
KELAMCILARA GÖRE KUR'AN'IN OTORİTESİ*

Galip TÜRCAN

Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

galipturcan@gmail.com

ÖZET

Kur'an ilk dönemlerden itibaren Müslümanlar için en güçlü otorite ve referans olarak değerlendirilmiştir. Kur'an'ın Allah kelamı olması bu otoritenin nedenidir. Söz konusu otorite, farklı siyasi/teolojik yaklaşımları benimseyenlerin kendi iddialarını Kur'an'a onaylatma çabasını beraberinde getirmiştir. Önemli ölçüde siyasi ayrışmalar neticesinde ortaya çıkan kelam da iddialarını ayetlere isnat ederek Kur'an'ın otoritesinden yararlanmıştır. Farklı yaklaşımları benimseyen kelimcilerin zaman zaman aynı ayetlere dahi atıf yapması, Kur'an'ın farklı anlamalara elverişli yapısından kaynaklanmaktadır. Mushafaşma öncesinde Kur'an'ın belli bir gerçekliğinin bulunduğu ve indiği toplumun dini/siyasi ve sosyal problemleri ile doğrudan ilişkili olduğu düşünülürse kelimcilerin sonradan mushafa yaptığı atıfların bir takım güçlükleri barındıracağı ve belli tartışmaları beraberinde getireceği kabul edilebilir. Nitekim bu durum, te'vil olgusunun güçlenmesine yol açmıştır. Kelamcilerin kendi iddialarını Kur'an'a onaylatma kaygısı esasen iki ayrı gerçeklik alanının bir araya getirilmesine neden olmaktadır. Çünkü kelamî düzeyde ayetlere atıf yapmak suretiyle Kur'an'ın otoritesinden yararlanma çabası, onu kendi gerçekliğinden uzaklaştırıp sadece mushafa sınırlamak anlamına gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Otorite, Mushaf, Kelam, Kelamcılar.

Mutakallimûn's Approach to the Authority of Qur'an

The Qur'an has been regarded as the most powerful authority and basic reference for muslims since the earliest times. The fact that the Qur'an is word of God (Kalamullah) is reason of its authority. Those who have different political and theological outlooks wanted to take advantage of the authority and they endeavoured to have the Qur'an confirm of their claims. Ilm al-Kalam, which emerged considerably as a result of political disputes, took of advantage of the authority of the Qur'an too. Ilm al-Kalam based its claims on ayahs. That Mutakallimûn who have different outlooks

* Bu çalışma, 20-21 Mayıs 2011 tarihinde Isparta'da düzenlenen İlahiyat Fakülteleri XVI. Kelam Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Kur'an Kelamı: Kimlik ve Hakikat Olarak İslam Sempozyumunda tebliğ olarak sunulmuştur.

based sometimes their claims on the same ayahs, arises from that the Qur'an has a structure enabling to find several meanings. If we consider the Qur'an had factual existence and It was usually revealed to respond to theological/political and social problems of the community before it was collected into a codex (Mushaf), we will notice that mutakallimûn's attempts, that is, basing their claims on Mushaf, generates some disagreements. Thus those discussions brought to light the *ta'wil* and strengthened it as well.

Endeavouring to have the Qur'an confirm of subjective claims in fact causes to bring together two different areas of actuality, because to take advantage of authority of the Qur'an by making reference to ayahs from standpoint of ilm al-kalam means to take the Qur'an away from its actuality and to restrict it to Mushaf.

Key words: The Qur'an, Authority, Mushaf, Kalam, Mutakallimûn (The scholars of ilm al-kalam)

GİRİŞ

Bilgiyi otoriteye dayandırma zorunluluğu ideolojik ve dinî bir zorunluluktur. İnsanın bilgi tanımı ve bilgi alanı dinin bilgi tanımı ve alanı ile yani dinin aleme getirmiş olduğu tanımla doğrudan ilişkilidir. Müslüman kültürün bilgi tanımında Kur'an'a atfedilen nitelik yani Kur'an vahyinin mahiyeti son derece etkindir. Öncelikle şunu belirtelim ki, otorite kelimesi, müeyyideli mutlak bir etkililiği ve belirleyiciliği, gücü ve emretme hakkını ifade etmektedir.¹ Dinî anlamda otorite "*Dinin temel unsurlarının tanımlanmasında ve anlaşılmasında mutlak bir itaatle karşılanan, kavramsal, kişisel ve kurumsal güç ve yetkililik*" diye değerlendirilebilir.² Kur'an'a atfedilen ve çalışmamızın başlığında kullandığımız otorite kelimesi bu şekilde anlaşılabilir.

Kur'an ilk zamanlardan itibaren dinin itikadî, amelî ve ahlakî iddialarının kaynağı olarak görülmektedir. Kalamî tartışmaların bulunmadığı dönemde Kur'an'a itikadî/kalamî düzeyde doğrudan bir atfın yapılması düşünülemeyecektir. Ancak toplumun kelamla karşı karşıya gelmesi kalamî hükümler bakımından Kur'an'a ilişkin yeni bir boyutun gelişmesine neden olmuştur. Kelam açısından Kur'an'ın delil niteliği ve deliller arasındaki hiyerarşik konumu Kur'an'ın mahiyetine ilişkin tartışmalarla ortaya çıkacaktır. Kur'an'ın Allah kelamı niteliği kelimada uzun süre tartışılmış ve bu tartışma Kur'an'ın mahiyeti üzerine gelişen itikadî tutumları netleştirmiştir. Kur'an'ın ilahî kelam niteliği, içeriğine ilişkin değerlendirmeleri belirlemektedir. Buna göre Kur'an, alemin önünden sonuna kadar olacak olan her şeyin bilgisini

¹ *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Bilgi Basımevi, Ankara 1974, 621; *Le Petit Robert*, Dicorobert Inc., Montreal 1993, 164.

² Türcan, Galip, "İslam'da Dini Otorite", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 14, Isparta 2005/1, 98.

barındırmaktadır. Sözü edilen bilgilere kelamın konuları da dahildir. Şu halde Kur'an kelamî düzeyde de zorunlu bir referanstır. Böylece Kur'an'ın Müslüman toplumda var olan güçlü otoritesi daha aklı ve teolojik bir temele kavuşmuştur. Devam eden süreçte kelama ve kelamcılara özgü yeni bir referans şekli gelişmiş, kelamcılar dinin inşa ettiği doğrudan referans sistemi yanında dinî kaygılardan kaynaklanmayan ama önemli ölçüde siyasi ve teolojik kaygılarla gelişen tutumların temellendirilmesi için Kur'an'ı kuramsal düzeyde otorite olarak yeniden tanımlamışlar, bu tanımlı otorite ve kendilerine özgü referans sistemi ile kendi teolojik tercihlerini güçlendirmeye çalışmışlardır.

Çalışmamızda daha ziyade Ehl-i Sünnet kelamının Kur'an'a atfettiği otorite konu edilecek, diğer kelamî yaklaşımlara ilişkin tespitler bu çerçevede değerlendirilecek, öncelikle Kur'an'ın kelamdaki yerine/konumuna işaret edilecek, sonrasında Kur'an'ın otoritesini inşa eden unsurlar yani Kur'an'ın Allah kelamı olması, vahyî niteliği ve i'cazı üzerinde durulacak, devamında ise Kur'an'ın anlaşılması bakımından kelamcılarının karşı karşıya bulunduğu güçlüklerle işaret edilecektir.

Kur'an'ın Kelamdaki Yeri

İlk dönemde Müslüman toplum, imana ilişkin konuları içeren naslar üzerinde konuşmayarak dinî ideolojik parçalanmayı engellemek istemiştir. Zaten hem Kur'an³ hem de Hz. Peygamber⁴ dinde ve dinin aslında tartışmayı doğrudan ya da dolaylı ifadelerle engellemişti. Sınırlı birkaç örnek dışında tutulursa sahabenin de konu hakkındaki tercihinin bu şekilde geliştiğini dile getirebiliriz. Yani Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'in tutumunu takip eden sahabenin de iman konularına ilişkin tartışmaları meşrû saymadıklarını ifade edebiliriz.⁵ Ancak ilerleyen süreç sözü edilen tutumun sürdürülme imkanının

³ Nisa, 4/59; En'am, 6/68; A'raf, 7/180; Ğâfir, 40/2. Ayetlerin anlaşılması için bkz. Ebu'l-Fadl, Abdurrahman b. Ahmed b. el-Hasen, *Ehâdis fî Zemmi'l-Kelâm ve Ehlih*, Tahkik: Nâsir b. Abdurrahman b. Muhammed el-Ced'î, Dâru Atlas li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyad 1996/1417, 90-91.

⁴ et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413, Kader, 1.

⁵ el-Malatî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bi'da*, Mektebetu'l-Maârif, Beyrut 1968/1388, 42. Ayrıca bkz. İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Nakdu'l-İlm ve'l-Ulemâ (Telbîsu İblîs)*, İdâratu't-Tibâati'l-Munîriyye, Kahire (tarihsiz), 80; İbn Teymiyye, Takıyyuddin Ahmed, *Der'ü Taârud'l-Akl ve'n-Nakl*, I-VII, Tahkik: Muhammed Reşad Salim, Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, Riyad 1981/1401, VIII, 48 vd.

bulunmadığını Müslüman topluma göstermiş ve zamanla kelama dönüşecek olan itikadî tartışmalar başlamıştır.

İlk kelim yazıları söz gelimi Hasan b. Muhammed İbni'l-Hanefiyye (ö. 100/718)'nin⁶, Ömer b. Abdilaziz (ö. 102/720)'in⁷ ve Hasan Basrî (ö. 110/728)'nin risaleleri⁸ kelimî tartışmaları önemli ölçüde Kur'an'ın belirleyiciliğinde ele almıştır. Hasan Basrî özellikle itikadî tartışmalar bakımından Kur'an'ın son derece etkin olduğunu dile getiren tespitlere de risalesinde yer vermektedir. Çünkü bu, hem Kur'an'ın emri hem de Hz. Peygamber ve sahabenin tercihidir. Yahya b. Huseyn de Hasan b. Muhammed İbni'l-Hanefiyye'nin risalesine karşılık kaleme aldığı risalesini ayetlerin Mu'tezile tarafından benimsenen yorumları üzerine kurmuştur.⁹ Bütün bu tespitler Kur'an'ın ilk dönemlerden itibaren kelimî tercihlerde ne ölçüde güçlü ve belirleyici olduğunu göstermektedir.

Ebû Hanife (ö. 150/767), Kur'an'ın kelimadaki konumunu belirlerken kendince bir zemin inşa etmektedir. Ona göre Allah'ın rızasına aykırı tavır geliştiren kimselerin hiçbir mazereti söz konusu değildir. İnsanların ihdas ettiği ve bid'at olarak icat ettiği hiçbir şey onların hidayetini sağlayamayacaktır. Ancak 'Kur'an'ın getirdiği, Hz. Peygamber'in davet ettiği ve aralarında ihtilaf çıkana kadar sahabenin üzerinde bulunduğu hal' ile hidayete ulaşılabileceğini bunun dışındaki her şeyin 'bid'at ve muhdes' olduğunu öne süren¹⁰ Ebû Hanife, bu ifadeleri ile Kur'an'ın dinî, itikadî/kelimî bakımdan asıl ve ilk kaynak olduğunu dile getirmiş bulunmaktadır. Kur'an, Peygamber dahil olmak üzere her türlü otoritenin üzerindedir. Kur'an'ın ve Peygamber'in dindeki konumlarını kıyaslayan Ebû Hanife, Hz. Peygamber'in Kur'an'a aykırı davranamayacağını, Kur'an'a aykırı davrananın da peygamber olamayacağını dile getirmektedir. Dinin en temel konuları Kur'an'a başvurulmak suretiyle bilinecektir. Allah'ı gerçek anlamda tanımak mümkündür. Bunun için gerekli nitelikler Kur'an'da yer almaktadır.¹¹ Ebû Hanife Kur'an'ın hucdet

⁶ el-Hasen b. Muhammed İbni'l-Hanefiyye, *Risâle fi'r-Red ala'l-Kaderiyye, Bidâyetu İlmî'l-Kelam fi'l-İslâm* içinde, Tahkik: Josef Van Ess, el-Ma'hedu'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye fi Beyrut, Beyrut 1977, 24, 26, 32.

⁷ Ömer b. Abdilaziz, *er-Risâle, Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ* içinde, I-X+I, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (tarihsiz), V, 346, 347.

⁸ el-Hasen el-Basrî, *Risâle fi'l-Kader, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde, I-II, Dâru'l-Hilâl, Kahire 1971, I, 83.

⁹ Yahya b. Huseyn, *Kitâbu'r-Red ve'l-İhticâc ale'l-Hasen b. Muhammed İbni'l-Hanefiyye, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde, I-II, Dâru'l-Hilâl, Kahire 1971, II, 122 vd.

¹⁰ Ebû Hanife, Nu'man b. Sabit, *Risâletu Ebî Hanife, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981, 67; *Vasiyyetu Ebî Hanife, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981, 68.

¹¹ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981, 62.

olduğunu Sünnet'in Kur'an'ı desteklediğini dile getirmektedir.¹² Buna göre itikadî hükümleri öncelikle Kur'an'a dayandırmak gerekmektedir. Hiyerarşik olarak Kur'an'ı Sünnet takip etmektedir. Devamında ise sahabenin icmaı ve ittifakı bağlayıcı niteliktedir.¹³

Mâturîdî (ö. 333/944), Kur'an'ın kelamdaki konumu bakımından değerlendirilebilecek ifadeler kullanmaktadır. Ona göre Kur'an, kıyamete kadar olacak şeylerin ve ihtiyaçların hükmünü barındırmaktadır. Bu gösteriyor ki, Kur'an, gaybı ve ebediyete kadar olacak şeyleri bilen Zât'ın katındandır.¹⁴ Allah kendi korumasına aldığı bir Kitâb lutfetmiştir. Kitâb sayesinde dinde gerçekleştirilmek istenen değiştirme girişimleri belirlenebilecek ve Kitâb'ın getirdiği ilkeler alemin yok olacağı zamana kadar devam edecektir.¹⁵ Mâturîdî'nin yukarıda yer verdiğimiz tespitleri Kur'an'ın dindeki konumunu ve otoritesini belirlemesi bakımından önemlidir.

Kelam ve Kur'an arasındaki ilişkiyi belirlemek isteyen Eş'arî (ö. 324/935)'ye göre "tevhid ve adlin furû'una dair bütün kelam Kur'an'dan alınmıştır."¹⁶ Şu halde ortaya çıkan itikadî/kelamî bir problemin hallinde başta Kur'an olmak üzere naslara başvurmak bir zorunluluktur. İtikadî/kelamî tanımların referans alanı İbn Fûrek (ö. 416/1015) tarafından 'medâriku'l-hak' yani gerçeğe ulaşma, gerçeği bilme yolu olarak tabir edilmektedir. Sözüünü ettiğimiz referans alanı önce ikiye ayrılmaktadır. Haber ve nazar temel ayrımı ifade etmektedir. Kitâb, Sünnet ve icma haberi, kıyas ve ictihad ise nazarı oluşturmaktadır.¹⁷

Bâkılânî (ö. 403/1013), Kur'an'ın otoritesini, kaynak niteliğini, Kur'an'a başvurmayı emreden¹⁸ ve her şeyin Kur'an'da ele alındığını ve açığa kavuşturulduğunu¹⁹ dile getiren ayetlerle delillendirmektedir. Sünnet'in kaynak niteliğini ise Hz. Peygamber'e mutlak itaati emreden²⁰ ve ona muha-

¹² Ebû Hanife, *Risale*, 68.

¹³ Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ebsat, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981, 43.

¹⁴ el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İSAM, Ankara 2003, 294.

¹⁵ el-Mâturîdî, 308.

¹⁶ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Risâletu'l-Eşarî fî İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelam*, Eşarî'nin *Kitâbu'l-Luma'sı* ile birlikte, Matbaatu Meclisi Dâirati'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd 1344, 89.

¹⁷ İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn, *Mucerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, Tahkik: Daniel Gimaret, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1987, 23-24.

¹⁸ Muhammed, 47/24.

¹⁹ Nisa, 4/82; İsrâ, 17/9; Nahl, 16/89; En'am, 6/38.

²⁰ Haşr, 59/7; Necm, 53/3-4.

lefeti reddeden²¹ ayetlerle, icmayı ümmetin vasat bir ümmet olduğunu ve bu ümmetin adaletini dile getiren ayrıca ümmetin yolundan başka yollara tabi olmayı reddeden ayetlerle,²² kıyası ise akıl sahiplerinin ibret almasını emreden²³ ayet, istinbât kelimesinin yer aldığı ayet²⁴ ve Muaz hadisi²⁵ ile delillendirmektedir.²⁶ Bâkîllânî'nin Kur'an'daki ayetlere kaynak tanımında yer vermesi Kur'an'ın otoritesi bakımından son derece tutarlı bir yaklaşım olarak ortaya çıkmaktadır.²⁷

İbn Hazm (ö. 456/1063)'a göre Kur'an Allah'ın Müslümanlara ahdidir ve Müslümanlar Kur'an ahkâmını davranışlarına yansıtmak zorundadırlar. Tevatüren nakledildiği için Kur'an'dan şüphe duymak mümkün değildir. Kur'an, başvurulması gerekli (el-aslu'l-mercû') kaynaktır ve ona boyun eğmek vaciptir. Kur'an'a başvurmanın gerekliliği konusunda Müslüman fırkalar arasında fikir ayrılığı mevcut değildir. Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Mürcie, Zeydiyye Kur'an'da var olanın alınmasını vacip görürler. Kur'an Müslümanların elinde bulunan ve okunan kitaptır. En son konuda Râfızîlerin bir kısmı aynı fikri paylaşmamaktadır. Ancak onlar Müslümanlar tarafından müşrik olarak nitelenmektedir.²⁸ Mâturîdî de İbn Hazm'dan önce Kur'an'ın otoritesini bütün kelimcilerin benimsediğini ve her itikadî ayrışmanın temel iddiaları bakımından Kur'an'a başvurduğunu dile getirmiştir.²⁹ Yani Kur'an şeraitin dayanağı (medâru's-şerîa)dır.³⁰

Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1024)'a göre kaynak/delil dörttür. Akıl birinci delildir. Kur'an, Sünnet ve icma akli takip etmektedir. Aklın ilk delil olmasının nedeni Allah'ın ancak akılla bilinebileceği gerçeğidir. Allah'ın bilinmesi ve aklın delil niteliği benimsenmeden Kur'an, Sünnet ve icmanın ge-

²¹ Nur, 24/63.

²² Bakara, 2/143; Âl-i İmran, 3/110; Nisa, 4/115.

²³ Haşr, 59/2.

²⁴ Nisa, 4/ 83.

²⁵ Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413, *Akdiye*, 11; et-Tirmizî, *Ahkâm*, 3.

²⁶ el-Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib *el-İnsâf fi ma Yecibu İ'tikâduh ve ma la Yecûzu el-Cehl bih*, Tahkik: İmadudin Ahmed Haydar, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1986/1407, 30-31. Muhammed Ramazan Abdullah, *el-Bâkîllânî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, Matbaatu'l-Umme, Bağdâd 1986, 289.

²⁷ el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 30-31.

²⁸ İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I-VIII, Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985/1405, IV, 448.

²⁹ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 283-284.

³⁰ el-Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, Tahkik: Arif Aytekin, Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslamiyye, Kuveyt 1989/1409, 63.

çerliliği (sıhhat) söz konusu olamayacaktır.³¹ Sonraki zamanlarda gelişip yerleşen mu'tezilî metodoloji böyle olmakla birlikte ilk dönemlerde Mu'tezile Kur'an'ın kaynak niteliğini daha güçlü şekilde telaffuz etmektedir. Nitekim Vasıl b. Atâ (ö. 131/748) kendi mezhebini kurarken, "Hak dört yolla bilinir. Kitâb, üzerinde icma edilmiş haber, akıl ve ümmetin icmaı"³² demektedir.

Kaynak hiyerarşisinde Kur'an asıldır. Bâkılânî'nin ifadelerinde yer aldığı üzere Ehl-i Sünnet, hem kendi kaynak değerinin belirlenmesi ve hem de diğer kaynakların tanımlanması bakımından Kur'an'ın otoritesini tartışmaktadır. Mu'tezile'ye göre asıl kaynak akıldır. Zaten Mu'tezile büyük ölçüde aklın belirleyiciliğinde kurulup gelişmiştir. Mu'tezilî yapılanmada aklın ağırlığı zamanla artmıştır.³³

Kur'an "Hz. Peygamber'e (er-rasûl) indirilen, mushaflarda yazılı bulunan ve Hz. Peygamber'den mütevâtir olarak nakledilen şeydir."³⁴ İlk kelam metinleri Kur'an'ın Allah kelamı olduğuna ve hemen sonra da yaratılmamış olduğuna özellikle yer vermektedir.³⁵ Buna göre "Allah kelamı Kur'an, mushaflarda yazılı, kalplerde ezberlenen, dillerde okunan, Hz. Peygamber'e indirilmiş olandır."³⁶ Ehl-i Sünnet'in Kur'an'a ilişkin tanımı öncelikle, Kur'an'ın yaratıldığı iddiasını öne süren Mu'tezile'ye karşı gelişmiş, ayrıca Hz. Peygamber'den sonra bir kısım sahabînin irtidat ettiğini, Hz. Peygamber'in emrine karşı geldiğini, onun belirlediği halifenin elinden hilafeti aldığı ve devamında da Kur'an'ı tebdil ve tağyir ettiğini öne süren Hişam b. Hakem (ö. 195/810) gibi ileri gelen Rafizîlerin Kur'an'a ilişkin yaklaşımlarına cevap olarak ortaya çıkmıştır.

Kur'an'ı Allah'ın kelamı olarak niteleyen ve Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu dile getiren Ebû Hanife'ye göre yazı, harfler, kelimeler ve ayetler insanların Kur'an'dan yararlanmaları için birer delalet olarak anlaşılmalıdır. Allah'ın kelamı ise Allah'ın zâtı ile kaimdir. Şu halde Allah'ın kelamını yara-

³¹ el-Kâdî Abdulcebbar, Ahmed el-Hemedânî, *el-Usûlu'l-Hamse el-Mensûb ile'l-Kâdî Abdilcebbar b. Ahmed*, Tahkik: Faysal Bedîr Avn, Lecnetu't-Te'lif ve't-Ta'rib ve'n-Neşr, Kuveyt 1988, 66.

³² en-Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, I-III, Dâru'l-Maârif, Kahire (tarihsiz), I, 395. Ayrıca bkz. eş-Şâfiî Hasan Mahmud, *el-Medhal ilâ Dirâseti İlmi'l-Kelam*, Idâretu'l-Kurân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, (Pakistan) 1988/1409, 25.

³³ eş-Şâfiî Hasan Mahmud, 35.

³⁴ el-Curcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938/1357, 152.

³⁵ Ebû Hanife, *el-Fikhu'l-Ekber*, 58.

³⁶ Ebû Hanife, *el-Fikhu'l-Ekber*, 58.

tilmiş kabul eden kimse küfre girecektir.³⁷ Az önce dile getirilen tespit Kur'an'a atfedilen otoritenin en önemli nedenidir.

Kur'an'ın Hz. Peygamber'e inzal edilmiş olması onun vahiy niteliğini özellikle vurgulamaktadır. Hz. Peygamber'in dindeki konumu ne olursa olsun Kur'an ondan ayrı bir gerçekliktir. Yani Kur'an ne onun sözüdür ne de onun dışında melek vb. bir varlığın sözüdür. Kur'an Allah'ın kelimidir. Müslümanlar vahyin farklı ve bütün yönleri kavranamayan bir olgu olduğunu benimsediği için kelam, vahiy ve ilgili konuda doğrudan bir tartışma açmamıştır. Ancak Bâkılânî, vahyin mahiyetine dönük belli tespitlerde bulunmuştur. Ona göre Allah'ın kelamı Hz. Peygamber'in kalbine hareket ve intikal nuzûlü ile değil, i'lam ve ifham nuzûlü ile indirilmiştir. Bunun bu şekilde bilinmesi de vaciptir.³⁸ Kur'an'ın vahyî niteliği konusundaki bu vurgu Kur'an'ın sonraki Müslümanlar ve kelimacılar tarafından algılanma şekli bakımından da ayrıca değerlendirilmelidir. Çünkü bu algılama Kur'an'ın yaşayan bir toplumla karşılaştığı gerçeğini yine o toplumun dinî, ahlakî, sosyal sorunlarını önemli ölçüde çözümlenmek için var olduğu gerçeğini ve bu ekseninde anlaşılması gereken fonksiyonunu geriye itmektedir. Vahye ilişkin vurgu Kur'an'ı beşerî düzlemin bütünüyle dışına taşıdığı için ona ilave bir kutsiyet atfetmektedir. Vahiy, beşer üstüdür. Üst bir alemde gelmiştir. Peygamberi peygamber olmayan kimseden ayıran olgu yalnızca vahiydir ve hiçbir ahlakî ya da başka bir yetkinlik vahyin nedeni değildir. Kur'an ise Peygamber'e gelen vahiylerin toplamıdır. Bütün bu sayılanlar vahyin gücünü, kapsayıcılığını, zaman üstü oluşunu ve devamında da geçerliliğini ve otoritesini belirlemektedir. Kur'an'daki bilgilerin doğruluğu tartışılmayacağı gibi Hz. Peygamber'e indirildiği saflıkta korunarak sonraki nesle yazılı ve sözlü nakledildiği de ayrıca kabul edilen bir gerçekliktir.³⁹ Şu halde Kur'an'ın vahiy niteliği onun otorite oluşunu belirleyen en önemli unsurdur.

Kur'an'ın otoritesi, onun mu'ciz oluşu ile ilişkilendirilebilecek niteliktedir. "Kur'an'ın sözsel (nazım/telif) farklılığı, Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkar ederek onu yalancılıkla itham eden müşrik topluma karşı mücadelenin pratik ve -yine o toplum tarafından sözsel konulardaki gelişmiş yetenekleri nedeniyle- kolay anlaşılabilir bir argümanı olarak kullanılmıştır. Müşrik topluma karşı verilen mücadeleden sonra ve Hz. Peygamber'in vefatı akabinde Kur'an'ın ilgili niteliği kelimacıların katkısıyla sistematize edilmiş, vahyin içe-

³⁷ Ebû Hanife, *Vasiyye*, 73.

³⁸ el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, 146.

³⁹ el-Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'an*, Alemlü'l-Kutub, Beyrut 1988/1408, 31.

riği (güçlü anlamı, geçmiş ve gelecekte vermiş olduğu haberler/gayb bilgisi) de bu farklılığın önemli bir parçası olmak üzere Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiasındaki doğruluğunun argümanına dönüştürülmüştür.⁴⁰ Kur'an'ın bu nazım ve üslup farklılığı, Mirdâr (ö. 226/840-841)'in ve Nazzâm (ö. 232/845)'in nazım ve telif konusundaki itirazları⁴¹ dışında tutulacak olursa, Mu'tezile⁴² ve Ehl-i Sünnet⁴³ tarafından bütün olarak benimsenmiştir. İnsanlar, Kur'an'ın tamamının veya bir parçasının benzerini oluşturamayacaktır. Burada insanın gücünü aşan bir olgu vardır. Söz konusu olgu, Müslüman kültürde ve kelam terminolojisinde *i'caz* diye nitelenmektedir. Kur'an'ın *i'cazı*, kelam açısından ele alındığında esasta nazımın fesâhatini ve gayb haberlerini içermektedir."⁴⁴ Kur'an'ın sözsel yanı, başka hiçbir beşerî sözle kıyaslanmayacak düzeyde farklı ve üstündür. Ancak Müslüman kültür Kur'an'ın sözsel farklılığı yanında sözün anlamını, geçmiş ve gelecekle ilgili haberlerini de Kur'an'ın *i'caz* tanımına dahil etmiştir.⁴⁵ Bütün bu zikredilenler, Kur'an'a atfedilen otoritenin mahiyetini kavramamızı kolaylaştırmaktadır.

Kelamda tartışılan bütün sistematik konular doğrudan ya da dolaylı şekilde Kur'an'a refere edilmektedir. Bu konuların ayrı ayrı örneklenmesine gerek olmadığı ortadadır. Ancak kelama dahil edilen ve kelam konularının ispatı için değerlendirilen mukaddimelerin tanımlarında dahi Kur'an'ın etkinliğini ifade etmek Kur'an'ın kelamdaki otoritesini görmek bakımından önemlidir. Kelamın tabiat görüşüne ilişkin kavramlar ve kavramların içerikleri önemli ölçüde başka kültürlerden geçmiş olsa bile sözü edilen içerikler kelamın temel ilkeleri bağlamında tekrar ele alınırken ayetlerin belirleyiciliği güçlü bir şekilde değerlendirilmiş, böylece alemin hudûsu ispat edilmiştir.⁴⁶ Söz gelimi Ebu'l-Huzeyl (ö. 235/849) atomu Allah'ın her şeye kadir olduğunu

⁴⁰ el-Bâkılânî, *i'cazu'l-Kur'an*, 31 vd.

⁴¹ Konuyla ilgili olarak bkz. eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Dâru'l-Kitâbî'l-İlmiyye, Beyrut 1992/1413, I, 24-25; Ebû Rîde, Muhammed Abdulhâdî, *Min Şuyûhi'l-Mu'tezile İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâuhu'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye*, Dâru'n-Nedîm li's-Safâha ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire 1989, 32 vd.; Sultan Munîr, *i'cazu'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâire*, Menşee'tu'l-Meârif, İskenderiye 1986, 54.

⁴² el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Resâilu'l-Câhız*, Mektebetu'l-Hilal, Beyrut 1987, 253 vd.

⁴³ el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, 94-95.

⁴⁴ Türçan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitap*, Azizandaç Yayınları, Ankara 2007, 113.

⁴⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, 62-63; el-Bâkılânî, *i'cazu'l-Kur'an*, 50 vd.

⁴⁶ el-Eş'arî, *Usûlu Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa (Risaletu Ehli's-Sağr)*, Tahkik: Muhammed Seyyid el-Celyend, Kulliyetu Dâri'l-Ulûm, Kahire 1987, 65.

nu,⁴⁷ her şeyi bildiğini,⁴⁸ bilgisiyle her şeyi ihata ettiğini⁴⁹ ve yine her şeyi saydığını⁵⁰ bildiren ayetlerle tanımlamıştır.⁵¹ Bâkılânî iman konularının ispatında yer alan mukaddimelerin içeriklerini tanımlarken ayetlerin belirleyiciliğini özellikle değerlendirmiştir.⁵² Ancak Eş'arî, Müslüman kültürün dışından alınan kavramları tekrar içeriklendirirken ayetlerin istihdamından daha öte ve belki daha temelli bir yaklaşım geliştirmiş, mukaddimelerin oluşumunda değerlendirilen kavramların (hareket, sukûn, ictima, iftirak vb.) açıklanmamış olsa bile belli bir içerikle Kur'an'da ve Sünnet'te yer aldığını dile getirmiştir.⁵³ Yine Eş'arî'ye göre cismin sonlu olduğu ve cüz'ün bölünemeyeceği ilkesi Kur'an'dan delillendirilebilir. 'Her şeyi açık bir kütükte saydık'⁵⁴ ayeti tek bir şeyin bölünmeyeceğini ifade etmektedir.⁵⁵

Kur'an'ın Anlaşılma Problemi

Tabîî, sosyo-kültürel ayrılıklar yanında siyasi ayrışmalar da dinî firkalaşmada etkin olmuştur. Siyasi çıkarlarını bir fırkanın itikadî terminolojisi ile birleştiren kimileri dinî nitelik atfettikleri yaklaşımlarla siyasi hedeflerine doğru ilerlemektedirler. Emevîler baskıcı siyasetlerini cebre dayandırmışlar, Mu'tezile, emevî siyasetini reddetmek için onların dinî-ideolojik temeline yani daha ziyade cebr akîdesine karşı tavır almış,⁵⁶ siyasi rekabet nedeniyle muhaliflerini itikadî düzlemde tekfir ederek katle mahkum edecek kadar ileri giden ve terör estiren Hâricîler, siyaset ve inanç alanlarını ayrışmayacak kadar katı dogmatik bir birliğe dönüştüren Şia bütün iddiaları ile ortada durmaktadır.⁵⁷ Ama kabul etmek gerekir ki, her dinî ayrılık ve firkalaşma önemli ölçüde nasları esas almaktadır. Farklılıklar, nasların yorumlarında ortaya çıkmaktadır.⁵⁸ Yani Kur'an'ın anlaşılması önemli bir problemdir.

⁴⁷ Nahl,16/77.

⁴⁸ Bakara, 2/28.

⁴⁹ Fussilet, 41/54.

⁵⁰ Cin, 72/28. Ayrıca bkz. Yasin, 36/12.

⁵¹ el-Hayyât, 17.

⁵² el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, 22; el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Tevhîd*, el-Mektebetu's-Şarkıyye, Beyrut 1957, 8.

⁵³ el-Eş'arî, *Usûlu Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, 65.

⁵⁴ Yasin, 36/12.

⁵⁵ el-Eş'arî, *Risâle fi İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelam*, 92-93.

⁵⁶ Bkz. el-Kâdî Abdulcebbâr, *Kitâbu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile ve Mubâenetihim li Sâiri'l-Muhâlifîn*, Tahkik: Fuâd Seyyid, ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, Tunus 1974, 143-144.

⁵⁷ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çeviri: Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996, 239-240 vd.; Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, Çeviri: İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul 2000, 110.

⁵⁸ Bkz. el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 353.

Kur'an'ın otoritesi nedeniyle her türlü dinî/siyasi sorun Müslümanlar tarafından Kur'an'a refere edildiğine ve bu ilk dönemlerden itibaren böyle olduğuna göre itikadî tavırlar bakımından Kur'an'a dönük ilk güçlü referanslar Hâricîler eliyle gerçekleştirilmiş olabilir. Hârura ehli Hz. Ali'ye isyan ettiği zaman Hz. Ali, onların kim olduğunu sormuş, çevresindekiler onların tahkim ehli ve Kurra olduklarını yani her işlerinde Kur'an'a bağlılığı esas alan okuyucular olduklarını söylediklerinde Hz. Ali, ilgili kimselerin 'el-ayyâbûn el-hayyâbûn' olduğunu yani insanları kınayıp, ayıplayan ziyankârlar olduğunu dile getirmiş, yine aynı kimselerin hüküm yalnızca Allah'ındır anlamında Kur'an'ın hakemliğini ifade etmek için 'la hükme illa lillah' ifadesini istismar ettikleri nakledilince 'bu, kendisi ile batıl kastedilen hak bir sözdür' ifadesini kullanmıştır.⁵⁹ Ayrıca Hz. Ali Kur'an'ın anlaşılmasına ilişkin problemi önceden keşfetmiştir. İbn Abbas'tan rivayet edildiği üzere "Hz. Ali, onu Hâricîlerle tartışmaya göndermiş, git onlarla tartış ama onlara karşı Kur'an'dan delil getirme, çünkü Kur'an çeşitli anlamlara uygun gelecek ifadeler barındırır (zû vucûh), onlara karşı Sünnet'ten delil getir, demiştir. Başka bir rivayette ise İbn Abbas, Hz. Ali'nin bu ifadelerine karşılık, ey müminlerin emiri, ben Allah'ın Kitâbını onlardan daha iyi bilirim, nitekim Kur'an bizim evlerimize inmiştir, deyince Hz. Ali, haklısın, ancak Kur'an, çeşitli anlamlara muhtemeldir, sen bir şey söylersin, onlar başka bir şey söylerler. Onlarla sünnetler üzerinden tartış, bu takdirde kaçacak yer bulamazlar, demiştir. Nitekim İbn Abbas, onlara karşı Sünnet'ten delil getirmiş ve Hâricîlerin elinde herhangi bir delil kalmamıştır."⁶⁰

Bütün bunların ötesinde Kur'an her türlü ideolojik ve siyasi kayıdan uzak olarak ele alınmak istense bile yine de anlaşılma bakımından birçok güçlüğü varlığından söz etmek mümkündür. Kur'an'ın sözsel niteliği farklı istismarlara neden olabilecektir. Zaten Kur'an da ortaya çıkabilecek istismarlara işaret etmektedir. "Sana Kitâb'ı indiren O'dur. O Kitâb'ta bir kısım ayetler -ki bunlar Kitâb'ın anasıdır- muhkem, diğer bir kısım ayetler de müteşâbihdir. Kalplerinde bozukluk olanlar, fitne ve (kendi yaklaşımlarını desteklemek için) te'vil isteyerek Kitâb'ın müteşâbihlerinin peşine düşerler. Halbuki, onun te'vilini ancak Allah bilir. İlimde derinleşenler 'ona inandık,

⁵⁹ el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, I-V, Tahkik: Fatıma Yusuf el-Haymî, Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2004/1425, IV, 334.

⁶⁰ es-Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Kemal, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, I-II, Dâru'l-Ulûmi'l-İnsaniyye, Dimeşk 1994/1415, I, 446.

hepsi Rabb'imizin katındandır' derler. Ancak akıl sahipleri düşünür."⁶¹ Tartışma ve cedeli reddeden Hz. Peygamber ümmetini bir anlamda müteşabihler üzerinden ayrılığa düşmekten de korumuştur.⁶² Ancak Kur'an anlaşılacak zorundadır ve bunun için iyi niyetli ve ilave yetenekli kimselere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu konuda da yine Hz. Ali'nin bir yaklaşımı açıklayıcı niteliktedir. Hz. Ali'ye mushafta olmayan bir yazının yanında bulunup bulunmadığı sorulduğunda, böyle bir şeyin bulunmadığını ancak kendisinde Kur'an'a ilişkin olarak Allah'ın kişiye verdiği bir anlama (fehmi) yeteneğinin bulunduğunu dile getirmektedir.⁶³

Delillerin aslı ve fer'i söz konusudur. Fer' asla irca olunur. Çünkü asıl fer üzerinde belirleyicidir (muhkime). "Ma'kûllerin aslı, üzerinde akıllıların icma ettiği, fer'i ise akıllıların ihtilaf ettiği ve icma etmediğidir."⁶⁴ Kur'an bakımından da az önce zikri geçen tespit tekrar edilebilir. Şu halde "Kitâb'ın aslı, üzerinde ihtilaf bulunmayan muhkemdir. Kitâb'ın fer'i ise Kitâb'ın müteşâbih olan kısmıdır. Fer', anlaşılmasında te'vil ehlinin ihtilaf etmediği asla reddedilir."⁶⁵ Yukarıda dile getirilen asıl-fer' ayrımı, tenzil ve te'vil kavramları bağlamında Ebû Hanife tarafından da telaffuz edilmiştir.⁶⁶ Ebû Hanife bu tavrı ile Kur'an'ın anlaşılmasına daha açık ifade ile muhkem-müteşabih ayrımına erken sayılabilecek bir dönemde terminolojik bir katkı sağlamak istemektedir. Ayrıca o, konunun barındırdığı güçlüğe kendince işaret etmektedir.

Her bir Müslüman fırka kendinin Kur'an'daki muhkem ayetleri isabetli şekilde tespit edip asıl aldığına diğer fırkaların ilgili konudaki tespitlerinde ise ya tevakkuf edilmesi gerektiğine ya da o ayetleri kendi tespit ettiği muhkem ayetlere göre anlaması gerektiğine hükmetmiştir. Bu durum, amaçları (ihtiyaçları) değişik olan fırkaların hepsini muhkemi müteşabihten ayırmaya ve muhkem ayetlerle çelişmemek için müteşabihleri de anlamaya zorlamıştır. Çünkü Kur'an'da çelişki ihtimali söz konusu değildir. Nitekim Kur'an da bu çelişki ihtimalini güçlü şekilde reddetmektedir.⁶⁷ Fırkaların farklı tutumlar

⁶¹ Âl-i İmran, 3/7.

⁶² el-Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn, *eş-Şerîa*, Tahkik: Muhammed Hamid el-Fakî, Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 1983/1403, 54; el-Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali, *Zemmu'l-Kelam ve Ehlih*, I-V, Mektebetu'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, Medine 1998/1419, I, 299.

⁶³ el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412, *Cihâd*, 171.

⁶⁴ er-Ressî, I, 97.

⁶⁵ er-Ressî, I, 97.

⁶⁶ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 37-38.

⁶⁷ Nisa, 4/82.

benimsemeleri Kur'an'dan ya da Kur'an'da yeterli açıklamaların bulunmayışından kaynaklanmamaktadır. Hatta anlaşmazlıkları Kur'an'a arzetmenin emredilmesi ve Kur'an'a uymanın gerekliliğine ilişkin vurgu⁶⁸ Kur'an'da yeterli açıklamanın varlığını ortaya koymaktadır.⁶⁹ Ancak insanın zevk arayan bir karaktere sahip olması, alışkanlıklarını değiştirmemesi, güvendiği birini takip etmesi, yeterince talep etmemesi, gereği gibi araştırma yapmaması ve kendi aklına güvenip, aklını nassa tabi kılmak yerine ilahi hikmeti kendi aklı üzerine kurmak istemesi ve böylece muhkem olan ayetin o kişinin algılamasında müteşabih durumuna düşmesi Mâturîdî'ye göre muhkem ayetler konusundaki farklı anlamların ayrı ayrı birer nedenidir.⁷⁰

Mu'tezile'nin itikadî yaklaşımlarını güçlü bir şekilde reddeden ve zaman zaman onları şirkle, Mecusîlerin tercihlerine benzer tercihlerde bulunmakla itham eden Eş'arî, yine Mu'tezile'yi Kur'an başta olmak üzere, Sünnet'e ve naslar çerçevesinde oluşan tutuma (selefin görüşü, sahabe rivâyeti, icma) karşı bir tavır geliştirmekle de itham etmektedir.⁷¹ Benzer bir yaklaşım sonraki kelamcılar tarafından da dile getirilmiştir. Ebu'l-Muîn Neseî (ö. 508/1114), "Müslüman coğrafyadaki ilk kelamî hareketi başlatan Mu'tezile'yi en başta Kitâb'a yaklaşımının doğru olmadığını ileri sürerek eleştirmektedir. Mu'tezile'nin Kitâb'ı anlama usûlündeki esas yanlışlık, Kitâb'ı farklı din ve kültürlerin kabullerine göre değerlendirmektir. Bu nedenle Ebu'l-Muîn Neseî, Mu'tezile'yi Kur'an'da Ehl-i Kitâb'a isnat edilen tahrifi telmih ederek suçlamaktadır. Kelimeleri, konuldukları (vad') anlamın dışına çıkararak Mu'tezile, nasları da geliş (mevrid) amaçlarından ayrı olarak istismar etmektedir. Ebu'l-Muîn Neseî, hidayet ve dalâlet konusunu tartışırken Mu'tezile'nin teolojik anlayışına ilişkin olarak yukarıdaki tespiti yapmaktadır.⁷² Ancak Mu'tezile'nin naslara ve tabiatıyla Kitâb'a yaklaşımı ve istidlâl şekli daha önce Cuveynî (ö. 478/1075), tarafından da eleştiri konusu yapılmıştır.⁷³ Bid'at türü oluşumlara karşı gelişen ilgili eleştirel bakış, Ehl-i Sünnet kelamının Kitâb'a dönük bir anlama yöntemini baştan itibaren be-

⁶⁸ Nisa , 4/59.

⁶⁹ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 283-284.

⁷⁰ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 354.

⁷¹ el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990/1410, 13. Eş'arî'nin ilgili kelimeyi kullanması hususunda ayrıca bkz. *Risâle fi İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelam*, 95.

⁷² en-Neseî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebziratu'l Edille*, I-II, Tahkik: Claude Salamé, Institut Français de Damas, Dimeşk 1990, II, 722.

⁷³ el-Cuveynî, Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf, *Kitâbu'l-İrşâd ila Kavâidi'l-Edille fi Usûli'l-İtikâd*, Tahkik: Esad Temim, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1992/1413, 220.

nimsediğini, bu anlama yönteminin, kelamın genel perspektifini özellikle gözettiğini ve söz konusu perspektifi destekleyecek nitelikte geliştiğini ortaya koymaktadır.”⁷⁴

Akıl ve nakil arasındaki dengeyi gerçekçi şekilde belirlediğini öne süreren Ehl-i Sünnet, Kur’an’ın anlaşılması bakımından da tutarlı sayılabilecek bir tutumu benimsediğini iddia etmektedir. Nitekim Gazzâlî (ö. 505/1111) Ehl-i Sünnet’in akıl ve naklin gerekliliklerini ihmal etmediğini menkul şer’ ile makul gerçeklik arasında bir karşıtlığın var olmadığını dile getirmiş, Haşeviyye zayıf aklı ve öngörüsüzlüğü nedeniyle taklitçi davranmış ve nassın zahirine tutunup kalmış, Mu’tezile ve felsefî tavrı benimseyenler akla fazla güvenmeleri nedeniyle nassın tercihlerini reddedecek kadar ileri gitmişlerdir. Gazzâlî iki yaklaşımı da biri ifrat diğeri tefrit olmak üzere ihtiyatlı bakışın reddi olarak görmektedir. Aklı terk edip nakle tutunan kimse gerçeği bulamayacaktır. Öte yandan şer’in kaynağı Hz. Peygamber’in sözleridir. Hz. Peygamber’e isnat edilen sözlerin doğruluğu ise ancak akılla (burhânu’l-akl) bilinebilecektir. Yine de sadece akılla yetinip şer’in ışığından faydalanmak istemeyen kimse doğruya ulaşamayacaktır. Kur’an güneşe, akıl sağlıklı göze benzemektedir. Kur’an’la yetinerek akıldan müstağnî olduğunu düşünen kimse gözlerini kapayıp güneşe dönen kimse gibidir. Bunun da bir körlük olduğu ortadadır. Ehl-i Sünnet’in itikadî iddialarına bakıldığında Ehl-i Sünnet dışında hiçbir fırka şer’ ve tahkiki (aklî temellendirme) gerçek anlamda telif edememiştir.⁷⁵

Kur’an’ın anlaşılmasındaki en büyük engel Kur’an ile Kur’an’a işaret eden mushaf arasındaki farklılıktır. Kelamcılar itikadî/kelamî konulardaki istidlalde Kur’an’ın yazılı şekline yani mushafa atıf yapmak zorunda kalmaktadır. Bunun başka bir yolunun olmadığı da söylenebilir. Sözü edilen tutum yani mushafa atıf, kelamın istidlal şeklinin işleyişini kelamın sonraki zamanlarda kavuştuğu mahiyeti önemli ölçüde belirlemiştir. Kur’an’a atfedilen otorite Kur’an’ın amacı ve uslûbu ile mushafın amacı ve uslûbu arasında var olan ve algılanması beklenen ayrımın kaçırılmasını beraberinde getirmiştir. Kelam Müslüman itikadını temellendirmek için gerçekleştirilse bile daha ziyade düşünsel niteliklidir ve nasları anlamaya çalışırken aklî tutarlılığı da ihmal edememektedir. Şu halde kelam dinî olmaktan ziyade ideolojik bir faaliyettir. Kur’an’ın bir metin olmadığı kabul edilirse mushafa atıf yapıldığında Kur’an’ın dönüştürücü niteliğinden olabildiğince uzak, Kur’an’a ancak

⁷⁴ Türcan, Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitap, 129-130.

⁷⁵ el-Gazzâlî, *Kitâbu’l-İktisâd fi’l-’İtikâd*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1988/1409, 3-4.

işaret eden yazılı bir metne atıf yapılmış olmaktadır. Kur'an, dini kuran motivasyonu içerdiği halde mushafa böyle bir nitelik atfedilemeyecektir. İlerleyen süreçte ortaya çıkan herhangi bir bilgi, belli bir disiplin altındaki bilgi bütünü ya da ilimler, bu ilimler dinin ya da nassın yorumunu konu alsa bile, doğrudan ya da dolaylı olarak Kur'an tarafından içerilmeyecektir. Öyle ki, kelimî tartışmalar ortaya çıktıktan sonra kelamın dinen meşrû olduğunu ve meşrû olmadığını ileri süren iki farklı yaklaşım da Kur'an'dan hareketle kendi iddialarını delillendirmek istemişlerdir.⁷⁶ Kabul etmek gerekir ki, her iki yaklaşımın da tartışıldığı ve delillendirilmek istendiği gibi Kur'an'da doğrudan ya da dolaylı olarak yer alması söz konusu değildir. Aynı durum kelamın neredeyse tartışılan bütün konuları için geçerlidir. Söz gelimi Bâkılânî, ef'âlu ibâd konusunda Mu'tezile'nin Kur'an'dan hareketle geliştirdiği kelimî yaklaşımı reddetmektedir. Bâkılânî'ye göre Mu'tezile'nin istihdam ettiği ayetler, ef'âlu'l-ibâdın yaratıldığını ispat etme niteliği taşımamaktadır.⁷⁷ Yine aynı konudaki farklı tutumu takip etmek için Kâdî Abdulcebbar'ın açıklamalarına bakacak olursak görürüz ki, o, ef'âlu'l-ibâdın yaratıldığı konusunda Ehl-i Sünnet'in delil olarak getirdiği ayetlerin esasen müşrik toplumun ulûhiyete dönük itirazlarını reddetmek için geldiğini ve tabiatıyla Ehl-i Sünnet tarafından ele alınan bağlamın dışında bulunduğunu ve bu türlü bir istidalin hiç geçerli olamayacağını öne sürmektedir.⁷⁸

Kur'an'ın amacı ile dinî ahkâmın özellikle itikadî ahkâmın Kur'an'dan belirlenmesinin zorunluluğunu birlikte değerlendirdiğimizde görürüz ki, Kur'an teolojik kaygıları içermekten ziyade bir iman toplumunu aramaktadır ve Kur'an'ın amacı esasen hidayettir. Kur'an'ın açık ifadeleri de bu söyleneni ortaya koymaktadır.⁷⁹

Dinin mahiyet ve amacı ile insanların ihtiyaçlarını karşılamak için geliştirilen bilgi, bilim ve felsefenin mahiyeti ve amacı arasında fark bulunmaktadır. "Dinden ilim veya felsefe olmasını beklemek yanlıştır. Eğer dinî hakikat mantık prensipleri ve ilim kaideleri vasıtasıyla halledilebilseydi, dinin semavî karakterine lüzum kalmazdı. En iptidâisinden en yükseklerine kadar, hemen bütün dinlerde akıl üstü bir prensibin bulunması ve kutsal (numineux) ve profane âlemden mahiyet farkıyla ayrılması, iman sahasının

⁷⁶ el-Âcurrî, 54 vd.; el-Herevî, II, 53 vd. Bkz. el-Eş'arî, *Risâle fî İstihsâni'l-Havd fî İlmî'l-Kelam*, 89 vd.

⁷⁷ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 309 vd.; ayrıca bkz. el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 222.

⁷⁸ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde, I-II, Tahkik: Muhammed Ammâra, Dârul-Hilal, Kahire 1971, 214-215.

⁷⁹ Maide, 5/15-16; Yunus, 10/57. İlgili olarak bkz. Şeltût, *el-Fetâvâ*, (baskı yeri yok) (tarihsiz), 205-206.

da bilgi sahasından ayrılması zaruretini gösterir. Bundan dolayı dinlerin inandırma vasıtaları ilim ve felsefenin kandırma veya ispat etme vasıtaları nev'inden değildir. İlimler bunun için tecrübe ve akıl delillerini, felsefe fazla olarak bazen sezgi (intiution) delillerini kullandığı halde din; müminlerini ilahî hakikatle doğrudan doğruya temasa girmeden ibaret olan mistik görme delilini (vision) kullanır..."⁸⁰ Dinin mahiyetini ve amacını kavratmak için kurulan bu tespitler esasen İslam dininin en önemli kaynağı olan Kur'an'ın amacını ve uslûbunu ve dolayısıyla dünyada üretilen bilgiden ne ölçüde farklı olduğunu göstermektedir.

Kur'an'da düzenli sayılabilecek bir akıl yürütme, mantıkî tavır (önermeler), felsefî kavramlar da yer almamaktadır. Aksine Kur'an farklı eğitim ve kültür düzeyindeki bütün insanların ortak değerlerini (fitrat/atıfet) gözetmektedir.⁸¹ Şayet Kur'an mantıkî bir yaklaşımı benimsemiş olsaydı ona sadece bu mantıkî tutumu benimseyenler inanırlardı. Kur'an, konu ve metoduyla sonradan ortaya çıkmış bir disiplini, sosyo-kültürel bir sorunu doğrudan ya da dolaylı şekilde içermeyecektir. O doğrudan hitap ettiği toplumun imanı ve ahlakı ile ilişkilidir.⁸²

Kur'an'ın kelimeler tarafından kullanılan mantıkî öğeleri Arap dilinin uslûbuna göre kullandığını, bu mantıkî öğeleri doğru mukaddimeler olarak değerlendirmenin mümkün olduğunu ve o mukaddimelerle sonuçlara ulaşabileceğini ileri süren ilim adamları bulunmakla birlikte Câhız (ö. 235/849) gibi ilim adamları da Kur'an'da kelimelerin uslûbuna uygun düşecek bir unsurun yer almadığını, çünkü kelimelerin, metotları gereği kesin delillerle hareket ettiğini ileri sürmektedir.⁸³

Sonuç

Kur'an'ın bir referans olarak değerlendirilmesi Hz. Peygamber dönemi dahil olmak üzere Müslümanların her düzeyde benimsediği bir olgudur. Belki bu nedenle Kur'an'a dönük referans çabaları özellikle hedefleri ve sonuçları bakımından sahabe döneminde dahi tartışılmıştır. Hatta bu referans şeklinin kimi zaman sorunlu olduğu farklı itikadî tutumu benimseyen kelim-

⁸⁰ Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesine Giriş*, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1954, 70-71.

⁸¹ Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, I-III, Matbaatu Lecneti't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire 1952/1371, III, 13.

⁸² İlgili olarak bkz. İslahi, Amin Ahsan, *Islamic Law Concept and Codification*, Islamic Publications Ltd. Lahore, Çeviri: S. A. Rauf, Islamic Publication, Lahor 1979, 33.

⁸³ es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 135. Ayrıca bkz. *İ'câzu'l-Kur'an*, (Mısır) 1973, I, 456 vd.; el-Kâsimî, Cemaleddin, *Kur'an'ı Anlamak*, İz Yayıncılık, Çeviri: Sezai Özel, İz Yayıncılık, İstanbul 1990, 290 vd.

cıların birbirlerinin referans tarzına karşı geliştirdikleri eleştirilerden anlaşıl-
maktadır. Çünkü kelamcıların referans iddiası daha ziyade literal başvuru
düzeyinde ancak var olabilmiştir. Kelam tarihinden kolay şekilde örneklene-
bileceği gibi siyasi/konjonktürel tercihleri dinî eksende tekrar yorumlayıp
söz konusu yorumları Kur'an'a onaylatmak isteyen ve farklı siyasi yaklaşımı
benimseyen kelimî ayrışmalar aynı konuda değişik ayetlere veya ayet grup-
larına atıf yapmaktadır. Siyasi konularda son derece açık olan yönlendirilmiş
referans ve yorum çabaları, doğrudan itikadî/kelamî nitelikli tercihler için
öncelikle söz konusudur. Şu halde önemli ölçüde kurgusal olan sonuçlar
Kur'an'a yöneltilmektedir. Bu, kelamın referans düzeyinde bir çatışma ala-
nına dönüşmesini gerektirmiştir. Öyle ki, sözünü ettiğimiz referans şekli,
bütün kelimî yapılanmalar bakımından ilave üstünlük sağlamayan bir yön-
tem olarak sürekli denenmiştir. İtikadî tutumların irca edildiği ayetlerin ne
ölçüde gerçekçi atıflara konu olduğu tartışmalıdır. Bütün bunlar muhkem-
müteşabih ayet ayırımındaki subjektif durumun güçlenmesini beraberinde
getirmiştir.

Kur'an'ın kendi gerçeklik dünyası mevcuttur. Kur'an'ı mushaf algısına
sığdırmadan ele alma imkanı değerlendirilecek olursa dinî bir algı inşası ve
dinî bir heyecan ihdası ötesinde ilave bir kaygıyı Kur'an'dan aramak esasen
Kur'an dışında oluşturulan bir takım sunî tavırların Kur'an'a refere edilmesi
anlamına gelmektedir. Böylece din adına geliştirilen yaklaşımların
Kur'an'dan sağlaması yapılmış olacaktır. Bu da önemli bir ihtiyaç olan dinî
meşrûiyet arayışına karşılık gelen bir tutumun ötesinde değer ifade etmeye-
cektir.

Çoğunluğunun polemik düzeyinde var olduğunu kabul edebileceğimiz
kelamî tartışmaları o tartışmalara bütünüyle yabancı olan bir olguya yani
vahye ve Kur'an'a hatta mushafa irca etmek her zaman beklenen ve istenen
sonuçlara hizmet etmeyecektir. Sözü edilen durum beraberinde güçlü bir
tevil olgusunu getirecektir. Esasen içinde derin siyasi çekişmelerin yaşandığı
bir toplum için ve farklı anlamlara elverişli çok güçlü bir metne sahip olan
bir din için bu türden bir kelimî yapının ortaya çıkması son derece tabiidir.
Kaldı ki, sözü edilen metin yaşanan bütün olguların kendine refere edilme-
sini en azından biçimsel düzeyde emretmektedir. Bu emir fert ve toplum ba-
kımından abartılı şekilde değerlendirilmiştir. Kelamcılar kendi mecrasında
akıp giden, başka olgular dizisini takip eden ve daha ziyade pratik gereklilik-
leri önceleyen Kur'an'dan hatta Kur'an'ın son derece statik bir yapıya dö-
nüştürülmüş mushaf şeklinden aklî tutarlılık iddiası üzerine kurdukları sis-
temin bütünüyle desteklenmesini istemişlerdir. Esasen bu, birbirinden ol-

dukça farklı boyutları olan ve bütünü ile uyuşması beklenmeyen iki ayrı olgunun örtüşürülmesi talebidir. Anlama güçlükleri, siyasi/konjonktürel güçlükler, felsefî kültürden alınan ve kelamî niteliği belirginleşen aklın dinin özüne karşıt şekli, Kur'an ile kelam arasında var olan atıf zorluğunun önemli nedenleridir. Ancak, iddialarını ayetlere isnat etme çabasından vazgeçmeyen kelam, Kur'an'ın otoritesini tanımlamış ve o otoriteden yararlanmayı sürdürmüştür. Devam eden süreç Kur'an'ın kendine özgü şartlarda inşa ettiği dinî/itikadî düzlemi kelam ölçülerinde tekrar yorumlamayı zorunlu kılmıştır. Kur'an, diğer kelamî yaklaşımlarla birlikte Ehl-i Sünnet kelamının yapılanmasını ve işleyişini güçlü bir şekilde belirlemiştir. Böylece farklılaşmanın büyük ölçüde dışlandığı ve kelamın mutlak etkin olduğu Müslüman düşünce sistemi değişmez nitelikli yapısına kavuşmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

el-Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn (ö. 360/970), *eş-Şerîa*, Tahkik: Muhammed Hamid el-Fakî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983/1403.

Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, I-III, Matbaatu Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire 1952/1371.

el-Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed (ö. 786/1384), *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, Tahkik: Arif Aytekin, Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslamiyye, Kuveyt 1989/1409.

el-Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib (ö. 403/1013), *el-İnsâf fî ma Yecibu İ'tikâduh ve ma la Yecûzu el-Cehl bih*, Tahkik: İmadudin Ahmed Haydar, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1986/1407.

_____, *İcâzu'l-Kur'an*, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1988/1408.

_____, *Kitâbu't-Temhîd*, el-Mektebetu's-Şarkıyye, Beyrut 1957.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî, Mevûâtu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1412.

el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Çeviri: İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul 2000.

el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr (ö. 235/849), *Resâilu'l-Câhız*, Mektebetu'l-Hilal, Beyrut 1987.

el-Curcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed (ö. 816/1413), *et-Ta'rîfât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938/1357.

el-Cuveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf (ö. 478/1075), *Kitâbu'l-İrşâd ila Kavâidi'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, Tahkik: Esad Temim, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1992/1413.

Ebû Dâvûd, Suleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî (ö. 275/889), *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1413/1992.

Ebû Hanife, Nu'man b. Sabit (ö. 150/767), *el-Âlim ve'l-Muteallim, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981.

_____, el-Fıkhü'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981.

_____, el-Fıkhü'l-Ebsat, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981.

_____, Risâletu Ebî Hanife, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981.

_____, Vasiyyetu Ebî Hanife, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981.

Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî (ö. 1412/1991), *Min Şuyûhi'l-Mu'tezile İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâuhu'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye*, Dâru'n-Nedîm li's-Safâha ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire 1989.

Ebu'l-Fadl, Abdurrahman b. Ahmed b. el-Hasen, *Ehâdis fî Zemmi'l-Kelâm ve Ehlih*, Tahkik: Nâsir b. Abdurrahman b. Muhammed el-Ced'î, Dâru Atlas li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyad 1996/1417.

el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail (ö. 324/935), *Risâletu'l-Eşarî fî İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelam*, Eşarî'nin *Kitâbu'l-Luma'sı* ile birlikte, Matbaatu Meclisi Dâirati'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd 1344.

_____, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990/1410.

_____, *Usûlu Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa (Risâletu Ehli's-Sağr)*, Tahkik: Muhammed Seyyid el-Celyend, Kulliyetu Dâri'l-Ulûm, Kahire 1987.

Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yy., Ankara 1996.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (ö. 505/1111), *Kitâbu'l-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988/1409.

el-Hasen b. Muhammed İbni'l-Hanefiyye (ö. 100/718), *Risâle fî'r-Red ala'l-Kaderiyye, Bidâyetu İlmi'l-Kelam fî'l-İslâm* içinde, Tahkik: Josef Van Ess, el-Ma'hedu'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye fî Beyrut, Beyrut 1977.

el-Hasen el-Basrî (ö. 110/728), *Risâle fi'l-Kader, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde, I-II, Dâru'l-Hilâl, Kahire 1971.

el-Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali (ö. 481/1089), *Zemmu'l-Kelam ve Ehlih*, I-V, Mektebetu'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, Medine 1998/1419.

Islahi, Amin Ahsan, *Islamic Law Concept and Codification*, Islamic Publications Ltd. Lahore, Çev. S. A. Rauf, İslamic Publication, Lahor 1979.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn (ö. 416/1015), *Mucerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, Tahkik: Daniel Gimaret, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1987.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd (ö. 456/1063), *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I-VIII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985/1405.

İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ahmed (ö. 728/1327), *Der'u Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, Tahkik: Muhammed Reşad Salim, Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, Riyad 1981/1401.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (ö. 597/1200), *Nakdu'l-İlm ve'l-Ulemâ (Telbîsu İblîs)*, İdâratu't-Tibâati'l-Munîriyye, Kahire (ty).

Kâdî Abdulcebbâr, Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1024), *el-Usûlu'l-Hamse el-Mensûb ile'l-Kâdî Abdilcebbâr b. Ahmed*, Tahkik: Faysal Bedîr Avn, Lecnetu't-Te'lîf ve't-Ta'rîb ve'n-Neşr, Kuveyt 1988.

_____, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde, I-II, Tahkik: Muhammed Ammâra, Dâru'l-Hilâl, Kahire 1971.

_____, *Kitâbu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile ve Mubâyenetihim li Sâiri'l-Muhâlifîn*, Tahkik: Fuâd Seyyid, ed-Dâru't-Tunûsiyye l'n-Neşr, Tunus 1974.

el-Kâsımî, Cemaleddin, *Kur'an'ı Anlamak*, İz Yayıncılık, Çev.: Sezai Özel, İz Yayıncılık, İstanbul 1990.

el-Malatî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman (ö. 377/987), *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, Mektebetu'l-Maârif, Beyrut 1968/1388.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed (ö. 333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İsam, Ankara 2003.

_____, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, I-V, Tahkik: Fatıma Yusuf el-Haymî, Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2004/1425.

Muhammed Ramazan Abdullah, *el-Bâkılânî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, Matbaatu'l-Umme, Bağdâd 1986.

en-Neseî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed (ö. 508/1114), *Tebîratu'l Edille*, I-II, Tahkik: Claude Salamé, Institut Français de Damas, Dimeşk 1990.

en-Neşşâr, Ali Sâmi, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, I-III, Dâru'l-Maârif, Kahire (ty).

Ömer b. Abdilaziz (ö. 102/720), *er-Risâle, Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, I-X+I içinde, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (ty).

Sultan Munîr, *İcâzu'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâire*, Menşeeu'l-Meârif, İskenderiye 1986.

es-Suyûtî, Celaledin Abdurrahman b. Kemal (ö. 911/1505), *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, I-II, Dâru'l-Ulûmi'l-İnsaniyye, Dimeşk 1994/1415.

eş-Şâfiî Hasen Mahmud, *el-Medhal ilâ Dirâseti İlmi'l-Kelam*, idâretu'l-Kurân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, (Pakistan) 1988/1409.

eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1992/1413.

et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve (ö. 279/892), *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1413/1992.

Türcan, Galip, "İslam'da Dini Otorite", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 14, Isparta 2005.

_____, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitap*, Azizandaç Yayınları, Ankara 2007.

Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Bilgi Basımevi, Ankara 1974, 621; *Le Petit Robert*, Dicorobert Inc., Montreal 1993.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesine Giriş*, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1954.

Yahya b. Huseyn, Kitâbu'r-Red ve'l-İhticâc ale'l-Hasen b. Muhammed b. el-Hanefiyye, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd içinde, I-II, Dâru'l-Hilal, Kahire 1971.

سلطة القرآن حسب وجهة نظر المتكلمين

الملخص

لقد أعتبر للقرآن منذ الفترات الأولى أقوى سلطة ومرجعية للمسلمين .حيث إن اعتبار القرآن كلام الله يعد من أسباب هذه السلطة. إن السلطة المذكورة حدت بالذين يتبنون المواقف السياسية أو الدينية المختلفة إلى بذل الجهود لأخذ موافقة القرآن لادعاءاتهم كما أنّ علم الكلام -الذي ظهر نتيجة للاختلافات السياسية بشكل كبير- استفاد من سلطة القرآن حيث أسند ادعاءاته إلى الآيات القرآنية. إن المتكلمين الذين يتبنون المواقف المختلفة قد أسندوا آراءهم المختلفة إلى الآيات القرآنية نفسها بين حين وآخر وهذا الوضع ناتج عن بنية القرآن المتأثرة للمعاني المختلفة. إذا فكرنا في أنّ للقرآن الكريم وجودية واقعية مبنية خلال الفترة ما قبل التصحيح وأيضا في علاقته المباشرة مع المسائل الدينية السياسية والاجتماعية للمجتمع الذي أنزل فيه، من الممكن أن يكون إسناد المتكلمين آراءهم إلى القرآن بعد هذه الفترة يحتوي علي بعض الصعوبات ويؤدّي إلى النقاشات المحددة. كما أن هذا الوضع قد كان سببا لتعزيز مفهوم التأويل. إن هاجس المتكلمين في تصديق ادعاءاتهم من قبل القرآن أدهم إلى جمع واقعيتين مختلفتين. لأنّ الجهود التي كانوا يبذلونها في الاستفادة من سلطة القرآن بالمستوى الكلامي على شكل إسناد آراءهم إلى الآيات القرآنية تعني إبعاد هذا العلم أي علم الكلام عن حقيقته وتحديدته بالمصحف فقط.

الكلمات الدالة: القرآن، السلطة، المصحف، علم الكلام، المتكلمون.