

Kelâmullah - Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde "Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lafzî" Ayırımı

Doç. Dr. Mustafa ALTUNDAĞ*

Abstract

The nature of Divine word is one of the most controversial matters among Muslim theologians; while the Mu'tazilite doctrine considers "kalâm Allah", Word of God, as a whole, created, the Hanbelites accept it eternal and uncreated, the Orthodox wing of Islamic theology (Ash'arites and Maturides) divides it into two: nefsî (internal) and lafzî (verbal). According to this approach the internal word of God is eternal while the latter is created. This article analyzes the division of God's word into nefsî and lafzî, particularly its nefsî aspect in the light of views of Muslim theologians and exegetes. Before this analysis, brief information about God's being speaker (mutakallim) and various ideas of Muslim theologians on the nature of His word is presented. Finally, this study tries to examine the connections of nefsî-lafzî distinction of the Word of God with the role of Gabriel and Prophet Muhammad in the revelation of the Quran in Arabic.

I. Giriş

Allah'ın kelâmı (kelâmullah) meselesi, kelâm ilminde tartışmaların en yoğun olduğu konulardan birini teşkil eder. İslâmî ilimler içinde usûlü'd-dînînin kelâm ilmi adını, kelâmullah meselesinden aldığını söyleyenler dahi olmuştur.

Kelâmullahın en fazla tartışma konusu olan yönü ise, onun hâdis (mahlûk) olup olmadığı meselesidir. Mutezile'nin, Allah'ın kelâmını, dolayısıyla Kur'an'ı zât-ı ilâhiyyenin gayrı, O'nun yarattığı bir şey olarak görmesi ve bir süre sonra herkesi bu görüşe zorlaması üzerine birçok din âlimi özellikle Hanbelîler, bu görüşün karşısında yer almış ve kelâmı Allah'ın kadîm (varlığının başlangıcı olmayan) bir sıfatı saymışlardır.

İki görüş sahipleri arasında süregelen kıyasıya mücadele esnasında hicrî III. (IX.) asrın başlarında, uzlaştırma yoluna giden üçüncü bir görüş ortaya çıktı. İbn Küllâb'ın (ö. 240/854[?]) ortaya attığı ve bilâhare Sünnî (Eş'arî-Mâtürîdî) ulemâ tarafından benimsenip geliştirilen bu görüş, kelâmı, nefsî ve lafzî olmak üzere ikiye ayırıp asıl ve kadîm olanın nefsî kelâm olduğunu, hâdis olan lafzî kelâmın ise o asıl kelâma delâlet ve işaret etme işlevi gördüğünü öne sürdü.

Bu çalışmanın konusunu kelâm-ı nefsî-kelâm-ı lafzî ayırımı ve özellikle kelâm-ı nefsînin mahiyeti teşkil edecek, dolayısıyla "Halku'l-Kur'an" meselesinin tarihi seyrine ve makale konusuyla yakından ilgisi olmayan tartışmalara girilme-

* M. Ü. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

yecektir. Konu -bir makale hacmi sınırları dahilinde- kelâm-ı nefîs-kelâm-ı lafzî ayırımı ile neyin kastedildiği, kelâm-ı nefîsinin mahiyeti, kelâm-ı nefîsiye yönelti- len itirazlar ve bunlara verilen cevaplar vb. meselelerin incelenmesi ile sınırlı kalacaktır.

Asıl konuya girmeden önce "Allah'ın mütekellim oluşu" ve "kelâmullahın mahiyeti" meseleleri hakkında genel bir bilgi vermek yerinde olacaktır.

II. Allah'ın Mütekellim Oluşu

Kelâm, genel bir taksimle emir, nehiy ve haber olmak üzere üçe, hattâ talep (emir, nehiy) ve haber olmak üzere ikiye ayrılabilir. Peygamberler, Allah'ın emir, nehiy ve haberlerini insanlara tebliğ etmişlerdir. Onların doğru sözlü oldukları ortaya koydukları mucizelerle sübut bulunca, Allah Teâlâ'nın emreden, yasakla- yan ve haber veren bir varlık, yani "mütekellim" olduğu kanıtlanmış olur.¹

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın mütekellim olduğunu bildiren bir çok âyet yer a- lır. Meselâ "Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu"² mealindeki âyette "konuşma" fiilinin masdar (teklîm) ile pekiştirilmiş olması, genel kabule göre, ifadede mecaz kullanılmış olma ihtimalini ortadan kaldırır.³ Öte yandan Kur'an ve orijinal haliyle Tevrat için "kelâmullah" tabiri kullanılan âyetler de vardır.⁴ Kur'an'da bu tür âyetlerin⁵ bulunması İslâm âlimlerini Allah'ın "mütekellim" olduğu noktasın- da birleştirmiştir.⁶ Hz. Peygamber'den gelen bir çok hadis de bu olguyu destekle- mektedir.⁷

Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ın beşerle konuşmasının, ancak şu üç yoldan biriyle mümkün olduğunu vurgular:

a) Doğrudan vahyetmek suretiyle.

b) Perde arkasından. Hz. Mûsâ ile Tur Dağı'ndaki konuşması bu yolla ol- muştur.

¹ Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer, *Halku'l-Kur'an* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1989, s. 51; Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkif* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1997/1417, III, 128.

² en-Nisâ 4/164.

³ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, nr. 40, vr. 172a.

⁴ bk. el-Bakara 2/75; et-Tevbe 9/6.

⁵ Diğer bazı âyetler için bk. el-Kehf 18/109; Lokmân 31/27.

⁶ bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979, ofset, s. 57.

⁷ Mesela bk. Buhârî, "Tevhîd", 24; Müslim, "Zekât", 67.

c) Elçi (Cebrâil) vasıtasıyla. Kur'an Hz. Peygamber'e bu tür bir iletişim yoluyla indirilmiştir.⁸

Allah'ın "konuşucu" olduğu naklî delillerin yanı sıra aklî delillerle de ispat edilmeye çalışılmıştır. Bu yöndeki izahlarda genellikle Cenâb-ı Hakk'ın diğer bazı sıfatlarından hareket edildiği görülür.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936), meseleye Cenâb-ı Hakk'ın hay (hayat sahibi) olması noktasından yaklaşır; Allah'ın "hay" olduğu sabit olunca O'nun işiten, gören olmasının yanı sıra konuşan olması da lazım gelir. Çünkü konuşan olmaması, zıttı olan dilsiz olması anlamına gelir ki Cenâb-ı Hak, zâtında noksanlığı gerektirecek bu tür şeylerden münezzehtir.⁹ Ebü İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) gibi bazı Eş'arî kelâmcılarının ise "kelâm" sıfatını, "ilim" sıfatıyla ispat etmeye çalıştıkları görülür. Allah Teâlâ'nın "âlim" olduğu sabittir. Bir şeyi bilen kimsenin ondan haber vermemesi düşünülemez. "İlim" ve "haber verme", zorunlu olarak biri diğerinin varlığını gerektiren (mütelâzim) niteliklerdir; haber olmadan ilim, ilim olmadan da haber olamaz.¹⁰

Ebü Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) de bu konuda, ilim ve kudret gibi sıfatlardan hareket eder. Görünür âlemde ilim ve kudret sahibi bir varlık konuşmuyorsa, bu bir acizlikten ya da engelden ötürü demektir. Allah bu tür kusurlardan münezzehtir olduğuna göre O'nun mütekellim olduğu sabit olur. Allah sağırılık ve körlükten nasıl münezzehtir ise dilsizlikten de tercihan münezzehtir. Çünkü duyular âleminde "kelâm" sahip olunan en yüksek özelliklerdendir; insan onun sayesinde diğer canlılardan ayrılır. Mâtürîdî bu noktada Allah'ın kelâmının yaratıkların kelâmı ile değerlendirilmemesi gerektiğini özenle vurgular. "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"¹¹ mealindeki âyet Allah'ın zâtında benzerinin sözü konusu olamayacağını bildirdiği gibi sıfatlarında da benzerinin olmadığını ifade eder. O'nun fiillerinin yaratıklarinkine kesinlikle benzetilemeyeceğini bildiren âyetler de vardır.¹² Dolayısıyla Allah'ın kelâmının, bütün yaratıkların kelâmından farklı olduğu ortaya çıkar. Kaldı ki Kur'an'da mesela karıncanın¹³ ve hüdhüd kuşunun¹⁴ kelâmından, dağların tesbihinden¹⁵ söz edilir ki bunlar, beşer kelâmına

⁸ eş-Şûrâ 42/51.

⁹ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, Beyrut 1408/1987, s. 94-96; Seyfeddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelem* (nşr. Hasan Mahmud Abdüllatif), Kahire 1391/1971, s. 90.

¹⁰ Âmidî, *a.g.e.*, s. 90.

¹¹ eş-Şûrâ 42/11.

¹² Mesela bk. er-Ra'd 13/16.

¹³ en-Neml 27/18.

¹⁴ en-Neml 27/20.

¹⁵ el-Enbiyâ 21/79.

benzemeyen, insanın idrak edemediği mahlûk kelâm türleri olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁶

Gazâlî (ö. 505/1111) de Mâtürîdî'nin yaklaşımına benzer bir şekilde Allah'ın mütekellim oluşunu, Allah hakkında "kemal" (yetkinlik) düşüncesine dayandırır. Diri bir varlık için düşünüldüğünde "kelâm" noksanlık ifade etmez. "Ne noksanlık ne de kemal ifade eder" şeklindeki bir yaklaşım da doğru değildir. Böylece "kelâm"ın kemal ifade ettiği zarûfî olarak ortaya çıkar. Mahlûk için "kemal" kabul edilen her şey, hâlik için evleviyetle varlığı gerekli olan bir şeydir.¹⁷

Bir Eş'arî kelâmcısı olan Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233) Eş'arî ve İsferyânî'nin yaklaşımlarını, "duyular ötesi olanı, duyular âleminde olanla izah" ettikleri; Allah hakkında hüküm verirken mahlûk olan insandan yola çıktıkları, halbuki yaratıklar hakkında kabul edilen bir şeyin duyular ötesi olan Allah hakkında verilecek hükümde delil olamayacağı gerekçesiyle zayıf bulur.¹⁸ O, Gazâlî'nin yaptığı gibi Allah'ın mütekellim oluşunun, O'nun "kemal sahibi" bir varlık olmasıyla açıklanmasını tercih eder. Âmidî'nin konuyla ilgili diğer bazı yaklaşımları da şu şekildedir: Allah'a itaat ve kulluğun mânası kelâmı tahakkuk ettiğine göre O'nun kelâmının olmaması düşünülemez. "Emir" veya "nehiy"i olmayan birisi "itaat edilen", "hâkim" ve benzeri kavramlarla nitelenemez. Kelâm ile aynı zamanda "tebliğ" ve "risâlet"in mânası da tahakkuk eder. Şöyle ki "resûl", başkasının mesajını tebliğ eden demektir. Her halükârda, resûlün kelâmının ötesinde Allah'a ait bir kelâm olmamış olsa, ona "tebliğci" veya "resûl" demek doğru olmaz. Aksi takdirde "bana emrettiği ve yasakladığı şeyler konusunda Allah'ın elçisiyim" şeklindeki iddiasında yalancı konumuna düşer. Nitekim bir insan, başkasından tebliğ edici olmaksızın doğrudan kendisi bir şeyi emrettiği zaman ona "elçi (resûl)" denilmez.¹⁹

Allah'ın mütekellim olduğuna dair getirilen izahlar bunlardan ibaret değildir. Diğer bazılarında bundan sonraki bölümlerde yeri geldikçe işaret edilecektir.

Allah'ın "mütekellim" olduğu konusunda, Mutezile dahil ittifak halinde olan İslâm âlimlerinin ihtilaf ettikleri yön, O'nun konuşmasının mahiyeti ve kelâmın ne olduğu noktasındadır.²⁰

III. Kelâmallahın Mâhiyeti

Allah'ın kelâmı konusundaki tartışmaların temelinde, kelâmın ne olduğu meselesinde ortaya çıkan farklı yaklaşımlar yatmaktadır. Kelâm, Allah'ın bir sıfatı

¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 57-58.

¹⁷ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, Beyrut 1403/1983, s. 74.

¹⁸ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 45, 90.

¹⁹ Âmidî, *a.g.e.*, s. 91.

²⁰ bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 57.

midir? Allah'ın sıfatı değilse O'nun kelâmı nasıl oluşmaktadır? Şayet Allah'ın sıfatı ise kadîm midir, yoksa hâdis midir? Öte yandan Allah'ın kelâmı, tertipsiz tek bir bütünden mi oluşmaktadır, yoksa tertipli, peş peşe gelen cüzlerden mi? Kelâm cüzlerden oluşuyorsa, bu nitelikteki bir şey kadîm olabilir mi? İnsanların okuyup ezberlediği, yazdığı Kur'an'ın hangi yönü kelâmullahtır? Kelâmullah konusundaki tartışmalar genelde işte bu noktalarda yoğunlaşmaktadır. Başka bir ifade ile mesele, kelâm konusunda yürütülen aşağıdaki iki mantikî kıyastan birbirine zıt iki neticenin çıkmasında odaklaşmaktadır:

Birinci kıyas

A. Kelâm Allah'ın bir sıfatıdır,

B. Allah'ın sıfatları kadîmdir,

Şu halde O'nun kelâmı da kadîmdir.

İkinci kıyas

C. Kelâm var oluş itibarıyla peş peşe gelen cüzlerden meydana gelir,

D. Cüzlerden oluşan her şey hâdistir,

Öyleyse Allah'ın kelâmı da hâdistir.

Farklı görüşler yukarıdaki iki kıyasta yer alan öncüllerden hangisinin reddediği noktasında ortaya çıkmaktadır. Mutezile A'yı, yani kelâmın Allah'ın bir sıfatı olduğunu; Kerrâmiye, B'yı, yani Allah'ın sıfatlarının kadîm olduğunu; Eş'arîler (ve Mâtürîdîler), C'yi, yani kelâmın tertipli cüzlerden oluştuğunu; Hanbelîler ise D'yı, yani cüzlerden oluşan şeylerin hâdis olduğunu reddetmişlerdir.²¹ Kelâmın mahlûk olup olmaması konusunda görüş belirtmekten kaçınan bir grup da vardır ki onlar kelâmcıların çoğu tarafından reddedilir.²² Bu görüşlerin yanı sıra kelâmullahı "faal akıl"dan ya da başkasından nefislere akan feyizler olarak gören filozoflar ile ittihad ve hulul nazariyesini savunan Sûfiyye gibi gruplara ait yaklaşımlar da bulunmaktadır.²³ Burada belli başlı grupların kelâmullah hakkındaki görüşleri üzerinde durulacaktır.

A. Kelâmı Allah'ın Sıfatı Saymayan Görüş (Mutezile)

Fertlerin yalnız başına yaşaması mümkün değildir. Hattâ insanlar birbirlerinin yardımcısı olmadıkları takdirde bir arada yaşasalar bile kimsenin maksadı tam

²¹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1997/1417, III, 133; Muñnüddîn el-İcî, *Risâle fi'l-kelâmî'n-nefsî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, nr. 752, vr. 31^b; İbn Kemal Paşa, *Şerhu makâletü'l-İcî* (Adudüddîn), Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Ef., nr. 847, vr. 124^b-125^b.

²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 59.

²³ bk. Muhammed b. Abdurrahman Humeyyis, "Bid'atü'l-kelâmî'n-nefsî: arz ve nakd", *Mecelletü Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Süûd el-İslâmiyye*, sy. 25, (Muharrem 1420), s. 19-22.

olarak hasıl olmaz. Her bir fert diğzerinin duyduğu ihtiyaç yönlerini bilmedikçe de ona yardımcı olamaz. Bu yüzden insan, içinde duyduğu ihtiyaç türlerini başkasına tarif edecek bir yol vazetme ihtiyaçını duymuştur. Bunun için de harf ve sesleri, yani kelâmı seçmiştir. İnsanoglu bu yolun dışında işaret, el çırpma ve yazı gibi bir yol da vazede bilirdi. Ancak konuşma çok daha kolay ve pratik olmuştur. İşte bunun gibi Allah da bir şeyi istediği veya istemediği zaman bu özel sesleri her hangi bir cisimde yaratır ve böylece sesler Allah'ın, muayyen bir şeyi murat eden veya etmeyen; o şey hakkında olumsuz ya da olumlu yönde hükmeden olduğunu gösterir. İşte Mutezile'ye göre Allah'ın mütekellim olmasından maksat budur.²⁴

Mutezile, "kelâm"ı kadîm olarak görmez. Böyle bir hükme varmalarında, onu harf ve seslerden ibaret saymaları rol oynamaktadır. Onlara göre harf ve seslerden ibaret sayılan kelâm, ister istemez cüzlerden oluşmakta; harf ve sesler bir araya getirilmekte, aralarında öncelik sonralık söz konusu olmaktadır. Bu özellikleri bulunan bir şey ise kadîm olamaz.²⁵

Bir başka ifade ile Mutezile başta olmak üzere kelâmullahı hâdis görenler, "mütekellim"i "kelâmı yapan (yaratana) kimse" olarak tarif ederler. Durum böyle olunca bir failin ortaya koyduğu fiilin zâtına râci olan bir hükmü bulunmaz. Çünkü bir varlığın fail olması demek fiilin ondan vaki olması demektir. Bunun bir gereği olarak da, fiilin failiyle kaim olması gerekmediği gibi, kelâmın da mütekellimle kaim olması şart değildir.²⁶ Mutezileye göre Allah'ın kelâmı, Allah'ın zâtından ayrı, O'nun yarattığı bir şeydir. Yani kelâm, O'nun "yaratma" (halk) fiilinin bir neticesidir. Kur'an ve Tevrat gibi kutsal kitaplar için "kelâmullah" terkininin kullanılması ise sıfatın mevsufa izafe edilmesi kabilinden olmayıp, sırf bu kitapların şerefini vurgulamak amacına yöneliktir. Nitekim "beytullah" (Allah'ın evi), "abdullah" (Allah'ın kulu), "nâkatullah" (Allah'ın devesi) gibi terkiplerde de aynı durum söz konusudur.²⁷

Allah'ın mütekellim olduğunu inkâr etmeyen Mutezile, O'nun kelâmını, bazı mahallerde ses ve harfler var etme, Levh-i Mahfuz'da yazı şekilleri icad etme gibi mânalara yormuştur.²⁸

Mutezile, kelâmın dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk oluşuna dair bir çok delil öne sürer.²⁹ Bu çalışmanın asıl konusunu "kelâm-ı nefsi" oluşturduğu için Mute-

²⁴ bk. Fahreddin er-Râzî, *Halku'l-Kur'an*, s. 49.

²⁵ Kadî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire 1408/1988, s. 528, 531; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîri'l-kebîr)*, Beyrut 1411/1990, XVIII, 67-68.

²⁶ Kadî Abdülcebâr, a.g.e., s. 535; Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî, *el-İrşâd ilâ kavânu'l-edille fi usûli'l-i'tikâd* (nşr. Es'ad Temîm), Beyrut 1405/1985, s. 112.

²⁷ Humeyyis, "Bid'atü'l-kelâmi'n-nefsî", s. 22-23, 36.

²⁸ Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul, 1973, s. 92.

zile'nin delillerine girilmeyecektir. Ama "kelâm-ı nefsi" hakkındaki tartışmalarda verilecek bilgilerden Mutezile'nin delilleri bir ölçüde yansıtılmış olacaktır.

B. Kelâmı Allah'ın Sıfatı ve Kadîm Sayan Görüş

Genel olarak bakıldığında Hanbelîler, Eş'arîler ve Mâtürîdiler Allah'ın kelâmını O'nun zâtıyla kaim bir sıfatı olarak gördükleri için kadîm sayarlar. Allah Teâlâ kendi meşietiyile ezelde mütekellim olduğu gibi ebedî olarak da mütekellimdir. Kelâmullahı hâdis olarak gören Mutezile, Neccâriyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Kerrâmiyye, Havâric gibi fırkalara karşı çeşitli aklı delillerle görüşlerini savunma yoluna giderler.

Onlara göre Allah'ın kelâmı hâdis olsaydı,

- a) ya Allah'ın zâtıyla,
- b) ya cisimlerden bir cisimle,
- c) ya da mahalsiz olarak kaim olurdu.

Hâdis olan bir şeyin kadîm olan Allah ile kaim olması batıldır; hâdisler ancak hâdis olanla kaim olur. Bir cisimle kaim olması da batıldır, çünkü kelâm Allah'ın bir sıfatıdır, bir şeyin sıfatının başkasında hasıl olması muhal bir durumdur; o takdirde mütekellimin o cisim olması lazım gelir, halbuki mütekellim Allah'tır. Kelâmın mahalsiz kaim olması da mümkün değildir. Çünkü bir şey hâdis ise, o şey araz demektir. Arazların kendiliğinden kaim olması muhaldir.³⁰ Kelâmullah hakkındaki bu akıl yürütme görünür âlemdeki kelâm esas alınarak yapılmaktadır. Bu yüzden Nizâmeddîn en-Nîsâbü'rî (ö. 728/1328), her sesin mutlaka bir cisimle kaim olacağına, her harfe de dil organına sahip varlıkların güç yetireceğine dair hiç bir delilin bulunmadığını söyler.³¹

Kelâmullah konusundaki tartışmaların temelinde yatan şeylerden birisi de kime "mütekellim" denileceği meselesidir. Mutezile mütekellimi "kelâmı yaratan" olarak görürken Eş'arî ve Mâtürîdî ulemâsı onu "kelâmın kendisiyle kaim olduğu kimse" şeklinde tarif ederler. Bu durumda kelâm, tıpkı ilim, kudret vs. gibi Allah'ın kadîm ve müstakil bir sıfatı kabul edilmiş olur. Cenâb-ı Hakk'ın yegâne

²⁹ bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1969, I, 268; Kadî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûlî'l-hamse*, s. 531-532. Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkuf*, III, 130-131. Mutezili âlimi Kâdî Abdülcebâr'a ait olan *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (nşr. İbrahim el-Ebyârî, Kahire, 1961/1380) adlı eserin VII. cildi özellikle "kelâmullah" bölümüne ayrılmıştır. Mutezilenin görüşünü ayrıntılı olarak görmek isteyenler bu esere müracaat edebilir.

³⁰ Cüveynî, *Lüma'u'l-edille fi kavâidi 'akâidi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* (nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud), Beyrut 1407/1987, s. 102-103; Nüreddîn es-Sâbü'nî, *el-Bidâye fi usûlî'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1982, s. 31; Fahreddin er-Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, s. 52.

³¹ Nizameddin Hasan en-Nîsâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân*, Kahire 1381/1962, I, 50.

yaratıcı olduğu dikkate alındığında, O, insanların konuşmalarını yaratan olur, yoksa onların kelâmını konuşan değil. Şayet konuşan bir kimse Mutezile'nin iddia ettiği gibi "kelâmı yaratan" olarak bilinseydi, ona konuşan değil, "konuşmayı yaratan" denmesi lâzım gelirdi ki kimse böyle düşünmez. Bir de Mutezile, kelâmı "ses" olarak görmektedir. O zaman konuşan birisine konuşan değil "ses çıkararan", Allah'a da "ses yaratan" demek icap ederdi.³²

Kelâmullahın kadîm oluşuna aklî izahların yanında bazı âyetleri³³ ve hadisleri de delil getirirler.³⁴ Mutezile de Kur'an'ın mahlûk olduğuna dair başka naklî deliller öne sürdüğü ve sonuç olarak nasların istidlâllerle yorumlanması ön plana çıktığı için burada aklî deliller daha fazla önem arz etmektedir.

Eş'arî, Mâtürîdî ve Hanbelî âlimleri, Allah'ın kelâmını kadîm saymakla birlikte kadîm kelâmın mahiyeti konusunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Burada bu farklı görüşler ana hatlarıyla verilmeye çalışılacaktır.

1. Hanbelîler

Hanbelîler "kelâmullah"ı dolayısıyla Kur'an'ı hem lafzı hem de mânasıyla (yani lafzın zât-ı ilâhiyedeki karşılığı, muhtevasıyla) Allah'ın kadîm bir sıfatı saymışlardır. Onlar Kur'an'ı "mahlûk olmayan, Allah'tan zuhur etmiş ve yine O'na avdet edecek kelâmullah" olarak tarif ederler. Allah'tan zuhur etmesi, onu kelâma döküp konuşanın Allah olması, O'na avdet etmesi ise âhir zamanda mushaflarda, insanların hafızalarında vs. Kur'an'dan hiçbir şeyin kalmayacak olması demektir.

Hanbelîler'e göre Kur'an'ın lafız yönünden cüzlerden (harf ve seslerden) oluşması, onun kadîm olmasına zarar vermez. Allah hem lafız hem de mâna kendisinden (zâtından) olmak üzere konuşur. Kur'an'ı Cebrâil doğrudan Allah'tan dinlemiş, sonra onu Hz. Peygamber'e indirmiş, Hz. Peygamber de insanlara okumuştur. Durum böyle olunca Allah'ın kelâmı başkaları tarafından işitilebilir. Tabii ki Allah'ın zâtının bir benzeri olmadığı gibi, O'nun kelâmı ve sesi de yaratıkların kelâmı ve sesi gibi değildir. Kur'an gerçek mânada Allah kelâmıdır; harfleri, âyetleri ve sûreleriyle gayr-i mahlûktur.

Mutezile'nin Kur'an'ı hâdis olarak görüp savunması üzerine çıkan tartışmalarda Hanbelîler onların tam karşılarında tavır almışlardır. Sert tartışmalar esnasında her iki tarafta da uç noktalarda görüş belirtenler ortaya çıkmıştır.³⁵

³² Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 112-113.

³³ Mesela bk. el-A'raf 7/54, en-Nahl 16/40, Yâsîn 36/82.

³⁴ bk. Eş'arî, *el-İbâne 'an-usûli'd-diyâne* (nşr. Abbâs Sabbâğ), Beyrut 1414-1994, s. 61-63.

³⁵ Hanbelîler'in kelâmullah hakkındaki görüşleri için bk. İbn Kudâme el-Makdisî, *Münâzara fi'l-Kur'ân'l-âzîm* (nşr. Ebû Abdullah Muhammed b. Hamed el-Hammûd), Küveyt 1410/1990; İbn Teymiye, *Mecmû'u fetâvâ İbn Teymiye*, Rabat, ts., XII. cilt (el-Kur'an kelâmullah hakikaten).

2. Eş'ariyye-Mâtürîdiyye Ekolü

Kelâmullah konusunda Mutezile ve Hanbelîler arasında süren tartışmalar esnasında, her iki görüşü uzlaştırma yoluna giden üçüncü bir yorum ortaya çıkmıştır.

Aralarında bazı noktalarda görüş farklılığı bulunmakla birlikte Eş'arî ve Mâtürîdî ekolüne mensup âlimler kelâmullah'ı, nefsî ve lafzî olmak üzere iki yönüyle değerlendirip, kelâmın nefsî olan yönünü, Hanbelîler gibi Allah'ın ezeli bir sıfatı olarak görmüş, lafzî olan yönünü ise Mutezile gibi mahlûk saymışlardır.

Bu ayırımı gîtmelerinin temelinde kelâmullah hakkında yürütülen ve yukarıda geçen iki kıyastaki öncüllere bakış açısı yatmaktadır. Şöyle ki onlara göre Allah'ın mütekellim olduğu, yani O'nun kelâm sıfatının bulunduğu hem naklî hem de aklî delillerle sabittir. Allah'ın kelâm sıfatı bulunduğuna göre, bu sıfat kadîmdir. Öte yandan, kelâm dışı yansıma açısından cüzlerden yani harf ve seslerden oluşmaktadır. Bu yönüyle kelâm hâdistir. Öyleyse her iki bakışı da değerlendirmek gerekmektedir. Bu da ancak kelâmın nefsî yönünü kadîm, lafzî yönünü mahlûk saymakla mümkün olabilmektedir. Onların bu yaklaşımı bundan sonraki başlıklar altında ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

IV. Sünnî Kelâm Ekolü ve Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lafzî Ayırımı

A. Ayırımın Ortaya Çıkışı

Mutezile, Kur'an'ı mahlûk sayıp herkesi bu fikre zorlayınca pek çok âlim onların karşısında yer almış, Kur'an'ın bütünüyle, hem lafzî hem de mânasıyla, kadîm olduğunu savunmuştur. Bu konuda iki grup arasında, bilinen meşhur sert tartışmalar yaşanmıştır. İşte kelâmullahın kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî şeklinde ikiye taksimi, tartışmaların yoğun olarak yaşandığı III. (IX.) asrın başlarında gündeme gelmiştir.

Sözü edilen taksimi ilk kez ileri süren kişinin İbn Küllâb olarak tanınan Abdullah b. Saîd el-Kattân (ö. 240/854[?]) olduğu kabul edilir. Onun kelâmullah hakkındaki görüşleri ana hatlarıyla şundan ibarettir: Kelâm, Allah'ın zâtıyla kaim (zâtî-nefsî) bir sıfat olup ezeli ve tek bir kelâmdan ibarettir. Harf ve seslerden oluşmayıp parçalara bölünmez ve değişikliğe uğramaz; ilâhî kelâmı ifade eden yazılar Arapça olursa "Arapça ilâhî kelâm", İbrânicе olursa "İbrânicе ilâhî kelâm", Süryanice olursa "Süryanice ilâhî kelâm" yani Kur'an, Tevrat ve İncil diye adlandırılır. Allah ezelde emreden, nehyeden ve haber veren olmadığı için O'nun kelâmı ezelde emir, nehiy ve haber türlerine ayrılmaz. Yaratıkları meydana getirdikten sonra ilahi kelâm duyanlara göre emir, nehiy ve haber olur. Allah her şeyi "ol!" emriyle yarattığından kelâmın yaratılmış olması imkansızdır. İlahî kelâmı okuyanlardan duyulan şey kelâmın kendisi değil onu ifade eden lafızlardır. Allah'ın kelâmını duymak demek onu anlamak demektir. Asıl kelâm Allah'ın zâtıyla kaim olan tek bir mânadır; harfler bu mânayı ifade edip insanlar tarafın-

dan anlaşılmasını sağlar. Buna göre ilâhî kelâmın ifadesi olan Kuran'ın harfleri mahlûk, Allah'ın zâtıyla kaim olan ve hiçbir dile bürünmeyen mâna ve muhtevası ise kadîmdir; Kur'an'ı okuyuş ve yazış insana ait bir fiil olduğundan hâdistir.³⁶ İnsanın Kur'an'ı telaffuz etmesi, okuması (kıraat, tilâvet) ile okunan (makrû) ayırımı üzerinde özellikle duran İmam Buhârî'nin (ö. 256/870) de bu görüşü benimsediği anlaşılır.³⁷

İbn Küllâb'ın görüşlerini benimseyenlere Küllâbiyye adı verilmiştir. Eş'ariyye teşekkül edip köklü bir Sünnî kelâm ekolü haline gelinceye kadar Ehl-i Sünnet ilm-i kelâmını Basra, Bağdat ve Horasan yöresinde Küllâbiyye temsil etmiştir.³⁸ İbn Küllâb'ın görüşlerinin, Eş'arîler kadar Mâtürîdî kelâmcılar üzerinde de önemli etkileri olmuştur. Aralarında bazı noktalarda görüş farklılığı olsa da Eş'arî-Mâtürîdî âlimleri genelde, İbn Küllâb'ın kelâma dair görüşlerini benimseyip geliştirmişlerdir.

B. Kelâm-ı Nefsî İçin Getirilen Deliller

Kelâmın lafzî yönünün yanı sıra nefsî boyutunun da bulunduğunu, kelâmullah ile asıl kastedilenin de bu nefsî kelâm olduğunu öne süren Sünnî kelâm âlimleri, ayırımı kabul etmeyen Mutezile ve Hanbelîler başta olmak üzere diğer ekol mensupları ile kıyasıya bir ilmî tartışmaya girmişlerdir. Özellikle Hanbelîler, "kelâm-ı nefsî"yi savunanları bid'atçi olarak nitelerler. Onlara göre Asr-ı Saadette ve de ondan sonraki asırda kelâm-ı nefsî diye bir kavramdan söz edilmemiş olması, bu görüşün türedi bir şey olduğunu, temelsiz kaldığını gösterir³⁹. Eş'arî-Mâtürîdî âlimleri, kelâm-ı nefsî diye bir kelâmın mevcudiyetini ispatlayabilmek için Arap dilinden başka aklî ve naklî deliller de getirmeye çalışmışlardır.

1. Dil ve Mantığa Dayalı Deliller

Peygamberlerden tevâtür yoluyla gelen nakillerle Allah'ın mütekellim olduğu noktasında ittifak vardır. Peygamberlerin doğru sözlü oldukları ise ortaya koydukları mucizelerle sabittir. Dolayısıyla Cenâb-ı Hakk'ın mütekellim olduğu tartışmasız kabul edilecektir. Lafzî ve hâdis olan bir şeyin Allah Teâlâ'nın zâtıyla kaim olması mümkün olmadığına göre zâtî-kadîm olan sıfatı taayyün eder.

³⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX, 156. Ayrıca bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 250.

³⁷ bk. Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Halku ef'âlil-'ibâd*, Beyrut 1404/1984, s. 57-58; Yusuf Şevki Yavuz, "*Buhârî (Akaid'e Dair Görüşleri)*", *DİA*, VI, 372-373.

³⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "*İbn Küllâb*", *DİA*, XX, 157.

³⁹ Mesela Muhammed Humeyyî'sin daha önce atıfta bulunulan "Bid'atü'l-kelâmî'n-nefsî" adlı makalesi bu konudadır, s. 15-92.

Eş'arî-Mâtürîdî ulemâsının bir delili de, kelâmın müşterek bir isim olmasıdır. Onlara göre Araplar, ağızdan çıkan lafızlar ve ibareler için kelâm tabirini kullandıkları gibi ibarelerin medlulleri yani zihinde olan mânâ ve muhteva için de aynı kelimeyi kullanırlar. Nitekim "Falanın kelâmını ve fesahatini dinledim" derken lafzî, "Nefsimde (zihnimde) söylemek istediğim bir kelâm var" veya "İçimde bir kelâm tasarladım" derken de nefsî mânâyı kastederler. Araplar arasında kullanımın bu kadar meşhur olması, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye (ö. 478/1085) göre, Arap nesrinden veya şiirinden şahit getirilmesine ihtiyaç bırakmaz.⁴⁰

Kelâm kelimesinin lafzîde mi yoksa nefsîde mi hakiki anlamında kullanıldığı da tartışılmıştır. Cüveynî, ibarelere kelâm denilmesinin hakikat anlamında olduğunu söyler. Onun bu sözünden kelâm-ı nefsîye kelâm denilmesinin mecaz olduğu sonucu çıkar. Nitekim o şu örneği verir: "Bir bilgi duydum" diyen kimse aslında bilgiye delâlet eden ibareleri duyup idrak ettiğini kasteder. Şu da bir gerçektir ki mecaz kullanımlar içerisinde hakikat ifade edenler kadar meşhur olanlar azımsanamayacak ölçüde çoktur.⁴¹ Öte yandan bazı âlimler kelâm kelimesinin kelâm-ı nefsî için hakikat, kelâm-ı lafzî için ise mecaz olduğunu söylemişlerdir.⁴²

Ancak kelâm, nefsîde hakikat, lafzîde mecaz görüldüğünde şu soru akla gelir: İndirilen, mucize olan, sûrelere ve âyetlere bölünmüş olan nazm-ı ilâhî yani Kur'an, bu yaklaşıma göre "kelânullah" sayılmaz. Halbuki Kur'an'ın kelânullah olduğunda ümmetin icmâi vardır. Bu sorunun cevabı kelânullah tabirinin mahiyetinde yatmaktadır. Kelânullah müşterek bir isim olup hem kadîm-nefsî kelâm için hem de sûre ve âyetlere bölünmüş lafzî kelâm için kullanılır. Nazım halindeki kelâm-ı ilâhîye kelânullah denilmesi, onun bizzat Allah tarafından yaratıldığını, yoksa yaratıkların telif ettiği bir nazım olmadığını ifade içindir.⁴³

Aslında kelâmın nefsîde mi yoksa lafzîde mi hakikat olduğu konusundaki tartışmalar önemli sonuçlar doğurmamaktadır. Zira "kadîm-nefsî kelâm için kullanılması hakikat, nazım halindeki kelâm-ı ilâhî için kullanılması ise mecazdır" diyenler, "mecaz" tabirini "kelâm, nazım halindeki lafzî kelâm için vazedilmemiştir" anlamında kullanmıyorlar. Bilakis şunu ifade etmek istiyorlar: Aslında kelâm nefiste kaim olan mânânın ismidir, lafız ve ibarelere kelâm denilmesi ise nefisteki mânaya delâlet ettikleri içindir. Bu yüzden hakikat, mecaz tabirleri arasında vaz' ve isimlendirmede bir görüş ayrılığı söz konusu değildir.⁴⁴

⁴⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 111; ayrıca bk. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 75; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 88.

⁴¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 111.

⁴² Cüveynî, *a.g.e.*, s. 104; Gazâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl* (nşr. Hamza b. Zühayr Hâfız), Cidde, ts., II, 5.

⁴³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 94-95

⁴⁴ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 95.

Allah'ın mütekellim olduğu genel kabul görmüş bir konudur. Kelâm da emir, nehiy ve haber olarak taksim edilebilir. Emir, nehiy ve haber ise ya lafızlar ve ibareler türünden olur ya da mânalar ve hakikatler türünden. Şöyle ki her lafız ve ibarenin mutlaka mâna ve medlûlü olmalıdır. Mesela Allah Teâlâ'nın "Allah'a şirk koşma!", "Hamd âlemlerin Rabbine mahsustur" sözlerinden her birinin medlûlü vardır. Bu medlûl de gerçek bir mânadır. İşte ibarenin medlûlü konumundaki bu mânaya da kelâm, yani kelâm-i nefsî denir.⁴⁵ Tabii burada ibarenin medlûlü kabul edilen mânayı irade, ilim, inanç vs. olarak gören ve kelâm-ı nefsî diye bir şeyin bulunmadığını iddia edenler olmuştur. Onların bu itirazları kelâm-ı nefsînin mahiyetinin işleneceği ileriki bölümlerde ele alınacaktır.

Eş'arî ve Mâtürîdî âlimleri, kelâm-ı nefsînin mevcudiyetine Arap şairinden Şair Ahtal'in (ö. 92/710-11) şu beytini şahit getirirler:

إن الكلام لفي الفؤاد و إنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

Asıl söz kalpte olandır, bil,

Kalbe bir kılavuz kılınmış dil⁴⁶

Bu beyit, kelâm-ı nefsî görüşünü savunanların hemen hepsince şahit gösterilmekle birlikte, muhaliflerince onun delil olarak getirilmesine itirazlar da yapılmıştır. Bu itirazların en önemlisi şudur: Şâir Ahtal'in divanlarında böyle bir beyit geçmemektedir. Sonra beyitteki "kelâm" kelimesi yerine "beyan" bulunmalıdır. Çünkü beytin meşhur rivayeti bu şekilde gelmiştir. Bu yüzden beyit kelâm-ı nefsî için delil gösterilemez.⁴⁷ Bu tenkidi değerlendiren Âlûsî'ye (ö. 1270/1854) göre beyitteki kelime meşhur şekliyle "beyan" olarak kabul edilse dahi kelâm-ı nefsîye delil olabilir. Çünkü "beyan" kelimesi "açıklanan şey" mânasına masdar ismi olabileceği gibi, "açıklamak" anlamında masdar da olabilir. Her iki durumda da kelâm-ı nefsî doğrudan ya da dolaylı olarak anlaşılır.⁴⁸

2. Kur'an'a Dayalı Deliller

Kelâm-ı nefsînin mevcudiyetini ispat edebilmek için Eş'arî ve Mâtürîdî âlimleri bazı âyetleri de delil olarak getirirler. Bunların bir kısmı şöyledir:

⁴⁵ Fahreddin er-Râzî, *Halku'l-Kur'an*, s. 51-52; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 97.

⁴⁶ Nüreddin es-Sâbü'nî, *Mâtürîdiyye Akaidi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara, 1982, s. 86; Cüveynî, *Lüma'u'l-edille*, s. 104; Gazâlî, *el-Müstasfâ*, II, 5; a.mlf, *el-İktisâd*, s. 75; Âmidî, *a.g.e.*, s. 97; Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'an*, I, 29-30.

⁴⁷ Muftüddîn el-İcî, *Risâle fi'l-kelâmi'n-nefsî*, vr. 34ab; Murtażâ ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed, *İthâfî's-sâdeti'l-müttekîn bi-şerhi İhyâ'i ulûmi'd-dîn*, Beyrut, ts. (Dârü'l-fıkr), ofset, II, 146; Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd b. Abdullah, *Râhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Beyrut 1417/1997, I, 30; Humeyyis, "Bid'atü'l-kelâmi'n-nefsî", s. 36.

⁴⁸ Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, I, 31.

a) "Münâfıklar sana geldikleri zaman: Şahitlik ederiz ki sen muhakkak Allah elçisisin, derler. Allah da bilir ki sen elbette O'nun elçisisin. Allah münafıkların kesinlikle yalancı olduklarına şahitlik eder".⁴⁹ Âyette Allah münafıkların "sen kesinlikle Allah'ın elçisisin" şeklinde lafza döktükleri sözlerini tezkib etmemiş, bilakis içlerinde gizledikleri şeyi (kelâm-ı nefsiyerini) tezkib etmiştir.⁵⁰

b) "Kendi içlerinden: 'Allah söylediğimizle bize azap etse ya!' diyorlar".⁵¹ Âyetteki "fi enfüsihim" lafzına "kendi içlerinden, gönüllerinden" şeklinde anlam verdiğimizde âyet, kelâm-ı nefsiye delâlet eder ki bu mâna uzak bir ihtimal değildir.⁵²

c) "Sözünüzü ister gizleyin ister açığa vurun. O, sînelerin özünü bilir".⁵³ Âyette sözün gizlenmesinden bahsedilmektedir ki bu kelâm-ı nefsi demektir.⁵⁴

d) "Yusuf bunu içinde gizledi, onlara açmadı. Dedi ki: Siz daha kötü durumdasınız".⁵⁵ Âyetteki "kâle" (dedi) fiili "eserre" (gizledi) fiilinden bedel ya da gizleneni açıklama mahiyetinde başlangıç cümlesidir. Her iki takdire göre de âyet kelâm-ı nefsinin mevcudiyetini gösterir.⁵⁶

e) "Onlar; sana açıklayamadıklarını içlerinde gizliyorlar. Bu işten bize bir şey olsaydı, burada öldürülmezdik, diyorlar".⁵⁷ Âyette insanın zihnine ilk gelen mâna şudur: Sana açıklayamadıklarını nefislerinde gizliyorlar: İçlerinden 'Bu işten bize bir şey olsaydı, burada öldürülmezdik', diyorlar. Bu yoruma göre münafıklar içlerinden, nefsi kelâmılarıyla: 'Bu işten bize bir şey olsaydı, burada öldürülmezdik' demiş olmaktadırlar ki bu da kelâm-ı nefsiye delil teşkil eder.⁵⁸

3. Hadisten Deliller

Kelâm-ı nefsiyi savunanlar görüşlerini ispatlayabilmek için bazı hadîs-i şerifleri de delil getirirler. Bunlardan birisi de şu hadistir: "...Ben, kulumun hakkındaki zannına göreymim. Kulum beni anınca onunla beraber olurum; o beni nefsin-

⁴⁹ el-Münâfikûn 63/1.

⁵⁰ Cüveynî, *Lüma'u'l-edille*, s. 104.

⁵¹ el-Mücâdile 58/8.

⁵² Gazâlî, *el-Müstasfâ*, II, 5; Nüreddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 32. Âyetteki "fi enfüsihim" lafzına "kendi aralarında" mânası da verilebilir. Bu durumda âyetin mânası: "Kendi aralarında: 'Allah söylediğimizle bize azap etse ya!' diyorlar" şeklinde olur ki buna göre âyet, kelâm-ı nefsinin mevcudiyetine delil teşkil etmez.

⁵³ el-Mülk 67/13.

⁵⁴ bk. Gazâlî, *el-Müstasfâ*, II, 5.

⁵⁵ Yûsuf 12/77.

⁵⁶ Âlûsî, *Râhu'l-me'âni*, I, 22.

⁵⁷ Âl-i İmran 3/154.

⁵⁸ Âlûsî, *a.g.e.*, I, 23.

de zikrederse ben de onu nefsimde zikrederim...".⁵⁹ Bu hadis hem insan için hem de Cenâb-ı Hak için nefsî kelâmın bulunduğunu gösterir.⁶⁰

Kelâm-ı nefsî taraftarlarının Kur'an ve Hadis'ten getirdikleri deliller, aklî delilleri göz ardı edildiğinde, çok kuvvetli, karşı tarafı ilzam edici görünmemektedir. Çünkü bu delillerde yoruma açık yönler bulunmaktadır. Âyetlerdeki "sözü gizlemek", "içinden söylemek" gibi ifadeler karşı tarafın duymayacağı derecede alçak sesle konuşmak vb. anlamlara da alınabilir. Sonra muhalif kanatta yer alan Hanbelîler ve Mutezile de kendi görüşlerini ispatlamak amacıyla Kur'an ve Hadis'ten başka deliller öne sürmektedirler.⁶¹ Bu yüzden kelâm-ı lafzî-kelâm-ı nefsî tartışmalarında aklî deliller ve dildeki kullanım daha fazla önem arz etmektedir.

C. Kelâm-ı Nefsînin Mahiyeti

Daha önce de belirtildiği gibi Kelâm-ı lafzî kabaca nefisteki (zihindeki) mânanın ses ve harflerle dile getirilmesini, telaffuz edilmesini ifade eder. Ses ve harflerde peş peşe gelme, cüzlerden oluşma gibi durumlar söz konusu olduğundan kelâm-ı lafzî kadîm değil hâdistir. Ama Allah'ın zâtıyla kaim mânaları ifade eden kelâm-ı nefsî, Allah'ın zâtıyla kaim olduğundan O'nun bir sıfatı, dolayısıyla da kadîm olmalıdır.

Kelâm-ı nefsî fikrini kabul eden İslâm bilginleri, onun mahiyeti hakkında, kadîm oluşunun ötesinde başka özelliklerini de zikrederler. Onlara göre kelâm-ı nefsî, lafız, irade, ilim ve itikattan farklı; parçalardan oluşmama anlamında tek, ses ve harfler türünden oluşmayan, sükût kavramından ve konuşma engelinden münezzehtir, dillerde okunan, kalplerde ezberlenen, mushaflarda yazılan, ancak bu mahallerden hiç birisine girmeyen (hulûl etmeyen) Cenâb-ı Hak'ın bir sıfatıdır. Allah bu sıfatıyla emreden, yasaklayan ve haber verendir. Bundan sonraki satırlarda kelâm-ı nefsînin yukarıda özetlenmeye çalışılan mahiyeti üzerinde durulacaktır.

1. Kadîm Oluşu

Kelâmı Allah'ın sıfatı ve kadîm sayan görüş daha önce ele alınmıştı. Orada söylenenler zaten Eş'arî-Mâtürîdî ulemâsına göre, kelâm-ı nefsî için geçerli olduğundan, bu konuya tekrar girilmeyecek, İmam Mâtürîdî'nin şu genel yaklaşımının nakli ile yetinilecektir: Allah'ın kelâmı kesinlikle yaratıkların kelâmıyla mukayese edilmemelidir. Allah'ın zâtında benzerinin söz konusu olmadığı gibi sıfatlarında da benzeri yoktur. Allah'ın sıfatlarının yaratıkların sıfatlarından bütünüyle nefyedilmesi içerisinde O'nun kelâmının hâdis olmasının nefyedilmesi

⁵⁹ Buhârî, "Tevhîd", 15; Müslim, "Zikir", 2, 21.

⁶⁰ Geniş bilgi ve diğer hadis rivayetleri için bk. Âlûsî, a.g.e., I, 23-24.

⁶¹ bk. Âlûsî, a.g.e., I, 29.

de dahildir. Binaenaleyh kelâmullah için araz, ayrışma (teferruk), birleşme, hacim, nihayete erme, artma veya eksilme gibi nitelikler düşünülemez. Çünkü bütün bunlar yaratıklara ait kelâmın özellikleridir.⁶²

2. Harf ve Ses Türünden Olmayışı

Mâtürîdî ve Eş'arî âlimleri, kelâmı Allah'ın ezeli bir sıfatı sayıp onun harfler ve sesler cinsinden olmadığını özellikle vurgularlar. Gerekçeleri de şudur: Harf ve sesler hâdis arazlardır. Çünkü bir harfin veya sesin oluşması diğerinin daha önce veya daha sonra oluşmasıyla birlikte, yani aralarında öncelik sonralık söz konusudur. Bu ifadeleriyle onlar, Allah'ın kelâmını harf ve seslerden ibaret görüp bununla birlikte onu kadîm sayan Hanbelîler'e ve hâdislerin Allah ile kaim olabileceğini iddia eden Kerrâmiyye'ye karşı çıkmış olmaktadır.⁶³ Böyle bir yaklaşım, aynı zamanda Mutezile'nin harf ve seslerden oluşan kelâmın hâdis oluşuna dair getirdiği delilleri de yanıtlamış olmaktadır. Çünkü Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcıları Mutezile'nin söylediklerine herhangi bir itirazda bulunmamaktadırlar. Onların itirazı, kelâmın Mutezile'nin dediği gibi lafzî yönden ibaret olmayıp, onun yanında nefsî yönünün de bulunduğunu, kadîm olanın da bu yönü olduğunu öne sürmeleridir.⁶⁴

Ses ve harfler türünden olmayan kelâm-ı nefsinin mahiyeti hakkında şu tür bir ayrıntıya giren âlimler de olmuştur: İnsan için a) mastar durumundaki "konuşma" ve b) konuşma neticesinde hasil olan "konuşulan şey" anlamında olmak üzere iki türlü kelâm söz konusudur. Kelâm kelimesi birinci anlamında kullanıldığı gibi ikinci anlamı için de az çok, hakikaten veya hükmen kullanılır. Kelimenin her iki anlamının da "lafzî" ve "nefsî" olmak üzere iki türü vardır. "Konuşma" anlamındaki lafzî kelâm, insanın diliyle ve harflerin mahreçleriyle ortaya koyduğu fiildir. "Konuşulan şey" anlamındaki "lafzî" kelâm ise, söylenmiş (mantuk) kelimeler olup, duyulan (mahsus) sesteki keyfiyeti ifade eder. Her iki anlamıyla lafzî kelâm, herkesin kabul ettiği bir husustur.

Nefsî kelâma gelince, "konuşma" anlamındaki kelâm-ı nefsi, psikolojik muhtevastaki konuşma yeteneği yardımıyla "insanın zihninde muhayyel ve manevî birtakım kelimeler hazırlaması" demektir. İnsan, zihninde bulunan ve henüz lafza dökmediği o muhayyel kelimeleri duyulan bir sesle telaffuz ettiği zaman, lafzî kelimeler meydana gelir. Burada kişinin zihninde tasarladığı kelimelerle telaffuza döktüğü kelimeler birbirine tıpatıp uyar. "Konuşulan şey" anlamındaki kelâm-ı nefsi ise insanın içinde hazırladığı ve hâricî sıralanışa da uyan, "zihni olarak dizilmiş zihni kelimeler ve mahayyel lafızlar" demektir. Mahiyetinde farklılık olmakla birlikte Allah'ın nefsi kelâmı da -insanda olduğu

⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 58.

⁶³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 89.

⁶⁴ Adudüddîn el-İcî, *el-Mevâkıf*, III, 129.

olmakla birlikte Allah'ın nefsi kelâmı da –insanda olduğu gibi– “konuşma” ve “konuşulan şey” olmak üzere iki kısma ayrılabilir. Cenâb-ı Hak için “konuşma” anlamındaki kelâm-ı nefsi Fatiha-Nâs arasındaki hükmi kelimelere taalluk eden kadim sıfattır. Bu nefsi kelimeler lafzi harflerden mücerret, ezeli, zihni ve rûhi kelimelerdir ve tıpkı bir resmin aynadaki yansıması gibi, peş peşe olmaksızın (gayr-i müteâkib) dizilmiştir. “Konuşulan şey” anlamındaki kelâm-ı nefsi ise peş peşe gelmeksizin dizilmiş, ezeli kelimeler olup onlar lafzi, zihni ve rûhi kelimelerden mücerrettir.⁶⁵

Kur'an'ın kelâm-ı nefsi yönü zât mertebesinde olup maddeden mücerrettir; maddenin ortadan kalkmasıyla keyfiyet de ortadan kalkar. Cenab-ı Hak'ta nefsi kelâmın kelimeleri hakiki kelimelerdir fakat bunlar hükmi lafızlardır. Hakiki lafız, kelimenin hakiki olmasında şart değildir. Kur'an'ın mevcut olduğu başka mertebeler de vardır. Nefs-i Bâr'deki hali zât mertebesini bildirirken, hâfızların hıfzındaki hali hayal mertebesini; “Hani cinlerden bir grubu, Kur'an'ı dinlemeleri için sana yöneltmiştik”⁶⁶ âyetindeki lafız mertebesini; “Hayır o, şerefli bir Kur'an'dır. Levh-i mahfuzdadır”⁶⁷ âyetindeki ise yazı (kitâbet) mertebesini gösterir.⁶⁸

3. Lafız ve İbareden Farkı

Kelâm-ı nefsinin lafız ve ibarelerle yakın ilişkisi vardır. Lafız ve ibareler, nefiste var olan mânaya delâlet etme fonksiyonu görürler. Bundan da anlaşılmalıdır ki kelâm-ı nefsi, ibarelerin medlûlleri konumundadır. Nefisteki mânaya ibare delâlet ettiği gibi bazan işaret, yazı gibi şeyler de delâlet eder. İbare zaman, mekân ve toplumlara göre farklılık arz ederken, nefisteki talep ya da haberde değişiklik olmaz.⁶⁹

Konu şu örnekle biraz daha netleştirilebilir: Su ihtiyacı hisseden bir kimse, “Bana su ver!” demek istediği zaman, bu lafızı telaffuz etmeden önce içinde (nefsinde) su içme fiiline bir istek duyar. Bu gereksinimin mahiyeti ile “bana su ver” lafızı bir çok yönden birbirinden farklı şeylerdir. Mesela a) Bu isteğin mahiyeti zaman ve mekâna göre farklılık arz etmezken mânaya delâlet eden lafızlar zaman ve mekâna göre değişir. b) Bir kimsenin “şunu yap!” şeklindeki bir sözü, psikolojik muhtevasında var olan bir talebe delildir. Şüphesiz delil ile medlûl birbirinden farklı şeylerdir. c) Bir dilde “şunu yap” şeklindeki bir sözün emir ve talep ifade edebilmesi için o sözün bu konumunun dili kullanan insanlar tarafından ittifakla bilinmesi gerekir. Halbuki içte kaim olan mânanın talep oluşu zâtî-

⁶⁵ Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, I, 22-24; Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhîlül-irfân fi ulûmül-Kur'ân*, Kahire, ts., s. 8-11.

⁶⁶ el-Ahkâf 46/29.

⁶⁷ el-Bürûc 85/21-22.

⁶⁸ Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, I, 24.

⁶⁹ Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkuf*, III, 129.

hakikî bir durum olup insanların vaz' ve istilahına ihtiyaç duymaz. d) Normalde "geldi", "gelir" sözü haber; "gel!", "gelme!" sözü ise emir ve nehiy bildirir. Şayet bu kelimeleri vazedenler durumu değiştirip "geldi", "gelir" sözü emir, nehiy; "gel", "gelme" sözü de haber ifade eder; demiş olsalardı bu elbette mümkün olurdu. Ama talebin hakikati habere, haberin hakikati de talebe dönüşebilir; demiş olsalar bu kesinlikle mümkün olmazdı.⁷⁰

4. İradeden Farkı

Kelâmı genel bir taksimle talep (emir, nehiy) ve haber olarak ikiye ayırmak mümkündür. Kelâmın talep yönü dikkate alındığında, talebin irade ile ilişkisi gündeme gelir. Şöyle ki talep şeklindeki kelâm-ı nefsî, "bir kimsenin nefsinde, bir emre ya da yasağa itaat gereksinimini zarûrî olarak duyması" olarak tarif edilir ve ibare ya da işaretlerin buna kılavuzluk ettiği söylenir. Bu durumda emir, âmirin memurdan emrine itaat etmesini "irade" etmesi olarak görülemez mi? İşte özellikle Mutezile, talep türünden olan kelâm-ı nefsînin aslında "irade" olarak görülmesi gerektiğini, onun nefsî bir kelâm olarak ayrı değerlendirilmesinin yanlış olduğunu öne sürer.

Kelâm-ı nefsînin mevcudiyetini kabul edenler, onun müstakil bir sıfat olduğunu, talep yönünün "irade" olarak görülemeyeceğini özellikle vurgularlar. Kelâm-ı nefsînin iradeden farklı olduğuna dair çeşitli izahlar getirirler.

Allah, iman etmeyeceğini bildiği kimseye (Ebû Cehil ve Ebû Leheb gibi) da hi iman etmesini emretmiştir. Kur'an'ın hitabının genel oluşu bunu gerekli kılar. Bu emre rağmen Allah'ın o kimsenin iman etmesini istediğini söylemek mümkün olmaz. Çünkü O, gaybı bilendir. Allah tarafından bilinen bir şeyin tersinin vaki olması imkân haricindedir. Vukuu imkânsız olan bir şeyin gerçekleşmesi irade edilmez.

İrade olmadan da talep tahakkuk edebilir. Bundan da talebin, iradenin mahiyetinden farklı olduğu anlaşılmış olur. İrade olmadan talebin tahakkuk edebileceği değişik şekillerde ortaya konulabilir.

-Bir âmir, yardımcısına, memurlardan birine bir şeyi yapmasını emretmesini söylese, yardımcısı memurun o işi yapmasını isteyebilir. İstemiyorsa ona sırf âmiri söylediği için emreder. Burada emir hasıl olurken irade hasıl olmamıştır.

-Allah Teâlâ Hz. İbrâhim'e oğlunun boğazını kesmesini emrettiği halde bunun gerçekleşmesini irade etmediği daha sonra anlaşılmıştır.⁷¹

⁷⁰ Fahreddin er-Râzî, *Halku'l-Kur'an*, s. 43.

⁷¹ bk. es-Sâffât 37/102-107.

Emir olmadan iradenin hasıl olması meselesine gelince, bu, üzerinde fazla durulmasını gerektirmeyecek derecede açıktır. Çünkü insan bazan "Senden şunu yapmanı istiyorum (irade ediyorum), ancak onu sana emretmiyorum" der.⁷²

5. Bilgi ve İnançtan Farkı

Nefsî kelâmın talep (inşâ) yönünün iradeden farkı bir önceki başlıkta ele alınmıştı. Burada kelâmın "haber" yönü ile ilim ve itikadı aynı görüp kelâm-ı nefsiye itiraz edenlerin görüşü değerlendirilecektir. Mutezileye göre Allah'ın zâtıyla kaim olan nefsi kelâm haber türünden ise (nefsî haber), nefiste kaim olan ve ibarelerle kendisine işaret edilen bu haber bilgi ya da inanç olarak kabul edilmelidir. Yani Eş'arî-Mâtürîdî ekolün, haber türü için, kelâm-ı nefsi dediği şey, bir kimsenin nefsinde mevcut olan bir bilgi ya da inanç olup, kişi bu bilgi ve inancı ibarelerle dile getirmektedir. Bir başka ifadeyle kelâm-ı nefsi denen şey, lafızları ve ibareleri bilmek veya zihinde malum olan mânaları belli bir şekilde telif etmek olarak görülemez mi? Nefiste olan şeyler de zaten malum mânalar ve dolayısıyla ilimler değil midir?⁷³

Muhalisflerin bu itirazlarına karşı Eş'arî-Mâtürîdî âlimleri, haber konumundaki kelâm-ı nefsinin ilim ya da itikat olarak değerlendirilemeyeceğini savunurlar. Şöyle ki: "Ali ayağa kalktı", "Veli ders çalıştı" şeklindeki bir söz, zihnî bir hükme ve aklî bir isnada delâlet eder. Zihnî hükmün ve aklî isnadın, kudret ve irade cinsinden olmadığı açıktır. Burada ortaya çıkabilecek bir karışıklık, zihnî hükmü, ilim ve itikat olarak görme yanlışlığında yatar. Halbuki zihnî hüküm, ilim ve itikat cinsinden değildir. Çünkü mesela ben âlemin kadim olmadığını bildiğim halde, zihnimde "âlem kadimdir" diyebilirim. Zira zihnin doğru önermeleri terkip etmesi mümkün olduğu gibi yanlış olanları terkip imkânı da vardır. Zihnî-yalan önermeler hakkındaki yalan hüküm zihinde hasıl olurken, bu yalan hükümler konusunda bilgi ve itikat hasıl olmaz. Görüldüğü gibi burada yalan olduğu bilinen kaziyyelerde zihnî hüküm hasıl olmaktadır. Bu da zihnî hükmün ilim ve iradeden ayrı bir şey olduğunu kesin olarak gösterir.⁷⁴ Sonra insan bazan bilmediği bir şeyi haber verebildiği gibi bildiği bir şeyin tersini de haber verebilir. Haber verdiği şeyde şek içerisinde de olabilir.

Kelâm-ı nefsinin talep yönünü de, yani bir kimsenin içinde duyduğu gereksinimi de inanç olarak değerlendirenler olmuştur. Ancak her hangi bir konudaki inancın zan, ilim, cehl vb. mertebelerden birinde bulunabilmesi, ama kişinin içinde duyduğu gereksinimin ilim, zan, sezgi ve tahmin olmaması gerekçesiyle bu

⁷² Geniş bilgi için bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 109-110; Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 77; Fahreddin er-Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, s. 44-45; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 97-99.

⁷³ Kadî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 533.

⁷⁴ Fahreddin er-Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, s. 45-46.

görüş de tutarlı bulunmamıştır.⁷⁵ İlimle emir karşılaştırıldığında aralarında bir yönüyle umum husus ilişkisi göze çarpar; ilim emrin taalluk etmediği ve ettiği şeylere taalluk edebilmektedir.⁷⁶

Bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki Allah için düşünüldüğünde kelâm-ı nefsi ibare, ilim, inanç ve iradeden farklı, O'nun zâtıyla kaim olan kadîm bir sıfattır.⁷⁷

6. Kudretten Farkı

Kelâm-ı nefsiyi irade, ilim gibi sıfatlar olarak görmenin dışında onu - Kerrâmîyye'nin dediği gibi- kudret, yani kelâma güç yetirme olarak görmek de mümkün değildir. Çünkü kudret, her mümkün taalluk ettiği (mümkün olan her şeyi var etmeye yönelebildiği) halde, kelâm-ı nefsinin talep türü olan emir ve nehiy her mümkün taalluk etmez. Bu yönüyle kudret emir ve nehiyden daha geneldir. Öte yandan, teklîf-i mâ lâ yutâkı mümkün görenlere göre emir, kudretten bir başka yönden daha umumidir; bu takdire göre emir mümkün ve gayr-i mümkün taalluk eder, halbuki kudret gayr-i mümkün taalluk etmez.⁷⁸

Netice olarak şunu söyleyebiliriz: Belli mahreçlerden meydana gelen harflerin oluşturduğu kelâmın Allah tarafından yaratılması durumunda, bu harflerin ve seslerin, Allah katında ya bir medlûlü vardır ya da yoktur. Bunların medlûlünün bulunmadığını söylemek mümkün değildir, çünkü mânasız ve muhtevassız kelâm sefeh alâmetidir. Şayet bir medlûlü varsa, buraya kadar yapılan açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla, bunun ilim, kudret, irade vs. dışında bir sıfat olması gerekir. İşte kelâm-ı nefsi ile kastedilen şey o medlûldür.⁷⁹

7. Kelâm-ı Nefsînin Bir Oluşu

Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları genelde nefsi kelâmın "bir" olduğunu, parçalara ayrılmadığını kabul ederler. Bu yönüyle kelâmullah Allah'ın ilim, kudret gibi diğer sıfatlarıyla aynı seviyede değerlendirilir; Allah bir olan ilmiyle malumun tamamını bilen, bir olan kudretiyle güç yetirdiği şeylerin tamamına kadir olan bir zât olduğu gibi, O'nun bir olan kelâmı da taalluk ettiği şeylerin tamamını içerir. Aslında bu anlamıyla ilâhî sıfatların her birinin "bir" sayılması, aklî olmaktan ziyade naklî temele dayanmaktadır; Allah'ın mesela ikinci bir ilminin, ikinci bir kudretinin olduğuna dair nas bulunmadığı gibi İslâm âlimlerinden bunu söyleyen

⁷⁵ bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 110; Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf*, III, 129; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 87.

⁷⁶ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 100.

⁷⁷ Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf*, III, 129; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 87-88.

⁷⁸ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 99-100.

⁷⁹ Âmidî, *a.g.e.*, s. 103.

de çıkmamıştır. Bu yüzden kelâm da dahil olmak üzere Allah'ın sıfatlarının "bir" olduğu Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları arasında genel kabul görmüş bir yargıdır.⁸⁰

Aslında kelâm-ı ilâhînin bir olup olmadığı tartışmaları, onun Allah'ın zâtıyla kaim, kadîm bir sıfat sayılmasından kaynaklanmaktadır. Kelâm emir, nehiy ve haber olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Daha genel bir taksimle onu talep (inşâ) ve haber olarak ikiye ayırmak mümkündür. Allah ile kaim olan bir sıfatın hâdis olması mümkün olmadığına göre onu kadîm kabul etmek gerekecektir. Mutezile'nin buradaki itirazı şu yöndedir: En azından talep ve haber olmak üzere iki kısımdan oluşan kelâm, kadîm kabul edildiğinde, a) Birden fazla kadîmler sabit görülmüş olur ki bu mümkün değildir. b) "Biz Nûh'u kavmine gönderdik..."⁸¹, "Mûsa kavmine şöyle demişti:..."⁸² vb. âyetlerde haber kadîm sayılırken "haber verilen şeyler" hâdis konumundadır ki bu da haberde hilâf-ı hakikate götürür. Bundan da haber verilen, emredilen, nehyedilen kimseler mevcut olmadığı halde haber, emir, nehyin bulunması lâzım gelir ki bu durumda da mâduma emir sorunu ortaya çıkar.⁸³

Kelâm-ı nefsi-kelâm-ı lafzî ayırımını ilk olarak ortaya koyan İbn Küllâb, ezeli kelâmın emir, nehiy ve haber olarak nitelendirilemeyeceğini, onun gerçekte bir olduğunu, bir olan kelâmın emir, nehiy ve haber gibi kısımlara ayrılmasının ancak muhataplar mevcut oldukları zaman, emredilen ve nehyedilen olma şartlarını kendilerinde bulduklarında söz konusu olduğunu söylemiştir. Allah, insanları yarattıktan sonra bir olan ezeli kelâmını insanların emir, nehiy ya da haberin gereği olarak anlamlarını sağlar. Kelâm işte o zaman emir, nehiy, haber gibi nitelikler kazanır. Bu yönüyle kelâm sıfatı Cenâb-ı Hakk'ın tıpkı "yaratma" "rızk verme", "lutuf ve ihşanda bulunma" vb. sıfatlarına benzer.⁸⁴ Bu durumda mâduma emir diye bir şey söz konusu olmaz. İbn Küllâb'ın bu izahına şöyle bir itiraz yöneltilir: Kelâmın kısımları demek, onun neveleri demektir. Bir şey neveleri olmaksızın vücut bulamaz; bir cins ancak nevelerinden birisinin zımında bulunur. Ancak kelâmın özünde emir, nehiy ve haber şeklinde bir kısmının olmadığı, yani bunların kelâmın hakiki neveleri değil itibari neveleri olduğu, kelâmın şeylere "taalluk"u hasebiyle böyle kısımlara ayrıldığı (aşağıya bk.) dikkate alınırsa bu itirazın geçerliliği kalmaz.⁸⁵

⁸⁰ Geniş bilgi için bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 131.

⁸¹ Nûh 71/1.

⁸² el-Bakara 2/54.

⁸³ Kadî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 553-554; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 118-119; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 94-95.

⁸⁴ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 119; Âmidî, *a.g.e.*, s. 104; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 139.

⁸⁵ Cürçânî, *a.g.e.*, III, 139.

İbn Küllâb'ın bu yaklaşımına karşı Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, kelâmın ezelde emir, nehiy ve haber niteliklerini taşıdığını öne sürer. Bu durumda emir, nehiy vs., muhatabın ileride var olacağı takdirine göre değerlendirilir. Cüveynî, Eş'arî'nin bu yaklaşımını tercihe şayan bulmaktadır.⁸⁶

Eş'arî'nin kelâmı ezelde emir, nehiy ve haber olarak görmesinin ardından bu emir, nehiy ve haberin bire irca edilmesi yönünde izah tarzları geliştirilmeye çalışılmıştır. Fahreddîn er-Râzî, Allah'ın kelâmının tamamının aslında "haber" olarak değerlendirilebileceği görüşündedir. Şöyle ki emir, bir başkasına onu eğer yaparsa medhe, terk ederse zemme müstahak olacağını tarif etmek, haber vermek demektir. Nehiy konusunda da benzer durumlar geçerlidir. Dolayısıyla kelâm "haber"den ibarettir.⁸⁷ Razî'nin bu izahı Teftâzânî gibi âlimler tarafından, bu izaha göre mânaların zaruri olarak farklılık arz edeceği, bir mânanın diğerini gerekli kılmasının birliği gerektirmeyeceği mülâhazasıyla, zayıf bulunmuştur.⁸⁸ Âmidî ise *Ebkârü'l-efkâr*'ında "haber" yerine "ihbar" kelimesini tercih eder. Ona göre emir, bir şeyin yapılmasına karşılık sevap, terk edilmesi durumunda ise cezâ görüleceğinin haber verilmesi demektir. Nehiy ise emrin aksidir.⁸⁹

Kelâm-ı nefsî "bir" olarak kabul edilirken, onun emir, nehiy, haber gibi farklı niteliklerde tezâhür etmesi, Eş'arî-Mâtürîdî ulemâyı fazlaca meşgul eden bir konu olmuştur. Onların bu konudaki açıklamaları şu şekilde özetlenebilir:

Aslında bir olan kelâmın genel bir taksimle "talep" (inşâ) ve "haber" olarak farklı nitelikler kazanması, farklı alanlara olan taallukundan kaynaklanır; yapılmasına veya terk edilmesine hükmedilen şeye taalluk ederse "talep", bunun dışında bir şeye; her hangi bir hale -yokluktan sonra var olma veya var olduktan sonra yok olma gibi- taalluk ederse "haber" diye tabir edilir. Bir başka ifadeyle aslında bir olan kelâmın farklı niteliklere bürünmesi, itibarlarının (müteallaklarının) farklılığı sebebiyle tabirlerdeki farklılıktan kaynaklanır. Allah'ın ilminde emredilen şeyin mevcut oluşu yeterlidir. Ezele nisbetle bir şeyi haber vermek, herhangi bir zamanla nitelenemez. Zira zamandan münezze olan Allah'a nisbetle geçmiş, gelecek ya da şimdiki zaman diye bir şey yoktur.⁹⁰ Taallukun ezeli mi yoksa sürekli mi olduğu konusu kelâm-ı nefsîyi kabul eden âlimler arasında ihtilaf konusu olmuştur.⁹¹

⁸⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 119. Ayrıca bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 90-91.

⁸⁷ Fahreddîn er-Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, s. 53.

⁸⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 90.

⁸⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, Süleymaniye Ktp., Damar İbrahim Paşa, nr. 807, I, vr. 110^a.

⁹⁰ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 104-105, 117; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 90-91; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 23.

⁹¹ Kestelî, Muslihuddîn Mustafa, *Hâşiyetü'l-Kestelî 'alâ Şerhi'l-Akâid*, İstanbul, s. 90.

Kelâm-ı nefsinin bir oluşu ve mâduma emir meselesi, kelâm sıfatının, Cenâb-ı Hakk'ın diğer bazı sıfatlarıyla, mesela kudret ile mukayeseli olarak değerlendirilmesiyle daha da netleştirilebilir. Kudret, bir fiilin sıhhatini, yapılabirirliğini gerektiren bir sıfattır. O fiilin ezelde var oluşu mümteni olmakla birlikte, kudret sıfatı ezelde sabit olur. İlim sıfatı için de benzer şeyler söylenebilir; Allah, bir olan ilmiyle bütün malumatı ihata eder, O'nun bilgisinden hiç bir şey ırak kalmaz. İşte benzer durum kelâm için de geçerlidir. Mesela emir, bir fiili talebi gerektiren kelâmdır ve o ezelde sabittir. Ama ezelde o fiili talep etme muhal bir durumdur; o fiilin yerine getirilmesini talep etmek ancak muhataplar var olduktan sonra söz konusu olur.⁹²

Bu yüzden Hz. Nûh kavmine gönderilmeden önce “Onu göndereceğiz”, gönderdikten sonra da “Biz Nûh'u kavmine gönderdik” şeklindeki bir haberin Allah'ın zâtıyla kaim olması uzak bir ihtimal değildir. Burada söz konusu edilen şey hadd-i zâtında bütün zamanlar boyunca birdir. İfade şeklinin farklı oluşu zamana ve hale göredir. Bu da asıl ifade edilen şeye yani nefis-i Bârî ile kaim olana nisbetle yalana götürmez. Arap dili ve edebiyatında vaki olması kesin olan şeyleri olmuş gibi ifade etmek yani gelecekte kesin olacak şeyler için mecâz yoluyla geçmiş zaman kipi kullanmak yaygın bir kullanımdır. Aynı şekilde Hz. Mûsâ'ya Tur Dağı'nda “Pabuçlarını çıkar!”⁹³ şeklindeki emrin ezelde, Cenâb-ı Hakk'ın zâtıyla kaim olması mümkündür. Bu emrin gereği, Mûsâ'nın var olması haline bağlıdır; var olmadan önce “Biz ileride pabuçlarını çıkarmasını emredeceğiz” şeklinde, var olduğunda ise talebe delâlet eden “çıkır!” şeklinde olur. Burada değişme kelâmda değil Mûsâ'da, farklılık da kelâmın ifade edilişindedir.⁹⁴ Bu örnekle ilgili olarak Cüveynî meseleye bir başka açıdan yaklaşır: “Pabuçlarını çıkar” sözü müslümanların ittifakıyla bizim şu an yaşadığımız sırada da Allah kelâmıdır. Halbuki Mûsâ bu kelâmı şu an muhatap değildir. Bir emir muhatabı öldükten sonra da kelâm olarak kalabiliyorsa, o emrin, muhatabı (Hz. Mûsâ) var olmadan önce, ezelde kelâm olarak değerlendirilmesi gerçekten çok uzak bir şey olmasa gerekir.⁹⁵

Öte yandan Kur'an'da “Biz Nûh'u gönderdik...”, “Biz onu (Kur'an'ı) Kadir Gecesinde indirdik...” gibi geçmiş zaman kipiyle ifadelerin yer alması kelâm-ı nefsiyi inkâr edenlerin şöyle bir mantık yürütmelerine sebep olmuştur: Bu haber sayet kadîm olsaydı, Cenâb-ı Hak, ezelde kendisinden önce geçmiş olan bir şeyden haber vermiş olurdu. Bu da ya ezeli olan Allah'ın bir başkası tarafından

⁹² Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 120; Gazâlî, *el-Müstasfâ*, II, 7; Fahreddin er-Râzî, *Halku'l-Kur'an*, s. 61; Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 90.

⁹³ Tâhâ 20/12.

⁹⁴ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 125; Nüreddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 34; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 105.

⁹⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 124. Benzer yaklaşım için bk. Nüreddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 33.

sebkat edilmiş olmasını, ya da kelâmullahın gerçek dışı olmasını gerektirir. Her ikisi de muhal olduğuna göre haberin ezeli olması imkânsızdır. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) bu itirazı Cenâb-ı Hakk'ın ilim sıfatından hareketle cevaplamaya çalışmıştır. Şüphe yok ki Allah ezelde âlemi yaratacağını biliyordu. Onu yarattıktan sonra Allah'ın âleme dair ezeli ilmi geçmişe taalluk etmiş olur. O'nun ezeli ilminde ise bir değişme meydana gelmez, değişiklik ilmin taallukundadır. İlim sıfatındaki durum kelâm sıfatı için de geçerlidir. Cenâb-ı Hakk'ın kelâmı, ezelden ebede Kur'an'ı indirmeyi de içerir, bunda hudûs ya da değişiklik olmaz. Ama bu kelâm ezelde Kur'an'ı ileride indirmeye taalluk ederken indirdikten sonra geçmişe taalluk etmiştir. Değişiklik yalnızca taalluktur.⁹⁶

Kelâmın özünde bir olup zâhirde bu tür kısımlara ayrılması şu örnekle biraz daha açıklabilir: Farklı renkler içeren bir cama güneş ışığı vurduğu zaman cam arka tarafına muhtelif renkler aksettirir. Gerçekte cama aksedenin yani güneş ışığının rengi birdir. Camın arka bölgesinde sarı, kırmızı, yeşil vb. renklerin görünmesi güneşin ışığından değil ışığın renkli cama vurmasından kaynaklanır. Bunun gibi aslında kelâm da birdir, birden fazla görünmesi kelâmın izafe edildiği şeylerin farklı oluşu sebebiyledir.⁹⁷

Kelâm-ı nefsinin bir oluşu, cüzlerden meydana gelmeyişi konusunda yapılan bu açıklamalar, Hanbelîler tarafından yöneltilen "Kelâm-ı nefsiyi kabul etmek Kur'an'ın Tevrat, Tevrat'ın İncil... olmasını; İhlas sûresiyle Tebbet sûresinin bir olmasını gerektirir. Bir âyetin inmesi bütün Kur'an'ın inmesi anlamına gelir. Emrin nehiy, nehyin de emir olması lazım gelir; "Zinaya yaklaşmayın" nehyi ile "Namazı kılın" emrinin aynı olmasını gerektirir. Hz. Mûsâ'nın Tur Dağı'nda Allah'ın kelâmının tamamını işitmiş olması anlamına gelir..." şeklindeki itirazları⁹⁸ da cevaplamış olmaktadır.

8. Kelâm-ı Nefsînin Sükût ve Âfete Benzemeyişi

Kelâm-ı nefsiyi kabul edenler onu tanımlarken, sükût ve âfete zıt bir sıfat olduğunu da belirtirler. Beşerî anlamda sükût, gücü yettiği halde konuşmamak, âfet (konuşma kusuru) ise, dilsizlik ya da çok küçük yaşta olma gibi sebeplerle konuşma yeteneğinin bulunmaması demektir. Burada sözü edilen sükût ve âfet, bâtinî anlamdaki sükût ve âfettir. Bu da kişinin nefsinde (içinde) konuşmak istememesi, nefsinde konuşmaya güç yetirememesi şeklinde olur. Nasıl ki kelâm, nefsi ve lafzî olarak taksim ediliyorsa, zıttı olan sükût ve dilsizlik de aynı şekilde nefsi ve lafzî olmak üzere taksime tâbi tutulur.⁹⁹

⁹⁶ Fahreddin er-Râzî, *Halku'l-Kur'an*, s. 60-61.

⁹⁷ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 115-117.

⁹⁸ bk. İbn Kudâme el-Makdisî, *Münâzara*, s. 38-39; Humeyyis, "Bid'atü'l-kelâmî'n-nefsî", s. 50-52

⁹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 89-90.

9. Kelâm-ı Nefsînin Okunma, Ezberlenme ve Mushaf ile Olan İlişkisi

Kelâmullah dendiği zaman insanların ona yönelik “okuma”, “ezberleme” ve “yazma” durumları da gündeme gelir. Kur’an, kendisini okuyan kimsenin içine, ezberleyenin zihnine girmiş midir? Mushaflarla kelâm-ı nefis mânâsındaki Kur’an arasında ne gibi bir ilişki bulunmaktadır? Bu başlık altında bu ve benzeri soruların cevapları aranacaktır.

Eş’arî-Mâtürîdî âlimleri kelâmullah olan Kur’an konusunda “okuma” (kırat)-“okunan” (makrû’), “ezberleme (hıfz)-“ezberlenen” (mahfûz) ve “yazı” (kitâbet)-“yazılan” (mektûb) ayırımına özen gösterirler.

Okuma insanların fiili, okuyucunun sesleri ve nağmeleridir. Kur’an okumanın farz, nafil ve yasak olduğu durumlar vardır. Doğru okuma olduğu gibi hatalısı da bulunur. İnsan Kur’an okumakla sevap kazanır vs. Bu tür özellikler kadîm bir sıfatta bulunmayacağına göre “okuma” hâdistir. Okuma eyleminde mutlaka bir “okunan” (makrû’) bulunur. Mâna da lafızla anlaşılır. Kur’an için düşündüğümüzde “okunan”, âyetlere ait muhtevanın zât-ı ilâhîde kaim olanıdır, bu herhangi bir dilde değildir. İşte asıl kadîm olan kelâmullahın “okunan” yönüdür. “Ezberleme” (hıfz)-“ezberlenen” (mahfûz) ilişkisi ile yazı-yazılan ilişkisi de okuma-okunan ilişkisi gibidir. Kur’an’ı ezberleme, hâfızın bir sıfatı olup hâdistir. Ama hâfızın ezberlediği şeyin zât-ı ilâhiyedeki karşılığı kelâmullah olup kadîmdir. Yazı, kâtibin el hareketleri olup yazılan harfler ve satırlar için kullanılır. Mushaf da hâdis olan yazıları ihtiva eden nesne olduğuna göre elbette kadîm sayılmaz. Ama yazının delâlet ettiği ve zâtta mevcut kelâm kelâmullah olup kadîmdir. Burada ifade ve yazıların fonksiyonu, o kadîm kelâma delâlet etmekten ibarettir, yoksa bunlar ilâhî kelâmın kendisi sayılmaz. Ezberleme de zihnin, daha doğrusu hâfızanın kadîm kelâma delâlet eden lafızları hayal (izlenim) mertebesinde barındırması demektir.¹⁰⁰ Bu ince ayrıntıyı vurgulamak için Eş’arî-Mâtürîdî âlimleri kelâmullah’ı “Dillerle okunan, kalplerde ezberlenen, mushaflarda yazılı, ancak bu mahallere girmeyen (hulûl etmeyen) Allah kelâmı” olarak tarif eder. Bu açıklamalar aynı zamanda, Mutezilî âlim Cübbâî’nin (ö. 303/916) “Bir âyeti aynı anda bir grup kurrâ okuduğu zaman onların her birinde kelâmullah bulunmuş olur” diyerek kelâmullahın mahlûk olduğunu öne sürmesini¹⁰¹ de yanıtlamış olur.

Kelâm-ı nefisî anlamıyla kelâmullahın okuma, ezberleme ve yazma ile olan ilişkisi ya da farkı; okuyucunun içine, ezberleyen zihnine, mushafların sayfalarına girmeyişi şu örnekle biraz daha açılabilir: Bir kimse ateş alevini ağzına alacak olsa ağzı yanar veya bir kağıt parçasını ateşe tutsa yanar. Ama sıcak ve yakıcı

¹⁰⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 127-128; a.mlf., *Lüma’u’l-edille*, s. 105-106.

¹⁰¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 122.

maddeye delâlet eden "ateş" kelimesini telaffuz etse veya onu kağıda yazsa ne ağzı ne de kağıt yanar. Dolayısıyla "ateş" in kendisi medlûl, kelimesi ise delâletten ibarettir. Tıpkı bunun gibi, Kur'an'ı okuyanın harf ve sesleri, ezberleyenin zihinsel kelimeleri ve mushaftaki yazı şekilleri ve kelimeler, sadece kadîm olan Kur'an'a delâlet etme işlevi görmektedir.¹⁰² Bu açıklamalardan mushafın saygınlığının olmadığı sonucu çıkmaz. Kelâmullaha delâlet eden kelimeleri içeren mushaf elbette saygın bir şeydir.

Bir şeyin; a) zâtta (aynda), b) zihinde, c) ifadede, d) yazıda olmak üzere dört konumda bulunması söz konusudur. Yazı ifadeye, ifade zihine, zihinde de zâttakine delâlet eder. Kur'an, kadîmin kavramıyla nitelendirildiğinde, mesela "Kur'an gayr-i mahlûktur" dendiğinde, bundan kasıt onun hâricte mevcut olan hakikatidir. Buna mukabil Kur'an, hâdis kavramıyla nitelendirildiğinde, mesela "Kur'an'ın yarısını okudum" dendiğinde söylenen ve işitilen lafızlar; "Kur'an'ı ezberledim" dendiğinde zihinsel lafızlar, "Abdestsiz olan Kur'an'a dokunamaz" dendiğinde ise yazı şekilleri kastedilir.

Şu da var ki dînî hükümlerin delili, kadîm olan mâna değil de lafız olunca, usûl âlimleri, Kur'an'ı "mushaflarda yazılı, tevâtür yoluyla naklolunan" diye tarif etmişler ve onu, nazım ve mânanın ikisine birden isim yapmışlardır.¹⁰³

10. Kelâm-ı Nefsî İle İlgili Bazı Meseleler

a) İndirilmesi (İnzâli)

Birçok Kur'an âyetinde ilâhî kelâmın peygamberlere, Kur'an'ın da Hz. Muhammed'e indirildiği bildirilir. İndirmeyi ifade için n-z-l kökünün türevleri kullanılır.

Türkçe'de "indirme" olarak ifade edilen inzâl veya tenzil kelimeleri, Kur'an ve diğer ilâhî kelâmın için kullanıldığında ne anlama gelmektedir? "Bir şeyi yukarıdan aşağıya düşürmek, intikal ettirmek" anlamının kastedilmediği açıktır. Çünkü bu tür kullanım cisimlere mahsus bir şeydir. Kelâmullah'ı kadîm, Cenâb-ı Hakk'ın zâtıyla kaim, O'ndan ayrılması muhal sayan yaygın yaklaşıma göre inzâl kelimesine böyle maddî bir anlam yüklemek mümkün değildir.¹⁰⁴

Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihî İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ilâhî kelâmın indirilmesini şu şekilde açıklamaktadır: "Yedi semanın üstündeki makamında bulunan Cebrâil, Allah'ın kelâmını idrak etmiş, ardından yeryüzüne inmiş, Sidretü'l-müntehâ'da onu, -kelâmın bizzat kendisini nakletmeksizin- Hz.

¹⁰² Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 79-81; Nüreddin es-Sâbüni, *el-Bidâye*, s. 32; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 111; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 93.

¹⁰³ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 93-94. bk. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 80-81.

¹⁰⁴ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 130.

Peygamber'e fehmettirmiştir".¹⁰⁵ Burada özellikle "kelâmın bizzat kendisini nakletmeksizin" ifadesi üzerinde durmak gerekir. Bununla kastedilmek istenen şey şudur: Cebrâil, Allah'ın kelâmını, kendi diliyle, tabir caizse kendi ağzıyla aktarmıştır. Bu aktarma, mesela bir sesin kaset gibi bir cihaza kaydedilerek olduğu gibi aktarılması şeklinde olmamıştır. Yani Cebrâil Allah'tan işittiği kelâmı, bir şairin şiirini başkalarına okuyan kimse örneğinde olduğu gibi, peygambere kendi ağzıyla ulaştırmıştır. Cüveynî meseleye açıklık getirmek için şu örneği verir: "Kralın mektubu/mesajı saraya indi" (*nezelet risâletü'l-melik ile'l-kasr*) diyen kimse, bu sözyle, kralın seslerinin ya da nefsiyle kaim olan kelâmının intikalini kastetmez.¹⁰⁶ Tabii bu ifadeden Kur'an'ın, Cebrâil'in sözü veya Hz. Peygamber'in sözü olduğu anlaşılmalıdır. Zira her ikisi de elçi, nakleden konumundadırlar, mâna ve lafız Allah'a aittir.

Kur'an'ın indirilişiyle ilgili olarak onun lafzî yönünün Allah tarafından Levh-i Mahfûz'da yaratılması ve Cebrâil'in onu oradan zaptedip Hz. Peygamber'e indirmiş olması ihtimali üzerinde duranlar da vardır.¹⁰⁷

Kur'an'ın Arapça olarak indirilmesinin, kelâm-ı kadîmin hâdis olmasını gerektirmediğini ifade eden Eş'arî, buna Kur'an'da demir için "indirme" kelimesinin kullanılmış olmasını delil getirir: Allah Kur'an'ı gayr-i mahlûk olarak indirmiştir. Nitekim O, cansız bir cisim olan demiri indirmediğini de bildirmektedir.¹⁰⁸ Kur'an'ın indirilmiş olması onun cansız olmasını gerektirmediği gibi, mahlûk olmasını da gerektirmez.¹⁰⁹

b) İşitilmesi

Kelâm-ı nefsinin varlığını savunan Eş'arî ve Mâtürîdî âlimleri, bu kelâmın işitilip işitilmeyeceği konusunda farklı görüşler belirtmişlerdir.

Mâtürîdîler ve bir Eş'arî kelâmcısı olan Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) Allah'ın nefsî kelâmının işitilemeyeceği kanaatindedirler. Onlara göre kelâm-ı kadîm, harfsiz ve sessiz bir kelâm olduğuna göre işitilemez.¹¹⁰ Bu görüşü benimseyen âlimler Tevbe sûresindeki (9/6) "Allah'ın kelâmını işitinceye kadar" ibaresini "Allah'ın kelâmına delâlet eden sözleri işitinceye kadar" mânasına yormuşlar ve buna dildeki "falanın ilmini duydum" sözünü örnek getirmişlerdir; bu sözün asıl

¹⁰⁵ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 130; karşı. Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 111.

¹⁰⁶ *el-İrşâd*, s. 130-131.

¹⁰⁷ bk. Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *el-İtkân fi 'ulûmü'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Kahire 1405/1985, I, 126.

¹⁰⁸ *el-Hadîd* 57/25.

¹⁰⁹ *el-İbâne*, s. 88.

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 172a; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 59; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 34; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XXVII, 161; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 60-61; Humeyyis, "Bid'atü'l-kelâmî'n-nefsî", s. 29.

mânası, "falanın ilmine delâlet eden kelâmını duydum" demektir. Yine onlara göre Hz. Mûsâ Tur dağında Allah ile konuşurken bizzat Allah'ın kelâmını işitemiş, O'nun kelâmına delâlet eden sesi işitmiştir. Allah'ın kendi kelâmını insanlara doğrudan değil, bir vasıta ile duyurduğunu; bu duyurmanın tıpkı kudretini, ilmini, rububiyetini insanlara bildirme şekline benzediğini ifade eden Mâtürîdî (ö. 333/944), Cenâb-ı Hakk'ın mahlûk olmayan kendi kelâmını Hz. Mûsâ'ya, Hz. Mûsâ'nın diliyle, yarattığı harfler ve ses vasıtasıyla işittirdiğini, O'nun ezelde muttasıf olduğu kelâmını işitmenin mümkün olmadığını belirtir.¹¹¹ Ama bu işitme kitap veya melek vasıtasıyla gerçekleşmediği için, yani Hz. Mûsâ'ya mahsus, özel bir konuşma türü olduğu için ona "Kelîm (Kelîmullah)" adı verilmiştir.¹¹²

Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin dışındaki Eş'arîler genelde Allah'ın sıfatı olan kadîm kelâmın işitilebileceğini öne sürerler.¹¹³ Bâkullânî (ö. 403/1013) ise hârikulâde bir yolla Allah'ın dilediği kuluna kelâmını işittirebileceğini söyler.¹¹⁴ "Allah'ın kelâmını işitme" ile ne kastedildiği, bunun nasıl gerçekleştiği meselesine gelince bu konuda şunlar söylenmiştir:

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, kelâmullahın işitilebileceğine Tevbe sûresindeki âyeti (9/6) delil getirir. Ancak ona göre buradaki "işitme" (semâ') kelimesi "kulakla duyma" anlamında değildir. Semâ kelimesi Arapça'da kulakla işitme anlamına geldiği gibi "idrak etme", "anlama ve ihata etme", "itaat etme, boyun eğme", "icabet etme" gibi mânalara da gelir. Mesela Allah Teâlâ inatçı kâfirleri "sağır" olmakla niteler. Bundan kasıt onların duyma hislerinin bulunmaması değil, mânaları idrakten, uyarıldıkları şeyi ihatadan, Allah'ın âyetlerini tefekkürden yüz çevirmeleridir.¹¹⁵ Cüveynî'ye göre kelâmullah için "işitilen" (mesmû') dendiği zaman, bununla duyulan seslerden "anlaşılan" (mefhûm) ve "bilinen" (malûm) mânalar kastedilir. Tevbe sûresinde zikredildiği gibi Kur'an'ı bir beşerin ağzından dinleyen kimse için "işitme" bu anlamda bir işitmedir. Ama Hz. Mûsâ kelâmullahı bir aracı vasıtasıyla değil, doğrudan idrak ettiği için "Allah'ın kendisiyle konuştuğu kimse" olma özelliğine sahip olmuştur. Dolayısıyla bir beşerin ağzından Kur'an dinleyen kimse, Allah'ın bizzat kelâmını değil o kelâma delâlet eden sesleri işitmektedir ve o kimsenin "kelâmullahı işitmesi" demek, duyduğu seslerden anlaşılan, bilinen şey demektir.¹¹⁶ Bu konuda Cüveynî ile aynı görüşü paylaşan Âmidî, Hz. Mûsâ'nın kadîm olan kelâmullahı işitmesini, Allah'ın,

¹¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 172a; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 59.

¹¹² Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 34; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 94.

¹¹³ bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 129-130.

¹¹⁴ Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 34; Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *DİA*, XI, 450.

¹¹⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 129.

¹¹⁶ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 129-130.

kelâmını anlamayı ve ihata etmeyi Hz. Mûsâ'da yaratması şeklinde açıklamış, buradaki işitmenin ses ya da harfin mevcudiyetini gerektirmediğini belirtmiştir.¹¹⁷

Görüldüğü gibi kelâm-ı ilâhînin işitilemeyeceğini söyleyenlerle işitilebileceğini söyleyenler arasında temelde bir ihtilaf yoktur. İhtilaf büyük ölçüde "semâ" (işitme) kelimesine yüklenen anlamda ve işitmenin bazı ayrıntılarında söz konusudur.

Gazâlî'nin bu konudaki yaklaşımı ise şu şekildedir: Beşerin kelâmı ile Allah'ın kelâmı arasında pek çok yönden farklılık vardır. Bir yaratık, nefsi kelâmını bir başkasına ancak lafız, remiz ya da belli hareketler ile tarif edebilir; Allah Teâlâ ise harf, ses ve delâlet tavassutu olmaksızın kulunda kendi kelâmına zarurî bir bilgiyi yaratır. İşte vasıtasız olarak bunu işiten kimse Allah'ın kelâmını gerçek mânada işitmiş olur. Nitekim bu Hz. Mûsâ'nın sahip olduğu bir özelliktir. Allah'ın kelâmını vasıtalı olarak, melek ya da peygamberden duyan kimse de Allah'ın kelâmını işitmiştir. Ama bu doğrudan değil, dolaylı bir işitmedir; bir şairin, mesela Mütenebbî'nin şiirini seslendiren bir kimseyi dinleyene "Falan Mütenebbî'nin şiirini dinledi" denilmesine benzer. Tevbe sûresinde sözü edilen müşriklerin Allah'ın kelâmını işitmesi de bu mânada olup doğrudan bir işitme değildir.¹¹⁸

Arapça'da "sem', semâ" (işitme, duyma) bir nevi idrak etmek demektir. Hz. Mûsâ'nın kelâmullahı nasıl idrak ettiği (duyduğu) ise aslında tam olarak cevaplandırılmaz. Çünkü biz birisine bilmediği bir şeyi tarif ederken onun daha önce bildiği bir şeyden hareket ederiz. Mesela hiç bal yememiş bir kimseye balın tadını tarif ederken, balın tadına benzeyen ve o şahsın daha önce yemiş olduğu bir ürünü mesela şekeri örnek göstererek tarif etmeye çalışırız. Hz. Mûsâ'nın kelâmullahı nasıl duyduğu şeklindeki bir sorunun, sadra şifa verecek cevabı ancak o şahsa Allah'ın kelâmını duyurmak şeklinde olur. Bu ise mümkün olmayıp Hz. Mûsâ'ya mahsus olan bir şeydir. Daha önce hiç ses duymamış sağır birisi, bize "siz sesleri nasıl duyuyorsunuz?" diye sorsa, onu cevaplayamayız. Aynı şekilde birisi "Âhirette Allah nasıl görülecek?" diye sorsa, bunun cevabı muhaldir. Çünkü keyfiyeti (nasıllığı) bilinmeyen bir şeyin keyfiyetini sormaktadır; "Allah nasıldır?" sorusu, "O, bizim bildiğimiz hangi şeye benzemektedir?" anlamına gelir. Tabii ki bunu bilmeyişimiz, Allah'ın zâtının yokluğu anlamına gelmez. Tıpkı bunun gibi Hz. Mûsâ'nın Allah'ın kelâmını nasıl duyduğunu tarif edememiş olmamız, O'nun kelâmının olmadığını göstermez, bilakis bu durum, O'nun kelâmına "benzersiz kadîm bir sıfat" olarak inanılmasını gerekli kılar.¹¹⁹

¹¹⁷ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 110.

¹¹⁸ Gazâlî, *el-Müstasfâ*, II, 7-8.

¹¹⁹ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 78-79; Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî*, s. 94.

Hanbelîler, Allah'ın ses ile konuştuğunu öne sürerler. Onların "kelâm" anlayışı çok farklı olduğu için bu konuya girilmeyecektir.¹²⁰

c) İ'câz

Kelâm-ı nefsiyi kabul etmeyenler, buna Kur'an'ın muciz bir kitap oluşunu gerekçe gösterirler. Bu konuda öne sürdükleri itirazların bir kısmı şu şekilde özetlenebilir:

Hiz. Peygamber'in mucizesi, sûre ve âyetlerden oluşan nazım halindeki Kur'an'dır. Kâfirlere Kur'an'ın, on sûresinin, hatta bir sûresinin benzerini getiremeyecekleri yönünde meydan okunmuştur. Şimdi nazım halindeki Kur'an'ın, kadîm olması nasıl düşünülebilir? Kadîm olan kelâm ile meydan okunduğu iddia edilirse, kadîm bir sıfatın mucize olduğu nasıl söylenebilir? Öte yandan kâfirlere kelâmullah olan Kur'an'ın bir kısmıyla meydan okunmaktadır. Kadîm olan bir şey cüzlerden oluşabilir mi? Sonra mucize, hârikulâde fiil demektir. Fiil ise hâdîstir.

Bu itirazlara Eş'arî-Mâtürîdî âlimlerinin çoğunun verdiği cevap kısa ve nettir: Biz de Hiz. Peygamber'in mucizesinin, nazım halindeki Kur'an olduğunu kabul ediyoruz. Kadîm olan kelâm-ı nefsi yönünün mucize olduğunu iddia etmiyoruz. Mucize konusunda meydan okunan şey de, kelâmullah'ı değil, onun benzerini getirmeleri noktasındadır.

Aslında zihinlerdeki karışıklık Kur'an'ın müşterek bir isim olduğunun göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır; Kur'an kelimesi bazan harf, ses, delâlet ve ibarelerden ibaret olan "okuma" (kıraat) için kullanıldığı gibi bazan da "okunan" (makrû') anlamında kullanılır. Araplar kelâm kelimesini de bazan "mâna" bazan da "ibare" için kullanır. Eş'arî-Mâtürîdî âlimleri "kelâmullah kadîmdir" derken onun lafzî yönünü (kıraatini) değil nefsi yönünü (makrû'u) kastetmektedirler. Bu, kelâmullahın lafzî yönünün mucize olmasına mani olmadığı gibi nefsi yönünün kadîm olmasına da mani değildir.¹²¹

Bu genel yaklaşımın yanında Teftâzânî'nin Neseftî şerhine haşiye yazan Kestelî, "kadîm olan kelâm-ı nefsi mucize olamaz, onunla meydan okunmaz" yargısının tartışılabileceğini belirtir. Şöyle ki, Allah'ın kadîm kelâmı, lafızların medlûlü durumundaki "muntazam mâna"lardan (bir nevi, mânaların Allah'ın zâtıyla kaim olan karşılığında) ibarettir. Yani medlûllerin de tabir caizse zihinde telifi söz konusudur. Durum böyle olunca Kur'an muarızlarına meydan okurken, onlardan kelâmullahın, nefsi Bârî'de telif edilmiş haldeki mânalarının derecesine ulaşacak şekilde kendi zihinlerinde belîğ mânalar telif ve tensik etmelerini iste-

¹²⁰ bk. İbn Kudâme el-Makdisî, *Münâzara*, s. 72-75.

¹²¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 120-124; Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 81-82; Fahreddin er-Râzî, *Halku'l-Kur'an*, s. 58, 61; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 108; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 94.

miş olması niçin düşünülmesin? Şu var ki kâfirlerin zihinlerinde tanzim edecekleri mânalar hâdistir. Kâfirler de Kur'an'ı Allah'ın kelâmı olarak değil Hz. Peygamber'in tertibi olarak görmektedirler. Zaten Kur'an'ın meydan okumasından maksat da kâfirleri ilzam etmek olup, gerçekte Kur'an'ın bir benzerini getirmelerini talep değildir. Arap edebiyatı âlimlerinin açıklamalarına göre bir kelâmın fasih, belîğ ve seçkin olması, lafızların dilde ya da yazıdaki telif üstünlüğünde değil, mânaların zihinde güzel tertip edilmiş olmasında aranmalıdır. Kestelî'ye göre Kur'an'ın i'câzı, onun lafzına dönük olmayıp, bilakis nefsî yönüne, mânasına yöneliktir.¹²²

d) Nesih

Mutezile ve Hanbelîler nefsî diye bir kelâmın olmadığını öne sürerken, Kur'an'daki nesih meselesini de gündeme getirirler. Onlara göre Kur'an'da neshin varlığı icmâ ile sabit bir konudur. Nesih ise bir hükmün, sabit olduktan veya geçerliliği sona erdikten sonra kaldırılmasından ibarettir. Her hâlükârda bu, emir ve hitabın sabit olduktan sonra zevalini gerektirir. Sabit olduktan sonra zâil olan bir şey de kadîm olmaz. Çünkü kadîmin yok olması muhaldir.¹²³ Bir de şu var ki nesih nazma taalluk eder, nefiste bulunan mânaya değil.¹²⁴

Eş'arî-Mâtürîdî kelâmcıları, bu itirazlara Cenâb-ı Hakk'ın kudret sıfatını örnek göstererek cevap vermeye çalışır. Allah'ın kudreti, ezelde, mesela âlemi var etmeye taalluk etmekte idi. Ama âlemi var edince bu talik kalmadı. Çünkü mevcut olan bir şeyin var edilmesi muhaldir. Taallukun ortadan kalkması, Allah'ın kudretinin hâdis olmasını gerektirmez. Kur'an'daki nesih meselesini de benzer şekilde düşünmek lazımdır. Allah'ın kelâmı ezelde bir hükmün neshedilmesine taalluk ediyordu. O hüküm zamanı gelip neshedilince bu taalluk ortadan kalkmıştır. Taallukun kalkması kelâmın hâdis olmasını gerektirmez. Neshin yanı sıra Kur'an'da kelâmın geçmişte belli bir zamanda kullanıldığını çağrıştıran ve Türkçe'ye "bir zamanlar", "hani" vb. ifadelerle aktarılan "iz" (إِذ) gibi edatların kullanılmış olması¹²⁵ da aynı şekilde düşünülmelidir. Sonra şu da var ki itiraz edilen noktalar genelde kelâmullahın lafzî yönüyle ilgili olup nefsî kelâmla alâkası yoktur.¹²⁶

¹²² Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî*, s. 95.

¹²³ bk. Eş'arî, *Makâlât*, I, 268; Fahreddin er-Râzî, *Halku'l-Kur'an*, s. 60; Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf*, III, 130-131.

¹²⁴ İbn Kudâme el-Makdisî, *Münâzara*, s. 54.

¹²⁵ Mesela bk. el-Bakara 2/30.

¹²⁶ bk. Fahreddin er-Râzî, *Halku'l-Kur'an*, s. 61-62; a.mlf., *Mefâtihu'l-gayb*, XXVII, 166.

e) Kur'an'ın Arapça Oluşu

Mutezile, Zuhruf sûresinde (43/3) Kur'an'ın Arapça kılındığının ifade edilmesinden hareketle kelâm-ı nefsiyi reddetmeye çalışır. Onlar âyetteki "ceale" fiilini "yaratmak" anlamına alırlar. Onların bu yaklaşımına karşı Eş'arî ve Mâtürîdîler şu açıklamaları getirmişlerdir: a) "Arapça Kur'an yaptık" ifadesi, Arapça Kur'an olarak isimlendirdik, anlamına alınabilir. Nitekim Hicr (15/91) ve Zuhruf (43/19) sûrelerindeki "ceale" fiili de bu anlama gelebilmektedir. b) Âyette geçen "Kur'an" ile "okuma"nın (kıraat) kastedilmiş olması da pekâlâ mümkündür. c) Âyete "Biz onu Arapça bir Kur'an olarak yarattık" şeklinde mâna vermek, A'raf âyeti ile çelişir. A'râf sûresinde (7/54) "yaratma" ve "emretme"nin Allah'a ait olduğu özellikle vurgulanmıştır; buradan yaratma ile emretmenin farklı olduğu, emretmeye de yaratma mânası verildiğinde ifadenin bir anlamının olmadığı anlaşılır.¹²⁷ Görüldüğü gibi kelâm-ı nefsiyi savunanların âyete getirdikleri yorumlar tartışılabilir olduğu kadar Mutezile'nin yorumu da tartışılabilir niteliktedir. Sonra Mutezile'nin öne sürdüğü şeyler Kur'an'ın lafzî yönüyle alakalıdır. Âyetin bizzat kendisi dahi kelâmullahın nefsî boyutunun bulunduğunu göstermektedir.

Sonuç

Kelâm âlimleri, Allah'ın mütekellim olduğu konusunda hemfikir olmakla birlikte, O'nun kelâmının mahiyetinde farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Mutezile, kelâmullahı Allah'tan ayrı, O'nun yarattığı bir şey olarak görürken Hanbelîler kelâmı hem mânası hem de lafzıyla Allah'ın kadîm bir sıfatı saymışlardır. Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcıları ise kelâmullahı nefsî ve lafzî olmak üzere ikiye ayırıp asıl ve kadîm olan kelâmın nefsî olduğunu, lafzînin ise asıl kelâma delâlet ve işaret etme işlevi gördüğünü söylemişlerdir.

Nefsî-lafzî ayırımını benimseyenlere göre kelâm-ı nefsî şu özellikleri ihtiva eder: Nefs-i Bârî'deki kelâm kadîm olup harf ve seslerden oluşmaz. Sükût ve konuşma özrüne zıt, irade, ilim, inanç, kudret vb. sıfatlardan farklı müstakil bir sıfattır. Parçalardan oluşmama anlamında "bir" olan kelâmullahın emir, nehiy ve haber tarzlarındaki tezâhürü sırf farklı müteallaklara olan taallukundan kaynaklanır. Kur'an okuyan kimsenin ağzından çıkan sesler ve harfler, hâfızların ezberleri, mushaf içerisindeki yazılar, bütün bunlar, beşer ürünü hâdis şeyler olup kadîm olan kelâm-ı nefsînin ibareleri konumundadır. Nefs-i Bârî'deki kelâmın bu mahallerden herhangi birine girmesi (hulûl etmesi) düşünülemez.

Nefsî-lafzî ayırımına gidenlere göre kelâm, Mutezile kabul etmese de, Allah'ın bir sıfatıdır. Bunu destekleyen aklî ve naklî deliller bulunmaktadır. Allah'ın sıfatı olan kelâmın Allah ile kaim ve kadîm olması icap eder. İşte bu,

¹²⁷ bk. Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 109-110.

kelâmın asıl yönünü oluşturan kelâm-ı nefsidir. Kelâm-ı nefsi fikri, Mutezile'nin kelâmullahı bütünüyle mahlûk sayması sebebiyle ortaya çıkan (Allah'ın sıfatı olan kelâmın mahlûk görülmüş olması gibi) bazı mahzurları bertaraf etmiş olmaktadır. Öte yandan kelâmullahın harf, ses ve yazıya dökülmüş, yani lafzî yönü de bulunmaktadır. Harf ve seslerde peş peşe gelme, cüzlerden oluşma gibi özellikler bulunduğundan lafzî kelâmın Allah ile kaim ve kadîm olması söz konusu olamaz. İşte kelâmın hâdis olan bu yönü de kelâm-ı lafzî olarak adlandırılır. Kelâm-ı lafzî fikri ise Hanbelîler'in mânânın yanı sıra lafzî da Allah ile kaim ve kadîm sayması sonucu ortaya çıkan bazı mahzurları ortadan kaldırmış olmaktadır.

Kelâm-ı nefsinin asıl ve kadîm kabul edilip kelâm-ı lafzînin o asıl kelâmın ibareleri olarak görülmesi, Kur'an'ın yedi harf ile ve buna bağlı olarak da farklı kıraatlerle okunmasının sebebini, kısmen de olsa, izah etmiş olmaktadır.

Kelâmın lafzî yönünün yanı sıra nefsi boyutunun da bulunduğu dair Sünnî ulemâ naklî ve akli deliller ortaya koymuşlardır. Bu delillerin yanı sıra bir çok âyette Hz. Peygamber'e indirilen kitabın "Arapça Kur'an" kılınmış veya bu şekilde indirilmiş olmasından söz edilmesi dikkat çekicidir. İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) "Düşünüp anlamanız için biz onu Arapça bir Kur'an kıldık"¹²⁸ mealindeki âyeti yorumlarken âyetteki "ceale" (kılmak) fiilinin bir şeyi muhtelif ve mümkün hallerden biri üzere yapmak anlamına geldiğini, âyetin mânasının da "Bizim zâtımızla kaim, Arapça kisvesine bürünmemiş halde olan kelâmı Arap diliyle indirmek sûretiyle Arapça bir Kur'an yaptık; onu yabancı bir dil ile indirmek sûretiyle yabancı bir kitap yapmadık" şeklinde olduğunu belirtmiştir¹²⁹. Kitabın Arapça bir Kur'an¹³⁰, Arapça bir hüküm¹³¹ olarak indirildiğini veya vahyedildiğini,¹³² onun Hz. Peygamber'in diliyle kolaylaştırıldığını¹³³ vs. ifade eden âyetler de Hz. Peygamber'e inen vahyin lafzî yönünün yanı sıra nefsi yönünün de bulunduğunu göstermektedir.

"Kelâmullahın lafzî yönü mahlûktur" ifadesinden, onun melek ya da bir beşer ürünü olduğu şeklinde bir yargıya varılmamalıdır. Kelâmullahın lafzî yönü de Allah'a aittir; bizzat kendisi tarafından yaratılmıştır. Melek ve peygamberler, nefsi yönü kadîm lafzî yönü hâdis olan o ilâhî kelâmı aktarıcı olma rolünü üstlenmişlerdir. Kur'an'ın ifade üslûbu incelendiğinde bu durum açık olarak görülür. Nitekim Kur'an'la Kitâb-ı Mukaddes'in anlatım üslûbunu karşılaştıran Josef van Ess, Kur'an'daki "Kale Rabbuke" (Rabbin dedi) ifadesinin, Kur'an'da Hz. Pey-

¹²⁸ ez-Zuhruf 43/3.

¹²⁹ Bursevî, İsmail Hakkı, *Râhu'l-beyân*, İstanbul 1389, VIII, 349.

¹³⁰ Mesela bk. Yûsuf 12/2; Tâhâ 20/113.

¹³¹ bk. er-Ra'd 13/37.

¹³² bk. eş-Şûrâ 42/7.

¹³³ bk. Meryem 19/97; ed-Duhân 44/58.

gamber'in Allah adına konuşan değil, bilakis Allah'ın Peygamber aracılığıyla konuşan olduğunu açıkça gösterdiğini söylemiştir.¹³⁴

Gerçi Cebrâil'in Hz. Peygamber'e yalnızca mânâyı indirdiğini, Hz. Peygamber'in de bu mânaları Arap diliyle ifade ettiğini veya Cebrâil'e mânanın ilka edildiğini, bu mânâyı Cebrâil'in Arapça'ya çevirdikten sonra Hz. Peygamber'e indirdiğini söyleyenler de olmuştur.¹³⁵ Ancak bu tür görüşlerin isabetli olmadığı açıktır. Çünkü Kur'an'ı Arapça'ya Hz. Peygamber'in dönüştürdüğünü söyleyen Bâtıniyye'nin "Onu Rûhu'l-Emîn uyarıcılardan olasin diye senin kalbine indirmiştir"¹³⁶ mealindeki âyetin zâhirinden hareket ettikleri görülür.¹³⁷ Her halde onlar, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in kalbine indirilmiş olmasından hareketle bu yargıya varmaktadırlar. Halbuki bir sonraki âyette Cebrâil'in onu Hz. Peygamber'e "açık seçik Arap lisanıyla" indirdiği ifade edilmektedir. Cüveynî, Cebrâil'in Hz. Peygamber'e getirdiği vahyin iki kısma ayrıldığını, birinde mâna ve lafzıyla Allah'tan aldığı kelâmı olduğu gibi peygambere aktardığını, diğerinde ise Cebrâil'in Allah'ın kelâmını anlayıp kendi ifadeleriyle peygambere ulaştırdığını belirtmiş, Süyûtî de Kur'an'ın, iki kısımdan birinci kısmı oluşturduğunu, bu yüzden onun lafzını göz ardı edip sırf "mâna ile kıraat"inin câiz olmadığını, sünnetin ise ikinci kısmı teşkil ettiğini söylemiştir.¹³⁸ Bir çok âyette Allah Kur'an'ı (bir kısmında Arapça Kur'an'ı) indirme işini kendine nisbet ettiğine göre¹³⁹ Kur'an'ın mâna ve lafzının O'nun katından geldiği anlaşılır. Nitekim Elmalılı Hamdi Yazır: "...Kur'an'ın Arabî olarak indirildiği mansûs olduğu için "tenzil" isminin de hem mâna hem nazım itibarıyla olduğunda şüphe kalmaz" demiştir.¹⁴⁰ Kur'an tercümeleleriyle ibadet edilemeyeceğini savunanların gerekçelerinden birisi de Kur'an'ın mâna ve nazmıyla Allah katından indirilmiş olması gerçeğidir.¹⁴¹ Kur'an'ın "elçi sözü" olduğunu ifade eden âyetlere¹⁴² gelince, bundan maksat, elçinin (Cebrâil veya Hz. Peygamber) onu aktarıcı konumunda bulunduğu ifade edilmesinden başka bir şey değildir.

¹³⁴ Josef van Ess, "Verbal inspiration?: Language and revelation in classical Islamic theology", *The Qur'an as Text* (nşr. Stefan Wild), Leiden-New York-Köln, 1996, s. 194.

¹³⁵ bk. Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), Kahire 1376/1957, I, 230; Süyûtî, *el-İtkân*, I, 126.

¹³⁶ eş-Şuarâ 26/193-194.

¹³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 529*; Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 230; Süyûtî, *el-İtkân*, I, 126.

¹³⁸ Süyûtî, *a.g.e.*, I, 127-128.

¹³⁹ Mesela bk. Yûsuf 12/2; el-Hicr 15/9; Tâhâ 20/113; el-Furkân 25/1; Yâsîn 36/5; ez-Zümer 39/23; el-İnsân 76/23.

¹⁴⁰ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1979, Mukaddime, I, 12.

¹⁴¹ Mesela bk. Yazır, *a.g.e.*, Mukaddime, I, 9 vd.

¹⁴² bk. el-Hâkka 69/40; et-Tekvîr 81/19.