



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

KELÂM'DA “TA'LİM-İ ESMÂ”: DİL TEORİLERİ BAĞLAMINDA İLÂHÎ MÂNALARIN İSİMLENDİRİLMESİ MESELESİ

Hamdullah ARVAS

Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Şırnak
Dr., Şırnak University, Faculty of Theology, Şırnak /Turkey

harvas13@gmail.com

orcid.org/0000-0000-3710-5618

ror.org/01fcvkv23

Öz

Kur'an'da, Bakara Sûresinin 31. ayetinde, Hz. Âdem'e bütün isimlerin öğretildiği belirtilmektedir. Söz konusu âyet, ilâhî kudretin dilin kaynağı üzerinde belirleyici olduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte insanların sürekli yeni düşünceler keşfettikleri, kavramları belirtmek üzere semboller icat ettikleri bilinen bir gerçektir. Bu durum dinî düşüncede özellikle dil ve hakikat arasında mutlak ve statik ile mukayyet ve dinamik olanı bağdaştırmayı zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle kelâmcılar da tarihsel süreçte Kur'an'da işaret edilen hakikatlerin mutlak boyutu ile hayatın yenilikçi ve dinamik boyutu arasında bir anlama ve anlamlandırma faaliyetini icra etmişlerdir. Bu sorumluluk günümüzde de devam etmektedir. Fakat modern dönemde, dil, düşünce ve varlık ilişkisinin kelâm düşüncesinde neye tekâbüle ettiğini tespit etmek için öncelikle konunun klasik kelâm kaynaklarındaki izdüşümlerini bilmek gerekmektedir. Bu amaçla tasarlanmış çalışmamızda *ta'lim-i esmâ* meselesi bağlamında ilâhî mânaların isimlendirilmesinin hakikat ve değeri irdelenmiştir. Bu bağlamda araştırmada öncelikle dil teorilerine, dil düşünce ilişkisine ve ilâhî mânaları belirtmek üzere kurucu kaynaklarda kullanılan isimlerin tevkîfi olup olmadığı meselesine odaklanılmıştır. Esasında *ta'lim-i esmâ* konusu, Kur'an merkezli bir mesele olmasına rağmen zât-sıfat ilişkisi ve halku'l-Kur'an gibi gerilimli tartışmaların gölgesinde kalmıştır. Bununla birlikte kelâmcıların zât-sıfat, halku'l-Kur'an, hüstün ve kubûh meselelerine yaklaşımlarından hareketle onların ilâhî mânaların isimlendirilmesi konusundaki görüşlerine ulaşmak mümkün olmuştur. Araştırmada görüleceği üzere kelâmcıların *ta'lim-i esmâ* meselesine yaklaşımları onların zât ve sıfat anlayışları ile paralellik arz etmektedir. Zira Allah'ın bir ismi olması bakımından bazı kelimelerin hem anlam hem de lafız olarak kadîm bir belirlenmişliğe sahip olup olmadığı meselesinin ortaya çıkması aynı zamanda Kelâm'da ilâhî mahiyet konusundaki tartışmaların bir devamıdır. İlâhî isimler ezelfi bir belirlenmişliğe sahipse, bu durumda her ismin Allah'a izafe edilmesinin kaynağı da ezelfi olacaktır. Ayrıca beşer dilinde ifade bulan isimler, Allah'ın adları ile aynı ise bu da tecsîme yol açacaktır. İsimler Allah'ın zâtından ayrı ve gayrıdır denilse birden fazla ezelfi ve ebedî varlık olacaktır. Bu kadar çok sayıda ezelfi ve ebedî varlığın bulunması ise tevhiid ilkesine aykırıdır. Ne var ki sıfat ile zâtın zihinde birbirinden ayrılması ile dış dünyada bir ve beraber bulunması arasındaki ayrım fark edilmediği durumlarda sıfatlar, zâtın dışında ve ondan bağımsız, zâta zâid şeyler gibi anlaşılacaktır. Bu bağlamda Mu'tezilî kelâmcılar Allah'ın zâtını hâdis niteliklerde tenzih ederken kıdem kavramına büyük önem vermişler, âlemlle ilişkili olan ilâhî eylemleri, zâtle özdeş yetkinliklerle temellendirdikleri için âlemde tahakkuk eden bütün varlıkları muhdes kategorisine almışlardır. Bu nedenle, her ne kadar Allah'ın zâtı ile âlîm olduğu belirtilse de ilâhî ilmin zaman ve mekân koşullarındaki ontolojik ve epistemolojik tahakkuku âlemin muhdesliği içinde tasarlanmıştır. Bu açıdan bakıldığında Mu'tezilî kelâmcılara göre Kur'an'da belirtilen isimler tıpkı Kur'an'ın kendisi gibi hâdistir. Bunlar mâna itibari ile ilâhî ilmin sınırları içinde olmakla birlikte kelimeleri itibari ile beşerîdir. Dolayısıyla Ebû Ali Cübbâî'de karşılık bulduğu üzere insanların konuşmalarında Allah'ı tarif etmek üzere kullandıkları bu isimler istilâhîdir. Allah'ın zât ve sıfatlarını bir iletişim dili içinde belirtmek için dilin diğer kelimeleri gibi insanlar

tarafından uzlaşma ile belirlenmiştir. Allah vahiy esnasında bu kelimelerle insanlara hitap etmiştir. Sonuç olarak Mu'tezile kelâmcıları isim ve müsemma ilişkisini ıstılâhî görürken Ehl-i sünnet kelâmcıları meseleyi Allah'ın her şeyi yaratmasını temel alan büyük resmin içinde konumlandırmışlardır. Üçüncü bir yol olarak ortaya çıkan meleke ya da kuvve teorisine bazı Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları destek vermişlerdir. Bu bağlamda vahiy kavramsal olarak Allah'a, söz değeri bakımından insana tahsis eden Mâtürîdî'nin görüşlerinin, meleke teorisine uygun olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ulûhiyet, İsim, Tevkîflilik, İstılâhîlik, Meleke.

THE THEORY OF TA'LİM AL-ASMA IN KALÂM: THE MATTER OF NAMING DIVINE MEANINGS IN THE CONTEXT OF LANGUAGE THEORIES

Abstract

In the verse (2:31) of the Qur'ân, it is mentioned that all names were taught to Adam (PBUH). This verse indicates that revelation is decisively the source of language. On the other hand, it is a common fact that people have been constantly producing symbols to express new ideas and concepts. This situation makes it necessary to associate the utterance (muṭlaq) and static with the relative (al-muqayyah) and dynamic between language and reality in religious thought. In the historical process, Mutakallims have undertaken the responsibility of understanding and interpretation between the transcendent dimension of the religion (ad-Dîn) indicated in the Qur'ân and the innovative and dynamic dimension of life. The Mutakallims' responsibility continues today. However, to establish the relationship among language, thought, and existence in today's kalâm, it is necessary to identify the roots of this subject in kalâm's classical sources. In our study designed for this purpose, the truth and value of naming divine meanings in the context of ta'lim al-asmâ' are examined. On the other hand, since dealing with such a large subject in a limited study is not possible, it is just focused on the research of linguistic theories, the relationship between language and thought, and the issue of whether the names used in the main sources to indicate the meanings are divinely determined (tawqîfî). In fact, it has been determined that the subject of ta'lim al-asmâ' is overshadowed by the vehement debates over the createdness of the Qur'ân (Khalq al-Qur'ân) and the relationship between Allâh's essence and His attributes, although it is a Qur'ân-centered issue. As can be seen in the study, the approach of the Mutakallims to the issue of ta'lim al-asmâ' is parallel to their understanding of Allâh's essence and His attributes. As stated in this research, if the divine names were determined by Allâh, then Allâh's names will be eternal. Besides, if the names expressed in human languages are the same as the essence of Allâh, this will lead to the problem of eternity. If it is said that the names are separated and unrelated from Allâh's essence, there will be also more than one independent and eternal being. The idea of multiple eternal beings is against the principle of tawhîd. However, in cases where the distinction between attributes and essence of Allâh is separated from each other in the mind, it causes attributes to be considered as something existing independently of the essence of Allâh. Therefore, as stated in the study, Mu'tazilite theologians, who were very sensitive about this issue, attached great importance to the concept of eternity (qadîm) while transcending the essence of Allâh from the attributes of the created. As they appealed to tanzîh by which they transcend Him from all the originated things in time, they were focused on His eternity (qidam). In this regard, all His actions concerning the universe are regarded as temporal, in other words, originated in time (ḥādith). From this point of view, according to them, Allâh's names specified in the Qur'ân are created just like the Qur'ân itself. Although their meanings are within the boundaries of the Divine Knowledge, their wordings (lafiz) belong to humans. Therefore, these names (asmâ') that people use to describe Allâh in their speech, as Abû 'Alî al-Jubbâ'î argues, are determined by the convention of the human. It has been determined by people via consensus, like other words of the language, to indicate the essence and attributes of Allâh in a language because of communication. Then, Allâh has sent down His message to people with these words. The conclusion that Mu'tazilite theologians have regarded the connection of names with the meanings in Allâh's knowledge as a linguistic use, while Sunnî theologians have addressed this issue based on the creative act (Khalq) of Allâh. There is another explanation which is known as the theory of faculty or habitus as an alternative way. Some Ash'arî and Mâtürîdî theologians supported this theory. Today, the importance of this new perspective is clear, which appears another association of both ideas. In this context, it has been determined that the views of Mâtürîdî, who attributes the content (or meaning) of revelation (wahy) to

Allâh while arguing that its wordings belong to humans, are more appropriate to the theory of the faculty (malakah).

Keywords: Kalâm, Divinity (*Ulâhiyyah*), Name (*İsm*), Divine inspiration (*Tawqîfî*), Common convention (*İstîlâhî*), Faculty (*Malakah*).

Atıf / Cite as: Arvas, Hamdullah. "Kelâm'da "Ta'lîm-i Esmâ": Dil Teorileri Bağlamında ilâhî Mânaların İsimlendirilmesi Meselesi". *Kader* 18/2 (Aralık 2020): 500-538. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.805186>

Giriş

Bu çalışmanın amacı kelâmda *ta'lîm-i esmâ*¹ meselesi bağlamında ilâhî mânaların isimlendirilmesi konusundaki temel yaklaşımları ortaya koymaktır. Esasında *ta'lîm-i esmâ* ve *dilin kaynağı* konusunda klasik² ve modern dönemde³ birçok çalışma yapılmıştır. Bu araştırmada ise dil teorileri bağlamında ilâhî manaların isimlendirilmesi meselesine odaklanılmış, kelâmcıların görüşleri etrafında bir sonuca gidilmiştir. Allah'ın ilmini, kudretini ve tasarrufunu ilgilendirdiği kadar insanın iradesini, yeteneğini ve fiillerini de ilgilendiren bu mesele iki yönden incelenmiştir. İlk olarak dilin kökeni meselesi ile ilgili kelâmcıların ve felsefecilerin görüşlerine yer verilmiştir. İkinci kısımda da ilâhî sıfat ve fiillerin isimlendirilmesi etrafındaki tartışmalar irdelenmiştir. Öte yandan bu konuyu ahlâkî yargıların kaynağı, salâh ve aslah, ilâhî hikmet ve adalet ile hüsün-kubûh meselesi bağlamında ele almak da mümkündür. Ancak meseleyi bu genişlikte ele almak bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır.

¹ Bakara Sûresinin 31. âyetinde "Allah, Âdeme bütün isimleri öğretti" manasında geçen "ve allama Âdeme el-esmâe küllêhâ" ifadesinden mühlhem bir kavramsallaştırma olan *ta'lîm-i esmâ* ifadesi, bu çalışmada, Allah'ın, Hz. Âdem'e eşyanın isimlerini öğretmesinin hakikat ve değerini belirtmek üzere kullanılmaktadır.

² Bk. Ebû Nasr el-Fârâbî, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2008), 75; Ebû İshâk İbrâhîm b. Sehl Ez-Zeccâc, *İştikaku esmâillâh*, ed. Abdul Hüseyin Mübarek (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1986); Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *Kitabu esmâillâhi ve's-sıfatihî*, ed. Muhammed Muhibuddin Ebû Zeyd (Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Mısrîyye, 2009); Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993); *Maksâdü'l-esnâ fi şerhî meânî esmâillâhi'l-hüsnâ*, ed. Bessam Abdulvâhab (Kıbrıs: el-Cifân ve'l-Cabi, 1987); Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbîr (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1997); *Levâmiu'l-beyyinât şerhu esmaillâhi ve's-sıfat*, ed. Seyyid Muhammed Bedreddin (Mısır: Matbaatu'ş-Şerefiyye, 1323); Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmân* (Amman: Dârü'l-Beşîr, 1996); Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-luga ve envâi'hâ* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998).

³ Bk. Zeki Yıldırım, "Kur'an Işığında Dillerin Kaynağı Problemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004); Mustafa İslamoğlu, *Kur'an'a Göre Esmâ-i Hüsnâ* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012); Maşallah Turan, "Hz. Âdem'e İsimlerin Öğretilmesinin Mahiyeti Üzerine Değerlendirmeler", 4. *Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*, ed. Bülent Cercis Tanrıtanır - Vd. (Mardin: İksad Yayınevi, 2018); Hüseyin Çelik, "Kur'an'a Göre Hz. Âdem'in Yarattığı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2011), 49-70; Ümit Elsöz, "Hz. Âdem Kıssasına Kelâmî Açından Yeni Bir Bakış", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018), 135-157; Mustafa Sönmez, "Kelâmcılara Göre 'Dillerin Kaynağı' Problemi ile İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme", *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010), 183-210; Hasan Cansız, "Klasik Dönem Kelamında Peygamberlere Yüklenen Toplumsal İşlevler". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 / 23 (Aralık 2019): 579-606. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.622413>

İlmî çalışmalarda doğru sonuçlara ulaşmak açısından yöntem önemli bir yer tutar. Bu bağlamda araştırmanın kuramsal temelini oluşturan dil, düşünce ve varlık ilişkisinde kelâmcıların bilgi nazariyelerine yön veren iki önemli yönetsel ilkedен bahsetmek gerekmektedir. Birincisi, şâhid âlemin hakikati vardır ve bu hakikate delâlet eden ilim doğrudur.⁴ Bu açıdan Müslüman kelâmcılar anti-Platoncu bir çizgidedirler. Bununla birlikte Allah'ın varlığını gerekçelendirmede önemli bir delil olan kavram realizmi göz ardı edilmez.⁵ İkinci ilke de asliyetin tespitinde lafzın mânaya, mânanın da hakikate bağlı kılınmasıdır. Bu iki ilkedен hareket edildiğinde kelâmcıların dil, düşünce ve varlık anlayışlarının Aristocu nominalizme daha yakın olduğu söylenebilir. Bilindiği üzere varlık ile sembol ilişkisini hiyerarşik bir yapıda ele alan Aristo'ya (m.ö. 384-322) göre bu hiyerarşinin birinci aşamasında hakikatin kendisi yer almaktadır. İkinci aşamada hakikatin ruh üzerinde oluşturduğu etki, yani anlam bulunur. Sonraki aşamada ise bu anlamları temsil eden ses ve yazı gibi semboller yer almaktadır.⁶ Kelâmcıların konu hakkındaki görüşleri ele alınırken yöntem olarak Aristocu nominalizmin kurucu düzeni içinde hareket edilecektir.

Tikel varlıkların kavramlardan önceye alındığı Aristocu nominalizmi Müslüman düşüncesinin mefhumları ile ifade eden Gazzâlî (öl. 505/1111), varlık tezahürlerini dört seviyede ele almıştır.⁷ Birincisi varlığın dış dünyadaki hakikatidir. Gazzâlî buna 'ayândaki varlık demiştir. İkincisi varlığın zihinde meydana gelen tasarımıdır. Bu aşama kavrama delâlet etmektedir. Üçüncüsü zihindeki hakikat izini çağırabilecek ses veya harflerden oluşan sembol aşamasıdır. Bu aşamada yer alan dilsel unsur mantıkta terim olarak ifade edilen şeydir.⁸ Dördüncüsü de tasavvur edilen nesnenin görünür olmasını sağlayacak şekilde yazıya veya sese dökülmesinin ifade edildiği beyân aşamasıdır. Hakikî olan şey dış dünyada var olandır diyen Gazzâlî'ye göre ateşin zihinde bir gerçekliği olmakla birlikte söz ve yazı olarak onun gerçekliği farklıdır. Zihindeki varlık ilmî bir şekilde mevcut iken beyân sürecindeki varlık da lafzî düzeyde mevcuttur.⁹ Bunlardan ilk ikisinin değişmeyeceği ancak

⁴ Ebû Hafs Necmeddin b. Muhammed en-Nesefî, *Metnu Akâidi'n-Nesefî* (İstanbul: Mektebetül-Hanefiyye, 1428), 1; Ramazan b. Muhammed b. Şuhayr, *Şerhü Ramazan Efendi alâ şerhi's- Sa'd ala Akâidi'n-Nesefî*, thk. Muhammed Hâdi Mardinî, (Diyarbakır: Mektebetü's-Seydâ, 2012), 34; Sa'düddîn Mesu'd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Abdüsselâm Abdülhadî (Beirut: Darü'l-Beyrut, 2008), 24-25; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015), 150-154.

⁵ Fahreddîn b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Muhassal fi efkârî'l-mutakaddimîn ve'l-mutaahhirîn*, thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd, 1. Baskı (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, ts.), 16-17.

⁶ Aristoteles, "De Interpretatione", *Complete Works: Digital Edition*, ed. Jonathan Barnes (New Jersey: Princeton University Press, 1995), 16a 3-9.

⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm (Dârü'l-Kûtûbi'l-İlmiyye, 1993), 19-25; *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Sadak (İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002), 52-4; *Mi'yârü'l-ilm fi fenni'l-mantık* (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1961), 75.

⁸ Gazzâlî zihindeki tasavvura doğrudan bağlı olduğu için 'nutk'u, yazınsal varlıktan ayırmıştır.

⁹ Gazzâlî'nin müdahalesi ile felsefe, din ve tasavvuf arasında yaşanan yakınlaşma felsefi öğretilerin dinî ilimlere derinden sirayet etmesine neden olmuştur. Bu etkinin somut göstergelerinden biri Gazzâlî'nin varlık tasavvurunda kendini açığa vurmuştur. Gazzâlî'ye göre, vücûd olmazsa şekil ve suretlerin zihinlerde meydana gelmesine, zihinlerde suret meydana gelmezse insanın o sureti duymasına ve insan o sureti

son ikisinin tarih, toplum ve kültürel koşullara bağlı olarak değişebileceği belirtilmiştir.¹⁰ Zira lafızlar ve yazıların delâleti, vad' ve uzlaşma yolu ile tesis edilmektedir.¹¹ Bu bilgilerden hareketle meseleye bakıldığında araştırmamızda ilâhî isimlerin mahiyetinin tespit edilmesinde üç boyut göz önünde bulundurulacaktır.

- Dış gerçeklik boyutu :Hakikat olarak Allah
- Zihinsel boyut :Allah'a dair tasavvurların mahiyeti
- Dilsel boyut :Tasavvurlara delâlet eden söz ve yazıların mahiyeti

Araştırmanın önemli bir boyutunu oluşturan ilâhî mânaların mahiyeti konusunda kelâmcıların bilgi nazariyelerine yön veren bir diğer yönetsel ilke de zât ve sıfat meselesine yaklaşım biçimleridir. Bu konuda varlık olmak bakımından Allah'ın hakikati, yetkinliği ve yaratıcılığı konusunda kelâmcılar arasında görüş birliği vardır. Bununla birlikte Allah'ın nasıl bir varlık olduğu, zât ve sıfatlarının birbiri ile ilişkisi konusunda kelâm ekolleri arasında görüş farklılıkları bulunmaktadır.¹² Gazzâlî'ye göre bu konuda ortaya çıkan görüş ayrılıkları dört biçimde ele alınmıştır. Birincisi her varlığın isminin kendisine delâlet etmesi bakımından Allah'ın isimleri Allah'ın varlığına *delâlet* etmektedir. Bu bağlamda isimlerin delâlet ettikleri mânalar ezeli ve ebedîdir. İkincisi, isimler, Allah'ın zâtından kusurlu anlamları *selb* eder. Eş deyişle kadîm ismi Allah'ın hâdis olmasını; bir olması, onun ortağı olmasını; zengin olması, onun fakir olmasını meneder. Üçüncüsü, sıfatlar Allah'ın varlığına *zâid* anlamlarla delâlet eder. Bu kabule göre sıfatlar, masdar halleri ile ezeli ve ebedîdirler. Dördüncüsü de ilâhî isimler Allah'ın rızık vermesi, yaratması, onurlandırması gibi bir *eylemde* bulunmasını ifade etmektedir.¹³

Kelâmcılar arasında ulûhiyet konusunda ortaya çıkan görüş ayrılıkları, ilâhî isimlerin doğası ve kaynağını gündeme getirmiştir. Bu noktada Allah'ın bir ismi olması bakımından bazı kelimelerin hem anlam hem de lafız olarak kadîm bir belirlenmişliğe sahip olup olmadığı meselesi, problemin çerçevesini belirlemektedir.¹⁴ İsimlerin ilâhî bir

duymazsa, onu dil ile ifade etmesine imkân yoktur. Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-Kelâm*, 327; Ömer Türker, *Varlık Nedir: İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 16

¹⁰ Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, ed. Muhammed İbrâhim (Beirut: Dârü'l-İhyâi't-Tûrâs, 1957), 1/377. واعلم أن للشئ في الوجود أربع مراتب: الأولى حقيقته في نفسه والثانية مثاله في الذهن وهذا لا يخالفان باختلاف الأمم والثالثة اللفظ الدال على المثال الذهني والخارجي والرابعة الكتابة الدالة على اللفظ وهذا قد يخالفان باختلاف الأمم كما يخالف اللغة العربية والفارسية والخط العربي والهندي ولهذا صنف الناس في الخط والحجاء إذ لا يجري على حقيقة اللفظ من كل وجه

¹¹ Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, 75; Türker, *Varlık Nedir*, 39.

¹² Ebû Mansûr Mâtürîdî - Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, ed. Fethullah Huleyf (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2010), 173, 186-189, 192, 209-221; Kâdî Abdülcebbar, "Muhtasar fi usûli'd-din", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*, thk. Muhammed Ammâra (Kahire: Dârü'l-Hilal, 1971), 173-177; Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, "el-Munkız mine'd-dalâl", *Mecmuâtü'r-resâil*, thk. İbrâhim Emin Muhammed (Kahire: Mektebetü't-Tevkifiyye, 1989), 606; Josef Van Ess, "Allah'ın Varlığı Konusunda Erken Dönem İslâm Teologları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, çev. Mehmet Bulgen 12/1 (01 Şubat 2014), 385.

¹³ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, 86.

¹⁴ el-İsrâ 17/110; Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-islâmiyyin ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Visbaden: Franz Şitayz, 1963), 502-510; a. mlf. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk.

belirlenmişliğe sahip olduğu kesinse, her ismin Allah'a izafe edilmesinin kaynağı da ezeli olacaktır.¹⁵ Ayrıca beşer dilinde ifade bulan isimler Allah'ın adları ile aynı ise bu da tecsime yol açacaktır. İsimler Allah'ın zâtından ayrı ve gayrıdır denilse birden fazla ezeli ve ebedi varlık kabul edilmiş olunacaktır. Bu kadar çok sayıda ezeli ve ebedi varlığın bulunması ise tevhih ilkesine aykırıdır. Bu nedenle Mu'tezile kelâmcıları, tevhihî tesis etmek, isim ve sıfatların zâtle ilişkisini doğru bir şekilde belirlemek için insanın merkezde olduğu bir pencereden meseleye yaklaşmışlardır. Bu yaklaşım tarihsel süreçte başta Ehl-i sünnet olmak üzere farklı ekollerin görüşleri ile meseleye dâhil olmalarını sağlamıştır. Böylece Mu'tezilî iddialarla başlayan tartışmalar *ta'lim-i esmâ* meselesini zenginleştirmiştir.¹⁶

1. Kelâm Düşüncesinde Ta'lim-i Esmâ Meselesi

İnsanlar, tarihsel süreçte var olan şeylerin doğasını ve kökenini merak etmişlerdir. İnsanların hakikatini öğrenmek istediği meselelerden biri de dilin kaynağı, doğası ve nasıl oluştuğu meselesidir.¹⁷ Gizli bir anlaşma sistemi olan dilin toplumsal hayattaki yeri, kültürel belleğin aktarılmasındaki işlevi gibi unsurlar insanları, ilk dilin mahiyet ve muhtevasını bilmeye sevk etmiştir.¹⁸

Taklitle bazı seslerin çıkarılmasından ibaret olmayan dil, insanı her an yeni anlamlar peşinde koşturmakta,¹⁹ bilincin üzerinde aktığı iç ses olarak konuşma ve düşünmenin varlıkla irtibatını sağlamaktadır.²⁰ Nitekim düşünce ile sıkı ilişkisinden dolayı dil, *nutk* kelimesi ile belirtilmiş, buradan mülhem insana da konuşan canlı manasında "hayvan-ı nâtık" denilmiştir.²¹ Bu şekilde insanın zâtî bir unsuru olan dilin, Tanrı tarafından tek dil (monojenist) olarak ilhâm mı edildiği yoksa çoklu (polijenist) bir etkileşim içinde uzlaşma ile mi kurulduğu konusunda çeşitli teoriler geliştirilmiştir.²² Ortaya çıkan görüşlerin bilgi

Fevkiye Huseyin Mahmud, 1. Baskı (Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1397), 22; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 86; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Tefsiru esmâillahi'l-hüsnâ* (Beyrut: Darü's Sekâfe, ts.), 33; Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, çev. Aytekin Şahin (Ankara: Sure Yayınevi, 2017), 46; Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-İrşâd*, thk. Saîd Temîm (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfe, 1416), 92; Sa'düddîn Mesu'd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahmân Umeyr (Kum: yy, 1371), 1/80; Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Mile ve'n-nihâl*, thk. Muhammed Fehmî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 1/138; 1/42-44, 92-93; *Nihayetü'l-ikdâm fi ilmi'l-Kelâm* (Bağdad: Mektebetü'l-Mesnâ, 1973), 132.

¹⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 86.

¹⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 180; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-luga ve envâi'hâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/13.

¹⁷ Bir dilin türeyiş sürecini kavramsal düzeyde belirten vad' kelimesi zihindeki anlamın geri getirilmesinde *akli*, *lafzi* veya *tabii* herhangi bir işaretin tayin ve tahsis edilmesini ifade etmektedir. Bk. Fahreddîn Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbîr (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 181.

¹⁸ İbrahim Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz' İlminin Temel Meseleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009),

¹⁹ Hasan Hanefi, "Dilden Düşünceye", çev. Abdullah Hacıbekiroğlu, *Mütefekkir: Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 4/7 (2017), 261-272.

²⁰ John Mccrone, *Akıldışılık Miti*, çev. Şen Süer Kaya (İstanbul: Doğan Kitap, 1997), 52.

²¹ Ahmet Cevdet Paşâ, *Mi'yâr-ı Sedât: Klasik Mantık*, s.nşr. Hasan T. Feyizli (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 19.

²² Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: TDK, 2003), 9-13.

hatları *mitolojik*, *felsefi* ve *dinî-teolojik* olmak üzere üç anlama geleneğine göre biçimlenmiştir.

Mitolojik açıdan dilin kaynağı konusunda en eski teorilerden biri Babil Mitosu'dur. Bu efsane insana Tanrı tarafından verilen *ismin* bizzat insan tarafından reddedilmesi ve bir insanın kendi kendisine *ad* seçmesinin insanlık için ne denli önemli olduğu düşüncesi üzerine kurulmuştur. Efsaneye göre insanlar, Tanrı'nın kendilerini adlandırmasını kabul etmekten, Tanrı ile yüz yüze olmaktan ve dolayısıyla ruhanî bir amaca sahip bulunmaktan vazgeçtiler. Onlar bunun yerine, kendi kendilerine ad verme yoluna gittiler; yani, bütün üstünlüğü kendilerine ayırmaya ve ruhî kaderleri dâhil, hayatlarının istikametini kendileri belirlemeyi seçtiler. Bu yolla insanlar kendileriyle ilgili sözlerin ustası olarak özerkliklerini ilan ettiler.²³ Böylece başlangıçta Tanrı ile konuşmak için yaratılan söz miti²⁴ kendisi ile hakikatin taşıdığı, en derin şeylerin kelimelere vurulduğu insanî bir faaliyet haline geldi.²⁵

Yunan mitolojisinde söz hem tanrısal hem de insanî bir eylem olarak kabul edilmiştir. Bunun izlerini görmek için mitolojik anlatılara bakmak yeterlidir. Orada dağlara, varlıklara ve doğan çocuklara isim koyan insanlardan bahsedilir. Örneğin pastoral şiirin yaratıcısı kabul edilen Dahphins, bebek iken annesi onu Hera dağına bırakmış ve burada onu bulan çobanlar büyütüp kendisine Dalphins ismini vermişlerdir. Çobanların büyüttüğü Dalphins'e yine başka bir tanrıça olan Pan flüt çalmayı öğretmiştir.²⁶ Mitolojik figürlerden biri olan Autolykos da torununa *kızgın* anlamına gelen Odyseyus ismini vermiştir.²⁷ Bu karmaşık ilişkide sevgi, nefret, acı ve intikam duygularını bildiren isimler, beşerî tasavvurları tanrı merkezli bir kozmosa bağlayan kelimelere dönüşmüştür. İnsanların ve tanrıların karşılıklı belirlediği bu isimlerin, en başından beri bir tanrı tarafından ilhâm edilip edilmediği konusunda açık bir kanıt bulunmamaktadır. Fakat tanrıların insanların akıllarına çeşitli fikirler koyduklarını aktaran efsaneler bulunmaktadır. Anlatılanlara göre Tanrıça Hera kendisine geleneksel olarak sunulması gereken kurbanları vermediğinden dolayı Kral Pelias'a öfkelenmiş ve bundan dolayı da onu cezalandırmaya karar vermiştir. Bunu öğrenen Kral Pelias, özel kâhinin kendisine verdiği tarife uyan genci yanına çağırarak onun soy kütüğünü öğrenmeye çalışmıştır. Magnesialı genç, üvey babası Kheiron'un kendisine İason adını verdiğini, ancak daha önceleri Aison'un oğlu Diomedes olarak tanıdığını söylemiştir. Pelias, kâhinin söylediklerinin doğru çıktığını görünce emin olmak için ikinci bir soru daha yöneltmiştir. Pelias, gence "eğer bir kâhin sana ilerde adamlarından biri tarafından öldürüleceğini söyleseydi bunun karşısında ne yapardın?" diye sormuştur. İason adlı genç krala bakıp, "Onu altın koçun postunu getirmesi için Kolkhis'e (Uzak Doğu'da bir yer) gönderirdim" cevabını vermiştir. Halbuki mitolojiye göre burada İason, cevabında söylediği kelimelerin her birinin *Tanrıça Hera tarafından kafasına*

²³ Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Aslan (İstanbul: Eğin Yayınları, 2012), 67.

²⁴ Yaratılış, 11/34.

²⁵ Ellul, *Sözün Düşüşü*, 127.

²⁶ Robert Graves, *Yunan Mitleri: Tanrılar, Kahramanlar ve Söylenceler*, çev. Uğur Akpur (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 78.

²⁷ Graves, *Yunan Mitleri: Tanrılar, Kahramanlar ve Söylenceler*, 842.

sokulduğundan tamamen habersizdi.²⁸ Yunan mitolojisinde bu şekilde insanların akıllarına kelimeler sokan birçok tanrı hikâyesi bulunmaktadır.

Felsefi açıdan dilin kaynağı tartışması ise tanrıların geride kaldığı ve tamamen insanların etkili olduğu bir sürece işaret etmektedir. Bu nedenle dilin ilhâm boyutu tartışmaya dâhil edilmez. Tartışmalar Platon'un ideaları ile ilişkili bir şekilde seyrederek. Dilin kaynağı konusunda görüş belirten Platon (m.ö 427-347), *Cratylus* adlı diyalogunda, dilin oluşumu ve doğası meselesine yer vermektedir. İsimleri fikirlerin taşıyıcısı olarak gören Platon, bu diyalogunda adların ve nesnelere bir olup olmadığı hususunu araştırmaktadır.²⁹ Bu anlamda *doğalcılık* (*phseis*) ve *uzlaşmacılık* (*theseis*) olmak üzere iki temel yaklaşım biçimi arasında meseleyi ele almaktadır. Doğalcılık teorisine göre, Grek veya Barbarlar için değişmeksizin, zorunlu olarak her özün bir ismi bulunmaktadır. Söz konusu isim nesnenin doğası gereği ona verilmiştir. Dolayısıyla o isim, ancak o nesne ile irtibatlı olduğu sürece doğruluk değerini koruyabilmektedir.³⁰ Bunun karşısında yer alan *uzlaşmacılık* teorisine göre ise bir ismin bir varlığa vazedilmesini sağlayan şey doğa olmayıp insanlar arasında yapılan sözleşmedir. Dolayısıyla isimlerin doğruluk değerini belirleyen insanların uzlaşmasıdır. Bu faaliyette insanlar bir varlığı isimlendirme konusunda daha önce belirledikleri bir adı değiştirdiklerinde eski isim artık doğru olmayacaktır.³¹ Platon burada dili bir adlandırma aracı şeklinde kabul etmiştir. Adlandırma yetkisini de bilge insanlara vermiştir.³² Platon algılanan varlık dünyasını temellendirmek için bütün bir diyalogu isimler ve şeyler arasındaki ilişkiye ayırırken³³ Aristo bu tartışmada daha çok, anlamları çağırma için sözleşme ile belirlenen sembollerin hakikati ne kadar temsil ettiği ile ilgilenmiştir.³⁴ Aristo'ya göre duyuların algılanması, anlamların zihinde oluşması bütün insanlarda aynı iken lafızlar uzlaşmaya bağlı olarak değişebilmektedir.³⁵

Dinî-teolojik açıdan dilin kaynağı problemi Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olduğu ilkesine bağlı anlaşılmıştır. Bu gerçek hem ontolojik hem de epistemolojik hakimiyeti Tanrı'ya tahsis edecek şekilde dinî düşüncede yerleşiktir. Bu bağlamda dilin ilâhî kaynaklı olduğuna işaret eden en eski metinlerden biri olan Kitâb-ı Mukaddes'te söz dâhil her şeyin Tanrı'nın aracılığı ile var olduğu belirtilmektedir.³⁶ Kitâb-ı Mukaddes'in Tekvin bölümünde Hz. Âdem ile dil ilişkisi şu şekilde ifade edilmektedir: “*Rab Tanrı yerdeki hayvanların, gökteki kuşların tümünü topraktan yaratmıştı. Onlara ne ad vereceğini görmek için hepsini Âdem'e getirdi. Âdem her*

²⁸ Graves, *Yunan Mitleri: Tanrılar, Kahramanlar ve Söylenceler*, 764.

²⁹ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: TDK, 2003), 1/55-57.

³⁰ Platon, "Cratylus", *Complete Works: Dijital Edition*, ed. John M. Cooper, (Indianapolis: Phackett Publishing Company, 1997), 384a, 387c-d, 435d-e.

³¹ Platon, "Cratylus", *Complete Works*, 384d-e.

³² Platon, "Cratylus", *Complete Works*, 388e-392c.

³³ R. M. van den Berg, *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context: Ancient Theories of Language and Naming* (New York: BRILL, 2007), 29.

³⁴ Aristoteles, "De Interpretatione", *Complete Works: Digital Edition*, 16a 26-29; Berg, *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context: Ancient Theories of Language and Naming*, 27.

³⁵ Aristoteles, "Organon" *Complete Works: Digital Edition*, 2/1.

³⁶ *Kitâb-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2003), Yuhanna 24:1-4.

birine ne ad verdiyse, o canlı o adla anıldı. Âdem bütün evcil ve yabanıl hayvanlara, gökte uçan kuşlara ad koydu.”³⁷ Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. Âdem'in dili nerden öğrendiğine değinilmez. Sadece örtük bir şekilde yasak meyve ağacı ile irtibat kurulur. Fakat Kur'ân'da bu durum çok daha açık bir şekilde zikredilmektedir. Âyette geçtiği şekli ile Hz. Âdem'e isimleri bizzat Allah öğretmiştir.³⁸ Sadece Hz. Âdem'e değil, sâir insanlara konuşma, düşünme ve dil manasında te'vil edilen beyânı da öğreten Allah'tır.³⁹ Bütün bunların teolojik bir delil içinde formüle edildiği yer olan Kur'ân'da dil, ilâhî ilmin insan fıtrâtı içerisindeki tezahürlerinden biri olarak geçmekte, Allah'ın varlığına, onun yüceliğine delâlet eden en büyük delillerinden biri olarak yer almaktadır. Allah Kelâmı'nda bu düşünce şu âyetle belirtilmektedir: “Göklerin ve yerin yaratılması ile dillerinizin ve renklerinizin ayrı olması, O'nun âyetlerindedir. Şüphesiz bunda, bilenler için deliller vardır.”⁴⁰

Kelâmcıların dil anlayışı, insana ait fiillerin, sözlerin ve seslerin fiziksel mahiyeti bakımından tek yaratıcısının Allah olduğu düşüncesine dayanır. Fakat bu dilin nasıl istihkak edildiği hususunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Kelâm düşüncesinde dil konusunun bağlandığı en önemli ikinci teolojik eksen ise ilâhî hikmettir. Mu'tezile ve Mâtürîdî ekolünde önemli bir teolojik ilke olan *ilâhî hikmet* tasavvuruna göre Allah abesle iştigal etmemiş, her şeyi hak ve hikmetle yaratmıştır. Zira bir şeyi hikmetten yoksun yaratırsa bu durum, onun şanına yakışmayacaktır.⁴¹ Dolayısıyla sünettullah denilen evrendeki oluş yasalarına bu gözle bakmak gerekmektedir.⁴² Bu bağlamda dil, insanın mükellefiyetinin ve nübüvvetin üzerinde inşa edildiği,⁴³ şer'î kaidelerin kendisi ile beyân edildiği,⁴⁴ Allah'ın kendisi ile zikredildiği ilâhî lütuflardan biridir.⁴⁵ Bu vurgu, en güçlü şekilde Kur'ân'da yer bulmuştur.⁴⁶ Bununla birlikte “kelâmullah” kavramının Hz. İsmâ'ya ve

³⁷ Yar. 02/19-20.

³⁸ el-Bakara 02/31.

³⁹ el-Bakara 02/31.

⁴⁰ er-Rûm 30/22.

⁴¹ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Muhammed Aruşî - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2010), 102; Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, thk. Ahmed b. el Huseyn (Kahire: Mektebetu Vehb, 1996), 301; Teftâzânî, *Şerhü'l-akâid*, Sa'düddin Mesud b. Ömer Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 244- 245.

⁴² Mehmet Akif Alpaydın, “Hz. Âdem'e Öğretilen isimler”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2016), 123-138.

⁴³ İbrâhîm 14/4. وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

⁴⁴ Ebû Mansûr Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk ve beyâni'l-firaki'n-nâciye* (Beyrut: Dârü'l-Afâk Şâmîle, 1977), 332.

⁴⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *İstikâku esmâillah*, Thk. Abdul Hüseyin Mübarek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 88.

⁴⁶ el-Beled 90/9.; er-Rûm 30/22 وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْحَيَاةِ وَالْمَوْتِ وَالْأَنْبِيَاءِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ

Kur'ân'a delâleti üzerinden ilâhî hitabın formlarını da yedeğine aldığı görülmektedir.⁴⁷ Bunun dışında hiç kuşkusuz en önemli başlangıç noktası “ta'lîm-i esmâ” âyetidir.⁴⁸

Kelâm düşüncesinde dilin kökeni ve ilk dilin nasıl oluştuğu meselesi, Kur'ân'da temelleri bulunmasına rağmen, çok geç başlamış bir tartışmadır. Bununla birlikte bu tartışmanın ilk olarak kelâmcılar tarafından dillendirilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Kelâmcılar arasında dilin kaynağı konusunda ilk olarak görüş belirten Ebû Ali Cübbâî (öl. 303/916) olmuştur.⁴⁹ Müslüman filozofların daha sonra konu ile ilgilenmeye başladığı anlaşılmaktadır. Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî (öl. 339/950), *Kitâbü'l-Hurûfta*, dilin kaynağı başlığı altında bir dilin ortaya çıkışından itibaren sözlü ve yazınsal dönüşümü hakkında bilgiler vermektedir. Orada rastlantısal dil yapılarından *kelâm* denilen mantıklı söz öbeklerine doğru dilin gelişim sürecini aktarmaktadır.⁵⁰ İbn Sînâ (öl. 428/1037) da dilin toplumsal boyutu üzerinde durmakta ve sözleşme ile kurulduğunu belirtmektedir.⁵¹

İslâm dininin özgünlüğü içinde dilin kökeni meselesini tartışmaya açan kayıtlardan biri de Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fârîs'e (öl. 395/1004) aittir. Hz. Âdem'in dili üzerine görüş belirten İbn Fârîs, dillerin kaynağı problemini tartışmaya açan dilcilerden biri olmuştur.⁵² Tarihsel süreç içinde kök-dil meselesi, birçok Müslüman âlimin üzerinde görüş belirttiği bir konuya dönüşmüştür. Fakat henüz başlangıçta Müslümanların meseleyi ele almadaki temel hareket noktaları, Kur'ân'da yer alan “Allah, Hz. Âdem'e bütün isimleri öğretti” âyeti olmuştur.⁵³ Bu âyet dilin kaynağı, doğası ve oluşumu konusunda temel hareket noktasıydı. Kur'ân metninin hakikatin dilsel seviyede bir temsili olarak addedilmesi bu inancı pekiştirmiştir. Kur'ân'da yer ve göklerle birlikte dillerin de yaratılmış olduğu,⁵⁴ “Rahmân, Kur'ân'ı öğretti, insanî yarattı ve ona beyanı öğretti” âyetinde geçtiği üzere insana dilin öğretildiğini ifade eden âyetler, dilin ilâhî kaynaklı olduğuna işaret etmektedir.⁵⁵ Bununla birlikte dinî kaynakları yorumlayan kelâmcılar ontolojik açıdan Allah'ın yaratıcı kudretini

⁴⁷ Âl-i İmrân 3/45, en-Nisâ 4/171. بِالْأَلْفَبَائِ إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحَ مِنْهُ فَأَمَّا اللَّهُ وَاللَّهُ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا

⁴⁸ el-Bakara, 2/31 وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

⁴⁹ Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi tevhiid ve'l-adl*, thk. İbrâhim Ebyarî (Kahire: Dariü'l-Misriyye, 1958), 7/101; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 3. Baskı (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Tûrâs, 1420), 2/396.

⁵⁰ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2008), 75; Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, *Tuhfetü's-seniyye* (Riyad: Mektebetü'd-Dariü's-Selâm, 1997), 15.

⁵¹ Ebü Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), 2-3

⁵² Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/13.

⁵³ el-Bakara, 2/31. Bu durum Tevrat'ta şu şekilde ifade edilmektedir: “Rabb Tanrı yerdeki hayvanların, gökteki kuşların tümünü topraktan yaratmıştı. Onlara ne ad vereceğini görmek için hepsini Adem'e getirdi. Âdem her birine ne ad verdiyse, o canlı o adla anıldı.²⁰ Âdem bütün evcil ve yabani hayvanlara, gökte uçan kuşlara ad koydu. Ama kendisi için uygun bir yardımcı bulunmadı.” Yaratılış, 20/19-20.

⁵⁴ er-Rûm, 30/22.

⁵⁵ er-Rahmân, 55/1-4.

kabul etmekle birlikte epistemolojik açıdan birbirinden farklı dil teorilerini savunmuşlardır.

1.1. Tevkîflîk Teorisi: İlk Dilin Peygamberler Yolu İle Öğrenilmesi

Dilde tevkîflîk terimi, ilk dilin söz varlığı bakımından bizzat Allah tarafından Hz. Âdem'e vahyedildiğini ve oradan çocuklarına intikal ettiğini ifade eden bir kavramdır.⁵⁶ Kelâmcılar arasında dilin tevkîflî, yani ilâhî lütüfla öğretildiği iddiasını ilk olarak dile getiren kişinin Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/935) olduğu iddia edilmiştir.⁵⁷ Eş'arî, kader, va'd ve vaîd, isimler ve hükümler, Allah'ın sıfatları konusunda hocası Ebû Ali Cübbâî'ye (öl. 303/916) karşı çıkmış, *mebdeü'l-lüga* konusunda ıstılâhîlik teorisini ileri süren hocasına karşılık tevkîflîk teorisini savunmuştur.⁵⁸ Fakat isim ile müsemma arasında zâtî yani özsel bir ilişkiyi savunan ilk kelâmcının Abbâd b. Süleyman (öl. 250/864) olduğu belirtilmiştir.⁵⁹ Bu konuda Mâtürîdî (öl. 333/944) her şeyin yerli yerinde oluşturulmasını, vad' konusunu, ilâhî hikmete tahsis eden bir yaklaşım sergilemiş,⁶⁰ dilin peygamber tarafından öğretilen meziyet olduğunu belirtmiştir.⁶¹ Mâtürîdî Kelâmının en güçlü temsilcilerinden biri olan Nesefî (öl. 508/1115) de bir dilin sözleşme ile kurulabilmesi için öncesinde insanların üzerinde iletişim kurabilecekleri bir dile ihtiyaç olduğunu belirtmiştir.⁶² Aynı şekilde Eş'arî ve zahirî çizgideki birçok kelâmcı da tevkîflîk lehine görüş belirtmiştir. Örneğin İbn Hazm (öl. 456/1064), dillerin ıstılâhî olmasını mümkün görmemiştir. Ona göre insanlar başlangıçta böyle bir potansiyele sahip değillerdir.⁶³ İbn Hazm'a göre yeni doğan bir çocuğun dili tek başına öğrenememesi dilin vahiy ve ilhâm yoluyla Allah tarafından öğretildiğini kanıtlamaktadır.⁶⁴ Ancak bunu söylerken zahirî mantığı göz ardı etmez. Çünkü o var olan isimlerden hareket ederek bu düşüncesini söylemiştir. Bâkılânî ise dil teorilerini listeledikten sonra dilsizlerin el hareketleri ile iletişim kurmalarını delil göstererek insanların konuştuğu bütün dillerin vahiyyle bildirilmiş olduğunu belirtmiştir.⁶⁵

Tevkifi teoride temel hareket noktası Bakara Suresinin 31. âyetinde Allah'ın, bütün isimleri Âdem'e öğrettiğini vahiyyle Hz. Muhammed'e bildirmesidir. Âyetteki ifadeler tevil edilmediğinde zahiri anlamı tevkîflîğe delâlet etmektedir. Nitekim Abdullah b. Abbas, Mücahid, Sâid b. Cübeyr, Sâid b. Mabed gibi ilk dönem tefsircilerde genel kabul Allah'ın varlık, olgu ve durumları tikel bilgileri ile yani "Ey Âdem bu melek, bu deve, bu çanak şu

⁵⁶ Yıldırım, "Kur'an Işığında Dillerin Kaynağı Problemi", 91.

⁵⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 7/101; Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 2/396; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/24.

⁵⁸ Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmân* (Amman: Dârü'l-Beşîr, 1996), 75-76.

⁵⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, 181.

⁶⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1980), 99, 114, 125, 315.

⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 180.

⁶² Ebü'l-Muin en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi üsûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2003), 1/474.

⁶³ Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-milel ve'n-nihal*, 2. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1975), 2/126; 1/31.

⁶⁴ Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*.1/61-63

⁶⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyip el-Bâkılânî, *et-Takrib ve'l-irşâd* (Müessesetü'r-Risâle, 1998),1/319-321.

senin zürriyetinin isimleri diyerek” öğrettiği şeklindedir. Böylece Hz. Âdem de, meleklerin huzurunda, imtihana tabi tutulduğunda, varlık isimlerini Allah’ın kendisine öğrettiği şekilde beyân etmiştir.⁶⁶ Abdülkerim Kuşeyrî (öl. 465/1072) çok sonra öğretilenler listesine Allah’ın isimlerini de eklemiştir.⁶⁷ Tarihsel süreçte bu görüş dilbilimsel açıdan da desteklenmiştir. Örneğin dinî ve dünyevî maslahatlara dayanan bilgileri de dikkate alan Zemahşerî küllehâ / كَلِّهَا ifadesinde geçen “ha” zamir ekinin nesnelere tikel bilgisine işaret ettiğini belirtmiştir.⁶⁸ İbn Teymiyye (öl. 728/1328) de âyette geçen küllehâ / كَلِّهَا⁶⁹ kelimesinden hareketle cinslerin, türlerin adları da dâhil olmak üzere Hz. Âdem’e her şeyin isminin öğretildiğini savunmuştur.⁷⁰ Çok daha geç dönem tefsircilerden biri olan İbn Aşûr’a (öl. 1973) göre de isimler tikel seviyede varlıklarla işaretlenerek gösterilerek öğretilmiştir.⁷¹ Dolayısıyla *Ta’lîm-i Esmâ* meselesi,⁷² gerçek anlamı ile düşünüldüğünde, Allah’ın, Hz. Âdem’e âlemde idrak edilen varlıkların tikel bilgilerini, nominal değerlerini, bildirilmesi şeklinde anlaşılmalıdır.⁷³ Bu konunun ele alındığı sözlüklerde bütün dillerin, cevher ve arazları ile eşyanın isimlerinin, nazar ve istidlâl ilminin öğretildiği bilgisi yer almaktadır.⁷⁴ Anlaşılmaktadır ki *Ta’lîm-i Esmâ* âyeti ilk dilin tevkîfî olduğu hususunda geniş kabul oluşmasını sağlamıştır.⁷⁵ Ayrıca kitapta hiçbir şeyin eksik bırakılmaması,⁷⁶ insana bilmediklerini öğretenin Allah olması,⁷⁷ insana beyanın öğretilmesi⁷⁸ gibi hususlar dilin tevkîfî yönüne kanıt gösterilmiştir.

Dilin tevkîfî olduğunu iddia edenler sadece naklî delillerle yetinmemiş, aklî delillere de müracaat etmişlerdir. Kök dili oluşturacak şekilde bir uzlaşmanın aklen imkânsız olduğu görüşü ileri sürülmüştür. Zira uzlaşma için öncesinde, insanların üzerinde iletişim kurabilecekleri bir dilin bulunması gerektiğine inanılmıştır.⁷⁹ Bu durum, insanın dili öğrenmeye maruz kaldığı kendi dışındaki bir sürecin varlığına delil yapılmıştır.⁸⁰ Buna göre

⁶⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, ed. Abdullah Muhammed Şuhat (Beyrut: Dârü’l-İhyâ’it-Tûrâs, 1423), 1/98; Muhammed b. Cerîr et-Tâberî, *Câmiu’l-beyân fi te’vîli’l-Kur’ân*, ed. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1420), 1/481-492.

⁶⁷ Abdülkerim b. Abdülmelik el-Kuşeyri, *Letâifu’l-İşârât*, thk. İbrahim El-Besyunî (Kahire: Heyet el-Mısırî el-Âmme, 2005), 1/76.

⁶⁸ Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Keşşâf ‘an hakâiki’l-gavâmid-i’t-tenzil*, 3. Baskı (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1407), 1/282.

⁶⁹ el-Bakara, 02/31 كَلِّهَا

⁷⁰ İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmân*. 78

⁷¹ Muhammed Tâhir b. Muhammed İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tûnus: Dârü’t-Tûnusiyye, 1984), 1/407.

⁷² Süyûtî “Talim-i Esmâ” konusunda *ilham* kavramını kullanmıştır. Bk. Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/17.

⁷³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/282; Râzî, *Mefâtihi’l-gayb*, 2/176; Şaban Ali Düzgün, *İsimlerden Kelimelere: Adem’den İbrahim’e İnsan Zihninin Tekamülü*, *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9/1 (09 Şubat 2011): 1-6.

⁷⁴ Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/12, 14/402; Muhammed b. Muhammed Abdurrezzâk Ebü’l-Feyd, *Tacu’l-ârus min cevâhiri’l-kâmûs*, (Kahire: Dârü’l-Hidâye, 1995), 38/306.

⁷⁵ Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/13.

⁷⁶ el-Enâ’m 06/ 38.

⁷⁷ el-Alâk 96/3-5.

⁷⁸ er-Rahmân 55/4

⁷⁹ Nesefî, *Tabşıra*, 1/474.

⁸⁰ Michael Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. M. Ali Kılıçbay (İstanbul: İmge Yayınları, 2001), 167.

çocuklarda olduğu gibi, insanlar içinde doğup yaşadıkları ailelerinin ve toplumlarının dillerini taklit ederek öğrenmektedirler. Bununla birlikte insanlar sanat eserleri yapmakta ve şehirler inşa etmekte, daha sonra bu şeylere isimler vermektedir. Bu durum dilin kaynağının istilâhî olduğuna kanıt olamaz mı sorusuna İbn Teymiyye, âlemin ve Âdem'in ezelde yaratılması esnasında belirlenmiş bir ismin kişiler dünyaya geldikten sonra ilhâm edilmesi ile oluştuğu şeklinde cevap vermiştir.⁸¹ Yani Allah tarafından ezeli bir seviyede takdir edilen bir isim zamanı geldiğinde ilgili olduğu varlıkta beşer lisânı ile tahakkuk etmiştir. Dolayısıyla tevkîflikteki genel kabul Allah'ın Hz. Âdeme ilk dili öğrettiği, zamanla çocuklarının bu dilleri öğrendiği ve yeryüzüne dağılmaları ile mevcut dil çeşitliliğinin oluştuğu şeklindedir.⁸² Bu anlayışa göre günümüzde var olan 2796 dil bu ilk dilden türemiştir.⁸³

Tevkîflik teorisi Platon'da ifadesini bulduğu şekli ile aslında bir dile kutsallık ve üstünlük sağlama çabasının bir sonucudur.⁸⁴ Bu iddianın en önemli kanıtına Muhammed b. İdrîs eş-Şafîî'de (öl. 204/820) rastlamak mümkündür. Şafîî, Kur'an'da Arapça dışında kelimenin bulunmadığını iddia etmiş,⁸⁵ bir yönü ile Arapça'nın kutsal ve üstün bir dil olduğu tezini gerekçelendirmek istemiştir.⁸⁶ Hatta o bütün ilimlerin aslının Arapça üzere olduğunu iddia etmiştir.⁸⁷ Şafîî'nin bu iddiasını yorumlayan İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtibî (öl. 790/1388), Arapça'nın kalıp dili olması hasebi ile Arapların, yabancı kökenli de olsa aldıkları kelimeleri değiştirerek kendi dillerine mal ettiğini belirtmiştir. Şâtibî'ye göre Şafîî'nin "Kur'an Arapça'dır ve onda yabancı kelime bulunmamaktadır" iddiası, Kur'an'ın mâna ve üslup bakımından Arapların kullandığı dile indiği anlamına gelmekteydi."⁸⁸ Ne var ki Şafîî, Kur'an'da başka lisanlardan kelimelerin bulunduğunu iddia edenleri kötü niyetli mukallitler şeklinde nitelendirdi.⁸⁹ Ancak gerçek, Şafîî'nin "mukallitler iddialarını temellendiremezler" iddiasına aykırı bir şekilde tahakkuk etti. Hatta çok daha erken dönemlerde, Muhammed b. Tayyip el-Bâkîllânî (öl. 403/1013) *et-Takrîb ve'l-İrşâd* adlı eserinde *hayât*, *semâ* ve *ilâh* gibi kavramların İbranice'deki benzerlerine yer verdi.⁹⁰ Günümüzde ise kavramların aynı kültür evreni içerisinde yapı ve anlam dönüşümlerine uğraması kaçınılmaz görülmektedir. Bu vesile ile yapılan çalışmalarda Kur'an'da Arapça olmayan iki yüz yetmiş beş kelimenin var olduğu iddia edilmiştir.⁹¹ Hatta R^aHⁱM^e, K^eF^eR^e,

⁸¹ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmân*, 77.

⁸² Fahreddîn Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Tûrâs, 1420), 2/398-424.

⁸³ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara, 2003, 1/101.

⁸⁴ Platon, "Cratylus" *Complete Works: Dijital Edition*, 384a, 387c-d, 435d-e.

⁸⁵ Muhammed b. İdris eş-Şafîî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir (Mısır: Meketebetü'l-Halebi, 1940), 42-43.

⁸⁶ Hayri Kırbaçoğlu, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", *Sünnî Paradigmanın Oluşmasında Şafîî'nin Rolü*, ed. Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), s. 275.

⁸⁷ Şafîî, *er-Risâle*, s.34; İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmân*, 78. أن أكثر اللغات ناقصة عن اللغة العربية

⁸⁸ İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, thk. Meşhûr b. Hasen (Mısır: Darü'l-İbn Affân, 1421), 2/49-50.

⁸⁹ Şafîî, *er-Risâle*, 42-43.

⁹⁰ Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/404.

⁹¹ Kur'an'da tahaddi bildiren âyetler, Kur'an metnine benzer bir metnin ortaya konulamayacağı inancına delil yapılmıştır. Zamanla bu inanç hem lafızcı geleneğin ortaya çıkmasına hem de Arapça'nın kutsanmasına

H^eD^eY^a, R^aB^eB^e, H^aL^aD^a gibi Arapça'da var olan sülâsi kök harflerin İbranice'de de benzer anlamlara delâlet ettiği belirtilmiştir.⁹² Gelineen noktada, Kur'an'da, Arapça olmayan kelimelerin söz varlığı artık ispatlanmıştır.⁹³

Kur'an'ın Arapça indirilmesi bu dilin tevkîfliğine gerekçe yapılmıştır. Örneğin İbn Teymiyye Allah'ın âlemi altı günde yaratıp arşa çekildikten sonra Arapça ve İbranice dillerini yarattığını, insanı yarattıktan sonra da bu dilleri ona ilhâm ettiğini belirtmiştir.⁹⁴ Fakat İbn Teymiyye, Arapçanın birçok dilden daha mükemmel olduğu kabul edilse bile her dilde zamanı ve mekânı tarif eden tabirlerin farklı olmasının zaman içinde dilin ıstılâhî bir yönünün ortaya çıktığını itiraf etmekten kaçmamıştır. Bununla birlikte diller arasındaki yakınlık, onların birbirinden türediğine kanıt gösterilmiştir. Dolayısıyla dillerin mevzuatı belirlenmiş olmasa da insanlara dilleri konuşma kabiliyetinin verilmiş olması dilin kaynağını tevkîfî yapmaya yeterli görülmüştür.⁹⁵

Tevkîflik teorisini savunanlar insanların bir zaman bir araya gelip ıstılâhları belirledikleri, orada varlıklara isim koydukları düşüncesine karşılık böyle bir kanıtın olmadığını, dilin bilinmeyen bir zamandan beri tevatür yolu ile aktarıldığını belirtmişlerdir. Burada da hayvanların çıkardıkları seslerin rastlantısal olmamasını, onların birbirini anladıkları hususu hayvanların tevkîfî bir seviyede dile sahip oldukları anlamında yorumlanmıştır. Dolayısıyla bu anlayışa göre kadim ıstılâhların isti'mal edildiği iddiası mümkün değildir. Çünkü Allah hayvanlara birbirlerinin arzularını anlamalarını sağlayacak sesleri, mentukları ilhâm etmiştir. Örneğin Mantıku't-Tayr,⁹⁶ karıncanın kendisine hitap edilmesi⁹⁷ gibi âyetler farklı açılardan dilin tevkîfliğine destek yapılmıştır.⁹⁸ Bu şekilde Farsça, Arapça ve Rumca gibi dilleri de tahsis edenin Allah olduğu belirtilmiştir. Fakat bütün bu dillerin Nûh tufanı esnasında gemide konuşulduğunu iddia etmek doğru mudur? Çünkü bütün dillerin Hz. Nûh'un gemisinden baki kalanların, Sam, Yâfes ve Ham soyundan olup da gemide yaşayanların dilinden türediği iddia edilmektedir.⁹⁹ Kur'an'da, "Nûh'un kavminden insanların zürriyeti baki kılınmış geri kalanlar terkedilmiştir" âyeti geçmektedir.¹⁰⁰ Bu çıkmazdan kurtulmak için İbn Teymiyye, tevkîfliği Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması üzerinden temellendirmiştir. Sonuç itibari ile Hz. Nûh'un evlatlarının konuştuğu bütün dillerin yaratılması bakımından Allah'a isnadı, bütün dillerin metafiziksel temeller

sebebiyet vermiştir. Mehmet Erkol, "Cennetin Dili Ya da Dinin Anlaşılmasında Dilin Kutsanması", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, (2010), Sayı: IV, s. 15.

⁹² Mürsel Ethem, *Kur'an'da İbranice Kelimeler* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 22-38.

⁹³ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Quran* (Kahire: Oriental Institute, 1938), .

⁹⁴ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmân*, 79.

⁹⁵ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmân*, 80.

⁹⁶ en-Neml 27/16 *عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ*

⁹⁷ en-Neml 27/18 *قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ*

⁹⁸ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmân*, 77.

⁹⁹ Ebül-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverîdî, *Edebü'd-dîn ve'd-dünya* (Dimeşk: Dârü'l-İbni'l-Kesîr, 2008), 92.

¹⁰⁰ es-Saffât 37/77-79

açısından tevkîfî olduğuna kanıt gösterilmiştir.¹⁰¹ Bu görüşü ile İbn Teymiyye'nin, en azından dilin türemesi noktasında ıstılâhîliğe kapı araladığı söylenebilir.

1.2. İstılâhîlik: Dilin, Uzlaşma ile İnşa Edilmesi

Dil teorileri, lafız ve mâna ile mâna ve hakikat arasındaki ilişkide ilâhî ve beşerî etkinin sınırlarını tespit etme çabasının bir sonucudur. Bu teoriyi diğerinden ayırmaya imkân sağlayacak ölçü ise mutlak ve mukayyet ile dinamik ve statik olanın nasıl bağdaştırılacağıdır. Bir şey zorunlu olduğunda ondan mümkün bir şeye yol açmak güçleşir. Dolayısıyla bütün bir resmi değiştirecek husus mutlak olanın içinde mukayyet olanın nasıl imkân bulacağıdır. Örneğin lafızların mânalara delâleti zorunlu olursa bir lafzın başka bir mânada kullanılması nasıl mümkün olacaktır. Bu nedenle lafız ile anlam arasındaki ilişkinin zâtî bir ilişki olmaması gerektiği belirtilmiştir.¹⁰² Fakat bu lafız ile mâna arasında delâleti sağlayan hiçbir ön nedenin olmadığı anlamına gelmez. Çünkü lafızların mânaya doğrudan ve kendiliğinden delâleti olmasaydı ele alınan herhangi bir lafzın herhangi bir mânayı ifade edecek şekilde konulması hiçbir sebebe bağlı olmayan bir tercih olurdu ki bu imkânsız bir şeydir.¹⁰³ Dolayısıyla lafız ve mâna arasındaki delâlet ilişkisini tesis eden bir nedenin bulunması zorunludur. Tevkîfîlik teorisine göre bu neden Allah'ın belirlemesidir. Fakat dilin dinamik boyutu onun oluşumunda insan faktörünü dışlamamayı gerektirmiştir. Bu nedenle dilin sözleşme ile kurulduğunu belirten kelâmcılar bulunmaktadır.¹⁰⁴ Burada ıstılâhîlik, dilin insanlar arasında sözleşme ile inşa edildiğini ifade etmektedir.¹⁰⁵

İbn Teymiyye'ye göre Kelâmcılar arasında, bir toplumun ileri gelen akıllılarının bir araya gelerek şeylerin isimleri için "buna şunu diyelim" şeklinde belirlediklerini söyleyen ilk kişi Ebû Haşim Cübbâî'dir (öl. 321/933).¹⁰⁶ Bu görüş zamanla Mu'tezile'nin genel görüşü olarak yer etmiştir. Ebû Ali Cübbâî başta olmak üzere Mu'tezile'den bir grubun tevkîfîliği savunduğu bilgisi mevcut olsa da sıfatlar ve ilâhî kelâm konusundaki temel ilkeleri gereği Mu'tezile',¹⁰⁷ Eş'arîlerin aksine, dilin insan tarafından inşa edilen bir şey olduğu görüşünde ısrar etmiştir.¹⁰⁸ Kur'ân'da bu iddiayı destekleyen âyetlere müracaat edilmiştir: "Allah'ı bırakıp da taptıklarımız, sizin ve atalarımızın taktığı birtakım isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlar hakkında herhangi bir delil indirmemiştir."¹⁰⁹ Bu âyetten insanın varlıklara isim koyabildiği sonucunu çıkarmak mümkündür.

¹⁰¹ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmân*, 78

¹⁰² Sa'düddin Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *el-Mutavvel: Şerhü't- Telhis-i Miftâhu'l-'ulûm* (Kahire: Dârü'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 1971), 570-571; Ayrıntılı bilgi için bk. Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi -Doktora Tezi* (İstanbul: MÜİF SBE, 2008), 165.

¹⁰³ Muhammed Abid Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-Arabî* (Beyrut: Dirasâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009), 43.

¹⁰⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 7/101; Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 2/397-424.

¹⁰⁵ Yıldırım, "Kur'ân Işığında Dillerin Kaynağı Problemi", 99; Sönmez, "Kelâmcılara Göre 'Dillerin Kaynağı' Problemi ile İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme", 183-210.

¹⁰⁶ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmân*, 75-6.

¹⁰⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 7/101; Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 2/396.

¹⁰⁸ Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/24.

¹⁰⁹ Yusuûf 12/40.

Mu'tezile ekolü, Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmesi konusunu mucize ve özel bir durum olarak algılar. Allah, bütün isimleri öğretmiş olsa bile Hz. Âdem'in insanlığın en başından kıyamet gününe kadar konuşacağı bütün dilleri bilmediğini, dillerin aileden çocuklara aktararak öğrenildiğini, Hz. Âdem'in çocuklarına aktardığı bütün dilleri varsaysak bile bunu konuşan birçok insanın Nûh tufanında boğulduğunu, kalanların da birbirinden ayrıldıktan sonra farklı dilleri konuştuklarını belirtmişlerdir.¹¹⁰ Buradan hareketle Mu'tezilî kelâmcılar, dilin insanlar tarafından üretildiğini savunmuşlardır.¹¹¹ Ebû Haşim Cübbâî, insanın dili vad' etmeye yetkin olduğunu söylemiştir.¹¹² Öte yandan her şeyi tecrübeye indirgeyen Mu'tezile'nin ıstılâh teorisi, Kur'ân'ın yaratılmış olduğu şeklindeki tezleri ile tutarlıdır.¹¹³

İstılâh teorisini savunanlara göre dil zadece lafızların bilgisinden oluşmamaktadır. Dil zihinsel ve toplumsal boyutları olan çok yönlü bir yapıdır. Doğru şeyleri anlamak için sadece aynı sesleri dile vurmak yetmemektedir. Kelimelerin anlaşmada mutabakatı sağlayacak çerçeveye yani nesnelleşmiş bir anlama dayanması gerekmektedir. Dolayısıyla ıstılâh ya da terim anlam gibi bir lafzın lügat mânasının dışında başka bir anlamda fikir birliği içerisinde kullanılabilmesi için dil unsurlarının uzlaşma ile kurulmuş olması gerekmektedir.¹¹⁴ Burada Kâdî Abdülcebbâr, bir annenin konuşmayı bilmeyen çocuğunu anlamasını, çocuğun maksadını önceden sezme bakımından sözsüz iletişimi, dilin ıstılâhîliğine delil göstermiştir.¹¹⁵ Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025) da dilin muvâda'a, yani sözleşme ile inşa edilen bir sistem şeklinde görmüştür.¹¹⁶ Fahreddîn Râzî (öl. 606/1210) ve Siraceddîn Urmevî (öl. 682/1283) gibi İbn Sînâ (öl. 428/1037) şârihleri de dilin ıstılâhî veya uzlaşma boyutunu bütünü ile dışlamamışlardır.¹¹⁷

Dilin uzlaşma ile kuruluşu anlamında ıstılâh teorisini savunanlar kendi savlarını desteklemek için ayrıca her peygamberin kendi toplumunun dili ile gönderildiğini ifade eden âyeti kanıt göstermişlerdir.¹¹⁸ Çünkü her peygamberin kendi kavminin dili ile gönderilmesi, dilin peygamberden önce var olduğunu göstermektedir.¹¹⁹ Ayrıca insanların Allah'ı zarurî bir şekilde bilmemeleri dilin insan aklı tarafından geliştirilebilir bir şey olduğuna işaret etmektedir. Aksi halde herkesin zorunlu olarak Allah'ı bilmesi icap ederdi ki bu mükellefiyeti ve dinî sorumluluğu iptal eden bir şey olurdu.¹²⁰ Bununla birlikte,

¹¹⁰ Mâverdî, *Edebü'd-dîn ve'd-dünyâ*, 92.

¹¹¹ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmân*, 77.

¹¹² Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/14.

¹¹³ Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 2/175-177; 550; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/58, 63-64; Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân anî'l-metâin* (Beyrut: Daru'n-Nahde, ts.), 21-22; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 7/166-170.

¹¹⁴ Cemâliüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru's-Sadr, 1414), 2/516.

¹¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 7/101; Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 2/396;

¹¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 16/1-25.

¹¹⁷ Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/18.

¹¹⁸ İbrâhim 14/4.

¹¹⁹ Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/18; Soner Gündüzöz, *Arapça'da Kelime Türetimi*, 1. Baskı (Samsun: Din ve Bilim Kitapları Yayıncılık, 2005), 244.

¹²⁰ Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/18-20.

ıstılâhların oluşması için öncesinde bir dile ihtiyaç duyulması, dilin tevkîflik boyutunun göz ardı edilmesini güçleştirmiştir.¹²¹ Bu durum dilin tevkîfî ve ıstılâhî boyutunu sentezlemeye imkân sağlayacak bir kök-dil teorisinin varlığını zorunlu kılmaktadır.

1.3. Meleke Teorisi: Dilin, Fıtrî Bir Kuvve Üzerinden İstılâhî Olarak İnşa Edilmesi

Tevkîflik teorisinin temel çıkmazı dilin sözcük üretiminde beşerî katkıyı yadsımasıdır. İstılâhîlik teorisinin temel çıkmazı ise insanın sözcük üretme, ya da dili vad' etme kapasitesinin ilâhî olduğunu göz ardı etmesidir. Bu durum orta bir yol olarak meleke teorisini ortaya çıkarmıştır. Bu teoriden bahseden ilk kelamcı Ebû Haşim Cübbâî olmuştur. Cübbâî ta'lîm-i esmâ ayetinde geçen *allama* عَلَّمَ kelimesini, dil yetisi anlamında, te'vil etmiştir.¹²² Fakat bu teoriyi sistemli bir şekilde ele alan Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî (öl. 339/950) olmuştur. Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*'ta, lafzın cümleye dönüşmesinin serencamını vermektedir. Fârâbî'ye göre önce bir dilin harfleri ve o harflerden oluşan lafızları meydana gelir. Bu, ilk başta, onlardan rastgele birileri tarafından gerçekleştirilir. Onlardan biri, başkasına hitap ettiği esnada bir belirtmek istediğinde bir seslenmeyi veya bir lafız kullanır. İşiten de bunu muhafaza ederek o lafız ilk icat edene hitap ettiği esnada aynısını kullanır. Dolayısıyla ilk işiten bunu örnek alarak kullanmış olur. Böylece o ikisi, o lafız üzerinde anlaşmış ve uzlaşmış olurlar. Toplum içinde yayılıncaya kadar da anlatılmak istenen şey ait olduğu o lafızla söylenir. Sonra her ne zaman o toplumdaki bir insanın aklına birlikte bulunduğu kimselerden birine anlatma ihtiyacı duyduğu bir şey gelse bir seslenme icat ederek arkadaşına o şeyi gösterir; arkadaşısı da o seslenmeyi ondan işitir. Her biri onu muhafaza ederler ve onu o şeye delâlet eden seslenme yaparlar.¹²³

Fârâbî, daha sonra lafızların muvazaa ile tespit edilmiş anlamlara bağlanması şeklinde dilin kuruluşunu izah etmeye devam etmektedir. Fârâbî'ye göre vazetme sürecinde gök, yıldız, yer ve içindeki fiziksel nesnelere ait kavramlar ortaya çıkmaktadır. Fârâbî daha sonra insanın fiilleri, fiillerin tekrarını ifade eden alışkanlıkların dile yerleştiğini söylemektedir. Alışkanlık melekelerinden sonra ahlâkî ve sanatsal melekeler gelişmektedir. Melekelerin gelişmesi ile birlikte tecrübe edilen bilgi yüklerinden hareketle bilinmeyen bilgilerle ilgili çıkarımları ifade eden akıl yürütme formları oluşmaktadır. Devamında ise pratik sanatların ve aletlerin bu gelişmenin farklı bir seviyesi olarak ortaya çıktığını aktarmaktadır. Fakat dilin canlı doğası burada durmaz. Fârâbî'ye göre ihtiyaçları elde etmeye imkân sağlayacak şekilde dilin gelişimi devam eder.¹²⁴

Dil ve düşünce ilişkisini *insilâh* kavramı içinde ele alan İbn Haldûn kök dili, meleke kavramı ile irtibatlandırırken gerekçesini de *insilâh* doktrini içinde izah ettiği tenzil teorisinde belirtmiştir. Ona göre "insan nefsinin beşeriyetten *insilâh* ederek *melekiyete* intikal

¹²¹ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Tefsiru'r-Ragıb el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdulazîz el-Besyunî, 1. Baskı (Beyrut: Külliyyetü'l-Âdâb, 1999), 1/143.

¹²² Ebü'l-Feth Osmân b. Cînî el-Mevsilî el-Bağdâdî İbn Cînî, *Hasâis* (Beyrut: Âmmetu'l-Kitâb, 1952), 1/40;

¹²³ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 75.

¹²⁴ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 76; Ernst Von Aster, *Bilgi teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk (İstanbul: Mehmet Sadık Kağıtçı Matbaası, 1945), 25.

edebilme istidadına sahip olması icap eder.”¹²⁵ Bütüncül bir perspektifi dikkate alan İbn Haldûn meleke nazariyesinde, dilin kaynağı problemini bilkuvve ve bilfiil şeklinde yeniden yorumlayarak inşa etmiştir.¹²⁶ İbn Haldûn şöyle demektedir: “İnsanlarda nefis-i natika bilkuvve bulunmaktadır. Duyulur nesnelere elde edilen bilgilerin ve nazarî kuvve ile elde edilen akılsal bilgiler yolu ile bilfiil hale gelmektedir. Nihayet bilfiil idrak mahzâ akıl haline gelmektedir. Böylece nefsi natika kemale ermektedir”¹²⁷ Platonculuğun akıl kavramını ifade eden bu açıklamayı, dilin kaynağı meselesinde eksene alınmasını gerektiği İbn Haldûn’un ifadelerinden anlaşılmaktadır. İbn Haldûn’a göre lisan insanın maksadını söze vurmak için dilinde zamanla yerleşen bir melekedir.¹²⁸ Bu meleke üzerinden sözcük üretimini de şu şekilde izah etmektedir. “Dildeki kelimeler herkesçe bilinip kullanılan anlamlar için üretilmiştir. Yeni ihtiyaçları karşılayacak bir anlam oluştuğunda onu muhataba aktarmaya imkân sağlayacak yeni bir kelime icat edilir.”¹²⁹

İbn Haldûn’un (öl. 808/1406) bu irtibatlandırması dillerin kaynağı ekseninde ileri sürülen tevkîfî ve ıstılâhî teorilerin mezcedilebileceğini göstermektedir. Bu yolu ilk öneren kelâmcılardan biri olan Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî (öl. 478/1085), dilin ilâhî bir boyutunun bulunduğu ve insanın bu kök üzerinden belli vaz ve sigaları ürettiğini düşünmüştür. Bebeklerin konuşmasını örnek gösteren Cüveynî, dil ile sosyalleşme arasındaki bağlantıya dikkat çeken ilk mütekellimlerden biri olmuştur.¹³⁰ Gazzâlî de her ne kadar dilin kaynağı hakkındaki tartışmaları gaybî taşlamak şeklinde ifade etse de meleke nazariyesine yakın görüşler ileri sürmüştür. İnsanların dilin seslerini, kelimelerini inşa etmede yetkin olduklarını düşünen Gazzâlî’ye göre kök-dil tevkîfî olmakla birlikte fenomenolojik seviyesi ıstılâhî bir şekilde inşa edilmektedir.¹³¹ Fahreddîn Râzî ve Ebû İshâk İsferyânî (öl. 418/1027) de dilin hem tevkîfî hem de ıstılâhî yönlerinin bulunduğunu belirtmişlerdir.¹³²

Dilde meleke teorisi modern anlamda kök-dile tekabül eder. Bu görüşün en önemli kanıtını ileri süren Ebû Haşim Cübbâî, *allama* kelimesini tıpkı İbn Cinî gibi *akdara* şeklinde, dil yetisi anlamında, te’vil etmiştir.¹³³ Ragıp el-İsfahânî’ye (öl. 502/1108) göre *allame* kelimesi Allah’ın, Âdem’e kendisiyle konuşacağı bir güç vermesi ve Hz. Âdem’in de eşyaya isim

¹²⁵ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 2/286, 289, 773, 889.

¹²⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/1014.

¹²⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/461, 1/300.

¹²⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/1003.

¹²⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/851.

¹³⁰ Gündüzöz, *Arapça’da Kelime Türetimi*, 244.

¹³¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 180-181; *Maksadü'l-esnâ fi şerhi meâni esmâllahi'l-hüsnâ*, thk. Bessam Abdulvahab el-Camî, 1. Baskı (Kıbrıs: El-Cifan ve'l-Cabi, 1987), 7-10; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/23.

¹³² Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/21; Muhammed Ersöz, *Kur’an’ın Dil Yapısı ve Kuran Kelimelerinin Terimleşmesi* (Erzurum: Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE, 2014), 2014.

¹³³ Ebû'l-Feth Osmân b. Cinî el-Mevsilî el-Bağdâdî İbn Cinî, *Hasâis* (Beyrut: Âmmetu'l-Kitâb, 1952), 1/40;

koymasını ifade eder.¹³⁴ Muhammed Hamdi Yazır'a göre *ta'lîm-i esmâ* fitrî kabiliyet (hasîsa) iken¹³⁵ Said-i Nursî'ye (1878-1960) göre "ta'lîm-i esmâ, nev-i benî-Âdeme ilhâm olunan bütün ulûm ve fûnûnun talimini ifade eder."¹³⁶ Muhammed Esed'e (1900-1992) göre de ta'lîm-i esmâ'dan kasıt eşyanın kavramsal zeminini öğrenme, eşyaya isim koyma yeteneğini ifade etmektedir.¹³⁷ Bu şekilde ta'lîm-i esmâ insana ilim, konuşma, kültür ve medeniyet üretme kabiliyetinin verilmesi anlamında te'vil edilmiştir.¹³⁸ Ayrıca bu herhangi bir özel dilin ilhâm edilmesinden ziyade Hz. Âdem'in diğer varlıklar karşısındaki belirgin üstünlüğü şeklinde yorumlamıştır.¹³⁹ Müslüman düşüncesinde bu görüşün en önemli gerekçelerinden biri de halife kavramı etrafında işlenmiştir. Ta'lîm-i esmâ ile egemenlik arasında ilişki kurulmuş, Hz. Âdem'in eşyanın isimlerini meleklerden iyi bilmesi, insanın epistemolojik hakimiyetine kanıt gösterilmiştir.¹⁴⁰

Kök-Dil Teorisi, insandaki kök tasavvurları sağlayan verili potansiyelin duyu ve akıl yolu ile bilfiil hale gelmesi tezine dayanmaktadır. Bu anlamda bütün ıstılâhların üzerinde inşa edildiği kuvve fitrattır. Fitrî ve bilkuvve halde olan kök-dil bütün insanlar arasındaki ortak dilsel sistemi, bilincin üzerinde aktığı temel kodları ifade etmektedir. Her dil bu yeteneği kendisine temel kılarak kültür ve tarih kodları içerisinde oluşmakta ve gelişmektedir.¹⁴¹ Zira her uzlaşının kendinden önce bir uzlaşma zeminini zorunlu kılması, teselsüle sebebiyet vereceğinden en başından itibaren anlaşmaya imkân sağlayacak bir kök-dilin bulunması gerekmektedir.¹⁴² Burada, kök-dili kendisine temel yapan insan simge oluşturma yeteneği ile nesnelere isim vermekte ve ona kategoriler ekleyerek aktarmaktadır.¹⁴³ Açık ki dilin fitrî yönü olmadan insanların varlıklara isim koyması mümkün değildir. Aynı şekilde kök-dil olmaksızın düşünme ve konuşma gibi faaliyetler de mümkün olmayacaktır. Kavramların ifade ediliş biçimleri farklı olmasına rağmen dünyadaki insanların varlık tecrübeleri ile temel gramer kurallarının benzer olması başlangıçta kök-dil diyebileceğimiz bir melekeden bulunduğu işaret etmektedir.¹⁴⁴ Aynı fitrî tasarım üzerinde üretilen kelime ve semboller, toplumların dil ve kültür kodlarına göre değişmektedir.

¹³⁴ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Savfân Adnan Davedî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412), 580-582, 720.

¹³⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayıncılık, İstanbul 1971. 1/310

¹³⁶ Said-i Nursî, *Sözler* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995), 401.

¹³⁷ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. C. Koytak - R. Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 204.

¹³⁸ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerîm Meâlî, Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 42; Ferruh Kahraman, "Hazireti Âdem'e (a.s.) Öğretilen isimler: İnsanın Gerçek mahiyetinin Tezâhürü", *Balkesir İlahiyat Dergisi* 11/ (2020), 39-63.

¹³⁹ Ellul, *Sözün Düşüşü*, 84-85.

¹⁴⁰ Gürbüz Deniz, "Kur'an'a Göre Hz. Adem (a.s.)'in Serüveni", *İslâmî Araştırmalar* 22/2 (2011), 92.

¹⁴¹ Walter Porzig, *Dil Denen Mucize*, çev. Vural Ülkü, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1986), 66, 121-124.

¹⁴² Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/20.

¹⁴³ Fatma Erkman, *Göstergebilime Giriş* (İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yay, 2006), 16.

¹⁴⁴ John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası: Anlambilim ve İletişim*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 43.

Sonuç olarak lafız-mana ilişkisinin Yüce Yaratıcı'nın takdirine bağlanması ile kelimelerin belirlenmesi de ilâhî bir zemine çekilmiş olmaktadır. Zira bir lafzı bir mâna ile ilişkilendiren insan değilse bu durumda dili ve dilin türetimini gerçekleştiren Allah olmaktadır.¹⁴⁵ Eğer dilin olgusal anlamda beşerî bir doğaya sahip olduğu anlayışı kabul edilirse bu durum dilin gelişmeye açık olması anlamına gelecektir. Ancak dilin ezeli bir belirlenmişlik içinde ortaya çıktığı hususu kabul edilirse, bu durumda, dilin en başından beri ilâhî bir belirlenimin içinde var olduğu sonucu kabul edilmiş olacaktır. Açıkça görüldüğü üzere burada dilin insana, tabiata ve Allah'a bağlanmasına göre dil olgusu kapalı/statik veya dinamik/işlenmeye açık bir sistem haline gelmektedir.¹⁴⁶

2. İlâhî Mânaların Delâleti ve Onları İsimlendirmenin Mahiyeti

Kelâm ilminin en önemli konusu Allah'ın varlığı ve evrenle ilişkisi meselesidir. Bu durum kelâm ilminin tanımında yerleşik olup Kelâm ilminin diğer bütün meseleleri bu ana konu ile ilgilidir.¹⁴⁷ Bu böyledir zira Allah olmaksızın ne nübüvvetten ne de ahiretten söz edilebilir. Aynı şekilde büyük günah, hüsn-kubûh ve imân-amel gibi meseleler için de Allah'ın mevcudiyeti temeldir. Bu açıdan Allah'ın varlığı ve birliği, onun zât ve sıfatlarının mahiyeti, en önemlisi Müslümanların ilâhî hakikatleri doğru tasavvur edip etmediği meselesi önemlidir. Bu gerekçe ile tevhid ilmine büyük önem veren kelâmcılar İslâm'ın tanrı tasavvurunun şekillenmesinde önemli görevler icra etmişlerdir. Bununla birlikte şahid ile gâib âlemin kendine has dinamiklerinden dolayı bazı teolojik problemleri aşamamışlardır. Bu problemlerden biri de Allah'ın isimlerinin hakikat ve değerinin ne olduğu, adının *Allah*, *God* veya *Yahve* olmasını kimin belirlediği meselesidir. Araştırma mevzusuna dâhil olduğu şekli ile bu isimleri insanlar mı koymuştur, yoksa büyük ilâhî planın içinde takdir edilmiş olan, zamanı geldiğinde tahakkuk mu etmiştir?

İlâhî isimler meselesi teolojik dilin yapısından kaynaklanan bir anlama ve anlamlandırma meselesidir. Bu anlamlandırma sürecinde ortaya çıkan dil sermayesi, toplumda kullanılagelen yerleşik dilin kelimelerine dinî-metafizik anlamların eklenmesi ile üretilmiştir. Zira kelimelerin yeni mânalar kazanmasında toplumsal dilsel, bilimsel ve psiko-sosyal değişimler etkili olmaktadır. Bu etkilerden en önemlisi ruhsal değişimlerle icra edilmektedir. Din değiştirme sürecinde sadece semboller değişmemekte, bir duygular setinden başka bir duygular setine geçilmektedir.¹⁴⁸ Kelimeler, bu değişim sürecinde, metafiziksel duygu ve düşüncelerle yeni anlam biçimleri kazanmaktadır.¹⁴⁹ Böylece toplumsal somut dil, metafiziksel anlamları taşıyan bir yapıya kavuşmaktadır. Bu şekilde

¹⁴⁵ Gündüzöz, *Arapça'da Kelime Türetimi*, 283.

¹⁴⁶ Soner Gündüzöz, "Arapçanın Potansiyeli: Arapça'da Kelime Türetim Yollarına İlişkin Bir İnceleme", *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi*, 4/2, 2004. 177-196, 181-184 <http://dergipark.gov.tr/marife/issue/37813/436627>.

¹⁴⁷ Ebû Nasr el-Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, thk. Ali Bav Malham (Beyrut: Dârü'l-Mektebetü'l-Hilâl, 1996), 86; Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Keşf âlâ menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, thk. Muhammed Âbid Câbirî (Beyrut: Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998), 12.

¹⁴⁸ Frithjof Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet* (İstanbul: İz Yayınları, 1998), 28.

¹⁴⁹ Pierre Guiraud, *Anlambilim*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual, 1999), 82.

bir lisanın kültür havzası üzerinde dinî ve metafizik kavramları ifade etmek için üretilmiş nevi şahsına münhasır yapıya teolojik dil denir.¹⁵⁰ Din dili içinde kullanılan bütün teolojik kavramlar toplumda kullanılan kelimelerin asli mânalarına metafiziksel anlam boyutları eklenerek inşa edilmiştir. Dilde böyle bir uzlaşma olmaksızın dinî anlamların aktarılması imkânsızdır. Bu nedenle Allah, din, peygamber, şeytan, melek, ibadet, cennet ve cehennem gibi dinî terimlerin delâlet ettikleri hakikatleri çağırarak şekilde önceden inşa edilmiş olması gerekmektedir. Aksi halde dinleyenler için o sözcükleri dile vurmanın bir anlamı olmayacaktır. Nitekim dinî terimler, bu uzlaşmaya taraf olmayan bilim, felsefe ve diğer sosyal ilimlerde kullanılamamaktadır.¹⁵¹

İslâm dinini kabul eden insanlar aynı zamanda teolojik bir dilin inşa sürecine tanıklık etmişlerdir. Arap edebiyatının ilk düzyazı örneği olan Kur'ân ile Arap-Sâmî kültürünün kelimeleri din dilinin temel kavramları haline gelmiştir.¹⁵² Kelimeler yerleşmiş geleneksel terkiplerinden alınmış ve tamamen farklı ilişkiler sistemi içinde kullanılmak suretiyle, muhteva çarpması denilen derin ve etkili yeni anlamlarla buluşturulmuştur.¹⁵³ Bu yolla Arapların muhayyilesini tahrik etme kabiliyetindeki dinî semboller oldukları gibi muhafaza edilirken bu sembollerin animist, politesit ve totemist içerikleri yerine tevhid akidesinin muhtevası yerleştirilmiştir. Örneğin "Hacerü'l-Esved", animist bir kült ve kalıntı iken, İslâm onu tek Allah'a tapmanın bir vasıtası haline dönüştürmüştür. Aynı şekilde çokluk, bolluk, devenin göğsü, suyun toplandığı yer anlamındaki *bereket* kavramına, Kur'ân'da bütün bereketlerin doğrudan ve tek kaynağı Allah gösterilmek sureti ile her şeyde ilâhî hayrın devamlı olması, Allah'ın hayırda şanı olması şeklindeki bir anlam yüklenmiştir.¹⁵⁴ Bu durum kutsal kitapların kendisi ile indirildiği dilin, vahiy ile verilmediğini gösteren en önemli kanıtlardan biridir.

Kelâm'da dil, Allah'ın kelâmı olan Kur'ân ve ilâhî kelâmın beşerî bir deyişi olan Arapça üzerinden insan zihnine yaklaştırılmaktadır. Bu ilişki zamanla dil ile dinin özdeşleştiği durumlar ortaya çıkarmıştır.¹⁵⁵ Öte yandan bu durum Kur'ân'ın, ilk olarak Arapça konuşan insanlara gönderildiği gerçeğini örtmez. Kur'ân'ın Arapça dilinde inmiş olması konuşulan dil dizgesi ile vahyin dil dizgesi arasında ayırım olmadığını gösterir. Zira dilden temel

¹⁵⁰ Koç, *Din Dili*, 1-15.

¹⁵¹ Hasan Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu 23 (1979): 505-531.

¹⁵² Claude Gilliot, *Books and Written Culture of the Islâmic World - Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthday: Islâmicae Litterae Scripta Claudio Gilliot Septuagesimum Quintum Diem Nat Âlem Celebranti Dicata*, thk. Andrew Rippin - Roberto Tottoli (New York: BRILL, 2014), 59; Bernard Lewis, *Arabs in History* (New York: Oxford University Press, 2002), 147.

¹⁵³ Toshihiko İzutsu, *Kuran'da Allah ve İnsan* (Ankara: AÜ Basımevi, 1975), 19.

¹⁵⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, 119; H.A.R. Gibb, *İslâm'da Dinî Düşünce Yapısı*, çev. Ergun Göze (İstanbul: Boğaziçi Yay, 1997), 24-25.

¹⁵⁵ Muhammed b. İdris eş-Şafîî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir, 1. Baskı (Mısır: Meketebetü'l-Halebî, 1940), 42-43; Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/404; İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Meşhûr b. Hasen (Mısır: Darü'l-İbn Affân, 1421), 78. أن أكثر اللغات ناقصة عن اللغة العربية. Hayri Kirbaşoğlu, *Sünnî Paradigmanın Oluşmasında Şafîî'nin Rolü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 275.

beklenti iletişim olduğu için Kur'ân metni de dilsel anlamları ve icra ettikleri işlevleri ifade etmektedir.¹⁵⁶ Esasında Arap toplumunda en başından beri Allah'ın isimleri ve bu isimlerin idrak edilen anlamları bulunmaktaydı. Bilindiği üzere İslâmiyet'ten önceki Arabistan'ın dinî yapısı kendinden önceki kadîm dinlerin izlerini taşımaktaydı. Arap kitabelerinde hatırlanmayacak kadar eski devirlerden beri Arabistan'ın Sebe', Semûd, Sefâ gibi bölgelerinde ibadet edilen *el-ilâh* veya *Allah* olarak çağrılan üstün bir Tanrı'nın ismi geçmekteydi. Rahmân ve Rahîm adları kullanılsa da Allah, en sık kullanılan Tanrı ismiydi.¹⁵⁷ Bu durum Allah'ın Kur'ân'da geçen isimlerinin, vahyin indiği kültürel çevrede bilindiğine kanıttır.

Kur'ân, Arapların yerleşik dinlerini, onların günlük hayatta kullandıkları kavramları düzeltmek sureti ile dönüştürmüştür. Bu yönüyle meseleye bakıldığında araştırmanın boyutlarını ortaya koyan sorular şunlar olacaktır: Allah'ın Kur'ân'da geçen isimlerinin İslâm öncesi Arap toplumunda kullanılıyor olması nasıl yorumlanmalıdır? Kur'ân'ın kendisi ile gönderildiği Arap dilinin kelimeleri düşünüldüğünde ilâhî mânalara delâlet eden lafızları belirleyen otorite nedir veya kimdir? Kur'ân'da geçmeyen *el-Hakku'l-Evvel*, *Mutlak Hakikat*, *Vâcibü'l-Vücûd* gibi isimler ile *şey*, *illet* ve *cevher* gibi kategorik sözcükler Allah'ı belirtmek üzere kullanılabilir mi? Bu kelimeler Allah'ın hakikatine ne kadar isabet etmektedir? Bu sorular ilâhî mânaların isimlendirilmesinin teorik çerçevesini belirlemektedir.

2.1. Kur'ân'da İsim ve Müsemma İlişkisinin Mahiyeti

Kelâm düşüncesinde, varlıkta ulûhiyetin esas olması gibi bilgide de vahiy esastır. Kelâmcıların Allah ve âlem tasavvuru vahiy ile bildirilen Kur'ân'a dayanmaktadır. Kur'ân, en yüce gerçeklik olan Allah'ın sözüdür. Kur'ân'da söz, ona dair anlam ve anlamın delâlet ettiği hakikat birbirinden tefrik edilmeksizin hak kabul edilmektedir. Bu durum kelâm inanç sisteminin en belirgin özelliğidir. Dolayısıyla dinî metinlerin literal boyutunu göz ardı edemeyen birçok kelâmcı varlıkları dilsel, zihinsel ve dış gerçeklik boyutuna göre ayırmamış, varlığın hakikati ile onun zihinsel ve dilsel boyutunu özdeşleştirmiştir. Eş deyişle hakikat, insanın düşünce dünyasına ait olan anlam ve kelimelerle özdeş kabul edilmiştir. Örneğin Mâtürîdî'ye göre "*mâ hüve rabbü'l âlemin?*"¹⁵⁸ âyetinde geçtiği şekli ile Firâvun'un Hz. Mûsâ'ya yönelttiği "*mâ hüve*" yani "o nedir" sorusunda kastedilen "*mâ ismuhû*" yani "onun ismi nedir" ifadesidir.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Ömer Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur'ân İfadesinin Kavramsallaştırılması* (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 25.

¹⁵⁷ İsmâil R Farukî, *İslâm Kültür Atlası*, çev. M. Okan Kibaroglu (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1999), 67-88; Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 27.

¹⁵⁸ eş-Şuâra 26/126.

¹⁵⁹ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Muhammed Aruşi - Bekir Topaloğlu, 2. Baskı (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2010), 197.

Kur'ân'da ulûhiyyetin tarifi isimlerle yapılmaktadır.¹⁶⁰ Ulûhiyyet tarif edilirken, muhataplar öncelikle Allah'ın isimleri ile buluşturulmaktadır.¹⁶¹ Fakat hiçbir isim, yaratıcının kendisinden bağımsız bir varlığa delâlet etmemekteydi. Kur'ân'da geçen *Alîm*, *Hâlık*, *Rezzâk* gibi sıfata ve yetkinliğe delâlet eden isimlerin Allah'ın zâtından ayrı müstakil varlıklar olduğu konusu hicri ikinci yüzyıldan sonra tartışma konusu yapılmıştır.¹⁶² Zikredenin cennete gireceğinin ifade edildiği hadiste geçen "doksan dokuz" sayısı ise Ebû Hureyre'den alınan bir rivayete dayanmaktadır. Fakat doksan dokuz ismin tümü Kur'ân'da geçmemektedir. Bu isimler Allah'ın zât, sıfat ve fiilleri ile ilgili mânalardan haber vermek üzere daha sonra doksan dokuz tamamlanmıştır.¹⁶³ Gazzâlî'ye göre Allah'ın isimleri, mâna ve sayı bakımından bir sınırlamaya tabi değildir. Doksan dokuz sayısı en çok bilinen isimlerin tespit edilmesi ile elde edilmiştir.¹⁶⁴

Kur'ân'da sıklıkla "el" takısı ile belirtilen isimler yolu ile Allah, zihinde tasavvur edilebilmekte,¹⁶⁵ imana konu olabilmektedir.¹⁶⁶ Bu açıdan en güzel isimler şeklinde ifadesini bulan *esmâu'l-hüsnâ*, Kur'ân'da insanın idrak sınırları ile aşkın seviye arasındaki irtibatı sağlamakta, varlık alanı ile ilişkisi ekseninde Allah'ın zâtını tarif etmektedir.¹⁶⁷ Bu anlamda Allah'ın her bir ismi, O'nu layıkıyla tanımanın,¹⁶⁸ onu doğru bilmenin bir yolu olarak âyetlerde istihdam edilmiştir:¹⁶⁹ "En güzel isimler Allah'ındır. Bu nedenle O'na o güzel isimlerle

¹⁶⁰ İsim kelimesinin asıl anlamı irtifa, yükselme, yüksek manasına gelir. Yüce ve yükseklik anlamından dolayı Arapça'da gökyüzüne "semâ" denmiştir. Her şeyin çatısı anlamıyla etiket, işaret gibi manalara da göndermede bulunmaktadır. Zihnin varlıkla ilişkide şeyi tanımak için kodladığı alameti ifade eden isim sözcüğü, kişi olsun veya olmasın tekil manaya delâlet eden sembolü ifade eder. Bu şekilde şeye delâlet eden isim, herhangi bir zamanla gerekçelendirilemeyen tesis edici bir kavram olur. Herhangi bir meselede zikredilen yönlerden bağımsız olarak şeylerin mahiyetini ifade eden "tanım" dan; ortak veya benzer isimleri birbirinden ayıran "sıfat"tan; durumları niteleyen "na't"tan; fiilleri niteleyen "hal"den ayrılmaktadır. Bk. Abdurrahmân Halîl b. Ahmed el Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdî Mahzumî - İbrahim Samraî (Beirut: Mektebetü'l-Hilal, 1988), 7/318; Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzibu'l-lugga*, ed. Muhammed Avdi Marab (Beirut: Dâru'l-İhyâi't-Tûrâs, 2001), 13/78; Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî ibn Manzûr, *Lisânü'l-Arâb* (Beirut: Daru's-Sadr, 1414), 14/397; Ebû Hilâl Askerî, *Mü'cemü'l-füruku'l-lugga*, ed. Beytullah Bayat (Beirut: Müessesetü'n-Neşr, 1412), 30-32; Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, *Tuhfetu's-Seniyye* (Riyad: Mektebetu Daru's-Salam, 1997), 7; Ruhullah Öz, *Sufi'nin Akiddesi: Molla Ahmed el-Ciziri Örneği* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 154-155.

¹⁶¹ Daud Rahbar, *God of Justice: A Study in the Ethical Doctrine of the Qur'ân*, (Netherlands: E.J. Brill, 1960), 8.

¹⁶² Henry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Kalam* (London: Harward University Press, 1976), 85.

¹⁶³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Kitabu esmâillâhi ve's-sıfatihî*, thk. Muhammed Muhibuddîn Ebû Zeyd (Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2009), 116; Muhammed Aruçi, *Albüdkâhir el-Bağdadî ve kitabuhu el-esmâ ve's-sıfat* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1994), 69; "el-Esma ve's- Sıfat", *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/420-421.

¹⁶⁴ Gazzâlî, *el-Maksâdü'l-esnâ*, 61.

¹⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 51.

¹⁶⁶ el-Haşr 29/62-64, el-Â'râf 07/180, el-İsrâ 17/110.

¹⁶⁷ Mustafa İslamoğlu, *Kur'ân'a Göre Esmâ-i Hüsnâ* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012), 28-29.

¹⁶⁸ el-En'âm 06/91.

¹⁶⁹ ez-Zümer 39/67.

dua edin. Onun isimleri hakkında eğri yola gidenleri bırakın. Onlar yapmakta olduklarının cezasını çekeceklerdir."¹⁷⁰ Bazı âyetlerde bu isimler ardışık bir şekilde geçmektedir.¹⁷¹

Kur'ân'da Allah ismi, İslâm'ın Tanrı doktrinini temsil edecek şekilde konumlandırılmıştır.¹⁷² Her ismin bir ilâh olmasının önüne geçmek için Kur'ân'da Allah ismi, sonraki bütün isimlerin anlamlarını kendinde toplamaktadır. Allah, zâtî varlığı bakımından tek; isim ve nitelikleri bakımından bir bütündür. Kur'ân'da bu durum şu şekilde ifade edilmektedir: "*İster Allah isterse Rahmân deyin. Onu hangi isimlerle çağırırsanız çağırım o hep birdir. Bütün güzel isimler ve nitelikler onundur.*"¹⁷³ Dolayısıyla tıpkı "1" sayısının "10" sayısının içinde mündemiç olması gibi her isim Allah isminin bir tazammunu, O'nun birer belirme yeri, bir görünümüdür. Allah lafzı ile isimlenen zât için kesin olan şey, bu biçim için de kesin olur. Allah'ın her adı tüm isimleri ile nitelenmiştir. Her isim de hem zâta hem de kendisi için konulan anlama işaret etmekte ve her anlam ilgili olduğu adı talep etmektedir. O halde adın, zâta kanıt olması ve tüm ilâhî isimlerin de zâtı işaret etmesi bakımından her isimde aynı zamanda bütün diğer ilâhî isimler de temsil edilmektedir.¹⁷⁴ Bu tasavvur tevhidin birkaç türü ile kayıt altına alınmıştır. Birincisi tevhîd-i zât cihetiyledir. Allah zâtı bakımından birdir. Buradaki birlik *Vâcibü'l-Vücûdu* küllî seviyede belirtmektedir. *Vâcibu'l-vücûd*'un küllî olmasının hikmeti, ontolojik olup birden fazla vacip varlığın olmayacağına dair hariçten getirilen delile dayanmaktadır.¹⁷⁵ İkincisi ise sıfatların tevhîd-i cihetiyledir. Buna göre Allah ismi diğer bütün isimlerin anlam evreni üzerine yerleştirilen küllî düzeydeki bir adlandırma olmaktadır. Böylece tıpkı Hz. Âdem'in bütün beşeriyetin formlarının birliğini temsil etmesi gibi Allah kelimesi de gerçek ilâha delâlet etmekte ve *Esmâü'l-Hüsna* şeklinde ifade edilen bütün isimlerin anlamlarını kapsamaktadır.¹⁷⁶

Kur'ân'da bulunmayan *cevher*, *şey*, *Vâcibü'l-vücûd*, *Kadir-i Mutlak* gibi birçok kelime ilâhî mânaları belirtmek için daha sonra ihdas edilmiştir. Bu durum ilâhî isimlerin, lafız ve mâna bakımından Allah'ın zâtında bir hakikate delâlet edip etmediği meselesini gündeme getirmiştir. Yani isimler ya Allah'ın zâtı ile birlikte hakikî bir anlamla vardır ya da isimler sıfat ve fiilleri tesmiye eden şeyler olarak beşerî dil ile ilâhî anlamları çağırarak üzere seçilmişlerdir.¹⁷⁷ Karar verilmesi zor bu durum karşısında kelâmcılar, Kur'ân'da belirtilmeyen isimlerin Allah'a isnadı konusunda temkinli davranmışlardır. Kelâm'da Allah'ın tüm noksan sıfatlardan tenzîh edilmesi için selbî bir metot izlenmiştir. Allah'ın bir

¹⁷⁰ el-Â'râf 07/180.

¹⁷¹ el-Haşr 59/22-24.

¹⁷² Seyyid Şerîf Cürçânî, *Ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 1403), 34.

¹⁷³ el-İsrâ 17/110.

¹⁷⁴ Tesmiye-isim ve müsemma arasındaki ilişki için Bk. Fahreddîn b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Levamiü'l-beyyinât şerhü esmâillâhi ve's-sıfat*, thk. Seyyid Muhammed Bedreddîn (Mısır: Matbaatü'ş-Şerefiyye, 1323), 03-10.

¹⁷⁵ Talha Hakan Alp, *Mantık: İsağoci Tercümesi* (İstanbul: Yasin Yayıncılık, 2012), 8.

¹⁷⁶ Cürçânî, *Ta'rifât*, 34.

¹⁷⁷ Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 258-261.

olması cisim, araz ve cevher arasında eşi benzeri olmaması anlamında değerlendirilmiştir.¹⁷⁸ Bazı kavramlar için çok daha sert yaklaşımlar sergilenmiştir. Örneğin Mâtürîdî, âlemin ezeliğini savunanları eleştirirken Allah'ın *illet* diye bir isminin olmadığını belirtmiştir.¹⁷⁹ Gazzâlî de Hıristiyan ve filozofların cevher kelimesini zamir olarak kullanmasına karşı çıkmıştır. Gazzâlî, aklın isimlendirmelerde bulunmaktan imtina etmeyeceğini belirtmiş, fakat *dil* ve *şeriat* açısından Allah'a cevher demeyi uygun görmemiştir.¹⁸⁰ Dil açısından mecaz olsa da yüceltici bir mânada olmadığını, şeriat açısından da böyle bir iznin bulunmadığını belirtmiştir. Gazzâlî'ye göre Allah'ın izin vermediği isimlerle tanımlanması uygun değildir.¹⁸¹ Fakat Allah için şey denilmesinde bir beis görülmemiştir. Gazzâlî'ye göre hareketin haddinin intikal olması gibi mevcudun haddi de şey'dir. Dolayısıyla var olması anlamında Allah'a şey denilebilir. Fakat bunlar zamir anlamında kullanılmamalıdır.¹⁸²

Allah için şey denilebilir mi konusunda Mu'tezilî kelâmcılar epistemolojik bir tahsise gitmişlerdir. Örneğin Ebû Hâşim'e göre şey kendisinden haber verilen her varlık için kullanılabilir. Dolayısıyla Allah için şey denilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır.¹⁸³ Fakat meseleyi tecsîme götüren yorumlar da ileri sürülmüştür. Hişam b. Hakem dildeki zahiri anlam ile mânayı özdeş gördüğü için Allah'ın şey veya mevcut olmasını *cisim* anlamında değerlendirmiş,¹⁸⁴ stoacı düşüncesi ile İbrahim en-Nazzâm'ı (öl. 231/845) ve Ebû Osman el-Câhız'ı (öl. 255/869) etkilemiştir.¹⁸⁵ Allah'ın yaratılmışlara benzerliğini materyalist bir yöntemle tasarladığı için Hişam b. Hakem müşebbihe ve mücessime akımın ilk temsilcisi olmuştur.¹⁸⁶ Şehristânî'nin (öl. 548/1153) bildirdiğine göre Hişam b. Hakem (öl. 179/795) bu düşüncelerinde yalnız değildir. Örneğin Abdullah b. Ahmed el-Ka'bî, (öl. 319/931) Allah'ın cisim olduğunu ancak yaratılmışlardan hiçbir şeye benzemediğini iddia etmiştir.¹⁸⁷

Kelimelerin tarif edici fonksiyonu onların insanın zihin dünyasına ait semboller olduğuna işaret etmektedir. Nitekim her dilde bir varlığın farklı kelimelerle isimlendirilmesi onları insan zihninin bir ürünü olarak düşünmemiz için güçlü bir gerekçedir. İsimlendirmeden kasıt varlıktaki tarif ve anlamın açığa çıkarılması; İsmın, müsem mânânın esâmesi olup ona

¹⁷⁸ Eş'arî, *el-Makâlât*, 155-159; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/44.

¹⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 98.

¹⁸⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, 46; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, 107.

¹⁸¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, 108; *el-Maksadü'l-esnâ*, 148.

¹⁸² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 21.

¹⁸³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Ahmed b. Hüseyin (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Tûrâs, 2012), 146; Şehristânî, *Nihaytü'l-ikdâm*, 151.

¹⁸⁴ Eş'arî, *el-Makâlât*, 523.

¹⁸⁵ Ebû Mansûr Abdülkâhîr Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, thk. Muhammed Abdulhamîd Muhyiddîn (Beyrut: Darü'l-Marife, ts.), 49-50.

¹⁸⁶ S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayınları, 2014), 64.

¹⁸⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 141.

delâlet eden bir simge ve ona kıyasla düşünülebilene itibari bir şey olması,¹⁸⁸ ayrıca ismin dış dünyada müsemâmâdan bağımsız bir hakikatinin bulunmaması gibi hususlar lafızların gerisindeki mâna ve hakikatin asıl olduğunu kanıtlamaktadır.¹⁸⁹ İsimlerin hakikate işaret eden temsillerden ibaret olduğu konusunda önemli bir tespit de Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/850) ile Hanbelî mezhebinden bir kişi arasında gerçekleşen bir diyalogda ortaya çıkmaktadır. Rivayete göre Hanbelî mezhebinden bir kimse kâğıdın üzerine “Allah” kelimesini yazdıktan sonra Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf’a “gözleriyle gördüğün halde bunun Allah olduğunu inkâr mı ediyorsun” şeklinde bir soru yöneltmiştir. Bunun üzerine Ebü'l-Hüzeyl cevap olarak başka bir kâğıda yine “Allah” lafzını yazdıktan sonra “ikisinden hangisi Allah” şeklinde soru ile karşılık vermiştir.¹⁹⁰

İsim ile müsemâmâ arasındaki ayrımı bu şekilde ortaya koymak dil, düşünce ve varlık ilişkisi bakımından ilâhî isimlerin mahiyetini belirlemede bir yöntem sunabilir. Fakat Kelâm sisteminin belirgin yönü ilâhî söz ile hakikati aynılaştırmasıdır. Bu durum isim ile müsemâmâ ilişkisinin Hristiyan teolojisinin etkisi ile zât ve sıfat problemine dönüşmesine yol açmıştır. Böylece İslâm öncesinin kültürel ortamında şekillenen ve vahyin taşıyıcısı olan kelimeler doğrudan Allah’ın zâtı ile özdeş hale getirilmiştir.

2.2. İsim ve Müsemâmâ İlişkisinin Zât ve Sıfat Problemine Dönüşmesi

Kur’ân’ı Kerîm’de, hem isimlerin tahsisinde hem de Kur’ân’da geçmeyen isimlerin değeri konusunda temel ilkeler bildirilmiştir. Bununla birlikte Kur’ân, İslâm düşüncesinin bütün teorik problemlerini kuşatmaz. Örneğin zât ve sıfat ilişkisi doğrudan Kur’ân’da geçmemektedir. Sıfatlar problemi hicri ikinci yüzyıldan sonra tartışılmaya başlanmıştır.¹⁹¹ Bu meselenin İsrailiyât metinlerinin yanı sıra mantık ve atomcu nazariyelerin ulûhiyyet alanına tatbiki ile oluştuğu, Neo-Platonculuktan Hristiyanlığa ve oradan İslâm düşüncesine sirayet ettiği belirtilmiştir.¹⁹² Yahudiliğin Tanrı tasavvurunun Müslümanları teşbihe sevk etmesi gibi,¹⁹³ Hristiyan teolojisinde yer alan parçalı inanç sisteminin de Müslümanların Tanrı tasavvurunu etkilediği iddia edilmiştir. Ne oldukları konusunda Hristiyanların da ihtilaf ettiği teslisin unsurları vücûh ve sıfatlar, tek bir cevher ile üç nitelik ya da üç şahıs şeklinde yorumlanmıştır.¹⁹⁴ Bu anlayış şahıs, nitelik, anlam veya vecih boyutları ile kelâm düşüncesine geçmiştir. Süreç içinde bu mesele kelâm sisteminde farklı bir boyut kazanmasında belirleyici olmuştur. Hariçte zâttan ayrılmayan niteliklerin zihinde ayrılıyor olması vehmi, onların müstakil varlıklar şeklinde tasarlanmasına sebebiyet vermiştir. Bu

¹⁸⁸ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamîdullah (Şam: Ma'hedi İlmî, 1964), 279; Eyub b. Musa el-Huseynî Ebü'l-Bekâ, *Külliyât mu'cem fi mustalahât ve'l-furuğu'l-lugaviyye*, thk. Adnan Derviş - Muhammed Masrî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1433), 29-30, 393.

¹⁸⁹ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 529; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 16; El-Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 85.

¹⁹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, thk. Ömer Seyyid İz (Kahire: Şirketü'l-Misriyye, 1384), 1/3.

¹⁹¹ Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, 85.

¹⁹² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 33,19; Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, 85-86; Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 75, 77-78.

¹⁹³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 105.

¹⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 5/82.

da her ismin bir ilâh olması vehmine yol açmıştır.¹⁹⁵ Böylece Allah'ın yetkinliğini belirten bir sıfat, sanki başka bir ilâhmış gibi vehimde zâtın karşısına çıkarılmıştır.

Kelâmcıların fikrî bir mücadele içinde oldukları Hristiyan gruplar, sıfatları zâttan ayrı kurgulamış, Tanrı'nın kelâmını beşer seviyesine indirgemiş ve Hz. İsa'nın bedeninde maddi bir forma dönüştürmüşlerdi.¹⁹⁶ Kur'an'ın nihaî hakikat konusunda Hristiyan teolojisine açık tepkisi tecsîm ve teşbîh konusunda duyarlı olmayı gerektirmekteydi. Kur'an boyunca âyetler Allah'ı insanın algı dünyasına yaklaştıran teşbîh ile onu maddeleştirmeden uzaklaştıran tenzîh arasında bir dengededir.¹⁹⁷ Kelâmcılar *ta'til* ve *ta'addüde* yol açmadan *tenzîhi* ve *takdîsi* sağlamak için Allah ile âlemi birbirinden ayıracak ilkeler yerleştirmişlerdir. Bu anlamda en çok başvurdukları kavram kıdem ilkesidir. İbn Hazm'ın kıdemi, maddi şeylerin bir sıfatı olmasını gerekçe göstererek Allah için kullanılmasını doğru bulmadığı görüşleri hariç tutulursa; kelâmcıların çoğu, kıdemi zât ve sıfat ilişkisinde belirleyici bir ölçü olarak kullanmıştır.¹⁹⁸ Kelâmcılar arasında âlemin varlık ve zaman bakımından hâdis olduğu,¹⁹⁹ Allah'ın ezelden beri bütün tanrısal yetkinliklere sahip olduğu konusunda mutabakat vardır. Fakat Allah'ın âlemlerle ilişkisini belirten sıfatlar konusunda böyle bir mutabakat bulunmamaktadır.

Kadîm Allah ile *hâdis âlem* arasındaki bağlantıyı sağlayan sıfatların ve onları belirten lafızların hakikati kelâm ilminin tartışılan meselelerinden biridir.²⁰⁰ Mu'tezile kelâmcıları Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi açıklayan sıfatları müstakil tasavvurlar şeklinde ele almanın, ta'addüd-i kudemâya yani birden fazla ezeli varlık inancı ile tevhide zarar vereceğinden sıfatları, zât içinde onun bir yetkinliği şeklinde yorumlamış, lafızları da beşerî dilin doğasına bağlamıştır.²⁰¹ Mu'tezile'ye göre haricî bir ilim ve kudretle kadîr ve alîm olanlar hâdis varlıklardır.²⁰² Bu nedenle İbn Meymûn üzerinden Yahudi tevhid

¹⁹⁵ Eş'arî, *el-Makâlât*, 529; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 16; Bâkîllânî, *et-Tevhîd*, 85.

¹⁹⁶ Hans Mol, thk., "Trinity and Truth", *Calvin for the Third Millennium* (ANU Press, 2008), 5-10, <http://www.jstor.org/stable/j.ctt24h3nv.5.6>.

¹⁹⁷ Daud Rahbar, *God of Justice*, 7-10.

¹⁹⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/117.

¹⁹⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, "el-Munkız mine'd-dalâl", *Mecmuâtü'r- resâil*, thk. İbrâhim Emin Muhammed (Kahire: Mektebetü't-Tevkifiyye, 1989), 606; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 173, 186-189, 192, 209-221; Kâdî Abdülcebbar, "Muhtasar fi usûli'd-din", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*, thk. Muhammed Ammâra (Kahire: Dârü'l-Hilal, 1971), 173-177; Josef Van Ess, "Allah'ın Varlığı Konusunda Erken Dönem İslâm Teologları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, çev. Mehmet Bulgen 12/1 (01 Şubat 2014), 385; Bekir Topaloğlu, "Hudus", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/304-309; Ebü'l-Hayr Hasan b. Sivar el-Bağdâdî, "Âlemin Hudûsuna İlişkin Yahya en-Nahvî ile Kelâmcıların Delillerinin Karşılaştırılması", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, çev. Cemalettin Erdemci (Ankara, 2009), 0-164.

²⁰⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, 661; Eş'arî, *el-Makâlât*, 543; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 5/238; İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/152; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 151-152, 187-188; Nesefî, *Tabsîrâtü'l-edille*, 1/61; Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* (Meşhed: Camietü'l-Meârif, ts.), 214.

²⁰¹ Şehristânî, *Milel ve nihâl*, 44-45; Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2/241-254.

²⁰² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Ahmed b. el-Huseyn (Kahire: Mektebetü'l-Vehb, 1996), 162-167.

düşüncesini de etkileyecekleri bir yöntemle sıfatları,²⁰³ Allah'tan kusurlu mânaları nefyeden selbî bir eksenle ele aldılar.²⁰⁴ Örneğin “Allah alimdir” cümlesinde geçtiği şekli ile bir yargıda bulunmak Allah'ın bir sıfatından haber vermektir. Fakat bu yargı Allah'ın ilminin olup olmadığını değil, yokluğu tartışmaya açılmamış şekilde Allah'ın ilminin var olmasını belirtmeliydi. Öte yandan bu anlama biçimini sıfatları ortadan kaldırmak şeklinde yorumlayan selefi ekol sıfatları zâttan ayrı ve ondan bağımsız ezeli-ebedî varlıklar intibamı verecek şekilde ele almışlardır.

Ehl-i sünnet kelâmcıları, “sıfatlar zâtın ne aynısı ne de gayrisidir” diyerek her iki duruşu da eleştirmişlerdir.²⁰⁵ Kendilerine göre sıfatları zâtle aynılaştırmak onları inkâr anlamına gelmekteydi.²⁰⁶ Fakat sıfatları zâttan bütünüyle ayrı tutmak da birden fazla ezeli varlığın bulunuşunu îma etmekteydi. Mâtürîdî bu paradoksta sıfatları mânaları itibari ile ezeli, tahakkukları itibari ile hâdis anlamında yorumlayan bir yönteme gitti.²⁰⁷ En çok tartışılan sıfatlardan *alîm*, *kadîr*, *semî* ve *basar* gibi nitelemeleri manevi sıfatlar şeklinde isimlendirdi.²⁰⁸ Bu isimler Allah'ın kusurlarını nefyetmekte, yetkinliğini belirtmekteydi. Allah'ın ezelde âlim ve kadîr olması onun ezelde cahil ve aciz olmaması anlamında kabul edildi.²⁰⁹ Fakat lafzın mâna ile zâta bağlanması onları isimlendirmedeki beşerî katkıyı teklif edilemeyecek hale getirdi. Zira isim ile müsemma ilişkisi Halku'l-Kur'ân tartışmalarının gölgesi altına çekildi.

2.3. İlâhî Mânaların İsimlendirilmesinde Tevkîfîlik ve Istulâhîlik

Mu'tezilî kelâmcılar sıfatlar meselesinde dil, düşünce ve varlık unsurunu birbirinden ayırarak Allah'ın kadîm oluşunu ispatlamaya çalıştılar. Bunun için zaman ve mekân tasavvurundan arındırılmış masdar haldeki isimlerin kudemini reddettiler. Allah'tan ayrılması halinde ulûhiyeti zedeleyecek yetkinlikleri de zâtın aynısı olarak ele aldılar. Bunun dışında kalan sıfatları da zâtle özdeş başka bir yetkinliğin âlemin işleyişi içindeki tazammunu şeklinde değerlendirdiler. Örneğin *halk* fiili, *kudret* yetkinliğinin; *kelâm* fiili de *ilim* yetkinliğinin bir tazammunu olarak konumlandırılmıştır. Ne var ki bu mantıksal sistem içinde Kur'ân'ın muhdes olduğu hususu kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya çıkmıştır. Yani Allah'ın muhdes âlemlerle ilişkisi ne ise Kur'ân ile ilişkisi de o dur. Âlem, kadîm olmayacağına göre âlemin içinde gönderilmiş Kur'ân'ı Kerîm de kadîm olamazdı. Allah dışındaki her şey

²⁰³ Ebû İmrân Mûsâ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 58.

²⁰⁴ Eş'arî'ye göre Aristo'dan etkilenen Ebü'l-Huzeyl ve Nazzâm sıfatları selbi bir şekilde yorumlamışlardır. “Allah kadîrdir” demek “Allah aciz değildir” anlamına, “Allah alimdir” demek “Allah cahil değildir” anlamına gelir. Bk. Eş'arî, *el-Makâlât*, 167, 485; Râzî, *Levâmiu'l-beyyinât*, 34-35.

²⁰⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/126.

²⁰⁶ Ehl-i Sünnet ekolü zât ve sıfat ilişkisini değerlendirirken insan üzerinden analogi kurmuşlardır. Örneğin ilmin insana göre konumu onda zaid bir manâ ile durduğunu göstermektedir. Eş'arî, *el-İbâne*, 48; Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 198; İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/295.

²⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 128-129.

²⁰⁸ Neseî, *Tabsîratü'l-edille*, 1/204.

²⁰⁹ Sabri Erdem, “Ma'nevi Sıfatlar Üzerine”, *AÜİFD* 44/1 (2003), 70.

sonradan var edildiğine göre Kur'ân da sonradan yaratılmıştır. Bu mantıksal sonucu gerekçelendirmek üzere âyetlere müracaat edilmiştir. Gerçekten de Kur'ân'da Allah'ın, "her şeyin yaratıcısı olduğu,"²¹⁰ "bir şeyin olmasını dilediğinde ona ol demekle var ettiği" âyetleri bu görüşü desteklemektedir.²¹¹

Halku'l-Kur'ân meselesinin toplumsal etkilerinin derinleşmesinden dolayı Kur'ân'ın dil, düşünce ve varlıksal muhtevasını birbirinden ayrılması zorunluluk oluşturmuştur. Böylece lafız ve mâna ikilisi üzerinden isim ile müsemma ilişkisi yeniden gün yüzüne çıkmıştır. Ebû Hanife'nin görüşü Kur'ân âyetlerindeki dil, düşünce ve varlık irtibatının doğru kurulması konusunda önemli bir yöntem sunmuştur. Ebû Hanife'ye (öl. 150/767) göre "Allah'ın Kelâmı mahlûk olmayıp zât ile kâim ve kadîmdir. Durum böyle iken Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyen bir kimse dinden çıkmıştır. Fakat tenzilde durum farklıdır. Tenzil zâtın ne aynı ne gayrısıdır. Bunun dışında mushaflarda yazılan harfler ve dilde duyulan sesler kalır ki bunlar da mahlûk olup insanın anlamasına yardımcı olması için üretilmiş simgelerdir."²¹² Ebû Hanife'nin bu görüşünden onun ilâhî hitâbın mahiyetini Allah'ın *kelâm sıfatı*, *mânanın indirilmesi* ile *kâğıt ve yazıdan oluşan kitap hali* olmak üzere üç parçaya böldüğü anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımından Ebû Hanife'nin ilâhî hakikatleri mefhûm bakımından tevkîfî; söz ve lafız bakımından ıstılâhî bulduğu sunucunu çıkarmak mümkündür.

Kelâm sisteminde dil, düşünce ve hakikat ilişkisinin imanla sıkı ilişkisi dinden çıkmamak için hassas olmayı gerektirmekteydi. Bu nedenle Eş'ârî, ilâhî mânaların isimlendirilmesi konusundaki görüşlerini temellendirirken Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı tezi etrafında meseleyi tartışmıştır.²¹³ Eş'ârî'ye göre Kur'ân'da Allah'ın ezeli ve ebedî isimleri bulunmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân mahlûk olmayıp Allah'ın mütekellim olmamasının düşünülmeceği bir seviyede O'nun ezeli kelâmıdır.²¹⁴ Kur'ân'ın mahlûk olması durumunda ise Allah'ın isimlerinin mahlûk olması gerekecek, bu durum onun birliğinin ve kudretinin de mahlûk olması anlamına gelecektir. Bu anlamda ilâhî isimler, bizim Zeyd veya Ali'yi isimlendirmemiz gibi Kur'ân'da muhdes bir biçimde yer bulmaz. Dolayısıyla Allah'ın isimleri bir mânaya ve sığara binaen konulmuş lakaplar olmayıp zâtla kâim mânalardır.²¹⁵ Hatta "tebâreke"²¹⁶ kelimesi onun isimlerinin mahlûk olmadığına delâlet eder.²¹⁷ Zira âyette geçtiği üzere onun vechi yani zâtı baki kalacaktır.²¹⁸ Bu durum Allah'ın isimlerinin kadîm olmasını, mahlûk olmamasını gerektirir. Aynı şekilde kudreti, ilmi ve yüceliğini ifade eden sıfatlar da mahlûk değildir. Bu nedenle Eş'ârîlik itikadında Allah'ın isimlerini lakaplar olarak görmek ile ona yeni lakaplar takmak caiz görülmemiştir.²¹⁹

²¹⁰ el-Enâm 06/102

²¹¹ en-Nahl 16/40

²¹² Numan b. Sabit Ebû Hanife, *İmam Azamın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 1992), 2.

²¹³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 7/223, 16/152-156; Kâdî Abdülcebbar, "el-Muhtasar fi üsûli'd-dîn", 195;

²¹⁴ Eş'ârî, *el-İbâne*, 88-89.

²¹⁵ Eş'ârî, *el-İbâne*, 151.

²¹⁶ er-Rahmân 55/78.

²¹⁷ Eş'ârî, *el-İbâne*, 73.

²¹⁸ er-Rahmân 55/27

²¹⁹ Eş'ârî, *el-İbâne*, 151.

Mümin kimse de anlamlarının Allah'ın zâtında hakikî bir şekilde bulunduğunu kastetmelidir. Eş'ârî buradaki problemi isimlerin mânalarını zâta yükleyen bir çözüm sunmaktadır. Allah'ın zâtını ifade eden mânalar olması ve mânaların Kur'ân'da lafızlarla belirtilmesi demek onun zâtından ayrı olmaması demektir. Eş'ârî'ye göre Allah'ın isimleri onun dışındadır diyen yanlış yoldadır.²²⁰ Dolayısıyla Kur'ân ve sünnette yer almayan isim ve sıfatlarla Allah'ın çağrılması caiz görülmemiştir. Bu durum isimlendirmenin Eş'ârîlikte ilâhî bir belirlenmişliğe sahip olduğu inancına işaret etmektedir. Sonuç olarak Eş'ârîlikte isimlerin mahiyeti hakkında nass esas alınmış ve isimlerin ıstılâhîliği yerine tevkîfîliği kabul edilmiştir.²²¹ Gazzâlî de sıfat ve isim arasındaki ayrımı dikkate alarak sıfatları ıstılâhî, isimleri de tevkîfî kategoriye almıştır. Müheymîn gibi bazı isimlerin müştak olmamasını, isimlerin tevkîfîliğine kanıt göstermiştir.²²²

Mâtürîdî, isimlerin insan tarafından Allah'a nispet edilen yakıştırmalar olduğunu iddia eden el-Ka'bî'ye cevap olarak, Allah gerçekte Alîm, Kadîr ve Hâlik olarak nitelenmiştir şeklinde cevap vermiştir. Allah'ın, kendisini olması gereken isimlerle tesmiye; zâtını olması gereken sıfatlarla tavsif ettiğini belirtmiştir.²²³ Mâtürîdî, Kur'ân'ın peygambere hakkı ile bildirildiğini, ona haricî hiçbir şeyin karışmadığını, insanların ve cinlerin toplanıp mislini yapamayacaklarını ve Kur'ân'ın Allah tarafından korunduğunu savunmuştur.²²⁴ Dolayısıyla mümin kimse de anlamlarının Allah'ın zâtında hakikî bir şekilde bulunduğunu kastetmelidir. Bununla birlikte Mâtürîdî, Allah'a nisbet edilen isimleri, kendileri ile ulûhiyyetin niteliklerinden haberdar olmayı sağlayacak bazı mânaların zihne yaklaştırıldığı semboller şeklinde konumlandırmıştır. Mâtürîdî'ye göre gerçekte bu kelimeler Allah'ın isimleri değildir. Zira "hiçbir şey onun benzeri değildir."²²⁵ Tenzîhe aykırı bazı mânalar da bu arada zihne gelebileceği için Allah'ın zâtını isim ve sıfatlarla nitelendirirken selbî boyutu ile değerlendirilmelidir. Fakat Mâtürîdî insanî perspektifi bütünüyle göz ardı etmez. Mâtürîdî'ye göre dil açısından sabit olan şeyler Allah'a nisbet edilebilir. Fakat yaratılmışlara ait özellikler hakikat mânası ile nisbet edilemez.²²⁶ Bu görüşlerinden hareketle Mâtürîdî'nin isimleri, zata taallukları bakımından tevkîfî; lafız bakımından ıstılâhî bulduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

Allah'ın Kur'ân'da yer alan isimlerinden biri el-Hak'tır. Varlık, gerçeklik ve sabitlik anlamlarına gelen hak kelimesi Allah için kullanıldığında zât ve sıfat bakımından mutlak olmasını belirtir. Bu temel yapı üzerinden ta'lîm-i esmâ meselesine bakıldığında insan aklı açısından Allah'ın gerçekliğinin üç farklı tezahürü olduğu anlaşılmıştır. Bunlardan birincisi

²²⁰ Eş'ârî, *el-İbâne*, 22.

²²¹ Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/24; Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 7/101; Râzî, *Mefâti'hü'l-gayb*, 2/396.

²²² Zeccâc, *Tefsir-u esmâillahi'l-hüsnâ*, 33.

²²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 20 10, 108, 113.

²²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 206.

²²⁵ eş-Şûrâ 42/11.

²²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 107, 159-163.

hiçbir tasavvura indirgenemeyecek kadar aşkın olan Allah'ın zâtıdır. İkincisi bu mutlak zâtın vahiy ve tabiat kitabı ile insanın zihin dünyasında oluşan tasavvurudur. Üçüncüsü de bu tasavvuru beşerî dünyanın dil ve düşüncesi içinde dolaşıma sokan sembolik biçimdir. Başka bir deyişle insan Allah lafzını söylediğinde bu kelime hem zihindeki tasavvura hem de aşkın Mutlak Zât'a delâlet etmektedir.

Kelâmcıların ilâhî manaların isimlendirilmesi meselesindeki görüşleri onların zât ve sıfat anlayışları ile paralellik arz etmektedir. Zira Allah'ın bir ismi olması bakımından bazı kelimelerin hem anlam hem de lafız olarak kadîm bir belirlenmişliğe sahip olup olmadığı meselesinin ortaya çıkması aynı zamanda Kelâm'da ilâhî mahiyet konusundaki tartışmaların bir devamıdır. Araştırmada belirtildiği üzere ilâhî isimler ezeli bir belirlenmişliğe sahipse, bu durumda her ismin Allah'a izafe edilmesinin kaynağı da ezeli olacaktır. Ayrıca beşer dilinde ifade bulan isimler Allah'ın adları ile aynı ise bu da teccîme yol açacaktır. İsimler Allah'ın zâtından ayrı ve gayrıdır denilse birden fazla ezeli ve ebedî varlık olacaktır. Bu kadar çok sayıda ezeli ve ebedî varlığın bulunması ise tevhîd ilkesine aykırıdır.

Sıfat ile zâtın zihinde birbirinden ayrılması ile dış dünyada bir ve beraber bulunması arasındaki ayrım fark edilmediği durumlarda sıfatlar, zâtın dışında ve ondan bağımsız, zâta zâid şeyler gibi anlaşılacaktır. Çalışmada belirtildiği üzere bu konuda oldukça hassas davranan Mu'tezilî kelâmcılar Allah'ın zâtını hâdis niteliklerden tenzîh ederken kıdem kavramına büyük önem vermişlerdir. Mu'tezilî kelâmcılar âlemle ilişkili olan ilâhî eylemleri, zâta özdeş yetkinliklerle temellendirdikleri için âlemde tahakkuk eden bütün varlıkları muhdes kategorisine almışlardır. Bu nedenle, her ne kadar Allah'ın zâtı ile âlîm olduğu belirtilse de ilâhî ilmin zaman ve mekân koşullarındaki ontolojik ve epistemolojik tahakkuku âlemin muhdesliği içinde tasarlanmıştır. Bu açıdan bakıldığında Mu'tezilî kelâmcılara göre Kur'ân'da belirtilen isimler tıpkı Kur'ân'ın kendisi gibi hâdistir. Bunlar mâna itibari ile ilâhî ilmin sınırları içinde olsa da kelimeleri itibari ile beşerîdir. Dolayısıyla Ebû Ali Cübbâî'de karşılık bulduğu üzere insanların konuşmalarında Allah'ı tarif etmek üzere kullandıkları bu isimler ıstîlâhîdir. Allah'ın zât ve sıfatlarını bir iletişim dili içinde belirtmek için dilin diğer kelimeleri gibi insanlar tarafından uzlaşma ile belirlenmiştir. Allah vahiy esnasında bu kelimelerle insanlara hitap etmiştir.

Ta'lîm-i Esmâ konusuna bir yönü ile ahlâkî yargıların mutlaklığı ve göreceliği probleminde dayanmaktadır. Allah'ın evrenle ilişkisinde aktif olan sıfatlar insandan ve ona dair tasavvurlardan bağımsız olarak mutlak ve ezeldirler. Zira insan ve evren yaratılmadan önce Allah zât ve sıfatları ile birlikte vardı. Şüphesiz Allah ezeli ilmî ile tarihin herhangi bir döneminde kendisini çağırarak üzere insanlar tarafından belirlenecek sembollerin varlığından haberdardı. Fakat bunu ezelde belirlediğini savunmak her şeyin Allah tarafından en başından beri hükmen belirlendiği anlamına gelir ki bu ilâhî hikmete aykırıdır. Meselenin bu şekilde tahlil edilmesi ahlâkî yargıların kaynağı ile ilâhî anlamların isimlendirmesinin aynı tartışma zeminine bağlandığına işaret etmektedir. Bu bağlamda akıl önceden isim koyabilir mi yoksa isimleri Allah mı belirlemiştir tartışmasında Mu'tezile

ve Ehl-i sünnet şeklinde iki temel yaklaşımın ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. Ehl-i sünnet'in Eş'arî kolu teolojik bir göreceliğe göre meseleyi ele alırken Mâtürîdî ekolü ilâhî hikmete uygun bir çözüm yolu sunmaya çalışmıştır. Mu'tezilenin ilâhî adalet açısından meseleye yaklaştığı düşünüldüğünde kul için aslah olanın akıl yolu ile Allah'ı anlaması ve kendi dili ile bunu belirtmesi gerekmektedir.

Günlük hayatta kullanılan dil, uzlaşma ile inşa edilmiş olsa da bunu vahiy için genelleştirmek Kur'ân'ın insan aklının bir ürünü olduğunu iddia etmekle aynı şey midir? En azından Hanbelî ve Eş'arî gelenek bunu böyle anlamıştır. Burada bir dizi teolojik mesele içi içe geçtiği için problemin çözümü sanıldığı kadar kolay değildir. Örneğin kulların fiillerinin yaratma bakımından Allah'a; iktisâbî bakımdan kula tahsis edilmesi, görünüşte insan üretimi olan dilin aslında Allah tarafından yaratılmış olduğunu savunulmasının gerekçelerinden birini oluşturmaktadır. Ayrıca Allah'ın her şeyi ezelde bilip takdir ettiği ilkesi düşünüldüğünde her şeyin ezelde belirlenmiş olma ihtimali yadsınamaz. Kaldı ki vahyin gönderen Allah iken onun hangi kelimeleri seçeceğine insan karar verecek değildir. Dolayısıyla lafızlar Araplar arasında daha önce kullanılıyor olsa da, ilâhî mânaları bildirmek üzere kavramların ezelde ilmen *tespiti* ve zamanı geldiğinde Kur'ân'da Arapça kelimelerle *tayini* hususunda eklektik bir anlayış da makul sonuçlar arasına alınabilir. Burada Mâtürîdî'nin vahyin peygambere kavramsal olarak indiğini ve Arapça dili üzerinden insanlara ifade edildiğini işaret eden görüşü, kelâm ilminin maksat ve metoduna farklı bir yaklaşım biçimi getirmektedir.

Sonuç olarak Kelâm düşüncesinde *hakikat*, *mâna* ve söz özdeş kabul edilir. Bu nedenle *Ta'lîm-i Esmâ* konusu, Kur'ân' merkezli bir mesele olmasına rağmen zât-sıfat ilişkisi ve Halku'l-Kur'ân gibi gerilimli tartışmaların gölgesinde kalmıştır. Bununla birlikte kelâmcıların zât-sıfat, halku'l-Kur'ân, hüsn ve kubûh meselelerine yaklaşımlarından hareketle onların ilâhî mânaların isimlendirilmesi konusundaki görüşlerine ulaşmak mümkün olmuştur. *Ta'lîm-i Esmâ* meselesinde Mu'tezilî kelâmcılar ve filozoflar ıstılâhîliği savunurken Eş'arî ve zâhirî ekoller söz ve mâna olarak isimlerin ezelde belirlendiği anlamında tevkîflikte ısrar etmişlerdir. Her iki düşüncenin orta yolu olarak beliren meleke ya da kuvve teorisine bazı Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları destek vermişlerdir. Vahiy kavramsal olarak Allah'a, söz değeri bakımından insana tahsis eden Mâtürîdî'nin anlayışı meleke teorisine daha uygundur. Ayrıca araştırmanın temel tezleri etrafında meseleye bakıldığında meleke teorisinin daha doğru bir yaklaşım olduğu anlaşılmıştır. Zira kök-dil potansiyelinin fitrî yönü olmadan, insanların varlıklara isim koyması mümkün değildir. Aynı şekilde kök-dil olmaksızın düşünme ve konuşma gibi faaliyetler de mümkün olmayacaktır. Kavramların ifade ediliş biçimleri farklı olmasına rağmen insanların varlık tecrübelerinin benzer şekilde kodlanması bütün insanlarda kök-dilin verili olduğuna işaret etmektedir. Fakat aynı fitrî sistemi kullanan toplumlar aynı mânayı kendi kültürel kodları için farklı ses ve sembollerle dile vurmaktadırlar. Bu da dilin teşekkülünde insan unsurunun bütünüyle göz ardı edilmemesi gerektiği görüşünü haklı çıkarmaktadır.

Kaynakça

- Abdulhamîd, Muhammed Muhyiddîn. *Tuhfetü's-seniyye*. Riyad: Mektebetu Daru's-Selam, 1997.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: TDK, 2003.
- Alp, Talha Hakan. *Mantık: İsağoci Tercümesi*. İstanbul: Yasin Yayıncılık, 2012.
- Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fusûsü'l-hikem*. Çev. Aytekin Şahin. Ankara: Sure Yayınevi, 2017.
- Aristo. *Complete Works: Digital Edition*. Ed. Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Aruçî, Muhammed. "el-Esma ve's- Sıfat". *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*. 11/420-421. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Aruçî, Muhammed. "el-Esma ve's- Sıfat". *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*. 11: 420-421. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Aster, Ernst Von. *Bilgi teorisi ve Mantık*. çev. Macit Gökberk. İstanbul: Mehmet Sadık Kağıtçı Matbaası, 1945.
- Bağdâdî, Ebû'l-Hayr Hasan b. Sivar. "Âlemin Hudûsuna İlişkin Yahya en-Nahvî ile Kelâmcıların Delillerinin Karşılaştırılması". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*. çev. Cemalettin Erdemci. 2: 158. Ankara, 2009.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhîr. *el-Fark beyne'l-firâk*. Thk. Muhammed Abdulhamid Muhyiddin. Beyrut: Darü'l-Marife Mustalahat, ts.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhîr. *el-Fark beyne'l-firâk ve beyâni'l-firaki'n-nâciye*. Beyrut: Dârü'l-Afâk Şâmile, 1977.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyip. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. Müessesetü'r-Risale, 1998.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyip. *et-Temhîd el-evâil fi telhisi'd- delâil*. thk. İmaduddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müesseti'l-Kutub, 1987.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyip. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamîdullah. Şam: Ma'hedi İlmî, 1964.
- Berg, R. M. van den. *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context: Ancient Theories of Language and Naming*. BRILL, 2007.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Kitabu esmâillâhî ve's-sıfatihî*. thk. Muhammed Muhibuddin Ebû Zeyd. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2009.
- Câbirî, Muhammed Âbîd. *Bunyetü'l-akli'l-Arabi*. Beyrut: Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009.
- Cansız, Hasan. "Klasik Dönem Kelamında Peygamberlere Yüklenen Toplumsal İşlevler". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 / 23 (Aralık 2019): 579-606.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.622413>

Condon, John C. *Kelimelerin Büyüdü Dünyası: Anlambilim ve İletişim*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.

Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf. *Şerhü'l-mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015.

Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf. *Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kûtûbi'l-İlmiyye, 1983.

Çelik, Hüseyin. "Kur'ân'a Göre Hz. Âdem'in Yaratılışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2011), 49-70.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-İrşâd*. Thk. Said Temîm. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfe, 1416.

Demir, Ramazan. *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi -Doktora Tezi*. MÜİF SBE, 2008.

Deniz, Gürbüz. "Kur'ân'a Göre Hz. Adem (a.s.)'in Serüveni". *İslâmî Araştırmalar* 22/2 (2011), 89-105.

Düzgün, Şaban Ali. "İsimler'den Kelimeler'e: Adem'den İbrahim'e İnsan Zihninin Tekamülü". *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9/1 (09 Şubat 2011): 1-6. <https://doi.org/10.18317/KADER.77878>.

Ebü'l-Bekâ, Eyub b. Musa el-Hüseyinî. *Külliyât mu'cem fi mustalahât ve'l-furuğu'l-lugaviyye*. Thk. Adnan Deviş - Muhammed Masrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1433.

Ebü'l-Feyd, Muhammed b. Muhammed Abdurrezzâk. *Tacul ârus min cevâhîrî'l-kâmûs*. çev. Dârü'l-Afâk. Kahire: Dârü'l-Hidâye, 1995.

Ebü Hanife, Numan b. Sâbit. *el-Vasiye: İmam Azamın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 1992.

Elsöz, Ümit. "Hz. Âdem Kıssasına Kelâmî Açından Yeni Bir Bakış". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018), 135-157.

Ellul, Jacques. *Sözün Düşüşü*. çev. Hüsamettin Aslan. İstanbul: Egin Yayınları, 2012.

Erdem, Sabri. "Ma'nevi Sıfatlar Üzerine". *AÜİFD* 44/1 (2003).

Erkman, Fatma. *Göstergebilime Giriş*. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yay, 2006.

Ersöz, Muhammed. *Kur'ân'ın Dil Yapısı ve Kuran Kelimelerinin Terimleşmesi*. Erzurum: Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi. SBE, 2014.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *el-İbane an usûli'd-diyâne*. thk. Fevkiye Huseyin Mahmud. 1. Baskı. Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1397.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü'l-islâmiyyin ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wesbaden: Franz Şitayz, 1980.

- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*. çev. C. Koytak - R. Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Ess, Josef Van. "Allah'ın Varlığı Konusunda Erken Dönem İslâm Teologları". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*. çev. Mehmet Bulgen 12/1 (01 Şubat 2014). <https://doi.org/10.18317/kader.92151>.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Harfler Kitabı*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2008.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *İhsâu'l-ülûm*. thk. Ali Bu Malham. Beyrut: Daru'l-Mektebetü'l-Hilâl, 1996.
- Farukî, İsmail R. *İslâm Kültür Atlası*. çev. M.Okan Kibaroglu. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1999.
- Focault, Michael. *Kelimeler ve Şeyler*. çev. M. Ali Kılıçbay. İstanbul: İmge Yayınları, 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Maksâdü'l-esnâ fi şerhî meânî esmâillâhî'l-hüsnâ*. thk. Bessam Abdulvahab. Kıbrıs: el-Cifân ve'l-Cabi, 1987.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *el-İktisâd fi'l-itikâd*. thk. Abdullah Muhammed Halili. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye şamile, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. "el-Munkız mine'd-dalâl". *Mecmuâtu resâil*. thk. İbrahim Emin Muhammed. Kahire: Mektebetü't-Tevkifiyye, 1989.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *İlcâmü'l-â'vâm an ilmi'l-Kelâm*. thk. Semih Duğaym. 1. Baskı. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *Mi'yârü'l-ilm fi fenni'l-mantık*. Kahire: Darü'l-Meârif, 1961.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdusselam. Dârü'l-Kûtübi'l-İlmiyye, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Bekir Sadak. İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002.
- Gibb, H.A.R. *İslâm'da Dinî Düşünce Yapısı*. çev. Ergun Göze. İstanbul: Boğaziçi Yay, 1997.
- Gilliot, Claude. *Books and Written Culture of the Islâmic World - Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthday: Islâmicae Litterae Scripta Claudio Gilliot Septuagesimum Quintum Diem Natâlem Celebranti Dicata*. Thk. Andrew Rippin - Roberto Tottoli. BRILL, 2014.
- Guiraud, Pierre. *Anlambilim*. çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual, 1999.
- Gündüzöz, Soner. *Arapça'da Kelime Türetimi*. 1. Baskı. Samsun: Din ve Bilim Kitapları Yayıncılık, 2005.
- Gündüzöz, Soner. "Arapçanın Potansiyeli: Arapça'da Kelime Türetim Yollarına İlişkin Bir İnceleme". *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi*. 4/2. 2004.
- Graves, Robert. *Yunan Mitleri: Tanrılar, Kahramanlar ve Söylenceler*. çev. Uğur Akpur. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

- Hanefî, Hasan. “Teoloji mi Antropoloji mi?” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu 23 (1979): 505-531. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000588.
- Hanefî, Hasan. “Dilden Düşünceye”. çev. Abdullah Hâcibekiroğlu. *Mütefekkir: Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 4/7 (2017), 261-272.
- Horovitz, S. *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*. çev. Özcan Taşcı. İstanbul: Litera Yayınları, 2014.
- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tûnus: Dârû't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *Hasâis*. çev. Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: Â'metu'l-Kitâb, 1952.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-milel ve'n-nihâl*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1975.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî. *Lisânü'l-Arâb*. Beyrut: Daru's-Sadr, 1414.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *el-Keşf âlâ menâhîci'l-edille fi akâidi'l-mille*. thk. Muhammed Âbîd Câbirî. Beyrut: Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Yorum Üzerine*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2006.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Kitâbu'l-îmân*. Amman: Dârü'l-Beşîr, 1996.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Savfan Adnan Davedi. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1412.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Tefsiru'r-Ragıb el-İsfahânî*. thk. Muhammed Abdulaziz Besyuni. 1. Baskı. Külliyyetü'l-Adab, 1999.
- İslâmoğlu, Mustafa. *Kur'ân'a Göre Esmâ-i Hüsnâ*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2012.
- İzutsu, Toshihiku. *Kur'ân'da Allah ve İnsân*. çev. Süleyman Uludağ. Ankara: AÜ Basımevi, 1975.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen. *el-Muhîr bi't-teklîf*. thk. Ömer Seyyid İz. Kahire: Şirketu'l-Mısriyye, 1384.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen. *Muğni fi ebvâbi'tevhîd ve'l-adl*. thk. Mahmud Hudeyri. Kahire: Daru'l-Mısriyyei, 1958.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen. “Muhtasar fi usûli'd-dîn”. *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*. thk.

- Muhammed Ammâra. Kahire: Daru'l-Hilal, 1971.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Ahmed b. el Huseyn. Kahire: Mektebetu Vehb, 1996.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Ahmed b. Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Tûrâs, 2012.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *Tenzihü'l-Kur'ân anil-metâin*. Beyrut: Daru'n-Nahde, ts.
- Kahraman, Ferruh. "Hazireti Âdem'e (a.s.) Öğretilen isimler: İnsanın Gerçek mahiyetinin Tezâhürü". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 11/ (2020), 39-63.
- Keskin, Halife. *İslâm Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*. İstanbul: beyân Yayınları, 1996.
- Kırbaçoğlu, Hayri. *Sünnî Paradigmanın Oluşmasında Şafî'nin Rolü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayınları, 1998.
- Lewis, Bernard. *Arabs in History*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Mâtûrîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Muhammed Aruşi - Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2010.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Edebü'd-dîn ve'd-dünyâ*. Dimeşk: Daru'l-İbn'l-Kesîr, 2008.
- Mccrone, John. *Akıldışılık Miti*. çev. Şen Süer Kaya. İstanbul: Doğan Kitap, 1997.
- Meymûn, Ebû İmrân Mûsâ İbn. *Delâletü'l-hâirîn*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Mol, Hans, ed. "Trinity and Truth". *Calvin for the Third Millennium*. 5-10. ANU Press, 2008. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt24h3nv.5>.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. ed. Abdullah Muhammed Şuhat. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Tûrâs, 1. Basım, 1423.
- Nesefî, Ebü'l-Muin. *Tabsıratu'l-edille fî usûli'd-din*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin b. Muhammed. *Metnu akâidi'n-Nesefî*. İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, 1428.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Nursî, Said. *Sözler*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995.
- Öz, Ruhullah. *Sufî'nin Akiddesi: Molla Ahmed el-Ciziri Örneği*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.

- Özdemir, İbrahim. *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz' İlminin Temel Meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah: Bir Kur'ân İfadesinin Kavramsallaştırılması*. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.
- Platon. *Complete Works. Dijital Editon*. Thk. John M. Cooper. Indianapolis: Phackett Publishing Company, 1997.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Usûlü'd-dîn*. Meşhed: Camietu'l-Meârif, ts.
- Porzig, Walter. *Dil Denen Mucize*. çev. Vural Ülkü. 1. Baskı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1986.
- Rahbar, Daud. *God of Justice: A Study in the Ethical Doctrine of the Qur'ân*. 1. Baskı. Netherlands: E.J. Brill, 1960.
- Ramazan Efendi, Ramazan b. Muhammed b. Şuhayr b. Şerhu Ramazan Efendi alâ şerhü's- Sa'd ala akâidi'n-Nesefti. thk. Muhammed Hadi Mardini. 1. Baskı. Diyarbakır: Mektebetü's-Seyda, 2012.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Mahsûl*. thk. Taha Cabir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Tûrâs, 1420.
- Râzî, Fahreddîn b. Ömer b. Hüseyin. *el-Muhassal fi efkârü'l-mütakaddimin ve'l-mutaahhirin*. çev. Taha Abdurrauf Sad. 1. Baskı. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezher, ts.
- Râzî, Fahreddîn b. Ömer b. Hüseyin. *Levâmiü'l-beyyinât şerhu esmaillâhî ve's-sıfat*. thk. Seyyid Muhammed Bedreddîn. 1. Baskı. Mısır: Matbaatü'ş-Şerefiyye, 1323.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Müzhir fi ulâmi'l-luğa ve envâi'hâ*. thk. Fuad Alî Mansûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Şafiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şakir. 1. Baskı. Mısır: Mektebetü'l-Halebi, 1940.
- Şâtibî, İbrahîm b. Musa b. Muhammed. *el-Muvafakât*. thk. Meşhûr b. Hasen - Daru İbn Affan. Mısır: Daru'l-İbn Affân, 1421.
- Schuon, Frithjof. *İslâm ve Ezeli Hikmet*. çev. Şahabeddin Yalçın. İstanbul: İz Yayınları, 1998.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*. Beyrut: Müessesetü'l-Halebî, ts.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Muhammed Fehmî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-Kelâm*. thk. Alfred Guillaume. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1964.

Sönmez, Mustafa. "Kelâmcılara Göre 'Dillerin Kaynağı' Problemi İle İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme". *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010), 183-210. <https://doi.org/10.18317/KADER.75143>

Teftâzânî, Sa'düddin Mesud b. Ömer. *el-Mutavvel: Şerhu't- telhis-i miftâhü'l-ûlûm*. Kahire: Dârü'l-Kûtûbi'l-İlmiyye, 1971.

Teftâzânî, Sa'düddin Mesud b. Ömer. *Şerhü'l-akâidi'n-Neseftiyye*. thk. Abdusselam Abdulhadi. Beyrut: Daru'l-Beyrut, 2008.

Teftâzânî, Sa'düddin Mesud b. Ömer. *Şerhü'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahmân Umeyr. Kum: yy, 1371.

Topaloğlu, Bekir. "Hudûs". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 18. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Turan, Maşallah. "Hz. Âdem'e İsimlerin Öğretilmesinin Mahiyeti Üzerine Değerlendirmeler". 4. *Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*. ed. Bülent Cercis Tanrıtanır - Vd. Mardin: İksad Yayınevi, 2018.

Türker, Ömer. *Varlık Nedir: İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

Wolfson, Henry Austryn. *The Philosophy of Kalam*. London: Harward University Press, 1976.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *İştikâku esmâillah*. thk. Abdül Hüseyin Mübarek. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Tefsiru esmâillahi'l-hüsnâ*. thk. Ahmet Yusuf. Beyrut: Darü's-Sekâfe, ts.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Keşşâf 'an hakâikü'l-gavâmidî't-tenzîl*. 3. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İbrâhîm. Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Tûrâs, 1957.