

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
(KELAM) ANABİLİM DALI**

MU'TEZİLE'DE KELAMULLAH VE MAHİYETİ

Doktora Tezi

Hasan TÜRKMEN

Ankara – 2014

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
(KELAM) ANABİLİM DALI

MU'TEZİLE'DE KELAMULLAH VE MAHİYETİ

Doktora Tezi

Hasan TÜRKMEN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mahmut AY

Ankara – 2014

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
(KELAM) ANABİLİM DALI

MU'TEZİLE'DE KELAMULLAH VE MAHİYETİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Mahmut AY

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Mahmut AY

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Prof. Dr. İsmail KÖZ

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN

Yrd. Doç. Dr. İbrahim ASLAN

İmzası



Tez Sınavı Tarihi

24.10.2014

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../200...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

.....

İmzası

.....

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

ÖNSÖZ.....	1
GİRİŞ.....	5
KELAM-DİL-DÜŞÜNCE İLİŞKİSİ.....	5
1. Dilin Kökeni ve Oluşumu.....	5
2. Dil-Düşünce İlişkisi.....	13
3. Kelamın Neliği ve Dil-Kelam İlişkisi.....	20
4. Kelam-Mütekellim İlişkisi.....	25
5. İlahi Kelam-Logos İlişkisi.....	32

I. BÖLÜM

A. TANRI'NIN KONUŞMASININ İMKANI.....	43
1. Tanrı Niçin Konuşur?.....	43
2. Tanrı Nasıl Konuşur?.....	51
2.1. Tekvini Konuşma.....	53
2.2. Hitabi Konuşma.....	56
2.2.1. Doğrudan Konuşma.....	58
2.2.2. Perde Arkası Konuşma.....	61
2.2.3. Elçi Aracılığıyla Konuşma.....	65
3. Vahiy Neden Sona Erdi?	71
3.1. Kur'an'ın Korunmuşluğu.....	78
3.2. İlahi Hitabın Evrenselliği.....	83
4. Tanrı'nın Dili.....	88
B. TANRI'NIN SÖZÜ OLARAK KUR'AN.....	103
1. Vahiy.....	103
2. İlahi Kelam ve Vahiy.....	105
3. Vahiy ve Allah'ın Bilgisi.....	109
4. Bilgi-Kelam İlişkisi.....	114

II.BÖLÜM

MU'TEZİLE'DE İLAHİ KELAM VE MAHİYETİ

1. Ebu Ali el-Cübbai: Harf Teorisi.....	121
1.a. Kelamda Düzenlilik, Anlamlılıkve Akledilebilirlik Koşusu.....	122
1.b. Harflerin Sabitliği ve Değişmezliği İlkesi.....	125
1.c. Harflerin Sürekliliği İlkesi.....	127
1.d. Her Harfin Bir Konumda Var Olması Koşulu.....	131
1.e. Kelamda Beka Sorunu	135
2. Ebu Haşim el-Cübbai: Ses Teorisi.....	140
2.1. Kelam-Ses İlişkisinde Sesin Temel Nedeni Olarak İtimad.....	144
2.2. Kelamda Süreksizlik Tezi.....	146
2.3. Sesin İşitilebilirliği ve İdrak Edilebilirliği.....	148
2.4. Ses Teorisini Neden-Sonuç İlişkisiyle Temellendirme.....	150
2.5. Kelamda Yapı Sorunu.....	152
3. Kadı Abdulcebbar: Dilsel Yapı Teorisi.....	156
3.1. Kelamda Zamansal ve Olgusal Temel.....	156
3.2. Kelamın Akledilebilirliği.....	158
3.3. Kelamda Harflerin Özel Bir Düzenle Var Oluşu.....	164
3.4. Kelamın Oluşumunda Harf-Ses İlişkisi ve Bu İlişkiye Dayalı Sistematik Yapı.....	166
3.5. Harflerin Sabitliği ile Seslerin Değişkenliği.....	170

III. BÖLÜM

KUR'AN'IN YARATILMIŞLIĞI VE TEOLOJİK TEMELLER

1. Ehli Sünnetin Kelam Nazariyesi.....	176
2. Kadı Abdulcebbar'ın Kelam Nazariyesi.....	181
3. Kelamın Muhdesliği.....	186
3.1. Fiil Oluşu Yönüyle Muhdesliği.....	186
3.2. Mahal Oluşu Yönüyle Muhdesliği.....	189
3.3. Nasih-Mensuh Oluşu Yönüyle Muhdesliği.....	195
3.4. Kur'an'ın İcazı Oluşu Yönüyle Muhdesliği.....	203
3.5. Kur'an'ın Şey Oluşu Yönüyle Muhdesliği.....	209

SONUÇ.....	220
ÖZET.....	235
ABSTRACT.....	236
KAYNAKÇA.....	237

KISALTMALAR

AÜİFY	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
a.g.mlf.	: Adı Geçen Müellif
b.	: İbn, bin
bkz.	: Bakınız
byy.	: Basım Yeri Yok
C.	: Cilt
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
edit.	: Editör
H.	: Hicri
İİFVY	: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
krş.	: Karşılaştırınız
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFVY	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
sad.	: Sadeleştiren
tah.	: Tahkik eden
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
tsz.	: Tarihsiz
vb.	: ve benzeri
Y.	: Yıl
Yay.	: Yayınları

ÖNSÖZ

En genel anlamıyla ‘‘Tanrı’nın bilgisinin beşeri düzlemde söz olarak gerçekleşmesi’’ şeklinde tanımlanabilen kelimullah kavramı, ilk bakışta farklı şekillerde çalışmaya müsait bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda bir konu olarak bu kavram, belli bir ekolün ya da düşünürün görüş ve düşünceleriyle sınırlanacağı gibi, belirli bir tarihsel dönemle sınırlı olarak da çalışılabilir. Buna göre çalışma sürecinde verilen konu başlığı, ister istemez çalışmaya yönelik kendi içinde belli bir çerçeve çizme ve sınırlamayı öngörmektedir. Çizilen bu çerçeve ve sınırlama, çalışmanın yöntem ve içeriğini belirlemekle birlikte konuyu bir sorun olarak teolojik ve dilsel yönüyle ele almayı gerektirir.

Bu bağlamda konu bir sorun olarak görüldüğünde, kelimullahın mahiyetinden önce kelamın neliğinin ortaya konması zorunluluğu söz konusudur. Bu aşamada giriş bölümünde ilk olarak çalışmamızın ana eksenini oluşturan kelam kavramının dilin ana unsurlarından biri olması nedeniyle bu kavramın iletişim sürecinde dil ile olan ilişki boyutunun ne şekilde olduğu ortaya konmaktadır. Daha sonra kelamın Arap dilinde farklı anlamlarda kullanılmasından dolayı İslam kelamında kendine yer bulan ekollerin bu kavramın neliğine ilişkin geliştirdikleri farklı bakış açıları üzerinde durulmaktadır. Buna paralel olarak da kelam kavramının mütekellim ve logos kavramlarıyla olan ilişki süreci hususuna burada değinilmesi uygun görülmektedir.

Birinci bölümde yaratılmış varlıklarla iletişim ve irtibat halinde olan Tanrı’nın konuşmasının imkanı hususu irdelenmektedir. Bu doğrultuda asıl muhatap olarak gördüğü insanın ontik gerçekliğinden hareketle onunla olan iletişimini konuşma yoluyla gerçekleştiren Tanrı’nın, niçin ve hangi yollarla konuşmasını

yaptığı hususu ön plana çıkmaktadır. Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki, burada “O’nun niçin konuştuğu” sorusu, en can alıcı bir sorudur. Çünkü bir iletişim ya da bildirim esnasında temel şart, belli bir amaca yönelik olmasıdır. Nitekim Tanrı da insanı bilgilendirme, uyarma ve çeşitli emir ve yasaklarla sorumlu tutmaya yönelik olarak konuşmasını beşeri dilde var etmektedir. Bu durumda konuşmasını beşerin anlayabileceği bir formata dönüştürerek kendi irade ve kastını dil aracılığıyla tarihin belli dönemlerinde gerçekleştiren Tanrı’nın, acaba şu an itibarıyla suskun olup olmadığı sorusu da, üzerinde düşünülmesi ve cevabı aranması gereken sorular arasındadır. Şu halde beşeri düzlemde gerçekleşen bu konuşması, aynı zamanda bir vahiy olarak mucizevi bir nitelik kazanmaktadır. Dolayısıyla mucizevi bir niteliğe sahip olması yönüyle vahyin, Tanrı’nın bilgisi ve konuşması ekseninde ne şekilde ele alınacağı sorunu, burada açığa çıkarılması gereken hususlar arasındadır.

Tezin ikinci bölümü, çalışmanın esas gövdesini oluşturmaktadır. Bu nedenle bu bölüm, yönlendirici ve belirleyici olması bakımından mihenk taşı konumundadır. Bu bölümde diğer var olan şeyler gibi bir mahiyeti olan kelamın ve bunun neticesinde ilahi kelamın nasıl bir içeriğe sahip oluşuna yönelik Mu’tezili kelimcilerin yaklaşımları ele alınmaktadır. Özellikle kelimullahın mahiyeti ve nasıl var olduğu noktasında kelamın zamansal kökeni ve var oluş biçimi üzerinde yoğunlaşan bu kelimcilerin, kelim zaman ve mekan çerçevesinde fiil oluş yönüyle ele aldıkları göze çarpmaktadır. Bu bağlamda onların ilahi kelamın ses ile harf arasındaki ilişki boyutu çerçevesinde ortaya koydukları görüş ve düşünceleri karşılaştırılmalı olarak ele alınmaktadır. Ayrıca onların bu bakış açılarının akıl ve mantık süzgecinden geçirilerek birtakım değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Üçüncü bölümde ise, Tanrı'nın sıfatlarının nefyedilmesi ile ilişkilendirilerek ele alınan Kur'an'ın yaratılması fikrinin Mu'tezili düşünce sisteminde dilsel yönü ve yönün teolojik açıdan ne şekilde temellendirildiği üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda Mu'tezili kelimcilerin genel anlamda kelamın muhdes oluşuna yönelik olarak ortaya koydukları delillere ilave olarak özellikle Kur'an'ın yaratılmışlığına yönelik ileri sürülen delillerin ana eksenini, dilsel bir metin olması hasebiyle Kur'an'ın yaratılmışlık niteliğine sahip oluşu düşüncesi temel oluşturmaktadır. Dolayısıyla onların Kur'an'ın yaratılmış oluşuna yönelik ileri sürdükleri tezlerin gerekçeleriyle birlikte sunumunun yanı sıra Sünni kelimcilerin onların bu tezlerine karşılık ortaya koydukları itiraz ve eleştirileri karşılaştırılmalı olarak ele alınmaktadır.

Son olarak şunu belirtmek gerekir ki, kelimullah kavramı ve mahiyeti konusuna ilişkin şimdiye kadar birçok makale ve eser kaleme alınmıştır. Ancak bu konunun Mu'tezili bir perspektifle karşılaştırılmalı olarak ayrıntılı bir şekilde orijinal bir çalışma olarak ortaya konulmamış oluşu, bizi böyle bir araştırmaya sevk etmektedir. Bu anlamda yapılan bu çalışmanın karşılaştırılmalı olarak ve eleştirel düzeyde bir bakış açısı yaratarak yeni çalışmaların yapılmasında itici bir rol oynaması, bizim açımızdan sevindirici olacaktır. Çünkü her çalışma, kendisini mükemmelliğe daha fazla yaklaştıracak olan başka bir çalışmaya basamak oluşturmaktadır.

Bu tezde konu tespitinden itibaren eksiklerin giderilmesi hususunda yol gösterici fikirlerini ve desteğini hiçbir zaman esirgemeyerek çalışmamı daha sağlıklı bir şekilde sürdürmemi sağlayan tez yöneticisi ve değerli hocam Prof. Dr. Mahmut AY Bey'e en derin saygılarımı ve sonsuz şükranlarımı sunarım. Bu sürecin başından

sonuna kadar tıkanığım noktalarda aydınlatıcı fikirleriyle konunun açılmasını sağlayan hocam Yrd. Doç. Dr. İbrahim ASLAN Bey'e teşekkürü bir borç bilir ve kendisine sevgi ve saygılarımı sunarım. Ayrıca tez süreci boyunca değerli yardımlarını gördüğüm saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN'e, Prof. Dr. İsmail Köz'e ve Prof. Dr. Muammer Esen'e bütün yüreğimle teşekkür ediyorum.

Hasan TÜRKMEN

ANKARA-2014

GİRİŞ

KELAM-DİL-DÜŞÜNCE İLİŞKİSİ

1. Dilin Kökeni ve Oluşumu

Dil sorunu ile uğraşan her dilbilimci, önce dilden ne anladığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu anlamda “dil nedir, hangi varlık alanına girer, nesnelerle sözcükler arasında ne gibi ilişki vardır?” türünden sorular, ister istemez insanı dilin kökeninin ne olduğu ve nasıl oluştuğu sorununa götürmektedir. Dilin kökeni ve oluşumu sorunu, varlığın kökeni ve oluşumu sorunu kadar eskidir. Antik çağda varlık ile dil, lafız ile anlam bir bütün olarak görülmüştür. O dönemde kelam kavramının felsefi kültürdeki karşılığı olan ve geniş bir anlam yelpazesine sahip olan logos kavramı, gelip geçici bir yapıya sahip olmayıp, varlık ile ayrılmaz bir birlikteliğe sahiptir. Sözgelimi Herakleitos için logos, evrensel olup, her şeye nüfuz eden ve her şeyi yöneten güçtür. Burada logos ne Tanrı tarafından ne de bir insan tarafından yaratılmıştır. Ona göre logosun bu evrensel gücü daha önce var olduğu gibi bundan sonrada var olmaya devam edecektir.¹

Dilin hangi yolla ne şekilde meydana geldiği sorusu üzerine Antik Yunan döneminden günümüze kadar pek çok teori ileri sürülmüştür.² Ancak burada bu teorilerden ayrıntılı bir şekilde söz etmemiz mümkün değildir. Çalışmamızın kapsam ve sınırlılığı çerçevesinde dillerin kaynağının ne olduğu ve dili ilk defa ortaya

¹ Herakleitos, Fragmanlar, çev. Cengiz Çakmak, Kabalcı Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul, 2009, s. 217

² Antik dönemden günümüze kadar ortaya konan teorilerin bir kısmı şu şekilde sıralanabilir: Dil, Tanrının insana verdiği tabiatüstü bir yetenektir; fonetik bir evrim ve gelişimin sonucudur; rastgele ortaya çıkan insan ruhundan gelen bir yansımadır; hayatın zorunluluklarından doğmuştur; tarih öncesi kurban ayinlerinin zorladığı bir olaydır; maddi kültürün bir yansımasıdır. Bu teorilerin yanı sıra yansıma teorisi, ünlem teorisi, iş teorisi, ay-dil teorisi, güneş-dil teorisi, ilahi kaynak teorisi gibileri de bunlardan bazılarıdır. Bilgi için bkz. Sönmez, Mustafa, Kelamcılara Göre “Dillerin Kaynağı” Problemi İle İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme, Kelam Araştırmaları, İstanbul, 2010, S:8/1, s. 186-187

koyanın kim olduğu hususunda özellikle Mutezili kelimcilerin konuya bakış açlarına ve bu mesele etrafında yaptıkları tartışmalara yer verilecektir. Bunun yanında bu mesele etrafında Mutezile ile paralel düşünceye sahip olan gerek Batı dünyasında gerekse Arap dünyasındaki dilcilerin görüşlerine de temas edilecektir.

Dilin kökeni açısından olgusal alanın tarihsel tahlilini yapan Mutezile, sorunun çözümünde akli ve nakli delillere başvurmuştur. Bu itibarla Mutezili kelimciler kendi düşünce sistemlerinin teorik altyapısı çerçevesinde dilin insanlar arasında sağlanan muvadaa ile var edildiğini ileri sürmektedirler. Daha açık bir söyleyişle onlar, dillerin insanlar tarafından geliştirildiğini savunmaktadırlar. Bu çerçevede Abdulcebbar, dilin muvadaa yoluyla ortaya konduğunu savunan Mutezili kelimciler arasında yer almaktadır. Öncelikle o, olgusal alanda tanımladığı dilden³ hareketle dilin nasıl var edilmiş olabileceği sorusunu sormaktadır. Bu bağlamda ilk dilin ortaya çıkışında Hz. Âdem'in rolünün var olup olmadığı ve var ise ne olduğu başka bir sorudur. Dilin, idrak edilebilirliğinin ve yapısının insan zihni tarafından anlaşılabilmesi kabulü, Ehli Sünnet'in aksi yöndeki iddialarının⁴ çürütülebilmesi için, ilgili ayetlerin tevil edilerek akli ispatlamalarla ve dilsel analizlerle desteklenmesini zorunlu kılmaktadır. Bu anlamda gerek Mutezili gerekse Sünni kelimciler dilin kökeni hususunda Hz. Âdem'e isimlerin öğretildiğini bildiren ayete başvurmaktadır.⁵ Mutezili kelimcilerden biri olan Ebu Haşim el-Cübbai'ye göre,

³ Abdulcebbar, el-Muğni isimli eserinde dil kavramını şu şekilde tanımlamaktadır: “Dil, zihindeki düşüncenin akılla birlikte özel bir dizilişle lafızda kendini açığa çıkardığı bir yapıdır.” Bilgi için bkz. Abdulcebbar, Ebu'l-Hasan Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedani, el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl, Kahire, 1961, VII/s. 85

⁴ Sünni kelimciler, dilin Allah tarafından belirlendiğini açıkça iddia etmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sönmez, Mustafa, Kelamcılara Göre “Dillerin Kaynağı Problemi İle İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme”, Kelam Araştırmaları, İstanbul, 2010, S:8/1, s. 190-192

⁵ “Allah, Âdem'e tüm isimleri öğretti. Sonra onları meleklerle göstererek, ‘Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin’ dedi. Melekler, ‘Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Şüphesiz her şeyi hakkıyla bilen ve her şeyi hikmet üzere yapan sensin’ dediler. Bunun üzerine Allah şöyle dedi: ‘Ey Âdem! Onlara bunların isimlerini söyle.’ Âdem,

sözkonusu ayette dillerin ortaya konulduğu kastedilmemektedir. Zira sonraki dillerin anlaşılabilmesini sağlayan muvadaa ile konulmuş ilk dil olmaksızın, bütün isimlerin mükelleflere öğretilmesi mümkün değildir. Her ne kadar ayetin zahiri anlamı, Âdem’e isimlerin öğretilmiş olabileceğine işaret etse de bu, meleklerin dili üzerinde oluşmuş bir muvadaa ile Allah’ın isimleri öğretmesi şeklinde olabilir. Allah ve melekleri arasında geçen sözlü hitap, böyle bir dilin var olabileceğini akla getirmektedir. Daha sonra ise Allah’ın Âdem’e şeylerin isimlerini öğretmiş olması muhtemeldir.⁶ Bu düşüncesine ilave olarak Ebu Haşim, isimlerin öğretilmesinin, maksatların öğretilmesini gerektirdiğine işaret etmektedir. Açıkçası Allah’ın, zorunlulukla öğretilen maksatları bir kimseye istidlali olarak öğretmesi söz konusu değildir. Zira tek bir dil öğretildiğinde, onunla hitap etmek uygun olacaktır. Bu dille, diğer dillerin öğretilmesi ise ileride gerçekleşecektir.⁷

Mutezili düşünceye yakınlığı ile bilinen Arap dilcilerden biri olan İbn Cinni’ye göre, söz konusu ayette, “öğretti” fiiline “muktedir kıldı” anlamı verilmelidir.⁸ Bu anlam, dilin vahiy kaynaklı olamayacağını ve hiçbir dilin bir defada ve aynı anda ortaya çıkamayacağını göstermektedir. Dillerin sürekli bir gelişme ve yenileşme üzerinde olmakla birlikte insan kendi zamanının ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde her alanda yeni kelimeler üretmekte ve bu durum sonsuza kadar devam etmektedir.⁹ Dolayısıyla ortaya çıkan ihtiyaçlar nedeniyle dil, sürekli olarak bir gelişim ve değişim içerisinde.

meleklerle onların isimlerini bildirince Allah, ‘Size, göklerin ve yerin gaybını kesinlikle ben bilirim, yine açığa vurduklarınızı ve gizli tuttuklarınızı da ben bilirim demedim mi?’ dedi.” Bakara, 2/31-33

⁶ Abdulcebbar, el-Muğni, XV/s. 106

⁷ Abdulcebbar, Müteşabihu’l-Kur’an, tah. Adnan Muhammed Zerzur, Daru’t-Turas, Kahire, 1969, I/s. 83-84

⁸ İbn Cinni, Ebu’l-Feth Osman, el-Hasais, tah. Muhammed Ali en-Neşşar, el-Mektebetu’l-İlmiyye, Mısır, tsz., I/s. 40-41

⁹ İbn Cinni, a.g.e., II/s. 28-29

İbn Cinni'ye göre, dilin uzlaşım yoluyla konuluşu, tamamen görsel ve işarete dayalı uzlaşım yoluyla gerçekleşmektedir. Bilinen şeyleri açıklama ihtiyacı hisseden iki veya daha fazla kişi bir araya gelerek her nesne için isim ve lafız koymaktadır. Bu durumda nesnenin bizzat görülerek ve işaret edilerek isimlendirilmesiyle diğerlerinden ayırt edilme imkânı oluşmaktadır. Daha sonra aynı nesne ile tekrar karşılaşıldığında ya da görüldüğünde o nesnenin ismi kastedilerek telaffuz edilir. Bu şekilde insanın bilgisine sahip olduğu nesne isimlendirilerek onun durumu açıklığı kavuşturulmakta ve isim konulması ile ilgili amaca ulaşılmaktadır. Burada isimlendirme işleminde, isimlendirilenin hazır bulunması anlamın daha kesin ve açık olmasını sağlamaktadır. Buna karşılık isimlendirme işlemini yapanların yakınında bulunmayan ya da orada bizzat hazır olmayan şeylerin, durumları ve isimleri de zikredilme ihtiyacı duyulabilir. Sözelimi, “fani” sözcüğü veya “tek mahalde iki zıttın bir arada bulunamayacağını” ifadesi gibi soyut anlamların isimleri, yine isimlendirme işlemini gerçekleştirenler tarafından verilebilir.¹⁰ O halde isimlerin, görülebilme, duyulabilme, anlaşılabilme ve bilinebilme gibi aşamalardan geçerek verildiğini söylemek mümkündür.

Yine İbn Cinni'ye göre dilin konuluşu, görülen ve cisim olarak var olan nesnelerin isimlerinden başlamaktadır. Bu itibarla isim verme şu şekilde gerçekleşmektedir: Sözelimi “insan” sözcüğünün konuluşunda, isimlendirme işlemini gerçekleştirenlerden biri diğerinin yanına gelerek ve kendisini işaret ederek “insan, insan, insan” diye ismini telaffuz eder. Artık her ne zaman aynı lafız işitilse, bu varlığın isminden kastedilenin “insan” ismi olduğu anlaşılır. Benzer şekilde insanın organları işaret edilerek isim verilebilir ve bu isimler kendi aralarında

¹⁰ İbn Cinni, a.g.e., I/s. 44

kullanıla kullanıla yaygınlık kazanır. Böylece lafızlar, manalarını alırlar. Daha sonra isimlerin dışında fiiller, harfler, dil ve sonunda Farsça, Rumca ve bunun gibi diğer diller ortaya çıkar. Zanaatkârların alet ve edevatlarını ifade eden isimler ise en son aşamada konulur.¹¹

İbn Cinni'nin insanın ihtiyaçları üzerine kurulan bu dil teorisi, Ebu Haşim'in dile ilişkin düşünce sisteminde teklif ve maksat temelli olarak ifade edilmektedir. Ebu Haşim'e göre, Âdem'e tüm isimlerin öğretilmiş olması, dilciler tarafından konulma yoluyla dillerin başlatılması anlamına gelmemektedir. Söz konusu ayetin zahiri, Âdem'e isimlerin öğretildiği ve isimlerin önceliği anlamını ifade edebilir. Ancak bu, Allah'ın dillerin başlatıcısı olduğunu göstermemektedir. Zira isimler, sıklar halinde verilmekle değil, bir şeyin özel olarak kastedilmesi ile anlamını kazanmaktadır.¹² Diğer taraftan ona göre, İlâhi hitabın ve insanı sorumlu tutan teklifi sözün yöneltilebilmesi için uzlaşım yoluyla konulan dilin başlatılması gerekmektedir.¹³

Abdulcebbar'ın dil anlayışında merkezi kavramlardan biri olan muvadaa, İbn Cinni'nin teorisindeki gibi dilsel bir zemin üzerine oturmaktadır. Ona göre nesnenin ismi, işaret yoluyla konuşanın iradesi ve kastı tarafından zorunlulukla belirlenmektedir. Daha açık bir söylemle nesnenin başka bir ismi değil de o ismi almasını ve arasındaki bağı kuran şey, işaret eden kimsenin iradesi ve kastıdır. Şayet işaret olmasaydı, isim ile nesne arasındaki ilişkinin belirlenmesi, diğerlerinden ayrılması ve zorunlu olarak bilinmesi imkanı ortadan kalkardı. Bu durumda nesnenin ismini almasının ilk adımı, mütেকellimin kastı ve iradesidir. İkinci adım ise, muhatabın, mütেকellimin işareti ile belirlenen ve kastederek söylediği ismi

¹¹ İbn Cinni, a.g.e., I/s. 45

¹² Abdulcebbar, Mütешabihu'l-Kur'an, I/s. 82-83

¹³ Abdulcebbar, el-Muğni, XV/s. 106

onaylaması ve daha sonra da bu ismin, o nesne için kullanımının yaygınlaşmasıdır. Böylece dilciler dili üretmekte ve kullanımını sağlayarak yaygınlık kazandırmaktadır.¹⁴ Açıkçası o, nesne ile isim arasında doğal bir ilişki yerine konuşanın irade ve kastı ile uzlaşımı koymakla, anlamın beşeri yetiyle belirlendiğini kabul etmektedir.

Bunun dışında Abdulcebbar, Ehli Sünnet kelimcilerin dilin tevkifi olarak belirlendiği iddiasına açıkça karşı çıkmaktadır. O, dilin ilahi belirlemeyle var edilemeyeceği düşüncesini, Allah'ın söz söylemeye ihtiyacı olmadığı düşüncesine dayandırmaktadır. Onun bu konudaki delili, insanlar tarafından bir dilin ortaya konulması ve Allah'ın bu dilde onlara hitap ederek muradını beyan etmesi, ilahi kelamın insanların iyliğini ve güzelliğini gözetir oluşunun bir gereğidir. Yine bu husustaki başka bir delil de söz söylemenin amacıyla ilgilidir. Söz, ya bir faydayı elde etmek ya da bir zararı kaldırmak için söylenmektedir. İşte bu sebeplerden ötürü Allah'ın söz söylemesi düşünülemez. Kısacası konuşanın kendisinin ya da kendisi dışındaki birinin faydalanması için söz söylemesi zorunlu bir durumdur.¹⁵ Böylelikle dilin varlığının altında yatan bu sebebin Allah'a atfedilmesinin doğru olamayacağı sonucuna ulaşılmaktadır.

Öte yandan Abdulcebbar, İlahi hitabın anlaşılabilmesinde başlangıç itibarıyla uzlaşmış bir dilin var olması zorunluluğundan söz etmektedir. Bu ilk dil, “muvadaa” ile var olduktan sonra diğer dillerin “tevkifi” olarak verilmesi mümkündür. Burada onun delili, Allah'ın bildirdiği hitabında ifade edilen şeyin bilgi olmasıdır. Öyle ki Allah'ın muradı, ilim olarak bu hitapla bağlantılıdır. Buna göre muhatabın anlayacağı dil, hitaptan önce gelmezse, Allah'ın muradının sözünde

¹⁴ Abdulcebbar, a.g.e., V/s. 164

¹⁵ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 182

olmasından dolayı, anlaşılma imkânı ortadan kalkacaktır. Allah'ın, insanlara anlayamayacağı bir hitapla söz söylemesi düşünülemez.¹⁶

Dilin var oluşunda uzlaşmış işaretin¹⁷ belirleyici olduğu düşüncesi, Abdulcebbar'ı, Allah'ın nesne ile isim arasındaki bağı kurmak için işaret edemeyeceği anlayışına götürmektedir. İbn Cinni gibi Abdulcebbar da Allah'ın herhangi bir organa sahip olamayacağı için işaretle bulunmasının imkansızlığını ileri sürmektedir. Her ne kadar Allah'ın isim ile nesne arasındaki anlam bağı, işaret yöntemi olmaksızın insan zihninde yaratması muhtemel olsa bile bu durum, insanların dilde uzlaşmalarını ortadan kaldırmaz. Şayet böyle bir durum mümkün olsaydı, ilahi teklifte ifade edilen kasıt da, Allah'ın zatı hakkındaki bilginin doğuştan zorunlulukla elde edilememesi gibi, bilinemeyecektir.¹⁸ İşte tüm bu nedenlerden dolayı Abdulcebbar'a göre insanların bir dilde uzlaşmalarından sonra Allah'ın başka bir dili öğretmesi uygundur. Ancak başlangıç itibariyle uzlaşmaya dayalı olarak Allah'ın dil öğretmesi mümkün değildir.

Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, insanların ortaya koyduğu ve diledikleri gibi üzerinde uzlaşma sağladıkları şey olan dil, hiçbir şekilde mükemmel, eksiksiz ve kadim olarak görülemez. Dolayısıyla vahiy de kendisini dillerden herhangi biriyle ifade etmesi nedeniyle buradan da vahyin o şekilde kadim olanın yani Allah'ın bir sıfatıdır, sonucuna varılamaz. Zira kadim olan insanların diline ihtiyaç duymaz.¹⁹ İşte bu da Mutezili kelimcilerin ulaştığı mantıki bir neticedir ki, bu netice onları Kur'an'ın yaratılmış olduğu iddiasını öne sürmeye yöneltmiştir.

¹⁶ Abdulcebbar, a.g.e., V/s. 166

¹⁷ Dilin ortaya çıkışındaki uzlaşmış işaret, isim koyma esnasında dilcilerin nesneyi bizzat işaret ederek göstermeleridir. Bilgi için bkz. İbn Cinni, el-Hasais, I/s. 44

¹⁸ Abdulcebbar, a.g.e., V/s. 164

¹⁹ Nasri, Albert Nader, Felsefetü'l-Mutezile, Matbaatu Daru Neşri's-Sekafıyye, İskenderiyye, 1951, II/s. 57

Dilin oluşumu ve kökenine yönelik yaklaşımın bir benzerine de Yapısalcı Dilbilim öğretisinde rastlamak mümkündür. Bu öğretiye göre dil, dil yetisinin²⁰, gerçi en önemli ama yalnızca belli bir bölümüdür. Bu itibarla dil, hem dil yetisinin toplumsal ürünüdür hem de bu yetinin bireylerce kullanılabilmesi için toplumun benimsediği zorunlu bir uzlaşımlar bütünüdür. Dolayısıyla dil kendi başına bir bütündür, bir sınıflandırma ilkesidir.²¹ İşte bu gerçekten hareketle dili, birey ne yaratabilir ne de değiştirebilir. O, varlığını yalnızca topluluk üyeleri arasında yapılmış bir tür sözleşmeye borçludur.²²

Kendi başına bir bütün, bir dizge olan dil, her an bir evrim içerisinde. Yani o, sürekli olarak bir değişme, yenileşme ve gelişme halindedir. Bu anlamda bireyler kendi zamanının ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde her alanda yeni kelimeler üretmekte ve bu durum sonsuza kadar devam etmektedir. Dolayısıyla ortaya çıkan ihtiyaçlar nedeniyle dil, sürekli olarak bir gelişim ve değişim yaşamaktadır. Ayrıca Saussure’a göre bugün itibariyle kullanmadığımız “ölü diller” diye ifadelendirdiğimiz dilleri her ne kadar biz konuşmuyor olsak da onların dilsel düzenini pekâlâ öğrenebiliriz.²³ Anlaşıldığı üzere, toplumsal uzlaşımın ürünü olan dil, kelimeler gibi somut niteliklidir, ama ondan farklı olarak konuşan kişinin bir işlevi değildir. Yani o, bireyin edilgen bir biçimde zihnine aktardığı bir üründür. Daha önce toplumsal uzlaşım dayalı olarak ortaya çıkan dil göstergelerinin nedensizliği söz

²⁰ Dil yetisi kavramı, dilbilim çalışmalarında önemli bir yer teşkil etmektedir. Dilbilimde bu kavram, insanın sesli göstergeler aracılığıyla ya da doğal diller kullanarak anlaşma ve iletişim sağlama yetisi olarak tanımlanmaktadır. Bu yönüyle bu yeti hem toplumsal hem de bireysel özellikler içeren karmaşık nitelikli bir bütündür. Bilgi için bkz. Vardar, Berke, Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü, Multilingual Yabancı Dil Yay., İstanbul, 2007, 2. Baskı, s. 78

²¹ Saussure, Ferdinand de, Genel Dilbilim Dersleri, çev. Berke Vardar, Multilingual Yay., İstanbul, 2001, s. 38

²² Saussure, a.g.e., s. 44

²³ Saussure, a.g.e., s. 44

konusudur.²⁴ Bir toplum içinde iletişimin gerçekleşebilmesi, bireylerin anlaşabilmeleri için, o dili konuşanlarda aynı lafzın aynı anlamı çağrıştırması gereklidir. Bunu sağlamak için de her toplum bu konuda uzlaşma içindedir. Sözgelimi, Türkçe konuşan bir toplumda dil gösterge yani sözcük örneğindeki hayvan türü için “kuş” lafzını kullanma konusunda uzlaşma içerisindedir. Burada biri çıkıp da ben bu sözcüğü beğenmiyorum, ben artık “kuşu”, “şak” ya da “kaş” diye isimlendireceğim diyemez. Bu da tek tek kişilerin göstergelerde değişiklikler yapamayacağını ortaya koymaktadır.²⁵

2. Dil-Düşünce İlişkisi

Bu başlık altında dil ile düşünce arasındaki ilişki düzeyinin ne boyutta olduğu ele alınacaktır. Buna göre dil ile düşünce birbirinden bağımsız iki yeti midir? Eğer bunlar birbirinden bağımsız iki yeti ise, hangisi daha önce gelir? Ya da bu iki yeti arasında karşılıklı olarak gerektirme söz konusu mudur? İşte bu tür soruların yanıtları dil ile düşüncenin neliğine dair tanımlardan hareketle verilecektir.

Genel anlamda düşünce, zihinde tasarlanan ve canlandırılan şey olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda kişinin, zihin dünyasında herhangi bir şeyi canlandırabilmesi için, o şeyi daha önce dış dünyada görmesi ve resmetmesi gerekir. Dolayısıyla insan zihni, görmediği ve algılamadığı bir şey hakkında tasavvurda bulunamaz. Buradan hareketle düşünce, dış dünyanın insan zihnine yansıması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede düşünce şu şekilde tanımlanmaktadır: “Geniş anlamı ile tüm zihinsel faaliyetleri kapsayan düşünce,

²⁴ Saussure, a.g.e., s. 43

²⁵ Saussure, a.g.e., s. 110

insanın hüküm verme, akıl yürütme, seçme, açıklama, mukayese etme, tanımlama gibi fiilleri gerçekleştirme yetisidir.”²⁶

İsim olan dil sözcüğü ise, Türkçe Sözlükte genel olarak şu anlamlara gelmektedir: “Birincisi, ağız boşluğunda tatmaya, yutkunmaya, sesleri boğumlamaya yarayan etli, uzun ve hareketli organ, tat alma organıdır. İkincisi ise, İnsanların düşündüklerini ve duyduklarını bildirmek için kelimelerle veya işaretlerle yaptıkları anlaşma, lisan, zeban.”²⁷ Bu iki temel anlamın dışında dil sözcüğünün değişik alanlarda kazandığı yan anlamları da vardır. Sözgelimi, Tanzimat dili, felsefe dili, edebiyat dili, hukuk dili, din dili gibi. Elbetteki değişik alanlarda zaman içerisinde kazanılmış olan bu yan anlamlar, dil sözcüğün temel anlamına bağlı kalınarak anlam genişlemesine uğramıştır. Dolayısıyla oluşturulan bu anlamlar, anlam kaymasına uğramak suretiyle temel anlamının dışına çıkılmamıştır.

Buradan da anlaşılabacağı üzere geniş anlam olarak dil, iletişim kuracak kişiler tarafından bilinçli olarak meydana getirilmiş ve toplumsallaşmış bir semboller sistemi²⁸ olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylelikle insan zihin dünyasındaki düşünce ve içeriklerini dil vasıtası ile başkalarına aktarabilmektedir. Günümüzde dili, “isteyerek üretilen semboller sistemi vasıtasıyla duygu, düşünce ve istekleri bildirmekte kullanılan tamamen beşeri ve bilinçli bir yöntem”²⁹ şeklinde tanımlayanlar olduğu gibi onu, “insanlar arasında anlaşmayı sağlayan tabii bir vasıta, kendi kanunları içinde yaşayan ve gelişen canlı bir varlık, milleti birleştiren, koruyan ve onun ortak malı olan sosyal bir müessese, seslerden örülmüş muazzam bir yapı, temeli bilinmeyen zamanlarda atılmış bir gizli anlaşmalara ve sözleşmeler

²⁶ Öner, Necati, Dil Üzerine, Ankara, 2004, s. 52

²⁷ Akalın, Şükrü Haluk, Türkçe Sözlük, TDK Yay., Ankara, 2011, 11. Baskı, s. 662, 664

²⁸ Öner, Necati, Dil Üzerine, s. 52

²⁹ Ünalın, Şükrü, Dil ve Kültür, Ankara, 2005, Nobel Yayın Dağıtım, 3. Baskı, s. 2

sistemi’’³⁰ şeklinde tanımlayanlar da vardır. Öyle anlaşılmaktadır ki, bu ikinci tanım içerisinde yer alan ‘‘müessese’’ sözcüğü dilin, sosyal kültürün bir parçası olduğu yönüne vurgu yapmak için kullanılmaktadır.

Bu tanımlardan sonra dil ile düşünce arasındaki ilişki düzeyinin ne boyutta olduğuna ilişkin olarak düşünce tarihinde üç farklı yaklaşım kendini açığa vurmaktadır. Bunlardan birincisi, dili tümüyle düşünceye dayandıran zihinselci yaklaşım; ikincisi, dil ve dilsel kullanımın düşünceyi öncelediğini savunan yaklaşım ve üçüncü olarak da dil ile düşünce arasında paralellikler ve benzerlikler olduğunu iddia eden yaklaşım şeklindedir.³¹ Bu yaklaşımlardan zihinselci yaklaşımda düşüncenin dili öncelediği ve dilden bağımsız olarak bulunduğu savunulmaktadır. İkinci yaklaşım da ise, dilin düşünceyi öncelediği ve dil olmaksızın düşüncenin gelişemeyeceğini ve tanınamayacağı hususu vurgulanmaktadır. Bu yaklaşım tarzında dilin sosyal boyutu ve kullanımının anlam için tek geçerli yol olacağı düşüncesi öne çıkmaktadır.³²

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, tüm bu yaklaşımlarda öne çıkan bir husus vardır ki o da insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özellik olan konuşan bir varlık olduğu yani bir dile sahip olduğu yönündeki genel yaklaşımdır. Biz de burada bu genel yaklaşımı düşünce tarihi içinde dil ve düşünce ile ilgili birtakım görüş ve değerlendirmelere değinerek çözümlemeye çalışacağız.

Antik Yunanlılarda bizim bugünkü dil sözcüğümüze karşılık gelen bir sözcükleri yoktu. Bu dönemde dil sözcüğü, bünyesinde pek çok anlamı barındıran logos sözcüğünde ‘‘söyleme, açıklama’’ anlamlarının karşılığı olarak da kullanılmaktadır. Fakat bu sözcükte ağırlıklı olarak ‘‘düşünme, akletme, anlama’’

³⁰ Ünal, Şükrü, a.g.e., s. 3

³¹ Bor, İbrahim, Analitik Dil Felsefesinde Dil, Düşünce ve Anlam, Elis Yay., Ankara, 2011, s. 47

³² Bor, a.g.e., s. 47

anlamları ön plana çıkmaktadır.³³ Logos sözcüğü içerisinde dil kavramının karşılığı olarak kullanılan “söyleme, açıklama” anlamlarına ilişkin ortaya konan bir tanımlamaya göre insan, “zoon logon ekhon” yani konuşan bir varlıktır. Buradaki “logon” ifadesi logosla ilgili bir kavramdır. Öyle olmakla beraber logos kavramı iki anlamı da bünyesinde taşımaktadır. Buna göre logos bir yandan dil demektir, diğer yandan düşünce, akıl demektir.³⁴ Bu da göstermektedir ki, logos kavramında dil ile düşünce iç içe ve birbirinden ayrılamaz durumda bulunmaktadır. Dolayısıyla Antik Yunan düşüncesinde dil ile düşünce arasında ayniyet ve benzerlik durumu söz konusudur.

Aynı şekilde Arap dilindeki “nutk” sözcüğü de aynı anlamdadır ve mantık terimi de buradan türetilmiştir. Bu bağlamda İslam düşünürlerinden Farabi, bu sözcüğün açıklamasını şu şekilde yapmaktadır: Mantık sanatının ismi, nutk sözcüğünden türetilmiştir. Bu kelime eskilere göre üç şeye delalet eder. Birincisi, insanın makulleri idrak edebileceği kuvvettir. İnsan bu kuvvetle ilim ve sanatlar elde eder ve onunla hareketlerin güzelini ve çirkinini ayırt eder. İkincisi, insanın nefsinde anlayış yolu ile hâsıl olan makullerdir. Bunlara içten konuşma derler. Üçüncüsü ise, içeride bulunan şeyi dil ile söylemektir ki, buna da dıştan konuşma denir.³⁵ Bu da gösteriyor ki, gerek logos gerekse nutk, hem dili hem de düşünceyi ifade etmektedir.

Günümüz dünyasında Heidegger de dili, içinde varlığın su yüzüne çıktığı, kendini gösterdiği bir logos olarak tanımlamaktadır. Ona göre dil, varlığın ışıyarak örtüsünü açtığı yerdir.³⁶ Burada dil ile insan varlığı arasındaki ilişki, insanın hem dile sahip olması hem de dil tarafından kuşatılmış olmasıyla ortaya konulur. Dil

³³ Hançerlioğlu, Orhan, Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010, s. 236

³⁴ Yazoglu, Ruhattin, “Dil-Kültür İlişkisi”, EKEV Akademi Dergisi, Y: 6, S: 11, 2002, s. 29

³⁵ Farabi, Ebu Nasr Muhammed b. Muhamed, el-Medinetü'l-Fadıla, çev. Nazif Danışman, Maarif Yay., İstanbul, 1956, s.23-25

³⁶ Heidegger, Martin, Varlık ve Zaman, çev. Kaan H. Öktem, 2. Basım, İstanbul, 2011, s. 29

felsefecisi Haman da düşünce ile dil arasında ayniyet ve benzerlik kurmaktadır. Ona göre akıl, kendi içinde kapalı ve soyut bir yapıya sahip değildir. Aksine akıl, anlama ve kavrama süreçlerinin bütününden oluşan bir yapıya sahiptir. Ancak anlama ve kavrama dediğimiz süreçler dilde gerçekliğini bulmaktadır. Yani düşüncelerimiz sürekli olarak dil içinde geçer, berraklaşır ve dille gerçekleşirler.³⁷ Humboldt’a göre dil, düşüncenin bir aleti değildir. Tam tersine dil, düşünceyi yaratan bir yapıya sahiptir.³⁸

Benzer şekilde bu düşünceler Porzig tarafındanda dile getirilmektedir. Ona göre dil, asıl başarısını düşüncede gösterir. Düşünce, bağlantıları kavramaktır. Burada dil, düşüncenin bir aracı durumundadır, ama dilin kendisi de düşünce içinde meydana gelir ve onda serpilir. Dolayısıyla dil ile düşünce karşılıklı olarak birbirlerini oluştururlar. Bu bağlamda dil düşünce içinde ve düşünceyle birlikte hareket eden bir simgeler sistemidir.³⁹ Dil olmaksızın düşüncenin içeriklerinden biri olan hiçbir kavram oluşturmak mümkün olmadığı gibi, zihnin hiçbir nesnesi de varolamaz. Zira dış dünyada bulunan herhangi bir şeyin bilinç için tam bir varlık kazanması, ancak kavram aracılığıyla mümkündür.⁴⁰ O halde dilin özü, dilin bir şey söylemesinde, bir şey göstermesinde ve bir şeyi görünür kılmasında bulunur. Bu anlamda dil, mevcut olanı işaret eder ve gösterir.⁴¹ Burada dilin varlık yapısı ile onun işaret ettiği varlığın yapısı arasındaki karşılıklı bağıllık o kadar ileri gidebilir ki, dilde karşılaştığımız her şeyi, varlık dünyasında bir şey karşılar. Bu karşılama aksadığı zaman dilin yapısında anlatımını bulan düşünce de anlaşılmas bir hal alır. Zira dil ile

³⁷ Akarsu, Bedia, Wilhelm V. Humboldt’da Dil-Kültür Bağlantısı, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 37

³⁸ Akarsu, a.g.e., s. 40

³⁹ Akarsu, a.g.e., s. 41

⁴⁰ Altuğ, Taylan, Dile Gelen Felsefe, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2001, s. 75

⁴¹ Altuğ, a.g.e., s. 111

varlık dünyası arasındaki karşılıklı bağ, sözcüklerle bir şeyi görmek ve bir şeyi düşünmekle sağlanabilir.⁴²

Dil ile düşüncenin birbirinden ayrılmazlığı yaklaşımının bir benzerine de günümüz Batı dünyasının dilbilimcilerinden biri olan Saussure'de görmek mümkündür. Bu bağlamda Vardar, Saussure'in bu konuya ilişkin düşünce tarzını şu şekilde ortaya koymaktadır: “Ona göre katışıksız değerler dizgesinden başka bir şey olmayan dilin⁴³ düşünceye karşı üstlendiği özel görev, kavramların anlatımı için maddi bir ses aracı yaratmak değil, düşünceyle sese aracılık yapmaktır. Bu o türlü koşullarda gerçekleşir ki, düşünceyle sesin birleşmesi zorunlu olarak karşılıklı birim sınırlandırmaları sonucunu verir. Özü gereği bulanık olan düşünce ayrışma yoluyla belirginleşmeye zorlanır. Bu da demektir ki, ne düşünceler maddileşir ne de sesler tinselleşir. Burada gizemli diye nitelendirebileceğimiz bir olgu söz konusudur. Düşünce ile ses birtakım bölümlenmeler gerektirir ve dil, biçimlenmemiş iki yığın arasında oluşurken kendi birimlerini yaratır. Bu bağlamda her dilsel öge, bir kavramın bir sesle birleştiği ve bir sesin bir kavramın göstergesi durumuna girdiği küçük bir üye, bir parçacıktır. Bu durumda dil bir kağıda da benzetilebilir: Düşünce kağıdın ön yüzü, ses ise arka yüzüdür. Nasıl ki kağıdın ön yüzünü kestiniz mi, ister istemez arka yüzünü de kesmiş olursunuz. Dilde de durum aynı şekildedir. Ne ses düşünceden ayrılabilir ne düşünce sestten. Böyle bir ayırım ancak bir soyutlamayla gerçekleşebilir.”⁴⁴

⁴² Mengüşoğlu, Takıyyeddin, Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 3

⁴³ Saussure, dil kavramını dil yetisi kavramıyla karıştırmamaktadır. Yani o, dili, dil yetisinden ayrı tutmaktadır. Ona göre dil, dil yetisinin gerçi en önemli, ama yalnızca belli bir bölümüdür. Bu anlamda dil, hem dil yetisinin toplumsal ürünüdür hem de bu yetinin bireylerce kullanılabilmesi için toplumun benimsediği zorunlu bir uzlaşımlar bütünüdür. Bilgi için bkz. Saussure, Ferdinand de, Genel Dilbilim Dersleri, s. 38

⁴⁴ Saussure, Ferdinand de, Genel Dilbilim Dersleri, s. 165-166

Batı dünyasındaki bu yaklaşım tarzının bir benzeri de İslam dünyasında Mutezile içerisinde görülmektedir. Bu çerçevede dilin kurallarını ve sosyal uzlaşım sal özelliklerine dayalı kullanımını ön plana çıkaran Abdulcebbar, dili bir yapı⁴⁵ olarak görürken, düşünce ile o düşüncenin dildeki karşılığı olan lafzın birbirinden ayrılmayan ilişkisine temas etmektedir. Ona göre dil, ne ses ne düşünce ne de lafızdır. Tam aksine dil, zihindeki düşüncenin akılla birlikte özel bir dizilişle lafızda kendini açığa çıkardığı bir yapıdır.⁴⁶ Bu çerçevede O, önce zihin dünyasında mananın oluştuğunu, daha sonra bu mananın lafızla ifade edilerek açığa çıktığını ileri sürmektedir. Bu bakımdan ona göre bir lafzın konulduğu anlamı bilmeden, manasını doğru olarak ifade edecek tarzda kullanmak mümkün değildir.⁴⁷

Sözgelimi, sarı renk ele alınacak olunursa, bu renk önce mana olarak zihinlerde oluşturulur ve sonra onu ifade etmek üzere sarı lafzını o kavrama atfederiz. Dolayısıyla insan zihninde oluşturulan düşünce içeriklerinden olan bu manaların veya kavramların lafızları kullanmadan ifade edilmesine ya da açığa çıkarılmasına imkan yoktur. Bu da göstermektedir ki, dilden önce düşünce belirsizdir. Bu anlamda düşünce varlığını dille ortaya koyar. Yani dil düşünceye hayat verir. Diğer taraftan düşünceden soyutlandırılmış bir dil ise, ölüdür ve tüm yaşam fonksiyonlarını yitirmiş demektir. Dil ile düşünce arasındaki zorunlu bir ilişki olduğu gerçeğinden hareketle denilebilir ki, nasıl ki dil, düşünme alanının genişlemesini yani var olanlara daha fazla nüfuz etmesine en büyük etken ise, aynı şekilde düşünce de var olana nüfuz etmek suretiyle yeni kavramlar kazanıp onları ifade ederek dili zenginleştirir ve güçlü kılar.

⁴⁵ Abdulcebbar'a göre dil, belli bir gramer yapısına bağlı kurallardan oluşan düzenli bir yapıdır. Bilgi için bkz. Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 16

⁴⁶ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 85

⁴⁷ Abdulcebbar, a.g.e., V/s. 17

3. Kelamın Neliği ve Dil-Kelam İlişkisi

Kelam lugatte “etkilemek, yaralamak” anlamında “kelm” kökünden⁴⁸ türemiş bir isim olup masdar formunda düzenlenmiş bir sözcüktür. Bu sözcük Yunan felsefecilerin eserlerinin Arapça tercümelerinde “kelime, akıl ve delil” gibi çeşitli anlamları olan logos terimine karşılık olarak kullanılmaktadır.⁴⁹ Arap dilcilerden biri olan İsfehani’ye göre bu sözcük, belli bir düzen içerisinde sıralanmış lafızların ve bu lafızlar altındaki manaların tamamı için kullanılmaktadır.⁵⁰

Benzer şekilde İbn Faris de kelamı, mana yönü olan konuşmaya delalet eden lafız olarak tanımlamaktadır.⁵¹ Cürcani ise kelamı, isnat yoluyla iki kelimeyi içeren söz olarak tanımlamaktadır. Yani tam bağ kurulmuş kelimelerden müteşekkil anlama kelam denmektedir.⁵² Şu halde bir sözün kelam sayılabilmesi için en az iki kelimeden oluşması ve bu iki kelime arasında isnat bağı kurulması gerekmektedir.

⁴⁸ Lügat itibariyle kelam kavramının etimolojik kökeninde “kelime”, “kilme” ve “kelme” olmak üzere üç tür lafız sığası bulunmaktadır. Bunlardan “kelime” kökü Hicaz’ın, “kilme” kökü ise Temim’in lügatı olup, bu sığaların çoğulu “kelim” lafzıdır. Bu kavramın etimolojik kökeni, müenneslik ‘ta’sı olmaksızın “kelm” şeklinde de yapılanmaktadır ki, hangisi olursa olsun bu üçlü masdarların tümü “yaralamak” anlamına gelmektedir. Burada kelam ve kelime kavramlarının lugat olarak “yaralamak” anlamına gelmelerinin nedeni, bunların ifade ettikleri anlamların, tıpkı yara gibi kişinin iç dünyasında uyandırdığı tesirdir. Buradan hareketle denilebilir ki, kelam kavramı, Arap dilinde yaralama ve iz bırakma anlamı için konulmuş bir lafız olan “kelime” lafzından türetilmiş bir isimdir. Bilgi için bkz. İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, Lisanü’l-Arab, tah. Abdullah Ali Ekber-Muhammed Ahmed Hasbillah-Haşim Muhammed Şazeli, Daru’l-Mearif, Kahire, 1119, s. 3922

⁴⁹ Wolfson. H. Austryn, Kelam Felsefeleri, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 2001, Kitabevi Yay., s. 1

⁵⁰ İsfehani’ye göre Arap gramerciler, isim, fiil ya da edat olsun bu lafızlardan herhangi biriyle kelam sözcüğünü kastederler. Diğer taraftan ona göre kalamcılarının çoğunluğu, tam bir anlam ifade eden cümlelere “kelam” demektedir. Bilgi için bkz. el-İsfehani, Ebu’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed el-Ma’ruf bi’r-Ragıb, el-Müfredat fi Garibi’l-Kur’an, trc. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İstanbul, 2010, s. 93

⁵¹ İbn Faris, Ebu’l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyya b. Muhammed er-Razi el-Kazvini el-Hemedani, Mu’cemu Mekayisi’l-Luga, tah. Abdüsselam Muhammed Harun, Daru’l-Fikr, 1979, V/s. 131

⁵² Cürcani, Ali b. Muhammed, es-Seyyid eş-Şerif, et-Ta’rifat, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985, s. 194. Kelamı, kavramsal olarak bu şekilde tanımlayan Cürcani, bu kavramı ilmi disiplin açısından da şu şekilde tanımlamaktadır: Kelam; Allah’ın zatı, sıfatları, mebde ve mead çerçevesinde mümkün varlıkların durumlarını İslam ilkeleri doğrultusunda araştıran ilim dalıdır. Böyle olmakla beraber kelam, delillerden elde edilmiş şer’i ve itikadi kaideleri ele alan ilim dalıdır. Bilgi için bkz. Cürcani, a.g.e., s. 194

Diğer taraftan Türkçe’de her ne kadar kelam teriminin karşılığı olarak “söz” kavramı kullanılsa da Arap dilinde söz, daha çok “kavl” sözcüğünün karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bu çerçevede İbn Manzur, kelam ile kavl sözcüklerinin birbirlerinden farklı oluşuna dikkat çekmektedir. Ona göre kelam, kendine yeten söz demektir ve bu kavram cümle sözcüğüne karşılık gelmektedir; “söz” lafzının karşılığı olan kavl ise, kendi başına yeterli olmayan ve cümlede bir cüzü ifaden şeydir.⁵³ Aynı şekilde Sibeveyhi de, kelam ile kavl sözcüklerinin birbirinden farklı anlamlar içerdiğine dikkat çekmektedir. Ona göre kavl sözcüğünün karşılığı olan söz, lafız ve ifade anlamına gelmekte; kelam ise, kendisiyle bir şeylerin anlatıldığı söz demektir.⁵⁴ Buna göre kelam, anlamın belli bir kasıt ve niyetle lafza dökülmesidir. Dolayısıyla kelam kavramının “kavl” sözcüğünü de kapsayan daha geniş bir anlama sahip olduğu söylenebilir.

İbn Manzur, Arap dünyasının meşhur dilcilerinden biri olan Sibeveyhi’nin yukarıda ortaya koymuş olduğu “kelam” ile “kavl” lafızları arasındaki anlamsal ve kullanım yönündeki farklılıktan hareketle insanların ittifak halinde Kur’an’a “Kelamullah” dedikleri halde, “kavlullah” demediklerine dikkat çekmektedir. Çünkü Kur’an, tahrif edilmesi ve herhangi bir harfinin değiştirilmesi mümkün olmayan, sıkı ve örülmüş bir şeyi ifade etmektedir. Bu yönüyle Kur’an, manayı tam olarak ortaya koymakta ve koymuş olduğu bu mana üzerinde oynanma ihtimali olmadığı için kastedilen mana tam olarak ortaya çıkmaktadır.⁵⁵

Kelam kavramının sözlük ve terim anlamına ilişkin olarak verilen bu bilgilerden sonra, artık bu kavramın dilbilimsel açıdan ne tür anlamsal içeriğe sahip olduğu dil ile ilişki boyutunun ne düzeyde olduğunun ortaya konulması yerinde

⁵³ İbn Manzur, Lisanü’l-Arab, s. 3922

⁵⁴ İbn Manzur, a.g.e., s. 3922

⁵⁵ İbn Manzur, a.g.e., s. 3922

olacaktır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, dil bilimsel açıdan kelam, bireysel bir irade ve zihinsel bir edimdir ve bu yönüyle ruhsal ve fizyolojik bir etkinliktir. Dil dizgesinin kullanılışı demek olan kelam, dilin bir bölümünü geçici olarak eylemli kılar. Sözelimi, somut cümleler kurulmasını sağlar ve bu anlamda bireye dili kullanma imkânını veren çeşitli birleşimlerle bunları dışa ileten zihinsel ve nesnelere ilişkin bir sistem içerir. Dilin dizge niteliği taşımasına karşın kelam, bir bildiri özelliği sunar ve dili sonsuz bir çeşitlilikle gerçekleştiren alan olarak ortaya çıkar.⁵⁶

Dil dendiğinde akla gelen ilk şey, bir iletişim vasıtası olarak onun, iletilerin aktarımını ve ortaya konan anlamların başkalarıyla paylaşımını gerçekleştiren bir yapıya sahip olmasıdır. Ancak sözcüğün temel anlamı, ağızdaki tat alma organıdır. Konuşma fiilini ve iletişim sistemini de anlatır duruma gelişi, bunların ağızdaki dille olan ilişkisi yani dilin konuşmadaki yeri dolayısıyladır. Bu durum pek çok dilde görülen bir anlam olayı sonucunda ortaya çıkmıştır.⁵⁷ Dil sözcüğünün dil biliminde öne çıkan iki tanımı vardır ki, bu tanımlar dilin eksenini oluşturmaktadır. Bu tanımlardan birincisine göre dil, belli bir insan topluluğuna özgü, çift eklemli sesli göstergeler dizgesidir. Buna göre dil yetisinin toplumsal ürünü olan dil, bu yetinin bireylerce kullanılabilmesini sağlayan ve toplumca benimsenmiş olan uzlaşım sal bir düzendir. Bu durumda hem gösterenlerle gösterilenlerin yani lafız ile anlamın birleşmesiyle oluşan bir dizge, hem de bu birleşimin ürünü olan göstergelerle bunları oluşturan ve bunların oluşturduğu öğelerin işleyiş kurallarını içeren bir düzenektir.⁵⁸ İkincisine göre ise dil, bildirişim sağlama aracı olarak kullanılan ve doğal diller dışında kalan her türlü göstergeler dizgesi, anlatım yöntemidir. Sözelimi, müzik

⁵⁶ Vardar, Berke, Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri, Multilingual Yabancı Dil Yay., İstanbul, 2001 s. 45-46

⁵⁷ Aksan, Doğan, Her Yönüyle Dil, TDK Yay., 5. Baskı, Ankara, 2009, I/s. 50

⁵⁸ Vardar, Berke, Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü, s. 71

dili, sinema dili vb.⁵⁹ İşte bu tür anlatıma dayalı olan diller, İngilizce, Fransızca gibi doğal dillerin dışında sadece bildirişim sağlama fonksiyonuna sahiptir.

İnsanın bireysel bir yanının bulunmasının yanı sıra toplumsal bir varlık olması gerçeğinden yola çıkan Saussure, dilsel düzleme ilişkin temel nitelikli bir ayırımdan yola çıkmanın gerekliliğini savunmaktadır. Bu çerçevede o, dili kelimadan ayırmanın zorunluluğuna işaret etmektedir. Ona göre dili kelimadan ayırmak demek, toplumsal olguyu bireysel olgudan ve önemli olguyu önemsiz, belli oranda rastlantısal nitelik taşıyan olgulardan ayırmak demektir. Bireyin edilgen biçimde belleğine aktardığı bir ürün olan dil, dil yetisinin başka bir deyişle insanın sesli göstergeler aracılığıyla doğal diller çerçevesinde anlaşma, bildirişim sağlama yetisinin bütün gerçekleştirmelerinin kuralıdır, yani bir tür sınıflandırma ilkesidir. Bu nedenle de dilbilimin gerçek konusunu oluşturur. Bu noktada kelam ise dilbilime sadece veri sağlar.⁶⁰

Saussure gibi dil ile kelam arasındaki ayrımı benimseyen G. Guillaume de, söylem kavramını öne çıkarmaktadır. Ona göre söylem, dildeki aşamalanmış dizgeler düzeyinde yer alan uzlaşımların konuşma fiili sırasında uygulanmasıyla oluşturulan kelime, cümle gibi söz zinciri parçalarıdır.⁶¹ Ona göre dil, bir dizgeler dizgesidir ve aynı dili kullananların gönderme yaptığı temeldir. Kelam ise, dildeki uzlaşımların yansıması ve belli koşullarda dilin içkin bir görünüşü olarak yorumlanan bölümüdür.⁶²

⁵⁹ Vardar, a.g.e., s. 72

⁶⁰ Saussure, Genel Dilbilim Dersleri, s. 43

⁶¹ Sözce kavramı, Saussure'deki kelam kavramının birbirini bütünleyen iki yönünden birini oluşturmaktadır. Bu iki yön ise, biri sözce diğeri ise sözcelemdir. Saussure'e göre sözce, bir cümle ya da söylem olarak ürün niteliği taşıyan söz olgusudur; sözceleme ise, dili söyleme dönüştüren etkinliktir ve belli bir durumda cümleleri dile getirme çabasıdır. Kısacası bir üretim sürecidir. Bilgi için bkz. Vardar, Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri, s. 50

⁶² Vardar, a.g.e., s. 48

E. Buyssens de Guillaume gibi dil ile kelam arasında üçlü bir ayırıma gitmektedir. Dil, kelam ve söylemden ibaret olan bu üçlü ayırım, Saussure'ün kelam kavramının ikiye bölünmesinden kaynaklanmaktadır. Öncelikle kelam hem konuşan bireyin dili kullanırken başvurduğu birleşimleri hem de bu birleşimlerin dışa iletilmesini sağlayan düzeneği ifade eder. İşte Buyssens, bireyin dili kullanırken başvurduğu bu birleşimlere “söylem” ismini vermektedir; kelamı ise bu birleşimlerin dışa iletilmesini sağlayan düzenek anlamında kullanmaktadır. Ona göre söylem, kelamın işlevsel bölümüdür ve dilbilimci somut olgular karşısında soyutlamaya başvurarak işlevsel yönleri saptamaya çalışır.⁶³ Anlaşılan o ki, söylemin buradaki işlevi, dil ile kelamı birbirine bağlamaktan ibarettir. Dolayısıyla konumu gereği bunun dışında herhangi bir işleve sahip değildir.

Öbür yandan dil yetisi, tüm insanlara özgü oluşu yönüyle evrenseldir ve değişmez. Dil yetisini oluşturan dil ise bir kurallar bütünü olarak toplumsal olmakla beraber her an kullanıma hazır ve soyut bir temel araçtır. Bu yönüyle dil kelama göre tek olma özelliğine sahiptir. Oysa kelam konuşan birey sayısı ve bireylerin her konuşmasında ya da yazmasında oluşturduğu söz sayısı ile ilgili olduğu için sınırsızdır. Bununla birlikte dil, insanla diğer var olan şeyler arasında birleştirici bir ilişki kurmaktadır. Öyleki insan olmak, adeta dilin eseridir. İnsan ancak dil sayesinde kendi kimliğine bürünür. Dil olmadan insan, ne bilgi, felsefe, sanat gibi maharetler ortaya koyabilir ne de duygu ve düşünceleri kendisi için bir anlam taşır. Zira tüm bunlar toplum içerisinde duygu ve düşüncelerin dille naklinden doğmuştur.⁶⁴

Öyle anlaşılmaktadır ki, ne dil olmadan kelam ne de kelam olmadan dil düşünülebilir. Bu anlamda ikisi arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Ancak bu

⁶³ Vardar, a.g.e., s. 48-49

⁶⁴ Yazoğlu, Ruhattin, “Dil-Kültür İlişkisi”, s. 23

noktada bir araç olarak kelimayı almak suretiyle dile ulaşabilir ve sadece dile dayanarak kelimayı kavrayabiliriz. Buna göre dil ile kelam arasında karşılıklı bir içirme bağıntısı vardır. Gerçekten de dil, bir toplum içerisinde konuşulduğunda, o toplumda varlığı ortaya çıkar. Ancak burada onun varlığı kelam sayesinde mümkün olmaktadır. Oluşum bakımında ise dil bireyde o toplumdaki konuşma şeklinin öğrenilmesiyle belirir. Bu yönüyle dil, kelamın hem ürünü hem de aracıdır. Dolayısıyla burada karşılıklı bir içirme ilişkisi bulunmaktadır.

4. Kelam-Mütekellim İlişkisi

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en temel nitelik, konuşabilir olmasıdır. İnsan bu niteliği sayesinde başkalarıyla iletişim kurabilmektedir. Arap dilinde daha çok “mütekellim” kavramının karşılığı olarak kullanılan konuşma, söz ile sözün sahibi arasındaki ilişkide anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda kelamın bir fiil mi yoksa sıfat mı olduğu ve bu noktada mütekellim isminin kime verileceği hususu, dilsel bir zeminde tartışılmak suretiyle ele alınmaktadır.

Şurası bir gerçektir ki, hem beşerin hem de Allah’ın kelam ismiyle nitelendiği hususunda tüm kelamcılar ittifak halindedir. Ancak mütekellim kavramının nasıl anlamlandırılacağı hususunda görüş ayrılıkları söz konusudur. Bu bağlamda kelam ilminin temel tartışma konularından birisi olan bu mesele, kelami ekoller arasında tartışmalara neden olmuştur. Hatta ekoller arasında bu tartışmalar öyle bir hal almıştır ki, taraflar birbirlerine karşı sert ve amansız bir duruş sergilemişlerdir. Dolayısıyla taraflar kendi düşünce sistemleri doğrultusunda oluşturdukları teorik çerçevelerine uygun bir biçimde mütekellim kavramını anlamlandırma yoluna gitmişlerdir.

Düşünce sistemlerinin birbirlerinden farklı olmasından dolayı ekoller, mütekellim kavramını farklı şekilde anlamlandırma cihetine gitmişlerdir. Özellikle konuşmanın insandaki niteliği ile Allah'daki niteliğinin aynı olup olmadığı hususunu ekoller, kendi söylemleri doğrultusunda şekillendirmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda Mutezile'ye göre mütekellim, “kelamı var eden ve varlık alanına çıkaran”⁶⁵ demektir. Bu da kelamın, konuşanın bir fiili, bir eseri olduğu anlamına gelmektedir. Yani kelamın herhangi bir mahalde bulunmaksızın varlığı düşünülemez. Şöyleki, herhangi bir insan konuşma fiilinin gerçekleştirirken ağız, damak, dil gibi konuşma organlarını mahal olarak kullanırken, Allah da konuşmasını yaratılmışlara nimet vermekle “munim”, rızık vermekle “rezzak” olması gibi bir varlıkta yaratmak suretiyle gerçekleştirir.⁶⁶

Buna göre konuşmanın belli bir mahalde gerçekleşmesi, kelamın mahalle nispet edilmesini gerektirmez. Zira herhangi bir şeyin varlığa nispetinde, o şeyin doğrudan yapılmasını gerektirmez. Ancak konuşmanın mahallinde hal olarak ya da canlı olarak bulunması zorunlu değildir. İşte bu hususta Ebu Haşim, Abdulcebbar'dan farklı düşünmektedir. Ona göre kelam, sahibi için bir halin bulunmasını gerektirir. Gerketirici olan bu hal de konuşanın mütekellim oluşudur. Nasılki ilim vasfı bilende alim oluşu gerektiriyorsa kelam da konuşanda mütekellimiyet halini gerektirmesi nedeniyle kelam sahibine özellik kazandırmaktadır.⁶⁷

Abdulcebbar ise Ebu Haşim'in bu hususa ilişkin yaklaşımına karşı çıkmakta ve kelamın mahallinde hal olarak ya da canlı olarak bulunmasını zorunlu

⁶⁵ Abdulcebbar, Şerhu Usuli'l-Hamse, nşr. Abdülkerim Osman, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1988, s. 535

⁶⁶ Abdulcebbar, a.g.e., s. 539

⁶⁷ Cüveyni, İmamu'l-Harameyn Ebu'l-Meali Abdulmelik, Kitabu'l-İrşad, çev. Adnan Bülent Baloğlu-Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, TDV, 1. Baskı, Ankara, 2010, s. 101

görmemektedir. İlk olarak mütekellimin mütekellim olmasıyla alakalı bir hal yoktur. Zira bu halin mevcudiyetini anlamamızın imkânı mevcut değildir. Anlaşılması için bir yöntemin bulunmadığı bir şeyi ispat etmek ise cehalettir. Bu noktada bizden birinin kendisinin mütekellim oluşu ile olmayışını ayırt edebilmesinin ve bunu da içindeki açık bir hisle yapabilmesinin aksi bir delil olamayacağını belirten Abdulcebbar’a göre, söz konusu örnekte tek değil, farklı iki halin varlığı bulunmaktadır. Bu hallerden ilkinde kişinin kelim fiilinde bulunup diğerinde bulunmayışı söz konusudur. Ayrıca eğer mütekellimin mütekellim oluşu ile ilgili bir hal ve sıfat olsaydı, tıpkı hareket eden birisinin hareket etmeden önce hareket edici oluşunun bilinmesi gibi, konuşmayı bilmeden önce o hali bilmek zorunlu olurdu. Oysa bunun aksi bilinmektedir.⁶⁸

Bu durumda kelim, fiil cihetinden failine nispet edilmelidir. Dolayısıyla bu nispet fail dışında başka bir şeyde aranmamalıdır. İkinci olarak konuşanın fiil nedeniyle kendi zatına dönen bir özelliği de yoktur. Zira failin fail olmasının anlamı, fiilin ondan çıkmasından ibarettir. Buna göre failde fiilin sürekli olarak bulunmasının gerekmemesi durumunda olduğu gibi, kelamın da mütekellim ile kaim olması zorunlu değildir.⁶⁹

Burada Abdulcebbar, mütekellimin neden “kelamı var eden, varlık alanına çıkaran” anlamına geldiğini “herhangi bir şeyin bir canlıya fiil işleme açısından nispet edilmesinden” hareketle izah etme yoluna gitmektedir. Bu itibarla şayet bir canlı, bir şeye kastedip, onu irade ediyor ve gereken unsurları yerine getirerek o şeyi meydana getiriyorsa, o zaman o şeyle nitelenir. Bu sayede canlıya fiil yönüyle nispet

⁶⁸ Abdulcebbar, Şerhu Usuli'l-Hamse, s. 536-537

⁶⁹ Abdulcebbar, a.g.e., s. 538

edilen dövücülük, hareket ettiricilik ve sakın kılıcılık gibi diğer hususlar da bilinebilir.⁷⁰

Sözelimi, Zeyd yukarıda dile getirilen kasıt, irade gibi gerekli unsurları yerine getirme şeklindeki üç şartı taşıyarak kelim eyleminde bulunmuşsa ve dilci bunu biliyorsa, Zeyd'i mütekellim olmakla vasıflar, aksi halde vasıflamaz.⁷¹ Buradan hareketle Abdulcebbar, dilcilerin “mütekellim, kelamı varlık alanına çıkaran ve meydana getirendir” şeklinde bir tanım kullanmamalarına rağmen, bilmedikleri farz edilse yine de bunu ifade etmiş sayılacaklarına, zira söylemlerinin detayında bu hakikatin gizli olduğuna vurgu yapmaktadır.

Abdulcebbar'a göre, dilcilerin mütekelimi kelamın faili olarak kabul ettiklerini gösteren şey, saralı birisinin ağzından çıkan kelamı saralıya değil, onun dili vasıtasıyla konuşan cinlere nispet etmeleridir. Zira dilciler, saralının ağzından çıkan kelamı, normal bir kişinin ağzından çıkan kelim gibi işitmelerine rağmen ona nispet etmemektedirler. Dolayısıyla saralının o fiilin faili olduğuna, bir başka ifade ile o kelamın saralıya, fiilin failine taalluku gibi taalluk ettiğine inanmamaktadırlar.⁷² Bu durumda kelamı ihdas edenin cinler olduğu inancı, “mütekellim kelamı varlık alanına çıkaran ve meydana getirendir.” kabulüyle birleşince konuşan, saralı değil cinler olmaktadır.⁷³

Mu'tezile tarafından geliştirilen bu bakış açısına Sünni kelimciler tarafından eleştiriler yöneltilmektedir. Zira onlara göre mütekellim, “kelamın kendisi ile kaim olduğu kişi” demektir.⁷⁴ Buna göre kelim, konuşan kişide bizatihi mevcut olmalıdır. Bu durumda herhangi bir söz işitildiğinde onu söyleyenin mütekellim oluşu, onun bu

⁷⁰ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 48

⁷¹ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 48

⁷² Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 48

⁷³ Abdulcebbar, el-Muhit bi't-Teklif, tah. Ömer Seyyid Azmi, Kahire, tsz., s. 322

⁷⁴ Cüveyni, el-İrşad, s. 101

kelamın meydana getireni olduğu akla gelmeksizin, zaruri olarak bilinir. Bu tür bilgisizlikten sakınılarak kişinin mütekellim olduğuna kesin olarak kanaat getirildiğinde, mütekellimin mütekellim olmasının anlamının, onun kelam fiilini işleyen olmadığı ortaya çıkar. Yine mütekellimin “kelamı meydana getiren” olarak tanımlanması, hakikatte Allah’tan başka fail olmadığı inancına ters düşmektedir.⁷⁵

Ayrıca Cüveyni’ye göre, Allah, yaratılmışlara dilediği gibi hükmeder ve O’nun dışında bir var ediciyi düşünmek de imkansızdır. Bu, temel bir ilkedir. Allah her şeyin yaratıcısı olduğu gibi kullarının fiillerinin, tabiatıyla kelimalarının da yaratıcısıdır. Bu da Allah’ın kelamı meydana getiren olması hasebiyle mütekellim olduğu düşüncesini geçersiz kılar. Zira O, yaratılmışların kelamının yaratıcısı olduğu halde, bu kelam ile mütekellim değildir.⁷⁶

Diğer taraftan Allah’tan başka fail olmadığına dair önkabulü kastederek Cüveyni’nin kullandığı “Biz, buna samimi olarak inanırız ve bu inancımız da bizi, mütekellimin mütekellim oluşu ile ilgili zaruri bilgimizden alıkoymaz”⁷⁷ şeklindeki ifadesi dikkatle incelendiğinde görülen odur ki Cüveyni, iki ön kabulden⁷⁸ hareketle Mu’tezile’nin tanımını reddeder ve mütekellimin başka şekilde tanımlanması gerektiğini belirtir.

Şöyle ki, mütekellimin, mütekellim oluşu zaruri olarak bilinir. “Mütekellim, kelamı meydana getirendir” şeklindeki tanım, her şeyin failinin Allah olduğu inancına ters düşer. O halde Mu’tezile’nin bu tanımının geçersizliği kendiliğinden

⁷⁵ Cüveyni, a.g.e., s. 101

⁷⁶ Cüveyni, a.g.e., s. 102

⁷⁷ Cüveyni, a.g.e., s. 101

⁷⁸ Cüveyni’nin Mu’tezile’yi tenkit etmek için ortaya koyduğu iki ön kabul şudur: Birincisine göre, herhangi bir söz işitildiğinde onu söyleyenin mütekellim oluşu, onun bu kelamın faili olduğu akla gelmeksizin zaruri olarak bilinir. İkincisine göre ise mütekellimin, kelamı meydana getiren olarak tanımlanmasının, gerçekte Allah’tan başka fail olmadığı inancına ters düşer. Bilgi için bkz. Cüveyni, Kitabu’l-İrşad, s. 101.

ortaya çıkmaktadır. Öyleyse kelamın bir şekilde mütekellime tahsis edilmesi ve aidiyeti, mütekellimin de başka bir şekilde tanımlanması gerekmektedir.⁷⁹

Aynı şekilde Eşari de Mu'tezili kelamcılarının “mütekellim, kelamı meydan getirendir” şeklindeki tanımını Allah'ın kelamından hareketle çürütmeye çalışmaktadır. Ona göre Allah'ın kelamı kendisindendir yani kendine hastır. Zaten bu da akli bir zorunluluk içermektedir. Nasılki bizzat Allah'ın kendisinden olan ilim vasfının, kendisinin dışındaki şeylerde yaratılmış olması caiz değilse, aynı şekilde Allah'ın bizzat kendisinden olan kelamının da saralı örneğinde olduğu gibi başkasında yaratılmış olması caiz değildir. Bu noktada Allah bu tür nitelermelerden uzaktır ve yücedir.⁸⁰

Yine Allah'ın iradesini bazı yaratılmışlarda ortaya çıkarması nasıl caiz değilse, aynı şekilde kelamını da bazı yaratılmışlarda meydana getirmesi de caiz değildir. Eğer Allah'ın iradesi bazı yaratılmışlarda yaratılmış olsaydı, bu yaratılmış olan şeylerin kendileri mürid olmuş olurdu. Bu, imkan dahilinde değildir. Aynı durumda Allah'ın kelamını yaratılmış olan bir şeyde yaratması da muhaldir. Zira Allah kelamını yaratılmış olan herhangi bir varlıkta yaratmış olsaydı, söz konusu yaratılmış varlığın Allah'ın sahip olduğu kelam sıfatına sahip olması gerekirdi. Oysa Allah'ın kelamının, yaratılmış olanın kelamı olması mümkün değildir.⁸¹

Abdulcebbar, Cüveyni ve Eşari'nin, “mütekellim, kelamın kendisi ile kaim olduğu kişidir” şeklindeki tanımlamalarına dil ile beden arasındaki ilişki noktasında karşılık vermektedir. Ona göre şayet kelam, kişinin tamamına değil de bir kısmına hulul edecek olursa, o takdirde mütekellim olan o kişi değil, onun bir kısmı olan dili

⁷⁹ Cüveyni, a.g.e., s. 103

⁸⁰ Eşari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, el-İbane an Usuli'd-Diyane, çev. Mehmet Kubat, 1. Baskı, İşrak Yay., İstanbul, 2008, s. 67

⁸¹ Eşari, a.g.e., s. 67-68

olurdu. Bu durumda kelamla ilgili tüm hükümler kişiye değil, dile yönelik olacaktır. Sözelimi emreden, yasaklayan, haber veren, kötülükle kınanan, iyilikle övünen, iftira suçunu işleyen ve cezalandırılması gereken, şairlik vasfını alan uygulamanın aksine kişi değil, dil olurdu. Hal böyle olunca kelama ilişkin tüm hükümler sadece dile hasredilmiş olacaktır.⁸² Ancak durum bunun aksinedir. Allah, kelamını yaratarak konuşur. Kelamın belli bir mahalde gerçekleşmesi, kelamın mahalle nispet edilmesini gerektirmez.⁸³ O halde O, kelamını bir yerde yarattığında, o yerin tamamına ya da bir kısmına hulul etmiş olmayacaktır. Dolayısıyla kadim olan Allah'ın hadis olanlara hululu söz konusu değildir. Şayet böyle bir şey düşünülecek olunursa, o takdirde O'nun kadimliliği ortadan kalkacaktır. Böyle olduğunda Mu'tezile'ye göre, kendi ilke ve temel esaslarının ilki ve en önemlisi olan tevhid inancı zedenlenmiş olur. Onlara göre, bu tür yanlış düşmemek için böyle tehlikeli ve sakıncalı bir düşünceden uzak durmak gerekir.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Ehi Sünnet kelamcıları, mütekellim kavramına yönelik kendi anlamlandırma biçimlerinin ortaya koyarken yapmış oldukları şey, kendi yapmış oldukları tanımların izahından ziyade öteki olarak gördüğü Mu'tezili ekolün yapmış olduğu tanımı, çürütme ve geçersiz kılma çabasıdır. Böylece onlara göre mütekellimin, kelamı meydana getiren kişi olamayacağı ortaya konulunca, bunun karşısında bulunan tanım doğruluk kazanmış olacaktır.

Mu'tezile de Sünni kelamcıların aksine kendi zihin yapılarının alt teorilerini oluşturma çerçevesinde düşünce sistemleri doğrultusunda kendi tanımlarının izahını ortaya koyma gayreti içerisindeyler. Bu hususta taraflar arasında ortaya konan bu

⁸² Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 50; a.g.mlf., Şerhu Usuli'l-Hamse, s. 536

⁸³ Abdulcebbar, Şerhu Usuli'l-Hamse, s. 541

yöntem farklılığı görmezden gelinmemelidir. Bu anlamda Mu'tezile'nin bu hususta ortaya koydukları görüş ve düşünceleri, Sünni kelimcilerin iddia ettiği gibi, kişide Allah'ı insan biçimde tasavvur etme düşüncesine yol açmamaktadır. Zaten onların mücadelesi de tevhid inançları gereği Allah'ı insanbiçimci bir şekilde tanımlamaktan uzak tutma yönündedir.

Netice itibarıyla taraflar kendi düşünce sistemleri doğrultusunda mütekellim kavramını anlama ve anlamlandırma yoluna gitmişlerdir. Bu noktada gerek Mu'tezile'nin gerekse Sünni kelimcilerin mütekellim kavramına yönelik görüş ve düşünceleri, kendi düşünce sistemleri içerisinde dilsel bir görünüme sahiptir. Bu bağlamda mütekellim kavramının neliğine ilişkin bu görüş ve düşüncelerin sistematize edilerek savunulmasında, kelam kavramından hareketle bu kavramın anlam alanının tarafların tercihlerine uygun bir biçimde ele alınmış olduğu gereği göz ardı edilmemelidir. Buna göre bu kavrama yönelik tanım ve belirlemelerde şu iki nokta tarafların hareket noktaları olmuştur: Birincisi, kelamın, Allah'a nisbeti bağlamında bir sıfat ya da fiil olarak ne şekilde ortaya konulacağı hususudur. Diğeri ise, kelam ile mütekellim arasında mevcut olan ilişkinin kuruluş biçiminin ne şekilde olacağı hususudur. İşte bu iki noktanın taraflar arasında farklı şekillerde anlaşılması ve izah edilmesinden dolayı doğaldır ki, mütekellim kavramını anlamlandırma biçimleri de kendi düşünce sistemleri doğrultusunda farklılaşmaktadır.

5. İlahi Kelam-Logos İlişkisi

Arapça bir sözcük olan kelam kavramının felsefi kültürdeki karşılığı logos sözcüğüdür. Bu sözcük Yunan dili kadar eskilere dayanmakta olup zaman içerisinde pek çok değişik anlamda kullanılmıştır. Antik Yunan dilinde yalın, ilk anlamı “kelime ve söz” olan logos, Yunan felsefesinde kavramsal olarak “düşünce, akıl,

uslamlama, düşünme yetisi, temellendirme; açıklama, gerekçe, anlam; düzen, evren yasası’’ türünden pek çok anlamı da barındırarak felsefenin en temel ve vazgeçilmez kavramlarından biri olmuştur.⁸⁴

İslamdan önce tek Tanrı inancında Tanrı kelamı anlamında kullanılan logos kavramının gelişimini anlamak, ilahi kelamın doğasına dair ortaya çıkan tartışmanın gelişimini anlama noktasında çok kritik bir öneme sahiptir. Yukarıda da ifade edildiği gibi en temel anlamı kelime ve söz olan logos sözcüğü başlangıçta seküler bir terim olarak kullanılmaya başlanılmıştır. Özellikle Büyük İskenderle beraber Hellenizmin yayılışı ile bu kavram yabancı kültürlerle taşınmıştır.⁸⁵ Böylelikle logos kavramındaki felsefi ve dini gelişimle birlikte başlangıçta seküler bir terim olan bu kavram zamanla dinsel bir tanıma bürünmüştür.

Geniş anlam yelpazesine sahip olan logos sözcüğünün ortaya çıkışı, Sokrates öncesi doğa felsefesi döneminin özgün felsefecilerinden olan Herakleitos’a uzanır. Logos sözcüğünü sistemli bir şekilde ele alan Herakleitos, evrende mutlak bir değişim olduğunu ve bu değişimin döngüsel olarak gerçekleştiğini kabul etmektedir. Evrende devinimsel bir şekilde meydana gelen sürekli oluşa karşın, bu dünyadaki her şeyin bize sabit ve durağanmış gibi görünmektedir. Bu bağlamda evrende meydana gelen bu değişim ve dönüşüm belli bir ölçüye göre gerçekleşmektedir. İşte değişimin belli bir ölçüye göre gerçekleştiği bir güç vardır. Bu güç ise logostur. Bu logos, evrensel olup, her şeye nüfuz eden ve her şeyi yöneten güçtür.⁸⁶ Burada Herakleitos, logos konusunda ilahi aklı evrendeki rasyonel olan doğa yasasıyla özdeşleştirdiği için panteist bir yaklaşım içerisindedir.

⁸⁴ Hançerlioğlu, Orhan, Felsefe Sözlüğü, s. 236

⁸⁵ Prepst, Âmanda Elizabeth, “Eternal or Created Speech: Muslim Interpretations of Gods Word”, The University of Arizona, May, 2008, s. 7

⁸⁶ Herakleitos, Fragmanlar, s. 217

Herakleitos'un öğretisinden yola çıkan Stoacılık'ta da logos, evrende hüküm süren ussallığı yönlendiren Tanrısal güç; doğada içkin durumda bulunan Tanrısallık; evrenin yasası; evrendeki düzenin ana kaynağı olarak oluşun, gelişmenin, değişimin tohumlarını taşıyan akıl ilkesi⁸⁷ anlamlarına gelmektedir. Logos Spermatikos⁸⁸ ismi de verilen bu logos Tanrı'nın evrende bulunan gücüdür. Evren ölür, yok olur ve sonra tekrar dirilir. Aynı zamanda Tanrı tüm evrene nüfuz eden maddenin içinden geçtiği değişmelere göre farklı isimler alan bir nefes ve ruhtur. Bu ruh maddi anlamda ölmez, dönüşerek evrensel düzene döner. Görüldüğü üzere her iki durumda da logos, hem Tanrısal özelliklere sahip olmakta hem de Tanrı'dan sonra ikinci ilahi güç konumundadır.⁸⁹ Ayrıca Tanrı ve evren bir, aynı ve özdeş kabul edilmektedir. Tanrı ve evrenin böyle bir tutuluşu, hem Herakleitos'un hem de Stoacı felsefecilerin öğretilerinin temel noktalarından biridir. Buradan da anlaşılacağı üzere Tanrı, kendisini hem etkin olan akıl hem de edilgin olan madde olarak iki farklı ana biçimde göstermektedir.

⁸⁷ Abdulkaki Güçlü-Erkan Uzun-Serkan Uzun-Hüsrev Yolsal, Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2002, s. 900

⁸⁸ Kelime anlamı olarak "dölleyici söz" anlamına gelen bu kavram, İlkçağ Yunan felsefesinde özellikle Stoacı düşüncede doğanın tüm fenomenlerinde açığa çıkmaktadır. Şeylerin doğup büyümesini, gelişmesini yöneten; evrende hüküm süren oluş ile değişimin ana nedeni olarak görülen "akıl tohumcuklarına" verilen bir isimdir. Bilgi için bkz. Abdulkaki Güçlü-Erkan Uzun-Serkan Uzun-Hüsrev Yolsal, Felsefe Sözlüğü, s. 899

Stoacılar, kendilerini doğanın fenomenlerinde gösteren evrenin bütününe yayılan ve oluş, gelişme ve değişimin nedeni olan tohumlara verilen isimdir. Buna göre logos spermatikos, kozmik sürecin, bu süreci rasyonel ve ahlaki bir amaca yönelten organik ilkesi olarak Tanrı'da içerilen, var olmak durumunda olan her şeyin aktif formları olarak ortaya çıkar. Bu aktif formlar, kendilerini bireysel şeylerin formlarında gösteren ve açımlayan tohumlardır. Aynı logos spermatikos, Yeni Eflatunculuk'ta da ortaya çıkar. Fenomenler dünyasının gerçekliğini logosta (nous, ilahi akıl) bulunan idealardan pay almaya borçlu olduğunu, fakat ideaların fenomenler dünyasıyla hiçbir ilişkisi bulunmadığını söyleyen Plotinus'ta logos spermatikos, var olan her şeyin tohumları olarak, ideaların dünya ruhundaki yansımalarına karşılık gelmektedir. Bilgi için bkz. Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Bursa, 2007, Sentez Yay., s. 1024

⁸⁹ Aykıt, Dursun Ali, Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo, Kitabevi Yay., 1. Baskı, İstanbul, 2011, s. 78

Platon, logosu, “formlar kuramı”⁹⁰ içerisine sokarak logosun terminolojik anlamının değişmesine katkı sağlamıştır.⁹¹ Onun için logos, Tanrı’nın aşkınlığı ya da içkinliği konusundaki çelişkiyi çözmek için en önemli dayanaktır. Ona göre Tanrı, aşkın bir varlığa sahiptir. Fenomenler dünyasının değişim ve dönüşüm gibi arızı niteliklerine sahip olmasından dolayı O, değişim ve dönüşüm gibi nitelikleri bulunmayan Tanrı’yı, duyular dünyasından bütünüyle soyutlamaktadır. Bu soyutlamanın neticesinde de O’nu, mutlak ve mükemmel varlık olarak gören Platon, yanıltıcı ve geçici bir dünya olarak gördüğü fenomenler dünyası ile Tanrı’yı doğrudan ilişkiye sokmamaktadır.

Onun bu yaklaşım tarzı, bir “aracı” denilen kavrama götürmektedir. Zira maddeden ibaret olan fenomenler dünyası ile mutlak mükemmel varlığın ilişkisi, Tanrı düşüncesinde birtakım problemleri peşinden getirmektedir. O halde bu dünya ile Tanrı arasındaki ilişkiyi sağlayacak olan bir aracıya ihtiyaç vardır. Bu aracı ise ezeli ve değişmez olan logos olmak zorundadır.⁹² Bu logos, kendi gibi ezeli, ebedi ve değişmez olan Tanrı’dan pay almıştır. Zaten mutlak ve mükemmel olan Tanrı’dan pay aldığı için ezeli, değişmez ve mükemmeldir. İlahi bir niteliğe sahip olmakla beraber aynı zamanda maddi olan bir yönü de bulunmaktadır.

Güçlü bir Yahudi kültürü almış olan Philo, sahip olduğu bu kültürün üzerine Yunan kültürünü de eklemiştir. Logos kavramı onunla birlikte Tanrı biliminin çekim alanına girmiştir. Bundan böyle Yeni Eflatunculuğun da etkisiyle logos sözcüğü, “her şeyin kökeni olarak Tanrı’nın sözü, Tanrısal akıl ve Tanrı ile insan arasındaki

⁹⁰ “Formlar Kuramı”nın içeriğine ilişkin ayrıntılı bilgi için Bkz. Abdulkaki Güçlü-Erkan Uzun-Serkan Uzun-Hüsrev Yolsal, Felsefe Sözlüğü, s. 1138-1140

⁹¹ Âmanda Elizabeth Prepst, “Eternal or Created Speech: Muslim Interpretations of Gods Word”, s. 7

⁹² Aykıt, Dursun Ali, Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo, s. 76

kutsal köprü’’ türünden anlamlara bürünmüştür.⁹³ Tanrı’yı mutlak ve mükemmel bir varlık olarak nitelendiren Philo, kötü olarak algıladığı madde ile Tanrı’yı doğrudan ilişkiye sokamaz. Bu yaklaşım tarzı, onu Platon’da olduğu gibi ‘‘aracı’’ denilen bir kavrama götürür. Zira madde ile mutlak mükemmelin aracısız ilişkisi, Tanrı düşüncesinde birtakım problemleri peşinden getirir. O halde bu dünya ile Tanrı arasındaki iletişimi sağlayacak olan birtakım aracı nedenlere ihtiyaç vardır. İşte bu aracı nedenler, Philo’da logos ismini almaktadır. Tanrısal bir bağ olan bu logos, hiçbir şekilde duyulur dünyaya ait olan maddesel özelliklerle nitelendirilemez.⁹⁴ Zaten logos bünyesinde bu maddesel nitelikleri taşımış olsaydı o zaman Tanrı ile bağ kuramaz ve Tanrı ile dünya arasında aracı bir konuma yükselemezdi. Dolayısıyla logos, en üst form olan Tanrı’nın bir alt seviyesinde Tanrısal niteliklere haiz bir gerçekliktir.

Philo gibi Hellenistik dönem felsefecilerden biri olan Plotinus, logos kavramını şekillendirirken Platon ve Stoa ekolünden etkilenmiştir. Ona göre logos, ilahi bir ateştir ve bütün doğumları ortaya çıkaran tohumdur. Bütün doğumlar, logos spermatikos ismi de verilen bu akıl tohumcuğu sayesinde gerçekleşmektedir. Her şey bu tohum içerisinde çözülüp dağılacaktır.⁹⁵ Bu çerçevede fenomenler dünyası gerçekliğini, ilahi akıl olan logosta bulunan idealardan pay almaya borçludur. Fakat ideaların fenomenler dünyasıyla hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır. Burada logos, var olan her şeyin tohumcukları olarak, ideaların dünya ruhundaki yansımalarına karşılık gelmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere bu logos, Philo’da olduğu gibi Bir olan Tanrı’dan sonra gelen ikinci bir ilahi güç ve akıldır.

⁹³ Cemil, Sena, ‘‘Philo’’, Filozoflar Ansiklopedisi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976, III/s. 596

⁹⁴ Aykıt, Dursun Ali, a.g.e., s. 170

⁹⁵ Prepst, Âmânda Elizabeth, a.g.m, s. 9

Logos kavramı, Hristiyanlığın Eski Yunan ve Hellenistik kültürü ve felsefesiyle olan etkileşimi sonucu Hristiyanlık inancına girmiştir. Ancak bu kavram Hristiyanlık'ta, Yunan felsefesi ve Hellenizm düşüncesinde olduğu gibi Tanrı'dan alt seviyede ve O'na eşit olmaktan öte kişi olarak Tanrı'nın kendisi olmuştur.⁹⁶ Onlar için logos artık sadece Platoncu “en üst form” altındaki ilahi bir varlık değildir; aksine Tanrı ile eşit olan bir unsura dönüşmüştür. Burada şunu belirtmek gerekir ki, Hristiyanlık inancında logos bizatihi Tanrı'nın kendisi değildir ama Tanrı'nın bir tezahürüdür. Nasıl ki fiziksel gerçeklik Platon'un formlarının bir tezahürüyse, logos da Tanrı'nın sözünün bir tezahürüdür.⁹⁷ Ezeli kelimanın yaratılmış bir forma dönüşümü izah edilirken, bizdeki Sünni kelimada yer alan kelimayı lafzi ve kelimayı nefsi söylemine benzer şekilde, İsa'daki ikili tabiat gündeme getirilmiştir. Nasıl ki Tanrı, sözünü, ses ve harfler biçimi vererek bir Mushaf haline getirmek suretiyle bir kitaba yüklediye, aynı şekilde kişilik ve beden formunu vererek bir insana yükleyebilir. Buna göre doğmuş İsa'da, doğmamış İsa bedenleşmiştir. Böylece önceden mevcut, Tanrı ile bir ve aynı öze sahip olan İsa'nın ilahi tabiatı ile harici zaman ve mekânda doğmuş İsa'nın beşeri tabiatı birleşmiştir.⁹⁸

Hristiyanlığın Yunan ve Hellenistik kültür ve felsefesiyle olan etkileşimi sonucu bu dinin inanç sistemine girmiş olan logos, üçlü Tanrı anlayışının bu dinde kökleşmesine neden olmuştur. Bu etkileşimle, Hristiyanlığın bir inanç esası olarak formüle edilmesi ve Yunan felsefesine ait terimsel ifadelerin söz konusu inancı ifade etmede kullanılması sağlanmıştır. Yunan felsefesinin etkisinin en bariz örneği Yuhanna İncili'nde görülecek olan logos kavramıdır. Yuhanna İncilinin ilk bölümünde bu logos tek bir cümle içerisinde şu şekilde sunulmaktadır: “ve söz

⁹⁶ Aykıt, Dursun Ali, a.g.e., s. 231

⁹⁷ Prepst, Âmanda Elizabeth, a.g.m. s. 8-9

⁹⁸ Wolfson, H. Austryn, Kelam Felsefeleri, s. 187

bedene büründü.’’⁹⁹ Burada Hristiyan dünyasında etkin bir konumda olan Yuhanna, logos sözcüğünü bir güç olarak kullanmaktadır ki, bu hem başlangıç itibariyle Tanrı ile ilgilidir hem de aktif bir şekilde yaratılmış varlığı kuşatmaktadır. Bu durumda Yuhanna’nın getirdiği yenilik, logosu İsa’da ete ve kemiğe bürünmüş olarak göstermektir.

İlahi kelim olan logosun ete ve kemiğe bürünerek İsa’da vücuda gelmesi hususunda Arius¹⁰⁰ ve Athanasius¹⁰¹ arasında bir görüş birliği olmasına karşın, İsa’nın Tanrısallığıyla ilgili görüş farklılıklarına istinaden, logos hakkındaki söylemleri de farklıdır. Athanasius, İsa’da bedenleşen ilahi kelim olan logosu ezeli, yaratılmamış ve baştan beri Tanrı’yla birlikte kabul ederken; Arius’a göre ilahi kelim ezeli değildir. Tanrı tarafından evren yaratılmadan önce yaratılmıştır. Dolayısıyla İsa’da bedenleşen, ezeli ve yaratılmamış kelim değil, bir mahlûktur.¹⁰²

⁹⁹ Prepst, Âmanda Elizabeth, s. 10

¹⁰⁰ Arius (270/336) ile ilgili kendine ait metinlere ulaşma imkânının olmadığı söylene de muhaliflerinin öğretilerinden onun görüş ve düşünceleri ortaya çıkartılabilir. Arius’a göre, Tanrı ile oğul İsa birbirinden farklı özlere sahiptir. Burada Tanrı, Baba olarak algılanmadan önce tek başına bulunmaktaydı. Oğul ise, O’nun yarattığı bir varlık olup O’nunla öz olarak aynı olmamakta, fakat ona benzemektedir. Bu nedenle Tanrı, oğul için tanımlanamaz ve bilinemez bir varlıktır. Bilgelik ve logos olan oğul, Tanrı’nın bilgeliği ve logosundan yaratılmıştır. Buna göre oğul da yaratılmış bir varlık olduğu için değişken ve farklılaşan bir tabiata sahiptir.

Arius’un “Tanrı’nın bilinemezliği” yönündeki vurgusunun kaynağında Philo’yu görenler, Philo’yu Arius’un savunduğu yaklaşım tarzının gerçek babası şeklinde tanımlarlar. Çünkü Tanrı bilinemezse, aracı bir varlık gereklidir. Bu bağlamda aracı, Tanrı’dan bir alt derecede olur. Burada Philo’nun “ikili yaratılış” denilen kavramıyla karşılaşılır. Buna göre yaratılanlardan önce var olan logos, hem Tanrı ile beraber ve onun özünden olan, hem de O’nun özünden farklı yaratılmış bir varlıktır. Bu eksende Arius, Tanrı’nın mutlak birliğini savunmak için logos ile Tanrı’yı ayırır ve Tanrı’nın logos öncesi baba olmayan bir pozisyonda olduğunu dile getirir. Bilgi için bkz. Aykıt, Dursun Ali, Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo, s. 316-317

¹⁰¹ Athanasius (295-373), Arius’un aksine logosun Tanrı’dan çıkışının ezeliliğini ve O’nunla aynı tabiata sahip olduğunu savunur. Ona göre Mesih, Tanrı’nın bir gücü ve O’nun isimlerinden biri olacak şekilde üst logos konumundadır. Bu anlamda O, Süleymanın Meselleri’ndeki “‘Rab yaratma işine başladığında ilk beni yarattı” (Süleymanın Meselleri, 8:22.) cümlesini şu şekilde yorumlamaktadır:

“‘Bu metin, Logosun özünün yaratıldığı anlamına gelmez. Çünkü bir kralın oğlu, babası adına bir şehir inşa etmek istediğinde yapılan her işin üstüne, hem güvenliği hem de devamlılığı sağlamak için kendi ismini işler. Böylece bu işten dolayı hem babası hem de kendisi birlikte anılır. Ona ‘bu işi nasıl tamamladınız?’ diye sorulduğunda o, ‘babamın isteği ve benim ismimin o eserde görülmesiyle güvenli bir şekilde tamamlandı’ diye cevap verir. İşte bu, oğlun kendi özünün o işle yaratıldığı anlamına gelmez. Yalnızca isminin burada bir mühür gibi görülmesi anlamını taşır”. Bilgi için bkz. Aykıt, Dursun Ali, a.g.e., s. 317-318

¹⁰² Wolfson, a.g.e., s. 105

Arius’a göre logos, Tanrı’nın varlıklarını yaratmak için kullandığı bir araçtı. Bu da onu diğer varlıklardan farklı kılıyordu. Ancak yine de Tanrı tarafından yaratılmış olması hasebiyle Tanrı’dan farklı ve ayrıdır.

Batı dünyasındaki modern araştırmacılar, Tanrı ile O’nun ezeli kelamı olarak gördükleri logosu olan İsa arasındaki böyle bir ilişkiyi doğru ve tutarlı göstermek için Sünni teolojide yer alan Tanrı ile O’nun ezeli sıfatları arasındaki ilişkiyle bir benzerlik kurmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Macdonald, ilahi kelamın yaratılmışlığından söz ederken şu sözleri söylemektedir:

*“Onun açıkça Hristiyanı logostan kaynaklandığını ve yine Grek Kilisesi’nin, belki de Yahya ed-Dımeşki vasıtasıyla, teşkil edici bir rol oynadığını kabul etmede hiçbir güçlükle karşılaşmıyoruz. Bu münasebetle Baba’nın sinesindeki semavi ve yaratılmamış logosa karşılık olarak Tanrı’nın yaratılmamış ezeli kelamı, İsa’nın dünyevi tezahürüne karşılık da kitap formuna dönüştürülmüş Tanrı’nın okunan kelamı yani Kur’an yer alır.”*¹⁰³

Bir kısım Oryantalistler Sünni teolojide yer alan ilahi kelamın ezeliliği inancının, doğunun eski ezelilik anlayışından kaynaklandığını iddia eder. Onlara göre Mu’tezile’nin kelamın dolayısıyla ilahi kelamın ezeli olduğunu inkâr etmesi “yalnızca Tanrı ezelidir” inancının tabii bir sonucudur.¹⁰⁴ Ayrıca onlar ilahi kelamın yaratılmamışlığına dair Sünni inanın, Hristiyanlığın logosun yaratılmamışlığı inancından kaynaklanmış olduğunu ve Mu’tezile’nin bunu inkâr etmesinin Hristiyanı inanişâ karşı bir tepki olarak ortaya çıkmış olduğunu savunurlar.¹⁰⁵

Wolfson, bir kısım Oryantalistlerin öne sürmüş olduğu bu iddialarını bir adım ileriye taşıyarak kendisi, Hristiyan teslis akidesinin bir gelişmesi olan İslam

¹⁰³ Volfson, a.g.e., s. 47

¹⁰⁴ Wolfson, a.g.e., s. 47

¹⁰⁵ Wolfson, a.g.e., s. 47

dünyasındaki sıfatlar ve kelam anlayışının, Philo'nun logosu vasıtasıyla Platon'un idealar teorisinin nihai bir gelişimi olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰⁶

Yukarıda görüleceği üzere bazı Oryantalistlerin savunmuş olduğu bu iddialarından, İslam dünyasında kelamın neliğine ilişkin ortaya çıkan görüş ve anlayışların hem Yunan ve Hellenistik felsefeden hem de Hristiyanlık düşüncesinden beslendiği şeklinde bir anlayış sezilmektedir. Hâlbuki İslam düşüncesindeki Tanrı algılaması gerek Antik Yunan düşüncesindeki Tanrı algılamasından gerekse Hellenistik ve Hristiyan düşüncesindeki Tanrı algılamasından içerik açısından köklü farklılıklar arz etmektedir. Bu noktada bu köklü farklılığın ortaya konması açısından İslam düşünce sistemindeki Tanrı algılamasının ne şekilde olduğunun ortaya konması önem arz etmektedir.

İslam düşüncesinde Tanrı, ne âlemle bir ve aynı olup aynı öze ve cevhere sahiptir ne de kendine has ontolojik yapıya sahip olması hasebiyle âlemle olan ontolojik farklılığından dolayı âlemle ilişkiye girmek için tamamen ilahi bir yapıya sahip logos denilen aracıya ihtiyacı vardır. Aksine Tanrı, âlemden bağımsız ve ondan ayrı bir varlığa sahiptir. Çünkü O, kendi dışında ilahilik yönünde başka bir varlık kabul etmez. İlahilik sadece O'na has bir niteliktir. Şayet O'ndan başka ilahi bir varlık, bir güç kabul edilecek olunursa, o takdirde birden fazla kadim varlıkların mevcudiyeti ortaya çıkacaktır. Bu durumda da Tanrı'nın mutlak birliği anlayışını zedenlemiş olur. Bu anlamda O'nun birliği mutlak ve basit birliktir; nisbi ve göreceli bir birlik değildir. Yani Tanrı'nın birliği kendi içinde ayrılmaz parçaların ayrımını mümkün kılan izafî bir birlik değildir. Tam aksine kendi içinde parçalar ve cüzler

¹⁰⁶ Wolfson, a.g.e., s. 112

kabul etmeyen ve ilahilik vasfını hiçbir varlıkla paylaşmayı dahi düşünmeyen mutlak ve mükemmel olan bir Tanrı'nın varlığı söz konusudur.

Şayet mutlak ve mükemmel olan Tanrı, kendine özgü olan ilahilik vasfına herhangi bir varlıkla paylaşmış olsaydı, o takdirde Tanrı gibi ilahilikte ortak olan diğer varlıkta Tanrı gibi mutlak ve mükemmel bir varlık olması gerekirdi. Hâlbuki durum böyle değildir. İlahilik vasfı sadece Bir olan Tanrı'ya mahsustur. O, birlik ve kadimlilik konusunda kendini tek olarak görmekte ve kendinden başka hiçbir varlığı ne ortak ne de paydaş olarak kabul etmektedir. Buna göre O'nun mutlak anlamda bir olması hasebiyle kendisi dışındaki diğer varlığın ya da varlıkların kendisinden bir pay alarak ilahi bir vasma sahip olduğu ne düşünülebilir ne de düşünme aşamasının ötesinde böyle bir iddiada bulunulabilir.

Bu bağlamda İslam düşüncesinde Tanrı, insanlarla iletişime geçmek için kendi ilahlığından pay alan bir aracıya ihtiyacı yoktur. O, insanlarla iletişime geçmek istediğinde peygamberler göndermektedir. İşte işin kırılma noktası da burasıdır. Bu çerçevede “acaba İslam düşünce sistemi dışındaki diğer düşünce sistemlerinde görüldüğü üzere Tanrı, insanlarla iletişime geçmek için kendinden pay alan kendi gibi ilahilik vasfını bünyesinde barındıran kendinin bir alt seviyesinde olan bir aracıya mı ihtiyacı vardır, yoksa kendi gibi ilahi olmayan beşeri niteliklere sahip bir varlığı mı iletişimde önemli bir unsur olarak görmektedir?” sorusu önem arz etmektedir.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, şimdiye kadar insanlara gönderilen peygamberin insanlardan seçildiği tarihi bir vakıdır. Dolayısıyla bu gerçeklik göz ardı edilemez. Zaten böyle olması da zorunluluk arz etmektedir. Çünkü dünyada insanlar yaşamaktadır ve insanlar kendi öz ve cevherlerinden farklı öz ve cevherlere

sahip varlıkları bilmedikleri ve tanımadıkları için, onlara gönderilecek peygamberin de kendilerinden, kendi cinslerinden olması gerekir. Yani insanlara, insanüstü ve kendisinde ilahi nitelikler barındıran farklı bir varlığın gönderilmesi doğru değildir. Bir bakıma işin tabiatı bunu gerektirmektedir. Yoksa diğer düşünce sistemlerinde olduğu gibi İslam düşüncesinde Tanrı'nın dünya ile iletişime geçmek için kendi gibi ezeli, ebedi ve değişmez bir yapıya sahip bir aracının bulunma zorunluluğu yoktur. Buradan hareketle denilebilir ki, bu denli köklü farklılıklar içermesi nedeniyle İslam düşünce sistemi ile diğer düşünce sistemlerindeki kelam ve logos anlayışlarının birbiriyle birebir örtüştüğü ve uyduğu iddiası, ilmi veriler ve değerler açısından mesnetsiz ve çürük bir iddiadan öte bir şey değildir.

I. BÖLÜM

A. TANRI'NIN KONUŞMASININ İMKÂNI

1. Tanrı Niçin Konuşur?

Tanrı, varlığı kendine bağlı olan canlı ya da cansız tüm yaratılmışlarla değişik iletişim ağlarıyla sürekli irtibat halindedir. Bu anlamda varlıkların cinsleri, türleri ve ontik gerçeklikleri, Tanrı'nın kendileriyle olan iletişim şeklini ve yönünü belirlemektedir. Bu doğrultuda O, muhatabının durum ve koşullarını hesaba katmak suretiyle farklı şekillerde iletişim dili kullanmaktadır.

Her ne kadar Tanrı, yaratılmış tüm varlıklarla iletişim ve irtibat halinde olsa da, O'nun asıl muhatabı ve hedef kitlesi insandır. Bu bağlamda O, asıl muhatap olarak gördüğü insanın ontik gerçekliğinden hareketle onunla olan iletişimini konuşma yoluyla gerçekleştirmektedir. Zira konuşma, insan için en önemli bir iletişim türüdür. Buna göre akıl ve mantık düzleminde insan, var olan gerçekliği söz ve kelimeler aracılığıyla idrak etmekte ve anlamlandırmaktadır. Dolayısıyla burada Tanrı, konuşmasını beşerin anlayabileceği bir formata dönüştürerek kendi irade ve kastını dil¹⁰⁷ aracılığıyla yansıtmaktadır. Böylelikle insan iletişimin esası olan bu dil, mutlak ontolojik farklılığa rağmen taraflar arasında bir iletişim ağı oluşturmaktadır.

İletişimin bir çeşidi olarak konuşma fiili, iletişimin unsurlarını oluşturan “kim, kime, neyi, niçin ve nasıl” sorularını özü itibarıyla içerisinde barındırmaktadır. Zira bu fiilin tüm yönleriyle açığa kavuşturulabilmesi, ancak bu tür soruların çözümlenmesi sayesinde mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla en az iki taraf arasında

¹⁰⁷ Burada dil, iki tarafın birbirleriyle karşılıklı olarak anlaşmalarına yarayan bir iletişim mekanizması görevini üstlenmektedir. Bu anlamda dilin taraflar arasında iletişimi sağlama görevi, onun en asli fonksiyonudur.

gerçekleşen bu iletişimde “kim ve kime” soruları, ilk bakışta yanıt bulması gereken temel ve öncelikli sorular olarak karşımızda durmaktadır. Bu itibarla konuşma fiilinde bir taraf belli bir bildirimde bulunması halinde diğer tarafın da bu bildiriye alacak hazır durumda olması gerekir. Her ne kadar bu fiilde “kim ve kime” soruları temel ve öncelikli sorular olarak karşımıza çıksa da aslında bu iletişim unsurları içerisinde en can alıcı soru “niçin” sorusudur. Çünkü bir bildirim eyleminde temel şart, belli bir amaca yönelik olma bilincidir. Burada amacın gerçekleştiği ya da gerçekleşmediği hususu, konuşana bağlı değil aksine işitene bağlıdır.¹⁰⁸

Bu çerçevede Tanrı niçin konuşur” sorusu, iletişimin can alıcı yönünü oluşturması açısından hem teolojik hem de metafiziksel bir içeriğe sahiptir. Her şeyden önce böyle bir soruyu sorabilmek için, akıl ve mantık düzleminde tarihi kayıtlarda Tanrı’nın konuşmasının dilsel düzeyde vuku bulduğunun ortaya konması önem arz etmektedir. Bu durumda şayet tarihi kayıtlara bakıldığında Tanrının, tarihin belli kesitlerinde insanların içlerinden peygamberler göndermek suretiyle onlarla konuşmasını gerçekleştirdiği rahatlıkla görülebilecektir.

Bu bağlamda Abdulcebbar, sözün konuşanın sözü olmasının iki şekilde bilinebileceğini ifade etmektedir. Bunlardan ilki, konuşan kişiden sözün işitilmesi ve bu konuşmanın irade ve kasıtlı gerçekleştiğinin bilinmesidir. İkincisi ise, doğru sözlü bir habercinin haber vermesiyle gerçekleşir. Her iki durumda da söz, olgusal alanda var olduğu zaman bilinebilme imkanına sahiptir.¹⁰⁹ Tanrı’nın sözünün kendi sözü oluşu ise, kudret sahibi olanların gücünün yetmeyeceğinin anlaşıldığı yani ağaçta, taşta sözün icad edildiğinin bilindiği durumlarda açıkça ortaya çıkmaktadır. Diğerleri ise sadık bir nebinin haber vermesiyledir ki, Kuran bu yolla insanlara bildirilen

¹⁰⁸ Şimşek, Mehmet Ali, “İletişim Unsurları Açısından Vahiy”, CÜİFD, C. 5, S: 1, Sivas, 2001, s. 396

¹⁰⁹ Abdulcebbar, Şerhu Usuli’l-Hamse, s. 539

Allah'ın sözüdür. Eğer Tanrı bunu haber vermemiş olsaydı, onun ilahi bir kelam olduğu bilinemezdi. Bu konuda ise ‘‘...Kuran Allah katından değil de başkası tarafından indirilmiş olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı’’¹¹⁰ anlamındaki ayet, Kuran'ın Tanrı'nın bir konuşması olduğunun en açık delilidir. Buna göre Kuran'ın icazı, onun Tanrı'nın sözü olduğunun ispatıdır.¹¹¹ Burada ilahi sözün ne meleğe ne de peygambere değil, bizzat Tanrı'ya ait olması hususu, gerek Kuran gerekse de kelamcılar tarafından vurgulu bir şekilde izah edilmektedir. Dolayısıyla ilahi sözün içerisinde sözün var edicisi olarak referans gösterilen konuşucu Tanrı'nın kendisidir.

Bu noktada konuşan bir varlık olarak Tanrı'nın sözün var edicisi olarak referans olması ile sözün söyleniş amacı arasında bir ilgi ve irtibatın olup olmadığı açığa çıkarılmalıdır. Bu anlamda Abdulcebbar'a göre Tanrı'nın konuşmasının amacı, kendi nefsi için mütakellim olmak değildir. Zira O'nun hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı gibi kendisi için söz söylemesinin de bir anlamı yoktur.¹¹² O, kendisi için konuşmadığına göre sözlerini başkalarına fayda sağlamak amacıyla ortaya koymuştur. Bu itibarla mükellef tutulan insanların faydalarına ve zararlarına olan şeylerin bildirilmesi gerekmektedir. Tanrı'nın diğer fiillerinde olduğu gibi konuşma fiilindeki gayenin gerçekleşmesi de, kendine itaat edenlerin maslahatını, mükellef olan insanın menfaatine olacak şekilde gözetmesine bağlıdır.¹¹³ Buna göre sözün sahibi olarak Tanrı'nın kendisinin anlaşılır bir tarzda ifade etmesi, ilahi konuşmaya muhatap olan insana fayda sağlaması için şarttır. Daha açık bir söyleyişle ilahi sözün söyleniş

¹¹⁰ Nisa, 4/82. Abdulcebbar bu ayetin dışında Kuran'daki pek çok ayet, Tanrı'nın işitilen bir Kuran ile konuşucu olduğu göstermektedir. İlgili ayetler için bkz. Bakara, 2/185; Enam, 6/92; Hicr, 15/9; Al-i İmran, 3/7; Zuhurf, 43/3; Tevbe, 9/6. İlgili bu ayetlerde geçen Kuran'ın yaratılması, işitilmesi, kılınması, indirilmesi şeklinde fiil olma durumunu bildiren ifadelerin ve bu fiillerin Tanrı'ya nisbetinin kullanılması bu kasıtlardır. Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 60

¹¹¹ Abdulcebbar, a.g.e., s. 539

¹¹² Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 62

¹¹³ Abdulcebbar, Mütешabihu'l-Kuran, I/s. 13-14

amacı, muhatap tarafından anlaşılacak olduğuna göre, konuşanın sözle ilişkisi, bilinmesini istediği kendi gerçekliğinin en açık ve anlaşılır surette dile getirilmesi şeklindedir.

Abdulcebbar'a göre kalamullahın amacı, insanın gerek Tanrı ile gerekse diğer insanlarla ilişkisini düzenlemek olmakla birlikte aynı zamanda O'nun varlığını ve niteliklerini bildirmek ve açıklamaktır. Bu bildiri ve açıklamanın muhatap tarafından açık ve anlaşılır olması için, ilahi hitap insan gerçekliğine ait bir dilde oluşmalıdır. Yani Tanrı insanların muvadaa¹¹⁴ ile oluşturduğu dillerle hitap etmelidir. Zira dini maslahatın bilinmesinde ihtiyaç duyulan şeyler bu suretle bilinebilmekte ve Tanrı'nın sözü bu şekilde anlamlı olabilmektedir. Başka bir deyişle ilahi hitap, Tanrı dillere vakıf olduğu zaman nesneye yöneltilmektedir. İnsan ancak bu dillerle hitap edildiğinde, O'nun muradına ulaşabilmekte ve istifade edebilmektedir.¹¹⁵ Bu itibarla Tanrı'nın insanları muhatap alarak hitap etmesinin nedeni, onların maslahatı olduğuna göre, ilahi hitabın amacının, insanlara O'nun muradının beyan edilmesi ve bu mesajın içeriğinin öğretilmesi olmalıdır.¹¹⁶ Bu yüzden Tanrı'nın hitabı yönelttiği muhatabından hitabında bildirdiği şeyi murad etmesi açık bir durumdur. Şayet O,

¹¹⁴ Abdulcebbar'ın dil anlayışının merkezi kavramlarından biri sayılan muvadaanın oluşumu, beşeri eksenli ve dilsel bir zemin üzerine oturmaktadır. Ona göre nesnenin ismi, işaret yoluyla konuşanın iradesi ve kastı tarafından zorunlulukla belirlenmektedir. Daha açık bir ifadeyle nesnenin başka bir ismi değil de o ismi almasını ve arasındaki bağı kuran şey, işaret eden kimsenin iradesi ve kastıdır. Şayet işaret olmasaydı, isim ile nesne arasındaki ilişkinin belirlenerek sınırlandırılması, diğerlerinden ayrılması ve zorunlu olarak bilinmesi imkânı ortadan kalkardı. Bu durumda nesnenin isim almasının ilk adımı, konuşanın kastı ve iradesidir. İkinci adım ise muhatabın, konuşanın işareti ile belirlenen ve kastederek söylediği ismi onaylaması ve daha sonra da bu ismin, o nesne için kullanımının yaygınlaşmasıdır. Böylece lügatçılar dili üretmekte ve kullanımını sağlayarak yaygınlık kazandırmaktadır. Abdulcebbar, el-Muğni, V/s. 164

Bu bağlamda Abdulcebbar, muvadaayı şu şekilde bir betimleme ile izah etme yoluna gitmektedir: Efendi, hizmetçisine “elimi başımın üstüne koyduğum zaman senden su istediğimi anla” der ve daha sonra da elini başını üstüne koyarsa, onun bu hareketi konuşma yerine geçer. Bunun tersi de mümkündür. Hizmetçi, efendisine “su isteyecek olursan elini başımın üstüne koyma yeterlidir” der ve efendisi de hizmetçinin bu teklifini kabul ederse aralarında muvadaa meydana gelmiş olmaktadır. Abdulcebbar, a.g.e., XV/s. 169

¹¹⁵ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 183

¹¹⁶ Abdulcebbar, Mütешabihu'l-Kur'an, I/s. 31

hitabında anlamı gizlemesi ya da bildirmediği bir şeyi murad etmesi durumunda, bu husus O'nun ilahlık vasfına yakışmayacağı için ahlaki olmayacaktır.¹¹⁷ Zira böyle bir iddianın kabulü, hitabın anlaşılır bir dille olmasını anlamsızlaştıracaktır. Bu durum adeta lugatte anlamı konulmayan mühmel söz ile bir mana üzere vad' edilmiş söz arasındaki farkı kaldırmaktır. Yine bu durum söz ile bir anlamı olmayan uzun ses veya işitilen ile görülen şey veyahut idrak edilen şey arasındaki ayırımın kaldırılması gibidir. Böyle bir şeyi ise hiç kimse ahlaki bulmayacaktır.¹¹⁸ Burada Abdulcebbar'ın asıl amacı, Tanrı'nın boş söz söz söylemeyeceği görüşünü delillendirmek ve O'na ait her işte olduğu gibi açık ve anlaşılır bir dille hitabını yöneltmesini hüsün yani ahlaki olarak değerlendirmek olduğunu söylemek mümkündür.

Öbür yandan içinde bulunduğu ekolün sahip olduğu düşünce sisteminin gereği olarak Ebu Haşim, Tanrı'nın peygamberler göndermek suretiyle gerçekleştirdiği konuşmasındaki gayenin, insanların menfaatine ve iyiliğine olan hususları onlara bildirmek ve açıklamaktan ibaret olduğunu belirtmektedir. Zira Tanrı, insanların huzur ve mutluluğundan başka bir şey düşünmemektedir. Buna göre gönderilen peygamber, mükellefin aklıyla bilemeyeceği hususları içermelidir. Peygamber teklifi tamamlayan ve teklife yönelik lutuf ve maslahat olan şeyleri taşımalıdır. Şayet peygamber bunları taşııyorsa, o zaman onun peygamberliği aklen hasen olmayıp aksine kabih ve abes olur.¹¹⁹

Dolayısıyla Ebu Haşim'e göre teklif, ancak insanların aklıyla bilemeyecekleri hususları bildirdiğinde ve böylelikle kişinin teklifine yönelik bir lütuf olduğunda hasen olmaktadır. Pek tabiidir ki, hasen olduğunda da artık bu durum Tanrı üzerine

¹¹⁷ Abdulcebbar, a.g.e., XVII/s. 35

¹¹⁸ Abdulcebbar, a.g.e., XVII/s. 42-43

¹¹⁹ Abdulcebbar, a.g.e., XV/s. 20

vacip olmaktadır.¹²⁰ Buna göre hitapta aslolan insanların iyiliğini ve faydasını gözetmek ve bunun Tanrı için ahlaki bir zorunluluk olmasından öte bir anlam içermemesidir. Bu hususta insanın maslahatı ise, Tanrı'yı bilme, O'na ibadet etme ve bunun sonucunda sonsuz nimet ve sevaba ulaşma şeklindedir.

Gelinen bu noktada Mu'tezili kelimciler tarafından dile getirilen insanların maslahatını gözetme hususunda Tanrı'ya bir zorunluluk atfetme düşüncesini, Eşari kelimciler teolojik düzeyde sağlıklı ve doğru bulmamaktadır. Bu bağlamda Gazzali, böyle bir anlayışın dini açıdan sakınca doğurduğunu ve ilmi yönden de birtakım güçlükler içerdiğini ileri sürmektedir. O, bu noktada mezhebinin ön kabulü doğrultusunda Tanrı'ya atfedilen konuşmayı O'nun iradesiyle açıklamaktadır. Ona göre Tanrı mutlak irade sahibi olduğu için dilediğini yapabilmektedir. Bu anlamda insanın iradesinde olduğu gibi O'nun iradesine herhangi bir şekilde sınırlama getirilmesi ya da O'na yönelik bir zorunluluk yüklenilmesi doğru değildir. Zira ilahlık vücubla bağdaşmaz yani ilaha zorunluluk gerekmez. Dolayısıyla Tanrı'ya hiçbir şey vacip olmamakla birlikte O'nun hakkında vücubun düşünölemeyeceğı de aklen bilinen bir gerçektir.¹²¹

Buna göre Tanrı, insanların maslahatını gözetme noktasında kendisine vacip olduğu için hitapta bulunmamakta, aksine inayet ve lütfunun bir sonucu olarak onlara hitabını yöneltmektedir. Ayrıca Gazzali, Mu'tezililerin bu iddiasını akli açıdan çürötmek için “vacip” kavramına referansta bulunmaktadır. Ona göre bu kavram, terk edene mutlaka bir zarar gelmesi veya bunun karşıtının imkânsız olması anlamına gelmektedir. Buna göre Tanrı hakkında böyle bir zararın düşünölmesi imkansızdır. Çünkü O'nun hitapta bulunmayı terk etmensinin imkansız olmasını gerektiren bir

¹²⁰ Abdölcabbâr, a.g.e., XV/s. 20

¹²¹ Gazzali, el-İktisat, s. 136

durum yoktur.¹²² O halde kesin ve açık olarak anlaşıyor ki, Tanrı'nın insanlar için en iyiyi yapması vacip olmadığı gibi, aslında böyle bir şey de mevcut değildir.¹²³

Aynı şekilde Amidi de mensubu olduğu ekolün düşünce sisteminin gereği olarak böyle bir şeyin Tanrı üzerine vacip kılınmasını muhal görmektedir. Ona göre, Tanrı'nın tasarrufuna ve hâkimiyetine hiçbir kimsenin müdahale etmesine imkan yoktur. Dolayısıyla kullarını irşat etmesi, onlara doğru yolu göstermesi, insanlar arasında hakkın tesis edilmesi, adaletin gerçekleştirilmesi, Tanrı'nın ilahlığının ve O'nun caiz ve caiz olmayan şeylerin insanlar tarafından bilinmesi için elçiler göndermesi, O'nun tasarruf ve kudretindedir. Nasılki hükümdar, ülkesinde yetki sahibi ise ve bu yetkisini hiçbir baskı altında kalmadan kullanıyorsa, Tanrı da elbette mutlak anlamda bütün kâinatta yetki ve hüküm sahibidir. O'nun tasarrufuna engel olacak hiçbir varlık yoktur. O, kullarının yararına ve iyiliğine ya da zararına olan şeyleri bildirmesi için peygamber göndermeye kadirdir ve göndermiştir. Aksini düşünmek, O'na acizlik ve çaresizlik atfetmek olur ki, bu da O'nun için asla kabullenilemeyecek bir mahiyet arz etmektedir.¹²⁴ Şu halde Tanrı'nın insanlara hitapta bulunmak için peygamber göndermesi ya da göndermemesi eşit derecede imkan dâhilindedir. Bu konuda akıl ancak bu şekilde hüküm verebilir.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Eşari kelamcılar, konuşma nedenini sadece Tanrı'da aramakta ve bunu kendi anlayışları doğrultusunda O'nun iradesiyle açıklamaktadır. Onlara göre O'nun haricinde hiçbir varlık O'nu konuşmaya zorlaması mümkün değildir. Dolayısıyla O, zorlama olmaksızın lütfunun ve inayetinin gereği olarak insanlara peygamber göndermekte ve onlara hitapta bulunmaktadır. Bu durum ama bir kişiye en mükemmel faydaları elde etme amacına

¹²² Gazzali, a.g.e., s. 210

¹²³ Gazzali, a.g.e., s. 222

¹²⁴ Amidi, Ali b. Muhammed es-Seyfuddin, Gayetü'l-Meram fi İlmi Kelam, Kahire, 1978, s. 327

ulaştıran dümdüz bir yola girmeyi emreden, derin çukurlara ve tehlikelere düşeceği için onun sağa sola sapmasını yasaklayan bir kimsenin bu davranışı, o kişinin şefkatini ve lütfunu ortaya koymasını yansıtır.¹²⁵ Bu örnekte de işaret edildiği gibi, Tanrı'ya insanların menfaat ve iyiliği için herhangi bir şekilde zorlama ya da zorunluluk atfetmek, O'nun ilahlık vasfı gereği akli açıdan mümkün değildir.

Netice itibariyle taraflar arasındaki tartışmanın esas kilit noktasını, vacip kavramının neliği sorunu oluşturmaktadır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Abdulcebbar'ın vacip kavramına yüklediği anlam ile Eşari kelamcılarının bu kavrama yükledikleri anlam, içerik yönüyle farklılık taşımaktadır. Bu bağlamda Abdulcebbar'a göre bu kavram¹²⁶, özellikle Tanrı için değil, insanlar için kullanıldığında yapılmasını gerektiren zorunlu bir sebebin bulunduğu anlamına gelmektedir. Zira bazen bu kavramla “vacip olanı bilme” anlamı kastedilir. Sözgelimi, “Tanrı, mükelleflere vacipler koydu” denildiğinde, burada “Tanrı'nın insanda bilme kabiliyeti ve yeteneğini yarattığı” anlamı kastedilir. Şayet bir kişinin vacibin anlamını biri öğretmeksizin anlaması mümkün olsa, onu bilmek kendisine vacip olmuş olur. Burada Abdulcebbar, Tanrı'nın vacibi bilişini ve bir neden olmaksızın bunu kendi için gerekli kılışını, birisi kendisine vacip kılmaksızın insanın vacip olanı bilmesine benzetmektedir.¹²⁷

Dolayısıyla o, insanların maslahatını gözetme noktasında bunu Tanrı'nın kendisine vacip kılmasını, bir başka sebebin zorlaması olmaksızın O'nun kendi kendine vacip kılması olarak anlaşılmaması gerektiğini düşünmektedir. İşte bu da Eşari

¹²⁵ Nesefi, et-Temhid fi Usuli'd-Din, tah. Abdu'l-Hayy Kabil, Daru's-Sekafe, Kahire, 1987, s. 42

¹²⁶ Vacip, bilen kişinin yapması gerektiği halde yapmaması nedeniyle kınanmasını gerektiren şeydir. Bu sebeple insanın, vacip olan fiili işlemesi ve kötü olanı yapmaması gerekir. Abdulcebbar, el-Muhtasar fi Usuli'd-Din, çev. Murat Memiş, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2011, s. 82

¹²⁷ Abdulcebbar, el-Muğni, XIV/s. 14

kelamcılarının iddialarının aksine Tanrı konuşmasının harici bir nedenle illetlendirilmediği gibi o nedene de bağlı olmadığını göstermektedir.

2. Tanrı Nasıl Konuşur?

Tanrı'ya konuşma sıfatı yüklemek, her şeyden önce O'nu niteleyen bazı sıfatlara sahip olduğu düşüncesinden hareket etmek anlamına gelir. Böyle bir düşünce de Tanrı'nın bir hüviyete sahip olduğu ön kabulünden hareket etmek demektir. Bu da zorunlu bir varlığa sahip olan Tanrı'nın, kendisini kendisi yapan bir hüviyete sahip olması sonucunu doğurur. Bu anlamda O'nun bir hüviyete sahip olması, O'nu mükemmel olan bazı sıfatlarla nitelemeyi gerektirir. Buna göre Tanrı'nın bir hüviyete sahip olması düşüncesiyle birlikte zat olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, O'nun diğer mükemmel sıfatları gibi konuşma sıfatı da önemli bir yer tutmaktadır.

Tanrı'nın kendine özgü bir hüviyete sahip olması gerçeğinden hareketle, fiil ile fail arasındaki ilişki ekseninde Abdulcebbar, O'nun konuşucu olmasını, failin hayy¹²⁸ sıfatına sahip olmasıyla ilişkilendirmektedir. Burada bu sıfattan söz edilmesinin nedeni, Tanrı'nın hayy olduğu ve dolayısıyla O'nun da konuşmasının zorunluluğu sonucunu elde etmek içindir. Bu bağlamda bu vasma sahip olan bir kişinin, fiilde bulunduğu, hareket ettiğinin ve iş yaptığının duyularla algılanabilmesi ve bu fiillerin o kişiden hâsıl olduğunun bilinmesi nedeniyle fiiller kişiye fiil olmaları açısından nispet edilmektedir. Söz konusu fiili işleyen hayat sahibi kimse, kendi

¹²⁸ Abdulcebbar, Ebu Ali ve Ebu Haşim el-Cübbai'nin "hayy" sıfatını, âlim ve kadir olma hususunda özrü bulunmama şeklinde tanımladıklarını belirtmektedir. Ona göre "hayy" sıfatına sahip olan bir kişi de âlim ve kadir olma sıfatları birlikte bulunmalıdır. Zira bu vasıflardan her biri diğerinin birlikte bulunmasını gerektirir. Bu vasıfların keşf yoluyla bilinmesi de ancak bu şekilde mümkün olmaktadır. Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 8.

irade ve kastıyla gerçekleştirdiği fiilin failidir. Bu nedenle hayat sahibi olma, konuşan kişide bulunan fiili niteliklerdendir.¹²⁹

Bu çerçevede konuşan bir varlık olarak Tanrı, canlı ya da cansız tüm varlıklarla değişik iletişim ağlarıyla sürekli ilişki halindedir. Ancak ezeli ve sonsuz bir varlık olan Tanrı'nın, sonlu ve sınırlı olan diğer varlıklarla nasıl bir iletişim içerisinde olduğu hususu, teologlar tarafından cevabı aranması gereken bir problemidir. Bu doğrultuda gerek İslam dünyasında gerekse Batı dünyasında bu problem, uzun yıllardır süregelen tartışmalarla farklı şekillerde ele alınmıştır. Tanrı'nın diğer varlıklarla iletişimi hususunda düşünce tarihinde ortaya konan görüş ve açıklamalara burada ayrıntılı bir şekilde değinmek mümkün değildir. Çalışmamızın kapsam ve sınırlılığı çerçevesinde İslam kelamında özellikle Mu'tezile ekolü içerisinde bu konuda ortaya konan görüş ve düşüncelere ağırlık verilecektir.

Bilindiği üzere Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki ilişki, temelde yaratan ile yaratılan ekseninde gerçekleşen bir ilişkidir. Bu bağlamda yaratan ile yaratılanlar ontolojik olarak öz itibarıyla birbirlerinden farklıdırlar. Bu da Tanrı'nın kendisi dışındaki diğer varlıklarla olan iletişimini teorik düzeyde ilk bakışta imkansız kılmaktadır. Zira burada en büyük sorun olan öz itibarıyla derin bir ontolojik farklılığın bulunması, onları birbirinden ayırmaktadır. Bu anlamda Tanrı'nın yaratılmış olan diğer varlıklarla konuşmasını, bir diyalog olarak nitelemek mümkün değildir. Bunun yerine aralarında herhangi bir yönden benzerlik ya da aynılık bulunmaması nedeniyle bu konuşmayı, dikey düzeyde Tanrı'dan diğer varlıklara yönelik gerçekleşen bir ilahi hitap olarak isimlendirmek daha yerinde olacaktır. Burada Tanrı, aktif ve konuşan konumunda bulunması hasebiyle istediği zaman

¹²⁹ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 48

yaratılmış varlıklarla irtibata geçebilmektedir; ancak yaratılmış varlıkların durumu ise bunun aksinedir. Onlar iletişim sürecinde pasif ve dinleyen pozisyonunda olduğu için, istedikleri zaman Tanrı ile böyle bir iletişime geçme şansları söz konusu değildir. Buna bağlı olarak Tanrı'nın konuşmasına yaratılmış varlıkların özellikle vahye muhatap olan peygamberlerin herhangi bir şekilde müdahale edememesi ve temelde bu konuşmanın ilahi iradenin kontrolü çerçevesinde gerçekleşmesi hususu da, Tanrı'nın konuşmasını bir diyalog olmaktan öte bir hitap olarak algılanması gerektiği düşüncesini desteklemektedir.

Yaratan ile yaratılan arasındaki ilişki çerçevesinde Tanrı'nın konuşmasını temelde iki kısma ayıran ilk kelamcı Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'tır. O, konuşma ile nesne arasındaki ilişkiyi öne çıkartarak böyle bir ayırıma gitmiştir. Ona göre, Tanrı'nın konuşması, yaratılmış varlıklarla olan ilişkisi ve kendi yapısı açısından tekvini ve hitabi olarak sınıflandırılmaktadır. Bunlardan ilki olan tekvini konuşma, Tanrı'nın evreni yaratmayı dilediğinde kullandığı bir konuşma şeklidir. Diğeri ise, Tanrının evrende emrini, nehyini ve haberini açıkladığı bir tür konuşmadır.¹³⁰

2.1. Tekvini Konuşma

Tanrı'nın yaratılmış varlıklarla olan ilişkisi açısından konuşmasının ilk türünü oluşturan bu konuşma, O'nun evreni yaratmayı murad ettiğinde kullandığı sözdür. Ebu Huzeyl'e göre Tanrı, bir şeyi var etmeyi irade ettiğinde bunu “Kün/Ol”¹³¹ sözüyle gerçekleştirir. Bu anlamda Tanrı'nın irade etmediği ve “Ol” demediği bir

¹³⁰ Eşari, Makalatu'l-İslamiyyin, tah. Hellmut Ritter, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, tsz., s. 510-511; Wolfson, Kelam Felsefeleri, s. 107.

¹³¹ “Kün” hitabı, Kuran'da pek çok yerde geçmektedir (Enam,6/73; Hicr, 15/98; Nahl,16/40; Meryem, 19/35; Yasin, 36/82; Zümer, 39/66; Gafir, 40/68). Ancak ilk yaratılışı anlatan ve bu konuda delil olarak kullanılan iki ayet bulunmaktadır: “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, sözümüz sadece ona, ‘Ol’ dememizdir. O da hemen olur.” Nahl, 16/40; Yasin 36/82.

şeyi yaratması söz konusu olamaz.¹³² Yani O, bir şeyi irade edip yaratıcı sözüyle “Ol” dediği anda yaratma fiili gerçekleşmektedir. Aynı şekilde O’nun varlıkları yok etme ya da yeniden var etmedeki yöntemi de bu şekildedir. Ancak Ebu Huzeyl bunu derken, bir kısım Ehli Sünnet kelamcıları tarafından dile getirilen, emir niteliğindeki bu “Ol” sözü için ikinci bir “Ol” sözünün de gerekeceği iddiasına muhatap olmaz.¹³³ Zira o, Tanrı’nın var etmeye ancak bu yolla kadir olduğunu kastetmez. Bu anlamda sadece bir fiili irade ettiğinde söylediği sözün “Ol” olduğunu belirtir. Nitekim bizden birisinin “beni ziyaret edene bağışım bir dirhemdir” sözü, kendisini ziyaret eden herkese bir dirhem vereceği anlamına gelmez; aksine eğer verirse bu kadar verir anlamındadır. Yine “yanıma gelene hürmetim ayağa kalkmamdır” sözü, kişinin gelen herkes için ayağa kalkmasını gerektirmez. Sadece hürmetinin böyle

¹³² Eşari, a.g.e., s. 363

¹³³ Sünni kelamcılara göre ilk yaratmayı anlatan bu ayetler, Tanrı’nın konuşmasının ezeliğine işaret etmektedir. Zira bu ayetlerde geçen varlıkların yaratılışının “Ol” sözüyle olduğu kabulünden yola çıkılarak, Tanrı’nın konuşmasının hadis olması durumunda, hadis olan bu “Ol” sözünün meydana gelmesi için de ikinci bir “Ol” sözü gerekmektedir. Bu durumda bu gerektirme, geriye doğru sürekli olarak vuku bulacak yani teselsül denilen mantıksızlık oluşacaktır. Bu, imkansız olunca, Tanrı için yaratılmış olmayan bir konuşmanın var olduğu sahih ve sabit olmuş olur. Eşari, el-İbane, s. 65; Nesefi, Tabsıratu’l-Edille, I/s. 345.

Eşari ve Nesefi gibi bir kısım Sünni kelamcılar tarafından dile getirilen Tanrı’nın konuşmasının ezeliği noktasında bu delile, Mutezili kelamcıların ciddi manada itirazı ve eleştirisi olduğu gibi Sünni kelamcılardan biri olan Razi tarafından da eleştiri yöneltilmektedir. Razi’ye göre ilk yaratmayı anlatan ayetlerde geçen “iza” edatı, tekrar anlamı içermez. Dolayısıyla Tanrı’nın yaratıp icat ettiği her şey hususunda, ona “Ol” demesi gerekmemektedir. Öyleyse burada teselsül neticesi çıkmaz. Öte yandan bu delil doğru olsaydı, “Ol” sözünün de kadim olması gerekirdi ki, öyle olmadığı zaten açıktır. İlk yaratmayı anlatan bu ayetler, Mu’tezile’nin iddia ettiği gibi tam aksine konuşmanın hadisliğine delalet eder. Zira bu ayetlerde, konuşmanın iradeye bağlanmış olması, “iza” edatının gelecek ifade eden bir fiilin başına gelmiş gelmiş olması, Tanrı’nın “en-nekule/diyecek olmamız” ifadesinin yine gelecek zaman bildirmesi, “kün feyekün” ifadesinin de “olma” fiilinin “Ol” sözünden sonra olduğunu göstermesi gibi pek çok işaret vardır. Razi, Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer el-Hatib, Tefsir-i Kebir (Mefatihü’l-Gayb), Komisyon, Akçağ Yay., Ankara, 1995, XX/s. 32-33. Aynı şekilde Abdulcebbar’a göre de “en-nekule” sözünde “en” edatı gelecek zaman ifade etmektedir. Lügat ehline göre bu edat, “sin” ve “sevf” edatları gibidir. Hatta bazı lügatçılara göre “yekulu” fiilinin başındaki “nun” harfi bile gelecek zaman anlamı içermektedir. Burada “en nekule” sözü, şimdiki zaman anlamında olmayıp gelecek zaman anlamında olduğuna göre, bu da Tanrı’nın konuşmasının hadisliğini göstermektedir. Ayrıca Abdulcebbar, yaratılmışların sonradan varlığa gelmesini hadis olan “kün” sözünün mecazi anlamda söylenmesi ile gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Zira “feyekün” ifadesindeki “fe” harfi, “takip” anlamı içerdiği için, bu sözün sonradanlığı zorunludur. Bu anlamda sonradan olan bir şeyin bir an öne geçmesiyle, onun hadisliği zorunlu ve kıdemî imkânsızdır. Yine “iza” edatı, lügatte hal için değil gelecek zaman için kullanılmaktadır. Şimdiki zamanda bu edat kullanılarak bir iş ifade edilemez. Herhangi bir şeyin önce yok iken sonra var olacağını bildirmek için bu edat kullanılmaktadır. Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 168-169.

olduğunu gösterir. İşte ilk yaratılışı anlatan ayetlerde belirtilen durum da bu şekildedir.¹³⁴

“Ol” emriyle varoluş ve ilahi konuşma arasındaki bu ilişki ekseninde yaratma fiilinin hakiki anlamda “Ol” sözüyle gerçekleştiğini dile getiren Bakıllani, ilk yaratılışı anlatan ayetlerin zahirinde hakikatin kastedildiğini ve tevile gerek olmadığını ileri sürmektedir.¹³⁵ Ancak burada o, “Ol” sözünün hakiki olarak nasıl gerçekleştiğine ilişkin herhangi bir bilgi vermemektedir. Diğer taraftan Bakıllani’nin bu iddiasına bütünüyle karşı çıkan Abdulcebbar, “Ol” sözünün hakiki anlamda gerçekleşmesi durumunun aklen delillendirilemeyeceğini söylemektedir. Zira ona göre Tanrı, hadis olan bir işi icat etmek istediğinde “Ol” sözüne ihtiyaç duymaz. Nasılki insan bir şey yapmak isteyince, o işe emretmek yerine kalkıp o işi yaparsa, Tanrı’nın da böyle bir emre gereksinimi olamaz. Fiilin icad edilmesinde geçerli olan şey, onun yapılmasıdır.¹³⁶ Aslında burada o, Tanrı’nın konuşmayı, irade etmesini yaratması ve bu iradeyi, O’nun kendi varlığında olup biten bir şey olarak algılamaktadır. Yani irade, henüz dışarıya yansıyan bir şey değildir. Sözcük anlamı itibariyle bu durumda Tanrı’nın kendisi dışında bir şeye yönelmesi gerekmemektedir. Fakat aynı zamanda “irade fiili yaratma sürecinin başlamasıdır” deyince, bu Tanrı’nın irade ettiğini dışarıya fiilen yansıtması anlamına gelmektedir. Bu durumda “nekulu” sözü, Tanrı’nın kendisinde tasarladığı bir şeye yani kendisine yönelik bir sözü olmaktadır.

Abdulcebbar’ın yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere tekvini konuşma, Tanrı’nın bir şeyi yapmayı irade etmesi ve irade ettiği anda o işi yapması olduğuna

¹³⁴ Abdulcebbar, Şerhu Usuli’l-Hamse, s. 562-563

¹³⁵ Bakıllani, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib, -Temhidi’l-Evail ve Telhisi’d-Delail, tah. İmamuddin Ahmed Haydar, Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekafiyye, Beyrut, 1993, s. 274

¹³⁶ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 166

göre, O'nun bu iradesi esnasında konuşması yani “Ol” demesi ile aynı zamanda bu fiili sonucunda ortaya çıkan varlıkla kişisel ve özel bir irtibatı olamaz. Açıkçası dilsel anlamda konuşma, iki ayrı şey arasında bir bağ ya da ilişkinin kurulmasıdır. Oysa yaratma fiili öncesinde Tanrı'nın kendi dışında muhatap alacağı bir şey olmadığı için buradaki konuşma, Tanrı ile yaratılan şey arasında bir bağ ya da ilişkiyi göstermemektedir. Burada Abdulcebbar'ın, bu sözü tamamen mecazi olarak görmesinin altında yatan şey, gerçekte Tanrı'nın kendi dışında boş bir mekan ya da alana seslenmeyeceği düşüncesidir.

Her ne kadar Abdulcebbar, doğrudan tekvini konuşma ifadesini kullanmasa da, bu düşünceye işaretler, Tanrı “Ol” dediğinde, o şeyin zaten madum olmaktan çıkmış olacağı anlamını kastetmektedir. Böylelikle konuşma, varlıktan çıkıp sahneye yansımaya başlamaktadır. İşte bu, yaratıcı konuşmanın özelliğidir. Yine Ehli Sünnet kelimcilerinin, “Ol” sözü şimdiyi gösterir, ifadelerinin kastı ise Tanrı, konuştuğu anda işaret ettiği şey gerçekleşir demektir. Dolayısıyla Sünni ekol, Tanrı “Ol” dediğinde sözünü hemen gerçekleştireceğini ve o sözü engeleyecek başka bir gücün bulunmayacağını iddia etmektedir. Burada görülen o ki, Abdulcebbar'ın, bu hususta Sünni ekol ile aynı paralel düşünce içerisinde olduğu rahatlıkla söylenebilir.

2.2. Hitabi Konuşma

Konuşma, temel amacı olan iletişim vazifesine uygun düşecek şekilde kendisini açığa çıkarmaktadır. Başlangıçta yani varoluş sahnesinde konuşma, yaratılmış varlıklardan önce ve emir biçimindeki bir hitapta ilk olarak varlığa gelmektedir. Öyle ki burada tüm varlıklar, “Ol” sözü ile var olmakta ve ardından Tanrı'nın bu sözünün muhatabı haline gelmektedir. Burada Tanrı'nın bu sözü, Ebu Huzeyl gibi kelimciler tarafından tekvini konuşma olarak görülmekte ve bu konuşma doğrudan doğruya

yaratılmış olan tüm şeylerin varoluşuna hitap etmekle yaratılışa işaret etmektedir. Dolayısıyla ilahi sözün yönelimi, canlı ya da cansız tüm yaratılmış varlıklar olmakla birlikte, emir, nehiy ve haber biçimindeki asıl konuşma, akıl ve düşünce sahibi olan insanadır.

Her şeyden önce Tanrı, canlı ya da cansız tüm varlıklarla değişik iletişim ağlarıyla sürekli bir ilişki halindedir. Her ne kadar O, şu veya bu şekilde mevcut varlıklarla sürekli olarak bir iletişim halinde olsa da, O'nun asıl muhatabı insandır. Esas itibarıyla insan, Tanrı'nın hitabını yöneltmesindeki temel hedef kitleyi oluşturmaktadır. Bu anlamda O, asıl muhatap olarak gördüğü insanla doğrudan ya da dolaylı bir şekilde iletişim kurmaktadır. Ancak O'nun insanla iletişim kurması, birbirini gören iki insanın karşılıklı konuşması, yani yüzyüze konuşma tarzında gerçekleşmemektedir. Aksine bu konuşma, aynı varlıksal düzlemde bulunmayan iki taraf arasında gerçekleşen ve üçüncü şahısların algılama imkânı olmayan bir iletişim biçimidir. Bu bağlamda Kur'an, Tanrı'nın insanla üç biçimde konuştuğunu yani iletişim kurduğunu ifade eder.¹³⁷ Buna göre Tanrı, bir insanla ya vahiy yahut perde arkasından ya da kendi izniyle dilediğini vahyedecek bir elçi göndermesinin dışında konuşmaz.

Tanrı'nın bir insanla konuşma biçimini ifade eden bu ayette eğer dikkat edilinecek olunursa, insandan Tanrı'ya doğru bir konuşma değil, tam aksi Tanrı'dan insana doğru bir konuşma gerçekleşmektedir. Dolayısıyla burada insan, Tanrı'nın konuşmasının zorunlu doğrudan muhatabıdır. Yani tüm bu konuşma biçimlerini belirleyen tek etmen, Tanrı'nın kendisidir. Bu nedenle ilahi konuşma, Tanrı'dan insana doğru gerçekleşen tek yönlü sistemin ana ögesidir. İleride de bahsedileceği

¹³⁷ Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından veyahut bir elçi gönderir ve O'nun izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir ve hikmet sahibidir. Şura, 42/51.

üzere, Tanrı'nın insan dışındaki diğer varlıklara da konuştuğu bilinen bir gerçekliktir. Ancak O'nun insan dışındaki varlıklarla olan bu konuşması, kendine ait gizli ve özel bir durum içermesi nedeniyle vahiy olarak isimlendirilmektedir. Tüm bu söylenenlerden hareketle Tanrı'nın tüm bu konuşma biçimlerini de kapsayacak şekilde bir tanımlama yapılacak olunursa denilir ki, ilahi konuşma, Tanrı'nın genel olarak yaratılmış tüm varlıklara hareket tarzlarını bildirmesi, özel olarak da insanlara ulaştırmak istediği emir, nehiy ve haberlerin tümünü vasıtalı ya da vasıtasız bir şekilde gizli ve süratli bir yolla iletmesidir.¹³⁸ Bu bağlamda Tanrı'nın genelde tüm varlıklara özeldir insanlara olan bu hitap tarzlarından kısa da olsa söz etmek, çalışmamıza ışık tutması ve kapsayıcı olması açısından uygun ve yerinde olacaktır.

2.2.1. Doğrudan Konuşma

Doğrudan konuşmanın karşılığı olarak görülen “vahiy”, lugat anlam olarak gizli ve süratli bir şekilde bildirmeyi ifade eder. Bu bildirim ilham¹³⁹, işaret, ima, kinaye, birtakım organlarla işaret, yazı ve konuşma ile iletişim gibi türleri de içerir.¹⁴⁰ Konuşmanın bir türü olarak bu vahiy de Tanrı herhangi bir vasıta kullanmaksızın doğrudan doğruya vahyeder. Bu da Tanrı'nın iletme istediği bir mesajı kendisine vahiy edilenin nefsinde bizzat var etmesi anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle O'nun iletme istediği mesajın muhatabın nefsinde ilahi bir fiil olarak gerçekleştirilmesidir. İşte bu vahyediliş de, muhatabın nefsinde var olan bu mana ve mesaj hızlı ve süratli bir şekilde meydana gelmekte ve kendisine vahyedilen muhatabın dışında diğer varlıkların algı dünyasına kapalı olmaktadır.

¹³⁸ Demirci, Muhsin, Vahiy Gerçeği, MÜİFVY, 2. Baskı, İstanbul, 2011, s. 33

¹³⁹ İlham kavramı genellikle “feyz yoluyla kalbe gelen bir mana ve fikir” (Özcan, Hanifi, Maturidi'de Bilgi Problemi, MÜİFVY, 1. Baskı, İstanbul, 1993, s. 128), “bir anda yakalama, kavrama, sezme, sezip keşfetme” (Akarsu, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Ankara, 1979, s. 154) gibi anlamları yanında “vasıtasız olarak akli bir istidlal ya da duyular yoluyla elde edilmiş bir tecrübe ve temas olmaksızın bir bilginin insan zihninde doğması” (Atay, Hüseyin, “Kuran'da Bilgi Teorisi”, AÜİFY, XVI/s. 165) şeklinde tanımlanabilmektedir.

¹⁴⁰ Ragıb el-İsfahani, el-Müfredat, s. 1140

Bu çerçevede vasıtasız olan bu vahyi, İslam kelimcileri arada herhangi bir aracı olmaksızın kalbe atılan ilham ya da rüya olarak algılamışlardır.¹⁴¹ Bu anlamda Zemahşeri, Şura süresi 51. ayette geçen “illa vahyen” ifadesinin kalbe ilham bırakmak ya da uykuda gerçekleştirmek anlamını içerdiğini belirtir. Ona göre Musa’nın annesine çocuğunun suya bırakılmasının vahyedilmesi¹⁴² ile İbrahim’e oğlunu kurban etmesinin vahyedilmesi¹⁴³, bu tür bir bildirimdir.¹⁴⁴ Yine Mücahid’den gelen bir rivayete göre Tanrı, Zebur’u Davud’un göğsüne vahyetmiştir. Bu anlamda Ubeyd b. El-Abras şöyle demiştir: “Allah, onların babamın devesinin daha vefalı olduğu konusunda istişare ettiklerini bana vahyetti ve ben de ayaklarımın üstüne doğruldum.” İşte bu cümledeki vahiy sözcüğü de, bana ilham etti ve kalbime attı anlamına gelmektedir.¹⁴⁵ Ayrıca Zemahşeri, Nahl süresi 68. ayette belirtilen vahiy sözcüğünü¹⁴⁶, ilham anlamında yorumlamaktadır. Bu bağlamda o, bu ayetin yorumunda arıya yapılan ilhamı şu şekilde izah etmektedir:

“Bu ayette geçen vahiy sözcüğünden kasıt, Allah’ın daha iyi bildiği bir şekilde arının kalbine atması, ilham etmesi ve ona öğretmesidir. Bu noktada herhangi bir kimsenin buna vakıf olmaya imkanı yoktur. İşlerini güzel bir şekilde gerçekleştirmesi, kendisine yararlı olan şeylere ulaşması ve sanatındaki inceliği,

¹⁴¹ Razi, Mefatihü’l-Gayb, XXVII/s. 186-187

¹⁴² “Bir zamanlar vahyedilecek şeyi annene şöyle vahyetmiştik: Musa’yı sandığa koy ve sonra onu denize bırak. Deniz onu kıyıya atsın da kendisini, hem bana düşman hem de ona düşman olan birisi alsın...” Taha, 20/38-39. Bu olay Kasas süresinde de şu şekilde anlatılmaktadır: “Musa’nın annesine; onu emzir, onun başına bir şey gelmesinden korktuğun zaman onu denize bırak ve hiçbir şekilde korkma ve hüznlenme. Çünkü biz onu sana geri vereceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız, diye bildirdik.” Kasas, 28/7.

¹⁴³ “Çocuk kendisiyle birlikte koşup yürüyecek yaşa gelince İbrahim oğluna, ‘Ey oğlucum, ben rüyamda seni boğazladığımı gördüm. Düşün bakalım, ne dersin?’ dedi. O da ‘Babacığım, emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın’ dedi.” Saffat, 37/102.

¹⁴⁴ Zemahşeri, Ebu’l-Kasım Carullah b. Mahmud b. Ömer el-Harezmi, el-Keşşaf an Hakaiki Kavamizi’t-Tenzil ve Uyuni’l-Ekavil fi Vücuhi’t-Te’vil, Daru’l-Fikr, Beyrut, 1977, IV/s. 226

¹⁴⁵ Zemahşeri, a.g.e., IV/s. 226

¹⁴⁶ “Rabbin bal arısına şu şekilde vahyetti: Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan kendine evler edin.” Nahl, 16/68.

Allah'ın bu konuda arıya ilim yerleştirdiğini ve onu zeki kıldığını gösteren açık delillerdir.”¹⁴⁷

Öte yandan Miraç gecesinde Tanrı'nın peygambere vahyetmesi hususu da bu şekilde anlaşılmıştır.¹⁴⁸ Burada Tanrı herhangi bir vasıta ve perde olmaksızın kelamını peygambere işittirmiştir. Bunun delili de Kuran'da yer alan “böylelikle Allah, kuluna vahyedeceğini vahyetti”¹⁴⁹ ayetidir. Ne var ki burada Sünni kelimciler ilham kavramını kullanmaya sıcak bakmamaktadırlar. Onlar bu kavramı kullanmak yerine “ifham” kavramını kullanmayı tercih etmektedirler. Buna göre burada ifade edilen peygamberin kalbine ilhamın bırakılması değil, Allah'ın peygambere iletmeyi dilediği hususları onun idrakine yerleştirmesi ve bildirmesi olarak algılamışlardır. Nitekim Bakıllani bu konuda şu şekilde izah getirmektedir: “Şu da bilinmelidir ki, Allah'ın kelamının peygamberin kalbine inişi bildirim ve idrakine yerleştirmedir, hareket ve intikal nüzülü değildir”¹⁵⁰ Yine o, bu bağlamda vahyin peygamberin kalbine indirilişini ilham olarak görmemekte; aksine bunun olsa olsa işitme ve idrak ettirme olarak isimlendirilmesi gerektiğini söylemektedir.¹⁵¹

¹⁴⁷ Zemahşeri, a.g.e., II/s. 593-594

¹⁴⁸ Bakıllani, el-İnsaf, s. 91

¹⁴⁹ Necm, 53/10

¹⁵⁰ Bakıllani, a.g.e., s. 92

¹⁵¹ Bakıllani, a.g.e., s. 91. Bakıllani'nin vahyin peygamberin kalbine indirilişini “ilham” olarak nitelendirmemesinin altında yatan neden, ilham yoluyla gelen bilginin kaynağı kesin ve net biçimde bilinmemesi düşüncesidir. Kelami epistemolojide insan bilgisinin kaynakları olarak sağlam beş duyu, akıl ve doğru haber kabul edildiğinden, kelimcilerin çoğunluğu herkesin kabul edebileceği başka bir delil olmaksızın ilhamın tek başına doğru ve başkaları için de delil olabilecek nitelikte bir bilgi verebileceğini kabul etmezler. (Pezdevi, İmam Ebu'l-Yusuf Muhammed, Ehli Sünnet Akaidi, trc. Şerafettin Gölcük, 3. Baskı, İstanbul, 1994, Kayıhan Yayınevi, s. 12) Zira ilham, herkes tarafından kullanılması ve kontrol edilmesi mümkün olan bir bilgi sağlamadığı gibi, kendisine ilham gelmiş kişi de hatalardan korunmuş bir kişi değildir. Gazzali gibi ilhamın da bir bilgi kaynağı olduğunu kabul eden (Ayrıntılı bilgi için bkz. Bolay, Süleyman Hayri, Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1976, s. 202) kelimciler istisna oluştururlar.

Son dönem İslam düşüncesi içerisinde Reşit Rıza ve Muhammed Abduh gibi düşünürler, vahiy ile ilham arasındaki farka işaret ederek vahyin iletildiği kişide Tanrı'dan olduğunu dair kesin bilgi oluştururken, ilhamın nereden ve kimden geldiği belli bir olmayan bilgi olduğunu ileri sürmektedirler. Dolayısıyla burada vahyin kaynağının Tanrı olduğu bellidir, fakat ilhamın kaynağı Allah olabileceği gibi şeytan da olabilir. Abduh, Muhammed, Risaletü't-Tevhid, Kahire, 1969, s. 96; Rıza, Reşid, el-Vahyü'l-Muhammedi, Kahire, 1948, s. 81.

Yukarıda verilen bilgiler ışığında denilebilir ki Tanrı'nın konuşmasının bu ilk şekli olan vahiy, sese sahip olamayan bir dille gerçekleşen gizli ve özel bir konuşmadır. Aksi takdirde seslenme ile ifade edilen hitap, dilsel bir konuşma olur ve bunun dilsel bir konuşma olduğunu Tanrı kendisine hitapta bulunduğu karşı taraf anlardı. Ayrıca burada muhataba iletilen bilginin diğer insanlara ulaştırılma zorunluluğu yoktur. Bu anlamda bu bilgi bireysel bir bilgi olması hasebiyle verilen bu bilginin üçüncü bir kişiyle paylaşılması ya da ona aktarılması durumu söz konusu değildir. Sonuç itibarıyla vahiy kavramının temel anlamları esas alındığında muhatabın nefsinde var olan bu bilgi, hızlı ve süratli bir şekilde bir anda olduğu için yukarıdaki ayetteki yönteme hususen vahiy denmesinin gerekçesi de bir ölçüde anlaşılmış olur.¹⁵²

2.2.2. Perde Arkası Konuşma

Tanrı ile insan arasında gerçekleşen iletişimin ikinci şekli, bir perde arkasından gerçekleşen biçimdir ve bu durum Kuran'da “ev min verain hicab¹⁵³” ifadesi ile belirtilmektedir. Bu, Tanrı'nın birisiyle görünmeyerek konuştuğunda ortaya çıkar. Bu tür bir konuşma konuşan ile kendisi ile konuşulan arasında şahıs bazında üçüncü bir varlığın olmaması açısından vasıtasız bir konuşma olarak görülebilir. İşte bu konuşmanın üçüncü konuşma türü olan elçi gönderme ile yapılan konuşmadan farkı da budur. Yine bu konuşmanın birinci konuşma türü olan vahiyden farkı ise,

¹⁵² Razi, Tefsir-i Kebir, XXVII/s. 187

¹⁵³ “Hacebe” sülasi fiilinin masdarı olan hicab sözcüğü, lugat anlam olarak herhangi bir şeye ulaşılmasına engel olmak demektir. Nitekim bu kökten türeyen hacib ifadesi de, sultana ulaşmaya engel olan kişi demektir. Bilgi için bkz. Ragıb el-İsfehani, el-Müfredat, s. 265. Bu bağlamda Muhammed Esed, hicab terimi ile ilgili şu açıklamalarda bulunur: “Hicab terimi, iki şey arasında giren veya birini diğerinden ayıran, koruyan ya da gizleyen nesneyi ifade eder. Kullanıldığı yere göre hem somut hem de soyut anlamıyla bariyer, engel, duvar, cam, perde ve örtü gibi kelimelerle karşılanabilir. Bu anlamda Hz. Peygamber'in eşlerine ancak bir perde yahut pencere arkasından yaklaşılması emri, peygamberin birçok sahabesinin yaptığı gibi, lafzi anlamıyla anlaşılabileceği kadar ‘müminlerin annelerine’ gösterilmesi gereken derin saygıyı ifade eden mecazi anlamıyla da yorumlanabilir.” Esed, Muhammed, Kur'an Mesajı, İşaret Yay., İstanbul, 1997, s. 864.

kendisiyle konuşulanan mahiyetinde aranmalıdır. Yani burada perdenin Tanrı için söz konusu olamayacağından hareketle bunun kendisiyle muhatap olunan kişiye yönelik olduğu var olan bir gerçekliktir. Buna göre perdeden maksat, arada vasıta olmaksızın doğrudan bir konuşma olduğu için, kişinin Tanrı'ya bakmaktan O'nu görmekten engellenmesidir.¹⁵⁴

Konuşmanın perde arkasından oluşuna yönelik olarak, Tanrı'nın Musa ile konuşması örnek verilir. Tanrı'nın Musa ile konuşmasını anlatan ilgili ayetlere¹⁵⁵ bakıldığında Tanrı, kendi sözünü Musa'ya vasıtasız bir şekilde iletmiştir. Burada Musa'nın Tanrı ile konuşmasının mahiyeti Kuran'da açıkça belirtilmediği için bu konuda birbirinden farklı yorumlar yapılmıştır. Bu bağlamda Zemahşeri, bu konuşmanın Tanrı'nın Musa'nın kendisini duymayacağı bir şekilde sesi bazı cisimlerde yaratarak sözünü ona iletmesiyle gerçekleştiğini ileri sürmektedir. O bu durumu birtakım özellikleri gizlenmiş olan melikin, perde arkasından konuşmasına belirtir. Burada konuşulan şahıs meliki iletir ama şahsını göremez.¹⁵⁶ Aynı şekilde Tanrı da bir cisim üzerinde meydana getirmiş olduğu bir söz vasıtasıyla iletirmek suretiyle konuşmasını gerçekleştirmiştir.¹⁵⁷ Ancak burada yeri gelmişken şunu

¹⁵⁴ Bakıllani, el-İnsaf, s. 95-96

¹⁵⁵ “Ona, Tur dağının sağ tarafından seslendik ve kendisi ile gizlice konuşmak için kendimize yaklaştırdık.” Meryem, 19/52; “Musa, ateşin yanına gelince o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafındaki ağaçtan şöyle seslenildi: ‘Ey Musa! Şüphesiz ben, evet ben, alemlerin rabbi olan Allah’ım.’ Şimdi asanı yere bırak...” Kasas, 28/30-31; “Ateşin yanına varınca ona şöyle seslenildi: ‘Ey Musa!’ Şüphe yok ki ben senin Rabbinim. Hemen ayakkabılarını çıkar. Çünkü sen mukaddes vadi Tuva’dasın.” Taha, 20/11-12.

¹⁵⁶ Zemahşeri, Keşşaf, III/s. 475

¹⁵⁷ Bilindiği üzere Mutezile'ye göre konuşma, Tanrı'nın bir fiili olması nedeniyle yaratılmış ve sonradan değildir. Buna göre Tanrı, konuşmasını herhangi bir varlıkta yaratarak gerçekleştirmektedir. Bu bağlamda O, bir cisim üzerinde meydana getirmiş olduğu bir söz aracılığıyla konuşmuştur. Zemahşeri, a.g.e., II/s. 143. Aynı paralelde Abdulcebbar, Tanrı'nın zatı ile yaratılmış ve muhdes olan konuşmasının bir arada düşünülemeyeceği ileri sürmektedir. Zira hadis olan şey, kadim olana hulul edemez. Bu da Tanrı'nın, sözkonusu yaratılmış ve muhdes olan konuşmasını, yaratılmışlara nimet vermekle “munim”, rızık vermekle “rezzak” olması gibi, bir varlıkta yaratmak suretiyle konuştuğunu ve mütekellim olduğunu gösterir. Şu halde Tanrı, yaratılmış bir varlığı emir, nehiy, vaad, vaid, korkutma ve yönlendirme ile muhatap almak istediğinde konuşmasını ihdas eder ve onu

belirtmek gerekir ki, Zemahşeri'nin yapmış olduğu bu anoloji, konuşan bağlamında ele alındığında meseleyi açıklamak için isabetli ve doğru bir seçim değildir. Zira diğer tüm iletişim türlerinde olduğu gibi Tanrı, zatı görülemeyen aşkın bir varlıktır. Dolayısıyla anolojinin yapılabilmesi için iki tarafın da aynı öze sahip olması ve aralarında benzerlik yani ortak niteliklerin bulunması gerekir.

Öte yandan Gazzali, Mu'tezile'nin bu tür konuşmaya yönelik yaklaşım tarzını doğru ve geçerli bulmamaktadır. Ona göre Musa, ses ile harf olmadan ve mahiyetini bilmeden Tanrı'nın konuşmasını işitmiştir. Zira O'nun konuşması, kendi zatı ile kaim olan ve ne harf ne de sestten meydana gelen ezeli bir sıfattır. Dolayısıyla Musa'nın işittiği şey, ses ve harften oluşmayan ezeli bir kelimedir. Bu noktada Musa, Tanrı'nın konuşmasını nasıl işittiği ile ilgili bir soru yöneltilecek olunursa, böyle bir soru, “nasıl” sorusunun, nerede ve niçin kullanıldığını bilmemekten kaynaklanmaktadır. Burada “nasıl” sorusunun, nerede ve niçin kullanılması gerektiği anlaşıldığı zaman, konu ile ilgili bu sorunun imkansız olduğu açığa çıkacaktır. Bu bağlamda burada geçen işitme, idrakin yani algılamamanın bir çeşididir. Buna göre Musa, Tanrı'nın konuşmasını ses ve harf olmadan sadece idrak etmek

cisimlerde yaratır. Abdulcebbar, el-Muhtasar fi Usuli'd-Din, s. 64; a.g.m. Şerhu Usuli'l-Hamse, s. 539.

Öte yandan Sünni kelimciler, Mu'tezili kelimcilerin bu yaklaşımına şiddetle karşı çıkmaktadırlar. Zira Tanrı, konuşmasını bir cisimde yaratmış olması halinde, konuşma cisme hulul etmiş olacak ve böylelikle bu cisim bu kelim ile konuşan bir varlık olma konumuna geçecektir. Bu durumda yaratıklardan olan bir yaratığın Musa ile konuşması olması gerekecektir. Halbuki durum bunun aksinedir. Tanrı'nın konuşması, O'nun kendisindendir. Nasıl bizzat Tanrı'nın kendisinden olan ilim vasfının, kendisinin dışındaki şeylerde yaratılmış olması caiz değilse, aynı şekilde O'nun bizzat kendisinden olan konuşmasının da mahluk olan bir cisimde yaratılmış olması caiz değildir. Bu anlamda O, bu tür nitelemelerden uzaktır ve yücedir. Eşari, Ebu'l-Hasen, el-İbane fi Usuli'd-Diyane, s. 67. Ancak Abdulcebbar, konuşmanın bir mahalde yaratılmak suretiyle gerçekleştirilmesine yönelik getirilen bu eleştiriyi, doğru ve kendi içinde tutarlı bir eleştiri olarak görmemektedir. Ona göre, konuşmanın belli bir mahalde gerçekleşmesi, konuşmanın o mahalle nispet edilmesini gerektirmez. Zira bir şeyin Tanrı'ya nisbetinde o şeyin doğrudan yani vasıtasız şekilde yapılması şart değildir. Abdulcebbar, Şerhu Usuli'l-Hamse, s. 541

suretiyle işitmiştir. İşte bu da Tanrı'nın kendisiyle konuşmuş olduğu Musa'ya verilen bir özelliktir.¹⁵⁸

Burada hemen şunu belirtmek gerekir ki, Gazzali'nin bu açıklamalarına birkaç açıdan eleştiri yöneltilebilir. Birincisi, perde arkasından gerçekleşen bu konuşma türünün diğer konuşma türü olan vahiyden farkı, kendisine hitap edilenin Tanrı'yı görmemesi değildir. Zira doğrudan doğruya yapılan vahiyde de kendisine mana veya mesajın yerleştirildiği kişi de O'nu görememektedir. Bu itibarla buradaki temel fark, konuşmanın sesli olmasıdır. Dolayısıyla Gazzali'nin iddia ettiği gibi, ses ve harf olmadan Tanrı'nın konuşmasını Musa'ya işttirmesi şeklindeki bir açıklama, doğrudan doğruya kişinin zihnine ya da kalbine yerleştirilen vahiy ile perde arkasından seslenme şeklindeki vahiy arasındaki farkı ortadan kaldırmaktadır. Bu bağlamda Maturidi de Gazzali'nin bu iddiasını tenkit ederek şu açıklamayı yapmaktadır: “Tanrı, konuşmasını Musa'ya Musa'nın diliyle ve ayrıca yarattığı harf ve ses aracılığıyla duyurmuştur. Bu anlamda O, bu yolla Musa'ya mahluk olmayanı mahluk vasıtasıyla işittirmiştir.”¹⁵⁹

İkincisi, Tanrı ile Musa arasında geçen konuşmada Musa'ya hitaben “vahyolunanı dinle”¹⁶⁰ buyurulmaktadır. Bu ifadeden de Musa'nın kendisine bildirilenin sesli bir konuşma olduğu açığa çıkmaktadır. Üçüncüsü, Nisa süresinde yer alan “Allah Musa ile doğrudan konuştu”¹⁶¹ ifadesinde Tanrı'nın Musa ile istisnai bir şekilde doğrudan konuştuğu açıkça dile getirilmektedir. Zira bu ifade de yer alan “kelleme” fiilinin “teklim” masdarı ile vurgulanması, Tanrı ile Musa

¹⁵⁸ Gazzali, el-İkitisat fî'l-İtikat, s. 156

¹⁵⁹ Maturidi, Kitabü't-Tevhid, s. 76

¹⁶⁰ “Ben seni peygamber olarak seçtim. Şimdi vahyolunacak şeyleri dinle.” Taha, 20/13

¹⁶¹ “Daha önce kıssalarını sana anlattığımız nice peygamberler gönderdik. Anlatmadığımız nice peygamberler de gönderdik. Allah Musa ile doğrudan konuştu.” Nisa, 4/164

arasında geçen konuşmanın arada bir vasıta olmadan¹⁶² gerçekleştiğine ve Musa'nın Tanrı'nın konuşmasını hakikaten işittiğine işaret eder. Ayrıca bu ifade de yer alan “kelleme” fiili, konuşma manasına gelen “kelam” fiilinin geçişli bir formudur. Bu da Tanrı ile Musa arasında geçen konuşmanın sözel bir ilişki olduğunu gösterir.¹⁶³

Dördüncüsü ise, Tanrı'nın Musa ile perde arkasından konuşmasını içeren ayetlere bakıldığında, konuşmaya başlamanın nida¹⁶⁴ fiili ile ifade edildiği rahatlıkla görülebilir. Özünde sesin mevcudiyetini barındıran bu fiil, “kelleme” fiili yakın bir anlamdadır. Bu anlamda şahıslar arasında mesafe uzak olduğunda bu fiil kullanılır. Buna göre bu fiilin anlam içeriğinde, iki taraf arasında uzun bir mesafe söz konusudur. Dolayısıyla fiilin anlamı, birisiyle uzaktan konuşmak demektir.¹⁶⁵ Ayrıca bu fiil “mufaale” kalıbında kullanıldığı için karşılıklılık anlamını da içerir. Yani Tanrı, muhatabına seslendiğinde bir biçimde muhatabıyla aynı ortamı paylaştığı anlaşılır.¹⁶⁶ Sonuç itibarıyla denilebilir ki Musa, Tanrı'nın konuşmasını O'nu görmeksizin perde arkasından sesli bir şekilde işitmiştir. Her ne kadar o, gözleriyle O'nu görmese de kendisiyle konuşan varlığın Tanrı olduğunu kesinlikle bilmektedir. Bu da Musa'ya özel olarak bahsedilen doğrudan konuşma türüdür.

2.2.3. Elçi Aracılığıyla Konuşma

Tanrı'nın insana yönelik konuşma yollarından üçüncüsü ise, O'nun izni ile dilediğini muhataba ileten bir elçi aracılığıyla gerçekleşen dolaylı konuşmadır.

¹⁶² Burada vasıta olmayışından kasıt, elçi bağlamındadır. Yoksa konuşmayı yansıtan seslerin ya da harflerin olmayışı değildir.

¹⁶³ Izutsu, Toshihiko, Kuran'da Tanrı ve İnsan, çev. M. Kürşad Atalar, Pınar Yay., 1. Basım, İstanbul, 2012, s. 245

¹⁶⁴ Arapça bir sözcük olan “nada” fiilinin aslı “nida” ya da “nüda” sözcüğüdür. Bu sözcük lügat anlam olarak seslenmek, sesi yükseltmek, çağırmak, haykırmak, bağırarak, ses vermek ve ses gibi anlamlara gelmektedir. Bu sözcük, “neda” lafzından türemiştir. Bu anlamda “neda” lafzı, rutubet, çiğ, nem, sesin uzaklığı gibi anlamlara gelmektedir. İsfehani, el-Müfredat, s. 1042-1043; İbn Manzur, XV/s. 315-316

¹⁶⁵ Izutsu, a.g.e., s. 246

¹⁶⁶ Albayrak, Halis, “Kuran'da Vahiy”, İslam ve Hristiyanlıkta Vahiy, edit: Richard Heinzmann-Mualla Selçuk, Stuttgart (Germany), 2011, s. 66

Zemahşeri'ye göre bu konuşma, Tanrı'nın peygambere meleklerden bir elçi¹⁶⁷ gönderip meleğin ona vahyetmesiyle gerçekleşir. Nitekim O, Musa dışındaki peygamberlerle bu şekilde konuşmuştur. Bu konuşmada aracı melek, Tanrı'nın sözünü peygamberin diline yerleştirmektedir. Dolayısıyla sen nasıl ki vekilin ya da elçin söylediği halde “falan kişiye şöyle dedim” diyorsan, aynı şekilde Tanrı da elçi aracılığıyla konuşmasını gerçekleştirmektedir.¹⁶⁸

Elçi göndermek suretiyle gerçekleşen bu konuşmada gönderenin yani Tanrı'nın sözü duyulmaz. Sadece elçinin sesi işitilir. Bu anlamda denilebilir ki, söz elçinindir, ancak sözün kaynağı Tanrı'dır. Burada elçinin sözü, Tanrı'nın sözünün sesli ve dilsel formdaki bir temsilidir. Bu da peygamberin işittiğinin Tanrı'nın konuşmasının bizatihi kendisi olmadığını gösterir. Bu itibarla işitilenler O'nun konuşmasına delalet eden ses ve lafızlardır. Dolayısıyla Kuran'a kelimullah denmesinin nedeni, asıl konuşanın Tanrı olmasıdır.¹⁶⁹

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Tanrı ile insan arasında gerçek anlamda bir ilişki kurulamaz. Zira mahiyeti gereği ilişki, aynı öze sahip olan ve aralarında aynılık ya da benzerlik bulunan varlıklar arasında söz konusu olabilir. Bu anlamda Tanrı ile insan varlık ve mahiyet yönünden birbirlerinden farklı ontolojik yapılara sahip oldukları için teorik düzeyde ilk bakışta böyle bir ilişkinin gerçekleşmesi imkansız görünmektedir. Ancak Tanrı, kendi isteği ve iradesinin kontrolü doğrultusunda diğer varlıklarla iletişime geçtiği gibi temelde Rab ve kul ekseninde insanlarla da iletişime geçebilmektedir. O'nun dikey bir çerçevede gerçekleştirdiği bu iletişimde Tanrı en

¹⁶⁷ Kuran'da her ne kadar farklı isim ve sıfatlarla geçse de, hiç şüphe yok ki, Tanrı ile peygamber arasındaki iletişimin elçisi çoğunlukla Cebrail meleğidir. Bilgi için bkz. Duman, M. Zeki, Vahiy Gerçeği, Fecr Yayınevi, Ankara, 1997, s. 24

¹⁶⁸ Zemahşeri, Keşşaf, IV/s. 226

¹⁶⁹ Albayrak, Halis, “Kuran'da Vahiy”, s. 82

üst varlık, insan ise O'nun mahlûku olmak bakımından aşağı düzeyde bir varlıktır.¹⁷⁰

Dolayısıyla iletişimde belirleyici unsur Tanrı'dır. Bu nedenle insan her isteğinde O'nunla rahat bir şekilde iletişime geçememektedir. Aynı şekilde diğer iletişim türlerinde olduğu gibi bu tür iletişimde de peygamber her istediğinde Tanrı, olgusal düzlemde insanlar arasında cereyan eden iletişim de olduğu gibi peygambere bildirimde bulunmamaktadır.

Burada Tanrı ile insan arasında, ki bu insan peygamber bile olsa, gerçekleşen özel bir ilişki kurma biçimi, öz itibarıyla Tanrı-insan ilişkisi ile ilgili birtakım güçlükler ve problemler içermektedir. Nitekim peygamber bir beşer olduğu halde onun ilahi bir kaynaktan vahiy alması, birtakım epistemolojik güçlükleri ve tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Sözelimi, vahiy alma esnasında peygamber ilahi bir konuma yükselmediğine ve Tanrı da beşerileşmediğine yani beşeri bir konuma inmediğine göre acaba bu konuşma nasıl gerçekleşmiştir sorusu, bu tür konuşmanın mahiyetini ve imkânını tartışmayı zorunlu hale getirmektedir. Öte yandan bu konuşma türünde görüleceği üzere Tanrı-insan ilişkisinin vahiy meleği olarak bilinen Cibril aracılığıyla gerçekleşmesi fikri, de sorunu tam olarak çözmemektedir. Dolayısıyla varlık mertebelerindeki farklılıklarından kaynaklanan yapı uyumsuzluğuna rağmen Tanrı ile bir beşer olan peygamber arasındaki bu iletişim nasıl olmaktadır? İşte burada bu sorunun cevabı, sorunun aydınlatılması açısından önem arz etmektedir.

Dolaylı yoldan yani elçi aracılığıyla gerçekleştirilen bu konuşmanın nasıllığına yönelik olarak bunun taraflardan birinin diğer tarafla iletişime imkân tanıyan bir dönüşüm gerçekleştirmesi suretiyle mümkün olabileceğini söylenmektedir. Buna

¹⁷⁰ Albayrak, a.g.e., s. 88

göre dinleyen kişi ya konuşanın manevi gücünün ezici etkisi altında derin bir kişisel değışikliğı uğraması gerekir. Bu da fıtraten muazzam bir dönüşüm yaşayan kişinin yeni duruma alıştırılmasıyla oluşturulabilir. Ya da konuşanın dinleyenin seviyesine inip bir ölçüde onun vasıflarına bürünmelidir.¹⁷¹

Bir varlık kategorisinden diğetine bu tarz bir geçiş olduğı Arap kültüründe bilinen bir husustur. İslam düşünürleri bu iki dönüşüm arasında kesin bir ayırma gitmemesine rağmen ilkinin peygamber için zor olduğunu vurgulamaktadır.¹⁷² Ancak İbn Haldun bu ikisi arasında ayırma gitmekte ve bu iki dönüşüm şekli ile iletişimde kullanılan şifrenin karakteri arasında bir ilişki kurmaktadır. Buna göre elçi aracılığıyla yapılan bu konuşma, özel kabiliyet isteyen bir durum olup bu, peygamberlerde Tanrı'nın arındırmasından kaynaklanan fitri bir kabiliyettir. İşte bu kabiliyet sebebiyledir ki, bir beşer olan peygamber, kendi tabiatından sıyrılma ve ruhani âleme geçme imkânını elde etmekte ve bunun sonucunda da kendine vahyedileni melekten almaktadır.¹⁷³

Bu dönüşüm şeklinin ilkinde peygamberler, beşerilik vasfından sıyrılarak ruhani âlemden kendilerine aktarılanları aldıktan sonra, insanlara bildirmek için derhal bu bilgileri beşeri idrak seviyesine indirgerler. Kimi vakitlerde de peygamber, sembolik ifadeye benzeyen belli belirsiz bir ses işitir ki, bu ses aracılığıyla kendisine vahyedilenin anlamını kavrar. Kendisine aktarılanı anlayıp iyice anlayıncaya kadar bu ses ondan ayrılmaz.¹⁷⁴ Peygamberler için çok zor olan bu dönüşümde, insanın gücünü aşan, onun fıtratına aykırı bir şey, fıtratında cebren vuku bulmaktadır. Bu

¹⁷¹ Izutsu, Kuran'da Tanrı ve İnsan, s. 252

¹⁷² Ebu Zeyd, Nasr Hamid, İlahi Hitabın Tabiatı, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat, 2. Baskı, Ankara, 2006, s. 70

¹⁷³ İbn Haldun, Abdurahman b. Muhammed, Mukaddimetu İbn Haldun, Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, tsz., s. 98

¹⁷⁴ İbn Haldun, a.g.e., s. 99

durum tabiatıyla sadece zihinde değil, fiziksel olarak da onlara müthiş acı ve ıstırap vermektedir.¹⁷⁵ Burada fiziksel ve zihinsel olarak yaşanan bu acı ve ıstırap, olayın olağandışılığından ileri gelmektedir. Bu anlamda hadislerle bize ulaşan bilgiler Muhammed'in Cibril'den vahiy aldığı esnada fiziksel ve zihinsel olarak ciddi bir sarsılma yaşadığını anlatır.¹⁷⁶

Ancak Ebu Zeyd, bu dönüşüm şeklinin ilkinde ilişkin olarak peygamberde meydana gelen “beşerilikten sıyrılma ve soyutlanma” ifadesinde, peygamberin aslına uygun yapısında fiziki görünümünde herhangi bir değişim söz konusu olmadığını ileri sürmektedir. Zira peygamberde görülen bu değişim, vahyin literal anlamına uygun olarak hızlı ve ani bir şekilde gerçekleşen ve geçici olan bir değişimdir. Bunun aksine peygamberde kalıcı bir değişim söz konusu değildir. Bu da Tanrı'nın peygamberlerini arındırmasından kaynaklanan fitri bir yetenektir.¹⁷⁷ İşte bu yetenek sayesinde ki bir beşer olan peygamber, kendi tabiatından sıyrılma ve ruhani âleme geçme imkânını elde etmekte ve bunun sonucunda da kendisine vahyedileni melekten almaktadır. Bu doğrultuda peygamber, beşerilikten sıyrılarak ruhani âlemden kendine aktarılanları aldıktan sonra, almış olduğu bilgileri diğer insanlara bildirmek için, bu bilgileri beşeri idrak seviyesine indirgemektedir.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Izutsu, a.g.e., s. 252

¹⁷⁶ Peygamberin vahiy alış esnasında yaşadığı ruhsal ve fiziksel sarsıntıya ilişkin olarak, peygamberin hanımı Aişe'den şu şekilde bir rivayet nakledilmektedir: “Ben onu, en soğuk günde kendisine vahiy gelirken gördüm ve onun alnından soğuk ter tamları boşalıyordu.” Albayrak, Halis, “Kuran'da Vahiy, s. 88. Yine bazı kaynaklarda peygamberin vahiy alırken Cibril'in geliş şekline yönelik şu ifadeler yer almaktadır: Muhammed'in Cibril'den vahiy aldığı esnada, Cibril'in gelişinin şiddetli bir çingirak sesinin duyulmasına benzer bir sesle gelme şeklidir. Peygamberin hanımı Aişe'den nakledildiğine göre peygamber “Bu benim için vahyin en ağır gelen şeklidir. O beni terk edince onun ne dediğini hemen beller ve hıfzederim” (Buhari, Bed'u'l-Vahiy, 2; Bed'u'l-Halk, 6; Müslim, Fedail, 23, Tirmizi, Menakıb, 7) şeklindeki ifadesiyle bu vahyin alış tarzını açıklamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aslan, Abdulgaffar, Kuran'da Vahiy, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000, s. 202-205

¹⁷⁷ Ebu Zeyd, a.g.e., s. 74

¹⁷⁸ Ebu Zeyd, a.g.e., s. 71

Bu dönüşüm şeklinin ikincisi ise, meleğin insan biçimine dönüştüğü şekildir. Buradaki iletişim, muhataba has sözel iletişim vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Aslında Kuran’da yer almayan fakat hadislerde mevcut olan vahiy meleğinin insan şeklinde peygambere gelmesi, peygambere kolay gelen vahiy alma şekillerinden biridir.¹⁷⁹ Bu anlamda bu konuşma şekli, sadece işitme duyusuyla ibaret olmaktan çıkarak sözlü konuşmaya dönüşür bir hal almıştır. Bu itibarla vahiy meleği, böyle bir konuşmanın gerçekleşmesi için kendi tabiatından sıyrılarak beşerilik formuna dönüşmektedir.¹⁸⁰ Zira vahiy meleğinin uğramış olduğu bu değişim, dilsel bir iletişimi zorunlu kılmaktadır. Buna göre vahiy meleği, iletişimini bir diyalog şeklinde gerçekleştirmekte, ancak bu diyalog iki insanın karşılıklı konuşmasına göre farklılık arz etmektedir. Başka bir deyişle peygamberin insan suretine bürünen vahiy meleği ile konuşması anında, onun bu konuşmaya öneri, tavsiye, eleştiri türünden herhangi bir şekilde müdahalesi bulunmamaktadır. Yine Tanrı’nın diğer konuşma şekillerinde görüldüğü üzere burada da muhatap alınan peygamberin konuşma sürecini başlatmak için karşı taraftan izin alması ya da bu süreci kendisinin başlatması mümkün olmamaktadır. Bu bağlamda peygamber, istediği zaman Tanrı ile ya da O’nun elçisi olan vahiy meleği ile iletişime geçememekte ve bu iletişimi başlatma hususuna yönelik istek ve eğilimini karşı tarafa yöneltememektedir. İşte bu da ilahi hitabın kendine özgü ilke ve esaslarının farklılığından kaynaklanmaktadır. Bu farklılık,

¹⁷⁹ Peygamberin vahiy meleği ile konuşurken, vahiy meleğinin kendi tabiatından sıyrılarak genelde Dihye b. Halife el-Kelbi suretine bürünerek kimi zaman da tanınmayan bir Arabî suretinde vahiy getirirdi. Gelen nakil ve rivayetlere göre sahabe, çok merak ettikleri vahiy meleğini insan suretinde bürünmüş bir halde gözleriyle gördüler ve onun sözünü işittiler. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aslan, Abdülgaffar, Kuran’da Vahiy, s. 204-207.

Bununla birlikte Kuran, vahiy elçisi olan meleğin bir insan suretinde Meryem’e gelerek ona masum bir oğlan çocuğunu müjdelediğini bildirmektedir. (Meryem, 19/17) Aynı şekilde diğer peygamberlerden İbrahim, Lut, Musa, Zekeriya ve İsa gibi bazı peygamberlerin de vahiy elçisini bir suretinde gördüğü ve onunla konuştukları söylenmektedir. Aslan, a.g.e., s. 206.

¹⁸⁰ Ebu Zeyd, İlahi Hitabın Tabiatı, s. 72

Tanrı'nın diğerkonuşma şekillerinde olduğu gibi burada da kendini açığa çıkarmaktadır.

Yukarıda verilen tüm bu bilgiler ışığında hitabi konuşma, muhatabı yönlendiren bir konuşma olması yönüyle lafız ve anlam açısından karşı tarafın kavrayışına açıktır. Bu anlamda Tanrı, hitabını anlaşılır kılmak için emir, nehiy ve haber içeren sözleriyle karşı tarafın anlayabileceği bir dille ve herhangi bir mahalde var ederek gerçekleştirmektedir. Kuran'ın bildirimine göre bu mahal, Levh-i Mahfuz, ağaç, taş, vahiy meleği, konuşma organı veya herhangi bir yer olmalıdır.¹⁸¹ Esas itibariyle O'nun bu konuşması, muhatabına her türlü görev ve sorumluluklarını öğreten açıklayıcı bir hitap olma özelliğine sahiptir. Buna göre nesneye yönelik bu hitabi konuşma, zamansal olarak var olmakta ve öncelikle doğrudan hitap ettiği varlığı muhatap almaktadır. Böylelikle hitabi konuşma içerik olarak hem konu hem de dilsel yapı bakımından mevcut durumu temel alarak şekillenmektedir.

3. Vahiy Neden Sona Erdi?

İnsanlıkla başlayan ve insanlar tarafından geliştirilen dinamik bir süreç olan iletişim, olgusal düzlemde sadece sözsel olanla sınırlı değildir. Bunun yanında jest, mimik ve hemen hemen diğer tüm davranış ve hareketlerimiz ya kendi başına ya da söze eşlik ederek anlam ifade ettikleri gibi birer iletişim aracı olarak kullanılabilmektedir. Ancak kendimizi baştan beri sözsel iletişimle sınırlandırdığımız için, iletişimin dile dayalı anlam aktarımı daha çok ön plana çıkmaktadır. İnsanın tabiatı gereği sürekli ihtiyaç halinde olması onu başkalarıyla iletişime kendiliğinden zorlamaktadır. Nesnel dünyada ihtiyaç ve zorunluluk gereği sürekli başkalarıyla iletişim içerisinde olan insanın aşkın alanda kendisini yaratan Tanrı ile nasıl iletişim

¹⁸¹ Wolfson, Kelam Felsefeleri, s. 107; Tritton, Arthur Stanley, İslam Kelamı, çev. Mehmet Dağ, AÜİFY, No: 157, Ankara, 1983, s. 88

kurduğu düşünce tarihinde sürekli sorgulanır olmuştur. İlk bakışta kuramsal olarak ontik yapı gereği insanın sözel olarak yaratanyla olan iletişimi imkânsızdır. Zira aralarında hem özü itibariyle ontolojik fark hem de doğrudan iletişimi mümkün kılacak bir işaret sisteminin olmaması, onları birbirinden ayırmaktadır.¹⁸²

Ancak Tanrı kendi iradesini ortaya koyarak asıl muhatap aldığı insanla iletişimi kendisi başlatmaktadır. Bu anlamda Batı düşüncesine göre O, iki tarafın birbirini anlaması için iletişimde belli başlı iki yolu tercih etmiştir. Bunlardan ilki sözel yani her iki tarafın ortak paylaştığı bir beşeri dilin kullanımı yoluyla olur; diğeri ise sözel olmayan yani Tanrı'nın doğadaki işaretleri kullanması yoluyla gerçekleşir. Doğal olarak her iki durumda da karar verme yetkisi bizzat Tanrı'dadır. Burada insana düşen temelde Tanrı'nın bu karar verme yetkisine cevap vermekten ibarettir.¹⁸³

Bu noktada Batı düşüncesi Tanrı'nın konuşma iradesinin tezahürü olan vahyi genel anlamda “özel vahiy” ve “tabii vahiy” olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bunlardan birincisi olan özel vahiy, insanların kendi yetileriyle keşfetme imkanı olmayan konularda Tanrı'nın vahyetmiş olduğu önermeler bütünü şeklinde tanımlanır. Bu anlamda bu vahiy, kelimeler vasıtasıyla konuşma şeklinde gerçekleşmektedir. Tabiatı gereği zihni ve kavramsal olan bu konuşma, ilahi olanın kendi düşüncelerini insanlara doğrudan bildirme işidir.¹⁸⁴ Bu tarz konuşma esasen tüm insanlara yönelik olmakla birlikte halka hitap etmek için Tanrı, araçlar ve sözcüler kullanmıştır. Burada Tanrı ile insan arasındaki iletişime aracılık eden bu araçlar ve sözcüler ise peygamberlerdir.¹⁸⁵ İşte bu peygamberler aracılığıyla Tanrı,

¹⁸² Izutsu, Kuran'da Tanrı ve İnsan, s. 237

¹⁸³ Izutsu, a.g.e., s. 205

¹⁸⁴ Kılıç, Recep, Modern Batı Düşüncesinde Vahiy, Ötüken Yay., 1. Basım, Ankara, 2002, s. 27

¹⁸⁵ Kitab-ı Mukaddes, Tesniye, 4/10-13

insanlara söz ve emirlerini bildirmektedir.¹⁸⁶ Böylelikle ilahi hakikatleri bildirme ve anlatma şekli söz ve emirler formunda açığa çıkmaktadır. Ancak önerme merkezli olan bu vahiy, tecrübeye gereken önemi vermediğinden ötürü donuk ve statik bir anlayışa neden olduğu ifade edilerek Batılı düşünürler tarafından eleştirilere maruz kalmıştır. Buna göre Tanrı, kendisini öylesine geri çekmiştir ki insanları sadece bir metin ve bir zihin ile baş başa bırakmıştır. Dolayısıyla vahyin bildirilmiş hakikatler ile özdeşleştirilmesinden doğan en derin teolojik problem olarak, bildirilen hakikatin insana Tanrı'yla olan kişisel karşılaşmasından daha az bir şey sunması gösterilir. Bu da Tanrı'yı geçmişin Tanrısı ve hatta cansız bir Tanrı haline getirmektedir. Çünkü böyle bir Tanrı da kendi doğrularını başka bir zamanda insanlara peygamberler aracılığıyla iletmiş, fakat şimdiki zamanda suskun kalarak kendi ilgilendiği şeylerin yönetimini birtakım vahiy muhafızlarına terk etmiş cansız ve ölü bir Tanrı olmuştur.¹⁸⁷

Görüldüğü üzere bu vahiy anlayışı vahyi donuklaştırmakla birlikte vahiy konusunda bugün verilecek her türlü kararı vahiy muhafızlarına bıraktığı için günümüz Batılı düşünürler tarafından kabul görmemekte ve eleştirilmektedir. Bu itibarla onlara göre bu vahiy, Tanrı'yı şu anda suskun ve cansız bir konuma getirmesi yönüyle düşünce dünyasında derin teolojik sorun oluşturduğu artık yadsınamaz bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Bu bağlamda onlar kendilerince sorun

¹⁸⁶ Bu eksende hem Yahudiler hem de Hristiyanlar Tanrı'nın insanlar arasında seçtiği peygamberlerini sözlü iletişim yoluyla bilgilendirdiğini kabul etmektedirler. Onlara göre İbrahim, İshak, Yakub, Musa ve İsa gibi peygamberler, O'nun vahyine mazhar olmuşlardır. Tanrı onlara özel bir tarzda hitap etmiş ve bu sözü edilen peygamberler O'nun sözlerine sadece vahiy yoluyla muhatap olmuşlardır. Vahiy devam ettiği sürece Tanrı'nın iradesi bu peygamberlere hâkim olmuştur. Dolayısıyla vahye mazhar olan peygamberlerin vahye dayalı sözleri Tanrı'nın kalamından öte bir şey değildir. Bilgi için bkz. Kuzgun, Şaban, Dört İncil, İstanbul, 1991, s. 100

¹⁸⁷ Kılıç, Recep, a.g.e., s. 95

olarak gördükleri bu hususu tabii vahiy¹⁸⁸ anlayışıyla ortadan kaldırmaya yönelmektedir. Çünkü tabii vahiy özü itibariyle Tanrı'yı sürekli konuşur kılmakta ve O'nu canlı ve diri tutmaktadır. Buna göre bu vahiy, Tanrı'nın iradesinin bütün yeryüzünü doldurmasıdır ki, burada O'nun bu iradesi, yaratma olayında ve olaylara müdahale etmesinde ortaya çıkmaktadır. Bu da güneşin doğuşu ve batışı, deprem, kar fırtınası ve çöl rüzgârları gibi olaylar vasıtasıyla O'nun iradesinin açığa vurulması şeklinde kendini göstermektedir.

Tabiat hadiseleri dediğimiz şeylerin tümü, basit doğal olaylar olarak anlaşılmamalı, aksine Tanrı'nın insanların işlerine müdahale ettiğini gösteren işaretler ve semboller olarak anlaşılmalıdır. Ayrıca bunlar yeryüzündeki insanların

¹⁸⁸ Günümüzün Yahudi filozof ve din düşünürü olan Martin Buber, tabii vahyin aslında tecrübe dünyasını oluşturan Ben-O ayrımına dayanan bir süreci yansıttığını ileri sürmektedir. Ona göre Ben-O temel sözcüğünün altında doğal bir ayrılık söz konusudur. Bir varlığa karşı nesnel bir tavır alışı ve onu şeyler arasında bir şey olarak düşünmenin olduğu her durumda bir Ben-O ilişkisi vardır. Çünkü bu ilişki Ben ile O arasında karşılıklı katılımı içeren bir ilişki değildir. Yani amaçsal değil, tümüyle araçsaldır. Bu anlamda deneyim dünyası O'lardan oluşmaktadır. Dolayısıyla deneyimleyen kişi dünyaya/varlığa katılmaz. Zira deneyim onların içindedir ve onlarla dünya/varlık arasında değildir. Dünya/varlık da deneyime katılmaz ve kendini vermez; yalnızca kendisinin deneyimlenmesine ses çıkarmaz. Bir başka varlığın benim için bir O olduğu durumda, Ben yalnızdır. Ben O'ya bir kişi gibi değil, bir nesne gibi bakar; O'yu araştırır, sınıflar, ölçüp biçer ve diğer O'larla karşılaştırır. Şu halde bu ilişkide iki taraf bütün varlığıyla kapsanmaz. Dolayısıyla Ben-O temel sözcüğünün Ben'i için şimdi değil, sadece geçmiş vardır. Yine Ben-O temel sözcüğünün Ben'i gerçekliğe/varlığa katılımının olmamasından, sırf kendine mal etmesinden dolayı gerçek değildir. Başka bir deyişle ego-merkezlidir; nedenselliğe, zaman-mekâna bağımlılığı, kendine ve dünyaya yabancılığından dolayı da özgür değildir. Bu ilişkinin temel dinamikleri ise, kendini ötekilerden ayırma ve sahip olmadır. Bu da Tanrı'nın geçmiş dönemde belli zaman aralıklarında konuştuğunu ve şu an itibariyle O'nun konuşmadığını, suskun olduğunu ortaya koyar. Buber, Martin, Tanrı Tutulması, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınevi, İkinci Baskı, Ankara, 2013, s. 9-10.

Bu noktada Buber'e göre Tanrı ile insan arasındaki gerçek ilişkinin, ancak karşılıklılık içeren Ben-Sen ilişkisidir. Çünkü bu ilişkide Sen, deneyimlediğim, algıladığım, kendimce kesip biçtiğim, kendime mal ettiğim ve kendimden ayrı tuttuğum diğer O'lar arasından bir O değil, bir kişidir. Bu anlamda O'na sen dersiniz ve kendinizi verirsiniz; O size Sen der ve kendisini verir. Burada Ben ve Sen, bütün nedensellik sınırını ve zaman ve mekân mefhumunu aşarak kendiliğinden bir karşılıklılık içerisinde özgürce karşı karşıya gelirler ve ortaklaşa yaratıma girerler. Artık bu ilişkide Sen, ne zaman ve mekân ağıyla örülü dünyada bir nokta, öteki O'larla sınırlı bir O ne de deneyimlenip tanımlanabilecek bir durum, isimlendirilecek bir nitelikler toplamıdır. O tüm varlığıyla Ben'e katılan bir kişidir. Sen evrenin ışığında değil, evren Sen'in ışığında görülür. Bu itibarla Sen gökyüzünü kaplar ve her şey onun ışığında yaşar. Şu halde bu ilişkide Ben Sen'e yoğunlaşır, ona katılır ve onda erir. Aynı şekilde Sen de Ben'e yoğunlaşır, ona katılır ve onda erir. Dolayısıyla bu ilişki geçmişte değil, şimdi ve burada gerçekleşir. Bu da Tanrı'nın insanla sürekli olarak konuşur halde olduğunu ve bu ilişki sayesinde konuşmasının gelecekte de devam edeceğini göstermektedir. Buber, Martin, Tanrı Tutulması, s. 10-11.

iyiliği için O'nun gücü ve lütfunun delilleri olarak görülmelidir.¹⁸⁹ Böylelikle Tanrı'nın bilinebilmesi, bizzat O'nun kendisini bilinir kılmasıyla mümkün olmaktadır. Burada Tanrı'nın kendisini herkese bilinir kılabileceği alan ise tabiattır.¹⁹⁰ Bu aşamada fiziki tabiatta meydana gelen bu değişim ve gelişmeler dünya var olduğu müddetçe kesintiye uğramadan süreklilik kazanacaktır. Bu durumda Tanrı, tabiat içerisinde bu şekilde yaratma yoluyla dünya var olduğu müddetçe insanlarla olan konuşmasını sürdürecektir. Dolayısıyla insan, Tanrı ve Tanrı ile ilişki içinde yaratılmış dünya hakkındaki her türlü bilgiyi içine alarak O'nunla olan konuşmasını sürekli ve canlı tutmaktadır.

Tüm bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere Batılı düşünürler Tanrı'nın konuşmasının sürekli ve canlı tutulması gerektiğini ve bunun yolunun da yeryüzünde devinimsel bir şekilde meydana gelen tabiat hadiselerinin her birinin O'nun konuşmasının farklı bir tezahürü olarak algılanması gerektiğini iddia etmektedirler. Bu anlamda epistemik düşünce bunun üzerine kurulu olunursa, işte o zaman Tanrı, insanlar için sürekli bir iletişim ağı içerisinde olan canlı ve diri yüce bir varlık olarak kalmaya devam edecektir. Bunun yolunun da Tanrı'nın varlık üzerinden insanlarla konuştuğunun bilincine varılmasıyla mümkündür.¹⁹¹

¹⁸⁹ Izutsu, Kuran'da Tanrı ve İnsan, s. 206. Izutsu, yeryüzünde meydana gelen tabiat hadiselerini, Tanrı'nın dilsel olmayan işaretleri olarak tanımlamaktadır. Ona göre nasilki bir yolcu, yolculuk esnasında bakışlarını yoldaki işaretlere sabitlemeli ve onları varacağı yere doğru giderken yararlanacağı semboller olarak görmelidir. Aynı şekilde bizler de doğal olgulara takılıp kalmamalı, aksine onların sembolize ettiği şeye odaklanmalıyız. Meseleye bu açıdan bakıldığında görülecektir ki, bir doğal olgu artık bir doğal olgu olmaktan çıkar ve bir işaret ya da bir sembole –Kuran'ın ifadesiyle bir 'ayet'e- dönüşür. Dolayısıyla doğal olgular denilen ve Kur'an'ın da 'işaretler'ine sahip olduğumuzu söylediği bu şey, bizzat Tanrı'dır yahut daha net ifadeyle O'nun lütfu, gücü, egemenliği ve adaletidir. Izutsu, a.g.e., s. 207.

¹⁹⁰ Kılıç, Recep, a.g.e., s. 24

¹⁹¹ Yeri gelmişken burada şunu belirtmek gerekir ki, öncüsü olan Ebu Huzeyl'in ortaya koyduğu tekvini konuşma ile Batılı düşünürlerin ileri sürdüğü yaratma yoluyla konuşma birbirine karıştırılmamalıdır. Zira tekvini konuşma içerik olarak diğerinden farklıdır. Buna göre Tanrı'nın yaratılmış varlıklarla olan ilişkisi açısından konuşmanın ilk türünü oluşturan tekvini konuşma, O'nun evreni yaratmayı murad ettiğinde kullandığı sözdür. Bu anlamda Tanrı bir şeyi var etmeyi irade ettiğinde, bunu "Ol" sözüyle gerçekleştirir. (Wolfson, Kelam Felsefeleri, s. 107) Oysa yaratma

Ancak bu hususta Mu'tezile, Batılı düşünürlerin sahip olduğu bu epistemik düşünceyi, konuşma kavramının semantiği açısından doğru ve tutarlı bir yaklaşım olarak nitelendirmemektedir. Bu kavram en azından kök anlam itibariyle böyle bir yaklaşımda bulunmamıza izin vermesi mümkün değildir. Zira konuşma, lafız ve ibarelerin bir anlam ifade edecek şekilde oluşturduğu bir yapıdır. Bu yapı öncelikli olarak idrak edilebilir ve algılanabilir şeylerin en açığı olduğuna göre, insan zihninin bu yapıyı kavramasında anlaşmazlıktan söz edilemez. Bu durumda konuşmanın hakikati, aklın ve idrakin birebir katkıda bulunduğu bir fiil şeklindedir.¹⁹² Başka bir deyişle algısal düzeyde var olmakla yapısını kendiliğinden insan zihnine açan bu fiil, özü itibariyle sözel bir iletişim olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan varlığın kendine özgü yasaları ve kuralları bulunmakla birlikte onun kendi içinde oluşturduğu delalet düzeyine sahiptir. Dolayısıyla yaratmayı bir çeşit konuşma olarak algılamak ve Tanrı'yı varlık üzerinden konuştuğunu iddia etmek, hem bu kavramın semantiği hem de epistemik düşünce yapısı açısından mümkün gözükmemektedir.

Mu'tezile'nin bu kavrama yönelik söz merkezci yaklaşımının bir sonucu olarak söz, mütakellimle kaim değildir. Aksine sözün fiili olarak gerçekleştirilmesiyle birlikte mütakellim olunması zorunludur.¹⁹³ Bu durumda mütakellim, kadim ya da muhdes olarak söz söyleyebilir. Ancak Tanrı'nın daima mütakellim olması söz konusu değildir. Çünkü O, sözü fiili olarak gerçekleştirdiği anda mütakellim vasfını

yoluyla gerçekleştirilen konuşmada Tanrı, iradesini kıyamete dek devam edecek tüm tabiat hadiselerinde açığa çıkarmak suretiyle sürekli olarak insanlara konuştuğu iddia edilmektedir. Bu tabiat hadiseleri de doğaldır ki Batılılar tarafından basit bir olay olarak görülmemekte, bilakis Tanrı'nın insanların fiil ve davranışlarına müdahale ettiğini gösteren işaretler olarak görülmektedir. Böylece Tanrı'nın sürekli olarak insanlarla konuştuğunun bilinebilmesi, fiziki tabiatla meydana gelen değişim ve gelişmeler yoluyla açığa çıkmaktadır.

¹⁹² Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 6-7

¹⁹³ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 51; a.g.mlf. el-Muhit bi't-Teklif, I/s. 309

kazanır.¹⁹⁴ Dolayısıyla Tanrı tarihin belli kesitlerinde insanların içlerinden peygamberler göndermek suretiyle onlarla konuşmasını gerçekleştirmektedir. Bu anlamda O, son kez vahiy meleği Cebrail aracılığıyla Muhammed peygamberle konuşmuştur. Bu hususa yani onun son peygamber oluşuna doğrudan delalet eden bir ayet bulunmaktadır.¹⁹⁵ Bu ayet, Hz. Muhammed'in son peygamber oluşuna ve bundan sonra herhangi bir şahsın ortaya çıkıp peygamberlik iddiasında bulunmasının imkansız olduğunu açıkça vurgulamaktadır. Bu doğrultuda Mu'tezile, son

¹⁹⁴ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 53. Söz ile mütekellim arasındaki ilişkiyi esas alarak sözün sürekliliğinden söz edilemeyeceğini ileri süren Abdulcebbar, ilk olarak sözün konuşanda hal olarak bulunup bulunmadığının akıl yoluyla bilinmesi gerektiğini ifade etmektedir. Buna göre bu fiilin konuşanda hal olarak bulunabilmesinin tek yolunun, sözün ispatlanabilmesiyle mümkündür. Böyle bir durumun ispatlanabilmesi ise, zorunlu veya istidlali bir bilgiyle bilinmesi durumunda geçerli olabilir. Nasılki âlimde ilmin ortaya çıkması ile âlim ya da müteharrikin hareket ettiği zaman müteharrik oluşu bilinebiliyorsa, mütekellim de öyledir. Mütekellimin söz ortaya çıkmadan önceki halinde onun mütekellim olduğu bilinmiyorken, konuşmaya başlayınca onun mütekellimliği sabit olmaktadır. Bu nedenle fiili bir durum olan sözün kişide hal olarak durumunun bilinmeyeceği böylelikle kolaylıkla ispatlabilmektedir. Abdulcebbar, Şerhu Usulî'l-Hamse, s. 184.

Bunun yanında Abdulcebbar, sözün mütekellime hulul etmiş olabileceği iddialarını ise, bu durumun, mütekellim bir kısmına ya da tamamına hulul etmiş olması gerektiğini dile getirerek basit bir akıl yürütmeyle reddetmektedir. Ona göre şayet söz mütekellime hulul etmişse, o zaman tamamında böyle bir şey gerçekleşmeyeceğine göre, konuşanın dilinde gerçekleşmiş demektir. Bu durumda ise dilin kendisi, risaletle gönderilmiş ve bunu yerine getiren kişi vasfını kazanan olması gerekir. Hâlbuki durum hakikatte bu şekilde değildir. Böylelikle fiilin meydana geldiği mahalle hulul etmiş olabileceği düşüncesi, kendiliğinden saçma bir fikir olduğu ortaya çıkmaktadır. Abdulcebbar, Şerhu Usulî'l-Hamse, s. 537

¹⁹⁵ “Muhammed sizin erkeklerinizden hiçbirinizin babası değildir. Fakat o, Allah'ın rasulü ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi layıkıyla bilendir.” Ahzab, 33/40. Bu ayette yer alan ve Muhammed için kullanılan “hateme'n-nebiyyin” terkindeki “hatem” sözcüğü lugatta mücevher, mühür, üzerine isim kazınmış mühür, yüzük, her şeyin sonu, bir şeyi bitiren ya da kapatan kişi anlamlarını içermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, XII/s. 163-164; Ragıb el-İsfahani, el-Müfredat, s. 330-331; Firuzabadi, Ebu't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub, el-Kamusu'l-Muhit, Daru'l-Cil, Mısır, 1992, IV/s. 103-104; Cevheri, Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-Farabi, es-Sihah Tacü'l-Luga ve Sihahu'l-Arabiyye, tah. Ahmed Abdulgafur el-Attar, Beyrut, 1979, V/s. 1908.

Bu sözcük kıraat imamlarından imam Asım ve Hasan tarafından fethalı olarak “hatem” şeklinde, diğer imamlardan tarafından ise kesreli olarak “hatim” şeklinde okunmuştur. Bu bağlamda Elmalılı Hamdi Yazır'a göre bu sözcüğün her iki şekilde okunuşu netice itibarıyla “son” anlamını herhangi bir şekilde değiştirmez. Bu eksende O, her iki okunuşun bu anlamı değiştirmediğini şu şekilde ortaya koymaktadır: “Hatim” lafzı, “hateme” sülasi fiilin ismi failidir ve bitiren, sona erdiren ya da mühürleyen anlamlarına gelir. “Hatem” ise, ism-i alet manasında mühür demektir. Mühür de bir şeyin tevsik ve tasdiki için sona basıldığından hem son hem de tasdik manasını içerir. Bu durumda her iki okunuş şekli de Muhammed'in iki özelliğini ayrı ayrı akla getirir. Bu anlamda o, hem tüm peygamberlerin gelişini sona erdiren “ahiru'l-enbiya”dır hem de bütün peygamberleri tasdik ve tevsik eden ilahi bir mühürdür. Yurdağür, Metin, “İslam Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi”, MÜİFD, İstanbul, 1997, S: 13-14-15, s. 304-305

peygamber olan Hz. Muhammed'in risaletinin umumiliği ve evrenselliğini¹⁹⁶ iki açıdan ispatlama cihetine yönelmektedir. Zira onlara göre bu iki açı, Tanrı'nın son kez konuştuğunu ve şu an itibarıyla suskun olduğuna yönelik iddia ve itirazları ortadan kaldıracak niteliğe sahiptir. Buna göre bunlardan ilki, Kur'an'ın Tanrı'nın kendisi tarafından korunmuş olduğu hususu, diğeri ise ilahi hitabın evrensel oluşu gerçeğidir.

3.1. Kur'an'ın Korunmuşluğu

Kur'an'ın korunmuşluğu ifadesi, vahyin peygambere vahiy meleği tarafından tedrici bir şekilde indirilişinden itibaren insanlara tebliğine kadar işleyen bir süreci içermektedir. Bu anlamda bu süreç kendi içerisinde iki kısma ayrılmaktadır. Buna göre bu kısımlardan ilki, vahyin indirilişi esnasında ilahi koruma altında olduğu gerçeği¹⁹⁷, diğeri ise vahyin korunması ve gelecek nesillere iletilmesi noktasında gereken tedbir ve hassasiyetin gösterilmesidir.¹⁹⁸ Bilindiği üzere Kur'an'ın ifadesiyle bu kitap diğer ilahi kitapların uğramış olduğu tahrif¹⁹⁹ ve tebdile²⁰⁰ maruz kalmamıştır. Bundan dolayı Kur'an'ın ne bir ayeti ne de bir kelimesi herhangi bir değişikliğe uğramadan vahyedildiği orijinal haliyle günümüze kadar bizlere ulaşmıştır. Oysa diğer ilahi kitaplar için aynı şeyi dile getirmek gerçekten güç ve

¹⁹⁶ Son peygamberin risaletinin umumi ve evrensel oluşu, onu diğer peygamberlerden ayıran bir özelliktir. Çünkü ondan önceki bir peygamber özel olarak kendi kavmine gönderiliyordu. Bu anlamda o kavmin dışında kalan insanlar, Tanrı'nın emir ve sözlerini kendilerine ulaştıracak bir peygambere muhtaç kalıyorlardı. Bu itibarla Muhammed'in risaletinin son risalet olduğunda herhangi bir şüphe kalmaması için Tanrı onun risaletini bütün insanlığa şamil kıldı. Dolayısıyla onun risaleti umumdur ve bütün insanlığı kuşatmıştır. Böylelikle bu risalet herkesi kapsayıcı olunca, artık bir peygambere ihtiyaç kalmamıştır ve insanlık için Muhammed yeterlidir. Bilgi için bkz. Zemahşeri, el-Keşşaf, II/s. 7

¹⁹⁷ “Şüphesiz o Kur'an'ı biz indirdik ve onun koruyucusu da elbette biziz.” Hicr, 15/9

¹⁹⁸ Tarihi süreç içerisinde Kur'an vahyini korumada ezberleme ve yazıya geçirme yöntemleri etkili olmuştur. Bu anlamda vahiy ile ilk muhatap olan toplum Kur'an'a olan bağlılığını ve sadakatını gösterme hususunda gelen ayetleri hemen ezberlemeye çalışmış ve imkânı olanlar ezberledikleri vahiy metnini yazıya geçirmişlerdir. Bu noktada peygamber gelen vahiyleri önce kendisi yazdırmış ve hemen ardından kadın erkek ayırımı gözetmeksizin çevresindeki okumuştur. Hamidullah, Muhammed Hemmam b. Münebbih, İslam Peygamberi, İstanbul, 1980, II/s. 772.

¹⁹⁹ İlgili ayetler için bkz. Bakara, 2/75; Nisa, 4/46; Maide, 5/13, 41.

²⁰⁰ İlgili ayetler için bkz. Bakara, 2/59; A'raf, 7/162.

neredeyse imkansızdır. Nitekim ilahi kitaplardan olan Tevrat ve İncil metinleri üzerinde yapılan çalışmaların büyük bir kısmı, bu kitapların tahrif ve tebdile maruz kaldığını ve bu yüzden de bu metinlerin birçok hata ve çelişkilerle dolu olduğunu göstermektedir.²⁰¹ Şu halde söz konusu bu metinlerdeki tahrif ve tebdile karşın Kur'an'ın aslını ve otantikliğini korumuş olması, bu korunmuşluğun önemini ve bu konuya duyulan ilgili daha çok ön plana çıkarmaktadır.

Bu bağlamda Zemahşeri, Kur'an dışında diğer ilahi kitapların korunmuşluğunu Rabbaniyyün ve Ahbar gibi din adamlarının korumasına bıraktığını dile getirmektedir. Ona göre bu din adamları kendi aralarındaki çekişme ve rekabetten dolayı söz konusu kitaplar tahrife ve tebdile maruz kalmıştır. Ancak Tanrı, Kur'an'ı bizzat kendi himayesine aldığı için onu, tüm zamanlar için her türlü ekleme ve çıkarmalardan korumuştur.²⁰² Aynı şekilde Abdulcebbar da Kuran vahyinin kıyamete kadar ilahi koruma altında olduğunu vurgulamaktadır. O, öncelikle Şia ekolü içerisinde Kur'an'ın kitap haline getirilişi ve çoğaltılması esnasında değişiklik yapıldığını düşünen âlimlerin²⁰³ varlığından söz etmektedir. Ona göre bu âlimler Kur'an'da kendi imamlarına ve onların durumlarına dair bölümlerin çıkarıldığını

²⁰¹ Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kuzgun, Şaban, Dört İncil, s. 59-60

²⁰² Zemahşeri, el-Keşşaf, II/s. 387

²⁰³ Şia ekolü içerisinde bir kısım âlimler, Kur'an'ın kitap haline getirilişi ve çoğaltılması sırasında kendi imamlarına ve onların durumuna ilişkin bölümlerin çıkarıldığını iddia etmektedirler. Bu anlamda bir Şii âlimi olan el-Kummi'nin, kaleme aldığı eserinin önsözünde "elimizdeki Kur'an'da Allah'ın indirdiği şekle uymayan pek çok ayet bulunduğunu" dile getiren sözleri yer almaktadır. Ona göre Al-i İmran süresinin 110. ayetinde yer alan "siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı bir ümmetsiniz..." ifadesinin aslı ve orijinali "siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı imamlarsınız" şeklindedir. Yine ona göre "Hz. Ali" ve "Ali Muhammed" gibi ifadeler Kur'an'dan çıkarılmıştır. el-Kummi, Ebu Cafer Muhammed b. Ali, Tefsiru'l-Kummi, tah. Tayyib el-Musevi el-Cezairi, Mektebetü'l-Hüda, byy., tsz., I/s. 389.

Aynı şekilde diğer bir Şii âlimi el-Kaşani de eserinde Kur'an'ın açıkça tahrif edildiğini öne sürmektedir. O, Kur'an'ın tahrifine dair kendi kaynaklarında yer alan ve delil olarak kullandığı rivayetleri ortaya koyduktan sonra şu sonucu çıkarmaktadır: "Ehli Beyt yoluyla gelen rivayetlerden anlaşıldığına göre şu an elimizde mevcut olan Kur'an, bütünüyle Muhammed'e indirilmiş olan Kur'an değildir. Aksine bir kısım yerleri Allah'ın indirdiği gibi değildir. Bu noktada bazı kısımları tahrife uğratılmış ve birçok yerlerinde eksiltmeler yapılmıştır. Sözgelimi, çoğu yerde Hz. Ali'nin ailesi ifadesi çıkarılmış, münafıkların isimleri hafifletilmiş ve bunun dışında benzeri değişiklikler yapılmıştır. Aynı zamanda Allah ve Rasulullah katında kabul edilen tertipte de değildir. el-Kaşani, Muhammed b. Murtaza, Tefsiru'-Safi, Mektebetü's-Sadr Yay., Tahran, tsz., I/s. 13.

iddia etmektedirler.²⁰⁴ Yine sahabe arasında Kur'an'ın kitap haline getiriliş sırasında Kunut duaları²⁰⁵, recim ayeti ve Mushaflardaki yazım farklılıkları gibi konular hakkında birtakım ihtilaf ve çekişmelerin yaşandığı dile getirilmektedir. Oysa zorunlu olarak nakil yoluyla bilinen ilimlerde bu tür ihtilaflar bulunmaz. Eğer Kur'an'ın nakli, anlatıldığı gibi herkes tarafından bilinen bir tarzda olmuş ve dolayısıyla onun bilinmesi zorunlu ise, o zaman söz konusu ihtilaflar ancak nakil yoluyla bilinen ilimlerde olabileceği ölçüde olmalıdır. Fakat şurası açıkça bilinmektedir ki, bu tür ilimlerde az ya da çok tartışma yapılamaz.²⁰⁶ O halde Kur'an'a dair bilgilerin zorunlu olarak elde edildiği savunulacak olunursa, o takdirde onda da bu tür ihtilafların olmaması gerekir.

Bu itibarla sayıca çok olan insan topluluğunun hepsinin birden bildirdikleri şeyleri inkâr etmeleri mümkün değildir. Ancak sayıca az olan topluluklar için aynı şey düşünülmebilir. Buna göre zorunlu bilgi için sayısal açıdan yeterli çokluğa ulaşan bir topluluğun aktardığı bilgilerde yalnızca bilginin yöntemi bakımından bir anlaşmazlık görülebilir. Bilginin kendisi hakkında ise herhangi bir şekilde anlaşmazlıktan söz edilemez.²⁰⁷ Diğer taraftan Abdulcebbar, sadece ihtilaflar meselesini kendilerine sorun edinenlere şu şekilde bir itirazda da bulunmaktadır:

“İhtilafın bizzat bilginin kendisi hakkında olması da mümkündür. Nitekim Sofistler, bilginin zandan ibaret olabileceğini söylemektedirler. Ancak bu onların gözlem ve benzeri yollarla bilinen şeyleri zorunlu olarak bilmelerini engellemez. Bu nedenle bilginin gerçekliği konusunda ittifak eden kimselerin, haberler ve deliller

²⁰⁴ Abdulcebbar, el-Muğni, XVI/s. 153

²⁰⁵ Abdulcebbar, diğer iddia sahipleri gibi Kunut dualarının aslında sure olduğunu vurgulamaktadır. Bu anlamda o, bu iki duanın sure olduğu iddialarına işaretle el-Muğni isimli eserinde sure ifadesini kullanmaktadır. Bilgi için bkz. Abdulcebbar, el-Muğni, XVI/s. 153.

²⁰⁶ Abdulcebbar, el-Muğni, XVI/s. 153

²⁰⁷ Abdulcebbar, a.g.e., XVI/s. 155

gibi bilgi yöntemlerinde ihtilafa düşmeleri fazlasıyla mümkündür. Fakat bu, bizim Kur'an'ın tevatürle nakledildiğine ilişkin görüşümüze zarar vermez.”²⁰⁸

Ayrıca Abdulcebbar, Ehli Hadis içerisinde bazı kimselerin, ahad haberler yoluyla nakline ilişkin iddialarını ciddiye almakta ve onları eleştirmektedir. Onların bu iddisına göre peygamber, Kur'an'ın pek çoğunu Muhacirler'den ya da Ensar'dan herhangi bir kimseye bırakmış ve daha sonra da ondan bunları istemiş ve mevcut Kur'an'a eklemiştir. Başka bir anlatımla eklenen bu kısımlar şu anda bilinmektedir. Bu noktada Abdulcebbar'a göre şayet bu iddia kabul edilecek olsa bile aktarılmayan pek çok kısmın aktarılan kısımları ortadan kaldırdığına nasıl güven duyulacaktır? Dolayısıyla bu tür görüşlere götüren her iddianın ve varsayımın bozukluğuna hükmedilmesi gerekir. Zira bunlar dinin aslına zarar vermektedir.²⁰⁹

Bu bağlamda sahabe döneminde ortaya çıkan olaylara yönelik şüphelerin²¹⁰ yersizliği hususunda Ebu Haşim, teorik bir şüphenin fiili bir şüpheyeye dönüşmesinin anlamsızlığını göstermesi bakımından ilgi çekici bir örnek vermektedir. Ona göre eğer dikey bir çizginin birbirine eşit parçalardan oluştuğu ve bunun sonsuza dek gidebileceği düşünülürse, bu durum bölünmeyen en küçük parça teorisiyle

²⁰⁸ Abdulcebbar, a.g.e., XVI/s. 156

²⁰⁹ Abdulcebbar, a.g.e., XVI/s. 162

²¹⁰ Abdulcebbar'a göre sahabe döneminde ortaya çıkan olaylar, bilinmeyen bir şeyi bir araya getirdikleri için olmamıştır. Aksine sahabe, birtakım hususlarda az da olsa anlaşmazlık ve çekişmeye düşülmesinden korkmuşlardır. Dolayısıyla insanları, hakkında ittifak ettikleri doğru ve gerçek olan bir yazılış etrafında toplamışlardır. Bu durumun ise, Übey b. Ka'b ve Abdullah b. Mesud'tan nakledilen birkaç istisnası olmuştur. İştin bundan dolayıdır ki İslam topluluğu, içkinin ve zinanın haramlığını, beş vakit namazın ve Ramazan orucunun farz kılınışını inkâr edenleri tekfir ettiği gibi Kur'an'ın tamamını, onun bir suresini ya da herhangi bir ayetini inkâr eden kişiyi de tekfir etmiştir. Çünkü onlar bunları ve daha başkalarını zorunlu olarak nakil yoluyla bilmekteydiler. Eğer durum sahabe döneminde ortaya çıkan olaylara yönelik şüphe taşıyanların söyledikleri olsaydı, bunları inkâr edenlerin tekfiri mümkün olmazdı. Aksine onu inkâr eden, onun tevilinde ihtilafa düşen ya da tevatürle sabit olmayan bazı nedenleri inkâr eden kimse gibi kabul edilirdi. Bu açıdan hiç kimse “eğer bir muhalifin ya da bazı taraftarların Kur'an'dan olan herhangi bir kelimedenden bir harfi bilmemesi mümkün ise, bu bir kelime, sonra bir ayet ve hatta bir sure için de mümkün olması gerekir” diyemez. Bu genellikle Kur'an'ı zorunlu olarak bilmenin imkânını ortadan kaldıran bir durumdur. Oysa şurası çok iyi bilinmektedir ki, İmru'l-Kays'ın şiirinden bir parça bilen kişinin, o şiirin bir harfı ya da kelimesi hakkında şüpheyeye düştüğünde, onun bir beyitinden veya kasidenin tamamından şüphe etmesi gerekmez. Öyleyse bu durum tasnif edilen bütün kitaplar için aynıdır ve bu konuda şüpheyeye düşmek cahilliktir. Abdulcebbar, el-Muğni, XVI/s. 163-164.

karıştırılmamalıdır. Bunun gözleme dayalı örneği şudur: Herhangi bir kişi bir cismin herhangi bir mekânda gözlemler ve sonra ona ikinci kez göz atarsa, o kişi teorik olarak cismin birbirine eşit mekânlara doğru hareket etmesini ve bunun ilelebet sürmesini mümkün görebilir. Fakat bu kimse bu durumu, aşama aşama gerçekleştiği ve gözlem de sürekli olarak tekrar ettiği için her ne kadar karıştırma ihtimali olsa da, söz konusu cismin uzak bir mekana gittiğindeki sınırlı durumuyla karıştırmamalıdır.²¹¹ Buna göre bir şey hakkında oluşabilecek teorik bir şüphe, ancak gözlem yoluyla giderilebilir. İlk bakışta herhangi bir kişi, bir cismin sonsuz bir uzaklığa doğru seyredebileceğini farzedebilir. Fakat yaşanan tecrübeler bize bunun hiçbir zaman gerçekleşmediğini göstermektedir. Dolayısıyla bu şüphenin sadece zihin dünyasında oluşan bir şüpheden ibaret olduğunu bilmekle birlikte bunun fiili bir durum olmadığını hiçbir akli çabaya ihtiyaç duymadan zorunlu olarak bilinmektedir. Aynı şekilde Kur'an için de benzer bir durum söz konusudur. Bu anlamda onun değiştirilmiş, bir kısmının saklanmış veya aktarılmamış olabileceği hususunda teorik şüphelerin varlığı söz konusu olabilir. Ancak yaşanan tecrübe ve gözlem bizlere bunun aksini ispatlamaktadır.²¹²

Netice itibarıyla şunu söylemek gerekir ki, peygamber döneminde vahiy kâtipleri tarafından ayet ayet yazıya geçirilmekle birlikte, dağınık bir halde bulunan Kur'an parçalarının bir araya getirilmesi gayretleriyle ilgili ihtilaflar ve bu ekseninde ortaya atılan şüphe uyandırmaya yönelik bu itiraz ve iddialar, bizzat Kur'an tarafından yapılan açıkça meydan okumayı asla gölgede bırakabilecek yeterli düzeyde değildir. Şurası çok açıktır ki bugün elimizde mevcut olan Kur'an, gelişigüzel bir şekilde değil, gerek peygamberin gerekse onu kayda geçiren vahiy kâtiplerinin gözetimi

²¹¹ Abdulcebbar, a.g.e., XVI/s. 164

²¹² Abdulcebbar, a.g.e., XVI/s. 164

altında bizzat yazılı metinlerin bir araya getirilmesiyle oluşmuş ve bu durum peygamber döneminde Kur'an muhataplarının onayıyla resmiyet kazanmıştır. Bundan sonraki aşamada ilahi olan bu metin bir taraftan ezberlenerek diğer taraftan da yazıyla muhafaza edilerek korunma görevi, ona inananların üzerine bir vazife olarak bırakılmıştır. Tarihi tecrübeyle sabittir ki, ona inananlar bu görevlerini büyük hassasiyet ve özenle eksiksiz ve kusursuz bir şekilde günümüze kadar aktarmışlar ve bu sayede Kur'an hiçbir şekilde tahrif ve tebdile maruz kalmamıştır. Tabiatıyla bundan sonra da kıyamete kadar bu temel özelliğini koruyacak ve ilahi bir hakikat olarak insanlığa ışık tutmaya devam edecektir.

3.2. İlahi Hitabın Evrenselliği

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, ilahi hitabın evrenselliği üzerine yapılan açıklama ve değerlendirmelere geçmeden önce evrensellik kavramının kapsam ve içeriğinden söz etmek, çalışmamıza yön vermesi ve ışık tutması açısından yerinde olacaktır. Buna göre evrensellik kavramı lugatte evreni kuşatan, dünya çapında yaygın ve genel olan, herkesi ilgilendiren şey anlamlarını²¹³ içermektedir. Bu anlamda herhangi bir mesajın ya da hitabın evrensellik niteliğini taşıması, onun dünyadaki tüm insanları ilgilendirmesini ve bütün insanlığı kuşatacak şekilde gerçekleştirmek istediği bir amaç ve hedefe sahip olmasını gerektirecektir. Başka bir deyişle belirli bir zaman ve mekânla sınırlı olan veya başkalarını ilgilendirmeksizin tek bir şahısa, gruba ya da topluluğa indirgenen ve bu anlamda özel olma niteliğini taşıyan bir şeyin evrensel olması düşünülemez.

²¹³ Akalın, Şükrü Haluk, Türkçe Sözlük, s. 838

Bu bağlamda ilahi hitap ve mesajın bir ürünü olarak Kur'an, Arap kültürü içinde şekillenen ve bu kültüre ait dil sistemini yansıtan dilsel bir metindir.²¹⁴ İlk bakışta bu metin belli bir kültür ve inanç sisteminde ortaya çıkması ve şekillenmesi yönüyle yerellik özelliği taşımaktadır. Ancak böyle bir metin bu yönüyle her ne kadar yerellik özelliği taşısa da içerdiği mesaj ve hükümlerle herkesi ilgilendiren amaç ve hedefe sahip olmakla birlikte tüm insanlığın ortak anlayışına ve vicdanına hitap eden bir yapıya sahip olması nedeniyle bünyesinde evrensel bir mahiyet taşıdığı rahatlıkla söylenebilir. Başka bir deyişle belli bir kültür ve inanç sistemi içerisinde ortaya çıkan herhangi bir metnin tarihte belli bir zaman ve mekân içerisinde ortaya çıkıp gerçekleşmiş olması, o metnin evrensel olamayacağı anlamına gelmez. Dolayısıyla bir metnin kendisi, belirli bir kültür ve inanç sistemini temsil etmesi yönünden evrensel olmadığı halde, içerisinde ortaya çıkıp geliştiği coğrafi ve sosyo-kültürel yapıyı aşarak bütün insanlığı ve insanlığın ortak değerlerini yaratılışa uygun olarak kucaklayıp yönlendirmesiyle evrensel bir mahiyet kazanacaktır.

Bu gerçeklikten hareketle Mu'tezile, Hz. Muhammed'in bütün insanlığa peygamber olarak gönderildiğini²¹⁵ ve onun getirdiği mesaj ve değerler sisteminin

²¹⁴ Ebu Zeyd'e göre Kur'an metni hakikati ve özü itibarıyla kültürün ürünüdür. Bu durum Kur'an açısından onun oluşum ve tamamlama sürecini ifade eder. Bu özellikle Kur'an metninin kültürü meydana getiren bir unsura dönüştüğü bir süreçtir. Bu anlamda bu metnin ilahi kaynaklı bir metin oluşunu ve bu nedenle de olgu ve kültür içinde şekillenen bu metnin aynısının, daha önceki bir zamanda mevcut olabileceğine inanmak, metni, ait olduğu kültürü anlama çerçevesinde analiz etmekle çelişmez. Diğer bir ifadeyle Tanrı, peygambere Kur'an'ı vahyettiğinde, bu ilk muhataba ait dil sistemini seçmiştir. Her ne kadar günümüz dini söylemi aksini iddia etse de bu, anlamsız ve gelişigüzel bir seçim değildir. Zira dil, toplumun dünyayı algılama ve düzenlemedeki en etkin araçtır. Bu itibarla kültüre ait dil sistemine dâhil olduğu halde kültür ve olgudan kopuk bir metinden söz edilmesi mümkün olmadığı gibi, bu ikisinden kopuk bir dilden söz edilmesi de mümkün değildir. Metnin kaynağının ilahi oluşu, içeriğinin olgusalılığı ve onun beşeri kültüre aidiyeti ile çelişmez. Ebu Zeyd, Nasr Hamid, İlahi Hitabın Tabiatı, s. 47

²¹⁵ Abdulcebbar'a göre Muhammed'in tüm insanlığa gönderildiğinin Kur'an'daki delili, Allah'ın "O Kur'an bütün insanlar için bir hidayet kaynağıdır..." (Bakara, 2/185; Nisa, 4/170, 174; Yunus, 10/2; İbrahim, 14/1) şeklindeki sözüdür. Bu anlamda ilahi bir kitabın bu niteliği taşıması, onu getiren peygamber aynı niteliği taşımadıkça mümkün değildir. Ayrıca Muhammed'in bizzat kendisinin de bunu onayladığı ve defalarca dile getirdiği kesin olarak bilinmektedir. Bu noktada o, sürekli olarak "Ben bütün insanlara gönderildim"; "Ben bütün siyah ve beyaz insanlara gönderildim" (Buhari, es-

bütün insanlığı ve insanlığın ortak değerlerini fitrata uygun olarak kucaklamasıyla evrensel bir yapıya sahip olduğunu güçlü bir şekilde vurgulamaktadır.²¹⁶ Bu anlamda Abdulcebbar, Şia'nın aşırı bir grubun dışında tüm inananların bu hususta aynı fikri taşıdıklarında şüphe olmadığını dile getirmektedir. Ancak o, Şia ekolü içerisinde azınlıkta kalan o grubun, başka bir peygamberin gönderilmesini mümkün görmelerine yönelik bu iddialarının bu konuda bir itiraz oluşturabilecek nitelikte olmadığını düşünmektedir. Zira ona göre her zaman çok az bir topluluğun çok iyi bildikleri bir şeyi, başka bir amaç ve gaye ile çarpıtmaları ya da inkâr etmeleri mümkündür. Fakat bu hiçbir zaman etkili olabilecek bir çoğunluk için mümkün olmamıştır. Bu da bu konudaki genel görüşün doğruluğuna herhangi bir şekilde ne eksiklik ne de kusur getirir.²¹⁷

Sahih, I/86; Müslüm, es-Sahih, II/370-371; Tirmizi, es-Sünen, III/56; Nesai, es-Sünen, I/211; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I/301, II/412, V/248) sözünü tekrar ederdi. Yine O, "Eğer Musa hayatta olsaydı bana tabi olmaktan başka çaresi kalmazdı" (Ahmed b. Hanbel, Müsned, III/338) kabilinden pek çok ifadelerde bulunmuştur. Abdulcebbar, el-Muğni, XVI/s. 424

²¹⁶ Bilindiği üzere İslam dinini dışındaki diğer ilahi dinlerde gönderiliş amacı yönüyle temelde yerellik özelliği taşımaktadır. Buna göre Yahudilik, Yahudi milletine ait bir dindir. Bu din, Yahudi varlığının temel ve esası kabul edilen milli bir din karakterine sahiptir. Bu itibarla mensupları olan İsrailoğulları da bu din etrafında toplanan milli bir topluluktur. Bu durumda bu dini benimseyenler için dinlerini başkalarına aktarma ve anlatma gibi bir gaye ve hedefleri yoktur. Öyleki diğer milletler bu dinle ilgili inanç ve hükümlere sahip olmamaları için sözlü Tevrat uzun süre yazıya geçirilmemiştir. Adam, Baki, Yahudi Kaynaklara Göre Tevrat, Pınar Yay., İstanbul, 2002, s. 177, 195

Aynı şekilde İsa da İsrailoğullarına gönderilmiş bir peygamberdir. (Al-i İmran, 3/49; Saf, 61/6) Mevcut İncil metinleri bu duruma şu şekilde işaret etmektedir. "Ben yalnız İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gönderildim" (Matta, 15:21-27; Markos, 7:24-30). "İsa on iki havarileri şu buyrukla halkın arasına gönderdi: Öteki ulusların arasına girmeyin. Samiriyeliler'in kentlerine de uğramayın. Bunun yerine İsrail halkının yitik koyunlarına gidin." (Matta, 10:5-6) Fakat sonraları Hristiyanlığa evrensellik niteliği verilmiştir. Bu anlamda bu dini diğer milletlere ve bölgelere yayma işini Pavlus başlatmıştır. Mevcut İncil metinlerinin son kısmında yer alan "Gidin ve bütün ulusları öğrencim olarak yetiştirin. Onları Baba, Oğul ve Kutsal ruh adıyla vaftiz edin." (Matta, 28:19; Luka, 24:36-53; Yuhanna, 20:19-23; Markos, 26:15-16) ifadeleri, şimdiye kadar verilen bilgilerle ve özellikle İsrail halkının yitik koyunları ifadesiyle çelişmektedir. Üstelik bu İncil metinlerine göre İsa'ya nispet edilen bu söz, çarmıha gerilip yeniden dirildikten sonraki dönemde söylenmektedir. Bu aşamada İsa'nın ölümünden önceki dönemde böyle bir sözü olmadığı gibi, İsrailoğullarına gönderildiğini açıkça söylemektedir. Şu halde cümlemin hemen ardından teslis inancının gelmesi, bu inancın Pavlus tarafından Hristiyanlığa sokulduğu göz önünde bulundurulursa, bunun sonradan ortaya konmuş bir ilave olduğunu göstermektedir. Bilgi için bkz. Yıldırım, Suat, Kur'an'da Uluhiyet, Kayıhan Yay., İstanbul, 1987, s. 20.

²¹⁷ Abdulcebbar, a.g.e., XVI/s. 424

Diğer taraftan Abdulcebbar, bir kısım inkârcı grupların “Hz. Muhammed’in yalnızca kendisini peygamber olarak bilip tanıyanlara gönderildiği” şeklindeki iddialarını ciddiye almakta ve onlara yönelik itirazlarda bulunmaktadır. Bu doğrultuda o, böyle bir iddianın akli açıdan doğru ve geçerli bir yaklaşım olamayacağını belirtmektedir. Çünkü eğer durum iddia edildiği gibi olsaydı, Hz. Muhammed’in herhangi bir topluluğa gönderilmesi, her birinin onun peygamberliğini tanımada aynı imkâna sahip olmasından ötürü hiçbir zaman mümkün olmazdı. Ayrıca bu durumda ondan önce diğer peygamberlerin şariatlarının bizim için bağlayıcı olması ve onların hükümlerinin ortadan kaldırılmaması gerekirdi. Şurası bir gerçektir ki, bir peygamberi bilme ve tanıma, onun peygamberliği için şart olunca, bu bilgi devam ettiği sürece onun şariatının ortadan kaldırılması imkânsızdır. Elbette bu durumda Hz. Muhammed’in şariatları farklı olan toplulukların hiçbirisine gönderilmesi düşünülemezdi. Oysa bu, tarihi vakia açısından doğru değildir. Zira bu durumda bizzat peygamberin, kimin kendisini tanıdığını kimin de kendisini tanımadığını önceden bilmesi gerekirdi ki, onun getirdiği şariatın gönderildiği tüm topluluğun kendi ümmeti olmadığını gösterdiği dikkate alınırsa, bunun mümkün olduğu söylenemez.²¹⁸

Bu çerçevede peygamberin ümmeti içine dâhil olabilmek, ancak birtakım şartların tamamlanmasından sonra mümkündür.²¹⁹ Ancak bu şartları yerine getiren insanlar, onun ümmeti olarak görülmeye layık olurlar. Nitekim Hz. Muhammed’in durumu da bunu açıkça göstermektedir. O, tüm insanları getirdiği dine davet etmiştir. Bu, onun niyetinden hareketle kesin olarak bilinen bir husustur. O, insanlara Kur’an’ı

²¹⁸ Abdulcebbar, a.g.e., XVI/s. 425

²¹⁹ Abdulcebbar, peygamberin ümmeti içine dâhil olabilmenin şartları şu şekilde sıralamaktadır: Birincisi, peygamberin davette bulunması, ikincisi ise, davet edilenlerin onun maksat ve gayesini kendi hallerinden zorunlu olarak ya da birtakım deliller aracılığıyla anlamalarıdır. Abdulcebbar, a.g.e., XVI/s. 425

bütün hitap şekilleriyle birlikte bu çerçevede okumaktaydı. Ayrıca onun kendi dilinden ya da Tanrı'nın aktarması arasında, hitabın özel olmaması durumunda genel olduğunun gerekliliği açısından da herhangi bir fark yoktu.

Sözelimi, Kur'an'da ‘‘De ki: Ey insanlar! Kuşkusuz ben, yer ve göklerin hükümlerine kendisine ait olan Allah'ın hepinize gönderdiği peygamberim...’’²²⁰ ifadesi, bu duruma işaret etmekteydi. Aynı şekilde peygamber, dini tebliğ ederken inanan ya da inanmayan ayırımı yapmamaktaydı. Bu noktada çağrısını her kim kabul ederse, onun geçmişte başka bir dine mensup olmasını ya da puta tapmasını dikkate almaksızın dilerse vali olarak atamakta veya azletmekteydi. Böylelikle o, dini herkese tebliğ etmekte ve onun hükümlerini öğretmekteydi. Zaten inananların tutumu da bu hususa ışık tutmaktadır. Onlar, peygamberi yalancı sayanları, onun kendilerine gönderilmediğini ve getirdiği dinin kendileri için bağlayıcı olmadığını öne sürenlere küfrün gerekli olduğunu söylemekteydiler.²²¹ O halde şunu açıkça ifade etmek gerekir ki, Muhammed'in getirdiği, herkes için bağlayıcı ve uyulması zorunlu hüküm ve mesajlar içermektedir.

Ehli Sünnet kelamcılardan biri olan Amidi, Hristiyanlar tarafından ileri sürülen ‘‘Hz. Muhammed sadece Araplara gönderilmiştir’’ iddiasını Abdulcebbar gibi akli açıdan kabul edilebilir bulmamaktadır. O, Hz. Muhammed'in çağrısının Arapların dışında değişik halklara, krallıklara ulaştırılmış olduğunu ve onların dine davet edildiğini dile getirmektedir. Bu anlamda onların peygamberi tasdik etmeye çağrıldıklarının tevâtür bilindiği ve bu haberin de kesin bilgi oluşturduğu ortadadır.²²² Ayrıca imanları son derece kuvvetli ve dinlerine aşırı derecede bağlı olan insanların Hz. Muhammed'e iman ettikleri bilinmektedir. Peygambere inanan

²²⁰ A'raf, 7/158

²²¹ Abdulcebbar, a.g.e., XVI/s. 425-426

²²² Amidi, Gayetü'l-Meram fi İlmi Kelam, s. 359

bu insanlar eğer peygamberlerinin yalnızca kendilerine gönderildiğini düşünmüş olsalardı, dinlerine olan düşkünlükleri nedeniyle Arapların dışında hiç kimseyi dine davet etmezlerdi. Zira böyle yapmış olsalardı, dinlerine aykırı hareket etmiş olurlardı. Bu durumu ise dinleri uğruna canlarını veren insanlar için düşünmek mümkün değildir. Bununla birlikte şayet peygamber, tüm insanlara gönderilmediği halde gönderildiğini iddia etmiş olsaydı, işte o zaman davasında yalancı durumuna düşerdi. Bu durum ise, peygamber için asla söz konusu değildir.²²³

Aynı şekilde Gazzali de, Hristiyanların bu iddiasının kendi içerisinde çelişkiler barındırdığını belirtmektedir. Ona göre Hz. Muhammed'in evrensel ve hak peygamber olduğu kesin olarak bilinmektedir. Zira o, ismet sıfatı gereği asla yalan söylemez. Bizzat kendisi sadece Arapların değil, tüm insanlığın hatta cinlerin bile peygamberi olduğunu vurgulamıştır. Bu noktada İran hükümdarına, Bizans Kralına, Mısır Kralına ve daha birçok ülke liderlerine gönderdiği İslam'a davet mektupları bunun en açık ispatıdır. Bu davet mektuplarının gönderildiği gerçeği ise, tevatür yoluyla bize kadar ulaşmıştır. Hal böyle iken Hristiyanların bu iddiasının sürdürülebilir olması mümkün değildir.²²⁴ Netice itibariyle eğer dilsel bir metin olan Kur'an'ın içerdiği mesaj, tüm insanlara yönelik olduğunu dile getiriyorsa, burada aranması gereken tek şart, söz konusu mesajın doğruluk ve hakikatine ilişkin akli deliller açısından yeterli olması durumudur. Bu anlamda akli delillerdeki yeterli olma durumu mevcut olmakla birlikte kesin bilgi oluşturacak nitelikte muhataplara iletilmiş ise, işte o zaman onu bilen ve gözlemleyen herkes onun içeriğinden sorumludur demektir.

4. Tanrı'nın Dili

²²³ Amidi, a.g.e., s. 360

²²⁴ Gazzali, el-İktisad fi'l-İtikad, s. 245

Tanrı dili diğer ifadeyle din dili, en geniş anlamıyla tüm teolojik konuşmaları içine almakla birlikte dar anlamıyla kutsal metinlerin dili anlamına gelmektedir. Bu bağlamda kutsal metinler Tanrı'nın zâtı ve nasıl bir varlık oluşu, âlemin yaratılışı ve onun son bulunuşuna yönelik ifadeler, ölüm ötesi hayat, melek, cin ve şeytan adıyla yer verilen fizikötesi varlıklar, geçmiş toplumlara yönelik birtakım kıssalar ve meseller, dini emir ve yasaklar gibi konuları içermektedir. Ancak din üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında görülecektir ki, düşünürler özellikle Tanrı'nın zâtı ve O'nun nasıl bir varlık olduğu hakkındaki ifadeler üzerine yoğunlaşmakta ve teolojik dil tartışmaları da çoğunlukla bu ekseninde yapılmaktadır. Zira diğer bütün teolojik ifadeler Tanrı tasavvuruna bağlı olarak şekillendirilmekte ve ve bunun üzerine okumalar yapılmaktadır. Dolayısıyla bu dilin merkezini Tanrı hakkındaki konuşmalar oluşturmaktadır.

En genel anlamda din dili, “Tanrı hakkında konuşmak” şeklinde tanımlanmaktadır. Daha açık bir söyleyişle din dili, insanın günlük hayatında kullanmış olduğu sözcük ve ifadelerle aşkın ve soyut bir varlık olan Tanrı hakkındaki düşünceye dayalı bir konuşma tarzıdır. Zira dini söylemdeki her türlü konuşma şu veya bu şekilde Tanrı hakkında konuşmadır. Bu anlamda tüm iman ifadeleri ya O'nun bir özelliğini ya da O'nunla olan bir ilişkiyi dile getirmektedir.²²⁵ Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki, dini söyleme yönelik bu ifadeler, din dilini sadece Tanrı hakkındaki konuşmaya indirgemekte ve onunla sınırlandırmaktadır. Oysa teolojik konuşmalara ve dini metinlerin içeriğine bakıldığında, buralarda Tanrı'nın zâtı ve mahiyetine yönelik ifadelerin yanında evrenin yaratılışı ve düzenine yönelik ifadeler, geçmiş toplumlara yönelik anlatılar ve meseller, insanların gerek

²²⁵ Koç, Turan, Din Dili, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 1998, s. 33

birbirleriyle gerekse evrendeki diğer varlıklarla olan ilişkilerini düzenleyen kural ve kaideler, cennet, cehennem sırat, cin ve melek gibi metafizik aleme yönelik varlıklara dair bilgilerden oluşan pek çok konuları ihtiva etmektedir. Dolayısıyla din dilini yalnızca Tanrı hakkında yapılan bir konuşmadan ibaret olarak görme düşüncesinin, total açıdan bakıldığında akıl ve mantık düzleminde tutarlı ve kapsayıcı bir yaklaşım olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Bu çerçevede bu durumu göz önünde bulunduran Abdulcebbar, din dilinin delalet düzeyini akledilebilir oluş üzerine kurgulamaktadır. Zira delalet niteliğine sahip bir yapı olan dilin sınırlarını akıl belirlemektedir. Bu nedenle dil, delalet niteliğini akıldan ve o dil üzerindeki uzlaşımdan alması gerekir. Dolayısıyla sözün anlamlı bir söz olabilmesi ya da anlama delalet edebilmesi için muvadaaya ihtiyaç vardır.²²⁶ Bu durumda aynı dili konuşan bir topluluk, belli işler ve varlıklar hakkında belirli kelimeler kullanmada anlaşmak zorundadırlar. İşte bu anlaşma veya uzlaşma, onların birbirleriyle iletişime geçmelerine imkân tanır. Burada önemli olan, kelimelerin kullanımındaki uzlaşmanın iletişime girmek isteyen herkes tarafından tam olarak anlaşılmasıdır.²²⁷

Diğer taraftan kasıt olmadığı zaman tek başına muvadaanın varlığı da sözün anlam kazanması için yeterli değildir. Bunun yanında sözün bir anlama delalet edebilmesi için taraflar arasında uzlaşıya ihtiyaç duyulması kendisine uygun bir kastın varlığını da zorunlu kılar. Yani karşılıklı uzlaşma neticesinde ortaya çıkan bir dil çerçevesinde söylenen herhangi bir söz, taşıdığı anlamı tek başına ifade edemez. Bu noktada sözü anlamak isteyen muhatabın, konuşanın kastını da daima dikkate alması gerekir. Zira konuşanın herhangi bir kastı olmadığı takdirde söylediği söz

²²⁶ Abdulcebbar, el-Muğni, XV/s. 161

²²⁷ Wilson, John, Dil, Anlam ve Doğruluk, çev. İbrahim Emiroğlu-Abdüllatif Tüzer, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002, s. 23

medlulüne delalet etmez. Bu anlamda sözün medlulüne delalet etmesi için delaletin nasıllığını belirlemede temel olan kastın öncelikle ve zorunlu olarak bilinmesi gerekir.²²⁸

Abdulcebbar'a göre lafızlar üzerinde muvadaanın oluşması için, o lafzın taalluk edeceği nesnenin zorunlu ya da iktisabi bir bilgiyle bilinebilir olma özelliğini taşıması gerekir.²²⁹ İnsan, bu özelliğe sahip olan bir varlığı belirli bir kasıt doğrultusunda isimlendirebilir. Başka bir söylemle bir kişi kendi zihninde belirli bir gaye doğrultusunda herhangi bir varlık için bir isim oluşturarak başka bir kimseyi de o isim üzerinde anlaşılmaya çağırabilir.²³⁰ Zira isim nesneye bir kasıt nedeniyle isim olur. Şayet kasıt olmasaydı belirli bir ismin belirli bir nesneye isim olması, başkasına isim olmasından daha uygun olmazdı. Bu, herhangi bir şeye isim vermek isteyen kişinin halinden de anlaşılabilir. Burada ismi oluşturan kendileri nesneye taalluk etmezler. Dolayısıyla nesne ile ilgili olması gereken şey, kasıt ve iradede başkası değildir.²³¹

Yine Abdulcebbar'a göre bir kişinin belirli bir isimle belirli bir nesneyi kastettiğini bilmenin yolunu şu şekilde açıklamaktadır: Bu kişi o varlığı diğer varlıklardan işaretleyerek belirlediği zaman kastı ortaya çıkaran zorunluluk meydana gelmiş olur. İşaret edilen varlığı belirleyen işaret, işaret eden kişinin isimle başkasını değil de o varlığı kastettiğine dair zorunlu bilginin esasıdır. İşaret veya onun yerine geçebilecek bir şey ortaya çıkmadan önce, belirli bir isimle belirli bir nesnenin kastedilmiş olduğu bilinemez.²³²

²²⁸ Abdulcebbar, el-Muğni, XV/s. 160

²²⁹ Abdulcebbar, a.g.e., V/s. 171

²³⁰ Abdulcebbar, a.g.e., V/s. 170

²³¹ Abdulcebbar, a.g.e., V/s. 160

²³² Abdulcebbar, a.g.e., V/s. 160

Başka bir deyişle bir kişinin belirli bir isimle belirli bir nesneyi kastettiği ancak onu işaretlerle belirlediği zaman bilinir. İşaretin mevcut olması halinde, işaret edenin kastına dair ortaya çıkan bilgi zaruri bilgidir. Zira işaret bilgiye ulaştıran bir vasıttır.²³³ Bir kişinin bir varlığa işaret etmesi, bu sırada bir isim söylemesi mümkündür. Böylece başka biri, onun o varlığa o ismi vermeyi kastettiğini kabul etmek durumundadır.²³⁴ Dolayısıyla burada muvadaanın temelinde nesneyi belirgin hale getiren işaret vardır.

Aynı şekilde Ebu Haşim de olgusal alanda muvadaa temelinde eşyayı belirginleştiren işaretin zorunluluğuna vurgu yapmaktadır. Ona göre bir kimsenin bildiği bir şeye, onun durumunu bildirmek için işaret etmesi hasendir. Buna göre o kişinin bir başkasına da onun halini bildirmek için onu birtakım isimlerle ifade etmesi imkânsız değildir. İşte buna işaret eden şey de şudur: İsimlere ancak onlarla eşya hakkında bilgi verildiği ve nesnelerinin olmadığı anlarda onlardan haber verilmeyi mümkün kıldığı ihtiyaç duyulur. Zira nesnelerin karşımızda olmadığı bir durumda onlara işaret etmek mümkün değildir. Bu aşamada isim nesne karşımızda iken ona yaptığımız işaret yerine geçer. Nasıl ki işaret edilen karşımızda hazır bulunduğu anda ona işaret etmek, işaret eden ve işaret edilene yarar sağladığı için hasen olmaktadır. Benzer şekilde nesne olmadığı ya da nesne duyularla idrak edilemediğinde de, bu amaç için kullanmak hasen olmaktadır.²³⁵

²³³ Abdulcebbar, a.g.e., V/s. 166

²³⁴ Abdulcebbar, a.g.e., V/s. 165

²³⁵ Abdulcebbar, a.g.e., V/s. 174. Bu noktada Ebu Haşim, bu isimlendirmenin hem olgusal hem de aşkın düzeyde izne bağlı olmadığını kanıtlamak için bir delil ileri sürer. O, bu delili eşyanın ahlaki değerinin zati olduğu ilkesinden hareketle ortaya koymaktadır. Ona göre şayet izin olmadığında varlıklara isim vermek bizim hakkımızda kabih olsaydı, bu durumda izin olmaksızın Tanrı'nın isim kullanması da kabih olurdu. Zira bizim hakkımızda tıpkı yalan, zulüm vb. gibi bir vasıf üzere gerçekleştiğinde kabih olan her fiil, Tanrı hakkında da aynı vasıf üzere gerçekleştiğinde kabih olur. Eğer isimlendirmede bize yönelik bir fayda olmakla birlikte izin varit olmadıkça eşyayı isimlendirmemiz kabih oluyorsa, aynı şey O'nun hakkında da kabih olur. Çünkü O, bir şeyi isimlendirdiğinde, "bu isimlendirme, bizim isimlendirmemizden farklı bir şekilde olmuştur" demek

Öbür taraftan Abdulcebbar, her ne kadar olgusal alanda muvadaa temelinde eşyayı belirgin hale getirme noktasında işaretin zorunluluğuna vurgu yapsa da, bu durumun Tanrı için mümkün olamayacağını iddia etmektedir. Ona göre işarete bulunma, Tanrı'ya muhal olan şeylerdendir. Bu açıdan O'nun yeni bir muvadaa oluşturmaya girişmesi düşünülemez. Bu itibarla insanlar arasında bir lafız üzerinde daha önceden meydana gelmiş olan muvadaa oluşmadan, Tanrı'nın onu bilgi aktarımında kullanması uygun değildir.²³⁶ Bu yüzden O'nun hitabıyla kastettiği anlamı bileceğimiz şekilde bize hitapta bulunması, ancak daha önceden lafızlar üzerinde bizim muvadaamız meydana geldikten sonra geçerli olur.²³⁷ Çünkü muvadaa, insanın akıl yürüterek düşünce üretmesine imkân tanıdığı gibi, vahiy yoluyla kendisine hitapta bulunulmasını O'nun muradının iletilmesini de mümkün kılar.²³⁸

Muhatabın, daha önceden oluşmuş belirli bir dili bilmediği takdirde Tanrı'nın sözü ile neyi kastettiğini anlaması söz konusu olamaz. Daha önceden meydana gelmiş olan ve insanların kendi aralarında anlaşmalarını sağlayan bir dil, O'nun hitabının gerektiği şekilde anlaşılmasını da mümkün kılar. Zira hikmeti gereği O, insanlara daha önceden aralarında oluşmuş uzlaşmaya dayalı dil ile hitapta bulunur. Aksi takdirde ilahi hitabın peygamber dönemindeki ilk muhatapları olan Araplara,

mümkün değildir. Burada Tanrı bir şeyi, muhatap onun muradını anlasın diye isimlendirir. Bizden bir kimsenin de "bu isimlendirme bizim hakkımızda kabihtir, çünkü dinde fesattır" demesi de mümkün değildir. Zira böyle bir iddia, isimlendirme dinde fesat olmak gibi bir vasıftan yoksun bırakıldığında, isimlendirmenin hasen olmasını gerektirir. İsimlendirmenin dini açıdan fesat olduğunu bilmenin yolu ise şer'dir Sem' yani vahiy bunun fesat olduğunu bildirmediğine göre, isimlendirmenin hasen olduğuna hükmetmek gerekir. Bilgi için bkz. Abdulcebbar, el-Muğni, V/s. 175

²³⁶ Abdulcebbar, a.g.e., V/s. 164

²³⁷ Abdulcebbar, a.g.e., V/s. 163

²³⁸ Abdulcebbar, a.g.e., V/s. 170

bilmeleri ya da anlamaları mümkün olmayan Afrikalıların dili olan Zenciyye gibi bir dil ile hitapta bulunularak hitap anlamsız hale getirilmiş olur.²³⁹

Abdulcebbar'ın bu söylemlerine paralel olarak Ebu Haşim de, Tanrı'nın hitabını anlamak için, akıllı kimselerin üzerinde anlaştıkları bir dilin mutlak varlığıyla mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Zira O'nun, sözüyle ne kastettiğini insanlara işaretle açıklaması mümkün değildir. O halde insanlar, söz ile nelerin kastedildiğini anlamak için yine o söze başvurmak zorundadır.²⁴⁰ Dolayısıyla beşeri muhatap olarak hitap eden Tanrı'nın, insanlar arasında muvadaa yoluyla meydana gelen ve iletişim vasıtası olarak kullanılan dil çerçevesinde hitapta bulunduğu kabul edilmesi gerekir.²⁴¹

Bu bağlamda Abdulcebbar, Tanrı'nın murad ettiği kastın olgusal alanda olduğu gibi zorunlulukla değil de istidlali olarak bilinmesinin mümkün olmasını, ilahi hükümlerin bilinmesinin gerekliliğiyle bağlantı kurmaktadır. Zira bu hükümleri yerine getirmekle sorumlu olan her kişi, ilahi hitabın kendisine yöneldiği anda istidlali olarak O'nun muradını bilebilmelidir. Böylelikle sorumlu olan her kişi, ilahi hükmü anladığı için sorumluluğundan kaçamayacak ve bunun karşılığı olarak sevap ya da cezayı hak edecektir.²⁴² İşte bu noktada Abdulcebbar'a göre Kuran'ın, vahyin

²³⁹ Abdulcebbar, a.g.e., V/s. 166, 168

²⁴⁰ Abdulcebbar, a.g.e., V/s. 178

²⁴¹ Peters, Jan, God's Created Speech, s. 257

²⁴² Abdulcebbar, el-Muğni, XV/s. 59. Abdulcebbar, insanların sorumluluk yüklenebilmesinde Tanrı'nın kelamını beyan etmiş olmasını zorunlu görmektedir. Bu nedenle O'nun hitabındaki muradını, sözündeki istisna ve şart edatını gizlemesi mümkün olmadığı gibi aynı zamanda sözün, dilde bilinen bir durum için konulmuş olmasına rağmen literal anlamının dışında farklı bir anlamda kullanılması da söz konusu değildir. Zira Tanrı'nın sözündeki anlamı gizlemesi, kubuh bir fiil olacaktır ve bu kubuh fiil ise, Tanrı hakkında eksiklik ifade edecektir. Öte yandan O'nun sözündeki anlamın gizlenmesi, hitapta delillendirilebilir bir anlamın olmaması demektir. Buna göre O'nun hitabında kullandığı lafız ve ifadenin doğru anlaşılabilmesi için dilsel ya da akli karinelere başvurmayı gerekli kılacak bir durum mevcut değilse, dilde ya da şer' de konulan anlam kastedilmiş olmalıdır. Ancak bu anlamların dışında bir şey kastedilecekse, o anlamın kastedildiğinin bir delili bulunmalıdır. Kısacası Tanrı'nın, sözünde kastettiği anlamı muhatapın anlayabileceği şekilde ifade etmesi zorunludur. Abdulcebbar, el-Muğni, XVII/s. 42

ilk muhatapları olan Arapların dili olan Arapça olarak indirilmiş olması, Arapça konuşanların ya da o dili bilenlerin onu tam olarak anlayabileceklerine işaret eder.²⁴³ Nitekim birçok ayette²⁴⁴ Kuran'ın, ilk muhatapları olarak Arapların anlayabilmeleri için kendi dilleri olan Arapça ile nazil olduğu vurgulanmaktadır. Bu ayetlerde geçen “Arapça Kuran” ile kastedilen şey, Kuran'ın içerdiği sözcük ve lafızların Arapların üzerinde uzlaştıkları ve kendi aralarında iletişim aracı olarak kullandıkları dildir.²⁴⁵ Bu açıdan Arapçayı bilen herkes, o dilin lafız ve ifadeleriyle kastedilen anlama vakıf olma imkanına sahiptir. Kuran'ın nazil olduğu dili bilmek kişiye Tanrı'nın muradını anlama imkânını sağlamaktadır.²⁴⁶ Dolayısıyla Tanrı, insanlara kendilerinin oluşturarak aralarında iletişim aracı olarak kullandıkları bir dil vasıtasıyla hitapta bulunmakta yani vahyini bu dilde göndermektedir. Böylelikle insanlara kendi dilleriyle hitap eden Tanrı'nın hitabının anlaşılamayacağını düşünmeye iten hiçbir neden kalmamaktadır.

Mu'tezili kelimcilerin dilin delalet sınırını öncelikli olarak akla bağlamasına karşın diğer taraftan özellikle günümüz Batı düşüncesinde bu sınırın varlık olarak olgusal alan olan bu dünyanın belirlediği düşüncesi hâkimdir. Bu bağlamda Batı dünyasında Mantıkçı Pozitivistlerden biri olan Ayer, dille ilgili bir ifadenin anlamlı

Müteşabih ayetlerde Tanrı'nın sözündeki kastın muhkemdeki gibi anlaşılabilir surette olduğunu vurgulayan Abdulcebbar, bu ayetlerde mananın tespit edilebilirliğini de aynı şekilde mümkün görmektedir. Sözgelimi, “ruh” sözcüğünü Tanrı, hitabında herhangi bir anlam kastetmeksizin kullandığı söylenemez. Zira O, “Sana ruh hakkında soruyorlar. De ki: ‘Ruh’, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size çok az ilim verilmiştir.” (İsra, 17/85) anlamındaki ayetinde, onların “ruh nedir?” sorusunu sorduklarını ve ruh hakkında bilgi istediklerini bildirmektedir. Burada peygambere ruh ile ilgili soru soranlar ise, bu konuda bilinmeyen bir durumun açığa kavuşturulmasını istemektedirler. Bu kimseler, ruhun bazı hallerini bilmek istemiş olabilirler. Daha net bir ifadeyle Abdulcebbar'a göre bu soru ile canlının bedeninde dolaşan ruhun ya da vahyin indirilişi esnasında Cebrail'in de kastedilmiş olması muhtemeldir. Bu durumda Tanrı, sözünde, sözün içermediği bir anlamı kastetmemiş; ancak sözün kapsamındaki anlamı ya da maslahat olan ve delillendirilen anlamı murad etmiştir. Abdulcebbar, el-Muğni, XVII/s. 39

²⁴³ Abdulcebbar, a.g.e., XVI/s. 362

²⁴⁴ İlgili ayetler için bkz. Yusuf, 12/2; Ra'd, 13/37; Nahl, 16/103Taha, 20/113; Şuara, 26/190; Zümer, 39/28; Fussilet, 41/3, 44; Şura, 42/7; Zuhruf, 43/3; Ahkaf, 46/12

²⁴⁵ Abdulcebbar, a.g.e., XVI/s. 304

²⁴⁶ Abdulcebbar, a.g.e., XVI/s. 362

olarak kabul edilebilmesini onun doğrulanabilir olmasına bağlamaktadır. Ona göre doğrulanabilir olmak, ya duyu deneyi yoluyla ya da analitik olarak gösterilebilir ve her iki durumda da ifadenin anlamlı olduğu iddia edilir. Bu noktada şayet önermenin metafizik olması halinde, o önermenin anlamsız olduğu söylenir. Bu anlamda önermenin metafizik olması da önermenin doğruluğunu ya da yanlışlığını belirlemekle ilgili bir duyu deneyinin bulunmamasına bağlıdır.²⁴⁷

Ayer'e göre aşkın bir Tanrı'nın varlığına dair önermeler, anlamlı olarak iddia edilemez. Çünkü bütün olabilir duyu deneyi sınırlarını aşan bir 'gerçek'ten söz eden bildirimlerin gerçek bir anlamının bulunması olanaksızdır. Bu noktada metafizik konusunda yapılması gereken şey, yalnızca bir cümlenin olgusal durum üzerine gerçek bir önerme anlatıp anlatmadığını sınımamıza olanak verecek ölçütü düzenlemek ve ele aldığımız cümlelerin bu ölçütü karşılayamadığını göstermektir.²⁴⁸ İşte bu ölçüt de, doğrulanabilirlik ölçütüdür. Öyleyse bir kimse, bir önermeyi hangi koşullar altında doğrulayacağını ya da reddedeceğini biliyorsa, o önerme anlamlı olacaktır.²⁴⁹ Buna göre bir önerme şayet doğruluğu deneyle kesin olarak saptanabilirse, o önermenin doğrulanabilir olduğu söylenebilir.

Ayer'in dil ile anlam ilişkisi üzerine dile getirdiği yukarıdaki ifadelerine benzer olarak Wittgenstein, Tractatus isimli eserinde dil ile anlam arasında mevcut olan

²⁴⁷ Ayer, Alfred Lules, Dil, Doğruluk ve Mantık, çev, Vehbi Hacıkadıroğlu, Metis Yay., İstanbul, 1998, s. 9

²⁴⁸ Ayer, a.g.e., s. 13

²⁴⁹ Ayer'e göre her ne kadar anlamın belirlenmesinde doğrulama ilkesi tek ölçüt olarak kabul edilse de, bu ilke içerisinde birtakım güçlük ve zorlukları barındırmaktadır. Bundan dolayı da pratik olarak doğrulama ile ilke olarak doğrulama arasında bir ayırım yapılması gibi, doğrulanabilirliğin güçlü ve zayıf anlamları arasında da bir ayırım yapılmalıdır. Bu noktada bazı önermeler vardır ki, onları doğrulamak için hiçbir girişimde bulunmadığımız halde onları anlarız. Bunun yanında olgusal durumlarla ilgili olmalarına rağmen, istesek de doğrulamayacağımız anlamlı önermeler de vardır. Bunun en güzel örneği, Schlick'in de kullanmış olduğu "ayın görünmeyen yüzünde dağların bulunduğu" önermesidir. Böyle bir önermeyi pratik olarak doğrulamak mümkün olmadığı halde bu önerme, gerekli gözlemleri yapabilme imkânım olsaydı, bunu doğrulamak için hangi gözlemlerin gerekli olduğunu biliyorum. İşte bundan dolayı bu önerme, anlamlı olarak kabul edilmelidir. Bilgi için bkz. Ayer, a.g.e., s. 13-14

ilişkiyi dünyaya ile sınırlandırmaktadır. Ona göre dilin anlamı, işaret edilendir ve bir kelime ile bir nesne kastedilir. İşte bu kastedilen nesne de onun anlamıdır.²⁵⁰ Ayrıca anlamın anlam olabilmesi için belirli olması da gerekir. Şayet belirli olmazsa, o takdirde “bizim kimi zaman neyin kastedildiğini bilemeyeceğimiz” şeklinde bir durum söz konusu olacaktır. Dolayısıyla kastedilen bir şeyin olması, bizim anlamlıyı anlamsızdan ayırabilmemizin gerekli şartıdır. Bu itibarla anlamlı olan dil, son tahlilde temel önermelere indirgenebilir olmalıdır.²⁵¹ Buna paralel olarak da dünyanın basit nesnelerden meydana geliyor olması gerekmektedir. Zira anlam, işaret edilen belirli bir şey ise anlam diye bir şeyin olabilmesi için, dilin kendilerine işaret edebileceği basit nesnelerin olması zorunludur.

Bu çerçevede dil ile dünya arasında mantıksal bir ilişki vardır ve bu ilişki neticesinde dilin mantıksal formuyla dünyanın mantıksal formu örtüşmektedir. Buna göre eğer dilde anlamlı olarak bir şey ifade edilecekse dünya ile sınırlı kalmak zorundadır. Bu durumda dünyanın sınırı dilimizin sınırıdır ve bunun tersi de aynı şekilde doğrudur. Yani dilimizin sınırları, dünyamızın sınırlarıdır.²⁵² Bu anlamda dil sadece olguları resmettiği sürece anlamlı olduğu için dünyanın sınırları dışına çıkamaz. Zira dilin, dünyanın dışına çıktığı zaman resmini çizeceği bir şey yoktur. Dolayısıyla olgusal söylem, dünyanın sınırları içerisinde mümkündür. Buradan hareketle denilebilir ki, hiçbir şeye benzememesi anlamında aşkın olan bir Tanrı, kendisini dünyanın içerisinde açığa vurmaz.²⁵³ Çünkü O, zaman ve mekanın ötesindedir. Dünyanın dışında olan bir şeyin de resmi çizilemeyeceğine göre, bunun zorunlu bir sonucu olarak Tanrı hakkında konuşmak mümkün değildir.

²⁵⁰ Wittgenstein, Ludwig, Tractatus Logico-Philosophicus, çev. Oruç Baba, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2001, s. 3.203.

²⁵¹ Wittgenstein, a.g.e., s. 4.221.

²⁵² Wittgenstein, a.g.e., s. 5.6.

²⁵³ Wittgenstein, a.g.e., s. 6.432.

Görüldüğü üzere Wittgenstein, ilk dönem eseri olan *Tractatus*'ta sözcük ve ifadelerin anlamlarını bir olguyu veya nesneyi temsil edebilmesi durumuna göre aldığını ileri sürerken, diğer taraftan ikinci dönem eseri olan *Felsefi Soruşturmalar* da bu ifade ve sözcüklerin anlamlarını kullanımlarından aldığını dile getirmektedir. Ona göre kelimeler ve ifadeler anlamlarını olgu ve nesneleri temsil ederek almamakta, aksine anlam, bu kelime ve ifadelerin kullanımında açığa çıkmaktadır. Buna göre bir ifadenin asıl anlamını onun kullanıldığı asli bağlama yerleştirildiğinde, işte o zaman o ifadeyi en iyi şekilde keşfetme imkânına sahip olunur.²⁵⁴

Sözelimi, bir binada çalışan inşaat ustası ile çırak arasında kullanılan dil bu şekildedir. Bina yapımı sırasında usta, “tuğla!” diye bağırdığı vakit, çırak ona hemen bir tuğla getirir. Usta, “kireç” diye bağırdığı vakit, çırak bunu anlar ve ustasına istediğini getirir. Aslında burada tuğla sözcüğü tek başına kullanıldığında semantik açıdan bir yargı ve hüküm içermemektedir. Fakat çırak bu inşaat sürecinde işlerin nasıl yürüdüğünü ustasından öğrenmiştir. Dolayısıyla bina inşası belirli bir hayat formudur ve bununla iç içe geçmiş bir dil kullanımı vardır. Bu noktada çırak bu faaliyete katılarak ona uygun düşen dili kullanmayı öğrenmiştir. Bu şekilde “tuğla!” şeklinde bir ünlemin esasında “bana tuğla getir” şeklinde bir emir cümlesi olduğu anlamaktadır.²⁵⁵ Bu itibarla belli bir ifadenin anlamı, onun hangi niyetle ve nasıl söylendiğine bağlı olarak değişmektedir.

Aynı şekilde dini hayatın dilini anlamak için onun öğrenildiği ve kullanıldığı durumların bilinmesi gerekmektedir. Bu bağlamda dini bir ifadeyi, o ifadenin bağlı olduğu dil oyununu oynayarak anlayabiliriz. Buna göre “inanma” sözcüğünün dini bağlamdaki kullanımı, diğer kullanımlardan farklıdır. Bu sözcüğün bilimdeki

²⁵⁴ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yay., İstanbul, 1998, s. 2

²⁵⁵ Wittgenstein, a.g.e., s. 2

kullanımı ile dindeki kullanımı birbirinden farklıdır. Dolayısıyla dini bağlamdaki inanma, bilimdeki gibi olasılık içermez.²⁵⁶

Bu durumda ahirete inanan bir kimse karşısında bizim böyle bir şeye inanmamamız, bizim onunla çeliştığımız ya da böyle bir şeyin olmayacağı anlamına gelmez. Asıl çelişki, burada bir çelişki olduğunu söylemektir. Çünkü bu durumda biz, farklı dil oyunlarını oynadığımız için onunla aynı zeminde bulunmamaktayız. Bu nedenle problemleri algılamada kullandığımız resimler farklı olduğu için burada herhangi bir çelişki söz konusu değildir.²⁵⁷ Dolayısıyla bilimin dili ile dinin dili farklı olduğu için dini inanca bilimsel destek aramaya çalışmak, bir bakıma dinin mantığını anlamamak demektir. Bu da din dili oyunu, anlamını kendi bağlamından ve kullanımından aldığını göstermektedir.

Wittgenstein'a göre, işin özü insanlar neyin doğru neyin yanlış olduğuna insani uzlaşma neticesinde karar verebilir. Bu da düşünce ve görüş üzerinde uzlaşmayla değil, hayat formları üzerinde uzlaşmayla mümkün olabilmektedir.²⁵⁸ Bu doğrultuda din dili oyununun başka dil oyunları ve anlam düzlemleriyle örtüşmeyen, sadece kendine ait bir anlam referansı söz konusudur. Bunun aksini düşünmek dini inanca akli bir temel bulunabileceği anlamına gelir ki, bu, inanmanın kendine özgü iç mantığına aykırıdır. Buna göre dini bir ifadenin ne anlama geldiği anlaşılacak isteniyorsa, o ifadenin kendi anlam referansına müracaat edilmelidir. Burada dini ifadenin anlamını bilimin ölçüt ve kriterlerini kullanarak belirlemek mümkün

²⁵⁶ Wittgenstein, Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler, çev. A. Baki Güçlü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1997, s. 101

²⁵⁷ Wittgenstein, a.g.e., s. 91

²⁵⁸ Wittgenstein, Felsefi Soruşturmalar, s. 241

değildir. Bu durumda din dilini anlamak için onun öğrenildiği ve kullanıldığı durum ve koşulların bilinmesi gerekmektedir.²⁵⁹

Bu çerçevede Wittgenstein'in dil oyunu düşüncesinin din diline uygulanmasının din dilinin farklı boyutlarını göstermesi açısından son derece faydalı olduğunu iddia edilir. Her şeyden önce bu yaklaşım, dilin kullanımlarının çeşitliliğini ifade eder ve netice itibariyle buradan Mantıkçı Pozitivistlerin tek boyutlu dil anlayışlarına mahkûm olmadığımız anlaşılır. Bu anlamda Wittgenstein'in ortaya koyduğu bu yaklaşım, dini bir ifadeyi genel dini söylemin yapısı içerisinde veya ifade edildiği bağlam ve gördüğü fonksiyona göre değerlendirerek indirgemeci yaklaşımların ortaya çıkardığı güçlük ve zorlukların önemli bir kısmını ortadan kaldırmaktadır.²⁶⁰ Ancak şunu belirtmek gerekir ki, bu iddia çok fazla iyimser ifadeler içerir. Oysa bu dil oyunu düşüncesi, özünde birçok sakıncalar ve olumsuzluklar barındırmaktadır. Birincisi, dini hayatın dilini anlamak için onun öğrenildiği ve kullanıldığı durumların bilinmesi demek, herşeyden önce bu hayata ait ifadelerin herkese açık literal anlamının olmaması anlamına gelir. İşte bu ifadelerin herkese açık literal anlamında kullanılmaması da, onları bir inancın dile getirilmesinden öteye gitmeyen ifadeler durumuna getirir. Dolayısıyla bunların anlaşılabilmesi için, onlara ait yaşam tarzının yaşanması gerekmektedir. Bu durumda “anlamak ve bilmek için inanmak şarttır” sonucu doğacaktır ki, bu da aşırı bir tutumun ortaya çıkmasına neden olabilir.²⁶¹

İkincisi, dini ifadelerin belirli bir yaşam tarzına bağlı ifadeler olması ve ancak o yaşam tarzına teslim olma şartıyla anlaşılması, dini ifadeleri kendi teslimiyetimizin bir ifadesi olma durumuna düşürecektir. Burada din dili, herkese açık olmayan ve hiçbir felsefi izahı yapılamayan bir kapalı dil konumuna düşmektedir. Oysa dini

²⁵⁹ Koç, Turan, Din Dili, s. 245

²⁶⁰ Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, İİFVY, 8. Baskı, İzmir, 2001, s. 134

²⁶¹ Aydın, a.g.e., s. 135

ifadelerdeki sözcük ve cümlelerin büyük çoğunluğunun anlamlarını günlük dildeki kullanımlarından aldığı düşünüldüğünde, böyle bir dil anlayışını kabul etmek mümkün değildir. Sözelimi, dini ifadelerde geçen “sevmek”, “cezalandırmak”, “ödüllendirmek” gibi sözcüklerin anlamları, günlük dildeki kullanışlarıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Şayet dini ifadelerde geçen bu sözcüklerin anlamları günlük dildeki kullanılan anlamlarıyla örtüşmediği takdirde, dini ifadeleri anlamamanın ve anlamlandırmanın hiçbir yolu ve dayanağı kalmamaktadır.²⁶²

Üçüncüsü, dil kamusaldir ve işitmeyle nesilden nesile aktarılır. Bu anlamda din dilinin herkese bir şeyler söylemek gibi bir iddiası vardır. Teist bir söylem açısından ifade etmek gerekirse, bu iddianın bir sonucu olarak dini ifadelerin hedef kitlesinde bir kısıtlamaya gitmek kabul edilebilir bir durum değildir. Kuran metni bağlamında bakıldığında, bu metin içerisinde sadece Tanrı’nın zat ve sıfatlarından söz eden ifadeler yer almamakta, bunun dışında kozmolojik açıklamalarla birlikte insanların bireysel ve toplumsal görev ve sorumluluklarını içeren söylemler ve hatta evren içindeki varlıkların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleyen kurallar ve kanunlar çoğunluğu oluşturmaktadır. Dolayısıyla dini metinlerdeki ifadeler insani bir amaçtan asla uzak olmaksızın, varlık durumlarıyla bağlantılı olarak itikadi ve ahlaki genel kuralların yanında insani durum ve beklentilere bir cevap ve karşılık oluşturmaktadır. Bu da din dili oyununu sadece bu oyunu oynayanların kendilerini bu oyuna bütünüyle verdikleri bir faaliyet olarak kabul edilmesinin olası olmadığını göstermektedir.²⁶³

Dördüncüsü ise, Wittgenstein’in bu yaklaşımının din diline uygulanması, dini ifadelerin hayat tarzından kopuk ifadeler olmadığını vurgulaması anlamında

²⁶² Koç, a.g.e., s. 256

²⁶³ Jamik Allen-Stephen Taulmin, Wittgenstein’in Viyanası, çev. Hüsametdin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 142-143

doğrudur. Fakat nihai noktada bu din dili analizi gerçeği yansıtan ve tek başına yeterli olan bir izah tarzı değildir. Her şeyden önce din dilinin belirli bir hayat tarzlarına bağlı olması bir yana, İslam dini gibi bir din göz önünde bulundurulduğunda, bu dinin gelişinden itibaren insanların kendi kabuklarından sıyrılma noktasında onların yaşam tarzlarını ve düşünce dünyalarını nasıl değiştirdiği rahatlıkla görülebilir. Netice itibarıyla din dilini başka dil alanlarından soyutlayarak kendi içine kapalı bir özel durum dili olarak anlamak ve yorumlamanın kabul edilebilir bir yanı yoktur. Zira din dili kendi kendine yeten bir söylem biçimi değildir. Aksine o, günlük dilin kural ve kategorileri paylaşan, kavramlarından yararlanan ve onun gramer yapısını içeren bir söylemdir.²⁶⁴

²⁶⁴ Koç, a.g.e., s. 264

B. TANRI'NİN SÖZÜ OLARAK KUR'AN

1. Vahiy

Tek Tanrı inancının esasını oluşturan ve Allah ile insan arasındaki iletişimde odak bir terim olan vahiy, Arapça “veha” sülasi fiilinin masdarı olup lügat olarak “gizlice veya hızlı bir şekilde bildirmek, konuşmak, ilham etmek, ima ve işarette bulunmak” gibi anlamlara²⁶⁵ gelmektedir. İsfehani ise bu sözcüğün asıl anlamının “hızlı bir şekilde gösterilen işaret”²⁶⁶ olduğunu ileri sürmektedir. Bu hızlı işaret ise, ima, kinaye ve üstü kapalı söylemek şeklinde olabileceği gibi; herhangi bir cümle oluşturmayan salt bir sesle, bazı organlarla işaret etmek şeklinde veya yazarak da olabilir. Bu eksende Allah’ın Hz. Zekeriya’dan söz ederken şu sözü bu anlamda yorumlanmıştır: “Derken Zekeriya ibadet yerinden halkının karşısına çıktı da onlara sabah ve akşam Allah’ı tesbih edin, diye işaret etti.”²⁶⁷ İşte burada geçen “evha” sözcüğüne, kimisi “bir sembol ile söyledi” anlamını vermektedir; kimisi de “bir işaret ile söyledi” anlamını vermektedir; kimisi ise, “yazdı” anlamını vermektedir.²⁶⁸

Terim olarak bu sözcüğü Cürcani, “bir manayı herhangi bir varlığa gizli ve süratli bir biçimde iletmek”²⁶⁹ olarak tanımlamaktadır. Aynı şekilde Zerkani de vahyi, “Allah’ın kullarına bildirmek istediği hidayet ve buyruklarını, onların arasından seçtiği peygamberlerine, insanların alışık olmadığı gizli ve süratli bir yolla bildirmesi”²⁷⁰ olarak tarif etmektedir.

²⁶⁵ İbn Manzur, Lisanu’l-Arab, s. 4787

²⁶⁶ Ragıb el-İsfehani, el-Müfredat, s. 1140

²⁶⁷ Meryem, 19/11

²⁶⁸ el-İsfehani, a.g.e., s. 1140

²⁶⁹ Cürcani, et-Ta’rifat, Kahire, 1357, s. 40

²⁷⁰ Zerkani, Muhammed Abdulazim, Menahilü’l-İrfan fî Ulumi’l-Kur’an, Mısır, tsz., I/s. 63

Yukarıdaki tanımlardan da anlaşılacağı üzere terim olarak vahiy sözcüğü, lugat anlama nazaran anlam daralmasına uğramıştır. Buna göre vahiy, gizli ve süratli bir şekilde bildirimde bulunularak gerçekleşmektedir. Burada bir şeyin bildirimi söz konusu olması için ortada iki tarafın olması gerekir. Aynı varlıksal düzlemde bulunmayan iki taraf arasında gerçekleşen bu bildirimin vahyin tabiatı gereği gizli ve özel olmalıdır. Bu anlamda iki varlık arasındaki konuşma tamamen özeldir. Diğer bir söylemle başkalarının olguya ilişkin bilgisi bulunmaz ve bu noktada üçüncü şahısların bu bildiriye algılama imkanına sahip değildir.

Varlık düzlemi farklılığı gereği insanların birbirleriyle olan iletişiminden farklı olan bu bildirim her şeyden önce tabiatı gereği, esrarengiz ve gizlidir. Bu iletişim tipi üçüncü şahıslara kapalı olması hasebiyle tabiri caizse gizemlidir. Bu durumda iletişim özel bir biçimde gerçekleşmektedir. Burada iletişim, alıcı ile verici arasındaki özel bir meseledir. Verici maksadını kusursuz bir şekilde alıcıya açıklar. Bu noktada aralarında kopuk olmayan mükemmel bir iletişim vardır. Fakat bu iletişim öyle bir şekilde kurulmuştur ki, iletişimin bağlamını anlamak üçüncü şahıslar için zordur.²⁷¹ Bu iletişim faaliyetinde bildirim, yalnızca özel bir şifre aracılığıyla gerçekleşebildiğinden, bu şifrenin ifade ettiği anlamın vahyin içeriğinde yer alması kaçınılmazdır. Dolayısıyla iletişim ya da haber iletme faaliyetinde kullanılan şifrenin alıcı ile verici, yani vahyin iki tarafı arasında ortak bir şifre olması gerekir.²⁷²

Yine varlık düzlemi farklılığı gereği bu iletişim tek yönlüdür. Burada iki taraftan biri ileten olarak aktif, diğeri ise kendisine iletilen olarak pasiftir. İletide bulunan kişi istek ve düşüncesini alıcıya nakleder, kendisine iletide bulunulan kişi bunu olduğu gibi alır ve bu noktada o, iletide bulunan kişiye herhangi bir şekilde

²⁷¹ Izutsu, Toshihiko, Kuran'da Tanrı ve İnsan, s. 240

²⁷² Ebu Zeyd, Nasr Hamid, İlâhi Hitabın Tabiatı, s. 54

soru sorması ya da cevap vermesi mümkün değildir. O, sadece alıcı durumundadır. İletide bulunan kişinin aktif olduğu bu süreçte fiil, iletide bulunanın iradesinin bir işaret ya da işaretler aracılığıyla diğer tarafa aktarılmasıdır. Dolayısıyla burada mütekabiliyet olamaz. Bu anlamda bu ilişki tersine döndürülemez.²⁷³

Şöyle ki, Allah'tan insana doğru olan bu dikey ilişki, kesinlikle insandan Allah'a doğru olması mümkün değildir. Zira ilahi bir varlık olan Allah kendisini insana ifşa etmek istemesi nedeniyle muhatap alıcı konumunda olan O'dur. Yoksa insanın Allah'ı muhatap alması gibi bir durumdan söz edilemez. Bu da göstermektedir ki, Allah ile insan arasındaki iletişim, Allah'ın dışındaki diğer canlı varlıkların kendi aralarında meydana gelen iletişimde olduğu gibi karşılıklı bir ilişkiye dayanmamaktadır. Tam aksine Allah'ın aktif, insanın ise pasif olduğu tek taraflı bir ilişki durumu söz konusudur.

2. İlahi Kelam ve Vahiy

İnsanların birbirleriyle olan iletişimde en önemli araç olan kelam aynı zamanda Allah ile insan arasındaki iletişimin aracı olarak ilk sırada yerini almaktadır. Allah ile insan arasındaki iletişim genel itibariyle Allah'tan insana ve insandan Allah'a olmak üzere iki yönlüdür. Bu iki yönlü iletişimde ya sözlü veya sözsüz olur. Bu anlamda sözlü iletişim, sözsüz iletişim çeşidinin gösterdiği Allah ile insan arasındaki iletişimin özel bir durumudur. Zira sözsüz iletişim Allah'tan insana doğru oldukça neticede sözlü iletişime yani konuşmaya varmaktadır.

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi ilahi dinlerin müştereken paylaştıkları en önemli özellik, hakikatin Allah tarafından vahyedilmiş olmasıdır. Ancak Allah'ın vahyettiği şeyler hakikattir. Bu yönüyle vahiy hakikatin teminatıdır.

²⁷³ Izutsu, a.g.e., s. 240

Bunun kanıtı ise, Allah'ın her şeyden önce kendisini vahiy yoluyla insanlara ifşa etmesidir. Bu itibarla vahiy, Allah'ın konuşması ve kendi iradesini dil aracılığıyla bildirmesidir. Aynı şekilde İslam dininde de vahiy, Allah'ın konuştuğu, kendisini dil aracılığıyla ifşa ettiği ve bunun beşeri olmayan gizemli bir dille değil, açık ve anlaşılır bir beşeri dille olduğu anlamına gelir.²⁷⁴ Başka bir deyişle ilahi iradenin algılanması için kullanılan dilin, hedef kitle olan insan tarafından anlaşılabilen bir formatta olması gerekir.

Kuran'a göre vahiy, Allah'ın kelmamıdır. Zaten bu ifadeye Kuran'da sık sık rastlanılmaktadır. Bu çerçevede örnek olarak verilecek birkaç ayet bu hususu kanıtlamaya yetecektir. Nitekim Tevbe Süresinde Allah şöyle buyurmaktadır: “*Şayet Allah'a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah'ın kelmamı işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı...*”²⁷⁵ Burada bu ayetin bağlamından açığa çıkan şudur ki, Allah'ın kelmamından kastedilen şey, Allah'ın konuştuğu ve peygambere söylediği, vahyettiği sözlerdir.

Aynı şekilde Bakara Süresinde Tevrat'ın vahyedilişi hususuna ilişkin olarak şu ifadeler kullanılmaktadır: “*Şimdi bunların size inanacaklarını mı sanıyorsunuz? Oysa içlerinden bir kısmı Allah'ın kelmamı dinler ve onu iyice anladıktan sonra bile bile onu tahrif ederlerdi.*”²⁷⁶

Tabiatı gereği esrarengiz ve gizli bir yapıya sahip olan vahyin çözümlemeye daha müsait olan Allah kelmamına dönüşebilmesi açıkça göstermektedir ki, vahiy iki temel omurga üzerinde durmaktadır. Bunlardan birincisi Allah, diğeri ise kelmamdır.

Burada ilk temele yani Allah tarafından bakıldığı zaman, vahiy kavramının anlamı,

²⁷⁴ İzutsu, a.g.e., s. 232

²⁷⁵ Tevbe, 9/6

²⁷⁶ Bakara, 2/75. Bu ayetin içerisinde geçen “bunların” ifadesinden kasıt, ayetin siyak ve sibakına yani bağlamına bakıldığında Yahudilerin olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu ayet, kendinden önceki ve sonraki ayetlerle birlikte Musa ve onun içinde yaşadığı toplum olan Yahudilerden söz etmektedir.

sıradan bir insanın konuşmasında karşılaşılamayan semantik unsurları bünyesinde barındıran tenzil ve vahiy gibi bazı kelimeler tarafından tayin edilir. Burada tenzil, asla insanın insanla yaptığı konuşma fiili için kullanılamaz. Kelimenin temel anlamı doğaüstü iletişim hariç, bu kelimenin kullanımına izin vermez. Zira kelimenin kendisinden türediği “nezele” sülasi kökü, yukarıdan aşağıya inme anlamına gelir.

Bu durumda tenzil de bir şeyin aşağıya doğru inmesine neden olmak anlamına gelmektedir. Vahiy sözcüğüne gelinecek olunursa, bu sözcük Cahiliye dönemi şiirlerinde sıklıkla görüldüğü gibi insanla ya da hayvanlarla iletişime atfen bile kullanılmaktadır. Ancak bu tür durumlarda bile sözkonusu iletişim, olağanüstü bir durumda gerçekleştiğinde ve ona daima bir gizlilik ve esrarengizlik hissi eşlik ettiğinde kullanılabilir.²⁷⁷ Buna göre gerek insanın gerekse hayvanın konuşması olağanüstü bir konuşma olursa, o zaman vahiy sözcüğü kullanılır ve daima esrarengiz ve sırlı bir konuşmayı gösterir.

Bu açıdan bakıldığında vahiy, sıradan bir konuşma hareketi olarak görülmemelidir. Bu anlamda o, insan aklının idrak etmesi ve kavraması mümkün olmayan gizemli ve sırlı bir yapıya sahiptir. Ancak şu unutulmamalıdır ki, meseleye vahyin omurgasını oluşturan ikinci temel olan kelimeden bakılacak olunursa, sonuç itibarıyla vahiy, bir tür konuşma şeklidir. Aksi takdirde Kuran, vahiyi anlatmak için kelimeden sözcüğünü kullanmazdı. Bundan dolayı Allah’ın kelimesi olması hasebiyle her ne kadar esrarengiz ve gizemli ise de kelimeden olması hasebiyle insan konuşmasının tüm özelliklerini taşır.²⁷⁸ Buna göre vahiy, kendi mahiyetinde her türlü mukayesenin ötesinde kalan çözümlenemez bir olay olmasına rağmen yine de bu kavramın temel

²⁷⁷ Izutsu, a.g.e., s. 234

²⁷⁸ Izutsu, a.g.e., s. 235

yapısını anlaşılabileceği bir yönü vardır. Bu nedenle onu çok özel bir konuşma çeşidi olarak görmek gerekir.

Vahyi bu şekilde olağanüstü ve özel bir konuşma durumuna getiren şey, o konuşmada konuşanın Allah ve dinleyenin insan olmasıdır. Yani burada konuşma yüce bir varlıkla sıradan bir varlık arasında cereyan etmektedir. Öyle ki konuşanla dinleyen arasında hiçbir şekilde ontolojik düzlemde benzerlik ve ayniyet söz konusu değildir. İşte bu ontolojik farklılık, kolaylıkla göz ardı edilebilecek türden değildir. Bu olgunun olağandışılığı da buradan gelmektedir. Zira burada dilsel iletişim, birbirinden farklı dünyalarda bulunan ve aralarında kapanması asla mümkün olmayacak kadar mesafe bulunan iki varlık düzeyi arasında gerçekleşmektedir. Teorik olarak da bu durum Allah ile insan arasındaki sözlü iletişimi imkansız kılmaktadır. Ama yine de mahiyet itibariyle birbirinden ayrı olan iki varlık arasında gerçek bir dil konuşması meydana gelmektedir.²⁷⁹ Bu anlamda Allah, insana konuşmakta ve insan da O'nun sözlerini duymakta ve anlamaktadır.

Diğer taraftan toplumun konuştuğu dilin bizzat Allah tarafından, Allah ile insan arasındaki ortak bir işaret sistemi olarak seçilmesiyle birlikte aralarında müşterek bir işaret sistemi oluşturulmuştur. Buna göre bir vahiy olarak Kuran, insan iletişiminin esası olan dil formatına dönüştürülmüş ve böylelikle iletişim süreci başlamıştır. Bu durumun tamamen olmasa da belli bir noktaya kadar Allah ile insan arasındaki iletişim sürecinde sorunu ortadan kaldırmaya katkısı bulunsa da Allah ile insan arasındaki sorunu tamamen ortadan kaldıramamaktadır.

Bu noktadan sonra iletişim sürecinde esas sorun teşkil eden ontolojik fark konusu, peygamberin beşer-üstü nitelikler kazanması ya da melek Cebrail'in beşer

²⁷⁹ Izutsu, a.g.e., s. 237

seviyesine inişle ortadan kalkmıştır. Burada ya dinleyen konuşanın etkisiyle derin bir kişisel değişikliğe uğrar²⁸⁰ ya da melek Cebrail'in toplum içerisinde bulunan herhangi bir kişinin suretine bürünür.²⁸¹ İşte peygamberin vahiy alırken yaşadığı bu fiziksel değişiklikler, vahyin ne kadar olağanüstü ve gizemli bir yapıya sahip olduğunun işaretidir. Sonuç itibarıyla ilahi kelimeler ile vahiy birlikte düşünülmesi zorunlu olan iki gerçekliktir. İç içe olan bu iki olgunun kesinlikle birbirinden ayrı düşünülmesi mümkün değildir.

3. Vahiy ve Allah'ın Bilgisi

Vahiy her şeyden önce bilgi ve öğrenme ile yakından ilgili ve bunlarla ilişkisi olan bir kavramdır. Bu itibarla yeni bir bilgi vermesi de vermese de, vahyetmenin arkaplanındaki temel düşünce, vahyedilen kişiye bir şeyi öğretmek veya bir bilgiyi bildirmektir. Bu durumda vahyin bilgi ve öğrenme ile ilişkisi çerçevesinde yanıtlanması gereken bir soru vardır ki, o da şudur: Vahiy vasıtasıyla elde edilen bilgiler, başlı başına bir bilgi kaynağı mıdır yoksa değil midir? Bir başka deyişle vahyedilmek suretiyle Kuran'da bulunan bilgilerin, vahyin dışındaki başka bilgi edinme vasıtalarıyla öğrenilme imkânının olup olmadığı sorusudur. Bu soruya verilen yanıtlar, gerek İslam dünyasındaki gerekse Batı dünyasındaki düşünürlerin ulûhiyet anlayışına ve bu anlamda vahye yükledikleri anlama göre değişiklik göstermektedir.

²⁸⁰ Peygambere vahiy geldiğinde zuhur ettiği rivayet edilen onun şiddetli ızdırapları, fiziki ağrıları, sarsılışları, renginin sararması, bazen titremesi, bayılır gibi yere düşmesi bazen de inlemesi gösterir ki, bu haliyle o, vahiy alma anında beşeri özelliklerinin ve iradesinin dışına çıkarak tamamen ilahi iradenin yönetimine giriyor ve aracı meleğin getirdiği vahyi, onunla manevî yönden aynı seviyeye geldikten sonra alıyordu. Bilgi için bkz. Şimşek, Mehmet Ali, “İletişim Unsurları Açısından Vahiy”, s. 413

²⁸¹ Hadislerde de belirtildiği üzere Cebrail meleğinin toplum içerisinde bulunan herhangi bir kişinin suretine bürünerek Hz. Peygamber'in yanına gelerek ona sorular sorduğu tarihen bilinen bir gerçektir. Bilgi için bkz. Şimşek, Mehmet Ali, a.g.m., s. 413

Bu noktada bilginin sadece akıl ve duyularla sınırlandırılmayacağını iddia eden Abdulcebbar, bu sorunun yanıtını akıl ile nakil arasındaki ilişki boyutu içerisinde aramaktadır. Bu ekseninde ona göre, vahiy tarafından bildirilen gerçekler iki kategoriye ayrılır. Birincisi, bilmenin ilk düzeyini oluşturan ve ilkesel olarak insan aklı ile keşfedilebilir karakterde olan birtakım gerçeklerdir. Bu anlamda insan, doğuştan aklında var olan Allah'ın varlığı²⁸², iyilik-güzellik, çirkinlik-kötülük gibi hususları küll olarak yani genel anlamda bilir. Başka bir deyişle insan, aklı sayesinde varlıkların hakikatini bilme, iyi ile kötüyü, güzel ile çirkin ayırma imkânına kavuşur. İşte bilmenin bu ilk düzeyinde vahiy, mevcut varlığa dayanır. Sözelimi, Allah'ın var olduğu bilgisi, akılla temellendirilmeden O'nun keliminden söz edilemez. Bu da akıl temelinde Allah varsa, O'nun kelamı da var olduğu anlamına gelmektedir. Bu nedenle bir bilgi kaynağı olarak vahiy, imkanını mantıksal olarak akıldan almaktadır.²⁸³

Diğer taraftan vahiy tarafından bildirilen bilgilerin ikinci düzeyi ise, nakle yani sem'e dayanır. Bilmenin ikinci düzeyi olan bu tür bilgiler, şeriatın getirdiği bilgilerdir. Bu anlamda bu bilgi türü, akılda doğuştan bulunan küll olan bilgilerin cüzleridir. Yani sem', fiillere dayanan tafsili bir bilgi düzeyini ifade etmektedir. Bu çerçevede aklın fiillerin ait oldukları olguların sıfatlarını bilmede bir dahili yoktur. Zira akıl sadece emanetin iadesinin, insaf ve nimete şükretmenin vacip olduğunu; zulüm, yalan ve kabih bir şeyi emretmenin kabih olduğunu; ihsan ve faziletin ise

²⁸² Alemin varlığından hareketle Abdulcebbar, Allah'ın varlığı hakkında fiil-fail ilişkisi çerçevesinde şu şekilde bir delillendirmede bulunarak istidlal yapmaktadır: “Cisim ve arazların muhdes olduğu gerçeğinden hareketle öncelikli olarak, hadislerin bizim fiilimiz olduğunun isbatını bilmen gerekir. Sonra bunların sadece bizim fiilimiz olduğunu bilmelisin. Zira onları biz, icat ve ihdas ettik. Böylelikle muhdes olması açısından bir faile de ihtiyacı olduğunu da bilmelisin. Sonra cisim ve diğer arazların muhdes oldukları vakit, bir muhdise muhtaç olmalarının kaçınılma olduğunu bilmelisin. Sonra bu muhdisin, ancak bizden farklı olması gerektiğini bilmelisin ki, o da kadim olan Allah'tır.” Cisim ve arazların bir muhdisi ve faili olduğuna dair delillendirmeler için Bkz. Abdulcebbar, el-Muhtasar fi Usuli'd-Din, s. 38-41.

²⁸³ Aslan, İbrahim, Abdulcebbar'da Kelam Yöntemi (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2010, s. 184

hasen olduğunu bilir.²⁸⁴ Fakat insan zihninde mevcut olan bu genel bilgilerin tafsiline akılla ulaşılamaz. İşte burada sem' olgusu devreye girmekte ve bu noktada o, akılda genel olarak var olan hususlarla ilgili açık ve net bir şekilde ayrıntılı bilgiler ortaya koymaktadır. Buna göre sem'i açıdan bilmenin yolu ise, ya ilahi hitapla ya da elçi göndererek mümkün olabilmektedir.²⁸⁵ Sözgelimi, akıl, namazın kişiyi kötülüklerden ve çirkinliklerden koruduğunu, içki içmenin de düşmanlık ve kin ürettiğini bilemez. O halde Allah'ın sorumlu tuttuğu insana bu şeylerin bilgisini vermesi gerekir.²⁸⁶ Yine Abdulcebbar bu kategorik çerçevede sem'in içki içmenin zarara götürdüğü haberi ile söz konusu fiilin kabih olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Aynı şekilde aklın fayda ve zarar kategorisinin namazın faydalı sonuçlar doğurduğu ve terkinin de zarara götürdüğü haberi ile epistemik bir ilişkisi vardır.²⁸⁷

Aklın küll olan genel bilgileri ile sem'in ayrıntılı bilgileri arasında bu şekilde mantıksal bir bağ kurmaya çalışan Abdulcebbar, bu ifadeleriyle akıl ile sem'i birbirinin alternatifi olarak değil, tamamlayıcısı olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Bu itibarla akıl ile sem' arasında herhangi bir şekilde çatışma olması söz konusu değildir. Şayet bir çatışma gözleniyorsa, burada bir problem var demektir. Bu problem ya aklın doğru ve sağlıklı bir şekilde çıkarımda

²⁸⁴ Aslan, a.g.e., s. 195

²⁸⁵ Abdulcebbar, Şerhu Usuli'l-Hamse, s. 565

²⁸⁶ Aslan, a.g.e., s. 195. Abdulcebbar'ın tartışma götürür cinsten olan bu yaklaşımına katılmak mümkün değildir. Tam aksine akıl, hem namaz kılmanın hem de içki içmenin ne tür fayda ve zarar ortaya koyduğunu ya da def ettiğini pekâlâ bilebilir. Gerek geçmişte gerekse günümüzde bu konu üzerinde kafa yoran ve inceleme ve araştırmada bulunanlar, namaz ve içkinin hem ferdi hem de toplumsal olarak ne tür sonuçlar doğurduğu üzerine pek çok değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu eksende Kur'an, bu gerçeğe işaret etmek üzere sözgelimi, Bakara süresi 219. ayette, içki içmenin insanlar için faydaları yanında zararlarının da olduğunu; ancak zararlarının faydalarından daha çok olduğuna vurgu yapmaktadır. Yani Kur'an burada şunu söylemektedir: İnsanda Allah'ın bir nimeti olarak bulunan akıl yetisi sayesinde siz insanlar, üzerinde derinlemesine düşünerek ve akli muhakeme gücünüzü kullanarak içki içmenin ne tür fayda ya da zararları olduğunu ve bunun yanında zararlarının faydalarından çok daha fazla olduğu gerçeğine ulaşabilirsiniz. Buna göre Kur'an, bunun bilincinde olarak bu yetimizi işlevsel kılmak suretiyle doğru bir şekilde kullanıldığında bu tür gerçeklere sahip olunabileceğine işaret etmektedir.

²⁸⁷ Aslan, a.g.e., s. 195

bulunmamasından ya da birinin diğerinin alanına girmesinden kaynaklı olabilir. Dolayısıyla ona göre bilginin oluşumunda akıl ile sem'in her birinin işlevi farklı farklıdır. Burada önemli olan, devamlı surette bu farklılığın bilincinde olabilmektir.²⁸⁸

Diğer taraftan Sünni kelamcılardan biri olan Ebu'l-Hasan el-Eşari, akıl ile nakil arasındaki ilişki boyutu çerçevesinde aklın bizatihi olarak güzellik ile çirkinliği ve iyilik ile kötülüğü belirleyemeyeceğini iddia etmektedir. Ona göre insan, akli sayesinde varlıkların hakikatini bilme, iyi ile kötüyü, güzel ile çirkin ayırma imkanına sahip değildir. Bu anlamda akıl hiçbir şeyi vacip kılamaz. Bu noktada bütün vacipler sem'idir. Çünkü yegâne vacip kılıcı Allah'tır. Akıl sadece dış dünyadaki nesnelerden yaptığı soyutlamalarla, yani kavramlarla birleşip özdeşleşince bilgi meydana getirir.²⁸⁹ Dolayısıyla Kuran'a bakış noktasında teorik düzeyde esas alınması gereken sem'dir. Akıl ise sadece bu sem'in anlaşılmasında yardımcı kaynak olarak ona bağlı ikincil bir konumdadır.

Öyle anlaşıyor ki, bu ifadeleriyle Eşari, Kuran'a bakış noktasında akli sem'e karşı işlevsiz kılmakta ve onu etkisizleştirmektedir. Bir başka ifadeyle akıl ile vahiy arasında tamamlayıcı bir ilişki değil, aksine vahiy temelli birini diğerine tercih kılıcı bir ilişki söz konusudur. Bu anlamda Kur'an'la bildirilen hakikatlere ulaşma noktasında herhangi bir çatışma söz konusu olduğunda temel bilgi kaynağı olan

²⁸⁸ Abdulcebbar, el-Muhtasar fi Usuli'd-Din, s. 128. Mutezili düşünce sisteminde özellikle tevhid ve adalet konularında aklın işletilmesi gerektiği, yoksa bunun dinin tüm bilgi alanlarında kullanılacak bir kaide olmadığı belirtilmektedir. Çünkü aklın nasstan önce hakikati belirleme durumunda olduğu alan tevhid ve adalet meseleleriyle ilgilidir. Bu itibarla bu konular aklidir ve anlaşılma sınırlarını ancak akıl belirleyebilir. Oysa ibadet ve muamelat konularının bilinmesi nakle dayalıdır. Nassların ruhu ve maksadını öne sürerek lafzın göstermediği manaların değil, lafzın delalet ettiği hükümlerin uygulanması gerekmektedir. Abdulcebbar, el-Muğni, XVI/s. 361-362

²⁸⁹ Eşari, el-İbane, s. 10

vahiy esas alınmalı ve akılla tevil yoluna gidilmemelidir.²⁹⁰ Ancak Eşari'nin bu yaklaşımı hem Allah açısından hem de akılı ikincil kılması nedeniyle bilgisel açıdan sorunlu gözükmetedir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, vahyin söylediği ile aklın ulaştığı bilgi arasında herhangi bir şekilde çelişkinin olmaması gerekir. Zira kaynak itibarıyla vahiy ile aklın kaynağı aynıdır. İşte o kaynak da Allah'tır. Dolayısıyla teorik düzeyde akıl ile vahiy arasında çelişki olabileceğini söylemek, Allah'ın kendisinde tutarsızlık ve çelişki yaşadığını iddia etmektir. Halbuki çelişki ve tutarsızlıklardan münezzeh olan Allah için böyle bir iddia da bulunmak, O'na karşı iftira ve ithamda bulunmak anlamına gelmektedir.

Böyle olmakla beraber Allah, gerçekliği bilgi temelinde açıklayan Kur'an'ı insanlar tarafından anlaşılması ve anlamlandırılması için göndermiştir. İşte buna imkân veren de dildir. Çünkü Kur'an, dilsel bir metin olması yönüyle anlama ve anlaşılma noktasında kendini insanlara açmaktadır. Burada açığa çıkan şudur ki, Allah'tan gelen Kur'an, anlama ve anlaşılma noktasında bilginin herhangi bir türüne indirgenmemesi gerekir. Bu itibarla önerme merkezli olan Kur'an, ilahi bilgiyi olduğu kadar beşeri bilgiyi de içermektedir.

Zira insanlar olgusal bilgiye olduğu kadar, gerçeklikler bilgisine de ihtiyaç duyarlar. Dolayısıyla Kur'an'a dayalı olarak bütüncül bir bilgi perspektifinde konuya yaklaşılmalıdır. Bu durumda vahiy ile bilgi ilişkisi çerçevesinde onun anlaşılması noktasında hem vahiy hem de akıl birbirlerine alternatif olacak şekilde değil, aksine birbirlerini tamamlayıcı ve bütünleştirici bir bilgi kaynakları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da akıl ve vahyin bilgi veren yöne sahip olmaları nedeniyle her

²⁹⁰ Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, el-Milel ve'n-Nihal, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 97

ikisinin de hakikate ulaşma noktasında başlı başına birer bilgi kaynakları olduğunu ortaya koymaktadır.

4. Bilgi-Kelam İlişkisi

Tanrı veya insan olsun, konuşma niteliğine sahip olmak, bilginin başkalarına aktarılma özelliğine sahip olmasını gerektirir. Bu aktarım esnasında konuşan varlık da, kendisinde var olan bu bilgiyi açığa çıkarmaktadır. Bu durumda bir kişinin bir bilgiye sahip olması, aynı zamanda o kişinin konuşan bir varlık olmasını ortaya koyması noktasında yeterli midir? Başka bir deyişle bilgi, tek başına kelam için yeterli midir yoksa tamamlayıcı olması açısından başka şartların varlığına da ihtiyaç var mıdır? Bu sorulara burada verilecek yanıt, bilgi ile kelam arasında var olan ilişki boyutunu gözler önüne serecektir. Bu anlamda kelamcıların bu hususun aydınlatılması noktasında ortaya koydukları görüş ve düşüncelerin üzerinde durulması yerinde olacaktır.

Bilgi ile kelam arasındaki ilişki noktasında Eşari kelamcılardan biri olan Ebu İshak el-İsferayini, Tanrı'nın konuşan bir varlık oluşunu O'nun âlim oluşu ile ilişkilendirmektedir. Ona göre, âlim olan bir varlık bilgi sahibi olduğunu haber vermelidir. Yani Allah'ın âlim olduğunun bilinmesi konuşmasıyla mümkündür. Çünkü haber ve ilim işin tabiatı gereği birbirini gerektirir. Dolayısıyla biri olmadan diğeri düşünülemez. Bir kimsenin bilmediği bir şeyden haber vermesi olası değildir. Bu durumda Allah'ın teklifte, öğretmede, ihbarda, tembihte, irşad ve talimde bulunması mümkün olup, bu durumlarda gerekli olan sözü söylemesi zorunludur. Böylelikle O'nun mütekellim oluşunun zorunluluğu aklen delillendirilmektedir.²⁹¹

²⁹¹ Şehristani, Nihayetü'l-İkdam fî İlmi'l-Kelam, tah. Ahmed Ferid el-Mezidi, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 153

Bu ifadeleriyle el-İsferayini, bilgi sahibi olmanın konuşma için zorunluluğunu ortaya koymakta, ancak tek başına kelam için yeterli olmadığını düşünmektedir. Ona göre bilgi sahibi olmanın dışında, hayat sahibi bir varlığın kudret niteliğine sahip olması da onun konuşmasının zorunluluğunu akli olarak gerektirmektedir. Buna göre bu niteliklerin sabit oluşu, fiilin delaleti ve zıtların nefyedilmesi bakımından ispatlanabilmektedir.²⁹² Ancak Abdulcebbar, konuşmanın gerçekleşmesi için bilgi ve kudretin yeterli olmadığını ve bunların dışında irade, kasıt ve niyetin de olması gerektiğini vurgulamaktadır. O, sözün mütekellim tarafından fiili olarak gerçekleştirilmesi üzerinde daha fazla durmakta ve bu konuda dilcilerin açıklamalarını kendi görüşüne destek yapmaktadır.²⁹³ Ona göre dilciler, sözün failine taalluk ettiğine inandıkları zaman faile mütekellim demektedirler.²⁹⁴ Daha net bir söyleyişle dilciler, kişinin bilgisi, iradesi ve kastı doğrultusunda söz söylediği bilindiğinde, o kişiye mütekellim ismini vermektedirler.²⁹⁵

Bu çerçevede Abdulcebbar'a göre sözün varlık alanının olgusal alan olduğu düşüncesinden hareketle nasıl ki bir insan, bilgisi doğrultusunda irade, niyet ve kastını ortaya koyarak konuşmasını gerçekleştiriyorsa aynı şekilde Tanrı da insanlara yönelik bilgilendirme, uyarma ve hayata dönük uygulama amaçlı olarak yaptığı konuşmayı irade ve kastıyla gerçekleştirmektedir. Bu anlamda irade ve kastetme Tanrı tarafından fiili olarak gerçekleştirilmektedir. Bu durumda O, bildirmek istediği sözdeki anlamı irade etmekte ve kastederek söylemektedir.²⁹⁶ Dolayısıyla kasıtlı birlikte bulunan irade, sözün fiil olması açısından konuşana izafe edilmesiyle bilinmektedir.

²⁹² Şehristani, a.g.e., s. 153

²⁹³ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 48

²⁹⁴ Abdulcebbar, Şerhu Usuli'l-Hamse, s. 535

²⁹⁵ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 48

²⁹⁶ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 48

Yukarıdaki ifadelerden açığa çıkan şudur ki, bir şeyi bilmek onu her zaman söylemeyi zorunlu kılmaz. Bilgiye ilave olarak konuşmada irade ve sözün içeriğine yönelik kasıt ve niyetlerin de bulunması gerekir. Buna göre sadece tümelleri değil tikelleri de doğrudan bilen bir varlık olarak Tanrı, tarihin dilediği herhangi bir anında seçtiği herhangi bir insanı muhatap alıp konuşabilir. O, âlim oluşunun bir tezahürü olan konuşmasını irade ve kastıyla karşı tarafa yöneltmektedir. Böylelikle O, bilinçli varlıklarla olan ilişkisini, insanlık tarihine açık bir müdahalesi olan konuşmasıyla gerçekleştirmektedir. Aslında sorun önemli oranda yine yaratma öğretisi ile açıklığa kavuşturulabilir. Buna göre Tanrı'nın herhangi bir şeyi yaratmak için o şey hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olmasının yanında onu belirleyip tercih etmesi ve dilemesi de söz konusudur. Bu anlamda Gazzali, Tanrı'nın bilgisinin nesnelere karşı eşit mesafede olduğuna değinirken bu noktaya işaret etmektedir. Ona göre, bilginin mümkün varlıklarla ilişkisi eşittir. Zira ilim tercihte bulunmaz. Âlem var olacağı zaman ilahi bilgi bir imkân olarak onun varlığına yönelir. Belli bir zamandaki oluşumunu ise, irade ve o iradeye yönelik kasıt belirler. Bu durumda tayin için illet gerçekleşmiş olur. Burada ilim ilahi dilemeye tabi olarak ve ona tesir etmeden ilişir.²⁹⁷

Gazzali'nin bu ifadelerinde konumuz açısından önemli olan kısmı, bilginin yaratma için tek başına yeterli olmayacağı vurgusudur. Tanrı aynı zamanda irade sahibi bir varlık olduğu için, fiiller O'ndan zorunlu olarak ortaya çıkıyor olamaz. Zaten bu, gerçek anlamda O'nun zat olma yönü ile de çelişecektir. Bu durumda ilahi kelamı, Tanrı'nın bilgisinin iradesi ve kastı doğrultusunda dilsel düzeyde ortaya çıkması şeklinde tanımlayabiliriz.

²⁹⁷ Gazzali, el-İktisat, s. 135-136

II. BÖLÜM

MU'TEZİLE'DE İLAHİ KELAM VE MAHİYETİ

Bu bölümde diğer var olan şeyler gibi özü itibariyle bir mahiyeti olan kelamın ve bunun neticesinde ilahi kelamın nasıl bir içeriğe sahip olduğuna yönelik Mu'tezili kelimcilerin yaklaşımları ve bu yaklaşımlara yönelik değerlendirmeler ele alınacaktır. Burada bu yaklaşımlara geçmeden önce, bu yaklaşımlara altyapı oluşturması açısından mahiyet kavramının neliği üzerinde durulması yerinde bir tavır olacağı düşünülmektedir. Bu itibarla bu kavramın dilsel, mantıksal, felsefî ve kelami açıdan farklı tanımları yapılmakta ve kullanım noktasında bunun birtakım farklılıklar içerdiğine yönelik açıklama ve değerlendirmede bulunmaktadır.

Arapça'da “ma” soru edatı ve “hüve” zamirinden oluşan ve Türkçe'deki “O nedir?” sorusuna²⁹⁸ karşılık gelen mahiyet sözcüğünün dilsel, mantıksal, felsefî ve kelami tanımları yapılmaktadır. Buna göre dilsel açıdan mahiyet, “varlığın aslını, yapısını oluşturan temel özellik, bir şeyi o şey yapan, öyle oluşunu sağlayan şey”²⁹⁹ şeklinde tanımlanmaktadır. Mantıkta bu sözcük, bir şeyin hakikatini ve özünü ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu bağlamda bir şeyin hakikatinin ve özünün ne

²⁹⁸ Mahiyet sözcüğünün “ma” edatı ve “hiye” zamirinden oluştuğuna yönelik yaklaşımlar zayıf bir ihtimal olarak değerlendirilmiş ve kabul görmemiştir. Bilgi için bkz. Ay, Mahmut, Sadruşşeri'a'da Varlık, Avrasya Yay., 1. Baskı, Ankara, 2006. Bu çerçevede Arap dilcilerden el-Askeri, “ma hüve” sorusunun farklı kullanımlara sahip olduğunu öne sürmektedir. Ona göre bu sorunun birinci kullanımı, bir şeyin tanımını sormak içindir; “cisim nedir” sözü gibi. İkinci kullanımı, bir şeyin resmini sormak içindir; “şey nedir” sözü gibi. Bu şu anlama gelir: Burada “şey” kavramı tanımlanamaz. Ancak bu “şey” kavramı, “bilinmeye, belirtilmeye ve bildirilmeye elverişli olandır” ifadesi ile resmedilebilir. Bu sorunun üçüncü kullanımı, bir şeyin cinsini sormak içindir; “dünya nedir?” sözü gibi. Dördüncüsü, lugavi açıklamasını sormak için kullanılır; “Qıtr nedir?” sözü gibi ki, buna “Qıtr, ‘nühas’ yani bakırdır” şeklinde cevap verilir. Yine “Oıtr nedir?” sorusuna ise, “Odundur” şeklinde cevap verilir. Bilgi için bkz. el-Askeri, Ebu Hilal el-Hasan b. Abdillan, el-Furuk fi'l-Luga, çev. Veysel Akdoğan, İşaret Yay., 1. Baskı, İstanbul, 2009, s. 20

²⁹⁹ Cürcani, et-Ta'rifat, s. 205

olduğunu öğrenmek için “O nedir? sorusu sorulmaktadır.³⁰⁰ Felsefede “öz”³⁰¹ sözcüğünün karşılığı olan mahiyetin, somut bir varlığı ne ise, o yapan özelliğe karşılık geldiği ifade edilmektedir. Sözgelimi, somut bir varlık olarak ağacın ne olduğu sorulduğunda, verilen yanıt, ağaçlar arasında ortak olan, onları ağaç olmayan varlıklardan ayıran özü yani ağacın mahiyetini içerir ki, bu, “ağaçlık” şeklinde ifade edilir. Ayrıca iki edattan türeyen bir sözcük olarak mahiyetin, nitelik anlamına geldiği de savunulmaktadır. Buna göre insan olmaklık, at olmaklık, taş olmaklık gibi sözler, evrendeki birbirinden farklı eşya ve varlıklarla ilgili mefhum ve nitelikleri ifade etmektedir. Mahiyet mefhumlarının tümünün ortak özelliği, evrendeki eşya ve varlıkların nasıllığından yani niteliğinden söz ediyor olması ve her bir varlığın bir diğer varlıktan farklılığını bildiriyor olmasıdır.³⁰² Kelami anlamda mahiyet ise, bir şeyin ismini ve sıfatını sormak demektir. Buna göre bir şeyin mahiyetini sormak iki anlama gelir. Birincisi, o şeyin benzerini irdeleyip nesnelerden herhangi birinin dengi olduğunu araştırmaktır. İkincisi, “sıfatı nasıldır?” manasına alınmasıdır. Bu da o şeyin benzerini araştırmak demektir.³⁰³

Mahiyet kavramının dilsel, mantıksal, felsefi ve kelami kullanımı arasında farklılık olduğu öne sürülmüştür. Sözgelimi, bir şey hakkında “O nedir?” sorusuna verilen cevap mahiyeti, bir şeyin dış dünyada gerçekleşmesi yönünden hakikati, bir

³⁰⁰ Atay, Hüseyin, İbn Sina’da Varlık Nazariyesi, Ankara, 1983, s. 25

³⁰¹ Felsefede “öz” sözcüğü, varlıkların aslını ve onların kurulmasında temel teşkil eden şeyi ifade etmektedir. Buna göre öz, varlığı devamlı olan ve araz gibi varlığı başkasına bağlı olmayandır. Bilgi için bkz. Bolay, Süleyman Hayri, Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü, Nobel Yayın Dağıtım, Genişletilmiş 10. Baskı, Ankara, 2009, s. 281.

³⁰² Ay, Mahmut, Sadruşşeri’a’da Varlık, s. 108-109

³⁰³ Maturidi, Kitabü’t-Tevhid, s. 136. Bu çerçevede Maturidi’ye göre bir varlığın mahiyetini öğrenmek üzere sorduğumuz “O nedir?” sözü, yaratılmışlar statüsünde mahiyeti bilinenler için sorulan bir sorudan ibarettir. Bu itibarla Allah ise, modeli ve benzeri bulunmaktan münezzehtir. Bu nedenle Firavun ile Musa arasında geçen diyalogda da görüleceği üzere Firavun’un herhangi bir varlık için sorulan “ma” edatını kullanarak Allah’ın mahiyetini sormasına Musa’nın verdiği yanıt, O’nu diğer varlıklardan ayıran bir içerik taşımaktadır. Dolayısıyla mahiyet, Allah’ın kendini isimlendirdiği özelliklere isnatta bulunmamıza imkân verecek şekilde O’na nispet edilir. Bilgi için bkz. Maturidi, Kitabü’t-Tevhid, s. 135; Düzgün, Şaban Ali, Varlık ve Bilgi, Yeni Çizgi Yay., 1. Baskı, Ankara, 2008, s. 26.

şeyin gerekenleri olması yönünden zatı, lafızdan çıkarımda bulunma yönünde de medlulü karşılamaktadır. Mahiyet tek başına değerlendirildiğinde, türsel, cinssel ve itibari şeklinde farklılık gösterdiği varsayılmıştır. Nesnelerin, somut nesneler olma yönünden ele alınabileceği ve onlar hakkında konuşulabileceği, bunun yanında nesnelerin varlığı dikkate alınmaksızın da onlar hakkında konuşmanın mümkün olabileceği ve öte yandan da bir nesnenin salt zihinsel varlığı da dikkate alınarak bir değerlendirme yapılabileceği savunulmuştur.³⁰⁴

Mahiyetin dilsel, mantıksal, felsefi ve kelami kullanımı arasındaki farklılık, bu kavramı çeşitli şekillerde gündeme getirmektedir. İslam düşüncesinde felsefi ve kelami gelenek içerisinde mahiyete iki farklı anlam yüklenmektedir. Bu anlamlardan birincisi, herhangi bir şey hakkında “O nedir? sorusunun yanıtını oluşturan özel anlamdaki mahiyet; ikincisi ise, bir şeyi o şey yapan şeyi yani nesnenin en temel gerçekliğini gösteren genel anlamdaki mahiyettir. Buna göre genel anlamda mahiyet, “o şey ile kendisi olan şey” şeklinde ifade edilmektedir. Bu durumda genel anlamdaki mahiyet, varlık ile aynı şeydir. Zira bu anlamdaki varlığın kendisi bir mahiyete sahiptir. Bunun da ötesinde varlık bir mahiyete sahip olmada her şeyden önce ve üstündür. Çünkü varlık, kelimenin tam ve mutlak anlamıyla, gerçek olandır. Özel anlamdaki mahiyet ise, varlığın karşısındadır.³⁰⁵

Mahiyet sözcüğünün farklı ilmi disiplinler tarafından yapılan tanımları ve kullanım biçimine yönelik bu bilgilerden sonra şunu söylemek gerekir ki, bir şeyin neliğini ya da nasıllığını sormak, söz konusu o şeyin bir mahiyetinin olup olmadığını sormaktır. Bu yönüyle bir şeyin mahiyeti veya neliği, ontolojik bir tanımlamayla “bir şeyin ne ise o olduğu” ya da bunun semantik karşılığı olarak “bir şeyi o şey

³⁰⁴ Ay, Mahmut, Sadruşşeri’a’da Varlık, s. 139-140

³⁰⁵ Ay, Mahmut, a.g.e., s. 140-141

yapan tüm niteliklerle tanımlanması’’ şeklinde olabilir. Bu bağlamda Gazzali’nin mahiyet için yaptığı, ‘‘bir şeyi o şey yapan, tüm zorunlu niteliklerle var olmasıdır.’’³⁰⁶ şeklindeki tanımı, farklı açılardan bu iki boyutu da karşılar gibidir. Onun bu tanıma göre, bir şeyin mahiyeti aynı zamanda o şeyin hakikati anlamına geldiği gibi, dilsel anlamda o şeyin tanımını da vermektedir. Bu durumda bir şeyin mahiyeti o şeyi kendisi yapan tüm zorunlu nitelikleri içermelidir.³⁰⁷

Mahiyet kavramının ne olduğuna ilişkin verilen bu bilgiler ekseninde kelim kavramı, özü itibariyle diğer var olan şeyler gibi bir mahiyet ve içeriğe sahiptir. Bu anlamda kelamın sahip olduğu mahiyet, onu o yapan nitelikleri bünyesinde taşımaktadır. Bu doğrultuda ilahi kelam da kendini kendi yapan tüm zorunlu niteliklerle var olmaktadır. Buna göre kelamın ve dolayısıyla ilahi kelamın mahiyetinden söz etmek, aynı zamanda bunların hakikatini ortaya koymak anlamına gelmektedir.

Bu çerçevede Mu’tezile, kelamın mahiyetine ve nasıl var olduğuna dair yapılan tartışmalar ekseninde kelamın zamansal kökeni ve varoluş biçimi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Buna göre kelam, zaman ve mekan çerçevesinde fiil oluş yönüyle ele alınması gerekmektedir. Zira kelam, olgusal alanda akledilebilir ve idrak edilebilir bir yapıya sahiptir. Aynı şekilde ilahi kelamın da akledilebilir ve idrak edilebilir bir yapısı bulunmaktadır. Bu da ilahi kelamın olgusal alandaki kelam ile aynı cinse sahip olduğunu göstermektedir.³⁰⁸ Bu anlamda ilahi kelamın mahiyetini tespit hususunda olgusal alan ile aşkın alan arasında herhangi bir şekilde ayırma gitmek anlamsız ve gereksizdir. Ayrıca şurası da bir gerçektir ki, Allah’ın zatını kavramak mümkün değildir. Bu noktada mahiyeti bilinemeyen bir şeyi ispatlamak

³⁰⁶ Gazzali, Miyaru’l-İlim fi’l-Mantık, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1990, s. 73

³⁰⁷ İbrahim Bor, İlâhi Kelâmın İmkân ve Tabiatı, s. 36

³⁰⁸ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 3

ise, kişiyi muhal olanı ispat etmeye götürür. Netice itibariyle doğrudan doğruya Allah’a ait olan bir şeyin özüne vakıf olmanın imkanı yoktur. Öyleyse Allah hakkında sadece olgusal alan çerçevesinde konuşulması gerekmektedir.³⁰⁹

Kelamın hem olgusal alanda hem de aşkın alanda farklılık arz etmeyeceği düşüncesinden hareketle Mu’tezili kelimciler, kelamın mahiyeti üzerine ses ile harf arasındaki ilişki boyutu noktasında değişik görüş ve düşünceler ortaya koymuşlardır. Sözelimi, harflerin olmaksızın seslerin bulunabilmesi ya da sesler olmaksızın harflerin bulunabilmesinin imkânı konusu tartışılmıştır. Bu çerçevede kelamın ses ve harflerle olan ilişkisi açısından ortaya konan bu görüş ve düşünceler, doğal olarak ilahi kelamın mahiyeti hakkındaki söylem içeriğini de belirlemektedir. Bu bağlamda onların ilahi kelamın ses ile harf arasındaki ilişki boyutu ekseninde ortaya koydukları görüş ve düşünceleri, kelim kavramının tanımı üzerindeki ihtilafa göre şekillenmektedir. Dolayısıyla ilahi kelamın harf cinsinden mi ya da ses cinsinden mi veyahut da hem harf hem de ses cinsinden mi ibaret olduğuna yönelik sorulara, söz konusu kelamın neliğine ilişkin belirlemeler ışığında cevaplar verilmektedir.

1. Ebu Ali el-Cübbai: Harf³¹⁰ Teorisi

³⁰⁹ Abdülcebbar, Şerhu Usulî'l-Hamse, s. 532-533

³¹⁰ Çoğulu “Ehruf” ve “Huruf” olan harf sözcüğü, lügat olarak, “herhangi bir şeyin kenarı, ucu; kılıcın kenarı ve dağın kenarı” anlamlarına gelmektedir. Bu itibarla hece harfleri, kelimenin uçları/parçaları anlamındadır. Öyle olmakla beraber nahiv ilminde avamil harfleri, kelimeleri birbirine bağlayan bağlaçlar demektir. Ayrıca Arap dilinde bu kelimenin farklı şekilde kullanımına ilişkin olarak pek çok örnek mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bkz. el-İsfehani, el-Müfredat, s. 275-276. Bunun yanında Kuran içerisinde yer alan ayetlerde (Bakara, 2/75; Nisa, 4/46; Maide, 5/41) aynı kökten türeyen “tahrif” sözcüğü de, iki anlam verilmesi mümkün olan bir sözü muhtemel anlamlarından yalnızca birine indirmek, diğer bir deyişle kelimenin anlamını bir uca çekmek manasına gelmektedir. El-İsfehani, a.g.e., s. 276.

Dilbilimsel açıdan harf, bir alfabeyi oluşturan ve tek başına ya da kendisiyle aynı türden öğelerle birlikte bir sesi ya da ses öbeğini göstermek için kullanılan yazı öğelerinin, çizimle ilgili göstergelerin her birine verilen isimdir. Bu şu anlama gelmektedir. Konuşma esnasında açığa çıkan sesin görsel bir yönü yoktur, fakat harfin her zaman görsel ve şekilsel bir boyutu söz konusudur. Şu halde yazı içerisinde her bir harfin kendine ait diğerlerinden farklı şekilsel işaretleri bulunmaktadır. Bu işaretler, o harfin diğer harften şekil yönünden farklı oluşunu göstermektedir. Bu gerçeklik ise, ancak yazı içerisinde anlaşılabilir. Böyle olmakla birlikte genellikle çeşitli alfabelerde bir sözcük içindeki konumuna ya da benzer öğelerle birleşimine göre bir harf birçok sesi belirtebilir. Öte yandan aynı

1.1. Kelamda Düzenlilik, Anlamlılık ve Akledilebilirlik Koşulu

Mu'tezili düşünce sistemi içerisinde kelamın mahiyetine dair ilk bilgiyi Ebu Ali el-Cübbai (ö. 303/916) vermektedir. Ona göre içerik açısından kelam, konuşma, yazma ve ezberleme esnasında kendiliğinden açığa çıkan harflerden oluşan anlamlı ve akledilebilir bir yapıdır. Bu anlamda Ebu Ali, ses ve harf ile olan ilişki noktasında olgusal gerçeklikten hareketle kelamı şu şekilde tanımlamaktadır: “Kelam, yazıldığında belli harflerle, okunduğunda ise harf ve seslerle teşekkül eden bir yapıdır.”³¹¹ Buna göre bu özelliğe sahip olmayan herhangi bir şey gerçek anlamda kelam olarak nitelendirilemez. Bu durumda bir söze kelam denilebilmesi için kesinlikle anlam ifade eden ya da ifade etmesi mümkün olan bir varlıktan çıkması

sesler için değişik harflerin kullanılması da söz konusudur. Bu nedenle harflerle sesleri birbirinden titizlikle ayırmak gerekir. Berke, Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü, s. 221. Bilindiği üzere çoğu zaman harf ile ses kavramları zaman birbiriyle karıştırılmaktadır. Bu anlamda sesler konuşma organları tarafından oluşturulan titreşimler ve işitme organı tarafından algılanan fiziksel niceliklerdir. Harfler ise, seslerin yazıdaki sembolleri ve işaretleridir. Eker, Süer, Çağdaş Türk Dili, 7. Baskı, Grafiker Yay., Ankara, 2011, s. 237. Buna göre harf, dildeki sesleri göstermekte ve alfabeyi oluşturan işaretlere isim olmaktadır. Yani o, sesin yazıdaki karşılığını göstermektedir.

Öte yandan Arap dilcilerden biri olan Seyyid Şerif el-Cürçani, harf kavramını, kendi başına düşünülmemeyen ve bu nedenle de hakkında ve kendisiyle hüküm verilmeyen bir anlama delet eden bir lafız olarak tanımlamaktadır. Sözelimi, Arap dilinde “min” harfinin delalet ettiği “başlangıç” anlamı bu şekildedir. Bu itibarla başlangıç, bir başkasının hali olan ve ona taalluk eden bir anlamdır. Burada akıl, başlangıç anlamını kasten ve bizatihi düşündüğünde kendi başına düşünülen, hakkında ve kendisiyle hüküm vermeye elverişli bir anlam olur. Bu durumda onun taalluk ettiği anlam bütüncül ve ona tabi olarak anlaşılır. Bu açıdan başlangıç anlamı, başlangıç lafzının medlulüdür. Bu şekilde düşünüldüğünde, başlangıcı, özel bir müteallak ile kayıtlayarak “yolculuğumun başlangıcı Basra’dandır” denilebilir. Bu durum onu, müstakil olmaktan, hakkında ve kendisiyle hüküm veriliyor olmaktan çıkarmaz. Fakat akıl, başlangıç anlamını yolculuk ile Basra arasında bir hal olarak düşündüğünde ve yolculuk ile Basra’nın halini bilmek için bir ayna yaptığında bağımsız bir anlam olmaktan çıkararak hakkında ve kendisiyle hüküm verilme niteliğini kaybeder. Bu takdirde başlangıç anlamı, “min” lafzının anlamıdır. İşte bu durum harfin vaz’ının niteliğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla harf, genel bir anlam dikkate alınarak o genel anlamın fertleri için ortaya konulmuştur. Söz konusu bu genel anlam bir nispet türüdür. Şayet burada başlangıç örneğine geri döndüğünde, bunu görmek mümkündür. Zira başlangıç, özel olarak tüm başlangıçlar için vaz’edilmiş bir nispettir. Nispet ise, ancak nispetin yapıldığı şeyle belirginlik kazanır. Şu halde harfin taalluk ettiği şey ifade edilmedikçe, harfin medlulü olan o nispetin fertlerinden hiçbirisi akılda ya dış dünyada meydana gelmez. Harfin medlulü olan nispetin herhangi bir ferdinin meydana gelmesi için, harfin taalluk ettiği şeyin dile getirilmesi gerekir. Böylece fert, harfin taalluk ettiği şeyin düşünülmesiyle tasavvur olunur. Harfin taalluk ettiği şey, onun düşünülmesine vasıta olduğu için anlamın anlaşılması, ancak taalluk ettiği şeyin anlaşılmasıyla mümkündür. Buradan da açığa çıkan şudur ki, harfin tek başına anlaşılmasının tek nedeni, anlamındaki eksikliktir. Cürçani, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, Haşiye ale’l-Mutavvel, nşr. Ahmed Hulusi, İstanbul, 1309, Matbaa-i Amire, s. 372-373.

³¹¹ Abdulcebbar, el-Muhit bi’t-Teklif, s. 307

gerekir. Sözelimi, kuşların ses çıkarması ele alınacak olunursa, görülecektir ki her ne kadar onların çıkardıkları ses manzum, iki ya da daha fazla harften oluşmuşsa da, gerçek anlamda onların çıkardıkları ses kelam olarak nitelenemez.³¹² Çünkü kuşların tabiatı gereği bilinçli olarak anlam ifade edecek şekilde söz söylemeleri mümkün olmadığı için, onların çıkarmış oldukları birtakım sesler, gerçekte kelam olarak kabul edilemez.

Aynı şekilde İbn Hazm da Ebu Ali'nin bu düşüncesini destekler mahiyette ses ile anlam arasında ilişki noktasında bir anlam ifade eden sesleri, insan iradesi sonucu bir anlama delalet eden sesler ve doğal olarak bir anlama delalet eden sesler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Birincisi, bir gaye güdülerek bilinçli bir şekilde insan iradesiyle çıkarılan seslerdir ki, kelamı oluşturur. İkincisi ise, sabah vaktinin geldiğini haber veren horoz sesi veya karanlıkta bir şey gördüğü zaman havlayan köpek sesi gibi canlılarda yaratılıştan var olan yerleşik nitelikteki doğal seslerle, bir evin yıkılışı esnasında duyulan seste olduğu gibi sesin kaynağını gösteren özellikteki cansız eşyaya ait seslerdir. Diğer bir deyişle kendisini çıkaranı gösterecek özellikteki her sestir. Buna göre hayvanların ya da eşyanın çıkardıkları sesin bir anlam ifade etmesinin, onları duyduğumuzda bizde oluşan yerleşik bir alışkanlık nedeniyle olmakla birlikte bu sesler, istek ve amaçlarımızı anlatmak için kullandığımız ve milletlerin üzerinde uzlaştıkları dillerle kendi aramızda kendi konuştuklarımızı anlatmamızdan çok farklıdır.³¹³ Bu itibarla her ne kadar bunların her birinden çıkan ses, bir anlamı gösteren sesler olarak tek bir cinsin kapsamına giriyorsa da hayvanların çıkardıkları sesler, yaratılışlarında bulunan içgüdülerle sınırlıdır. Dolayısıyla söz konusu sesler içerik yönüyle değişim, dönüşüm ve gelişime müsait

³¹² Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 6

³¹³ İbn Hazm, et-Takrib, li Haddi'l-Mantık, s. 104-105

olmayan bir araya gelmiş olan yankılanmalar hükmündedir. Sözelimi, papağan gibi bazı hayvanlar anlamlı söz söyleme konusunda insanlar tarafından ne kadar eğitilirse eğitilsinler, onlar kendilerine söylenenleri doğru bir şekilde söyleseler bile onların bu söyledikleri, doğru ve amaçlı bir söz olarak nitelendirilemez. Oysa insanların konuşmaları, bir gaye güdülerek bilinçli bir şekilde insan iradesiyle çıkarılan seslerdir. Dolayısıyla insanların kendi aralarında konuştukları, kâğıda dökülmüş biçimiyle yazıyarak haberleştikleri ve iç dünyalarında bulunan duygu ve düşünceleri dil yoluyla birbirlerine aktardıkları, kelimadan öte bir şey değildir.³¹⁴

Kelamın oluşumundan hareketle kelamın tanımına ilişkin olarak bu ifadeleri kullanan Ebu Ali, kelamın birbirinden bağımsız harflerden meydana geldiğini ileri sürmektedir. Ona göre bu harfler, çıkış yerlerine bağlı olarak parça parça meydana gelir ve belli bir tertip üzere yani belli bir sıra içerisinde varlığa geldiklerinde kelam oluşur.³¹⁵ Sözelimi, “Kame Zeydün” ifadesinde kelime içerisindeki harflerin tertip ve düzenini bozarak “Zeyd” yerine “Deyz”; “kame” yerine “kema” demek mümkün olur ve birini diğerine tercih ettirecek bir neden olmazdı. Bu nedenle kelamın bir tür tertip ve nizam üzerine düzenlenmiş harfler şeklinde olması gerekir. Buna benzer şekilde Zemahşeri de, kelamın belli bir tertip ve düzenlilik içerisinde ortaya konması gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü bir anlam ifade etmesi açısından kelam içerisindeki her bir harfin, diğer harften önce okunması gerekir. Eğer bu şekilde düşünülmeyecek olunursa, bu durumda kelam içerisinde anlamsızlık sorunu kendiliğinden doğacaktır. Bu nedenle kelamın bir tertip üzerine düzenlenmiş harfler

³¹⁴ İbn Hazm, a.g.e., s. 105-106

³¹⁵ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 6

şeklinde olması, kelamın mahiyeti açısından bir zorunluluk taşımaktadır.³¹⁶ Dolayısıyla kelamın, ancak bu şekilde anlamlılığı ve akledilirliği ortaya konmuş olur.

Bu anlamda kelamın ortaya çıkışında zorunlu olan harfler özel bir düzenle meydana gelmektedir. Harfler özel mahreçlerde ve ağız ve dil gibi konuşma organları sayesinde sesin meydana getirilmesiyle keşfedilir.³¹⁷ Açıkçası akleden her insanda, harfler kendiliğinden açığa çıkmakta ve bu harflerin bilgisi de kendiliğinden zorunlulukla keşfedilmektedir. Adeta harfler ağız ve dil gibi konuşma organlarından öğrenme ve bilme süreci olmaksızın özel bir yetiyle var olmakta ve insan bu harfleri sezmektedir. Bu itibarla hiçbir ifade herhangi bir harften daha açık akledilebilir değildir. Dolayısıyla harfler sese göre daha açık akledilebilir bir yapıya sahiptir.³¹⁸ Bu da kelamın en küçük parçası ve seslerin gösteriliş biçimi olan harflerin, sesin varlığa geldiği en küçük parçalar olduğunu göstermektedir. Başka bir deyişle seslerin formu olan harfler olmadan sesin varlığından söz edilmesi mümkün gözükmemektedir.

1.2. Harflerin Sabitliği ve Değişmezliği İlkesi

Ebu Ali'nin, harflerin seslere göre daha açık akledilebilir bir yapıya sahip olduğunu iddia etmesinin altında yatan esas nedenin, ona göre sesin konuşma organlarının yapısına göre değişim göstermesi gerçeğidir. Çünkü ses, yapı itibarıyla değişiklik göstermekte, fakat harf değişmemekte ve hep aynı kalmaktadır. Bu anlamda konuşma sırasında ağızdan çıkan ses, konuşma organlarına göre farklılaşmaktadır. Ancak harfler, mahreçlerin değişimiyle değişiklik göstermemekte, aksine sabitliğini korumaktadır. Bu nedenle kelam tek bir mana olmakla birlikte ezber sırasında bir kelam olduğu gibi, yazıda da bu kelamın varlığı göz ardı

³¹⁶ Zemahşeri, el-Minhac fî Usulî'd-Din, nşr. Sabine Schmidtke, Stuttgart, 1997, s. 56

³¹⁷ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 6-7

³¹⁸ Peters, Jan, God's Created Speech, s. 295

edilemez.³¹⁹ Dolayısıyla kendi başlarına varlıklar olan harfler, kelamı oluşturmak için yan yana gelir ya da ayrılır. Yine başka sözlerde bu harfler bir araya gelir, eklenir veya çıkartılır. Bu, kelamın oluşumu için gerekli bir durumdur.³²⁰

Bu doğrultuda Ebu Ali'ye göre kelam, yapısal olarak seslerden farklı olan harflerden oluşmaktadır. Bu anlamda harfler, sesler olmaksızın var olabilir. Bu durumda ses, kelamın ortaya çıkışında zorunlu değildir. Bu yüzden yazılı ve ezberlenmiş metinlere de kelam denmiştir. Bu itibarla dilsiz olan bir kişi bir kelam yazacak olursa, o zaman onun kelamı yazısında mevcuttur. Burada o, dilsiz olduğu halde yazılmış bir kelam ile mütakellimdir.³²¹ Her ne kadar bu metinlerin içerisinde ses olmasa da harflerden meydana gelmesi itibariyle kelam olarak nitelendirilmektedir. Bu düşünceden hareketle o, kelamın ses olmadığını iddia etmektedir. Zira ona göre sesler farklı farklı yapılardır. Sözelimi, sesin güzelliği ve gırtlığın berraklığı kelamda değil, seste bulunur.³²² Halbuki harflerin mahreçleri değişik olsa da farklı yapılara sahip değildirler. Dolayısıyla farklı yapıya sahip olan sesler, sabit ve değişmeyen harflerden farklıdır.³²³

Aynı şekilde Abdulcebbar, sesin konuşma örgenlerine göre değişim ve farklılık gösterdiğini iddia etmektedir. Ona göre sesin cinsi, ortaya çıktığı yerin biçimine göre farklılaşmaktadır. Bu itibarla ses kesik kesik olmaksızın anlamlı ve söyleniş sıranışta bir defasında bitişen, diğer defasında ayrılan olarak tek cinsten kesik

³¹⁹ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 187; a.g.m, el-Muhit, s. 327

³²⁰ Abdulcebbar, el-Muhit, s. 327

³²¹ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 7

³²² Kelam ile sesin ayniliğini savunan Ebu Haşim, Ebu Ali tarafından ileri sürülen kelam ile sesin farklı olduğu noktasında ortaya konan bu söylemi, gerçekçi ve kabul edilebilir bulmamaktadır. Zira ona göre harfler de bu şekilde vasıflandırılır. Yani güzellik ve berraklık sadece sese ait bir olgu değildir. Nasıl ki bir kişiye “sesi güzeldir” deniliyorsa, aynı şekilde “kelam-ı rakik” veya “kelam-ı galiz” de denilir. Diğer taraftan bu hususta kelimeleri değil, manaları dikkate almak gerekir. Yani gerçekliğe bakılmalıdır. Gerçek hayatta harflerin ve sesin hükmünün bu konuda değişmediği bilinmektedir. Bilgi için bkz. Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 192

³²³ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 7

kesik ya da harf ve harfler şeklinde ortaya çıkarılabilir. Ayrıca kapı gıcirtısı gibi nitelendirilemeyen şekillerde ortaya çıkabilir. Dolayısıyla bu ses, bazı harflerin cinsinden olsa bile kelam değildir.³²⁴ Bunların dışında gırtlak yapısının yumuşaklığı ile sesin inceliği ve yine gırtlak yapısının sertliği ile sesin kalınlığı değişebilir. Ancak bu, harflerin çıkışına etki etmez. Zira harflerin kendi başlarına varlıkları söz konusudur. Şu halde değişen harfler değil, seslerdir. Ses, ancak harf olarak telaffuz edildiklerinde kendiliğinden var olabilir. Harfler ise, kelamı oluşturmak için yan yana gelir ya da ayrılır. Yine bu harfler başka sözlerde bir araya gelir, eklenir ya da çıkartılır.³²⁵ Bu da kelamın oluşumunu açığa çıkaran bir husustur.

1.3. Harflerin Sürekliliği İlkesi

Ebu Ali, sesin ‘‘kelamı’’ oluşturmaya yeterli olmadığı yönündeki düşüncesini, temelde sesin sürekli olmadığı teziyle desteklemektedir. Bu noktada ona göre kelam sürekli olduğu için, aynıyla pek çok mekanda var olması mümkündür. Kelam, tek ve aynı metin olsa bile işitilen sesle, ezberdeki ve yazılı metinle birlikte var olabilir. Buna göre kelam başka mekanlarda var olması mümkün olan cisim gibidir. Dolayısıyla kelam çoğu cisim gibi pek çok mekanda aynıyla ve hakikat olarak var olma imkanına sahiptir.³²⁶ Ancak ses ise sadece konuşma sırasında bulunmaktadır. Bunun dışında ezberde veya yazılı metinde sesin bulunması mümkün değildir. Bu da sesin devamlı olarak var olmadığını göstermektedir. Halbuki kelamın sestten ibaret olduğu varsayılacak olursa, kelamın sürekli olmadığını kabul etmek gerekecektir. Çünkü ses süreklilik arz etmemektedir.

Ebu Ali’nin bu yaklaşımı ister istemez harflerin cevher, seslerin ise araz/ilinek olduğu fikrini çağrıştırmaktadır. Yani ses, konuşma sırasında harfin

³²⁴ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 21

³²⁵ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 22

³²⁶ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 187

ortaya çıkışı için aracı işlevini yürütmektedir. Zira konuşma esnasında konuşma organları vasıtasıyla çıkarılan her bir harfin karşılığında bir ses bulunmaktadır.³²⁷ Ancak bu durum yazılı ya da ezberlenmiş metinde geçerli değildir. Şöyleki, yazma eyleminde bulunulurken her bir harfin karşılığında fizyolojik olarak bir ses görülememektedir. Bu yönüyle yazılan ve ezberlenen şeylere, sesli olmasalar bile, kelam denilmektedir. Aynı şekilde dilsiz olan kişinin durumunu da bu şekilde görmek gerekir. Zira dilsiz kişi, zihin dünyasındakileri düşüncelerini yazıya döktüğünde, kelam yazı ile birlikte vardır ve böylelikle o kişi yazıyla birlikte mütekellim kabul edilmektedir. Burada dilsizin düşüncelerini yazıya döküşü sesli olmadığı bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla her ne kadar sözlerin yazıya dökülüşü sesli olmasa bile kelam harflerle birlikte mevcut olmaktadır.

Öte yandan Abdulcebbar, Ebu Ali tarafından ileri sürülen harfin sürekliliği tezine itiraz etmekte ve tümüyle onu reddetmektedir. Ona göre eğer harfin sürekli oluşu ilmi açıdan doğru olmuş olsaydı, harflerin ortaya çıkışında kendi unsurlarından her birisi tam anlamıyla bulunurdu. Sözelimi, “Zeyd” sözcüğünde “dal” harfinin var olduğu vakitte “ye” ve “ze” harflerinin var olmaya devam ettiği söylenemez. Burada “Zeyd” ismini oluşturan harfler arka arkaya kulağa intikal etmektedir. Bu şekilde bu sözcük, “deyza” ya da “yezda” olarak değil, “Zeyd” olarak işitilmektedir. Nitekim kelamın hadisliği ile birlikte kulaklara intikal edeceğine dair iddiaya karşı çıkılamaz. Çünkü onun bu şekilde intikal etmesi mümkündür. Şu halde “ye” ve “ze” harfleri intikal ettiği zaman “dal” harfi intikal edinceye kadar

³²⁷ Öte yandan Türk dilbilimcilerden Süer Eker, bir dilde konuşma seslerinin tamamının her zaman alfabe gösterilmeyebileceği vurgusu yapmaktadır. Ona göre sözelimi, konuşma dilindeki açık “e” ve kapalı “e”, art damak “k”sı (q) ve ön damak “k”sı (k) vb. yazıda aynı harflerle gösterilmemiştir. Bilgi için bkz. Eker, Süer, Çağdaş Türk Dili, s. 235.

bütünlük açısından baki olur.³²⁸ Daha net bir söylemle sözdeki her bir harfin, sözcük oluşturuluncaya kadar geçici bir sürekliliği var olmakta ve söz tamam olunca bu geçici süreklilik sona ermektedir. Bu itibarla Abdulcebbar, sözün dinleyenlerin kulağına intikalinin farklı şekillerde olmasından dolayı sözde tamlığın olamayacağı görüşündedir.

Bu epistemik düşüncenin bir sonucu olarak Abdulcebbar, yazılı ve ezberdeki metinleri kelam olarak nitelendirmemektedir. Ona göre bu metinlerde ses bulunmadığı için, bu metinlere kelam dememiz doğru ve gerçekçi değildir. Bu noktada o, ilk olarak yazılı metnin neden kelam olamayacağını ortaya koyma ispatlama gayreti içerisinde. Buna göre yazılı metin, harflerin işaretlerini gösterdiği için hiçbir zaman kelam olarak görülemez. Bu nedenle yazılı metin, kelamın hakikatini oluşturmamaktadır, aksine o sadece kelamın kurulu olduğu harflerle sınırlıdır. Bu sınırlılık, çeşitli dillerde farklılık arz etmektedir. Bu anlamda insanların yazı üzerindeki uzlaşımları çeşitlilik gösterir. Bu durumda harfler aynı olmasına rağmen o harfleri gösteren şekiller ve simgeler değişebilmektedir. Dolayısıyla harflerin şekil ve simgeleri üzerinde uzlaşma, ancak okumayı mümkün kılabilir. Aksi takdirde konuşanın amaç ve muradının mutlak surette yazıyla bilinmesi gerekmez. Bunun dışında el ve ayak işaretleri, hatta yürüyüş ve adımlarla da o amaç ve murad ifade edilebilir. Fakat bunlara kelam denilmesi mümkün değildir. Tabiatıyla buradan açığa çıkan şudur ki, yazılı metnin, kelam olarak nitelendirilmesinin ilmi açıdan izah edilebilir ve kabul görür bir yanı yoktur.³²⁹

Bununla birlikte ezberdeki metin de Abdulcebbar'a göre konuşma organı sağlam olduğu vakit sesi çıkartmaya imkân bulması açısından kelamın nasıl

³²⁸ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 24

³²⁹ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 23

gerçekleştirdiği bilgisini vermektedir. Bu nedenle ezberlenen metin, kelam olarak isimlendirilemez. Zira sözün konuşma organları sağlam olduğunda nasıl bir tertip ve düzenle dizilerek söylenebileceğini bilme işine ezber denmektedir. Böylelikle o metni okuma ve dillendirme imkânı elde edilmiş olur.³³⁰ Onun bakış açısında göre bu durumda seslendirme yoluyla gerçekleştirilen söz, yazı gibi ölü bir konumda değildir. Şu halde yıllar, hatta asırlar geçse de bu söz, hareketli bir varlık gibi devamlılığını koruyacaktır.

Burada ilginç olan noktalardan birisi, Ebu Ali'nin tek bir harfin bile kelamın oluşu için yeterli olacağını iddia etmesidir. O, bu iddiasının doğruluğunu ispatlamak için dilcilerin şu sözünü delil olarak getirmektedir: “Kelam, bir anlam taşıyan isim, fiil ve harftir.”³³¹ Ancak Abdulcebbar, onun bu iddiasını eleştirmektedir. O, dilbilgisi kuralları gereği hazfedilen tek bir harfin anlamlı kelam olarak kabul edilmesine karşıdır. Ona göre, emir fiillerinde arasına ortaya çıkan bu durum, genel olarak hüküm ortaya koymak için yetersizdir. Emir kalıbındaki fiillerin “veka” fiilinin emir hali olan “kı” örneğinde görüldüğü gibi tek harfle gelmesi, fiilin asıl yapısı olduğu anlamına gelmemektedir. Dilbilgisi kuralları gereği diğer harfleri hazfedilmiş olan emir fiil, en az iki harften oluşmaktadır. Bu yüzden Abdulcebbar, hazfe uğramamış yalın haldeki tek harfin anlam ifade etmeyeceği için kelam olamayacağı görüşündedir.³³² Buradan hareketle denebilir ki, Abdulcebbar, hazfe uğramış emir kipindeki bu tür tek harfli kullanım sayıca çok azdır. Bu tür kullanımlar istisna konumundadır ve hüküm vermek için yeterli çokluğa sahip değildir. Dolayısıyla hazfe uğramış olan emir kipindeki fiil genel olarak en az iki harften oluştuğu için anlamlı harfler konumundadır. Bu itibarla tek harften anlamlı harf

³³⁰ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 23

³³¹ Eşari, Makalatu'l-İslamiyyin, s. 410

³³² Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 9-10

varlığa gelemmez. Bu bağlamda sadece en az iki harften oluşan anlamlı harfler kelim olmayı hak etmektedir.

Bunun yanında Ehli Sünnet'in önemli temsilcilerinden biri olan Cüveyni (ö. 478/1085), Ebu Ali'nin "tek bir harfin bile kelim olması için yeterli olacağı" şeklindeki iddiasını, olgusal bağlamda kabul edilebilir bulmaktadır. Bu noktada o, tek bir harfin bile anlamlı bir söz oluşturabileceğini dile getirmektedir. Ona göre sözgelimi "veka" ve "veşa" fiili mazilerinden türetilen kelimelerin emir halleri olan "kı" ve "şı" şeklinde tek harfli olarak kelimdir. Bu bağlamda ona göre bir kısım Mu'tezili kelimcılar "tek bir harfle konuşulmaz, bu fiil köklerinden emir kipi yapılsa bile sonuna bir ha-i sekte eklenerek kih ve şih şeklinde söylenir ve dolayısıyla bir harf yalnız başına kalmış olmaz" deselerde bu, onları kendilerine yöneltilen itirazdan kurtaramaz. Zira tek bir harf olmasına rağmen "kı" konuşma esnasında ve cümleye bitişirildiği zaman anlamlı bir sözü ifade etmektedir.³³³

1.4. Her Harfin Bir Konumda Var Olması Koşulu

Ebu Ali'nin ileri sürdüğü diğer temel argümanlardan biri de, kelamın oluşabilmesi için bir bünyeye sahip olması gerektiği düşüncesidir. Ona göre kelim, kelim oluşturana yapıya sahip şeylerde veya kişilerde aynı şekilde var olmaktadır. Dolayısıyla bünyesi olmayan şeyin var olması imkansızdır. Oysa bu iki mahalde de kelama yönelik kudret bulunmaktadır. Buna rağmen birinde meydana gelirken, diğerinde meydana gelmemektedir. Nitekim kişinin öndeki orta dişi düştüğünde, konuşması etkilenir. Benzer şekilde dilinde pelteklik ve kekemelik gibi kusurlar ortaya çıktığında bazı harfler kusurlu bir şekilde meydana gelir. Bu da kelamın meydana gelmesi için bir bünyeye sahip olması gerektiğini ortaya koymaktadır.³³⁴

³³³ Cüveyni, Kitabu'l-İrşad, s. 96

³³⁴ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 32

Burada Ebu Ali'nin böyle bir tespiti, somut düzlemde anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir tespittir. Zira gerçekten de dilinde bu tür kusurlar bulunan kişi, konuşma esnasında tüm harfleri çıkış yerlerine göre tam çıkmamakta ve bu noktada çıkış yerleri birbirinden farklı olan harfler adeta birbiri içerisine geçmektedir. Sözgelimi, dilinde pelteklik olan bir kişi düşünülecek olunduğunda, bu kişi konuşma esnasında keskin olarak çıkması gerek kimi harfleri, bu özürden dolayı peltek olarak çıkaracak ve böylelikle farklı özelliklere sahip olan harfler birbiri içerisinde kaybolmaya mahkûm olacaktır. Aynı zamanda peltek kişiden çıkan bir söz, karşıdaki kişi tarafından açık ve net bir şekilde anlaşılamayacak ve iletişim anında birtakım sorunlar yaşanacaktır. İşte bu tür sorunların yaşanmaması için kişide konuşma esnasında pelteklik, kekemelik gibi dile ait bu tür kusurların olmaması gerekmektedir.

Ayrıca kelamın oluşumuna yönelik olarak harfler, her ne kadar bulundukları mahal ve yapı sahip olsalarda, iki harften birinin diğer bir harfin var olduğu yerde var olması mümkün değildir. Bu itibarla hiçbir yapısı olmayan herhangi bir şeyde sesin ve kelamın var olmasının imkansızlığı temelde daha uygundur. Zira harfler ancak parça parça gelmek suretiyle, uzayıp giden kesintisiz sestten farklı olarak kelam haline gelir. Bunun nedeni kelamın, harfleri parça parça meydana getiren özel bir mahrece ve yapıya mahsus bir olgu olmasıdır. Bu sebeple bünye olmadığında kelamın varlığının imkânsız olması gerekir.³³⁵ Ancak Abdulcebbar, işitilen kelamın aksine yazılı olan kelamın bünyeye ihtiyaç duymadığını³³⁶ öne sürmektedir. Ona göre kelam, ses ile birlikte bulunduğu özel bir hüküm kazanır ki, bu hüküm kendisi dışındaki bir şeyle var olduğunda kendisinde bulunmaz. Bu yüzden bu iki

³³⁵ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 32

³³⁶ “nekulu” ifadesiyle Abdulcebbar, kendisinin ve Ebu Haşim'in de katıldığı ortak bir düşüncüyü dile getirmektedir.

durumdan birinde kelim idrak edilir.³³⁷ Abdulcebbar'ın bu ifadelerinde açığa çıkan şudur ki, boşlukta hiçbir şey yok iken ses çıkmaz. Bu bağlamda bir mahalle, bir yere temas olacak ki, ses çıkabilsin. Aynı şekilde buna benzer durum, lavabodan çıkan seslerin sertliğe ihtiyaç duyması konusunda da geçerlidir. Zira bu tür bir sesin yumuşak cisimlerde bulunması imkânsızdır. Bu nedenle o sesin çıkması için sertliğe ihtiyaç vardır.³³⁸ Dolayısıyla böyle özel bir hükmün gerçekleşmesi, yazılı halde iken mümkün değildir.

Burada ortaya çıkan şudur ki, Ebu Ali bu ifadeleriyle kelamın oluşumundan hareket ettiğini bir kez daha ortaya koymaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere ona göre kelim, birbirinden bağımsız olan harflerden oluşmaktadır. Yani her bir harf, birbirinden farklı mahreç yapılarına sahiptir. Bu anlamda harfler mahrece bağlı olarak parça parça meydana gelmekte ve belli bir sıra içerisinde varlığa geldiklerinde kelim meydana gelmektedir. İşte bu noktada harflerin parça parça meydana getirilmesi için bünyeye ihtiyaç duyulmaktadır.

Abdulcebbar, Ebu Ali'nin “konuşma sırasında kelamın bir bünyeye ihtiyaç duyarken, yazılı veya ezberlenmiş halde olan kelamın ise böyle bir bünyeye ihtiyaç duymaz” şeklindeki düşüncesini kabul edilebilir olarak görmemektedir. Ona göre kelim ister konuşma halinde isterse yazılı veya ezberlenmiş halde olsun, aslında bunların hepsi aynı cinstir. Buna göre birinin ihtiyaç duyduğu şeye diğerinin de ihtiyaç duyması gerekir. Burada madem Ebu Ali yazılı veya ezberlenmiş halde olan kelamın var olmak için bir yapıya ihtiyaç duymadığını iddia ediyor, o zaman konuşma halinde de kelamın bir yapıya ihtiyacı olmadığını kabul etmesi gerekir. Bu ise sonuçta, kelamın var olmak için bir yapıya ihtiyaç duymadığının ifadesidir.

³³⁷ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 32

³³⁸ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 32

Bunun yanında kelamın var olmak için şayet bünyeye ihtiyacı olsaydı, o zaman kelamı oluşturan her bir harfin de aynı bünyeye ihtiyaç duyması gerekirdi. Halbuki bizler kelamı oluşturan her bir harfin ihtiyaç duyduğu bünyenin, başka bir harfin ihtiyaç duyduğu bünyeden farklı olduğunu bilmekteyiz. İşte bu da kelamın var olmak için bir bünyeye ihtiyaç duymadığına delalet eder.³³⁹

Öyle anlaşıyor ki, Abdulcebbar burada yapı kavramı ile harflerin mahreçlerine işaret etmektedir. Harflerin mahreçlerinin farklı oluşu gerçeğinden hareketle o, her bir harfin de farklı bünyeye sahip olduğunu ileri sürmektedir. Onun bu duruma ilişkin olan bu yaklaşımı, işin esasında kabul edilebilir ve gerçekçi değildir. Zira öncelikle şunu ortaya koymak gerekir ki, Ebu Ali'nin bünye kavramından kastı kesinlikle harflerin mahreçleri değildir. Ona göre yapı kavramı ile harflerin mahreçleri birbirlerinden farklı şeylerdir. Bu noktada onun bünye kavramından kastı, insanların konuşması sırasında ihtiyaç duyduğu ağız, dil, damak gibi konuşma organlarıdır.

Bu durumda birbirinden farklı olan her bir harf vücuda gelmek için bu tür konuşma organlarına ihtiyaçları vardır. Bu da her bir harfin aynı konuşma organlarına ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Başka bir ifade ile her bir harf konuşma sırasında vücuda gelmek için aynı yapıya ihtiyaç duymaktadırlar. Diğer taraftan mahreç itibariyle harfler birbirlerinden farklı yapılara sahiptir. Bu anlamda her bir harfin farklı çıkış yerleri bulunmaktadır. Sözgelimi “be” harfi ile “te” harfinin çıkış yerleri birbirinden farklıdır. Mahreç itibariyle bu harflerin birbirinden farklı oluşu, o harflerin telaffuzu esnasında kendini açığa çıkarmaktadır. Dolayısıyla

³³⁹ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 38

bünye kavramı ile harflerin mahreçlerine işaret etmek, olsa olsa kişinin bilgi eksikliğinden ya da işin özüne vakıf olamamasından kaynaklanmaktadır.

Ayrıca burada şunu da belirtmek gerekir ki, Abdulcebbar tarafından ileri sürülen kelimayı oluşturan her bir harfin çıkış yerinin birbirinden farklı olduğu düşüncesi, doğru ve gerçeği yansıtan bir söylem değildir. Çünkü Arap dilinde ortak çıkış yerine sahip olan harflerin varlığı söz konusudur. Sözelimi, “ayn” ve “ha” harflerinin boğazın ortasından çıktığı hususunun dilciler tarafından tespiti yapılmıştır. Yine Arap dilciler, “cim” ve “şin” harflerinin dil bölgesinde yer alan dilin ortası ile üst damağın ortasından çıktığını vurgulamaktadırlar.³⁴⁰ Bu da bazı harflerin kendi içlerinde dil yapısı içerisinde ortak çıkış bölgelerine sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Abdulcebbar’ın harflerin yapısına yönelik çelişki ve tutarsızlık içerikli bu yaklaşımı, onun Arap dilinin kökeni ve yapısı üzerine sahip olduğu bilgisinin eksikliğini ve yetersizliğini ortaya koymaktadır.

1.5. Kelamda Beka Sorunu

Ebu Ali’nin “kelam, tek ve aynı metin olsa bile işitilen sesle, ezberdeki ve yazılı metinle birlikte başka mekânlarda da var olduğu” düşüncesi, onun ilahi kelam anlayışına da yansımaktadır. Ona göre Allah’ın kitabını okuyan bir kimseden işitilen şey gerçekte Allah’ın kelimasıdır. Aynı şekilde Allah’ın kelimasını ezberleyen ya da

³⁴⁰ Çetin, Abdurrahman, Kur’an Okuma Esasları, Genişletilmiş 2. Baskı, Aksa Yay., İstanbul, 1997, s. 56-57. Benzer şekilde Türk dilinde de bazı harfler oluşum itibarıyla ortak çıkış bölgelerine sahiptir. Sözelimi, alt ve üst dudakların birbirine değdiği noktada “b, p ve m” harfleri açığa çıkmaktadır. Yine dil ucunun dış arkasına temas ettiği nokta da “d, n, s, t ve z” harfleri oluşmaktadır. Ortak çıkış bölgesine sahip olan bu ünsüz harfler, şu dört temel fizyolojik ölçüte göre birbirinden ayrılır: Oluşum noktası, ses tellerinin durumu, hava akımının sürekliliği ya da süreksizliği ve ağız ile genizin karşılığı durumu. Burada tüm bu ölçütlerden her biri, ünsüz harflerin bir niteliğini oluşturur. Fakat bu dört ölçütün ortaklaşa bulunduğu tek ünsüz vardır. İki ünsüzün, yukarıdaki ölçütlerden ancak üçü ortak olabilir. Örneğin, “f” ve “v” harfleri oluşum noktalarına göre dış-dudak, hava akımının durumuna göre sürekli, ağız ile geniz arasındaki karşılığa göre ise, ağız ünsüzleridir. Bu durumda bu iki harfi ayıran, ses tellerinin titreşim titreşmemesidir. Başka bir deyişle bu iki harften “f”yi “v”den ayıran özellik, “f”nin oluşumunda ses telinin titreşmemesidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Eker, Süer, Çağdaş Türk Dili, s. 263-265.

yazan kimsenin, bu ezberlediği ve yazdığı şeyler de gerçekte Allah'ın kelimidir. Dolayısıyla Allah'ın keliması ses ile birlikte mesmu, hıfz ile mahfuz, yazı ile mektub bir halde bulunur ve bunların hepsi aynı şeydir.³⁴¹

Doğaldır ki bu iddia, ilk bakışta anlamsız gelebilecek olan, aynı şeyin aynı anda birden fazla yerde bulunabileceği şeklindeki bir düşüncenin kabul edilmesini gerektirmektedir. Öyle olmakla beraber Ebu Ali, bu durumun mümkün olduğu düşüncesindedir. Ona göre kelimanın bekası mümkündür ve bu nedenle birden çok mekânda bir başka şeyle bulunabilmektedir.³⁴² Böylelikle o, bu bağlamda bekayı, bir şeyin birden çok mekânda bulunmasına imkân tanıyan şey şeklinde düşünerek, kelimanın başka şeylerle aynı anda bulunabileceğini ileri sürmektedir. Kesinlikle burada başka şeylerin birbirini dışlamaması da şarttır. Nitekim Ebu Ali, bu çerçevede kelimayı, cisimlerle karşılaştırmaktadır. Ona göre cisimler kendinden başka bir şeyle, şayet bu şeyler birbirini dışlamıyorsa, farklı mekânlarda bulunabilir. Bu anlamda kelimanın da birlikte bulunduğu ses, yazı ve hafıza birbirini dışlamadığı ve birbirleriyle çelişmedikleri için, kelimanın bunlarla aynı anda farklı mekânlarda bulunması mümkündür.³⁴³

Aynı şekilde Ebu'l-Huzeyl el-Allaf da kelimanın beka özelliğine sahip olmasından dolayı kelimanın birden fazla mekânda bulunabileceğini iddia etmektedir. Bu anlamda ona göre ilahi kelimanın olan Kur'an üç mekânda bulunur: Muhafaza edildiği mekân, yazıldığı mekân, okunduğu ve işitildiği mekân. Kur'an'ın gerçekte nakledilmemesi, hareket etmemesi veya yok olmaması suretiyle Allah'ın keliması birçok mekânda bulunur. Ancak o, bu mekânlarda yazılmış, okunmuş veya hıfz edilmiş olarak bulunmaktadır. Şayet Kur'an yazısı birden silindiği zaman, yok

³⁴¹ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 187

³⁴² Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 187

³⁴³ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 187

edilmeksizin Kur'an oradan kaybolur ya da onun yazısı bir yerde bulunduğu zaman da oraya nakledilmeksizin orada bulunur. Hıfz ve tilavet konusundaki görüş de bu tertibe göredir. Allah, Kur'an'ın mahfuz, okunur veya işitilir olduğu mekânları yok edince, o da yok ve iptal olur.³⁴⁴ Buna göre yaratılmış olan ilahi kelim aynı anda birçok yerde bulunabilir. Bir okuyucu onu okuduğunda o, okuyucunun okumasıyla meydana gelir. Bunun gibi bir yazıcı onu yazdığında o, yazıcının yazmasıyla meydana gelir. Aynı şekilde bir hafız onu ezberlediğinde o, hafızın ezberlemesiyle meydana gelir.³⁴⁵

İşte burada kelamın beka özelliğine sahip olmasından dolayı birden çok yerde bulunabileceği düşüncesinin arkasında yatan temel neden, kelamın ses olmayıp, aksine harflerden kurulu bir yapıya sahip olduğu tezidir. Burada şayet kelam, ses olarak kabul edilecek olursa bu durumda konuşan kimsenin ortaya koyduğu kelam, başkasının kelamının tekrarı olmayıp, kendi fiili olacaktır. Ayrıca kelamın ses olduğu ortaya konulunca, doğal olarak sadece sesin olduğu yerde bulunabileceği sonucu çıkacaktır. Dolayısıyla kelam birden fazla yerde bulunamayacaktır. Bu da Ebu Ali'nin temel teziyle bütünüyle tezat teşkil etmektedir. Bu yüzden o, kelamın ses olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre sesler farklı yapıya sahiptir. Oysa harfler, seslerin aksine mahreçleri değişik olsa da farklı yapılar değildir. Dolayısıyla tüm bu durumlardan dolayı farklı yapıya sahip olan seslerin, kelamın özünü oluşturan harflerle aynı olarak görülmesi mümkün değildir.

Ancak Ebu Haşim, kelamın sadece sesin olduğu yerde bulunabileceğini iddia etmekte ve bu anlamda bu hususta kayda değer gördüğü birkaç delil ileri sürmektedir. Bu delillerden ilki, kelam ve yazının var oluş biçimi ve sürecindeki

³⁴⁴ Eşari, Makalatu'l-İslamiyyin, s. 407

³⁴⁵ Nasri, Albert Nader, Felsefetu'l-Mutezile, I/s. 107

farklılıktan hareket etmektedir. Ona göre eğer kelim yazı olsaydı, o zaman yazının her zaman kelam gibi var olması³⁴⁶ gerekirdi. Oysa kelam bazen var olmadan da bulunabilmektedir.³⁴⁷ Bu anlamda kelamın anlam ifade edici olması için belli bir düzen içerisinde varlığa gelmesi gerekir. Sözelimi, biz “Zeyd” dediğimizde, buradaki “za”, “ye” ve “dal” harfleri birbiri ardına bir düzen içerisinde meydana gelmelidirler. İnsan, kelamı ancak bu şekilde meydana getirebilir. İşte insan konuşurken harfleri böyle bir sıra içerisinde meydana getirmesi, kelamın varlığa gelmesini ifade etmektedir. Oysa yazı her zaman kelam gibi varlığa gelmez.

Sözelimi mezar taşlarını ele alalım. Kişi bu taşı oyar ve taşın fazlalıkları atarak harfleri meydana çıkarır. İşte burada esas varlığa gelen şey, bu taşın parçaların atılmasıdır. Yoksa yontma işlemi sonrasında taşın üzerinde kalan harfler varlığa gelmemektedir ve onlar orada her zaman bulunmaktadır. Dolayısıyla yazıdaki anlam ifade edici olan şey, varlığa gelen şey değil, varlığa gelmeyen şeydir. O halde mezar taşındaki yazı, diğer tüm yazılar gibidir. Zira diğer tüm yazılar gibi bu yazı da okunmaktadır. Ancak bu durumdan hareketle söz konusu yazının kelam olduğu söylenemez. Çünkü burada varlığa gelen bir şey yoktur. Dolayısıyla burada kelamın yazı olmadığı ortaya çıktığına göre, geriye sadece yazının kelamın emaresi olduğu seçeneği kalır.³⁴⁸

Diğer delile göre ise, şayet yazıyla birlikte kelam bulunsaydı, bu durumda kelamın ancak sesle birlikte bulunduğu şekilde bir anlam ifade edici olması

³⁴⁶ Burada bu sözle anlatılmak istenen, yazının kelam gibi bir zaman süreci içerisinde varlığa gelmediği hususunun vurgulanmasıdır.

³⁴⁷ Peters, God’s Created Speech, s. 392

³⁴⁸ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 196; Jan Peters, God’s Created Speech, 357. Ebu Haşim’in vermiş olduğu bu misalde şuna dikkat edilmesi gerekir: Kişi mezar taşını oyarken, bu taşı oymak suretiyle bizzat harfleri yazmamaktadır. Aksine kişi, harflerin dışındaki yerleri oyarak atmakta ve bu oyulmuş yerler atıldıkça geriye kalan yerler harfleri oluşturmaktadır. Başka bir deyişle mezar taşı oyma işlemi sırasında harfler dışındaki yerler oyulmak suretiyle harflerin açığa çıkartılması durumu gerçekleştirilmektedir. Bu da şunu gösterir ki Ebu Haşim’in vermiş olduğu bu mezar taşı misali, tüm yazı çeşitlerini kapsamamaktadır.

gerekirdi. Diğer bir ifade ile kelam sesle birlikte olduğunda hangi şekil üzereyken anlam ifade ediyorsa, aynı şekilde yazıyla birlikte bulunduğunda da o şekil üzere olması gerekir. Oysa kelam sesle birlikteyken ancak belli bir düzen içerisinde var olduğunda bir anlam ifade eder. Sözelimi, “bismillah” kelimesinde, “mim” harfi “sin” harfinden sonra, “sin” harfinin ise “be” harfinden sonra gelmesiyle bir anlam oluşur. Oysa yazıdaki durum farklıdır. Bu kelime ters yazılsa bile okuyan nezdinde, tıpkı düzenli yazıldığında ifade ettiği anlamın benzerini ifade eder. Bu da yazının kelam olmadığını ve yazı ne şekilde bulunursa bulunsun, sadece kelamın bir emaresi olduğunu ortaya koyar.³⁴⁹

Öte yandan Ehli Sünnet kelimcilerden Bakıllani, somut düzlemde yazının, dilsel konuşmanın bir emaresi olmasının, aslında yazının kelamın yerine ikame edilmesi gerektiği anlamını içerdiğini iddia etmektedir. O, bu hususta Kur’an’dan delil olarak “İşte bu kitabımız! Size karşı gerçeği söylüyor. Çünkü biz sizin yapmakta olduklarınızı kaydetmekteyiz”³⁵⁰ ayetini delil olarak getirmektedir. Ona göre nasıl ki kelamda, konuşmanın delalet ettiği anlam delillendirilebiliyorsa, aynı şekilde yazının anlamı da delillendirilebildiği için yazı, kelamın yerine geçmektedir. Bu anlamda yazı; toplumsal uzlaş, ıstılahi oluş ve harflerin azalması ya da artması yoluyla farklı görünümelerde ortaya çıkmaktadır. Buna göre İncil’in veya Tevrat’ın yazı tarzının birbirine benzememesi, her dilin kendine özgü yazı şeklinin bulunmasından ötürüdür. Dolayısıyla kelamda ve satırlarda yer alan harflerin şeklinde, kelime ve anlam var olmaktadır. Yazıda var olan bu anlam ise, kendi yazı tarzının öğretildiği kişilerin anlamasına açıktır.³⁵¹

³⁴⁹ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 198

³⁵⁰ Casiye, 45/29

³⁵¹ Bakıllani, el-İnsaf fi ma Yecibu İ’tikaduhu ve la Yecüzü’l-Cehlu bihi, tah. İmamuddin Ahmed Haydar, Alemü’l-Kütüb, 1. Baskı, Beyrut, 1986, s. 159

Bu çerçevede Ebu Haşim'e göre, beşeri kelimeler ile ilahi kelimeler arasında herhangi bir ayırım yapılması doğru değildir. Zira bir şeyin cinsi ve o cinse ya da sıfatlarına dayanan hükümler yani onu ilgilendiren hükümler faillerin değişimiyle farklılık göstermez. Buna göre eğer Tanrı'nın kelimeleri baki ise, beşer kelimeleri de aynı cinsten olduğu için onun da bekası zorunludur. Fakat delilleriyle birlikte açığa çıktığı üzere beşer kelimelerinin bekası imkânsız olduğuna göre, bu imkânsızlığın Tanrı kelimeleri hakkında da geçerli olması gerekir.³⁵² Bu itibarla yazılan şeye kelimeler denmediği için ilahi kelimelerin Levh-i Mahfuz'daki varlığı hakiki bir mevcudiyet değil, mecazidir. Dolayısıyla Levh-i Mahfuz'da var olan ilahi kelimelerin aynı değil, ona delalet eden emarelerdir.³⁵³

2. Ebu Haşim el-Cübbai: Ses³⁵⁴ Teorisi

Kelimelerin ve dolayısıyla ilahi kelimelerin mahiyetine ilişkin olarak özellikle Ebu Haşim (ö. 321/933) tarafından savunulan ve öne sürülen “ses teorisinin” ayrıntılarına geçmeden önce, bu çalışmamıza alt yapı oluşturması ve katkı sağlaması açısından ses bilgisi ile ses biliminin ne olduğuna ve bunlar arasındaki farka değinmek yerinde olacaktır.³⁵⁵ Öncelikle ses bilgisi diğer bir adıyla fonetik, iletişim açısından taşıdıkları özellikleri ya da işlevlerini göz önünde bulundurmadan sesleri

³⁵² Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 206

³⁵³ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 201-202

³⁵⁴ Arap dilindeki karşılığı “sada” olan ses terimi, kulağın duyabildiği titreşim demektir. Yani akciğerlerden gelen havanın etkisiyle ağız, dil gibi konuşma organlarında meydana gelen titreşime ses denmektedir. Bilgi için bkz. Vardar, Berke, Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü, s. 167. Bu anlamda ses, hangi vasıtayla olursa olsun havanın hızla titreşiminden meydana gelmektedir. Bu yönüyle ses, kişinin nefes alıp vermesi sırasında gerçekleşmektedir. Şayet nefes alıp verme olayı gerçekleşmediğinde, kişinin ses çıkarması mümkün değildir. İşte bu da kişinin hava ile olan irtibatı sonucunda ortaya çıkan bir durumdur.

³⁵⁵ Kimi kaynaklarda sesbilimin karşılığı fonetik, ses bilgisinin karşılığı ise fonoloji olarak verilmektedir. Burada bilim ve bilgi sözcüklerinin farklı niteliği nedeniyle, özellikle fonoloji karşılığı ses bilgisi terimi doyurucu değildir. “Bilgi” eski deyiimiyle malumat, bir iş ya da konu üzerine bilinen şey demektir. “Bilim” eski deyiimiyle ilim ise “çevrenin ya da olayların bir kısmını konu edinip deney yollarıyla ve gerçekliğe dayanarak yasalara yükselmeye çalışma” anlamını ifade etmektedir. Bu nedenle fonetik’e bilim, fonoloji’ye bilgi denemez ve her ikisi de birer bilim dalıdır. Bilgi için bkz. Toklu, Mehmet Osman, Dilbilime Giriş, Akçağ Yay., 2. Baskı, Ankara, 2007, s. 36

somut gerçeklikleri içinde oluşturulmaları, aktarılmaları ve algılanmaları bakımından inceleyen bir daldır.³⁵⁶ Bu itibarla fonetik, sadece belli bir dilde değil, tüm dillerde insanların kullandıkları konuşma seslerinin neler olduğuna, nasıl oluştuğuna, sınıflandığına, değişik bağlamlarda ve durumlara nasıl değişim gösterdiğine, söylenen herhangi bir sözün anlamını aktarmada konuşma seslerinin hangi unsur ve özelliklerinin gerekli olduğuna ilişkin sorulara yanıt arar.³⁵⁷

Dolayısıyla fonetik, yeryüzünde konuşulan dillerde kullanılan konuşma seslerini doğal özellikleriyle incelemektedir. Bu bağlamda bu alan, bir sesin üretimi, nefes alıp vermede solugun yönü, ses tellerinin titreşimi, sesin çıkarımı sırasında damağın durumu ve dil deneni organının uzunluğu ya da yüksekliği gibi hususları araştırma ve inceleme konusu yapmaktadır.³⁵⁸

Dilsel iletişimde seslerin çok yönlü bir yapıya sahip oluşu, fonetiğin çeşitli dallara ayrılmasına neden olmuştur.³⁵⁹ Öyle olmakla beraber fonetik, uzun süre “sesleri ele alan bilim” niteliği taşımış, özellikle 20. asırda fonolojinin kurulmasından sonra sesleri daha çok tabiat bilimlerindeki yöntemlerle ele alan bir alan olarak görülmeye başlanmıştır. N. Trubetskoy, Saussure’nin dil ile söz arasındaki ayırımından yola çıkarak fonetiği kelam, fonolojiyi ise dil alanında işlem

³⁵⁶ Vardar, Berke, Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü, s. 167

³⁵⁷ Toklu, Mehmet Osman, Dilbilime Giriş, s. 38

³⁵⁸ Toklu, a.g.e., s. 38

³⁵⁹ Ses bilgisi, olguları ele alış türüne ve kullandığı yöntemlere göre kendi içinde birçok alana ayrılır. Buna göre söyleyiş ses bilgisi ya da fizyolojik ses bilgisi, ses aracının anatomisini ve konuşma organlarının hareketini inceler. Fiziksel ya da akustik ses bilgisi, seslerin havanın titreşimleriyle konuşucudan dinleyiciye aktarılışı sırasında ortaya çıkan olguları ele alır. İşitsel ses bilgisi, seslerin duyuluşu, algılanışı ve bununla ilgili çeşitli olgular üzerinde durur. Deneysel ses bilgisi, bütün dillerdeki ses gerçekleştirmeleri inceler. Karşılaştırmalı ses bilgisi, iki ya da daha çok sayıda dili, sesleri açısından karşılaştırır. Tarihsel, evrimsel ya da artsüremli ses bilgisi, seslerin zaman içinde geçirdikleri değişimleri belirler. Betimsel, dural ya da eşsüremli ses bilgisi, sesleri belli bir evrede, zaman etkenini işe karıştırmadan ele alır. Birleşimsel ses bilgisi, seslerin bağlam içindeki konumlarına göre birbirini etkilemesini inceler. Düzeltici ses bilgisi ise, dil deneyliklerinde ya da derslikte yabancı bir dille ilgili söyleyiş bozukluklarını özel yöntem ve uygulamalarla düzeltmeyi amaçlar. Bilgi için bkz. Vardar, Berke, Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü, s. 168.

yapan iki farklı alan olarak görmüştür.³⁶⁰ Aynı şekilde A. Martinet’e göre de fonetik, sesleri herhangi bir dile bağlı kalmadan inceleyen bir alandır.³⁶¹ Buna göre bu alanın incelediği en küçük birim olan sesler, çıkış yerleri ve biçimlerine göre belirli özellikler taşır. Sözelimi, “dana” ve “dama” sözcüklerinde “n” ve “m” seslerinin her ikisi de çıkış biçimlerine göre yumuşaktır; ancak çıkış yerlerine göre, “m” çift dudak ünsüzü, “n” ise diş eti ünsüzüdür.³⁶² İşte buradaki ayırıcı özellik çıkış yerlerinden kaynaklanmaktadır. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere sesler, belli anlamları içermesi bakımından kişiden kişiye ya da toplumdaki topluma değişebilen bir yapıya sahip olması yanında, konuşmanın ayırıcı öğelerini oluşturması bakımından da evrensel bir niteliğe sahiptir. Bu bakış açısından hareketle de kelamı, konuşma organları tarafından çıkarılan anlamlı seslerden oluşan bir fiil olarak görmek mümkündür.

Diğer taraftan ses bilimi diğer bir adıyla fonoloji ise, sesleri iletişimdeki işlevleri açısından inceleyen bir bilim dalıdır. Kimi dilbilimcilerin işlevsel ses bilgisi diye isimlendirdikleri fonoloji, özellikle J. Baudouin de Courtenay, Saussure gibi dilcilerden esinlenen Prag Dilbilim Çevresi’nde oluşmuştur. A. Martinet’e göre fonoloji, sesleri belli bir dilde yerine getirdikleri işlev açısından ele alır. Dille ilgili bir bilim olan bu disiplin, seslerin hangi söyleyiş ve akustik özelliğinin ayırıcı olduğu konusunda bilgi verir ve bu sesleri dizimsel ilişki içindeki yerlerine göre sınıflandırır. Bunu da dilbilim yöntemlerini kullanarak gerçekleştirir.³⁶³

³⁶⁰ Vardar, Berke, a.g.e., s. 167-168

³⁶¹ Vardar, a.g.e., s. 168

³⁶² Toklu, a.g.e., s. 48

³⁶³ Toklu, a.g.e., s. 37. Dille ilgili bir birim olan fonoloji, ayırıcı özelliklere göre kendi içinde birçok alana ayrılmaktadır. Bunlardan genel sesbilim, bütün dillerin sesbilimsel dizgeleriyle bunların işleyiş yasalarını inceler. Ayrımsal sesbilim, iki ya da daha ço dilin sesbilimsel dizgelerini ele alır ve bu bağlamda ayrılık ve benzerliklerini saptar. Tarihsel ya da artsüremli sesbilim, sesbilimsel dizgelerin evrimini, bir dil durumundan öbürüne geçişte ortaya çıkan değişimleri belirler. Betimsel ya da eşsüremli sesbilim, bir dilin belli bir evresinde yer alan sesbilimsel dizgeyi inceler. Bu alanların

Bu itibarla fonoloji, sesleri dil içindeki görevleri açısından ele alan bir işleve sahiptir. Dolayısıyla seslerin iletişimde nasıl etkili olduğunu, ne şekilde anlam farkları doğurduğunu, kısacası ses özelliklerin anlaşmaya katkısını aydınlatmaya çalışır. Sözelimi, ilk hecesi vurgulu olan “ordu” sözcüğü ile ikinci hecesi vurgulu olan “ordu” sözcükleri arasında anlam farkı yaratan vurgunun görevini, çeşitli incelik ve ayrıntılarını saptamak fonolojinin görevidir.³⁶⁴

Mu'tezili düşünce sistemi içerisinde kelamın harften ibaret olduğunu ileri süren bir yaklaşım olduğu gibi, kelamın özü itibariyle seslerden ibaret olduğunu ileri süren bir yaklaşım da bulunmaktadır. Her ne kadar bu teoriyi savunanlar arasında Ebu Cafer Muhammed b. Abdillah el-İskafi (ö. 240/854) ve Ebu'l-Kasım Cafer b. Muhammed el-İskafi gibi isimler³⁶⁵ bulunsa da, esas itibariyle bu teorinin fikir babası ve öncüsü Ebu Haşim el-Cübbai'dir. Onun kelam tanımında, “keşf ve izah yoluyla kelamın hakikatinin anlaşılması” ifadesiyle, ses ve kelam bir araya getirilmektedir. Ona göre iki harf veya harfler algılanabilir ver akledilebilir bir şekilde düzenli olarak meydana getirildiklerinde artık kelam haline gelirler. Ancak bu harfler parçalı seslerin bulunmasıyla var olurlar.³⁶⁶ Burada Ebu Haşim'in kelamın var oluşuna ilişkin olarak bu şekilde düşünmesinin altında yatan neden olarak, harflerin var olmasıyla sesin zaten var olacağı düşüncesinin olduğu söylenebilir. Zira ona göre parçalı sesler harflerden farklı olsaydı, aralarında herhangi bir şekilde ilgive münasebet bulunmadığı için birbirlerinden ayrılmaları mümkün olurdu.³⁶⁷ Başka bir

dışında dağıtımcılığa bir tepki olarak gelişen ve sesbilimi dilbilgisine katma çabasından kaynaklanan üretici sesbilim vardır. Bu alan ise, ses olgularını dilbilgisine katma çabasını yansıtmaya işlevini görür. Bilgi için bkz. Vardar, Berke, Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü, s. 169, 209.

³⁶⁴ Aksan, Doğan, Her Yönüyle Dil, I/s. 28

³⁶⁵ Aslan, İbrahim, “Kelamullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği”, s. 137

³⁶⁶ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 8

³⁶⁷ Abdulcebbar, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, s. 529

deyişle kelam olmaksızın parçalı sesin³⁶⁸ ya da ses olmaksızın kelamın bulunması düşünülebilirdi.³⁶⁹ Dolayısıyla tüm bu ifadeler, “harflerin parçalı seslerden ibaret olduğu kabulünü” ortaya koymaktadır.

2.1. Kelam-Ses İlişkisinde Sesin Temel Nedeni Olarak İtimad

“Harfın, kesik ses birimlerinden ibaret olduğunu” vurgulayan Ebu Haşim, kelam ile ses arasındaki ilişkiyi, bir sebep-sonuç ilişkisi olarak görmektedir. Ona göre kelam ile sesi bir arada meydana getiren şey, itimaddır.³⁷⁰ Buna göre sesle

³⁶⁸ Ses yolunda bulunan ses telleri, gırtlak, küçük dil, dil, diş, damak ve dudak gibi organların ses yolunu açıp kapaması ve daraltıp genişletmesi ile ham ses, konuşma sesi haline gelir. Bu anlamda seslerin oluşumunda alt ve üst çenelerin katkısı da göz ardı edilmemelidir. Buna göre seslerin oluşum sürecinde, ciğerlerden gelen hava akımı soluk borusundan geçerek yarım daire biçiminde iki dudakçıktan ibaret ses tellerine gelir. Kaslardan ve zarlardan oluşan elastiki bir bant biçimindeki ses telleri, seslerin oluşumuna titreşerek ya da titreşmeyerek katkı sağlar. Bu durumda ciğerlerden gelen hava akımı, ses tellerinden sonra ağız ve burun yollarının birleştiği noktaya ulaşır. Ham sesi ağız ya da geniz yoluna yönlendiren küçük dil, ağız boşluğunun arka tarafında damağın yumuşak uzantısı olarak kabul edilir. Küçük dilin bulunduğu bu noktada geniz yolu küçük dil tarafından kapanmışsa ağız sesleri; kapatılmamışsa geniz sesleri oluşur.

Ağız yolunda seslerin oluşumu için en önemli rolü oynayan organlar ses telleri, damak, dil, dişler ve dudaklardır. Burada dil, çeşitli hareketler yoluyla hava akımını şekilli ses haline getirir. Öbür yandan kimi seslerin oluşumu için dilin ya da dişlerin bir işlevi olmaz. Bu tür durumlarda devreye dudaklar girer. Hava akımının boğumlandığı yani işlenmiş konuşma sesi haline geldiği noktaya, oluşum noktası ismi verilir. Şu halde ses, soluk verme, seslenme ve boğumlanma aşamalarıyla oluşur. Ses üretimi aslında bir akustik filtremedir; akustik filtre, ses üretim yollarının özelliklerini gösterir. Eker, Süer, Çağdaş Türk Dili, s. 236-237.

³⁶⁹ Abdulcebbar, el-Muhit bi't-Teklif, s. 312

³⁷⁰ Arap dilinde “amede” fiil kökünden gelen “iftial” vezninde masdardır. Lugat anlam olarak bu sözcük, yaslanma, dayanma, güvenme; tasdikleme, tasvip etme; kredi, borç gibi anlamları içermektedir. Bkz. Mutçalı, Arapça-Türkçe Sözlük, s. 597. Kökeni Arapça olan bu sözcük Türk dilinde kullanılmaya başlayınca ister istemez anlam daralmasına uğramıştır. Dolayısıyla Arap dilinde bu kadar geniş anlam yelpazesine sahip olan bu sözcük Türk dilinde ise sadece “güven, emniyet” anlamlarıyla karşılık bulmaktadır. Bkz. Akalın, Şükrü Haluk, Türkçe Sözlük, s. 1232.

Diğer taraftan Arap dilcilerden Tahanevi, itimad sözcüğü için kullanım açısından iki farklı anlam ortaya koymaktadır. Bunlardan birincisi, “arzu, istek, tutku, heves” anlamı; ikincisi ise, “meyletme, yönelme” anlamıdır. Ona göre kelimacılar ve felsefeciler bu sözcüğe “eğilim, yönelim” anlamını vermektedir. Bkz. Tahanevi, Keşşaf, I/s. 230. Yine Arap dilcilerden İbn Manzur ise bu sözcüğün, “merdiven” anlamını içerdiğini ifade etmektedir. Ona göre bu sözcük, insanın sürükleyerek götürdüğü her türlü merdivene isim olarak konmuştur. O, itimad sözcüğünün bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi olarak şunu gösterir: Kişi, merdivenleri sürükleyerek götürmektedir. Zira merdivenler, kazıklara ve çadır ortasına dikilmiş direğe (amud) dayanır. Dolayısıyla bu sözcük, “kişinin yüklenip götürdüğü merdiven” manasındadır. Bkz. İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, s. 3097.

Görüldüğü üzere lugat olarak “bir şeye dayanma, bir şeye yönelme” anlamlarıyla ön plana çıkan itimad sözcüğünü kelam literatürüne dâhil eden ilk kişi Mutezili kelimacılar arasında biri olan Nazzam’dır. Ona göre bu sözcük, “istidlalde bulunurken bir şeye dayanmak, bir şeye yönelmek ve bir şeye yaslanma” anlamlarını içermektedir. Bkz. Abdulcebbar, Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile, tah. Fuad Seyyid, Daru't-Tunusiyye, Tunus, 1974, s. 71. Cisimlerin sürekli olarak hareket halinde olduğunu ileri süren Nazzam, bilinen yer değiştirme hareketinin, sükûn gibi görünen olgunun da aslında itimad hareketi olduğunu dile getirmektedir. Bu anlamda o, bu tür harekete “hareket-i itimad”

birlikte kelamın meydana gelmesi, yani kelamın tevellüdü itimad ile bağlantılıdır. Ancak itimad ses ve kelamla birlikte bulunduğunda, zorunlu olarak her ikisini de doğurur denilemez. Her ne kadar ses ve kelamdan ikisinden biri olmaksızın diğersinin var olması imkansız olsa da, itimad her zaman sesi doğurmayabilir. Hatta itimad sesle birlikte kelamın var olmasına engel olamaz.³⁷¹ Daha açık bir söyleyişle itimad, sesli olarak kelamın ortaya çıkmasında sesin nedenidir, fakat kelamın zorunlu sebebi değildir. Dolayısıyla kelam, sesin olmadığı durumlar olarak ne bir yazı ne de bir ezberdir.³⁷²

Aynı şekilde Abdulcebbar da konuşma anında sesin nedeni olarak itimadı görmektedir. Ancak o, itimad konusuna biraz temkinli yaklaşmaktadır. Onu böyle bir temkinli olmaya iten neden ise, ilahi kelamının şahid âlemde var oluşunda aynı şartın istenmesine engel olmaktır. Ayrıca ona göre kelamın gerçekleşmesinde, sesin meydana gelmesine engel olan özür varsa, kelam da oluşmaz.³⁷³ Bu da Abdulcebbar'ın Ebu Haşim'den farklı olarak Allah ve insan için farklı özelliklere sahip olabilecek bir kelam algısı oluşturma düşüncesi içerisinde olduğunu göstermektedir. Netice itibarıyla o, ilahi kelamının ortaya çıkışında sesi zorunlu bir

ismini vermektedir. Ona göre hareket ile kevn aynı anlamı ifade eder. Bu itibarla bütün hareketler cismin mekâna dayanmasından ibarettir. Bunların bir kısmında ikinci bir mekâna intikal vardır, diğer bir kısmında ise intikal yoktur. Cisim bir yerden başka bir yere hareket edince hareket ilk mekânda meydana gelir ki, bu da cismin ikinci mekânda bulunuşunu gerektiren dayanmalarıdır. Cismin ikinci mekânda oluşu, ikinci mekândaki hareketidir. Böylelikle bütün cisimlerin hareket halinde bulunduğunu savunan Nazzam, yer değiştirme hareketi ve itimad hareketi olmak üzere iki tür hareketi kabul etmektedir. Bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, “‘Hareket’”, İslam Ansiklopedisi, TDV, İstanbul, 1997, XVI/s. 120-121. Bu da bir hareket olarak algılanan itimad kavramının, zamanla kelam literatürüne, cisimlerde sürekli olarak var olan hareket eğilimi şeklinde yer aldığını göstermektedir. Burada Nazzam'ın bu ifadelerinden açığa çıkan şudur ki, o, kelamcılarının kullandığı itimad kavramının günümüz fizik ilminde kullanılan direnç, çekim kuvveti, güç, statik gibi kavramları karşıladığı düşüncesindedir. Ayrıca onun bu görüş ve düşünceleri, ileriki süreçte Ebu Ali el-Cübbai ve oğlu Ebu Haşim el-Cübbai ile Abdulcebbar'ın görüşlerine zemin oluşturduğu da bir gerçektir.

³⁷¹ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 23

³⁷² Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 23

³⁷³ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 23

unsur olarak görmemektedir. Zira o, Allah'ın ses olmaksızın da söz söylediğini ortaya koyma amacı içerisindedir.

2.2. Kelamda Süreksizlik Tezi

Kelam ile ses arasındaki ilişkiyi, bir sebep-sonuç ilişkisi olarak görmek suretiyle kelamın sessel yönünü daha fazla ön plana çıkaran Ebu Haşim, Ebu Ali'nin aksine kelamın sürekli olmadığını ve bu nedenle birden çok mekânda bulunamayacağını ileri sürmektedir. Çünkü ona göre kelam, sestten başka bir şey değildir. Diğer bir ifade ile ses cinsinden olması hasebiyle kelam, sesin sahibine aittir. Yani konuşan kimsenin ortaya koyduğu kelam, başkasının kelamının tekrarı olmayıp, yalnızca kendi fiilidir. Bu da kelamın sadece sesin olduğu yerde bulunabileceğini göstermektedir. Bu anlamda ses, konuşma sırasında kişinin fiili olarak orada bulunmaktadır. Aksine konuşma sona erdiğinde, sesin yok olup gitme yani süreklilik arz etmeme özelliğinden dolayı orada kelamın varlığından söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla yazı gerçek anlamda kelam olmayıp kelamın bir emaresidir. Aynı şekilde hıfz da kelam olmayıp, sadece kelamın keyfiyetini ve düzenini bilmektir.³⁷⁴

Ebu Haşim'in konuya ilişkin bu ifadelerinin bir benzerine de Abdulcebbar da rastlamak mümkündür. Ona göre konuşma örgenlerine göre değişen ses, kendi cinsi ve ortaya çıktığı yerin biçimine göre farklılık göstermektedir. Bu nedenle ses kesik kesik olmaksızın anlamlı ve söyleniş sırasında bir defasında bitişen, diğer defasında ayrılan olarak tek cinsten kesik sesbirimleri ya da harf ve harfler şeklinde ortaya çıkarılabilir. Bunun yanında kapı gıcirtısı gibi nitelendirilemeyen şekillerde ortaya

³⁷⁴ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 191

çıkabilir. Dolayısıyla sesler, tek başlarına bir anlam ifade etmezler.³⁷⁵ Bunların dışında gırtlak yapısındaki farklılıklar nedeniyle sesin incilmesi ya da kalınlaşması gibi durumlar da söz konusudur.³⁷⁶ Fakat bu durum, harflerin çıkışına etki etmez. Çünkü harflerin müstakil olarak varlığı söz konusudur. Dolayısıyla değişen harf değil, ses olmakta ve bu yönüyle ses ancak harf olarak telaffuz edildiğinde kendiliğinden var olabilir.³⁷⁷

Aynı şekilde harflerin de sürekli olmadığını ve bu bağlamda ortaya çıkışı esnasında kendi unsurlarından her birisinin tam anlamıyla bulunmadığı³⁷⁸ vurgusunu yapan Abdulcebbar, Ebu Haşim gibi yazılı ve ezberdeki metinleri kelimeler olarak isimlendirmemektedir. Ona göre yazılı metindeki harflerin çeşitli dillerde farklılık göstermesi ve bu anlamda insanların yazı üzerindeki uzlaşımları çeşitli olmasından ötürü, harfler aynı olmasına rağmen o harfe işaret eden şekiller ve simgeler değişebilmektedir. Bu durumda harflerin şekil ve simgeleri üzerinde uzlaşma, ancak okumayı mümkün kılabilir. Aksi takdirde konuşan kişinin amaç ve muradının illaki yazıyla bilinmesi gerekmez. Bu anlamda el ve ayak işaretleri, hatta yürüyüş ve adımlarla da kişinin amaç ve muradı anlaşılabilir; fakat bunlara kelam denilmesi olası değildir. Tabiatıyla yazılı metnin kelam olmadığı böylelikle kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.³⁷⁹ Benzer bir durum ezberdeki metin içinde geçerlidir. Zira

³⁷⁵ Aynı şekilde Türk dilinde de seslerin tek başlarına bir anlam ifade etmediği vurgusu yapılmaktadır. Buna göre insanın konuşma organları doğuştan, yalnızca şekilsiz, doğal sesler çıkarabilir. Dünyaya gelen bebek bir süre bu doğal sesleri çıkarır ve zamanla çevreden duyma ve taklit yoluyla konuşma organları, şekilli sesler çıkarma alışkanlığı kazanır. Bu durumda insan, doğup büyüdüğü ortamdaki dili, süreç içinde anadil olarak edinir. Bilgi için bkz. Eker, Süer, Çağdaş Türk Dili, s. 237.

³⁷⁶ Çağdaş Türk Dilbilimcilerden biri olan Süer Eker, Abdulcebbar tarafından dile getirilen bu yaklaşımı, kabul edilebilir bulmamaktadır. Ona göre belirli ulusların boğaz yapılarındaki farklılıklar nedeniyle ancak belirli sesleri çıkarabilecekleri şeklindeki söylemleri, gerçeklikten uzak ve bilim dışı görmektedir. Bu anlamda farklı etnik kimlik taşımanın, dil ediminde herhangi bir işlevi ve rolü söz konusu değildir. Eker, a.g.e., s. 237.

³⁷⁷ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 21-22

³⁷⁸ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 24

³⁷⁹ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 23

ezberdeki metin, sadece konuşma organları sağlam olduğu vakit sesi çıkartmaya imkân bulması açısından kelamın nasıl gerçekleştiği bilgisini vermektedir. Ancak bu şekilde ezberdeki metnin okunması ve dillendirilmesi imkânı elde edilmiş olur.³⁸⁰ Dolayısıyla ne yazılı metni ne de ezberdeki metni, kelam olarak nitelendirmek epistemik açıdan doğru değildir.

Bu çerçevede Ebu Haşim, Ebu Ali'nin “kelam ile yazının aynı olduğu” iddiasını çürütmek amacıyla yazıda kelamın var olmadığını kanıtlamak için birtakım deliller ileri sürmektedir. Ona göre bu delillerden ilki, kelamın sestten başka bir şey olmadığı gerçeğidir. Nitekim kişinin belirli bir düzen içerisinde parçalı sesleri ortaya koyduğunda kelamın oluşmaması ya da parçalı sesler olmadan kelamın bulunması imkânsızdır. Şayet kelam sestten başka bir şey olsaydı, bu durumda ortada ses olmadığına da kelamın bulunması mümkün olurdu.”³⁸¹ Burada Ebu Haşim bu deliliyle kelamın meydana gelişinin ancak ses sayesinde mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Sesler kişiden, belirli bir düzen içerisinde çıktığında kelam haline gelmektedir ve ses olmadığına da asla kelam bulunmamaktadır. Bu da kelamın sestten öte bir şey olmadığını gösterir.

2.3. Sesin İşitilebilirliği ve İdrak Edilebilirliği

Ebu Haşim'in, Ebu Ali'nin “kelam ile yazının aynı olduğu” iddiasını çürütmek amacıyla yazıda kelamın var olmadığını ispatlamak için ileri sürdüğü delillerden ikincisi, kelamın işitme duyusuyla idrak edilir bir yapıya sahip olduğu hususudur. Bu delile göre şayet kelam sestten başka bir şey olsaydı ve aynıyla yazma ve ezberleme hallerinde bulunsaydı, bu durumda işitme duyusuyla tüm bu şekillerde idrak edilmesi gerekirdi. Yani kelam hem yazılı halde iken hem de ezbere bulunuyor

³⁸⁰ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 23

³⁸¹ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 7

iken de işitme duyusuyla idrak edilmesi gerekirdi. Oysa bunun mümkün olmadığı bilinmektedir. Dolayısıyla kelimeden öte bir şey değildir.³⁸²

Benzer şekilde Abdulcebbar da sesin fizyolojik olarak işitilebilme ve idrak edilebilme yönüne³⁸³ vurgu yapmaktadır. Ona göre bu durum, sadece konuşma sırasında ortaya çıkmaktadır. Sözelimi, “Zeyd” sözcüğü telaffuz edildiğinde, bu sözcüğü oluşturan harfler arka arkaya kulağa intikal etmektedir. Bu şekilde bu sözcük, “deyza” ya da “yezda” olarak değil, “Zeyd” olarak işitilmekte ve idrak edilmektedir. Buna göre kelamın hadis oluşuyla birlikte kelamın kulaklara intikal edeceğine ilişkin iddiaya karşı çıkılması şu durumda mümkün değildir. Zira onun bu şekilde intikal etmesi, yadsınamaz bir gerçekliktir.³⁸⁴ Şu halde yazılı metinlerde sesin bulunmadığı gerçeğinden hareketle bu metinlerdeki yazının kelam ile aynı olduğunu söylemenin yanlış olduğu böylelikle kendiliğinden açığa çıkmaktadır.

Ancak Ebu Ali, kelamın işitme duyusuyla idrak edilir bir yapıya sahip olduğu hususunu iki açıdan reddetmekte ve bu delile itiraz yöneltmektedir. Birincisi, burada idrak edilen şeyin sadece ses olduğu yönündeki itirazdır.³⁸⁵ Bu itiraza Ebu Haşim şu şekilde yanıt vermektedir: Kişinin görme açısından renkleri birbirinden ayırt ettiği şekilde, müdrik de sesleri birbirinden ayırdığı gibi harfleri de birbirinden ayırır. Tüm bunları yani harfleri de sesleri de birbirinden ayırdığına göre, böylelikle kelamın da ses gibi idrak edildiği ortaya çıkar. İkinci itiraz ise, kelamın ancak sesle birlikte

³⁸² Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 193

³⁸³ Yapı itibarıyla ses, havanın titreşimiyle oluşan, insan ya da hayvanlarda işitme duygusunu harekete geçiren ve kimi zaman da ancak özel aygıtlarla saptanabilen fiziksel dalgalardır. Ses dalgaları, ses yolunda bulunan organların istemleri sonucunda akustik basınç dalgalarıdır. Bu dalgalar, işitme organı ve sinirleri aracılığıyla beyindeki işitme merkezine aktarılır. Bu anlamda işitme, dilin temelini oluşturur. Burada duyu organları fiziksel enerjiyi sinirsel enerjiye dönüştürür. Dolayısıyla dilin temeli olan sesi, doğadaki diğer ses ve gürültülerden ayıran en temel nitelik, onun insana özgü biçimlenmiş bir fiziksel nicelik oluşudur. Bilgi için bkz. Eker, Süer, Çağdaş Türk Dili, s. 234.

³⁸⁴ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 24

³⁸⁵ Ebu Ali el-Cübbai’ye göre, kelam sadece işitilen sestense ibaret değildir. Bunun yanında yazılı ya da ezber halinde de kelamın varlığı mevcuttur. Bu durumda o, kelamı, “işitilme sırasında ortaya çıkan bir ses” olarak ifade edilmesini, doğru ve tutarlı bir yaklaşım olarak görmemektedir.

bulduğunda işitilebileceği yönündedir. Diğer bir deyişle kelamın işitilmesini şartı sesle birlikte bulunmasıdır. Bu nedenle kelam yazılı ya da ezber halinde bulunduğunda kesinlikle işitilemez. Bu yöndeki bir itiraza da Ebu Haşim şu şekilde cevap vermektedir: Bir şeyin idrak edilmesi, o şeyin olduğu şekliyle idrak edilmesi demektir. Yani ses, ses olduğu için idrak edilir. Dolayısıyla buraya yeni bir şart eklemek mümkün değildir.³⁸⁶

2.4. Ses Teorisini Neden-Sonuç İlişkisiyle Temellendirme

Ebu Haşim, Ebu Ali tarafından ileri sürülen “kelam ile yazının aynı olduğu” tezini ilmi açıdan çürütmek amacıyla yazıda kelamın var olmadığını kanıtlamak için birtakım deliller öne sürmektedir. Onun öne sürmüş olduğu bu delillerden üçüncüsü, sebep ile müsebbep arasındaki ilişki eksenindedir. Ona göre sebep, müsebbebi ortaya koyar. Bu açıdan bakıldığında niyetin, seçimin ya da bilginin müsebbep üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Şayet olsaydı, bu durumda sebep olmaktan çıkardı. Bu ise şu anlama gelmektedir: Kişi konuştuğunda yani sebep meydana geldiğinde ortaya kelam çıkar. İşte ortaya çıkan bu kelam ise müsebbeptir. Bu her zaman böyledir. Şayet kişi konuştuğunda ortaya çıkan kelamın kendi kelamı olduğunu söylemezsek, bu durumda sebep, müsebbebi doğurmamış olacaktır. İşte bu yüzden kişi, Fatiha süresinin ilk iki ayetini okuduğunda, ortaya çıkan bu ayetleri okuyan kişinin kendi kelamıdır.³⁸⁷

Dördüncü delile göre aynı sebep daima aynı sonucu doğurur ve kişinin niyetinin bunda bir etkisi yoktur. Sözelimi kişi, “ra” harfini yazmaya niyetlendiğinde, yazdığı yazı da “ze” harfi de çıkabilir. Burada kastedilen kişinin amaçladığının aksine bir şeyin meydana çıkması değildir. Kişinin yazdığı yazıdaki

³⁸⁶ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 193-194

³⁸⁷ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 194

harflerin birbirine benzemesidir. Tüm harflerin sebebi aynıdır yani yazıdır. Fakat kişinin yazı ile “ra” harfini yazmaya niyet etmesi ile “ze” harfini yazmaya niyetlenmesinin hiçbir etkisi yoktur. Zira yazıda “ra” ve “ze” harfleri birbirine benzemektedir. Burada bunun temel dayanağı ise yazıda karışıklığın çıkabilmesine rağmen konuşma sırasında böyle bir karışıklığın olmamasıdır. Bu da kelamın yazı olmadığını ve onun ancak kelamın emaresi olduğunu göstermektedir.³⁸⁸

Beşinci delil ise, “tek bir sebep tek bir müsebbebi doğurur” şeklindeki ilkeye dayanmaktadır. Bu durum, kudretle makdur arasındaki ilişkiye benzer. Nasılki birden çok kudretin tek bir makduru doğurması caiz değilse, aynı şekilde birden çok sebebin de tek bir müsebbebi doğurması doğru değildir.³⁸⁹ Dolayısıyla tek bir kudretin tek bir makduru meydana getirdiği gibi, tek bir sebep de tek bir müsebbebi meydana getirir.

Burada bu ilke, yazı ile kelam arasındaki farklılığı kanıtlamak için uygulama noktasında şöyle bir misal verilebilir: Arap dilindeki “ra” harfini ele alalım. Yazıda bu harf pek çok noktadan oluşur ve bunların hepsi aynı harfi oluşturduğu için “ra” harfi olmak, bu parçaların hepsinin taşıdığı bir özelliktir. Halbuki konuşurken ortaya konulan “ra” harfi tek bir şeydir. Buna göre yazıdaki “ra” harfi pek çok noktadan oluşuyorsa, bu parçaların hangisi gerçek “ra” harfini yani kelam halindeki “ra” harfini oluşturmaktadır? Yazanın yazdığı “ra” harfinin ilk kısmının gerçek “ra” harfini oluşturduğu söylenirse, o zaman kişinin ilk noktayı gördüğünde harfi okuması mümkün olmalıdır ve böylelikle harfi oluşturan geri kalan noktalara ihtiyaç duyulmaması gerekir. Yazının son kısmının oluşturduğu söylenirse, yine aynı durum ortaya çıkar. Bu kez de yazının ilk kısmına ihtiyaç duyulmaması gerekir.³⁹⁰

³⁸⁸ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 195

³⁸⁹ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 195

³⁹⁰ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 195-196

Burada bu noktaların tümünün gerçek harfî oluşturduğu da söylenemez. Zira bu, yukarıdaki ilkenin yanlışlanmasını gerektirir.³⁹¹ Bu itibarla o harfî oluşturan noktaların her biri kendi başına bir sebeptir. Hâlbuki gerçek harf tek bir şeydir. Şayet bu noktaların tamamının gerçek harfî oluşturduğu iddia edilirse, o zaman tek bir müsebbebi birden çok sebebin ortaya koyduğu iddia edilmiş olacaktır. Dolayısıyla yazıdaki harf ile söylenen sözdeki harf arasında göze çarpan bu uyumsuzluk, yazı ile kelamın birbirinden farklı olduğunu ortaya koyar.³⁹²

2.5. Kelamda Yapı Sorunu

Ebu Haşim, Ebu Ali tarafından ileri sürülen “kelam ile yazının aynı olduğu” iddiasına yönelik yazıda kelamın var olmadığını ispatlamak için ileri sürdüğü son delil olan sekizinci delile göre, kelamı oluşturan harflerin her biri var olmak için bir bünyeye ihtiyaç duyar. Bu noktada her bir harf diğer harften farklı olarak belirli bir mahrece ihtiyaç duyar ve bu nedenle harfler çıktıkları mahreçlere göre boğaz harfleri, dudak harfleri vs. şeklinde sınıflandırılmıştır. Nitekim bu yüzden peltek ve kekeme kişiler harflerden bir kısmını çıkartırlarken, diğer bir kısmını da çıkartamazlar. Şayet yazı kelam olsaydı, o zaman yazıdaki harflerin tıpkı kelamdaki harfler gibi var olmak için farklı bünyelere ihtiyaç duyması gerekirdi. Halbuki durum bunun tersinedir. Zira yazıdaki “ra” harfinin ihtiyaç duyduğu şey, “ze” harfinin ihtiyaç duyduğu şeydir. “Sad” harfi ile “dad” harfi, “sin” harfi ile “şın” harfi de böyledir. Bunların hepsi aynı sebebe ihtiyaç duyar. İşte tüm bunlar yazının sadece kelamın emaresi olduğunu göstermektedir.³⁹³

Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki, Ebu Haşim’in harflerin mahreçlerinin farklı oluşu gerçeğinden hareketle, her bir harfin de farklı bünyeye

³⁹¹ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 196

³⁹² Peters, Jan, God’s Created Speech, s. 392

³⁹³ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 198

sahip olduğunu ileri sürmesi, bilgisel açıdan kabul edilebilir cinsten değildir. Her şeyden önce bünye, harflerin mahreçlerini de içine alan bir yapıya sahip değildir. Bu anlamda bünye ile harflerin mahreçleri birbirlerinden farklıdırlar. Buna göre bünye, insanların konuşması sırasında ihtiyaç duyduğu ağız, dil, damak gibi konuşma organlarını içermektedir. Bu durumda birbirinden farklı olan her bir harf vücuda gelmek için bu tür konuşma organlarına ihtiyaçları vardır. Bu da her bir harfin aynı konuşma organlarına ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Başka bir ifade ile her bir harf konuşma sırasında vücuda gelmek için aynı bünyeye ihtiyaç duymaktadırlar.

Diğer taraftan mahreç, yapı açısından harflerin çıkış yerlerini göstermektedir. Bu yönüyle harfler yapı itibariyle birbirinden farklıdırlar. Bu anlamda her bir harfin farklı çıkış yerleri bulunmaktadır. Sözelimi “be” harfi ile “te” harfinin çıkış yerleri birbirinden farklıdır. Mahreç itibariyle bu harflerin birbirinden farklı oluşu, o harflerin telaffuzu esnasında kendini açığa çıkarmaktadır. Bu da bünye ile harflerin mahreçlerinin birbirinden farklı olgular olduğunu ortaya koymaktadır.

Şahid âlemde kelamı sadece seslerden meydana gelen bir yapı olarak gören Ebu Haşim, aynı şekilde aşkın alanda da ilahi kelamı aynı kategori içerisinde değerlendirmektedir. Buna göre Allah, kelamını cisimlerde işitilecek ve manası anlaşılabilecek şekilde yaratır.³⁹⁴ Bu bağlamda O, konuşmasını ses olarak herhangi bir varlıkta yaratmak suretiyle gerçekleştirmektedir. Başka bir ifade ile Allah, kelamını ses şeklinde bir mahalde, iste bu mahal O’nun Musa ile konuşmasında olduğu gibi herhangi bir varlık olsun isterse Cebrail meleğinin dili olsun, yaratmak suretiyle meydana getirmektedir. İşte bu noktada Allah ile insan arasındaki ontolojik farklılık, diğer hususlarda olduğu gibi bu hususta da belirleyici olmaktadır. Bu itibarla ontik

³⁹⁴ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 3

yapı gereği Allah, sebepler ve aletler vasıtasıyla herhangi bir fiil de bulunmaz. Dolayısıyla biz kelimayı meydana getirirken alete ihtiyaç duysak da, kelam Allah tarafından yaratıldığında tıpkı bir alete gereksinim duyulmadığı gibi, sebep olmaksızın da meydana gelebilir.³⁹⁵

Burada bir fiil olarak ses, araz olduğu için Allah'ın zatında düşünülmesi mümkün değildir. Ancak Allah, kendinden bir parça olmayan bu sesi bir başkasında yaratmak suretiyle konuşma fiilini gerçekleştirmektedir. Şayet ses Allah'tan bir parça olarak kabul edilecek olunursa, bu durum iki açıdan sakınca teşkil eder. Birincisi, konuşmanın “diğer iletişim şekilleri içerisinde varlıklar arası iletişimi sağlayan en önemli bir iletişim şekli olduğu” gerçeğini doğrudan ortadan kaldıracaktır. İkincisi ise fiili bir niteliğe sahip olmasıyla birlikte sonradan olan bir yapıya sahip olanın kadim olan Allah'ın zatında gerçekleşmiş olacağı sorunudur.³⁹⁶

Eğer böyle bir şeyin gerçekliği kabul edilecek olunursa, bu durumda Allah muhdes olan varlıklara mahal teşkil etmiş olacaktır. Hâlbuki gerçek bunun aksinedir. Bu anlamda O, kendi dışındaki diğer varlıklarla olan ontolojik farklılığından dolayı kesinlikle muhdes olan varlıklara mahal olması mümkün değildir. Ancak bunun aksi iddia edilecek olunursa, o zaman O'nun kadim olduğu gerçeği ortadan kalkmış olacak ve bu durumda tevhid inancı sarsılmış ve zarar görmüş olacaktır.

Öyle olmakla beraber bu bakış açısının bir neticesi olarak denilebilir ki, kelam baki değildir ve bu nedenle birden çok mekânda bulunmamaktadır. Çünkü o, sestten başka bir şey değildir.³⁹⁷ Bu itibarla kelamın özünü oluşturan ses, yok olup gitme özelliğinden dolayı farklı mekânlarda bulunması mümkün değildir. Bu anlamda ses, sadece sesin sahibine aittir. Yani konuşanın kişinin ortaya koyduğu

³⁹⁵ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 34

³⁹⁶ Aslan, İbrahim, “Kelamullah Tartışmaların Dilbilimsel İçeriği”, s. 139

³⁹⁷ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 191

kelam, başkasının kelamının tekrarı olmayıp yalnızca kendi fiilidir. Bu da doğal olarak kelamın sadece sesin olduğu yerde bulunabileceği sonucunu ortaya çıkarır. Dolayısıyla kelam birden fazla yerde bulunamayacaktır. Aynı şekilde işitme duyusuyla idrak edilen bir şey olan ilahi kelam da Allah'ın kendine aittir. Başka bir deyişle Arap dili içerisinde anlam yüklü seslerden oluşan bir kelam olarak tanımlanan Kur'an³⁹⁸, O'nun kendi fiilidir.

Bu çerçevede bir okuyucunun onu okuması ya da bir hafızın onu ezberlemesi halinde, Kur'an farklı mekânlarda bulunmuş olmayacaktır. Burada Kur'an okuyanın okuması, okuyan kişinin kendi fiilidir. Benzer şekilde hafızın Kur'an'ı ezberlemesi de, onun kendi fiili olmaktadır. Bu da şunu gösterir ki, herkesin konuştuğu kelam kesinlikle bir başkasının kelamı değildir. Şayet herkesin konuştuğu kelam bir başkasının konuştuğu kelamın aynısı olduğu düşünülüğünde, bu durumda Allah da kelamını Arap dili üzerine indirdiğine göre, O da dilcilerin konuştuğu şeyle konuşmuş olacaktır.³⁹⁹ Bu da Allah'ın gerçekte bir kelamı olmadığı anlamına gelmektedir. Benzer neden biz insanlar için de geçerlidir. Yani biz insanların da gerçekte hiçbir kelamı olmadığı sonucunu doğuracaktır.⁴⁰⁰

Ancak burada Ebu Haşim'e şu şekilde bir itiraz yöneltilmektedir: Kur'an'ın okunması konusunda tek tek kelimeler değil, kelamın bütünü göz önüne alınmalıdır. Yani Araplar Kur'an'da geçen kelimelerin hepsinin birbirinden bağımsız tek tek kullanmış olabilirler. Fakat Kur'an'ın bütünü oluşturarak kelimeleri hep birlikte

³⁹⁸ Aslan, a.g.m., s. 139

³⁹⁹ Mutezili kelamcılar içerisinde yer alan Muhammed b. Abdilvahhab el-Cübbai de bu hususta Ebu Haşim el-Cübbai gibi düşünmektedir. Ancak o, Ebu Haşim'den farklı olarak tersinden okuma yapmaktadır. Ona göre herkesin konuştuğu kelam bir başkasının konuştuğu kelamın aynısı olacak olursa, bu durumda Allah'ın kelamının bir benzeri meydana getirilmiş olacaktır. Fakat hiç kimse O'nun kelamının benzerini meydana getiremez. Allah kelamının işitme duyusuyla idrak edilen bir yapıya sahip olması nedeniyle sadece okunur, ezberlenir ve yazılır. Bilgi için bkz. Eşari, Makalatü'l-İslamiyyin, s. 407

⁴⁰⁰ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 200

tıpkı Kur'an'da geçtiği biçim üzerine kullanmadıklarından dolayı, burada kesinlikle bir hikâye söz konusu değildir, sadece okuyan kişi tarafından okuma fiili gerçekleştirilmektedir. Burada kendisine bu şekilde yöneltilen itiraza Ebu Haşim'in cevabı ise şudur: Okuma eyleminde kelamın tamamı tek bir kişiden çıkmıyorsa da tüm Araplardan tamamının meydana gelme ihtimali vardır. Başka bir söylemle tek bir kişiden değil, tüm insanlardan bu kelamın sadır olma ihtimali vardır. Bu anlamda bir kimse Kur'an'daki bir kelimeyi, başkası da başka bir kelimeyi söyler ve bunların hepsi bir araya gelince Kur'an'ı oluşturan kelimeler ortaya çıkar.⁴⁰¹ Bu da şunu gösterir ki, Allah kelamını okuyan kimsenin okuduğu kelam, o kelamı okuyanın kendi fiili olup, bir başkasının fiili değildir. Dolayısıyla bu ifade, “bir kimsenin kelamının bir başkasının kelamının aynısı olmadığı” düşüncesinin farklı bir bakış açısıyla dile getiriliş halini yansıtmaktadır.

3. Kadı Abdulcebbar: Dilsel Yapı Teorisi

3.1. Kelamda Zamansal ve Olgusal Temel

Mu'tezili düşünce sistemi içerisinde kelamı, ses ve harflerden oluşan bir yapı olarak gören kişi, Mu'tezili ekolün son temsilcilerinden biri olan Abdulcebbar'dır.⁴⁰² O, kelam kavramının mahiyetini tahlil ederken onun zamansal kökeni ve var oluşuyla ilgilenmektedir. Öncelikli olarak olgusal alanda kelam için sağlam bir zemin oluşturmaya çalışan Abdulcebbar, bu alandan hareketle kelamın hakikatini sorgulamaktadır. Bu anlamda o, kelamı, olgusal alanda ortaya çıkışındaki fiili yön bakımından ele alarak işe başlamaktadır. Çünkü ona göre kelam olgusal alanda

⁴⁰¹ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 200

⁴⁰² Benzer şekilde Abdulcebbar'ın öğrencisi olan Ebu'l-Hüseyin el-Basri (ö. 436/1044) de kelamı, ses ve harflerden meydana gelen bir yapı olarak görmektedir. Ona göre kelam, işitilen seslerden oluşmuş harflerin belli bir düzen içerisinde birleştirilmesiyle meydana gelen lafızların çeşitli anlamları göstermesi için üzerinde uzlaşılmış bir olgudur. Bilgi için bkz. Ebu'l-Hüseyin el-Basri, Muhammed b. Ali ibnu't-Tayyib, el-Mu'temed fi Usuli'l-Fıkh, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, I/s. 10.

ortaya çıkmakla insanlar tarafından algılanarak kavranabilen ve onun hakikatine vakıf olunabilen bir yapıya sahiptir. Bu anlamda kelam, kavranabilir şeylerin en açığı olduğuna göre⁴⁰³ insan zihninin bu yapıyı kavramasında anlaşmazlıktan söz edilemez. Zira kelamın gerçekleşmesi, aklın ve idrakin birebir katkıda bulunduğu bir fiil şeklidir.⁴⁰⁴ Böylece o, kelamın idrak edilebilir bir yapı olduğunu kabul etmekle, kelamın idraklerde var oluşuna ve varlığına işaret etmektedir. Daha açık bir ifadeyle kelam, algısal düzeyde var olmakla kendiliğinden yapısını insan zihnine açmaktadır.

Aslında burada Abdulcebbar, kelamın sadece olgusal alanda var oluşunu öne çıkarırken temelde şu mantığı yürütmektedir: Herhangi bir kişinin sıfatından söz edilecekse, bu durumda önce o kişinin kendisinin bilinip tanınması gerekmektedir. Daha sonra ise, tanınan bu kişiye ait hangi sıfatların var olduğu bilgisi önem taşımaktadır. Bu anlamda Tanrı'nın zatı bilinemeyeceğine göre O'nun sıfatlarının varlığından söz etmek, bilinmeyen bir şeyin varlığını iddia ve ispat etmek demektir. Şu halde bilinmeyen bir şeyin varlığını iddia ve ispat etmeye çalışmak, her türlü bilinmezliklere ve muhali ispata götürür. Bu durumda doğrudan Tanrı'ya ait olanı bilmenin bir yolu söz konusu değildir. Ancak O'nun hakkında konuşmanın tek yolu şahidden geçmektedir.⁴⁰⁵

Buna göre Tanrı'nın kelamı ya beşer kelamına benzer ya da beşer kelamına benzemez ve farklıdır. Eğer O'nun kelamı bizim kelimamızdan farklı olduğu düşünülecek olunursa, o takdirde bu kelamın bilinen bir şey olmadığı ortaya çıkar. Kelam, ancak bizim bilip tanıdığımız türden olduğu için, bu anlamda başka bir kelimadan söz etmek olası değildir. Yine şayet bilinenden başka bir kelam ispat edilmeye çalışılırsa, bu kez Tanrı için bir renk ve bunun gibi arızı nitelikleri O'na

⁴⁰³ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 6

⁴⁰⁴ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 6-7

⁴⁰⁵ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 100-101; a.g.mlf., Şerhu Usuli'l-Hamse, s. 532-533

atfetmek uygun olurdu. Oysa bu durumun imkansızlığı açıkça ortadadır.⁴⁰⁶ Buradan da açığa çıkan şudur ki, O'nun keliması ile beşer kelamının arası ayrı tutulmamalı ve bu hususta şahid ile gaib ayırımına gidilmemelidir. Dolayısıyla bir şeyin cinsi ve o cinse ya da sıfatlarına dayanan hükümler yani onu ilgilendiren hükümler faillerin değişimiyle farklılık göstermeyeceği gerçeği, sürekli olarak hatırdan tutulmalı ve göz ardı edilmemelidir.⁴⁰⁷

Bu bağlamda Abdulcebbar, kelamın zamansal olarak meydana gelişini, onun tarihsel var oluşuyla ilişkilendirmektedir. O, bu hususta dilcilerin keliması, anlamlı ve anlamsız söz olarak ikiye ayırmalarının, sadece uzlaşım ile geçerlilik kazanacağından söz ederek kelamın zamansallığı ile tarihselliği arasındaki bağlantıya işaret etmektedir. Abdulcebbar'a göre anlamsız söz, uzlaşım yoluyla bir anlam üzerine konulmayandır; anlamlı söz ise, uzlaşım yoluyla bir anlam üzerine konulandır. Kelam ancak bu şekilde doğru bir anlama sahip olabilir. Burada üzerinde gerçekleştirilen uzlaşım, sözün kelam oluşunda ana belirleyici unsur değildir. Bu tıpkı sözün kelam oluşunda sesin tesirinin olmaması gibidir. O halde Arapların sözü bir anlam üzerine koymaları ile anlamlı söz ortaya çıkmakta ve sözün anlamı bu şekilde doğru olmaktadır.⁴⁰⁸ Burada sözün anlamının doğru anlaşılmasını sağlayan uzlaşımın, kelamın neliği hususunda zorunlu bir şekilde bulunmaması, herhangi bir anlamı olmaksızın zamansal olarak kelamın ortaya çıkmasının mümkün olması nedeniyledir.

3.2. Kelamın Akledilebilirliği

Kelamın olgusal alanda ortaya çıkışındaki fiil ediliş yönü açısından incelenmesi gerektiğini dile getiren Abdulcebbar, idrak edilebilir ve akledilebilir varlıkların yapı bakımından en açık olanının kelam olduğunu altını çizerek

⁴⁰⁶ Abdulcebbar, Şerhu Usli'l-Hamse, s. 550

⁴⁰⁷ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 206

⁴⁰⁸ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 10

vurgulamaktadır. Bu anlamda kelam, aklın ve idrakin birebir katkıda bulunduğu bir fiil şekli olduğu için, insan zihni bu yapıyı rahatlıkla kavrayabilecektir. Buna göre kelam, sadece idrak yoluyla bilinebilmektedir.⁴⁰⁹ Şu halde kelamın tanımı ve içeriği bu temel üzerine inşa edilmelidir.

Bu anlamda kelamın olgusal alanda fiili olarak var oluşunun gerçekliğini ön plana çıkaran Abdulcebbar, konuşulan dille ne tür bir ilişkinin olduğunu anlama çabasındadır. Ona göre dille girilen bu ilişki, söz söyleme yoluyla gerçekleştiğine göre kelamın hakikatının ne olduğunun ortaya çıkarılmasına ihtiyaç vardır. Bu durumda o, kelamın tanımını yapmadan önce, tanımın ne olduğu üzerinde durmaktadır. Buna göre tanım, tanımlanan şey için gerekli olanları içermesi ve kendisiyle ilgili olmayan şeyleri ise dışarıda bırakması gerekmektedir. Benzer durum kelam için de geçerlidir.⁴¹⁰ Bu çerçevede Abdulcebbar, kelamın tanımına ilişkin tercihini şu şekilde ortaya koymaktadır: “Bir anlam ifade edecek şekilde iki ya da daha fazla harf ile meydana gelen özel bir yapıdır. Bu niteliği taşıyan her yapının kelam olması gerekir. Bu şekilde olmayana da kelam denmez.”⁴¹¹

Burada kelamın tanımını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, dilcilerin ve kendisinin kelam tanımları arasındaki farklılıklara değinen Abdulcebbar, esasında yapı bakımından aynı şeyi kastettikleri düşüncesindedir. Ona göre dilciler kelamı, bir mana için gelen isim, fiil ve harf olarak tanımlamaktadırlar. Dilcilerin burada kelimadan kastı, kendisinin tanımını yaptığı kelamın sınıflara ayrılarak tasnif edilmiş şeklidir. Yoksa onlar özel bir nizamla bir araya getirilmiş kelamı inkar ediyor değillerdir. Ancak onlar sarf kuralları gereği hazfedilen tek bir harfi anlamlı kelam

⁴⁰⁹ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 6-7

⁴¹⁰ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 6

⁴¹¹ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 6.

kabul ederken⁴¹², Abdulcebbar bunu reddetmektedir. Zira ona göre, emir fiilinde bazen ortaya çıkan bu durum, hüküm vermek için yetersizdir. Emir kalıbındaki fiillerin “kı” şeklinde olduğu gibi tek harfle gelmesi, fiilin asıl yapısı olduğu anlamına gelmemektedir. Dil bilgisi kuralları gereği diğer harfleri düşmüş olan emir fiil, en az iki harften oluşmaktadır. Bu yüzden o, hazfe uğramamış yalın haldeki tek harfin anlam ifade etmeyeceği için kelam olmayacağı düşüncesindedir. Dolayısıyla anlamlı harfler, kelam olmayı hak etmektedirler.

Kelamın akledilebilirliği ve kavranabilirliği noktasında Abdulcebbar, Ehli Sünnet kelimcilerin nefsi kelam teorisine şiddetle karşı çıkmakla birlikte dilsel ve bilgisel açıdan onların bu görüşlerini eleştirmektedir. Ona göre her şeyden önce bu teori, kelam kavramını anlaşılmaz ve bilinemez kılmaktadır. Bunun yerine kelamın dil içinde ortaya çıktığı yönüne vurgu yapılmalıdır. Ancak işte o zaman kelamın dile getirilmekle anlaşılır bir şey olduğu açığa çıkacaktır. Bu bağlamda Abdulcebbar’a göre bir şeyin bilgisine zorunlu ya da kesbi açıdan ulaşma imkanı yoksa o bilgi geçerli değildir. Akledilip algılanamayan ve ilmi yollarla ispatlanamayan bilgiyi, ispatlamaya çalışmak doğru değildir. Ayrıca ispatlanamayan bilgileri, inanç haline getirmek de yanlıştır. Bir iddianın geçerli olabilmesi için ispatta bulunan kişinin, savunduğu düşüncenin bilgisine ulaştıracak yolun ispatına başvurması zorunludur. Şayet ilmi açıdan iddianın geçerli olmadığı ispatlanıyorsa, bu durumda o iddia reddedilmelidir. Muhakkak onun, akledilemeyen alandaki fiillerin ispatının imkansız oluşuna hükmetmesinin amacı, akli yollarla ispatlanması mümkün olmayan anlamı

⁴¹² Kelamın harften ibaret olduğunu savunan Ebu Ali el-Cübbai, dilciler gibi tek bir harfin bile anlamlı kelam oluşturacağı düşüncesi içerisinde. Bu noktada o, kendi iddiasını kanıtlamak için dilcilerin şu sözünü delil olarak getirmektedir: “Kelam, bir manası olan isim, fiil ve harftir.” Bilgi için bkz. Eşari, Makalatu’l-İslamiyyin, s. 82

ispatlamanın geçersiz olacağı sonucuna ulaşmaktadır.⁴¹³ Böylelikle Abdulcebbar, kelamın akli bilgi alanının dışında tanımlanmasına izin vermemekte ve konuyu bilgisel açıdan olgusal düzlemde ele almaktadır.

Bu doğrultuda kelamın varlığa gelmesi için yapılması gereken şey, önce manaların ispat edilmesi ve sonra bu manaların lafız ve ibarelerle dile getirilmesidir. Eğer burada Ehli Sünnet'in yaptığı gibi, lafız ve ibareler, manaların isbatına araç kılınırsa, bu, isabetli bir yöntem değildir. Zira bilinmeyen bir şeyin, konuşan tarafından ibare ve lafızlara dökülmesi mümkün değildir. Aynı şekilde önceden bilinmeyen bir şeyin ibare ve lafız yoluyla bir başkasına anlatılması da imkansızdır. Dolayısıyla ibare ve lafızlarla iddia edilen bir şeyi yine ibare ve lafızlarla ispatlamaya çalışmak, yanlış bir yöntemdir.⁴¹⁴

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

⁴¹³ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 14

⁴¹⁴ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 17

dünyada gerçek anlamda nefsi kelam diye var olduğu iddiasının doğruluğundan söz etmek mümkün değildir.⁴¹⁵

Bununla birlikte suskun olduğu halde birisi için “falanca konuşandır” denmesinin anlamı ise, o kişinin konuşmasının mümkün oluşu ve içindekini ifade etmede zorluk çekmeyeceğini belirtmektedir.⁴¹⁶ “Falanca kişi iç dünyasında bir kelam tasarlar ve sonra onunla konuşur” ifadesinden kastedilen ise kelamın manasıdır. Aksi halde “sonra onunla konuşur” denmesi bir çelişki olurdu. Zira tasarlamak suretiyle yapılan bir şeyin daha sonra tekrar yapılması mümkün değildir.⁴¹⁷

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

⁴¹⁵ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 16

⁴¹⁶ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 17

⁴¹⁷ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 18

ihtiyacı yoktur. Yani kelam, kendisiyle kelam olabilmek için nefsi kelama ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla görünen kelam ne ise bilinen kelam da odur.⁴¹⁸

Gelinen bu noktada Abdulcebbar, “nefisteki mana” sözü ile düşünceye işaret edildiği ve bunun kelam olarak kabul edilmesi gerektiği, işitilen şeyin ise bu kelama delil olduğuna dair söylemlerin, dilsel açıdan yanlışlığını vurgulamaktadır. Çünkü ona göre, kelamın nefiste mana olmasını söylemekle idrak edilen diğer şeylerin ve sesin böyle olduğunu söylemek arasında fark yoktur. Bu durumda onlar da, nefiste bulunan mana olacaktır. Şayet sesin ve diğer hissi varlıkların kalpteki anlamsal varlığı kelam olarak kabul edilirse, ibare ve lafzın, nefsin dışında, dilde, diğer manalardan bina edildiği de kabul edilmelidir. Bu bağlamda kalbin öteki fiillerinin de manalar olarak burada bina edildiği söylenebilir.⁴¹⁹ Ne var ki kalbi fillerin “mana” ismi altında ontolojik bir gerçekliğinin bulunmadığı ve kelamın da böyle bir imkâna sahip olmadığı açık ve nettir.

Abdulcebbar’ın kelamın nefiste bulunan mana olamayacağına dair başka bir kanıtı ise konuşamayan ve konuşmayan kimsenin durumuyla ilgilidir. Dilsizlik, konuşmaya engel bir durumdur. Şayet kelam, nefisteki mana olsaydı, onun, dilsiz kimsenin nefsinde mana olarak varlığı imkânsız olurdu. Zira konuşamayan kimse söz söyleyemeyeceği için nefiste mana olan kelam kendisinde bulunmayacaktır.⁴²⁰ Açıkçası ona göre kelamın, ne kendi cinsi ne de cinsinin dışında zıttı yoktur. Hâlbuki konuşamama ya da konuşmama, konuşma organlarının özürlü olması yahut kullanılmaması demektir. Yoksa kelamın zıttı, suskun olma hali ve dilsizlik değildir. Özellikle suskunluk halinde, kişinin söz söylemeye kudreti bulunmasına rağmen kendi isteğiyle konuşmaması söz konusudur. Bu noktada eğer bir kişi konuşma

⁴¹⁸ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 18

⁴¹⁹ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 19

⁴²⁰ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 19

organında bir sorun olmamasına rağmen konuşamıyorsa, bunun sebebi nefsinde tertip ettiği mananın kaybolması değil, o kelamı tertip etme bilgisinin kaybolmasıdır.⁴²¹

3.3. Kelamda Harflerin Özel Bir Düzenle Var Oluşu

Abdulcebbar, kelamın ortaya çıkışında zorunlu şeylerden ilki olarak, harflerin özel bir düzenle var olması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre harfler özel mahreçlerde ve ağız, gırtlak ve dil gibi konuşma örgenlerinde sesin meydana getirilmesiyle keşfedilir.⁴²² Açıkçası akleden her insanda, harfler kendiliğinden zuhur etmekte ve bu harflerin bilgisi de kendiliğinden zorunlulukla keşfedilmektedir. Adeta harfler ağız ve diğer konuşma organlarından öğrenme ve bilme süreci olmaksızın özel bir yetiyle var olmakta ve insan bu harfleri sezmektedir. Harfın tanımına çok fazla yer verilmesinin nedeni de budur. Hiçbir ifade basit harften daha açık akledilebilir değildir.⁴²³ Başka söyleyişle kelamın en küçük parçası ve seslerin formu olan harfler, sesin varlığa geldiği en küçük parçalardır.

Burada harflerle sesler arasındaki ilişki boyutu, bu durumu daha açık hale getirmektedir. Ses sadece konuşma olarak isimlendirilir. Fakat harf insanın konuşma organlarında ortaya çıktığında, isimlerin özü, cevheri olur.⁴²⁴ Bu bağlamda Abdulcebbar'ın, Arap dilinin yapısından ve yazım kurallarından hareketle ettiği anlaşılmaktadır. Arap dilinin hakikate uygun olacağına duyulan bu güven, yazı dilinin konuşma diline uygunluğunu göstermektedir.⁴²⁵

Bu doğrultuda Abdulcebbar, kelamın bir anlam ifade edebilmesi için, kelamı oluşturan harflerin özel bir düzenle belli bir tertibe göre oluşması gerekir. Aksi halde

⁴²¹ Abdulcebbar, a.g.e., VII/ s. 20

⁴²² Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 6-7

⁴²³ Peters, Jan, God's Created Speech, s. 295

⁴²⁴ Peters, a.g.e., s. 296-297

⁴²⁵ Peters, a.g.e., s. 295

sözcük içerisindeki harflerin tertip ve düzenini bozulması durumunda, birini diğerine tercih ettirecek sebep kendiliğinden ortadan kalkacaktır. Bu nedenle kelamın belli bir tertip üzere düzenlenmiş harfler şeklinde olması gerekir. Bu noktada eğer kelam kadim kabul edilecek olunursa, o takdirde kelam tek bir halde olmuş olacak ve tek bir halde olan bu kelam ise, bu şekilde tertip ve düzene sahip olamayacaktır. Dolayısıyla kadim oluş, kelamın oluşumunu mümkün kılan bir yapıya sahip olmasına engel teşkil etmekle birlikte kelamı akledilebilir ve anlamlı bir yapı olmaktan çıkaracağı için, kelamın hadis olması zorunluluğu böylelikle açığa çıkmaktadır.⁴²⁶

Görüldüğü üzere kelamın bir anlam ifade edişi ile yaratılmış oluşu arasındaki paralel ilişkinin var olduğu vurgusunu yapmak üzere Abdulcebbar, özel bir düzenle dizili harflerin varlığı ve bunların peşisıra gelmiş olma zorunluluğunu ön plana çıkarmaktadır. Çünkü ona göre harfler, birbirine benzeyen cinsler hükmündedir. Bu anlamda Tanrı'nın kelamının diğer kelimelerden farklı olduğunu söylemek, o kelamın dizili ve düzenli harfler olmaması anlamına gelmektedir. Bu noktada olgusal düzlemde kelamın belli bir tarzda peşi sıra düzenli ve dizili bir biçimde var olan harflerden oluştuğu açığa çıktığına göre, Tanrı kelamını bundan farklı görmek, akli ve ilmi açıdan çelişkiden öte bir şey değildir.⁴²⁷ Bu durumda insanlar tarafından akledilebilir ve kavranabilir bir özelliğe sahip olan kelamın bir anlam ifade etmesi noktasında Arap dilinde bir sözcüğün ilk harfi harekeli olarak başlamalıdır. Sonra gelen diğer harf ya da harfler ise peşi sıra gelen anlamlı bir sıralanışla meydana gelmelidir ki, ancak bu şekilde lafızlar arasındaki fark ve tercih mümkün olabilsin.⁴²⁸

Sözgelimi, “elhamdülillah” denildiğinde, lam harfi, hemzeyi; ha harfi, lam harfini; mim ve dal harfleri de, lam ve ha harflerini izlemeli ki, “hamd” ile “medh”,

⁴²⁶ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 85

⁴²⁷ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 105

⁴²⁸ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 104

“medh” ile “demh” sözcükleri birbirine karışmasın.⁴²⁹ İşte böyle bir kelamın ancak muhdes olarak nitelendirilmesi doğru olur.

3.4. Kelamın Oluşumunda Harf-Ses İlişkisi ve Bu İlişkiye Dayalı Sistematik Yapı

Abdulcebbar’ın kelam tanımında yazı ile ses arasında kurduğu bağa benzer bir yaklaşım, Aristoteles’in ad tanımında bulunmaktadır: “Seste olanlar ruhtaki duyulanımların, yazılanlar da seste olanların simgeleri. Yazı herkes için aynı olmadığı gibi, sesler de aynı değil. Bununla birlikte aynı imler için ruhtaki duyulanımlar herkese göre aynı, tasarımları aynı olanların nesneleri de aynı olacaktır.”⁴³⁰ Burada kelamın tezahür edişinde sesin rolünün daha fazla olmasını, bedene ve bedensel işaretlere önem verilmesi olarak yorumlamak mümkündür. Ses doğrudan doğruya bir işarettir. Aristoteles’in de yukarıdaki ifadesinde belirttiği üzere ses ve kelimeler ruhun duyulanımlarının bedensel işaretleridir. Abdulcebbar ise kelamın var oluşunda sese duyulan ihtiyaca vurgu yaparak delillendirmekte ve sesi, kelamın işareti olarak görmektedir. Kendi başına bir değeri bulunmayan harfler ancak bir yapı içerisinde anlam kazanmaktadır. Her ne kadar kelam ile anlam arasındaki ilişkide kişi kendi iradesi ile nesnelere ad koysa da harflerin bir yapı içerisinde anlam kazanması, bir sistemin gerekliliğini kendiliğinden ortaya çıkarmaktadır.

Bu çerçevede Abdulcebbar, kelamın var oluşunda sese duyulan ihtiyaca vurgu yaparak delillendirmekte ve sesi, kelamın işareti olarak görmektedir. Kendi başına bir değeri bulunmayan harfler ancak bir sistem içinde anlam kazanmaktadır. Her ne kadar kelam ile anlam arasındaki ilişki zorunsuz yani kuralsız olsa da, yani

⁴²⁹ Abdulcebbar, Şerhu Usulî'l-Hamse, s. 550

⁴³⁰ Aristoteles, Yorum Üzerine, çev. Saffet Babür, 2. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 2002, s. 1

kişi kendi iradesi ile nesnelere isim koysa da harflerin bir dizge içinde anlam kazanması, bir sistemin gerekliliğini kendiliğinden ortaya çıkarmaktadır. Burada dilin çeşitli olguları ihtiva eden çok yönlü bir yapıya sahip olduğu hatırlanmalıdır. Zira kelam, ses ve anlam arasındaki ilişkinin belirlenmesi, dilin kullanılarak iletişimin sağlanması, bu olguların her birinin varlığıyla mümkün olmaktadır. Kelamın çeşitli yapılar ve ilişkiler bütünü olduğunu ima eden Abdulcebbar⁴³¹, bunların her birinin ispatlanabilme imkânına göre zorunluluk şartı aramaktadır. Ona göre parçalı seslerden soyutlanmış olarak akledilen kelamın var olmasının imkânsızlığı ve kelimadan soyutlanmış olarak parçalı seslerin var olması delillendirilebilir. Şayet kelam ve seslerden biri olmaksızın diğeri var olsaydı, bazı şekillerde bu, her ikisi hakkında da mümkün olduğu halde, sözü edilen farklılık her ikisinde de zorunlu olurdu. Ancak ses ve kelam arasındaki değişikliğin bilinmesine imkân yoktur. Dolayısıyla Abdulcebbar, iki farklı şeyin var olmasında birinin olmadan, diğeri olabileceği sonucuna ulaşmaktadır.⁴³² Ne var ki bu iki şey bir başka şeyi oluşturacaksa, o şeyin var olabilmesi için ikisi de bulunmalıdır. Kelamın var olmasında ses zaten kendiliğinden var olacaktır.

Öte yandan Abdulcebbar'a göre, eğer iki şey arasında ilişki gerçekleşmişse her ikisinin de birlikte var olması zorunludur. Sözsüz parçalı seslerin veya parçalı olmaksızın kelamın varlığının geçerliliği zorunludur. İrade olmaksızın hayatın var olmasının geçerliliği de bu şekildedir. Burada iki şey arasındaki ilişki, sebebin müsebbeble olan ilişkisi olsaydı, bazı durumlarda diğeri olmaksızın birinin olmasının geçerliliği ihtilaflı olurdu. Fakat cevher ve oluştta olduğu gibi birinin diğeri kapsaması da mümkün değildir. Zira kelimadan her cinsin yokluğu ile birlikte parçalı

⁴³¹ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 21

⁴³² Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 21

seslerin varlığı geçerlidir. Oluştur her cinsin yokluğu ile birlikte cevherin var olmasının geçerliliği böyledir. Bu iki şey arasındaki ilişkinin, kadirin fiile ve kudretin fiile yahut âlimin muhkem fiile ya da ilmin veya iradenin emre ilişkisi gibi olması doğru değildir. Zira bu, bazı durumlarda diğeri yok iken ötekinin var olmasını mümkün kılar.⁴³³

Bu ifadeleriyle Abdulcebbar açıkçası kelamın mutlak olarak ses anlamına gelmediği görüşündedir. Bu yüzden ses, kelamın var oluşunda neden değil, aracı konumundadır. Sözelimi azmin bir yönüyle irade ve hareket, başka bir yönüyle de oluş olması gibi, kelamın var oluşunda da ses aynı konumdadır. Başka bir deyişle kelamın var oluşunda ses dışında başka yönler de vardır.⁴³⁴

Aynı şekilde Saussure da sesi kelam için yeterli görmemektedir. Bu çerçevede O, bu hususla ilgili olarak şu ifadelere yer vermektedir: “Ama biz gene de sesi yalın bir olgu sayalım. Dil yetisini oluşturan ses midir? Hayır, değildir. Ses sadece düşüncenin aracıdır ve tek başına varlıktan yoksundur. Burada yeni ve şaşırtıcı bir bağıllıkla daha karşılaşıyoruz ki, o da şudur: İşitme duyusu ile ilgili bir birim olan ses kavramla kaynaşarak yine karmaşık nitelikli fizyolojik ve zihinsel bir birim oluşturur.”⁴³⁵ İşte bu ifadeleriyle Saussure bir dil yetisi olan kelamın bireysel ve toplumsal yönünü belirlemeye çalışmakta ve bu anlamda dil yetisinin yerleşik bir yapı ile evrim içermesi ve geçmiş ile şimdi arasında gelişerek devam eden yönüne de vurgu yapmaktadır.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, kelamın var oluşunda sesi zorunlu unsur olarak görmeyen Abdulcebbar, tanımında düzenlenmiş harfleri esas olarak kabul etmektedir. Ne var ki burada ses, kelamın var oluşunda zorunlu

⁴³³ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 21

⁴³⁴ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 22

⁴³⁵ Saussure, Ferdinand de, Genel Dilbilim Dersleri, s. 37

olmaksızın bulunması gereken bir şeydir. Böylece kelamın tanımına “sesbirimleri” ifadesi konulmayarak, harflerin özel bir yapı içerisinde bir araya getirildiklerinde bu seslerin kendiliğinden var olacağı sonucuna ulaşılmaktadır. Bu durumda düzenlenmiş harfler ancak seslerle birlikte var olabilir. Geline bu noktada Abdulcebbar’ın kelamın tanımında sese bu kadar önem verdiği halde sesi tanıma katmamak için niçin çaba gösterdiği sorusu sorulabilir. Bu delillendirmenin altında yatan temel neden, Allah kelamının ortaya çıkışında sesi zorunlu kılmamaktır. Zira Allah ses olmaksızın konuşabilir. Bu yüzden ses, Abdulcebbar’ın ifadesiyle, bir yönüyle kelamda bulunmaktadır. Diğer taraftan insanın iletişim esnasında kullanmak zorunda olduğu ses, fiziksel açıdan temellendirilmelidir. Burada Ebu Haşim gibi itimad teorisinden söz eden Abdulcebbar, sesle birlikte kelamın var olmasının itimad ile bağlantılı olduğunu dile getirmektedir.⁴³⁶

Ancak ona göre itimad, ses ve kelamla birlikte bulunduğunda, zorunlu olarak her ikisini de doğurur denilemez. Her ne kadar ses ve kelamdan biri olmaksızın diğerinin var olması imkânsız olsa da, itimad, her zaman sesi doğurmayabilir. Hatta itimad sesle birlikte kelamın var olmasına engel olamaz.⁴³⁷ Daha açık bir ifadeyle itimad, sesli olarak kelamın ortaya çıkmasında sesin nedenidir, ancak kelamın zorunlu nedeni değildir. Yine Abdulcebbar’ı itimad konusunda da temkinli olmaya iten şey, Allah kelamının⁴³⁸ olgusal alandaki var oluşunda aynı şartın istenmesine

⁴³⁶ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 23

⁴³⁷ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 23

⁴³⁸ Abdulcebbar, Allah kelamının mahiyetinin nasıl ve ne şekilde bilineceğine ilişkin olarak ortaya koyduğu kurgulaması şu şekildedir: Allah’ın zatını her açıdan idrak etmek ya da bilmek mümkün değildir. Bu gerçekten hareketle O’nun sıfatlarının varlığından söz etmek, bilinmeyen bir şeyi iddia ve ispat etmek demektir. Bu durumda bilinmeyi ispatlamaya çalışmak, her türlü bilinmezliklere ve muhali ispata götürür. Bu itibarla doğrudan Allah’a ait olanı bilmenin yolu yoktur. Bu çerçevede O’nun hakkında konuşmanın yegâne yolu olgusal alandan geçmektedir. Zira Allah’ın kelamı ya bizim kelimamıza benzer ki, bu takdirde kadim olamaz, ya da bizim kelimamıza benzemez ve farklıdır. Şayet bizim kelimamızdan farklı olursa, O’nun kelamının bilinen bir şey olmadığı açığa çıkar ki, ancak kelam bizim bilip tanıdığımız türdendir. Bunun dışında başka kelamdan söz etmek mümkün

engel olmaktır. Ayrıca ona göre kelamın tezahüründe, sesin icadına engel olan özür varsa, kelam da icad edilemez.⁴³⁹ Her ne kadar o, Allah kelamı ile beşer kelamının arasının ayrılmaması gerektiğini⁴⁴⁰ söylese de, bu söylemleriyle Allah ve insan için farklı özellikler içeren bir kelam anlayışı içerisinde olduğu böylelikle ortaya çıkmaktadır.

3.5. Harflerin Sabitliği ile Seslerin Değişkenliği

Abdulcebbar ses ile kelam arasındaki ilişki noktasında sesin, konuşma organlerine göre değişim göstermesini inceleme konusu yapmaktadır. Ona göre harfler değişmeksizin seslerin farklılaşması mümkündür. Bu anlamda sesin cinsi meydana geldiği yerin şekline göre değişmektedir. Sözelimi gırtlak yapısının yumuşaklığı ile sesin inceliği ve yine gırtlak yapısının kalınlığı ile sesin kalınlığı değişebilir. Ancak bu, harflerin çıkışına etki etmez. Zira harflerin müstakil olarak varlıkları söz konusudur. Burada değişen harfler değil, seslerdir. Harf olarak telaffuz edildiklerinde ise, ses kendiliğinden var olur. Harfler kelamı oluşturmak için yan yana gelir, ayrılır; başka kelimelerde yeniden bir araya gelir, eklenir ve çıkartılır. Bu, kelamın oluşumu için gerekli bir durumdur.⁴⁴¹

Diğer taraftan Abdulcebbar, “ses olmaksızın kelamın var olabileceği” şeklindeki bir düşüncenin yanlış olduğunu ileri sürmektedir. Bu noktada o, bu düşüncenin yanlışlığını ortaya koymak için şu şekilde bir temellendirmede bulunmaktadır: İnsanda kelamın var olabilmesi için her şeyden önce konuşma organının yani dilin kullanım bilgisine ihtiyaç vardır. Bu durum bebekler için

değildir. Yine şayet bilinenden başka bir kelam ispat edilmeye çalışılırsa, bu kez Allah için bilinenden başka bir renk ve bunun gibi başka durumlar caiz olurdu. Bu ise imkânsızdır. O halde Allah kelamı ile beşer kelamının arası ayrılmamalı ve bu hususta şahid ile gaib ayrı ayrı değerlendirilmemelidir. Bilgi için bkz. Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 100-101

⁴³⁹ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 23

⁴⁴⁰ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 101

⁴⁴¹ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 22

mümkün değildir. Çünkü bebekler her ne kadar kelimeler olmaksızın ses çıkarabiliyorlarsa da onların dili kullanma bilgi ve becerisi henüz olgunlaşmadığından, onların çıkardıkları bu sesin kelime olacağı anlamına gelmez. Ancak ileriki dönemde onlar söz konusu bilgi ve beceriyi sağladıkları zaman konuşabilirler.⁴⁴²

Ses ile kelime arasındaki ilişki noktasında sesin konumunu bu şekilde ortaya koyan Abdulcebbar, Ebu Haşim gibi yazılı ve ezberdeki metinlerin durumunu konuşma sırasında ortaya çıkan sesin durumundan farklı görmektedir. Ona göre bu metinler, ses bulunmadığı için kelime olarak isimlendirilemez. Çünkü yazılı metin, harflerin işaretlerini göstermektedir. Bundan dolayı yazılı metin kelimenin hakikati değildir; yalnızca o, kelimenin kurulu olduğu harflerle sınırlıdır. Bu sınırlılık, çeşitli dillerde farklılık arz eder. İnsanların yazı üzerindeki uzlaşmaları çok çeşitlidir. Yazılı metinde harfler aynı olmasına rağmen şekiller değişebilmektedir. Harflerin şekilleri üzerinde uzlaşma, ancak okumayı mümkün kılmaktadır. Aksi takdirde konuşanın muradının mutlaka yazıyla bilinmesi gerekmez. Bunun dışında konuşanın muradı, el ve ayak işaretleri, hatta yürüyüş ve adımlarla da bilinebilmektedir. Ancak bunlara kelime denmesi mümkün değildir. Dolayısıyla yazılı metindeki ifadeler, kelime olarak nitelendirilemez.⁴⁴³ Bununla birlikte ezberdeki metin, konuşma imkanı olduğu zaman sesi çıkartmaya imkân bulması açısından kelimenin keyfiyetinin bilgisini vermektedir. Bu nedenle ezberlenen metin, kelime olarak isimlendirilemez. Zira ezber, konuşma organları sağlam olduğunda kelimenin nasıl bir tertip ve düzen ile dizilip

⁴⁴² Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 22

⁴⁴³ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 23

söylenebileceğini bilmeye denir. Böylelikle o şeyi okuma ya da söyleme imkânı elde edilmiş olur.⁴⁴⁴

Öte yandan kelamın, bir araya getirilmiş harfler ve sesbirimlerinden ibaret görülmesini Cüveyni, eksik ve yetersiz bir yaklaşım olarak görmektedir. Ona göre kelamın bu şekilde tanımlanması yanlıştır. Zira bu tanım, sınırlı sayı birimlerini ihtiva etmektedir. Hâlbuki bazen tek bir harf bile anlam ifade eden bir kelam olabilir. Sözelimi, “veka” ve “veşa” sülasi mazi fiillerinin kökünden emir kipi olan “kı” ve “şi” kelimeleri, birden fazla harf ve sestten oluşmadığı halde birer kelamdırlar. Ayrıca Abdulcebbar’ın kelam tanımı içerisinde geçen “anlam ifade etme” şartını koşmanın bir manası da yoktur. Zira bir anlam ifade etmeyen kelimeler söyleyen kimse için, “o, konuştu fakat bir şey ifade etmedi yani anlamsız konuştu” denir. Dolayısıyla anlamlı olma şartını burada koşmanın bir anlamı yoktur.⁴⁴⁵

Yine Cüveyni’ye göre Abdulcebbar’ın kelamın neliğine dair harf ile ses arasındaki ilişki noktasındaki ifade ve açıklamalarına şu şekilde bir itiraz da yönelitilebilir: Harfler, seslerin bizzat kendileridir. Bu nedenle harfleri ve sesleri tanım içerisinde ayrı ayrı zikretmek, anlamsız tekrardan öte bir şey değildir. Bu itibarla tanımda anlam ifade etmeyen tekrardan kaçınılmalıdır. Dolayısıyla Abdulcebbar, yapmış olduğu bu tanımda şunu demiş olmaktadır: “Kelam seslerdir ve birbirini takip eden seslerdir.” Burada harfleri hazfettiğinde ona şöyle denilir: Sesbirimler, ortak kullanımları hakkında delil olmadıkça tek başlarına bir anlam ifade etmezler. Şayet bu noktada o, bunu kabul edip bu kadarıyla yetinirse, neticede insanlar arasında ortak kullanılan seslere göre oluşan nakaratın kelam olduğunu kabul etmek zorunda kalır. Dolayısıyla tanımlar, malumatın hepsini kapsamaz. Bu

⁴⁴⁴ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 23

⁴⁴⁵ Cüveyni, el-İrşad, s. 96

anlamda malumatın bir kısmının sebebi bilinirken, diğer bir kısmının sebebi bilinemez.⁴⁴⁶

Aynı şekilde Gazzali de Abdulcebbar tarafından dile getirilen kelamın mahiyetine ilişkin bu tanımı, doğru ve kabul edilebilir bulmamaktadır. Ancak o, Abdulcebbar’a Cüveyni’den farklı olarak teolojik düzeyde eleştiri ve itiraz yöneltmektedir. O, kelamın harf ile ses arasındaki ilişki noktasında ilahi kelamın ses ve harf cinsinden olmadığı hususunda daha kesin bir ayırımı gitmektedir. Ona göre sesler ve harfler, sonradan meydana gelen şeylerdir. Bu yönüyle harfler ve sesler sadece kelama delalet ederler. Bu anlamda her ne kadar delil delaleti zati olsa da, delalet edilen şeyden ayırır ve delalet edilen şeyin sıfatıyla vasıflanmış sayılmaz. Buna delil olarak, âlemi göstermek mümkündür. Zira âlem, sonradan meydana gelmiştir ve kadim olan yaratıcıya delalet etmektedir. Buna göre sonradan meydana gelen harf ve seslerin delaletleri, ıstılahe bir delalet olduğu halde, bunların kadim bir sıfat olan kelama delaletleri mümkün değildir.⁴⁴⁷

Gazzali bu ifadeleriyle Ehli Sünnet’in genel söylemi çerçevesinde kelamın, esas itibariyle Allah’ta ezeli bir sıfat olarak görülmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu anlamda ona göre gerçek kelam, ses ve harflerden meydana gelmeyen nefsin kelimasıdır. Mükemmel ve tam olan bu kelam, aynı zamanda sonradan meydana gelmeye delalet etmediği için Allah hakkında mümkündür. İnsan hakkında da nefsin kelimasını inkâr etmek mümkün değildir. Sözelimi; bir insanın kendisi hakkında, “dün kendi nefsimde bir söz geçirdim” demesi mümkündür. Yine bir kimsenin, başka bir kimse hakkında, “filan kimsenin nefsinde söylemek istediği bir söz var”

⁴⁴⁶ Cüveyni, a.g.e., s. 97

⁴⁴⁷ Gazzali, el-İktisat fi’l-İtikat, s. 155

demesi de mümkündür. Dolayısıyla gerçek kelam, nefiste olan manadır; sonradan meydana gelen harf ve sesler ise, nefsin delili olmaktan öte bir şey değildir.⁴⁴⁸

Kelam ve bu kelamın aşkın alandaki tezahürü olan ilahi kelamın mahiyetine yönelik Cüveyni ve Gazzali gibi kelamcılarının getirmiş oldukları bu itiraz ve tenkitler, onların kelama yönelik söylem ve düşünceleriyle vardıkları netice arasında esas itibariyle birbirini gerektirici mantıki bir bağ yoktur. Bu anlamda özellikle Gazzali tarafından dile getirilen Allah kelamının varlığı ve kadim oluşu, beşer kelamının dile getirilen muhdes özelliklerini taşımadığından dolayı değildir. Aksine Allah kelamının bu özelliğe sahip olması, bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır. Bu yönüyle onlar, Allah kelamının varlığının delilini değil de zaten daha önce var olarak kabul ettikleri nefsi kelamın varlığının anlaşılmasını insan zihinlerine yaklaştırmak amacıyla bu tür izahlara girişmişlerdir. Ancak onların bu izahları, ilmin etiği açısından tarafsız ve önkabulden arınmış bir içeriğe sahip değildir. Çünkü bu tür izah tarzı, karşı tarafın iddialarına yanıt ve ikna edici değil, kendi tarafını tutanlar için bir açıklama getirme gayretinden öte bir şey değildir. Dolayısıyla bu hususta onlar tarafından ortaya konan itiraz ve tenkitler, genellikle kendi düşünce sistemleri açısından bakılarak yapıldığını göstermektedir. Ayrıca eleştiri ve itirazda bulunan kişilerin kendilerini karşı tarafın yerine koyma gibi bir durum içerisinde oldukları da görülmemektedir. İşin özü itibariyle burada yapılan sadece kendini dışarıya kapatarak dilin imkânları ölçüsünde bakış açıları doğrultusunda oluşturdukları teorik ilkelerini önlerine gelen konulara uygulama çabasıdır.

⁴⁴⁸ Gazzali, a.g.e., s. 150-151

III. BÖLÜM

KUR'AN'IN YARATILMIŞLIĞI VE TEOLOJİK TEMELLERİ

Allah'ın sıfatlarının nefyedilmesi ile ilişkilendirilerek ele alınan Ku'ran'ın yaratılması fikrinin tarihi⁴⁴⁹ ve politik⁴⁵⁰ yönünün yanı sıra akli ve nakli delillere dayanan teolojik yönü de mevcuttur. Özellikle Abbasi ve ileriki dönemlerde bu fikir, tarafların kendi düşünce sistemleri çerçevesinde bir teori haline getirilmiştir. Allah'ın kudreti, iradesi ve fiili ekseninde geliştirilen bu teori, O'nun dilediği şeyi yaratmaya güç yetirmesine kıyasla, kelamını da dilediği şekilde yaratabileceği düşüncesini esas almaktadır.

Mu'tezili ve Sünni kelimciler tarafından ele alınan Kur'an'ın yaratılması fikri ekseninde, Allah'ın konuşmasındaki fiili yöne yapılan vurgu kadar ilahi kelamın hadisliğine ya da kadimliliğine dönük bir incelemede göze çarpmaktadır. Bu fikrin diğer bir cephesini ise Allah'ın kelamının zamansal ve mekansal olarak somut varlığıyla kelamın ilahi yönünün bu zamansallıkla ve mekansallıkla nasıl izah edileceği sorunu oluşturmaktadır. Açıkçası sorun, tarih sahnesi içerisinde politik ve toplumsal çatışmalarla ilgili olduğu kadar kelami ekollerin kendi içerisinde benzer konulardaki görüşleriyle de belli ölçülerde ilişkilidir. Belki de tartışmanın teolojik

⁴⁴⁹ Kelamullah konusundaki tartışmaların tarihsel seyri için bkz. Esen, Muammer, Kelamullah Tartışmaları ve el-Hayde, Araştırma Yay., Ankara, 2005, s. 11-21; Aydın, Osman, Akılcı Din Söylemi, Hitit Kitap Yayınevi, 1. Baskı, Ankara, 2010, s. 321-333; Watt, William Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. Ethem Ruhi Fırlı, İstanbul, 1998, s. 300-301.

⁴⁵⁰ Kelamullah konusundaki tartışmaların siyasi arka planı için bkz. Aydın, Osman, a.g.e., s. 333-339; Watt, a.g.e., s. 220-222; Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri, "Allah'ın Kelamı Olması Açısından Kuran'ın Mahiyetiyle İlgili İhtilaflar ve İbn Kudame el-Makdisi'nin Kitabü'l-Burhan fi Beyani Hakikati'l-Kur'an'ı", AÜİFD, Ankara, 1986, S: 28, s. 430.

yönünden daha çok politik ve mezhepler arası bir ayırım çizgisine dönüşmüşlüğü, kelimcilerin gündeminde bu kadar çok yer tutmasına neden olmuştur.

Ancak burada çalışmamızın kapsam ve sınırlılığı çerçevesinde Mu'tezili düşünce sisteminde konunun dilsel yönü ve bu yönün teolojik açıdan nasıl temellendirildiği üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda Mu'tezili kelimciler genel anlamda kelamın muhdes oluşuna yönelik olarak ortaya koydukları delillere ek olarak özellikle Kur'an'ın yaratılmışlığına yönelik ileri sürülen delillerin ana eksenini, Kur'an'ın yaratılmışlık vasfına sahip olması düşüncesi oluşturmaktadır. Bu aşamada onların Kur'an'ın yaratılmış oluşuna yönelik ortaya koydukları temel yaklaşım tarzlarını ve bu tarzların gerekçeleriyle birlikte sunumundan söz edilmesi yerinde olacaktır.

1. Ehli Sünnet'in Kelam Nazariyesi

Teolojik düşünüşte ele alınan kelam kavramı bir sıfat olarak diğer sıfatlar gibi Ehli Sünnet kelimcileri tarafından ezeli ve zat üzerine kaim olarak görülmektedir. Buna göre Allah tek bir kelam ile konuşandır. Bu kelam O'nun ezeli sıfatı olup yaratılmışlık özellikleri taşıyan harf ve ses türünden değildir. Aynı zamanda kelam, kendinin zıttı olan konuşamama ve konuşmama hallerini yok eden bir sıfattır. İşte onlara göre bu sıfatla Allah emreder, nehyeder ve haber verir. Bu itibarla emretme, nehyetme ve haber verme durumunda bulunan herkes, önce içinde ve kendinde bir mana bulur. Sonra söz, yazı ve işaretle içindeki bu manayı bir başkasına anlatır. İnsanın içinde bulunan bu mana ise ilimden başka bir şey değildir. Zira insan bazen bilmediğini, hatta aksini bildiği bir şeyi de haber verir. Bu yönüyle kelam irade de değildir. Çünkü insan bazen irade etmediği bir şeyi emredebilir. Sözgelimi, bir kimse bazen yanında çalışanının isyankâr olduğunu ortaya koymak ve bu anlamda verilen

emre uymadığını göstermek amacıyla –aslında yapılmasını gönülden istemediği bir şeyi yapması için- ona emir verir. Dolayısıyla onlar, bu manadaki kelam sıfatına “nefsi kelam” ismini vermektedirler. İşte onlar için esas olan kelam da bu manadaki kelam sıfatıdır.

Kelamın lafzi ve nefsi olmak üzere iki düzlemde ele alan Ehli Sünnet kelimcileri, bu ayrımı hem tenzih doktrinin bir gereği olarak hem de ezeliyet düşüncesini kendi düşünce sistemlerine göre makul bir zeminde ele alınmasını sağlamak adına yapmaktadır. Bu noktada Sünni kelimciler kelami söyleme ilişkin dil yapısını kendi referansları doğrultusunda belirlemek suretiyle bu şekilde aşkın alanla ilgili kıyaslamalarını gerçekleştirmektedirler. Bu bakış açısı doğrultusunda Eşari, kelam sıfatının Allah’ta ezeli olarak bulunduğunu dile getirmekte ve bu düşüncesini Allah’ın melik oluşu gerçeğinden hareketle ispatlamaya çalışmaktadır. Ona göre Allah, meliktir ve bu anlamda melik olan da emir ve yasak da bulunan kişidir. O halde Allah emredici ve yasaklayıcıdır. Bu durumda ya kadim bir emirle emreder veya sonradan meydana gelen bir emirle emreder. Şayet yaratılmış bir emirle emrederse, bu emri ya kendi zatında yaratır ki, bu ilahi zatın yaratılmışlar için mekan olmasını gerektirir, bu da imkansızdır. Yahut da onu bir yerde yaratması gerekir ki, bu o yerin kendi özellikleriyle nitelendirilmesini gerektirir veya mekansız olarak yaratır ki bu da akla uygun değildir. Sonuç itibariyle Allah’ın ezeli ve kelam sıfatının da O’nunla birlikte bulunduğu ortaya çıkmış olur.⁴⁵¹ Eşari bu düşüncesine paralel olarak kelamı da emri, yasağı, haberi, istihbarı, va’di ve vaidi olarak özü itibariyle bir olduğunu söylemekte ve bu sayılanların kelamın kendisinin sayısı değil, kelamın var sayılan özellikleri ifade ettiğini belirtmektedir. Bu anlamda peygamberlere indirilen

⁴⁵¹ Şehristani, el-Milel ve’n-Nihal, s. 92

ibare ve lafızlar ezeli kelama delalet etmektedir. Bu yönüyle delaletler yaratılmış ve sonradan oluşturulmuştur, ancak içerik tam aksine ezeli ve kadimdir.

Aynı şekilde Maturidi de diğer kelimacılar gibi kelam sıfatının ezeliğine ve kadimliliğine vurgu yapmaktadır. O, bu düşüncesini Mu'tezili bir kelimacı olan Ka'bi'nin kelam sıfatına ilişkin görüşlerine itiraz mahiyetinde ortaya koymaktadır. Bu noktada onun söz konusu meselede Eşari'den farklı olarak hareket noktası şu şekildedir: Alim ve kadir olduğu halde konuşmayan herkes, aciz bulunmak veya engel olunmak türünden bir kusur nedeniyle konuşmamış olur. Bu anlamda Allah bundan münezzeh bulunduğuna göre O'nun mütekellim olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Burada şayet Allah'ın kelamı hadis kabul edildiği takdirde başkalarının kelamı statüsünde bulunmaktan kurtulamaz. Bu durumda benzeşme ortaya çıkar. Oysa “...O'nun benzeri hiçbir şey yoktur...”⁴⁵² anlamındaki ayet gerek sıfatında gerekse zatında benzeşme olmayacağına vurgu yapmaktadır. Allah kelamı ile beşer kelamı arasında her bakımdan mevcut olan aykırılık nedeniyle ilahi kelamın yaratılmışlığı da böylelikle ortadan kalkmış olur. Zira aykırılığın odak noktası budur. Ayrıca ayrışma, bileşme, sınırlı ve nihayetli oluş, artma ve eksilme gibi arazlar da ilahi kelam için tamamen geçersiz kabul edilir. Çünkü bunlar da yaratılmışlara ait kelamın nitelikleridir. Netice itibarıyla yaratılmışlık özellikleri içermemesi hasebiyle Allah'a mahsus olan bu ezeli kelam diğer yaratılmışlara ait kelimadan her yönüyle farklılık arz etmektedir.⁴⁵³

Burada altı kalın çizgilerle çizilmesi gereken nokta, kelam sıfatının İlâhi Zat gibi ezeli olduğudur. O'na sonradan olma bir sıfatın atfedilmesi zaten Ehli Sünnet açısından imkansız görünmektedir. Ancak Maturidi, kelam sıfatı ile O'nun zatı

⁴⁵² Şura, 42/11

⁴⁵³ Maturidi, Kitabü't-Tevhid, s. 74-75

arasındaki ilişkiyi tam olarak ortaya koyamamaktadır. Başka bir ifade ile bu ilişki, Maturidi de açık ve belirgin değildir. Şöyleki, Maturidi'ye göre Allah'ın kalamı ya zatının gayri olur ve yukarıda sözü edilen bileşme, ayrışma ve başkalaşma gibi araz türünden değişiklikler o gayr sayesinde vücut bulmamış olur. Ne var ki bu, ihtiyaç belirtisi ve yaratılmışlık alametidir. Yahut da gayri olmaz da Allah zatıyla mütekellim olur.⁴⁵⁴ Burada Maturidi “Allah'ın kalamı ya zatının gayri olur ya da gayri olmaz” demekle, Sünni kelamın zat-sıfat ilişkisi konusu üzerine ortaya koyduğu “Sıfatlar zatın ne aynıdır ne de gayridir” söyleminin dışına çıkmaktadır. Yoksa o, bu Sünni genel söylemin mantığının ilkelerinden biri olan üçüncü halin imkansızlığı” ilkesine aykırı düştüğünü fark edip kendine göre bir söylem geliştirme gayreti içerisine mi girmiştir? İşte bu soruların kapalılığı ortadan kaldırmak adına cevap bulması gerekmektedir. Kanımızca Maturidi, bu genel söylemin mantık ilkelerine aykırı olduğunu gördüğü için “ya budur ya da şudur” şeklinde tevakkuf yöntemini⁴⁵⁵ tercih etme yoluna gitmiştir. Yani o, bu konu üzerinde bir söylemde bulunmaktan kaçınmaktadır. Bunu da kendisi için en iyi yöntem olarak görmektedir.

Netice itibariyle ona göre kelam sıfatı konusunda tereddütte bulunan kimse üç konumdan birinde bulunur: Birincisi, Allah'ın ya zatıyla mütekellim olduğunu bilir, bu ise mahiyetini bilmekten kendini çekmek anlamında bir sonuç doğurur ya da O'nun zatıyla olmayarak mütekellim olduğunu bilir, bu durumda kalamı O'nun gayri demektir. Allah'ın gayri olan her şey ise yaratılmıştır. Şu halde Allah'a gayriyyet nispet etmenin sonradanlık gerektirdiği böylelikle ortaya çıkmıştır. Zira sonradanlık ve yaratılmışlık gayriyyetin sonucudur. İkincisi, Allah'ın zatıyla veya zatıyla olmayarak mütekellim olduğunu bilmez. Bu tereddüt bilgisizlikten kaynaklanan bir

⁴⁵⁴ Maturidi, a.g.e., s. 75

⁴⁵⁵ Maturidi, a.g.e., s. 76

duraksamadır. Böyle birinin yapması gereken şey öğrenmektir. Çünkü onun elinde, dile getirdiği tevakkuf fikrini ileri sürmesini destekleyecek bir delili yoktur. Üçüncü konum ise, kalam konusunda tevakkuf edenin duraksaması soranın maksadını bilmeyişinden kaynaklanır. Acaba o, “kelamullah” ve “Kur’an” derken kısım ve parçalara ayrılan şu metni mi yoksa bununla nitelendirilmeyen kalamı mı kastetmiştir. Bu sonuncu manadaki kalam ise anlattığımız bir statüye sahiptir. Böylesi çeşitli ihtimallere yönelmiş bir soruya, soranın ne kastettiğini bilmeden cevap vermemekle en uygun davranış sergilenmiş olur.⁴⁵⁶

Görüldüğü üzere Maturidi, kalam sıfatının zatın aynı mı yoksa gayrı mı olduğu konusunda en kolay yolu tercih etmektedir. Zira o, “mahiyetini bilmekten kendini çekmektir” sözüyle, Allah’ın mahiyetinin gerçek anlamda bilinemeyeceğini iddia etmektedir. Bu nedenle de ayniyet ve gayriyet konusunda net bir duruş ortaya koymak mümkün gözükmemektedir. Ancak Maturidi’de zat-sıfat ilişkisi noktasında açık ve belirgin olmayan aynılık ve gayrilik problemiyle ilgili tartışma Nesefi’de etraflıca ele alınmaktadır. O, bu hususla ilgili açık ve net açıklamalarda bulunmaktadır.

Nesefi her şeyden önce kural olarak Allah’ın mütekellim oluşu ve benzeri sıfatlarla anılabilmesinin sadece Allah’ın varlığına değil, bu isimlerin kök manalarının varlığına bağlamaktadır. Ancak zatın ötesinde var olan bu sıfatlar nedir ve bu sıfatların zat ile ilişkisi nasıldır? Ona göre bu sıfatlardan hiçbiridi için ne “o zatın aynıdır” ne de “zatın gayridir” demek mümkündür.⁴⁵⁷ Şöyle ki, biz zat dediğimizde, bundan bir mana anlaşılır. Bu, varlığın sübutunu bildirir. Fakat mütekellim dendiğinde, o zaman varlığın ötesinde başka bir mana anlaşılır. Zira bu

⁴⁵⁶ Maturidi, a.g.e., s. 76-77

⁴⁵⁷ Nesefi, Tabsıratu’l-Edille, I/s. 261

ve benzeri isimler dilcilere göre sıfatların kök anlamları olan manaların varlığını ispat etmek için söylenen şeylerdir. Şayet bu kök manalar kastedilmiyorsa, bu durumda söylenen sözün hiçbir gerçekliği kalmayacaktır.⁴⁵⁸ Burada görülmektedir ki, mütekellim ismi varlığın ötesinde ama varlığa ait bir özelliği ifade etmek için bir varlığa verilebilir. Buradan hareketle denilebilir ki, zatın varlığını ve sübutunu ifade eden isimlerle, ona artı bir niteliği ifade eden sıfatlar birbirinden farklıdır. Dolayısıyla mütekellim sıfatı, zatın ötesinde bir manayı ifade etmektedir. O halde bu durumda zat ile sıfat arasında bir aynilikten söz etmek mümkün değildir. Ancak bu durum yeni bir problemi daha ortaya çıkarmaktadır ki, o da şudur: Birbirinin aynı olmayan iki şey birbirinin gayrıdır. Diğer bir söylemle zat ile sıfat birbirinin aynı değil ve farklı iseler, varlık itibariyle birbirinin gayrı olmak mecburiyetindedir.

İşte bu noktada tartışmanın odak noktasını “gayr” kavramı oluşturmaktadır. Nesefi’ye göre iki farklı şey, biri yok iken diğerinin var olması mümkün olan iki şeydir.⁴⁵⁹ Buna göre farklı oluş, bir sıfat değildir. Doğrudan varlığın var oluş imkanı ile ilgili bir şeydir. Birbirinden bağımsız iki varlığın düşünülemediği bir yerde farklılıktan söz etmek imkansızdır. Netice itibariyle ilahi zat ile O’nun ilah oluşunu ifade eden sıfatlar birbirinden ayrı olarak varlıkları düşünülemediğine göre, onların Allah’ın gayrı olmaları da düşünülemez.

2. Kadı Abdulcebbar’ın Kelam Nazariyesi

Mu’tezili düşünce sisteminde kelam genellikle beş temel esastan tevhid ve adalet ilkeleri kapsamında ele alınmaktadır. Bunun nedeni Allah’ın konuşmasının bir tezahürü olan Kur’an’ın, Allah’ın bir fiili olarak görülmesidir. Bu bağlamda Allah’ın tüm fiilleri adalet ilkesi kapsamında ele alındığı için, O’nun kelam fiili olan

⁴⁵⁸ Nesefi, a.g.e., I/s. 267

⁴⁵⁹ Nesefi, a.g.e., I/s. 320-321

Kur'an'da, adalet ilkesi kapsamında tartışılmaktadır. Nitekim Mu'tezile kelamının öncüsü olan Abdulcebbar, en önemli eseri olan el-Muğni'de bu başlık altında konuyu incelemektedir. Ancak o, el-Muhtasar fi Usuli'd-Din isimli eserinde tevhid ilkesi altında bu konuyu ele almaktadır. Ayrıca konunun Allah'ın sıfatları meselesinden doğmuş olması nedeniyle konu burada tevhid ilkesi çerçevesinde ele alınacaktır.

Abdulcebbar, Mu'tezile'nin en önemli esası olan tevhid ilkesine olan bağlılığından dolayı Ehli Sünnetin aksine kelamın yaratılmış olduğu tezini savunmaktadır. Ona göre ezeli olan tek şey Allah'ın zatıdır ve bunun dışında başka bir sıfat O'na izafe edilemez. Bu noktada kıdem, O'nun kimseyle paylaşmadığı en özel vasfıdır. Şayet Allah'a kadim başka sıfatlar izafe edilecek olunursa, bu durumda kadim varlıkların sayısı artırılmış olacak ve böylelikle tevhid ilkesi zarar görecektir. Buna göre kelam, Allah'ın fiillerinden bir fiildir. Bu anlamda yaratılmışları emir, nehiy, vaad, vaid, korkutma yönlendirme ile muhatap almak istediğinde bu kelam fiilini ihdas eder ve onu cisimlerde yaratır. Peygamberleri gönderip insanları dini hükümleri uygulamakla sorumlu kıldığında, kelamıyla onları muhatap alır ve bu hükümleri yerine getirsinler diye yanlarında kitaplarını da gönderir. Bu durumda Allah'ın fiili olan şeyin kadim olması mümkün değildir, ihsanı ve diğer nimetlerinin kadim olmasının mümkün olmadığı gibi.⁴⁶⁰

Diğer taraftan bu konudaki başka bir problem ise zaman açısındanadır. Bu anlamda Allah'ın ezeli kelamının olması, yaratılmış varlıklardan önce de Allah'ın söz söyleyen, emreden ve nehyeden olmasını gerektirir ki, bu durum Allah için bir noksanlık oluşturur. İşte bu anlayışla Mu'tezile, Allah'ın kelamının işitilerek varlığa gelmesi ve işitilen bu harf ve kelimelerden oluşan sesin yaratılmış olması gerektiğini

⁴⁶⁰ Abdulcebbar, el-Muhtasar fi Usuli'd-Din, s. 64

ileri sürmektedir. Bu itibarla Allah ezeli bir kelamla değil, hadis bir kelamla konuşmaktadır. Böyle olunca da Allah'ın zatında herhangi bir şekilde değişmeden ve farklılaşmadan söz edilemeyecektir. Ne var ki, Maturidi, bu konuda Abdulcebbar'dan farklı bir yaklaşım sunmaktadır. Ona göre, Allah'ın kendisine meci/geliş kavramını nasıl nispet ediyor ve bu sözden O'nun fiilinin yaratılmış olduğu neticesi çıkarılamıyorsa, aynı durum O'nun söz söylemesi için de geçerli olmalıdır. Bu bakış açısına göre Allah'ın kelamla nitelenmesi değişiklik ve yok oluş ihtimalinden münezzeh oluş ilkesine bağlıdır. O'nun kelam, fiil ve söz konusu diğer sıfatlarında da durum aynıdır. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, Allah, meci kavramını kendine de nispet etmiş⁴⁶¹ fakat bundan O'nun yaratılmış olma neticesi doğmamış ve söz konusu kavram Tanrılığa uygun bir manaya yorumlanmıştır. İşte bunun gibi kelam da bu şekildedir. Ayrıca ayette Allah'a nispet edilen ityan/geliş⁴⁶² kavramını kavramının da Tanrılığa yaraşır bir manaya yorumlanması gerekli görülmüş ve ondan yaratılmışlar için söz konusu olan değişiklik ve zeval manası anlaşılmamıştır. Buradan hareketle denilebilir ki, nasıl ki Allah için kullanılan bu tür kavramlar, O'nun Tanrılığına uygun yorumlanıyorsa, kelam için de aynı şekilde anlamlandırılmalıdır.⁴⁶³

Maturidi'nin bu yaklaşımına karşın Abdulcebbar, kelamın irade gibi Allah'ın fiillerinden olduğu ve O'nun kendisi için mürid ve mütekellim olmasının söz konusu edilemeyeceği görüşündedir. Ona göre Allah'ın devamlı olarak mütekellim olması söz konusu değildir. Zira Allah, kelamı fiili olarak gerçekleştirdiği anda mütekellim

⁴⁶¹ Maturidi'ye göre şu ayet bu gerçeğe işaret etmektedir: “Rabbin geldiği ve meleklerin de saf saf olduğu zaman...” Fecr, 89/22

⁴⁶² Maturidi'ye göre şu ayet buna işaret etmektedir: “Onlardan öncekiler de tuzak kurmuşlardır. Allah'ın azabı binalarını, temelinden gelip yıktı da tavanları başlarına çökürdü ve azap kendilerine fark edemedikleri yerden geldi.” Nahl, 16/26

⁴⁶³ Maturidi, Kitabü't-Tevhid, s. 69

vasfını alır.⁴⁶⁴ Nitekim o, kelamın mütekellim ile kaim olamayacağı iddialarını, şahidin gaibe delil getirilmesi yöntemiyle güçlendirmeye çalışmaktadır. Buna göre bir varlığın sıfatları ilk önce şahidde anlaşılır, daha sonra bu sıfatlar gaibteki varlığa nispet edilir. Bu durumda şahidde aklen bilinemeyen bir sıfatın gaibteki varlığa atfedilmesi ispatlanabilir bir husus değildir. Bu itibarla Allah'ın kubuh bir fiil yaratması mümkün olmadığına göre, insanın sezgi ve kastına göre kendi fiilini meydana getirmesi, onun mütekellim olduğunu göstermektedir. O halde mütekellimin hakikati, onun söz söyleme fiilinin bizzat gerçekleştirmesidir.⁴⁶⁵

Bunun yanında Abdulcebbar, kelamın bir fiil olarak değil de ezeli bir sıfat olarak görülmesi durumunda şu şekilde kabul edilemez sonuçlar doğuracağını ileri sürmektedir. Bunlardan birincisi, eğer Allah ezeli bir kelamla mütekellim olsaydı, kusurlu olmuş olurdu. Zira muhafaza edilmemek, anlaşılmamak ve bir şey ifade etmemek üzere konuşacaktı. Yani O'nun konuşması anlamsızlıktan öte bir şey olmayacaktı. Bu ise abestir. Öyleyse konuşmasından bir şey anlaşılmamış olacağı halde, Allah nasıl ezeli bir kelamla mütekellim olur? Diğeri ise, Allah'ın ezeli kelamla mütekellim olması durumunda bazı şeylerin söylenmesi diğer bazılarının söylenmesinden evla olmazdı. Çünkü Allah'ın kelamı iradesiyle bağlantılı olmadığında, alim olmasındaki gibi zati sıfatlarından olduğunda, söylediğimiz doğru olurdu. Bu ise yalanın Allah'a isnat edilmesini gerektirir. Halbuki Allah, yalan, iftira gibi bu tür olumsuz nitelemelerden uzak ve yücedir.⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 53

⁴⁶⁵ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 49

⁴⁶⁶ Abdulcebbar, el-Muhtasar fi Usuli'd-Din, s. 66

Öte yandan Abdulcebbar, Ehli Sünnet kelimcileri özellikle Sabuni⁴⁶⁷ tarafından kendisine yöneltilen “Allah ezeli bir kelamla konuşucu değilse, bu durumda bizden biri gibi dilsiz ya da susuyor olması gerekir?” şeklindeki bir soruya şu şekilde cevap vermektedir: Allah’ın bizim gibi ağız, dil, damak gibi konuşma organlarına sahip olmadığına göre bu anlamda Allah’ın dilsiz veya susuyor olması doğru değildir. Bu ancak bizim gibi canlılarda zorunludur. Zira birinin dili olmadığından özürli olması gibi, dilinde bozukluk olmadığından ve konuşması engellenmediğinde konuşması ya da bağırabilmesi muhakkaktır. Öyleyse ancak bir maslahata binaen kelamı ihdas ettiğinde mükellim olması gerekir. Şayet onların ileri sürdükleri doğru olsaydı, şöyle denmesi gerekirdi: Allah’ın duruyor olmadığından, hareketli olması zorunludur. Zira bizim gibi canlılar bu şekildedir. Onlar “O’nun hakkında böyle bir şey gerekmez, çünkü O, cisim değildir” dediklerinde aynı zamanda “dili olmadığından Allah’ın dilsiz veya susuyor olması zorunlu değildir” demiş olacaktı.⁴⁶⁸

Yine Ehli Sünnet tarafından ortaya konan Allah’ın kelamının insanın kelamından farklı ve O’nun zatı ile kaim olduğu düşüncesine karşılık Abdulcebbar, olgusal alanda konuşan insanın zıttı susan ve dilsiz olmadığını öne sürmektedir. Buna göre esas olarak kabul edilmesi gereken zıttından hareket ederek bir şeyi ispat etmenin her zaman doğru sonuç vermeyeceği gerçektir. Sözgelimi, Allah’ın alim oluşu, zatı için ilmin zıtlarının imkansızlığına bağlanamaz. Zira Allah’ın kendisinden sabit olan muhkem fiiller, O’nun alim oluşunun delilidir.⁴⁶⁹ Burada Abdulcebbar

⁴⁶⁷ Sünni kelimcilerden biri olan Sabuni, hayy sıfatı ile mevsuf olan Allah, şayet kelam sıfatı ile mevsuf olmasaydı, bunun zıttını teşkil eden dilsizlik, sükût gibi vasıflardan biriyle tavsif edilmiş olacaktı. Oysa bütün bunlar eksiklik ve acizlik ifade eden şeylerdir. Allah ise bu gibi durumlardan münezzehtir ve yücedir. Bilgi için bkz. Sabuni, el-Bidaye fi Usuli’-d-Din, s. 80

⁴⁶⁸ Abdulcebbar, a.g.e., s. 66

⁴⁶⁹ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 59

kendisinin de bu yöntemle, Ehli Sünnet'in kullanmasına zıtlık açısından itiraz etmektedir. Ona göre bir şeyin bir şeye zıt olması demek, sadece sözle değil, içeriğe de bakmayı gerektirmektedir. Buna göre kelamın ne kendi cinsinden ne de başka bir cinsten zıttı vardır. Sözgelimi, “ra” harfî, “ze” harfinin aynı olmamasına rağmen zıttı da değildir. Bu itibarla konuşma organına gelen arızalar ve bozukluk da kelamın zıttı olamaz.⁴⁷⁰ Bu da göstermektedir ki, kelamın herhangi bir şekilde zıttı olamayacağı gibi mütekellim ile kelam arasında zorunluluğa dayanan bir ilişki de söz konusu değildir. Şayet mütekellim ile kelam arasında zorunluluğa dayanan bir ilişkinin kurulması, mütekellimin kelama muhtaç olması anlamına gelir ki, bu da Allah'ın ilahlık vasfına uyan bir durum değildir.

3. Kelamın Muhdesliğı

3.1. Fiil Oluşu Yönüyle Muhdesliğı

Mu'tezili düşünce sistemi içerisinde Kur'an'ın mahluk olduğunun ispatında onlara düşünce bütünlüğünü sağlayan temel yaklaşım tarzlarından ilki, kelamın hem beşeri hem de ilahi platformda fiil olarak var olduğu hususudur. Bu anlamda bu sistem içerisinde kelam, öncelikli olarak fiil oluş yönüyle ele alınır. Burada kelamın fiil oluş yönü, “kavli hareket” kavramıyla ifade edilir. Kavli hareket ise, hareketin faile ait oluşunu ve o kişinin kadir oluşunu bildirdiği gibi kelamın da o kişinin fail ve kadir oluşuna delalet eder.⁴⁷¹ Buna göre failin yapmaya gücü yettiği bir fiilin kendisine nispeti, ancak onun tarafından söz konusu fiilin yapıldığının sabit olduğunu bilmekle mümkündür. Bu itibarla hareket, o hareketi gerçekleştirene nispet edilmesi hasebiyle kelam da, o sözü söyleyene nispet edilir. Bu durumda konuşan kişi, fiil ile fail arasındaki ilişki sürecinden hareketle kelamı fiili olarak varlığa

⁴⁷⁰ Abdulcebbar, Şerhu Usuli'l-Hamse, s. 557-558

⁴⁷¹ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 15

çıkaran yani kelim fiilini işleyen kişidir. Dolayısıyla kelam, insan tarafından fiili olarak var edilince, ona ait muhdes bir fiil olmuş olur.⁴⁷²

Açıkçası olgusal alanda var olan kelam, zaman ve mekan çerçevesinde insan tarafından gerçekleştirilen bir fiildir. Bu nedenle zaman ve mekan içerisinde meydana gelen kelam, olgusal alanda ortaya çıkışındaki fiili yön bakımından ele alınmalıdır. Zira bu alanda kelam, akledilebilir ve idrak edilebilir varlıkların yapı bakımından en açık olanıdır. Bu doğrultuda Mu'tezile, Allah kelamını da beşer kelamı çerçevesinde ele almaktadır. Buna göre O'nun kelamı da esas itibarıyla olgusal alanda beşere mahsus olan kelam türündendir. Bu anlamda Allah kelamının mahiyetini tespit hususunda olgusal alan ile aşkın alan arasında bir ayırma gitmek anlamsız ve gereksizdir. Çünkü Allah'ın zatını kavramak mümkün değildir. Bu bağlamda bilinmeyen bir şeyi ispatlamaya çalışmak, her türlü bilinmezliklere ve muhali ispata götürür. Nitekim doğrudan Allah'a ait olanı bilmenin bir yolu yoktur. Öyleyse O'nun hakkında sadece olgusal alan çerçevesinde konuşma imkanı bulunmaktadır.⁴⁷³

Bu da şunu gösterir ki, beşer kelamından hareketle Allah kelamı da olgusal alanın sınırlılığı çerçevesinde izah edilmesi gerekmektedir. Buna göre Allah kelamı beşer kelamı gibi akledilebilir ve idrak edilebilir bir yapıya sahiptir. Bu durumda O'nun konuşması, O'nun yaratmış olduğu bir fiili ve tasarrufudur. Bu bağlamda fiil edilmiş kelam, kaçınılmaz olarak yaratılmış Kur'an anlamına gelmektedir. Bir fiilin muhdes oluşunu gerektiren özellikler ne ise kelamın da muhdes oluşunu gerektiren özellikler odur. Dolayısıyla bilinen ve görünenlerden hareketle Allah'ın konuşucu oluşunun bilinişi ancak kelamını ihdas etmesiyle mümkündür. Bu durumda Allah'ın

⁴⁷² Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 12

⁴⁷³ Abdulcebbar, Şerhu Usuli'l-Hamse, s. 532-533

kelamının bir tezahürü olan Kur'an da O'nun güç yetirilebilen fiillerinden olması yönüyle Kur'an'ın zatı gereği muhdes olmasını gerektirir.⁴⁷⁴ Zira Allah kadir olduğu şeyi ihdas etmektedir. Buna göre Kur'an da Allah'ın güç yetirdiği fiillerden olduğu için yaratılmışlık vasfına sahiptir.

Öte yandan Ehli Sünnetin önde gelen isimlerinden biri olan Maturidi, kelamın Allah'da bir fiil olarak görülmesi durumunda başkalarının kelamı statüsünde bulunmaktan kurtulamayacağını iddia etmektedir.⁴⁷⁵ Ona göre böyle olması halinde, Allah kelamı ile beşer kelamı arasında benzeşme ortaya çıkacaktır. Halbuki “hiçbir şey O'nun benzeri değildir”⁴⁷⁶ mealindeki ayet gerek sıfatında gerekse zatında benzeşme olamayacağını dile getirmektedir.

Ayrıca “...yoksa O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da yaratma işi onlar tarafından birbirine benzer mi göründü?”⁴⁷⁷ mealindeki ayet de bunu destekler mahiyette fiil benzerliğinin zat benzerliğini gerektirdiğine işaret etmektedir. Buna karşın bütün yaratılmışlar bir araya gelse Kuran'ın mislini meydana getiremeyecekleri yönünde⁴⁷⁸ ilahi beyan vardır. Böylelikle misliyet unsuru taşıyan benzerlik ortadan kalkmıştır. Bu da kelam ile zat arasındaki ilişkinin fiil-fail çerçevesinde değil, sıfat-mevsuf çerçevesinde ele alınması gerektiğini göstermektedir. Hal böyle olunca kelam, bir fiil olarak değil de bir sıfat olarak karşımıza çıkmış olacaktır.

Ancak burada bu yaklaşıma şu şekilde bir eleştiri ve itiraz yöneltilebilir: Öncelikle insanın en büyük varlığı olan akıl, olgusal alanı tanıyabilmesi için onunla irtibat ve ilişki kurmak ister. Benzer şekilde bu alanda olduğu gibi akıl, aşkın alanı da

⁴⁷⁴ Abdulcebbar, el-Muhtasar fi Usuli'd-Din, s. 67

⁴⁷⁵ Maturidi, Kitabu't-Tevhid, s. 74

⁴⁷⁶ Şura, 42/11

⁴⁷⁷ Rad, 13/16

⁴⁷⁸ İsra, 17/88

tanıma ve onunla ilgili bir fikre, bir sonuca varmak ister. Bu bağlamda aşkın alan hakkındaki bilgilere doğuştan sahip olunamadığı için, bu alanla ilgili bilgilere ancak olgusal alanda edinilen bilgiler üzerine inşa edildiğinde ulaşılabilir. Bunun dışında başka imkan da bulunmamaktadır. Zira bilinmeyen bir şey üzerine bilgi inşa edilemez. Bu gerçekten hareketle denilebilir ki, Allah da, aşkın alan hakkındaki bilgileri olgusal alandaki varlıklardan yola çıkarak insanlara sunmaktadır. Burada O, bu alanla ilgili bilgiler verirken insanların anlaması ve kavraması için onların zihnine yaklaşımcı ifadeler kullanmaktadır. Biz insanların buradaki görevi, olgusal alanın ilke ve esasları doğrultusunda akli muhakeme gücümüzü kullanarak O'nun hakkında bilgiye ulaşmaya çalışmaktır. Bu çerçevede nesnel dünyadaki beşer keliminden hareketle ilahi kelamın mahiyetinin belirlenmesi gerekmektedir. Burada yapılan kesinlikle Allah'ın zatına ulaşmak değil, O'nun kelamının içeriği hakkında bilgiye ulaşma çabasıdır. Dolayısıyla farklı ontik yapılara sahip olan Allah ile insan arasında ayniyet ya da benzerlik kurulması gibi bir durum burada söz konusu değildir. Zaten Mu'tezile de bu bilinç içerisinde hareket ederek dengeleri korumak gerektiğinin farkındadır. Bu farkındalık ve bilinç doğrultusunda onlar düşünce sistemlerini bu zemin üzerine oluşturma gayreti içerisindeyler.

3.2. Mahal Oluşu Yönüyle Muhdesliği

Kur'an'ın yaratılmış olduğu ispatı noktasında Mu'tezile'ye düşünce bütünlüğü sağlayan temel yaklaşım tarzlarından birisi de kelamın bir mahalde var oluşu hususudur. Fiil ediliş yönüyle ele alınan kelamın içerik itibarıyla hükmü diğer idrak edilenlerin hükmü gibidir. Yani kelam diğer idrak edilenler gibi bir mahalde bulunmak zorundadır. Diğer bir söylemle kelamın, mahalde bulunmaksızın var

olması muhaldir. Bu durumda bununla varlığı bir mahalle muhtaç olan bir şeyin kadimliliğinden söz etmek de mümkün değildir.

Bu bakış açısından hareketle Abdulcebbar, kelamın idrak ve algılamaya konu olduğunu ve bu noktada idrak ve algılamaya konu olan kelamın diğer idrak olunanlar gibi bir mahalde bulunması gerektiğini dile getirmektedir. Bu çerçevede o, kelamın bir mahalde bulunduğuna dair birtakım deliller ortaya koymaktadır.⁴⁷⁹ Ona göre kelam, bir mahal olmadan varlığını kesinlikle sürdüremez. Ancak kelamın var olduğu mahallinde hal ya da canlı olarak bulunması zorunlu değildir. Bu durumda kelam, yapılp dile gelmesi yönünden dolayı bulunduğu yere değil, kendisini varlığa çıkaran failine izafe edilmesi gerekir.⁴⁸⁰ Şöyleki, bir kişi söyleme ediminde bulunurken konuşma anında ağızından çıkan ses, çıktığı yerin değil, onu çıkaranın fiilidir. Dolayısıyla ses, konuşma organlarından biri olan ağza ait olmayıp, aksine konuşan kişiye ait olan bir fiildir. Buna göre konuşan, kelimayı fiil olarak işleyen ismidir.

⁴⁷⁹ Abdulcebbar, el-Muğni isimli eserinde kelamın bir mahalde var olduğuna dair birkaç delil ileri sürmektedir. Bu delillerden birincisi kelamın, cismin cisim üzerine itimadından ve ona çarpmasından doğmuş olduğu düşüncesidir. Ancak ona göre mahal üzerine mahallin itimadının var olması, kendisi üzerine itimat ettiği mahalde mümkündür. Farklı oluşların doğurduğu diğer şeylere dayanan itimadın doğması buna delalet eder. Şayet bu şekilde olmazsa ve onun mahalli diğer mahalle bitişik olmazsa itimadın doğması mümkün değildir. Başka bir deyişle konuşma organlarına havanın çarpması olayında ses, havanın itimadı ve çarpmasıyla konuşma organında doğar. Fakat sesi ortaya çıkartan havanın itimadı ile başka bir mahalde değil, konuşma organı üzerinden ses çıkar. Buna göre konuşma organı, sesin kendisinde bulunduğu mahaldir. Kelamın işte bu şekilde olması sesin mahallinin halinin farklılığına göre sesin de farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Burada sesin tezahür ettiği mahallin sertliğine ya da yumuşaklığına göre sesin değişmesi, mahallin sesin çıkışındaki rolünü göstermektedir. Sözelimi, lavoba sesi taş sesinden farklıdır. Yani sesin azlığı ya da çokluğu noktasında lavobadan çıkan ses ile taştan çıkan ses birbirinden farklıdır. Bu da göstermektedir ki, ses mahallin haline göre bulunur ve bu, sesin yani kelamın bir mahalde bulunduğuna delil teşkil etmektedir.

Kelamın bir mahalde bulunuşuna yönelik diğer bir delil ise, yankının bir yere konulmaksızın orada bulunuşudur. Burada konuşanın hali iki vakitte yani sesin gidişi ile yankılanışı anında değişmemektedir. Şayet yankılanan bu sözün bir mahalle ihtiyacı olmasaydı, o zaman var olamazdı. Böylelikle harflerin halleri, mahreçlerinin ve harflerin özel yapılarının ihtiyaç duyduğu şeyde farklılaşmaktadır. Kelamın, hem bu unsurlara hem de mahal üzerine zaid sıfatlara olan ihtiyacı, kelamın fiili olarak ihdas edilişindendir. Bu durumda nefesin tamamen tutulduğu anda sesin var olamaması da kelamın mahalle olan ihtiyacını göstergesidir. Dolayısıyla tüm bunlar kelamın ve sesin bir mahalde bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bilgi için bkz. Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 26

⁴⁸⁰ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 26

Kelamı bir fiil olarak gören Abdulcebbar, Allah'ın konuşmasını da fiiller kategorisi içerisinde değerlendirmektedir. Ona göre Allah, nasıl ki diğer fiillerini kendi dışında var kılıyorsa, aynı şekilde kelamını da kendi dışındaki herhangi bir varlıkta meydana getirme kudretine sahiptir. Bu durumda bunlar için Allah'ın bir kısmıdır denilemeyeceği gibi fiil ettiği kelam için de aynı şey söylenemez.⁴⁸¹ Yine ona göre kelamın belli bir mahalle hulul etmesi ile kelamın bir varlıkta yaratılmış olması ayrı ayrı şeylerdir. Burada kelamın bir varlıkta meydana gelmesi, o varlığa hulul ettiği anlamına kesinlikle gelmemektedir. Bu da şunu gösterir ki Allah, kelamını bir mahalde yaratmak suretiyle insanlarla dolaylı bir şekilde konuşmaktadır. Bu noktada Ebu'l-Hasen el-Eşari, Cehmiyye olarak isimlendirdiği Mu'tezile ekolünün bu genel söylemine şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre Mu'tezile, bu söylemiyle Hristiyanlarla aynı safta yer almaktadır. Zira Hristiyanlar, Meryem'in "Allah'ın kelimesini" yani İsa'yı içine aldığı zannetmişlerdir. Hatta Mutezile de, bu hususta Hristiyanları bir derece geçerek Allah'ın kelamının mahluk olduğunu ve bir ağaca hulul ettiğini⁴⁸²; bu ağacın da Allah'ın kelamını içine almış bulunduğunu

⁴⁸¹ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 130

⁴⁸² Mutezile, kelamın fiil olarak kabul edilmesinin zorunlu bir sonucu olarak bir mahalde bulunuşu, kesinlikle kelamın o mekanla birleşmesi ve oraya hulul etmesi sonucunu doğurmadığını iddia etmektedir. Bu bağlamda Abdulcebbar'a göre, Allah ile Musa arasındaki konuşmadan söz eden Kasas süresi 30. ayette geçen "mineşşecerati/ağaçtan" ifadesindeki "min" edatı, kelimenin başına geldiğinde, onunla ya kısmilik ya da başlangıç noktası kastedilir. Bu ayette kısmilik manası sahih olmaz. Zira seslenmenin bir kısmının ağaca has kılınması doğru değildir. O halde buraya uygun düşecek mana, başlangıç noktası olmaktır. Böylelikle Allah, sanki seslenmenin başlangıcının ağaç tarafından vuku bulduğunu beyan etmiş olmaktadır. Bu ise kelamın belirli bir mahalden ortaya çıkmasını gerektirir. Bilgi için bkz. Abdulcebbar, Mütешabihu'l-Kur'an, II/s. 545. Abdulcebbar'ın bu ifadelerinden açığa çıkan şudur ki, Eşari'nin iddia ettiği, Allah'ın Musa ile konuşması sırasında O'nun kelamının bir ağaçla birleştiğine ve ona yerleştiğine yönelik Mutezile'nin böyle bir söylemi bulunmamaktadır. Zaten bu ekolün Mu'tezile'nin kendi düşünce sistemi doğrultusunda böyle bir söylem ve iddiada bulunması, onların kendi kendileriyle çelişmesi ve kendi düşüncelerinin inkarı anlamına gelmektedir. Bu gerçeklikten hareketle Mu'tezili kelamcılarının böyle bir yaklaşım içerisinde bulunması, kabul edilebilir ve mazur görülebilir bir durum değildir.

zannettiler. Böylece onlara göre ağaç, konuşan bir varlık konumuna gelmektedir. Bu durumda yaratılmışlardan biri olan ağacın Musa ile konuşmuş olması gerekir.⁴⁸³

Eşari'ye göre Allah'ın kelamı, O'nun kendisindendir. Nasıl ki bizzat Allah'ın kendisinden olan ilim vasfının, kendisinin dışındaki şeylerde yaratılmış olması doğru değilse, aynı şekilde Allah'ın bizzat kendisinden olan kelamının da mahluk olan bir ağaçta yaratılması doğru değildir. Bu anlamda Allah bu tür nitelendirmelerden beridir ve yücedir.⁴⁸⁴ Benzer şekilde Nesefi de Allah'ın kelamını bir varlıkta yaratmak suretiyle konuşmasının mümkün olamayacağını iddia etmektedir. Ona göre kelam bir mahalde hadis olarak bulunduğu, kendisinde kelamın ihdas edildiği bu mahallin, kelamın en hususi vasıflarından türeyen isimleri alması gerekir. Bu durumda konuşan Allah değil, o mahal olmuş olur. Daha doğrusu konuşan, kelamın ortaya çıktığı yerin kendisi olacaktır. Zira bir sıfattan türeyen isim, o sıfatı ihdas edene değil, mahalline racidir yani ona dayandırılır. Nitekim bir sıfat, onu ihdas edene değil, kendi mahalline sıfat olur. Dikkat edilecek olunursa kör, felçli, topal, hareketli ve sakın gibi isimler, bu isimlere ilişkin sıfatlar olan körlük, felçlik, topallık, hareket ve sükun gibi mucitlerinin değil, mahallerinin ismidir. Öyleyse Allah, kelamı bir mahalde yaratacak olursa, bu durumda konuşan Allah değil, o mahal olmuş olur.⁴⁸⁵ Ancak burada Abdulcebbar, gerek Eşari'nin gerekse Nesefi'nin bu temel iddialarına şu şekilde karşı çıkmaktadır:

“Kelamın bulunduğu mahallin ismini alacağı şeklindeki bir iddia tüm arazlar için geçerli değildir. Allah'ın bir fiili olarak kelamın bir mahalde bulunmasından hareketle o mahallin konuşan olması gerekmez. Zira bir şey bulunduğu mahalden dolayı isim almaz. Bu itibarla kelamın bir mahalde bulunması, o kelamın Allah'tan

⁴⁸³ Eşari, el-İbane, s. 67.

⁴⁸⁴ Eşari, a.g.e., s. 67

⁴⁸⁵ Nesefi, Tabsıratu'l-Edille, I/s. 350-351

nefyini gerektirmez. Allah'ın kelamı bir mahalde bulunur ama konuşan kelamın bulunduğu mahal değil, Allah'tır. Bu bağlamda sesin çıktığı yerin değil, onu çıkaranın fiilidir. Bu durumda konuşan, kelamı fiil olarak işleyen ismidir. Ancak diğer arazlar olan beyaz ve siyah gibi isimler bulundukları mahalle ilişkilendirilir.”⁴⁸⁶

Bu genel söylemin bir sonucu olarak da Abdulcebbar, Kur'an'ın ilk olarak Levh-i Mahfuz'da⁴⁸⁷ yaratılmış olabileceğini ileri sürmektedir. Ona göre Hud süresinin ilk ayetinde⁴⁸⁸ Allah, Kur'an'ı Levh-i Mahfuz'da yarattığını ve sonra parçalar halinde mübarek bir gecede dünya semasına bir defada indirmiştir. Daha sonra O, meleklerle, ihtiyaçları ve maslahatları gerektikçe insanlara indirmelerini emretmiştir.⁴⁸⁹ Burada Kuran, maslahat ve ihtiyaçlar gereği bir defada indirilmemiştir. Allah'ın kendi indinden peyderpey Kur'an'ı indirmesi, kelimullahın Allah'ın fiili oluşunu göstermektedir. Aynı şekilde Ebu'l-Huzeyl, Kur'an'ın Allah tarafından yaratılmış en eski şey olduğunu öne sürmektedir. Ona göre Allah, Kur'an'ı öncelikle Levh-i Mahfuz'da, sonra Rasülünün kalbinde, daha sonra mushafta ve onu okuyan ve ezberleyende yaratmıştır. Şayet Allah tümünü yok etse de Kur'an bizatihi bir kelam olarak varolabilir.⁴⁹⁰

Yine Mu'tezili kelimcilerden olan Cafer b. Harb ve Cafer b. Mübeşşir de, Kur'an'ı bir araz ve mahluk olarak nitelendirirler. Onlara göre Kur'an, Levh-i Mahfuz'daki asıl kelamın bir ifadesidir. Kelamın aynı anda iki yerde bulunmasının imkansızlığı esasına dayalı olarak Kur'an'ın aynı anda iki yerde

⁴⁸⁶ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 159

⁴⁸⁷ Levh-i Mahfuz ifadesi, Kuran'da sadece bir yerde geçmektedir: “Aksine o Kuran, şerefli ve Levh-i Mahfuz'dadır.” Büruc, 85/21-22

⁴⁸⁸ “Elif Lam Ra. Bu Kuran, Allah tarafından muhkem kılınmış ve sonra da O'ndan başkasına kulluk etmeyiniz diye ayrı ayrı açıklanmış bir kitaptır.” Hud, 11/1

⁴⁸⁹ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 180-181

⁴⁹⁰ Aydın, Osman, Akılcı Din Söylemi, s. 341

bulunamayacağından hareketle Kur'an, esas olarak Levh-i Mahfuz'da yaratılmıştır. Mushafta yazılı olan Kur'an ise, Levh-i Mahfuz'daki Kur'an'ın ifadelendirilmesinden öte bir şey değildir. Dolayısıyla Kur'an'ın telaffuzunun okuyanın fiili olduğu gerçeği de şunu ortaya koymaktadır ki, Allah'ın kelim fiilinin bir tezahürü olarak Kur'an, yaratılmışlık vasfına sahiptir.⁴⁹¹

Bu hususa ilişkin benzer bir yaklaşım tarzı da Eşari kelamının önde gelen isimlerinden biri olan Bakıllani de görülmektedir. Ona göre Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'da yazılı konumda varlığı söz konusudur. Bu anlamda okuduğumuz ve üzerinde konuştuğumuz bu kelim, Mushaflarda yazılı halde gerçek olarak bulunmaktadır. Yazılan bu metin, değişmeyen ve farklılaşmayan tek şeydir. Levh-i Mahfuz ise, Mushaflardaki şeklinden farklı olarak sahifesiz bir haldedir. Yine yazı olgusal alandaki gibi satırlardan oluşmaz.⁴⁹² Aynı durum kelim için de geçerlidir. Zira zaman ve mekan, içinde bulunduğumuz dünyadaki zaman ve mekan gibi tayin edilmemiştir. Dolayısıyla bu dünyadaki kelama, her ne kadar kelim olması açısından benzerlik arz etse de zaman ve mekan boyutlarının farklılığı kelim varlığının farklı olmasını gerektirir. Ancak bu ilahi kelim, kadimdir.⁴⁹³

Öte yandan Kur'an ile Mushaf'ın bir ve aynı olduğu yaklaşımından hareketle ortaya konan "Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'da tümüyle yazılı ezeli bir varlığı olduğu" düşüncesini Nasr Hamid Ebu Zeyd, kesin bir dille reddetmektedir. Ona göre bu düşünce, Kur'an'ı insanın karşı koyması mümkün olmayan ilahi bir güç tarafından olguya dikte ettirilen, önceden mevcut ve her yönüyle mükemmel bir kitap olarak algılamaktadır. Böyle bir düşüncenin, Kur'an'ı, anlam ifade eden dilsel bir metin olmaktan çıkararak, salt mukaddes bir objeye yani kutsallığını ruhlar ya da ideler

⁴⁹¹ Aydın, a.g.e., s. 343

⁴⁹² Bakıllani, el-İnsaf, s. 143

⁴⁹³ Bakıllani, a.g.e., s. 144

alemindeki ezeli aslını temsil eden varlığından alan bir mushafa dönüştürmek suretiyle, olgusal hareketten peyderpey soyutlaması kaçınılmazdır.⁴⁹⁴

Bu noktada Ebu Zeyd'in yapmış olduğu bu eleştiriye katılmamak mümkün değildir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki bu anlayış, yaşanan tarihi olaylara tamamen terstir. Zira inen Kur'an ayetleri belli bir süreç içerisinde o toplum içerisinde yaşanan olay ve gelişmelere bağlı olarak bir realite üzerine gelmiştir. Bu anlamda kitap, yaşanan olay ve durumla ilgili olarak ilahi yönlendirmenin somutlaşmış ve yazıya geçirilmiş halidir. Burada Kur'an'ı önceden belirlenmiş bir metin olarak okumamızı imkansız kılan en önemli gerçek, belli bir tarihi kesit içerisinde o toplumda yaşanan olay ve gelişmelere göre Kur'an'ın parça parça indirilme keyfiyetine sahip oluşudur. İçerik yönüyle belli bir tarihten söz eden bu kitap, bir toplum içerisinde tarihin metinleşmiş halini yansıtmaktadır. Aynı zamanda bu durum, varlığın imkanlar alanı içerisinde meydana geldiğini ortaya koymaktadır. Bu da henüz olay ve durumlar gerçekleşmeden önce bu olay ve durumlardan söz eden ayetlerin ezeli bir belirlenmişlik çerçevesinde Levh-i Mahfuz'da varlığının bulunmasının epistemik açıdan kabul edilebilir bir izahı ve mantığı olmadığını gösterir.

3.3. Nasih-Mensuh Oluşu Yönüyle Muhdesliği

Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunun ispatı noktasında Mu'tezile'ye düşünce bütünlüğü sağlayan temel yaklaşım tarzlarından bir diğeri de Kur'an metninde gerçekleştiğini kabul ettikleri nesih⁴⁹⁵ olgusudur. Mu'tezile'nin kelimeler ve mütekellim

⁴⁹⁴ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, İlahi Hitabın Tabiatı, s. 93

⁴⁹⁵ Arapça bir kelime olan "nesih" sözcüğü, Arap dilinde sülasi bir masdar olup fiil-i mazisi "neseha"dır. Bu sözcük lügat olarak farklı anlamlara gelmektedir. Ünlü Arap dilcilerden biri olan İbn Manzur, bu sözcüğün temel olarak "yok etmek, gidermek, değiştirmek, izale etmek, nakletmek, kopyalamak, bir başkasını halef yapmak, ilga ve iptal etmek ve bir şeyin hükmünü ortadan kaldırmak" gibi anlamlarda kullanıldığını ifade etmektedir. Bkz. İbn Manzur, Lisānu'l-Arab, s. 4407.

kavramlarına yüklediği anlam ve kelamı fiil ediliş yönüyle ele alışı, onların Kur'an'ın yaratılmışlığı bağlamında nesih olgusuna yaklaşım tarzını belirlemektedir. Zira Mu'tezili kelimcilerin bu noktadaki düşünceleri, ezellilik ya da hadislik açısından onların kabullerinin alt yapısını oluşturmaktadır. Bu anlamda ilahi zata yönelik nitelemelerde kavramsal bir belirleme zorunluluğu hissedilmektedir.

Mu'tezili kelimciler, Kur'an metninde neshin varlığını icma ile sabit olan bir konu olarak görmektedir. Onlara göre nasih ve mensuh demek, mana bakımından birbirine zıt oldukları için bir şey hakkında bir durumda veya farklı iki durumda nasihle hükmetmek üzere, nasihin hükmü mensuhun hükmünü kaldırmasıdır.⁴⁹⁶ Her halükarda bu, emir ve hitabın sabit olduktan sonra sona ermesini ve yok olmasını gerektirir. Neshedilen ister bir hüküm isterse hitap olsun, netice itibariyle burada daha önce sabit olan bir hususun yürürlükten kaldırılması ve onun son bulması durumu söz konusudur. Bu da neshin sadece manada gerçekleşmediğini, aynı zamanda o manayı açığa çıkaran lafız ve ibarelerde de gerçekleştiğini gösterir.

Bu bağlamda Abdulcebbar, içerisinde bulunduğu ekolünün temel referansları doğrultusunda kelim kavramını bir fiil olarak gördüğü için Kur'an'ı da ilahi fiiller

Yine Arap dilcilerden biri olan Ragıb el-İsfehani de İbn Manzur'dan farklı olarak bu sözcüğün ne olduğuna ilişkin olarak şu ifadelerle yer vermektedir: “Silme, bozma, iptal etmek, değiştirmek, kopyasını çıkarmak anlamlarına gelen “nesih” kavramı, bir şeyi, kendisinden sonra gelen bir şeyle bertaraf etmektir. Güneşin gölgeyi, gölgenin güneşi, ihtiyarlığın gençliği nesih etmesi gibi... Buna nesh, bazen yok etmek, bazen var etmek, bazen de her iki anlama gelmektedir.”

Ayrıca İsfehani, “nesih” kavramının terimsel olarak, “bir hükmü, kendisinden sonra gelen bir hükümle yürürlükten kaldırmak” anlamına geldiğini dile getirmektedir. Nitekim Allah bu noktada şöyle buyurmaktadır: “Biz bir ayetten her neyi nesih eder veya unutturursak, ondan daha hayırlısını veya mislini getiririz...” (Bakara, 2/106). Burada İsfehani'ye göre bu ayetteki nesih sözcüğünün anlamına ilişkin olarak birtakım çevreler farklı anlamlandırma yolunu tercih etmişlerdir. Bu çevrelerden kimisi, bunun anlamının, “kendisiyle amel edilmesini kaldırdığımız veya insanların kalplerinden/hafızalarından aldığımız” demek olduğunu iddia etmişlerdir. Kimileri de bunun manasının, “yaratıp gönderdiklerimiz” şeklinde olduğunu iddia etmişlerdir. O çevrelere göre bu ifade, “kitabı kopya ettim” sözünden alınmıştır. Bu durumda İsfehani'ye göre her ne kadar kimi çevreler bu ayette geçen nesih sözcüğüne farklı anlamlar yükleseler de, bu sözcüğün asıl anlamının “hükmü yürürlükten kaldırma” olduğunu ileri sürmektedir. Zaten ona göre bu ayet, nesih kavramının bu anlamını açığa çıkarmak için gönderilmiştir. Bkz. Ragıb el-İsfehani, el-Müfredat, s. 1050-1051

⁴⁹⁶ Eşari, Makalatı'l-İslamiyyin, çev. Mehmet Dalkılıç- Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, 1. Basım, İstanbul, 2005, s. 414

kategorisi içerisinde değerlendirmektedir. Zira bu durumda ziyadelik ve ziyadeligin ortadan kalkması sahih olabilmektedir. Aksi takdirde şayet Kur'an, ilahi kelim olmasi yonuyile kadim olmuş olsaydi, onda hiçbir şekilde yok olma ve değişme durumları söz konusu olmazdı. ⁴⁹⁷ Başka bir deyişle eğer Kur'an kadim olmuş olsaydi, o zaman Kur'an metninde neshin bulunmaması gerekirdi, Oysa Kur'an metninde neshin varliğı icma ile sabittir. Bu durumda neshin sonradan olmuşluğa delalet etmesi açısından Kur'an, hadis nitelikleri içerisinde barındırmaktadır. Dolayısıyla hadis nitelikleri bünyesinde barındıran bir Kur'an da tabiatı itibariyle yaratılmışlık vasfına da kendiliğinden sahip olmaktadır.

Benzer şekilde Zemahşeri de Kur'an'da neshin varliğını benimsemekte ve bu kavramın lugat anlamı içerisinde yer alan "hükümü yürürlükten kaldırma ve nihayete erdirme" anlamlarını esas almaktadır. Ona göre değişime ve dönüşüme konu olan nesh, Kur'an'ın yaratılmış ve sonradan olmuşluğuna delil teşkil etmektedir. Bu hususta onun görebildiğimiz en net ifadeleri, "Biz bir ayeti değiştirip yerine başka bir ayet getirdiğimiz zaman –ki, Allah, neyi indireceğini gayet iyi bilir- onlar Peygamber'e, 'Sen ancak uyduruyorsun' derler. Aksine onların çoğu bilmezler."⁴⁹⁸ ayetinde mevcuttur. Burada Allah'ın hikmet ve maslahatlara uygun olarak şariatları neshedebileceğini belirten Zemahşeri, bu ayette yer alan Allah'ın Kur'an'ı ya da bir kısmını değiştirdiğine veya buna kadir olduğuna dair ifadeler, Kur'an'ın hadis oluşuna delalet eder. Zira değişme, değiştirme ve dönüştürme kabilinden ifadeler, hadis olan varlıkların niteliklerindendir.⁴⁹⁹ Dolayısıyla nesihte değişim ve dönüşüm

⁴⁹⁷ Abdulcebbar, el-Muhit bi't-Teklif, s. 339

⁴⁹⁸ Nahl, 16/101

⁴⁹⁹ Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer el-Harezmi, el-Keşşaf, Daru'l-Fikr, Beyrut,1977, II/s.634

gibi hadis olan nitelikler meydana geldiği için ilahi kelam olması yönüyle Kur'an, mahluk ve muhdestir.

Diğer Mu'tezili kelimciler gibi Ka'bi de, bir kısım ayetlerin mensuh olmasını gerekçe göstererek Kur'an'ın mahluk ve muhdes oluşuna hükmetmektedir. Ona göre Kur'an'ın bazı ayetleri diğerlerini neshetmiştir ve bu da O'nun kadim olmadığının işaretidir. Zira kadim olanın değişime veya yok olmaya konu olmaması gerekir. Dolayısıyla Allah'ın değişime ya da yok olmaya konu olan bir kelam ile nitelendirilmesi mümkün değildir. Zaten Allah ontolojik açıdan diğer varlıklardan farklı olduğu için, diğer varlıklar gibi değişim veya dönüşüm yaşamaması veyahut yok olması söz konusu değildir. Bu noktada Kabi, Allah'ın kelamının O'nun zati sıfat olmadığını ispat etmek için zati-fiili sıfat ayırımına gitmiştir. Ona göre zati sıfatlar kesinlikle değişime konu olmamakta, fiili sıfatlar ise tam aksine değişime ve dönüşüme konu olmaktadır. Zira kelam sıfatının zati kabul edilmesi halinde fiili sıfatların da zati kabul edilmesi gerekir. Dolayısıyla kelam sıfatı zati bir sıfat olamaz. Bu da fiili sıfatların ezeli olamayacağı anlamına gelmektedir.⁵⁰⁰ Buna göre Allah'ın kelamında değişim ve dönüşüm söz konusu olduğu için, O'nun kelamının taalluku olan Kur'an, ilahi fiiller içerisinde düşünülmesi gerekmektedir. Bu nedenle değişim, dönüşüm ve başkalaşmaya konu olan Kur'an muhdestir ve yaratılmışlık vasfına sahiptir.

Diğer taraftan Kur'an'da değişiklik ve nesih olgusunu Allah'ın sıfatları çerçevesinde ele alan Maturidi, Ka'bi'nin "zati ve fiili sıfat ayırımına gitmek suretiyle kelamın, Allah'ın fiillerinden olduğunu ve fiili sıfatların da değişime ve dönüşüme konu olması hasebiyle ilahi kelam olan Kur'an'ın hadis ve yaratılmış

⁵⁰⁰ Maturidi, Kitabı't-Tevhid, s. 70

olduğu’’ şeklindeki açıklamalarına şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre, zati sıfat ile fiili sıfat arasında zaten herhangi bir fark bulunmamaktadır. Aynı zamanda O, Ka’bi tarafından öne sürülen değişime ve kudretin taalluk etmesi sonucu müdahaleye açık oluş ölçüsünün tutarsız olduğunu dile getirmektedir. Bu anlamda Kur’an’ın bazı ayetlerinin diğer bazısını neshetmiş olması, Kur’an’ın kadim olmadığını göstermez. Zira kadim olan şey, değişim ve yok olma anlamına gelen neshe konu olamaz. Zati sıfat ve fiili sıfat ayniliği paralelinde Allah’ın bütün sıfatları O’nunla kaim ve kadim olan nitelemelerdir. Dolayısıyla hem zati sıfat hem de fiili sıfat değişim ve dönüşüme konu olmamaktadır. Buradan hareketle Allah’ın değişime ve dönüşüme veya yok olmaya konu olan bir kelim ile nitelendirilmesi mümkün değildir.⁵⁰¹

Benzer şekilde Razi de, Mu’tezili kelimciler tarafından ‘‘Kuran metninde neshin var oluşunu onun hadis ve yaratılmış olduğuna’’ bazı açılardan istidlal getirilmesini eleştiriye tabi tutmaktadır. Ona göre bir şeyin nasih ve mensuh olması, lafız, ibare ve kelimelere arız olan sıfatlardandır. Bu vasıfların sonradan oluşu konusunda herhangi bir münakaşa yoktur. Öyleyse niçin ‘‘ibare ve ıstılahların ürünü olan’’ hakiki manaların muhdes olduğunu söylüyorsunuz?⁵⁰²

Anlaşılan o ki, Ehli Sünnet’e göre Kur’an metninde neshin bulunuşu, onun sonradan olmuş olmasını gerektirmez. Zira neshin gereği sayılan değişkenlik ve farklılık, kelamın sadece lafzi boyutuyla alakalı bir husustur. Değişme ve farklılaşma gibi bu tür nitelikler, Allah’ın zatı ile kaim olan nefsi kelamla ilintilenen lafız, ibare ve kelimelerin arazları sayılırlar. Başka bir deyişle nesih, sadece lafız ve ibarelerde

⁵⁰¹ Maturidi, a.g.e., s. 71-72

⁵⁰² Razi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer el-Hatib, Mefatihü’l-Gayb, çev. Komisyon, İstanbul, tsz., Huzur Yayınevi, III/s. 315. Burada Razi, Mutezile’nin bu husustaki söylemine bir eleştiri getirirken her ne kadar ‘‘alimlerimiz şöyle yanıt vermektedir’’ diye cümleye başlasa da, aslında o, bir anlamda kendisinin de bu hususa ilişkin olarak temel aldığı düşünce yapısını ve yaklaşım tarzını oluşturmaya çalışmaktadır. Böylelikle o, bu tür söylem tarzı geliştirerek diğer Sünni kelimcilerin de kendisi gibi düşündüğünü ima etmek suretiyle kendisine destek ve dayanak oluşturma gayreti içerisinde olduğunu ortaya koymaktadır.

ortaya çıkan araz hükmündedir. Bu itibarla neshin, kelamın nefsi boyutunu oluşturan manada vuku bulması mümkün değildir.

Buna göre her ne kadar lafız ve ibarelerde değişiklik ve farklılaşma meydana gelse de, bu durum kelamın hakiki boyutunu oluşturan mana ile ilişkilendirilmesi veya ona etki etmesi mümkün değildir. Zira mana, asıl olarak her zaman varlığını sürdürecektir. Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki, bu bakış açısı epistemik açıdan birtakım gerçeklikleri görmezden gelen sağlıklı ve tutarlı bir yaklaşım tarzı olmadığı ortadadır. Dolayısıyla onların bu bakış açısına birkaç noktada eleştiri getirmek mümkündür.

Birincisi, kelamın asli unsur olarak sadece manaya hasredilmesi gerektiği düşüncesidir. Fakat kelam kavramı hem anlamsal hem de kullanım yönüyle ele alındığında onun sadece manadan ibaret olmadığı rahatlıkla görülebilecektir. Aksine o, mana ve o manaya delalet eden lafız ve ibarenin müşterek bir ismidir. Bu itibarla mana, lafız ve ibarelerle yalnızca dile getirilme kalmaz, onlar aracılığıyla somutlaşarak varlık kazanır. Ayrıca lafız ve ibareler yoluyla mana, niyet ve kasıt gibi tüm zihinsel içerikler analiz edilir. Bu nedenle bu zihinsel içerikleri bileşenlerine ayırmak için, lafız ve ibareleri birbirinden ayırmak gerekir. Bunun için de lafzın, bir anlamlandırma süreci içerisinde mana ile bir bağıntısı olduğu gerçeği her zaman göz önünde tutulmalıdır.

Buna göre Kur'an metni içerisinde yer alan bir ayetin hem lafza dökülmüş hali hem de o lafza yüklenen mana ya da manaları mevcuttur. Burada lafız, manaya delalet etme ve mananın taşıyıcısı olması yönüyle vazgeçilemez ve göz ardı edilemez bir ögesidir. Dolayısıyla lafız ile mananın bu iç içeliği, onların birbirinden kopartılarak ayrı olarak düşünülmemesini zorunlu kılmaktadır. Bu da demektir ki

lafız ve mana aslında aynı kavramın iki yüzüdür. Bu anlamda içeren ve içerilen olarak birlikte vücuda gelirler. Bu doğrultuda Allah'ın kelamının tezahürü olan Kur'an da hem mananın hem de lafzın müşterek bir halidir. Buradan hareketle açığa çıkan şudur ki, nesih olgusu sadece lafız veya hükümde değil, o lafız veya hükmün içerdiği anlamda da gerçekleşmektedir. Bu da ilahi kelamı sadece ezeli mana şeklinde yorumlamanın, ilmi açıdan isabetli ve tutarlı bir yaklaşım olmadığını ortaya koymaktadır.

İkincisi ise, Ebu Zeyd'in altını çizerek vurguladığı –bizim de katıldığımız– ilahi kelamı sadece ezeli mana olarak yorumlamanın bir sonucu olarak “bu kelamın Levh-i Mahfuz'da ezeli mana olarak varlığının bulunduğu” düşüncesidir. Her şeyden önce bu düşüncenin arkasında yatan temel etken, kelamın bir sıfat ve mana olarak Allah'da bulunuşu anlayışıdır. Buna göre kelam, Allah'da bir parça ve O'nun gibi ezeli ve ebedi olarak görülecektir. Bu doğrultuda Allah'ın kelam sıfatının bir tezahürü olan Kur'an'ın da kendiliğinden ezeli ve ebedi olarak kabul edilme zorunluluğu doğacaktır. Bu da bu şekilde kurgusal varsayıma sahip olanları Kur'an'ın ezeli mana olarak bir mekanda bulunuşu düşüncesini hakim kılacaktır. Bu durumda her şey ezeli bir belirlemeye göre gerçekleşmektedir. Böyle bir düşünce tarzı da ister istemez varlıkları zorunluluk alanı içerisine hapsedmekte ve onları sınırlandırmaktadır. Oysa bu düşünce içerisinde olanların göz ardı ettiği bir husus vardır ki, o da şudur: Kur'an metni içerisinde yer alan ayet ya da ayet grubunun sebep ya da belli bir olaya bağlı olarak peyderpey inişi ve nesih olgusu. Bu noktada onlar bu hususu Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'da ezeli mana olarak bulunuşu düşüncesi ile uzlaştırma yoluna giderken birtakım açmazlara ve kendi içlerinde çelişkiye

düşmektedirler. Burada onların bu açmazlarını ve çelişkilerini ortaya çıkarmak adına nesh olgusuna gerçekçi bir bakış açısıyla yaklaşmak gerekir.⁵⁰³

Ebu Zeyd'e göre nesih her şeyden önce vahiy ile olgu arasındaki diyalektiksel ilişkiyi açığa çıkaran en güçlü delil konumundadır. Zira nesih de, netice itibariyle daha önce var olan bir hükmün yürürlükten kaldırılarak onun yerine yeni bir hükmün yürürlüğe konması ve geçerli kılınması durumu söz konusudur. Bu da Kur'an metninin tarihsel olgu ve kültürle karşılıklı etkileşim içerisinde olduğunu gösterir. Bu anlamda olgu ve kültürden bağımsız bir metin anlayışı düşünülemez. Şayet bunun aksine olgu ve kültürden bağımsız bir metin anlayışı içerisinde olunursa bu durumda nesih ve değişme, Allah açısından bir acziyet ve eksiklik olmayacak mıdır?⁵⁰⁴

Yine bu bakış açısına göre değişmeyle birlikte ömrü kısa sürecek olan bir hüküm Allah açısından bir acizlik göstergesi değil midir? Niye Allah daha önce ortaya koyduğu bir hükmü daha sonra yürürlükten kaldırarak yerine başka bir hükmü ortaya koymak zorunda kalmıştır? Tüm bu durumlar O'nun bilgisinde ve iradesinde bir eksikliğe, bir acziyete mi işaret etmektedir? Halbuki Allah, kendi dışındaki diğer varlıklar gibi acizlikten ve eksiklikten münezzehtir. Peki, bu soruların cevapları ne olmalıdır? Bu tür sorulara doğru bir şekilde yanıt bulunabilmesi için, bu sorun karşısında bakış açısının ve yaklaşım tarzının değiştirilmesi gerekir. Aksi takdirde bu bakış açısı içerisinde olan bir kişi, bu sorular karşısında bir dizi açmaz ve çelişkilerle karşı karşıya kalacaktır. Sonuç itibariyle bu bakış açısının yerine varlığın imkanlar alanı içerisinde yer aldığı kabul edilecek olunursa, o takdirde bu tür sorulara doğru ve tutarlı cevaplar bulabilmek mümkün olur.⁵⁰⁵

⁵⁰³ Ebu Zeyd, İlâhi Hitabın Tabiatı, s. 148

⁵⁰⁴ Ebu Zeyd, a.g.e., s. 129

⁵⁰⁵ Ebu Zeyd, a.g.e., s. 128-129

3.4. Kur'an'ın İcaz⁵⁰⁶ Oluşu Yönüyle Muhdesliği

Her mucizenin olduğu gibi Kur'an'ın da ortaya çıkmasının sebebi, amacı ve mucize oluş niteliği vardır. Burada mucizenin niteliği, onun olağandışı olmasındaki nedenle ilgilidir. Yani bir olayın mucize olmasını gerektiren nedenle karşı tarafa meydan okunmalı ve bu meydan okumanın sonucunda karşı taraf ise olayın benzerini yapamamalıdır. Zira buna güç yetiremez durumdadır. Bu anlamda Kur'an, ifade ediliş biçimindeki olağandışı nedenle müşriklere meydan okumuş ve onlar bu kitabın benzerini meydana getirmeye güç yetirememişlerdir. Dolayısıyla Kur'an'ın icazı sorunu, meydan okuma, benzerini getirme gayreti ve benzerini getirememenin sebebi olan acizlik olmak üzere esasında bu üç kavram üzerine yoğunlaşmaktadır.

Söz konusu her üç kavram, mucizenin şartları olarak görülmektedir. Ancak Kur'an, diğer mucizelerden farklı bir yapıya sahip olduğu için bu üç kavramla Kur'an arasındaki ilişki hususunda birtakım tartışmalar ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan bu tartışmalar, Kur'an'ın mucize olmasındaki olağandışı nedenle ilgili olabilir. Zira sorunun temelini bu neden teşkil etmektedir. Sorunun temelini oluşturan nedenin açığa çıkarılması noktasında Kur'an'ın muciz oluşuna yönelik kelimacılar tarafından farklı icaz teorileri geliştirilmiştir. Fakat çalışmamızın kapsam ve sınırlılığı gereği bu farklı icaz teorilerinden burada söz edilecek değildir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, Kur'an'ın mucizliği noktasında ortaya konan icaz teorileri, kelami ekollerin genel söylemleri ve temel referansları doğrultusunda ele

⁵⁰⁶ İcaz sözcük, zaaf anlamına gelen “aceze” sülasi fiilinden türeyen if’al vezninde bir masdardır. “E’ceze” fiilinin masdarı olan bu sözcük, azimli, kararlı ve sabırlı olmak; işini ve iyi ve sağlam yapmak gibi anlamları içeren “hazm” sözcüğünün zıt anlamlısı olup, gücü yetmemek, güçsüz ve çaresiz bırakmak, başaramamak ve yapamamak gibi anlamlara gelmektedir. Bilgi için bkz. İbn Manzur, Lisanu’l-Arab, IV/s. 2816-2817.

Terim olarak genellikle “Kuran’ın sahip bulunduğu edebi üstünlük ve muhteva zenginliği nedeniyle benzerinin meydana getirilememesi” diye tanımlanmaktadır. Bu tanımda yer alan edebi üstünlük birinci derecede Arap diline vakıf olan edipleri ilgilendirirken; muhteva üstünlüğü ise, bunlarla birlikte bütün akli selim ve ilim sahibi insanları ilgilendirmektedir. Bilgi için bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, İslam Ansiklopedisi, XXI/s. 403, TDV Yay., İstanbul, 2000.

alınmaktadır. Bu anlamda Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunanlar ile onun yaratılmamış olduğunu savunanların bakış açılarındaki farklılık, diğer hususlarda olduğu gibi bu hususta da kendini açığa çıkarmaktadır.

Kur'an'ın mucizliği noktasında Mu'tezile, Allah'ın müşriklere meydan okumasını Kur'an'ın yaratılmışlığı konusundaki görüşünü ispatlamak için bir vesile olarak görmektedir. Bu çerçevede Mu'tezili kelimcilerden biri olan Nazzam, icazı, Kur'an metni dışında gerçekleşen ve Kur'an'ın mütakellimi olan Allah'ın sıfatlarından biriyle bağlantılı bir olgu olarak algılamaktadır. O, tevhid ilkesinden hareketle Kur'an'ın bir kelim ve evrenin varlığıyla bağlantılı ilahi fiillerden biri olduğu ve dolayısıyla yaratılmış olduğunu belirtmektedir.⁵⁰⁷ Burada Nazzam, ilahi kelim ile beşeri kelim arasında bir ayırımı gitmektedir. Fakat onun kelamın bizatihi kendisine ilişkin tasavvuru kelamın kendisi açısından değil, mütakellim açısından bir ayırımı öngörmektedir. Bu nedenle icaz meselesinin, adalet alanından tevhid alanına intikal etmesi ve ilahi sıfatların her açıdan beşeri sıfatlardan ayrı tutulması kaçınılmazdır.

Her şeyden önce beşer kudreti, Allah'ın kudretine üstün gelemediğinden ve ona karşı durmaya da güç yetiremediğinden, Kur'an'ın, Araplara kendisinin bir benzerini getirmeleri şeklindeki meydan okumasında işaret ettiği acziyet, ilahi kudretin, Arapların meydan okumayı kabulden ve Kur'an'ın benzerini getirme

⁵⁰⁷ Hayyat, Ebu'l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed, el-İntisar fi'r-Reddi ala İbni'r-Ravendi, tah. Albert Nader Nasri, Beyrut, 1957, s. 28. Bu eksende Kuran nazmındaki icazı kabul etmeyen Nazzam, bu görüşünü şu şekilde ifade etmektedir: "Kur'an'ın nazmı ve sözcüklerin edebi bakımdan güzelliği, peygamberin mucizesi değildir ve onun peygamberlik davasındaki doğruluğuna delalet etmez. Onun doğruluğunu gösteren husus, ancak geçmişe dair verdiği bilgiler ve gelecek zamanla ilgili olan haberlerindedir. Kur'an'ın nazmı ayetlerinin edebi ve üslup güzelliğine gelince insanlar, onun bir benzerini ve hatta nazım ve üslup bakımından ondan daha güzelini ortaya koymaya muktedirler." Bağdadi, Abdulkahir b. Tahir, el-Fark beyne'l-Fırak, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, tsz., s. 132.

girişiminden men etmeye yönelik müdahalesinden kaynaklanan bir acziyettir.⁵⁰⁸ Buna göre normal şartlarda Kur'an metni dilsel bir metin olması hasebiyle insanların benzerini ortaya koyabilecekleri bir şeydir. Ancak Allah, insanların onun bir benzerini meydana getirememeleri için, onların güçlerini ellerinden almak suretiyle insanın Kur'an'ın bir benzerini meydana getirmekten aciz bırakmaktadır. Bu da ilahi kudretin sebep olduğu beşeri bir acizyet olup, diğer metinlere kıyasla Kur'an'ın yapısında mevcut olan bir aciz bırakma değildir.⁵⁰⁹ Burada ortaya çıkan şudur ki, Allah'ın Kur'an ile meydan okuduğu topluluk için muciz olabilmesi, o topluluğun Kur'an'a karşı nazire yapmak üzere kalkışabileceklerinin imkân ve ihtimalinin olması gerekir. Oysa siz "Kur'an kadimdir" dediğinizde, daha başlangıç itibariyle o topluluğa karşı haksız meydan okumada bulunmuş olursunuz. Çünkü hadis varlıklar olan insanların kadim olarak kabul edilen Kur'an'a karşı nazire getirmelerini istediğinizde, bu durumda hem muhal olanı istediğinizden dolayı o topluluk bunu yapamadığı için aciz sayılamaz hem de o kelama muciz denmesi doğru değildir. Dolayısıyla kadim kelamla meydan okuma hususunun hiçbir şekilde mantıkla bağdaşır bir yönü yoktur. Bu da Kur'an'ın Allah'ın bir fiili olduğunu göstermektedir.⁵¹⁰

Öbür tarafından Abdulcebbar, Kur'an'ın icazı meselesini nübüvvetin isbatı çerçevesinde ele almaktadır. Ona göre kelam kadim olması durumunda, Kur'an'ın mucize oluşu kendiliğinden ortadan kalkmış olur. Zira o zaman Allah, kadim bir şeyin benzerini meydana getiremez ve bu yüzden Kur'an ile meydan okuma yapamaz. Şayet her iki taraf yani meydan okuyan ve meydan okunan kişi ya da kişiler meydan okunan şeyin benzerini meydana getiremezse, meydan okuma olayı

⁵⁰⁸ Hayyat, el-İntisar s. 28-29

⁵⁰⁹ el-Hayyat, a.g.e., s. 29

⁵¹⁰ el-Hayyat, a.g.e., s. 29

gerçekleşmez. Buna göre meydan okuma, sadece meydan okuyan kişi tarafından benzeri getirilebildiğinde ve karşı taraf bundan aciz kaldığında gerçekleşebilir. Aksi takdirde bu, mümkün değildir. Ayrıca kadim kelimle meydan okunması caiz olursa, Allah'ın kadim olan zatı ile de meydan okuma mümkün olur. Burada eğer bu caiz olursa, gerçekleşmesi mümkün olmayan her şeyde meydan okuma yapılır. Ancak bu ise imkansızdır ve doğru değildir.⁵¹¹

Abdulcebbar, hikaye ile mahki arasındaki ilişki hususunda hikaye olunan kelimdeki icazı açıklamaya çalışırken Allah'ın başlangıç itibariyle var kıldığı kelamı ile Hz. Peygamber'in dilinde tebliğ edilen kelamı arasında herhangi bir fark ve ayırım olmadığını ve her iki durumda da meydan okumanın gerçekleşmiş olduğunu ifade etmektedir. Bu anlamda o, bu düşüncesini “Hz. Peygamber, Allah bana şunu şunu hikaye eden fasih bir kelim gönderdi. Gücünüz aynısını fesahat ve belagatıyla yerine getirmeye yetiyorsa haydi onu getirin; değilse bu kelim benim peygamberliğime delalet etmiş olacak şekilde meydan okusa, onların bu konudaki acizlikleri bizzat Allah'ın kelimini işittiklerindeki acizlikleri gibidir” sözleriyle pekiştirmektedir.⁵¹²

Diğer bir Mu'tezili kelimci olan Zemahşeri de Kur'an'ın mucizliği hususunda Abdulcebbar gibi düşünmektedir. Bu çerçevede o, “De ki: Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun bir benzerini meydana getiremezler”⁵¹³ ayetini açıklarken “nevabit” dediği kimselerin, hem Kur'an'ın muciz olduğunu hem de kadim olduğunu savunduklarını dile getirir. Ona göre bu, aklen ve mantiken tutarsızdır. Çünkü bir şeyin meydan okuduğu kitle için muciz olabilmesi, o kimsenin

⁵¹¹ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 89

⁵¹² Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 207

⁵¹³ İsra, 17/88

bunu nazire yapmak üzere kalkışabileceklerinin imkân ve ihtimalinin olması gerekir. Oysa kadim dediğinizde, zaten baştan bir haksız meydan okumada bulunmuş olursunuz. İnsanların ellerinin uzanamayacağı bir sahada nazire getirmelerini istediğinizde, hem muhal olanı istediğinizden dolayı muhatap bunu yapamadığı için aciz sayılamaz hem de o kelama muciz denemez. Görüldüğü üzere böyle bir tespitte bulunan Zemahşeri, daha sonra sözlerini şu şekilde noktalar: “Bunu böyle kabul edenlerin işi gücü kibir olup, hakikatleri tersyüz etmektir.”⁵¹⁴

Mu'tezile'nin “kadim olanla meydan okunamaz” diyerek Kur'an'ın muciz olmasının kadimliliğine mani olacağı tespitini, Eşari kelimcilerden biri olan Gazzali, epistemik açıdan doğru ve isabetli bir yaklaşım olarak görmektedir. O, Kur'an'ın bir mucize olduğunu ve mucizenin de Allah'ın bir fiili olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda ona göre Kur'an kelimesinin iki anlamı söz konusudur. Bu anlamlardan birincisi, “okumak” manasıdır ki bu, mana itibariyle Kur'an sonradan meydana gelmiştir. Diğerisi ise, “okunan şey” manasıdır ki bu, mana itibariyle de Kur'an ezelidir. Aynı şekilde kadim sözcüğü de iki mana arasında müşterek olmakla birlikte onun bir yönden sabit olması, diğer yönden sabit olmamasının imkansızlığını gerektirmez. Bu durumda kadim olanın bir mucize olamayacağına göre, Kur'an'da müşterek anlamlardan biri olan “okuma” anlamında kullanılmalıdır. Ancak bu anlamda kullanıldığında Kur'an'ın mucizeliği ortaya çıkmış olur. Çünkü Kur'an, bu anlam itibariyle kadim değildir.⁵¹⁵ Bu da göstermektedir ki, kadim olan mana ile meydan okuma mümkün değildir.

Aynı şekilde Suyuti de, kadim olanla meydan okumanın aklen ve mantiken muhal olduğunu öne sürmektedir. Bu anlamda O, meydan okumanın Allah'ın zati

⁵¹⁴ Zemahşeri, el-Keşşaf, II/s. 647-648

⁵¹⁵ Gazzali, el-İkitisat fi'l-İtikad, s. 162-163

sıfatlarından kadim/ezeli kelim ile yapılması hasebiyle muhatapların insan gücünü aşan bir işten dolayı aciz kaldığı fikrini kabul etmez. Zira aslına vakıf olunamayan kadim kelim ile meydan okuma tasavvur edilemez. Bu konuda doğru olan ise şudur: Meydan okuma, kadim kelamın kendisiyle değil, lafız ve ibarelerden ibaret olan lafzi kelim ile yapılır.⁵¹⁶

Ancak Bakıllani, lafzi kelamla meydan okunabildiği gibi kadim kelamla da meydan okunabileceğini iddia etmektedir. O, kadim kelama delalet eden ve onun bir ifadesi olan Kur'an'ın icaz yönlerini sadece nazım ve telifine hasrettiğinden, nazım ve telif açısından Kur'an'ın benzeri olabilen her şey, onun dış suretinin taklidinden öte bir şey değildir. Onun, kadim kelim üzerinde yoğunlaşması, onu, Allah kelamı ile beşer kelamı arasında herhangi bir ölçüde benzerliğin bulunmasının imkansızlığını düşünmeye götürmüştür. Zira ona göre Kur'an'ın kendine özgü nazmı ve üslubu vardır ve bu noktada beşer ürünü olan hiçbir nazım ve üslub ona benzemez. Onun nazmı, tasavvur edilemeyecek kadar yüce, düşünceye konu olamayacak kadar muhteşemdir. Buna göre kişi her ne kadar istese de onun bir benzerini yerine getiremez. Nitekim peygamber, “Allah'ın kelamının diğer kelimlere üstünlüğünü, O'nun yaratılmışlara üstünlüğü gibidir” buyurmaktadır.⁵¹⁷

Burada Bakıllani'nin yukarıda ortaya koymuş olduğu savunma ve eleştiri içerikli ifadelerini ilmi açıdan objektif bir yaklaşımla tahlil etmek yerinde olacaktır. Her şeyden önce Bakıllani, lafzi üslup ve nazmı Kur'an'ın icazı noktasında önemli görmektedir. Yani ona göre Kur'an'ın icazı, metin içerisinde yer alan lafzi üslup ve

⁵¹⁶ Suyuti, Ebu'l-Fadl Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, el-İtkan fî Ulumi'l-Kuran, çev. Yıldız, S. Çelik, İstanbul, 1983, II/s. 310

⁵¹⁷ Bakıllani, Temhidi'l-Evail ve Telhisi'D-Delail, tah. İmamüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1987, s. 178-179. Bu bağlamda Bakıllani bu hususa şu şekilde işaret etmektedir: Arapların Kur'an'a nazire yapmaktan alıkonulduğu görüşü, Kur'an'ın muciz bir kelim oluşu gerçeğini ortadan kaldırır. Şu halde men/alıkoyma mucize haline gelir ve Kur'an'ın kendi bünyesinde taşıdığı zati üstünlük ortadan kalkar. Bakıllani, İ'cazu'l-Kur'an, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988, s. 46

nazımda saklıdır. Peki, bu durumda Kur'an'ın icazı ve meydan okuması hususunda Kur'an'ın lafzi özelliklerine büyük önem atfeden bir düşünürün tutup da insanların bilemediği ve idrak edemediği bir yön olan nefsi kelamın benzerini getirmeleri istendiğini söylemesinin, meydan okuma mantığıyla bağdaşır bir yanı var mıdır acaba? İlk bakışta buna verilecek yanıt, tabii ki hayır. Eğer Kur'an'ın dilsel bir metin olduğu gerçeği görmezden gelinerek onun Allah'tan bir parça olarak ezeli bir kelam olarak görülmesi durumunda, kesinlikle bir beşerin böyle bir kelamın mislini getirme imkânı söz konusu bile olamaz. Zaten böyle bir teklifte bulunmak da aklen ve mantıken mümkün değildir.

Ayrıca Bakıllani'nin bu konuya ilişkin olarak onun içine düştüğü durumu göstermesi açısından Ebu Zeyd'in –bizim de katıldığımız- tespiti dikkate değerdir. Ebu Zeyd'e göre Bakıllani, icaz meselesini neredeyse bütünüyle –bilinçsizce- meydan okuma ile birlikte gerçekleşen acziyete bağlamıştır ki, bu da sarfe anlayışından pek farklı değildir. İcazın buradaki ispatı, Kur'an'ın dilsel analizine değil, dil ve fesahat ehli olan Arapların onun benzerini getirmekten aciz oldukları gerçeğinin ispatına dayanmaktadır. Bu metin dışı delil, sonraki asırlarda da varlığını devam ettirmiştir.⁵¹⁸ Dolayısıyla burada Bakıllani, sarfe teorisine tamamen karşı olmasına rağmen, bu konuya ilişkin söylem ve açıklamalarıyla ister istemez sarfe anlayışına yakın bir duruş ortaya koyduğu açığa çıkmaktadır. Bu da gösterir ki, onun bu değerlendirmeleri, amacının dışına çıkmakta ve kendi içinde birçok tutarsızlıklara ve çelişkilere dayanmaktadır.

3.5. Kur'an'ın Şey⁵¹⁹ Oluşu Yönüyle Muhdesliği

⁵¹⁸ Ebu Zeyd, İlahi Hitabın Tabiatı, s. 190

⁵¹⁹ Arapça bir lafız olan “şey” sözcüğünün kökü “şe-ye-e” sülasi fiilidir. Bu fiilin masdarı olan “şey” sözcüğü, bir şeyi yapmayı istemek, bir şeyin olmasını dilemek anlamına gelmektedir. Aynı kökten gelen “meşie” kavramı da irade ve dilemek anlamında masdardır. Bilgi için bkz. Mutçalı,

Kur'an'ın yaratılmışlığı hususunda tartışma yapılan konulardan biri de Kur'an'ın şeyliği sorunu ve bu sorun bağlamında Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı meselesidir. Bu mesele hem Mu'tezile hem de Ehli Sünnet'in kendi düşünce ve referansları doğrultusunda tartışma konusu yapılmıştır. Özellikle “şey” kavramının kelamcılar tarafından ne şekilde anlaşılıp anlamlandırıldığı ve bu kavram içerisine de Kur'an'ın dahil olup olmadığı hususu önemlidir. Ancak daha önemlisi, şayet “şey” kavramı içerisine Kuran'ın girmesi halinde, bu durumun “yaratılmışlık” vasfı ile ne şekilde ilişkilendirileceği hususudur.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, “şey” kavramı konusundaki tartışma, varlığın mahiyet ile aynı olup olmadığı meselesinde düğümlenmektedir. Bu anlamda Mu'tezili kelamcılar Sünni kelamcılarının aksine varlığı, mahiyetten farklı olarak görmektedir. Buna göre Mu'tezili kelamcılardan biri olan Zemahşeri, şeyi; “bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi sahih olanlar” şeklinde tanımlamaktadır. Hal böyle olunca, bu durumda kadim, cisim, araz, muhal ve müstakil olana “şey” denebilir. Bu nedenle Allah'a, diğer şeyler gibi olmayan bir şey demek uygun ve doğru olandır.⁵²⁰ Bu noktada o, dil açısından da bu kavram üzerine içinde bulunduğu ekolünün genel söyleminin doğruluğunu savunma çabası içerisine girmektedir. O, meşhur dilcilerden biri olan Sibeveyh'e dayanarak “şey”in, müzekker ya da müennes, haber verilenlerin tümüne denebileceğini iddia eder. Dolayısıyla ona göre

Serdar, Arapça-Türkçe Sözlük, s. 464. Bu durumda “şey” sözcüğünün manası, istenilen ve murad edilen nesne demektir. Bu ister taş, kaya gibi beş duyu ile algılanabilen somut varlık olsun, isterse düşünce ve zihin gibi soyut varlık olsun, her var olana şey denir. Buna göre şey, mevcut anlamında olup, vücut anlamında değildir. Bilgi için bkz. Atay, Hüseyin, İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, Gelişim Matbaası, Ankara, 1983, s. 31.

İster dış alemde var olsun isterse zihin dünyasında var olsun mevcuda has olarak kullanılan “şey” sözcüğü, “Allah” lafzının en özel bir kelime olması gibi o da en umumi bir kelimedir. Fakat bu kelime, Allah hakkında isim olarak kullanılmamıştır. Bu sözcük ism-i fail manasında kullanıldığı zaman, bu sözcüğün içine Allah da girer. İsm-i meful manasında kullanıldığında ise, varlığı dilenilen ve istenilen demek olup bütün mevcudat bu mananın kapsamında olur. Bilgi için bkz. el-İsfehani, el-Müfredat, s. 571.

⁵²⁰ Zemahşeri, el-Keşşaf, II/s. 11

şey, umurun en umum olanıdır. Nitekim Allah da hassın en hassı olup cisim, araz ve kadimi ihata etmektedir. Bu yüzden umurun en umum ifadesi olan şey, hususun en hususu olan Allah için de kullanılabilir; fakat O'na, “bir şeydir ama diğer şeyler gibi değildir” denir.⁵²¹ Bu da O'nun diğer bilinenler gibi bir bilinen olmadığı anlamına gelmektedir.

Aynı şekilde Ebu'l-Huzeyl, varlığı nedeniyle “şey”in prensibi veya tabiatı olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre “şey”, bizatihi var olur ve varlığı değişebilir. Bu itibarla “şey”in mahalli, yaratılan dünyadır, yani nesneler dünyasıdır. Varlığında “şey”in arazlar vasıtasıyla gerçek bir sürekliliği ve sebatı vardır. Bu durumda “şey”, arazlarla belli anlarda tamamlanır ve mükemmelleşir. “Şey”in varlığının tamamen ve ayrıntılı bir şekilde gerçekleşmesinde “kevn”in önemli bir yeri vardır. Burada “şey”, tamamen bir yaratma fiili şartıyla olan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bizatihi yaratılmamış bir fiille oluşması Allah'ın iradesi ve yaratıcı gücüyledir. “Şey”in fiile dönüşmeden önceki durumu ise madumdur.⁵²² Buna göre madum, “şey”dir. Bu anlamda nesnelerin “şey” ismini alması Allah sayesinde değildir. Fakat onların yokluktan vücuda çıkarılması, Allah ile imkan dahiline girmektedir. Bu da, madum olanın vücuda gelme ihtimali bulunmasından ötürü “şey” olarak nitelendirilmesi anlamına gelmektedir.⁵²³

⁵²¹ Zemahşeri, a.g.e., II/s. 11

⁵²² Aydın, Osman, İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci, s. 169

⁵²³ Sünni kelimciler, Mutezile'nin “madumun şey olduğu” hususundaki iddialarına karşı çıkmaktadır. Özellikle Maturidi, Mutezile'nin bu iddiasını tevhid ilkesi açısından geçerli ve kabul edilebilir bulmamaktadır. Ona göre onların bu yaklaşımı, kendilerine, nesnelere ezelde mahiyet atfetme yükümlülüğünü getirir; ne var ki nesneler fiilen yok olup sonradan vücut bulmuştur. Onlara fiilen var olmadan önce mahiyet nispet etmekte ise tevhid ilkesinin reddi söz konusudur. Çünkü onlar ezelde henüz yoktu. Bu nedenle nesneler ezeldeki halleriyle fiilen ortaya çıkışları bakımından iki ayrı durum arz ederler. Aslında nesneler ezelde madum olan şeylerdir. Bu durumda Mutezile bu suretle ezelde Allah'tan başka varlıklar benimsemiş olmaktadır. Bu ise tevhidi reddetmek anlamına gelmektedir. Ayrıca Mutezile'nin ileri sürdüğü bu telakkide alemin kıdemi söz konusudur. Çünkü nesneler Allah'tan başkadır ve bu noktada madumlar da O'ndan başka ezeli şeylerdir. Bunda ise tüm ehl-i tevhidin, “Allah'ın nesneleri hiçbir şey olmaksızın yarattığı” tarzındaki inancına muhalefet vardır. Mutezile'ye göre buradaki yaratma (inşa) adem halinden vücut haline getirmekten ibarettir.

Şey kavramına işte bu şekilde anlamlar yükleyen Mu'tezile, bu ekseninde Allah ve O'nun keliması olan Kuran'ın da şey kavramı içerisine girdiğini iddia etmektedir.⁵²⁴ Zira dilsel bir metin olması yönüyle Allah keliması olan Kur'an, varlık evreni içerisinde yer alan bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda keliması ve dolayısıyla Kur'an'ı fiil ediliş yönüyle ele alan Abdulcebbar, varlık alanındaki her şeyin Allah tarafından yaratıldığını bildiren ayetlerde⁵²⁵ geçen "her şey" ifadesinin kapsamının içine Kur'an'ın yaratılmış oluşunu dahil etmektedir. Ona göre bu ayetlerde geçen "her şey" kapsamından Kur'an'ın çıkarılmasına yönelik herhangi bir delalet yoktur.⁵²⁶ Bu nedenle bu ayet, umum ifade üzerine bırakılmalı ve bu yönde herhangi bir şekilde tahsise gidilmemelidir. Başka bir söyleyişle ilahi kelamın bu ayetin umumundan istisna edilmesini gerektiren bir durum söz konusu değildir.

Bu çerçevede Abdulcebbar, umum-husus konusunun Kur'an ifadelerinin anlamlarını tespit etmedeki rolünü açıklarken, bir kelimenin umum ya da husus ifade ettiğini ortaya koymak için sıganın yani dilsel formun tek başına yeterli olmadığını dile getirmektedir. Ona göre ilahi hitabın anlaşılmasında asıl olan kasıttır. Yani Allah hitapta bulunurken, O'nun bununla neyi kastettiğinin ortaya konması gerekir. Burada bu kastı belirleyen ise, muvadaa yani toplumsal sözleşmedir. Buna göre kendisine hitapta bulunan kişinin, kendisine hitap edeni anlayabilmesi için anlaşmalarını sağlayacak tarzda üzerinde uzlaşmış bir dilin olması gerekir. Diğer bir söylemle muhatabın, daha önceden oluşmuş belirli bir dili bilmediği takdirde Allah'ın keliması ile neyi kastettiğini anlaması söz konusu olamaz. Daha önceden meydana gelmiş olan ve insanların kendi aralarında anlaşmalarını sağlayan bir dil, O'nun hitabının

Zira nesneler yaratma eyleminden önce de "şey"lerdir. Bilgi için bkz. Maturidi, Kitabü't-Tevhid, s. 110

⁵²⁴ Abdulcebbar, Şerhu Usulî'l-Hamse, s. 383

⁵²⁵ Enam, 6/102; Ra'd, 13/16

⁵²⁶ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 94, 215

gerektiği şekilde anlaşılmasını da mümkün kılar. Çünkü hikmeti gereği O, insanlara daha önceden aralarında oluşmuş muvadaaya uygun olarak yani uzlaşmaya dayalı dil ile hitapta bulunur. Dolayısıyla insanı muhatap alarak hitap eden Allah'ın, insanlar arasında muvadaa yoluyla meydana gelen ve iletişim aracı olarak kullanılan dil çerçevesinde hitapta bulunduğu kabul edilmesi gerekir.⁵²⁷ Bu durum da açığa çıkan şudur ki, muvadaayı bilmeyen ve lafzın konuluş sebebini, amacını bilmeyen kişi, kelimenin hangi anlama delalet ettiğini de bilemez. O halde bir lafzın genel ya da özel anlamda kullanıldığının tespitini önce sığa, daha sonra dil-olgu gerçekliğinden hareketle kültür içinde ortaya çıkan toplumsal uzlaşım belirleyecektir. Bu da umum için konulmuş bir lafzın umum ifade etmesinin caiz olduğu gibi, husus ifade etmesinin de caiz olabileceğini göstermektedir.⁵²⁸

Öyle olmakla beraber Abdulcebbar'a göre, Allah'ın kelamı yalnız kendisi vasıtasıyla bilinmesi mümkün olan şeye delalet eder. Sözgelimi, O'nun kelamı tevhid ve adalet gibi aklen bilinmesi gereken hususlara delalet etmez. Zira kelamın delaletinin geçerliliğini bilmek, kendisini önceleyen tevhid ve adalet esaslarını bilmeyi gerektirir. Yani tevhid ve adalet prensipleri asıl, kelamın delalet etme özelliği ise fer'dir. Şayet kelam bu hususlara delalet etseydi, kendi dayandığı asıla delalet etmiş olurdu. Oysa fer' asıla delalet etmez.⁵²⁹ Bu nedenle ilahi hitap anlamlandırılırken, şayet tevhid ve adalet ilkesiyle ilgili konularda en başta dil-olgu ilişkisi bilinebiliyorsa, anlamlandırmada bu ilişki esas alınmalıdır. Burada ilahi hitap aklın önceden bildiği bu ilişki sistemine uyarsa, ifade zahirine bağlı kalınarak literal anlamı üzerine bırakılır. Fakat ilahi hitabın aklın önceden tespit ettiği bu ilke ve esaslara uymadığı zaman, bu durumda zahiri anlam, mecazi anlama çevrilmelidir.

⁵²⁷ Peters, Jan, "God's Created Speech", s. 257

⁵²⁸ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 14

⁵²⁹ Abdulcebbar, a.g.e., XVI/s. 354

Bu doğrultuda Abdulcebbar'a göre, her şeyin Allah tarafından yaratıldığını bildiren ayetlerde geçen "her şey" ifadesinin kapsamının içerisine Kuran da girmektedir. Bu itibarla tevhid ilkesi gereği Kur'an'ın Allah'tan farklı ve O'nun gayrı olduğu sabittir. Çünkü Kur'an, cüzlere ve kısımlara sahip olma, üçte bire ya da dörtte bire ayrılabilme, başlangıç ve sonunun olması, işitilme, muhkem veya mufassal olma, okunma, yazılma, ezberlenme gibi Allah hakkında düşünülmesi imkansız olan birtakım niteliklere sahiptir.⁵³⁰ Bu durum Kur'an'ın kadim olan Allah'tan farklı olmasını gerektirir. Eğer aksi düşünülüyorsa, o takdirde Kur'an'ın Allah'a denk olması lazım gelirdi. Zira kadim, zatı gereği yani zatından dolayı kadimdir. Bu sıfatta kendisine ortak olanın, sahip olduğu diğer sıfatlarda da O'na denk olması gerekir. Ancak Kur'an pek çok zati sıfat açısından kadim olan Allah'tan farklı olduğu apaçıktır. Bu da Kur'an'ın hadis olduğu sonucunu doğurmaktadır.⁵³¹ Dolayısıyla hadis olan bir varlığın da kadim yaratıcı tarafından yaratılmış olması kaçınılmazdır.

Buradan hareketle açığa çıkan şudur ki, Allah'ın "Allah her şeyin yaratıcısıdır" ifadesi, O'nun hem zatına hem de sıfatlarına şamildir. Buna göre bu ayetin, tevhid ilkesi gereği Allah'ın zatı hakkında tahsis görmüş olduğuna hükmedilir. Bu nedenle bu ifadenin O'nun zatının dışındaki hususlarda asıl üzere kalması gerekir. İşte bu "asıl" da, O, kendi zatının dışında kalan her şeyin yaratıcısı olmasıdır. Dolayısıyla bu ayetin, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğuna delalet ettiği ortadadır. Burada Kur'an, Allah'ın zatından değil, O'nun gayrıdır. Öyleyse ayetteki bu umum ifadenin içerisine Kur'an'ın da girmiş olması gerekir. Bu da

⁵³⁰ Abdulcebbar, Şerhu Usuli'l-Hamse, s. 531

⁵³¹ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 86-87

göstermektedir ki, buradaki bu ifade, dil-olgu ilişkisi çerçevesinde açığa çıkan ilk anlam olan zahiri anlama hamledilmeli ve literal anlamı üzere bırakılmalıdır.⁵³²

Tüm bu ifadeleriyle Abdulcebbar, Kur'an'ın bir “şey” olarak yaratılmışlık niteliğine sahip olduğunu belirtirken, öbür yandan akli ilke ve esaslar doğrultusunda adalet ilkesi gereği insanların fiillerinin tahsis edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu bağlamda bu umumi ifade, Allah'ın zatı ve insanın fiilleri dışında her yerde umumilik üzere kalması yani her şeyi içine alması gerekir. Ancak Ehli Sünnet kelamcıları, bu konuda tam aksini savunmaktadır. Onlar birtakım gerekçelerle Kur'an bir “şey” olarak bu ayetin umumuna dahil olmadığını ve bununla birlikte ayetin kapsamına insanların fiillerinin girdiğini iddia etmektedirler. Nitekim Razi'ye göre, “O her şeyi yaratandır” ayetinde kullanılan sığa ve lafız, genel olan bir sığa ve

⁵³² Tevhid ilkesi gereği ayetteki bu ifadeyi zahiri anlamı üzerine hamledilmesi gerektiğini ortaya koyan Abdulcebbar, öbür yandan adalet ilkesi gereği de insanın fiillerinin bu kapsam dışında tutularak mecaza hamledilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Bu anlamda “O, her şeyin yaratıcısıdır” ifadesinin genel anlamıyla ele alınması, Mu'tezili düşünce sisteminin teorik altyapısını oluşturan adalet ilkesi gereği doğru değildir. Zira bu ifadenin zahiri anlamına istinaden insanların fiillerini Allah yaratmış olsaydı, iyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak ve peygamberler göndermek batıl; hesaba çekmek ve cezalandırmak kötü olurdu. Bu noktada kulun yapamayacağı şeyi O'nun emretmesi ve kendi yarattığından nehyetmesi doğru değildir. Peygamber, kafirleri imana ve küfürlerini yaratıp iman etmelerine engel olan O'na dönmeye nasıl avdet ederdi? İyiliği emreden, iyilik insanın fiili olmadığı halde, onu nasıl emredebilir? Yine bütün fiillerinin yaratıcısı Allah olduğu halde, kullarını hesaba çekmesi nasıl iyi olur? Bu itibarla burada bu ifadenin zahirine hamlederek kullarının fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığının iddia edilmesi durumunda, insan için fiil özgürlüğü gerçekleşmemektedir. Bu durumda özgür olmayan bir insana da Allah'ın teklifte ve ona mükâfat ya da ceza vermesi doğru ve gerçekçi bir yaklaşımdır. Bilgi için bkz. Abdulcebbar, el-Muhtasar fi Usuli'd-Din, s. 89.

Ayrıca Abdulcebbar, Ehli Sünnet tarafından kendisine yöneltilebilecek olan “Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu gösteren ifade bulunmasına rağmen, kulların fiillerini kendisine izafe edilmesi ve bu fiillerin onlar tarafından meydana getirildiği nasıl doğru olur?” şeklinde bir soruya şu şekilde yanıt vermektedir: “Bu ifadenin doğru bir şekilde tevil edilmesi gerekir. Burada Allah, söylediğimiz delilleri akıllara yerleştirmiş, zulum ve yalanı bilerek işleyenin yerilmeye ve kusurlu görülmeye müstehak olduğunu izah etmiştir. Allah'ın kınanma makamında bulunan bir şeyle övülmesi caiz değildir. Zira bu, çelişkiden öte bir şey değildir. Öyleyse O'nun, “O, her şeyin yaratıcısıdır” sözüyle, kötülükleri yarattığını kastediyorsa, bununla övünmesi nasıl doğru olur? Allah'ın bu ayetle irade ettiği, ancak insanları ve halkı şükür ve taate sevk etme amacıyla diğer nimetlerin yaratıcısı olduğudur. Burada bu ayetle kastedilenin, O'nun görünen eşya ve hallerinin takdir edicisi, iyi ve kötüsü arasındaki ayırımın tarif edicisi olması da muhtemeldir. O halde O, yasak ve engele rağmen kullar kötülük işleseler de, ‘takdir etme’ anlamında onların yaratıcısıdır. Bu, açıktır; zira birisi ‘her şeyi yedim’ dediğinde, yediklerinden başkasını kastetmemektedir. Aynı şekilde “O, her şeyin yaratıcısıdır” ifadesi de böyledir. Bununla kastedilen yaratılmışlardan başkası değildir. Nitekim Allah'ın yarattığından başka bununla vasıflanan bir mahluk yoktur. Kulların fiilleri, ancak mukayyet olduğunda bununla vasıflanabilir.” Bilgi için bkz. Abdulcebbar, el-Muhtasar, s. 97

lafızdır. Fakat ne var ki, akli delillerden dolayı buradaki bu sıgının Allah'ın sıfatları hakkında tahsis edilmesi gerekmektedir. Yani O'nun sıfatlarını bu genel hükmün dışında tutmak aklen zaruridir.⁵³³ Yine o, başka bir yerde ise kendisinin de ısrarla savunduğu Ehli Sünnet kelamcılarının bu ayete ilişkin görüşlerini kısa ve özlü olarak şu şekilde ortaya koymaktadır:

“Biz umumi olan bu ayeti, Allah'ın ilmi ile alim, kudreti ile kadir olduğuna ve Allah'ın keliması olan Kuran'ın kadim olduğuna delalet eden birçok delille tahsis ediyoruz.”⁵³⁴

Bu söylemiyle Razi, bu ayetin içerdiği anlamı, içinde bulunduğu ekolün düşünce sistemine göre kayıt altına almakta ve buradaki umum ifadeyi yine sistem bütünlüğüyle uyum oluşturacak şekilde tahsis etmektedir. Bu noktada Kur'an'ı bir şey olarak kabul eden, fakat onu yaratılmış ve muhdes olmayan şeylerden başka bir şey olarak gören Razi, düşünce sistemi gereği Kur'an'ın yaratılmamışlığını kabul ettikten sonra teorik boşluğun doldurulması için taraftarı olduğu ekolün genel söylemiyle kelamın Allah ile kaim bir mana veya sıfat oluşunu temel almaktadır. Böylelikle onun yaptığı, kelamın bir fiil değil, bir sıfat olması yönünü, diğer hususlarda olduğu gibi bu hususa da uyarılama gayretinden başka bir şey değildir.

Benzer şekilde Bakıllani de, “O, her şeyin yaratıcısıdır” ifadesinin kapsamına Allah'ın kelam ve kavlinin girmediğini ileri sürmektedir. O, “kün feyekün” söz dizisinin bulunduğu ve kelamın kadim oluşunu anladığı Nahl süresi 40. ayetten yola çıkarak her şeyin yaratıldığını bildiren ayetin içine O'nun kelam ve kavlinin girmediğini iddia etmekte ve muhkem gördüğü diğer nassla buradaki nassı tahsis etmektedir. Ona göre Allah, “kün” demeden hiçbir şeyi yaratmamakla birlikte

⁵³³ Razi, Mefatihü'l-Gayb, XIII/s. 427

⁵³⁴ Razi, a.g.e., X/s. 83

bu sözün kendisi de yaratılmış değildir. Fakat bu hitabın taalluku olan alemin varlığı ise kadim değildir. Bu bağlamda sözü geçen ayetin zahirinde hakiki anlam kastedilmekte ve bu yönde tevile gerek olmamaktadır. Başka bir söylemle “kün” emrinin mecazi anlamda kullanılması mümkün değildir.⁵³⁵ Burada her ne kadar Bakıllani, “kün” sözünün mecazi anlamda kullanılamayacağını dile getirirse de, bu sözün hakiki olarak nasıl gerçekleştiğine dair bir bilgi vermemektedir.

Bakıllani’nin bu hususa ilişkin görüş ve söylemlerine karşı çıkan Abdulcebbar, “Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona sözümüz sadece ‘Ol’ dememizdir ve hemen oluverir”,⁵³⁶ ayetini delil getirerek “kavl” sözünün iradeye taalluk ettiğine işaret etmektedir. Ona ayette sözcüklerin cümle içerisinde birbirine yakın kullanılması, bu sözcüklerin anlamlarının birbiriyle bağlantılı olduğu anlamına gelmektedir. Allah’ın murid oluşunu ifade eden sözcüğün önüne, gelecek ifade eden “iza” edatının getirilmiş olması ise O’nun gelecekte murid oluşunun delilidir. Daha açık bir ifadeyle “iza” edatı, Allah’ın gelecekte irade edip gelecek için söz söyleyeceğini göstermektedir. Öyleyse O’nun iradesi ve kavli hadistir.⁵³⁷

Özellikle Bakıllani’nin “kün” sözünün hakiki anlamda gerçekleştiği iddiasına karşı çıkan Abdulcebbar, bu durumun akli olarak temellendirilemeyeceği belirtmektedir. Zira Allah hadis olan bir işi, icat etmek istediğinde “kün” emrine ihtiyaç duymaz. Nasıl ki insan bir şeyi yapmak isteyince, o işi emretmek yerine kalkıp o işi yaparsa, aynı şekilde Allah’ın böyle bir emre gereksinimi yoktur. Buna

⁵³⁵ Bakıllani, Temhid, s. 274

⁵³⁶ Nahl, 16/40; Yasin, 36/82

⁵³⁷ Abdulcebbar, “iza” edatı ile ilgili bu iddiasını, dilsel açıdan delillendirmektedir. Ona göre “iza” edatı, lügatte hal için değil, gelecek zaman için kullanılmaktadır. Şimdiki zamanda bu edat kullanılarak bir iş ifade edilemez. Bir şeyin önce yokken sonra var olacağını bildirmek için bu edat tercih edilmektedir. Bilgi için bkz. Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 168-169

göre fiilin icat edilmesinde geçerli olan şey, onun yapılmasıdır.⁵³⁸ Öte yandan ona göre “kūn feyekūn” ifadesi ile O’nun eşyayı yaratmadaki üstün durumu göstermesi açısından kendisine övgü anlamı kastedilmektedir. Öyle ki bu işi yapmak Allah için “ol” demek kadar basit bir durumdur ve böylesine güç olan bir işin O’nun için çok basit olması övünülecek bir olaydır. Aksi takdirde Allah’ın söze ihtiyaç duyarak yaratmayı başlatması, eksiklik olurdu ki, bu da acziyet ifade ederdi. Ancak O ise her türlü acizlikten uzak ve beridir.⁵³⁹

Şeylerin yaratıcı söz ile varlığa geldiği yaklaşımına karşılık Abdulcebbar, Allah’ın her emrini “kūn” diyerek meydana getirdiği görüşünü doğru bulmamaktadır. Yaratılan şeylerin başlangıcında, yaratılmamış “kūn” sözünün varlığı ne kadar yanlışsa, tüm yaratılacaklardan ayrı olarak böyle bir sözün bulunması da o kadar yanlıştır. Bu, Allah’ın şeylerin bir kısmını tamamından tahsis ettiği anlamına gelmez. Aksine O’nun “kūn” sözünde, şeylerin yaratılışını emreden hakiki anlam değil, mecazi anlam kastedilmektedir. Sözün diğer varolacak şeylerden ayrıldığı ya da baki olduğu söylenemediğine göre, kendisi de bir varlık olduğu halde diğer var olacıklardan ayrılarak tek başına ezeli kalmasının bir anlamı yoktur. Bu nedenle ilk yaratılışın anlatımında “kūn” sözü mecazi anlamda olduğuna göre, Allah’ın diğer emirlerinde de böyle bir söze ihtiyacı olamaz. Üstelik yaratılışı anlatan bu tür ayetlerde hakiki anlamın kastedilmesi için ya delil ya da maslahatı gerektiren bir durumun olması gerekir. Ancak bu tür ayetlerin içeriğine bakıldığında görülecektir ki, bu tür ayetlerde ne maslahattan ne de delaletten söz edilebilir. Dolayısıyla burada sözün hakikatten mecaza aktarılması ve tevil edilmesi

⁵³⁸ Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 166

⁵³⁹ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 168

zorunludur.⁵⁴⁰ Şu halde Abdulcebbar'a göre "kün" lafzı dilsel açıdan Bakıllani'nin iddiasının aksine ezeli bir kelama değil, hadis ve yaratılmış bir kelama delalet eder. Bu durumda irade ve kudret sözden önce olması gerekir ki, murad edilen söz gerçekleşebilsin. Yine ona göre söz söyleme gücü, sözden önce olmalıdır. İrade ve kudretin, söze önceliğinin kabulü ise, kelamın kadim olduğu önermesi ile çelişmektedir.⁵⁴¹ Bu da Allah'ın zatı ile birlikte var olduğu düşünülen "kün" sözünün kadim olmadığını gösterir.

Anlaşılan o ki, burada ayetlerin mutlak ifadesi, önceden çerçevesi çizilen düşünce sistemine göre kayıt altına alınmakta ve bu umum ifade yine sistem bütünlükleriyle çelişmeyecek şekilde tahsis edilmektedir. Bu eksenle gerek Mutezile gerekse Ehli Sünnet kendi düşünce sistemleri doğrultusunda "O, her şeyin yaratıcısıdır" ifadesinin sığa itibariyle umum ifade etmediğini ve bu noktada tahsis edilmesi ve sınırlandırılması gerektiğini belirtmektedir. Yani onlara göre birtakım akli ya da nakli gerekçelerden dolayı bu ifadenin hakiki anlamı her zaman esas kabul edilmemeli ve doğru bir yöntemle mecazi anlama başvurulmalıdır. Ancak yeri gelmişken şunu da belirtmek gerekir ki, bu ifadenin şu veya bu anlama delalet etme ihtimalinin olması, bizatihi o ihtimallerin doğruluğunu ya da yanlışlığını doğrudan içermez. Bu anlamda doğruluk ya da yanlışlığının isbatı noktasında buradaki umum ifadenin tahsisi için gerekli ilke, esas ve yöntemlerinin ortaya koyulması ve bunların akıl ve mantık ilkeleriyle uyumluluğu ve Kuran ile bütünlüğünün açığa çıkarılması gerekmektedir.

⁵⁴⁰ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 167

⁵⁴¹ Abdulcebbar, a.g.e., VII/s. 167

SONUÇ

Çalışmamızın ana eksenini oluşturan kelam kavramının dilin ana unsurlarından biri olması nedeniyle öncelikli olarak bu kavramın iletişim sürecinde dil ile olan ilişki boyutunun ne şekilde olduğu açığa kavuşturulmalıdır. Her şeyden önce dil dendiğinde akla gelen ilk şey, bir iletişim vasıtası olarak onun, insan zihnindeki duygu ve düşüncelerin aktarımını ve bu zihinde üretilen anlamların başkalarıyla paylaşımını gerçekleştiren bir yapıya sahip oluşudur. Bu anlamda dil, bir kurallar bütünü olarak toplumsal olmakla birlikte her an kullanıma hazır ve soyut bir temel araçtır. Bu yönüyle dil, kelama göre tek olma özelliğine sahiptir. Oysa insanın bireysel yönünü oluşturan kelam daha ziyade, konuşan kişi sayısı ve kişilerin her konuşmasında ya da yazmasında oluşturduğu söz sayısı ile ilgilidir.

Bu çerçevede denilebilir ki, ne dil olmadan kelam ne de kelam olmadan dil düşünülebilir. Burada ikisi arasında yakın bir ilgi ve münasebet vardır. Ancak bu noktada bir araç olarak kelamı almak suretiyle dile ulaşabilir ve sadece dile dayanarak kelamı kavrayabiliriz. Buna göre dil ile kelam arasında karşılıklı bir içerme bağıntısı söz konusudur. Esasında dil, bir toplum içerisinde konuşulduğunda, o toplumda varlığı açığa çıkar. Fakat burada onun varlığı kelam sayesinde mümkün olmaktadır. Oluşum açısından ise dil, kişide o toplumdaki konuşma tarzının öğrenilmesiyle belirir. Bu yönüyle dil, kelamın hem ürünü hem de aracıdır.

Kelamın dil ile olan bu yakın irtibatı, dilin kökeninin ne olduğu ve nasıl oluştuğu sorununu gündeme getirmektedir. Bu anlamda dilin hangi yolla ne şekilde meydana geldiği sorusu üzerine Antik Yunan devrinden günümüze değin pek çok teori öne sürülmüştür. Burada çalışmamızın ana eksenini oluşturan Mu'tezile, dilin kökeni açısından olgusal alanın tarihsel analizini yaparak sorunun çözümü

noktasında akli ve nakli delillere başvurmuştur. Kendi düşünce sistemlerinin teorik alt yapısı çerçevesinde bu ekol, dilin insan vasıtasıyla kurgulanarak uzlaşım yoluyla var edildiğini ileri sürmektedir. Daha açık bir söyleyişle dil, akıl ve bilgi açısından yeterli seviyeye ulaşmış insanların kendi zamanlarının ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde üzerinde uzlaşa sağlayarak oluşturdukları bir yapıdır. Bu yapı, esas itibarıyla insan zihni tarafından rahatlıkla idrak edilebilir ve anlaşılabilir bir içeriğe sahiptir. Bu nedenle özellikle Abdulcebbar’a göre nesne ile isim arasında ne doğal bir ilişki ne de Sünni kelimciler tarafından ileri sürülen Allah tarafından bildirilmiş bir ilişki söz konusudur.

Şu halde dilin, varlığını her açıdan beşeri bir zeminde sürdürmesi nedeniyle nesne ile isim arasındaki ilişki, işaret yoluyla konuşanın irade ve kastı ile oluşan isimlendirmenin, toplumsal sözleşme ile meşruiyet kazanmasına dayanmaktadır. Bu doğrultuda nesnenin başka bir ismi değil de o ismi almasını ve arasındaki bağı kuran şey, işaret edenin irade ve kastıdır. Eğer işaret olmasaydı, isim ile nesne arasındaki ilişkinin belirlenmesi, diğerlerinden ayrılması ve zorunlu olarak bilinmesi mümkün olmazdı. Bir nesneye isim verme sürecinde Abdulcebbar, önce zihin dünyasında o ismin manasının oluştuğunu, daha sonra bu mananın lafızla ifade edilerek açığa çıktığını belirtmektedir. Bu açıdan ona göre bir lafzın konulduğu anlamı bilmeden, anlamını doğru olarak ifade edecek şekilde kullanmanın imkânı yoktur.

Yeri gelmişken burada şunu ifade etmek gerekir ki, beşeri zeminde gerçekleştirilen bu isimlendirme sürecine ilişkin Abdulcebbar’ın göz ardı ettiği bir husus vardır ki, o da Arap dilcilerden İbn Cinni’nin de belirttiği üzere dilin konuluşu, görülen nesnelerin isimlerinden başlamaktadır. Buna göre sözelimi, “kalem” nesnesine o ismin verilme sürecinde, isimlendirme işlemini gerçekleştirenlerden biri

diğerinin yanına gelerek ve o nesneye işaret ederek “kalem” diyerek ismini telaffuz eder. Artık her ne zaman aynı lafız iştilse, o nesnenin isminden kastedilenin “kalem” ismi olduğu anlaşılır. Bu durum kendi aralarında kulanıla kullanıla yaygınlık kazanır. Böylelikle “kalem” lafzı, manasını bu şekilde almaktadır.

Dilin var oluşunda beşeri zeminde uzlaşılmış işaretin belirleyici olduğunu iddia eden Abdulcebbar, öte yandan ilahi hitabın anlaşılabilmesinde başlangıç itibariyle uzlaşılmış bir dilin var olması zorunluluğundan söz etmektedir. Ona göre Allah, insanların hakikati bilmelerini sağlamak amacıyla kendi sözünü yaratmak suretiyle her ne kadar beşeri ortama müdahalede bulunsa da, sonuç olarak yaratacağı bu sözde neyi kastedeceğini bilmektedir. Nitekim Allah, konuşmasında bildiği kastını, uzlaşi ilkesine uygun olarak dilde ortaya koymaktadır. Buna göre muhatap olarak insan, O’nun konuşmasındaki kastını, özellikle mecazi anlatımlarda akli ve dilsel karinelerin delaletiyle açığa çıkarabilmelidir. Daha açık bir ifadeyle söylenecek olunursa, Allah’ın kastı, uzlaşi ile oluşan dilde temel belirleyici olması nedeniyle muhatap tarafından ya zaruri ya da istidlali olarak tespit edilebilmelidir. Bunun için muhatap olarak insanın ilahi varlıkla bir tür beşeri zeminden irtibata geçilebileceğinin bilincinde olunmalıdır. Çünkü ilahi kasdın yani Allah’ın insan ile kurduğu ilişkinin dilde temsil edildiği aşikârdır.

Bu bağlamda Tanrı’nın konuşmasının amacı, muhatap aldığı insanların yararına ya da zararına olan hususları bildirmektir. Buna göre sözün sahibi olarak Tanrı’nın kendisini anlaşılır bir tarzda ifade etmesi, ilahi konuşmaya muhatap olan insana fayda sağlaması açısından şarttır. Bu nedenle O, hitabını insanın kurguladığı bir dilde yapmaktadır. Zira dini maslahatın bilinmesinde ihtiyaç duyulan hususlar bu şekilde bilinebilmekte ve O’nun konuşması ancak bu şekilde anlamlı olabilmektedir.

Dolayısıyla Tanrı, sorumlu tuttuğu insanları uyarma amaçlı olarak konuştuğuna göre, O'nun sözü açıklayıcı ve anlaşılır nitelikte olmalıdır. Buna bağlı olarak ilahi kelama muhatap olan peygamberin bu kelimadan anladığı şekilde diğer insanlar da anlayabilmelidir. Nitekim ilahi hitapta aslolan husus, insanların iyiliğinin ve yararının gözetilmesidir.

Allah'ın asıl muhatap aldığı ve onları sorumlu tutmak için insanlara yapmış olduğu hitabi konuşmanın dışında O'nun şahid âleme söz söylemesi, ilk olarak nesneyi yaratma amacıyla var edilmekte ve bu konuşma “halki konuşma” olarak isimlendirilmektedir. Ebu Huzeyl el-Allaf'a atfedilen bu ifade, mevcut varlıkların yaratılışını emreden konuşma anlamına gelmektedir. Ancak burada Abdulcebbar, Allah'ın “kün” sözünü irade etmesinin hemen ardından nesnenin var olabileceği iddiasına kaşı çıkmamasına rağmen bu sözün Ehli Sünnet kelimcilerin savunduğu gibi O'nun zati sıfatlarından biri sayılmasını onaylamamaktadır. Çünkü ona göre bu söz, gerçek anlamda söylenmiş olamaz. Aksine bu sözle mecazi bir anlam kastedilmektedir.

Buradan da anlaşılacağı üzere, gerek halki gerekse hitabi konuşmanın yaratılışı, zaman ve mekân olarak Tanrı'nın şahid âleme müdahalesi anlamına gelmekle birlikte aynı zamanda bu, O'nun, konuşmak suretiyle insanları kendi varlığından haberdar etmesidir. Fakat bu konuşmanın O'nun zati ile olan bağının hangi zeminde ele alınacağı sorusu, kelami bir tartışmayı başlatmaktadır. Bu sorunun cevaplandırılması noktasında üç farklı yaklaşım tarzı ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, nasıl ki Allah ezeli olarak bilmekte, irade etmekte ya da görmekte ise, aynı şekilde nefsi bir kelamla ezeli olarak O'nun konuşucu olduğunu iddia eden Ehli Sünnet'in yaklaşım tarzıdır. Bu yaklaşım tarzına göre, aşkın alan asıl

olarak kabul edilmeli ve şahid âlem bu aşkın alana bağlı olarak fer' olarak görülmelidir. Zira kadim ve kîdem olmasaydı, kendisiyle istidlalde bulunulan şey olan şahid de olmazdı. O halde şahidin gaibe delaleti, farklı olana delalettir. Daha açıkçası şahid gaibe, kendi benzeri olarak değil, kendinden farklı olana delalet eder. Bu doğrultuda görüneni olduğu gibi almak yerine görünmeyene kıyas edilmeye elverişli hale getirilmeye çalışılmalıdır. Buna göre gaib alan esas kabul edildiğinde açığa çıkan şudur ki, kelim, konuşan kişinin zatı ile kaim bir manadır. Bu anlamda konuşan kişide bulunan manaya ait lafız ve ibareler sadece aracı konumundadır. Dolayısıyla kelim, bir manaya ait lafız ve ibareler olmakla birlikte, onun hakikatini iç dünyada kaim olan manalar oluşturmaktadır. Bu durum hem ilahi kelim hem de beşeri kelim için geçerlidir.

Allah'ın hitabi konuşmasının O'nun zatı ile olan bağının hangi zeminde ele alınacağına yönelik bir diğer yaklaşım tarzı da Selefi kelamcılara aittir. Onlara göre bu konuşmanın içeriği öncelikli olarak söz söyleyene göre belirlenmesi gerekir. Zira konuşma, konuşan kişide bulunan ve onunla var olan bir yapıya sahiptir. Buna göre konuşma, lafız ve mana olarak söz söyleyen kişide mevcut olan bir hakikattir. Bu itibarla, konuşmanın Ehli Sünnet'in yaklaşımında olduğu gibi, sadece anlamdan ibaret olarak görülmesi mümkün değildir. Eğer bu şekilde düşünülecek olunursa, bu durumda dilsiz olan kimsenin zihninde tasarladığı fakat bu tasarladığı şeyi dile dökemediği o anlam nedeniyle söz söyleyen kişi olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Oysa durum bunun aksine olmakla birlikte burada dilsiz olan kişi, konuşmanın tabiatı gereği söz söyleyen kişi olarak nitelendirilmektedir. Bu da konuşmanın, lafız ile mana arasındaki ilişki sürecinde kişide bir sıfat ve mana olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu hususta bir diğ er yaklaşım tarzı da Mu'tezili kelamcılara aittir. Onlara göre aşkın olan Tanrı, her ne kadar varlık olarak şahid âlemin dışında olsa da bilfiil müdahalesi nedeniyle bu alanın içindedir. Bu nedenle olgusal alandaki fiilleri üzerine akıl yürütme ve delillendirme ile O'nun hakkında konuşma ve bilgi sahibi olma imkânı bulunmaktadır. Bu doğrultuda önce beşer keliminin mahiyeti tespit edilmeli ve sonra elde edilen sonucun ilahi kelim için de geçerli olduğuna hükmedilmelidir. Eğer beşer keliminden başka bir kelimla ilahi konuşma nitelendirilecek olunursa, bu durum bilinmeyenin ispatı anlamına gelir. Böyle bir şeyin olması mümkün olmadığına göre, ilahi konuşmanın hakikatinin ne olduğu hususu beşeri konuşmanın zemini üzerinden sorgulanmalıdır. Böylece beşer keliminden hareketle ilahi kelim hakkında konuşma ve bilgi sahibi olma imkânı elde edilmiş olur. Çünkü kelim varlık alanı, şahid  lemdir. Nitekim konuşma, bu  lemdede gerçekleştiğine göre, hem Tanrı hem de beşer için somut bir düzlemde kelim fiziksel karakteri belirlenmelidir. Burada ilahi konuşmanın fiziksel yapısının beşeri konuşmayla aynı karaktere sahip olması gerektiği vurgusunun arka planında, Mu'tezile'nin tevhid ilkesinin gereği olarak tenzih temelli bir Tanrı tasavvuru oluşturma çabası yer almaktadır. Başka bir deyişle Tanrı'nın şahid âleme söz söylemesi, O'nun zatında zamansallığa, değişikliğe ya da çokluğa neden olan bir hadise değil, bilakis diğ er yaratma fiilleri gibi bu  lemdede fiziksel olarak gerçekleşen bir durumdur.

böylece O'nun kastettiği anlam, iletimin konusu olmakla insanlar tarafından paylaşılabılır ve aktarılabılır hale gelmektedir. Bu durum anlamın zihinsel yönünün paylaşılması ve aktarılması için lafza olan ihtiyacını göstermektedir. Bu yönüyle anlam, lafız ile ayrılmaz bir bağa sahiptir. Bu bağ, bir yapı içerisinde dilsel bütünlüğün iki ayrılmaz ögesi olmasını gerektirecek kadar güçlüdür. Bu da lafız ile mananın birlikte vücut bularak yapı içerisinde dilsel bütünlüğün sağlanmasında önemli bir işleve sahip olduğunun göstergesidir.

Bu anlayışın bir yansıması olarak kelamın hem şahid âlem hem de gaib âlem için farklılık oluşturmayaacağı düşüncesi ekseninde Mu'tezili kelimciler, kelamın neliği üzerine ses ile harf arasındaki ilişki boyutu noktasında değişik görüş ve düşünceler öne sürmüşlerdir. Bu noktada harfler olmaksızın seslerin varlığı ya da sesler olmaksızın harflerin bulunabilmesinin imkânı hususu, dilbilimsel zeminde tartışma konusu yapılmıştır. Kelamın ses ve harflerle olan ilişkisi açısından dile getirilen bu görüş ve düşünceler, doğal olarak onların ilahi kelamın nasıllığı hakkındaki söylem içeriğini de belirlemektedir. Burada kelamın içeriğine ilişkin olarak ortaya konan ses ve harf kavramlarının sahip olduğu anlamsal içerik ve işlev düzeyi, bu kelimcilerin kelim kavramının tanımı üzerindeki ihtilafta belirleyici ve yönlendirici olmaktadır. Dolayısıyla kelamın harf cinsinden mi ya da ses cinsinden mi veyahut da harf ve seslerden örülü anlamlı bir yapı mı olduğuna yönelik sorulara, söz konusu kavramın neliğine dair belirlemeler ışığında yanıt verilmektedir.

Bu bağlamda ses ile harf arasındaki ilişki boyutu ekseninde kelamın içeriğine dair ilk bilgiye Ebu Ali el-Cübbai'de rastlanılmaktadır. Ona göre kelim, konuşma, yazma ve ezberleme esnasında kendiliğinden açığa çıkan harflerden kurulu anlamlı ve akledilebilir bir yapıdır. Bu yapı, tabiatı gereği bilinçli olarak anlam ifade edecek

şekilde söz söylemesi mümkün tek varlık olan insanda ortaya çıkar. Çünkü insan, bir anlam ifade etmesi açısından kelamını belli bir tertip ve düzenlilik içerisinde gerçekleştirebilme yetisine sahip bir varlıktır. Dolayısıyla insanların kendi aralarındaki konuşmaları, kâğıda dökerek yazışmaları ve zihin dünyalarında bulunan duygu ve düşüncelerini dil yoluyla birbirlerine aktardıkları, kelimadan başka bir şey değildir.

Bu anlamda Ebu Ali'ye göre kelamın belli bir sıra ve düzen içerisinde ortaya konması demek, o kelamın bir tür tertip ve nizam üzerine düzenlenmiş harflerden ibaret olması anlamına gelir. Çünkü bir anlam ifade edebilmesi için, kelam içerisindeki her bir harfin, diğer harften önce okunması gerekir. Eğer bu şekilde olmadığı düşünüldüğünde, bu durumda kelam içerisindeki anlamsızlık sorunu kendiliğinden belirecektir. Bu nedenle kelamın belli bir sıralanış üzere düzenlenmiş harfler şeklinde olması, kelamın içeriği açısından bir zorunluluk oluşturmaktadır. Dolayısıyla kelamın, ancak bu şekilde akledilebilirliği ve anlamlılığı ortaya konmuş olur.

Bu çerçevede kelamın ortaya çıkışında zorunlu olan harfler, belli bir tertip üzere düzenlenerek meydana gelir. Açıkçası somut düzlemde harfler kendiliğinden açığa çıkmakta ve bu harflerin bilgisi de öğrenme ve bilme süreci olmaksızın özel bir yetiyle var olmaktadır. Bu nedenle hiçbir ifade, herhangi bir harften daha açık akledilebilir ve algılanabilir değildir. Bu da harflerin sese nazaran akledilebilme ve algılanabilme noktasında açıklığa ve netliğe sahip bir yapı olduğunu gösterir. Başka bir deyişle seslerin formu olan harfler olmadan sesin varlığından söz edilmesi mümkün değildir.

Burada Ebu Ali'nin böyle bir düşünceye sahip olmasının altında yatan nedenin, sesin konuşma organlarının yapısına göre değişim ve farklılık gösterdiği düşüncesidir. Ona göre sesin cinsi, ortaya çıktığı yerin biçimine göre değişiklik göstermektedir. Sözelimi, gırtlak yapısının yumuşaklığı ile sesin inceliği ve yine gırtlak yapısının sertliği ile sesin kalınlığı değişebilir. Ancak bu, harflerin çıkışına etki etmez. Diğer taraftan harfler, çıkış yerleri farklı olmasına rağmen yine de değişmemekte ve hep aynı kalmaktadır. Zira onların kendi başına varlıkları söz konusudur. Buna göre harfler, sesler olmaksızın da var olabilmektedir. Bu da kelamın ortaya çıkışında sesin zorunluluk içermediğini gösterir. Bu yüzden konuşma sırasında bir kelam olduğu gibi, yazılı ve ezberlenmiş metinlere de kelam denmektedir. Nitekim dilsiz olan bir kişi konuşmasa bile o, zihninde geçen duygu ve düşünceleri yazıya döktüğünde, o zaman onun kelamı yazısında mevcuttur. Her ne kadar onun yazısında ses olmasa da o yazı, harflerden meydana gelmesi nedeniyle kelam olarak nitelendirilmektedir.

Bu anlayışın bir sonucu olarak somut düzlemde kelam her ne kadar tek ve aynı metin olsa bile işitilen sesle, ezberdeki ve yazılı metinle birlikte başka mekânlarda da var olabilmektedir. Başka bir ifadeyle Allah'ın kelamını okuyan kimseden işitilen şey ile O'nun kelamını ezberleyen ya da yazan kimsenin, bu ezberlediği ve yazdığı şeyler de O'nun kelamından başka bir şey değildir. Buna göre yaratılmış olan ilahi kelam, aynı anda birçok yerde bulunabilir. Bir okuyucu onu okuduğunda o, okuyucunun okumasıyla açığa çıkar. Bunun gibi yazan bir kişi onu kaleme döktüğünde o, yazan kişinin yazmasıyla meydana gelir. Benzer şekilde bir kişi onu ezberlediğinde o, ezberleyen kişinin ezberlemesiyle ortaya çıkar.

Öte yandan Ebu Haşim, Ebu Ali tarafından öne sürülen “harf ile sesin birbirinden farklı yapılar olduğu” şeklindeki söylemi, epistemik açıdan mantıklı ve tutarlı bir yaklaşım tarzı olarak görmemektedir. Ona göre harflerin var olmasıyla ses, kendiliğinden zaten var olacaktır. Buna göre eğer sesler harflerden farklı olmuş olsaydı, bu durumda aralarında herhangi bir şekilde ilgi ve bağlantı bulunmamasından ötürü birbirlerinden ayrılmaları mümkün olurdu. Yani harf olmaksızın sesin ya da ses olmaksızın harfin var olması düşünülebilirdi. Oysa durum bunun aksine olup, algılanabilir ve kavranabilir bir şekilde düzenli olarak oluşturulan harflerin varlığı, ancak seslerin bulunmasıyla açığa çıkmaktadır. Çünkü her şeyden önce kelam, işitme duyusuyla idrak edilen bir yapı konumundadır. Dolayısıyla onu anlamlı sesler olmaksızın düşünmek mümkün değildir. Kelamın bu özelliği nedeniyle konuşmada ortaya çıkan seslerin her birinin karşılığında mutlak surette bir harf bulunmaktadır. O halde sesin yazıdaki karşılığı olan harf arasında karşılıklı bir içerme bağıntısı söz konusudur.

Görüldüğü üzere “harflerin, kesik kesik seslerden ibaret olduğunu” vurgulayan Ebu Haşim, kelam ile ses arasındaki ilişkiyi, bir sebep-sonuç ilişkisi olarak nitelendirmektedir. Ona göre sebep, sonucu doğurduğu için kişi, konuştuğunda yani sebep meydana geldiğinde ortaya kelam çıkar. Bu her zaman bu şekildedir. Burada eğer kişi konuştuğunda, ortaya çıkan kelamın kendi kelamı olduğunu söylemez isek, bu durumda sebep, sonucu doğurmamış olur. Bu anlamda ses cinsinden olması nedeniyle kelam, sesin sahibine aittir. Yani konuşan kimsenin ortaya koyduğu kelam, başkasının kelamının tekrarı olmayıp, yalnızca kendi fiilidir. Bu da kelamın sadece konuşma esnasında kişinin fiili olarak orada bulunmaktadır. Aksi durumda konuşma sona erdiğinde, sesin yok olup gitme özelliğinden ötürü

orada kelamın varlığından söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla yazı gerçekte anlamda kelam olmayıp onu birer emaresi ve simgesi konumundadır.

Bu yaklaşım tarzından hareketle Ebu Haşim, Ebu Ali'nin "kelam ile yazının aynı olduğu" iddiasını çürütmek amacıyla yazıda kelamın var olmadığını kanıtlamak için birtakım deliller ileri sürmektedir. Ona göre bu delillerden ilki, kelamın sestten başka bir şey olmadığı hususudur. Nitekim sesler, kişiden belli bir sıra ve düzen içinde çıktığında kelam haline gelmekte ve ses olmadığı durumda da asla kelam açığa çıkmamaktadır. İkincisi, kelamın işitme duyusuyla idrak edilebilir ve anlaşılabilir bir yapıya sahip olduğu hususudur. Bu delile göre eğer kelam sestten başka bir şey olsaydı ve aynı şekilde yazma ve ezberleme halinde bulunsaydı, o takdirde işitme duyusuyla tüm bu şekillerde idrak edilmesi gerekirdi. Yani kelam hem yazılı hem de ezber hallerinde iken de işitme duyusuyla idrak edilmesi gerekirdi. Oysa bunun mümkün olmadığı zorunlu bir şekilde bilinmektedir.

Diğer bir delile göre ise yazı, kelam gibi bir süreç içerisinde varlığa gelmemektedir. Oysa konuşma sırasında kişi, harfleri belli bir sıra ve düzen içerisinde meydana getirerek anlamlı bir kelam oluşturmaktadır. Buna göre kelam sesle birlikte olduğunda hangi şekil üzere iken anlam ifade diyorsa, benzer şekilde yazıyla birlikte bulunduğu da o şekil üzere olması gerekir. Nitekim kelam sesle birlikteyken ancak bir düzen ve tertip içerisinde var olduğunda bir anlam ifade edici olur. Fakat yazıdaki durum bundan farklıdır. Konuşma sırasında söylenen söz yazıya geçirilirken ters yazılsa bile okuyan nezdinde, tıpkı düzenli yazıldığında ifade ettiği anlamın benzerini ifade eder.

Bu anlayışın bir tezahürü olarak Ebu Haşim göre, kelamını cisimlerde işitilecek ve manası anlaşılacak şekilde gerçekleştiren Tanrı, kelamını ses şeklinde

bir mahalde yaratmak suretiyle meydana getirir. Her ne kadar insanlar kelimini oluştururken ağız, dil, damak gibi konuşma organlarına ihtiyaç duysa da, kelam Tanrı tarafından yaratıldığında tıpkı bir organa gereksinim duyulmadığı gibi, sebep olmaksızın da varlığa gelebilir. Buna göre insanın kelimini meydana getirmesi için bu tür organlara ihtiyaç duyulmasından hareketle kelamın var olmak için mutlaka bir bünyeye ihtiyaç duyduğu sonucunu çıkarmak doğru değildir. Çünkü insan hakkında geçerli olan bu hükümler Tanrı için geçerli olmaması nedeniyle ötürü kelamın, konuşma organlarından oluşan özel bir bünyeye dayalı olmayan bir mahalde yaratılması imkânsız değildir.

Ancak yeri gelmişken burada şunu belirtmek gerekir ki, başlangıç aşamasında ses ile onun yazıdaki karşılığı olan harf arasında karşılıklı bir içerme bağıntısı olduğunu temel tez olarak savunan Ebu Haşim’in ileriki süreçte somut bir gerçeklik olan harflerin varlığını reddedercesine onu, kelamın oluşumunda işlevsiz ve etkisiz kılması, onun kendi kendisiyle çelişir olduğunu gösterir. Onun bu tutarsız ve zihin bulandırıcı yaklaşımına iki açıdan eleştiri ve itiraz yöneltilebilir. Birincisi, harfler, her şeyden önce birbirinden farklı olan sesleri hem yazıda hem de konuşmada temsil eder ve onları gösterir. Çünkü konuşma seslerinin, yazı içerisinde bir karşılığı söz konusudur. Bu anlamda özellikle yazı içerisinde kendi başına bir değeri bulunmayan harekesiz olan bir harfe hareke verilmek suretiyle sesli hale getirilir. Yine konuşma esnasında birbirine yakın olan harfler üzerindeki ses farkı, yazı aşamasında yansıtılmaktadır. Sözgelimi, kğıt sözcüğündeki “ke” harfi üzerinde var olan konuşma sesinin inceliğini göstermek için, yazıda bu harfin üzerine “imale” işareti konulmaktadır. Böylece bu işaretle konuşma sesleri arasındaki fark, yazıda

karşılığını bulmaktadır. Şu halde sesin yazıdaki karşılığı olan harf ile ses arasında ne bir dışlayıcılık ne de bir kopukluk söz konusudur.

İkincisi ise, olgusal düzlemde yazının, dilsel konuşmanın emaresi olması demek, aslında yazının kelamın yerine ikame edilmesi gerektiği anlamını üstü örtülü şekilde içerir. Buna göre nasıl ki kelamda, konuşmanın delalet ettiği anlam delillendirilebiliyorsa, benzer şekilde yazının anlamı da delillendirilebildiği için yazı, kelamın yerine geçmektedir. Nitekim yazı; toplumsal uzlaş, kullanım şekli, harflerin azalması ya da artması yoluyla farklı görünümelerde ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda her dilin kendine özgü yazı şekli vardır. Sözelimi, Arapça bir metindeki yazı ile Türkçe metindeki yazı tarzı birbirinden farklıdır. Her ne kadar dillerde farklı yazı tarzı bulunsa da, esas itibarıyla yazıdaki yer alan harflerin şeklinde, kelime ve anlam var olmaktadır. Yazıda var olan bu anlam ise, kendi yazı tarzının öğretildiği kişilerin anlamasına açıktır.

Öte yandan ses ile harf arasındaki ilişki boyutu ekseninde kelamın neliğine dair diğer bir bilgiye de Mu'tezili ekolün son temsilcilerinden biri olan Abdulcebbar'da rastlanılmaktadır. Öncelikli olarak olgusal düzlemde kelam için sağlam bir zemin oluşturmayı düşünen Abdulcebbar, kelamı, bu düzlemde ortaya çıkışındaki fiili yön bakımından ele almaktadır. Çünkü bu düzlemde kelam, insanlar tarafından algılanarak kavranılabilen ve onun hakikatine ulaşılabilen bir yapıya sahiptir. Bu anlamda ona göre dile getirilmekle anlaşılır bir şey olan kelam, harflerin belli bir tarzda peşi sıra düzenli ve dizli bir biçimde sıralanarak bir anlam ifade edecek şekilde oluşturduğu bir yapıdır. Kendi başına bir değeri olmayan harfler, bu şekilde sıralanarak ancak bir yapı içerisinde anlam kazanır. Aksi halde sözcük

içerisindeki harflerin tertip ve düzeni bozulması durumunda, birini diğerine tercih ettirecek neden kendiliğinden ortadan kalkacaktır.

Her ne kadar Abdulcebbar, yapmış olduğu tanım içerisinde sese yer vermese de, ona göre harflerin özel bir yapı içerisinde bir araya getirildiğinde seslerin kendiliğinden var olacağını vurgulamaktadır. Çünkü düzenlenmiş harfler ancak sesle birlikte var olabilirler. Bu durumda ses, kelamın oluşumunda zorunlu değil, aracı konumundadır. Burada Abdulcebbar'ın böyle bir düşünceye sahip olmasının altında yatan neden, üstadım dediği Ebu Haşim'in aksine Allah'ın kelamının ortaya çıkışında sesi zorunlu kılmamaktadır. Bunun nedeni ise, Allah'ın ses olmaksızın konuşmasını gerçekleştirebilmesidir.

Bu bakış açısından hareketle bir taraftan yazı dilinin konuşma diline uygunluğunu vurgulayan Abdulcebbar, diğer taraftan yazılı ve ezberdeki metinlerin kelam olarak isimlendirilemeyeceğini dile getirmektedir. Ona göre bu metinlerde ses bulunmamaktadır. Çünkü yazılı metin, harflerin işaretlerini göstermektedir. Bu nedenle yazılı metin, kelamın hakikati olmayıp sadece kelamın kurulu olduğu harflerle sınırlıdır. Bu sınırlılık da çeşitli dillerde farklılık gösterir. Bununla birlikte ezberdeki metin, konuşma organları sağlam olduğu vakit sesi çıkartmaya imkân bulması noktasında kelamın keyfiyetinin bilgisini verir. Zira ezber, konuşma organları sağlam olduğunda kelamın nasıl bir tertip ve düzen ile dizilerek söylenebileceğini bilmeye denir. Ancak bu şekilde ezberdeki o metni okuma ve söyleme imkânı elde edilmiş olur.

Bunun yanında Abdulcebbar, bir yandan hem olgusal alan hem de aşkın alan için ortak bir zeminde kelam tanımı oluşturma düşüncesinden hareketle kelamın mutlak olarak ses olmadığını ve bu yaklaşımın bir tezahürü olarak yazı dili ile

konuşma dilinin bağdaşık olduğunu açıkça vurgulamaktadır. Öte yanda onun, yazılı ve ezberdeki metinlerde ses olmadığı için bu metinlerin kelimeler olarak nitelendirilemeyeceğine dair bu söylemi de dikkatlerden kaçmamaktadır. Açıkçası onun bu ifadesi, epistemik tutarlılık açısından insan zihnini zorlamakta ve güç durumda bırakmaktadır. Şu halde düşünsel bütünlük açısından sistemli bir yapı oluşturma gayreti içerisinde olan Abdulcebbar'ın, çelişki ve tutarsızlık içeren bu ifadesinin rasyonel temelde izah edilebilir ve anlaşılabilir bir yanı bulunmamaktadır.

ÖZET

Türkmen, Hasan, ‘‘Mu’tezile’de Kelamullah Kavramı ve Mahiyeti’’, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mahmut AY, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 245 s.

Tezimiz giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Tezin giriş kısmında dilin ana unsurlarından biri olan kelam kavramının iletişim sürecinde dil ile olan ilişki sürecine yer verilmiştir. Daha sonra bu kavramın neliğine dair kelami ekollerin bakış açılarına değinilmiştir. Yine bu doğrultuda bu kavramın mütakellim ve logos kavramlarıyla olan ilişki sürecine temas edilmiştir.

Tezin birinci kısmında yaratılmış varlıklarla iletişim ve irtibat halinde olan Tanrı’nın konuşmasının imkanı hususu irdelenmiştir. Bu hususta özellikle O’nun nasıl konuştuğundan ziyade niçin konuştuğu sorunu ön plana çıkmaktadır. Ayrıca bu bölümde O’nun konuşmasının tezahürü olan Kur’an’ın, O’nun bilgisi ve vahyi ile olan ilişki boyutuna da yer verilmiştir.

Tezin ikinci bölümü, çalışmanın ana çerçevesini belirlemektedir. Bu bölümde ilahi kelamın mahiyetine yönelik Mu’tezili kelamcılarının yaklaşımlarına değinilmiştir. Bu noktada onların ilahi kelamın ses ile harf arasındaki ilişki boyutu çerçevesinde ileri sürdükleri görüş ve düşüncelerine karşılaştırmalı olarak yer verilmiştir. Bunu yanı sıra onların bu görüş ve düşüncelerinin rasyonel temelde değerlendirilmesi yapılmıştır.

Tezin üçüncü bölümünde ise, ‘‘Kur’an’ın yaratılmışlığı’’ fikrinin Mu’tezili kelamcılar tarafından dilsel ve teolojik temellendirilmesi üzerinde durulmuştur. Bu ekseninde onların bu temellendirmelerinin gerekçeleriyle birlikte sunumunun yanı sıra Sünni kelamcılarının onların bu iddialarına yönelik itiraz ve eleştirilerine karşılaştırmalı olarak yer verilmiştir.

ABSTRACT

Türkmen, Hasan, Word of God (Kalamullah) and its nature in The Mu'tazilite, Doctor's Thesis, Advisor: Prof. Dr. Mahmut AY, 245 p.

Our thesis consists of an introduction part and three chapters. In the introduction, there the relationship of Kalam that main part of the language with communication in the process of language covered. Then, mentioned viewpoint of theological schools related with that concept. Also are referred relation process of spoken (mutekellim) and logos with that concept.

In the first chapter Gods communication and liaison with created entites were studied. In this regard especially come to the fore that why he speaks instead of how he speaks. This chapter involved relation of the Our'an which is manifest of him with his knowledge and revelation.

Second chapter of thesis determined the main frame of this study. In this chapter the Mu'tazili theologian's approaches about nature of divine speech were covered. At this point were mentioned their opinions and thoughts under letter and sound of divine speech comperatively. Besides are made an assessment of this opinions and thoughts rationally.

In the third chapter the justification the doctrine of "Createdness of the Our'an" linguistically and theologically by the Mu'tazili theologians was discoursed. In this connection was mentioned presentation this justification is that they together with the reasons the Sunnite theologian's objections and criticisms intend for their arguments as well as covered comparatively.

KAYNAKÇA

- **ABDUH**, Muhammed, Risaletü't-Tevhid, Kahire, 1969
- **ABDULCEBBAR**, Ebu'l-Hasen Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedani, el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl, Kahire, 1961
- -----, el-Muhit bi't-Teklif, tah. Ömer Seyyidi Azmi, Kahire, tsz.
- -----, el-Muhtasar fi Usuli'd-Din, çev. Murat Memiş, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2011
- -----, Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile, tah. Fuat Seyyid, Daru't-Tunusiyye, Tunus, 1974
- -----, Müteşabihu'l-Kur'an, tah. Adnan Muhammed Zerzur, Daru't-Turas, Kahire, 1969
- -----, Şerhu Usuli'l-Hamse, nşr. Abdulkerim Osman, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1988
- **AKALIN**, Şükrü Haluk, Türkçe Sözlük, TDK Yayınları, 11. Baskı, Ankara, 2011
- **AKARSU**, Bedia, Wilhem V. Humbolt'da Dil-Kültür Bağlantısı, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1998
- -----, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Ankara, 1979
- **AKSAN**, Doğan, Her Yönüyle Dil, TDK Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 2009
- **ALBAYRAK**, Halis, "Kur'an'da Vahiy", İslam ve Hıristiyanlıkta Vahiy, edit: Richard Heinzmann- Mualla Selçuk, Stuttgart (Almanya), 2011, s: 58-99
- **ALTUĞ**, Taylan, Dile Gelen Felsefe, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001
- **AMİDİ**, Ali Muhammed es-Seyfuddin, Gayetu'l-Meram fi İlmi Kelam, Kahire, 1978

- **ARİSTOTELES**, Yorum Üzerine, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, 2. Baskı, Ankara, 2002
- **ASLAN**, Abdülgağfar, Kur'an'da Vahiy, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000
- **ASLAN**, İbrahim, "Kelamullah Tartışmaların Dilbilimsel İçeriği", AÜİFY, S: 51, Ankara, 2010
- -----, Abdulcebbar'da Kelam Yöntemi (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2010
- **ATAY**, Hüseyin, İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, Ankara, 1983
- **AY**, Mahmut, Sadruşşeria'da Varlık, Avrasya Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2006
- **AYDIN**, Mehmet, Din Felsefesi, İİFVY, 8. Baskı, İzmir, 2001
- **AYDINLI**, Osman, Akılcı Din Söylemi, Hititkitap Yayınevi, 1. Baskı, Ankara, 2010
- **AYER**, Alfred Lules, Dil, Doğruluk ve Mantık, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Metin Yayınları, İstanbul, 1998
- **AYKIT**, Dursun Ali, Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo, Kitabevi Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2011
- **BAĞDADİ**, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, el-Fark beyne'l-Fırak, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, tsz.
- **BAKILLANİ**, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib, Temhidi'l-Evail ve Telhisi'd-Delail, tah. İmamuddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, Beyrut, 1993
- -----, el-İnsaf fi ma Yecibu İ'tikaduhu ve la Yecuzu'l-Cehlu bihi, tah. İmamuddin Ahmed Haydar, Alemü'l-Kütüb, 1. Baskı, Beyrut, 1986
- -----, İ'cazu'l-Kur'an, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988

- **BOLAY**, Süleyman Hayri, Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü, Nobel Yayın Dağıtım, 10. Baskı, Ankara, 2009
- -----, Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1976
- **BOR**, İbrahim, Analitik Dil Felsefesinde Dil, Düşünce ve Anlam, Elis Yayınları, Ankara, 2011
- -----, İlahi Kelamın İmkân ve Tabiatı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011
- **BUBER**, Martin, Tanrı Tutulması, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınevi, 2. Baskı, Ankara, 2013
- -----, Ben ve Sen, çev. İnci Palsay, Kitabiyat, 1. Baskı, Ankara, 2003
- **CEMİL**, Sena, Filozoflar Ansiklopedisi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976
- **CEVHERİ**, Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-Farabi, es-Sıhah Tacu'l-Luga ve Sıhahu'l-Arabiyye, tah. Ahmed Abdulgafur el-Attar, Beyrut, 1979
- **CEVİZCİ**, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Sentez Yayınları, Bursa, 2007
- **CÜRCANİ**, Ali b. Muhammed es-Seyyid es-Şerif, et-Ta'rifat, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985
- -----, Haşiye ale'l-Mutavvel, nşr. Ahmed Hulusi, Matbaat-i Amire, İstanbul, 1309
- **CÜVEYNİ**, Abdulmelik b. Abdullah b. Ebi'l Meali İmamu'l Hameyn, Kitabu'l-İrşad, çev. Komisyon, TDV Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2010
- **ÇETİN**, Abdurrahman, Kur'an Okuma Esasları, Aksa Yayınları, Genişletilmiş 2. Baskı, İstanbul, 1997
- **DEMİRCİ**, Muhsin, Vahiy Gerçeği, MÜİFVY, 2. Baskı, İstanbul, 2011

- **DUMAN**, M. Zeki, Vahiy Gerçeği, Fecr Yayınevi, Ankara, 1997
- **DÜZGÜN**, Şaban Ali, Varlık ve Bilgi, Yeni Çizgi Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2008
- **EBU ZEYD**, Nasır Hamid, İlahi Hıştabın Tabiatı, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat, 2. Baskı, Ankara, 2006
- **EBU'L-HÜSEYİN EL-BASRİ**, Muhammed b. Ali ibnu't-Tayyib, el-Mu'temed fi Usuli'l-Fıkh, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983
- **EKER**, Süer, Çağdaş Türk Dili, Grafiker Yayınları, 7. Baskı, Ankara, 2011
- **EL-ASKERİ**, Ebu Hilal el-Hasan b. Abdillan, el-Furuk fi'l-Luga, çev. Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2009
- **EL-İSFEHANİ**, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed el-Ma'ruf bi'r-Ragıb, el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an, çev. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul, 2010
- **EL-KAŞANİ**, Muhammed b. Murtaza, Tefsiru's-Safi, Mektebetu's-Sadr, Tahran, tsz.
- **EL-KUMMİ**, Ebu Cafer Muhammed b. Ali, Tefsiru'l-Kummi, tah. Tayyib el-Musevi el-Cezairi, Mektebetü'l-Hüda, byy., tsz.
- **ESED**, Muhamed, Kur'an Mesajı, İşrak Yayınları, İstanbul, 1997
- **ESEN**, Muammer, Kelamullah Tartışmaları ve el-Hayde, Araştırma Yayınları, Ankara, 2005
- **EŞARİ**, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail, Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin, tah Hellmutt Ritter, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, tsz.
- -----, Makalatu'l İslamiyyin, çev. Mehmet Dalkılıç- Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, 1. Basım, İstanbul, 2005

- -----, el-İbane an Usuli'd-Diyane, çev. Mehmet Kubat, İşrak Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2008
- **FARABİ**, Ebu Nasr Muhammed b. Mahmud, el-Medinetü'l-Fadıla, çev. Nazif Danışman, Maarif Yayınları, İstanbul, 1956
- **FİRUZABADİ**, Ebu't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub, el-Kamusu'l-Muhit, Daru'l-Cil, Mısır, 1992
- **GAZALİ**, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, el-İktisad fi'l-İ'tikad, çev. Hanifi Akın, Ahsen Yayınları, İstanbul, 2005
- -----, Miyaru'l İlim fi'l-Mantık, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990
- **HAMİDULLAH**, Muhammed Hammam b. Münebbih, İslam Peygamberi, İstanbul, 1980
- **HANÇERLIOĞLU**, Orhan, Felsefe Szölüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010
- **HAYYAT**, Ebu'l Huseyn Abdurrahim b. Muhammed, el-İntisar fi'r-Reddi ala İbni'r-Ravendi el-Mulhid, tah. Albert Nader Nasri, Beyrut, 1957
- **HEİDEGGER**, Martin, Varlık ve Zaman, çev. Kaan H. Öktem, 2. Baskı, İstanbul, 2011
- **HERAKLEİTOS**, Fragmanlar, çev. Cengiz Çakmak, Kabalcı Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul, 2009
- **IZUTSU**, Toshihiko, Kur'an'da Tanrı ve İnsan, çev. M. Kürşad Atalar, Pınar Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2012
- **İBN CİNNİ**, Ebu'l-Feth Osman, el-Hasais, tah. Muhammed Ali en-Neşşar, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Mısır, tsz.
- **İBN FARİS**, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Faris, Mu'cemu Makayisi'l-Luga, tah. Abdüsselam Muhammed Harun, Daru'l-Fikr, byy., 1979

- **İBN HAZM**, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endülusi el-Kurtubi, el-İhkam fi Usuli'l-Ahkâm, tah. Ahmed Muhammed Şakir, Matbaatu'l-Asıme, Kahire, 1970
- -----, et-Takrib li Haddi'l-Mantık, tah. İhsan Abbas, Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut, 1983
- -----, el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal, 2. Baskı, Beyrut, 1999
- -----, el-Kitabu'd-Durre fi ma Yecibu İ'tikadüh, tah. Ahmed b. Nasr el-Hamed- Said b. Abdurrahman el-Kazaki, Kahire, h. 1408
- **İBN MANZUR**, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem, Lisanu'l-Arab, tah. Abdullah Ali Ekber- Muhammed Ahmed Hasbillah, Haşim Muhammed Şazeli, Daru'l-Mearif, Kahire, 1119
- **İBN TEYMİYYE**, Ebu'l Abbas Takıyuddin Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselam, Kitabu Mezhebi's-Selefi'l-Kavim fi Tahkiki Mes'eleti Kelamillahi'l-Kerim, nşr. Muhammed Reşid Rıza, Matbaatu'l-Menar, byy., h. 1349
- -----, Der'u Tearudi'l-Akli ve'n-Nakl, nşr. Muhammed Reşad Salim, Riyad, 1981
- **KILIÇ**, Recep, Modern Batı Düşüncesinde Vahiy, Ötüken Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2002
- **KOÇ**, Turan, Din Dili, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 1998
- **KOMİSYON**, Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002
- **KUZGUN**, Şaban, Dört İncil, İstanbul, 1991
- **MATURİDİ**, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, Kitabu't-Tevhid, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., 4. Baskı, Ankara, 2009

- **MENGÜŞOĞLU**, Takiyettin, Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998
- **NASRİ**, Albert Nader, Felsefetu'l-Mu'tezile, Matbaatu Daru Neşri's-Sekafiyye İskenderiyye, 1951
- **NESEFİ**, Ebu'l Muin Meymun b. Muhammed, Tabsıratu'l Edille fi Usuli'd Din, nşr. Hüseyin Atay, Ankara, 1993
- -----, et-Temhid fi Usuli'd-Din, tah. Abdu'l-Hayy Kabil, Daru's-Sekafe, Kahire, 1987
- **ÖNER**, Necati, Dil Üzerine, Ankara, 2004
- **ÖZCAN**, Hanifi, Maturidi'de Bilgi Problemi, MÜİFV, 1. Baskı, İstanbul, 1993
- -----, ‘‘Maturidi Metafiziğine Bir Bakış’’, Türkiye Günlüğü (Mağrip'ten Maşrik'a Âlemi İslam), Boyut Matbaası, S: 104, Ankara, 2010
- **PETERS**, Jan, God Created Speech, Leiden: Brill, Netherlands, 1976
- **PEZDEVİ**, Ebu'l Hasan b. Muhammed b. Hüseyin, Ehli Sünnet Akaidi, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınevi, 3. Baskı, İstanbul, 1994
- **PREPST**, Amanda Elizabeth, ‘‘Eternal or Created Speech: Muslim İnterprations of Gods Word’’, The University of Arizona, May., 2008
- **RAZİ**, Ebu Abdillan Fahrudin Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistani, Tefsir-i Kebir (Mefatihu'l-Gayb), çev. Komisyon, Huzur Yayınevi, İstanbul, tsz.
- **REŞİD RIZA**, el-Vahyü'l-Muhammedi, Kahire, 1948
- **SABUNİ**, Nureddin Ahmed b. Mahmud, el- Bidaye fi Usulu'd-Din, çev. Bekir Topaloğlu, DİB Yayınları, 7. Baskı, Ankara, 2000
- **SAUSSURE**, Ferdinand de, Genel Dilbilim Dersleri, çev. Berke Vardar, Multilingual Yayınları, İstanbul, 2001
- **SONGAR**, Ayhan, Dil ve Düşünce, İstanbul, 1986

- **SÖNMEZ**, Mustafa, “Kelamcılara Göre Dillerin Kaynağı Problemi İle İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme”, Kelam Araştırmaları, S: 8/1, İstanbul, 2010
- **SUYUTİ**, Ebu’l-Fadl Celaluddin Abdurrahim b. Ebi Bekr, el-İtkan fi Ulumi’l-Kur’an, çev. Yıldız S. Çelik, İstanbul, 1983
- **ŞEHRİSTANİ**, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, Nihayetü’l-İkdam fi İlmi’l-Kelam, tah. Ahmed Ferid el-Mezidi, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2004
- -----, el-Milel ve’n-Nihal, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008
- **ŞİMŞEK**, Mehmet Ali, “İletişim Unsurları Açısından Vahiy”, CÜİFD, C: 5, S: 1, Sivas, 2001
- **TRİTTON**, Arthur Stanley, çev. Mehmet Dağ, AÜİFY, No: 157, Ankara, 1983
- **ÜNALAN**, Şükrü, Dil ve Kültür, Nobel Yayın Dağıtım, 3. Baskı, Ankara, 2005
- **VARDAR**, Berke, Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, İstanbul, 2001
- -----, Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2007
- **WATT**, William Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul, 1998
- **WILSON**, John, Dil, Anlam ve Doğruluk, çev. İbrahim Emiroğlu- Abdüllatif Tüzer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002
- **WITTGENSTEIN**, Ludwig, Tractatus Logico- Philosophicus, çev. Oruç Baba, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001

- -----, Felsefi Soruşturmalar, ev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998
- -----, Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler, ev. A. Baki Güçlü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997
- **WOLFSON**, H. Austryn, Kelam Felsefeleri, ev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001
- **YAVUZ**, Yusuf şevki, ‘‘İ‘caz’’, DİA, TDV Yayınları, İstanbul, 2000
- **YAZOĞLU**, Ruhattin, ‘‘Dil- Kültür İlişkisi’’, EKEV Akademi Dergisi, Y: 6, S: 11, İstanbul, 2002
- **YILDIRIM**, Suat, Kur’an’da Uluhiyyet, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1987
- **ZERKANİ**, Muhammed Abdulazim, Menahil’l-İrfan fi Ulumi’l-Kur’an, Mısır, tsz.
- **ZEMAHşERİ**, Ebu’l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, el-Keşşaf an Hakaiki Gavaimi’t-Tenzil ve Uyunu’l-Ekavil fi Vücuhi’t-Te’vil, nşr. Abdurrezzak el-Mehdi, Daru’l-Fikr, Beyrut-1977
- -----, el-Minhac fi Usuli’d-Din, nşr. Sabine Schmidtke, Stuttgart, 1997

