



KELAM ARAŞTIRMALARI 12:2 (2014), SS. 335-362.

KELAMIN MAHİYETİ BAĞLAMINDA KUR'AN'IN YARATILMIŞLIĞI SORUNU

-The Question of the Createdness of the Qur'an in the context of the Nature of the
Kalam -

Hasan TÜRKMEN

Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Kalam Doktora Öğr.

hasantu@csb.gov.tr

Abstract *With the intense discussions of Mutazilite and Sunnite theologians on the createdness of the holy Qur'an, this theory got a doctrinal facet supported by religious and rational arguments. This theory bases itself on the principle that God can create His speech however He wills, as He creates everything as He wish via His attributes of power, will and actions. Whether the eternal or temporal character has the priority is the focal point in the discussion. The spatial or phenomenal character of the divine speech and its transcendental or meta-character and their convergence point is under debate. Our paper tackles this issue from Mu'tazili point of view, i.e. their arguments around the createdness of the holy Qur'an.*

Key words: *Kalam, Speech of God, Createdness of the Qur'an, Phenomenal Field, Transcendental Field, Temporality, Spatiality, Eternality.*

Giriş

Allah'ın sıfatlarının nefyedilmesi ile ilişkilendirilerek ele alınan Kur'an'ın yaratılması fikrinin tarihi¹ ve politik² yönünün yanı sıra akli ve nakli delillere dayanan teolojik yönü de mevcuttur. Özellikle Abbasi ve ileriki dönemlerde bu fikir, tarafların kendi düşünce sistemleri çerçevesinde bir teori haline getirilmiştir. Allah'ın kudreti, iradesi ve fiili ekseninde geliştirilen bu teori, O'nun dilediği şeyi

*

¹ Kelamullah konusundaki tartışmaların tarihsel seyri için bkz. Esen, Muammer, Kelamullah Tartışmaları ve el-Hayde, Araştırma Yay., Ankara, 2005, s. 11-21; Aydın, Osman, Akılcı Din Söylemi, Hititkitap Yayınevi, 1. Baskı, Ankara, 2010; Watt, William Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. Ethem Ruhi Fırlı, İstanbul, 1998, s. 300-301.

² Kelamullah konusundaki tartışmaların siyasi arka planı için bkz. Aydın, Osman, a.g.e., s. 333-339; Watt, a.g.e., s. 220-222; Kırbasoğlu, Mehmet Hayri, "Allah'ın Kelamı Olması Açısından Kur'an'ın Mahiyetiyle İlgili İhtilaflar ve İbn Kudame el-Makdisi'nin Kitabü'l-Burhan fi Beyani Hakikati'l-Kur'an'ı", AÜİFD, Ankara, 1986, S: 28, s. 430.

yaratmaya güç yetirmesine kıyasla, kelamını da dilediği şekilde yaratabileceği düşüncesini esas almaktadır.

Mu'tezili ve Sünni kelimciler tarafından ele alınan Kur'an'ın yaratılması fikri ekseninde, Allah'ın konuşmasındaki fiili yöne yapılan vurgu kadar ilahi kelamın hadisliliğine ya da kadimliliğine dönük bir incelemede göze çarpmaktadır. Bu fikrin diğer bir cephesini ise, Allah'ın kelamının zamansal ve mekansal olarak somut varlığıyla kelamın ilahi yönünün bu zamansallıkla ve mekansallıkla nasıl izah edileceği sorunu oluşturmaktadır. Açıkçası sorun, tarih sahnesi içerisinde politik ve toplumsal çatışmalarla ilgili olduğu kadar diğer din ve ekollerin benzer konulardaki görüşleriyle de belli ölçülerde ilişkilidir. Belki de tartışmanın teolojik yönünden daha çok politik ve mezhepler arası bir ayırım çizgisine dönüşmüşlüğü, kelimcilerin gündeminde bu kadar çok yer tutmasına neden olmuştur.

Ancak burada çalışmamızın kapsam ve sınırlılığı çerçevesinde Mu'tezili düşünce sisteminde konunun dilsel yönü ve bu yönün teolojik temellendirmesi üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda Mu'tezili kelimciler genel anlamda kelamın muhdes oluşuna yönelik olarak ortaya koydukları delillere ek olarak özellikle Kur'an'ın yaratılmışlığına yönelik ileri sürülen delillerin ana eksenini, Kur'an'ın yaratılmışlık vasfına sahip olması düşüncesi oluşturmaktadır. Bu aşamada Mu'tezili kelimciler tarafından kelamın muhdesliği ekseninde Kur'an'ın yaratılmışlığına yönelik ortaya konulan temel yaklaşım tarzları ve bu tarzların gerekçeleriyle birlikte sunumundan söz edilmesi yerinde olacaktır.

Kelamın Muhdesliği

1. Fiil Oluşu Yönüyle Muhdesliği

Mu'tezili düşünce sistemi içerisinde Kur'an'ın mahluk oluşunun ispatında onlara düşünce bütünlüğü sağlayan temel yaklaşım tarzlarından ilki, kelamın hem beşeri hem de ilahi platformda fiil olarak var oluşu hususudur. Bu anlamda onlar, öncelikli olarak kelamı fiil oluş yönüyle ele almaktadır. Burada kelamın fiil oluş yönü, "kavli hareket" kavramıyla ifade edilmektedir. Kavli hareket ise, hareketin faile ait oluşunu ve o kişinin kadir oluşunu bildirdiği gibi kelamın da o kişinin fail ve kadir oluşuna delalet etmektedir.³ Buna göre failin yapmaya gücü yettiği bir fiilin kendisine nispeti, ancak onun tarafından söz konusu fiilin yapıldığının sabit olduğunu bilmekle mümkündür. Bu itibarla hareket, o hareketi gerçekleştirene nispet edilmesi hasebiyle kelam da, o sözü söyleyene nispet edilir. Bu durumda konuşan kişi, fiil ile fail arasındaki ilişki sürecinden hareketle kelamı fiili olarak varlığa çıkaran yani kelam fiilini işleyen kişidir. Dolayısıyla kelam, insan tarafından fiili olarak var edilince, ona ait muhdes bir fiil olmuş olur.⁴

³ Abdulcebbar, Ebu'l-Hasan el-Hemedani, el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl, Kahire,1961, c. VII, s. 15.

⁴ Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 12.

Açıkçası olgusal alanda var olan kelam, zaman ve mekan çerçevesinde insan tarafından gerçekleştirilen bir fiildir. Bu nedenle zaman ve mekan içerisinde meydana gelen kelam, olgusal alanda ortaya çıkışındaki fiili yön bakımından ele alınmalıdır. Zira bu alanda kelam, akledilebilir ve idrak edilebilir varlıkların yapı bakımından en açık olanıdır. Bu doğrultuda Mu'tezile, Allah kelamını da beşer kelamı ekseninde ele almaktadır. Buna göre O'nun kelamı da esas itibariyle olgusal alanda beşere mahsus olan kelam türündendir. Bu anlamda Allah kelamının mahiyetini tespit noktasında olgusal alan ile aşkın alan arasında bir ayrıma gitmek anlamsız ve gereksizdir. Çünkü O'nun zatını kavramak mümkün değildir. Bu bağlamda bilinmeyen bir şeyi ispatlamaya çalışmak, her türlü bilinmezliklere ve muhali ispata götürür. Nitekim doğrudan Allah'a ait olanı bilmenin bir yolu da yoktur. Öyleyse O'nun hakkında sadece olgusal alan çerçevesinde konuşma imkanı bulunmaktadır.⁵

Bu da şunu gösterir ki, beşer kelamından hareketle Allah kelamı da olgusal alanın sınırlılığı çerçevesinde izah edilmesi gerekmektedir. Buna göre O'nun kelamı beşer kelamı gibi akledilebilir ve idrak edilebilir bir yapıya sahiptir. Bu durumda O'nun konuşması, O'nun yaratmış olduğu bir fiili ve tasarrufudur. Bu bağlamda fiil edilmiş kelam, kaçınılmaz olarak yaratılmış Kur'an anlamına gelmektedir. Bir fiilin muhdes oluşunu gerektiren özellikler ne ise, aynı şekilde kelamın da muhdes oluşunu gerektiren özellikler odur. Burada bilinen ve görünenlerden hareketle Allah'ın konuşucu oluşunun bilinişi, ancak kelamını ihdas etmesiyle mümkündür. Bu durumda O'nun kelamının bir tezahürü olan Kur'an da, O'nun güç yetirilebilen fiillerinden olması yönüyle Kur'an'ın zatı gereği muhdes olmasını gerektirir.⁶ Zira Allah kadir olduğu şeyi ihdas etmektedir. Buna göre Kur'an da Allah'ın güç yetirdiği fiillerden olduğu için yaratılmışlık niteliğine sahiptir.

Öte yandan Sünni kelamın önde gelen isimlerinden biri olan Maturidi, kelamın Allah'ta bir fiil olarak görülmesi durumunda başkalarının kelamı statüsünde bulunmaktan kurtulamayacağını iddia etmektedir.⁷ Ona göre böyle olması halinde, Allah kelamı ile beşer kelamı arasında benzeşme ortaya çıkacaktır. Halbuki "...O'nun benzeri hiçbir şey yoktur..."⁸ mealindeki ayet, gerek sıfatında gerekse zatında benzeşme olamayacağını ifade etmektedir. Ayrıca "...yoksa O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da yaratma işi onlar tarafından birbirine benzer mi

⁵ Abdulcebbar, Şerhu Usuli'l-Hamse, nşr. Abdülkerim Osman, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1988, s. 532-533.

⁶ Abdulcebbar, el-Muhtasar fi Usuli'd-Din, çev. Murat Memiş, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 67.

⁷ Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, Kitabu't-Tevhid, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., TDV, Ankara, 2009, s. 74.

⁸ Şura, 42/11.

göründü?⁹ anlamındaki ayet de bunu destekler mahiyette fiil benzerliğinin zat benzerliğini gerektirdiğine işaret etmektedir. Buna karşın tüm yaratılmışlar bir araya gelse Kur'an'ın mislini meydana getiremeyecekleri yönünde¹⁰ ilahi beyan vardır. Böylece misliyet unsuru taşıyan benzerlik ortadan kalkmıştır. Bu da kelam ile zat arasındaki ilişkinin fiil-fail çerçevesinde değil, sıfat-mevsuf çerçevesinde ele alınması gerektiğini göstermektedir.¹¹ Hal böyle olunca kelam, bir fiil olarak değil de bir sıfat olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ancak burada Sünni bakış açısını yansıtan bu yaklaşım tarzına şu şekilde bir eleştiri ve itiraz yöneltilebilir: Öncelikle insanın en değerli varlığı olan akıl, olgusal alanı tanıyabilmesi için bu alanla irtibat ve ilişki kurmak ister. Benzer şekilde bu alanda olduğu gibi akıl, aşkın alanı da tanıma ve onunla ilgili bir fikre, bir sonuca varmak ister. Bu bağlamda aşkın alan hakkındaki bilgilere doğuştan sahip olunamadığı için, bu alanla ilgili bilgilere ancak olgusal alanda edinilen bilgiler üzerine inşa edildiğinde ulaşılabilir. Bunun dışında başka imkan da yoktur. Zira bilinmeyen bir şey üzerine bilgi inşa edilemez. Bu gerçekten hareketle denilebilir ki, Allah da aşkın alan hakkındaki bilgileri olgusal alandaki varlıklardan yola çıkarak insanlara sunmaktadır. Burada O, bu alanla ilgili bilgiler verirken insanların anlaması ve kavraması için, onların zihinlerine yaklaşımcı ifadeler kullanmaktadır. Biz insanların buradaki görevi, nesnel dünyanın ilke ve esasları doğrultusunda akli muhakeme gücümüzü kullanarak O'nun hakkında bilgiye ulaşmaya çalışmaktır. Bu çerçevede nesnel dünyadaki beşer kelamından hareketle ilahi kelamın mahiyetinin belirlenmesi zorunluluğu doğmaktadır. Burada yapılan kesinlikle Allah'ın zatına ulaşmak değil, O'nun kelamının içeriği hakkında bilgiye ulaşma çabasıdır. Dolayısıyla farklı ontik yapılara sahip olan Allah ile insan arasında herhangi bir şekilde ayniyet ya da benzerlik kurulması gibi bir durum burada söz konusu değildir. Zaten Mu'tezile de bu bilinç içerisinde hareket ederek dengeleri korumak gerektiğinin farkındadır. Bu farkındalık ve bilinç doğrultusunda onlar düşüncelerini bu zemin üzerine oluşturma gayreti içerisindeydiler.

2. Mahal Oluşu Yönüyle Muhdesliği

Kur'an'ın yaratılmış oluşunun ispatı noktasında Mu'tezile'ye düşünce bütünlüğü sağlayan temel yaklaşım tarzlarından birisi de kelamın bir mahalde var oluşu hususudur. Fiil ediliş yönüyle ele alınan kelamın içerik itibarıyla hükmü diğer idrak edilenlerin hükmü gibidir. Yani kelam diğer idrak edilenler gibi bir mahalde bulunmak zorundadır. Diğer bir söylemle kelamın, mahalde bulunmaksızın var olması muhaldir. Bu durumda bununla varlığı bir mahalle muhtaç olan bir şeyin kadimliliğinden söz etmek de mümkün değildir.

⁹ Ra'd, 13/16.

¹⁰ İsra, 17/88.

¹¹ Maturidi, a.g.e., s. 74-75.

Bu bakış açısından hareketle Abdulcebbar, kelamın idrak ve algılamaya konu olduğunu ve bu anlamda idrak ve algılamaya konu olan kelamın diğer idrak olunanlar gibi bir mahalde bulunması gerektiğini dile getirmektedir. Bu çerçevede o, kelamın bir mahalde bulunduğu dair birtakım deliller ortaya koymaktadır.¹² Ona göre kelam, bir mahal olmadan varlığını kesinlikle sürdüremez. Ancak kelamın var olduğu mahallinde hal ya da canlı olarak bulunması zorunlu değildir. Bu durumda kelam, yapılıp dile gelmesi cihetinden ötürü bulunduğu yere değil, kendisini varlığa çıkaran failine izafe edilmesi gerekmektedir.¹³ Şöyle ki, bir kişi söyleme ediminde bulunurken konuşma anında ağızdan çıkan ses, çıktığı yerin değil, onu çıkaranın fiilidir. Dolayısıyla ses, konuşma organlarından biri olan ağza ait olmayıp, aksine konuşan kişiye ait olan bir fiildir. Buna göre konuşan, kelamın fiil olarak işleyenin ismidir.

Kelamı bir fiil olarak gören Abdulcebbar, Allah'ın konuşmasını da fiiller kategorisi içerisinde değerlendirmektedir. Ona göre Allah, nasıl ki diğer fiillerini kendi dışında var kılıyorsa, aynı şekilde kelamını da kendi dışındaki herhangi bir

¹² Abdulcebbar, el-Muğni isimli eserinin 7. cildinde kelamın bir mahalde var olduğuna dair birkaç delil ileri sürmektedir. Bu delillerden birincisi, kelamın cismin cisim üzerine itimadından ve ona çarpmasından doğmuş olduğu düşüncesidir. Ancak ona göre mahal üzerine mahallin itimadının var olması, kendisi üzerine itimad ettiği mahalde mümkündür. Farklı oluşların doğurduğu diğer şeylere dayanan itimadın doğması buna delalet eder. Şayet bu şekilde olmazsa ve onun mahalli diğer mahalle bitişik olmazsa, itimadın doğması mümkün değildir. Başka bir deyişle konuşma organlarına havanın çarpması olayında ses, havanın itimadı ve çarpmasıyla konuşma organında doğar. Fakat sesi ortaya çıkartan havanın itimadı ile başka bir mahalde değil, konuşma organı üzerinden ses çıkar. Buna göre konuşma organı, sesin kendisinde bulunduğu mahaldir. Kelamın işte bu şekilde olması, sesin mahallinin halinin farklılığına göre sesin de farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Burada sesin tezahür ettiği mahallin sertliğine ya da yumuşaklığına göre sesin değişmesi, mahallin sesin dışındaki rolünü göstermektedir. Sözelimi, lavoba sesi taş sesinden farklıdır. Yani sesin azlığı ya da çokluğu noktasında lavobadan çıkan ses ile taştan çıkan ses birbirinden farklıdır. Bu da göstermektedir ki, ses mahallin haline göre bulunur ve bu, sesin yani kelamın bir mahalde bulunduğu delil teşkil eder.

Kelamın bir mahalde bulunuşuna yönelik diğer bir delil ise, yankının bir yere konulmaksızın orada bulunuşudur. Burada konuşanın hali iki vakitte yani sesin gidişi ile yankılanışı anında değişmemesidir. Şayet yankılanan bu sözün bir mahalle ihtiyacı olmasaydı, o zamana var olamazdı. Böylelikle harflerin halleri, çıkış yerlerinin ve harflerin özel yapılarının ihtiyaç duyduğu şeyde farklılaşmaktadır. Kelamın, hem bu unsurlara hem de mahal üzerine zaid sıfatlara olan ihtiyacı, kelamın fiili olarak ihdas edilişindedir. Bu durumda nefesin tamamen tutulduğu anda sesin var olmaması da kelamın mahalle olan ihtiyacının göstergesidir. Dolayısıyla tüm bunlar kelamın ve sesin bir mahalde bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bilgi için bkz. Abdulcebbar, el-Muğni, c. VII, s. 26.

¹³ Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 26.

varlıkta meydana getirme kudretine sahiptir. Bu durumda bunlar için Allah'ın bir kısmıdır denilemeyeceği gibi fiil ettiği kelam için de aynı şey söylenemez.¹⁴ Yine ona göre kelamın belli bir mahalde hulul etmesi ile kelamın bir varlıkta yaratılmış olması ayrı ayrı şeylerdir. Burada kelamın bir varlıkta meydana gelmesi, o varlığa hulul ettiği anlamına kesinlikle gelmemektedir. Bu da şunu gösterir ki Allah, kelamını bir mahalde yaratmak suretiyle insanlarla dolaylı bir şekilde konuşmaktadır. Bu noktada Ebu'l-Hasen el-Eşari, Cehmiyye olarak isimlendirdiği Mu'tezile ekolünün bu genel söylemine şiddetle karşı çıkmakta ve tepki göstermektedir. Ona göre Mu'tezile, bu söylemiyle Hıristiyanlarla aynı safta yer almaktadır. Zira Hıristiyanlar, Meryem'in "Allah'ın kelimesini" yani İsa'yı içine aldığı zannetmişlerdir. Hatta Mu'tezile de, bu hususta Hıristiyanları bir derece geçerek Allah'ın kelamının mahluk olduğunu ve bir ağaca hulul ettiğini¹⁵; bu ağacın da Allah'ın kelamını içine almış bulunduğunu zannettiler. Böylece onlara göre ağaç, konuşan bir varlık konumuna gelmektedir. Bu durumda yaratılmışlardan biri olan ağacın Musa ile konuşmuş olması gerekir.¹⁶

Eşari'ye göre Allah'ın kelamı, O'nun kendisindedir. Nasıl ki bizzat Allah'ın kendisinden olan ilim vasfının, kendisinin dışındaki şeylerde yaratılmış olması doğru değilse, aynı şekilde O'nun bizzat kendisinden olan kelamının da mahluk olan bir ağaçta yaratılması doğru değildir. Bu anlamda Allah bu tür nitelendirmelerden beridir ve yücedir.¹⁷ Benzer şekilde Nesefi de Allah'ın kelamını bir varlıkta yaratmak suretiyle konuşmasının mümkün olamayacağını iddia etmektedir. Ona

¹⁴ Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 130.

¹⁵ Mu'tezile, kelamın fiil olarak kabul edilmesinin zorunlu bir sonucu olarak bir mahalde bulunuşu, kesinlikle kelamın o mekanla birleşmesi ve oraya hulul etmesi sonucunu doğurmadığını iddia etmektedir. Bu bağlamda Abdulcebbar'a göre, Allah ile Musa arasındaki konuşmadan söz eden Kasas suresi 30. ayette geçen "mine'-ş-şecerati/ağaçtan" ifadesindeki "min" edatı, kelimenin başına geldiğinde, onunla ya kısmilik ya da başlangıç noktası kastedilir. Bu ayette kısmilik manası sahih olmaz. Zira seslenmenin bir kısmının ağaca has kılınması doğru değildir. O halde buraya uygun düşecek mana, başlangıç noktası olmaktır. Bu ise kelamın belirli bir mahalde ortaya çıkmasını gerektirir. Bkz. Abdulcebbar, Müteşabihu'l-Kur'an, c. II, s. 545. Abdulcebbar'ın bu ifadelerinden açığa çıkan şudur ki, Eşari'nin iddia ettiği, Allah'ın Musa ile konuşması esnasında O'nun kelamının bir ağaçla birleştiğini ve ona yerleştiğine yönelik Mu'tezile'nin böyle bir söylemi bulunmamaktadır. Zaten bu ekolün kendi düşünce sistemi doğrultusunda böyle bir söylem ve iddiada bulunması, onların kendi kendileriyle çelişmesi ve kendi düşüncelerinin inkarı anlamına gelmektedir. Bu gerçeklikten hareketle Mu'tezili kelimcilerin böyle bir yaklaşım içerisinde bulunması, kabul edilebilir ve mazur görülebilir bir durum değildir.

¹⁶ Eşari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, el-İbane an Usuli'd-Diyane, çev. Mehmet Kubat, İşrak Yay., 1. Basım, İstanbul, 2008, s. 67.

¹⁷ Eşari, a.g.e., s. 67.

göre kelimeler bir mahalde hadis olarak bulunduğunda, kendisinde kelamın ihdas edildiği bu mahallin, kelamın en hususi vasıflarından türeyen isimleri alması gerekir. Bu durumda konuşan, Allah değil, o mahal olmuş olur. Yani konuşan, kelamın ortaya çıktığı yerin kendisi olacaktır. Zira bir sıfattan türeyen isim, o sıfatı ihdas edene değil, mahalline racidir yani ona dayandırılır. Nitekim bir sıfat, onu ihdas edene değil, kendi mahalline sıfat olur. Dikkat edilecek olunursa kör, felçli, topal, hareketli ve sakın gibi isimler, bu isimlere ilişkin sıfatlar olan körlük, felçlilik, topallık, hareket ve sükun gibi mucitlerinin değil, mahallerinin ismidir. Öyleyse Allah, kelamı bir mahalde yaratacak olursa, bu durumda konuşan Allah değil, o mahal olmuş olur.¹⁸ Ancak Abdulcebbar, gerek Eşari'nin gerekse Nesefi'nin bu temel iddialarına şu şekilde itiraz yöneltmektedir:

“Kelamın bulunduğu mahallin ismini alacağı şeklindeki bir iddia tüm arazlar için geçerli değildir. Allah'ın bir fiili olarak kelamın bir mahalde bulunmasından hareketle o mahallin konuşan olması gerekmez. Zira bir şey bulunduğu mahalden dolayı isim almaz. Bu itibarla kelamın bir mahalde bulunması, o kelamın Allah'tan nefyini gerektirmez. Allah'ın kelamı bir mahalde bulunur ama konuşan kelamın bulunduğu mahal değil, Allah'tır. Bu bağlamda sesin çıktığı yerin değil, onu çıkarmanın fiilidir. Bu durumda konuşan, kelamı fiil olarak işleyen ismidir. Ancak diğer arazlar olan beyaz ve siyah gibi isimler buldukları mahalle ilişkilendirilir.¹⁹

Bu genel söylemin bir sonucu olarak da Abdulcebbar, Kur'an'ın ilk olarak Levh-i Mahfuz'da²⁰ yaratılmış olabileceğini ileri sürmektedir. Ona göre Hud süresinin ilk ayetinde²¹ Allah, Kur'an Levh-i Mahfuz'da yarattığını ve sonra parçalar halinde mübarek bir gecede dünya semasına bir defada indirilmiştir. Daha sonra O, meleklerle, ihtiyaçları ve maslahatları gerektiği kadar insanlara indirmelerini emretmiştir.²² Burada Kur'an, maslahat ve ihtiyaçlar gereği bir defada indirilmemiştir. Allah'ın kendi indinden peyderpey Kur'an'ı indirmesi, kelimullahın Allah'ın fiili oluşunu göstermektedir. Aynı şekilde Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, Kur'an'ın Allah tarafından yaratılmış en eski şey olduğunu öne sürmektedir. Ona göre Allah, Kur'an'ı önce Levh-i Mahfuz'da, sonra Resulünün kalbinde ve daha sonra da mushafta, onu okuyan ve ezberleyende yaratmıştır. Şayet Allah tümünü yok etse de Kur'an bizatihi bir kelimeler olarak var olabilir.²³ Yine Mu'tezili kelimelercilerden olan

¹⁸ Nesefi, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed, Tabsıratu'l-Edille, nşr. Hüseyin Atay, Ankara, 1993, c. I, s. 350-351.

¹⁹ Abdulcebbar, el-Muğni, c. VII, s. 159.

²⁰ Levh-i Mahfuz ifadesi, Kur'an'da sadece bir yerde geçmektedir: “Hayır o, şanı yüce bir Kur'an'dır ve Levh-i Mahfuz'dadır.” Büruc, 85/21-22.

²¹ “Elif Lam Ra. Bu Kur'an, Allah tarafından muhkem kılınmış ve sonra da O'ndan başkasına kulluk etmeyiniz diye ayrı ayrı açıklanmış bir kitaptır.” Hud, 11/1.

²² Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 180-181.

²³ Aydınlı, Osman, Akılcı Din Söylemi, s. 341.

Cafer b. Harb ve Cafer b. Mübeşşir de, Kur'an'ı bir araz ve mahluk olarak nitelendirirler. Onlara göre Kur'an, Levh-i Mahfuz'daki asıl kelamın bir ifadesidir. Kelamın aynı anda iki yerde bulunmasının imkansızlığı esasına dayalı olarak Kur'an'ın aynı anda iki yerde bulunamayacağından hareketle Kur'an, Levh-i Mahfuz'da yaratılmıştır. Mushaf'ta yazılı olan Kur'an ise, Levh-i Mahfuz'daki Kur'an'ın ifadelendirilmesinden öte bir şey değildir. Dolayısıyla Kur'an'ın telaffuzunun okuyanın fiili olduğu gerçeği de şunu ortaya koymaktadır ki, Allah'ın kelam fiilinin bir tezahürü olarak Kur'an, yaratılmışlık vasfına sahiptir.²⁴

Öte yandan Kur'an ile Mushaf'ın bir ve aynı olduğu yaklaşımından hareketle ortaya konan "Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'da tümüyle yazılı ve ezeli bir varlığı olduğu" düşüncesini Nasr Hamid Ebu Zeyd, kesin bir dille reddetmektedir. Ona göre bu düşünce, Kur'an'ı insanın karşı koyması mümkün olmayan ilahi bir güç tarafından olguya dikte ettirilen, önceden mevcut ve her yönüyle mükemmel bir kitap olarak algılamaktadır. Böyle bir düşüncenin, Kur'an'ı anlam ifade eden dilsel bir metin olmaktan çıkararak, salt mukaddes bir nesneye yani kutsallığını ruhlar ya da ideler alemindeki ezeli aslını temsil eden varlığından alan bir mushafa dönüştürmek suretiyle, olgusal hareketten aşama aşama soyutlaması kaçınılmazdır.²⁵

Bu noktada Ebu Zeyd'in yapmış olduğu bu eleştiriye katılmamak mümkün değildir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki bu anlayış, yaşanan tarihi olaylara ve gelişmelere tamamen terstir. Zira inen Kur'an ayetleri belli bir süreç içinde o toplumda yaşanan olaylara ve gelişmelere bağlı olarak bir realite üzerine inmiştir. Bu anlamda kitap, yaşanan olay ve durumla ilgili olarak ilahi yönlendirmenin somutlaşmış ve yazıya geçirilmiş halidir. Burada Kur'an'ı önceden belirlenmiş bir metin olarak okumamızı imkansız kılan en önemli gerçek, belli bir tarihi kesit içerisinde o toplumda yaşanan olay ve durumlara göre Kur'an'ın parça parça indirilme keyfiyetine sahip oluşudur. İçerik yönüyle belli bir tarihten söz eden bu kitap, bir toplum içinde tarihin metinleşmiş halini yansıtmaktadır. Aynı zamanda bu durum varlığın imkanlar alanı içerisinde meydana geldiğini ortaya koymaktadır. Bu da henüz olay ve durumlar gerçekleşmeden önce bu olay ve durumlardan söz eden ayetlerin ezeli bir belirlenmişlik çerçevesinde Levh-i Mahfuz'da varlığının bulunmasının epistemik açıdan kabul edilebilir bir izahı ve mantığı olmadığını gösterir.

3. Nasih-Mensuh Oluşu Yönüyle Muhdesliği

Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunun ispatı noktasında Mu'tezile'ye düşünce bütünlüğü sağlayan temel yaklaşım tarzlarından bir diğeri de Kur'an metninde gerçekleştiğini kabul ettikleri nesh olgusudur. Mu'tezile'nin kelam ve mütekellim

²⁴ Aydınlı, a.g.e., s. 343.

²⁵ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, İlahi Hitabın Tabiatı, çev. Mehmet Emin Maşalı, 2. Baskı, Ankara, 2006, s. 93.

kavramlarına yüklediği anlam ve kelamı fiil ediliş yönüyle ele alışı, onların Kur'an'ın yaratılmışlığı bağlamında nesih olgusuna yaklaşım tarzını belirlemektedir. Zira bu ekolün bu husustaki görüş ve düşünceleri, ezellilik ya da hadislik açısından kabullerinin alt yapısını oluşturmaktadır. Bu anlamda ilahi zata yönelik nitelermelerde kavramsal bir belirleme zorunluluğu hissedilmektedir.

Mu'tezili kelimciler, Kur'an metninde neshin varlığını icma ile sabit olan bir konu olarak görmektedir. Onlara göre nasih ve mensuh demek, mana bakımından birbirine zıt oldukları için bir şey hakkında bir durumda ya da farklı iki durumda nasihle hükmetmek üzere, nasihin hükmü mensuhun hükmünü kaldırmasıdır.²⁶ Her halükarda bu, emir ve hitabın sabit olduktan sonra ermesini ve yok olmasını gerektirir. Neshedilen ister bir hüküm isterse hitap olsun, netice itibariyle burada daha önce sabit olan bir hususun yürürlükten kaldırılması ve onun son bulması durumu söz konusudur. Bu da neshin sadece manada gerçekleşmediğini, aynı zamanda o manayı açığa çıkaran lafız ve ibarelerde de gerçekleştiğini gösterir.

Bu bağlamda Abdulcebbar, içerisinde bulunduğu ekolün temel referansları doğrultusunda kelam kavramını bir fiil olarak gördüğü için Kur'an'ı da ilahi fiiller kategorisi içerisinde değerlendirmektedir. Zira bu durumda ziyadelik ve ziyadeliğin ortadan kalkması doğru olabilmektedir. Aksi takdirde şayet Kur'an, ilahi kelam olması yönüyle kadim olmuş olsaydı, onda hiçbir şekilde yok olma ve değişme durumları söz konusu olmazdı.²⁷ Başka bir deyişle eğer Kur'an kadim olmuş olsaydı, o zaman Kur'an metninde neshin bulunmaması gerekirdi. Oysa bu metinde neshin varlığı icma ile sabit olan bir gerçekliktir. Bu durumda neshin sonradan oluşluğa delalet etmesi açısından Kur'an, hadis nitelikleri içerisinde barındırmaktadır. Dolayısıyla hadis nitelikleri bünyesinde barındıran bir Kur'an da tabiatı itibariyle yaratılmışlık vasfına kendiliğinden sahip olmaktadır.

Benzer şekilde Zemahşeri de Kur'an da neshin varlığını benimsemekte ve bu kavramın lugat olarak "hükmü yürürlükten kaldırma ve nihayete erdirmeye" anlamlarını esas almaktadır. Bu anlamda ona göre değişime ve dönüşüme konu olan nesih, Kur'an'ın yaratılmış ve sonradan oluşluğuna delil teşkil etmektedir. Bu hususta onun görülebilen en net ifadeleri, "Biz bir ayeti değiştirip yerine başka bir ayeti getirdiğimiz zaman –ki Allah neyi indireceğini gayet iyi bilir- onlar Peygamber'e, 'Sen ancak uyduruyorsun' derler. Aksine onların çoğu bilmezler."²⁸ ayetinde mevcuttur. Burada Allah'ın hikmet ve maslahatlara uygun olarak şeriatları neshedebileceğini belirten Zemahşeri, bu ayette yer alan Allah'ın Kur'an'ın bir kısmını değiştirdiğine veya buna kadir olduğuna dair ifadeler, Kur'an'ın hadisliğine

²⁶ Eşari, Makalatu'l-İslamiyyin, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, 1. Basım, İstanbul, 2005, s. 414.

²⁷ Abdulcebbar, el-Muhit bi't-Teklif, tah. Ömer es-Seyyid Azmi, Kahire, tsz., s. 339.

²⁸ Nahl, 16/101.

delalet eder. Zira değişme, değiştirme ve dönüştürme kabilinden ifadeler, hadis olan varlıkların niteliklerindedir.²⁹ Dolayısıyla nesih ve dönüşüm gibi hadis olan nitelikler meydana geldiği için ilahi kelimelerin yönüyle Kur'an, yaratılmış ve hadis olmaktadır.

Diğer Mu'tezili kelimeler gibi Ka'bi de, bazı ayetlerin mensuh olmasını gerekçe göstererek Kur'an'ın yaratılmışlığına hükmetmektedir. Ona göre, Kur'an'ın bazı ayetleri diğerlerini neshetmiştir ve bu da Kur'an'ın kadim olmadığını işaretidir. Zira kadim olanın değişime veya yok olmaya konu olmaması gerekir. Dolayısıyla Allah'ın değişime veya yok olmaya konu olan bir kelime ile nitelendirilmesi mümkün değildir. Zaten Allah ontik yapı gereği diğer varlıklardan farklı olduğu için, diğer varlıklar gibi değişmesi ya da yok olması söz konusu değildir. Bu noktada Ka'bi, Allah'ın kelimesinin O'nun zati sıfatı olmadığını ispatlamak için zati-fiili sıfat ayırımına gitmektedir. Ona göre zati sıfatlar kesinlikle değişime konu olmamakta, fiili sıfatlar ise tam aksine değişime ve dönüşüme konu olmaktadır. Zira kelime sıfatının zati kabul edilmesi halinde fiili sıfatlarında zati kabul edilmesi gerekir. Dolayısıyla kelime sıfatı zati bir sıfat olamaz. Bu da fiili sıfatların ezeli olamayacağı anlamına gelmektedir.³⁰ Buna göre Allah'ın kelimesinde değişim ve dönüşüm söz konusu olduğu için, O'nun kelimesinin taalluku olan Kur'an, ilahi fiiller içerisinde düşünülmesi gerekmektedir. Bu nedenle değişim, dönüşüm ve farklılaşmaya konu olan Kur'an muhdestir ve yaratılmışlık vasfına sahiptir.

Öte yandan Kur'an'da değişiklik ve nesih olgusunu Allah'ın sıfatları ekseninde ele alan Maturidi, Ka'bi'nin "zati ve fiili sıfat ayırımına gitmek suretiyle kelimenin, Allah'ın fiillerinden olduğunu ve fiili sıfatların da değişim ve dönüşüme konu olması nedeniyle ilahi kelime olan Kur'an'ın hadis ve yaratılmış olduğu" şeklindeki açıklamalarına şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre, zati sıfat ile fiili sıfat arasında zaten herhangi bir fark bulunmamaktadır. Aynı zamanda O, Ka'bi tarafından öne sürülen değişime ve kudretin taalluk etmesi sonucu müdahaleye açık oluş ölçüsünün tutarsız olduğunu dile getirmektedir. Bu noktada Kur'an'ın bazı ayetlerinin diğer bazısını neshetmiş olması, Kur'an'ın kadim olmadığını göstermez. Zira kadim olan şey, değişim ve yok olma anlamına gelen nesih konu olamaz. Zati sıfat ile fiili sıfat aynılığı paralelinde Allah'ın tüm sıfatları O'nunla kaim ve kadim olan nitelermelerdir. Dolayısıyla hem zati sıfat hem de fiili sıfat, değişime ve dönüşüme konu olmamaktadır. Buradan hareketle Allah'ın değişime ve dönüşüme ya da yok olmaya konu olan bir kelime ile nitelendirilmesi mümkün değildir.³¹

²⁹ Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, el-Keşşaf, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1977, c. II, s. 634.

³⁰ Maturidi, Kitabu't-Tevhid, s. 70.

³¹ Maturidi, a.g.e., s. 71-72.

Benzer şekilde Razi de, Mu'tezili kelimciler tarafından "Kur'an metninde neshin var oluşunu onun hadis ve yaratılmış olduğuna" bazı açılardan istidlal getirilmesini eleştiriye tabi tutmaktadır. Ona göre bir şeyin nasih ve mensuh olması, lafız, ibare ve kelimelere arız olan sıfatlardandır. Bu vasıfların sonradan oluşu konusunda herhangi bir münakaşa yoktur. Öyleyse niçin "ibare ve istilahlara ürünü olan" hakiki manaların muhdes olduğunu söylüyorsunuz?³²

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Sünni bakış açısına göre Kur'an metninde neshin bulunması, onun sonradan olmuş olmasını gerektirmez. Zira neshin gereği sayılan değişkenlik ve farklılık, kelamın sadece lafzi boyutuyla alakalı bir husustur. Bu anlamda değişme ve farklılaşma gibi bu tür nitelikler, Allah'ın zatı ile kaim olan nefsi kelamla ilintilenen lafız, ibare ve kelimelerin arazları sayılırlar. Başka bir deyişle nesih, sadece lafız ve ibarelerde ortaya çıkan araz hükmündedir. Bu itibarla neshin, kelamın nefsi boyutunu oluşturan manada vuku bulması mümkün değildir.

Buna göre her ne kadar lafız ve ibarelerde değişiklik ve farklılaşma meydana gelse de, bu durum kelamın hakiki boyutunu oluşturan mana ile ilişkilendirilmesi veya ona etki etmesi mümkün değildir. Zira mana, asıl olarak her zaman varlığını sürdürecektir. Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki, bu bakış açısı epistemik açıdan birtakım gerçeklikleri görmezden gelen sağlıklı ve tutarlı bir yaklaşım tarzı olmadığı ortadadır. Dolayısıyla onların bu bakış açısına birkaç noktada eleştiri getirmek mümkündür.

Birincisi, kelamın asli unsur olarak sadece manaya hasredilmesi gerektiği düşüncesidir. Fakat kelam kavramı hem anlamsal hem de kullanım yönüyle ele alındığında görülecektir ki, onun sadece manadan ibaret olmadığı açığa çıkacaktır. Aksine o, mana ve o manaya delalet eden lafız ve ibarenin müşterek bir ismidir. Buna göre Kur'an metni içerisinde yer alan bir ayetin hem lafza dökülmüş hali hem de o lafza yüklenen mana ya da manaları mevcuttur. Burada lafız, manaya delalet etme ve mananın taşıyıcısı olması yönüyle vazgeçilemez ve göz ardı edilemez bir öğesidir. Dolayısıyla lafız ve mana birbirine o denli sıkı bir biçimde bağlanmışlardır ki, bunların her biri kelam için bir ölçüt ve vazgeçilmez öğelerdir. Bu nedenle lafız ile mana iç içedir ve birbirinden kopartılarak ayrı olarak düşünülmesi doğru değildir. Bu da demektir ki, lafız ile mana arasında aynı kavramın iki yüzüdür. Bu anlamda

³² Razi, Fahrudin, Mefatihü'l-Gayb, trc. Komisyon, Huzur Yayınevi, İstanbul, tsz., c. III, s. 315. Burada Razi, Mu'tezili kelimcilerin bu husustaki söylemine eleştiri yöneltirken her ne kadar "alimlerimiz şöyle yanıt vermektedir" diye cümleye başlasa da, aslında o, bir anlamda kendisinin de bu hususa ilişkin olarak temel aldığı düşünce yapısını ve yaklaşım tarzını oluşturmaya çalışmaktadır. Böylelikle o, bu şekilde bir söylem tarzı geliştirerek diğer Sünni kelimcilerin da kendisi gibi düşündüğünü ima etmek suretiyle kendisine destek ve dayanak oluşturma gayreti içerisinde olduğunu üstü kapalı da olsa açığa vurmaktadır.

içeren ve içerilen olarak birlikte vücuda gelirler. Bu çerçevede Allah'ın kelamın tezahürü olan Kur'an da hem mananın hem de lafzın müşterek bir halidir. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda ortaya çıkan şudur ki, nesih olgusu sadece lafız veya hükümde değil, aynı zamanda o lafız ya da hükmün içerdiği anlamda da gerçekleşmektedir. Bu da ilahi kelamın sadece ezeli mana şeklinde yorumlamanın, ilmi açıdan isabetli ve tutarlı bir yaklaşım olmadığını ortaya koymaktadır.

İkincisi ise, Ebu Zeyd'in altını çizerek vurguladığı -bizim de katıldığımız- ilahi kelamı sadece ezeli mana olarak yorumlamanın bir sonucu olarak "bu kelamın Levh-i Mahfuz'da ezeli mana olarak varlığının bulunduğu" düşüncesidir. Her şeyden önce bu düşüncenin arkasında yatan temel etken, kelamın bir sıfat ve mana olarak Allah'ta bulunuşu anlayışıdır. Buna göre kelam, Allah'ta bir parça ve O'nun gibi ezeli ve ebedi olarak görülmelidir. Bu doğrultuda Allah'ın kelam sıfatının tezahürü olan Kur'an'ın da kendiliğinden ezeli ve ebedi olarak kabul edilme zorunluluğu doğmaktadır. Bu da bu şekilde kurgusal varsayıma sahip olanları Kur'an'ın ezeli mana olarak bir mekanda bulunuşu düşüncesini hakim kılacaktır. Bu durumda her şey ezeli bir belirlemeye göre gerçekleşmektedir. Böyle bir düşünce tarzı da ister istemez varlıkları zorunluluk alanı içine hapsedmekte ve onları sınırlandırmaktadır. Oysa bu düşünce içerisinde olanların göz ardı ettiği önemli bir husus vardır ki, o da şudur: Kur'an metni içinde yer alan ayet ya da ayet grubunun sebep ya da belli bir olaya bağlı olarak peyderpey inişi be buna bağlı olarak nesih olgusu. Bu noktada onlar bu hususu Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'da ezeli mana olarak bulunuşu düşüncesi ile uzlaştırma yoluna giderken birtakım açmazlara ve kendi içlerinde çelişkiye düşmektedirler. Burada onların bu açmazlarını ve çelişkilerini ortaya çıkarmak adına nesh olgusuna nesnel düzlemde gerçekçi bir bakış açısıyla yaklaşmak gerekir.³³

Ebu Zeyd'e göre nesih her şeyden önce vahiy ile olgu arasındaki diyalektiksel ilişkiyi açığa çıkaran en güçlü delil konumundadır. Zira nesih, netice itibariyle daha önce var olan bir hükmün yürürlükten kaldırılarak onun yerine yeni bir hükmün yürürlüğe konması ve geçerli kılınması durumu söz konusudur. Bu da Kur'an metninin tarihsel olgu ve kültürle karşılıklı etkileşim içinde olduğunu gösterir. Bu anlamda olgu ve kültürden bağımsız bir metin anlayışı düşünülemez. Şayet bunun aksine olgu ve kültürden bağımsız bir metin anlayışı içinde olunursa, bu durumda nesih ve değişme, Allah açısından bir acizyet ve eksiklik olmayacak mıdır?³⁴

Yine bu bakış açısına göre değişmeyle birlikte ömrü kısa sürecek olan bir hüküm Allah açısından bir acizlik göstergesi değil midir? Niye Allah daha önce ortaya koyduğu bir hükmü daha sonra yürürlükten kaldırarak yerine başka bir hükmü ortaya koymak zorunda kalmıştır? Tüm bu durumlar O'nun bilgisinde ve

³³ Ebu Zeyd, İlahi Hitabın Tabiatı, s. 148.

³⁴ Ebu Zeyd, a.g.e., s. 129.

iradesinde bir eksikliğe, bir acziyete mi işaret etmektedir? Halbuki O, kendi dışında diğer varlıklar gibi acizlikten, eksiklikten ve kusurdan münezzehtir. Peki, bu soruların cevapları ne olmalıdır? Bu noktada bu tür sorulara doğru bir şekilde yanıt bulunabilmesi için, bu sorun karşısında bakış açısının ve yaklaşım tarzının değiştirilmesi gerekir. Aksi takdirde bu bakış açısı içerisinde olan bir kişi, bu sorular karşısında ister istemez bir dizi açmazlarla ve çelişkilerle karşı karşıya kalacaktır. Sonuç itibarıyla bu bakış açısının yerine varlığın imkanlar alanı içerisinde yer aldığı kabul edilecek olunursa, o takdirde bu tür sorulara doğru ve tutarlı cevaplar bulabilmek mümkün olur.³⁵

4. Kur'an'ın İcaz Oluşu Yönüyle Muhdesliği

Her mucizenin olduğu gibi Kur'an'ın da ortaya çıkış sebebi, amacı ve mucize oluş niteliği vardır. Burada mucizenin niteliği, onun olağandışı olmasındaki nedenle ilgilidir. Yani bir olayın mucize olmasını gerektiren nedenle karşı tarafa meydan okunmalı ve bu meydan okumanın sonucunda karşı taraf ise olayın benzerini yapamamalıdır. Zira buna güç yetiremez durumdadır. Bu anlamda Kur'an, ifade edilmiş biçimindeki olağandışı nedenle müşriklere meydan okumuş ve onlar bu kitabın benzerini meydana getirmeye güç yetirememişlerdir. Dolayısıyla Kur'an'ın icazı sorunu, meydan okuma, benzerini meydana getirme gayreti ve benzerini getirememenin sebebi olan acizlik olmak üzere esasında bu üç kavram üzerine yoğunlaşmaktadır.

Söz konusu her üç kavram, mucizenin şartları olarak görülmektedir. Ancak Kur'an, diğer mucizelerden farklı bir yapıya sahip olduğu için bu üç kavramla Kur'an arasındaki ilişki hususunda birtakım tartışmalar ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan bu tartışmalar, Kur'an'ın mucize olmasındaki olağandışı nedenle ilgili olabilir. Zira sorunun temelini bu neden teşkil etmektedir. Bu ekseninde sorunun temelini oluşturan nedenin açığa çıkarılması hususunda Kur'an'ın mucize oluşuna yönelik kelimacılar tarafından farklı icaz teorileri geliştirilmiştir. Fakat çalışmamızın kapsam ve sınırlılığı gereği bu farklı icaz teorilerinden burada söz edilecek değildir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, Kur'an'ın mucizliği noktasında ortaya çıkan icaz teorileri, kelami ekollerin genel söylemleri ve temel referansları doğrultusunda ele alınmaktadır. Bu anlamda Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunanlar ile onun yaratılmamış olduğunu savunanların bakış açılarındaki farklılık, diğer konularda olduğu gibi bu konuda da kendini açığa çıkarmaktadır.

Kur'an'ın mucizliği noktasında Mu'tezile, Allah'ın müşriklere meydan okumasını Kur'an'ın yaratılmışlığı konusundaki görüşünü ispatlamak için bir vesile olarak görmektedir. Bu çerçevede Mu'tezili kelimacılardan biri olan Nazzam, icazı, Kur'an metni dışında gerçekleşen ve Kur'an'ın mütekellimi olan Allah'ın sıfatlarından biriyle ilişkili bir olgu olarak algılamaktadır. O, tevhid ilkesinden

³⁵ Ebu Zeyd, a.g.e., s. 128-129.

hareketle Kur'an'ın bir kelim ve evrenin varlığıyla bağlantılı ilahi fiillerden biri olduğu ve dolayısıyla yaratılmış olduğunu belirtmektedir.³⁶ Burada Nazzam, ilahi kelam ile beşer kelamı arasında bir ayırımı gitmektedir. Fakat onun kelamın bizatihi kendisine ilişkin tasavvuru, kelamın kendisi açısından değil, mütakellim açısından bir ayırımıdır. Bu nedenle icaz meselesinin, adalet alanından tevhid alanına nakledilmesi ve ilahi sıfatların her açıdan beşeri sıfatlardan ayrı tutulması kaçınılmazdır.

Her şeyden önce beşer kudreti, Allah'ın kudretine üstün gelemediğinden ve ona karşı güç yetiremediğinden, Kur'an'ın, Araplara kendisinin bir benzerini getirmeleri şeklinde meydan okumasında işaret ettiği acziyet, ilahi kudretin Arapların meydan okumayı kabulden ve Kur'an'ın benzerini getirme girişiminden men etmeye yönelik müdahalesinden kaynaklanan bir acziyettir.³⁷ Buna göre normal şartlarda Kur'an dilsel bir metin olması yönüyle insanların benzerini ortaya koyabilecekleri bir metindir. Ancak Allah, insanların onun bir benzerini meydana getirememeleri için, onların güçlerini elden almak suretiyle insanın Kur'an'ın bir benzerini meydana getirmekten aciz bırakmaktadır. Bu da ilahi kudretin sebep olduğu beşeri bir acziyet olup, diğer metinlere kıyasla Kur'an'ın yapısında mevcut olan bir aciz bırakma değildir.³⁸ Burada açığa çıkan şudur ki, Allah'ın Kur'an ile meydan okuduğu topluluk için muciz olabilmesi, o topluluğun Kur'an'a karşı nazire yapmak üzere teşebbüste bulunmalarının imkan ve ihtimalinin olması gerekir. Oysa siz "Kuran kadimdir" dediğinizde, daha başlangıç itibariyle o topluluğa karşı haksız meydan okumada bulunmuş olursunuz. Zira hadis varlıklar olan insanların kadim olarak kabul edilen Kur'an'a karşı nazire getirmeleri istediğinizde, bu durumda hem muhal olanı istediğinizden ötürü o topluluk bunu yapamadığı için aciz sayılmaz hem de o kelama muciz denmesi doğru değildir. Dolayısıyla kadim kelamla meydan okuma hususunun hiçbir şekilde mantıkla bağdaşır bir yönü yoktur. Bu da Kur'an'ın Allah'ın bir fiili olduğunu ortaya koymaktadır.³⁹

³⁶ Hayyat, Ebu'l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed, el-İntisar fi Reddi ala İbni'r-Ravendi, tah. Albert Nader Nasri, Beyrut, 1957, s. 28. Bu ekseninde Kur'an nazmındaki icazı kabul etmeyen Nazzam, bu düşüncesini şu şekilde dile getirmektedir: "Kur'an'ın nazmı ve sözcüklerin edebi bakımından güzelliği, peygamberin mucizesi değildir ve onun peygamber davasındaki doğruluğuna delalet etmez. Bu durumda onun doğruluğunu gösteren husus, ancak geçmişe dair verdiği bilgiler ve gelecek zamanla ilgili olan haberlerindedir. Kur'an'ın nazmı ve onun ayetlerinin edebi ve üslup güzelliğine gelince insanlar, onun bir benzerini hatta nazım ve üslup bakımından ondan daha güzelini ortaya koymaya muktedirdir. Bilgi için bkz. Bağdadi, Abdulkahir b. Tahir, el-Fark beyne'l-Fırak, nşr. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, tsz., s. 132.

³⁷ Hayyat, a.g.e., s. 28-29.

³⁸ Hayyat, a.g.e., s. 29.

³⁹ Hayyat, a.g.e., s. 29.

Öte yandan Abdulcebbar, Kur'an'ın icazı meselesini nübüvvetin ispatı çerçevesinde ele almaktadır. Ona göre kelamın kadim olması durumunda, Kur'an'ın mucize oluşu kendiliğinden ortadan kalkmış olur. Çünkü o zaman Allah, kadim bir şeyin benzerini meydana getiremez ve bu yüzden Kur'an ile meydan okuma yapamaz. Şayet her iki taraf yani meydan okuyan ve meydan okunan kişi ya da kişiler meydan okunan şeyin benzerini meydana getiremezse, meydan okuma olayı gerçekleşmez. Buna göre meydan okuma, sadece meydan okuyan kişi tarafından benzeri meydana getirilebildiğinde ve karşı taraf bundan aciz kaldığında gerçekleşebilir. Aksi takdirde bu, mümkün değildir. Ayrıca kadim kelamla meydan okunması caiz olursa, Allah'ın kadim olan zatı ile de meydan okuma mümkün olur. Burada eğer bu caiz olursa, gerçekleşmesi mümkün olmayan her şeyde meydan okuma yapılır. Ancak bu ise imkansızdır ve doğru değildir.⁴⁰

Abdulcebbar, hikaye ile mahki arasındaki ilişki hususunda hikaye olunan kelamdaki icazı açıklamaya çalışırken Allah'ın başlangıç itibariyle var kıldığı kelamı ile Hz. Peygamber'in dilinde tebliğ edilen kelamı arasında herhangi bir fark ve ayırım olmadığını ve her iki durumda da meydan okuma olayının gerçekleşmiş olduğunu ifade etmektedir. Bu anlamda o, bu düşüncesini "Hz. Peygamber, Allah bana şunu şunu hikaye eden fasih bir kelam gönderdi. Gücünüz aynısını fesahat ve belagatıyla yerine getirmeye yetiyorsa, haydi onu getirin; değilse bu kelam benim peygamberliğime delalet etmiş olacak şekilde meydan okusa, onların bu konudaki acizlikleri bizzat Allah'ın kelamını işittiklerindeki acizlikleri gibidir" sözleriyle⁴¹ pekiştirmektedir.

Diğer bir Mu'tezili kelamcı olan Zemaşeri de Kur'an'ın mucizliği hususunda Abdulcebbar gibi düşünmektedir. Bu çerçevede o, "De ki: Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini meydana getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine destek de olsalar, yine onun bir benzerini meydana getiremezler"⁴² ayetini açıklarken "nevabit" dediği kimselerin, hem Kur'an'ın muciz olduğunu hem de kadim olduğunu savunduklarını dile getirir. Ona göre bu, aklen ve mantıken tutarsızdır. Zira bir şeyin meydan okuduğu kitle için muciz olabilmesi, o kimsenin bunu nazire yapmak üzere teşebbüste bulunabilmenin imkan ve ihtimalinin olması gerekir. Oysa kadim dediğinizde, zaten başlangıç aşamasında haksız bir meydan okumada bulunmuş olursunuz. İnsanların ellerinin uzanamayacağı bir alanda nazire yapmalarını istediğinizde, hem muhal olanın istenilmesinden ötürü muhatap bunu yapamadığı için aciz sayılamaz hem de o kelama muciz denemez.⁴³ Görüldüğü üzere

⁴⁰ Abdulcebbar, el-Muğni, c. VII, s. 89.

⁴¹ Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 207.

⁴² İsra, 17/88.

⁴³ Zemaşeri, Keşşaf, c. II, s. 647-648.

böyle bir tespitte bulunan Zemahşeri, daha sonra sözlerini şu şekilde noktalar: “Bunu böyle kabul edenlerin işi gücü kibir olup, hakikatleri tersyüz etmektir.”⁴⁴

Mu'tezile'nin “kadim olanla meydan okunamaz” diyerek Kur'an'ın muciz oluşunun O'nun kadimliliğine mani olacağı tespitini, Eşari kelamcılardan biri olan Gazzali, epistemik açıdan doğru ve isabetli bir yaklaşım olarak görmektedir. O, el-İktisat isimli eserinde Kur'an'ın bir mucize olduğunu ve mucizenin de Allah'ın bir fiili olduğunu belirtmektedir. Bu anlamda ona göre Kur'an kelimesinin iki anlamı söz konusudur. Bu anlamlardan birincisi, “okumak” manasıdır ki bu, mana itibarıyla Kur'an sonradan meydana gelmiştir. Diğeri ise, “okunan şey” manasıdır ki bu, mana itibarıyla de Kur'an ezelidir. Aynı şekilde kadim sözcüğü de iki mana arasında müşterek olmakla birlikte onun bir yönden sabit olması, diğeri yönden sabit olmamasının imkansızlığını gerektirmez. Bu durumda kadim olanın bir mucize olamayacağı gerçeğinden hareketle Kur'an'da müşterek anlamlardan biri olan “okuma” anlamında kullanılmalıdır. Ancak bu anlamda kullanıldığında Kur'an'ın mucizeliği ortaya çıkmış olur. Çünkü Kur'an, bu anlam itibarıyla kadim değildir.⁴⁵ Bu da kadim olan mana ile meydan okumanın mümkün olmadığını göstermektedir.

Aynı şekilde Suyuti de, kadim olan mana ile meydan okumanın aklen ve mantiken muhal olduğunu öne sürmektedir. Bu anlamda o, meydan okumanın Allah'ın zati sıfatlarından kadim kelam ile yapılması hasebiyle muhatapların insan gücünü aşan bir işten dolayı aciz kaldığı düşüncesini kabul etmez. Zira aslına vakıf olunamayan böyle bir kelam ile meydan okuma tasavvur olunamaz. Bu konuda doğru olan ise şudur: Meydan okuma, kadim kelamın kendisiyle değil, lafız ve ibarelerden oluşan lafzi kelam ile yapılır.⁴⁶

Ancak Bakıllani, lafzi kelamla meydan okunabildiği gibi kadim kelamla da meydan okunabileceğini iddia etmektedir. O, kadim kelama delalet eden ve onun bir ifadesi olan Kur'an'ın icaz yönlerini sadece nazım ve telife hasrettiğinden, nazım ve telif açısından Kur'an'ın benzeri olabilen her şey, onun dış suretinin taklidinden öte bir şey değildir. Onun, kadim kelam üzerinde yoğunlaşması onu, Allah kelamı ile beşer kelamı arasında herhangi bir ölçüde benzerliğin bulunmasının imkansızlığını düşünmeye götürmüştür. Zira ona göre Kur'an'ın kendine özgü nazım ve üslubu vardır ve bu noktada beşer ürünü olan hiçbir nazım ve üslup ona benzemez. Onun nazım, tasavvur edilemeyecek kadar yüce, düşünceye konu olamayacak kadar muhteşemdir. Buna göre kişi her ne kadar istese de onun bir benzerini meydana

⁴⁴ Zemahşeri, a.g.e., c. II, s. 648.

⁴⁵ Gazzali, el-İktisat fi'l-İ'tikad, s. 162-163.

⁴⁶ Suyuti, Ebu'l-Fadl Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an, çev. Yıldız, S. Çelik, İstanbul, 1983, c. II, s. 310.

getiremez. Nitekim peygamber, “Allah’ın kelamının diğer kelimelere üstünlüğünü, O’nun yaratılmışlara üstünlüğü gibidir” buyurmaktadır.⁴⁷

Burada Bakıllani’nin yukarıda ortaya koymuş olduğu savunma ve eleştiri içerikli ifadelerini ilmi açıdan objektif bir yaklaşımla tahlil etmek yerinde olacaktır. Her şeyden önce o, lafzi üslup ve nazmı Kur’an’ın icazı noktasında önemli görmektedir. Yani ona göre Kur’an’ın icazı, metin içerisinde yer alan lafzi üslup ve nazımda gizlidir. Peki, bu durumda Kur’an’ın icazı ve meydan okuması hususunda onun lafzi özelliklerine büyük önem atfeden bir düşünürün tutup da insanların bilemediği ve idrak edemediği bir yön olan nefsi kelamın benzerini meydana getirmeleri istendiğini söylemesinin, meydan okuma mantığıyla bağdaşır bir yanı var mıdır acaba? İlk bakışta buna verilecek cevap, tabii ki hayır. Eğer Kur’an’ın dilsel bir metin olduğu gerçeği göz ardı edilerek onun Allah’tan bir parça olarak ezeli bir kelam olarak görülmesi durumunda, kesinlikle bir beşerin böyle bir kelamın aynısını ya da benzerini getirme imkanı söz konusu bile olamaz. Zaten böyle bir teklifte bulunmak da aklen ve mantıken mümkün değildir.

Ayrıca Bakıllani’nin bu konuya ilişkin olarak onun içine düştüğü durumu göstermesi açısından Ebu Zeyd’in –bizim de katıldığımız- tespiti dikkate değerdir. Ebu Zeyd’e göre Bakıllani, icaz meselesini neredeyse bütünüyle –bilinçsizce-meydan okuma ile birlikte gerçekleşen acziyete bağlamıştır ki, bu da sarfe anlayışından pek farklı değildir. İcazın buradaki ispatı, Kur’an’ın dilsel analizine değil, dil ve fesahat ehli olan Arapların onun benzerini getirmekten aciz oldukları düşüncesinin ispatına dayanmaktadır. Bu metin dışı delil, sonraki asırlarda da varlığını devam ettirmiştir.⁴⁸ Dolayısıyla burada Bakıllani, her ne kadar sarfe teorisine tamamen karşı olmasına rağmen, bu konuya ilişkin söylem ve açıklamalarıyla ister istemez sarfe anlayışına yakın bir duruş ortaya koyduğu açığa çıkmaktadır. Bu da gösterir ki, onun bu değerlendirmeleri, amacının dışına çıkmakta ve kendi içinde birçok tutarsızlıklara ve çelişiklere dayanmaktadır.

5. Kur’an’ın Şey Oluşu Yönüyle Muhdesliği

Kur’an’ın yaratılmışlığı hususunda tartışma yapılan konulardan biri de Kur’an’ın şeyliği sorunu ve bu sorun bağlamında Kur’an’ın yaratılmış olup olmadığı meselesidir. Bu mesele hem Mu’tezile hem de Ehli Sünnet’in kendi düşünce ve

⁴⁷ Bakıllani, Temhidi’l-Evail ve Telhisi’d-Delail, tah. İmamüddin Ahmed Haydar, Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekafiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1987, s. 178-179. Bu bağlamda Bakıllani bu hususa şu şekilde işaret etmektedir: Arapların Kur’an’a nazire yapmaktan alıkonulduğu görüşü, Kur’an’ın muciz bir kelam oluşu gerçeğini ortadan kaldırır. Şu halde men/alıkoyma fiilinin kendisi mucize haline gelir ve Kur’an’ın kendi bünyesinde taşıdığı zati üstünlük kendiliğinden ortadan kalkmış olur. Bkz. Bakıllani, İ’cazu’l-Kur’an, Alemü’l-Kütüb, Beyrut, 1988, s. 46.

⁴⁸ Ebu Zeyd, İlahi Hitabın Tabiatı, s. 190.

referansları doğrultusunda tartışma konusu yapılmıştır. Özellikle “şey” lafzının bir kavram olarak kelamcılar tarafından ne şekilde anlaşılıp anlamlandırıldığı ve bu kavram içerisine de Kur’an’ın dahil olup olmadığı hususu önem arz etmektedir. Ancak daha önemlisi, şayet “şey” kavramı içerisine Kur’an’ın girmesi halinde, bu durumun “yaratılmışlık” vasfı ile ne şekilde ilişkilendirileceği hususudur.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, “şey” kavramı konusundaki tartışma, varlığın mahiyet ile aynı olup olmadığı meselesinde düğümlenmektedir. Bu anlamda Mu’tezili kelamcılar Sünni kelamcılarının aksine varlığı, mahiyetten ayrı olarak görmektedir. Buna göre Zemahşeri, “şey” kavramını; “bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi sahih olanlar” şeklinde tanımlamaktadır. Hal böyle olunca bu durumda kadim, cisim, araz, muhal ve müstakil olana “şey” denebilir. Bu nedenle Allah’a, “diğer şeyler gibi olmayan bir şey” demek, uygun ve doğru olandır.⁴⁹ Bu noktada o, dil açısından da bu kavram üzerine içinde bulunduğu ekolün genel söyleminin doğruluğunu savunma içerisine girmektedir. O, meşhur dilcilerden biri olan Sibeveyh’e dayanarak “şey”in, müzekker ya da müennes olsun, haber verilenlerin tümüne denebileceğini iddia etmektedir. Dolayısıyla ona göre şey, umumun en umum olanıdır. Nitekim Allah da hassın en hassı olup cisim, araz ve kadimi ihata etmektedir. Bu yüzden umumun en umum ifadesi olan şey, hususun en hususu olan Allah için de kullanılabilir; fakat O’na, “bir şeydir ama diğer şeyler gibi değildir” denir.⁵⁰ Bu da O’nun diğer bilinenler gibi bir bilinen olmadığı anlamına gelmektedir.

Aynı şekilde Ebu Huzeyl, varlığı nedeniyle “şey”in prensibi ve tabiatı olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre bu kavram, bizatihi var olur ve varlığı değişebilir. Bu itibarla “şey”in mahalli, nesnel dünyasıdır. Varlığında “şey”in arazlar vasıtasıyla gerçek bir sürekliliği ve sebati vardır. Bu durumda şey, arazlarla belli anlarda tamamlanır ve mükemmelleşir. Bunun varlığının tamamen ve ayrıntılı bir şekilde gerçekleşmesinde “kevn”in önemli bir yeri vardır. Burada şey, tamamen bir yaratma fiili şartıyla olan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bizatihi yaratılmamış bir fiille oluşması, Allah’ın iradesi ve yaratıcı gücü sayesinde. “Şey”in fiile dönüşmeden önceki durumu ise madumdur.⁵¹ Buna göre madum, “şey”dir. Bu anlamda nesnelere şey ismini alması, Allah sayesinde değildir. Fakat onların yokluktan vücuda çıkarılması, Allah ile imkan dahiline girmektedir. Bu da, madum olanın vücuda gelme ihtimali bulunmasından ötürü “şey” olarak nitelendirilmesi anlamına gelmektedir.⁵²

⁴⁹ Zemahşeri, el-Keşşaf, c. II, s. 11.

⁵⁰ Zemahşer, a.g.e., c. II, s. 11.

⁵¹ Aydınlı, Osman, İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci, s. 169.

⁵² Sünni kelamcılar, Mu’tezile’nin “madumun şey olduğu” hususundaki iddialarına karşı çıkmakta ve reddetmektedirler. Özellikle Maturidi, Mu’tezile’nin bu iddiasını tevhid ilkesi

“Şey” kavramına işte bu şekilde anlamlar yükleyen Mu'tezile, bu eksende Allah ve O'nun kelamının bir tezahürü olan Kur'an'ın da bu kavram içerisine girdiğini iddia etmektedir.⁵³ Zira dilsel bir metin olması yönüyle Kur'an, varlık evreni içerisinde yer alan bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda kelamı ve dolayısıyla Kur'an'ı fiil ediliş yönüyle ele alan Abdulcebbar, varlık alanındaki her şeyin Allah tarafından yaratıldığını bildiren ayetlerde⁵⁴ geçen “her şey” ifadesinin kapsamının içine Kur'an'ın yaratılmış oluşunu dahil etmektedir. Ona göre bu ayetlerde geçen “her şey” kapsamından Kur'an'ın çıkarılmasına yönelik herhangi bir delalet yoktur.⁵⁵ Bu itibarla bu ayet, umum ifade üzerine bırakılmalı ve bu yönde herhangi bir şekilde tahsise gidilmemelidir. Başka bir deyişle ilahi kelamın bu ayetin umumundan istisna edilmesini gerektiren bir durum söz konusu değildir.

Bu çerçevede Abdulcebbar, umum-husus konusunun Kur'an ifadelerinin anlamlarını tespit etmedeki rolünü açıklarken, bir kelimenin umum ya da husus ifade ettiğini ortaya koymak için sığanın tek başına yeterli olmadığını dile getirmektedir. Ona göre ilahi kelamın anlaşılmasında esas unsur, kasıttır. Yani Allah hitapta bulunurken, O'nun bununla neyi kastettiğinin açığa çıkarılması gerekir. Burada bu kastı belirleyen ise, muvadaa yani toplumsal uzlaşımır. Buna göre kendisine hitapta bulunulan kişinin, kendisine hitap edeni anlayabilmesi için anlaşmalarını sağlayacak tarzda üzerinde uzlaşmış bir dilin olması gerekir. Diğer bir söylemle muhatabın, daha önceden oluşmuş belirli bir dili bilmediği takdirde Allah'ın, kelamı ile neyi kastettiğini anlaması söz konusu olamaz. Daha önceden meydana gelmiş olan ve insanların kendi aralarında anlaşmalarını sağlayan bir dil, O'nun hitabının gerektiği şekilde anlaşılmasını da mümkün kılar. Zira hikmeti gereği O, insanlara daha önceden aralarında oluşmuş muvadaaya uygun olarak yani uzlaşmaya dayalı bir dille

açısından geçerli ve kabul edilebilir bulmamaktadır. Ona göre onların bu yaklaşımı, kendilerine, nesnelere ezelde mahiyet (hakikat) atfetme yükümlülüğünü getirir. Ne var ki nesnelere, fiilen yok olup sonradan vücut bulmuştur. Fiilen var olmadan önce onlara mahiyet nispet etmekte ise, tevhid ilkesinin reddi anlamına gelmektedir. Çünkü onlar ezelde henüz mevcut değildi. Bu nedenle nesnelere ezeldeki halleriyle fiilen ortaya çıkışları bakımından iki ayrı durum arz ederler. Aslında nesnelere ezelde madum olan şeylerdir. Bu durumda Mu'tezile bu suretle Allah'tan başka varlıklar benimsemiş olmaktadır. Bu ise, anlamsal içerik yönüyle tevhid ilkesiyle ters düşmektedir. Bunun yanında Mu'tezile'nin ileri sürmüş olduğu bu iddia da alemin kıdemi söz konusudur. Zira nesnelere Allah'tan başkadır ve bu noktada madumlar da O'ndan başka olan ezeli şeylerdir. Bunda ise tüm tevhid ehlinin, “Allah'ın nesnelere hiçbir şey olmaksızın yarattığı” tarzındaki inancına muhalefet vardır. Mu'tezile'ye göre buradaki yaratma, adem halinden vücut haline getirmekten ibarettir. Zira nesnelere yaratma eyleminden önce de “şey”lerdir. Bilgi için bkz. Maturidi, Kitabü't-Tevhid, s. 110.

⁵³ Abdulcebbar, Şerhu Usuli'l-Hamse, s. 383.

⁵⁴ Enam, 6/102; Ra'd, 13/16.

⁵⁵ Abdulcebbar, el-Muğni, c. VII, s. 94, 215.

hitapta bulunur. Dolayısıyla insanı muhatap olarak hitap eden Allah'ın, insanlar arasında muvadaa yoluyla meydana gelen ve iletişim aracı olarak kullanılan dil çerçevesinde hitapta bulunduğu kabul edilmesi gerekir.⁵⁶ Bu durumda açığa çıkan şudur ki, muvadaayı bilmeyen ve lafzın konuluş nedenini, amacını bilmeyen kişi, o lafzın hangi anlama delalet ettiğini de bilemez. O halde bir lafzın umum ya da husus ihtiva etmesinin tespitini önce sıga, daha sonra dil-olgu gerçekliğinden hareketle kültür içinde ortaya çıkan toplumsal uzlaşım belirleyecektir. Bu da umum için konulmuş bir lafzın umum ifade etmesinin caiz olduğu gibi, husus ifade etmesinin de caiz olabileceğini göstermektedir.⁵⁷

Öyle olmakla birlikte Abdulcebbar'a göre Allah'ın kelamı yalnız kendisi vasıtasıyla bilinmesi mümkün olan şeye delalet eder. Sözelimi, O'nun kelamı tevhid ve adalet gibi aklen bilinmesi gereken hususlara delalet etmez. Zira kelamın delaletinin geçerliliğini bilmek, kendisini önceleyen tevhid ve adalet esaslarını bilmeyi gerektirir. Yani tevhid ve adalet prensipleri asıl, kelamın delalet etme özelliği ise fer'dir. Şayet kelam bu hususlara delalet etseydi, kendi dayandığı asıla delalet etmiş olurdu. Oysa fer' asıla delalet etmez.⁵⁸ Bu nedenle ilahi kelam anlamlandırılırken, eğer tevhid ve adalet ilkesiyle ilgili konularda en başta dil-olgu ilişkisi bilinebiliyorsa, anlamada bu ilişki esas alınmalıdır. Burada ilahi hitap aklın önceden bildiği bu ilişki sistemine uyarsa, ifade zahirine bağlı kalınarak literal anlamı üzerine bırakılır. Fakat ilahi hitabın aklın önceden tespit ettiği bu ilke ve esaslara uymadığı zaman, bu durumda zahiri anlam, mecazi anlama yorulmalıdır.

Bu doğrultuda Abdulcebbar'a göre, her şeyin Allah tarafından yaratıldığını bildiren ayetlerde geçen "her şey" ifadesinin kapsamı içerisine Kur'an da girmektedir. Bu itibarla tevhid ilkesi gereği Kur'an'ın Allah'tan farklı ve O'nun gayrı olduğu sabittir. Zira Kur'an, cüzlere ve kısımlara sahip olma, üçte bire ya da dörtte bire ayrılabilme, başlangıç ve sonunun olması, işitilme, muhkem veya mufassal olma, okunma, yazılma ve ezberlenme gibi Allah hakkında düşünülmesi imkansız olan birtakım niteliklere sahiptir.⁵⁹ Bu durum Kur'an'ın kadim olan Allah'tan farklı olmasını gerektirir. Eğer aksi düşünülüyorsa, o takdirde Kur'an'ın Allah'a denk olması lazım gelirdi. Çünkü kadim, zati gereği yani zatından dolayı kadimdir. Bu sıfatta kendisine ortak olanın, sahip olduğu diğer sıfatlarda da O'na denk olması gerekir. Ancak Kur'an birçok zati sıfat açısından kadim olan Allah'tan farklı olduğu aşikardır. Bu da Kur'an'ın hadis olduğu sonucunu açığa

⁵⁶ Peters, Jan, "God's Created Speech", s. 257.

⁵⁷ Abdulcebbar, el-Muğni, c. VII, s. 14.

⁵⁸ Abdulcebbar, a.g.e., c. XVI, s. 354.

⁵⁹ Abdulcebbar, Şerhu Usuli'l-Hamse, s. 531.

çıkarmaktadır.⁶⁰ Dolayısıyla hadis olan bir varlığın da kadim yaratıcı tarafından yaratılmış olması kaçınılmazdır.

Buradan hareketle açığa çıkan şudur ki, Allah'ın “Allah her şeyin yaratıcısıdır” ifadesi, O'nun hem zatına hem de sıfatlarına şamildir. Buna göre bu ayetin, tevhid ilkesi gereği Allah'ın zatı hakkında tahsis görmüş olduğuna hükmedilir. Bu nedenle bu ifadenin O'nun zatının dışındaki hususlarda asıl üzere kalması gerekir. İşte bu “asıl” da, O'nun kendi zatının dışında kalan her şeyin yaratıcısı olmasıdır. Dolayısıyla bu ayetin, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğuna delalet ettiği ortadadır. Burada Kur'an, Allah'ın zatından değil, O'nun gayıdır. Öyleyse ayetteki bu umum ifadenin içerisine Kur'an girmiş olması gerekir. Bu göstermektedir ki, buradaki bu ifade, dil-olgu ilişkisi çerçevesinde açığa çıkan ilk anlam olan zahiri anlama hamledilmesi ve literal anlamı üzerine bırakılmalıdır.⁶¹

⁶⁰ Abdulcebbar, el-Muğni, c. VII, s. 86-87.

⁶¹ Tevhid ilkesi gereği ayetteki bu ifadeyi zahiri anlamı üzerine hamledilmesi gerektiğini ortaya koyan Abdulcebbar, öbür yandan adalet ilkesi gereği de insanın fiillerinin bu kapsam dışında tutularak mecaza hamledilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Bu anlamda “O, her şeyin yaratıcısıdır” ifadesinin genel anlamıyla ele alınması, Mutezili düşünce sisteminin teorik altyapısını oluşturan adalet ilkesi gereği doğru değildir. Zira bu ifadenin zahiri anlamına istinaden insanların fiillerini Allah yaratmış olsaydı, iyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak ve peygamberler göndermek batıl; hesaba çekmek ve cezalandırmak kötü olurdu. Bu noktada kulum yapamayacağı şeyi O'nun emretmesi ve kendi yarattığından nehyetmesi doğru değildir. Peygamber, kafirleri imana ve küfürlerini yaratıp iman etmelerine engel olan O'na dönmeye nasıl avdet ederdi? İyiliği emreden, iyilik insanın fiili olmadığı halde, onu nasıl emredebilir? Yine bütün fiillerinin yaratıcısı Allah olduğu halde, kullarını hesaba çekmesi nasıl iyi olur? Bu itibarla burada bu ifadenin zahirine hamlederek kullarının fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığı iddia edilmesi durumunda, insan için fiil özgürlüğü gerçekleşmemektedir. Bu durumda özgür olmayan bir insana da Allah'ın teklifte ve ona mükâfat ya da ceza vermesi doğru ve gerçekçi bir yaklaşım değildir. Bilgi için bkz. Abdulcebbar, el-Muhtasar fi Usuli'd-Din, s. 89.

Ayrıca Abdulcebbar, Ehli Sünnet tarafından kendisine yöneltilebilecek olan “Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu gösteren ifade bulunmasına rağmen, kulların fiillerini kendisine izafe edilmesi ve bu fiillerin onlar tarafından meydana getirildiği nasıl doğru olur?” şeklinde bir soruya şu şekilde yanıt vermektedir: “Bu ifadenin doğru bir şekilde tevیل edilmesi gerekir. Burada Allah, söylediğimiz delilleri akıllara yerleştirmiş, zulüm ve yalanı bilerek işleyenini yerilmeye ve kusurlu görülmeye müstehak olduğunu izah etmiştir. Allah'ın kınanma makamında bulunan bir şeyle övülmesi caiz değildir. Zira bu, çelişkiden öte bir şey değildir. Öyleyse O'nun, “O, her şeyin yaratıcısıdır” sözüyle, kötülükleri yarattığını kastediyorsa, bununla övünmesi nasıl doğru olur? Allah'ın bu ayetle irade ettiği, ancak insanları ve halkı şükür ve taate sevk etme amacıyla diğer nimetlerin yaratıcısı olduğudur. Burada bu ayetle kastedilenin, O'nun görünen eşya ve hallerinin takdir edicisi, iyi ve kötüsü arasındaki ayırımın tarif edicisi olması da muhtemeldir. O halde O, yasak ve engele rağmen kullar

Tüm bu ifadeleriyle Abdulcebbar, bir taraftan Kur'an'ın bir "şey" olarak yaratılmışlık vasfına sahip olduğunu belirtirken, öbür yandan akli ilke ve esaslar doğrultusunda adalet ilkesi gereği insanların fiillerinin tahsis edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu bağlamda bu umumi ifade, Allah'ın zâtı ve insanın fiilleri dışında her yerde umumilik üzere kalması yani her şeyi içermesi gerekir. Ancak Sünni kelimciler ise, bu konuda tam aksini savunmaktadır. Onlar birtakım gerekçelerle Kur'an bir "şey" olarak bu ayetin umumuna dahil olmadığını ve bununla birlikte ayetin kapsamına insanların fiillerinin girdiğini iddia etmektedirler. Nitekim Razi'ye göre, "O her şeyi yaratandır" ayetinde kullanılan sığa ve lafız, genel olan bir sığa ve lafızdır. Fakat ne var ki, akli delillerden dolayı buradaki bu sığanın Allah'ın sıfatları hakkında tahsis edilmesi gerekir. Yani O'nun sıfatlarının bu genel hüküm dışında tutmak aklen zaruridir.⁶² Yine o, Mefathu'l-Gayb isimli eserinin başka bir cildinde kendisinin de ısrarla savunduğu Sünni kelimcilerin bu ayete ilişkin görüşlerini kısa ve özlü olarak şu şekilde ortaya koymaktadır:

"Biz umum olan bu ayeti, Allah'ın ilmi ile alim, kudreti ile kadir olduğuna ve Allah'ın kelamı olan Kur'an'ın kadim olduğuna delalet eden birçok delille tahsis ediyoruz."⁶³

Bu söylemiyle Razi, bu ayetin içerdiği anlamı, içinde bulunduğu ekolün düşünce sistemine göre kayıt altına almakta ve buradaki umum ifadeyi yine sistem bütünlüğüyle uyum oluşturacak şekilde tahsis etmektedir. Bu noktada Kur'an'ı bir şey olarak kabul eden, fakat onu yaratılmış ve muhdes olmayan şeylerden başka bir şey olarak gören Razi, düşünce sistemi gereği Kur'an'ın yaratılmamışlığını kabul ettikten sonra teorik boşluğun giderilmesi için taraftarı olduğu ekolün genel söylemiyle kelamın Allah ile kaim bir mana ya da sıfat oluşunu temel almaktadır. Böylelikle onun yaptığı, kelamın fiil değil, bir sıfat olması yönünü, diğer hususlarda olduğu gibi bu hususa da uyarılma gayretinden başka bir şey değildir.

Benzer şekilde Bakillani de, "O, her şeyin yaratıcısıdır" ifadesinin kapsamına, Allah'ın kelam ve kavlinin girmediğini ileri sürmektedir. O, "kün feyekün" söz dizisinin bulunduğu ve kelamın kadim oluşunu anladığı Nahl süresi 40. ayetten yola çıkarak her şeyin yaratıldığını bildiren ayetin içine O'nun kelam ve kavlinin girmediğini belirtmekte ve muhkem gördüğü diğer nassla buradaki nassı

kötülük işleseler de, 'takdir etme' anlamında onların yaratıcısıdır. Bu, açıktır; zira birisi 'her şeyi yedim' dediğinde, yediklerinden başkasını kastetmemektedir. Aynı şekilde "O, her şeyin yaratıcısıdır" ifadesi de böyledir. Bununla kastedilen yaratılmışlardan başkası değildir. Nitekim Allah'ın yarattığından başka bununla vasıflanan bir mahluk yoktur. Kulların fiilleri, ancak mukayyet olduğunda bununla vasıflanabilir." Bilgi için bkz. Abdulcebbar, el-Muhtasar, s. 97.

⁶² Razi, Mefatihü'l-Gayb, c. XIII, s. 427.

⁶³ Razi, a.g.e., c. X, s. 83.

tahsis etmektedir. Ona göre Allah, “kün” demeden hiçbir şeyi yaratmamakla birlikte bu sözün kendisi de yaratılmış değildir. Fakat bu hitabın taalluku olan alemin varlığı ise kadim değildir. Bu bağlamda sözü geçen ayetin zahirinde hakiki anlam kastedilmekte ve bu yönde tevile gerek olmamaktadır. Başka bir söylemle “kün” emrinin mecazi anlamda kullanılması mümkün değildir.⁶⁴

Bakıllani'nin bu hususa ilişkin görüş ve söylemlerine karşı çıkan Abdulcebbar, “biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona sözümüz sadece ‘Ol’ dememizdir ve hemen oluverir” ayetini delil getirerek buradaki “kavl” sözcüğünün iradeye taalluk ettiğine işaret etmektedir. Ona göre sözcüklerin cümle içerisinde birbirine yakın kullanılması, bu sözcüklerin anlamlarının birbiriyle bağlantılı olduğu anlamına gelmektedir. Allah'ın murid oluşunu ifade eden sözcüğün önüne, gelecek ifade eden “iza” edatının getirilmiş olması ise O'nun gelecekte murid oluşunun delil ve ispatıdır. Daha açık bir deyişle “iza” edatı, Allah'ın gelecekte irade edip gelecek için söz söyleyeceğini göstermektedir. Öyleyse O'nun iradesi ve kavli hadistir.⁶⁵

Özellikle Bakıllani'nin “kün” sözünün hakiki anlamda gerçekleştiği iddiasına karşı çıkan Abdulcebbar, bu durumun akli açıdan temellendirilemeyeceğini iddia etmektedir. Zira Allah hadis olan bir işi, icat etmek istediğinde “kün” emrine ihtiyaç duymaz. Nasıl ki insan bir şeyi yapmak isteyince, o işi emretmek yerine kalkıp o işi yaparsa, aynı şekilde Allah'ın böyle bir emre gereksinimi yoktur. Buna göre fiilin icat edilmesinde geçerli olan şey, onun yapılmasıdır.⁶⁶ Öte yandan ona göre “kün feyekün” ifadesi ile O'nun eşyayı yaratmadaki üstün durumu göstermesi açısından kendisine övgü anlamı kastedilmektedir. Öyle ki bu işi yapmak Allah için “ol” demek kadar basit ve kolay bir durumdur ve böylesine güç olan bir işin O'nun için çok basit olması övünülecek bir olaydır. Aksi takdirde Allah'ın söze ihtiyaç duyarak yaratmaya başlaması, eksiklik olurdu ki, bu da aciziyet ifade ederdi. Ancak O ise her türlü acizlikten uzak ve beridir.⁶⁷

Şeylerin yaratıcı söz ile varlığa geldiği yaklaşımına karşılık Abdulcebbar, Allah'ın her emrini “kün” diyerek meydana getirdiği görüşünü doğru bulmamaktadır. Yaratılan şeylerin başlangıcında, yaratılmamış “kün” sözünün

⁶⁴ Bakıllani, Temhid, s. 274.

⁶⁵ Abdulcebbar, “iza” edatı ile ilgili bu iddiasını, dilsel açıdan delillendirmektedir. Bu anlamda ona göre bu edat, lügatte hal için değil, gelecek zaman için kullanılmaktadır. Şimdiki zamanda bu edat kullanılarak bir iş ifade edilemez. Bir şeyin önce yok iken sonra var olacağını bildirmek için bu edat tercih edilmektedir. Bilgi için bkz. Abdulcebbar, el-Muğni, c. VII, s. 168-169.

⁶⁶ Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 166.

⁶⁷ Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 168.

varlığı ne kadar yanlışsa, tüm yaratılacaklardan ayrı olarak böyle bir sözün bulunması da o kadar yanlıştır. Bu, Allah'ın şeylerinin bir kısmını tamamından tahsis ettiği anlamına gelmez. Aksine O'nun "kün" sözünde, şeylerin yaratılışını emreden hakiki anlam değil, mecazi anlam kastedilmektedir. Sözün diğer var olacak şeylerden ayrıldığı ya da baki olduğu söylenemediğine göre, kendisi de bir varlık olduğu halde diğer var olacıklardan ayrılarak tek başına ezeli kalmasının bir anlamı yoktur. Bu nedenle ilk yaratılışın anlatımında "kün" sözü mecazi anlamda olduğuna göre, Allah'ın diğer emirlerinde de böyle bir söze ihtiyaç olamaz. Üstelik yaratılış anlatan bu tür ayetlerde hakiki anlamın kastedilmesi için ya delil ya da maslahatı gerektiren bir durumun olması gerekir. Ancak bu tür ayetlerin içeriğine bakıldığında görülecektir ki, bu tür ayetlerde ne maslahattan ne de delaletten söz edilebilir. Dolayısıyla burada sözün hakikatten mecaza aktarılması ve tevil edilmesi zorunludur.⁶⁸ Şu halde Abdulcebbar'a göre "kün" lafzı dilsel açıdan Bakıllani'nin iddiasının aksine ezeli bir kelama değil, hadis ve yaratılmış bir kelama delalet etmektedir. Bu durumda irade ve kudret sözden önce olması gerekir ki, murad edilen söz gerçekleşebilsin. Yine ona göre söz söyleme gücü, sözden önce olmalıdır. İrade ve kudretin, söze önceliğinin kabulü ise, kelamın kadim olduğu önermesi ile çelişmektedir.⁶⁹ Bu da Allah'ın zatı ile birlikte var olduğu düşünülen "kün" sözünün kadim olmadığını göstermektedir.

Anlaşılan o ki, burada ayetlerin mutlak ifadesi, önceden çerçevesi çizilen düşünce sistemine göre kayıt altına alınmakta ve bu umum ifade yine sistem bütünlükleriyle çelişmeyecek şekilde tahsis edilmektedir. Bu eksende gerek Mu'tezile gerekse Ehli Sünnet kendi düşünce sistemleri doğrultusunda "O, her şeyin yaratıcısıdır" ifadesinin sığa itibarıyla umum ifade etmediği ve bu noktada tahsis edilmesi ve sınırlandırılması gerektiği vurgusu yapmaktadır. Yani onlara göre birtakım akli ya da nakli gerekçelerden ötürü bu ifadenin hakiki anlamı her zaman esas kabul edilmemeli ve doğru bir yöntemle mecazi anlama başvurulmalıdır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, bu ifadenin şu ya da bu anlama delalet etme ihtimalinin olması, bizatihi o ihtimallerin doğruluğunu veya yanlışlığını doğrudan içermez. Bu anlamda doğruluk ya da yanlışlığın ispatı noktasında buradaki umum ifadenin tahsisi için gerekli ilke, esas ve yöntemlerin ortaya konulması ve bunların akıl ve mantık ilkeleriyle uyumluluğu ve Kur'an ile bütünlüğünün açığa çıkarılması gerekmektedir.

Sonuç

Doğrudan yüz yüze gelerek kavranılması, anlaşılması ve tasavvur edilmesi mümkün olmayan Allah'ın kendisini en çok insan zihinlerine açtığı ve onlara tanıttığı alan, kuşkusuz kelimadır. Evrenin yaratılışından bu yana aşkın bir varlık olan Allah'ın âlemlerle ve özellikle insanla ilişkisi kelam ile olmuştur. O'nun aşkınlığı,

⁶⁸ Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 167.

⁶⁹ Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 167.

birliği, O'na atfedilen nitelikler ve insanları sorumlu tutmaya yönelik emir ve yasaklarının anlatılması, kelamın imkanları içerisinde insanlara sunulmuştur. Bu anlamda Allah'ın bizim dünyamıza kelamla girmesi tesadüfi değildir. Çünkü O, bize gelmek için insanın en üstün ve en değerli yetisi olan kelamı kullanmış ve böylece bize yabancı olmadığını göstermiştir.

Bu bağlamda Mu'tezili kelimciler Allah'ın evrenle ve özellikle insanla arasındaki sözsel bağını kuran kelamın meydana gelişini ve varlığını, Kur'an ayetlerinin delaleti ve rasyonel temelli bir bakış açısıyla anlamlandırma arayışına girmiştir. Onlara göre nasıl ki insan kelamında zorunlu olarak bir zaman ve mekan boyutu söz konusu ise, benzer şekilde Allah da vahyettiği kelamını dışsallaştırarak onu bir mekana yerleştirmekte ve belli bir zaman dilimi aralığında kelamını var ederek onu aktarılabilir ve paylaşılabilir hale getirmektedir. Burada onları böyle bir düşünceye iten etmenin, kelamın varlık alanın şahid alem olarak görülmesinden ileri geldiği söylenebilir. Çünkü zaman ve mekan sınırları içinde gerçekleşen kelam, şahid alemde akledilebilir ve idrak edilebilir bir yapıya sahiptir. Benzer durum ilahi kelam için de geçerlidir. Bu kelam da şahid alemde var olmakta ve dil kaidelerine uygun olarak insan zihnine kendini açmaktadır. Buna göre ilahi kelamın nasıllığının tespiti hususunda olgusal alan ile aşkın alan arasında herhangi bir şekilde ayırma gitmek anlamsız ve gereksizdir. Bunun nedeni ise, bir şeyin bilgisine zorunlu ya da kesbi açıdan ulaşma imkanı yoksa o bilgi geçerli değildir. Akledilemeyen ve ilmi yollarla ispatlanamayan bilgiyi, ispatlamaya çalışmak doğru değildir. Bu durumda mahiyeti bilinmeyen bir şeyi ispatlamak, neticede kişiyi muhal olanı kanıtlamaya götürür. Sonuç itibariyle doğrudan doğruya aşkın alana ait olan Allah'ın özüne vakıf olmanın imkânı yoktur. Öyleyse O'nun hakkında sadece nesnel düzlem çerçevesinde konuşulması zorunluluğu kendiliğinden böylelikle doğmaktadır.⁷⁰

Kelâmın hem olgusal alanda hem de aşkın alanda farklılık göstermeyeceği iddiasının arka planında, Mu'tezile'nin tevhid ilkesinin gereği olarak tenzih temelli bir Tanrı algısı yer almaktadır. Yani Allah'ın insanlara hitapta bulunması, O'nun zatında zamansallığa, değişikliğe ya da çokluğa neden olan bir hadise değil, aksine diğer yaratma fiillerinde olduğu gibi nesnel dünyada fiziksel olarak gerçekleşen bir durumdur. Hal böyle olunca nesnel dünyada fiil ediliş yönüyle ele alınan kelam, kaçınılmaz olarak yaratılmış Kur'an anlamına gelmektedir. Bir fiilin muhdes oluşunu gerektiren özellikler ne ise, kelamın da muhdes oluşunu gerektiren özellikler odur. Bilinen ve görünenlerden hareketle Allah'ın mütekellim oluşunun biliniş, ancak kelamını ihdas etmesiyle mümkün olmaktadır. Böylece tecrübi bilgiden hareket edilerek elde edilen hüküm, aynı şekilde Allah hakkında da uygulanmaktadır. Durum bir yönüyle gaibin şahid üzerine kıyası olarak göze

⁷⁰ Abdulcebbar, Şerhu Usuli'l-Hamse, s. 532-533.

çarparken diğer yönüyle Allah'ın kendi dışındaki diğer varlıklara benzetilmemesi kuralı burada işletilmek istenmektedir.

Öte yandan kelamın fiil ediliş yönüyle ele alınmasına karşı çıkan Sünni kelamcılar, konunun bütünlüğü açısından kelamın Allah da bir fiil olarak görülmesi durumunda başkalarının kelamı statüsünde bulunmaktan kurtulamayacağını iddia etmektedirler. Bu anlamda onlara göre böyle olması durumunda, ilahi kelam ile beşeri kelam arasında benzeşme ortaya çıkacaktır. Bu da fiil benzerliğinin zat benzerliğini gerektirdiğini sonucunu doğurmaktadır. Dolayısıyla kelam ile zat arasındaki ilişki, fiil-fail çerçevesinde değil, sıfat-mevsuf çerçevesinde ele alınmalıdır. Böyle olunca kelam, muhdes kılınmış bir fiil olarak değil de bir sıfat olarak karşımıza çıkmış olacaktır.

Ancak yeri gelmişken burada şunu ifade etmek gerekir ki, Sünni kelamcıların ortaya koyduğu bu yaklaşım tarzına iki açıdan eleştiri ve itiraz yöneltilebilir. Birincisi, insan zihninin dış dünyayı tanıyabilmek için önce onunla irtibat kurması zorunludur. Bu anlamda nesnel dünyada gerçekleşen bu olay, şahidi tanımaktan öte bir şey değildir. Buna göre akıl, gaibi tanıma ve bir fikre ulaşma çabasına girer. Böylelikle aklın bilgi alanı duyulanın ötesine taşınmaktadır. Bu doğrultuda insanın aşkın alan hakkındaki bilgisi, olgusal alanda edindiği bilgiler üzerine inşa edilmektedir. Bunun dışında insan için imkân söz konusu değildir. Zira bilinmeyen bir şey üzerine bilgi oluşturulamaz. Bu gerçeklikten hareketle Allah da başta kelam olmak üzere kendisine atfedilen nitelikleri somut âlemdeki varlıklardan yola çıkarak ispat etme yolunu tutmaktadır. Burada O, insanların anlaması ve kavraması için insan zihnine yaklaşımcı ifadeler kullanmaktadır. Bu da demektir ki, Allah hakkında konuşmak ve O'nun hakkındaki bilgileri anlamlandırmak için şahidin yol göstericiliği kaçınılmazdır. Dolayısıyla insanlar, akli muhakeme gücünü kullanarak olgusal düzlemde gerçekleşen somut karakterli kelamdan hareketle ilahi kelamın içeriğini belirlemeye çalışırlar. Burada yapılan asla Allah'ın zatına ulaşmak değil, aksine O'nun nasıl bir varlık olduğu hakkında bilgiye ulaşma çabasından öte bir şey değildir. Böyle bir düşünce yapısı içerisinde farklı ontolojik yapılara sahip olan Allah ile insanın, zat olmaları bakımından benzer ya da aynı görülme gibi bir durum da söz konusu değildir.

İkinci olarak, Sünni kelamcılarının bir sıfat olarak kelamı Allah'ın zatına taşıması, bir yandan ilahi kelamın iletişim ve hitap niteliğini ortadan kaldırmakta, diğer taraftan da Allah'ı ezelde muhatap olmaksızın kendi kendine konuşan bir varlığa dönüştürülmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu da bir anlamda insanın Allah karşısındaki sorumluluğunu anlamsız ve değersiz kılma gibi göz ardı edilemeyecek önemli soruna zemin oluşturmaktadır. Dolayısıyla teolojik anlamda tutarsızlığa ve çelişkiye neden olabilecek böyle bir sorunun ortadan kaldırılması için yapılması gereken şey, ilahi kelamı, Allah ile peygamberi arasında dolaylı bir şekilde gerçekleşen bir iletişim olarak görmek ve bu anlamda O'nun kelamının tezahürü

olan Kur'an'ı inmiş olduğu dil sistemi içerisinde ele almaktır. Çünkü ilahi kelimeler beşeri düzlemde söz olarak gerçekleşmektedir. Beşeri düzlemde gerçekleşen bu kelimenin neticede hem konuşan olarak Allah hem de muhatap olarak insan için bağlayıcılığı söz konusudur.

KAYNAKÇA

- Abdulcebbar, Ebu'l-Hasan el-Hemedani, *el-Muğni fi Ebyabi't-Tevhid ve'l-Adl*, Kahire, 1961.
- _____ *el-Muhit bi't-Teklif*, tah. Ömer es-Seyyid Azmi, Kahire, tsz.
- _____ *el-Muhtasar fi Usuli'd-Din*, çev. Murat Memiş, İz Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2011.
- _____ *Muteşabihu'l-Kur'an*, nşr. Adnan Muhammed Zerzur, Kahire, 1969
- _____ *Şerhu Usuli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1988.
- Aydın, Osman, Akılcı Din Söylemi, Hititkitap Yayınevi, 1. Baskı, Ankara, 2010.
- Bağdadi, Abdulkahir b. Tahir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, tsz.
- Bakıllani, Ebu Bekr Muhammed b. Et-Tayyib, *el-İnsaf*, tah. İmadüddin Ahmed Haydar, Alemü'l-Kütüb, 1. Baskı, Beyrut, 1986.
- _____ *İ'cazu'l-Kur'an*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988.
- _____ *Temhidi'l-Evail ve Telhisi'd-Delail*, tah. İmamuddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1987.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, İlahi Hitabın Tabiatı, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat Yay., 2. Baskı, Ankara, 2006.
- Esen, Muammer, Kelamullah Tartışmaları ve el-Hayde, Araştırma Yay., Ankara, 2005.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, çev. Mehmet Kubat, İşrak Yay., 1. Basım, İstanbul, 2008.
- _____ *Makalatu'l-İslamiyyin*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, 1. Basım, İstanbul, 2005.
- Gazzali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisat fi'l-İtikad*, trc. Hanifi Akın, Ahsen Yay., İstanbul, 2005.
- Hayyat, Ebu'l-Hüseyin, Abdurrahim b. Muhammed, *el-İntisar fi'r-Reddi ala İbni'r-Ravendi*, tah. Albert Nader Nasri, Beyrut, 1957.
- Kırbasoğlu, Mehmet, "Allah'ın Kelamı Olması Açısından Kur'an'ın Mahiyetiyle İlgili İhtilaflar ve İbn Kudame el-Makdisi'nin Kitabı'l-Burhan fi Beyani Hakikati'l-Kur'an'ı", AÜİFD, S: 28, Ankara, 1986.
- Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitabu't-Tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., 4. Baskı, Ankara, 2009.
- Nesefî, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara, 1993.

-
- Peters, Jan, *Gods Created Speech: A Study In The Speculative Teology Of The Mu'tazili Qadi'l-QudatAbdu'l-Hasan Abd al-Cabbar bn Ahmad al-Hamadani*, Leiden: Brill, Netherlands, 1976.
 - Razi, Fahrudin, *Tefsir-i Kebir (Mefathu'l-Gayb)*, trc. Komisyon, Huzur Yayınevi, İstanbul, tsz.
 - Suyuti, Ebu'l-Fadl Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, çev. Yıldız, S. Çelik, İstanbul, 1983.
 - Wat, William Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, İstanbul, 1998.
 - Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer el-Harezmi, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavili fi Vücuhi't-Te'vil*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1977.