



Dilin Kökeni Üzerine Klasik İslâmî Söylem: Kültürel Hafıza ve Sünnîliğin Savunusu

“Shah, Mustafa. ‘Classical Islamic Discourse on the Origins of Language: Cultural Memory and the Defense of Orthodoxy’. *Numen* 58 (2011), 314–343.

<https://doi.org/10.1163/156852711X562335>”

Tercüme

Sibel DİNÇASLAN Rumeysa UYSAL

Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Rize/Türkiye

Research Assistant, Recep Tayyip Erdogan University,
Faculty of Theology, Rize/Türkiye

sibel.dincaslan@erdogan.edu.tr | orcid.org/0000-0002-4137-2690 | <http://ror.org/0468j1635>

Katkı Oranı: %50

Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Rize/Türkiye

Research Assistant, Recep Tayyip Erdogan University,
Faculty of Theology, Rize/Türkiye

rumeysa.uyosal@erdogan.edu.tr | orcid.org/0000-0002-6698-786X | ror.org/0468j1635

Katkı Oranı: %50

Makale Bilgisi

Makale Türü

Tercüme Makale

Geliş Tarihi

15 Nisan 2022

Kabul Tarihi

19 Haziran 2022

Yayın Tarihi

30 Haziran 2022

İntihal

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Sibel Dinçaslan – Rumeysa Uysal).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Article Information

Article Type

Translation

Date Received

15 April 2022

Date Accepted

19 June 2022

Date Published

30 June 2022

Plagiarism

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Sibel Dinçaslan – Rumeysa Uysal).

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“

Shah, Mustafa. “Dilin Kökeni Üzerine Klasik İslâmî Söylem: Kültürel Hafıza ve Sünnîliğin Savunusu”. çev. Sibel Dinçaslan – Rumeysa Uysal. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 495-516. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1103930>

”

Öz

Erken dönem İslâm düşünce geleneğinde, dilin kökeni (aslul-luga) konusunda iki temel görüş geliştirildi. Genelde tevkîf olarak bahsedilen, ilahi failin dilin vaz' edilmesinde üstün rol oynadığını vurgulayan ve bu açıdan ispat gerektirmeyen (axiomatic) birinci görüş şudur: lafızların manaları başlangıçta Tanrı tarafından belirlenmiştir. Bu tutuma karşı tez olarak sunulan ve ıstılâh olarak adlandırılan ikinci doktrin ise dilin –sonradan- kurulduğunu, genel uyuşum ve anlaşma süreciyle evrildiğini esas alır: Kelimeler anlamlarıyla birlikte insanlar tarafından tayin edilmiştir. Ancak hem tevkîf hem de ıstılâh doktrinleri, kelimelerin muayyen manaları ile olan gerçek ilişkilerinin doğal olduğunu reddederek tamamen nedensiz (arbitrary) olduğunu ileri sürmüştür. Her ne kadar müteahhir İslam düşünce geleneği, her ikisinin de mantıklı olduğunu kabul etse de, dokuz ve onuncu yüzyıllarda konu hakkındaki görüşler dikkate değer biçimde, sünnî (orthodox)¹ ve arch-rasyonalist² şeklinde fırkalara ayrılmıştır ki bunlardan ilki tevkîfi ikincisi de ıstılâhı onaylamıştır. Geleneksel tevkîf argümanlarının kavramsal bir savunusunu sağlamada Sünnî kelâmcılar, birleştirici bir yapı oluşturmak zorundaydı. Bu yapının hatırlama (remembrance), sürdürme (continuation) ve özdeşlik (identitiy) üzerinden ifade edilmesi kelâmcılara, tevkîfin kurgusunu, seflele ilişkilendirilmiş metin yorumu ve sünnî simgeler üzerine formel bir biçimde dayandırma olanağı sağladı. Geçmişe yapılan referanslarla sağlanan bu yapı, sünnî inanç olarak kabul edilen savunmada, kültürel hafızanın rolünü onaylamış gibi görünebilir.

Anahtar Kelimeler: İslâm, Dilin kökeni, Nahivciler, Sünnîlik, Mu'tezile, Eş'arîyye.

Abstract

Classical Islamic scholarship developed two principal theses on the subject of the origin of language (aşl al-lugha). The first of these theses, commonly referred to as tawqîf, accentuated the pre-eminent role that divine agency played in the imposition of language; axiomatic within this perspective is the view that words (lafz pl. alfâz) have been assigned their meanings (ma'nâ pl. ma'ânî) primordially by God. Presented as something of an antithesis to this position, the second doctrine, labeled iştilâh, predicates that language was established and evolved via a process of common convention and agreement: words together with their meanings were assigned by human beings, although both the doctrines of tawqîf and iştilâh posit that the actual relationship between words and their assigned meanings remains entirely arbitrary, rejecting any sort of natural link between the two. Although later Islamic scholarship accepted that both theses were plausible, within the course of the 9th/10th centuries opinions on the subject were ostensibly polarized between orthodox and arch-rationalist camps with the former endorsing tawqîf and the latter iştilâh. In the quest to achieve a conceptual defense of traditional arguments for tawqîf it was necessary for orthodox theologians to create a connective structure, as articulated through reference to remembrance, continuation, and identity, which enabled them to anchor the construct of tawqîf in a formalized way to the scriptural exegesis and emblems of orthodoxy associated with the pious ancestors. That this was successfully accomplished through references to the past would seem to confirm the role which cultural memory played in the defense of what was deemed an orthodox belief.

Keywords: Islam, Origins of language, Arabic grammarians, Orthodoxy, Mu'tazilites, Ash'aris.

¹ Yazarın metin boyunca "ana akım" anlamında kullandığı "orthodox/orthodoxy" ifadesini "sünnî/sünnîlik" olarak tercüme etmeyi tercih ettik.

² Arch-rationalist ifadesi önde gelen, baş rasyonalistler anlamında kullanılmıştır.

Giriş*

Erken dönem İslâm düşünce geleneğinde, dilin kökeni (*aslu'l-luga*) konusunda iki temel görüş geliştirildi. Genelde *tevkîf* olarak bahsedilen, ilahi failin dilin vaz' edilmesinde üstün rol oynadığını vurgulayan ve bu açıdan ispat gerektirmeyen (axiomatic) birinci görüş şudur: lafızların manaları başlangıçta Tanrı tarafından belirlenmiştir. Tanrı'nın, lafızları ve manalarını kuşatan zorunlu sezgisel bilgiyi yarattığı varsayımına rağmen, bu sürecin keyfiyeti hiçbir zaman tam olarak açıklanamamıştır. Bu görüşe karşı sunulan ve *istilâh* olarak adlandırılan antitez; dilin, lafızlara iletişimsel anlam yükleyen insanlar tarafından, genel uyuşum (convention) ve anlaşma (*muvâda'a*) aracılığıyla ortaya çıktığını ifade eder. *Tevkîf* ve *istilâh* doktrinlerinin her ikisi de lafızlar ve anlamları arasındaki bağlantının ilk oluşumunun tümüyle rastgele oluşuna hükmeder (Suyûtî, 1970, 1/1-60). Arapça “kitap” (*kitâb*) kelimesinin kendine özgü fonemik özellikleri ile onu ifade eden fiziksel nesne arasında mutlak bir yakınlık yoktur. Aslında, dilin mucidinin “*kitâb*”ı ifade etmek için sesbirimlerinin alternatif bir kombinasyonunu seçmesi mantıksal olarak mümkün olabilirdi. Vahiyçi ve uyuşumcu terimler çoğunlukla *tevkîf* ve *istilâh* tezlerini ayrı ayrı belirtmek için kullanılır. Müteahhir dönem araştırmaları, dilin kökeni üzerine erken dönem tartışmalarını yönlendiren ve *istilâh* tezinin bu gibi tartışmaların süreci içerisinde üretildiğini iddia eden bir dizi karmaşık kelâmî gereklilik ve endişeler tespit etmişlerdir. Bu durum ayrıca şu hükmü de beraberinde getirir: *tevkîf*, erken dönem tefsir düşüncelerinde belirsiz köklere sahip olmasına rağmen, *istilâh* ve onunla uyumlu bir dizi teolojik öğretiye meydana okumaya ve bu doktrinlerin temelini çürütmeye kanıt gösterilen, dikkate değer bir karşı argüman olarak görünmektedir.

Evvela, *tevkîf* tezi taraftarlarının birçoğu aşırı gelenek meyilleri ile bilinmemesine rağmen, sünnî çevrelerdeki gruplar *tevkîf* görüşünü onaylama eğilimindeydi. Aslında bazı âlimler iki doktrin özgül yönlerinin birleştiği, dilin kökenine ilişkin ayrıntılı açıklamaları uyarlamışlarsa bile, söylemin teolojik yolları adım adım evrildikçe her iki görüş de eşit derecede makul kabul edildi (Zerkeşî 1992, 2/14-16). Bununla birlikte 9./ 10. yüzyıl ve sonrasında konu üzerindeki fikirler, az ya da çok kökleşmiş ve sünnî ile arch-rasyonalistler arasında teolojik bir gerilimin belirtisi olmuştu. Ayrıca, *tevkîfe* dair geleneksel argümanların düşünsel bir savunusunu sağlama arayışında, “hatırlama”, “sürdürme” ve “özdeşliğe” referansla ifade edildiği gibi, sünnî kelâmcıların birleştirici bir yapı oluşturmaları gerekiyordu. Bu yapı, *tevkîf* kurgusunu Kur'an ve hadîs yorumlarına ve sefle bağlantılı geleneksel sembollere resmi bir şekilde sabitlemelerine olanak sağlamıştır. Bu yeniden inşânın geçmişe referanslar yoluyla başarılı bir şekilde gerçekleştirilmesi, kültürel hafızanın gelenek fikrini savunmada oynadığı ölçülü rolü doğrulamaktadır.

1. Tarihsel Bağlam

Klasik İslâm kaynakları dilin kökeni tartışmasına istinaden *istilâh* doktrininin çoğunlukla ünlü kelâmcı Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933) tarafından ortaya atıldığını iddia eder. Babası Cübbâî (öl. 303/916), kökleri erken dönem İslâm geleneğinde mevcut kelâmî bir hareket olan Basra Mu'tezilesi'nin önde gelen mensuplarından birisiydi. Mu'tezile, insan aklının inanç oluşumunda

* Makalenin çevirisi aşamasında kendisinden çokça istifade ettiğimiz değerli hocamız Emine Enise Yakar'a teşekkürü borç biliriz.

oynaması gereken kritik rolü savunmakla meşhurdur. Bunu da doktriner duruşlarını tanımlamak ve savunmak üzere rasyonel temelli argümanları ve öncülleri dışarıdan ithal ederek yapmaktaydı. Mu'tezile, Tanrı'nın her zaman aklın (*el-akl*) prensiplerine göre hareket ettiği görüşünde ısrar etmiştir. Öyle ki onlara göre Tanrı, doğrunun hâkimi ve temel ölçütü olarak davranmak zorundaydı. Mu'tezile, İslâm dünyasının entelektüel söylemlerine gitgide yayılan Yunan felsefesinin argümanlarını ve yapısını, Arapçadan Süryaniceye süregelen bir çeviri akışı yoluyla benimsemiştir. Söz konusu ekol, iki anahtar aksiyomu geliştirerek kendilerini “*tevhîd ve adalet*” savunucuları olarak nitelendirmişlerdir. İlk olarak, ilâhî zâtı antropomorfik biçimde ima eden her türlü kavramsallaştırma girişimini reddederek Tanrı'ya ilişkin *kıyâm bi-nefsihi* anlayışını savunmuşlardır. Buna ek olarak naklî delillerde ifade edildiği gibi Tanrı'nın sıfatlarının, O'nun zâtına içkin parçası olduğunu iddia ediyorlardı. Şöyle ki Tanrı, kendi zâtında mevcut olan bilginin zâtî varlığı vasıtasıyla bilmez. Aksine benzersiz zâtından dolayı da bilir. Bu sıfatlar Tanrı'nın bizzat kendisiyle ve zâtıyla özdeştir. (Mânkdîm, 1965, 182-3 bkz. Cüveynî, 1996, 51-5). Aralarında kelâm sıfatının da bulunduğu söz konusu sıfatlar sünnîlik içerisinde tözsel ve zâtî temel meseleler bağlamında ele alınmıştır. Mu'tezile, böylesi bir görüşün Tanrı'nın birliği anlayışından taviz vererek ulûhiyyet bünyesinde bir çokluğun (*taaddüt*) imasını (taşındığını) ileri sürmüştür. İkinci olarak ise onlar, ahlakın ve dinî yükümlülüklerin önkoşulu ile birlikte Tanrı'nın yüce adaletinin, eylemlerinin yegâne yaratıcısı olan insanoğlunun özgür ve sorumlu birer temsilci oluşunu gerekli kıldığını iddia ederek geleneksel kader doktrinini şiddetle reddetmişlerdir.

Mu'tezile, Tanrı'nın *muhâlifun li'l-havâdis* aksiyomunu vurgulayarak, İslâm'ın kutsal kitabı Kur'an'ın mahlûk ve ezeli olmayan bir kitap olduğunu, dolayısıyla Kur'an'ın var olmadığı bir sürenin bulunduğunu savunmuştur. Sünnî âlimler ise Kur'an'ın mahlûk olmadığını, Hz. Peygamber'e Cebrail aracılığıyla vahyedildiği şekliyle Allah'ın esas kelâmı (*kelâmullah*) olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre Kur'an'dan mahlûk olarak bahsetmek onun bu olağanüstü niteliğine zarar vermek anlamına gelecektir. Bazı sadık gelenekçi kelâmcılar (ehl-i hadîs) Kur'an'ın ezeli (kadîm) ve yaratılmamış olduğunu ve kelâm sıfatının -tilavet edilen bir metin olarak fiziksel lafızları ile birlikte- aslında ilâhî zât ile uyum içinde olduğunu iddia ettiler. Diğer kelâmcılar ise basit bir şekilde kelâm sıfatının hem otonomluğunu hem de ilâhî zâtle olan zorunlu statüsünü vurguladılar (Cüveynî, 1996, 128-9). Ancak Mu'tezile'ye göre herhangi bir lafzî bağlamda Tanrı'dan konuşan olarak bahsetmek antropomorfizm ile eşdeğer olup aynı zamanda mürekkep kelimeleri bir araya getiren fiziksel bir organa sahip olduğunu da ima etmekteydi (Madelung, 1974, 507). Ontolojik bir perspektiften bakınca böyle bir anlayışın, hem Tanrı'nın *muhâlefetu'n li'l-havâdis* sıfatıyla hem de ilâhî zâtın kelâm veya fiziksel hareket gibi hâdis fiiller için bir zemine veya alt katmana olanak sağlayamayacağı gerçeği ile çeliştiği iddia edilebilirdi. Mu'tezile'nin siyasi etkisinin hâkim olduğu Mihne (*engizisyon*) dönemi boyunca Kur'an'ın mahlûk olduğu doktrini Halife el-Me'mûn (Abbâsî halifesi/813-33) tarafından Abbâsî devletinin resmî politikası olarak vaz edilmiştir. Bu doktrin, bazı durumlarda Kur'an'ın mahlûk olmadığı doktrininden vazgeçmeye zorlanan gelenekçiler tarafından şiddetle karşı çıkmıştı.

Tarihsel olarak Cübbâî, Sünnî geleneğin en öne çıkan skolastik kelâm ekolü Eş'ariyye'ye ismini veren Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/935) ile yakın bir ilişkiye sahipti.³ Bu iki öncü şahsiyet arasındaki dogmatik çatışma Eş'arî'nin Mu'tezile'yi reddetmesine ve ardından hayatını onun kelâmî öğretilerini ve argümanlarını çürütmeye adanmasına sebep oldu. Müteahhir dönem Eş'arî düşünürleri ile özdeş hale gelen gelenekselcilik, kökleri Eş'arî mirasında olup olmadığı konusunda farklı görüşler olmaya devam etse de bu, Mu'tezile'ye karşı koymak için kasıtlı olarak rasyonel temelli geleneksel metodoloji ve strateji etrafında kümelenmiştir (Frank, 1991, 143-9; Makdîsî, 1962, 37-41). Orta Çağ İslâm düşüncesindeki gerilimlerden biri, bir tarafta ana akımı savunmak için teorik temele dayalı akılcı araçları kullanmayı yanlış gören gelenekçiler; diğer tarafta gelenek savunusu inşâ ederken bu tür rasyonel yaklaşım ve süreçlerden faydalanan Eş'arîler arasındaki muhalefetti. Bu durum yalnızca metodoloji ve yaklaşımların meselesi değildi. Burada daha ziyade gelenekçileri, bilhassa muhafazakâr bakış açısına sahip olanları, Eş'arîlerden mutlak surette ayıran doktrinin kilit noktaları vardı. Dinî dogmayı savunmaya yönelik rasyonel yaklaşımlar, önde gelen klasik kelâmcıların reddiyelerine rağmen klasik İslâmî söylemin sabit bir bölümü haline gelmişti. Kelâmın içerik alanı, her çeşit konuyu kapsıyordu; yalnızca geleneksel inançların dile getirilmesi ile ilgili değildi. Aynı zamanda diyalektik tartışma ve münakaşaların ürünü olan doktrin inşasının genişletilmesiyle de ilgiliydi (Shah, 2007, 432-5). Bu, bazen tartışmanın apofatik⁴ ve katafatik⁵ biçimde ihtilafli kullanımlara ve hatta teolojik ve kozmolojik argümanlara atıfta bulunmayı gerektirmiştir (Âmidî, 2004).

Eş'arîlerin, kendilerini Ehl-i Sünnet gibi gösteren bir Mu'tezile taraftarı damgası ile lekelendikleri suçlama, klasik kelâm literatüründe sık sık yankılanmaktadır. Bununla birlikte bu durum Mu'tezile ile Eş'ariyye arasındaki muhalefetin klasik kelâm düşüncesinde verimli bir dönemi şekillendirdiği gerçeğine gölge düşürmemelidir. Dilin kökenine ilişkin tartışmalara yapılan katkılar dini gelenek içindeki diğer çevrelerden gelse de, çoğu Mu'tezile ile Eş'ariyye arasındaki entelektüel tartışma ortamından ilham almıştır. Söz konusu tartışmaların sürekli olarak müzakere edilen birtakım konular için derin alt bölümlere sahip olmasına rağmen dilin kökenine ilişkin literatür referansları genellikle kelâmî ve hukukî söylemlerin dışsal bir özelliği olarak belirlemektedir. Söz konusu tartışmalar ilahî isimler doktrininin, dinî yükümlülüğün vaz edilmesi, mecazî ve sembolik dile yapılan kelâmî atıfları ve bir ölçüde de *halk'ul-Kur'ân* anlayışı hakkındaki argümanları içermektedir.

Takip eden fikir aşaması dönemde, Mu'tezile iki sembolik ekole ayrılmıştır: Basralılar ve Bağdatlılar. Yerel etkilerine rağmen bu iki ekol aslında İslâm dünyasının farklı coğrafyaları boyunca genişleyip yayılmıştır. Dırâr b. Amr (öl. 200/ 815 (?)), Ebû Bekr el-Esamm (öl. 200/816), Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50 (?)), Nazzâm (öl. 231/ 845), Muammer b. Abbâd (öl. 215/ 830), Hişâm b. Amr el-Fuvatî (öl. 218/ 833'ten önce), Câhız (öl. 255/869) ve Abbâd b. Süleyman (öl. 250/ 864) Basra ekolünü temsil eden şahıslardır. Bağdat ekolü ise Bişr b. Mu'temir (öl. 210/825), Sümâme b. Eşres el-Nümeyrî (öl. 213/828), Ca'fer b. Harb (öl. 236/850) vb. gibi isimleri göze çarpan

³ Eş'arî tarafından geliştirilen Sünnî skolastik kelâm fırkasının önde gelen İbn Küllâb (öl. 240/854), el-Kalânîsî (9. Yüzyıl?) ve el-Muhâsibî (öl. 243/ 857) gibi şahsiyetleri, Sünnîliğin savunusunda benzer stratejiler benimsediler. İbn Küllâb'ın müritleri ayrı bir fırka (Küllâbiye) ile tanımlanmıştır.

⁴ Tanrı'yı olumsuzluma ile tanımlama/negatif teoloji. (Çevirmen notu)

⁵ Tanrı'yı olumlu ve pozitif ifadelerle tanımlama/ pozitif teoloji. (Çevirmen notu)

başka şahsiyetleri de içermektedir. Söz konusu şahsiyetlerin doktrinlerindeki belirli farklılıklara rağmen “tevhîd ve adalet” ile “halku'l-Kur'ân” altında yatan temel ilkeler, Mu'tezile'nin anahtar sloganlarıydı. Bilhassa, bu hareket öğretisinin bütün dinamiği, apaçık dogmatik ve diyalektik yapıların rasyonel sentezi tarafından yönlendirilmiştir.

2. Tevkîf ve İstîlâh Hakkındaki Tartışmalar

Ebû Hâşim'in yaşadığı dönemde Mu'tezilî hareket, siyasi etkisinin çoğunu yitirmiş, ancak takip eden tarihsel dönem boyunca çeşitli kelâmî ikilemlere ve ilgili tartışmalara teorik fikirler ve çözümler geliştirmeye devam etmiştir. Her ne kadar Ebû Hâşim'in külliyatından hiçbir günümüze ulaşmamış olsa da *tevkîf* ve *istîlâh* konuları üzerine bu şahsa ve başkalarına atfedilen bir dizi hüküm ve rivayet; kelâm, filoloji, tefsir ve hukuk literatürü içerisinde muhafaza edilmiştir. Özellikle de bu metinler âlimlerin, hukukun teorik temellerini tanımlamada giriş mahiyetinde olup dilin epistemolojik ön hazırlıklarını inceledikleri içtihat biliminin ilkelerine tahsis edilmiştir. Bu veriler vasıtasıyla dilin kökenine ilişkin tartışmalarda ortaya çıkan çeşitli argümanları ve karşı argümanları ölçmek mümkündür. Ebû Hâşim tarafından savunulmadan önce *istîlâh* anlayışının dile getirildiğini gösteren deliller yetersizdir.⁶ Aslında bu anlayış ileri sürülür sürülmez, hemen Ebû Hâşim'in babası Cübbâî, Bağdat Mu'tezile âlimi olarak bilinen Ebû'l-Kâsım (el-Belhî) el-Kâ'bî (öl. 319/932) ve Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (Nisâbûrî, 1979, 158) tarafından *tevkîf* nazariyesi ile karşı çıkmıştır.

Meseleyi ön plana çıkaran, Mu'tezile kelâmına ait mevcut en eski kaynaklar, Kādî Abdülcebbâr'ın (öl.415/1025) yazılarıdır. Kādî, eserlerinde bu ekolün oluşum dönemine ait düşüncelerinin büyük bir kısmını muhafaza eden Mu'tezile'nin güçlü bir savunucusudur. Kelâmî konuların büyük bir koleksiyonunu oluşturan hacimli eseri *Kitâbu'l-Muğnî*, onun en önemli eserleri arasındadır. Ebû Hâşim'in, kaynaklarda *Behşemiyye* olarak anılan takipçileri, 10. ve 11. yüzyıllarda hâkim kelâm sınıfını temsil etmekteydiler. İddiaya göre Behşemiyye'nin kelâm fırkası, söz konusu dönem içerisinde Mu'tezile arasındaki ilgili tartışmalara hâkimdi (İsferâyînî, 1985, 74). Kādî ve çoğu yakın öğrencisi, Behşemiyye sınıfı arasında sayılıyordu. Ayrıca bu durum Ebû Hâşim'in literatürde bahsettiği bağlamlardan da açıkça anlaşılmaktadır. Her ne kadar *istîlâh* onun doktrinel yeniliği olarak görünse de -son derece etkili bir düşünür olduğunun altını çizerek diyebiliriz ki kendisinin tanıttığı ve üzerinde durduğu kayda değer başka kelâmî kavramlar da bulunmaktadır.⁷

İstîlâh ve *muvâda'anın* konu tahlili *Kitâbu'l-Muğnî*'de birkaç noktada ön plana çıkmakta fakat Allah'ın esma ve sıfatlarına ayrılmış bir bölümde Kādî şu önermeyi ileri sürmektedir: Bir isim, başlangıçta anlamlı bir tanımlama ve gaye yoluyla (*kasd* ve *irâde*) yalnızca isimlendirildiği varlığı veya göndergeyi (*müsemmâ*) temsil edebilir (Kādî Abdülcebbâr, 1965, V/160-5). Kādî, isimlerin varlıklara uyulaşım ve anlaşma aracılığıyla tahsis edildiğini savunur. Ancak isimle *müsemmâ* arasındaki bağı öncelikle geçerli kılan şey, tam da bu *kasd* fiilidir, ki *kasd*, tesmiyenin tasarım ve amacını açıklamak demektir. Ebû Hâşim'in sıklıkla alıntılacağı argümanlar labirenti aracılığıyla, muhataplar arasında '*kasd*' hakkında zorunlu bir farkındalık olmaksızın hiçbir *muvâda'a* sürecinin

⁶ Richard Frank, *muvâda'anın* İbnü'r-Râvendî (öl. 301/913-14 [?]) tarafından ileri sürüldüğünü zikretmektedir; Frank 1978, 29.

⁷ Mesela onun ilahî zâtın mahiyetini ele alan haller teorisini (ahvâl) zikredebiliriz.

mümkün olmadığı varsayılır. Bu mantığın genel dayanağı şu olabilir: Eğer dil, başlangıçta *tevkîf* yoluyla, Tanrı'nın dili yaratması ve lafızlar ile anlamları arasındaki ilişkiyi kurmasıyla oluşmuşsa; o zaman Tanrı zorunlu olarak dilin kullanımı arkasındaki gaye ve nizamı açıklamak zorunda kalacaktı. Bu da insanoğluna dini yükümlülüğün fiili olarak vaz edilmesinden önce marifetullahın ifşasına yol açacaktı. Kādî ısrarla şunu söylemektedir: “Teklîf meydana geldiğinde zorunlu olarak Tanrı'nın zâtını bilmemiz mümkün olmayacağı gibi mükellefiyet durumunda zorunlu olarak Tanrı'nın gayesini bilmemiz de tasavvur edilemez” (Kādî Abdülcebâr, 1965, 5, 164; Râzî, 1981, 1, 191). Buradaki akıl yürütme şöyledir: Tanrı'nın dili *vaz'* etmesi durumunda, bir varlığın sıfatları hakkında bilgi sahibi olmak, bu varlığın zâtını bilmeyi daha kuvvetli bir şekilde zorunlu kılar ki bu varlık Tanrı'dır (Asnavî, 1999, 1/189). Mu'tezile ise insanın ilk yükümlülüğünün rasyonel akıl yürütme yoluyla Tanrı'yı tanımak olduğu konusunda ısrar eder. Tanrı ne fiziksel bir duyu ile görülebilir ne de kaçınılmaz olarak zorunlu bir şekilde bilinebilir (Mânkdîm, 1965, 44; bkz. Cüveynî, 1969, 110). Akıl sahipleri Tanrı hakkında bilgi edinmeye çalışmakla yükümlüydü. Kādî, Ebû Hâşim'in argümanlarına atıfta bulunarak şunu savunur: Eğer insanlar Tanrı'nın “*kasd*”ı hakkında bilgi sahibi olsalardı, o zaman dini yükümlülüklerle mükellefiyet eylemi olan “*teklîf*” tamamen anlamsız olurdu.⁸ Farklı bir perspektiften bakıldığında Kādî, lafızlara anlamların vaz edildiği *muvâda'a* süreci öncesinde işaret dili (el-kol hareketleri) ile konuşma eylemlerinin görüldüğünü iddia eder. Bu eylemler, adlandırılan şeyin (müsemmâ) tahsis edilmesine ve tasarımına izin verir; Tanrı beklendiği üzere çıkarım yoluyla, bu gibi eylemlere eşlik eden fiziksel hareketlerle ilişkilendirilemezdi (Kādî Abdülcebâr, 1965, 164). O halde, Kādî, sonradan ortaya çıkan dillerin doğuşu ile ilgili olarak *tevkîf*in gerçekleşmesinin mümkün olduğunu kabul eder, ancak bu, yalnızca insanlar tarafından *muvâda'a* yoluyla ilk dil oluşturulduktan sonra gerçekleşebilir (Kādî Abdülcebâr, 1965, V/164–6; bkz. Peters, 1976, 386–7).

Kādî'nin öğrencilerinden Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî tarafından tedvin edilen ve Basra- Bağdat okulu arasındaki farklılıkların belirtildiği *el-Mesâ'il fi'i-hilâf* isimli metinde Ebû Hâşim, dilin kökeninin *muvâda'a* (*istilâh*) olduğu fikrinin üreticisi olarak tanımlanmıştır. Ebû Reşîd, Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin *tevkîf* doktrinini savunduğunu iddia ederken bunun aksine Cübbâî'nin ise *tevkîf* ve *istilâh* nazariyelerinin her ikisinin de dilin kökeni için makul açıklamalar sunduğunu kabul ettiğini ileri sürmüştür. Ebû Reşîd daha sonra *kasd* ve *teklîf* hakkında benzer argümanlar kullanarak Ebû Hâşim'den alınan teorik iddiayı savunmaya geçer. (Nîsâbü'rî, 1979, 158) Sonraki kaynaklar Ebû Hâşim'in *istilâh*'ı savunmak amacıyla kullandığı argümanların daha ziyade anekdot bakımından kanıtını sağlamaktadır (Asnavî, 1999, 1/188). Bunun bir örneği insanın dil hakkındaki tasarımının vahiyden önce olması gerektiği iddiasıdır. Bu hususta bir Kur'ân ayeti zikredilmektedir (İbrahim Sûresi:4): “*İstisnasız her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açık açık anlatsın.*” Ebû Hâşim'in bu noktada: akıl sahibi bireyin zihninde dilin zarurî ve sezgisel bilgisini öğretmek Tanrı için alternatif olabileceği cevabını verdiği söylenir. Bununla birlikte o, dini yükümlülük anlayışını *-teklîf-* anlamsız hale getirmek suretiyle böylesi bir fiilin, kişinin Tanrı'yı kendiliğinden tanınmasını zorunlu kılacağını da ekler (Bkz. Asnavî, 1999, 1/188). Daha önceki hipoteze göre uylaşım yoluyla türetilen dil, vahyin gelişinden önce yer almak zorunda olmuş olur (Versteegh, 1996b, 25).

⁸ Eş'arî kelâmcılar dini yükümlülüklerin ancak vahiyden sonra gerçekleşeceğini savunur (Cüveynî 1969, 115). 'Anlam' ile ilgili olarak, de Saussure gösteren (kavram) ve gösterilen arasındaki ilişkinin keyfi doğasından bahsetmektedir.

Tevkîf nazariyesinin savunucusu ve *ıstılâh* düşüncesinin muhalifi olarak tanımlanan kilit şahsiyet Eş'arî'nin, üretken bir yazar olduğu söylenmektedir. Ancak bunların çok azı günümüze ulaşmış olup bu metinlerde *tevkîf* tezine dair herhangi bir tartışmaya rastlanmamıştır (İbn Asâkîr, 1982, 140). *Tevkîf*'e dair Eş'arî'ye atfedilen temel kelâmî argümanlar ise sonraki dönem Eş'arî âlimlerin kaynaklarında muhafaza edilmiştir. Bu gibi eserlerden biri olan *Mücerredü Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eşarî* (Eş'arî'nin temel kelâmî doktrinleri) ekolün takipçilerinden biri olan İbn Fûrek (öl. 406/1015) tarafından yazılmıştır. Söz konusu eser, Eş'arî tarafından ileri sürülen kelâmî doktrinlerin özet bir incelemesini ortaya koymaktadır. İbn Fûrek bu eserinde Eş'arî'nin tüm dillerin *tevkîf* yoluyla oluştuğu görüşünde olduğunu tasdik etmekle beraber aynı zamanda onun ıstılâh tezini reddetmek için teselsül (infinite regress) argümanını delil gösterdiğini de zikreder. Eş'arî bunu, dilin iletişimsel manasının, sonsuza dek zorunlu olarak bir önceki *muvâda'a* aşamasını gerektireceği varsayımının temeline dayandırır. Bu indirgemeci bakış açısı, dilin kökenine ilişkin tek makul açıklamanın *tevkîf* tarafından sağlandığı anlamına gelir.

İbn Fûrek, Eş'arî'nin dilin kökeninin *tevkîf* yoluyla teşekkülünü kabul ederken dillerin bazı dallarının bir kıyas (*analoji*) süreci ve ortak çaba (*ictihad*) tarafından belirlenebileceğini kabul ettiğini iddia etmektedir. Eş'arî'nin, Allah'ın esma ve sıfatlarının yalnızca *tevkîf* yoluyla; ilahi emir ve hükümlere dayanarak belirlenebileceğini ve bu tür belirlemenin Kur'an, hadis veya icma gibi doğruluğu ispatlanmış kaynaklara atfedilmesi gerektiğini savunduğu, İbn Fûrek tarafından ortaya çıkarılınca, *tevkîf* ve *ıstılâh* tartışmalarının diğer sonuçları belirgin hale gelmiştir (İbn Fûrek 1987, 42). 10. yy kelâmcısı Bağdâdî, Eş'arî doktrinini bir özetini sunarak, Basra Mu'tezilesinin Tanrı'nın isimlerinin “*ıstılâh*” ve “*kıyas*” (*analojik akıl yürütme*) süreciyle türetildiği inancı taşıdıklarını söylemekte ve Sünnîlerin (Eş'arî'ye) bu ilahî isimlerin *tevkîf* yoluyla belirlendiğine inandıklarını eklemektedir (Bağdâdî, 1928, 116; bkz. Cürçânî 1998, VII/232-4). Bu bağlamda açıkça görülmektedir ki, *tevkîfe* riayet, Basralıların ilahi isimlerin etimolojisine ilişkin argümanlarına karşı koymanın bir yoludur. Sünnîliğin daha katı haliyle ilişkili bir şahıs olan İbn Hazm (öl. 456/1064), Basra Mu'tezilesinin ilahi isimler hakkındaki tutumunu eleştirirken *tevkîfe* başvurma konusunda benzer bir strateji benimsemektedir (İbn Hazm 1985, II/345-6).

İlahî isimler konusunda Eş'arîler ve Mu'tezile arasındaki farklılıklar, Cübbâî'nin bu isimleri kıyas (*analoji*) yoluyla belirlemenin mümkün olduğu argümanından kaynaklanmaktadır. Ancak, dilin kökenine ilişkin *tevkîf-ıstılâh* tezlerinin Cübbâî'nin bu konudaki tutumuyla pek bir ilgisi yoktu. Çünkü o hem *tevkîf* hem de *ıstılâh*'ın eşit derecede makul tezler olduğu görüşüne katılmıştır. Dolayısıyla kavramsal açıdan bu tezlerin hiçbiri onun ilahi isimlerle ilgili teorisini etkilemiyor gibi görünüyordu (Frank, 1978, 29; Vasalou, 2009, 210-2). Yine de bu konudaki tartışmanın ilahi isimleri analoji yoluyla tanımlamaya yönelik argümanları güçlendirmek için *ıstılâh* yapısını ortaya koyan Ebû Hâşim tarafından cesurca bir aşama daha ileri taşındığı tartışılmıştır (Gimaret, 1988, 37-50; Vasalou, 2009, 201-3). Daha geniş bir perspektiften Mu'tezile'nin tevhîd anlayışına göre, Tanrı ile ilişkilendirilen manevî isimler ve sıfatlar onunla özdeşti. Fakat temelde bu isim ve sıfatlar Tanrı'nın zâtında, zâtî veya cismânî olarak kâim değillerdi. Başlangıçta Tanrı'nın ne esmâsı ne de sıfatları olduğu, bunların daha sonraki bir zamanda meydana geldiği iddia edilebilirdi. Bütün bu tartışma, isimler (esmâ) veya ifade ettikleri varlıklar (müsemma) arasında bir özdeşlik olmadığı, daha ziyade adlandırma (tesmiye) sürecinin bir ürünü oldukları sanısı ile ilgilidir (Bağdâdî, 1993, 258; Versteegh, 1977, 156-61; Burrell and Daher, 2004, 4-9). Eş'arîler bu esma ve sıfatların bir

kısının mutlak olduğunu, Tanrı'nın zâtında, zâtî olarak bulunduğunu kabul ettiler. Ayrıca isim ve müsemma (*nomen* ve *nominatum*) arasında bir özdeşlik olduğu görüşünü benimsediler. Eş'arîler isim ve sıfatları yani ilahî zâtın ontolojik gerçekliklerini, referansları tarafından tanımlanan nitelikleri somutlaştırmak suretiyle açıkça belirtmişlerdir (Eş'arî, 1990, 345; Bâkillânî, 1993, 258; bkz. Gazzâlî, 2006, 9–21). Buna karşın Mu'tezile, ilahî isimlerin etimolojisi noktasında atak yaparak ve *istilâha* başvurarak Eş'arîyye'nin ilahî zâtın mahiyeti hakkındaki argümanlarını zayıflatacağı.

İlginçtir ki, Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî'nin *el-Mesâil*'inde “tayin edilmiş isimlerin değişimi” konusunu tartıştığı bir bölüm bulunmaktadır. Söz konusu bölümde Ka'bî bunun ancak vahiy aracılığıyla mümkün olabileceğini reddetmiştir. Ka'bî, bu gibi değişikliklerin mükellefler için bir muğlaklık yaratma potansiyeline sahip olduğuna işaret etmektedir. Fakat Behşemiyye mensubiyetine sadık kalan Ebû Reşîd, Halil b. Ahmed (öl. 175/791) tarafından şiirin vezin yapısına uygulanan yenilikçi terminoloji şemasını zikrederek böyle bir uzlaşmanın ancak sağlam bir gayeye sahipse kabul edilebilir olduğunu beyan eder (Nîsâbûrî, 1979, 161). Dolayısıyla görünen o ki, Behşemiyye'nin *istilâha* dair tercih ettiği argümanlar, teorik olarak Tanrı'nın ilahî isimleri hakkındaki nazariyenin gayesini geliştirmek amacıyla tasarlanmış yapılardan ortaya çıkarılmıştır. Bu hususta ileri sürülen argümanların dizilişinde *istilâh*'ın mutlak surette kritik olup olmadığı kısmen belirsiz kalmaktadır. Bu, önde gelen bazı Mu'tezile âlimlerinin katı bir *tevkîf* savunucusu olmalarından dolayıdır. Ancak *istilâh* tezi; dini yükümlülükler, Kur'ân'ın mahlûk olma durumu, mecazın teolojik önemi ile birlikte etkisi ve hatta *istilâh*'ın kabulünün dinî geleneklerin anlamındaki değişikliklere izin vereceği fikri hakkındaki argümanlarla da ilgiliydi (Asnavî, 1999, 1/186). Bu güçlü kelâmî problemler dizisiyle başa çıkmak için onlardan bazıları belli bir oranda diğerlerinden daha önemli sayıldı. Sünnî müdafiler, muhalifleri tarafından öne sürülen rasyonel argümanlarla bağlantılı güçlü bir savunu ile ortaya çıkmak zorunda kaldılar, ancak daha da önemlisi, aynı zamanda kat'î naklî delillerine başvurdular.

Tevkîf ve *istilâh* savunucuları arasındaki tartışmalar birtakım esaslar üzerinden ilerlemiştir: Bunlardan birincisi Kur'ân menşeli ve aynı zamanda âlimlerin uygun bir nebevî hüküm aktarmalarının da mümkün olduğu, doğruluğu ispatlanmış naklî delillerinin *-edilleti's-sem'* tasdikiydi. *Edilleti's-sem'* karşıt fırkalar tarafından üretilen ayrı ayrı çözüme ve izaha tabi tutulacaktır. Akabinde, ikinci olarak, yapıların (constructs) aklî oluşunu ispat etmeye veya iddia etmeye çabalayan rasyonel argümanlar vardı. İlgili fırkalar tarafından öne sürülen tez ve anti-tez genellikle tartışmalar içinde bir döngüsellğe yol açmıştır. Geleneksel bir bakış açısına göre birtakım etkenler *tevkîf*'i savunanların lehine olmuştur. Naklî delil kaynaklarındaki kanıtlar, görünürde gelenekselci bir bakış açısına göre vahiyçi bakış açısına daha yakındı. Buna ek olarak, *istilâh*, tartışmasız İslâm düşünce tarihinde sonraki bir zaman diliminde tanıtılan yenilikçi bir anlayış idi. “Kültürel hafızanın temsilcileri” olarak *tevkîf* savunucuları, ibreyi tezlerinden yana çeviren mevcut naklî deliller üzerinden bir yorum oluşturabilirlerdi. (Bkz. Assmann, 2006, 43). Sonraki âlimlerin delil getirirken başvurabildikleri sefeye atfedilen sözler, *tevkîf* tezi lehine ek destek sağlamıştır. Geleneğin otoritesine başvurduktan ve Kur'ân ile extra-nebevî (extra-Prophetic) hadisleri ustaca yan yana kullandıktan sonra söz konusu âlimler *tevkîf*î Sünniliğin alâmet-i fârikası gibi sunarak, sefelin mirası ve doktrinlerinin sınırları içerisine sağlam bir şekilde yerleştirmişlerdir. Ve bu bağlamda, naklî delil külliyatından çıkarılan *tevkîf*î temel tezine “ileri normatif değer verildi” (Assmann, 2006, 69). Bu başarı, geleneksel geçmişle özdeşleşmiş *tevkîf*

savunucuları için ustacaydı. Bir bid'at olarak görülen *istilâha*, algılanabilen bir yeniliğe ve ıstılahın dayanak olarak kullanılabilceği bir dizi doktrine karşı koymalarına olanak sağlayacaktı (Assmann, 2006, 28, bkz. Brunner, 2005, 327).

3. Naklî Delil

Tevkîf taraftarlarına *locus classicus*⁹ olarak yardım eden Kur'ân ayeti Bakara Sûresi 31. ayette şöyle buyrulmuştur: "Allah Adem'e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklere gösterip "Sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin" dedi." Mâlikî fıkıh alimi Muhammed bin Huveyz Mendâd (öl. 10. yy(?)) gibi kişiler için dilin kökeninin *tevkîfe* dayandığı ve Allah tarafından Adem'e öğretilen isimlerin, varlıkların en genelini ve onlar arasında da en spesifik olanları kapsadığının kesin delilini yalnızca Kur'ân ayeti sağlamaktadır (Qurtubî, 1988, 1/194). İstılâh savunucuları ise bu kanıtlara kendi bakış açılarını destekleyen açıklayıcı yorumlar getirmeye çalışmışlardır. Bununla birlikte, Kur'ân ayetleri ile sahabe ve tabiîne atfedilen tutumların ortak onayı *tevkîf* argümanlarına önemli bir ağırlık kazandırmıştır. Klasik tefsir literatürü, İbn Abbâs (öl. 68/687-8), İkrime (öl. 105/723), Katâde (öl. 117/735), Mücâhid (öl. 103/722) ve İbn Cübeyr (öl. 96/714) gibi seçkin otoritelerden aktarılan, önemli olsun veya olmasın her şeyin adının Hz. Âdem'e öğretildiğini bildiren müstakil rivayetlerle doludur (Taberî, 1969, 1/480-6). *Tevkîfin* naklî delili, her ne kadar *tevkîf-istılâh* argümanlarının karmaşıklığı ve çıkarımları ile ilgili olmasa da tefsir kaynaklarındaki yekûnu oldukça fazla gibi görünmektedir. Yine de klasik tefsir literatürü, söz konusu ayetin daha çok sınırlı yorumlarına atıflar içermiştir. Bunlar arasında, Allah'ın Adem'e yalnızca evlatlarının ve meleklerin isimlerini öğrettiğini ileri süren açıklamalar mevcuttur. Hatta ünlü müfessir Taberî (öl. 310/923) dahi ayetin bu özel tefsirine yönelmiştir (Taberî, 1969, 1/480-486). Görünüşe göre bu rivayetler *tevkîfi* destekleyen deliller tarafından önceden ima ediliyordu.

Tevkîf savunucuları tarafından öne sürülen bazı Kur'ân ayetleri, kelâmî olarak tartışmalı sayılan birtakım ayetlere (müteşâbihât) atıfta bulunarak, kendini Mu'tezile doktrinini savunmaya adanmış Kādî'nin Kur'ân ile ilgili bir şerhinde tartışılmıştır. Bu metin, tartışma boyunca muhalif görüşleri çürüterek Mu'tezile'nin ilkeleri ve doktrininin Kur'ân'ın genel savunusu ile orantılı olduğunu gösterecek bir şekilde Kur'ân tefsirine başvurmaktadır. Kādî, Bakara Sûresi 31. ayetin *tevkîf* doktrinini doğruluğuna delil sağladığı veya *muvâda*'a düşüncesini baltaladığı iddiasına itibar etmez (Abdülcebbar, 1969, 82-4 Bkz. Abdülcebbar, 1965, 5/164-6). Zira o, bu ayetin dolaylı olarak Allah'ın esasen Âdem'e her şeyin isimlerini öğrettiğini fakat ona öğretilen dilin daha önce *muvâda*'a yoluyla kurulduğunu ifade ettiğini vurgulamaktadır. Ebû Hâşim'in *kasd ve teklif* ile ilgili argümanları, meseleyi ikna edici bir şekilde açıklamak için belirgin biçimde ifade edilmektedir. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, söz konusu ayetin gelecekte bir noktada insanlar tarafından kurulacak olan *muvâda*'a aşamalarının Âdem'e Allah tarafından öğretildiğini bildiren anonim bir açıklamayı kitabına dahil ederek benzer noktalara vurgu yapmıştır. Bu açıklama ile, Âdem'e Allah tarafından *muvâda*'anın öğretildiği ilahi bir mucize olabileceği ima edilmiştir.

Kur'ân'a yapılan başvuru burada son bulmamış ve *tevkîf* savunucuları bu konudaki argümanları ele aldıkları pek çok risalede daha fazla Kur'ân ayeti zikretmişlerdir. Bu ayetlerden biri tanrıları kendi isimlendirdikleri adlar ile çağırın müşriklere atıfta bulunmaktadır: Kur'ân bu uygulamayı

⁹ Bir kelimenin veya konunun açıklanması için en iyi bilinen ve standart haline gelen pasaj. (Çevirmen notu)

birden fazla ayette kınamaktadır: Yûsuf Sûresi 41. ayet ve Necm Sûresi 23. ayetlerin her ikisindeki ifade, “Bu isimler sizin ve atalarınızın uydurduğu ve Allah’ın onlar için hiçbir yetki vermediği isimlerdir.” Buradaki akıl yürütme şudur: ilahların yanlış isimlendirilme ve tanımlanması büyük ölçüde uydurma ve yanıltı. Bu, dilin *tevkîf* yoluyla ortaya çıktığını gösteren, *istilâh* hakkında yapılmış doğal bir suçlamaydı (Asnavî, 1999,1/185-7). Konuyla ilgili bir başka ayet ise Rûm Sûresi 22. ayettir: “Gökleri ve yeri yaratması ve (yine) dillerinizin ve renklerinizin çeşitliği O’nun ayetlerindedir.” *Tevkîf* savunucuları için bu ayetin neticesi inkâr edilemezdi: söz konusu dillerin çeşitliliği, *tevkîf* doktrininin üstünlüğüne daha fazla kanıt sağlayarak Tanrı’nın insana bahşettiği ikramlar ve nimetler arasında sayılmaktadır. Ancak Kādî, bazılarının söz konusu ayeti Tanrı’ya insan dilinin yaratıcısı olarak konumlandığını iddia etmelerine sert bir şekilde cevap vermektedir. Bu görüşü reddettikten sonra ayetin, dillerin başlangıcında ilahî bir rolü ima etmediğini, daha ziyade dillerin anatomisinin nitelikleriyle ilgili olduğunu ileri sürmektedir. (Kādî, 1969, 553-4) Onun söz konusu ayeti *istilâh*ı destekleyecek şekilde açıklaması bir nebze başarılı olmuş, fakat bu durum aynı zamanda karşıt geleneksel kanıtlara verilen ağırlığa işaret etmiştir. Müteahhir âlimler, dilin kökenine ilişkin bu iki doktrinle ilgili naklî delillere dair bir çelişkinin varlığından bahsetmişlerdir. Bununla birlikte, konu hakkındaki tartışmanın en yoğun olduğu dönemde naklî delillerinin *tevkîfi* doğrular mahiyette olduğu barizdir. Doktrin hakkındaki durumu olumlu yönde itiraz edilemez kıldığı için selefin otoritesinin yanı sıra özdeşlikle bir bağlantı kurulmuştu. (Assmann, 2006, 73)

4. Nahivciler ve Filologlar: Tartışmaya Katkıları

Dilin kökenine ilişkin mezkûr tartışmaların çoğu ağırlıklı olarak kelâmcıların eserlerinden derlenmiş olsa da, meselenin tahlilinin büyük bir bölümü, bir kısmı Mu‘tezile’ye mensup Arap dilcilerinin literatüründe yapılmıştır. Mu‘tezileye eğilimiyle bilinen dilbilimci İbn Cinnî (öl. 392/1002), Arap dil unsurlarının linguistik sentezine tahsis edilmiş bir eserinde, dilin kökenine dair bir bölüme yer vermiştir. Cinnî, konuyla ilgili düşüncelerine bu meselenin ihtiyatlı bir müzakere gerektirdiğini belirten mukaddime ile başlamaktadır. Bununla birlikte, Mu‘tezile olarak addedebileceğimiz *ehl-i nazarin* (nazari kelâmcılar) çoğunun, dilin kökeninin *vahiy* veya *tevkîfe* değil, *tavadu’* (ortak kabul) ve *istilâha* dayandığı görüşünde olduklarını eklemektedir. (İbn Cinnî, 1952, 1/40-9). Daha sonra, seçkin bir Mu‘tezilî dilci olan hocası Ebû Ali el-Fârisî’nin (öl. 377/987), Bakara Sûresi 31. ayetten (“Allah Adem’e her şeyin ismini öğretti”) alıntı yaparak hakikatte dilin Allah’tan (tevkîfi) olduğunu kabul ettiği yorumunda bulunmaktadır. İbn Cinnî, söz konusu ayetten Allah’ın Adem’e dil kurma gücü verdiği çıkarımında bulunulabileceğini ifade etmiş ve bu görüşün dilbilimci Ebû’l-Hasen el-Ahfeş el-Asgar’ın (öl. 316/928 [?]) da yaptığı gibi, Farisî’nin dahi konuyla ilgili tartışmalarda savunduğu izâfi bir yorum olduğunu da satır arasında söylemiştir. Cinnî, daha sonra bahsi geçen ayetin Allah’ın Âdem’e mahlukatın ismini bütün dillerde öğrettiğini ve Âdem ile soyunun bu dilleri konuştuğunu bildiren geleneksel açıklamayı sürdürmektedir. Cinnî sonuç olarak şuna ulaşır: Âdem’in soyu dünyaya yayıldı ve neticede bu orijinal diller arasından belirli bir dili benimsediler; kalan diller ise yok oldu. Cinnî, eğer sahih rivayetler bu görüşü tasdik ederse, o zaman onları kabul etmenin ve onlara inanmanın zorunlu olacağına dikkat çekmektedir (İbn Cinnî, 1952, 1/41; Bkz. Kopf, 1956, 34-6).

İbn Cinnî bir konuşmadaki muhatapların, konuşmanın taraflarının el kol hareketleri aracılığıyla kelimeler ve anlamlar arasında nasıl bağlantı kurabileceğini açıkladıktan sonra *muvâda'*anın karşı görüşüne yönelik teorik hamle başlatmaktadır. İbn Cinnî, Âdemoğullarından birini işaret edip kendi kendilerine “insan, insan, insan” diyerek tekrar edeceklerini iddia etmektedir. Muhataplar, süreç içerisinde isimleri, fiilleri ve takıları tanımlayarak bu şekilde dil üzerinden gelişim gösterebileceklerdi. Bu görüşe göre seçme sözcüklere diğer dillerde eşdeğerlik verildiğinden dolayı *muvâda'*a hakkındaki bir tasarım, daha sonra farklı sözlük kaidelerine zemin teşkil edebilirdi. Bütün bunlar için anahtar ön koşul, başlangıçta *muvâda'*a yoluyla kurulan bir dilin varlığıydı. İbn Cinnî, *muvâda'*a savunucularına göre adlandırma süreci için zorunlu bir eylem olan jestlerin, cismanî hareketlerle ilişkilendirilmesinden dolayı, Tanrı'nın bu görüşün temsilcisi olabileceği iddiasını uygun bulmadıklarını ileri sürmektedir. Bunun sebebi ise Tanrı'nın fiziksel bir organının (câriha) olmamasıdır. Zira bu durum, Tanrı'nın yer değiştirebileceğini ve yerleşik geleneğin kullanımını aktarabileceğini düşündürmüştür. Ancak bu iddia her şeyden önce yerleşik bir dilin varlığını gerekli kılacaktır. İlginçtir ki, İbn Cinnî söz konusu açmaza bir çözüm önerisinde bulunur: Tanrı'nın daha sonra tanımlamak ve nitelendirmek için kullanabileceği bir varlıkta veya bedende bir ses yaratması mümkün değil miydi? Hatta İbn Cinnî, Tanrı'nın kendini tekrarlamasına gerek olmayacağına dikkat çekmektedir! Böyle bir açıklama Tanrı açısından fiziksel jestlerin eylemlerine duyulan ihtiyacı ortadan kaldıracaktı. İbn Cinnî, bu iddiasının sadece mümkün olabileceğini ifade ettiğinden söz konusu önerisine daha az ilgi gösterilmişti. Dilin kökenine dair alternatif bir açıklama İbn Cinnî tarafından zikredilmiştir. Bu açıklama, adların ve adlandırmanın doğruluğunu konu eden bir diyalog olan Platon'un Cratylus'unda atıfta bulunduğu tabiatçı tezle bağlantılı gibi görünmektedir. (Lepschy, 1994, 15-29; Versteegh, 1997, 108). Yunan felsefesinde doğa (physis/ φύσις) ve tez (thesis/ θέσις) terimleri sırasıyla tabiatçı ve uzlaşımçı bakış açılarıyla özdeşleştirilir. İlk terim, kelimeler ve anlamlar arasında doğal bir yakınlığı ifade ederken, ikinci terim *thesis*, aksine, ikisi arasındaki bağlantının tamamen rastlantısal olduğunu belirtir. Sonraki argümanlar, tabiat ve kanun bağlamında kelimeler ve anlamları arasındaki ilişkinin doğasına dayanmaktadır. İslâmî bağlamda ise, dilin esas vaz'edicisinin belirlenmesine ilişkindir. Mu'tezilî kelâmcı Abbâd b. Süleyman söz konusu tabiatçı görüşü savunmuş ve İbn Cinnî bu görüşü sağlam bir bakış açısı olarak ifade etmiştir. Abbâd'ın, bu içsel ilişkinin *muvâda'*a sürecinin tamamını belirlediği ölçüde kelimelerin müşterek fonetik yapısı ve ifade ettiği anlamlar arasında doğal bir yakınlıktan bahsettiği nakledilir. Buna dair zikredilen bir örnekte Abbâd'a Farsçada kayayı çağrıştıran kelime ne anlama gelir? diye sorulduğunda: “(Kelime)de kuruluk ve katılığın çağrışımını buluyorum; bu kelimenin kaya olduğuna inanıyorum.” diye cevap vermektedir (Suyûtî, 1970, 1/47). Bu iddiaya yapılan itiraz basitti: Eğer böyle bir doğal yakınlık varsa, o halde tüm diller herkes tarafından kendiliğinden anlaşılırdı. Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, Abbâd'ın bir varlığın ismini değiştirmenin onun karakterinde bir değişime yol açacağını iddia ettiğini ve Basralı ashabının bu görüşleri sebebiyle onu ahmak olarak gördüklerini nakleder (Nîsâbü'rî, 1979, 161). Halîl b. Ahmed kadar erken dönem gramercileri, daha sonraki Basralı aydınlar gibi ses-anlam birlikteliğinin (onomatopoeia) büyümesine kapılmışlardı (Bkz. İbn Teymiyye, 1961, 418). Hatta İbn Cinnî, bir çalışmasında uzun uzadıya açıkladığı, belirli bir eylem kökü ve permütasyonlarının kökenine içkin ortak bir anlam etrafında temellendirilmiş bir etimoloji (*iştikâk*) teorisi geliştirmiştir (İbn Cinnî, 1952, 2/133-9).

İbn Cinnî dini yükümlülükler ve ön koşullarla ilgili teolojik argümanları tartışmamıştır. İlahi isimler konusunda analogik akıl yürütmenin uygulanmasına dair herhangi bir rivayet de bulunmamaktadır. Bu gibi mevzularda belirgin işaretlerin bulunmaması, argümanların hala gelişmekte olduğunu ifade ediyor gibi görünecektir. İbn Cinnî'nin eserinde temas edilen tartışmanın tek teolojik yönü *muvâda'a* ve onun ilkel antropomorfik imalara sahip olacak el-kol hareketleriyle (*gesticulation*) bağlantılı olması ile ilgilidir. Son olarak İbn Cinnî, dilin kökenine ilişkin çeşitli tezleri irdeledikten sonra konu üzerine Kur'ân ve sahih hadisler ile yaptığı derin düşünce ve müzakerelerin kendisini dilin 'Allah Teala'dan' geldiği sonucuna ulaştırdığını ve dilin *tevkîf* yoluyla vahyedildiği inancıyla mutmain olduğunu ifade etmektedir. Bu kabulün *tevkîf* savunucularının belirlediği başarı kıstasını doğruladığı görülecektir. Çünkü onlar, doktrinlerini selefî tefsirine dayandırarak Sünniliğin mihenk taşlarından biri olarak sunabileceklerdi. Selefî hafızası ve konumu *tevkîf* konusunda otoriteyi güvenceye almalarına yardımcı olacaktı. Bu da daha sonra *istilâha* ve onun tarafından sömürülecek bütün kelâmî doktrinlere etkili bir karşıt delil olarak kullanılmıştır. İbn Cinnî, Kâdî'nin çağdaşıydı ve elbette Mu'tezilî akranlarına sempati duyuyordu. Diğer nahivciler de benzer görüşlere sahipti (Loucel, 1963, 275). Şöyle ki; kelâmî ve fikhî kaynaklar, 10./11. yüzyıllardan itibaren alimlerin bu konuda tarafsız olmaya (*vakf*) doğru gittiklerini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte radikal dindarlara göre Tanrı'dan başka bir kimseden, dilin kurucusu (vâdî) olarak bahsetmek küfür ile aynı anlama geliyordu (İbn Hâzım, 1985, 5/137). Böyle bir tutum *tevkîf* mirasını garanti altına alacaktı. Çünkü *istilâh* savunucularının eninde sonunda üstün geldiği iddiasına rağmen başvurdukları argümanların çoğu şiddetle reddedilmişti (Versteegh, 1996b, 27). Ayrıca *tevkîf* mefhûmu Sünniliğin savunulmasında güçlü bir silah olmuştu. Ancak yine de bir restorasyon süreciyle serbest bırakılabilecekti. Bu da onu, görünürde ebedi bir yapı kılacaktı. Teolojik sebeplere dayanarak mecaz teorisine karşı çıkan kimseler, daha sonra ortaya koydukları reddiyelerde argümanlardan biri olarak *tevkîfe* başvuracaklardı.

Tevkîf'in en güçlü savunmalarından biri belki de Kûfeli nahiv alimi İbn Fâris (öl. 395/1004) tarafından yapılmıştır. Onun konuyla ilgili düşünceleri, Arap dilinin belli başlı dilsel özelliklerini ve uzlaşmalarını incelemeye ayırdığı bir eserinde ifade edilmiştir. Bu eser, ironik bir şekilde Kâdî'yi devletin kadısı olarak tayin eden Mu'tezilî Sâhib b. Abbâd'a (öl. 385/995) ithâf edilmişti. Söz konusu eser, Şî'î bir hanedan olan Büveyhîlerin siyasi üstünlüğünün bulunduğu tarihsel bir dönemde telif edilmişti. Eserin metni İbn Fâris'in "Arapların dili *tevkîfe* dayanır" ifadesi ile giriş yaptığı *tevkîf* ve *istilâhla* ilgili bir bölümle başlamaktadır. Bu ifadesinin kanıtı olarak *tevkîf*'in *locus classicus* haline gelen Bakara Sûresi 31. ayeti, önde gelen sahabilerin ayetle ilgili açıklamalarıyla beraber aktarılmıştır. İbn Fâris, genellikle İbn Abbâs'la ilişkilendirilen ayetin Allah'ın Âdem'e tüm mahlukatın ismini öğrettiği tefsirini kabul etmektedir (İbn Fâris ts., 7). Daha sonra, *tevkîf* karşıtları tarafından ileri sürülen, ayetin devamındaki "Sonra onları meleklerle arz etti (ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ)" ifadesine ilişkin bir itirazı ele alır. Bu itiraz; ayette, canlı varlıklar için olan (هم) zamirinin kullanılmasıyla ilgilidir. Bu zamirin kullanılması, Allah tarafından Âdem'e öğretilen isimlerin kapsamını sınırlayıcı bir unsur gibi görünmektedir. Bu itiraza cevap, *tağlib*¹⁰ (üstünlük, yenmek) olarak bilinen geleneğe atıfla şöyle açıklanmıştır: Ayette bu zamirin kullanılmasında kısıtlayıcı bir

¹⁰ Aralarında ilgi bulunan iki şeyden birinin lafzının diğerine tercih edilerek her iki şey için kullanılması anlamında bir terim. (Çevirmen notu)

taraf yoktur çünkü, Allah tüm mahlukatı bir araya getirdikten sonra canlı olanlar olmayanlara baskın çıktı ve bu yüzden canlılar için olan zamir (هم) kullanıldı.

Tevkîfe dair güçlü savunusundan sonra İbn Fâris, bir kimsenin kılıç (sabra/seyf), keskin kılıç (sword/husâm), pala (scimitar/'adb) ve diğer terimlerin kökenlerinin *tevkîfte* mevcut olup olmadığını ve bu isimlerin hiçbirinin uyuşmsal olarak kabul edilmediğini sorması durumunda şöyle cevap verir: "Esasen bunun bizim inancımız olduğunu söyleriz." İbn Fâris bunu destelemek için bir iktibas (*ihdicâc*) argümanı kullanmaktadır. Bu (argüman), dilin kullanımı ve geleneklerle ilgili ihtilafların genellikle daha önceki filolojik yöntemler ve manzum örnekler vasıtasıyla çözüldüğü fikrine odaklanmaktadır. İbn Fâris, eğer dil, *muvâda'a* ve *istilâh* yoluyla kurulduysa, o zaman eski formları kanıt göstererek *ihdicâca* başvurmanın çağdaşlarından biri tarafından kurulmuş ve yaygın olarak kabul edilen *ihdicâc*dan daha güvenilir olmayacağını ifade etmektedir. Burada vurgulanan nokta, eski kullanımın biçimleri tarafından yönlendirilen itibar ve otorite, zahirde belirlenmiş *tevkîf* yoluyla geçersiz olacaktı; yine de geçmiş örneklere riayeti açısından gelenekler bunun aksinin doğru olduğunu göstermektedir. İbn Fâris'in *tevkîf* anlayışında, *istilâh* savunucuları tarafından ileri sürülmüş teorik argümanları çürütmek göz ardı edilmiş, ancak bunun yerine dikkat, kasıtlı olarak selefte atıfla desteklenmiş geleneksel kanıtların otoritesini vurgulamak üzerine yoğunlaştırılmıştır. İbn Fâris, her ne kadar geleneksel hikayelerin buluşlarının önde gelen âlimlerle ilgili ilişkili olduğuna dikkat çekse de Arap imlası, nahvi ve aruz ilminin temellerinin *tevkîfe* borçlu olduğunu belirterek cesaretli bir iddiada bulunmaktadır. Bu gibi önde gelen kimseler süreç içinde yok olan eski öğrenme disiplinlerini yalnızca yeniden canlandırmışlardı.

İbn Fâris'in teolojisinin çoğunun geleneksel Sünnîlik tarafından beslenmiş olmasıyla birlikte o, tartışmasız bir *tevkîf* savunucusuydu. Bununla birlikte Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî ve el-Ahfeş el-Asgar (gibi âlimlerin) tümü Mu'tezile ekolüne mensup ve ideolojik olarak Basra Mu'tezilesine yakın olmalarına rağmen *tevkîfi* desteklemeye daha fazla eğilim göstermişlerdir. Üstelik aynı tarihsel dönemlerde Eş'arî kelâmcılar ve fıkıhçılar artık *istilâha* karşı daha az muhalif bir tutum sergilemekteydiler. Tanrı'nın *istilâh* sürecinin ilerlemesine olanak sağlayan dilin zorunlu bir bölümünü vahyettiği görüşünü ortaya atan Şafîî alimi Ebû İshâk el-İsfarâyînî'nin (öl. 418/1027) öne sürdüğü (teori) gibi dilin kökeni üzerine iki temel tezi mezceden çok sayıda teori bulunmaktaydı. Ebû Bekir el-Bâkılânî gibi diğer seçkin kelâmcılar ise tarafsız bir yaklaşım benimsemişlerdi (Asnavî, 1999, 1/190). *Tevkîf* doktrinine dair Mu'tezile nahivcilerinin benimsediği tutum, 9. yüzyıl ve sonrasında Sünnîlik ile arch-rasyonalistler arasında bu konuda bir gerilimin var olduğu fikri ile çelişkili görünecekti. Ancak nahivciler bu konuda istisna olarak görülmektedir. Onların *tevkîf* eğilimleri, faziletlerini incelemeye ve övmeye bir ömür harcadıkları dil tarafından büyülenmiş olmaları gerçeğinden etkilenmişti. Bu dili *tevkîf* düzlemine yerleştirmek kaçınılmazdı. Ki bu da Kur'ân'ın nâzil olduğu dilin eşsizliğini kavramsal olarak vurgulamayı sağlamıştır.

Richard Frank ve Kees Versteegh gibi akademisyenler tarafından ortaya atılan hassas bir konu, Arap dilbilimcilerin eserlerinde dilin kökeni tartışmasının pek de sakin bir yansıması olmadığı ile ilgilidir. Bu tartışmalar, meselenin ilk kez incelendiği 10. yüzyılın sonlarına ait dilbilimsel literatürde bulunmaktadır. Frank, bu konunun kelâm nazariyelerinden esinlendiğini ve dolayısıyla ehl-i kelâmın eserlerinde bulunduğunu kabul eder (Frank, 1978, 29). Versteegh ise,

dilbilimciler arasında eşzamanlı bir dil görüşü hâkim olduğu için İslâm geleneğinde böyle bir konunun çok önemli görülmediği görüşünü benimsemektedir. Alimler yalnızca, ilahi emirle korunduğuna inandıkları Kur'ân'ın vahyedildiği saygın dille yakından ilgilenmekle meşguldüler. Onlar sadece kendilerine göre kesin bir şekilde korunmuş bir ol gu olan dilin uygulamalı dilbilimle ilgili bölümüyle ilgilendiler (Versteegh, 1996b, 16–19; Weiss, 1987, 343). Ayrıca Mu'tezile'nin siyasi yok oluşunu takiben ekolün önde gelen taraftarlarının çoğu fıkıh ve hatta nahiv gibi uğraşlara yöneldiler. Böylece bu disiplinlerde üretilen söylem ve fikirleri etkileyerek kendi ideolojilerini sürdürdüler (Makdisi, 1984, 16; Versteegh, 1996a, 592). Geline bu noktanın, dilin kökeni konusunda tarafsızlık (vakf) durumuna geçişi hızlandırmayı sağlayıp sağlamadığı tartışılabilir. Nahivciler arasında *tevkîfe* riayet edilmesine rağmen, geliştirdikleri filolojik teorilerin *tevkîfin* temelindeki düşünceyle çeliştiği kaydedilmektedir. Nahivciler yine de *tevkîfe* bağlılıklarını sürdürmüşlerdir. *Tevkîf* her zaman mütedeyyin Sünnîliğin ayırt edici bir özelliği olmasa da dindar selefın tefsir anlayışına başvurularak kelâmî yeniliklere karşı koymak amacıyla üretilmiştir (Shah, 2000, 60).

Istılâh ile Kur'ân'ın mahluk olduğu doktrini arasında bariz bir bağlantı olduğu da zikretmeye değer bir husustur. Nitekim *istılâh*, Kur'ân'ın mahluk olmadığı doktrinini zayıflatmak için biçilmiş bir kaftandı (Weiss, 1974, 38; Carter, 1983, 68; Versteegh, 1996b, 25; Vasalou, 2009, 204–5). Aynı şekilde Kur'ân'ın mahluk olmadığı Sünnî doktrini ile *tevkîfin* benimsenmesi arasında bir yakınlık olduğu da iddia edildi. Bununla birlikte klasik literatürde böyle bağlantıların bulunması, önde gelen nahivciler için az bir öneme sahip gibi görünmektedir ve dolayısıyla sonraki tartışmalarda itici bir faktör olması pek mümkün olmamıştır.

5. Tevkîf'in Rönesansı

Orta Çağ kelâmcısı ve Hanbelî alimi İbn Teymiyye (öl. 622/1225), Arap dilindeki mecazın etkisini çürütmeye bağlı bilimsel bir incelemesinde, *tevkîf* ve *istılâh* doktrinlerine yapılan atıflara yer vermekte olup dilin kökenleri üzerine klasik İslâm söylemi içerisinde bu iki tezin ön plana çıktığını ifade etmektedir. İbn Teymiyye, *istılâh*ı ilk ileri süren kişinin Ebû Hâşim olduğunu açıklayarak *istılâh*ın zararlı bir bid'at olduğunu vurgulamaktadır. İbn Teymiyye, Eş'arî ve Ebû Hâşim'in her ikisinin başta Cübbâ'nın öğrencisi olduklarını ancak Eş'arî'nin daha sonra Mu'tezile ve kelâmî görüşlerinin aleyhinde tutum benimsediğini belirtmektedir (İbn Teymiyye, 1983, 82). İbn Teymiyye, bu iki öğrencinin dillerin kökeni (mebdeü'l-luğât) meselesi üzerinde tartıştıklarını belirtir: Ebû Hâşim, dilin *istılâh* ürünü olduğunu ifade ederken Eş'arî ise buna reddiye olarak dilin *tevkîf* yoluyla yerleştiğini söylemiştir. İbn Teymiyye, daha sonraki Orta Çağ dönemi âlimlerinin bu konuyu dilin kökeninin hem *tevkîf* hem de *istılâh*ın müşterek ölçütlerine atfedebileceğini iddia eden bazı kimselerle tartışmaya devam ettiklerini gözlemlemekte ve birçok âlimin bu konuda tarafsız (vakf) bir tavır benimsediğini bildirmektedir. Onun *tevkîf* ve *istılâh*a yaptığı atıf, metafor veya bazı kelâmcılar tarafından reddedilen mecaz kavramına yönelik daha geniş eleştirisi bağlamında ele alınmıştır (Gazâlî, 1971, 74). Rasyonalist kelâmcılar, müteşabih ayetlerce sunulan antropomorfik tasvirlerin önüne geçebilmek için mecazlara sık sık atıfta bulunuyorlardı (Heinrichs, 1992, 256–7).

İbn Teymiyye'nin mensup olduğu klasik kelâm fırkası, söz konusu mecaza başvurmanın heretik doktrinleri yaymak için sinsi bir teşebbüs olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla Tanrı'nın yüzünden

veya ellerinden bahseden Kur'an ayetleri olduğunda mecaza başvurma, sonrasında ilahî lütuf olarak yorumlanacaktı, ancak ilkin O'nun zâtına bir referans olarak gösterilmişti. Sonuç olarak mecaz olgusu, Kur'ân'ın lafzî dilinin önlenmesine izin vermiştir. Ayrıca, *loci probantes* (*şevâhid*) şeklindeki lugavî kanıtlar, Arapların klasik kullanımı ile uyumlu bu gibi açıklamaları göstermek için rahatlıkla delil olmuştur. Muhafazakârlar açısından niteliklerin ve özelliklerin tanrısal ve insanî boyutları arasında ayırım yapma ihtiyacı kabul edilirken, Tanrı'ya yapılan referanslara bu şekilde anlam verildiği için uygunsuz görülmüştür. İbn Teymiyye bu tür örneklerin *bilâ keyf* kabul edilmek zorunda olduğu görüşündeydi; yani, eğer Tanrı kendisini semadan inen olarak tanımlarsa, bu iniş şekli, kesin mahiyetine ilişkin görüş belirtilmeden Kur'ân ve sahih hadislerde tanımlandığı gibi kabul edilmelidir. Bu gibi örneklerde lafzî dili örtbas etme zorunluluğunu iddia etmiş olanlar, bunun Tanrı'nın göklerden inen "*rahmet*"inin bir örneği olduğunu belirterek böylesi örnekleri mecaz vektörü içine yerleştireceklerdir.¹¹ İbn Teymiyye, Mu'tezile ve diğerleri gibi nazârî kelâmcıların hizmetindeki mecaz olgusunun gücünü farkederek mecazın Arap deyiminin bir özelliği olduğu düşüncesini kavramsal olarak yıkmaya çalıştı. Ayrıca *tevkîf* doktrinine yapılan bariz referans, sadece *istilâh*ın yenilikçi bir niteliği olduğunu ima etmedi; aynı zamanda onun etrafında yapılandırılmış teolojik olarak tartışmalı bir dizi kavram olduğunu da ustaca ima etti.

İbn Teymiyye'yi sıkı bir *tevkîf* yorumuyla ve sıklıkla ilişkilendirildiği tipik tutuculukla özdeşleştirme eğilimi olmasına rağmen (Weiss, 1974, 40), onun *tevkîf* açıklaması, İbn Fâris'in güçlü savunusu kadar katı değildir. Unutulmamalıdır ki İbn Teymiyye'nin mecaz üzerine yaptığı incelemenin amacı, mecazın kelâmî bir araç olarak kullanılmasına karşı çıkmak ve *tevkîf* doktrininde de kendi argümanlarına uygun bir destek bulmaktır. Belagat alimleri kelimeleri hakikat (gerçek) ve mecaz (eğretileme) şeklinde ikiye ayırmışlardır: Hakikat, bir kelimenin kullanımının ilk belirlendiği temel anlamla tutarlı olmasıdır. Mecazın terim anlamı ise, bir kelime veya ibarenin birincil anlamı dışında ikincil bir anlamda kullanılmasıdır. Mecaz terimi, bir anlamdan ikinci bir anlama geçiş veya aktarmayı çağrıştırmakta ve aynı şekilde eğretileme (*istiâre*) örnekleriyle gösterilmektedir. Dolayısıyla, gerçek (hakîkî) anlamda bir aslandan söz ediliyorsa, bu, vahşilikleri ile bilinen kedi ailesine ait sarımsı kahverengi renkli yırtıcı hayvana bir gönderme olur. Diğer taraftan bu ifade mecaz anlamda kullanılırsa kastedilen cesurluk ve yiğitlik nitelikleri olacaktır (Ebu'l-Ĥüseyn el-Basrî, 1991, 12).

İbn Teymiyye, bu tür terimlerin semantik alanı tamamen geçerli iken, bu anlamları saptamak için bir hakikat mecaz taksimi oluşturmaya gerek olmadığı kanaatindedir. Ayrıca kelimelerin ve tabirlerin hakiki ve mecaz şeklinde taksim edilmesinin, kökeninin Mu'tezile gibi fırkalara dayanan bir bid'at olduğunu ve bu söylemi yönlendiren art niyetlerin bulunduğunu ileri sürmüştür. İbn Teymiyye'nin eleştirisinin genel amacı, hakikat ve mecazı tanımlamak için kurulan teorik yapıyı, teknik olarak muvâda'a ile bağlantılı belirli anlamların birincil ve ikincil dizilimine atıfta bulunarak, yavaş yavaş ortadan kaldırmaya dayanıyordu. İbn Teymiyye geleneğin otoritesine başvurarak, selef arasında bu terimlere metaforik veya gerçek kullanıma ait teknik anlamda özel bir referans bulunmadığını savunmaktadır. Bu nedenle, Ebû Ubeyde (öl. 209/825) ve Ahmed b. Hanbel (öl. 241/ 855) gibi bazı alimler mecaz terimini kullanmalarına rağmen, mecazdan ziyade

¹¹ Bu, mecazî'l-hazfın (eksiltili mecaz) örneği olarak sınıflandırılabilir: "rahmet", ifadenin antropomorfik anlamını ortadan kaldıran atlanmış bir unsurdur.

lugavî tefsirin temel aracına atıfta bulunuyorlardı (Bknz. Heinrichs, 1984, 122-5). Mecazın Kur'an'ın ya da aslında Arap dilinin bir özelliği olmadığı iddiası, esasen tüm dini konularda analogik akıl yürütmenin kullanılmasını kınayan dini bir fırka olan Zâhirîyye ile bağlantılı alimler tarafından öne sürülmüştür (Asnavî, 1999, 1/ 302).¹² İlginçtir ki, İbn Huveyz Mendâd gibi *ıstılâh* reddedenlerin çoğu aslında mecaz kavramına karşı çıkanlardı. Aynı zamanda, eşanlamlılık (*terâdüf*), çokanlamlılık (*iştirâk*), bir kelimedeki iki zıt anlam (*ezdâd*) ve kelime türetme (*iştikâk*) gibi dilbilimsel kavramların Arap dilindeki sıklığı, bazı *tevkîf* savunucuları tarafından şiddetle karşı çıkılan bir durum olmuştur. Nitekim onlar, bu kavramların *bizâtihi* dilin tasarımında bir eksiklik ya da doğal kusuru varsaydığını düşünmekteydiler.

Mecaz ve *hakikatin* klasik tanımlarını ana hatlarıyla belirttikten sonra mesele şu ki; bu tür tanımlar anlam konumlandırma ve dilin “verilmişliği” aşamalarının keskin bir farkındalığını gerektirmiştir. Bu durum bir kelimenin başka birine aktarılmadan önce ilk olarak tek bir anlam için kullanıldığını göstermektedir. İbn Teymiyye böyle bir görüşün, dillerin *ıstılâha* dayandığını iddia eden kişilerin inançlarına uygun olacağı argümanını sunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bir grup zeki bireyler bir araya gelmiş, kelimelerin ve anlamların belirlenmesi ve tüm dillere uygulanması üzerine ortak bir karara varmışlar; ki bu, onun tahminine göre, Ebû Hâşim'den önce kimsenin sahip olmadığı bir görüştü. İbn Teymiyye, insanların gerçekten bir araya geldikleri ve fiilen kullanmadan önce konulan anlamlarıyla birlikte bütün dillerde bulunan tüm sözcükleri tayin ettiklerini kesin şekilde iddia etmenin imkânsız olduğuna karşı çıkmaktadır. Onun vardığı sonuç, (sözcükleri) herkesin belirleyebileceği, geniş anlamda doğruluğunu kanıtlayabileceği, belirli kelimelerin belirli anlamlar için kullanılması (*isti'mâl*) ve başka bir şey olmaması yönündedir (İbn Teymiyye, 1983, 82-6).

İbn Teymiyye dilin tarihsel evrimini açıklarken daha büyük bir esneklik ölçüsü barındırıyor gibi görünmektedir. Nitekim ona göre dakik bir şekilde formüle edilmiş bir *tevkîf* doktrini, naklî delilleri kaynak gösterme aracılığıyla asla tam olarak doğrulanamaz. Bu suretle, İbn Teymiyye'nin *ıstılâh* eleştirisi birçok yönden onun yenilikçi yapısını vurgulamaya dayanır. O, *tevkîfi* hem dilin kuruluşunu hem de müteakip edinimini açıklayan, ilahi ilham verici bir dinamiğin simgesi olarak görmektedir. Hatta, *tevkîfin* yanı sıra bu süreci vurgulamak için Arapça “*ilhâm*” kelimesini bile kullanmaktadır. Bu yoruma göre, *ıstılâh* kavramı, beraberinde gelen aşamaları ile birlikte *muvâda'a*, dilin kullanımının gereksiz kılınması için olmazsa olmaz bir işlem olarak hizmet etmektedir. Bununla birlikte tüm dillerin Âdem'e kadar uzandığı sonucuna varılamaz. Daha ziyade insanlar doğuştan bir kabiliyet ile kelimeler aracılığıyla arzu ve düşünceleri ifade etmiş ve haber vermişlerdir. Buna ilave olarak “*ilhâm*”, önceden mevcut bir *muvâda'a* olmaksızın dili ifade edebilme kabiliyetini yeterince açıklamaktadır. Esasen bu açıklama onun *tevkîf* tezinin somutlaşmış halidir. (İbn Teymiyye, 1983, 86).

İbn Teymiyye'nin ana hatlarını çizdiği mecaz eleştirisi, sıkı takipçisi İbn Kayyim (öl. 751/1350) tarafından dikkatle ele alınmıştır. Konuyla ilgili değerlendirmesinde, cumhurun dilin *tevkîf* yoluyla nazil olduğu inancını taşıdığı görüşü öne çıkmaktadır (İbn Kayyim, 1990, 233). *Tevkîf* doktrinin selevin tercih ettiği inanç olduğuna atıfta bulunması, mecaz eleştirisinin ilk yapısal

¹² Dâvûd b. Halef ez-Zâhirî (öl. 270/884) bu akımın kurucusudur ve oğlu Ebû Bekr b. Dâvûd el-İsfahânî, Kuran'da veya hadislerde yer alan mecazları reddetmiştir.

evrelerinden birini oluşturmuştur. İbn Kayyim, vahiyçi dil görüşünü savunmaya girişmemiş ancak, hocası gibi onun da odak noktası, uyuşmsal olarak anlam yüklenmiş sözcüklerin ardışık dizilimlerini çözebilme imkanını reddetmek olmuştur. İbn Kayyim'in konuyu ele alışında çarpıcı olan şey yalnızca mecaz lehinde ve aleyhindeki tüm teknik argümanları tartışmaların teolojik anlamı ile birlikte sıralaması değil, aynı zamanda mecaz teorisinin İslâm geleneğinin (ideal dönemi) ilk üç asırdan sonra ortaya çıkan bir bid'at olduğuna da gönderme yapmasıdır. Şüphesiz İbn Kayyim, asr-ı saadet ve onu takip eden iki asırdan bahseden hadisi kastetmektedir. Hadisten yaptığı çıkarım, bu üç asırda doğruluğu onaylanmış gelenekler, inançlar ve uygulamaların yetkin ve hatta kutsal olduğu yönündedir. Tarihsel oluşumları ve kökenleri göz önüne alındığında ne mecaz ne de *istilâh* için bu gıpta edilen durumu iddia edemezdi; aksine, *tevkîf* tezi, cumhurun onayını almıştır (İbn Kayyim, 1990, 233). Bu anlamda, selef referansla oluşturulan otorite hiyerarşisi, tevkîfe ciddi bir güç kazandırdı. Dolayısıyla İbn Kayyim, mecaz aleyhindeki teorik reddiyeye başvurmadan önce savunusunu bunun üzerine inşa edebilirdi.

Sonuç

Sünnî İslâm'ın klasik düşüncesi bağlamında, inancın normatif uygulamaları ve akideleri, Kur'an ve Peygamber paradigmalarının bir sentezi tarafından bilgilendirilmişti ve nihayetinde buna bağlıydı. Bu hiyerarşide, selef öğretilerine ve düşüncelerine büyük önem verilen bu kimseler, sahabîler veya sonraki dönem iman ehli şahsiyetlerden müteşekkildi. Şüphesiz, nazarî kelâm alanında argümanların ve ihtilaf noktalarının çoğu diyalektik tartışmaların ve varsayımların ürünüydü; yine de bu durum, mümkün oldukça, geleneksel kaynaklarda yer alan böyle çıkmazlara bir referans veya dayanak noktası aramakla ilgiliydi. Söзде *edilleti's-sem'* ("Kur'ân ve sahih hadis külliyatlarından çıkarılan deliller") kelâmî çıkmazların çözümü için gerekli olan şeylerdi. Bununla birlikte çatışan ideolojilere sahip gruplar bu gibi delilleri eski görüşleriyle oldukça orantılı olacak şekilde teville başvuracaklardı. Bu nokta, kesinlikle dilin kökeni hakkındaki tartışmaların tarihine ilişkin durumu ifade etmektedir. Kelâmî açıdan tartışmalı doktrinler için bir platform işlevi gören *istilâh* tezi, dinî ve ahlakî değerlerin vaz edilmesi, ilâhî isim ve sıfatların mahiyeti, mecaz kullanımı ve -bazılarına göre- *halku'l-Kur'ân* anlayışı hakkındaki argümanları ihtiva etmektedir. *Tevkîfe* dair geliştirilen doktrin, onun görünüşte geçmişin yeniden inşası yoluyla atılmış, bir Sünnî şîârı olması itibarıyla otorite kabul edilmiştir. Ayrıca naklî delillerinin vurgulanması, yorumlanması ve bağlama yerleştirilmesi, geçmişin bu yeniden inşasını mümkün kılmıştır. *Tevkîf* veya *istilâh* kavramlarının benimsenmesine karşı birçok kelâmcının daha az katı tutumda olması, selef mirasını hatırlatıyor olmasına binaen önceki doktrin Sünnî kökenini azaltmamıştır. Ayrıca, *tevkîf* tezi, Arap dilinde mecazın görülme oranı konusunda olduğu kadar, ihtiyaç duyulduğunda geleneksel sünnîliğin bir simgesi olarak da kullanılmış olması geçmişe ve Sünnîliğin savunusunda rol oynamış neslin devamlılığına tarihsel olarak referansta bulunan rolün altını çiziyor gibi görünmektedir.

Kaynakça

Birincil Kaynaklar

‘Abd al-Jabbār, al-Qāḍī Aḥmad al-Asadābādī. *al-Mughnī fi abwāb al-tawḥīd wa’l-‘adl*. vol. 5. Maḥmūd Muḥammad al-Khuḍayrī (ed.). Cairo: al-Dār al-Miṣriyya li’l-Ta’līf wa’l-Tarjama, 1965.

‘Abd al-Jabbār, al-Qāḍī Aḥmad al-Asadābādī. *Mutashābih al-Qur’ān*, Muḥammad Zarzūr(ed.). Cairo: Dār al-Turāth, 1969.

Abū ’l-Ḥasan al-Ash‘arī. M. ‘Abd al-Ḥamīd Abū ’l-Ḥasan (ed.). *Maqālāt al-Islāmiyyin*. Beirut: al-Maktaba al-Aṣriyya, 1990.

Abū ’l-Ḥusayn al-Baṣrī, Muḥammad b. ‘Alī. Khalīl al-Mays (ed.). *al-Mu‘tamad fi uṣūl al-fiqh*, 5 vols. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1991.

Al-Āmidī, Sayf al-Dīn. A Faridī (ed.). *Ghāyat al-marām fi ‘ilm al-kalām*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2004.

Asnawī, Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥīm al-. Sha‘bān Muḥammad Ismā‘īl (ed.). Asnawī, Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥīm. *Nihāyat al-sūl fi sharḥ minhāj al-wuṣūl ilā ‘ilm al-uṣūl*. 2 vols. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1999.

Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir al-. *Kitāb uṣūl al-dīn*. Istanbul: Madrasat al-Ilāhiyāt Bi-Dār al-Funūn, 1928.

Bāqillānī, Abū Bakr b. Tā yiyib. *Kitāb Tamhīd al-awā’il wa-talkhīṣ al-dalā’il*, ‘Imad al-Dīn Aḥmad b. Ḥaydar (ed.). Beirut: Mu’assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya, 1993.

Ghazālī, Abū Ḥāmid. *al-Mankhūl min ta’līqāt al-uṣūl*. M.H. Haytū (ed.). Beirut: Dār al-Ḥadīth, 1971.

Ghazālī, Abū Ḥāmid. *al-Maqṣad al-asnā sharḥ asmā’ Allāh al-ḥusnā*. Muḥammad al-Nawāwī (ed.). Cairo: Maktabat al-Fajr al-Jadīd, 2006.

Ibn ‘Asākir, Abū ’l-Qāsim ‘Alī b. al-Ḥasan. *Tabyīn Kadhib al-muftarī fimā nusiba ilā al-imām Abī ’l-Ḥasan al-Ash‘arī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1991.

Ibn Fāris, Abū ’l-Ḥusayn Aḥmad b. Zakariyyā’. n.d. *al-Ṣāhibī fi fiqh al-lugha ’l-‘arabiyya wa-sunan al-‘Arab fi kalāmihā*. Aḥmad Ṣāqr (ed.). Cairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya.

Ibn Fūrak, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan. *Mujarrad maqālāt al-shaykh Abī ’l-Ḥasan al-Ash‘arī: (expose de la doctrine d’al-Ash‘arī)*. D. Gimaret (ed.). Beirut: Darel-Machreq, 1987.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ‘Alī b. Aḥmad. *al-Fiṣal fi’l-milal wa’l-ahwā’ wa’l-nihāl*. 4 vols. Muḥammad Naṣr and ‘Abd al-Raḥmān al-‘Umayra(ed.). Beirut: Dār al-Jīl, 1985.

Ibn Jinnī, Abū ’l-Faḥḥ ‘Uthmān. *al-Khaṣā’iṣ*. Muḥammad ‘Alī al-Najjār(ed.). Cairo: Maṭba‘at Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1952.

Ibn Qayyim, Shams al-Dīn Abī ‘Abd Allāh. *Al-Ṣawā’iq al-mursala ‘alā al-jahmiyya wa’l-mu‘aṭṭila*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1990.

Ibn Taymiyya, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. *Kitāb al-Īmān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1983.

Isfarāyīnī, Abū ʿl-Muẓaffar. *al-Tabṣīr fī'l-dīn wa-tamyīz al-fırqa al-nājiya ʿan al-fıraḡ al-hālikīn*. Muḥammad al-Kawtharī (ed.). Cairo: Al-Maktaba al-Azhariyya lil'l-Turāth, 1999.

Jurjānī, al-Sharīf ʿAlī b. Muḥammad. *Sharḥ al-Mawāqif*. 4 vols. in 8 parts. Maḥmūd ʿAmr al-Dimyāṭī (ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. 1998.

Juwaynī, Abū'l-Maʿālī ʿAbd al-Malik. *al-Shāmil fī uṣūl al-dīn*. Sāmī al-Nashshār, Fayṣal Budayr ʿAwn, Suhayr Muḥammad Mukhtār (ed.). Alexandria: Munshaʿat al-Maʿārif, 1969.

Juwaynī, Abū'l-Maʿālī ʿAbd al-Malik. *Kitāb al-Irshād ilā qawāṭiʿ al-adilla fī uṣūl al-ʿtiqād*. Asʿad Tamīm (ed.). Beirut: Muʿassasat al-Kutub al-Thaqāfiyya, 1996.

Mānkdim Shashdīw, Aḥmad b. al-Ḥusayn. *Kitāb sharḥ al-usūl al-khamsa*. Commentary by Mānkdim Shashdīw, Aḥmad b. al-Ḥusayn. ʿAbd al-Karīm ʿUthmān (ed.). Cairo: Maktabat Wahba, 1965. (The text is often attributed to ʿAbd al-Jabbār)

Naysābūrī, Abū Rashīd Saʿīd b. Muḥammad ibn Saʿīd. *al-Masāʾil fī'l-khilāf baynal-Baṣriyyīn wa'l-Baḡhdādiyyīn*. M. Ziyāda and R. al-Sayyid (ed.). Beirut: Maʿhad al-Inmāʿ al-ʿArabī, 1979.

Qurṭubī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad al-Anṣārī. *al-Jāmiʿ li aḥkām al-Qurʿān*. 21 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1988.

Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ʿUmar. *al-Maḥṣūl fī ʿilm al-uṣūl*, 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1988.

Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ʿUmar. *Mafātīḥ al-Ghayb*. 16 vols. 32 parts. Beirut: Dār al-Fikr, 1981–83.

Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān. *al-Muzhir fī ʿulūm al-lughā wa-anwāʿihā*. 2 vols. (ed.). Jād al-Mawlā, M.A., al-Bajāwī, A.M., Ibrāhīm, M.A. Cairo: Dār Iḥyāʿ al-Kutub al-ʿArabiyya, 1970.

Tābarī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jarīr. *Jāmiʿ al-Bayāan ʿan taʾwīl āy al-Qurʿān*. 16 vols. (ed.). Aḥmad Muḥammad Shākir. Cairo: Dār al-Maʿārif, 1969.

Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad b. Bahādir b. ʿAbd Allāh. *Al-Baḥral-muḥīt fī uṣūl al-fiqh*. 8 vols. (ed.). ʿAbd al-Qādir al-ʿĀnī. Kuwait: Wazārat al-Awqāf Wa'l-Shuʿūn al-Islāmiyya. 2nd edition, 1992.

İkincil Kaynaklar

Assmann, Jan. *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*. trans. Rodney Livingstone. California: Stanford University Press, 2006.

Brunner, Rainer. “The Role of *ḥadīth* as Cultural Memory in Shīʿī History”. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005), 318–60.

Burrell, D. - Daher, N. *Al-Ghazālī: the Ninety-Nine Beautiful Names of God*. A Translation of *al-Maḡṣad al-asnā fī sharḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā*. Cambridge: Islamic Texts Society, 6th edition, 2004.

Carter, Michael. “Language Control as People Control in Medieval Islam: The Aims of the Grammarians in their Cultural Context”. In *Arab Language and Culture*. (ed.). Ramzi Baalabaki. Beirut: American University of Beirut, 1983, 65–84.

- Frank, Richard. "Elements in the Development of the Teaching of al-Ash'arī". *Le Museon* 104 (1991), 141–90.
- Frank, Richard. *Beings and Their Attributes: the Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*. Albany: State University of New York Press, 1978.
- Gimaret, Daniel. *Les noms divins en Islam: exegese lexicographique et theologique*. Paris: Cerf, 1988.
- Heinrichs, Wolfhart. "On the Genesis of the *ḥaqīqa-majāz* Dichotomy". *Studia Islamica* 59 (1984), 111–40.
- Heinrichs, Wolfhart. "Contacts between Scriptural Hermeneutics and Literary Theory in Islam: the Case of *Majāz*". *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften/Majallat Ta'rikh al-'Ulūm al-'Arabiyya wa'l-Islamiyya* 7 (1992), 253–84.
- Kopf, Lothar. "Religious Influences on Mediaeval Arabic Philology". *Studia Islamica* 5 (1956), 33–59.
- Lepschy, Giulio (ed.). *History of Linguistics: the Eastern Traditions of Linguistics*. Vol. I. London, New York: Longman, 1994.
- Loucel, Henri. "L'origine du langage d'après les grammairiens arabes". *Arabica* 10(1963), 188–208 and 253–81.
- Madelung, Wilferd. "The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Qur'ān". In *Orientalia Hispanica: sive studia F M Pareja octogenario dicata*. (ed.) Felix M. Pareja Casanas. Leiden: E.J. Brill, 504–25, 1974.
- Makdisi, George. "Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History". *Studia Islamica* 17 (1962), 37–80.
- Makdisi, George. "The Juridical Theology of Shāfi'ī: Origins and Significance of *Uṣūl al-fiqh*". *Studia Islamica* 59 (1984), 5–47.
- Peters, J.R. *God's Created Speech: a Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilī Qāḍī al-Quḍāt Abū l-Ḥasan 'Abd al-Jabbār ibn Aḥmad al-Hamadānī*. Leiden: E.J. Brill, 1976.
- Shah, Mustafa. "The Philological Endeavours of the Early Arabic Linguists: Theological Implications of the *tawqīf-iṣṭilāḥ* Antithesis and the *majāz* Controversy". (Part II) *Journal of Quranic Studies* 2 (2000), 44–66.
- Shah, Mustafa. "Trajectories in the Development of Islamic Theological Thought: the Synthesis of *Kalām*". *Religion Compass* 2 (2007), 430–454. www.blackwell.com/religioncompass.
- van Ess, Josef. "Mu'tazila". In *Encyclopedia of Religion*. (ed.) Mircea Eliade. 6317–25. New York: Macmillan Press, 1987.
- Vasalou, Sophia. "Their Intention was Shown by Their Bodily Movements: The Basran Mu'tazilites on the Institution of Language". *Journal of the History of Philosophy* 47 (2009), 201–21.
- Versteegh, Kees. *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*. Leiden: E.J. Brill, 1977.

Versteegh, Kees. “The Linguistic Introduction to Rāzī’s *Tafsīr*”. In *Studies on Near East Languages and Literatures. Memorial Volume Karel Patracek*, ed. Petr Vavrousek and Petr Zemanek. Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic, BCS Printing, 1996a, 589–603.

Versteegh, Kees. “Linguistic Attitudes and the Origin of Speech in the Arab World”. In *Understanding Arabic: Essays in Contemporary Arabic Linguistics in Honor of El-Said Badawi*. (ed.). Alaa El-Gibali, Cairo: The American University in Cairo Press, 1996b, 15–31.

Versteegh, Kees. *Landmarks in Linguistic Thought III: the Arabic Linguistic Tradition*. London, New York: Routledge, 1997.

Watt, William Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought*. Oxford: Oneworld Publications, 1998. (reprint of the 1973 edition).

Weiss, Bernard. “Medieval Muslim Discussions of the Origin of Language”. *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft* 124 (1974), 33–41.

Weiss, Bernard. “*‘Ilm al-waḍ‘*: an Introductory Account of a Later Muslim Philological Science”. *Arabica* 34 (1987), 339–56.