

İlahî Kelâmın Doğasına İlişkin İmâm Gazzâlî'nin Tespit ve Değerlendirmeleri

Hasan Türkmen | [0000-0002-6101-9552](tel:0000-0002-6101-9552) | h_turkmen1979@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi | Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi | İlahiyat Fakültesi | Kelam Anabilim Dalı | Balıkesir
| Türkiye

<https://ror.org/02mtr7g38>

Atıf: Türkmen, Hasan. "İlahî Kelâmın Doğasına İlişkin İmâm Gazzâlî'nin Tespit ve Değerlendirmeleri", *Artuklu Akademi* 12/1 (Haziran 2025), 178-198. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1614235>

Öz: Allah'ın konuşması ve mesajını iletmesi manalarına gelen ilahî kelâm, Allah'tan insana doğru gerçekleşen tek yönlü iletişim çeşitlerini ifade eder. Bu kelâm, insan ile yaratıcısı arasındaki irtibatı kuran ve sürekliliğini sağlayan yegâne kaynak hüviyetindedir. Lâkin üçüncü kişi ya da kişilerin algılarına tamamen kapalı olduğundan bu kelâmın ne şekilde meydana geldiği ve nasıl anlaşılması gerektiği hususunda İslâm dünyasında muhtelif görüş ve savlar öne sürülmüştür. Bu bağlamda kelâmulah, bir vahiy midir ya da peygamberlere gönderilen kutsal kitaplar mıdır veya bu kitaplardaki yazılı metinler midir yoksa sünnetullah denilen evrendeki kesin ve değişmez ilahî yasalar mıdır? Kısacası ilahî kelâm, bunlardan hangisini ya da hangilerini kapsamaktadır? Tüm bu sorular ekseninde bu çalışmada, İmâm Gazzâlî'nin kelâmulahın mahiyetine yönelik yaklaşım ve değerlendirmeleri üzerinde durulacaktır. Çalışmanın kapsam ve sınırlılığı gereği onun müntesibi olduğu fırkanın diğer âlimlerinin veya muhalif fırkaların âlimlerinin bu mesele hakkındaki fikir ve açıklamalarına mukayeseli olarak yer verilmeyecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İmâm Gazzâlî, İlahî Kelâm, Kutsal Kitaplar, Sünnetullah, Müttekellim.

Makale Bilgileri

Makale Türü	Araştırma Makalesi
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Geliş Tarihi	06.01.2025
Kabul Tarihi	29.05.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Benzerlik Taraması	Yapıldı- intihal.net
Yapay Zeka Beyanı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Etik Kurul İzni	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	artukluakademi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır
Dizinleme Bilgileri	Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's ve ATLA'da taranmaktadır.

Determination and Assessment of İmâm Ghazzâlî Regarding The Nature of The Divine Speech

Hasan Türkmen | [0000-0002-6101-9552](https://orcid.org/0000-0002-6101-9552) | h_turkmen1979@hotmail.com

Asst. Prof. Dr. | Bandırma Onyedü Eylül University | Faculty of Divinity | Department of Kalam | Balıkesir
| Türkiye

<https://ror.org/02mtr7g38>

Citation: Turkmen, Hasan. "Determination And Assessment of İmâm Ghazzâlî Regarding The Nature of The Divine Speech", *Artuklu Akademi* 12/1 (Jun 2025), 178-198.
<https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1614235>

Abstract: Denoting Allah's speaking and conveying his message, divine speech bears a form of unilateral communication from Allah to man. This speech, which is in the form of an address, is the only source that establishes and maintains the connection between man and his creator. However, it is completely have been put forward in muslim communities as to how this statement, namely divine address, came about and how it should be understood. In this context, is the Allah's kelâm a revelation, or the holy scriptures and pages sent to the prophets, or the written texts in the subject scriptures and pages, or the definitive and unchangeable divine laws in the universe called the sunnatullah? In short, which of these does the divine speech cover? In this study, İmâm Ghazzâlî's ideas and evaluations regarding the nature of Allah's kalâm will be discussed in the context of all these questions. Due to the scope and limitation of the study, the opinions and explanations of other scholars of the sect to which he belonged or the scholars of the opposing sects on this issue will not be included comparatively.

Keywords: Kalâm, İmâm Ghazzâlî, Divine Speech, the Holy Books, Sunnatullah, Mutakallim.

Article Information

Article Type	Research Article
Reviewers	Two external reviewers / Double-blind
Date of Submission	06.01.2025
Date of Acceptance	29.05.2025
Date of Publication	30.06.2025
Plagiarism Checks	Done- intihal.net
AI Disclosure	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the authors in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Ethics Committee Approval	This study does not require ethics committee approval, as it is based on data obtained through literature review and previously published sources. It is hereby declared that all scientific and ethical principles were observed during the preparation of the study, and that all referenced works have been properly cited in the bibliography.
Complaints	artukluakademi@gmail.com
Conflict of Interest	No conflict of interest declared
License	The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.
Indexing Information	The journal is indexed in TrDizin DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's and ATLA.

Giriş

Allah'tan insana doğru tek yönlü iletişim ağlarını kapsayan ilahî kelâm, Allah'ın ilminin nesnel dünyada mesaj formunda gerçekleşmesidir. Ayrıca bu kelâm, O'nun gücü ve iradesi bağlamında tarihin belli dönemlerine müdahalesi ve karşı konulamaz izdüşümü olarak kendini gösterir. Kitaplar ve peygamberler göndermek suretiyle tarihin belli dönemlerinde müdahalede bulunarak dolaylı da olsa insanla irtibata geçen Allah, insanı asıl muhatap olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Aynı zamanda bu durum, insanın Allah nezdindeki değerini ve müstesna konumunu göstermektedir. Yadsınamaz bir hakikat olan bu durumun farkında olup buna göre davranmak gerekir.

İnsan ile yaratıcısı arasındaki bağlantıyı kuran ve sürekliliğini sağlayan yegâne kaynak, hitap formunda karşımıza çıkan ilahî kelâmdır. Bunun mahiyeti ve yöntemi hakkında öne sürülen yaklaşımlar, Allah-insan münasebetine nasıl bir rota çizileceğini belirlemektedir. Üzerinde en fazla ihtilafların yaşandığı ve kimi zaman tarafların birbirini tekfîre varıncaya kadar ağır ithamlarda bulunduğu konuların başında kelâmulahın ne olduğu ve nasıl vücûd bulduğu sorunu gelmektedir. Siyasî ve sosyokültürel çatışma konusu yapılan bu sorun, aslında Allah'ın sıfatlarıyla doğrudan ilintili bir meseledir. Bu sebeple mesele, zât-sıfat münasebeti tartışmasının devamı ve uzantısı niteliğinde olup keyfiyetinin bu tartışma üzerine inşa edilmesi ve içeriğinin buna göre doldurulması kaçınılmazdır.¹

180

Kelâmî düşünce geleneğinde, ilahî kelâmın ve Kur'ân'ın keyfiyetine dönük beş temel yaklaşım göze çarpmaktadır. Vâkıfe grubuna ait olan birinci yaklaşıma göre Allah kelâm olan Kur'ân, ne yaratılmış ne de yaratılmamıştır. Zira Kur'ân ve hadîste onun yaratıldığına veya yaratılmadığına ilişkin herhangi bir delil bulunmamaktadır.² Kerrâmîlere ait ikinci yaklaşıma göre Allah'ın kelâmı, harfler ve seslerden ibaret olmakla beraber bu harfler ve sesler, hâdis olup O'nun zâtıyla kâimdir.³ Üçüncü olarak Hanbelîlere ve Ehl-i Hadîs'e ait Selefî yaklaşıma göre kelâm, lafız ve mana olarak konuşan kimsede bulunan bir hakikattir. Buna bağlı olarak ilahî kelâm, Allah'ın zâtı ile kâim olan ezeli ve ebedî ilmidir. Aynı zamanda bu kelâm, Allah'ın dışında ve O'ndan farklı olmadığı gibi, zâil olan ve tükenen bir kelâm da değildir. Keza nazmı, lafzı, manası ve harfleri ile ilahî kelâm olan Kur'ân da Allah'ın ezeli ve ebedî bir sıfatı olup O'nunla kâimdir. Tilavet edilen, Mushaflarda yazılan, gönüllerde yer edinen/kalplerde korunan ve zihinlerde ezberlenen Kur'ân, mecâzî olarak değil, hakikaten Allah'ın kelâmıdır. Vahiy meleği Cebrâil, bu kelâmı bizzat Allah'tan almış ve onu Hz. Muhammed'in kalbine indirmiştir.⁴

Mu'tezilîlere ait olan dördüncü yaklaşıma göre ilahî kelâm, şâhid âlemde akledilebilir kelâm cinsinden olup işitilmek ve manası anlaşılmak üzere Allah'ın cisimlerde yarattığı bir arazdır. Nasıl ki şâhid âlemde kelâm, insanlar arasında meydana gelen sözlü iletişim minvalinde bir fiil ise aşkın âlemdeki kelâm da Allah'ın fiili olup O'nun zâtı ile kâim değildir. Bu yönüyle muhdes kelâmıla mütekellim olan Allah, kelâmını Levh-i Mahfûz, vahiy meleği Cebrâil, peygamber veya çakıl, taş, ağaç gibi cansız varlıklarda yani bir mahalde yaratmak suretiyle konuşur. Dolayısıyla Kur'ân da Allah'ın kelâmı, vahyi ve nebîsinin bilinip tanınması ve onun nübüvvetine delalet

¹ Sinan Öge, *İlahî Kelâmın Yapısı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 24, 262, 263.

² Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne*, thk. Huseyn Mahmûd (Kahire: Dârü'l-Kitâb, 2. bs., 1987), 97, 98.

³ Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: YEKB Yayınları, 2015), 3/150.

⁴ Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Kitâbu mezhebi's-Selefî'l-kavim fi tahkiki meseleti kelâmillah*, thk. Reşid Rızâ (Mısır: Matbâatu'l-Menâr, 1931), 21, 25; Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: YEKB Yayınları, 2017), 2/250, 256, 260.

etmesi için indirdiği kutsal bir kitap olup mahlûk ve muhdestir.⁵ Son olarak Mâtürîdî ve Eş'arî âlimlerin savunduğu yaklaşıma göre lafzî/dışsal kelâm ile nefsî/içsel kelâm arasında müşterek bir isim olan kelâmın hakikati, nefsî kelâm olup bu da lafız ve ibarenin medlûlûdûr. Kadîm ve tek olan, bu medlûlûdûr. Buna karşın sesler, harfler, nağmeler, lafızlar ve ibareler, tek ve hakikî kelâma delalet etmeleri nedeniyle mecazen kelâm olarak isimlendirilir. Varoluşu itibariyle muhdes ve mahlûk olan lafzî kelâm; bölünme, parçalanma, kısımlara ayrılma, değişme, ayrışma, birleşme, sınırlı ve sonlu olma, artma, eksilme, nizam ve tertip gibi arazlar cinsinden olup emir, nehiy, haber, nidâ, istihbâr, va'd ve va'id olarak çeşitlilik ve çokluk gösterir. Fakat özü itibariyle tek olan hakikî kelâm nefsî kelâm olup bu da zihinde olan mana ve muhtevadır. Bu kelâm, aşkın âlemde Allah'ın ezeli ve ebedî bir sıfatı olup O'nun zâtı ile kâimdir. Bu yönüyle nefsî kelâm, Allah'ın ne aynıdır ne O'ndan farklı müstakil bir varlıktır ne de yok olur; bilakis O'nun zâtına atfedilen mana ve sıfattır. Aynı zamanda bu kelâm, yaratılmışlık ve hâdislik özellikleri taşıyan harf, ses, nağme, lafız ve ibare cinsinden değildir.⁶ Bu kelâmın tezahürü olan Kur'ân, Mushaflarda yazılmış, zihinlerde hıfzedilmiş, gönüllerde korunmuş, dillerde okunmuş ve kulaklarla duyulmuştur. Başka bir deyişle Kur'ân'ın harfleri, sesi ve yazılışı mahlûk olmasına karşın ilahî kelâm/mesaj olan Kur'ân ise mahlûk değildir. Hâl böyle olunca kendisi ne Mushaf, ne kalp, ne dil, ne zihin, ne de kulaklara hulûl etmiştir.⁷

Her şeyden önce kendisiyle ilintili alt konuları da kapsayacak bir biçimde bu mesele hakkında Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) fikir ve açıklamalarını yansıtan müstakil bir çalışmaya rastlanılmaması, bu çalışmanın özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Bu çalışmada, ele alınan mesele müellif özelinde irdeleneceğinden çalışmanın bazı belirlemeler ve sınırlandırmalar barındırması kaçınılmazdır. Bu amaçla çalışma; konu, kaynak ve yöntem açılarından sınırlı tutulacaktır. Bu doğrultuda konu seçimi yönünden ilk olarak İmâm Gazzâlî'nin zât-sıfat münasebetine ilişkin görüş ve açıklamalarına, ardından onun ilahî kelâmın tabiatına dair yaklaşım ve değerlendirmelerine yer verilecektir. Alt başlıklar hâlinde bu iki konu işlenirken onun, ilahî kelâmı bir vahiy mi ya da peygamberlere gönderilen kutsal kitaplar mı veyahut bu kitaplardaki yazılı metinler mi yoksa sünnetullah denilen evrendeki kesin ve değişmez kanunlar olarak mı kabul ettiği açığa çıkarılmaya çalışılacaktır. Kısacası İmâm Gazzâlî'nin, kelâmallahı bunlardan hangisi veya hangileri olarak değerlendirdiği sorusuna yanıtlar aranacaktır. Ayrıca onun, alternatif iddia ve yaklaşımları dikkate alarak meseleyi hangi bağlamda kurguladığı belirlenecektir. Yine onun, ilahî kelâmın mahiyeti ve onunla ilgili detaylı konularda, müntesibi olduğu Eş'arî düşünce geleneğinin genel yaklaşımıyla örtüştüğü yahut ayrıştığı hususların olup olmadığı gözler önüne serilecektir.

1. Zât-Sıfat Münasebeti

Allah, kendi dışındaki tüm varlıklarla aynı ontik yapıyı paylaşmamakta ve onlardan farklı varlık kategorisinde yer almaktadır. Zira O, aşkın ve müteâl olmakla beraber sadece kendisiyle özdeş ve bambaşka olan yegâne ilâhtır. Bu durum, O'nun insanlar tarafından bilinmesini ve tanınmasını oldukça güçleştirmekte, neredeyse imkânsız kılmaktadır. Her ne kadar zâtı itibariyle

⁵ Ahmed b. Halil Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. İbrâhîm Ebyârî (Kahire: b.y., 1380/1960), 7/3, 5, 26; a.mlf., *Şerhu 'usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osmân (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. bs., 1988), 539.

⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3/164; Adudüddin Abdurrahmân el-Îcî, *Kitâbu'l-mevâkıf*, thk. Abdurrahmân Umeyr (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1999), 3/128-129; Ebû Muhammed Nureddin es-Sâbüni, *el-Bidâye fi usûliddîn*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: MÜFV Yayınları, 14. bs., 2015), 75-76; Ebu'l-Meâli Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitaâbu'l-irşâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ – Ali Abdülmünim Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2002), 127.

⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-'âkâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: MÜFV Yayınları, 4. bs., 2017), 181.

kavranamaz ve kuşatılamaz olsa da tanınması ve kendisiyle münasebet kurulması bakımından insan tarafından en azından nasıl bir varlık olduğuna ilişkin anlatım ve betimlemeler, oldukça elzem ve mühimdir. Yoksa hiçbir içeriksel nitelemelerde bulunulamayan yani isim, sıfat ve fiillerden soyutlanmış bir Allah tasavvuru, daima zihinlerde eksik veya yanlış bir ilah algısının yanında kendisinin ontolojik gerçekliği hakkında tereddütleri beraberinde getirecektir.

Allah, kendisini insan zihnine açmak adına Kur'an'da zâtına yönelik tenzîhî nitelemelerle beraber müspet nitelemelerde bulunmaktadır. Bu minvalde kendisinden bahseden âyetlere bakıldığında, bir taraftan eksiklik, kusur, ayıp, acizlik, âfet ve yetersizlik kabilinden yaratılmışlara mahsus özelliklerden O'nu arındırma amacıyla menfi nitelemelerle karşılaşmakta,⁸ diğer taraftan da kusursuz ve mükemmel biçimde yarattığı âlem ve içindekilerle iletişimini aktif ve fonksiyonel olarak sürdürdüğünü beyan eden çokça olumlu nitelemelere yer verilmektedir. Nitekim ihbârî anlatım tarzıyla yaptığı bu nitelemelerde O, zâtına yaraşır isim ve sıfatları kendisine atfederek kullarının, kendisi hakkında bilgi sahibi olmalarını istemektedir. Ancak âyetlerde kendisine nispet edilen nitelemeler, sadece ism-i fâil, sıfat-ı müşebbehe ve mübalağalı ism-i fâil sîgalarında gelmiştir. Buna karşın bu nitelemelerin master formundaki kök anlamlarının Allah'a sıfat olarak verildiği bir âyete rastlanılmamaktadır. Yalnızca "Allah'ın ilmi" veya "O'nun ilmi" şeklinde ilim sıfatıyla ilgili⁹ ve zül'l-kuvvetil'l-metîn" şeklinde kudret manasını¹⁰ ifade eden birkaç âyetle karşılaşmaktadır. Onun hâricinde Allah'ın kudreti, iradesi, işitmesi, görmesi ve konuşması tarzında herhangi bir ifade yer almamaktadır. Bu da özellikle Suriye'nin fethinin ardından Hristiyan ve Yahudi din adamlarıyla karşılaşılması sonucu master formların sıfat olarak Allah'a nispet edilmesi hususunda sert tartışmaların ve köklü görüş ayrılıklarının yaşanmasına neden olmuştur. Daha doğrusu Yahudiliğin antropomorfist Tanrı tasavvuru ile Hristiyanlığın teslis inancı, İslâm dünyasında bu tartışmaların alevlenmesi ve yayılmasında birinci derecede etkili olmuştur.¹¹

Filhakika ne Hz. Peygamber ne ashâb döneminde ilahî sıfatlar üzerine bir polemik meydana gelmiştir. Ashâb, sıfatları olduğu gibi kabul edip keyfiyetini sorgulamamıştır. Bilakis tevhid inancı ve tenzih ilkesine dayalı icmâlî bir kabulle onlara iman etmişlerdir. Ne var ki Emevîler döneminde diğer iki semâvî dinin temsilcileriyle karşılaşılıp onlarla hararetli münakaşa ortamına girilmesiyle birlikte Allah'ın sıfatları, artık itikâdî kabul ve teslimiyet konusu olmaktan öte zâtın aynı mı yoksa gayrı mı ikilemi ekseninde ret veya kabul meselesine dönüşmüştür. Artık bir sorun olarak sıfatlar konusu ontolojik ve semantik yönleriyle ele alınmaya başlamıştır.

Problemin ontolojik yönünü, Kur'an'da Allah'a atfedilen hayy, âlim, kâdir gibi sıfatların O'nun zâtının dışında reel gerçeklikleri olup olmadığı sorusu oluşturmaktadır. Bu anlamda Meselenin bu hâli üzerinde kelâm okulları arasında bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Zira onlar, Allah'ın eşi, benzeri, dengi ve ortağı olmaktan münezzeh olduğu ve kemal sıfatlarıyla muttasıf oluşu hususunda ittifak etmektedirler. Diğer taraftan semantik yön ise ilahî zât ve O'na nispet edilen sıfatların manalarının farklı olması, O'nda çokluğa yol açar mı ya da farklı manaların O'nda bulunması tevhit inancıyla bağdaşır mı yoksa ona hâlel getirir mi, sorusudur.¹² İşte Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki anlaşmazlık tam da bu yön bakımındandır. Buna göre master formların sıfat olarak Allah'a izafe edilmesi, taraflar arasındaki tartışmanın merkezini teşkil

⁸ el-Bakara 2/255; Yûnus 10/44; eş-Şûrâ 24/11; el-İhlâs 112/3-4.

⁹ el-Bakara 2/25; en-Nisâ 4/166; Hûd 11/14.

¹⁰ el-Bakara 2/265; ez-Zâriyât 51/58.

¹¹ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 97-99; Ali Sami Neşşâr, *Neşetü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 1/73-106, 107-124; 2/89-92.

¹² Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 156-157.

etmektedir. Diğer bir ifadeyle zât-sıfat ilişkisi ve bunun mahiyeti, taraflar arasında çekişme ve ihtilaf konusu olmuştur. Kısacası zât-sıfat münasebeti problemi, zâtın sıfatları hak etme keyfiyeti yani "sıfatlar Allah'ın zâtında nasıl bulunur?" sorusu etrafında düğümlenmektedir.

Bu kapsamda Ehl-i Sünnet'in Eş'arî düşünce geleneğine mensup İmâm Gazzâlî, öncelikle ilahî sıfatlar sorununu teorik düzeyde formüle eden ve buna bağlı olarak sorunun muhtevasının nasıl doldurulacağını belirleyen Allah tasavvuru üzerinde durmaktadır. Zira hakkında bilgi sahibi olunabilmesi ve bir yargıya varılabilmesi adına O'nun nasıl bir mahiyete sahip olduğunun netleştirilmesi gerekir. Ona göre kendi başına bizâtihi mevcut olan Allah¹³, kendinde varlık-mahiyet ayrımı yapılamayan madde, şekil-sûret, cevher-araz, küll-cüz gibi her türlü birleşim ve oluşumdan soyutlanmış tek varlıktır.¹⁴ Her şeyin ilki olan O, aynı zamanda ezeli varlık olup ne bir sebebi ne de var edeni mevcuttur.¹⁵ Her yönüyle eşsiz, benzersiz ve mükemmel oluşu, O'nun özsel olarak kendisi dışındaki tüm yaratılmıştan tamamen ayrı oluşunu ortaya koyar.¹⁶ Nasıl ki zâtı ve mahiyeti başka zât ve mahiyetlere benzemezse sıfatları da başkalarının sıfatlarına benzemez. Bu bakımdan eşi, benzeri, dengi ve ortağı olmayan sıfatlarında ve doğasında yegâne ve tektir.¹⁷

Allah'ın nasıl bir varlık olduğuna ilişkin özet hüviyetinde bu genel tespitinin ardından Gazzâlî, O'nun mahiyetiyle doğrudan ilintili olan sıfatlar meselesine geçmektedir. O, bu meseleye dilin semantik yapısına dayanarak yaklaşır. Ona göre hayy, hayat sahibi zât; âlim, ilmi olan zât; kâdir, kudreti olan zât ve mütekellim, kelâmı olan zât demektir. Diğer bir ifadeyle Allah, hayat ile hayy, ilim ile âlim, kudret ile kâdir ve kelâm ile mütekellimdir.¹⁸ Bu açıdan O'nun hayat, ilim, kudret ve kelâm ile nitelenmesi, dilin gerektirdiği içerik ve anlamdır. Zira bu sıfatları kabul eden kimse, onlara ilişkin hâlleri de delalet yoluyla doğrudan kabul eder. Diğer sıfatlarda da durum aynıdır.¹⁹ Mesela, Allah'ın mütekellim olduğu kabul edildiğinde buna bağlı olarak O'nun kendisinde kelâmın da mevcut olduğu kabul edilmiş olur. Hakikatte kelâm bir hâldir ve mütekellim olmanın zâtın bir sıfat ve hâl üzere olması dışında bir manası yoktur. Bu hâl ve sıfat ise yalnızca kelâmdır. Akıl sahibi bir kimse, bir varlığın zâtını düşündüğünde önce onu bir hâl ve sonra sıfat üzere düşünür ve böylece nitelediği varlığı da düşünmüş olur.²⁰ Öyleyse Allah denildiğinde sıfatlarıyla birlikte zâtı kastedilir. Neticede bu ismin sıfatlardan yoksun olan bir zâta nispet edilmesi kabul edilemez.

Öte yandan Gazzâlî perspektifinde zât olmak, sıfat ve hâllerin yanında sıfatların ilişkili olduğu yani yöneldiği varlıkların mevcudiyetini de zorunlu kılar. Fakat sıfatların yöneldiği varlıkların farklı ve muhtelif olması, asla onlarda bir ayrılık ve çokluk meydana getirmez.²¹ Nitekim türünde çokluğu gerektirmeyen bir şeydeki farklılık, asla çokluğu zorunlu kılmaz. Sözelimi, Allah'ın bilgisine konu olan bilinenler sayısız ve çeşitli olmasına rağmen O'nun bilgisi ve âlim oluşu tektir.²² Aslında sıfatlar, hâller ve sıfatların yöneldiği varlıklar birbirine bağlı olduğundan sürekli olarak birlikte bulunurlar ve biri olmadan diğerlerinin varlığı tasavvur

¹³ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Maznûnu bilîhi* çev. Muammer Esen (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 46.

¹⁴ Gazzâlî, *Kavâidü'l-âkâid*, 7, 51-52, 53, 145, 158-165; a.mlf., *Bidâyetü'l-hidâye* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1425), 272-273; a.mlf., *Kitâbü'l-erbaîn*, thk. Abdullah Abdülhamid Arvânî (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1424/2003), 18-19; a.mlf., *el-Maksâdü'l-esnâ*, thk. Mahmûd Bicû (Dimeşk: Matbaatu'd-Dibâh, 1420), 16, 33.

¹⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Maurice Bouyges (Beyrut: Matbaatu'l-Kâsûlikiyye, 1962), 132.

¹⁶ Gazzâlî, *el-Maksâdü'l-esnâ*, 32, 33, 109-110.

¹⁷ Gazzâlî, *Kavâidü'l-âkâid*, 16, 53, 172; a.mlf., *Bidâyetü'l-Hidâye*, 274.

¹⁸ Gazzâlî, *Kavâidü'l-âkâid*, 145, 188; a.mlf., *Kitâbü'l-erbaîn*, 32.

¹⁹ Gazzâlî, *Kavâidü'l-âkâid*, 24.

²⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 116.

²¹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 119.

²² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 135, 136.

edilemez.²³ Nasıl kelâm olmadan konuşandan bahsetmek yanlış oluyorsa, muhatap alınan varlık/varlıklar olmaksızın da mütekellim olunmaz. Bu durumda hem aşkın hem olgusal alanda zât için mütekellim, kelâm ve muhatap, birbirlerini gerektiren ve birbirlerinden ayrılmayan üç farklı kavramlardır.

Gazzâlî, sıfatların hepsinin, eşi, benzeri ve yardımcısı olmayan tek bir Allah'ı ifade ettiğini ve onların her birinin varlığının birbirlerinin varlığıyla bütünleşip anlaşıldığını belirtir. Ona göre birbirinden farklı muhteva ve işleve sahip olsalar da sıfatlar, ilahî zâtın farklı bir yönünü öne çıkarır ve O'na referansta bulunur.²⁴ Bu nedenle ilahî zât ile sıfatlar arasında zorunlu ilişki bulunmaktadır. Bu ilişki sonucu da sıfatlar birbirini gerektirir. Tabiri caizse o sıfatların her biri, birbirine geçmiş zincirin halkaları gibidir. Onlar arasında zıtlık, aykırılık, farklılık ve birbirine uymama söz konusu olmaz.²⁵ Bu anlamda O'nun kelâmı, bilmesi gibidir; bilmesi, iradesi gibidir; iradesi de canlı olması gibidir ve bunların hepsi O'nun sıfatlarıdır. Sıfatları da zâtı gibidir. Zâtı ise artma, çoğalma, kusur ve kabahatten beridir. Ancak sıfatlar O'nun zâtını tanımlamaz ve mahiyeti hakkında bilgi vermez. Bu yönüyle sıfatlar, Allah'ın hüviyetinin hakikati olan ilme ilave bir şey değildir.²⁶ Yine sıfatların çokluğu, Allah'ın zâtında çokluk da meydana getirmez.²⁷ Yine zât ile sıfat arasındaki gerektirici zorunlu ilişki, onların birbirinden farklı olmadığı gibi birbiriyle aynı olmadıklarını da gösterir. Bütünüyle zihni ve itibari isimlendirmelerden ibaret olmayıp ontolojik gerçekliğe sahip olan sıfatlar, zât ile kâim olan ilave manalardır.²⁸ Öyleyse ne zât sıfatsız, ne de sıfat zâtsız mümkün değildir. Aksi takdirde ikisinin birbirinden farklı olduğunu varsaymak, hakikati bulunmayan tasavvurdan öte bir şey çağırıştırır.

Gazzâlî, sıfatların ne tek başına ne birbirleriyle ne de başka bir şeyle kâim olmalarının imkânsız olduğunu savunmaktadır. Zira Allah'ın kendisi ezelî olduğu gibi, O'nunla birlikte daima mevcut olan sıfatları da ezelîdir.²⁹ Bu nedenle O, ezelî nitelenen olup ne zâtı ne sıfatları ne sıfatlarının zâtla var olmasının bir sebebi vardır. Bilakis tamamı nedensiz olarak ezelîdir.³⁰ Dolayısıyla sıfatlar ne zâtın kendisi ne de ondan başkadır.³¹ Şayet onlar, Allah'ın zâtının aynısı olduğunda her biri ilah olmuş olur. Hâlbuki ezelî ve ebedî olan Allah, ilahlıkta tek olup eşi, benzeri ve dengi yoktur.³² Ayrıca farklı manalara gelen zât ve sıfat kavramları birbirinin müteradifi olmayıp birbirinin yerine geçmez ve kullanılmazlar. Yine sıfatlar, Allah'ın zâtından ayrı ve bağımsız da değildir. Aksi takdirde onlar ya hâdis olmuş olur ve bu durumda Allah hâdislere mahal teşkil etmiş olur yahut O'nun dışında ezelî varlıkların sayısı artmış ve kadîmlerin çoğalması yanlışına düşülmüş olur. Her ikisi de Allah hakkında imkânsızdır.³³ Bu yüzden kendisiyle kâim olan sıfatlar, O'nun dışında varlıklar olmayıp O'ndan ayrılmazlar.

Şu hâlde fiilî sıfatlar dışındaki diğer sıfatlar, ezelden ebede Allah ile birlikte zorunlu olarak mütemadiyen bulunmaktadır.³⁴ Zâtı yönüyle tek olan Allah, sıfatlar yönüyle de tek olup eksiklik, kusur, ayıp, noksan, yetersizlik ve ihtiyaç bildiren yaratılmışların özelliklerinden münezzehtir. Zaten zâtı başka zâtlara benzemediği gibi sıfatları da başkalarının sıfatlarına benzemez. Yani eşi,

²³ Gazzâlî, *el-Maksâdü'l-esnâ*, 15.

²⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 121; a.mlf., *el-Maksâdü'l-esnâ*, 19, 127, 133.

²⁵ Gazzâlî, *el-Maznûnu bihî*, 44.

²⁶ Gazzâlî, *el-Me'ârifü'l-âkâid*, çev. Ahmet Kâmil Cihan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 64-65.

²⁷ Gazzâlî, *el-Maznûnu bihî*, 44.

²⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 115; a.mlf., *el-Maksâdü'l-esnâ*, 19.

²⁹ Gazzâlî, *Tehâfütül-felâsife*, 130.

³⁰ Gazzâlî, *Tehâfütül-felâsife*, 132-133.

³¹ Gazzâlî, *Kavâidü'l-âkâid*, 27; a.mlf., *el-Maksâdü'l-esnâ*, 15.

³² Gazzâlî, *Kavâidü'l-âkâid*, 5, 16; a.mlf., *el-Maznûnu bihî*, 46, 48.

³³ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 124.

³⁴ Gazzâlî, *el-Maksâdü'l-esnâ*, 140.

benzeri ve dengi olmayan ilahlığında bir ve tek olduğu gibi kemâl ve yetkin olduğu sıfatlarında ve zâtında da bir ve tektir.³⁵ Gerçi insanlar, canlılık, bilme, güç sahibi olma, işitme ve konuşma gibi Allah'ın nitelendiği kimi sıfatlara sahip olsalar da bu durum, Allah'ın insana benzediği anlamına gelmez. Zira hakiki benzetme, en özel vasıftaki ortaklığın ispatıdır. Bu özel vasıf ise kıdemdir. Bu vasfa haiz tek varlık da Allah'tır.³⁶ Hiçbir şey yok iken sıfatlarıyla beraber O'nun ezelî ve ebedî olan zâtı vardı. Bu itibarla ne sıfatlar Allah'tan bağımsız kavram ve manalar olarak düşünülebilir ne de O, kendisine hiçbir isim ve sıfat atfedilmeden düşünülebilir.

2. İlahî Kelâmın Delaleti ve Hakikati

2.1. Kelâm Kavramı ve Mahiyeti

Türkçe'de söz, konuşma ve söyleyiş biçimi manasına gelen³⁷ kelâm, Arapça "كلم:kelm" lafzından müştak ve tasrifli mastar formunda bir isimdir. Kökeninde yer alan "كلم:kelm" lafzı, fiil olarak yaralama, incitme, rencide etme, tesirde bulunma, nüfuz etme ve iz bırakma anlamlarına gelirken; isim olarak yara, bere, kesik, tesir, nüfuz ve iz manalarını içermektedir.³⁸ Buna bağlı olarak bu lafızdan türetilmiş kelâm ve kelime kavramlarının lügatte aynı anlamı içermesinin nedeni olarak da ifade ettikleri anlamların tıpkı yara ve kesik gibi muhatabın üzerinde uyandırdığı tesir ve bıraktığı izdir.³⁹ Öte yandan Arap dilciler nezdinde kelâm ile kelime arasındaki farkı açığa çıkarma adına denilmiştir ki tek bir kelime, ne cesaretlendirir ne hüznülendirir ne de dinleyenin kalbine temellük eder; ama kelâm, dinleyenin tadına vardığı ve kendisinden faydalandığı bir şeydir.⁴⁰ Çünkü kelime, müfret mana için konulmuş lafız olurken; kelâm, isnat üzere en az iki kelimeyi içeren mürekkep manadır.⁴¹ Buna göre azlığı ve çokluğu oluşturan cins isim olarak kelâm, bilinen ve kendisiyle yeterli olan söz demektir ve bu da cümledir. Bir diğer ifadeyle menfi veya müspet yöndeki bir düşünceyi ve manayı tam olarak anlatan sözdür. Bu sebeple Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ın, anlamlı tam lafızlar olan kelâm olduğu belirtilir ve kendisi eksiksiz oluşla nitelenir. Bu da kelâmın hakikatte içeriği tam olan ve belli bir anlam ifade eden bileşik ve faydalı cümle olduğuna delalet eder. Zaten insanlar, Kur'an'a kavlullah demeyip kelâmulullah demişler ve bunun üzerinde görüş birliğine varmışlardır.⁴²

Usûlcülerin çoğunluğu, tam anlam ifade eden cümlelerin her birine kelâm adını verirken; kimileri de kelâmı, ayırt edilen işitilmiş harfler şeklinde tanımlamaktadırlar.⁴³ Ayrıca manaları haiz bir dizi harflerden meydana gelen lafza da kelâm demektedirler.⁴⁴ Onlara göre kelâm, hem bir araya getirilmek suretiyle dizilip düzenlenen lafızlar için hem de bu lafızların ihtiva ettiği manalar için kullanılmaktadır.⁴⁵ Öte yandan nahivciler, kelâmı sözün bir kısmı için de kullanılmaktadırlar. Onlara göre bu, ya bir isim ya fiil ya da edat olabilmektedir. Birçok kelimciye göre bileşik ve faydalı olan cümleye kelâm denmektedir.⁴⁶ Aslında kelâm, kavilden yani sözden daha özeldir. Zira

³⁵ Gazzâlî, *Kavâidü'l-âkâid*, 7, 16; a.mlf, *el-Maksâdû'l-esnâ*, 36.

³⁶ Gazzâlî, *el-Maznûnu bihî*, 47.

³⁷ Şükrü Halûk Akalın, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 11. bs., 2011), 1380.

³⁸ Cemâluddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-ârab*, thk. Abdullah Âli el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119), 5/3923; Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-ârus*, thk. İbrâhîm et-Tirzî (Kuveyt Matbaatü'l-Hukûmeti Kuveyt, 1241), 33/373.

³⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-ârab*, 5/3922.

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-ârab*, 5/3922; Zebîdî, *Tâcü'l-ârus*, 33/370.

⁴¹ Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Süddik el-Minsâvî (Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2004), 155.

⁴² İbn Manzûr, *Lisânü'l-ârab*, 5/3922; Zebîdî, *Tâcü'l-ârus*, 33/369.

⁴³ İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, çev. Abdülbaki Güneş – Mehmet yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 93.

⁴⁴ Zebîdî, *Tâcü'l-ârus*, 33/371.

⁴⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, 931.

⁴⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, 931.

kavil, tekil lafızlar için kullanılıp cümlelerin bir cüzü konumundadır. Bir diğer deyişle kavil, kendisiyle yeterli olunmayan ve cümlelerin bir kısmı olan şeydir. Kelâm ise konuşan kimsenin kendisinde mevcut olan manadır. Bu mana; ibare, lafız, işaret ve sembolle gösterilmektedir. Daha doğrusu ibare ve lafızlar aracılığıyla delalet edilen ve işaret ve sembollerle kendisine dikkat çekilen bu manadır.⁴⁷ Bu durumda kelâmın lügat olarak dört fonksiyona isim olarak verilmesi göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki, konuşma ve sözün kendisine; ikincisi, biriyle konuşmaya ve ona söz söylemeye; üçüncüsü ifade edilen mana ve muhtevanın kendisine ve dördüncüsü de ifade edilen bileşik lafız ve ibareye veya açıklanan hakikatedir.⁴⁸ Bu da kelâmın Arap dilciler arasında müşterek bir isim olduğunu ortaya koyar.

Gazzâlî, kelâmın müşterek ve kapsamlı bir kavram olduğunu ve kimi zaman kişinin zihninde bulunan manaya delalet eden lafız ve ibarelere isim olarak verildiğini dile getirir. Sözgelimi, "falanca kişinin kelâmını işittim" denilirken duyumsal/lafzî kelâm kastedilir. Bazen de ibare ve lafızların ve üzerinde uzlaşıya varılan işaret ve sembollerin medlûlü yani onların delalet ettiği mana anlamında kullanılır. Mesela, "zihnimde söylemek istediğim bir söz var" denilirken de nefsi kelâm kastedilir. Hâliyle kendisine delalet eden ibare, lafız, harf, ses, işaret ve sembollerin tamamı nefisteki manalardır. Esasında bu manaları nakleden ve dışı vuran sözün görsel ve işitsel öğeleri, kişinin kendisinde bulunan gerçek kelâma delalet ettikleri için ilim olarak adlandırıldıkları gibi kelâm olarak da isimlendirilirler. Nitekim Allah, "...onlar sana geldiklerinde Allah'ın seni selamlamadığı selamla selamlıyorlar ve içlerinden 'söylediklerimizden ötürü Allah bize azap etse ya' diyorlar..."⁴⁹ ve "'kavlinizi gizleseniz de açığa vursanız da..."⁵⁰ buyurarak bu hususa işaret eder.⁵¹

Gazzâlî'ye göre asıl olma yönünde tam ve kâmil olan kelâm, nefsi olan yani içsel kelâmdır. Onun nazarında bu kelâm hem beşer hem Allah için uygundur. Böyle bir kelâm, Allah hakkında imkânsız olmadığı gibi muhdes ve mahlûk oluşa da delalet etmez. Zira bu kelâm, ilahî kelâmda olduğu gibi cüzlere ve kısımlara ayrılmaz, bölünmez, değişmez ve her cihetten tektir. Buna bağlı olarak kendi özünde farklılaşması, çeşitlenmesi, çoğalması, azalması, silinmesi, kaybolması ve yok olması da mümkün değildir. Bünyesinde taşıdığı bu özellikleri nedeniyle Allah için yalnızca nefsi kelâm uygun görülmüştür. Kuşkusuz Allah'ın mutlak ve müteâl oluşu, değişip farklılaşan ve çeşitlilik gösteren lafzî kelâmı O'nun için imkânsız kılmaktadır.⁵² Ayrıca nefsi kelâm; ilim, irade ve inançtan başka olup nesnel ve kesinlik hükmü taşır. Bu yönüyle onun Allah hakkında kabul edilmesi muhal olmayıp aksine zorunludur. Dolayısıyla kadîm olan kelâm ile kastedilen mana budur yani içte bulunan söz/nefsi kelâmdır.⁵³

Gazzâlî, kelâmı önce ikili bir ayrıma tabi tutup daha sonra hem şahid ve aşkın alanla uyumlu ve tutarlı olması hem de iki alanı kapsaması kaydıyla onun hakikatte fizyolojik unsurlar olan ses, harf, lafız, ibare, şekil, işaret ve sembollerin ötesinde bunların delalet ettiği manaların kendisi olduğunu vurgular. Başka bir söyleyişle asıl kelâm, lafız ve ibarelerle aktarılan ve gösterilen medlûldür. Öte yandan bu lafız ve ibareler, kişide mevcut olan manaya delalet etme ve onu muhatap nezdinde bilinir ve tanınır kılma işlevine sahiptirler. Bu durumda nefsi kelâm, onların medlûlü hüviyetinde olup kimi zaman kendisine lafız ve ibareye delalet ettiği gibi kimi zaman ses, harf, şekil, işaret, sembol ve yazı gibi formel görünümlere de delalet eder. Ancak peş peşe gelme,

⁴⁷ Zebidî, *Tâcü'l-'arûs*, 33/369.

⁴⁸ Zebidî, *Tâcü'l-'arûs*, 33/370.

⁴⁹ el-Mücâdele, 58/8.

⁵⁰ el-Mülk, 67/13.

⁵¹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 105-106, 114; a.mlf., *el-Müstesfâ*, thk. Nâci es-Süveyd (y.y.: b.y., ts.), 1/139-140.

⁵² Gazzâlî, *el-İktisâd*, 105; a.mlf., *Kavâidü'l-'akâid*, 182, 183.

⁵³ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 108; a.mlf., *el-Müstesfâ*, 1/140.

sıralanma, düzenlenme, cüzlerden oluşma, öncelik ve sonralık gibi muhdeslik özellikleri haiz lafzî kelâm; zaman, mekân, toplum ve milletlere göre değişmekte ve çeşitlenmektedir. Bu farklılık ve tenevvü de taalluk hasebiyledir. Oysa kişinin nefsinde bulunan manaya karşılık gelen ve aynı zamanda kelâmın kısımlarından olan talep ve haber, ibare ve lafızların değişmesiyle değişmez, delaletlerin farklılaşmasıyla farklılaşmaz ve tektir.⁵⁴

Haberden ibaret olan nefsî kelâm, kendine en yakın konumdaki ilimden farklıdır. Zira kişi bazen bilmediği, hatta aksini bildiği konudan da haber verir. Yine talepten ibaret olan nefsî kelâm, kendine en yakın konumdaki iradeden başkadır. Zira kişi sınama veya başka gayelerle kimi zaman irade etmediği bir şeyi emreder yahut yasaklar. Bu durum, kölesini dövmesi karşılığında bir kınama olarak sultan tarafından öldürülmek istenen kimsenin, onun huzurunda kölesini başkaldırdığı için dövdüğünü söylemek suretiyle özür dilemesine ve bunun delili olarak onun huzurunda kölesine emrederek onu kendisine isyan ettirmesine benzer. O kimse kölesinin isyanını kanıtlamak istediğinde ve sultanın huzurunda ona, "kalk, mazeret kabul etmeksizin şu işi mutlaka yapmanı emrediyorum" dediğinde, aslında kalbinden onun ayağa kalkmasını istememektedir. Lâkin o, aynı zamanda kesin olarak kölenin ayağa kalkmasını emrederken, diğer yandan onun ayağa kalkmamasını talep etmektedir. Burada emretme lafzının delalet ettiği talep, kelâmdır. Bu talep, ayağa kalkmayı istemekten başka bir şey olup vicdan sahibi kişi nezdinde oldukça nettir.⁵⁵ Dolayısıyla haber verme ve haber sorma, emir veya nehiy kipiyle anlatılan nefsi kelâm; bilgi, irade ve kudrete mugayir nefisle kâim ezeli, değişmez ve tek bir kelâmdır.⁵⁶

Gazzâlî; ses, harf, şekil, işaret, sembol ve yazının da muhdes olup nefsî kelâma delalet ettiğini belirtir. Ona göre kendisi muhdes olup kadîm bir yaratıcıya delalet eden ve O'nun fiili olan âlem gibi delaleti zatî olsa da delalet ettiği şeyden başkadır ve onun sıfatıyla vasıflanmaz. Çünkü nefsî kelâm, delilin kendisi olmayıp delalet edilen şeydir. Oysa ses, harf gibi diğer hâdis ve yaratılmış unsurlar, o kelâm delalet eden delillerdir. Onların silinmesi, kaybolması ve yok olmasıyla kadîm olan bu kelâm da yok olmaz. Bu nedenle delaletleri ıstılahî bir delalet olduğundan onların her biri nefsi kelâm olmayıp ona delil teşkil eden eser ve gösterge konumundadırlar.⁵⁷ Buna karşın dilsizlik ve sükût kelâmın zıttıdır. Nasıl cehalet ilmin yokluğu anlamına geliyorsa, dilsizlik ve sükût da kelâmın yokluğuyla ilintili bir husustur. Bir kimsenin sükût etmesi bakımından bir sığata ve duruma sahipse konuşan olması yönüyle de bir sığata ve duruma sahiptir. Bu noktada sükûtun kelâmdan farklı olması, ayrılan şeyin durumu olup kelâmın ortaya çıkmasıyla sükût yok olmaktadır. Bu ayrılma, var olma veya yok olma formatında sıfat olarak karşımıza çıkmakta ve kelâmın varlığıyla birlikte ortadan kalkmaktadır.⁵⁸ Bu durumda yok olan, hem beşer hem Allah için bir noksanlık, kusur ve âfet teşkil edecektir. Hâlbuki kadîm olan için böyle bir şeyin düşünülmesi imkânsızdır. Bu da dilsizlik ve sükûtun kelâmdan nefyedilmesi ve ayrı tutulması gerektiğini göstermektedir.

2.2. Allah'ın Mütakellim Oluşu

İletişim sürecinin sözsel boyutunun bir unsuru olan mütakellim, konuşma ile konuşulan konu arasındaki ilişkide anlam ve değer kazanmaktadır. Bu yönüyle iletişimin en önemli faktörü olan mütakellim, biriyle vasıtasız veya vasıtalı söz söyleyen kimseye denir. Bir diğer deyişle o,

⁵⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 107.

⁵⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 107.

⁵⁶ Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, 1/140; Recep Ardoğan, "Mütakellimlere Göre Kelâm-ı Neft ve İşitilebilirliği", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2013), 183.

⁵⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 108-109; amlf., *el-Me'ârifü'l-'akliyye*, 82, 90, 91.

⁵⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 126.

kasıt ve iradesine uygun olarak bilgisini muhatabına doğrudan veya dolaylı olarak aktaran kimsedir. Bu kimsenin sözün fâili oluşunun zorunluluğu, onun hayat sahibi olması, kudret, irade ve bilme hâlleriyle yakından ilintilidir. Zira bir vasfın varlığı ve sübutu, o vasma delalet eden fiillerin varlığı ve zıtlarının nefyi bakımından aklen kanıtlanır ve temellendirilir. Bu nedenle mütekellim olmak, konuşan varlık olmanın yanında karşıtlık, aykırılık ve çelişki bildiren dilsizlik ve sükût hallerinin bulunmaması sonucunu gerektirmektedir. Zihinde bir şey düşünüyor olmanın mütekellim olmak için yeterli olup olmadığı, kişinin sözü söylediği vakitte mi yoksa onu söyleyene nispet edilmek suretiyle mi mütekellim olduğu ve telaffuz yoluyla mütekellim olunur mu kabilinden sorular, bilhassa Allah hakkında söz söyleme mevzubahis olduğunda, bir tür varlık sorunu hüviyetindeki epistemik belirsizliğe ve fikri ayrılığa neden olan tartışma konusu olmuştur.

İslâm dünyasında mütekellim kavramının nasıl anlamlandırılacağı ve neyle ilişkilendirileceğine dair görüş ayrılıkları mevcuttur. Bu kavramın tanımı ve mahiyeti, ilahî zâtın niçin ve nasıl mütekellim olduğunun tespitinde ana mihver konumundadır. Kelâmın fiil yahut sıfat oluşu, mütekellim kavramının hangi anlama geldiği ve ne gibi sonuçlar doğurduğunu anlamamız bakımından yadsınamaz bir kıstastır.⁵⁹ Nitekim kelâmı bir sıfat olarak gören Gazzâlî; mütekellimi, kendisinde bilfiil söz ve konuşma bulunan kimse olarak tanımlar.⁶⁰ Konuşma potansiyeline sahip olup da özür, hastalık gibi nedenlerden ötürü dilsiz veya suskun olduğunda kişi konuşan olarak isimlendirilmez. Gerçi bilkuvve konuşan olma ihtimalini barındırsa da o kimse, bu tür durumlarda fiilen olarak konuşmamakta ve hakikaten söz söylememektedir. Hâlbuki Allah için bu tür durum imkânsız olup konuşma, O'nun Rubûbiyet sıfatlarından biridir. O, hâdislik belirtileri olan cisim, mürekkep, sınırlı, sonlu ve belirli bir cevher olmadığından O'nun kimi sözü düşünme hâlinde kimisi de fiilî olarak gerçekleşmemektedir. Kuşkusuz O, düşünmeye ve anlamı kuvveden fiile çıkarmaya ihtiyacı olmayan kudretli, yetkin, eşsiz ve mükemmel bir Varlıktır. Zâtı ve sıfatları itibariyle bir ve tek olduğundan O'nun konuşması zâtının vasfıdır ve bu vasfı, hiçbir zaman şu veya bu biçimde O'ndan ayrılmaz. Dolayısıyla Allah, asla bilkuvve düşünen değil ezelden ebede özsel olarak konuşandır.⁶¹

Gazzâlî'ye göre kelâm sıfatıyla mütekellim olan Allah, zâtıyla kâim olan ezeli bu kelâmıyla emreder, nehyeder, vaatle bulunur ve uyarır. Zâtı gibi kelâmı da eşsiz ve benzersiz olup kemal ve mükemmellik vasfını haizdir. Çünkü O'nun kelâmı, havanın nüfuz etmesinden yahut cisimlerin birbiriyle çarpmasıyla meydana gelen ses olmadığı gibi, dudağı kapatmakla veya dilin hareket etmesiyle kesintiye uğrayan harften de ibaret değildir.⁶² Ayrıca Allah, söz söylemek için alete, organa ve süreye ihtiyaç duymadığından zaman ve mekân ötesi olan konuşması, ses grubuna girme, bir zaman dilimini kabul etme, tertiplenip bir araya getirilme, yeniden düzenlenme, bölünme, ayrılma ve öncelik-sonralık sıralamasına tabi tutulmaktan münezzehtir.⁶³ Yine O, sözünü bir mahal ya da kişide yaratarak yani bir başkasıyla kâim olan kelâmı asla konuşmaz. Yoksa asıl konuşan onunla kâim olan mahal veya kişi olur. Mahalli olan zâtında kelâmını yaratarak konuşur. Yoksa hâdis varlıklara mahal teşkil edeceğinden konuşması imkânsız olur. Dolayısıyla O'nun konuşması ses ve harften oluşmayan zâtına ait nefsî kelâmdır.⁶⁴

⁵⁹ Öge, *İlahî Kelâmın Yapısı*, 80.

⁶⁰ Gazzâlî, *el-Me'ârifü'l-'akliyye*, 50.

⁶¹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 127, 135; a.mlf., *el-Me'ârifü'l-'akliyye*, 63, 72, 90.

⁶² Gazzâlî, *el-İktisâd*, 110-111; a.mlf., *Kavâidü'l-'akâid*, 58-59, 105.

⁶³ Gazzâlî, *el-Me'ârifü'l-'akliyye*, 72, 73, 90.

⁶⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 105, 123.

Allah, konuşmasını yaratarak iradesi ve kastı doğrultusunda peygamberlerine ya Hz. Mûsâ ile konuşmasında olduğu gibi doğrudan muhatap alarak gerçekleştirmektedir.⁶⁵ Gazzâlî'ye göre, Allah, kendi sözünü ona vasıtasız bir şekilde perde arkasından ilettirmiştir. Allah'ın Hz. Mûsâ ile olan konuşmasını anlatan ilgili âyetlere⁶⁶ bakıldığında her ne kadar o, Allah'ı görmese de ses ile harf olmadan ve mahiyetini bilmeden konuşmasını iletmıştır.⁶⁷ Bu konuşma ise O'nun kendi zâtı ile kâim olan ses ve harften oluşmayan ezeli bir sıfattır. Şayet burada Hz. Mûsâ'nın O'nun konuşmasını nasıl işittiğiyle ilgili bir soru yöneltildiğinde böyle bir soru, "nasıl" sorusunun gayesini, onunla neyin amaçlandığını ve ne ile mümkün olduğunu anlamamaktan kaynaklanmaktadır. Bu sorunun nerede ve niçin kullanıldığı anlaşıldığında, onun imkânsızlığı kendiliğinden açığa çıkacaktır. Söz konusu âyetlerde geçen iletme, idrakin yani algılamamanın bir çeşididir. Bu durumda Hz. Mûsâ, Allah'ın konuşmasını ses ve harf olmadan yalnızca idrak etmek suretiyle işittirmiştir. İşte bu da O'nun muhatap alarak vasıtasız konuşmuş olduğu Hz. Mûsâ'ya verilen bir özelliktir.⁶⁸

Gazzâlî, "Hz. Mûsâ, Allah'ın konuşmasını nasıl işitti?" diye soran kimsenin sözünün, "tatma duyusuyla şekerin tatlılığını nasıl idrak ettin?" diyen kimsenin sözü gibi olduğunu öne sürer. Ona göre, böyle bir soru yönelten kimseye önce şeker vererek onu tatmasını ve onun tatlılığının idrakine varması istenir. Böylece o kimse, "senin şu an idrak ettiğin gibi ben de idrak ettim" desin. Daha sonra şekerin yokluğu ya da soru soran kişide şekeri tatma duyusunun bulunmadığı varsayılması sebebiyle bu tatma işinin yapılamamasıdır. Şu hâlde o kimse, "sen balın lezzetini idrak ettiğinin gibi ben de onun lezzetini idrak ettim" der. Fakat Gazzâlî nazarında tatlılık yönünden doğru olan bu yanıt, diğer yönden yanlıştır. O da balın tadının şekerin tadından farklı oluşudur. Eğer soru soran kişi, hiç tatlı ve lezzetli bir şeyin tadına bakmamışsa, ona cevap vermek ve sorusunu açıklamak mümkün değildir. Dolayısıyla bir şeyden tat almadıkça o kimseye verilecek asıl yanıt da imkânsızlaşır. Bunun gibi "Hz. Mûsâ Allah'ın sözünü nasıl işitti?" diye soran kimseye, O'nun ezeli kelâmını işittirmeden yanıt vermek imkânsızdır. Böyle bir kelâmı o kimseye işittirmek mümkün olmadığı gibi bunu işittiği şeylere benzetmek de mümkün değildir. Zira o kimsenin işittikleri içinde O'nun kelâmına benzeyen bir şey yoktur. Onun işittiği şeylerin hepsi fizyolojik seslerden ibarettir ve bu sesler ses olmayan şeylere benzemediğinden Hz. Mûsâ'nın işittiği ezeli sözü anlatmak imkânsızdır.⁶⁹

Gazzâlî'ye göre, doğuştan sağır bir kimseye "sesleri nasıl işitiyorsun?" diye sorulduğunda, daha önce o kimse hiç ses duymadığı için buna yanıt veremez. Şayet ona "görülen şeyleri idrak ettiğin gibi, bu da görmedeki idrak gibi kulakta oluşan bir idraktır" denildiğinde, bu da yanlış olur. Şüphesiz sesleri işitmek, gözlere yansıyan renkleri görmeye benzemez. Bu yüzden bu yanıt da yukarıdaki sorunun imkânsızlığını ortaya koymaktadır. Tüm bunlar, Allah'ın zatının hiçbir şeye benzemediği gibi, sözünün de eşi ve benzeri olmayan kadîm bir sıfat olduğuna inanmayı zorunlu kılmaktadır.⁷⁰ Ne var ki bu ifade ve açıklamalarıyla Gazzâlî, bu hususta yani ilahî kelâmın işitilmesi konusunda müntesibi olduğu Eş'arî düşünce geleneğinin genel yaklaşımıyla ters düşmektedir. Zira Eş'arî anlayışa göre ilahî kelâm, işitilir ve buna da Tevbe sûresindeki 6. âyet delalet etmektedir. Bu âyette geçen "*Allah'ın kelâmını işitebilmesi için*" kavli, "Allah'ın kelâmına delalet edeni işitsinler" manasındadır. Bu, tıpkı "falanca kimsenin ilmini duydum" sözü gibidir.

⁶⁵ en-Nisâ 4/164; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 109; a.mlf., *el-Me'ârifü'l-'akliyye*, 64.

⁶⁶ Meryem 19/52; Tâhâ 20/11-12; el-Kasas 28/30-31.

⁶⁷ Gazzâlî, *Kavâidü'l-'akâid*, 184.

⁶⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 109; a.mlf. *el-Müstesfâ*, 1/140.

⁶⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 109-110.

⁷⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 110.

Nitekim Hz. Mûsâ da bir kitap veya melek aracılığı olmaksızın Allah'ın kelâmına delalet eden bir ses işitmişlerdir. Böylece Allah, ezelî ve ebedî olan kelâmını Hz. Mûsâ'ya işittirerek ona kelîmullah vasfını kazandırmıştır. Yine Hz. Mûsâ dışında diğer peygamberler de O'nun kelâmına delalet eden ses, harf ve lafızları işitmişlerdir.⁷¹

Buna paralel olarak Gazzâlî'nin bu iddiasına karşı Japon Şarkiyatçı Toshihiko Izutsu (ö. 1993) da Nisâ süresindeki "Allah, Mûsâ ile konuştu"⁷² âyetini referans alarak yaratıcının Hz. Mûsâ ile istisnâî olarak doğrudan ve vasıtasız konuştuğunu savunur. Ona göre bu âyette "كلم:kelleme" fiili, "تكليم:teklim" mastarıyla beraber pekiştirme ve vurgulama amacıyla kullanıldığı için Hz. Mûsâ ile Allah arasında geçen konuşmanın bir vasıta olmadan yani vahiy meleği Cebrâil veya bir elçi olmaksızın vuku bulduğuna ve onun, Yaratıcısının konuşmasını hakikaten işittiğine delalet eder. Ayrıca bu âyetteki "كلم:kelleme" mazi fiili, söz ve konuşma manasına gelen "كلام:kelâm" isminin müteaddi/geçişli hâlidir. Bu da Allah ile peygamberi arasındaki geçen ve sadece Hz. Mûsâ'ya özgü olan özel konuşmanın sözsel bir ilişki olduğunu gösterir. Yine Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşmasını aktaran âyetlerde⁷³ konuşmaya, seslenme ve çağırma anlamına gelen "نادى:nâdâ" mazi fiiliyle başlandığı açıkça görülmektedir. Sesin mevcudiyetini belirten bu fiil, "كلم:kelleme" fiili ile yakın anlamlıdır. Kişiler arasında mesafe uzak olduğunda "نادى:nâdâ" fiili kullanılır. Nitekim bu fiilin anlam örgüsünde iki taraf arasında uzun bir mesafe ve yüksek sesle konuşma söz konusudur. Neticede birisiyle uzaktan konuşma anlamını ihtiva eden bu fiil, konuşmanın karşı

190

karşıya gelmeksizin sesli olarak gerçekleştiğini ve Hz. Mûsâ'nın da bunu işittiğini ifade etmektedir.⁷⁴

Gazzâlî, konuşmak ve mesaj vermek istediğinde Allah'ın, sözlerinin manalarını peygamberlerine vahyettiğini ve Cebrâil aracılığıyla aktardığı mesajları onların kalplerine bıraktığını belirtmektedir.⁷⁵ Ona göre âlemin yaratıcısının mütekellim olduğunun şahidi ve delili peygamberlerdir. Zira onlar, kendilerini gönderen Varlığın mesajlarını iletmektedirler. Bu itibarla nübüvvet makamı, ilahî mesajı tebliğ etmekten, peygamberler ise tebliğci olmaktan ibarettir.⁷⁶ Zaten Allah, mübelliğ olarak vazifelendirdiği peygamberleriyle vahiy ile iletişim ve irtibata geçtiğini açıkça belirtmektedir.⁷⁷ Buradan hareketle Gazzâlî, Allah'ın son kez Cebrâil aracılığıyla Hz. Muhammed'e mesajını gönderdiğini ve ona hükümlerinin kaynağı olan Kur'ân'ı indirdiğini savunmaktadır. Bu yönüyle Kur'ân, yaratıcının zâtı ile kâim olan kelâmı ve sıfatıdır.⁷⁸ Zaten o, dillerle tilavet olunan, kulaklarla işitilen, Mushaflarda yazılı olan ve ezberlenmek suretiyle zihin ve kalplerde muhafaza edilen bir Allah kelâmıdır.⁷⁹ Bu manada kendisinin tezahür ettiği yaprak, kâğıt, mürekkep, yazı, ses, harf ve kelimelerin tamamı mahlûktur. Zira onlar, cisimlerden ve cisimlerde bulunan arazlardan müteşekkildir.⁸⁰ Şayet yapraklarda yer alan kelâmın kendisi Allah'ın kitabına hulûl etmiş olsaydı, elbette ismini yazmakla Allah'ın zâtının onlarda vücut bulması gerekirdi. Oysa kadîm olanın Mushaf'ta bulunması mümkün değildir. Bu durum, bir sayfaya ateş ismi yazıldığında ateşin zâtı o sayfayı yakmamasına ve ona hulûl etmemesine

⁷¹ Cüveynî, *Kitaâbu'l-irşâd*, 129; Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâid*, 182-183.

⁷² en-Nisâ 4/164.

⁷³ Meryem 19/52; Tâhâ 20/11-12; el-Kasas 28/30-31.

⁷⁴ Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 187-188.

⁷⁵ Gazzâlî, *el-Me'ârifü'l-'akliyye*, 91.

⁷⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 104.

⁷⁷ el-Bakara 2/253; en-Nisâ 4/164; el-A'râf 7/143; eş-Şûrâ 42/51.

⁷⁸ Gazzâlî, *el-Me'ârifü'l-'akliyye*, 68.

⁷⁹ Gazzâlî, *Kavâidü'l-'akâid*, 184; a.mlf., *Kitâbü'l-erba'in*, 32.

⁸⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 111.

benzemektedir.⁸¹ Yine ateşin zâtı ateşten bahseden kişinin dilinde olsaydı muhakkak onun dilini de yakması gerekirdi. Zira ateş, sıcak ve yakıcı bir cisimdir. Burada yakıcı olan sıcaklık, delalet edilen şeyin zâtı olup delaletin kendisi değildir. Aynı şekilde Allah'ın zâtı ile kâim ezeli kelâm sıfatı da böyledir. Bu kelâm, delilin kendisi olmayıp ona delalet eden şeydir. Ancak onun taalluku ve tezahürü olan Mushaf'taki yazı, harf ve kelimeler, bu kelâma delalet eden delillerdir.⁸² Delil de medlûlden farklı olduğundan kadîm olan bu kelâm, hâdis varlıklara ne mahal olmakta ne de onlara intikal etmektedir.

Gazzâlî, Allah'ın kelâmı ve sıfatı olması kaygısıyla Kur'ân'a ilişkin okuma-okunan, ezberleme-ezberlenen ve yazı-yazılan ayırımına hassasiyet göstermektedir. Ona göre kıraat, insanın bir fiili ve sonradan edinmiş olduğu bir kazanımıdır. Bu fiilin okuyan kişiden önce var olması imkânsızdır. Bu durumda hâdis olan insandan önce var olmayan bir şey de mutlaka sonradan olma ve yaratılmadır. Makrû' ise kıraatten farklı olarak yüce Allah'ın zâtıyla kâim olan ezeli kelâmıdır. Bu yönüyle o, okunan kelâmdan fehmedilen ve onun aktarılan manasıdır. Bu da okuma esnasında telaffuz edilen ibare ve lafızların kendisi olmayıp onların delalet ettiği mana ve mefhumdur. Zira bu mana ve mefhum, yalnızca Allah'a aittir. Bu nedenle makrû', ne lafız ve ibarelerin yazılı olduğu satır ve yapraklar ile onu okuyan kimseye ne intikal etmekte ne de onlarla kâim olmaktadır. Yoksa kadîm olanın hâdis varlıklara mahal olması söz konusu olmaktadır. Oysa Allah'ın zâtı ve sıfatları için böyle bir şey asla mümkün değildir.⁸³

Keza ezberleme-ezberlenen ile yazı-yazılan arasındaki ilişki de kıraat-makrû' ilişkisi gibidir. 191 Kur'ân için düşünüldüğünde onu ezberleme, ezberleyenin bir fiili ve kazanımı olup hâdistir. Fakat ezberlenen şey, Allah'ın zâtında karşılığı olan ilahî kelâmıdır. Bu kelâm da O'nun zâtıyla kâim olan kadîm kelâmıdır. Okunma esnasında olduğu gibi ezberlenme anında da bu kelâm, ne kendisini ezberleyenin zihnine ve kalbine intikal eder ne de zihin ve gönülle kâim olur. Yazıya gelince o, kimi zaman yazanın el hareketleri bazen yazılmış harfler bazen de satırlar olarak ifade edilir ve insana ait olan bu fiillerin hepsi de hâdis ve mahlûktur. Ne var ki satır ve harflerin delalet ettiği ve onlardan anlaşılan mana ve mefhum ise kelâm-ı kadîm olup ezeli ve ilahî zât ile kâimdir.⁸⁴ Kuşkusuz muhdes ve mahlûk olan bir varlıktan meydana gelenin yaratılmış olduğu, kişinin kendi nefsinden hareketle bilindiği gibi kadîm olanın hâdis bir varlığa hulûl ve intikal etmeyeceği de zorunlu olarak bilinir.⁸⁵

Kur'ân metninin harf, ses, yazı, işaret, satır, öncelik-sonralık, başlangıcı ve sonu olma, kısımlara ve bölümlere ayrılma gibi muhdeslik alametleri taşıdığı görülürken diğer taraftan bu kitabın ilahî ve yaratılmamış olduğu vurgusu dikkatleri celbetmektedir. İlk bakışta aralarında çelişki ve tutarsızlık olduğu izlenimi vermesine rağmen Gazzâlî, bu durumun kelâm isminde olduğu gibi Kur'ân isminin de okumak ile okunan şey arasında müşterek bir kelime olmaktan kaynaklandığını dile getirir. Ona göre isimde müştereklik, asla tenakuz ve zıtlık barındırmaz. Çünkü Müslüman toplum, kimi zaman onunla okunan şeyi kastederek "Kur'ân Allah kelâmıdır ve yaratılmamıştır" derler; bazen de onu kadîm olarak nitelendirdiklerinde bununla okumak manasına gelen kadîm sifata delalet eden lafız ve ibareleri kastederler. Okumak manası öne çıkarıldığında ise onun âyet ve sûrelerden oluştuğu, başlangıç ve bitiş yerlerinin olduğu ve bunun da kadîm varlığın ihtiva etmediği anlam olmadığı amaçlanır. Nitekim Selef âlimleri, kendilerinin,

⁸¹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 111; a.mlf., *Kavâidü'l-'akâid*, 184-185.

⁸² Gazzâlî, *el-İktisâd*, 111.

⁸³ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 112.

⁸⁴ Cüveynî, *Kitaâbu'l-irşâd*, 117-118; Mustafa Altundağ, "Kelâmulullah-Halkullah Tartışmaları Çerçevesinde Kelâm-ı Nefsi-Kelâm-ı Lafzî Ayırımı, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 172.

⁸⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 112.

seslerinin, okumalarının ve fiillerinin yaratılmış olduğunu bildikleri halde "Kur'ân Allah kelâmıdır ve yaratılmamıştır" demişlerdir.⁸⁶

Gazzâlî nazarında müşterek bir lafız olan Kur'ân isminde bu durumun bir yönden kabul edildiğinde diğer yönden reddedilmesi mümkündür. Nasıl ki Hz. Peygamber'e hitaben Allah, "eğer müşriklerden biri senden sığınma talebinde bulunursa, *Allah'ın kelâmını işitebilmesi için* ona sığınma hakkı tanı..."⁸⁷ buyurduğu üzere müşrikin burada işittiği şey, O'nun zâtıyla kâim olan ezeli kelâm sıfatı olmayıp bu sığata delalet eden ses ve harfler ise aynı şekilde Kur'ân âyetleri okunduğunda, hıfzedildiğinde, yazıldığında ve işitildiğinde de ilahî kelâma delalet eden ses ve harfler de yaratılmış ve sonradan olmalıdır. Oysa Hz. Mûsâ Allah'ın sesini işitmiştir. Yaratılmışların hiçbirinin sesine benzemeyen ve onları çağrıştırmayan bu ses, keyfiyeti insanlarca bilinmeyen Allah'ın zâtıyla kâim olan bir nidadır. Dolayısıyla kelâm, delalet edenlerin delalet edilenlerin isimleriyle nitelendirilmesi olduğundan hakikî kelâm Allah'ın zâtında bulunan ezeli sıfatıdır. Ses, harf, şekil, işaret, sembol, lafız ve ibareler ise ona delalet ettikleri için ilim olarak adlandırıldıkları gibi kimi zaman da kelâm olarak isimlendirilmektedirler.⁸⁸

Gazzali, Allah'ın insanlarla çeşitli yollarla irtibata geçtiğini ve bu yolların ilham, rüya, perde arkasından seslenerek herhangi bir vasıta olmaksızın peygamberine doğrudan duyurması ve mesajlarını iletmek üzere vahiy meleşini dilediği peygamberlerine göndermesi olmak üzere hitâbî tarzda meydana geldiğini vurgulamaktadır. Aynı zamanda onun açısından vahyin derece ve mertebelerini oluşturan bu yollar, her ne kadar özel ve öznel hâdiseler olsa da Allah-evren münasebetinin mikro ölçekte beşerî düzlemdeki tezahürleri olup ilahî kelâmın bir çeşidini oluşturmaktadır.

Gazzâlî, ilahî kelâmın diğer çeşidinin de kozmik düzlemdeki Allah-evren iletişimi olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu kelâm, Allah'ın evreni yaratmadan önce yazdığı yazıdır. Bu yazının üç mertebesi olup ilki, doğrudan yaratma yani evren ve içindekileri aslî yaratılış üzere var etmesidir. Daha açık bir deyişle Allah'ın, evren ve içindekilere “**يَكُنْ**: ol” sözüyle yokluktan varlık sahnesine çıkarıp⁸⁹ onların tabiatlarına, düzen ve gayelerine muvafık hareket biçimlerini kodlamasıdır. Sünnetullah olarak da isimlendirilen bu hareket biçimleri evrensel yasalar niteliğinde olup onların her biri için kesin, bağlayıcı ve değişmezdir ve Allah'ın ezeli meşîet ve takdirine göre gerçekleşmektedir. Şu hâlde evren ve içindekilerinin yasalarını ve özelliklerini yaratan Allah'ın konuşması, O'nun icat etmesi ve doğrudan yaratmasıdır. Yazması ise kelâmı olup O'nun emrinden yaratma meydana geldiğinde ortaya çıkmaktadır.⁹⁰ Öyleyse Allah'ın yaratılmış varlıklarla ilişkisi bakımından O'nun kelâmının ilk türünü oluşturan bu konuşma, makro ölçekte tekvinî konuşma tarzında karşımıza çıkmaktadır. Gazzâlî'ye göre bu yazının ikinci mertebesi, hikmetin inceliklerini ve kelimelerin manalarını peygamberlerin kalplerine vahiyle ilkâ etmesidir. Zira Allah, Cebrael vasıtasıyla vahyettiği Kur'ân'ı Hz. Muhammed'e öğretmiş ve manalarını kalbine yazmıştır. Bu yazının üçüncü mertebesi ise Allah'ın müminlerin günahlarını affetmesi ve onlara rahmetiyle muamelede bulunmasıdır. Çünkü Allah, kerem ve inayeti sebebiyle müminlere merhamet etmeyi kerem oluşunun bir gereği saymıştır. Bu işin başı da yazı ve konumundadır. Nitekim Allah, müminlere merhamet etmeyi vaat etmekle yetinmeyip onların kalpleri yazılanı

⁸⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 113.

⁸⁷ et-Tevbe 9/6.

⁸⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 114.

⁸⁹ en-Nahl 16/40; Yâsîn 36/82.

⁹⁰ Gazzâlî, *el-Me'ârifü'l-'akliyye*, 82; Faruk Gün, "Gayb Âlemini Bilmenin İmkânı Üzerine", *Dergiabant* 12/1 (2024), 162.

dinleyerek huzura kavuşması için kayıttan haber vermiştir.⁹¹ Bu minvalde Allah, dokunulan bir defterde yazısını göstermiştir. Dolayısıyla Gazzâlî açısından Allah, her peygambere konuşmasından bir kitap ve sözünden bir mesaj göndermiştir.⁹²

Tüm bu bilgi ve açıklamalardan anlaşılabacağı üzere Gazzâlî, Allah'ın mütekellim oluşunun keyfiyeti başta olmak üzere Allah'ın bir sıfatı olan konuşmanın kadîm oluşu, harf, ses, lafız ve ibare türünden olmayışı, ilim, irade, inanç ve kudretten farklı oluşu, cüzlere ayrılmayıp bir ve tek oluşu, sükût ve konuşma özüünün karşıtı olması ve Kur'an'ın inzâlî gibi konulardaki fikirleriyle müntesibi olduğu Eş'arî geleneğinin genel yaklaşımıyla örtüşmektedir. Ancak kelâm-ı kadîmin işitilmesi konusunda bu gelenekten ayrılmakta ve farklı düşünmektedir. Zira ona göre bu kelâm, harfler ve sestten münezzeh olup işitilmesi mümkün değildir. Son olarak Gazzâlî, bu kelâmın üç türünden bahsetmektedir. Ona göre bu kelâmın ilk türünü, ilham, rüya veya bir vasıta olmaksızın perde arkasından konuşarak peygamberine doğrudan doğruya iletmesi ve vahiy meleği Cebrâil'i dilediği peygamberlerine gönderip onlara verdiği Tevrat, Zebûr, İncil ve Kur'an gibi kutsal kitaplar oluşturmaktadır. İkinci türünü, Allah'ın beşerle konuşma yollarını ifade eden vahiy modelleri teşkil ederken; üçüncü türünü de tekvînî konuşma tarzında gerçekleşen ilk yaratma ve bu yaratma esnasında ortaya çıkan varlık çeşitlerinin her birinin yapılarına Allah tarafından konulan kabiliyetler ve özellikler oluşturmaktadır. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre ilahî kelâm; üç şekilde tezahür eden vahiy modelleri başta olmak üzere kutsal kitaplardaki yazılı metinler ile ilk yaratılış ve bu yaratılış esnasında sünnetullah denilen ve evrende içkin vaziyette bulunan fıtrat yasalarından müteşekkildir.

Sonuç

Allah, asıl muhatap olarak gördüğü insanla münasebetini ve iletişimini yegâne araç olarak kelâm üzerinden gerçekleştirmektedir. Bu anlamda kelâm, dil ile teoloji arasında kopmaz ve güçlü bir bağa sahiptir. Bu bağın türünün açığa çıkarılması ve bilinmesi muvacehesinde kelâmın tanımı, delaleti ve keyfiyeti hakkında birçok teori ve söylem geliştirilmiştir. Fakat kelâmın ilahî kaynaklı oluşu, ona ilişkin konuşmada ortak aklı hâkim kılmayı ve herkesin üzerinde mutabık kalabileceği evrensel ve genel-geçer bir kabule ulaşmayı güçleştirmekte, neredeyse imkânsız kılmaktadır. Bunun nedeni de Yaratıcı'nın kendi dışındaki diğer varlıklarla aynı varlıksal ve epistemolojik düzlemde bulunmayışıdır. Kuşkusuz bunun, ilk bakışta Allah ile insanlar arasında hakikî manada irtibat kurulamayacağı izlenimi vereceği aşîkârdır. Çünkü nesnel âlemden ilişki, mahiyeti gereği aynı öze sahip olan yani karşı karşıya gelerek tanınması ve anlaşılması mümkün olan varlıklar arasında gerçekleşebilmektedir.

Bu hakikat, ilahî kelâmı diyalog başta olmak üzere insanlar arasında cereyan eden diğer konuşma türlerinden ayrışması ve aynı kategoride değerlendirilmemesi sonucunu doğurmaktadır. İlahî iradenin tasarrufu ve yetkisi altında gerçekleşen bu kelâmda Allah, aktif ve istediği zaman irtibata geçebilirken, peygamber olarak seçtiği kulları ise pasif ve dinleyen olup istediği zaman konuşmayı yönlendiren ve herhangi bir şekilde müdahalede bulunan bir taraf konumunda değildir. Bunun farkında olan Gazzâlî, ilahî kelâmı kavrama ve anlamlandırma gayesine matuf olarak aşkın âlemi asıl kabul edip nesnel dünyayı bu âleme göre şekillendirmeye ve anlam sahasını formülize etmeye yönelmiştir. Ona göre sıfat-mevsuf ilişkisi minvalinde konuşan kişinin nefsinde kâim olan mana veya sıfat olarak kelâmın Allah'taki niteliği ile insandaki niteliği farklı

⁹¹ el-En'âm 6/54; el-Enbiyâ 21/107.

⁹² Gazzâlî, *el-Me'ârifü'l-'akliyye*, 82-84.

olduğundan insan için içsel kelâm, Allah için de ezeli ve ebedi bir sıfattır. Buna bağlı olarak sükût ve dilsizlik gibi ârizî afetlerden münezze kadîm sıfatıyla haber veren, emreden ve yasaklayan mesajıyla Allah, kelâmını muhataplarına bir bütün olarak taalluk ettirmektedir.

Gazzâlî, ilahî bir metin olan Kur'ân'ın, Allah'ın ezeli sıfatının bir yansıması ve pratiği olarak aynı minvalde değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Gerçi bu metin, maddî ve hâdis özellikler taşıyan dilsel bir formla görünüm kazanıp varlık sahnesine çıksa da bu durum, yalnızca muhatap kesim hedef alınarak hükümlerinin anlaşılması, bilinmesi ve kendisiyle amel edilmesi içindir. Bu ise esas olan nefsi kelâmın yalnızca lafzî yönünden ibarettir. Oysa bu ilahî metin, aslında Yaratıcı ile kâim olan ve O'ndan ayrılmayan kelâmından başka bir şey değildir. Tabiatıyla dilin imkânları ve sınırlılıkları ölçüsünde vücut bulan lafzî yön, asla Allah'ın aşkın, mutlak ve yüce bir ilah oluşuna halel getirmediği gibi kelâmını da mahlûk ve muhdes kılmaz.

Gazzâlî'ye göre öncelikle ilahî kelâm, Allah'ın insanlarla iletişim ve irtibatını yansıtan ve hitâbî tarzda gerçekleşen ilham, rüya, Hz. Mûsâ örneğinde olduğu gibi herhangi bir vasıta olmaksızın perde arkasından konuşarak peygamberine doğrudan doğruya duyurması ve mesajlarını iletmek üzere vahiy meleği Cebrâil'i dilediği peygamberlerine gönderip onlara verdiği Tevrat, Zebûr, İncil ve Kur'ân gibi kutsal kitaplardır. Aynı zamanda onun nezdinde Allah'ın beşerle konuşma yollarını ifade eden bu vahiy modelleri, ilahi kelâmın diğer bir türünü teşkil etmektedir. Ayrıca ona göre kutsal kitaplardaki yazılı metinler de mecazen de olsa kelâmullahtır.

194 Zira bu metinler, Allah'ın zâtı ile kâim olan kelâm sıfatına delalet etmektedir. Yine onun düşüncesinde tekvînî konuşma tarzında gerçekleşen ilk yaratma ve bu yaratma esnasında ortaya çıkan varlık çeşitlerinin her birinin yapılarına Allah tarafından konulan kabiliyetler ve özellikler de ilahî kelâmın diğer bir türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Gazzâlî nezdinde ilahî kelâm; üç şekilde tezahür eden vahiy modelleri başta olmak üzere kutsal kitaplardaki yazılı metinler ile ilk yaratılış ve bu yaratılış esnasında sünnetullah denilen ve evrende içkin vaziyette bulunan fıtrat yasalarından müteşekkildir.

Determination And Assesment of Imâm Ghazzâlî Regarding The Nature of The Divine Speech

Citation: Türkmen, Hasan. "Determination And Assesment of Imâm Ghazzâlî Regarding The Nature of The Divine Speech", *Artuklu Akademi* 12/1 (Jun 2025), 178-198. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1614235>

Extended Abstract

Divine kalâm, which includes unilateral communication manner from God to human beings, is the manifestation of God's knowledge in the objective world in the form of address. In addition, this kalâm manifests itself as His intervention and irresistible projection in certain periods of history in the context of His power, might and will. As a matter of fact, Allah, who intervenes in certain periods of history by sending books and prophets and communicates with human beings, even indirectly, reveals that He sees human beings as the main addressee and target audience. At the same time, this situation shows the value, dignity and special/exclusive position of the human being, who is a fellow creature, in the sight of Allah. Being aware of this undeniable truth is the most basic and primary obligation of human beings. The Word of Allah, which only looks out for the good and benefit of human beings, has a dominant role in determining their belief, discourse and lifestyle. In this context, the only source that establishes the connection between man and his Creator and ensures its continuity is the divine kalâm in the form of address. The approaches put forward and discussed about its nature and method determine the framework within which the relationship between God and man will be shaped and what kind of a route will be drawn. In the historical process, reflections of this determination on the theoretical and practical level have been observed on the axis of the heavenly religions. Especially in the Islamic world, the phenomenon of divine theology has become one of the indispensable arguments of deep-rooted theological debates on the one hand, and on the other hand, it has turned into an element of conflict and strife used in the political arena as a means of oppression, exclusion and intimidation. In this respect, the phenomenon has always occupied the agenda in the past and is still important today in terms of its theological and linguistic parameters as well as its historical course and origin.

In fact, as in many other issues, especially the type and dimension of the relationship between God and the universe and between faith and deeds, the question of what divine kalâm is and how it comes into existence is one of the most controversial issues in the history of theology and sects, on which the parties sometimes make heavy accusations and insults against each other, even to the point of takfir. This problem, rather than being a problem of attributes, has been made a subject of political tension and manoeuvre and has been the scene of different projections on the shelves of the showcase of history. However, the issue of the nature and signification of divine kalâm is a matter directly related to the attributes of God. For this reason, the issue is a continuation and extension of the discussion on the relationship between essence and attributes, and it is inevitable that its nature should be built on this discussion and its content should be filled accordingly. First of all, the fact that there is no independent study on this issue by Abû Hâmid Moḥammad al-Ghazzâlî (d. 505/1111) reveals the originality of this study. 505/1111) reveals the originality of this study. In this study, it is inevitable that the study will contain some determinations and limitations since the issue will be examined specifically for the author. For this purpose, the study will be narrowed and limited in terms of subject, source and method. Accordingly, in terms of topic selection, first, Imâm al-Ghazâlî's views and explanations on the relation between essence and attribute, and then his approaches and evaluations on the nature of divine kalâm will be included. While dealing with these two topics in the form of subheadings, it will be tried to reveal whether he views divine kalâm as a revelation, or as holy books sent to prophets, or as the written texts in these books, or as certain and unchangeable laws in the universe called sunnatullah. More precisely, answers will be sought to the question of which one or which of them Imâm al-Ghazâlî regards the divine kalâm as. In this sense, it will be revealed how he tries to develop a perspective on the nature of divine kalâm. Furthermore, the context in which he constructs the issue by considering alternative claims and

approaches will be determined. Again, it will be revealed whether there are any aspects in which he differs from the general approach of the Ash'arite tradition of thought, to which he belongs, on the characteristics of the essence of divine kalām and the detailed issues related to it.

Kaynakça

- Altundağ, Mustafa. "Kelâmullah-Halku'l-Kur'ân Tartışmaları Çerçevesinde Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî Ayrımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 149-181.
- Ardoğan, Recep. "Mütekellimlere Göre Kelâm-ı Nefsî ve İşitilebilirliği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2013), 177-197.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırâk*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: TDV Yayınları, 7. bs., 2014.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf. *Mu'cemu't-ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minsâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2004.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf. *Şerhu'l-mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik. *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti 'i'l-edille*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ – Alî Abdülmünim Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü'l-hancî, 2002.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Alî. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. thk. Fevkiyye Huseyn Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Kirâb, 2. bs., 1407/1987.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Alî. *Lumâ'u'l-edille fî kavâidi'l-'akâid*. thk. Fevkiyye Huseyn Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Mısriyye, 1965.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Bidâyetü'l-hidâye*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1425.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Cevâhiru'l-Kurân*. thk. Muhammed Reşîd Rızâ el-Kabbânî. Beyrut: Dârü'l-İhyâi'l-Ulûm, 2. bs., 1406.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. bs., 2018.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Maksâdü'l-esnâ şerhi'l-esmâi'l-hüsnâ*. thk. Mahmûd Bîcû. Dimeşk: Matbâatu'd-Dibâh, 1420.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Maznûnu bihî 'alâ gayri ehlihî*. çev. Muammer Esen. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Me'arifu'l-'akliyye*. çev. Ahmet Kâmil Cihan. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. bs., 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Müstesfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Nâcî es-Süveyd. 2 Cilt. y.y.: b.y., ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Kavâidü'l-'akâid*. thk. Mûsâ Muhammed Alî. Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 2. bs., 1405.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Kitâbu'l-erba'in fî usûli'ddîn*. thk. Abdullah Abdülhamîd Arvânî. Dimeşk: Dârü'l-Kalem.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mihakkü'n-nazar*. thk. Ömer Sâlim. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1437.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Maurice Bouyges. Beyrut: Matbâatu'l-Kâsûlikiyye, 1962.
- Gün, Faruk. "Gayb Âlemini Bilmenin İmkânı Üzerine". *Dergiabant* 12/1 (2024), 150-168.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. çev. Abdülbaki Güneş – Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2. bs., 2010.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'arab*. thk. Alî el-Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1119.
- İbn Teymiyye, Ahmed. b. Abdülhalîm. *Kitâbu mezhebi's-Selefi'l-kavîm fi tahkîki meseleti kelâmillah*. thk. Muhammed Reşîd Rızâ. Mısır: Matbâatu'l-Menâr, 1349/1931.
- İcî, Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *Kitâbu'l-mevâkıf*. thk. Abdurrahmân Umeyr. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1999.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ahmed b. Halîl el-Hemedânî. *el-Muğnî fi evvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. İbrâhîm Ebyârî. 20 Cilt. Kahire: b.y., 1380/1960.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ahmed b. Halîl el-Hemedânî. *Şerhu usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osmân. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. bs., 1988.
- Neşşâr, Ali Samî. *Neşetü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Öge, Sinan. *İlahî Kelâmın Yapısı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nureddîn. *el-Bidâye fi usûliddîn*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 14. bs., 2015.
- ¹⁹⁸ Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer Sa'düddîn. *Şerhu'l-'akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 4. bs., 2017.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer Sa'düddîn. *Şerhu'l-mekâsîd*. thk. İbrâhîm Şemseddîn. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs., 2011.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Huseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevheri'l-kâmûs*. thk. İbrâhîm et-Tirzî. 40 Cilt. Kuveyt: Matbâtu'l-Hukûmeti Kuveyt, 1241.