



## Araştırma Makalesi / Research Article

Yayın Geliş Tarihi / Article Arrival Date

08.03.2018

Yayınlanma Tarihi / The Publication Date

05.04.2018

**Dr. Abdullah ARCA** 

Yenişehir Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi  
Meslek Dersleri Öğretmeni  
bilimuzmani@hotmail.com

## KELAMULLAH VE HALKU'L-KUR'AN BAĞLAMINDA FAHREDDİN RAZÎ'NİN MUTEZİLE ELEŞTİRİSİ

### Özet

Kelam sıfatının hakikati ve Halku'l-Kur'an'ın teolojik bir sorun olarak önem kazanmaya başlaması Müslümanların yabancı din ve kültürlerle olan doğrudan etkileşimin başlamasıyla bağlantılıdır. Bu çalışmada Mutezilenin, Kelam sıfatı ve Halku'l-Kur'an hakkındaki düşüncesi verilecek ardından Fahreddin Razi'nin onlara yönelttiği eleştiriler işlenecektir. Araştırmamız, kelam sıfatının hakikati, Allah'ın mütekellim olmasının keyfiyeti ve Halku'l-Kur'an konularında Mutezile'nin ortaya koyduğu delillerle beraber Razi'nin bu delillere verdiği cevaplar ile sınırlı olacaktır.

Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasında kelam sıfatının hakikati hakkında yapılan tartışmalar Allah'ın her türlü noksanlıktan uzak olması ve kemal sıfatlarla muttasıf olmasıyla doğrudan ilişkisi bakımından büyük bir öneme sahiptir. Bu öneme binaen Fahreddin Razi, Mutezile'nin kelam sıfatını Allah'ın zatıyla kaim olan bir sıfat olarak değil de fiili bir sıfat olarak görmesini Allah için noksanlık olarak kabul etmiş bu sıfatın zafî ve ezeli olduğunu, ses ve harflerden ayrı, Allah'ın nefsiyle kaim olan bir mana olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Mutezile, Fahreddin Razi, Nefsî Kelam, Lafzî Kelam, Halku'l-Kur'an

## THE CRITICISM OF MUTAZİLĀH BY FAHREDDIN RAZI IN THE CONTEXT OF ALLAH'S KALAM AND CREATION QUR'AN

### Abstract

The fact of the Kalam and the beginning of gaining importance as a theological problem of the creation Qur'an is related to the beginning of Muslims' direct interaction with foreign religions and cultures. In this study, the idea of the Mutazilah about Kalam and creation Qur'an will be pointed out then the criticism of Fahreddin Razi towards them will be processed. Our research's limits are the fact of the Kalam and the answers given by Razi against to the Mutazilah proofs about creation Qur'an and the likelihood of Allah being a reciprocal.

The discussion about the fact of Kalam between Mutazilah and Ahl-i Sunnah is crucial, because Allah is beyond all kinds of deficiencies and perfection belongs only to him. Therefore Fahreddin Razi accepted that the Mutazilah's Kalam is a deficiency for Allah because Mutazilah regard Kalam as an de facto attribute, not as an attribute of Allah. In addition, he also tried to show the attribute is independent of voice and letters, and the mean cannot think without Allah's soul.

**Key Words:** Mutazilah, Fahreddin Razi, Peculiar Kalam, Literal Kalam, Creation Quran

## 1.GİRİŞ

Kelam sıfatı ve Kelamullah'ın hakikati, klasik Müslüman düşüncesinde üzerinde ihtilaf edilen temel konulardan biri olmuştur. Bu ihtilafın kaynağını yabancı etkenlere dayandıranlar olduğu gibi İslam'ın kendi içinde aklı düşüncenin gelişmesine bağlı olarak tartışılmaya başlandığını söyleyenler de vardır (Abdulhamit, 1994: 238-243, Esen, 2005: 9).

Kelam sıfatı hakkındaki ihtilafın yabancı etkenlerden kaynaklandığını savunanlara göre, Hülefa-i Raşidin döneminde fetihler yoluyla Müslüman coğrafyasının sınırlarının genişlemesi neticesinde Müslümanlar, gerek Yahudi gerek Hıristiyan gerekse başka din ve kültürlerden toplumlarla kaynaşıp iç içe birlikte yaşamak durumunda kalmıştır. Yahudiler arasında gündemde olan Tevrat'ın mahlûk olduğu ve Hıristiyanlar arasında Hz. İsa'nın şahsiyetine sorunlu yaklaşımları Müslümanları etkilediğinden dolayı onların da bu konularda fikir beyan etmelerine neden olmuştur. Mutezile, özellikle Hıristiyanların Hz. İsa hakkındaki yanlış düşüncelerin bir benzerinin Müslüman dünyasında da yaşanmaması için Kelam sıfatının ezeli ve zati oluşunu kabul etmemiş, bu durumun bir sonucu olarak Kur'an'ın mahlûk/yaratılmış olduğu görüşünü dillendirmeye başlamıştır. Buna karşın Ebu Hanife, (v.150/767) Hasan Basrî (v.110/728) gibi tabiîn âlimler, (Ebu Hanife, 1981: 66; Erdem, 1998: 70) hadis ve fıkıh âlimleri daha sonra da Ehl-i Sünnet'in iki mezhebinin kurucuları olan Ebu'l-Hasan el-Eşarî (v.324/936), Muhammed el-Maturidî (v.333/944) ve onların mezheplerine bağlı olan âlimler Kelam sıfatını ve Kur'an'ın mana itibariyle kadim olduğunu savunmuşlardır (Maturidî, 2002: 70-72; Eş'arî, 1994: 61-63).

Kelamullah hakkındaki ihtilafın Müslümanların kendi içindeki aklı düşüncenin gelişmesine bağlı olarak tartışılmaya başlandığını savunanlara göre ise Kelam sıfatı ve diğer tüm sıfatlarla ilgili ilk dönemlerde meydana gelen ihtilafın temel nedeni, Müslümanlar arasında akla dayalı tefekkürün zamanla gelişmesidir. Dolayısıyla yabancı etkenler, bu problemin ortaya çıkmasında ikinci derecede rol oynamıştır. Büyük günah meselesinin münakaşa konusu yapılmasıyla başlayan bu mesele, kader ve insanın sorumluluğu meselesiyle devam etmiş; neticede genelde ilahî sıfatların, özeldel kelam sıfatının tartışılması gündeme gelmiştir (Esen, 2005: 11). Bize göre, Kelamullahın mezusunun erken dönemde problem haline getirilmesi ilk olarak yabancı din ve kültürlerin etkisiyle olmuştur. Çünkü Müslümanların fethettikleri yerlerde Yahudilerin Tevrat'ın mahlûk olduğunu söylemeleri, Hıristiyan mezheplerinden Melkaniye, Nasturiye ve Yakubiye'nin akaid alanında ve Hz. İsa'nın şahsiyeti hakkında sürekli olarak kendi aralarında çekişmeleri (Emin, 2009:122-123) meselenin Müslümanlar arasında tartışılmaya başlanmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim kaynaklarda belirtildiğine göre ilahî sıfatları ilk olarak inkâr eden ve Kur'an'ın mahlûk olduğunu dile getiren Ca'd b. Dirhem, (v.124/742) bu görüşü Yahudi asıllı birinden almıştır. Daha sonra bu görüşünü Kufe'de tanıştığı Cehm b. Safvan'a (v.128/745) aktarmış ondan da Mutezile'ye geçmiştir (Zehebî, 1997: 7, 337; İbn Teymiyye, 2004: 8, 228). Ca'd'ın, Kur'an'ın yaratılmış olduğu düşüncesini kimden aldığı yahut hangi yabancı kültürden etkilendiği konusunda İbni Nebate şöyle demektedir: “Ca'd, bu fikri Eban b. Sem'an'dan o da Yahudi asıllı Talut b. Asam'dan almıştır ki; Talut, Hz. Peygambere sihir yapan kişidir. Talut kendisi zındık olup Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söylüyordu.” Muhammed Ebu Zehra da İbn-i Nebate'nin düşüncesini kabul ederek şöyle demiştir: “Talut, Hz. Peygamber zamanında hayattaydı, sahabe ve tabiîn dönemini de gördü. Talut, zehrini kusmak için fitne döneminde büyük bir fırsat buldu ve nifak tohumlarını saçtı” (Ebu Zehra, ts: 148). Ca'd'ın ilahî sıfatları inkâr etmesi ve Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemesi Müslüman dünyasında tepkiyle karşılanmış hakkında şiddetli tenkitlerin yapılmasına neden olmuştur. İbn-i Kesir, Zehebî, İbn-i Nebate, İbn-i Nedim gibi Müslüman âlimler, Ca'd'ı sapkın ve zındık olarak nitelemiş onun Yahudilik veya Maniheizm kültüründen etkilenmiş olduğunu söylemişlerdir (İbn Kesir,1998: 13; 48, Zehebi, 1995:2, 125; İbn Nebate, ts: 293; İbn Nedim, 1348: 401).

Bu çalışmamızda Kelam sıfatı ve Halku'l-Kur'an konularında Mutezile'nin düşüncesini, bu düşünceye dayanak olan delillerini ve Razî'nin Mutezile'nin düşüncesine ve delillerine yönelttiği itirazları inceledik. Razî, eserlerinde bu konuyu işlerken ilk olarak muarızlarının konu hakkındaki

görüşlerini ve delillerini vermiş, devamında kendi düşüncesini ve delillerini ortaya koymuştur. Biz de Razi'nin takip ettiği bu yönteme bağlı kalarak ilk olarak Mutezile'nin konu hakkındaki görüşlerini ve delillerini verecek ardından Razi'nin itirazlarını ve onlara verdiği cevapları aktaracağız.

## 2. KELAMIN HAKİKATI

Mutezile'ye göre kelim, iki veya daha fazla harfin dizilmesinden oluşan(müteşekkil) ya da harflerin kendisine has bir dizilişi sonucunda ortaya çıkmış olandır. Bu özelliğe sahip olan ses diziliminin kelim olması gerekir; ancak aralarında ayrılık bulunanın kelim olması gerekmez (Kadı Abdulcabbar, ts: 6). Buna göre ك (kaf) ve ع(ayn) harfinin kelim olması gerekir. Çünkü vakıf halinde كه (kah) ve (a'h) عه denilir. Kelamın faydalı (mufid) olması vacip değildir. Aksi halde anlamsız (mühmel) olanın, kelamın kısımlarından sayılmaması gerekirdi (Kadı Abdulcabbar, 2013: 2, 371-372).

Mutezile, kelim sıfatını, Allah'ın zatî sıfatlarından değil, fiilî sıfatlardan kabul eder. Dolayısıyla kelim, Allah'ın fiillerinden bir fiildir. Allah, mahlûkatını emir, nehiy, vaad, vaid, korkutma ve yönlendirme ile muhatap almak istediğinde kelamı ihdas eder ve onu cisimlerde yaratır. Peygamberleri gönderip insanları, dini hükümleri uygulamakla sorumlu kıldığında kelamıyla onları muhatap alır, yerine getirsinler diye yanlarında kitaplarını gönderir. Allah'ın ihsan ve nimetlerinin kadîm olmasının mümkün olmadığı gibi fiilî olan şeyin kadîm olması da mümkün değildir ( Kadı Abdulcabbar, 2011: 64).

Razi ise, kelamın hakikatine farklı bir açıdan bakar ve kelamın hakikatinin emir, nehy, haber (verme) ve soru sormadan (istihbardan) müteşekkil olduğunu belirtir. Ona göre, bu taksim zarurî olarak bilinen bir husustur. Problem olan, bunların mahiyeti, mücerred olarak bu lafızların kendisi midir? Yoksa emir, nehiy, haber ve istihbarın delalet ettiği manalar mıdır? Razi, birinci kısmın batıl olduğu görüşündedir. (Razi, 1999: 3,127). Çünkü insan “bana su ver” demek istediğinde bu lafzı telaffuz etmeden önce kendi nefsinde bu yönde bir talep ve bu fiili yerine getirme gerekliliği meydana gelir. Bu talebin mahiyeti ise bu lafızdan farklıdır. Razi, aşağıdaki vecihleri sunarak bu düşüncesini ispatlamaya çalışır.

1- Bu talebin mahiyeti zamanın ve mekânın değişmesiyle değişmez. Ancak bu manaya delalet eden lafızlar zamana ve mekâna göre değişiklik arz ederler.

2- Bilginlerin hepsi “أَفْعُلْ” diyen birisinin sözünün kalpte kaim olan bu talebe delil olduğunu zarurî olarak bilirler. Hâlbuki delilin medlûlden farklı olduğu kesin olan bir durumdur.

3- Bilginlerin hepsi “أَفْعُلْ” diyen birisinin sözünün ne emir ne de talep ifade etmediğini kabul ederler. Ancak insanların bu konudaki istilahları farklı olabilir. Yani insanlar bu sözden emir ya da talebi anlıyorlarsa o başkadır. Ancak bu mananın kalpte talep olarak kaim olması ise zatî, hakikî bir durum olup o manaya konulması ve ona kavram olmasına ihtiyacı yoktur.

4- Dil bilimciler derler ki: “ضَرَبَ يَضْرِبُ” deyişimiz ihbar (haber verme), “إِضْرِبْ” ve “لَا تَضْرِبْ” ise emir ve nehiydir.” Halbuki onlar bu durumu tersine çevirip “ضَرَبَ يَضْرِبُ” emir ve nehiy “إِضْرِبْ” ve “لَا تَضْرِبْ” ifadelerini de ihbar yapmış olsalardı bu pekala mümkün ve uygun olabilirdi. Ancak “talebin hakikatinin habere dönüşmesi ya da haberin hakikatinin talebe dönüşmesi mümkündür” demiş olsalardı bu muhal olurdu. Sonuç itibarıyla bu açık ve net olan vecihler talebin ve haberin hakikatinin bu lafız ve ibarelerden farklı olduğunu gösterir. Dolayısıyla bu lafız ve ibareler talep ve haberin kendisi değil, onların anlaşılmasına yardımcı olan ifadelerdir (Razi, 1992: 52-53; Razi, 1986: 1, 245).

Razi, talep ve o talebi ifade eden sözcüklerin birbirinden farklı olduğunu yukarıdaki vecihlerle ortaya koyduktan sonra talebin mahiyetini ve haber diye isimlendirilen zihnî hükmün mahiyetini ele alır ve bu talebin, ya iradenin kendisi, ya da iradeden farklı olan bir mana olduğunu söyler. Ona göre bu talep, iradenin kendisi değildir. Bu durumda geriye iradeden farklı bir mana

olması şıkkı kalmaktadır. Razî, talebin iradenin kendisi olmadığı görüşüne delil olarak aşağıdaki hüccetleri sayar:

**Birinci Hüccet:** Allah bir kimsenin iman etmeyeceğini bildiği halde ona inanmayı emretmiştir. Bu durumda “ona imanı irade etmiştir” demek mümkün olmaz. Çünkü Allah gaybı bilendir ve O’nun bilgisinin hilafına bir şeyin meydana gelmesi mümkün değildir. Meydana gelmesi mümkün olmayan bir şey hakkında irade vuku bulmaz. Yani o şeyin meydana gelmesi noktasında irade vuku bulmaz. İrade olmaksızın emir ve talep gerçekleştiğine göre bizler biliyoruz ki, talebin mahiyeti iradenin mahiyetinden farklıdır.

**İkinci Hüccet:** İlk olarak bazen irade olmaksızın emir, emir olmaksızın irade olabilir. Örneğin sultan Amr’a bir iş yaptırması için Zeyd’e emir verir. Ancak Zeyd, Amr’ın bu işi yapmasını istemez. Buna rağmen sultan emrettiği için Amr’a o işin yapılmasını emreder. İkinci olarak kelimelerin zikrettiği bir örnekte adamın biri kölesini döver. Bunun üzerine kölesi sahibini sultana şikâyet eder. Sultan köle sahibine: “niçin köleni dövdün” deyince köle sahibi: “bana itaat etmiyordu” cevabını verir. Sultan köleye dönerek aynı şeyi efendisine yapmasını söyler. Emir yerine getirilir ancak kölenin isteği (iradesi) bu değildir. Çünkü emrin yerine getirilmesiyle birlikte artık sultanın yanında efendisinin bir kusuru kalmamıştır. Üçüncü olarak, Allah, Ebu Cehil ve Ebu Leheb’in küfür üzerinde öleceğini haber verince Hz. Peygamber artık onların iman etmelerini irade etmiyordu. Çünkü iman etmeleri durumunda Allah’ın kelamına (hâşâ) yalan karışacaktı. Onların iman etmesini istememesine rağmen yine de onları imana davet ediyordu. Tüm bu örnekler irade olmaksızın emrin gerçekleşebileceğini ortaya koymaktadır. Emir olmaksızın irade edilmesi ise, şu şekilde izah edilebilir; insan bazen bir kimseden tavsiye babında bir şeyi yapmasını isteyebilir. Ancak bunu ona emretmez ve kendisine şöyle der: “Bunu yapmanı isterim ancak onu yapman konusunda sana emretmiyorum” Dolayısıyla ortaya konulan delillerden sonra talebin iradeden ayrı bir durum olduğu böylece sabit olmaktadır (Razî, 1986: 1, 246).

Haber-i zihnî’ye gelince; Razî, onun da ilim ve inançtan farklı bir manada olduğunu şu sözleriyle belirtir: “Şüphe yok ki, bizim “Zeyd kalktı”, “Amr dövdü” sözlerimiz zihnî bir hükme ve aklî isnada delalet eder. Bu zihnî hükmün ve aklî isnadın da kudret ve irade cinsinden olmadığı aşikârdır. “Bu zihnî hüküm ya itikadın ya da ilmin kendisidir” sözünün söylenmesi ise doğru değildir. Çünkü biz burhanla (kat’i delillerle) durumun böyle olmadığını açıkladıktan sonra nefisle kaim olan haberin ilimlerden, inançlardan ve iradelerden ayrı bir mana olduğu açığa çıkmış olmaktadır.” (Razî, 1992: 53 vd; Razî, 2015: 2, 319).

Razî’ye göre zihnin verdiği hükmün ilim ve itikad cinsinden olmamasının sebebi onun (zihnin) yanlış hükümler verebilmesidir. Şöyle ki, zihnin doğru hükümler vermesi mümkün olduğu gibi yalan hükümler vermesi de mümkündür. Örneğin, bir kimse âlemin kadim olmadığını bildiği halde zihninde “Âlem kadimdir” diyebilmektedir. Zihinde meydana gelen bu tür yanlış hükümlerin ilim ve itikad alanında olması doğru değildir. Çünkü bunların yalan olduğu zaten bilinmektedir. Ancak bu hükümlerin zihinde meydana gelmesine karşın, onlar hakkında (gerçek manada) ilim ve itikad meydana gelemez. Bundan dolayı zihnî hüküm, ilim ve itikattan farklı bir şeydir (Razî, 1992: 53 vd).

Mutezile, kelamın lügat anlamını lafızların kendisine has dizilişi olarak kabul etmekle, kelamı sadece ses ve harflerle sınırlandırmıştır. Anlam bakımından bir fayda teşkil etmeyen cümleleri kelam olarak kabul etmesi de onlar için asıl önemli olanın, kelamda manadan ziyade lafızların olduğunu göstermektedir. Hâlbuki bu yaklaşım tarzı kelamda lafız-mana bütünlüğü açısından doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü emir, nehy, haber ve istifham şeklinde ortaya konan kelamdan maksat bu ifadelerin delalet ettiği anlamlardır. Sözcükler ise, bu manaların anlaşılmasında birer araç hükmündedir. Bu husus, lafzın mana karşısında önemsiz olduğunu göstermez; aksine mana ne kadar güzel olursa olsun kelimeler olmadan manayı ifade etmek ve başkasına aktarmak mümkün değildir. Bununla birlikte kelamın hakikatini doğru anlamak için önceliği lafza değil de manaya vermek gerekir. Bu sebeple Allah’ın kelamı sadece lafızlardan ibaret değildir. Bu kelam lafızlardan

önce Allah'ın zatıyla kaim olan manalardır. Bu manalar da lafızlar yoluyla muhataba emir, nehy ve haber olarak yöneltir.

### 3. ALLAH'IN MÜTEKELLİM OLUŞU

Razî, Müslümanların mütekellim lafzının Allah için kullanılmasında ittifak ettiklerini; ancak bu ittifaklarının sadece lâfzî olduğunu, mana itibarıyla aralarında böyle bir ittifakın olmadığını belirtmiştir. Razî'nin ifade ettiği gibi Mutezile lâfzî anlamda Allah'ın mütekellim olduğunu kabul eder. Ancak Mutezile, bu sıfatın Allah'ın zatıyla kaim olması, Allah'ın zatıyla mütekellim olması ve ilahî kelamın ezeli olması konularında Ehl-i Sünnet'ten ayrılmaktadır (Razî, 1992: 58).

Mutezile, Allah'ın kelamının zatıyla kaim olan bir mana olduğunu kabul etmemiş, bu görüşü savunan Küllabiyye ekolü ve de Eş'arî'yi şiddetle tenkit etmiştir. Onlar, Küllabiyye'nin Allah'ın kelamının zatıyla kaim olan ezeli manalar olduğunu, bununla beraber onun tek bir şey olduğunu; onun da Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an olduğunu, işittiğimiz ve okuduğumuz şeyin Allah'ın kelamını hikâyeden ibaret olduğu düşüncesini savunduklarını söylemişlerdir. Küllabiyye'nin, gaible şahidi birbirinden ayırdıklarını, bunun ise aleyhlerinde hikâyenin kıdemini ve hikâye olunanın hudüsünü gerektireceğini anlamadıklarını ifade etmiş, hikâye ile hikâye edilenin (hikâye ve mahkinin) aynı cinsten olmaları gerektiğini, kıdem ve hudüs bakımından bu ikisinin ayrılmasının caiz olmadığını belirtmişlerdir. Eş'arî'yi de bu konuda tenkid eden Mutezile, onun da aynı görüşü benimsediğini; ancak Eş'arî'nin, Allah'ın kelamının hikâyesi olarak mihraplarda okuduğumuz ve mushaflarda yazdığımız şeylerin yaratılmış olduğunu, sesler ve harflerden meydana geldiğini kabul ettiğini, bununla beraber işittiğimiz bu şeylerin Allah'ın kelamına dair ibareler olduğunu söylemekle beraber o ibarenin ibare olunan cinsten olması gerektiğini bilemediğini savunmuştur (Kadı Abdülcabbar, 1965: 527-528).

Kelamullah bahsinde Mutezile'nin itirazı, Kelam-ı Nefsinin mahiyetinin idrak edilememesi ve idrak edilemeyen bu kelamın varlığının kabul edilmesidir. Onlara göre akledilemeyen ve nasıl olduğu bilinmeyen bir kelamın varlığını kabul etmek, aklen muhal olan manaların varlığını kabul etmek anlamına gelmektedir ki, bu da cehaletin son sınırınıdır. Nitekim onlar bu düşüncelerini şu sözleriyle destekleme yoluna gitmişlerdir: *“Allah'ın kelamının zatıyla kaim bir mana olduğunu söyleyene gelince, ona şöyle deriz: Bunu iddia etmeniz cehalete girmenizden başka bir şey değildir. Çünkü sizin ispat etmeye çalıştığınız kelam akledilmeyen ve (anlaşılması için) kendisine bir yolun bulunmadığı kelimadır. Anlaşılmasına bir yol bulunmayan ispat etmeye kalkışmak cehalet kapılarının açılmasına ve muhal olan manaları caiz görmeye götürür. Anlaşılmayan manaların bir mahalde olduğunu caiz görmek tıpkı ölü bir bedende hayat ve kudretin varlığını kabul etmek gibi olur. Hâlbuki bunların olmasına imkân yoktur. Kim bu sınıra ulaştıysa cehaletin son noktasına ulaşmıştır demektir.”* Mutezile kendilerine *“niçin ona (onu anlamaya) bir yol yoktur?”* diye bir soru sorulduğunda ona da şöyle cevap verdiklerini söyler: *“Çünkü zarurî olarak mana bilinmediğinde ona yol bulmak ya kendisinden sadır olan bir nitelikte ya da onu gerektiren bir hükümle olur. Burada ispat ettiğiniz kelamdan sadır olan bir sıfat ya da onun ispat etmeye ulaştıran bir hüküm bulunmamaktadır. Bu durum ise bizim zikrettiğimizi teyid etmektedir. Eğer denilse ki “bizden biri konuşmak istediğinde konuşmadan önce nefsinde bir şey bulur. Bu şey, bizim kelam olarak ispat ettiğimizdir. İşlerin en açığı insanın kendi nefsinde bulduğudur.” Bu durumda da ona şöyle denilir: “Sizin bu zikrettiğinizle başka bir şeye dönmek mümkündür. O da kelamı kast etmek, onu irade etmek yahut ona azm etmek, onu bilmek ve onun tertibinin keyfiyetini zihinde düşünmektir. Tüm bu durumlara dönmemiz mümkün olduğuna göre sizin zikrettiğinize yönelmek caiz değildir.”* (Kadı Abdülcabbar, 1965: 532 vd).

Mutezile'ye göre mütekellim, ya kelamın nedeni (kelamın faili) olduğu için mütekellimdir, ya kelam ona ait bir durum veya sıfatı gerektirdiği için, ya kelam ona kısmen veya tamamen hulûl ettiği için ya ondan dilsizlik ve sükûtu nefy edecek manada onda mevcut olan bir organın eseri olduğu için, ya da onunla mevcut olduğu için mütekellimdir. Bunlardan ilki hariç diğerlerinin tamamı



batıldır. Dolayısıyla mütekellim, kelamın öznesi olduğu için mütekellimdir. “Kelamın ona ait bir hal veya sıfat olmasını gerektirdiği için mütekellim olması niçin caiz olmasın?” sorusuna Mutezile şöyle cevap verir: “O, mütekellim olması açısından mütekellimin bir hâli değildir. Çünkü onun sıfatı veya hâli olmasına bir yol yoktur. Kendisine bir yol bulunmayanı ispat etmek ise cehaletin kapısını açar. Hâlbuki bilinen bunun zıddıdır. Zira biz, kelamın ona taallukunu, fiilin failine taalluku olarak bilmedikçe, onun mütekellim oluşunu bilmiş olmayız.” (Kadı Abdulcabbar, 1965: 532 vd).

Mutezile, bu görüşüyle Allah’ın zatıyla mütekellim olduğuna karşı çıkmıştır. Onlara göre kim Allah’ın zatıyla mütekellim olduğunu söyleser, O’nu tamamıyla mütekellim olmaktan çıkarmış olur. Bu konudaki durum, “Allah, zatıyla âlimdir, zatıyla kadirdir” demek gibidir. Bu her ne kadar O’nu, âlim ve kadir olmaktan çıkarmayı ifade etmese de O’ndan ilim ve kudretin nefyini gerektirir. Çünkü âlim olması sebebiyle âlimin, kadir olması sebebiyle kadirin bir hâli söz konusudur. Hâlbuki zatıyla değil de kelamın faili olması sebebiyle mütekellim olanda böylesi bir hâl bulunmaz. Ayrıca eğer Allah, zatıyla mütekellim olsaydı O’nun kelamın diğer cins ve çeşitleriyle de mütekellim olması gerekirdi. Çünkü kelamın cins ve çeşitleri bazı mütekellimlere kapalı bazılarına açık değildir. Aynı şekilde âlim oluşu da böyledir. Çünkü zatıyla âlim olunca malumat da sınırsız olduğundan için O’nun tüm malumatı bilmesi vacip olur. Böylece Allah Teâlâ’nın güzel, çirkin ve yalan sözle mütekellim olması, kendini söven ve kötü bir övgüyle öven olması lazımdır ki, Allah Teâlâ, bundan yücedir. Bununla beraber Allah Teâlâ’nın haber verilmesi sahih olan her bir haberi bildirmesi gereklidir. Hâlbuki bilinen, bu durumun hilafıdır (Kadı Abdulcabbar, ts: 65). Bu ayette de bu duruma işaret edilmektedir. “Onlardan sana anlattıklarımız ve de anlatmadıklarımız vardır.” (Ğafir, 40/78).

“Mütekellimin mütekellim olması neden caiz olmasın? Çünkü dilsizliği ve sükût-u nefy manasında kelam onun dilinin eseridir” itirazına da Mutezile’nin cevabı şu şekildedir. “Dilsiz olmak ve sükût etmek kelamın zıddı değildir. Hatta kelamın zıddı olan bir şey yoktur.” (Kadı Abdulcabbar, 1965: 537). “Ayrıca Allah’ın ağzı ve dili olmadığına göre söylediğiniz gibi olması zorunlu değildir. Bu ancak bizim gibi canlılarda zorunludur. Allah ise bundan münezzehtir. Öyleyse ancak bir maslahata binaen kelamı ihdas ettiğinde mütekellim olması gerekir. Eğer sizin bu dediğiniz caiz olsaydı şöyle denmesi gerekirdi. ‘Allah duruyor olmadığına hareketli olması zorunludur; zira bizim gibi canlılar böyledir’ ‘Onun hakkında böyle bir şey gerekmez. Çünkü O, cisim değildir’ dediğinizde dilinin olmamasından Allah’ın dilsiz veya susuyor olmasının zorunlu olmadığını kabul etmiş olursunuz.” (Kadı Abdulcabbar, 2013: 65-66).

Kelamın Allah’ın zatıyla kâim bir mana olduğunu kabul etmeyen Mutezile, ilâhî kelamın da kadîm olmasını caiz görmemiştir. Onlara göre eğer Allah’ın kelamı kadîm olsaydı, kelamın O’nun benzeri olması gerekirdi. Çünkü kıdem zatî sıfatlardandır. Zatî sıfatlardan bir sıfatta ortak olmak, birbirine benzemeyi gerektirir. Hâlbuki Allah’ın misli yoktur. Aynı şekilde eğer Allah’ın kelamı kadîm olsaydı zatıyla âlim ve zatıyla kadir olması, kıdemde O’nun gibi olurdu. Yani âlim ve kadir olma sıfatı kadîm olmada Allah gibi olurdu. Zira az önce zikrettiğimiz gibi zatî sıfatlardan herhangi bir sıfatta müşterek olmak diğer sıfatlarda da müşterekliği gerektirir. Malum olan, bu durumun tersidir. Ayrıca Allah hakkında yokluk (adem) imkânsızdır. Eğer kelam, kadîm olsaydı yok olması caiz olmazdı. Hâlbuki onun bir harfinin ancak başka bir harfin olmadığı yerde mevcut olduğu bilinmektedir. Bu durumun açıklaması ve izahı da şudur ki, biri Elhamdulillah/ الحمد لله dediğinde buradaki ا ح ل ا د م ح ل ا (elif, lam, ha, mim ve dal) harflerini sırasıyla dizmek zorundadır ki, Hamd/ حمد kelimesi, Medh/ مدح kelimesiyle, Medh/ مدح kelimesi de Demh/ دمح kelimesiyle karışmış olmasın. Malumdur ki, böyle bir özelliği olanın kadîm olması mümkün değildir (Kadı Abdulcabbar, 1965, 549-550).

Mutezile, ilahî kelamın bizim kelimimize benzeyip benzememesi noktasından hareketle de kelamın kadîm olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Onlara göre, Allah’ın kelamı ya bizim kelama benzer ya da benzemez. Eğer O’nun kelamı bizim kelimimize benzer olursa kadîm olması caiz olmaz. Çünkü benzer olan iki şeyin kıdem ve hudûsta birbirinden ayrılmaları caiz değildir. Bizim kelimemizden farklı olması durumunda da anlaşılmaz. Çünkü işittiğimiz bu kelam şayet aramızda

işittiğimiz kelamdan ayrı olsaydı, bu durumda bu renklere aykırı bir rengin, manalara aykırı başka kadîm manaların da olması caiz olurdu ki, bu da muhaldir. Ayrıca Allah, elçisi Hz. Musa'ya ihsanda bulunduğunu şu ayetle beyan etmiştir. “*Seni risaletim ve kelamımla insanlar arsında seçkin kaldım.*” (Araf, 7/144). İhsanda bulunma ise kadîmle değil ancak muhdesle olur (Kadı Abdulcabbar, ts: 85).

Sonuç itibariyle Mutezile, kelimanın fiilî sıfat olarak kabul etmiş, Allah'ın mütekellim olmasını ise kelime ve sesleri; Levh-i Mahfuz, Cebraîl, peygamberin kalbi veya bir cisimde yaratması şeklinde olduğunu savunmuştur.

Razî, Eş'arîlerin Mutezile'nin kelimanın sıfatı hakkındaki düşüncelerini benimsemeyip bu konuda onlarla tartıştıklarını söyleyerek Eş'arîlerin bu meseledeki görüşlerini vermeye çalışır. Eş'arîler, başkasının yaptığı hareketten dolayı bir şeyin müteharrik olması ya da başkasının sakin olmasından dolayı da sakin olmasının mümkün olmamasından hareketle Allah'ın başkasıyla kaim olan bir kelamla mütekellim olmasını kabul etmez. Bu gerçeği ifade eden Razî, kendi ashabıyla Mutezile arasında yaşanan bu tartışmanın zayıf olduğunu söyler. Ona göre tartışma ya manada ya da lafızdadır. Mana itibariyle olduğu takdirde burada iki durum söz konusu olur. **Birincisi**; Allah, bu kesik sesleri özel lafızlar şeklinde ya bir cisimde ya da canlı bir nesnede yaratır ki, bu durum hakkında tartışma mümkün değildir. Çünkü O'nun bu sesleri ve harfleri cansız ya da canlı bir cisimde yaratması mümkündür. **İkincisi**; Allah, bu özel sesleri bazı şeyleri istediğinin, bazı şeylerden de hoşlanmadığının bilgisi yapmıştır ki, bu da imkânsız değildir. Razî, bu iki hususun tartışma konusu yapılamayacağından kendisinin de Mutezile'nin irade ettiği mana itibariyle Allah'ın mütekellim olduğunu kabul ettiğini ifade eder (Razî, 1986: 1, 248; 1992: 59).

Kelamullahın lafzındaki tartışmaya gelince, karşısındaki insana bir şeyi isteyip istemediğini anlatmak için bu muayyen lafızları bir cisimde yaratana mütekellim denilir mi yoksa denilmez mi? tartışmasıdır ki, Razî'ye göre bu husus da salt lügavî bir konu olup manayla bir ilişkisi yoktur (Razî, 1986: 1, 248-249; 1992: 59).

Razî, yapmış olduğu bu açıklamalardan sonra, Mutezile'nin kast ettiği mana itibariyle Allah'ın mütekellim olduğunu kendisinin de söylediğini ve hiçbir vecihle onu inkâr etmediğini itiraf eder. Bununla beraber kendi mezhebiyle Mutezile arasındaki ihtilafın bunun ötesinde başka bir durum olduğunu belirtip bu noktaları Kerramiyye mezhebinden başlayarak açıklamaya başlar (Razî, 1986: 1, 249).

Razî'nin kaydettiğine göre Kerramiyye, Allah'ın ses ve harfleri kendi nefsinde yarattığını iddia eder. Bu iddia ise havadisın Allah'ın zatında mahal teşkil edip etmediği tartışmasına götürür. Razî bu görüşü kabul etmediğini şu sözleriyle ortaya koymaya çalışır: “*Ashabımız nefisle kaim olan kelamın kudret, iradeler, ilimler ve inançlardan ayrı olduğunu söylemişlerdir. Biz Allah'ın bu manayla (kelam-ı nefsiyle) mevsuf olduğunu, bu mananın bir ve kadîm olduğunu, bir olmasıyla beraber emir nehiy, haber, istihbar ve nida olduğunu iddia ediyoruz.*” Bu açıklamasından sonra Razî, Mutezile ve Kerramiyye mezheplerinin inkâr ettikleri şu dört mevzu hakkında Ehl-i Sünnet'le tartışmaya girdiklerini belirtir. Razî'nin aktardığına göre Mutezile ve Kerramiyye, **ilk olarak** nefsi kelamın iradelerden ve itikadlardan ayrı olduğunu, **ikinci olarak**, Allah'ın kelamla mevsuf olduğunu, **üçüncü olarak**, kelamın kadîm olduğunu, **dördüncü olarak** da Allah'ın kelamının bir olduğunu inkâr etmiş ve bu görüşleri kabul etmeyen Ehl-i Sünnetle tartışmalar yapmışlardır (Razî, 1986: 1,249).

Razî, birinci tartışma konusu olan nefsi kelamın iradeler ve itikadların aynı mı yoksa onlardan ayrı mı olduğu konusunu haber-i zihniyle açıklar. Razî, haber-i zihninin doğru ve yanlış hüküm içermesinin mümkün olmasından hareketle onun ilim ve inançtan farklı bir manada olduğunu, aynı şekilde nefisle kaim olan haberin de ilimlerden, inançlardan ve iradelerden ayrı olduğunu bundan önce (yukarıda) örneklerle açıkladığını söyler (Razî, 1992: 53 vd; 1986: 1,249; 2015: 2, 319).

İkinci tartışma konusu olan Allah'ın kelam-ı nefsiyle mevsuf olup olmadığı hususunu ilk

olarak hayy sıfatıyla açıklar. Razî, Allah'ın hayy olduğunu ve hayy olan herkesin mütekellim olmasının sahih olduğunu söyler. Ona göre bir sıfatla nitelenmesi kendisine uygun olan herkesin, ya bu sıfatla nitelenmesi ya da onun zıddıyla nitelenmesi gerekir. Mütekellim olma sıfatının zıddı, ya susmak ya da dilsiz olmaktır ki; her iki durum da noksanlık ifade eder. Allah hakkında eksiklik muhal olduğuna göre O'nun ezelde kelamla mevsuf olması zorunlu olmuş olur. Bununla beraber kelam sıfatı, ya mükemmellik ifade eden sıfatlarındandır ya da eksiklik bildiren sıfatlarındandır. Eğer kelam mükemmellik bildiren bir sıfat ise Allah'ın ezelden beri onunla mevsuf olması gerekir. Çünkü ezelden beri Allah onunla muttasıf olmadığı zaman kemal sıfatlarından birinden yoksun olmuş olur. Hâlbuki kemal sıfatlarından birinden yoksun olmak acziyettir ve acziyet Allah için muhaldir. Kelam sıfatının noksanlık bildiren bir sıfat olması durumunda ise Allah'ın noksanlıktan uzak olması gerekeceğinden onunla vasıflanmaması gerekir. Allah'ın kelam sıfatıyla vasıflandığını ittifakla kabul ettiğimize göre bu sıfatın mükemmellik bildiren bir sıfat olduğu sabit olmuştur (Razî, 1999: 3,130).

Razî'ye göre Allah'ın kelam sıfatıyla muttasıf olmasının diğer bir delili de şudur: Bütün resul ve nebilerden tevâtür yoluyla nakledirmiştir ki, Allah kullarına bazı şeyleri emretmiş, bazılarını yasaklamış, bazılarını ise haber vermiştir. Peygamberlerin Allah tarafından gönderildikleri mucizelerle sabit olduğuna göre O'nun kesin olarak emreden, nehyeden ve haber veren olması gerekir. Buna göre Allah'ın emretmesi, nehyetmesi ve haber vermesi sadece lafız ve ibareler yoluyla değil aynı zamanda mana ve hakikatler yoluyla. Lafız ve ibareler de bir manaya işaret ettiğine göre kelamın lafız ve ibarelerin kastettiği mana olduğu ve Allah'ın bu mana ile mevsuf olduğu sabit olmaktadır (Razî, 1986: 247 vd).

Razî, üçüncü tartışma konusu olan kelamın kadîm olup olmadığı meselesinde kendisi ve ashabının kelam sıfatının kadîm olduğunu kabul ettiklerini ifade eder. Razî ve ashabına göre, eğer kelam hadis olsaydı ya Allah ile ya da başkasıyla kaim olacaktı. Kelam, Allah ile kaim olduğu takdirde O'nun havadise mahal olma durumu hâsıl olurdu ki, bu muhaldir. Kelam sıfatının başkasıyla kaim olması da muhaldir. Çünkü daha önce ifade edildiği gibi kelam Allah'ın bir sıfatıdır. Hâlbuki bir şeyin sıfatının kendisinde değil de başkasında meydana gelmesi imkânsızdır. Mutezile'nin, Allah'ın kelamının başkasıyla kaim olmasının caiz olduğunu iddia etmesi bu konuyla ilgili değildir. Çünkü onlar "başkasıyla kaim olan kelamı", "Allah'ın istediği veya istemediği şeylere delalet eden sesler ve harfler yaratması" şeklinde tefsir etmişlerdir ki, bu imkânsız değildir.

Daha önce de açıkladığımız gibi eğer Allah, talebe, hükme ve isnada delalet eden lafızlar yaratırsa bu lafızların medlül ve mefhumlarının olması gerekir. Yine talebe delalet eden bu lafızların medlülünün irade olması ve habere delalet eden lafızların medlülünün ilim olması mümkün değildir. Dolayısıyla bunun Allah'ın zatıyla kaim olan başka bir sıfat olması gereklidir ki, bu sıfat talebe ve habere delalet eden lafızların medlülü olsun. Hal böyle olunca bu medlüllerin Allah'ın zatından ayrı olması mümkün değildir. Bilakis onların Allah'ın zatıyla kaim olması lazımdır (Razî, 1992: 58-62).

Razî, Mutezile'nin söylemiş olduğu "*hayy olan başkasıyla kaim olan bir kelamla mütekellim olur*" sözünün hak ve doğru olduğunu kabul eder. Aynı şekilde ashabının "*hayy olanın başkasıyla kaim olan bir kelamla mütekellim olması imkânsızdır*" sözünün de hak ve doğru olduğunu belirtir. Bununla beraber Razî, Mutezile'nin işaret ettiği kelamın mana olarak ayrı, ashabının işaret ettiği kelamın ise mana olarak ayrı bir şey olduğunu, Mutezile'nin kelamı sesler ve harfler olarak kabul ettiğini, kendisinin ve ashabının ise kelamdan kastın o seslerin ve harflerin delalet ettiği manalar olduğunu vurgular (Razî, 1986: 1, 251).

Dördüncü tartışma konusu olan Allah'ın kelamının bir olup olmaması meselesinde Razî, kelamın bir olmasıyla birlikte onun emir, nehiy ve haber olduğunu kabul eder. Ancak ona göre kelamın hakikati tek bir sözcüğe döner ki, o da kelamın hepsinin haber olmasıdır. Çünkü emir, başkasına bir şeyi yaptığı takdirde övgüve müstahak olduğunu, yapmayı terk ettiğinde ise yergiye müstahak olduğunu haber vermektir. Nehiy hakkındaki söz de aynı şekildedir. Soru sormaya gelince o da özel bir haber verme türüdür. Bir bilginin birçok şey hakkında bilgi vermesi nasıl imkânsız olmuyorsa aynı şekilde bir haberin emir, nehy, istifham niteliği taşıması da imkânsız



değildir. Bunların tümünün anlamı haber vermek olunca “Allah’ın kelamı birdir” sözü de doğru olmaktadır (Razî, 1986: 1, 247-252, el-Muhassal (ts.): 172-174; 2015: 2, 303).

Son olarak Allah’ın kelamının işitilmesinin sahih olup olmadığına değinen Razî, bu kelamın işitilmesi hakkında herhangi bir delilinin olmadığını söyler. Daha önce cisim ve araz olmayan bir şeyin görülmesini caiz bulduğunu belirten Razî, cisim ve araz olmayan bir şeyle, görülen bir cisim ve araz arasında müşterek olan vücut illeti dolayısıyla görülmesinin mümkün olduğunu, bu illetten dolayı da her mevcudun görülmesinin caiz olduğunu söylediğini kaydeder. Razî’ye göre bu meselede ise durum böyle değildir. Çünkü bu meselede işitmek cisimlere ve seslere bağlanmış değildir ki, ortak bir illete ihtiyaç duyulsun. Bundan dolayı işitilmenin sıhhatinin nedeni (illeti) sadece ses olduğu için Razî, bu kelamın işitilmeyeceği neticesine ulaşır (Razî, el-Muhassal (ts): 189).

#### 4. MUTEZİLE’NİN HALKU’L-KUR’AN DÜŞÜNCESİNE RAZİ’NİN YAKLAŞIMI

Mutezile, Kur’an’ın harf, ses ve cümlelerden meydana geldiğini iddia edip onun kadîm olduğu görüşüne karşı çıkmıştır. Onlara göre Kur’an’ın bazı kısımları bazısının önüne geçmiştir. Bu durumda olanın kadîm olması caiz değildir. Çünkü kadîm, “kendisinin önüne başkası geçmeyen” demektir. Bu şöyle açıklanabilir: “Elhamdulillah/الحمد لله” sözündeki “ elif/ا ”, “ lam/ل ” harfinden, “Lam/ل” harfi de “ Ha/ح ” harfinden öncedir. Bu sıralanış kıdemini olmayacağını gösteren bir durumdur. Bu, Kur’an’ın tümü için geçerlidir. Çünkü sureler gibi ayetler de ayrı ayrıdır. Her birinin başı ve sonu, yarısı ve dörtte biri, altıda biri vardır. Bu niteliklere sahip Kur’an’ın kadîm olması ise imkânsızdır (Kadı Abdalcabbar, 1965: 530).

Mutezile, Kur’an’ın yaratılmış olduğunu aşağıdaki ayetlerden delil getirerek ispat etmeye çalışmıştır. “Onlara rablerinden muhdes bir zikir geldiğinde...”(Enbiya, 21/2). Onlara göre buradaki zikirden maksat Kur’an’dır. Nitekim “Zikri biz indirdik ve onu koruyacak olan da biziz” (Hicr,15/9) ayeti buna delalet etmektedir. Bu ayetlerde Allah, Kur’an’ı muhdes ve indirilmiş (münezzel) olarak vâsfetmiştir; indirilmiş olma ise muhdes olmayı gerektirir. Burada başka bir yönden de onun hadis olduğuna işaret vardır. Çünkü Allah şöyle buyurmaktadır. “...Onu koruyacak olan biziz” (Hicr,15/9). Eğer Kur’an, kadim olsaydı bir koruyucunun onu korumasına muhtaç olmazdı. Yine “Elif Lam Ra. Bu ayetleri sağlamlaştırılmış sonra da tafsil olunmuş bir kitaptır” (Hud, 11/) ayeti onun harflerden mürekkep olduğunu açıklamaktadır. Bu durum onun yaratılmışlığına işaret eder. Ayrıca ayette onun yazıların birleştirilmesinden meydana gelen bir kitap olduğu açıklanmıştır. Bundan dolayı vahiy kâtipleri ayetleri bir araya getiren “yazıcılar” diye isimlendirilmiştir. Bir araya getirilenin ise kadîm olması caiz değildir. Kur’an’ın muhkem olarak vasıflanmasına gelince; muhkem, fiilî sıfatlardandır. Ayette “...Sonra tafsil olundu” (Hud, 11/1) denilmiştir ki, bölümlere ayrılanın (mufassal) kadîm olması caiz değildir (Kadı Abdalcabbar, 1965: 531).

Mutezile’ye göre ayetler içinde Kur’an’ın hadis olduğuna en açık delil “Allah sözün (hadisin) en güzelini birbiriyle uyumlu (müteşabih) ve bıkılmadan tekrar tekrar okunan (mesani) bir kitap olarak indirdi” (Zümer, 39/23) ayetidir. Çünkü bu ayette Allah, Kur’an’ı önce münezzel olarak vâsfetti ardından da “sözün en güzel” diyerek onu “hasen” olarak vâsfetti. Hasen, fiilî sıfatlardandır. Yine onu “hadis” olarak niteledi. Hadis ile muhdes aynı şeydir ki, bu ayette açık bir şekildedir. Aynı şekilde onu kitap olarak indirdi. Kitap olarak indirilmesi onun hadis olduğuna delildir. Son olarak onun müteşabih olduğunu yani ondan zahir olanın delaletinde bir kısmının bir kısmına benzediğini beyan etti. Durumu bu şekilde olanın ise mutlaka yaratılmış (muhdes) olması gereklidir (Kadı Abdalcabbar, 1965: 531vd).

Mutezile, Kur’an’ın mahluk olduğuna dair düşüncesini ispat etmek için muarızlarına “Okuduklarımız, mihraplarda işittiklerimiz ve mushaflarda yazdıklarımız hakkında ne dersiniz? Onların, Allah’ın kelamı olduğunu söylüyor musunuz?” sorusunu yöneltir. Bu soru, aslında muhatabı Kur’an’ın mahlûk olduğunu kabul etmeye zorlayan bir sorudur. Çünkü Mutezile’ye göre “hayır”

diyecek olurlarsa dinden çıkmış, İslamın bağıni boyunlarından çıkarmış ve Allah'ın kelamını ahkâmında, helal ile haramın birbirinden ayrılması hususunda başvurulmuş kaynak olmaktan çıkarmış olurlar. Ayrıca, Allah'ın “Eğer müşriklerden biri senden mühlet isterse Allah'ın kelamını işitinceye kadar ona mühlet ver” (Tevbe, 9/6) ayetini de reddetmiş olurlar. “Evet” diyecek olurlarsa kesin bir şekilde onun hadis olduğunu kabul etmek durumunda kalırlar (Kadı Abdülcabbar, 1965: 550-551).

Razî, müstakil olarak yazmış olduğu “*Halku'l-Kur'an Beyne'l-Mutezile ve Ehli's-Sünne*” adlı eserinde, Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunanların delillerini maddeler halinde zikrettikten sonra onlara cevaplar vermeye çalışmış; *el-Erbain* adlı eserinde de aynı yöntem ve aynı ifadelerle bu problemi işlemiştir. Bu iki eserinden başka kelimine dair yazdığı diğer eserlerinde de yine bu meseleyi ele almış, Kur'an'ın mahlûk olmadığını başka delillerle de ispatlamaya çalışmıştır.

Razî, *Halku'l-Kur'an* ve *el-Erbain*'de bu konuyu işlerken ilk olarak Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunanların hem naklî hem de aklî delillerini, naklî ve aklî şüpheler olarak zikretmiş ardından onlara cevaplar vermiştir. Razî'nin eserlerinde naklî ve aklî şüpheler olarak isimlendirdiği Mutezile'nin Kur'an'ın mahlûk olduğuna dair delilleri şu şekildedir:

#### 4.1. Naklî Deliller

**Birinci Delil:** Kur'an zikirdir. Her zikir muhdestir. Bu durumda Kur'an da muhdestir. Kur'an'ın zikir olduğunun delili Allah'ın “*Sad! Zikrin sahibi Kur'an'a and olsun*” (Sad, 38/1-2) “*O, indirdiğimiz mübarek bir zikirdir*” (Enbiya, 21/50) “*Şüphesiz ki, O (Kur'an) senin ve kavmin için bir zikirdir*” (Zuhuruf, 43/44) ayetleridir. Her zikrin muhdes olduğunun delili ise Enbiya suresinde geçen “*Ne zaman kendilerine rablerinden muhdes bir zikir gelse...*” (Enbiya, 21/2) ayeti ile Şuara suresindeki “*Ne zaman Rahmandan kendilerine muhdes bir zikir gelse...*” (Şuara, 26/5) ayetidir.

**İkinci Delil:** Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunanlar Allah Teâlâ'nın “*Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman bizim sözümüz sadece ona 'ol' dememizdir. O da hemen oluverir*” (Nahl, 16/40) ayetinden hareketle üç açıdan delil getirmişlerdir.

Bunlardan ilki, “*Biz bir şeyin olmasını irade ettiğimiz zaman bizim sözümüz sadece ona 'ol' dememizdir. O da hemen oluverir*” cümlesi şart ve cevaptan oluşan bir cümledir. Buradaki şart, “irade ettiğimiz zaman” ibaresi, cevap ise “ol” ifadesidir. Cezanın şarttan sonra olması gerekli olduğuna göre Allah'ın sözünün iradesinden sonra olması zorunluluğu ortaya çıkmış olur. Başkasından sonra olan ise muhdestir. Dolayısıyla Allah'ın sözü de muhdes olmaktadır. İkincisi, “Feyekün/ فيكون ” kelimesindeki “Fa ف” harfi takip bildiren “ Fa/ف”dır (Fa-i takibiyye). Bu da yaratılanın (mükevven) “Kün/كن” sözünün ardından ara ve gecikme olmaksızın hemen sonra meydana gelmiş olmasını gerektirir. “Kün/كن” sözü, yaratılandan (mükevven) önce (mukaddem) olmasına karşın mükevvenle aralarında fasıla olmadığı için zaman itibariyle bir olup muhdes olur. Bu durumda “Kün/كن” sözünün de muhdes olması gerekir. Üçüncü açıdan ise, “Kün/كن” kelimesi “Kef/ك ” ve “Nun/ن” harflerinden oluşmuş bir kelime olup harfleri ard arda gelmektedir. Ard arda geldikleri için bu iki harfin birleşiminden meydana gelmiş olan kelimenin de muhdes olması lazımdır. “ Kün/كن ” kelimesi Allah'ın sözüdür. Bu durumda Allah'ın sözünün de muhdes olması gerekli olmaktadır.

**Üçüncü Delil:** “*Rabbin meleklerle dediği zaman (Bakara, 2/30) ayetinde geçen “İz/ إذ” edatı zaman zarfı olup Allah'ın sözünün bu vakite (söylendiği vakite) özgü olduğuna delalet eder. Var olması belli bir zamana özgü olan her şey muhdestir. O halde Allah'ın kelamının da muhdes olması lazımdır.*”

**Dördüncü Delil:** “*Elif Lam Ra! Bu kitap hikmet sahibi ve her şeyden haberdar olan Allah tarafından ayetleri sağlamlaştırılmış, sonra da açıklanmış bir kitaptır*” (Hud, 11/1) “*Biz Kur'an'ı Arapça olarak indirdik*” (Yusuf 12/2) ayetleri Kur'an'ın sure, ayet, harf ve ibarelerden oluşmuş (mürekkebi) olduğuna delalet etmektedir. Bununla beraber, Allah'ın kelamının bazen Arapça bazen

de İbranice olduğuna da işaret etmektedir ki; bunların tümü onun mahlûk ve muhdes olduğunu göstermektedir.

**Beşinci Delil:** Allah'ın kelamı duyulabilen bir kelamdır ki, buna şu ayet işaret etmektedir “*Müşriklerden biri senden eman dilerse, ona Allah'ın kelamını işitinceye kadar eman ver...*” (Tevbe, 9/6). Burada işitilen şey harfler ve seslerdir. Harflerin ve seslerin muhdes olduğu ise şüphesizdir. Bundan dolayı kesin olarak Allah'ın kelamının da muhdes olması gereklidir.

**Altıncı Delil:** Ümmet, Kur'an'ın bir tek kitap olduğu ve Hz. Muhammed'in bir mucizesi olduğu konusunda icma etmiştir. Akli delile göre mucizenin kadîm olması imkânsız olmakla beraber onun muhdes olması gereklidir. Aksi takdirde mucizenin nübüvvet davasından önce var olması gereklidir ki, bu durumda nübüvvet davasıyla bir ilgisi kalmaz ve davanın doğruluğuna delil de teşkil etmez. Kur'an'ın mucize olduğu ve mucizenin de muhdes olduğu sabit olduğuna göre Kur'an'ın da muhdes olduğu sabit olmaktadır.

**Yedinci Delil:** Kur'an, tenzil ve münzel olarak tavsif edilmiştir ki, bu da onun muhdes olmasını gerektirir.

**Sekinci Delil:** Hz. Peygamber'den nakledildiğine göre O, “*Ey Yüce Kur'an'ın Rabbi! Ey Taha ve Yasin'in Rabbi!*” derdi. Rabbi olan her şey ise muhdestir, mahlûktur. (Razî, 1992: 64 vd; 2009: 208-209).

#### 4.2. Akli Deliller

**Birinci Delil:** Emir, ister “ses ve harflerden ibarettir.” demiş olalım isterse “nefisle kaim bir manadır.” diyelim onun kadim olması mümkün değildir. Bunun sebebi ezelde emredilen ve nehyedilen bir şeyin bulunmamasından dolayıdır. Emredilen ve nehyedilen şeyin vücudu olmaksızın emrin ve nehyin olması sefahet ve deliliğe işarettir. Şöyle ki, bizden biri evde kimse olmadığı bir anda tek başına iken “*Zeyd! Kalk. Amr! Otur*” derse akıllı olan herkes onun mecnun olduğuna hükmeder. Hal böyleyken bu durumu Allah hakkında ispat etmeye kalkışmak nasıl makul olabilir? Orada ne Hz. Musa ne de başka biri yokken “*Ey Musa! Şüphesiz ki, ben senin rabbinim. Ayakkabılarını çıkar*” (Taha, 20/12) demek aklen nasıl güzel kabul edilebilir? Yine Allah, ezelde eşyanın keyfiyetinden haber vermiş olsaydı, bundan kastedilen ya kendi nefisinden haber vermek, ya başkasından haber vermek yahut da ne kendisinden ne de başkasından haber vermek olurdu. Kendi nefisinden haber vermesi abes olur. Başkası orada yokken (daha yaratılmamışken) ondan haber vermesi ise mecnun olduğunu gösterir. Ne kendisini ne de başkasını kast etmeksizin haber vermesi ise mutlak anlamda hem abes hem de sefahettir.

**İkinci Delil:** Kur'an'ın çoğu yerinde olaylar geçmiş zaman kipiyle verilmiştir. “*Biz, Nuh'u gönderdik.*” (Nuh, 71/1) “*Biz, onu Kadir Gecesinde indirdik*” (Kadir, 97/1). “*İnkâr edenler onları uyarsan da uyarman da birdir, onlar inanmazlar*” (Bakara, 2/6). Eğer bu haberler ezeli ve kadîm olsaydı, ezelde haber verdiği şeyin daha önce meydana gelmiş olması gerekirdi ki, bu da başkasının ezeln önüne geçmesini gerektirirdi. Böylesi bir durum imkânsız olunca bizler biliriz ki, bu haber vermenin ezeli olması mümkün değildir.

**Üçüncü delil:** Allah'ın kelamı, ezeli ve kadîm olsaydı bakî ve ebedî olurdu. Çünkü kadîmi sabit olanın yokluğu imkânsızdır. Bu durumda da Allah'ın Zeyd'e “namaz kıl” emri, Zeyd namaz kıldıktan sonra da bakî kalırdı. Hatta Zeyd öldükten sonra ve de kıyamet koştuktan sonra da sonsuza kadar bakî kalması gerekirdi. Hâlbuki bu makul olanın hilafıdır. Çünkü Allah, kuluna bir fiili yapmasını emrettiği vakit kul o fiili yerine getirdiğinde artık kuldan o emir kalkmış olur. Böylece yerine getirilen emrin zail olduğu sabit olunca onun muhdes olduğu da ispatlanmış olmaktadır.

**Dördüncü Delil:** Ümmet, nesh'in hak olduğu konusunda icma etmiştir. Nesh ise ya bir hükmün sabit olmasından sonra kalkmasından ya da hükmünün sona ermesinden ibarettir. Hangisi

olursa olsun bu hal, emrin ve hitabın sabit olmasından sonra yok olmasını gerektirir. Sübutundan sonra yok olan hiçbir şey kadîm değildir. Çünkü kâdemi sabit olanın yokluğu imkânsızdır.

**Beşinci Delil:** Eğer, Allah'ın kelâmı kadîm ve ezeli olsaydı onun ilişkili olduğu şeylerle ilişkisinin zatiyla sabit olması gerekirdi. Böyle olduğu takdirde kendisiyle ilişkili olması sahih olan her şeyle genel olarak ilişkili olurdu. Eş'ariyye mezhebine göre husun ve kubuh ancak şeriatle sabit olduğuna göre, emredilen her şeyin nehyedilen olması ve nehyedilen her şeyin de emredilen olmasının mümkün olması gerekir. Nehyedilen her şeyin emredilen olması mümkün olduğuna göre Allah'ın emrinin tüm eşyayla ilişkili olması ve nehyinin de yine hepsiyle ilişkili olması lazımdır. Bu halde eşyanın hepsinin hem emredilen ve nehyedilen hem de hasen ve kabih olması gerekli olur ki, tüm bunlar muhaldir. Çünkü bir şeyin hem emredilen hem de nehyedilen, hem iyi hem de kötü olması imkânsız olduğuna göre Allah'ın kelâmının da ezeli olması imkânsız olmaktadır (Razî, 1992:67-69; 1986: 1, 254-257).

Razî, Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunan Mutezile'nin naklî ve aklî iddialarını verdikten sonra naklî delillerin hepsine cevap olarak kendisinin de Kur'an'ı oluşturan harf ve seslerin muhdes olduğunu kabul edip itiraf ettiğini, dolayısıyla bu konuda Mutezile ile aralarında herhangi bir çekişmenin bulunmadığını söyler. Razî'ye göre, Mutezile'nin düşüncesinde Kur'an sadece bu harf ve seslerden mürekkeptir. Dolayısıyla onların zikrettikleri delillerin hepsi harflerin ve seslerin muhdes olduğuna dair delillerdir ki, bu konuda Razî ile onlar arasında herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Çünkü kendisi de harf ve seslerin muhdes olduğunu ifade etmektedir. Mutezilenin naklî deliller olarak ortaya koyduğu delillerin tamamı Kur'an'ın lafızlarıyla ilgili olduğu ve kendisi de bu lafızları muhdes olarak kabul ettiği için yukarıda zikredilen naklî deliller bu konuda delil olmaktan çıkarlar. Nitekim Razî, Kur'an'ın kâdeminden, başka bir manayı kastettiğini, bu nedenle bu şüphelerin hepsinin tartışma mahallinden düştüğünü belirtmektedir. Razî'nin Kur'an'ın kâdeminden kast ettiği bu mana, onun ses ve harflerin dışında, Allah'ın zatiyla kaim olan manadır ki, o da nefsi kelamdır. Mutezile ise, kelâm-ı nefsiyi bilinmeyen ve anlaşılamayan bir kelâm olduğunu söyleyip kabul etmemiştir.

Razî, her ne kadar Mutezile'nin naklî delillerinin hepsinin Kur'an'ın lafzına delalet ettiğini, kendisinin de lafızların muhdes olduğu görüşüne katıldığı için Mutezile ile arasında herhangi bir tartışma mahallinin kalmadığını söylese de yine de naklî deliller bağlamında bazı ayetleri delil getirerek onlara cevap vermeye çalışır. Mutezile'nin Kur'an'ın mahlûk olduğuna dair delil olarak zikrettiği "*Sad! Zikrin sahibi Kur'an'a and olsun*" (Sad, 38/1-2) "*O, indirdiğimiz mübarek bir zikirdir.*" (Enbiya, 21/50) "*Şüphesiz ki, O (Kur'an) senin ve kavmin için bir zikirdir.*" (Zuhruf, 43/44) "*Ne zaman kendilerine rablerinden muhdes bir zikir gelse...*" (Enbiya, 21/2) ayetleri hakkında Razî, cevabın iki yönden olduğunu belirtir. Bunlardan ilki, bu ayetler lafız olma itibarıyla harf ve seslerden meydana gelmişlerdir. Ses ve harflerden meydana gelen lafızların hadis olduğu konusunda münakaşa yoktur. Münakaşa ancak, Kelâmullahın başka bir anlamda kadîm olması, hususundadır. Diğeri ise, Cenâb-ı Hakk'ın, "*Ne zaman kendilerine rablerinden muhdes bir zikir gelse...*" (Enbiya, 21/2) ayeti, her zikir olanın hadis olduğuna değil, tam aksine, muhdes olanın zikir olduğuna delâlet etmektedir. Bu, tıpkı bir kimsenin, "*Bu şehre, faziletli bir kimse gelmesin. Onlar ona mutlaka buğzederler*" demesi gibidir. Çünkü bu, her adamın faziletli olması gerektiğine delâlet etmeyip, tam aksine, adamlar içinde faziletli bir kimsenin bulunduğu delâlet eder. Bu durumda ayet ancak zikrin bazısının muhdes olduğuna delâlet eder. Buna göre de ayetin nazmı şu şekilde olur: "*Kur'ân zikirdir. Zikrin bazısı muhdestir.*" Hal böyle olunca bundan Kur'an'ın muhdes olduğu neticesi çıkarılamaz. Bu, tıpkı bir kimsenin, "*insan, hayvandır (canlıdır). Bazı hayvanlar ise, attir*" şeklindeki sözünün, hiçbir netice vermemesi gibidir. Böylece, Mutezile'nin kesin diye zannettiği delilin kesinlik şöyle dursun, zannî bir delili dahi ifade etmediği ortaya çıkmış olmaktadır (Razî, 1981: XXII, 140-141).

Razî, "*Birkaç yıl içinde onların bu yenilgilerinden önce de sonra da emir Allah'ındır*" (Rum30/4) ayetini Kur'an'ın kadim olduğuna delil olarak gösterir. Ona göre bu ayet her şeyden önce



emrin Allah'a ait olduğunu ispat etmektedir. Eğer Allah'ın emri mahlûk olsaydı bu durumda emrin kendisinden önce meydana gelmesi lazım gelirdi ki, bu da muhaldir.

“İyi bilin ki, yaratmak da emir de O'mundur” (Araf7/54) ayetini de Kur'an'ın kadim olduğuna delil olarak getiren Razi, ayette emir ile yaratmanın ayrı ayrı zikredildiğini, bu sebeple emrin yaratmaya dâhil olmaması gerektiğini belirtir (Razi, 2004: 65). Eğer "emr", "halk"ın hükmüne dâhil olmuş olsaydı, o zaman "emr" sözünün ayrıca müstakil olarak zikredilmesi, faydasız bir tekrar olmuş olurdu. Hâlbuki aslolan, Kur'an'da faydasız bir tekrarın bulunmamasıdır (Razi, 1981: XIV, 129).

Razi, Mutezilenin Kur'an'ın yaratılmış olduğu hakkındaki akli delillerine de şu cevapları vermiştir:

**Birinci Delile Cevap:** Bu delil, kudret sıfatıyla çelişmektedir. Çünkü bu sıfat fiilin gerçekleşmesini sağlayan bir sıfattır. Sonra bu sıfat ezelde sabit olmasına karşın fiil için böyle bir durumun olması imkânsızdır. Bu durumda “emir, fiili talep etmeyi gerektiren sıfattan ibarettir” denilmesi niçin caiz olmasın? Sonra bu sıfat ezelde sabit olmasına rağmen ezelde fiili talep etme muhaldir.

**İkinci Delile Cevap:** Allah, ezelde âlemi sonradan yaratacağını biliyordu. Sonra ezeldeki ilmiyle onu yaratınca ilim, âlemin geçmişte yaratılmasıyla ona müteallik oldu. Bu durum nasıl ki, ilimde sonradan meydana gelmeyi ve değişikliği gerektirmiyorsa haberde de aynı durum söz konusudur.

**Üçüncü ve Dördüncü Delillere Cevap:** Allah'ın kudreti (âlemi yaratmadan önce) ezelden ebede kadar kâinatın yaratmasıyla ilişkilidir. Kâinatı yarattıktan sonra bu ilişki sona erdi. Çünkü var olanın yeniden yaratılması imkânsızdır. Bu ilişkinin yok olması Allah'ın kudretinin hadis olmasını gerektirmez. İşte kelam hakkındaki söz de bunun gibidir.

**Beşinci Delile Cevap:** Allah'ın kudreti varlığın tümünün yaratılmasıyla uyum içindedir. Sonra kudret bunlardan bazısına yaratmayla taallük ederken bazısına taallük etmemiştir. Bununla beraber bu kudret kadîmdir. Kudret sıfatında bu durum makul olduğuna göre benzeri bir durum kelam sıfatında neden makul olmasın (Razi, 1992: 69-71; 1986:1, 257-258).

Razi, Allah'ın kelamının muhdes olmadığını başka delillerle ispat etme yoluna gitmiştir. Son olarak bu delillerden bir kaçını daha zikrederek konumuzu sonlandıracağız.

1-Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle diyordu “*Tamam olan Allah'ın kelimelerine sığınırım.*” Bu hadise göre muhdes olan tamam olamaz. Çünkü ancak ezeli olan tamam olabilir.

2-Allah'ın emredici ve yasaklayıcı olması, O'nun kemal sıfatlarından biridir. Kemal sıfatının ise ibarelerin aynısı olması mümkün değildir. Aksine ibarelerin bu sıfatlara delalet etmesi gereklidir. Eğer bu sıfatlar hadis olursa Allah'ın zati sonradan yaratılmışlara mekân olurdu ki, bunun Allah için olması düşünülemez.

3-Kelam, kemal bildiren sıfatlardandır. Eğer kelam sıfatı muhdes olsa hudusundan önce Allah'ın zatının kemal sıfatlardan yoksun olması gerekir. Kemal sıfatlardan yoksun olmak ise noksanlıktır. Bu ise Allah için muhaldir.

4-Eğer kelam hadis olursa ya Allah'ın zatiyla kaim olur ya da başkasıyla kaim olur. Yahutta bir mahalde olmaz. Hadis olduğu halde Allah'ın zatiyla kaim olsaydı zati hadislerle yer teşkil ederdi ki, bu muhaldir. Eğer başkasıyla kaim olsaydı o da muhal olurdu. Çünkü başkasıyla kaim olan bir kelamla mütekellim olsaydı, başkasıyla kaim olan hareket ve sükûndan dolayı da hareketli ve durağan olması caiz olurdu ki, bu da muhaldir. Son olarak Allah kelamının mahalsiz olarak bulunması hususu da ittifakla batıldır (Razi, 2004: 65).

## SONUÇ

Allah'ın kelam sıfatı ve Halku'l-Kur'an meselesi Müslüman dünyasında Ca'd b. Dirhem'in sıfatları inkâr etmesi ve Kur'an'ın mahlûk olduğunu ortaya atmasıyla problem haline gelmiştir. İlk defa Ca'd tarafından ortaya atılan bu düşünce daha sonra Mutezile'ye geçerek onların temel düşünceleri haline gelmiştir. Mutezile'nin, Ca'd'ın bu görüşlerini kabul etmesinin arka planında iki sebep yatmaktadır. Bu sebeplerden birincisi, onların sahip oldukları tevhid ve tenzih inancıdır. Kelam sıfatının kadîmliğinin kabul edilmesi, Allah ile beraber başka bir kadîmin varlığına inanma anlayışını doğurmaktadır. Bu durumda Mutezile'nin temel prensiplerinden biri olan tevhid ilkesi zedelenmiş olmaktadır. Bu sebeplerden ikincisi de Hıristiyanların Hz. İsa'yı tanrılaştırmaya götüren inançlarıdır. Mutezile, Hıristiyanların Hz. İsa hakkındaki düşünceleriyle Allah'ın kelamının kadîmliği arasında bir benzerlik görmüştür. Bundan dolayı onların Kur'an'ın mahlûk olduğuna dair görüşleri Hz. İsa'yı Allah'ın ezeli kelimesi olarak gören Hıristiyan inancını reddetme amacını taşımaktadır. Mutezile'nin bu meseledeki esas endişesi ise, Kur'an'ın kadîmliği kabul edildiği takdirde Allah'ın kelimesi olan Hz. İsa'nın da kadîm kabul edilemesinin zorunlu olmasıdır. Bu sebeple Mutezile, kelam sıfatını ezeli, zatî sıfat olarak değil de fiilî sıfat olarak kabul etmiş, Allah'ın irade ettiği zaman, ses ve harflerden müteşekkil olan kelamı yaratmakla ancak mütekellim olduğunu belirtmiştir. Mutezile'nin savunduğu bu görüş, kemal sıfatlardan biri olan ezelde zatî itibariyle mütekellim olmayı Allah'tan nefy ettiği için Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından kabul edilmemiştir.

Kanaatimizce Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki bu tartışmanın temel sebebi her iki ekolün kelam kavramına yüklediği anlamdır. Mutezile, kelam hakkında önceliği harf ve seslerin dizilişine verip manayı göz ardı etmiştir. Onlara göre kelamda asıl olan harf ve seslerdir. Bu sebeple kelamın faydalı olması şart değildir. Ehl-i Sünnet'e göre ise kelamda asıl olan sözcüklerin ifade ettiği manadır. Bu bakımdan kelam, yapısı itibariyle ses ve kelimelerden meydana gelmiş olsa da sadece bu ses ve kelimelerden ibaret değildir. Kelamın bir lafız yönü bir de o lafızların ifade ettiği mana yönü vardır. Lafız ve mana birleştiği zaman ancak anlamlı bir kelam oluşur.

Kelamın bir lafız bir de mana boyutunun olduğunu belirten Razî, lafız itibariyle Kur'an'ın mahlûk olduğu hususunu aynen kabul etmiş, bu konuda Mutezile ile aynı fikri paylaştığını itiraf etmiştir. Bununla birlikte Razî, asıl kelamın bu lafızların ifade ettiği mana olduğunu, bu mananın Allah'ın nefsi kelamı olduğunu ve Allah'ın ezelde bu mana ile mütekillim olduğunu savunmuştur. Razî, kelam sıfatının mükemmellik ifade eden bir sıfat olduğundan hareketle eksiklerden münezzehtir. Allah'ın bu sıfatla vasıflanmasının zorunlu olduğunu ifade etmiştir.

Razî'nin Kelam sıfatı ve Kur'an'ın mana itibariyle kadîm olduğu hakkındaki görüşleri Kur'an'da vafedilen Allah inancına daha uygundur. Çünkü Kur'an, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu, mahlûkatın hiçbirine benzemediğini, çeşitli sıfatlara sahip olduğunu, herşeye gücünün yettiğini, hiçbir şeyin kendisinden gizli kalmayacağını dolayısıyla her türlü noksanlıktan münezzehtir. Sonuç itibariyle Kur'an'ın Müslümanlara tanıttığı Allah, ezeli, ebedî, hayy, kayyum, âlim, mürid, kadir, kelam sahibi ve mütekellim olan Allah'tır.

## KAYNAKÇA

Abdulhamit, İrfan (1994), İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları, (Çev.) M Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul.

Ebu Hanife, Numan b. Sabit b. Zuta (1981), İmam Azam'ın Beş Eseri, el-Fıkhü'l-Ekber, (Çev.) Mustafa Öz, Kalem Yayıncılık, İstanbul.

Ebu Zehra, Muhammed (Ts), İslamda Siyasî İtikadî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi, çev. Abdulkadir Şener, Hisar Yayınevi, İstanbul.

Emin, Ahmed (2009), Fecru'l-İslam, III. Baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan.

Erdem, Mustafa (2003), Hasan el-Basrî ve Kelamî Görüşleri, İnsan Yayınları, İstanbul.

- Esen, Muammer (2005), *Kelamullah Tartışmaları ve el-Hayde*, Araştırma Yayınları, Ankara.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan (1994), *el-İbane An Usuli'd-Diyane*, Tah. Abbas Sabbağ, Daru'n-Nefais, Beyrut.
- İbn Kesir, Ebul-Fida İsmail b. Ömer (1998), *el-Bidaye ven-Nihaye*, thk. Dr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Daru Hicr.
- İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslam Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim (2004), *Mecmuu'l-Fetava, cem' ve tertib Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Mucemmii'l-Melik Fahd Li't-Tebaati'l-Mushafi'l-Şerif*, Suudi Arabistan.
- Kadı Abdulcabbar (Ts), *el-Muğni, Halku'l-Kur'an*, thk. Muhammed Mahmud Kasım, İşraf, Taha Hüseyin, Basım yeri yok.
- (2011), *Mu'tezilede Din Usûlü el Muhtasar fi Usûli'd-Din*, (Çev.) Murat Memiş, İz Yayıncılık, İstanbul.
- (2013), *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, Mutezilenin Beş İlkesi*, (Çev.) İlyas Çelebi, I. Baskı, TYEK yayınları, İstanbul.
- Maturidî, Muhammed b. Muhammed (2002), *Kitabu't-Tevhid tercümesi*, (Çev.) Bekir Toplaoğlu, İsam Yayınları, İstanbul.
- Razî, Fahreddin, Muhamed b. Ömer (1986), *el-Erbain Fi Usul'd-Din*, Tkd. ve Tah. Ahmet Hicazi es-Saka, Mektebetu Kulliyatu'l-Ezherriyye, Kahire.
- (1992), *Halku'l-Kur'an Beyne'l-Mutezile ve Ehl-i's-Sünne*, Tah. Ahmed Hicazi Elekka, I. Baskı, Daru'l-Ceyl- Beyrut.
- (2009), *el-İşaretu Fi İlmi'l-Kelam, el-Mektebetu'l-Ezheriyyetu Li't-Turasi*, Mısır.
- (1981), *Mefatihü'l-Ğayb Tefsiru'l-Kebir*, Daru'l-Fikr, Beyrut.
- (2004), *Meâlimu Usuli'd-Din Tah. Taha Abdurrauf Sa'd*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.
- (1999), *el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmil'l-İlahiyye*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.
- (Ts), *Muhassalu Efkaril Mütekaddimine ve'l-Müteahhirine Mine'l-Ulemai ve'l-Hükemai ve'l-Mütekellimin*, Mektebetu Külliyyati'l-Ezheriyye, Mısır.
- (2015) *Nihayetu'l-Ukul, Fi Dirayeti'l-Usul*, Tah. Said Abdullatif Fude, I. Baskı, Daru'd-Dehain, Beyrut.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (1997), *Tarihu'l-İslam ve Vefayatu'l-Meşahiri ve'l-A'lam*, Thk. Dr. Ömer Abdusselam Tadmuri, I. Baskı, Daru't-Turasi'l-Arabî, Lübnan.
- (1995), *Mizanu'l-İ'tidal Fi Nakdi'r-Rical*, Thk. ve tlk. Şeyh Ali Muhammed Muavved, Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcud, I. Baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lubnan, 1995.