

**T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**BÂKILLÂNÎ'DE DİL
ve
DİLİN KELAMÎ İSTİDLALDEKİ KULLANIMI**

**ELMAS GÜLHAN ÇAM
1030207124**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN
PROF. DR. GALİP TÜRCAN**

ISPARTA 2013



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS
TEZ SAVUNMA
SINAV TUTANAĞI



Tez Savunması I

Tarih: 25/7/2013

Enstitü Yönetim Kurulunun 18/ 72013 tarih ve 101 s. sayılı kararıyla oluşturulan jürimiz Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı YÜKSEK LİSANS öğrencisi Elmas Gülhan ÇAM'nın "Bâkılânî'ye Göre Dil ve Dilin Kelamî İstidlalde Kullanımı" başlıklı tezini incelemek ve değerlendirmek üzere 25/7/2013 tarihinde saat 10.0'da toplanmış ve adayın tez savunmasına almıştır.

Lisansüstü Yönetmeliği Madde 25 uyarınca adaya 90 dakika süreyle teziyle ilgili Ek'te sunulan sorular yöneltilmiştir. Yapılan değerlendirmeler sonunda adayın tezinin aşağıda belirtilen sebeplerle,

☒ **Tezin kabul edilmesine**
(Öğrenci, varsa jüri tarafından gerekli görülen düzeltmeleri yaparak, tezinin onaylı son şeklini bir (1) ay içinde Enstitü'ye teslim etmelidir.)

☐ **Tezde düzeltme verilmesine**
(Öğrenci, tezde gerekli görülen düzeltmeleri yaptıktan sonra üç (3) ay içinde savunmasını yineleyecektir.)

☐ **Tezin reddedilmesine**
(Öğrenci, yeni tez konusu belirlemelidir.)

***Tez adı değişikliği yapıldı/yapılmadı.**
oy birliği/oy çokluğu ile karar verilmiştir.
Gereği için arz olunur.

Jüri	Adı Soyadı	İmza
Danışman	:Prof. Dr. Galip TÜRÇAN	
Üye	:Prof. Dr. Abdülgaflar ASLAN	
Üye	:Yrd. Doç. Dr. Hülya ALTUNYA	

Ek : Herbir jüriye ait tez değerlendirme jüri raporları

Enstitü Yönetim Kurulu Kararı	Tarih:	Karar No:
Bu form danışman tarafından düzenlenerek 3 gün içerisinde ilgili Anabilim Dalı aracılığı ile Enstitüye teslim edilir.		



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “**Bâkullânî’de Dil ve Dilin Kelamî İstidlaldeki Kullanımı**” adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadar ki bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografya’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.

Elmas Gülhan ÇAM
26.08.2013

ÖZGEÇMİŞ

1985 yılında Çorum’da doğdu. İlköğrenimini Çorum’da, Ortaöğrenimini Aydın’da tamamladı. 2010 yılında Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. 2013 yılında Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne Araştırma Görevlisi olarak atandı. Halen aynı görevini devam ettirmektedir.

(ÇAM, Elmas Gülhan, **Bâkıllânî’de Dil ve Dilin Kelamî İstidlaldeki Kullanımı**, Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 2013)

ÖZET

Bu çalışma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın amacı, Bâkıllânî’nin, dile ilişkin görüşlerini ve kelam istidlalinde dili kullanımını ele almaktır. Girişte Bâkıllânî’nin, hayatı, eş’arî kelamına katkıları ve kelam metodu değerlendirilmiştir. Bu bölümde, Bâkıllânî’nin eş’arî kelamındaki yeri ve eş’arî kelamına katkıları incelenmektedir.

Birinci bölümde, İslam düşüncesinde dil problemi, özellikle de Bâkıllânî’de dil problemi ele alınmaktadır. Ayrıca İslam düşüncesinde dillerin kökenine ilişkin tartışmalara yer verilmektedir. Bu bağlamda Bâkıllânî’nin, dillerin kökenine ilişkin görüşleri dile getirilmiştir. Yine Bâkıllânî’nin kendi kelam sistemini oluştururken kullandığı kavramlara da değinilmektedir. Son olarak burada, Bâkıllânî’ye göre kelamın mahiyeti ele alınmaktadır.

İkinci bölümde ilk olarak, Bâkıllânî öncesi kelamda istidlal problemine yer verilmiştir. Daha sonra kelam istidlalinde dilin kullanımı ve Bâkıllânî’nin kelam istidlalinde dili kullanımını ele alınmaktadır. Bâkıllânî’de dilin delil niteliği, kelam metodolojisinin oluşumunda Arap dilinin etkisi, dilin gramatik yapısının delil niteliği ve Arap şiirinin delil niteliği bu bölümde değerlendirilmektedir. Son olarak Bâkıllânî sonrası eş’arî kelamında dilin kullanımı ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bâkıllânî, dil, delil, istidlal, gramer, şiir.

(ÇAM, Elmas Gülhan, **The Language According to Bâqillânî, and Place of The Language in Inference of Kalam**, Master's Thesis, Isparta, 2013)

ABSTRACT

This study consists of an introduction and two chapters. The purpose of the study is to evaluate Baqillani views on language and the use of the language of theological deduction. Baqillani's life, contributions to Ash'ari theology and the method of theology were evaluated in introduction. In this chapter, Baqillani's place in theology of Ash'ari and his contributions to theology of Ash'ari is expressed.

In the first chapter, the problem of the language in Islamic thought, especially, the problem of language in Baqillani is handled. In addition, discussions on the origin of languages in Islamic thought are mentioned. In this context, the opinions of Baqillani on the origin of languages have been expressed. Additionally, Baqillani concepts used in creating their own system of theology are discussed in this chapter. Finally, here, the nature of theology according to Baqillani is addressed.

In the second chapter firstly, the problem of deduction in theology before Baqillani is handled. Then, the use of language in theological deduction and the use of language in theological deduction of Baqillani are mentioned. The nature of evidence of language in Baqillani, influence of the Arabic language in the formation of theological methodology, the nature of evidence the grammatical structure of the language and the nature of evidence of Arabic poetry are evaluated in this chapter. Finally, the use of language post-Baqillani in Ash'ari theology is discussed.

Keywords: Baqillani, language, evidence, deduction, grammar, poetry.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	VII
KISALTMALAR	IX
ÖNSÖZ.....	X

GİRİŞ

BÂKILLÂNÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ, EŞ'ARÎLİKTEKİ YERİ

A. Çalışmanın Amacı ve Önemi	1
B. Çalışmanın Kapsamı ve Yöntemi.....	1
C. Bâkillânî'nin Hayatı ve Eserleri.....	2
D. Bâkillânî'nin Eş'arî Kelamındaki Yeri ve Kelam Metodu.....	5

BİRİNCİ BÖLÜM

DİLE İLİŞKİN TARTIŞMALAR VE BÂKILLÂNÎ'YE GÖRE DİL

A. İslam Düşüncesinde Dil Problemi	10
1. Felsefî Yaklaşım Göre Dil Problemi	10
2. Kelamcılar ve Dil Problemi	13
a. Kelamda Dile İlişkin İlk Tartışmaların Nedenleri.....	13
b. Kelamcılara Göre Dillerin Kökeni	16
B. Bâkillânî'de Dil Problemi ve Dile İlişkin Tartışmalar	19
1. Bâkillânî ve Dillerin Kökeni	19
2. Bâkillânî'nin Dile İlişkin Kullandığı Kavramlar	24
3. Bâkillânî'ye Göre Kelamın Mahiyeti	28
a. Bâkillânî'de Sıfatlar Problemi	28
b. Bâkillânî'nin Kelamullah Tartışmasına Yaklaşımı	30
c. Bâkillânî'nin İsim-Müsemma Problemine Yaklaşımı.....	33

İKİNCİ BÖLÜM

BÂKILLÂNÎ'DE DELİL OLMA BAĞLAMINDA DİL

A. Erken Dönem Kelam Düşüncesinde İstidlal Problemi	37
1. Bâkillânî Öncesi İstidlal Metotları	37
2. Bâkillânî'de İstidlal Metotları.....	39

B. Dilin Kelamî İstidlaldeki Yeri ve Bâkılânî'nin Kelamî İstidlalde Dili	
Kullanımı	40
1. Bâkılânî Öncesi Kelamî İstidlalde Dilin Kullanımı	40
2. Bâkılânî'nin Kelamî İstidlalde Dili Kullanımı	45
a. Bâkılânî'de Dilin Delil Niteliği	45
b. Kelamî Terminolojinin Oluşumunda Arap Dilinin Etkisi	48
c. Dilin Gramatik Yapısının Delil Niteliği	52
d. Arap Şiirinin Delil Niteliği	58
C. Bâkılânî Sonrası Eş'arî Kelamında Dilin Kullanımı	65
SONUÇ	73
KAYNAKLAR	76

KISALTMALAR

AÜ	: Ankara Üniversitesi
A.Ü.İ.F.D.	: Ankara/Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: Bin/ibn/oğlu
(by)	: Baskı yeri yok
Bkz./bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
D.E.Ü.İ.F.D.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
E.Ü.İ.F.D.	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
h.	: Hicrî
H.Ü.İ.F.D.	: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Hız.	: Hazreti
m. ö.	: Milattan önce
MÜ	: Marmara Üniversitesi
M.Ü.İ.F.D.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
SDÜ	: Süleyman Demirel Üniversitesi
S.D.Ü.İ.F.D.	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
(ty)	: Tarih yok
vd.	: ve devamı
Yy.	: Yayını/yayınları

ÖNSÖZ

Kelamda dillerin kökenine dair tartışmalar genellikle Allah'ın kelam sıfatı ve kelimullah problemi ekseninde ele alınmaktadır. Öyle gözükmektedir ki söz konusu tartışma ve onunla bağlantılı olan tartışmalar, itikadî yaklaşımların kendi tercihlerini temellendirebilmeleri gayesiyle gerçekleştirilmiştir. Kelamcıların temel referansı Kur'an'dır. Kur'an ise, Arapça oluşu ve i'cazı gibi nitelikleri nedeniyle dile çok fazla atıfta bulunmaktadır. Kur'an'ın dile yaptığı vurgu ve dili bir otorite olarak kabul etmesi kelamcılar tarafından da değerlendirilmiştir. Özellikle Bâkıllânî, dilin bu otoritesinin farkındadır ve söz konusu otoriteyi güçlü bir şekilde kullanmıştır.

Kelamî istidlalde Arap dilinin vad'ına ilişkin görüşler, kavramsal analizler, gramatik tercihler ve Arap şiiri üzerinden gelişen istişhad Bâkıllânî öncesinde mevcuttur. Tabii olarak Bâkıllânî de itikadî tutumunu belirlerken dili delil olarak kabul etmektedir. Ancak Bâkıllânî'yi kendinden önceki kelamcılardan ayıran ve onu bu bakımdan orijinal kılan husus dili, kelamî istidlal metotları içerisinde sistematik düzeyde tanımlaması, *luğavî delil* adıyla ayrı bir delil olarak görmesidir. Öte yandan dilin delil niteliği Bâkıllânî'den sonra eş'arî kelamında güçlü bir şekilde değerlendirilmemiştir.

Bâkıllânî, bir kavramın anlaşılmasında dili konuşanların tercihlerini asıl almaktadır. Dilin grameri ve Arap şiiri Bâkıllânî'nin değerlendirdiği dile ait delillerdendir. Kelamda dilin delil olarak ele alınması özellikle kelimullah ve isim müsemma tartışmaları ekseninde gerçekleşmektedir. Bu bağlamda Allah'ın sıfatları, dilin güçlü bir şekilde kullanıldığı problemler arasında yer almaktadır. Allah'ın ahirette görülüp görülemeyeceğine ilişkin tartışmalara her itikadî yaklaşım çeşitli ayetleri delil getirmektedir. Bâkıllânî de Allah'ın ahirette görülebileceğini iddia ederken ayetlerin yanı sıra grameri ve Arap şiirini güçlü bir biçimde kullanmaktadır.

Bâkıllânî'nin *Kitâbu't-Temhîd*'i çerçevesinde kurguladığımız ve 'Bâkıllânî'nin *Kitâbu't-Temhîd*'inde Dil ve Dilin Kelamî İstidlaldeki Kullanımı' adını verdiğimiz bu çalışmada biz öncelikle Bâkıllânî'nin dilin kökenine ilişkin görüşlerine yer vermeye çalıştık. Bâkıllânî'nin istidlal metotları ve deliller arasında kabul ettiği luğavî delil ise çalışma için ayrıca önemlidir. Bâkıllânî'nin luğavî delil bağlamında dili kullanım yöntemleri de çalışmanın ana eksenini belirlemektedir.

Çalışma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte Bâkıllânî'nin, hayatı, eş'arî kelamına katkıları ve kelam metodu değerlendirilmiştir. Birinci bölümde, İslam düşüncesinde dil problemi, özellikle de Bâkıllânî'de dil problemi ele alınmaktadır. Bu bölümde, İslam düşüncesinde dillerin kökenine ilişkin tartışmalara yer verilmektedir. Yine burada Bâkıllânî'nin, dillerin kökenine ilişkin görüşleri belirlenmeye çalışılmıştır. Bâkıllânî'nin kelam sistemini oluştururken kullandığı kavramlar da bu bölümde yer almaktadır. Son olarak birinci bölümde, Bâkıllânî'ye göre kelamın mahiyeti ele alınmaktadır.

İkinci bölümde öncelikle, Bâkıllânî öncesi kelamda istidlal problemine yer verilmiştir. Daha sonra kelam istidlalinde dilin kullanımı ve Bâkıllânî'nin kelam istidlalinde dili kullanımı ele alınmıştır. Bâkıllânî'de dilin delil niteliği, kelam metodolojisinin oluşumunda Arap dilinin etkisi, dilin gramatik yapısının delil niteliği ve Arap şiirinin delil niteliği bu bölümde değerlendirilmiştir. Son olarak da Bâkıllânî sonrası eş'arî kelamında dilin kullanımı ele alınmıştır.

Bu çalışma, 2972-YL-11 proje numarası ile Süleyman Demirel Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenmiştir.

Çalışma öncesinde ve çalışma süresince bana her türlü desteği veren hocam Prof. Dr. Galip TÜRCAN'a sonsuz teşekkür ederim. Çalışma sırasında fikirlerine başvurduğum Prof. Dr. Abdülgaffar ASLAN hocama, görüşlerinden yararlandığım Prof. Dr. Musa KOÇAR, Yrd. Doç. Dr. Hasan Tefvik MARULCU hocalarıma, çalışmanın her aşamasında fikirleriyle yol gösterip, katkı sağlayan Prof. Dr. Nevin KARABELA ile Yrd. Doç. Dr. Hülya ALTUNYA hocalarıma ve çalışmada yer verdiğimiz şiirlerin çözümlenmesine destek olan Dr. Ahmad Albra FİDALLAH'a teşekkür ederim. Son olarak kaynaklara ulaşmamda ve çalışmanın tashihinde bana yardımcı olan tüm arkadaşlarıma da teşekkür ederim.

Elmas Gülhan ÇAM

Isparta 2013

GİRİŞ

BÂKILLÂNÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ, EŞ'ARÎLİKTEKİ YERİ

A. Çalışmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışma, Bâkillânî'nin dile ilişkin görüşlerini ve kelimâ istidlalinde dili kullanımını ele almayı amaçlamaktadır. Hem Bâkillânî'den önceki dönemde hem de Bâkillânî döneminde kelimâ, dil üzerinden bir inşa çabasıdır. Bu durum, özellikle Mu'tezile kelimâ için böyledir. Dilin etkin bir şekilde kullanımının farkında olan Bâkillânî de dil üzerinde durmuş, ona ayrıca bir önem atfetmiştir. Bu bağlamda Bâkillânî'nin dile ilişkin temel yaklaşımlarını ele almak çalışmanın eksenini oluşturmaktadır. Bu çalışma ile Bâkillânî'nin dillerin kökeni hakkındaki görüşleri, istidlal metotları arasına dili dahil etmesi ve kendi yaklaşımlarını temellendirirken dili delil olarak kullanması ortaya çıkarılmak istenmektedir.

Bâkillânî öncesinde Eş'arî'nin, grameri, şiiri ve dilin çeşitli öğelerini ve ürünlerini kelimâ istidlal bakımından belli ölçüde kullandığı görülmektedir. Ancak eş'arî kelimâda dilin delil olarak tanımlanması ve tam anlamıyla kullanılması Bâkillânî ile gerçekleşmiştir. Bâkillânî sistematik bir biçimde dili ele almış ve onu delil türleri arasında aklî ve naklî delil yanında, luğavî delil adıyla, ayrı bir delil olarak kabul etmiştir. Bu, kelimâda orijinal sayılabilecek bir durumdur. Denilebilir ki, Mu'tezile'nin, dili güçlü bir şekilde kullanmasına karşı Ehl-i Sünnet kelimâ da Bâkillânî üzerinden bir cevap geliştirmiştir. Eş'arî kelimânın ikinci kurucusu kabul edilen Bâkillânî'nin bir anlamda dil üzerinden kelimâ yapması ve türevleriyle birlikte dili, luğavî delil adıyla yeni bir delil olarak tanımlaması son derece önemlidir. Dolayısıyla Bâkillânî'nin eş'arî kelimâna katkılarının dil üzerinden gösterilme çabası, Ehl-i Sünnet kelimânın mahiyetini kavramak açısından ayrıca önemlidir.

B. Çalışmanın Kapsamı ve Yöntemi

Çalışma, Bâkillânî'nin dile ilişkin yaklaşımlarını ele almaktadır. Öncelikle Bâkillânî'nin dilin kökenine ilişkin görüşlerine yer verilmiştir. Bâkillânî'nin söz konusu probleme ilişkin tercihlerinin anlaşılabilmesi için Bâkillânî öncesinde dile ilişkin yaklaşımların da ele alınması gerekmektedir. Bu bağlamda Bâkillânî öncesi İslam düşüncesinde dile dair görüşler de değerlendirilmiştir. İslam düşüncesinde dillerin kökeni probleminden sonra Bâkillânî'de kelimâ istidlal metotlarına yer verilmiştir.

Daha sonra Bâkıllânî'nin dili delil olarak kullanması ele alınmıştır. Son olarak Bâkıllânî sonrası eş'arî kelimasında dile ilişkin temel yaklaşımlar Cuveynî, Gazzâlî, Şehristânî, Âmidî ve Râzî bağlamında değerlendirilmiştir.

Bu çalışmada, konu ile ilgili kaynak taraması yapılmış ve öncelikle Bâkıllânî'ye ait kaynaklara ulaşılmıştır. Daha sonra konu bağlamında diğer kaynaklara da gidilmiş, konu farklı boyutlarla incelenmiştir. Çalışmada klasik kaynaklar incelendiği gibi yerli ve yabancı modern kaynaklar da incelenmiş, veri toplaması yapılmış ve bu veriler bağlamında çalışma, deskriptif bir yöntemle geliştirilip tamamlanmıştır.

C. Bâkıllânî'nin Hayatı ve Eserleri

Önemli bir eş'arî kelamcısı olan Bâkıllânî, h. IV. yüzyılda yaşamıştır. Bu yüzyılda birçok siyasî karışıklık mevcuttur. İlmî bir merkez niteliğindeki Bağdat, yönetimdeki Abbasîlerin başkenti konumundadır. Yine aynı dönemde, Bâkıllânî'nin de ilişkide olduğu Büveyhîler İran'da, Hamdanîler Kuzey Irak'ta, İhşidîler Mısır ve Suriye'de, Fatımîler Kuzey Afrika'da hüküm sürmektedir. Siyasî karışıklıklar ve parçalanmalar bir yana, h. IV. yüzyıl, mu'tezilî etkinin de azalmaya başladığı bir dönemdir. Yine h. III. yüzyılda, İbn Küllâb (ö. 240/854), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve Kalânîsî (ö. 255/869) gibi ilim adamları Ehl-i Sünnet kelam ilminin doğmasına zemin hazırlamış, daha sonra Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) ile Ehl-i Sünnet kelamı sistematik hale gelmeye başlamış, Bâkıllânî ile de Eş'arî'nin ortaya koyduğu prensipler tam bir sisteme kavuşmuştur.¹

Biyografik kaynaklar, Bâkıllânî'nin doğum tarihi hakkında tam bir bilgi bulunmadığını belirtmektedir.² Ziriklî (ö. 1396/1976), Bâkıllânî'nin h. 338 yılında Basra'da doğduğunu ifade etmiştir.³ Ancak kaynakların çoğuna göre ölüm tarihi kesindir. Bâkıllânî, 403/1013 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Tam adı el-Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. el-Ca'fer b. el-Kâsım el-Bâkıllânî el-Basrî olan Bâkıllânî'nin lakabı, 'bakla satan' anlamındaki 'bâkıl'dan gelmektedir.⁴

¹ Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbâsîler", DİA, İstanbul 1988, I, 42-43; Gölcük, Şerafeddin, *Bâkıllânî ve İnsanın Fiilleri*, TDV Yy., Ankara 1997, 30.

² Ibish, Yusuf, "Life and Works of al-Bâkıllânî", *Islamic Studies*, Cilt: 4, Sayı: 3, Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad 1965, 225.

³ ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim*, I-VIII, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 2002, VI, 176.

⁴ el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd Medîneti's-Selâm*, I-XVIII, Tahkik: Avvar Mağruf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2001, 364; es-Sem'ânî, Ebû Saîd Abdülkerim b.

Bâkılânî'nin Basra'daki hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak Bâkılânî'nin eğitimine Basra'da başladığını biliyoruz.⁵ Yine o, Bağdat'ta sürdürdüğü eğitimi sırasında birçok hocadan ders almıştır.⁶

Eş'arî'nin öğrencilerinden Ebû Abdullah b. Mücahid et-Tâi (ö. 370/980) Bâkılânî'nin kelim hocasıdır. Ebu'l-Hasen el-Bâhilî (ö. 370/980) ise Ebû İshak İsfarâyînî (ö. 418/1027) ve İbn Fûrek (ö. 406/1015) ile birlikte Bâkılânî'ye usûl dersi veren hocalardandır. Yine o, fıkıh derslerini yaşadığı dönemin mâlikî imamı Ebû Bekr el-Ebherî (ö. 375/985)'den almıştır.⁷

Şîî-Büveyhî devlet adamı Adudu'd-Devle dönemin çeşitli bilim adamlarını yanında bulunduruyordu. Nitekim Adudu'd-Devle, Bâkılânî'nin hocası Ebu'l-Hasen el-Bâhilî'den de yanında bulunmasını istemiş, fakat Ebu'l-Hasen el-Bâhilî söz konusu teklifi reddedince Bâkılânî onun yerine gitmiştir. Bâkılânî orada büyük ilgi görmüş hatta Adudu'd-Devle oğluna, Ehl-i Sünnet'in görüşlerini öğrenmesi için Bâkılânî'den ders aldırıştır. Bâkılânî'nin bu süreçte iki resmi görev üstlendiğini de görmekteyiz. Bunlardan biri Adudu'd-Devle tarafından görevlendirildiği Bizans elçiliği, diğeri de kâdîlıktır. Değişik zamanlarda Bizans'a elçi olarak gönderilen Bâkılânî, orada din adamlarıyla, özellikle Hristiyan ve İslam kelamı arasındaki fark üzerinden, Allah'ın birliği konusunu ve birtakım kelâmî problemleri tartışmıştır.⁸ Kaynaklar, Bâkılânî'nin kâdîlık yaptığı yer ile kâdî veya kâdî'l-kudât olduğu hakkında farklı ifadeler kullanmaktadır. Ancak Bâkılânî, birçok kaynakta kâdî unvanıyla yer aldığı için, kâdîlık yaptığı kesin olarak bilinmektedir. Bağdâdî (ö. 429/1038), onun Ebu'l-Hasen el-Bâhilî ile Ebû Abdullah b. Mücahid et-Tâi'den ders aldığını ve Irak, İran, Kirman ve diğer bölgelerin kâdî'l-kudâtı olduğunu belirtmektedir.⁹

Bâkılânî birçok öğrenci yetiştirmiştir. Onun öğrencileri Horasan, Mağrib, Irak gibi yerlere giderek Bâkılânî'nin düşüncelerini yaymışlardır. Kâdî Ebû Muhammed

Mansûr, *el-Ensâb*, I-XII, Tahkik: Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire 1980, II, 51.

⁵ İbîsh, 225.

⁶ el-Bağdâdî, 364; İbn Asâkîr, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasen ed-Dimeşkî, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî fî mâ Nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Dimeşk 1347, 217; es-Sem'ânî, 51.

⁷ Tunçbilek, Hasan Hüseyin, "Ebû Bekir Bâkılânî Hayatı ve Bazı Kelâmî Görüşleri", *H.Ü.İ.F.D.*, Cilt: 4, Şanlıurfa 1998, 6-8.

⁸ İbn Asâkîr, 218; Adang, Camilla, *Muslim Writers on Judaism&the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Hazm*, E. J. Brill, Leiden 1996, 51-52.

⁹ el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Matbaatu'd-Devle, İstanbul 1928, 310.

Nasr el-Bağdâdî (ö. 422/1031), Ebû Zer Ahmed el-Herevî (ö. 434/1043), Ebu'l Hasen Ali b. İsa b. Süleyman b. el-Fârisî (ö. 413/1022) bu öğrenciler arasındadır.¹⁰

Bâkılânî'ye ait eserlerin sayısı kesin bir şekilde bilinmemekle beraber, tespit edilen sayı, kimi kaynaklarda 52 kimilerinde ise 55 olarak yer almaktadır. Bâkılânî'nin içinde bulunduğu sosyal ve siyasî durum eserlerinin konularına da yön vermiştir. Dönemin kelimî konuları onun eserlerinde fazlaca yer almaktadır. Bununla beraber Bâkılânî'nin fıkıh, fıkıh usûlü, tefsir, belağat ve mezhepler tarihi alanlarında da eserleri vardır. Bâkılânî'nin hadis sahasında eser telif ettiğine dair bir bilgi bulunmamakla birlikte hadis dinleyip rivayet edenlerden olduğu bilinmektedir.¹¹ Bâkılânî'ye aidiyeti kesin olarak bilinen eserler şunlardır:

1. *Kitâbu't-Temhîd fî'l-Redd alâ'l-Mulhide ve'l-Revâfida ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*: Bâkılânî'nin kelama ilişkin görüşlerinin yer aldığı en kapsamlı eseridir.
2. *Kitâbu'l-İnsâf*: Bu eser özet bir kelim kitabı niteliğindedir. Bâkılânî'ye nispeti sorgulanmakla birlikte onun *Risâletu'l-Hurra* ile aynı kitap olduğu ancak sonraki dönemlerde esere *el-İnsâf* isminin verilmiş olabileceği öne sürülmektedir.
3. *İ'câzu'l-Kur'an*: Kur'an'ın dil, belağat ve edebî yönünü ele alan bir eserdir.
4. *el-İntisar li Sıhhati Nakli'l-Kur'an ve'r-Red ala Men Nahalehu'l-Fesad bi Ziyâde ev Nuksân*: Kur'an ilimleri hakkında bilgi veren bu eser Kur'an tarihi, Kur'an'ın mucize oluşu, beyan ve belağat ilmi vb. konuları içermektedir.
5. *et-Takrib ve'l-İrşad fî Usûli'l-Fıkh*: Mütakellimîn metoduyla yazılmış bu eser Şafiî (ö. 204/819)'nin *er-Risâle* adlı eserinden sonra en önemli fıkıh usûlü kaynağı kabul edilmektedir.¹²
6. *Hidâyetu'l Musterşidîn ve'l-Makne fî Usûlu'd-Dîn*: Tamamı 17 cilt olan bu eserden geriye 12 cilt kalmıştır.
7. *Menâkıbu'l-Eimme ve Nakzu'l-Metaîn an Selefî'l-Umm*: Bu eser dört halifeye yöneltilen tenkitlere verilen cevaplardan oluşmaktadır.

¹⁰ Gölcük, *Bâkılânî ve İnsan Fiilleri*, 40; Tunçbilek, 8-9.

¹¹ Gölcük, *Bâkılânî ve İnsan Fiilleri*, 46-47; Gölcük, Şerafeddin, 'Bâkılânî', DİA, İstanbul 1991, IV, 531, 534.

¹² el-Mecdûb, Abdulazîz, *el-Kâdî Ebû Bekr el-Bâkılânî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, Dâru Suhnûn, Tunus 2009, 101 vd.; Güneş, Kamil, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass - Bâkılânî ve Kâdî Abdulcebbar'da Kelâmullah Meselesi Örneği*-, İnsan Yy., İstanbul 2003, 30 vd.

8. *Dekâiku'l-Kelam*: Filozofları ve müneccimleri reddetmek için yazılmış bir eserdir.

9. *Kitâbu'l-Beyân*: Mu'cize, sihir, keramet gibi konuların ele alındığı kitap, Bâkılânî'nin telif ettiği son eserleri arasındadır.

D. Bâkılânî'nin Eş'arî Kelamındaki Yeri ve Kelam Metodu

Kimi kaynaklar Eş'arî'nin itikadî ve fikrî dönüşümüne ilişkin farklı sebepler ileri sürmüş olsa da yaygın görüşe göre hocası Ebû Ali Cubbâî (ö. 303/916) ile yaptığı ihve-i selâse tartışması Eş'arî'nin, yaklaşık kırk yaşlarında, Mu'tezile'den ayrılıp Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903)'in yolunu takip etmesine neden olmuştur.¹³ Eş'arî, Mu'tezile'nin aşırı akılcılığına bir tepki olarak benimsediği selefî yöntemi ilerleyen süreçte yumuşatmış ve itikadî fikirlerini aklın ilkeleriyle de destekleyerek yine nasları ön plana çıkaran bir tavır benimsemiştir. Esasen bu tavır, Ebû Hanife (ö. 150/767), Buhârî (ö. 256/870), İbn Küllâb, Hâris el-Muhâsibî gibi Ehl-i Sünnet kelamının zeminini inşa eden ilim adamlarının da tavrıdır.¹⁴

Eş'arî'nin Bağdat'ta devam eden derslerine birçok öğrenci katılmıştır. Onun görüşleri, yazdığı eserlerinden ziyade yetiştirdiği öğrencileri vasıtasıyla yayılmıştır. Eş'arî'ye ait fikirleri kendi eserleri yanında İbn Fûrek'in *Mucerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* adlı eserinden öğrenmekteyiz.¹⁵ Ehl-i Sünnet kelam düşüncesinin oluşumundaki en önemli isimlerden biri olarak kabul edilen Eş'arî, bu itikadî tavrın gelişimine, sistemleşip bir doktrin haline gelmesine ve yayılmasına ciddi katkılar sağlayacak öğrenciler yetiştirmiştir. Daha önce ifade edildiği üzere Ebû Abdillâh b. Mücahid et-Tâi ve Ebu'l-Hasan el-Bâhilî, Bâkılânî'nin de kendilerinden kelam derslerini aldığı Eş'arî'nin öğrencileri arasındadır.

Genel tutumu itibarıyla Eş'arî ile aynı görüşleri benimsemiş olan Bâkılânî, eş'arî kelamını sistemleştirip bir doktrin haline getiren kişidir.¹⁶ Onun kelama ilişkin

¹³ Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fırlı, Sarkaç Yy., Ankara 2010, 422.

¹⁴ Abdulhamid, İrfan, "Eş'arî", DİA, İstanbul 1995, XI, 446-447.

¹⁵ Bkz. Yazıcıoğlu, Mustafa Said, "Eş'arî'nin Hayatı", A.Ü.İ.F.D., Sayı: 25, Ankara 1982; Abdulhamid, "Eş'arî", 446-447.

¹⁶ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelam*, Haz. Sabri Hizmetli, Umran Yy., Ankara 1981, 50; Watt, *Islamic Philosophy and Theology -An Extended Survey-*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1985, 76; Anjum, Ovamir, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: the Taymiyyan Moment*, Cambridge University Press, USA 2012, 142.

görüşlerini belli bir sistematikte ele aldığı bilinmektedir. Nitekim en kapsamlı eseri olan *Kitâbu't-Temhîd*'de de bu sistematığı görebilmekteyiz. Bâkılânî '*İlim ve kısımları*' babıyla başladığı *Kitâbu't-Temhîd*'e, '*ma'lumât ve mevcûdât*' ile devam etmiştir. Daha sonra sırasıyla; '*Allah'ın varlığı ve sıfatları*', '*tabiatçılar, düalistler, münecimler, mecûsîler, Hristiyanlar ve Brahmanlar*' hakkındaki problemleri ele alarak, '*Hz. Peygamber'in nübüvveti ve onu reddedenlere ilişkin meseleleri*' ve '*i'câzu'l-Kur'an*' gibi konuları açıklayan Bâkılânî, sonra da '*Yahudiler ve mecûsîler*' hakkındaki kimi tartışmalara yer vermiştir. Ardından '*sıfatlar*' problemine geçmiş, '*Halku'l-Kur'an, Ru'yet, Allah'ın tüm yaratılmışlar için mürîd olması, istitâat, tevlinin reddi, kullara ait fiillerin yaratılması, rızık, ecel, hidâyet ve dalâlet, va'd ve vaîd, husus ve umum*' gibi konuları da açıkladıktan sonra en son '*şefaat*' konusu ile eserini tamamlamıştır. Aşağıda ayrıntılı bir biçimde de ele alacağımız gibi Bâkılânî, eş'arî kelimasında henüz olmayan *bilgi teorisi* vb. konulara da bu eserinde yer vermiştir.

Esasen İslam kelimasında bilgi problemi felsefecilerdeki gibi mutlak anlamda objektif bilgiye ulaşmaktan ve bilginin imkanı çerçevesinde gelişen bir problem olmaktan uzak görünmektedir. Kelamcıların bilgiyi ele alışları, Allah'ın varlığına ilişkin deliller ve alemin yaratılmış olduğu gibi konular ekseninde şekillenmektedir. Yine kelamda nübüvvetin ve dolayısıyla vahyin kesin bilgi olduğunu kanıtlamak amacıyla bilgi teorileri üzerinde durulmuştur. Kelamcılar objektif bilgiyi elde etme imkanını tartışmaktan ziyade bilginin ifade ettiği anlam, bilgi çeşitleri ve bilgiyi elde etme yolları üzerinde durmuşlardır. İslam düşüncesinde bilgi probleminin ilk olarak kelamcılar, kelamcılar arasında da Mu'tezile tarafından tartışıldığı bilinmektedir. Ancak ilk dönem mu'tezilî kaynakların mevcut olmaması nedeniyle onların bilgiye ilişkin tanımlamalarına doğrudan ulaşma imkanı bulunmamakta, Mu'tezile'ye ait fikirlere ancak h. IV. asrın sonlarında Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025)'ın eserlerinden ulaşabilmektedir.¹⁷

Mâturîdî (ö. 333/944)'den önceki kaynaklarda, müstakil bir başlık altında olmasa da, bilgi problemi üzerinde durulduğu görülmektedir. Fakat Ehl-i Sünnet'in bilgiye ilişkin tanımlamaları ve bilgi teorisi ile ilgili görüşlerinin ayrı bir başlık altında ele alındığı ilk kaynak Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhid* adlı eseridir. Kelamcılar ancak

¹⁷ Özervarlı, M. Said, *Son Dönem Kelam İlminde Metod*, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1994, 150.

ondan sonra bilgi tanımına ve bilgiye ilişkin tartışmalara eserlerinde müstakil bir başlık altında yer vermişlerdir.¹⁸ Mâtûrîdî burada bilginin tanımını yapmamakta, yalnızca bilgi edinme yollarını açıklamaktadır. Buna göre bilgi edinme yolları; duyular, mütevatir ve ahad haberler ile istidlalden oluşmaktadır.¹⁹ Mâtûrîdî ile aynı dönemde yaşamış olan Eş'arî'nin eserlerinde bilgi teorisine ilişkin bir ifade bulunmamaktadır.²⁰ Eş'arîler'in bilgi problemine dair yaklaşımları ilk olarak Bâkullânî'de görülebilmektedir. Eserlerinde bilgi teorisine yer vermesi, bilgiye getirdiği tanım, bilginin kaynakları ve çeşitlerini açıklaması Bâkullânî'nin eş'arî kelamına katkısını göstermesi bakımından önemlidir. Şunu da belirtmek gerekir ki, Bâkullânî'den önce Mâtûrîdî bilgi problemini ele almış, ancak bilgiye ilişkin bir tanım yapmamıştır. Bu, Bâkullânî'nin özgünlüğünü de gösteren bir örnek niteliğindedir.²¹ Bâkullânî bilgiyi, “Bir şeyi malumu olduğu şey üzere bilmektir”²² şeklinde tanımlamakta ve bilginin kısımlarını da, Allah'ın ilmi ve yaratılmışların ilmi olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Yaratılmışların ilmini de yine kendi içinde zorunlu ilim ile nazar ve istidlal olmak üzere ikiye ayırmaktadır.²³

Bâkullânî'nin eş'arî kelamına bir diğer katkısı da tabiat felsefesine ait konuları genişletmiş olmasıdır. Bâkullânî, *cevher*, *araz*, *atom (cevher-i ferd)*, *boşluk (halâ)*, *arazın arazla kaim olamayacağı* ve *arazın iki zamanda bulunamayacağı* gibi kavram ve mukaddimleri eş'arî kelamına uygun bir zemin üzerinde yeniden düzenlemiştir. O, Allah'ın zât ve sıfatlarının ve insana vacip olan ibadetlerin bilinebilmesi için mukaddimelerin bilinmesi gerektiğini ifade etmektedir. Esasen bu mukaddimler İslam düşüncesi dışında kullanılmaktadır. Ancak cevher ve araz gibi kavramların kelimada kullanılması, bu kavramlara yeni tanımlar getirmek suretiyle mümkün olabilmiştir. Yine kendisinden önce de bu kavramlar kullanılmasına rağmen Bâkullânî'nin katkısı, dağınık bir şekilde kullanılan söz konusu mukaddimleri sistematik bir şekilde ele alması ve itikadî anlamda Allah'ın varlığının delilleri ile alemin yaratılmış olmasının delillerine

¹⁸ Özcan, Hanifi, *Mâtûrîdî'de Bilgi Problemi*, MÜ İlahiyat Fakültesi Yy., İstanbul 1993, 23; Koçar, Musa, “Mâtûrîdî'de Akılcılık ve Uygulama Alanları”, *S.D.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 17, Isparta 2006/2, 32 vd.

¹⁹ el-Mâtûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İsam Yy., Ankara 2003, 11 vd.

²⁰ Dağ, Mehmet, “Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi”, *AÜ İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Sayı:4, Ankara 1980, 98.

²¹ Güneş, 42; Dağ, 98.

²² el-Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *Kitâbu't-Temhîd*, el-Mektebetu's-Şarkıyye, Beyrut 1957, 6.

²³ el-Bâkullânî, *el-İnsâf fî mâ Yecibu İ'tikâduh ve mâ lâ Yecûzu el-Cehl bih*, Tahkik: Muhammed Zahid el-Kevserî, Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire 2000, 14-15.

dayanak yapması, böylelikle bu mukaddimleri itikadî yaklaşımların temeli haline getirmesidir.²⁴

Atom kuramını kelimada kullanan ilk kişi mu'tezilî Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849)'tır. Bâkılânî'yi bu konuda özgün kılan, özelde eş'arî genelde ise Ehl-i Sünnet kelimasına bu kuramı dahil etmesidir. Bu kuram temellerini Yunan felsefesinde, Demokritos (ö. m.ö. 370)'ta bulmaktadır.²⁵ Ancak Demokritos'un atom kuramını İslam kelamcılarının ayıran, onun maddeyi ezelî kabul etmesi, kelamcılarının ise '*el-cuz*' la *yetecezze*', yani bölünemeyen bir aslın varlığını ve bu aslın da Allah tarafından yaratıldığını kabul etmeleridir. Esasen bu problemin kelimada ele alınmasının başlıca nedeni Allah'ın varlığını, O'nun ezelî ve tek olduğunu ispatlamaktır. Nitekim bu kuramın Ebu'l-Huzeyl el-Allâf tarafından da ele alınmasının asıl amacı, kuram ile maddenin bölünemeyen bir cevherde son bulduğunun anlaşılması, bunun da onu yaratan bir varlık fikrini zorunlu olarak ortaya çıkarmasıdır.²⁶

İslam düşüncesinde en çok tartışılan konulardan biri de nedensellik/illiyet prensibidir. Neden ve sonuç arasında zorunlu bir ilişkiyi öngören bu prensip Ehl-i Sünnet kelamcıları tarafından reddedilmiştir. Gazzâlî (ö. 505/1111)'nin ifadesiyle "İki şeyden birinin varlığı veya yokluğu (su içmekle susuzluğun giderilmesi, ateş ile yanmak) diğerinin varlığını ya da yokluğunu gerekli kılmaz."²⁷ Yine eş'arî kelamcılar nedenselliği, mucizeyi açıklayabilmek ve Allah'ın her an yaratmakta olduğunu belirtebilmek için de reddetmişlerdir. Kelamcılar illiyet prensibine açıklama getirirken cevher, atom ve araz gibi kavramlardan yola çıkarak rasyonel bir delillendirme yoluna gitmektedirler. Kelamcılara göre Allah her an bu arazları (el-cuz' la yetecezze) yaratmaktadır. Alemde benzer şeylerin tekrar etmesi Allah'ın onları benzer şekilde yaratma âdetinden gelmektedir.²⁸ Bâkılânî de genel eş'arî tavra uygun bir biçimde nedenselliği reddetmektedir. Bâkılânî, Mu'tezile'nin görüşlerini eleştirerek, sebep ve sonuç arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığını, zorunlu gibi görünen durumların Allah'ın âdetinden geldiğini ifade etmektedir.²⁹

²⁴ Türkan, Galip, *Kelimada Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb, İlâhiyât* Yy., Ankara 2012, 253-254.

²⁵ Kutluer, İlhan, "*Cevher*", DİA, İstanbul 1993, VII, 450,454.

²⁶ Türkan, *Kelimada Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*, 246-247.

²⁷ el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Tehâfutu'l-Felâsife*, Tahkik: Suleyman Dunya, Dâru'l-Maarif, Kahire 1972, 239.

²⁸ Abrahamov, Binyamin, "Gazzâlî'de Nedensellik Teorisi", Çev. Yaşar Türkben, *e-makâlât İslam Araştırmaları*, II/1, Bahar 2009, 116.

²⁹ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 300 vd.

Bâkılânî'nin eş'arî kelamına getirdiği bir diğer katkı istidlal metotlarının genişletilmesidir. Bâkılânî, bir konuyu alternatiflerine ayırarak sabit olanı seçme demek olan *sebr ve taksîm*, görünenden hareketle görünmeyeni açıklamak anlamına gelen *kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid* ve daha sonra Gazzâlî tarafından eleştiriye tabi tutulacak *in'ikâsu'l-edille* yani delil batıl olunca medlulün de batıl olacağını ifade eden prensiplerin eş'arî kelamında yerleşmesine katkı sağlamıştır.³⁰ Bâkılânî *Kitâbu't-Temhîd*'de yukarıda saydığımız delil getirme metotları dışında farklı metotları da açıklamaktadır.³¹ İkinci bölümde Bâkılânî'nin istidlal metotları ayrıntılı bir biçimde değerlendirileceği için söz konusu metotlara burada kısaca yer vermeyi uygun bulduk.

³⁰ Gölcük, '*Bâkılânî*', 532; Güneş, 42-43.

³¹ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 11-14.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİLE İLİŞKİN TARTIŞMALAR ve BÂKILLÂNÎ'YE GÖRE DİL

A. İslam Düşüncesinde Dil Problemi

1. Felsefî Yaklaşım Göre Dil Problemi

Dil; “Belirli ve standart anlamları olan sözcüklerden ve bir iletişim yöntemi olarak kullanılan konuşma formlarından meydana gelen yapı ya da bütün. Birbirleriyle karşılıklı olarak sistematik bir ilişki içinde bulunan ve sözcük düzeyinde uzlaşım yoluyla oluşan bir anlama sahip olan birimlerden meydana gelen sistem” olarak tanımlanmaktadır.¹ Dilin kaynağı ve konuşmanın nasıl öğrenildiği her zaman merak edilmiştir. Dil üzerine yapılan tartışmaların kökeni Antik Yunan’a uzanmaktadır. Yunan felsefesinde nesneler ve nesnelerin adları arasında nasıl bir ilişki olduğu felsefî bir zeminde tartışılmaya başlanmıştır. Nitekim Demokritos dil problemini ilk kez bu bağlamda ele alan Yunan filozofudur. Daha sonra ise *Kratylos* diyalogunda Platon (ö. m.ö. 347) dillerin kaynağına ilişkin fikirlerini dile getirmektedir. O, eserinde iki kişi üzerinden iki farklı görüşe yer vermektedir. İlki; *Kratylos*’un savunduğu, her varlık için tek bir doğru adlandırmanın mümkün olduğu, isimlerin insanların ortak bir kabulü ve uzlaşmasıyla değil, zorunlu olarak verildiği görüşüdür. İkincisi ise Hermogenes (ö. m.ö. 400)’in dile getirdiği bunun karşıtı olan yani dillerin, bir uzlaşma sonucu meydana getirildiğine ilişkin görüştür.² Daha sonra Aristoteles (ö. m.ö. 322) dilin doğuşu problemini ele alarak dillerin ortaya çıkmasının insanların bir arada yaşamaya başlamasıyla gerçekleştiğini ifade etmektedir.³ Ona göre, insanların konuşmaları ve hayvanların çıkardığı sesler arasında büyük bir ayrım vardır. İnsanların hayvanlardan farkı, kendi düşüncelerini anlatmak için dile ihtiyaç duymalarıdır.⁴ Bu, insanların doğru ile yanlış ayırt edebilmelerine yarayan bir yetidir. Dillerin kökenine yönelik Antik Yunan’da meydana gelen tartışmaların, İslam düşüncesinde gelişen tartışmalardan farklı olarak, felsefî bir merak neticesinde ortaya çıktığı ifade edilebilir.

İslam düşüncesinde dillerin kökenine ilişkin tartışma, Hz. İsa için Kur’an’da geçen ‘Allah’ın kelimesi’ ifadesi ile ‘کن’ (ol) emrini anlama bağlamında yani

¹ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yy., İstanbul 2013, 448.

² Platon, *Diyaloglar*, Çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul 2012, 195 vd.

³ Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, 9-10; dillerin kökenine ilişkin ayrıca bkz., Rousseau, Jean-Jacques, *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, İş Bankası Kültür Yy., İstanbul 2007, 33 vd.

⁴ Johansson, Sverker, *Origins of Language Constraints on Hypotheses*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 2005, 158.

kelamullah tartışmaları ile meydana gelmiştir.⁵ Söz konusu problemin anlaşılabilmesinde temel referans Kur'an'dır.⁶ Kur'an'ın referansı eşliğinde gerek yeni yerlerin fethiyle farklı kültürlerden İslam'a girenlerin Arapçayı anlama ihtiyacı gerek Kur'an'ın daha iyi anlaşılma isteği, dil üzerine, daha ziyade Arap grameri, kelimelerin konumu ve türetilmesi gibi konularda yeni ve farklı çalışmaların yapılmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim Arapça nahiv ilmi ilerleyen süreçte gelişmiş, anlamın sınırlarını ve dilin delaletine ilişkin kuralları belirlemek için beyan ilmi gibi ilimler ortaya çıkmıştır.⁷ Tercüme faaliyetleri ile Yunan felsefî eserlerinin Arapçaya çevrilmeye başlanması da dil-mantık tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Nahivciler ve mantıkçılar arasında çeşitli münazaralar dahi olmuştur. Buna h. IV. yüzyılın başlarında Bağdat'ta, Hristiyan mantıkçı Ebu Bekr Metta b. Yunus (ö. 328/940) ile Müslüman dilci Ebû Said Sirâfî (ö. 368/979) arasında gerçekleşen bir tartışma örnek verilebilir. Mantığın evrensel bir ifade aracı mı, yoksa Yunan diline ait bir araç mı olduğu problemi tartışmanın konusunu oluşturmaktaydı. O dönem için İslam düşünürleri mantığın Yunan diline ait bir araç olduğunu, Arapça'da yerinin bulunmadığını ve İslam için de değerinin olmadığını belirtmekteydiler.⁸ Fârâbî (ö. 339/950) bu tartışmaların içine doğmuştur. Nitekim Matta b. Yunus ve Sirâfî onun mantık ve dil hocalarıdır. Fârâbî'nin dile atfettiği önemin anlaşılabilmesi bakımından *İhsâu'l-Ulûm* adlı eserine bakılabilir. O, kitabının başında ilimlerin tasnifini yaparken "*Dil İlmi ve Onun Kısımları*" bölümünü ilk sıraya koymaktadır. Fârâbî'nin dile ilişkin görüşleri *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserinde de yer almaktadır.

Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*'un, '*Milletlerin Harflerinin ve Lafızlarının Oluşumu*' başlığı altında dillerin kökenine ilişkin bilgi vermektedir. Ona göre; "İnsan içinde olanı veya içinde amaçladığını başkasına bildirme ihtiyacı hissettiğinde ilk önce, arzuladığı şeye delalet etmesi adına onu anlatmayı istediği kimseler için işareti, sonra da seslenmeyi kullanmıştır."⁹ Seslenmenin ilkinin '*nîdâ*' olduğunu söyleyen Fârâbî, daha

⁵ Macdonald, Duncan B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutiona Theory*, Charles Scribner's Sons, New York 1903, 146.

⁶ Staal, Frits, "Oriental Ideas on the Origin of Language", *Journal of the American Oriental Society*, Cilt: 99, Sayı:1, University of California 1979, 6.

⁷ Altunya, Hülya, *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2003, 16-18.

⁸ Pavlin, James, "Sünni Kelam ve Teolojik Münakaşalar", Çev. Murat Ökçesiz, *E.Ü.İ.F.D.*, Sayı: XI, Kayseri 2001, 231.

⁹ el-Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, *Kitâbu'l-Hurûf*, Tahkik: Muhsin Mehdî Dâru'l-Meşrik Mektebetu's-Şarkıyye, Beyrut 1986, 135-136.

sonra çeşitli seslerin kullanıldığını belirtmektedir. Onun söz konusu görüşleri, dillerin kökenine ilişkin evrime dayalı bir yaklaşımı benimsediğini göstermektedir. Nitekim Fârâbî diğer konularda olduğu gibi, dillerin kökeni konusunda da dinin izahlarından ziyade felsefecilerin burhanî delillerini esas almaktadır. Söz konusu problemde o, kendi asrında dil ile ilgili çalışma yapanların görüşlerinden ayrı olarak dillerin, insanın ihtiyacından doğduğunu ve tedricî bir şekilde geliştiğini belirtmektedir.¹⁰

Fârâbî'nin dile ilişkin görüşleri hususunda üzerinde durulması gereken bir konu da dil/luğa ve lisan kavramlarıdır. Ona göre düşünceyi ifade etme aracı olarak kullanılan lisan milletlere özgü, dil ise evrenseldir. Yani o, dilin milletleri aşan bir yönünün olduğunu ifade etmektedir. Fârâbî, dillerin farklı olduğunu söylerken, dilde kullanılan kelimeler ile kastedilen manaların bütün milletlerde aynı olduğunu belirtmekte ve anlamların dili aşan yönüne işaret etmektedir. Çünkü onların kaynağı lafızlar değil, duyulur nesneler, fiiller ve terkiplerdir. Bu ise tüm insanlık için aynıdır.¹¹

İbn Sînâ (ö. 428/1037) da Fârâbî gibi dil ile ilgili tartışmalara katılmıştır. İbn Sînâ dillerin kaynağına ilişkin konular üzerinde durmamaktadır. Onun için önemli olan dillerin insanlar tarafından kullanılmasıdır. Nitekim İbn Sînâ'ya göre, dilin ortaya çıkmasının temelinde toplumsallaşma bulunmaktadır. Toplum içerisinde yaşayan insanın karşılıklı olarak ihtiyaçlarını ifade edebilmesinde dil en önemli unsurlardandır. Yine ona göre, toplumsal bir varlık olan insan, lafızları ve lafızları meydana getiren sesleri ortaya çıkarmıştır.¹² Lafızlar yaratılmış olsa dahi insanlar lafzın delalet ettiği anlamı değiştirebilir ve bir anlam için oluşturulmuş lafzı başka bir anlama delalet edecek şekilde kullanabilirler. Bu bağlamda İbn Sînâ insanın iradesinin önemine vurgu yapmakta ve lafız ile mana arasında insan iradesini koymaktadır.¹³ Ancak yine de insan, zihninde olanı aktarabilecek bir yeti ile yaratılmıştır. Ona göre lafız kendiliğinden anlama delalet etmez. Şayet öyle olsaydı her lafzın bir anlamı bulunur ve dünyada farklı diller ortaya çıkmazdı. Zaten bundan dolayı o, lafız ve lafzın delalet ettiği anlam arasında insanın iradesini koymaktadır. O iradeyi, bir lafzı telaffuz edenin o lafzı istediği belirli

¹⁰ Altunya, *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, 54.

¹¹ el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Koroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul 2001, 524 vd.

¹² İbn Sina, *Yorum Üzerine*, Çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, 2-3; Durusoy, Ali, "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", *M.Ü.İ.F.D.*, Cilt: XXVIII, İstanbul 2006, 50; Aydın, Mehmet, "Gazzâlî'nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki", *D.E.Ü.İ.F.D.*, Sayı: XXXII, İzmir 2010, 190.

¹³ Durusoy, 50.

bir anlam için kullanması şeklinde anlamaktadır. Bu bağlamda lafız, bir irade olmaksızın anlam ifade edemez.¹⁴

İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu lafzın delaletine ilişkin yaklaşımı kendisinden sonra İslam düşünürleri ve kelamcılar tarafından da ele alınmış ve daha sonraki eserlerde lafzın delaletine ilişkin yeni bir başlık oluşturulmuştur. Esasen ilk olarak mantıkçıların ortaya koyduğu lafız-mana ilişkisine dair pek çok kavram ve unsur daha sonra kelamcılar ve Arap dilcileri tarafından da bu konudaki çalışmalara dahil edilmiştir.¹⁵ Burada dile ve dilin kökenine ilişkin bu tartışmalar, genelde kelamcılarının özelde ise Bâkılânî'nin dil hakkındaki görüşlerine bir zemin oluşturmak amacıyla zikredilmiştir. Bundan sonra ise kelamcılarının konuya yaklaşımı ele alınacaktır.

2. Kelamcılar ve Dil Problemi

a. Kelamda Dile İlişkin İlk Tartışmaların Nedenleri

Kelamcılar açısından bakacak olursak dile ilişkin tartışmaların kökenini iki problem etrafında toplama imkanımız vardır. Bunlardan biri kelam ilmini de ortaya çıkaran tartışmalardan biri niteliğindeki *kelamullah* tartışmasının bir parçası, diğeri de yine kelamullah problemiyle de ilişkili olan *isim-müsemma* tartışmasıdır.

İslam düşüncesinde kelamullahla ilişkin problemlerin kökeni h. II. yüzyıla dayanmaktadır. İslam'ın sınırlarının genişlemesiyle yeni din ve kültürlerle tanışan Müslümanlar bu kültürlerdeki kimi problemlerle de karşı karşıya gelmişlerdir. Nitekim Hristiyanlar ile Müslümanların bir arada yaşadığı yerlerde, Hristiyanların ulûhiyete ilişkin yaklaşımları ile karşılaşan Müslümanlar, Allah'ın zât ve sıfatları üzerinde tartışmaya başlamışlardır. Nitekim Ebu'l-Huzeyl el-Allâf İslam düşüncesinde kelamullah problemini ilk olarak ele alan kişilerdendir. O, Allah'ın kelamını iki halde kabul etmektedir. İlki Allah'ın bir şeyi yaratırken ona söylediği 'ol' kelamı, ikincisi ise O'nun peygamberleri aracılığı ile insana hitap ederken kullandığı kelamdır. Ona göre birinci tür kelama 'tekvînî', ikincisine ise 'teklîfî' kelam denilmektedir. Her iki tür kelam da yaratılmıştır. Ancak ilki bir mahal olmaksızın yaratmaya konu olurken, ikinci

¹⁴ Demir, Ramazan, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2008, 118.

¹⁵ Durusoy, 52.

tür kelimeler bir mahalde yaratılmaktadır ki, o mahalde Levh-i Mahfûz'dur.¹⁶ Görüldüğü üzere ilk olarak Mu'tezile elinde ortaya çıkan tartışmada, mu'tezilî yaklaşım, Allah'ın kelam sıfatının ezelî olmadığı, dolayısıyla yaratılmış olduğu fikrinin ortaya çıkmasını gerekli kılmıştır. Bunun temeli Hristiyanların Hz. İsa'yı tanrı kabul etmelerine dayanmaktadır. Nitekim onlar, Hz. İsa'yı Allah'ın kelimesi olarak ifade etmişlerdir. Kur'an'da bu ifade, 'Kendisinden bir kelime'¹⁷ şeklinde yer almaktadır. Mu'tezile'nin tevhid inancına ilişkin endişesi onların *kelamullah*'a hâdis demelerine sebep olmuştur.¹⁸ Mu'tezile, kelamın gerçekleşebilmesi için bir muhatabın varlığının zorunlu olmasından hareketle Kur'an'ın kadîm olmasının imkansızlığı üzerinde durmaktadır. Şayet kelam kadîm olursa muhatabı da kadîm olacaktır. Bu da Mu'tezile tarafından kabul edilmeyecektir. Aksi halde kadîmlerin çoğalması (*teaddud-i kudemâ*) gibi bir problemle karşılaşılacaktır. Yine onlara göre kelam, ses, harf ve lafızlardan oluşmaktadır. Şayet kelam kadîm olursa bunlar da kadîm olacaktır.¹⁹ Bu konu, zât-sıfat tartışmasını da beraberinde getirmektedir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın kelam sıfatı fiilî sıfatlardandır ve fiilî sıfatlar da hâdistir.

Mu'tezile'nin zât-sıfat birlikteliğini esas alan yaklaşımlarına Ehl-i Sünnet, Allah'ın zât ve sıfatlarının bir olmadığını belirterek karşı çıkmıştır. Onlara göre Allah'ın kelam sıfatı fiilî sıfatlarından değil, zâtî sıfatlarındandır ve ezelîdir. Bu bağlamda Kur'an da yaratılmamıştır. Bu konuda Ehl-i Sünnet, "Eğer kelam sıfatı ezelî olmasaydı Allah bunun zıddını teşkil eden dilsizlik, sukût gibi vasıflardan biriyle vasıflanmış olacaktı"²⁰ şeklinde bir delillendirme yoluna gitmektedir. Yine Ehl-i Sünnet'e göre kelam sıfatı hâdis olsaydı ya Kerrâmiyye gibi tecsîme düşülecekti ya söz konusu sıfat hiçbir mahalde olmayacaktı ki bu mümkün değildir ya da Allah'ın zâtından başka bir mahalde olacaktı. Bu durumda da söz konusu kelamın mevsufu Allah değil, içinde bulunduğu mahalde olacaktı.²¹ Ehl-i Sünnet Mu'tezile'nin bu katı tutumu karşısında, orta bir yol bulmak için, *kelâm-ı nefsi*, *kelâm-ı lafzî* kavramlarını ortaya çıkarmıştır. Buna

¹⁶ Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri-Müslüman, Hristiyan, Yahudi Kelamı*-, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001, 107.

¹⁷ Âl-i İmran (3), 45.

¹⁸ Türkan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*, 129-130.

¹⁹ el-Câbirî, 83-84.

²⁰ es-Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Fethullah Huleyf, Dâru'l-Maarif, İskenderiye 1969, 60-61.

²¹ es-Sâbûnî, 60-61.

göre ezeli olan ve mahluk olmayan kelim, *kelâm-ı nefsi*'dir. Bunun dışında kalan sesler, lafızlar ve harfler ise *kelâm-ı lafzî*'dir ve yaratılmıştır.²²

Kelamcılara göre dillerin kaynağı probleminde üzerinde durulması gereken diğer bir konu da isim-müsemmadır. Sıfatlar konusundaki görüşlerine paralel olarak bu konuda da Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet farklı fikirler ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile'ye göre isim ve müsemma farklı şeylerken, Ehl-i Sünnet'e göre aynıdır.²³ Bu, Allah'ın Kur'an ve hadislerde bulunan isimler dışındaki isimlerle de isimlendirilip isimlendirilemeyeceği problemini ortaya çıkarmaktadır. İsim ve müsemmanın ayrı şeyler olduğunu ifade edenler, Allah'ın farklı isimlerle isimlendirilebileceğini, aynı olduğunu kabul edenler ise isimlendirilemeyeceğini belirtmektedir.

Allah kelamının yani Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ve isim ile müsemmanın farklı şeyler olduğunu ifade edenlere göre diller de Allah'ın belirlemesiyle/tevkîfî değil, insanların uzlaşması sonucu/ıstılâhî oluşmuştur. Bunların karşısında, yani mu'tezilî yaklaşımın aksine Ehl-i Sünnet de dillerin kökeninin ilahî bir belirlemeyle olduğu görüşündedir. Buna göre isimlerin ezelde belirlendiğini savunan Ehl-i Sünnet insanların, Allah'ın belirlediği isimleri kullandığını ifade etmektedir. Esasen Ehl-i Sünnet'in buradaki endişesinin Kur'an'ın yorumuna ilişkin olduğu ifade edilebilir. Şayet isimler, dolayısıyla diller Allah tarafından belirlenmişse bu, Kur'an'ın yaratılmış olmadığı, bu bağlamda da Kur'an'a ilişkin yorumlarımızın sınırlı olması gerektiği ile ilişkilidir.²⁴ Çünkü isimler/diller ve Kur'an ilahî irade ile belirlenmiş, hangi kelimenin ne anlama geleceğini dilleri Yaratan daha iyi bileceği için isimleri ona göre seçmiş ve böylece ilahî irade ile seçilen şeyin de yorumlanması daha sınırlı hale gelmiştir. Yine bu bağlamda Ehl-i Sünnet'e göre, Mu'tezile böyle kabul etmese de, Kur'an üzerinde yapılan yorumlar tahrif sayılabilir. Çünkü Kur'an Allah'ın ezeli kelamıdır. Ancak dillerin ıstılâhî olarak yani insanların katkısı ve bir ölçüde üretimi ile gerçekleştiği kabul edilirse Allah'ın, Kur'an'ı yaratmış olduğu ve Kur'an'ın, O'nun ezeli kelamı olmadığı sonucuna varılır. Dolayısıyla Kur'an üzerinde yorum yapma imkanı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

²² Aslan, Abdülgaftar, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, 259 vd.; el-Câbirî, 84.

²³ es-Sâbûnî, 54.

²⁴ Türkan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*, 210-211.

b. Kelamcılara Göre Dillerin Kökeni

Dillerin kaynağının ne olduğuna ilişkin tartışmalar ilk dönemlere kadar uzanmaktadır. İbn Abbas, Bakara Sûresi 31. ayete ilişkin açıklamalarında tüm isimleri insanlara Allah'ın öğrettiğini ifade etmektedir.²⁵ Nitekim Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye (ö. 100/718) de insanları Allah'ın konuşturduğunu ve kelamı Allah'ın yarattığını dile getirmektedir.²⁶ Ancak dillerin kökeninin tevkîfî olduğunu dile getiren ilk kişi Eş'arî'dir. Eş'arî dillerin kökeninin tevkîfî olduğunu kabul etmekte ancak fer'inin, kıyas ve ictihad yoluyla ıstılâhî olabileceğini belirtmektedir. Ona göre dillerin kökeninin ıstılâhî olması nihayetsiz bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Çünkü insanların bir ibare üzerinde anlaşmaları ancak başka bir ibare ve işaret ile mümkün olabilecek, bu da sonsuza kadar gidecektir.²⁷ Şu halde Eş'arî'ye göre dilin başlangıcı itibariyle tevkîfî olması zaruridir. Ona göre dinin isimleri, dilin isimleridir. Çünkü Allah onlara kendi dilleriyle hitap etmiştir. Şeriat, dili değiştirmemiş, dilde olmayan bir ismi ortaya çıkarmamış ve o dili konuşanların hitabı üzerine gelmiştir. *وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه* 'Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik'²⁸ ayeti bunu göstermektedir.²⁹ Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-Gayb* adlı eserinde Bakara Sûresi 31. ayeti tefsir ederken bu konunun ilk kez Eş'arî ve Ebû Hâşim Cubbâî (ö. 321/933) arasında geçtiğini belirtmektedir.³⁰ Ancak sözü edilen tartışmaya ilişkin temel kaynakların mevcut olmadığı ifade edilmektedir.³¹ Yine Râzî'ye göre Eş'arî yanında mu'tezilî Ebû Ali Cubbâî ve Ka'bî (ö. 319/931) de dillerin tevkîfî nitelikte ortaya çıktığı görüşündedir.³² Dillerin kaynağı problemi tartışılırken, tevkîfîliği ileri sürenlerin en temel delilleri yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Bakara Sûresi 31. ayette geçen *وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا* 'Allah Adem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti' ifadesidir. Buna göre,

²⁵ et-Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru'l-Hicr, (by) (ty), 514.

²⁶ Türkan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*, 209.

²⁷ İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn, *Mucerridu Makâlâtî'l-Eş'arî*, Tahkik: Daniel Gimaret, Dâru'l-Meşrîk, Beyrut 1987, 41.

²⁸ İbrahim (14), 4.

²⁹ İbn Fûrek, 149.

³⁰ er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Huseyn, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I-XXXII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, II, 191.

³¹ Weiss, G. Bernard, "Orta Çağ İslam Alimlerinin Dilin Menşei İle İlgili Tartışmaları", Çev. Adem Yığın, *M.Ü.İ.F.D.*, Cilt: 25, İstanbul 2003/2, 134.

³² er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 191.

Allah isimleri öğrettiği gibi, isimlerle birlikte harfleri ve fiilleri de öğretmiştir.³³ Bu görüşü savunanların Bakara Sûresi 31. ayet dışında delil olarak ele aldıkları ayetler de vardır.³⁴ Şu halde, dillerin tevkîfiliğini savunanlara göre dillerin insanlar tarafından üretilmesi mümkün değildir. Onlara göre, diller insanlar tarafından üretilseydi söz konusu durum, bir kimsenin zihnindekini başka birine aktarması yoluyla olurdu, bu da ya yazılı ya da sözlü olmak zorundaydı. Şayet böylesi bir ifadelendirme kullanılacaksa bu, kendinden önceki ifade biçimini ortaya çıkaran bir kimsenin varlığını gerekli kılacaktır. Fakat bu durum böylece geçmişe doğru uzayıp gideceği için teselsüle düşülmüş olur ki, bilindiği üzere teselsül batıldır.³⁵

Dillerin kökeninin ıstılâhî olmadığına yani uzlaşma yoluyla gerçekleşmediğine ilişkin aklî delil getirenlerden biri de İbn Hazm (ö. 456/1064)'dır. Ona göre, "Dillerin insanların uzlaşması sonucu ortaya çıkmış olması mümkün değildir. Şayet öyle olsaydı bu, kemale ermiş, yine akılları eğitilmiş tam bir seviyede, ilimleri tamamlanmış ve alemdeki tüm eşyaya vakıf olmuş, tüm eşyayı tanıyan ona ilişkin ihtilafları ve ittifakları bilen bir kavmin mevcudiyetini gerektirirdi. Ancak ilk insanın bu yeteneği kazanması için uzun yıllara ihtiyaç olduğunu ve geçen bu zamanda onun, başkasının terbiyesinde, korumasında ve kefaletinde bulunması gerektiğini biliyoruz. Yeni doğmuş bir bebeğin anne babasının onu beslemesine, sıcaklık ve soğukluk gibi her türlü tehlikeden onu korumasına muhtaç olduğu ortadadır. Dolayısıyla kişi ancak seneler geçtikten sonra kendine yetebilir. Yine bu doğrultuda bir dili öğrenmek için de kişiye, kendinin dışında dillerin üretilip sunulması gerekmektedir. Nasıl ki, bir insan doğduğunda kendi ihtiyaçlarını kendisi karşılayamıyor da bu ihtiyaçlar başkası tarafından karşılanıyorsa, bir dili üretmek bağlamında ilk insan için de bu durum böyledir. Diller ona Allah tarafından öğretilmiştir."³⁶

İslam düşüncesinde dillerin ıstılâhî olarak ortaya çıktığını ileri süren ilk kişi Ebû Hâşim Cubbâî'dir.³⁷ Ebû Hâşim, dillerin kaynağının ıstılâhî olmasına ilişkin hem aklî hem de vahye dayalı deliller getirmiştir. Buna göre "Şayet Allah'ın, lafızları belli bir mana için koyduğuna dair zarurî bir ilim olsaydı, bu ya akıllılar için ya da akılsızlar için

³³ er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkıh*, I-VI, Tahkik: T. Câbir Feyyâz el-Alevânî, Muessesetu'r-Risâle, (by) (ty), I, 185.

³⁴ Bkz. Yusuf (12), 40; Rum (30), 22; Necm (53), 23.

³⁵ er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 186 vd.

³⁶ İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-VIII, Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Afakî'l-Cedîde, Beyrut (ty), I, 29, 30.

³⁷ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 191.

yapılmış olurdu. Onun akıllılar için olması caiz değildir. Çünkü Allah'ın bir lafzı bir manaya koyduğuna dair zarurî bir ilim olsaydı, O'nun sıfatları zarurî olarak bilinecek, buna karşın zâtı istidlâlî olarak bilinecekti ki, bu muhaldir.”³⁸ Yine, “Allah meleklerle hitap etmiştir. Bu ise, hitaptan önce bir dilin varlığını göstermektedir.”³⁹ Râzî'nin belirttiğine göre Ebû Hâşim'in bu konudaki bir diğer delili de ⁴⁰ ‘وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا’⁴⁰ ‘Allah Adem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti’ ayetidir. Burada ‘عَلَّمَ’ kelimesinin yani öğretme fiilinin/ta'lîmin, isimlere izafe edilmesi gerekmektedir. Bu da, ta'lîmden önce de eşyanın isimlerinin olmasını gerektirir. Yani diller öğretilmeden önce var olmalıdır. Ayrıca Ebû Hâşim'in ifadesine göre Hz. Adem, isimleri bilme konusunda meleklerle meydan okuduğu zaman, isimlendirilenler için isimlerin tayini hakkında meleklerin doğru olduğunu bilmesi gerekir. Aksi halde onun doğruluğuna ilişkin bilgi ortaya çıkmaz. Böylece isimlerin, isimlendirilenlere verilmesinin bu öğretmeden önce olması gerekmektedir.⁴¹

Mu'tezilî yaklaşımı devam ettiren Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025) dillerin kökeninin ıstılâhî olarak ortaya çıktığını iddia etmektedir. Yine ona göre Bakara 31. ayetin zahiri anlamından isimlerin Hz. Adem'e öğretilmesi kastedilmiş olsa dahi bu, dilin başlatıcısının insan olduğunun ifade edilmesine engel teşkil etmemektedir.⁴² Ayetin zahiri, isimlerin Allah tarafından öğretildiğini ifade etmekte, dillerin kökenine ilişkin bir bilgi sunmamaktadır. Yine ona göre dilleri ilk olarak Allah'ın yarattığını söylemek, Allah'ın dil icat ettiğini kabul etmektir ki, Allah böyle vasıflanmaktan münezzehtir.⁴³ Dil, ilk olarak insanlar tarafından ortaya konulduktan sonra Allah'ın kelamının yaratılmış olması mümkündür. Dillerin ilk olarak insanlar tarafından meydana getirilmiş olması Allah'ın hitabının anlaşılabilmesi için de gereklidir. Şayet dil, hitaptan önce gelmezse Allah'ın dilediği şey anlaşılamayacak, insanlar tarafından

³⁸ es-Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân, *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ*, Mektebetu'l-Ezheriyye, (by) (ty), 12.

³⁹ es-Suyûtî, 12.

⁴⁰ Bakara (2), 31.

⁴¹ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 191.

⁴² Altunya, Hülya, *Kâdî Abdülcebbâr'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi -Kasdu'l-Mütekelim Problemi Bağlamında-*, SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Isparta 2009, 55.

⁴³ el-Kâdî Abdulcebbâr, Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-Fıraku Gayru'l-İslâmiyye*, Tahkik: Mahmud Muhammed el-Hudayrî, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, (by) (ty), V, 169-170.

anlaşılamayacak bir biçimde Allah'ın onlara hitap etmesi de anlamsız ve Allah'ın hikmetine aykırı olacaktır.⁴⁴

Dillerin, ilk olarak Allah'ın insanlara bildirmesi ile ortaya çıktığını, daha sonra ise insanların bu dil üzerinde uzlaşması sonucu türediğini yani esas itibariyle tevkîfî olup sonradan ıstılâhî olduğu görüşünü savunanlar arasında Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) gösterilebilir. Ona göre dillerin uzlaşma sonucu ortaya çıkması daha önce yapılmış bir uzlaşmanın varlığını, bu ise teselsülü gerektirir.⁴⁵ Suyûtî (ö. 911/1505) bu görüşü batıl saymaktadır. Çünkü ona göre, tıpkı lafızların anlamlarını bilmeden kullanan, sonra da herhangi bir uzlaşma olmadan onları anne ve babasından öğrenen bir çocuk gibi insanın isimlerin manasını bir başkasına öğretmesi mümkündür.⁴⁶

İslam düşüncesinde dillerin kaynağına ilişkin tüm bu yaklaşımların ardından Bâkılânî farklı bir tutum geliştirmiştir. Dillerin kaynağının ne olduğunun kesin olarak bilinemeyeceğini ileri sürüp bu konuda çekimser kalan ilk kişi Bâkılânî'dir. Bâkılânî sonrası Cuveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî, Râzî gibi eş'arî kelimcileri de dillerin kaynağı hakkında çekimser kalanlar arasındadır.⁴⁷ Bu görüşün savunucularına göre dillerin kaynağına ilişkin kesin bir hüküm verilemez. Yine onlar, dillerin tevkîfî olmasının mümkün olduğu gibi ıstılâhî olmasının da mümkün olabileceğini ifade etmektedirler. Bu probleme ne akıl tam bir çözüm getirebilir ne de söz konusu probleme ilişkin bir nakil mevcuttur. İlk olarak Bâkılânî'nin öne sürdüğü iddiaya onun dile ilişkin yaklaşımlarının ele alınacağı bölümde yer verilecek, ilgili konu burada ayrıntılı bir şekilde ele alınmayacaktır. Bâkılânî sonrası Ehl-i Sünnet kelimcilerinin yaklaşımları da orada değerlendirilecektir.

B. Bâkılânî'de Dil Problemi ve Dile İlişkin Tartışmalar

1. Bâkılânî ve Dillerin Kökeni

Bâkılânî, dillerin kökenine ilişkin tutumu nedeniyle yeni bir teorinin kurucusu olarak nitelenebilir. Tevakkuf teorisi denilen bu teori Bâkılânî'den sonra, Cuveynî, Gazzâlî, Râzî gibi eş'arî kelimciler tarafından kabul edilmiştir.⁴⁸ Buna göre dillerin

⁴⁴ Altunya, *Kâdî Abdülcebbar'da Söz (Kelâm) –Anlam İlişkisi –Kasdu'l-Mütekellim Problemi Bağlamında-*, 52.

⁴⁵ es-Suyûtî, 13.

⁴⁶ es-Suyûtî, 13, 14.

⁴⁷ Demir, 75.

⁴⁸ Demir, 75.

kaynağına ilişkin tüm görüşler ne ispatlanabilir ne de yanlışlanabilir. Yani dillerin kaynağının ıstılâhî ya da tevkîfî olduğunu iddia edenlerin hiçbiri için kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Dillerin kökeni tevkîfî olabileceği gibi ıstılâhî de olabilir.⁴⁹ Dolayısıyla tüm bu teorilerin doğruluğundan bahsedilebilir.

Bâkılânî *et-Takrîb ve'l-Îrşâd*'da dillerin kökenine ilişkin ayrıntılı sayılabilecek açıklamalar yapmaktadır. Bâkılânî bu konuda, kendinden önce kabul edilen görüşleri zikrettikten sonra kendi fikrini ifade etmektedir. O, ilk olarak dillerin kökeninin tevkîfî olduğunu söyleyenlerin görüşlerini ele almaktadır. Buna göre tüm eşyanın ismi ve onun anlamları insanlara tevkîfî olarak bildirilmiştir.⁵⁰ İkinci yaklaşıma göre isimler ve diller, insanların uzlaşması sonucu oluşmaktadır. Yani dillerin kökeni ıstılâhîdir.⁵¹ Diğer bir kısmına göre ise diller, Allah'ın öğretmesiyle mümkün olabileceği gibi dil ehlinin isimler ve anlamlar üzerinde anlaşmasıyla da mümkün olabilmektedir. Bazılarına göre de dillerin bir kısmının tevkîfî, bir kısmının ıstılâhî ve bir kısmının da insanların o dili konuşanlara kıyas yapması sonucu öğrenilmesi caizdir. Yine bunlara göre bir dili konuşanların tamamının veya onlardan bazılarının bir şey için isim koyma bakımından anlaşmaları ve Allah'ın, bu şey için isim koymanın öncesinde o ismin o şey için konulmasını bildirmiş olması da mümkündür. Dili konuşanların eşya için, Allah'ın verdiği ismin dışında isim vermesi de ihtimal dahilindedir. Ancak bu isim Allah'ın yasakladığı bir isim ise, bu ismi koyanlar Allah'a isyan etmiş olacaklar, yasaklanmayan bir isim ise isyan etmiş olmayacaklardır. Bu durumda eşya için biri Allah'ın bildirdiği, diğeri insanların, eşyaya, o ismin verilmesi konusunda uzlaştıkları olmak üzere iki isim verilmiş olacaktır.⁵²

Bâkılânî tüm bu açıklamalardan sonra bu teorileri kabul etmeyenlerin düşüncelerinin yanlış olduğunu ifade ederek, her bir teorinin mümkün olabileceğini öne sürmektedir. Bâkılânî, bir dili konuşanların dillerinin hepsini veya isimlerin tamamını Allah'ın öğretmesinin mümkün olmadığını çünkü Allah'ın öğretmesi için de bir dile ihtiyaç duyulduğunu ifade edenlerin görüşlerinin yanlış olduğunu belirtmektedir. Buna göre Allah, kelamını ve çeşitli dillerdeki isimlerin manalarını bildirmek istediği zaman, muhatabı önceden o dili konuşmayı bilmeseydi de o dili ona işittirir. Muhatabı da zorunlu

⁴⁹ el-Bâkılânî, *Î'câzu'l-Kur'an*, Tahkik: Seyyid Ahmed Sadr, Dâru'l-Maarif, Mısır (ty), 68.

⁵⁰ el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-Îrşâd*, I, 319.

⁵¹ el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-Îrşâd*, I, 319, 320.

⁵² el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-Îrşâd*, I, 320.

bir şekilde o kelimeleri anlar. Allah muhatabına, ‘Bil ki, bu sîgayı bunun için kıldım’ der. Yine başka biçimleri de başka anlamlar için kılabilir. Muhatabı, Allah’ın bir mana için yarattığı çeşitli sesleri, formları kalbinde zorunlu olarak bilir.⁵³ Tüm isimlerin Allah tarafından yaratıldığına bir başka delil olarak da şu söylenebilir; dilsizler yani konuşamayanlar, işaret dilini kullananlar, daha önce bir rumuz ve işaret kullanmadan anlaşabilmektedirler. Bu da Bâkıllânî tarafından Allah’ın, ses ve şekiller için belli manaları koymuş olabileceğinin bir delili olarak ifade edilmektedir.⁵⁴

Bâkıllânî dillerin kaynağının ıstılâhî olmadığını belirtenlerin görüşlerinin yanlış olduğunu söyleyerek, kendi fikrini temellendirmeye çalışmaktadır. Buna göre, düşünebilen bir varlık olarak insan, aynı zamanda kendi ihtiyaçlarını da karşılayabilen bir varlıktır. Nitekim insanların bir ihtiyaç olarak birbirleriyle anlaşabilmeleri, açlığını gidermek için yemek yeme, susadığı zaman su içme gibi tabîî bir durumdur. Yine insan ihtiyaç duyduğu zaman da işaret yoluyla aralarında uzlaşıp ihtiyaçlarını giderebilecek durumdadır. İşaretler yeterli olmadığı zaman insanların çeşitli bilgileri aktarabilmeleri için farklı sesler bulmaları mümkündür. Sesleri kullanarak iletişim kurup, fikirlerini ses yoluyla aktarmak isteyen insanın, bu fikirleri hangi yolla, konuşmayı bilmeyen bir diğerine aktaracağı sorusu üzerine Bâkıllânî şöyle demektedir: Konuşan kişi maksadını anlatabilmek için örneğin, bir insanın yanına gider ve karşıdaki insan onun maksadını anlayana kadar ‘insan’ kelimesini tekrarlayabilir. Karşısındaki insan bunu anladığında aralarında bir uzlaşma sağlanmış olur. Böylelikle insanlar başka birine de bu yolla kelimeleri öğretebilir. Aynı şekilde dilsizlerin, daha önce işaretlerin ve rumuzların anlamlarını bilmeden, yine işaretler yardımıyla birbirleriyle anlaşmaları mümkün olabilirken, konuşabilen akıl sahibi insanların durumlarının daha aşağıda olması mümkün değildir. Onların birbirleriyle anlaşabilmeleri, dilsiz olanların anlaşmasından daha kolaydır.⁵⁵ Görüldüğü üzere Bâkıllânî, dillerin kökenine dair ileri sürülen teorileri kabul etmektedir. O, tüm bu yaklaşımlar için aklî deliller getirmekte ve iddiaların hepsinin doğru olabileceğini, dillerin kaynağının tam olarak bilinemeyeceğini öne sürmektedir. Bâkıllânî, söz konusu tavrıyla tevakkuf denilen yeni bir teorinin kurucusu niteliğindedir.

⁵³ el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşad*, I, 321, 322.

⁵⁴ el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşad*, I, 322.

⁵⁵ el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşad*, I, 324.

Cuveynî, Bâkılânî'nin dillerin kökenine ilişkin yaklaşımlarını kabul etmektedir. Cuveynî *el-Burhan* adlı eserinde dillerin kaynağına dair görüşleri ifade ettikten sonra kendi düşüncesine yer vermektedir. Ona göre bütün bu görüşlerin aklen caiz olma ihtimali bulunmaktadır. Cuveynî, dillerin aslının tevkîfî olduğunu kanıtlamak için bir delile ihtiyaç olmadığını belirtmektedir. Bunun manası, Allah'ın başlangıçta bedîhî olarak, bir mana için ona mahsus bir şekli/formu/sîgayı sabit kılmasıdır. Akıl sahibi insanlar bu sîgaları ve onun manalarını açık bir şekilde anlar.⁵⁶ Yine Cuveynî dillerin kaynağının ıstılâhî olabileceğini şu şekilde delillendirir: "Allah'ın akıllıları böylece harekete geçirmesi ve bazısının istediğini bazısına bildirmesi olanaksız değildir. Sonra onlar kendi isteklerine göre sîgaları/sembollerini üretirler ve bu yolla da çocuklar konuşmayı öğrenirler."⁵⁷ Neticede Cuveynî dillerin tevkîfî ve ıstılâhî olabileceğini dile getirerek Bâkılânî'nin kurduğu zemini takip etmektedir.

Cuveynî'nin öğrencisi Gazzâlî de dillerin kökeni hakkında hocası ile aynı yaklaşımı benimsemektedir. O, *el-Mustasfâ* adlı kitabında "*Mebdeu'l-lugâ*" başlığı altında dillerin kökenine ilişkin bilgi vermektedir. Gazzâlî öncelikle, dillerin ıstılâhî olarak meydana geldiğini belirtenlerin görüşlerini ifade etmektedir. Onlara göre tevkîf sahibinin lafzı, yani Allah'ın keliması, önceki bir ıstılâh ile muhatap tarafından anlaşılamadıktan sonra tevkîften bahsedilemez.⁵⁸ Ardından Gazzâlî, dillerin Allah'ın bildirmesiyle olduğunu öne sürenlerin görüşlerini aktarmaktadır. Onlara göre, "İstılâhın tamamlanabilmesi için bir hitâba, nidâyâ ve vad'a ihtiyaç vardır. Tüm bunlar da uzlaşma için toplanmadan önce bir lafzın bulunmasıyla mevcut olur."⁵⁹ Yani diğer bir deyişle onlara göre dillerin kökeni şayet ıstılâhî olsaydı, insanların bu uzlaşmayı sağlayabilmeleri için yine bir dile ihtiyaç olacaktı. Bu sebeple dillerin kökeninin ıstılâhî olması düşünülemez, dil ancak Allah'ın insanlara bildirmesiyle öğrenilebilir. Gazzâlî'nin belirttiği bir üçüncü görüşe göre ise diller, insanların uzlaşmaya varabilecekleri kadarı tevkîfî, geri kalanı ise ıstılâhî olarak meydana gelmiştir. Bu üç görüşü açıkladıktan sonra o kendi tutumunu belirtmekte, söz konusu üç yaklaşımın da

⁵⁶ el-Cuveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, Tahkik: Abdülazîm ed-Dîb, Câmîatu'l-Katar, Katar 1399, I, 170.

⁵⁷ el-Cuveynî, *el-Burhân*, I, 170, 171.

⁵⁸ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Tahkik: Hamza b. Zuheyr el-Hafız, el-Câmîatu'l-İslâmiyye, Medine (ty), III, 7; Abu Sway, Mustafa, *al-Ghazzâlîyy a Study in Islamic Epistemology*, Devan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur 1996, 52-53.

⁵⁹ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 7.

makul, aklî bakımdan caiz olduğunu ifade etmektedir.⁶⁰ Gazzâlî de Bâkılânî'nin başlattığı eş'arî tavra uygun bir şekilde tevakkufu kabul ederek dillerin kaynağına ilişkin tüm iddiaların makul olduğunu belirtmiştir.

Râzî, *el-Mahsûl* adlı eserinde '*fî Ahkâmî'l-Kulliyeti li'l-Lugâ*' başlığı altında kelamın mahiyetine ve dillerin kökenine ilişkin görüşlere yer verdikten sonra söz konusu meseleye ilişkin kendi görüşlerini zikretmektedir. O, bu konuda dört görüşün olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan ilki Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864)'ın, ikincisi dillerin kökeninin tevkîfî olduğunu söyleyen Eş'arî ve İbn Fûrek'in, üçüncüsü dillerin ıstılâhî olduğunu söyleyen Ebû Hâşim ve ona tabi olanların, sonuncusu ise dillerin bir kısmının tevkîfî bir kısmının ise insanların üretmesiyle olduğunu düşünenlerin görüşüdür. Bu sonuncu görüş de kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır. İlki dillerin ortaya çıkışının ıstılâhî olup, geri kalanının tevkîfî olduğunu öne sürerken ikincisi, gerekli bir kısmının tevkîfî geri kalanının ıstılâhî olarak meydana geldiğini kabul etmektedir.⁶¹ Râzî'ye göre muhakkikler bütün bu görüşlerin caiz olabileceğini itiraf etmişlerdir. Ancak onlar kesin bir hüküm verme konusunda da tevakkuf etmişler yani çekimser kalmışlardır.⁶²

Râzî, dillerin kökenine ilişkin görüşleri aktardıktan sonra sözü edilen görüşleri temellendirme yoluna gitmiştir. O, Platon'un *Kratylos* diyalogunda da geçen ve adlar ile anlamları arasında doğal bir ilişki bulunduğunu iddia eden Abbâd b. Süleyman'ın yaklaşımını reddetmiş,⁶³ geriye kalan üç görüşün imkanı üzerinde durmuştur. Buna göre dillerin Allah tarafından yaratılması mümkün olduğu gibi Allah'ın insanlarda, lafızlar için zarurî bir ilim yaratması da O'nun kudreti dahilindedir.⁶⁴ Yine insanların bir lafzı bir mana için tahsis etmeleri de mümkündür. Sonra onu ima ve işaret ile diğerlerine öğretebilirler. Râzî'ye göre bu iki görüş sabit olunca üçüncüsü yani hem tevkîfî hem ıstılâhî öngören görüş de sabit olacaktır.⁶⁵

Görüldüğü üzere Bâkılânî, dillerin kökeni probleminde kendinden sonra gelen eş'arî kelimcilerini de etkilemiştir. Cuveynî, Gazzâlî ve Râzî de söz konusu probleme ilişkin Bâkılânî ile aynı yaklaşımı benimsemektedirler. Onlar da İslam düşüncesinde

⁶⁰ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 8 vd.

⁶¹ er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 181, 182.

⁶² er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 182.

⁶³ Weiss, Bernard George, *Language in Orthodox Muslim Thought -A Study of Wad' al-Lughah and Its Development-*, Princeton University, Michigan 1966, 15 vd.

⁶⁴ er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 183.

⁶⁵ er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 184.

var olan iki temel yaklaşımdan birini kabul etmemişler ve Bâkılânî'nin ortaya koyduğu tevakkuf fikrini tercih etmişlerdir.

2. Bâkılânî'nin Dile İlişkin Kullandığı Kavramlar

Bâkılânî, dillerin kökenine ilişkin yaklaşımlarını ifade ederken ya da dili kelimeler istidlalinde ele alıp değerlendirirken, bazı kelime ve kavramları özellikle kullanmaktadır. Biz burada Bâkılânî'nin konuyla ilişkili tercih ettiği kavramları çeşitli dilcilerin de görüşleri ekseninde ele almak istiyoruz. Bu bağlamda Bâkılânî'de sıkça karşılaştığımız *lisan*, *luğa*, *lafız* ve *kelam* kavramlarını açıklamanın Bâkılânî'nin dile ilişkin görüşlerinin anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

a. Lisan

Arapçada dili ifade etmek için kullanılan iki kavramdan biri *lisan* diğeri *luğadır*. Ancak her ne kadar Türkçeye dil olarak çevrilse de esasen bu iki kelime arasında fark bulunmaktadır. Arapçada *lisan* kavramıyla daha ziyade konuşma uzvu olan dil kastedilmektedir. Nitekim Arap diline ait sözlükler, çoğunlukla kelimenin bu anlama geldiğini ifade etmektedirler. Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 175/791)'nin *Kitâbu'l-Ayn* adlı eserinde *lisan* kavramını ⁶⁶ 'ما ينطق', 'konuşulan şey' olarak tanımlanmaktadır. İbn Fâris (ö. 395/1004) de *Mu'cemu Makâyisi'l-Luğa* adlı eserinde *lisan* kavramını değerlendirirken şu ifadelerle konuyu belirginleştirir: 'يدل على طول لطيف غير بائن، في عضو' 'يدل على طول لطيف غير بائن، في عضو' 'أو غيره من ذلك اللسان' 'L-s-n kökü bir uzva ya da benzer bir şeye ekli, ince uzun şeye delalet eder. Lisan da bu kökten gelmektedir.'⁶⁷ Yine bir başka dilci ve müfessir olan Râgıp el-İsfahânî (ö. 502/1108) *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an* adlı eserinde söz konusu kavramı ⁶⁸ الجارحة yani bir 'uzuv' olarak tanımlamakta ve buna Tâhâ Sûresi 27. ayette geçen 'واحلل عقدة من لساني' 'dilimden bağı çöz' kullanımını örnek vermektedir. İbn Manzûr (ö. 711/1311) da *Lisânu'l-Arab* adlı eserinde *lisan* kavramını ⁶⁹ 'جارحة الكلام' 'konuşma uzvu' olarak tanımlamaktadır.

⁶⁶ el-Ferâhidî, Ebû Abdîrrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, I-IV, Tahkik: Abdulhamid Hindâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, IV, 83-84.

⁶⁷ İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. ez-Zekerîyya, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, I-V, Tahkik: Abdusselam Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979, V, 246.

⁶⁸ er-Râgıp el-İsfahânî, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, I-II, Nşr. Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, (by) (ty), II, 580.

⁶⁹ İbn Manzûr, Cemaleddin b. Muhammed Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, I-VI, Dâru'l-Maarif, Kahire (ty), IV, 4029.

Eserlerinde söz konusu kavramın tanımına yer vermeyen Bâkullânî bu kavramı yukarıda belirttiğimiz sözlük anlamları dışında kendine özgü bir yorum ile daha ziyade *luğa* manasında kullanmaktadır. *Î'câzu'l-Kur'an* adlı eserinde *lisan* kavramını öncelikle, ‘...*Kur'an* apaçık Arap dilindedir’, mealindeki Şuara Sûresi 195. ayet bağlamında ele almakta,⁷⁰ yine Kur'an'ın Arapların dili ve onların kelimeleri üzere indiğini, diğer vezinlerden farklı bir vezin üzere manzum olduğunu ifade etmektedir.⁷¹ Bâkullânî'nin *lisan* kavramına ilişkin bir başka kullanımı da ‘*ehl-i lisan*’ terkididir.⁷² Yine o, bir kelimenin söylenmesinin *dile ağır* geleceği anlamında ‘فهي كلمة ثقيلة على اللسان’ ‘o, dile ağır bir kelimedir’ şeklinde bir kullanımda da *lisan* kavramını kullanmaktadır.⁷³

b. Luğa

Bâkullânî'nin sıkça tercih ettiği ‘*luğa*’ kavramının gerek Arap diline ilişkin sözlüklerde gerek çeşitli usûl kitaplarında birbirinden farklı pek çok tanımı yapılmıştır. Bu tanımlardan önemli olduğunu düşündüğümüz birkaçını ele almak Bâkullânî'nin fikirlerinin anlaşılabilmesi adına anlamlı olacaktır. Luğa kavramı, Halil b. Ahmed'e göre ‘اختلاف الكلام في معنى واحد’ ‘Kelamın tek bir manadaki ihtilafıdır.’⁷⁴ İbn Cinnî (ö. 392/1002), *el-Hasâis* adlı eserinde *luğayı*, ‘فإنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم’ ‘Her kavmin onunla amacını/niyetini açıkladığı seslerdir’⁷⁵ diye tanımlamaktadır. İbn Hâcib (ö. 646/1249) fıkıh usûlüne dair kaleme aldığı *Muhtasâr*'da ‘*Dillerin başlangıcı*’ başlığı altında dili ‘كل لفظ وضع لمعنى’ ‘Bir mana için konulmuş her lafız’⁷⁶ diye tanımlamaktadır. Yine Tehânevî (ö. 1158/1745)'nin *Keşşâf* adlı eserinde dil; ‘اللغة: اللفظ’ ‘*Mana için konulmuş lafız*’⁷⁷ olarak tanımlanmaktadır. İbn Manzûr da İbn Cinnî ile aynı tanımı yaparak *luğayı* ‘يعبر بها كل قوم عن أغراضهم’ ‘Her toplum onunla amacını/kastettiğini açıklar’⁷⁸ şeklinde tanımlamaktadır.

⁷⁰ el-Bâkullânî, *Î'câzu'l-Kur'an*, 12.

⁷¹ el-Bâkullânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 144.

⁷² el-Bâkullânî, *Î'câzu'l-Kur'an*, 171.

⁷³ el-Bâkullânî, *Î'câzu'l-Kur'an*, 345.

⁷⁴ el-Ferâhidî, IV, 92.

⁷⁵ İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, I-III, Nşr. M. Ali en-Neccâr, Mektebetu'l-İlmiyye, Kahire 1986, I, 33.

⁷⁶ İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemaleddin Osman b. Ömer b. Ebî Bekr, *Muhtasarı Munteha's-Sul ve'l-Emel fi İlme'yi'l-Usûl ve'l-Cedel*, I-II, Tahkik: Nezîr Hamâdû, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006, I, 220.

⁷⁷ et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu Keşşâfi Istılâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I-II, Tahkik: Ali Dahrûc, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut 1996, II, 1409.

⁷⁸ İbn Manzûr, I, 4049.

Bâkılânî *luğay*, genellikle *Arap dili* ya da diğer dilleri ifade ederken, bazen de *luğat/sözlük* ve *ehlu'l-luğa* ifadesi içinde kullanmaktadır. Yine genel olarak dillerin kökenine ilişkin tartışmalarında da dil için *luğa* kavramını kullandığını görmekteyiz. Bâkılânî'nin eserlerinde bu kavram fazlaca yer tutmaktadır. Nitekim o, Kur'an'ın anlaşılmasına ve kelimâ istidlale dili dahil ederek kendi sistemini kurma yoluna gitmiştir. Ona göre dili konuşanların bir kelime için kullandıkları *mana* asıldır. Araplar *nâr* kavramını kullandıklarında yakıcı olan ateşi ya da *insan* denildiğinde bilinen insanı kastediyorlarsa kelime tam da böyledir.⁷⁹ Bu, Kur'an'ın anlaşılması bakımından da üzerinde durulması gereken önemli bir yaklaşımdır. Yine diğer bir konu da Kur'an'ın o zamanda konuşulan Arap dili üzere mi geldiği yoksa kendi dilini mi oluşturduğu tartışmasıdır. Bâkılânî'ye göre konuşulan dil asıldır ve Kur'an da Arap dili ile gelmiştir. Nitekim Bâkılânî, Allah'a imanın mahiyeti tartışılırken tasdik kelimesini öne çıkarmaktadır. İmanın *tasdik* anlamı sözlüklerde ve Bâkılânî'nin dil ehli olarak belirttiği dilcilerin kullanımlarında da yer almaktadır. Bu kullanım Hz. Peygamber'in peygamberliğinden önce dolayısıyla iman kavramının dinî bir içeriğe kavuşmasından önce de aynı şekildedir.⁸⁰

c. Lafız

Lafız, dile ilişkin temel problemlerden olan lafzın mana ile ilişkisi ve lafzın anlama delaleti bağlamında en tartışmalı kavramlardan biri olmuştur. Halil b. Ahmed *lafız* kelimesini anlatırken 'أن ترمى بشيء كان في فيك' 'Ağızda bulunan bir şeyi atman'⁸¹ ifadesine yer vermektedir. İbn Fâris de lafız ile ilgili olarak şöyle bir ibare kaydetmektedir: 'تدل على طرح الشيء غالب ذلك أن يكون من الفم' 'Lafız, bir şeyin atılmasına delalet eder, bu çoğunlukla ağızdan olmaktadır.'⁸² Söz konusu kelime Isfehânî tarafından, 'اللفظ بالكلام مستعار من لفظ الشيء من الفم' 'İnsan ağzından çıkan şey'⁸³ olarak tanımlanmaktadır. İbn Manzûr da, Halil b. Ahmed'in ibaresini tekrar etmektedir.⁸⁴ Tehânevî ise lafız kavramını ele alırken 'اللفظ في اللغة الرمي يقال أكلت التمرة ولفظت النواة أي'

⁷⁹ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 12, 13.

⁸⁰ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 346.

⁸¹ el-Ferâhidî, IV, 93.

⁸² İbn Fâris, V, 259.

⁸³ er-Râğıb el-Isfehânî, II, 583.

⁸⁴ İbn Manzûr, I, 4053.

‘رَمِيَتْهَا’ ‘Lafız, dilde atmak demektir. Şöyle söylenir: Hurmayı yedim ve çekirdeğini attım’⁸⁵ ifadesine yer vermektedir.

Lafız kelimesini daha ziyade lafız-mana ilişkisi içerisinde ele alan Bâkılânî lafzın manaya delaletini kabul etmektedir.

d. Kelam

K-l-m/كلم kökünden türeyen kelam/كلام lafzı sözlükte, *konuşma, söz, ifade şekli* olarak tanımlanmaktadır. İbn Fâris’in tanımına göre kelam; ‘يَدُلُّ عَلَى نَظْقٍ مُفْهِمٍ، وَ عَلَى جَرَّاحٍ’ ‘İki aslı vardır; bunlardan birincisi anlatanın konuşmasına, diğeri konuşma organına delalet edendir.’⁸⁶ Yine İbn Manzûr’da *kelam* kavramı şöyle geçmektedir; İbn Sîde: ‘الكلام ما كان مكتفيا بنفسه، وهو الجملة، والقول ما لم يكن مكتفيا بنفسه، وهو الجزء من الجملة’ ‘Kelam, kendi kendine yeterli olan sözdür. O tam bir cümledir, eğer söz kendi kendine yeterli değilse bu durumda o, cümlenin bir parçasıdır’ demektir. İbn Manzûr, Sîbeveyh (ö. 180/796)’ten atıfla ‘كلام’ ve ‘قول’ arasındaki ayrıma dikkat çekerek, kelamın ‘القرآن كلام’ ‘*kelâm* olarak kullanılabildiğini ancak ‘القرآن قول الله’ denilemeyeceğini ifade etmektedir.⁸⁷ Dilci İbn Cinnî de *kelamı* tanımlarken; ‘الكلام فكل لفظ مستقل بنفسه، مفيد لمعناه’ ‘Kelam kendi kendine müstakıl her lafızdır, bir anlam ifade edendir.’⁸⁸ demektir. Yine ona göre kelam, nahivciler tarafından cümle olarak adlandırılır. Her kelam kavî’dir ancak her kavî kelam değildir.

Kelamullah problemi, Bâkılânî tarafından da ele alınan konulardandır. Nitekim bu problem, diğerkelamcılarda olduğu gibi Bâkılânî’de de *kelam* kavramı üzerinden tartışılmıştır. Yine aynı konu ile ilişkili olarak *kelâm-ı nefîsî* ifadesinde de söz konusu kavram bir temel teşkil etmektedir. Bâkılânî’nin eserlerinde kelam ifadesi *Allah’ın kelamı* yanında insana ait olan kelam, kadîm olan kelam, yaratılmışların kelamı terkipleriyle de yer almaktadır. Yine söz konusu kavramın *kelime* gibi çeşitli türevleri de Bâkılânî tarafından kullanılmaktadır.⁸⁹

Bâkılânî’nin dile ilişkin kullandığı kavramlardan bazılarını açıklamış olduk. Şimdi söz konusu kavramlar etrafında gelişen problemlere dair Bâkılânî’nin yaklaşımlarına geçilebilecektir.

⁸⁵ et-Tehânevî, II, 1410.

⁸⁶ İbn Fâris, V, 131.

⁸⁷ İbn Manzûr, V, 3922.

⁸⁸ İbn Cinnî, I, 17.

⁸⁹ el-Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 87.

3. Bâkıllânî'ye Göre Kelamın Mahiyeti

a. Bâkıllânî'de Sıfatlar Problemi

Ehl-i Sünnet'in ve dolayısıyla Bâkıllânî'nin sıfatlara ilişkin yaklaşımlarını anlamak, Bâkıllânî'nin *kelamullah* ve *isim-müsemma* problemi ile ilgili görüşlerinin anlaşılması bakımından önemlidir. Nitekim *kelamullah* ve *isim-müsemma* problemleri de Bâkıllânî'nin dil ile ilgili temel tercihlerinin anlaşılması bakımından önemlidir. Yine Bâkıllânî'nin tavrının daha net bir biçimde anlaşılabilmesi için öncelikle İslam düşüncesinde sıfatlar probleminin çıkış yerine yani Mu'tezile'nin sıfat anlayışına bakmak gerekmektedir.

Mu'tezile, Allah'ın zâtı dışında kadîm sıfatlarının bulunmadığını öne sürmektedir.⁹⁰ Allah'a ait sıfatların reddedilme sebebi İslam düşüncesindeki tecsim ve teşbih anlayışını kabul etmemek ve antropomorfizmden sakınmaktır. Nitekim Mu'tezile, ayetlerde geçen el, yüz gibi kavramları da te'vil etme yoluna gitmiştir.⁹¹ Ancak onlar, Allah'ın kâdir, âlim olduğunu da reddetmemektedir. Şu halde Allah, ilmiyle âlimdir, zâtı dışında bir ilim sıfatı da yoktur.⁹² Allah'ın âlim olmasının anlamı, O'nun cahil olmaması, kâdir olmasının anlamı da aciz olmamasıdır.⁹³ Mu'tezile, Ehl-i Sünnet'in sıfatları master şekli ile Allah'a isnat etmesine itiraz etmektedir.

Mu'tezile'nin yaklaşımına karşılık Ehl-i Sünnet'ten Allah'ın sıfatlarının zâtının ne aynı ne de gayrı olduğunu (لا هي عينه ولا غيره) ilk olarak dile getiren İbn Küllâb, sıfatların ezelde kadîm olduğunu kabul etmektedir.⁹⁴ Ona göre Allah'ın isimleri ve sıfatları zâtına aittir. Onlar, Allah değildir ancak O'ndan başka da değildir. Onlar Allah ile kâimdir. Nitekim sıfatlar, sıfatlar ile kâim olamaz.⁹⁵

Eş'arî sıfatları ele alırken Arapların kullandığı dilin, sıfatların ispatında delil olabileceğini öne sürmektedir. Nitekim o, naslarda Allah'a isnad edilen yed/el kelimesini anlamaya çalışırken Arap dilini esas alan bir delillendirme yoluna

⁹⁰ Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2001, 150, 151.

⁹¹ Wensinck, A. J., *The Muslim Creed Its Genesis and Historical Development*, Barnes & Noble, Inc, New York 1965, 67-68.

⁹² el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Tahkik: Helmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, (en-Neşratu'l-İslâmiyye)1980, 164-169.

⁹³ el-Eş'arî, *Makâlât*, 164-169.

⁹⁴ el-Eş'arî, *Makâlât*, 169.

⁹⁵ el-Eş'arî, *Makâlât*, 169; Peters, J.R.T.M., *God Created Speech: Study in the Speculative Theology of the Mu'tazili Qadi l-Qudat Abu'l-Hasan Abd al-Jabbar ibn Ahmad al-Hamadani*, Brill Academic Publishers, Netherlands 1976, 333-334.

gitmektedir. Nitekim “Arapça konuşan bir kimse ‘onun üzerinde elim vardır’ derken ‘elim’ ile ‘nimetim’ anlamını kastetmez.”⁹⁶ O, Allah’ın Araplara kendi dilleriyle hitap ettiğini dolayısıyla onların konuşmalarında yer tutan anlamlar ile söz söylediğini ifade etmektedir. Bu nedenle dilcilere göre bir kimse, ‘elimle yaptım’ dediğinde ‘nimetimle yaptım’ anlamını kastetmiş olamaz. Buna göre Allah’ın ‘elimle’ ifadesini kullanmasından ‘nimetimle’ anlamını çıkarmak caiz değildir.⁹⁷ Eş’arî Allah’ın ‘iki elim’ sözünü ‘iki nimetim’ olarak kabul edenlere yönelik eleştiriler getirmektedir. Eş’arî kelamını güçlendiren Bâkılânî konuya ilişkin tutumunda Eş’arî’nin yaklaşımına benzer bir yaklaşım geliştirmiştir.

Bâkılânî sıfatların master manasıyla kullanılmasını Ehl-i Sünnet’in genel yaklaşımına uygun bulmaktadır. O, söz konusu probleme ilişkin kendi tutumunu izah ederken dilcilerden delil getirmiştir. Ona göre masterlar, fiillerin ve sıfatların isimleridir ve fiillerden ortaya çıkmışlardır. Şayet bir kimse, ilmi ve kudreti olmayan bir kişiye âlim ve kâdir derse yalancı olur. Çünkü bu isimler, isimlendirmeyi gerekli kılacak fiillerden ortaya çıkmamıştır.⁹⁸ Yine Bâkılânî’ye göre Allah’ın âlim olması ilim sahibi olması, kâdir olması kudrete sahip olması manasındadır. Allah’ın hayat, ilim, kudret olmaksızın hayy, âlim, kâdir olması caiz değildir. Bir fiilin, o fiili yapan kimsenin âlim ve mürîd oluşuna delaleti, onun ilim ve iradesine delaleti demektir. Allah’ın da hayat, ilim, kudret, irade, kelam, sem’ ve basar sahibi olması gerekir.⁹⁹

Bâkılânî master yapısında Allah’a isnat edilen sıfatlara ilişkin hem aklî hem luğavî hem de naklî delil getirmektedir. O master yapısında gelen sıfatların varlığına, ‘*أنزل به علمه*’ ‘Onu ilmiyle indirdi’¹⁰⁰, ‘*ولا تضع إلا بعلمه*’ ‘O’nun ilmine dayanmadan...’¹⁰¹, ‘*أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة*’ ‘Onlar, kendilerini yaratan Allah’ın onlardan daha güçlü olduğunu görmediler mi?’¹⁰² gibi ayetleri delil getirmektedir. Bâkılânî’ye göre bu son ayette geçen kuvvet kelimesi kudret anlamındadır ve Allah bizzat ilmi ve kudreti olduğunu ifade etmektedir.¹⁰³

⁹⁶ el-Eş’arî, *el-İbâne an Usûli’-d-Diyâne*, Dâru İbn Zeydûn, Lübnan (ty), 37-39.

⁹⁷ el-Eş’arî, *el-İbâne*, 38.

⁹⁸ el-Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 220.

⁹⁹ el-Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 197.

¹⁰⁰ Nisâ (4), 166.

¹⁰¹ Fâtır (35), 11.

¹⁰² Fussilet (41), 15.

¹⁰³ el-Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 203.

Bâkıllânî'nin sıfatlara dair temel yaklaşımını ifade ettikten sonra, yine hem sıfatlar problemi ile ilişkisi bakımından hem de dilsel bir problem olarak onun *kelamullah*a ilişkin tercihlerini ele almak gerekmektedir. Kelamullah probleminin İslam düşüncesinde nasıl ortaya çıktığına değindikten sonra Bâkıllânî'nin söz konusu probleme ilişkin yaklaşımı ele alınacaktır.

b. Bâkıllânî'nin Kelamullah Tartışmasına Yaklaşımı

Kelamın kadîm mi hâdis mi olduğu probleminin anlaşılabilmesi için öncelikle kelamın mahiyeti üzerinde durmak gerekmektedir. Mu'tezile'ye göre kelam, idrak edilen harflerden oluşan, belli bir nizam, dizi ve oluşumu bulunan, iki ya da daha fazla harften kurulu yapının adıdır.¹⁰⁴ Yani kelam yalnızca harf ve seslerin dizilmesinden ibarettir. Kelam zihindeki mana değildir ve işitilen seslerden oluşmaktadır.¹⁰⁵ İbn Fûrek'in belirttiğine göre Eş'arî, kelamın, 'k-l-m' kökünden türetilerek isim haline getirildiğini ve 'yaralamak', 'kendisiyle bir eserin vaki olması' anlamlarına geldiğini ifade etmektedir. Eş'arî, kelamın harf ve ses olmaksızın zât ile kaim bir mana olduğuna dair dil üzerinden bir delil getirmektedir:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

'Asıl söz kalpte olandır, dil kalbe bir kılavuz kılınmıştır.'¹⁰⁶ Bu beyit Eş'arî'ye göre, lafzî kelamın dışında nefisteki kelamın delilidir. Kelam, ezeli, Allah'ın zâtıyla kaim bir sıfattır. Kelam, Allah'tan sukût, konuşmama gibi bir kusuru kaldıran niteliktir. Bu, ses, harf, meharic ve araçlarla ilişkilendirilemez.¹⁰⁷ Eş'arî, yazı ve işaretin mecazî olarak kelam diye isimlendirildiğini kabul etmektedir. Bunun gibi harf ve sesin de kelam diye isimlendirilmesi mümkündür.¹⁰⁸ Bâkıllânî'ye göre ise kelamın gerçek manası, nefiste mevcut olandır. Doğrudan bilinmesi ve iletişimde kullanılması mümkün olmayan kelama dil ile söyleme, yazı ve remz gibi birtakım işaretler delalet etmektedir.¹⁰⁹ Ona göre vahyin mütekellimi, alemde var olan hiçbir şeye benzemeyen ve kadîm olan Allah'tır. Allah bu hitabı cümle olarak bildirdiğinde ona uygun sesler ve

¹⁰⁴ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tahkik: Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire 1996, 529.

¹⁰⁵ Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet Yy., İstanbul 2002, 258.

¹⁰⁶ İbn Fûrek, 68.

¹⁰⁷ İbn Fûrek, 59.

¹⁰⁸ İbn Fûrek, 67.

¹⁰⁹ el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşadu's-Sağîr*, I-III, Tahkik: Abdullah b. Ali Ebû Zenîd, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1998, I, 319.

Arapça'nın ya da başka bir dilin kalıplarına uygun lafızlar yaratır. Ayrıca onları muhataba işittirir.¹¹⁰ Cuveynî de kelimayı, kişiyle kaim olan bir söz, ortak olarak kullanılan işaretler ile ibarelerin delalet ettiği şey olarak tanımlamaktadır.¹¹¹

Bâkılânî'nin kelam tanımında da görüldüğü üzere, kelimayı lafzî ve nefsî olarak iki türde ele alan Ehl-i Sünnet, kelimanın nefsî kabul ettikleri yönünü selef gibi kadîm saymış, lafzî yönünü ise Mu'tezile gibi hâdis kabul etmiştir. Onlar, nefsî kelam tanımı ile Allah'ın kelimasını mahluk sayan Mu'tezile'ye karşı tavır alırken, lafzî kelam yaklaşımı ile de ses ve harfler dahil her türlü kelimayı kadîm kabul eden selefî tutuma karşı gelmişlerdir.¹¹² Ehl-i Sünnet'e göre kelimanın, Allah'ın sıfatı olması yönü kadîm tarafını teşkil etmekte, harf ve seslerden oluşan yönü ise hâdis ve yaratılmış olmaktadır.¹¹³

Ehl-i Sünnet, kelâm-ı nefsî'nin varlığına dilsel deliller de getirmektedir. Söz gelimi bir kimse bazen icâb, bazen teşvik bazen de ibaha amacıyla bir kişiye yap/îf'al demektedir. Bu söz, icâba delalet ettiği zaman bunun bizzat kelimenin kendinden kaynaklanan bir icâb olması mümkün değildir. Çünkü icâb kastedildiğindeki lafzın şekli ile teşvik kastedildiğindeki lafzın şekli aynıdır. Söz konusu şekil ile ne kastedildiği anlaşılamaz. Böylelikle icâbın nefisteki bir mana olduğu, bunu da lafızlar ve diğer işaretlerden oluşan delaletlerin meydana çıkardığı söylenebilir.¹¹⁴ Yine Ehl-i Sünnet, kelâm-ı nefsînin varlığına nassî olarak da delil getirmektedir. Onlara göre bir yazıdaki harfler ve kelimelerin nefiste bulunan manaya delalet eden yönü vardır. Bir kelime ile ne kastedildiği bilinmeden bir uzlaşma sağlamak mümkün gözükmemektedir.¹¹⁵ Yazı dışında işaretler de nefisteki mana için delil olarak kullanılmaktadır. Al-i İmran Sûresi 41. ayette, “*Senin alâmetin üç gün insanlarla işareten başka türlü konuşmamandır*”¹¹⁶ ifadesi yer almaktadır. Bu ayet Bâkılânî tarafından nefisteki kelimanın, işaretler ile dahi bir isteğin yerine getirilebilmesinin delili olarak gösterilmektedir.¹¹⁷ Yine kelâm-ı nefsî için “*Münafıklar sana geldiklerinde, ‘Senin, elbette Allah'ın peygamberi olduğuna*

¹¹⁰ el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşad*, I, 322.

¹¹¹ el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşad ila Kavâidi'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, Tahkik: Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdulmunîm Abdulhamîd, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1950, 104.

¹¹² Altundağ, Mustafa, “Kelâmullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde ‘Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî Ayrımı’”, *M.Ü.İ.F.D.*, Cilt: 18, İstanbul 2000, 180.

¹¹³ Altundağ, 157.

¹¹⁴ el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşad*, 105 106.

¹¹⁵ Güneş, 228.

¹¹⁶ Al-i İmran (3), 41.

¹¹⁷ el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşad*, I, 316, 317.

şahitlik ederiz’ derler. Allah senin, elbette kendisinin peygamberi olduğunu biliyor. (Fakat) Allah, o münafıkların hiç şüphesiz yalancılar olduklarına elbette şahitlik eder”¹¹⁸ ayeti delil getirilmektedir. Münafıkların münafık olmalarına delalet eden şey, onların zahîrî olarak söyledikleri değil, içlerinde bulunan şeydir.¹¹⁹ Münafıklar açık olarak Hz. Peygamber’in peygamber olduğunu ifade etmektedirler. Ancak nefislerinde gerçekten nasıl olduklarını ise Allah bilmektedir. Bu da kelâm-ı nefsî için açık bir delil konumundadır.

Bâkıllânî nefsî kelâmın varlığına Eş’arî’nin de tercih ettiği bir beyit ile istişhadda bulunmaktadır:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

‘Asıl söz kalpte olandır, dil kalbe bir kılavuz kılınmıştır’ ifadesi yer almaktadır. Bu şiir Bâkıllânî dışındaki Ehl-i Sünnet kelimcileri tarafından da nefiste bulunan kelâm için delil olarak gösterilmiştir. Burada şair asıl kelâmın içte bulunduğunu dilin ise bu içte bulunan kelâm için bir araç görevi gördüğünü ifade etmektedir. Yine Bâkıllânî, ‘في نفسي قول أو كلام أخرج به إليك’ ‘İçimde sana söyleyeceğim bir söz vardır’ ifadesine yer vermektedir.¹²⁰ Bâkıllânî’ye göre bu kullanımlar kelâm-ı nefsînin delilleridir.

Netice olarak, Allah’ın sıfatları bağlamında ele alınan kelâm sıfatı, yine bu bağlamda kelamullah, İslâm düşüncesinin erken devirlerinden beri tartışma konusu olmuştur. Allah’ın kelâmının mahluk olduğunu ifade eden Mu’tazile’nin temel endişesi, Allah’ın zâtı dışında kadîm sıfat kabul etmekle ortaya çıkabilecek ve kadîmlerin çokluğuna sebebiyet verebilecek olması nedeniyle Allah’ın birliğinin ve tevhid inancının tehlikeye girme ihtimalidir. Mu’tazile’nin bu tavrı karşısında, onlara zıt bir konumda da Kur’an’ın harf ve seslerinin dahi yaratılmamış olduğunu söyleyen selefî bakış durmaktadır.¹²¹ Bu iki tutum arasında kelâmın mahiyetinin anlaşılması bağlamında Ehl-i Sünnet, kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî olmak üzere ikili bir yaklaşım geliştirmiştir. Buna göre Allah’ın kelâm sıfatı, zâtî sıfatlardan ve kadîm olarak kabul edilirken, Kur’an kelamullah olarak lafzî kelâm sayılmıştır. Yine bu bağlamda Mu’tazile’nin, Kur’an’ı mahluk saymalarına da itiraz edilmiş ve Kur’an’ın Allah kelâmı olduğu söylenerek kendi tutumları oluşturulmuştur. Bâkıllânî de özellikle dil üzerinden

¹¹⁸ Münafıkûn (63), 1.

¹¹⁹ el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-İrşad*, I, 317.

¹²⁰ el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-İrşad*, I, 317.

¹²¹ Karadaş, Cağfer, *Bâkıllânî’ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru*, Arasta Yy., Bursa 2003, 106.

geliştirdiği bakış açılarıyla Ehl-i Sünnet'in bahsedilen tercihlerini destekleyip güçlendirmiştir.

c. Bâkılânî'nin İsim-Müsemma Problemine Yaklaşımı

İsim-müsemma probleminin kelimada tartışılma nedeni, ayetler ile Hz. Peygamber'in sözlerinde geçen ve insanların Allah için kullandıkları isimlerin Allah'ın zâtının aynı mı zâtının dışında mı olduğu problemidir. İsim-müsemma konusunun temelini iki yaklaşım belirlemektedir. İlki, şayet Allah'ın isimleri O'nun zâtı ile aynı olursa, yani isim ile müsemma aynı olursa Allah'ın zâtında kadîmler birleşmiş olur ki bu da tevhide aykırıdır. Bu bağlamda isim, müsemmadan ayrıdır ve Allah'ın zâtı ile O'nun isimleri bir değildir. Bu genel olarak Cehmiyye ve Mu'tezile'nin görüşüdür. Diğerisi ise isim ve müsemmanın aynı olduğunu söyleyen, Ehl-i Sünnet'e ait görüştür. Onların isim ve müsemmanın aynı olduğuna dair en sık kullandıkları argüman şudur: 'Şayet isim ve müsemma ayrı olsaydı örneğin, 'Hz. Muhammed Allah'ın resulüdür' denildiğinde risalet Hz. Peygamber'e değil ismine ait olmuş olurdu.'¹²² Ayrıca yine isim ve müsemmanın aynı olmasını gerekli kılan, Allah'ın sıfatlarının ezeli ve kadîm olduğunu ispatlama zorunluluğudur. Bahsedilen iki temel üzere şekillenen isim-müsemma probleminin değerlendirilebilmesi amacıyla probleme ilişkin kavramların anlaşılması gerekmektedir. Buna göre *isim*, her çeşit kelimeyi içine alan bir mana için konulmuş müfret lafızdır.¹²³ Nitekim Bakara 31. 'عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا' 'Allah Adem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti' ayeti tüm isimleri içine almaktadır. *Müsemma*, ismin karşısına konulduğu mana,¹²⁴ *tesmiye* de bir mana için isim koyma, yani adlandırmanın kendisidir.¹²⁵

İslam düşüncesinin erken dönemlerinde, ilk olarak Gaylan ed-Dımeşkî (ö. 120/738) ve Cehm b. Safvan (ö. 128/746) tarafından tartışıldığı ifade edilen¹²⁶ isim-müsemma problemi, sıfatlar konusunu takip etmektedir.¹²⁷ Nitekim söz konusu problem, sıfatların ezeli olup olmadığına ait yaklaşımların bir devamı şeklindedir. Sıfatların ezeli olduğunu öne süren Ehl-i Sünnet'e göre isim de müsemma ile aynıdır.

¹²² Çelebi, İlyas, "İsim-Müsemma", DİA, İstanbul 2000, XXII, 548-550.

¹²³ et-Tehânevî, I, 181.

¹²⁴ et-Tehânevî, I, 181.

¹²⁵ et-Tehânevî, I, 182.

¹²⁶ Çelebi, "İsim-Müsemma", 548-550.

¹²⁷ Güneş, 261.

Sıfatların hâdis olması, kadîm olmaması beraberinde isim ve müsemmanın da ayrı olduğu sonucunu doğurmaktadır. Nitekim Mu'tezile, sıfatlara ilişkin tutumlarının bir gereği olarak da, ismin müsemmadan ayrı olup, tesmiye ile aynı olduğunu ifade etmektedir. Kâdî Abdulcebbâr'a göre ismin müsemma ile aynı olması durumunda, "Ateş kelimesini telaffuz eden bir kimsenin ağzının yanması, necasetten bahsedenlerin ağzının kirlenmesi ve tatlıdan bahsedenlerin de ağızlarının tatlanması gerekirdi."¹²⁸ Ayrıca ona göre, isim ve müsemmanın aynı olmasının imkanı bulunmamaktadır. Çünkü isim arazken müsemma cisimdir.¹²⁹ Yine ona göre isimlerin müsemmaya aidiyeti, delalet etme ve bilgi verme bakımındandır. Müsemmayı tanımlayabilmek için farklı isimlerin verilmesinde bir sakınca söz konusu değildir. Bu yaratılmış olanlar için geçerli olabildiği gibi Allah için de geçerlidir.¹³⁰

İsim ve müsemmanın aynı olduğunu naklî olarak ele alan Ehl-i Sünnet, 'سبح اسم' 'ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم', 'Yüce Rabbinin adını tesbih et'¹³¹, 'ربك الأعلى', 'Allah'ı bırakıp; sadece sizin ve atalarınızın taktığı birtakım isimlere tapıyorsunuz'¹³² ayetlerini delil getirmektedir. Son ayette yer aldığı üzere, puta tapanların lafza ve söze tapmadıkları, onların isimlendirmelere değil, isimlendirilenlere taptıkları ifade edilmektedir.¹³³ Yine Müslümanların Allah'a doksan dokuz isim vermelerinden hareketle, eğer isim ve müsemma aynı olsaydı onların böyle isimlendirilmeleri kadîmlerin çokluğuna götürürdü diyenlere cevap olarak şöyle demektedirler; bazen isim ile tesmiye kastedilir. Dolayısıyla isimler müsemmayı ifade etmek için kullanılır. Yine aynı şekilde, herhangi bir fiile delalet eden her bir kelime isimdir. Bunlar sayıca çoktur. Kadîm sıfatlara delalet eden isimler vardır. Bunların birden fazla olması mümkündür. Zâtî sıfatlara delalet eden isimler de vardır. Bunlar da zâtın halleri olup sayıca çok olabilir.¹³⁴ Eş'arî isim ve müsemma ile ilişkisi bakımından isimleri üç şekilde ele almaktadır. İlki, 'şey, zât, vücûd' gibi müsemma ile aynı olan isimlerdir. İkincisi, 'hâlık, râzık' gibi başkasına da nispet edilmesinde bir sakınca olmayan isimlerdir. Bu isimler,

¹²⁸ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 542.

¹²⁹ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 543.

¹³⁰ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Muğnî*, V, 172 vd.; Çelebi, "İsim-Müsemma", 549.

¹³¹ A'lâ (87), 1.

¹³² Yusuf (12), 40.

¹³³ el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 141, 142.

¹³⁴ el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 142.

müsemmadan ayrıdır ve üçüncü olarak da, ‘âlim, kâdir’ gibi hakikî sıfatlara delalet eden, müsemmanın ne aynı ne de ondan farklı olan isimlerdir.¹³⁵

Bâkılânî, Ehl-i Sünnet’in genel kabulüne uygun olarak, isim ve müsemmanın aynı olduğu görüşünü savunmaktadır. O *Kitâbu’t-Temhîd*’de, ‘Sıfatın vasıf olup olmadığı’ başlığı altında sıfat ve vasıf kelimelerinin aynı olduğu iddiasını reddettikten sonra bu konuyla ilgili olarak isim-müsemma problemini ele almaktadır. Bâkılânî, ‘İsim, ismin türevleri ve ismin müsemmanın aynı mı yoksa onun dışında mı?’ başlığı altında da isim-müsemma konusuna yer vermektedir. Konuya öncelikle ‘الاسم/el-isim’ kelimesinin tanımını yaparak ve kelimenin kökünü incelemekle başlayan Bâkılânî isim kelimesinin ‘السمو/es-sumuv’ kelimesinden türediğini dile getirmektedir. Bâkılânî, söz konusu kelimenin ‘السمة/es-sime’ kelimesinden türediğini söyleyen Mu’tezile’ye karşı Arap dilindeki farklı kelimelerin muzari ve mastar kullanımlarıyla kendi delilini temellendirirken, Mu’tezile’nin görüşündeki yanlışlığa vurgu yapmaktadır.¹³⁶

İsim kelimesine ilişkin tartışmalardan sonra Bâkılânî isim-müsemma problemini ele almaktadır. Ona göre isim, müsemmanın kendisi veya onunla ilişkili bir sıfattır. Ayrıca isim, tesmiyenin dışındadır. Bâkılânî kendi görüşlerini yine dilcilerin görüşleriyle desteklemektedir. Onlara göre de isim, müsemmanın kendisidir. O, burada Lebîd (ö. 41/661)’in bir şiirinden örnek vererek kendi görüşünü temellendirmektedir.

إلى الحول ثم اسم السلام عليكم ومن بئك حولا كاملا فقد اعتذر

“Bir yıla kadar, sonra selam ismi üzerinizdir. Kim tam bir yıl ağlarsa mazurdur.”¹³⁷ Bâkılânî şiirde geçen اسم السلام عليكم ifadesini kendi iddiası için önemli görmektedir. Buna göre, şiirdeki ‘selam ismi sizin üzerinizdir’ ifadesinden *selam ismi* ile selamın kendisi kastedilmektedir. Bâkılânî ismin müsemmanın aynı olduğuna dair kendi görüşüne dayanak olması için yine dilci Sîbeveyh’ten de delil getirmektedir.¹³⁸ Bâkılânî ayrıntılı dilsel açıklamalardan sonra ismin müsemma ile aynı oluşuna naklî olarak da delil getirmektedir; ‘ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم...’ *Siz Allah’ı*

¹³⁵ el-Curcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I-VIII, Tahkik: Mahmut Ömer ed-Dımyâtî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1998, VIII, 229; el-Gazzâlî, *el-Maksadu’l-Esnâ Şerhu-Esmaillahi’l-Husna*, Nşr. Mahmud Bîcû, Matbaatu’s-Sabah, Dımeşk 1999, 9.

¹³⁶ el-Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 225.

¹³⁷ el-Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 228; Türcan, Galip, “Kelamın Dil Üzerine Kurduğu İstidlal Şekli- Bâkılânî’nin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme-”, *S.D.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 27, Isparta 2011/2, 134.

¹³⁸ el-Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 228, 229.

bırakıp; sadece sizin ve atalarınızın taktığı birtakım isimlere tapıyorsunuz¹³⁹ ayetinde ‘birtakım isimler’ ifadesi geçmektedir. Ona göre burada kastedilen isimler değil, tesmiye olan isimler ve kelam olmadan şahıslar kastedilmektedir. İnsanların isimlere değil şahıslara taptıkları ifade edilmektedir. Dolayısıyla burada isim değil müsemma kastedilmektedir.¹⁴⁰ Yine Bâkullânî aynı konuda bir başka ayeti delil getirmektedir; سُبِّحْ ‘Yüce Rabbinin adını tesbih et’¹⁴¹ ayetinde ‘Rabbinin adını tesbih et’ ifadesi ile ‘Rabbini tesbih et’ demek aynıdır. Burada ad ile kastedilen Rabbin kendisidir. Yine ona göre bu ayeti isim ve müsemmanın aynı olduğuna delil olarak göstermek mümkün gözükmemektedir.¹⁴²

Şu halde denilebilir ki, isim-müsemma problemi sıfatlar probleminin bir ölçüde devamı niteliğindedir. İsim-müsemma problemine ilişkin yaklaşımlar sıfatlar konusundaki tercihlerle paralellik arz etmektedir. Sıfatların hâdis olduğunu iddia edenler ismin müsemmadan ayrı olduğunu kabul etmişlerdir. Bu tavır sıfatlarda ezelîliği kabul edenler bakımından da böyledir. Yine her itikadî yaklaşım tercihlerini nassa ve akla dayalı olarak temellendirmiştir.

¹³⁹ Yusuf (12), 40.

¹⁴⁰ el-Bâkullânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 229.

¹⁴¹ A'lâ (87), 1.

¹⁴² el-Bâkullânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 229, 230.

İKİNCİ BÖLÜM

BÂKILLÂNÎ'DE DELİL OLMA BAĞLAMINDA DİL

A. Erken Dönem Kelam Düşüncesinde İstidlal Problemi

1. Bâkullânî Öncesi İstidlal Metotları

İstidlal kelimesi ile ilişkili olan delil kelimesi sözlükte; *rehber/kılavuz/yol gösteren ve kendisiyle yolun gösterildiği şey* diye, ıstılahta ise; *bilinenden hareketle başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey* diye tanımlanmaktadır.¹ İstidlal kelimesi ise Bâkullânî tarafından; *istidlalde bulunan kimsenin delil getirilen konuda taksimi ve düşünmesi* şeklinde tarif edilmektedir.²

İtikadî hükümlerin temellendirilme ihtiyacı, kelamda delil ve istidlalin kullanımını gerekli kılmıştır. Her itikadî yaklaşım, kendi tercihinin geçerliliğini sağlayabilmek için nakle ve akla dayalı deliller kullanmıştır. Delil getirmede Mu'tezile daha ziyade aklı esas alırken Ehl-i Sünnet nakli temel almıştır.³ Kelamcılar söz konusu tercihler için farklı istidlal metotları kullanmışlardır. Örneğin *kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid* Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet tarafından istihdam edilen bir metoddur. Bu, görünenden hareketle görünmeyene gitme yani şâhide bakarak gâibi delillendirme metodudur. Cürcânî'nin tanımına göre kıyas dilde; bir şeyi benzerine reddetmekten ibarettir.⁴ Terim olarak; hakkında nas bulunanın hükmünü onun dışındaki için de geçerli kılmak sebebiyle nastan çıkarılan bir manadan meydana gelmektedir. O, hükümde asıl ve fer'i birleştirmektir.⁵

Kelam, *kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid* metoduyla Allah'ın varlığını ve birliğini kanıtlama çabasındadır. Nitekim Kâdî Abdulcebbar, şâhid alemdeki muhkem bir fiil, failin âlim oluşuna delalet ederse, bunun Allah için de söylenmesinin yanlış olmayacağını belirtmektedir.⁶ Ona göre, kâdir, âlim gibi lafızların hem Allah hem de kullar için kullanılması, aralarında cins olarak bir birliğin olduğu anlamına gelmez. Yine Allah'ın kelamından bahsedebilmemiz için şâhid alemde bulunan kelamın tanımının yapılması gerekmektedir. Zira bu alemdeki kelamın tanımı yapılmadan Allah

¹ el-Curcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938, 93.

² el-Bâkullânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 14.

³ Aslan, Abdülgaflar, "Kelam'da Aklın Epistemolojik Fonksiyonu", *Dini Araştırmalar*, Cilt:4, Sayı: 11, Eylül-Aralık 2001, 99.

⁴ el-Curcânî, *et-Ta'rîfât*, 159.

⁵ el-Curcânî, *et-Ta'rîfât*, 159.

⁶ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 158.

için bir kelim tanıma yapma ihtimali bulunmamaktadır.⁷ Kelamda, daha ziyade Mu'tezile tarafından tercih edilen bu yöntemin, Eş'arî tarafından da kullanıldığı ifade edilebilir. Bilindiği üzere Eş'arî, mu'tezilî görüşlerden uzaklaşmış ancak ilerleyen süreçte Mu'tezile'nin metodunu kullanmaktan geri duramamıştır.⁸

Kelamda kullanılan bir başka istidlal metodu da *sebr ve taksim*dir. *Sebr ve taksim*; “Bir asılda illet olması muhtemel vasıfları ele alarak bunları teker teker eleyip geride kalan tek illetle hüküm vermek”⁹ anlamına gelmektedir. Örneğin şarabın haram oluşunun illetleri arasında onun üzüm suyundan olması, rengi, tadı ve sarhoşluk verici özelliği gösterilebilir. Diğer illetleri eleyerek sadece sarhoşluk verici olmasını haramlığı konusunda illet olarak belirlemek, bu tür bir yöntemle örnek verilebilir.¹⁰ Bu metodun kelamdaki istihdamına da şöyle bir örnek getirilebilir; hudûs delilinde kullanılan metoda göre alem ya hâdistir, ya kadîmdir. Kadîm olmadığı kanıtlandığı zaman hâdis olduğu ortaya çıkmaktadır.¹¹ Sebr ve taksim yöntemi birçok kelamcı tarafından kullanılmıştır. Eş'arî *el-İbâne*'de haberî sıfatlardan ‘yed’in açıklamasını yaparken sebr ve taksim metodundan yararlanmaktadır: Yedeyn, iki nimet, iki organ, iki kudret ve Allah'ın celal sıfatı olmak üzere dört anlama gelebilir. Yedeyn kelimesinin ilk üç anlamını eleyen Eş'arî, son anlamın doğru olduğunu belirlemektedir.¹²

Kelamcıların kullandığı bir başka istidlal yöntemi, bir şeyin doğruluğundan hareketle onun benzerlerinin de doğruluğuna ve bir şeyin mümkün olmayışından hareketle benzerlerinin de imkansızlığına delil getirmektir. Eş'arî, Kur'an'ın bu yöntemi kullandığını ifade etmektedir. Ona göre Allah, bir konudaki hükmü benzerlerinin hükmü ile belirlemektedir.¹³ Bu yöntem kelamcılar tarafından daha ziyade öldükten sonra dirilmenin mümkün oluşuna delil getirilirken kullanılmaktadır. وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه ‘O ki, yaratmayı ilk defa yapmış olan ve tekrar yapacak olandır. Hatta iade ona daha kolaydır’¹⁴ ayeti kelamcılar tarafından Kur'anî bir delil olarak öne sürülmektedir. Kelamcılar belirtilen istidlal metotları dışında da bazı metotlar

⁷ Güneş, 430.

⁸ Aydın, Hüseyin, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'den Nazar ve İstidlal*, Fecr Yy., Ankara 2012, 78.

⁹ el-Curcânî, *et-Ta'rîfât*, 102,103; el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 491.

¹⁰ Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yy., İstanbul 2010, 273; ayrıca bkz. el-Curcânî, *et-Ta'rîfât*, 103.

¹¹ el-Gazzâlî, *Kitâbu'l-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, 12-13.

¹² el-Eş'arî, *el-İbâne*, 38 vd.; ayrıca bkz. Altıntaş, Ramazan, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, *Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu*, Bursa 2003, 87.

¹³ Türkan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*, 100.

¹⁴ Rum (30), 27.

kullanmışlardır. Ancak Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet itikadî yaklaşımlarını temellendirirken istidlalin gerekliliği konusunda hemfikirdirler. Mu'tezile kendi görüşlerine delil getirirken akli esas almış, akıl yürütmenin gerekliliğini yine akli dayanaklar ile temellendirmiştir. Eş'arîler de istidlali kabul etmişlerdir. Ancak istidlalin gerekliliğini naslarla temellendirmişlerdir.

2. Bâkıllânî'de İstidlal Metotları

Önceki kelimcilerin kullandığı istidlal metotları Bâkıllânî tarafından da kullanılmaktadır. Bâkıllânî *Kitâbu't-Temhîd*'de istidlal metotlarını açıklamıştır. Buna göre; *kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid, sebr ve taksim, bir şeyin doğruluğu ile benzerinin doğruluğuna yanlışlığı ile de benzerinin yanlışlığına delil getirme, mucizenin mucizeyi gösteren için delil olması* ve Bâkıllânî'ye özgü diyebileceğimiz *luğavî delil* onun belirttiği istidlal metotlarıdır.¹⁵

Hem kelimcilerin hem de Bâkıllânî'nin en sık kullandığı metot, *kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid*'tir. Bu metot Bâkıllânî tarafından şu şekilde açıklanmaktadır: “Şahitte bir şey için, bir illet sebebiyle gerekli olan bir hüküm ve vasfın gaipte de onunla vasıflanılana verilmesi gerekir. Gaipte bulunanın bu illetten dolayı o niteliği almasındaki hüküm, şahitte o vasfı alanın hükmü gibidir. Çünkü bu vasıfla, onu gerektiren şey olmaksızın nitelendirmede bulunmak mümkün değildir. Cisim ancak birleşik olmasından dolayı cisim, âlim de ancak ilme sahip olması sebebiyle âlimdir. Her âlim olarak nitelenenin ilmi bulunduğu, her cisim olarak nitelenenin de birleşik olduğuna hükmetmek gerekir. Çünkü herhangi bir illet sebebiyle alınan akli hükmün, o illetin yokluğunda bulunması ve ona zıt olan şeyin varlığından dolayı alınması caiz değildir. Çünkü bu, illeti hüküm için illet olmaktan çıkarır.”¹⁶

Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*'in ‘İstidlal’ başlığı altında *sebr ve taksimi* açıklamakta ve ilk olarak ‘*taksim*’in tanımını yapmaktadır. Buna göre, “Akıl bir şeyi iki veya daha fazla kısma ayırır. Onların hepsinin doğru veya fesat olarak bir araya gelmesi müstahildir. Delil, iki kısımdan birini batıl kılar ve akıl da zıddının (batıl olmayanın) sıhhatine hüküm verir. Delil, diğer (bir şeyin) kısımlarını da fasit kıldığı zaman akıl, geriye kalanın doğruluğuna hükmeder. Şayet delil, bir şeyin hâdis olduğunu söylerse

¹⁵ el-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 11 vd.

¹⁶ el-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 12.

kadîm olması batıl olur, kadîm olduğunu belirtirse de hâdis olması batıl olur.”¹⁷ Bâkılânî illetin ispatında en açık delil olarak bu yöntemi görmektedir. Yine ona göre, aslın muallâf olduğunda ittifak varsa sebr ve taksim en isabetli yoldur.¹⁸ O, *Kitâbu't-Temhîd*'de ‘*Malûmât ve Mevcûdât*’ ile ‘*Allah'ın Varlığı ve Sıfatları*’ başlıkları altında alemin yaratıcısının Allah olduğu, Allah'ın sıfatları ve arazlar gibi konuları açıklarken bu yöntemden yararlanmaktadır.¹⁹

Bâkılânî'nin kullandığı istidlal metotları arasında gösterilen bir akıl yürütme metodu da *in'ikâs-ı edille*dir. Delilin batıl olmasıyla medlûlün de batıl olması anlamına gelen bu metodu Bâkılânî'ye atfeden birçok kimse, kaynak olarak İbn Haldûn (ö. 808/1406)'un *Mukaddime*'sini göstermektedir. İbn Haldûn söz konusu meseleyi şöyle ifade etmektedir: “Bâkılânî, eş'arî mezhebinin öncülüğünü ele almış, delillerin ve görüşlerin üzerine bina edildiği aklî mukaddimeler koymuştur. Örneğin, cevher-i ferdin varlığı, arazın arazla kaim olamayacağı ve araz olanın iki zamanda baki kalmaması gibi. Bâkılânî aklî delilleri bu öncüller üzerine bina ettiği ve delil geçersiz olduğunda medlul de geçersiz sayılacağı için söz konusu kuralları, onlara inanılmasının zorunluluğu açısından, inanç esaslarına tabi kılmıştır.”²⁰ Bâkılânî'nin yaşadığı dönemde Ehl-i Sünnet kelmacılarının kendilerine has aklî istidlal metotları vardı. Bâkılânî'nin luğavî delil üzerinden geliştirmiş olduğu istidlali sonraki konuda özel olarak değerlendireceğimiz için bu başlık altında ele almıyoruz. Ancak öncelikle, Bâkılânî öncesi kelimada dilin istihdamına yer vermemiz gerekmektedir.

B. Dilin Kelamî İstidlaldeki Yeri ve Bâkılânî'nin Kelamî İstidlalde Dili Kullanımı

1. Bâkılânî Öncesi Kelamî İstidlalde Dilin Kullanımı

Dil, kelamın kendi yapısını oluştururken esas aldığı argümanlardan ve kullandığı kaynaklardan biridir. Her itikadî yaklaşım dili dayanak olarak kullanmakta, kelamın birçok problemi de dilsel analiz ile ele alınmaktadır. Bu, Kur'an'ın da dili olan Arapça'nın etimolojisi, vad'ı ve Arap şiirindeki kullanımları üzerinden gerçekleşmektedir.

¹⁷ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 11, 12.

¹⁸ Başoğlu, Tuncay, “*Sebr ve Taksim*”, DİA, XXXVI, İstanbul 2009, 255.

¹⁹ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 11 vd.

²⁰ İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn, Târîhu İbn Haldûn* içinde, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001, I, 589.

Erken sayılabilecek bir dönemde, Ehl-i Sünnet'in kendi itikadî tutumları Hz. Ali'nin torunu Hasan b. Muhammed İbni'l-Hanefiyye (ö. 100/718) tarafından dile ilişkin kimi kullanımlarla aktarılmıştır. Hasan b. Muhammed İbni'l-Hanefiyye insanları Allah'ın konuşturduğunu ve kelamı Allah'ın yarattığını dile getirmektedir. Bu, dillerin ıstılâhî olarak meydana geldiğini ileri süren kaderî/mu'tezilî tutuma cevap mahiyetindedir.²¹ Mu'tezile, dillerin ıstılâhî olduğu görüşünde itikadî yaklaşımları gereği tutarlı gözükmektedir. Nitekim Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın, insanların anlayabileceği bir mana ve maksat ile onlara hitap etmesi gerektiğini aksinin Allah için caiz olmayacağını ve Allah bir kelime ile hitap ettiğinde o kelimenin anlamını insanların bildiğinin dışında bir manada kullanmasının muhtemel olmadığını söylemektedir.²² Görüldüğü gibi Mu'tezile'nin üzerinde durduğu bu problem, dilsel bir tartışma olarak mu'tezilî bakış ile ele alınmıştır. Birçok kelamî problem ve ilgili nas da dilsel bir istidlal ile tartışılmıştır. Sözelimi, 'أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ' 'Yaratan bilmez mi? O, en gizli şeyleri bilir, (her şeyden) haberdardır'²³ ayeti üzerinden, kulların fiilleri problemi bağlamında tartışmalar yaşanmıştır. Ayette geçen مَنْ/men kelimesini Ehl-i Sünnet Allah'a irca ederken, Mu'tezile insana irca etmektedir. Bilindiği üzere Ehl-i Sünnet kulların fiillerine ilişkin yaratmayı Allah'a nispet ederken Mu'tezile aynı konuda insanın yaratıcılığını öne sürmektedir. Şu halde ayet Mu'tezile'ye göre, *yaratan bilmez mi değil, yaratana bilmez mi* olarak anlaşılmalıdır.²⁴ Mu'tezile'nin dili ve dilin gramerini kendi tercihleri için delil olarak kullandığı bilinmektedir.

Dil eksenli başka bir tartışma جعل/ceale fiili üzerinden gerçekleşmektedir. Mu'tezile, Kur'an'ın yaratılmış olduğu iddiasına; 'إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا' 'Biz onu Arapça bir Kur'an yaptık'²⁵ ayetini delil getirmektedir. Onlar, ayetteki جعل kelimesini yaratma olarak anlamaktadırlar.²⁶ Buna cevap veren Ebu'l-Muîn Neseî (ö. 508/1114) جعل fiilinin yaratma olarak anlaşılamayacağını belirtmektedir. Dilcilere göre, söz konusu fiil tek bir mef'ul ile kullanılırsa *fiil* ve *halk* anlamına gelmektedir. Yine söz konusu kelime, 'الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ' 'Hamd, gökleri ve yeri yaratan,

²¹ Türkan, "Kelamın Dil Üzerine Kurduğu İstidlal Şekli-Bâkullânî'nin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme-", 129.

²² el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: eş-Şer'ıyyât*, Tahkik: Tâhâ Huseyn, (by) (ty), 39.

²³ Mülk (67), 14.

²⁴ Türkan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*, 226.

²⁵ Zuhuf (43), 3.

²⁶ Türkan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*, 228.

*karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur*²⁷ ayetinde olduğu gibi tek mef'ul ile kullanılırsa *yaratma* anlamına gelebilir. Ancak *جعل* kelimesi iki mef'ul ile kullanıldığı zaman *hüküm* ve *tesmiye* manasında anlaşılmalıdır. Ona göre, *الذين جعلوا* 'Onlar, Kur'an'ı da parça parça edenlerdir'²⁸ ayetinde de *جعل* kelimesiyle kastedilen *yaratma* değil *tesmiye*dir.²⁹

Kur'an'ın yaratılmışlığı bağlamında *جعل* kelimesi üzerinden yaşanan tartışmalarda Mu'tezile'nin sarfa dair detaylı açıklamaları onların dili ne derece etkin kullandığını ortaya koymaktadır. Mu'tezilîlerin belâğat ilminin kurucuları arasında kabul edilmeleri de onların dile ilişkin tavrını göstermektedir. Söz gelimi, Câhız'ın (ö. 250/864) *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eseri belâğata ilişkin konuları ayrıntılı sayılabilecek bir biçimde ele almaktadır.³⁰ Dili kendi itikadî görüşleri için temel kabul eden Mu'tezile, dilin incelikleri üzerinden te'vil yapma imkanı elde etmiştir. Nitekim Kâdî Abdulcebbâr tevhidi vurgulamak için Allah'ın arşa istivâ ettiğini bildiren ayetleri³¹ *istila* ve *iktidar* olarak değerlendirmektedir. Aksi halde Allah'a mekan ve cismaniyet atfedilirdi ki, bu Allah için muhaldir. Dolayısıyla ona göre, istivâ ile kastedilen istila ve iktidardır. 'استوى الخليفة على العراق' 'Halife Irak'ı istila etti' cümlesindeki gibi istivâ, Allah için kullanıldığı zaman istila ve iktidar manasına gelmektedir. Yine Kâdî Abdulcebbâr istivânın istila manasında kullanılmasına bir şiirle istişhadda bulunmaktadır:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق

"Bişr, Irak'ı savaşımadan ve kan akıtmadan istila etti." Burada da Kâdî Abdulcebbâr'a göre istivâ, mecazî bir ifade ile istila ve hakim olma manasında anlaşılmalıdır.³²

Kelamî fırkaların henüz teşekkül etmediği bir dönemde Ebû Hanîfe imanı, tasdik olarak tanımlamaktadır.³³ Bu tanım dilin kelam istidlalindeki yerini göstermesi ve erken dönemde kullanılması bakımından oldukça önemlidir. Nitekim daha sonra Eş'arî bu tanıma ele almış ve Ebû Hanîfe'nin dilsel açıklamaları ekseninde

²⁷ En'am (6), 1.

²⁸ Hicr (15), 91.

²⁹ en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebşiratu'l Edille*, I-II, Tahkik: Claude Salamé, Institut Français de Damas, Dımeşk 1990, I, 298.

³⁰ Marulcu, Hasan Tefvik, *Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelamı Bağlamında Kelam-Belâğat İlişkisi*, Dilara Yy., Isparta 2012, 36, 37.

³¹ Bkz. Yunus (10), 3; Araf (7), 54; Rad (13), 2; Secde (32), 4.

³² el-Kâdî Abdulcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'an ani'l-Metâin*, Dâru'n-Nahdati'l-Hadîse, Beyrut (ty), 175.

³³ Ebû Hanife, Numan b. Sabit, *Vasiyyetu Ebî Hanife, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2011, 87.

kendi iman tanımını gerçekleştirmiştir. Eş'arî, Kur'an'ın Arapça indiğini, Arap diltçilerinin de imanın tasdik anlamı üzerinde birleştiklerini, dolayısıyla imanın *tasdik* olarak tanımlanması gerektiğini ifade etmektedir.³⁴ 'وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين' *Her ne kadar doğru söylesek de sen bize inanmazsın*,³⁵ ayetini kendi tanımı için delil gösteren Eş'arî'ye göre; 'Falan, kabir azabına ve şefaate iman ediyor' denildiğinde 'tasdik ediyor' anlamı kastedilmektedir. Yine ona göre Arap diltçileri imanı tasdik diye anlamaktadır. Bu nedenle imanın tasdik diye anlaşılması vaciptir.³⁶ İslam kavramı da Eş'arî'ye göre, teslimiyet, hükme itaat etme, emre tabi olma anlamındadır. Her mü'min Müslüman'dır fakat her Müslüman, tasdik ve iman açısından teslim olmadıkça mü'min değildir.³⁷ Bu bağlamda başka bir tartışmayı daha dile getiren Eş'arî, fâsığı, ehl-i kible ve mü'min olarak kabul etmek gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü Arap diltçileri fâsık olan bir kimsenin günahı ve fısıkiyle fâsık olduğunu ancak imanı ile de mü'min olduğunu dile getirmektedir. Diltçiler yine, vurma fiilini yapanı dârib, öldüreni katil, küfredeni kafir, tasdik edeni musaddık ve iman edeni de mü'min diye isimlendirmektedir.³⁸

Eş'arî için Allah'ın, Araplara kendi dilleriyle hitap etmesi ve Kur'an dilinin Arapça olması önemlidir. O, 'إنا جعلناه قرآنا عربيا...' '...Biz, onu Arapça bir Kur'an yaptık',³⁹ ayetini ve Kur'an'ın Arapça olduğuyla ilgili diğer ayetleri delil olarak getirmiş ve şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Eğer Kur'an Arapça olmasaydı, Araplar onu işittikleri zaman ayetleri düşünemezler ve anlayamazlardı."⁴⁰ Şu halde Eş'arî'ye göre, Arapça bilmeyen bir kimse Kur'an'ı işittiği zaman anlayamaz. Onu sadece Araplar anlar. Çünkü Kur'an onların lisanında inmiştir. Yine Eş'arî, Arap diltçilerinin kullanımlarını da oldukça önemsemektedir. O, *el-İbâne*'de Allah'a *yed/el* isnat eden ayetlere yer vermektedir. Ona göre bir kelimenin manası için diltçilerin kullanımı asıldır. Bu nedenle bir kimsenin 'عملت كذا بيدي ويعني به النعمة' 'Elimle yaptım, yani nimetimle'

³⁴ el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, Tahkik: Hamûde Gurâbe, Matbaatu Mısır Şirketi Musâheme Mısriyye, (Mısır) 1955, 123; İbn Fûrek, 150.

³⁵ Yusuf (12), 17.

³⁶ el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, 123.

³⁷ İbn Fûrek, 155.

³⁸ el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, 123, 124.

³⁹ Zuhurf (43), 3.

⁴⁰ el-Eş'arî, *el-İbâne*, 38.

demesi caiz değildir. Çünkü Araplar *el* kelimesine *nimet* anlamı vermemektedirler. Dilciler, iki elim manasında iki nimetim denilmesini de caiz görmezler.⁴¹

Eş'arî, kendi tercihlerini dilin grameri üzerinden de temellendirmektedir. Nitekim yukarıda Mu'tezile'nin, kendi iddialarını detaylı sarf tartışmalarıyla ele aldığı ifade edilmişti. Aynı tutum Eş'arî'de de görülmektedir. O, *Kitâbu'l-Luma*'da umum-husus konusunu ele alırken, *vaîd* içeren ayetlere değinmekte ve o ayetlerin umuma değil hususa hamledilmesi gerektiğini belirtmektedir. Eş'arî'ye göre, *ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما* 'Kim haddi aşarak ve zulmederek bunu yaparsa, onu cehennem ateşine atacağız.'⁴² ayetinin ya bu işi yapan herkesi ya da yapanların bazısını kapsama ihtimali vardır. Çünkü 'من/men' lafzı bazen umuma, bazen de hususa hamledilmektedir. Bu lafız ile bazen *küll*, bazen de *ba'z* kastedilir. Lafzın suretinin her zaman *küll* olduğunu iddia etmek caiz olmadığı gibi, her zaman *ba'z* olduğuna hükmetmek de caiz değildir.⁴³ Eş'arî'ye göre; *وإن الفجار لفي جحيم* 'Şüphesiz, günahkârlar da cehennemdedirler'⁴⁴ ve *إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا* 'Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, ancak ve ancak karınlarını dolduraya ateş yemiş olurlar'⁴⁵ ayetlerini umuma hükmetmek doğru olmadığı gibi hususa hükmetmek de doğru değildir. Öyleyse bu durumda bazen umuma bazen de hususa hükmedilir. O, yine söz konusu probleme ilişkin olarak Arap şiirini de kendi görüşünü desteklemek amacıyla kullanmaktadır.⁴⁶

Kelamî istidlalde dilin belirleyiciliğini Ehl-i Sünnet kelamı açısından değerlendirirken Mâturîdî'nin yaklaşımını da ele almak gerekmektedir. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*'de *ircân*ın tanımını yaparken, dilcilerin *ircâyı te'hîr* olarak tanımladıklarını ifade etmektedir. Ona göre, *أرجه وأخاه وأبعث في المدائن حاشري* 'Onu ve kardeşini alıkoy. Şehirlere de toplayıcı adamlar gönder'⁴⁷ ayetindeki söz konusu kelimeler *te'hîr* manasında anlaşılmalıdır. Yine Mâturîdî'nin ifade ettiğine göre Haşeviyye, Mürcie'nin her türlü güzel ameli iman diye nitelemesi sebebiyle bu isimle adlandırıldığını söylemektedir. Fakat Mâturîdî'ye göre bu, ne *dilin* ne de *aklın* kabul edebileceği bir durumdur. Dil açısından *ircâ*, *te'hîr* etmek demektir.⁴⁸

⁴¹ el-Eş'arî, *el-İbâne*, 38.

⁴² Nisa (4), 30.

⁴³ el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma*, 127.

⁴⁴ İnfitar (82), 14.

⁴⁵ Nisa (4), 10.

⁴⁶ el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma*, 127, 128.

⁴⁷ Şuarâ (26), 36.

⁴⁸ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 613.

Kulların fiilleri konusunda Mu'tezile'nin delil getirdiği 'أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ' 'Yaratan bilmez mi?'⁴⁹ ayetini Mâturîdî de ele almakta ve sözü edilen probleme ilişkin mu'tezilî tavrı reddetmektedir. Ona göre ayette geçen 'من' kelimesi Allah'a râcîdir ve Mu'tezile'nin aksine 'Yaratana bilmez mi?' değil, 'Yaratan bilmez mi?' olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Allah hemen ardından ⁵⁰ 'وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ' demektedir. Bu, mu'tezilî iddianın aksine, fiillerin ve sözlerin yaratıldığının ispatıdır. Mâturîdî burada, kulların fiillerinden yaratmayı yani kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını nefyetmek için Mu'tezile'nin, dilin gramatiğini kullanarak bir hile yaptığını ifade etmektedir.⁵¹

Kelamî istidlalde dilin grameri, çeşitli kavramsal analizler, Arap dilinin vad'ı ve Arap şiirinin kullanımı Bâkılânî öncesinde de mevcuttur. Kelamî problemlere ilişkin eş'arî gelenek söz konusu olduğunda Eş'arî'nin tercihleri asıldır. Eş'arî'nin kelamî tercihlerini temellendirirken dili delil olarak kullandığı görülmektedir. Eş'arî, her ateşin sıcak olduğuna nasıl hükmedilir diye sorulursa ona şöyle cevap verilir demektedir: Biz görünürdeki ateş ile istidlal yoluyla görünmeyen ateşi tanımıyoruz. Dilocilerin bildirmesi ile ateşin sıcak olduğunu biliyoruz. Dilociler sıcaklık, aydınlatma gibi bir yapıya sahip olana ateş demektedirler.⁵² Eş'arî'den sonra Bâkılânî de itikadî tutumunu belirlerken dili delil kabul etmiştir. Ancak Bâkılânî'yi kendinden öncekilerden ayıran ve onu bu noktada orijinal kılan, dili kelamî istidlal metotları içerisinde sistematik düzeyde tanımlaması, *luğavî delil* adıyla ayrı bir delil olarak görmesidir.

2. Bâkılânî'nin Kelamî İstidlalde Dili Kullanımı

a. Bâkılânî'de Dilin Delil Niteliği

Bâkılânî'ye göre delil; *hislerden uzak olan gâibin bilgisine ve bilinmeyene zorunlu olarak yol gösteren şeydir*. Yine delil, *emarelerden kurulan, imalar ve işaretlerden bize ulaşan, duyular yoluyla ve zorunlu bilgiyle elde edemediğimiz bilgilere ulaşmamızı sağlayan şeydir*. Bu yüzden bir topluluğa rehberlik eden kişiye de *delil* denmektedir.⁵³ Bâkılânî burada Arap dilini konuşanların söz konusu kavramı nasıl

⁴⁹ Mülk (67), 14.

⁵⁰ Mülk (67), 14.

⁵¹ el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, I-V, Tahkik: Fatıma Yusuf el-Haymî, Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2004, V, 194.

⁵² İbn Fûrek, 289.

⁵³ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 13, 14.

kullandıklarına örnek vermektedir: “Araplar, hırsızların bıraktığı ve yerlerinin bulunmasını sağlayacak olan izleri delil olarak isimlendirmişlerdir. Aynı şekilde onlar, yolda dikilmiş işaret taşları ve yol gösterici yıldızları, bilinmesi gereken şeye ulaştırmaya yarayan deliller olarak isimlendirmişlerdir.”⁵⁴ Yine o, *el-İnsâf*’ta delili, *kendisinde olan doğru bir nazar ile zarurî bir şekilde bilenemeyecek olanın bilgisine ulaştırmayı mümkün kılan şey* olarak tanımlamaktadır.⁵⁵ Bâkılânî *et-Takrîb* adlı eserinde de, *el-İnsâf*’ta yaptığı tanıma denk düşecek bir tanım yapmaktadır.⁵⁶ İstidlal ise Bâkılânî’ye göre; *his ile veya zarurî olarak bilinmeyen şeyin bilgisinin istenildiği kalbin bir nazarıdır*.⁵⁷ Bâkılânî’ye göre delil, aklî, sem’î/şer’î ve luğavî olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Bâkılânî bu kısımları *el-İnsâf*’da şöyle tanımlamıştır:⁵⁸

“Aklî delil; delillendirilene/medlûlune bağı/taalluku olandır. Fiilin faile delaleti ve Allah’ın, ilim, kudret, hayat, irade gibi sıfatları bu çeşit bir delil ile bilinebilmektedir.

Sem’î delil; muvadaâ/uzlaşmadan sonra konuşma yoluyla ve konuşmadan çıkarılan mana yönüyle delalet eden delildir.

Luğavî delil; kelamın manası, isimlerin, sıfatların ve diğer lafızların delaletleri üzerine anlaşma yoluyla olan delildir. Yazılar, rumuzlar, işaretler, sayılar, sayıların miktarları üzerine delaleti ve ittifak ve uzlaşmaya delalet eden her şey de bu tür delile dahil olmaktadır.” Bâkılânî’ye göre dilcilerin yani dili kullananların kastettikleri mana ve adlandırmaları asıldır. Söz gelimi; “Onlara göre نار/nar ile kastedilen tutuşmuş bir ateş, insan ile kastedilen de bilinen bünyedeki insandır. Bir kimse gelip, insan ve ateş gördüğünü söylediği zaman onun, bizim bildiğimiz insanı ya da ateşi kastettiğini biliriz. Kelam/söz, birbirleri yerine kullanılmaz, aksine bir ismin konuluş biçimi kullanılmalıdır.”⁵⁹ Bâkılânî’de delilin, özellikle luğavî delilin ne olduğunu ifade ettikten sonra onun, luğavî delili kullanış şeklini değerlendirmek gerekmektedir.

Bâkılânî’ye göre isimlere verilen anlamlar için o dili konuşanların kastettikleri asıldır. Dilin bizzat kendisi ve Kur’an’ın Arap dili ile gelmiş olması da önemlidir. Çünkü Bâkılânî’ye göre diğer diller, Arap diline nispetle daha sınırlıdır. Örneğin Yunanca ve Türkçede bir kelime içinde aynı harfler tekrarlanabilmektedir. Bu, söz

⁵⁴ el-Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 13, 14.

⁵⁵ el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, 15.

⁵⁶ el-Bâkılânî, *et-Takrîb* ve *’l-İrşad*, I, 202.

⁵⁷ el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, 15.

⁵⁸ el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, 15.

⁵⁹ el-Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 12, 13.

konusu dillerde aruzlu şiir yazma imkanını daraltmaktadır. Ancak Arapçada şiir yazma imkanı daha geniştir.⁶⁰ Yine o, esas olanın vahiyden önce insanların konuştuğu dil olduğunu ve Kur'an'ın belirttiği kavramların anlaşılmasında dilin asıl alınması gerektiğini ileri sürmektedir. Yani dilin vad'ı son derece önemlidir. Bu sebeple Bâkılânî, Kur'an'ın Arapça olarak inmesine verdiği önemi belirtir bir şekilde, Kur'an'ın açık bir Arapça olduğunu ifade eden ayetlere⁶¹ sıkça başvurmaktadır. Yine onun için kelimî problemlerin temel kavramlarının anlaşılabilmesinde dilcilerin verdikleri anlamlar esastır.⁶² Bâkılânî kendi yaklaşımlarını temellendirirken, mutlak anlamda dilin delil niteliği üzerinde durmaktadır. O, dilin söz konusu niteliği bağlamında, *ehlu'l-luğa*, *ehlu'l-Arabiyye* gibi terkiplere, dilcilerin yaklaşımlarının temel olduğunu ifade ederken fazlaca yer vermektedir. Yine onun, dilin delil olmasına verdiği önem, Kur'an'ın Arapça oluşu üzerinde durmasında da görülmektedir. O, Kur'an'ın, bazen Arapların kullandığı birtakım vezinler dışında gelse de, Arap dili ve onların keliması ile indiğini ifade etmektedir.⁶³

Dilin vad'ını kelimî istidlal bakımından asıl kabul eden Bâkılânî, özellikle sıfatlar hakkındaki görüşlerini dile getirirken bunu örneklemektedir. Sıfatlar problemini, dilcilerin tercihinden hareketle değerlendiren Bâkılânî, dilcilerin sıfatı, na't olarak tanımladıklarını belirtmektedir. Bâkılânî'ye göre *sıfat*, *vasıftan* farklı bir anlama sahiptir. Ona göre *vasıf*, bir kişinin bir şeye nitelik atfetmesidir. Sıfat ise, bir şeye bir niteliğin bulunmasıdır.⁶⁴ Na't olarak tanımlanan sıfatın çeşitleri vardır. Buna göre, zarîf, âkil, uzun, kısa, siyah, beyaz gibi kalıcı huy/yaratılışa, demirci, yapıcı, katib gibi mesleğe ve sanata, mü'min, kafir gibi imanî bir nitelemeye ve arabî, a'cemî, kureyşî ve hâşimî gibi nesebe ait sıfatlar mevcuttur ve onlar arasında na'tların, isimlere tabi sıfatlar olduğu konusunda bir ayrılık söz konusu değildir. Görüldüğü üzere Bâkılânî, Allah'ın sıfatları problemi bağlamında kendi yaklaşımını delillendirirken öncelikle konuya ilişkin en temel kavram olan *sıfatı* ele almakta, sıfat kavramını değerlendirirken de dili kullananların tercihlerinin esas olduğunu belirtmektedir.⁶⁵

⁶⁰ el-Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'an*, 179,180.

⁶¹ Yusuf (12), 2; Rad (13), 37; Nahl (16), 103; Tâhâ (20), 113; Şuara (26), 195.

⁶² Türkan, "Kelamın Dil Üzerine Kurduğu İstidlal Şekli-Bâkılânî'nin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme-", 132.

⁶³ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 144.

⁶⁴ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 213.

⁶⁵ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 218.

b. Kelamî Terminolojinin Oluşumunda Arap Dilinin Etkisi

Kelam, kendi itikadî tutumunu belirlerken bunu kimi zaman kelime ve kavramsal analizler üzerinden yapmaktadır.⁶⁶ Bu bağlamda öncelikle Ebû Hanîfe'nin *iman*, *İslam* ve *amel* kavramlarına dair Arap diline dayalı ayrıntılı açıklamalarını belirtmiş, ardından da *من*/men kelimesi ekseninde Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'te yaşanan tartışmalara değinmiştik. Kelamcıların genel tavrına uygun olarak Bâkılânî de itikadî yaklaşımlarını temellendirirken buna göre hareket etmektedir. Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*'in başlarında 'dil'in otoritesine' ilişkin değerlendirmelerde bulunmaktadır. Yine o, diğer kelamcılarda olduğu gibi kavramların ve terimlerin tanımlanmasında dili, deliller arasında görmektedir.⁶⁷

'İlimlerin Kısımları' başlığı altında Bâkılânî *zarurî bilgi* kavramını açıklarken öncelikle kelimenin dilde kullanılan sözlük anlamını ele almaktadır. Ona göre *zarurî* bilgi, o bilgiye sahip olan varlığa kendisinden ayrılmayacak şekilde bağlı ve ondan vazgeçemeyeceği derecede gerekli olan, ilgili konudan hiçbir şüphe duymasına meydan bırakmayan bilgidir. Burada kelimenin dildeki vasfı, bilen kişiye kendi varlığını zorla kabul ettiren anlamındadır. Çünkü dilde zaruret; mecbur bırakma ve zorlama anlamlarına gelmektedir.⁶⁸

Bâkılânî, isimlerin anlamlarının değiştirilip bu isimlere Allah tarafından şer'î mana verildiği görüşüne karşı çıkmaktadır. Ona göre bu isimler Kur'an'da geçmektedir. Kur'an ise, ayetlerde de ifade edildiği üzere Arapça olarak indirilmiştir. Dolayısıyla bu çeşit dinî bir anlam kazanmış olan kavramların Araplar tarafından bilinmesi gerekmektedir. Aksi halde bu kelimeler Arapça olmazdı ve onlara Arapça denilmezdi. Dolayısıyla Allah, kelimelerin manalarını değiştirmemiş ancak sözü edilen manalara çeşitli özellikler yüklemiştir. Bu şekilde, sözlükte 'dua' olan 'salat' kelimesi dinde 'namaz' olarak kullanılmıştır.⁶⁹

Kelamî terminolojide yer alan iman, küfür gibi kavramlar Bâkılânî tarafından incelenmektedir. Bâkılânî'ye göre iman, Allah'ı tasdik ve ilimdir. Tasdik de kalp ile gerçekleşmektedir. Bâkılânî, imanın tasdik anlamının Kur'an'ın nuzûlünden önce de böyle olduğunu ifade etmektedir. Yine ona göre dilciler imanın tasdik olduğu hakkında

⁶⁶ Türcan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*, 218.

⁶⁷ el-Câbirî, 283.

⁶⁸ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 7, 8; el-Câbirî, 283.

⁶⁹ el-Câbirî, 75, 76.

icma etmişlerdir. Bâkıllânî, imanın, tasdik olduğuna bir ayetle de delil getirmektedir. Şu halde, *‘وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين’* ‘Her ne kadar doğru söylesek de sen bize inanmazsın’⁷⁰ ayetindeki ‘بمؤمن’ ifadesi ‘بمصدق’ yani *tasdik eden* anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca Bâkıllânî iman kavramının analizini yaparken ‘فلان يؤمن بالشفاعة’ ‘Falân şefaate inanıyor’, ‘فلان لا يؤمن بعذاب القبر’ ‘Falân kabir azabına inanmıyor’ cümlelerindeki ‘يؤمن’ kelimelerini ‘tasdik’ diye anlamak gerektiğini ifade etmekte ve bu cümleleri imanın, tasdik anlamına delil göstermektedir. Bâkıllânî’ye göre şeriattaki iman ile dilde bilinen iman kavramı aynı olmak zorundadır. Çünkü Allah yukarıda da belirttiğimiz gibi, Arapların dilini değiştirmemiştir.⁷¹ Allah Arapların dilini değiştirmiş olsaydı bu konuda haberler tevatüre ulaşır ve bu nakledilirdi. Yine ona göre, Allah böyle bir şey yapmamış, aksine eşyanın isimlerini ikrar etmiş, konuşma da isimlerin bütünüyle gerçekleşmiştir.⁷² Bâkıllânî iman kavramından sonra açıklamalarına *İslam* kavramı ile devam etmektedir. Ona göre *İslam*’ın kelime anlamı *boyun eğme/inkıyâd* ve *teslim olma*tır. Kulun, Rabb’ine boyun eğdiği ve teslim olduğunu gösterdiği her taat *İslam*’dır.⁷³ Bâkıllânî, iman ve *İslam* arasındaki farkı göstermek için bir ayeti delil getirmektedir: *‘قالت الأعراب أئنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا’* “Bedevîler ‘İman ettik’ dediler. De ki: ‘İman etmediniz. (Öyle ise, ‘iman ettik’ demeyin.) Fakat boyun eğdik’ deyin.”⁷⁴ Ayet, Bâkıllânî’nin, dilsel inceleme ile kelimelerin anlamlarından yola çıkarak *iman* ve *İslam* kavramları arasındaki farkı göstermesi açısından son derece açıktır.

Bâkıllânî, iman ve *İslam* kavramlarını tanımladıktan sonra *küfür* kavramını ele almaktadır. Ona göre *küfür*; imanın zıddıdır. Bâkıllânî küfrün, ‘cehl’, Allah’ın bilinmemesi ve Allah’ı yalanlamak anlamlarına geldiğini ifade etmektedir. Yine ona göre söz konusu kavram, Allah’ı bilmekten insanın kalbini bilgiye örten şeydir. O, hakkın bilgisini bilmekten kalbi örten/المغطي şeydir. Bâkıllânî, المغطي kelimesini açıklarken Lebîd’in beyitinden örnek vermektedir: *‘في ليلة كفر النجوم غمامها’* ‘Geceleyin bulut yıldızları örttü.’ Ona göre, tarladaki tohumu örten kimse de kafir olarak adlandırılır. Küfür bazen de الإنكار، التكذيب، الجحد ‘kabul etmeme, yalanlama ve inkar’ olarak tanımlanmaktadır.⁷⁵ Bâkıllânî’nin küfür kelimesine ilişkin tanımı Eş’arî ile aynı

⁷⁰ Yûsuf (12), 17.

⁷¹ el-Bâkıllânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 346.

⁷² el-Bâkıllânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 347.

⁷³ el-Bâkıllânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 347, 348.

⁷⁴ Hucurât (49), 14.

⁷⁵ el-Bâkıllânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 348.

görülmektedir. Nitekim Eş'arî küfrü, الستر ve التغطية/gizleme, örtme olarak tanımlamaktadır. Ona göre gece, karanlığı örtmesinden dolayı kafir olarak isimlendirilir. Eş'arî de kendi küfür tanımına yine Lebîd'in az önce zikrettiğimiz beyitini örnek vermektedir; 'في ليلة كفر النجوم غمامها' 'Geceleyin bulut yıldızları örttü.'⁷⁶

Bâkılânî'nin iman ve küfrün tanımından sonra üzerinde durduğu bir diğer kavram da *fısk*tır. Ona göre *fısk* imanın zıddı ve Allah'ı bilmemek değildir. Bâkılânî *fısk*a ilişkin tercihini, dилcilerin yaklaşımları ile temellendirmektedir. Dилciler, kendisinde iman bulunan bir kimseyi mü'min diye nitelemişlerdir. *Fısk* da kendisinde iman bulunan bir kimsede olabileceği için, o kimsenin mü'min olarak vasıflanması gerekmektedir. Kendisinde küfür bulunmadığı sürece, *fısk*a sahip bir kimsenin imana da sahip olması zıt bir durum değildir. O kimse, fâsık olarak isimlendirilir. Dилciler de bu iki farklı niteliğin bir kimseye verilebileceği hususunda ittifak etmişlerdir.⁷⁷

Bâkılânî, kelimâ konuların temelini teşkil eden iman problemini ve bu bağlamda imana ilişkin diğer kavramları değerlendirirken, dilin bizzat kendini, dili konuşanların ve dилcilerin görüşlerini asıl alarak, söz konusu probleme dair kendi yaklaşımını dилcilerin görüşlerinden hareketle temellendirmektedir. Yine o, *iman-küfür* probleminde dil ehlinin kabullerinin esas olduğunu belirtirken, kelimânın diğer problemlerinde de aynı tutumu sergileyerek dилcilerin görüşlerine başvurmaktadır. Söz gelimi Bâkılânî, *cevher*, *hâdis* ve *araz* kavramlarını dилcilerin yaklaşımları üzerinden tanımlamaktadır. Yine *cevher* ve *araz* kavramları ile ilişkili olan *ilim*, *malum*, *ma'dum* gibi kavramlar da onun dilsel bir analizle tanımladığı kavramlardandır. Bâkılânî'ye göre *ilim*; malumun olduğu gibi bilinmesidir. Bâkılânî bunun ardından kurgusal bir soru yöneltmektedir: "Eğer bir kimse neden *ilim*, 'bir şeyin olduğu gibi bilinmesidir' demeyi değil de 'malumun olduğu gibi bilinmesidir' demeyi tercih ettiniz?" diye sorarsa, cevap olarak şöyle denilebilir; "Çünkü malumun bir şey olması veya hiçbir şey olmaması mümkündür, *ma'dum* ne bir şeydir, ne de mevcuttur, ama malumdur. Eğer ilmi tanımlarken, bir şeyin olduğu gibi bilinmesidir dersek, bu durumda *ma'dum* malumlardan hiçbir şey olmayanlar hakkındaki bilgi tanım dışında kalır."⁷⁸ Bâkılânî'ye göre malum ise; *mevcûd* ve *ma'dum*dan oluşmaktadır.⁷⁹ Onun söz konusu kavramların

⁷⁶ İbn Fûrek, 150.

⁷⁷ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 349, 350.

⁷⁸ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 6, 7.

⁷⁹ el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, 15.

tanımında sıklıkla kullandığı شيء/şey kelimesi dikkat çekmektedir. Bâkıllânî'ye göre ma'dum, 'malumdur ancak, bir şey veya mevcûd değildir.'⁸⁰ Bâkıllânî mevcûdu da, 'sabit olan şey'⁸¹ olarak tanımlamaktadır. Bâkıllânî şey kavramı üzerinde durur ve dilcilerin şey'e ilişkin kullanımlarını zikreder. Buna göre dili kullananlar; 'علمت شيئاً', 'bir şey bildim, bir şey gördüm ya da bir şey duydum' demektedirler. Ona göre, şey denildiğinde mevcut kastedilmekte, dilciler de şey ile var olanı, mevcûdu kastetmektedir. Yine bu bağlamda ma'dum ile de ليس بشيء/şey olmayan kastedilmektedir.⁸²

Bâkıllânî malumun, mevcûd ve ma'dumdan meydana geldiğini ifade etmektedir. Ona göre mevcûd da kadîm ve hâdis olmak üzere iki kısımdır. Dilcilerin tercihlerini hâdis kavramı üzerinden ele alan Bâkıllânî'nin tavrı, Arap dilini konuşanların *muhdes* kavramını gündelik dilde de kullanmaları ve bunun da kelimelerin terminolojisinin oluşumunda etkin olması bakımından önemlidir. Bâkıllânî *muhdes* kavramını, 'önceden olmayıp, sonradan meydana gelen' olarak tanımlamaktadır. Örneğin Araplar, 'أحدث في' 'Bu arsaya bina yapıldı' dedikleri zaman önceden var olmayıp sonradan yapılan binayı kastetmektedir. Yine Araplar kimi zaman da 'حدث بفلان حادث' 'Falan kimsede bir şey hâdis oldu' veya 'أحدث بدعة في الدين' 'Dinde bid'at ihdas etti'⁸³ demektedirler. Burada 'hâdis oldu' ve 'ihdas etti' ifadeleri önceden yok iken sonradan meydana gelmek/getirmek anlamındadır.⁸⁴ Bâkıllânî, dilin günlük hayattaki kullanımlarını, kelamın kavramları için delil olarak değerlendirmiş, bir nevi kelamın temel kavramlarından 'hâdis' kavramının, kelama ilişkin ıstılâhî bir anlam kazanmasına katkı sağlamıştır.

Kelam, felsefî kültürden aldığı kavramları kullanırken bu süreçte kendi fizik anlayışını inşa etmiş ve yine söz konusu kavramları, alemin hudûsunu, imkanını, temelde de Allah'ın ezelîliğini ve sıfatlarını ispat etmek için kullanmıştır. Varlığı kadîm ve hâdis olarak ikiye ayıran kelam, cevher, araz gibi kavramlarla hâdisin özelliklerini belirtirken esasen kadîm olanı anlamaya çalışmıştır. Bâkıllânî'nin, söz konusu kavramları incelediği sırada, dilin bizzat kendisine, onu konuşanlara ve dilcilerin tercihlerine başvurduğu görülmektedir. O, özellikle *hâdisi* tanımlarken dili konuşanların

⁸⁰ el-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 6.

⁸¹ el-Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 15.

⁸² el-Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 15, 16.

⁸³ el-Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 16.

⁸⁴ el-Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 16.

tercihlerini esas almaktadır. *Hâdis* kavramı da aslında *cevher* ve *araz* kavramları ekseninde değerlendirilmelidir. Bâkullânî'ye göre araz; bekâsı sahih olmayandır. Yine ona göre araz, cevhere ârız olan ve iki halde/vakitte bulunması sahih olmayandır.⁸⁵ Başka bir ifade ile arazlar, varlığının devamı olmayan şeylerdir. Onlar cevherlere ve cisimlere bağlanmışlardır. Nitekim arazlar var oluşlarından hemen sonraki hallerde de yok olurlar. Cevherler kendi başlarına var olurlarken arazlar bir cevhere ihtiyaç duyarlar.⁸⁶ Arap dilinde söz konusu kavram, bir kimse hasta olduğunda 'عرض لفلان' 'عرض' 'Falana bir şey arız oldu' şeklinde kullanılmaktadır.⁸⁷ Yine Araplar, delilik ve hummanın kişiye uğramasını ve kalıcı olmadığını ifade ederken, 'عرض لفلان عارض من' 'عرض' 'Falana bir şey arız oldu' şeklinde kullanılmaktadır.⁸⁸ Bâkullânî görüşünü temellendirmek için kelimenin Arap dilindeki çeşitli kullanımları yanı sıra, 'تريدون عرض' 'عرض' 'Siz geçici dünya menfaatini istiyorsunuz, halbuki Allah ahireti istiyor'⁸⁹ ayetini de delil getirmektedir. Zira Araplar da söz konusu kelimenin ayetteki kullanıma denk düşecek bir biçimde, önceden olmayıp sonradan ortaya çıkan şey için araz kelimesini kullanmaktadırlar. Bâkullânî burada da, tıpkı diğer kavramlarda olduğu gibi, ilgili kavramın öncelikle dilde kullanımlarına örnek vermiş, kavramın kelimada belirlenen tanımının doğrulanabilmesi gerekçesiyle çeşitli ayetler ile de kendi düşüncesini temellendirme yoluna gitmiştir.

c. Dilin Gramatik Yapısının Delil Niteliği

Yunanca *gramma/graphein* kelimesinden gelen *gramer*, dilin kullanılışında yerleşmiş kurallara göre dili meydana getiren seslerin, sözcüklerin, sözcük sınıflarının, çekimlerinin ve cümledeki görev ve bağlantılarının incelenmesi olarak tanımlanmaktadır.⁹⁰ Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kalamî görüşlerini temellendirirken *gramer*i kullanmaktadırlar. Ehl-i Sünnet kalamı açısından konuya yaklaşacak olursak, kalamî istidlalde gramatik yaklaşımın kullanılması Bâkullânî'nin özellikle takip ettiği bir yöntemdir. Kalam terminolojisinin oluşumunda Bâkullânî'nin etkisini ifade ettikten

⁸⁵ el-Bâkullânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 18; *el-İnsâf*, 16.

⁸⁶ el-Câbirî, 245.

⁸⁷ el-Bâkullânî, *el-İnsâf*, 16.

⁸⁸ el-Bâkullânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 18.

⁸⁹ Enfal (8), 67.

⁹⁰ Dilaçar, Agop, "Gramer: Adı, Kapsamı, Türleri, Yöntemi, Eğitimdeki Yeri ve Tarihçesi", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1989, 83; ayrıca bkz., Üçok, Necip, *Genel Dilbilim-Linguistik-*, Sakarya Basımevi, Ankara 1947, 86 vd.

sonra, gramerin bir delil olarak Bâkıllânî tarafından nasıl kullanıldığına ayrıca bakmak gerekmektedir. Burada ilgili yöntem, kelamın temel konularını teşkil eden kelimullah ve sıfatlar problemine ilişkin dilsel analizler bağlamında ele alınacak, söz konusu problemlere yönelik Bâkıllânî'nin tercihi gramerin delil olması sebebiyle değerlendirilecek, ardından onun diğer problemlere yönelik tercihlerine yer verilecektir.

Bâkıllânî sıfatlar problemini ele alırken gramer eksenli tanımlamalar yapmaktadır. Ona göre mastarlar, fiillerin ve sıfatların isimleridir. Onlar, fiillerden sadır olmuşlardır. Fiiller ise, يضرب، يضرב gibi bir söz ile dile getirilen, geçmişte, gelecekte ve halde olan olgulardır. Mastarlar, söyleyenin sözünden veya muhbirin ihbarından değil, ancak böyle fiillerden ortaya çıkmıştır. Bir kimse, hareketi, ilmi, kudreti ve darbı olmayan biri için müteharrik, âlim, kâdir, dârib derse bu nitelemesinde yalancı olur. Çünkü o kimse isimlendirmeleri, var olan fiil ve sıfatlardan türetmemiş olur.⁹¹ Yine Bâkıllânî'ye göre isim ve sıfat, isimlendirenin isimlendirmesinden ve vasıflayanın vasıflamasından ayırdır. Bâkıllânî, sıfatın vasf ile aynı olduğunu ileri sürenlere karşı, ikisinin birbirlerinden farklı olduğunu kanıtlamak için ayrıntılı sarf tartışmalarına girmektedir. Ona göre; Arapların الوجه ve الجهة، الوزن ve الزنة، الوعد ve العدة demeleri gibi الوصف ve الصفة kelimeleri de aynıdır demeleri doğru değildir. Bâkıllânî'ye göre, Arapların *vasf* ve *sıfat* aynı anlamdadır, demeleri ikisinin de mastar olması sebebiyledir. Çünkü الوزن، الوعد، الوصف kelimeleri mastardır. Yine ona göre 'وصفت وصفا' ve 'وعدت وعدت' cümleleri ile 'وصفت صفة' ve 'وعدت عدة' cümleleri ile aynı anlama gelmektedir. Yine الوعد ve الوصف kelimeleri mastardır. Bu fiillerin muzari hallerinde nasıl 'و' harfi düşüyorsa mastarlarında da düşmekte ve mastar halleri، وعدة، وصفة olması gerekirken وصفة ve عدة olmaktadır. Dolayısıyla Bâkıllânî için *vasf* ve *sıfat* kelimelerinin her ikisinin de mastar olması onların aynı anlama geldiğinin delili değildir.⁹² Bâkıllânî'nin sıfat ve vasf kavramları arasındaki ayrımı netleştirme çabası, Allah'ın sıfatlarını, bir kimsenin nitelemesine ihtiyaç duyan vasfın dışında tutmaya çalışmasından kaynaklanmaktadır. Böylelikle Allah'ın sıfatlarının ezeli olduğu delillendirilmiş olmaktadır. Yine ona göre her vasf sıfattır. Ancak her sıfat vasf değildir. Örneğin, ilim ve kudret, âlim ve kâdirin sıfatı olabilir ancak vasfı değildir.⁹³

⁹¹ el-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 220.

⁹² el-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 221, 222.

⁹³ el-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 216, 217.

Bâkıllânî, isim-müsemma probleminde kendi iddialarını geçerli kılmak için Arap gramerini kullanmış ve isim kelimesine ilişkin sarfı temel alan açıklamalar yapmıştır. Mu'tezile'nin iddiasının aksine Bâkıllânî'ye göre 'الاسم', 'السمة' kelimesinden değil, 'السمو' kelimesinden türemiştir. Yine o, kendi görüşünü temellendirmek için ilgili kelimenin 'سما يسمو' şeklinde muzari halinin yapıldığını söylemekte, şayet Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi olsaydı kelime, 'وسم يسم' şeklinde muzari yapıldı, demektedir. Araplar ism-i tasğîr yaparken kelimeyi 'سُمِّي' olarak ifade etmişlerdir. Eğer kelime, 'السمة' kökünden türemiş olsaydı, onun ism-i tasğîr hali 'وُسَيْم' olurdu. Bu tıpkı Arapların 'عِدَّة' ve 'زينة' kelimelerinin ism-i tasğîrini yaparken 'وعيدة' ve 'وزينة' demeleri gibidir. Bunun delili, ondan hazfedilenin fau'l-fiil değil lame'l-fiil olmasıdır. Yine Arap dilcileri 'اسم' kelimesinde hazf olduğu hakkında mutabık olmuşlardır. Çünkü onlara göre 'س' ve 'م' harfleri aslî harflerdendir ve böylece kelimenin aslı 'سمو' olmaktadır. 'اسم' kelimesindeki 'س' harfinden önce bulunan 'ا' vasil hemzesidir ve dikkate alınmaz. Böylece 'اسم' kelimesindeki aslî harflerin yalnızca 'س' ve 'م' olduğu kesinleşmiş olmaktadır ve bu şekilde ondan yalnızca bir harf hazf olunur. يد/yed/el ve أب/eb/baba kelimeleri de böyledir. O isimlerde de en az üç harf asıldır ancak bir harf hazf olunmuştur.⁹⁴ İsm-in müsemma ile aynı olduğunu kabul eden Bâkıllânî, söz konusu görüşü delillendirmek için 'اسم' kelimesinin kökenini ve dilcilerin bu konudaki yaklaşımlarını ayrıntılı bir biçimde açıklamaya devam etmektedir. Yine kendi yaklaşımını temellendirmek için nahivciler arasındaki farklı tartışmalara da detaylı bir şekilde değinerek, Ebû Ubeyde (ö. 209/824)'nin ve Sîbeveyh'in ilgili konudaki görüşlerine yer vermiş, Arap şiirinden örneklerle de bu yaklaşımı desteklemiştir.⁹⁵

Bâkıllânî kalamullahın yaratılmış olduğu iddialarına karşı kendi yaklaşımını gramer eksenli açıklamalarla temellendirmektedir. Söz konusu probleme ilişkin Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in iddialarına getirdikleri en önemli delil, farklı ayetlerde yer alan 'كن فيكون'⁹⁶ lafzıdır. Bâkıllânî, Nahl Sûresi 40. ayetteki 'كن فيكون' lafzının mecaz değil, hakikat ifade ettiğini dile getirmektedir. Ona göre Arap dilcileri de bu konuda ittifak etmişlerdir. Dilcilere göre mastar zikredilip, fiil bununla tekit edilirse anlam mecaz değil, 'ضربتُهُ/ vurdum' ve 'كلمته تكليما'/'konuştum' ifadelerindeki gibi hakikat olur. Söz gelimi, 'قال الحائط قولا'/'duvar söz söyledi' demek doğru değildir. Böylece

⁹⁴ el-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 225, 226.

⁹⁵ el-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 225 vd.

⁹⁶ Âl-i İmran (3), 47; Bakara (2), 117; En'am (6), 73; Nahl (16), 40.

ortaya çıkıyor ki, ⁹⁷ ‘وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا’ ayetinde Allah’ın mütekellim olması hakikî anlamdadır. ⁹⁸ ‘إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ’ ayeti de hakikî anlamdadır. Çünkü burada ‘قَوْلُنَا’ ifadesi birinci mastar, ‘أَنْ نَقُولَ لَهُ’ ifadesi ise ikinci mastardır ve dolayısıyla ikinci mastar birinci mastarı tekit etmektedir. Böylece anlamın mecaz değil hakikî olduğu ortaya çıkmaktadır. ⁹⁹ Mu’tezile ise, ‘كُنْ’ emrinden hemen sonra gelen ‘ف’ harfine dayanarak, kelamın hâdis olduğunu öne sürmektedir. Çünkü ‘ف’ harfi dilde *takip/hemen ardı sıra yapmayı* ifade etmektedir. Buna göre şayet bir şeyin hemen ardından ikinci şey meydana gelmişse ikincinin hâdis olup birincisinin hâdis olmaması kabul edilemez. ¹⁰⁰ Bâkılânî, bütün bu iddialara itiraz etmektedir. Ona göre, gramer açısından Mu’tezile’nin iddiası doğru değildir. ‘ف’ harfi şayet atf harfiyse tertip ve takip ifade eder. Ancak bu harf, emrin veya önceki cümlelerin cevabı ya da ceza şeklinde gelirse takip ve tertip ifade etmez. Örneğin, bir kimse ‘لَا تَسْؤُنِي فَأَسْؤُكَ’ ‘bana kötülük yapma sana kötülük yaparım’ derse, bu cümlesiyle takibi kastetmemekte, sadece bir karşılık vermenin olduğunu bildirmektedir. Yine, ‘وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ’ ‘Fakat kim bir daha böyle yaparsa, Allah ondan intikam alır’ ¹⁰¹ ayetinde görüldüğü gibi ‘ف’ harfi takip ifade etmemektedir. ¹⁰² Açıklamalarına devam eden Bâkılânî’ye göre, bir emrin veya bir cümlelerin cevabına dahil olan ‘ف’ harfinin takip ifade etmediği hakkında ihtilaf yoktur. Mesela bir kimse, ‘إِذَا دَخَلْتَ مَكَّةَ فَاشْتَرِ لِي عَبْدًا وَبَعِيرًا وَثَوْبًا’ ‘Mekke’ye girdiğin zaman bana bir köle, deve ve elbise al’ dese bu, şehre girer girmez alım işleminin yapılmasını gerekli kılmaz. Yine ayette, ‘إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ’ ‘Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi ve ellerinizi yıkayın.’ ¹⁰³ denilmektedir. Burada kastedilen, bir kimsenin kalktığında ilk olarak sadece yüzünü yıkaması gerektiği değildir. Dolayısıyla burada ve ‘كُنْ فَيَكُونُ’ ifadesinde bulunan ‘ف’ harfi tertip ve takip ifade etmemektedir. ¹⁰⁴

Mu’tezile’nin kelimullahın hâdis olduğu iddialarında getirdiği gramer temelli delillerine karşı Bâkılânî de konu ile ilgili gramer temelli deliller kullanmıştır. Söz gelimi Mu’tezile’nin konuya ilişkin bir iddiasına göre; “أَنْ” lafzı, fiil ile birlikte kullanıldığı zaman mastar anlamına gelmektedir. Şayet fiil mazi olursa mastara da mazi

⁹⁷ Nisa (4), 164.

⁹⁸ Nahl (16), 40.

⁹⁹ el-Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 243.

¹⁰⁰ el-Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 244.

¹⁰¹ Maide (5), 95.

¹⁰² el-Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 244.

¹⁰³ Maide (5), 6.

¹⁰⁴ el-Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 244, 245.

bir anlam verilmelidir. Örneğin, ‘سرنى أن قمت’ cümlesi ‘سرنى قيامك’ ‘kalkmış olman beni sevindirdi’ manasına gelmektedir. Eğer ‘أن’ lafzı muzarinin başına gelirse ifade ettiği mastara da istikbal manası verir. Bu, ‘يعجبني أن تقوم’ cümlesinin anlamının ‘يعجبني قيامك في المستقبل’ ‘kalkacak olman beni sevindirdi’ anlamında kullanılması demektir. Bu sebeple muzari fiil ile birlikte ‘غدا’ ‘yarın’ kelimesinin mazi fiil ile birlikte de ‘أمس’ ‘dün’ kelimesinin kullanılması uygun olur. ‘أن’ lafzından sonra gelen fiilin hâl ifade etmesi ise caiz değildir. Böylelikle ‘أن نقول له كن فيكون’ ayetinde¹⁰⁵ ‘أن نقول’ ifadesi *kavlin* istikbalde ve hâdis olmasını gerektirmektedir.”¹⁰⁶. Bâkılânî, Mu’tezile’nin söz konusu iddialarını geçersiz saymaktadır. O, Mu’tezile’nin, kelimullahı hâdis olmadığını delillendirmek için yine Arap dilcilerinin tercihlerini öne çıkararak, gramere dayalı açıklamalar getirmiştir. Buna göre, ‘وأن تصوموا خير لكم’ fiil ile birlikte kullanıldığı zaman mastar ifade etmektedir. ‘أن الحفيفة’¹⁰⁷ ayeti¹⁰⁷ ‘والصيام خير لكم’ anlamına gelmektedir. ‘أن’ lafzından sonra gelen fiilin hâl manasına gelmeyeceğine dair iddia doğru değildir. Bazı nahivcilerin görüşleri bu doğrultuda olsa da Araplardan gelen böyle bir kullanım bulunmamaktadır. Bu, nahivcilerden bir gruba ait görüştür. Açıklamalarına devam eden Bâkılânî, Halil b. Ahmed ve diğer dilcilerden de deliller getirmektedir. Buna göre, başında dört zaid bulunan fiil muzari olmakta ve ‘أن’ lafzı gelse de muzari olmaya devam etmektedir. Halil b. Ahmed’e göre muzari fiil, hâl için de istikbal için de gelebilmektedir. Bu, ‘رجل’ denildiği zaman hem ‘زيد’ hem de ‘عمرا’ kastedilebileceği gibidir. Fakat yalnızca, muzari fiilin başına ‘س’ ve ‘سوف’ dahil olursa onu hâlden istikbale çevirebilirler. Yine Halil b. Ahmed’e göre ‘أن الحفيفة’ nin ‘س’ ve ‘سوف’ gibi muzari fiili hâl anlamından çıkarıp istikbale çevireceğine dair Araplardan gelen bir rivayet bulunmamaktadır. Görüldüğü üzere Bâkılânî dile dayalı ayrıntılı açıklamalarla kelâmın mahluk olmadığı görüşünü delillendirirken, söz konusu iddiayı Arap dilcilerinin yaklaşımları ile de güçlü bir şekilde desteklemiştir.¹⁰⁸

Kelâmın hâdis oluşuna ilişkin mu’tezilî iddialardan biri ‘جعل’ kelimesi üzerinden gerçekleşmektedir. Onlar, Kur’an’ın mahluk olduğu hususunda ‘إنا جعلناه قرآنا عربيا’ ‘Biz

¹⁰⁵ Nahl (16), 40.

¹⁰⁶ el-Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 245, 246.

¹⁰⁷ Bakara (2), 184.

¹⁰⁸ el-Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 247.

onu Arapça bir Kur'an yaptık'¹⁰⁹ ayetini delil olarak göstermektedirler. Mu'tezile'nin, buradaki 'جعل' fiilini yaratma olarak anlamasına karşı Bâkılânî de yine söz konusu kelimenin yaratma olarak anlaşılamayacağını iddia etmektedir. Ona göre, 'إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا' ayetinde geçen 'جعل' lafzından anlaşılması gereken, Kur'an'ın Arapça bir lisan ile gelmiş olması, hükümlerinin ve onunla istenilen şeyin Arap diliyle anlatılması ve Kur'an'a Arapça Kur'an adının verilmiş olmasıdır. Bâkılânî'ye göre bunun sebebi iki meful alan 'جعل' kelimesinin hüküm ve tesmiye anlamlarına gelmesidir.¹¹⁰ O, kendi yaklaşımını 'الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ' 'Onlar, Kur'an'ı da parça parça edenlerdir'¹¹¹ ayetiyle desteklemektedir. Ona göre burada 'جعل' kelimesi yaratma anlamına gelmemektedir. Yine, 'وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنثًا' 'Onlar, Rahmân'ın kulları olan melekleri de dişi saydılar'¹¹² ayetinde geçen 'جعل' lafzına da yaratma anlamı verilmemektedir. 'جعل' kelimesi iki meful aldığı zaman yaratma anlamıyla kullanılmamaktadır.¹¹³ Ehl-i Sünnet'in genel tavrına uygun olarak Bâkılânî, kelimullahın hâdis olduğunu iddia eden Mu'tezile'nin aksine onun hâdis olmadığını kanıtlamak için Arap gramerini kullanmış, bu bağlamda Mu'tezile'nin kendi iddiasına delil getirdiği ayette 'جعل' kelimesinin iki meful aldığını, halbuki söz konusu kelimenin, iki meful aldığı zaman yaratma değil tesmiye ifade ettiğini, şayet tek meful ile kullanılırsa yaratma anlamına gelebileceğini belirtmiştir.

Bâkılânî'nin gramerin belirleyiciliği ile iddiasını delillendirdiği bir başka problem de ru'yetullahtır. Allah'ın ahirette görülemeyeceğini iddia eden Mu'tezile'ye karşı Bâkılânî görülebileceğini belirtmektedir. Onun, bu konudaki en büyük delili 'وَجْه' ayetidir. Ayette geçen 'ناظرة' ifadesini bekleme olarak anlayan Mu'tezile'ye karşı Bâkılânî Arap dilinde 'نظر' kelimesi şayet 'وجه' ile kullanılır ve 'الى' harf-i ceri ile de geçişli hale getirilirse 'بصر' 'görme' anlamına gelir demektedir.¹¹⁵ Mu'tezile ahirette ru'yetin gerçekleşmeyeceği konusunda 'رَبِّ ارْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ' 'Rabbim! Bana -kendini- göster, sana bakayım'¹¹⁶ ayetini de delil getirmektedir. Yine onlara göre Hz. Musa

¹⁰⁹ Zuhuf (43), 3.

¹¹⁰ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 249.

¹¹¹ Hicr (15), 91.

¹¹² Zuhuf (43), 19.

¹¹³ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 249, 250.

¹¹⁴ Kıyame (75), 22, 23.

¹¹⁵ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 267.

¹¹⁶ Araf (7), 143.

zarurî bir ilimle Allah'ı görmek istemiş ya da kıyamet işaretlerinden bir işaret görmek istemiştir. Bâkılânî, Mu'tezile'nin söz konusu iddiasını kabul etmemektedir. Ona göre, bir kimse 'أُرْنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ' derse bu 'عَرَّفَنِي نَفْسَكَ' veya 'أُرْنِي فَعَلًا مِنْ أَعْمَالِكَ' 'bana kendini tanı' veya 'Senin fiillerinden birini bana göster' anlamına gelmez. Çünkü bu ifade dilde bu şekli ile kullanılmamaktadır. Yine Bâkılânî'ye göre 'النظر' kelimesi mutlak olarak gözle görme anlamındadır. Ancak ayette söz konusu kelime 'إِلَيْكَ' ifadesi ile geçişli yapılmaktadır. Nitekim Araplar da 'النظر' kelimesini 'إِلَى' harf-i ceri ile kullandıklarında görmeyi kastetmektedirler.¹¹⁷ Nitekim mutlak olarak kullanıldığında yakınlaşma, bekleme, düşünme, merhamet etme, acıma anlamına gelen nazar/النظر kelimesi Arap dilinde 'إِلَى' harf-i ceri ile görme anlamına gelmektedir.¹¹⁸

Bâkılânî'nin gramer üzerinden geliştirdiği istidlal şekline baktığımızda bu alanda son derece güçlü olan Mu'tezile'ye cevap verebilecek bir düzeyi yakaladığını ve Ehl-i Sünnet içerisinde bu bakımdan özgün sayılabilecek bir konuma sahip olduğunu dile getirebiliriz.

d. Arap Şiirinin Delil Niteliği

Şiir, manzum, vezin ve kafiyeli söz olarak tanımlanmaktadır.¹¹⁹ Arap dili içinde Arap şiirinin ne derece önemli olduğu bilinmektedir. İbn Abbas; 'Şiir Arapların divanıdır. Kur'an'da bir kelimenin anlamını anlayamadığımız zaman Arapların divanına müracaat eder, bilmediğimizi orada öğreniriz' demektedir.¹²⁰ Kelamî yaklaşımlarında dili etkin şekilde kullanan Bâkılânî Arap şiirinin bu otoritesini değerlendirmiş, kendi görüşlerini delillendirirken şiirden güçlü şekilde yararlanmıştır. Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'an*'da şiirin aleyhine tavır da almıştır. Ancak bu, Kur'an'ın şiir olmadığını ifade etmek amacıyla yapılmıştır. Nitekim bazıları Kur'an'ın şiir olduğunu iddia etmektedir. Bâkılânî, Kur'an'ın şiir olmadığına 'وما عَلَّمْنَاهُ الشَّعْرَ' 'Biz o Peygamber'e şiir öğretmedik'¹²¹ ayetini delil getirmektedir.¹²² Ona göre Kur'an mucizdir ve insanların alışageldiği şeylerin dışındadır. Kur'an'ın kendine has bir uslûbu vardır. Onun nazmı,

¹¹⁷ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 273.

¹¹⁸ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 273.

¹¹⁹ Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa, el-Huseynî el-Kefevî, *el-Kulliyât Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1998, 537.

¹²⁰ Eroğlu, Ali, "Şiirle İstişad ve İstişad Açısından Medarik", *A.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 11, Erzurum 1993, 327.

¹²¹ Yasin (36), 69.

¹²² el-Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'an*, 76.

bilinen Arap kelamının dışındadır ve farklıdır.¹²³ Bâkıllânî nesrin, şiirden daha üstün olduğunu ifade etmektedir. Ona göre nesir, şiirden daha fasîh ve belîğdir. Çünkü şiir dilin çerçevesini daraltmaktadır. İlim ve edebiyat ehli de nesri şiirden önde tutmuştur. Şu halde bir şiir olmayan Kur'an'ın nazmı da belağat ve diğer dilsel öğeler bakımından her nazımdan üstündür.¹²⁴ Bâkıllânî, *I'câzu'l-Kur'an*'da şiiri eleştirse de *Kitâbu't-Temhîd*'de, yaklaşık kırk beyit kullanarak, istidlal amacıyla sürekli şiirden istişhadda bulunmaktadır. Bâkıllânî'nin şiiri delil olarak kullanması, özellikle bir kelimenin Araplarda nasıl kullanıldığını göstermek içindir. Söz gelimi isim-müsemma probleminde, ismin müsemmadan ayrı olmadığını dile getiren Bâkıllânî, kendi argümanlarını zikrettikten sonra dilcilerin *isim* kavramına verdikleri anlamlara değinmektedir. Ona göre asıl olan, Arapların bir kelimeye verdiği manadır. Bâkıllânî kendi görüşlerini yine dilcilerin tercihleriyle destekledikten sonra söz konusu kelimenin Arap şiirinde kullanımını da göstermektedir. Buna göre şair Lebîd şiirinde;

إلى الحول ثم اسم السلام عليكم ومن بيك حولا كاملا فقد اعتذر

“Bir yıla kadar, sonra selam ismi üzerinizdir. Kim tam bir yıl ağlarsa mazurdur” demektedir. Bâkıllânî buradaki اسم السلام عليكم ifadesini kendi görüşü için temel kabul etmektedir. Şiirdeki ‘Selam ismi sizin üzerinizdir’ ifadesi kullanılmış ancak *selam ismi* ile bizzat selamın kendisi kastedilmiştir. Bu kullanım, Bâkıllânî’ye göre isim ile müsemmanın aynı olduğunun delilidir.¹²⁵ Bu şiiri ve Bâkıllânî’nin açıklamalarını daha önce zikretmiştik.

Kelamî tercihlerin delillendirilmesinde şiirin belirleyici niteliği Mu'tezile tarafından da bilinmektedir. Kelamullah problemi bağlamında Mu'tezile'nin ileri sürdüğü ¹²⁶ *‘أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ’* ayetinin mecazî bir anlam taşıdığı görüşü Bâkıllânî tarafından reddedilmektedir. Mu'tezile kendi düşüncesini temellendirmek için şiirden örnek vermektedir. Mu'tezile'nin konuya ilişkin delillerini aktaran Bâkıllânî onların şiire kıyasının yanlış olduğunu belirtmektedir.¹²⁷ Mu'tezile'nin söz konusu iddiasına örnek verdiği şiirler şöyledir:

وقالت له العينان سمعا وطاعة وأحدرتا كالدرا لما ينضد

¹²³ el-Bâkıllânî, *I'câzu'l-Kur'an*, 52.

¹²⁴ el-Bâkıllânî, *I'câzu'l-Kur'an*, 236.

¹²⁵ el-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 228.

¹²⁶ Nahl (16), 40.

¹²⁷ el-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 242.

“Gözler ona başüstüne dediler incinin dizildiği gibi uyumlu idiler.”

وتخبرني العينان ما القلب كاتم

“İki göz bana kalbin gizlediği şeyi haber vermektedir.”

يشكو إلي جملي طول السرى صبرا جميلا فكلانا مبتلى

“Devem yol boyunca bana şikâyetle bulunuyor. Sabret ikimiz de imtihan edileniz.”

إمتأ الحوض وقال قطني مهلا رويدا قد ملأت بطني

“Havuz doldu ve bana yeter, yavaş ol, karnımı doldurdun dedi.”

Bâkıllânî'ye göre Allah'ın söz söylemesi ve mütekellim olması müstahil değildir. Bu nedenle Allah'ın, zâtını söz ile nitelemesi mecaza değil hakikate hamledilmelidir. Şayet Allah'ın zâtını söz ile nitelemesini mecaza hamletmek ve Mu'tezile'nin örnek verdiği şiirlerde anlatılanlara kıyas yapmak doğru olursa, O'nun zâtını irade, ilim, kudret ile nitelemesini de mecaz olarak görmek ve Allah'ın yalnızca fail olmasını kabul etmek gerekecektir.¹²⁸ Yine cansız varlıkların konuşmalarının mecaz oluşuna bakarak Allah'ın ‘كن’ emrinin de buna kıyasla mecaz olduğunu söylemek doğru olmadığı gibi mecaz üzerine kıyas yapmak da doğru değildir.¹²⁹

Bâkıllânî'ye göre; ‘وكان أمر الله مفعولا’ ‘Allah'ın emri mutlaka yerine getirilmiştir’¹³⁰ ve ‘...قدرا مقنونا’ ‘...kesinleşmiş bir hüküm(dür)’¹³¹ ayetleri, Allah'ın kafirlere ceza vermesi, mü'minlere ise yardım etmesi anlamındadır. Bâkıllânî, ‘جاء أمرنا’ ‘...emrimiz gelip...’¹³² ayetini de kendi görüşüne delil getirmektedir. Buna göre ayette geçen ‘أمر’ kelimesi, fiil, bir şeyi yapma anlamındadır. Burada emir ile kastedilen kavil değildir. Yine Bâkıllânî buna da bir şiirle delil getirmektedir:¹³³

لها أمرها حتى إذا ما تبوأت بأخفافها مرعى تبوأ مضجعا

“Kadın ayakkabılarıyla meraya çıktığında işin hakimiyeti ona aittir. Erkek ise yatmaktadır.”

فقلت لها أمري إلى الله كله وإني إليه في الإياب لراجع

¹²⁸ el-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 242.

¹²⁹ Güneş, 500.

¹³⁰ Ahzâb (33), 37.

¹³¹ Ahzâb (33), 38.

¹³² Hud (11), 40.

¹³³ el-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 249.

“Ona dedim, tüm işimi Allah’a havale ediyorum ve dönüşte de O’na dönerim.”¹³⁴

Bâkıllânî’nin hem grameri hem de Arap şiirini delil olarak kullandığı bir başka problem de ru’yetullahtır. Yukarıda söz konusu probleme dair Mu’tezile ve Ehl-i Sünnet’in yaklaşımları belirtilmişti. İfade ettiğimiz gibi ‘إلى’ harf-i ceri ile kullanılan النظر/nazar kelimesi görmek anlamına gelmektedir. Harf-i cersiz kullanılan nazar kelimesi bekleme, yakınlaşma anlamına gelmektedir. Nitekim Araplar ilgili kelimeyi bu şekilde kullanmışlardır. Şiirde;

فإن يك صدر هذا اليوم ولي فإن غدا لناظره قريب

“Eğer bu günün başlangıcı geçtiyse yarın bekleyeni için yakındır.” denilmektedir. Görüldüğü üzere buraya harf-i cer getirilmeyerek söz konusu kelime bekleme anlamında kullanılmıştır.¹³⁵ Bâkıllânî, ‘النظر’ kelimesinin farklı kullanımlarını açıklamaya devam etmekte ve Mu’tezile’nin şiirden getirdiği delillere o da başka bir şiirle karşılık vererek şiirin delil niteliğini güçlü bir şekilde vurgulamaktadır. Mu’tezile’nin;

و يوم بذي قار رأيت وجوههم إلى الموت من وقع السيوف نواظر

“Onların gözlerinde ölümü bekleyişini gördüm, kılıçların vurmasından dolayı onların gözü ölümü görüyor” şiiri ile ne kastedildiği ve ‘Ölüm görülmez ve ona bakılmaz, o halde şairin buradaki kastı nedir?’, sorusuna Bâkıllânî, “Şair burada göz ile görmeyi kastediyor.”¹³⁶ demektedir. الموت/ölüm kelimesi ile de الضرب/vurmak ve الطعن/yaralamak kastedilmektedir. Çünkü bu, dilde الموت/ölüm olarak adlandırılmaktadır. Bâkıllânî ölüm kelimesine ilişkin görüşlerini ifade ettikten sonra buna Cerîr (ö. 114/732)’in bir şiirini örnek göstermektedir:

أنا الموت الذي خبرت عنه فليس لهارب مني نجاة

“Ben sana haber verilmiş olan ölümün ta kendisiyim, hiçbir kaçanın benden kurtuluşu yoktur.”¹³⁷ Mu’tezile, insanın kendi fiilini yarattığını öne sürmekte, buna dair yaklaşımına da; ‘وتخلقون إفكا’¹³⁸ ‘Yalan uyduruyorsunuz’¹³⁸ ve ‘إن هذا إلا اختلاق’¹³⁹ ‘Bu ancak bir uydurmadır’¹³⁹ ayetlerini delil getirmektedir.¹⁴⁰ Ancak Bâkıllânî, kulun fiilinin

¹³⁴ el-Bâkıllânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 249.

¹³⁵ el-Bâkıllânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 275.

¹³⁶ el-Bâkıllânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 275.

¹³⁷ el-Bâkıllânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 276.

¹³⁸ Ankebut (29), 17.

¹³⁹ Sad (38), 7.

yaratıcısı olduğuna ilişkin Mu'tezilî iddiayı kabul etmemektedir. Bâkıllânî, Mu'tezile'nin kendi tercihleri için delil saydığı ayetlerde geçen 'خلق' kelimesinin yaratma anlamına gelmediğini ifade etmektedir. Bâkıllânî, ilk ayette geçen söz konusu kelimenin 'bir şey uydurma' diğer ayetlerdeki kelimelerin ise 'yalan uydurma' olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedir.¹⁴¹ Yine Mu'tezile, insanın fiilini yaptığına dair 'واذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإني' 'Hani iznimle çamurdan kuş şekline benzer bir şey yapıyordun',¹⁴² ayetini delil getirmekte, Bâkıllânî de burada geçen خلق/halk kelimesinin kalbin takdiri ve düşünmesi manasına geleceğini ifade etmektedir. Ona göre bu ayetle 'Kalbinle takdir eder ve elinle biçimlendirirsin' anlamı kastedilmektedir. خلق/halk lafzının buradaki manası, elin şekil vermesi ve hareketidir. O, Hz. İsa'nın düşünmesini ve organlarıyla hareket etmesini inkar etmemektedir. Bâkıllânî, خلق/halk kelimesinin kastettiği anlama örnek vermek amacıyla bir şiiri delil getirmektedir.¹⁴³

ولأنت تقرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

"Sen kararlaştırdığını yaparsın, bazıları ise planlar sonra yapamaz."

Yine başka bir şiirde de ilgili kelime şöyle geçmektedir;

ولا يَنْبِطُ بِأَيْدِي الْخَالِقِينَ وَلَا أَيْدِي الْخَوَالِقِ إِلَّا حَبْدُ الْأَدَمِ

"İyi insanlar ile kötü insanlar ancak ahlaklarıyla ayırt edilirler."

Bâkıllânî, 'تَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ' 'Yaratanların en güzeli olan Allah'ın şânı ne yücedir',¹⁴⁴ ayetini de kendi yaklaşımına delil getirmektedir. Şu halde Allah, takdir edenlerin ve şekil verenlerin en güzelidir. Bâkıllânî'ye göre O'nun şekil vermesi onların şekil vermesinden ve O'nun takdiri, onların takdirinden daha güzel ve doğrudur. Yine Bâkıllânî'ye göre Allah burada, yaratıcı olmayanlar ile birlikte kendini zikrettiği zaman, onları mecazî bir şekilde isimlendirmiştir. Bu, 'Ömerler adil oldu' cümlesinde Hz. Ömer ve Hz. Ebu Bekr'in ve 'iki siyah' denildiğinde de su ve hurmanın kastedilmesi gibidir. Bâkıllânî bu açıklamalarını bir beyit ile örneklendirmektedir:

أَخَذْنَا بِأَفَاقِ السَّمَاءِ عَلَيْكُمْ لَنَا قَمَرَاهَا وَالنَّجُومِ الطَّوَالِعِ

"Sana göğün ufuklarını dar ettik. Çünkü güneş ve ay, doğan yıldızlar bizim içindir." Bâkıllânî'ye göre şiirde 'iki kamer' ile güneş ve ay kastedilmektedir.¹⁴⁵

¹⁴⁰ el-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 309, 310.

¹⁴¹ el-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 309, 310.

¹⁴² Maide (5), 110.

¹⁴³ el-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 310.

¹⁴⁴ Mü'minun (23), 14.

¹⁴⁵ el-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 310, 311.

Bâkıllânî'nin şiiri kullandığı bir başka konu da umum-husustur. O söz konusu problem bağlamında gerek Mu'tezile'ye ait iddiaları dile getirirken gerek kendi tercihlerini temellendirirken Arap gramerini ve şiirini kullanmaktadır. Nitekim bu söz konusu delillendirme şekli yukarıda ifade edildiği gibi, Eş'arî'de de görülmektedir. Mu'tezile 'ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا' 'Kim Allah'a ve Rasulüne karşı gelirse, şüphesiz onlar için, içinde ebedî kalacakları cehennem ateşi vardır',¹⁴⁶ ayetinin umuma hamledilerek anlaşılması gerektiğini öne sürmektedir. Ancak Bâkıllânî aynı fikirde değildir. Bâkıllânî burada, isyan eden kişi ile kastedilenin mü'min değil kafir olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Allah başka bir ayette mü'minleri cennete koyacağını bildirmiştir.¹⁴⁷ Kim bir iyilik yaparsa onun karşılığını alacaktır. Fâsık bir mü'min günahı olsa da en büyük iyilik olan imana sahip olduğu için söz konusu ayetlerin muhatabı olmayacak, cehennemde ebedî kalmayacaktır. Aksi halde bir kısım ayetler diğerleriyle çelişmiş, onları geçersiz kılmış olacaktır ki bu caiz değildir.¹⁴⁸

Açıklamalarına devam eden Bâkıllânî, gramatik bir tahlil yaparak من/men kelimesinin bazen umum bazen de husus ifade ettiğini dile getirmektedir. Örneğin; 'جاءني من دعوته' 'Çağırdığım kişi geldi' ve 'كلمت من عرفته' 'Tanıdığım kişi ile konuştum' cümlelerinde من/men lafzı umuma değil hususa hamledilmelidir. Çünkü böyle söyleyen kişi sadece çağırdığı ve davet ettiği kişinin geldiğini ifade etmektedir. Yine Bâkıllânî, kendi iddiasına, 'ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون' 'Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kafirlerin ta kendileridir',¹⁴⁹ ayetini delil getirmektedir. Burada Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyen herkesin kafir olduğu değil, yalnızca bir kısmının kafir olduğu kastedilmektedir. Bâkıllânî kendi gramatik tercihini delillendirmek amacı ile yine bir şiirden istişhadda bulunmaktadır:

ومن لا يند عن حوضه بسلاحه يهدم ومن لا يظلم الناس يُظلم

"Her kim harimini silahı ile savunmazsa yıkılır ve kim insanlara zulmetmezse zulme uğrar". Ona göre burada da من/men kelimesi ile söz konusu işleri yapmayanların hepsinin zulme uğrayacağı değil, bir kısmının yerle bir olacağı, yıkılacağı ve zulme

¹⁴⁶ Cin (72), 23.

¹⁴⁷ el-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 355.

¹⁴⁸ el-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 356.

¹⁴⁹ Maide (5), 44.

uğrayacağı kastedilmektedir. Nitekim Allah insanlara zulmetmemektedir ancak insanlar tarafından zulme de uğramamaktadır.¹⁵⁰

Kelamî problemler dahil olmak üzere hemen bütün konularda dilin delil olarak kullanılması Bâkılânî için geçerli olduğu gibi kendi yaklaşımını temellendirmek isteyen diğer itikadî yaklaşımlar için de geçerlidir. Esasen dilin yukarıda ifade edilen otoritesi Bâkılânî'den önce, İslam düşüncesinin şekillenmeye başladığı dönemlerde de görülmektedir. Dilin en önemli ürünlerinden olan şiir de bu tavrın netleştirilmesi bakımından güçlü bir konumdadır. Nitekim daha ilk dönemlerde, “Hz. Ömer, bir hutbe sırasında, Nahl Suresi’nin 47. ayetinde yer alan tehavvuf kelimesinin anlamını sormuş ve Huzeyl kabilesinden yaşlı biri ayağa kalkarak, bu kelimenin dillerinde tenakkus/eksilme anlamına geldiğini ifade etmiş, Hz. Ömer Arapların ilgili anlamı şiir yoluyla bilip bilmediğini sormuş, aynı kişi de söz konusu anlamı doğrulayan bir beyit okumuştur. Bunun üzerine Hz. Ömer, ‘Ey insanlar, divanınıza sahip çıkın o sizi yanıltmaz’ diye bir tavsiyede bulunmuş, insanlar divanlarının ne olduğunu sorduğunda da divanın cahiliye şiiri olduğunu, cahiliye şiirinde Kitâb’ın tefsirinin bulunduğunu dile getirmiştir.”¹⁵¹

Her kelamî yaklaşım kendi iddialarını geçerli kılabilmek için hem dili hem de dili kullananların tercihlerini esas almıştır. Ancak bunun yanı sıra Bâkılânî dili, kelamî bir delil kabul etmiş ve istidlal metotları arasına onu luğavî delil olarak dahil etmiştir. Dilin kelimeleri ve onların Arap şiirindeki kullanımları Bâkılânî için ayrıca önemlidir. O, gramer ve kelimeler üzerinden yapılan itikadî/kelamî ayrışmalara karşı kendi yaklaşımının geçerliliğini iddia ederken, gramerin ve kelimelerin kimi kullanımlarına Arap şiirinde yer alan halleriyle karşılık vererek muarızının görüşlerini geçersiz kılmaya çalışmıştır. Ancak bu tavrı Bâkılânî için özgün kılan, onun dile ilave önem vermesi ve dilin otoritesinin farkında olmasıdır. Nitekim onun dile verdiği önem ‘*İ’câzu’l-Kur’an*’ adlı eserinde de gözükmektedir. Kendinden önce belağata ilişkin çalışmalar olsa da o, bu tür çalışmalara metodik bir kimlik kazandırmıştır. Bâkılânî, *İ’câzu’l-Kur’an*’da, belağat özelliği gösteren sözleri ve Hz. Peygamber’in hadislerini zikretmekte ve bu sözleri Kur’an ile mukayese ederek Kur’an’ın i’câzını belirgin kılmaktadır. Yine Arap şairleri İmru’l-Kays (ö. 565) ve Buhtûrî (ö. 284/897)’den örnekler vererek onların

¹⁵⁰ el-Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 357.

¹⁵¹ Türcan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*, 233.

şiiirlerinde bulunan hata ve eksikliklere dikkat çekmektedir.¹⁵² Bâkılânî Kur'an'da var olan ve şairler tarafından kullanılan Arapça mecazları ele alarak Kur'an'ın, Arapçadaki bütün edebî türlerden daha üst düzeyde olduğunu dile getirmektedir.¹⁵³ Ancak yine de o, Kur'an'ı Arap olmayanların anlayamayacağını, Arap olanlardan Kur'an'ı anlamak isteyenlerin de belağat ehli olması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁵⁴

Bâkılânî şiiiri kalamî istidlalde son derece yoğun sayılabilecek şekilde istihdam etmektedir. Bu, hem kendisinden önce hem de kendisinden sonra Ehl-i Sünnet kalamcıları tarafından tekrarlanmayan bir yaklaşım olarak karşımızda yer almaktadır.

C. Bâkılânî Sonrası Eş'arî Kalamında Dilin Kullanımı

Bâkılânî delil türleri arasına luğavî delili dahil ederken kendinden sonra gelen iki önemli eş'arî kalamcısı Cuveynî ve Gazzâlî şaşırtıcı şekilde luğavî delilden bahsetmemişlerdir. Bu, teorik düzeyde bir geriye gitme olarak ifade edilebilir. Ancak her ne kadar luğavî delil teorik açıdan delil çeşitleri arasında zikredilmese de Cuveynî ve Gazzâlî dile önem vermişler ve pratik olarak Arap dili grameri ile Arap şiiirini kendi kalamî yaklaşımlarının temellendirilmesinde değerlendirmişlerdir. Daha sonra gelen Şehristânî (ö. 548/1153), Râzî, Âmidî (ö. 631/1233) gibi eş'arî kalamcıları ise deliller arasında luğavî delile yer vermemişler ve çoğunlukla kendi yaklaşımlarına da dil ile delil getirmemişlerdir.

Cuveynî, delili, 'Kendilerine sahih nazarla bakıldığı zaman zorunlu olarak bilinmeyene ulaştıran şey'¹⁵⁵ olarak tanımlamaktadır. Ona göre deliller, aklî ve sem'î olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Aklî delil; bizzat kendi özünde bulunan aslî özelliğe bağlı olarak medlulüne delalet edendir. Medlulüne delalet etmeksizin bir delilin varlığını düşünmek aklen mümkün değildir. Sem'î delil ise, doğru habere veya itaati gerektiren emre dayanan delildir.¹⁵⁶

¹⁵² Gelder, G. J. H. Van, *Beyond the Line Classical Arabic Literary Critics on the Coherence and Unity of the Poem*, E. J. Brill, Leiden 1982, 6; Skreslet, Paula Youngmen, *The Literature of Islam: A Guide to the Primary Sources in English Translation*, Scarecrow Press, USA 2006, 154.

¹⁵³ Boullata, Issa J., "Kur'an'ın Belağat Açısından Tefsiri: İ'caz ve İlgili Konular", Çev. İbrahim H. Karslı, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 4, Samsun 2005, 262.

¹⁵⁴ Hacımuftüoğlu, Nasrullah, "Kalamcılar ve İslam Felsefecilerinin Belağat ve İ'caz İlimlerinin Gelişmesinde Roller", *A.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 9, Erzurum 1990, 227, 228.

¹⁵⁵ el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 8.

¹⁵⁶ el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 8.

Bâkullânî'nin grameri güçlü bir biçimde kullandığı konu olan kelamın mahiyeti ve kelimullah problemlerine ilişkin Cuveynî de gramer eksenli açıklamalar yapmaktadır. Cuveynî '*Kelamın hakikati, tanımı ve anlamı*' başlığı altında, kelamı: "Sahih arazlara delalet eden bir araya getirilmiş harfler ve kesik seslerdir" diye tanımlayan Mu'tezile'yi eleştirmiş ve bu tanımın eksik olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre bahsi geçen tanım, sınırlı sayıda şeyleri kapsamaktadır. Ancak bazen tek bir harf bile anlam ifade eden bir kelam olabilmektedir. Şayet 'وقى/korunmak' ve 'وسى/süslemek' kökünden emir yapıp 'ق' ve 'ش' denilirse bu, birden fazla harften oluşmadığı halde yine de anlam ifade edebilmektedir. Mu'tezile'nin, 'Tek bir harf ile konuşulmaz, bunların köklerinden emir yapılırsa bile sonuna 'هاء الاستراحة/hâu'l-istirâha' eklenerek 'قه' ve 'شه' şeklinde söylenir, dolayısıyla bir harf yalnız kalmış olmaz' itirazı karşısında Cuveynî şu cevabı vermektedir: "Tek bir harf olmasına rağmen 'ق' konuşma esnasında cümleye bittiği zaman anlamlı bir söz olmaktadır."¹⁵⁷ Görüldüğü üzere Cuveynî kelamın tanımında mu'tezilî iddiayı reddederek gramere dayalı bir delillendirme ile kendi yaklaşımını güçlendirmektedir.

Cuveynî kelâm-ı nefsinin ispatında, Mu'tezile'nin kelâm-ı nefsiyi kabul etmemesine karşın onların iddialarını reddederken dilcilerin kullanımlarına ve Arap şiirine başvurmaktadır. Ona göre Araplar da kelâm-ı nefsiyi kabul etmektedirler. Nitekim onlar, 'كان في نفسي كلام' 'Nefsimde bir kelam vardır' ve 'وزورت في نفسي قولا' 'Nefsimde bir söz taklit ettim' demektedirler. Yine Cuveynî, şair Ahtal (ö. 92/710)'ın, Eş'arî ve Bâkullânî'nin de kullandığı bir şiiri ile kendi iddiasını temellendirmektedir:

'إن الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا'

'Asıl söz kalpte olandır, dil kalbe bir kılavuz kılınmıştır' demektedir.¹⁵⁸

Cuveynî'nin gramere, özellikle de sarfa ilişkin ayrıntılı açıklamalarının yer aldığı bir diğer problem ru'yetullahtır. O, Allah'ın ahirette görülebileceğini 'وجوه يومئذ' 'O gün birtakım yüzler aydındır, Rablerine bakarlar'¹⁵⁹ ayeti ile delillendirmektedir. Cuveynî'nin bu ayette, 'نظر' kelimesi ile 'إلى' harf-i ceri üzerinde durmakta ve sarfa dair açıklamalarını bu iki kelime üzerinden yapmaktadır. Ona göre 'نظر' sözlükte çeşitli anlamlara gelmektedir. Şayet ilgili kelime ile 'yakınlaşma' ve 'bekleme' anlamı kastediliyorsa bu kelime harf-i cer olmadan kullanılır. 'نظر' kelimesi

¹⁵⁷ el-Cuveynî, *Kitâbu'l-Îrşâd*, 102, 103.

¹⁵⁸ el-Cuveynî, *Kitâbu'l-Îrşâd*, 107, 108.

¹⁵⁹ Kıyame (75), 22, 23.

ile bir ‘fikir’, ‘düşünme’ kastediliyorsa yine söz konusu kelime ‘في’ harf-i ceri ile kullanılır, örneğin bir iş üzerinde derin bir şekilde düşünüldüğünde ‘نظرت في الأمر’ denilmektedir. Yine ‘نظر’ kelimesi ile ‘merhamet etme’, ‘acıma’ kastediliyorsa, kelime ‘ل’ harf-i ceri ile, ‘görme’, ‘bakma’ anlamı kastediliyorsa da ‘إلى’ harf-i ceri ile kullanılır. Söz konusu ayette de ‘نظر’ kelimesi ‘إلى’ harf-i ceri ile kullanılmış, dolayısıyla ‘bakma’ anlamı kastedilmiştir.¹⁶⁰

İnsanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu iddia eden Mu’tezile’ye karşı Cuveynî, Ehl-i Sünnet’in genel tavrına uygun olarak fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu ifade etmektedir. Mu’tezile insanın yaratma ve meydana getirme ile vasıflanmasına ‘فتبارك الله’¹⁶¹ ‘أحسن الخالقين’ ayetini delil getirmektedir. Söz konusu ayet Bâkılânî tarafından da insanların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına delil getirilmiştir. Cuveynî ilgili ayetin, insanın fiillerini yaratması için delil getirilmesinin yanlış olduğunu belirtmektedir. Nitekim ona göre, ‘الخلق/halk’ bazen ‘التقدير/takdir’ anlamına gelebilmektedir. Örneğin ayakkabıcı, ayakkabıyı kalıp ile ölçtüğü için ‘خالق’ olarak isimlendirilmiştir. Cuveynî bu tür bir kullanımı, Bâkılânî’nin de kendisiyle istişhadda bulunduğu şu şiirle delillendirmektedir:

ولأنت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

“Sen kararlaştırdığını yaparsın, bazıları ise kararlaştırır sonra yapmaz.” Cuveynî’ye göre söz konusu ayetin anlamı ‘Yaratanların en güzeli olan Allah ne yücedir!’ şeklindedir. Yine ona göre Allah, nutfenin yaratılış aşamasında kendi katında takdir edilmiş belli sürelerdeki durumunu ifade etmektedir. Dolayısıyla ‘خالق’ kelimesi Allah için kullanılmakta ve ‘أحسن الخالقين’ takdir edenlerin en iyisi anlamına gelmektedir.¹⁶² Cuveynî’nin ilgili konulardaki delillendirme yöntemi takip edildiğinde Bâkılânî’nin delil yöntemi ile paralellik arz ettiği görülmektedir.

Gazzâlî, *el-Mustasfâ* adlı eserinde dile ilişkin genel yaklaşımlarını ortaya koymaktadır. Nitekim o, dillerin kökeni, dilin kıyas yoluyla sabit olup olamayacağı, örfî ve şer’î isimler, hitapla kastedilenin ne olduğu ve hakikat mecaz gibi dilin problemlerine ilişkin temel yaklaşımlarını *el-Mustasfâ*’da dile getirmektedir. Bir fıkıh usûlü niteliğinde olan *el-Mustasfâ*’da Gazzâlî, kelimelerin bazı görüşlerine de yer vermektedir. Ona göre Mu’tezile ve Haricîler isimlerin, luğavî, dinî ve şer’î olduğunu

¹⁶⁰ el-Cuveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 181, 182.

¹⁶¹ Mü’minun (23), 14.

¹⁶² el-Cuveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 253.

söylemektedirler. Dinî isimler şeriatın, dinin aslına naklettiği, iman, küfür, fık gibi isimlerdir. Şer’î isimler ise salat, savm, hac ve zekat gibi isimlerdir.¹⁶³

Gazzâlî de Cuveynî gibi kendi yaklaşımlarını temellendirmede dilin imkânlarından yararlanmaktadır. Yine de Gazzâlî kendi tercihlerini delillendirirken Bâkılânî ve Cuveynî kadar dili kullanmamakta, sınırlı sayılabilecek bir şekilde dile atıfta bulunmaktadır. Özellikle, Bâkılânî’de görülen uzun sarf tartışmalarına Gazzâlî’de rastlanılmamaktadır. Buna rağmen Gazzâlî, dile ait ilimleri bilmenin zorunlu olduğunu belirtmektedir. Gazzâlî’ye göre, “Şayet bir kimse şer’î ilimleri öğrenmek istiyorsa luğat ilmini öğrenmeli, nahvî, i’rabı ve sarfı iyi bir şekilde bilmelidir.”¹⁶⁴ Yine o, luğat ilmini bilmeyi diğer ilimler için bir araç olarak görmekte, Arap şiirinin de iyi bir şekilde bilinmesi gerektiğini ifade etmektedir. Şiiri bilmek aynı zamanda fesahat ve belağat açısından da önem arz etmektedir. Bu bağlamda Gazzâlî, luğat ilminin tefsir ve hadis öğrenmek için, tefsir ve hadisin ise kelim ilmini öğrenmek için bir yol olduğunu iddia etmektedir.¹⁶⁵

Bâkılânî’nin de sıklıkla dile getirdiği üzere Arapların adlandırması Gazzâlî için de önemlidir. Gazzâlî’ye göre Araplar akli karıştıran ve sarhoşluk veren bir şey için hamr diyorlarsa bu sarhoşluk veren diğer şeyler için de geçerli olabilmektedir. Araplar, her mastarın bir faili olduğunu belirtmektedir. Böylelikle *darb* işini yapan ‘*dârib*’ olmakta fakat bu, kıyas yoluyla değil Arapların bildirmesi sonucu meydana gelmektedir. Yine Araplar, içine sıvı madde koyulan eşyaya ‘karûra’ adını vermektedir. Ancak içinde sıvı bulunsa da havuz ve küp gibi şeylere karûra denilmemektedir. Gazzâlî buradan hareketle dilin vad’î olduğunu ve dilde kıyasın yapılamayacağını ifade etmektedir.¹⁶⁶

Dilin vad’ı Gazzâlî için dikkate alınması gereken bir olgudur. Gazzâlî, dilin bir gereği olarak Allah’a cevher denilemeyeceğini belirtmektedir. Allah’ı cevher olarak isimlendiren fakat O’nun mekanda yer tutmadığını iddia eden bir kimsenin, bu iddiasının yanlış olduğunu ifade eden Gazzâlî, cevher isminin Allah için kullanılmasının ne şariat ne de dil bakımından doğru olduğu düşüncesindedir. Ona göre, “Allah’ı cevher olarak isimlendiren kimsenin, O’nun isminin gerçekte de bu olduğunu iddia etmesi ya

¹⁶³ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 17.

¹⁶⁴ el-Gazzâlî, *er-Risâletu’l-Ledunniyye*, *Mecmûatu Resâili’l-İmam el-Gazzâlî* içinde, Tahkik: İbrahim Emin Muhammed, Mektebetu’t-Tevfîkiyye, Kahire (ty), 246.

¹⁶⁵ el-Gazzâlî, *er-Risâletu’l-Ledunniyye*, 246.

¹⁶⁶ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 13, 14.

da dili vad' edenin onu böyle vad' ettiğini söylemesi, dile karşı yalan söylemektir. Bu kimse, benzetilen/müsteâr ile ortak anlamlarına bakarak, bunun bir benzetme olduğunu iddia ederse benzetmeye uygun olan bu anlam luğat bakımından reddedilemez.”¹⁶⁷

Bâkılânî'nin detaylı gramer tartışmaları ile ele aldığı kelamın mahiyeti ve kelimullah problemlerine ilişkin Gazzâlî de Bâkılânî'nin yaklaşımına benzer bir yaklaşım benimsemektedir. İki tür kelam olduğunu ifade eden Gazzâlî, birinin ses ve harflerden oluşan bir konuşma, diğerinin ise bir kimsenin zâtına ait (kelâm-ı nefsi) konuşma olduğunu kabul etmektedir. Gazzâlî, ilkinin Allah için mümkün olamayacağını ancak ikincisinin yani kelâm-ı nefsinin Allah hakkında imkansız olmadığını iddia etmektedir. Yine insanda kudret sıfatına ve sese ilave ve ona özgü konuşma sıfatı vardır. Bu, insanın, 'Dün içimden bir söz geçirdim' demesinde de ortaya çıkmaktadır. Gazzâlî de Bâkılânî ve Cuveynî gibi kelâm-ı nefsiye Arap şiirinden delil getirmektedir. Gazzâlî'nin söz konusu probleme ilişkin delil getirdiği bu şiir, kendinden önce birçok kelimacı tarafından kullanılmıştır.¹⁶⁸

لا يعجبك أثير خطه حتى يكون مع الكلام أصيلا
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

“Kimsenin yazısının güzelliği seni şaşırtmasın. Çünkü sözün bir de asıl olan kısmı vardır. Şüphesiz asıl söz ancak kalpte bulunur. Lisan ancak kalbe bir kılavuz kılınmıştır.” Allah'ın kelamı bağlamında Gazzâlî, kelamın ne olduğunu belirtirken gramer ve söz konusu kelimenin Arap dilindeki anlamlarına dayalı açıklamalar yapmaktadır. Ona göre kelam, emir, nehy, haber verme/ihbâr ve haber alma/istihbârdır. Haber verme, haber verenin kendinde bulunan bir bilgiye delalet etmesidir. “Bir kişi, bir şeyi bilir ve ona delalet etmesi için konulan lafzı tanırsa, örneğin, dövme fiilinde olduğu gibi bu, his ile idrak olunan bir anlam olur. Kişi bu sesleri telaffuz ettiği zaman lafzın anlama delalet etme ve bu anlamı telaffuz etme iradesi olur.”¹⁶⁹ Gazzâlî, kelam kelimesinin haber verme durumunu değerlendirdikten sonra emri açıklamaktadır. Buna göre “Bir efendinin kölesine ‘قم’ ‘kalk’ demesi, anlama delalet eden bir lafızdır. Burada kendisine delalet edilen anlam, kelimadır. Bu kelam ile emretmenin ya da delaletin kastedildiğini söylemek mümkün, ancak sadece delaletin kastedildiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü delalet, medlulün bulunmasını gerektirir, medlul de delilin ve

¹⁶⁷ el-Gazzâlî, *Kitâbu'l-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 28.

¹⁶⁸ el-Gazzâlî, *Kitâbu'l-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 75.

¹⁶⁹ el-Gazzâlî, *Kitâbu'l-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 76.

delaleti kastetmenin dışındadır. Bununla, emreden kişinin kastedildiğini söylemek de mümkün değildir. Çünkü âmir bir şeyi lafzen emredebilir, ancak bu emrin yerine getirilmesini kendi içinde istemeyebilir. Burada emretme lafzının delalet ettiği ve kendisiyle kaim olan istek *kelam*dır.”¹⁷⁰ Bu, bir kimsenin, lafzen bir işin yapılmasını emretse dahi kendi içinde emrettiği şeyin tam tersini isteyebileceğini göstermektedir. Dolayısıyla lafzî kelamın dışında, onun delalet ettiği bir anlamın var olduğu görülür. Bu durum nefsî kelamın da varlığına delil olabilmektedir. Nefsî kelamın varlığı ortaya çıktığı zaman, lafız ve seslerden uzak olan bu kelamın Allah hakkında kabul edilmesi ise imkansız değildir.

Gazzâlî Allah’ın isimlerini; Allah’ın zâtına delalet edenler, olumsuzlama/سلب ilavesiyle birlikte zâta delalet edenler, kadîm isminin öncesinde yokluk bulunmayan bir varlığa delalet etmesi gibi varlığa ve buna ilave olan kâdir, mütekellim, âlim gibi manevi sıfatlara delalet edenler ve rezzâk, hâlık gibi fiillerinden birinin izafesiyle birlikte varlığa delalet eden isimler olmak üzere dört gruba ayırmaktadır. Dile getirdiği son grup üzerinde anlaşmazlık olduğunu belirten Gazzâlî, bir kısım insanların, bu tür isimleri ezeli kabul ettiğini, bir kısmının da, şayet ezelde yaratma yoksa Allah’ın nasıl yaratan olabileceğini söyleyerek, bu tür isimlerin ezeli olmasının mümkün olamayacağını iddia ettiklerini belirtmektedir.¹⁷¹ Allah’ın, bu son gruba ait isimlerinin ezeli olduğunu kabul eden Gazzâlî, kendi yaklaşımını temellendirirken dilde, bir şeyi örneğine göre tasavvur etme imkanı veren özellikle de mücerred konuların anlaşılabilmesi bakımından oldukça önemli olan¹⁷² temsili kullanmaktadır. Gazzâlî’ye göre Allah’ın hâlık, rezzâk gibi fiillerinin ezeliğine şöyle bir örnek getirilebilir; “Kılıç, kınında bulunduğu ve kestiğinde keskin olarak isimlendirilir. Bu durumda kılıç, benzerlik gereği/على الاقتران ‘keskin’ olarak adlandırılır. Aslında bu ikisinin anlamı farklıdır. Kınında duran kılıç bilkuvve, kestiği zaman da bilfiil olarak keskin olmaktadır. Kınında bulunan kılıcın keskin olarak isimlendirilmesinin anlamı kesmeyi meydana getiren niteliğin kılıçta bulunmasıdır. Kılıcın şu an kesmesinin mümkün olmaması, kılıcın zâtında, keskinliğinde ve istidadında bulunan bir noksanlıktan değil, zâtın ötesinde bulunan başka bir nedenden dolayıdır. Kınında bulunan bir kılıcın ‘keskin’ olarak isimlendirilmesini sağlayan anlam nedeniyle, Allah için de ezelde

¹⁷⁰ el-Gazzâlî, *Kitâbu’l-İktisâd fî’l-İ’tikâd*, 76, 77.

¹⁷¹ el-Gazzâlî, *Kitâbu’l-İktisâd fî’l-İ’tikâd*, 100-101.

¹⁷² Türcan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*, 230.

‘yaratana’ ismini vermek mümkündür. Böylelikle yaratma gerçekleştiğinde, daha önce zâta bulunmayan bir iş yapılmış olmamakta, aksine fiilin gerçekleşmesini sağlayan tüm şartlar ezelde var olmaktadır.”¹⁷³

Gazzâlî’den sonra Şehristânî de deliller arasında dile yer vermemektedir. Bâkullânî’nin dile ilişkin vurgusu Şehristânî’de mevcut değildir. Nitekim Cuveynî ve Gazzâlî’de de dilin kullanımının güçlü olmadığı görülmektedir. Ancak Şehristânî kelimullah konusunun temelini teşkil eden *kelâmın* mahiyetine ilişkin detaylı açıklamalar yapmaktadır. Şehristânî, Eş’arî’nin kelâm tanımını dile getirerek, onun kelâm tanımını benimsemektedir. Şehristânî’ye göre kelâm, harfler ve seslerle değil, nefis ve mütekellimin zâtı ile kaim olan bir manadır. Şehristânî, özellikle sesin nasıl meydana geldiğini açıklayarak fizik anlamda kelâmın nasıl ortaya çıktığını ayrıntılı bir biçimde ifade etmektedir.¹⁷⁴

Deliller arasında luğavî delile yer vermeyen Râzî, kendi tercihlerini temellendirirken, Bâkullânî’nin aksine, dile ilişkin detaylı tartışmalara girmemektedir. Râzî, Allah’ın kelâmı probleminde Ehl-i Sünnet’in genel yaklaşımını benimsemektedir: Ehl-i Sünnet’e göre Allah, ses ve harfler ile mütekellim değildir. Ehl-i Sünnet, Allah’ın kelâm-ı nefis ile mütekellim olduğunu ifade etmektedir. Râzî’ye göre de Allah mütekellimdir, kelimciler bu konuda ittifak etmiştir. Yine kelimciler göre, Allah’ın lafız olarak mütekellim olmasında ittifak bulunmaktadır. O’nun nasıl mütekellim olduğu hakkında ise ihtilaf edilmiştir. Allah’ın mütekellim olmasının manasını tartışmak, sadece dile ilişkin bir tartışmadır. Râzî’ye göre kelimciler bu problemi dilsel tartışmalara girerek fazla uzatmışlardır. Ona göre böyle bir tartışmanın gereği yoktur.¹⁷⁵

Müteahhirîn dönemi eş’arî kelimcilerinden Âmidî de deliller arasında luğavî delile yer vermemektedir. Âmidî delili, aklî ve sem’î olarak iki kısımda incelemektedir.¹⁷⁶ Gazzâlî sonrası kelimcilerinde Bâkullânî’nin dile verdiği önem bir anlamda kaybolmuş görünmektedir. Âmidî de Şehristânî ve Râzî gibi kendi görüşlerini

¹⁷³ el-Gazzâlî, *Kitâbu’l-İktisâd fî’l-İ’tikâd*, 101.

¹⁷⁴ eş-Şehristânî, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *Kitâbu Nihâyeti’l-İkdâm fî İlmi’l-Kelâm*, Tahkik: Alfred Guillaume, Oxford University Press, London 1934, 319.

¹⁷⁵ Râzî, *Muhassalu Ef’kârî’l-Mutekaddimîn ve’l-Muteahhirîn mine’l-Ulemâ ve’l-Hukemâ ve’l-Mutekellimîn*, Tûsî’nin *Telhîsu’l-Muhassal*’ı ile birlikte, *Mektebetu’l-Kulliyyâtî’l-Ezheriyye*, Kahire (ty), 172, 173; ayrıca bkz., *Kitâbu’l-Erbaîn fî Usûli’d-Dîn*, Tahkik: Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Dâru’l-Cîl, Beyrut 2004, 171.

¹⁷⁶ el-Âmidî, Seyfeddin Ebu’l-Hasen Ali b. Ebû Ali b. Muhammed, *Ebkârû’l-Ef’kâr fî Usûli’d-Dîn*, I-IV, Tahkik: Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, 120.

temellendirirken dili kullanmamakta, bir delil olarak dile başvurmamaktadır. Sözelimi Allah'ın kelamı probleminde Âmidî, kendi zamanına kadar olan çeşitli yaklaşımları zikretmekte, ardından ayetler ile Allah'ın kelamının varlığını delillendirmektedir.¹⁷⁷

Görüldüğü üzere Bâkılânî'nin dile atfettiği önem kendinden sonraki eş'arî kalamcılarında bulunmamaktadır. Cuveynî ve Gazzâlî dili kalamî yaklaşımlarını temellendirirken kullanmışlardır. Ancak sonraki dönemlerde dilin delil olarak kullanımı görülmemektedir.

¹⁷⁷ el-Âmidî, I, 265 vd.

SONUÇ

Dil üzerine yapılan tartışmaların kökeni Antik Yunan'a uzanmaktadır. Yunan felsefesinde nesneler ve nesnelerin adları arasında nasıl bir ilişki olduğu felsefî bir zeminde ele alınmıştır. İslam düşüncesinde ise söz konusu tartışma kelimullah problemi üzerinden gelişmiştir. İslam düşüncesinde dillerin kökenine dair problemin anlaşılabilmesinde temel referans Kur'an olmaktadır. Kur'an'ın referansı eşliğinde, yeni yerlerin fethiyle farklı kültürlerden İslam'a girenlerin Arapçayı, dolayısıyla Kur'an'ı daha iyi anlama isteği, dil üzerine, daha ziyade Arap grameri, kelimelerin konumu ve türetilmesi gibi konularda çalışmaların yapılmasına zemin hazırlamıştır.

İslam düşüncesinde dillerin kökeni hakkında; tevkîfî, ıstılâhî, hem tevkîfî hem ıstılâhî ve dillerin kökenine ilişkin hiçbir teorinin tam olarak bilinemeyeceğini söyleyenlere ait olmak üzere dört temel yaklaşım bulunmaktadır. Nitekim sonuncu teoriyi ilk olarak dile getiren Bâkılânî'dir. Bâkılânî dillerin kökenine ilişkin tutumuyla, tevakkuf teorisi denilen yeni bir teorinin kurucusudur. O, dillerin tevkîfî olmasının mümkün olduğu gibi ıstılâhî olmasının da mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Öyle görülüyor ki dillerin kaynağının ıstılâhî olduğu üzerinde duranlar, kendi itikadî yaklaşımlarına paralel bir şekilde Allah'ın kelamının da mahluk olduğunu savunmuşlar, dillerin insanlar tarafından ortaya çıkarıldığını dolayısıyla insanın, kelamın anlaşılması üzerinde de tasarruf hakkı bulunduğunu ifade etmişlerdir. Yine dillerin tevkîfî olduğunu belirtenler de kendi itikadî tutumları gereği tevkîfîliği savunmuşlardır. Neticede denilebilir ki, İslam düşüncesinde dile ilişkin tartışmalar, dillerin antropolojik ya da felsefî bir bakış ile anlaşılmaya çalışılmasından ziyade itikadî tercihlere temel olabilmesi bakımından ele alınmaktadır.

Her itikadî yaklaşım kendi tercihini temellendirirken çeşitli istidlal metotları kullanmaktadır. Dil de bu istidlal metotlarından biridir. Özellikle Bâkullânî, kelimî yaklaşımlarının temellendirilmesinde dili güçlü bir biçimde kullanmaktadır. O, *Kitâbu't-Temhîd*'de dilin otoritesine ilişkin değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ancak kelimî istidlalde dilin kullanımı Bâkullânî öncesinde de mevcuttur. Eş'arî'nin kelimî tercihlerini temellendirirken dili delil olarak kullandığı görülmektedir. Ancak Bâkullânî'yi kendinden öncekilerden ayıran ve onu orijinal kılan, dili, kelimî istidlal metotları içerisinde sistematik düzeyde tanımlaması ve onu luğavî delil adıyla ayrı bir delil olarak ele almasıdır.

Bâkıllânî, kendi itikadî tutumunu belirlerken bunu kelime ve kavramsal analizler üzerinden yapmaktadır. Yine o, kavramların tanımlanmasında dili deliller arasında görmektedir. Bâkıllânî bir kelimenin manası için Arapların kullanımının asıl olduğunu belirtmektedir. Yine o, kelimelerde bir problemin anlaşılabilmesi için o probleme dair kavramları değerlendirirken dil ehlinin kabullerinin asıl olduğunu belirtmekte ve dâimîlerin görüşlerine başvurur.

Dilin grameri, Bâkıllânî'nin kelimâ görüşlerini temellendirirken etkin bir biçimde kullandığı delillerdendir. Dilin kelime ve kavramları üzerinden başlayan tartışma, grameri üzerinden devam etmektedir. Gramerin yanı sıra Arap şiiri de delil yöntemi olarak ele alınmaktadır. Şiirin dildeki otoritesi bilinmektedir. Bâkıllânî Arap şiirinin bu otoritesini kullanmış, kendi görüşlerini delillendirirken şiirden yararlanmıştır. Şiir özellikle, bir kelimenin Araplarda nasıl kullanıldığını göstermesi bakımından değer arz etmektedir. Dilin kelimeleri ve onların Arap şiirindeki kullanımları Bâkıllânî için ayrıca önemlidir. O, gramer ve kelimeler üzerinden yapılan itikadî/kelimâ ayrışmalara karşı kendi yaklaşımının geçerliliğini iddia ederken, gramerin ve kelimelerin çeşitli kullanımlarına Arap şiirinde yer alan halleriyle karşılık vermektedir. Ancak bu tavrı Bâkıllânî için özgün kılan, onun dile ilave önem vermesi ve dilin otoritesinin farkında olmasıdır.

Bâkıllânî'nin dile atfettiği önem kendinden sonraki kelimâcılarda görülmemektedir. Onun dile ilişkin yaklaşımları güçlü bir şekilde devam etmemiştir. Bâkıllânî'nin dile dair tanımları, deliller arasında lügavî delili kabul etmesi ayrıca itikadî yaklaşımlarını dil üzerinden temellendirmesi ve bunun pratik sonuçlarını göstermeye çalışması sonraki tarafından sürdürülüp geliştirilememiştir. Bâkıllânî, dili formel bir delil olarak tanımladığı ve kelimâ açıdan bunun sonuçlarını pratik düzeyde gösterdiği halde Cuveynî ve Gazzâlî gibi sonradan gelen kelimâcılar dilin delil niteliğini kavrama açısından Eş'arî'nin bile gerisine düşmüşlerdir. Böylece, Müslüman dünyaya hakim olan kelimâ eş'arî kelimâ olarak algılayacak olursak, kelimâ belki de dil üzerinden bir anlama imkanını elinden kaçırmış olmaktadır. Sonuç olarak burada Müslümanlar dini, kelimâ ve hayatı dil açısından kavrama imkanını bir bakıma ellerinden kaçırmışlar ve dilin felsefesini, hayatla ilişkisini bir ölçüde ihmal etmişlerdir. Bu ihmal Müslüman fert ve toplum bakımından ideal düzeyde gerçekleşmesi beklenen fikrî/zihnî gelişimi ve farklılaşmayı bir ölçüde engellemiş olabilir. Bugün dil üzerinden

yapılacak kelimî çalışmalar, dilin dinî yoruma tekrar güçlü şekilde katılmasını, din ve hayat arasındaki ilişkinin yeniden kurulup kavranmasını beraberinde getirecektir.

KAYNAKLAR

- Abrahamov, Binyamin, “Gazzâlî’de Nedensellik Teorisi”, Çev. Yaşar Türkben, *e-makâlât İslam Araştırmaları*, II/1, Bahar 2009.
- Abu Sway, Mustafa, *al-Ghazzâlîyy a Study in Islamic Epistemology*, Devan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur 1996.
- Adang, Camilla, *Muslim Writers on Judaism&the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Hazm*, E. J. Brill, Leiden 1996.
- Altıntaş, Ramazan, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, *Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu*, Bursa 2003.
- Altundağ, Mustafa, “Kelâmullah-Halku’l-Kur’an Tartışmaları Çerçevesinde ‘Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî Ayrımı’”, *M.Ü.İ.F.D.*, Cilt: XVIII, İstanbul 2000.
- Altunya, Hülya, *Fârâbî’de Dil Felsefesi*, SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2003.
- Kâdî Abdülcebbar’da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi -Kasdu’l-Mütekelim Problemi Bağlamında-, SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Isparta 2009.
- el-Âmidî, Seyfeddin Ebu’l-Hasen Ali b. Ebû Ali b. Muhammed (ö. 631/1233), *Ebkâru’l-Efkâr fî Usûli’d-Dîn*, I-IV, Tahkik: Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Anjum, Ovamir, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: the Taymiyyan Moment*, Cambridge University Press, USA 2012.
- Aristoteles (ö. m.ö. 322), *Politika*, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- Aslan, Abdülgaffar, *Kur’an’da Vahiy*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.
- “Kelam’da Aklın Epistemolojik Fonksiyonu”, *Dini Araştırmalar*, Cilt:4, Sayı: 11, Eylül-Aralık 2001.
- Aydın, Hüseyin, *Ebu’l-Hasen el-Eş’arî’de Nazar ve İstidlal*, Fecr Yy., Ankara 2012.
- Aydın, Mehmet, “Gazzâlî’nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki”, *D.E.Ü.İ.F.D.*, Sayı: XXXII, İzmir 2010.
- Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mu’tezile’nin Oluşumu ve Ebu’l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2001.
- el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd Medîneti’s-Selâm*, I-XVIII, Tahkik: Avvar Mağruf, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 2001.

- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî (ö. 1069/1658), *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Matbaatu'd-Devle, İstanbul 1928.
- el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib (ö. 403/1013), *el-İnsâf fî mâ Yecibu İ'tikâduh ve mâ lâ Yecûzu el-Cehl bih*, Tahkik: Muhammed Zahid el-Kevserî, Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire 2000.
- et-Takrîb ve'l-İrşadu's-Sağîr*, I-III, Tahkik: Abdullah b. Ali Ebû Zenîd, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1998.
- *İ'câzu'l-Kur'an*, Tahkik: Seyyid Ahmed Sadr, Dâru'l-Maarif, Mısır (ty).
- *Kitâbu't-Temhîd*, el-Mektebetu's-Şarkıyye, Beyrut 1957.
- Başoğlu, Tuncay, “*Sebr ve Taksim*”, DİA, İstanbul 2009.
- Boullata, Issa J., “Kur'an'ın Belağat Açısından Tefsiri: İ'caz ve İlgili Konular”, Çev. İbrahim H. Karşlı, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: V, Sayı: 4, Samsun 2005.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul 2001.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yy., İstanbul 2013.
- el-Curcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed (ö. 816/1413), *et-Ta'rîfât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938.
- Şerhu'l-Mevâkıf*, I-VIII, Tahkik: Mahmut Ömer ed-Dımyâtî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- el-Cuveynî, Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdillâh b. Yusuf (ö. 478/1075), *Kitâbu'l-İrşâd ila Kavâidi'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, Tahkik: Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdulmunîm Abdulhamîd, Mektebetu'l-Hâneccî, Kahire 1950.
- *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, Tahkik: Abdulazîm ed-Dîb, Câmiatu'l-Katar, Katar 1399.
- Çelebi, İlyas, “*İsim-Müsemma*”, DİA, İstanbul 2000.
- *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbar*, Rağbet Yy., İstanbul 2002.
- Dağ, Mehmet, “Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi”, *AÜ İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Sayı:4, Ankara 1980.
- Demir, Ramazan, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2008.

- Dilaçar, Agop, “Gramer: Adı, Kapsamı, Türleri, Yöntemi, Eğitimdeki Yeri ve Tarihçesi”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1989.
- Durusoy, Ali, “Aristoteles’ten Gazzâlî’ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı”, *M.Ü.İ.F.D.*, Cilt: XXVIII, İstanbul 2006.
- Ebû Hanife, Numan b. Sabit (ö. 150/767), *Vasiyyetu Ebî Hanife, İmam-ı Azam’ın Beş Eseri içinde*, MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2011.
- Ebu’l-Bekâ, Eyyub b. Musa, el-Huseynî el-Kefevî (ö. 1094/1683), *el-Kulliyât Mu’cem fi’l-Mustalahât ve’l-Furûki’l- Luğaviyye*, Muessesetu’r-Risâle, Beyrut 1998.
- Eroğlu, Ali, “Şiirle İstişad ve İstişad Açısından Medarik”, *A.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 11, Erzurum 1993.
- el-Eş’arî, Ebû’l-Hasen Ali b. İsmail (ö. 324/935), *el-İbâne an Usûli’d-Diyâne*, Dâru İbn Zeydûn, Lübnan (ty).
- Kitâbu’l-Luma’ fi’r-Reddi alâ Ehli’l-Ehvâ ve’l-Bid’a*, Tahkik: Hamûde Gurâbe, Matbaatu Mısır Şirketu Musâheme Mısriyye, (Mısır) 1955.
- Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, Tahkik: Helmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, (en-Neşratu’l-İslâmiyye) 1980.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan (ö. 339/950), *Kitâbu’l-Hurûf*, Tahkik: Muhsin Mehdî Dâru’l-Meşrik Mektebetu’s-Şarkıyye, Beyrut 1986.
- el-Ferâhidî, Ebû Abdîrrahman Halil b. Ahmed (ö. 175/791), *Kitâbu’l-Ayn*, I-IV, Tahkik: Abdulhamid Hindâvî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *el-Maksadu’l-Esnâ Şerhu’l-Esmai’llahi’l-Husna*, Nşr. Mahmud Bîcû, Matbaatu’s-Sabah, Dımeşk 1999.
- el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl*, Tahkik: Hamza b. Zuheyr el-Hafız, el-Câmiatu’l-İslâmiyye, Medine (ty).
- er-Risâletu’l-Ledunniyye*, *Mecmûatu Resâili’l-İmam el-Gazzâlî* içinde, Tahkik: İbrahim Emin Muhammed, Mektebetu’t-Tevfikıyye, Kahire (ty).
- Kitâbu’l-İktisâd fi’l-İ’tikâd*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Tehâfutu’l-Felâsife*, Tahkik: Suleyman Dünya, Dâru’l-Maarif, Kahire 1972.
- Gelder, G. J. H. Van, *Beyond the Line Classical Arabic Literary Critics on the Coherence and Unity of the Poem*, E. J. Brill, Leiden 1982.

- Gölcük, Şerafeddin, ‘*Bâkıllânî*’, DİA, İstanbul 1991.
- *Bâkıllânî ve İnsanın Fiilleri*, TDV Yy., Ankara 1997.
- Güneş, Kamil, *İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass -Bâkıllânî ve Kâdı Abdulcebbâr’da Kelâmullah Meselesi Örneği-*, İnsan Yy., İstanbul 2003.
- Hacımuftüoğlu, Nasrullah, “Kelamcılar ve İslam Felsefecilerinin Belağat ve İ’caz İlimlerinin Gelişmesinde Roller” *A.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 9, Erzurum 1990.
- İbîsh, Yusuf, “Life and Works of al-Bâkıllânî”, *Islamic Studies*, Cilt: 4, Sayı: 3, Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad 1965.
- İbn Asâkîr, Ebu’l-Kasım Ali b. el-Hasen ed-Dımeşkî (ö. 571/1176), *Tebyînu Kizbi’l-Mufterî fî mâ Nusibe ile’l-İmâm Ebi’l-Hasen el-Eş’arî*, Dımeşk 1347.
- İbn Cinnî, Ebu’l-Feth Osman (ö. 392/1001), *el-Hasâis*, I-III, Nşr. M. Ali en-Neccâr, Mektebetu’l-İlmiyye, Kahire 1986.
- İbn Fâris, Ebu’l-Huseyn Ahmed b. ez-Zekeriyya (ö. 395/1004), *Mu’cemu Mekâyisi’l-Luğâ*, I-V, Tahkik: Abdusselam Muhammed Harun, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1979.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn (ö. 416/1015), *Mucerredü Makâlâtî’l-Eş’arî*, Tahkik: Daniel Gimaret, Dâru’l-Meşrık, Beyrut 1987.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed (ö. 808/1406), *Mukaddimetu İbn Haldûn, Târîhu İbn Haldûn içinde*, I-VIII, Dâru’l-Fikr, Beyrut 2001.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed (ö. 456/1063), *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, I-VIII, Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Dâru’l-Afakı’l-Cedîde, Beyrut (ty).
- İbn Manzûr, Cemaleddin b. Muhammed Mukerrem (ö.711/1311), *Lisânu’l-Arab*, I-VI, Dâru’l-Maarif, Kahire (ty).
- İbn Sina (ö. 428/1037), *Yorum Üzerine*, Çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- İbnu’l-Hâcib, Ebû Amr Cemaleddin Osman b. Ömer b. Ebî Bekr (ö. 646/1249), *Muhtasarü Munteha’s-Sul ve’l-Emel fî İlme’l-Usûl ve’l-Cedel*, I-II, Tahkik: Nezâr Hamâdû, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelam*, Haz. Sabri Hizmetli, Umran Yy., Ankara 1981.
- Johansson, Sverker, *Origins of Language Constraints on Hypotheses*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 2005.

- el-Kâdî Abdulcebbâr, Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1024), *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-Fıraku Gayru'l-İslâmiyye*, Tahkik: Mahmud Muhammed el-Hudayrî, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, (by) (ty).
- el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: eş-Şer'ıyyât*, Tahkik: Tâhâ Huseyn, (by) (ty).
- Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tahkik: Abdulkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire 1996.
- Tenzîhu'l-Kur'an ani'l-Metâin*, Dâru'n-Nahdati'l-Hadîse, Beyrut (ty).
- Karadaş, Çağfer, *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru*, Arasta Yy., Bursa 2003.
- Koçar, Musa, "Mâturîdî'de Akılcılık ve Uygulama Alanları", *S.D.Ü.İ.F.D.*, Isparta 2006.
- Kutluer, İlhan, "*Cevher*", DİA, İstanbul 1993.
- Macdonald, Duncan B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutiona Theory*, Charles Scribner's Sons, New York 1903.
- Marulcu, Hasan Tevfik, *Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelamı Bağlamında Kelam-Belâğat İlişkisi*, Dilara Yy., Isparta 2012.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed (ö. 333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İsam Yy., Ankara 2003.
- *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, I-V, Tahkik: Fatıma Yusuf el-Haymî, Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2004.
- Mecdûb, Abdulazîz, *el-Kâdî Ebû Bekr el-Bâkılânî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, Dâru Suhnûn, Tunus 2009.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed (ö. 508/1114), *Tebsiratu'l Edille*, I-II, Tahkik: Claude Salamé, Institut Français de Damas, Dımeşk 1990.
- Özcan, Hanifi, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, M.Ü.İ.F. Yy., İstanbul 1993.
- Özervarlı, M. Said, *Son Dönem Kelam İlminde Metod*, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1994.
- Pavlin, James, "Sünni Kelam ve Teolojik Münakaşalar", Çev. Murat Ökçesiz, *E.Ü.İ.F.D.*, Sayı: XI, Kayseri 2001.
- Peters, J.R.T.M., *God Created Speech: Study in the Speculative Theology of the Mu'tazili Qadi l-Qudat Abu'l-Hasan Abd al-Jabbar ibn Ahmad al-Hamadani*, Brill Academic Publishers, Netherlands 1976.

- Platon (ö. m.ö. 347), *Diyaloglar*, Çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul 2012.
- el-Râğıb el-İsfehânî (ö. 502/1108), *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, I-II, Nşr. Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, (by) (ty).
- er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Huseyn (ö. 606/1209), *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkıh*, I-VI, Tahkik: T. Câbir Feyyâz el-Alevânî, Muessesetu'r-Risâle, (by) (ty).
- Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXXII, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1981.
- Muhassalu Efkâri'l-Mutekaddimîn ve'l-Muteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mutekellimîn*, Tûsî'nin *Telhîsu'l-Muhassal'ı* ile birlikte, Mektebetu'l-Kulliyyâtî'l-Ezheriyye, Kahire (ty).
- Kitabu'l-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Dâru'l-Cîl, Beyrut 2004.
- Rousseau, Jean-Jacques (ö. 1778), *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, İş Bankası Kültür Yy., İstanbul 2007.
- es-Sâbûnî, Nureddin (ö. 580/1184), *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Fethullah Huleyf, Dâru'l-Maarif, İskenderiye 1969.
- es-Sem'ânî, Ebû Saîd Abdülkerim b. Mansûr (ö. 562/1166), *el-Ensâb*, I-XII, Tahkik: Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire 1980.
- Skreslet, Paula Youngmen, *The Literature of Islam: A Guide to the Primary Sources in English Translation*, Scarecrow Press, USA 2006.
- Staal, Frits, "Oriental Ideas on the Origin of Language", *Journal of the American Oriental Society*, Cilt: 99, Sayı:1, University of California 1979.
- es-Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân (ö. 911/1505), *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'iha*, Mektebetu'l-Ezheriyye, (by) (ty).
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (ö. 548/1153), *Kitâbu Nihâyeti'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelam*, Tahkik: Alfred Guillaume, Oxford University Press, London 1934.
- Üçok, Necip, *Genel Dilbilim-Linguistik-*, Sakarya Basımevi, Ankara 1947.
- et-Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr (ö. 245/860), *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Dâru'l-Hicr, (by) (ty).

- et-Tehânevî, Muhammed Ali (ö. 1158/1745), *Mevsûatu Keşşâfi Istılâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I-II, Tahkik: Ali Dahrûc, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut 1996.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yy., İstanbul 2010.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin, “Ebû Bekir Bâkılânî Hayatı ve Bazı Kelâmî Görüşleri”, *H.Ü.İ.F.D.*, Cilt: 4, Şanlıurfa 1998.
- Türcan, Galip, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb, İlâhiyât* Yy., Ankara 2012.
- “Kelamın Dil Üzerine Kurduğu İstidlal Şekli-Bâkılânî'nin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme-”, *S.D.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 27, Isparta 2011.
- Watt, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology -An Extended Survey-*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1985.
- İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Sarkaç Yy., Ankara 2010.
- Weiss, Bernard George, “Orta Çağ İslam Alimlerinin Dilin Menşei İle İlgili Tartışmaları”, Çev. Adem Yığın, *M.Ü.İ.F.D.*, Cilt: 25, İstanbul 2003.
- Language in Orthodox Muslim Thought -A Study of Wad' al-Lughah and Its Development-*, Princeton University, Michigan 1966.
- Wensinck, A. J., *The Muslim Creed Its Genesis and Historical Development*, Barnes & Noble, Inc, New York 1965.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri-Müslüman, Hristiyan, Yahudi Kelamı-*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said, “Eş'arî'nin Hayatı”, *A.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 25, Ankara 1982.
- Yıldız, Hakkı Dursun, “*Abbâsîler*”, DİA, İstanbul 1988.
- ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim*, I-VIII, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 2002.