

# Fahreddîn er-Râzî'nin Halku'l-Kur'ân Risâlesinin Kelâmullâh Tartışması Bağlamında İncelenmesi ve Değerlendirilmesi

Cumali KÖSEN\*

Mansur KOÇINKAĞ\*\*

**Öz:** Kelâmullâh meselesi, hicrî ikinci asrın başlarından itibaren müslüman araştırmacıların gündemini meşgul eden en temel meselelerden biri olup Kelâm ilminin de bu tartışmadan hareketle isimlendirildiği kabul edilir. Kelâmullâh tartışması ilk etapta ilmî şekilde zuhûr etse de mihne süreciyle beraber siyasî ve politik bir tartışmaya dönüşmüş, âlimler bu süreçten olumsuz etkilenmiş ve zamanla devletle başlatılan bu süreç bizzat siyasî otorite tarafından sonlandırılmıştır. Ancak bu tartışmanın izdüşümü tarih boyunca canlılığını devam ettirmiştir. Kelâmullâh tartışmasının en kilit noktası “kelâm” kavramını nasıl tarif edeceğinizle ilgilidir. İlk etapta kelâm, anlamlı bir yargı oluşturan ifade ve lafızlar hakkında kullanıldığı için tartışma da bu bağlamda neşvunema bulmuştur. Fakat ses ve harflerin Allah'a nispeti ciddi teolojik tartışmalara neden olacağından ötürü Mutezile, kelâmı bir sıfat olarak değil de Allah'ın cisimde yarattığı bir fiil olarak değerlendirmiştir. Bu saikle kelâmullâhın kadîm değil mahlûk ve hâdis olduğunu savunmuştur. Bu düşüncenin tam karşı kampında Ahmed b. Hanbel gibi bazı muhaddisler yer almıştır. Onlar, kelâmullâhı ses ve harflerden mürekkep kabul etmekle beraber akli argümanlarla meseleyi temellendirememişlerdir. İbn Küllâb gibi bazı âlimler ise sentezci bir yaklaşımla kelâmı; nefsi ve lafzî diye ikiye ayırmış, nefsi olanı Allah'ın sıfatı addedip kadîm kabul ederken lafzî olanı Mutezile gibi hâdis olarak nitelemişlerdir. Eşarî ve Mâtürîdî ekolü de bu yaklaşımı daha rasyonel ve makul gördüğünden aynı düşüncüyü geliştirmiş ve nihayetinde hem Allah'ın kelâm diye bir sıfatı olduğunu hem de Mutezile tarafından dile getirilen itirazlara cevap vermeye odaklanmıştır. Eşarî ekolüne mensup Râzî de araştırmamıza konu olan bu risâlesinde kelâmullâh tartışmasını Eşarî ve Mutezile ekolleri bağlamında ele alıp incelemiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Eşarîler, Mutezile, Kelâmullâh, Halku'l-Kur'ân, Râzî.

## The Evaluation and Analysis of Fakhr al-Dîn al-Râzî's Book of Khalq al-Qur'ân in the Context of the Kalâmullâh Debate

**Abstract:** The issue of kalâmullâh has been one of the most fundamental issues that has occupied the agenda of Muslim researchers since the beginning of the second century of the Hijra, and it is accepted that the discipline of Kalâm was named based on this discussion. Although the kalâmullâh discussion initially emerged scientifically, it turned into a political and policy-based discussion with the Mihna process, scholars were negatively affected by this process, and over time this process, which was initiated with the state, was terminated by the political authority itself. However, the reflection of this discussion has continued its liveliness throughout history. The most key point of the kalâmullâh discussion is about how to define the concept of “kalâm”. Since kalâm was initially used for expressions and words that constitute a meaningful proposition, the discussion developed in this context. However, since the attribution of sounds and letters to God would cause serious theological discussions, the Mu'tazila evaluated kalâm not as an attribute but as an act created by Allah in the body. For this reason, they argued that the word of Allah (kalâmullâh) is not eternal but created and hâdith. In the camp directly opposite this idea, there were some scholars of hadith such as Ahmad b. Hanbal. Although they accepted the word of Allah as composed of sounds and letters, they could not substantiate the issue with rational arguments. Some scholars, such as Ibn Küllâb, with a synthesizing approach, divided kalâm into two parts: the meaning (nafsi) and the wording (lafzî); they considered the spiritual as an attribute of God and regarded it as eternal, while the literal was considered as hâdith like the Mu'tazila. Since Ash'ari and Maturîdî considered this approach more rational and reasonable, they developed the same idea and ultimately focused on both claiming that Allah has an attribute called speech and responding to the objections expressed by the Mu'tazila. Razi, who belongs to the Ash'arî school, also examined the discussion of theology in the context of the Ash'arî and Mu'tazila schools in his work entitled Khalq al-Qur'ân, which is the subject of our research.

**Keywords:** Kalâm, Ash'arî, Mu'tazila, Kalâmullâh, Khalq al-Qur'ân, al-Râzî.

\*Dr. Öğt. Üye., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE, cumalikosen@comu.edu.tr,

ORCID: 0000-0003-4245-9488

\*\*Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE, mansurkocinkag@comu.edu.tr,

ORCID: 0000-0002-2589-945X

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

## Giriş

Naslarda yer alan bazı ifadelerin Allah'a nispeti ilk dönemden itibaren tartışma konusu olmuştur. Çünkü dinî metinlerde Allah için kullanılan bu ifadelerin, hem tenâkuz ifade eden bir durumun ortaya çıkmasına sebep olacağı hem de mükemmel bir varlık olan Allah'a hâlel getireceği dile getirilmiştir. Nitekim Allah'ın, Kur'ân'da el, yüz, gelme eylemi, tehayyüz ifade eden pek çok lafzı kendisine nispet ettiği görülmektedir. Bu ve benzeri ifadelerin insanların anladığı anlamda Allah için kullanılmayacağı neredeyse üzerinde ittifak edilen bir husustur. Sadece Mücessime ve Müşebbihe gibi ekollerin bu tür lafızları tevil etmeden Allah için kullandığı söylenebilir. Fakat onların da bir bütün olarak bu lafızları Allah için kullanmaları tenakuzdan hâlî değildir. Zira Kur'ân ve sünnette yer alan bu tür ifadeler zâhiren tearuz ihtiva etmektedir. Sözelimi Allah'ın semâda veya semânın üstünde olduğuna dair ifadeler olduğu gibi onun yerde olduğuna, şah damarından daha yakın olduğuna, nerede iseniz orada olduğuna dair ifadeler de söz konusudur.<sup>1</sup>

Haberî sıfatlar bağlamında Kur'ân'da yer alan bu tür ifadeler hicrî ikinci asrın başlarından itibaren İslâm âlimlerinin zihnini meşgul etmiş, selef döneminde yaşayan ulemâ prensip olarak Hz. Peygamber ve sahâbenin konuşmadığı meselelerde susmayı tercih ederek keyfiyetinin meçhul, bu konuda soru sorup konuşmanın da bidat olduğunu ifade etmiştir. Mücessime ve Müşebbihe düşüncesine sahip olanlar ise Allah'ı mükemmel sıfatlara sahip insan suretinde bir zât olarak telakki ederken Mutezile ve Cehmiyye gibi ekoller mümkün olduğunca ilgili ifadeleri tevil ederek meseleyi aklî düzlemde ele almışlardır. Diğer bir ifadeyle hicrî ikinci ve üçüncü asırda Mutezile başta olmak üzere âlimlerin bir kısmı, mezkûr ifadeleri tevil ederek makul bir zemine taşımaya karşın selef ulemâsı ise söz konusu meselede yorum yapmamayı tercih etmiştir.

Hicrî üçüncü asırda İbn Küllâb (ö. 240/854) gibi Ehl-i sünnet içinde yer alan bazı âlimler birtakım tevillerle meseleyi rasyonel düzlemde ele alırken hicrî dördüncü yüzyılda Eşarî ve Maturidî ile beraber Ehl-i sünnet diye isimlendirilen sevadu'l-azamın da Mutezile gibi ilgili ifadeleri tevil etmeye başladığı ve bu konuda zımnen Mutezile'nin çekincelerini haklı görerek farklı bir yöntem takip ettikleri söylenebilir.

Hicrî üçüncü asrın ilk çeyreğinde Abbasi halifelerinden Me'mun, 218/833 yılında Kur'an'ın yaratılmışlığına dair iddiayı devletin resmi doktrini haline getirmiştir. Bu dönemde meydana gelen mihne süreciyle beraber mesele ilmî olmaktan ziyade siyasî bir zemine taşınmış ve hararetli tartışmalara neden olmuştur. Siyasî baskıdan ötürü âlimlerin kahir ekseriyetinin kelâmullâhın mahluk olduğunu deklare ettiği, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) dahil birkaç kişinin sebat ederek bu fikre karşı çıktığı aktarılmıştır.<sup>2</sup> Ne var ki kelâmullâhın mahiyeti etrafında cereyan eden tartışmaların alevlenmesi ile pek çok İslam alimi birbirini tekfir eder hale gelmiştir. Bunun bayraktarlığını maalesef pek çok meselede olduğu gibi Ehl-i hadis çizgisinde bulunan âlimler ve mihne sürecine müdahil olan Mutezile'ye mensup bazı kimseler yapmıştır.<sup>3</sup> Halbuki halku'l-Kur'ân meselesi salt nass

<sup>1</sup> Mülk 67/16-17; Tâhâ 20/5; Arâf 7/54; Kâf 50/16; Zuhruf 43/84; Fecr 89/22.

<sup>2</sup> Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/26-28.

<sup>3</sup> Ehl-i sünnet düşüncesinin yaygın kabulüne göre bidat ehli fırkalar ve kible ehli tekfir edilmez. Bundan ötürü bu minvalde aktarılan rivâyetler zamanla farklı şekilde yorumlanmıştır. Ayrıca mihne öncesinde yaşayan âlimlerden bu konuda

merkezli bir okuma ile çözümlenebilecek bir mesele değildir. Nitekim hem Mutezilenin hem de Ehl-i hadisin düşüncelerini teyit eder mahiyette birçok ayet bulunmaktadır. Dolayısıyla mesele nassın ihtiva ettiği literal anlamların yanı sıra rasyonel düzlemde ele alınmayı gerekli kılmaktadır.

Haberî sıfatlarla veya özelde kelâmullâh ile ilgili literatürün çok geniş olduğunu kabul etmekle beraber bu çalışmada bütün bu tartışmaları ele almak gibi ağır bir yükün altına girmeden genel hatlarıyla kelâmullâhla ilgili tartışmaların geçmişten günümüze nasıl ele alındığı ve nihayetinde Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından meselenin nasıl vazedildiği üzerinde durulacak ve böylece Eşarîlerin Mutezile'ye yakın bir tutum sergileyip sergilemediği de ortaya çıkmış olacaktır. Zira Râzî'nin bu risalesinde konuyu ele alış tarzı ve Mutezile'nin delillerine hakkaniyetle yer verip meseleyi ele alması çalışmamızın temel kaynağı olmasına sebep olmuştur.

### 1. Kelam Sıfatına Dair Tartışmanın Tarihi Süreci

Kelâmullâh tartışmasının ilk defa Ma'bed el-Cüheyri (ö. 83/702) tarafından dile getirildiğini iddia edenler olsa da büyük oranda Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) veya Cehm b. Safvân (ö. 128/745) tarafından ilk defa İslam coğrafyasında gündeme geldiği kabul edilir. Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin (ö. 218/833) bu tartışmayı teorik olarak ileri seviyeye taşıdığı, Memûn'un (ö. 218/833) hilafeti döneminde 218 yılında resmi olarak herkesin bu prensibi kabul etmesi gerektiği devlet tarafından deklare edilmiş ve bunu kabul etmeyenler ciddi zulümlere ve takibata maruz kalmışlardır. Bu süreçte Ahmed b. Hanbel gibi birkaç âlim istisna edilirse alimlerin büyük çoğunluğu tarafından isteyerek ya da zorla bu düşünce kabul edilmiştir. Devlet eliyle topluma ve alimlere zorla dikte ettirilen bu düşünceye karşı Ahmed b. Hanbel'in muhalif tavrı onun neredeyse Ehl-i sünnetin en büyük imamı seviyesine yükselmesine sebep olmuştur. Mihne diye isimlendirilen bu tartışma, Memûn döneminde başlamış, Mutasım (ö. 227/842) ve Vasık (ö. 232/847) döneminde devam etmiş, Mütevekkil (ö. 247/861) döneminde de bir müddet devam ettikten sonra bizzat devlet tarafından 234'te (849) yılında yasaklanmıştır. Diğer bir ifadeyle devlet tarafından millete zorla kabul ettirilmeye çalışılan bu doktrin yine devlet tarafından ilga edilmiştir.<sup>4</sup>

Allah'ın kelâm sıfatının olup olmadığına ve mahiyetinin ne olduğuna dair tartışma Kelam disiplininin en önemli meselelerinden biri olmuştur. Öyle ki İslam'ın inanç esaslarını ele alan bu

---

aktarılan rivayetlere ihtiyatla yaklaşılması gerekir. Zira bu rivayetlerin büyük çoğunluğu mihne süreciyle beraber alevlenen tartışmanın sonuçlarını geriye dönük temellendirme amacı gütmektedir. Ebû Hanîfe'den aktarılan "kim kelâmullahın mahluk olduğunu söylerse kafir olur" cümlesi Aliyyu'l-Kârî tarafından nankörlük anlamında anlaşılırken Şemseddîn el-Kurdî tarafından ise âhâd bir rivayet olarak değerlendirilmiş ve imamlardan aktarılan meşhur rivayete aykırı olduğu ifade edilmiştir. Zira imamlardan aktarılan meşhur görüşe göre "kible ehli tekfir edilmez." (Hüseyn b. Alî Sıgnâkî, *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 1/161.) Şâfiî'den de bu minvalde bir söz aktarılmış, Nevevî'nin de aktardığı üzere Şâfiî mezhebine mensup âlimlerin muhakkikleri bunu nankörlük ve nimeti küfür olarak değerlendirmiştir.<sup>3</sup> Tahâvî de kelâmullah tartışmasında kanaatini ortaya koyduktan sonra "kible ehlini tekfir etmeyiz" der (Ebû Cafer Tahâvî, *Metnu'l-Akîdeti't-Tahâviyye* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1993), 60. Şâfiî'nin bidet ehli ekollerin şahadetini kabul etmesi onları müslüman gördüğünü gösterir. O, sadece bazı Rafizîlerin yalanı mubah gördüklerinden onların rivayetlerini ve tanıklıklarını kabul etmez (Nevevî, *el-Mecmû fi şerhi'l-Mühezzeb* (Dımaşk: Dâru'l-fikr, t.y.), 4/254.) Dolayısıyla ekollerin tartıştığı meselelerde katî delillerin mevcut olmadığı ve bu konularda yapılan tartışmaların da gayet tabii olduğu kanaatindeyiz. Zira kesin bilginin mevcut olmadığı bir yerde Müslümanların ihtilaf etmesi kaçınılmaz bir durumdur.

<sup>4</sup> Yücesoy, "Mihne", 30/26-28.; Y. Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/371-375.

disiplinin “kelâm” diye isimlendirilmesi, bu bağlamda yapılan tartışmaların belirleyici gücüyle ilintilidir.<sup>5</sup> Bu tartışmanın çıkış sebebiyle ilgili iç ve dış etkenler bağlamında iki farklı yaklaşım söz konusudur. Bazı araştırmacılara göre bu tartışma tamamen iç dinamiklerin etkisiyle ortaya çıkmış iken kimi araştırmacılara göre bu tartışma, Yahudilerin Tevrat'ın mahluk olup olmadığına dair derin ihtilafının ve Hristiyanların Hz. İsa'nın mahiyetine dair yaptıkları tartışmanın Kelâm disiplinine etki eden bir yansımasıdır. Kanaatimizce Ehl-i kitap nezdinde cereyan eden bu tartışmanın, fetihlerle birlikte müslümanların gündemine taşınması sosyo-kültürel etkileşimin tabii bir sonucudur. Nitekim bu tartışmaların büyük oranda sonradan Müslüman olan mevâlî (Arap olmayanlar) vasıtasıyla gündeme gelmesi de bu tartışmanın kökeniyle ilgili ipucu vermektedir.

Mahiyeti hususunda ihtilaf edilse de Allah'ın mütekellim oluşu pek çok ayet ve hadiste açıkça ifade edilir.<sup>6</sup> Bunun yanı sıra ilim, kudret, hayy ve kemâl gibi sıfatları haiz olan bir zatın mütekellim (konuşan) olması aklî delillerle de ortaya konulmaktadır. Nitekim hayy, ilim ve kudret sahibi olan bir zatın “mütekellim” olmaması bir acizlik veya noksanlık ifade edeceği için aklen de Allah'ın kelim vasfına sahip olduğu kabul edilir. Çünkü Allah'ın “mütekellim” olmaması dilsiz olmasını gerektireceği gibi ilim sahibi olup onu ifade etmemek de noksanlık olarak görülür. Ayrıca her şeye gücü yeten Allah'ın konuşmaya gücünün yetmemesi de bir problem olarak kabul edilmiştir.

Kelâmullâh tartışmasına dair problemi iyi vazedebilmek için kelimcilerin hareket ettiği öncülleri netleştirmek faydalı olacaktır. Öncelikle kelâm Allah'ın bir sıfatı mıdır? Sıfatı ise kelâm sıfatının mahiyeti nedir? Allah için kullanılan kelâm kavramı ne anlama gelir? Bu sorular bağlamında klasik kelimciler meseleyi ele alıp incelemişlerdir. Biz de öncelikle Kerrâmiyye, Mutezile, Ehl-i Hadis ve Eşarîler bağlamında konuyu genel hatlarıyla ortaya koyup ardından Râzî'nin açıklamaları bağlamında Mutezile ile Eşarîlerin görüşlerini detaylı şekilde ele alıp incelemeye çalışacağız.

### 1.1. Kerrâmiyye Ekolü

Pek çok ekol gibi Kerrâmiyye'nin de homojen bir yapı arz ettiğini söylemek zordur. Bu ekolün yaygın düşüncesine göre kelâm kavramı “söze güç yetirebilmek” iken O'nun kavli hâdis olan harflerdir. Zira onlara göre konuşmaya gücü yetene -o anda konuşuyor olmasa dahi- mütekellim ifadesi kullanılabilir. Onların düşüncesinde Allah'ın söze güç yetirmesi (kelâm) kadîm kabul edilmesine karşın sözün (kavl) kendisi hâdistir. Dolayısıyla onlar hâdis bir kısım hususların Allah'ın zatıyla kâim olmasını problemleri görmediğinden Allah'a hâdis kavli nispet etmekte sakınca görmezler.<sup>7</sup> Netice olarak Kerrâmiler kelim ve kavli arasında ayırım yaparak kelim; söz söyleme kudreti itibariyle kadîm iken ilahî zatta bulunan kavli ise hâdistir.<sup>8</sup> Öte yandan onlar, meseleyi ilahî sıfatları kabul etmenin ötesine taşıyarak teccîm ve teşbihe varan yorumlarda bulunmuşlardır.<sup>9</sup> Öyle ki Allah'a cisim

<sup>5</sup> Y. Şevki Yavuz, “Kelâm”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/196-203.

<sup>6</sup> Bakara 2/75; Nisa 4/164; Tevbe 9/6.

<sup>7</sup> Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-cedîde, 1977), 27, 326; Fahreddîn Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru l'hyâi't-turâsîl'l-arabî, 1999), 1/44.

<sup>8</sup> Sa'duddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, ed. Abdurrahmân Umeyra (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 4/145.

<sup>9</sup> Muhammed b. Abdilkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (y.y.: Müessesetü'l-Halabî, t.y.), 1/108-109; Fahreddîn Râzî, *el-İtikâdât: Fıraku'l-muslimîn ve'l-müşrikîn*, ed. Ali Sâmî Neşşâr (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.), 67.

demekle kalmamış, onun için had ve nihayetin söz konusu olduğunu, hâdislere mahal olduğunu ve arşa temas ettiğini iddia etmişlerdir.<sup>10</sup>

## 1.2. Mu'tezile Ekolü

Mutezilenin kelâmullâhın mahiyetine dair görüşü genel hatlarıyla şöyle özetlenebilir: Kelâm anlamlı olmasa dahi iki veya daha fazla harften teşekkül eden nazımdan ibarettir.<sup>11</sup> Kelâm, ses ve harflerin dizilişinden müteşekkil olması hasebiyle hâdistir. Hâdis olan bir şeyin Allah'ın zatî sıfatı olması ise muhaldir. Ayrıca kelâm; emir, nehiy ve haber şeklinde kısımlara ayrılır. Bunların ezelde Allah'a nispet edilmesi henüz hayatta olmayan insanlara yönelik hitabın gerçekleştiği anlamına gelir ki bu abestir. Bundan ötürü kelâm, Allah'ın levh-i mahfûzda, Cibrîl'de veya Hz. Peygamber'in kalbinde yarattığı bir şeydir. Diğer bir ifadeyle Mutezile "kelâmullâh"ı inkâr etmez, onu Allah'ın sıfatı değil de fiili olarak kabul eder.<sup>12</sup>

Mutezile'nin temel öncülleri ve akıl yürütmesi şu şekildedir:

- Kelâm mahiyeti itibariyle harflerden, kelimelerden ve peşi sıra gelen bir dizilişten ibarettir.
- Bu özellikte olan her şey hâdistir.
- O halde kelâm hâdistir.

Mutezile başta olmak üzere hemen hemen bütün ekoller meseleyi hem aklî hem de naklî deliller bağlamında ele alıp inceler. Fakat meselenin vuzuha kavuşması salt naklî delillerden hareketle mümkün değildir. Çünkü problemin temel kaynağı, naslarda yer alan tekellümün aklen Tanrı'ya nasıl nispet edileceğidir. Bu nedenle Mutezile naklî delillerin yanı sıra aklî argümanlara başvurarak söz konusu meseleyi şu şekilde temellendirir: İlk olarak, Allah'ın kelâm diye bir sıfatının kabul edilmesi durumunda onun da Allah gibi kadîm olması gerekir ki bu teaddud-i kudemâya (kadimlerin çokluğu) neden olur. İkincisi ezelde ma'dûma yönelik bir hitabın imkansızlığıdır. Zira hitap muhatabı gerektiren bir fiildir. Muhatabın olmadığı bir yerde hitaptan bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla Allah'ın henüz yaratılmamış insana hitap edip emir ve nehiyde bulunduğu iddiası aklî argümanlar açısından kabul edilemez. Üçüncüsü kelâmın lafızdan ibaret bir kavram olması hasebiyle tertip ve dizilişi gerektiren seslerin Allah'a nispeti mümkün olmayacağı gibi kadîm kabul edilmesi de makul değildir. Dördüncüsü kelâm mesmû', yani işitilen bir şeydir. İşitmek de hâdis bir vasıtayla gerçekleştiğine göre onun kadîm olması mümkün olmayıp hâdis ve mahlûk olduğunu gösterir. Nitekim Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025) Mutezile'nin görüşünü şöyle özetler:

Kur'ân Allah'ın kelâmı ve vahyidir. O mahlûk ve muhdestir. Allah onu nübüvvetine gösterge olsun diye Hz. Muhammed'e indirmiş, helal ve haram hususunda başvuracağımız hükümlere delalet etsin diye bizim için gösterge kılmıştır... Kur'ân'ın bir kısmı bir kısmına takdim edilir. Bu özellikte olan bir şeyin kadîm olması mümkün değildir. Çünkü kadîm olan bir şeyde öncelik söz konusu olamaz... Kur'ân'ın tamamında bu husus söz konusudur. O mufassal surelerden ve kesik ayetlerden oluşur. Hakkında evvel, son, yarım, dörtte biri, altıda biri, yedide biri gibi nitelikler kullanılan bir şey nasıl olur da kadîm olabilir?<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/108-109.

<sup>11</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu usûli'l-hamsa* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 371.

<sup>12</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu usûli'l-hamsa*, 367.

<sup>13</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu usûli'l-hamsa*, 369, 375.

Mutezile'nin kelâmullâhı mahlûk görmesindeki en temel sâik, lafız yönünden kelimayı merkeze almalarıdır. Eğer kelâm ses ve harflerden teşekkül eden bir şey ise onun kadîm olma olasılığı yoktur. Mutezile'nin ortaya koyduğu akıl yürütme biçimi kendi içinde tutarlıdır. Çünkü kelâmın bu şekilde tarif edilmesi durumunda Allah'a nispet edilmesi ve sıfat olarak kabul edilmesi pek tutarlı değildir. Nitekim Eşarîler ve Mâturîdîler Mutezile'nin eleştirilerini makul gördüklerinden kelâm kavramını farklı şekilde tarif etmek suretiyle onun kîdemini gündeme getirmişlerdir.

### 1.3. Ehli Hadis Ekolü

Mutezile'nin tam karşısında yer alan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi Ehl-i hadis tandanslı âlimlerin görüşleri ise şöyle özetlenebilir: Naslarda yer aldığı üzere Allah'ın kelimayı diye bir sıfatı vardır. Kelâmın ses ve harflerden teşekkül etmesi Allah için bu kavramın kullanılamayacağı anlamına gelmez. Bilakis Kur'ân'ın hem lafızı hem de manası Allah'a ait olup kelimayı da onun kadîm bir sıfatıdır. Bununla da yetinmeyen bazı muhaddisler zaman zaman lafız ve tilavetin de gayrı mahlûk olduğunu iddia etmişlerdir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'e "bir kişi tilavet mahlûk, Kur'ân'a dair kullandığımız lafızlar mahlûk, fakat Kur'ân gayrı mahlûk derse ne dersin" diye sorulunca bu ifadelere dahi olumsuz bir tavır takındığı görülür.<sup>14</sup> *Mesâil'*deki açıklamaları açık olsa da zamanla Ahmed'e göre lafızın ve tilavetin mahlûk olup olmadığına dair tartışmalar da yaşanmış, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi bazı âlimler onun bu konudaki görüşünü daha makul bir zemine çekmiş ve aksi görüşler büyük muhaddisler tarafından aktarılsa dahi bu tür rivayetlerin Ahmed'e nispetini doğru bulmamışlardır.<sup>15</sup> Ahmed b. Hanbel bu konuda tefrit seviyesinde meseleyi ele alarak Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia edenin kafir ve zındık olacağını iddia etmiş, bazı yerlerde bu konuda susan ve vâkıfa denilen kimseleri dahi tekfir etmiştir.<sup>16</sup> Halbuki Ali b. Medîni (ö. 234/848) ve Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) gibi hadis ilminde otorite kabul edilen pek çok kişinin bu konuda vakfettiği (görüş beyan etmediği) veya devlet tarafından dikte edilen görüşü kabul ettiği bilinir. Ahmed b. Hanbel'in bu konuda bu kadar aşırıya gitmesinin temel nedeni Mutezile'nin mihne sürecinde yaptıkları zulüm ve onun da bu zulümden nasibini fazlasıyla almış olmasıdır.

Ahmed b. Hanbel'e yönelik en önemli eleştiri, iddiasını aklî argümanlarla destekleyememiş olmasına rağmen bu konuda ağır ifadeler kullanmasıdır. Zira kelâm kavramını lafız ve mana bağlamında kullandığınızda Mutezile'nin dile getirdiği eleştirileri cevaplandırmanız gerekir. Maalesef bu konuda da meseleyi aklî argümanlarla temellendirememiş veya zorda kaldığı durumlarda Allah'ın kelimasının mahiyetinin farklı olduğunu belirterek meseleyi çözmeye çalışmıştır. Halbuki Allah'ın kelimasının farklı olduğuna dair iddia dahi Mutezile'nin eleştirilerinin haklı bir zemine dayandığını göstermektedir. Çünkü Mutezile ekolü, insanların anladığı ve kullandığı anlamda kelâmın Allah'a nispetini doğru bulmamış ve onu Allah'ın fiili olarak değerlendirmiştir.

Öte yandan Ahmed b. Hanbel mihnedeki tartışmasında büyük oranda kitap ve sünnet başta olmak üzere selefte bulunmayan bir kelimeyi kullanmayacağını öne sürer.<sup>17</sup> Naslarda doğrudan

<sup>14</sup> Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed (Ebû Dâvud Rivâyeti)* (Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999), 356.

<sup>15</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Suudi Arabistan: Mecmau'l-Melik Fahd, 1995), 12/361.

<sup>16</sup> Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed (Ebû Dâvud Rivâyeti)*, 362.

<sup>17</sup> Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed (oğlu Ebu'l-Faql Rivâyeti)* (Hindistan: ed-Dâru'l-ilmîyye, t.y.), 2/430.

kelânullâhın mahluk olup olmadığı ifade edilmediği için meseleyi daha çok kendinden önceki alimlerden yaptığı alıntılarla temellendirmeye çalışır.<sup>18</sup> Burada üzerinde durulması gereken husus, fıkıh ve kelam ilminde kullanacağımız her kelimenin daha önce naslarda geçmesi temel bir şart mıdır? Bu gereklilik hangi ayet veya hadisle temellendirilebilir? Zamanla fıkıh, usûlül-fıkıh ve kelamda yerleşmiş olan kavramların yüzde kaçını naslardan hareketle tespit edilebilir? Böyle bir bakış açısından ötürü Ahmed b. Hanbel fıkıh eserlerinin yazılmasını dahi bidat görür. Bundan ötürü Şâfiî'yi (ö. 204/820), Ebû Hanîfe'yi (ö. 150/767) ve öğrencilerini bidat bir iş yapmakla itham eder.<sup>19</sup> Bununla da yetinmeyip *Muvatta'*da Malik'e ait yorumların dahi eserden çıkarılması gerektiğini önerir.<sup>20</sup> Nitekim aynı bakış açısına sahip olanlar, bir fıkıh eseri olan *Esediyye'*de rivayetler bulunmadığı için Esed b. Furât'ı (ö. 213/828) eleştirmişler, o da “sizin rivayet dediğiniz şeyler sizden öncekilerin re'yleri (yorumu) idi” diye cevap verir.<sup>21</sup> Sonuç olarak bu bakış açısı, selefi kutsallaştırıp bilgiyi ilk üç tabakanın rivayetlerine indirgemeyi ve meselelerle ilgili imal-ı fikirde bulunmamayı önerir ki bunun ilmî bir yaklaşım olduğunu söylemek zordur.

Buhârî (ö. 256/870), Ahmed b. Hanbel döneminde yaşamış olsa da halku'l-Kur'an meselesinde onunla hemfikir değildir. Aksine *Halku ef'âli'l-ibâd* adlı eserinde insanların eylemlerinden olan tilavet ve benzeri eylemlerin mahlûk olduğunu açıkça ifade eder. Nitekim Nişâbur'a gelince büyük bir kalabalık kendisini karşılmasına karşın bazı kimseler, “sakın ona kelâmla ilgili bir şey sormayın” der. Bu da onun kanaatinin daha gelmeden önce memleketinde bilindiğini gösterir. Geldiğinden kısa bir süre sonra biri, “Kurân'a dair lafzımız mahlûk mudur” diye sorar. O da “fiillerimiz mahlûktur, lafzımız da fiillerimizdendir” diye cevap verir. Diğer bir ifadeyle Kur'ân'a dair lafzımızı mahlûk gören Buhârî ile Ahmed b. Hanbel'in aynı kanaatte olduğunu söylemek zordur.

Buhârî'nin bu görüşü, kendisinden sonra Eşârî ve Maturîdî gibi Ehl-i sünnet düşüncesinin görüşüyle paralellik arz etmiş olsa dahi kendi döneminde büyük bir infiale neden olmuş ve birkaç kişi hariç neredeyse herkes onun derslerini terk etmiştir.<sup>22</sup> Nitekim bu meseleyi bağnaz şekilde ele alan Muhammed ez-Zühî (ö. 258/872), Ebû Zura (ö. 264/878) ve Ebû Hâtim (ö. 277/890) gibi Ehl-i hadisten bazı kimseler onu sert şekilde eleştirmiş ve bu tür baskılardan ötürü Nişâbur'dan çıkmaya zorlanmışlardır.<sup>23</sup> Diğer bir ifadeyle Ahmed b. Hanbel'in başlattığı ve sonrasında yukarıda ismi zikredilen âlimlerin devam ettirdiği düşüncenin kurbanlarından biri de Ehl-i hadisin çok saygı gösterdiği Buhârî'nin bizzat kendisidir. Bu kimseler rasyonel hiçbir düşünceye sahip olmadıkları gibi “lafzunâ bi'l-Kur'ân” gibi herkesin kabul etmesi gereken bir önermeye dahi tahammül edememişlerdir.

<sup>18</sup> Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed (Ebû Dâvud Rivâyeti)*, 357-358.

<sup>19</sup> Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed (Oğlu Abdullâh Rivâyeti)* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1981), 437.

<sup>20</sup> İbn Receb Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî* (Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1987), 1/345.

<sup>21</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik* (Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998), 1/273.

<sup>22</sup> İbn Hacer Askalânî, *Fethu'l-bârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1956), 1/490.

<sup>23</sup> Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 11/511.

#### 1.4. Eşarî ve Maturidî Ekolü

Eşarîlerin ve Maturidîlerin teorisi hicrî ikinci ve üçüncü asırda az da olsa bazı âlimler tarafından dile getirilmiştir. Bu görüşün öncülerinden biri olduğu için Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) görüşüne detaylı temas etmek yerinde olacaktır. Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin bize aktarılmasında en önemli kaynaklar Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) zâhiru'r-rivâye denilen eserleridir. Bu eserler içerisinde de fıkıhın bütün bölümlerini içermesi hasebiyle en önemli eserler *el-Asl* ve *el-Câmiu's-sağîr* kabul edilir. *el-Asl*'de mesele şöyle ele alınır: “Ebû Hanîfe dedi ki: kişi Arapçası iyi olsa dahi namaza Farsça tekbir getirerek başlar ve Farsça kıraat okursa namazı geçerlidir. Ebû Yûsuf ve Muhammed dedi ki: Ancak Arapçası iyi değilse namazı geçerlidir.”<sup>24</sup> *el-Asl*'ın başka bir yerinde ise şöyle denilir: “Arapçası iyi olmasına rağmen biri namazda Farsça kıraat okursa ne dersin?’ diye sordum. O (Ebû Hanîfe) dedi ki: ‘Namazı sahihtir.’ Dua da olur mu diye sordum, ‘evet’ dedi. Bu, Ebû Hanîfe'nin görüşüdür.”<sup>25</sup> Her iki eserde de Arapçası iyi olan birinin Farsça kıraat okuması durumunda namazının sahîh olup olmayacağı sorulur, Ebû Hanîfe'ye göre Arapçası iyi olsa dahi böyle bir kıraatle namazının geçerli olacağı, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye göre ise ancak zaruret durumunda buna müsaade edileceği ifade edilir.<sup>26</sup> Ebû Hanîfe'nin bu görüşünden döndüğüne dair bazı rivayetler söz konusu olsa da bu tür açıklamalar, zâhiru'r-rivâyede yer alan açık ifadelerle çelişmektedir. Bunun da ötesinde konunun devamında şöyle denilir: “Ebû Yûsuf ve Muhammed dedi ki: Kişi namazda Tevrât, İncil veya Zebûr'dan pasajlar okursa ister Arapçası iyi olsun ister olmasın namazı geçerli değildir.”<sup>27</sup> Açıkça ifade edilmemiş olsa da *el-Asl*'ın üslubuna hâkim olanlar tarafından bilineceği üzere buradan Ebû Hanîfe'ye göre geçmiş kutsal metinlerden pasaj okumanın da namazın geçerliliğine zarar vermeyeceği ve bunlarla da namazın kılınabileceği anlaşılmaktadır. Nitekim Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*'de muhtemelen burada yer alan bilgilerden hareketle şöyle der: “Kişi namazda Tevrât, İncil veya Zebûr'dan pasajlar okursa -muharref olmayan kısımlar olduğuna emin olursa- Ebû Hanîfe'ye göre caizdir.”<sup>28</sup>

Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili görüşü, Eşarîlerin ortaya koyduğu teoriyle beraber düşünüldüğünde aynı perspektife sahip oldukları görülür. Zira Ebû Hanîfe, Arapçası iyi olan birinin dahi Farsça kıraat okuyabileceğini savunuyorsa kelâmullâhın manadan ibaret olduğunu düşünüyor olmalıdır. Ayrıca geçmiş kutsal metinlerle de kıraat edilmesini meşru görüyorsa Eşarîlerin, Allah'ın kelamı tek bir manadır. Arapça ifade edildiğinde Kur'ân, diğer dillerde ifade edildiğinde Tevrat, İncil veya Zebûr diye adlandırıldığına dair görüşüyle de paralellik arz eder. Nitekim Serahsî, *el-Mebsût* adlı eserinde Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye göre Kur'ân'ın hem lafız hem de mana açısından mu'ciz olduğunu ifade ettikten sonra şöyle der:

Ebû Hanîfe, İranlıların Hz. Selmân'a mektup gönderdiğini ve Farsçaya tercüme ederek Fatihâ'yı yazmasını istediğini öne öne sürerek konuyu temellendirir. Onlar, dilleri Arapçaya dönene kadar bu şekilde

<sup>24</sup> Muhammed b. el-Hasan Şeybânî, *el-Asl*, ed. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 1/16; Muhammed b. el-Hasan Şeybânî, *el-Câmi'u's-sağîr* (Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1985), 94.

<sup>25</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 1/219.

<sup>26</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 1/16, 216; Şeybânî, *el-Câmi'u's-sağîr*, 94.

<sup>27</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 1/219.

<sup>28</sup> Alâuddîn Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986), 1/113.



namazlarını kıyıyorlardı. Kişiyeye vacip olan mu'cizin kıraat edilmesidir, i'câz da manadadır... Kur'ân, kelâmullâh olup gayrı mahlûk ve gayrı muhdestir. Halbuki dillerin tamamı muhdestir. Böylece anlıyoruz ki Kur'ân belli bir dile indirgenemez. Nasıl olabilir ki Allah, farklı insanların dillerine göre inmesine rağmen şöyle demiştir: "O Kur'an, şüphesiz öncekilerin kitaplarında da vardır." (Şu'arâ: 196).<sup>29</sup>

Serahsî, bu konuyu Usûlü'l-fıkh eserinde de ele alır ve meseleyi Ebû Hanîfe'nin görüşü istikametinde delilleriyle temellendirir.<sup>30</sup> Ebû Hanîfe'nin fıkh bağlamında kullandığı cümleler ile i'câz bağlamında kendisinden aktarılan ifadeler beraber değerlendirildiğinde onun Eşarî ve Mâturidîlerin ortaya koyduğu teoriye paralel bir düşünceye sahip olduğu görülür. Bundan ötürü Ebû Hanîfe ve Eşarîler "kelâmullâh gayrı mahlûktur" deyince Ehl-i hadisin kastettiği şeyi murad etmezler. Zira onların kelâm kavramına yüklediği anlam hem Mutezile'den hem de Ehl-i hadisten farklı bir anlam ihtiva eder. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin "Kur'ân'ı telaffuzumuz mahlûktur" diyerek onlarla aynı noktada buluştuğu görülür.<sup>31</sup>

Hicrî üçüncü asra gelindiğinde Ahmed b. Hanbel döneminde yaşayan Kerâbîsî (ö. 248/862) ve İbn Kullâb (ö. 240/854) gibi bazı âlimler, Ahmed'in ileri sürdüğü görüşün makul olmadığını düşündüklerinden daha net şekilde "Kur'ân'a dair lafızlarımız mahlûktur" dediler. Ahmed b. Hanbel zaman zaman naslarda yer almayan hiçbir kelimenin kullanılmaması gerektiğini savunduğundan ve bunu dinin temel bir ilkesi gibi gördüğünden Şâfiî'nin önde gelen Iraklı öğrencilerinden Kerâbîsî'yi dahi bidat ehli olmakla itham ederek bu sözünden ötürü onu ağır şekilde eleştirmiştir. Ahmed'in konuyla ilgili görüşü Kerâbîsî'ye aktarılnca "Bu çocuğu ne yapacağım! Kur'ân'ı telaffuzumuz mahlûk desek bidat diyor, gayrı mahlûk desek yine bidat diyor" diye tepki verir. Zira Ahmed zaman zaman prensip olarak naslarda yer almayan hiçbir lafzın kullanılmayacağına dair ifadeler kullanır, Kerâbîsî de bir anlamda onu küçümseyerek ne dediğini bilmiyor diye eleştirir.<sup>32</sup> Kerâbîsî'den sonra Haris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve özellikle de İbn Kullâb meseleyi daha sistematik ele almış ve sonrakilere de önemli bir miras bırakmıştır. İbn Kullâb'a göre kelâm denilince hem lafız hem de mana ilk etapta akla gelse de hakikatte kelâm sadece manadan ibarettir, lafza kelam denilmesi ise mecâzî bir kullanımdır. Böylece o ilk defa kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî ayrımını yaparak nefsî olanı mana kabul edip kadîm diye nitelemiştir. Bundan ötürü ona göre Allah, Arapça veya başka bir dille konuşmamıştır, O'nun kelamı nefsinde kâim olan ve tecezziye kabil olmayan tek bir manadır. Bu kelam Arapça ifade edildiğinde Kur'ân, diğer dillerde ifade edilince İncil ve Tevrat gibi farklı şekilde ortaya çıkmıştır.<sup>33</sup>

Bakillânî (ö. 403/1013), kelamı "nefiste kâim olan mana" diye tarif ettikten sonra bu mananın kesik ses ve dizilen harflerle tabir edileceğini ifade eder. Bazen de işaret, rumuz ve yazı diliyle ifade edileceğini belirtir. Diğer bir ifadeyle Eşarîlere göre kelâm kavramı ilk etapta nefiste kâim olan mana için kullanılırken onu ifade etmek için ses ve harfler, zaman zaman da işaret ve yazı gibi araçlar istimal edilir. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'e göre Allah ses ve harflerle konuşurken Eşarîlere göre

<sup>29</sup> Muhammed b. Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 1/37.

<sup>30</sup> Muhammed b. Ahmed Serahsî, *el-Usûl* (Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.), 1/281.

<sup>31</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber* (Birleşik Arap Emirliği: Mektebetü'l-furkân, 1999), 20.

<sup>32</sup> Sıbtu İbni'l-Cevzî, *Mirâtu'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân* (Dimaşk: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2013), 15/153.

<sup>33</sup> Ebû Yalâ Ferrâ, *el-Udde fi usûlil-fıkh* (b.y.: y.y., 1990), 1/185.

Allah, nefsinde kâim olan manayla konuşur. Onların ses ve harflere dökülmesi ise mahlûk olup Allah'ın zatıyla kâim değildir.<sup>34</sup>

Eşarîler ve Maturidîler hicrî üçüncü asırda yaygın şekilde kelâm sıfatının lafızlar bağlamında ele alındığından ötürü pek çok problemin ortaya çıktığını, fakat mana olarak kabul edilmesi durumunda hem Allah'a kelâm sıfatının nispetinin mümkün olacağını hem de Mutezile tarafından dile getirilen bütün itirazların boşa çıkacağını düşünmüş olmalıdır. Diğer bir ifadeyle onlar, akli argümanlar bağlamında Mutezile'nin tutarlı olduğunu gördüklerinden fakat Ahmed b. Hanbel'in ulaştığı sonucu kabul etmelerine rağmen argümanlarını zayıf bulduklarından sentezci bir yöntemle İbn Kullâb'ın ortaya koyduğu teoriyi geliştirip İslam düşüncesinde yerleşmesini sağlamışlardır. Böylece hem Allah'ın kadîm bir sıfatı olarak kelâmı ispat etmiş hem de Mutezile'nin kelâmulâhın hâdis ve mahlûk olması gerektiğine dair iddiasını reddetmişlerdir. Netice olarak Eşarîlere ve Maturidîlere göre kelâm manadır, lafızlarda yer alan emir, nehiy ve haber ise o medlûlü ifade eden ibareler ve göstergelerdir.<sup>35</sup> Bu nedenle Mutezile'nin öne sürdüğü argümanlar Ahmed b. Hanbel'in aleyhinde kullanılsa da Eşarîlerin ve Maturidîlerin aleyhinde kullanılması pek mümkün değildir. Bu bağlamda konunun devamında detaylarıyla ele alınacağı üzere Mutezile ve Eşarîler arasındaki tartışma konusu kelâmın mahiyetine ve kelâm-ı nefsi diye bir şeyin var olup olmamasına dairdir.

## 2. Halku'l-Kur'ân Risalesinde Kelâmulâh Meselesi

Fahreddîn er-Râzî, *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mutezile ve Ehli's-sünne* adlı eserinde kelâmulâh meselesini kısa bir giriş ve iki alt başlıkta (fasılda) ele alır. Girişte Allah'ın kelâm sıfatını ve Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olup olmadığına Kerrâmiyye, Eşarîlere ve Mutezilîye göre ele alacağını belirtir.<sup>36</sup> O birinci alt başlıkta “kelâmın hakikatini”, diğer bir ifadeyle kelâmın mahiyetini ve neye kelâm denileceğini, ikinci alt başlıkta ise “Allah'ın Mütakellim Oluşunun İspatı”nı konu edinir. Râzî'nin bu risalesinin, müstakil bir girişe sahip olması ve girişte bu risaleden müstakil bir eser olarak bahsedilmesi önemli bir ayrıntıdır. Bilahare risalede yer alan ifadelerin tamamı, Râzî'ye ait *Kitâbu'l-Erbaîn* adlı eserin 17. Meselesinde mevcut olduğu tarafımızca tespit edilmiştir.<sup>37</sup> Bu durumda bir âlimin, mezkûr kitabın ilgili bölümüne bir mukaddime ekleyerek onu müstakil bir eser haline getirmiş olabileceği gibi Râzî'nin de önce bu risaleyi müstakil şekilde kaleme aldığı, bilahare aynı konuyu tekrar etmemek için *el-Erbaîn* adlı eserine eklediği söylenebilir. Her iki varsayıma göre de burada yer alan bilgilerin Râzî'ye ait oluşu hususunda herhangi bir problem söz konusu değildir.

Bu çalışmamızda risâlenin genel şemasına bağlı kalmakla beraber Râzî'nin genel yaklaşımına dair önemli bazı bilgilere yer vererek meseleyi ele alıp değerlendirmeye çalışacağız. Râzî, Eşarîlerin yaygın düşüncesine uygun şekilde kelâmın ses ve harflerden mürekkebe olduğunu kabul etmez. Zira kelâmın böyle kabul edilmesi durumunda Mutezile'nin kendi iddialarında tutarlı olduğunun

<sup>34</sup> Ebu'l-Hasan Eşarî, *el-Luma'* (Ebû Zaby: Dâru'l-Hukemâ, 2021), 127 vd.; Muhammed b. Tayyib Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998), 1/316.

<sup>35</sup> Ebû Mansûr Mâturîdî, *Tevilâtü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005), 3/420.

<sup>36</sup> Fahreddîn Râzî, *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mutezile ve Ehli's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992), 51.

<sup>37</sup> Fahreddîn Râzî, *Kitâbu'l-Erbaîn fi usûliddîn*, ed. Ahmed Hecâzî es-Sakâ (Kahire: Mektebetü'l-külliyati'l-Ezheriyye, 1986), 1/244-258.

farkındadır. Bundan ötürü Hanbelîlerin, kelamı hem ses ve harf olarak tarif etmesini hem de onu kadîm kabul etmesini tenakuz ifade eden düşüncenin bir ürünü olarak görür. Ona göre kelâmullâhın ses ve harflerden teşekkül ettiğini söylemek zarûriyâtı inkâr etmek anlamına gelir. Zira Allah'ın bütün bu harfleri bir defada konuştuğunu farz edersek peşi sıra gelen bu kelimelerin ortaya çıkması mümkün değildir. O zaman işitilen şeylerin, yani peşi sıra gelen kelimelerin kadîm olması mümkün olamaz. Eğer Allah'ın peşi sıra gelen harflerle konuştuğunu farz edersek bu sesler ve harfler bizim dilimizden ve boğazımızdan geçmektedir. Bu durumda Allah'la kaim olan kelam sıfatının bize hulûl ettiğini kabul etmemiz gerekir, bu da İslam'ın en temel ilkesi olan tevhid düşüncesine zarar verir. Nitekim Hristiyanlar, Allah'ın kelimesinin Hz. İsa'ya hulûl ettiğini iddia ettiler ve bundan ötürü tekfir edildiler.<sup>38</sup> Bütün bu çekincelerden ötürü Râzî ne Mutezile ve Hanbelîler gibi kelamın ses ve harflerden teşekkül ettiğini savunur ne de Mutezile gibi kelâmullâhın hâdis olduğunu dile getirir. O, kendi düşüncesini ortaya koyarken büyük oranda Mutezile ile hesaplaşarak meseleyi vazeder ve bunu yaparken ashâbı tarafından dile getirilen bazı itirazları çürütmekten de geri durmaz.

### 2.1. Kelâm Nedir?

Kelâmın lafız ve manadan mı yoksa sadece manadan mı ibaret olduğu tarih boyunca tartışılmıştır. Râzî'ye göre insan birinden su talebinde bulunduğu talep ifade eden lafzı kullanmadan önce iç dünyasında bir mana ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle kişi, önce birinden su istemeyi içinden geçirir, ardından onu lafza dökerek muhababından ister. Böylece insanın içinden geçirdiği mana ile o talebin dışavurumu için kullanılan ses ve harfler farklı şeylerdir. Nitekim (a) İnsanın içindeki talebin mahiyeti zaman ve mekâna göre değişmez. Halbuki insanın iç dünyasını yansıtan lafızlar zaman ve mekanla mukayyet olup onlara göre kipler değişir. (b) Akıl sahiplerinin tamamı “yap” fiilinin, insanın iç dünyasında mevcut olan mananın delili/göstergesi oluşu hususunda hemfikirdirler. Halbuki delil ile mana muğayir (farklı) şeylerdir. (c) Aynı şekilde “yap” emir kipinin talep ve emre delalet etmesi insanların bu kipi bu bağlamda kullanmasıyla ilgilidir. Fakat insanın içinde mevcut olan talep, bir vaz veya ıstılahta ihtiyacı olmayacak şekilde zatî ve hakîkî bir emirdir. (d) Son olarak “daraba (vurdu)” ve “yadribu (vurur)” kalıpları haberî ifadeler iken “idrib (vur)” ve “lâ tadrib (vurma)” ifadesi ise emir ve nehiy kalıplarıdır. Şayet kelimeleri vazedenler, tam aksine daraba ve yadribu ifadelerini emir-nehiy için, idrib ve lâ tadrib ifadelerini de ihbâr için kullanmış olsalardı öyle kabul edecektik. Türkçe üzerinden anlatmak gerekirse “yor” ekini şimdiki zaman, “ecek-acak” ekini gelecek zaman ve olumsuz için “ma” ekini kullanmak tamamen toplumun uzlaşısıyla gerçekleşen bir durumdur. Toplum “yor” ekini gelecek, “ecek-acak” ekini şimdiki zaman için kullanacağız diye uzlaşsaydı durum tam tersi olurdu. Diğer bir ifadeyle emir/inşa veya haber olduğunu düşündüğümüz lafızlar, kelimeleri vazeden kişilerin tutumuyla ilgili olduğu için bugünkü kullanımların tam aksine lafızların kullanımı da teorik olarak mümkündür. Fakat insanın içinde mevcut olan talebin haber diye veya haberin emir diye kabul edilmesi mümkün değildir.<sup>39</sup> Diğer bir

<sup>38</sup> Fahreddîn Râzî, *Me'âlimu Usûliddîn* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 123.

<sup>39</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 52-53.

ifadeyle lafız ve kalıplara yüklenen anlamlar uzlaşısı sonucu gerçekleşirken insanın iç dünyasında bulunan manalar zaman ve mekâna göre değişkenlik arz etmez.

Râzî, bu dört delille insanın içinde mevcut olan mana ile onların dile dökülmesi için kullanılan lafızların farklı şeyler olduğunu ortaya koyar. Böylece lafızların, sadece insanın iç dünyasında bulunan manaların göstergesi ve delili olarak kullanıldığını ileri sürer. Diğer bir ifadeyle ona göre kelam insanın içinde bulunan manalardır, lafızlar ise sadece onları yansıtan ve gösteren araçlardır.<sup>40</sup>

Râzî, insanın içinde mevcut olan manalar ile lafızların farklı olduğunu ortaya koyduktan sonra mananın iradeyle aynı şey olup olmadığı sorununu ele alır. Bunu tartışmasının temel nedeni, bazı âlimlerin mana ile iradeyi aynı şey görmesi, bundan ötürü iradeden bağımsız kelam sıfatından bahsetmenin pek mümkün olmadığını iddia etmeleridir. Râzî'ye göre bu manaların iradeyle aynı şey olması mümkün değildir. Çünkü (a) Allah, iman etmeyeceğini bildiği kişiye dahi iman etmesini emreder. Allah'ın o kişinin iman etmesini irade ettiği söylenemez. Zira gerçekleşmesi imkânsız olan bir şeyi Allah'ın istediğini söylemek mümkün değildir. Râzî, özellikle bu delilden hareketle irade ile içte mevcut olan mananın/talebin farklı şeyler olduğunu ortaya koyar. (b) Bazen irade söz konusu olmadan emir, bazen de emir olmadan irade gerçekleşir. Birincisine örnek vermek gerekirse; bir idareci, Ömer'in bir şey yapması için yardımcısı Ahmed'e emir verir ve Ahmed de istememesine rağmen gidip Ömer'e bu emri aktarırsa Ahmed irade etmediği bir şeyi emretmiş olur. İkincisine örnek vermek gerekirse; köle, idareciye gidip efendisinin kendisine kötü davrandığını söyleyerek onu şikâyet eder, efendisi de kölesinin itaatkâr olmadığını ortaya koymak için idarecinin huzurunda kölesine “şunu yap” diye emrederse; efendi, gerçekleşmesini irade etmediği bir şeyi köleye emretmiş olur. Zira onun amacı, kölenin itaat etmeyen ve serkeş biri olduğunu ortaya koymaktır.

Râzî yukarıda zikredilen ve benzeri bazı örneklerden hareketle insanın içinde mevcut olan irade ile emrin/talebin farklı şeyler olduğunu ortaya koymaya çalışır. Ayrıca o, zihinde mevcut olan hükmün ilim ve itikaddan da farklı olduğunu belirtir. Zira insanın hiç inanmamasına rağmen zihninde yanlış bir önerme geçirebileceğini söyler. Örneğin alemin kadîm olduğuna inanmasına rağmen zihninde kadîm olmadığını düşünebilir. Böylece o, zihinde sabit olan talebin iradeden, zihnî hükmün de ilim ve itikaddan farklı olduğunu ortaya koyar.<sup>41</sup> Ardından Râzî, “insafli olan kişi anlayacaktır ki bu takrir ve telhîs (özet) bizden önce hiç kimseye müyesser olmamıştır” diyerek konuyu çok güzel takrir ettiğini belirtir.<sup>42</sup>

Sonuç olarak Râzî talep ve emrin insanın içinde bulunan manalar olduğunu ve bu manaların irade, kudret ve ilim kapsamında değerlendirilemeyip müstakil bir şey olduğunu, lafızların ise yazı ve işaret dili gibi- bu manaları dışa aktaran araçlar olduğunu ortaya koyduktan sonra Allah'ın mütekellim oluşunu rasyonel bir zeminde temellendirmek için bir sonraki alt başlıkta “Allah'ın mütekellim oluşunu” ele alıp inceler.

<sup>40</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 53.

<sup>41</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 53-55.

<sup>42</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 55.

## 2.2. Allah'ın Mütakellim Oluşu Ne Demektir?

Râzî, “bütün ümmet Allah için mütakellim lafzını kullanır. Ancak aynı lafzı kullanmış olsalar da mana/maksat hususunda hemfikir değildirlir”<sup>43</sup> diyerek meseleye giriş yapar ve Mutezile'nin görüşünü şöyle özetler: Mutezile, insanın tek başına yaşamayacak tarzda sosyal bir varlık olduğunu, sosyalleşmek için de meramını anlatmak üzere bir araca muhtaç olduğunu, farklı yöntemler mevcut olsa da lafzın/konuşmanın bunu gerçekleştirmede en kolay yöntem olduğunu savunur. Allah da bir şeyi irade ettiğinde veya bir şeyden hoşlanmadığında cisimlerde bu özel sesleri yaratarak meramını ortaya koyar. Diğer bir ifadeyle Allah'ın mütakellim/konuşucu olmasından maksat meramını ortaya koymak için cisimde belli sesler yaratmasıdır.<sup>44</sup>

Râzî onların görüşlerini özetledikten sonra Eşarîlerden bazı âlimlerin onlara bu konuda itiraz ettiği belirtir. Onların temel itirazı, başkasıyla kâim olan bir kelimadan hareketle Allah'a mütakellim demek doğru değildir. Nitekim başkasında mevcut olan hareketten ötürü birinin hareket ettiğini söylemek tutarlı olamaz. Râzî, onların itirazına yer verdikten sonra bunun tutarlı bir eleştiri olmadığını söylemek maksadıyla bazı açıklamalara yer verir. Öncelikle bu itiraz mana açısından da lafız/lügat açısından da ele alınabilir. Mana açısından bakıldığında Allah'ın bir cisimde veya hayvanda belli sesler yaratmaya kâdir olması herkesin malumudur. Ayrıca Allah'ın, bu sesleri kendi iradesinin ve hoşlanmadığı şeylerin göstergesi olarak ortaya koyması imkânsız değildir. Râzî her iki önermeden hareketle mana açısından yapılan itirazın yersiz olduğunu söyler. Lügat açısından bakıldığında ise başka bir cisim üzerinde gerçekleşen bir şeyin Allah'a nispeti mümkün müdür? Râzî sözlük açısından da bunun kullanılabileceğini belirterek “Mutezile'nin iddia ettiği anlamda Allah'ın mütakellim oluşunu biz de kabul ediyor, itiraf ediyor ve hiçbir şekilde inkâr etmiyoruz” diyerek Eşarîlerin bu konuda Mutezile ile hemfikir olduğunu belirtir.<sup>45</sup> Nitekim Tükçede de “filan müteahhit bu binaları yaptı” dediğimizde bizzat onun gelip yaptığını kastetmeyiz, aksine yapılmasına olanak sağladığı için bu eylemi ona nispet ederiz. Bundan ötürü bir şeyi yaratan, doğrudan o eylemi yapmasa dahi o eylemin yaratana nispet edilmesi dil açısından problem teşkil etmez.

Râzî, Mutezile'nin görüşüne temas ettikten sonra Kerrâmiyye'nin konuyla ilgili düşüncesine yer verir ve ardından Eşarîlerin görüşünü özetleyerek ihtilafı oldukları noktalara temas eder. Kerrâmiyye'ye göre Allah ses ve harfleri kendi zatında yaratır. Zira onlar, Allah'ın hâdislere mahal olabileceğini düşünürler.<sup>46</sup> Diğer bir ifadeyle Kerrâmiyye'nin eleştiriye tabi tutulmasının en temel nedeni, Allah'ın hâdis varlıklara mahal olabileceğine dair varsayımı ve zaman zaman O'nu bir cisim kabul edip müşebbiheyi yansıtacak şekilde meseleyi ele almalarıdır.

Eşarîlere göre ise (a) kelâm “nefiste kâim olan manadır” ve bu mana, kudrete, iradeye, ilme ve itikada muğâyirdir. (b) Allah için bu anlamda kelâm sıfatı söz konusudur. (c) Bu mana kadîmdir. (d) Kelâm tek bir manadan ibaret olmasına rağmen emir, nehiy, haber, istihbâr ve nidâ diye isimlendirilir. Eşarîlere nispet edilen temel bu dört görüş hususunda Mutezile ve Kerrâmiyye farklı

<sup>43</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 58.

<sup>44</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 58.

<sup>45</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 59.

<sup>46</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 60.

düşünmektedir. Zira Râzî'nin ifadesiyle “onlar, itikad ve iradenin haricinde mevcut olan bir manayı inkâr ederler. Kabul ettiklerini farz etsek dahi Allah'ın bununla nitelenebileceğini kabul etmezler. Bunu da kabul ettiklerini varsaysak kadîm oluşunu inkâr ederler. Bunu da kabul ettiklerini farz etsek onun bir mana oluşunu inkâr ederler.”<sup>47</sup>

Râzî, yukarıda Eşarîler ile Mutezile-Kerrâmiyye arasındaki temel farklara temas ettikten sonra her bir meseleyi müstakil şekilde şöyle ele alır:<sup>48</sup>

(a) Mananın iradeye ve itikada muğâyir oluşu: Öncelikle kelam-ı nefsinin irade ve itkaddan farklı bir şey olduğuna daha önce temas edildiği için Râzî o konuyu tekrar ele almaz ve önceki açıklamalarıyla yetindiğini belirtir.<sup>49</sup>

(b) Allah'ın kelam sıfatının oluşu: Allah'ın emir ve nehyde bulunduğu dair bilgi, bütün peygamberlerden mütevâtir şekilde aktarılmaktadır. Mucizeler vasıtasıyla onların sâdık olduğu ortaya çıkınca Allah'ın emredici ve nehyedici olduğu kesinleşir. Fakat ardından emir ve nehyin lafızlara ve ibarelere dönük bir şey mi yoksa mana ve hakikate dair bir şey mi olduğu gündeme gelir. Lafız ve ibare olarak düşünülse dahi gerçekte bu lafızlar medlûl ve manaların göstergeleridir. Bu mananın itikad ve iradeden farklı olduğu daha önce tespit edildiğinden ibarelerin medlûlü manadır ve Allah hakîkî anlamda bu manayla nitelenir. Böylece Allah “yap” diyerek değil, “yap” lafzının medlûlüyle tekellüm etmiş olur. Ardından Râzî, “biz bu manayı hakîkî emir ve hakîkî haber diye isimlendiririz” diyerek kendi kanaatlerini lafızlardan ziyade manadan hareketle ortaya koyar.<sup>50</sup>

Eşarîlerin yukarıda dile getirilen açıklamalarına şöyle itiraz edilir: “Peygamberlerin sözünden hareketle Allah'ın mütekellim olduğu nasıl tespit edilebilir? Halbuki nübüvvetin ispatı ancak Allah'ın mütekellim oluşuna bağlıdır.” Râzî bu itiraza yer verdikten sonra nübüvvetin sıhhatinin Allah'ın mütekellim oluşuna bağlı olmadığını söyler. Aksine bir insanın iddiasına uygun mucizelerin gerçekleşmesi, onun sâdık olduğunu gösterir. Allah'ın mütekellim oluşunu bilmemiz veya bilmememiz bundan bağımsız bir şeydir.<sup>51</sup>

(c) Kelam sıfatının kadîm oluşu: Şayet kadîm değil de muhdes olsaydı ya kendisiyle ya başkasıyla ya da mahalsiz şekilde kâim olacaktı. Şayet Allah ile kâim olsa O'nun hâdislere mahal olması lazım gelir ki bu imkansızdır. Başkasıyla kâim olması veya mahalsiz gerçekleşmesi de muhâl kabul edilir. Dolayısıyla Râzî'ye göre Allah'ın sıfatı olan kelâmın kadîm olması gerekir. Tabii ki bu durumda Mutezile'nin görüşü akla gelebilir, onlar kelâmın başkasıyla kâim olduğunu iddia etmişlerdi ve Râzî daha önce onların görüşlerini makul görmüştü. Râzî bu itirazı da ele alır ve onların görüşünün burada yaptığımız açıklamalarla ilgisi olmadığını söyler. Zira onlar, başkasıyla kâim olan kelâmı, Allah'ın ses ve harfleri yaratması şeklinde açıklamışlardı ki bunun akla aykırı olduğunu iddia etmek

<sup>47</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 60.

<sup>48</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 60.

<sup>49</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 60.

<sup>50</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 60-61.

<sup>51</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 61.

zordur.<sup>52</sup> Fakat bizzat Allah'ın kelamının başkasıyla kâim olması hulûl anlamına gelecektir ki bunu kabul etmek pek mümkün değildir.

Râzî, ardından Eşarîler ile Mutezile arasındaki farka temas eder ve Eşarîlerin pek çoğunun niza mahalline vakıf olmadığından Mutezile'yi yanlış şekilde eleştirdiğini savunur. Eşarîler, Allah talep ve hükme delalet etmek için lafızlar yarattıysa bu lafızların medlûl ve mefhûmları olmak zorundadır. Talebe/emre delalet eden lafızların medlûlunun irade olamayacağı, habere delalet eden lafızların medlûlünün de ilim olamayacağı bizzat Râzî tarafından tespit edildiği için geriye Allah'la kâim olan sıfatlar kalmaktadır. Eşarîlere göre bu lafızların medlûlü olan manalar Allah'ın kelamı olup O'nunla kâimdir. Mutezile ise Hayy olan Allah'ın başkasıyla kâim olan bir kelamla mütekellim olmasını caiz görmektedir. Burada kastettikleri husus Allah'ın bir cisimde ses ve harfler yaratarak konuşmasıdır. Râzî bunun hak ve doğru olduğunu belirttikten sonra bazı Eşarîlerin, başkasıyla kâim olan kelamla Allah'ın mütekellim oluşunu mümteni görmelerini de doğru bulur. Diğer bir deyişle o, her iki ekolün farklı şeyleri kastederek böyle bir yargıda bulunduğunu öne sürerek her iki ekolün de iddiasında haklı olduğunu ifade eder.<sup>53</sup>

(d) Allah'ın kelamının tek olması ve buna rağmen emir, nehiy ve haber diye isimlendirilmesi: Râzî'ye göre bütün kelimeler temelde habere dayanır. Zira emir dediğimiz husus "bir insan şöyle yaparsa övgüye mazhar olur, terk ederse yergiye mazhar olur" anlamındadır. Nehiyde de aynı özellik söz konusudur. Dolayısıyla bütün kelamın mercii birdir ve o da haberdur. Bundan ötürü Eşarîler, Allah'ın kelamının tek olduğunu, çokluğun ise taalluk açısından gerçekleştiğini iddia ederler.<sup>54</sup>

Râzî, Eşarî ve Mutezile'nin ayrıştığı temel dört noktaya temas edip kendi kanaatini ortaya koyduktan sonra Mutezile'nin delillerine detaylı şekilde temas eder. Normalde yazarlar, kendi delillerini ön plana çıkarıp hasmın delillerinin zayıf yönlerine temas ederken Râzî tam aksine Eşarîlerden ziyade Mutezile'nin delillerine yer verir ve ardından bütün delillerle hesaplaşarak itirazlarını ve cevaplarını ortaya koyar. Biz de konunun devamında Mutezile tarafından dile getirilen aklî ve naklî delilleri ve o iddialara Râzî'nin verdiği cevapları kısaca ele alıp değerlendirmeye çalışacağız.

### 2.3. Kelâmullâhın Hâdis Olduğunu İddia Edenlerin Delilleri

Cehmiyye ve Mutezile'nin kelâmullâhı muhdes kabul ettiği, Kerrâmiyye'nin bir açıdan kadîm, diğer açıdan hâdis kabul ettiği bilinmektedir. Bu görüşe sahip olanlar temelde aklî deliller öne sürmüş olsalar da pek çok naklî delil de zikrederler. Râzî de onlar tarafından dile getirilen delilleri naklî ve aklî olmak üzere tasnif ederek ele alır. Biz de onun tasnifine bağlı kalarak kısaca delillere yer vermeye çalışacağız.

<sup>52</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 61.

<sup>53</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 62.

<sup>54</sup> Teftâzânî, Râzî'nin bütün kelamı habere irca etmesini eleştirmesine rağmen makul bir çözüm ortaya koymaz ve bu meselenin aklî değil semî olduğunu vurgular (*Şerhu'l-Makâsîd*, 4/163).

### **Naklî Deliller:**

1. Allah, kitabında Kur'ân'ın zikir olduğunu ifade eder. Dolayısıyla mantıkta şöyle akıl yürütülür: “Kur'ân zikirdir”, “her zikir muhdestir”, sonuç olarak “Kur'ân muhdestir.”<sup>55</sup>

2. Nahl 40. Ayette “biz bir şeyi irade ettiğimizde “ol” deriz ve o da olur” denilir. Öncelikle bu ayette Allah'ın iradesinin gerçekleştiğinden, sonra da ona “ol” deyip onu varlığa çıkardığından bahsedilir. Dolayısıyla “ol” kelimesi iradeden sonra geliyorsa onun hâdis olduğu anlaşılır. İkincisi “fe-yekûnu (o da olur)” denilirken “hemen akabinde” anlamına gelen “fa” harfi ile beraber kullanılmış, bu da “kun” kelimesinden hemen sonra varlığın ortaya çıkması gerektiğini ortaya koyar. Diğer bir ifadeyle varlığın ortaya çıkmasından hemen önce gerçekleşen “kun” lafzının muhdes olması lazım gelir. Üçüncü olarak bir şeyi yaratmak istediğinde Allah'ın “kun” diyeceği ifade edilir, bu kelime “kef” ve “nûn” harflerinden mürekkeptir. Peşi sıra gelen iki harften oluştuğu için onun muhdes olması ve böylece kelâmullâhın da hâdis olması gerekir.<sup>56</sup>

3. “Rabbin meleklere dediğinde...” ayetinde zaman zarfı olan “iz” edatı kullanılır. Bu da Allah'ın sözünün belli bir zamanda söylendiğini gösterir ve belli bir zamana bağlı olan her kelâmın muhdes olması gerekir.<sup>57</sup>

4. Kur'ân'da “ayetleri muhkem kılınmış, sonra da tafsîl edilmiş (açıklanmış) bir kitaptır” denilir. Başka bir ayette “biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik” diye ifade edilir. Bu ve benzeri ayetler Kur'ân'ın sure, ayet, harf ve ibarelerden oluştuğu anlamına gelir. Bir de kelâmullâhın bazen Arapça bazen İbranice olduğu görülür. Bütün bu bilgiler kelâmullâhın muhdes ve mahlûk olduğunu gösterir.<sup>58</sup>

5. Tevbe sûresinin 6. Ayetinde de ifade edildiği üzere kelâmullâhın mesmû, yani işitilen bir şey olduğu ifade edilir. Duyulan şeyin ses ve harf olması gerekir ki ses ve harflerin muhdes oluşunda herhangi bir şüphe yoktur.<sup>59</sup>

6. Kur'ânın mucize oluşu hususunda ümmet icma etmiştir. Aklî olarak mucizenin kadîm olması mümkün değildir. Dolayısıyla Kur'ân'ın muhdes olduğu aşıkardır. Aksi taktirde mucizenin, davadan yani neye meydan okuyorsa ondan önce olması lazım gelir ki bu aklen tutarlı değildir.<sup>60</sup>

7. Kur'ân tenzîl, inzâl, münezzel gibi şeylerle nitelenir. İnen ve indirilen bir şeyin hâdis olması gerekir.<sup>61</sup>

8. Hz. Peygamber, sahih hadislerde “ey Kur'ân'ın Rabbi”, “ey Tâhâ ve Yâsîn'in Rabbi” gibi ifadeler kullanır. Tanrısı olan her şeyin muhdes ve mahlûk olması gerekir.<sup>62</sup>

<sup>55</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu usûli'l-hamsa*, 375.; Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 64.

<sup>56</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu usûli'l-hamsa*, 417; Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 65.

<sup>57</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 66.

<sup>58</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu usûli'l-hamsa*, 377; Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 66.

<sup>59</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu usûli'l-hamsa*, 403-405; Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 66.

<sup>60</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu usûli'l-hamsa*, 205; Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 66.

<sup>61</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu usûli'l-hamsa*, 375; Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 66.

<sup>62</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 67.



### Aklî Deliller:

1. İster harf/ses olsun ister nefiste kaim olan mana olsun emrin kadîm olması mümkün değildir. Çünkü ezelde muhatap yok iken emir ve nehyde bulunmak sefeh ve delilik olarak kabul edilir. Diğer bir ifadeyle tek başına evde oturan birinin “filan kalk” veya “filan kalkma” demesi nasıl makul değilse Allah’ın da ezelde muhatap olmadan emir ve nehyde bulunması makul olamaz. Örneğin Musa hayatta değilken Allah’ın “Ey Musa! Ben senin rabbinim, ayakkabılarını çıkar” (Tâhâ: 12) demesi ne kadar makul olabilir?<sup>63</sup>

2. Allah Kur’ân’da mazî (geçmiş) kalıbıyla fiiller kullanır. Şayet bu ifadeler kadîm ise ezelden öncesi, yani onun da mazisi olması lazım gelir ki ezeli olan bir şeyin öncesi olamaz. Dolayısıyla bu ifadelerin tamamının hâdis ve mahlûk olduğu anlaşılmaktadır.<sup>64</sup>

3. Kelâmullâh kadîm ve ezeli ise birine “namaz kıl” diye emredince bu emrin de ebedî olarak kişiye yönelmesi lazım gelir. Çünkü kıdemi sabit olan bir şeyin yok olması imkansızdır. Örneğin emredilen kişi sabah namazını kılsa veya ölse veyahut kıyamet kopsa hâlâ o emre muhatap olmuş olacaktır. Halbuki Allah birine bir şeyi emredince ve o kişi, emredilen hususu yerine getirirse artık emir ona yönelmez, bu sorumluluk ondan düşmüş olur.<sup>65</sup>

4. Bütün ümmet neshin caiz oluşu hususunda icma etmiştir. Nesih bir hükmün kalkmasından veya hükmün bittiğini açıklamaktan ibarettir. Hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın belli bir müddet sabit olduktan sonra ortadan kalkan bir şeyin kadîm olma olasılığı yoktur. Zira kıdemi sabit olan bir şeyin ortadan kalması imkansızdır.<sup>66</sup>

5. Eşarîlere göre hüsün ve kubuh şerîdir. Her hüküm, ilintili olduğu şeye göre sabit olacağına göre emredilen bir şeyin teorik olarak nehyedilmesi veya nehyedilen bir şeyin emredilmesi imkânsız değildir. Halbuki bir şeyin hem emredimesi hem nehyedilmesi muhaldır.<sup>67</sup>

Râzî bütün delillere ve itirazlara yer verdikten sonra Mutezile tarafından dile getirilen bu delillere teker teker cevaplar verir. Öncelikle Mutezile’nin naklî olarak öne sürdüğü delillerin tamamı kelamın ses ve harflerden oluşmasına yöneliktir. Zira onlara göre kelam lafız ve seslerden ibarettir. Halbuki Eşarîler kelamı mana olarak tarif eder, ses ve harflerin de hâdis olduğu kanaatindedirler. Dolayısıyla Mutezile’nin öne sürdüğü naklî delillerin ve itirazların tamamı Eşarîler için geçersiz olup ancak kelamı ses ve harflerden ibaret gören Hanbelilere yönelik gündeme gelebilir.<sup>68</sup>

Aklî delillere gelecek olursak Râzî özetle bunlara şöyle cevap verir:

(a) Birinci delil kudretle çelişmektedir. Zira ezelde kudret mevcut olmasına rağmen herhangi bir eylem söz konusu değildir. Burada da kelam mevcut olmasına rağmen muhatap olmayabilir.

<sup>63</sup> Râzî, *Halku’l-Kur’ân*, 67.

<sup>64</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu usûli’l-hamsa*, 409; Râzî, *Halku’l-Kur’ân*, 69.

<sup>65</sup> Râzî, *Halku’l-Kur’ân*, 69.

<sup>66</sup> Râzî, *Halku’l-Kur’ân*, 69.

<sup>67</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu usûli’l-hamsa*, 377; Râzî, *Halku’l-Kur’ân*, 69.

<sup>68</sup> Râzî, *Halku’l-Kur’ân*, 70.

Râzî'ye göre emir, talebi gerektiren bir sıfattan ibarettir. Bundan ötürü o, “bu anlamdaki emrin ezelde sâbit olması neden imkânsız olsun?” diye Mutezile'ye itiraz eder.<sup>69</sup>

Bazı Eşarîler, Allah'ın ezeli olarak ilerde varlığa çıkacak insanlara emretmesi neden imkânsız olsun? diye Mutezile'ye cevap verir. Bazıları da Hz. Peygamber'in hem dönemindeki insanlara hem de kıyamete kadar yaşayacak ama henüz hayatta olmayanlara emir ve nehyde bulunduğunu öne sürerek bu itiraza cevap verirler. Fakat Râzî, ashâbı tarafından dile getirilen her iki itirazı da tutarlı bulmaz. Ona göre birinci cevabı verenler azim ile talebi karıştırmaktadırlar. Talebin olduğu yerde muhatap olmak zorunda iken azmin olduğu yerde muhatap mevcut olmayabilir. Örneğin biri henüz doğmamış bir çocuğu için ilerde ilim talep etmesini azmedebilir, fakat ondan bu eylemi talep etmesi ancak doğduktan sonra gerçekleşebilir. Diğer bir ifadeyle henüz doğmamış çocuğuna böyle bir emirde bulunması pek mümkün değildir. Râzî, Hz. Peygamber'in hayatta olmayanlara yönelik emir ve nehyde bulunduğuna dair iddiayı da doğru bulmaz. Ona göre Hz. Peygamber, hayatta olmayanlara yönelik emir veya nehyde bulunmaz. Sadece ilerde yaşayacak insanların bu emir ve nehyelere muhatap olacağını haber verir.<sup>70</sup> Bundan ötürü “haberî cümlelerde muhatabın varlığı gerekmez” denilir. Nitekim kelâmullâhın hakikatte habere irca edildiğine dair Eşarîlerin iddiasını da bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

(b) İkinci delile gelecek olursak Râzî Allah'ın âlim oluşunu öne sürerek bu itiraza cevap verir. Nitekim Allah ezelde ilerde alemleri yaratacağını bilir. Alemleri yarattığında onun bilgisi alemin artık yaratılmış olduğuna taalluk eder. Diğer bir ifadeyle değişim âlimlikte değil ilmin nesnesi olan malûmda gerçekleşir. Bu durumda nasıl Allah'ın âlimliğinin ortadan kalkmadığını ve hâdis olduğunu düşünemiyorsanız aynı şekilde harf ve ses olarak haberin ortaya çıkması da bu şekilde düşünülemez. Diğer bir ifadeyle Eşarîlere göre kelâmı nefsi zamanla mukayyet olmayan tek bir manadan ibaret olduğu için onun sonradan hâdis olan zaman kipleriyle ortaya çıkması hâdis olmasını gerektirmez. Buradaki değişim kelâm-ı nefside değil taallukları açısından gerçekleşmiştir.<sup>71</sup>

(c) Mutezile, kelâmın ezeli olması durumunda asla inkıtaa uğramaması gerektiği kanaatinde. Ancak Râzî bu itiraza kudretle cevap verir. Allah'ın kudreti ezelden ebede evreni yaratmaya taalluk etmektedir. Fakat evreni yarattıktan sonra artık ortada bir taalluk kalmaz. Çünkü evren artık mevcut olduğu için mevcut olan bir şeyi tekrar var etmek imkansızdır. Bu düşünce Allah'ın kudretinin hâdis olduğunu gerektirmediği gibi kelâmın da belli bazı şeylere taalluk etmesi ve o şeylerin yerine getirilmesinden sonra ona taallukunun kesilmesi onun hâdis olmasını gerektirmez.<sup>72</sup>

(d) Râzî nesihle ilgili iddiayı da bir önceki açıklamayla cevaplandırıldığını söyler. Diğer bir ifadeyle üçüncü ve dördüncü delile aynı paragraf içinde cevap verir. Çünkü nesihle ilgili durumda da

<sup>69</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 70.

<sup>70</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 55.

<sup>71</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 70.

<sup>72</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 71.

aynı husus söz konusudur. Allah'ın kelâmı ezeli olmakla beraber onun taalluk ettiği şeyler zamanla değişebilir ve bundan ötürü onlar hâdis olabilir.<sup>73</sup>

(e) Râzî'ye göre Mutezile'nin kelâmı ilgili öne sürdüğü beşinci itiraz kudretle çelişmektedir. Zira Allah mümkün olan her şeyi yaratmaya kadir iken bunlardan bir kısmını yaratmış, diğer kısmını yaratmamıştır. Buna rağmen kudretin kadim olduğu düşünülür. Kudretle ilgili bu makul oluyorsa neden aynı şey kelâm için makul olmasın. Elbette teorik olarak bir şeyin hem emredilmesi hem de nehyedilmesi mümkündür. Fakat Allah bir kısmını emretmiş, bir kısmını da nehyetmiştir.<sup>74</sup>

## Sonuç

Kelâmullâh tartışması İslam düşüncesi tarihinde uzun süre gündemde kalan meselelerden biri olup günümüzde dahi bu bağlamda tartışmaların devam ettiği müşahede edilmektedir. Bunun temel nedenlerden biri, her ekolün kavramların içini farklı şekilde doldurması ve zaman zaman birbirlerini anlamadan tenkit etmeleridir. Görebildiğimiz kadarıyla ekollerin tamamı Allah'ı olumsuzluklardan tenzih etmek için yoğun çaba içindedirler. Bundan ötürü bütün ekoller Allah'ın kelâmını prensip olarak kabul etmekte, fakat kelâm kavramını farklı bağlamda değerlendirerek meseleyi ele almaktadırlar. Burada en kilit kavram "kelâm" lafzı olup onu nasıl tarif edeceğinize göre düşünceniz farklılık arz etmektedir. Örneğin kelâmın ses ve harfler bağlamında anlaşılması durumunda Allah'ın hâdislere mahal olması söz konusu olacaktır. Böyle bir probleme mahal vermemek için Mutezile, kelâmullâhı Allah'ın bir fiili olarak değerlendirirken bazı muhaddisler Allah'ın celâline layık şekilde keyfiyetinin bilinmeyeceğine kâildir. Bazı âlimler ise kelâmullâhı işitilen bir ses olarak değerlendirmesine rağmen onu Allah'ın kadim sıfatı kabul ederek tenâkuz ifade eden bir düşünceye sahip olmuşlar. Zira onlar, meseleyi tam olarak ne aklî ne de naklî şekilde vazedebilmişlerdir. Eşarîler ve Maturidîler ise kelâmın; nefsî ve lafzî diye ikiye ayrıldığını, hakikî kelâmın insanın içinde bulunan manalar olduğunu, lafızların ise yazı ve işaret dili gibi sadece o manaların göstergesi olduğunu savunmuş ve böylece hem Allah'ın kelâm diye bir sıfatı olduğunu ikrâr etmiş hem de Mutezile tarafından dile getirilen itirazların lafza yönelik olduğunu vurgulayarak kendileri hakkında geçersiz olduğunu ispat etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle Eşarîlere ve Maturidîlere göre Allah, bildiğimiz anlamda Arapça harf ve sesler ile konuşmamıştır. O, zatında mevcut olan manalarla mütekellim olup bu manaların Arapça veya başka dile dönüşmesi O'nun yaratması sonucunda ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak Eşarîler kelâm-ı nefsî hususunda Mutezile'den ayrılmış olsalar da kelâm-ı lafzî hususunda Mutezile ile hemfikir olup onun Allah'ın yarattığı bir şey olduğuna kâildirler.

<sup>73</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 71.

<sup>74</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 71.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Mesâilü'l-Îmâm Ahmed (Ebû Dâvud Rivâyeti)*. Mısır: Mektebetu İbn Teymiyye, 1999.
- Ahmed b. Hanbel. *Mesâilü'l-Îmâm Ahmed (Oğlu Abdullâh Rivâyeti)*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1981.
- Ahmed b. Hanbel. *Mesâilü'l-Îmâm Ahmed (oğlu Ebu'l-Fadl Rivâyeti)*. Hindistan: ed-Dâru'l-ilmîyye, t.y.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1956.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-cedîde, 1977.
- Bakillânî, Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998.
- Ebû Hanîfe. *el-Fıkhu'l-ekber*. Birleşik Arap Emirliği: Mektebetü'l-furkân, 1999.
- Eşarî, Ebu'l-Hasan. *el-Luma'*. Ebû Zaby: Dâru'l-Hukemâ, 2021.
- Ferrâ, Ebû Yalâ. *el-Udde fî usûlil-fikh*. b.y.: y.y., 1990.
- Hanbelî, İbn Receb. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1987.
- İbn Teymiyye. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Suudi Arabistan: Mecmau'l-Melik Fahd, 1995.
- Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu usûli'l-hamsa*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâdî İyâz. *Tertîbü'l-medârik*. Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- Kâsânî, Alâuddîn. *Bedâi'u's-sanâi'*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Tevîlâtü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- Nevevî. *el-Mecmû fî şerhi'l-Mühezzeb*. Dımaşk: Dâru'l-fikr, t.y.
- Râzî, Fahreddîn. *el-İ'tikâdât: Fıraku'l-muslimîn ve'l-müşrikîn*. ed. Ali Sâmî Neşşâr. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y.
- Râzî, Fahreddîn. *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.
- Râzî, Fahreddîn. *Kitâbu'l-Erba'în fî usûliddîn*. ed. Ahmed Hecâzî es-Sakâ. Kahire: Mektebetü'l-külliyati'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsil'l-arabî, 1999.
- Râzî, Fahreddîn. *Me'âlimu Usûliddîn*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Usûl*. Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.
- Sıbtu İbnî'l-Cevzî. *Mirâtu'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân*. Dımaşk: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2013.
- Sıgnâkî, Hüseyin b. Alî. *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. y.y.: Müessesetü'l-Halabî, t.y.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan. *el-Asl*. ed. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan. *el-Câmi'u's-sağîr*. Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1985.
- Tahâvî, Ebû Cafer. *Metnu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1993.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *Şerhu'l-Makâsîd*. ed. Abdurrahmân Umeyra. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Yavuz, Y. Şevki. "Halku'l-Kur'ân". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Y. Şevki. "Kelâm". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25/196-203. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 30/26-28. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.