

Kelam Kavramı ve Bu Kavrama İlişkin Teolojik Yaklaşım

Hasan TÜRKMEN*

Öz İletişim sürecinde kelam, dilin temel unsurlarından birisidir. Bu nedenle onun dil içinde ortaya çıktığı yönüne vurgu yapılmalıdır. Ancak o zaman kelamın dile getirilmekle anlaşılır bir şey olduğu açığa çıkacaktır. Bu çerçevede öncelikle beşerî kelama ait özellikler incelenmelidir. Daha sonra elde edilen sonuçlar ilahî kelamla ilişkilendirilmelidir. Bu makalede kelam kavramının lügat ve terim anlamları ekseninde onun mahiyetine ilişkin ortaya konan farklı bakış açıları irdelenecektir.

Anahtar kelimeler: Kelam, ilahî kelam, dil, lafız, anlam, anlamlandırma biçimleri

Kalam as a Concept and Theological Approaches to The Concept

Abstract “Kalam” is one of the basic elements of the language in the process of communication. So it must be given emphasis to the aspects that occur in the language of kalam. In this way we become aware that “kalam” is something which can be understood by putting into words. In this context, we firstly must examine that characteristics of human “kalam”. After that conclusions we reached must be discussed with the divine nature of “kalam”. This article examines different perspectives about the nature of “kalam” in the context of its etymological and theological meanings.

Keywords: Kalam, the word of God, language, word, meaning, forms of signification.

* Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam Doktora Öğrencisi; e-posta: hasantu@csb.gov.tr

Giriş

Kelam: Kavramsal Analiz

Lugatte “etkilemek, yaralamak” anlamında “kelm” kökünden¹ türemiş bir isim olan kelam, masdar formunda düzenlenmiş bir sözcüktür. Bu sözcük Yunan felsefecilerin eserlerinin Arapça tercümelerinde “kelime, akıl ve delil” gibi çeşitli anlamları olan logos terimine karşılık olarak kullanılmaktadır.² Arap dilcilerden biri olan İsfehani’ye göre bu sözcük, belli bir düzen içerisinde sıralanmış lafızların ve bu lafızlar altındaki manaların tamamı için kullanılmaktadır.³

Benzer şekilde İbn Faris de kelamı, mana yönü olan konuşmaya delalet eden lafız olarak tanımlamaktadır.⁴ Cürcanî ise kelamı, isnat yoluyla iki kelimeyi içeren söz olarak tanımlamaktadır. Yani tam bağ kurulmuş kelimelerden müteşekkil anlama kelam denmektedir.⁵ Şu halde bir sözün kelam sayılabilmesi için en az iki kelimedenden oluşması ve bu iki kelime arasında isnat bağı kurulması gerekmektedir.

Diğer taraftan Türkçe’de her ne kadar kelam teriminin karşılığı olarak “söz” kavramı kullanılsa da Arap dilinde söz, daha çok “kavl” sözcüğünün karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bu çerçevede İbn Manzur, *kelam* ile *kavl* sözcüklerinin birbirlerinden farklı oluşuna dikkat çekmektedir. Ona göre kelam, kendine yeten söz demektir ve bu kavram cümle sözcüğüne karşılık gelmektedir; “söz” lafzının karşılığı olan kavl ise, kendi başına yeterli olmayan ve cümlede bir cüzü ifaden şeydir.⁶ Aynı şekilde Sibeveyh de, kelam ile kavl sözcüklerinin birbirinden farklı anlamlar içerdiğine dikkat çekmektedir. Ona göre kavl sözcüğünün karşılığı olan söz, lafız ve ifade anlamına gelmekte; kelam ise, kendisiyle bir şeylerin anlatıldığı söz demektir.⁷ Buna göre kelam, anlamın belli bir kasıt ve niyetle lafza dökülmesidir. Dolayısıyla kelam kavramının “kavl” sözcüğünü de kapsayan daha geniş bir anlama sahip olduğu söylenebilir.

İbn Manzur, Arap dünyasının meşhur dilcilerinden biri olan Sibeveyhi’nin yukarıda ortaya koymuş olduğu “kelam” ile “kavl” lafızları arasındaki anlamsal ve kullanım yönündeki farklılıktan hareketle insanların ittifak halinde Kur’an’a “Kelamullah” dedikleri halde, “kavllullah” demediklerine dikkat çekmektedir. Çünkü Kur’an, tahrif edilmesi ve herhangi bir harfinin değiştirilmesi mümkün olmayan, sıkı ve örülmüş bir şeyi ifade etmektedir. Bu yönüyle Kur’an, manayı tam olarak ortaya koymakta ve koymuş olduğu bu mana üzerinde oynanma ihtimali olmadığı için kastedilen mana tam olarak ortaya çıkmaktadır.⁸

Kelam Kavramına Yaklaşım Biçimleri

Kelam kavramına Arap dilinde hem içerik hem de kullanım açısından farklı anlamlar yüklenilmesinden ötürü İslam kelamında kendine yer bulan ekoller,

kelamın neliğine ilişkin olarak farklı bakış açıları geliştirmişlerdir. Geliştirilen bu bakış açıları, kelamî ekollerin kendi düşünce sistemleri içerisinde alt teorilerini oluşturmaktadır. Bu bağlamda kelam kavramının ne olduğunun ortaya konması ve içeriğinin anlaşılması için beşerî kelama ait özellikler incelenmiş ve bu incelemeler sonucu şu veya bu şekilde ilahî kelamla ilişkilendirilmiştir.

Kelam tarihinde kelam kavramının neliğine ilişkin tartışmalar, kelamî ekollerin sistemleşmesiyle birlikte zemin değişimine uğramıştır. Zira ekollerin sistemleşmesinden önce bu konu daha çok politik ve sosyal kavgalarla ilgili olarak mezhepler arası bir ayırım düzleminde tartışılmaktaydı. Ancak ekollerin sistemleşmesiyle birlikte bu konu, bir sorun olarak kelamın mahiyeti bağlamında dilbilimsel ve teolojik bir çerçevede ele alınmaya başlanmıştır.⁹ Bu bağlamda kelam kavramını bir sıfat olarak ele alan bir bakış açısı olduğu gibi, dilsel açıdan elen alan bir bakış açısının da varlığı bilinen bir gerçektir. Kısa ve özlü olarak verilen bu bilgilerden sonra artık konumuza ışık tutması ve aydınlatıcı olması bakımından kelamî ekoller içerisinde gelişen bu farklı anlamlandırma biçimleri üzerinde durulması yerinde olacaktır.

Ehli Sünnet'in Yaklaşımı

Ehli Sünnet, başta sıfat konusu olmak üzere diğer pek çok konu üzerinde açıklama ve değerlendirmede bulunurken, “kıyasu’l-gaib ale’s-şahid” diye ifade olunan yöntemden istifade etmekte ve yararlanmaktadırlar. Ancak onlar bu yöntemi Mutezili kelamcılardan farklı görmekte ve kendi düşünce sistemleri doğrultusunda bu yöntemle şekil ve yön vermektedirler. Bu anlamda onların düşünce sistemleri gereği, aşkın alan asıl kabul edilmekte ve şahid âlem, bu aşkın alana bağlı olarak *fer’*/ikincil olarak görülmektedir. Zira kadim ve kıdem olmasaydı, kendisiyle istidlalde bulunulan şey olan şahid de olmazdı. O halde gaibin şahid için *fer’* kılınması gerekmez. Aksine gaib, şahidin kendisi vasıtasıyla olmasından dolayı asıldır. Nitekim şahidde bina ve yazı gibi başkası sayesinde var olan her şeyin onun cevherinden farklı olduğu akıl açısından bilinmektedir.¹⁰ Bu itibarla şahidin gaibe delaleti, farklı olana delalettir. Yani şahidin delaleti, benzerine değil, zıttı olanadır. Bu durumda değişken ve hadis olan âlem, kadim olan Allah’a delalet eder.¹¹

Bu bağlamda Ehli Sünnet, “kelam” kavramını tahlil ederken görünmeyeni görüne kıyas etmekte ve bu düşünce sistemleri çerçevesinde burada görüneni olduğu gibi almak yerine görünmeyene kıyas edilmeye elverişli hale getirme uğraşısı içerisinde girmişlerdir. Zira onlar tarafından Allah kelamı kadim, beşer kelamı hadis olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle kelamın tanımının ve içeriğinin, gaib alan esas kabul edilmek suretiyle yeniden oluşturulması gerekmektedir. Buna göre kelam, konuşan kişinin zâtı ile kaim bir manadır. Bu anlamda konuşan kişide bulunan manayı ortaya çıkaran lafız ve

ibareler, sadece aracı konumundadır. Dolayısıyla kelam, bir manaya ait lafız ve ibareler olmakla birlikte, onun hakikatini iç dünyada kaim olan manalar oluşturmaktadır.¹² Bu durum hem ilahî kelam hem de insana ait kelam için geçerlidir.

Kelam kavramına yönelik bu yaklaşıma göre, kelamda aslanan, konuşan kişinin nefisinde hâsıl olan manadır. Bu çerçevede lafız ve ibareler, kişinin iç dünyasında bulunan bu mananın açığa çıkmasında sadece aracı işlevini görmektedir. Buna göre bu lafız ve ibareler kelamın lafzî boyutunu oluşturmaktadır. Ancak kelam denince akla ilk gelen şey, onun nefsî boyutudur. Zaten kelamda aslanan da nefsî boyuttur. Zira nefsî kelamın, olgunluk içermesi ve sonradan olmaya delalet etmediği için Allah hakkında düşünülmesi imkânsız değildir. Başka bir söylemler lafzî kelamın Allah için düşünülmesinin aklen mümkün olmadığı gerçeğinden hareketle nefsî kelamın hem Allah için hem de beşer için esas kabul edilmesi zorunluluğu doğmaktadır. Bu bağlamda esas olan mana olmaktadır; lafız ve ibareler ise nefisle kaim olan bu manaya yönelik birer emare ve gösterge olarak görülmelidir. Zaten nefisle kaim olmayan bu manaya delalet etmeyen ibare ve lafız aklen geçerli değildir.¹³

Buna göre bir kişi diliyle emir, nehiy ya da haber formunda ifadeler kullanmış olsa, bu kişinin içinde bu ifadelerin karşılığında bir mananın bulunmadığı da zorunlu bir bilgiyle biz insanlar tarafından bilinebilmiş olsaydı, o takdirde söz konusu dilsel ifadeler kelam olarak kabul edilmezdi. Dolayısıyla emir lafzının içerdiği şeyin gerekliliğine, nehiy lafzının içerdiği şeyin yasaklılığına ve haber lafzının içerdiği şeyin sabit olduğuna inanılmazdı.¹⁴

Öte yandan kelam kavramının lafzî ve nefsî olmak üzere çift boyutundan söz edilmekle birlikte, bunlardan hangisi için hakikat, hangisi için mecaz olduğu ya da ikisi arasında müşterek bir isim olup olmadığı hususu kelamcılar içerisinde tartışma konusu olmuştur. Öncelikle belirtmek gerekir ki, kelam kavramının nefisteki mana için hakikat olarak kullanıldığı hususunda onlar arasında herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Ayrılık sadece kelam-ı lafzî için kullanımın hakikat mi yoksa mecaz mı olduğu hususudur. Bu çerçevede kelamcılar genel itibarıyla kelam kavramının lafzî düzeyde kullanımının mecaz olduğu görüşündedir.

Bu doğrultuda Maturidî (ö. 333/944), lafız ve anlamın ayrı var oluş imkânına sahip olduğuna vurgu yapmaktadır. O, Allah'ın sözü ve anlamının zatla olan ilişkisini "ilahî kelamın yaratılmışlığı" sorunuyla ilişkilendirmektedir. Ona göre Allah kelamı ile beşer kelamı arasında her bakımdan farklılıklar söz konusudur. Şöyle ki, ayrışma, bileşme, sınırlı ve nihayetli oluş, artma ve eksilme gibi arazlar Allah kelamı için geçersizdir. Çünkü bunlar, yaratılmış ve sonradan var olan varlıklara ait niteliklerdir.¹⁵

Beşerî düzlemde Allah'a nispet edilen kelam olan mushaflarda yazılı Kur'an metni, Allah'ın sıfatı olan kelamın tanınmasına vesile olması ilgisizle mecazdan ibarettir. Aşkın düzeyde mevcut bir kelam olarak ilahî kelam, harf, ses ve kelimelerden oluşan Mushaflarda yazılı olan kelama hiçbir zaman hulul ve nüfuz edemez.¹⁶ Bundan dolayı yaratılmış özelliklere sahip olan ve dile dökülen kelam olan lafzî kelam, aşkın düzeyde var olan nefsî kelamı tabir eden ifade olması ve yaratılmışlık niteliklerine sahip olması hasebiyle mecazi anlamda kendisine kelam ismi verilmektedir.¹⁷

Aynı şekilde Sabunî (ö. 580/1184) de kelamın mahiyeti itibarıyla zat ile kaim olan ve harfler ile sesler tarafından ifade edilen bir manadan ibaret olduğunu görüşündedir. Nitekim o, nefsî kelamın hakikat olduğunu ve nefsî kelama delalet eden ibare ve lafızların, kalpteki manaya delalet etmesi açısından mecazi olarak kelam denilebileceğini savunmaktadır. Ona göre, kalpteki manaya delalet eden lafız ve ibarelere kelam denmesi bunların kalpteki manaya kılavuzluk etmeleri nedeniyledir. Yine aynı nedene bağlı olarak tüm Müslümanlar mushafın içindeki lafızlara "Allah kelamı" ismini vermekte ittifak ettikleri gibi Kur'an okuyanın okuduğu şeye de "kelâmullah" demişlerdir.¹⁸

Bu durumda harfler, mahiyetleri itibarıyla gırtlaktan çıkan seslerden ayrı şeylerdir. Eğer yazı ile gösterilmiş harfler hakikaten kelam olsaydı onların gırtlakta meydana gelen sesleri gerçek kelam olamazdı ve bunun aksi de aynıdır. Böyle olmakla beraber gerek kâğıt üzerindeki harflere gerek gırtlakta oluşan seslere kelam denilmiştir. Bu iki şey arasındaki münasebet ise sadece her birinin manaya delalet etmiş olmasından ibarettir. Zira bir ibarenin yazılmış olanı ile okunmuş olanı aynı manayı gösterir.¹⁹ O halde harfler ile seslerin her birine, kalpteki manaya delalet etmesi nedeniyle mecazi anlamda kelam denilmesi gerekmektedir.

Diğer taraftan kelam kavramına ilişkin olarak Gazzalî (ö. 505/1111), bu kavramın nefsî olan ile lafzî olan arasında ortak bir lafız olduğunu iddia etmektedir. Ona göre lafzî kelama hakiki anlamda kelam denmesi "iştirak" yoludur. Gazzalî'ye göre bu iştirakin iki türü vardır. Birincisi, "kelam" isminindedir ve bu da delaletlerin delalet olunan şeylerin ismiyle isimlendirilmesidir. Asıl olan nefsî kelam olduğundan, lafızlar da ona delalet ettiği için kelam ismini alır. Buna benzer şekilde birisinin konuşmasına delalet eden lafızları iştittimizde "Falancanın kelamını iştittim" deriz. Bu ifadeden maksat, nefisle kaim olan manayı ve kelamı tebliğ edenin ibarelerinin delalet ettiği şeyi anlamadır. İştirakin ikinci türü ise işitilenin isminde olur. Başkasının işitmesiyle bilinen anlam bazen doğrudan işitilmiş olarak isimlendirilebilmektedir. Sözgelimi, "Emirin kelamını elçisinin sözüyle iştittim" denildiğinde, emirin kelamının elçinin dilinde kaim olmadığı bilinmektedir. Aksine işitilen şey, emirin kelamına delalet eden elçinin kelamıdır.²⁰

Burada Gazzalî her ne kadar lafzî kelâmın içerik ve kullanım açısından müş-terek olması yönüyle gerçek anlamda kelâm olduğunu belirtse de, ona göre kelâm diye isimlendirilen şey ilim, irade ve inançlardan ayrı olan bir tür olup, bu çeşit bir kelâmın, Allah hakkında sabit olmasının zorunluluk arz ettiğini ileri sürmektedir. Zira ses, harf ve işaretler sonradan meydana gelmiş olup kelama delalet etmektedirler. Bunların delaletleri ıstılahî bir delalet olduğu için bunlar kadim olan gönül kelâmına²¹ birer delil teşkil etmektedirler.

Dile getirdikleri bu ifadeleriyle kelâmcılar, kelâm kavramının neliğine ilişkin olarak öncelikle aşkın alanda kelâmın ne olduğunun ortaya konulmasını amaçlamaktadırlar. Bu bağlamda onlar, tevhid anlayışlarının bir gereği olarak aşkın alanda kelâmı Allah'ta bir sıfat veya mana olarak görmektedirler. Buna göre kelâm, Allah'ın bir sıfatı olduğu için o da Allah gibi kadim ve yaratılmamış olmak zorundadır. Bu durumda Allah kelâmının, hece, harf, ses gibi beşerî unsurları içeren ve kulağın duyabileceği birtakım seslerden oluşan bir yapı olarak görülmemesi gerekmektedir.

Ayrıca Allah'ın konuşmasını cümleler göndermek suretiyle gerçekleşen bir konuşma olarak da görülmemelidir. Çünkü O'nun kelâmı harflere ve seslere hulul ve nüfuz eden bir konuşma değildir. Ancak o, kalple kavranılabilir ve anlaşılabilir. Bu görüş ve düşünceden hareketle beşerî kelâm, nefiste yerleşik bir mana olarak kabul edilmektedir. Nefiste yerleşik olan bu mana, ses ve harflerle dışsallaştırılmaktadır ve böylelikle dış dünyada varlık sahasına çıkmaktadır. Her nefiste bulunan mananın dışsallaştırma sürecinde dile getiriliş açısından birtakım farklılıklar bulunsa da, esas olarak kabul edilen içteki kelâmı böyle bir farklılığın söz konusu olmamasıdır. Dolayısıyla kelâm, mutlak olarak söylenen şeylerde ve ibarelerde değil, anlamlardadır.

Sonuç olarak denilebilir ki, Ehli Sünnet'e göre kelâm kavramı bir sıfat ya da mana olarak Allah'taki niteliği ile beşerdeki niteliği farklılık arz etmekle birlikte bu kavram, beşerî düzlemde içsel bir konuşma olarak tanımlanmaktadır. Bu çerçevede Allah kelâmı, düşünce ile kelâm arasındaki ilişkinin kişinin zihninde birbirini bütünleyen yapısı ile örtüşmemektedir. Bu da ilahî kelâm ile beşer kelâmının farklı ontolojik düzlem içerisinde yer alması gerektiğini ve aralarında benzerlik ve aynılık gibi durumların söz konusu olmadığını ortaya koymaktadır. Böylece kelâmın hakikati, insan için içsel bir konuşma olarak, aşkın varlık Tanrı için de kadim bir sıfat ya da mana olarak açığa çıkmaktadır.

Mu'tezilî Yaklaşım

Mu'tezile, inanç konuları dâhil tüm düşünce sistemlerini rasyonel düzeyde delillendirme ve ispatlama yolunu tercih etmektedir. Çünkü sağlam ve doğru

bir inancın tesis edilebilmesi için dil ve düşünce doğru ve tutarlı önermelerle kurulmalıdır. Bu anlamda bu ekol başta sıfatlar konusu olmak üzere diğer pek çok konular üzerinde açıklama ve değerlendirmede bulunurken, “kıyasu'l-gaib ale's-şahid” diye ifade olunan gaibin şahide kıyas edilmesi yöntemine başvurmaktadır. Bu doğrultuda Mu'tezilî kelamcılar, bilginin elde edilmesinde şahidin asıl alınması ve buradan hareketle gaibin delillendirilmesi konusunu kendi düşünce sistemlerine uygun tarzda oluşturmaktadırlar.²² Buna göre gaip olan Tanrı, her ne kadar varlık olarak olgusal alanın dışında olsa da bilfiil müdahalesi nedeniyle bu alanın içindedir.²³ Dolayısıyla olgusal alandaki fiilleri üzerine akıl yürütme ve delillendirme ile Tanrı hakkında konuşma ve bilgi sahibi olma imkânı bulunmaktadır.

Bu bağlamda Mu'tezilî kelamcılar düşünce sistemleri gereği, olgusal alanı asıl kabul etmekte ve aşkın alanı, bu olgusal alana bağlı olarak şekillendirmekte ve anlam sahasını belirlemektedir. Bu eksende önce beşer kelamının mahiyeti tespit edilip, elde edilen sonucun ilahî kelam için de geçerli olduğuna hükmedilir. Eğer beşer kelamından başka bir kelamla ilahî kelam nitelenecek olunursa, bu durum bilinmeyi ispat anlamına gelir. Böyle bir iddia ise “Allah'ın beşere benzemeyen hareketi ve rengi vardır” demeye benzer.²⁴ Böyle bir şeyin olması mümkün olmadığına göre, ilahî kelamın hakikatinin ne olduğu hususu da beşerî kelamın zemini üzerinden sorgulanmalıdır. Bu anlamda Abdulcebbar, kendi ekolünün bu hususa ilişkin yaklaşımının doğruluğunu ortaya koymak adına şöyle bir ifadede bulunmaktadır: “Allah'ın kelamı ve bu kelamın nitelikleri hakkında konuşmanın yegâne yolu, şahidde kelamın tanımını açıklamamızdır. Ancak bu şekilde beşer kelamından hareketle ilahî kelam hakkında konuşma ve bilgi sahibi olma imkânı söz konusu olur.”²⁵

Nitekim Abdulcebbar, kelam kavramının neliğini tahlil ederken, Diğer Mu'tezilî kelamcılar gibi onun zamansal kökeni ve var oluşuyla ilgilenmektedir. Öncelikli olarak o, olgusal alanda kelam için sağlam bir zemin oluşturma gayreti içerisine girmekte ve bu zemin üzerinden kelamın hakikatinin ne olduğunu sorgulamaktadır. Bu noktada ona göre, olgusal alanda ortaya çıkan kelam, insan tarafından algılanarak kavranabilmekte ve böylelikle onun hakikatine ulaşabilmektedir. Buna göre kelam, idrak edilip kavranabilir şeylerin en açığı olduğuna göre²⁶ insan zihninin bu yapıyı kavramasında anlaşmazlıktan söz edilemez. Çünkü kelamın hakikati, aklın ve idrakin birebir katkıda bulunduğu bir fiil şeklindedir.²⁷ Açıkçası kelam, olgusal düzeyde var olmakla kendi yapısını doğal olarak insan zihnine açmaktadır.

Bu ifadeleriyle Abdulcebbar, Mu'tezile'nin genel söylemi olan kelamın fiil oluş yönüyle ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Zaten Abdulcebbar'ın da benimsediği bu görüş, diğer Mu'tezilî kelamcılar arasında da kabul görmüştür. Buna göre kelam, zaman ve mekân çerçevesinde insan tarafından gerçekleştirilen bir fiildir. Bu durumda kelam, insan tarafından fiil olarak var

edilince, ona ait muhdes bir fiil olmuş olur.²⁸ Aynı şekilde esas itibariyle nesnelere dünyasındaki insana mahsus kelam türünden olan ilahî kelam da Tanrı'nın fiili ve yarattığı kelamıdır. Dolayısıyla kelam, o sözü söyleyene nispet edilir. Bu anlamda konuşan kişi, kelamı fiili olarak varlığa çıkararak yani kelam fiilini işleyen kişidir. Kelam fiilini işlemeden bir kişinin konuşan olduğunu bilmenin imkânı yoktur. Dolayısıyla bir kişinin konuşan olduğunu bilmenin yolu, bir fiil olarak kelamın işlenmesinden geçer. Öyleyse kelam, kişide bir sıfat veya mana olarak değil, bir fiil olarak bulunmaktadır.²⁹

Kelamı bu şekilde fiil oluş yönüyle ele almakla birlikte Mu'tezile, bu konunun dil üzerinden tartışılmasının yapılması gerektiği düşüncesindedir. Çünkü dil, belli bir kurallar dizisine sahip düzenli bir sistem olup, harfler ve sesler de bu kurallar dizisi içinde anlam kazanırlar. Burada anlam tamamen dil yani kelam içinde ortaya çıktığına göre nefiste yerleşik, harf düzeneğine karşılık gelen bir kelamdan söz etmek anlamsızdır. Dolayısıyla anlamın ibare ve lafızlara dönüşmeden önce, nefiste yerleşik olduğu iddiası, çelişkili bir iddiadır.³⁰

Bu çerçevede Abdulcebbar, Ehli Sünnet kelamcılarının lâfzî ve nefsî kelam ayırımına karşı çıkmakta ve dilsel ve bilgisel açıdan onların bu görüşlerini eleştirmektedir. Her şeyden önce Sünnî teori, kelam kavramını anlaşılabilir ve bilinemez kılmaktadır. Bunun yerine kelamın dil içinde ortaya çıktığı yönüne vurgu yapılmalıdır. Ancak işte o zaman kelamın dile getirilmekle anlaşılır bir şey olduğu açığa çıkacaktır. Bu bağlamda Abdulcebbar'a göre bir şeyin bilgisine zorunlu ya da kesbî açıdan ulaşma imkânı yoksa o bilgi geçerli değildir. Akledilip algılanamayan ve ilmi yollarla ispatlanamayan bilgiyi ispatlamaya çalışmak doğru değildir. Ayrıca ispatlanamayan bilgileri, inanç haline getirmek yanlıştır. Bir iddianın geçerli olabilmesi için ispatta bulunan kişinin, savduğu düşüncenin bilgisine ulaştırılacak yolun ispatına başvurması zorunludur. Şayet ilmi açıdan iddianın geçerli olmadığı ispatlanıyorsa, bu durumda o iddia reddedilmelidir. Muhakkak onun, akledilemeyen alandaki fiillerin ispatının imkânsızlığına hükmetmesinin amacı, akli yollarla ispatlanması mümkün olmayan anlamı ispatlamanın geçersiz olacağı sonucuna ulaşmaktadır.³¹

Bu doğrultuda kelamın varlığa gelmesi için yapılması gereken şey, önce manaların ispat edilmesi ve sonra bu manaların lafız ve ibarelerle dile getirilmesidir. Şayet burada Ehli Sünnet'in yaptığı gibi, lafız ve ibareler, manaların ispatına araç kılınırsa, bu, isabetli bir yöntem değildir. Zira bilinmeyen bir şeyin, konuşan tarafından ibare ve lafızlara dökülmesi mümkün değildir. Aynı şekilde önceden bilinmeyen bir şeyin ibare ve lafız yoluyla bir başkasına anlatılması da imkânsızdır. Dolayısıyla ibare ve lafızlarla iddia edilen bir şeyi yine ibare ve lafızlarla ispatlamaya çalışmak, yanlış bir yöntemdir.³²

Bu bağlamda Ehli Sünnet kelimcilerin ileri sürdükleri, “içimde sana söyleyeceğim sözler var”, “hiç kimseye açmadığım söz var” gibi ifadeler, nefî kelama delil teşkil etmemektedir. Çünkü bu tür ifadelerde sözü söyleme kararlılığında olma anlamı kastedilmektedir. Bu tür sözler, “içimde Zeyd ile karşılaşma arzusu var” ya da “içimde hacca gitme arzusu var” cümlelerindeki manaya gelmektedir ve bu tür ifadelerin hiçbir şekilde nefî kelam ile ilgisi bulunmamaktadır. Zira insan kendi kendine sözgelimi, bir ev yapmayı düşünür ve iç dünyasında onun çizim ve planının varlığını hisseder. İç dünyada tasavvur edilen bu binanın dış dünyadaki binayla var oluşsal olarak tıpatıp aynı olması gerekmez. Tıpkı bunun gibi kelamda da iç dünyada tasavvur edilen şeyin, dışa yansıyanın aynı olması gerekmemektedir. Öyleyse dışa vurulan, dış dünyada açığa çıkan kelamın, iç dünyada gerçek anlamda nefî kelam diye var olduğu iddiasının doğruluğundan söz etmek mümkün değildir.³³

Bununla birlikte suskun olduğu halde birisi için “falanca konuşandır” denmesinin anlamı ise, o kişinin konuşmasının mümkün oluşu ve içindekini ifade etmede zorluk çekmeyeceğini belirtmektedir.³⁴ “Falanca kişi iç dünyasında bir kelam tasarlar ve sonra onunla konuşur” ifadesinden kastedilen ise kelamın manasıdır. Aksi halde “sonra onunla konuşur” denmesi bir çelişki olurdu. Zira tasarlamak suretiyle yapılan bir şeyin daha sonra tekrar yapılması mümkün değildir.³⁵

Düşünce ile ibare ve lafızlar arasında olgusal düzlemde herhangi bir uygunluğun söz konusu olmadığını ve bu noktada ibarelerin düşüncelere delalet etmesinden söz etmenin doğru olamayacağını dile getiren Abdulcebbar’a göre, “kelam önce nefiste düzenlenir, sonra dile getirilmiş ya da ibarelere dökülmüş olur” sözü, dış dünyada fiilen gerçekleşen kelamın anlamının nefiste düzene konması demektir. Zira kelam aslında nefiste var olan mana sayıldığına bu, konuşmak suretiyle ikinci kez yapılarak ibarelere dökülmesi anlamına gelmekte ve bununla birlikte burada hem tekrar hem de çelişki ortaya çıkmış olmaktadır. Ayrıca dile gelmiş olan şeyin kalpteki ilme ve iradeye delalet etmesi yerine kelama delalet etmesini tercih ettirecek bir durum da yoktur. Nitekim kişinin, diliyle bir şeyi haber verirken kalbiyle emredici durumda olması ve diliyle emrederken kalbiyle bundan pişman olması imkan dâhilindedir. Bir kişinin aynı anda hem haber veren hem de emreden olamayacağı aşikârdır. Öyleyse “kelam, kalpte olana delalet etmektedir” ifadesi doğru görülmektedir. Kelamın, kendisiyle kelam olacağı herhangi bir duruma ihtiyacı yoktur. Yani kelam, kendisiyle kelam olabilmek için nefî kelama ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla görünen kelam ne ise bilinen kelam da odur.³⁶

Gelinen bu noktada Abdulcebbar, “nefisteki mana” sözü ile düşünceye işaret edildiği ve bunun kelam olarak kabul edilmesi gerektiği, işitilen şeyin ise bu kelama delil olduğuna dair söylemlerin, dilsel açıdan yanlışlığını vurgulamaktadır. Çünkü ona göre, kelamın nefiste mana olmasını söylemekle idrak

edilen diğer şeylerin ve sesin böyle olduğunu söylemek arasında fark yoktur. Bu durumda onlar da, nefiste bulunan mana olacaktır. Şayet sesin ve diğer hissi varlıkların kalpteki anlamsal varlığı kelam olarak kabul edilirse, ibare ve lafzın, nefsın dışında, dilde, diğer manalardan bina edildiği de kabul edilme-lidir. Bu bağlamda kalbin öteki fiillerinin de manalar olarak burada bina edil-diği söylenebilir.³⁷ Ne var ki kalbi fiillerin “mana” ismi altında ontolojik bir gerçekliğinin bulunmadığı ve kelamın da böyle bir imkana sahip olmadığı açık ve nettir.

Abdulcebbar’ın kelamın nefiste bulunan mana olamayacağına dair başka bir kanıtı ise konuşamayan ve konuşmayan kimsenin durumuyla ilgilidir. Dilsiz-lik, konuşmaya engel bir durumdur. Şayet kelam, nefisteki mana olsaydı, onun, dilsiz kimsenin nefsinde mana olarak varlığı imkânsız olurdu. Zira ko-nuşamayan kimse söz söyleyemeyeceği için nefiste mana olan kelam kendi-sinde bulunmayacaktır.³⁸ Açıkçası ona göre kelamın, ne cinsi ne de cinsinin dışında zıttı yoktur. Halbuki konuşamama ya da konuşmama, konuşma or-ganlarının özürülü olması yahut kullanılmaması demektir. Yoksa kelamın zıttı, suskun olma hali ve dilsizlik değildir. Özellikle suskunluk halinde, kişinin söz söylemeye kudreti bulunmasına rağmen kendi isteğiyle konuşmaması söz konusudur. Bu noktada eğer bir kişi konuşma organında bir sorun olmama-sına rağmen konuşamıyorsa, bunun sebebi nefsinde tertip ettiği mananın kaybolması değil, o kelamı tertip etme bilgisinin kaybolmasıdır.³⁹

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Mu’tezile, kelamı, söylenen söz anlamında temel almaktadır. Aynı şekilde dilbilimciler de kelamı, söylenen söz anlamında kullanmakta ve fiil olarak görmektedir. Bu bağlamda dilbilim-ci Ayhan Songar, kelamı şu şekilde tanımlamaktadır:

Kelam, bir kişinin beyinde oluşan birtakım düşüncelerin keli-me örnekleri tarzında belli sinir yolları ile gırtlak, dil, damak ve solunum kaslarına intikal etmesi, akciğerlerdeki havanın bu kas-lar vasıtasıyla özel bir şekilde meydana gelen hava titreşimlerin-in diğer şahsın kulağına ve oradan da beynine intikali ile onda aynı kelime ve hayallerin uyanması, netice olarak düşüncenin in-tikali demektir.⁴⁰

Bu tanımında kelamın neliğine ilişkin iki husus göze çarpmaktadır. Birincisi, düşünceyi sözle ifade etme biçimini gösteren durumdur. İkincisi ise iki ya da daha çok sayıda bireyin sözlü bildiri alışverişinde bulunması ve böylelikle ki-şiler arasındaki sözlü bildirişimin gerçekleştirilmesi durumudur. Buna göre sözlü bildirişim, gırtlak, ağız, damak, dil gibi konuşma organları tarafından meydana gelmektedir. Dolayısıyla kelam, iki ya da pek çok kişi arasında ger-çekleşen sözsel ilişki bağlamında bir fiil olarak nitelendirilmektedir. Aynı şe-kilde ünlü dilbilimcilerden biri olan Doğan Aksan da kelamı, söylenen söz

anlamını temel alarak kullanmaktadır. Ona göre her ne kadar dilin öteki öğeleriyle çeşitli ve sıkı ilişkiler içinde bulunsada kelam, özellikle somut kavramları yansıttığında zihinde tek başına belli bir tasarım uyandırabilecek niteliktedir. Herhangi bir toplum içerisinde bir kelimeye uzlaşılı yoluyla belli anlamlar yüklenmekte ve o toplum içerisindeki her bir birey o anlamı bilerek sözlü bildirişimini gerçekleştirmektedir.⁴¹ Böylelikle o toplum içerisinde bireyler arasında sözlü bildiri alışverişi meydana gelmektedir. Bu da söylenen söz anlamındaki kelamın sözsel ilişki sürecini açığa çıkarmaktadır.

Maturidî ise, kelamın, “söylenen söz” anlamının temel alınarak kullanılmasına karşıdır. Tam aksine o, kelamın “söz söyleme” anlamında kullanılmasını savunmaktadır. Ona göre kelam, söylenen söz anlamında Allah’ta bir fiil olarak görülmesi durumunda başkalarının kelamı statüsünde bulunmaktan kurtulamayacaktır. Hal böyle olunca, Allah kelamı ile insan kelamı arasında benzeşme ortaya çıkacaktır. Oysa “hiçbir şey O’nun benzeri değildir”⁴² mealindeki ayet Allah’ın gerek sıfatında gerekse zatında benzeşme olamayacağını dile getirmektedir. Ayrıca “yoksa O’nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da yaratma işi onlar tarafından birbirine benzer mi göründü?”⁴³ mealindeki ayet de bunu destekler mahiyette fiil benzerliğinin zat benzerliğini gerektirdiğine işaret etmektedir. Buna karşın bütün yaratılmışlar bir araya gelse Kur’an’ın mislini meydana getiremeyecekleri yönünde⁴⁴ ilahî bir beyan da vardır. Böylelikle misliyet unsuru taşıyan benzerlik ortadan kalkmıştır. Netice olarak kelam, söylenen söz anlamında temel alındığında Allah’a mahsus olan kelamın yaratılmışlara ait olan kelamdan farklılığı sabit olmuş olacaktır.⁴⁵

Bu noktada Maturidî’nin bu görüş ve değerlendirmelerine şu şekilde bir eleştiri getirmek mümkündür: İnsan aklı dış dünyayı tanıyabilmek için önce onunla irtibat kurması gerekmektedir. Olgusal alanda gerçekleşen bu olay şahidi tanımadır. Buradan hareketle akıl, gaibi tanıma ve bir fikre ulaşma çabasına girer. Böylelikle aklın bilgi alanı duyulanın ötesine taşmaktadır. Bu noktada insanın aşkın alan hakkındaki bilgileri olgusal alanda edindiği bilgiler üzerine bina edilmektedir. Bunun dışında insan için imkân yoktur. Zira bilinmeyen bir şey üzerine bilgi bina edilemez. Zaten Allah da, varlığı ve sıfatları başta olmak üzere aşkın alan hakkındaki bilgileri olgusal alandaki varlıklardan yola çıkarak ispat etme yolunu tutmaktadır. Burada O, insanların anlaması ve kavraması için insan zihnine yaklaşıtııcı ifadeler kullanmaktadır. Bu demektir ki, O’nun hakkında konuşmak ve O’nun hakkındaki bilgileri anlamak için şahidin yol göstericiliği kaçınılmazdır. Biz insanlar, nesnel dünyanın ilke ve esasları doğrultusunda aklî muhakeme gücümüzü kullanarak Allah hakkında bilgiye ulaşmaya çalışırız. Böyle bir düşünce sisteminin mantıkî bir sonucu olarak da O’nun konuşmasının, somut düzlemdeki konuşmadan hareketle içeriğini belirlemeye çalışırız. Burada yapılan O’nun zatına ulaşmak değil, O’nun nasıl bir varlık olduğu hakkında bilgiye ulaşma çabasıdır. Bu

durumda olgusal alanda kelam, kişiler arasında gerçekleşen sözlü bir ilişki bağlamında fiil olarak kabul edilmesinden dolayı ilahî kelam da bir fiil ve edim olarak görülebilmektedir. Böyle bir düşünce yapısı içerisinde kesinlikle varlıksal açıdan farklılık arz eden Allah ile insan, zat olmaları bakımından eş-değer ya da aynı görülme gibi bir durum söz konusu değildir.

Selefi Yaklaşım

Selefi ekol, kelam kavramının neliğini tahlil ederken öncelikli olarak bu kavramın mahiyetinin söz söyleyene göre içeriklendirilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Bu anlamda bu ekole göre kelamın mahiyet açısından söz söyleyen kişiden ayrı olarak düşünülmesi kabul edilebilir bir durum değildir. Zira bu kavram söz söyleyen kişide bulunan ve onunla var olan bir içeriğe sahiptir. Buna göre kelam, lafız ve mana olarak söz söyleyen kişide var olan bir hakikattir.⁴⁶ Bu durumda lafız ve mananın söz söyleyen kişi de bir nitelik olarak bulunduğu gerçeğinin göz ardı edilmemesi gerektiği hususu önem arz etmektedir.

Bu bağlamda İbn Teymiyye, Ehli Sünnet kelamcıları tarafından ileri sürülen nefsi kelam teorisine itiraz yöneltmektedir. Ona göre kelamı sadece manaya indirgeyen bu teori, bu kavramın söz söyleyene göre içeriklendirilmesi açısından yetersiz kalmaktadır. Zira kelam, lafız ve anlam bütünlüğüne göre tanımlanması ve içeriğinin de konuşan kişiye göre alması gerekmektedir. Bu itibarla kelamın sadece anlamdan ibaret olarak görülmesi mümkün değildir. Eğer bu şekilde düşünülecek olunursa, bu durumda dilsiz olan kimsenin zihninde düşündüğü fakat bu düşündüğü şeyi dile dökemediği o anlam nedeniyle söz söyleyen kişi olarak kabul edilmesi gerekmektedir.⁴⁷ Oysa durum bunun aksine olmakla birlikte burada dilsiz olan kişi, konuşmanın doğası gereği söz söyleyen kişi olarak nitelendirilmemektedir. Bunun bir sonucu olarak kelamın, lafız ile mana arasındaki ilişki sürecinde söyleyen kişide bir sıfat ve mana olduğu açığa çıkmaktadır.

İbn Teymiyye, beşerî düzlemde ele aldığı lafız ile anlam arasındaki ilişki sürecini aşkın alanda kelamullah sorunu bağlamında ele almaktadır. Ona göre kelam sıfatının tezahürü olan Kur'an, lafız ve mana olarak kelamullah olmakla birlikte o, Allah'ın bir sıfatıdır. Bu anlamda Kur'an, ne sadece lafızdan ne de sadece anlamdan oluşmaktadır. Aksine o, lafız ve anlamların toplamından ibarettir. Dolayısıyla o, lafzı, anlamı ve harfleri ile Allah kelamı olup, vahiy meleği Cebrail lafız ve anlamdan oluşan bu ilahî kelamı bizzat Allah'tan işitmiş ve daha sonra peygamber de bu vahiy meleğinden işitmek suretiyle onu insanlara tebliğ etmiştir.⁴⁸ Buradan açığa çıkan şudur ki, lafız ve anlam ayırımı yapılmadan Kur'an'ın Allah kelamı olduğu kabul edilmelidir. Zaten kelam kavramından anlaşılan anlam da budur.

Burada Kur'an'ın Allah kelamı olarak kabul edildiği ve Allah'ın kelam sıfatı olarak benimsendiği takdirde Kur'an harflerinin O'nunla kaim olması bunun kaçınılmaz bir sonucu olmaktadır. Şu halde kelam, Allah'ın zatında mevcut bir mana yani kelam-ı nefsi olmamaktadır. Bu noktada harf ve sesteki yoksun bir kelam düşünülemeyeceğine göre zat ile kaim manadan ibaret bir kelam-ı nefsi düşüncesi, Allah'ın mütakellim olduğunu kanıtlamaz. Bilakis O'nun kelam sıfatından yoksun olduğunu gösterir. Bu anlamda Kur'an'ın vahiy meleği aracılığıyla peygambere indirilip tebliğ edilmesi, onun lafızlarının Allah'ın zatı ile kaim olmasına engel teşkil etmez. Nitekim peygamberin “ameller niyetlere göredir” sözü nakledilince, bu sözün lafzı ve anlamıyla o peygambere ait bir kelam olduğu kabul edilir. Bu sözü, nakledenin sesinden duymuş olmak, onu peygamberin kelamı olmaktan çıkarmadığı gibi Kur'an'ın insanlar tarafından okunup yazılması da ilahî oluşuna uygun bir tarzda onu Allah'ın zatı ile kaim olan bir kelam olmaktan çıkarmaz.⁴⁹

Bu çerçevede İbn Teymiyye, gerek Ehli Sünnet kelamcıları tarafından ileri sürülen Kur'an'ın kadim oluşu gerekse Mutezili kelamcıları tarafından ileri sürülen Kur'an'ın yaratılmış oluşu hakkındaki iki görüşü de tenkit etmektedir. Ona göre bu iki görüş, sonradan ortaya atılmış olmakla birlikte bu görüşlerin hiçbirinin Kur'an ile alakaları yoktur. Bu anlamda Kur'an'ın başka bir şeyde yaratılması ve tek bir manadan gelmesi akıl sahibi herkesin karşı çıkacağı bir husustur. Zira bu aklen zorunlu bir şekilde fasittir. Şurası açıkça bilinir ki, Ayet'el-Kürsi'nin anlamıyla Ayetü'd-din'in anlamı veya İhlâs süresi ile Tebbet süresinin anlamı bir ve aynı değildir. Yine diğer kitaplardaki manaların, Allah'ın meleklerine değişik vesilelerle olan hitabının, kıyamet hallerini bildiren ayetlerin hepsinin aynı anlamdan olduğunu söylemek nasıl mümkün olmaktadır?⁵⁰ Burada bu iki görüşün beraberinde getirdiği belirsizliği ve kapalılığı reddetmek suretiyle kendi bakış açısı doğrultusunda bu meseleyle şu şekilde nokta koyduğunu ifade etmektedir:

“Seleften hiç kimse bu iki görüşü dile getirmemiştir. Yani Kur'an Allah kelamını ifade etmekten veya hikaye etmekten ibarettir ya da onu telaffuz etmem veya seslendirmem kadim yahut mahluktur dememiştir. Aksine onlar kitap ve sünnetin delalet ettiği gibi Kur'an Allah kelamıdır ve insanlar onu kendi sesleriyle okurlar, kalemleriyle yazarlar. Bu anlamda Kur'an, Allah kelamıdır ve mahluk değildir, demişlerdir. Dolayısıyla o, Allah kelamı olmakla birlikte O'nun zatı ile kaim olup ancak kadim değildir. Ayrıca bu kelam Allah tarafından sonradan söylenmiş olmanın yanında Allah'a aitliği noktasında ona mahluk denilmesi doğru ve kabul edilebilir bir durum değildir.”⁵¹

Aynı şekilde kelam kavramının mahiyetinin söz söyleyene göre içeriklendirilmesi noktasında İbn Hazm da lafız ile anlam birlikteliğine vurgu yapmaktadır. Ona göre her şeyden önce anlam, lafzın içerisinde yer almaktadır. Zira lafızlar, birtakım anlamları belirtmek için ortaya konulmuştur. Bu

anlamda herhangi bir lafzın belli bir anlamı içermesi, ilahî bildirimde dayalı olan muvadaa aracılığıyla belirlendiğinden lafız ile anlam arasında ayrılmazlık ilişkisi söz konusudur.⁵² Ancak böyle olmakla birlikte oluşum itibariyle anlam önceliğe sahiptir. Çünkü anlam, nesnel dünyaya ilişkin gerçekleşen idrakin zihni kavramlara dönüşmüş biçimini oluşturmaktadır. Öbür yandan lafız ise, bu zihni kavramların ses ve yazı düzlemindeki ifadesi olmaktadır. Bu nedenle önce anlamın idraki zihinde gerçekleşmekte ve bu durumda isimlendirilen nesne zihni bir varlığa dönüşmektedir. Daha sonra ise zihni varlık olarak idraki gerçekleşen bu anlam, lafız ve ibarelerle ifade edilmektedir.⁵³ İbn Hazm'a göre anlamın tespiti, ancak bu anlamı belirten lafzın dikkate alınmasıyla mümkün olmaktadır. Bu da lafız ile anlam arasında mevcut olan ayrılmazlık ilişkisi nedeniyle kendini göstermektedir. Dolayısıyla anlam öncelikle hitabın lafzında aranmalı ve bu noktada anlama faaliyeti, metnin ait olduğu dilin verilerinden hareketle gerçekleştirilmelidir.⁵⁴

Beşerî düzlemde ele almış olduğu lafız ile anlam birlikteliğini aşkın düzlemde taşıyan İbn Hazm, kelam ile kelam sıfatını bir ve aynı görmektedir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak kelam sıfatının bir tezahürü olan Kur'an lafız, ibare ve anlamlardan oluşan ilahî bir kitaptır. Bu yönüyle Kur'an, Allah'ın kelamının ilmi ile aynı ve ezeli olmakla birlikte ne hâliktir ne de mahluktur.⁵⁵

İbn Hazm'a göre Kur'an ve kelimullah kavramlarının her ikisi de aynı anlama gelmektedir. Bu anlamda bu iki kavram mana bakımından müşterek lafizlerdir. Bu itibarla hem Kur'an hem de kelimullah beş ayrı anlama delalet etmektedir. Bu anlamlar ise işitilen ses, okunan lafız, yazılmış Mushaf, sadırlardaki ezberler ve Allah kelamıdır.⁵⁶ Dolayısıyla Kur'an ya da kelimullah denilince bu beş anlam birlikte anlaşılmalıdır. Burada bu beş anlamdan ilk dördünü oluşturan işitilen seslerin, okunan harf, hece, kelime ve cümlelerin, mushafın yazılarının, harflerinin, mürekkebinin, sayfalarının ve ezberlenen ayetlerin insanın nefesine yerleşmesinin hadis ve yaratılmış olduğu aşikârdır. Ancak bu kavramların delalet ettiği manalardan beşincisi olan ilahî kelam ne yaratılmıştır ne de hadistir. Aksine bu, ezeldir ve Allah'ın ilmi ile aynıdır.⁵⁷ Hal böyle olunca herhangi bir kimsenin Kur'an'ın ve kelimullahın yaratılmış olduğunu söylemesi doğru değildir. Zira yaratılmışlık vasfı bütünün tamamı için genellenemiyorsa, o takdirde bir kısmında bulunan bu vasfın bütün üzerine bırakılması mümkün değildir. Bu noktada eğer birisi "bütün varlıklar yaratılmıştır" derse, o kişinin bu sözü mantıkî tutarlılık açısından yanlış olur. Çünkü Allah da bir varlıktır fakat yaratılmış değildir.⁵⁸ Dolayısıyla her ne kadar Kur'an yaratılmış olsa da beşinci anlam itibariyle yaratılmış olmadığı için, Kur'an'a ve Allah kelamı için yaratılmıştır ifadesinin kullanılmayacağını söyleyen İbn Hazm'a göre burada söylenebilecek doğru ifade şudur: "Allah'ın ilmi ve O'nun kelamı yaratılmış değildir. Kur'an da yaratılmış değildir, ancak benim sesim ya da yazım ise yaratılmıştır."⁵⁹

İbn Hazm, kelamın neliğini tartışırken üzerinde durduğu diğer bir husus da kelam ile söz arasındaki ilişki biçimidir. Ona göre kelam ile söz aynı anlama gelen kavramlar değildir. Bu bağlamda Allah'ın sözü anlamına gelen "kavlullah" kavramının anlamı, ancak şu dört şeyden biri olabilir. Onlar ise teklim, tekvin, hitap veya emirdir. Bu noktada İbn Hazm, bu dört farklı anlama göre kavil yani söz kavramının kullanımına ilişkin Kur'an'dan örnekler sunarak kendi görüşünü gerekçelendirme çabası içerisinde. Buna göre "Allah dedi ki: Ey Musa! Elindekini yere at"⁶⁰ ayetinde geçen "söz" kelimesi, konuşma anlamına gelmektedir. Burada konuşma, Allah tarafından yapılmış ve yaratılmış bir fiildir. Başka bir ayette ise şöyle buyurmaktadır: "Bir şeyin olmasını dilediği zaman Allah'ın emri, o şeye 'Ol' demektir. O da hemen oluverir"⁶¹ Bu ayette geçen "söz" kelimesi, tekvin anlamına gelmektedir. Başka bir ayette de Allah "Alçaldıkça alçalın orada. Artık benimle konuşmayın"⁶² buyurmaktadır. Bu ayette geçen "söz" kelimesinden maksat hitap olduğu için, bu ayetin hükmüyle Allah, cehennem ehliyle konuşmayacağını bize bildirmektedir.⁶³

Yine başka bir ayette Allah şöyle buyurmaktadır: "Andolsun sizi yarattık ve sonra size şekil verdik. Daha sonra meleklerle dedik ki, Adem'e secde ediniz..."⁶⁴ İbn Hazm, bu ayette geçen "söz" kelimesinin emir anlamına geldiğini belirterek devamında konuyu açıklığa kavuşturmak için şu ifadeleri kullanmaktadır: "Kavlin, teklim ve kelamdan ayrı olduğunun delili, "teklim" sözcüğünün fazilet, medih ve yücelik anlamlarını içermesidir. Bu noktada Allah 'İşte peygamber! Biz onların bir kısmını bir kısmına üstün kıldık. İçlerinden Allah'ın konuştukları vardır. Bir kısmının da derecelerini yükseltmiştir..."⁶⁵ Bu ayette de görüldüğü gibi "söz" sözcüğü kimi zaman fazilet anlamını içerir, kimi zaman da 'Allah dedi ki: Yerilmiş ve kovulmuş olarak çık oradan...' ayetinde işaret edildiği üzere konuşulanı aşağılamak ve azarlamak anlamlarını içerir. Dolayısıyla tüm bu ayetlerden de anlaşılacağı üzere "söz" kavramı yukarıda dile getirilen dört farklı anlama gelebilmekte, ancak bu anlamlardan hiçbiri "kelam" kavramı ile örtüşmemektedir."⁶⁷

Sonuç

Kelam kavramının sözlük anlamına ilişkin olarak Arap dilinde dilciler arasında bir görüş birliği olmadığı göze çarpmaktadır. Bu anlamda kimi dilciler bu kavramı, "anlam yüklü lafız" olarak tanımlarken, kimileri de "belli bir terip ve düzen içerisinde sıralanmış anlam yüklü lafızlardan oluşan cümle" şeklinde tanımlamaktadır. Bu durumda "kelam"ın "cümle" sözcüğüne karşılık geldiğini dile getirenler, "lafız" sözcüğünün karşılığı olarak "kavil" ifadesini kullanmayı tercih etmektedirler. Buna göre kelam kavramının, "kavil" sözcüğünü de kapsayan daha geniş bir anlama sahip olduğu söylenebilir.

Kelam kavramının lugat ve terim anlamına ilişkin olarak yüklenen bu anlamlar, kelamî ekoller tarafından dikkate alınmaktadır. Bu doğrultuda her ekol, kendi düşünce sistemleri gereğince farklı perspektifler ortaya koymuştur. Ortaya konan bu perspektifler, kendi sistematığı içerisinde dilsel bir paradigmaya sahiptir. Bu eksenle kelam kavramının neliğinin ortaya konması ve mahiyetinin anlaşılması için insanın kelamına ait özellikler irdelenmiş ve bu irdeleme sonucunda şu veya bu şekilde Allah kelamı ile ilişkilendirilmiştir. Ancak ekollerin sistemleşmesiyle birlikte bu kavram, Allah'a izafe edilmesinden ötürü bir sıfat olarak içeriklendirilmiş ve işlevsel düzeyde ele alınmıştır. Buna göre kelam kavramının anlam ve mahiyetine yönelik çizilen çerçeve, ekollerin kendi düşünce sistemlerinin alt teorilerini oluşturacak bir formatta yerini almıştır.

Nitekim kelamın özellikle Allah'ın zatı ile bağının hangi zeminde ele alınacağı sorusu, teolojik derinliği olan bir tartışmayı başlatmaktadır. Bu sorunun cevaplandırılması noktasında, ayrılmazlık ilişkisi nedeniyle lafız ile anlamın kelamın tanımında zorunlu bulunması gerektiği hususunun Selefî kelamcılar tarafından savunulması, dilbilimsel açıdan ilk bakışta doğru ve tutarlı bir düşünce biçimi olarak görülebilir. Ancak lafız ile anlam birlikteliğine göre tanımladıkları kelam kavramının bir sıfat olarak fonksiyonel kılınması ise bu durumu anlaşılma ve belirsizliğe sevk etmektedir. Buna göre kelam kavramı ile Allah'ın bir vasfı olarak kelam sıfatı tabiri caizse bir pota içerisinde eritilerek bir ve aynı kabul edilmektedir. Hal böyle olunca ilahî kelamın mahiyeti ile Allah'ın mahiyetinin aynılığı söz konusu olmaktadır. Bu da bu düşünce tarzının aklen ve mantıken izah edilebilirliğini güçleştirmekte ve açmaz neden olmaktadır.

Diğer taraftan Ehlî Sünnet kelamcılarının, manayı lafızdan kopararak Allah'ta bir sıfat olarak görmesi, kendi içerisinde tutarsız bir kıyastır. Zira lafız, anlamın dışı vurumudur. Bu noktada Kur'an'a bakıldığında görülecektir ki, orada lafız ile anlam arasındaki ilişki Allah tarafından oluşturulmakta ve kelamın bütününe vurgu yapılmaktadır. Nitekim Kıyame Süresi içerisinde yer alan "Kur'an'ın toplanması, okunması ve açıklanması" ifadelerinde, onun Allah'a ait olduğu vurgusu yapılmaktadır.⁶⁸ Bu, lafız ile anlam arasında ayırma gitmenin bizzat Kur'an'a aykırı olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bir sıfat olarak kelamın Allah'ın zatına taşınması, bir yandan ilahî kelamın iletişim ve hitap niteliğini ortadan kaldırmakta, diğer taraftan da Allah'ı ezelden muhatap olmaksızın kendi kendine konuşan bir varlığa dönüştürülmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu da bir anlamda insanın Allah karşısındaki sorumluluğunu anlamsız ve değersiz kılma gibi göz ardı edilemeyecek önemli soruna zemin oluşturmaktadır. Burada teolojik anlamda tutarsızlığa ve çelişkiye neden olabilecek böyle bir sorunun ortadan kaldırılması için yapılması gereken şey, ilahî kelamı, Allah ile peygamberi arasında dolaylı bir şekilde gerçek-

leşen bir iletişim olarak görmek ve bu anlamda O'nun kelamının tezahürü olan Kur'an'ı inmiş olduğu dil sistemi içerisinde ele almaktır. Çünkü ilahî kelam beşerî düzlemde söz olarak gerçekleşmektedir. Beşerî düzlemde gerçekleşen bu kelamın neticede hem konuşan olarak Allah hem de muhatap olarak insan için bağlayıcılığı söz konusudur.

Ayrıca yeri gelmişken burada şunu da ifade etmek gerekir ki, her şeyden önce kelam, dille ilgili bir kavramı ve ifadeyi çağırıştırır. Zira o, dilin öncelikli ve temel unsurlarından birisidir. Bu nedenle dille ilgili bir kavram olan kelamın dilsel analizi yapılarak kendisini oluşturan öğelerin belli bir işlev yapan karşılıklı bağılıkları ve etkileşimlerinin ne düzeyde olduğunun açığa çıkarılması gerekir. Nitekim kelamı oluşturan lafız ve anlam gibi öğeler birbirleriyle dayanışma ve etkileşim içerisindedir. Buna paralel olarak her bir öğenin değeri, diğer öğelerin varlığıyla ortaya konur. Dolayısıyla kelamı oluşturan öğeler arasındaki karşılıklı ilişkiler boyutu ne kadar iyi bilinirse, bu kavramın anlamı da o derece netleşir ve açık olur. Buna göre kelamın öğelerinden biri olan lafız, sadece anlamın açığa çıkarılmasında bir aracı işlevi gördüğü algısı, yanlış bir algıdır. Bunun yerine “lafız” öğesinin anlam, düşünce ve niyet gibi insanın zihinsel yetileri üzerinde sağladığı denetim ve analiz gücü, anlamı açığa çıkarma işlevinden daha aslı ve öncelikli olduğu vurgusu yapılmalıdır. Her ne kadar anlam zihinde eşzamanlı ise de, konuşma dili ve yazı dilinde lafız yoluyla art arda açığa çıkarılır. Böylelikle anlamın, lafız ve sözcükler vasıtasıyla analizi gerçekleşmiş olur.

Kaynakça

- Abdulcebbar**, Ebu'l-Hasan el-Hemedani, *el-Muğni fi Ebnabi't-Tevhid ve'l-Adl*, Kahire: el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Amme, 1961.
- Abdulcebbar**, Ebu'l-Hasan el-Hemedani, *Kitabu'l-Mecmu' fi'l-Muhit bi't-Teklif*, thk. J. J. Houben, Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986.
- Abdulcebbar**, Ebu'l-Hasan el-Hemedani, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1988.
- Aksan**, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara: TDK (Türk Dil Kurumu) Yayınları, I-III, 5. bs., 2009.
- Aslan**, İbrahim, “*Kelamullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği*”, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 51 (2010).
- Bor**, İbrahim, *İlahi Kelamın İmkan ve Tabiatı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Cürcanî**, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *et-Ta'rifat*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- el-İsfehani**, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed el-Ma'ruf bi'r-Ragıb, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Gazzalî**, Ebu Hamid Muhammed b. Mahmud, *el-İktisad fi'l-İ'tikad*, çev. Hanifi Akın, İstanbul: Ah-sen Yayınları, 2005.
- İbn Faris**, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Faris el-Kazvini el-Hemedani, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979.

- İbn Hazm**, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2. bs., 1999.
- İbn Hazm**, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İbkam*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Matbaatu'l-Asime, 1970.
- İbn Hazm**, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *et-Takrib li Haddi'l-Mantık*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1983.
- İbn Hazm**, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *Kitabu'd-Durre fi ma Yecibu İ'tikadüh*, thk. Ahmed b. Nasır el-Hamed, Said b. Abdurrahman el-Kazaki, Kahire, h. 1408/m. 1988.
- İbn Manzur**, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim, *Lisanu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali Ekber, Muhammed Ahmed Hasbilah, Haşim Muhammed Şazeli, Kahire: Daru'l-Mearif, 1119.
- İbn Teymiyye**, Takiyuddin Ahmed b. Abdilhalim, *Der'u Tearudi'l-Akli ve'n-Nakl*, nşr. Muhammed Reşad Salim, Riyad: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1981.
- İbn Teymiyye**, Takiyuddin Ahmed b. Abdilhalim, *Kitabu Mezhebi's-Selefi'l-Kavim fi Tabkiki Mes'eleli Kalamillahi'l-Kerim*, nşr. Muhammed Reşid Rıza, Mısır: Matbaatu'l-Menar, 1. bs., h. 1349/m. 1931.
- Maturidi**, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 4.bs., 2009.
- Nesefi**, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed, *Tabsratu'l-Edille*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara: DİB (Diyaret İşleri Başkanlığı) Yayınları, 1993.
- Özcan**, Hanifi, "Maturidi Metafizikine Bir Bakış", Türkiye Günlüğü (Mağrip'ten Maşrik'a Alemi İslam), 104 (2010).
- Peters**, Jan, *Gods Created Speech: A Study In The Speculative Theology Of The Mu'tazili Qadi'l-Qudat. Abdu'l-Hasan Abd al-Cabbar bn Ahmad al-Hamadani*, Leiden: Brill, Netherlands, 1976.
- Sabuni**, Nureddin Ahmed b. Mahmud, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB (Diyaret İşleri Başkanlığı) Yayınları, 7.bs., 2010.
- Songar**, Ayhan, *Dil ve Düşünce*, İstanbul: Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Psikiyatri Kliniği Vakfı Yayınları, 1986.
- Wolfson**, H. Austryn, *The Philosophy Of The Kalam*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Notlar

- ¹ Lügat itibariyle kelim kavramının etimolojik kökeninde "kelime", "kilme" ve "kelme" olmak üzere üç tür lafız sığısı bulunmaktadır. Bunlardan "kelime" kökü Hicaz'ın, "kilme" kökü ise Temim'in lügati olup, bu sığıların çoğulu "kelim" lafızdır. Bu kavramın etimolojik kökeni, müenneslik 'ta'sı olmaksızın "kelim" şeklinde de yapılanmaktadır ki, hangisi olursa olsun bu üçlü masdarların tümü "yaralamak" anlamına gelmektedir. Burada kelim ve kelime kavramlarının lügat olarak "yaralamak" anlamına gelmelerinin nedeni, bunların ifade ettikleri anlamların, tıpkı yara gibi kişinin iç dünyasında uyandırdığı tesirdir. Buradan hareketle denilebilir ki, kelim kavramı, Arap dilinde yaralama ve iz bırakma anlamı için konulmuş bir lafız olan "kelime" lafızından türetilmiş bir isimdir. Bilgi için bkz. Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, tahkik edenler: Abdullah Ali Ekber, Muhammed Ahmed Hasbillah, Haşim Muhammed Şazeli, Kahire: Daru'l-Mearif, 1119, s. 3922.
- ² H. Austryn Wolfson, *Kelim Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001, s. 1.
- ³ İsfehani'ye göre Arap gramerciler, isim, fiil ya da edat olsun bu lafızlardan herhangi biriyle kelim sözcüğünü kastederler. Diğer taraftan ona göre kelimcilerin çoğunluğu, tam bir anlam ifade eden cümlelere "kelim" demektir. Bilgi için bkz. Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed el-Ma'ruf bi'r-Ragib el-İsfehani, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2010, s. 93.

- ⁴ Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Faris el-Kazvini el-Hemedanî İbn Faris, Mu'cemu Mekayisi'l-Luga, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut: Daru'l-Fikr, Beyrut, 1979, c. v, s. 131.
- ⁵ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcanî, et-Ta'rifat, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985, s. 194. Kelamı, kavramsal olarak bu şekilde tanımlayan Cürcanî, bu kavramı ilmi disiplin açısından da şu şekilde tanımlamaktadır: Kelam; Allah'ın zâtı, sıfatları, mebbe ve mead çerçevesinde mümkün varlıkların durumlarını İslam ilkeleri doğrultusunda araştıran ilim dalıdır. Böyle olmakla beraber kelam, delillerden elde edilmiş şer'î ve itikadi kaideleri ele alan ilim dalıdır. Bilgi için bkz. Cürcanî, a.g.e., s. 194.
- ⁶ İbn Manzur, Lisanü'l-Arab, s. 3922.
- ⁷ İbn Manzur, a.g.e., s. 3922.
- ⁸ İbn Manzur, a.g.e., s. 3922.
- ⁹ İbrahim Aslan, "Kelamullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği", Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 51 (2010), s. 132.
- ¹⁰ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed Maturidî, Kitabu't-Tevhid, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 4. bs., 2009, s. 40-41.
- ¹¹ Maturidî, a.g.e., s. 41.
- ¹² Ebu'l-Mu'in Meymun b. Muhammed Neseî, Tabsıratu'l-Edille, nşr. Hüseyin Atay Ankara: DİB (Diyaret İşleri Başkanlığı) Yayınları, 1993, c.I, s. 369.
- ¹³ Neseî, a.g.e., c. I, s. 374.
- ¹⁴ Neseî, a.g.e., c. I, s. 375.
- ¹⁵ Maturidî, Kitabu't-Tevhid, s. 75.
- ¹⁶ Maturidî, a.g.e., s. 70.
- ¹⁷ Maturidî, a.g.e., s. 76; Hanifi Özcan, "Maturidî Metafizikine Bir Bakış", Türkiye Günlüğü (Mağrip'ten Maşrik'a Alemi İslam), 104 (2010), s. 134.
- ¹⁸ Nureddin Ahmed b. Mahmud, el-Bidaye fi Usul'd-Din Sabunî, 7. bs., çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB (Diyaret İşleri Başkanlığı) Yayınları, 2000, s. 81.
- ¹⁹ Sabunî, a.g.e., s. 82.
- ²⁰ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzalî, el-İktisad fi'l-İ'tikat, çev. Hanifi Akın, İstanbul: Ahsen Yayınları, 2005, s. 153-154.
- ²¹ Gazzalî, a.g.e., s. 155.
- ²² Şahidden hareketle gaibin delillendirilmesi yöntemi, Ebu Haşim'e göre ancak delalette ve illette ortaklık bulunduğu zaman mümkündür. Ona göre amaç, bilinenin bilinmeyen şey üzerine delil kılınarak bilgiye ulaşılmasıdır. Burada Ebu Haşim'in bu görüşünü mutlak bulan Abdulcebbar, tüm akıl yürütmelerde şahide dayanarak gaibin bilgisine ulaşılmasını imkânsız görmektedir. Bilgi için bkz. Abdulcebbar, el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl, Kahire: el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Amme, 1961, c. XVII, s. 33.
- Abdulcebbar, gaibin şahide kıyas edilerek bilinebilmesi için delillendirmenin dört şekilde yapılabileceğini ileri sürmektedir. Bunlardan birincisi, bir hükme götüren yolun bilinmesiyle delalette ortaklıktır. Tevhid konularıyla ilgili delillendirmelerde bu yol tercih edilmelidir. Sözelimi, kendisinde fiili durum sabit olan kimse hakkında "kadir" denilir. Bu hükme götüren yolun Tanrı için de doğru olduğu bilinmesinden dolayı O'na da "kadir" ismi verilir. İkinci olarak adalet konularıyla ilgili delillendirmelerde olduğu gibi illette ortaklık olmalıdır. Olgusal alanda bir kimse yapılması kubuh olan şeyleri bilir ve yapmaz. Aynı illet sebebiyle gaip olan Tanrı'nın da kubuh olan şeyleri bileceğinin ve bu fiili işlemeyeceğinin bilgisine ulaşılması bu şekildedir. Üçüncü olarak illet görevi yapan şeyde ortaklık olmalıdır. Sözelimi, nesnel dünyada bir kimse bir hükmü irade ettiği bilindiğinde bu kişide irade sıfatının bulunduğu zorunlu olarak bilinir. Daha sonra bu bilginin hükmü, gaip alanda da sabit olarak bilindiği için bu sıfat gaip de ispatlanır. Burada olgusal alanda bir şey zorunlu olarak ve gaip alanda ise istidlalî olarak bilinmektedir. Dördüncüsü ise, illetin gaip alanda olgusal alandan daha güçlü olması nedeniyle, anlam delillendirilerek gaip alan hakkında bilinir. Sözelimi, bir zararın zanna dayanarak kaldırılması iyi ise, bilgiye dayanarak kaldırılması daha iyidir. Bu konudaki bir başka örnek ise, olgusal alanda bir kimsenin aç olduğunu zannedip onu doyurmanın, onun gerçekten aç olduğunu bilerek doyurma davranışından daha iyi olduğunun bilinmesi hakkındadır. Başka bir söyle-

- yişle iyi olduğı bilinen şeyi yapmak zannî olarak iyi ise, daha iyi olanın yapılması Tanrı hakkında öncelikle zorunludur. Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmu' fi'l-Muhit bi't-Teklif*, tahkik eden: J. J. Houben, Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986, c. I, s. 165-166.
- 23 Jan Peters, *God's Created Speech: A Study In The Speculative Theology Of The Mu'tazili Qadi'l-Qudat Abdu'l-Hasen Abd al-Jabbar bn Ahmad al-Hamadani*, Leiden: Brill, 1976, Netherlands, s. 226.
- 24 Abdulcebbar, el-Muğni c. VII, s. 95.
- 25 Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 5.
- 26 Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 6.
- 27 Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 6-7.
- 28 Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 12.
- 29 Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 15.
- 30 İbrahim Bor, *İlahi Kelamın İmkan ve Tabiatı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011, s. 25.
- 31 Abdulcebbar, el-Muğni, c. VII, s. 14.
- 32 Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 17.
- 33 Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 16.
- 34 Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 17.
- 35 Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 18.
- 36 Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 18.
- 37 Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 19.
- 38 Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 19.
- 39 Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 20.
- 40 Ayhan Songar, *Dil ve Düşünce*, İstanbul: Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Psikiyatri Kliniği Vakfı Yayınları, 1986, s. 37.
- 41 Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara: TDK (Türk Dil Kurumu)Yayınları, 5. bs., 2009, c. III, s. 15.
- 42 Şura, 42/11.
- 43 Rad, 13/16.
- 44 İsrâ, 17/88.
- 45 Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 74.
- 46 Takiyuddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *Kitabu Mezhebi's-Selefi'l-Kavim fi Tahkiki Mes'eleti Kelamillahi'l-Kerim*, nşr. Muhammed Reşid Rıza, Mısır: Matbaatu'l-Menar, 1. bs., h. 1349/m. 1931, s. 21.
- 47 İbn Teymiyye, a.g.e., s. 22. İbn Teymiyye'nin bu hususa ilişkin yaklaşımına paralel olarak Mu'tezilî kelamcılardan biri olan Abdulcebbar, kelamın sadece anlamdan ibaret olarak görülemeyeceğine ilişkin kanıtlardan biri olarak dilsiz kişinin durumunu öne sürmektedir. Ona göre dilsizlik, konuşmaya engel bir durumdur. Eğer kelam, nefiste bulunan bir mana olsaydı, bu kelamın dilsiz kimsenin nefsinde anlam olarak varlığı imkânsız olurdu. Çünkü konuşamayan kimse söz söyleyemeyeceği için nefisteki mana olan kelam kendisinde bulunmayacaktır. Açıkçası ona göre kelamın, ne cinsi ne de cinsinin dışında zıttı vardır. Hâlbuki dilsizlik ya da suskunluk, konuşma organlarının özürülü olması veya kullanılmaması demektir. Yoksa kelamın zıttı suskun olma hali ve dilsizlik değildir. Abdulcebbar, el-Muğni, c. VII, s. 19; a.g.mlf., *Şerhu Usuli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1988, s. 534.
- 48 İbn Teymiyye, a.g.e., s. 25.
- 49 İbn Teymiyye, *Der'u Tearudi'l-Akli ve'n-Nakl*, nşr. Muhammed Reşad Salim, Riyad: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1981, c. I, s. 256-257.
- 50 İbn Teymiyye, *Kitabu Mezhebi's-Selefi'l-Kavim fi Tahkiki Mes'eleti Kelamillahi'l-Kerim*, s. 20. Öte yandan İbn Teymiyye'ye göre, Kur'an'ın mahlûk oluşunu kabul eden Mutezilî kelamcılar onun başka bir yerde yaratılması hususunu şu şekilde izah etmişlerdir: "Allah, Kur'an'ı başka bir yerde yarattı ve elçiler onu alıp tebliğ ettiler. Bu anlamda Allah'ın konuştuğunu ifade eden ayetlerdeki konuşmalar hakiki değil, Allah'ın onu ağaçta veya başka bir şeyde yaratması şeklinde olmuştur." İbn Teymiyye, a.g.e., s. 21.

Bu noktada onların bu söylemlerine İbn Teymiyye şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre bu durumda “kesinlikle ben Allah’ım ve benden başka ilah yoktur. O halde bana ibadet ediniz” diyen Allah değil, ağaç olmuş olur. Ayrıca İbn Teymiyye, bu görüşü savunanlarla Firavun’u aynı konumda görmektedir. Çünkü Firavun, Musa’ya “sen Allah ile konuşmuş değilsin” diyordu. Bu eksende Mutezili kelimciler de Musa’nın Allah ile değil, ağaçla konuştuğunu söylemektedir. Ancak yine de bunlarla Firavun arasında bir fark vardır ki o da bunların “Allah, kelamı başkasında yaratmakla onun mütekellimi sayılır” olduğuna dair düşünceleridir. Burada onların bu düşüncelerini birkaç açıdan geçersiz kılmak gerekir. Bunlardan birincisi, Allah birçok eşyayı alışılmış olan ya da alışılmış olmayan bir şekilde konuşturmasıdır. Sözgelimi, “O gün biz onların ağızlarınızı mühürleriz. Elleri bize konuşur ve ayakları da kazandıklarına şahitlik eder” ve yine “Derilerine ‘aleyhimize niçin şahitlik ettiniz’ derler. Onlar da ‘bizi her şeyi konuşturan Allah konuşturdu’ derler...” ayetlerinde ve daha başka ayetlerde azaların konuştuğu ifade edilmektedir. Eğer Allah, başkasında yarattığı kelamla mütekellim olsaydı, bütün bu konuşanların kelamı O’nun olurdu. Bu durumda bu konuşmaları duyan herkes Musa ile aynı konumda olurdu. Oysa durum böyle değildir. Allah kulların fiillerinin yaratıcıdır. Varlıklar konuşur ve Allah onların nutkunu ve kelamını yaratır. Şayet O, yarattığı kelamla mütekellim olsaydı bu durumda O’nun mevcut olan her kelamın, İblis’in hatta kâfirlerin konuştuğunun da sahibi olması gerekirdi. İbn Teymiyye, a.g.e., s. 138. Ancak yeri gelmişken burada şunu belirtmek gerekir ki, İbn Teymiyye’nin bu husustaki yaklaşımının aklen ve mantıken izah edilebilir bir yanı yoktur. Her şeyden önce Mutezile, kelam kavramı ile kelam sıfatı arasındaki farka dikkat çekme noktasında Tanrı’nın kelamını başka bir varlıkta yaratmak suretiyle mütekellim olduğunu vurgulamaktadır. Bu anlamda Musa’ya sesleniş sırasında Tanrı, kelamını bir varlıkta yaratmak suretiyle meydana getirmektedir. Bu sesleniş her ne kadar başka bir yerden çıksa da onun sahibi Tanrı’dır. Burada şöyle bir varsayımda bulunalım ki sesleniş, bir kısım kişilerin iddia ettiği gibi ağaçtan çıkmış olsun. Bu, ağacın “Ben Tanrı’yım” dediği anlamına gelmez. Aksine ağaç, sadece kendisinde yaratılmış olan Tanrı’nın sözünü açığa vurmaktadır. Dolayısıyla seslenişin bir varlıkta yaratılmış olması, bu seslenişin Tanrı’ya aitliğinin inkâr edilmesi sonucunu gerektirmez.

Tanrı’nın kelamını başkasında yaratmak suretiyle mütekellim olduğu hususuna yönelik İbn Teymiyye’nin itiraz noktalarından diğeri de, bir manadan türeyen bir ismin, bu manayı tahakkuk ettirmeden onunla isimlendirilemeyeceği hususudur. Buna göre kelamı, kendisi konuşmadan Allah’a mütekellim dememiz yanlış olacaktır. Oysa ayette “... Allah Musa ile kelam konuştu” (Nisa, 4/164) buyurulmaktadır. Bu ayette Allah Musa ile konuşmasını “teklimen” masdarı ile vurgulamıştır. Bu noktada lügatçılar masdarla vurgu yapılması durumunda mecazın yok olacağını belirtmişlerdir. Hal böyle olunca “teklimen” masdarıyla, O’nun elçi vasıtasıyla konuşmuş olma ihtimali ortadan kaldırılmaktadır. Böylelikle Allah, Musayı ona tekellüm etmekle başkasına üstün kılmıştır. Eğer burada O’nun Musa ile olan konuşması havada yaratılan sözler aracılığıyla olsaydı, Musa’nın üstün kılınmış olması anlamsız olacaktı. İbn Teymiyye, a.g.e., s. 140-141.

⁵¹ İbn Teymiyye, a.g.e., s. 21.

⁵² İbn Hazm’ın bu şekilde bir yaklaşım içerisinde olmasının nedeni, onun dilin kökeni ile ilgili anlayışında yatmaktadır. Çünkü o, “el-İhkam” isimli eserinde dillerin ortaya çıkış keyfiyetine ilişkin olarak ileri sürülen görüşler içerisinde doğru ve sahih olanının dilin tevkifi olduğu yani Allah’ın bildirmesiyle gerçekleştiği görüşünü benimsemektedir. Ona göre dilin bir uzlaşma ve anlaşma sonucu gerçekleşebilmesi için akli ve zihni yetileri kemale ermiş, ilmi seviyeleri derin, eşyanın hakikatini idrak etmiş ve eşyayı tüm ayrıntılarıyla bilen bir topluluk bulunmalıdır. Fakat şurası açıktır ki, insanoğlunun böyle bir yeteneği kazanabilmesi için çok uzun zaman geçmesi gerekir. Bu zaman zarfında insan, ancak doğumundan yıllar sonra kendi kendine yetebilir. Anne ile babanın ve çocuğun bakımını üstlenen kişilerin bir arada yaşamlarını sürdürebilmeleri için üzerinde uzlaştıkları bir dil olmalıdır. Söz konusu dil, geçimlerinin kaynağı olan tarım ve hayvancılıkla ilgili arzu ve isteklerini birbirlerine anlatmak için de gereklidir. Ayrıca hastalıklar ve yırtıcı hayvanlardan korunma, soğuk ve sıcak nedeniyle karşılaştıkları güçlüklerle baş edebilmek için aralarında iletişimi sağlayacak isimlerin mevcudiyeti de gereklidir. Ancak

insan, bebeklik döneminde anlama kabiliyetinden yoksun olmanın yanında başkasının bakımına ihtiyaç duyduğu için dili uzlaşma yoluyla gerçekleştirmesi mümkün değildir. Bu durumda akli ve zihni yetileri olgunlaşmış ve evrende bulunan eşyanın bilgisine vakıf olmuş ilk kişi Hz. Âdem'dir. Bu da Allah'ın onu yetiştirmesi, ona bildirmesi ve öğretmesi sayesinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla başlangıç yaratıcının katından olacak olan ve bir öğretim olmadan doğada bilinmesi mümkün olmayan bir şeyin yani dilin oluşturulması ancak yaratıcının ilk insana öğretmesiyle mümkündür. Daha sonra ilk insan, yaratıcısının kendisine öğrettiği dili hencinslerine öğretir. Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, el-İhkam fî Usulî'l-Ahkâm, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Matbaatu'l-Asıme, 1970, c. I, s. 28-29.

⁵³ İbn Hazm, et-Takrib li Haddî'l-Mantık, thk. İhsan Abbas, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1983, c. IV, s. 96.

⁵⁴ İbn Hazm, a.g.e., c. IV, s. 97.

⁵⁵ İbn Hazm, el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal, 2. bs., Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1999, c. II, s. 37. Bu noktada İbn Hazm, Sünnî kelamcılar tarafından ileri sürülen Tanrı'nın kelamının zat üzerine ziyade kılınan bir sıfat olduğu yönündeki düşüncelerini ilmi yönden kabul edilebilir bulmamaktadır. Ona göre eğer Allah'ın kelamı, Allah'tan başka bir şey olsaydı, o takdirde ya cisim ya da araz olması gerekirdi. Şayet cisim olsaydı, bu durumda bir mekânı olurdu. Böyle olması halinde, bize ulaşmamış ve bizim elimizde bir araya toplanmamış olurdu. Bu ise küfürdür. Yok, eğer araz olsaydı, kendisini taşıyan bir taşıyıcıya muhtaç olurdu. Bu durumda bizim elimizdeki kelimullah, bizden başkasındaki kelimullahı başka olurdu ki bu, muhaldir. Ayrıca eğer kelimullah araz olsaydı, taşıyıcısının yok olmasıyla yok olurdu ki, bu da kabul edilemez bir durumdur. İbn Hazm, a.g.e., c. II, s. 37.

Yine İbn Hazm'ın bu konuda getirdiği bir başka delil de Tanrı'nın yaratılmış varlıklara benzememesi hususudur. Ona göre yaratılmış varlıklardan hiçbiri, herhangi bir yönden Tanrı'ya benzemez. Bu husus delillerle sabit kılınmıştır. Bu durumda bizim kelimamız, bizden başka ve yaratılmış olduğuna göre, Tanrı'nın kelamının yaratılmış olmaması ve kendinden başka bir şey olmaması vacip olmaktadır; İbn Hazm, a.g.e., c. II, s. 37.

⁵⁶ İbn Hazm, a.g.e., c. II, s. 39.

⁵⁷ İbn Hazm, a.g.e., c. II, s. 41.

⁵⁸ İbn Hazm, a.g.e., c. II, s. 42.

⁵⁹ İbn Hazm, a.g.e., c. II, s. 43.

⁶⁰ Taha, 20/19.

⁶¹ Nahl, 16/40; Yasin, 36/82.

⁶² Mü'mininun, 23/108.

⁶³ İbn Hazm, Kitabu'd-Durre fî ma Yecibu'l-İtikadüh, thk. Ahmed b. Nasır el-Hamed, Said b. Abdurrahman el-Kazaki, Kahire, h.1408/m. 1988, s. 258-259.

⁶⁴ A'raf, 7/11.

⁶⁵ Bakara, 2/253.

⁶⁶ Araf, 7/18.

⁶⁷ İbn Hazm, a.g.e., s. 259-260.

⁶⁸ "Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir. O halde biz onu okuduğumuz zaman, onun okunuşuna uy. Sonra onu açıklamak da bize aittir." Kıyame, 75/17-19.