

Kelâmın Zihinsel İçeriği: Aristoteles ve İslâm Düşüncesi Bağlamında Karşılaştırmalı Bir İnceleme

Recep Yartaşı

0000-0001-7933-051X

recep.yartasi@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Niğde, Türkiye
ror.org/03ejnre35

Muhammed Nur Ali Tabanlı

0000-0002-8174-5623

muhammed.tabanli@gmail.com

İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, Malatya, Türkiye
ror.org/04asck240

Öz

Amaç: Bu çalışma, Aristotelesçi anlam kuramında zihinsel içeriği ifade eden *pathêma* ile Eş'arî kelam geleneğinde kelâmın mâhiyetini belirleyen *nefsî kelâm* arasındaki kavramsal ilişkiyi konu edinmiştir. Araştırmanın amacı, *nefsî kelâm* kavramını *pathêma* ile karşılaştırarak iki geleneğin lafız-anlam ayrımında önerdikleri zihinsel içerik tasavvurunun benzerlik ve ayrımlarını ortaya koymak ve bu temas üzerinden yeni yorum ve araştırma imkânları sunmaktır. Böylelikle *nefsî kelâm* kavramının farklı veçhelerden aydınlatılması hedeflenmiştir. Bu çerçevede *pathêmanın* nasıl anlaşılacağı konusunda Aristoteles yorumcuları arasında bir uzlaşımın bulunmamasından dolayı mevcut tartışmalara kısaca değinilmiş ve belirli bir yorum esas alınmıştır. Bu doğrultuda diğer yorumlar benimsendiğinde farklı sonuçların ortaya çıkabileceği de ifade edilmelidir. Ayrıca *nous* ve *logos* terimleri oldukça karmaşık bir yapı arz ediyor olduğu için araştırmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Bu çerçevede temel problem, “*Nefsî kelâm* ile *pathêma* arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların mâhiyeti nedir?” şeklinde kurgulanmıştır.

Yöntem: Temel problemi çözmek için nitel araştırma yöntemlerinden karşılaştırmalı kavramsal analiz deseni takip edilmiştir. Bu bağlamda karşılaştırılan kavramlar ön varsayımları açığa çıkarılmak ve kavramların doğuşuna zemin hazırlayan problemler belirtilmek sûretiyle ele alınmıştır.

Bulgular: İki gelenek arasında kısmî fakat anlamlı bir örtüşmenin varlığı dikkat çekmektedir. *Pathêma* kavramı, *nefsî kelâm* kavramı ile düşüncenin soyut içeriğine karşılık gelmeleri yönünden benzerlik taşımaktadır. Soyut içerik fikri, her iki yaklaşımda da lafız-anlam ayrımının bulunduğu sonucunu vermektedir. Bu bağlamda anlam, lafzın ardındaki bağımsız ve zihinsel içerik olarak tasarlanmıştır. Öte yandan *pathêma* kavramı içerdiği ontolojik ve psikolojik varsayımlar nedeniyle *nefsî kelâm* kavramından ayrılmaktadır.

Sonuç: Disiplinler arası bir perspektifle kaleme alınmış bu çalışma; Arap dilbilimi, kelam disiplini ve felsefenin kesişim noktasında bulunmaktadır. Aristotelesçi *pathêma* ile Eş'arî *nefsî kelâm* kavramlarını doğrudan ve sistematik bir karşılaştırma ekseninde ele alan müstakil bir çalışmaya literatürde rastlanılmamıştır. İlgili metin, söz konusu boşluğu doldurarak iki geleneğin lafız-anlam ayrımını ortak zihinsel içerik-dışsallaştırılmış kelâm ayrımı üzerinden analitik bir şekilde tartışmaya açmıştır. Çalışmanın özgün katkısı, şimdiki

kadar karşılaştırılmamış iki kavramı metodolojik bir zemin üzerinde yan yana getirerek Aristotelesçi anlam kuramı ile İslâm kelâm ve anlam kuramına dair yeni okuma ve yorum imkânları sunmasıdır. Ayrıca araştırma, kavramlar arasındaki nüansları belirginleştirerek gelecekteki disiplinler arası yaklaşımlara yön verebilecek teorik bir çerçeve ortaya koymuştur. Bu bağlamda nefî kelâmın zihinsel içeriğine ilişkin ampirik dil incelemelerine kapı araladığı gibi cevher-araz ontolojisinde bu kavramın hangi varlık kategorisine yerleştirilebileceği ve zihinsel içerik varsayımının tümeller problemiyle nasıl ilişkilendirilebileceği yönünde yeni sorular gündeme getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Kelam; Arap Dilbilimi; İslâm Düşüncesi; Anlam Teorileri; Nefsî Kelâm; Aristoteles; Pathêma

Öne Çıkanlar

- Nefsî kelâm ile pathêma kavramları konuşmanın fiziksel boyutunun ardında yatan zihinsel içeriği varsayımları itibarıyla benzer kavramlardır.
- İslâm düşüncesi ve Aristotelesçi gelenek açısından zihnî anlam, toplumsal uzlaşımdan bağımsız ve tüm insanlar için ortak bir bilişsel içerik olarak kabul edilir.
- Aristoteles'in madde-sûret temelli idrâk modeli ile Eş'arî kelâmın cevher-araz temelli yapısı ontolojik olarak birbirinden ayrılır.
- Gazzâlî sonrası Eş'arî gelenekte ruhun maddeden bağımsız görülmesi, nefî kelâm kavramının Aristotelesçi pathêma anlayışıyla ontolojik açıdan yapısal bir yakınlık göstermesine sebep olur.
- Nefsî kelâm ile pathêma arasındaki paralellik, tümeller sorunu bağlamında anlamın ontolojik statüsünü yeniden düşünmeyi zorunlu kılmaktadır.

Atıf Bilgisi

Yartaşı, Recep – Tabanlı, Muhammed Nur Ali. “Kelâmın Zihinsel İçeriği: Aristoteles ve İslâm Düşüncesi Bağlamında Karşılaştırmalı Bir İnceleme”. *Eskiye*ni 61 (Mart 2026), 309-333.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1801829>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	12 Ekim 2025	
Kabul Tarihi	12 Mart 2026	
Yayın Tarihi	31 Mart 2026	
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem	
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik	
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.	
Benzerlik Taraması	Yapıldı - intihal.net	
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.	
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com	
Yazar Katkıları	Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1)	Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)
	Veri Toplanması (CRediT 2)	Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
	Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)	Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
	Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)	Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)
	Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRediT 14)	Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
S. Kalkınma Amaçları	-	
Lisans	CC BY-NC 4.0	

The Mental Content of Speech: A Comparative Study in the Context of Aristotle and Islamic Thought

Recep Yartaşı

0000-0001-7933-051X

recep.yartasi@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Niğde, Türkiye
ror.org/03ejnre35

Muhammed Nur Ali Tabanlı

0000-0002-8174-5623

muhammed.tabanli@gmail.com

İnönü University, Faculty of Theology, Department of Kalām, Malatya, Türkiye
ror.org/04asck240

Abstract

Purpose: This study explores the conceptual relationship between *pathêma*, which is defined as the mental content in Aristotelian semantics, and *nafsî kalâm* which is defined as the essential nature of speech in the Ash‘arite theological tradition. The objective of this study to compare these concept of of *nafsî kalâm* with *pathêma* in order to elucidate the similarities and differences in the in the respective conceptions of mental content proposed by the two traditions within the *lafz* (word) - *ma‘nâ* (meaning) distinction and through this engagement, toto offer new avenues for interpretation abd further research. The present study therefore seeks to shed light on the concept of *nafsî kalâm* from a number of different perspectives. In the absence of consensus among Aristotelian commentators concerning *pathêma*, major interpretations are outlined summary and one interpretive line is adopted as the basis for analysis. The terms *nous* and *logos*, are excluded from the study due to their complexity. The primary issue can be articulated as follows: “What is the nature of the similarities and differences between *nafsî kalâm* and *pathêma*?”

Method: The present study adopts a qualitative comparative conceptual analysis, examining both concepts through their underlying assumptions and the intellectual problems that gave rise to them. This methodological approach facilitates a systematic comparison between Aristotelian and Ash‘arite thought in linguistic, ontological, and cognitive dimensions.

Findings: The analysis demonstrates a partial yet significant overlap between the two traditions. *Pathêma* and *nafsî kalâm* both refer to the abstract, mental content underlying speech. This notion suggests the existence of meaning independent of expression, thereby confirming the *lafz*-*ma‘nâ* distinction in both systems. However, *pathêma* diverges from *nafsî kalâm* due to its specific ontological and psychological assumptions regarding cognition and the relation between the soul and the body.

Conclusion: The present study occupies a significant gap in the extant literature by systematically comparing Aristotelian *pathêma* and Ash‘arite *nafsî kalâm* at the intersection of Arabic linguistics, theology, and philosophy. The present study proposes a conceptual framework for reexamining the expression-meaning distinction through the dichotomy of “mental content” and “externalized discourse.” The originality of the worj lies in he

unification of two hitherto unexamined concepts thereby providing novel insights into the field of Aristotelian semantics and Islamic meaning theory. Moreover, by elucidating the conceptual nuances of these phenomena, the study establishes a theoretical foundation for future interdisciplinary research, thereby opening pathways toward empirical linguistic inquiry into the mental dimension of *nafsī kalām* and questions about its ontological position within the *jawhar-‘araḍ* scheme and its relation to the problem of universals.

Keywords

Kalām; Arabic Linguistics; Islamic Thought; Theories of Meaning; Nafsī Kalām; Aristotle; Pathēma

Highlights

- It is evident that the concepts of *nafsī kalām* and *pathēma* are analogous in the sense that both presuppose a mental content that underlies the physical aspect of speech.
- In both traditions, meaning is regarded as a cognitive content that is independent of social convention and common to all human beings.
- It is evident that there is a fundamental difference in ontology between Aristotle’s matter-form based model of perception and the Ash‘arite conception of *kalām* grounded in the substance-accident scheme.
- In the post-Ghazālian Ash‘arite tradition, the view that the soul exists independently of matter brings the concept of *nafsī kalām* closer to Aristotle’s understanding of *pathēma*.
- The parallel that has been established between *nafsī kalām* and *pathēma* necessitates a reconsideration of the ontological status of meaning within the framework of the problem of universals.

Citation

Yartaşı, Recep – Tabanlı, Muhammed Nur Ali. “The Mental Content of Speech: A Comparative Study in the Context of Aristotle and Islamic Thought”. *Eskiyeni* 61 (March 2026), 309-333. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1801829>

Article Information

Date of submission	12 October 2025	
Date of acceptance	12 March 2026	
Date of publication	31 March 2026	
Reviewers	Two Internal - Two External	
Review	Double-blind	
Plagiarism checks	Yes - intihal.net	
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest	
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.	
Author Contributions	Conceptualization (CRediT 1)	Author-1 (%55) - Author-2 (%45)
	Data Curation (CRediT 2)	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
	Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
	Writing (CRediT 12-13)	Author-1 (%55) - Author-2 (%45)
	Writing - Review & Editing (CRediT 14)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com	
S. Development Goals	-	
License	CC BY-NC 4.0	

Giriş

Gündelik dilin kullanımında sözcük ile anlam örtük bir biçimde birbirinden ayrılmaktadır. Bir sözcüğün herhangi bir anlama geldiğini söylemek, daha baştan ruh-beden ayrımını andırır biçimde sözcük ve anlam şeklinde iki ayrı varlık biçiminin olduğu sonucunu doğurmaktadır.¹ Bu ayrımı gündeme getiren temel dinamik, delâletin bizzat kendisidir. Bu noktada delâlet, “anlamı çağırma gücü”nü vaz’ üzerinden dil sistemine yerleştirir ve vaz’, bu çağırının nasıl kurulduğunu -dâl ile medlûl arasındaki bağlayıcı ilişkiyi- çözümler. Böylece anlamın işâret aracılığıyla hizmet görme tarzını görünür kılar.²

Zeminini gündelik dilde bulan sözcük ile anlam arasındaki bu ayrım, yalnızca dilin işleyişine dair pratik bir tespit olarak kalmamış, aynı zamanda düşünce tarihinin farklı evrelerinde felsefî boyut kazanarak tartışılmıştır. Özellikle dil felsefesinde sözcüğün taşıdığı işâret değeri ile anlamın mâhiyeti arasındaki ilişki, varlık-zihin ayrımının ya da lafız-mana ikileminin temel dayanaklarından biri haline gelmiştir. Bu nedenle gündelik tecrübeden beslenen söz-anlam ayrımı, Aristoteles’in ruh teorisi ve anlam kuramı bağlamında “ruhun izlenimleri” ile “sözcükler” şeklinde, İslâm düşüncesinde ise “nefsî kelâm”³ ve “lafzî kelâm” biçiminde kuramsallaştırılarak yeni tartışmalara kapı aralamıştır.

Söz konusu iki gelenekte ortaya çıkan bu ayrım, aynı düşünce içeriğine mi sahiptir? Yüzeydeki benzerlik içerikte de bir paralelliğin olduğunu yansıtmakta mıdır? Bir açıdan kavramların tarihsel veçhelerini inceleyecek olan araştırma, sözünü ettiğimiz iki gelenek çerçevesinde lafız-anlam ayrımının nasıl bir zeminde ele alındığını karşılaştırmalı biçimde incelemeye çalışacaktır. Bu doğrultuda çalışmanın, nefsî kelâm düşüncesini *pathêma* kavramı ile ilişkisi cihetinden açığa çıkarmaya çalıştığı söylenmelidir. Dolayısıyla çalışmanın gayeleri açısından nefsî kelâm kavramının tarihi gelişimi ve farklı mezheplerin bu soruna yaklaşımları noktasındaki teolojik ayrıntılara ilişkin argümanlar ve sorular göz ardı edilecektir.

Nefsî kelâm kavramı çerçevesinde odak olarak Eş’arî gelenek tercih edilmiştir. Çünkü nefsî kelâmı “hakikî kelâm” olarak en sistemli biçimde ele alan ekol onlardır. Bununla birlikte Mâtürîdî gelenekte de benzer tartışmaların izleri bulunsa da inceleme metodolojik sebeplerle Eş’arî yorum hattı üzerinden sürdürülmüştür. Bu tercih, teorik netlik, metodolojik tutarlılığın gözlemlenmesi ve birincil metinlere erişilebilirlik bakımından belirlenmiştir.

Çalışmanın temel problemi, Aristoteles’in *pathêma* kavramıyla Eş’arî düşüncedeki nefsî kelâm anlayışının birbirine denk düşüp düşmediğini tespit etmektir. Bu ana problem, şu alt sorular etrafında açılmaktadır: *Pathêma* nedir? Aristoteles’in sisteminde hangi anlamlarda kullanılmıştır? Klasik ve modern yorumcular bu terime ne tür açıklamalar getirmiştir? Nefsî kelâm hangi bağlamlarda ortaya çıkmıştır ve hangi i’tikâdî tartışmalarla şekillenmiştir? Bu iki kavramın anlam alanları hangi yönlerden örtüşmekte, hangi yönlerden ayrılmaktadır? Bu karşılaştırma neticesinde nefsî kelâm mef’hûmuyla ilgili olarak bazı soruların literatürde gündeme gelecek olması çalışmanın önemini yansıtmaktadır. Ayrıca iki farklı gelenekte “lafızdan bağımsız anlam”ı taşıyan kavramların netliğe kavuşturulması ve terminolojik kaymaların (*pathêma-noêma-logos*/nefsî kelâm-ilim-irâde) ayıklanması ile kelâmî

¹ Matthew Walz, “The opening of On Interpretation: Toward a more literal reading” *Phronesis* 51.3 (2006), 246.

² İmâd Ahmed ez-Zebn, *et-Tefkîrî'l-lisânî inde ulemâ'î'l-akliyyâtî'l-müslimîn: el-Adud el-İcî ve's-Sa'd et-Teftâzânî ve's-Şerîf el-Cürçânî nemâzic* (Amman: Dârü'n-Nûri'l-Mübîn, 2014), 150.

³ Çalışmada iltibâsın meydana gelmemesi adına söz ve Allah'a nispet edilen sıfat anlamındaki kelâm lafzı “â” ile disiplin adı olarak kullanılan kelimeler lafzı ise uzatmasız “a” şeklinde yazılmıştır.

tartışmaların yalnızca itikâdî değil, aynı zamanda dil felsefesi ve bilişsel içerik teorileri açısından yeniden okunmasını mümkün kılması araştırmanın önemi arasında zikredilebilir.

Temel ve yan problemleri cevaplama adına kullanılan yöntem, karşılaştırmalı kavramsal analiz desenidir. Nitekim çalışma, kavramsal bir araştırma niteliğindedir. Bu yöntemin tercih edilmesinin amacı, pathêma ve nefî kelâm gibi iki temel kavramın mâhiyetini açıklığa kavuşturmayı, bu kavramların farklı düşünce geleneklerindeki anlam alanlarını karşılaştırarak çözümlemeyi ve bunlar arasındaki benzerlik ve ayrışmaları ortaya koymayı gözetmektir. Ne var ki Aristoteles'in çok katmanlı dizgesi nedeniyle pathêma kavramının tam olarak anlaşılabilmesi, onun ruh ve ontoloji kuramını dikkate almayı gerektirmiştir. Pathêma kavramının çözümlenmesinde *De Anima* ve *Peri Hermeneias* metinlerinin birlikte ele alınması, akabinde nefî kelâm ile pathêma kavramlarının medlûl örtüşmesi bakımından incelenmesi metin içerisinde kullanılan yöntem örneklilik teşkil eder. Burada "medlûl örtüşmesi" ifadesiyle kastedilen, pathêma ve nefî kelâmın doğrudan aynı ontolojik zeminde yer aldığını iddia etmek değildir. Bilakis kasıt, her iki kavramın da lafızdan bağımsız anlam fikrine aracılık eden zihinsel/soyut içerikleri ifade etmesidir. Bahsi geçen doğrultuda semantik düzlemde bir paralellik tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu minvalde çalışma boyunca takip edilen yöntem, metinleri dışsal teorik çerçevelerle açıklamaya çalışan klasik yorum tarzından ayrılarak kelimelerin kendi iç mantığına yaslanan bir metin-içi hermenötik önerir. Böylece kelimelerin düşünceleri, modern felsefi şemalara indirgenmeden kendi terimleri ve problem ağları üzerinden kavranmaya çalışılır. Bununla birlikte gerekli görülen noktalarda kavramsal benzerliklere dikkat çekilerek kelâmın evrensel düşünce içindeki konumuna temas edilir.

Araştırma neticesinde nefî kelâm mefhûmuna dair literatürde yeni tartışma alanlarının açılacağı düşünülmektedir. Bununla birlikte çalışmanın sonuç kısmında ulaştığı yeni sorulara bütünüyle yanıt vermek bu çalışmanın sınırlarının çok üzerindedir. Zira bu sorular, gerek Aristoteles'in ruh ve anlam kuramının gerek Eş'arî kelimada yürütülen sıfat tartışmalarının kapsamı sebebiyle daha geniş ve müstakil araştırmalara ihtiyaç duymaktadır. Bu noktada çalışmada sunulan değerlendirmeler ve ileri sürülen hipotezler kesin çözümler ortaya koymaktan ziyade ileride yapılacak araştırmalara zemin hazırlamayı amaçlamaktadır. Böylece pathêma ve nefî kelâm kavramlarının tarihsel ve sistematik boyutları yeniden ele alınmakta, İslâm kelim disiplini ile felsefi dil düşüncesi arasındaki irtibatın daha net bir biçimde anlaşılması için bir çerçeve sunulmaktadır.⁴

Literatürde pathêma ile nefî kelâm kavramlarını karşılaştırmalı olarak ele alan bir çalışmaya rastlanılmadığını söylemek gerekir. Bu açıdan çalışmanın özellikle İslâm düşüncesine katkı mâhiyetinde özgün bir çalışma olarak addedebileceği değerlendirilmektedir. Ancak özgünlük iddiası, literatürdeki bu boşluğun sadece ilk karşılaştırma olmasından değil, iki gelenekte lafızdan bağımsız anlamı taşıyan birimlerin işlevsel kıyasını mümkün kılan açık tanımlarla çalışmanın başında netleştirilmesinden kaynaklanır. Bu doğrultuda Aristoteles metinlerini anlamak için azımsanmayacak ölçüde

⁴ Dilin felsefi çözümlemelerde merkezi bir konuma taşınması, dinî meselelerin dil ile ilişkisini gündeme getirmiştir. Bu dönemde dil, yapısı ve anlamı bakımından felsefenin temel inceleme konusu haline gelmiştir. Mantıkçı pozitivistler, dinî ve ahlâkî ifadeleri anlamsız sayarak felsefenin sınırlarını dilin mantıksal çözümlemesiyle belirlemeye çalışmışlardır. Frege, erken dönem Wittgenstein ve Carnap gibi düşünürler ise felsefi sorunlardan ziyade anlam, doğruluk ve zorunluluk kavramlarının dildeki karşılıklarını tartışmışlardır; bk. Hande Nur Bozbuğa, "Dilin Sınırları, Anlamın Ufku: İbn Rüşd ve Wittgenstein'da Dilin Anlam Kazanma Mekanizmaları", *Eskiye* 58 (Eylül 2025), 900.

ikincil literatürden yararlanılmıştır. Ancak pathêmanın geniş bir yorum literatürüne sahip olması çalışmayı güçleştiren hususlardan biri olmuştur.⁵ Bununla birlikte mezkûr farklı yorumların tamamını tüketmek mümkün olmadığından daha sistematik bir karşılaştırma yapabilmek amacıyla belirli bir yorum hattı esas alınmıştır. Böylece Aristoteles'in pathêma anlayışı ile Eş'arîlerin nefsî kelâm tasavvuru arasındaki benzerlik ve farklılıklar, geniş literatürün karmaşıklığına rağmen karşılaştırmalı bir okuma için anlamlı bir çerçevede değerlendirilme imkânı elde etmiştir. Bu eksenin korunması için nefsî kelâmın beşerî zeminde ele alınması gerekmektedir. Böylece Eş'arî gelenek çerçevesindeki klasik kaynakların lafzî-nefsî kelâm ayırımının insan kelâmı için de geçerli olan bir ayırım olduğuna işâret etmesi, çalışmanın nefsî kelâmı beşer düzleminde düşünsel içerik olarak ele almasına imkân sağlamıştır. Buna bağlı olarak *pathêma* ile nefsî kelâm aynı ontolojik düzlemde ele alınmıştır.

Çalışmada *pathêma* ile nefsî kelâm kavramlarını karşılaştırabilmek için ilk olarak *pathêma* kavramının Aristoteles dizgesi içerisindeki ifade ettiği anlam belirlenmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede önce arka plan bilgisinin sağlanması için *pathêma* teriminin de yer aldığı *Peri Hermeneias* 16a1-7⁶ numaralı pasajdan hareketle Aristoteles'in dil ve delâlet düşüncesi betimlenmiştir. Ne var ki *pathêma* terimi sadece bu pasajdan hareketle anlamı belirlenebilir bir terim değildir. Çünkü Aristoteles tam da bu pasajda *De Anima* adlı eserine atıf yapmaktadır. Bu atfın neye dönük olduğunu belirlemenin *pathêma* teriminin anlaşılmasına etki edeceği düşünüldüğü için *De Anima* bağlamında *pathêma* teriminin ne anlama gelebileceği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu yolla *pathêma* terimi *Peri Hermeneias* ve *De Anima* bağlamında değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmelerden sonra çalışmanın diğer odak kavramı olan nefsî kelâmın mâhiyetini ortaya koymak amacıyla Eş'arî gelenek çerçevesinde bir incelemeye gidilmiştir. Bu kapsamda kelâmın mâhiyetine dair İslâm düşüncesindeki genel yönelim kısaca ortaya konmuş, ardından Eş'arî ve Mu'tezilî çizginin bu husustaki temel kabulleri ele alınmıştır. Özellikle nefsî kelâmın tanımı, kavramın sistem içerisindeki işlevi ve Mu'tezilî düşünürlerin bu anlayışa yönelttikleri tenkitler değerlendirilmiştir. Böylece *pathêma* ile nefsî kelâmın benzerlikler ve farklılıklar açısından ele alınabileceği teorik bir zemin oluşturulmaya çalışılmıştır.

1. Aristoteles'te Anlam

1.1. Peri Hermeneias Bağlamında Anlam

Peri Hermeneias, Aristoteles'in anlam kuramını belirlemede birçok yorumcu için hareket noktası olmuştur.⁷ Aristoteles'in *Peri Hermeneias*'taki kısa bir ifadesi esasında onun anlama ilişkin tüm kuramını yansıttığı varsayılabilir:

⁵ *Pathêmanın Aristoteles külliyatı içerisinde neye tekabül ettiğine ilişkin yorumlar için bk. Deborah K. W. Modrak, Aristotle's Theory of Language and Meaning* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 1-279; Lars Inderelst, *Logoi and Pathemata: Aristotle and the Modal/Amodal Distinction in Modern Theories of Concepts* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2017), 13-289; Aristotle, *Categories and De Interpretatione*, çev. J. L. Ackrill (Oxford - New York: Oxford University Press, 2002), 113-115; Norman Kretzmann, "Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention", *Ancient Logic and Its Modern Interpretations: Proceedings of the Buffalo Symposium on Modernist Interpretations of Ancient Logic, 21 and 22 April, 1972*, ed. John Corcoran (Dordrecht: Springer Netherlands, 1974), 3-21; Irina Deretić, "What Do „Affections in the Soul” Resemble? Aristotle's Model of the Linguistic Sign", *Arhe* 20 (2013), 143-150; T. H. Irwin, "Aristotle's concept of signification", *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*, ed. Malcolm Schofield - Martha Craven Nussbaum (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 241-266; Walz, "The Opening of On Interpretation: Toward a More Literal Reading", 230-251.

⁶ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür (İstanbul: İmge Yayınları, 1996), 1.

⁷ Modrak, *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, 1-2.

“Seste olanlar ruhtaki duyulanımların, yazılanlar da seste olanların simgeleri. Yazı herkes için aynı olmadığı gibi sesler de aynı değil. Bununla birlikte aynı imler için ruhtaki duyulanımlar herkesçe aynı, tasarımları aynı olanların nesnelere de aynı olacaktır. Bunlar üzerinde -başka bir alanın konusu olduğundan- ‘Ruh Üzerine’ de duruldu.”⁸

Bu pasajdan anlaşılacağı üzere Aristoteles dili, bir tür delâlet hiyerarşisi üzerinden tahlil etmektedir.⁹ Bu tahlile göre yazı, söze; söz, ruhtaki “izlenimlere” delâlet etmektedir. Ruhta oluşan bu izlenimler ise zihin dışındaki nesnelere işâret etmektedir. Bu anlamda nesnelere (pragmâta) veya daha uygun bir dille dışsal nesnelere delâlet hiyerarşisinin zemininde yer almaktadır: Nesne, ruhta izlenim oluşturmakta ve biz bu izlenimlere uzlaşarak bir ad vermekteyiz. Ad vermenin bu uzlaşım karakteri, uzlaşmanın keyfi olması nedeniyle adlarla izlenimler arasındaki ilişkinin öznel olmasına neden olur.¹⁰ Buna bağlı olarak dil, toplumdan topluma değişiklik arz etmektedir. Öte yandan Aristoteles ruhtaki izlenimlerin herkes için ortak olduğunu düşünmektedir. Ruhtaki izlenimler, bizim kontrolümüzde olmadığı için herkes için ortaktır.¹¹ Ruhtaki izlenimlerin bu karakteri, Aristoteles dizgesinde dilin nesnel veçhesini oluşturmaktadır.

Delâlet hiyerarşisinin katmanları arasındaki bağıntı tek tipte değildir. Söz ve yazının ruhtaki izlenimlere delâleti, uzlaşım yoluyla gerçekleşirken ruhtaki izlenimlerin nesnelere delâleti “benzerlik (homoiomata)” yoluyla gerçekleşmektedir.¹² Aristoteles’in ruhun izlenimlerinin dışsal nesnelere benzediğini söylediğinde neyi kastettiği konusunda tartışmalar olmakla birlikte -aşağıda da görüleceği üzere- bu benzerliğin Aristoteles’in idrâk kuramından hareketle anlaşılması daha uygun görünmektedir. *De Anima*’da ortaya konan idrâk kuramı bir sonraki bölümde ele alınacaktır. Ancak burada kısaca Aristoteles’in sözünü ettiği benzerliğin ne anlama geldiğine işâret etmek uygun olabilir. Ruhun izlenimlerinin dışsal nesnelere olan benzerliği, ruhun algılama veya düşünme sırasında algıladığı veya düşündüğü nesnenin formunu edinmesidir. Başka bir deyişle algılama ve düşünme etkinlikleri, nesnelere bulunan fakat maddî olmayan formların ruhta var olması anlamına gelmektedir. Bu durumda benzer olmanın anlamı, ruh ile nesnenin aynı formda olmasıdır.¹³

Sonuç olarak Aristoteles, dilin bir yönüyle öznel-toplumsal bir olgu olduğunu, diğer yönüyle de nesnel bir olgu olduğunu dile getirmiş olmaktadır. Aristoteles dizgesi içinde dilin nesnel veçhesinin, “ruhun izlenimleri” üzerinden kavrandığını öne sürmek mümkündür. Farklı bir dile getirile Aristoteles yazı ve sesin toplumdan topluma farklılık gösterdiğini,

⁸ Aristoteles, *Peri Hermeneias*, 16a1-7; Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 1.

⁹ Her ne kadar Aristoteles bu pasaj bağlamında sözcüklerin ruh hallerine işâret ettiğini dile getirmiş olsa da başka metinlerinde sözcüklerin doğrudan nesnelere delâlet ettiği fikrini dile getirmektedir; bk. Inderelst, *Logoi and PatheMata*, 201.

¹⁰ Irina Deretić, “What Do „Affections in the Soul” Resemble? Aristotle’s Model of the Linguistic Sign”, *Arhe*, sy 20 (2013): 144.

¹¹ Scott Carson, “Aristotle on Meaning and Reference”, *History of Philosophy Quarterly* 20/4 (2003), 325; Deretić, “What Do „Affections in the Soul” Resemble?”, 144; Modrak, *Aristotle’s Theory of Language and Meaning*, 29.

¹² Nesnelere ruhtaki izlenimler arasında benzerliğin olduğu fikrinin nasıl anlaşılacağı Aristoteles yorumcuları arasında tartışılan bir diğer husustur. Bk. Inderelst, *Logoi and PatheMata*, 194-195; Carson, “Aristotle on Meaning and Reference”, 321, 325. Polansky ve Kuczewski, Aristoteles’in *De Anima* 430a3-5 ve *De Motu* 701b19-22 pasajlarında düşüncenin, düşünülen nesneyle olan özdeşliğini ısrarlı bir biçimde savunduğunu, bu nedenle omoiomata (benzerlik) ifadesinin benzerlikten öte bir anlam taşıdığını öne sürmektedirler; bk. Ronald Polansky - Mark Kuczewski, “Speech and Thought, Symbol and Likeness: Aristotle’s *De Interpretatione* 16a3-9”, *Apeiron* 23/1 (01 Mart 1990), 55.

¹³ Ronald Polansky - Mark Kuczewski, “Speech and Thought, Symbol and Likeness”, 55.

ruhun izlenimlerinin herkeste ortak olduğunu söylediğinde sözcük ile anlam arasında bir ayırım yapıyor olmalıdır. Bununla birlikte ruhun izlenimleri teriminin anlamını belirlemek Aristoteles'te söz konusu ayırımın var olduğu iddiasının ön koşulu konumundadır.

1.2. De Anima Bağlamında Anlam: Pathêma Nedir?

Aristoteles'in dışsal nesnelere benzerlik ilişkisi içinde tasvir ettiği ruhun izlenimlerini karşılayan terim *pathêma*'dır. Bu terimin muhtevâsına dair yorum literatüründe ciddi bir ihtilaf bulunduğu bilinmektedir. Ammonius (öl. 242), Boethius (öl. 524), Thomas Aquinas (öl. 1274) gibi isimlerin yer aldığı bir yorum geleneği bu terimin "düşünceler" anlamına geldiğini ifade etmiştir. *Pathêmanın* düşünceler anlamına geldiği yönündeki bu görüş birçok argümana dayanmaktadır.¹⁴ İlk olarak terimin yer aldığı pasajın devamında Aristoteles, düşüncelerin doğruluk koşulları meselesine geçiş yapar. Ayrıca 24a32-5 ve 24b1-2 numaralı pasajlar Aristoteles'in *pathêma* terimini kullandığında kastettiği şeyin düşünce olduğunu açıkça doğrular görünmektedir.¹⁵ Öte yandan Aristoteles *pathêmanın* tüm insanlarda aynı olduğunu söylediğinde *pathêmanın* düşünce anlamına geldiği anlaşılacaktır. Çünkü *pathêma* terimi ruha ait durumlara atıf yapmaktadır. Aristoteles'in ruha atfettiği yetiler dikkate alındığında ruhta var olabilecek şeyler, en genelde düşünceler, imgeler ve duygular olarak tasnif edilebilir. Eğer *pathêma* imge anlamına geliyorsa her insanda belirli nesnelere ilişkin imgeler farklı olduğu için Aristoteles'in *pathêmanın* herkeste aynı olduğunu söylememesi gerekirdi. İkinci olarak *pathêma* duygular anlamına da gelemez. Çünkü Aristoteles açıkça görüleceği üzere aktarılan pasajda genel olarak dili izah etmektedir. Sözcükler yalnızca duygulara işâret etmediğine ve duyguların dışsal nesnelere benzediği iddiası öne sürülemez bir iddia olduğuna göre Aristoteles'in bu pasaj bağlamında *pathêma* kullanımı ile düşüncelere işâret ettiği anlaşılacaktır. Bununla birlikte düşüncelerin dışsal nesnelere benzediği iddiası da ilk bakışta kabul edilebilir bir iddia olarak görünmemektedir. Ne var ki Aristoteles'in ontoloji ve ruh kuramı dikkate alındığında Aristoteles dizgesi içinde bu iddia anlaşılabilir bir iddiadır. Aşağıda tekrar ele alınacağı üzere idrâk sırasında ruhun nesnenin formunu alması, buna bağlı olarak *pathêmanın* herkeste aynı olması, *pathêma* teriminin düşünceler anlamına geldiği sonucunu destekler görünmektedir.¹⁶

Her ne kadar *pathêmanın* düşünce anlamına geldiğini öne süren yorum, daha çok kabul görmüş olsa da bazı çağdaş yorumcular *pathêma* teriminin zihinde canlanan imge anlamına geldiğini öne sürmüştür. Kretzmann (öl. 1998) ve Ackrill (öl. 2007) küçük farklılıklarla

¹⁴ Deretić, "What Do „Affections in the Soul” Resemble?", 147. Aquinas da benzer bir biçimde *pathêmanın* düşüncelere işâret ettiğini dile getirir. Ne var ki *pathêma* ona göre tüm düşünme etkinliklerinden daha ziyade kavramlara karşılık gelmektedir; bk. *Aristotle: On Interpretation*, çev. Jean T. Oesterle (Milwaukee: Marquette Univ Pr, 1962), 25. Boethius *pathêma*'yı *noêmata* olarak anlamaktadır; bk. John Magee, *Boethius on Signification and Mind* (Brill, 1989), 96, 97, 105, 110.

¹⁵ Ronald Polansky - Mark Kuczewski, "Speech and Thought, Symbol and Likeness", 56. Benzer biçimde önemli Aristoteles yorumcularından biri olan Terence Irwin de *Peri Hermeneias*'ta yer alan $\rho\alpha\theta\eta\mu\alpha$ kavramının *De Anima*'daki bir pasajdan (429a15-18) hareketle düşünceler anlamına geldiğini öne sürmektedir; bk. Irwin, "Aristotle's concept of signification", 256.

¹⁶ Ronald Polansky - Mark Kuczewski, "Speech and Thought, Symbol and Likeness", 56; Walz, "The Opening of On Interpretation", 234, 244, 246; Simon Noriega-Olmos, *Aristotle's Psychology of Signification: A Commentary on "De Interpretatione" 16a 3-18* (Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013), 108, 111-112, 132. Walz, *pathêma* ile dışsal nesnelere benzerliğini "aklî düzlemde özdeşlik" olarak anlamaktadır; bk. Walz, "The Opening of On Interpretation", 251. Aklî düzlemde özdeşlikle Walz'ın anladığı nesnelere formu ile düşüncelerin, daha teknik tabirler düşünülürlerin (*noêmata*) özdeşliğidir; bk. Walz, "The Opening of On Interpretation", 244.

birlikte bu görüşü savunur. Kretzmann'a göre Aristoteles, *pathêmanın* dışsal nesnelere benzediğini öne sürdüğünde aklında olan şey, zihinde canlanan imgeler veya görüntülerdir. Kretzmann, *pathêma* terimi ile kastedilenin düşünce olduğu varsayımının karşılaştığı ciddi bir güçlük nedeniyle bu tarzda bir yorumu benimsemektedir.¹⁷ Söz konusu güçlük, 16a3-8 numaralı pasajlarda Aristoteles'in *pathêma* ile dışsal nesnelere benzer olduğu fikrine yer vermesidir. Gerçekten de eğer *pathêma* düşünce anlamına geliyorsa düşüncelerin dışsal nesnelere benzediğini öne sürmek ilk bakışta tuhaf ve anlaşılmasız bir iddia olacaktır. Buradan hareketle Kretzmann, *De Anima*'da yer alan bir pasaja başvurarak *pathêma* teriminin ilgili pasajda zihinde canlanan imge anlamına geldiğini öne sürer. Atıf yaptığı yerde Aristoteles, hiçbir düşünsel etkinliğin zihinde canlanan imgeler olmaksızın gerçekleşmeyeceğini dile getirmektedir.¹⁸ Bu açıdan bakıldığında Kretzmann'a göre Aristoteles'in imge ile dışsal nesnelere benzediği fikrini öne sürmüş olması daha muhtemel görünmektedir. Öte yandan Kretzmann Aristoteles'in ilgili pasajda herhangi bir anlam kuramı inşa etme amacını taşımadığını ve Aristoteles'in söz konusu ifadelerle amaçladığı şeyin daha çok doğalcılığa karşıt olarak uzlaşımıcılığı temellendirmek olduğunu öne sürer.¹⁹

Kretzmann, yorumda cömertlik ilkesini takip ederken Ackrill, ilgili pasajda Aristoteles'in bir anlam kuramı inşa etme amacına sahip olduğunu fakat oldukça naif bir anlam kuramı inşa ettiğini söyler. Ackrill'e göre de Aristoteles *pathêma*'nın dışsal nesnelere benzediğini öne sürdüğünde bu terimle kastettiği şey, zihinde canlanan imgeler olmalıdır. Çünkü gerçekten de zihinde canlanan imgeler dışsal nesnelere andırmakta, onlara benzemektedir. Ackrill *pathêma* terimine imge anlamı verilmediği takdirde *pathêma* ile dışsal nesnelere benzer olduğu iddiasının anlamsız olacağını öne sürer. Ama tam da bu nedenle Aristoteles'in anlam kuramı naif bir kuram olmalıdır.²⁰ Çünkü var olan her bir şeyin imgesi yoktur, olmadığı için de bu nesnelere işaret eden terimler bu anlam kuramının açıklayamayacağı türden terimler olacaktır.²¹

Peri Hermeneias'tan aktarılan pasajda Aristoteles *pathêma* kavramını *De Anima* adlı eserinde ele aldığını, bu nedenle bu kavramı *Peri Hermeneias* kapsamında ayrıntılı olarak ele almayacağını belirtir. Bu açıdan bakıldığında *De Anima*'da *pathêmanın* nasıl ele alındığına

¹⁷ Norman Kretzmann, "Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention", *Ancient Logic and Its Modern Interpretations: Proceedings of the Buffalo Symposium on Modernist Interpretations of Ancient Logic*, 21 and 22 April, 1972, ed. John Corcoran (Dordrecht: Springer Netherlands, 1974), 9.

¹⁸ Norman Kretzmann, "Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention", 9. Lars Inderelst de *Peri Hermeneias* 16a bağlamında *pathêma* teriminin imgeler anlamına geldiğini ifade etmektedir. Inderelst, *Logoi and PatheMata*, 230. Ancak bu noktada bir nüans bulunuyor. Lars imge olarak çevrilebilecek phantasma teriminin salt görsel imgelere özgü olmadığını dile getirmektedir. Phantasia'nın ürettiği phantasma algılama sonrasında algı organlarında varlığını sürdüren fiziksel izler anlamına gelmektedir. Inderelst, *Logoi and PatheMata*, 228. Aristoteles düşünsel etkinlikler arasında bedenden bağımsız olma şanını sadece noûsa bahşeder. Zeki Özcan, "Aristoteles'te Noûs Kavramı", *Cogito* 77 (2014), 158. Ruhun diğer yetileri ona göre maddi süreçlerden bağımsız bir biçimde işlemez. Bu çerçevede düşündüğümüzde algılama süreci de benzer biçimde maddi bir yön içermek durumundadır. Nitekim Gregoric'in yorumuna göre Aristoteles algılama sürecinin sonunda elde edilen algısal formun kan aracılığıyla algının merkezi olarak kabul ettiği kalbe taşındığını dile getirmektedir. Inderelst, *Logoi and PatheMata*, 218.

¹⁹ Norman Kretzmann, "Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention", 10.

²⁰ Aristotle, *Categories and De Interpretatione*, 113.

²¹ İmgesi olmayan terimlere örnek olarak matematiksel, soyut nesnelere ve ilişkileri gösteren terimlerden söz edilebileceği gibi cümleler ve sözcükler arasında bağ kuran sentaktik terimlerden de söz edilebilir; bk. Modrak, *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, 22.

değirmek *pathêmanın* *Peri Hermeneias* bağlamında ne anlama geldiği sorusuna yanıt verebilmemiz açısından oldukça önemli görünmektedir.

Bir yoruma göre Aristoteles, *Peri Hermeneias*'ta *pathêmanın* dışsal nesnelere benzediğini ve *pathêma* kavramını *De Anima*'da ele aldığı ifade ettiğinde *De Anima*'da ortaya koyduğu idrâk kuramına atıf yapmaktadır.²² *De Anima*'da betimlendiği biçimiyle ruh, algıladığı nesnenin (*aisthêtôn*) formuyla özdeşleşerek algılamaktadır.²³ (*De Anima*, 424a17-24) Başka bir ifadeyle ruh, nesnenin formunu almakta, maddesini dışarıda bırakmaktadır. İlgili pasajda Aristoteles formun maddeden soyut bir biçimde edinilmesi sürecini bir metafor üzerinden izah etmektedir. Bir mühürle balmumuna baskı uyguladığımızda balmumunda mührün şekli oluşur. Mühür, balmumunun sadece şeklini değiştirmekte, onda herhangi bir maddî değişime neden olmamaktadır. Benzer biçimde ruh, nesnelere algıladığında (*aisthêsis*) onlarda var olan formu edinmektedir. Bu çerçevede düşünüldüğünde *pathêma* bir anlamıyla ruhun algılama sırasında edindiği forma (*eidôs*) tekabül etmektedir. Algılama sırasında, nesnenin formuyla ruhun kazandığı formun aynı olması, birinin diğerine delâlet etmesine neden olmaktadır. *De Anima*'da yer alan bu düşünce, Aristoteles'in *Peri Hermeneias*'tan aktarılan pasajdaki *pathêmanın* dışsal nesnelere benzediği ve bu nedenle dışsal nesnelere delâlet ettiği yönündeki düşüncesiyle uyum içindedir.

Aristoteles *De Anima*'nın birinci kitabının birinci bölümünde algı, duygu ve kişilik özellikleri için de *pathêma* kavramına başvurmuştur.²⁴ Bu açıdan bakıldığında *pathêma* teriminin yalnızca düşünceler anlamına gelmediği açıkça görünmektedir. Bununla birlikte *Peri Hermeneias* 16a3-8'de *pathêma*'nın dışsal nesnelere benzediğini öne sürdüğü pasajda Aristoteles açık biçimde *pathêmayı* *De Anima*'dakinden farklı bir anlamda kullanmaktadır.²⁵ Nihayetinde kişilik özelliklerinin ve duyguların dışsal nesnelere benzediği biçimindeki bir düşünce kabul edilemez görünmektedir.

Neticede *pathêmanın* ne olduğuna ilişkin literatürde tartışmalar bulunuyor olsa da bu tartışmalar çerçevesinde kabul edilebilecek bir yorum, *pathêmanın* *Peri Hermeneias* bağlamında düşünceye delâlet ettiği yönünde olacaktır. Bu yorumun doğru kabul edilmesi koşuluyla *pathêmanın* veya düşüncelerin herkes için aynı olduğu ifadesi, Aristoteles'in idrâk kuramı çerçevesinde düşünüldüğünde nesnelere idrâkinin herkeste benzer bir zihinsel içeriği yarattığı biçiminde okunabilir. Zihinsel içeriklerin benzerliği, buna karşın bu içeriklerle uzlaşım yoluyla ilişkilendirilen ses ve yazının toplumdan topluma değişebiliyor olması Aristoteles'in sözcük ile anlam arasında bir ayırım yaptığını gösteriyor olabilir.

Söz konusu ayırım, Eş'arî lafzî ve nefsî kelâm tasnifiyle Aristoteles düşünce sistemi arasında bir benzerliğin var olduğunu ortaya koyabilir. Buna göre lafız, vaz' ile bağlanan işâret taşıyıcısı; mana ise zihinde/nefiste kâim içerik olarak tasavvur edilir. Böylece delâlet,

²² Ronald Polansky - Mark Kuczewski, "Speech and Thought, Symbol and Likeness", 54. *Peri Hermeneias*'ta yer alan söz konusu afın hangi metne ve düşünceye gönderme yaptığı tartışılmaktadır. Bu konuda ayrıntılı bir tahlil için bk. Lars Inderelst, *Logoi and PatheMata*, 197; Noriega-Olmos, *Aristotle's Psychology of Signification*, 110.

²³ Deretić, "What Do „Affections in the Soul” Resemble?", 148; Ronald Polansky - Mark Kuczewski, "Speech and Thought, Symbol and Likeness", 54; Joseph Owens, "Aristotle—Cognition a Way of Being", *Canadian Journal of Philosophy* 6/1 (Mart 1976), 1, 4. Aristoteles'teki idrâk kuramına ilişkin ayrıntılı bir tahlil için bk. Inderelst, *Logoi and PatheMata*, 210-226.

²⁴ Kretzmann, "Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention", 9.

²⁵ *Pathêma* teriminin Corpus Aristotelicum içinde neye karşılık geldiğine ve hangi anlamlarda kullanıldığına ilişkin ayrıntılı bir tahlil için bk. Inderelst, *Logoi and PatheMata*, 199-200.

dilde anlamları çağırın bir mekanizma iken nesnellik, “ortak pathemata” doktrinine yaslanır. Bu çerçevede pathêma kavramının kısmen nefsi kelâm kavramına karşılık geldiği öne sürülebilir mi? Söz konusu soruya verilecek yanıt, İslâm düşüncesi içerisinde nefsi kelâm kavramının incelenmesini öncelikli ve zorunlu kılmaktadır.

2. İslâm Düşüncesinde Anlam

Pathêma, nesnelere ruhta bıraktığı izlenimler yoluyla dil ve düşünce arasındaki nesnel bağlantıyı tesis etmektedir. Aristoteles’in bu düşüncesi, Eş’arî gelenek tarafından lafızdan mücerret mana telakkisiyle bir tür benzerlik barındırır. Ancak lafızdan mücerret mana fikrinin Mu’tezile’nin tenkitleri ışığında bir tür ontolojik-epistemolojik gerilim barındırdığını söylemek gerekir. Kelâmın ezeliğine ve ezeli kelâmın anlamını sabitlemenin mümkün olup olmadığına dair soruşturmalar, Mu’tezilî kelimacıların merkezî kaygısını teşkil eder. Buradan hareketle öncelikli olarak Eş’arî perspektif açısından nefsi kelâmın tanımının yapılarak lafzî kelâmıla ilişkisinin betimlenmesi gerekir. Böylece amaç, dil-anlam ayrımının felsefî gelenekle Eş’arî gelenek arasındaki müşterek veçheleri ile ayrıştığı noktaları, karşılaştırmalı olarak bir sonraki bölümde ele alma imkânını yakalamaktır.

İki geleneğin karşılaştırılması çerçevesinde anlam ve delâlet probleminin değerlendirilmesi açısından erken dönem dil çalışmalarına bakıldığında Arap dilbiliminin Antik Yunan mirasıyla sınırlı ve dolaylı bir etkileşim içerisinde olduğu söylenebilir.²⁶ Ne var ki bu etkileşim, İslâm kültüründe gelişen dil düşüncesi geleneğinin otantikliğini ve yerli karakterini ortadan kaldırmamıştır. Bunun aksine İslâm dil düşüncesi, kendi teolojik ve felsefî bağlamı içinde teşekkül etmiş ve bu yönüyle otantik bir yapıya kavuşmuştur. Buradan hareketle Aristoteles’in *Peri Hermeneias* adlı eserinin İslâm düşüncesinde beliren dil düşüncesine doğrudan ve paradigma belirleyici bir etkisinin bulunduğunu söylemek isabetli bir değerlendirme olmayacaktır. Bunun yanı sıra her iki geleneğe de farklı problemler bağlamında lafız ile anlam arasındaki ilişkinin gündeme gelmiş olması, bu çerçevede anlamın her ne kadar daima lafızla birlikte var olsa da lafızdan bağımsız düşünülebileceğine dair fikrin yer bulması pathêma mefhûmu ile nefsi kelâm mefhûmlarının bir veçheden benzer olduğunu göstermektedir.

İslâm düşüncesinde ortaya çıkan nefsi kelâm mefhûmu, kelâmın mâhiyetini açıklamaya yönelik dilbilimsel teorilerle desteklenen tartışmalara da kapı aralamıştır. Bu bağlamda lafız ile anlam ilişkisine dair mesele, tartışmanın temel ve merkezî unsurlarından biri haline gelmiştir. Neticede de bu ilişki üzerine inşa edilen farklı yorumlar, ilâhî kelâm bağlamında kelim geleneği içerisinde karşıt yönelimli paradigmalara doğmasına zemin hazırlamıştır. Nefsi kelâm mefhûmunun tam bir çerçevesini çizilebilir için bu paradigmaları kısaca gözden geçirmek uygun olabilir. Bu bağlamda ilk olarak nefsi kelâm mefhûmunun hangi tartışma zemininde ve hangi kaygılar çerçevesinde doğduğu betimlenerek Mu’tezilî kelimacıların eleştirilerine yer verilecektir. Böylelikle bu kavram, ortaya çıktığı problemler ağı içerisinde yerleştirilmek sûretiyle belirgin hale getirilecektir.

2.1. Kelâm Tartışmasının Doğduğu Zemin

İslâm düşüncesinde kelâm sıfatı meselesi, ilâhî hitâbın mâhiyeti ile Tanrı’nın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişkinin sınırlarını belirlemek bakımından merkezî bir problematik

²⁶ İbrahim Medkûr, “Aristo Mantığı ve Arap Grameri”, çev. Bünyamin Aydın - Yunus Emre Akbay, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Ocak 2014), 189-199.

olarak temeyyüz eder. Bu mesele sadece kelimelerin tartışma alanlarından biri olmanın ötesinde dilin doğası ve anlamın mâhiyeti gibi meseleleri de kapsar. Zira Allah'ın mütekellim sıfatıyla nitelenmesi, O'nun zâtı ile kelâmı arasındaki ilişkinin niteliğini açıklamayı gerektirir: Allah, bir varlık olarak nasıl konuşur? O'nun kelâmı, zaman içinde gerçekleşen bir fiil midir, yoksa ilâhî zâta içkin ve kadîm bir sıfat olarak mı anlaşılmalıdır? O'nun konuşmasının bir amacı var mıdır? Varsa bu amaç, anlamın teşekkülünde belirleyici midir?

Kelâmın mâhiyetine dair yürütülen tartışmaların sadece ilâhî hitâbın yapısını açıklamaya yöneldiği ihtiyatlı bir söylem olmasa gerekir. En azından başlangıçta bu minvalde dile gelen tartışma ortamı, zamanla farklı sonuçlara taalluk etmiştir.²⁷ Bu bağlamda kelâmın içte bir mana mı yoksa hâricî bir ses ve fiil mi olduğu sorusu, kelâmın yaratılmışlığı, Allah'a aidiyet tarzı ve sıfat-fiil ayrımı gibi meseleleri doğrudan belirleyen kurucu bir problem haline gelmiştir. Nitekim kelâmın fiil olarak anlaşılması, içsel mananın kelâm sayılmasını dışarıda bırakırken kelâmın nefiste kâim bir mana olarak değerlendirilmesi, onun ezeli bir sıfat olarak düşünülmesini zorunlu kılan sonuçlara müncerdir. Aynı şekilde söz gelimi dilsel bir ifade ile zihinsel bir kastın, bir diğer deyişle lafzî kelâm ile nefis kelâmın birbirinden ayrılıp ayrılamayacağı, lafız ile anlam arasındaki bağlantının mâhiyeti, bir sözün anlamını taşıyıp taşıyamayacağı, anlamın sadece bir niyet ya da irâdenin ürünü mü olduğu yoksa lafzın tabiatında mı bulunduğu gibi meseleler bu tartışma ortamının dilbilimsel yönüne ilişkin sonuçlarından bazılarıdır. Bu açıdan yaklaşıldığında kelâm sıfatının İslâm düşünce geleneğinde Tanrı tasavvuru ve bu düşüncenin anlam kuramı bakımından belirleyici bir işlev gördüğü söylenebilir. Ayrıca bu tartışmalar, anlamın oluşumunda fâilin kastının yeri, kelâmın dile getirilmesinin bir hedefe yönelik olup olmadığı ve bu hedefin anlamın belirlenmesindeki rolü gibi hermenötik problemleri de içerisinde barındırmıştır. Dolayısıyla kelâm sıfatı tartışması, yalnızca Tanrı'nın "nasıl konuştuğu" değil, aynı zamanda "anlamın nasıl doğduğu" ve "dil hakikatle ilişkisinin ne olduğu" gibi temel felsefî meseleleri İslâm düşüncesi bağlamında ortaya koyan bir düşünsel zemin inşa etmiştir. Bu zeminde kelâmın üretim hattının akıl-irâde-kudret-araçlar dizisiyle ilerlediği; irâdenin tahsîs, kudretin icrâ, araçların ise iletim işlevi gördüğü kabul edilir.²⁸ Buradan hareketle Mu'tezile'nin ve Eş'ariyye'nin ortaya koyduğu kelâm anlayışlarının, Tanrı'nın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkiyi ele alabilecek tutarlı bir kelâmî dilin teşekkülüne imkân sağladığı söylenebilir. Nitekim bu dil, bir sıfat olarak kelâmî tartışmalardaki kelâm sıfatına dair argümanların teolojik mâhiyeti ile kelâmın iletişimsel yönü arasında bir köprü kurarak Tanrı'nın mütekellim olması meselesini ontolojik bir zemin üzerinde tartışılabilir kılmış, anlamın oluşumuna dair dilsel ve epistemolojik bir perspektif kazandırmıştır.²⁹

²⁷ Muzaffer Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları: Bâkullâni ve Kâdî Abdülcebbar Örneğinde Eş'ariyye-Mu'tezile Kritiği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 115-117.

²⁸ Zebn, *et-Tefkîrî'l-Lisânî*, 334, 339-340

²⁹ David R. Vishanoff, *Early Islamic Hermeneutics: Language, Speech, and Meaning in Preclassical Legal Theory* (Atlanta: Emory University, 2004), 88.

2.2. Harf-Ses Merkezli Kelâm Anlayışı

Mu‘tezilî gelenek, kelâmın fiilî bir sıfat olduğunu³⁰ düşünerek onun hâdis olduğunu kabul etmektedir.³¹ Bu doğrultuda onların benimsedikleri kelâm tanımı, temel kabullerinin zorunlu bir sonucunu vermektedir. Çünkü kelâmı, seslerle ve harflerle ilişkilendirmek, kelâmın hâdisliğini yansıtarak onun nefsi veya zihni boyutunu devre dışı bırakmayı elzem kılar. Bu doğrultuda Mu‘tezile içerisinde farklı eğilimler bulunmakla birlikte kelâmın “iki veya daha fazla harften oluşan şey” ya da “belirli harflerden meydana gelmiş özel bir tertibe sahip yapı” olarak tanımlandığı görülmektedir.³² Bu tanımlara ilaveten kelâm, “ister iki harften ister daha fazla harften oluşsun ma’kûl harflerden meydana gelen özel bir tertip ile vücûd bulan şey” olarak tanımlanırken³³ başka bir siyakta kelâm, “özel bir tertibe sahip olan akledilebilir harflerden meydana gelen şey” olarak tarif edilmiştir.³⁴

Yapılan tanımlar neticesinde Mu‘tezile tarafından Allah kelâmının müşâhede âleminde akılla kavranan türden bir kelâm cinsinden olduğu kabul görmüştür. Bu kelâm, harflerin tertibiyle oluşum gösteren ve kesintili seslerden ibaret olan bir arazdır. Araz olan kelâm, kulların kelâmı gibi emir, nehiy, haber ve diğer kelâm türlerini ihtivâ eder.³⁵ Bu doğrultuda insanların kelâm sisteminden farklı olarak kadîm bir kelâmın tıpkı kadîm bir hareketin ispatının doğru olmaması gibi ispata konu kılınması doğru değildir.³⁶ Yine onların nezdinde bazı kimselerin dediği gibi nefiste kâim olan bir kelâmın mevcûdiyeti anlamında, aklen kavranan kelâma aykırı gözüken bir kelâmın ispatı da câiz değildir.³⁷

Nefsî kelâmın varlığının kelâmın konuşan kişi hakkında bir hâl oluşturması üzerinden temellendirilmesi ve bunun da zorunlu bilgiyle ya da istidlâl yoluyla bilinebilirliğinin iddia edilmesi mümkün değildir. Çünkü bir canlıya ait olan her hâl, akledilebilir bir anlamdan kaynaklanıyorsa bu yollardan biriyle bilinebilir olmalıdır. Oysa kelâm da akledilebilir bir şeydir. Eğer kelâm gerçekten canlıya bir hâl yüklüyor olsaydı bu hâlin akledilebilir olması gerekirdi. Oysa böyle bir hâli bilmenin imkânsızlığı, söz konusu iddianın yanlış olduğuna delil olarak kullanılabilir.³⁸ Ancak bir kimse, kelâmın mütekellim için bir hâl barındırdığı iddiasında bulunursa Kādî Abdülcebâr’a (öl. 415/1025) göre bu tıpkı kelâm dışında diğer fiiller için de hâllerin bulunduğunu iddia etmeye benzer.³⁹ Ne var ki kişi ne zorunlu bilgiyle

³⁰ Bu doğrultuda Mu‘tezilî gelenekteki kelama dair düşünce, anlamın kasıt ile doğrudan irtibatlı olduğunu ve kelâmın “söz” olmağının ancak bir bağlamda ve bir fâil tarafından gerçekleştirilmiş olmasıyla mümkün olduğunu kabul eder. İlgili anlayış, Aristotelesçi delâlet zinciriyle de örtüşmektedir. Zira anlamın zihinsel bir izlenime dayandığı, bu izlenimin ses ve yazıya dönüştüğü bir yapıda “kelâm” ancak zihinsel bir kastın dışavurumu olduğunda gerçek anlamını bulur; bk. Versteegh C. H. M., *Greek elements in Arabic linguistic thinking* (Leiden: Brill, 1977), 179.

³¹ Ebü’l-Hasen Abdülcebâr b. Ahmed el-Hemedânî Kādî Abdülcebâr, *el-Muğni fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl 7: Halku’l-Kur’ân*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire: eş-Şeriketü’l-Arabiyye li’t-Tıbâ’a ve’n-Neşr, 1961), 7/4-5; Muhammed Heysem Gurre, *el-Belâğatü ‘inde’l-Mu‘tezile* (Abu Dabi: Abû Dabî li’s-Sekâfeti ve’t-Türâs, 2007), 79.

³² Ebü’l-Hüseyn Mânkdîm Şeşdîv, *Ta’lîk’alâ Şerhi’l-Uşûli’l-ğamse*, thk. Abdülkerîm Osmân (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 529.

³³ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 7/6.

³⁴ Ebü Muhammed İbn Metteveyh, *Kitâbü’l-Mecmû‘ fi’l-Muḥîṭ bi’t-teklîf*, ed. J. J. Houben vd. (Beyrut: el-Matbaatü’l-Kâtûlikiyye, 1965), 1/316.

³⁵ İbrahim Bor, *İlahî Kelâm’ın İmkân ve Tabiatı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 131.

³⁶ Barlak, *Kelâm’da Nübüvvet Tartışmaları*, 119.

³⁷ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 7/4.

³⁸ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 7/43.

³⁹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 7/43.

ne de istidlâl yoluyla böyle bir hâli ortaya koyamaz. Dolayısıyla böyle bir hâlin varlığından da söz edilemez. Kelâmın bir fiil olarak zorunlu bilgiyle bilinmesi ise mümkün değildir. Söz gelimi kişinin tat alması halinde onun istekli olduğu bilinebilir. Ancak mütekellimin sırf kelâmı sebebiyle kendisinde böyle bir hâl oluştuğu söylenemez.⁴⁰ Netice olarak Mu'tezilî gelenek kelâmın tarifleriyle uyuşmayan ve rasyonel bir zemine çekilemeyen böylesi bir kelâm anlayışını kabul etmemektedir. Çünkü kelâmın, yalnızca harflerden ve seslerden ibaret, hâricî ve işitilebilir bir fiil olarak değerlendirilmesi onun tanımının zorunlu kıldığı bir sonuçtur. Kelâmın içsel bir hâl oluşturduğu ve bu yönüyle nefsî bir varlık taşıdığı yönündeki anlayış ise ele alınamadığı veya his ve duyardan uzak olduğu için anlamsızdır. Bu noktada kelâmın bir hâl oluşturup anlamlı olduğu iddia edilseydi canlıya bir hâl yükleyen her mananın canlı hakkındaki o hâli bilmesini sağladığı gibi kelâmın da bunu sağlaması gerekirdi. Örneğin bir kişinin kâdir veya âlim olduğu kudretin veya ilmin mâhiyeti bilinmese dahi bilinebilir. Ne var ki bir kişinin mütekellim olduğu sadece onun kelâmı kavrandığında anlaşılabilir. Bu durum tıpkı bir kişinin hareketli veya darp eden olduğunun onun hareketinin ya da dövme eyleminin müşâhede edildiğinde anlaşılması gibidir. Bu anlatılardan hareketle kelâmın bir hâl yüklediği açıkça ortaya konulur. Çünkü aksi bir senaryo geçerli olsaydı mütekellim, kelâmı hakkında bilgi sahibi olunmadan da tanımlanabilirdi.⁴¹

Mu'tezilî gelenek, Allah'a izâfe edilebilecek nefsî sıfatların aklen anlaşılabilir ve delille ispatlanabilir olmasını şart koşar. Bu ikisinden birisinin geçerli olmadığı durumlarda ise o sıfatın Allah hakkında mevzû bahis olmadığı ortaya çıkar. Zira nefsî sıfatlar, delille bilinebilen konularda ancak delille; idrâkle bilinebilen konularda ise ancak idrâkle ispata konu kılınır. Bu çerçevede bir insanın mütekellim olmasından dolayı herhangi bir hâl taşıdığı söylenemez. O halde mütekellimin kelâmı bir fiil olarak işlediği ve onun kelâm fiilinin fâili olduğu kelâmın kişide bir hâli barındırmadığı iddiasından hareketle netlik kazanır. Buradan hareketle Allah'ın nefsî kelâma sahip olup kendiliğinden mütekellim olduğunu söylemek mümkün değildir.⁴²

Kelâmın duyulara konu olan tanımı, Mu'tezile tarafından duyulara konu olmadığı gerekçesiyle nefsî kelâmın reddi çerçevesinde ısrarla vurgulanmıştır. Bu çerçevede mütekellimin kelâmı, sadece işitilen kelâma dayalı bir anlamla anlaşılabilir. Eğer Allah, ezeli olarak zâtî gereği mütekellim olsaydı bu da işitilen kelâma benzer bir yapıya sahip olmalıydı. Aksi takdirde böyle bir kelâmın bir anlamı olmazdı. Anlamsız bir kelâmın varlığı ise imkânsızdır. Çünkü bu, -eğer kabul edilecek olursa- nefsî kelâmın işitilen kelâmla aynı türden olduğunu ve dolayısıyla ezeli olamayacağını imleyerek işitilen kelâmın da ezeli olmasını gerektirir.⁴³

Mütekellimin mâhiyeti üzerinden kelâm-ı nefsînin imkânsızlığı belirli argümanlara dayanmaktadır.⁴⁴ Bu noktada temel gaye, muhaliflerinin görüşlerini çürütmek ve iddia edilen böylesi bir kelâmın ezeli ve kadîm olmadığını ortaya koyarak reddetmektir. "Mütekellim nedir?", "Nasıl bir kelâmla konuşur?", "Kelâmının anlam içeriği muhâtaba

⁴⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 7/43.

⁴¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 7/44.

⁴² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 7/62.

⁴³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 7/62.

⁴⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 7/63.

yönelik midir?” gibi sorular üzerinden hareket eden Kādî, sıfat tartışmaları üzerinden Allah’ın zâtı gereği mütekellim olamayacağını, çünkü böylesi bir durumda O’nun zâtının kesintili harflerin tüm sıfatlarını barındırması gerekeceğini belirtir. Ancak kesintili harfler, birbirlerine zıt sıfatları barındırır. Bu durum da Allah’ın birbirine zıt sıfatlarla nitelenmesi gibi paradoksal bir duruma sebebiyet verir. Zira kendisine bu türden nitelikleri yüklemek mümkün olmayan bir varlıkta bu sıfatların bir arada bulunması da imkânsızdır.⁴⁵ O halde bu düşünce, Allah’ın zâtına içkin bir kelâmı konuşmadığını ortaya koyarak aslında böylesi bir kelâmın bulunmadığının örtülü bir ifadesidir.

Kelâmın işitme duyusuna konu olması, işitilebilir bir kelâmın yaratılması demektir. İşitilebilir bir kelâm yoluyla iletişim mütekellim ve muhâtap tarafından gerçekleştirilir. Ne var ki bu durumda Allah’ın zâtı gereği bir kelâm eyleminde bulunması düşünülemez. Çünkü aksi bir iddia, insanın işitilebilir bir kelâm oluşturmaksızın kendi kendine mütekellim olduğunu iddia etmek ile aynıdır. İnsan için söz konusu durumun imkânsızlığı, Allah hakkında da böylesi bir tasavvurun imkânsızlığını açık bir şekilde yansıtmaktadır. Ayrıca iletişimin temel işlevi de Allah’ın zâtı gereği mütekellim olduğu yargısıyla örtüşmemektedir. Çünkü O’nun zâtı gereği mütekellim olduğunun kabul edilmesi; bir insanın, işitilebilir bir kelâm oluşturmaksızın kendi kendine mütekellim olduğunu iddia etmek ile eş değerdir. Bu durumda kişi anlamlı ifadeler kurabilse dahi muhâtabı iletişimde yer almadığı için bu ifadeleri ileteceği bir iletişim ortamı bulamaz. İnsan için bu durum nasıl imkânsızsa Allah hakkında da öyledir.⁴⁶

2.3. Harf-Sesten Bağımsız Kelâm Anlayışı

Eş’arî gelenek, Mu’tezile’nin kelâmı zamansal, mahlûk ve fiilî bir sıfat olarak değerlendiren pozisyonuna karşılık Allah’ın ezeli sıfatlarından biri olarak konumlandırmıştır.⁴⁷ Burada kilit iddia Allah hakkındaki söz konusu kelâmın hâdisliği nefyeden; ses, akustik hâller ve gelip geçici tertiplerden müstağni bir kelâm olduğu üzerine kuruludur. Eş’arîye’nin söz konusu kabulü, yalnızca Tanrı’nın zâtıyla ilişkili bir sıfat meselesi olmakla kalmamış, aynı zamanda anlamın doğası, lafızla ilişkisi ve beşerî idrâkin sınırları hakkında köklü sonuçlara da kapı aralamıştır. Eş’ariyye’nin bu düşünce sistemi içinde kelâm, zaman üstü, bölünemeyen ve değişime uğramayan bir manalar bütünüdür.⁴⁸ Bu kelâm, ses, harf, yazı gibi fiziksel tezâhürlerden bağımsız olup onların arkasında yer alan ve nefsi kelâm olarak adlandırılan ezeli bir anlamı temsil eder.⁴⁹ Bu anlayış neticesinde Eş’ariyye’ye göre Allah’ın kelâmı, tıpkı O’nun diğer sübûtî sıfatları gibi zâtında kâimdir ve hiçbir şekilde hâdislik özelliği barındırmamaktadır.

Nefsî kelâm düşüncesi, lafız ile anlam arasında açık ve bilinçli bir ayırım yaparak Allah’ın zâtında bulunan ezeli kelâmın, mahlûkata yani muhâtabına yaratılmış lafızlarla ifade edilebileceğini savunur. Ebû Bekr el-Bâkîllânî (öl. 403/1013) gibi Eş’arî kelimcilerin

⁴⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 7/63.

⁴⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 7/63.

⁴⁷ Ebû Hâmid Gazzâlî, *Çavâ'idü'l-‘akâ'id*, thk. Mûsâ Muhammed ‘Alî (Beyrut: Âlemü'l-Küttüb, 1405/1985), 60.

⁴⁸ Kelâmın değişmez ve bölünmez olarak değerlendirilmesi, Tanrı anlayışlarının şekillenmesinde etkili olmuştur. Örneğin bazı Eş’arî âlimler tarafından Allah’ın yalan söylemesinin imkânsızlığı, O’nun ezeli olan nefsi kelâmındaki değişimin imkânsızlığı ile temellendirilmiştir. Nitekim yalan, nefsi kelâmın lafzî tezâhürüne nispet edilebilecek bir nitelik olarak tasavvur edilmektedir; Ayrıntılı bilgi için bk. Muzaffer Barlak, *İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Anlayışları -I- Eş’arîler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 122-125.

⁴⁹ Vishanoff, *Early Islamic Hermeneutics*, 116.

metinlerinde detaylı bir şekilde ortaya konulan düşünce, Tanrı'nın kelâmını ezeli olarak varsayar.⁵⁰ Bu ezeli manaya delâlet eden Kur'ân lafızları ise sonradan yaratılmıştır. Dolayısıyla Kur'ân'ın lafızlarının Eş'ariyye tarafından da yaratılmış olduğu kabul edilmektedir. Ancak bu lafızların medlûlü olan mana, Allah'ın ezeli sıfatıdır.⁵¹ Kelâmın zamansallığını inkâr eden ilgili düşünce, lafızların yaratılmış olduğunu kabul etmekte, böylelikle Kur'ân'ın ezeli yönünü muhafaza ederek lafzî yönünü mahlûk kabul etmektedir.⁵²

Eş'arî geleneğe göre Allah'ın kelâmı, kelâmın türlerini ve muhtevâlarını oluşturan emir, nehiy, istihbâr ve haber gibi fonksiyonel kategorilerle olmaksızın bizzat ezeli bir anlam ile tanımlanır.⁵³ Bu ezeli mana, lafızlar aracılığıyla farklı bağlamlarda ifade edilebilir. Böylelikle aynı ezeli kelâm, bir bağlamda emir, başka bir bağlamda nehiy veya istihbâr biçiminde meydana gelebilir. Bu minvalde Kur'ân da Allah'ın ezeli kelâmının Arapça lafızlarla ve mahlûkatın işitmesine uygun olarak kelâmın kısımlarına mutâbık şekilde ifade bulmuş bir tezâhürüdür.⁵⁴

Nefsî kelâm anlayışının hakikî kelâmı oluşturduğunu benimseyen Eş'arî düşünce,⁵⁵ anlamın zamansallığına ilişkin her türlü kabûlü temelden reddeder. Buna göre kelâm, herhangi bir niyete, kastedilen zamana veya belirli bir bağlama atfedilemez. Çünkü Eş'ariyye'ye göre nefsi kelâm, zamansızdır ve Allah'ın zâtına içkin bir sıfattır. Dolayısıyla Tanrı'nın bir sözü "ne zaman" söylediği, "hangi kasıtle" söylediği gibi sorular anlamını yitirir. Bu nedenle Eş'arîlerin kelâm anlayışının anlamı sabit, mutlak ve tek bir mana olarak ele aldığı; kasıt, bağlam ve yorum gibi unsurların tanrısal kelâmın aslı yapısına dahil olmadığını savunduğu söylenebilir. Burada anlam, varlığı ezeli olan ve beşerin zamansal olarak işittiği lafızlarda yansıyan bir mana kümesidir.⁵⁶

Eş'ariyye'nin söz konusu kelâm anlayışı, Mu'tezile'ye kıyasla daha metafizik bir dil inşa etmektedir. Mu'tezile'nin kelâmı fiil olarak ele alarak onu semantik ve iletişimsel bir zemine oturtmasına karşılık Eş'ariyye onu Tanrı'nın zâtına içkin bir sıfat olarak değerlendirir. Çünkü onlara göre kelâmın fâiline nispeti, fiil değil sıfat konumundadır. Kelâm, Tanrı'nın zâtında ezelden beri mevcuttur ve yaratma fiili gibi bir sürece dayanmamaktadır.⁵⁷

⁵⁰ Ebû Bekr Bâkîllânî, *el-İnşâf*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000), 103.

⁵¹ Ebû Bekr Bâkîllânî, *et-Taqrîb ve'l-irşâd*, thk. 'Abdulhamîd b. 'Alî Ebû Zuneyd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 2/5.

⁵² Vishanoff, *Early Islamic Hermeneutics*, 241.

⁵³ Fahreddin er-Râzî, *el-Me'tâlibü'l-âliye mine'l-ilm il-ilâhî* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987), 3/201.

⁵⁴ Vishanoff, *Early Islamic Hermeneutics*, 241.

⁵⁵ Kelâmın hakikatinin nefsi kelâm olduğu yönündeki değerlendirmeler literatürde sıkça atfı yapılan "إن الكلام لفي" beytiyle de desteklenmektedir. Söz konusu ifade çerçevesinde kelâmın hakikatini kalpte bulunan mana oluşturur. Dil ise buna delâlet eden bir dâl konumundadır. Bu doğrultuda lafız, kelâma işaret eden hâdis bir delil olarak konumlandırılırken kelâmın ezeliği ise lafzın yaratılmışlığıyla çelişmeden medlûlüyle açıklanabilmektedir; bk. Ebû Osmân Amr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002), 1/187; Ebü'l-Hüseynî İshak b. Vehb, *el-Burhân fi vücûhi'l-beyân*, thk. Hifnî M. Şeref (Kahire: Mektebetü's-Şebâb, 1389/1969), 59; Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 118-119.

⁵⁶ Vishanoff, *Early Islamic Hermeneutics*, 249. Bu noktada bir kayıt düşmek gerekebilir. Esasında Mu'tezile ve Eş'arî dizgeleri açısından ilâhî kelâmın, ilâhî ilimde tek biçimli olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle her ne kadar Kur'ân metni yorumlar itibarıyla bir tür çokluğu içerse de ilâhî ilimdeki konumu bakımından tektir. Bu perspektif açısından yorumsal çokluğun nedeni insan bilgisinin yetkin olmayışıdır.

⁵⁷ Jan R. T. M. Peters, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr İbn Ahmad al-Hamadânî* (Leiden: E. J. Brill, 1976), 308.

Bununla birlikte Mu'tezilî gelenekte her ne kadar nefî kelâm kavramı sahte bir kavram olarak görülüyor olsa da buradan hareketle nefiste kâim olan mananın reddedildiği sonucuna varılamaz. Nefiste kâim olan mana Mu'tezilî gelenekte kalbin fiilleri olan i'tikâd, zan ve ilim kapsamında düşünülmüştür. Bu iki mezhep arasındaki farklılığın kökeni kelâmın mâhiyetine ilişkin ortaya attıkları tanımlarda belirginleşir. Yoksa her iki yaklaşım da nefiste kâim olan mananın varlığını kabul etmektedir. Tartışmanın odak noktası, bu mananın kelâm cinsinden olup olmadığıdır. Diğer yandan hâtır kavramının Eş'arî gelenekteki nefî kelâm mefhûmuna karşılık geldiği, buna bağlı olarak esasında Mu'tezilî gelenekte de nefî kelâm kavramının bulunduğu öne sürülebilir. Nitekim Cüveynî (öl. 478/1085) eserinde bu yönde bir iddia öne sürmektedir.⁵⁸

2.4. Dil-Düşünce İlişkisi Bağlamında Nefsî Kelâm

İslâm düşüncesinde kelâmın mâhiyetine ilişkin tartışmalar, genellikle nefî kelâmın ilâhî bir sıfat olarak ele alındığı aşkın bir bağlamda yürütülmüştür. Gerek Mu'tezilî gerek Eş'arî paradigmada nefî kelâma yönelik kabuller veya reddiyeler, bu teolojik zemin üzerinden şekillenmiştir. Ne var ki Mu'tezile'nin kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yönteminden hareketle kelâmın mâhiyetine ilişkin tartışmayı, beşer düzleminde incelemeye konu kılması, ontolojik bir zemine sahip nefî kelâm anlayışının reddini zorunlu kılmıştır. Ancak Mu'tezile açısından beşerî düzlemde böyle bir kelâm tasavvurunun kabûlü, şüphesiz tutarlılık gereği aksi bir senaryo olarak ilâhî düzlemde de nefî kelâm anlayışını kabul etmeye sonuçlanacaktı. Dolayısıyla Mu'tezile'nin tartışmaya konu kılınan kelâm sıfatının beşerî kelâma uygulanabilirlik durumunu ampirik bir şekilde ele aldığı söylenebilir.

Mu'tezile'nin yanı sıra Eş'arî geleneğin de nefî kelâm anlayışını yalnızca Tanrısal kelâmın mâhiyetini açıklayan metafizik bir teori olarak kurgulamadıkları, konuyu beşerî zeminde de dil-düşünce ilişkisi bağlamında tasarladıkları Eş'arî metinlerinden anlaşılmaktadır. Diğer bir söylemle kelâmın mâhiyetine ilişkin tartışma, ilâhî kelâmın ötesinde beşer kelâmını da kuşatmaktadır. Bu metinlerde gerek hâlık gerekse mahlûk düzleminde kelâmın hakikatinin nefiste kâim olan manalar olduğu açıkça zikredilir. Ancak bu manaya delâlet eden işâretler farklı biçimlerde kimi zaman ses ve harflerle telaffuz yoluyla, kimi zaman ses olmaksızın harflerin bir araya getirilmesiyle yazı şeklinde kimi zaman da harf ve ses bulunmaksızın sadece işâret ve remiz yoluyla tezâhür eder.⁵⁹ Sarâhaten zikredilen bu ifadeler, Eş'arî gelenekte kelâmın beşerî biçiminde de dışsal lafızdan bağımsız, zihinde/nefiste kâim bir mana düzeyi bulunduğunu ortaya koyar. Buna göre kelâmın mâhiyeti, ifade aracı olarak kullanılan lafız, yazı veya işâret biçimlerinden biriyle kayıtlı değildir. Aksine bunlar, nefiste kâim olan anlamın tezâhür biçimleridir. Ne var ki Tanrı'da bulunan nefî kelâm ile beşerde bulunan nefî kelâm ontolojik açıdan farklılık barındırır. Bu noktada mahlûkun kelâmı, kendileri gibi yaratılmıştır. Allah'ın kelâmı ise zâtî gibi mahlûk değildir.⁶⁰

Eş'arî belâgat âlimi Abdülkâhîr el-Cürçânî'nin (öl. 471/1078-79) nazım teorisi de beşerî zeminde nefî kelâmın tasvirini imlemektedir.⁶¹ Ona göre sözün hakikati, zihinde kurulan

⁵⁸ İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-i-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Es'ad Temîm (Beirut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfi, 1985), 104.

⁵⁹ Bâkîllânî, *el-İnşâf*, 102-103.

⁶⁰ Bâkîllânî, *el-İnşâf*, 103.

⁶¹ Taha Boyalık, "Kâdî Abdülcebbar'ın "Sözün Hakikati Teorisi" ve Abdülkâhîr el-Cürçânî'nin "Sözdizimi Teorisi" Bağlamında Bir Eleştirisi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (Eylül 2012), 73-74.

anlamların nahvî kategorilere göre tertibine refere edilmelidir. Bu noktada lafızlar bu zihnî tertibin yalnızca temsilinden ibarettir. Anlamların delâleti kesildiğinde hiçbir lafız, diğer lafızlara göre takdîme daha lâyük olamaz. Dizilişi zorunlu kılan şey sesler değil, nahvî anlamlardır. Neticede Eş'arî geleneğin kelâmın kurucu öğesini zihinsel manada temellendirerek “*Kelâmın hakikati nefiste kâim manadır; lafız, hat ve remiz onun delâlet yollarıdır.*” önermesini beşerî söylem teorisi açısından sistemleştirdiğini söylemek mümkündür.⁶²

3. Sistematik Karşılaştırma

Herhangi iki kavram arasında bir karşılaştırma yapabilmeyen uygun yollarından biri söz konusu kavramların ortaya çıktığı sorunsal bağlamı, kuramsal çerçeveyi, açıkladıkları olguları ve temele aldıkları varsayımları göz önünde bulundurmak. Bu dört veçhe itibariyle karşılaştırıldığında kavramların tarihsel boyutu, sistematik boyutlarına kıyasla ikincil bir öneme sahip olacaktır. Pathêma ile nefî kelâm kavramları sözü edilen dört veçheden ele alındığında ne tür benzerlikler ve farklılıklar barındırmaktadır?

3.1. Dil-Düşünce İlişkisi Açısından Benzerlik

Pathêma'nın Aristoteles dizgesi içerisinde dil üstü bir içeriği taşıyabileceği ilgili pasajlardan anlaşılmaktadır. Bununla birlikte İslâm düşüncesi içerisinde tartışılan nefî kelâm kavramı da özellikle beşer kelâmı çerçevesinde düşünüldüğünde tamamen dil-düşünce ilişkisini yansıtmaktadır. Bu açıdan bakıldığında söz konusu iki mefhûmun dil üstü evrensel bir bilişsel içeriği taşıdığı söylenebilir mi? *Pathêma* ve nefî kelâm gerçekten evrensel bir bilişsel ortaklık zemini kurabilir mi, yoksa sadece kendi bağlamlarında mı işlevseldir?

Daha önce *pathêma* kavramının *Peri Hermeneias* bağlamında düşünce anlamına geldiği ifade edilmişti. Yine bu çerçevede Aristoteles'in dilin evrenselliğini *pathêma*'nın paylaşılabirliği ve herkeste ortak olması üzerinden temellendirdiği dile getirilmişti. Diğer yandan İslâm düşünce geleneğinde Mu'tezile'nin epistemolojik açıdan nefî kelâmın bilinemeyeceğini öne süren yaklaşımının aksine Eş'arî gelenekte de *pathêma*'nın içeriğine benzer bir düşünce bulunmaktadır. Buna göre Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) kelâmın mâhiyetini tartıştığı zeminde emir, nehiy, haber ve istihbârın farklı dillerde farklı ifadeleri bulunuyor olsa da mâhiyetleri itibariyle ortak olduklarını dile getirmektedir. Bu durum anlamın tüm dillerde ortak olduğunu, diller değişse dahi mâhiyetlerin aynı kaldığını ve farklılıkların ifade düzeyinde ortaya çıktığını göstermektedir.⁶³ Bu açıdan bakıldığında taşıdıkları evrensellik iddiası itibariyle Aristotelesçi *pathêma* ile nefî kelâm arasında bir benzerliğin bulunduğu öne sürülebilir.

Ayrıca nefî kelâm mefhûmu temelde lafız ile anlam arasında ayırım yapılabileceği varsayımı üzerine temellenmektedir. Lafız ile anlam ayırımı birkaç açıdan yapılmaktadır. İlk olarak anlamın varlığı, uzlaşımına bağlı değilken lafızların anlamlarla ilişkisi uzlaşımına bağlıdır. İkinci olarak lafızlar anlamın taşıyıcısı konumundadır. Bu iki açıdan lafız ile anlam birbirinden ayrılmaktadır. Aristoteles'in *pathêma* mefhûmu için de bu varsayımların geçerli olduğu öne sürülebilir. Nitekim bu gelenekte *pathêma* uzlaşımından bağımsız bir biçimde var olmaktadır. Yine *pathêma* ile sözcükler arasındaki bağ düşünüldüğünde Aristoteles'in de lafzın anlamın taşıyıcısı olduğu düşüncesine sahip olduğu söylenebilir.

⁶² Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-İcâz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1424/2004), 49-56, 87, 410-420, 525-526.

⁶³ Râzî, *el-Me'tâlib*, 3/201.

Evrensellik iddiasının yanı sıra *pathêma*'nın lafızlarla birlikte var olsa da lafızlardan bir bakıma bağımsız olan anlamlara, daha genelde düşüncelere tekabül ettiğini söylemek mümkündür. Nefsî kelâm mefhûmu beşer kelâmı özelinde düşünüldüğünde nefsî kelâm mefhûmu için de aynı durum söz konusudur. Bu çerçevede Aristoteles dizgesinde nefsî kelâma karşılık gelebilecek terimin *pathêma* olduğu söylenebilir. Ancak şu da ifade edilmelidir ki nefsî kelâm mefhûmu daha çok Tanrısal kelâma ilişkin tartışmalarda yer almaktadır. Nefsî kelâm mefhûmu ile *pathêma* arasındaki ilişki beşerî kelâm zemininde daha kuvvetli bir hal almaktadır.

Aristoteles'in *pathêma* mefhûmu hakkında öne sürülen bir yorum yukarıda dile getirilen benzerlik iddiasını daha açık hale getirebilir. Walz, *pathêmanın* anlama veya daha teknik tabirle *noêmata*'ya (düşünümler) tekabül ettiğini öne sürmektedir. Buna göre Aristoteles ses ve yazı ile ilgili olarak şöyle düşünmektedir: Ses ve yazı, ruh-beden ilişkisini andırır bir biçimde anlamın maddî nedenini teşkil etmekte, anlam ise bir bakıma yazıya ve sese can vermektedir.⁶⁴ Madde-sûret kuramı çerçevesinde düşünüldüğünde nesnelerin varlığı madde ile sûretin bir aradalığını gerektirmektedir. Farklı bir deyişle nesnelerin maddesi ile sûreti dış dünyada birbirinden ayrı olarak var olmamaktadır. Bununla birlikte zihinsel düzlemde nesnelerin maddesi ile sûreti ayrıştırılabilir. Bu durumda Aristoteles'in madde-sûret ayrımını dile de uyguladığı, dil-düşünce ilişkisini bu ayrım bağlamında ortaya koyduğu öne sürülebilir. Bu nokta düşüncenin lafızla eş-zamanlılığı ile düşüncenin lafızdan epistemolojik açıdan ayrıştırılabilirliğini garanti altına almaktadır.

Bu açıdan düşünüldüğünde nefsî kelâmın *pathêmaya* karşılık geldiği söylenebilir. Nitekim kelam geleneğinde de lafız ile anlam arasındaki ilişki tam da bu tarzda düşünülmektedir. Anlam, varlığı itibarıyla lafzın varlığını zorunlu kılmaz. Ancak iletişim pratiğinde anlamın ortaya çıkışı, bir ifade veya gösterge zemini üzerinden gerçekleşir. Bu nedenle lafız ve anlam, düşünce düzleminde varlık ile mâhiyet ayrımı gibi birbirinden ayırt edilebilir.

3.2. Ontolojik ve Psikolojik Yönden Farklılıklar

Pathêma teriminin ele alındığı kısımda bu terimin psikolojik varsayımlarından söz edilmişti. İdrak kuramı dikkate alındığında *pathêmanın* *Peri Hermeneias* bağlamında taşıdığı anlam esasında ruhun belli bir form kazanmasıdır. Ne var ki "form" kavramı daha baştan ontolojik bir kuramı varsaymaktadır. Başka bir deyişle *pathêma* bir yandan Aristotelesçi ontolojiyi, yani madde-sûret kuramını diğer taraftan da Aristoteles psikolojisinin varsayımlarını içermektedir. Bu iki açıdan bakıldığında nefsî kelâm ile *pathêma* terimlerinin farklı olduğu sonucuna varılabilir. Nefsî kelâm mefhûmunun ontolojik içeriği her ne kadar açıkça ifade edilmiyor olsa da kelamcılarının ontolojik kuramları madde-sûretçi ontolojiden farklıdır. Diğer yandan Ebû Hâmid el-Gazzâlî (öl. 505/1111) öncesi Eş'arî kelamcılarının maddeden bağımsız bir ruh fikrine sahip olmadıkları düşünüldüğünde⁶⁵ Gazzâlî'den önceki nefsî kelâm kavramının *pathêmadan* ayrıştığı söylenebilir. Bununla birlikte Gazzâlî sonrası Eş'arî kelamcılar arasında maddeden bağımsız bir ruh fikrinin varlığı bu anlamda *pathêma* ile nefsî kelâm kavramı arasındaki ayrımını belirsizleştirmektedir. Diğer bir dile getirişle nefsî kelâm ile *pathêma* kavramları arasındaki ilişki Eş'arîliğin gelişim sürecine bağlı olarak değişmektedir.

⁶⁴ Walz, "The Opening of On Interpretation", 246.

⁶⁵ Ayman Shihadeh, "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit" *Muslim World* 102 (2012), 475.

Bununla birlikte kelâmî ontoloji açısından bakıldığında nefsî kelâmın nasıl bir yapıya sahip olduğu sorusu yanıtlanması gereken bir sorudur. Zihinde cevher-i fertler var ve bu cevher-i fertler çeşitli kombinasyonlara girerek nefsî kelâmı mı oluştururlar? Yoksa lafzî-nefsî kelâm ayrımı ontolojik bir ayrım değil de daha çok itibari bir ayrım mıdır? İkinci bir husus olarak nefsî kelâmın psikolojik içeriminin ne olduğu sorusunun da yanıtlanması gerekmektedir. İstisnalar olmakla birlikte genel olarak Gazzâlî öncesi kelimcilerin bedenden bağımsız bir ruh fikrini savunmadıkları söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında nefsî kelâmın ruhun bir etkinliği olup olmadığı sorusu, Gazzâlî öncesi kelimciler için anlamsız bir soru olabilir. Diğer yandan bedenden bağımsız bir cevher olarak ruh fikrine müteahhirûn kelimcilerin daha fazla yer verdiği,⁶⁶ bu anlamda Aristotelesçi ruh kuramının şu veya bu biçimde dönüşerek kelim geleneğinde kendine yer bulduğu iddia edilebilir.⁶⁷ Bu eserlerde ruh kuramı çerçevesinde nefsî kelâmın neye karşılık geldiği sorusuna yanıt bulmak güç görünmektedir. Bu soruya çalışma kapsamında yer verilemeyecek olsa da sonraki araştırmalar için bir öneri niteliğinde şu hipotez öne sürülebilir: Nefsî kelâm kavramı, Gazzâlî sonrası kelimcilerde Aristoteles dizgesindeki pathêma kavramına karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır.⁶⁸

Ayrıca şu da ifade edilmelidir ki Aristoteles dizgesinde Tanrı kavramı yer alıyor olsa da Tanrısal ve ezeli bir kelâm fikri Aristoteles düşüncesine tümüyle yabancıdır. Bunun aksine Eş'arî düşüncede kelâmın ikili ayrımı ve bunun sonucunda nefsî kelâma izâfe edilen ezellilik düşüncesi, *pathêma* kavramı ile uyum göstermemektedir. Ancak tartışmanın seyri, ilâhî kelâmdan beşerî kelâma çekildiği zaman ezeli olmama açısından iki kavram arasında bir mutabakat gündeme gelebilir. Bununla birlikte Aristoteles Tanrı'nın *nousa* sahip olduğunu, bu anlamda sürekli bir *noein* faaliyeti içinde bulunduğunu ifade eder.⁶⁹ Eğer *noein* faaliyeti düşünmeyi ifade ediyorsa bir bakıma Aristoteles dizgesinde de ezeli olan nefsî kelâma karşılık gelebilecek bir fikrin yer aldığı söylenebilir.

3.3. Karşılaştırmadaki Metodolojik Sorunlar

Pathêma teriminin nasıl anlaşılacağına ilişkin farklı yorumların varlığından söz edilmişti. Doğru kabul edilen yoruma bağlı olarak *De Anima*'daki *pathêma* terimi de farklı anlaşılacaktır. Yorum farklılığının varlığı ve metinlerin yukarıda sözü edilen birbirinden farklı yorumları destekler bir yapı arz ediyor olması dikkate alındığında hangi yorumun doğru olduğunu tespit etmek güç görünmektedir. Bu nedenle *pathêma* mef'hûmuyla nefsî kelâm mef'hûmunun benzerlik ve farklılık arz ettiği iddiası belirli bir ihtiyat kaydıyla öne sürülmelidir.

Buraya kadar dile getirilen iddiaya karşı öne sürülebilecek güçlü itirazlardan birisi nefsî kelâm kavramının düşünceye indirgenemeyeceği yönündeki iddiadır. Her ne kadar birçok yerde bu kavram, düşünce kavramıyla özdeş bir kullanıma sahip gibi görünse de ilâhî sıfatlar bahsi dikkate alındığında bu özdeşleştirmenin birtakım güçlüklerle karşılaşacağı

⁶⁶ Shihadeh, "Classical Ash'arî Anthropology", 475.

⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ*, thk. Muhammed Sagîr Hasan el-Ma'sûmî (İslamabad: Matbûât Ma'hedi'l-Ebhâsi'l-İslâmiyye, 1968), 1-87.

⁶⁸ Gazzâlî'nin *Mustasfâ*'da ortaya koyduğu merâtibü'l-vücûd tasnifi bu hipotezi destekleyecek ifadelerle örnek olarak zikredilebilir; bk. Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm 'Abdüşşâfi (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), 19.

⁶⁹ Özcan, "Aristoteles'te Nous Kavramı", 153-154.

açıktır. Mu'tezilî kelimciler nefsi kelâm kavramının anlamsız olduğunu öne sürdüklerinde önce bu kavramı düşünceye indirgemekte, ardından düşünce kavramını Tanrı'ya yüklediğinde ya bilgi ya da irâde olarak anlaşılması gerektiğini, dolayısıyla kelâm sıfatının diğer ilâhî sıfatlardan ayrı, farklı bir sıfat olarak görülemeyeceğini öne sürmektedirler.⁷⁰ Bu durum Eş'ariyyeyi güç görünen bir gerilim içerisine dahil etmiştir. Eş'arî gelenek bir yandan Tanrı'nın yalan söylemeyeceğini ispatlarken nefsi kelâm kavramını düşünceye indirger görünmektedir.⁷¹ Öte yandan bu gelenek, Mu'tezili itirazlardan kurtulabilmek için nefsi kelâm kavramının düşünceye indirgenemeyeceğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu durumun nasıl anlaşılması gerektiği sorusuna yanıt verilmesi, makale boyunca öne sürülen varsayımın doğruluğu için hayati bir önem arz etmektedir. Nefsi kelâm eğer düşünce kavramına indirgenemiyorsa, o zaman *pathêma* teriminin nasıl nefsi kelâm terimiyle aynı medlûle sahip olduğu söylenecektir?

Bu soruna şu şekilde yanıt verilebilir: Her ne kadar ilâhî sıfatlar bağlamında emir ile irâde arasında bir ayırım yaparak ilâhî ezeli kelâmın var olduğu öne sürülebilse de buraya kadar Tanrı'ya atfedildiği haliyle nefsi kelâm kavramını değil insana atfedilen nefsi kelâm kavramı tartışılmıştır. Bu anlamda insan özelinde konuşulduğunda nefsi kelâmın düşünce anlamına geldiği söylenmelidir.

Sonuç

Aristoteles'in *Peri Hermeneias* adlı eseri bağlamında biçimlendirdiği *pathêma* kavramı ile Eş'arî kelam geleneğinde ilk olarak ilâhî kelâm sıfatı bağlamında ortaya çıkıp sonrasında sistematik bir yapıya bürünen nefsi kelâm teorisi arasında dikkat çekici benzerlikler olduğu görülmektedir. Bu bağlamda her iki kavram da lafızdan bağımsız bir anlam veya zihinsel içerik fikrine dayanmakta ve sözün arkasındaki soyut içeriği açıklamaya yönelmektedir. Soyut içerik varsayımı, aynı anlamın farklı dilsel ifadelerle başvurulması ve tercümenin mümkün olduğu yolundaki sağduyuya dayalı sezgiye felsefi bir açıklama sunmaktadır. Ayrıca bu varsayım, dilin nesnel bir veçhesinin bulunduğunu öne sürmek sûretiyle iletişimin imkânını sofistlik eleştirilere karşı güçlü bir zeminde ortaya koymaktadır. Söz konusu iki kavram arasında benzerlikler bulunmakla birlikte kavramların dayandığı ontolojik ve psikolojik zeminler birbirinden belirgin şekilde farklıdır. Aristoteles, *pathêma*yı madde-sûret kuramı ve idrâk nazariyesi içinde konumlandırmış, onu ruhun dışsal nesnelere formunu edinmesi süreciyle açıklamıştır. Öte yandan kelimciler doğrudan nefsi kelâm kavramının kendi ruh ve ontoloji kuramları bağlamında neye tekabül ettiğini açıkça ifade etmeseler dahi bu kavramın kelam disiplininin ontolojik kuramı olan cevher-i fert ve ruh fikri ışığında düşünülmesi gerektiği açıktır. Bu noktada ifade edilmelidir ki cevher-i fert kuramı sonraki kelimciler tarafından benimseniyor olsa da Gazzâlî ile kelimcilerin maddeden bağımsız ruh fikrine yer verdikleri dikkate alındığında müteahhir dönem kelamındaki nefsi kelâm kavramının Aristotelesçi *pathêma*ya daha yakın bir hüviyete büründüğü öne sürülebilir.

Aristoteles'in anlam kuramı ile İslâm dil ve kelam geleneği arasında söz konusu benzerlikler bulunmakla birlikte bu benzerliklerden tarihsel bir etkilenmenin var olduğu sonucuna varmak aceleci bir çıkarım olacaktır. Her şeyden önce İslâm dil düşüncesi, kendi iç paradigmasından hareketle epistemik ve ilmi ihtiyaçlardan doğmuş; özellikle Kur'ân'ın

⁷⁰ Nasîrüddîn et-Tûsî, *Telhişü'l-Muhasşal* (Beyrut: Dârü'l-Edvâ', 1985), 290.

⁷¹ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, thk. Saîd Abdüllatif Fûde (Beyrut: Darü'z-Zehâir, 2015), 2/329.

i'câzı, beyân kudreti ve ondan hüküm elde etmeye yönelik dil içi sistematik arayışlarıyla usûl düşüncesinin özgün metodolojisini besleyen bir zemin üzerinde teşekkül etmiştir. Buna karşılık Aristoteles'in *Peri Hermeneias*'ta ele aldığı meseleler temelde felsefi-bilimsel bilginin koşulları bağlamında ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak söz konusu iki geleneğin dilin mâhiyeti problemini farklı açılardan ele aldığını öne sürmek mümkündür.

Diğer yandan Aristoteles'in anlam kuramının izlerine usûl düşüncesinde rastlamak mümkün görünmektedir. Gazzâlî'nin Müstaşfâ'da sözünü ettiği varlık mertebeleri fikri neredeyse birebir olarak Aristoteles'in delâlet hiyerarşisini andırmaktadır. Bu benzerliğin yalnızca delâlet katmanlarıyla ilgili olmadığı, Gazzâlî'nin söz konusu mertebelerden söz ettiğinde başvurduğu terminolojiden çıkarılabilir. Bu noktada özellikle misâl terimi dikkat çekmektedir. Terimin kullanımı Gazzâlî'nin Aristotelesçi delâlet hiyerarşine ilişkin bilgi sahibi olduğunu ve bu düşünceyi usûle entegre ettiğini göstermektedir. Bu durum tarihsel etkilenme probleminin çetrefilli bir problem olduğunu ve daha ileri araştırmalara gerek duyulduğunu yansıtmaktadır. Yine bu çerçevede Aristoteles'in 16a3-8 numaralı pasajda dile getirdiği ifadelerle ilgili söz ve yazının dışsal nesnelere doğrudan mı yoksa dolaylı olarak mı delâlet ettiği, dışsal nesnelere zihinsel içerik arasındaki benzerliğin nasıl anlaşılması gerektiği soruları bağlamında yürütülen yoruma dayalı tartışmaların benzerlerine usûl geleneğinde rastlamanın mümkün olup olmadığı sorusu önem kazanmaktadır.

Araştırmanın özgün katkısı, şimdiki kadar karşılaştırılmamış iki kavramı metodolojik bir çerçevede yan yana getirerek Aristotelesçi anlam ve İslâm düşüncesindeki anlam kuramlarına dair yeni okuma imkânları önermesidir. Ayrıca karşılaştırmalı çözümleme girişimi, nefsî kelâmın beşerî boyutuna dair yeni araştırma imkânlarını da açığa çıkarmıştır. Bedenden bağımsız ruh tasavvurunun, Gazzâlî sonrası literatürde nefsî kelâm kavramını nasıl dönüştürdüğü, Aristotelesçi logos ve nous terimlerinin, kelamcıların ruh-dil teorilerinde nasıl bir karşılığa sahip olduğu, ayrıca cevher-araz ontolojisinin nefsî kelâm hangi varlık kategorisine yerleştirdiği, lafzî-nefsî kelâm ayrımının salt itibari bir ayrım olup olmadığı ve zihinsel içerik varsayımının tümeller sorunu bağlamında nasıl çözümleneceği gibi meseleler müstakil incelemelere ihtiyaç duymaktadır. Bu eksende klasik kaynaklarda yer alan nefsî kelâm tartışmalarının ruh nazariyeleriyle birlikte okunması, İslâm düşüncesindeki anlam kuramlarına ışık tutacak, Arap dilbilimi ve kelam disiplinlerindeki modellemelerin çözümlerini sunacak ve İslâm-Yunan entelektüel temasının ilmî yansımalarını daha doğru biçimde görünür kılacaktır. Bu çerçevede disiplinler arası çalışmalara gerek duyulduğu açık bir şekilde görünmektedir.

Kaynakça | References

- Aristoteles. *Yorum Üzerine*. çev. Saffet Babür. İstanbul: İmge Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Aristoteles. *Categories and De Interpretatione*. çev. J. L. Ackrill. Oxford - New York: Oxford University Press, 2002.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr. *et-Taqrîb ve'l-irşâd*. thk. 'Abdulhamîd b. 'Alî Ebû Zuneyd. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr. *el-İnşâf*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000.
- Barлак, Muzaffer. *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları: Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbar Örneğinde Eş'ariyye-Mu'tezile Kritiği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Barлак, Muzaffer. *İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Anlayışları -I- Eş'ariler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Bor, İbrahim. *İlahî Kelâm'ın İmkân ve Tabiatı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Bozbuğa, Hande Nur. "Dilin Sınırları, Anlamın Ufku: İbn Rüşd ve Wittgenstein'da Dilin Anlam Kazanma Mekanizmaları". *Eskiye* 58 (Eylül 2025), 887-911.
<https://doi.org/10.37697/eskiye.1674601>
- Boyalık, Taha. "Kâdî Abdülcebbar'ın "Sözün Hakikati Teorisi" ve Abdülkâhir el-Cürcânî'nin "Sözdizimi Teorisi" Bağlamında Bir Eleştirisi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (Eylül 2012), 61-84.
- Câhiz, Ebû Osmân. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002.
- Carson, Scott. "Aristotle on Meaning and Reference". *History of Philosophy Quarterly* 20/4 (2003), 319-337.
- el-Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâ'ilü'l-i'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1424/2004.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edilleti fi uşûli'l-i'tikâd*. thk. Es'ad Temîm. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfi, 1985.
- Deretić, Irina. "What Do „Affections in the Soul” Resemble? Aristotle's Model of the Linguistic Sign". *Arhe* 20 (2013), 143-150.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Qavâ'idü'l-aqâ'id*. thk. Mûsâ Muhammed 'Alî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Muhammed Abdüsselâm 'Abdüşşâfi. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Gurre, Muhammed Heysem. *el-Belâğatü 'inde'l-Mu'tezile*. Abu Dabi: Abû Dabî li's-Sekâfeti ve't-Türâs, 2007.
- Inderelst, Lars. *Logoi and PatheMata: Aristotle and the Modal/Amodal Distinction in Modern Theories of Concepts*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2017.
- Irwin, T. H. "Aristotle's concept of signification". *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*. ed. Malcolm Schofield - Martha Craven Nussbaum. 241-266. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed. *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*. ed. J. J. Houben vd. 2 Cilt. Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1965.
- İbn Vehb, İshak. *el-Burhân fi vücûhi'l-beyân*. thk. Hifnî M. Şeref. Kahire: Mektebetü'ş-Şebâb, 1389/1969.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğni fi evbâbi't-tevhîd ve'l-'adl 7: Ḥalku'l-Kur'ân*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. Kahire: eş-Şeriketü'l-Arabiyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1961.

- Kretzmann, Norman. "Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention". *Ancient Logic and Its Modern Interpretations: Proceedings of the Buffalo Symposium on Modernist Interpretations of Ancient Logic, 21 and 22 April, 1972*. ed. John Corcoran. 3-21. Dordrecht: Springer Netherlands, 1974.
- Magee, John. *Boethius on Signification and Mind*. Leiden: E. J. Brill, 1989.
- Mânkđîm Şeşđîv, Eb'ül-Hüseyn. *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûl'l-ĥamse*. thk. Abdülkerîm Osmân. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1988.
- Medkûr, İbrahim. "Aristo Mantiĝi ve Arap Grameri". çev. Bünyamin Aydın - Yunus Emre Akbay. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Ocak 2014), 189-199.
- Modrak, Deborah K. W. *Aristotle's Theory of Language and Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Noriega-Olmos, Simon. *Aristotle's Psychology of Signification: A Commentary on "De Interpretatione" 16a 3-18*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013.
- Owens, Joseph. "Aristotle—Cognition a Way of Being". *Canadian Journal of Philosophy* 6/1 (Mart 1976), 1-11. <https://doi.org/10.1080/00455091.1976.10716973>
- Özcan, Zeki. "Aristoteles'te Noûs Kavramı". *Cogito* 77 (2014), 150-181.
- Peters, Jan R. T. M. *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadânî*. Leiden: E. J. Brill, 1976.
- Râzî, Fahreddin. *el-Me'tâlibü'l-âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987.
- Râzî, Fahreddin. *en-Nefs ve'r-rûh ve şerĥu kuvâhumâ*. thk. Muhammed Sagîr Hasan el-Ma'sûmî. İslamabad: Matbûât Ma'hedi'l-Ebhâsi'l-İslâmiyye, 1968.
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-uĥûl*. thk. Saîd Abdüllatîf Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Darü'z-Zehâir, 2015.
- Ronald Polansky - Mark Kuczewski. "Speech and Thought, Symbol and Likeness: Aristotle's De Interpretatione 16a3-9". *Apeiron* 23/1 (Mart 1990), 51-64. <https://doi.org/10.1515/APEIRON.1990.23.1.51>
- Shihadeh, Ayman. "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit". *Muslim World* 102 (2012), 433-477. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2012.01409>
- Tûsî, Nasîrüddîn. *Telĥîşü'l-Muĥaşşal*. Beyrut: Dârü'l-Edvâ', 2. Basım, 1985.
- Versteegh C. H. M. *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*. Leiden: Brill, 1977.
- Vishanoff, David R. *Early Islamic Hermeneutics: Language, Speech, and Meaning in Preclassical Legal Theory*. Atlanta: Emory University, 2004.
- Walz, Matthew. "The opening of On Interpretation: Toward a more literal reading" *Phronesis* 51/3 (2006), 230-251.
- Zebn, İmâd Ahmed. *et-Tefkîrü'l-lisânî inde ulemâi'l-akliyyâti'l-müslimîn: el-Adud el-İcî ve's-Sa'd et-Teftâzânî ve's-Şerîf el-Cürcânî nemâzic*. Amman: Dârü'n-Nûri'l-Mübîn, 2014.