

İBN RÜŞD'ÜN HALKU'L-KU'RAN TEORİSİNE YAKLAŞIMI
Ibn Rushd's Approach to the Theory of the Createdness of the Qur'an

Bayram ÇINAR

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı Gazi Mesleki Eğitim Merkezi

Works as a Teacher at GAMEM

Ankara, Turkey

kocacinarby@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4886-7610

DOI: 10.34085/buifd.782878

Öz

İslam geleneğinde teolojik bir tartışma alanı olarak Halku'l-Kur'an uzun bir dönem gündemde kalmış bir konudur. Bu problemin zorluğu sebebiyle mi yoksa tarafların ideolojik yaklaşımlarından dolayı mı bu denli uzun sürmüştür sorusuna yanıt vermek de zordur. Sorunun ulema arasında nasıl tartışıldığı ve hangi kavram çiftlerinin sorunun giderilmesinde etkili olduğu da süreç açısından tartışmanın kendisi kadar önemlidir. Âlimlerin bu çözümde öne çıkardıkları argümanlarını görmek de ilginç bir deneyim olacaktır. İslam kelâm ekollerinin konuya yaklaşımlarının hangi bakış açıları ve hangi kültürel zemin tarafından beslendiği de tartışmanın tarihi açısından önemlidir.

Bu çalışma İslam felsefesinde önemli bir yeri olan İbn Rüşd'ün Mihne'den sonraki bir dönemde Halku'l-Kur'an'a ilişkin bir değerlendirmesini konu alır. Onun konuyu tartışmasının yanı sıra İslam Kalam ekollerinin soruna yaklaşımlarını da eleştirel bir gözle ele alması konunun araştırılmaya değer diğer bir noktasıdır. Çünkü tartışmanın bu denli uzun sürmüş olmasının sebebi İbn Rüşd tarafından ekollerin konuya yaklaşımlarından doğan sorunlar sebebiyle olduğu iddia edilir. Bu makalede yalnızca İbn Rüşd'ün Halku'l-Kur'an'a ilişkin görüşlerine yer verecek, bu soruna ilişkin görüşleri tartışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Kalam, Mu'tezile, Eş'arî, Halku'l-Kur'an, İbn Rüşd,

Abstract

The Createdness of the Qur'an as a theological discussion point in the Islamic tradition has been a long-term area of debate. It is difficult to answer the question of whether the debate took so long due to the difficulty of this discussion or the ideological approach of the parties. How the problem is discussed between the ulema and which concept pairs are effective in ending the discussion is as important as the process itself. It is also an interesting experience to see the arguments that scholars put forward in this solution. It is also important for the history of the debate which perspectives and approaches of Islamic theological approaches to the subject are fed by. This study is about an evaluation of Ibn Rushd, which has an important place in Islamic philosophy, regarding "Halku'l-Qur'an" in a period after the Mihna. In addition to his discussion of the subject, his critical approach to the problem of Islamic Kalam schools is another point worth researching. Because it is claimed by Ibn Rushd that the reason for the debate lasted so long is due to the problems arising from the approaches of the schools to the subject. In this article, we will only consider the views of Ibn Rushd regarding this problem. In other words, Ibn Rushd's views on the Createdness of the Qur'an will be discussed.

Keywords: Theology, Mu'tazila, Eshârî, Createdness of the Qur'an, Ibn Rushd,

Giriş

Mihne sürecinde, ciddi bir toplumsal kırılmaya yol açan ve sosyal bir kaosa neden olan Halku'l-Kur'an tartışması, İslam kültür geleneğinde sonraki yüzyılları da etkisi altına almıştır.¹ Tartışmanın kaynak ve kökenlerinden bağımsız olarak; bu süreçte ulema arasında ciddi kutuplaşmalar gözlemlenmiş, İslamî bilimlerin yönü, bu sosyal kırılmanın etkisiyle yeniden belirlenmiştir.²

Yaşanan bu sosyal ve siyasal gerilimden yaklaşık dört asır sonra sorunun merkezi olan Bağdat'ın çok uzağında Kurtuba'da, Kadı Ebu Velid İbn Rüşd (ö. 595/1198), Halku'l-Kur'an tartışmasına, *El-Keşf an Menahici'l-Edille, fi Akaidi'l-Mille* adlı eserinde ele alır. Allah'ın sıfatları bahsinde Kelam sıfatına ilişkin değerlendirmesi sebebiyle, konuyu ele alarak, kendi değerlendirmelerini paylaşmıştır. Onun bu ele alışı, tartışmanın sosyal- siyasal muhitinden uzakta ve konuya ilişkin tansiyonun önemli oranda azaldığı bir döneme rastlar.

İbn Rüşd'ün felsefi kimliği daha fazla önde olmasına karşın, Kelam geleneğine ilişkin güçlü tarihsel eleştirileri³ olduğu bilinen bir durumdur. *El-Keşf an Menahici'l-Edille, fi Akaidi'l-Mille*, eseri de Kelam eleştirilerine adanmıştır.

Konunun kısmen dil felsefesi, dolayısıyla felsefi, kısmen de Kelamî olması hasebiyle, İbn Rüşd'ün konuya ilişkin birikime, farklı bir bakış açısı katacağı tarafımızca varsayılmıştır.

1. İbn Rüşd'ün Halku'l-Kur'an'a İlişkin Değerlendirmeleri

İbn Rüşd, indirgemeci bir anlayış ile tartışmayı önce kavramlar çerçevesinde ele alır. Daha sonra bu kavramlara ilişkin kanaatlerini dile getirir. Söz konusu tartışmaya ilişkin temel kavramları, belirli bir perspektifte yorumlayarak bir senteze ulaşır. Onun bu metodolojik yaklaşımı, konuya ilişkin incelemesi boyunca net bir biçimde görülür.⁴

"*Halku'l-Kur'an* tartışmasına Allah'ın Kelam sıfatı bağlamında yer veren İbn Rüşd, tartışmanın geride bıraktığı siyasal bakiyenin muhtemelen farkında değildir. Onun tartışmaya ilişkin farkındalığında ise özellikle Cüveynî (ö. 478/1085)⁵ ve Gazzalî'ye (ö. 505/1111)⁶ ilişkin okumalarının etkisi olduğu varsayılabilir. Zira İbn Rüşd, metninde Mihne'ye ilişkin bir değerlendirmeye yer vermediği için onun, Mihne döneminin siyasi çekişmelerinden büyük ihtimalle habersiz olduğu da varsayılabilir. Dolayısıyla da o, konuya ilişkin siyasal çekişmelere

¹ Ataullah Şahyar, "Bidat Ehlinden Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Tadile Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2013), 29-57.; Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 101-130.; Nuri Tuğlu, "Mihne Dönemi Tartışmalarının Hadis Rivâyetine Yansıması (Buhârî Özelinde Bir Değerlendirme)", *Dini Araştırmalar* 8/23 (2005), 153-169.; Ali Kaya, "Mihne Hadisesi ve Hadis İlmine Etkileri Bakımından Mihne'nin Sonuçları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2015), 7-32.

² Cemil Hakyemez, "İlk Dönem İslam Tarihinde Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi" İsimli Çalışmanın Değerlendirmesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2012), 225-232.

³ Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, Ankara: Fecir Yayınevi, 2007; Metin Özdemir, "İbn Rüşd'ün Kelamcılara Dair Metodolojik Eleştirisi", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2009), 69-92.

⁴ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, thk. Muhammed Abid el Cabiri, (Beyrut, 1998), 131,132.

⁵ Zira bu eserde Cüveynî'nin Kelam yaklaşımına özel bir parantez açarak değerlendirir. Bkz. İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 111-116.; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarlılığı*, çev. Mehmet Dağ, Kemal Işık. Samsun, 1986.

⁶ Gazzalî'nin *Tahafütü'l-Felasife* adlı eserine *Tehafütü't-Tehafüt* adıyla bir reddiye yazmasının dışında *Faslu'l-Makâl* adlı eserinde Gazzalî'nin farklı eserlerine de atıflarla ondan ciddi oranda okumalar yaptığı iması yapar. Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999, 81,82,96,98.

zamansal olarak mesafeli olduğu gibi zihinsel olarak da uzaktır demek mümkündür.⁷ Bu yüzden onun meseleyi tartışmasında siyasi kaygıların etkisi görülmez. Bunun bir sonucu olarak da o, iktidarın *Halku'l-Kur'an* tartışmasında taraf olduğunu hesaba katmadan, yetkin bir birey ve bir otorite olarak bilimsel-teolojik-felsefi bir meseleyi soğukkanlılıkla ele alır.

İbn Rüşd, sıfatları *nefsî sıfatlar* ve *manevî sıfatlar* olarak iki gruba ayırır. Öncelikle Kelam sıfatının Allah'a nispetinin kökeni sorusuna cevap arar. Cevabını aradığı soru, Kelam'ın Allah'ın bir sıfatı ya da bir fiili olarak kaynağını nereden aldığıdır.⁸ O, Kelam'ı, İlim ve Kudret sıfatları çerçevesinde değerlendirerek, söz konusu sıfatın Allah'a nispetinin mümkün olduğunu dile getirir. Zira o, Kelam'ın; Allah'ın İlim sıfatının ve Kudret sıfatının gereği olduğuna kanidir.⁹

Bu ilk tespitinden sonra İbn Rüşd, bir kavram olarak kelamın¹⁰ ne olduğundan hareket ederek, bir eylem olarak konuşmanın ne olduğunu belirler. O'na göre; *'konuşma; öznenin/konuşanın, muhatabını bilgisinden haberdar etmek için gerçekleştirdiği fiilden başka bir şey değildir.'*¹¹ Konuşmaya ilişkin yaptığı bu tanımda İbn Rüşd, niçin konuşuruz (?) konuşmaktan amaç nedir (?) sorusuna cevap vermektedir. Onun bu soruya cevabı karmaşadan uzak ve oldukça kullanışlıdır. Zira o burandan Allah neden konuşur sorusuna cevap bulacaktır. *'Böylece muhatap, öznenin konuştuğu konudaki bilgisinden haberdar olur'*¹² diyerek, neden bu tanımlı tercih ettiğini, belirgin hale getirir. Zira ona göre, konuşan öznenin amacı bilgisini muhatabı ile paylaşmaktır. Buna göre konuşmanın bir amacı vardır ve *'bu fiil (konuşma) öznenin fiillerinden sadece bir fiildir.'*¹³ O, bu yaklaşımıyla Allah'ın bir fiili olarak Kelam'ın bir amaca dönük oluşunu ve asıl önemli olanın bu nokta olduğunu tespit eder. Öte yandan Kelam, Allah'ın sair fiillerinden bir fiildir tespitini de aynı yaklaşımla yapar.

Böylece İbn Rüşd konuşmanın *fiil olduğu* vurgusuyla, hem kavramsal statüsünü belirler, hem de konuyu ilahi fiiller çerçevesinde ele almak istediğini ima eder. Öte yandan, konuşmanın öznenin bir fiili olduğu ifadesiyle o, Kelam'ın bir eylem olarak; yaratılmış olduğunu da ifade etmiş olmaktadır.¹⁴ Özenle seçilmiş bu basit ifade, konuşmanın özneye ilişkin çok sayıdaki fiilden sadece biri olduğu dolayısıyla, sanki çok özel ve çok önemliymiş algısıyla ele almanın yersiz olduğu iması da yapar. O'nun bu vurgusu, konuya yaklaşımda psikolojik bir tavır olarak, önemlidir.

⁷ Oysa ondan bir asır önce yaşamış olan İbn Hazm, bir vesile ile konu hakkında söz söyleme gereği duyduğunda Mihne'ye ilişkin duygusallığı satırlarına yansır. Bkz. İbn Hazm, *El-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, 1/356.

⁸ Aydın, Yaşar ve Şimşek, Oya. "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 283-296.

⁹ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 131.

¹⁰ Kavram olarak *Kelamullah*, kelam ve Allah kavramlarından oluşan bir tamlamadır. Öte yandan; kelam müşterek/eş sesli bir kavram olarak çeşitli anlam sorunlarına kaynaklık eder. Bu yüzden kavram olarak *Kelamullah* dışındaki kullanımlarda, bu çalışmada Türkçede konuşmaya karşılık kullanılan kelam, bir anlam karmaşasına düşmemek amacıyla büyük oranda *konuşma* ve söz ifadeleri ile karşılanacaktır.

¹¹ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 131.

¹² İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 131.

¹³ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 131.

¹⁴ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 131.

Konuşma fiili; mecazî bir fail¹⁵ (varsayılan özne) olarak, insanın bile, güç yetirdiği bir eylem olduğuna göre, bunun *fail-i hakiki* olarak Allah tarafından, yapılması ise daha kolaydır¹⁶ şeklinde bir çıkarımda bulunur. Bu çıkarımında İbn Rüşd, *evlâ kıyası*¹⁷ kullanarak, bu fiilin Allah'a aidiyetine ilişkin imkân arayışını da sürdürür.

Daha sonra; *konuşmanın ortaya çıkabilmesi, görünürlük kazanabilmesi için, bir vasıta ya da araca ihtiyaç vardır* tespitini yaptıktan sonra; *bu araç lafızdır* der. İbn Rüşd bu sınırlandırması ile kelam-ı nefsi¹⁸ ve kelam-ı lafzi¹⁹ ayırımına giderek, konuşmanın öznenen dışarıya aktarılmasını, dolayısıyla dış dünyada bir varlığa kavuşmasını mümkün kılan²⁰ bir ayırım da yapmış olur.²¹ Aslında bu ayırım, Mihne'den hemen sonraki bir zaman diliminde Ke(a)râbisî (ö. 248/862) tarafından yapılmış ve sorunun çözümde önemli bir görev üstlenmiştir.²² Fakat konuya ilişkin değerlendirmesinde, bu kavram çiftini kullanması yine de önemlidir. Çünkü yukarıda söylendiği üzere İbn Rüşd, Mihne sürecindeki tartışmalardan muhtemelen haberdar değildir.

İbn Rüşd, *'durum böyle olunca da Allah'ın kullarından dilediğini bu lafızla muhatap alması mümkün olur'* çıkarımını da *kelam-ı nefsi* ve *kelam-ı lafzi* ayırımı bağlamında yapar.²³ Fakat Allah'ın kulunu muhatap almasının ille de lafızlar yoluyla olması gerekmediğinin altını dikkatle çizerken; sözün, *Allah'ın mahlûku* yani Allah'ın fiili olduğuna yeniden dikkat çeker.²⁴ Bu bağlamda Kelam'ın, melek aracılığıyla olmasının imkânından da söz eder. Öte yandan bu muhatap almanın vahiy yoluyla da olabileceğini ifade ettikten sonra, vahyin, *lafızsız bir konuşma*

¹⁵ İbn Rüşd'ün bu vurgusu onun insan fiillerine ilişkin kanaatinin *insan fiillerinin yaratıcısıdır* şeklinde ifade eden Mu'tezile'den farklı olduğunu ve insana mecazi bir öznellik tahsis eden Eş'arî anlayışa daha yakın olduğunu gösterir. Fakat onun *insan fiillerinin insana nispeti* konusuna ilişkin görüşlerinin detaylandırılması gerektiği açıktır.

¹⁶ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 131.

¹⁷ Evlâ kıyas: Fer'deki illetin asıldaki illetten daha kuvvetli olduğu kıyastır. Evlâ kıyasa başvurabilmek için, fer'in asilla aynı hükme sahip olması gerekir. Şayet makîs, makîsun aleyh ile aynı hükme sahip değilse, evlâ kıyas yapılmaz. Bu kıyas fakihlerin kullandığı bir kıyas çeşididir. Şafîî de bu kıyası kullanmış ve bundan hükümler çıkarmıştır. Satış akdinde hadiste üç günlük muhayyerliğe izin verilmiştir. Üç günlük muhayyerlik caiz olduğuna göre üç günden az olan muhayyerlik öncelikle caiz olur. Bkz. Soner Duman, *Şafîî'nin Kıyas Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2007), 29,103,104; Ayrıca bkz. Tan, Oğuzhan, "İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkıhın İmkânı." *Diyanet İlmî Dergi* 4(2014), 9-31.

¹⁸ Mu'tezile'nin *kelam-ı nefsi*yi kabul etmediği, Razi tarafından iddia edilmiştir. Bkz. Fahrudin Râzî, *Kelam'a Giriş* (el-Muhassal), çev. Hüseyin Atay, Ankara 2002, 180; Kadı Abdulcabbar ise bir ifadeye dönüşmemesi başta olmak üzere konuya ilişkin farklı bazı sorunlar sebebiyle, Allah'a nispetinin dolayısıyla *kelam-ı nefsinin* tespitinin mümkün olmadığını söyleyerek; Razi'nin bu iddiasını doğrular. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi'l-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Taha Hüseyin (Kahire, 1960), 7/15-19.

¹⁹ Mu'tezile'nin delillerinin *lafzî kelamın* muhdes ve yaratılmış olduğuna ilişkin olduğu; Kıraat, hıfz, kitabet gibi Kur'an'ın metnini oluşturan harfler, telaffuzu olan sesler *lafzî kelam*dır. Nihayetinde Razi'nin eleştirileri de buna yoğunlaşır. Bkz. Abdullah Arca, "Kelamullah ve Halku'l-Kur'an Bağlamında Fahreddin Razi'nin Mutezile Eleştirisi". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20 (2018), 314-328.

²⁰ Recep Ardoğan, "Mütetekellimlere Göre Kelam-ı Nefsi ve İhtilebilirliği", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2013), 177-197.

²¹ Zira *nefs-i kelamın* dış dünyada bir karşılığı ve gözlenebilirliği olmadığı gerekçesi ile Kadı Abdulcabbar tarafından eleştirilmiştir. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi'l-Tevhîd ve'l-Adl*, 7/17.

²² Recep Ardoğan, "Mutezile'nin Halku'l-Kur'an Fikrinin Eş'ariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması." *Usul İslam Araştırmaları* 15/15(2011),125-159.; Mustafa Altundağ, "Kelamullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde" *Kelam-ı Nefsi-Kelam-ı Lafzi* Ayırımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 149-181.

²³ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 131.

²⁴ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 131.

olduğunu ifade eder.²⁵ Zira ona göre *vahiye muhataba söz ile hitap edilmez*; vahiye, kendisine hitap edilen, *manayı direkt keşfeder*. Diğer yandan, *bu konuşma, pekâlâ lafızlar yoluyla da olabilir* tespitine geri döner. Bu durumda, *Allah kendi konuşmasına özgü kıldığı lafızları, kulakta yaratır* der.²⁶

İbn Rüşd'ün; *nefsî kelamı* sözsüz konuşma olarak değerlendirdiği; *lafzî kelamı* ise sözlerle muhatap almak olarak değerlendirdiği bu yüzden söylenebilir. Daha kapsamlı bir kavram olarak *vahiyin* ise belirli bir lafız olmaksızın muhatapın manayı keşif yoluyla alması, şeklinde bir değerlendirmeye gittiği görülür. Burada vahyin *lafzî ve nefsî kelam* arasında her ikisine de benzeyen; fakat her ikisinden de farklı bir kavram olduğuna dikkatlerimizi çeker. Zira öyle görünüyor ki İbn Rüşd'de, *nefsî kelamın* muhatap ile bir ilişkisi yoktur. Bu konuşma öznenin kendisine ilişkindir. Öte yandan *lafzî kelamın* ise Hz. Musa'ya özgü olduğu İbn Rüşd tarafından varsayılır.²⁷ Vahiy ise geriye kalan tüm süreçte hâkim olgudur.

Sonra da söz konusu olan *Kelamullah'a* ilişkin delil sadedinde;

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ

ayetinden istidlal yapar.²⁸

Bu süreçte ayeti kavramlarına ayırarak analiz eder. Buna göre: *Allah'ın kendisine vahiy edilende manayı lafızsız olarak yaratmasıdır* diyerek, daha önce yaptığı değerlendirmeyi *vahiy* kavramı ekseninde Kur'an ile örtüştürür.²⁹ Burada Necm suresi 9 ve 10. ayetlerini, İbn Rüşd anlamı te'kid amaçlı kullanır.³⁰ Bu kez de söz konusu ayeti öğelerine ayırarak, kavram analizlerine girişir. Onun bu gayesi yorumlarına deliller getirme çabası sebebiyledir.

İbn Rüşd'e göre *min verâ'i-hicab* (min verâ'i-hicab) Allah'ın, kelamı için tercih ettiği kişiyi, lafız/söz yoluyla muhatap almasıdır der.³¹ O'nun, lafzî yani sözü perde arkasında konuşmaya³² karşılık olarak kullanması, İbn Rüşd'ün; dilin manaya delaletine ilişkin görüşüne bir telmih olarak anlaşılabilir.³³ Buna göre onun, lafzın manaya delaletinin tam olmadığı³⁴ yönünde bir

²⁵ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 131.

²⁶ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 131.

²⁷ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

²⁸ Şurâ 42/51.

²⁹ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

³⁰ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

³¹ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

³² İbn Hazm, Hz. Musa ile konuşmayı kast ederek teklim(konuşma), Allah'ın fiilidir görüşünü beyan eder. Bkz.İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Ali b. Ahmed, *El-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 1/ 317,318; İbn Rüşd'ün de lafız olarak ifade ettiği şeydir. Dolayısıyla iki anlayış örtüşür görünüyor.

³³ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

³⁴ "Dil gerçekliğin nesnel olarak algılandığı, durumların tanımlandığı tarafsız, saydam bir ayna olmaktan çok, bir eylem formu, sembolik bir eylem biçimidir. İnsanlar, dünyayı rasyonalize etmek ve anlamak için olduğu kadar birbirleriyle iletişim kurmak için de dili kullanırlar. Bu nedenle dil, tasarladığımız ve algıladığımız hakikati inşa eder. Sembolik eylem, dil oyunlarını sarmalayan dilsel pratiklere durum tanımlaması üzerinden anlam vermek, bu anlamlar temelinde amaç, araç ve sonuçlarını gözeterek karşı dil oyunları üzerinden dil pratikleri sergilemektir. Sembolik bir eylem olarak dil, nesne ve olaylara ilişkin ham duyu verilerinin sembolik çözümlemesini gerçekleştiren düşününsel bir araçtır. Sembollerini kullanma yetisi insanlara algı içeriklerini zihinde temsil etme, seçme, inşa etme ve karşılaştığı durumları tanımlayarak eylemler gerçekleştirme imkânı sağlar. Bu kurama göre insan öncelikle sembol kullanan bir varlık olarak tanımlanır. Dilin kendisini de, nesnel gerçeğe götüren, tarafsız, saydam bir araç olmaktan çok, sembolik bir eylem çeşidi olarak görür. Konuşma, düşünme ve kavrama kalıplarımızın, insan eyleminin ayırıcı özelliği olduğunu, deneyimlerimizi ve başkalarıyla iletişim kurarken yapıp ettiklerimizi etkilediğini" ileri sürer. Bkz. Murat Çebi, "Sembolik/Retoriksel Bir Eylem Olarak Dil'in Anlam İnşasındaki Aracılık İşlevi", *Selçuk İletişim Fakültesi Dergisi*, 5.2 (2008), 183-198.

anlayışa sahip olduğu bu yüzden söylenebilir.³⁵ Öte yandan onun *min verâ'i-hicab* kavramını lafızla muhatap almaya karşılık kullanması, dil felsefesi açısından oldukça ufuk açıcudur. Bu yüzden ona göre dilde kullandığımız lafızların gerçeğin kendisini değil, şifrelenmiş temsili bir formunu ifade ettiği, varsayılabilir. Söz, anlamı bir bütün olarak ifade edebilir mi(?) tartışması bu bağlamla ilintili fakat ayrı bir tartışma konusudur.³⁶ Bu yüzden tartışmaya burada girmeyeceğiz.

Daha sonra da lafızla yapılan bildirim hakkında, *işte gerçek kelam budur* değerlendirmesi yapan İbn Rüşd, Allah'ın bunu Musa'ya özgü kıldığını da ifade eder.³⁷ Bu bağlamda 'Allah Musa ile kelimeler vasıtası ile konuştu'³⁸ ayetini delil olarak sunar.

Ona göre Allah'ın konuşmasının bir başka yolu ise elçi göndermek yoluyla *أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا* (yursile rasûlen) dır ki; ona göre bu melek aracılığıyla gerçekleşir.³⁹

Bundan sonra ise ilginç bir çıkışla Allah'ın, *peygamberlerin varisleri olan âlimlere*⁴⁰ burhan yoluyla ilka ettiklerini de *kelamullah* çerçevesinde değerlendirir.⁴¹ İbn Rüşd'ün sözünü ettiği Hadis, literatürde yaygın olarak kullanılan meşhur bir metindir.⁴² Bu ilk öncüle dayalı olarak İbn Rüşd'ün yaptığı çıkarım; *Kur'an'ın kelamullah olmasının âlimler katında geçerliliği de buna dayanır*⁴³ şeklindedir.

Öz kütlesi oldukça ağır dolayısıyla muhtevası itibarıyla anlaşılması çok da kolay olmayan değerlendirmelerinden sonra; *açıktır ki; "kelamullah olan Kur'an, yaratılmış değil (ezeli/kadim)' dir"* şeklinde bir sonuçla konuyu özetler. *"Fakat ona delalet eden lafızlar, beşer tarafından değil, bizzat Allah tarafından yaratılmıştır"* diye de ekler.⁴⁴

İbn Rüşd bu yaklaşımıyla, Kur'an'a ilişkin lafız ve mana ayırımına gittiği gibi yaratılmış varlıklar kategorisinde de Kur'an'a ayrı bir kategori ihdas eder. Buna göre evrende *Allah'ın yarattıkları ve Allah'ın yarattıklarının yarattıkları* vardır.⁴⁵ Onun, İslam geleneği içerisinde, Halku'l-Kur'an meselesi etrafında daha önce bu netlikte dile getirilmemiş bu analizi, önemseydiği de metninden anlaşılmaktadır. Zira İbn Rüşd bu analizin anlaşılmasının konunun anlaşılmasından önemli olduğunu ifade eder.⁴⁶

³⁵ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

³⁶ Turan Koç, "Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi." *Kur'an ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, Van, (2001), 19-30.

³⁷ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

³⁸ Nisa 4/163.

³⁹ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

⁴⁰ Bu Hadis: Veki' b. el-Cerrâh'ın Kitâbu'z-Zühd'ü, İbn Ebî Şeybe ve Ahmed b. Hanbel'in Müsned'leri ile ed-Darimî'nin Sünen'inde yer almaktadır. Söz konusu Hadis'in sıhhatine ilişkin tartışmalar için bkz. Hüseyin Akyüz, "Âlimler Peygamberlerin Varisleridir" Hadisinin İsnad Açısından Tenkid ve Tahlili", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 159-190.

⁴¹ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

⁴² Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, Ebu Dâvud, es-Sunen, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.), 4/57,58. "İlim", 1. (h. no: 3641).

⁴³ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

⁴⁴ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

⁴⁵ İnsan fiillerine ilişkin olarak; insana mecazi bir fiil nispeti yapan İbn Rüşd, Mu'tezilî söyleme oldukça mesafeli tavır almış görünmesine karşın, *Allah'ın yarattıklarının yarattıkları* şeklindeki değerlendirmesi ile de Mu'tezilî söyleme yakınlaşmış görünür. Zira Mu'tezile'ye göre fiilin *insana nispeti mecazen değil, hakikaten'dir*. İbn Rüşd'ün bu ifadesi de farklı bir anlam ifade etmez. Bkz. 15 ve 49. dipnot.

⁴⁶ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

İbn Rüşd konuya devamla, “Kur’an’ın lafızlarının sair sözler arasındaki farkı da buradadır” der.⁴⁷ Öyle anlaşılıyor ki İbn Rüşd, Kur’an’ın lafzının yaratılmış olduğu yönündeki kendi kanaatıyla, gelenekte Kur’an’ın ezeli ve kadim olduğunu kabul etmeyenler arasında bir bağ kurarak, onlara yakınlaşır. Öte yandan; Kur’an lafızlarının bizzat Allah tarafından yaratıldığını, dolayısıyla Kur’an’ın lafzının sair lafızlardan bu yönüyle farklı olduğunu söyleyerek de onlardan farklılaşır.⁴⁸

Yaratılmış iki söz grubu arasındaki farka ilişkin olarak ise İbn Rüşd, “insan olarak bizim sözlerimiz, mecazen olsa bile⁴⁹ bizim (insan) fiillerimizdir. Fakat Kur’an lafızları hakikaten Allah’ın fiilleridir” der.⁵⁰ Söz konusu yaklaşımın anlaşılabilmesi halinde; “Kur’an’a neden Kelamullah denildiğinin de anlaşılamayacağını” da bu bağlamla ilişkili olarak ifade eder.⁵¹

Konuya devamla kavram analizlerini sürdüren İbn Rüşd, bu kez de harflere ilişkin yorumlarda bulunur. Ona göre harflerin, insan fiillerinden olduğu, mecazî fail olarak insanın, harflerin öznesi olduğu yargısını dile getirir.⁵² Kur’an harflerinin, bizzat Allah’ın mahlûku olduğu ve Kur’an’ın lafızlarını oluşturdukları, söz konusu lafızların ise yaratılmış olmayan (ezeli/kadim) manaya delalet etmeleri sebebiyle, harflere de tazim edilmesi gerektiğini söyler.⁵³

Mihne’den sonraki dönemde Halku’l-Kur’an tartışmalarında kelam-ı lafzî ve kelam-ı nefsî ayrımını onaylamayan tarafların olduğu görülmüştür. Bu ayrımı kabul etmeyen âlimler, söz konusu ayrımı neden kabul etmediklerine ilişkin olarak; çünkü böyle bir ayrım bid’attir şeklinde gerekçelendirmişlerdir.⁵⁴ Öte yandan yine bu akımın temsilcileri arasından Kur’an harflerinin kadim olduğuna ilişkin eserler yazanlar da görülmüştür.⁵⁵

Fakat İbn Rüşd’ün ulaştığı sonuç Mihne döneminde ve sonrasında konuyu tartışan tarafların anlayışlardan farklılık gösterir. Zira o, harflere bizatihi bir kutsallık atfetmez. Onun önerisi, li-

⁴⁷ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici’l-Edille fi Akaidi’l-Mille*, 132.

⁴⁸ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici’l-Edille fi Akaidi’l-Mille*, 132.

⁴⁹ Metinde İbn Rüşd, Allah’ın izni ile ifadesi kullanır. Amacı ise gerçek fail, mecazî fail ayrımını vermektir. Dilimizde kavramın yoğun kullanılması sebebiyle bu ayrımı göstermeyeceği endişesi ile Allah’ın izni ile ifadesini metin dışı bırakarak anlamı daha belirginleştiren ifadeler kullandım. Bkz. İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici’l- Edille fi Akaidi’l-Mille*, 132.

⁵⁰ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici’l-Edille fi Akaidi’l-Mille*, 132.

⁵¹ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici’l-Edille fi Akaidi’l-Mille*, 132.

⁵² İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici’l-Edille fi Akaidi’l-Mille*, 132.

⁵³ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici’l-Edille fi Akaidi’l-Mille*, 132.

⁵⁴ İbn Teymiyye’ye göre Allah’ın kelâmı, Kur’an’ın harfleri ve manalarıdır. Ona göre, Kur’an ne yalnız başına mana ne de yalnız başına lafızdır. Her ikisi birlikte ancak Kelamullah’tır. Bkz. İbn Teymiyye, *el-Akâdetü’l-vâsitiyye* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, ty.), 12; İbn Hanbel’den yapılan bir aktarım ise onun “Kur’an’ın lafzının mahlûk olduğunu söyleyenin Cehmî, onun mahlûk olmadığını söyleyenin ise mübtedî (bid’atçı) olduğunu” söylediği şeklindedir. Yahyâ b. Ebu’l-Hayr el-İmrânî, *el-İntisar fi’r-red ‘ale’l-Şâderiyyeti’l-eşrâr*, thk. Abdulaziz Halif (Medine: Mektebetü’l- Melik Fahd el Vataniye, 1419), 570.; Bu görüşe göre Kur’an, “Allah ile kaim harf ve sestir” görüşü bu anlayışa göre bid’at olduğu gibi “Kelamullah Allah’ın zatında kaim manadır” demek de bid’attir. *Ehl-i Hadis’in konuya ilişkin görüşü olarak alanda yaygınlık kazanmış görüşe göre; Kur’an’a ilişkin söylenebilecek en doğru ifade bir bütün olarak “Kur’an Allah’ın Kelamıdır, mahlûk değildir” lafız harf... vb. Kur’an’a ilişkin sair ‘her şey’ bu ifade içindedir.*

⁵⁵ Cüveynî, Kur’an’ın mahlûk olmadığını savunan kitlelerden bazıları (Haşeviye) nun Allah’ın kelâmının sesler ve harfler olduğunu, Kur’an okunduğunda çıkan sesin bizzat Allah’ın kelâmı olduğunu, kâğıda yazılan şeyin de hakeza Allah kelâmı olarak gördüklerini nakleder. Ebu’l-Mealî, Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, çev. A. Bülent Baloğlu vd., (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 117. ; Öte yandan İbni Kudame’nin ‘es-Siretu’l-Mustakim fi’l-İspati’l-hurufi’l-kadim’ adlı bir eser yazmış olduğu aktarılmıştır. Bkz. Muvafakuddin, İbn Kudame. *es-Siratu’l-Mustakim fi İsbati Hurufi’l-Kâdim*, thk. Abdurrahman el- Humeyis. (el-İmarât: Mektebetü’l- Furkan, 1999).

gayrihi, bir sebepten dolayı, harflere bir tazim gösterilmesi gerektiği şeklindedir.⁵⁶ Gerekçesi farklı olsa bile benzer bir öneri Gazzalî tarafından da dile getirilmiştir.⁵⁷

İbn Rüşd'ün bu önerisi, mananın kadim, lafzın ise yaratılmış olduğunu ifade eder. İbn Rüşd'ün konuya ilişkin dikkat çektiği bir diğer ayrımı ise Kur'an lafzının, -yaratılmış olsa bile- Allah'ın bizzat yarattığı bir şey olması itibarıyla, diğer tüm sözlerden farklı olduğudur. O, Kur'an'ın bu yönüyle de diğer sözlerden farklılaştığına vurgu yapar.⁵⁸

2. İbn Rüşd'ün Halku'l-Kur'an Tartışmasına İlişkin Karşıt İki Görüş Olarak Eş'arî - Mutezile Değerlendirmesi

Kavram analizlerinden ulaştığı çeşitli sentezlerden daha sonra İbn Rüşd, Kelam ekollerinin konuya yaklaşımını değerlendirmeye koyulur. O'na göre; "*mana ile lafzın farklılığının ayırdına varmayanlar, Kur'an mahlûktur demiştir.*" İbn Rüşd'ün bu çıkarımı, bilgi kaynaklı bir çıkarım değil usavurmak yoluyla ulaştığı mantıkî bir çıkarımdır. O'na göre "*lafza değil; onun delalet ettiği yaratılmamış manaya yönelmiş olanlar ise Kur'an kadimdir demişlerdir.*" O bu ifadeleriyle geriye dönük bir okuma yaparak kendisinden önceki üçyüz elli yıllık Halku'l-Kur'an tartışmasının genel bir değerlendirmesini yapar.⁵⁹ Bu çıkarım ise onun konuya ilişkin öncülleri değerlendirme biçimi ve analiz yöntemine ilişkin bir ipucu verir. Zira bu ifadeler, eldeki argümanların semantik yorumu ve zihinsel imkânların sağladığı bir sonuç cümlesidir.

Fakat o, konuya ilişkin kendi kanaatini ise henüz söylememiştir. İki karşıttan ancak birinin doğru olabileceğine dönük beklentimize karşın; İbn Rüşd "*hakikat ise ikisinin arasında bir yerdedir*" diyerek konuya ilişkin kendi yargısını ortaya koyar.⁶⁰ Onun bu değerlendirmesi mantığın üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesine bir girizgâh sadedindedir.

Buna göre; *iki karşıt görüş birlikte gerçeği temsil etmiş olurlar.* Öyle görünüyor ki burada sorulması gereken doğru soru, iddia sahiplerinden hangisinin doğru olduğu değil, hangisinin yanlış olduğudur. Zira göreceli olarak her iki tarafın da doğru olduğu söylenebilir. Kur'an'ın lafzını kast ederek olguya yaklaşıldığında onun mahlûk olduğu sonucuna ulaşılırken; manayı kastederek tartışma ele alındığında ise Kur'an için ezeldir demek mümkün olur.⁶¹ Öte yandan lafız ve mana bütünü olarak Kur'an, müşterek lafız oluşundan kaynaklanan sebeplerden dolayı, gelenekte *muhdeslik-kadimlik* bağlamında zaten tartışılmıştır.⁶²

İbn Rüşd XII. Yüzyıl Endülüslü bir Âlim ve Filozof olarak; İslam havzasının merkezi konumundaki Bağdat'ta IX. Yüzyılda yaşanmış Mihne tartışmalarına hem coğrafi olarak hem de tarihsel olarak uzaktır. Bu yüzden hem tartışmalara kısmen yabancıdır, hem de farklı ekollerin eser- söylem ve görüşlerinden haberdar olmaması muhtemeldir. Bu durum onun konuya ilişkin değerlendirmelerine de yansımıştır. Tartışmaya ilişkin değerlendirmesinin Eş'arî

⁵⁶ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

⁵⁷ İbn Rüşd'ün kritik etmek amacıyla bile olsa okuduğundan emin olduğumuz Gazzalî de konuya ilişkin olarak yaklaşık aynı bağlamda tespitlerde bulunmuştur. Gazzalî; "*ses, harf ve lafızlar Kelâmullah'a dâhil olmasalar bile ona delalet eden şeyler olması sebebiyle, onlara da hak ettikleri saygı gösterilmesi gerekir*" der. Bkz. Ebu Hamid Muhammed Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad-İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 111.

⁵⁸ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

⁵⁹ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

⁶⁰ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

⁶¹ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

⁶² Gazzâlî, Kur'an'ın; hem Allah'ın ilminin bir sonucu olan ezeli kelâmı; hem de harf ve seslerden oluşan elimizdeki tarihsel ve kültürel metini ifade eden *müşterek lafız* olmasından doğan sorunlar olduğunu ifade eder. Bu durumun, konuya ilişkin bir kafa karışıklığına da neden olduğunu söyler. Bkz. Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, 113.

mezhebi üzerinden olması, onun konuyu Eş'arî ekolü mensuplarından okuması sebebiyledir denilebilir. Mu'tezilî ekolü, karşıt görüş olarak ele alması bizde bu kanaati uyandıran temel nedendir. Zira İbn Rüşd'ün, Eş'arî ekolü okumaları yaptığı, konuya ilişkin yorumlarına yansımamış olsa bile, eserinin geri kalan bölümlerine yansıdığı söylenebilir. Zira o, Gazzalî ve Cüveynî'ye ilişkin okumalar yaptığını, onlar üzerinden yaptığı tespitler ile Eş'arî ekole ilişkin değerlendirmeler yaptığı, eserinin geri kalan bölümlerinde bizzat kendisi tarafından dile getirilir.⁶³

Bu kanaatimizin diğer önemli bir göstergesi de konuya ilişkin Mu'tezilî tezleri oldukça sınırlı ifadelerle ele almış olmasıdır.⁶⁴ Öte yandan bir başka vesile ile yine aynı eserde *Mu'tezilî ekole ait eserlerin bu yarımadaya (İspanya) gelmemiş olmasından dolayı onlar hakkında bilgi sahibi olmadığımı* da İbn Rüşd zaten açıkça ifade etmiştir.⁶⁵ Dolayısıyla onun Mu'tezile'ye ilişkin sınırlı değerlendirmeleri olması, anlaşılabilir bir durumdur.

Tüm bunlardan sonra ise İbn Rüşd, tartışmanın tarafları olarak gördüğü Eş'arilerin; Kur'an'ı Allah'ın fiili olarak görmelerinin, kendi metodolojileri açısından sorun oluşturacağı varsayımıyla; onların Kur'an'ı Allah'ın Kelam sıfatı çerçevesinde ele aldıkları tespitini yapar.⁶⁶ İbn Rüşd onların bu tutumlarının, kelam-ı nefsi bağlamında doğru bir yaklaşım olduğunu, fakat manaya delalet eden lafız açısından bu yaklaşımın sorunlu olduğunu ifade eder. Bir başka ifade ile onların bu bakış açısı kadim/ezeli olan manayı görmelerine imkân verirken, aynı yöntemin onların yaratılmış lafzın, farkına varmasını ise engellediği değerlendirir.⁶⁷

Tartışmanın öteki tarafını oluşturan Mu'tezile'nin ise Kur'an'ı; Allah'ın fiili olarak gördüklerini, dolayısıyla da *kelam-ı nefsi*yi yani ezeli manayı göz ardı ettiklerini ifade eder.⁶⁸ Onların bu metodolojik yaklaşımlarının, manaya delalet eden lafız açısından doğru bir yaklaşım olduğunu, fakat bu yaklaşımın kelam-ı nefsi açısından sorun oluşturacağını dile getirir.

Dolayısıyla ortaya çıkan tablo, tarafların yöntemlerinde olgunun bir tarafını ihmal eden bakış açıları kaynaklıdır değerlendirmesi yapar. Bu değerlendirmede tekfir eden yargı cümlelerine ise rastlanmaz. Metin boyunca oldukça soğukkanlı ve konusuna hâkim otoriter bir üslupla sürdürür değerlendirmesini.

3. İbn Rüşd Değerlendirmelerinin Kritiği Ve Sonuç

Metnin bütünlüğünü bozmamak adına değerlendirmeyi sondan başlayarak yapmanın daha doğru bir yaklaşım olduğunu düşünüyorum. Bu yüzden, kritiğime, İbn Rüşd'ün ekol değerlendirmelerinden başlayacağım.

İbn Rüşd değerlendirmesini Eş'arî ve Mutezile ekolleri üzerinden yapar. Oysa Mihne'yi temel alarak konuşulacak ise tartışmanın tarihi açısından bu algı sorunludur. Zira *Halku'l-Kur'an* tartışmasında varsayılan taraflardan biri Mu'tezile olmasına karşın, Eş'arî ekolünün tartışmanın başlangıcı itibarıyla, rolünü dile getirmek bir yana, İmam Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) kendisi bile bu tartışmanın başladığı Mihne'den kırk yıl sonra dünyaya gelecektir. Öte yandan bugün adına Eş'arilik denilen ekole ilişkin, ilk Eş'arî fikirleri de en erken hicri 300'de ortaya

⁶³ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 111-116.

⁶⁴ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

⁶⁵ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 118.

⁶⁶ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

⁶⁷ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

⁶⁸ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

çıkacaktır. Oysa Halku'l-Kur'an tartışmasının sosyal bir sorun olduğu ve yoğun olarak tartışıldığı dönem, halife Me'mun (ö. 218/833) dönemidir. Halku'l-Kur'an Mihnesi de denilen bu tartışmanın tarihi hicri 218; miladi 833'dür. O halde Eş'arî ekolünü kronolojik olarak Halku'l-Kur'an tartışması ile direkt olarak ilişkilendirmek mümkün değildir. Dolayısıyla İbn Rüşd tartışmanın varsayılan tarafları yönündeki tespiti şayet kronolojik kökenli ise bu sorunludur. Fakat kronolojiye vurgu yapmayan metodolojik bir karşıtlık olarak ele alınmış ise kusursuz bir değerlendirme olduğu söylenebilir.

Tüm bunlara karşın biz onun kronolojik bir değerlendirme yaptığı varsayarak ve bunun muhtemel gerekçeleri üzerinden bazı yordamalarda bulunmak istiyoruz.

İbn Rüşd'ün tartışmanın yapıldığı zamana ve yere fiziksel mesafesine ek olarak; sosyal bir mesele olarak tartışmanın güncelliğini kaybetmiş olması da onun söz konusu tartışmanın tarihsel ilk aktörlerini bilememesinde etkili olmuş olabilir. Öte yandan İbn Rüşd, konuya özel ilgi duymamış, sosyal bir mesele olarak Mihne'ye özel olarak eğilmemiş ve Halku'l-Kur'an polemiklerine duyarsız kalmış da olabilir. Bu yüzden tartışmanın başlangıç evresinde Ahmet b. Hanbel'in (ö. 241/855) başını çektiği ve sonradan kendini Hanbeli çizgide tanımlayacak grubun Halku'l-Kur'an tartışmasına katkıları, İbn Rüşd tarafından görülmemiş ya da farkına varılmamış olabilir.

Varsayımımıza göre tartışmaya en erken hicri 300'den sonra katılmaları muhtemel görülen Eş'arî ekolün, söz konusu tartışmanın şekillenmesine katkıları herkesten daha fazladır denilebilir.⁶⁹ Fakat tarihsel olarak tartışmanın taraflarından biri olarak eğer Mu'tezilî ekol ele alınacak ise muhatabın Eş'arî ekol değil, Hanbelî ekol olması beklenirdi. Kültürel imkanlarının sınırlı oluşu, durumunu mazur gösterse bile; İbn Rüşd'ün burada bir anakronizm yaptığından ise bahsedilebilir.

Öte yandan; konuya ilişkin tartışmasında İbn Rüşd, tartışmanın tarihine hiçbir atıf yapmaz, dolayısıyla denilebilir ki o, tarihsel bir değerlendirme değil, olgusal bir değerlendirme yapmıştır. Kaldı ki metnin kurgusu bu son değerlendirmeye daha yakın durmaktadır. Buna göre onun yaptığı şey, tarafları kronolojik bir değerlendirme üzerinden karşılaştırmak değil tarafların tezlerini merkeze alan bir değerlendirmedir. Bu durumda ise bir anakronizmden bahsedilemez.

İbn Rüşd, İslam kültür tarihindeki bir sosyal kırılma evresi olan Mihne'ye hiçbir atıf yapmadan ve buradan bir iktidar eleştirisine girişmeden, felsefi ve teolojik bir meseleyi ele alırken, soğukkanlılıkla sadece meseleyi tartışması ise her türlü takdirin üzerindedir.

Bizce zor bir ihtimal olsa bile; denilebilir ki onun Halku'l-Kur'an'a ilişkin bu değerlendirmesi, bilinçli bir biçimde meselenin siyasi tarafını ihmal ederek, sadece felsefi ve teolojik sorunu tartışma çabasıdır. Siyasal değerlendirmelerden da bilinçli bir biçimde kaçınmıştır.

Çalışmasının başında ise önce tartışmayı öğelerine ayıran İbn Rüşd, yapısalcı bir anlayışla meseleyi analiz ederek sorunu tespit eder. Daha sonra ise bu analizlerinden konuya ilişkin bir sentez yapar. Onun tartışmaya yeni kavramlar eklediğinden söz edilemeyeceği gibi soruna

⁶⁹ Hicri 260, miladi 873 tarihinde doğan Eş'arî, ömrünün kırk yılını Mu'tezilî bir çizgide sürdürmüştür. Buna göre o, hicri 300, miladi 910 yıllarında Mu'tezilî ekolden ayrılmıştır. Buradan hareketle Eş'arîlik'e ilişkin en erken fikirler bu tarihte ortaya çıkmış olabilir. Bkz. Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dâru'l Ensar, 1977), 1/ 34-36.; İbn Ebî Yâ'lâ el-Ferrâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts.), 2/ 18.

ilişkin yeni tartışma alanları eklemekten de kaçındığı görülür. Konuya ilişkin değerlendirmelerinde Kelamcılara duyduğu antipati ise metninde hissedilir. Zira o, konuyu tartışırken *Kelamcılarının yöntem sorunları sebebiyle bu konuda tartışmaların büyüdüğünü* adeta ima eder. Öte yandan o, Kelamcılarının yoğun biçimde kullandığı cedel yöntemi sebebiyle Kelam metinlerinde sıkça rastlanılan 'öteki' üzerinden tez geliştirme çabasına ise girmez. Tezini muhatabından bağımsız ikame eder. Diğer yandan tezinin kendi içinde tutarlı olması gerektiğini öne çıkaran bir yöntem takip eder. Önce konuyu kendi içinde tartışır, daha sonra Mutezilî ve Eş'arî ekollerin konuyu tartışma biçimlerini aktartır. Bunun ardından da onlardan bağımsız kendi kurgusunda ulaştığı sonuçları ortaya koyar ve kendi kurgusu üzerinden onları değerlendirir. Muhatablarını bir birleri üzerinden değerlendirmekten ise kaçınır.

Eş'arî ekole yönelttiği eleştiri; onların yöntem sorunları sebebiyle, Kur'an'ı Allah'ın fiili olarak değil Allah'ın Kelam sıfatı çerçevesinde ele aldıkları şeklindedir. Mu'tezile'ye ilişkin yargı ve eleştirisi ise onların Kur'an'ı; Allah'ın fiili olarak gördükleri dolayısıyla da manayı göz ardı ettikleri şeklindedir.

Ekollere ilişkin değerlendirmesinde ise yaşamının belirli bir döneminde yargıçlık yapan İbn Rüşd, ihtilaflı bir konuda çekişen iki davalı arasında hüküm veren bir yargıç kadar tarafsızdır. Kendi analizleri sonucunda ulaştığı sonucu taraflara gerekçeleri ile birlikte adeta tebliğ eder. Ulaştığı kanaatlerde taraflardan birinin yanında ya da karşısında durmaksızın, tartışmayı sadece takip eder. Bu noktada tamamen tarafsız görünür. Konuya ilişkin nihai yargısını verirken de taraflardan birini dışlamak yerine, *hakikat ise bu ikisinin arasında bir yerdedir* ifadeleriyle tarafları uzlaştırma gayreti güden bir sentez yapar.

Kaynakça

Akyüz, Hüseyin. " Âlimler Peygamberlerin Varisleridir" Hadisinin İsnad Açısından Tenkid ve Tahlili". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11.22 (2012), 159-190.

Altundağ, Mustafa. "Kelamullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde" Kelam-ı Nefsi-Kelam-ı Lafzi" Ayırımı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 149-181.

Arca, Abdullah. "Kelamullah ve Halku'l-Kur'an Bağlamında Fahreddin Razî'nin Mutezile Eleştirisi". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20 (2018), 314-328.

Ardoğan, Recep. "Mütekellimlere Göre Kelam-ı Nefsî ve İştibilebilirliği" *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2013), 177-197.

–. "Mutezile'nin Halku'l-Kur'an Fikrinin Eş'ariyye–Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması". *Usul İslam Araştırmaları* 15/15 (2011),125-159.

Aydınlı, Yaşar ve Şimşek, Oya. "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 283-296

Cüveynî, Ebu'l-Mealî. *Kitâbü'l-İrşâd*, çev. A. Bülent Baloğlu vd.. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012).

Çebi, Murat. "Sembolik/Retoriksel Bir Eylem Olarak Dil'in Anlam İnşasındaki Aracılık İşlevi". *Selçuk İletişim Fakültesi Dergisi*, 5/2 (2008), 183-198.

Duman, Soner. *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2007.

Erkol, Ahmet. *İbn Rüşd ün Kelam Eleştirisi*. Ankara : Fecir Yayınevi, 2007. Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *el-İktisad fi'l-İtikad-İtikadda Orta Yol*, Çeviri. Osman Demir İstanbul: Klasik Yayınları, 2012. Ebu Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sunen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. thk.Fevkiye Hüseyin Mahmûd. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l Ensar, 1977.

Hakyemez, Cemil. "İlk Dönem İslam Tarihinde Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi" İsimli Çalıştayı Değerlendirmesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2012), 225-232.

İbn Ebî Yâ'lâ, el-Ferra'. *Tabakâtu'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts.

İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Ali b. Ahmed. *El-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

İbn Rüşd. *El-Keşf an Menahici'l Edile fi Akaid'el Mille*. thk. Muhammed Abid el Cabiri. Beyrut, 1998.

—. *Faslu'l-Makal*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.

—. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. çev. Mehmet Dağ, Kemal Işık. Samsun, 1986.

İbn Teymiye. *El-Akâdetü'l-vâsitiyye*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, ts.

İmrânî, Yahyâ b. Ebu'l-Hayr. *El-İntisar fi'r-red ale'l-Kaderiyyeti'l-eşrâr*. thk.

Abdulaziz Halif. Medine: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniye, 1419.

Kâdî Abdulcebbar. *El-Muğnî fi Ebvâbi'-Tevhîd ve'l-Adl*. thk. İbrahim el-Ebyârî, Taha Hüseyin. 20 Cilt Kahire, 1960.

Kaya, Ali. "Mihne Hadisesi ve Hadis İlmine Etkileri Bakımından Mihne'nin Sonuçları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2015), 7-32.

Koç, Turan. "Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi." *Kur'an ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, Van, (2001), 19-30.

Muvafakuddin, İbn Kudame. *es-Siratu'l-Mustakim fi İsbati Hurufi'l-Kâdîm*. thk. Abdurrahman el-Humeyis. El-İmarât: Mektebetü'l-Furkan, 1999.

Özdemir, Metin. "İbn Rüşd'ün Kelamcılara Dair Metodolojik Eleştirisi." *Kelam Araştırmaları Dergisi* 6/ 2 (2008), 69-92.

Râzî, Fahrüddin, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*. çev. Hüseyin Atay, Ankara 2002.

Şahyar, Ataullah. "Bidat Ehlinde Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Tadile Etkisi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2013), 29-57.

Tan, Oğuzhan, "İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkıhın İmkânı". *Diyanet İlmî Dergi* 4(2014), 9-31.

Tuğlu, Nuri. "Mihne Dönemi Tartışmalarının Hadis Rivâyetine Yansıması (Buhârî Özelinde Bir Değerlendirme)". *Dini Araştırmalar* 8/23 (2005), 153-169.

Ümit, Mehmet. "Mihne Sürecinde Hanefiler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 101-130.