NAZARİYAT

Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü*

Mehmet Bulğen**

Öz: Klâsik dönem kelâm kitaplarını incelediğimiz zaman ilk etapta şaşırtıcı gelebilecek husus, kelâmda dile çok büyük önem atfedilmesi ve kelâmî tartışmalarda dilin otorite olarak kabul edilmesidir. Kelâmcılar (mütekellimûn) herhangi bir meseleyi ele alırken öncelikle konuyla ilişkili terimleri dil bilimcilerin (ehl-i lügat) nasıl anlamlandırdıklarını tespit etmekte ve sonrasında meseleyi Arap dilindeki kullanımına uygun bir şekilde izah etme yoluna gitmektedirler. Kelâmcıların dil konusundaki bu hassasiyeti sadece iman, küfür, masiyet ve adalet gibi itikadî konularla alakalı ıstılahları anlamlandırmayla sınırlı olmayıp fizik ve kozmolojiye dair terimleri de kapsamaktadır. Bir başka deyişle klasik dönem kelâmcıları âlem, cisim, cevher, araz, hareket, sükûn gibi kozmolojik terimlerin anlamlarını tespit ederken bunların lügatteki anlamlarını esas almaktadırlar. Bu makale, kelâmcıların, başta kozmolojik meseleler olmak üzere dili neden bu derece otorite olarak gördükleri sorusuna "dil, düşünce ve varlık ilişkisi" bağlamında cevap aramayı amaçlamaktadır. Belki de onlar, çağlar boyunca süren bir tecrübe sonrasında oluşmuş, böylelikle belli bir düşünce tarzı ve dünya görüşünün taşıyıcısı haline gelmiş dil ekseninde bir düşünce sistemi inşa ederek İslâm dünyasını tercüme faaliyetleriyle etkisi altına almaya başlayan Yunan felsefesi ve mantığı karşısında dik durmayı amaçlamışlardı.

Anahtar kelimeler: Kelâm, dil, düşünce, varlık, mantık.

Abstract: When examining the kalām books within the classical period, what may be surprising to us at first glance is the great importance that has been given to language in their theological discussions and the recognition of linguists (*ahl al-lugha*) as an authority. Whenever Muslim Theologians (*mutakallimūn*) deal with any issue, they first determine how linguists would make sense of those relevant terms, and then explain it in a way that is appropriate for use in the Arabic language. This sensitivity of theologians in the language is not only limited to defining the terms of Islamic creeds, such as 'faith', 'infidelity', 'revolt' and 'justice', but also includes the definition of terms of physics and cosmology. In other words, while the *mutakallimūn* of the classical period conceptualize terms such as 'universe', 'bodies', 'substance', 'accidents', 'motion', and 'rest', they mostly take into account how the speakers of language use them. This article seeks to answer the question of why *mutakallimūn* regard the language as an important discipline, alongside cosmological issues, in the context of the relation between language, thought, and being. Perhaps by making a thought system based on Arabic language that happened to emerge in their regions as a result of long-time interactions with the natural environment and consequently became conveyers of particular worldview and way of thinking, they aimed to resist the impact of Greek worldview and logic that poured into the Islamic world from all ends via translations. In other words, the primary reason as to why the mutakallimūn considered language as an authority in theological and cosmological discussions was because they saw language, with its structure and concepts, as a carrier of their traditional worldviews and their way of thinking.

Keywords: Kalām, Language, logic, thought, being.

* Bu makalede ele alınan kelâm ilmi ve dil ilişkisiyle ilgili ilk bulgulara Prof. Dr. İlyas Çelebi danışmanlığında hazırladığım *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: MÜSBE, 2012) adlı doktora tezi esnasında ulaştım. Söz konusu tez *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* adıyla yayınlandı (Ankara: TDV Yayınları, 2015). Ardından bu bulgulardan bazılarını 2-3 Mayıs 2018 tarihinde İnönü Üniversitesi'nde düzenlenen İslam ve Yorum - II konferansında "Klasik Dönem Kelamında Dilin Otoritesi" adlı bir tebliğle sunma ve müzakere etme imkânı buldum. Makalenin mevcut son halini almasında Nazariyat dergisinin adını bilmediğim değerli iki hakeminin önemli katkıları oldu. Tavsiye ve eleştirileri nedeniyle kendilerine teşekkür ederim.

** Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı.
İletişim: mbulgen@hotmail.com

DOI dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.5.1.M0065 Atıf© Bulğen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü", *Nazariyat* 5/1 (Nisan 2019): 37-79.

I. Giriş

İslâm düşüncesinde tevhide dayalı inanç sisteminin yerleşik hale gelmesinde önemli katkılarda bulunan kelâm ilminin gerçekte nasıl bir disiplin olduğu günümüzde çeşitli tartışmalara konu olmaktadır. Bu doğrultuda kelâm ilminin vahye dayalı boyutlarını ön plana çıkaranlar olduğu gibi, onun akla dayalı yönünü öncelikli kabul eden ve hatta kelâmı teorik felsefe, kozmoloji ve metafizik gibi disiplinlerle ilişkilendirenler de bulunmaktadır. Ancak günümüze ulaşan kelâm eserleri toplu halde değerlendirildiğinde, bu türden yaklaşımların kelâmın klasik duruşunu tam olarak yansıtmadığı görülmektedir. Kelâm ilminin vahye dayalı bir yönü olduğu ve kelâmcıların epistemoloji ve kozmolojiye dair konularla yoğun bir şekilde meşgul oldukları doğru olmakla birlikte klasik dönem kelâmcıları gerek iman, küfür gibi dinî ıstılahların gerekse cevher, araz gibi fiziğe/metafiziğe dair anahtar terimlerin anlamlarının belirlenmesinde dili eksene alan bir yaklaşım sergilemişlerdir. Hatta o derece ki bazı klasik dönem kelâmcıları vahiy ya da aklın bir kelimeye dilin mevcut sınırları dışında bir anlam veremeyeceğini iddia etmişlerdir.

Klasik dönem kelâmında dil bu derece belirleyici ve önemli bir rol oynamasına rağmen, bu hususa günümüz akademik çalışmalarında yeterince dikkat çekildiği söylenemez. Klasik dönem kelâmıyla dili ilişkilendiren çalışmalar, haberî/müteşâbih sıfatların tevili meselesinde olduğu gibi, dilin daha çok bir başka asıl konunun çözümlenmesinde ikincil bir araç olarak kullanılması düzeyinde olup, kelâm ilmi ile Arap dili arasındaki kapsamlı etkileşimi ve bütünleşik yapıyı doğrudan ele alan çalışmalar son derece azdır.[1] Bu durum klasik dönem kelâmının dile dayalı karakterinin gözden kaçırılmasına neden olduğu gibi, aynı zamanda kendine özgü bir düşünce tarzı ve dünya görüşünün de taşıyıcısı olan Arap dilinin, salt bir iletişim vasıtası olarak görülmesine ve onun başta kelâm olmak üzere temel İslâm bilimleri üzerindeki etkisinin azaltılmasına neden olmaktadır.

Kelâm ilminin III.-V./IX-XI. yüzyıllara tekabül eden klasik döneminde (*mütekaddimûn*) genel düşünce tarzının biçimlenmesi ve anahtar terimlerin anlamlarının belirlenmesinde dilin büyük bir otoriteye sahip olduğunu göstermeye çalışan bu

1 Konuya işaret eden bazı çalışmalar için bkz. Muhammed Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Ekrem Demirli, Burhan Köroğlu ve Hasan Hacak (İstanbul: Kitabevi, 2000), 19-20; Abdelhamid Ibrahim Sabra, "Kalām Atomism as an Alternative Philosophy to Hellenizing Falsafa", *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From The Many To The One: Essays in Honor of Richard M. Frank*, ed. James Montgomery (Leuven: Peeters 2006), 208; Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: TDV, 2018), 163; Galip Türcan, "Kelâmın Dil Üzerine Kurduğu İstidlal Şekli: Bâkıllânî'nin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2011/2): 127-138.

çalışma, dört bölümden oluşmaktadır. Teorik arka zemin konusunun işlendiği ilk bölümde dilin sadece bir iletişim vasıtası değil, kendine özgü bir düşünce tarzı ve dünya görüşünün de taşıyıcı olduğu modern dil bilimleri ve felsefesindeki nazariyeler de dikkate alınarak gösterilmeye çalışılacaktır. İkinci bölümde klasik dönem kelâmcılarının itikadî ve kozmolojik meseleler de dâhil olmak üzere kilit terimleri tanımlarken bunların günlük dildeki anlamlarını esas aldıkları seçili klasik metinler üzerinden ortaya konulacaktır. Nahivci ve kelâmcıların mantık eleştirisiyle ilgili üçüncü bölümde ise klasik dönem kelâmcılarının Arap dilinin kendine özgü bir düşünce tarzı ve mantık taşıdığının farkında olduklarına onların Yunan mantığına karşı çıkışları üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır. Kelâma gelen tepkiler adını taşıyan son bölümde ise kelâmcıların dile dayalı bu yöntemine yöneltilen eleştiriler ve onların bu eleştirilere cevapları dil-düşünce-varlık ilişkisi bağlamında ele alınacaktır.

Kuşkusuz klasik dönemde kelâm ilminin dille ilişkisini doğru bir şekilde saptamak, kelâmcıların fikrî faaliyetlerini yürütürken gerçekte nasıl bir metodolojiye sahip olduklarını ortaya koymak için bir gerekliliktir. Ayrıca kelâm-dil ilişkisinin doğru bir şekilde tesisi, günümüzde İslâm dünyasının karşı karşıya kaldığı varlık ve anlama ilişkin problemlerin çözümüne kelâmı yeniden dâhil etme arayışlarındaki "yeni ilm-i kelâm" çalışmalarına da katkı sağlayacaktır. Zira on sekizinci yüzyıldan itibaren dil bilimleri ve felsefesinin gelişimiyle John Locke (1632-1704), Wilhelm von Humboldt (1767-1835), Ludwig Wittgenstein (1889-1951), Martin Heidegger (1889-1976), Edward Sapir (1884-1939) ve Benjamin Lee Whorf (1897-1941) gibi dilbilimci ve filozoflar dilin sadece bir iletişim vasıtası olmadığı, insanların düşünme ve dünyayı algılama biçimlerine de etkide bulunabileceğine yönelik önemli çalışmalar ortaya koymuşlardır. Bu çalışmalar bir taraftan klasik dönem kelâmcılarının düşünce sistemlerini inşa ederken dili eksene alan yaklaşımlarını anlamlı hale getirirken, diğer taraftan da günümüz kelâmcılarına geçmişlerinin zenginliğinden de faydalanarak bilgi, varlık, düşünce ve anlama yönelik problemlerin çözümünde büyük bir potansiyeli içinde barındırdığı çağımızda kabul görmeye başlayan dille ilişkilerini doğru bir şekilde kurmalarına yardımcı olacak bakış açıları içermektedir.

II. Teorik Arka Zemin: Dil, Düşünce ve Varlık Arasındaki İlişki

Dil nedir? Sadece bir iletişim vasıtası mıdır? Yoksa kendine özgü bir düşünce biçimi ve dünya görüşünün de taşıyıcısı mıdır?

İnsanı diğer canlılardan ayıran başat niteliklerinden biri olan dilin doğası, düşünce ve hariçteki varlıklarla ilişkisine yönelik bu türden soruları cevaplama çabasını, felsefesinin başlangıcına kadar gerilere götürmek mümkündür. Parmenides

(MÖ 501-MÖ 470), Platon (MÖ 427-MÖ 347) ve Aristoteles (MÖ 322–MÖ 384) gibi rasyonalist filozoflar, düşünce ile varlık arasında uygunluk bulunduğunu iddia etmişlerdi. Bunlara göre düşünce bir şeyin düşüncesi ya da düşünülmesi olduğu için ontolojik arka planından ayrılamaz. Diğer taraftan dil de düşünceyi taşıdığı ve yansıttığı için, onunla varlık arasında bir uygunluğun olması gerekir.[2]

Modern zamanlarda Martin Heidegger'in "Dil, varlığın evidir."[3] sözüyle özetlediği bu yaklaşım, dilin özü ve anlamına yönelik bir araştırmanın varlığa yönelik bir araştırmayla aynı kapıya çıkacağını var sayar.[4] Dile bakarak düşünceyi, düşünceye bakarak da varlığı kavramaya imkân tanıyan bu anlayış, *dil-düşünce-varlık* arasında bir uygunluk kurar. Buna göre dil var olan şeyleri bölümleyip ayırmak suretiyle varlığı kendine göre düzenlemekte, onları iç kuruluşları ve birbirleriyle olan ilişkilerini değişik açılardan dile getirmektedir.[5] Bu doğrultuda dildeki kelime çeşitleri var olanlara ait kategorileri dile getirirler; yüklemler var olandaki faaliyeti; sıfatlar var olandaki nitelikleri; isimler de nesneleri çağrıştırır.[6] Dolayısıyla dil, düşünce ve dış dünya arasında bir uyum söz konusu olup düşünce varlığı yansıtmakta ve dil de düşünceye yansıyan varlıkları dile getirmektedir.[7]

2 Aristoteles'e atfedilen "İnsan düşünen bir canlıdır (*zoon logon ekhon*)" tabirindeki *logon*un hem "konuşma/söz" hem de "düşünce" anlamına gelmesi, onun nazarında düşünce ve konuşmanın ayrılmaz bir yapı arz ettiğini ima eder. Bu konuda ayrıca bkz. Donald Stoll, *Philosophy and the Community of Speech* (Lanham: University Press of America, 1987), 26. Ayrıca bkz. Ömer Naci Soykan, *Türkiye'den Felsefe Manzaraları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993), 49; Ali Osman Gündoğan, "Dil ve Dil-Anlam İlişkisi," http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Dil-ve-Anlam-Iliskisi.pdf (20 Mart 2018)

3 Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*'unda şöyle der: "Düşünme, varlığın insanın özüyle olan ilişkisini yerine getirir. Bu ilişkiyi tesis etmez veya etkilemez. Düşünce bu ilişkiyi sadece Varlıktan kendisine aktarılan bir şey olarak Varlığa getirir. Bu getirme, düşüncede Varlığın dille açığa çıkmasıyla gerçekleşir. Dil varlığın evidir. Onun evinde insan ikamet etmektedir. Düşünenler ve sözcüklerle yaratanlar, bu evin muhafızlarıdır. Onların koruması, sözleri aracılığıyla ifade ettikleri ve onu dilde sakladıkları sürece Varlığın tezahürünün gerçekleşmesidir." Martin Heidegger, "Letter on Humanism," *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell (San Francisco: HarperCollins, 1992), 217.

4 Duane Williams, *Language and Being: Heidegger's Linguistics* (New Delhi: Bloomsbury Publishing, 2017), 78.

5 Fatih Özkan, "Dildeki Dünya Görüşü", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2012): 109.

6 Dilin kelimeleri, grameri ve kelime terkiplerinin o dili kullanan halkın dünyayı algılayış biçimi ve evrende olup bitenlere ilişkin düşünce alışkanlıklarına etki etmesiyle ilgili bkz. Wilhelm von Humboldt, *On Language: The Diversity of Human Language-Structure and its Influence on the Mental Development of Human Species*, ed. Michael Losonsky, çev. Peter Heath (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 172; Câbirî, *Arap-İslam* Kültürünün *Akıl Yapısı*, 19-20; Yakup Harman, "Dil Varlığının Ontolojik Zemini", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (Güz 2014): 77; Takiyyüttin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983), 244; Ahmet İnam, "Dilin Dillendirdiği", *Türk Dili* CIX/767-768 (Kasım-Aralık 2015): 22; Derya Sakin, "Dil ve Düşünce İlişkisi Sorunu" (Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2014), 4.

7 Geçtiğimiz yüzyılda dil, düşünce ve varlık ilişkisi üzerine yoğunlaşan düşünürlerden biri Ludwig

Ancak dil, düşünce ile varlık arasında uygunluk olduğu şeklindeki bu varsayım, mutlak özdeşliğe dönüştüğünde birtakım problemleri de beraberinde getirir.[8] Parmenides ve Elea Okulunda olduğu gibi sırf düşünce ya da mantıktan hareketle bir ontoloji kurma girişimi, fiziksel gerçeklik konusunda evrende gözlemlenen çokluk, değişim, dönüşüm ve hareket gibi olguların varlığını reddeden sonuçlar doğurabilmektedir.[9] Bundan dolayıdır ki klasik dönem kelâmcıları, her ne kadar aklen muhal olan bir şeyin hariçte gerçekleşmesini imkânsız görerek düşünce ile varlık arasında bir bağ kurmuş olsalar da,[10] "mümkünün tasavvuru ile tahakkuku arasında mutabakatın şart olmadığı", yani düşünce ile zihnin haricindeki gerçeklik arasında bir uygunluğun olmayabileceğini iddia etmişlerdir (*tecviz*).[11] Onların bununla amacı, içinde sonradan meydana geldiğine inanılan mümkün bir varlık ala-

Wittgenstein'dır (1889-1951). O, dil, düşünce ve varlık arasında uyum olduğu varsayımından hareketle insan düşüncesinin sınırlarının dilin sınırları tarafından belirlendiğini savunur. Ona göre insan dilin içine sıkışmış ve bunun dışına asla çıkamayan bir varlıktır. Dil insanın sadece düşüncesini sınırlamakla kalmamakta, onun dünyasını da sınırlamaktadır. Sadece dilin tanıdığı gerçeklik, o dilin işaret ettiği ve karşılığı olduğu gerçeklik, gerçekliktir. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Londra: Kegan Paul 1922), 74; Gordon Hunnings, *The World and Language in Wittgenstein's Philosophy* (Albany: SUNY Press, 1988), 57.

8 Aklın ilkelerinin varlığın da ilkeleri olup olamayacağı tartışmasına güzel bir örnek, mantığın özdeşlik ilkesidir. Zihin, dış dünyadaki şeyleri kavrayabilmek için soyutlama ile onların kavramlarını yapmakta ve bu kavramlar, zihnin bir ilkesi olan özdeşlik ilkesine bağlı kalmaktadır. Ancak zaman ve mekân içinde var-olan, oluş, bozuluş ve sürekli değişim içindeki fiziksel evrenin özdeşlik ilkesine bağlı kaldığı söylenemez. Dolayısıyla aklın ilkelerinin varlığın da ilkeleri olduğunu söylemek zordur. Diğer taraftan –Kant'ın da iddia ettiği gibi– insanın dış gerçekliği zihinsel ilkeler/kategorilerden bağımsız bir şekilde kavrayamadığını söylemek de mümkündür. Zihin ya da mantık ilkelerinin varlığa uygulanıp uygulanamayacağıyla ilgili tartışmalar için bkz. Necati Öner, "Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkileri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII (1969): 294 vd.

9 Parmenides ile aynı görüşleri paylaşan öğrencisi Elealı Zenon (MÖ 490-MÖ 430), meşhur paradokslarıyla (Dichotomy, Achilles, Moving Blocks ve Flying Arrow) evrende, çokluk, hareket ve değişimin olmadığını göstermeye çalışmıştır. Aristoteles, Zenon'un bütün bu paradokslarını *Fizik* adlı eserinin VI. kitabında eleştirerek aktarır. bkz. Aristotle, *Physics,* VI, 239b10-240a15; Aristoteles'e yapılan atıflar için bkz. *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1991), I, (239b11, 239b30). Bu konuda ayrıca bkz. Naciye Atış, "Parmenides Felsefesinin Varlığı Temellendirme Tarzının Kendinden Sonraki Felsefeye Etkileri", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* VII (2009): 109-111.

10 Örneğin Cüveynî "Acaba Rabb bu iki kısım [mahalle muhtaç olmayan: "cevher", olan: "araz"] dışında başka bir kısmı yaratmaya muktedir mi?" sorusuna şu şekilde cevap vermektedir: "Bu, imkân dışına çıkan bir sorudur. Rabbin kudreti ise tüm mümkünlere taalluk eder. Soru sahibinin sorusuyla arzuladığı şey, güç yetirilebilirler kabilinden olanların hâricindeki imkânsız hallerdendir." Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr (İskenderiye: Münşeetü'l-Maârif, 1969), 140-141. Cüveynî'nin "Kudret (*iktidâr*) ancak mümkünlere taalluk eder" görüşüyle ilgili ayrıca bkz. Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950), 59. Kelâmcılar aklın hükümlerini zorunlu (*vâcib*), imkânsız (mümteni) ve mümkün olmak üzere üç sınıfa ayırmalarıyla ilgili bkz. İmam Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM, 2017), 280.

11 Bu konuda bkz. Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1979), 206-207; ayrıca bkz. Bulğen, *Atomculuk Eleştirileri*, 62 vd.

nını da (âlem/evren) barındıran dış gerçekliğin mutlak ya da evrensel kabul edilen aklî kategorilere tabi tutularak araştırılmaması, onun yerine duyuların öncelikli kabul edilmesidir.[12] Aynı şekilde kelâmda bilginin sadece var olanı (*mevcûd*) değil, yok olanı (*ma'dûm*) da kapsaması,[13] varlık ile düşünce arasında mutlak ayniyet olduğunu söyleyen görüşlerle uyuşmaz. Halbuki var olanın yok, yok olanın var olamayacağını iddia eden Parmenides gibi filozoflar yok olanın bilgisinin mümkün olamayacağını iddia etmişlerdi.[14] Kelâmcılar ise ma'dûma bilginin taalluk edebileceğini kabul ederek evren söz konusu olduğunda yok olanın var olabileceği var olanın da yok olabileceğine yönelik inançlarına epistemolojik bir arka plan oluşturmayı amaçlamışlardır.[15]

Dil, düşünce ve varlık arasında ayniyet bulunmayabileceğinin bir başka delili, düşünceyi yansıtan her cümlenin doğrulanıp yanlışlanabilmesinin mümkün olmayışıdır. Hatalı düşünce veya söz olabileceği gibi, insanın ifade etmekte zorlandığı, kelimelerin anlatmada bazen kifayetsiz kaldığı özel halleri tecrübe etmesi de mümkündür. Ayrıca yeni ortaya çıkan bir fiziksel gerçeklik karşısında mevcut dil yapısı ve sağ duyuya dayalı düşünce tarzının olup bitenleri ifade etme ve anlamada yetersiz kalması da söz konusu olabilmektedir. Kuantum fiziğinin öncülerinden Niels Bohr'un (1885-1962) da dikkatini çektiği gibi, tecrübe edilen gerçekliği anlama ve açıklamamızı sağlayan günlük dil ve mantık daha çok makro gerçekliğe göre düzenlenmiş olup yeni ortaya çıkan atom altı âlemin dâhilî işleyişini tarif edip anlamlandırmada yetersiz kalmaktadır.[16]

12 Kelâmcılara göre akıl, vâcib ve mümteni konularda yetki sahibi olmakla birlikte, aslen mümkün bir varlık sahası olan âlemin gerçekte ne şekilde olabileceğini bilme konusunda söz sahibi değildir. Aynı şekilde bir cismin tam olarak hangi arazlara sahip olacağını akıl tespit edemez. Çünkü kelâmcılara göre cisimlerin iki zıt arazdan birine sahip olma ihtimali eşit derecede mümkün olup cisimlerin hâlihazırda taşıdığı arazların bilgisi için duyulara ihtiyaç vardır. Bundan dolayıdır ki İmâm Mâtürîdî, "âlemin akli delillerle değil gözlemle (basar) bilineceğini" iddia eder. bkz. İmam Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 94. Abdülkâhir el-Bağdâdî, Eş'arî'nin duyulardan elde edilen bilginin (*el-ulûmu'l-hissiyye*) akıldan elden edilen bilgilerden (*el-ulûmu'n-nazariyye*) daha öncelikli ve üstün (*efdâl*) olduğunu, çünkü onun duyuların asıl olduğunu savunduğunu söylemektedir. Bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi, 1928), 10.

13 Kelâmda bilinenlerin (*ma'lûmât*) var olanın (*mevcûd*) yanında yok olanı da (*ma'dûm*) kapsamasıyla ilgili bkz. Bâkillânî, *Kitâbu't-Temhîd* (Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkiyye, 1957), 15; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Daniel Gimaret (Kahire: el-Ma'hedü'l-Fransi, 2009), I, 1. Bu konuda ayrıntılı değerlendirme için bkz. Bulğen, *Kelâm Atomculuğu*, 159 vd.

14 Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy*: *The Revolution in Modern Science* (Great Britain: Penguin Books, 2000), 30.

15 Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space and Void in Basria* (Leiden: E.J. Brill, 1994), 15 vd.

16 Lisa Randall, *Warped Passages: Unraveling the Mysteries of the Universe's Hidden Dimensions* (New York: Harper Perennial, 2006), 118-119.

Düşünce ile hariçteki varlıklar arasında farklılık olabileceğinin bir başka delili ise duyum ile duyumlananın özdeş olmaması, bir başka deyişle dış dünyaya yönelik verilerin insan zihnine duyuların süzgecinden geçerek yansımasıdır. Ayrıca insanın dış dünya algısının oluşmasında zihin son derece aktif olup duyular vasıtasıyla ulaştırılan ham verileri kendine özgü bir şekilde işlemektedir. *Soyutlama* adı verilen bu işlem sırasında, çeşitli ve karmaşık veri yığını şeklinde gelen dış gerçekliğin bilgisini zihin birtakım genellemeler yapıp sınıflar. Dış dünyadaki varlıklar tikel olduğu halde zihinde bunlara karşılık gelen kavramların genelde tümeller şeklinde olması zihnin yürüttüğü işlemler sonucundadır.[17] Dolayısıyla Aristoteles gibi bazı filozofların haricî nesnelerde var olduğunu iddia ettiği cins ve özlerin aslında zihnin kendi gereksinimleri için ürettiği birtakım genellemeler olması söz konusudur.[18]

Düşünce ile dış gerçeklik arasında tam bir uyuşma ya da özdeşlik olduğunu ortaya koymak mümkün olmamakla birlikte, dil ile düşünce ilişkisi söz konusu olduğunda bunların arasını birbirinden ayırmak zordur. Zira yapılan araştırmalar, dilin sadece düşünceleri başkalarıyla paylaşma aracı olarak kalmadığı, zihindeki dâhilî düşünce süreçlerinde de aktif rol oynadığını ortaya koymaktadır.[19] Buna göre zihindeki düşünce ve kavramlar dildeki kelimelerle ilişkilenmek suretiyle bir form kazanmakta ve böylelikle sadece başkaları tarafından değil, insanın kendi öz bilinci

17 Bu konuda Locke'nin dış dünya, zihindeki ideler ve dildeki sözcükler arasında kurduğu ilişkilere bkz. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Londra: T. Tegg and Son, 1836), özellikle III. Bölüm.

18 İnsanın dış dünyaya dair bilgisinde zihnin kurucu bir rol üstlenmesi, dış dünyanın bizzat kendisi ile zihindeki bilgisi arasında bir fark olduğu ve dış dünya olduğunu düşündüğümüz şeyin başlangıç itibariyle duyu verilerine dayansa bile aslında zihnimiz tarafından meydana getirilen bir modelleme ya da tasarım olabileceğini akla getirmektedir. Zira insanın dış dünyaya dair bilgisinin oluşmasında duyuların ve zihnin aktif rol oynadıkları iddiası, gözlemcinin haricinde objektif bir dış gerçekliğin olup olmadığı konusunda birtakım soru işaretlerine neden olmuştur. Bu durum Locke gibi duyumcu filozofları renk, ses, tat, sıcaklık, soğukluk vb. algılanan ikincil niteliklerin (*sensible secondary qualities*) zihnin ürünü olduğunu iddia etmesine neden olurken, Berkeley ise daha da ileri giderek hacim, şekil, katılık ve hareket gibi birincil nitelikler de dâhil olmak üzere zihinden bağımsız objektif bir dış dünyanın olmadığını iddia etmiştir. Bu konuda bkz. John Locke, *An Essay Concerning*, II, 76; George Berkeley, *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues* (New York: Oxford University Press, 1999), 27, 56; Hamdi Bravo, "Locke ve Berkeley'de Birincil ve İkincil Nitelikler Sorunu", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2008): 59-79. Rasyonalizm ile ampirizm arasında bir uzlaşı arayışına girişen Kant ise gerçekte kendinden şeyler olarak dış dünyanın (*noumenal world*) var olduğu kabul edilse bile, insanın bu dünyanın görüngülerini (*phenomenal world*) zihinde doğuştan getirdiği kategorilerden bağımsız bir şekilde bilmesinin mümkün olmadığını savunmuştur (transcendental idealism). Bkz. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood (New York: Cambridge University Press, 1998), 351, 426 A256/B312, A/369.

19 Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe* (İstanbul: YKY 2008), 9-15; Fikri Gül ve Birol Soysal, "Dil ve Düşünce İlişkisi Üzerine", *SBArD* 13 (Mart 2009): 68.

tarafından da tanınır hale gelmektedir.[20] Öyle ki bir kavram ya da düşünceyi, kendisini dile getiren sözcüklerden soyutlayarak bilinç için bilinir ya da tanınır kılmak mümkün görünmemektedir. İnsan dâhilî konuşma şeklinde her birini farklı anlamlarla ilişkilendirdiği kelimeleri bir araya getirmek suretiyle anlık yeni düşüncelere ulaşmakta ve bunları da dildeki sözcüklerle ilişkilendirerek kalıcı ve somut hale getirmektedir. İnsan her ne kadar görsele dayalı düşünme (*picture-thinking*) için kelimelere ihtiyaç duymasa da, bileşik/karmaşık ideler ve tümel kavramlara dayalı gelişmiş bir düşünce faaliyeti (*conceptual-thinking*) yürütebilmek için mutlaka bir dile gereksinim duymaktadır. Dolayısıyla her ne kadar düşünce dilden önce geliyor görünse de insanoğlunun belli bir dil edinmeksizin doğuştan getirdiği bu potansiyeli kullanması, karmaşık kavram setleri oluşturarak kendini diğer canlılardan ayrıştırması pek mümkün görünmemektedir. [21] Bu durum, sözcüklerin insan için bir iletişim aracı ve düşüncenin dışsal aktarıcıları olmaktan çok daha fazla bir işleve sahip olduğunu ve bir dil olmaksızın gelişmiş düşünce faaliyetinin gerçekleşmesinin zorluğunu ortaya koymaktadır.[22]

Dil-düşünce ilişkisinin konumuz açısından dikkat çekici bir diğer yönü ise dillerdeki kelime-anlam örgüsü yapılandırmasının doğal olmayıp, büyük ölçüde keyfi/iradi bir şekilde inşa edilmesidir. Sözcüklerin dilden dile değişen kullanımları ve dış dünyadaki varlıkların kavramsallaştırılırken ortaya çıkan farklılıklar insanoğlunun dış gerçekliği dile getirirken objektif olmadığını göstermektedir. Bu doğrultuda dildeki sözcüklerin doğrudan dış dünyadaki varlıkları değil, bunların zihinsel

20 Dilin kavramların inşasında ve muhafazasında gerekli oluşuyla ilgili bkz. Martin L. Manchester, *The Philosophical Foundations of Humboldt's Linguistic Doctrines*, Humboldt, (Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1985), 37-38; Hamdi Bravo, "J. Locke ve G. Berkeley'de Dil, Zihin ve Gerçeklik Arasındaki İlişkiler", *Mantık, Matematik ve Felsefe: 9. Ulusal Sempozyumu: Düşüncenin İletişim Aracı Olarak, Edebiyat Bilim, Sanat ve Felsefe Alanlarında Dil (6 - 9 Eylül 2011)*, ed. Arzu Yemişçi ve Berna Atak (İstanbul: İKÜ, 2011), 651.

21 Manchester, *The Philosophical Foundations*, 40.

22 Eş'ariyye kelamcılarından Cüveynî, insanın hakikati bir dil olmaksızın idrak edemeyeceğine yönelik bir iddiaya getirilen itirazı özetle şu şekilde dile getirir: Akıl yürüten kimse bu süreci düzgün bir şekilde işletirse bilginin hakikatini elde eder. Sonrasında eğer doğru bir ibare bulursa bunu tanımlar. Eğer buna elverişli bir ibare bulamazsa hakikati sadece idrakle yetinir. İbarenin tanımlamaya tam oturmaması zarar vermez. Zira bir şeyin hakikatini idrak eden herkes onun tanımını ifade eden düzgün bir ibareye sahip olmak durumunda değildir. Dillerin tümüyle bir tarafa bırakılıp terk edildiğini ve ibarelerin tamamen silinip yok olduğu varsayılsa bile akıllar aklın idrakine konu olan şeyleri tek başına idrak edebilir. Örneğin bu durum şu şekilde açıklanabilir: Akıl sahibi bir kimse misk kokusunun idrak eder. Fakat buna dair bir ifade oluşturmak istediğinde bulamayabilir. Bkz. el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Katar, 1399), 120-121; Cüveynî'den aktardığımız bu örnek, o dönemde kelâmcılar arasında insanın bir dil olmaksızın bir şeyi idrak edip edemeyeceğinin tartışıldığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

süreçler sonrasında elde edilmiş kavramları yansıttığı unutulmamalıdır.[23] Ayrıca dildeki sözcükler sadece dış dünyadaki varlıklara karşılık gelen kavramlarla ilişkili olmamakla, toplumun tarihsel süreç içinde kolektif kazanımları sonrasında elde ettiği bir takım özel kavramlara da işaret etmektedir. Farklı çevre ve toplumlar, yaşam tarzları, ilgi alanları, üretim tarzları ve gelişmişlik düzeyleriyle de ilişkili olarak kendine özgü kavram setleri geliştirebilmekte ve ardından bunları farklı sözcüklerle ilişkilendirmektedir. Bir ülkedeki insanlar, âdet, gelenek ve görenekleri, kültürleri ve dış gerçekliği kavrayış seviyelerine bağlı olarak başka ülkelerdeki insanların yapmadıkları kavramsallaştırmalar yapabilmekte ve sonrasında bunları dile aktarabilmektedir. Esasen farklı dillerde birbirine çevrilemeyen sözcüklerin bulunması bu gerçeği ortaya koymaktadır. [24]

Toplumsal ve kültürel bağlam bir kelime-kavram örgüsü kurmakla kalmamakta, dili konuşanlara dış dünyaya yönelik kendine özgü bir bakış açısı da kazandırmaktadır.[25] Buna göre diller birbirlerinden sadece sesler, sözcükler, gramer yapılarıyla ayrışmamakta, dili konuşan bireylerin yaşadıkları toplum ve kültürle de bağlantılı olarak, gerçekliği algılama, yorumlama ve aktarma biçimleriyle de farklılaşmaktadır.[26] Bu durum düşünme tarz ve alışkanlıklarının konuşulan dile bağlı olabileceği, farklı dillere sahip toplumların dünyayı farklı bir şekilde algılayabileceğini göstermektedir.[27] Nitekim bu görüş günümüz dil bilimleri ve felsefesinde "dilbilimsel belirlemecilik (kişinin sahip olduğu dilin dünyaya yönelik algı biçimini etkilemesi)", "dilbilimsel izafiyet (farklı dillerin aynı dünyaya yönelik farklı algı biçimleri sağlaması)" gibi nazariyelerle anılmakta ve birtakım deneysel/gözlemsel araştırmalara konu olmaktadır.[28] Bu doğrultuda yapılan araştırmalarda insanın ana dilinin dü-

23 Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dil Bilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları 1995), 72. Ayrıca bkz. Mehmet Gürlek, "Dil ve Düşünce", *Türk Dili I*, ed. Hayati Develi (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, [t.y.]), 76.

24 Bu konuda bkz. Altun, *Dile Gelen Felsefe*, 49, 50.

25 Humboldt, *On Language*, 48; Edward Sapir, "The Status of Linguistics as a Science", *Language* 5/4 (1929): 209-210; Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought and Reality* (Cambridge: MIT Press, 1956), 212-214.

26 Nalan Büyükkantarcıoğlu, *Toplumsal Gerçeklik ve Dil* (İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2006), 27.

27 Lera Boroditsky, "Does Language Shape Thought?: Mandarin and English Speakers' Conception of Time", *Cognitive Psychology* 43 (2001): 1-22; Sean O'Neill, *Cultural Contact and Linguistic Relativity Among The Indians of Northwestern California* (USA: University of Oklahoma Press), 59; Guy Deutscher, *Through the Language Glass: Why the World Looks Different in Other Languages* (New York: Metropolitan Books, 2010), 6.

28 Maya Hickmann, "Linguistic Relativity And Linguistic Determinism: Some New Directions", *Linguistics* 38/2 (2000): 409-434; Caleb Everett, *Linguistic Relativity: Evidence Across Languages and Cognitive Domains* (Göttingen: Walter de Gruyter, 2013). Bu konuda ayrıca bkz. Nermin Uygur, *Dilin*

şüncelerinin sınırlarını, hafızasını, zamanı, hadiseleri, renkleri, sayıları algılayışı ve hatta yer/yön tespitine varıncaya kadar pek çok şeyi etkileyebileceğine yönelik birtakım bulgulara ulaşılması,[29] dilin insanoğlu için bir iletişim vasıtası olmaktan daha öte bir değeri olduğunu ortaya koymaktadır.[30]

Son olarak belirtmeliyiz ki dillerin bu şekilde zihinsel ve sosyokültürel süreçlerle meydana geldiğini savunan yaklaşım dil ve düşüncenin evrenselliğine itiraz edecektir. Zira toplum ve medeniyetlerin farklı coğrafi ve tarihsel koşullar altında varlığı tecrübe ve yorumlarıyla elde ettikleri kazanımlar, dillerin de farklılaşmasına neden olmakta, böylece kendine has kavram ve kurallara sahip, belli bir coğrafya ve kültür çevresine özgü dil ve düşünce yapıları meydana gelmektedir. Dilin bu şekilde bir gelenek etrafında belli bir düşünce tarzı ve dünya görüşünün taşıyıcısı haline gelmesi onun yerel bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, tüm dillerin dayandığı daha derin bir yapı ya da evrensel bir dil olduğuna yönelik görüşlere de aykırılık arz etmektedir. Kültürün birikimleri ve gelenekten arınmış, her türlü dünya görüşü, metafizik bakış açısı ve ideolojinin üstünde ideal bir dil gerçekte pek mümkün görünmemektedir.

III. Klasik Dönem Kelâmında Otorite Olarak Dil

Klasik dönem kelâm kitaplarını incelediğimiz zaman ilk etapta şaşırtıcı gelebilecek husus, dile çok büyük önem atfedilmesi ve kelâmî tartışmalarda dilin otorite olarak kabul edilmesidir. Kelâmcılar, herhangi bir konuyu ele alırken öncelikle dilcilerin o ko-

Gücü (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 1997), 86; İnam, "Dilin Dillendirdiği", 21. Ayrıca bkz. Ali Osman Gündoğan, "Dil-Düşünce ve Varlık İlişkisi", http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Dil-Dusunce-ve-Varlik-Iliskisi.pdf (20 Mart 2018)

29 Bu konuda bkz. E. Ünal ve A. Papafragou, "Relations Between Language And Cognition: Evidentiality and The Sources Of Knowledge", *Topics in Cognitive Science, Special Issue on Lexical Learning* (2018) https://doi.org/10.1111/tops.12355; Emre Özgen ve Ian R. L. Davies, "Acquisition of Categorical Color Perception: A Perceptual Learning Approach to The Linguistic Relativity Hypothesis", *Journal of Experimental Psychology: General* 131 (2002): 477-493; Paul Kay ve Willett Kempton, "What is the Sapir-Whorf-Hypothesis?", *American Anthropologist* 86 (1984): 65-79; M. Bowerman, "Learning How to Structure Space for Language: A Crosslinguistic Perspective", *Language and Space*, ed. P. Bloom, M. A. Peterson, L. Nadel, & M. F. Garrett (Cambridge: MIT Press, 1996), 385-436.

30 Dilbilimsel izafiyet ve belirlenimcilik konularında günümüzde önemli miktarda literatür ve araştırma birikmiş olmakla birlikte dilin insanın düşünme tarzı ve dünyayı algılamasını tam olarak nasıl etkilediği henüz açıklık kazanmıştır. Örneğin ünlü dilbilimci Noam Chomsky, Sapir-Whorf Hipotezi olarak da bilinen dilbilimsel izafiyet görüşünü eleştirmekte, dilin evrensel ve doğal bir arka planı olduğunu savunmaktadır. Bu konuda lehte ve aleyhte detaylı bilgi için bkz. Noam Chomsky, *On Nature and Language*, ed. Adriana Belletti, Luigi Rizzi (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); Noam Chomsky, *Language and Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 1 vd.

nuyla ilişkili terimleri nasıl anlamlandırdıklarını tespit etmekte ve sonrasında meseleyi kelimenin Arap dilindeki sözlük anlamıyla uyumlu bir şekilde izah etme yoluna gitmektedirler. Kelâmcıların dil konusundaki bu hassasiyeti sadece müteşâbih ayetleri teville sınırlı olmayıp fizik ve kozmolojiye dair terimleri açıklamayı da kapsamaktadır.

Konuyu somut örnekler üzerinden açıklamak gerekirse, kelâmcıların dili otorite olarak kullanmaları kelâmın erken dönemlerine (IIII./IX. yüzyıl) kadar uzanmaktadır. Eş'arîyye mezhebinin kurucusu İmâm Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde bazı kelâmcıların tek bir atomun bir arada oluş (*te'lîf*) arazı taşımadığını ortaya koyarken dilden hareket ettiklerini aktarmaktadır:

> [Bazıları şöyle dedi:] **Biz lügate tabi olarak ona [*cüz ellezi lâ yetecezza*] bir arada oluş (*te'lîf*) ismini vermiyoruz. Dilbilimcileri (*ehlü'l-lügat*) bir şey [daha] olmadan temasın gerçekleşmesini caiz görmediler**. Aksine bir şeyin ancak diğeriyle bir araya geldiğinde bu ismi alabileceğini söylediler.[31]

Eş'arî yine *Makâlât*'ında bazı kelâmcıların, en küçük cismi oluşturmak için en az 6, 8, 36 atom gerekir şeklinde görüşleri reddederken dile başvurduklarını belirtir:

> Bazıları şöyle dedi: **Dilbilimcilerin cisim adını verdikleri şey uzun, geniş ve derin olandır.** Onlar cismin parçalarının bilinen bir sayısı olsa da parçalar için [mutlaka şu sayıda olmalıdır diye] bir sayı sınırı getirmediler.[32]

Eş'arî'nin *Makâlât*'ından bir başka örnek, Mu'tezile âlimi Muhammed b. Şebîb'in (ö. 319/931) hareket ve sükûn gibi oluşları, dildeki kullanımını esas alarak açıklamasıdır:

> Muhammed b. Şebîb hareket ve sükûnu ispat ediyor ve o ikisinin "mekânda oluşlar" (*ekvân*) olduğunu iddia ediyordu. Mekânda oluşların bir kısmı hareket, bir kısmı sükûndur. İnsan ikinci mekâna hareket ettiği zaman, ikincide oluşu gerektiren birinci mekândaki meylidir (*i'timâd*), cisim [tam olarak] ikinci mekâna geçtiğinde ise [birincide gerçekleşen] intikal ve yok oluştur (*zevâl*). **Çünkü dilbilimcileri, cisim ikinci mekâna geçmedikçe birinciye "yok olan" (*zâil*), "intikal eden" ve "hareketli" ismini vermezler.** Cisim birinci mekânda iken, (hareket) manası/sıfatı ikinci mekânda meydana gelmiştir. **Lügat cevaz verdiği için cismin ikinci mekânda oluşu halinde (söz konusu) manaya/sıfata yok oluş (*zevâl*) ismi verilir. Biz, insanların sözünü, onların konuştukları şekilde söyleriz.**[33]

31 Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1369/1950), II, 4.

32 Eş'arî, *Makâlât*, II, 6.

33 Eş'arî, *Makâlât*, II, 41.

İbn Fûrek (ö. 406/1015) ise İmâm Eş'arî'nin bizzat kendisinin de hareket, sükûn gibi olguları tanımlarken kıyas ya da akıl yürütmeyi değil, bunların doğrudan dildeki kullanımlarının esas alınması gerektiğini savunduğunu belirtir:

> O [İmâm Eş'arî], sükûnu bir cevherin bir mekâna girmesi olarak görüyor ve ona "iki veya üç zamanda aynı mekânda kalması" şeklinde bir anlamın yüklenmesine karşı çıkıyordu. **Bir cevherin bir mekâna girmesini iki ya da üç vakitle sınırlamak dilbilimcilerin (*ehlü'l-lügat*) deliliyle olmadığı gibi, kelimenin Arap dilindeki kullanımına da aykırıdır.** Böyle bir kullanım ancak nazarî kıyasla olur ki, bu da bâtıldır. **Çünkü bir şeyi isimlendirmede (*tesmiye*) akıl yürütme yöntemi (*nazar*) geçerli değildir.** Dolayısıyla sükûnu vakitle sınırlamak doğru değildir. Nitekim [dilciler] "mekânda sâkin oldu, mekâna girdi" derler, yine "oradan hareket etti" derler...[34]

Eş'arî'nin, hareket ve sükûn gibi fiziğe dair olguların anlamlarının akıl yürütmek suretiyle belirlenemeyeceği, bunların işitmeye (*semʿ*) dayalı olduğu, yani Arap dilinde nasıl kullanılıp isimlendiriliyorsa o şekilde anlaşılması gerektiğini savunması şaşırtıcıdır.[35] Bu durum Eş'arî'nin akıl yürütmenin bir kelimeye yeni bir anlam veremeyeceği ya da dilce işaret edilmeyen bir ıstılahî anlamı kazandıramayacağı kanaatinde olduğunu gösterir. Nitekim yine bu doğrultuda o, İslâm düşüncesinde Kindî (ö. 252/866 [?]) tarafından savunulduğu bilinen,[36] cismin hudûsu esnasında hareketli olduğu görüşüne, bunun nazarî olarak mümkün olsa da dil açısından mümkün olmadığını belirterek şöyle karşı çıkmaktadır:

> Cismin yoktan yaratılışı (*hudûs*) esnasında hareketli olması mümkün değildir, **zira cismin "hareketli" olarak isimlendirilmesi dil açısından imkânsızdır, yoksa akıllar açısından değil. Çünkü dilbilimciler cismi bir mekânda olup daha sonra oradan ikinci bir mekâna intikal ettiği zaman hareketli olarak isimlendirmişlerdir.** Cisim ise hudûsu esnasında öncesinde bir mekânda bulunmuş, oradan diğer mekâna intikal etmiş değildir. İşte bu sebeple cismin kevn türünden sahip olduğu şey, "hareket" olarak isimlendirilmez.[37]

34 İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimert (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 211.

35 Bu konuda ayrıca bkz. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 1993), I, 16. Nesefî burada dilin bilgisine his veya akılla değil, ancak haberle ulaşılabileceğini iddia eder.

36 Bu konuda bkz. Kindî, "İlk Felsefe Üzerine (fi'l-Felsefeti'l-ûlâ)," *Felsefî Risâleler* thk. ve çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 140.

37 İbn Fûrek, *Mücerred*, 211. Çünkü ona göre, bir ismin makul bir anlama sarf edilmesinin mümkün olduğu ve dilin kullanımının da bunu söz konusu şey için gerektirdiği her durumda, bu ismi altında müsemması [yani nesnesi] olmayan bir şeye sarf etmenin hiçbir anlamı yoktur. İbn Fûrek, *Mücerred*, 271.

İbn Fûrek'in İmâm Eş'arî'den aktardıkları dikkate alınacak olursa Eş'arî dil eksenli bu yöntemi daha başka birçok konuda kullanmaktadır. O, insanı, mantığın tanım teorisi esas alınarak yapılan "düşünen/konuşan bir canlı" şeklinde değil, dilbilimcilerin otoritesine dayalı olarak tanımlamaktadır. "İnsanın Anlamı ve Tanımına İlişkin Eş'arî'nin Görüşünün Açıklanması" başlıklı faslın girişinde İbn Fûrek ondan şöyle aktarır:

> Bil ki o [Eş'arî], şöyle söylüyordu: **Bu konudaki dayanak (*merci*), dilbilimcilere (*ehlü'l-lügat*) "İnsan Nedir?" diye sorduğumuzda, onların "insan" sözüyle tarif edip ve işaret ettikleri şeydir.** Biz onları bu soruya cevap verirlerken, özel bir bünye şeklindeki bir terkiple birleşik (*mürekkeb*), şu görünen cesede işaret ederken buluyoruz. O halde bu durum, dilbilimcilerin bu isimlendirmeyi (*tesmiye*) bu bütün (*cümle*) için koyduklarına delalet eder. Bunun benzeri şudur ki, onlara "Hurma ağacı nedir?" denildiğinde, onlar ağaçlardan özel bir görünümde (*heyet*) olanına işaret ederler.[38]

Eş'arî, görüldüğü üzere insanın tanımını herhangi bir akıl yürütmeye başvurmaksızın tamamen dil üzerinden yapmaktadır. Ayrıca yine o, İslâm düşüncesinde tartışmalara sebep olan *ruh* kavramını açıklarken de dilbilimcileri eksen almakta ve ruhu şu şekilde açıklamaktadır:

> Eş'arî'ye göre ruh, rüzgar/havadır (*rîh*). İnce (*latîf*) bir cisimdir ve insanın organlarının içindeki boşluklarda dolaşır. Ancak insan ruhla değil, *hayat*la canlı olur. Bir başka deyişle insan canlı olduğunda ruha mekân olur, yoksa insan ruhla canlı olmaz. Görmüyor musun ki hayattan *hayy*, *ruh*tan ise *ruhani* türemiştir. Eş'arî [ruhun hava/rüzgar olduğu] görüşünün doğruluğuna "Ruh çıktı" sözüyle delil getiriyordu. "Çıkmak", cisim ve cevherlerin sıfatlarından biridir. Çünkü çıkmak, bir mekândan diğer bir mekâna intikal etmek demektir. (...) [Eş'arî'nin] ruha ilişkin verdiği hüküm, rüzgâr/havaya (*rîh*) ilişkin verdiği hüküm gibiydi, hatta ruh, bizzat (*bi-aynihâ*) rîh demekti.[39]

Eş'arî'nin burada ruhu dilden yola çıkarak "hava" ile ilişkilendirmesi oldukça dikkate değerdir. Halbuki müteahhirûn dönemde bazı kelâmcılar felsefenin de etkisiyle bu kavramı hem parça hem de bütünü idrak eden, bedende hasıl olan ve onda tasarruf eden, bununla birlikte dağılmaktan ve gelişmekten ve de gıdalanmaktan uzak kalan bir varlık olarak açıklamaktaydılar.[40] İbn Fûrek, devamında Eş'arî'nin insanın ruhla varlığını sürdürmesinin âdeten gerçekleştiğini savunduğunu da belirtir. Eş'arî'ye göre bu, bedenin gıda, yiyecek ve içecekle varlığını sürdürmesi gibidir.

38 İbn Fûrek, *Mücerred*, 211.

39 İbn Fûrek, *Mücerred*, 46, 48.

40 Şemseddin Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1405/1985), 282.

Bedenin herhangi bir gıda almadan yaşaması nasıl mümkün değilse ruh yani hava olmadan da yaşaması mümkün değildir. Çünkü canlı, âdet gereği canlılığını sürdürmek için ruh ve gıdaya muhtaçtır. Hayatın varlık şartı da ruh ve gıdanın varlığıdır.[41]

Yukarıda aktardıklarımız Eş'arî'nin düşünce sisteminde önem arz eden anahtar terimleri bunların lügat anlamlarını eksen alarak açıkladığını ortaya koymaktadır. Bunlar arasında özellikle *sükûn* kelimesinde olduğu gibi Eş'arî'nin bir kelimenin anlamının nazar ve istidlalle bilinemeyeceğini söylemesi oldukça dikkate değerdir.

Eş'arî'den sonra takipçileri onun dil eksenli yaklaşımını daha da geliştirerek sürdürmüşlerdir. Örneğin mezhebin önde gelen kelâmcılardan biri olan Bâkıllânî (ö. 403/1013), klasik dönem kelâmının merkezinde bulunan "kadim" ve "hâdis" sözcüklerinin anlamlarını açıklarken dile başvurur. Ona göre kadimin "varlıkta başkasından önce bulunandır" şeklinde tanımlanmasının delili, dilcilerin "eski bina" sözünde onunla kendisinden sonra olandan (*hâdis*) önce mevcut bulunduğunu kastetmeleridir. Bâkıllânî'ye göre muhdes, yokluktan (*an 'ademin*) var olandır. Dilcilerin, birisi için hiç yokken var olan ya da ölüm olayının gerçekleştiğinde dedikleri "falancaya hastalık, baş ağrısı gibi bir olay oldu (*hadese hâdisün*)" ve daha önce yokken yaptığında "falanca, bu arsada bina yaptı (*ahdese*)" sözleri buna delalet eder.[42]

Bâkıllânî'nin bir diğer dikkat çekici özelliği ise dilcilerin belirlemesinin (*tevkif*) kelâmda meşru bir delillendirme (*istidlâl*) vasıtası olduğunu açık bir şekilde dile getirmesidir. Bu bağlamda o, delilleri aklî (nazar, istidlâl), şer'î (kitap, sünnet, icma, kıyas) ve lügavi olmak üzere üç kısma ayırır. Buna göre lügavi delil kelâmın anlamı ve isimlerin, sıfatların ve daha başka lafızların delaletleri üzerine insanlar arasındaki varılan anlaşmalar (*muvâdaa*) üzerine olur.[43] Örneğin biri "ateş" dediğinde bunun "sıcak ve tutuşan" olduğu, "insan" dediğinde bunun bilindik yapıya sahip bir

41 İbn Fûrek, *Mücerred*, 46; Ruh konusunda Eş'arî'ye benzer bir yaklaşım hocası Ebû Ali el-Cübbâî tarafından da savunulmaktadır. Eş'arî, *Makâlât*'ta bu konuda şu bilgiyi aktarmaktadır: "Cübbâî, ruhun cisim olduğunu, hayattan başka olduğunu ve hayatın araz olduğunu iddia ediyordu. O, dilbilimcilerin 'insanın ruhu çıktı' sözünü delil getiriyordu." Eş'arî, *Makâlât*, II, 28.

42 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 36. Bâkıllânî, dile dayalı bu yöntemi birçok konuyu açıklarken kullanmaktadır. Örneğin o, "cisim" ve "araz" kavramlarını dili eksene alan bir yaklaşımla açıklamaktadır. Ona göre cisim, birleşik olandır; çünkü dilciler, "cesîm" ve "ecsem" sözleriyle mübalağayı değil, ancak eklemlenen parçaları ve birleşmeyi kastetmektedirler. Aynı şekilde onlar ilmi, yetkinlikleri, diğer tasarrufları ve toplanma dışındaki sıfatları çok olana "ecsem" demezler. Yine Bâkıllânî'ye göre arazlar, bekasının mümkün olmadığı şeylerdir. Yine bunun delili dilcilerin "falancaya ateşli hastalık (hummâ) ya da delilik türünden bir şey ârız oldu" sözünü bu halin devam etmemesi durumundaki söylemeleridir. Bâkıllânî, *et-Temhîd,* 36, 38; ayrıca bkz. Bâkıllânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduh ve lâ yecûzu'l-cehlu bih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000), 16.

43 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 15; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 32.

şey olduğu hemen anlaşılır. Bâkıllânî'ye göre Arap dilini konuşanların bu şekilde dile ilişkin belirlediği isimlendirmeler asıl olup sözlerin birbirleri yerine ya da vaz edildiklerinden farklı anlamlarda kullanılmaları doğru değildir.[44]

Bâkıllânî'nin dili delillendirme vasıtası olarak kullanan bu yöntemi Eş'arîliğin gerek kurumsal gerekse fikrî gelişiminde önemli katkılarda bulunmuş, Cüveynî tarafından da benimsenmiştir. O, Basra Mu'tezilesi'nden Nasîbî'nin "yok olanın ifade ve dil açısından 'şey' olarak isimlendirildiği" iddiasını şu şekilde reddetmektedir:

> Öncelikle ona şöyle deriz: Sen 'şey' ismini ispatta şu iki ihtimalin dışına çıkamazsın: Ya bu konuda aklın hükmüne dayanırsın ya da işitmenin/dilin (semâ') bu şekilde sabit olduğuna dayanırsın. Bu konuda aklın hükmüne dayanmak imkânsızdır. Çünkü isimler isimlendirildikleri şeylere (müsemmeyât) akıl yoluyla ait olmazlar. Diller ancak uzlaşı (istılâhan) ya da tevkifen sabit olur."[45]

Cüveynî devamında Nasîbî'ye ait "ma'dûma şey denilmesinin dil ehlinden işitme yoluyla sabit olduğu" iddiasını değerlendirir. Ona göre böyle bir şey ya hakikat ya da mecaz yoluyla olabilir. Eğer o, hakikat anlamıyla ma'dûma şey denildiğini iddia ederse, ondan bunun ispatı talep edilir. Ancak onun bunu ispatlaması mümkün değildir, zira dildeki hakikatlerin özelliği açıklık (*zuhûr*), yaygınlık ve meşhurluktur. Halbuki Nasîbî'nin iddia ettiğin şey, konuşma çevrelerinde (*fî mecâri'l-kelâm*) yaygın değildir. Dolayısıyla hakikat iddiası bâtıl olur. Eğer o, bunun mecaz olduğunu iddia edip bununla iktifa ederse, uzlaşmaya (*vifâk*) yaklaşmış olur. Çünkü bazı durumlarda mecazî kullanım mümkündür.[46]

Cüveynî sonrasında ma'dûma niçin şey denilemeyeceğini dil açısından çözümlemeye koyulur: Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi varlığı düşünülebilenin hakiki anlamda şey olması mümkün değildir, çünkü Araplar var olmasının mümkün olduğu bilinenler (*ma'lûmât*) için şey sıfatını olumsuz (*nefy*) olarak kullanırlar. Lisan ehli, konuşmada (*fi'l-kelâm*) şey vasfını kısımlara ayırır ve onlar bazen "şeydir" bazen de "şey değildir" derler.[47] Ayrıca ona göre Araplar kadim ve hâdis olmayan bir "şeyin" sabit olduğunu ortaya koymazlar. Eğer onlardan bunun sabit olduğunu ortaya koymaları talep edilse bunu reddederler. Eğer onlara "Her 'şey' hâdistir ya da kadimdir" denilse onlar bunu reddetmezler. Halbuki muhalif ise kadim ve hâdis olmayan

44 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 32-33. Bu konuda detaylı bilgi ve örnekler için ayrıca bkz. Türcan, "Kelâmın Dil Üzerine Kurduğu İstidlal Şekli", 131-132.

45 Cüveynî, *eş-Şâmil*, 134.

46 Cüveynî, *eş-Şâmil*, 135.

47 Bâkıllânî, *et-Temhîd,* 36.

"şey" sabit kılmaktadır. Çünkü (muhalife göre) ma'dûm, hadis ve kadîm olmakla nitelenmez. Bu ise dilsel kullanımın gereğine uymamaktır.

Cüveynî daha sonra Mu'tezile'nin şeyin hakikatinin bilinen (*ma'lûm*) olduğu iddiasını ele alır. Ona göre böyle bir iddia dilin hakikatine uymaz. Çünkü ma'lûm taalluk eden (ilişen) isimlerdendir. Buna göre ma'lûm ifadesinin kullanılması, daha öncesinde ona ilişen bilginin (*ilm*) bulunmasını ve daha öncesinde onu bileninin (*âlim*) bulunmasını zorunlu kılar. "Şey" ise dilde taalluk eden isimlerden değildir. Çünkü Araplar, bilinen olmanın dışında olmayı takdir etmekle birlikte onu (şey ismi) sabit kılarlar. Ve asla onun şey olmasıyla bilinen olmayı kastetmezler. Eğer şey ismi, bilinmesi mümkün olana sarf edilir ve bunun dilde böyle olduğu iddia edilirse bu cüretkarlık olur. Çünkü eğer Araplara "Size göre şey, bilinen hatta o bilinmesi mümkün olan değil midir?" denilse, onlar dillerinde böyle bir şey olduğunu inkâr ederler. Daha doğrusu onlar bunu ancak nazar ve düşünmeden sonra anlarlar. Dolayısıyla Cüveynî'ye göre Araplara arz edildiği takdirde onların kabul etmeyecekleri bir şeyde, dilin hakikatini (*hakîkatü'l-luğa*) iddia etmek mümkün değildir.[48]

Eş'arî, Bâkıllânî ve Cüveynî gibi kelâmcılardan yaptığımız bütün bu aktarımlar, Eş'ariyye'ye mensup kelâmcıların eşyâ ve hadiselere yönelik bir hakikat araştırmasını dil ekseninde yürüttüklerini ortaya koymaktadır. Bu durum kelâmcılar nezdinde dilin sadece bir iletişim vasıtası olmadığı, dış dünyaya yönelik kendine özgü ontolojik bir bakış açısının taşıyıcısı olarak da görüldüğünü ortaya koymaktadır.

Dilin kelâmî konularda otorite olarak kullanılmasına Mâtürîdîyye kelâmcılarında da sıkça rastlanmaktadır. Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) kelâm hudûs delilinin ve evren tasavvurunun anahtar terimlerinden biri olan "araz" kelimesini lügat anlamını esas alarak şu şekilde açıklamaktadır:

48 Cüveynî, *eş-Şâmil*, 135. Cüveynî'nin anahtar kelâm terimlerin anlamlarının belirlenmesinde günlük dile başvurduğuna dair bir başka dikkat çekici örnek oluşlarla (*ekvân*) ilgilidir. O, "oluş denildiğinde bununla hudûsun kastedildiği ve bu kavramın meydana gelen her şeyi (*havâdis*) kapsamına aldığı şekildeki iddiaları doğru bulmaz. Ona göre hareket, sükûn, birleşme (*ictimâ*) ve ayrılma (*infisal*) gibi oluşlar, cevherin bir mekânda bulunmasını veya onun için bir mekân takdir edilmesini zorunlu kılan şeydir. Cüveynî, "Bu araz türlerini 'oluşlar' olarak isimlendirmeniz sizin bir adlandırmanız ve [öne sürdüğünüz] bir terim midir yoksa bunun dilsel açıdan da geçerli bir isim olduğunu mu iddia ediyorsunuz?" sorusuna ise şöyle cevap vermektedir: Bu, isimlendirme terimlerden değildir, bilakis salt dilin kendisinde var olan şeylerdendir. Örneğin Araplar Zeyd evde var olduğunda "Zeyd evdedir" derler. Bununla ancak onun zatla ilişkili olmasını kastederler. Aynı şekilde "Zeyd senin yanındaydı" dediklerinde bununla Zeyd'in onun civarıyla ilişkili olarak var olmasını kastederler. Onlar Zeyd'in evde oluşunu nefyettikleri zaman Zeyd'in [tümüyle] zatını nefyetmek istememektedirler. Bilakis Zeyd'in [evde] oluşunu olumsuzlamak istemektedirler. Zira Zeyd'in varlığının zatının yokluğuyla birlikte olması imkânsızdır. Dolayısıyla Cüveynî'ye göre 'oluş'un "mekân ve cihetlerle ilişkili olma" anlamına gelmesinin Arap dilinde var olduğu ortaya çıkar. Bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 427-428.

> Biz araz konusunda araştırma yaptık, düşündük ve sonuçta arazın, varlığının baki olmadığı için bu ismi hak ettiğini gördük. **Zira lügatte "ârız", devam etmeyen şeydir**. Denilir ki "falancaya bir iş/durum ârız oldu", yani istikrarı olmayan bir mana demektir bu. Aynı şekilde bu durum "falancada asli bir durum değil, bilakis ârızidir" denilir, bununla da o halin devamlı olmayan bir durum olduğu kastedilir. Bundan dolayı açıkladığımız üzere bulut, ârız olarak isimlendirilmiştir. Sonra biz, bekası olmayan şeyler gördük ve bunları arazlar olarak isimlendirdik, dolayısıyla mütekellimin örfünde araz, devamlılığı (*bekâ*) imkânsız (*müstahîl*) olan şeydir. **Arazın bu ismi alması da lügavi delaletlerden ötürüdür**.[49]

Nesefî, arazları "kendi başına kaim olmayan" şeklinde tanımlayan bazı Mu'tezilîler ve Neccâriyye mezhebi mensuplarına karşı yaptıkları bu tanımın dilde bir karşılığı olmadığını belirtmekte ve onları şöyle eleştirmektedir:

> Her iki mezhep de fasittir. Şüphesiz görünür âlemde araz, bekasının imkânsız olması sebebiyle arazdır. **Çünkü lügavi manasını ortaya koyan mana da budur, yoksa zat ile kaim olma imkânsızlığı değildir. Nitekim dilde, "zatı ile kaim olmayan" şeyin araz olarak isimlendirildiğiyle ilgili herhangi bir gösterge yoktur.**[50]

Nesefî, kelâm kozmolojisinin bir diğer anahtar terimi olan *cevher*in tanımını yaparken de dildeki kullanımı eksen almaktadır. O, İslâm toplumunda Kerramiyye'ye mensup bazı kişilerin cevheri Hristiyanlarda olduğu gibi "kendi zatıyla kaim" şeklinde tanımladıklarını ve bu bağlamda Allah'ın da cevher olarak isimlendirilebileceğini söylediklerini belirtir. Ancak Nesefî'ye göre cevherin "kendi zatıyla kaim olan" şeklinde tanımlanması hatalıdır. Zira lügatte cevher lafzı, zatıyla kaimlik hakkında bir manayı değil, "asıl" anlamındaki bir manayı taşımaktadır:

> **Bizim hüccetimiz, cevherin lügatte "asıl"dan ibaret olmasıdır**. İleri gelen ve soyluların çocuklarından ihsanıyla meşhur olanlara "falanca ihsanda şerefli cevheri ve yüce, pak soyuna uygun olarak hareket ediyor" denilir. Bir elbise güzel yapılmış ve malı/kumaşı da iyi ise ona da "*cevherî* (asıllı/esaslı) elbise" denilir. **Buna istinaden [dilciler] cismin cüzlerinden parçalanamayan şeyleri cevher olarak isimlendirdiler**, zira terkibin kendisinden oluştuğu parçacıklar o cismin asılları konumundadır.[51]

Bu ifadeler Nesefî'nin, o dönemde birçok dinî ve felsefî grup tarafından kullanılan "kendi zatıyla kaim" şeklindeki cevher tanımını, lügat anlamıyla uyuşmadığı gerekçesiyle kabul etmediğini göstermektedir. Zira Nesefî'ye göre anlamlı bir ismin kendisinde bu manayı barındıran şeye ad olması, o manayı içermesinden başka bir sebepten dolayı değildir. Bu ismin o manadan dolayı o şey için kullanıldığını değil

49 Nesefî, *Tebsıra,* I, 145.
50 Nesefî, *Tebsıra,* I, 146.
51 Nesefî, *Tebsıra,* I, 150.

de kıyas yapmak ya da akıl yürütmek suretiyle başka bir sebepten dolayı kullanıldığını iddia eden davasında hatalıdır. Bu nedenle cevher lafzının nispetinin zatıyla kaimliğe yapılması câiz olmayıp, "lügavi manasının delaleti" sebebiyle nispetinin "asıl" anlamına yapılması vaciptir.[52]

Fizik ve kozmolojiye dair anahtar terimleri açıklarken bunların lügat anlamı eksen almak klasik dönemde sadece Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'ye mensup kelâmcılara özgü bir yaklaşım olmayıp bazı Mu'tezile kelâmcıları da dili eksene alan bu yöntemi sıkça kullanmışlardır. Ünlü Mu'tezile kelâmcılarından Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) *cismin* ne anlama geldiğini dilcilerden ve kelimenin Arap dilindeki kullanımından yola çıkarak şu şekilde açıklamaktadır:

> Bil ki cisim, eni, boyu ve yüksekliği olan şeydir. (...) **Sözlükte cismin hakikati budur. Buna delâlet eden şey şudur: Dilbilimciler, birinin diğerine göre bir ayrıcalığı olan uzunluk, genişlik ve derinlikte ortak olan iki cisim gördüklerinde; "Bu, diğerinden daha cesimdir" dediler.** Ferezdak'ın şu mısraları buna delâlet eder: "Adamları, Âd kavminden daha cüsseli. Sayılacak olsalar, topraktan daha çok sayıları."[53]

Görüldüğü gibi Kâdî Abdülcebbâr, cismin "eni, boyu ve yüksekliği olan [üç boyutlu] şey" anlamına geldiğini görüşünü, dildeki kullanımını eksen alarak savunmaktadır. Onun, bu görüşünü Arap şiirinden örnekler vererek ispata çalışması dikkate değerdir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın dili eksen alan bu yaklaşımı, öğrencilerinden İbn Metteveyh (ö. V./XI. yüzyılın ortaları) tarafından da uygulanmıştır. O, önce insanların en küçük cismi oluşturmak için lazım gelen cüz sayısı konusunda ihtilaf ettiğini söylemekte ve bu konuda Ebü'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931), Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]), el-Eş'arî gibi kelâmcıların farklı görüşlerine temas etmektedir. İbn Metteveyh kendi savunduğu, en küçük cisim için en az sekiz cüzün lazım geldiği görüşünü ise dilin otoritesine dayalı olarak şu şekilde açıklamaktadır:

> Bizim seçtiğimiz [cisim tanımı], uzunluk, genişlik ve derinlik bakımından üç yönü (*cihet*) benimseyendir. **Çünkü biz dilcileri (*ehlü'l-lügat*) uzunluk, genişlik ve derinlik bakımından onun arttığında 'ecsem' lafzını kullanırlarken görmekteyiz.** Dolayısıyla isimlendirmenin aslının bizim zikrettiğimiz şeye döndürülmesi zorunludur. Dilciler de gördükleri şeyde cismi isimlendirdiler ve durum bu şekilde ortaya çıktı.[54]

52 Nesefî, *Tebsıra*, I, 151.

53 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* thk. ve çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), I, 350.

54 İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, I, 9-10.

İbn Metteveyh'in burada kendisinin de dâhil olduğu Mu'tezile kelâmcılarının cismi üç boyutlu olarak tanımlamasının gerekçesini dilcilere dayandırması dikkate değerdir.[55] Ayrıca o devamında Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80) ve Kâdî Abdülcebbâr gibi kelâmcıların da konuya kendisine benzer bir şekilde yaklaştıkları ve meseleyi dilcilerin otoritesine dayalı olarak açıkladıklarını belirtmektedir.[56]

Kelâmcıların dile dayalı yaklaşımları sadece cisim, cevher, araz gibi kozmolojik terimlerle sınırlı olmayıp iman, küfür, isyan, adalet, zulüm, teklif vb. gibi itikadî konulardaki ıstılahları da kapsamaktadır. Bunun en somut örneklerinden biri Eş'arîyye ve Mâtürîdiyye kelâmcılarının iman-amel ilişkisi problemine dilin otoritesi ekseninde çözüm getirmeye çalışmış olmalarıdır.[57] Örneğin İmâm Eş'arî "Allah'a iman ne anlama gelir?" sorusuna şu cevabı vermektedir:

> İman, Allah'ı tasdik etmek demektir. Kur'an'ın indirildiği dilin uzmanları da (ehl-i lügat) imanın bu anlamı üzerinde görüş birliğine varmışlardır.[58]

Benzer şekilde Eş'arîyye'nin bir diğer önemli ismi Cüveynî de Hariciler, Mu'tezile, Ashab-ı Hadis, Kerrâmiyye gibi çeşitli İslâm fırkalarının iman tanımlarını zikrettikten sonra kendisinin mensup olduğu Eş'arîyye mezhebinin görüşünü şu şekilde açıklamaktadır:

55 İbn Metteveyh'in burada cisim tanımını dilcilere dayandırmasının gerekçesi, üzerinde durulmaya değerdir. Ona göre dilciler bir cismin genişleyerek daha iri olmasını (*ecsem*) görünür âlemdeki gözlemlerine dayanarak söylemişlerdir. Bu durumda Eş'arî gibi Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bir cüzün daha eklenmesinin cismin daha ecsem olma durumunu ortaya çıkarması dil açısından savunulabilir olamaz. Çünkü cisimlerin ecsem olduğu iddiasını dilciler atomik düzeyde gözlemler yaparak savunmamış, bu iddialarını görünür âlemde boyutlara sahip cisimlerin boyutlara sahip olan cisimlere eklenmesini göz önünde bulundurarak dile getirmişlerdir. O halde cismin *ecsem* oluşu en, boy ve derinlik açısından büyümesinin sonucundadır. Yoksa boyutlu bir cisme boyutsuz bir cevherin eklenmesiyle değildir.

56 İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, I, 10.

57 Bu konuda bkz. Muammer Esen, "İman Kavramı Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIX (2008): 80; Wilfred Cantwel Smith, "Faith as Tasdiq", *Islamic Philosophical Theology* ed. Parviz Morewedge (Albany, 1979), 114.

58 Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bida'* (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li'ş-Şuûni'l-Metâbi'l-Emîriyye, 1975), 123. Bir diğer Eş'arîyye kelâmcısı Bâkıllânî de iman konusuna Eş'arî de olduğu gibi dil temelli yaklaşmaktadır. Bu bağlamda o, "İmanın tasdik oluşunun delili nedir?" sorusuna, "Dilbilimcilerin, Kur'an nazil olmadan ve Hz. Peygamber gönderilmeden önce imanın lügatte tasdik oluşu ve bunun dışında bir anlamın lügatte bilmediği konusunda kesin bir şekilde icma etmiş olmalarıdır" cevabını vermektedir. Ona göre Kur'an'daki "Her ne kadar söylediğimiz doğru ise de, bize inanmayacaksın" ayeti ve günlük dilde kullanılan "Falan şefaate inanıyor", "Filan kabir azabına inanmıyor" ifadeleri imanın şeraitte bilinen anlamının lügatteki bilinen anlamı olduğunu ortaya koymaktadır. Bâkıllânî'ye göre Kur'an'ın kendisinin Arap dili üzerine nazil olduğunu vurgulaması önemlidir. Ona göre bu durum ayetlerin anlamları verilirken dilsel (lügavi) anlamının esas alınmasını gerekli kılar. Dolayısıyla eğer dilciler imanı "tasdik" olarak tanımlıyorlarsa iman kelimesine bunun dışında bir anlamın yüklenmesi doğru olmayacaktır. Bkz. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 389.

> Bize göre imanın hakikati Allah'ı tasdik etmektir. Allah'a iman eden, O'nu tasdik edendir. Tasdik hakikatte içsel konuşmadır (*kelâm-ı nefsi*). Fakat bu ancak bilgiyle ortaya çıkar. **Arapçanın aslı ve dilin sarihliği imanın tasdikten ibaret olmasının delilidir. Bu inkâr edilemez ki ispatına ihtiyaç duyulsun.**[59]

İmanın tanımı konusunda Mâtürîdiler de Eş'arîyye'ye benzer bir tutum içindedir. Mâtürîdiyye kelâmcısı Ebü'l-Muîn en-Nesefî imanın amelden ayrı olduğu, bu nedenle fiillerle değil, inancın doğruluğu üzerine bir tasdikle gerçekleşmesi gerektiği görüşünü temellendirirken şunları söylemektedir:

> **Dil bilimcilere göre imanın tasdikten ibaret olmasının bilinmesi, bunu teyit etmektedir.** İmanı tasdikin dışında bir anlamda değerlendirenler, ismi, dildeki anlamının dışında bir manaya hamletmiş olurlar. Bu durum caiz olsaydı bu, bütün dilsel isimlerde caiz olurdu. Bunda ise dili geçersiz kılmak ve engellemek vardır. Bu durum, imkânsızdır.[60]

Bir diğer Mâtürîdiyye kelâmcısı Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) de iman-amel ilişkisi konusunda ortaya çıkan ihtilafları ve çözümü şu şekilde açıklamaktadır.

> Hadis âlimleri (Allah cümlesine rahmet eylesin) iman dille ikrar, kalple tasdik ve organlarla amel etmekten ibarettir demişlerdir. (...) Âlimlerin muhakkik olanları ise konuyu şu şekilde açıklamışlardır: İman kalple tasdiktir, dille ikrar ise sadece dünyada İslâm ahkâmının yürütülmesi için şarttır. Bu hükmü Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı kitabında zikretmiştir. Üstat Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile Hüseyin b. Fazl el-Beceli'nin tercihleri böyle olduğu gibi Eş'arî'den gelen iki rivayetten sahih olanı da bunu desteklemektedir. **Çünkü iman sözlükte tasdik demektir**.[61]

Kelâmda kozmolojik ve teolojik kavramların anlamlarının belirlenmesinde dilbilimcilerin belirlediği lügavi anlamlara dayanılmasına yönelik bu örnekleri daha da çoğaltmak mümkün olup,[62] bütün bunlar klasik dönem kelâmında dilin ne derece

59 Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülmün'im Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 397. Benzer yaklaşımlar için bkz. Bâkillânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsi'd-delâ'il*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1407/1987), 389; Bâkillânî, *el-İnsâf fîmâ yecibu i'tikadüh ve-lâ yecûzü'l-cehlü bih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000), 52; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 247, 248; İbn Fûrek, *Kitâbu'l-Hudûdi fi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 108; İbn Fûrek. *Mücerred*, 149.

60 Nesefî, *Tebsıra*, II, 406.

61 Sâbûnî, *el-Bidâye*, 170.

62 Kelâmcıların dili otorite olarak kullanmaları konusunda daha başka somut örnekler için bkz. İbn Fûrek, *Mücerred*, 211, 212, 238; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 401; Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 18; Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 15-16; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 34; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 38. Bu konuda bir değerlendirme ve örnekler için ayrıca bkz. Sabra, "Kalām Atomism", 208.

tartışılmaz bir otorite kabul edildiğini ortaya koymaktadır. Bunun yanında kelâmcıların akıl ya da vahyin dildeki kelimelere sonradan bir anlam kazandıramayacağı ya da var olan bir anlamı değiştiremeyeceğini iddia etmeleri onların düşünce faaliyetlerini genel sınırları dille belirlenen bir zeminde yürüttüklerini ortaya koymaktadır.[63]

Kelâmcıların dili otorite kabul eden bu tavırları Arapçayı kutsama, düşüncede tutuculuk, dilcilere körü körüne bağlılık ya da vahiy ile aklı dil sınırlarına hapsetme olarak anlaşılmamalıdır. Zira birinci bölümde dil-düşünce ve varlık ilişkisi konusunu ele alırken de gördüğümüz üzere her dil belli bir coğrafyada doğmakta, kelimeler kavramsal anlamlarını o bölge insanının birbirleriyle ve doğa ile uzun süreçlere yayılan ilişkisiyle kazanmaktadır. Böylelikle bin yıllara yayılan zaman zarfında ortaya çıkan dil sadece bir iletişim vasıtası olarak kalmamakta, o bölge insanını kendine özgü kazanılmış düşünce kodlarını ihtiva ettiği gibi hayata ve evrene yönelik geleneksel bir bakış açısının da taşıyıcısı haline gelmektedir. İşte dilin sahip olduğu bu potansiyel, onu düşünce ve varlığa yönelik tartışmalarda meşru bir başvuru kaynağı haline getirmektedir.

Diğer taraftan kelâmcıların, bu şekilde dilin otoritesine dayalı bir düşünce sistemi inşa etmeleri, bir taraftan ilahî vahyin üzerine indiği anlam dünyasını ön plana çıkarmalarına imkân verirken, diğer taraftan İslâm dünyasına tercüme faaliyetleriyle girmeye başlayan Yunan felsefesi ve mantığı karşısında geleneksel düşünceyi dil ekseninde nispeten koruma altına almalarını sağlamıştır. Zira İmam Eş'arî ve Nesefî örneklerinde de gördüğümüz üzere kelâmcılar cevher, araz, ma'dûm, mevcûd, insan, ruh gibi kilit terimlere dilcilerinin verdiği anlamlar dışında bir anlam yüklenmesine izin vermemektedirler. Böyle bir tavır altında dil bariyerini kırmaksızın örneğin genelde filozoflarca savunulan "maddi bedenden ayrı mücerret cevher" anlamındaki bir ruh anlayışını İslâm düşüncesine dâhil etmek mümkün olmayacaktır. Çünkü kelâmcılar ruhun Arapça bir kelime olduğunu söylemekte ve akıl yürütme de dâhil olmak üzere kelimeye dilcilerin verdiği bir anlam dışında bir anlamın verilmesine karşı çıkmaktadır. Eğer ruha dilcilerin verildiği anlamın dışında felsefe tarafından kazandırılan anlam verilirse, Kur'an'daki ruhla ilgili ayetlere nüzul dönemi Arap top-

63 Kelâmcılar dilin otorite olarak rolünü erken dönemden itibaren kavramış gözükmektedir. Öyleki Câbirî'ye göre bu durum bazı kelamcıların felsefe yerine edebiyata daha fazla önem vermelerine neden olmuştur. Mu'tezile kelâmcılarının dil alanındaki çalışmalarıyla Arap edebiyatının gelişip zenginleşmesine önemli katkılarda bulunmasıyla ilgili bkz. Câbîrî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 40. W. Montgomery Watt da kelâmcıların kelimeler arasındaki ilişkiyi nesneler arasındaki nedensellik ilişkisinden daha cazip bulduklarını, bu bağlamda dil bilimlerine, tabiat bilimlerinden daha fazla ilgi gösterdiklerini belirtmektedir. W. Montgomery Watt, *Free will and Predestination in Early Islam* (Londra: Luzac & Comany Ltd., 1948), 88.

lumunca kastedilmeyen bir anlamın verilmesi söz konusu olacak ve böylelikle lafzen olmasa da mana yönünden bir tahrif gündeme gelecektir. Çünkü Arap dili üzere indiği belirtilen Kur'an ayetlerdeki sözcükler, o dilin uzmanlarınca öngörülmeyen sonradan kazanılmış felsefî anlamlarla anlaşılma yoluna gidilmektedir.

Son olarak belirtmeliyiz ki, kelâmcıların klasik dönemde bu şekilde dil temelli bir düşünce sistemi geliştirmiş olmaları onların sadece sözcüklerin anlamlarına yönelik korumacı tavır takınmalarını değil, düşüncenin evrensel kurallarını belirlediği kabul edilen Yunan mantığına da Arapçanın mantığı adına karşı çıkmalarını gerektirecektir. Çünkü birinci bölümde ele aldığımız dil-düşünce-varlık ilişkisi bize, dilin sadece bir evren tasavvurunun taşıyıcı olmadığı, kendine özgü bir düşünce biçimi ya da mantığı da beraberinde getirdiğini söylemektedir.

IV. Dilciler ve Kelâmcıların Mantık Eleştirisi

İslâm dünyasında mantık eleştirileri denildiğinde genelde akla İbn Teymiyye[64] (ö. 728/1328) ve Süyûtî[65] (ö. 911/1505) gibi Selefiyye ve Ehl-i Hadis geleneğine mensup kişiler gelmektedir.[66] Ancak mantığın İbn Hazm[67] ve Gazzâlî[68] gibi düşünürler tarafından savunulup dinî ilimlere dâhil edilmesi sonrasına rastlayan bu eleştiriler, nispeten geç döneme ait olup İslâm düşüncesinde mantık daha öncesinde dilciler (nahviciler) ve klasik dönem kelâmcıları tarafından eleştirilmiştir.[69] Bu eleştirilerin

64 İbn Teymiyye, mantıkçıları reddetme konusunda *er-Redd ale'l-mantıkiyyîn* ve *Nakzu'l-mantık* gibi eserler kaleme almıştır. Bu konuda bilgi için bkz. Nazım Hasırcı, "İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, 132-149. Ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, "İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi", *İslâmî Araştırmalar* I/4 (1987): 40-51.

65 Süyûtî, mantıkla meşgul olmanın haram olduğu konusunda *Tahrîmu'l-iştigal bi'l-mantık* adlı bir eser yazmıştır. Bu konuda bkz. Ibn Taymiyya, *Against the Greek Logicians*, çev. Wael b. Hallaq (Oxford, 1993). Ayrıca onun mantığı eleştiren *Savnu'l-mantık ve'l-kelâm an fenni'l-mantık ve'l-kelâm* adlı bir eseri bulunmaktadır.

66 Ömer Aydın, "Kelâm-Mantık İlişkisi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003): 8.

67 İbn Hazm, *et-Takrîb li'l-haddi'l-Mantık ve'l-medhal ileyhi* adlı eserinde Aristoteles mantığını İslâmî ilimlerle uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu konuda bkz. İbrahim Çapak, "İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı", *Usûl İslâm Araştırmaları* 8 (2007): 23-46.

68 Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm* ve *Mihakku'n-nazar* gibi eserleriyle Aristoteles mantığının İslâmî ilimler arasına dâhil olmasında önemli rol oynamıştır. Gazzâlî mantığın taşıdığı iddia edilen metafizik ve felsefî çağrışımlardan tamamen arındırılabilecek nötr bir ilim olduğunu ve hatta dinî hakikatlerin ispatlanmasında müspet yönde kullanılabileceğini iddia eder. Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl,* thk. ve çev. Abdürrezzak Tek (Bursa, 2017), 19-20. Bu konuda ayrıca bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi,* çev. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayınları, 1994), I, 11.

69 Örneğin Mu'tezile kelâmcısı Ebû Hâşim el-Cübbâî ile mantıkçı filozof Mettâ b. Yûnus arasında mantık konusunda gerçekleşen tartışmayla ilgili bkz. van Ess, "İslâm Kelâmının Mantıksal Yapısı", 487; John Walbridge, "Logic in The Islamic Intellectual Tradition: The Recent Centuries", *Islamic Studies* 39/1 (2000): 58.

konumuz açısından önemli tarafı, dil-düşünce-varlık ilişkisi ekseninde ortaya koyduğumuz Arap dilinin kendine özgü bir düşünce biçimi ve mantığın taşıyıcı olduğu ve bu bağlamda Yunan mantığıyla uyuşmadığı görüşünü desteklemesidir.

Kelâmcılar/nahivciler ile mantıkçılar arasındaki tartışmalara yakından bakacak olursak kuşkusuz bunlardan en meşhur olanı Mu'tezile'ye mensup bir dilci olan Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979) ile Hristiyan mantıkçı filozof Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) arasında gerçekleşen tartışmadır.[70] Sîrâfî burada mantığının doğruyu yanlıştan ayırma konusunda evrensel bir terazi konumunda olduğunu iddia eden Mettâ b. Yûnus'a karşı, onun dilbilimsel bir işlevi olduğunu ve yerel bir karakter arz ettiğini savunmaktadır. Sîrâfî'ye göre mantık, ancak içinden çıktığı Yunan diline uygun bir yapı içinde anlam arz etmekte olup, Arapçanın kendine özgü özelliklerini karşılamada yetersizdir. Dolayısıyla tüm dillerin ortaklaşa sahip olduğu mantıkî ilkeler diye bir şey söz konusu olamaz. İnsanların farklı dilleri konuşmaları sebebiyle konuştukları dillerin sayısı kadar, doğru ve yanlışı belirleyecek araçları vardır. Yunanlıların dilbilimi olan mantık bu araçlardan sadece biridir.[71]

Sîrâfî ile Mettâ b. Yûnus arasındaki yukarıdaki tartışma, dillerin kendine özgü bir düşünce tarzı ve mantığın da taşıyıcısı olduğu tezini desteklemektedir. Kuşkusuz bu noktada Yunan mantığının Arap dili ile uyuşmamasının nedenini daha açık hale getirmek gerekmektedir. Söz konusu tartışmalara yakından bakılacak olursa, nahivciler ve klasik dönem kelâmcılarının Yunan mantığına itiraz noktalarının başında "kategoriler" meselesi gelmektedir. Aristoteles'in (MÖ 384-322) *Organon* adlı mantık külliyatının birincisine adını veren "kategoriler", birinci bölümde de belirttiğimiz üzere zihnin âlemdeki tikel şeyleri tüme vararak ulaştığı en genel kav-

70 Bu tartışma için bkz. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ ve'l-muânese*, thk. Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn (Kahire: Dâru Mektebi'l-Hayat, 1944), I, 109-129; Osman Bilen, "Ebu Bişr Matta ile Ebu Said es-Sirafi Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma", *İslamiyat Dergisi* VII/2 (2004): 163-165. Sîrâfî ile Mettâ arasındaki tartışma, sonrasında Fârâbî tarafından devam ettirilmiştir. Bkz. Fârâbî, "et-Tavti'atü Fi'l-Mantık", thk. ve çev. Mübahat Türker-Küyel, *Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri* (Ankara, 1990), 19; Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, thk. Osman Emin (Mısır, 1949), 53. Ayrıca bkz. Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 89.

71 Bu konuda bkz. Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 2002), 11-12; ayrıca bkz. Gerhard Endress, "Klasik İslam Düşüncesinde Yunan Mantığı Savunucuları ile Arap Nahivcileri Arasındaki Tartışmalar", çev. Mehmet Şirin Çıkar, *EKEV Akademi Dergisi* VI/11 (2002): 205-216. Klasik İslâm düşüncesinde dil-mantık, dil-varlık ilişkisi gibi konuların sistematik olarak tartışılmaya başlanmasını II./VIII. ve III./IX. asırda sırasıyla Basra ve Kufe dil okullarının kuruluşuna kadar gerilere götürmek mümkündür. Sîrâfî'nin yanı sıra Halil b. Ahmet (ö. 175/791), Sîbeveyh (ö. 180/796), Ruâsî (ö. 175/791), Kisâî (ö. 189/804) gibi isimler dil felsefesini ilgilendiren konularla uğraşan başlıca kişilerdir. Bu konuda bkz. Hülya Altunkaya, "Fârâbî'de Dil Felsefesi" (Yüksek lisans tezi, SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, , 2003), 19-23, 42; İbrahim Emiroğlu, "Mantık", *DİA*, XXVIII, 21-22.

ramaları ifade eder.[72] Aristoteles, oldukça zengin çeşitliliğiyle gelen dış dünyadaki tek tek şeyleri zihinde töz (cevher), nicelik (kemmiyet), nitelik (keyfiyet), görelik (izafet-nisbet), yer (mekân), zaman, durum (vaz), sahiplik (iyelik/mülk), etki (fiil) ve edilgi (infial) olmak üzere on kategori altında toplamıştır.[73] Ancak ona göre bu kategoriler salt bir zihin üretimi olmayıp aynı zamanda dış dünyadaki varlıkların tür ve özlerini oluşturur. Onun bu şekilde realist kategori anlayışı, dil, düşünce ve varlık arasında bir uyum olduğu görüşüyle uyumludur. Şayet düşünce ile varlık arasında bir uyum söz konusuysa bu durumda mantığın kategorilerinin dış dünyadaki varlıkların kategorilerine karşılık gelmesi doğaldır.[74]

Diğer taraftan birinci bölümde de zikrettiğimiz üzere Aristoteles'in bu kategorilerinin varlığa mı, zihne mi, yoksa dile mi ait bir sınıflamayı ifade ettiği tartışmalıdır.[75] Kategorilerin sayısını dörtle sınırlayan Stoalılar bunların dilsel ya da zihinsel olduğunu iddia ederlerken,[76] Platoncular ise idealar/formlar olarak kategorilerin metafizik âleme ait olduğunu savunmuşlardır.[77] İslâm dünyasında ise mantıkçılar genelde Aristoteles'i takip ederek kategorilerin fiziksel âlemle ilgili olduğunu belirtmişlerdir. Mesela Fârâbî, kategorileri Aristoteles gibi mantık konuları içinde ele almış ve onları dış dünyadaki mevcut varlıkların cinsleri olarak kabul etmiştir. İbn Sînâ ise kategorileri metafizikle ilişkili olarak görmüş ve onları kavramların tanımlarının yapılmasında yardımcı olarak kullanmıştır.[78]

72 Bkz. Mahmut Kaya, "Makûlat", *DİA* XXVII, 990.

73 Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür (İstanbul: İmge Kitabevi 2016). İmâm Mâtürîdî, Aristoteles'in *Mantık* adlı kitabında 10 kategori (ebvâb) sıraladığını belirtip bunları tek tek zikrettikten sonra, "ona göre kimse bu grubun dışında bulunan herhangi bir şeyin varlığından söz edemez" diyerek onun bu görüşünü eleştirir. Bkz. İmam Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 231.

74 Bu konuda bkz. I. F. Whitridge, *A Treatise on Logic or An Introduction to Science* (Carlisle: Whitridge, 1849), 43-45.

75 Bu konuda bkz. Marco Sgarbi, *Kant and Aristotle: Epistemology, Logic, and Method* (Albany: SUNY Press, 2016):136; Amie Thomasson, "Categories", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/categories/; Hülya Altunya ve Mustafa Yeşil, "Aristoteles'in Kategoriler Kuramının Ele Alınış Biçimleri", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 6/2 (Aralık, 2016): 80. Ayrıca bkz. Önder, "Mantığın Ana İlkeleri", 103.

76 Michael J. Griffin, *Aristotle's Categories in the Early Roman Empire* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 129 vd. Kelâmcıların mantık anlayışıyla Stoalıların mantık anlayışı arasındaki benzerlikler konusunda Josef van Ess kelâm mantık anlayışının Stoacı bir temel üzerine inşa edilip edilmediğini tartışmaktadır. Josef van Ess, "İslâm Kelâmının Mantıksal Yapısı", çev. H. Nebi Güdekli, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul : İz Yayıncılık, 2014), 488.

77 Richard Sorabji, "Universals Transformed: The First Thousand Years After Plato", *Universals, Concepts and Qualities: New Essays on the Meaning of Predicates*, ed. P.F. Strawson ve Arindam Chakrabarti (UK: Ashgate, 2006), 105-108.

78 Bu konuda bkz. İbrahim Çapak, "Klasik Mantıkta Kategoriler Teorisi", *Felsefe Dünyası* 40 (2004/2): 108-128.

Kategoriler konusu modern dönemde de tartışmalara neden olmuş, Kant, kategorileri dört grup altında on iki kısma ayırmış ve bunların zihnin doğuştan getirdiği apriori formlar olduğunu iddia etmiştir.[79] Son dönem Osmanlı mantıkçılarından Ali Sedad (1857-1900) ise kategorilerin mantığın değil, metafiziğin alanına girdiğini söylemiş ve klasik İslâm düşüncesinde mantığı eleştirenlerin de mantığın daha çok bu bölümünü hedef aldıklarını belirtmiştir.[80] Son olarak Ernest von Aster ise hem Aristoteles hem de Kant'ı eleştirerek kategorilerin varlığın ya da zihnin kategorileri olmadığı, bilakis gramer kategorileri, yani bunların dile ait olduğunu ifade etmiştir.[81]

Kategorilere yönelik bütün bu tartışmalar klasik İslâm düşüncesinde dilciler ile klasik dönem kelâmcılarının Yunan mantığına karşı çıkış nedenlerinin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Aristoteles'in kategorileri, salt mantıksal ve dilsel olmalarının yanında belli bir ontolojik ve metafizik bakış açısı da ihtiva etmektedir.[82] Buna karşılık kendi içinde belli düşünce kuralları ve mantığın taşıyıcısı olarak da Arap dili ve grameri de ontolojik ve metafizik arka planından soyutlanamamaktadır.[83]

Aristoteles'in kategorileri ile nahivcilerin türemiş (*müştâk*) kelime grupları arasında yapılacak bir karşılaştırma mantıkla Arap dili arasındaki uyumsuzluğun daha net görülmesini sağlamaktadır.[84]

79 A80/B106; ayrıca bkz. Jill Vance Buroker, *Kant's Critique of Pure Reason An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press 2006), 103 vd.

80 Ali Sedad'a göre kelâmcıların kategorileri dış dünyaya uygulanamayacak sırf zihnî şeyler saymaları daha sonraki mantıkçıların bu konuyu mantık kitaplarından çıkarmalarına neden olmuştur. Bkz. Ali Sedad, *Mîzânu'l-ukûl fi'l-mantık ve'l-usûl* (İstanbul, 1307), 4-5. Eş'arî kelâmcıların *Organon* külliyatı içinde kategorileri göz ardı etmeleriyle ilgili bkz. İbrahim Çapak, "Eş'arî Gelenekte Mantık", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri* (21-23 Eylül 2014, 2015), II, 413; ayrıca bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (İstanbul: Elis Yayınları 2009), 74-75; Necati Öner, "Mantık Felsefesi Nedir?", *Diyanet İlmi Dergi* X/106-107 (1971): 101.

81 Ernest von Aster'e göre Aristoteles'in "etkin" ve "edilgin" olarak kabul ettiği kategoriler, gerçekte kategori değildir. Zira, bütün objeler etkin ve edilgin değildir. Etkinlik ile edilginlik, bir yandan dil formları, öbür yandan da ruhsal hallerdir. Bunlar, mantıkla değil, bir yandan gramer formları, öbür yandan da belirli varlık gruplarının ruhsal halleriyle ilgilidir. Çapak, "Klasik Mantıkta Kategoriler Teorisi", 108-128

82 Bu konuda bkz. Oliver Leaman, "Klasik İslâm Düşüncesinde Mantık Düşmanlığı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011): 254; Öner, "Mantık Felsefesi Nedir?," 101.

83 Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 67; Aristoteles mantığının dile göre düzenlenmiş olması ve metafizik bir arka plana sahip olması modern dönemde de üzerinde durulan bir hususdur. Mantığı daha objektif ve evrensel bir bilim haline getirmek isteyen modern mantıkçılar semboller mantığı icat etmek ya da onu matematikselleştirmek suretiyle günlük dilden ve metafiziksel arka plandan arındırmaya çalışmışlardır. Bu konuda bkz. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 52; Necati Öner, "Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII (1958-1959): 146.

84 Karşılaştırma tablosu ve detaylı kıyaslama için bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 65-66; Altunkaya, "Fârâbî'de Dil Felsefesi", 42, 43.

Aristoteles'in Kategorileri	Arap Nahvindeki Türemiş (Müştak) Kelime Grupları
Cevher	Fiil
Nitelik	İsm-i merre, mübalağa sigaları
Nicelik	İsm-i Heyet, sıfatü'l- müşebbehe, ism-i tafdil sigaları
İzafet	?
Mekân	İsm-i mekân
Zaman	İsm-i mekân
Vaz' (Durum)	?
Mülkiyet/Aidiyet	?
Fiil	İsm-i fail
İnfial	İsm-i mef'ul
?	Mastar
?	İsm-i âlet

Yukarıdaki tabloya bakıldığında nahivcilerin kelime grupları ile Aristoteles'in kategorileri arasında tam bir örtüşmenin olmadığı görülmektedir. Tabloda karşılıksız boş hanelerin bulunması, Aristoteles mantığının esas aldığı varlık anlayışı ile Arap dilinin öngördüğü varlık anlayışının tam olarak birbiriyle uyumlu olmadığını göstermektedir. Aristoteles'in kategorileri cevherden başlayıp diğer kategorileri ona yüklerken, Arap nahivcileri ise fiil ya da mastardan hareket etmekte ve diğer bütün terimlerin anlamlarını bunlardan türetmektedirler.

Kelâmcılar ile mantıkçılar arasında bir başka tartışmalı mesele yine mantığın tasavvurat bahisleri arasında yer alan tümellerle ilgilidir. Birinci bölümde dil-düşünce-varlık ilişkisini ele alırken de gördüğümüz üzere dış dünyadaki tek tek şeylerde bulunan ortak özelliklerin tespitiyle oluşturulan tümel kavramlar, nesnelerin zihinde belli bir cins ve tür altında toplanabilmesine imkân sağlar.[85] Böylelikle bir taraftan zihin, dış dünyadaki sayısız her bir nesne için bir kavram ve bunun göstergesi olarak dilde kelime icat etmekten kurtulurken, diğer taraftan da yapmış olduğu bu genellemeler sayesinde düşüncelerini diğer insanların da anlayabileceği seviyede paylaşma imkânı bulur.

85 İslâm mantık literatüründe cins, nevi, fasıl, hassa ve araz-ı âm diye adlandırılan beş tümel (*külliyyât-ı hamse*) ilk defa Aristoteles tarafından ele alınmakla birlikte Porphyrios'un, Aristoteles'in mantık kitaplarının ilki olan *Kategoriler*'e giriş olarak yazdığı *Îsâgucî* adlı eserde sistemli bir şekilde incelenmiştir. Bkz. Ömer Mahir Alper, "Küllî", *DİA*, XXVI, 539-540.

Ancak hemen belirtmeliyiz ki kategoriler konusunda olduğu gibi tümellerin de sadece dilsel ve zihinsel mi, yoksa bunların dış dünyadaki nesnelerin gerçek var oluşlarında da olduğu tartışmalıdır. Bu konuda realist bir tutum sergileyen Aristoteles bunların sadece zihinde değil dış gerçeklikte de olduğunu savunurken, İslâm düşüncesinde sadece tek tek şeylerin gerçek varlığa sahip olduğu görüşünü benimseyen çoğu klasik dönem kelâmcısı, kategoriler konusunda olduğu gibi zihnin bir tasarımı olarak gördükleri tümellerin haricî bir gerçekliği olmadığını iddia etmişlerdir.[86] İbn Haldûn (ö. 808/1406); İmam Eş'arî, Bâkillânî ve Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 406/1016) gibi klasik dönem kelâmcılarının mantığın bu kısmına itirazlarını şu şekilde dile getirir:

> Mantık üzerine düşünüldüğü zaman, onun bütün bahislerinin terkibi aklînin, tabii küllî şeklinde hariçte sübutu meselesi etrafında dolaştığı görülür. Onlara göre burası ispat ve kabul edilmelidir ki cins, nev, fasl, hassa ve araz-ı âm şeklinde taksim edilen beş küllî (*külliyyât-ı hamse*) ona intibak edebilsin. Fakat bu, kelâmcılara göre bâtıldır. Onlara göre küllî ve zatî, hariçte mevcut olmayan salt zihinsel itibari şeylerdir. Veya "hal" kabul edenlere göre bunlar (ne var ne de yok olan) hal kabilinden şeylerdir. Buna göre beş tümelin ve ona dayanan tariflerin ve on kategorinin geçersiz olması gerekmektedir."[87]

İbn Haldûn'a göre kategoriler ve küllîlerin dış dünyada varlığı kabul edilmeyince mantıkçılar tarafından benimsenen zatî nitelik görüşü de geçersiz hale gelir. Bu durum aklî illetin de geçerliliğini yitirmesine yol açar ve onun geçersiz oluşuyla mantığın burhan ve cedel kitabının özününü teşkil eden kısımlar da geçersiz hale gelir. Ayrıca zatî nitelik görüşünün geçersiz hale gelmesi mahiyetlere ve zatî niteliklere dayalı mantığın tanım teorisinin iptaline yol açar. Durum böyle olunca Aristoteles mantığının esasları tümüyle yıkılmış olur.

İbn Haldûn, kelâmcıların mantığı kabul etmeleri durumda olacakları ise şöyle özetler:

> Şayet yukardaki hususlar mantıkta olan şekliyle kabul ve ispat edilecek olunursa, kelâma ait mukaddimelerden birçoğunun geçerliliğini yitirmesi sonucuna ulaşılır. Yukarıda da temas edildiği gibi bu takdirde itikadî ve dinî akidelerin ispatı için bahis konusu edilen deliller de geçersiz hale gelir. İşte bundan dolayı eski kelâmcılar bu mesleğe intisap etmeyi men ve inkârda şiddet gösterip cerh ve iptal edeceği (kelâmdaki) delile göre onu bidat veya küfür saymışlardır.[88]

86 Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Ömer Türker, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (2007/2): 77-78.

87 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 648.

88 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 648. Bu konuda ayrıca bkz. Ahmet Arslan, "İbn Haldun ve Mantık", *Yazko Felsefe Yazıları* III (1982): 16-17.

İbn Haldûn'un mantık konusunda söz konusu bu tespitleri bizim dil-düşünce-varlık ilişkisi ve bu bağlamda kelâmcıların Yunan mantığına dil temelli karşı çıkışlarıyla ilgili daha önce yaptığımız tespitlerle örtüşmektedir. Onun aktardıkları Aristoteles mantığının, salt düşüncenin evrensel kurallarını belirleme iddiasıyla kalmadığı Yunan dili ve dünya görüşüyle de uyumlu bir şekilde kendine özgü bir yapısı olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim İbn Haldûn'un, Aristoteles mantığının tanım teorisi ile kelâmcıların tanım teorisi arasındaki farklılığa dikkat çekmesi de bunu desteklemektedir. Hatırlarsak kelâmcılar gerek iman gibi itikadî gerekse cevher, araz, hareket, sükun gibi fiziğe dair olguların tanımlarını lügavi anlamalarını temel alarak yapıyorlardı. Aristoteles mantığında ise tanım nesnelerin gerçekte sahip olduğuna inanılan mahiyet ya da zati nitelikler üzerine kuruludur. Tanımın bu şekilde sürekliliği esas alan nitelikler üzerine kurulu olması ise kelâmcıların dil eksenli inşa ettikleri evren tasavvuruyla örtüşmez. Zira kelâm kozmolojisinde birleşik cisimlerin daha küçüğe bölünemeyen asıllarını oluşturan cevherler birbirlerinin tamamen aynı olup (*temâsül-i ecsâm*), cisimler mantığın tanım teorisine uygun gelecek mahiyetler ya da birbirlerinden farklı zatî nitelikler taşımazlar. Dolayısıyla kelâmcılara göre bütün cisimler özleri/asılları (cevherleri/atomları) itibariyle aynı cinstir (tecânüs-i ecsâm) ve eşyanın tanımlanmasında esas alınan özellik ve farklılıklar onlara sonradan ilişen ve varlıkları sürekli olmayan ikincil niteliklerden (araz) kaynaklanmaktadır.[89] Bu noktada araz kavramına verilen "devamlılığı imkânsız olan" anlamı, Bâkıllânî ve Nesefî'nin de belirttiği üzere, dilsel delaletten dolayıdır.[90]

Son olarak belirtmeliyiz ki klasik dönem kelâmının Aristoteles mantığıyla problemli tarafları sadece tasavvurat ve tanım konularıyla sınırlı değildir. Yoktan yaratma (hudûs) görüşünü benimseyen ve zorunlu nedenselliği kabul etmeyen klasik dönem kelâmcılarının, özdeşlik ve yeter sebep gibi mantık ilkelerinin varlığa uygulanmasıyla problem yaşayacağı muhakkaktır. Yine Bâkıllânî örneğinde gördüğümüz üzere, kelâmcılar yoktan yaratmayı, dilden yola çıkarak kadim ve hâdis kavramları üzerinden kolaylıkla izah edebilirken, böyle bir inancın Aristoteles

89 Kelâmcılar mantıkçıların küllîleri tasnif etmek için kullandıkları "zatî küllî" ve "arızi küllî" gibi tasniflere de cephe almışlardır. Örneğin canlılık İslam filozofları ve mantıkçılarında zatî küllî olarak görülürken, kelâmcılarca bizzat cevherde kaim, varlığı devamlı olmayan ferdî bir araz (araz-ı ferd) olarak kabul edilmiştir. Kelâmcılara göre evrendeki cisimler, zatları itibariyle aynı cins (*mütecânis*) olup, kendine ilişen zıt nitelikleri taşıyan cevherlerin yer kaplama (*tehayyüz*) dışında herhangi bir zatî bir nitelikleri yoktur. Dolayısıyla mantıkta konuşan/düşünen bir canlı olarak kabul edilen insanın düşünmesi ve hayat sahibi oluşu, klasik dönem kelamında birincil niteliği değil, onun varlığı sürekli olmayan arazlarından sadece bazılarını oluşturmaktadır. Bu konuda bkz. Bulğen, *Kelâm Atomculuğu*, 202.

90 Nesefî, *Tebsıra*, I, 145.

mantığının çelişmezlik ilkesi ve buna bağlı âlemin ezeliliği görüşüyle uyuşması söz konusu değildir. Ayrıca kelâmcıların klasik dönemde yaygın kabul ettikleri inikas-ı edille, kıyasu'l-gaib ale'ş-şahid gibi yöntem ve prensiplerin Aristoteles mantığıyla ne derece uyumlu olduğu da tartışmalıdır.[91]

Dolayısıyla bütün bu tartışmalar, kelâmcıların ve nahivcilerin Yunan mantığını eleştirilerindeki temel saiklerden birinin, onun Arap diliyle uyuşmaması gerçeğinden kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Dili sadece bir iletişim vasıtası olarak gören bir anlayışın bu tartışmaları izah etmekte zorlanacağı muhakkaktır. Halbuki birinci bölümde ortaya koyduğumuz dil-düşünce-varlık arasındaki ilişki dikkate aldığında, kelâmcıların dile dayalı bir tanımlar teorisi ve düşünce tarzı/mantığı geliştirmesinde garipsenecek bir durum olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü insan zihninin aktif katılımı ve sosyokültürel faktörlerin de etkisi ile oluşan dil, kendine özgü bir dünya algısının yanında düşünce tarzını/mantığını da beraberinde getirmektedir.

V. Kelâmcıların Dilin Otoritesine Dayalı Yöntemine Yöneltilen Bazı Eleştiriler

Klasik dönem kelâmcıların dilin otoritesine dayalı bir düşünce sistemi inşa etmiş olduğu görüşü, onlardan bize ulaşan eserlerde modern dilbilimi araştırmacılarının XIX. ve XX. yüzyılda ortaya koydukları bazı kuramların izlerini görmek suretiyle çıkardığımız bir sonuç olmayıp esasen onların bu yöntemi klasik dönemdeki muhalifleri tarafından da fark edilmiş ve eleştiri konusu olmuştur. Kelâmcıları eleştirenlerin başında ise Endülüslü zahiri âlim İbn Hazm (ö. 456/1064) gelmektedir. O, Eş'arîler ve Hanefîlerin lügat anlamına bağlı kalarak imanı hakikatte "tasdik" ile sınırlamalarını ve bu bağlamda amelleri iman tanımının kapsamı dışına çıkarmalarını eleştirir. İbn Hazm'a göre bir lafzın, birincisi dili konuşan insanların anladığı, diğeri ise dini indiren Allah ve tebliğle görevli Hz. Peygamber'in o lafız için belirlediği olmak üzere iki anlamı söz konusudur. Her ne kadar Araplar imanı tasdikten ibaret görseler de iman gibi dinî bir kavramın çerçevesinin belirlenmesi sadece lügat anlamına göre değil, Şârî'nin belirlediği şekilde de olması gerekir. Allah, iman kavramının karşılığını belirlerken dilde kabul edilen tasdikin yanında dinî emirlerin fiilen yerine getirilmesi anlamına gelen "amel" unsurunu da ilave etmiştir. Böylece iman, "tasdik" ve "amel" şeklinde yeni bir anlam çerçevesine kavuşmuştur. İbn Hazm bu

91 Bu konuda bkz. Hilmi Demir, "Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (*İn'ikâs-ı Edille*) ve Mütekaddimîn Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri", *Dinî Araştırmalar* X/29 (2007): 79-114.

görüşünü desteklemek için namaz örneğini verir. Salât (الصلوة) kelimesinin lügatte karşılığı "dua" ise de, Şârî buna "belli şekilde yapılan ibadet, yani kıldığımız namaz" anlamını da vermiştir. [92] Dolayısıyla İbn Hazm'a göre Eş'arîler ve Hanefîlerin, Allah'ın kitabını ve Hz. Peygamber'in sünnetini görmezden gelerek dildeki bir lafzın ıstılahî anlamını sırf lügavi anlamla sınırlandırması doğru değildir.[93]

Kelâmcılar ise İbn Hazm tarafından dillendirilen bu eleştirinin farkında gözükmektedir. Eş'arîyye'nin erken dönem kelâmcılarından biri olan İbn Fûrek (ö. 406/1015), İslâm toplumu içerisinde bir grubun isimleri "dilsel" (lügavi) ve dinî (şer'î) olmak üzere ikiye ayırdıklarını belirtir. Bu bağlamda onlar şeriat gelmeden önce imanın anlamı tasdik olduğunu kabul etmekle birlikte şeriatın bu isimlerin anlamını değiştirdiği ve dilde daha önce bilinmeyen bir şekle kavuşturduğunu savunmuşlardır. Ancak İbn Fûrek, dilsel anlamla şer'î anlamın farklı olamayacağını söyleyerek bu görüşe şöyle karşı çıkmaktadır:

> Bu konuda görüşümüz isimlerin hepsinin dilsel olduğu, şeriatın ondan bir şey arttırmadığı ve onu değiştirmediğidir. Buna delilimiz "Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik"[94] ve "Bu Kur'an gayet açık bir Arapçadır"[95] ayetleridir. Burada [ayetler], onlara Arap diliyle hitap ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla şeriattaki bütün hitabın lügatin hükmüne hamledilmesi zorunludur.[96]

İbn Fûrek'e göre eğer şeriat, ismin daha önce içermediği bir manayı getirmiş olsaydı, cahiliye devrinde imanın manası tasdik olduğu için, o dönemin Arapları daha önce bilmedikleri bir manayla muhatap olmuş olurlardı, ki bu durumda söz konusu lafzı layıkıyla anlamaları zaten mümkün olmazdı. Dolayısıyla İbn Fûrek'e

92 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (Beyrut, 1986), III, 188-192. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Cağfer Karadaş, "İbn Hazm ve Eşarilik Eleştirisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII/1 (2009): 91-92. Ayrıca bu konuda bkz. Ferit Uslu, "İbn Teymiyye'nin Kelâmcıların Geleneksel İman Tanımına Eleştirisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IV/3 (2004): 17-29. İbn Hazm

93 İbn Hazm, bir taraftan Eş'arîleri dil eksenli yaklaşım geliştirmekten dolayı eleştirirken diğer taraftan da onları tabiatları inkar ettikleri için kendi kullandıkları dil yöntemiyle geçersiz kılmaya çalışır. O, ateşte hararet, karda soğukluk ve dünyada bir tabiat asla yoktur diyen Eş'arîyye'ye mensup bazı kişilerle karşılaştığını ve onlarla şöyle münazara ettiğini aktarır: Kur'an'ın indirildiği lügat sizi geçersiz kılar. Zira tabiat, huy, mizac, seciye ve hilkat gibi lafızlar kadim Arap lisanında vardı. İlim sahibi bir kişi söz konusu kelimelerin cahiliye devrinde kullanıldığını, Hz. Peygamber'in de bunları işitip red etmediğinden asla şüphe etmez. Ayrıca ne sahabeden ne de onlardan sonra gelen biri de bu türden lafızların manalarını inkâr etmemiştir. Dolayısıyla İbn Hazm'a göre Eş'arîlerin tabiatları inkarı dil açısından hatalı bir yaklaşımdır. bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 115.

94 İbrâhim 14/4.

95 Zuhrûf 103/3.

96 İbn Fûrek, *Şerhu'l-âlim ve'l-müteallim*'den alıntı bkz. *el-Hudûd fi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleymani (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 108-109.

göre şeriat sadece hüküm koyar, yoksa isimlerin manalarını belirlemez ya da ona ilave anlamlar kazandırmaz. Namaz, oruç, haç ve zekât konularında şeriatın bunların lügat anlamını değiştirmesi diye bir şey söz konusu değildir. Şeriat bunların vasıflarını, şekillerini, şartlarını tespit eder ve muhataplarını bunları yapmakla yükümlü kılar. "Varid olan isimlerin manasını belirleme konusunda dilden başka bir otorite söz konusu değildir."[97]

İbn Fûrek'in aktardığına bakılacak olursa, İmâm Eş'arî de şeriatın dilin isimleri ve vasıfları konusunda bir şey ispat etmesinin söz konusu olamayacağını savunmuştur. Eş'arî'ye göre eğer muhalifler de dâhil olmak üzere eğer Arapların şeriat gelmeden önce imana tasdik anlamı verdikleri ve Kur'an'ın da onların lügati üzerine indiği ittifak ediliyorsa, iman kelimesinin anlamının dile göre yapılması zorunlu olur. Şeriatın dilin isimleri ve vasıfları konusunda bir şey ispat etmesi, lügatte olmayan ilave bir anlamı getirmesi söz konusu değildir.[98] İbn Fûrek konuyla ilgili Eş'arî'nin görüşlerini şu şekilde aktarır:

> Bil ki o [İmâm Eş'arî], sonradan yaratılanların isimleri, sıfatları ve yaratılanlara gelen asılda kendi fiillerinden ve fiilleri olmadığı halde kendileriyle var olan manalardan doğan [birtakım manalar] hususunda başvurulacak yerin diller olduğu görüşüne dayanıyordu. Ayrıca o, dilin aslının başlangıçta zorunlu olarak Allah azze ve celle'nin bildirmesi ve anlatmasıyla olsa da şer'î ıstılahların (*esmâü'd-dîn*), dil isimlerinin (*esmâü'l-lügat*) kendisi olduğunu söylüyordu. Çünkü Allah azze ve celle Araplara kendi dilleriyle ve bu dilleri çerçevesinde birbirleriyle konuştukları ağızla hitap etmiştir. Din/şeriat, ne dili olduğu halden başka bir hale çevirmiştir ne de dilde daha önceden olmayan bir isim yoktan ortaya çıkarmıştır. Aksine o dili konuşan kişilere hitap etmek üzere gelmiştir. Buna dair birçok ayet-i kerime nazil olmuştur. Örneğin Allah azze ve celle "Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik",[99] "Arapça bir dil ile indirmiştir",[100] "Biz onu, akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur'an olarak indirdik"[101] buyurmuştur.[102]

Eş'arî, devamında, iman konusunda muhalif olanların da tamamıyla imanın manasının şeriat gelmeden önce lügatte tasdik anlamına geldiği ve yine Kur'an'ın, Arapların diliyle indiği konusunda ittifak halinde olmalarının önemli bir gösterge

97 İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-usûl*, 109.
98 İbn Fûrek, *Mücerred,* 149-150; krş. el-Eş'arî, *el-Lüma'*, 123.
99 İbrahim, 14/4.
100 Şuara 26/195.
101 Yusuf 12/2.
102 İbn Fûrek, *Mücerred,* 150.

olduğunu söyler.[103] Ona göre isim ve sıfatların herhangi birine dair lügatten nakil ve lügatte olmadığı halde şeriatın eklediği bir isim bulunmamaktadır. Şayet böyle bir şey olsaydı kullara falan ismin ilk defa ortaya çıkarıldığı, filan ismi bir manadan diğer bir manaya çevirildiği baştan bildirilmesi gerekirdi ki, onlarla o dille hitapta bulunulduğunda onu anlayabilsinler ve konuşulan şeyler –haber verdiği şekilde– anlatacak bir dille onlara hitap edilebilir olabilsin. Çünkü aksi takdirde onlara kendi dilleriyle hitap edilmiş olunmazdı. Ayrıca böyle bir uygulama söz konusu olsaydı kesinlikle bu yaygın olarak bilinir ve aktarılırdı. Böyle bir uygulama aktarılmadığına göre iddia ettikleri gibi bir şey söz konusu değildir. Dolayısıyla "şeriattan bize gelen isimlerin durumu dildeki anlamlarıyla aynıdır; ne bir tebdil/hariçten değişim ne de bir tağyir/dâhilden değişim söz konusudur".[104]

Eş'arî'de olduğu gibi Bâkıllânî'ye göre de Allah, Arap lisanını değiştirmemiş ve dönüştürmemiştir. Şayet Allah bunu yapmış olsaydı, böyle bir şey ümmetin gayretiyle gizli kalmaz, mütevatir bir şekilde aşikar olurdu.[105] Nitekim "Arapça bir dille indirmiştir"[106] ayeti Allah'ın Kur'an'ı Arapların lügati üzerine indirdiğini ve isimleri de onların o isimlendirdiği şekilde isimlendirdiğini ortaya koyar. Ayrıca insanların dillerinin farklı farklı oluşu ve her millete de kendi dili üzere bir peygamberin gönderildiği Kur'an'ın kendi ifadeleriyle sabittir.[107] Bir delil olmaksızın bu ayetlerin zahirlerini tevil etmek söz konusu olamayacağından şeriatın Arap dilindeki isimlerin anlamlarını değiştirebileceğini iddia etmek doğru değildir.[108]

Müteahhirûn dönemine ait olmakla birlikte bir diğer Eş'arîyye kelâmcısı Şehristânî ise (ö. 548/1153) cahiliye şiirlerini de örnek vermek suretiyle namaz, oruç, hac, gusül vb. gibi uygulamaların İslâm gelmeden önce de Arap toplumunca bilinip çeşitli vesilelerle uygulandığını haber vermektedir.[109] Dolayısıyla ona göre şeriatin namaz, oruç gibi sözükcülere daha önce taşımadıkları yeni anlamlar kazandırdığı iddiası doğru değildir. "Oruç sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılındı" (el-Bakara 2/183) ayeti, Ebû Zer el-Ğıfârî ve Hz. Aişe gibi sahabelerin cahiliye döneminde de namaz kılınıp, oruç tutulduğunu haber vermeleri Şehristânî'nin söz konusu tespitlerini doğrulamaktadır.[110]

103 İbn Fûrek, *Mücerred,* 150; krş. el-Eş'arî, *el-Lüma'*, 123.

104 İbn Fûrek, *Mücerred,* 150.

105 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 389.

106 Şuara 26/195.

107 Rûm, 30/22; İbrahim, 14/4.

108 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 389, 390; ayrıca bkz. Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 22.

109 Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dâru'l- Ma'rife 1993/1414), II, 590 vd.

110 Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Galip Türcan, "Ehl-i Sünnet'in İman Tanımı Hakkında İbn Hazm'ın Eleştirilerinin Değerlendirilmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2011/1): 76-77.

Bu noktada dikkatlerimizi biraz da Mu'tezile'ye çevirmemiz gerekmektedir. Çünkü onlar, bir taraftan kozmolojik terimleri dilin otoritesine dayalı olarak açıklarken diğer taraftan da iman tanımının içerisine ameli de dâhil etmektedirler.[111] Mu'tezile'nin iman lafzına böyle bir anlamı lügat anlamına bağlılık konusunda bir esneklik sağlamaksızın veremeyeceği açıktır. Basra Mu'tezilesi'nin önemli isimlerinden Kâdî Abdülcebbâr'ın, Eş'arîlerin hilafına isimleri şer'î, örfî ve lügavi olmak üzere üç kısma ayırması da bunu ortaya koyar. O, lügatten şeriata nakledilen isimler olduğu gibi şeriatın da isimlerin anlamını belirlemede yetki sahibi olduğu görüşünü şöyle dile getirmektedir:

> İsimlerin naklinin caiz oluşunun delili şudur: Lügat ehlinin akletmediği ve kendileri için vaz' etmediği manaları şeriat ehlinin akletmesi söz konusudur. Şeriat ehlinin de şer'an bildikleri için dilcilerden isimler alması mümkündür. (...) Caiz olan şeyin bu olduğunun delili çok açıktır. Çünkü *salat* esasta "dua" demektir. Şu ân şeriatla özel rükunları içeren bir ibadete isim olmuştur. *Savm* (oruç) ise esasta "imsâk (tutmak)" demektir. Şu ânda şeriatla, muayyen vakitte, belirli şeylerden kendini tutmak anlamını kazanmıştır. Aynı şekilde zekât, esasta artma ve çoğaltma demektir. Şu anda şeriatla muayyen maldan bir parça çıkarmaya isim olmuştur. Kelimelerin, şeriatta bu şekilde çeşitli özel anlamlar kazandığı sabit olunca, bizim "mümin" sözümüzün de lügatten şer'a nakledilerek şeriatta metih ve tazime hak kazanan kimse için bir isim olduğu anlaşılmış olur.[112]

Abdülcebbâr, bu görüşünü kesp teorisi konusundaki tartışmalarda da sürdürür ve lügatte henüz olmayan bir mana var olduğunda şeriatın ıstılahî anlamın belirlenmesinde meşru bir vasıta olduğu söyler. Ancak ona göre ıstılah ile lügat anlamı tamamen kopuk olmayıp, arasında bir benzerliğin (*şebeh*) olması gereklidir. [113]

Görüldüğü üzere akılcı olduğu söylenen Mu'tezile'ye mensup bir kelâmcı olan Kâdî Abdülcebbâr, şeriatın bir isme ilave anlamlar kazandırabileceğini savunurken, vahye çok daha bağlı olduğu varsayılan Eş'arîler ise şeriatın dildeki bir lafzın anlamını değiştirmesinin ya da dile ilave anlamlar kazandırmasının söz konusu olamayacağını; –imanın tasdikten ibaret oluşu konusunda olduğu gibi– tüm dinî ıstılahların anlamlarının belirlenmesinde dilin otoritesine dayanılması gerektiğini savunmaktadırlar.

111 Mu'tezile'nin ekserisinin iman tanımına taatleri de dâhil etmeleriyle ilgili bkz. Eş'arî, *Makâlât*, I, 303; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 628-630.

112 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 625; Kâdî Abdülcebbâr kesb konusunda da benzer görüşleri savunur. O, kesb kelimesinin lügat manasını açıkladıktan sonra ıstılahi anlam konusunda şunları söylemektedir: "Makul olmayan (bilinmeyen) bir şey üzerine ıstılah bina etmek mümkün değildir. Çünkü bir şeyin önce manası bilinir, sonra lügatte bunun herhangi bir karşılığı yoksa ıstılahlaştırılır. Şayet henüz mana mevcut ve makul değilse, onun ıstılahlaştırılmasına gerek yoktur. Öte yandan ıstılah ile vaz' (lügat, mana) arasında bir benzerliğin (*şebeh*) olması gerekir." bkz. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 106.

113 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 106.

Tarafların dil konusundaki bu tutumları onların dilin Allah tarafından vaz edildiği mi yoksa toplumsal uzlaşma ile mi zaman içinde tesis edildiği sorularını da tartışmalarına neden olmuştur. Bu konuda genelde Basra Mu'tezilileri dilin uzlaşımla belirlediği görüşüne daha yakın görünürken Bağdat Mu'tezilileri, Eş'arîler ve Mâtürîdîler ise dilin ilk olarak Allah tarafından tesis edildiği, ancak özellikle gramer yönünden belli içtihatlara da açık olduğunu savunurlar.[114] İbn Fûrek, "Lügavi (Kaideleri) Kullanmak Suretiyle İsimler ve Sıfatlar Konusundaki [Eş'arî'nin] Yönteminin Beyan Edilmesi" başlığı altında İmam Eş'arî'nin görüşlerini şu şekilde aktarmaktadır:

> Bil ki, onun [Eş'arî'nin] yöntemi, bu ibarelerin dilsel farklılıklar sebebiyle olduğunu savunmasıdır. Bu ibareler (konusunda) asıl olan, onların yalnızca göklerin Yaratıcısı tarafından haber verildiği şeklinde olduğuna hükmetmektir (*tevkif*). Bu, ne ıstılahî (bir vaz') ne (kullanılagelmiş) bir âdet ne de bir araştırmanın sonucundadır. Çünkü şayet böyle olsaydı, sonsuzla bağlantılı olması gerekirdi. Nitekim bir ibareyi ıstılah olarak ortaya koyma işi ancak başka bir ibare ya da bir işaretle mümkündür. Tüm bunların hepsi ancak bir ibarenin başka bir ibareye (hamledilmesi) suretiyle anlamlıdır. Bu (hamletme işi) ise sonsuza değin uzar ki bu imkânsızdır. O, dilin asıllarının tevkîfî olduğunu söylüyordu. Dolayısıyla dilin grameri (*furû'*) kıyasî ya da içtihadî olarak asıldan türetilmiş olmalıdır. İstidlalin keyfiyeti konusunda ne dediğini görmez misin; "**Yöntemi dile dayanan birinin yapması gereken asıl şey tevkîf edip işi ehline [dilcilere] teslim etmektir**."[115]

İbn Fûrek devamında Eş'arî'nin bu şekilde dili eksen alan bir yöntem benimsemesi nedeniyle "müşahede âleminde ateş sıcak olduğundan ötürü gayb âleminde de ateşin sıcak olması gerekir" şeklinde bir söz sarf etmekten kaçındığını, onun yerine şöyle demeyi tercih ettiğini aktarır:

> Şu yapıda, ışıkta ve hararette olan dilcilerin tevkîfi sebebiyle bize göre ateştir, yoksa müşahede âleminde gördüğümüz ateşin sıcak olması sebebiyle değil. Birisi suya doğru (çakmak taşıyla) çaksa ve bunun sonucunda ateş bulsa, başka bir illetten ötürü değil, üstte zikrettiğimiz tevkîften dolayı onu o şekilde (ateş diye) isimlendiririz. Şu hâlde, (dilsel kaide ve istidlalde) asıl olanın tevkif olduğu sana açık olmuş oldu. Manada kendisine eşit olmasından dolayı, o manada olan her şey o isimle müsemma olunur.[116]

İbn Fûrek'in Eş'arî'den aktardığı son cümle oldukça önemlidir. Zira yaratılmış (muhdes) şeylerin isimlendirilmesinde manaya dayalı kıyaslar yapılmasının ve Allah'a kadîm, muhdîs gibi isimler verilmesinin önünü açmaktadır. Eş'arî'ye göre

114 Bu konuda bkz. Türcan, "Kelamın Dil Üzerine Kurduğu İstidlal Şekli", 129. Mustafa Shah, "Classical Islamic Discourse on the Origins of Language: Cultural Memory and the Defense of Orthodoxy", Numen 58 (2011): 322.

115 İbn Fûrek, *Mücerred*, 42; İmâm Mâtürîdî de dilin başlangıçta insanlara peygamberler yoluyla öğretildiğini belirtmektedir. *Kitâbu't-Tevhîd*, 277.

116 İbn Fûrek, *Mücerred*, 43.

mana eşit olduğu sürece isimler birbirinin yerine kullanılabilir. Bu bağlamda onun manaları eşit olduğu sürece isimlerin birbirinin yerine kullanılabileceğine yönelik tavrını dilin otoritesi konusunda bir esneklik olarak yorumlamak da mümkündür.[117]

Burada son olarak Gazzâlî sonrası müteahhirûn dönemi kelâmcılarında da dilin bu derece otorite olup olmadığını sorusu akla gelmektedir. Kuşkusuz müteahhirûn dönemi kelâmında dilin yeri ve rolü başlı başına ayrı bir araştırmayı gerektiren kapsamlı bir meseledir. Ancak sadece "iman" kavramıyla sınırlı kalmak koşuluyla bu konuya bir göz atacak olursak, dönemin Eş'arîyye'ye mensup ünlü kelâmcılarından Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413), Adudüddin Îcî'nin (ö. 756/1355) konuyla ilgili görüşlerini şu şekilde yorumlamaktadır:

> İmanın marifeti zorunlu kılan tasdikten ibaret olması gerekir. Çünkü Şâri' Araplara kendi dilleriyle hitap etmiştir ki onlar hitapla kastedileni anlasınlar. Eğer iman lafzının dildeki anlamı dinde değiştirilmiş olsaydı onun ilahî emirle yeni anlama aktarıldığı ve değiştirildiği tıpkı salat, zekât vb. lafızların yeni anlamlara aktarıldığının açıklandığı gibi ümmete açıklanırdı ve ona benzer diğer lafızlar gibi bu da meşhur olurdu. Hatta iman lafzı buna daha layıktır.[118]

Cürcânî'den aktardığımız bu kısa pasaj, Eş'arîlik örneğinde kelâm-dil ilişkisinin müteahhirûn dönemdeki durumu hakkında önemli ipuçları barındırmaktadır. Cürcânî, burada dilin otoritesine dayanarak imanın tasdikten ibaret olduğunu savunuyor gözükse de –tıpkı İbn Hazm'ın Eş'arîleri eleştirisinde ve Kâdî Abdülcebbâr'ın meseleye yaklaşımında olduğu gibi– namaz, zekat gibi lafızları örnek olarak göstermekte ve şeriatın dildeki var olan kelimelere yeni anlamlar kazandırabileceğini savunmaktadır. Halbuki hatırlarsak İmam Eş'arî, İbn Fûrek, Bâkıllânî gibi mütekaddimûn dönemi Eş'arîyye kelâmcıları ne aklın ne de şeriatın dile yeni bir anlam kazandırmayacağını, dinî ıstılahların bütünüyle lügate bağlı kalınarak anlama kavuşturulması gerektiğini iddia etmişlerdi. Dolayısıyla Cürcânî'den aktardığımız bu pasajı, müteahhirûn dönemindeki önemli bir Eş'arîyye kelâmcısının nakil yoluyla da olsa dildeki kelimelerin yeni anlamlar kazanabileceğini kabul ettiği şeklinde yorumlamak mümkündür.[119]

117 Nitekim Eş'arî'nin anlamı ibareden daha ön planda tutan bu yaklaşımı, Cüveynî gibi kelâmcılar daha ilerilere taşımışlardır. Cüveynî cevheri arazla ilişkilendirerek yapılan tanımına (cevher arazı kabul edendir) gelen itirazlara şöyle karşılık verir: "Biz de deriz ki: İbarelere güvenilmez. İbarelerden istenilen yegâne şey manalardır. (...) Tanımlara ibarelerdeki terkip ve sözcük çokluğu halel getirmez. Aksine manadaki terkip halel getirir." *eş-Şâmil,* 142. Cüveynî'nin bir diğer özelliği ise akliyata dair konularda ibarelerin belirleyici/asıl olamayacağını iddia etmesidir. Örneğin bkz. *eş-Şâmil*, 156.

118 Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. ve çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), III, 618.

119 Klasik dönem Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından kabul edilmeyen "şeriat anlamı", "lügat anlamı" şeklindeki ikili ayrım, Cürcânî gibi müteahhir dönem Eş'arîyye'ye mensup kelâmcıların yanı sıra

Müteahhir dönemdeki dil konusunda yaşanan bu değişim sadece anahtar kavramların anlamlarının belirlenmesiyle sınırlı kalmamış kelâmcıların epistemolojik ve kozmolojik konulardaki görüşlerini de etkilemiş görünmektedir. Bu bağlamda Gazzâlî'nin mantığı kelâma dâhil etmesini kelâm ilminde dil eksenli sürdürülen düşünce anlayışındaki önemli kırılma noktalarından biri olarak kabul etmek mümkündür.[120] Çünkü bu yaklaşım birinci ve üçüncü bölümlerde sırasıyla dil-düşünce-varlık ilişkisi ve nahivci/kelâmcıların mantık eleştirisi konularını ele alırken de belirttiğimiz üzere düşünce faaliyetlerinin Arap dili değil de evrensel addedilen Yunan mantığı eksen alınarak yürütülmesi gerektiği anlamına geliyordu. Nitekim bu doğrultuda İbn Haldûn'un, mantığın İmam Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi müteahhirûn kelâmcılarca benimsenerek makulat, külliyat ve mahiyetler gibi hususların kabul edilmesinin klasik dönem kelâmcıları tarafından savunulan cevher-i ferd, halâ ve arazların bekası vb. gibi kavram ve görüşlerini savunulamaz hale getirdiğini belirtmesi oldukça dikkate değerdir.[121]

Yunan mantığının kelâma dahil olmasının yanında dil konusunda yaşanan paradigma değişiminin bir başka göstergesi ise Gazzâlî'nin atomculukla ilişkili tartışmalarda filozofların matematiğe dayalı aleyhteki argümanlarını dikkate almasıdır.[122] Bu durum kelâm evren tasavvurunun temelini oluşturan atomculuk konusundaki tar-

Şemseddin Semerkandî (ö. 702/1303) gibi Mâtürîdîyye'ye yakın kelâmcılar tarafından da kabul edilmiş görünmektedir. Şemseddin Semerkandi, iman, İslâm, küfür, gibi lafızların anlamlarını "lafız anlamı" ve "şeriat anlamı" şeklinde ikili ayrım yaparak açıklama yoluna gitmektedir, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 450-451.

120 Aslında Gazzâlî resmî kelâm eseri addedilen *el-İktisâd*'da Allah'a niçin cevher, cisim ve araz denilemeyeceğini izah ederken Eş'arîler'in kelâmî tartışmalarda dili otorite olarak kabul eden tavrını benimsemiş görünmektedir: "Şayet 'O'nun bir cevher olduğunu, fakat yer tutmadığını söyleyen bir kimseyi niçin reddediyorsunuz?' denilirse, buna cevap şöyle cevap veririz: Akıl herhangi bir lafzı söylemekten sakınmayı gerektirmez. Bu durumda, bundan ya şeriat veya dil bakımından sakınılır. Bunun dilin vazına uygun olduğu iddia edilirse, bu husus incelenir. Bir kimsenin bir manaya tahsis ettiği ismin, dilde gerçek manası olduğunu iddia etmesi, dile karşı yalan söylemesi demektir. (...) Bu hususta nazarın aklî meselelerle ilgisi yoktur." Gazzâlî devamında Allah'a niçin cisim denilemeyeceği meselesini tartışır. Gazzâlî'ye göre biri Allah'a cisim der ve bu manayı kastetmezse, akıl bakımından değil özellikle dil açısından onunla tartışılır. Çünkü akıl lafızların söylenişlerine ve ıstılahların tayin edilmesine müdahale etmez. Eğer lafzın vaz olunduğu ve delalet ettiği manadan başka bir mana kastedilmesi kapısı açılırsa, bu takdirde kastedilen manaların sınırı olmaz. Sonuç olarak Gazzâlî, Allah'a cevher, cisim ve araz denilemeyeceğini savunurken, açıkça dilin otoritesinden istifade etmektedir. Bu konu bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* thk. İbrahim Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 1962), 38-40.

121 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 649.

122 Gazzâlî, filozofların çeşitli görüşlerini eleştirmek amacıyla kaleme aldığı *Tehâfütü'l-felâsife* isimli eserinde, söz cevher-i ferd meselesine geldiğinde, bu konuda filozofların matematiğe dayalı güçlü delillerinin bulunduğunu söylemekte ve onlarla bir tartışmaya girmekten kaçınmaktadır. Gazzâlî'nin matematiğin otoritesini kabul etmesiyle ilgili bkz. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, metin ve çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 183.

tışmaların müteahhir dönemde semantik tahliller yerine daha çok geometriye dayalı argümanlar üzerinden yürütülmesine neden olacaktır.[123] Halbuki ikinci bölümde de ortaya koyduğumuz üzere mütekaddimûn kelâmcıları cisim, cevher, araz, hareket, sükun gibi kavramların anlamlarını dilin otoritesine dayalı olarak belirliyorlardı.

VI. Sonuç

İslâm düşüncesinin kurucu disiplinlerden biri olan kelâm ilmi oldukça zengin bir mirasa ve nev-i şahsına münhasır bir metodolojiye sahiptir. Kelâm vahye dayalı bir eksene sahip görünse de kelâmcıların itikadî konuları vahyin dışındaki yollarla da temellendirip savunmaya çalışmaları, epistemoloji, kozmoloji, antropoloji, psikoloji gibi alanlara da ilgi duymalarına neden olmuştur. Kelâmcıların bu eksende meşgul oldukları konulardan biri de dil olup onlar dilin ilk defa nasıl ortaya çıktığı, Allah tarafından peygamberler vasıtasıyla mı konulduğu, yoksa tarihsel süreçte toplumsal uzlaşmayla mı meydana geldiği, vahiy ve aklın ıstılahların oluşumuna ne ölçüde katkı yaptığı, dildeki sözcükler ve zihinde bunlara karşılık gelen manalar arasında nedensel bir ilişkinin olup olmadığı, ayrıca bunların dış dünyada bir karşılığının bulunup bulunmadığı gibi konuları aralarında tartışmışlar ve bu bağlamda başta nahiv olmak üzere dil bilimleriyle yakın ilişki içerisinde olmuşlardır.

Kelâm-dil ilişkisinin asıl dikkat çekici yönü ise kelâmcıların dili sadece teorik yönlerden tartışmakla kalmamaları, onu karşılaştıkları problemleri çözümlemede akıl ve şeriatın yanında üçüncü bir delillendirme vasıtası olarak kullanmalarıdır. Kelâmcılar, herhangi bir konuyu ele alırken öncelikle konuyla ilişkili terimleri dilcilerin nasıl anlamlandırdıklarını tespit etmekte ve sonrasında meseleyi kelimenin Arap dilindeki kullanımı ve sözlük anlamıyla uyumlu bir şekilde izah etme yoluna gitmektedirler. Hatta o derece ki kelâmcılar, akıl ve vahyin dilcilerin belirlemiş olduğu (tevkîf) bir anlamı değiştiremeyeceği ya da kelimeye lügat anlamının dışında bir ıstılahî anlam kazandıramayacağını iddia etmektedirler.

Kelâmcıların dilin çizdiği sınırlara bağlı kalmak suretiyle geliştirdikleri bu düşünce sistemleri onların Arap dilini sadece bir iletişim vasıtası değil, gerçekte bir evren tasavvuru ve düşünce tarzının taşıyıcısı olarak gördüklerini ortaya koymaktadır. Onların bu tutumları başlangıçta şaşırtıcı gelse de ilk bölümde incelediğimiz dil-düşünce-varlık ilişkisini dikkate aldığımızda klasik dönem kelâmcılarının dili ni-

123 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Bulğen, *Atomculuk Eleştirileri*, 288 vd.

çin bu derece otorite kabul ettiklerini anlamak zor olmayacaktır. Her şeyden önce, insanın zihinde sahip olduğu dış dünya tasavvuru, şeylerin bizzat kendisi olmayıp oluşumuna zihinsel ve sosyokültürel süreçlerin de katkıda bulunduğu kavramsal bir modelleme ya da tasarımdır. İnsanın sahip olduğu dış dünya imgesinin onun bizzat kendisi olmaması ise dilde sahip olduğumuz sözcüklerin dış dünyadaki varlıklara değil, zihinde ona karşılık gelen idelere/kavramlara karşılık geldiğini göstermektedir. Ancak dil sadece zihindeki kavramların göstergeleri olarak kalmamakta bizzat düşüncelerin bir form kazanması, ayrışması, korunması ve bilinç tarafından tanınmasına da aracılık etmektedir. Bu şekilde dildeki sözcükler ile zihindeki anlamların eşleşmesi ise şeylerin doğalarına bağlı olarak oluşmayıp iradi/keyfi olarak gerçekleşmektedir. Sözcükler-kavramlar örgüsünün dilden dile değişen yapılanışı, dış dünyadaki varlıkların zihinde soyutlanıp sınıflandırırken ortaya çıkan farklılıklar insanoğlunun gerçekliği zihninde kavramsallaştırıp dile aktarırken nesnel davranmadığını ortaya koymaktadır. Toplum ve medeniyetler iptidai dönemlerinden itibaren birbirleri ve doğayla ilişkilerini kendilerine has bir tecrübeyle anlamlandırmakta ve elde ettikleri kavramsal kazanımları dile aktararak somut hale getirmektedir. Sonrasında toplumlar kolektif bir şuurla oluşturdukları bu dil-kavram örgü ve yollarını döngüsel bir şekilde yeni doğan bireylere dil vasıtasıyla aktarmaktadırlar. Burada bireylerin düşünebilme ve bir dili konuşabilme kapasitesiyle doğmuş olduklarının inkârı mümkün olmamakla birlikte, bireyler büyük ölçüde toplumun kendilerine hazır olarak verdikleri dil/gramer yapıları, anlama/anlatma tarzları ve sözcük/kavram örgüleri vasıtasıyla dış dünya hakkında konuşmakta ve düşünsel faaliyetlerini de verili bu dilsel kalıplar üzere yürütmektedir. Böylece bin yıllara yayılan zaman zarfında belli bir bölge insanının birbirleriyle ilişkileri ve doğayı ortak tecrübeleri ile meydana gelen dil, hayata ve varlığın kendisine yönelik geleneksel bir bakış açısı ve dünya algısının taşıyıcısı haline gelmektedir. İşte dilin sahip olduğu bu özellik, klasik dönem kelâmında olduğu gibi, onun var olanların yapısı ve özellikleri hakkında konuşmada meşru ve güvenilir bir dayanak olarak görülmesini sağlamaktadır.

Dilin klasik dönem kelâmında oynadığı belirleyici rol, kelâmcılar arasında ortak bir düşünce tarzı ve varlık anlayışı oluşturmasına katkı sağlamıştır. Ayrıca kritik terimlerin belli ölçüde dilin desteğiyle tanımlanıp koruma altına alınması, tercüme faaliyetleriyle gündeme gelmeye başlayan Antik Yunan düşüncesinin İslâm düşüncesine etkilerini sınırlandırmıştır. Kelâmcılar fizik ve metafiziğe dair konularda İslâm filozoflarıyla mücadele ederken önemli bir enstrümana sahip olmuşlar, dilcileri de arkalarına alarak özgün bir düşünce sistemi oluşturabilmişlerdir. Dile dayalı bu metot, kelâmın salt bir doğal teoloji ya da metafizik haline gelmesine mani olduğu gibi ve hadis, tefsir, fıkıh ve fıkıh usulü gibi İslâmî bilimlerle ortak bir dil-anlam

çatısı altında kaynaşmasını kolaylaştırmıştır. Ayrıca bu durum, kelâmcıların itikadî konularda eksen olarak aldıkları Kur'an'ı, nüzul dönemi lügatinden uzaklaşmaksızın yorumlamalarına da imkân sağlamıştır.

Kelâmcılar dilin otoritesine dayalı bir düşünce sistemini genel olarak benimsemekle birlikte bu konuda aralarında bazı ihtilaflar da söz konusudur. Genelde klasik dönem Eş'arîleri ve Mâtürîdîler akıl ya da vahyin bir kelimeye dilde önceden bulunmayan ilave bir anlam kazandıramayacağını iddia ederlerken Mu'tezile ise sınırlı da olsa ıstılahî anlamlarla ilişkili olarak bunu kabul etmiş görünmektedir. Klasik dönem kelamcılarının vahiy ve aklı adeta dil sınırlarına hapseden bu yaklaşımları, filozofların tepkisini çektiği kadar zahiri ve selefi temayülleriyle bilinen sırasıyla İbn Hazm ve İbn Teymiyye gibi düşünürler tarafından eleştirilmesi şaşırtıcı değildir.

Diğer taraftan kelâmcıların bu şekilde dilin otoritesi ve gücüne dayalı bir düşünce sistemi benimsemelerinin daha çok mütekaddimûn dönemine mahsus olup, Gazzâlî ve Seyyid Şerîf Cürcânî örneklerinden de anlaşılacağı üzere müteahhirûn dönemde bu yöntemin fazla rağbet gördüğü söylenemez. Nitekim klasik dönemde olduğu gibi kelâmcılar kilit terimleri açıklama konusunda dil eksenli korumacı tavırlarını sürdürseler ve Yunan mantığına Arapçanın mantığından yola çıkarak karşı çıkışlarını devam ettirmiş olsalardı müteahhirûn dönemi kelâmında bu derece kavramsal ve metodik değişimlerin yaşanması belki de mümkün olamazdı. Ancak gerek kelâmcılara yöneltilen yoğun eleştiriler, gerekse felsefesinin yükselişi de dâhil olmak üzere İslâm düşüncesinin o dönemde içinde bulunduğu dinamikler dikkate alındığında kelâmcıların dil eksenli bu yöntemi uzun süre sürdürüp sürdüremeyecekleri tartışmalıdır.

Son olarak belirtmeliyiz ki dil her ne kadar kendine özgü bir düşünce tarzı ve dünya görüşünün taşıyıcısı olarak görülse de, içinde bulunulan şartlara bağlı olarak değişebilen, kelimelerin bazen çoklu anlamlara sahip olabildiği yerel bir fenomendir. Halbuki İslâm toplumu dışındaki muhataplarını da dikkate almak zorunda olan kelâmcılar, daha evrensel bir dille itikadî esasları temellendirme ve savunma hedefi gütmektedirler. Bu durum kelâmcıları düşüncenin kriterlerini belirleme ve var olanları araştırma konusunda daha genel geçer bir dil/ölçü arayışına itmiş olmalıdır. Bu bağlamda Gazzâlî'nin mantığı kelâma dâhil etmesi ve atomculukla ilişkili tartışmalarda filozofların matematiğe dayalı aleyhteki argümanlarını dikkate alması, kelâm ilminde dil eksenli sürdürülen düşünce anlayışındaki önemli kırılma noktaları olarak kabul edilebilir. Zira bu tavır, artık düşüncenin kurallarını belirlenmesinde Aristoteles mantığının, evreni araştırmada ise matematiğin daha evrensel ve kesin bir dil olarak görüldüğü anlamına geliyordu.

Kaynakça

Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dil Bilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları 1995.

Alper, Ömer Mahir. "Külli". *DİA*, XXVI, 539, 540.

Altuğ, Taylan. *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: YKY, 2008.

Altunkaya, Hülya. "Fârâbî'de Dil Felsefesi". Yüksek lisans tezi, SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.

Altunya, Hülya ve Yeşil, Mustafa. "Aristoteles'in Kategoriler Kuramının Ele Alınış Biçimleri". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 6/2 (Aralık, 2016): 79-108.

Aristoteles, *The Complete Works of Aristotle*. ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1991, I.

_____, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür. İstanbul: İmge Kitabevi 2016.

Arslan, Ahmet. "İbn Haldun ve Mantık". *Yazko Felsefe Yazıları* III (1980).

Atış, Naciye. "Parmenides Felsefesinin Varlığı Temellendirme Tarzının Kendinden Sonraki Felsefeye Etkileri". *FLSF* Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi VII (2009): 109-111.

Aydın, Ömer. "Kelâm-Mantık İlişkisi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003): 1-14.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi, 1928.

Bâkillânî, Kâdî Ebû Bekr. *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduh ve lâ yecûzu'l-cehlu bih,* thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000.

_____, *Kitâbu't-Temhîd*. Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkiyye, 1957.

Bravo, Hamdi. "J. Locke ve G. Berkeley'de Dil, Zihin ve Gerçeklik Arasındaki İlişkiler". *Mantık, Matematik ve Felsefe: 9. Ulusal Sempozyumu : Düşüncenin İletişim Aracı Olarak, Edebiyat Bilim, Sanat ve Felsefe Alanlarında Dil (6-9 Eylül 2011)*, ed. Arzu Yemişçi, Berna Atak., 650-666. İstanbul: İKÜ, 2011.

Bowerman, M. "Learning How to Structure Space for Language: A Crosslinguistic Perspective". *Language and Space*, ed. P. Bloom, M. A. Peterson, L. Nadel, M. F. Garrett. Cambridge: MIT Press, 1996.

Boroditsky, Lera. "Does Language Shape Thought?: Mandarin and English Speakers' Conception of Time". *Cognitive Psychology* 43 (2001), 1-22.

Buroker, Jill Vance. *Kant's Critique of Pure Reason An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: TDV, 2018.

_____, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*. İstanbul: İFAV 2017.

Büyükkantarcıoğlu, Nalan. *Toplumsal Gerçeklik ve Dil*. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2006.

Câbirî, Muhammed. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi, 2000.

Chomsky, Noam. *On Nature and Language*, ed. Adriana Belletti ve Luigi Rizzi. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

_____, *Language and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. ve çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Cüveynî. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr. İskenderiye: Münşeetü'l-Maârif, 1969.

_____, *Kitâbu'l-İrşâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ ve Abdülmün'im Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.

_____, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb. Katar, 1399.

Çapak, İbrahim. "Klasik Mantıkta Kategoriler Teorisi". *Felsefe Dünyası*40 (2004/2), 108-128.

_____, "Eş'arî Gelenekte Mantık". *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri (21-23 Eylül 2014, 2015)*, II, 413-428.

_____, "İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı". *Usûl İslâm Araştırmaları* 8 (2007), 23-46.

Çıkar, Mehmet Şirin. *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar.* Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Demir, Hilmi. "Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Mütekaddimin Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri". *Dinî Araştırmalar* X/29 (2007), 79-114.

Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space and Void in Basria*. Leiden: E.J. Brill, 1994.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî. *el-İmtâ ve'l-muânese,* thk. Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn. Kahire: Dâru Mektebi'l-hayat, 1944.

Emiroğlu, İbrahim. "Mantık". *DİA,* XXVIII, 21-22.

_____, *Klasik Mantığa Giriş*. İstanbul: Elis Yayınları, 2009.

Endress, Gerhard. "Klâsik İslam Düşüncesinde Yunan Mantığı Savunucuları ile Arap Nahivcileri Arasındaki Tartışmalar", çev. Mehmet Şirin Çıkar. *EKEV Akademi Dergisi* VI/11 (2002), 205-216.

Esen, Muammer. "İman Kavramı Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIX (2008).

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1369/1950.

_____, *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li'ş-Şuûni'l-Metâbi'l-Emîriyye, 1975.

Everett, Caleb. *Linguistic Relativity: Evidence Across Languages and Cognitive Domains*. Göttingen: Walter de Gruyter, 2013.

Fârâbî. "et-Tavti'atü fi'l-Mantık", thk. ve çev. Mübahat Türker-Küyel. *Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri*. Ankara, 1990.

_____, *İhsâu'l-ulûm*, thk. Osman Emin. Mısır, 1949.

Gazzâlî. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1983.

_____, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. İbrahim Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 1962.

_____, *el-Munkiz mine'd-dalâl*, thk. ve çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Akademi, 2017.

_____, *el-Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yayınları, 1994.

_____, *Filozofların Tutarsızlığı*, thk. ve çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

Griffin, Michael J. *Aristotle's Categories in the Early Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Gül, Fikri ve Birol Soysal. "Dil ve Düşünce İlişkisi Üzerine". *SBArD* 13 (Mart 2009), 65-76.

Gündoğan, Ali Osman. "Dil ve Dil-Anlam İlişkisi". http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Dil-ve-Anlam-Iliskisi.pdf (20.03.2018).

Gürlek, Mehmet. "Dil ve Düşünce". *Türk Dili I*, ed. Hayati Develi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, [t.y.], 74-82.

Harman, Yakup. "Dil Varlığının Ontolojik Zemini". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*18 (Güz 2014): 75-83.

Hasırcı, Nazım. "İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi". *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri* (2014), 132-149.

Heidegger, Martin. "Letter on Humanism". *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell. San Francisco, 1992.

Heisenberg, Werner. *Physics and Philosophy*: *The Revolution in Modern Science*. Great Britain: Penguin Books, 2000.

Hickmann, Maya. "Linguistic Relativity And Linguistic Determinism: Some New Directions", *Linguistics* 38/2 (2000), 409-434.

Humboldt, Wilhelm von. *On Language: The Diversity of Human Language- Structure and its Influence on the Mental Development of Human Species*. ed. Michael Losonsky, çev. Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Hunnings, Gordon. *The World and Language in Wittgenstein's Philosophy*. Albany: SUNY Press, 1988.

İbn Haldûn. *Mukaddime*, thk. Halîl Şehâde ve Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431/2001.

İbn Fûrek. *el-Hudûd fi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleymani. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.

_____, *Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.

İbn Hazm. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Beyrut, 1986.

İbn Metteveyh. *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Daniel Gimaret. Kahire: el-Ma'hedü'l-Fransi, 2009.

İbn Taymiyya, *Against the Greek Logicians*, çev. Wael b. Hallaq. Oxford, 1993.

İnam, Ahmet. "Dilin Dillendirdiği". *Türk Dili* CIX/767-768 (Kasım-Aralık 2015).

Jones, Mari ve Singh, Ishtla. *Exploring Language Change*. New York: Routledge, 2013.

Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osmân ve Ahmed Ebû Haşim. Kahire, 1988.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood. New York: Cambridge University Press, 1998.

Karadaş, Cağfer. "İbn Hazm ve Eşarilik Eleştirisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII/ 1 (2009), 91-92.

Kay, Paul ve Willett Kempton. "What is the Sapir-Whorf Hypothesis?" *American Anthropologist* 86 (1984): 65-79.

Kaya, Mahmut. "Makûlat". *DİA*, XXVII, 990.

Kindî, "İlk Felsefe Üzerine (fi'l-Felsefeti'l-ûlâ)." *Felsefî Risâleler,* thk. ve çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Leaman, Oliver. "Klasik İslâm Düşüncesinde Mantık Düşmanlığı". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 251-268.

_____, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2002.

Manchester, Martin L. *The Philosophical Foundations of Humboldt's Linguistic Doctrines*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1985.

Mengüşoğlu, Takiyyüttin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983.

Mûsâ b. Meymûn. *Delâletü'l-hâirîn*, thk. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1979.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-din*, thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

O'Neill, Sean. *Cultural Contact and Linguistic Relativity Among The Indians of Northwestern California*. USA: University of Oklahoma Press.

Önder, Necati. "Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/1-4 (1956), 100-135.

_____, "Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkileri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII (1969), 285-303.

_____, "Mantık Felsefesi Nedir?". *Diyanet İlmi Dergi* X/106-107 (1971), 100-103.

Özgen, Emre ve Ian R. L. Davies. "Acquisition of Categorical Color Perception: A Perceptual Learning Approach to The Linguistic Relativity Hypothesis". *Journal of Experimental Psychology: General* 131 (2002), 477-493.

Randall, Lisa. *Warped Passages: Unraveling the Mysteries of the Universe's Hidden Dimensions*. New York: Harper Perennial, 2006.

Sabra, Abdelhamid Ibrahim. "Kalām Atomism as an Alternative Philosophy to Hellenizing Falsafa". *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From The Many To The One: Essays in Honor of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery. Leuven: Peeters 2006.

Sakin, Derya. "Dil ve Düşünce İlişkisi Sorunu". Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2014.

Sapir, Edward. "The Status of Linguistics as a Science". *Language* 5/4 (1929), 207-214.

Sgarbi, Marco. *Kant and Aristotle: Epistemology, Logic, and Method.* Albany: SUNY Press, 2016.

Shah, Mustafa. "Classical Islamic Discourse on the Origins of Language: Cultural Memory and the Defense of Orthodoxy", Numen 58 (2011): 322.

Sedad, Ali. *Mîzânü'l-ukûl fi'l-mantık ve'l-usûl.* İstanbul, 1307.

Semerkandî, Şemseddin. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif. Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1405/1985.

Smith, Wilfred Cantwel. "Faith as Tasdiq". *Islamic Philosophical Theology*, ed. Parviz Morewedge. Albany, 1979.

Sorabji, Richard. "Universals Transformed: The First Thousand Years After Plato". *Universals, Concepts and Qualities: New Essays on the Meaning of Predicates*, ed. P.F. Strawson ve Arindam Chakrabarti. UK: Ashgate, 2006.

Soykan, Ömer Naci. *Türkiye'den Felsefe Manzaraları*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993.

Stoll, Donald. *Philosophy and the Community of Speech*. Lanham: University Press of America, 1987.

Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal.* Beyrut: Dâru'l- Ma'rife 1993/1414.

Türcan, Galip. "Kelâmın Dil Üzerine Kurduğu İstidlal Şekli: Bâkıllânî'nin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2011/2), 127-138.

_____, "Ehl-i Sünnet'in İman Tanımı Hakkında İbn Hazm'ın Eleştirilerinin Değerlendirilmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2011/1), 76-77.

Türker, Ömer. "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (2007/2), 75-92.

Uludağ, Süleyman. "İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi". *İslâmî Araştırmalar* I/4 (1987), 40-51.

Uslu, Ferit. "İbn Teymiyye'nin Kelâmcıların Geleneksel İman Tanımına Eleştirisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IV/3 (2004), 17-29.

Uygur, Nermin. *Dilin Gücü*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 1997.

van Ess, Josef. "İslâm Kelâmının Mantıksal Yapısı", çev. H. Nebi Güdekli. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi,* ed. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, 477-506.

Ünal, E. Papafragou, A. "Relations Between Language And Cognition: Evidentiality and The Sources Of Knowledge". *Cognitive Science, Special Issue on Lexical Learning* (2018) https://doi.org/10.1111/tops.12355.

Walbridge, John. "Logic in The Islamic Intellectual Tradition: The Recent Centuries". *Islamic Studies* 39/1 (2000), 55-75.

Watt, W. Montgomery. *Free will and Predestination in Early Islam*. Londra: Luzac & Comany Ltd., 1948.

Whitridge, I. F. *A Treatise on Logic or An Introduction to Science*. Carlisle: Whitridge, 1849.

Whorf, Benjamin Lee. *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf.* Cambridge: MIT Press, 1956.

Williams, Duane. *Language and Being: Heidegger's Linguistics*. New Delhi: Bloomsbury Publishing, 2017.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londra: Kegan Paul 1922.