



**Article Information**

**Article Type:** Research Article

**This article was checked by iThenticate.**

**Doi Number:** <http://dx.doi.org/10.17121/ressjournal.3254>

## THE EFFECT OF GRAMMAR ON THE VIEWS OF THEOLOGAINS ABOUT THE KNOWLEDGE OF ALLAH

### KELAMCILARIN “ALLAH’IN İLMİ” HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİNE NAHİV İLMİNİN ETKİSİ

**Osman Turgut DİLEK<sup>1</sup>**

#### **Abstract**

There are five main headings and a conclusion in this article titled “The Effect of Nahiv Science on the Opinions of theologians on the ‘Knowledge of Allah’”. In the introduction part, the historical process of the divine science debate is discussed. After the introduction, the approach of the theologians to the subject was examined under the title of "Divine Science According to Theologians". After briefly touching on the sources of theologians about divine science and the method of inference, in the research, the position of nahw science in Islamic sciences and its effect on theological debates are emphasized. In the conclusion part, the findings of the research are presented.

**Keywords:** Kalam, Divine Knowledge, Nahiv, Adjectives, Istidlâl

#### **Özet**

“Kelamcıların ‘Allah’ın İlimi’ Hakkındaki Görüşlerine Nahiv İlminin Etkisi” başlığını taşıyan bu makalede beş ana başlık ve sonuç kısmı bulunmaktadır. Giriş kısmında ilahî ilim tartışmalarının tarihi süreci ele alınmıştır. Girişten sonra “Kelamcılara Göre İlahî İlim” başlığı ile kelamcıların konuya yaklaşımları incelenmiştir. Kelamcıların ilahî ilim hakkındaki kaynakları ve istidlâl yöntemine kısaca temas edildikten sonra araştırmada son olarak İslâmî ilimlerde nahiv ilminin konumu ve kelamî tartışmalara etkisi üzerinde durulmuştur. Sonuç bölümünde araştırmının bulguları ortaya konulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, İlahî İlim, Nahiv, Sıfatlar, İstidlâl

<sup>1</sup> Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı, [osmanturgutdilek@gmail.com](mailto:osmanturgutdilek@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-9817-2761>.

## GİRİŞ

Bu çalışmada kelim geleneğinde uzun yıllar tartışıl原因 Allah’ın ilmi konusunda Kelamcılarının görüşlerinin oluşumuna Nahiv ilminin etkisi incelenecektir. Araştırmanın amacı, Allah’ın ilmi konusunda kelamcılarının görüşlerini belirtilip, Nahiv ilminin bu tartışmalara etkilerini ortaya koymaya çalışmaktır.

Allah’ın âlem ile ilişkisinde ve âlemin varlığını açıklamada ilahi sıfatların temel rol oynadığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda ilim sıfatı büyük önem taşımaktadır. Zira bu sıfat varlığın mevcudiyetinin asli belirleyicisidir. Varlıktan bahsetmek ancak Allah’ın ilim sıfatıyla eylemlerde bulunmasının sonucunda mümkündür. Dolayısıyla ilahi ilmin doğru şekilde anlaşılması ancak varlık ve varlıkla doğrudan ilgili bulunan sıfatların açıklanmasıyla mümkündür.

Kelamcılar ilim sıfatını ‘Kadım’ ve ‘Hâdis’ şeklinde ikiye ayırıp incelerler. Hâdis ilim kısmına giren beşerî bilgi ele alınırken; bilgide imkân, bilginin tanımı, bilgi edinme yolları ve edinilmiş bilginin değerleri gibi konular gündeme gelir ve beşerî bilgiler bu konular üzerinden incelenir. Kelamcılar ilahi ilim hakkındaki düşüncelerini ifade ederken hâdis ilimden hareket etmektedirler. Oysaki ilahi ilim söz konusu olduğunda, beşerî bilgi yönünden ele alınmış konuların dışında farklı alanlar gündeme geldiği için bu alanlarda değişik görüşler ileri sürmek gerekmektedir. Nitekim konu ilahi ilim olduğu zaman, bu bilginin varlık ile ilişkisi, kader, insanın özgüllüğü vb. tartışmalar gündeme gelmekte ve ilahi ilim bu konular üzerinde farklı değerlendirmelerle ele alınmaktadır. Bundan dolayı kelamcılar, Kur’ân ayetleri bağlamında ilahi ilmin ne’liği, nasıl tanımlanacağı, bu ilmin sınırları, Allah’ın bilgisinin insanların eylemlerinin üstünde etkisinin olup olmadığı, varsa da bu etkinin boyutu hakkında düşünceler üretmişlerdir.

İslam düşüncesinde ilahî ilim tartışmaları, kelamcılar ile İslam filozofları tarafından gündemde tutulmuş ve farklı yaklaşımlarla ele alınmıştır. Genel olarak bu iki taraftan kelamcılar, görüşlerini dilin başlıca kurallarını esas alarak ifade ederken, İslam filozofları mantık kurallarını temel almışlardır. Bu çalışmada, iki taraf arasında cereyan eden tartışmalarda kelamcı görüşün teşekkülünde önemli bir yer tutan nahiv ilminin kelamcı görüşün oluşmasındaki etkisi incelenmiştir. Bu alanda benzer bir çalışmanın bulunmadığı göz önüne alındığında çalışma ayrıca bir öneme sahiptir.

## İLAHÎ BİLGİ

Sözlükte, “bir şeyi gerçekliği ile bilmek, olduğu gibi idrak etmek, gerçekliğe uygun kesin inanç”<sup>2</sup> anlamında cehâletin zıttı<sup>3</sup> olarak kullanılan bilgi kavramı birçok anlama sahiptir. Hakikate uygunluk gösteren bilgi, bir şeyin olduğu şey üzerine idrak, külliyyât ve cüziyyât idrakı, varlığa dair malumâtların akıldaki görüntüleri, nefsin bir şey hakkında ulaştığı anlam, akıl ile mâkul arasında olan özel ilişki ve gizli olanın açıklanması<sup>4</sup> gibi tanımlar bunlardan bir kısmıdır.

Kelam ilminde ilim kavramı, bilinenlerin olduğu hâl (malûm) üzere bilinmesi anlamına gelmektedir.<sup>5</sup> Bu yönü ile klasik kelamda ilâhî ilim, ezeli olan ve insan idraki ile anlaşılabilen Allah’ın ilim sıfatını temsil etmektedir.<sup>6</sup> Kelam geleneğinde ilâhî bilgi temelde iki yaklaşımla ifade edilmektedir. İlkine göre ilâhî bilgide imkân bulunmaz. Bu

<sup>2</sup> Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garibi’l-Kur’an* (nşr. Muhammed Seyid Kilanî) Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî 1381/1961, “İlim” Mad.; Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât* (Nşr. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı), Mektebetu Lübnân, Beyrût, 1985, “İlim” Mad., 120-121.

<sup>3</sup> Cürcânî, *et-Târîfât*, “İlim” mad., s. 120 – 121.; Ebu’l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmetel-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab*, Beyrut: Dâru Sadır, “İlim” mad.

<sup>4</sup> Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, 120-121.

<sup>5</sup> Ebü’l-Muîn en- Neseî, *Tebsıratu’l-Edille fî Usûli’d-Dîn*, (Çev: Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004, s. 8-9; Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Bâkılânî. *Kitâbu’t-Temhîdi’l-evâil ve telhîsi’d-delâil*. (Nşr. İmadüddin Ahmed Haydar), Müessesetü’l-Kütübü’s-Sekafiyye, Beyrut, 1987, 25.

<sup>6</sup> Metin Özdemir, Ezeli Bilgi Anlayışının Problematik Yönü, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1), 2002, 216-217.

Mutezile ile aşırı fırkaların iddiasıdır. İkinci görüş ise Selef'e aittir. Onlara göre ilâhî bilgi imkânlıdır. Bununla birlikte imkânlı olan bu ilahî bilgi her şeyi kapsar. Kelam, varlık ve bilgi ile ilgili felsefî tartışmalara cevap vermeye çalışırken, Allah'ın ilim sıfatı konusunda tenzihi bir tutum sergilememiş ve Allah'ın ilmini ezeli bilgi şeklinde tanımlamayı tercih etmiştir. Durum böyle olunca ilâhî bilginin ezeli bilgiyle aynı anlamda kullanılması, "Ef'âlû'l-ıbâd", "Hâtku'l-Kur'an", "Husûn - Kubûh" , "Ru'yetullah" vb. türünden birçok farklı tartışmaya sebebiyet vermiştir.<sup>7</sup>

İlahî bilginin ezeli bilgiyle aynı şekilde tanımlanması sonucunda ortaya çıkan tartışmaların önüne geçme adına; Mu'tezile'de olduğu haliyle ezeli nitelikleri gereği ilâhî bilginin imkânının inkâr edilmesi veya ilahî bilgi hakkında agnostik tutumlar sergileyerek onun bilinmez olduğu söylemi benimsenmiştir. Kelamcılara göre genel anlamda ilâhî bilgi, bilinenin hepsini kuşatmış ezeli bilgidir ve ârazlığı yoktur. Bir diğer deyişle ilahî bilginin zorunluluk ya da çıkarım özellikleri taşıyan farklı türleri bulunmamaktadır. İlahî ilim mutlaklık özelliği taşımaktadır.<sup>8</sup>

### KELAMCILARA GÖRE İLAHÎ İLİM

İslam düşüncesinde Allah'ın ilmi, mahiyet, kapsam, ezellilik, taalluk, zatla olan ilişkisi bağlamında günümüze kadar tartışılmıştır. Bu tartışmalardan hareketle Allah'ın ilmi, mezhepler tarafından farklı şekillerde anlamlandırılmıştır. Bu nedenle konuyla ilgili farklı düşünceleri incelemek yararlı olacaktır.

İlk Şii kelam âlimlerinden Şeytanû't-Tâk lakabı ile meşhur olan Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. en-Numan b. Ebi Tarife (ö. 160/777) Allah'ın zatına dair bilgisinin de zatı gibi ezeli olduğunu, fakat kendi dışında bulunan varlıklara dair ilminin ancak takdir ve iradesinden sonra olduğu düşüncesindedir. O'na göre Allah, sadece irade ve takdir ettiği şeyleri bilir.<sup>9</sup>

İmâmiyye kelamının önemli temsilcilerinden biri olan Hişam b. Hakem (ö. 179/795) ise, Allah'ın ezelde şeyleri bilmediği görüşündedir. Ona göre Allah'ın şeylere ilişkin ilmi, onun bilgisi olmadığı bir zamandan sonraya denk düşmektedir. Hişam b. Hakem ayrıca ilmin Allah'ın aynısı ya da gayrisi veyahut bir cüz'ü olmadığını savunur. Bu sebeple ilme öncesiz ya da hâdis denemez. Ona göre, bir sıfat olması nedeniyle ilmi tarif etmek de mümkün değildir.<sup>10</sup>

Mu'tezile'den Hişam bin Amr el-Füvâti (ö. 218/833), Allah'ın mahlukât bilgisinin hâdis olduğunu, ezelde zâtı dışındaki şeylerin madum olduğunu, bu sebeple onları bilemeyeceğini, O'nun ilminde maduma taallukun olmasının mümkün olmadığı<sup>11</sup> görüşündedir.

Rafizilerde yoklukla ilişkilendirilen sıfat ilim değil, irade sıfatıdır. İlahî irade, yaratmayı dilediğinde ancak ilim de buna tâbi olabilir. Eğer Allah irade sıfatıyla bir şeyin meydana gelmesini dilemez ise bu durumda Allah'ın ilim sıfatı ile olacakları bilebilmesi imkânsızdır. Çünkü O, olmayanları bilmekle vasıflanamaz. Rafizilere göre Allah'ın bilebilmesinin anlamı yaratmasıdır.<sup>12</sup>

Bu görüşlere cevap niteliğinde Eş'arî âlim Fahreddin er-Razi (ö. 606/1210) ise, ilmin açık bir kavram olması hasebiyle tanımlara muhtaç olmadığını belirtir. O, bilmeyi tasavvur ve tasdikle aynı şey olarak görür. Ona göre Allah, eşyanın tabiatını tasavvur eder. Zira tasavvurun olmadığı durumlarda yaratma da olamaz. Belli türler oluşturmaya yönelme O'nun mahiyetinin tasarımlarına bağlı olur. Bu ayrımlara uygun şekilde Razi bilmeyi; "ma'lumun mahiyetinin âlimlerde olması" şeklinde tanımlamış, mahiyetin, özü gereği,

<sup>7</sup> Özdemir, *Ezeli Bilgi Anlayışının Problematik Yönü*, 217.

<sup>8</sup> Neseî, *Tebîratu'l-Edille*, 154.

<sup>9</sup> Abdülkahir Bağdâdî, *Mezhepler Arası Farklar*, (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), TDV yayınları, Ankara, 2001, 53.

<sup>10</sup> Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, (thk. Helmut Riter), Beyrut trs., 220.

<sup>11</sup> Ebu'l-Feth, Tâceddin Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihâl*, (çev.: Mustafa Öz), Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, 74.

<sup>12</sup> Eş'arî, *Makalât*, 220.

hükümün verilmesi ya da kaldırılması gerektiğini de bildirmiştir. Kısaca tasavvur tasdiki gerektirmektedir.<sup>13</sup> Razi’nin açıklamalarından da anlaşılacağı üzere, Allah’ın ilminin, objelerin bizzat varoluşundan ayrı ve onların varoluşundan önce olduğu ayrıca ilahî ilmin, “varlığın varlık sebebi” olduğu düşüncesini taşımaktadır.

İmam Azam Ebu Hanife (ö. 150/767) Allah’ın eşyayı ezelde meydana gelmeden bildiği, eşyayı takdir eden ve oluşturanın bizzat kendisi olduğu, O’nun dilemesi, ilmi, kazası, takdiri ve Lehv-i Mahfuzdaki yazısı olmadan dünya ve ahirette hiçbir şeyin meydana gelebileceği, bu yazının hüküm olarak değil vasıf olarak yazılı olduğu düşüncesindedir. Ayrıca ona göre Allah yok olanı yokluğu halinde yok olarak bilir ve yarattığı zaman nasıl olacağını da bilir. Var olanı ise var olarak bilip onun yokluğunun nasıl olacağını da bilir. O ayakta duranın ayakta duruş halini, oturanın oturuş durumunu bilir ve tüm bu durumlardaki değişim Allah’ın ilminde bir değişime ya da sonradan olma bir şeye sebep olmaz. Çünkü ona göre değişim ve ihtilaf yaratılanlarda olur.”<sup>14</sup>

İmam-ı Maturidî (ö. 333/944) ise bilgiyi “kadîm” ve “hâdis” olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre kadîm bilgi Allah’ın bilgisi, hâdis bilgi ise yaratıkların bilgisidir.<sup>15</sup>

Kelam kaynakları incelendiğinde, Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından bilginin önce Allah’ın bilgisi ve yaratıkların bilgisi şeklinde ikiye ayrıldığı yani Allah’ın bilgisinden başlayarak bir bilgi tasnifine gidildiği<sup>16</sup> ya da genellikle bilgi tasnifi içerisinde Allah’ın bilgisine de yer verildiği<sup>17</sup> görülmektedir. Allah’ın bilgisi konusunda Ehl-i Sünnet gibi düşünmeyen Mu’tazile ise, insanın bilgisini tasnif edip, genellikle Allah’ın bilgisine bu sınıflandırmada yer vermemektedir.<sup>18</sup> Çünkü Mu’tazile ilmi Allah’a ait bir sıfat olarak kabul etmemekte<sup>19</sup> bu sebeple de doğal olarak, bir sıfat olarak düşünmediği bilgiye, kadim vb. bir isimle sınıflandırmada da yer vermez.

İmam Eş’arî (324/936) Allah’ın ezeli bir ilim sıfatına sahip olduğu<sup>20</sup>, O’nun ilminin hâdis olmasının imkânsız olduğu düşüncesindedir.<sup>21</sup> Ona göre Allah’ın zati sıfatlarından olan ilim, mahiyeti gereği bilinmek cinsinden olan her şeyi kapsayan bir sıfattır.<sup>22</sup> Eş’ariyye ekolüne göre Allah’ın ilmi bir ve kadîm olup ezeldir; küllî ve cüz’î olan bütün varlıkları kapsar. Allah’ın zati, zamanın değişmesiyle değişime uğramadığı gibi varlıkların yenilenmesiyle de O’nun ilmi değişmez.<sup>23</sup>

Maturidî âlimlerden Ebu’l Yusr Muhammed el-Pezdevî (493/1100)’ye göre de Allah’ın bilgisi zaman ve mekâna bağlı olmadığı için, zaman ve mekânda meydana gelen değişimler, O’nun bilgisine etki etmez. Ayrıca ilahî bilgi varlıkları etkileyen müessir bir sıfat değildir.<sup>24</sup>

Eş’arî âlim Bakıllanî de ilmi, kadîm (ezeli) ve muhdes (sonradan olan) olmak üzere iki kısma ayırır. Ona göre kadim bilgi Allah’ın bilgisi olup zarurî ve istidlâlî bir bilgi

<sup>13</sup> Fahrüddin Râzî, *el-Metalibu’l-Aliye mine’l-İlmi’l-İlahî*, (thk. Dr. Ahmet Hicazî es-Seka), Daru’l-Kitabi’l-Arabi, Beyrut 1987, C. III, 117.

<sup>14</sup> Ebu Hanife, *el-Fıkhu’l-Ekber* (Çev. Mustafa Öz), (İmam-ı Azam’ın Beş Eseri İçinde /Arapça kısmı), İstanbul 1992, 72.

<sup>15</sup> Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturidî, *Te’vilâtü’l-Kur’an* (thk. Ahmet Vanhoğlu) Dâu’l-Mizân, İstanbul 2005, vr. 78a.

<sup>16</sup> Bkz. Nureddin es-Sâbunî, *el-Bidaye fî usûli’-d-Dîn: Maturidiyye Akaidi* (Çev. Bekir Topaloğlu), (6. Baskı), DİB Yayınları, Ankara 1998, 55; Abdulkahir Bağdadî, *Usulü’-d-Dîn: Ehli Sünnet Akaidi* (1. Baskı), İşaret Yayınları, İstanbul 2015, 8.

<sup>17</sup> Bkz. Ebu’l-Yusr Muhammed el- Pezdevî, *Usulü’-d-Dîn Ehli Sünnet Akaidi* (Çev. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1988, 10.

<sup>18</sup> Pezdevî, *Usulü’-d-Dîn*, 11.

<sup>19</sup> Mâturidî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, vr. 51b.

<sup>20</sup> Eş’arî, *Kitabu’l-Luma’, fi red ala ehli’z-zeyğ ve’l-bida’*, Beyrut 1953, 11.

<sup>21</sup> Eş’arî, *el-Luma’*, 45.

<sup>22</sup> Eş’arî, *el-Luma’*, 24.

<sup>23</sup> Şehristani, *Nihayetu’l-ikdam fi ilmi’l-kelam*, London 1934, 218- 219; Mehmet Keskin, *İmam Eş’arî ve Eş’arilik*, İstanbul 2013, 208.

<sup>24</sup> Pezdevî, *Usulü’-d-Dîn*, 69.

değildir.<sup>25</sup> Ayrıca ilahî bilgiyi bu şekilde anlamak, onda değişimin olmadığını kabulü zorunlu kılar.<sup>26</sup>

Gazzâlî'ye göre ise, hakiki manada bilginin tanımını yapmak mümkün değildir. O, bilgiyi sadece bölümlenme ve örneklemeye tanımlamanın mümkün olabileceğini belirtir.<sup>27</sup> Gazâlî'ye göre Allah'ın ilmi birdir, tektir ve teğayürden uzaktır. Bilmek, bilenle bilinenin arasındaki salt görecelikten (mahza bir izafetten) ibarettir. Bu sebeple Allah'ın eşyada farklı halleri bilmesi, O'nun ilmi ve zatında herhangi bir değişikliği gerektirmez.<sup>28</sup> Gazzâlî, Allah'ın bilmesini açıklarken güneş tutulmasını örnek verir. Güneş tutulmasının öncesinde “olacak” denirken bu gerçekleştiğinde “oldu” denmektedir. Güneşin yok olması halinde “yok olduğunu” söylemenin tamamı sadece bir ilme işaret eder. Anılan değişik haller göreceli (izafet) durumlar olup gerek bilgi de gerek de bilenin zatında bir değişimi (teğayyürü) gerektirmemektedir.<sup>29</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere Gazzâlî, Allah'ın bilgisinin varlıktan bağımsız olan ve ezeli bir bilgi olduğu görüşündedir. Hâlbuki tüm varlık, Allah'ın bilgisinden varlığını alan sonradan değildir.

Buraya kadar zikredilenlerden de anlaşılacağı üzere Eş'arî ve Maturidî kelamcılar arasında ilahî ilmin tanımı hakkında belirli bir fark bulunmamaktadır. Ayrıca tanımlarda dikkat çeken hususlardan en önemlisi; ilahî ilmin obje ve zamandan müstâğni olmasıdır. Her ne kadar tanımlarda bilenle (âlimle), bilinen (malum) arasında var olan ilişkilerden bahsedilmiş olsa da bu, yaratılmış olan insanların ilminde olduğu gibi, bizzat objenin varlığını da gerektirmez.

Bunun yanında tanımlardan hareketle diyebiliriz ki, “Allah'ın bilen ve zatını bilen” olduğu konusunda da kelamcılar arasında her hangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.<sup>30</sup> Razi, tüm müslüman kelamcı ve filozoflarının Allah'ın “âlim” olduğu konusuna ittifak ettikleri görüşündedir.<sup>31</sup>

### **KELAMCILARIN İLAHİ İLİM HAKKINDA KAYNAKLARI VE İSTİDLAL YÖNTEMLERİ**

Allah'ın ilmi tartışmalarında kaynak ve delillendirme incelenmesi gereken önemli noktalardan birisidir. Zira kaynak ve delillendirme, Allah'ın bilgisinin mahiyetini kavrama yolunda kilit rol oynamaktadır. O halde Allah'ın ilmi tartışmalarında kelamcıların kaynak ve istidlal yöntemini kısaca tahlil etmek yerinde olacaktır.

İslam düşüncesinde bir hükmün oluşumuna kaynaklık edebilmesi için o bilginin, hüccet (kesin delil) olarak kabul edilen şer'î delillerden yani ilâhî vahye dayanan dinî naslarda yer alması gerekir. Bunlar da ancak Kitap'ta ve sünnettir.<sup>32</sup> Kelam ilmi konusuna göre; “Allah Teâlâ'nın zâtından ve sıfatlarından, mebde' ve me'ad (başlangıç ve sonuç, yaratılış ve ahiret) itibariyle yaratıkların (mümkinâtın) hallerinden İslam kanununa göre bahsedilen bir ilimdir”<sup>33</sup> şeklinde tarif edilmektedir. Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere Kelam ilmi, “İslam kanunu üzere oluş” kaydıyla felsefeden ayrılmış ve hareket noktası kesin olarak kabul edilen şer'î delil şeklinde belirlenmiştir. Her ne kadar konular ele alırken izah ve ispat için akli delillere yer verilse de daima nakle bağlı kalmak esas olduğu için tarifte “İslam kanunu üzere” denmiştir.<sup>34</sup>

<sup>25</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bakillânî, *Kitabu Temhidi'l-Evail ve Telhisü'd-Delâi*, (Tah. Eş-Şeyh İmadü'd-Din Ahmet Haydar), Beyrut 1987, 26. ; Ayrıca Bkz. Nadim Macit, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Etüt Yayınevi, Samsun 2000, 55.

<sup>26</sup> Macit, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, s. 55; Özdemir, *Ezeli Bilgi Anlayışının Problematik Yönü*, 14-15.

<sup>27</sup> Hucetü'l-İslam Ebû Hamid Gazzâlî, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul* (Çev: Yunus Apaydın), Rey Yayıncılık, Kayseri, 1994, 25.

<sup>28</sup> Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felasife: Filozofların Tutarsızlığı* (Çev: Bekir Karlığa), Çağrı yayınları, İstanbul, 1981, 167-168.

<sup>29</sup> Gazâlî, *Tehafüt*, 168.

<sup>30</sup> Mustafa Bozkurt, *Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahi Bilgi*, Hikmet Yurdu, 7 (13), Ocak – Haziran 2014/1, 128.

<sup>31</sup> Razi, *el-Metalibu'l-Aliye mine'l-İlmi'l-İlahi*, 171-172.

<sup>32</sup> Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam* (5. Basım), Tekin Yayınevi, Konya 2001, 6.

<sup>33</sup> Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 78.

<sup>34</sup> Gölcük-Toprak, *Kelam*, 6.

Gayesine göre yapılan tanımda ise Kelam ilmi; “Kesin deliller kullanmak ve vâki olacak şüpheleri gidermek suretiyle dinî akideleri ispata güç yetirilen bir ilimdir.”<sup>35</sup> ifadeleri kullanılmaktadır. Bu tanımda da “Hüccet (kesin delil)” ifadesini görmekteyiz. Bu ifade ile de nakil ile teyid edilmiş kat’î delil kastedilmektedir.<sup>36</sup>

Bu tanımlardan da anlaşılacağı üzere Kelamın ana kaynakları, doğrudan doğruya Kur’an ve onun beyanı olan Hz. Peygamber’in açıklamalarıdır.<sup>37</sup> Kelamcıların Allah’ın ilmi meselesinde hareket ettiği ana kaynaklara kısaca temas ettikten sonra delillendirme noktasında başvurdukları yöntemlere de değinmek gerekmektedir. Bu noktada şu hususlara temas etmek yararlı olacaktır.

İstidlal kelime olarak, Arapçada “*yol gösterme, rehberlik etme*” anlamında delalet kökünden türemiş istifal babından mastardır. “Bir şeyleri kanıtlama, delil tertip etme”<sup>38</sup> anlamında kullanılır. Mantık terimi olarak ise, “iddiaları ispat etme amacı ile delil ortaya koymak”<sup>39</sup> manasında kullanılır. İstidlâl, zihinde daha önceden bilinen bir ya da birden çok önermelerden (kazıyye) bilinmeyen önermeleri sonuçlandırma ve açığa çıkarma işlemleridir. Diğer bir ifade ile istidlâl, daha öncesinde doğru olduğu bilinmekte olan veya doğru olduğu düşünülen hüküm/hükümlerden hareket ile bilinmeyen hükümlere varmaktır. Bu da bilinmeye ulaşmak için bilinmekte olan hükmü belirli bir şekle sokmayı gerekli kılmaktadır. Bu durumda istidlâl, bir ya da birden fazla ifadenin diğer bir ifadeyi dolaylı ya da dolaysız bir biçimde kapsadığını kanıtlama işlemidir.<sup>40</sup> Râzî de istidlâlî, “Başka hükme ulaşmada bir takım önermelerin düzenlenmesi” şeklinde tanımlar.<sup>41</sup>

İstidlâl, Kelamın önemli kavramlarından biridir. Bu sebeple bütün Ehli Sünnet kelamcıları istidlal veya istidlalle ilgili meseleden bahsetmiştir. İmam-ı Maturîdî, Kitabü’t-Tevhid adlı eserinden istidlal kavramı ile aynı anlamı taşıyan nazar kavramını kullanmış<sup>42</sup>, aynı zamanda birçok İslam kelamcısı da nazarla istidlal kavramını aynı manada kullanmışlardır. Örneğin Bakillâni, Cüveynî, Neseî, Râzî, Âmidî, Şehristânî, Mu’tezile’den de Kadı Abdu’l-Cabbâr, bunlardan bir kısmıdır. Mâtürîdî, Allah’ın emrini anlamak için istidlâlden vazgeçilemeyeceğini de belirtmiştir.<sup>43</sup>

Mu’tezile kelamcıları tarafından geliştirilmiş ve kelamî ilimlerin temel yöntemleri hâline getirilmiş şahitle gaibe istidlâl ya da gaibin şahide kıyas yöntemleri hem kelamcılar hem de filozoflarca incelenerek bu yöntemlerin fikhî kıyaslardan farklılıkları üstünde durulmuştur. Yöntem ile ilgili temel sorun, tikelden tikele geçmenin (temsîl, analogi) meşru sayıldığı fikhî kıyastan hangi bakımdan farklı olduğu ve kesin bilgiyi verip vermediğidir. Özellikle de Fârâbî ile Gazzâlî şahitle gâibe istidlâl hakkında geniş tahliller yaparak bu yöntemin hangi durumda bir temsil olduğu ve hangi durumda temsillerden arınıp tümdengelimle dönüştüğünü irdelemiş ve yöntemdeki bazı uygulamaları eleştirmişlerdir.<sup>44</sup>

Gazzâlî, istidlal yönteminin gayet açık olduğunu ve onların sayesinde elde edilmiş bilgilerin inkârının mümkün olmadığını belirtir. Söz konusu önermelerle oluşmuş kıyasın sonucunda, aranan (matlûb) ve ispatlanmış (medlûl) bilgi olduğu anlaşılır. Bu bilgileri

<sup>35</sup> Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu’l-mevâkıf* (çev. Ömer Türker) (1. Basım), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, I/131.

<sup>36</sup> Gölcük-Toprak, *Kelam*, 6

<sup>37</sup> Mülk, 67/11; Editör Şaban Ali Düzgün, *Kelam El Kitabı* (2. Baskı), Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 29.

<sup>38</sup> Cürcânî, *Ta’rifât*, 75.

<sup>39</sup> Abdülkuddüs Bingöl, “İstidlâl”, *DİA*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 2001, 23/323.

<sup>40</sup> Bingöl, İstidlâl, 323.

<sup>41</sup> Fahreddin Râzî, *El-Meâlibu’l-âliye mine’l-ilmî-ilâhî*, C. 9, (ed., A. H. es-Sekkâ), Dâru’l-Kütübi’l-‘Arabî, Beyrut 1987, 138.

<sup>42</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, (Trc: Bekir Topaloğlu), İSAM Yayınları, 13. Basım, İstanbul, 2018, 15.

<sup>43</sup> Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, 173.

<sup>44</sup> Fârâbî, *Kitabü’l-Kiyâs*, (nşr. Refik el-Acem), Dârü’l-meşrik, Beyrut, 1986, 45-54; Gazzâlî, *Mi’yâ rü’l-ilm fi’l-mantık*, (nşr. Ahmed Şemseddin), Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut, 1990, 154,159.

gerektiren temel önermeler (iki asıl) ise delildir. Burada ki iki aslın eşleşmelerinden oluşan sonucun gereklilik yönlerini bilmekteki maksat, delilde delalet yönü bilmektir. Bu nedenle Gazzali, nazar (inceleme, düşünme), iki temel önermeyi zihinde oluşturma ve zihni bu önermelerden gereklisi üçüncü bilgideki gereklilik yönlerini kavramaya yöneltmek olduğunu belirtir. Kısaca, bu durumlarda yapılması gereken iki şey bulunmaktadır. Bu da zihinde iki asıl oluşturmaktadır. Gazzali'ye göre bu düşünce (fikir) dir. Zihni, bu iki aslın eşleşmelerinden oluşan sonucun gerekliliğini kavramaya yöneltmektir. Gazzali'ye göre ise bu istek (taleb) dir.<sup>45</sup>

### İSLAMÎ İLİMLERDE NAHİV İLMİ VE KELAMÎ TARTIŞMALARA ETKİSİ

Nahiv ilmi, başlangıç dönemlerinde genel anlamı ile dilbilgisi anlamında kullanılmış ve Sarf ilmini de kapsamına almıştır. Bu girift anlam birlikteliği hicri 3. , milâdi 9. asra kadar devam etmiştir. Sarf ilminin apayrı bir uzmanlık alanı kazanması ile anlam birlikteliği son bulmuştur.<sup>46</sup>

Abdulkadir el-Cürcânî (ö.471/1078) Nahiv ilmine büyük önem atfetmiş, nahiv ilmine ilgisini kaybedip ona önem vermeyen birinin Kur'an-ı Kerim'e olan ilgisini de kaybetme noktasına gelebileceğini iddia etmiş, bu ilmin önemini anlamayanları ve ondan yüz çevirenleri sert bir biçimde eleştirmiştir.<sup>47</sup> İmam Suyûti de (ö. 911/1505), Cürcânî ile benzer bir yaklaşım benimsemiş, irapta ortaklıkların kurulabilmesi için Arapçanın bilinmesi gerektiğini vurgulamıştır. Nitekim irabın değişmesi ile anlamlar da değişmektedir. Bu durumda irap üzerine inşa edilmiş birleşmelerdeki amacı anlamak için irabın tüm yönleri ile bilinmesi gerekmektedir.<sup>48</sup>

İslam düşünce tarihinde nahiv ilmine özel bir ilgi gösterildiğini görmekteyiz. Bu ilginin bir sonucu olarak nahiv ilmi, İslam medeniyetiyle özdeşleştirilmiş<sup>49</sup> ve İslam medeniyetinin bir dil medeniyeti<sup>50</sup> olduğu ifadeleri kaynaklarda yer almıştır.

Bugün "Nahiv" denildiğinde akla, cümle yapısını inceleyen bilim dalı gelse de özellikle hicri ilk dört asırda "nahiv" kavramı bugünkü "dil bilim" kavramına veya geniş anlamıyla "gramer" kavramına benzer şekilde kullanılmıştır.<sup>51</sup> Ebû Ali el-Fârisî, *Tekmîle* isimli eserinde nahvi; "Arapların sözlerinin tümevarım yoluyla incelenmesi ile ortaya çıkarılan ölçütlerin bilimi"<sup>52</sup> olarak tanımlamıştır.

Ayrıca nahiv, dinî ilimlerde temel olma bakımından çok önemli bir yer tutmuş, bu sebeple bu alana yönelik çalışmalar teşvik edilmiştir.<sup>53</sup> İlk dönemlerde nahiv çalışmalarının temel amacının; Kur'an'ı korumak, onu hatadan uzak tutmak ve Arap dilini öğrenmek isteyen yabancılara (acem) kolaylık sağlamak<sup>54</sup> olduğu söylenebilir. Tabi burada nahvin, sadece Kur'an metnini korumak için değil, doğru bir şekilde anlaşılması ve metni anlamaya yönelik çalışmalarla da kendini gösterdiğini söylemek gerekmektedir.<sup>55</sup>

<sup>45</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Çev: İbrahim Ağâh Çubukçu, Hüseyin Atay), Ankara, 1962, 12-13.

<sup>46</sup> Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2016, 22.

<sup>47</sup> Abdülkâhir el-Cürcânî, *Kitâbu Delâilu'l-İcâz*, Nşr. M. Reşid Rîdâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1984, 23.

<sup>48</sup> Celâlüddîn Abdurrahman, es-Suyûti, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrût 2000 II, 1209.

<sup>49</sup> Şa'ban Avd M. El-Ubeydî, *en-Nahvü'l-Arabî ve menâhicü't-Te'lif ve't-tahlîl*, Bingazi: Câmiatu Karyûnus 1989, 37.

<sup>50</sup> Gerhard Enderes, *el-Münazaratü beyne'l-mantıkî'l-felsefî ve'n-nahvi'l-Arabî fi usûri'l-hulefâ, Meceletü târihi'l-ulûmi'l-Arabiyye*, I/2, Halep 1977, 106.

<sup>51</sup> M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, Klasik Yayınları, (1. Basım), İstanbul 2017, 33.

<sup>52</sup> Ebû Ali Fârisî, *Kitâbü't-Tekmîle* (nşr. Kâzım Bahr el-Murcan), Âlemü'l-Kütüb, Beyrût 1419/1999, 181; Bu tanımlı Cürcânî de nakletmiştir; Bkz. Cürcânî, Abdülkâhir, *Kitâbu'l-Muktesidfi Şerhi'l-İzâh* (nşr. Kâzım Bahr el-Murcan), yy. ts. II, 1166.

<sup>53</sup> Ignaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü* (Ter. Azmi Yüksel- Rahmi Er), İmaj Yayınları, Ankara 1993, 72.

<sup>54</sup> Muhammed Hayr el-Hâlvânî, *el-Mufasssal Fi târihi'n-nahvi'l-Arabî*, Müessesetü'r-risâle, Beyrût 1979, 17-18.

<sup>55</sup> Abduh er-Râcihi, *Dürüs fi'l-mezhebi'n-nahviyye*, Dârü'n-nehdâti'l-Arabiyye, Beyrût 1980, 10.

Nahiv ile dini ilimler arasındaki kuvvetli bağ sebebiyle dini ilimlerin daha II. asırdan itibaren nahve etkisi söylenebilir. Nahivcilerin, hadisçilerin rivayet ve râviler için kullandıkları metod ve ıstılahları, Kelamcılarının, usülcülerin ve fakihlerin yaptıkları ta’lîlî (sebeplendirme) nahivde kullanmaları nahivde dini ilimlerin etkisini göstermektedir. Ayrıca nahiv, kelâmın özellikle de cedel metodundan etkilenmiştir.<sup>56</sup> Nahiv usulünün temellerinden olan kıyas ve illet gibi konulardaki etkilenme de gözden kaçmamaktadır.<sup>57</sup> Ayrıca tüm bu etkiler nahivcilerin İslâmî ilimleri, diğer âlimlerin ise dil ilimlerini öğrenmesine katkı sağlamıştır.<sup>58</sup>

Klasik dönem kelâm kitapları incelendiğinde Kelâm’da dile çok büyük önem atfedildiği ve kelâmî tartışmalarda dilin otorite olarak kabul edildiği de dikkatlerden kaçmamaktadır. Kelâmcıların, herhangi bir konuyu ele alırken öncelikle dilcilerin o konuyla ilgili terimleri nasıl anlamlandırdıklarını tespit edip, sonrasında meseleyi kelimenin Arap dilindeki sözlük anlamıyla uyumlu bir şekilde izah etmeye çalıştıkları görülmektedir. Dil konusundaki bu hassasiyet sadece müteşâbih ayetlerin teviline değil, fizik ve kozmolojiye dair terimlerin izahında da kendisini göstermektedir.<sup>59</sup>

Bunun yanı sıra kelâmcıların, bu şekilde dilin otoritesine dayalı bir düşünce sistemi inşa etmeleri, bir taraftan ilahî vahyin üzerine indiği anlam dünyasını ön plana çıkarmalarına imkân verirken, diğer taraftan İslâm dünyasına tercüme faaliyetleriyle girmeye başlayan Yunan felsefesi ve mantığı karşısında geleneksel düşünceyi dil ekseninde nispeten koruma altına almalarını sağlamıştır. Kelâmcıların klasik dönemde dil temelli bir düşünce sistemi geliştirmiş olmaları onların sözcüklerin anlamlarına yönelik korumacı tavır takınmalarının yanı sıra, düşüncenin evrensel kurallarını belirlediği kabul edilen Yunan mantığına da Arapçanın mantığı adına karşı çıkmaları sonucunu doğurmuştur. Çünkü dil-düşünce-varlık ilişkisi bize, dilin sadece bir evren tasavvurunun taşıyıcısı olmadığı, kendine özgü bir düşünce biçimi ya da mantığı da beraberinde getirdiğini söylemektedir.<sup>60</sup>

Nahiv ilmini kaynakları yönüyle incelediğimizde, dilci ve özellikle de nahivcilerin Arapça olan her şeyi bir kaynak olarak almadıklarını, bazı ölçüleri şart koştuklarını görmekteyiz.<sup>61</sup> Nahiv ilminin bilgi kaynağı olarak; Kur’an, Kıraat, Şiir, Nesir, Hadis ilimlerini zikredebiliriz.<sup>62</sup>

Nahiv metodolojisinin kaynakları ise, Kıyas, Semâ ve İcmâ’dır.<sup>63</sup> Nahivde kullanılan kıyas, “bir illete binaen menkul olmayanın menkul olana hamledilmesidir.”<sup>64</sup> Bazı tanımlarda, “aynı anlamda olma şartı” koşulmaktadır.<sup>65</sup> Kıyas, nahiv ilminde en çok kullanılan delildir. Kaynaklarda kıyası ilk kullanan kişi olarak, Abdullah b. Ebû İshak el-Hadramî zikredilmektedir.<sup>66</sup> O, kıyası kurallı olguları belirleme ve onları, dışına çıkılamayacak ölçüler olarak kabul etmektedir.<sup>67</sup>

Burada şunu belirtmek gerekir ki, nahivde kullanılan kıyasın, mantık ve usülcülerin kıyasından ayırt edilmesi gerekir. Aristo kıyası, doğruluğu kabul edilmiş iki önermeden oluşmuş, şekli bir istintacı (çıkarım) temsil etmektedir. “Bütün insanlar fânidir. Sokrat insandır. O halde Sokrat fânidir.” Bu kıyas şekli, akli delillerle ispattan uzak olmayan

<sup>56</sup> Mâzin el-Mübarek, *en-Nahvü’l-Arabî el-illetü’n-nahviyye: Neşetühâ ve tetavvürühâ*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1981, 80.

<sup>57</sup> Muâz Sertâvî, *İbn Madâ el-Kurtubî ve cühûdühü’n-nahviyye*, Dâru Mecd Lâvî, Amman 1988, 79.

<sup>58</sup> Abdülkerim Muhammed el-Es’ad, *Beyne’n-nahvi ve’l-Mantık ve ulûmü’s-şerîa*, Dârü’l-ulûm, Riyad 1983, 81-82.

<sup>59</sup> Mehmet Bulğen, “Klasik Dönem Kelâmın Dilin Gücü”, *Nazariyat*, 5/1 (Nisan 2019), s. 47.

<sup>60</sup> Bulğen, 57-58.

<sup>61</sup> Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivcilerle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar* (2. Basım), İSAM, İstanbul 2017, 48.

<sup>62</sup> Çıkar, *Nahivcilerle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 48-52.

<sup>63</sup> Çıkar, *Nahivcilerle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 52-61.

<sup>64</sup> Saîd el-Efgânî, *Fî usûli’n-nahv, el-Mektebetü’l-İslâmî*, Beyrut 1987, 78.

<sup>65</sup> Suyûtî, Celaleddin, *el-İktirâh fî ilmi usûli’n-nahv* (nşr. Ahmet Suphi Furat), Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1972, 55.

<sup>66</sup> Mînâ İlyas, *el-Kiyâs fî’n-nahv, Dârü’l-fikr*, Dımaşk 1985, 10.

<sup>67</sup> Ali Ebû’l-Mekârim, *Usûlü’t-tefkîri’n-nahvî, Mensûrâtü’l-câmiati’l-Libiyye*, Libya 1973, 13.



formel kıyastır. Belli bir ilme (nahiv, fıkıh) metod olması uygun değildir. Nahivcilerin formel kıyastan yararlanmaları hicrî IV. asırdan sonra görülmektedir.<sup>68</sup>

Arap dilinde kastedilen kıyas, külliden cüz'îye doğru bir seyir izleyen Aristo kıyası değil, bilakis temeli, dilsel metodlarında Arapları taklide ve onların sözlerine hamledilmesine dayanan dilsel fitrî bir kıyastır. Fitrî olduğu için de Aristo veya herhangi başka bir felsefenin etkilemesiyle meydana geldiğini iddia etmek doğru olmayacaktır.<sup>69</sup>

Nahiv metodolojisinin kaynakları arasında zikredilen semâ ile “fesahatine güvenilenin sözünden delil getirmek” kastedilmektedir.<sup>70</sup> Buradaki sözden kasıt; Kur'an, Hadis ve Arap dilinin bozulma sürecine girdiği döneme kadar olan Araplardan alınmış sözdür.<sup>71</sup> Nahiv metodolojisinin bir kaynağı olarak semâ, dili konuşandan direkt olarak almak demektir. Rivayet ile arasında fark olmasına rağmen ikisi de aynı (bir) kabul edilmiştir. Çünkü bir nesil âlimlerinin semâları (mesmûat), kendilerinden sonra gelen nesil için rivayetin bir parçasına haline gelmektedir.<sup>72</sup>

Nahiv metodolojisinin bir diğer kaynağı olan icmâdan kasıt ise, bir konu üzerinde Basra ve Kûfe ekollerinin birleşmesidir.<sup>73</sup> Eğer bunun aksine bir delil yoksa bu icmâ nahivde delil sayılmaktadır. Nahivde delil sayılan icma ile fıkıh usulünde delil kabul edilen icmâ arasında benzerliklerin olduğu da gözden kaçmamaktadır.<sup>74</sup>

Kıyas, semâ ve icmânın yanısıra nahiv metodolojisinin kaynakları arasında, bu üç kaynak kadar üzerlerinde ittifak edilmemiş olsa da istishâb ve istihsan da bazen kural belirlemede esas olarak kabul edilmiştir.<sup>75</sup>

Dilin sahasında ele alındığında nahiv ilminin mantıksal bir niteliği bulunmaktadır ve bu nedenle de yalnızca söze ilişkin kurallar vaaz etmenin yanı sıra anlamla ilgili de kaideler belirlemiştir. Bu haliyle mantıkla nahiv ilminin prensipleri karışabilmiştir. Bu karışımın sonucunda nahiv ilminde, sözler kadar anlamlar ile de ilgili kaideler belirleyen antik bir karakter ortaya çıkmıştır. Böylece nahiv ilmiyle uğraşanların zihinlerinde dil, düşünme vasıtası ya da düşüncenin yansımaları olmaktan çıkmıştır. Düşünce, dilin kategorik kalıplarında daraltan bir kılıf olmuştur.

Kelam, İslami düşünce sisteminin kurucu disiplinleri arasındadır. Bu ilmin sahip olduğu zengin bir mirasın yanı sıra kendine özgü bir yöntemi de vardır. İlk bakışta kelâmın vahye dayanan bir eksene sahip olduğu düşünülse de, kelâmcılar itikadî konuları vahiy dışı yollar ile de temellendirip savunmaya çalışmışlardır. Kelâm vahye dayalı bir eksene sahip görünse de kelâmcıların itikadî konuları vahyin dışındaki yollarla da temellendirip savunmaya çalışmaları, bilgin bilim, evrenbilim, insanbilim, psikoloji türünden disiplinlere de yönelmelerine sebebiyet vermiştir.<sup>76</sup>

Kelâmcıların dili yalnızca kuramsal bir açıdan ele almamış olması, dil-kelâm ilişkisini dikkat çekici kılmaktadır. Kelâmcılar, dili karşı karşıya kaldıkları sorunları çözmede aklın ve şeriatın yanı sıra üçüncü bir kanıtlanma aracı olarak kullanmışlardır. Bir konunun incelenmesi sürecinde öncelikli olarak konuyla ilgili terimleri dilcilerin gözünden ele almışlardır. Terimin anlamlandırılma biçimini tayin etmelerinin ardından konuyu sözcüğün Arapçadaki kullanımını ve kelime anlamı ile uyum sağlayacak biçimde açıklamaktadırlar. Kelâmcılar bu düşünceyi iletmiş ve akıl ile vahyin dil bilimcilerin belirlediği manayı değiştirmeye gücünün yetmeyeceğini veya sözcüğe lügat anlamında olmayan ıstilahî bir mana veremeyeceğini savunmuşlardır.

## SONUÇ

<sup>68</sup> Cîrâr Cihâmî, *el-İşkâliyyetü'l-lügaviyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyye*, Dârü'l-meşrik, Beyrut 1994, 122.

<sup>69</sup> Said Abdülvâris Mebrûk, *Fî ıstılâhi'n-nahvi'l-Arabi: Dirâse nakdiyye*, Dârü'l-kalem, Kuveyt 1985, 9.

<sup>70</sup> Suyûtî, *el-İktirâh*, 20.

<sup>71</sup> Suyûtî, *el-İktirâh*, 20.

<sup>72</sup> Ebü'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîri'n-nahvi*, 21-22.

<sup>73</sup> Suyûtî, *el-İktirâh*, 50.

<sup>74</sup> Cihâmî, *el-İşkâliyyetü'l-lügaviyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyye*, 122.

<sup>75</sup> Şirin, *Nahivcilerle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 60.

<sup>76</sup> İsmail Demir, *Islamic Religious Education and Its Stress-Relieving Aspects*, *Academic Knowledge Dergisi*, 5 (1), 2022: 198-209.

İslam düşüncesinde tarih boyunca birçok mesele tartışma konusu olmuştur. Bilgi, bilginin kaynağı, bilgi edinme yolları ve dini bilginin kaynağı olarak Allah’ın bilgisi konuları bu tartışmaların en önemlileri arasında yer almaktadır. Allah’ın ilmi, mahiyet, kapsam, ezellilik, taalluk, zatla olan ilişkisi bağlamında günümüze kadar tartışılmıştır. Bu konuda farklı yaklaşımlar ve değerlendirmeler İslam tarihi boyunca gündeme taşınmıştır.

Araştırmamızın konusu olan ilahî ilim, kelimciler ile İslam filozofları tarafından gündemde tutulmuş ve farklı yaklaşımlarla ele alınmıştır. Genel olarak bu iki taraftan kelimciler, görüşlerini dilin başlıca kurallarını esas alarak ifade ederken, İslam filozofları mantık kurallarını temel almışlardır. Bu çalışmada iki taraf arasında cereyan eden tartışmalarda kelimci görüşün teşekkülünde önemli bir yer tutan nahiv ilminin kelimci görüşün oluşmasındaki etkisi incelenmiştir.

Kelam ilmi, İslami düşünce sisteminin kurucu disiplinleri arasındadır. Bu ilmin sahip olduğu zengin bir mirasın yanı sıra kendine özgü bir yöntemi de vardır. Kelam ilminde bir hükmün oluşumuna kaynaklık edebilmesi için o bilginin, hüccet (kesin delil) olarak kabul edilen şer’î delillerden yani ilahî vahye dayanan dinî naslarda yer alması gerekir. Bunlar da ancak Kitap ve sünnettir. Buradan hareketle ilk bakışta kelamın vahye dayanan bir eksene sahip olduğu düşünülse de, kelimciler itikadî konuları vahiy dışı yollar ile de temellendirip savunmaya çalışmışlardır.

Klasik dönem kelâm kitapları incelendiğinde Kelam ilminde dile çok büyük önem atfedildiği ve kelâmî tartışmalarda dilin otorite olarak kabul edildiği de dikkatleri çekmektedir. Kelâmcıların, herhangi bir konuyu ele alırken öncelikle dilcilerin o konuyla ilgili terimleri nasıl anlamlandırdıklarını tespit edip, sonrasında meseleyi kelimenin Arap dilindeki sözlük anlamıyla uyumlu bir şekilde izah etmeye çalıştıkları görülmektedir. Dil konusundaki bu hassasiyet sadece müteşâbih ayetlerin tevilde değil, fizik ve kozmolojiye dair terimlerin izahında da kendisini göstermektedir.

Bunun yanı sıra kelâmcıların, bu şekilde dilin otoritesine dayalı bir düşünce sistemi inşa etmeleri, bir taraftan ilahî vahyin anlam dünyasını ön plana çıkarmalarına imkân verirken, diğer taraftan İslâm dünyasına tercüme faaliyetleriyle girmeye başlayan Yunan felsefesi ve mantığı karşısında geleneksel düşünceyi dil ekseninde nispeten koruma altına almalarını sağlamıştır. Kelâmcıların klasik dönemde dil temelli bir düşünce sistemi geliştirmiş olmaları onların sözcüklerin anlamlarına yönelik korumacı tavır takınmalarının yanı sıra, düşüncenin evrensel kurallarını belirlediği kabul edilen Yunan mantığına da Arapçanın mantığı adına karşı çıkmaları sonucunu doğurmuştur. Çünkü dil-düşünce-varlık ilişkisi bize, dilin sadece bir evren tasavvurunun taşıyıcısı olmadığı, kendine özgü bir düşünce biçimi ya da mantığı da beraberinde getirdiğini söylemektedir.

Kelâmî tartışmalarda nahiv ilmi, aklın ve şeriat ile birlikte üçüncü bir delillendirme aracı olarak kullanılmıştır. Tartışılan konuya ait terimler öncelikle nahiv ilmi açısından ele alınmış, ardından Arapçadaki kullanımı ve kelime anlamına uygun biçimde açıklanmıştır. Hatta kelimciler, akıl ile vahyin belirlenen manayı değiştiremeyeceği ve terime lügat anlamında olmayan ıstılâhî bir anlam yüklenemeyeceğini ifade etmişlerdir.

#### KAYNAKÇA

Bağdâdî, Abdülkâhir, Mezhepler Arası Farklar, (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), TDV yayınları, Ankara, 2001.

Bağdâdî, Abdülkâhir, Usulü’-d-Din: Ehli Sünnet Akaidi (1. Baskı), İşaret Yayınları, İstanbul 2015.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed, Kitâbu’t-Temhidi’l-evâil ve telhisi’d-delâil. (Nşr. İmadüddin Ahmed Haydar). Müessesetü’l-Kütübü’s-Sekafiyye, Beyrut, 1987.

Bingöl, Abdulkuddüs, “İstidlal” mad. DİA, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 23. Cilt. İstanbul 2001.

Boyalık, M. Taha Boyalık, Dil, Söz ve Fesâhat, Klasik Yayınları, (1. Basım), İstanbul 2017.

- Bozkurt, Mustafa, Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahi Bilgi, Hikmet Yurdu, 7 (13), Ocak – Haziran 2014/1.
- Bulğen, Mehmet, “Klasik Dönem Kelamın Dilin Gücü”, Nazariyat, 5/1 (Nisan 2019).
- Cihâmî, Cirâr, el-İşkâliyetü'l-lügaviyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyye, Dârü'l-meşrik, Beyrut, 1994.
- Cürcânî, Abdulkâhir, Kitâb-u Delâilu'l-İcâz, Nşr, M. Reşid Ridâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrüt, 1984.
- Cürcânî, Abdülkâhir, Kitâbu'l-Muktesidfi Şerhi'l-İzah ( nşr. Kâzım Bahr el-Murcan), yy. ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, Kitâbu't-Ta'rifât. Mektebetu Lübnân, Beyrüt, 1985.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, Şerhu'l-Mevâkif (çev. Ömer Türker) (1. Basım), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, Kitâbü't-Ta'rifat, Daru'n-Nefes, 1. Baskı. Beyrut, 2003.
- Çıkar, Mehmet Şirin, Nahivcilerle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar (2. Basım), İSAM, İstanbul 2017.
- Çörtü, Mustafa Meral, Arapça Dilbilgisi Sarf, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2016.
- Demir, İsmail, Islamic Religious Education and Its Stress-Relieving Aspects, Academic Knowledge Dergisi, 5 (1), 2022.
- Düzgün, Şaban Ali, Kelam El Kitabı (2. Baskı),Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Ebu Hanife, el-Fıkhu'l-Ekber (Çev. Mustafa Öz), (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri İçinde /Arapça kısmı), İstanbul 1992.
- Ebû'l-Mekârim, Ali, Usûlü't-tefkîri'n-nahvî, Menşûrâtü'l-câmiati'l-Libiyeye, Libya 1973.
- Efgânî, Saîd, Fî usûli'n-nahv, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1987.
- Enderes, Gerhard, el-Münazaratü beyne'l-mantıkî'l-felsefî ve'n-nahvî'l-Arabî fi usûri'l-hulefâ, Meceretü târihi'l-ulûmi'l-Arabiyye, I/2, Halep 1977.
- Es'ad, Abdülkerim Muhammed, Beyne'n-nahvi ve'l-Mantık ve ulûmü's-şeria, Dârü'l-ulûm, Riyad 1983.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin, (thk. Helmut Riter), Beyrut, trs.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, Kitabu'l-Luma',fi red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida', Beyrut 1953
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ, Kitâbü'l-Kıyâs, (nşr. Refik el-Acem), Dârü'l-meşrik, Beyrut 1986.
- Fârisî, Ebû Ali, Kitâbü't\_Tekmile (nşr. Kâzım Bahr el-Murcan), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1419/1999.
- Gazzali, Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed, el-Mustasfa min İlmi'l-Usul, (Çev: Yunus Apaydın), Rey Yayıncılık, Kayseri, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed, Mi'yâ rü'l-ilm fi'l-mantık, (nşr. Ahmed Şemseddin), Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed, el-İktisâd fi'l-i'tikâd (Çev: İbrahim Ağah Çubukçu, Hüseyin Atay), Ankara 1962.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed, Tehafütü'l-Felasife: Filozofların Tutarsızlığı, (Çev: Bekir Karlığa), Çağrı yayınları, İstanbul, 1981.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman, Kelam (5. Basım), Tekin Yayınevi, Konya 2001.

- Goldziher, Ignaz, Klasik Arap Literatürü (Ter. Azmi Yüksel- Rahmi Er), İmaj Yayınları, Ankara 1993.
- Hâlvânî, Muhammed Hayr, el-Mufasssal Fî târihi’n-nahvi’l-Arabî, Müessesetü’r-risâle, Beyrut 1979.
- İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmetel-Ensârî er-Rüveyfî, Lisanü’l-Arab, Beyrut: Dâru Sadır, I - IX.
- İlyas, Minâ, el-Kiyâs fi’n-nahv, Dârü’l-fikr, Dımaşk 1985.
- İsfehânî, Ragıb el-Müfredât fi Garibi’l-Kur’an (nşr. Muhammed Seyid Kilanî) Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî 1381/1961.
- Keskin, Mehmet, İmam Eş’ari ve Eş’arilik, İstanbul 2013.
- Macit, Nadim, Eylem Değişim İlişkinin Teolojik Yorumu, Etüt Yayınevi Samsun 2000.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, Te’vilâtü’l-Kur’an (thk. Ahmet Vanlıoğlu) Dâu’l-Mizân, İstanbul 2005.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, Kitabü’t-Tevhid, (Trc: Bekir Topaloğlu), İSAM Yayınları, 13. Basım, İstanbul 2018.
- Mebrûk, Saîd Abdülvâris, Fî ıstılâhi’n-nahvi’l-Arabî: Dirâse nakdiyye, Dârü’l-kalem, Kuveyt 1985.
- Nesefî, Ebü’l-Muîn, Tebsıratu’l-Edille fi Usûli’-d-Dîn, (Çev: Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004.
- Özdemir, Metin, Ezelî Bilgi Anlayışının Problematik Yönü. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6 (1), 2002.
- Pezdevî, Ebu’l-Yusr Muhammed, Usûlü’-d-Dîn Ehl-i Sünnet Akaidi (Çev. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1988.
- Râzi, Fahrüddin, el-Metalibu’l-Aliye mine’l-İlmi’l-İlahi, (thk. Dr. Ahmet Hicazî es-Seka), Daru’l-Kitabi’l-Arabi, Beyrut 1987.
- Râcihi, Abduh, Dürûs fi’l-mezhebi’n-nahviyye, Dârü’n-nehdati’l-Arabiyye, Beyrut 1980.
- Mübarek, Mâzin, en-Nahvü’l-Arabî el-illetü’n-nahviyye: Neşetühâ ve tetavvüruhâ, Dârü’l-Fikr, Beyrut 1981.
- Sâbûnî, Nureddin, el-Bidaye fi usûli’-d-Dîn: Maturidiyye Akaidi (Çev. Bekir Topaloğlu), (6. Baskı), DİB Yayınları, Ankara 1998.
- Sertâyî, Muâz, İbn Madâ el-Kurtubî ve cühûdühü’n-nahviyye, Dâru Mecc Lâvî, Amman 1988.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman, el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân, Nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut 2000.
- Suyûtî, Celaledin Abdurrahman, el-İktirâh fi ilmi usûli’n-nahv (nşr. Ahmet Suphi Furat), Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1972.
- Şehristânî, Ebu’l-Feth Tâceddin Muhammed b. Abdülkerim, İslam Mezhepleri: el-Milel ve’n-Nihâl, (çev.: Mustafa Öz), Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.
- Şehristani Ebu’l-Feth, Tâceddin Muhammed b. Abdülkerim, Nihayetu’l-ikdam fi ilmi’l-kelam, London 1934.
- Ubeydî, Şa’ban Avd, en-Nahvü’l-Arabî ve menâhicü’t-Te’lif ve’t-tahlîl, Bingazi: Câmiatu Karyûnus, 1989.