

Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Nefsî Kalam Savunusu ve Mu'tezilî Metot Eleştirisi*

Araştırma
Research

Recep Yartaşı

Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Research Assistant, Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric,
Niğde, Türkiye

recep.yartasi@ohu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7933-051X>

Yazar
Author

Yartaşı, Recep. "Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Nefsî Kalam Savunusu ve Mu'tezilî Metot Eleştirisi". *Tevilat* 3/1 (2022), 73-93.

<https://doi.org/10.53352/tevilat.1107032>

Atıf
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 2022-04-21

ISSN: 2687-4849

e-ISSN: 2757-654X

Accepted / Kabul Tarihi: 2022-06-01

www.tevilat.com

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Bilgi
Info

* Bu makale, 17-18 Mart 2022 tarihinde Uluslararası Mahiyet ve Hakikat Bağlamında Vahiy Olgusu Sempozyumu'nda sunulan özet bildirinin geliştirilmiş halidir.

Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Nefsi Kelam Savunusu ve Mu'tezilî Metot Eleştirisi

İslâm düşünce geleneğinde Kur'an'ın yaratılmışlığı etrafında süregelen tartışmalar, kelamın mâhiyeti konusunda yeni görüşlerin oluşumuna yol açmıştır. Bu noktada Mu'tezile, kelamı hâdis kabul ederek onu, fiilî sıfatlar kategorisine yerleştirmiştir. Bu çerçevede onlara göre şâhid âlemdeki kelamın gâibe kıyâs edilmesi metoduna bağlı olarak gâib âlemdeki ilâhî kelam da hâdistir. Bunun aksine Eş'ariyye mezhebi, Mu'tezile'nin kelamın hâdis olduğuna dair kanıtlamalarını dikkate almış, lafzî ve nefsi şeklinde ikili bir kelam ayrımıyla ilkeleri doğrultusunda sorunu çözümlenmeye çalışmıştır. Söz konusu ayrımın göre hakîkî kelam nefsi kelamdır. İlâhî kelamın nefsi boyutunu ispatlamak ise şâhid düzlemdeki kelamın ikili boyutunu ortaya koymaktan geçer. Bu minvalde Eş'arî mezhebine mensup bir belâgatçı olan Cürcânî, Kur'an'ın i'câzı üzerinden insan gerçekliğindeki dil-düşünce ilişkisi çerçevesinde konuyu dilbilimsel bir zemine havale etmiş ve yine hasımlarının metodunu kullanarak beşerî kelama ait özellikleri incelemiş, bu inceleme sonucundaki verileri gayb âlemine ilişkin olan ilâhî kelamla ilişkilendirme noktasına varmıştır. Onun bu çıkarımı, kıyâsî'l-gâib ale's-şâhid yöntemi ile sözü lafızlara indirgeyen ve kelamın nefsi boyutunu reddeden Mu'tezilî düşünceye şâhid âlemin yanlış anlaşıldığına dair bir eleştiri ve reddiyedir. Bu çalışmanın amacı, İslâm düşünce geleneğinde kelamın mâhiyetine dair ortaya konan görüşler çerçevesinde Abdülkâhir el-Cürcânî'nin, takip ettiği istidlâl yöntemini incelemek ve onun, Mu'tezile'nin kelamın mâhiyetine dair vardığı sonuca yönelik yontemsel eleştirisini ele almaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Belâgat, Abdülkâhir el-Cürcânî, İ'câzî'l-Kur'an, Nefsi Kelam.

Özet

74

Tevilat 3/1 (2022)

Abd al-Qâhir al-Jurjânî's Defense of Kalâm Nafsi and The Criticism of The Mu'tazilite Method

The ongoing debates around the creation of the Qur'an in the tradition of Islamic thought have led to the formation of new views on the nature of kalâm. At this point, Mu'tazila accepted the kalâm as hâdiṭ and placed it in the category of actual attributes. In this framework, according to them, depending on the method of comparing the kalâm in the visible world with the unseen, the divine kalâm in the invisible world is also hâdiṭ. On the contrary, the Ash'arite school took into account the Mu'tazila's proofs that kalâm is a hâdiṭ and tried to solve the problem in line with its principles with a dual distinction between nafsi (internal) and lafzi (verbal). According to the distinction in question, the genuine kalâm is the kalâm nafsi. Proving the nafsi dimension of divine speech requires revealing the dual dimension of the word on the visible dimension. In this way, al-Jurjânî, a rhetorician belonging to the Ash'arite school, referred the issue to a linguistic basis within the framework of the language-thought relationship in human reality through the I'djâz of the Qur'an, and again using the method of his opponents, he examined the features of human kalâm and as a result of this examination, he reached the point of associating the data with the divine word, which is related to the unseen realm. This inference of his is a criticism and rejection of the misunderstanding of the visible world to the Mu'tazilite thought, which reduces the word to words and rejects the nafsi dimension of the word, with the method of qiyas al-gaib ale'sh-shahid. The aim of this study is to examine the inference method that Abd al-Qâhir al-Jurjânî followed within the framework of the views on the nature of kalâm in the tradition of Islamic thought and to discuss his methodical criticism of Mu'tazila's conclusion about the nature of kalâm.

Keywords: Kalam, Balâgha, Abd al-Qâhir al-Jurjânî, I'djâz of the Qur'an, Kalâm Nafsi.

Abstract

Giriş

Belâgat ve kalam disiplini arasındaki en önemli bağlantı noktalarından birisi ilâhî kelamın mu'cizeliği meselesidir. Söz konusu mesele, başta gerek epistemolojik gerek ontolojik boyutta dilsel ve dil dışı bir zeminde nübüvveti doğrudan inceleme konusu yapan mütekellimlerin elinde incelenmiştir.¹ Bu bağlamda genel kabulde i'câz literatüründeki ilk görüş, Mu'tezilî Nazzâm'a (ö. 231/845) nispet edilen sarfe teorisidir.² Bu teori dil üstü bir dizgede³ Kur'ân'ın i'câzını ilâhî kudretin, müşrik Arapları engellemesine referansla açıklamıştır.⁴ Devam eden süreçte Hattâbî (ö. 388/998), Rummânî (ö. 384/994), Bâkullânî (ö. 403/1013) ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) gibi önemli mütekellimler, eleştirel bir yaklaşım tarzıyla konu hakkında müstakil eserler kaleme almışlardır. Oluşan bu literatürün doğal bir sonucu olarak da kalamcılarının nazariyat boyutundaki sıfatlar, kelamın mâhiyeti, Kur'ân'ın yaratılmışlığı ve ezeliyeti noktasındaki tartışma konuları i'câz düşüncesine sirayet etmiştir. Söz gelimi hicrî ikinci asrın başlarında i'câz teorilerinden önce teolojik, linguistik ve siyasal derinliği bulunan Kur'ân-ı Kerîm'in kadîm veya hâdis olduğuna dair tartışma bu durumun en önemli tezâhürüdür.

Lafız-mana ilişkisi bağlamında bir seyir takip eden bu tartışma, Halku'l-Kur'ân tartışmasıyla da bağlantılı olarak kelama dair Mu'tezile'nin lafız, Eş'ariyye'nin mana boyutuna öncelik vermeleri ile ilişkilidir.⁵ Bu noktada mezheplerin kelamın mâhiyetine ve tanımına dair görüşleri bir noktada aktüelleşmiştir. Bunun en

¹ Ahmed Matlûb, *el-Bahsü'l-belâgî 'inde'l-Arab* (Bağdâd: Menşûrâtü Dâri'l-Câhiz li'n-Neşr, 1982), 30; Muhammed Heysem Gurre, *el-Belâga 'inde'l-Mu'tezile* (Abu Dabi: Dârü'l-Kütübî'l-Vatanî), 168.

² Ebü'l-Feth Tâcuddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2001), 69, 70; Bunun yanı sıra teorinin ilk defa Mu'tezile'nin kurucusu olarak bilinen Vâsıl b. Atâ tarafından gündeme getirildiğine dair net olmayan bilgiler bulunmaktadır. bk. Mustafâ Müslim, *Mebâhis fi i'câzî'l-Kur'ân* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1426/2005), 46.

³ Soner Gündüzöz, "Klâsik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları", *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 32.

⁴ Yahyâ b. Hamza b. Alî el-Alevî, *et-Tırâzü'l-mütezzammin li-esrâri'l-belâga* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 1423/2002) 3/218.

⁵ Münîr Sultan, *i'câzü'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ira* (İskenderiye: Münşeatü'l-Me'ârif, 1986), 255.

önemli örneği, Mu'tezile'nin kelamın eylemsel yönüne sürekli vurgusudur. Bu doğrultuda onlara göre Allah, diğer fiillerini yarattığı gibi kelamı da yaratarak mütekellim olur. Çünkü bir fiil olarak kelam, Mu'tezile'ye göre itibârî bir şeydir.⁶ Dolayısıyla da anlamın ontik bir gerçekliği bulunmamaktadır. Yanı sıra Eş'ariyye ise sözün asıl unsuru olarak manayı kabul etmektedir.⁷ Onlara göre ise itibârî olmayan bu mana, bizatihi mütekellimin nezdinde varlık bulur.⁸ Anlamın kendisiyle kâim olduğu Allah, kadîm olduğuna göre kelam da kadîmdir.⁹

İslâm düşünce geleneğinde kelamın mâhiyetine dair bütün bu tartışmalar, lafız-anlam ve delâlet problemi bağlamında semantik bir proje olarak belâgat disiplininin oluşumunu ve sistemleşmesini sağlamıştır. Bu konuda etüt edilmesi gereken en önemli şahsiyet, belâgat ve i'câz tarihinde önemli kırılmalar meydana getiren Abdülkâhir el-Cürçânî'dir (ö. 471/1078-79). Cürçânî, Câbirî'nin (ö. 1936-2010) ifadesiyle¹⁰ beyânî bilgi sisteminin oluşumunda rol oynayan ve beyânî bilgi sahasında sistemsel bir i'câz teorisi inşâ eden en önemli belâgat alimidir. Onun projesi, İslâm düşünce geleneğindeki lafız-anlam ve delâlet tartışmalarından beslenerek i'câz bağlantısı üzerinden kelamın mâhiyetine doğru bir sıçramadır. Bu noktada onun için belâgatçı-kelamcı ifadesinin kullanımı yanlış bir yaklaşım olmayacaktır.

Bu çalışmanın amacı, İslâm düşünce geleneğinde kelamın mâhiyetine dair ortaya konan görüşler çerçevesinde Abdülkâhir el-Cürçânî'nin, takip ettiği istidlâl yöntemini incelemek ve onun, Mu'tezile mezhebine mensup bir âlim olan Kâdî Abdülcebbâr

⁶ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (Halku'l-Kur'ân)*, nşr. İbrâhîm Medkûr (Kahire: el-Mü'essesetü'l-Mısıriyye, 1961), 7/85.

⁷ Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *Kitâbü'l-mevâkıf*, thk. Abdurrahmân Umeyra (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1997), 3/142; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd* (Pakistan: Dârü'l-Me'ârif en-Nu'mâniyye, 1401/1981), 2/103.

⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 11.

⁹ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, 73; Hannâ el-Fâhûrî - Halîl el-Cer, *Târîhü'l-felsefeti'l-arabî* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1993), 1/179.

¹⁰ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Hasan Hacak vd. (İstanbul: Kitabevi, 2000), 17.

eleştirisi üzerinden Mu'tezile'nin kelimanın mâhiyetine dair vardığı sonuca yönelik yöntemsel eleştirisini ele almaktır. Bu çerçevede çalışma, Abdülkâhir el-Cürçânî'nin nefsî kelama dair görüşleri ve Mu'tezile'nin kelimanın mâhiyetini tespitinde kullandığı metoda yönelik eleştirisi ile sınırlandırılmıştır. Çalışmanın başında araştırma sorunu tanımlanmıştır. Bu sorun ile genel olarak belâgat disiplininin, özel olarak Abdülkâhir el-Cürçânî'nin ilişkisine dair nedensellik bağlantıları sunulmuştur. Aynı zamanda çalışma betimleyici ve karşılaştırmalı bir yöntem takip etmekle birlikte Cürçânî bağlamında açıklayıcı örneksel verileri de kullanmaktadır.

1. Kelamın Mâhiyetine Dâir Tartışmalar

Hicrî ikinci yüzyılın ilk yarısında görülen Halku'l-Kur'ân tartışmaları¹¹ teolojik, linguistik ve siyasal bir karakter barındırarak bu doğrultuda sonuçlar doğurmuştur. Tartışmanın, mezheplerin kendi inançsal sistematiklerini koruma adına cereyan etmesi ve farklı dinlerden inançların da bu görüşleri şekillendirici olması teolojik karakterini yansıtmaktadır. Ayrıca bunlardan daha da önemlisi meselenin teşbih ve tenzih anlayışı eksenindeki ilâhî boyutudur. Yine bu mesele lafız-anlam ve delâlet problemi açısından semantik düzlemde incelenerek onto-teolojik bir dil olarak gelişim göstermiştir. Esasen kelimullâhın gösteren-gösterilen arasındaki ayrıma tekabül eden çift yapısı da bu dili zorunlu kılmış, sorunun temeline lafız-anlam arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkisinin semeresi olan delâleti yerleştirmiştir. Konunun siyasal yönünü ise Kur'ân'ın yaratılmışlığı yönünde bir baskı politikasına dönen mihne dönemi oluşturmaktadır.

Kelam disiplininin gelişimiyle birlikte Halku'l-Kur'ân meselesi ile ilgili incelemeler daha da yoğunlaşmıştır. Bu doğrultuda kelamın bir sıfat olmasından dolayı Kur'ân-ı Kerîm'in, yaratılmış veya yaratılmamış olduğu meselesi de sıfatlar konusuna dayalı bir problem haline gelmiştir. Mu'tezile ve Eş'ariyye mezheplerinin

¹¹ Mesela bu dönemde Ehl-i sünnet kelamının kurucu atalarından kabul edilen İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]) ile Basra Mu'tezilesi kelimacılarından Abbâd b. Süleymân'ın (ö. 250/864) arasında geçen Allah'ın kelâmı üzerine yapılan tartışmanın detayları için bk. A. İskender Sarıca, "Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu: İlâhî İsimler ve Sıfatlar", *Kader* 18/2 (2020), 556.

tartışmanın iki kutbunu oluşturduğu bilindiğine göre Kur'ân-ı Kerîm'in, yaratılmış veya yaratılmamış olduğuna dair bu iki mezhebin tezleri de sıfatlar konusundaki görüşlerine referansla çözümlenmelidir. Bu bağlamda Mu'tezile, ilim ve kudret gibi Allah'ın zâtının aynısı olan sıfatları kabul ederken tevhit inançları gereği teaddüd-i kudemâ'ya (kadimlerin birden çok olması) yol açacağı endişesiyle sıfatların "Allah'ın zatına eklenen bir şey" olmasını kabul etmemektedir.¹² Kalam sıfatında da bu minvalde bir düşünce takip eden Mu'tezile'ye göre bu sıfatın, Allah'ın zatının aynısı olan ilim ve kudret gibi bir sıfat olması mümkün değildir.¹³ Bunun sebebi ise onların kelamın manasından anladıkları ve kelama dair yapmış oldukları tanımdır.

Mu'tezile'ye göre kalam, şâhid ve gâib âlem fark etmeksizin dizili harfler ve hece seslerinden oluşmaktadır.¹⁴ Dolayısıyla Allah'ın sıfatları hakkında söz etmek, öncelikle şâhid âlemin gâibe kıyâs edilmesi metoduna bağlı olarak şâhitteki kelamın mâhiyetinin bilinmesine bağlıdır.¹⁵ Ayrıca bu sıfat, diğer sıfatlar gibi manası olan herhangi bir cins veya tür olmayıp, toplumsal uzlaşıdan öteye de geçmemektedir.¹⁶ Dolayısıyla böyle bir yapının mahlûk olması gerekir. Bu düşünceye göre Allah'ın kelamı mahlûktur. Kur'ân da Allah'ın bir kelamıdır. Bu iki önerme, Kur'ân'ın da mahlûk olduğu sonucunu verir.

Mu'tezile'ye göre Allah hakkında ezeli bir kelimadan bahsetmek imkansızdır. Çünkü kelim, Allah'ın fiilî sıfatları kategorisine dahildir. Fiilî sıfatların ezelde varlığı ise onun mef'ûlünün de ezelde varlığını gerektireceği için Allah'ın ezeli mütekellim oluşu imkansızdır. Bu çerçevede kelimanın ezeli olarak

¹² Zühdfî Cârullah, *el-Mu'tezile* (Kahire: Matbaatü Mısır, 1947), 76, 77.

¹³ Zühdfî Cârullah, *el-Mu'tezile*, 76, 77; M. Taha Boyalık, "Abdülkâhir el-Cürçânî'de Anlam Meselesi", *İslam Dilbilim Geleneğinde Anlam Teorileri*, ed. Ömer Türker - Kübra Şenel (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 174; Ayrıca bk. Arslan Karaoğlan, *Çağdaş Tefsirin Renk Yelpazesinde Bir Renk: Harekî Tefsir ve Yöntemi -Seyyid Kutub Örneği-* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 106-115.

¹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/7, 8, 32; Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî İlmî'l-Kelâm* (London: Câmîatü Oxford, 1353/1934), 288.

¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/5.

¹⁶ eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 324.

varlığı imkansızdır. Ancak bu yargıdan Allah'ın ebedî olarak mütekellim olamayacağı sonucu çıkmaz. Çünkü O, kalam fiilini ne zaman meydana getirirse o zaman mütekellim olur.¹⁷ Bu itibarla Mu'tezile'ye göre kalam, yaratılmış fiilî bir sıfattır.¹⁸ Çünkü o, bölünebilir, kısımlara ayrılabilir, idrak edilebilir ve işitilebilir,¹⁹ muhkem²⁰ ve mufassal bir kitaptır. Ayrıca emir, nehiy, va'd ve va'îd gibi unsurları da içerisinde barındırır.²¹ Onun tilaveti ve hıfzıyla ibadet edilir. İşte bütün bu sayılan nitelikler Allah hakkında muhaldir. Bu da kelamın, kadîm olan Allah'tan farklı olduğunu gösterir.²²

Mu'tezile'yi Kur'ân'ın mahlûk olduğu tezini benimsemeye iten sebebin Kur'ân'da Hz. İsa'nın kelime olarak vasıflandırışından duydukları çekince ve Hıristiyanların logosun ezeliği akidelerini Kur'ân ayetleriyle temellendirme girişimlerinden²³ duydukları rahatsızlık olduğu ileri sürülmektedir. Onlar, buradan hareketle kalam sıfatının yaratılmış olduğunu, aksi düşüncenin ise onu Allah'ın ezeli kelimesi olarak gören Hıristiyan teolojisinin kabulü gibi kadîm sonucuna götürceğini düşünmektedirler. Bu noktada Mu'tezile ekolü, bu düşüncenin İslâm düşüncesine geçmesinden çekindikleri için Kur'ân'ın muhdes olduğu sonucuna varmışlardır. Çünkü Hz. İsa'nın kademini çağrıştırmak, tevhid unsurunu zedeleyecektir. Yanı sıra Kur'ân, başı, sonu bulunup okunan ve işitilen sûreler, ayetler, harfler ve kelimelerden oluşmaktadır. Böyle bir yapının ezeli olması mümkün değildir. Bütün bunlara ek olarak Kur'ân'da ayrıca nesh olgusu bulunmaktadır. Kadîm bir varlıkta ise neshin söz konusu olmaması gerekir. O halde Kur'ân mahlûktur ve Allah'ın zâtıyla kâim değildir. Allah, onu zâtının dışında bir mahalde yaratmıştır ve o mahalde işitilir.

¹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/86, 136.

¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/3, 85, 207.

¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/59.

²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî (İ'câzü'l-Kur'ân)*, nşr. Emîn el-Hûfî (Mısır: eş-Şirketü'l-Arabî li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1963), 16/191.

²¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/91.

²² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/86.

²³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî (el-Fırak gayrû'l-İslâmiyye)*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (Kahire: Dârü'l-Mısriyye, 1958), 5/86, 111.

Eş'ariyye ise Allah'ın kudret, ilim, irâde, hayat, sem', basar ve kelim sıfatlarıyla vasıflanabileceğini düşünmektedir. Bu doğrultuda sıfatların kadîm olması gerekir. Çünkü bunların hâdis olmaları, Allah'ın zâtında hâdis unsurların meydana gelmesine yol açar. Bu durum ise Allah'ın zâtının hâdislere mahal olamayacağı için muhaldir. Ayrıca Eş'ariyye'ye göre sıfatlar, Allah'ın zâtının dışında olamaz. Çünkü sıfatların kendi başına muhdes olmaları imkânsızdır. Zira sıfatlar tek başına kâim olamazlar.²⁴ Bu çerçevede sıfatlar bağlamında husûsen kelim sıfatının kadîmliğini ispatlamaya çalışan Eş'arîler, Mu'tezile'nin de kendi teorilerini çıkmaza sokan eleştirilerini dikkate alarak *lafzî* ve *nefsî* olmak üzere ikili bir kelim ayırımına gitmişlerdir. Bu bağlamda *lafzî* kelim, bir yönden *mecâzî* veya *lafzî* iştirak çerçevesinde bir isimlendirme olarak asıl kelim unsuru değildir. Çünkü *lafzî* olarak isimlendirilen kelimeler, harfler, mürekkepler, sayfalar ve dâhi elimizdeki Kur'ân, *nefsî* kelama delâlet eden *mecâzî* bir kelimdir.²⁵ Asıl kelim, *lafzî* haline gelmeyen ve Allah'ın zâtıyla kâim manalar olan *nefsî* kelimdir. Kur'ân da bu yönüyle kadîmdir. Bu noktada onlar, *kelâm-ı nefsinin kadîm olduğunu ispatlamak için Arap şiirinden istişhâta bulunmaktadırlar.*²⁶ Eş'arîler bu görüşleriyle Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu söyleyen ve *lafza dökülmemiş sözlerin kelim değil de Allah'ın bilgisi olduğunu düşünen Mu'tezile ile onun hem *lafzî*, hem mana itibariyle kadîm olduğunu benimseyen Haşviyye arasında orta yolu benimsemiştir.*²⁷

2. Abdülkâhir el-Cürçânî'nin Nefsî Kelim Savunusu

Hicrî beşinci asırda Cürçân'da doğan ve bütün yaşamını orada geçiren Abdülkâhir el-Cürçânî, Eş'ariyye mezhebini benimsemiş bir

²⁴ Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhü'l-felsefeti'l-arabî* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1993), 1/179.

²⁵ Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf*, 3/142; Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/103.

²⁶ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1987), 68; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 3/122.

إن الكلام لفي القواد وإما * * * جعل اللسان على القواد دليلاً

Hakîkî kelim zihinde olandır. Dil ise ona kılınan bir alamettir.

²⁷ Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhü'l-felsefeti'l-arabî*, 1/181.

belâgat âlimidir.²⁸ Kaynaklar, yaşadığı dönemde halkın çoğunluğunun Mu'tezile akîdesini benimsediğinden dolayı Cürcân şehrinin her bir yerinde kalam meselelerinin tartışıldığından bahseder.²⁹ Cürcânî, Mu'tezile'nin aktif olduğu böyle bir coğrafyada söz konusu edilen tartışmaların etkisiyle olması muhtemel ki belâgat ve i'câz tarihinde önemli kırılmalara yol açan *Delâ'ilü'l-i'câz*, *Esrârü'l-belâga* ve *er-Risâletü's-şâfiye* eserlerini kaleme almış, bu eserlerinde holistik bir zeminde i'câz düşüncesini bir iddiadan öte olgu haline getirmeyi temel amaç edinmiştir.³⁰ Bu nedenle kitaplarında dinî bir gaye benimseyerek detaylı bir şekilde i'câzı ele alma arzu ve gayesiyle hareket etmiştir.³¹ Bu noktada i'câz bağlantısı üzerinden kelâmullâha dair tartışmalar çerçevesinde onun görüşlerini tespit etmek mümkündür. Nitekim özellikle meânî ilmi ve nazım teorisi çerçevesinde i'câzı temellendirmeye çalıştığı *Delâ'ilü'l-i'câz* adlı eserinin metin içi okumalarından kelâm-ı nefî, kelâm-ı lafzî, mananın lafza varlıksal önceliği ve kelamın ediminde lafzın manayı takibi gibi Eş'ariyye sistematığının kabulleri yer almaktadır.³² Bu minvalde *Delâ'il*'de Eş'ariyye ve Mu'tezile arasındaki çekişmenin izleri görülmektedir. Hatta bu kitabın nazım ve i'câz alanında sert bir münazara barındırdığı dahi ifade edilmiştir.³³ Bu noktada Cürcânî özelinde i'câz meselesinin, iki disiplini ortak bir paydada topladığı görülür.

Cürcânî'nin nefî kalam savunusunda kendisine yönelttiği eleştiriler üzerinden görüşlerini şekillendirdiği isim şüphesiz Kâdî Abdülcebbâr'dır. Nitekim onun, Kâdî ile etkileşime girdiğine dair birçok veri yer almaktadır. Cürcânî'nin kitaplarındaki, lafız-anlam

²⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Lübân: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 2/106.

²⁹ Muhammed Bâkir Hansârî, *Ravdatü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, nşr. Esedullah İsmâiliyyân (Kum: Mektebetü İsmâiliyyân, 1392), 5/91; Boyalık, *Dil, Söz ve Fesahat*, 14, 15.

³⁰ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesahat*, 23, 109.

³¹ Dervîş el-Cundî, *Nazariyyetü Abdilkâhir fî'n-nazm* (Mısır: Mektebetü'n-Nahda, 1960), 8-19.

³² Habbâr Muhtâr, "el-Merce'iyetü'l-keâmî li-nazariyyeti'n-nazmi 'inde'l-Cürcânî", *Mecelletü Sekâfât* 4 (2002 Sonbahar), 36.

³³ Ahmed Ebü Zeyd, *Mukaddime fî usûli'l-fikriyye li'l-belâga i'câzi'l-Kur'ân* (Ribat: Dârü'l-Emân, 1409-1989), 4.

meselesi üzerinden girdiği tartışmalar ve bu konuya referansla kelamın mahallini tespit ile zihnî/nefsî kelamın varlığına dair ispat tartışmaları ve sorgulamaları bile başlı başına bu etkileşimi gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda onun giriştiği bu projedeki en temel amaçlar arasında Kadî Abdülcebbâr'ın fesâhatle ilgili görüşlerini tenkit etmek ve onun lafızcılık tarafgirliğinin yanlışlığını ortaya koymak yer alır.³⁴

Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd* adlı eserinin 16. cildinde Kur'ân'ın i'câzına yönelik incelemelerde bulunmuştur. Ona göre göre i'câz, fesâhate dayalıdır. Bu noktada fesâhat kavramını açıklamaya başlayan Kâdî, fesâhatin tek tek kelimelerde ortaya çıkmadığını ifade eder. Çünkü o, bizatihi kelimenin fasîh kabul edilemeyeceği görüşündedir. Bu noktada Kâdî, bir bağdaşıklık projesi olan ibdâl teorisini devreye sokar.³⁵ Kâdî'nin bu açıklamaları ve teorileri, Cürçânî'nin *Delâ'il* kitabındaki nazım açıklamalarına oldukça yakındır.³⁶ Çünkü Cürçânî de tıpkı Kâdî gibi lafzın tekil olması haysiyetiyle edebî bir nitelik taşıyamayacağı görüşündedir. Aynı şekilde yine bu ikili, lafzın nağmesinin ve güzelliğinin fesâhate bir etkisi olmayacağı kanaatindedirler. Bütün bunlardan hareketle bazı araştırmacılar Cürçânî'nin Kâdî'dan sonra onun teorisini, en güzel şekilde tefsir ettiğini ve sistemleştirdiğini ifade etmektedirler.³⁷ Onlara göre Kâdî, Cürçânî'nin nazım teorisine çok önemli bir katkı sağlamaktadır.³⁸ Hatta Cürçânî'nin elinde son şeklini alan nazım teorisinin, geçmiş referans ağlarındaki esas atılımını Kâdî Abdülcebbâr eliyle yakaladığı iddia edilmiştir.³⁹ Câbirî'ye göre de Kâdî, Cürçânî'nin

³⁴ İbrâhîm Muhammed Sâlim, *el-Mustalahü'l-belâgî ve'n-nakdî 'inde Abdilkâhir el-Cürçânî* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Câmi'atü Yermûk, 1992), 23, 24.

³⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (i'câzü'l-Kur'ân)*, 16/199.

³⁶ Velîd Kassâb, *et-Türâsü'n-nakdî ve'l-belâgati'l-Mu'tezilî* (Devha: Dârü's-Sekâfe, 1405 - 1985), 183; Ahmed Matlûb, *Esâlibü'l-belâga el-Fesâha - el-Belâga - el-Meânî* (Kuveyt: Vikâletü'l-Matbûât, 1980), 71, 72.

³⁷ Şevkî Dayf, *Tarihü'l-edebî'l-Arabî* (Mısır: Dârü'l-Meârif, 1995), 5/541. (10 cilt.)

³⁸ Abdülfettâh Lâşîn, *Belâgati'l-Kur'ân fî âsâri'l-Kâdî Abdilcebbâr ve eserühû fî'd-dirâsâti'l-belâgiyye* (Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 508-531; Şevkî Dayf, *el-Belâga tetavvur ve tarih* (Kâhire: Dârü'l-Meârif, 1965), 117; Velîd Kassâb, *et-Türâsü'n-nakdî*, 329.

³⁹ Âmir Fethî Ahmed, *Fikratü'n-nazm beyne vücûhi'l-i'câz fi'l-Kur'ân, Münşietü'l-Me'ârif* (İskenderiye, 1991), 70; Matlûb, *el-Bahsü'l-belâgî 'inde'l-Arab*, 32;

temel referans kaynağı olmuştur. Üstelik yine onun iddiasına göre Cürcânî'nin yaptığı, Kâdî'nin eserlerini sadece analiz ve şerh etmektir.⁴⁰

Cürcânî ve teorisinin Kâdî Abdülcebbar ve sâir Mu'tezilî alimlerden etkilendiğine dair bir diğer argüman, Kur'ân'ın i'câzına temel oluşturan nazım teorisinin, farklı anlamlara ve içeriklere sahip olmakla beraber Mu'tezile topraklarında doğduğu iddiasıdır. Şüphesiz Cürcânî özelinde iki mezhebin coğrafya birlikteliği de bu etkileşim ağını destekleyen önemli bir husustur. Bütün bu verilere göre Cürcânî'nin projesi, İslâm düşünce geleneğinde son aşamada gerçekleşmiştir. Esasen Kâdî'nin Kur'ân'ın i'câzı için kıstas haline getirdiği fesâhat görüşü ise Câhiz'dan (ö. 255/869) Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) kadar Mu'tezilî bir perspektifle gelişim göstermiştir. Dolayısıyla bu teorinin açıklayıcısı ve sistemleştiricisi olarak Cürcânî'yi göstermek anlamsız kalacaktır.⁴¹ Ancak buna rağmen teori, Cürcânî üzerinden okunmaktadır. Çünkü Kâdî, aklî bir perspektifle bilimsel bir yöntem takip ederek inşâ ettiği teorisini tatbik sahasına dahil etmemiştir.⁴² Ayrıca *el-Muğnâ*'nin barındırdığı eleştirel zemine bakıldığında bu teorinin içeriği çok açık değildir. Çünkü Kâdî, üslup incelemesi yapan ve bu üslupları kritize eden bir edebiyat eleştirmeni değildir. Aksine o, aklî bir metotla Kur'ân'ın i'câzını inceleyen bir araştırmacıdır.⁴³ Yanı sıra kalam disiplindeki nazârî tartışmalar onu bu işten alkoymuştur. Dolayısıyla ilkelerini teorik zemine yerleştirdiği bu nazariyeyi derinlemesine inceleme fırsatı yakalayamamıştır.⁴⁴

Bütün bu veriler, nazım teorisinin orijin tartışmaları bir yana, Kâdî Abdülcebbar ve Abdülkâhir el-Cürcânî arasındaki etkileşimi ortaya koymaktadır. Cürcânî, bu etkileşim sayesinde eserlerinde örtük bir teolojik dil kullanmıştır. Bu da el-Arabiyye'nin kalam

Gündüzöz, "Klâsik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları", 32.

⁴⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Hasan Hacak, 105.

⁴¹ Muhammed Heysem Gurre, *el-Belâga*, 173, 176.

⁴² Leylâ Abbâs Hamîs, *Nazariyyetü'l-kasd ve eserühâ fi izhârî'l-ma'nâ ve'l-i'câzû'l-Kur'ânî 'inde'l-Kâdî Abdilcebbar el-Mu'tezilî* (Irak: Dârü'l-Kütüb, 2007), 151.

⁴³ Ahmed Matlûb, *İtticâhâtü'n-nakdi'l-edebî fi'l-karni'r-râbi'î'l-hicrî* (Bağdâd: Dârü'l-Kalem, ts.), 140.

⁴⁴ Velîd Kassâb, *et-Türâsü'n-nakdi*, 329.

disiplini içerisinde konumlandırılması anlamına gelir. Bir diğer deyişle bu, teolojik tartışmaların, Arap dilbilimine referansla çözümlenmesi çabalarını ihtiva eder. Cürcânî, yaptığı bu hamle ile i'câz düşüncesine ve bu düşünce üzerinden kelamın mâhiyetine dair tartışmalara eklenerek İslâm düşünce geleneğindeki Mu'tezile ve Eş'ariyye arasındaki tartışma konularına dahil olmuştur.

2.1. Lafız-Anlam Düalizminde Anlamın Önceliği

Cürcânî, eserlerinde ana tema olarak i'câzın mâhiyetini sorgulamış ve Kur'ân'ın i'câzını açıklayabilecek tümel bir kâide arayışı içerisinde girmiştir.⁴⁵ Bu doğrultuda i'câzın fesâhat yönüyle gerçekleştiğini belirterek⁴⁶ onu sözdizimi veya nazım olarak bilinen teorisine referansla açıklamaya ve sistemleştirmeye çalışmıştır.⁴⁷ Cürcânî'nin bu teorisi, lafız-anlam ilişkisi ekseninde birçok teorik tartışmanın zemininde yattığı bir yapı olarak ortaya çıkmıştır.⁴⁸ Esasen kelâmullah meselesinin de lafız-anlam tartışmasını daima aktif tuttuğu düşünülürse Cürcânî'nin dilin ve sözün mâhiyetine dair tartışmalara lafız-anlam ikilemini temele alarak girdiği ve düşüncelerini bu saç ayağı üzerinden şekillendirdiği söylenebilir. Bu noktada o, bir Mu'tezilî olan Kâdî Abdülcebbar ile hesaplaşma üzerinden Mu'tezile'nin lafızcı söz anlayışını tenkit etmiş ve bu lafız-anlam sorunsalını aşmaya çalışmıştır. Bu noktada Cürcânî, sözdizimini, lafızsal ve fonetikselle bir unsur katmaksızın kelimelerin manaları arasında nahvin anlamlarının ve hükümlerinin gözetilmesi olarak tanımlamaktadır.⁴⁹ Bir diğer deyişle onun tasavvurunda nazım, nahiv anlamlarının gözetiminde delâletin bağıntısal ilişkilerinden ibarettir. Bu bağıntıda lafızlar, manaya delâlet etmeksizin salt

⁴⁵ Ahmed Seyyid Muhammed Ammâr, *Nazariyyetü i'câzi'l-Kur'ânî* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1998), 158, 159.

⁴⁶ Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrrahmân el-Cürcânî, *Kitâbü Delâ'il-i'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1424/2004), 520, 528.

⁴⁷ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesahat*, 23.

⁴⁸ Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Hasan Hacak, 99-100; Gündüzöz, "Klâsik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları", 33.

⁴⁹ Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dârü'l-Medenî, 1412/1991), 5; a. mlf., *Delâ'il*, 526.

olarak bir değer ölçüsünü barındıramazlar. Çünkü anlamları bilindikten sonra ancak onlar üzerinde düşünülebilir. Dolayısıyla anlam, lafızdan varoluşsal olarak bir önceliğe sahiptir. Esasen lafızlar, anlamların kapları⁵⁰ ve hizmetçileridir.⁵¹ Onlar anlamları göstermek için vaz' edilmiştir.⁵² Dolayısıyla anlamın önüne geçmeleri imkânsızdır. Şayet bu mümkün olsaydı eşyanın isimlerinin eşya var olmadan önce belirlenmiş olması gerekirdi.⁵³ Bu mümkün olmadığına göre mananın lafza ontik önceliği kendiliğinden açığa çıkmış olur. Ayrıca Cürcânî'ye göre lafızların dizilişi bir anlam gayesinden dolayı değildir. Bundan dolayı bir lafzın, lafız olmak bakımından dizimi, fikri bir çabadan yoksundur. Dolayısıyla dizimde serbestlik hâkimdir. Söz gelimi "ضرب" kelimesi vâzı' tarafından "ربض" şeklinde bir belirlenime tabi tutulsaydı da bu bir sorun oluşturmayacaktı.⁵⁴ Yine "رجل" ve "فوس" gibi farklı anlama sahip lafızlar veya "اسد" ve "ليث" gibi aynı anlamı ifade eden lafızlar, özü itibariyle eşittir ve birisinin taşıdığı anlama olan delâleti diğerinin taşıdığı anlama olan delâletinden daha kuvvetli değildir.⁵⁵ Üstünlük kelimesinin sözdizimindeki yerine göre oluşmaktadır. Dolayısıyla bu kelimelerin, sözdizimi içerisindeki anlamlarının dizilişine ve kullanım yerlerine bakılmaksızın bir üstünlük karşılaştırması yapmak mümkün değildir.

Cürcânî'nin cümlelerin üstünlüğünü bağlama refere etmesindeki temel etken, Kâdî'nin aynı iki ifade tarzındaki meziyetin ve artışın, lafızlarda olduğu tezini ileri sürmesidir.⁵⁶ Bu noktada Cürcânî, Kâdî'nin kabullerinin aksine meziyetin ve artışın, lafızlar arasında nahvin anlamlarının gözetilmesi yoluyla gerçekleştiğini düşünür. Bu yüzden ona göre söz gelimi tını ve nağme yapmak için özel lafız seçimi i'câz için bir kıtas olamaz. Çünkü üstünlük skalasının akıl yürütmeye dayalı olması gerekir. Ne

⁵⁰ Cürcânî, *Delâ'il*, 52.

⁵¹ Cürcânî, *Delâ'il*, 417.

⁵² Cürcânî, *Delâ'il*, 417, 483.

⁵³ Cürcânî, *Delâ'il*, 417, 418; a. mlf., *Muktesid*, 1/601.

⁵⁴ Cürcânî, *Delâ'il*, 45.

⁵⁵ Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 409.

⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî (l'câzü'l-Kur'ân)*, 16/199, 200.

var ki bahsi geçtiği üzere bir lafız, lafız olması açısından fikri bir çaba sonucu elde edilen bir şey değildir.⁵⁷ Buna rağmen insanların meziyeti, lafza endekslemeleri ve bundan dolayı bir kelamda anlamların dizilişinin farkındalığından yoksunlukları, kelam sistematığının işleyişine muhatap penceresinden yaklaşımlarıyla ilişkilidir. Zira kelama şahit olan muhatap, ilk etapta lafızları işittiğinden yalnızca onlarla yüzleşmekte ve dolayısıyla mana boyutunu göz ardı edebilmektedir. Ne var ki kelamın mütekellim tarafından varlığa gelişi dikkate alındığında mananın zihnîliği anlaşılır. Zaten böyle olmasaydı zihinde anlamlardan yani düşünceden önce lafızların oluşumu gerekirdi.⁵⁸ Bu bağlamda Cürçânî'nin özelde Kâdî'ye ve genelde Mu'tezile'ye yönelik kelam ve kelâmullaha muhatap penceresinden yaklaşımlarını dikte ettirdikleri noktasında bir eleştiri yöneltmesi uzak bir ihtimal değildir.

2.2. Sözün Zihnîliği

Mu'tezile'nin lafızcılık anlayışını eleştiren Cürçânî, anlam meselesi üzerine yoğunlaşarak anlamın mâhiyetini ve mahallini göstermeye çalışmaktadır. Ona göre anlamların dizilimi zihinde gerçekleşir. Lafızlar için ise zihindeki anlamlar gibi ayrıca bir dizilim söz konusu değildir. Çünkü anlamların dizilimi demek zaten bunları gösteren ve bunlara işaret eden lafızların da dizilimi anlamına gelir.⁵⁹ Bu ekseninde insan, önce müfred lafzın medlûlünü sonra bu medlûlün alameti olan lafzı bilir.⁶⁰ Bu noktada Cürçânî, anlamın, lafza varoluşsal bir önceliğini kabul etse⁶¹ de isnâdın/kelamın edimi sırasında lafız ile anlam birlikteliğini sağlama adına fiiliyatta böyle bir önceliği gözetmeyerek⁶² bu ikisinin eş zamanlılığını vurgular. Buradan hareketle Cürçânî'nin Mu'tezilî lafızcılık eleştirisine devam ederek lafız ile anlamı birbirinden ayırtmadığı ve düşüncenin, dil içerisinde

⁵⁷ Cürçânî, *Delâ'il*, 395-397

⁵⁸ Cürçânî, *Delâ'il*, 417.

⁵⁹ Cürçânî, *Delâ'il*, 53, 54.

⁶⁰ Ahmed Matlûb, *Abdülkâhir el-Cürçânî belâgatühû ve nakdühû* (Kuveyt: Vikâletü'l-Matbûât, 1972), 98.

⁶¹ Cürçânî, *Delâ'il*, 417; a. mlf., *Muktesid*, 1/601.

⁶² Cürçânî, *Delâ'il*, 55, 56, 62.

gerçekleştiğini savunduğu görülmektedir. Ayrıca o, beşerî düzlemde sözün hakikatinin lafızların dizimi olamayacağını ampirik bir şekilde ortaya koyarak insanın zihnindeki kelamın varlığını ifade etmiş ve Mu'tezile'nin sözün mâhiyetini lafza ve seslere indirgeyen anlayışını eleştiri konusu yapmış olmaktadır. Ayrıca onun bu düşüncesini, Kâdî üzerinden tepkisel bir davranış örneği olarak okumak da mümkündür. Zira Cürcânî'nin aksine o, anlamların tertibi ile bu tertip sonucunda oluşan ibareler arasında bir özdeşlik kurmanın doğru olmadığını düşünür. Bu ekseninde ona göre, düşünce ve ibareler arasında bir nispet yoktur. Dolayısıyla bu ibarelerin/kelimelerin, bilgi ve iradeye değil de düşünceye delâlet ettiği yargısı anlamsızdır. el-Kâdî, burada görüşünü temellendirmek için ilâhî yaratıcıya “düşünme” nispetinin imkansızlığı üzerinden hareket eder.⁶³ Ona göre Allah'ın düşünen bir varlık oluşu imkansızsa Eş'ariyye düşüncesinin doğrultusunda onun bir kelama sahip oluşu da imkansız olur. Ancak Allah'ın düşünce ile irtibatlı olmayan bir kelamı olduğuna göre ibareler ile düşünce arasında bir ilişki kurmak paradoksal bir durum doğuracaktır.

Cürcânî, Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbâr'ın cümlelerin sentaktik her bir ögesinin anlam karşılığı bulunduğu, dolayısıyla mananın tekleştirilemeyeceği iddiasını kabul etmez. Bu noktada Kâdî Abdülcebbâr, tek bir anlamdan ziyade anlamlar bulunduğunu söyleyerek Allah'ın kelamının tek bir mana olarak zihnî kalam olduğunu benimseyen Eş'ariyye'nin görüşünü çürütmeye çalışır. Çünkü onların Allah ile kâim olduğunu iddia ettikleri mana veya nefsî kalam iddialarının doğruluğu, Allah'ın zâtında bulunan tek bir manaya referansla doğrulanabilir. Bu çerçevede Kâdî, ihtimaller dairesinde tek bir mana düşüncesinin tutarsız olduğunu ispatlamak ister. Ona göre şayet nefiste bir kelamın varlığı sabitse bu kelamın cinsinin de harfler cinsinden olması gerekir. Söz konusu durumda da kelam, harflerin birbirleriyle tezadı gibi içerisinde aykırılık barındıracaktır. Allah'ın kelamı hakkında da bir aykırılık bahis konusu yapılamayacağı için bu ihtimal devre dışı kalır. Diğer bir alternatifte göre ise kelam, harflerin cinsinden farklılaşarak

⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/20.

içerisinde bir tezat barındırmaz ve tek bir halde içtimâ' eder. Bu durumda da insan, nefsi kelamının varlığıyla vasıflanamaz. Çünkü tek bir manaya kelam denilemez. Bu da son alternatifi dilsel zeminde çözümlenmeye çalışan Kâdî'ya göre nefsi kelam düşüncesini benimseyenlerin çöküşü demektir.⁶⁴ Ayrıca yine ona göre ilâhî kelamın kadîm olduğu ve tek bir mana ifade ettiği iddiası onun emir, nehiy, haber, va'd gibi farklı yapıları ihtiva eden yapısıyla da çelişir.⁶⁵ Bu bağlamda Kâdî, yine problemi dilsel zemine havale etmiş, kelamın barındırdığı farklı formlardan bahsederek problemi çözmeye çalışmıştır.

Kâdî'nin görüşlerinin tutarsızlığını ortaya koymak isteyen Abdülkâhir el-Cürçânî, beşerî çerçevede tek bir mana düşüncesinin doğruluğunu ispatlamak ister. Bu minvalde cümlelerin yapısal bütünlüğünden ortaya çıkan basit ve tek bir anlamı ifade eden sûret kavramını devreye sokar.⁶⁶ Onun ilgili yerde verdiği örnek, Kâdî'ya cevap verdiği izlenimini yaratmaktadır. Cürçânî'ye göre söz gelimi *ضرب زيد عمرا يوم الجمعة تاديبا له* "*Zeyd, Amr'ı cuma günü terbiye etmek için dövdü.*" ifadesi tek tek kelimelerin barındırdığı anlamdan ziyade bir bütün olarak mefhûm yönünden ele alınmalıdır.⁶⁷ Çünkü söz konusu cümlelerin parçaları, müstakil bir anlam taşısa dâhi mütekellimin, ancak cümlelerin bütününden ortaya çıkacak olan kastını yansıtmamaktadır. Zira "*Zeyd'in Amr'ı dövmüş olması*", "*Amr'ın Zeyd'den dayak yemesi*", "*Bu eylemin cuma günü gerçekleşmesi*" veya "*Eylemin terbiye amacına ma'tuf oluşu*" kendi içerisinde tutarlı bir bütünlük oluştursa da kesinlikle bu ifade ile amaçlanan tam anlamsal bütünlüğü verememektedir. Kelamın anlam bütünlüğü, "*Zeyd'in Amr'ı cuma günü terbiye etmek için*

⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/20.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/118, 119.

⁶⁶ Cürçânî, bunu "*kelâmü'n-vâhid*" ve "*mefhûmü'n-vâhid*" şeklinde kavramsallaştırmaktadır. bk. Cürçânî, *Delâ'il*, 412-415; Eş'ariyye de Allah'ın kelamını bölünmez, parçalanmaz, kısmı ve bütünü olmayan tek bir mana olarak benimsemektedirler. Onlara göre Kur'ân'ın içerdiği emir, nehiy, haber ve istihbâr yapılarının hepsi tek bir hakikattir. bk. Ebû Abdillâh İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, thk. Hüseyin b. Ukkâşe b. Ramazân (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1442 - 2020), 1/355. Cürçânî'nin bu vurgusu, Eş'ariyye mezhebinin kelamın mâhiyetine dair kabulleriyle tam olarak örtüşmektedir.

⁶⁷ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesahat*, 185, 186.

dövdüğü" ifadesinde saklıdır. Mezkûr örnekten hareketle Cürcânî'nin tek bir mana düşüncesini savunduğu görülür. Zaten lafız ve anlamın eş tözlülüğünü savunan birinin, kelamın yapısal bütünlüğünü de koruması gayet doğal olacaktır. Çünkü lafız ve anlam, bir yapının ayrılmaz iki temel unsurudur. Dolayısıyla bunlardan birinin diğerine öncelendiği bir yapıda bütünlükten söz edilemez.

Cürcânî, yine Kâdî Abdülcebbâr eleştirisi üzerinden sözün zihinde bulunduğunu bir örnek üzerinden göstermeye çalışmaktadır. Bu bağlamda Kâdî'ya göre bir kimse "*İçimde bir söz var.*"⁶⁸ derse bununla "*Kastettiğim şeyi biliyorum ve onu sana açıklamayı istiyorum.*", "*Bunda kararlıyım.*" demeyi kastetmektedir. Bu ifade, "*Bir ev yapmayı, bir kitap yazmayı veya bir şehre girmeyi istiyorum.*" tarzındadır. Ona göre bir mühendisin zihninde projesini tasarlaması, o projenin onun içinde olmasını gerektirmediği gibi bu örnek de sözün, insan zihninde olmasını gerektirmemektedir. Dolayısıyla tasarımın kendisi, zihinde yer almadığı gibi kelam da zihinde bir karşılık bulamamaktadır. Bu minvalde Kâdî'ya göre hareket etmek, bina etmek ve vurmak nasıl bir eylemse kendi inanç ilkesi gereği bunlarla eş değerde gördüğü kelam da bir eylemdir. Aynı şekilde "*İçimde gizlediğimi ifade etmek istiyorum.*" dediğinde şayet bu gizlediğin, nefiste bir manaysa hakîkatte onu ortaya çıkarman gibi bir durum söz konusu olamaz.⁶⁹ Yine Kâdî'ya göre "*Onlar kalplerinde olmayanı dilleriyle söylerler.*"⁷⁰ ayetine dayanarak nefsî kelamın varlığı temellendirilemez. Çünkü ayette "*kalplerindeki/nefislerindeki*" ifadesinden kastedilen mana, onların bilgilerinin, irâdelerinin ve düşüncelerinin tersi istikamette söz söylemeleridir.⁷¹ Bu noktada Kâdî, bahsi geçen ifadelerle nefsî kelamın varlığı için delil getirmenin bir metot hatası olduğundan

⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr'ın verdiği bu örnek, muhtemelen Eş'ariyye'nin kelâm-ı nefsinin kadîm olduğunu ispatlama amacıyla Arap şiirinden getirdikleri istişhâda yönelik bir eleştiri niteliğindedir. bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerred*, 68; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdülhamîd b. Alî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418 – 1998), 1/317.

⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/17.

⁷⁰ Fetih, 48/11.

⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/15.

bahseder. Ona göre yapılması gereken nefsi kelim iddiasının delillerle desteklenmesidir.⁷² Bu bağlamda Cürçânî, kelim ve diğer fiillerin dizilimi arasında bir ayırım gözetir ve kelamın dizilişinin *meâni'n-nahv* denilen zihni bir gramerce yönetildiğini dilbilimsel bir zeminde delillerle ispat etmek ister. Ona göre kelimelerin rastgele dizimi ile bir sözdizimi elde edilemez.⁷³ Bunun delili olarak da Cürçânî, anlamın zihinde olduğunu ve onun diğer fiillerin diziminden farklı olduğunu kanıtlamak için Ebû Temmâm'ın (ö. 231/846) iki türlü çözülemeye de müsait olan لعاب الأفاعي القاتلات لعابه “Onun zehri yani kaleminin mürekkebi, öldürücü yılanların zehri gibidir.” beytini örnek verir.⁷⁴ Şair, burada Mu'tasım (ö. 227/842) ve Vâsık'ın (ö. 232/847) veziri⁷⁵ Muhammed b. Abdilmelik ez-Zeyyât'ı (ö. 233/847) överek⁷⁶ onun kaleminin mürekkebinin yılanların zehrine benzetmiş; bununla vezirin kalemiyle yazdığı hükmün ne kadar etkili olduğunu vasıflamak istemiştir. Şairin kastettiği bu anlama göre beytin birinci kısmı mukaddem haber, ikinci kısmı ise muahhar müptedâ konumundadır. Buna göre müptedâ olan unsur müşebbeh, haber olan unsur ise müşebbeh bihtir. Şairin kastını yansıtmayan ancak çözülemeye de müsait olan diğer alternatife göre ise birinci kısım müptedâ, ikinci kısım haberdir. Bu çözülemeye göre ise anlam şairin hiç kastetmeyeceği şekilde yılanların zehrini, vezirin kaleminin mürekkebine benzetmektedir. Cürçânî, anlamın zihindeki varlığını, bu örnek üzerinden hiçbir kelimenin diziminin değiştirilmediği halde sözdiziminin farklı yapısal çözümlere muhtemel olduğunu göstererek kanıtlamak ister.⁷⁷ Bunun aksine ise söz gelimi bir nakış, üzerinde somut değişiklikler yapılmadığı sürece değişmemektedir. Dolayısıyla değişim, nakışın üzerinde yapılan somut değişiklikler üzerinden şekillenmektedir. Buradan hareketle kelim ile Kâdî'nin bahsettiği eylemleri eş tutmak tutarlı bir görüş

⁷² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/16.

⁷³ Cürçânî, *Esrârü'l-belâga*, 3, 4; a. mlf., *Delâ'il*, 410.

⁷⁴ Cürçânî, *Delâ'il*, 372.

⁷⁵ Mustafa Zeki Terzi, “İbnü'z-Zeyyât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/245. (245-246.)

⁷⁶ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Kitabü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 1/48.

⁷⁷ Cürçânî, *Delâ'il*, 371, 372.

olmayacaktır. Bu çerçevede Cürcânî'nin bir eleştiri olarak ortaya koyduğu örnek bağlamında anlatmak istediği tam da budur.

Sonuç

Eş'ariyye'nin lafzî ve nefsî kalam ayrımı, Mu'tezile'nin ilâhî kelamın yaratılmış olduğunu savunan anlayışına karşı bir reddiye görünümündedir. Onlar her ne kadar Mu'tezile gibi elimizdeki ilâhî kelamın yaratılmış olduğunu kabul etseler de bu kelamın gösteren konumunda bulunan mecâzî bir kalam olduğunu benimserler. Burada asıl amaç, gösterilen konumundaki nefsî kelimadır. Dolayısıyla hakîkî kelimada budur. Bu noktada onlar nezdinde yapılması gereken, beşerî düzlemdeki kelamı inceleyerek bu inceleme sonucundaki verileri, ilâhî âlemle bağlantılı olan kelimayla ilişkilendirmek ve yine bu verileri, düşünce sistemlerinde benimsemiş oldukları ilâhî sıfatlar kabulüne uygun bir pozisyona getirmeye çalışmaktır. Bu da insan gerçekliğinde telaffuza konu olan kelamın, hakîkî değil, mecâzî olduğunu ispatlamaktan geçer. Bu çerçevede Eş'ariyye mezhebine mensup bir belâgatçı olan Cürcânî, kendisinden önce Eş'arî kalamcılarının yapmadığı şekilde tartışmayı dil-düşünce ilişkisi çerçevesinde dilbilimsel bir zemine havale etmiş ve yine Eş'arî kalamcılarının temas etmediği Mu'tezile'nin kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemini kullanarak beşerî kelama ait özellikleri incelemiş, bu inceleme sonucundaki verileri gayb âlemine ilişkin olan ilâhî kelimayla ilişkilendirme noktasına varmıştır. Bu çıkarım ise kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemi ile sözü lafızlara indirgeyen ve kelamın nefsî boyutunu reddeden Mu'tezilî düşünceye bir reddiye görünümündedir. Bu noktada onun reddiyesi, şâhid âlemin Mu'tezile tarafından yanlış anlaşıldığı, dolayısıyla buradaki verilerin, ilâhî düzlemdeki verilerle kurulan analogisinin geçersiz olduğu noktasındadır. Bununla da Cürcânî'nin Mu'tezile'nin aynı yöntemle farklı sonuca vardığı yerde yöntemin Mu'tezilî iç dinamikler açısından mezhepsel düşünce tutarlılıklarının aleyhine olacak şekilde, yanlış işletildiğini ve böylece hatalı sonuç verdiğini ortaya koymayı amaçlamış olması muhtemeldir.

Finansman / Funding:

This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest:

The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Ahmed, Âmir Fethî. *Fikratü'n-nazm beyne vücûhi'l-i'câz fi'l-Kur'ân*. İskenderiye: Münşietü'l-Me'ârif, 1991.
- Alevî, Yahyâ b. Hamza b. Alî. *et-Tirâzü'l-mütezammin li-esrâri'l-belâga*. 3 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 1423.
- Ammâr, Ahmed Seyyid Muhammed. *Nazariyyetü i'câzi'l-Kur'ânî*. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1998.
- Karaoğlan, Arslan. *Çağdaş Tefsirin Renk Yelpazesinde Bir Renk: Harekî Tefsir ve Yöntemi -Seyyid Kutub Örneği-*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdülhamîd b. Alî Ebû Zeyd. 3 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.
- Boyalık, M. Taha. "Abdülkâhîr el-Cürcânî'de Anlam Meselesi". *İslam Dilbilim Geleneğinde Anlam Teorileri*. ed. Ömer Türker - Kübra Şenel. 169-187. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Boyalık, M. Taha. *Dil, Söz ve Fesahat*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Hasan Hacak vd. İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitabü'l-Hayevân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 7 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.
- Cârullah, Zühdî. *el-Mu'tezile*. Kahire: Matbaatü Mısır, 1947.
- Cundî, Dervîş, *Nazariyyetü Abdülkâhîr fi'n-nazm*. Mısır: Mektebetü'n-Nahda, 1960.
- Dayf, Şevkî. *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*. 10 cilt. Mısır: Dârü'l-Meârif, 1995.
- Dayf, Şevkî. *el-Belâga: Tetavvur ve târîh*. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1983.
- Ebû Zeyd, Ahmed. *Mukaddime fi usûli'l-fikriyye li'l-belâga i'câzi'l-Kur'ân*. Ribat: Dârü'l-Emân, 1409/1989.
- Fâhûrî, Hannâ - Cer, Halîl. *Târîhü'l-felsefeti'l-arabî*. 2. cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Gündüzöz, Soner. "Klasik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları". *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 31-46.
- Gurre, Muhammed Heysem. *el-Belâga 'inde'l-Mu'tezile*. Abu Dabi: Dârü'l-Kütübî'l-Vatanî.
- Hamîs, Leylâ Abbâs. *Nazariyyetü'l-kasd ve eserühâ fi izhâri'l-ma'nâ ve'l-i'câzü'l-Kur'ânî 'inde'l-Kâdî Abdilcebbâr el-Mu'tezilî*. Irak: Dârü'l-Kütüb, 2007.
- Hansârî, Muhammed Bâkır. *Ravdatü'l-cennât fi ahvâli'ulemâ ve's-sâdât*. nşr. Esedullah İsmâiliyyân. 8 cilt. Kum: Mektebetü İsmâiliyyân, 1392.

- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Maşrîk, 1987.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. 5 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh el-Cevziyye. *es-Savâ'iku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*. thk. Hüseyin b. Ukkâşe b. Ramazân. 2 cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1442/2020.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *Kitâbü'l-mevâkıf*. thk. Abdurrahmân Umeyra. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1997.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (Halku'l-Kur'ân)*. nşr. İbrâhîm Medkûr. 16 cilt. Kahire: el-Mü'essesetü'l-Mısriyye, 1961.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (el-Firak gayrû'l-İslâmiyye)*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsim. 16 cilt. Kahire: Dârü'l-Mısriyye, 1958.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (İ'câzü'l-Kur'ân)*, nşr. Emîn el-Hûlî. 16 cilt. Mısır: eş-Şirketü'l-Arabî li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1963.
- Kassâb, Velîd. *et-Türâsü'n-nakdî ve'l-belâgî li'l-Mu'tezile hattâ nihâyeti'l-karnî's-sâdis*. Devha: Dârü's-Sekâfe, 1985.
- Lâşîn, Abdülfettâh. *Belâgatü'l-Kur'ân fi âsârî'l-Kâdî Abdilcebbar ve eserühû fi'd-dirâsâti'l-belâgiyye*. Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Matlûb, Ahmed. *el-Bahsü'l-belâgî 'inde'l-Arab*. Bağdâd: Menşûrâtü Dâri'l-Câhiz li'n-Neşr, 1982.
- Matlûb, Ahmed. *Esâlîbü'l-belâga el-Fesâha - el-Belâga - el-Meânî*. Kuveyt: Vikâletü'l-Matbûât, 1980.
- Matlûb, Ahmed. *İtticâhâtü'n-nakdî'l-edebî fi'l-karnî'r-râbi'l-İl-hicrî*. Bağdâd: Dârü'l-Kalem, ts.
- Matlûb, Ahmed. *Abdülkâhir el-Cürçânî belâgatühû ve nakdühû*. Kuveyt: Vikâletü'l-Matbûât, 1972.
- Muhtâr, Habbâr. "el-Merce'iyetü'l-kelâmî li-nazariyyeti'n-nazmi 'inde'l-Cürçânî". *Mecelletü Sekâfât* 4 (2002 Sonbahar), 113-122.
- Mustafâ, Müslim. *Mebâhis fi i'câzi'l-Kur'ân*. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1426/2005.
- Sâlim, İbrâhîm Muhammed. *el-Mustalahü'l-belâgî ve'n-nakdî 'inde Abdülkâhir el-Cürçânî*. Yermük: Câmîatü Yermük, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Sarıca, A. İskender. "Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu: İlâhî İsimler ve Sıfatlar". *Kader* 18/2 (2020), 539-569.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *Bugyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 2 cilt. Lübnân: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2001.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fi İlmî'l-Kelâm*. London: Câmîatü Oxford, 1353/1934.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Makâsîd*. 2 cilt. Pakistan: Dârü'l-Me'ârif en-Nu'mâniyye, 1401/1981.
- Terzi, Mustafa Zeki, "İbnü'z-Zeyyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 245-246. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

