

Kādî Abdülcebbar'ın “Sözün Hakikati Teorisi” ve Abdülkâhir el-Cürçânî'nin “Sözdizimi Teorisi” Bağlamında Bir Eleştirisi

M. Taha Boyalık*

Qādhi Abd al-Jabbār's “The Theory of the Reality of Speech” and its Critique in the Context of Abd al-Qāhir Jurjānī's “The Theory of Construction”

In examining the reality of divine speech in the context of Mutazilah's theory of divine attributions, Qādhi Abd al-Jabbār was obliged to consider the reality of human speech as well, due to the fact that the unknown is made to be known through its similarity with the known in the theological methods. In the first and second part, Abd al-Jabbār's theory of the reality of speech is examined in the context of human speech, and his approach to the relationship between language and thought is revealed. In the last part, fundamental criticisms of Abd al-Jabbār's theory are offered, with references to Abd al-Qāhir al-Jurjānī's theory of *nazm*. Based on the theory of Abd al-Qāhir al-Jurjānī, the author claims that Qādhi Abd al-Jabbār's ideas about language and speech are not convincing with respect to linguistics or the philosophy of language.

Key words: Qādhi Abd al-Jabbār, Mutazilah, reality of speech, successive discontinuous voices, utterance, meaning, inner speech, mental speech, relationship between language and thought, Abd al-Qāhir al-Jurjānī, grammatical meanings, grammaticality of speech

Kādî Abdülcebbar (ö. 415/1025) geç dönem Basra Mûtezilesi'nin önde gelen temsilcilerindendir. Abdülcebbar Mûtezile kelâmını ayrıntılı ve sistematik bir şekilde ele aldığı *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* adlı eserinde, kelâm tartışmalarıyla irtibatlı olarak dil ve sözün mahiyeti, dilsel delâlet, sözdizimi, sözün üstünlük kriterleri gibi dilbilim, dil felsefesi ve edebiyat eleştirisinin

* Araştırma Görevlisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi.

önemli meselelerine de yer vermiştir. *el-Muğnî*'nin *Halku'l-Kur'ân* başlıklı yedinci cildi¹ söz tartışmasına hasredilmiştir.

Halku'l-Kur'ân cildinde sözün hakikati öncelikle mutlak olarak incelenmiş ve ardından ilâhî sözün hakikati ele alınmıştır. Abdülcebbar bu ciltte beşerî sözün niteliklerini belirleyerek buradaki çıkarımları gaibin şahide kıyası metoduyla ilâhî söze taşıma iddiasında olsa da, onun beşerî sözle ilgili kanaatlerinin Mütezile'nin ilâhî sıfatlar teorisi çerçevesinde şekillendiği görülür. Ona göre diğer ilâhî sıfatlar gibi Allah'ın "mütekellim" sıfatı da ezeli değildir ve bu sıfat zâtî değil fiilidir. Abdülcebbar sözü edilen ciltte, bu Mütezile öğretisine şahid düzleminden bir dayanak sağlamak üzere, beşerî sözün zihni bir varlığı olmadığını ispatlamaya girişmiştir. Ona göre beşerî sözün ilim, irade, düşünce (fikir) gibi zihin içeriklerinin yanı sıra, zihni bir gerçekliği bulunmadığı ve yine düşüncenin zihni söz olarak değerlendirilemeyeceği gösterildiğinde, ilâhî sözün hakikatinin lafızlarda aranması gerektiği de açığa çıkmış olacaktır; çünkü beşerî söz ile ilâhî söz aynı cinstendir. Abdülcebbar bu bağlamda öncelikle sözün tanımı ve nitelikleri üzerinde durmuş, ardından geliştirdiği söz teorisinin kelâmî sonuçlarını muhaliflerinin eleştirisi üzerinden ortaya koymuştur.

Kâdi Abdülcebbar'ın sözün hakikatine ilişkin görüşleri birçok çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışmaların ortak özelliği, meselenin odağına kelâm tartışmalarını yerleştirmeleridir.² Bu tercihin Abdülcebbar'ın asıl maksatlarına

1 Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: Halku'l-Kur'ân*, haz. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire: eş-Şirketü'l-Arabiyye li't-tibâa ve'n-neşr, 1961), VII. Bundan sonraki dipnotlarda esere *Muğnî* şeklinde atıf yapılacaktır. Eserin farklı ciltlerine başvurulması durumunda cilt başlığı ve künye bilgisi sadece ilk kullanımlarda verilecek, sonraki kullanımlarda cilt ve sayfa numarası ile yetinilecektir (Örneğin *Muğnî*, XI, 3).

2 Kâdi Abdülcebbar'ın söz teorisini doğrudan inceleyen eserler arasında şunlar zikredilebilir: J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech* (Leiden: Brill, 1976); Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass: Bâkîllânî ve Kadî Abdülcebbar'da Kelâmullah Meselesi Örneği* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003); Sinan Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008). Bu eserlerin ilkinde Kâdi Abdülcebbar'ın ilâhî ve beşerî sözün niteliklerine ilişkin görüşlerine yer verilmekle birlikte, onun kelâm-ı nefsi reddiyesi, dil-düşünce ilişkisi bağlamında yapılandırılarak ele alınmamış, bu konuda değerlendirmelerde bulunulmamıştır. Kelâmî bağlamın ön planda olduğu diğer iki eserde de mesele bu makalede amaçlanan şekilde ele alınmamıştır. Mütezile'nin söz teorisine Cübbâiler özelinde yer veren bir çalışma da Orhan Şener Koloğlu'nun *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011) adlı eseridir. Bu eserin ilgili bölümünde (s. 257-282) Cübbâiler'in konuyla ilgili görüşleri aktarılmış, bu makalenin ikinci ve üçüncü başlıklarında ele alınan meselelere girilmemiştir. Tahsin Görgün'ün "Hüsün-Kubuh Meselesi" (*İslâm Araştırmaları Dergisi*, 5 [2001], s. 59-108) üst başlıklı makalesinde, makale her ne kadar doğrudan söz meselesine tahsis edilme- se de, Mütezile'nin dil anlayışına eleştirel bir yaklaşım getirilmiştir.

uygunluk arz ettiği bir gerçektir. Ancak şu da bir gerçektir ki, Abdülcebbâr geliştirdiği söz teorisiyle yalnızca ilâhî sözün hakikatini değil, beşerî sözün hakikatini de açıklama iddiasındadır. Kelâm tartışmalarını merkeze alan çalışmaların aksine, bu makalede Abdülcebbâr'ın söz teorisi, beşerî sözün hakikati sorunu merkeze alınarak incelenecektir. İlk kısımda, Abdülcebbâr'ın varlık ve bilgi anlayışı çerçevesinde sözün tanımı, nitelikleri ve mütekellim (konuşan) sıfatının ne anlam ifade ettiği analitik bir dille ele alınacaktır. Burada kaçınılmaz olarak gündeme gelen bazı kelâm meselelerine kısaca değinilecektir. İkinci kısmın ana konusu, Abdülcebbâr'ın kelâm-ı nefsi reddiyesidir. Bu kısımda meseleyi kelâm ilmi açısından ele alan ikincil literatür tekrarlanmayacak, mesele ikincil literatürde ihmal edildiğini düşündüğümüz beşerî söz ve dil-düşünce ilişkisi bağlamlarında incelenecektir. Bu amaca uygun olarak kelâmî çağrışımları olan "kelâm-ı nefsi" kavramı yerine "zihni söz" ifadesi kullanılacaktır. Makalenin son başlığı altında ise, Abdülcebbâr'ın söz teorisinin dilbilim ve dil felsefesi açısından tatmin edici sonuçlar verip vermediği kısaca tartışılacaktır. Burada, Abdülkâhir el-Cürçânî'nin sözdizimi teorisinden hareketle, Kādî Abdülcebbâr'ın incelenen görüşlerinin söz geçiğine ve dil-düşünce ilişkisine dair tatmin edici bir açıklama getirmediği iddia edilecektir. İddiaya göre, söz varlığını zihinde bir nispet gözetmeksizin açıklamak mümkün değildir ve sözün hakikatine ilişkin kelâm tartışmalarından bağımsız bir incelemenin sonuçları, kelâm bağlamında, Mütezile'nin değil, Eş'arîler'in söz anlayışının önünü açmaktadır.

1. Söz Nedir?

Abdülcebbâr'a göre "Söz, kendisinde mâkul harflerden oluşan özel bir dizilişin (nizam) hasil olduğu şeydir. Söz iki ya da daha fazla harften oluşur."³ Bu tanımda "harf" kavramı ile çıkış yerlerine göre farklılaşan ses birimleri,⁴ "iki ya da daha fazla harften oluşan özel diziliş" ile art arda gelerek bir dizim oluşturan kesintili sesler,⁵ ardışık kesintili seslerden ibaret olan harflerin

3 *Muğni*, VII, 6. Kādî Abdülcebbâr'a nispetle yayımlanan *el-Muhît bi't-teklîf* adlı eserde söz, "özel bir dizilişe sahip olan mâkul harflerden hâsıl olan şeydir" ifadeleriyle yukarıdakine benzer şekilde tanımlanmıştır (Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, haz. Ömer Seyyid Azmî – Ahmed Fuâd el-Ehvânî [Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, ts.], s. 306). Eser bundan sonraki dipnotlarda *Muhît* olarak atıf yapılacaktır. Eserin muhakkiki giriş yazısında, eserde tam anlamıyla Abdülcebbâr'ın görüşlerinin yer aldığını, ancak bu görüşlerin bizzat onun tarafından değil öğrencisi İbn Mettaveyh (ö. 469/1076) tarafından derlenip kaleme alındığını tespit etmiştir (bk. *Muhît*, s. 7-10).

4 *Muğni*, VII, 6-7.

5 *Muğni*, VII, 6-7, 21-23. Bu bağlamda Abdülcebbâr'a "vekâ" gibi lefif fiillerin emir

“mâkul” olmasıyla ise harflerin ve onlardaki özel dizimin işitme yoluyla zorunlu olarak, yani insanın kendini alıkoyamayacağı bir şekilde bilinmesi⁶ kastedilmektedir.

Tanımında söz ile ardışık kesintili sesleri eşitleyen Abdülcebbâr’a göre bunların ayrı cinsler olması düşünülemez. Ses ile söz arasındaki ilişki kadir ile fiil, kudret ile fiil, ilim ile muhkem fiil, ilim ya da irade ile emir arasındaki ilişkiden farklıdır. Bunlardan ilkinin varlığı ikincisinden bağımsız olarak düşünülebilirken, söz ile kesintili sesler böyle değildir. Kâdi, seslerin söz olmaksızın var olabildiği itirazını, burada sözle bir tutulmanın mutlak olarak ses değil, nizam içindeki kesintili sesler olduğunu belirterek yanıtlar. Mesela, sert cisimlerin çarpışmasıyla ses çıktığı halde, kesinti gerçekleşmediğinden bu ses söz olarak değerlendirilemez.⁷ Abdülcebbâr bu görüşleriyle yazı ve ezberin de söz olduğunu düşünen Ebû Ali el-Cübbâî’ye (ö. 303/916) muhalefet etmektedir. Ona göre yazı, kesintili seslerden ibaret olan sözün emareleri, ezber ise sözün keyfiyetinin bilinmesidir.⁸

Ancak kesintili seslerin yalnızca insanlar tarafından çıkarılmadığı bilinmektedir. Kuşlar ve diğer hayvanlar da seslere kesinti vermektedir. Abdülcebbâr yukarıdaki haliyle söz tanımının kuş sesleri gibi bir nizam teşkil eden her türlü kesintili sesi içine aldığı kabul etmekle birlikte, örfen söz kavramının bir anlam ifade eden (müfid olan) ya da kasıtlı söylenmediğinden dolayı anlam ifade etmese de dilsel belirlemeye konu olmuş olan kesintili sesleri ifade etmek üzere kullanıldığını belirtir.⁹ İnsanın örfen söz sayılan kesintili sesleri çıkarabilmesi için dil organının gelişimini tamamlamış olması gerekir. Çocuk konuşma aleti olan dili kullanamadığından ya da bu alet onda oluşumunu tamamlamadığından konuşamamaktadır.¹⁰

Sözün dilsel belirlemeye konu olan ardışık kesintili sesler olarak tanımlanması, söz araştırmasının ilk adımıdır. Abdülcebbâr sonraki adımlarda kesintili seslerden ibaret olan sözün ne tür bir varlık olduğunu ve bu varlık türünün belli başlı niteliklerini tartışır. Kâdi, mevcudun Allâh Tealâ ve âlem olarak tasnifindeki âlem kısmını maddî cevherler / cisimler ve onlara

formunun bir söz olmasına rağmen tek harften oluştuğu itirazı getirilmiştir. Ona göre bu tür kullanımlarda hazif bulunmaktadır ve asla itibar edilmelidir (bk. *Muğni*, VII, 9-10).

6 *Muğni*, VII, 43; *Muhît*, s. 306.

7 *Muğni*, VII, 21-23.

8 *Muğni*, VII, 7, 23, 31-32; *Muhît*, s. 312. Ebû Ali el-Cübbâî’nin bu konudaki görüşleri için bk. Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, s. 272-82.

9 *Muğni*, VII, 6.

10 *Muğni*, VII, 7, 22.

ilişen arazlardan ibaret gördüğünden, onun düşüncesinde felsefî anlamda bir ruh-beden ayırımına ve Allah dışında maddî olmayan bir varlık ispatına yer yoktur.¹¹ Allah ne cevher ne de araz, zamanla var olan mevcutlar ise ya cevher ya da arazdır. Allah zâtından dolayı mevcutken, Allah dışındaki bütün varlıklar bir fâil tarafından zaman içinde varlığa getirilmiştir. Bütün cisimler ve bazı arazlar yalnızca Allah'ın fiilleriyle, bazı arazlarsa insanın fiilleriyle de varlığa gelebilmektedir.¹²

Allah dışındaki tüm varlıklar gibi söz de cevher ya da araz olmalıdır. Kādî, maddenin bölünmez parçaları olan atomlardan oluşan¹³ cevherlerin / cisimlerin temel niteliklerini göz önüne alarak sözün bir cevher olma ihtimalini tartışır. Ona göre, cevherlerden farklı şekilde idrak edilen, cevherlerin aksine varoluşunda bir süreklilik bulunmayan, arazlara konu olmayan ve beşerin güç yetirebildiği bir varlık türü olan sözün, cevher olmadığı açıktır.¹⁴ Şu halde taksim gereği söz bir araz olmalıdır.

11 Abdülcebbar'a göre ruh da beden gibi bir cevherdir ve rüzgâr cinsinden olup bedene girip çıkan nefesten başkası değildir (*Muğni: et-Teklif*, haz. Muhammed Ali en-Neccâr – Abdülhalim en-Neccâr [Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, 1965], XI, 331-38). Yine melek ve şeytan gibi varlıklar da gözlerimizden çıkan ışınların yetersizliğinden dolayı idrak edemediğimiz rakik cisimlerdir. Tek başına bir atom, karanlık ve gözden çıkan ışınlar da Allah'ın yarattığı latif cisimlerden ibarettir. Bu konuda bk. *Muğni: Rü'yetü'l-bârî*, haz. Muhammed Mustafa Hilmî – Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, ts.), IV, 117-22; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, haz. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), s. 259 (D. Gimaret, muhakikler tarafından Abdülcebbar'a nispetle neşredilen bu eserin Abdülcebbar'ın öğrencisi olan Kıvâmüddin Mankdîm [ö. 425/1033] tarafından kaleme alındığını iddia etmiştir. Ancak eser Abdülcebbar'ın düşünce sistemine tam anlamıyla uygunluk arzettiğinden, bu iddianın gerçekliği durumunda bile Abdülcebbar'ın düşüncelerini yansıtma bağlamında istifadeye açıktır. Esere bundan sonra *Şerh* şeklinde atıf yapılacaktır. Gimaret'in sözü edilen iddiası hakkında bk. Yusuf Rahman, "The Miraculous Nature of Muslim Scripture : A Study of 'Abd al-Jabbâr's i'jâz al-Qur'ân", *Islamic Studies*, 35/4 [1996], s. 412).

12 Abdülcebbar'ın anlayışında fiil türleri fâilin kudreti cihetinden şöyle tasnif edilir: "Fiiller insanın güç yetirebildikleri ve güç yetiremedikleri olarak ikiye ayrılır. On üç fiil cinsine güç yetiremeyiz. Bunlar: cevher, renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk, hayat, kudret, şehvet, nefret ve fenâdır. (...) İnsanın güç yetirebildiği fiil cinsleriyse on kısımdır. Bunlardan beşi organların fiilleri (ef'âlül-cevârih), diğer beşi kalbin fiilleridir (ef'âlül-kulûb). Organların fiilleri şunlardır: ekvân (var oluş modları: sükûn-hareket, ictimâ-iftirâk), itimâdât (itme / basınç), te'lifât, sesler, elem. Kalbin fiilleri ise şunlardır: itikadlar, iradeler, kerahetler, zanlar, nazarlar (*Şerh*, s. 89-90)."

13 *Şerh*, s. 217.

14 *Muğni*, VII, 24-27.

Kādî Abdülcebbar, sözün cinsi olan sesin de aralarında bulunduğu 21 araz türü belirleyerek bunları beş duyuyla idrak edilebilen-idrak edilemeyen, var olduktan hemen sonra yok olan-zıddı var olana kadar kalıcı olan, ancak bir mahalde var olan-bir mahal olmaksızın da var olabilen, var olmak için özel bir mahalle ihtiyaç duyan-her mahalde var olabilen, insanın varlığa getirebildiği-insanın varlığa getiremediği ve illet olan-illet olmayan ayrımlarına tâbi tutar.¹⁵ Bu ikili ayrımlar cihetinden bakıldığında ona göre söz; (i) idrak edilir (duyularla algılanır) olan, (ii) var olduktan hemen sonra yok olan, (iii) var olmak için bir mahalle muhtaç olan, (iv) her mahalde var olabilen, (v) insanın varlığa getirebildiği ve (vi) illet olmayıp konuşanda ontik bir hali gerektirmeyen türden bir arazdır.

Sözün yukarıda verilen ilk niteliği, yani idrak edilebilir olması, söze ilişkin bilginin hangi bilgi kategorisine girdiğiyle alâkalıdır. Abdülcebbar'a göre bilgi; nefsin sükûnunu, gönlün yatışıp kalbin mutmain olmasını gerektiren

15 1. İdrak edilen-idrak edilemeyen ayrımı (*Şerh*, s. 92-93, 231): Renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, acı ve sesler idrak edilebilen arazlardır. İlim, kudret, irade gibi arazlar ise idrak edilemez. Hareket gibi diğer bazı arazlar ise idrak edilemese de şeylerin değişken hallerinden yola çıkarak onların varlıklarına ulaşılır. 2. Kalıcı-geçici ayrımı (*Şerh*, s. 231): Ses gibi bazı arazlar varlığa gelmelerinin ardından yok olurken, hareket gibi diğer bazıları zıtları (durağanlık) ortaya çıkmadıkça var olmayı sürdürürler. 3. Mahalle muhtaç olan-muhtaç olmayan ayrımı (*Muğni: el-İrâde*, haz. George Chahata Anawati (Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-âmmeh li't-te'lif ve't-terceme ve't-tibâa ve'n-neşr, ts.), VI/2, s. 162). Kādî Abdülcebbar arazların var olmak için mahalle muhtaç olması gerektiğini düşünmekle birlikte Allah'ın iradesini bunun dışında tutar. Allah'ın iradesi bir mahalde bulunmaksızın var olabilen bir arazdır. Dolayısıyla mahalde bulunmak arazların zorunlu bir niteliği değildir. 4. Özel bir mahalli gerektiren-gerektirmeyen ayrımı: Renk, koku, tat gibi bazı arazlar var olmak için yalnızca mahalle ihtiyaç duyarken kudret, hayat gibi arazlar var olmak için var oldukları mahallin, yani cismin canlılık niteliğine sahip olmasını gerektirirler. Onlar ancak Abdülcebbar'ın "cümle" dediği, belli yapıdaki özel bir mahalde var olabilir. Bu ayrıma ileride değinilecektir. 5. İlet olan-illet olmayan ayrımı: Duyu organlarıyla idrak edilemeyen ve şeylerin hallerinden hareketle bilinen canlılık, ilim, irade, kudret gibi arazlar şeylerdeki ilgili hallerin illetidir. Abdülcebbar'ın anlam olarak da atfı yaptığı bu arazların varlıkları, delilden medlûlün elde edilmesi yoluyla, mâlûller delil kılınarak bilinmektedir. İlet olmayan arazlarsa "vurmak", "gelmek", "konuşmak" gibi fiillerden ibarettir. Bu ayrıma söz arazi bağlamında değinilecektir. 6. İnsanların varlığa getiremediği-getirebildiği ayrımı (bk. 12. dipnot) Cevherleri / cisimleri ve renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, hayat, kudret, şehvet, nefret gibi arazları ancak Allah varlığa getirebilir. İnsanın varlığa getirebildiği arazlar ise ef'âl-i cevârih ve ef'âl-i kulûb olarak bilinen on arazdır. Neticede Abdülcebbar 21 araz cinsi sayarak bunlardan sözün cinsini teşkil eden sesin de dahil olduğu on tanesinin kullar tarafından varlığa getirilebildiğini ifade etmiştir. Bu ayrımlarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Peters, *God's Created Speech*, s. 123-28, 273-76.

şey,¹⁶ başka ifadeyle, bilen kimsede nefsin sükûnunu gerektiren anlamdır.¹⁷ Allah'ın insanda onun iradesi dışında yarattığı bilgiler zorunlu, bu zorunlu bilgilere bağlı olarak elde edilen bilgilerse nazarîdir. Kādî, zorunlu bilginin farklı tanımlarını verdikten sonra, "Zorunlu bilgi, bilenin kendini alıkoymasının hiçbir şekilde mümkün olmadığı bilgidir"¹⁸ tanımını benimser. Buna göre bilme, düşünme, isteme, kerih görme, zannetme, nefret etme gibi halere ilişkin bilgiler,¹⁹ toplamına "akıl" denilen bilgiler²⁰ ve duyu verileriyle elde edilen bilgiler²¹ zorunludur. İşte söze ilişkin bilgi de bu son türden bir zorunlu bilgidir. Abdülcebbâr sözü kesintili seslerden ibaret bir araz olarak gördüğünden, söze ilişkin yegâne bilginin de işitmeye dayalı olduğu sonucuna varmıştır. Ona göre düşünce yoluyla bir söz varlığı ispat etmek mümkün değildir, söz nazarî olarak bilinemez.²²

Sözün bahsedilen ikinci niteliği var olduktan hemen sonra yok olmasıdır. İdrake konu olan kesintili sesler, hareket ya da renkler gibi zıtları ortaya çıkana kadar var olmayı sürdüren arazların aksine, var olduktan hemen sonra yok olur. Onların iletişim için uygun bir araç olmasını sağlayan da budur.

16 *Şerh*, s. 46.

17 *Muğni: en-Nazar ve'l-maârif*, haz. İbrâhim Medkûr (Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-âmmeh li't-te'lif ve't-terceme ve't-tübâa ve'n-neşr, ts.), XII, 13.

18 *Şerh*, s. 49.

19 *Şerh*, s. 50-51.

20 Bu tür bilgiler istidlâli mümkün kılar. Abdülcebbâr'a göre akıl bir cevher, düşünce aleti, bir duyu ya da insandaki bir kuvve değil, zorunlu bilgilerin toplamıdır. Onun ifadeleriyle "akıl, mükellefte hâsıl olan ve onun nazar ve istidlâlde bulunarak teklifin gereğini yerine getirmesine imkân veren özel bilgilerin toplamından ibarettir" (bk. *Muğni*, XI, 375-76).

21 Kādî'ye göre idrak yoluyla elde edilen bilgi, idrak organı sağlam olup hâricî bir engel bulunmadığı sürece kesinlik ifade eder. İdrakte algılayan insan olmakla birlikte, algıyla gerçekleşen bilgi Allah'ın bir fiilidir. Duyular yoluyla elde ettiğimiz bilgi, Allah'ın bir lütfu olarak irade ve kesp olmaksızın bizde oluşur. Bu tür bilgilerin bulunması âlemdeki delilleri bilebilmek, aklın kemale ermesi, yani idrak dışındaki zorunlu bilgilerin oluşması, dolayısıyla teklifin zorunlu kıldığı nazarın gerçekleşebilmesi ve teklife olumlu yanıt verebilmek için bir ön şarttır (bu açıklamalar için bk. *Muğni*, IV, 70; XI, 380, 383-84; XII, 47-48, 58-60; *Şerh*, s. 50-51; Peters, *God's Created Speech*, s. 53-55).

22 *Muğni*, VII, 14-15, 43. Abdülcebbâr'a göre şüpheye yer olmayan zorunlu bilgiler dışındaki bütün bilgilerimiz nazarla elde edilmiştir. Nazarî bilginin elde edilmesi için farklı metotlar bulunmakla birlikte, Abdülcebbâr'ın "nazar" kavramından ilk anladığı, delilden hareketle medlüle ulaşma ameliyesidir (*Şerh*, s. 87-88). Kādî, delilden medlüle giden süreçte düşünen kimse ve delil olan şey için gerekli şartlar oluştuğunda nazarın bilgi verip nefsin sükûnuna yol açtığını, yani kesin bilgi verdiğini düşünmektedir (*Muğni*, XII, 77 vd.).

Aksi takdirde sözgelimi “Zeyd” denildiğinde telaffuz edilen her harf aynı anda işitilir ve sözde idrak edilir bir nizam bulunmazdı.²³

Belirlenen üçüncü niteliğe göre söz, bir mahalde bulunmaksızın var olabilen irade arazının aksine,²⁴ var olmak için bir mahalle muhtaçtır. Sesin bir cismin diğerine temas edip bir itme / basınç (i'timâd) oluşturmasıyla var olabilmesi ve mahalden mahalle farklılık arz etmesi, onun ancak bir mahalde var olabildiğini göstermektedir. Mahalle muhtaç olması bakımından söz, renkler ve varoluş modları (ekvân: hareket-sükûn, ictimâ-iftirâk) gibi arazlarla aynı hükümlere tâbidir.²⁵

Sözün öncekiyle alâkalı diğer bir niteliği ise her mahalde var olabilmesidir. Mûtezilî âlim Ebû Ali el-Cübbâi, sözün var olmak için bir mahalle muhtaç olmakla birlikte, bu mahallin belli bir yapıda (bünye) olmasına ve harekete de muhtaç olduğu kanaatindedir.²⁶ Abdülcebbar ise takipçisi olduğu Ebû Hâşim'in görüşlerine paralel olarak, sözün var olmak için yalnızca mahalle muhtaç olduğu görüşünü benimser.²⁷ Ona göre insan, sesleri ke-sintiye uğratmak için belli yapıdaki organları kullanmak zorunda olduğundan, beşerî söz var olmak için özel bir mahalle, belli bir ağız yapısı ve dile muhtaçtır.²⁸ Alete muhtaçlığından dolayı beşerî söz, söz arazını tevli-d eden i'timâd (itme / basınç) arazının sebebi olan harekete de muhtaçtır. Ancak Allah Teâlâ konuşmak için bir alete ihtiyaç duymadığından, ilâhî söz herhangi bir mahalde -taşta, ağaçta vs.- var olabilir ve var olmak için harekete muhtaç değildir.²⁹ Neticede “Söz, fiillerinde bir alet kullanmaya muhtaç olmayanın fiili olduğunda var olmak için yalnızca mahalle ihtiyaç duyar. Fakat o bizim fiilimiz olduğunda, biz sebepler ve aletlere muhtaç olduğumuzdan, ancak hareketle ve belli yapıdaki bir alette var olabilir.”³⁰ İlâhî olsun beşerî olsun

23 *Muğni*, VII, 24.

24 *Muğni*, VII, 29-30, 45. İrade arazıyla ilgili bu özel duruma sıfatlar tartışması bağlamında değinilecektir.

25 *Muğni*, VII, 26-30; *Muhît*, s. 314-15.

26 Abdülcebbar Ebû Ali'nin bu görüşünü verdikten sonra, Ebû Ali'nin harf ve ezberi de söz olarak değerlendirdiğini hatırlatarak kendisinin onun söz saydığı bu türler için hareketi zorunlu görüp görmediği hakkında kesin bir kanaate sahip olmadığını; ancak onun ezber ve yazı için özel bir yapı şartı aramadığını bildiğini belirtir (*Muğni*, VII, 31-32). Abdülcebbar devamlı, ilzam metodunu kullanarak Ebû Ali'nin “sözün var olmak için harekete muhtaç olduğu” görüşünü çürütmeye çalışır (*Muğni*, VII, 35). Ebû Ali'nin görüşlerinin ayrıntısı için bk. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 260-72.

27 *Muğni*, VII, 31; *Muhît*, s. 315.

28 *Muğni*, VII, 30, 40-41.

29 *Muğni*, VII, 34; *Şerh*, s. 92.

30 *Muğni*, VII, 31.

her türlü söz ancak bir mahalde var olabilmektedir. Ancak mahal alet olarak kullanıldığında mahallin özel bir yapıda olması gerekirken, mahal alet olarak kullanılmadığında onun özel bir yapıda olması gerekmez.

İşaret edilen son iki niteliğine göre söz, insanın varlığa getirebildiği türden bir arazdır ve konuşan canlıdaki bir halin illeti değildir. Abdülcebbâr'ın mevcudu bir fiil olarak gördüğünden bahsedilmişti. Ona göre bazı fiiller Allah'a has iken bazılarında insan da güç yetirebilmektedir. Cevherleri ve birçok arazi yalnızca Allah varlığa getirebilirken, insan, organlarının ya da kalbinin fiilleriyle bazı arazlara varlık verebilmektedir. Sözün cinsi olan ses de insanın varlığa getirebildiği fiiller kısmında organların fiilleri arasındadır.³¹ İnsan, ilgili organını kullanarak söz fiilini işler ve böylece ona varlık vermiş olur.

Beşerî sözün organlarla işlenen bir fiilden ibaret görülmesi, onun canlıdaki bir halin illeti olmadığı ve dolayısıyla zihinde bire bir karşılığının bulunmadığı görüşünü doğurur. Abdülcebbâr'ın mütekellim/konuşan sıfatını ne tür bir sıfat olarak değerlendirdiği de bu noktada açıklık kazanır. O, "İnsan zihinde gerçekliğe sahip olan bir söz anlam/araz/illetinden dolayı mı yoksa dil organıyla kesintili sesleri bir fiil olarak işlediğinden dolayı mı mütekellim olarak nitelenir?" sorusunun cevabında ikinci şıkkı benimsemiştir. Abdülcebbâr'da sıfatlar meselesine genel olarak bakıldığında, ona göre insanın ya bir fâilin fiilinden ya bir illetten ya da kendi fiillerinden dolayı; Allah Teâlâ'nın ise ya zâtından ya muhdes bir arazdan ya da kendi fiillerinden dolayı belli niteliklere konu olduğu görülür.³² İnsan, Allah'ın ihtira fiilinden dolayı "mevcut" niteliğine, müellef bir cisim olan bedeninde (cümle) var olan "canlılık" ve bedeninin belli yapıdaki bir kısmında var olan "kudret", "ilim", "irade" gibi anlam/araz/illetlerden dolayı da "hayı (canlı)", "kâdir", "âlim", "mürîd" niteliklerine konu olmaktadır.³³ O, içinde bulunduğu "canlılık" "kâdirlik", "âlimlik", "mürîdlik" gibi halleri zorunlu olarak, bu hallerin illetleri olan anlam veya arazları ise bu hallerden hareketle nazarî olarak bilmektedir. Sayılan nitelikler dışında insana "gelme", "vurma" gibi fiillerinden dolayı da "gelen", "vuran" gibi nitelikler verilmektedir. İşte Abdülcebbâr'a göre konuşma da "gelme", "vurma" gibi fiillerden biridir. "Konuşan" der Abdülcebbâr, "Ancak sözü fiil olarak işlediği için konuşan olur."³⁴ Konuşanda fiili bir hale neden

31 Bu konuda bk. 12. dipnot.

32 Abdülcebbâr, Allah Teâlâ'nın yalnızca "irade" sıfatını muhdes bir anlam cihetinden açıklamaktadır. Buna ileride değinilecektir.

33 Abdülcebbâr'ın insanın sahip olduğu nitelikler hakkındaki görüşleri için bk. Peters, *God's Created Speech*, s. 159 vd.

34 *Muğni*, VII, 47. Ayrıca bk. *Muhit*, s. 311; *Şerh*, s. 535-39. Bu konudaki argümanlar için bk. *Muğni*, VII, 43-47; Peters, *God's Created Speech*, s. 326-27.

olan “Söz için bunun dışında bir halin varlığının bilinebileceğini iddia edenin, ‘hareket eden,’ ‘duran’ ve ‘vuran’ kimselerdeki bu durumlardan, bunların bu kimseler cihetinden varlık bulup onların kastıyla vâki olduğunun ötesinde bir hal çıkarılabileceğini iddia eden kimseden farkı yoktur.”³⁵ Fiilen konuşmayan bir insan için de “mütekellim” sıfatının kullanılması, onun konuştuğuna değil, konuşma potansiyeline sahip olduğuna işaret etmektedir.³⁶ Öyle ki bu potansiyele sahip olmayan dilsiz kimseler “mütekellim” olarak nitelendirilmezler.³⁷

Görüldüğü üzere, Abdülcebbar beşerî sözün canlılık, kudret, ilim, irade gibi bir araz olduğunu kabul etmekle birlikte, bu arazın diğerleri gibi canlıdaki bir halin illeti olmadığını ve canlıda kalıcı bir hali gerektirmediğini düşünmektedir. Sözün konuşan olma halinin illeti olması, nefiste kaim bir söz anlamının bulunduğu anlamına gelecektir ki, Abdülcebbar’a göre böyle bir anlamın bulunduğu ve bu anlamın canlıdaki konuşma halinin illeti olduğuna ilişkin zorunlu ya da nazari bir bilgi söz konusu değildir. Taksime göre başka bir bilgi türü de bulunmadığına göre, ispatı mümkün olmayan bu iddia reddedilmelidir.³⁸ Abdülcebbar’ın bu husustaki diğer bir argümanı “Bir anlam canlıda bir hali gerektirdiğinde, canlıdaki hal bu anlam bilinmeden önce bilinir” öncülüne dayalıdır. Biz ilim ve kudret anlamlarını bilmeden önce, âlim ve kâdir olduğumuzu zorunlu olarak biliriz. Bu zorunlu bilgiden hareketle sözü edilen anlamlara nazari olarak ulaşırız. Halbuki işitmeye bağlı olarak sözü bilmeden önce mütekellim olduğumuza ilişkin bir bilgiye sahip olmayız. Sözü edilen diğer sıfatlarda, sıfatların karşılık geldiği hallere ilişkin zorunlu bilgi bu hallere neden olan anlam / illet / arazların bilgisini öncelemekte, hallere ilişkin zorunlu bilgiden hareketle onlara neden olan anlam / illet / arazların bilgisine çıkarımsal (nazari) olarak ulaşılmaktadır. Söz durumunda ise söze ilişkin sıfatın karşılık geldiği mütekellim olma haline ilişkin bilgi, söze ilişkin bilgiyi öncelememektedir. Diğerlerinin aksine söz, bir halin ve bu hale karşılık gelen sıfatın kaynağı değildir. Bilakis konuşma hali ve niteliği sözün bir fiil olarak ortaya konmasıyla kazanılır. İşitmeye dayalı olarak önce söz-diğerleri gibi hal değil- zorunlu olarak bilinir ve sözü bir fiil olarak işleyene konuşan sıfatı verilir. Sözü edilen diğer niteliklerde, mesela âlimlik bilgisinden ilmin bilgisine geçilirken, burada konuşanlık bilgisinden sözün bilgisine geçiş yoktur. Bilakis sözün bilgisinden konuşan niteliğine

35 *Muğni*, VII, 43.

36 *Muğni*, VII, 17.

37 *Muğni*, VII, 52; *Muhit*, s. 310.

38 *Muğni*, VII, 14-15, 43; *Muhit*, s. 307; *Şerh*, s. 536.

geçiş vardır.³⁹ Buna karşılık Eş'arî düşünürlerse hayat, ilim, irade, kudret gibi sözü de nefiste kaim bir anlam olarak değerlendirmekte, nefisteki bu anlam ve arazın mütekellim olma halinin illeti olduğunu öne sürmektedirler. Onlara göre insan ilim, irade, kudret anlamlarıyla âlim, mürîd, kâdir olduğu gibi, zihindeki bir söz anlamıyla mütekellimdir.⁴⁰

Beşerî sözü bir fiile indirgeyen Abdülcebbâr, bu neticeyi gaibin şâhîde kıyası metoduyla ilâhî söze de uygulamaktadır. Onun ilâhî sıfatlar teorisine göre Allah Teâlâ kâdir, âlim, hayy, semî, basîr, mevcûd, kadîm niteliklerine ne bir fâilin fiiliyle ne kendi fiiliyle ne de bir anlam dolayısıyla sahiptir. İsimlerden ibaret olan bu sıfatların zâtından ayrı bir varlıkları yoktur.⁴¹ O, zâtından dolayı mevcut, hayy, kadîm, kâdir, âlim, basîr ve semîdir. Ancak ma'dûmların idraki imkânsız olduğundan, Allah zâtından dolayı semî ve basîr olsa da, onun müdrîk yani sâmi' ve mubsir/râî oluşu en az bir işitilen ya da görülen var olduktan sonra, zaman içinde gerçekleşmiştir.⁴² Abdülcebbâr Allah'ın iradesini ve "mürîd" sıfatını yukarıdaki sıfatlardan farklı olarak müşkil bir şekilde açıklamaktadır. O, Allah'ın ne "zâtından dolayı", ne "bir illetle" ne de "kadîm bir iradeyle" mürîd olamayacağını iddia ederek onun zaman içinde var ettiği (muhdes) bir irade arazıyla mürîd olduğunu savunur. Ardından bir fiil ve araz olan bu muhdes iradenin bir mahalde mi yoksa bir mahal olmaksızın mı varlığa geldiğini tartışarak sebr ve taksim metoduyla Allah'ın bir mahalde var olmayan bir iradeyle mürîd olduğu sonucuna varır.⁴³ Allah Teâlâ, zâtından dolayı ya da mahalde bulunmayan bir arazla sahip olduğu bu nitelikler dışında, fiilleriyle de birtakım niteliklere konu olmaktadır. İşte onun mütekellim sıfatı da zâtı ya da muhdes bir anlam dolayısıyla değil, zaman içindeki rızık verme, yaratma gibi fiillerinden biri olan konuşma fiiliyle sahip olduğu bir sıfattır. Bu sıfat zâtî değil fiilîdir.⁴⁴

Görüldüğü üzere, gerek insanın gerekse Allah'ın mütekellim sıfatını almasının gerekçesi, bu fâillerin konuşma fiilini gerçekleştirerek kesintili sesler

39 Abdülcebbâr'ın sözün canlıdaki bir halin illeti olmadığına ilişkin bu ve diğer argümanları için bk. *Muğnî*, VII, 43-47; Peters, *God's Created Speech*, s. 326-27.

40 Bu konuda bk. Kādî Ebû Bekir el-Bâkîllânî, *Temhîdül-evâil ve telhîsü'd-delâil*, haz. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1407/1987), s. 227-28; Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 201-206.

41 *Şerh*'in 151-82. sayfalarında Allah Teâlâ'nın bu sıfatları yukarıda verilen sırasıyla ele alınmıştır.

42 *Şerh*, s. 167-75.

43 *Muğnî*, VI/2, s. 162. Kādî irade meselesine tahsis ettiği *Muğnî*'nin VI/2. cildinin 111-74. sayfalarında yukarıda verilen neticelere ulaşmaktadır. Söz tartışması bağlamında ayrıca bk. *Muğnî*, VII, 29-30, 45.

44 *Muğnî*, VII, 58-61.

olan söz arazına bir mahalde varlık vermiş olmalarıdır. Aynı cinsde ait olan⁴⁵ ilâhî sözle beşerî söz arasındaki farklılık, sözün mahalde var olan bir araz ve fiil olması cihetinden değil, yalnızca bu fiil işlenirken bir alete muhtaç olup olmama gibi sözün tanımında temsil edilmeyen ikincil durumlardan kaynaklanmaktadır.

Neticede, Abdülcebâr'a göre, "Sözün hükmü diğer idrak edilenler gibidir. O, bir mahalde bulunur, mahal olmaksızın var olması imkânsızdır, bulunduğu mahal ve canlı için bir hali gerektirmez ve fâiline ancak fiiliyet cihetinden izafe edilebilir."⁴⁶ Kâdî bu görüşleriyle sözü, işitilir kesintili seslerin ardışık bir dizimine indirgeyerek zihni söz iddiasını bütünüyle reddetmiş olmaktadır. Ancak o, "zihindeki söz" olduğu iddia edilen şeyin gerçekte ne olduğunu göstermek durumundadır.

2. Zihni Söz İddiasının Reddi ve Beşerî Sözün Zihin İçeriklerinden Ayırıştırılması

Kâdî Abdülcebâr'ın genel olarak "kelâm-ı nefsi" tartışması⁴⁷ bağlamındaki muhalifleri, İbn Küllâb (ö. 240/854 [?])⁴⁸ ile onun Küllâbiye⁴⁹ nispesiyle anılan takipçileri ve bu hususta Küllâbiye'yi takip eden⁵⁰ Eş'ariyye'dir. Gerek

45 *Muğni*, VII, 3, 49, 53.

46 *Muğni*, VII, 26.

47 Sözün "nefsî" ve "lafzî" şeklindeki ayrımı ve kelâm-ı nefsi savunucularının "halku'l-Kur'an" meselesi bağlamındaki görüşleri için bk. Mustafa Altundağ, "Kelâmullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı nefsi-Kelâm-ı lafzî Ayrımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2000), s. 149-81.

48 Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda Mütezile'ye muhalefet ederek kelâm-ı nefsi teorisini ortaya koyan ilk kelâmcının İbn Küllâb olduğu iddia edilmiştir (Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi [DİA]*, XX, 156). Onun hiçbir eseri günümüze ulaşmasa da, görüşleri İmam Eş'arî'nin *Makâlât*'i gibi kaynaklarca aktarılmıştır. İbn Küllâb, Allah'ın ezelde mütekellim olduğunu, kelâm sıfatının ilim, kudret gibi nefsi sıfatlardan biri olup Allah'ın zâtı ile kaim olduğunu savunur. Ona göre sözün hakikati harfler veya sesler olmayıp nefisteki tek bir anlamdır; Arapça, İbrânce gibi dillerdeki lafızlar nefisteki sözün bir resminden ibarettir (Ebül-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musalîn*, haz. Hellmut Ritter [Wiesbaden: Franz Steiner, 1400/1980], s. 517, 584-85, 601-602). İbn Küllâb ve görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Tefvik Yücedoğru, *Ehl-i Sünnete Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi* (Bursa: Emin Yayınları, 2006).

49 Bu mezhebin doğuşu, gelişimi ve sonrasına etkileri hakkında bk. Yücedoğru, *İbn Küllâb*, s. 129-89.

50 Eş'ariyye bir mezhep olarak teşekkül edinceye kadar Basra, Bağdat ve Horasan yöresinde Ehl-i sünnet kelâmını İbn Küllâb'ın takipçilerinden oluşan Küllâbiye mezhebi temsil etmiştir (Yavuz, "İbn Küllâb", s. 157). Bu mezhep, ilâhî sıfatlar ve kelâm sıfatı bağlamında Eş'arîler'i doğrudan etkilemiştir (Yücedoğru, *İbn Küllâb*, s. 173-76).

Halku'l-Kur'ân cildinin girişinde gerekse *el-Muhît*'in ilgili başlığı altında bu bağlamdaki muhalifler olarak İbn Küllâb ve İmam Eş'arî'ye (ö. 324/936-37) işaret edilmiştir.⁵¹ Ancak Abdülcebbâr, buradaki asıl konumuz olan beşerî söz özelinde zihnî söz iddiasını reddederken, muhaliflerine doğrudan atıflarda bulunmamış, bu konudaki olgusal ya da muhtemel itirazlara "eğer derse ki... (fe-in kâle...)" formunda kendi ifadeleriyle yer vermiştir. Beşerî söz bağlamındaki zihnî söz iddiasının geriye dönük bir takibi ayrı bir çalışmayı gerektirmektedir.⁵² Bu kısımda bizi ilgilendiren, Abdülcebbâr'ın bu konuda hangi itirazları dikkate aldığı/öngördüğü ve bunlar karşısında kendi görüşlerini nasıl temellendirdiği olacaktır.

Abdülcebbâr, idrak edilir kesintili seslerin dışında, zihinde bir söz varlığının ne zorunlu olarak ne de nazarî olarak bilinemeyeceğinden hareketle, söz için zihnî bir esas iddia edenleri apaçık bir cehaletle itham eder.⁵³ Onun anlatımıyla muhalifi, bilgi ve iradede olduğu gibi, sözü de canlıdaki bir halin illeti olarak alıp onu mütekellim olma halinin zorunlu bilgisine bağlı olarak bildiğini ve bu bilgi nefyedildiğinde ilim ve iradeye ilişkin bilginin de nefyedilmesi gerekeceğini öne sürmektedir. Abdülcebbâr söz söyleme ya da konuşmanın bilme, nefret etme gibi ontik bir hal olmayıp dil organıyla işlenen bir fiil olduğunu düşündüğünden, sözünü ettiği bu itirazdaki mukayeseyi yerinde bulmamıştır. Ona göre âlim ve mürîd olduğumuza ilişkin zorunlu

51 *Muğni*, VII, 4; *Muhît*, s. 309.

52 Bizim görebildiğimiz kadarıyla, İmam Eş'arî ve onun bir takipçisi olan Bâkullânî (ö. 403/1013) kelâm-ı nefsi meselesini genellikle ilâhî söz bağlamının dışına çıkmadan tartışmışlardır (Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma' fir-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, haz. Hamûde Gurâbe [Kahire: el-Hey'etü'l-âmmie li-şuûni'l-matâbii'l-emîriyye, 1975]), s. 33-46; a.mlf., *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, haz. Sâlih b. Mukbil b. Abdullah (Riyad: Dârü'l-fadîle, 1432/2011), s. 219, 226, 306-49, 389-404; Kâdî Ebû Bekir el-Bâkullânî, *el-İnsâf fimâ yecibü 'itikâdühü ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*, haz. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1407/1986), s. 115-66; a.mlf., *Temhîdü'l-evâil*, s. 242, 268-94). Daha sonra Cüveynî, muhtemelen Kâdî Abdülcebbâr'ın öngördüğü itirazlardan da ilham alarak, düşünce (fikr) ile zihnî sözün aynı şeyin iki ifadesi olduğunu söylemiş, ancak o da bu konu üzerinde özellikle durmamıştır (İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-istikâd*, haz. Es'ad Temîm ([Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1405/1985]), s. 109; Sabri Yılmaz – Mehmet İlhan, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsi", *Kelâm Araştırmaları*, 9/1 [2011], s. 224, 230). Abdülkâhîr el-Cürçânî ise sözün hakikati tartışmasını kelâm ilmi bağlamından çıkararak dilbilim ve dil felsefesi bağlamına çekmiş, beşerî söz düzleminde yürüttüğü soruşturma ile sözün hakikati ve dil-düşünce ilişkisine dair önemli sonuçlara ulaşmıştır. Onun ulaştığı sonuçlar Eş'arîler'in ilâhî söz bağlamındaki kelâm-ı nefsi teorisine şahit düzleminden bir dayanak sağlamaktadır. Cürçânî'nin görüşlerine Kâdî Abdülcebbâr eleştirisi bağlamında son bölümde işaret edilecektir.

53 *Muğni*, VII, 14-15. Ayrıca bk. *Muhît*, s. 307.

bilgiden hareketle nazârî olarak ilim ve irade anlamlarına ulaşmak mümkünken, idrakle zorunlu olarak bildiğimiz sözden hareketle zihinde bir söz anlamına ulaşmak mümkün değildir.⁵⁴

Abdülcebâr sözün hakikatının zihinde (nefis) olduğunu savunan muhalifinin, bu iddiasını desteklemek üzere, “Zihnimde bir söz var, bunu sana söyleyeceğim yahut söylemeyeceğim”, “Falanca, zihninde bir söz gizliyor, onu açıklamıyor”, “Falanca, sözü zihninde diziyo, sonra konuşuyor”, “Falanca düşünmeksizin söze başlıyor” gibi dil kullanımlarını, “(Onlar) kalplerinde olmayı ağızlarıyla söylerler”⁵⁵ âyetini ve susan bir kimseye “mütekellim” denilebilmesini öne süreceğini kaydeder. Ona göre, bu tür kullanımların ibareler dışında bir söz varlığının zorunlu olarak bilindiğine delil getirilmesi bir metot hatasıdır. Yapılması gereken, gündelik dilden hareket etmek değil, zihindeki bu bulunuşun zorunluluk yönünü göstermektir. Zihnî sözün nazârî olarak bilindiği iddiası bu tür kullanımlarla değil, delillerle desteklenmelidir.⁵⁶ Susan bir kimseye mütekellim denilmesi ise mevcut bir duruma değil, konuşma potansiyeline işaret etmek içindir.⁵⁷

Bu noktada Abdülcebâr, insanın dile getirmeksizin de zihninden bazı sözler geçirebildiğini, hatta kendi kendine konuşabildiğini (hadîsu'n-nefs) kabul eder. Bu durumlar onu, “kelâm-ı nefsi” (zihnî söz) kavramına alternatif olarak “kelâm-ı hafî” (gizli söz) kavramını geliştirmeye sevk etmiştir. Ona göre bu tür sözler kesintili seslerden ibaret olan sözün düşünülmesi, içten geçirilmesidir. Abdülcebâr bu gizli sözü zihnî söz olduğu iddia edilen şeyden ayırtırmak ve onun işitilen söz cinsinden olduğunu göstermek üzere, iddiasını, nefesi tutulan kimsenin kelâm-ı hafî ile konuşmasının müteazzir olduğu ve bu gizli sözlerin cin ve melekler tarafından duyulabileceğine kadar ileri götürür.⁵⁸ Ancak Kâdî, gizli söz kavramını, söz teorisinin belirleyici kavramlarından biri olarak öne çıkarmamıştır. Sadece, zihnî söz zannedilenin ne olabileceğini tartışırken, bunun lafzî sözün bir içten geçirilmesi olabileceğini ifade ederek içten geçirilen sözün de lafzî söz cinsinden olduğunu iddia etmekle yetinmiştir.

Zihnî söz iddiasını reddetmenin bir gereği olarak Abdülcebâr bina yapma, şehre girme, sanat eseri verme gibi fiilleri önceleyen zihin içerikleriyle söz fiilini önceleyen zihin içeriği arasında bir fark gözetmemektedir. O, bu konuda şöyle der:

54 *Muğni*, VII, 15.

55 el-Fetih 48/11.

56 *Muğni*, VII, 16-17.

57 *Muğni*, VII, 17, 52.

58 *Muğni*, VII, 16.

Bir kimse zihninden bir ev geçirmesine (yuhaddisu nefsehu) bakarak bu binanın zihninde sûret kazandığını zannedebilir. Bu durum binanın, bizzat [hariçteki] binaya mutabık olan zihindeki bir anlam olmasını gerektirmez. Aynı şey söz için de geçerlidir. Kişi, tıpkı binada olduğu gibi, söz üzerinde düşünür ve onu zihninde tertip eder. Ancak söz, işitilenden başkası değildir.⁵⁹

Yukarıdaki metinde, sözün hakikatının zihinde olup ibarelerin bu hakikatın bir temsilinden ibaret olduğu iddiası, binanın zihinde sabit bir hakikati olduğu ya da onu tasarlayanın zihninde bire bir karşılığı olduğu iddiasıyla aynı düzlemde değerlendirilmektedir. Mukayeseye göre, sözün zihinde kaim bir anlam olduğu iddiası, birer fiil olan bina gibi şeylerin de zihinde kaim anlamlar olduğu sonucunu verecektir ki bu saçmadır. Bir bina ya da sanat eserinin zihnindeki tasarımı nasıl zihinde bir bina ya da sanat eseri varlığını gerektirmiyorsa, bina ve sanat eseri gibi bir fiil olan sözün zihnindeki tasarımı da, ibarelere dökülenin dışında, zihinde bir söz varlığını gerektirmez.

Bu noktada Abdülcebbar, "Zihinde ibareye dökülen bir söz bulunmuyorsa, ibarelere dökülen şey nedir?" sorusuyla yüzleşme ihtiyacı hisseder. Onun dille düşünce arasında gözettiği kesin ayırım da kendini bu bağlamda gösterir. Ona göre kudret, bilgi ve irade sahibi canlı uzlaşma dayalı olarak oluşturulmuş bir dili kullanarak bilgi ve iradesini söze, yani ibarelere dökmektedir. Kâdî bir pasajında, diğer fiillerde olduğu gibi, sözde de fâilin fiiliyle gerçeklik kazandırdığı şeyin -zihindeki söz değil- ilim olduğunu ifade eder:

İbareyi söyleyen kimse, bunu, zenaatlar ve bina yapımında olduğu gibi, ancak kâdir ve âlim olduğu için yapabilir. İbareyi söyleyen için başka bir hal ispat etmekle diğer muhkem fiiller[i yapanlar] için bu haller (âlim ve kâdir) dışında bir hal ispat etmek arasında fark yoktur. Bu (konuşma fiiline bakılarak sözün nefiste kaim bir anlam olduğu iddiası); ticaretin, yazının ve sanat eserlerinin de zihinde anlamlar olmasını gerektirir.⁶⁰

Abdülcebbar daha açıklayıcı bir pasajında, sözü önceleyen zihni bulunuşlar olarak bilgi, irade ve düşünceyi öne çıkarmaktadır. Buna göre düşünce (fıkr) bilgileri tertip eder ve bu tertip edilmiş bilgilerin söylenmesine yönelik irade ve azimle birlikte söz arazi varlığı getirilir:

Onlar (‘ukalâ) "Zihnimde bir söz var" diyerek "Ben bir şey biliyorum (âlim) ve hitap yoluyla bunu sana bildirmeyi istiyorum (irade), buna

59 *Muğni*, VII, 16.

60 *Muğni*, VII, 19.

azmediyorum” anlamını kastederler. Araştırdığında durumun böyle olduğunu görürsün. Yukarıdaki sözün bir benzeri de “Zihnimde bir ev inşa etmek, kitap yazmak, şehre girmek vs. var” şeklindeki kullanımlardır. [Zihinde olduğu ifade edilen bu bulunuşlar] zihinde [bire bir] anlamların var olmasını gerektirmez. Onlar [kelâm-ı nefsiyi savunanlar] bu ikinci tür cümlelerde kastedileni ilim, irade veya düşünce (fıkr) olarak tevil ediyorlarsa, biz de onların zikrettikleri [cümleyi] aynı şekilde tevil ederiz.⁶¹

Ancak sözün zihni boyutunu ilim ve irade gibi arazlara indirgemeye yanaşmayan muhalifleri, Abdülcebbâr'ın yine zihni bir olgu olan düşünceyi ve dil düşünce ilişkisini açıklamadaki zaaflarının üzerine gideceklerdir. Abdülcebbâr bu bağlamdaki bazı itirazları öngörerek muhalifiyle yüzleşir. Muhalifin itirazına göre “[kelâm-ı nefsi iddiasıyla] işaret edilen, düşünce (fıkr) ve nazardır. Çünkü söz budur ve işitilen de buna delâlet eder.”⁶² Buna göre, söz zihinde gerçekleşmekte, işitilen lafızlar da zihindeki bu sözü temsil etmektedir. Gerçekte söz, lafızların değil, zihindeki anlamların dizilişidir. Anlamların dizilişi ise düşünceden başkası değildir. Düşünce süreci, sözün oluşma sürecini; düşüncenin tamamlanması ise sözün tamamlanmasını ifade eder. Bu yaklaşıma göre, “İfade edilmek istenen şeyler düşünce yoluyla zihinde belirlenir ve ardından ikinci bir süreçte bu düşüncelere uygun kelimeler dilin söz dağarcığından seçilerek söz oluşturulur ve telaffuz edilir” düşüncesi gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü düşünce süreciyle sözün oluşumu arasında bir zaman aralığı bulunmamaktadır. Dil ile düşünce arasında ontik bir irtibat gözeten bu yaklaşıma karşı Abdülcebbâr şunları kaydeder:

Biliriz ki düşünceyle (fıkr) ibareler arasında bir nispet yoktur (bunlar bire bir örtüşmez). Şu durumda, ibarelerin düşünceye delâlet ettiği nasıl iddia edilebilir? İbarelerin düşünceye delâlet etmeleri ilim ve iradeye delâlet etmelerinden niçin daha evlâ olsun? Böyle olsa düşünceyle nitelenmeyen (lâ yûsafu bi'l-fıkr) Kadîm Teâlâ'nın mütekellim olması ve bir söze sahip olmasından nasıl bahsedilebilirdi? Eğer söz düşünceyse “Falanca düşüncesizce (min-gayri fikrin) konuşuyor” dememiz nasıl mümkün olurdu! Tüm bunlar sözü edilen iddiayı çürütmektedir.⁶³

Bu ifadelerde söz ile düşünce arasında ontik bir ayrım gözetilerek dil bir iletişim aracına, söz de bu aracın fiilen kullanılmasına indirgenmektedir. Abdülcebbâr'ın binayı söze benzettiği hatırlanırsa, mukayeseye göre bina

61 *Muğni*, VII, 17.

62 *Muğni*, VII, 18.

63 *Muğni*, VII, 18.

yapımında kullanılan malzeme dilin söz dağarcığına, bina ise söze karşılık gelmektedir. Binayı ve sözü önceleyen zihinsel içeriğin aynı düzlemde değerlendirildiği bu yaklaşımda, zihin içerikleri sözün mahiyetinin dışında tutularak böylece dil olgusundan da bağımsız bir şekilde değerlendirilmiş olmaktadır.⁶⁴ Abdülcebbâr'a göre düşünce işlemi, dil ve sözden bağımsız olarak bilgilerimiz üzerinde gerçekleşmekte, düşünce kıvamına erip de bu düşünceler ifade edilmek istendiğinde oluşan düşüncelere uygun ibareler dilin kelime dağarcığından ayrıca seçilerek dizilmektedir. Düşünce sürecinde oluşan düşüncelere uygun ibarelerin ikinci bir süreçte seçilmesinin ardından kasıt ve iradeyle birlikte söz bir fiil olarak işlenir.

Bu noktada Abdülcebbâr, muhalifinin sözle düşünceyi özdeş kılmaktan geri adım atarak, ancak bu sefer, zihinde varlığını iddia ettiği sözü ibarelerle düşünce arasında bir vasıta olarak konumlamak suretiyle, Abdülcebbâr'ın söz ile düşünce arasında öngördüğü mutlak ayrımı izale etme yoluna gideceğini aktarır. Muhalif şunu öne sürebilir:

Bir kimse bazen anlatmak istediği şeyi (delâleti) nasıl dile getireceğini düşünür; ancak bu düşündüğünü önce zihninde toparlayıncaya kadar (hatta yudîrahâ fî'n-nefs) bunu söze dökmesi mümkün olmaz. Şu durumda düşünce (fikir) ve lafız (ibare) arasında bir vasıtanın bulunduğu kabul edilmelidir ki, bu da iddia edilen zihindeki sözdür.⁶⁵

Buna göre, insan zihninde sözü dizme ameliyesinden bağımsız bir düşünme ameliyesi gerçekleşmekle birlikte, düşünce sonucunda zihinde oluşan düşünceler ibareye dökülmeye hazır olmamakta, bunların ibarelere dökülmek üzere düzenlenmesi gerekmektedir. İşte zihindeki düşüncelere ilişkin bu düzenleme ve dizim, sözün düzenlenmesi ve dizimidir. Bu tertiple birlikte oluşan zihindeki söz, düşüncelerle ibareler arasında bir vasıta işlevi görür. Telaffuz edilen ibareler de bire bir olarak zihindeki bu söze karşılık gelmekte, ona delâlet etmektedir.

Zihni söz iddiasındaki muhalifin bir önceki açıklamasından geri adım olarak değerlendirilebilecek bu açıklaması da Abdülcebbâr'ı zihinde bir söz iddiasına kapı aralamaya ikna etmeyecektir. Bu yaklaşım karşısında o, "düşünce ile ibare arasında bir vasıta" olarak görülen şeyin zihindeki söz olmadığını iddia ederek getirdiği altı alternatif açıklamayla, kendince pozisyonunun ne kadar güçlü olduğunu da göstermiş olmaktadır:

64 Son başlık altında bu mesele üzerinde durulacaktır.

65 *Muğni*, VII, 18.

[Düşünceyle ibare arasında vasıta olduğunu] Söylediğin şey ya (1) ilk düşünce işleminin yeterli olmadığı ancak yeterli zannedildiği bir durumda tam olarak gerçekleşen [ikinci] bir düşüncedir ya (2) bilinene ilişkin ibarelerin özetlenmesine yönelik bir düşüncedir -ki delâlete ilişkin ibarelerin düşünülmesi delâletin (ibarelerle delâlet edilenin) düşünülmesinden farklıdır (ve'l-fikru fi'l-ibâreti ani'd-delâle gayru'l-fikri fi'd-delâle)- ya (3) delâlet cümlesinden olan bilgilerin tertibi hakkında bir düşüncedir -öyle ki delâletin tertibi hakkında düşünmek (nazar) delâletin tertip edilmesinden farklıdır- ya (4) söz konusu kimse bildiklerinin istihdârı (gerektiğinde hazır edilmesi) ve hatırında dağınık olarak bulunan şeylerin toparlanması üzerine düşünüyordur ya (5) istidlâl keyfiyetini ve bu keyfiyeti nasıl tertip edeceğini hatırlamadır -ki hatırlama (tezekkür) tefekkürden ayrıdır- ya da (6) bu içten konuşmadır (hadîsü'n-nefs) ki bu da gizli sözdür (kelâm-ı hafî). Tüm bunlar senin (itirazcının) dayanağını iptal etmektedir. Yine bu söylediklerimizle “Birimiz bir şeyi bilmesine rağmen, bunu ifade etmesi, ancak reviyeden sonra mümkün olabilir” iddiasıyla zihnî söze kapı aralama imkânı ortadan kalkar. Çünkü burada “reviyye” denilen şey, zikrettiğimiz düşünce (fikir) ya da gizli söze (kelâm-ı hafî) râcidir.⁶⁶

Abdülcebâr, öncelikle düşünce ile sözün eşitlenmesine karşı çıkmıştı. Bu satırlarda ise o, düşünceyle ibareler arasında bir aracı olarak zihnî söz iddiasını reddederek alternatif açıklamalar getirmiş; düşüncenin zihindeki bilgileri organize ettiği ve tam olarak oluşan düşüncelere uygun ibarelerin ikinci bir süreçte seçilerek sözün bir fiil olarak işlendiği görüşünde ısrar etmiştir. Abdülcebâr, sözü zihin içeriklerini aktarmak üzere işlenen bir fiile, iştirilir bir araza indirgeyerek dile de ancak araçsal bir değer atfetmiş olmaktadır. Bu araçsallaştırma onu gramer olgusunu ve dil-düşünce ilişkisini açıklamada güçlüklerle yüz yüze bırakmaktadır.

3. İncelenen Söz Teorisinin Gramer Olgusu ve Dil-Düşünce İlişkisi Bağlamlarında Bir Eleştirisi

Sözün hakikati meselesini kelâm alanındaki kabullerinin yönlendirmesiyle ele alan Abdülcebâr, Mütezile kelâmıyla uyumlu ve kendi içinde tutarlı bir söz teorisi geliştirmeyi başarmıştır. Değindiği üzere, onun bu husustaki asıl amacı felsefî düzlemde bir söz teorisi geliştirmek değildir. O, benimsemediği ilâhî sıfatlar teorisi bağlamında Allah'ın kelâm sıfatını açıklarken, ilâhî sözle aynı cinsten olduğunu düşündüğü beşerî sözü de açıklamak durumunda kalmıştır. Nitekim *el-Muhît*'te “sözün hakikati” meselesi ele alınırken, “Kur'an şer'î hükümlere delil olmasaydı ve söz Allah Teâlâ'nın fiillerinden biri

66 *Muğni*, VII, 18-19.

olmasaydı, bu meselenin burada incelenmesi de anlamsız olurdu" ifadelerine yer verilmiştir.⁶⁷ Kâdî, şâhid düzlemindeki "zihnî söz" iddiasının gaip düzleminde "ezeli ilâhî söz" iddiasına kapı araladığını düşündüğünden, beşerî sözle ilgili kanaatlerini zihnî bir söz varlığına yol açmayacak şekilde inşa etmeye özen göstermiştir. Bu bağlamda o, zihnî söz iddiasına mesnet teşkil edebilecek hususları öne çıkarmaktan özellikle kaçınır. "Gramer" ve "anlam" hususları ise bunların başında gelir.

Abdülcebbâr'ın yaklaşımında dil ve söz olgusunun anlam boyutu ve sözdizimini mümkün kılan gramer olgusu göz ardı edilmiştir. Kâdî anlam kavramını kendisi de kullanmakla birlikte, bu kavramın, dilsel belirlemenin esası olan ve bir dilde belirlenen lafızların gösterdiği zihin içeriklerine işaret ettiği gerçeğiyle yüzleşmekten ısrarla kaçınır. Halbuki kesintili sesler olmaları bakımından, dilsel bir değer ifade etmeyen lafızlar ancak anlamlara ilişti-rilmeleriyle bir dilin kelimeleri haline gelmiştir. Lafızlar dilsel belirlemeden önce de lafız olmakla birlikte, kelime değildir. Onları kelime haline getiren şey, anlamlara tayin edilmeleriyle birlikte kazandıkları gösterge fonksiyonudur. Şu durumda, bir dildeki kelimelerin diziminden oluşan sözün, kelime-nin tanımı dışına çıkılarak lafızların, yani ağızdan çıkan kesintili seslerin bir dizimi olarak açıklanması nasıl mümkün olabilir? Yine, sözdizimini mümkün kılan gramer olgusu Abdülcebbâr'ın teorisi boyunca hiç gündeme getirilmemiştir. Halbuki sözü teşkil eden kelimeler gramere göre dizilmektedir. Sözdizimini mümkün kılan gramer olgusunu ise ardışık kesintili sesler olmaları bakımından lafızlar cihetinden açıklamak mümkün değildir. Çünkü lafız olmaları bakımından lafızların sözdeki dizimi gerektiren hiçbir niteliği bulunmamaktadır. Sözdizimini oluşturan kelimelerin anlam boyutu ve onların dil bilgisel dizimini mümkün kılan gramer olgusu dikkate alındığında, dil ve söz varlığının zihin boyutunu devre dışı bırakmanın yol açtığı çözümsüzlükler kendini göstermektedir.

Abdülkâhir el-Cürçânî'nin Kâdî Abdülcebbâr eleştirisi kendini tam da bu bağlamda gösterir. O, Abdülcebbâr'ın söz teorisini, beşerî söz düzlemiyle sınırlı bir çerçevede, "anlam" ve "gramer" olguları üzerinden eleştirmiştir. Basra nahiv ekolüne mensup bir dilci olan Cürçânî, nahiv geleneğinde özellikle mantıkçılara karşı öne çıkarılan îrabın bir anlam olgusu olduğu düşüncesinin⁶⁸ lâzımlarını takip ederek⁶⁹ sözdiziminin gramatik yapıları göre gerçek-

67 *Muhît*, s. 306.

68 Bu konuda bk. Abdülkâhir el-Cürçânî, *el-Muktesid fi şerhi'l-Îzâh*, haz. Kâzım Bahr el-Mercân, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 97-108.

69 Kâdî Abdülcebbâr ve Abdülkâhir el-Cürçânî öncesi nahiv geleneğinde Mütezile mezhebini benimseyen önde gelen nahivciler (bk. Mehdi-Lidinillah Ahmed b.

leştigini; bu yapıların ve bu yapılara göre şekillenen semantik anlamların⁷⁰ dildeki lafızlar, yani sesler cihetinden açıklanamayacağını iddia etmiştir. O, sözdiziminin hakikatini bir dilde biçimlenmiş anlamların gramatik bir dizimi olarak değerlendirmek suretiyle, sözdizimindeki lafız diziminin zihindeki anlam diziminin bir temsilinden ibaret olduğunu savunmaktadır.⁷¹

Cürcânî'ye göre sözün hakikatine ilişkin bir değerlendirmede, konuşan yerine işitenin esas alınmasının hiçbir gerekçesi yoktur. Bu konuda sözü üreten olarak konuşan itibara alınmalıdır.⁷² Kādî Abdülcebbar'ın özetlenen görüşlerine bakıldığında, onun bu konuda tam tersi bir yaklaşım sergileyerek sözün üretilme süreciyle ilgilenmediği, bilakis söz varlığını işitenin idraki cihetinden değerlendirdiği görülmektedir. Cürcânî'ye göre sözü telif eden yerine işiten dikkate alındığında, artık sözün hakikatine dair konuşulduğu söylenemez. Söze üretimi açısından bakıldığında görülür ki, konuşan kimse sözdizimini kelimelerin ancak anlamlarında gözetilebilen nahvî anlamları⁷³ gözeterek oluşturmaktadır. Sözdizimini mümkün kılan nahvî anlamların kelimelerin lafızlarında gözetilmesinin imkânsızlığı, başka deyişle, lafız olmak bakımından lafızların sözdeki dizimi gerektiren hiçbir niteliğe sahip olmaması, sözdiziminin lafızların dizimine indirgenerek açıklanamayacağını göstermektedir.⁷⁴ Sözdizimindeki ses birliklerini (lafızlar) dilsel belirlemeyle

Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, haz. Susanna Diwald-Wilzer [Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâsûlikiyye, 1380/1961], s. 130-31) sözü edilen i'rab anlayışını savunurlarken, sonraları bu i'rab anlayışının i'tizâlî söz teorisine getirilecek temelden bir itirazın kaynağı olacağını tahmin etmemişlerdi. Örneğin, bu nahivcilerden biri olan Sîrâfî (ö. 368/979), meşhur nahiv savunusu sırasında mantıkçı Mettâ'ya karşı öne sürdüğü (bk. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, haz. Ahmed Emîn – Ahmed ez-Zeyn [Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1373/1953]), I, 121) “nahvin anlamları” kavramının, Cürcânî'nin elinde i'tizâlî söz teorisini tehdit eden bir silâha dönüşebileceğini düşünmemiştir.

70 “Semantik anlam” tabirindeki “semantik” kaydı, Cürcânî'deki “gramatik / nahvî anlam” kavramı ile birlikte düşünüldüğünde anlam ifade eder. O, kelimelerin semantik anlamları ile gramatik / nahvî anlamlarını açıkça ayırtmıştır (bk. Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, haz. Mahmûd Muhammed Şâkir [Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1424/2004], s. 452-53).

71 *Delâil*, s. 49-54, 61-65, 410-20.

72 *Delâil*, s. 360, 373, 417, 454, 455.

73 Bu kavram için bk. Sedat Şensoy, “Abdülkâhir el-Cürcânî'de Anlam Problemi” (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s. 184-93. Yazar “nahvin anlamları” kavramını ele aldığı bu sayfa aralığında Cürcânî'nin kavrama ilişkin bazı açıklamalarını özetlemiş; ancak meseleyi felsefî düzlemde tartışmayarak Cürcânî'nin bu kavram bağlamındaki Kādî Abdülcebbar eleştirisine yer vermemiştir.

74 *Delâil*, s. 49-56, 360, 370, 399.

iliştirildikleri anlamlarından soyutladığımızda, onların belli bir dizimi için hiçbir gerekçe kalmamaktadır. Cürcânî'nin ifadesiyle, "Eğer dilin kelime dağarcığını oluşturan lafızlardan delâletlerini çekip aldığımızı farz etsek, hiçbir lafız öne alınmaya diğer lafızdan daha layık olmaz ve lafızlar arasında sıralama ve dizmenin gerekliliği düşünülemezdi."⁷⁵

Kādî Abdülcebbâr, lafızcı söz teorisinin bir gereği olarak zihnî söz iddiasını reddederken, zihnî söz iddiasındaki muhalifinin sözü düşüncelerle eşitleyebileceğine değinerek düşüncenin hiçbir şekilde söz ile özdeş tutulamayacağını savunmuştu.⁷⁶ Cürcânî daha sonra tam da bu muhalifin pozisyonunu üstlenerek, "fıkır" kavramıyla atıf yapılan düşüncenin, zihindeki anlamların gramere göre gerçekleşen bir diziminden başkası olmadığını öne sürmüştür.⁷⁷ O bu bağlamda lafızcılar eleştirirken, düşünceyi dilin kategorileriyle açıklar:

Gerçekten bunların (lafızcılar) düşünce derken ne kastettiklerini merak ediyorum. İnsan düşüncesi (el-fikru mine'l-insân) bir şeyle bir şeyden haber verme, bir şeyle bir şeyi niteleme, bir şeyi bir şeye izafe etme, bir şeyi diğer bir şeyin hükmüne ortak kılma [atıf kastediliyor], bir şeyi kendisinden önceki şey için geçerli olan hükümden hariç tutma [istisna kastediliyor], bir şeyi diğer bir şeyin varlığı için şart yapma ve bunun gibi hususlarda gerçekleşir. Bütün bu düşünceler, lafızlara zâit olan aklî durumlar (umûr ma'kûle) hakkındadır.⁷⁸

Bu bağlamda Cürcânî, dil ve söz olgusu için dilsel belirlemeyi de önceleyen zihnî bir esas belirleyerek⁷⁹ dil-düşünce ilişkisini de bu cihetten değerlendirmiştir. Onun dil anlayışı çerçevesinden bakıldığında, dil ve söz olguları dilsel belirlemede keyfi olarak tercih edilen lafızlarla sınırlı kalınarak açıklanamaz. Dilsel yapılar elbette lafızların belirlenmesiyle oluşmuştur. Ancak bir dildeki lafızlar, dilsel yapının kendisini değil, bir temsilini ifade etmektedir. Dildeki kelimeler lafızları değil, anlamları bölümlemek ve ayırtırmak üzere oluşturulduğundan, kelimelerin gramatik dizimini ifade eden söz de dilden bağımsız olarak oluşup iletme uygun hale gelen zihin içeriklerinin ikinci bir süreçte aktarıldığı araçsal bir oluşuma indirgenemez. Bilakis zihindeki anlamların gramatik bir dizimini ifade eden zihnî söz ile bu sözü temsil eden lafızların dizimi aynı süreçte gerçekleşmektedir. Abdülkâhir el-Cürcânî'nin ifadesiyle:

75 *Delâil*, s. 50

76 *Muğni*, VII, 18.

77 *Delâil*, s. 410-11, 415-16.

78 *Delâil*, s. 416.

79 *Delâil*, s. 539-40.

Lafız olmaları bakımından lafızlarda bir sıralama ve dizim gözetilemez. Sıralama anlamlarda gözetilir ve düşünce de anlamların dizilmesi hususunda gerçekleşir. Anlamları zihinde sıralama işlemini tamamladığında, lafızları sıralamak için ayrıca düşünmeye ihtiyaç duymazsın. Bilakis anlamların hizmetçisi hükmünde olup onlara tâbi olan lafızları sıralanmış bulursun. Anlamların zihindeki konumlarına ilişkin bilgi, bu anlamlara delâlet eden lafızların konuşmadaki (nutk) konumlarına ilişkin bilgidir.⁸⁰

Cürcânî böylece Abdülcebbar'ın lafız-anlam düalizmine bağlı yaklaşımını reddetmektedir. Ona göre, zihinde dilden bağımsız olarak işleyen bir süreçte düşüncelerin oluştuğu ve oluşan düşünceleri aktarmak üzere ikinci bir süreçte kelimelerin seçilerek sözdiziminin oluşturulduğu kurgusu dil ve söz gerçeğini yansıtmaktan uzaktır.

Kâdî Abdülcebbar sözü işitilen lafızların, yani ağızdan çıkan kesintili seslerin ardışık bir dizimine indirgeyerek söze yalnızca araçsal bir değer atfetmiş olur. Ona göre, zihinde bir nispeti bulunmayıp konuşanın bir fiilinden ibaret olan söz, zihin içeriklerinin aktarıldığı bir araçtan başkası değildir. Kâdî, bu yaklaşımıyla sözün oluşumunu tartışmanın odağından çıkararak onun fiziksel özelliklerini ve muhatap tarafından iştilmesini, yani delâlet işlevini öne çıkarmış olmaktadır. Söze ilişkin bu teori, Abdülcebbar'ın dil anlayışını da yansıtmaktadır. Bu teori çerçevesinde dil, varoluşu dolayımlayan müstakil bir varlık düzlemi olarak değil, dilden bağımsız olarak, olup bitenin muhataplara aktarılmasını sağlayan araçsal bir oluşum olarak değerlendirilmiş olur. Buna göre dilsel belirlemeyle varlık kazanan dillerin işlevi gerektiğinde etkili iletişimi mümkün kılmak, konuşanın dili kullanıp bir fiil olarak işlediği sözün işlevi ise konuşma ortamında iletişimi sağlamaktır. Dili etkili iletişimin imkânı, sözü ise bu imkânın fiile dönmüş hali olarak yansıtan bu kurguda, gerek dil gerekse söz zihin içeriklerinin aktarılmasını sağlayan araçlar konumuna indirgenmiştir. Bu haliyle Abdülcebbar'ın söz teorisi, dilin insanı insan yapan ve insan varoluşunu tanımlayan bir etken olarak görülmesine giden yolları kapamaktadır.

Abdülcebbar sözdizimini bina gibi dışsal varlıklarla mukayese ederek bunları önceleyen zihin içeriklerini aynı düzlemde değerlendirmiş, tüm bunların, kendilerini önceleyen zihin içeriklerinden bağımsız dışsal hakikatler olduğunu iddia etmiştir. Kâdî bunu iddia ederken, dilde varlıkla dışta varlığın farklı mertebelerde gerçekleştiğini gözden kaçırmaktadır. Onun verdiği örnek üzerinden bakılırsa, binanın hakikatinin zihindeki tasarım olmayıp bu tasarımın dıştaki tezahürü olduğu doğrudur. Dıştaki bina zihindeki

⁸⁰ *Delâil*, s. 54.

tasarımın bir temsilinden ibaret değildir. Ancak iştilir lafızların dizimi gramer ve dilsel belirlemede kazandıkları temsil fonksiyonundan bağımsız olarak düşünüldüğünde, artık bir söz varlığından bahsedilemez. Şu halde binada olduğunun aksine, sözün hakikatini idrake (duyu algısına) konu olan dışsal tezahürle açıklamak mümkün değildir. Sözün hakikati zihindedir ve lafızlardaki oluşum bu hakikatin bire bir temsilinden ibarettir. Bu noktada bir mukayese imkânı sorgulanacaksa, bu sorgulama binanın dıştaki varlığı ile sözün lafızlardaki dizimine ilişkin değil, dıştaki binanın zihindeki tasarımı ile lafızlarda temsil kazanan sözün zihindeki hakikatine ilişkin olabilir.

Çağdaş dilbilimde dilsel olmayan düşünce formlarından da bahsedilmektedir.⁸¹ Ancak açıktır ki, Kādî Abdülcebbâr ve Abdülkâhir el-Cürçânî'nin "fıkr" kavramıyla karşıladıkları düşünce, dilseldir. Bu anlamıyla düşüncelerin oluşumuyla onların aktarıldığı sözdiziminin oluşumu, Cürçânî'nin iddia ettiği üzere, aynı sürecin bir parçasıdır. Zihinde ayrılmış anlamların gramatik bir dizimi olarak zihnî söz, bir muhataba aktarılmak istendiğinde, seslenerek lafızlara dökülür. Düşünce bir dilin kelime ve kavramlarıyla gerçekleştiğinden,⁸² zihnî sözü lafızlara dökmek için ikinci bir çabaya gerek yoktur. Düşünme süreci, zihnî sözü oluşturma sürecini ifade eder. Kavramsal ya da edebî boyutu olan anlam dizimleri özel bir düşünce gücünü gerektirirken, gündelik dilde ifadesini bulan anlam dizimleri ise dil alışkanlıkları sayesinde kendiliğinden gerçekleşmektedir.

Dil yetisine sahip olan insan, bir ilk dili öğrenerek dilde temsil edilen dünyaya katılır ve sonrasında bireysel ve toplumsal varoluşunu katıldığı bu dili kullanarak gerçekleştirir. Yeni dilsel belirleme ve kavramsallaştırmalarla daha önce temsil edilmeyen anlamları temsil etme imkânı bulan diller, her zaman için insan varoluşuna ve düşüncesine ev sahipliği yapmaktadır. Dilin bir kullanımı olan söz geçişini zihinde bir nispet gözetmeksizin açıklamak güçtür. Söze zihnî bir gerçeklik atfeden yaklaşımda dilin iletişim işlevi ikinci plana itilmiş olmamakta, bununla birlikte onun daha temelden bazı nitelikleri de hesaba katılmaktadır. Kelâmcıların gaibin şâhîde kıyası metodu cihetinden bakılırsa, bu yaklaşım gaip düzlemindeki ilâhî söz bağlamında, Mûtezile'nin değil, Eş'ariyye'nin önünü açmaktadır.

81 Bu konuda bk. Steven Pinker, *The Language Instinct* (New York: Harper Prenal, 1995), s. 55-82.

82 Burada olgusal bir duruma işaret edilmektedir. Açıktır ki, insan dil yetisine biyolojik olarak sahiptir ve verili bir dilde temsil edilmeyen kavramlar zihinde oluşabilir. Ancak toplumsal bir varlık olarak insan, dilsel düşünme etkinliğini, verili dillerde gerçekleştirmektedir. Zihinde oluşan yeni kavramlar, toplumsal seviyede gerçekleşen dilsel belirleme sayesinde dilsel yapılara katılmakta ve böylece birer kavram olarak varlıklarını sürdürme imkânı bulmaktadır.

Kādî Abdülcebâr'ın "sözün hakikati teorisi" ve Abdülkâhir el-Cürcânî'nin "sözdizimi teorisi" bağlamında bir eleştirisini

Kādî Abdülcebâr, Mütezile'nin "ilahî sıfatlar teorisi" bağlamında ilahî sözün hakikatini incelerken, kelâmcıların gâibin şâhide kıyası metodu gereği, beşerî sözün hakikatini de incelemek durumunda kalmıştır. Bu makalenin ilk iki kısmında Abdülcebâr'ın "sözün hakikati" teorisi mümkün olduğunca beşerî söz bağlamıyla sınırlı kalınarak incelenmekte ve onun dil-düşünce ilişkisine dair yaklaşımı açığa çıkarılmaktadır. Son kısımda ise, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin sözdizimi teorisine referanslarla, Abdülcebâr'ın söz teorisine temelden eleştiriler getirilmektedir. Yazarın Abdülkâhir el-Cürcânî'nin görüşlerine dayandırdığı iddiasına göre, Kādî Abdülcebâr'ın dil ve söz gerçeğine ilişkin görüşleri dilbilim ve dil felsefesi açısından ikna edici olmaktan uzaktır.

Anahtar kelimeler: Kādî Abdülcebâr, Mütezile, sözün hakikati, ardışık kesintili sesler, lafız, anlam, kelâm-ı nefsi, zihni söz, düşünce, dil-düşünce ilişkisi, Abdülkâhir el-Cürcânî, nahvin anlamları, sözdiziminin gramatikselliği.
