T.C.
KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

MÂTÜRÎDÎLERE GÖRE ALLAH'IN KELÂMI

HARUN KILIÇASLAN

Danışman : Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT
Jüri Üyesi : Prof. Dr. İsmail BULUT
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Mustafa AYKAÇ
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Yunus ÖZTÜRK
Jüri Üyesi : Dr. Öğr. Üyesi Hakan COŞAR

KASTAMONU-2026

TAAHHÜTNAME

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu; ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını, bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini bildirir ve taahhüt ederim.

Harun KILIÇASLAN

ÖZET

DOKTORA TEZİ

MÂTÜRÎDÎLERE GÖRE ALLAH'IN KELÂMI

HARUN KILIÇASLAN
KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DANIŞMAN: PROF. DR. TEMEL YEŞİLYURT

Bu çalışma, İslâm düşünce tarihinde Allah'ın sıfatları etrafında şekillenen en önemli tartışma alanlarından biri olan kelâmullah meselesini Mâtürîdî kelâm geleneği çerçevesinde incelemektedir. Kur'ân'ın mahiyeti, ilâhî hitabın ontolojik niteliği ve vahyin insanla ilişkisi gibi temel meselelerle doğrudan bağlantılı olan kelâm sıfatı, erken dönemden itibaren Ehl-i hadis, Mu'tezile ve Eş'ariyye başta olmak üzere çeşitli ekoller arasında yoğun tartışmalara konu olmuş, bu tartışmalar yalnızca teolojik düzlemde kalmayarak siyasî ve toplumsal alanlarda da derin etkiler meydana getirmiştir. Araştırmada, İmam Mâtürîdî'nin eserleri merkeze alınarak Mâtürîdî geleneğin Allah'ın kelâm sıfatına dair yaklaşımı tarihsel ve sistematik bir perspektifle ele alınmış, konu klasik kaynaklar ve ilgili literatür ışığında karşılaştırmalı bir yöntemle değerlendirilmiştir. Bu çerçevede kelâm-ı nefsî, kelâm-ı lafzî ve halku'l-Kur'ân gibi meseleler, farklı mezheplerin yaklaşımlarıyla birlikte incelenmiş; Mâtürîdîlerin söz konusu problemlere getirdiği çözüm önerilerinin teorik temelleri ortaya konulmuştur. İnceleme neticesinde Mâtürîdîlerin Allah'ın kelâm sıfatını zâtıyla kâim, ezelî ve hakiki bir sıfat olarak kabul ettikleri, ilâhî kelâmın özünü harf, ses ve lafızlardan bağımsız şekilde açıklarken Kur'ân'ın insanlara ulaştığı lafzî formu bu ezelî hakikatin tezahürü olarak değerlendirdikleri görülmüştür. Böylece Mâtürîdîler, bir taraftan Mu'tezile'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğu yönündeki yaklaşımını, diğer taraftan harf ve sesleri de ezelî kabul eden anlayışları eleştirerek ilâhî kelâmın ezeliyetini koruyan ve vahyin tarih içerisindeki tezahürünü açıklayan tutarlı bir kelâm teorisi geliştirmişlerdir. Bu yaklaşım, Mâtürîdî düşüncenin akıl ile nakli uzlaştıran metodolojik karakterini yansıtmasının yanı sıra Allah'ın aşkınlığını muhafaza eden ve vahyin mahiyetini açıklayan sistematik bir teolojik çerçeve ortaya koymaktadır.

ANAHTAR KELİMELER: Kelâm, Kelâmullah, Kelâm-ı Nefsî, Kelâm-ı Lafzî, Mâtürîdî, Mâtürîdîlik

Mayıs 2026, 214 Sayfa

ABSTRACT

PH.D THESIS

THE WORD OF GOD ACCORDING TO THE MATURIDIS

HARUN KILIÇASLAN

KASTAMONU UNIVERSITY INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCE
DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES
SUPERVISOR: PROF. DR. TEMEL YEŞİLYURT

This study examines the issue of kalāmullāh (the Divine Speech), one of the most significant subjects of debate surrounding the divine attributes in Islamic thought, within the framework of the Māturīdī theological tradition. Closely related to fundamental questions such as the nature of the Qur'an, the ontological status of divine discourse, and the relationship between revelation and humanity, the attribute of speech became a central topic of discussion among various theological schools, particularly the Ahl al-Ḥadīth, the Muʿtazila, and the Ashʿariyya. These debates extended beyond the theological sphere and produced profound political and social consequences throughout Islamic intellectual history. Drawing primarily upon the works of Imām al-Māturīdī, this study investigates the Māturīdī understanding of the divine attribute of speech from both historical and systematic perspectives and evaluates it through a comparative analysis of classical sources and relevant scholarly literature. In this context, issues such as kalām nafsī (internal speech), kalām lafẓī (verbal speech), and khalq al-Qurʾān (the createdness of the Qur'an) are examined alongside the views of other theological traditions, with particular attention given to the theoretical foundations of the solutions proposed by Māturīdī theologians. The study demonstrates that the Māturīdīs regarded the divine attribute of speech as an eternal and real attribute subsisting in the divine essence. While maintaining that the true nature of divine speech transcends letters, sounds, and linguistic expressions, they understood the verbal form through which the Qur'an was conveyed to humanity as a manifestation of that eternal reality. In doing so, the Māturīdīs developed a coherent theological theory that rejected both the Muʿtazilite doctrine of the created Qur'an and approaches that considered letters and sounds themselves to be eternal. Their position preserved the eternity of divine speech while simultaneously accounting for the historical manifestation of revelation. Consequently, this study concludes that the Māturīdī approach reflects a methodological framework that harmonizes reason and revelation, safeguards divine transcendence, and offers a systematic theological explanation of the nature of revelation and divine communication.

KEYWORDS: Kalâm, Kalâmullah, Kalâm Nefsi, Kalâm Lafzi, Mâtürîdî, Mâtürîdîsm

April 2026, 214 Page

TEŞEKKÜR

Bu doktora tezinin hazırlanmasında katkı sunan, destekleri ve rehberlikleriyle bu çalışmanın ortaya çıkmasına vesile olan tüm kıymetli hocalarıma ve emek sahiplerine teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Öncelikle, tez sürecinin her aşamasında akademik rehberliği, ilmî titizliği ve teşvik edici yaklaşımıyla çalışmamın yönünü belirleyen, bilgi ve tecrübesiyle bana yol gösteren değerli danışmanım Prof. Dr. Temel Yeşilyurt'a en derin şükranlarımı sunarım. Kendisinin isabetli yönlendirmeleri, bu çalışmanın hem muhtevasını hem de düşünsel çerçevesini şekillendirmiştir.

Tez İzleme Komitesi üyeleri Sayın Doç. Dr. Mustafa Aykaç ve Dr. Öğretim Üyesi Hakan Coşar'a, çalışmanın ilmî derinliğini artıran katkıları, yapıcı eleştirileri ve yol gösterici değerlendirmeleri için teşekkür ederim. Ayrıca akademik perspektifimin gelişimine katkı sağlayan, kıymetli görüş ve teşvikleriyle bu çalışmaya destek olan Prof. Dr. İsmail Bulut, Doç. Dr. Yunus Öztürk ve Dr. Ramazan Yılmaz'a şükranlarımı arz ederim.

Bu uzun ve meşakkatli süreçte sabırları, destekleri ve güvenleriyle her daim yanımda olan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Ali İhsan Kılıç ve Prof. Dr. Mehmet Atalan'a da en içten teşekkürlerimi sunarım.

Son olarak, bu eseri rahmetli babam Gözel Kılıçaslan'ın aziz ruhuna ithaf ediyorum.

Harun KILIÇASLAN

Kastamonu, 2026

İÇİNDEKİLER

Sayfa

TEZ ONAYI ..... **ii**
TAAHHÜTNAME ..... **iii**
ÖZET ..... **iv**
ABSTRACT ..... **v**
TEŞEKKÜR ..... **vi**
İÇİNDEKİLER ..... **vii**
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ ..... **ix**
1. GİRİŞ **1**
1.1 Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi 1
1.2 Araştırmanın Yöntemi, Kapsamı ve Sınırlılıkları 4
1.3 Temel Kavramlar ve İlgili Litaratürün Değerlendirilmesi 5
1.4 Araştırmanın Tarihsel, Kelâmî ve Medolojik Çerçevesi 7
2. MÂTÜRÎDÎ KELÂMINDA ALLAH'IN KELÂM SIFATI: KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHİ ARKA PLAN **23**
2.1 Kavramsal Çerçeve 23
2.1.1 Kur'ân-ı Kerim'de Kelâm ve Türevleri 23
2.1.1.1 İlâhî kanun, va'd ve vaîd (sünnetullah) 24
2.1.1.2 Delil-kanıt 28
2.1.1.3 Tevhid 31
2.1.1.4 Hz. Îsâ'nın kelimetullah olması 32
2.1.1.5 İlim-emir 35
2.1.1.6 Kur'ân (Kitap) 37
2.1.1.7 İlâhî ve beşerî düzlemde konuşma 39
2.1.2 Hadis Literatüründe Kelâm Kavramı 42
2.2 Kelâm Sıfatı ile İlişkili Kavramlar ve Yaklaşımlar 46
2.2.1 Halku'l-Kur'ân Kavramı ve Tarihsel Arka Planı 46
2.2.2 Kelâm-ı Nefsî 61
2.2.3 Lafzıyye 65
2.2.4 Vâkıfe 68
3. MÂTÜRÎDÎ DÜŞÜNCEDE KELÂMULLAHIN EPİSTEMOLOJİK TEMELLERİ **74**
3.1 Kelâm Sıfatı ve Kur'an'ın Yaratılmışlığı Tartışmalarının Teorik Temelleri 74
3.1.1 Aklî Deliller 75
3.1.2 Naklî Deliller 94
3.2 Kıyâsü'l-Gâib Ale'ş-Şâhid Metodunun Tartışmalardaki Rolü 108
3.3 Lafız-Mana Ayrımı ve Kur'an'ın Dilsel Yapısı 116
3.4 Kelâm-Kıraat İlişkisi 123
3.5 Kelâmullahın Hz. Peygambere İntikal Süreci 133
3.5.1 Levh-i Mahfûz 136
3.5.2 Vahiy 143
3.5.3 Cebrâil ile Peygamber Arasındaki Münasebet 145
3.5.4 Vahyin İsnadı Sorunu 147
3.5.5 Kelâmullahın Mâhiyeti 149

4. MÂTÜRÎDÎ DÜŞÜNCEDE KELÂMULLAHIN ONTOLOJİK TEMELLERİ 155
4.1 Kelâm Sıfatının Diğer Zâtî ve Fiilî Sıfatlarla İlişkisi 155
4.2 Kelâmullahın İşitilebilirliği 163
4.3 Allah'ın Mütekellim Olmasının Ontolojik Anlamı 176
4.4 İlâhî Kelâmın Kadîm ve Hâdisliği 185
5. SONUÇ VE ÖNERİLER 196
KAYNAKLAR 200

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

Kısaltmalar

a.g.e.	**:** Adı geçen eser
a.s.	**:** Aleyhi's-Selâm
AÜİF	**:** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFD	**:** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	**:** bin, ibn
bk.	**:** Bakınız
çev.	**:** Çeviren
ÇÜİFD	**:** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Dia	**:** Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	**:** Editör
h.	**:** Hicrî
haz.	**:** Hazırlayan
İfav.	**:** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İsam.	**:** Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
nşr.	**:** Neşreden
ö.	**:** Ölüm tarihi
sad.	**:** Sadeleştiren
thk	**:** Tahkik eden
TÜBA	**:** Türkiye Bilimler Akademisi
TYEK	**:** Türkiye Yazma eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları
vd.	**:** ve devamı

1. GİRİŞ

1.1 Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

İslâm düşünce tarihinin erken dönemlerinde şekillenen kelâmî tartışmalar içinde en kritik meselelerden biri, Allah'ın kelâm sıfatının mahiyetidir. Bu sıfat ile Kur'ân arasındaki ontolojik ilişkinin nasıl kurulacağı sorunu, tartışmanın temel eksenini oluşturur. Kelâm ilminin hem isimlendirilmesini hem de metodolojik çerçevesini belirleyen bu mesele, yalnızca soyut bir metafizik tartışma değildir. Aynı zamanda vahyin doğasını, ilâhî hitabın insana ulaşma biçimini ve dinî sorumluluğun epistemolojik zeminini belirleyen temel bir problem alanıdır. Bu araştırma, Mâtürîdî gelenekte Allah'ın kelâmının nasıl tanımlandığını, ne şekilde temellendirildiğini ve Kur'ân'ın yaratılmadığı tezinin hangi aklî ve naklî argümanlara dayandığını sistematik bir bütünlük içinde incelemeyi konu edinmektedir. Mâtürîdî ekolün bu meseleye yaklaşımı iki yönlüdür. Bir taraftan Mu'tezile'nin kelâmı hâdis kabul eden görüşlerine karşı aklî temelli bir savunma geliştirir. Diğer taraftan Ehl-i hadis içerisinde, Kur'an'ın yalnızca manasının değil harf ve lafızlarının da yaratılmamış olduğunu savunan yaklaşımları eleştirel biçimde değerlendirir. Bu çerçevede Mâtürîdî gelenek, her iki uç yoruma karşı daha dengeli ve sistematik bir anlayış ortaya koyar. Netice itibariyle bu çalışmanın konusu, kelâm sıfatının mahiyetine ilişkin tartışmaların ötesine geçerek, Mâtürîdî düşüncenin müslüman zihninde vahyin anlaşılma biçimini şekillendiren nazarî zemini ve bu geleneğin kelâm anlayışını oluşturan kavramsal çerçeveyi incelemektir.

Mâtürîdîlere göre kelâm, Allah'ın zâtıyla kāim ezelî bir sıfattır. Bu sıfatın hâdis olduğunu kabul etmek, Allah'ın zâtında değişme ve yenilenme olduğunu ileri sürmek anlamına gelir ki bu, Mâtürîdî teolojinin temel ilkelerine aykırıdır. Bu yüzden tezin konusu, kelâm sıfatının zâtî bir nitelik olarak nasıl kavramsallaştırıldığını, bu sıfatın yaratılma ve zamana konu olma ihtimallerinin neden mantıksal olarak imkânsız görüldüğünü ve kelâmın ezeliyetinin hangi delillerle temellendirildiğini ayrıntılı biçimde açıklamayı kapsamaktadır. Mâtürîdî geleneğe göre Allah'ın kelâmı, belirli bir

iradeye ve gayeye yönelen ezelî bir hitaptır. Bu nedenle kelâm, mahiyeti itibarıyla harf ve sesten oluşan fiziksel formlara indirgenemez.

Bu bağlamda çalışma, "kelâm-ı nefsî" kavramının Mâtürîdîlerde aldığı özgün konumu kapsamlı biçimde incelemektedir. Mâtürîdîlere göre kelâmın hakikati, zâtta kāim bulunan ve emir, nehiy, haber ve va'd gibi anlamları içeren ezelî bir beyan niteliğidir. Bu özellik, her ne kadar Eş'ârîlerin kelâm-ı nefsî anlayışını andırsa da Mâtürîdîlerin görüşü ondan belirgin biçimde farklıdır. Mâtürîdîlere göre kelâm-ı nefsî, yalnızca soyut anlamlardan oluşan bir mana bütünü değildir. İlâhî iradeye dayanan, anlam taşıyan ve hitap niteliği gösteren bu yapı, söz konusu özellikleri itibarıyla hakiki bir kelâm olarak değerlendirilir. Bu nedenle tezin konusu, kelâm-ı nefsînin nasıl tanımlandığını, nasıl bir epistemik işleve sahip olduğunu ve insanın Kur'ân'ı anlamasında bu kavramın ne tür sonuçlar doğurduğunu ayrıntılı biçimde tahlil etmeyi de içermektedir.

Çalışmanın bir diğer boyutunu kelâm-ı lafzînin hâdisliği oluşturur. Mâtürîdîlere göre mushafta yazılı bulunan harfler, tilavet sırasında ortaya çıkan sesler ve Kur'ân'ın harf, ses ve yazı düzlemindeki tezahürleri, zamana bağlı oluşlar oldukları için hâdistir. Ancak bu hâdis oluş, Kur'ân'ın kadîm kelâm olma niteliğini ortadan kaldırmaz. Çünkü lafız, kelâmın kendisi değildir. O, kelâmullah oluşuna delâlet eden bir vasıta ve tezahürdür. Bu nedenle tezin konusu, Mâtürîdîlerin lafız ile kelâm arasındaki ilişkiyi nasıl kurduklarını, lafzın kelâmın delili olma niteliğini nasıl temellendirdiklerini ve bu ayrımın Kur'ân'ın yaratılmamışlığına dair tartışmalarda nasıl kullanıldığını akademik bir çerçevede incelemeyi amaçlamaktadır.

Bunların yanı sıra, tezin konusu Mâtürîdîlerin Mu'tezile ve Eş'ârî gelenekle yürüttükleri tartışmaların, kelâm sıfatının biçimlenmesi üzerindeki etkisini de kapsamaktadır. Bu bağlamda, Mu'tezile'nin "Kur'ân mahlûktur" iddiasına karşı geliştirilen aklî argümanlar ele alınmaktadır. Aynı şekilde, Eş'ârî düşüncede kelâmullahın işitilmesine dair görüşler ve bu görüşlere yöneltilen eleştiriler de tartışmanın bir parçası olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca Selefî eğilimlerde görülen harf ve ses merkezli yaklaşımlar karşısında Mâtürîdîlerin geliştirdiği dengeli tutum incelenmektedir. Bu nedenle çalışmanın konusu, Mâtürîdî kelâm anlayışını yalnızca

bir mezhep görüşü olarak değil, kendi içinde sistematik bütünlüğe sahip rasyonel bir teolojik model olarak ele alan tartışmaları incelemektir.

Sonuç olarak bu tezin konusu, Mâtürîdî gelenekte Allah'ın kelâmı anlayışının teorik temellerini, bu anlayışın Kur'ân'ın mahiyetiyle ilişkisini, kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî ayrımının nasıl inşa edildiğini, kelâmın ezeliyeti tartışmalarının nasıl çözümlendiğini ve bu doktrinin İslâm düşüncesindeki yerini detaylı ve akademik bir çerçevede ele almaktadır. Bu bağlamda çalışma, hem klasik metinlere dayanan filolojik incelemeyi hem de kelâmî ilkeleri merkeze alan teorik çözümlemeyi esas alarak, Mâtürîdî düşüncenin kelâm sıfatına dair ortaya koyduğu sistematik modeli bütün yönleriyle açığa çıkarmayı hedeflemektedir.

Bu tezin temel amacı, Mâtürîdî kelâm geleneğinde Allah'ın kelâm sıfatına ilişkin görüşleri sistematik bir teorik çerçeve içinde yeniden inşa etmektir. Çalışma, kelâm sıfatının Mâtürîdî düşüncede hangi ilkesel öncüllere dayandığını, Allah'ın zâtıyla ilişkisi bakımından hangi kavramsal sınırlara sahip olduğunu ve bu sıfatın epistemik işlevinin nasıl temellendirildiğini açıklamayı hedeflemektedir. Bu bağlamda araştırma, kelâmın yalnızca metafizik bir nitelik olarak değil, vahiy sürecinin anlaşılmasında belirleyici bir rol üstlenen dinamik bir kategori olarak ele alınmasını hedeflemektedir. Mâtürîdîlerin kelâmı anlamlandırırken kullandığı yöntemsel tercihlerin, özellikle akıl-vahiy ilişkisini kurma biçimlerinin, ilâhî hitabın mahiyetini çözümlemede hangi imkânları sunduğunu göstermek de bu çalışmanın kapsamlı hedeflerinden biridir.

Tez kapsamında, kelâm sıfatının Mâtürîdî sistem içerisindeki yerinin açıklığa kavuşturulması ve bu sıfatın metafizik statüsü ile dilsel dışavurumları arasındaki ilişkinin yeniden değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Böylece, Mâtürîdîlerin kelâmı hem zâtta kāim bir vasıf olarak hem de insanın idrak alanına açılan bir beyan türü olarak nasıl düşündüklerini tahlil etmek mümkün hâle gelecektir. Bu yönüyle tez, kelâmın yalnızca varlık alanındaki yerini değil, aynı zamanda bilgi üretimindeki işlevini de açıklamayı amaçlamaktadır

Tezin önemi, kelâm sıfatına ilişkin tartışmaların İslâm düşüncesindeki merkezi rolüne rağmen, Mâtürîdî geleneğin bu konuda geliştirdiği teorik çerçevenin literatürde

yeterince bütüncül biçimde ele alınmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Çoğu çalışma, meseleye ya mezhebî bir karşıtlık bağlamında yaklaşmış ya da konuyu yalnızca Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı tartışmasıyla sınırlamıştır. Bu araştırma ise, Mâtürîdîlerin kelâmı temellendirirken kurdukları kavramsal yapıyı kendi iç mantığına uygun biçimde incelemeyi, böylece ekolün düşünce üretme kapasitesini daha görünür kılmayı amaçlamaktadır. Bu yönüyle çalışma, hem kelâm ilminin tarihsel gelişimine hem de Mâtürîdîliğin özgün katkılarını değerlendirmeye imkân tanır.

Bu çalışmanın önemi, Allah'ın kelâm sıfatının yalnızca teolojik bir tartışma konusu olmamasından kaynaklanır. Bu sıfat, aynı zamanda din dilinin mahiyetine ve insanın ilâhî mesajla kurduğu ilişkinin yapısına dair temel sorulara temas eder. Mâtürîdîlerin geliştirdiği model, dilsel ifadelerin hâdisliğini kabul ederken, ilâhî kelâmın ezeliyetini koruyan dengeli bir çözüm sunar. Bu model, vahyin insan tarafından nasıl algılandığını ve Kur'ân'ın hangi anlamda ilâhî bir kelâm olarak değerlendirildiğini açıklamada güçlü bir teorik zemin sağlar. Tez, kelâmı tarihî bir doktrin olarak ele almakla yetinmez; onu ilâhî hitabın ontolojisini çözümleyen kapsamlı bir teori olarak sunar. Bu yönüyle çalışma, günümüz din felsefesi ve hermeneutik alanlarındaki tartışmalara –örneğin vahyin dilsel yapısı, metnin anlam çoğulluğu ve ilâhî beyanın yorumu gibi– katkı sunmayı hedeflemektedir.

1.2 Araştırmanın Yöntemi, Kapsamı ve Sınırlılıkları

Bu çalışma, Mâtürîdî kelâm geleneğinde kelâm sıfatına ilişkin yaklaşımları tarihsel ve kavramsal boyutlarıyla incelemeyi amaçlayan nitel bir araştırmadır. Araştırmada temel veri toplama yöntemi olarak doküman incelemesi tercih edilmiştir. Bu çerçevede Mâtürîdî geleneğe ait klasik kaynaklar, konuya ilişkin literatür ve modern akademik çalışmalar bütüncül bir okumaya tabi tutulmuştur.

Araştırmanın hareket noktası, kelâm sıfatının Mâtürîdî düşüncedeki yeri ve bu sıfat etrafında şekillenen tartışmaların teorik arka planıdır. Bu doğrultuda öncelikle Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin görüşleri tespit edilmiş, ardından erken ve klasik dönem Mâtürîdî âlimlerin yaklaşımları değerlendirilerek ekol içerisindeki süreklilik ve farklılaşma noktaları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Gerektiğinde diğer kelâm

ekollerinin yaklaşımlarına da başvurularak Mâtürîdî düşüncenin ayırt edici yönleri daha belirgin hâle getirilmeye çalışılmıştır.

Araştırmada elde edilen veriler betimsel analiz ve içerik analizi yöntemleriyle değerlendirilmiştir. Betimsel analiz yoluyla ilgili metinlerde yer alan görüşler sistematik biçimde tasnif edilmiş; içerik analizi aracılığıyla ise kavramsal çerçeveyi oluşturan temel meselelerin metinlerdeki kullanım bağlamları incelenmiştir. Böylece yalnızca görüşlerin aktarılmasıyla yetinilmemiş, bu görüşlerin dayandığı düşünsel yapı da ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın kapsamı, Mâtürîdî kelâm geleneğinde kelâm sıfatı ve kelâmullah meselesine ilişkin tartışmalarla sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda erken dönem ve klasik dönem Mâtürîdî kaynaklarında yer alan görüşler esas alınmış, söz konusu görüşlerin tarihsel süreç içerisindeki gelişimi takip edilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte çalışma, kelâm ilmi perspektifiyle sınırlandırılmış olup fıkıh, hadis, tasavvuf ve dilbilim gibi alanlara ilişkin tartışmalar, yalnızca doğrudan kelâmî problematiğe katkı sağladığı ölçüde dikkate alınmıştır.

Araştırmanın bazı sınırlılıkları da bulunmaktadır. Mâtürîdî geleneğe ait erken dönem eserlerin tamamının günümüze ulaşmamış olması ve bazı görüşlerin sonraki dönem aktarımlar üzerinden takip edilebilmesi, çalışmanın en önemli sınırlılıklarından biridir. Ayrıca farklı dönemlerde kaleme alınan metinlerde kavramsal vurgu ve açıklama düzeyinin değişiklik göstermesi, metinlerin kendi tarihsel bağlamları içerisinde değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. Bu nedenle araştırmada karşılaştırmalı bir okuma yöntemi benimsenmiş ve elde edilen veriler mümkün olduğunca bağlamsal bütünlük içerisinde ele alınmıştır.

1.3 Temel Kavramlar ve İlgili Litaratürün Değerlendirilmesi

Kelâmullah meselesi, İslâm düşünce tarihinde Allah'ın sıfatları etrafında şekillenen tartışmaların en önemli başlıklarından biridir. Konu yalnızca vahyin mahiyeti veya Kur'ân'ın konumu ile sınırlı olmayıp, Allah'ın insanla iletişiminin nasıl anlaşılması gerektiği, ilâhî hitabın niteliği ve dinî bilginin kaynağı gibi temel problemlere de temas

etmektedir. Bu sebeple araştırmanın kavramsal çerçevesini oluşturan terimlerin açıklığa kavuşturulması önem arz etmektedir.

Bu çalışmada merkeze alınan temel kavramların başında kelâm sıfatı gelmektedir. Kelâm sıfatı, Allah'ın mütekellim oluşunu ifade eden ve O'nun zâtıyla kâim kabul edilen ilâhî bir sıfat olarak tanımlanmaktadır. Kelâm sıfatı etrafında yürütülen tartışmalar zamanla kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî ayrımının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Kelâm-ı nefsî, harf ve ses cinsinden olmayan, Allah'ın zâtıyla kâim bulunan ezelî manayı ifade ederken; kelâm-ı lafzî bu mananın harfler, sesler ve lafızlar aracılığıyla muhataplara ulaştırılan yönünü ifade etmektedir. Özellikle Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığına dair tartışmaların önemli bir kısmı, bu iki kavram arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu etrafında şekillenmiştir.

Bu bağlamda halku'l-Kur'ân meselesi de araştırmanın temel kavramlarından birini oluşturmaktadır. Kur'ân'ın mahlûk veya gayr-i mahlûk oluşuna ilişkin tartışmalar, görünürde vahyin mahiyetine ilişkin olsa da özünde ilâhî kelâmın niteliği ve Allah'ın sıfatlarının anlaşılma biçimiyle yakından ilişkilidir. Bu nedenle halku'l-Kur'ân problemi, kelâm sıfatı tartışmalarının tabiî bir uzantısı olarak değerlendirilmiştir.

Araştırmanın temel kaynaklarını erken dönem Mâtürîdî kelâm geleneğine ait eserler oluşturmaktadır. Bu çerçevede öncelikle Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserleri incelenmiş; ardından Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin *Uṣûlü'd-dîn*, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *et-Temhîd, Baḥrü'l-Kelâm* ve *Tebṣıratü'l-Edille*, Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, Ebü's-Senâ el-Lâmişî'nin *et-Temhîd li-kavâʿidi't-tevhîd*, Ebû İshak es-Saffâr'ın *Telḫîṣü'l-edille li-kavâʿidi't-tevhîd*, Nûreddin es-Sâbûnî'nin *el-Bidâye* ve *el-Kifâye,* Alaüddin el-Üsmendî'nin *Lübâbü'l-kelâm* ile Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *el-İʿtimâd fi'l-iʿtikâd* adlı eserlerinden istifade edilmiştir. Söz konusu eserler, Mâtürîdî geleneğin kelâmullah anlayışının tarihsel gelişimini ve kavramsal temellerini takip etmeye imkân veren başlıca kaynaklar arasında yer almaktadır.

Mevcut akademik literatür incelendiğinde, kelâmullah ve kelâm sıfatı konularının çoğunlukla ilâhî sıfatlar başlığı altında ele alındığı görülmektedir. Bununla birlikte

çalışmaların önemli bir kısmı belirli müellifler veya belirli meseleler üzerinde yoğunlaşmakta; kelâm sıfatı, kelâm-ı nefsî, kelâm-ı lafzî ve halku'l-Kur'ân arasındaki ilişkiyi Mâtürîdî geleneğin tarihsel gelişimi içerisinde bütüncül biçimde ele alan araştırmalar sınırlı kalmaktadır. Özellikle erken dönem Mâtürîdî âlimlerin konuya ilişkin görüşlerinin karşılaştırmalı ve süreklilik esaslı bir okumaya tabi tutulduğu çalışmaların azlığı dikkat çekmektedir.

Bu araştırma, söz konusu literatürü esas almakla birlikte, Mâtürîdî geleneğin kelâmullah anlayışını yalnızca ilâhî sıfatlar teorisinin bir parçası olarak değil; kelâm sıfatı, vahiy, kelâm-ı nefsî, kelâm-ı lafzî ve halku'l-Kur'ân arasındaki ilişkiler ağı içerisinde değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Böylece literatürde dağınık şekilde ele alınan tartışmalar bütüncül bir çerçevede incelenecek ve Mâtürîdî düşüncenin konuya yaklaşımı daha sistematik biçimde açıklanmaya çalışılacaktır.

1.4 Araştırmanın Tarihsel, Kelâmî ve Medolojik Çerçevesi

İslam; tevhid, akıl, adalet, hikmet ve özgürlük gibi esasları temel ilke olarak benimseyen bir dindir. İslam'ın ana esasını oluşturan tevhid, Allah'ın birliğini ve tekliğini ifade eden, bir kavramdır. Bu bağlamda tevhid, Allah'ın eşi, benzeri, dengi ve zıddı bulunmayan,[1] hiçbir varlığa benzemeyen ve hiçbir varlığın da kendisine benzemediği[2] aşkın bir yaratıcıyı ifade etmektedir.[3] Bu çerçevede, kelâm ilminin en önemli konusunun tevhid konusunun işlendiği ulûhiyet bahsi olduğu söylenebilir. Ulûhiyet konusunda, Allah'ın varlığına inanmanın yanı sıra, O'nu doğru tasavvur [4] edebilmek de büyük önem taşımaktadır. Zira doğru bir Tanrı tasavvuru, yalnızca tevhid inancını sağlam bir temele oturtmakla kalmaz; aynı zamanda bireyin ahlaki ve

[1] el-İhlâs 112/1-3.
[2] eş-Şûrâ 42/11.
[3] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd,* thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beyrut: Mektebetü'l İrşad, 2006), 89.
[4] "İslam düşüncesinde kelâm ekolleri, Tanrı tasavvuru konusunda farklı teorik yaklaşımlar benimsemişlerdir. Mu'tezile ekolü, Tanrı tasavvurunu adalet ilkesi üzerine inşa etmiş; ilâhî fiillerde amaç (gaye) ve maslahatın temel alınması gerektiğini savunur. Bu anlayışta, Tanrı adaletin Tanrısıdır. Eş'ârî ekolü, Tanrı tasavvurunu kudret merkezli bir yaklaşımla açıklar; ilâhî fiillerin sebep-sonuç ilişkisine bağlı olmadığını ve Tanrı'nın mutlak malik olarak mülkünde dilediği gibi tasarruf edebileceğini ileri sürer. Bu anlayışta, Tanrı kudretin Tanrısıdır. Matürîdî ise Tanrı tasavvurunu hikmet kavramı etrafında temellendirir. Hikmet, ilâhî fiillerde kusursuzluğu, gayeliliği ve ahlakiliği ifade eder. Bu anlayışta, Tanrı hikmetin Tanrısıdır. Her bir ekol, Tanrı tasavvurunu kendi teolojik ilkeleri çerçevesinde sistematik bir şekilde şekillendirmektedir." Geniş bilgi için bk. Mahmut Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiyeni Dergisi* 31 (Aralık 2015), 25-50.

manevi gelişimine, dolayısıyla yeni bir medeniyetin inşasına katkı sağlayabilecek bir unsur olarak değerlendirilebilir.[5]

Tevhid ve ulûhiyet konularının doğru bir şekilde temellendirilmesinde, Allah'ın sıfatlarının doğru anlaşılması büyük önem taşımaktadır. İtikadî meselelerin temellendirilmesi ilâhî sıfatlara dayandığı için, bu sıfatların hakkıyla kavranması hem İslam'ın doğru anlaşılmasının hem de kelâmî problemlerin çözümünün merkezinde yer almaktadır.[6] Nitekim İslam düşünce tarihinde ilk fikrî tartışmalar, Allah'ın sıfatlarının anlaşılmasına yönelik ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda kelâm âlimleri arasında sıfatlarla ilgili tartışmaların başında Kur'ân'ın yaratılmış veya yaratılmamış olup olmadığı ekseninde kelâmullah meselesinin geldiğini söyleyebiliriz. Bu meselenin kelâmcılar tarafından tartışılmasında hem haricî hem de dâhilî sebepler etkili olmuştur.[7] Müslümanların fetih hareketlerine başlamasının akabinde farklı milletlerin İslam'a girmesi bu tartışmalar üzerinde önemli bir rol oynamıştır. Esasında, kelâmullah merkezli meseleler İslam'dan önceki kadîm medeniyetlerde; İskenderiye, Suriye ve Irak gibi bölgelerde de tartışılmıştır. Müslümanların fetih hareketleri, kelâm âlimleri arasında sadece farklı konuların ele alınmasına sebep olmakla kalmamış, aynı zamanda farklı milletler arasındaki kültürel ve ilmî hareketliliği artırarak, çeşitli din anlayışlarının ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır.[8]

İslam düşünce tarihinde Allah'ın kelâm sıfatına ilişkin tartışmaların, kelâm ilminin doğuşu ve adlandırılmasında önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Bu çerçevede kelâmullah meselesi, erken dönem kelâm tartışmaları içinde, ilâhî sıfatlara ilişkin problemlerin şekillenmesinde belirleyici bir başlangıç noktası olarak temayüz etmiştir.[9] Ardından mesele, Mu'tezilî kelâmcıların kelâmullah ile ilgili görüşleri ve Abbâsî yönetiminin -bu görüşleri benimseyip- siyasî otorite olarak bu tartışmaya müdahil olmasıyla süreç "mihne" olarak bilinen teopolitik bir bağlama taşınmıştır. Bu

[5] Harun Çağlayan, "Kelâm Sıfatı Özelinde Mâtürîdî'de Kadîm-Hâdis Ayrımı", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2022), 475.
[6] Ahmet Kavlak, "İrade ve Kelâm Sıfatı Üzerine", *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 19/1 (Mart 2020), 262.
[7] W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (İzmir: İzmir Fakültesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 322-325; İlyas Çelebi, "İlâhî Kelâmın Lafza Bürünmesi", *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 290-300.
[8] Yusuf Ziya Yörükan, "İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Âzam Ebu Hanife", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Haziran 1952), 9.
[9] Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/196-203.

süreçte kelâmullah, sadece kelâmî bir mesele olmakla kalmamış, siyasî ve ideolojik bir tartışmanın merkezi haline de gelmiştir. Son aşamada tartışma, kelâm ilminin kurumsallaşma süreciyle eş zamanlı olarak, "kelâm" kavramının tanımı ve ontolojik mâhiyeti etrafında yoğunlaşan dil merkezli bir tartışma zeminine evrilmiştir. Bu süreçle birlikte, kelâmullah tartışmalarının, kelâm ilminin teorik çerçevesinin şekillenmesine ve sistematikleşmesine katkıda bulunduğunu söylemek mümkündür.[10]

Kelâmullah ve onunla bağlantılı tartışmalar, erken dönemlerde Hz. Îsâ'nın lâhutî (ilâhî) veya nâsutî (beşerî) yönü üzerine Hıristiyan teologlarla yapılan münakaşalarla başlamıştır.[11] Bu tartışmaların ana eksenini, kelâm kavramının türevlerinden biri olan "kelime/logos" kavramı oluşturur. Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Îsâ'ya 'kelîmetullah' sıfatının nispet edilmesi, Hıristiyan teologlarla yapılan bu tartışmalarda önemli bir rol oynamış ve özellikle Mu'tezilî âlimleri bu mesele üzerinde büyük bir ciddiyet ve hassasiyetle durmuşlardır. Bu çerçevede Mu'tezilî mütekellimler Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkiyi, tenzihî bir yaklaşımı benimseyerek açıklamaya çalışmış, teşbîh ve tecsîm anlayışlarını kesin bir şekilde reddetmişlerdir.[12]

Allah'ın kelâmının ezeliliği meselesi etrafında ortaya çıkan tartışmalardan biri, "kün" emri ekseninde şekillenmiş ve bu bağlamdaki ilk görüş ayrılıkları Emevîler döneminin sonlarına doğru Cehmiyye ile Ehl-i hadis arasında kendini göstermiştir. Bu tartışma, ilerleyen süreçte Mâtürîdîler ile Eş'ârîler arasında sistematik bir şekilde devam etmiştir. Özellikle ilâhî fiillerin Mâtürîdîlerce "tekvin" sıfatı çerçevesinde ele alınması,[13] kelâmullahın ezeliliği konusunda iki ekol arasında önemli ihtilaflara yol açmıştır. [14] Mâtürîdîler, tekvînin Allah'ın zâtıyla kâim ve ezelî bir sıfat olduğunu, bu sıfatın konusu olan mükevvenin yani yaratılmışların ise hâdis olduğunu savunarak tekvîn ile mükevven arasında ontolojik bir ayrım gözetirler.[15] Buna karşılık Eş'ârîler, tekvîni Allah'ın fiilî sıfatlarından biri olarak değerlendirir, bu sebeple onun hâdis

[10] İbrahim Aslan, "Kelâmullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (Nisan 2010), 132.
[11] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 322.
[12] İsmail Bulut, "Kelimetullah Bağlamında Mâtürîdî'nin Kelime/Logos Anlayışı", *Ekev Akademi Dergisi* 66 (Nisan 2016), 383.
[13] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 110-112.
[14] Hikmet Yağlı Mavil, "Eş'ârîlik ve Mâtürîdîlik Arasındaki İhtilaflı Meselelere Bir Katkı: Kün Emri ve Yaratmaya Tesiri", *Dergiabant Dergisi* 9/1 (Mayıs 2021), 69.
[15] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 110; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linns (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turas, 2003), 79-80; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd*, thk. Habibullah Hasan Ahmed (Kahire: Dârü't-Tıbâati'l-Muḥammediyye, 1987), 188.

olduğunu ileri sürerler. Eş'ârîler her ne kadar Allah'ın "kün" emrini ve bu bağlamda kelâmını kabul etseler de kelâm sıfatının Allah'ın zâtıyla kâim ve ezelî olduğunu düşünürler.[16] Ancak Mâtürîdîler, Eş'ârîlerin "kün" emrini benimsemelerine rağmen tekvîn sıfatını ezelî kabul etmemelerini tutarsız bulmuş ve bu yaklaşımı eleştirmişlerdir.[17] Böylece "kün" emri bağlamındaki tartışma, Mâtürîdîler ile Eş'ârîler arasında "tekvîn-mükevven" ilişkisi çerçevesinde seyrederken, benzer bir mesele olan kelâm sıfatının ezeli olup olmadığı da Eş'ârîler ile Mu'tezile arasında tartışılmaya devam etmiştir.[18]

Kelâm sıfatı ile ilgili tartışmalar, İslam düşüncesinde felsefî, siyasî, fıkhî ve kelâmî boyutlarıyla öne çıkan bir meseledir.[19] Bu çok boyutluluğu nedeniyle söz konusu ihtilaf, mezheplerin görüşlerini derinden etkilemiş ve İslam düşünce tarihinde tartışma dozu ve sonuçları bakımından belirleyici olmuştur. Bu bağlamda, kelâm sıfatı eksenli tartışmaların önemli başlıklarından biri olan "halku'l-Kur'ân" meselesi öne çıkmaktadır.

Halku'l-Kur'ân tartışmasının ortaya çıkış sebeplerine ilişkin çeşitli açıklamalar yapılmakla birlikte, bu meselenin temellerinin Ca'd b. Dirhem'e (ö. 124/742) dayandığı, onun görüşlerinin Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) aracılığıyla Mu'tezile'yi etkilediği belirtilmektedir.[20] Bu tartışma, Abbâsî Halifesi Me'mun (ö. 218/833) döneminde zirveye ulaşmış ve mezhepler arasındaki teolojik ihtilafları derinleştirmiştir. Özellikle Ehl-i hadis ve Mu'tezile arasında yaşanan gerilim,[21] siyasî müdahalelerle "mihne" olarak bilinen süreçte somut bir çatışmaya dönüşmüştür. Mihne sürecinde, Ehl-i hadis taraftarları, özellikle Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) büyük bir baskıya maruz kalmıştır.[22] Daha sonraki süreçte Abbâsî Halifesi Mütevekkil, (ö. 247/861) mihne sürecine son vermiş ve Ehl-i hadis taraftarlarını

[16] Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî, *el-İbâne'an uṣûli'd-diyâne* (Beyrut: Dâr-u İbni Zeydûn, t.y.), 21.
[17] Temel Yeşilyurt, "Mâtürîdîlerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilmesi*", Kastamonu İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Mart 2018), 19-20.
[18] Mavil, "Eş'ârîlik ve Mâtürîdîlik Arasındaki İhtilaflı Meselelere Bir Katkı: Kün Emri ve Yaratmaya Tesiri", 82.
[19] Aslan, "Kelâmullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği", 131.
[20] Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2024), 2/90.
[21] Hüseyin Aydın, "İbn Teymiyye'ye Göre Kelâmullahın Doğası", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Aralık 2017), 7.
[22] Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle KelâmcılarArasındaki Münakaşalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989), 197; Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 61.

desteklemiştir. [23] Bu dönemde başlayan süreç, "karşı mihne" [24] olarak adlandırılmaktadır. Mütevekkil döneminde başlatılan bu karşı mihne, Me'mun dönemindeki mihneden daha sert bir niteliğe bürünmüştür. Bu nedenle, karşı mihne dönemi, mihne sürecinde yaşananların intikamını alma amacıyla yürütülen bir dönem olarak değerlendirilebilir. Hanbelîler, mihne döneminde kendilerine yapılanların bir benzerini karşı mihne sürecinde, özellikle Hanefî-Mu'tezililere[25] uygulamışlardır.[26] Sonuç itibariyle, kelâm sıfatı merkezli tartışmalar, halku'l-Kur'ân meselesi ve bu mesele etrafında gelişen mihne ve karşı mihne süreçleri, İslam düşüncesinde derin teolojik ve siyasî etkiler bırakmış, mezhepler arası ilişkileri ve güç dengelerinin şekillenmesinde uzun süre etkili olmuştur. Bu süreç, kelâmî tartışmaların yalnızca teorik değil, aynı zamanda sosyo-politik sonuçlar doğurduğunu göstermektedir.[27]

Bu bilgiler ışığında mihne süreçleri, din ve siyaset birlikteliğinin olumsuz sonuçlarının ağır biçimde hissedildiği dönemler olmasının yanı sıra, İslam düşüncesinde önemli paradigmatik dönüşümlere yol açan tarihsel süreçler olarak da değerlendirilebilir. Nitekim bu süreçle birlikte akıl eksenli kelâmî yaklaşımın etkisi giderek zayıflamış, buna karşılık rivayet ve hadis merkezli din anlayışı ilmî ve toplumsal alanda daha belirleyici bir konuma ulaşmıştır. [28] Gerek mihne gerekse karşı mihne süreçleri, düşünce ve ifade özgürlüğünün, siyasî otoritenin desteklediği belirli bir mezhep yahut

[23] Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, 213-214.
[24] Zübeyir Bulut, "Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risâletü'l-Kâdiriyye (Kâdiri İtikadı)", *Kader Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/1 (Ocak 2017), 87.
[25] Geniş bilgi için bk. Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (Haziran 2010), 101-130.
[26] Bulut, "Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risâletü'l-Kâdiriyye", 87.
[27] Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset* (İstanbul: Endülüs yayınları, 2017), 310-317; Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*, 56. Tarihsel süreçte her mezhebin önemli kırılma noktaları yaşadığı bir gerçektir. Mu'tezile açısından bakıldığında, bu mezhebin en kritik dönüm noktalarından birinin mihne süreci olduğu tartışmasız tarihi bir hakikattir. Geniş bilgi için bk. Osman Aydınlı, "Kur'ân'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri 2", *Dini Araştırmalar Dergisi* 4/10 (Ağustos 2001), 49. Geleneksel anlayışta yaygın olan görüş, Mu'tezile'nin mihne sürecine etkin bir şekilde katıldığı yönündedir. Ancak bu mesele, detaylı bir incelemeye ihtiyaç duymaktadır. Fakat bir perspektif sunmak adına şu noktaya dikkat çekmek yerinde olacaktır: Bağdat ve Basra Mu'tezile ekollerinin siyasete olan yaklaşımları ve tutumları arasında belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Basra ekolü genel itibarıyla siyasete mesafeli durmayı tercih ederken, Bağdat ekolü, bazı istisnai âlimler hariç, siyasetle daha yakın ilişkiler geliştirmişlerdir. Bu doğrultuda, mihne sürecinde etkili olan bazı Mu'tezilî âlimlerin Bağdat ekolüne mensup olduğu görülmektedir. Her ne kadar Basra ekolünden bazı âlimler de siyasî otorite ile temas kurmuş olsa da mihne sürecinde aktif bir rol üstlendikleri söylenemez. Dolayısıyla, mihne uygulamalarının sorumluluğunu, siyasete farklı yaklaşımlar sergileyen her iki Mu'tezile ekolüne birden yüklemek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Bu, tarihsel gerçekliklerle de bağdaşmayan bir değerlendirme olacaktır. Sonuç olarak, mihne sürecinin sebebi ve sorumlusu olarak yalnızca Mu'tezile'yi göstermek adil bir tutum değildir.[27] Böyle bir yaklaşım, bu tarihi olayın çok boyutlu doğasını ve farklı aktörlerin rollerini göz ardı etmek anlamına gelecektir. Geniş bilgi için bk. Mehmet Hanifi Yoldaş, "Mihne Sürecinde Basra ve Bağdat ve Ekollerinin Tutumları", *İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2019), 17; Murat Akın, "Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Ayrılmasına Etki Eden Sebepler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Aralık 2014), 76.
[28] Hüseyin Atay, *Ben* (İstanbul: Destek Yayınları, 2019), 120-121.

doktrin tarafından sınırlandırıldığı dönemler olarak öne çıkar. Bu durum, iktidar değişimleriyle birlikte özgürlük alanlarının da biçim ve kapsam açısından farklılık arz etmesine sebebiyet vermiştir. Bu çerçevede, özellikle dinî ilimlerin ve genel anlamda ilmî faaliyetin siyasî etkilerden müstakil bir zeminde yürütülmesi gerektiği hususu, söz konusu tarihsel tecrübeler aracılığıyla daha belirgin hâle gelmiştir. [29] Bu durum, Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) din ve siyasetin ayrılığına yönelik tezinin doğruluğunu ispatlar niteliktedir. Nitekim Mâtürîdî, "siyasî yetki kralların, diyanet yetkisi ise peygamberlerin elindedir" ifadesiyle din ve siyasetin ayrılığını net bir şekilde savunur. [30] Ayrıca, Mâtürîdî, liderlerin ve yöneticilerin huzuruna çıkan veya meclislerinde bulunan âlimlerin, onları yanlış ve haram işlerden sakındırmaları, iyiliğe ve Allah'a itaate teşvik etmeleri gerektiğini vurgular. Aksi takdirde, âlimlerin böyle bir durumu kabullenerek yöneticilere itaat etmeleri hâlinde, onların işledikleri yanlışlara ortak olacaklarını ifade eder.[31]

Bu tarihsel süreç, daha önce tekvîn sıfatı örneğinde de görüldüğü üzere, Allah'ın isim ve sıfatlarına dair tartışmaların mezheplerin benimsediği farklı yöntemler çerçevesinde şekillendiğini ve kelâmî ihtilafların temelinde büyük ölçüde bu metodolojik ayrılıkların bulunduğunu göstermektedir. Bu kapsamda mezheplerin Allah'ın isim ve sıfatlarını anlamak için farklı usulleri benimsemeleri, aşkın bir varlık olan Allah hakkında konuşmanın imkanının kısıtlı olması ile ilişkilendirilebilir. Bu durum, insan için temel bir mesele olup, söz konusu zorluk büyük ölçüde insan aklının sınırlılığı ve metafizik konuları kavramadaki yetersizliğinden kaynaklanmaktadır.[32] Kur'ân-ı Kerim, Allah'ın varlığını insana, O'na izafe edilen kavramlar aracılığıyla tanıtmış ve Allah'ı eşsiz, benzersiz, bir ve tek olan aşkın bir yaratıcı olarak nitelemiştir.[33] Bu nitelemeler, insan aklına yol göstermiş ve Allah'ın varlığı ile birliği noktasında istidlâl yöntemlerinin geliştirilmesine zemin hazırlamıştır.[34]

[29] Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, 15.
[30] Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", haz. Sömez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 37.
[31] Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, çev. Fadıl Ayğan (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 11/97.
[32] Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz yayıncılık, 2021), 82; Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 2/293.
[33] el-İhlâs 112/1-3.
[34] Furat Akdemir, "İslam Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 9/2 (Haziran 2020), 1582.

Kelâm âlimleri arasında, sıfatların Allah'ın zâtına zaid olup olmadığı, ezelî ve hakiki sıfatlar olarak kabul edilip edilmeyeceği gibi hususlar tartışmaların merkezinde yer alan konular olmuştur. Genellikle hayy, âlim, kâdir gibi ism-i fâil sîgasında gelen sübûtî sıfatlar konusunda âlimler arasında genel bir ittifak bulunmaktadır. Ancak, bu sıfatların mastar halleri olan hayat, ilim ve kudret gibi niteliklerin Allah'a izafe edilip edilmeyeceği ile ilgili görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır.[35] Araştırmamızın ana konusunu teşkil eden kelâm sıfatıyla ilgili meselelerin doğru anlaşılabilmesi için, mezheplerin Allah'ın sıfatları ile zâtı arasındaki ilişkiye ilişkin yaklaşımlarına kısaca değinilecek ve ardından Mâtürîdîlerin subuti sıfatlara yönelik yaklaşımları açıklanacaktır.

Gelenekte Ehl-i hadis olarak bilinen rivâyetçi ekol, Allah'ın sıfatlarının tamamını kadîm kabul etmektedir.[36] Bu ekol, dini anlama metodolojisinde rivâyetlere ve nakle sıkı sıkıya bağlıdır ve dinin "tenzil" (vahyin inmesi) ve "tedvin" (rivâyetlerin yazıya geçirilmesi) olmak üzere iki döneme ayrıldığını savunur. Ehl-i hadise göre Hz. peygambere vahyin inmesinin sona ermesiyle tenzil dönemi, hadislerin toplanıp yazıya geçirilmesiyle ise tedvin dönemi tamamlanmıştır. Bundan sonra yapılması gereken, rivâyetlerde geçen bilgilerin hayata aktarılmasıdır. Bu yaklaşım çerçevesinde, dinin yalnızca nakilden ibaret olduğu,[37] aklın bu konuların mâhiyetini anlamada herhangi bir yetkiye sahip olmadığı ve rivâyetlerin dışında kalan hususların "bid'at" [38] sayılacağı ifade edilmektedir.[39] Sonuç olarak Ehl-i hadis, Allah'ın kendini

[35] Recep Önal, "Ebu'l Berekât en-Nesefî'nin İlâhî İsim ve Sıfatlara Yaklaşımı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Eylül 2017), 145-147.
[36] Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim b. Kuteybe, *el-İḫtilâf fi'l-lafẓ ve'r-red ʿale'l-Cehmiyye,* thk. Ömer b. Mahmud b. Ömer (Ürdün: Da'rürrivaye, 1991), 44.
[37] Ebu'l Hasan Muhammed Ya'lâ, *Tabâkatü'l-Hanâbile* (Suudi Arabistan: Da'rü'l-Malikü'l-Abdülaziz, 1999), 3/29.
[38] Bid'at kavramı, genellikle teolojik bir itham olarak değerlendirilse de aslında sosyal ve siyasî tepkilerin sonucu olarak ortaya çıkmış ve ilmî metodolojideki farklılıkları vurgulayan bir adlandırma niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda bid'at, Ehl-i hadis çevrelerinde olduğu gibi dar anlamda dinî bir ıstılah şeklinde değil, lügavî anlamıyla, yani "önceden benzeri bulunmayan şey" olarak anlaşılmalıdır. Zira burada kastedilen, peygamber döneminde açıkça konuşulmayan yahut hükme bağlanmayan meseleler hakkında fikir beyan etmek, aklî yorum ve te'villerde bulunmak, özellikle Allah'ın zâtı, sıfatları ve isimlerine dair müteşâbih nasslar üzerinden itikadî meseleleri tartışmaya açmak gibi entelektüel faaliyetlerdir. Bu çerçevede "ehl-i bid'at" ifadesi, selefî çizgide olduğu gibi hakikate aykırı inançlara sahip olmakla itham edilen grupları değil; daha çok akıl yürütme, yeni görüş ileri sürme ve kelâmî meselelerde yorum getirme gibi yöntemsel tercihlerde bulunan düşünce çevrelerini ifade etmektedir. Dolayısıyla bid'at kavramı, belirli bir inanç sapmasını değil, metodolojik bir farklılığı ve düşünsel yeniliği işaret eden bir tasnif olarak değerlendirilmelidir. Geniş bilgi için bk. Mevlüt Özler, *Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'at* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 57, 58.
[39] İbn Teymiyye, *el-Akıdetu'l-Vâsıtıyye*, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Guraba Yayınları, 2010), 130.

nitelendirdiği sıfatların tespitiyle sınırlı kalmayı, bu sıfatlara dair aklî yorumlardan ve te'vilden kaçınmayı gerekli görmektedir.[40]

Kelâm ilminin öncüsü olarak kabul edilen Mu'tezile,[41] Allah'ın sıfatlarını zât merkezli bir tevhid anlayışı çerçevesinde yorumlar. Onlara göre Allah hakkında sıfatlardan söz edilebilse de bu sıfatlar, zâttan bağımsız ve müstakil birer varlık olmayıp zâtın içinde mündemiç manalardır; bu nedenle zâttan ayrı ontolojik bir alan oluşturmazlar. Mu'tezile, sıfatların zâttan bağımsız kabul edilmesi durumunda iki zorunlu ihtimal ortaya çıkacağını belirtir: Bu sıfatlar ya hâdis ya da kadîm olacaktır. Sıfatların hâdis kabul edilmesi Allah'ın zâtında sonradan meydana gelen bir oluşu gerektireceği için imkânsızdır; kadîm olduklarının söylenmesi ise Allah'ın zâtı dışında başka ezelî varlıkların bulunduğu anlamına gelir ki bu durum teaddüd-i kudemâ problemini doğurur ve tevhid ilkesini zedeler.[42] Bu sebeple Mu'tezile, zâttan bağımsız sıfatların kabulünü reddederek sıfatları zât ile aynı hakikati ifade eden, zâtın farklı yönlerine işaret eden nitelikler olarak değerlendirir.[43]

Bu bilgiler ışığında, İslam düşüncesinde Ehl-i hadisin yalnızca nakle dayanarak dinî meseleleri ele alan yaklaşımı ile Mu'tezile'nin aklı merkeze alan anlayışı arasındaki temel farklılıklar dikkat çekmektedir. Mâtürîdîlik ise dinî metodolojide aklın yeri ve naklin anlaşılması ile ilgili olarak dengeli bir yaklaşım benimsemiştir. Mâtürîdîlerin Allah'ın sıfatlarına yönelik görüşleri, özellikle Mu'tezile ve Ehl-i hadis taraftarlarının yaklaşımlarına karşılık, itidalli bir anlayış sergileyerek, orta yol olarak nitelendirilebilecek bir kelâmî usül sunmaktadır. Bu bağlamda, Allah'ın kelâm sıfatı başta olmak üzere ilâhî sıfatlarla ilgili tartışmalarda Mâtürîdîler; Cehmiyye, Mu'tezile ve Haşviyye gibi ekollerin görüşlerini hem aklî hem de naklî delillerle eleştirmişlerdir.[44]

[40] Geniş bilgi için bk. Kadir Gürler, "Ekolleşme Sürecinde Ehli Hadis'in Dini Anlama Yöntemi", *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/24 (Haziran 2006), 27-58; Bayram Çınar, "Kadîm Bir Tartışma Olarak Allah Kelâmının Neliği Sorunu ve İslam Kelâmcılarının Tartışmaya Katkıları", *Kalemname Dergisi* 4/7 (Nisan 2019), 81-82.
[41] Ahmet Erkol, *Kelâm İlmine Yönelik Eleştiriler* (İstanbul: Divan Kitap Yayınları, 2018), 74.
[42] Ḳādî Abdülcebbâr, *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 1/182-183.
[43] Mevlüt Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", *Kelâm*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 254.
[44] Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 7/389.

İmâm Mâtürîdî, Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarını, ortaya koyduğu bilgi kuramı temelinde açıklamaya çalışır. Onun bilgi anlayışına göre akıl, haber (vahiy) ve duyular olmak üzere üç temel bilgi kaynağı bulunmaktadır.[45] Bu bağlamda Mâtürîdî, dinin inanç boyutuyla ilgili meselelerde aklın yetkili olduğunu ifade eder. Ona göre resullerin gönderilmesi, şeriatın bildirilmesi ile ilgilidir. Ancak Allah'ın varlığını ve birliğini bilmek, aklen zorunludur. Eğer Allah hiçbir resul göndermemiş olsaydı bile, insanların akıllarıyla Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşmaları, O'nu zâtına layık sıfatlarla nitelemeleri ve evrenin yaratıcısı olduğunu kavramaları gerekmekteydi. Mâtürîdî'ye göre resul gönderilmemiş olsa dahi, akıl yoluyla Allah'ın vahdâniyeti ve ulûhiyeti ile O'nun hiçbir benzerinin ve ortağının olmadığı bilgisine ulaşılması mümkündür.[46] Mâtürîdî, aklı, insanın metafizik düzlemde bilgiye ulaşmasını mümkün kılan temel bir epistemik vasıta olarak konumlandırmaktadır. Bu çerçevede, aklın yetilerini belirli sınırlar dâhilinde ele almakta ve bu sınırların aşılamayacağını özellikle vurgulamaktadır. Ona göre akıl, âlemin hudûsundan hareketle Allah'ın varlığına dair kesin bir bilgiye ulaşabilir. Bununla birlikte, ilâhî zâtın mâhiyetine dair herhangi bir tasavvur geliştirmesi mümkün değildir. Benzer şekilde, Allah'ın bazı sıfatlara sahip olması gerektiği aklî olarak çıkarılabilir. Ancak akıl, bu sıfatların hakikatine ve keyfiyetine nüfuz edemez. Mâtürîdî, bu yaklaşımıyla akıl ile vahiy arasında dengeli bir ilişki tesis eder. Ona göre akıl, Allah'ın varlığı ve sıfatları gibi temel akidevî konuların idrakinde vazgeçilmez bir imkândır; ancak tabiatı gereği belirli sınırlarla mukayyettir. Buna karşılık vahiy, aklın ulaştığı hakikatleri tasdik ederken, onun idrak sınırlarını aşan alanlarda yönlendirici ve tamamlayıcı bir otorite işlevi görür. Bu çerçevede, Mâtürîdî'ye göre akıl ve nakil, birbirini dışlayan değil, bilakis birbirini tamamlayan ve destekleyen iki asli bilgi kaynağı olarak değerlendirilir.[47]

Mâtürîdî, Allah'ın sıfatlarına ilişkin görüşlerini temellendirirken, Allah'ı nitelemek için kullanılan dil ve kelimelerin hiçbirinin, O'nun hakikatini tam anlamıyla ifade etmeye yeterli olmadığını belirtmektedir. Ancak, insanın Allah'ı tanımak ve anlamak

[45] Sönmez Kutlu, "Mâtürîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Ekim 2009), 21; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd,* 65-74.
[46] Mâtürîdî, *Tev'ilâtü'l-Kur'ân*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 8/389; Kutlu, "Mâtürîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı", 21.
[47] Hülya Alper, "Mâtürîdî Akılcılığının Günümüz Açısından Önemi", *Uluslararası Mâtürîdîlik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, ed. Sönemez Kutlu (Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2018), 509, 510; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 2/293.

için dil ve kelimelerden başka bir araca sahip olmadığını da kabul etmektedir.[48] Bu bağlamda, Allah'a atfedilen nitelemeler söz konusu olduğunda, esas olan, yaratılmışlar tarafından bilinen kelimeleri ve ifadeleri kullanmaktır. Mâtürîdî'ye göre Allah'a nispet edilen her şey, bu nispetin gerçekleşmesinden önce bilinen anlamlara döndürülmektedir. Eğer Allah'a böyle bir nispet söz konusu olmasaydı, dilde ortak ancak anlamda farklı olma prensibinden ötürü, insanlar Allah'a yönelik bir anlamı izafe etme kapasitesinden yoksun kalırdı.[49] Bu yaklaşım doğrultusunda, Mâtürîdî sıfatlar konusunda tenzih anlayışını benimser.[50] Buna göre Allah için kullanılan sıfatlar, O'nun aşkınlığını açıklamak ve insanların zihinlerinde bu aşkınlığı kavrayabilmelerini sağlamak amacıyla kullanılmaktadır. Örneğin, 'Allah', 'Rahman' gibi ve müslümanlar arasında bilinen diğer tüm ilâhî isimler, Allah'ı insan anlayışına yaklaştıran sembolik ifadelerden ibarettir. Ancak, bu isimleri oluşturan harfler, kelimeler ve cümleler, kendilerinde herhangi bir ilâhî özellik taşımamaktadır.[51]

Mâtürîdîler, Allah'ın sıfatlarını açıklarken Mu'tezile, filozoflar ve Bâtıniyye'ye karşı aklî ve naklî delillerle cevap verir ve her şeyi yaratan, mükemmel bir sistem kuran Allah'ın sıfatlarının mevcudiyetine dikkat çekerler.[52] Mâtürîdîlere göre Allah'ın tüm sıfatları ezelîdir[53] ve O, tek yaratıcı olup, hiçbir benzeri ve eşi bulunmayan bir varlıktır.[54] Bu doğrultuda Mâtürîdîler, Allah'ı kemal sıfatlarla nitelemenin ve eksiklik ifade eden tüm sıfatlardan tenzih etmenin gerekliliğini savunurlar.[55] Çünkü eğer Allah sıfatlardan yoksun olsaydı, bu durum O'nun cansızlık, cehalet ve acizlik gibi eksikliklerle nitelendirilmesine yol açardı.[56] Bu tür zıt sıfatlar, eksiklik ifade etmenin

[48] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd,* 91-92.
[49] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 2/482.
[50] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd,* 89-90.
[51] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 2/293.
[52] Nesefî, *et-Temhîd*, 166.
[53] Ebü'l-Muin en-Nesefî, *Baḥrü'l-kelâm*, thk. Muhammed Sâlih el-Ferfûr (Şam: Mektebetu Dârı'l-Ferfûr, 2000), 91; Ebü's-Senâ Mahmûd el-Lâmişî, *et-Temhîd li-ḳavâ'idi't-tevḥîd*, thk. Abdülmecid Türki (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1995), 70-71.
[54] "Mâtürîdî'ye göre sıfatların duyulur âlemde müstakil bir "varlık" olarak düşünülmesi, epistemolojik açıdan imkânsızdır. Zira sıfatlar, zihnî kavramlar olup zihin dışında bağımsız bir ontolojik gerçekliğe sahip değildir. Başka bir ifadeyle, sıfatlar, zihnin somut varlıkları gözlemlemesi neticesinde, bu varlıklarda müşâhede edilen özelliklerden soyutlama yoluyla türettiği mana ve kavramlardır. Buna göre bir "varlık" söz konusuysa, onun bir sıfatı da vardır; hatta bir varlık, ancak sıfatları vasıtasıyla varlık kazanır." Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 169; Hanifi Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2021), 77.
[55] Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye* thk. Muhammed Aruçi (İstanbul: TDV Yayınları, 2014), 86.
[56] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 118.

yanı sıra yaratılmışlara özgü özelliklerdir. Oysa kadîm olmanın gerekliliği, kemal sıfatlara sahip olmaktır.[57]

Mâtürîdîlere göre Allah'a nispet edilecek sıfatlar hususunda temel ilke, O'nun cisim, araz olma gibi yaratılmışlara has olan niteliklerden tamamen tenzih edilmesidir. Bu ilkenin şekillenmesinde, özellikle Kerrâmiyye, Hanbeliyye ve bazı tasavvuf ehlinin Allah'ın sıfatları ile ilgili tecsim anlayışını benimsemeleri önemli bir etken olmuştur.[58] Bu kapsamda Mâtürîdî düşüncesinde, Allah'a atfedilecek herhangi bir sıfat veya kavram, yaratılmışlara nispet edildiğinde cisimlere veya nesnelere benzeme anlamı taşıyorsa, bu sıfatın yaratılmışlara izafe edildiği anlamda Allah'a izafe edilmesi kesin olarak reddedilir. Bu yaklaşıma göre Allah'a atfedilecek sıfatların, yaratılmışlar için anlaşılabilir olan anlamlarıyla Allah'a nispet edilmesi bâtıl bir yaklaşım olarak değerlendirilir. Dolayısıyla, Mâtürîdîler, Allah'ın tüm sıfatlarının, O'nun aşkınlığına uygun bir şekilde ele alınmasını ve O'nun her türlü yaratılmışlık çağrışımından tenzih edilmesini esas alırlar.[59]

Mâtürîdîler, Allah'ın sıfatlarını anlama ve ispat etmeye yönelik, duyular âlemi ile duyular ötesi âlemi birbirinden ayıran bir yaklaşım benimsemişlerdir.[60] Onlara göre duyular âlemi, insan aklının Allah'ın varlığının ve sıfatlarının bilgisine ulaşmasında rehberlik eden bir araçtır; ancak bu araç, yalnızca duyular ötesi âleme işaret etmekle sınırlıdır. Duyular ötesi âleme dair hakikatler, duyular âleminde gözlemlenenlerle benzeşmez ve tamamen farklı bir ontolojik düzleme aittir. Bu nedenle Mâtürîdî düşüncesinde, Allah'ın sıfatları duyular âlemindeki varlıklarda gözlemlenen sıfatlarla mâhiyet açısından benzeştirilmez, aksine bu sıfatlar yaratılmışlara benzemekten münezzeh bir şekilde ele alınır.[61] Buna karşılık Mu'tezile bu meselede farklı bir yaklaşım sergileyerek, duyular âlemi ile duyular ötesi âlemi aynı ontolojik düzlemde ele alır ve her iki âlemi de aynı kategoride değerlendirir.[62] Mâtürîdîler ise, bu tür bir özdeşleştirmeyi kesin bir şekilde reddeder ve duyular âlemindeki varlıklara ait

[57] Nesefî, *et-Temhîd,* 179.
[58] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* 33-34.
[59] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd,* 90.
[60] Alâüddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, çev. Murat Kaan Kıvılcım (İstanbul: Endülüs Yayıncılık, 2021), 89.
[61] Ebü'l-Muin en-Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille fi usûli'd-din*, thk. Claude Salame (Dımaşk: el-Mehadu'l-İlmiyyu'l-Fransiyyu li'd-Dirâsâti'l-Garbiyyeti Yayınları, 1990), 1/276-277.
[62] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl*, thk. İbrahim Medkur (Kahire: en-Nazar ve'l-Mearif, 1382-85/1962-65), 7/3.

sıfatların, Allah'a izafe edilmesinin bâtıl olduğunu savunurlar. Bu bağlamda Mâtürîdî, duyular âleminde gözlemlenen özelliklerin Allah'a ait sıfatlarla karşılaştırılamayacağını, çünkü yaratılmışlara ait bu sıfatların sınırlı ve eksiklik ifade ettiğini, oysa Allah'ın sıfatlarının ezelîlik ve kemal niteliğine sahip olduklarını belirtir. "Allah âlimdir, fakat diğer âlimler gibi değil" ifadesi, bu ayrımı en net şekilde ortaya koyar ve Mâtürîdî'nin duyular ötesine dair aşkınlık anlayışını somutlaştırır.[63]

Konu bağlamında Cehm b. Safvân, kelâm sıfatı tartışmalarını başlatan ilk kelâmcılardan biri olarak, bu sıfatı hâdis kabul eder ve onu ezelî bir sıfat olarak değerlendirmez. Ona göre kelâm sıfatı yaratılmış bir fiildir ve bu bağlamda Kur'ân da mahlûk olarak değerlendirilmelidir.[64] Mâtürîdî, Cehm'in bu görüşüne karşı çıkarak,[65] kelâm sıfatının Allah'ın zâtına ait ezelî bir sıfat olduğunu savunur.[66] Ona göre halk (yaratma) ile mahlûk (yaratılmış) arasındaki ayrım, Allah'ın sıfatlarını anlamada temel bir ilke teşkil eder. Mâtürîdî, mahlûkiyet özelliği taşıyan hiçbir varlığın Allah'a benzemeyeceğini ve yaratılmışlara özgü hiçbir sıfatın Allah'a izafe edilemeyeceğini açıkça ifade eder. Allah'ın zâtında tasarruf ya da benzerlik anlamı taşıyan herhangi bir özellik, O'nun ezelîliğine ve mutlak aşkınlığına aykırıdır.[67] Bu bağlamda, Mâtürîdî, Allah'a izafe edilen kelâm, kudret ve irade gibi sıfatların yaratılmışlara özgü anlamlardan tamamen tenzih edilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre bu sıfatlar, yaratılmışlardaki anlamıyla değil Allah'a mutlak aşkınlığına uygun bir şekilde izafe edilmelidir. Bu yaklaşım, Allah'ın zâtını mahlûkiyet çağrışımından koruyan ve sıfatlarını zâtıyla ilişkilendirirken onları yaratılmışlara has nitelemelerden tamamen farklı bir düzlemde ele alan Mâtürîdî düşüncesinin temelini oluşturur.[68]

Mâtürîdîlere göre sıfatlar, Allah'ın zâtından ayrılmayan bir varlığa sahiptir. Sıfatların her biri ne zâtın kendisidir ne de zâttan bağımsızdır. Çünkü birbirinden ayrı ve bağımsız olan iki şey, biri yokken diğerinin varlığını sürdürebilmesi mümkün olan iki varlık anlamına gelir ki, bu durum Allah'ın sıfatları için geçerli değildir. Allah'ın zâtı ezelî olduğu gibi, sıfatları da ezelîdir. Yokluk, ezelî olan için aklen ve naklen mümkün

[63] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 91.
[64] Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2024), 1/345.
[65] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 130.
[66] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 120.
[67] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 170.
[68] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 143.

değildir. Bundan dolayı, Allah'ın sıfatlarının zâtından ayrı veya farklı olduğu düşünülemez.[69] Bu durum, Allah'ın bir benzerinin olmasının aklen imkânsız olmasından kaynaklanır. Zira ezelde Allah'tan başka hiçbir varlık mevcut değilken O, zâtıyla var idi ve şimdi de ezelde olduğu gibidir. Allah'a herhangi bir benzerlik isnadı, yalnızca yaratılmışlarda bulunan hâdis bir niteliği O'na izafe etmekle mümkün olur ki, bu da kesinlikle ihtimal dışıdır. Allah'ın birliğinin anlamı da buradan kaynaklanmaktadır: O, aşkın, azametli ve zâtında tek olandır; zâtının ve sıfatlarının benzerinin bulunmasından tamamen münezzehtir. Aksi bir düşünce, tevhid ilkesini ihlal eder. Mâtürîdîlere göre Allah, sıfatlarında da tektir. İlim, kudret ve tekvîn gibi sıfatlar, yalnızca Allah'a has olup, bu sıfatların herhangi birinde bir başka varlığın O'na ortak olması aklen ve dinen mümkün değildir. Aksine, bu sıfatlara dayalı olarak yaratılmışlarda var olan tüm nitelikler, başlangıçta mevcut değilken Allah'ın iradesi ve kudretiyle varlık kazanmışlardır. Sonradan meydana gelen bir varlığın ezelî olana benzemesi ise aklen mümkün değildir. Böylece Allah hem zâtında hem sıfatlarında mutlak bir teklik ve aşkınlık içerisindedir.[70]

Mâtürîdîlerin Allah'ın sıfatlarını temellendirirken, "kadîm-hâdis", "halk-mahlûk" ve "tekvin-mükevven" gibi ayrımlar üzerinden geliştirdikleri yaklaşım, kelâm sıfatını anlama ve bu sıfatla ilgili mezhepler arasındaki tartışmalarda izledikleri yönteme ışık tutmaktadır. Bu bağlamda, Mâtürîdîlerin kelâmullah tartışmalarında Mu'tezile ve Selefiyye'den ayrıldıkları temel nokta, Allah'ın zâtıyla kâim kelâmını "kelâm-ı nefsî", lafızlara bürünmüş halini ise "kelâm-ı lafzî" olarak ayırmalarıdır.[71] Bu çerçevede Mâtürîdîler, kelâmî meselelerin çözümlenmesinde sistematik, analitik ve tutarlı istidlâllere dayalı bir yöntem izlemiştir. Bu metodolojiyi örneklendirmek gerekirse, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin, (ö. 508/1115) kelâmın mahlûk olduğu kabul edildiğinde ortaya çıkabilecek teolojik sonuçları analiz etmesi ve bu sonuçların imkânsızlığını ortaya koyarak kelâmın mahlûk olmadığını aklî delillerle temellendirmesi önemli bir örnektir. Sonuç olarak, Mâtürîdîlerin sıfatların açıklanmasına yönelik güçlü ve sistematik aklî deliller ortaya koydukları, böylece hem kelâmî problemlere orijinal bir

[69] Nesefî, *et-Temhîd*, 171-172.
[70] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 186.
[71] Şaban Ali Düzgün, "Mâtürîdî'nin Kur'ân Yorum Yöntemi", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018), 47; Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâyere* (Mısır: Mektebetü'l-Mahmudiyye et-Ticariyye, 1348/1929), 35.

çözüm getirdikleri, hem de konuyla ilgili tartışmalarda farklı bir bakış açısı oluşturdukları ifade edilebilir.[72]

Tüm bu açıklamalar ışığında, Allah'a olan inancın ve bu inancın şekillendirdiği dinin birey ve toplum üzerindeki belirleyici rolü tartışmasız bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Din, bireyin hayata, olaylara ve varoluşa yönelik bakış açısını şekillendiren; duygusal, düşünsel ve davranışsal yönelimlerine rehberlik eden temel bir tarihî ve sosyolojik gerçekliktir. Tarihsel süreç boyunca, insan ile Allah arasındaki ilişkiyi düzeltmek ve insanın fıtratına aykırı davranışlarından kaynaklanan problemlere çözüm getirmek amacıyla peygamberler aracılığıyla ilâhî müdahaleler gerçekleşmiştir. Ancak nübüvvetin sona ermesiyle birlikte, insanlık benzer sorunlarla karşı karşıya kaldığında, bu problemlerin çözümünü, vahyin rehberliği ve aklın yol göstericiliği çerçevesinde, kendi çabasıyla bulmak durumunda kalmıştır. Bu çerçevede tevhid ilkesinden sapmalar, evren ve insan tasavvurunda meydana gelen tahrifatlar ile din anlayışındaki bozulmaları düzeltme görevi insana bırakılmıştır.[73] Bu durumun idraki, insanın fıtrata uygun bir din anlayışını benimsemesi, doğru düşünme kabiliyetini geliştirmesi, yaratıcı yetilerini salih amellere dönüştürmesi, varoluşun anlamını idrak etmesi ve nihâyetinde hakiki mutluluğa ulaşması açısından büyük bir önem taşımaktadır.[74]

Bu çerçevede Mâtürîdîliğin, Türklerin tarihî ve kültürel yapısına, tabiatına ve fıtratına uygun bir din anlayışı olduğunu söylemek mümkündür. Bunun temel nedeni, Mâtürîdîliğin dinî düşüncede hüküm merkezli bir yaklaşım yerine akıl, özgürlük ve hikmet temelli bir söylem geliştirmiş olmasıdır.[75] Bu metodolojik yaklaşım, Mâtürîdî düşüncenin kelâm sıfatına ilişkin yorumlarında da açıkça görülmektedir. Özellikle İmam Mâtürîdî, "ilâhî bilgi"yi belirli bir lafza ya da dile özgü kılmamakta, lafzın o dilde taşıdığı anlam çerçevesinde yorumlanması gerektiğini savunmaktadır. Mâtürîdî'nin kelâm sıfatı bağlamında, Kur'ân'ın dilsel boyutundan ziyade anlamsal yönünü ön plana çıkarması, vahyin çağın şartlarına uygun biçimde

[72] Nail Karagöz, "Hanefî-Mâtürîdî Düşünce Akımında İsbat-ı Vacibe ve İlâhî Sıfatlara Yönelik İstidlâller", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (Aralık 2015), 59.
[73] İbrahim Kaplan, "Din, Fıtrat ve Akl-ı Selim İlişkisi Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Aralık 2017), 62.
[74] Hasan Onat, "İslam'ı Anlamda Yöntem Sorunları", *Gelenek ve Modernite Arasında İslam Yorumları,* ed. Murat Ak vd. (İstanbul: İsav Yayınları, 2017), 65.
[75] Mâtürîdî Yesevi Otağı, "Mâtürîdîlik Türklerin Tâbiatına Uygun", (Erişim 5 Mayıs 2024).

yorumlanabilmesine ve insan ihtiyaçlarına cevap verebilmesine olanak sağlamıştır. Bu bağlamda, Mâtürîdî'nin vahyi yalnızca statik bir olgu olarak değil, işlevsel ve dinamik bir gerçeklik olarak ele aldığı söylenebilir. Bu anlayışın önemli bir yansıması da te'vil yönteminde görülür. Te'vil, Kur'ân ve sünnetin lafzî ifadesini aşarak, onların taşıdığı anlamı daha geniş bir çerçevede kavramayı mümkün kılan bir yorum biçimi olarak Mâtürîdî düşüncede merkezi bir konuma sahiptir. Bu yaklaşım, özellikle İslâm'ı sonradan kabul eden Türklerin, dinî değerleri kendi ahlâkî anlayışları, örfleri, kültürel yapıları ve dünya görüşleriyle uyumlu bir şekilde benimsemelerine imkân tanımıştır. Böylece Mâtürîdî düşüncesi, İslâm'ın evrensel mesajının Türk kültürüyle uyumlu bir biçimde yorumlanmasına ve böylece Türklerin kendi özgün toplumsal yapılarını İslam'ın genel esaslarına uygun olarak oluşturmasına katkı sağlamıştır. [76] Bu çerçevede Mâtürîdîliğin, dinî düşünce ile kültürel ve sosyal gerçeklikler arasında bir denge kurulmasına imkân veren teolojik ve felsefi açıdan güçlü ve dinamik bir medeniyetin yeniden inşasında önemli bir rol üstlenebileceğini söylemek mümkündür.[77]

Tarihî süreç içerisinde Türkler, İslâmiyet'i benimsedikten sonra dinî hayatlarını kendi kültürel birikimleri, dünya görüşleri ve fıtrî eğilimleriyle uyumlu olacak biçimde anlamlandırma ve yorumlama gayreti içinde olmuşlardır. Bu süreçte oluşan din anlayışının temelinde, Hanefîlik, Mâtürîdîlik ve Yesevîlik gibi gelenekler öne çıkmış; bu yapılar ortak olarak akıl, hikmet ve özgürlüğü esas alan bir yaklaşım etrafında şekillenmiştir.[78] Türk-İslâm düşünce geleneği içerisinde müstesna bir konuma sahip olan İmam Mâtürîdî, özellikle dinî düşünce tarihinde "akıl-merkezli" ve "medeniyet inşâsına açık" bir teolojinin önde gelen temsilcilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Her ne kadar bu entelektüel çizginin teorik temelleri, Hanefî ekolünün kurucu ismi Ebû Hanîfe (ö. 150/767) tarafından atılmış ve muhtelif meselelerde somutlaştırılmışsa da söz konusu yaklaşımın sistematik bir kelâmî yapıya kavuşturulması, epistemolojik tutarlılık ve felsefî bütünlük içinde ele alınması Mâtürîdî'nin katkısıyla mümkün olmuştur. Nitekim Mâtürîdî, akıl, vahiy ve duyular gibi bilgi kaynaklarını dengeli bir

[76] Hanifi Özcan, "Mâtürîdî'nin Düşünce Sitemine Genel Bir Bakış", Uluslararası *Mâtürîdîlik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği)* ed. Sönmez Kutlu (Hoca Ahmet Yesevî Türk-Kazak Üniversiytesi, 2018), 20-21.
[77] Geniş bilgi için bk. Hasan Onat, "Yeni Bir İslam Medeniyeti İçin Mârürîdî ve Mâtürîdîliğin Önemi", *Uluslararası Mâtürîdîlik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği)* ed. Sönmez Kutlu (Hoca Ahmet Yesevî Türk-Kazak Üniversitesi, 2018), 577-594.
[78] Sönmez Kutlu, "Türkî Kavimlerin Din Anlayışının Kurucu Unsuru: Hanefîlik-Mâtürîdîlik", *Moturıdıylık* (Toshkent: Uluslararası Bilimsel Araştırma Merkezi, 2021), 73.

usûl çerçevesinde mezcederek hem klasik kelâm meselelerine çözüm üretmiş hem de döneminin dinî ve kültürel meydan okumalarına karşı sağlam bir düşünsel zemin inşa etmiştir. Bu çerçevede, yalnızca teorik bir kelâmcı değil, aynı zamanda ilmî yöntemi belirleyen, nazarî ilkeleri temellendiren ve aklî delillendirmeyi merkeze alan bir usûlcü ve mütekellim olarak değerlendirilen Mâtürîdî, yetiştirdiği öğrenciler ve kaleme aldığı eserlerle sonraki yüzyıllara sirâyet eden köklü bir ilmî miras bırakmıştır.[79] İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik üzerine yapılan akademik araştırmaların, hem İslâm düşüncesinin gelişimi hem de Türk-İslâm medeniyetinin entelektüel ve kültürel mirasının anlaşılması bakımından son derece değerli olduğu açıktır. Bu çalışma da Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik hakkında yapılan literatüre katkı sunmayı hedeflemektedir.

[79] Sönmez Kutlu, *İmam-ı Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 17.

2. MÂTÜRÎDÎ KELÂMINDA ALLAH'IN KELÂM SIFATI: KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHİ ARKA PLAN

2.1 Kavramsal Çerçeve

Kelâm kavramı, İslam düşüncesinde yalnızca "söz söyleme" fiilini değil, anlam ve maksat taşıyan bilinçli bir beyanı ifade eden geniş bir terim olarak öne çıkar. Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadis literatüründe bu kökün farklı türevlerle kullanılması, kelâmın hem ilâhî hitabı hem de insana ait sözlü ifadeleri kapsayan çok yönlü bir anlam skalasına sahip olduğunu gösterir. Bu yönüyle kelâm, vahyin mâhiyeti, beyanın gücü ve anlamın aktarılması gibi temel meselelerin kavramsal zeminini oluşturur. Aynı kökün hadislerde de yer alması, kelâmın pratik hayattaki önemine ve ahlâkî boyutuna işaret eder. İnsanın söylediği her sözün bir sorumluluk alanı oluşturması ve beyanın değerinin niyete, içeriğe ve etkisine göre şekillenmesi, kelâmın yalnızca dilsel bir olgu olmadığını, aynı zamanda iradeyi ve bilinci yansıtan bir eylem olduğunu ortaya koyar. Böylece kelâm kavramı hem ilâhî hem beşerî bağlamda anlamın, maksadın ve etkin iletişimin merkezine yerleşen kapsamlı bir kavram hâline gelir.

2.1.1 Kur'ân-ı Kerim'de Kelâm ve Türevleri

Kelâm kavramı, sözlükte "yaralamak, etkilemek" anlamına gelen kelm[80] (كلم) kökünden türemiştir.[81] Bu kavram, Kur'ân'da isim, fiil ve türevleriyle birlikte toplamda yetmiş beş defa geçmektedir.[82] Kur'ân'daki kullanımlarında, özellikle isim olarak geçtiği yerlerde, genellikle Allah'a izafe edilmiştir.[83] Râgıb el-İsfahânî, (ö. 5/11. yüzyılın ilk çeyreği) kelemü (الكلم) kökünü "iki duyu organından biriyle algılanan bir etki" olarak tanımlamış ve fiil formunda kullanıldığında "kellemtuhu" (كلمته) ifadesinin "bir kişiyi açıkça ve etkisini gösterecek şekilde yaralamak" anlamına geldiğini belirtir. İsfahânî, kelâm (الكلام) ve kavl (قول) kavramları arasındaki ayrıma da dikkat çeker. Arap dilcilerine göre kelâm kavramı, sözün herhangi bir kısmı için

[80] Yavuz, "Kelâm", 25/196-203
[81] Râgıp el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, çev. Abdülbaki Güneş vd. (İstanbul: Çıra Yayınları, 2007), 2/501
[82] Hüseyin Atay, *İslam'ın İnanç Esasları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 15.
[83] Nizamettin Çelik, *Kur'ân-ı Kerim'de Kelime Mefhumu ve Hitap Şekli* (Elâzığ: Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yüksek Lisans Tezi, 2012), 10.

kullanılabilirken, kelâmcılar kelâmı yalnızca "tam bir anlam ifade eden ifadeler" için kullanmaktadır. İsfahânî, bu açıklamalar doğrultusunda kelâmın, kavl kavramına göre daha özel bir anlam atfeder, kavl teriminin ise müfredat (tek tek sözler) için kullanıldığını belirtir.[84] Mu'tezile, kelâmı kesik sesler ve art arda dizili harflerden ibaret bir olgu olarak tanımlarken,[85] Mâtürîdîler kelâmı iki kısma ayırır. Onlara göre kelâm-ı lafzî, kelâmın ses, lafız ve ibarelerden oluşan ilâhî kelâmın görünür boyutunu, kelâm-ı nefsî ise bu ibarelerin delâlet ettiği manayı ifade eder. Bu çerçevede Mâtürîdîlere göre kelâm sükût ve dilsizlik gibi eksiklik ifade eden durumların zıttını gösterir.[86] Bu tanımlamalar, mezheplerin kelâm sıfatına yaklaşımlarındaki farklılıkları tebarüz ettirmektedir. Ancak, bu bölümde kelâm sıfatının tanımı ve bu bağlamda mezhepler arasındaki tartışmalara girmekten ziyade, Mâtürîdî'nin "Te'vîlâtü'l-Kur'ân" eserinde kelâm ve türevlerine ilişkin sunduğu kavramsal çerçeve ele alınacaktır.

2.1.1.1 İlâhî kanun, va'd ve vaîd (sünnetullah)

Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın toplumsal kanunları, "sünnetullah" kavramıyla ifade edilmekte olup, bu kavram ilâhî düzenin ve toplumsal yasaların ifadesi olarak değerlendirilmektedir. Kur'ân'da bu yasaların, geçmiş toplumların tecrübeleri ve yaşadıkları olaylar üzerinden ibret verici bir üslupla sunulduğu dikkati çekmektedir. Bunun yanı sıra, bu yasaların insanlığa öğretilmesi amacıyla peygamberlerin gönderildiği ve bu yasalara riâyet eden toplumların huzur, refah ve devamlılık elde ettiği; buna karşın bu ilkelere aykırı davranan toplumların ise helak edildiği[87] açıkça vurgulanmaktadır.[88] Ayrıca "Sünnetullah" kavramı, Allah-insan ilişkisi bağlamında ahiret hayatına yönelik "va'd" ve "vaîd" ile ilgili hükümleri de ihtiva etmekte ve Allah'ın ilâhî yasalarına işaret etmektedir.[89] Bu bağlamda, Kur'ân'da sünnetullah kavramını çağrıştıran ifadelerden biri de "kelimetü" ve "kelimetü rabbik" terimleridir. Bu ifadeler, Allah'ın ilâhî hükümlerinin ve değişmez yasalarının ifadesi olarak

[84] İsfehânî, *el-Müfredât*, 2/501.
[85] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/6.
[86] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 126.
[87] Hûd, 11/117; el-Enfâl 8/38.
[88] İlyas Çelebi, "Sünnetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/159-160.
[89] el-İsrâ, 17/16-17; el-Ahzâb, 33/62.

değerlendirilmekte ve bu yasaların mutlaklık ve süreklilik arz ettiği [90] belirtilmektedir.[91]

Kur'ân'da 'kelimetullah' ifadesi bazen Allah'ın değişmez yasalarını (sünnetullah) ifade eder; Mâtürîdî bu bağlamda kelâmı ilâhî kanun anlamında yorumlamıştır. Bu bağlamda o, dünya hayatında toplumsal yasaların varlığına dikkat çekmenin yanısıra toplumsal meseleleri "değişen" ve "değişmeyen" meseleler olarak iki kategoriye ayırır. Ona göre her toplumun hukuk ve siyaset gibi yapıları gibi unsurlar zamana ve koşullara bağlı olarak değişime ihtiyaç duyarlar. Ancak imkân açısından toplumsal planda değişebilen ama değişmemesi gereken, inanç, tevhid ve ubudiyet gibi konular, değişmeyen alanlar olup dini sabiteler olarak nitelendirilir. Bu ayrım, Mâtürîdî'nin din ve şeriat kavramları arasındaki ilişkiye dair görüşlerinde belirgin bir şekilde görülmektedir. Mâtürîdî'ye göre şeriatlar toplumların ihtiyaçlarına göre farklılık gösterebilirken, din tek ve değişmez bir gerçekliktir. Mâtürîdî, Allah'ın değişmez kanunları bağlamında, dini sabitelerin herhangi bir değişime tabi olmasının mümkün olmadığını belirtir.[92] Bu çerçevede, Kur'ân'da geçen "kelimetü" kavramını, Allah'ın değişmez ve evrensel kanunları olarak yorumlamıştır. Ona göre bu kanunlar hem dünya hem de ahiret hayatı için geçerli olup, iki âlemi de kapsayan bir niteliğe sahiptir.[93]

Mâtürîdî, Allah'ın toplumsal yasalarını dünya hayatı bağlamında ele alırken, bir toplumun helak edilmesi, kurtuluşa erdirilmesi veya bu durumların ertelenmesinin ilâhî takdir kapsamında olduğunu ifade eder. Ona göre Allah'ın âyetlerini yalanlayan toplumlar helak edilmeye mahkûm olurken, ilâhî yasaları tasdik edenler kurtuluşa erer. Bu durum, Allah'ın değişmez kanunlarının bir gereğidir. Bu bağlamda Mâtürîdî, Nuh kavmi, Firavun ve onun halkı, Âd ve Semûd gibi geçmiş kavimlerin farklı şekillerde helak edildiğini örnek vererek, bu olayların Allah'ın koyduğu ilâhî düzen çerçevesinde gerçekleştiğini ifade eder. Ancak, helak edilme yasasının özü itibariyle hiçbir değişikliğe uğramadığını belirtir. Sonuç olarak, Mâtürîdî, Allah'ın kanunlarını

[90] el-Kehf, 18/27; Fussilet, 41/45.
[91] Yaşar Ünal, "Sünnetullah'ın Değişmezliği Meselesi", *Kader Dergisi* 21/2 (Aralık 2023), 770
[92] Sönmez Kutlu, "İmam-ı el-Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminin Oluşumunda Değişim ve Sosyal Değişimin Önemi: Değişmeyen ve Değişen Değer ve Yargılar Alanı", *Uluslararası Mâtürîdîlik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği)* ed. Sönmez Kutlu (Hoca Ahmet Yesevî Türk-Kazak Üniversiyetesi, 2018), 55.
[93] Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 9/64.

çiğneyen ve iman etmeyen toplumların helak edildiğini, bu durumun Allah'ın mutlak ilmi ve kudreti kapsamında gerçekleştiğini ve "ilâhî kelâmın" her zaman tahakkuk ettiğini dile getirir.[94]

Mâtürîdî, Allah'ın değişmez yasalarının ahiret hayatını da kapsadığını belirtmekte ve bu bağlamda "kelime" kavramını, Allah'ın kendisine iman edenlerin işledikleri hatalar sebebiyle cezalandırılması konusunda "ertelediği saat" anlamında yorumlamaktadır. Bu yaklaşımıyla Mâtürîdî, Mu'tezile ve Hâricîler'in, Allah'ın azabı hak eden bir kimseyi bağışlamaya veya azabını ertelemeye hakkı olmadığı yönündeki görüşlerini eleştirerek,[95] onların bu bağlamdaki iddialarına karşı bir tavır ortaya koymaktadır. Esasında ahiret hayatını ilgilendiren bu tartışmalar, mezhepler arasında büyük günah (mürtekib-i kebîre) konusundaki farklı yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır. Mu'tezile, büyük günah işleyenlerin "el-menzile beyne'l-menzileteyn" olduğunu ve tövbe etmeden ölürlerse ebediyen cehennemde kalacağını,[96] Hâricîler ise bu kişilerin ebediyen cehennemde kalacağını savunurken, Mâtürîdî, Allah'ın dilediği takdirde şirk dışındaki tüm günahları affedebileceğini ifade ederek bu görüşlere karşı çıkmaktadır. Ona göre Allah'ın değişmez yasaları, iman edenlerin affa mazhar olabileceğini ve azabın ertelenmesinin Allah'ın lütfu ile ilişkili olduğunu göstermektedir. Mâtürîdî'ye göre ahirette kesin olarak azabı hak edenler, şirk koşanlar ve şirk inancında ısrar eden kimselerdir. Bunun dışında, iman edenlerin işledikleri günahlar nedeniyle azaba uğramaları, Allah'ın iradesine bağlı olarak ertelenebilir. Bu durum, "Allah'ın lütfu" ile doğrudan ilişkilidir ve iman edenlerin kurtuluş ümidini vurgulayan bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir.[97]

Mâtürîdî, "Rabb'i tarafından daha önce söylenmiş bir söz (kelâm) olmasaydı"[98] âyetini, Allah'ın lütuf ve hikmetinin bir gereği olarak önceden belirlenmiş bir söz ve va'dine işaret ettiğini ifade ederek yorumlar ve aksi takdirde azabın kâfirlerin yakasını bırakmayacağını belirtir.[99] Bununla birlikte, "Allah'ın sözleri değişmez"[100] âyeti

[94] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 7/63
[95] Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 13/156-157.
[96] Ḳādî Abdülcebbâr, *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, 137-140.
[97] Ahmet Ak, "Mürtekib-i Kebire Bağlamında İmam-ı Mâtürîdî'nin Hariciler'e Yönelttiği Eleştiriler", *The Maturidiya* 1 (2021), 46.
[98] Tâhâ 20/129.
[99] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 9/329-330.
[100] Yûnus 10/ 64.

bağlamında, Allah'ın sözlerinin (kelâm) değişmeyeceğini belirten Mâtürîdî, Allah'ın değişmez yasaları arasında müjdelerin (va'd) bulunduğuna dikkat çeker.[101] Dünya hayatında küfrü tercih edenlerin bu seçimlerinin Allah'ın ilmi dâhilinde gerçekleştiğini ifade eden Mâtürîdî [102] bu kimseleri azap hükmü kesinleşmiş kişiler olarak tanımlamaktadır.[103]

Mâtürîdî, "Allah'ın güzel sözleri" ifadesinin geçtiği âyeti[104] "güzel va'd" olarak yorumlar ve bu ifadeyi, Allah'ın rızasına uygun iş ve davranışların yüceltilmesi bağlamında açıklar. Ona göre bu yüceltme, Allah'ın vadettiği şeyi yerine getirmesiyle ilişkilidir. Ayrıca, bir insanın Allah'ın rızasına uygun işlerden birini yerine getirmesi ve vefasını göstermesi durumunda, bu vefanın o güzel va'di yücelteceğini ifade eder.[105] Buna ek olarak, "Rabb'inin verdiği güzel söz" ifadesinin geçtiği âyeti[106] "cennet va'di" olarak yorumlayan Mâtürîdî, zulüm karşısında sabredenlerin Allah tarafından bu cennet va'diyle ödüllendirileceğini belirtir. [107] Sonuç itibariyle, Mâtürîdî'nin ilâhî kelâmı, ilâhî va'd ve insan eylemleri arasındaki ilişkiyi, Allah'ın adaleti ve lütfu bağlamında ele aldığı görülmektedir.

Mâtürîdî, Allah'ın sözlerinin (kelâm) doğruluk ve adalet nitelikleri taşıması bakımından özel bir anlama sahip olduğunu vurgular ve bu sözlerin her olay, va'de ve tehdide teşmil edilebilecek bir kapsayıcılık içerdiğini ifade eder. Ona göre ahirette Allah, herkese hak ettiği karşılığı verecek ve böylece ilâhî adalet tecelli edecektir. Mâtürîdî, bu bağlamda Allah'ın sözleri ile insanların sözleri arasındaki temel farklara da dikkat çeker ve yaratılmışların sözlerinin zamanla değişebilir veya geçersiz hale gelebilirken, Allah'ın sözlerinin herhangi bir değişikliğe uğramasının ya da engellenmesinin mümkün olmadığını ifade eder. Bu doğrultuda, Allah'ın va'dini ve tehdidini değiştirebilecek hiçbir gücün bulunmadığını ve bunların kesinlikle

[101] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 7/93.
[102] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 7/126-127.
[103] Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 12/339.
[104] Fâtır 35/10.
[105] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 12/29.
[106] el-A'râf 7/137.
[107] Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, çev. Fadıl Ayğan (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 6/51.

gerçekleşeceğini ifade eden Mâtürîdî, ilâhî kelâmın mutlak doğruluğu ve değişmezliği ilkesine dayalı olarak, ilâhî va‘d ve tehditlerin kesinliğini belirtmektedir.[108]

Sonuç olarak, Mâtürîdî'nin ilâhî yasalar anlayışı hem metafizik hem de toplumsal düzlemde değişmezlik ve evrensellik ilkesi ekseninde temellendirilir. Bu yaklaşım, onun dinî sabiteler ile tarihsel ve toplumsal olarak değişkenlik arz eden olgular arasındaki ilişkiyi sistematik biçimde açıklama çabasını yansıtmaktadır. Bu bağlamda, helâk ve necat kavramları, Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde ilâhî kanunların sürekliliğini ve değişmezliğini teyit eden bir işlev üstlenmektedir. Nihâyetinde, Mâtürîdî'nin ilâhî kelâmı ele alış biçimi, Allah'ın değişmeyen yasalarıyla ilâhî düzen anlayışını bütüncül bir çerçevede değerlendirdiğini yansıtmaktadır.

2.1.1.2 Delil-kanıt

Kelâm ilminde delil, "herhangi bir konuda gerçeğe veya kanıtlanması istenen hususa ulaştıran şey" olarak tanımlanmıştır.[109] Mâtürîdî, dinî bilginin temellendirilmesinde aklî delile dayanmanın zorunlu olduğunu savunur. Ona göre bir delilin geçerliliği, ileri sürülen iddiayı teyit etme kapasitesiyle ve muhalif görüşleri ikna edici bir özelliğe sahip olmasıyla ölçülür. Bu bağlamda delil, sadece bir kanaati desteklemekle kalmamalı, aynı zamanda eleştirel sorgulamaya açık zihinler nezdinde de tatmin edici bir açıklama gücüne sahip olmalıdır. Nitekim Mâtürîdî, taklidi ne bir delil ne de bilgi kaynağı olarak kabul eder. "Şu var ki, inanç ve anlayışın kaynağını oluşturan kişi, iddiasının doğruluğunu kanıtlayan ve akla hitap eden, inatçı olmayanları kabule zorlayan kesin bir burhan sunuyorsa, durum değişir" ifadesiyle delilin aklî olması ve kesinlik taşıması gerektiğini vurgular; böylece aklî düşüncenin önemine dikkat çeker.[110] Buna ek olarak, delilin akıl yürütme ile doğrudan ilişkili olduğunu belirten Mâtürîdî, "Akıl yürütmeyi inkâr eden kimsenin elinde, bunu reddetmek için akıl yürütmekten başka bir yöntemi yoktur" sözüyle[111], delilin aklî temellere dayanması

[108] Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 5/208-209.
[109] Yusuf Şevki Yavuz, "Delil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/138-140.
[110] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 64-65.
[111] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 73.

gerektiğini açıkça ifade eder ve aklî düşüncenin inanç sistemindeki merkezi rolünü belirtir.

İslam düşüncesinde, dinî inancın delile dayalı olarak temellendirilmesi, inancı salt taklitten ayıran ve onu aklî zemine oturtarak düşünsel meşruiyet kazandıran temel bir ilke olarak kabul edilir.[112] Mâtürîdî de gerçek tevhid dininin delil ve burhana dayandığını ve bu delil ile burhanın asli kaynağını aklın oluşturduğunu ifade eder. Ona göre aklını etkin bir şekilde kullanan birey, dinini muhafaza edebilir ve doğru yolda ilerleyebilir.[113] Mâtürîdî, insanların yanlış yollara sapmalarını, herhangi bir mezhebe ya da dine sebebini araştırmadan veya tam olarak idrak etmeden, taklit yoluyla bağlanmalarına bağlar.[114] Dinin taklide değil, delillere dayalı olması gerektiğini savunan Mâtürîdî, "Hâlbuki onlardan bir grup Allah'ın kelâmını işittikten sonra tahrif ediyordu"[115] âyetinde kelâm kavramını "delil" anlamında yorumlayarak, taklit[116] anlayışını tenkit eder. Hz. Peygamber'den önceki dönemde Allah'ın kelâmını işitip tahrif eden kimseleri örnek gösteren Mâtürîdî, buradan hareketle Asr-ı Saadet'teki müşriklerin taklide dayalı inançlarını eleştirir. "Atalarımızı belli bir dine bağlı bulduk; biz de onların yoluna uymaktayız"[117] âyetini delil olarak getiren Mâtürîdî, Hz. Peygamber dönemindeki bazı muhatapların, mucizeler görseler dahi inanmamalarını, kesin delil ve burhanlara ilgi göstermemeleriyle ilişkilendirir.[118] Bu yaklaşımıyla Mâtürîdî, kelâm kavramını hakikatin ortaya çıkmasını ve anlaşılmasını sağlayan bir delil ve burhan olarak ele alır; dini bilginin ve imanın ancak akla dayalı kesin delillerle temellendirilebileceğini ifade eder.

Kelâm ilminde ilâhî deliller, vahyin değişmezliği ve hakikatin sürekliliği esasına dayanan sabit bir referans alanı olarak kabul edilir ve bu yönüyle inanç sistemine

[112] Onlara: "Allah'ın indirdiğine uyun" denilince, "Hayır, atalarımızı yapar bulduğumuz şeye uyarız" derler; ya ataları bir şey akledemeyen ve doğru olmayan kimseler idiyseler? el-Bakara 2/170
[113] M. Saffet Sarıkaya, "Mâtürîdî'nin Din Anlayışında Hoşgörü", *e-makalât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Güz 2010), 152.
[114] Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 373.
[115] el-Bakara 2/75.
[116] Mâtürîdî ile Mâtürîdîlik arasındaki farklardan biri, "taklidî iman" meselesine yaklaşımdır. Mâtürîdî, taklidi bilgi kaynağı olarak kabul etmediği için taklidî imanı da geçerli saymaz. Ancak, daha sonraki Mâtürîdî âlimlerin, taklidî imanı geçerli kabul etmekle birlikte eksik bir iman olarak değerlendirdikleri görülmektedir. Mâtürîdî'nin akla yaptığı güçlü vurgu, sonraki Mâtürîdî gelenekte tam anlamıyla yansıtılmasa da kısmen etkili olmuştur. bk. Sönmez Kutlu, "Türk'ün Tanrı'sından, Tanrı'nın Türk'üne", *Orta Asya'da İslam*, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı (Ankara-Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2012), 2/754.
[117] ez-Zuhruf 43/23.
[118] Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 1/189.

epistemolojik istikrar kazandırır.[119] Mâtürîdî'ye göre Allah'ın varlığının delil ve kanıtları da değişmez bir nitelik taşır ve bu deliller, ilâhî hakikatin ortaya konulmasında temel bir rol üstlenir.[120] Allah, hakkı kelâmı aracılığıyla, yani delil ve kanıtlarla beyan eder ve hak ehlinin batıl ehline üstün gelmesini sağlar. O, bu üstünlüğün ancak insanın gerçeğe deliller aracılığıyla ulaşılabileceğine dair bilinçle mümkün olduğunu belirtir. İnsan, Allah'ın varlığı ile ilgili delilleri düşünme ve akıl yürütme yoluyla bulmak ve değerlendirmekle sorumlu olup, bu yükümlülük gerçeği idrak etmenin temel koşuludur.[121] Mâtürîdî, inancını delil ve kanıtlar üzerine inşa edecek bir kişinin doğru yolu bularak İslam'ı seçeceğini ifade eder. Kendisine açık deliller sunulduğu halde İslam'ı kabul etmeyen bir kişiyi ise inatçılık ve kibirle nitelendirir ve getirilen delillerin bu tür kişilere yarar sağlayamayacağını belirtir. Ona göre İslam dini inancın taklitten uzak, delil ve kanıtlara dayalı bir temele oturtulmasını emreder.[122]

Peygamberler, tebliğ görevlerini yerine getirirken vahiy ve aklî delilleri (burhan) kullanarak mesajlarının hakikat ve meşruiyetini muhataplarına aklen ispat etmeye çalışmışlardır.[123] Mâtürîdî de peygamberlerin dinî tebliğ sürecinde delil ve kanıtların kritik bir işleve sahip olduğunu vurgular. Ona göre peygamberler, insanları hakikate ulaştırma görevlerini yerine getirirken delil ve kanıtları kullanmış, bu sayede zihinlerdeki şüphe ve karışıklıkları gidererek tebliğde başarıya ulaşmıştır.[124] Mâtürîdî, bu durumu destekleyen bir örnek olarak Kur'ân-ı Kerim'de[125] Hz. İbrahim'in yıldız, ay ve güneş gibi varlıklar üzerinden yaptığı aklî değerlendirmeleri zikreder. Bu süreç, tevhid inancını temellendiren bir aklî çıkarım olarak yorumlanır. Ayrıca, Kur'ân-ı Kerim'de yer alan "Vaktiyle rabbi İbrâhim'i bazı sözlerle sınayıp da İbrâhim onları eksiksiz yerine getirince, "Ben seni insanlara önder yapacağım" buyurmuştu. İbrâhim, "soyumdan da" deyince rabbi, "Va'dim zalimleri kapsamaz" âyeti[126] bağlamında,

[119] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 64-65.
[120] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 5/66; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 7/93.
[121] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 13/200.
[122] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 9/64-65; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 13/156-157; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 6/192.
[123] Geniş bilgi için bk. Fatih Kurt, "Bir Kur'an ve Kelâm Terimi Olarak Burhan", *EKEV Dergisi* (Bahar 2019), 205-220.
[124] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 12/223.
[125] "Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü. "Rabbim budur" dedi. Yıldız batınca da "Batanları sevmem" dedi. Ayı doğarken görünce, "Rabbim budur" dedi. O da batınca, "Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yolunu şaşırmış kimselerden olurum" dedi. Güneşi doğarken görünce, "Rabbim budur; zira bu daha büyük" dedi. O da batınca dedi ki: "Ey kavmim! ben, sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım." el-En'âm 6/76-78.
[126] el-Bakara, 2/124.

peygamberlerin başarılarının temel dayanağının, bu tür delil ve kanıtlarla insanlara hitap edebilme kabiliyetine dayandığını ifade etmektedir.[127]

2.1.1.3 Tevhid

Allah'ın insanlara yaptığı en temel çağrı, tevhid çağrısı olup, bu çağrı ilk peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar tüm peygamberlerin davetinin merkezinde yer almıştır.[128] Bu bağlamda Mâtürîdî, bütün peygamberlere gönderilen dinin tevhid dini olduğunu ve bu dinin değişmez bir nitelik taşıdığını açıklar.[129] Mâtürîdî ve takipçileri, aklî ve naklî delillerle İslam dışı dinlere[130] ve tevhid dışı yaklaşımlara karşı Allah'ın birliğini ispat etmeye çalışmışlardır.[131] Allah'ın sıfatlarını temellendirme bağlamında, Mâtürîdî'nin geliştirdiği "zâtının ne aynı ne gayrı" formülasyonu, hem Mu'tezile'nin sıfatları zât ile özdeşleştiren anlayışına, hem de Hıristiyanlığın teslis doktrinine yönelik bir eleştiri niteliği taşımaktadır.[132] O, zât-sıfat ilişkisine dair bu formülasyonu, hem aklî hem de naklî delillerle temellendirirken,[133] Allah'ın sıfatlarının, O'nun zâtından ayrı olarak düşünülemeyeceğini, ancak sıfatların zâtla tamamen özdeş olmadığını da ifade eder.[134] Bu doğrultuda Mâtürîdî geleneğinde ulûhiyet tasavvuru ile ilgili temel ilke olan tevhid ilkesinin sistemleşmesinde, selbî-tenzihî sıfatlar önem arz etmektedir. Bu bağlamda, kelâm sıfatı, tevhid ilkesinin ispatı açısından merkezi bir rol oynar. Kelâm sıfatı, Allah'ın insanlarla iletişim kurmasını sağlayan bir sıfat olarak hem tevhid inancının hem de ilâhî vahyin doğruluğunun temel dayanağını oluşturur.[135]

Mâtürîdî, kelâm kavramına yüklediği anlamlardan biri olarak tevhid kavramını ön plana çıkarmakta ve bu doğrultuda, Allah katına yükselen güzel sözlerin (kelâm),[136]

---

[127] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 1/256.
[128] Şaban Ali Düzgün, "Kur'ân'ın Tevhid Felsefesi", *KADER Dergisi* 3/1 (Ocak 2009), 20.
[129] Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk* (İstanbul: İfav Yayınları, 2015), 47.
[130] Geniş bilgi için bk. Recep Önal, *Ebû Mansur el-Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler* (Bursa, Emin Yayınları, 2013).
[131] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 62-63.
[132] Metin Yurdagür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsna-Allah'ın İsimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 37-38.
[133] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 120-121.
[134] Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, 95.
[135] Bekir Topaloğlu, "İmam Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri, Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân'ı ve Tefsir İlmindeki Yeri", *İmâm Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân* ed. Hatice K. Arpaguş vd. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 48-49.
[136] "Kim izzet isterse bilmeli ki izzet tamamıyla Allah'a aittir. Güzel sözler O'na yükselir; rızasına uygun iş ve davranışlan da O yüceltir. Sinsi sinsi kötülük tasarlayanlar için çetin bir azap vardır ve onların tuzakları altüst olur." Fâtır 35/10.

kelime-i tevhid ile yakından ilişkili olduğunu ifade eder. Ona göre kelime-i tevhid, samimiyetle söylendiğinde Allah katına yükselir ve kabul görür. Mâtürîdî, bu anlayışıyla, kelime-i tevhidin sadece bir ifadeden ibaret olmayıp, aynı zamanda kişinin niyet ve bağlılığını gösteren derin bir anlam taşıdığını belirtir. Bunun yanı sıra, bir kişinin Allah rızası için gerçekleştirdiği davranışların da Allah katında değer kazanacağını belirten Mâtürîdî, bu tür amellerin Allah katında kabul göreceğini ve bu davranışları sergileyen kişinin mükâfatlandırılacağını dile getirmektedir.[137]

Mâtürîdî, kelâm kavramına tevhid anlamı yüklerken, özellikle Mekkeli müşriklerin şirk inancına dikkat çeker. Ona göre müşrikler Allah'ın varlığını bilmelerine rağmen[138] ibadeti yalnızca yerleri ve gökleri yaratan, insanlara nimetler ihsan eden Allah'a yöneltmeleri gereken bir görev olarak görmedikleri için O'na şirk koşmuşlardır. Mâtürîdî, ibadeti nimetlere teşekkür etme ve karşılık verme olarak tanımlayarak, ibadetin yalnızca Allah'a has kılınması gerektiğini ifade etmektedir.[139] Ulûhiyet hakkının yalnızca Allah'a ait olduğunu ve putlardan tamamen uzak durulması gerektiğini ifade eden Mâtürîdî, Allah'tan başkasına ibadet etmeme ilkesini tevhid anlayışının temel unsurlarından biri olarak değerlendirir.[140] Ona göre tevhid, Allah'a boyun eğme, huşu, itaat ve kullukla ilişkilidir. Tevhidin karşıtı olan "kötü söz" ise şirki ve bunun temel özellikleri olan katılık, inat ve tevhide karşı direnci ifade eder. Mâtürîdî, tevhid ile iman arasındaki ilişkiye de işaret ederek, tevhidin, güzel söz anlamında imanla özdeşleştirilebileceğini ifade eder. O bu doğrultuda, güzel sözün dallarını, iman edilen hükümlerle amel etmek; meyvelerini ise dünya ve ahirette sürekli sevap getiren ameller olarak açıklamaktadır.[141]

2.1.1.4 Hz. Îsâ'nın kelimetullah olması

Kelime kavramı, farklı dinî ve felsefî geleneklerde yalnızca dilsel bir ifade biçimi olarak değil, varlık, bilgi ve ilâhî irade arasındaki ilişkiyi açıklayan temel kavramlardan biri olarak ele alınmıştır. Bu sebeple kelimeye yüklenen anlam, çoğu

[137] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 12/29.
[138] "Andolsun, eğer onlara, "Gökleri ve yeri kim yarattı, güneşi ve ayı hizmetinize kim verdi?" diye soracak olsan mutlaka, "Allah" diyeceklerdir. O hâlde nasıl (haktan) döndürülüyorlar"? el-Ankebut 29/61.
[139] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 2/359.
[140] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 13/260-261.
[141] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 7/523.

zaman sözlük anlamının ötesine geçerek kozmolojik, metafizik ve teolojik tartışmaların merkezinde yer almıştır. Özellikle ilâhî olanın insanla ve âlemle ilişkisinin nasıl gerçekleştiğini açıklama çabaları, kelime kavramına farklı geleneklerde çeşitli anlam katmanları kazandırmıştır.

Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Îsâ'ya nispet edilen kavramlardan biri olan "kelime", İslâm düşüncesinde sadece nübüvvetin bir sıfatı olarak değerlendirilirken, bazı dini geleneklerde metafiziksel bir kategori olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım, kadîm dinî ve felsefî geleneklerde daha önce tartışılmış bir mevzu olarak göze çarpmaktadır. Örneğin, Eski Yunan felsefesinde, varlığı kuşatan aklî ilke ve kozmik düzenin rasyonel temeli olarak görülen "logos"; evrendeki düzen ve nedenselliğin arkasındaki ilâhî iradeyi işaret eder. Bu bağlamda logos kavramı hem düşüncenin evrensel formunu hem de varlığın içkin düzenini ifade eder. Benzer şekilde Yahudi teolojisinde "memra" terimi, Tanrı'nın faal sözü olarak anlaşılmış; özellikle yaratma, vahiy ve ilâhî müdahalelerde tecelli eden, aşkın bir kudret olarak değerlendirilir.[142]

Tasavvuf düşüncesinde ise "hakikât-i Muhammediyye" yahut "nûr-u Muhammedî" anlayışı, yaratılışın "kelime/logos" merkezli bir ilk ilke olarak tasavvur edildiği metafizik bir yaklaşımdır. Bu düşüncenin izlerine ilk olarak Sehl et-Tüsterî'de (ö. 283/896) rastlanmakla birlikte, onu sistemli bir öğreti haline getiren esas isim Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) olmuştur. İbnü'l-Arabi'ye göre hakikât-i Muhammediyye, henüz hiçbir şeyin varlık kazanmadığı "vücûd-ı mutlak"ın ilk belirlenimi olan "taayyün-i evvel"dir. Bu mertebe, mutlak zâtın kendi isim ve sıfatlarını ilk kez idrak etmesidir. Başka bir ifadeyle ilâhî kelâmın (kün) içsel ve ezelî kökünü ifade eder. Varlık bu ilk kelâmî tezahürden sonra ardışık sûretler olarak açığa çıkar. Dolayısıyla hakikât-i Muhammediyye hem Allah'ın ilk tecellisi hem de tüm yaratılmışların nüvesidir. İbnü'l-Arabi ve onu takip eden sûfîlere göre bu hakikat, aynı zamanda "insân-ı kâmil", "akl-ı evvel", "kalem", "rûh-ı a'zam" gibi kavramlarla da ifade edilir. Bu çerçevede hakikât-i Muhammediyye, varlık ağacının kökü, yaratıcı kelimenin ilk zuhurudur ve âlemin bütün hakikatleri bu kelâmî özden türemiştir.

[142] İsmail Bulut, "İmam Mâtürîdî Perspektifinden Hz. Îsâ", *Hanefilik-Mâtürîdîlik*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 2/514.

Böylece tasavvufî gelenekte, Kur'ân'daki "kün" emriyle başlatılan yaratılış, kelimenin ezelî bir hakikat olarak yorumlanmasıyla metafizik bir zemin kazanır.[143]

Kur'ân'da geçen "Allah'ın bir kelimesini tasdik edici"[144] ifadesi, Mâtürîdî'ye göre doğrudan Hz. Îsâ'yı işaret etmektedir. Hıristiyanlar bu ifadeleri kendi teolojik kabullerini destekleyecek şekilde ele alarak, "Allah'tan bir kelime" ve "O'ndan bir ruh" ifadelerini Îsâ'nın ulûhiyetine delil olarak göstermeye çalışmışlardır. Mâtürîdî, bu yaklaşımın yanlış olduğunu açıkça belirtir. Bu tür ifadelerin Hz. Îsâ'ya izzet ve ikram ifade etmek için kullanıldığını, aynı şekilde Hz. İbrahim için "Halîlullah", Hz. Mûsâ için "Kelîmullah", Hz. Muhammed için de "Habîbullah" unvanlarının kullanıldığını hatırlatarak açıklar. Ona göre bu tür nitelemeler, bir mâhiyet aktarımını ifade etmeyip, sadece ilâhî lutuf ve değer biçme anlamı taşır.[145]

Hz. Îsâ'nın "Allah'ın kelimesi" olarak anılması, onun "kün" emriyle, yani Allah'ın doğrudan "ol" buyruğuyla yaratılmış olmasına işaret eder. Diğer insanlar gibi biyolojik süreçlerden geçerek değil, babasız bir şekilde dünyaya gelmiştir. Mâtürîdî, burada kelimenin mecaz anlamda kullanıldığını ve bunun Allah'ın yaratma iradesini sembolize ettiğini belirtir. Bu ifade, Hz. Îsâ'nın yaratılışındaki mucizevîliğe işaret eder ve onu ilâhî zâtla özdeşleştiren bir anlam taşımaz. Kur'ân'ın başka yerlerinde Allah'ın nimetleri için kullanılan "Allah'tandır" gibi ifadeler de aynı teşrifî anlamı içerir. Mâtürîdî, bu âyetlerin Allah'a aitliğin mecazî boyutunu gösterdiğini, zâta ortaklık içermediğini özellikle belirtir.[146]

Hz. Îsâ hakkında geçen "O'ndan bir ruh"[147] ifadesi de tıpkı "kelime" gibi, mecazî anlamda değerlendirilir. Mâtürîdî'ye göre Hz. Îsâ'nın Allah'ın ruhundan bir parça olduğu kastedilmemekte, Allah'ın emriyle hayat verilen ve diriltici özelliğe sahip bir ruh taşıdığı ifade edilmektedir. Aynı şekilde Kur'ân da "ruh" olarak isimlendirilmiştir.

---

[143] Mehmet Demirci, "Hakikât-ı Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/179-180.

[144] "Mabedde namaz kılarken melekler ona seslendiler: "Allah sana Allah'ın emriyle (vücud bulan Îsâ'yı) tasdik eden, efendi, iffetli, iyilerden bir peygamber olarak Yahya'yı müjdeler". Âl-i İmrân 3/39.

[145] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 2/327-328.

[146] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 2/337.

[147] "Ey Kitap ehli! Dininizde taşkınlık etmeyin. Allah hakkında ancak gerçeği söyleyin. Meryem oğlu Îsâ Mesih, Allah'ın peygamberi, Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve kendinden bir ruhtur. Allah'a ve peygamberlerine inanın, 'üçtür' demeyin, vazgeçin, bu hayrınızadır. Allah ancak bir tek Tanrı'dır, çocuğu olmaktan münezzehtir, göklerde olanlar da yerde olanlar da O'nundur. Vekil olarak Allah yeter." en-Nisâ 4/171.

Çünkü Kur'ân insanlara hakikati iletmekte ve kalpleri diriltmektedir. Buna göre "ruh" kavramı ilâhî kaynağı değil, işlevi göstermektedir. Hz. Îsâ'ya ruhun nispet edilmesi de onun Allah'ın emriyle manevi olarak hayat verici işlevine işarettir. Nitekim diğer varlıklar da Allah'ın iradesiyle yaratılmış ve bu yaratılış biçimi üzerinden O'na nispet edilmiştir. Âdem toprağa, diğer insanlar ise nutfeye izafe edilmiştir. Hz. Îsâ da "kelime"ye izafe edilmiştir.[148]

Mâtürîdî, Hıristiyanların "teslis" inancına dayanak yaptıkları bazı âyetlere dair yorumlarının yanlış olduğunu açıkça ortaya koyar. "Allah üçün üçüncüsüdür demeyin" ifadesiyle Kur'ân, Allah'ın tekliğini ve her türlü şirkten münezzeh olduğunu ilan eder. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın çocuk sahibi olması üç tür gerekçeye dayandırılabilir: 1) yalnızlık ihtiyacı, 2) düşmana karşı yardım 3) mülkünü devredecek bir varis. Ancak Allah bu tür ihtiyaçlardan münezzehtir. Her şeyin O'na ait olması ve mutlak kudret sahibi olması sebebiyle, evlat edinmesi aklen mümkün değildir. Bu anlamda Hz. Îsâ hakkındaki "Allah'ın kelimesi" ve "O'ndan bir ruh" gibi ifadeler, ulûhiyet değil, kulluk makamında bir değer ve fazilet bildirmektedir.[149]

Sonuç itibariyle Mâtürîdî'nin Hz. Îsâ'ya dair te'villeri, tevhid inancını merkeze alan, teşbihten ve tecsimden uzak bir bakış açısını temsil eder. O, Kur'ân'daki teşrifî nitelikleri literal anlamında değil, bağlamı ve maksatlarını göz önünde bulundurarak tevhid inancı merkezinde ele alır. Böylece Hıristiyanlığın teslis anlayışına karşı açık bir reddiye ortaya koyar. Aynı zamanda Mâtürîdî, Hz. Îsâ'nın risâlet, ahlâk ve salihlik gibi yönlerini yücelterek O'nun İslam'a göre ne şekilde konumlandırıldığını da açıklar. Mâtürîdî bu yaklaşımıyla, kelimelerin her zaman mâhiyeti ifade etmediğini, mecaz ve teşrif anlamları da taşıdığını belirtir. Böylece İslam inancındaki istikrarlı tevhid anlayışını sürdürür.

2.1.1.5 İlim-emir

Kur'ân-ı Kerim'de "kelâm" kavramı ve türevleri, ilim (bilgi) anlamında da kullanılmaktadır. Mâtürîdî kelâmcıları, bilgi kavramını iki temel kategoriye ayırarak

[148] Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 4/129.
[149] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 4/130.

ele almışlardır: Allah'a nispet edilen "kadîm bilgi" ve insana ait olan "hâdis bilgi".[150] Mâtürîdîler, Mu'tezile'nin bilgiyi yalnızca insana izafe ederek tanımlama yaklaşımına karşılık, bilgi kavramını hem kadîm hem de hâdis bilgiyi içerecek şekilde geniş bir perspektiften ele alır. Bu yaklaşım farkı, her iki ekolün Allah'ın sıfatlarına dair farklı bakış açılarından kaynaklanmaktadır.[151]

Mâtürîdî, "Allah'ın iradesi ve sözleriyle (kelâmıyla)"[152] âyetindeki "kelâm" ifadesinin "ilim ve emir" anlamlarına gelebilecek şekilde yorumlar.[153] "Eğer yeryüzündeki bütün ağaçlar kalem, deniz de mürekkep olsaydı, yine de Allah'ın sözleri tükenmezdi"[154] âyetini ve Yahudilerin Hz. Peygamber'e ruhun mâhiyeti hakkında soru sorması üzerine nazil olan "Ruh rabbimin emrindendir ve size pek az bilgi verilmiştir."[155] âyetini ele alır. İkinci âyetten yola çıkarak Hz. Peygamber'in ruhun mâhiyeti hakkında bilgisi olmadığını ifade eder ve insanın Allah'ın bilgisiyle kıyaslandığında yalnızca sınırlı bir bilgiye sahip olduğunu açıklar. Mâtürîdî, yukarıda zikredilen birinci âyete atıfla ilim konusunda yaptıkları ayrımına açıklık getirir. Bu çerçevede Mâtürîdî, Allah'ın bilgisinin sonsuzluğunu ve insanın bu bilgi karşısındaki acziyetini ifade ederek, tüm ağaçların kalem, tüm denizlerin mürekkep olması durumunda bile Allah'ın yarattıklarının, mülkünün ve hükümranlığının yazılarak tükenmeyeceğini, bu varlıkların sonuna ulaşılamayacağını ifade eder. Mâtürîdî, burada ilim kavramını da açıklığa kavuşturarak Allah'ın yarattığı ilimlerin insanlar tarafından tam anlamıyla idrak edilmesinin mümkün olmadığını, bu ilimlerin bir sonu veya sınırı bulunmadığını belirtir. Ancak ona göre her türlü ilimden bir şeyler öğrenmek ve bu bilgiyi amele dönüştürmek, insan için temel bir amaç olmalıdır. İnsan için ilmin sonuna ulaşmak mümkün olmasa da ilim yolunda çaba göstermek esastır.[156]

Mâtürîdî, "Rabb'i İbrahim'i birtakım buyruklarla (kelimelerle) imtihan etti"[157] âyetini açıklarken; duyulur âlem (şâhid) ile duyu ötesi âlem (gâib) arasındaki farkları ifade etmekte, bu iki âlemin aynı yöntemlerle değerlendirilemeyeceğini belirtmektedir. Ona

[150] Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî uşûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1969), 29-30; Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, 42.
[151] Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: İfav Yayınları, 2017), 100.
[152] el-Enfâl 8/7.
[153] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 6/192.
[154] Lokmân 31/27.
[155] el-İsrâ 17/85.
[156] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 11/286-287.
[157] el-Bakara 2/124.

göre Hz. İbrahim'in imtihanı, duyulur âlemde gerçekleştirilmiş ve onun özelliklerinin sınama yoluyla ortaya çıkarılması hedeflenmiştir. Ancak duyu ötesi âlemde, insan idrakinin sınırları nedeniyle bu tür bir sınama mümkün değildir.[158] Bu yaklaşım, Mâtürîdîler ile Mu'tezile arasındaki temel metodolojik farklardan birini gösterir ve kelâmın mâhiyetine yönelik tartışmalara da zemin hazırlar. Mâtürîdî, Allah'ın kelâmının konumunu duyulur ve duyu ötesi âlemlerde farklı boyutlarıyla ele alırken,[159] Mu'tezile ise, duyulur ve duyu ötesi âlem ayrımını yapmayarak, insan aklının varlığın her boyutunda aynı şekilde geçerli olacağını savunmaktadır.[160] Bu farklılık, Allah'ın kelâm sıfatının mâhiyeti ve temellendirilmesi konusunda iki ekol arasındaki farklı bakış açılarının sebebini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Bu çerçevede Mâtürîdî'ye göre kelâm, yalnızca lafzî bir hitaptan ibaret olmayıp Allah'ın ilmini, iradesini ve emrini yansıtan ilâhî bir sıfat olarak anlaşılmalıdır. Allah'ın kelâmı, kadîm ve sınırsız bir ilme dayanırken, insan bilgisi bu ilâhî ilim karşısında zorunlu olarak sınırlı kalır. Bu bağlamda kelâmullah, insan idrakini aşan bir ilim ve emir alanı olarak konumlandırılırken, insanın bu ilâhî bilgiye yönelmesi ve onu amel alanına taşıması temel bir ilke olarak temellendirilir.

2.1.1.6 Kur'ân (Kitap)

Mâtürîdîlere göre Allah'ın kelâm sıfatının bir tezahürü olan Kur'ân [161] Hz. Muhammed'e indirilmiş ve mushaflarda yazılı bulunan son ilâhî kitaptır.[162] Kelâm sıfatı çerçevesinde, Kur'ân'ın mahlûk veya gayr-i mahlûk oluşuna dair tartışmalar İslam düşünce tarihinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu konular ilerleyen bölümlerde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Burada ise yalnızca Mâtürîdî'nin Kur'ân'da kelâm kavramı ve türevlerine ilişkin verdiği anlamlardan biri olan "Kur'ân"a dair bakış açısı açıklanmaya çalışılacaktır.

[158] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 1/254.
[159] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd,* 92.
[160] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 7/175.
[161] Nesefî, *Baḥrü'l-kelâm,* 130.
[162] Ebu Hanife, "Fıkhu'l-Ekber", çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: İfav Yayınları, 2020), 57.

Mâtürîdî, "Yahudilerden bir kısmı kelimelerin yerlerini değiştirirler"[163] âyetinde geçen "kelimeler"in Kur'ân olduğunu belirtir ve bu durumu vahyin tahrifi bağlamında ele alır. Ona göre insanlar Allah'ın kelimelerini (vahyini, Kur'ân'ı) tahrif etme girişiminde bulunabilirler. Bu tahrif, Kur'ân'ın anlamlarını ve yorumlarını bilmeyenlere karşı yanlış yorumlar yaparak veya onun okunuşunu ve yazılışını değiştirerek gerçekleşir.[164] Mâtürîdî, bu durumu Yahudilerin ilâhî vahye karşı sergilediği yanlış tutumlarla ilişkilendirir ve eleştirir. Yahudilerin Allah ile yaptıkları ahdi ve Hz. Muhammed'e tabi olacaklarına dair verdikleri sözü unuttuklarını ifade eden Mâtürîdî, onların âyetlerin yanlış yorumlarını Allah'tan gelen vahiy gibi gösterdiklerini ifade eder. Ayrıca, Yahudilerin Tevrat'ın metin ve kıraatini değiştirdiklerini, hatta bazı âyetleri silerek yerlerine başka şeyler yazdıklarını da belirtir.[165]

Mâtürîdî, "Allah'ın kelâmı (sözleri) tükenmezdi"[166] ifadesinin Kur'ân'a işaret edebileceğini belirtir. O, inkârcıların, Kur'ân'ın hacimsel olarak bir ciltlik bir kitap olmasına rağmen önceki kutsal kitaplarda yer alan bilgilerin tamamını nasıl içerebileceğine dair itirazlarını ele alır. Mâtürîdî; bu tür kıyaslara karşı Kur'ân'ın yalnızca birçok manayı içermekle kalmadığını, aynı zamanda bilgiyi ve hikmeti bir araya getiren bir kitap olduğunu belirterek cevap verir. Bu bağlamda Mâtürîdî'ye göre Allah, Kur'ân'ın içerdiği bilgileri açıklamak için yeryüzündeki tüm ağaçları kalem, tüm denizleri mürekkep yapsa ve bunlarla Kur'ân'ın içerdiği bilgileri yazsa, bütün kalemler kırılır ve mürekkepler tükenir ancak Kur'ân'daki manalar tükenmezdi.[167]

Sonuç olarak Mâtürîdî'ye göre Kur'ân, Allah'ın kelâm sıfatının bir tezahürü olarak indirilmiş olup, sınırlı bir metin hacmine sahip olmasına rağmen anlam, bilgi ve hikmet bakımından tükenmez bir muhtevaya sahiptir. Kur'ân, ilâhî kelâmın lafızla kayıtlı olmayan mana derinliğini yansıtan bir kitap olarak değerlendirilir. Bu yaklaşım,

[163] "Yahudilerden bir kısmı kelimeleri yerlerinden saptırıyorlar. Dillerini eğip bükerek ve dine saldırarak "işittik ve karşı geldik; dinle, dinlemez olası, râinâ" diyorlar. Eğer onlar "Dinledik ve itaat ettik, dinle ve bizi gözet" deselerdi şüphesiz kendileri için daha hayırlı ve daha doğru olacaktı; fakat inkârları sebebiyle Allah onları lânetlemiştir. Artık pek az inanırlar." en-Nisâ 4/46.
[164] Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 3/225.
[165] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 4/188.
[166] Lokmân 31/27.
[167] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 11/287.

Mâtürîdî'nin Kur'ân'ı kelâm sıfatı çerçevesinde, anlam merkezli ve bütüncül bir ilâhî kelâm anlayışıyla ele aldığını göstermektedir.

2.1.1.7 İlâhî ve beşerî düzlemde konuşma

Mâtürîdî âlimleri, Allah'ın kelâm sıfatına sahip yani zâtıyla kâim, ezelî ve konuşan (mütekellim) bir varlık olduğunu temellendirmeye[168]özel bir önem atfeder. Allah'ın konuşması, mezhepler arasında tartışmalı bir konudur. Mâtürîdîlere göre kemal sıfatlara sahip olan Allah'ın konuşmamakla nitelenmesi, eksiklik belirten suskunluk ve dilsizlik gibi niteliklere işaret eder ki bu durum, Allah'ın ulûhiyetine aykırıdır.[169]Ancak, mezhepler arasında Allah'ın konuşmasının mâhiyeti ve keyfiyeti konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır.[170]

Mâtürîdî, "O gün ağızlarını mühürleriz ve konuşamazlar"[171] âyetini yorumlarken, dil organının konuşmadaki işlevine dair önemli bir değerlendirme yapar. Ona göre konuşma özelliği, dilin yapısından kaynaklanan ve ona ait olan bir nitelik değildir. Eğer konuşma, dilin kendisine has bir özellik olsaydı, dili olan her varlığın konuşması gerekirdi. Ancak dili olan her varlığın konuşamaması, konuşmanın Allah'ın bir lütfu olduğunu ve yalnızca Allah'ın dilediği varlıklara bu yeteneği verdiğini göstermektedir. Allah, bu lütfu nereye bahşederse, konuşma fonksiyonu orada gerçekleşir.[172]

Kelâm sıfatı çerçevesinde yapılan tartışmaların en önemli konusu, Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşmasının[173] keyfiyeti olmuştur. Söz konusu tartışmayı ve mezheplerin bu konudaki görüş ayrılıklarını ilerleyen bölümlerde ayrıntılı bir şekilde ele alacağız. Bununla birlikte, Mâtürîdî'nin bu konuya yaklaşımı, aklî ve naklî deliller ışığında şekillenmiştir. Mâtürîdî, Allah'ın Hz. Mûsâ ve diğer insanlarla konuşmasının "mecazi" bir anlam taşıdığını ifade eder ve bu konuşmanın doğrudan değil, vahiy vesilesiyle gerçekleştiğini belirtir.[174]

[168] Temel Yeşilyurt, *Nesefî Kelâmı* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021), 217.
[169] Nesefî, *Tebşıra,* 1/259.
[170] Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları-Esmâü'l-Hüsnâ* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 214.
[171] Yâsîn 36/65.
[172] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 12/122.
[173] el-A'râf 7/144.
[174] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 13/232.

Mâtürîdî, Kur'ân-ı Kerim'deki farklı konuşma türlerinden bahsederek "kelâm" kavramını dört temel kategori altında ele alır: a) ölülerin insanlarla konuşması, b) insanların kendi aralarındaki konuşması, c) Allah'ın insanlarla konuşması ve d) işaret yoluyla konuşma. Birinci tür konuşma, ölülerin insanlarla konuşması olup Mâtürîdî, bunun mucizevi bir konuşmayı ifade ettiğine dikkat çeker. Ona göre inkârcılar Allah'tan ölüleri konuşturmasını talep etseler bile, bu talep hakikati aramaktan ziyade alay ve inat saikiyle yapılmaktadır. Bu kişilerin kin ve cehalet gibi olumsuz karakter özellikleri nedeniyle, mucizelerin bile onları iman etmeye mecbur bırakmayacağını belirtir. Mâtürîdî, bu bağlamda mucize-iman ilişkisini de değerlendirerek mucizelerin muhataplarını iman etmeye zorlamadığını vurgular.[175] İkinci tür konuşma, insanların kendi aralarındaki konuşmalarını yani diyalogu ifade eder.[176] Bu bağlamda, Mâtürîdî, özellikle Hz. Îsâ'nın beşikteyken insanlarla konuşmasını örnek gösterir.[177] Üçüncü tür konuşma ise Allah'ın peygamberlerle olan konuşmasıdır. Bu tür konuşma, Mâtürîdî tarafından özellikle Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşması bağlamında ele alınır ve vahiy aracılığıyla gerçekleştiği temellendirilir. Son olarak, dördüncü tür konuşma işaret yoluyla gerçekleşir. Bu bağlamda, Mâtürîdî, Hz. Zekeriya'nın durumunu örnek olarak verir[178] ve işaretin, maksadı ifade etme ve anlatma yeteneğine sahip olması durumunda söz ve kelâmın sağladığı neticeyi gerçekleştirebileceğini açıklar. Mâtürîdî buradan hareketle, dilsizlerin veya konuşma imkânı olmayanların işaret yoluyla gerçekleştirdikleri talak (boşama), nikâh ve diğer akitlerin geçerli olabileceğini belirtir.[179]

Mâtürîdî, Allah'ın konuşmayı kendisine izafe ettiği âyetlerde konuşma fiilinin Allah'a izafe edilebileceğini açıklamaktadır. Mâtürîdî, bu bağlamda, konuşmanın meleklere de izafe edilebileceğini dile getirir. Zira melekler, mükâfata erişen müminlerle konuşacak, ancak bu mükâfata erişemeyenlerle konuşmayacaklardır. Allah'ın mükâfata kavuşanlarla konuşması, meleklerin aracılığıyla gerçekleşir. Bunun yanı sıra

[175] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 5/200.
[176] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 7/351.
[177] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 2/338; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 4/ 373; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 9/180.
[178] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 2/332-333; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 9/164
[179] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 9/178.

Mâtürîdî, Allah'ın peygamberlere gönderdiği vahyi de O'nun kendi konuşması olarak nitelendirdiğini belirtmektedir.[180]

Mâtürîdî, Allah'ın insanlarla üç yolla konuşabileceğini[181] belirtir. Bunlar vahiy yoluyla, perde arkasından veya bir elçi göndererek gerçekleşen konuşmalardır. Mâtürîdî, bu konuşma yöntemlerini Allah'ın ilhamını[182] ve bilgisini (vahyini) bir insanın kalbine yerleştirmesi, kulağına bir ses duyurması ya da bir elçi aracılığıyla emir ve kelâmını iletmesi olarak yorumlar. Mâtürîdî, bu bağlamda Allah'ın konuşmasının mecazi bir anlam taşıdığını düşünür. Ona göre bir elçi aracılığıyla gerçekleşen konuşma, hakikatte elçiyi gönderenin doğrudan konuşması değildir. Bu sadece elçi vasıtasıyla kurulan bir iletişimi gösterir. Buna göre Allah'ın insanlarla konuşması mecazî bir konuşma olarak değerlendirilmelidir. Peygamberler aracılığıyla yapılan konuşma da peygamberlerin sözleri gibi görünse de hakikatte Allah'ın sözleridir ve mecazi olarak Allah'ın konuşması olarak kabul edilir. Çünkü bu iletişim, doğrudan bir konuşma şeklinde değil, vahyin peygamber aracılığıyla iletilmesiyle gerçekleşir. Mâtürîdî, Allah'ın belirttiği bu üç yol dışında yaratılmışlarla doğrudan konuşmasının mümkün olmadığını vurgular ve Allah'ın insanlarla yalnızca vahiy yoluyla iletişim kurduğunu ifade eder.[183] Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşması meselesine değinirken, bu konuşmanın mâhiyetinin bilinmediğini ve Allah'ın kelâmının harfler, heceler ve sesler gibi beşerî unsurlarla nitelendirilemeyeceğini belirtir. Bu nedenle, Allah'ın Hz. Mûsâ ile olan konuşmanın doğrudan bir iletişim değil, vahiy aracılığıyla gerçekleşmiş olabileceğini öne sürer. [184]

Sonuç olarak, Mâtürîdî'nin Kur'ân-ı Kerim'deki "kelâm" kavramı ve türevlerine ilişkin olarak kelimenin hem sözlük hem de terimsel anlamlarına yer verdiği görülmektedir. Mâtürîdî, burada açıklamaya çalıştığımız anlamların yanı sıra, kelâm kavramının farklı anlamlara da gelebileceğine dikkat çeker. Bu bağlamda o, kelâm

[180] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 2/380-381.
[181] eş-Şûrâ 42/51.
[182] "Mâtürîdî, ilhamı ontolojik bir gerçeklik olarak kabul etmektedir. Ancak bu kabul, onun ilhama epistemolojik bir değer atfettiği anlamına gelmez. Zira Mâtürîdî'nin ilham konusundaki değerlendirmeleri, onun ilhamı bilgi kaynağı olarak temellendirmeyi amaçladığını göstermemektedir. Aksine o, ilhamın sübjektif yapısı dolayısıyla herkes için geçerli ve bağlayıcı bir bilgi kaynağı olamayacağını ifade etmektedir." Geniş bilgi için bk. Hülya Alper, *İmam-ı Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 101; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd,* 69.
[183] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 13/232-234.
[184] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 4/121.

kavramını "takva"[185] "yaralamak"[186], "din" veya "mezhep"[187] ve "peygamber"[188] gibi anlamlarla da ilişkilendirir.

Tüm bu açıklamalar ışığında, kelâm kavramı, Kur'ân-ı Kerim'de isim ve fiil formlarında çeşitli bağlamlarda yer almakta olup çok boyutlu bir içeriğe sahiptir. Mâtürîdî'nin "Te'vîlâtü'l-Kur'ân" adlı eserinde Kur'ân'da geçen kelâm kavramı ve türevlerine ilişkin yaptığı yorumlar, onun ilâhî sıfatlar, insanın ontolojik yapısı ve yaratıcı-yaratılmış ilişkisindeki teolojik yaklaşımını yansıtmaktadır. Mâtürîdî, Kur'ân'daki kelâm kavramını, geçtiği âyetlerin bağlamına uygun te'vil ederek hem Allah'a hem de insana izafe edilen kelâmın farklı ontolojik düzlemlerde ele alınması gerektiğini ifade eder. Allah'a izafe edilen kelâm, sonsuzluk, değişmezlik ve sınırsızlık gibi yaratıcıya özgü sıfatlarla ilişkilendirilirken, insana izafe edilen kelâm, duyulur âlem ile sınırlı bir varlık olan insanın kapasitesi çerçevesinde ele alınmıştır. Mâtürîdî te'vil yöntemi ile kelâm kavramının geniş anlam dünyasını açığa çıkarırken, akıl ve nakil arasında dengeli bir yorum anlayışı benimser. Kıraat farklılıkları, âyetlerin birbiriyle açıklanması, mecaz ve sebeb-i nüzûl gibi te'vil yöntemlerini ustalıkla kullanan Mâtürîdî, "kelâm" sıfatını yalnızca dilsel bir olgu olarak değil, aynı zamanda ilâhî irade ile yaratılmış âlem arasındaki ilişkiyi açıklamada temel bir araç olarak değerlendirir. Bu çerçevede, Mâtürîdî'nin "kelâm" kavramına dair analizleri, sadece kelâmî açıdan değil, aynı zamanda dilsel ve felsefi boyutlarıyla da zenginlik taşımaktadır. Onun yaklaşımı, kelâm kavramını bir yandan yaratıcı ile yaratılmış arasındaki ilişkiyi anlamaya, diğer yandan Kur'ân'ın anlam dünyasını keşfetmeye imkan tanıyan çok yönlü bir bakış açısı sunmaktadır.

2.1.2 Hadis Literatüründe Kelâm Kavramı

"Kelâmullah" konusu, kelâmcılar ile Ehl-i hadis arasında yaşanan en sert tartışmalardan biridir. Bu tartışmalar, siyasetin konuya müdahil olmasıyla mihne ve karşı mihne olaylarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ehl-i hadisin dini anlama ve yorumlama metodunda rivâyet merkezli ve literal bir yaklaşımı benimsemesi

[185] Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 14/57.
[186] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, /482.
[187] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 6/387.
[188] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 7/272.

kelâmcılarla aralarındaki münakaşanın temelini oluşturur. Kelâm sıfatı çerçevesinde şekillenen halku'l-Kur'ân tartışmalarında, Ehl-i hadis, kendilerinden farklı görüşleri benimseyen âlimleri cerh ve ta'dil kitaplarında metruk saymış, onların eserlerine güvenilemeyeceğini ifade etmiştir. Bu süreçte, İmam Buhârî bile lafız meselesindeki görüşlerinden ötürü bazı muhaddisler tarafından cerhedilmiş ve çeşitli ithamlara maruz kalmıştır. [189] Bu anlamda, kelâm sıfatı ekseninde yapılan tartışmalara yönelik rivâyetlerin sıhhatinin sorgulanması ve bu rivâyetlerin güvenilir olmadığının belirtilmesi[190] zikredilebilir.

Kelâm kavramı, Kur'ân-ı Kerim'de geçtiği türevlerle klasik hadis kaynaklarında da yer almıştır. Allah'ın bir sıfatı olarak "kelâm", [191] "teklim"[192] ve "tekellüm"[193] gibi türevleriyle hadislerde geçmektedir. Bununla birlikte, hadislerde kelâm kavramı, "söz" veya "kelâm" anlamında yalnızca Allah'a izafe edilmekle kalmamış, aynı zamanda Hz. Peygamber'in ve sahabenin sözlerini ifade etmek için de kullanılmıştır. Bu durum, kelâm kavramının hem ilâhî hem de beşerî bağlamda çok yönlü bir şekilde ele alındığını göstermektedir.[194]

---

[189] Abulfettah Ebu Gudde, "Halk-ı Kur'ân Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", çev. Mücteba Uğur, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 311-312.

[190] Hayri Kırbaşoğlu, "Allah'ın Kelâmı Olması Açısından Kur'ân'ın Mâhiyeti ile İlgili İhtilaflar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1-4 (Ağustos 1986), 427.

[191] حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ صَالِحٍ، عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ أَبِي مَرْيَمَ، عَنْ عَطِيَّةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: «مَا مِنْ كَلَامٍ أَعْظَمُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ كَلَامِهِ، وَمَا رَدَّ الْعِبَادُ إِلَى اللَّهِ كَلَاماً أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ كَلَامِهِ» Bize Abdullah b. Sâlih rivayet etti. O, Muâviye b. Sâlih'ten; o da Ebû Bekr b. Ebî Meryem'den; o da Atıyye'den nakletti. Atıyye dedi ki: Rasûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem) şöyle buyurdu: "Allah katında, kendi kelâmından (Kur'ân'dan) daha yüce bir söz yoktur. Kulların Allah'a yönelttiği sözler arasında da O'na kendi kelâmından daha sevimli gelen bir söz yoktur." bk. Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Müsned*, thk. Merzuk b. H. Hüseyin S. ed-Dâranî (Suudi Arabistan: y. y., 1432-2015), 3/1066.

[192] حَدَّثَنَا يُونُسُ ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ، عَنِ الْأَعْمَشِ ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ ، عَنْ أَبِي مُوسَى ، «أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، الرَّجُلُ يُقَاتِلُ لِلذِّكْرِ، وَيُقَاتِلُ لِلْمَغْنَمِ، فَمَنْ فِي سَبِيلِ اللهِ؟ قَالَ: مَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللهِ لِيُرَى مَكَانُهُ، وَيُقَاتِلُ لِلذِّكْرِ». Yunus bize rivayet etti; dedi ki: Bize Ebû Dâvûd rivayet etti; dedi ki: Bize Şu'be, A'meş'ten, o da Ebû Vâil'den, o da Ebû Mûsâ'dan rivayet etti: Bir adam (Hz. peygambere) dedi ki: "Ey Allah'ın Rasûlü! Bir adam (savaşta) yerini göstermek için savaşıyor, bir diğeri anılmak (övgüyle yâd edilmek) için savaşıyor, bir başkası ganimet için savaşıyor. Peki, Allah yolunda (savaşan) kimdir?" Rasûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem) şöylebuyurdu: "Kim Allah'ın kelimesi yüce olsun diye savaşırsa, işte o Allah yolundadır." bk. Ebu Davud ed-Tayâlisî, *Müsned,* thk. Muhammed b. Abdülmahsen et-Türkî (Mısır: Dar'u-Hicr, 1419), 1/319.

[193] مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا سَيُكَلِّمُهُ رَبُّهُ، لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ تُرْجُمَانٌ، وَلَا حِجَابٌ يَحْجُبُهُ: حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ مُوسَى، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ، قَالَ: حَدَّثَنِي الْأَعْمَشُ، عَنْ خَيْثَمَةَ، عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ. Bize Yûsuf b. Mûsâ rivayet etti. O, Ebû Usâme'den; o, A'meş'ten; o, Haysame'den; o da Adiyy b. Hâtim'den şöyle nakletti: Rasûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem) şöyle buyurdu: "Sizden hiç kimse yoktur ki, Rabbi onunla konuşmasın. Aralarında ne bir tercüman olur ne de onu perdeleyen bir engel." Muhammed b. İsmail el-Buḫârî, *Sahihü'l-Buḫârî*, nşr. Mustafa Dib el-Buga (Şam: Daru'l-Yemâme, 1443), 7/2709.

[194] Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, 123.

Hadis kaynakları incelendiğinde, "kelâm" ifadesinin çoğunlukla "söz"[195] anlamında kullanıldığı ve bu bağlamda onunla Allah'a izafe edilen bir söz olarak Kur'ân'ın kastedildiği görülmektedir. [196] Bunun yanında, kelâmın "konuşmak" anlamı da hadislerde yer almaktadır. Özellikle Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşmasının mâhiyeti ile ilgili tartışmalarda kullanılan deliller olarak hadisler bu bağlamda önemlidir.[197]

Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye'nin, "Allah Mûsâ ile konuşmamış ve konuşmayacaktır; Allah yalnızca bir şey yaratmış ve bu şey Allah'tan haber vermiştir. Allah sesi yaratmış ve işittirmiştir" şeklindeki görüşlerine âyet ve hadisler ile karşılık vermeye çalışır. Bu çerçevede Ahmed b. Hanbel, "Sizin içinizde Allah ile arasında tercüman olmadan konuşmayacak kimse kalmayacaktır" hadisinden hareketle, Allah'ın Hz. Mûsâ ile doğrudan konuştuğunu ispat etmeye çalışır. Ayrıca, Cehmiyye'nin kelâmın yalnızca ağız, dil ve dudaklardan çıkabileceği yönündeki iddialarına karşı, hadislere de başvurmuştur. Bu bağlamda, şu rivâyeti delil olarak sunar: "Mûsâ, Rabbi'nin kelâmını işittiğinde, 'Ey Rabbim! Bu duyduğum kelâm senin kelâmın mıdır?' diye sormuş, Allah da 'Evet Mûsâ, bu benim kelâmımdır. Ben seninle on bin lisân gücüyle konuştum. Oysa ben bütün dillerin gücüne sahibim. Ben senin bedeninin dayanabileceği bir güçle konuştum. Daha fazlasıyla konuşmuş olsaydım kesinlikle ölürdün' cevabını vermiştir."[198]

Hadis kaynaklarında, "kelâm" teriminin türevlerinden biri olan ve Hz. Îsâ'ya nispet edilen "kelimetullah"[199] ifadesi de yer almaktadır. Cehmiyye, bu ifadeyi esas alarak, Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu Hz. Îsâ'nın yaratılmışlığı üzerinden ispat etmeye

---

[195] فَضْلَ كَلَامِ اللَّهِ عَلَى سَائِرِ الْكَلَامِ كَفَضْلِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ، "Allah'ın kelâmının diğer bütün sözlere üstünlüğü, Allah'ın mahlûkata üstünlüğü gibidir." bk. Muhammed b. İsmail el-Buḫârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, thk. Abdurrahman Umeyr (Riyad: Daru'l-Maarifi Suudiyye, 1397), 93.

[196] Muhammed b. İsmail el-Buḫârî, *İlâhî Kelâmın Müdâfaası*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 36.

[197] Buḫârî, *İlâhî Kelâmın Müdafaası*, 35.

[198] Ahmed b. Hanbel, *er-Red' 'ale'z-zenâdıka ve'l-Cehmiyye*, çev. Yunus Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 69-70.

[199] عَنْ حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ الْفَضْلِ: حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ، عَنْ الْأَوْزَاعِيِّ قَالَ: حَدَّثَنِي عُمَيْرُ بْنُ هَانِئٍ قَالَ: حَدَّثَنِي جُنَادَةُ بْنُ أَبِي أُمَيَّةَ، عَنْ عُبَادَةَ رضي الله عنه، لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَأَنَّ عِيسَى عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ، وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: (مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ قَالَ الْوَلِيدُ: حَدَّثَنِي ابْنُ جَابِرٍ، عَنْ عُمَيْرٍ، عَنْ جُنَادَةَ، وَزَادَ: (مِنْ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ، وَالْجَنَّةُ حَقٌّ، وَالنَّارُ حَقٌّ، أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ عَلَى مَا كَانَ مِنَ الْعَمَلِ) أَبْوَابِ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةِ أَيَّهَا شَاءَ (Sadaka b. Fadl bize rivayet etti; el-Velîd bize rivayet etti; o, Evzâî'den rivayet etti; Evzâî dedi ki: Bana Umeyr b. Hânî haber verdi; dedi ki: Bana Cünâde b. Ebî Ümeyye, Ubâde b. Sâmit, radıyallahu anh'dan şöyle rivayet etti: Rasûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem) şöyle buyurdu: "Kim Allah'tan başka ilâh olmadığına, O'nun bir olduğuna ve ortağı bulunmadığına; Muhammed'in O'nun kulu ve resûlü olduğuna; Îsâ'nın Allah'ın kulu ve resûlü olduğuna, Meryem'e ulaştırdığı bir kelimesi ve O'ndan bir ruh olduğuna; cennetin hak olduğuna, cehennemin de hak olduğuna şehâdet ederse -hangi amel üzere olursa olsun-Allah onu cennete koyar." Velîd dedi ki: Bana İbn Câbir, Umeyr'den, o da Cünâde'den şu ziyadeyi de rivayet etti: "Cennetin sekiz kapısından dilediğinden içeri girer." bk. Muhammed b. İsmail el-Buḫârî, *Sahihü'l-Buḫârî*, 3/1367.

çalışır. Ancak Ahmed b. Hanbel, bu tür bir kıyasın doğru olmayacağını savunmuş ve Hz. Îsâ'nın, Hz. İbrahim'in soyundan gelen bir insan olduğunu, buna bağlı olarak insanlara özgü tüm özellikleri taşıdığını ifade eder. Ahmed b. Hanbel'e göre Hz. Îsâ, "ol/kün" emrinin bizzat kendisi değil, bu emrin bir sonucu olarak varlık bulmuştur. Ayrıca, Ruhullah kavramına da dikkat çeken Ahmed b. Hanbel, Hz. Îsâ'nın Allah'ın bir emri sonucunda yaratıldığını ifade eder ve "O'ndan"[200] ifadesinin, Allah'ın zâtına değil, O'nun emrine işaret ettiğini belirtir.[201]

Ehl-i hadisin bu görüşlerine karşılık Kādî Abdülcebbâr, konuyla ilgili kendisine yöneltilen bir soruya cevap olarak, Hz. Muhammed'e iman eden herkesin Kur'ân'ın yaratılmış bir varlık ve Allah'ın bir fiili olduğunu zaten bildiğini, bu sebeple konunun o dönemde açıkça beyan edilmesine gerek duyulmadığını ileri sürer. Kendi görüşünü temellendirmek üzere, "Allah Tevrat'ı kendi eliyle yaratmıştır" anlamındaki hadisi delil olarak zikreder ve Kur'ân'ın da bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Ona göre bu rivâyet, Kur'ân'ın mahlûk olduğu yönündeki anlayışı teyit etmektedir. Ayrıca ona göre bu hadis, "Sana ellerimle yarattığım şeye secde etmeni engelleyen nedir?"[202] âyetiyle aynı anlam doğrultusunda ele alınmalıdır. Böylece Ḳādî Abdülcebbâr hem hadis rivâyeti hem de âyet üzerinden Kur'ân'ın yaratılmış olduğu fikrini temellendirmeye çalışır.[203]

Mâtürîdî âlimler arasında itikadi konularda hadislere yaklaşım, metodolojik açıdan genel olarak benzerlik gösterir ve ahad haberlerin delil olarak ele alınmaması yönündedir. Bununla beraber kelâm sıfatı bağlamında hadislerin delil olarak kullanılması hususunda Ebû İshak es-Saffâr'ın (ö. 534/1139) diğer Mâtürîdî âlimlerden ayrıştığı görülmektedir. Saffâr, kelâm sıfatını temellendirirken hadislerden delil getirir.[204] Buna karşılık, özellikle Nesefî, kelâm sıfatını açıklarken öne sürülen hadislerin, ahad olması durumunda delil olamayacağını belirtir. Çünkü bu tür rivâyetler kesin bilgi sağlamadığı için itikadî meselelerde delil olarak kullanılmaya

[200] el-Câsiye 45/13.
[201] Ahmed b. Hanbel, *er-Red' 'ale'z-zenâdıka ve'l-Cehmiyye,* 65.
[202] Sâd 38/75)
[203] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 7/222-223.
[204] Konu bağlamında Saffâr, فضل كلام الله علي سائر الكلام كفضل الله علي خلقه"Allah'ın kelâmının diğer sözlere üstünlüğü, Allah'ın mahlûkatına üstünlüğü gibidir." hadisini delil olarak kullanmıştır. Ebu İshâk es-Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* thk. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkiyye, 2011), 751; Ebû Îsâ et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Dâr-ı Garbi'l-İslamî1996), 5/188.

uygun değildir. Ayrıca Nesefî, ahad haberlerin mümkün hususları ifade etmesi durumunda bile, aklî delillere aykırı olduğu takdirde kabul edilemeyeceğinin altını çizer. Sonuç itibariyle Mâtürîdî âlimler arasında hadislerin dini konularda delil olarak kullanımına dair farklı bakış açılarına sahip olduklarını söylemek mümkündür.[205]

2.2 Kelâm Sıfatı ile İlişkili Kavramlar ve Yaklaşımlar

Kelâm sıfatına ilişkin tartışmalar, İslam düşüncesinde ilâhî sıfatların mâhiyetine dair ortaya çıkan temel meselelerle yakından bağlantılıdır. Bu bağlamda "kelâm-ı nefsî" ve "kelâm-ı lafzî" ayrımı, Allah'ın kelâmının nasıl anlaşılması gerektiğine açıklık kazandırırken; "Vâkıfe" ve "Lafzıyye" gibi ekoller, kelâmın insanda ortaya çıkan telaffuz boyutuna dair farklı yorumlar geliştirmiştir. Bütün bu tartışmaların odağında ise halku'l-Kur'ân meselesi yer almakta olup, kelâm sıfatının ezelî mi yoksa yaratılmış mı olduğu sorusu kelâm tarihinin en yoğun münazara alanlarından birini oluşturmuştur. Dolayısıyla bu kavramların her biri hem kelâm sıfatının mâhiyetinin açıklanması hem de Kur'ân'la ilgili teorik çerçevenin belirlenmesinde rol oynamıştır.

2.2.1 Halku'l-Kur'ân Kavramı ve Tarihsel Arka Planı

Allah, tarih boyunca peygamberlerine vahiyler göndermiş, peygamberler de aldıkları vahyin doğrudan ilâhî kaynaktan geldiğini beyan ederek, bu mesajları insanlara tebliğ etmişlerdir. Bu durum yalnızca İslâm'a has değildir. Yahudilik ve Hristiyanlık gibi diğer ilâhî dinlerde de peygamberler, vahyin doğrudan Tanrı'dan geldiğini belirtmiş ve bu vahiyleri insanlara tebliğ etmişlerdir. Ancak, ilâhî vahyin mâhiyeti ve niteliği, özellikle İslâm düşüncesinde yoğun bir tartışma konusu hâline gelmiştir. Bu tartışmaların temel eksenini, ilâhî kelâmın ezelî mi yoksa yaratılmış mı olduğu sorusu oluşturmuştur. Bu çerçevede kelâm sıfatı ile ilgili kelâmcılar arasında ortaya çıkan farklı yaklaşımlar, özellikle vahyin mâhiyeti ve vahyin Allah'ın kelâm sıfatı ile ilişkisi üzerine ortaya çıkan kelâmi ve felsefî tartışmalara zemin hazırlamakla kalmamış ayrıca tetikleyici bir unsur da olmuştur.

[205] Nesefî, *Tebşıra,* 1/279.

Halku'l-Kur'ân terkibi, "yaratma" ve "yaratılma" anlamlarına gelen "halk" ile "Kur'ân" kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşmuş olup, Kur'ân'ın yaratılmış mı yoksa yaratılmamış mı olduğu şeklinde onun mâhiyetine ilişkin önemli bir tartışmayı ifade eden bir terkiptir. Bu tartışma, özellikle Abbâsîler döneminde kelâmî ve siyasî bir boyut kazanmış, mihne adı verilen süreçle birlikte ivme kazanmıştır. Sözlükte "sorguya çekmek, çetin bir imtihana tâbi tutmak, eziyet etmek" anlamlarındaki "mahn" kökünden türeyen "mihne," [206] Abbâsî halifelerinin halku'l-Kur'ân meselesinde kendi görüşlerini dayatmak amacıyla bazı karşıt görüşlü âlimleri sorguya çekmesi ve eziyete maruz bırakması sürecini ifade eder.[207] Bu süreçte, halku'l-Kur'ân tartışması, yalnızca kelâmî bir mesele olmaktan çıkıp siyasî otoritenin dinî alanı kontrol etme çabasına dönüşmüş, süreçteki uygulamalarla kelâmi bir tartışma olmanın yanı sıra siyasî bir kriz haline de gelmiştir.[208]

Bununla birlikte, mihne sürecinde siyasî bir hüviyet kazanan halku'l-Kur'ân meselesi, esasen Kur'ân'ın mahiyetine ilişkin kelâmî tartışmaların bir uzantısı olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim kelâm sıfatının mahiyetine dair ortaya konulan farklı yorumlar, zamanla Kur'ân'ın ontolojik statüsünün tartışılmasına zemin hazırlamış ve bu tartışmalar halku'l-Kur'ân meselesi etrafında belirginleşmiştir. Bu çerçevede Kur'ân'da "halku'l-Kur'ân" tabiri yer almadığı gibi, "halk" kelimesi de Kur'ân'ın herhangi bir ismiyle terkip oluşturacak şekilde kullanılmamıştır. Erken dönem hadis kaynaklarında da bu konuya ilişkin bir tartışmaya rastlanmadığı [209] ve Hz. Peygamber'den de bu meseleye dair sahih bir rivâyet nakledilmediği belirtilmektedir. [210] Dolayısıyla, ne Kur'ân-ı Kerim'de ne de Hz. Peygamber'den aktarılan hadisler arasında, Kur'ân'ın "mahlûk" veya "gayr-ı mahlûk" olduğuna yani Allah tarafından yaratıldığı yahut O'nun zâtıyla birlikte ezelden beri mevcut bulunduğuna ilişkin açık ve kesin bir şekilde delalet eden bir hüküm yer almamaktadır.[211]

---

[206] Mustafa Selim Yılmaz, *Kavram Atlası* (Ankara: Gazi Kitabevi Yayınları, 2020), 26; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri* Sözlüğü, 2/217.
[207] Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları-Esmâü'l-Hüsnâ*, 215.
[208] Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 298.
[209] Ebu Muhammed el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne* (b.y., t.y., Şamile), 96.
[210] Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", 15/371-375.
[211] Ḳādî Abdülcebbâr, *Faẓlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile*, thk. Fuad Seyyid (Tunus: ed-Darü't-Tunusiyye, 1393/1974), 156; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, 184; Ahmed b. Hanbel, *er-Red ʿale'z-zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye*, 50; Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları-Esmâü'l-Hüsnâ*, 219.

Kur'ân'ın yaratılmışlığı veya yaratılmamışlığı meselesi ile ilgili tartışmaların ve ortaya çıkan görüşlerin, bu tartışmanın ortaya çıktığı tarihsel, siyasal ve toplumsal bağlam dikkate alınmaksızın ele alınmasının, meselenin arka planını kavramayı ve ihtilâfın gerçek mâhiyetini anlamayı güçleştireceğini söylemek mümkündür.[212] Halku'l-Kur'ân tartışmaları tarihsel olarak Emevîler ve Abbâsîler döneminde ortaya çıkmış ve şekillenmiştir. Bu bağlamda söz konusu ihtilafın arka planında yatan sosyal ve siyasî dinamiklerin, anılan dönemlerin toplumsal yapısı içerisinde aranması ve değerlendirilmesi daha isabetli olacaktır.

Bu süreçte özellikle Arap toplumunun sosyolojik zeminini teşkil eden Arap-mevâlî ilişkisi ve bu ilişki doğrultusunda gelişen toplumsal tabakalaşma ve sınıf gerilimleri dikkat çekmektedir. Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunan çevrelerin çoğunlukla mevâlîlerden beslenen Mu'tezile ve Mürcie mensuplarından oluşması, buna karşılık Kur'ân'ın mahlûk olmadığını ileri sürenlerin ise büyük ölçüde Arap kökenli olması, meselenin yalnızca ilmî değil aynı zamanda sosyo-politik bir zeminden kaynaklandığını ve tartışmanın bu yönünün göz ardı edilemeyeceğini göstermektedir.[213]

Halku'l-Kur'ân meselesinin nasıl ortaya çıktığına dair farklı teoriler öne sürülmüş olup, bu teoriler dört başlık altında incelenmektedir: İlk teori, halku'l-Kur'ân tartışmalarının tercümeler yoluyla İslam dünyasına aktarılan Yunan felsefesinin etkisiyle ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Bu teori doğrultusunda özellikle Herakleitos ve Anaksagoras'ın felsefelerinde temel bir kavram olan ve sonradan Yunan felsefesinin başat kavramlarından biri olacak olan "logos"un, Arapçaya "kelâm" olarak tercüme edilmesiyle birlikte müslümanlar arasında ilâhî kelâmın mâhiyetine ilişkin tartışmaların başladığı öne sürülmüştür.[214] Bu teori çerçevesinde Yunan felsefi mirasının kelâm ve metafizikle ilgili meselelerdeki etkisi, halku'l-Kur'ân tartışmalarının sistematikleşmesine katkı sağlamış olabilir.[215]

---

[212] Ay*, Mu'tezile ve Siyaset*, 292.
[213] Geniş bilgi için bk. Muharrem Akoğlu, "Siyallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'ân Tartışmaları", Bilimname Dergisi 37 (Nisan 2019), 355; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 40.
[214] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 322-323.
[215] Akoğlu, "Siyallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'ân Tartışmaları", 358-360; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 322-323; Çelebi, "İlahi Kelâmın Lafza Bürünmesi", 292; Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 291; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 40.

İkinci teori, halku'l-Kur'ân'la ilgili tartışmaların Yahudi inancıyla ilişkili olduğunu savunmaktadır. Yahudilikte Tevrat'ın mâhiyetine dair tartışılan sorular ve ortaya çıkan çeşitli düşünceler, İslam düşünce geleneğinde de Kur'ân'a dair benzer soruların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle bazı Yahudi grupların, Tevrat'ı yaratılmış bir metin olarak kabul ettikleri, bu kabullerin Kur'ân merkezli bir tartışmada bazı müslüman düşünürler tarafından da benimsendiği ve halku'l-Kur'ân tartışmalarını ortaya çıkardığı veya katkı sağladığı iddia edilmiştir.[216] Bu minvalde, halku'l-Kur'ân meselesinin dış etkenlerden kaynaklandığını veya beslendiğini savunan bazı müellifler, Yahudiliğin bu süreçte belirleyici bir rol oynadığını ileri sürmektedirler. Bu görüşü destekleyenlerden biri olan İbnü'l-Esîr, Yahudiler'den bazı grupların Kur'ân'ın mahlûk olduğuna inandığını ve bazı müslüman kelâmcıların bu görüşü Yahudilerden alarak Mu'tezilî düşünceye aktardıklarını ifade etmektedir. Ona göre halku'l-Kur'ân fikri, İbn Duâd'dan Bişr el-Merîsî'ye, oradan Cehm b. Safvân'a, daha sonra Ca'd b. Dirhem'e, Beyân b. Sem'ân'a, Tâlût'a ve nihâyetinde onun dayısı Lebîd b. el-Asam'a kadar uzanan bir rivâyet zinciri içerisinde aktarılmıştır.[217]

Üçüncü teori, halku'l-Kur'ân meselesinin Hıristiyan ilâhiyatının etkisiyle şekillendiğini savunmaktadır. Özellikle Doğu Hıristiyanlarının, teslis inancını temellendirmek amacıyla Allah'ın sıfatları ile Hz. Îsâ'nın tabiatı arasında ilişki kurdukları ve Hz. Îsâ'nın "Allah'ın kelimesi" oluşu üzerinden çeşitli teolojik tartışmalar yürüttükleri bilinmektedir. Bu çerçevede bazı araştırmacılar, müslümanlar arasında Kur'ân'ın ezelî mi yoksa yaratılmış mı olduğu yönündeki tartışmaların da Hıristiyanlarla yapılan polemiklerden etkilendiğini ileri sürmektedir. Söz konusu yaklaşım, Emevî sarayında kâtiplik yapan Yuhannâ ed-Dımaşkî (ö. 13260/750) tarafından daha sistematik bir şekilde dile getirilmiş ve sonraki süreçte müslüman düşünce çevrelerinde de yankı bulmuştur.[218]

Meselenin ortaya çıkışı ile ilgili son teoriye göre halku'l-Kur'ân meselesi doğrudan İslâm düşünce geleneği içerisinde, Allah'ın sıfatlarının ezelî mi yoksa hâdis mi olduğuna yönelik tartışmaların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu teoriye göre ilâhî

[216] Akoğlu, "Siyallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'ân Tartışmaları", 358-360; "Çelebi, İlâhî Kelâmın Lafza Bürünmesi", 290; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 40; Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 291.
[217] Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/90; Çelebi, "İlâhî Kelâmın Lafza Bürünmesi", 291.
[218] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 322, 323; Çelebi, "İlâhî Kelâmın Lafza Bürünmesi", 293; Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, 29-31.

sıfatların mâhiyeti üzerine yapılan tartışma ve analizler, Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olarak ezelî mi yoksa yaratılmış mı olduğu sorusunu gündeme getirmiş ve böylece halku'l-Kur'ân meselesi sistematik olarak ele alınan kelâmî bir problem hâline gelmiştir. Bu doğrultuda özellikle Cehm b. Safvân ve Mu'tezilî âlimler tarafından savunulan "halku'l-Kur'ân" anlayışı, Allah'ın sıfatlarını zâtından ayrı düşünmenin tevhid inancına aykırı olduğu fikrine dayanmaktadır.[219]

Halku'l-Kur'ân meselesi bağlamında Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunan bazı kişilerin isimleri öne çıkmıştır. Bu bağlamda, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia eden ilk kişinin Ca'd b. Dirhem olduğu rivâyet edilmekte, Cehm b. Safvân'ın ise onun bu görüşlerini benimsediği ve yaygınlaştırdığı ifade edilmektedir.[220] Nitekim kelâm tarihinde Cehmîlik olarak isimlendirilen mezhebin temelini atan isimlerden biri olarak Cehm b. Safvân öne çıkmaktadır. Daha sonraki dönemde, Yunanca eserlerin Arapçaya tercümesi ile beraber halku'l-Kur'ân meselesinin tekrar gündeme gelmesinde Bişr el-Merîsî'nin önemli bir rol oynadığı belirtilmektedir. Bişr el-Merîsî, Kur'ân'ın mahlûk olduğuna dair görüşlerini te'vil eksenli bir yaklaşımla savunmuş ve bu konuda kelâmcılar arasında yeni yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Tarihsel süreçte Mu'tezile ve Eş'ârî kelâm ekollerinin halku'l-Kur'ân meselesine dair geliştirdikleri çeşitli te'vil yöntemlerinin temellerinin büyük ölçüde Bişr el-Merîsî'ye dayandığı ileri sürülmektedir. Bahsedilen isimler konuyla ilgili tartışmalarda öne çıkmakta olup, özellikle Ehl-i hadis tarafından, kelâmî geleneğin söz konusu meseledeki temel figürleri olarak görülmüştür.[221]

Halku'l-Kur'ân meselesini ilk kez gündeme getiren şahsiyet olarak kabul edilen Ca'd b. Dirhem'in bu görüşü kimlerden devraldığı hususunda çeşitli rivâyetler mevcuttur. Taberî'nin aktardığına göre Ca'd söz konusu düşünceyi Benân b. Sem'ân'dan almış, Benân da bu görüşü Tâlût b. Uhti Lebîd b. A'sam aracılığıyla öğrenmiştir. Bazı rivâyetlerde, Hz. Peygamber döneminde yaşamış ve sihirle meşgul olduğu ifade edilen Lebîd b. A'sam adlı bir şahsın da Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu savunduğu belirtilmektedir.[222] Ayrıca, bu düşüncenin Yemenli bir Yahudi vasıtasıyla

[219] Akoğlu, Siyallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'ân Tartışmaları, 358-360.
[220] Buḫârî, *İlâhi Kelâmın Müdafaası*, 16.
[221] İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, 399.
[222] Walter M. Patton, *Ahmed Ibn Hanbel And The Mıhna* (Montreal: E. J. Bril, 1897), 47-48; Neşşar, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/90.

aktarıldığına dair iddialar da bulunmaktadır. Halku'l-Kur'ân meselesinin ortaya çıkışında felsefî ve dinî etkileşimlerin rol oynadıkları da ileri sürülmektedir. Özellikle Mezopotamya coğrafyasında etkili olan felsefî yaklaşımların ve Sâbiî inanç sisteminin bu tartışmalar üzerinde etkili olduğu ifade edilmektedir. Bu bağlamda, Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu savunan ilk topluluklardan birinin Sâbiîler olduğu iddia edilmekte; Ca'd b. Dirhem'in Harran kökenli oluşu dikkate alınarak, ilgili düşünceleri Sâbiî gelenekten etkilenerek benimsemiş olabileceği düşünülmektedir.[223]

Ca'd b. Dirhem'in görüşleri yalnızca kelâmî tartışmalarla sınırlı kalmamış, siyasî ve toplumsal düzeyde de yankılar uyandırmıştır. Nitekim Emevî valilerinden Halid b. Abdullah el-Kasrî'nin bir Kurban Bayramı hutbesinde, Ca'd b. Dirhem'i açıkça suçladığı ve onun Allah'ın Hz. İbrahim'i dost edinmediğini, Hz. Mûsâ'ya hitap etmediğini iddia ettiğini belirterek, bu görüşleri nedeniyle idam edilmesini emrettiği rivâyet edilmektedir.[224] Bu rivâyetler, özellikle Ehl-i hadis kaynaklarında sıkça ifade edilmiştir. Ca'd b. Dirhem'in halku'l-Kur'ân görüşünü savunan ilk kişi olarak gösterilmesi, onun düşüncelerine ağır eleştirilerin getirilmesine sebep olmuştur. Ancak Watt, bu rivâyetin oldukça geç bir dönemde aktarıldığını, Dârimî'nin "er-Red ale'l-Cehmiyye" [225] adlı eserine dayandığını ve Hanbelî mezhebine mensup olan Dârimî'nin, halku'l-Kur'ân görüşünü savunanları itibarsızlaştırma amacı taşıyor olabileceğini öne sürerek bu bilgilerin güvenilirliğini sorgulamaktadır. Ayrıca, Hz. İbrahim'in Allah'ın dostu olması ile Kur'ân'ın yaratılmışlığı arasında doğrudan bir bağlantının bulunmaması da bu rivâyetin tutarlılığı konusunda şüphe uyandırmaktadır.[226]

Ca'd b. Dirhem'in halku'l-Kur'ân meselesindeki rolü, İslam düşüncesi içinde uzun süre tartışılmış ve onun düşünceleri sonraki kelâmcılar tarafından ya reddedilmiş ya da geliştirilerek yeniden ele alınmıştır. Onun görüşleri, bir taraftan Ehl-i hadis ve Hanbelî gelenek tarafından şiddetli eleştirilere konu edilmiş, diğer taraftan ise halku'l-Kur'ân anlayışını benimseyen kelâmcıların düşünce sistemine temel teşkil etmiştir.

[223] Çelebi, "İlâhî Kelâmın Lafza Bürünmesi", 295.
[224] İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn ilâ menâzili's-sâirîn* (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1441/2009), 3/295; Buḫârî, *İlâhi Kelâmın Müdafaası*, 16.
[225] Geniş bilgi için bk. Ebû Saîd Osmân ed-Dârimî, *er-Red ʿale'l-Cehmiyye*, thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr (Kuveyt: Darû İbnü'l- Esîr, 1426/1995), 199
[226] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 322.

Ancak, Ca‘d b. Dirhem’e dair bilgiler büyük ölçüde muahhar rivâyetlere dayandığından, onun tarihsel kimliği ve halku’l-Kur’ân düşüncesinin gelişimindeki gerçek etkisi konusundaki yargıların doğruluğunu sınamak güçtür.

Halku’l-Kur’ân tartışmalarında ismi geçen önemli figürlerden biri de Cehm b. Safvân’dır. Nisbesinden hareketle Semerkant kökenli olduğu anlaşılan Cehm’in, bir süre Tirmiz’de ikamet ettikten sonra Kûfe’ye gittiği ve burada Ca‘d b. Dirhem ile görüştüğü rivâyet edilmektedir. Bu görüşmenin, onun kelâmî düşüncelerini şekillendirdiği ve halku’l-Kur’ân fikrini Ca‘d b. Dirhem’den aldığı iddia edilmiştir.[227]

Cehmiyye mezhebi ve Cehm b. Safvân’a dair aktarılan bilgilerin büyük bir kısmı, özellikle Hanbelî geleneği tarafından kaleme alınan reddiyelere dayanmaktadır. Konu bağlamında Ahmed b. Hanbel, Dârimî ve diğer Hanbelî âlimleri tarafından yazılan eserler, Cehmiyye’nin görüşlerine yönelik kapsamlı eleştiriler içermektedir. İbn Kuteybe gibi bazı isimlerin de Hanbelî geleneğine yakın bir bakış açısıyla Cehmiyye’yi değerlendirdiği görülmektedir. [228] Ehl-i hadisin, halku’l-Kur’ân görüşünü reddederken, bu düşünceyi savunan tüm âlimleri, özellikle de Mu‘tezile’yi, Cehmiyye mezhebi kapsamında değerlendirdiği ve bu doğrultuda tarihsel anlatısını inşa ettiği görülmektedir. Böylece, “Cehmiyye” kavramı, yalnızca Cehm b. Safvân ve onun takipçilerini değil, kelâmî tartışmalarda Kur’ân’ın mahlûk olduğu görüşünü benimseyen kitleyi tanımlamak için kullanılan bir ifadeye dönüşmüştür.[229]

Cehmiyye’nin en fazla eleştirildiği konuların başında halku’l-Kur’ân meselesi gelmektedir. Cehm b. Safvân’ın, Kur’ân’ın yaratılmış olduğuna yönelik iddiası, özellikle Ehl-i hadis ve Hanbelî âlimler tarafından şiddetle reddedilmiş ve küfür ile ilişkilendirilmiştir.[230] Bu tartışma, yalnızca Kur’ân’ın mâhiyeti üzerine değil, aynı zamanda onun okunması (kıra’a) ve söylenmesi (lafz) gibi konuları da içine alacak şekilde genişlemiştir. Ahmed b. Hanbel’in, “Kim Kur’ân’ı okumanın yaratılmış olduğunu düşünürse o Cehmî’dir ve Cehmî de kâfirdir” şeklindeki ifadesi, bu

[227] İbrahim Kaplan, “Cehm b. Savfan”, *İslam’ın Akılcıları: Mu‘tezilî Öncüler*, ed. Özden Kanter (İstanbul: İlim Yurdu Yayıncılık, 2021), 39; Neşşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/91.
[228] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 189.
[229] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ʿale’z-zenâdıḳa ve’l-Cehmiyye*, 49.
[230] Dârimî, *er-Red ʿale’l-Cehmiyye*, 198-199.

tartışmaların ne kadar sert bir çerçevede yürütüldüğünü göstermektedir.[231] Cehm b. Safvân'ın tarihsel bir kişi olarak varlığı konusunda herhangi bir şüphe bulunmamakla birlikte, onun hem kelâmî hem de siyasî yönü tartışmalara konu olmuştur.

Cehm b. Safvân, Horasan bölgesinde faaliyet gösteren ve özellikle Emevî yönetimine karşı isyan hareketlerinde bulunan gurubun etkili bir figürü olarak öne çıkmıştır. Kaynaklara göre o, doğu bölgesinde Emevîler'e karşı ayaklanan Haris b. Süreyc'in yakın çevresinde yer almış ve isyan sürecinde katiplik ve dinî danışmanlık görevlerini üstlenmiştir.[232] Haris'in isyanı, Arap olmayan müslümanların (mevâlî) haklarını savunan, sosyal adalet ve eşitliği esas alan ve Mürcie düşüncesine dayalı bir reform hareketi olarak şekillenmiştir. Bu hareket, özellikle Emevîler'in Arap olmayan müslümanlara yönelik ayrımcı politikalarına ve ekonomik baskılarına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.[233]

Cehm b. Safvân, bu süreçte yalnızca bir teorisyen olarak değil, aynı zamanda fiilî bir siyasî aktör olarak da yer almıştır. Onun, Haris b. Süreyc ile beraber hareket ettiği ve Emevî yönetimine karşı mücadelede yer aldığı bilinmektedir.[234] Nitekim Haris'in Kûfe'de yetişmiş Mürcii liderlerden biri olarak Cehm'i önemli görevlere getirmesi, onun Mürcie ile yakın bağlarına işaret etmektedir. Ayrıca, Cehm'in kelâmî görüşleri, Mürcie düşüncesiyle örtüşmektedir. Bu doğrultuda Eş'ârî'nin de belirttiği gibi, onun Mürcii eğilimler taşıdığı ifade edilmektedir.[235] Cehm, imametin herhangi bir birey tarafından değil, ümmetin icmaıyla belirlenmesi gerektiğini ve kitap ile sünneti bilen herkesin bu makama ehil olduğunu savunur. Aynı zamanda, mevalînin Araplarla eşit haklara sahip olması gerektiğini, iman edenlerden cizye ve haraç alınamayacağını ileri sürerek dönemin sosyal yapısına etki edecek önemli bir çağrı yapmıştır.[236]

Siyasî mücadele sürecinde, Hâris b. Sûreyc'in Emevî otoritesi tarafından yoğun baskılara maruz kaldığı dönemde bir Türk beyiyle ittifak kurduğu ve ilerleyen aşamada Türk unsurlarla birlikte Emevî otoritesine karşı silahlı mücadeleye giriştiği rivâyet

[231] Dârimî, *er-Red ʿale'l-Cehmiyye*, 199; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 190.
[232] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 188.
[233] Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 192-196.
[234] Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 183.
[235] Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 192.
[236] Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 195.

olunmaktadır.[237] Cehm b. Safvân'ın da Hâris b. Sûreyc ile beraber Horasan valisi Nasr b. Seyyâr'a karşı başlatılan isyana katıldığı ve bu siyasî-sosyal hareketin bir parçası olduğu bildirilmektedir. Ancak isyanın bastırıldığı 128/746 yılında Cehm b. Safvân, Selem b. Ahvez el-Mâzinî tarafından yakalanarak idam edilmiş, Hâris b. Sûreyc ise aynı yıl içerisinde çıkan bir çatışmada hayatını kaybetmiştir.[238]

Sonuç olarak, Cehm b. Safvân hem kelâmî hem de siyasî yönleriyle İslam düşüncesinde etkili olmuş figürdür. Halku'l-Kur'ân ve Allah'ın sıfatları ile ilgili görüşleriyle Cehmiyye mezhebinin temelini atmış, bu düşünceler mezheplerin ayrışmasında ve şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Özetle Cehm b. Safvân, Emevî yönetimine karşı yürütülen mücadelede yer alarak mevâlinin haklarını savunmuş ve bu faaliyetleri nedeniyle tehdit olarak görülerek idam edilmiştir. Cehm'in fikirleri hem kelâmî tartışmaları hem de siyasî hareketleri derinden etkilemiştir.

Halku'l-Kur'ân meselesi etrafında en fazla öne çıkan isimlerden biri de Bişr b. Gıyas el-Merîsî (218/833)'dir. Rey ekolüne mensup olan Bişr, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimsemiş ve onun öğrencilerinden Ebû Yûsuf'tan fıkıh ilmini tahsil etmiştir. Bişr'in, Abbâsî halifesi Harûn Reşîd döneminde halku'l-Kur'ân fikri üzerine yoğunlaştığı, ancak halife tarafından ölümle tehdit edildiği belirtilmektedir. Bişr'in Harun Reşîd'den sonraki halife Emîn döneminden itibaren yaklaşık yirmi yıl boyunca gizlendiği rivâyet edilmektedir. Ancak Me'mûn'un halife olmasıyla birlikte Bişr, halku'l-Kur'ân düşüncesini yeniden açık bir şekilde ifade etmeye başlamıştır.[239] O, özellikle Me'mûn'un bu konu üzerine düzenlettiği ilmî münazaralarda etkin bir isim olarak dikkat çekmektedir. Hatta Bişr ile Kinânî arasında gerçekleşen ve halku'l-Kur'ân meselesinin tartışıldığı münazara, Kinânî tarafından kaleme alınan "Hayde" adlı eserde yer almıştır.[240]

Halku'l-Kur'ân tartışmalarının siyasî bir zemine taşınması, Abbâsî halifesi Me'mun'un hükümdarlığı döneminde gerçekleşmiştir. Her ne kadar Me'mun'un bu tartışmaları 827 yılında başlattığı bilinmekteyse de, konunun resmî bir politika haline

[237] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 188.
[238] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 183; Şehristânî, *Dinler ve MezheplerTarihi*, 79.
[239] Patton, *Ahmed Ibn Hanbel And The Mıhna*, 47-48.
[240] Aydınlı, Kur'ân'ın Yaratılmışlığı ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri-1", 53-55; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, 193; Akoğlu, "Siyallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'ân Tartışmaları", 365-370.

gelmesi altı yıl sonra olmuştur.[241] 218/833 yılında Bizans'a yönelik bir sefer düzenlemek üzere Rakka'da bulunan Me'mun, Bağdat'taki naibi İshak b. İbrahim'e gönderdiği bir emirnâme ile Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü resmi olarak ilan etmiş[242] ve bu doğrultuda çeşitli vilâyetlerde görev yapan idarecilere, hadis ve fıkıh âlimlerinin konuya dair imtihana tâbi tutulmalarının, daha açık bir ifadeyle, onların Kur'ân'ın mahlûk olduğu yönünde ikrarda bulunmalarının sağlanmasının talimatını vermiştir.[243] Bu emir, Me'mun'un halefleri Mu'tasım (218-227/833-841) ve Vâsık (227-232/833-847) dönemlerini de kapsayan on altı yıl sürecek olan mihne dönemini resmî olarak başlatmıştır. [244]

Belirtildiği gibi Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesi, Halife Me'mun'un iktidarıyla birlikte yeni bir boyut kazanarak siyasî bir ideolojiye dönüşmüştür. Me'mun öncesinde bu görüş, iktidara karşı muhalefetin kullandığı bir argüman ve sembol niteliğindeyken, Me'mun döneminde iktidarın muhalefete karşı benimsediği bir doktrin haline gelmiştir. Bu süreç içerisinde, başlangıçta bireysel ve daha yalın bir yaklaşımla savunulan Kur'ân'ın yaratıldığı düşüncesi, zamanla teolojik bir mesele olarak daha teknik kavramlarla savunulmuş ve özellikle Mu'tezile ekolü ile özdeşleşmiştir. Bu düşünce, başlangıçta Allah'ın sıfatları meselesi çerçevesinde tartışılırken, Bişr el-Merîsî'nin etkisiyle bağımsız bir mesele olarak tartışılmaya başlanmıştır. Bişr el-Merîsî'nin bu konudaki görüşleri, Kur'ân'ın mahlûk olduğu düşüncesinin sistematik bir çerçevede ele alınmasına etki etmiştir. Mesele, iktidarın etkisiyle yalnızca kelâmî bir ihtilaf olmaktan çıkıp siyasî bir ideolojinin temel unsurlarından biri haline gelmiştir.[245]

Âlimlerin belirli dönemlerde görüşleri sebebiyle baskıya, zorlamaya ve imatihana çekilmesi olarak bilinen mihne,[246] siyasî otoritenin, devletin güvenliğini sağlama iddiasıyla muhalif fikir mensuplarına karşı yürüttüğü sistematik baskı, sorgulama ve yıldırma politikası olarak tanımlanabilir.[247] Tarihsel bağlamda, bu süreç en belirgin

[241] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* thk. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk (Beyrut: Darû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 1407/1987), 6/3; Taberî, *Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk,* 10/289-290; Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* 62-63.
[242] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/3.
[243] S. Frederıck Staar, *Kayıp Aydınlanma*, çev. Yusuf Selman İnanç (İstanbul: Kronik Yayınları, 2025), 213-214.
[244] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, 62-63; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, 194; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 40.
[245] Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 290.
[246] Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 217.
[247] Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 23.

biçimde Abbâsî Halifesi Me'mun'un iktidarında başlamış ve özellikle Ehl-i hadis mensuplarını görüşlerinden vazgeçirmeye yönelik kapsamlı bir politik araç hâline gelmiştir. Bununla birlikte, benzer uygulamalara daha önce Emevîler döneminde de rastlanmaktadır. Nitekim Gaylân ed-Dımeşkî, benimsediği görüşler sebebiyle Emevî idaresi altında, yargılanarak idam edilmiştir.[248] Me'mun'un ardından Mu'tasım ve Vâsık'ın hükümdarlıkları süresince devam eden mihne uygulamaları, Halife Mütevekkil'in tahta geçmesiyle farklı bir yön kazanmış ve "karşı mihne" olarak adlandırılan yeni bir döneme girilmiştir. Bu evrede, mihne sürecinde baskıya uğrayan Ehl-i hadisin fikirleri siyasî iktidarın desteğini almış ve Hanefi-Mu'tezilî âlimlere yönelik benzer baskı ve yaptırımlar uygulanmıştır. Bu süreçte önceki dönemde maruz kalınan zorbalığın daha katı bir biçimi uygulanmıştır.[249]

Genel olarak değerlendirildiğinde mihne uygulamalarının din ve siyasetin iç içe geçtiği bir zeminin sonucu olduğu görülmektedir. Siyasî iktidar, devletin bekasını sağlama amacı doğrultusunda belirli düşünce ekollerini desteklemiş, muhalif olanları ise mihne sorgulamalarına tabi tutarak baskı altına almıştır. Bu durum, siyasî otoritenin dini düşünce üzerindeki etkisini ortaya koymakta ve iktidarın meşruiyetini sağlamada inanç temelli söylemlerin nasıl araçsallaştırıldığını göstermektedir. Nitekim Muhammed Abid el-Câbirî (ö. 2010), "Kur'ân mahlûktur" ifadesini yalnızca bir kelâmî tartışma olarak değil, aynı zamanda siyasî bir içeriği de olan dini bir söylem olarak değerlendirmektedir. Ona göre bu görüşün kökeni, Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'a dayanmakta olup, bu iki düşünür, Emevîlerin cebr anlayışını temelden çürütmek amacıyla bu söylemi geliştirmişler ve siyasî muhalefetin teorik dayanağı haline getirmişlerdir. Bu sebeple her ikisi de Emevî yönetimi tarafından idam edilmişlerdir. Câbirî, bu görüşün yalnızca Ca'd ve Cehm ile sınırlı kalmadığını, genel anlamda Emevî karşıtı olan düşünce hareketlerinin ortak kanaati haline geldiğini ifade etmektedir.[250] Bu çerçevede mihne süreçlerini, kelâmî tartışmaların ötesinde ele almak ve siyasî otoritenin dini düşünceyi kontrol altına alma ve muhalif sesleri bastırma çabalarının bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür.

[248] Ramazan Yıldırım, "Halku'l-Kur'ân Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal Dergisi* 8/1 (Ocak-Nisan 2011), 50-51.
[249] Bulut, "Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risâletül'l-Kadiriyye", 81; Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", 123.
[250] Özafşar, *İdeolojik Tarihçiliğin Arka Planı*, 58.

Bu değerlendirmeler ışığında, Kur'ân'ın ezelî olduğu düşüncesinin Emevî yönetiminin cebrî anlayış ve kader inancına dayanan siyasî yaklaşımıyla paralel bir zeminde geliştiği anlaşılmaktadır. Buna karşılık Cehm b. Safvân'ın, Kur'ân'ın mahlûk olduğu yönündeki görüşüyle söz konusu ideolojik anlayışa farklı bir perspektiften itiraz ettiği görülmektedir. Bu durum, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığına dair tartışmaların şekillenmesinde siyasî tutum ve yönelimlerin önemli ölçüde belirleyici bir rol oynadığını göstermektedir. Kur'ân'ın yaratılmış olduğu görüşü, muhalif çevrelerin yönetime karşı geliştirdiği itikadî boyutu olan siyasî bir söylem niteliğindeydi. İktidar, uygulamalarına meşruiyet zemini oluşturmak üzere dinî referanslı bir düşünce sistemi oluşturmuş; muhalif kesimler ise aynı yöntemle iktidarın meşruiyetini sorgulayıp eleştirmiştir. Bu çerçevede "Kur'ân mahlûktur" iddiasının, muhalefetin siyasî maksatlı bir inanç formu olarak geliştirdiği tutumun ifadesi olduğunu söylemek mümkündür.[251]

Halku'l-Kur'ân tartışmaları, İslam düşünce tarihinde sadece kelâmî, siyasî ve entelektüel boyutlarıyla etkili olmakla kalmamış aynı zamanda paradigmatik dönüşümlere yol açan temel olgulardan biri olarak da değerlendirilmiştir. Nitekim Cumhuriyet dönemi ilim adamlarından Hüseyin Atay, süreci tasvir ederek özellikle süreç sonrasında gelişen olaylar üzerinden durumu yorumlamaktadır. Ona göre karşı mihne sürecinde Mu'tezile'nin tasfiyesiyle birlikte rivâyetçi ekol ile Sünnî kelâmcılar birleşerek akılcı düşünce üzerinde baskı kurmuş, bu durum ise İslam dünyasında bilimsel üretimin ve felsefî düşüncenin ciddi bir duraklama sürecine girmesine yol açmıştır. Nitekim bazı araştırmacılar, bu süreci "İslam'da aklî düşünceye yönelik bir suikast" ya da "aklın tatile çıkarılması" olarak değerlendirmektedir. Atay'a göre bu gelişmelerin sonucu olarak Abbâsî Devleti entelektüel bir gerileme sürecine girmiş, zamanla siyasal ve toplumsal istikrarını da kaybederek çöküşe sürüklenmiştir. Bu doğrultuda Atay, Mu'tezile'nin resmî olarak yasaklanmasının, yalnızca bir mezhebin tasfiyesine değil, aynı zamanda aklî yöntemin dışlanarak İslam dünyasında bilimsel düşüncenin ve eleştirel aklın gerilemesine neden olan tarihî bir kırılma noktası olduğunu düşünür.[252]

[251] Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 298.
[252] Hüseyin Atay, *Ben* (İstanbul: Destek Yayınları, 2019), 121-122.

Dinde aklın ve reyin temsilcisi olarak kabul edilen Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Mâtürîdîliğin kelâmî ve itikadî düşünce sisteminin teşekkülünde önemli bir yere sahiptir.[253] Ebû Hanîfe, erken dönemde, halku'l-Kur'ân meselesinin tartışılmaya başlandığı bir süreçte yaşamıştır. Onun, konuyla ilgili konumu kendisine nispet edilen farklı rivâyetler üzerinden değerlendirilmektedir. Kaynaklarda yer alan bazı rivâyetlerde onun Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ifade ettiği ileri sürülürken, bazı nakiller ise onun bu görüşü reddettiğini, hatta bu düşünceden geri döndüğünü bildirmektedir.[254]

Konuyla ilgili Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşlerden biri, onun Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul ettiğini bildirir. Bu kanaat, özellikle bazı fıkhî içtihatları göz önüne alınarak ileri sürülmüştür. Bu bağlamda, bir kimsenin Kur'ân üzerine yemin etmesi durumunda bu yeminin geçerliliğine dair Ebû Hanîfe'nin yaptığı değerlendirme dikkat çekicidir. Nitekim Ebû Hanîfe'ye göre Allah'tan başka bir varlık üzerine yemin etmek caiz değildir. Şâyet Kur'ân yaratılmamış, yani ezelî olsaydı, o hâlde onun üzerine yemin etmek caiz olurdu. Ancak Ebû Hanîfe'nin bu yeminin geçersiz olduğunu belirtmesi, kimi müellifler tarafından onun Kur'ân'ı mahlûk kabul ettiği şeklinde yorumlanmıştır.[255] Ali Sami en-Neşşar'a göre Ebû Hanîfe'nin doğrudan Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu ifade ettiğini değil, bu konuda fıkhî bir sonuca ulaştığını söylemek daha tutarlıdır. Bu iddiaların kaynağı, büyük ölçüde onun öğrencileriyle olan münasebetleri ve dönemin siyasî koşullarıyla ilişkilidir.

Emevîler'in son döneminde ortaya çıkan halku'l-Kur'ân tartışmaları, iktidar ile muhalif gruplar arasındaki çekişmenin bir parçası hâline gelmiştir. Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân gibi isimlerin Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunmaları, bu görüşü benimseyenlerin siyasî muhaliflerle ilişkilendirilmesine neden olmuştur.[256] Bununla ilgili olarak Ebû Hanîfe'nin de halku'l-Kur'ân görüşü nedeniyle tövbeye çağrıldığına dair rivâyetler de bulunmaktadır. İddialara göre o, Emevîlerin Irak valisi olan Yusuf b. Ömer tarafından, daha sonra ise Abbâsî kadısı İbn Ebî Leylâ tarafından tövbeye

[253] Geniş bilgi için bk. Metin Avcı, *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebu Hanife'nin Etkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022); Rudolph, *Mâtürîdî*, 21-167.
[254] Geniş bilgi için bk. Hakan Atalay, "Halku'l-Kur'ân Fikrinin Ebû Hanîfe'yle İrtibatlandırılması Sorunu", *Eskiyeni Dergisi* 54 (Eylül 2024), 1121-1149.
[255] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd (Beyrut: Ma'rûf, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1441/2019), 15/523.
[256] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Bağdâd*, 15/523.

zorlanmıştır. [257] Bu tür rivâyetlerin doğruluğu tartışmalı olmakla birlikte, mevcut siyasî atmosferde bu tür baskıların yaygın olduğu bilinmektedir. Ancak, bu tür rivâyetler Ebû Hanîfe'nin kesin olarak halku'l-Kur'ân görüşünü benimsediğini kanıtlamaktan uzaktır.[258]

Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın mahlûk olmadığına dair görüşü savunduğunu belirten rivâyetler de mevcuttur. Hatîb el-Bağdâdî, "Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı meselesinde Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünde olmadığı söylenir" diyerek, ona yöneltilen suçlamaların asılsız olduğunu ifade eder. Ayrıca, "Kur'ân'ın mahlûkiyeti konusunda Ebû Hanîfe'nin öğrencileri olan Ebû Yûsuf, Züfer ve İmam Muhammed'in de herhangi bir beyanda bulunmadığı" özellikle belirtilmektedir. [259] Bununla ilgili bir nakle göre Kûfe mescidinde bir kişinin Kur'ân hakkında bir soru yöneltmesi üzerine cemaat arasında bir tartışma çıkmıştır. Nakle göre Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin bu mesele hakkında konuşulmaması gerektiğini açıkça tavsiye ettiğini, Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğunu ve bu konuda herhangi bir tartışmaya veya spekülasyona girilmemesini özellikle tembihlediğini aktarmaktadır.[260]

Ebû Hanîfe'nin başlangıçta Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu düşündüğü, ancak daha sonra bu görüşünden döndüğü yönünde de rivâyetler bulunmaktadır. Bu iddialar, onun konuya dair düşüncesinin zaman içinde değiştiğini veya öğrencileri ile tartışmaları sonucunda yeniden şekillendiğini göstermektedir. Mâtürîdî âlimler; Ebû İshak es-Saffâr ve Ebu Şekur es-Sâlimî, Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'un halku'l-Kur'ân konusunda altı ay[261] tartıştıklarını ve nihâyetinde "Kur'ân mahlûktur" diyenin kâfir olacağı görüşüne vardıklarını rivâyet etmektedirler.[262]

---

[257] Eş'ârî, *el-İbâne,* 29.
[258] Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskioğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 207.
[259] Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 208.
[260] Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 208.
[261] Sâlimî ve Saffâr, Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf arasında gerçekleştiği aktarılan halku'l-Kur'ân tartışmasının altı ay sürdüğünü nakletmesine karşılık, Eş'ârî aynı tartışmanın iki ay devam ettiğini bildirmektedir. Rivayetler arasındaki bu belirgin süre farklılığı, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen söz konusu tartışma anlatımlarının tek bir tutarlı rivayet zinciri üzerinden aktarılmadığını ve zamanla farklı ilmî çevrelerde yorumlayıcı biçimde yeniden üretilmiş olabileceğini düşündürmektedir. Bu durum, ilgili haberlerin tarihsel bağlamı ve rivayet geleneği dikkate alınarak tenkitçi bir yaklaşımla değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Eş'ârî, *el-İbâne,* 29-30.
[262] Sâlimî, Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevḥîd*, nşr. Ömür Türkmen (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 188; Saffâr, *Telhîs,* 769.

Ebû Hanîfe'ye, Kur'ân'a ilişkin kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî ayrımı yaptığı, buna dayanarak Kur'ân'ın hem mahlûk hem de kadîm olduğu yönünde bir görüş de nispet edilmiştir.[263] Bu yaklaşım daha sonra Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından benimsenmiş ve özellikle Mâtürîdî gelenekte temel bir ayırım hâline gelmiştir. Buna göre Kur'ân'ın harflerden ve seslerden oluşan lafzî yönü yaratılmıştır ancak mana ve anlam yönüyle Allah'ın ezelî kelâm sıfatına tekabül eden kelâm-ı nefsî yönü mahlûk değildir. Lafız-mana ayrımının Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesi, Ehl-i sünnet kelâmının bu konudaki görüşlerinin onun düşünceleri üzerine inşa edildiğini göstermektedir. Nitekim Mihne sonrası Hanefî-Mâtürîdî geleneğin halku'l-Kur'ân meselesini ele alış biçimi büyük ölçüde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu yaklaşım doğrultusunda şekillenmiştir.[264]

Mihne sürecine kadar Hanefîler arasında halku'l-Kur'ân meselesine dair ortak ve tutarlı bir yaklaşımın oluşmadığı dikkat çekmektedir. Kelâmî düşünceye daha eğilimli olan Hanefî âlimleri, Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü benimseyerek bu düşünceyi savunurken, kelâmî meselelere mesafeli duran ve daha geleneksel bir çizgide kalan bazı Hanefîler ise bu görüşü reddetmiş ve Ehl-i hadisin tutumuna yakın bir tutum sergilemişlerdir.[265] Bu konu bağlamında Hanefîler arasındaki yaklaşım farklılıkları, zamanla kelâmî tartışmaların daha sistemli bir biçimde ele alınmasına olanak sağlamıştır. Mihne sonrası süreçte konunun ele alınması, Mâtürîdî düşüncenin temel ilkeleri etrafında daha bütüncül ve tutarlı bir yapı kazanmıştır.

Sonuç olarak, kelâm sıfatı etrafında şekillenen halku'l-Kur'ân tartışmalarının yalnızca kelâmî değil, aynı zamanda siyasî ve sosyolojik boyutlar taşıdığı söylenebilir. Bu tartışma başlangıçta siyasî bir zeminde ortaya çıkmış, mevâlînin haklarını savunduğu bir araç hâline gelmiştir. Buna karşılık siyasî iktidarların kendi otoriterilerine hâkim kılma amacıyla bu tür dini yorumları propaganda amaçlı kullandıkları görülmektedir. Buradan hareketle Mâtürîdî'nin halku'l-Kur'ân tartışmalarının siyasî boyutunun olduğu ve tartışmaların yaşandığı süreçten habersiz olmadığını söylemek mümkündür. Onun din ile siyaseti birbirinden ayıran yaklaşımı, özgür irade ve özgür düşünceyi savunması, ilmin siyasî iktidarların yönlendirmesinden bağımsız olarak üretilmesi

[263] Ebu Hanife, "Fıkhu'l-Ekber", 55.
[264] Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 1/347; Atalay, "Halku'l-Kur'ân Fikrinin Ebû Hanîfe'yle İrtibatlandırılması Sorunu", 1140.
[265] Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefîler", 113.

gerektiği düşüncesine dayanmaktadır. Bu tavır, Mâtürîdî'nin bilgiye ve ilme atfettiği değerin, onu üreten şahsiyetlerden ya da dönemin iktidar ilişkilerinden bağımsız olduğunu ve hakikatin ölçüsünün aklî ve ilmî temellere dayanması gerektiğini göstermektedir.

2.2.2 Kelâm-ı Nefsî

Kelâm, İslâm düşüncesinde hem Allah'ın sıfatlarından biri olması hem de insan diline ilişkin bir olgu olması yönüyle tartışmalara konu olmuştur. Halku'l-Kur'ân meselesi, İslam düşüncesinde tartışılan en ihtilaflı meselelerden biri olup, özellikle Allah'ın sıfatları ile ilgili tartışmalarda merkezi bir rol oynamıştır. Bu mesele, Abbâsî Halifesi Me'mun (ö. 218/833) döneminde Mu'tezile'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunmasıyla sistematik bir tartışmaya dönüşmüştür.[266] Mu'tezile, kelâmı Allah'ın bir fiili olarak değerlendirir ve bu bağlamda Kur'ân'ı yaratılmış olarak (mahlûk) kabul eder.[267] Bu görüş, dönemin siyasî otoritesince de desteklenmiş ancak Ehl-i hadis taraftarlarının muhalefetiyle karşılaşmıştır. Tartışmalar, Kur'ân'ın bütünüyle hem lafzı hem de manasıyla kadîm olduğunu savunan görüşlerin de ön plana çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu tartışmaların seyri içinde, özellikle hicrî 3. (miladî 9.) yüzyılın başlarında kelâmullah, "kelâm-ı nefsî" ve "kelâm-ı lafzî" şeklinde farklı boyutlarıyla ele alınmıştır.[268] Mâtürîdîlerin kelâm formülasyonu, kelâmın iki yönünü ayrı ayrı ele alır. Bu yönler: kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî.[269] Bu ayrım, kelâmın mâhiyetini anlamak açısından belirleyicidir. Mâtürîdîler, Allah'ın kelâm sıfatının zâtıyla kâim olduğunu ifade etmek için kelâm-ı nefsî anlayışını geliştirmiştir.[270] Bu anlayış, Allah'ın kelâmının ezelî ve yaratılmamış olduğu anlayışına dayanır. Mâtürîdîler, bu görüşlerini hem aklî hem de naklî delillerle temellendirmişlerdir.[271]

---

[266] Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk* (Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye, t.y.), 10/289-290; Osman Aydınlı, "Kur'ân'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri 1", *Dini Araştırmalar Dergisi* 3/9 (Haziran 2001), 55.

[267] Ḳādî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-ḫamse,* 527; İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/366.

[268] Mustafa Altundağ, "Kelâmullah-Halku'l-Kur'ân Tartışmaları Çerçevesinde Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî Ayrımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 157.

[269] İbnü'l Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâyere*, 35.

[270] Şemseddin Semarkandî, *es-Sahâifü'l-İlahiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985), 352.

[271] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 120.

Mâtürîdî ve Eş'ârî âlimler, Mu'tezile'nin sıfatları ta'til eden yaklaşımına karşı, sıfatların Allah'ın zâtıyla "ne aynı ne gayrı" olduğu şeklindeki formülasyona dayanan bir anlayışa sahiptir. Bu bağlamda, "ne aynı" ifadesi kelâm-ı nefsînin Allah'ın zâtıyla mâhiyet birliğini, "ne gayrı" ifadesi ise kelâm-ı lafzînin Allah'ın zâtından bağımsız olmamakla birlikte O'na özdeş de olmadığını ifade eder.[272] Bu yaklaşımla, kelâmın Allah'ın zâtıyla kâim bir sıfat olduğu, ancak kelâm sıfatının bir sonucu olarak Kur'ân'ın lafızlarının delalet ettiği mananın yaratılmamış olduğu savunulmuştur. Fakat kelâmullahın ses ve harflerden oluşan ibarelerinin, onun duyulur âlemdeki tezahürleri olarak kelâm-ı lafzî olduğu, bu boyutunun ise yaratılmış olduğu temel olarak kabul edilir. Bu ayrımın ilk kez kim tarafından yapıldığına ilişkin ise farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda, kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî ayrımının ilk defa Ebû Hanîfe tarafından ortaya konulduğu rivâyet edilmiştir.[273] Bununla birlikte, bu ayrımın Mâtürîdî[274] tarafından ilk kez formüle edildiğini ileri süren yaklaşımlar da mevcuttur. Ancak rivâyetler göz önüne alındığında, Ebû Hanîfe'nin "el-Fıkhu'l-Ekber" adlı eserinde geçen şu ifadeler, bu konuda onun önceliğine işaret etmektedir: "Kur'ân, Allah'ın kelâmı olup mushaflarda yazılı, kalplerde mahfûz, dillerle okunur ve Hz. Peygamber'e indirilmiştir. Bizim Kur'ân'ı telaffuz etmemiz, yazmamız ve okumamız mahlûktur; fakat Kur'ân mahlûk değildir."[275]

Mâtürîdîler, kelâmı mütekellimin zâtında mevcut olan ve onun nefsiyle kâim bir mana olarak tanımlar. Bu mana, harflerden oluşan ibareler aracılığıyla ifade edilen bir manadır. Nesefî, bu görüşü benimseyen önemli isimler arasında Mâtürîdî, İbnü'r-Ravendî (ö. 301/913-14), Ebû Îsâ el-Verrâk (ö. 247/861), Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî (ö. 324/935-36) gibi âlimleri sayar ve kelâmın bu şekilde tanımlanmasının daha doğru olduğunu, bu tanımın esas alınması gerektiğini ifade eder.[276] Nesefî, bu tanımı desteklemek için Kur'ân-ı Kerim'den çeşitli âyetler zikreder. Örneğin, "Allah onlara lanet etmiştir. Kendi içlerinde, 'Allah bize söylediklerimizden dolayı azap etseydi ya!' diyerek konuşurlar"[277] âyeti, nefiste mevcut olan bir mananın dile yansımasını ifade eder. Benzer şekilde, "Onlar içlerinden, sana açıklamadıkları şeyleri gizlerler. 'Eğer

[272] İbnü'l Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâyere*, 40.
[273] Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, 179.
[274] Şaban Ali Düzgün'e göre; Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî ayrımını ilk defa Mâtürîdî yapmıştır. Bk. Düzgün, "Mâtürîdî'nin Kur'ân Yorum Yöntemi", 47.
[275] Ebu Hanife, "Fıkhu'l-Ekber", 57.
[276] Nesefî, *Tebşıra,* 1/282.
[277] el-Mücâdele 58/8.

bu işte bizim payımız olsaydı, burada öldürülmezdik.' derler"[278] âyeti de Nesefî'ye göre bu anlayışı destekler. Hz. Yusuf kıssasında geçen "Yusuf bunu kendi içinde gizledi ve onlara açıklamadı. 'Siz konum olarak daha kötüsünüz. Allah sizin neyi tanımladığınızı daha iyi bilir' dedi"[279] âyeti de Nesefî'ye göre aynı şekilde kelâmın, harf ve seslerden bağımsız bir mâhiyeti olduğunu gösterir.[280]

Mâtürîdî âlimler, kelâm-ı nefsî anlayışını Arap şiirinden beyitleri kullanarak da desteklemeye çalışır. Onlara göre Ahtal'e atfedilen "Söz kalptedir; dilin sözleri kalbin kılavuzudur" beyti kelâmın, kalpte mevcut olan bir mana olduğuna dışa yansıyan yönünün ise ona delalet ettiğini gösterir. Mâtürîdîler, bu beyti delil göstererek kelâmın esasının nefiste sabit olan manalar olduğunu belirtir. Benzer şekilde, Arap şiirinde sıkça geçen "Söz gerçekten kalptedir"[281] ifadesini de bu anlayışı desteklemek için kullanır. Mâtürîdîler, ayrıca aklî deliller de sunarak kelâmın, ibarelerin kendisinde değil, ibarelerin delalet ettiği manalarda aranması gerektiğini ifade eder. Onlara göre dilden dökülen harfler ve sesler, nefiste sabit olan manalara işaret eder. Ancak bu harf ve sesler, bir manaya delalet etmediği sürece kelâm olarak değerlendirilemezler. Sonuç itibariyle bu bakış açısı, kelâmın mâhiyetini dil ve ibarelerin ötesine taşır ve onun asıl yerinin nefiste olduğunu ifade eder.[282]

Bu anlayışın yalnızca teorik delillerle değil, rivayetler üzerinden de temellendirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Nitekim Sâbûnî de kelâmın hakikatinin nefs ile kâim olduğunu vurgulayarak, insanın zihninde oluşan mananın lafızdan önce geldiğini gösteren çeşitli örnekler üzerinde durmaktadır. Ona göre Hz. Ömer'in "Sakife günü içimden bir söz geçirdim, ancak Ebû Bekir maksadına benden önce ulaştı" ifadesi, mana tertibinin ifade araçlarından bağımsız biçimde zihinde bulunduğunu gösterir. Benzer şekilde, "Sana haber vermek istediğim bir kelâm var" demek de kelâm-ı nefsînin lafızdan önce gelen zihnî bir mana olduğunu ortaya koyan bir başka örnektir.[283]

---

[278] Âl-i İmrân 3/154.
[279] Yûsuf 12/77.
[280] Nesefî, *Tebşıra,* 1/282-283.
[281] Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tiḳād*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 188.
[282] Nesefî, *Tebşıra,* 1/282-283.
[283] Sâbûnî, *el-Kifâye,* 117-118.

Mu‘tezile, kelâm-ı nefsî anlayışına yönelik eleştirilerde bulunmuş ve bu anlayışı aklen savunulamayacak bir varsayım olarak değerlendirmiştir. Onlara göre kelâmullahın Allah'ın zâtıyla kâim olduğu iddiası, ispatlanması mümkün olmayan bir iddiadır ve aklî delillerle temellendirilemez. Mu‘tezile, kelâm-ı nefsî anlayışını reddederek kelâmı harf ve seslerden oluşan bir fiil olarak tanımlar ve kelâmullahın yaratılmış olduğunu savunur.[284]

Kādî Abdülcebbâr, bu konuda şu ifadeleri kullanır: "Aklî bilgi olmaksızın bir şeyin varlığını ispat etmek doğru değildir. Çünkü bir iddiada bulunan kimse, iddiasını ispatlamak için bir yol göstermek zorundadır. Eğer bir şey, akıl yoluyla ispatlanamazsa, o şeyin varlığını kabul etmek anlamsızdır. Zira bir şeyin hiçbir bilgi yoluyla ispatlanmasının mümkün olmadığı sabitse, o şeyin varlığını reddetmek gerekir."[285]

Mu‘tezile'ye göre kelâm-ı nefsî anlayışı, aklen kavranamayan bir şeyi ispat etmeye çalışmaktır ve akıl yürütme ilkelerine aykırıdır. Onlara göre aklen ispatlanamayan bir şeyi kabul etmek çelişkili sonuçlara neden olur. "Bu, ölünün bedeninde hayat, kudret ve şehvetin bulunmasını kabul etmek gibi, imkânsızı mümkün görmek anlamına gelir."[286]

Hanbelîler, kelâm-ı nefsî anlayışını hem teolojik hem de dilsel açıdan eleştirir. Onlara göre kelâm, anlam ve lafız birlikteliği taşıyan bir sıfattır ve bu birlikteliğin göz ardı edilmesi, kelâmın mâhiyetini anlamada ciddi hatalara yol açar. Hanbelîler, kelâmın anlam ve lafızdan oluşan bir bütün olduğunu ve bu bütünlüğün mutlak olarak kelâm teriminde yer aldığını savunur. Ayrıca, Mâtürîdîlerin Ahtal'e atfedilen beyitleri delil olarak kullanmalarını da eleştirirler. Onlara göre bu beyitlerin Ahtal'e ait olduğuna dair sahih bir rivâyet bulunmamaktadır. Hatta bazı kaynaklarda bu beyitlerin farklı bir metni nakledilmiştir: "Şüphesiz ki beyan, kalbi rahatlatır." Ayrıca, Ahtal'in Hıristiyan bir şair olduğu ve teslis inancını benimsemesi sebebiyle kelâm sıfatı konusunda güvenilir bir otorite olmadığına dair Hanbelî iddialarda dile getirilir.[287]

[284] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 7/14.
[285] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 7/14.
[286] Ḳādî Abdülcebbâr, *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse* 532.
[287] Ahmed el-Harbî, *el-Mâtürîdîyye-Dirâseten ve Takvimen* (İstanbul: Dâru'l-Âsıme, 1413), 371.

Bu tartışmalar ekseninde Hanbelîler, Mâtürîdîlerin kelâm sıfatı ile ilgili anlayışlarıyla Allah'ın sıfatlarını ilim ve irade sıfatlarına indirgediklerini savunurlar. Onlar, "Eğer kelâm sizin tanımınıza göre bir form ve lafza sahip değilse, haber ile ilim arasındaki fark nedir? Aynı şekilde, emir ve nehiy ile irade arasındaki fark nasıl izah edilecektir?" diye sorarlar. Onlara göre lafız olmaksızın haber, nefiste mevcut olan ilimden farklı değildir. Benzer şekilde, emir ve nehiy de lafız olmaksızın, nefiste mevcut olan iradeden başka bir şey değildir. Bu nedenle Hanbelilere göre Mâtürîdîlerin kelâm-ı nefsî anlayışı, aslında kelâm sıfatını zımnen ilim ve irade sıfatlarına indirgemektedir.[288]

Mâtürîdîlerin kelâm-ı nefsîyi ispatlamaya yönelik çabaları, Allah'ın kelâm sıfatını ezelî ve yaratılmamış bir sıfat olarak açıklamaya yönelik bir çabadır. Onlar bu anlayışlarını hem Kur'ân âyetleri hem de aklî delillerle temellendirmeye çalışır. Ancak, Mu'tezile ve Hanbelîler bu anlayışı kendi zaviyelerinden eleştirmişlerdir. Mu'tezile, kelâm-ı nefsî anlayışını aklen ispatlanamaz bir iddia olarak değerlendirirken, Hanbelîler bu anlayışın kelâmın mâhiyetini anlamada ciddi itikadi hatalar içerdiğini savunur. Sonuç itibariyle mezhepler arasındaki kelâm-ı nefsî meselesi, kelâmullahın mâhiyeti ve Allah'ın sıfatları gibi temel meselelerde mezhepler arasında görüş ayrılıklarını yansıtan bir meseledir. Bu nedenle Mâtürîdîler, kelâm-ı nefsîyi kabul ederek hem Allah'ın kelâmının ezelîliğini güvence altına almış hem de Kur'ân'ın yaratılmış olduğu iddiasına karşı ilâhî kelâmın hakikatini tutarlı biçimde açıklama imkânı elde etmişlerdir.

2.2.3 Lafzıyye

Kelâm sıfatı ve onunla ilişkili olarak Kur'ân'ın mâhiyeti meselesi etrafında şekillenen tartışmalardan biri de Kur'ân'ın lafızları üzerinedir. Bu meseleler daha çok Kur'ân lafızlarının yaratılmış olduğunu kabul eden ve "Lafzıyye" olarak adlandırılan ekol etrafında cereyan etmiştir. Cehmiyye ve Mu'tezile'ye mensup bazı âlimler, Kur'ân'ın lafızlarının yaratılmış olduğunu ileri sürdüklerinde, başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Ehl-i hadis âlimleri başlangıçta bu tartışmalara katılmaktan kaçınsalar da meselenin gittikçe genişleyerek kendileri açısından itikadî bir düzlemde ele alınması,

[288] Ahmed el-Harbî, *el-Mâtürîdîyye-Dirâseten ve Takvimen*, 372.

"Kur'ân Allah'ın kelâmıdır, mahlûk değildir" görüşünü açıkça savunmaya başlamışlardır. Bu yaklaşım, özellikle Kur'ân'ın telaffuz edilmesinin ve yazıya geçirilmesinin yaratılmış olup olmadığı yönünde yeni tartışmalara zemin hazırlamış ve söz konusu ihtilâf literatürde "mes'eletü'l-lafz" olarak anılmıştır.[289] Bu görüşü ilk savunan kişinin İmam Şafii'nin (ö. 204/820) arkadaşlarından olan, Ebû Ali el-Kerâbîsî (ö. 248/862) olduğu belirtilir.[290] Bununla ilgili olarak, Ehl-i hadis âlimleri arasında lafz meselesinden dolayı ihtilaflar ortaya çıktığı, hatta bazı muhaddisler arasında arkadaşlık bağlarının koptuğu aktarılır. Örneğin, İmam-ı Şafii, Kerâbîsî ile Ahmed b. Hanbel de Davud ez-Zahiri (ö. 270/884) ile arkadaşlık bağlarını koparmışlardır.[291]

Ehl-i-hadisin bir kısmı, Kur'ân'ın yaratılmamış olduğunu açıkça ifade etmeyenleri, hatta bu konuda şüphe taşıyanları dahi tekfir etmiştir. Hatta "Benim Kur'ân'la ilgili lafzım mahlûktur" diyen kimseler de benzer şekilde tekfir edilmiştir.[292] Bu durum Vâkıfe taraftarlarının yani konu ile ilgili görüş bildirmeyenlerin, mutedil ve çekimser duruşlarına rağmen, itikadî meselelerde kesin bir tavır almayı savunan bazı muhaddisler tarafından radikal eleştirilere maruz bırakıldığını göstermektedir. Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye olarak nitelediği Lafzıyye'yi, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul edenlerden daha zararlı olduğunu ifade ederek ağır eleştirilerde bulunmuştur.[293] Bu kapsamda Ahmed b. Hanbel, Mâtürîdîliğin arka plandaki fikri banisi Ebû Hanîfe'yi de eleştirir.[294] Çünkü Ebû Hanîfe, Kur'ân'ı telaffuz etmenin, yazmanın ve okumanın mahlûk olduğunu, ancak Kur'ân'ın kendisinin mahlûk olmadığını ifade eder. Ona göre Allah'ın kelâmı harflerden münezzehtir ve bu sebeple Kur'ân'ın zâtıyla kâim olan yönü yaratılmamışken, lafız ve okuma gibi fiiller ise yaratılmıştır.[295]

Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ı lafzetmemiz mahlûktur[296] ifadesinin, daha sonraki dönemde Mâtürîdîlerin kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî formülasyonunun temellerini oluşturduğu söylenebilir.[297] Mâtürîdîlere göre harf, lafız ve seslerden oluşan kelâm, hâdis olduğu

[289] Yusuf Şevki Yavuz, "Lafzıyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/48; Kırbaşoğlu, "Allah'ın Kelâmı Olması Açsından Kur'ân'ın Mâhiyeti ile İlgili İhtilaflar", 433.
[290] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 375.
[291] İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, 368.
[292] Ebu'l Hasan el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 820.
[293] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 376.
[294] Ahmed b. Hanbel, *er-Red' 'ale'z-zenâdıka ve'l-Cehmiyye*, 49.
[295] Ebu Hanife, "Fıkhu'l-Ekber", 53.
[296] Ebu Hanife, "Fıkhu'l-Ekber", 53.
[297] Öge, *İlâhî Kelâmın Tabiatı*, 179.

için Allah'ın kelâm sıfatı olarak değerlendirilemez.[298] Bu bağlamda harf, lafız ve seslerden meydana gelen kelâma Allah'ın kelâmı denilmesi mecazî bir anlam taşır.[299] Çünkü harf, lafız ve sesler Allah'ın ezelî kelâmına delalet eden araçlardır. Mâtürîdîler, bu görüşleriyle kelâmın mâhiyetine dair Allah'ın kelâm sıfatı ile yaratılmış kelâm arasındaki ayrımı netleştirir.[300]

Lafzıyye'nin ortaya çıkışında insan fiillerine yönelik yaklaşımların etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu ekole göre insanın fiilleri yaratılmıştır ve Allah dışında bütün varlıkların yaptığı her şey yaratılmış kabul edilir. Ancak bu yaklaşım Ehl-i hadis içerisindeki bazı âlimler tarafından reddedilir. Ehl-i hadis mensupları Kur'ân'ın ezelî olduğunu savunur ve onun kıraatinin de mahlûk olmadığını ileri sürer. Lafzıyye ise bu görüşten ayrılarak telaffuzun yaratılmış olduğunu kabul eder. Bu nedenle Ehl-i hadis âlimleri, Lafzıyye'yi Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunanlarla aynı çizgide olmakla itham eder.[301]

Lafzıyye'nin temel görüşü, Kur'ân'ın Allah'ın ezeli kelâmı olduğu ve bu yönüyle de yaratılmış olmadığı şeklindedir. Ancak, bu kelâmın insanlar tarafından teleffuz edilmesi, yazıya geçirilmesi veya ezberlenmesi gibi durumlar, mahlûk olarak kabul edilir. Zira okuma sırasında ortaya çıkan ses, yazıda kullanılan mürekkep ve kalem gibi unsurlar mahlûktur. Bu bağlamda, Kur'ân lafzının yaratılmış olup olmadığı tartışması, esasen Kur'ân lafzının mâhiyetiyle ilgilidir ve Lafzıyye, lafızları kelâmın Allah'ın zâtıyla kâim olan yönünden ayırarak onun tezahür biçimlerine odaklanır.[302]

Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fadl en-Nesefî (318-930), Cehmiyye'nin on iki kolundan birinin Lafzıyye olduğunu ileri sürer. Ebû Mutî'ye göre Lafzıyye fırkası, Kur'ân'ın okunması (kıraati), telaffuzu (lafzı) ve metni (makrû) arasında bir ayniyet (hüviyyet) ilişkisi kurar. Bu görüşe göre Kur'ân'ın okunması, Kur'ân'ın bizzat kendisidir; dolayısıyla Kur'ân'la yapılan her türlü lafız da mahlûk olmayan Kur'ân'ın kendisidir. Lafzıyye bu yaklaşımıyla, okuma ile okunanın (kıraat ile makrûnun) aynı olduğunu söyleyen Cehmiyye'ye yaklaşırken, lafzın mahlûk olmadığı iddiasıyla onlardan ayrılır.

---

[298] Nesefî, *Tebşıra,* 1/259.
[299] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 4/121.
[300] M. Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akide Risâlesi ve Şerhi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 22.
[301] Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 820.
[302] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 374.

Ebû Mutî'ye göre bu görüş hem aklen hem de naklen tutarsızdır.[303] Mutî'nin bu açıklaması, Lafzıyye'yi genel algının aksi yönde betimlemektedir. Bu betimlemeye göre Lafzıyye'nin görüşü, Ehl-i hadisin görüşleriyle aynileştirilmektedir.

Ebû Mutî ', lafzın Allah'tan değil, lafzeden kuldan kaynaklandığını belirtir. Ona göre lafız ya hayırdır ya da şerdir ve her iki durumda da mahlûktur. Ayrıca lafızlar arasında çeşitlilik, güzellik ve çirkinlik gibi farklar bulunur; oysa Kur'ân'ın tamamı güzeldir, kemal sıfatlarla muttasıftır ve bu tür nitelikler onda söz konusu olamaz. Kur'ân Allah'tan ayrılmaz, ancak kulların lafızları Allah'ın kelâmından ayrıdır. Bu sebeple o, lafız ile Kur'ân arasında mâhiyet farkı gözetir.[304]

Ebu Muti'ye göre Kur'ân'da "onu insanlara okuyasın diye indirdik"[305] ve "Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun"[306] gibi âyetler, kıraatin insan fiili olduğunu açıkça gösterir. Kıraat, namazda olduğu gibi farz kılınmış bir ibadet olup mahlûktur. Hz. Peygamber'in "Ümmetimin en faziletli ibadeti Kur'ân'ı içten okumaktır"[307] hadisi de ona göre bunu destekler. Bu bağlamda, kıraat insan fiili, Kur'ân ise Allah'ın kelâmıdır. Bir şeyi okumak ile o şeyin kendisi aynı olamaz; tıpkı tevhid fiilinin Allah olmaması gibi. Kur'ân'ın kıraati, kulun fiilidir ve bu yönüyle mahlûktur. Kur'ân ise ezelî ve mahlûk olmaktan münezzehtir.[308]

2.2.4 Vâkıfe

"Durmak, tereddüt edip karar vermemek" anlamlarına gelen vukûf kökünden türeyen "vâkıf", sonuna çoğul anlamı katan tâ ekinin getirilmesiyle oluşturulmuş bir kelimedir ve "duran, tereddüt edip karar veremeyen" anlamına gelir. Bazen bu yapıya, "tâ" ekinden önce nispet anlamı kazandıran yâ eki de eklenir. Terim olarak "vâkıfiyye",

---

[303] Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fadl en-Nesefî, *er-Red 'alâ ehli'l-bidaʿ ve'l-ehvâ'* thk. Seyit Bahcıvan (Konya: Hikmet Yayınları, 2013), 238.
[304] Ebû Mutî' en-Nesefî, *er-Red 'alâ ehli'l-bidaʿ ve'l-ehvâ',* 238.
[305] el-İsrâ 17/106.
[306] el-Müzzemmil 73/20.
[307] Ebû Mutîʿ en-Nesefî'nin aktardığı أفضل عبادة أمتي قراءة القرآن باطنًا rivayeti isnad bakımından zayıf kabul edilmiştir. Nesefî rivayeti "باطنًا" lafzıyla nakletmiş olmakla birlikte, hadis kaynaklarında "نظرا" şeklinde, yani "bakarak okuma" anlamını ifade eden farklı bir lafızla yer almaktadır. Bu sebeple rivayet hem lafız farklılığı hem de isnadındaki zayıflık dolayısıyla ihtiyatla değerlendirilmesi gereken haberler arasında zikredilmektedir. Celâlüddîn es-Süyûtî, *Fethü'l-kebir*, thk. Yusuf Nebhânî (Beyrut: Darû'l-Fikr, 1423/2003), 1/202; Ebû Bekr el-Beyhakī, *Şu'abü'l-îmân,* thk. Ebu Hacir Muhammed es-Said b. Bisyuni Zağlul Beyrut: Dârû'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 3/354; Alî Müttakī el-Hindî, *Kenzü'l-ʿummâl,* thk. Bekri Hayyani-Savfetü's-Sekka (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1415/1995), 1/115.
[308] Ebû Mutî' en-Nesefî, *er-Red 'alâ ehli'l-bidaʿ ve'l-ehvâ',* 238.

"ilmi bir problemin çözümüne yönelik ileri sürülen görüşlerin hiçbirine kesin kanaat getirmeyip hüküm vermeyenler" şeklinde tanımlanır.[309]

Kelâmî düşüncede ise "Vâkıfe", Allah'ın kelâmının mâhiyetinin "hâdis mi, kadîm mi, mahlûk mu, gayr-i mahlûk mu" olduğu ile ilgili bir hükme varamayan ve bu konuda tevakkuf eden (kararsız kalan) gruba verilen isimdir.[310] "Vâkıfe" kavramı; İslam düşünce tarihinde yalnızca Allah'ın kelâmı bağlamında değil, çeşitli itikadî veya fıkhî meselelerde hüküm vermekten kaçınan ve herhangi bir görüşü kesin bir şekilde benimsemeyen zümreleri tanımlamak için de kullanılmıştır.[311] Bu kavram, özellikle kelâm ilminde hem metodolojik bir duruş hem de itikadî bir yaklaşım olarak dikkat çekmektedir.

Vâkıfe mensupları arasında Muhammed b. Şücâ' (255-65/869-79),[312] Ebû Abdullah et-Tâlcî[313] el-Huraybî (213-828), Mus'ab b. Abdillah ez-Zübeyrî ve Yakûb b. Şeybe (259-61 veya 873-875) gibi isimler yer almaktadır. Bu gruba mensup âlimlerin genellikle dindar ve takvâ sahibi oldukları, bu sebeple halku'l-Kur'ân meselesinde herhangi bir görüş belirtmekten kaçındıkları belirtilmektedir.[314] İzmirli İsmail Hakkı, Vâkıfe grubunun Cehmiyye'ye dayandığını belirtir ve Muhammed b. Şücâ'yı bu grubun önde gelen isimlerinden biri olarak zikreder. Muhammed b. Şücâ'nın halku'l-Kur'ân meselesinde görüş belirtmekten kaçındığına dair açıklamalar da bu bağlamda dile getirilir.[315]

---

[309] Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 338.
[310] Seyfeddin Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdi (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâik el-Kavmiyye Matbaası, 2004), 1/355; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 63.
[311] "Şîa mezhebinde "Vâkıfe" terimi, genellikle bağlı bulundukları imamın ölümünü reddederek, onun ölmeyip gaybete girdiğine ve gelecekte ortaya çıkarak imamet görevini sürdüreceğine inanan, bu nedenle yerine geçecek olan imama tâbi olmayı kabul etmeyen kimseleri ifade eder. Bu bağlamda, Vâkıfe, imamın ölümünü kabul ederek onun yerine geçen yeni imama tâbi olmayı gereklilik olarak gören "Kat'iyye" grubunun karşıtıdır. Bununla birlikte, "Vâkıfe" kavramı, yalnızca Şîa içerisindeki bu özel durumla sınırlı kalmamış, imâmetle ilgili meselelerde veya bazı itikadî tartışmalarda çoğunluğun görüşüne katılmayıp herhangi bir kabul veya reddiyede bulunmaksızın kararsız kalan (tevakkuf eden) Şîa dışı gruplar için de kullanılmıştır. Örneğin, Mu'tezile âlimlerinden Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim, Hz. Ali ile diğer sahâbîler arasında herhangi bir üstünlük farkı görmedikleri için Vâkıfe'den sayılmışlardır. Bu durum, Vâkıfe teriminin hem mezhep içi hem de mezhep dışı tartışmalarda daha geniş bir bağlamda kullanıldığını ortaya koymaktadır." Geniş bilgi için bk. Mustafa Öz, "Vâkıfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/487-488; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 38-40,
[312] Watt, Şücâ'yı Lafzıyye'nin kurucuları arasında zikretmektedir. bk. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 375.
[313] Nesefî, *Tebşıra,* 1/300.
[314] Kırbaşoğlu, "Allah'ın Kelâmı Olması Açsından Kur'ân'ın Mâhiyeti ile İlgili İhtilaflar", 43-432; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 373.
[315] İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm,* 369-370.

Vâkıfe anlayışının erken dönem temsilcileri arasında yer alan Hişâm b. Hakem de (ö. 179-795), Kur'ân'ın mahiyetine dair tartışmalarda kesin bir hüküm ortaya koymaktan kaçınan isimlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Kur'ân'ı Allah'ın sıfatlarından biri olarak görmüş ve bu nedenle onun ne yaratılmış ne de yaratılmamış olarak nitelendirilebileceğini iddia etmiştir. [316] Pezdevî, Hişâm'ı Vâkıfe görüşünü benimseyenler arasında zikreder ve ona, kelâm sıfatını kabul etmekle birlikte Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı hususunda açık bir hüküm vermekten kaçınan bir tutum atfeder. Ona göre Ebû Abdullah el-Belhî ve Abdullah b. el-Mübârek gibi bazı muhaddisler de benzer bir yaklaşımı benimsemiş, bu meselede kesin bir değerlendirmede bulunmayı gerekli görmemişlerdir.[317]

Vâkıfe görüşünü benimseyen âlimler, özellikle Ehl-i hadis tarafından sert eleştirilere maruz kalmışlardır. Bu konuda görüş belirtmeyen veya mutedil bir yaklaşım sergileyen muhaddisler, kadılar ve güvenilir ravilerin (sika) cerh edildiği bilinmektedir. Cerh ve ta'dil kitaplarında, bu tür eleştirilere dair pek çok örnek yer almakta ve Vâkıfe mensuplarının itikadî açıdan sakıncalı bir tutum sergiledikleri ileri sürülmektedir. [318] Vâkıfe görüşüne sahip olanlar ise Kur'ân'ın yaratılmışlığı veya yaratılmamışlığı hususunda suskun kalmalarının sebebinin, Kur'ân'ın mâhiyeti hakkında bir şüphe taşıdıklarından değil, kendilerinden önce bu konuda susmayı tercih eden âlimlerin yaklaşımını benimsemek istemelerinden kaynaklandığını ifade etmişlerdir. Ancak bu açıklamalara rağmen, Ehl-i hadisin bir kısmı tarafından ağır eleştirilere maruz kalmışlardır. Bu eleştiriler bazı durumlarda Vâkıfe taraftarlarını küfürle ithama kadar varmıştır.[319]

Ebu Hanife, tevakkuf ve kelâmullah meselelerinde itikadî hassasiyeti ön planda tutarak konuyla ilgili görüşler serd etmiştir. Ona göre iman eden bir kişinin tevhid hususunda doğru ve sağlam bir inanca sahip olması zorunludur. O, inançla ilgili herhangi bir belirsizlik veya tereddüt ortaya çıkması durumunda, kişinin bu konuda bilgi sahibi olanlara başvurması gerektiğini vurgular. Allah'ın sıfatları konusunda tereddüt yaşayan bir kimsenin, bu meseleleri araştırması ve bilenlerden öğrenmesi gerektiğini

[316] Ḳādî Abdülcebbâr, el-*Muğnî,* 7/3.
[317] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* 62.
[318] Ebû Gudde, "Halk'ı Kur'ân Meselesi", 311.
[319] Kırbaşoğlu, "Allah'ın Kelâmı Olması Açsından Kur'ân'ın Mâhiyeti ile İlgili İhtilaflar", 432.

ifade eden Ebu Hanife, bu tür bir bilgisizliğin veya şüphenin iman açısından kabul edilemez olduğunu belirtir. Ona göre sıfatlarla ilgili meseleler inanılması farz olan konularla eşdeğer bir öneme sahiptir. Ahkâmla ilgili meselelerde belirsizliğin mümkün ve mazur görülebileceğini dile getiren Ebû Hanîfe, tevhidle ilgili meselelerde belirsizliğin bid'at ve sapkınlık olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder, ahkâmda yapılan hataların bağışlanabilirken tevhid konusundaki hataların kişiyi büyük bir günah altına sokacağını dile getirir.[320]

Mâtürîdî, kelâm sıfatı bağlamında "tevakkuf" kavramını ele alır ve bu tavrı farklı boyutlarıyla değerlendirir. Ona göre tevakkuf iki şekilde ortaya çıkabilir. İlk durumda, Allah'ın sıfatlarının mâhiyetine dair "Allah'ın ne aynı ne de gayrı" olduğu görüşüne dayanan bir tevakkuf söz konusudur. Bu tür bir tevakkuf, sıfatların mâhiyetiyle ilgili bir bilgi imkânının eksikliğine işaret ettiği için Mâtürîdî tarafından makul görülür. Ancak ikinci tür tevakkuf, Kur'ân'ın yaratılmış ya da yaratılmamış olduğu hususundaki kararsızlığı ifade eder. Mâtürîdî, bu tür bir tavrı hatalı bulur ve onun delile dayanmayan, taklide dayalı bir tavır olduğunu ifade eder. Ona göre kelâmın yaratılmamış olduğu konusunda açık bir ittifak bulunmaktadır ve bu nedenle kararsızlık ilmi açıdan kabul edilemez bir tutumdur.[321]

Mâtürîdî, ortaya çıkış şekillerinden ayrı olarak tevakkuf kavramını üç farklı bağlamda inceler. İlk durumda, kişi Allah'ın zâtıyla mütekellim olduğunu bilmektedir ama onun mâhiyeti hakkında bir bilgisi yoktur. Bu tür bir tevakkuf, Allah'ın kelâm sıfatının mâhiyetinin aşkınlığından kaynaklandığı için isabetli kabul edilir. İkinci durumda ise kişi, Allah'ın zâtından ayrı olarak mütekellim olduğunu kabul eder. Bu yaklaşım, Allah'ın kelâmının O'nun gayrı olduğunu ima eder ve bu görüş, Kur'ân'ın yaratılmışlığı sonucunu doğurur. Mâtürîdî, Allah'a gayriyyet nispet etmenin hatalı olduğunu, çünkü bu durumun sonradanlık ve yaratılmışlık anlamına geleceğini belirtir. Üçüncü durumda ise kişi, Allah'ın zâtıyla veya zâtıyla olmayarak mütekellim olduğunu bilmediğini belirtir. Mâtürîdî, bu tür bir tevakkufun bilgisizlikten kaynaklandığını ve böyle bir durumda kişinin konuyu öğrenmek için çaba göstermesi gerektiğini ifade eder. Ayrıca, kelâm konusunda tevakkuf eden kişinin, muhatabın neyi

[320] Aliyyü'l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, çev. Hüseyin S. Erdoğan (İstanbul: Hisâr Yayıncılık), 300.
[321] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 122-123.

kastettiğini anlamaması da bir sorun teşkil edebilir. Kelâmla ilgili sorulanın, metin olarak parçalara ayrılan bir lafzı mı yoksa bu lafzın ötesindeki ilâhî kelâmı mı işaret ettiği belirginleştirilmelidir. Bu tür belirsizliklerin giderilmesi, sağlıklı bir yaklaşım geliştirmek için zorunludur.[322]

Ebü'l-Kâsım Hâkim es-Semerkandî (ö. 342/953), Vâkıfe'nin pozisyonunu, Hıristiyanların Hz. Îsâ'nın doğasına dair yaklaşımlarını örnek vererek ele alır. Hıristiyanların bir kısmı Hz. Îsâ'yı yalnızca ilâhî bir varlık (lahûtî) olarak kabul ederken, diğer bir kısmı onun tamamen insanî bir varlık (nâsûtî) olduğunu savunur. Üçüncü grup ise Hz. Îsâ'nın hem ilâhî hem de insanî bir yönü olduğunu ileri sürerek kesin bir hükme varmaktan kaçınır. Semerkandî, bu grubun tutumunu Vâkıfe'nin tavrına benzetir ve onların kesin bir görüş belirtmeden belirsiz bir duruş sergilediklerini ifade eder. Bu bağlamda, Vâkıfe taraftarlarının durumu, Hz. Îsâ'nın doğasıyla ilgili farklı yaklaşımlar arasında kararsız kalan Hıristiyan gruplarının tutumuna benzetilmektedir.[323] Bize göre Hâkim es- Semerkandi'nin Vâkıfe ile ilgili bu benzetmesi yeterince isabetli görünmüyor. Zira Hz. İsâ'nın mâhiyeti hakkında üçüncü görüşü benimseyenler nihâyetinde bir görüş belirtmişler ve bu bir hüküm vermeme durumu değildir. Vâkıfe ise mezkûr konuda hem kadîm hem de hâdis şeklinde bir görüş belirtmemiş, özellikle hüküm vermekten kaçınmışlardır.

Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Vâkıfe taraftarı olan Ebû Abdullah et-Tâlcî'nin (İbn Selci) görüşlerini eleştirerek, delilin bulunduğu bir konuda tevakkuf etmenin hatalı olduğunu ifade eder. Tâlcî, Kur'ân'ın ilâhî kelâm olduğunu kabul etmekle birlikte, onun yaratılmış ya da yaratılmamış olduğu hususunda bir görüş belirtmez. Nesefî, tevakkufun ancak delillerin çeliştiği durumlarda meşru bir yöntem olabileceğini, ancak kelâmın yaratılmışlığı ya da yaratılmamışlığı ile ilgili delillerde böyle bir çelişkinin bulunmadığını vurgular. Ona göre kararsızlık veya suskunluk, itikadî meselelerde kabul edilemez bir tavırdır. Mâtürîdîler, bu bağlamda kelâm sıfatının Allah'ın zâtıyla kâim olan ezelî bir sıfat olduğunu ifade eder. Bu nedenle, Kur'ân'ın yaratılmışlığı veya

[322] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 122-123.
[323] Ebü'l-Hâkim es-Semerkandî, es-*Sevâdü'l-a'zam* (İstanbul: Matbaatü'l-Cemal, 1305/1887), 14-15.

yaratılmamışlığı hakkında görüş belirtmemek, itikadî bir zafiyet olarak değerlendirilir.[324]

Mâtürîdîler, tevakkuf anlayışına yönelik eleştirilerini yalnızca aklî delillerle sınırlı tutmaz, aynı zamanda naklî delillere de başvururlar. Bu bağlamda "Eğer bilmiyorsanız, bilenlere sorunuz"[325] âyeti, onların temel referanslarından biri olarak öne çıkar. Mâtürîdîlere göre kelâmullahın mâhiyeti gibi konular, iman edilmesi zaruri olan itikadî meseleler arasında yer alır ve bu hususta tereddüt ve kararsızlık kabul edilemez bir tavırdır.[326]

Sonuç itibariyle Mâtürîdîler, tevakkuf anlayışını kelâmullah meselesinde ilmî netlikten uzak ve itikadî açıdan sorunlu bir tutum olarak değerlendirirler. Onlara göre Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusunda hüküm vermekten kaçınmak, kelâm sıfatının zâtla kâim ve ezelî oluşunu yeterince temellendirememek anlamına gelir. Bu sebeple Mâtürîdîler, tevakkufu tutarlı bir kelâmî yaklaşım olarak kabul etmezler.

[324] Nesefî, *Tebşıra,* 1/300.
[325] en-Nahl 16/43.
[326] Ebu Seleme es-Semerkandî, *Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri*, çev. Ahmet Saim Kılavuz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 110.

3. MÂTÜRÎDÎ DÜŞÜNCEDE KELÂMULLAHIN EPİSTEMOLOJİK TEMELLERİ

3.1 Kelâm Sıfatı ve Kur'an'ın Yaratılmışlığı Tartışmalarının Teorik Temelleri

Mâtürîdîler, Allah'ın sıfatları konusunda benimsedikleri tenzih ilkesini kelâm sıfatı meselesinde de muhafaza etmiş ve bu konuda ortaya çıkan farklı yaklaşımları aklî ve naklî deliller çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Onlara göre Allah'ın mütekellim olduğu ve kelâm sıfatının zâtıyla kâim bulunduğu hususunda İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu arasında esaslı bir ihtilaf bulunmamaktadır. Asıl tartışma, ilâhî kelâmın mahiyeti ve bu sıfatın nasıl anlaşılması gerektiği noktasında ortaya çıkmıştır. Bu sebeple kelâm sıfatı, yalnızca ilâhî sıfatlar teorisinin bir unsuru olarak değil, aynı zamanda Kur'ân'ın konumuna ilişkin tartışmaların merkezinde yer alan temel meselelerden biri olarak değerlendirilmiştir.[327]

Kelâm sıfatı etrafında şekillenen tartışmaların en önemli yansımalarından biri halku'l-Kur'ân meselesidir. "Kur'ân mahlûk mudur, değil midir?"[328] sorusu etrafında gelişen bu tartışma, görünürde ilâhî kelâmın ontolojik statüsüne ilişkin olmakla birlikte, gerçekte mezheplerin Allah'ın sıfatlarını nasıl anladıklarını ve bu anlayışlarını hangi delillerle temellendirdiklerini ortaya koyan daha kapsamlı bir düşünsel zemine işaret etmektedir. Bu yönüyle mesele, yalnızca Kur'ân'ın kadîm veya hâdis oluşu ekseninde değil, ilâhî kelâmın mahiyeti ve Allah'a nispet edilme biçimi çerçevesinde ele alınmıştır.

Nitekim Mâtürîdîlik, Mu'tezile, Selefiyye ve Kerrâmiyye[329] gibi ekoller, kelâm sıfatının tanımı ve zâtla ilişkisi konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Özellikle

[327] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 120; Nesefî, *Tebṣıra,* 1/299.
[328] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/299.
[329] "Kerrâmiyye, adını kurucusu Muhammed b. Kerrâm'dan alan ve ilk dönemde Mürcie'nin bir alt kolu olarak ortaya çıkan itikadî bir akımdır. Hareketin ilk mensupları özellikle Nîşâbur bölgesinde yoğunlaşmış olup, fıkhî açıdan Hanefî mezhebine mensuptular. Ancak daha sonraki dönemlerde Sind ve Gur bölgelerine yayılan Kerrâmîler, farklı fıkhî görüşler benimsemiş ve zamanla özgün bazı yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Kaynaklarda Kerrâmiyye bazı yazarlar tarafından hem itikadî hem de fıkhî yönleriyle müstakil bir mezhep olarak değerlendirilirken, bazıları tarafından ise yalnızca itikadî bir fırka olarak ele alınmıştır. Bununla birlikte, iman anlayışları açısından Mürcie geleneği içinde yer aldıkları, Allah'ın sıfatları konusundaki antropomorfist yaklaşımları sebebiyle ise Sıfâtiyye, Mücessime veya Müşebbihe gibi gruplar içerisinde sınıflandırıldıkları

Kerrâmiyye'nin Allah'ın hâdislere mahal olabileceğini kabul eden yaklaşımı ve ilâhî sıfatları yorumlama biçimi, kelâm sıfatı tartışmalarında dikkat çeken görüşlerden biri olmuştur.[330] Bu durum, onların kelâm anlayışının hem Mu'tezile hem de Ehl-i sünnet ekolleri tarafından eleştirilmesine yol açmış ve halku'l-Kur'ân tartışmalarında önemli bir tartışma başlığı hâline gelmiştir.

Bu çerçevede Mâtürîdî âlimler, kelâm sıfatının mahiyeti ve Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesinde ortaya konulan farklı görüşleri eleştirel bir şekilde değerlendirerek Allah'ın zâtıyla kâim ve ezelî bir kelâm sıfatına sahip olduğunu aklî ve naklî delillerle temellendirmeye çalışmışlardır.[331] Dolayısıyla halku'l-Kur'ân meselesi, Mâtürîdî düşüncede yalnızca tarihî bir ihtilaf olarak değil, ilâhî kelâmın anlaşılması, vahyin mahiyeti ve dinî bilginin temellendirilmesi bakımından önemli bir kelâm problemi olarak ele alınmıştır.

3.1.1 Aklî Deliller

İlâhî dinlerde, evrenin yaratılışı ve hükümranlığı mutlak bir varlık olan Allah'a dayandırılır. Bu dinler kendilerini Allah'ın gönderdiği vahye dayandırdıkları için, Allah'ın varlığına olan inanç bu dinlerde temeldir. Bununla birlikte, Allah'ın sahip olduğu sıfatlarla ilgili yaklaşımları, ilâhî dinlerin Tanrı tasavvurlarını anlamak için önem arzetmektedir. Bu dinlerin genel Tanrı tasavvuruna göre Allah, insanın duyularıyla algılayabileceği niteliklere sahip değildir ancak, varlığını ve sıfatlarını insanlara tanıtmak amacıyla elçiler aracılığıyla mesajlar göndermiştir. Bu mesajların anlaşılması ve anlamlandırılması ise insanın akıl yetisine bağlıdır.[332] Bu çerçevede Mâtürîdîler, Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarını temellendirirken aklî delillere başvurur[333] ve bu doğrultuda Allah'ın sıfatlarını açıklamaya çalışırlar.

Allah'ın sıfatları meselesi, kelâmî ekoller arasında önemli bir tartışma konusu olup, özellikle zât-sıfat ilişkisi bağlamında farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Mu'tezile, Allah'ın sıfatlarını O'nun zâtıyla özdeş kabul ederek, sıfatların, Allah'ın zâtından ayrı

görülmektedir." Geniş bilgi için bk. Sönmez Kutlu, "Kerrâmiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/294-296.

[330] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, 67; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlahiyye*, 353.

[331] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, 67.

[332] Karagöz, "Hanefî-Mâtürîdî Düşünce Akımında İsbat-ı Vâcibe ve İlâhî Sıfatlara Yönelik İstidlâller", 29-30.

[333] Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Teorisi*, 174.

bağımsız olarak var olamayacağını savunur.[334] Buna karşılık Mâtürîdîler, sıfatların Allah'ın zâtının ne aynısı ne de ondan bağımsız olduğu görüşünü benimser ve bu sıfatları Allah'ın zâtıyla kâim ezelî nitelikler olarak değerlendirir. Bu anlayışa göre, Allah'ın sıfatları O'nun zâtıyla özdeş olmamakla birlikte, ondan bağımsız bir varlığa da sahip değildir.[335]

Zât-sıfat tartışmalarının uzantısı olarak kelâmî ekoller arasında kelâm sıfatı hakkında da çeşitli ihtilaflar bulunmaktadır. Mu'tezile, kelâmı Allah'ın bir fiili olarak değerlendirir ve konuyu fiil-fâil ilişkisi çerçevesinde ele alarak, Allah'ın konuşmasının sonradan meydana geldiğini ileri sürer.[336] Kelâmın yaratılmış bir fiil olduğunu savunan bu anlayışa göre Allah'ın konuşması harf ve seslerden oluşur.[337]

Buna mukabil, Mâtürîdîler kelâm sıfatını Allah'ın zâtıyla kâim ezelî bir sıfat olarak kabul eder ve bu sıfatı sıfat-mevsuf ilişkisi bağlamında değerlendirirler.[338] Mâtürîdî anlayışa göre Allah'ın kelâmı, harf ve seslerden müteşekkil olmayıp, Arapça, İbranice ve Süryanice gibi dillerle inen kitaplar yalnızca bu ezelî kelâma delalet eden ibarelerden oluşur. Çünkü Allah'ın kelâmı tektir, cüzlerden oluşmaz ve bölünemez.[339]

Hanbelîler ise kelâmın Allah'ın ezelî bir sıfatı olduğunu kabul etmekle beraber, harflerin ve seslerin yaratılmamış olduğunu ileri sürer.[340] Bu noktada Mâtürîdîler, hem kelâmı Allah'ın bir fiili olarak gören Mu'tezile'ye hem de harf ve seslerin yaratılmadığını iddia eden Hanbelîlere karşı, kelâm sıfatını çift yönlü bir yaklaşımla ele alır ve görüşlerini aklî delillerle temellendirmeye çalışırlar.[341] Mâtürîdîlerin bu yaklaşımı, bir yandan kelâm sıfatının Allah'ın zâtıyla kâim ezelî bir sıfat olduğunu ortaya koyarken, diğer yandan kelâmın harf ve seslerden müteşekkil olmadığı görüşünü rasyonel bir çerçevede ortaya koymayı amaçlamaktadır.[342] Bu şekilde, kelâm sıfatına ilişkin görüşlerini, Mu'tezile'nin ve Hanbelîlerin yaklaşımlarına karşı

[334] Ḳādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-ḫamse*, 182.
[335] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 121; Üsmendî, *Lübabü'l-kelâm*, 87; Nesefî, *et-Temhîd*, 166.
[336] Ḳādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-ḫamse*, 527.
[337] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/6.
[338] Nesefî, *Tebṣıra*, 1/259.
[339] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 113.
[340] Nâsırüddin el-Bânî, *el-Akidetü't-Tahaviyye Şerhi*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslami, 1414), 88; Ebu Osman ed-Dârimî, *Nakżu'd-Dârimî ale'l-Merisî*, thk. Reşîd b. Ḥasan el-Elmaʿî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevzîʿ, 1418/1998), 1/164.
[341] Nesefî, *Tebṣıra*, 1/299.
[342] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, 64.

naklî ve aklî bir tutarlılıkla ortaya koymayı hedeflerler.[343] İmam Mâtürîdî bu doğrultuda, sıfatları hâdis kabul eden Bağdat Mu'tezilesi'nin önde gelen temsilcisi Kâ'bî'yi eleştirir ve kendi görüşlerini bu eleştiriler çerçevesinde sistematik biçimde temellendirir.[344]

Allah'ın sıfatlarını zâti ve fiilî olarak ayıran Kâ'bî, Allah'ın sıfatlarını tasnif ederken iki temel husus üzerinden değerlendirme yapar. İlk olarak, ona göre hâl ve şahısların değişimine bağlı olarak olumlu veya olumsuz biçimde kullanılabilen sıfatlar "fiilî sıfat" olarak kabul edilmelidir. Bu bağlamda, Allah'ın bir durumda merhamet etmesi, başka bir durumda ise merhamet etmemesi gibi durumlar rahmet sıfatının değişkenliğini gösterir. Benzer şekilde kelâm sıfatı da muhatabın konumuna göre farklı biçimlerde tezahür edebileceği gerekçesiyle, Kâ'bî tarafından fiilî sıfatlar arasında sayılır. Buna mukabil, ilim, kudret ve hayat gibi sıfatlar böyle bir değişim özelliğine hâiz olmadıkları için zâtî sıfatlar olarak değerlendirilir.[345]

Mâtürîdî, bu görüşü reddederek ister zâtî ister fiilî olsun, Allah'a yönelik her türlü nitelemenin aynı mâhiyeti taşıdığını savunur. Ona göre ilim ve kudret gibi zâtî sıfatlarla fiil temelli nitelemeler arasında mâhiyet bakımından bir ayrım yapılamaz. Çünkü Allah, hakiki anlamda "Âlim", "Hâlık" ve "Kâdir" gibi isimlerle isimlendirilmiştir. Bu nedenle, zâtî ve fiilî ayrımına dayanarak Allah'a nispet edilen sıfatlar arasında mâhiyet farkı olduğunu öne sürmek, Mâtürîdî'ye göre mantıken tutarsızdır.[346]

İkinci olarak Kâ'bî, kudretin tezahürünün fiil olduğunu esas alan bir yaklaşımla, kudret fiilinin gerçekleştiği her sıfatı, fiilî sıfat olarak nitelendirir. Bu anlayışa göre rahmet ve kelâm gibi sıfatlar ancak belirli zaman ve durumlarda kudret aracılığıyla gerçekleştiğinden fiilîdir. Zâtî sıfatlar bu anlamda farklı değerlendirilir, çünkü onların varlığı hakkında Allah bilmeye muktedir midir? şeklinde bir soru sormak mümkün değildir. Kâ'bî, bu doğrultuda Allah'ın zâtının değişime kapalı olduğunu, dolayısıyla zâtının zıt anlamlı sıfatlarla nitelendirilmesinin mümkün olmadığını savunur. Ama

[343] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 8/389.
[344] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 113-116.
[345] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 113.
[346] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 114.

kelâm, zâti bir sıfat olmayıp bir fiili ifade eder. Kâ'bî, bu iddiasını desteklemek üzere, bir illetin varlığını sürdürebilmesinin ancak onu meydana getiren nedenin devamına bağlı olduğunu belirten felsefî bir görüşü zikreder. Böylece, Allah'ın zâtının değişimi ifade eden bir sıfatla nitelendirilmesinin mümkün olmayacağı sonucuna ulaşır.[347]

Mâtürîdî, Kâ'bî'nin bu yaklaşımını da eleştirir. Ona göre kelâm sıfatı da ilim, kudret ve irade sıfatları gibi zâtî ve ezelî bir sıfattır. Bu nedenle herhangi bir duruma bağlı olarak değişkenlik göstermesi söz konusu değildir. Kelâm sıfatının yaratılmışlara özgü bir fiil gibi değerlendirilmesi, Allah'ın zâtına hâdis bir nitelik izafe etmek anlamına gelir ki bu, tevhid ilkesiyle bağdaşmaz. Mâtürîdî, kelâmın Allah'ın ezelî zâtıyla kâim bir sıfat olduğunu ve bu nedenle hâdisliği ifade eden özelliklerle ilişkilendirilemeyeceğini belirtir.[348]

Ayrıca Mâtürîdî'ye göre Allah'a nispet edilen kelâm, fiil, kudret ve irade gibi sıfatlara teşbihe düşme ihtimaline karşı titizlikle yaklaşmak gerekir. Bu tür sıfatlar, ancak Allah'ın vahiy yoluyla bildirdiği şekilde anlaşılmalı ve Allah teşbihi çağrıştıracak tüm yorumlardan tenzih edilmelidir. Söz konusu sıfatların mahlûkatla benzerlik arz edecek biçimde değerlendirilmesi ilâhî zâtın aşkınlığına zarar vereceği için bu tür nitelemeler benzerlik ihtimalini tamamen ortadan kaldıracak bir çerçevede te'vil edilerek anlaşılmalıdır.[349]

Kâ'bî'nin ilâhî sıfatları, Allah hakkında olumlu veya olumsuz biçimde kullanılabilirliklerine göre sınıflandırdığını Mâtürîdî açıkça belirtir ve bu yöntemi temelsiz bulur. Ona göre söz konusu tasnif, sıfatların mâhiyetini belirlemede keyfî bir ölçüt ortaya koymakta, üstelik itikadî sorunlara yol açmaktadır. Çünkü bu yaklaşımdan hareket edildiğinde, Allah'ın "hâdis" niteliklerle vasıflandırılması mümkün hâle gelir ki bu durum Allah'ın zâtının ezeliyetiyle bağdaşmaz. Aynı ilke esas alındığında Allah'ın "ıslah eden", "fesat çıkaran", "iyi" veya "kötü" gibi nitelemelerle tanımlanması da teorik olarak mümkün olur. Mâtürîdî, bu sonuçların itikadî bakımdan

[347] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 113-114.
[348] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 113-114.
[349] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 113.

kabul edilemez olduğunu belirterek Kâ'bî'nin söz konusu sınıflandırmasını tutarsız ve mantıkî temelden yoksun bulur.[350]

Bu bağlamda Mâtürîdî, Kâ'bî'nin kelâm sıfatını "fiil-fâil" ilişkisi üzerinden açıklamasına karşı çıkar, çünkü bu yorumlama tarzı, kelâmı diğer ilâhî sıfatlardan koparark zâttan bağımsız bir fiil kategorisine yerleştirir ve bu ayrıştırma zorunlu olarak sıfatların ezeliyetini reddeden bir sonuca götürür. Kelâmın, diğer sıfatlar gibi "sıfat-mevsuf" ilişkisi içinde ele alınması gerektiğini belirten Mâtürîdî, sıfatların zâtla kâim olduğuna dikkat çekerek Kâ'bî'nin yaklaşımındaki içsel tutarsızlığı ortaya koyar. Ona göre ilâhî sıfatlara dair doğru yöntem, bu nitelikleri Allah'ın ezelî ve değişmez zâtıyla birlikte düşünmeyi gerektirir; çünkü sıfatın zâtla birlikteliği bozulduğunda ezeliyet fikri de çözülür. Neticede Allah'a nispet edilen sıfatlar arasında yapılan zâtî-fiilî ayrımı, ezeliyet bakımından herhangi bir fark yoktur; bütün sıfatlar zât ile birlikte değerlendirildiğinde Allah'ın zâtıyla birlikte ezelî olarak var olan niteliklerdir.[351]

Mâtürîdîler, Allah'ın zâtıyla kâim olarak gördükleri kelâm sıfatını aklî bir zeminde temellendirirken yaratıcı olan Allah'ın mutlak kemâlini esas alırlar. Buna göre âlim ve kâdir sıfatlarına sahip olduğu halde konuşmayan bir varlığın, ancak bir acizlik veya bir engel sebebiyle konuşmaz ve bu bir eksiklik ifade eder.[352] Allah, her türlü eksiklikten münezzeh olduğu için O'nun suskunlukla nitelenemeyeceği ve dolayısıyla mütekellim olduğu hakikati ortaya çıkmaktadır.[353]

Onlara göre duyulur âlemde konuşamayan bir kimsenin bu durumu, konuşma yetisindeki bir eksiklikten kaynaklanmaktadır. Bu sebeple Allah, sağırlık ve körlük gibi niteliklerden münezzeh olduğu gibi, dilsizlik anlamına gelebilecek her türlü kusurdan da tamamen uzaktır.[354] Konuşma kabiliyetine sahip olmamak diğer eksikliklerden daha önemli bir kusurdur. Çünkü konuşma, duyulur âlemde övgüye değer niteliklerden biridir ve insanı diğer canlılardan ayıran temel bir özellik olup yokluğu eksiklik ifade eder. Bu doğrultuda insan için kemâl ifade eden bir niteliğin Allah'a izafe edilmemesi düşünülemez. Sonuç olarak, konuşma kabiliyeti bulunan bir

[350] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd,* 115.
[351] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd,* 116.
[352] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 120; Nesefî, *Tebṣıra,* 259.
[353] Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, 86.
[354] Nesefî, *Tebṣıra,* 259.

varlık ya bir âcizlik nedeniyle konuşamaz ya da bir engel dolayısıyla suskun kalır. Ancak Allah, her türlü acizlikten ve engelden münezzeh olduğu için O'nun kelâm sıfatına sahip olduğu aklî ve zarurî bir hakikat olarak kabul edilmelidir.[355]

Kelâm sıfatının aklî olarak temellendirilmesinde dikkat çeken bir diğer temel husus, ilâhî kelâmın hâdis kabul edilmesi halinde ortaya çıkacak teolojik sonuçların durumu ile ilgilidir. Bu çerçevede Mâtürîdî, Allah'ın kelâmının hâdis olmadığını göstermek amacıyla teşbih ve misliyet ilkesine dayanan aklî bir delil ortaya koyar. Ona göre Allah'ın kelâmı hâdis sayıldığında, kelâm zorunlu olarak mahlûkatın kelâmıyla aynı düzeyde değerlendirilir ve bu durum Allah'ın fiil ve sıfatlarını yaratılmışlara benzetme sonucunu doğurur. Böyle bir yaklaşımın hem aklî hem de naklî açıdan tutarlılığı yoktur. Bu nedenle Mâtürîdî, "Hiçbir şey O'na benzemez"[356] âyetini esas alarak Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla herhangi bir varlığa benzemesinin mümkün olmadığını ifade eder.[357]

Bu bağlamda Mâtürîdî, "Yoksa O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar mı buldular da yaratma işi onlara birbirine benzer mi göründü?"[358] âyetini de delil getirerek, fiildeki benzerliğin zâtta da benzerlik ifade ettiğine dikkat çeker. Şâyet fiil düzeyinde bir benzerlik söz konusu olursa, bu kaçınılmaz olarak ilâhî zât ile mahlûkat arasında da misliyet düşünülmesine neden olur. Böyle bir sonuç ise, Allah'ın aşkınlığı (tenzîh) prensibiyle çelişecektir. O ayrıca, "De ki: Andolsun, bu Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirmek üzere insanlar ve cinler toplansalar, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini getiremezler"[359] âyetini delil göstererek, Allah'a ait kelâmın tüm yaratılmış kelâmlardan farklı ve aşkın olduğunu belirtir. Bu doğrultuda kelâmın hâdis değil, ezelî olduğu ve mahlûkat kelâmına hiçbir yönden benzemediği sonucuna ulaşır.[360]

Kelâm sıfatının hâdis olmadığını temellendirme sürecinde başvurulan aklî açıklamaların bir diğer boyutunu ise Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuştuğunu bildiren

[355] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 120-121.
[356] eş-Şûrâ 42/11.
[357] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 120-121.
[358] er-Ra'd 13/16.
[359] el-İsrâ 17/88.
[360] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 121.

nassların değerlendirilmesi oluşturur. Kur'ân'da "Allah Mûsâ ile gerçekten konuştu"[361] buyurulmuş ve "Nihâyet oraya varınca, vadinin sağ kıyısında, mübarek yerdeki bir ağaç tarafından şöyle nidâ olundu: 'Ey Mûsâ! Şüphesiz ben, âlemlerin Rabbi olan Allah'ım"[362] âyetiyle ilâhî kelâm doğrudan Allah'a izafe edilmiştir. Mâtürîdî'ye göre burada geçen kelâm ne hâdis bir sestir ne de yaratılmış bir aracının konuşmasıdır. Bu ifade doğrudan Allah'a ait olup, yaratılmış kelâmdan tamamen farklıdır. Bu çerçevede ilâhî kelâmın ezeli olduğu görüşü bu âyetler çerçevesinde aklî olarak da teyit edilmeye çalışılmaktadır.[363]

Mâtürîdî'nin aklî delilleri, yaratılmışların nitelikleri ile yaratıcının nitelikleri arasındaki mutlak ayrımı ve hiçbir şekilde birbirine benzetilemeyeceği esasına dayanır. Kâ'bî, Kur'ân'da karıncanın konuşması[364], hüdhüd kuşunun beyanı[365] ve dağların tesbihi[366] gibi örneklerden yola çıkarak Allah'ın kelâmını da mahlûkatın kelâmına kıyasla değerlendirme eğilimindedir.[367] Ancak o, bu yaklaşımı ciddi şekilde eleştirir. Ona göre alfabe, ses, harf ve lafız gibi unsurlara dayalı insan kelâmı ile Allah'ın kelâmı arasında mâhiyet itibarıyla mutlak bir ayrım vardır. Bu nedenle söz konusu örneklerde geçen kelâmların mâhiyetiyle ilâhî kelâmın mâhiyeti aynı düzlemde değerlendirilemez.[368]

Bu düşünceden hareketle Mâtürîdî, insanın sınırlı idrakiyle ilâhî kelâmın mâhiyetini tam anlamıyla kavrayamayacağını da belirtir. Çünkü bu, mukayyet olanın mutlak olanı kavraması gibi imkânsızdır. İnsanın kendi kelâmının mâhiyetini anlaması mümkünken, yaratılmışlara hiçbir şekilde benzemeyen Allah'ın kelâmının mâhiyetini kendisine bakarak anlayabileceği hiçbir örnek yoktur. İnsanın bu durumda kıyas

---

[361] en-Nisâ 4/164.
[362] el-Kasas 28/30.
[363] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 120.
[364] en-Neml 27/18.
[365] en-Neml 27/20.
[366] el-Enbiyâ 21/79.
[367] Mu'tezilî âlimler arasında kelâmın tanımına ilişkin önemli görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bu bağlamda bazı Mu'tezilîler kelâmı, düzenli harflerden ve kesik sesten oluşan bir yapı olarak tanımlarken, bazıları kelâmı yalnızca ses ile sınırlı bir biçimde tarif etmişlerdir. Kelâmı harf temelli olarak tanımlayan âlimlerin başında Ebû Alî el-Cübbâî yer almaktadır. Buna karşılık oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî, kelâmın hem harf hem de sesten meydana geldiğini savunmuştur. Geniş bilgi için bk. Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/7, 8; Nesefî, *Tebṣıra*, 1/259-260. Bu farklı yaklaşımlar arasında Bağdat Mu'tezilesi'nin önde gelen isimlerinden Kâ'bî ise kelâmı sadece ses olarak değerlendirmiştir. Bk. Necdet Çağıl, *İlâhîKelâmın Tabiatı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 84. Nitekim Mâtürîdî'nin, Kâ'bî'ye Kur'ân ayetleri üzerinden yönelttiği eleştirilerin, onun kelâmı yalnızca sesle sınırlayan yaklaşımına yönelik olduğu söylenebilir.
[368] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 122.

yapabileceği her varlık yaratılmış olduğu için insan sadece Allah'ın kelâmının beşer kelâmına benzemeyeceğini söyleyebilir. Bu sebeple ilâhî kelâmın beşer kelâmından farkı, sadece ezeli olma ve hâdis olma farkından ibaret değildir. İlahi kelâm, beşer kelâmından bileşenlik, değişkenlik, sınırlılık, artma-eksilme ve sonluluk gibi özellikler açısından da farklılık gösterir. Mâtürîdî'ye göre bu tür özellikler mahlûk kelâmına ait olup, Allah'ın kelâmına izafe edilemeyecek niteliklerdir. Bu bağlamda, onun ezeli kelâm olmasının zorunlu sonucu, Allah'ın kelâm sıfatının yaratılmışlara ait arazlardan tenzih edilmesi gerektiğidir.[369]

Mu'tezile ve Hanbelîler, kelâmı harfler ve sesler olarak tanımlama noktasında ortak bir kabulü paylaşır. Ancak her iki grup bu tanımda birleşmekle birlikte, içeriğin mâhiyeti konusunda birbirinden ayrılır. Mu'tezile, harflerin ve seslerin yaratılmış olduğunu savunurken, Hanbelîler bunların yaratılmadığını ileri sürer. Bu farklı yaklaşımlarının doğal sonucu olarak, Mu'tezile kelâmın Allah'ın zâtıyla kâim olamayacağı, Hanbelîler ise kelâmın Allah'ın zâtıyla kâim olduğu sonucuna varırlar.[370] Mâtürîdîler ise meseleye farklı bir boyut getirerek, harflerin yaratılmışlığı ve seslerin ağızdan meydana gelmeleri sebebiyle ağız harfleri olduğunu belirtirler. Onlara göre Allah, seslerin ve tüm hâdis varlıkların yaratıcısıdır. Ses, sürekliliği ve kalıcılığı bulunmayan bir araz olduğu için kendi kendine düzenli ve dizili bir hâl alması mümkün değildir. Aynı şekilde seslerin heceler hâline gelmesi tasavvur edilemez, çünkü heceler de birer arazdır. Bu durum, kelâmı "düzenli harfler ve kesik seslerden oluşan bir yapıdır" [371] şeklinde tanımlayan Mu'tezile'nin görüşünün problemli olduğunu gösterir. Zira bu tanım, mâhiyeti bilinmeyen bir kesintiye dayanmakta ve bu kesintinin nasıl gerçekleştiği açıklanamamaktadır. Oysa bir tanımın amacı, tanımlananı açık ve anlaşılır hâle getirmektir. Bu yüzden bilinmeyen bir unsur üzerinden yapılan tanım geçersizdir. Ayrıca Mu'tezile'nin bu yaklaşımına göre davul sesi ve gök gürültüsü gibi düzenli ve kesik seslerin de kelâm sayılması gerekir ki bu da kabul edilemeyecek bir sonuçtur. Bu itibarla Mu'tezile'nin kelâm tanımı, Mâtürîdîler nazarında hem yöntemsel hem de mantıksal açıdan geçersizdir.[372]

[369] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 122-123.
[370] Semarkandi, *es-Sehâifü'l-İlâhiyye*, 353.
[371] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/3.
[372] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, 64.

Mâtürîdîler, Mu‘tezile’nin “yaşadığımız dünyada ses işitilmektedir” şeklindeki iddiasına karşılık, “kelâm ve ses işitilmektedir” ifadesiyle mukabelede bulunurlar. Mu‘tezile’nin, ses olmaksızın kelâmın gerçekleşemeyeceği yönündeki yaklaşımına karşı Mâtürîdîler, kelâmın varlığının ne sesle ne de belirli bir bünye ile kayıtlanamayacağını; aksine kelâmın varlığının yegâne şartının zâtın varlığı olduğunu esas alırlar. Ayrıca Mâtürîdîler, kelâmın ihtiyarî (iradeye bağlı) olması hâlinde hayatın şart olduğunu, ancak kelâm ihtiyarî değilse hayat şartının aranmasının gerekli olmadığını belirtirler. Bu çerçevede cansız varlıkların kelâmı söz konusu edildiğinde, eğer kelâm ihtiyarî ise Allah’ın onlarda hayatı yarattığı kabul edilir; şayet kelâm ihtiyarî değilse, hayat bulunmaksızın kelâmın vuku bulmasının mümkün olduğu ifade edilir. Zira hayat, yalnızca seçme (ihtiyar) fiilinin gerçekleşmesi için bir şart olarak değerlendirilir. Buna bağlı olarak ses ve özel bir bünye,[373] kelâmın varlığı için zorunlu şartlar arasında görülmez. Mâtürîdîler, bu ilkenin diğer sıfatlar bakımından da geçerli olduğunu dile getirirler.[374]

Mâtürîdîler genel olarak sıfatların aklî olarak temellendirilmesinde her bir sıfatın Allah’ın zâtına içkin olması ve O’nun zâtıyla kâim bulunması ilkesini esas alırlar. Buna göre bir sıfat, ancak zât ile birlikte var olur ve anlamını zâta nispetle kazanır. Bu çerçevede kelâm sıfatının da Allah’ın zâtıyla kâim olması zorunlu kabul edilir. Aksi takdirde kelâmın Allah’a nispet edilmesi, başka varlıklara nispet edilmesinden daha tutarsız bir duruma dönüşür. Zira kelâm, harf ve yazının dayandığı bir varlığa nispetle kabul ediliyorsa, bu nispetin öncelikle Allah hakkında geçerli olması gerekir. Bu genel ilkeyi esas alan Sâbûnî ise kelâm sıfatını aklî temelde açıklarken onun Allah’ın zâtıyla kâim olduğunu özellikle belirtir. Ona göre Allah’ın, zâtıyla kâim olmaksızın mütekellim sıfatıyla nitelendirilmesi mümkün görülürse, aynı kıyas çerçevesinde herhangi bir hareket veya sükûn sıfatına sahip olmaksızın müteharrik ya da sâkin

[373] Mu‘tezilî âlimler arasında kelâmın bir mahalde bulunabilmesi için bünyeye ihtiyaç duyup duymadığı meselesi tartışmalıdır. Bu çerçevede Ebû Ali el-Cübbâî, kelâmın var olabilmesi için belirli bir bünyenin ve hareketin zorunlu olduğunu savunur. Ona göre kelâm ancak bir mahalde, fiilî bir gerçekleşmeye bağlı olarak ortaya çıkar. Bu yaklaşım ilmin hayatı gerektirmesine benzer şekilde kelâmın da bünyeye muhtaç olduğu düşüncesine dayanır. Buna karşılık Ebû Hâşim el-Cübbâî, kelâmın gerçekleşmesi için bünyenin zorunlu olmadığı kanaatindedir. Ona göre kelâmın bir mahalde bulunması hareket ve bünyeye bağlı değildir. Bu sebeple kelâmın meydana gelmesi için maddî ya da yapısal bir taşıyıcıya ihtiyaç yoktur. Bu iki görüş Mu‘tezilî düşüncede kelâmın ontolojik mâhiyeti ve ortaya çıkış şartları etrafındaki iç tartışmayı göstermektedir. Geniş bilgi için bk. Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/30-32.
[374] Pezdevî, *Uṣûlü’d-dîn*, 64.

olarak vasıflandırılması da mümkün kabul edilmelidir ki bu durum açık bir tutarsızlık doğurur.[375]

Mâtürîdîler, Allah'ın kelâm sıfatının zâtıyla kâim ve ezelî olduğunu ortaya koyarken geliştirdikleri delillendirmeyi halku'l-Kur'ân meselesine de taşımışlardır. Onlara göre Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu ileri sürmek, ilâhî kelâmı hâdis kabul etmeyi gerektirir. Ancak Allah'ın sıfatlarında sonradan meydana gelme ve değişim tasavvur edilemeyeceğinden, kelâm sıfatının da hâdis olması mümkün değildir. Bu sebeple Mâtürîdî âlimler, kelâm sıfatının ezeliyetini temellendirmek için ortaya koydukları gerekçelerden hareketle Kur'ân'ın mahlûk olmadığı sonucuna ulaşmışlardır. Böylece halku'l-Kur'ân meselesi, onlar açısından müstakil bir tartışma konusu olmaktan ziyade, ilâhî kelâmın mahiyetine ilişkin görüşlerinin tabiî bir uzantısı olarak değerlendirilmiştir.[376]

Bu genel yaklaşımın tipik bir yansıması, Mâtürîdî kelâmcı Alâüddin el-Üsmendî'nin halku'l-Kur'ân meselesine dair görüşlerinde görülür. Üsmendî, Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığı meselesinin âyetlerin zahirlerine dayanarak çözülemeyeceğini belirtir. Ona göre bu konu doğrudan akla dayalı bir meseledir ve bu tartışmada doğru bir sonuca ulaşmanın yolu akıl ve kesin (kat'î) delillerdir. Üsmendî, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığına dair tartışmalarda nasslara dayanmaktan ziyade, meseleyi aklî olarak ele alan bir çizgiyi benimser.[377]

Kelâm âlimlerinin "kelâm" kavramına dair yaptıkları tanımlar, Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığına ilişkin ortaya koydukları aklî argümanları doğrudan etkilemiştir. Bu çerçevede Mu'tezile, kelâmı tertip edilmiş harfler ve ardışık seslerden ibaret bir olgu olarak tanımlar. Kelâmın mâhiyetini fiziksel ve işitsel unsurlarla sınırlı görür ve lafız ile seslerden oluştuğu gerekçesiyle Kur'ân'ın mahlûk olduğu sonucuna ulaşır.[378] Kelâmın duyularla algılanabilen bir varlık olduğunu kabul eden bu yaklaşım, Kur'ân'ın yaratılmışlığına dair ileri sürülen görüşlerinin de temelini oluşturur.

[375] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 126-127.
[376] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 116-123.
[377] Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, 91; Recep Ardoğan, "Mutezile'nin Halkul'Kur'ân Fikrinin Eş'ârîyye-Mâtürîdiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması", *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 15/15 (Haziran 2011), 133;
[378] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/7.

Mâtürîdîler ise kelâmı, Allah'a nispet ederek sükût, acz ve çocukluk gibi noksanlık ifade eden hallerden tenzih etme anlamında O'nun zâtıyla kâim ama harf ve ses gibi hâdis unsurlardan da uzak bir manayı kastederler. Bu yaklaşım, kelâmın lafzî tezahürlerden ibaret olmayıp zâtî bir sıfat olarak ezelîliğini vurgular. Bu anlayış doğrultusunda Mâtürîdîler meseleye ontolojik bir çerçevede yaklaşarak Kur'ân'ın mahlûk yahut muhdes olmadığını, aksine onun ezelî olan ilâhî kelâmın bir ifadesi olduğunu savunurlar.[379] Bu doğrultuda Sâbûnî, seleflerinin yaklaşımına dikkat çekerek, onlardan hiçbirinin mutlak bir ifade ile "Kur'ân gayr-ı mahlûktur" demediklerini ve daha ihtiyatlı ve anlamı tahsis edici bir ifade ile "Allah'ın kelâmı olan Kur'ân gayr-ı mahlûktur" dediklerini belirtir. Böylelikle Mâtürîdîler lafzî ibarelerin yaratılmışlığı ile Allah'ın kadîm kelâmı arasında açık bir ayrım gözetirler. Bu yaklaşımın hem lafzî hem de nefsî kelâm ayrımıyla uyumlu klasik Mâtürîdî düşünceyi yansıttığı söylenebilir.[380]

İlâhî sıfatların bir mahale ihtiyaç duyup duymadığı meselesi, Allah'ın zâtıyla olan ilişkileri açısından kelâm ekolleri arasında temel bir tartışma alanı oluşturur. Bu çerçevede kelâm sıfatının da bir mahale muhtaç olup olmadığı hususu özel olarak ele alınır. Kelâm sıfatının aklî olarak temellendirilmesinde ise bu ilişkinin mâhiyeti belirleyici bir ölçüt olarak kabul edilir.[381]

Bu tartışmalardan hareketle Sâlimî, Kur'ân yaratılmamışlığına dair aklî delil olarak, Mu'tezile'nin kelâmın bir mahale ihtiyaç duymasının gerekliliği tezinden yola çıkar. Ona göre Mu'tezile'nin iddia ettiği şekilde Kur'ân'ın var olacağı bir mahallin gerekli görülmesi, bizzat Mu'tezile'nin kendi öğretisine karşı bir delil teşkil eder. Zira Kur'ân, Allah'ın zâtı dışında var olmuş olsaydı, bu durumda yaratılmış olur ve böylece Allah'ın kelâmı olma niteliğini yitirirdi. Kur'ân'ın Allah'ın zâtı dışında var olması hâlinde, bu sürecin Allah'ın özgür ya da özgür olmayan iradesi ve kararıyla mı meydana geldiği sorusu gündeme gelir. Eğer Kur'ân'ın meydana gelişi Allah'ın özgür iradesiyle gerçekleşmişse, bu onun hâdis değil, muhdes olduğu anlamına gelir. Çünkü Allah'ın bir varlığın meydana gelmesine yönelik iradesi, o varlığın yaratılması demektir. Buna karşılık, Kur'ân Allah'ın özgür olmayan iradesiyle var olmuşsa, bu

[379] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 120.
[380] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 121.
[381] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/25-29.

durumda Allah zorunlu hâle gelmiş olur ki, zorunlu olanın Allah olması mümkün değildir.[382]

Sâlimî Kur'ân'ın sonradan yaratılmış olduğunu iddia etmenin aklen de geçersiz olduğunu ifade eder. Ona göre böyle bir iddia, sonradan yaratılmış varlıkların Allah'a izafe edilmesini beraberinde getirecektir. Bu durumda söz konusu varlıkların ilâhî zâtta yer bulması iddiasına imkân tanıyacaktır. Oysa Allah'ın zâtı, sonradan yaratılmış olan bir şeyin mahalli olamaz. Bu nedenle Kur'ân'ın muhdes oluşu görüşü, sadece aklî olarak ilâhî zâtın tenzihi açısından da kabul edilemez niteliktedir.[383] Buna göre Sâlimî, Kur'ân'ın Allah'ın zâtı dışında var olmasının hem yaratılmışlık hem de ilâhî zorunluluk gibi aklen kabul edilemeyecek sonuçlar doğuracağını, bu nedenle böyle bir görüşün imkânsız olduğunu savunmaktadır.

Müslümanlar, Kur'ân'ın mushaf hâlinde, sûre ve âyetlerden oluşan, başlangıcı ve bitişi olan belirli bir kitap olarak tertip edildiği konusunda icmâ etmişlerdir. Aynı şekilde bu mushafın Allah'ın kelâmı olduğu hususunda da ümmet arasında herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır. Mu'tezile Kur'ân'ın yapısal olarak parçalara ayrılabilen ve tertipli bir metin olmasını kabul eden bu icmâdan hareketle, onun hâdis olduğunu, dolayısıyla yaratılmışlık niteliği taşıyan bir varlık olduğunu ileri sürmüştür.[384]

Bu yaklaşımla ilgili olarak Sâbûnî, söz konusu icmânın yanlış bir biçimde yorumlandığını ifade eder. Buna göre müslümanların ittifakı, ilâhî kelâmın mushaflarda yazılı olarak bulunduğu gerçeğine ilişkin olup, kelâmın zâtî anlamda mushaflara hulûl ettiğine yönelik değildir. Ehl-i sünnetin -ve özelde Mâtürîdîlerin- bu noktada bir tereddüdü yoktur. Mu'tezile'nin kelâmı sadece harf ve sesten ibaret gören anlayışı doğrultusunda düşünüldüğünde bile, mushafların kendisinde ne işitilebilen sesler ne de fiilen telaffuz edilen harfler bulunmamaktadır. Bu durumda, Kur'ân'ın lafzî varlığının mushaflara hulûl ettiğini söylemek, kendi tanımlarıyla da çelişmektedir.[385]

[382] Sâlimî, *et-Temhîd*, 189.
[383] Sâlimî, *et-Temhîd*, 190.
[384] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/ 86; Nesefî, *Tebṣıra*, 1/263.
[385] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 123-124.

Mâtürîdîlerin, bu konuda geçmiş âlimlerden nakille aktardıkları görüşe göre Kur'ân hulûl etmeksizin mushaflarda yazılmış, dillerde okunmuş ve hafızalarda korunmuştur. Sayfalarda yazılı olması, ilâhî kelâmın fiziksel olarak o sayfalarda yer aldığı anlamına gelmez. Bu izah, Kur'ân'ın sûre, âyet ve tertipli bir yapıya sahip olmasının onun yaratılmış olduğuna delalet etmeyeceğini ifade eder. Aksine bu unsurların, ezelî kelâmın mahlûkat düzeyinde lafzî ve cismanî bir tezahürü olduğunu göstermektedir.[386]

Mu'tezile'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğu yönündeki temel iddialarını desteklemek amacıyla ortaya koyduğu bir diğer yaklaşım ise, Ehl-i sünnetin kelâmın tek olduğu anlayışına dayanır. Mu'tezile bu anlayışa çeşitli eleştiriler yöneltmiştir. Onlara göre kelâmın ezelî, zâtî ve tek bir anlamdan ibaret olduğunu savunmak, kelâmın içerik bakımından emir, nehiy ve haber gibi birbirinden farklı kategorilere ayrılabilmesi gerçeğiyle çelişmektedir. Şâyet Allah'ın kelâmı tek bir anlam ise ve bu mana zât-ı ilâhîye ile kâim, ezelî ve cüzlere ayrılmaktan münezzeh ise, nasıl olur da içerik bakımından birbirinden farklı anlam kategorilerini, yani emir, nehiy ve haberi ihtiva edebilir?[387]

Bu bilgilerden hareketle Mu'tezile'ye göre bu üç kelâm türü -emir, nehiy ve haber- hem mâhiyet hem maksat itibariyle birbirinden tamamen ayrıdır. Emir, bir fiile sevk etmeyi; nehiy, bir fiilden uzaklaştırmayı; haber ise bilgi vermeyi amaçlar. Bu üç tür kategori, yapısı bakımından farklıdır ve birbirinin yerine ikame edilemez. Nitekim namaz, zekât ve hac gibi ibadetlere dair emirler kendi aralarında dahi farklılık arz eder. Nehiyler ve haberler de içerik bakımından birbirinden ayrıdır. Bu doğrultuda Mu'tezile, kelâmın eğer tek bir anlamdan ibaret olduğu söyleniyorsa, bu anlamın nasıl olup da birbirinden ayrı ve zıt olan çeşitli fiilî hükümlere delâlet edebileceğini sormaktadır. Buradan hareketle de Allah'ın kelâmının mahlûk olması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Ayrıca Mu'tezile, "Allah kendisiyle güç yetirdiği şeyle âlim, bildiği şeyle de kadirdir", şeklindeki kendi ifadelerinin bir çelişki doğurmadığını fakat tek bir kelâmda emir ve nehyin birlikte bulunmasının, bu sıfatların zâtta cem

[386] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 124; Nesefî, *Tebşıra*, 1/284.
[387] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 122; Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/103.

edilmesinden daha fazla imkânsızlık içerdiğini ileri sürer. Çünkü ilim ve kudret farklı olsa da zıt değildir ancak emir ve nehiy zıt fiillerdir.[388]

Bu tür aklî itirazlara karşılık Sâbûnî, kelâmın anlam kategorilerinin birbirinden ayrı türler değil, aynı anlamın farklı yönlere taalluk eden cihetleri olduğunu belirtmekte ve Mu'tezile'nin bu yaklaşımını geçersiz bulmaktadır. Sabûnî'ye göre kelâmın mâhiyetini doğru şekilde idrak eden bir kimse, emir, nehiy ve haber arasında hakikatte bir zıtlık veya tezat bulunmadığını görür. Zira emrin hakikati, bir fiile çağrıdır; nehyin hakikati ise, bir fiilden sakındırmaya yöneliktir. Ancak bir fiile çağırmak, aynı zamanda onun karşıtı olan fiilden de uzak durmayı ihtiva eder. Bu itibarla, her emir zıddından nehiy, her nehiy de zıddından emirdir. Nitekim oruç emri yeme ve içmeden uzak durmayı içerdiği gibi, yeme ve içmenin yasaklanması da orucun emredildiğini gösterir. Netice itibarıyla emir ve nehiy arasında mâhiyet değil, cihet ve taalluk farkı söz konusudur. Zıtlık, kelâm türlerinin kendisinde değil emredilen ve nehyedilen fiillerin vasıflarında aranmalıdır.[389]

Bu çerçevede Sâbûnî'ye göre haber de benzer bir değerlendirmeye tâbidir. Bir haber ya güzel bir şeye ya çirkin bir fiile ya da sevap vaat eden veya azap tehdidi içeren bir içeriğe dair olur. Güzel şeylerden bahseden bir haber, dua anlamı taşır; emir de zaten emredilen şeyin güzelliğine delâlet eder. Aynı şekilde va'd de güzelliğe çağrıdır. Eğer haber çirkinlik içeriyorsa, bu da bir sakındırma anlamı taşır; nehiy ve vaîd gibi. Bu durumda emir, nehiy, va'd, vaîd ve haber, mâhiyetleri farklı olan varlık türleri değil; aynı kelâmın farklı yönlere taalluk eden dua olmaktadırlar. Buna göre bunların hepsi, tek bir ezelî kelâmın çeşitli açılımları olup, aralarında bir çelişki bulunmamaktadır.[390]

Kur'ân'ın yaratılmış veya yaratılmamış olduğu tartışması, yalnızca metnin ontolojik statüsüne değil, aynı zamanda olay, zaman ve ezeliyet ilişkisine de odaklanır. Bu bağlamda ilâhî kelâmın zamana bağlı olup olmadığı, tarihsel bir vakıa şeklinde mi gerçekleştiği yoksa zaman üstü bir hakikat olarak mı anlaşılması gerektiği meselesi

[388] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 122; Nesefî, *Tebşıra*, 1/262.
[389] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 122-123.
[390] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 122-123.

belirleyici bir ölçüt hâline gelir. Tartışmanın bu boyutu, kelâmın ezelîliği ile tarihsel tezahürleri arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı sorusunu gündeme taşır.

Mu'tezile, Allah'ın henüz meydana gelmemiş olaylara dair ezelde bu olaylar gerçekleşmeden önce haber vermesinin, Allah'a yalan isnat etmeyi gerektireceğini iddia etmiştir. Onlara göre henüz vuku bulmamış fiiller geçmiş zaman kipiyle ifade edildiğinde, bunlar gerçekleşmeden önce söylenen haberlerin yalan olması söz konusudur. Zira henüz vuku bulmamış olaylar vuku bulmuş gibi ifade edilmektedir. Bu bağlamda "Ve Âdem Rabbine isyan etti ve sapıttı"[391] buyruğunun, Âdem'in isyanından önce gerçek kabul edilmesi durumunda, bunun gerçeğe aykırı bir ifade olacağı ileri sürülmektedir. Aynı şekilde "Ve İbrahim dedi ki: Rabbim, bu beldeyi emin kıl"[392] âyetinin ve buna benzer âyetlerin, olay henüz meydana gelmeden zikredilmesi durumunda, bunun hakikate uygun olmayan ifadeler olacağı iddia edilmektedir.[393] Mu'tezile, Allah'ın verdiği haberlerin gerçekleşmeden önce bildirilmesi durumunda yalan ifade olacağını iddia eder. Onlara göre bir haberin doğru olması için onun gerçekleşmiş olması gerekiyorsa, geleceğe dair verilen bir haberin gerçekleşmeden önce doğru kabul edilmesi mümkün değildir. Bu bağlamda, Allah'ın Firavun hakkında, "Fakat yalanladı ve isyan etti, sonra arkasını dönüp koştu, bir topluluk toplayarak, 'Ben sizin en yüce Rabbinizim' dedi"[394] şeklinde buyurmasının, bu olaylar henüz gerçekleşmeden önce haber verilmiş olması durumunda sorun teşkil edeceğini iddia ederler.

Nesefî bu yaklaşıma karşı çıkarak, Allah'ın verdiği haberlerin, onların içerdiği olayların mâhiyetine uygun olarak verildiğini ifade etmektedir. Allah bir olayı haber verdiğinde, eğer o olay henüz gerçekleşmemişse, bu haberin mâhiyeti "gerçekleşecektir" şeklinde anlaşılmalıdır. Eğer olay gerçekleşmişse, bu haber "gerçekleşmiştir" anlamına gelir. Eğer olay ortadan kalkmışsa, "gerçekleşmişti" şeklinde değerlendirilmelidir. Dolayısıyla, değişiklik haberin kendisinde değil, haber verilen olayın mâhiyetindedir. Aynı durum Allah'ın ilmi açısından da geçerlidir. Allah, Âdem'in yaratılmadan önce var olacağını bilmiştir, yaratıldıktan sonra "vardır"

[391] Tâhâ 20/21.
[392] el-Bakara 2/126.
[393] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/296; Ḳādî Abdülcebbâr, *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, 554.
[394] en-Nâziât 79/22-24.

şeklinde bilmiştir ve vefat ettikten sonra ise "vardı" şeklinde bilmiştir. Bu değişiklikler, Allah'ın ilminde değil, bilinen varlıkların durumunda meydana gelmektedir.[395] Nesefî, bu durumu şâhid âlemden sütun örneğiyle izah etmeye çalışır. Ona göre bir kişi sütuna yöneldiğinde sütun onun önünde, arkasını döndüğünde arkasında, sağına yöneldiğinde sağında, soluna döndüğünde ise solunda bulunur. Ancak bu farklı konumlar, sütunun kendisinde meydana gelen bir değişiklikten kaynaklanmaz; değişen, sütunun konumu değil, onu algılayan kişinin yönelişidir. Bu örnekle Nesefî, haber verilen şeylerde meydana gelen değişikliğin, haberin kendisinde bir değişim anlamına gelmediğini ifade etmektedir.[396]

Mu'tezile ayrıca, Allah'ın emir ve nehiylerinin ezelde bulunmasının imkânsız olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda, "Ayakkabılarını çıkar" [397] hitabının, Mûsâ (aleyhisselâm) henüz yaratılmadan önce var olmayacağını belirtir. Aynı düşünce doğrultusunda Mu'tezile, bir kimsenin henüz doğmamış çocuğuna, "Ey Zeyd, bana su getir" şeklinde hitap etmesinin anlamsız olacağını belirtir. Bu nedenle böyle bir ifadenin gerçeklikle bağdaşmadığını ifade eder. Onlara göre emir ve nehiylerin muhatapları mevcut değilse, bu emirlerin geçerliliği de söz konusu olamaz. [398] Mâtürîdîler ise bu iddiaya karşı çıkarak, Allah'ın emirlerinin ezelde sabit olduğunu, ancak muhatap mevcut olduğunda icra edildiğini ifade etmektedirler. Onlar, Allah'ın bilgisinin değişmediğini, ancak bilinen şeylerin (mâlûm) zaman içinde varlık sahasına çıkmalarıyla, bu bilginin farklı bağlamlarda ifade edildiklerini belirtmektedirler. Bu itibarla, Allah'ın emirleri ve yasakları ezelidir ama fiiliyata dökülmesi muhatapların yaratılmasıyla olmaktadır.[399]

Sonuç olarak, Mâtürîdîler, Mu'tezile'nin iddialarını aklî olarak değerlendirmekte, Allah'ın ezeli haberlerinin hiçbir şekilde yalan olarak nitelenemeyeceğini ve bunların ilâhî ilmin kesinliğini taşımakta olduğunu ifade etmektedirler. Onlara göre Allah'ın kelâmı ezelîdir ve O'nun haberleri, olayların mâhiyetine uygun olarak değerlendirilmelidir. Allah'ın gelecekte gerçekleşecek olayları geçmiş zaman kipiyle

[395] Nesefî, *Tebşıra,* 1/296-297.
[396] Nesefî, *Tebşıra,* 1/ 297.
[397] Tâhâ 20/12.
[398] Nesefî, *Tebşıra,* 1/263.
[399] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevḥîd*, 112-113; Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, 90-91.

haber vermesi, O'nun ilminin kesinliğinden ve değişmezliğinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, Mu'tezile'nin iddiaları temelsizdir.[400]

Kur'ân'ın yaratılmış olarak kabul edilmesi hâlinde varılacak sonuçlar, doğrudan şeriatın sürekliliğini tartışmalı hâle getirir. Bu bağlamda Mu'tezile'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunarak kelâmın hâdis, yani sonradan var olduğu görüşünü ileri sürmesi, Nesefî açısından birçok probleme yol açar. Zira bu anlayış, ona göre Kur'ân'ı zamana bağlı bir metin konumuna indirger ve onun ilâhî ve evrensel boyutunu zedeler. Kelâmın hâdis kabul edilmesi, yalnızca Kur'ân'ın belirli bir döneme ait bir söz olduğu sonucunu doğurmakla kalmaz, aynı zamanda şeriatın da tarihsel ve geçici olduğu iddiasını beraberinde getirir. Nesefî'ye göre Allah'ın kelâmı ezelîdir ve bu ezeliyetin kabulü, şeriatın bağlayıcılığının devamı açısından zorunludur. Günümüzde dahi Kur'ân'a dayalı dinî hükümlerin geçerliliğini koruyor olması, Mu'tezile'nin bu iddiasını geçersiz kılar. Eğer Allah'ın kelâmı gerçekten yaratılmış ve süreksiz olsaydı, O'na ait emir ve yasakların kalıcı bir bağlayıcılığı bulunmaması gerekirdi. Bu durum ise şeriatın ilga edilmesi ve dinî hükümlerin geçersiz hâle gelmesi anlamına gelirdi.[401]

Bu yaklaşımdan hareketle Nesefî, dinin (şeriatın) sürekliliğinin ancak Allah'ın kelâmının ezelî kabul edilmesiyle mümkün olacağını belirtir. Zira Hz. Peygamber'in sözleri ve uygulamaları, doğrudan Allah'ın kelâmına dayanmakta olup bu yönüyle dinî bağlayıcılık taşımaktadırlar. Kur'ân'da, "O, kendi heva ve hevesinden konuşmaz"[402] ve "Peygamber size ne verdiyse onu alın"[403] âyetleriyle bu durum açıkça ortaya konulmuştur. Hz. Peygamber'in getirdiği emir ve yasakların bağlayıcılığı, kaynaklarının ilâhî olması sayesinde mümkündür. Bu nedenle, Allah'ın kelâmı süreksiz olsaydı, bu bağlayıcılık da ortadan kalkmış olurdu.[404] Mu'tezile, bu sonucu bertaraf etmek amacıyla, kelâmın sona ermiş olmasının şeriatın sona erdiği anlamına gelmeyeceğini, zira şeriatın icmâ ile sürdürülebileceğini ileri sürer. Ancak Nesefî bu iddiaya karşı çıkar. Çünkü icmâ, Kur'ân'a dayalı bir delil niteliğindedir. Eğer Kur'ân'ın mahlûk olduğu kabul edilirse ve onun ilâhî yönü ortadan kalkarsa, bu

[400] Nesefî, *Tebşıra,* 1/299.
[401] Nesefî, *Tebşıra,* 1/280.
[402] en-Necm 53/3.
[403] el-Haşr 59/7.
[404] Nesefî, *Tebşıra,* 1/ 280.

durumda icmâ da delil olma vasfını yitirir. Dolayısıyla şeriatın dayandığı temel de ortadan kalkmış olur.[405]

Bu nedenle, Allah'ın kelâmının ezelî olduğunu savunmak, yalnızca teolojik bir görüş değil, aynı zamanda şeriatın sürekliliğini koruma anlamına gelen zorunlu bir ilkedir. Eğer kelâm yaratılmış olsaydı, dinî hükümlerin zamana bağlı olarak geçerliliğini yitirmesi gerekirdi. Oysa şeriat varlığını sürdürmekte ve dinî emirler hâlâ bağlayıcılığını korumaktadır. Bu da kelâmın ezelî ve daimî olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır.[406]

Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı meselesi ile ilgili ele alınan hususlardan biri de Allah'ın yaratma fiili ile kelâmı arasındaki ilişki, özellikle de "kün" (ol) emrinin mâhiyetidir. Tartışma, "Biz bir şeyi dilediğimiz zaman ona sözümüz sadece şöyle demektir: 'Ol!' O da hemen oluverir."[407] ve "Biz bir şeyi dilediğimizde ona sadece 'ol' deriz, o da oluverir."[408] âyetleri etrafında şekillenmiştir.

Bu tartışmalar ekseninde Mu'tezile'ye göre mezkûr âyetler, "Allah bir şeyi yaratmak istediğinde onun meydana gelmesini diler ve onu yaratır, böylece o meydana gelir" şeklinde yorumlanmalıdır.[409] Mu'tezile, ezelî olduğu ileri sürülenin, "ol" emriyle ifade edilenin lafzî yapı olmadığını ifade ettikten sonra, onun Allah'ın zâtında kâim bir mana olduğu yönündeki iddiayı da delilden yoksun bulur. Onlara göre ilgili âyetlerde bu tür bir manaya doğrudan ya da dolaylı bir şekilde delâlet eden herhangi bir unsur bulunmamaktadır. Ayrıca "ol" emri, mâhiyeti itibarıyla varlığın meydana gelmesinde etkili bir sebep olarak görülmemelidir. Zira eğer bu ifade gerçekten müessir bir etkiye sahip olsaydı, bu etkinin faili yalnızca Allah değil, bizler de olabilirdik. Çünkü gerçekten müessir olan bir unsur, failin değişmesiyle niteliğini yitirmez. Bu durumda "ol" emrinin bizatihi varlığı vücuda getiren bir unsur olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim bu lafzı ne kadar çok tekrar edersek edelim, bu tekrarın kendi başına bir varlık meydana getirmesi söz konusu olmayacaktır.[410]

---

[405] Nesefî, *Tebşıra,* 1/ 280.
[406] Nesefî, *Tebşıra,* 1/ 280.
[407] en-Nahl 16/40.
[408] Yâsîn 36/82.
[409] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 7/166.
[410] Ḳādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l- ḫamse,* 560-561; Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı,* 107.

Mu‘tezile’nin bu düşüncelerine karşılık Pezdevî, ilgili âyetleri farklı bir perspektiften ele alarak Allah’ın eşyayı “kün” kelâmıyla icat ettiğini ve O’nun kelâmının mahlûk olmadığını belirtir. Ona göre eğer kelâm mahlûk kabul edilirse, onun da başka bir kelâm ile yaratılması gerekecek ve bu durum sonsuza kadar devam ederek Allah’ın hiçbir şeyi yaratmadığı sonucunu doğuracaktır. Bu çelişkili durum, yaratma fiilinin zorunlu olarak ezelî bir kelâma dayanması gerektiğini göstermektedir.[411]

Bununla birlikte, Allah’ın kelâmının iradeden sonra meydana geldiği iddiası Pezdevî tarafından ele alınmakta ve reddedilmektedir. Ona göre Allah’ın iradesi ve kelâmı birbirinden bağımsız ve sonradan meydana gelen unsurlar değildir aksine bu sıfatlar ezelî bir bütünlük içinde bulunmaktadırlar. Buna göre iradenin kelâma önceliği veya kelâmın iradeden sonra gelmesi gibi bir durum söz konusu olamaz. Kelâm ve irade arasında öncelik-sonralık ilişkisi kurulamayacağı gibi, Allah’ın kelâmı da herhangi bir yaratılmışlık vasfına sahip değildir.[412]

Kur’ân’ın mahlûk veya gayr-i mahlûk olup olmadığı tartışmasında kelâmcıların başvurduğu açıklamalardan biri de metnin yapısal özellikleridir. Bu çerçevede sûre, âyet, cüz ve tertip gibi unsurların mâhiyeti üzerinden Kur’ân’ın ontolojik statüsü değerlendirilmiş, bu yapısal düzenin yaratılmışlığa mı yoksa ezelîliğe mi delalet ettiği tartışma konusu edilmiştir.

Kādî Abdülcebbâr, Kur’ân’ın yaratılmış olduğunu**,** çünkü onun lafızlarının, âyetlerinin ve sûrelerinin belirli bir tertibe tabi olduğunu, bazı kısımlarının diğerlerinden önce geldiğini ileri sürmektedir. Ona göre yaratılmamış bir varlık, başlangıcı ve sonu olmayan, değişime ve sıralamaya konu edilmeyen bir mâhiyete sahip olmalıdır. Oysa Kur’ân’ın sûreleri, âyetleri ve kelimeleri belirli bir düzen içerisinde sıralanmış olup, Kur’ân’ın başı ve sonu bulunmakta, bölümlere ayrılabilmekte ve onun bazı kısımları diğerlerinden önce veya sonra gelmektedir.[413] Dolayısıyla, parçalardan oluşan ve belirli bir kronolojik yapı içeren bir metnin yaratılmamış olması mümkün değildir. Pezdevî ise bu görüşe karşı, Allah’ın kelâmının zâtıyla kâim olduğunu, ancak Kur’ân’ın bizzat bu kelâm sıfatının kendisi olmayıp, onun bir tezahürü olduğunu

[411] Pezdevî, *Uṣûlü’d-dîn,* 65-66.
[412] Pezdevî, *Uṣûlü’d-dîn,* 65-66.
[413] Ḳādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usuli’l- ẖamse,* 532; Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 7/86.

görüşünü savunmaktadır. Ona göre Allah'ın kelâm sıfatı bölünmeyen, sıralamaya tabi olmayan ve zâtî bir nitelik taşırken, Kur'ân ise belirli bir nazım ve tertip içinde yaratılmış bir metindir. Pezdevî, bu ayrımı edebî eserler üzerinden örneklendirmeye çalışır. Ona göre bir şairin kasidesi onun kelâmına delalet eder, ancak lafızlarla ifade edilen bu kaside doğrudan onun kelâm sıfatının kendisi değildir. Aynı şekilde, bir hatibin hutbesi veya bir yazarın mektubu onun sözünü yansıtmakla birlikte, doğrudan kelâm sıfatı ile özdeşleşmez. Bu bağlamda, Kur'ân'ın harf, lafız ve tertip olarak yaratılmış olduğu, ancak Allah'ın kelâm sıfatına delalet ettiği için onun yaratılmamış olduğu sonucuna ulaşmaktadır.[414]

Sonuç itibariyle Mu'tezile, Allah'ın dışında kadîm bir varlığın bulunmasının tevhid ilkesiyle çelişeceğini savunarak, Kur'ân'ın da dahil olduğu her şeyin muhdes ve mahlûk olduğunu ileri sürer. Onlara göre Kur'ân'ın kadîm olduğu kabul edildiğinde, bu durum onun ezelîlik vasfını taşıdığı anlamına gelir. Bu ise Kur'ân'a ilâhlık atfetme sonucunu doğurur. Onlar bu gerekçeyle Kur'ân'ın yaratılmış bir varlık olduğunu iddia ederler.[415] Ancak Mâtürîdîler, "muhdes" ile "kadîm" kavramlarının mutlak anlamda birbirine zıt anlamlar taşımadığı kanaatindedirler. Onlara göre muhdes olan bir varlık, önceden yokken, bir başka sebep ve hikmet gereği varlık sahasına çıkmıştır. Bu durumda asıl sorulması gereken, o varlığı hangi ilâhî hikmete binaen yaratıcının yarattığıdır. Mâtürîdîlere göre kadîm olanın varlığı zâtından kaynaklanır ve bu varlık (yalnızca Allah), hiçbir haricî anlam veya sebeple ilişkili olamaz. Çünkü zâtı gereği zorunlu olan (vâcibü'l-vücûd) bir varlığın varlığı, başka bir şeye bağlanamaz ve başkasıyla açıklanamaz.[416] Bu bağlamda Mâtürîdîler, Allah'ın sıfatlarının ne zâtının aynı ne de zâtından tamamen ayrı olduğunu kabul ederler.

3.1.2 Naklî Deliller

Mâtürîdî gelenekte kelâm sıfatına dair tartışmalar ele alınırken, naklî deliller önemli bir yere sahiptir. Ancak Mâtürîdî âlimler, âyet ve hadisleri yalnızca lafzî yönleriyle değerlendirmekle yetinmemiş, onları bağlamı ve bütünlüğü içerisinde anlamaya çalışmıştır. Bu yaklaşım, nassların anlam dünyasını aklî çıkarımlarla birlikte

[414] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* 67-68.
[415] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 7/87.
[416] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/294.

değerlendiren daha sistematik bir yorum anlayışının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu bölümde, Mâtürîdî geleneğin kelâm sıfatına ilişkin ortaya koyduğu naklî deliller ve bu delillere dair değerlendirmeler ele alınacaktır. Diğer mezheplerin konuya ilişkin ileri sürdüğü naklî deliller ve yorumlar ise Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesinin incelendiği başlık altında değerlendirilecektir.

Bu yaklaşımın somut örneklerinden biri, Mâtürîdî'nin bazı âyetler üzerinden Haşviyye ve Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerde görülmektedir. O, "Gerçek şu ki, biz dilersek sana vahyettiğimizi ortadan kaldırırız"[417] Mâtürîdî'ye göre Haşviyye, Kur'ân'ın ve dolayısıyla kelâmın ezelden beri Allah'ın zâtıyla kâim olan bir sıfat olduğunu ve Allah'tan hiçbir zaman ayrılmadığını savunmaktadır. Haşviyye'ye göre Kur'ân zâtıyla mushaflarda, yeryüzünde ve kalplerdedir. Ancak Mâtürîdî, zikredilen âyet çerçevesinde bu görüşlerin çelişkili olduğunu ifade eder. Çünkü kelâm, Allah'a ait ezelî bir sıfat olup ne O'nun zâtının bizzat kendisidir ne de zâttan tamamen ayrı bir varlık olarak düşünülebilir. Bu itibarla kelâmın zâtıyla mushaflarda, yeryüzünde veya kalplerde bulunması mümkün değildir. Mâtürîdî, mushaflarda yer alan Kur'ân'ın, Allah'ın zâtına nispet edilen ezelî kelâmın anlamını aktardığını belirtir. Ona göre mushaflarda bulunan lafızlar, Kur'ân'ın aslından yapılan bir nakil, bir "hikâye"dir. Bu doğrultuda, mushaflarda yer alan kelimeler, Allah'ın kelâmına delalet eden beşerî bir aktarım aracıdır ve Allah'ın ezelî kelâmıyla zâtî bir bağlantı kurulması mümkün değildir.[418] Aksi halde âyette belirtildiği gibi vahyedilenin ortadan kaldırılması, Allah'ın zâtının ortadan kaldırılması gibi olacaktır ki bu da muhaldir.

Mâtürîdî, benzer şekilde Mu'tezile'yi de eleştirir. Mu'tezile'nin, kulların fiillerinin yaratılmasını reddetmesine karşılık Kur'ân'ın yaratıldığını iddia etmesini çelişkili bulur. Ona göre Mu'tezile, yazılan, sabit bırakılan ve silinen lafızların Kur'ân olduğunu ifade ederek halku ef'âli'l-'ibâd[419] konusundaki görüşleriyle kendi içinde bir tutarsızlık sergiler. O, Mu'tezile'nin Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu savunmasının, bu

[417] el-İsrâ 17/86.
[418] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 8/389.
[419] Mu'tezile, halku ef'âli'l-'ibâd meselesinde kulların fiillerinin bizzat kendileri tarafından yaratıldığı görüşünü benimser. Onlara göre adalet ilkesinin korunabilmesi için insanın fiillerinde gerçek anlamda fail olması gerekir. Aksi takdirde kulun işlemediği bir fiilden sorumlu tutulması zulüm anlamına gelir. Bu nedenle Mu'tezile, hayır ve şer tüm fiillerin kulun kendi kudreti ve iradesiyle meydana geldiğini savunur. Allah'ın rolü ise kula fiil işleme gücünü vermekle sınırlıdır. Fiilin doğrudan yaratıcısı kuldur. Geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Ḫalḳu Ef'âli'l-'İbâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15-369-371.

konuda ileri sürdükleri temel ilkelere aykırı düştüğünü ve görüşlerinin çelişkiye dayandığını belirtir. Mâtürîdî, Haşviyye ve Mu'tezile'nin Kur'ân ve kelâm hakkındaki iddialarını hem kelâm sıfatının mâhiyeti hem de itikadî tutarlılık açısından ele alır ve kendi görüşlerini bu bağlamda temellendirir.[420]

Mezhepler arasında kelâmullahın varlığına dair ileri sürülen nassların başında "Allah Mûsâ ile konuştu" [421] âyeti gelmektedir. Buna göre Mâtürîdî, Allah'ın Mûsâ ile konuşmasını masdarla (mef'ûl-i mutlak) pekiştirdiğini ve bunun konuşmanın kesinliğine delâlet ettiğini ifade eder. Bu âyet, Allah'ın mütekellim sıfatına sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca inkârcıların, "Allah bizimle konuşmalı değil midir?" [422] âyetinde dile getirdikleri taleplere dikkat çeken o, bu beklentilerin yalnızca kibir ve sınır tanımazlıktan kaynaklandığını ve Allah'ın bu tür talepleri reddederek eleştirdiğini belirtir. "Onlardan bir zümre vardır ki Allah'ın kelâmını dinler..." [423] âyeti ise ona göre kelâmullahın varlığına dair açık bir delil niteliğindedir. Bu bağlamda Mâtürîdî, kelâmın mâhiyetine ilişkin tartışmaların ötesinde, kelâmullahın varlığını kesin bir gerçeklik olarak ele alır. [424]

Mâtürîdîlere göre "Allah Mûsâ ile konuştu"[425] ayetinde yer alan masdar kullanımı, kelâm sıfatının hakikî anlamda Allah'a nispet edildiğini gösteren önemli delillerden biridir.[426] Onlara göre âyetteki bu te'kit, özellikle Mu'tezile'nin kelâm anlayışına karşı güçlü bir anlam taşımaktadır. Nitekim Mu'tezile, kelâmı Allah'ın zâtıyla kâim ezelî bir sıfat olarak değil, sonradan yaratılmış bir fiil olarak değerlendirmektedir. [427] Mâtürîdîler ise Arap dilinde masdarla yapılan te'kidin hakikate hamledildiğini ve mecaz ihtimalini büyük ölçüde ortadan kaldırdığını belirtir. Bu sebeple söz konusu âyetin, Allah'ın kelâm sıfatıyla mütekellim olduğuna ve kelâmın O'na ait ezelî bir sıfat olarak anlaşılması gerektiğine işaret ettiğini ifade ederler. Bu doğrultuda Mu'tezile'nin

[420] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 8/389.
[421] en-Nisâ 4/164.
[422] el-Bakara 2/118.
[423] el-Bakara 2/75.
[424] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd,* 120.
[425] en-Nisâ 4/164.
[426] Sâlimî, *et-Temhîd,* 192; Saffâr, *Telhîs,* 747, 748.
[427] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 7/58.

konuya ilişkin yorumlarının hem dilsel hem de itikadî açıdan problemli olduğu sonucuna ulaşırlar.[428]

Mâtürîdî, kelâm sıfatının naklî delillerle temellendirirken, Mu'tezilî âlim Kâ'bî'nin Kur'ân'daki "mecî" (gelme) ve "ityân" (varma) kavramlarına[429] dayanarak kelâm sıfatının sonradan yaratılmış bir sıfat olduğunu ileri sürmesini eleştirir. Kâ'bî, "mecî"[430] ve "ityân"[431] ifadelerinden hareketle, Allah'ın kelâm sıfatını mahlûkata özgü bir değişiklik ve yaratılmışlık çerçevesinde değerlendirir.

Mâtürîdî bu değerlendirmeleri eleştirerek, söz konusu kavramların Allah'a nispet edilmesinin, lafzi anlamlarıyla değil ilâhî sıfatların yüceliğine uygun bir şekilde anlaşılması gerektiğini belirtir. Ona göre "mecî" ve "ityân" gibi kavramlar, Allah'a nispet edildiğinde değişim ve yok olma gibi yaratılmış varlıklara özgü özellikleri içermez. Allah, bu kavramları Kur'ân'da kendisine nispet etmiştir. Bu ifadeler, Allah'ın mutlak kemaline uygun olarak yorumlanmalıdır. Mâtürîdî, fiilî sıfatlarla beraber kelâm sıfatının da benzer bir biçimde değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Ona göre Allah'ın sıfatları, yaratıklara özgü eksikliklerden tamamen münezzehtir.[432]

Mâtürîdî, bu görüşünü naklî bir delille de destekler. Nitekim Hz. İbrahim'in "Ben böyle batıp sönenleri sevmem"[433] ifadesine dikkat çeken Mâtürîdî, bir hâlden başka bir hâle geçen, değişen veya yok olan bir varlığın tanrılık vasfına haiz olamayacağını ifade eder. Bu çerçevede o, Allah'ın sıfatlarının ezelî olduğunu ve yaratılmışlara özgü eksikliklerden tamamen münezzeh olduğunu vurgular.[434]

Kur'ân-ı Kerîm'de bazı ayetlerde yer alan haberî sıfatlar konusunda kelâm âlimleri, zahirî anlamın uygun olmadığı durumlarda te'vil yöntemine başvurur ve bu süreçte ayetlerin bağlamını ile mecaz imkânını esas alır.[435] Bu çerçevede Mâtürîdî, ilgili

[428] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 120.
[429] Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 1/384; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, tah. Şuayb el-Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421-2001), 38/76.
[430] el-Fecr 89/22.
[431] "Onlardan öncekiler de tuzak kurmuşlardı. Allah'ın azabı binalarını, temelinden gelip yıktı da tavanları başlarına çöküverdi ve azap kendilerine fark edemedikleri yerden geldi", en-Nahl 16/26.
[432] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 116.
[433] el-En'âm 6/76.
[434] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 116.
[435] Geniş bilgi için bk. Ömer Aydın, "Haberi Sıfatları Anlama Yolları", *Journal of İstanbul University Facuty of Teology* (Nisan 1999), 133-158.

ayetlerde geçen "gitmek" ve "gelmek" kavramlarının mecazî anlamda kullanıldığını ifade eder ve buna benzer ifadelerin doğru bir şekilde yorumlanmasının itikadî açıdan zaruri olduğunu belirtir. "Rabbin geldiği, melekler de saf saf olduğu zaman"[436] âyetini ele alırken, "gelmek" kavramına özel bir anlam atfeder ve bu tür sıfatların Allah'a nispet edilmesinde veya edilmemesinde isabetli bir yaklaşımın gerekliliğine işaret eder. Mâtürîdî'ye göre âyette geçen "Rabbin geldiği" ifadesi, Allah'ın bir mekândan başka bir mekâna gelmesini ifade etmez. Burada kastedilen anlam, Allah'ın emrinin gelmesi ve hükmünün tecelli etmesidir.[437]

Mâtürîdî, "gitmek" ve "gelmek" kavramlarının Allah için kullanıldığında lafzî anlamlarıyla değil, Allah'ın yüceliğine uygun bir şekilde yorumlanması gerektiğini ifade eder.[438] Ona göre bu tür ifadeler, Allah'a nispet edilen sıfatların beşerî niteliklerden tamamen soyutlanarak anlaşılması gerektiğini göstermektedir. Nitekim günlük dilde "falanın kelâmını işittim," "filanın sözünü yazdım" gibi ifadeler kullanılır. Mâtürîdî, bu tür ifadelerin tamamının mecazî olduğunu ve lafzi anlamda değerlendirilmemesi gerektiğini belirtir. Çünkü bir kimsenin kelâmı doğrudan işitilmez. İşitilen, kelâmın kendisiyle ifade edildiği seslerdir. Aynı şekilde, yazılan şey de kelâmın bizzat kendisi değil, kelâmın anlaşılmasına aracılık eden sembollerdir. Bu çerçevede, Mâtürîdî'ye göre kelâmın hakikati işitme veya yazma fiilleriyle nitelenemez.[439]

Allah'ın fiilleri ile haberî sıfatlar arasındaki ilişki, kelâm ekolleri arasında önemli bir tartışma konusudur. Özellikle fiillerin Allah'a nispetinin nasıl temellendirileceği bu tartışmanın temel boyutlarından birini oluşturur. Bu bağlamda Mâtürîdî, "gelmek" anlamına gelen mecî kavramını mecazî bir yorum çerçevesinde ele alır. Mâtürîdî, "gelmek" anlamına gelen "mecî" kelimesinin de bu doğrultuda değerlendirilmesi

[436] el-Fecr 89/22.
[437] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 17/215-220.
[438] Mâtürîdî, naslarda geçen "mecî" (gelmek), "zehâb" (gitmek) ve "kuûd" (oturmak) gibi kavramları lafzî anlamlarıyla değil, mecazî ve te'vîle açık ifadeler olarak değerlendirmiştir. Ona göre bu tür lafızlar, Allah hakkında cisimler ve mahlûkat bağlamında kullanılan anlamlarıyla yorumlanamaz. Nitekim Mâtürîdî'ye göre cisimlerin gelişi, bir yerden başka bir yere intikali ifade ederken, Allah'ın "gelmesi"nden maksat, bir işin veya hükmün zuhûr etmesi, yani açığa çıkmasıdır. Bu bağlamda, "De ki: Hak geldi" (el-İsrâ 17/81) ayetinde geçen "gelme" fiilinden murad, hakikatin ortaya çıkması ve bâtılın geçerliliğini yitirmesidir. Aynı şekilde, "gitmek" de cisimler için bir mahalden başka bir mahale intikal anlamı taşır; zira Mâtürîdî'ye göre bu tür hareket ve intikaller ancak cisim ve arazlar için söz konusudur. Dolayısıyla Allah hem gitmek hem gelmek şeklindeki bu tür fiziksel intikallerden münezzehtir. O'na izafe edilen bu tür kavramların zahirî anlamlarıyla değil, lafzın bağlamına uygun mecazî anlamlarıyla anlaşılması gerekir. Geniş bilgi için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 140-141.
[439] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 8/389.

gerektiğini ifade eder. Ona göre bir fiilin doğrudan gerçekleştiği bilinmeyen bir zâta o fiilin isnad edilmesi mecazidir. Mâtürîdî, fiillerin Allah'a nispet edilmesinin esasında fiillerin neticelerinin Allah'a nispet edilmesi olduğunu ifade eder. Örneğin, "namaz Allah'ın emridir" ifadesi, aslında "namaz Allah'ın emriyle kılınır" anlamına gelir. Bu nedenle namazın Allah'ın sıfatlarından biri olduğu söylenemez. Buradan hareketle, "gelmek" kavramının Allah'a nispet edilmesi de fiilin neticesinden kaynaklanır ve bu, Allah'ın ezelî sıfatlarından birine işaret etmez.[440]

Bu yaklaşımdan hareketle Mâtürîdî, "mecî" (gelme) kavramının farklı varlıklara nispet edilmesi durumunda, anlamının değişebileceğini belirtmektedir. Ona göre bu kavramın arazlara nispet edildiğinde, "zuhur" (ortaya çıkma) anlamına gelir. Örneğin, "Allah'ın yardımı gelip fetih gerçekleştiğinde"[441] âyetindeki Allah'ın yardımının gelmesi ifadesi, "intikal" (bir mekândan başka bir mekâna hareket) anlamında değil, "zuhur" (yardımın ortaya çıkması) anlamında anlaşılmalıdır.

Ancak bu fiilin nesnelere izafe edilmesi durumunda, bir mekândan başka bir mekâna hareket anlamı taşıyacağını ifade eder. Mâtürîdî bu doğrultuda, bir fiil bir varlığa nispet edildiğinde, anlamın o varlığın mâhiyetine uygun bir şekilde anlaşılmasının elzem olduğuna dikkat çeker.[442] Mâtürîdî, konuyu Allah'ın araz veya cisim olmaması veçhesinden de ele alarak, "mecî" fiilinin Allah'a nispet edilmesi durumunda, fiilin yaratılmış varlıkların özelliklerine atıf yapılarak yorumlanamayacağının altını çizer. Bu nedenle, söz konusu kavramın Allah'a izafesi durumunda verilecek anlam ile arazlara ve nesnelere nispet edilmesi durumunda verilecek anlamın farklı olması gerektiğini belirtir. Allah'a izafe edilen "mecî", O'nun zâtının kemaline ve ezelî sıfatlarının mâhiyetine uygun bir şekilde anlaşılmalıdır.[443]

Özetle Mâtürîdî, Mu'tezilî âlim Kâ'bî'nin "mecî" kavramını araz ve cisimlere nispet ederek, kelâm sıfatını da aynı şekilde değerlendiren ve kelâmullahın sonradan yaratılmış olduğunu ileri süren görüşlerini eleştirir. Ona göre "mecî" kavramının

[440] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 17/215-220.
[441] el-Fetih 48/1.
[442] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 17/215-220.
[443] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 17/215-220.

Allah'a izafesi, yaratılmış varlıkların nitelikleriyle benzerlik kurularak değil, O'nun zâtıyla kâim olan ezelî kelâm sıfatına uygun bir şekilde anlaşılmalıdır.

Mâtürîdî âlimlerden Ebû İshak es-Saffâr, Allah'ın kelâm sıfatına sahip olduğunu savunur ve bu görüşünü naklî delillerle temellendirmeye çalışır. Bu bağlamda, "İşte resuller! Biz, onların bir kısmını bir kısmına üstün kıldık. İçlerinden Allah'ın konuştukları vardır"[444] âyetini, Allah'ın kelâm sıfatının varlığına delil olarak sunar. Saffâr, bu âyetten hareketle Allah'ın, peygamberlerden bazılarını kendisiyle konuşmak sûretiyle diğerlerinden ayırdığını ve bu konuşmanın, peygamberlerin bir kısmını diğerlerinden üstün kılma anlamına geldiğini ifade eder. Ona göre bu durum, Allah'ın kelâm sıfatına sahip olduğunu gösterir.[445]

Mâtürîdî âlimler, Allah için suskunluğun düşünülemeyeceğini ifade ederler.[446] Bu bağlamda Ebû İshak es-Saffâr, kelâm sıfatını ispat etmeye çalışırken "Allah, kendisinden başka ilâh olmadığına şâhidlik eder"[447] âyetini delil olarak sunar. Saffâr'a göre Allah'ın bu âyette belirttiği şâhidliği, O'nun kelâm sıfatına işaret etmektedir. Bu minvalde Allah'ın mütekellim olduğu bu doğrultuda sabit bir hakikattir. Eğer bu durum reddedilecek olursa, Allah'ın, kelâmın zıddı olan dilsizlik ve suskunlukla nitelendirilmesi gerekecektir. Bu ise Allah'ın kemal safatlara sahip bir varlık olduğu inancıyla bağdaşmayacak bir nitelemedir.[448]

Kelâm âlimleri, kendi kelâmî yaklaşımlarını temellendirirken naklî deliller arasında hadislere de başvurur. Bu bağlamda Mu'tezilî âlimler, Allah'ın ezelde suskun bulunduğu ve kelâma sahip olmadığı yönündeki görüşlerini desteklemek amacıyla bazı hadisleri delil olarak ileri sürer.[449] Ancak Nesefî, bu tür rivâyetlerin inanç alanında delil olarak kullanılamayacağını ifade etmektedir. Ona göre ahad haberler kesin bilgi sağlamadığı için kelâmın ezelî olmadığına dair bir kanıt teşkil edemez. Nesefî, inanç konularında yalnızca kesin bilgi ifade eden delillerin kullanılabileceğini ve ahad haberlerin bu niteliğe sahip olmadıklarını belirtmektedir. Zira aklî delile aykırı

[444] el-Bakara, 2/253.
[445] Saffâr, *Telhîs*, 747.
[446] Nesefî, *Tebṣıra*, 1/259.
[447] Âl-i İmrân 3/18.
[448] Saffâr, *Telhîs*, 750.
[449] Geniş bilgi için bk. Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/223.

olan bir haber ne kabul edilir ne de zahir anlamına inanılır. Aklî delile aykırı olan bu haberler ya reddedilir ya da mecazî bir anlam taşıdığı kabul edilerek yorumlanabiliyorsa yorumlanır. Eğer bir rivâyet, kesin aklî delillere aykırı ise**,** bu durumda o rivâyetin mecazî bir anlam taşıdığı kabul edilmeli ya da tamamen reddedilmelidir. Bu noktada Nesefî, kelâmın ezelî olması gerektiğini savunan aklî delillerin, ahad haberlerden daha güçlü olduğunu ifade etmektedir. [450]

Saffâr, Allah'ın bir hitabı olduğunu kabul etmenin, O'nun kelâmının bulunduğuna açık bir şekilde işaret ettiğini savunur. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in şu hadisini delil olarak sunar: "Allah'ın sözünün diğer sözlere olan üstünlüğü, Allah'ın yaratıklarına olan üstünlüğü gibidir" (فضل كلام الله علي سائر الكلام كفضل الله علي خلقه). Saffâr, bu hadisle Hz. Peygamber'in, Allah'a açık bir şekilde kelâm sıfatı atfettiğini ifade etmektedir.[451]

Saffâr, bu hadisten hareketle, ilâhî kelâmın Allah'ın ilâhlık vasfının bir gereği olduğunu ve bu kelâmın, Allah'ın yüceliğine uygun özellikler taşıması gerektiğini vurgular. Ona göre Allah'ın kelâmı, mahlûkata has niteliklerden tenzih edilmeli yani her türlü eksiklikten âri olduğu kabul edilmelidir. Bu yüce nitelik (sübhâniyye), ilâhî kelâmın yaratılmışların kelâmını niteleyen harf, ses ve hâdislik gibi özelliklerden tamamen soyutlanmış olmasını gerektirir. Çünkü ilâhî kelâm, Allah'ın ezelî ve kemal sıfatlarından biri olarak, yaratılmış varlıkların kelâmından farklı bir yapıya sahiptir.[452]

Mâtürîdîlerin kelâm sıfatına ilişkin ortaya koydukları temellendirme, halku'l-Kur'ân meselesine dair yaklaşımlarının da zeminini oluşturmuştur. Bu nedenle Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı tartışması, kelâm sıfatından bağımsız bir konu olarak değil, ilâhî kelâmın mahiyetine ilişkin görüşlerin bir devamı olarak ele alınmıştır. Kelâmcılar da bu meselede görüşlerini temellendirirken Kur'ân'ın mâhiyetine temas eden âyetlere başvurmuş ve söz konusu âyetleri kendi kelâmî yaklaşımları doğrultusunda yorumlamışlardır.

Bu doğrultuda nesh olgusunu delil gösterenlerden biri de Mu'tezilî âlim Kâ'bî'dir. İmam Mâtürîdî'ye göre Kâ'bî, bazı delillere dayanarak Kur'ân'ın sonradan yaratılmış

[450] Nesefî, *Tebşıra,* 1/279.
[451] Saffâr, *Telhîs*, 751.
[452] Saffâr, *Telhîs*, 751.

olduğunu ileri sürer. Ona göre Kur'ân'da nesh bulunması ve sûre ile âyetlere ayrılması, onun mahlûk olduğuna işaret eder. Bu nedenle Kâ'bî, Allah'ın böyle bir kelâm ile nitelenemeyeceğini savunur. Ancak Kâ'bî bu görüşüne mukabil olarak, kelâmın ilim gibi bir sıfat olabileceğini de ifade eder. Bununla birlikte, Allah'a ait hakiki anlamda olmasa bile bir ilim sıfatının bulunabileceğini kabul edemeyeceğini de itiraf eder. Mâtürîdî, Kâ'bî'nin bu görüşünün onun zâtî sıfatları kabul etmesiyle çeliştiğini belirterek eleştirir. Zira Kâ'bî, en azından ilim, sem' gibi sıfatları -hakiki anlamda olmasa bile- kabul ettiği gibi kelâm sıfatını da kabul etmelidir. Eğer ilim gibi sıfatlar sonradan meydana getirilmemişse, kelâm da aynı şekilde sonradan meydana getirilmiş olmamalıdır.[453] Mâtürîdî, kelâm sıfatının da tıpkı diğer zâtî sıfatlar gibi Allah'a nispet edilmesi gerektiğini ifade eder.[454] Mâtürîdî bu bağlamda, Kâ'bî'nin Kur'ân'ın yaratılmışlığını temellendirmek için nesh olgusunu delil olarak kullanmasını eleştirir ve Kur'ân'ın "Allah'ın kelâm sıfatını tanımaya vesile olması" yönündeki ifadenin mecazdan ibaret olduğunu belirtir.

Bu bilgilere paralel olarak, Kādî Abdülcebbâr'a göre; "Biz bir âyeti unuttururşak ya da değiştirirsek..."[455], "De ki: Rabbimin sözleri için deniz mürekkep olsa, Rabbimin sözleri bitmeden önce deniz tükenirdi..."[456] "Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de (mürekkep olup) ardından yedi deniz daha katılsa Allah'ın sözleri tükenmezdi..."[457] âyetlerinde geçen "bir kısmını değiştirmek", "değiştirilmesi" yahut "benzerinin getirilmesi" gibi ifadeler, Kur'ân'ın yaratılmış olduğuna işaret etmektedir.[458]

Kādî Abdülcebbâr'ın nesh üzerinden dile getirdiği bu görüşlere karşılık, Pezdevî neshin bizzat kelâmda değil, hükümde vaki olduğunu belirtir. Ona göre nesh, doğrudan Allah'ın kelâmına değil, kelâm aracılığıyla bildirilen hükme yöneliktir. Zira söz konusu olan nesh, ilâhî hükmün belirli bir müddetle kayıtlı olduğunu ve bu müddetin beyan edildiğini göstermektedir. Allah, dilediği zaman hükmünü değiştirir. Neshin Kur'ân'daki tezahürü, lafız olarak vaki olmuştur. Bunun örneği olarak, Hz. Ömer'e atfedilen şu rivâyeti zikreder: "Yaşlı erkek ve yaşlı kadın zina ettiklerinde, Allah'tan

[453] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 117-118.
[454] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 117-118.
[455] el-Bakara 2/106.
[456] el-Kehf 18/109.
[457] Lokmân 31/27.
[458] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/89.

bir ceza olmak üzere onları recmediniz. Allah Aziz'dir, Hakîm'dir. Bu, Allah'ın Kitabı'ndan okunanlardandı." Pezdevî'ye göre bu rivâyet, Kur'ân'ın lafzi tilavetinin kaldırılmasının, yani lafzın kulların kalplerinden silinmesinin bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Ancak bizzat Allah'ın kelâmına gelince, onun üzerine neshin vaki olması mümkün değildir. Zira bu, aklen imkânsızdır.[459]

Yaratma fiili ile kelâm sıfatı arasındaki ilişki, Kur'ân'daki ilgili âyetler ışığında ele alındığında, kelâm âlimlerinin bu konuda farklı değerlendirmeler yaptıkları görülür. Mu'tezile âlimleri, "Allah her şeyin yaratıcısıdır"[460] âyetini, Kur'ân'ın yaratılmış ve hâdis olduğu görüşlerine delil olarak ileri sürer.[461] Sâbûnî, bu âyeti açıklarken Mu'tezile'nin çelişkiye düştüğünü ifade eder ve onların bu âyeti Allah'ın sıfatlarını açıklamak için kullanmalarını eleştirir. Zira Mu'tezile, bu âyetten yola çıkarak Allah'ın kelâmının da yaratılmış olduğunu savunurken, aynı yaklaşımı insan fiilleri veya nitelikleri için uygulamamaktadır. Sâbûnî'ye göre bu, tutarsız bir yorumdur. Çünkü Mu'tezile'nin "kulların fiilleri Allah tarafından yaratılmamıştır" görüşünü benimsemeleri, âyeti kendi ön kabullerine göre yorumladıklarını ve bağlamın dışında kullandıklarını göstermektedir.[462]

Bu tartışma ekseninde Mu'tezile'nin Kur'ân'ın yaratılmış olduğu görüşünü temellendirmek üzere sıkça ileri sürdüğü bir diğer naklî delil de "Biz onu Arapça bir Kur'ân yaptık"[463] âyetidir.[464] Söz konusu âyette yer alan جعل ce'al (onu yaptık/kıldık) fiili, Mu'tezili âlimler tarafından "yaratmak" anlamına gelen "halk" kelimesiyle eşanlamlı kabul edilir. Onlara göre Kur'ân'ın Arapça oluşu, sonradan vücuda gelmiş bir varlığın özelliğini gösterir ve bu durum Kur'ân'ın mahlûk olması anlamına gelir.[465]

Mu'tezile'nin bu görüşlerine karşılık, Mâtürîdîler konuyu farklı bir perspektiften tahlil eder, Kur'ân ve kelâm sıfatı arasında bir ayrıma giderler.[466] Onlara göre her ne kadar

[459] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* 69.
[460] ez-Zümer 39/62.
[461] Ḳādî Abdülcebbâr, el-*Muğnî,* 7/94.
[462] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 128-129.
[463] ez-Zuhruf 43/3.
[464] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 7/94.
[465] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/262.
[466] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* 73.

mezkûr âyette kastedilen Kur'ân olsa da[467] kelâm sıfatı kastedilmez.[468] Diğer taraftan ce'alnuhudaki "hu" zamirini kelâmın zâtını ifade eden değil, bu kelâma işaret eden şey olarak değerlendirirler. Zira Mâtürîdîlere göre kelâma delalet eden, genel anlayışta kelâm ve Kur'ân olarak anlaşılır. Bu kelâma delalet eden ise bazen Arapça, bazen İbranice bazen de Süryanice olur. Mâtürîdîlere göre Kur'ân'ın Arapça ve lehçeleriyle indirildiği ifade edilse de söz konusu âyette geçen ce'al (onu yaptık/kıldık) fiili, yaratma anlamında değil, Allah'ın kelâmına delalet eden ibareler anlamındadır.[469] Bu çerçevede, Mâtürîdîler, âyetteki ifadenin "Kur'ân'ı Arapça ifadelerle açıklayıp, anlamını ve hükümlerini Arapça dilinde beyan ettik" şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtirler. Bu değerlendirme çerçevesinde, burada yaratma değil, bir tefsir ve beyan süreci söz konusudur.[470]

Mâtürîdîler, ce'al fiilinin anlamını dil bilgisi açısından fiilin geçtiği bağlama göre değerlendirirler. Eğer ce'al fiili tek bir nesneye yönelirse, bu durumda yaratma anlamına gelir ancak fiil iki nesneye yönelirse, burada yaratma değil, hüküm verme veya isimlendirme anlamı ortaya çıkar. Bu bağlamda, Mâtürîdîler, örneğin "Ve onlar (Müşrikler), Rahmân'ın kulları olan melekleri dişi kıldılar"[471] âyetini referans alarak, burada ce'al fiilinin yaratma anlamında değil, sadece bir isimlendirme veya nitelendirme anlamında kullanıldığını ifade ederler. Aynı şekilde, "Kur'ân'ı parçalara ayıranlar"[472] âyetinde ce'al fiili bir nesneyi bölmeyi ifade etmemekte, o nesneye bir ad verme ya da onu bir kavramla tanımlama işlevi görmektedir.[473] Ayrıca Mâtürîdîler, ce'al fiilinin, Kur'ân'ın Arap dili ve lehçesiyle indirilmesini ifade ettiğini beyan etmişlerdir.[474]

Kur'ân'ın yaratılmışlığı veya yaratılmamışlığı tartışmaları çerçevesinde kelâmcılar, görüşlerini temellendirirken âyetlerden hareketle başvurdukları önemli kavramlardan biri olarak "muhdes" kavramını öne çıkarırlar. Mu'tezile, "Rablerinden kendilerine gelen her yeni ihtarı (muhdes)"[475] âyetindeki muhdes kelimesinin "mahlûk" anlamına

[467] Nesefî, *Baḥrü'l-kelâm*, 135.
[468] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, 73.
[469] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 128-129.
[470] Nesefî, *Baḥrü'l-kelâm*, 135; Nesefî, *Tebṣıra*, 1/298.
[471] ez-Zuhruf, 43/19.
[472] el-Hicr 15/91.
[473] Nesefî, *Tebṣıra*, 1/298.
[474] Nesefî, *Baḥrü'l-kelâm*, 135.
[475] el-Enbiyâ 21/2.

geldiğini ileri sürer ve buradan hareketle Kur'ân'ın yaratılmış olduğu sonucuna varır.[476] Nesefî, Kur'ân'ın "muhdes" olarak nitelendiği âyetlerin, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü şekilde yani onun asli olarak sonradan yaratılmış olduğunu ispatladığı yönündeki görüşü reddeder. Ona göre muhdes kelimesi, mutlak manada bir varlığın sonradan meydana geldiğini değil, hitap çevresindeki kimseler açısından onun bilgi veya haber olarak yeni anlamına geldiğini ifade eder. Bu konuda Nesefî, dildeki örfî kullanımlara işaret eder. Örneğin bir kimsenin eski bir kölesi varken yeni bir köle edindiğinde, yaşça daha büyük olsa dahi, "yeni kölem" ifadesini kullanabileceğini belirtir. Bu tür kullanımlar, "yenilik" kavramının izafî yönünü göstermektedir. Bu bakımdan Kur'ân'ın kendisi ile ilgili âyetlerde geçen "muhdes" gibi lafızların, Kur'ân'ın mâhiyetine dair ontolojik bir hüküm içerdiği iddia edilemez. Nesefî'ye göre bu tür ifadeler, Kur'ân'ın yaratılmış olduğuna dair açık bir delil teşkil etmediğinden, ihtilaf konusu meselede muhaliflerin elinde geçerli bir hüccet kalmamaktadır.[477]

Kur'ân'ın mâhiyetine dair tartışmalar çerçevesinde kelâmcıların delil olarak başvurdukları kavramlardan biri de Kur'ân'da geçen "zikir" kavramıdır. Mu'tezile, "Rablerinden kendilerine gelen her yeni ihtarı"[478] geçen âyetindeki "ityân" fiiline dayanarak, âyette kastedilen zikrin bizzat Kur'ân olduğunu ve Kur'ân'a isnat edilen geliş (ityân) vasfının, hâdis olduğuna delalet ettiğini ileri sürer. Onlara göre "gelmek" fiili de araz türünden bir niteliktir. Arazlar ancak sonradan meydana gelen varlıklarda bulunabileceğinden dolayı Kur'ân da bu doğrultuda hâdis olmalıdır.[479] Ancak Sâbûnî, "gelmek" kavramının, Allah'ın kelâmının zâtına değil, onun mahlûkata yönelik kelâmının delaletine işaret ettiğini belirtir. Ona göre indirme, varma, yok etme, saklama ve var etme gibi fiillerin tamamı, doğrudan Allah'ın zâtına değil, kelâmına delalet etmektedir.[480]

Bu çerçevede Nesefî, "zikran, resûlen yetlû" (ذكرا رسولا يتلوا)[481] ayetinde yer alan "zikir" kavramını kendi kelâmî perspektifi çerçevesinde yorumlamaya çalışır. Buna

[476] Ḳādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 7/87; Sâbûnî, *el-Kifâye,* 128-129; Nesefî, *Tebṣıra,* 1/298.
[477] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/298.
[478] el-Enbiyâ 21/2.
[479] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 7/87.
[480] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 128-129.
[481] "Allah, ahirette onlara şiddetli bir azap hazırlamıştır. O hâlde, ey iman etmiş olan akıl sahipleri, Allah'a karşı gelmekten sakının! Allah, size bir zikir (Kur'an) indirdi. İnanıp yararlı işler işleyenleri karanlıklardan aydınlığa çıkarmak üzere, size Allah'ın apaçık ayetlerini okuyan bir peygamber göndermiştir…" et-Talâk /10-11.

göre âyetteki bu ibare, vahyin muhataplarının kendilerine ilâhî mesajı tebliğ eden bir peygamberin sözünü işittikleri, yani peygamberin tilavet ettiği vahyi dinledikleri anlamına gelebilir. Aynı zamanda bu ifade, peygamber aracılığıyla kendilerine ulaşan her türlü öğüt veya hatırlatmanın "zikr" olarak kastedildiği şeklinde de anlaşılabilir. Nesefî, bu yorumu onların Kur'ân karşısındaki tutumlarıyla ilişkilendirir. Zira söz konusu kimseler Kur'ân tilavet edildiğinde ona karşı alaycı bir tavır sergilemezler, bilakis ona tazim gösterip onu yüceltirlerdi.[482] Nesefî'nin bu görüşlerine paralel olarak Üsmendî, "zikir" kelimesinden muradın Kur'ân'ın lafız ve ibareleri olduğunu belirtmiştir. Ayrıca o, "zikir"in, mahlûkata öğüt veren resûl anlamına gelmesinin de mümkün olduğunu ifade eder.[483]

İlâhî iradenin buyruklarını ifade eden "emir" kavramı, bu mesele bağlamında ele alınan temel kavramlardan biri olmuştur. Mu'tezile, "Biz onu Arapça Kur'ân olarak indirdik"[484] âyeti gereğince inzal durumunun hâdis varlıklar için söz konusu olduğunu belirterek, Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu iddia eder. Üsmendî, tıpkı "Allah'ın va'di mutlaka yerine gelecektir"[485] âyetinde geçen "va'd" kelimesinden muradın, va'd edilen şeyin kendisi olması gerektiğini düşündüğü gibi, inzal ifadesiyle kastedilenin -kendisine göre hâdis olan- Allah'ın kelâmına delalet eden ibareler olduğunu savunmaktadır.[486]

Mu'tezile "Ve Allah'ın emri yerine getirilmiştir"[487] âyetindeki "emir" kelimesinin Allah'ın kelâmı anlamına geldiğini iddia eder ve buradan hareketle ifadenin Kur'ân'ın yaratılmış olduğu görüşünü desteklediğini düşünür. Çünkü onlara göre Allah'ın emirleri sonradan meydana gelmiştir.[488] Nesefî bu âyetteki "emir" kelimesinin "Allah'ın cezası ve intikamı" anlamına geldiğini ve bu kelimenin kelâm sıfatı ile ilişkilendirilerek kelâmın mahlûk olduğu sonucunun çıkarılamayacağını belirtir. Nitekim Arap şairlerinin kullandığı "Ona dedim ki: İşlerimin tamamı Allah'a aittir ve dönüşte muhakkak O'na döneceğim" ifadesinde de "emir" kelimesi tüm işleri ve

[482] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/298.
[483] Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, 91; Nesefî, *Tebṣıra,* 1/298.
[484] Yusuf 12/2.
[485] er-Rûm 30/ 6.
[486] Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, 91.
[487] el-Ahzâb 33/37.
[488] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 7/88.

fiilleri kapsayacak anlamda kullanılmaktadır. Ancak bunun Allah'ın kelâmı olan emir anlamına gelmediğini ifade etmiştir.[489]

Mu'tezile, Kur'ân'ın yaratılmış olduğu görüşünü desteklemek amacıyla başka âyetlere de muracaat etmektedir. Bu doğrultuda referans aldığı âyetlerden biri de "Rabbinin adıyla oku, O ki yarattı"[490] âyetidir. Mu'tezile'ye göre bu âyette, okuma fiilinin ardından yaratma fiilinin zikredilmesi dikkat çekicidir. Onlar bu sıralamadan hareketle, okunan şeyin yaratılmış olduğunu ileri sürerler. Zira yaratma fiili Allah'a nispet edilmekte ve bu fiilin öncesinde geçen okuma emri, yaratılmış bir nesneye gönderme yapmaktadır. Buradan hareketle, okunan şeyin Kur'ân olduğunu kabul etmekte, Kur'ân'ın da yaratılmış olduğu neticesine varmaktadır.[491]

Ebû Şekûr es-Sâlimî ise Rahman sûresinde geçen "(Rahman), Kur'ân'ı öğretti. İnsanı yarattı"[492] âyetlerinde, Allah'ın "öğretme" (ta'lîm) fiili ile "yaratma" (tahlîk) fiilini birbirinden ayırdığını ortaya ifade eder. Bu ayrım, Kur'ân'ın yaratılmış olmadığına dair önemli bir işarettir. Söz konusu âyetlerde, Kur'ân'ın öğretildiği ifade edilirken, insanın yaratıldığı belirtilmiştir. Sâlimî'ye göre bu dilsel ve ondan kaynaklı anlamsal ayrım, Kur'ân'ın yaratılmış bir varlık olmadığını ve dolayısıyla ezelî olduğunu ima eder.[493] O, bu görüşünü Hz. Peygamber'e nispet edilen bir rivayete dayanarak da temellendirmeye çalışır. Buna göre İbn Abbâs, Hz. Peygamber'den şu rivayeti aktarmaktadır: "Kur'ân, Allah'ın yaratılmamış kelâmıdır. Âhir zamanda bazı insanlar çıkıp 'Kur'ân yaratılmıştır' diyecekler. Allah, melekler ve bütün insanlar onlara lanet etsin." [494] Sâlimî'ye göre bu rivâyet, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia eden anlayışa karşı bir uyarı niteliği taşımakta ve Kur'ân'ın yaratılmamışlığı inancının İslâm inancındaki konumunu da pekiştirmektedir. Böylelikle Mâtürîdî âlimler, konuya hem lafzî hem de rivâyet temelli yaklaşarak, Kur'ân'ın ezelîliğini savunmakta ve

[489] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/298.
[490] el-Alak 96/1.
[491] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 7/90.
[492] er-Rahmân 55/1-3.
[493] Sâlimî, *et-Temhîd,* 191.
[494] Bu rivayet, klasik hadis kaynaklarında yer almamaktadır ancak sonraki dönem kelâm ve akaid literatüründe, Kur'ân'ın yaratılmamış olduğu yönündeki itikadî yaklaşımı desteklemek amacıyla aktarılan bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır. Sâlimî, *et-Temhîd*, 191. (القرآن كلام الله غير مخلوق، ويخرج في آخر الزمان ناس يقولون إن القرآن مخلوق فعليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين)

Mu‘tezile’nin okuma-yaratma ilişkisinden hareketle ulaştığı sonucu reddetmektedirler.

Sonuç olarak, Mu‘tezile, Kur’ân naslarında geçen “ityan”, “mecî”, “muhdes”, “yaratmak”, “zikir”, “münezzel” gibi lafızları, harf ve sesten oluşan kelâm bağlamında değerlendirerek, Kur’ân’ın muhdes, yani yaratılmış olduğuna hükmeder.[495] Onların bu yaklaşımlarında Kur’ân, fiziksel ve işitsel unsurlarla kayıtlı bir metin olarak ele alınmış ve mahlûkiyet bu yönüyle temellendirilmiştir. Mâtürîdîler ise Allah’ın kelâmının, beşerî kelâm gibi ses ve harflerden ibaret olup zaman ve mekânla kayıtlı bir mâhiyete sahip olmadığını savunur. Buna karşılık ilâhî kelâmın, Allah’ın zâtıyla kâim ve ezelî bir sıfat olduğunu kabul ederler. Kur’ân’ın lafzî formunun yaratılmış olma ihtimali kabul edilse dahi, bu durum kelâmullahın hakikatine değil, onun mahlûkata yönelik tezahürüne ilişkindir. Bu bağlamda Mâtürîdî gelenek, kelâm sıfatını lafzın ötesinde, anlam merkezli ve ezelî bir hakikat olarak temellendirir ve bu doğrultuda Kur’ân’ın yaratılmışlığına dair iddiaları reddeder.

3.2 Kıyâsü’l-Gâib Ale’ş-Şâhid Metodunun Tartışmalardaki Rolü

“Kıyâsü’l-gâib ale’ş-şâhid”, kelâm ilminde sıkça başvurulan bir akıl yürütme yöntemidir.[496] Bu yöntem, mâhiyet itibarıyla doğrudan bilgiye konu olması mümkün olmayan aşkın varlıkların, duyusal tecrübeyle kavranabilen nesneler aracılığıyla anlaşılmasını hedefler.[497] Söz konusu kıyas, klasik mantık prensiplerinden olan “aynı illet ve anlamı taşıyanların aynı hükmü alacağı; illet ve anlam bakımından farklı olanların ise ayrı hükümlerle değerlendirileceği” prensibine dayandırılır. Kelâm ekolleri arasında bu akıl yürütme biçiminin kavramsal kapsamı ve epistemolojik olarak geçerliliği ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Nitekim Ebû Hâşim el-Cübbâî, “şâhid” terimini bilinen, “gâib” terimini ise meçhul olan şeklinde yorumlarken; Kâdî Abdülcebbâr ve Ebü’l-Muîn en-Nesefî gibi kelâmcılar, şâhidi duyularla algılanabilen varlık alanı, gâibi ise duyularla idrak edilemeyen metafizik gerçeklik olarak tanımlar. Genelde her burhanî delil, bilinenden bilinmeyene ulaşmayı

[495] Ömer Pakiş, “Mu’tezile ve Ehl-i Sünnet’in Halku’l-Kur’ân’la İlişkilendirilen Âyetleri Okuma Biçimi”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 7/27 (Ocak 2006), 120.
[496] Talip Kızılkaya, *Mâtürîdî Kelâm Metodu* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 81-83.
[497] Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevḥîd*, 92-93.

amaçlarken bu istidlal tarzı, müşahede edilemeyen metafizik alana dair hakikatlerin, müşahade edilebilen fenomenler aracılığıyla zihinsel düzlemde temellendirilmesini amaçlar.[498]

Mâtürîdîler,[499] Eş'ârîler[500] ve Mu'tezile'ye[501] mensup kelâmcılar, özellikle ulûhiyyet ile ilgili konularda ve ilâhî sıfatların ispata kavuşturulmasında kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid yöntemini oldukça yoğun biçimde kullanmışlardır. Bu yöntem her ne kadar sistematik kelâmın inşasında merkezi bir rol oynamış olsa da kelâmcıların birçoğu tarafından, mâhiyeti itibarıyla teşbih ve temsil içerdiği, dolayısıyla Allah ile mahlûkat arasında tenzih ilkesini ihlal eden bir benzeşme doğurabileceği gerekçesiyle de eleştirilmiştir.[502]

Kelâmcılar, zihinlerdeki öncüllerden hareketle kıyas yöntemini kullanarak sebep-sonuç ilişkileri doğrultusunda hakikate ulaşmayı amaçlar. Bu minvalde kelâm âlimleri, duyuların ötesinde yer alan ilâhî zât, onun sıfatları ve ahiret gibi metafizik alana dair meselelerle ilgili konularda kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid yöntemini kullanır. Somut olandan başka bir somuta ulaşmak nispeten kolay olsa da duyusal âlemden duyusal olmayana geçiş her zaman güçtür. İnsan aklının sınırlılığından kaynaklanan bu zorluk soyut hakikatlerin şâhid âlemden alınan temsillerle kavranmaya çalışılmasına yol açar. Kur'ân, ilâhî zât ve sıfatların teşbih ve temsilden münezzeh olduğunu vurgular.[503] Bu noktada Müşebbihe, Haşviyye ve Mücessime gibi mezheplerin teşbihçi Tanrı tasavvurlarının temelinde, soyut olanı somutla temsil etme eğiliminin bulunduğu söylenebilir.[504] Zira şâhid ile gâib arasındaki ontolojik farklılık, delillendirme sürecinde belirleyici bir unsur olarak öne çıkar. Allah ve sıfatlarının gâib konumunda yer aldığı dikkate alındığında, şâhid âlemdeki olguları esas alarak bu aşkın varlıklara dair görüşleri temellendirmeye çalışmak, aslında ontolojik olarak birbirinden farklı iki

[498] Yusuf Şevki Yavuz, "İstidlâl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/323.
[499] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 92-94.
[500] Ebû Bekr Muhammed b. Fûrek, *Mücerredü Maḳālâti'ş-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasan el-Eş'ârî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârû'l-Meşrik, 1987), 31-32.
[501] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/3.
[502] Yavuz, "İstidlâl", 23/323.
[503] eş-Şûrâ 42/11.
[504] Ahmet Erkol, "Kelâm İlminde Kıyâsu'l-Gâib Ale'ş-Şâhid Metodunun Kullanımı", *EKEV Akademi Dergisi* 8/20 (Yaz 2004), 163.

varlık düzlemini karşılaştırmak anlamına gelir. Yönteme yöneltilen eleştirilerin temelinde de bu ontolojik farklılık yer almaktadır.[505]

Mu'tezile, "şâhidin gâibe delaleti" yönteminden hareketle Allah'ın zâtına nispet edilen bazı sıfatları temellendirmeye çalışır. Onlara göre bir sıfatın varlığı öncelikle şâhid âlemde bilinip kavranmalı, ardından aynı türden bir nitelendirmenin gâib hakkında da geçerli olduğuna hükmedilmelidir.[506] Zira şâhidde sabit olmayan bir hükmün gâibe taşınması, bilinmeyen bir iddianın ileri sürülmesi anlamına gelir ve bu yaklaşım epistemolojik olarak geçersizdir. Bu bağlamda, bir sıfatın mâhiyeti şâhidde farklı, gâibte farklı olamaz.[507] Mu'tezile, "şahide dayanarak gaibin istidlâlî yöntemi"ni kullanarak Allah'ın zâtına ait bir takım sıfatlar olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Bu amaçla mesela şöyle derler: Bizden birisinin âlim olmasının sebebi "ilim" olduğuna ve Allah da âlim olduğuna göre onun da bir ilim sebebiyle âlim olması, yani ilmin onun bir sıfatı olması gerekir. Mu'tezile, Allah'ın zâtına yakışan diğer sıfatlarda da aynı şekilde istidlal yöntemini kullanarak tesbit etmeye çalışmışlardır.[508]

Mâtürîdî, kelâm ilminde "şâhidin gâibe delaleti" meselesine dair kelâm ekolleri arasında ortaya çıkan teorik ayrışmalara dikkat çeker. Bu tartışmaların temelinde, aklî kıyaslamaların itikadî alana uygulanmasının beraberinde getirdiği epistemolojik farklılıklar yatmaktadır. Bazı kelâmcılar, şâhid âlemde gözlemlenebilen olguların, kendilerine benzer olan gaybi varlıklara delalet ettiğini savunur. Onlara göre şâhid, gâibin bir tür numunesidir çünkü fer' hükmünde olan bir varlık, esasını aldığı asıldan mâhiyetçe farklı olamaz. Bu görüş ayrıca, bilgiye ulaşmada şâhid varlıkların epistemolojik bir araç olduğu ve bu yöntemin "benzerin benzere kıyası" ilkesine dayandığı kabulüyle temellendirilir. Ancak Mâtürîdî, bu yaklaşımı reddeder ve meseleye ontolojik öncelik açısından yaklaşır. Ona göre eğer kadîm olan bir varlık bulunmasaydı, onunla istidlalde bulunulan şâhid varlıklar da vücut bulamazdı. Bu durumda, varlık silsilesinde önce gelenin, yani gâibin, sonradan var olan şâhide göre asıl kabul edilmesi zorunludur. Zira şâhid âlemde başka bir sebebe bağlı olarak var

[505] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd,* 92-94; Nail Karagöz, "Mâtürîdî'de Şâhidin Gâibe Delâleti Metodu", *Kader* 17/2 (2019), 325.
[506] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 7/3.
[507] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/55; Kâmil Güneş, *Kelâmî Ekollerin Farklılaşmasında Nasların Rolü* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 111.
[508] Erkol, "Kelâm İlminde Kıyâsu'l-Gâib Ale'ş-Şâhid Metodunun Kullanımı", 166.

olan her şeyin, onu meydana getiren cevherden farklı ve ona müteallik olduğu aklî olarak açıktır. Bir bina veya bir yazı bunun örneğidir. Bu çerçevede Mâtürîdî, epistemolojik değil ontolojik bir önceliği esas alarak, gâibin bilgi edinmede referans teşkil eden değil, bilakis referans alınan, yani asıl konumunda olduğunu belirtir. Buna göre onun nazarında şâhidin gâibe delaleti, benzerlik (müşabehete) değil, mâhiyet farklılığı (muhalefete) açısındandır. Başka bir ifadeyle, şâhidin işaret ettiği, gâibin ona zıt olan hakikatidir.[509]

İmam Mâtürîdî'ye göre insan zihni aşkın ve mücerret olguları kavrayabilmek için zorunlu olarak hissî âlemde tecrübe ettiği fenomenlerden hareketle çıkarımda bulunur. O, bunu, epistemolojik bir zorunluluk olarak telakki eder. Nitekim Mâtürîdî'ye göre mutlak anlamda soyut olanı idrakten aciz olan insan, benzeşim (teşbih) yoluyla aşkın hakikatlere yaklaşmak durumundadır. Konuyla ilgili onun şu ifadesi dikkat çekicidir: "Tevhid kavramında asıl olan, başlangıcının teşbih, nihâyetinin ise tevhid olmasıdır."[510]

Mâtürîdî, ahiret tasavvurunun dünya hayatında deneyimlenen haz ve elemler üzerinden oluşturulup anlamlandırılabileceği gibi, ulûhiyyetle ilgili tasavvurların da şâhid âleme ait örnekler yoluyla oluşturulabileceğini savunur. Bu gâibin şâhide kıyası şeklinde yapılan akıl yürütmenin sonucudur. Beşerî idrakin şâhid âlemle sınırlı olması, gâib âlemin tasavvur edilmesi için insana adeta başka yol bırakmamaktadır. Kur'ân'ın uslübu da bu doğrultuda olup Allah kendisini insanlara anlatırken insanın tasavvuruna hitap eden kavramlar kullanır. Bu çerçevede Allah'ın kendisini "âlim" ve "kadir" gibi, insana da isnat edilen sıfatlarla nitelemesi, beşerî idrake hitap eden bir tenzil stratejisi olarak değerlendirilir. Mâtürîdî'ye göre bu tür müşterek sıfatlar, insanın tevhidi idrake ulaşabilmesi için başlangıç noktası işlevi görür.[511]

Bu doğrultuda Mâtürîdî, bir yönüyle ilâhî hitabın da aynı yöntemi kullandığını ifade etmektedir. Ancak o, ilâhî hitaptaki bu kullanımın ilâhî bilgiye dayalı bir irşad maksadı taşıdığını, kulların metodolojik zorunluluk sebebiyle yaptığı çıkarımlarla aynı

[509] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 92-94; Erkol, "Kelâm İlminde Kıyâsu'l-Gâib Ale'ş-Şâhid Metodunun Kullanımı", 170-171
[510] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 105-106.
[511] Karagöz, "Mâtürîdî'de Şâhidin Gâibe Delâleti Metodu", 333.

kategoride değerlendirilemeyeceğini önemle belirtir. Zira Allah'ın böyle bir bilgi edinme yöntem ve sürecine ihtiyacı bulunmamaktadır. O, insanların teşbih ve ta'tîl gibi aşırılıklardan korunmaları için, onlara duyusal alanda aşina oldukları örneklerle hitapta bulunmuştur. Mâtürîdî, bu noktada tenzihin önemine de dikkat çekerek, Allah hakkında "âlim" gibi sıfatlar kullanılırken hemen ardından "ancak diğer âlimler gibi değil" şeklinde bir kayıt düşülmesi gerektiğini özellikle ifade eder.[512]

Mu'tezile, şâhid dünyada kelâmın harf ve parçalara ayrılmış sesten ibaret olduğunu dolayısıyla gayb âleminde de aynı mâhiyette bulunması gerektiğini savunur. Bu yaklaşıma göre kelâm kadîm olamaz, zorunlu olarak hâdistir. Aksi hâlde kelâmın her iki düzlemde de varlığından söz etmek mümkün değildir.[513] Buna karşılık, Üsmendî kelâmın şâhid ve gayb âlemlerinde harfler ve seslerden ibaret olmadığını, aksine kelâmın, bir kimsede mevcut olan ve onu mütekellim kılan bir mana olduğunu dile getirir. Harfler ve sesler ise bu manaya delalet eden unsurlardır. Üsmendî, bu görüşünü örfi ve aklî delillerle desteklemekte ve insanların kelâmı, kişinin nefsinde ve kalbinde bulunan mana olarak kullandığını belirtmektedir.[514]

Bu tartışmalar çerçevesinde Nesefî ise ilâhî sıfatlarla ilgili tartışmaların temelinde zât-sıfat ilişkisine dair yaklaşımların belirleyici olduğunu belirtir. Ona göre sıfatlar meselesi, özellikle kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid yöntemi çerçevesinde ele alındığında, tartışma sadece mâhiyet tartışmalarından ibaret olmaz. Aynı zamanda epistemolojik temellendirme yöntemlerini de ilgilendirir. Bu minvalde, kelâm sıfatının zât ile kâim olup olmadığına dair tartışma, Nesefî tarafından zât ile kâim sıfatların imkânı ve mâhiyeti hakkındaki daha genel bir problemin uzantısı olarak ele alınmaktadır.[515] Nesefî'ye göre Mu'tezile, Allah'ın zâtında mevcut olan kelâm sıfatını ispat etmemektedir. Kaldı ki onların nazarında Allah'ın zâtında herhangi bir sıfatın bulunması aklen imkânsızdır. Bu sebeple mesele, mâhiyet itibarıyla sıfatlar meselesiyle aynı içeriktedir. Mu'tezile Allah'ın zâtında bir sıfatın varlığını kabul etmediklerinden, lafızların ve ibarelerin şâhid ve gâib için aynı şekilde değerlendirilmesi gerektiğini kabul ederler. Şâhid âlemde kelâmı nefiste bulunan bir

[512] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 91; Karagöz, "Mâtürîdî'de Şâhidin Gâibe Delâleti Metodu", 333.
[513] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/3; Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm,* 88-89.
[514] Üsmendî, *Lübabü'l-kelâm*, 89.
[515] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/285.

mana değil lafız ve seslerden oluşan bir fiil olarak kabul ettikleri için, kelâmın zâtta sabit olan manalara delâlet eden ifadeler olduğunu reddetmek durumunda kalmışlardır.[516]

Bu yaklaşımın doğurduğu sonuçlar, Nesefî tarafından dinî açıdan eleştirel bir çerçevede tartışılır. Ona göre eğer kelâm Allah'ın zâtında kâim bir sıfat olarak mevcut değilse ve lafız ile ses unsurları da bu sıfata delalet etmiyorsa, söz konusu ifadelerin kelâm olarak nitelenmesi mümkün değildir. Böyle bir durumda hiçbir hüküm sabit olmaz, farz ve haramların tanımlanması da imkânsız hâle gelir. Bu ise şeriatın bütünüyle geçersizleşmesini gerektirir. Dolayısıyla Nesefî'ye göre kelâm sıfatını reddeden kimse yalnızca İslâm'dan değil, bütün semavî dinlerden de çıkmış sayılır ve bu tavır, dehrîler ve muattıla ile aynı çizgiye düşmeyi beraberinde getirir.[517]

Kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid bağlamında yapılan tartışmaların diğer vechesi, şâhid âlemde gözlemlenen zıt hâllerin ilâhî zât hakkında ölçü kabul edilip edilemeyeceği meselesi etrafında şekillenmektedir. Bu yaklaşımda, insan dünyasında zorunlu olarak birlikte bulunan karşıt niteliklerin, gâib alana aktarılmasının metodolojik meşruiyeti sorgulanmaktadır. Mu'tezile'ye göre şâhid dünyada canlı bir varlık uyku veya uyanıklık, doğurganlık veya kısırlık, hareket veya sükûn gibi birbirine zıt hâllerden tamamen soyutlanamaz. Bu nedenle, ezelî olan zâtın da kelâm ve onun zıtlarından ezelde soyutlanabileceği ileri sürülmüştür. Her ne kadar şâhid dünyada bu türden bir soyutlanma gözlemlenmese de gâib hakkında böyle bir durumun mümkün olduğu savunulmuştur.[518]

Nesefî, bu yaklaşımı "fasit" olarak nitelendirir. Ona göre bu meselede esas alınan nokta, "ezelî olanın zıtlardan soyutlanmasının imkânsızlığının, şâhid dünyada bunun imkânsız olmasına kıyasla ispat edilmesi" değildir. Aksine, "zâtta bulunması imkânsız olmayan bir şey, ancak zıttının varlığı ile ortadan kalkar" ilkesi esas alınmıştır. Kelâm da bu kapsama girer ve kelâm ancak zıttı bulunduğunda yok olabilir. Ancak zıddının Allah'a nispet edilmesi aklen imkânsızdır.[519]

---

[516] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/285.
[517] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/285-286.
[518] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/59; Nesefî, *Tebṣıra,* 1/276.
[519] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/276.

Muʿtezile'nin ileri sürdüğü ilk iddia, yani "şâhid ile gâib arasında nitelik bakımından bir tür eşitlik (tesviye) bulunduğu" kabulü, aklî bir ilke olarak belirli ölçüde geçerlilik taşıyabilir. Ancak sorun, bu ilkenin yanlış uygulanmasından doğan sonuçlarda ortaya çıkar. Aynı çerçevede, "şâhid âlemde konuşmanın harfler ve seslerden ibaret olduğu" şeklindeki ikinci önerme de tartışmalı bir zemin üzerinde durmaktadır. Nesefî, bu noktada söz konusu önermeyi reddeder ve meselenin zannedildiği kadar kesin olmadığına dikkat çeker. Nitekim Ehl-i sünnet kelâmcılarından İbn Küllâb ile Ehl-i hadis çizgisine mensup Ebü'l-Abbâs el-Kalanisî, konuşmanın harfler ve seslerden meydana geldiğini ifade etmiş olmakla birlikte, kelâmın yalnızca bunlardan ibaret olduğunu savunmamış aksine kelâmı, suskunluğa zıt bir sıfat olarak daha geniş bir çerçevede değerlendirmişlerdir. Bu bakımdan Mu'tezile'nin kelâm tanımı, zahiren bu görüşlere dayanıyor gibi görünse de söz konusu yaklaşımın onların kelâm anlayışını bütünüyle yansıtmadığı Nesefî tarafından vurgulanır.[520]

Kelâmın mâhiyetine ilişkin tartışmaların merkezinde, onun harf ve sesten ibaret olup olmadığı meselesi yer almakta bu problem alanı, kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid metodunun da temel tartışma zeminini oluşturmaktadır. Bu noktada Nesefî, söz konusu meseleye ilişkin değerlendirmesinde; İbn Küllâb ve Ebü'l-Abbâs el-Kalânisî'ye atıfla şu görüşü aktarır: Onlara göre konuşmanın zıtları olan sükût ve kelâmı engelleyen eksiklikler, harflerin ve seslerin ortaya çıktığı mahallerde-yani dil, küçük dil, gırtlak ve dudak gibi organlarda-vuku bulur. Bu nedenle, söz konusu âlimlerin nazarında kelâm, ses ve harflerden oluşan bir yapıdan ibaret değildir. Bunun aksine kelâm, suskunluk ve acziyet gibi konuşmaya engel hâllerin karşıtı olan soyut bir anlamdan ibarettir. Bununla birlikte, şâhid dünyada bu mana, fiilen ancak sesle birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu durumda ses, söz konusu mana ile zorunlu bir delalet ilişkisi içinde değil; bilakis, varlık düzeyinde onunla birlikte bulunan bir nitelik olarak değerlendirilir. Yani sesin kelâm ile ilişkisi, zorunlu karineler yoluyla değil, birlikte var olma esasına dayanır.[521] Bu durumda ses veya lafızlar, kendi başına kelâm olmayıp mananın ya da kelâmın taşıyıcısı konumundadırlar.

[520] Nesefî, *Tebşıra,* 1/281.
[521] Nesefî, *Tebşıra,* 1/281.

Kelâmın gâib âlemde nasıl varlık kazandığı sorunu, kavramın yalnızca zahirî tezahürleri üzerinden değil, onun taşıdığı mana ve sıfat boyutu üzerinden ele alınması gereken bir meseledir. Bu çerçevede Nesefî, kelâmın mâhiyetine dair yaklaşımını, şâhid âlemde bilginin yapısından hareketle temellendirir ve bu yapıyı analoji yoluyla gâib âleme taşır. Ona göre bilgi, tasavvur ve inançla bağlantılı bir zihinsel süreç içinde ortaya çıksa da bilgi olma vasfını yalnızca bundan almaz, bilakis bir şeyi olduğu gibi ortaya koyan bir sıfat olduğu için bilgidir. Bu nedenle bilgi, tasavvur ve inançtan bağımsız olarak da gâib âlemde var olabilir. Aynı ilke kelâm için de geçerlidir: konuşma, harf ve seslere indirgenmiş bir fiil değil, konuşanı konuşan kılan bir sıfattır. Buna göre şâhid ile gâib arasındaki kıyas, varlık biçimleri üzerinden değil, manaların ve illetlerin hakikati üzerinden kurulmalıdır. Şâhid âlemde kelâmın harf ve sesle ortaya çıkması, onun mâhiyetinin yalnızca bunlarla sınırlı olduğu anlamına gelmez.[522]

Mâtürîdî kelâmcısı Sâbûnî, "duyulur âlemdeki kelâm, harf ve sesler türündendir. Gayb âleminde de böyledir" şeklindeki iddiayı ele alır. O, bu iddiayı "şehadet âlemindeki kelâm, harf ve sesler türünden değildir" şeklinde cevaplar ve konuyu daha önce açıkladığını söylediği metotla ilişkilendirir. Bu motodun sonucu olarak görüşlerini söyle aktarır. "Fail hakkındaki sözünüze benzer şekilde size karşılık veririz. Zira şehadet âlemindeki fail, cisim ve cevherler olup, gâib âlemde böyle değildir. Nitekim görünen âlemde ya zorunlu veya aklî metotla âlim olur. Oysaki bu gayb âleminde böyle değildir.[523] Sâbûnî'nin bahsettiği metodun, kelâmın hakikati ve onun tanımıyla ilgili olduğunu belirterek şöyle der.

Mâtürîdîler, Allah'ın zâtında kâim ve birbirinden farklı manalara sahip sıfatlarla mevsûf olduğunu "kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid" yöntemiyle temellendirirler. Onlara göre şâhid dünyada kudret, hayat ve ilim gibi sıfatlarla nitelendirilen bir varlığın, gayb âleminde de aynı sıfatlarla mevsûf olması gerekir. Zira şâhid ile gayb arasında, sıfatların gerektirdiği hükümler bakımından bir fark yoktur. Bu yaklaşımla birlikte, sıfatların zâtın aynısı olmadıkları ama onunla kâim oldukları sonucuna ulaşılır. Yaklaşım, ilim sıfatı bağlamında örneklendirilebilir. "Âlim" bir zâtın bilgiye sahip olmaması düşünülemez; "bilgisi olmayan âlim" ifadesi çelişkili bir önermedir. Bu

[522] Nesefî, *Tebşıra,* 1/281.
[523] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 129-130.

durum, sıfat ile zât arasında zorunlu bir bağlantı bulunduğunu ortaya koyar. Ancak bu bağlantı sıfatların zâttan ayrı olduğunu ifade ederken onunla kâim olduğunu da işaret eder. Eğer bu sıfatlar Allah'ın zâtıyla kâim olmasaydı, Allah'ın bu sıfatlarla mevsûf olması caiz olmazdı. Bu itibarla, Mâtürîdîler'e göre kelâm sıfatı da dâhil olmak üzere tüm sübûtî sıfatlar, Allah'ın zâtında kâim olan ve zâttan ayrı manalar taşıyan hakiki varlıklardır. [524]

3.3 Lafız-Mana Ayrımı ve Kur'an'ın Dilsel Yapısı

Kelâm ilminde, Allah'ın kelâm sıfatı bağlamında ortaya çıkan tartışmalardan biri de kelâmda lafız ve mananın ilişkisine yöneliktir. İlâhî kelâmın lafzî ve mana boyutları arasındaki ilişkiyi açıklama çabası, kelâm ilminin erken dönemlerinden itibaren temel meselelerinden biri olmuştur. Kelâmda lafız-mana ayrımını sistematik bir biçimde ilk kez gündeme getiren âlimin Ebû Hanîfe olduğu iddia edilmektedir. [525] Lafız ve manaların ayrımına yönelik bu yaklaşım, özellikle Mâtürîdî ekolü üzerinde önemli bir etki yapmış ve kelâm sıfatının izahına yönelik açıklamalarda belirleyici olmuştur. Mâtürîdîler, kelâmullahın lafızlarının sonradan yaratıldığını, buna karşılık onun içerdiği mananın ezelî olduğunu savunmuş ve bu ayrımı kelâm sıfatına dair anlayışlarının temeli yapmışlardır.[526] Diğer yandan Mu'tezile, kelâmı Allah'ın bir fiili olarak değerlendirmiş ve Kur'ân'ın hem lafız hem mana yönüyle mahlûk olduğunu ileri sürerek konuyla ilgili Ehl-i sünnetin görüşünü eleştirir. [527] Hanbelîler ise Kur'ân'ın hem lafızlarının hem de manasının yaratılmadığını savunur.[528] Kelâmda lafız-mana tartışmasının temelinde, sıfatların Allah'ın zâtıyla kâim olup olmadığı meselesi yer almaktadır. Zira ilâhî sıfatların zâtla kâim olduğunu kabul edenler, kelâm sıfatını da ezelî olarak kabul eder. Buna karşılık kelâmı Allah'ın fiili olarak görenler, kelâmın sonradan meydana geldiğini savunur. Bu çerçevede lafız-mana tartışması, kelâm sıfatı etrafında şekillenen kelâmî düşüncenin merkezinde yer alan temel meselelerden biri olarak öne çıkar.

[524] Üsmendî, *Lübabü'l-kelâm*, 93
[525] Ebû Hanîfe, "Fıkhu'l-Ekber", 57; Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, 179.
[526] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/259; Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, 63.
[527] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 7/4-6.
[528] Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *İslam İnancının Ana Umdeleri*, çev. Temel Yeşilyurt (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 54.

Bu bağlamda Mâtürîdîler, kelâmın hakikatini yalnızca harf ve seslerden ibaret görmemiş, asıl belirleyici unsurun lafızların işaret ettiği mana olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre lafız kendi başına bağımsız bir değer taşımaz. Ancak zihinde mevcut bulunan bir manaya delalet ettiği ölçüde anlam kazanır ve kelâm niteliği elde eder. Bu yaklaşım, ilâhî kelâmın mahiyetini açıklarken lafız ile mana arasında zorunlu fakat birbirinden ayrıştırılabilir bir ilişki kurma çabasının sonucudur.[529]

Mâtürîdîlere göre sesler ve harfler, nefiste sabit olan manalara delalet ettiği zaman kelâm olarak adlandırılır. Ancak bu lafızlar, söz konusu manalara delil teşkil etmediklerinde kelâm olarak değerlendirilmezler. Zira herhangi bir lafız yahut ifade, zihindeki bir anlamı göstermiyorsa, onunla herhangi bir bilgi veya hüküm sabit olmaz; bu tür ifadeler anlamsızlık kapsamında değerlendirilir. Bu durum, lafızların kendi başlarına değil, ancak nefsî manalara delalet ettikleri ölçüde değer kazandıklarını ve kelâmı meydana getirdiklerini ortaya koyar.[530]

Lafız-mana ilişkisini kelâm sıfatı merkezinde açıklamaya çalışırken, kelâmı çift yönlü [531] bir yapı olarak tanımlayan Mâtürîdîler, ilâhî kelâmın görünür yönünü oluşturan lafızların yaratılmış olduğunu kabul ederler. Bu çerçevede, kelâmın anlam boyutuyla lafzî tezahürü arasındaki ilişki, söz konusu yaklaşımın diğer vechesini teşkil eder. Bu kapsamda onlara göre lafızlar, Allah'ın kelâmına delalet eder ve Kur'ân'ın bu lafızlarına, kelâmı ifade eden sözler anlamında "Allah'ın kelâmı" denir. Çünkü onlara göre kelâm, bu lafızlar vasıtasıyla ortaya konur. Buna göre kelâm Arapça lafızlarla ifade edildiğinde Kur'ân, Süryanice ile ifade edildiğinde İncil, İbranice ile ifade edildiğinde ise Tevrat adını alır. [532] Zira Arapça, Süryanice ve İbranice manzumun sıfatıdırlar. Allah'ın kelâmının sıfatı değillerdir. Çünkü Arapça, Süryanice ve İbranice lisanlar cümlesindendir. Oysa Allah'ın kelâmı lügatlerden bir lügat değildir.[533]

[529] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* 70.
[530] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/283.
[531] Geniş bilgi için bk. Şamil Öçal, "Kelâmullah'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî", *İslamiyyat Dergisi* 2/1 (Ocak-Mart 1999), 61-85.
[532] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/259; Sâbûnî, *el-Kifâye,* 113.
[533] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* 71.

Mâtürîdîler, Allah'ın kelâmını lafız ve mana ilişkisi açısından değerlendirirken, kelâmın asıl mâhiyetinin tek bir mana ve tek bir hakikatten ibaret olduğunu belirtirler. Bu yaklaşıma göre kâğıt üzerine yazılan harfler ile boğazda (hançerede) meydana gelen sesler mâhiyet itibarıyla birbirinden farklıdır. Eğer yazıya dökülen harfler hakiki anlamda kelâm olsaydı, boğazda teşekkül eden seslerin kelâm olması mümkün olmazdı; aynı şekilde sesler hakiki kelâm olsaydı, yazılı harfler kelâm sayılamazdı. Buna rağmen hem yazılı harflere hem de seslere kelâm denilmiştir. Bunun sebebi, kelâmın mâhiyetinin her ikisinden de ibaret olmaması, fakat her ikisinin de zihindeki manaya delalet etmeleridir. Zira bir ibarenin yazılı biçimi ile sesli ifadesi, aynı manayı yansıtır. Dolayısıyla kelâm, lafız ve sesin kendisinde değil, bunların delalet ettiği manadadır. Bu doğrultuda nakledilen "Allah'ın kelâmı mushaflarımızda yazılmış, dillerimizle okunmuş ve zihinlerimizde ezberlenmiştir; ancak hiçbirine hulul etmemiştir" sözü de, kelâmın lafızdan ve sesten ibaret olmayıp bunlara delalet eden bir mana olduğunu açıkça göstermektedir. Bu durum tıpkı "ateş"in sözle anılması ve yazıyla kayda geçirilmesi gibidir. Ancak ne söz ne de yazı bizzat ateşin kendisine dönüşür veya onun fiilî etkisini taşır. Mâtürîdîler, bu açıklamalarıyla kelâmın ezelî bir sıfat olarak harf ve ses gibi yaratılmış unsurlara indirgenemeyeceğini ve lafız ile mananın birbirinden ayrı değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymuşlardır.[534]

Mâtürîdîlerin kelâmî yaklaşımında, lafızdan ziyade anlama vurgu yapmak özellikle Allah'ın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişki gibi temel meselelerle ilgili önemli bir ilke hâlini almıştır. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın isimleri ve sıfatları bağlamında dil, hem zorunlu bir vasıta oluşu hem de anlamın sınırlarını belirleyen bir çerçeve olması sebebiyle kritik bir önem taşır. Bu önemin sebebi, tevhid ilkesinin insan idrakine ancak beşerî dil aracılığıyla aktarılabilecek olmasıdır. Zira beşerî dilin dışında başka bir yolla bu ilkeleri ifade etmek mümkün değildir. Ancak bu ifade biçimi, dilin tarihsel olarak oluşmuş anlam alanı ve bilgi birikimi ölçüsünde gerçekleşir. Bu sebeple tevhid, mâhiyeti itibarıyla aşkın (müteal) bir hakikati temsil etse de aklî ve naklî delillere dayalı olarak, dilin ifade gücünün izin verdiği nitelemeler çerçevesinde kavramsallaştırılmıştır.[535]

[534] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 123-124.
[535] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 17/387-392.

Bu doğrultuda İmam Mâtürîdî, dilin hem imkânlarını hem de sınırlarını göz önünde bulundurarak lafız ve mana ilişkisini dikkatle ele alır. Her dilde, Arapça'da "Allah" lafzıyla karşılanan ilâhî varlığı ifade eden bir isim bulunmaktadır. Ancak bu isimler, içinde bulundukları dillerin yapısal özelliklerine göre farklılık gösterir. Buradan çıkan temel ilke şudur: Bir varlığın ismi olarak telaffuz edilen harfler ve heceler, o varlığın zâtına delalet etmez; sadece zihnin o varlığa yönelmesini sağlar. Lafzın kendisi, isimlendirilenin hakikatini taşımaz. Bu bağlamda Mâtürîdî, "Allah" lafzı başta olmak üzere, Allah'ın isimlerinin, onları oluşturan harflerin mâhiyetiyle sınırlı olmadığına işaret eder. Nitekim Allah'ın yaratmayı "kün" (ol!) emriyle gerçekleştirmesi mecazî bir ifade olup burada "kef" ve "nûn" harflerinin fiilî bir etkisi yoktur. Bu tür lafızlar, yaratma fiilinin ya da isimlendirilen varlığın mâhiyetine dair doğrudan bilgi vermez; yalnızca o fiil veya varlık hakkında düşünsel bir yöneliş sağlamayı amaçlar.[536]

Bu yaklaşımın doğal bir sonucu olarak Mâtürîdî, lafızların değişebilir yapısına rağmen mananın sürekliliğini koruduğunu belirtir. Ona göre dil, aynı hakikati farklı ifade biçimleriyle aktarabilen esnek bir yapıya sahiptir. Bu nedenle kelâmın hakikati, lafızların birebir korunmasından ziyade, taşıdığı mananın muhafaza edilmesinde ortaya çıkar. Nitekim Kur'ân'da aynı hadisenin farklı sûrelerde farklı lafızlarla zikredilmesi bu durumu örneklendirir. Lafızlar değişse de anlam bütünlüğü ve hakikatin özü korunur. Zekeriyyâ kıssasında yer alan, "Rabbim! Karım kısır olduğu ve ben de ihtiyarlığın son sınırına vardığım hâlde nasıl oğlum olabilir?"[537] ifadesi ile "Bana ihtiyarlık gelip çattı, üstelik karım da kısırdır"[538] şeklindeki anlatımlar arasında lafzî farklılık bulunmakla birlikte, Mâtürîdî'ye göre aktarılan mana aynıdır. Aynı şekilde, Zekeriyyâ'ya verilen işaretin bir yerde "üç gün"[539], bir başka yerde "üç gece"[540] olarak ifade edilmesi de hakikatin değiştiğini değil, dilin ifade esnekliğini gösterir. Bu örneklerden hareketle Mâtürîdî, insan dilinin lafızları her zaman birebir muhafaza edemeyebileceğini, asıl korunması gerekenin ise mana olduğunu belirtir.[541]

[536] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 17/387-392.
[537] Meryem 19/8.
[538] Âl-i İmrân 3/40.
[539] "Ya Rabbi! Bana bir alamet ver" dedi, "Alametin, üç gün, işaretle anlaşma dışında insanlarla konuşmamandır; Rabbini çok an, akşam sabah hamd et" dedi. Âl-i İmrân 3/41.
[540] Dedi: "Rabbim, bana bir işaret ver." Cevap verdi: "İşaretin, sapasağlam olduğun halde üç gece insanlarla konuşmamandır." Meryem 19/10.
[541] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 2/331.

Kur'ân'daki anlatım çeşitliliği, aynı olayın farklı sûrelerde farklı lafızlarla aktarılması olgusunu gündeme getirir ve bu durum, lafız-mana ilişkisine dair önemli bir tartışma alanı açar. Mâtürîdî bu çerçevede, dilin esas işlevinin manayı taşımak olduğunu ifade eder ve lafız değişikliklerinin ilâhî hakikatin içeriğini ortadan kaldırmadığını belirtir. Ona göre Kur'ân'da görülen takdim-tehir, lafız değişikliği veya harf farklılıkları, anlamın korunmasıyla birlikte düşünüldüğünde vahyin mâhiyetine aykırı değildir. Hz. Mûsâ'nın risâlet göreviyle ilgili dualarında yer alan farklı ifade biçimleri bu yaklaşımın örnekleri arasında değerlendirilir. Bir ayette "Rabbim! Ben onlardan birini öldürmüştüm, beni öldürmelerinden korkuyorum; kardeşim Harun benden daha açık ve düzgün konuşur" [542] ifadeleri yer alırken, başka bir ayette "Rabbim! Beni yalancılıkla suçlamalarından korkuyorum" ve "beni öldürmelerinden korkuyorum"[543] şeklinde ifadeler geçer. Mâtürîdî'ye göre bu anlatım tarzı, lafzın değil, lafızla taşınan mananın ve onun maksadının önemli olduğunu göstermektedir.[544]

Mâtürîdî, Ebû Bekir el-Esam'ın lafız ve mana ilişkisini temellendirmek üzere kıssaların Kur'ân'da farklı şekillerde yer almasına dair açıklamalarını aktararak değerlendirir. "Allah, İblîs kıssası ile peygamberlerin kıssasını birlikte, değişik yerlerde ve farklı sözlerle zikretmiştir. Çünkü bu kıssalar, kendi kitaplarında bu şekilde farklıydı. Dolayısıyla Allah, kıssayı kendi kitaplarındaki sözlere göre zikretmiştir ki doğru söylediğine işaret etmek üzere, Resûlullah'ın bu kıssayı Allah'ın bildirmesiyle bildiğini bilsinler. Bunda, mana değişmedikten sonra sözlerin farklı ve değişik oluşunun hükmün değişmesini gerektirmediğine dair bir delil vardır." Ebubekir el-Esam'ın bu açıklaması, lafızdan ziyade mananın korunmasının esas olduğuna işaret eder. Bu doğrultuda Mâtürîdî, söz konusu rivâyeti şu ifadeyle tamamlar: "Bu durum, bir haberi manasına uygun olan farklı lafızlarla aktarmanın câiz olduğuna da delâlet eder. Bunun gibi birinin, manasına uygun olması şartıyla indirildiği dilden başka bir dile tercüme ederek Kur'ân okuması mümkündür."[545]

Vahyin dili ile lafız-mana ilişkisi, Kur'ân'ın muhatapla kurduğu iletişim biçimini belirleyen temel boyutlardan biridir. Bu çerçevede tartışılan asıl mesele, vahyin belirli

[542] el-Kasas 28/33, 34.
[543] eş-Şuarâ 26/12–14.
[544] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 11/47-48.
[545] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 8/40.

bir dil üzerinden iletilmesinin anlamın mâhiyeti üzerinde nasıl bir etki taşıdığı sorusudur. Mâtürîdî bu konuya yaklaşırken, Kur'ân'ın Arapça olarak indirilmesini lafızların anlaşılabilirliği ve mesajın muhatap tarafından kavranabilir olmasıyla ilişkilendirir. Ona göre vahyin başka bir dilde gönderilmesi, müşriklerin inkârcı tutumlarını ortadan kaldırmayacak; bilakis şaşkınlık ve tereddütlerini artıracaktı. Bu değerlendirme, lafızların farklılaşmasının mananın doğruluğunu ve anlaşılabilirliğini ortadan kaldırmadığını gösterir. Mâtürîdî'ye göre müşriklerin "Biz onu yabancı dilde okunan bir kitap olarak indirseydik mutlaka şöyle diyeceklerdi: Âyetlerinin açık seçik anlaşılır olması gerekmez miydi? Bir Arap'a yabancı dilden bir kitap, öyle mi?"[546] şeklindeki muhtemel itirazları, onların lafızlar sebebiyle değil, inatlarına ve önyargılarına bağlılıkları sebebiyle inkârlarını sürdürdüklerini göstermektedir.[547] Bu yaklaşım, Mâtürîdî'nin vahiy-dil ilişkisinde anlamın korunmasını esas alan bakış açısını yansıtır.

Konu bağlamında, Mâtürîdî "Kur'ân'ı Arap olmayanlardan birine indirseydik de onu onlara okusaydı, yine iman etmezlerdi"[548] âyeti üzerine yaptığı yorumda, Kur'ân'ın başka bir dilde indirilmiş olması halinde dahi onun ilâhî bir metin olma vasfını yitirmeyeceğini belirtir. Mâtürîdî'ye göre burada dikkat çekilen husus, lafzın değil, mananın esas olduğu hususudur. Bu çerçevede Kur'ân, başka bir dilde indirilmiş olsaydı bile, bu onu Kur'ân olmaktan çıkarmazdı.[549]

Vahyin anlaşılmasıyla mananın farklı dillere aktarılması meselesi, lafız-mana ilişkisini doğrudan ilgilendiren bir tartışma alanıdır. Bu çerçevede Mâtürîdî, "âyetlerinin açık seçik anlaşılır olması" ifadesini bazı müfessirlerin yorumları üzerinden ele alır ve bunu, Kur'ân'ın Arapça indirilmesinin mesajın muhatap tarafından açık ve net bir biçimde kavranmasını hedeflediği şeklinde yorumlar. Bununla birlikte "âyetlerin farklı dillerde gönderilmesi" ihtimaline de dikkat çeker ve her topluluğun vahyi kendi dili üzerinden anlayabilmesinin mananın korunması açısından önem taşıdığını vurgular. Bu düşünceden hareketle Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin namazda Kur'ân'ın Farsça okunmasını câiz gören görüşüyle ilişkilendirir. Böylece dil farklılıklarının mananın

[546] Fussilet 41/44.
[547] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 13/152-153.
[548] eş-Şuarâ 26/198, 199.
[549] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 13/152-154.

aktarımını ortadan kaldırmadığı; belirleyici olanın lafızdan ziyade lafız aracılığıyla taşınan mana olduğu sonucuna ulaşır.[550]

Lafız-mana ilişkisi ile ilgili Mâtürîdî farklı âyetleri de ele almaktadır. Ona göre "Ana kitap onun katındadır"[551] âyeti iki farklı şekilde anlaşılabilir: Birinci ihtimale göre meleklerin yazdıkları amellerin karşılaştırıldığı kitap Allah katındadır. İkinci ihtimale göre ise, nebîlere ve resullere gönderilen kitapların istinsah edildiği ana kitap Allah'ın katındadır ve bu da Levh-i Mahfûzdur. Ona göre burada dillerin farklı olmasının mananın farklı olmasını gerektirmediğine dair açık bir delil bulunmaktadır. Zira söz konusu ana kitabın (Levh-i Mahfûz) hangi dilde olduğu bilinmemektedir. Buna rağmen her kitap, gönderildiği peygamberin diliyle indirilmektedir. Benzer şekilde, melekler de Âdemoğlunun amellerini yazmaktadır ancak bunu insanların diliyle yapmaları muhtemel görünmemektedir. Şâyet yazılanlar yaratılmışların diliyle yazılsaydı, bu durum açık bir şekilde anlaşılırdı. Bu durum ise, meleklerin amelleri kendi dilleriyle kaydettiklerine işaret etmektedir. Buna göre bütün bu açıklamalar, dil farklılıklarının mana farklılığına yol açmadığını göstermektedir.[552]

Dil farklılığı, insan tabiatını konu edinen tartışmaların hem ontolojik hem de teolojik boyutlarından birini oluşturur ve bu bağlamda vahyin insan dünyasına yönelik göndermeleri açısından önemli bir anlam alanı ortaya çıkarır. Mâtürîdî, bu çerçevede "Dillerinizin ve renklerinizin farklılığı da O'nun âyetlerindendir"[553] âyetini, insanların konuştukları dillerin ve ten renklerinin çeşitliliğinin Allah'ın varlığına delalet eden birer âyet olduğunu ifade edecek şekilde yorumlar. Zira yaratılış itibariyle insanlar arasında dil organı bakımından bir fark bulunmamaktadır, bütün insanların dil yapısı müşterektir. Ancak buna rağmen, konuşulan diller arasında bir farklılık mevcuttur. Her bir kavim, kendine özgü bir dille konuşmakta, bu sebeple kelâmda ve seslenişte bir ayrışma söz konusu olmaktadır. Bu farklılık, yalnızca beşerî tercihlere veya tesadüfî sebeplere bağlanamayacak bir yaratılış mucizesi olarak değerlendirilmelidir.[554]

[550] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 13/152-154.
[551] er-Ra'd 13/39.
[552] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 7/476-477.
[553] er-Rûm 30/22.
[554] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 11/203.

Mâtürîdî, bu âyetin aynı zamanda Mu‘tezile’nin şu görüşünü geçersiz kıldığını belirtir: “Kulların sözleri Allah tarafından yaratılmamıştır, Allah bu sözlerin meydana gelmesinde hiçbir şekilde etkili değildir.” Oysa insanlar farklı diller konuşmakta ve bu konuşma fiilleri yaratılmış şeyler olarak varlık kazanmaktadır. Eğer bu farklılık Allah’ın yaratması ile meydana gelmemiş olsaydı, o takdirde âyette bildirildiği üzere bu farklılıkların Allah’ın varlığına delalet etmesi mümkün olmazdı. Bu durum, açık bir şekilde kulların konuştukları dillerin Allah tarafından yaratıldığını göstermektedir.[555]

Mâtürîdî’ye göre bu âyette zikredilen “diller” ifadesiyle Arapça, Farsça, Nabatîce, Türkçe ve benzeri beşerî diller; “renkler” ifadesiyle de beyazlık, siyahlık, kızıllık ve benzeri ten renkleri kastedilmektedir. Ancak müfessirlerin bu şekilde yaptığı dil ve renk tasnifleri âyetin zahirî açıklaması olmakla birlikte, asıl maksat Allah’ın kudretine ve yaratma fiiline dair işarettir.[556] Sonuç olarak Mâtürîdî’ye göre insanlar arasında konuşulan dillerin farklı olması, Allah’ın varlığına ve yaratıcı kudretine delalet eden açık birer âyettir. Zira kelâm, harflerden oluşur ve bu harfler, konuşulan dilin temel parçalarıdır. Kelâm ise, konuşan kişinin harfleri belirli bir düzene göre tertip etmesinden ibarettir. Eğer bu tertip ve düzen Allah’ın yaratmasıyla meydana gelmemiş olsaydı, insanların yaratılışına, bedenlerine, işitmelerine ve diğer delillere tanıklık etmeleri de mümkün olmazdı.[557]

3.4 Kelâm-Kıraat İlişkisi

Kelâm sıfatı ile ilgili tartışma konusu olan meselelerden biri de kelâm ve kıraat arasındaki ilişkinin mâhiyetine yöneliktir. Tartışmalar, esasen “hikâye” ve “mahkî” ayrımı etrafında şekillenmiş, “kıraat” ile “makrû” arasındaki ilişki bu ayrım üzerinden gündeme gelmiş ve tartışılmıştır. Her ne kadar hikâye-mahki konusu Mâtürîdî gelenek içerisinde müstakil bir şekilde ele alınmamışsa da Ebü’l-Muin en-Nesefî gibi bazı Mâtürîdî kelâmcılar meseleye temas etmiştir.[558] Buna mukabil, Mu‘tezile âlimleri söz konusu meseleye daha geniş bir ilgi göstermişler ve bu tartışmayı Kur’ân’ın mahlûk

[555] Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 11/203.
[556] Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 11/203.
[557] Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 11/207.
[558] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/301-302.

olup olmadığı meselesiyle ilişkilendirmişlerdir.[559] Bu bağlamda kelâm sıfatı ile kıraat arasındaki ilişki Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığı meselesi etrafında tartışılan önemli konulardan biri olmuştur. Kıraat-makrû ilişkisi üzerinden Kur'ân'ın lafzı ile manası arasında kurulmaya çalışılan ilişki, farklı fikirlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Kelâm-kıraat ilişkisine geçmeden önce, hikâye-mahkî konusuna değinmek istiyoruz. Bu bağlamda kelime olarak "hikâye" terimi, "bir lafzı, herhangi bir hareke ya da sîğa değişikliği olmaksızın bir yerden başka bir yere nakletmek" anlamına gelir. Ayrıca başka bir tanıma göre, "kelimenin ilk şeklini ve durumunu aynen koruyarak, onun farklı bir bağlamda kullanılmasını" ifade eder. Bu kavramdan türetilen "mahkî" ise, "hikâye edilen, nakledilen şey" anlamında ism-i mef'ûl sîğasında bir kelimedir.[560]

Mu'tezile âlimlerinin hikâye ile mahkî arasındaki ilişkiye dair yaklaşımlarında belirleyici unsur, kelâmı nasıl tanımladıklarıdır. Nitekim kelâmı ses olarak tanımlayan Ebu Hâşim, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, Kâ'bî ve İskâfî gibi isimler, hikâyeyi mahkînin gayrı olarak değerlendirirler. Buna karşılık, kelâmı harf ve seslerden oluşan lafzî bir yapı olarak tanımlayan Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Huzeyl gibi âlimler ise hikâye ile mahkî arasında özdeşlik kurmuş, bu ikisini aynı kabul ederler.[561]

Ehl-i sünnet kelâmcılarının hikâye-mahkî meselesine doğrudan bir yaklaşım ortaya koymadıkları görülmekle birlikte, bu konuya tamamen kayıtsız da kalmadıkları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, Ehl-i sünnet kelâmcılarının hikâye ile mahkînin "ayn" mı yoksa "gayr" mı olduğu konusundaki tutumlarını ilk bakışta tespit etmek güçtür.[562] Bu bağlamda Ebü'l-Muîn en-Nesefî, bazı erken dönem Ehl-i sünnet âlimlerinin "hikâye" teriminin kullanımını câiz gördüklerini ve bu terimi "ibâre" kavramıyla eş anlamlı kabul ettiklerini bildirmektedir. İmam Mâtürîdî, "mushaflarda yazılı olan lafızlar aslından yapılan hikâyedir" diyerek, "hikâye" kavramını kullanır.[563] Öte yandan Eş'ârî ve Ebû Abbâs el-Kalânisî gibi bazı âlimler, "hikâye" kavramının,

[559] Geniş bilgi için bk. Ḳādî Abdülcebbâr, el-*Muğnî*, 7/187-207.
[560] Çağıl, *İlâhî Kelâmın Tabiatı*, 83.
[561] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/191; Çağıl, *İlâhî Kelâmın Tabiatı*, 84-85.
[562] Çağıl, *İlâhî Kelâmın Tabiatı*, 92-93.
[563] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*, 8/389.

Allah'ın ezelî kelâmı ile sonradan yaratılmış ibareler arasında bir benzerlik (müşâbehet) algısı oluşturabileceği gerekçesiyle bu kullanımı sakıncalı bulurlar.[564]

Mu'tezile, ibarelerin mâhiyetine odaklanarak Mâtürîdîlerin "okunan lafızlar Allah'ın kelâmının bir hikâyesidir" şeklindeki görüşlerini eleştirir. Onlara göre hikâye benzerlik gerektirir. Oysa harf ve seslerden oluşan bu ibareler yaratılmıştır. Bu durumda, yaratılmış olan ibarelerin, yaratılmamış olan ezelî kelâmı temsil etmesi mümkün değildir. Ayrıca, ibarelerin harf ve ses cinsinden olması, onların temsil ettiği kelâmın da aynı türden olduğunu ima eder ki bu da kadîm kelâm anlayışıyla çelişir.[565]

Bu eleştiriye karşılık Mâtürîdîler iki farklı yaklaşım sergiler. Birinci yaklaşımı benimseyen bazı âlimler, "hikâye" kavramının Allah'ın kelâmı bağlamında kullanılmasını redder ve bu türden bir temsilin zaten söz konusu olamayacağını savunur. Bu nedenle, Mu'tezile'nin ibare temelli itirazı bu gruba yöneltilemez. İkinci yaklaşıma göre ise, "hikâye" ve "mahkî" terimleri mecazî anlamda caizdir. Ancak burada benzerlik şart koşulmaz. Bu görüşü savunan Mâtürîdî âlimler, "hikâye benzerlik değil, yalnızca haber verme, anlamı ifade etme ve aktarma anlamı taşır" diyerek ibarelerin, kadîm kelâmı mâhiyet bakımından değil, mana bakımından temsil ettiğini belirtirler. Böylece ibareler kadîm olan kelâmın manasını insanlara ulaştıran araçlar olarak yaratılmış kabul edilir.[566]

Mu'tezile'nin ibarelerin Allah'ın kelâmını temsil etmesinin benzerlik gerektireceği yönündeki itirazına karşı Nesefî, bu temsilin benzerlik değil, anlam aktarımı olduğunu bir örnekle de açıklamaya çalışır. Ona göre bir tercüman, orijinal ifadeden farklı bir lafız ve dil kullanarak bir metni aktarabilir; bu aktarım "hikâye" olarak adlandırılır fakat kullanılan ifadelerle orijinal söz arasında mâhiyet veya şekil bakımından bir benzerlik bulunması gerekmez. Nitekim bir kimse başka birinin sözlerini naklettiğinde, "falanca onun sözlerini aktardı" denir. Ancak o kişinin sesini, üslubunu ve hareketlerini taklit etmedikçe, "falanca onu taklit etti" denmez. Çünkü "mahkî" olmak, ancak benzetme kastı ve fiilî benzerlik ile mümkündür. Oysa hikâyede yalnızca mananın iletimi söz konusudur. Bu örnekle Nesefî, ibarelerin kadîm kelâmın birebir

[564] Nesefî, *Tebşıra,* 1/301.
[565] Nesefî, *Tebşıra,* 1/301.
[566] Nesefî, *Tebşıra,* 1/301.

benzeri olmadıklarını, ancak onun anlamını aktardıkları için mecazî anlamda "hikâye" olarak adlandırılabileceklerini ifade eder.[567]

Nesefî, bu noktada dilsel bir tartışmayı da gündeme getirir: Eğer "hikâye" kelimesi lügavî olarak benzerlik anlamı taşıyorsa, o takdirde bu terimin kullanımı herkes tarafından reddedilir. Ancak, eğer "hikâye" kelimesinin yalnızca aktarım anlamında olduğu sabit olursa, bu durumda kullanımı caiz olur. Dolayısıyla tartışma, Kur'ân'ın anlamı yahut mâhiyeti üzerine değil, yalnızca "ibare" ile ilgili terminolojik bir ihtilaf çerçevesindedir. Bu gibi durumlarda ise ihtiyatlı davranmak esastır. Nitekim ihtiyatlı hareket eden bazı büyük âlimler, "Allah, filanca hakkında haber verdi" ifadesini tercih ederken, "hikâye etti" demekten kaçınırlar.[568]

Hikâye kavramının mahiyetine dair ortaya çıkan değerlendirmeler, meselenin hikâye ile mahkî arasındaki ilişkinin niteliği bağlamında ele alınmasına zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede Mâtürîdîlere göre hikâye mahkînin aynısıdır. Çünkü hikâye ile mahkînin farklı kabul edilmesi, sonuç itibariyle kıraat ile makrû arasında da bir ayrım yapılmasını gerektirecektir.[569]

Hikâye-maḥkî meselesinin bir uzantısı olarak şekillenen kelâm-kıraat ilişkisine dair tartışmalar, Kur'ân'ın mâhiyeti ve mahlûkiyeti etrafında gelişen erken dönem kelâmî tartışmaların önemli bir boyutunu teşkil eder. Bu bağlamda ilk olarak Mu'tezile âlimlerine göre kıraat hâdis ve mahlûk olup insanın kesbidir. Bu görüş, Kur'ân lafızlarının yaratılmış olduğu tezini temellendirme amacı taşımaktadır. Erken dönem kelâmcılarından, Abdullah b. Küllâb ise benzer bir ayrımı daha farklı bir zeminde ortaya koyar. Küllâb'a göre kıraat ile makrû birbirinden ayrı şeylerdir. Onun görüşüne göre makrû, Allah'ın zâtı ile kâim ve ezelî olan kelâmdır. Buna karşılık insanın kıraati, hâdis ve mahlûktur. Küllâb bu görüşünü, Allah'ın zikredilmesi örneğiyle temellendirir, zikredilenin yani Allah'ın ezelî olduğunu, ancak zikredenin fiilinin sonradan meydana geldiğini belirtir. Bu tartışmada ara bir konumda yer alan Hüseyin el-Kerâbîsî ise "Kur'ân mahlûk değildir; ancak benim onunla ilgili lafzım ve okuyuşum mahlûktur" diyerek kıraat ve telaffuzu mahlûk kabul etmekle birlikte,

[567] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/301.
[568] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/302.
[569] Çağıl, *İlâhî Kelâmın Tabiatı,* 95.

okunan metnin kadîmliği düşüncesini muhafaza eder. Buna karşılık Ehl-i-hadisten bir grup âlim, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını kesin bir dille ifade eder sadece metnin değil, kıraat ve telaffuzun da mahlûk olmadığını ileri sürer. Bu tavır, tartışmanın sadece teorik değil, itikadî bir boyut kazandığını göstermektedir.[570]

Kelâmcılar arasındaki kelâm-kıraat tartışmalarındaki sorunlardan biri, kelâm Allah'a aitken, kıraatın kula ait bir fiil olup olmadığı meselesidir. Bu çerçevede âlimler arasında kelâm-kıraat meselesi farklı şekillerde ele alınır. Mu'tezîle'ye göre "Allah'ın kelâmı okuyan kimsenin dilindedir" sözünü Mâtürîdî âlimler eleştirir. Onlara göre Mu'tezile bu sözleriyle metodolojik açıdan çelişkiye düşmüştür.[571] Çünkü Mu'tezilî kelâmcılar, özellikle İskafî ve Cübbâî, Kur'ân kıraatinin hem kulun gerçekleştirdiği bir fiil hem de Allah'ın kelâmı ve fiili olduğunu ileri sürerken, Mâtürîdîler bu görüşün doğrudan doğruya Mu'tezile'nin kendi ilkeleriyle çeliştiğini savunurlar.[572] Zira Mu'tezile'ye göre bir fiil aynı anda iki fâile nispet edilemez. Çünkü bir kudretin etkisi altındaki bir fiilin başka bir kudret tarafından da gerçekleştirilmesi aklen mümkün değildir. Bu bağlamda bir fiilin hem kulun hem de Allah'ın fiili olması Mu'tezile'nin kendi düşünce sistemiyle bağdaşmazken, kıraatin hem kulun ihtiyarıyla gerçekleştiğini hem de Allah'ın fiili ve kelâmı olduğunu iddia etmeleri, teorik tutarlılığın ihlalidir.[573]

Bu çerçevede kıraat fiilinin kime nispet edileceği meselesi yeniden gündeme gelmektedir. Nesefî'ye göre okuyan kişi (kâri) kıraati kendi ihtiyarıyla ve kudretiyle yapar; bu, onun fiilidir. Bundan dolayı sevap kazanır. Eğer kıraat Allah'ın fiili olsaydı, aynı fiil için iki ayrı fâil söz konusu olurdu ki, bu durum Mu'tezile'nin sistemine göre imkânsızdır. Aynı şekilde, kıraat hem kula hem Allah'a ait bir kelâm kabul edilirse, bu durumda bir kelâmın iki mütekellime nispet edilmesi gerekecektir. Oysa Nesefî, bunun da aklen kabul edilemeyeceğini ifade eder. Zira hiçbir akıl sahibi, bir kelâmın aynı anda iki konuşana da ait olabileceğini kabul etmez. Bu durumda, kıraati gerçekleştiren kul da kelimenin hakiki anlamıyla konuşan (mütekellim) sayılacaktır. Böylelikle Mu'tezile, hem "fiilin iki fâile nispet edilemeyeceği" şeklindeki kendi

[570] Eş 'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 820.
[571] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 127.
[572] Nesefî, *Tebşıra,* 1/286
[573] Nesefî, *Tebşıra*, 1/286; Sâbûnî, *el-Kifâye,* 127.

görüşünü hem de kelâmın yalnızca bir mütekellime ait olabileceği yönündeki temel prensibi ihlâl etmiş olur.[574]

Nesefî, Mu'tezile'nin muhtemel bir karşı savunmasına da öne alarak cevap verir. "Şâyet Mu'tezile şöyle derse: Eğer kıraat kulun kendi kastı, ihtiyarı ve kudretiyle meydana gelmiyorsa, o hâlde bu ne onun fiilidir ne de onun kelâmıdır. Bu durumda, kendi yollarını bizzat kendileri tıkamış olurlar. Çünkü bu, kıraatin kuldan sadır olduğu fikrini terk etmeyi ve fiilde cebri kabul etmeyi gerektirir. Oysa Mu'tezile, cebr anlayışını şiddetle redder. Bu noktada Nesefî, Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden Ebu'l-Hüzeyl Allâf'ın "Cebriyye, Müşebbihe'den daha şerlidir" sözünü aktarır. Böylece Mu'tezile âlimleri, Allah'ı mahlûkata benzetmemek adına, fiilde cebre düşmek sûretiyle Cehm b. Safvân'ın görüşlerine yaklaşmakta ama bu kez, kendi inşa ettikleri tutarlı görünen sistemin temellerini kendi elleriyle geçersiz kılmaktadırlar.[575]

Kıraat ile makrû arasındaki ilişkinin nasıl tanımlanacağı meselesi, kelâm-kıraat tartışmalarının kavramsal çerçevesini belirleyen temel noktalardan biridir. Bu çerçevede Sâbûnî, söz konusu ayrımı sağlıklı biçimde kavrayabilmek için "Kur'ân", "kıraat" ve "makrû" kavramlarının anlamlarının titizlikle ayırt edilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre Kur'ân lafzı müşterek bir kavramdır ve bağlama göre farklı anlamlar kazanabilir: kimi zaman kıraati, kimi zaman mushafı, kimi zaman da Allah'ın zâtıyla kâim olan ezelî kelâmı ifade eder.[576] Sâbûnî'ye göre kıraat, kulun eylemi olup kesb yoluyla gerçekleşir; bu nedenle hâdistir, sonradan meydana gelir ve mahlûk niteliği taşır. Kıraati icra eden kimse "kârî" olarak adlandırılır. Buna karşılık makrû, yani okunan kelâm, Allah'ın sıfatıdır ve yaratılmamış, ezelî bir varlık alanına sahiptir. Zât-ı ilâhî ile kâim olan kadîm bir sıfattır. Bu bağlamda Allah'a "mütekellim" denilmesi, O'nun ezelî kelâm sıfatına sahip oluşunu ifade eder. Dolayısıyla kelâm sıfatı Allah'a aitken, kıraat fiili kula aittir. Kıraat ve makrû arasındaki bu ayrım, Kur'ân lafzının farklı bağlamlarda taşıdığı anlamlarla da örtüşmektedir.[577]

[574] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 127; Nesefî, *Tebşıra,* 1/28
[575] Nesefî, *Tebşıra,* 1/286-287.
[576] Sâbûnî, *el-Kifâye,* 125.
[577] Sâbûnî, *el-Kifâye,* 125.

Sâbûnî, Kur'ân lafzının müşterek bir anlam taşıdığına dair naklî deliller sunarak konuyu temellendirmeye çalışır. Örneğin "Fecir Kur'ân'ına da"[578] âyetinde geçen "Kur'ân" lafzının sabah vaktinde yapılan kıraati ifade etmesi gibi. Benzer şekilde, bir şairin Hz. Osman'a yönelik mersiyesinde geçen, "O geceyi tesbih ve Kur'ân ile geçirirdi" ifadesini de örnek olarak verir. Bu mersiyedeki Kur'ân lafzı da kişinin gerçekleştirdiği kıraate delalet etmektedir. Bazı rivâyetlerde ise Kur'ân, mushaf anlamında kullanılmıştır. Sâbûnî bununla ilgili olarak peygamberin "Kur'ân ile düşman topraklarına yolculuk yapmayınız"[579] hadisini, Kur'ân'ın, kıraatin ötesinde bir anlamı olduğunu ifade etmek için zikreder. Ayrıca Sâbûnî, "Kur'ân'ın yarısını okudum", "Kur'ân'ın üçte birini hatmettim" ya da "Kur'ân'ın dörtte birini tilavet ettim" gibi ifadelerde geçen "Kur'ân" kelimesinin, okuma fiiline delalet eden karinelerle birlikte kullanıldığı için burada kastedilenin, insanın gerçekleştirdiği sonradan meydana gelmiş bir eylem olduğunu belirtir. Aynı şekilde, "Abdestsiz veya cünüp olan kişinin Kur'ân'a dokunması caiz değildir" ifadesinde yer alan "Kur'ân" da yazılı metni kastetmekte olup, mushafa yönelik bir anlam taşımaktadır. Bu tür kullanımlarda Kur'ân kelimesi, Allah'ın kadîm kelâmına delalet eden bir vasıta değil, onun mahlûk olan temsil biçimlerine (lafız, ses, yazı) yönelmiştir. Dolayısıyla bu anlamlar, hâdis ve mahlûk olan şeyleri ifade eder.[580]

Ayrıca bazı âyetlerde Kur'ân, Allah'ın ezelî kelâmı anlamında kullanılmıştır. Örneğin, "Kur'ân okunduğu zaman onu dinleyin"[581] âyetinde, okunan şey Allah'ın kelâmıdır. Burada kıraat hâdis, makrû ise kadîmdir.[582] Sâbûnî'ye göre "Kur'ân" kelimesi, okunan şeye delalet edecek bir karine ile birlikte kullanılıyorsa, bu durumda lafızla kastedilen şey Allah'ın ezelî ve gayr-i mahlûk kelâmı olur. Örneğin, "Kur'ân, Allah'ın kelâmıdır ve mahlûk değildir" şeklindeki ifadede olduğu gibi, burada Kur'ân doğrudan Allah'ın zâtı ile kâim kadîm sıfatına delalet etmektedir. Bu bağlamda kullanılan "Kur'ân" kelimesi, yaratılmış bir şeyi değil, Allah'ın ezelî kelâmını işaret eder.[583]

[578] Güneşin kaymasından/aşağı sarkmasından, gecenin kararmasına kadar namazı/duayı yerine getir. Sabah Kur'an'ını da gözet. Çünkü sabah Kur'an'ı tanıklarca izlenmektedir. el-İsrâ 17/78
[579] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/99
[580] Sâbûnî, *el-Bidâye*, 62.
[581] en-Nahl 16/98.
[582] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 125.
[583] Sâbûnî, *el-Bidâye*, 62.

Bu çok anlamlılığın kelâmî sonuçlarına dikkat çeken Sâbûnî, lafzın kullanıldığı bağlama göre Kur'ân'ın kadîm veya hâdis olduğunu söylemenin mümkün olduğunu belirtir. Ona göre "Kur'ân yaratılmamıştır" ifadesi, kayıt konmaksızın söylendiğinde, Allah'ın zâtı ile kâim olan ezelî kelâmına işaret eder. Bu bir kimsenin "Allah" dediğinde, mutlak anlamda zât-ı ilâhîyi kastetmesi gibidir. Ancak "Allah yazdım" veya "Allah'ı telaffuz ettim" gibi ifadelerde, lafzî Kur'ân ve kıraat kastedildiğinden, burada hâdis olan bir fiil söz konusudur.[584] Sonuç olarak, Sâbûnî, "Kur'ân" lafzının hangi anlama geldiğini tespit etmek için bağlamın (karinenin) dikkate alınması gerektiğini vurgular. Bu çerçevede ona göre "kıraat" ve "makrû" arasındaki ilişki netleşir: kıraat mahlûk, makrû olan kadîm; mushaf yazısı hâdis, kelâmullah ise ezelîdir. Bu ayrım, hem Allah'ın kelâm sıfatının yaratılmışlıkla ilişkilendirilmesini reddetmekte hem de insana ait okuma ve telaffuz fiilinin yaratılmışlığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.[585]

Kıraat ile kelâm arasındaki ilişkinin belirlenmesi, özellikle kıraatın ilâhî kelâma nispet edilip edilemeyeceği meselesi etrafında şekillenir. Tartışma, ezelî bir sıfat olarak Allah'a ait bulunan kelâm ile harf, ses ve dile bağlı bir fiil olan kıraat arasındaki ontolojik ayrım üzerinden yürütülür. Bu bağlamda Sâlimî, "Allah Kur'ân'da tek bir kıraat ile mi yoksa yedi kıraat ile mi konuşmuştur?" şeklindeki bir sorunun Allah hakkında sorulamayacağını ifade eder; zira kıraat, mâhiyeti gereği harf ve ses unsurlarına dayanan, belirli bir dile bağlı olarak gerçekleşen beşerî bir fiildir ve bu nedenle zâta nispet edilemez. Allah herhangi bir dile, harfe veya sese muhtaç değildir; Arapça, Süryânice yahut başka bir beşerî dille konuştuğu söylenemez. Çünkü diller, harf ve ses gibi yaratılmış unsurlardan oluşur ve Allah bu niteliklerden münezzehtir. Bu çerçevede ilâhî kelâm, belirli bir dile kayıtlı olmayan, tekrar ve tekerrüre ihtiyaç duymayan ezelî bir sıfat olarak değerlendirilir ve yaratılmışların kelâmına benzemez. Buna karşılık, bu kelâmın peygamberlere iletilmesi Cebrâil vasıtasıyla gerçekleşir ve vahiy, her peygambere onun dili üzerinden ve yedi kıraat üzere aktarılır. Böylece kıraat, nakil ve tilâvet bağlamında kula nispet edilirken; makrû, Allah'a ait ezelî kelâm olarak konumlandırılmış olur.[586]

[584] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 125-126.
[585] Sâbûnî, *el-Bidâye*, 63.
[586] Sâlimî, *et-Temhîd*, 193.

Kelâm-kıraat ilişkisi bağlamında gündeme gelen tartışma başlıklarından biri de, Kur'ân'ın yedi kıraat üzere indirildiğine dair rivayetler ve bu rivayetler etrafında ortaya konulan farklı yaklaşımlardır. Bu kapsamda Ebû Şekûr es-Sâlimî, Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiğine dair rivâyeti temel alır ve kıraatlerin meşruiyetini ümmetin icması ile temellendirir. Ona göre gerek namaz içinde gerekse dışında, Kur'ân'ın yedi farklı kıraat üzere okunabileceği hususunda ümmetin icması bulunmaktadır. Bu yedi farklı kıraat, Hz. Peygamber'in "Kur'ân yedi harf üzere indirildi; bunların hepsi kâf ve şâftır"[587] hadisiyle sabittir. Buradaki "yedi harf" ifadesi, yedi farklı okunuş biçimini (kıraatleri) ifade eder. Bu kıraatlerin tamamı, kesintisiz (mütevatir) bir şekilde nesilden nesile aktarılmış olup Sâlimî'ye göre bu kıraatlerden herhangi birini inkâr etmek küfrü gerektirir.[588]

Konu bağlamında Sâlimî, meşru kıraatleri yalnızca mütevatir olanlarla sınırlı tutar. Zira bu yedi kıraat üzerinde ümmetin icması vardır. Diğer bazı rivâyetlerde geçen ve Hz. Peygamber'e nispet edilen farklı kıraatlerin ise sadece âhâd haber yoluyla aktarıldığına dikkat çeker. Ona göre bu tür rivâyetlerin ilâhî kelâmın bir parçası olması mümkün değildir. Bu sebeple Sâlimî, mütevatir olmayan bir kıraati okuyan kimse hakkında, eğer kıraat topluca inkâr edilmişse sapkınlıkla itham edilebileceğini, ancak bu hususta bilgi sahibi olmayan kişilerin tekfir edilemeyeceğini ifade eder.[589]

Kelâm-kıraat tartışmaları ekseninde Sâlimî, meselenin yalnızca teorik bir tartışmadan ibaret olmadığını, ibadetlerle doğrudan ilişkili pratik bir yönünün de bulunduğunu belirtir. Ona göre kıraatlerin meşruiyeti özellikle namazda okunan Kur'ân üzerinden somutlaşır. Bu nedenle namazda geçerli olan kıraat ancak icmâ ile sabit olan kıraattir. Kur'ân'ın hangi kıraatle ve hangi dille okunabileceği sorusuna da bu çerçevede yaklaşan Sâlimî, fakihlerin konuya dair içtihatlarına atıf yapar. Bu bağlamda bazı fakihlerin, Arapça bilmeyen kimsenin Kur'ân'ı başka bir dilde, örneğin Farsça olarak okuyabileceğine dair görüşlerini de aktarmaktadır. Böylece Sâlimî, kıraat meselesini

[587] Said b. Mansur, *Sünen*, thk. Said b. Ahmed b. Abdullah (Riyad: Dârû's-Sume'i, 1997), 1/109; Ebû Ca'fer Muhammed b. Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Mekke: Dârû't-Terbiye ve't-Türas, t.y.), 1/45.
[588] Sâlimî, *et-Temhîd*, 193.
[589] Sâlimî, *et-Temhîd*, 194.

yalnızca kelâmî bir sorun değil, ibadet pratiğiyle bağlantılı dinî-hukukî bir mesele olarak değerlendirir.[590]

Kelâm-kıraat tartışmasının bir vechesi hıfz-tilavet konusudur. Pezdevî'ye göre hıfz (ezberleme), kelâmın hafızada korunması olup lafzî yani manzum bir kelâmın ezberlenmesiyle gerçekleşir. Bu doğrultuda bir kişinin belli bir sözü ezberlemesi hâlinde, "falanca, falancanın sözünü ezberledi" denilir. Aynı şekilde, Allah'ın tanzim ettiği manzum kelâmı ezberleyen bir kimse, bu eylemiyle O'nun kelâmını hıfzetmiş olur ve bu, mecazî değil, hakiki bir durumdur. Zira kelâmın ezberlenmesi, ancak lafızlarının hıfzedilmesiyle mümkün olur.[591]

Kelâm ile kıraat/tilâvet arasındaki ilişkinin mâhiyetini açıklarken Pezdevî, tilâvetin neyi ifade ettiği üzerinde özellikle durur ve bu kavramı kelâmın lafzî tezahürü bağlamında temellendirir. Ona göre tilâvet (okuma), kelâma delâlet eden lafzın tertipli ve anlamlı bir biçimde telaffuz edilmesiyle gerçekleşir. Bu durum, konuşanın düzenli şekilde kurduğu sözün başkası tarafından okunmasına benzer. Nitekim bir kimse bir başkasının sözünü bu şekilde ifade ettiğinde, "falanca, falancanın sözünü okudu" denilir ve burada kastedilen şey, sözü oluşturan düzenli lafızların telaffuz edilmesidir. Pezdevî, aynı mantığı Allah'ın kelâmı için de geçerli görür: Bir kimse Allah'ın kelâmına delalet eden manzumu okuduğunda, O'nun kelâmını tilâvet etmiş olur. Bu okuma mecazî değil, hakiki bir okumadır. Zira bir kelâmın okunması ancak onu temsil eden lafızların okunmasıyla mümkündür. [592]

Pezdevî'nin yaklaşımında hıfz ve tilavet, kelâmın lafzî düzeyde zihinde korunması ve sesli bir şekilde aktarılması süreçleridir. Bu fiillerin her ikisi de kelâmın kendisiyle doğrudan ilişkilidir. Bu ilişki mecazî bir ilişki olarak değil, hakiki bir olgu olarak değerlendirilir. Böylece Pezdevî, kelâmın mahlûk olan lafzî tezahürü ile kadîm olan manası arasındaki ilişkiyi, lafızların öğrenilmesi ve okunması bağlamında izah eder.[593]

[590] Sâlimî, *et-Temhîd*, 194.
[591] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, 70-71.
[592] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, 70-71.
[593] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, 70-71.

Hanbelîlerin ileri sürdüğü "Kur'ân'ın harfleri gayr-i mahlûktur"[594] şeklindeki görüş, Sâbûnî tarafından temelsiz ve hatalı bulunarak eleştirilir. O, parçalanabilir ve bölümlere ayrılabilir bir yapıya sahip olan her şeyin hâdis ve mahlûk olmasının zarurî olduğunu ifade eder. Harfler, sesler ve yazılı form gibi Kur'ân'ın haricî tezahürleri, bölünebilir ve sınırlı varlıklar oldukları için kadîm sıfatla ilişkilendirilemezler. Bu nedenle harfler üzerinden "gayr-i mahlûk" hükmü vermek, kelâmî ölçütlerle çelişen isabetsiz bir yaklaşımdır.[595]

Sonuç itibarıyla Mâtürîdîler, kelâm-kıraat ilişkisini kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî ayrımı üzerinden açıklamıştır. Onlara göre kıraat, insana ait bir fiil olup ilâhî kelâmın duyulur ve dışa yansıyan yönünü temsil ettiği için yaratılmıştır. Buna karşılık okunan (makrû), ezelî olup Allah'ın zâtıyla kâim kelâm sıfatını ifade eder. Bu yaklaşım doğrultusunda Mâtürîdîler, bir faile iki fiil nispet edilmeyeceği görüşünü kabul eden Mu'tezile'yi kıraat ve makrû üzerinden eleştirirler. Diğer taraftan Mâtürîdîler, bazı Ehl-i hadis mensuplarının Kur'ân lafızlarının yaratılmadığını ve bu bağlamda kıraatin de ezelî olduğu savunusun kelâmî açıdan kabul edilemeyeceğini ifade ederler.

3.5 Kelâmullahın Hz. Peygambere İntikal Süreci

Vahiy, İslam düşüncesinin temel meselelerinden biri olup, kelâm ilmi çerçevesinde Allah'ın kelâm sıfatının mâhiyeti, Kur'ân'ın i'cazı ve te'vili konularıyla ilgili olarak geniş bir şekilde ele alınmıştır. Kelâmcılar halku'l-Kur'ân tartışmasına bağlı olarak kelâmullahın mâhiyeti, nüzulü ve keyfiyeti üzerine çeşitli fikirler serd etmişlerdir. Bu çerçevede onlar vahyi, Allah, melek ve peygamber arasında gerçekleşen bir iletişim olarak değerlendirmişlerdir.[596] Allah'ın kelâm sıfatının sonucu olarak Kur'ân,[597] sadece bir metni[598] değil, aynı zamanda Allah'tan insanlığa iletilen ilâhî mesajı ifade etmektedir. Kelâm ilminin dayanaklarından biri olan vahiy, Hz. Muhammed'e iletilen ilâhî öğretilerin toplamıdır. Vahiy, bu çerçevede, ilâhî iradenin elçiler aracılığıyla muhataplarına iletilmesi olarak anlaşılabilir ve bu iletme bir süreç içinde gerçekleşmektedir. Ayrıca, vahiy, insanla Allah arasındaki iletişimin tek vasıtası

[594] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/355.
[595] Sâbûnî, *el-Bidâye,* 62.
[596] Cemalettin Erdemci, "Kelâmda Vahiy", *Milel ve Nihal Dergisi* 8/1(Nisan 2011), 123.
[597] Nesefî, *Baḥrü'l-kelâm,* 130.
[598] eş-Şûrâ 42/51.

olarak kabul edilmektedir. Yapısı itibariyle aynı ontolojik özelliklere sahip olmayan iki taraf arasında gerçekleşen ve üçüncü şahısların mâhiyetini bilmesinin mümkün olmadığı kabul edilen bir iletişim biçimidir.[599]

Kelâmcılar, vahyi bilgi kaynakları arasında zikrederek onu haber-i resul olarak isimlendirir[600] ve Allah'ın kelâm sıfatı çerçevesinde açıklamaya çalışırlar. Vahiy olarak Kur'ân'ın Allah'a aidiyeti konusunda mezhepler arasında herhangi bir ihtilaf bulunmaz;[601] ancak onun ilişkilendirildiği kelâm sıfatının mâhiyeti ve vahyin peygambere intikal süreci hakkında farklı görüşler ortaya atılır. Bu farklı yaklaşımların doğurduğu tartışmaların odağını ise halku'l-Kur'ân meselesi oluşturur. Kelâmcılar, bu meseleye yaklaşırken vahyin mâhiyetini anlamaya yönelir ve vahyin peygambere intikalini, Allah'ın sıfatları hakkındaki genel yaklaşımlarıyla uyumlu şekilde ele almaya çalışırlar.[602]

Mâtürîdî âlimler, Allah'ın sıfatlarını anlamada te'vil yöntemine başvurdukları gibi, vahyin mâhiyetini ve peygambere intikal sürecini açıklarken de aynı yöntemi kullanır. Bu metodoloji hem Allah'ın kelâmının hem de ilâhî sıfatların anlaşılmasında belirleyici bir işlev görür ve Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı tartışmalarında görüşlerini temellendirirken başvurdukları temel açıklama biçimini oluşturur. Te'vil, Mâtürîdîlerin Allah'ın sıfatlarını yorumlama sürecinde kullandıkları ana yöntem olarak vahyin iniş süreci ve manasının anlaşılması etrafındaki tartışmalara yön verir[603] ve bu çerçevede onlar özellikle mana üzerinde yoğunlaşır. Buna karşılık Ehl-i hadis âlimleri te'vile kapalı bir yaklaşım benimseyerek Allah'ın sıfatlarını nakil merkezli bir perspektifle ele alırlar. Bu tavır onların vahyin peygambere intikali ve halku'l-Kur'ân meselesine dair değerlendirmelerini Mâtürîdîlerden farklı bir zemine taşır. Bu bağlamda özellikle Hanbelîlerin, Kur'ân'ın telaffuzunda ortaya çıkan ses ve harflerin yaratılmadığına ilişkin görüşleri,[604] vahyin intikal sürecine dair yorumlarında

[599] Mehmet Akif Ceyhan, "Müslüman Geleneğinde Vahiy Anlayışı", *Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Nisan 2018), 473.
[600] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 71.
[601] İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/248.
[602] Ḳādî Abdülcebbâr, *Muğnî*,7/201, 202; Ḳādî Abdülcebbâr *Şerhu'l-Usuli'l-ḫamse*, 528; Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, 95; İbnü'l-Hümam, *Kitâbu'l-Müsayere*, 35; Nesefî, *Tebṣıra*, 1/259.
[603] Yusuf Şevki Yavuz, "Te'vil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/27-28; Düzgün, "Mâtürîdî'nin Kur'ân Yorum Yöntemi", 6.
[604] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/299.

belirleyici bir unsurdur.[605] Böylece Mâtürîdîler ile Ehl-i hadis arasında ortaya çıkan yöntemsel farklılık, vahyin peygambere ulaşma biçimine dair açıklamaları doğrudan etkiler ve sonuç olarak vahyin mâhiyeti ile Allah'ın sıfatlarına ilişkin görüşlerin de farklılaşmasına yol açar.

İslam filozofları, vahiy konusuna kelâmcılardan farklı bir bakış açısıyla yaklaşarak, vahyi akıl ve faal akıl[606] arasındaki ilişki üzerinden anlamaya çalışırlar. Onlara göre vahiy, Tanrı'nın ilâhî iradesinin bir yansıması olan faal akıldan kaynaklanır. Tanrı tarafından gönderilen bir mesaj olmanın ötesinde, faal aklın peygamberle kurduğu bağlantının neticesidir. Bu anlayış, vahyin kaynağını ilk sebep olan Tanrı'nın iradesine bağlamakla birlikte[607] süreci nefsin yetileriyle açıklayarak doğallaştırmaktadır. Bu bağlamda filozoflar, ilâhî kelâmın mâhiyetini Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişki temelinde ele alırlar. Bazı filozoflara göre Kur'ân'ın lafzî boyutu yaratılmış bir yapı arz ederken, anlam ve hakikati ezelîdir. Örneğin, İbn Sina (ö. 428/1037), Kur'ân'ın ezelî hakikatler içerdiğini, ancak zaman ve mekân içinde lafızlarla ifade edildiğini belirtirken, İbn Rüşd (ö. 520/1126), Kur'ân'ın hem yaratılmış hem de ezelî yönlerinin bulunduğunu dile getirerek konuyu dilsel ve mantıksal yönden ele alır. Böylece, İslam filozofları vahyin mâhiyetine dair yaklaşımlarını ilâhî kelâmın yaratılmışlık ve ezelîlik boyutları üzerinden temellendirirler.[608]

Sonuç olarak vahiy olgusunun ve ilâhî kelâmın insanlara ulaştırılma süreci ile ilgili kelâmî, felsefî ve nakilci yaklaşımlar arasında önemli metodolojik ve kavramsal farklılıklar ortaya çıkmıştır. Kelâmcılar, vahyin mâhiyetini ve intikal sürecini Allah'ın sıfatları bağlamında tartışırken, filozoflar vahyi ilâhî iradenin bir yansıması olarak gördükleri faal akılla bir ilişki olarak değerlendirirler. Ehl-i hadis ise daha literal bir bakış açısı benimser. Vahyin kaynağı, içeriği ve aktarımıyla ilgili sorular bu tartışmaların temelinde yer almıştır.

---

[605] İbn Teymiyye, *el-Akıdetu'l-Vâsıtıyye,* 235.
[606] Faal akıl, Meşşâî kozmolojide sudûr zincirinin son halkasını oluşturan onuncu akıl olup ay altı âlemini idare eden, varlıklara sûret kazandıran ve bilginin insana intikalinde etkin rol oynayan ilke olarak kabul edilir. Filozoflara göre bu akıl, dinî terminolojide Cebrâil'e tekabül etmektedir. Geniş bilgi için bk. Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/246-247.
[607] Recep Kılıç, "Vahiy: Mâhiyeti, İmkânı ve Doğrulaması Üzerine", *Milel ve Nihal Dergisi* 8/1(Nisan 2011), 31.
[608] Bayram Çınar, "İbn Rüşd'ün Halku'l-Kur'ân Teorisine Yaklaşımı", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2020),105.

Esasında İslam âlimlerinin vahyin mâhiyetine yönelik anlayışlarındaki farklılık, onların dini anlamada benimsedikleri metodolojik yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır. Bu metodolojik farklılık, her bir grubun vahiy olgusuna dair geliştirdiği yorumları etkilemiştir. Bu çerçevede, kelâmcılar vahyin özneleri ve nesneleri üzerinde durarak,[609] vahyin intikal sürecini açıklamaya çalışırlar. Vahyin "öznesi Allah, vahyin nesnesi Kur'ân, vahyin kanalı ise Levh-i Mahfûz, Cebrâil ve Hz. Muhammed olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda Fahreddin er-Razi, (ö. 606/1210), Allah ile insan arasındaki iletişimin beş temel unsura dayandığını belirtmektedir. Bunlar; vahyi gönderen ve vahyin kendisine izafe edilen kaynak olarak Allah, gönderilen vahiy mesajı, vahyin peygambere ulaşmasını sağlayan aracı, vahyin muhatapları olan peygamberler ve insanlar. Nihâyetinde vahyin amacı, peygamberler aracılığıyla insanlara doğru yolu göstermek ve insanlara yardım etmektir. Bu unsurlar, vahyin mâhiyetini ve intikal sürecini derinlemesine anlamada belirleyici bir rol oynamaktadır."[610]

3.5.1 Levh-i Mahfûz

Allah'ın mesajını insanlara vahiy yoluyla ilettiğini ifade eden Mâtürîdî[611] söz konusu mesajın iletiminin unsurlarından biri olan Levh-i Mahfûz kavramı üzerinde değerlendirmelerde bulunur. Bu bağlamda Levh-i Mahfûz, Allah'ın mutlak ilminde yer alan bilgilerin bulunduğu kutsal bir kayıt olarak dikkat çeker.[612] Levh-i Mahfûz'un varlığı hem vahyin güvenilirliği hem de Allah'ın ilmi ve iradesinin kapsamını ifade etmesi açısından geniş bir anlam skalasına sahiptir.[613] Bu nedenle, vahyin peygambere intikal sürecine dair tartışmaların, Levh-i Mahfûz'un mâhiyeti ve fonksiyonu ile yakından ilişkili olduğunu söylemek mümkündür.

Allah'ın kelâmının peygambere intikal sürecindeki aşamalardan birini ifade eden "Levh-i Mahfûz" kavramı, kelâmullah ile ilgili tartışmaların merkezinde yer alan ve

[609] Öge, *İlâhîKelâmın Yapısı,* 189-193; Çelebi, "İlahi Kelâmın Lafza Bürünmesi", 287.
[610] Mehmet Akif Ceyhan, "Allah-İnsan İletişimi Açısından Vahiy", *Kader Dergisi* 16/2 (2018), 354; Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, çev. İsmail Cerrahoğlu (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2014), 19/267, 268.
[611] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 13/232.
[612] Yusuf Şevki Yavuz, "Levh-i Mahfuz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/151.
[613] Geniş bilgi için bk. M. Zeki Duman, "Levh-i Mahfûz ve Kur'ân", *Marife* 8/1(Bahar 2008); İbrahim Aslan, "Levh-i Mahfûz'un Delâleti Sorunu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/1 (2009), 9-44.

Kur'ân-ı Kerim'de farklı formlarda zikredilen önemli bir kavramdır. Arapçadaki levh kelimesi, "yazı yazmaya uygun düzgün yüzey" anlamına gelirken, mahfûz kelimesi ise "korunmuş" anlamına gelmektedir. Bu iki kelimenin birleşimiyle oluşan Levh-i Mahfûz, "üzerine yazı yazılan, silinmekten ve değişiklikten korunmuş düzgün yüzey" şeklinde tanımlanabilir.[614] Kur'ân'da, Levh-i Mahfûz'un var olduğunu belirten ifade, Burûc sûresinin 21-22. âyetlerinde geçmekedir.[615] Bunun yanı sıra, Levh-i Mahfûz anlamında kullanılan birçok kavram Kur'ân'da yer almaktadır. Kitâb[616], Kitâb-ı Mübîn,[617] Kitâb-ı Meknûn[618], Kitâb-ı Mestûr[619], Ümmü'l-Kitâb[620] ve Îmam-i Mübîn[621] gibi terimler, Levh-i Mahfûz'un, Allah katında bulunduğunu ve onda var olan her şeye dair bilgilerin olduğunu ve onun korunmuş olduğunu ifade etmektedir.[622]

Mâtürîdî, Levh-i Mahfûz kavramını Kur'ân'daki çeşitli terimler çerçevesinde açıklamaya çalışır. Ona göre "Kitap", 'her şeyin aslının yazıldığı yer' anlamına gelir.[623] Bu doğrultuda "Kitâbü'n-Hafîz", 'Allah'ın kullarının bütün hallerini kuşatan ilâhî bilgiyi ifade etmesinin yanında, bu bilginin muhafaza edildiği ve Allah'ın mutlak ilmini' ifade eden Levh-i Mahfûz'u ifade eder.[624] "Kitâb-ı Mübîn", 'her şeyin apaçık yazıldığı kitap' olarak tanımlanır[625] "Kitabü'l-Meknûn", 'Kur'ân'ın Levh-i Mahfûz'da kayıtlı olduğunu ve onun yaratılmışların idrakinden gizlenmiş olduğunu' belirtir. Mâtürîdî'ye göre Kur'ân, Allah katında muhafaza edilen ezelî bir bilgiyi ve hikmeti temsil eder.[626] "Ümmü'l-Kitap", 'meleklerin yazılanları karşılaştırdığı asıl kitap ve peygamberlere gönderilen kitapların istinsah edildiği ana kitap' anlamına gelir ve bu kitabın Levh-i Mahfûz'da muhafaza edildiği ifade edilir.[627] Bu bağlamda, "ümm" kelimesi, "bir şeyin aslı" anlamına gelmektedir. Aynı kavram, Mekke için kullanılan "Ümmü'l-Kura" (şehirlerin anası) tamlamasında da geçmekte olup, Mekke'nin diğer şehirlerin aslı olduğuna işaret eder. Ayrıca Mâtürîdî, "ümm"

[614] M. Zeki Duman, "Levh-i Mahfûz ve Kur'ân", 12.
[615] "Onlar ne derse desin, doğrusu bu pek şerefli bir Kur'ân'dır. Onun aslı Levh-i Mahfûz'da her türlü müdahaleden koruma altındadır." el-Burûc 85/21, 22.
[616] el-En'âm 6/38; Kāf 50/4.
[617] Yûnus 10/61; Sebe' 34/3.
[618] el-Vâkıa 56/78.
[619] el-İsrâ 17/58; el-Ahzâb 33/6.
[620] er-Ra'd 13/39; ez-Zuhruf 43/4.
[621] Yâsîn 36/12.
[622] Yavuz, "Levh-i Mahfuz", 27/151.
[623] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 5/74.
[624] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 14/108.
[625] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 7/90.
[626] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 14/345.
[627] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 7/476-477.

kelimesinin "önce" anlamına da geldiğini ve "Kur'ân'ın önceki kitapların içinde bulunduğunu ifade etmiştir.[628] "İmâm-ı Mübîn", 'insanların yaptığı tüm hayır ve şer işlerinin apaçık Levh-i Mahfûz'a kaydedilmesi' anlamına gelir.[629] "Kitâb-ı Mestûr" ise, 'Levh-i Mahfûz'da yazılı olan her şeyin kaydını ifade eder.'[630] Sonuç itibariyle Mâtürîdî'ye göre Levh-i Mahfûz'un, ilâhî bilginin ezelîliği ve mutlaklığı bağlamında bir veri yeri, kayıt ve muhafaza yeri olduğunu söylemek mümkündür.

Bu bilgiler ışığında, Levh-i Mahfûz, kâinatta gerçekleşecek tüm varlık ve olayların ve onlara dair her şeyin yazıldığı bir kayıt yeri olarak anlaşılmaktadır. Gökte ve yerde meydana gelecek her şey, ne kadar büyük ya da küçük olursa olsun, insanların ömürleri, bireyler ve toplumlar üzerinde gerçekleşecek tüm musibetler, Allah'ın mutlak ilminde yer almakta ve bu bilgi Levh-i Mahfûz adı verilen kitapta kaydedilmektedir. Bu bağlamda Levh-i Mahfûz, kâinata dair her şeyin ezeli bir kaydı olarak Allah'ın ilminde sabit ve değişmez bir gerçeklik taşımaktadır.[631]

Mâtürîdî, Kur'ân'daki "levh" ve "kalem" kavramlarını kelâmî bir bakış açısıyla yorumlar. Kendisi, bu kavramlara dair yapılan çeşitli isimlendirmeleri ve yorumları değerlendirirken, Batıniyye'nin ve felsefecilerin [632] görüşlerini aktararak kendi düşüncelerini açıklamaya çalışır. O, bazı tefsircilerin, "levh" ve "kalem" kavramlarına gerçek anlamları dışında, sembolik anlamlar yüklediklerini; "levh"i "beliren söz" veya "melek için ortaya çıkan emir" olarak tanımladıklarını ve aslında "levh" adında bir nesnenin var olmadığı görüşünü savunduklarını aktarır. Ayrıca Batıniyye'nin "kalem"i ilk yaratılan varlık olarak kabul ettiklerini, "levh"i ise ikinci yaratılan varlık olarak açıkladıklarını ifade eder. Onlara göre ilk yaratılan varlık, ikinci yaratılan varlığın sebebidir; ilk varlık ikinci varlığa işaret eder ve onu inşa eder. Felsefeciler ise ilk varlık olarak "akıl", ikinci varlık olarak ise "nefs"i kabul eder. Bu anlayışta, ilk varlık, diğer varlıkların ortaya çıkmasının asıl sebebidir; ilk varlık ikinci için hem asıl hem de sebeptir. Mâtürîdî, Batıniyye ve felsefecilerin bu tür isimlendirmelerinin bir nesneye ad olamayacağını ifade eder. Çünkü ona göre "levh" ve "kalem" kavramlarına dair yapılacak isimlendirmenin, sadece naklî delile dayalı olması gerekmektedir. Mâtürîdî,

[628] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 13/232
[629] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 12/83.
[630] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 8/338.
[631] Yavuz, "Levh-i Mahfuz", 27/151.
[632] Aslan, "Levh-i Mahfûz'un Delâleti Sorunu", 37-41.

Batıniyye ve felsefecilerin yapmış oldukları isimlendirme yöntemlerinin tutarlı olmadığını söyler ve bu tür isimlendirmelerin isabetli olmadığını belirtir.[633]

İslam düşünce tarihinde, Levh-i Mahfûz kavramı erken dönemden itibaren kelâmcılar, filozoflar ve hadisçiler arasında tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmaların bir boyutunu, olayların henüz meydana gelmeden önce Levh-i Mahfûz'da yazılı olup olmadığı meselesi oluşturmuştur. Bu kapsamda, Levh-i Mahfûz'un delaleti üzerine yapılan tartışmalar, ilâhî ilmin mâhiyeti ve olayların önceden belirlenip belirlenmediği ile ilgili çeşitli yorumları beraberinde getirmiştir.[634] Bu çerçevede Nasır Ebu Hamid Zeyd, Kur'ân metninin Levh-i Mahfûz'da önceden yazılı olarak varoluşunu eleştirerek, bu yaklaşımın metin ile kültürel olgu arasındaki diyalektiği göz ardı edeceğini belirtir. Zeyd, bu düşüncenin, Kur'ân'ı kendisine vücut veren kültürel bağlamdan ve içinde teşekkül ettiği tarihsel şartlardan soyutlayan bir anlayışı desteklediğini ifade eder. Ona göre bu tür bir yaklaşım, Kur'ân'ı, insanın karşı koyamayacağı ilâhî bir güç tarafından olguya dikte ettirilmiş, önceden mevcut bir kitap olarak kabul etmeyi zorunlu kılmaktadır.[635] Zeyd'in bu eleştirilerine, Mâtürîdî perspektifinden cevap verilebilir. Mâtürîdî, Allah'ın tüm olayları henüz meydana gelmeden önce ezeli ilminde bilip kitapta yazdığını belirtmektedir. Ancak burada, olayların kendilerinin değil, olayların meydana geleceğine dair bilginin Levh-i Mahfûz'da yer aldığını ifade etmektedir. Ona göre henüz yaratılmamış bir olayın fiziksel olarak Levh-i Mahfûz'da var olması mümkün değildir. Bu durum, Mâtürîdî'nin ilâhî ilim ile olayların yazımı arasındaki ilişkiyi mecazi bir bağlamda ele aldığını göstermektedir. Mâtürîdî, bu yaklaşımını bazı nakillerle açıklar. Örneğin, Kur'ân'da geçen "lanetlenen ağaç"[636] ifadesini ele alırken, burada geçen ağacın fiziksel olarak Kur'ân'da yer almadığını, ancak isminin Kur'ân'da belirtildiğini ifade eder. Benzer şekilde, Hz. Muhammed'in düşman topraklarına Kur'ân'la gidilmesini yasaklamasına dair rivâyeti değerlendirirken, bu yasağın Kur'ân'ın bizzat kendisini ifade etmediğini, onun yazılı olduğu sayfaların korunması şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Mâtürîdî'ye göre vukuatın (olayların) yazılması meselesi hakikat değil mecazdır. Bunun temel dayanağı, Allah'ın ezelî ilmi ve kudretidir. Allah, henüz

[633] Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 17/169-170.
[634] Aslan, "Levh-i Mahfûz'un Delâleti Sorunu", 27.
[635] Nasır Ebu Hamid Zeyd, *İlâhî Kelâmın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maraşlı (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001), 67, 93; Duman, "Levh-i Mahfûz ve Kur'ân", 38.
[636] es-Saffât 37/62.

yaratılmamış olanı bilir, var olacak olanı ezelde takdir eder ve bunu Levh-i Mahfûz'da kaydeder. Bu durum, Allah'ın sınırsız ilmi ve kudretinin bir tezahürüdür. Mâtürîdî, bu görüşünü "Henüz var olmayan bir şeyi bilmek ve sonradan yaratılacak olanı yazmak, Allah için kolaydır." şeklinde açıklar. Ona göre Allah'ın ezelî ilminde her şey belirlenmiştir ve vakti geldiğinde yaratılacak olan tüm olaylar, ezeli bir bilginin sonucu olarak ortaya çıkar.[637] Bu çerçevede Mâtürîdî, Levh-i Mahfûz'un ilâhî ilmin bir yansıması olduğunu ifade etmekte ve bu kavramın Allah'ın ezelî bilgisiyle insanın sonlu anlayışı arasında bir köprü işlevi gördüğünü belirtmektedir.

Hanbelîler, kelâmullah meselesi çerçevesinde, Kur'ân'ın harflerinin yaratılmadığını savunurlar.[638] Bu anlayış, onların Allah, Levh-i Mahfûz, peygamber ve melekler arasındaki iletişim olarak vahyi farklı bir şekilde yorumlamalarıyla doğrudan ilişkilidir. Selef akidesini sıkı bir şekilde takip eden İbn Teymiyye, vahyi doğrudan Allah'tan gelen bir mesaj olarak kabul etmekte ve bu bağlamda vahyin mâhiyetine, Levh-i Mahfûz, Cebrâil, peygamber ya da herhangi bir varlığın etki etmediğini, bu unsurların vahyin lafızlara bürünmesinde herhangi müdahalesinin bulunmadığını savunmaktadır. İbn Teymiyye, Kur'ân'ın Levh-i Mahfûz'da bütünüyle yazılı olarak mevcut olduğunu, ancak Allah'ın bu kitabı dünya semasına, Kadir gecesinde, bir defada ve tam olarak indirdiğini ifade etmektedir. Ona göre Kur'ân Allah'ın ezeli ve ebedî ilmi gereği, inzal olmadan önce mevcuttur. Buradan hareketle, İbn Teymiyye'nin vahyi, Allah'ın mutlak iradesi ve ezelî bilgisi çerçevesinde anlamlandırmaya çalıştığını söylemek mümkündür.[639]

Mu'tezilîler, kelâmullahın sesler ve harflerden oluştuğunu kabul etmekte ve bu unsurların Allah'ın zâtıyla kâim olmadığını ve yaratılmış olduklarını iddia etmektedirler.[640] Onlara göre kelâmullah, Allah'ın ezelî zâtından bağımsız olarak bir mahalde yaratılmıştır.[641] Bu anlayışa dayanarak Mu'tezile âlimlerinden Kādî Abdülcebbar, Kur'ân'ın ilk kez Levh-i Mahfûz'da yaratıldığını ve parçalar halinde, dünya semasına indirildiğini savunur. Allah, bu inzal sürecinde meleklere, insanların

[637] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 14/387-388.
[638] Nesefî, *Tebṣıra*,1/299.
[639] Muammer Esen, "İbn Teymiyye'nin Kelâmullah Tartışmlarındaki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001), 263, 264.
[640] Ḳādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-ḫamse*, 528; Ḳādî Abdülcebbâr, el-*Muğnî*, 7/22.
[641] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/27; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/150.

ihtiyaçları ve maslahatları doğrultusunda, Kur'ân'ı aşama aşama indirmeleri talimatını vermiştir. Burada, Kur'ân'ın tek bir defada indirilmeyişi, kelâmullahın Allah'ın fiili olduğuna ve zaman içinde vücut bulduğuna işaret etmektedir. Benzer şekilde, Ebû'l-Hüzeyl Allâf, Kur'ân'ın Allah tarafından yaratılmış en eski varlık olduğunu öne sürer. Ona göre Allah, Kur'ân'ı önce Levh-i Mahfûz'da, sonra peygamberin kalbinde ve nihâyetinde mushafta yaratmıştır. Bu doğrultuda yaratılış sürecine, Kur'ân'ı okuyan ve ezberleyen kişilerin de katkıda bulunduğu ifade edilmiştir.[642] Ayrıca, Ca'fer b. Harb ve Ca'fer b. Mübeşşir gibi âlimler, Kur'ân'ı araz ve mahlûk olarak görürler. Bu görüş doğrultusunda, Kur'ân, Levh-i Mahfûz'daki asıl kelâmın bir tecellisi olarak kabul edilir. Kelâmın aynı anda iki farklı yerde bulunamayacağı prensibine dayanarak, bu âlimler, Kur'ân'ın Levh-i Mahfûz'da yaratıldığını ve mushafta yer alan metnin ise Levh-i Mahfûz'daki asıl kelâmın bir yansıması olduğunu ifade ederler.[643]

Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, Mu'tezile'nin kelâmın bir mahalde yani Levh-i Mahfûz'da yaratılması gerekliliği üzerine ortaya koydukları görüşleri tek tek ele alır. Nesefî, Mu'tezile âlimleri arasında bu meseleye dair herhangi bir görüş birliği bulunmadığını belirtir. Örneğin, Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816), Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916) ve Ebû Haşim el-Cübbâi'nin (321/933) kelâmın mâhiyetine yönelik tanımlarının birbirinden farklılık gösterdiğini ifade eder. Ona göre bu farklılıklar, Levh-i Mahfûz meselesine dair bir görüş birliğinin olmadığını göstermektedir. Bu çerçevede o, kelâmın mâhiyetiyle ilgili fikri ayrılıkların, Levh-i Mahfûz'la ilgili farklı yorumlara yol açtığına dikkat çeker.[644] Konuyla ilgili olarak Nesefî, Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-851) ve Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 234/848-49) gibi bazı Mu'tezilî âlimlerin; Kur'ân'ın Allah tarafından Levh-i Mahfûz'da yaratıldığını, Levh-i Mahfûz'dan başka bir yere naklinin mümkün olmadığını ve Kur'ân'ın varlığının ancak tek bir zaman ve tek bir mahal ile tasavvur edilebileceğini ileri sürdüklerini de belirtir. Ayrıca söz konusu âlimler, Kur'ân'ın mushaflarda yer aldığı, inananların kalplerinde bulunduğu ve dolayısıyla sesli biçimde okunup işitilebileceği görüşünü de benimsemişlerdir.[645] Nesefî, ayrıca Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir ve Kâ'bî'nin, Allah'ın kelâmının

[642] Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu,* 2/323-324; Abdükâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023), 108.
[643] Hasan Türkmen, "Kelâmın Mâhiyeti Bağlamında Kur'ân'ın Yaratılmışlığı Sorunu*", Kelâm Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2014), 342.
[644] Nesefî, *Tebşıra,* 1/260-261.
[645] Nesefî, *Tebşıra*, 1/260; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 818.

Levh-i Mahfûz'da bulunduğunu, indirilenin ise bu kelâma işaret eden ibareler olduğunu savunduklarını ifade eder. Nesefî bu görüşleri aktardıktan sonra kendileri ile Mu'tezile arasındaki görüş farkına değinir. Buna göre Mu'tezilî âlimler, bu ibarelerin Levh-i Mahfûz'da bulunan metni aktardığını ileri sürerken, Nesefî'ye göre bu ibareler, Allah'ın zâtıyla kâim olan ezelî kelâm sıfatına delâlet eden ifadelerdir.[646]

Nesefî, Mu'tezile'nin görüşlerine karşı, ilâhî kelâmın Levh-i Mahfûz gibi bir mahale ihtiyaç duymasına karşı çıkar, bu kelâmın Allah'ın zâtı dışında ve bir yerde yaratılmış olmasını kabul etmez. Nesefî, bu tür bir görüşün kabul edilmesinin Allah'ın değil, aksine kelâmın var olduğu mahallin konuşan, emreden, yasaklayan veya haber veren olacağı sonucuna yol açacağını ileri sürer. Ona göre bir sıfat, onu taşıyan varlığın değil, bulunduğu mahallin özelliğini ifade eder. Bu bağlamda Nesefî, ilâhî kelâmın sadece Allah'ın zâtında var olabileceğini ve Allah'ın bu kelâmla konuşan, emreden ve nehyeden olduğunu savunur. Bu görüşün dışındaki her türlü anlayışın ise imani yükümlülüklerin reddedilmesine sebep olacağını belirtir. Böyle bir reddediş ise kişinin küfre ve isyana düşmesine neden olur. Nesefî, bu noktada kelâmın bir mahale ihtiyaç duymadığını vurgulayarak, ilâhî kelâmın, Allah'ın zâtında kâim olduğunu savunur.[647]

Mu'tezile'den Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir ve Kâ'bî'nin Ehl-i sünnet âlimlerini, "Kur'ân Hz. Muhammed'e inmemiştir; zira sıfat mevsuftan ayrılmaz"[648] şeklinde itham etmeleri de Sâbûnî tarafından eleştirilmiştir. Zira ona göre mezkûr iddia, kasıtlı bir çarpıtmadır. Sâbûnî, Levh-i Mahfûz'daki kelâmın, lafızlardan ibaret olmadığını, bu lafızların Allah'ın zâtı ile kâim olan kelâmına delalet ettiğini savunur. Bu doğrultuda Mâtürîdîlerin yaklaşımı, lafzî delaletin ardındaki ezelî hakikati gözeten bir anlayış olarak ifade edilebilir.[649]

Kelâmcılar ile Hanbelîler arasında, kelâmullahın peygambere intikal süreci bağlamında ele alınan ve yoğunlaşan konulardan biri, Cebrâil'in vahyi doğrudan Allah'tan mı yoksa Levh-i Mahfûz'dan mı aldığı sorusudur. Bu kapsamda dikkat

[646] Nesefî, *Tebşıra,*1/286.
[647] Nesefî, *Tebşıra,* 1/267-268.
[648] Nesefî, *Tebşıra,* 1/286.
[649] Sâbûnî, *el-Kifâye,* 127-128.

çeken bir diğer husus ise vahyin "dil"[650] boyutudur. Hanbelîler, Cebrâil'in Kur'ân'ı doğrudan Allah'tan Arapça olarak aldığını savunmaktadırlar.[651] Buna karşılık, Mâtürîdî, "Ana kitap O'nun katındadır"[652] ve "Biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik"[653] âyetlerini te'vil ederken, peygamberlere gönderilen kitapların Levh-i Mahfûz'da bulunabileceği görüşünü dile getirir. Ona göre Levh-i Mahfûz'da bulunan ana kitabın hangi dilde yazıldığı bilinmese de her vahiy gönderildiği peygamberin diliyle indirilmiştir.[654] Mâtürîdî bu düşüncesini, meleklerin insanların amellerini yazma işine atıfta bulunarak destekler. Eğer melekler, insanların amellerini onların konuştuğu dille yazıyorsa, bu yazıların zahir olması gerekirdi. Mâtürîdî ayrıca, Hz. Muhammed'in, Arapça yazılmamış olmasına rağmen farklı milletlere kendi dilleriyle gönderilen ilâhî kitaplardan haber vermesinin, kelâmullahın peygamberlere kendi dillerinde indirildiğini açık bir şekilde gösterdiğini ifade eder. Bu doğrultuda o, lafız-mana ayrımı yaparak, dillerin farklı olmasının, mananın farklı olmasını gerektirmeyeceğini belirtir.[655]

3.5.2 Vahiy

Vahiy kavramı, Kur'ân-ı Kerim'de yetmiş sekiz yerde fiil olarak, altı yerde de "vahy" şeklinde isim olarak geçmektedir. Bu âyetlerin büyük bir kısmında vahiy doğrudan Allah'a nisbet edilirken bazı âyetlerde şeytana ve onun yardımcılarına[656] atfedilmektedir.[657] "Vahiy", sözlük anlamında "ima etmek, kinaye ile ifade etmek, hızlı bir şekilde ve gizlice söylemek, işaret etmek ve ilham etmek" gibi çeşitli manalara

[650] Dillerin kökeni meselesi, âlimler arasında ihtilaflı konulardan bir tanesidir. Bu bağlamda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Mu'tezile'ye göre diller muvada' (المواضعة) yoluyla ortaya çıkmıştır. Çünkü onlara göre Allah'ın insanla konuşacağı bir dili başlangıçta ortaya koyması düşünülemez. Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/183. Mâtürîdî'ye göre konuşma yetisi, dilin mâhiyetinden kaynaklanan bir özellik olmayıp, Allah'ın bir lütfu olarak varlıklara izafe edilen bir yetidir. Dil, kendi başına konuşma kabiliyetine sahip değildir; bu kabiliyet, Allah'ın dilediği zamanda ve dilediği uzva bahşetmesiyle ortaya çıkar. Eğer konuşmak, dile ait bir nitelik olsaydı, dile sahip her canlının konuşması gerekirdi. Oysa fiilen böyle bir durum söz konusu olmadığından, konuşmanın mâhiyeti, dilin tabiatına değil, ilâhî irade ve kudrete bağlıdır. Bu bağlamda Mâtürîdî, konuşma fiilinin zâtî değil arızî bir nitelik olduğunu ve Allah'ın yaratma fiiliyle tahakkuk ettiğini savunur. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 12/122; Ayrıca geniş bilgi için bk. Ebû Bekr Muhammed el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zeneyd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993), 319-327.
[651] İbn Teymiyye, *el-Akıdetu'l-Vâsıtıyye,* 239.
[652] er-Ra'd 13/39.
[653] Yûsuf 12/1-2.
[654] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 7/294-295.
[655] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 7/476-477.
[656] el-En'âm 6/112.
[657] Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/440-443.

gelmektedir.[658] Bu doğrultuda dinî bir kavram olarak vahiy, "Allah'ın bir emrini, hükmünü ya da bilgisini peygamberine gizlice bildirmesi" olarak tanımlanmaktadır. Mâtürîdî, vahiy kelimesinin "atmak" veya "bırakmak" gibi anlamlara geldiğini belirtir. Ona göre; vahyin bu anlamı, Allah'ın mesajını bir şekilde peygamberin kalbine bırakmasını ya da atmasını ifade eder. Ayrıca Mâtürîdî, vahyi kalpte aniden, etkisinin farkına varılmaksızın hızla meydana gelen bir olgu olarak açıklar. Bu bağlamda, vahiy, Allah'ın kelâmının doğrudan ve süratli bir şekilde insan kalbinde tecelli etmesini ifade eder.[659]

Mâtürîdî, vahiy kavramını etimolojik açıdan derinlemesine inceleyerek, bu kavramın Arap dilinde farklı anlamlara geldiğini vurgular ve vahyin dört ana türü olduğunu ifade eder. Ona göre bu türler; nübüvvet vahyi**,** işaret vahyi**,** ilham vahyi ve fısıldama vahyi olarak sıralanır. Nübüvvet vahyi, Allah'ın melekler aracılığıyla peygamberlerine doğrudan vahiy göndermesidir. Bunun örneği, "Herhangi bir beşer ile Allah'ın konuşması ancak vahiy ile olmuştur" âyetidir.[660] Bu türden vahiy, Allah ile peygamber arasında kurulan özel iletişim biçimi olarak kabul edilir. Bu vahiy türü, Allah'ın insan dışındaki varlıklarla olan iletişiminden farklı olarak, yalnızca peygamberler için geçerli bir iletişim yoludur. İşaret vahyi, Allah'ın peygamberlerine veya diğer insanlara çeşitli işaretler, semboller aracılığıyla bildirdiği vahyi ifade eder. Bunun örneği, "onlara vahyetti ki, sabah-akşam Allah'ı tesbih edin"[661] âyetidir. İlham vahyi ise Allah'ın peygamberlerine veya bazen de diğer insanlara ve canlılara içsel bir ilham yoluyla bilgi aktardığı vahiy türüdür. Örneğin "Mûsâ'nın annesine vahyettik ki…"[662], "Rabbin bal arsına vahyetti"[663] ve "Senin rabbin yere vahyetti ki…"[664] âyetleri, bu tür vahyin örnekleri olarak zikredilir. Son olarak, fısıldama vahyi, Allah'ın peygamberlerine veya diğer insanlara ve varlıklara gizli bir biçimde (isrâr), özel bir biçimde bildirdiği vahyi ve bazı varlıkların kendi aralarındaki gizli iletişimi ifade eder. Bu tür vahyin örneği olarak, "Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını

[658] İsfahânî, *el-Müfredât,* 2/835.
[659] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 8/163-165.
[660] eş-Şûra, 42/51.
[661] Meryem 19/11.
[662] el-Kasas 28/7.
[663] en-Nahl 16/68.
[664] ez-Zilzâl 99/1-5.

düşman kıldık. Bunlar, aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar"[665] âyetleri zikredilir.[666]

Bu farklı vahiy türleri, Mâtürîdî'nin vahyin mâhiyetine dair görüşünü biçimlendirir ve ona göre vahyin, sadece Allah ile peygamber arasında gerçekleşen basit bir bildirim değil, çeşitli biçim ve içeriklere sahip çok yönlü bir ilâhî hitap olduğunu göstermektedir. Ancak o, Allah ile peygamber arasında gerçekleşen vahiy türünün nübüvvet vahyi olduğunu ifade eder. Mâtürîdî, nübüvvet vahyini peygamber özelinde üç ana kategoride ele alır. Birincisi, "Kur'ân"dır; bu, Allah'ın peygamberi Hz. Muhammed'e doğrudan vahyedilen kelâmıdır ve Mâtürîdî, bunun en yüksek vahiy biçimi olduğunu ifade eder. İkincisi "beyan vahyi"dir. Beyan vahyi, Allah'ın Kur'ân'ı Cebrâil aracılığıyla veya başka bir vasıta ile vahyetmesi sonrasında peygamberin bu vahyi insanlara, onların lehine ve aleyhine olan hükümleri açıklayarak iletmesidir. Üçüncü olarak, "ilham ve kavratma vahyi" yer alır; bu, Allah'ın peygambere ilhamda bulunarak ona kavrattığı bilgi biçimidir.[667]

Görüldüğü gibi Mâtürîdî, vahyi dilsel anlamı ve bağlam çerçevesinde farklı boyutlarıyla ele almıştır. Konuyla doğrudan ilişkili olan nübüvvet vahyi olup, kelâm sıfatı ve Kur'ân üzerine yapılan tartışmalar vahyin bu boyutu ile ilgilidir. Diğer türden vahiyler ise farklı bağlamlarda farklı şekillerde yorumlanmıştır. Ancak nübüvvet vahyinin bir yönü olarak peygamber ile aracı melek arasındaki münasebette konu açısından önem taşımaktadır

3.5.3 Cebrâil ile Peygamber Arasındaki Münasebet

Kelâmullahın Levh-i Mahfûz ile ilişkisini ifade ettikten sonra, vahyin peygambere intikal süreci ve Cebrâil ile peygamber arasındaki münasebet ele alınmalıdır. Bu münasebet, gayb (duyulur olmayan) âleminden gelen bir haberin, şâhid (duyulur) âlemde peygambere nasıl intikal ettiği üzerine yapılan tartışmalarda ele alınmıştır. Özellikle, peygamber ile melek arasındaki ontolojik farklılık, bu iletişimin niteliğine dair çeşitli görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Zira Kur'ân'da, bu iletişimin

[665] el-En'âm 6/112.
[666] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 8/164.
[667] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 13/271-272.

keyfiyetine dair açık bir bilgi bulunmamaktadır. Âlimler arasında Allah ile peygamber arasındaki ilişki 'sır' olarak değerlendirilmişse de bu noktada tamamen sessiz kalınmamış ve konuya dair çeşitli açıklamalar yapılmaya çalışılmıştır. Örneğin Buhârî şârihi Kirmânî (ö. 1384) bu durumu şu şekilde izah etmektedir: Allah'ın geçerli kıldığı sünnete göre, herhangi bir iletişim, karşılıklı bir kelime alışverişi, öğretim ve öğrenim, konuşan ve dinleyen arasında bir ilişki kurulmadıkça mümkün değildir. Bu doğrultuda Cebrâil ile peygamber arasındaki iletişimde iki yol vardır: ya dinleyen, ruhaniliğin baskın gelmesiyle konuşanın sıfatlarına bürünür, ya da konuşan, dinleyenin sıfatlarını alır. Bu durum, peygamber için de geçerlidir.[668] Peygamberin vahiy alırken yaşadığı haller ve vahyin gelmesi esnasında vuku bulan ontolojik dönüşüm, peygamberin beşer üstü özellikler kazanması ya da Cebrâil'in beşer seviyesine inmesi şeklinde gerçekleşmiştir.[669] Bu olgu, vahyin alınması esnasında peygamberin zihinsel, kalbi ve idraki bilincinde özel bir hâlî gerektirmektedir. Vahyi alma ve anlamlandırma süreci, peygambere has olan özel bir meleke ile gerçekleşmektedir. Fakat bu melekenin işlev kazanması ve etkinleştirilmesi, peygamberin kontrolünde olmayan bir durumdur. Bu bağlamda vahiy hem içsel hem de dışsal bir kaynağa sahip olarak değerlendirilebilir.[670] Fakat burada peygamberin kaynak olma durumu, iletişim olarak vahiyde bir unsur olmasını ifade eder.

İbn Haldûn (ö. 780/1378-79), peygamberlerin nübüvvetlerine işaret eden vahiy alma tecrübesinin onları diğer insanlardan ayıran özel bir deneyim olduğunu belirtir. Ona göre peygamberler vahiy sırasında, beşerî niteliklerden bağımsız, kendilerinden geçtikleri bir manevi hâl yaşar. Bu hâl her insanda bulunmayıp yalnızca peygamberlere özgüdür ve meleğin iletişimiyle sınırlıdır. Bu süreçte melek önce vahyi uğultuya benzer bir söz olarak iletir, ardından ilâhî hitap bir şahıs görünümüne bürünerek peygamberin idrak edebileceği seviyeye iner. İbn Haldûn, bu manevi hâlin geçici olduğunu ve hâl sona erdiğinde peygamberin vahyi eksiksiz biçimde hafızasında muhafaza ettiğini ifade eder. [671]

[668] Şemseddin Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî* (Beyrut: Dâr İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1981), 1/35; Hülya Alper, *İmam-ı Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 106.
[669] Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, 214.
[670] Şaban Ali Düzgün, "Kur'ân'ın Oluşumu (Vahiy Süreci)", *Kelâm Araştırmaları* 8/2 (2007), 7.
[671] İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 276, 277.

Mâtürîdî, peygamber ile melek arasında gerçekleşen iletişimi "Vahyi tam alma telaşıyla dilini kımıldatma"[672] âyeti bağlamında değerlendirir. Ona göre peygamber, Cebrâil'den gelen vahyi alırken, her bir kelimeyi eksiksiz ve doğru biçimde ezberleyebilmek amacıyla büyük bir dikkat ve çaba göstermekteydi. Henüz vahiy tamamlanmadan sözleri tekrar etme veya başa dönme eğilimi, onun vahyi kaybetme ya da eksik alma endişesinden kaynaklanan doğal bir durum olarak görülmektedir. Ancak Mâtürîdî, Allah'ın bu endişeyi ortadan kaldırdığını ve peygambere vahyi eksiksiz biçimde koruyacak özel bir yeti lütfettiğini belirtir. Bu sayede vahiy alma sürecinde peygamberin diliyle tekrar etmesine gerek kalmaksızın, ilâhî kelâmın tam olarak aktarılması ve korunması ilâhî bir teminat altına alınmıştır. Mâtürîdî'ye göre bu durum peygambere verilmiş bir mucize niteliğindedir.[673]

3.5.4 Vahyin İsnadı Sorunu

Kelâmullahın peygambere intikali süreciyle ilgili olarak tartışmaya konu olan hususlardan biri de vahyin kime nispet edileceği meselesidir. Vahyin asıl kaynağı her ne kadar Allah olarak kabul edilse de bu olguda melek (Cebrâil) ve peygamberin de yer alması, vahyin kime nispet edileceği tartışmasına sebep olmuştur. Vahyin mâhiyeti, kaynağı ve muhataba aktarılışındaki çok katmanlı yapı, özellikle bu süreçte yer alan unsurların rollerinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda farklı yorumların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu bağlamda, Mâtürîdî, "Şüphesiz bu Kur'ân sana ilim ve hikmet sahibi tarafından verilmektedir"[674] âyeti ile ilgili iki farklı yorumu ele alarak açıklamalarda bulunur. İlk yoruma göre, Kur'ân, Allah'tan Cebrâil aracılığıyla peygambere ulaşır. Burada "ilim ve hikmet sahibi" ifadesi Cebrâil'e nispet edilebilir. Bu durumda, Cebrâil, kendisine verilen vahyi hikmetle yerine ulaştıran bir elçi olarak anlaşılır. Ancak Mâtürîdî'ye göre daha güçlü olan ikinci yorum, "ilim ve hikmet sahibi" ifadesinin Allah'a nispet edilmesi gerektiği yönündedir. Zira Kur'ân'ın bizzat Allah katından Cebrâil aracılığıyla indirilmiş olması bu nispete mâni değildir. Çünkü

[672] el-Kıyâmet 75/16.
[673] Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 16/305-306.
[674] en-Neml 27/6.

bir elçiden bir şeyi almak, o şeyi gönderen asıl kaynaktan almak gibidir. Zira elçi yalnızca gönderenin sözünü iletmekle görevlidir.[675]

Ayrıca vahyin (Kur'ân'ın) kime nispet edileceği meselesi, Hâkka ve Tekvîr sûrelerinde geçen "O, çok şerefli bir elçinin sözüdür" [676] âyeti çerçevesinde tartışılmıştır. Mu'tezile'ye göre bu âyetlerdeki "şerefli elçi" Cebrâil'dir. Onların bu yorumu benimsemelerinde, kelâmullah hakkındaki görüşleri etkili olmuştur. Zira Mu'tezile'ye göre Allah'ın kelâmı, zâtında kâim bir sıfat değil, bir fiildir. Dolayısıyla, kelâmın gerçekleşebilmesi için bir mahale ihtiyaç vardır.[677] Bu yaklaşıma bağlı olarak Mu'tezile, Allah'ın kelâmını Cebrâil'in varlığında yarattığını kabul eder. Böylece söz konusu âyetlerde geçen "şerefli elçi"nin Cebrâil olduğunu ifade ederler.[678] Mâtürîdî ise mezkûr âyetlerde, vahyin Allah'a, Cebrâil'e ve Hz. Muhammed'e nispet edilmesinin mümkün olduğunu belirtir. Ancak her bir nispetin kime yapıldığının ayetin bağlamı ve anlamı dikkate alınarak anlaşılması gerektiğini dile getirir. Bu doğrultuda Kur'ân'ın Allah'a nispeti, onun ezelî ve ilâhî bir kelâm oluşuna; Cebrâil'e nispeti, onu peygambere iletme görevine; Hz. Muhammed'e nispeti ise onu insanlara tebliğ ve tilavet etme fonksiyonuna dayanarak açıklanır. Bunun yanında "Kur'ân'ı Rahmân öğretti"[679] âyeti, vahyin bizzat Allah'ın bir fiili olduğunu gösterirken, "Ona üstün niteliklerle donatılmış biri öğretti" [680] âyeti, bu öğretme sürecinin Cebrâil aracılığıyla gerçekleştiğine işaret eder. Mâtürîdî, bu âyette geçen "üstün niteliklerle donatılmış biri" ifadesinin Allah'ı değil, Cebrâil'i kastettiğini belirtir. Zira bu tür sıfatların Allah hakkında kullanılmasının caiz olmadığını açıklar. Ona göre Cebrâil'in bu öğretme fiili Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşmektedir ve vahyin ilâhî kontrol altında kesintisiz bir şekilde iletildiğini göstermektedir.[681]

Vahyin, Hz. Muhammed'e nispeti ise onun insanlar arasında duyulabilir hale gelmesi ve tebliğ edilmesi sürecini ifade eder. Mâtürîdî, "O, çok şerefli bir elçinin sözüdür"[682]

[675] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 10/415.
[676] "Kur'ân elbette şerefli bir elçinin sözüdür." el-Hâkka 69/40; et-Tekvîr 81/19.
[677] Zira Mu'tezile'ye göre kelâmullah hâdistir ve bu sebeple bir mahalde yaratılmasını gerektirir. Bu bağlamda kelâmın, ya Levh-i Mahfûz'da yahut Cebrâil'de yahut da peygamberin kalbinde yaratılmış olması söz konusu kabul edilir. Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 7/207; Adudidin el-Îcî, *el-Mevâkıf* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1990), 293-294.
[678] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 7/207.
[679] er-Rahmân 55/1-2.
[680] en-Necm53/6.
[681] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 14/213.
[682] el-Hâkka 69/40.

âyetiyle "Allah'ın kelâmını işitmesine fırsat ver"[683] âyeti arasında ilişki kurar ve insanların Kur'ân'ı peygamberin telaffuzuyla işittiklerine dikkat çeker. Dolayısıyla bu nispet, kelâmın mâhiyetini değil, insanlara iletilme biçimini ifade eder. Mâtürîdî Kur'ân'ın farklı bağlamlarda Cebrâil'e veya Hz. Muhammed'e nispet edilmesinin, onların taşıyıcı ve aktarıcı rollerine işaret ettiğini vurgular. Bu tür nispetlerin amacının, Kur'ân'ın kaynağının ilâhî olduğunun ve beşerî ya da şeytanî bir müdahaleye açık olmadığının gösterilmesi olduğunu belirtir. Ayrıca, vahyin Hz. Muhammed'e nispet edilmesi, onun nübüvvetini reddeden inkârcılara karşı bir güvence anlamı da taşır.[684]

Sonuç olarak, Mâtürîdî'ye göre Kur'ân'ın kelâmullah oluşu, onun Allah'a ait ezelî bir kelâm olduğunu gösterir. Ancak bu kelâm, duyulan ses ve lafızlardan ibaret değildir. Kelâm ve kavl, ses aracılığıyla işitilir hale gelse de kelâmın özü bu işitsel araçlardan bağımsızdır. Bu anlayış, ezeli kelâmullahı vahiy formunda, Allah'tan başlayıp Cebrâil vasıtasıyla Hz. Muhammed'e ve ondan da insanlara aktarılan Kur'ân'ın lafız ve seslere bürünmüş halinden ayırır. Böylece Mâtürîdî'nin, Allah'ın zâtıyla kâim kelâmı ile onun vahiy vasıtasıyla somutlaşmış hâli olan Kur'ân arasında ontolojik bir ayrım yaptığını söylemek mümkündür.

3.5.5 Kelâmullahın Mâhiyeti

Vahyin kime nispet edileceği tartışmalarının bir diğer uzantısı da peygamberin vahyi Cebrâil'den hangi biçimde aldığıyla ilgilidir. Konuyla ilgili olarak Suyûtî (ö. 911/1505), Kur'ân'ın nüzulüne dair ileri sürülen görüşleri derlemiştir. İlk görüşe göre Kur'ân, hem lafız hem mana olarak Levh-i Mahfûz'da bulunmaktadır. Cebrâil, Levh-i Mahfûz'daki Kur'ân'ı ezberleyerek peygambere iletmiştir. Bir diğer görüş, Cebrâil'e yalnızca mananın sunulduğunu, onun ise bu manayı Arapça ifadelerle lafızlara dökerek peygambere ilettiği şeklindedir. Son olarak, bazı âlimler Cebrâil'in peygambere sadece manayı ilettiğini ve peygamberin bu manayı kendi ifadeleriyle lafızlaştırdığını ileri sürmektedir.[685]

[683] et-Tevbe 9/6.
[684] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 16/90-91.
[685] Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, çev. Sâkıp Yıldız vd. (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1987), 1/119.

Peygamberin vahyi alışına dair aktarılan bu yaklaşımlar karşısında Mâtürîdî, süreci peygamberin sadece kelimelerin ezberlenmesiyle sınırlı görmez ve bu sürecin anlam boyutuna da dikkat çeker. O, vahyin aktarımını şiir ve mektup arasındaki farklarla açıklar. Şiir, kelimelerin doğru bir biçimde ezberlenmesini amaçlar, çünkü şiirin özünü kaybetmemek için harflerin doğru bir şekilde aktarılması gereklidir. Mektupta ise temel amaç bir anlamın iletilmesidir. Vahiy alma süreci ile ilgili Mâtürîdî'nin genel yaklaşımı, bu ikisini de içerir ve kelimelerin ezberlenmesinin yanında, bu kelimelerle iletilen anlamın doğru bir biçimde anlaşılmasını hedefler. Fakat daha özelde Mâtürîdî, vahyi bir mektuba benzeterek, burada önemli olanın kelimelerin kendisi değil, bu kelimelerle ifade edilen mananın anlaşılması olduğunu belirtir.[686]

Bu bilgilerden hareketle Mâtürîdî, vahyi alma sürecinin iki amacı olduğunu belirtir: Birincisi, Kur'ân'ın harflerinin ve cümlelerinin doğru bir şekilde muhafaza edilmesidir. İkincisi ise, bu harfler ve cümleler aracılığıyla iletilen anlamların doğru bir biçimde kavranmasıdır. Kur'ân'ın mucizevi niteliği, hem harflerinin hem de mananın bir arada bulunmasından kaynaklanır. Peygamber, vahyi aldıktan sonra hem kelimeleri doğru bir şekilde aktarır hem de bu kelimelerle iletilen anlamları insanlığa iletir. Meleğin ilettiği vahiy, peygamberin yalnızca kelimelerle değil, bu kelimeler aracılığıyla iletilen manaları da içerir. Sonuç olarak Mâtürîdî'nin peygamber ve melek ilişkisine dair yaklaşımı, vahyin sadece kelimelerin aktarılmasını değil, bu kelimeler aracılığıyla iletilen anlamları içerir. Bu çerçevede vahyin lafız ve manası peygambere Cebrâil tarafından iletilmektedir. Bu süreç, peygamberin rolünün ve onun melekle olan ilişkisinin anlaşılmasına olanak tanır.[687]

Bâtınîler ise bu süreçle ilgili farklı bir anlayış ileri sürerler. Onlara göre Kur'ân, peygambere mevcut haliyle, yani kelimeler ve cümlelerden oluşmuş bir metin olarak inmemiştir. Bâtınîler, vahyin sadece peygamberin kalbine gelen bir ilhamdan ibaret olduğunu, peygamberin bu ilhamı zihninde tasarlayarak Arapça ifadelerle lafızlaştırdığını iddia ederler. Mâtürîdî ise bu görüşe kesin bir şekilde karşı çıkarak Kur'ân'ın Allah tarafından telif ve tanzim edilmiş bir metin olarak indirildiğini savunur. Bu bağlamda, "Vahyi tam alma telaşıyla dilini kıpırdatma"[688] âyetini delil

[686] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 16/305-306.
[687] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 16/305-306.
[688] el-Kıyâmet 75/16.

olarak ileri sürer. Mâtürîdî'ye göre, eğer Kur'ân Bâtınîler'in iddia ettiği gibi eygamberin zihninde tasarlanan bir vahiy olsaydı, peygamberin metni oluşturmak için düşünme sürecine girmesi gerekirdi. Ancak söz konusu âyet, Kur'ân'ın zaten düzenlenmiş ve tamamlanmış bir metin olarak indirildiğini açıkça göstermektedir. Bunun yanı sıra, "Anlayabilesiniz diye biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik"[689] âyeti de Kur'ân'ın manayla beraber lafızlarıyla da indirildiğini ifade etmektedir. Bu durum, Bâtınîler'in "vahyin herhangi bir dilde değil yalnızca mana olarak indirildiği" şeklindeki iddiasını temelden çürütmektedir.[690]

Kur'ân'ın mucizevi yönünü ifade eden i'câz, onun insan sözü olmaktan bütünüyle münezzeh oluşuna ve benzerinin ortaya konulamamasına dayanır.[691] Bu perspektiften hareketle Mâtürîdî, Kur'ân'ın peygambere telif edilmiş bir metin olarak indirilmiş olmasının, onun mucizevi niteliğinin (i'caz) temelini oluşturduğunu belirtir. Eğer Kur'ân, Bâtınîler'in iddia ettiği gibi peygamberin zihninde tasarlanmış bir metin olsaydı, onun "benzeri yapılamaz"lık niteliği geçersiz olur ve inkârcılara karşı bu mucizevi yön bir delil olarak sunulamazdı. Bu bağlamda o, "Biz onların, 'Kur'ân'ı ona bir insan öğretiyor' dediklerini biliyoruz. Oysa öğretiyor dedikleri kişinin dili yabancıdır. Bu ise açık ve fasih bir Arapça'dır"[692] âyetini de Bâtınîler'in iddialarını çürüten bir delil olarak sunmaktadır. Eğer Kur'ân, peygamberin kendi zihninde oluşturduğu bir metin olsaydı, bu âyet inkârcıların iddialarına cevap teşkil etmezdi.[693] Sonuç olarak, Mâtürîdî'ye göre Kur'ân, Allah tarafından Cebrâil aracılığıyla peygambere, Arapça lafız ve cümleler halinde indirilmiştir. Kur'ân'ın telif ve tanzimi peygamberin fiili değil, bizzat Allah'ın hikmet ve kudretinin tezahürüdür. Bu anlayışıyla Mâtürîdî, Bâtınîler'in vahiy anlayışını eleştirir ve Kur'ân'ın nüzul sürecini naklî ve aklî delillerle açıklar.

Vahyin peygambere intikali sürecinde, kelâm-ı nefsî meselesi ve Cebrâil'in bu kelâmı işitip işitmediği konusu, kelâmcılar arasında tartışmanın bir diğer veçhesini teşkil etmektedir. Bu noktada Eş'ârîler, Allah'ın kelâmını ezelî kabul etmelerine rağmen, hitap ve konuşmayı hâdis olarak değerlendirmemişlerdir. Zira onlara göre, muhatap

[689] Yûsuf 12/2.
[690] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 16/307.
[691] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 266-270.
[692] en-Nahl 16/103.
[693] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 1/212-213.

bulunmadığı takdirde hitaptan da söz edilemez. Bu yaklaşımdan hareketle Eş'ârîler, Cebrâil'in işittiği şeyin bizzat kelâm değil, hitap ve konuşma olduğunu ifade etmişlerdir. Buna karşılık Ebû Şekûr es-Sâlimî, bu düşüncenin tutarlı olmadığını belirtir. Ona göre, kelâm olmaksızın hitabın gerçekleşmesi imkân dahilinde değildir. Ayrıca hitap vasıtasıyla anlaşılabilen mana da hakikatte kelâmdır.[694]

Hanbelîler ve Zâhirîler, ilâhî kelâmın ses ve harflerden müteşekkil olduğu ve bunların yaratılmamış olduğu görüşünü savunurlar. Ancak Salîmî, bu yaklaşımın Allah'ın zâtının yaratılmışlara benzetme (teşbih) tehlikesi taşıdığı kanaatindedir. Ona göre ses ve harfler, gerçekleşmek için cisimsel organlara ihtiyaç duyar. Bu nedenle, bu tür niteliklerin Allah'a isnadı, O'nu yaratılmış varlıklarla benzer kılma anlamına gelecektir. Bu nedenle Salîmî, ses ve harflerin yaratılmış olduğunu ve bunların ilâhî kelâmın ezelî mâhiyetiyle ilişkilendirilmemesi gerektiğini belirtmiştir.[695]

Mu'tezile, kelâmullahın ses ve harfler aracılığıyla Cebrâil'e intikal ettiğini savunur ama bu görüşünü ilâhî kelâmın bir fiil olarak yaratılmış olduğu düşüncesine dayandırır. Ancak Salîmî, bu yaklaşımı reddederek, Allah'ın konuşmasının ses ve harf olmaksızın da mümkün olduğunu ifade eder. Ona göre, Allah, Cebrâil'e kelâmını ses ve harf kullanmaksızın işittirebilir. Bu çerçevede Salîmî, vahyin intikal sürecinin Allah'ın emriyle Cebrâil aracılığıyla gerçekleştiğini, kelâmullahın peygamberin kalbine kıraat formunda yerleştiğini belirtmektedir.[696]

Bu bilgiler ışığında Sâlimî'nin görüşleri, vahyin mâhiyeti ve peygambere intikal süreci bağlamında Mâtürîdî düşüncenin özgün yaklaşımını ortaya koyar. Bu yaklaşım, ilâhî kelâmın beşerî unsurlarla sınırlanamayacak bir mâhiyet taşıdığını ve Allah'ın kelâmının, hitap ve konuşmadan bağımsız olarak ezelî bir hakikat olduğunu vurgulamaktadır.

İlâhî kelâmın ezeliliği ve onun insana ulaşan boyutları, özellikle kelâmcılar ve Ehl-i hadis arasında var olan görüş ayrılıklarından biri olmuştur. Bu bağlamda, mezheplerin vahiy konusundaki duruşlarını ve ilâhî kelâmın hem görünen hem de görünmeyen

694 Sâlimî, *et-Temhîd*, 192.
695 Sâlimî, *et-Temhîd*, 191.
696 Sâlimî, *et-Temhîd*, 192.

yönleri üzerine geliştirdikleri izahları anlamak hem teolojik hem de metodolojik açıdan önem arz etmektedir. Nitekim Sa'duddînTeftâzânî'nin (ö. 792/1380) varlık kategorileri üzerinden yaptığı sınıflandırma[697], bu tartışmaların daha net bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlacağını söylemek mümkündür.

Bu bağlamda Teftâzânî, bir varlığın dört farklı kategoride değerlendirilebileceğini belirtir. Bu kategoriler, varlığın dış dünyadaki hali (aynî), zihinde tasavvur edilen hâli (zihnî), dilde ifadesi (lafzî) ve yazıya dökülmüş hâli (resmî) olarak tasnif edilmektedir.[698] Bu kategoriler Kur'ân'a tatbik edildiğinde, kelâm-ı nefsî zihnî boyut, kelâm-ı lafzî dilsel boyut, resm-i Mushaf ise yazıya dökülmüş boyut olarak değerlendirilebilir. Bu sınıflandırma ışığında, Kur'ân'ın kelâm olması hasebiyle fiziksel bir varlık olarak değerlendirilemeyeceği, dolayısıyla birinci kategoriye dâhil edilemeyeceği anlaşılmaktadır. Ancak Mu'tezilî düşünürlerden Ca'fer b. Harb, Nazzâm ve Ebü'l-Hüzeyl gibi isimler, kelâmullahın yaratıldığı yerden ayrılamayacağını savunarak Levh-i Mahfûz'daki Kur'ân'ı birinci kategoriye yerleştirirler. Onlara göre, Kur'ân hangi durumda bulunursa bulunsun yaratılmıştır.[699]

Mâtürîdîler, Kur'ân'ın yaratılmamış bir varlık olarak kelâmullah şeklinde değerlendirilebileceğini ve bunun ikinci kategoride yer aldığını ifade etmektedirler. Bununla birlikte onlara göre Kur'ân'ın üçüncü kategoride yer alan lafzî yönü ve dördüncü kategoride bulunan yazıya dökülmüş hali yaratılmıştır. Mâtürîdîlerin bu yaklaşımı, Kur'ân'ın ezelî mâhiyeti ile onun insan tarafından algılanabilir boyutları arasında bir ayrım yapma çabası olarak görülebilir. Buna karşın Ehl-i hadis, Kur'ân'ın manası olan ikinci kategoriyi yaratılmamış kabul etmekle beraber, üçüncü kategorideki lafızların da yaratılmadığını ileri sürer. Yalnızca dördüncü kategoride bulunan yazılı mushaf, Ehl-i hadisin bir kısmı tarafından yaratılmış olarak değerlendirilir. Ancak Haşviyye grubu, yazıya dökülmüş mushafı da yaratılmamış olarak kabul eder.[700]

---

[697] Sa'duddînTeftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Yasin Yayınları, 2008), 182.
[698] Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid,* 182.
[699] Harun Öğmüş, "Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/19 (Mayıs 2009), 39; Ayrıca geniş bilgi için bk. Çağıl, *İlâhî Kelâmın Tabiatı*, 99-103.
[700] Öğmüş, "Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi", 39, 40.

Bu bilgilerden hareketle kelâmullahın işitilmesi meselesi başka bir boyut olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim Hanbelîlere göre, Cebrâil, Kur'ân'ı hem lafız hem de manasıyla doğrudan Allah'tan işiterek almış ve işittiği gibi peygambere aktarmıştır. Peygamber de bu vahyi, Cebrâil'den aldığı haliyle insanlara tebliğ etmiştir. Bu yaklaşım, Kur'ân'ın lafızlarının da yaratılmamış olduğu düşüncesine dayanmaktadır.[701] Ancak Mâtürîdîler bu konuda farklı bir bakış açısına sahiptir. Onlar, kelâmullahın lafızlar değil, bu lafızların delalet ettiği mana olduğunu belirtir. Bu nedenle, Cebrâil'in kelâmullahı doğrudan işitmiş olmasını mümkün görmezler.[702]

Sonuç itibariyle, Mâtürîdîler vahiy ve kelâmullah konusunda dengeli bir yaklaşım sergilerler. Onlara göre, kelâmullah ezelîdir ve Allah'ın sıfatlarından biri olarak yaratılmış değildir. Ancak Kur'ân'ın lafız boyutu ve yazılı olduğu mushaf, yaratılmış varlıklar olarak değerlendirilmektedir. Bu ayrım, Mâtürîdîlerin, Kur'ân'ın hem Allah'a ait ezelî bir yönünü hem de insan algısına hitap eden yaratılmış boyutlarını aynı anda muhafaza etme gayreti içinde olduklarını göstermektedir.

[701] Öğmüş, "Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi", 40.
[702] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 122; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 16/91.

4. MÂTÜRÎDÎ DÜŞÜNCEDE KELÂMULLAHIN ONTOLOJİK TEMELLERİ

4.1 Kelâm Sıfatının Diğer Zâtî ve Fiilî Sıfatlarla İlişkisi

İslam dininin temel kaynağı olan Kur'ân, Allah'ın varlığını açıklarken aynı zamanda O'nun nasıl bir yaratıcı olduğuna da dikkat çeker. Kur'ân'da Allah, bir ve tek (vâhid), aşkın ve yüce bir varlık olarak anlatılmakta ve sıfatlarıyla birlikte zikredilmektedir.[703] Bu bağlamda kelâm âlimleri, Allah'ın sıfatları meselesinde O'na hangi sıfatların izafe edilip edilemeyeceği hususunda farklı görüşler benimserler. Aslında kelâmcılar arasındaki tartışmaların temelinde, sıfatların mâhiyetine dair yaklaşımlar yatmaktadır. Bununla birlikte mütekellimler sıfatların mâhiyetine yönelik tartışmalarda, Allah'ın her türlü eksiklikten münezzeh olduğu (tenzih) ilkesini dikkate alırlar.[704] Mezhepler Allah'ın kemâl vasıfları muttasıf noksanlıktan münezzeh olduğunu ifade etseler de bunu ispat ve nefy dili ile tesis etmeye çalışmaları açısından metolojik bir farklılık dikkat çeker. Sıfatların Allah'a izafesi konusunda mezhepler arasında çeşitli görüşler ileriye sürülmüş, her bir kelâm ekolü bu meseleyi kendi kelâmi metotları çerçevesinde açıklamaya çalışır.

Kelâm sıfatının diğer sıfatlarla ilişkisini açıklama noktasında Eş'ârîler arasında farklılık vardır.[705] Eş'ârî bu sıfatı, Allah'ın "hay" olması esasına dayandırır. Ona göre hay oluş sabit olduktan sonra, bunun tabiî bir sonucu olarak Allah'ın işiten (semî'), gören (basîr) ve konuşan (mütekellim) olması gerekir. Zira konuşmama hâli, zıddı olan dilsizlik gibi bir eksikliği ima eder ve Allah zâtı itibarıyla her türlü noksanlıktan münezzehtir. [706] Bununla birlikte, Eş'ârîyye geleneğinde bazı kelâmcılar, kelâm sıfatının ispatında farklı bir yönteme başvurarak onu Allah'ın ilim sıfatıyla temellendirirler. Onlara göre, Allah'ın "âlim" olduğu sabittir ve bir şeyi bilen bir

[703] el-İhlâs 1-3.
[704] Ḳādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-ḫamse*, 527; Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları-Esmâü'l-Hüsnâ,* 144.
[705] Seyfeddîn el-Âmidî, kelâm sıfatını temellendirirken Allah'ın hayy sıfatından hareketle bir çıkarım yapar ve kelâm sıfatının hayat sıfatıyla irtibatlı olarak Allah'a nispet edilmesi gerektiğini savunur. Seyfeddin Âmidî, *Ġāyetü'l-merâm fî ʿilmi'l-kelâm*, thk. Hasan Mahmud Abdüllatif (Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1971), 90.
[706] Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî, *el-Lümaʿ fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyġ ve'l-bida*, thk. Hammude Gurabe (Kahire: Matbaatü Saydā, 1975), 36-37; Altundağ, "Kelâmullah-Halku'l-Kur'ân Tartışmaları Çerçevesinde Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî Ayırımı" 151.

varlığın, o bilgiye dair haber vermemesi düşünülemez. Bu yaklaşımda, "ilim ve haber verme" nitelikleri birbirini zorunlu olarak gerektiren sıfatlar olarak kabul edilir ve bu nedenle kelâm sıfatı da ilim sıfatının tabiî bir sonucu olarak görülür.[707]

Mâtürîdî âlimler, kelâm-ı nefsînin varlığını kabul etmekte ve onu Allah'ın müstakil bir sıfatı olarak değerlendirmektedirler. Bu gelenekte özellikle, kelâm-ı nefsîdeki talep yönünün irade ile özdeşleştirilemeyeceği hususuna dikkat çekilir. Zira onlara göre kelâm-ı nefsî, mâhiyeti itibariyle iradeden farklıdır.[708] Bu bağlamda Mâtürîdî, irade ile emir ve nehiy fiillerinin aynı şey olmadığını ayrıntılı biçimde açıklar. Ona göre, masiyetlerin (günahların) emredilmesinde açık bir çelişki söz konusudur çünkü bir fiil emredildiği anda taat (itaat) niteliği kazanır. Bu bakımdan masiyetin emredilmesi, onu taate dönüştüreceği için imkânsızdır. Ne var ki, masiyetin murat edilmesi bu çelişkiyi doğurmaz; zira irade ile emir arasında niteliksel bir fark bulunmaktadır. Mâtürîdî, her failin kendi fiilini murat ettiğini ancak "kendi fiilini kendisine emrettiğini" söylemenin makul olmadığını ifade ederek irade ile emrin aynı anlama gelmediğini ortaya koyar.[709]

Buna göre Allah fiillerinde irade sahibidir fakat bu irade, her zaman emir anlamına gelmez. Bu iki kavramın birbirinin delili olamayacağı da buradan anlaşılmaktadır. Nitekim Allah'ın, peygamberlerin ve salih kulların mücadeleleri sırasında zaman zaman mağlup olmalarını, hatta helâk edilmelerini murat ettiği hâlde bunu emretmediği bilinmektedir. Buna karşılık kâfirlerin ve zâlimlerin dünyada refah içinde yaşamalarını da murat ettiği hâlde bunu emretmediği açıktır. Bilakis Allah, zalimlerin helakı ve müminlerin kurtuluşu için dua edilmesini emretmiştir.[710]

Emir kavramı, özünde emredici varlığın yüceliğini ve hâkimiyetini temsil eder. Emir veren kimse, muhatabını kendisine boyun eğdirmiş, onun üzerindeki otoritesini ve sahip olduğu nimetleri açıkça ortaya koymuş demektir. Buna karşılık irade kavramı,

[707] Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 86-87; Altundağ, "Kelâmullah-Halku'l-Kur'ân Tartışmaları Çerçevesinde Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî Ayırımı" 151.
[708] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 393; Altundağ, "Kelâmullah-Halku'l-Kur'ân Tartışmaları Çerçevesinde Kelâm-ı Nefsi-Kelâm-ı Lafzî Ayırımı", 165; Recep Ardoğan, "Mütekellimlere Göre Kelâm-ı Nefsî İşitilebilirliği", *Marife Dini Araştırmalar Degisi* 13/2 (Ağustos 2013), 183.
[709] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 393.
[710] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 393.

seçim ve tercih yetkisine sahip olmayı, dışsal bir tahakkümden uzak kalmayı ifade eder. Bu noktada irade sıfatının Allah hakkında yok sayılması, O'nun hâkimiyetinin sınırlandırılması gibi teolojik açıdan kabul edilemez neticelere yol açar. Aynı şekilde, emretme ve yasaklama fiillerinin Allah'tan nefyedilmesi de benzer şekilde rubûbiyet anlayışını zedeleyen sonuçlar doğurur. Bu nedenle, Allah'ın emredilmesi gerekeni emretmesi, yasaklanması gerekeni nehyetmesi, O'nun hükümranlık ve rubûbiyetinin gereği olarak zorunlu kabul edilmiştir. Öte yandan her şeyi kuşatan mutlak bir ilâhî iradenin varlığı da zorunludur. Zira bu şekilde hem Allah'ın mutlak hâkimiyetinin tesis edilmesi hem de mahlûkatın O'nun mülkü ve kudreti dâhilinde bağımsız bir irade sahibi olamayacakları gerçeği ispat edilmiş olur.[711]

Bu düşünce sistematiği içinde Mâtürîdî, Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i kurban etme kıssasını yorumlar. Kur'ân-ı Kerim'de anlatıldığı üzere Allah, Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etmesini emretmiş, ancak daha sonra bu emri kaldırarak onun yerine bir koç kesilmesini buyurmuştur.[712] Mâtürîdî'ye göre Allah'ın önce Hz. İsmail'in bizzat kesilmesini istemiş olması, ardından bu isteğinden dönerek onun yerine bir başka kurban emretmesi, Allah hakkında düşünülemeyecek olan "beda"[713] ve cehalet anlamına gelir. Bu nedenle söz konusu emir, ilâhî iradenin kendisi değil, farklı bir yönüyle değerlendirilmelidir.[714]

Kelâmın haber yönüyle bilgi (ilim) ve inancı (itikad) özdeş gören ve bu nedenle kelâm-ı nefsî anlayışına itiraz eden görüşler, özellikle Mu'tezile tarafından dile getirilir. Onlara göre eğer Allah'ın zâtında kâim olan nefsî kelâm, haber türündense (nefsi haber), bu durumda onun, nefiste mevcut ibarelerle kendisine işaret edilen bilgi ya da

[711] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 393-394.
[712] "Çocuk kendisiyle birlikte koşup yürüyecek yaşa gelince İbrahim ona, "Yavrum, ben rüyamda seni boğazladığımı gördüm. Düşün bakalım, ne dersin?" dedi. O da "Babacığım, emrolunduğun şeyi yap. İnşaallah beni sabredenlerden bulacaksın" dedi. Böylece ikisi de Allah'a teslimiyet gösterip, babası oğlunu alnı üzerine yatırınca Biz: "Ey İbrahim! Rüyayı gerçek yaptın; işte biz iyi davrananları böylece mükafatlandırırız" diye seslendik. Doğrusu bu apaçık bir deneme idi. Ona fidye olarak büyük bir kurbanlık verdik." es-Sâffât 37/102-107.
[713] Bedâ kelimesi sözlükte "gizli kalan bir şeyin sonradan açığa çıkması" ve "bir kimsenin mevcut seçenekler arasından belirli bir görüşü tercih etmesi" anlamlarında kullanılır. Terim olarak ise kelâm literatüründe "Allah tarafından belirli bir şekilde gerçekleşeceği bildirilen bir olayın, daha sonra farklı bir biçimde vuku bulması" şeklinde tanımlanır. Bu ifade, ilâhî bildirimin mâhiyeti ile olayın fiilî gerçekleşme biçimi arasında ortaya çıkan görünür farkı açıklamak için kullanılmıştır. Bununla birlikte bedâ kavramı, Allah'ın bilgisinde bir değişmenin meydana geldiği anlamına gelmez. Değişim olarak algılanan durum, insanın sınırlı bilgi çerçevesi içinde olayları zaman içinde tecrübe etmesinden kaynaklanır. Bu nedenle bedâ tartışması, ilâhî ilim, kader ve irade ilişkisi etrafında şekillenen bir teolojik mesele olarak değerlendirilir. Geniş bilgi için B.k. Avni İlhan, "Bedâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/290-291.
[714] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 393-394.

inanç türünden bir şey olarak kabul edilmesi gerekir. Başka bir ifadeyle, Mâtürîdî gelenekte "kelâm-ı nefsî" olarak adlandırılan husus, kişinin nefsinde bulunan bir bilgi veya inançtır ve kişi bu içeriği ibareler aracılığıyla ifade etmektedir. Bu bağlamda kelâm-ı nefsî, lafızları veya ibareleri bilmek yahut zihinde malum olan manaları belli bir düzen içerisinde tertip etmekten başka bir şey değilse, bu durumda onun bilgi (ilim) veya inançtan (itikad) farklı bir gerçekliliği olduğu nasıl iddia edilebilir? Zira nefiste mevcut olan şeylerin manalar ve dolayısıyla ilimler olduğu açıktır.[715]

Mu'tezile'nin bu itirazlarına karşılık Mâtürîdîler, haber konumundaki kelâm-ı nefsînin ne ilim ne de itikad olarak değerlendirilebileceğini ileri sürerler. Onlara göre kelâmın mâhiyeti ilim ya da irade gibi başka sıfatların açıklayıcısı değildir. Aksine, kelâmın kendine özgü bir hakikati ve bu bağlamda zâta ait müstakil bir sıfat oluşu söz konusudur. Nitekim Sâbûnî, bu hususu açıklarken efendinin kölesine "kalk" emrini vermesi örneğini zikreder. Bu örnekte kullanılan siganın, kölenin kalkmasını gerektiren ve bu fiilin gerçekleşmesini isteyen anlamı taşıdığı belirtilir. Bu anlam, bilginin ardından gelen ve irade ile ilişkilendirilen bir zorunluluk ifade eder. Ancak burada asıl dikkat çekilen husus, emrin kendisinin iradeden farklı bir mâhiyet taşımasıdır. Zira efendinin kölesinden bir fiili gerçekleştirmesini dilemesi, bu fiili irade etmiş olmasını gerektirir. Fakat irade tek başına fiilin gerçekleşmesini zorunlu kılmaz. Emir ise irade ve bilginin ardından gelen ve muhataba yönelik fiilî bir çağrıyı ifade eden ayrı bir mâhiyete sahiptir.[716]

Mâtürîdî düşüncede kelâm-ı nefsînin ilim, irade ya da inançtan farklı bir mâhiyet taşıdığı görülür. Bu bağlamda kelâm-ı nefsînin mahalli olarak kalbin gösterilmesi, onun diğer sıfatlarla aynı mahalde kâim olduğunu göstermektedir.[717] Ne var ki bu birliktelik, sıfatların mâhiyetçe aynı olduğu anlamına gelmemektedir. Zira cehalet, zan, sevgi, nefret, korku ve ümit gibi birçok sıfat da kalpte kâim ancak bunların her biri, ilim ve iradeden mâhiyet itibariyle ayrıdır. Bu nedenle bir sıfatın kalpte kâim olması, onun mutlaka ilim olduğu anlamına gelmez. Aynı şekilde kelâm da kalpte kâim olmasına rağmen ne ilim ne de irade olarak değerlendirilebilir.[718] Sonuç olarak,

[715] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 7/14-15; Nesefî, *Tebṣıra,* 1/281-283; Altundağ, "Kelâmullah-Halku'l-Kur'ân Tartışmaları Çerçevesinde Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî Ayırımı", 166.
[716] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 119-120.
[717] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/281.
[718] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 119-120.

Mâtürîdî gelenekte Allah'a nispet edilen kelâm-ı nefsî, ibare, ilim, inanç ya da irade ile özdeşleştirilemeyecek bir mâhiyet taşımaktadır.[719] O, Allah'ın zâtında kâim olan ve ezelîlik vasfına sahip müstakil bir sıfat olarak kabul edilir.[720]

Kelâm sıfatının diğer sıfatlarla ilişkisi tartışılırken kelâmcılar meseleyi fiilî sıfatlar bağlamında da değerlendirirler. Bu çerçevede Mu'tezile, Allah'ın ezelde adaletle nitelenmesinin aklen mümkün olduğunu ancak O'nun ezelde bu sıfatla fiilen vasıflandırılmamış olmasının zorunlu olarak zulümle nitelendirilmesi sonucunu doğurmadığını ileri sürer. Onlara göre Allah'ın ezelde adaletle nitelendirilmemesi, onun zıddı olan zulümle nitelenmesini gerektirmez. Nesefî'ye göre bu konu, Eş'ârî düşünceye yöneltilmiş bir eleştiriyle bağlantılıdır. Zira Eş'ârî düşünceye göre Allah'ın fiili sıfatları ezelde mevcut değildir.[721] Ancak Mâtürîdî düşünce açısından böyle bir durum söz konusu değildir çünkü Allah, ezelde adaletle nitelendirilir. Aynı şekilde, Allah'ın ezelde lütuf sıfatıyla vasıflandırılmadığı takdirde cimrilikle nitelenmesi gerektiği yönündeki Mu'tezilî iddia da Mâtürîdîler tarafından reddedilmektedir. Çünkü Mâtürîdî düşünceye göre Allah ezelde lütfedici bir varlıktır. Bu nedenle, Allah'ın ezelde belirli fiilî sıfatlara sahip olmaması durumunda onun zıtlarıyla nitelenmesi gerektiği iddiası, yalnızca Eş'ârî düşünce çerçevesinde değerlendirilebilecek bir tartışmadır.[722]

Kelâm ve kudret sıfatı arasındaki ilişki, bu iki sıfatı birbirinden bağımsız ilâhî nitelikler olarak değerlendirenlerle, onları indirgemeci bir yaklaşımla zât ve fiil düzleminde birbirine irca eden görüşler arasındaki tartışma ekseninde ele alınır. Mâtürîdîler, kudret ve kelâm sıfatlarını birbirinden bağımsız iki ezelî sıfat olarak değerlendirmekte, bu iki sıfat arasında indirgemeci bir ilişki kuran yaklaşımlara karşı açık bir tavır almaktadır. Mu'tezile'nin temel ilkesine göre kudret, fiilden önce gelir ve fiilden bağımsız olarak var olabilir. Bu prensipten hareketle Mu'tezilîler, kudret sahibi bir varlığın konuşmaksızın veya susarak da nitelendirilebileceğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla konuşma kudreti ile konuşma fiilinin zorunlu bir birlikteliği olmadığı düşünülmektedir. Bu yaklaşım Nesefî tarafından reddedilmektedir. Ona göre

[719] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/283.
[720] Lâmişî, *et-Temhîd,* 70.
[721] İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ ḳavâṭıʿi'l-edilleti fî uṣûli'l-iʿtiḳād,* thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe, 2009), 180.
[722] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/277.

konuşma kudreti, konuşma fiiliyle birlikte kâimdir ve konuşmanın gerçekleştiği bir durumda bu fiilden soyutlanması mümkün değildir. Nesefî, konuşmanın, zıddı olan sükût ya da acziyet ile birlikte bulunamayacağını ifade eder. Zira kudretin tahakkuku, zıddının imkân dâhilinde sabit olmasını gerektirir. Bu bağlamda konuşma kudreti ile konuşma fiili arasında zorunlu bir birliktelik söz konusudur.[723]

Mâtürîdîler, Allah'ın kelâm sıfatını ispat etmeye çalışırken, bununla yakından ilişkili olan tekvîn sıfatına da özel bir önem atfederler.[724] Zira Mu'tezilî düşünürler, Allah'ın ezelde kelâm sıfatına sahip olmadığını, dolayısıyla "mütekellim" sıfatıyla nitelendirilemeyeceğini ileri sürer. Bu yaklaşım doğrultusunda, Allah'ın ezelde "emredici" ve "nehyedici" olmadığını da iddia ederler.[725] Mâtürîdî bu iddiaya karşı, her akıl sahibi insanın kendi yaşadığı dönemde ilâhî emir ve yasaklara muhatap olduğunu kabul ettiğini vurgular. Oysa bu emir ve yasaklar, kişinin yaşadığı dönemde değil, çok daha önce, Hz. Muhammed'e indirilen vahiy aracılığıyla bildirilmiştir. Aynı şekilde, va'd ve vaîd de bu kategoriye dâhildir. Bu bakımdan birey, geçmişte inzal edilen ilâhî kelâm vasıtasıyla günümüzde Allah'ın buyruklarına muhatap olmakta ve sorumluluk altına girmektedir. Bu durum açıkça göstermektedir ki, kişi kendi döneminde vücut bulmuş olsa da, ezeldeki ilâhî tekvin sayesinde varlık sahnesine çıkmıştır. Bu gerçek göz önünde bulundurulduğunda, ezelî bir tekvîn olmaksızın bu vücuda gelmenin mümkün olmadığı ortaya çıkar. Aynı şekilde Allah da vücut bulan her şeyi onun "mevcut olarak bilinir hâle gelmesinden" önce, ezelde "bilmek" ile nitelendirilmiştir. Ancak o şey varlık kazandığında, artık "onu mevcut olarak bilmek" vasfıyla da tanımlanır. Burada dikkat edilmesi gereken önemli husus şudur: "Vücut bulma" ve "sonradan olma" gibi kavramlar yalnızca mahlûk için geçerlidir; Allah için söz konusu değildir. Nitekim Mâtürîdî'ye göre Allah ezelde fiil ile nitelendirilmiş olsa da bu fiil mahlûka taalluk ettiği anda, mahlûkun hâli üzerinden zamanla ilişkilendirilir. Bu bağlamda, "Allah onu ezelde, vücut bulacağı zaman meydana gelecek şekilde; var olacağı zaman ise mevcut olacak biçimde bilmiştir" şeklindeki ifade, fiilin mahalline

[723] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/277.
[724] Nesefî, *et-Temhîd,* 188.
[725] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 7/53.

bağlı olarak zamanla kayıtlandığını, ancak Allah hakkında ezelde sabit olduğunu göstermektedir.[726]

Mâtürîdî düşünce sistemi, Allah'ın bütün sıfatlarını ezelî, bâkî ve O'nun zâtının ayrılmaz nitelikleri olarak kabul eder. Bu çerçevede ister zâtî ister fiilî olsun, tüm sıfatlar Allah'ın zâtıyla kâimdir ve ezeliyet vasfını haizdir.[727] Bu yaklaşım, özellikle tekvin ve kelâm sıfatlarının mâhiyeti bağlamında, hem Mu'tezile hem de Eş'ârîlerle temelden ayrışır. Zira Mu'tezile ve onlarla aynı çizgide yer alan Neccâriyye,[728] Allah'ın herhangi bir sıfatının zâtıyla kâim olamayacağını savunur ve bu doğrultuda tekvin sıfatını reddeder. Eş'ârîler ise sıfatları zâtî ve fiilî olarak ayırmakta ilim, kudret ve irade gibi zâtî sıfatları kadîm kabul ederken, tekvin sıfatını hâdis olarak değerlendirir.[729]

Bu bağlamda Sâbûnî, kelâm ilminde uzun süredir tartışılan şu soruyu gündeme getirir: "Allah ezelde murîd (dileyen) ve mütekellim (konuşan) olarak nitelendirilebilir mi?" Ona göre bu soruya Eş'ârîler olumlu, Mu'tezile ise olumsuz yanıt verir. Sâbûnî, bu farklılığın, her iki mezhebin zâtî ve fiilî sıfatlara ilişkin yaklaşımlarındaki ayrışmadan kaynaklandığını belirtir. Mu'tezile'ye göre nefiy (yok sayma) ve ispat (var kılma) fiiline konu olan sıfatlar fiilî sıfatlardır. Örneğin "falan kişiye çocuk yarattı, falana yaratmadı" veya "Zeyd'i mal ile rızıklandırdı, Amr'ı rızıklandırmadı" gibi ifadelerde olduğu gibi, bir durumun varlığı veya yokluğu söz konusuysa bu sıfat fiilîdir. Buna karşılık "Allah şunu bilmedi" veya "Allah şuna güç yetiremedi" şeklinde bir ifade kullanılamayacağından, ilim ve kudret gibi sıfatlar nefiy ve ispatın konusu olamaz. Bu sebeple söz konusu sıfatlar zâtî sıfatlar olarak kabul edilir. Bu sınıflama

[726] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 112-113.
[727] Nesefî, *Baḥrü'l-kelâm*, 90.
[728] Neccâriyye, kurucusu Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'a nispetle "Hüseyniyye" olarak da bilinen ve Abbâsî halifesi Me'mûn devrinde (813-833) ortaya çıkan müstakil bir kelâm ekolüdür. Mezhepler tarihi literatüründe kimi zaman Mu'tezile, Mürcie veya Cebriyye içinde konumlandırılması, bağımsız bir düşünce sistemi olarak teşekkül etmesine rağmen doktrinin çeşitli ekollerle benzerlik göstermesinden kaynaklanmaktadır. Halku'l-Kur'ân konusunda Mu'tezile ile ortak tutum sergileyerek mihne hareketine katılan Neccâriyye mensupları, Mütevekkil döneminde (847-861) başlayan karşı siyasî süreçte Bağdat ve Irak'tan uzaklaştırılınca Rey, Taberistan ve Cürcân bölgelerine yönelmiş, burada IV. (X.) yüzyılda güçlü bir varlık göstermiştir. Teolojik olarak Allah'ın birliğini vurgulayan, mana sıfatlarını (hayat, ilim, kudret, irade) reddetme noktasında Mu'tezile ile örtüşen mezhep, kader ve insan fiilleri konusunda ise Mürcie ve Ehl-i Sünnet'e yakın görüşler benimseyerek Allah'ın hayır, şer, fayda ve zararın yaratıcısı olduğu anlayışını savunmuştur. Geniş bilgi için bk. Mustafa Öz, "Neccâriye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 482-483.
[729] Nesefî, *et-Temhîd*, 188.

uygulandığında, irade ve kelâm da nefiy ve ispata konu olduğundan, Mu‘tezile bu sıfatların ezelîliğini reddeder.[730]

Eş‘ârîler ise, özellikle irade ve kelâm sıfatlarının ezelîliğini savunurken, tekvinin hâdis olduğunu iddia ederek, Mâtürîdîlere göre kendi içinde çelişik bir pozisyon benimsemiş olmaktadırlar. Sâbûnî, bu noktada Eş‘ârîlerin delillerini sıralamakta ve onların tutumlarını kelâmî açıdan sorgulamaktadır. Ona göre eğer yaratma (halk) ve tekvin hâdis olsaydı, Allah ezelde yaratıcı sıfatıyla nitelendirilemezdi. Hâlbuki Allah, Kur’ân’da zâtını “yaratıcı” (hâlık)[731] olarak nitelemiştir. Eğer tekvin hâdis olsaydı, bu niteleme ya mecaz olurdu ya da doğru olmayan bir söylem olurdu. Sâbûnî’ye göre Allah her iki ihtimalden de münezzehtir.[732]

Sâbûnî, bu görüşünü dilsel ve mantıksal temellere de oturtur. Ona göre “hâlık” ismi, “halk” yani yaratma fiilinden türetilmiş bir müştak isimdir. Tıpkı “âlim” isminin “ilim”den, “sâkin”in “sükûn”dan ve “mütaharrik”in “hareket”ten türemesi gibi. Bu bağlamda, bir müştak ismin gerçekliği, dayandığı masdar anlamın o varlıkla kâim olmasıyla mümkündür. Yani “hâlık” ismi, “halk” fiili Allah’ın zâtında ezelde mevcut değilse, Allah hakkında hakiki anlamda kullanılamaz. Bu nedenle, Allah’ın yaratıcı oluşu da yaratma sıfatının -tekvinin- ezelîliğini zorunlu kılar.[733]

Kur’ân-ı Kerim’in “Ol! der, O da hemen oluverir”[734] âyeti, Allah’ın yaratmayı kelâm sıfatı aracılığıyla gerçekleştirdiğini ortaya koymakta ve bu bağlamda kelâmın mahlûk olmadığını temellendirmektedir. Zira âyette geçen “kün” (ol) emri, Allah’ın eşyayı yaratma fiilini, doğrudan kendi kelâmıyla ilişkilendirmektedir. Eğer bu kelâm mahlûk kabul edilseydi, onun da başka bir kelâmla yaratılmış olması gerekirdi; bu durum silsile şeklinde sonsuza kadar devam eder ve neticede Allah’ın hiçbir şeyi yaratmamış olması gerektiği gibi imkânsız bir sonuca ulaşılır. Bu ise hem aklen hem de naklen bâtıldır.[735]

[730] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 137-138.
[731] el-Haşr 59/24.
[732] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 137-138.
[733] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 137-138.
[734] en-Nahl 16/40
[735] Pezdevî, *Uṣûlü’d-dîn*, 65-66.

Mâtürîdî düşünür Pezdevî'nin aktardıklarına göre bazı düşünürler söz konusu âyetin yalnızca yaratmanın süratine işaret ettiğini ve eşyanın Allah'ın kelâmıyla değil, doğrudan yaratmasıyla (icâd) varlık kazandığını ileri sürmüşlerdir. Ayrıca bu âyetin, kelâmın ezelî değil, iradeden sonra meydana gelen hâdis bir fiil olduğunu gösterdiğini savunmuşlardır. Buna göre Allah bir şeyi dilediğinde ona yalnızca "Ol!" der ve o da hemen meydana gelir.[736]

Pezdevî bu yoruma eleştiriler yöneltir. Zira bu görüşe göre eşya, Allah'ın yaratmasıyla değil, bilfiil mevcut olan varlığın kendisiyle özdeş bir "icat" ile var olmaktadır. Ancak bu durumda âyet, onların lehine değil, aleyhine bir delil hâline gelir. Çünkü Allah burada "Ol!" kelâmıyla eşyanın varlığa çıktığını haber vermektedir. Bu da yaratmanın, Allah'ın ezelî kelâmı ile gerçekleştiğini göstermektedir.[737]

Mâtürîdîlere göre Allah hâdis olan şeyleri hem kelâmıyla vacip kılar hem de fiiliyle yaratır. Gerçek anlamda yaratıcı (mucîd) yalnızca Allah'tır. Kelâm ve irade ise O'nun zâtıyla kâim olan ezelî sıfatlardır. Bu sıfatlar arasında herhangi bir öncelik-sonralık (tekaddüm-teahhür) ilişkisi söz konusu olamaz. Çünkü bu sıfatlar zâtîdir ve birbirlerinden bağımsız olarak düşünülemezler. Aksine bir bütünlük içinde bulunurlar.[738]

4.2 Kelâmullahın İşitilebilirliği

Ehl-i sünnetin iki ana kelâm ekolü olan Mâtürîdiyye ve Eş'ârîyye, "halku'l-Kur'ân" tartışmalarında, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunan Mu'tezile[739] ile lafzî yönüyle dahi mahlûk olmadığını ileri süren Hanbelî[740] anlayış arasında terkipçi bir yaklaşım benimseyerek kelâm sıfatını kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî şeklinde iki kısma ayırır.[741] Her iki ekole göre harf ve sesten oluşan kelâm-ı lafzî yaratılmıştır; buna karşılık harf ve sese indirgenemeyen ve Allah'ın zâtına ezelî olarak nispet edilen kelâm-ı nefsî yaratılmamıştır. Ancak bu ayrım, kelâmullahın işitilmesine dair yeni tartışmaların zeminini oluşturur. Zira bir şeyin işitilmesi, genel olarak harf ve sese bağlı bir fiil

[736] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, 65-66.
[737] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, 65-66.
[738] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, 65-66.
[739] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/3.
[740] Nesefî, *Tebṣıra*, 1/299; İbnü'l-Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâyere*, 35.
[741] İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-Müsayere*, 35.

olarak değerlendirilirken, bu özelliklerden soyut olan kelâm-ı nefsînin işitilmesinin mümkün olup olmadığı meselesi bir problem olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Mâtürîdîler ve Eş'ârîler, kelâmullahın işitilmesine dair farklı yaklaşımlar sergiler ve görüşlerini hem aklî hem de naklî delillerle temellendirirler. Bu doğrultuda kelâm sıfatına dair bu teorik ayrımın bir uzantısı olarak şekillenen kelâmullahın işitilmesi meselesi, özellikle kelâm-ı nefsî merkezli farklı anlayışların belirginleştiği bir tartışma alanı hâline gelmiş ve iki ekol arasında önemli görüş ayrılıklarına yol açmıştır.[742]

Genel olarak Mâtürîdî düşünceye göre kelâm-ı nefsî işitilemezken bu gelenek içerisinde yer alan Pezdevî[743] ve Saffâr[744] gibi bazı âlimler, kelâm-ı nefsînin işitilebileceğini savunurlar. Benzer şekilde Eş'ârî gelenekte, başta Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî (ö. 324/936) olmak üzere bazı kelâmcılar da kelâm-ı nefsînin işitilebileceği kanaatindedir. Ancak bu gelenek içerisinde yer alan Ebu İshak el-İsferâyînî[745] (ö. 418/1027) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi âlimler ise kelâm-ı nefsînin işitilemeyeceği görüşündedirler.[746]

Kur'ân'da yer alan "Allah'ın kelâmının işitilmesi"ne dair ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği yönündeki tartışmalarda, meselenin odak noktasını kelâmın hakiki anlamda işitilip işitilemeyeceği sorusu oluşturur. Bu bağlamda Mâtürîdî'ye göre kelâmın hakikati, doğrudan işitmeye konu olan bir ses değildir. İşitilen şey, kelâmı taşıyan ve anlamın idrak edilmesini sağlayan sestir. Bu ses, harflerin belirli bir düzen içinde ağız ve dudaklardan çıkarılmasıyla oluşur. Bu nedenle işitilen şey, lafız ile sesin birleşmesi sonucunda ortaya çıkan bir olgudur. Buna göre işitilen şey bizzat kelâmın zâtı değildir. O, kelâmı ifade eden bir araçtır. Bu çerçevede işitilme, kelâmın lafzî bir temsili olup hakiki anlamda kelâmın işitilmesi değil, mecazî bir niteliktir. Allah'ın kelâmının işitilmesine dair ifadeler de Mâtürîdî'ye göre bu mecazî anlam çerçevesinde değerlendirilmelidir.[747]

[742] Mustafa Özgen, Eş'ârî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları (Konya: Palet Yayınları, 2017), 265.
[743] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* 72.
[744] Nesefî, *Baḥrü'l-kelâm,* 136-137.
[745] Nesefî, *Tebṣıra*, 1/305; Sâbûnî, *el-Kifâye,* 132.
[746] Fahreddîn er-Râzî, *Me'âlimü uṣûli'd-dîn*, çev. Muhammed Altaytaş (İstanbul: TYEK Yayınları, 2019), 124.
[747] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 6/318.

Mâtürîdî, ilâhî kelâmın işitilmesine dair meseleyi üç farklı şekilde temellendirir. Birincisi; burada kastedilen, kelâm ile murat edilen mananın işitilmesidir. Yani emir, nehiy, helal kılma ve haram kılma gibi fiillerdir ki bunların tümü Allah'a nispet edilir ve bu yönüyle Allah'ın kelâmı sayılır.[748]

İkincisi, kelâmın işitilmesi, Allah'ın onu kullarını aciz bırakacak bir şekilde meydana getirmiş olmasından ibarettir. Bu durumda, söz konusu kelâm bir başkası tarafından seslendirilmiş olsa dahi onun bizzat Allah tarafından yaratılıp düzenlenmiş olması dolayısıyla O'na nispet edilir. Tıpkı kasidelerin müelliflerine, kitapların yazarlarına ve atasözlerinin ilk ortaya koyucularına nispet edilmesi gibi. Bu tür bir nispet, kelâmı seslendirenin onu ilk defa söyleyen kişi olmasa dahi, o sözün köken itibarıyla ona ait olmasından kaynaklanır. Kur'ân'da geçen "Allah'ın kelâmını işitme fırsatı verilmesi" ifadesi de bu minvalde değerlendirilir.[749]

Üçüncüsü, kelâmın ifade edilmesinden dolayı Allah'a nispet edildiği görüşüdür. Bu görüşe göre kelâm sıfatı Allah'a aittir ve bu sıfatla nitelenen şey, lafızlara ve seslere bağlı olmaksızın Allah'a döner. Her ne kadar Allah'ın kelâmı harf, ses, hece ve benzeri cisimsel özelliklerden münezzeh olsa da kelâmın Allah'a izafe edilmesi anlamında bu ifade kullanılır. Nitekim Kur'ân'da geçen "Sizi bir tek nefisten yaratan Rabbinizdir"[750] gibi ifadelerde de kastedilen, yaratma fiilinin bizzat Allah'a ait olmasıdır. Burada nefsin veya toprağın zâtında tüm insanlığın bulunması söz konusu olmayıp, fiilin failine nispeti ön plandadır. Allah'ın kelâmına dair izafet de böyledir. Bu bağlamda "dönüş O'nadır"[751] gibi ifadeler de zâtî bir mekâna dönüşten ziyade, hüküm ve tasarrufun yalnız Allah'a ait olduğunu gösterir. Bu gerekçeyle burada bir yönelme ya da bir yer değiştirme anlamı kastedilmemektedir. Allah'ın kelâmı ifadesi de bu şekilde mecazî bir anlam taşır. Zira Allah, zihinlerde tasavvur edilmekten ve aklın idrakinden münezzeh olduğu gibi, sıfatları da bu tasavvur ve tahayyülden münezzehtir. Hatta bu sıfatlar hakkında düşünmenin daha öncelikli bir şekilde imkânsız olduğu açıktır.

[748] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 6/318.
[749] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 6/318.
[750] en-Nisa 4/1.
[751] en-Nûr 24/42.

Çünkü yaratılmışların dahi sıfatlarını ancak sınırlı biçimde anlayabiliyoruz. İşitme, görme, akletme gibi sıfatlar bile, bunlarla nitelendirilen varlıklardan ayrıdır.[752]

Bu durumda zihinlerde tahayyül edilmesi mümkün olmayan yüce Allah'ın ilim ve kelâm gibi sıfatlarının da tahayyülden uzak olması daha önceliklidir. Mâtürîdî konu bağlamında Selcî'nin şöyle dediğini ifade eder: "Allah'ın kelâmı" ifadesi, lafzen kullanılan bir ifadedir. Gerçekte kelâmın hakikati kastedilmemektedir. Bu, bir kişinin "bu falanın sözüdür" demesi gibi bir durumdur. Burada asıl maksat, o sözde yer alan anlamların o şahsa ait olduğunu belirtmektir. Sonuç olarak Mâtürîdî'ye göre Allah'ın kelâmını işitmek, Kur'ân'ı duymak, Kur'ân'da yer alan emir ve nehiyleri işitmek, tevhid delillerine kulak vermek ve peygamberliğe dair beyanları dikkate almak anlamındadır.[753]

İlâhî kelâmın işitilmesinin mâhiyetine dair tartışmalar çerçevesinde Mâtürîdî, sesin ötesinde bir hakikatin de işitilebileceğini ifade eder. Ona göre "seslerin bilgisi, sinenin içsel yönleri ve içte gizli olan sırlar da işitilebilir." Burada sinenin içsel yönlerinden maksat, duyulur âlemde var olan kelâm anlamına gelir. Bu ifade, sesin arkasında bulunan bir varlığın işitilmesinin mümkün görüldüğünü göstermektedir. Bu çerçevede ses mâhiyetinde olmayan bir kelâmın işitilmesi de caiz kabul edilir.[754]

Kur'an'ın okunması sırasında Allah'ın kelâmının işitilip işitilemeyeceği meselesi kelâm geleneğinde farklı şekillerde değerlendirilir. Bazı âlimlere göre işitilen şey, yalnızca okuyucunun sesidir ve bu ses, ilâhî kelâmın zâtına değil, onun lafzî temsilini ifade eden yaratılmış bir araca işaret eder. Bu nedenle kelâmullahın bizzat işitilmesi mümkün değildir. Buna karşılık bazı âlimler, Kur'an tilâveti esnasında işitilen sesin, okuyucuya ait olmakla birlikte, aynı zamanda Allah'ın kadîm kelâmıyla bir uygunluk ilişkisi taşıdığını ve bu anlamda kelâmullahın işitilmesinin belirli bir yorum çerçevesinde mümkün görülebileceğini savunurlar.[755]

[752] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 6/ 319.
[753] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 6/ 319.
[754] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/304.
[755] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/304.

Eş‘ârî kelâmcısı İbn Fûrek (ö. 406/1015), Hz. Mûsâ’nın Allah’ın kelâmını harf ve ses aracılığı olmaksızın işittiğini ifade etmektedir.[756] Ayrıca İbn Fûrek, “İşitilen şey iki unsurdan ibarettir: ses ve kelâm” diyerek, Kur’ân’ı bir kârîden dinleyen kimsenin, Allah’ın kelâmını işitmiş olacağını belirtmektedir.[757]

Bu tartışma bağlamında Pezdevî de Kur’ân okuyucusunun okuması esnasında Allah’ın kelâmının işitilmesini mümkün görür. Bu durumda hem Allah’ın kadîm kelâmına hem de okuyucunun yaratılmış sesine aynı anda şâhidlik edilir. Zira Allah’ın kelâmı bakîdir ve okuyucunun sesiyle bu kelâm işitilebilir. Ancak bu, Hz. Mûsâ’nın işitmesi gibi değildir. Çünkü Hz. Mûsâ, beşer kelâmı vasıta olmaksızın Allah’ın kelâmını doğrudan işitmiştir. Oysa insanlar Allah’ın kelâmını bir vasıta aracılığıyla işitebilir. Bu noktada insan kelâmı ile Allah’ın kelâmı arasında temel bir fark vardır: İnsan kelâmı yaratılmış olup bakî değildir; bu yüzden doğrudan işitildiğinde bile daima bir vasıta aracılığıyla işitilir.[758]

Mâtürîdî ise bir okuyucunun (ḳârî) Kur’ân tilâveti sırasında doğrudan Allah’ın kelâmının işitildiğini ileri sürmez. Bu yaklaşımın muteber bir delil teşkil etmediği açıktır. Zira bir okuyucunun kıraati sırasında Allah’ın kelâmı doğrudan işitiliyor olsaydı, bu durumda ilâhî kelâmın duyularla algılanabilir bir varlık olduğu kabul edilmiş olurdu. Oysa böyle bir kabul, kelâmın ezelîliği ilkesini zedeler. Ayrıca, Mu‘tezile’nin ilâhî kelâmı işitildikten sonra onun Allah’taki mevcudiyetini tamamen inkâr etmediği de göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak bu durumda kelâm, artık insanın fiiline izâfe edilmiş olur ki bu, ilâhî kelâmın tenzihine aykırı düşer ve büyük bir tehlikeyi, hatta bir tür kibri ifade eder.[759]

İlâhî kelâmın lafzî olarak işitilen metinlerle ilişkisinin nasıl temellendirileceği meselesi çerçevesinde Mâtürîdî, insanlardan işitilen lafzî Kur’ân metnine “kelâmullah” denilmesini, bu metnin Allah’ın zâtında kâim olan ezelî kelâmına uygunluk taşımasıyla açıklar. Bu yaklaşımı yalnızca Kur’ân’la sınırlamaz; edip ve âlimlerin risâle, kaside ve sözleri gibi diğer söylemler için de aynı nispet mantığını

[756] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 131-132.
[757] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/304.
[758] Pezdevî, *Uṣûlü’d-dîn,* 72.
[759] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/304.

geçerli kılar. Ona göre bu tür bir nispet, lafzî olarak işitilen metnin yaratılmış olması ve Allah'ın zâtına ait bir unsur olmasının mümkün olmaması gerçeği üzerinden anlaşılmalıdır.[760]

Mâtürîdî, buradan hareketle dinleyenin işittiği şeyin ya bir araz ya da bir cisim olabileceğini, her iki durumda da bunun hem Allah'ın zâtında hem de okuyucuda aynı anda bulunmasının aklen imkânsız olduğunu belirtir. Zira araz ve cisim gibi mahlûkat türleri iki farklı mahalde aynı anda bulunamaz. Şâyet işitilen şeyin cisim veya araz olduğu düşünülse bile, bu durumda onun herhangi bir mekânda bulunması imkânsız olurdu. Oysa Kur'ân kıraati, işitme duyusu vasıtasıyla belirli bir mekândan algılanmaktadır. Bu durumda insanlardan duyulan lafzî metnin Allah'a izâfesi, yalnızca zâtında kâim olan kelâmullaha uygunluk ilkesine dayanmaktadır. Ayrıca Mâtürîdî, Allah'ın kendi kelâmını, kelâm niteliği taşımayan bir şey vasıtasıyla işittirmesinin de mümkün olduğunu ifade eder. Bu durum, insanların kendi sözlerini başkalarına -lafzen birebir aynı olmasa bile-aktarması ya da Allah'ın kudret, ilim ve rubûbiyyet gibi sıfatlarını mahlûkâtına -aslıyla tam örtüşmese bile- bildirmesine benzer şekilde değerlendirilebilir.[761]

Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî, "her mevcut görülebilir" ilkesinden hareketle, "her mevcudun işitilebileceğini" iddia eder.[762] Bu bağlamda, "Hemen ayakkabılarını çıkar"[763] hitabının, Allah'ın ezelde zâtında kâim olan irade ve kelâmına delalet ettiği kabul edilir. Hz. Mûsâ'nın varlığı yaratıldıktan ve bu bilgi kendisinde meydana geldikten sonra, bu kadîm kelâm ile muhatap olduğu düşünülmektedir. Böylece Hz. Musâ'nın Allah'ın kelâm-ı nefsîsini doğrudan işittiği ileri sürülür.[764]

Kelâmullahın işitilmesine dair tartışmalarda kelâmcılar, kendi görüşlerini temellendirmek amacıyla aklî ve naklî delilleri birlikte kullanmışlardır. Bu yöntemlerden biri de kıyas metodudur. Bu bağlamda Eş'ârî, kelâm-ı nefsînin işitilebilir olduğu yönündeki yaklaşımını kıyas yoluyla açıklamaya çalışır. Ona göre sesi bulunmayan bir şeyin işitilmesi, rengi ve cismi olmayan bir varlığın

[760] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 121-122.
[761] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 121-122.
[762] Şeyhzade, *Nazmu'l-Ferâid* (Mısır: Mabaati'l-Edebiyye, 1317/1899), 15; Nesefî, *Tebşıra*, 1/303.
[763] Tâhâ 20/12.
[764] Eş'ârî, *el-İbâne*, 25; Nesefî, *Tebşıra*, 1/303.

görülebilmesinin aklen mümkün sayılmasıyla temellendirilebilir. Nasıl ki cisim ve renk gibi fiziksel niteliklere sahip olmayan bir varlığın görülmesi aklen caiz kabul ediliyorsa, aynı şekilde ses içermeyen bir kelâmın işitilmesi de tasavvur edilebilir. Bu anlayış, kelâm-ı nefsînin işitilmesini aklî bir imkân olarak değerlendiren bir yaklaşımı ifade eder.[765]

Öte yandan, bu görüşe Mâtürîdî tarafından ciddi itirazlar yöneltilir. Mâtürîdî'ye göre sesi olmayan bir şeyin işitilmesi aklen muhaldir. Ona göre Hz. Mûsâ'nın işittiği şey, Allah'ın zâtında kâim olan kelâmın aynısı değil, bu kelâma delalet eden ve belirli bir mekânda vuku bulan bir sesten ibarettir. Bu nedenle "kelîm" sıfatı Hz. Mûsâ'ya, Allah'ın kelâmına delalet eden bu sesi melek aracılığı olmaksızın doğrudan işitmiş olması dolayısıyla nispet edilmiştir.[766]

Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, işitme fiilinin mâhiyetine dair daha tutarlı ve kavramsal açıdan sağlam bir temellendirme sunmaktadır. Zira ona göre işitme, sesin algılanmasına mahsus bir idrak türüdür ve bu algının gerçekleşmesi, işitilen nesnenin sesli olmasıyla mümkündür. Buna göre sesi olmayan bir varlığın idraki "işitme" değil, "rü'yet" ya da daha genel anlamda "bilme" fiiliyle ifade edilmelidir. Nitekim bu anlayış, mutlak bilgi anlamında kullanılan rü'yet kavramına, sesi olmayan mevcudun algılanması için daha uygun bir çerçeve sunar.[767]

Kelâmullahın işitilmesi meselesinde İbn Küllâb'ın hareket noktası, arazlar ve sıfatların duyular yoluyla idrak edilemeyeceği ilkesidir. Bu çerçevede ona göre işitilen şey kelâmın kendisi değil, konuşanın zâtıdır. Aynı şekilde duyulan ses de sesin kendisi değil, sesin sahibinin zâtıdır. Bu anlayışa göre Allah'ın kelâmını işiten kimse, hakikatte ilâhî kelâmı değil, Allah'ın zâtını işitmiş olur. Dolayısıyla işitmenin konusu kelâm değil, doğrudan zâttır. Nesefî ise "Allah'ın kelâmını işiten kimse, işitme yoluyla O'nun zâtının varlığını bilir" şeklindeki bu yorumu aklen imkânsız bir iddia olarak değerlendirir.[768]

[765] İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-Müsayere*, 33-34.
[766] İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-Müsayere*, 33-34.
[767] İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-Müsayere*, 33-34.
[768] Nesefî, *Tebşıra,* 1/303.

Kalânisî'nin "Allah kendi kelâmını işitir" şeklindeki görüşü Nesefî tarafından içsel tutarlılık bakımından problemli bir yaklaşım olarak değerlendirilir. Zira bu görüş, bir taraftan İbn Küllâb'ın iddiası doğrultusunda arazların duyularla algılanamayacağını varsaymakta, öte yandan ise kelâmın işitilebileceğini kabul ederek bu varsayımı fiilen geçersiz kılmaktadır. Nesefî'ye göre bu durum, aynı düşünce zemini içinde bir çelişkiye işaret etmektedir.[769]

Kelâmullahın işitilmesinin nasıl anlaşılması gerektiği tartışmalarında kelâmcılar, aklî gerekçelerin yanı sıra naklî delillere de başvururlar. Bu bağlamda Eş'ârî, "Eğer müşriklerden biri senden aman dilerse, ona güvenlik ver ki Allah'ın kelâmını işitsin"[770] "Onlardan bir grup Allah'ın kelâmını işitiyordu"[771] âyetleri, ona göre Allah'ın kelâmının işitilmesini mümkün kılan naslar arasında yer alır. Bu âyetlerde Allah'ın kelâmının insanlar tarafından işitilebileceği belirtilmekte, ancak burada işitilenin ses ve harflerden oluşan bir mahlûk değil, Allah'a nisbet edilen kadîm kelâm olduğu ifade edilmektedir.[772]

Konu bağlamında Eş'ârî, Hz. Mûsâ'nın kelâmullahı bir okuyucu aracılığına veya ses unsuruna bağlı olmaksızın doğrudan işittiğini kabul eder. Bu yaklaşım, Allah'ın kelâmının ezelî olduğu ve mahlûk olarak nitelenemeyeceği ilkesine dayanmaktadır. Nitekim Eş'ârî'den nakledilen "Mûsâ aleyhisselâm, Rabbini kendisine işittirmek istediği şekilde konuşurken işitti" ifadesi, bu anlayışı teyit eden bir açıklama niteliği taşır. Eş'ârî, bu çerçevede ilâhî kelâmın mecazî bir anlatım veya temsil yoluyla değil, bizzat Allah tarafından Mûsâ'ya işittirildiğini ifade eder.[773]

Kelâmullahın işitilmesine dair Eş'ârî'nin başvurduğu bir diğer yöntem de dilsel açıklamalardır. Bu çerçevede o, "Rabbinin kelâmını işitti" ifadesinin anlamını bu dilsel bağlam üzerinden izah eder. Ona göre burada kastedilen işitme, ses ve harfe bağlı fiziksel bir işitme değildir. Bunu temellendirmek için dilde kullanılan şu tür örneklere dikkat çeker: "Babanı bilgili buldum, kardeşini akıllı buldum." Bu tür cümlelerde bilgili olma ve akıllı bulunma fiilleri, işitme veya görme gibi fiziksel bir

[769] Eş'ârî, *el-İbâne*, 25; Nesefî, *Tebşıra*, 1/303.
[770] et-Tevbe 9/6.
[771] el-Bakara 2/75.
[772] Eş'ârî, *el-İbâne*, 25; Nesefî, *Tebşıra*, 1/303.
[773] Eş'ârî, *el-İbâne*, 25; Nesefî, *Tebşıra*, 1/303.

duyuyla gerçekleşmemesine rağmen mecazî bir nispetle ifade edilmektedir. Eş'ârî, bu dil örneklerinden hareketle Hz. Mûsâ'nın kelâmullahı işitmesini de harf ve sese bağlı bir işitme olarak değil, Allah'ın onu işittirdiği özel bir tarzda gerçekleşen bir idrak biçimi olarak yorumlar.[774] Ayrıca Kur'ân'da geçen, "Eğer Allah'a tevbe etselerdi, O'nu bağışlayıcı ve merhamet edici bulurlardı"[775] ve "Sonra Allah'tan bağışlanma dileseler, Allah'ı bağışlayıcı ve merhamet edici olarak bulurlar"[776] gibi âyetlerdeki "bulma" fiili de benzer şekilde mecazî bir anlam taşımaktadır. Burada kast edilen, Allah'ın zâtının değil, bağışlayıcılığının ve merhametinin "bulunması", yani tecrübe edilmesidir. Aynı şekilde, ilâhî kelâmın işitilmesi de kelâm sıfatının bir vasıta olmaksızın kul tarafından idrak edilmesi anlamında yorumlanır.[777]

Mâtürîdî ise "Eğer müşriklerden biri senden aman dilerse, Allah'ın kelâmını işitmesi için ona aman ver, sonra onu güven içinde olacağı yere ulaştır."[778] Bu âyette geçen "Allah'ın kelâmını işitinceye kadar" ifadelerini kendi perspektifinden yorumlar. Mâtürîdî bu âyetlerden hareketle hakikî anlamda Allah'ın kelâmının işitilemeyeceğini ifade eder. Mâtürîdî'ye göre mezkur âyetlerde kastedilen, ilâhî kelâmın lafzî bir biçimde insanlara ulaştırılması ve böylece o kelâmla murat edilen anlamın insanlar tarafından idrak edilmesidir.[779]

Kur'ân'ın lafzî olarak okunan metni ile ilâhî kelâm arasındaki ilişkinin açıklanması bağlamında Mâtürîdî'ye göre peygamberin "Kur'ân'la düşman yurduna sefere çıkmayınız" şeklindeki uyarısı, insanların "Âlemlerin Rabbi'nin kelâmını okuyoruz" sözleri ve mushaflarda yer alan "Kur'ân" ifadesi de aynı şekilde değerlendirilmelidir. Buradaki "Kur'ân" ifadesi, hakikat anlamında Allah'ın ezelî kelâmını değil, O'nun kelâmını anlamaya ve ifade etmeye vasıta kılınan lafızları gösterir.[780] Dolayısıyla, Allah'ın kelâmı mushaflarda hakikatiyle değil, onunla murat edilen anlamların beyanı ve ifadesiyle bulunur.[781] Bundan dolayı, ilâhî kelâmla birlikte yolculuk yapıldığı yahut mushaflarda bizzat ezelî kelâmın bulunduğu şeklinde bir anlam çıkarılamaz. Aynı

[774] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/303.
[775] en-Nisâ, 4/64.
[776] en-Nisâ, 4/110.
[777] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/303.
[778] et-Tevbe 9/6.
[779] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 17/320.
[780] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd,* 121-122.
[781] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 17/320.

şekilde, Allah'ın kelâmının işitilmesi de hakikî manada değil, lafızlar vasıtasıyla murat edilen mananın anlaşılması yoluyla olur. Mushaflarda yer alan lafızlar, Allah'ın kelâmına delâlet eden, onunla murat edilen manaları bildiren ifadelerdir. Ayrıca Mâtürîdî'ye göre bu husus, amellerin gösterilmesine dair rivâyetlerde olduğu gibidir. Zira burada da amellerin bizzat kendilerinin değil, onları gösteren yazıların, yani kitaplara kaydedilen amele dair ifadelerin görülmesi söz konusudur. Burada da durum aynıdır. Mushaflarda bizzat ilâhî kelâm değil, onu anlamaya ve ifade etmeye yarayan lafızlar yer alır.[782]

Eş'ârî kelâmcılarından Bâkıllânî (ö. 403/1013), Allah'ın kelâmının işitilmesine dair yaptığı değerlendirmede, bu kelâmın normal şartlar altında (alâ'l-âde'l-câriye) işitilemeyeceğini belirtir. Ona göre günlük tecrübede işitilen şey, okuyucunun sesidir. Yani Allah'ın kelâmı değil, o kelâma delalet eden ses işitilmektedir. Bununla birlikte, alışılmış düzenin dışına çıkan istisnai durumlarda -örneğin Hz. Mûsâ'nın Tûr dağında Allah'ın kelâmını işitmesi ya da peygamberin Mi'râç gecesinde bu kelâma muhatap olması gibi- ilâhî kelâmın, olağanüstü bir sûrette işitilmesi mümkündür. Bâkıllânî ayrıca, müminlerin âhirette Allah'ın kelâmını doğrudan işiteceklerinin de haber verildiğini ifade eder.[783]

Kelâmın harf ve seslerden müteşekkil olmayan, zâta kâim bir sıfat oluşu dikkate alındığında Mâtürîdî âlimlerin çoğunluğuna göre Allah'ın kelâmının işitilmesi mümkün değildir. Zira harfler ve sesler cinsinden olmayan bir şeyin işitilmesi aklen imkânsızdır. Şâhid âlemde işitme, doğrudan bir sesin varlığıyla ilişkili bir olgudur ve bu sebeple ses içermeyen bir şeyin "işitilir" olarak nitelendirilmesi akla aykırı görülür. Nesefî, bu yaklaşımın İmam Mâtürîdî'nin görüşü olduğunu bildirir ve buna karşılık diğer insanların Allah'ın kelâmını ancak insana mahsus bir sesi işitmek sûretiyle kavrayabileceklerini ifade ettiğini belirtir.[784]

Kelâmın işitilmesinin mâhiyetine dair tartışmalar çerçevesinde İsferâyînî'ye göre "ses olmayan bir şeyin işitilebileceği" yönündeki yaklaşım kendisinden önceki âlimler

[782] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 17/320.
[783] Ebû Bekr el-Bâkıllânî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü'l-li't-Türâs, 1421/2000), 89-90.
[784] Nesefî, *Tebṣıra*, 1/.305; Sâbûnî, *el-Kifâye,* 131-133.

tarafından da savunulmuş, ancak aralarındaki farklılıklar kavramsal düzeyde ortaya çıkmıştır. İsferâyînî bu bağlamda, kelâmcıların bir kısmının "işitme" kavramını gerçek anlamıyla ele alarak yalnızca sesin işitilebileceğini söylediklerini, diğer bir kısmının ise sesin işitilmesinden sonra onun delâlet ettiği anlamın, yani zâtta bulunan kelâmın bilinmiş olduğunu ileri sürdüklerini belirtir. Bu durumda işiten kişi, konuşanın zâtını tanımış olmaktadır. Çünkü bu bilme, işitme duyusu aracılığıyla gerçekleşmekte, kişi sesi işitmek sûretiyle konuşanın zâtına ulaşmaktadır. İsferâyînî'ye göre burada esasen bir hakikat ihtilâfı değil, terminolojik düzeyde bir adlandırma farklılığı söz konusudur.[785]

Kelâmın işitilmesi meselesinde, işitmenin doğrudan konuşana mı yoksa kelâma mı nispet edileceği tartışma konusu olmuştur. Bu çerçevede Pezdevî, kelâmın işitilmesi ile mütekellimin işitilmesi arasında bir ayrım yapar. Ona göre konuşan bir kişi bulunmasa bile kelâmın işitilmesi mümkündür. Çünkü burada işitilen şey, kelâma delâlet eden ve anlamlı bir düzen içinde tertip edilmiş sözün kendisidir. Nitekim bir kimse, herhangi bir şahsın şiir veya hutbesini doğrudan ondan dinlemese bile, bu sözleri işitmesi hâlinde "falan kişinin sözünü dinledi" denilir. Bu bakış açısına göre bir kimse Kur'ân'ı bir okuyucudan dinlediğinde, Allah'ın kelâmını işitmiş olur. Çünkü mütekellim olmaksızın kelâmın işitilmesi ancak bu şekilde mümkün olur.[786]

Hz. Mûsâ'nın Allah'ın kelâmını vasıtasız olarak işitmesi meselesinde ise Pezdevî, Allah'ın, Hz. Mûsâ'ya latîf bir yaratması ve kemal kudretiyle, zâtıyla kâim olan kelâmını işittirmiş olabileceğini belirtir. Nitekim daha önce ifade edildiği üzere Hz. Mûsâ bu kelâmı işitmiş ve anlamıştır.[787]

Bu noktada yöneltilen bir itiraz şudur: Kur'ân'da geçen "Ey Mûsâ!"[788] şeklindeki hitap, bir sesin varlığını gerekli kılar. Zira âyette, "Ey Mûsâ diye seslenildi" buyrulmaktadır. Bu itiraza cevaben Pezdevî, kelâmın sese değil, konuşana (mütekellim) tahsis edildiğini ifade eder. Sesin işitilmesi, kelâmın zorunlu olarak

[785] Nesefî, *Tebşıra,* 1/305,
[786] Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn,* 71.
[787] Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn,* 71.
[788] "Mûsâ ateşin yanına gelince: 'Ey Mûsâ!' diye seslenildi." Tâhâ 20/11.

işitildiği anlamına gelmez. Zira kelâm, ses aracılığı bulunsun ya da bulunmasın işitilebilir bir mâhiyete sahiptir. Çünkü ses, konuşanla ilişkilidir, işitenle değil.[789]

Pezdevî, bazı kimseler, "Vadinin sağ yamacında bulunan mübarek yerdeki ağaç cihetinden: 'Ey Mûsâ! Şüphesiz ben, âlemlerin Rabbi olan Allah'ım' diye seslenildi"[790] âyetinden yola çıkarak, sesin ağaçtan geldiğini ve dolayısıyla kelâmın orada yaratıldığını öne sürer. Pezdevî bu görüşe katılmaz. Ona göre eğer kelâm ağaçta yaratılmış olsaydı, bu durumda kelâmın ağaca ait bir sıfat olduğu sonucuna varılırdı. Oysa Allah, kendi zâtına mütekellim sıfatını nispet etmiştir. Bu sebeple, âyette geçen "ağaç cihetinden seslenildi" ifadesi, Hz. Mûsâ'nın Allah'ın kelâmını ağacın yanından duyması anlamında yorumlanmalıdır. Burada kelâmın kendisi Allah'a ait olmakla birlikte, işitilen sesin ciheti ağacın yanı gibi algılanmıştır.[791]

Mâtürîdî ise "Rabbi onunla konuştuğunda"[792] âyetini te'vil ederken, bu konuşmanın keyfiyet ve mâhiyetinin tasvir edilemeyeceğini belirtir. Ona göre Allah bir kelâm ve bir ses yaratmış ve bu yaratılmış kelâm ile ses aracılığıyla dilediği şekilde ve dilediği şeyle Hz. Mûsâ'ya hitap etmiştir. Böylelikle Hz. Mûsâ, Allah'ın yaratmış olduğu bu kelâmı işitmiştir.[793]

Kelâmın elçi aracılığıyla iletilmesi durumunda işitmenin neye karşılık geldiği meselesi, kelâm ile onu taşıyan ses arasındaki ayrım üzerinden ele alınır. Bu çerçevede Sâbûnî, böyle bir durumda işitmenin konusunun ilâhî kelâmın zâtı değil, elçinin sesi olduğunu belirtir. Söz konusu ses, yalnızca gönderene delâlet eden bir vasıtadır. Bu sebeple algı, kelâmın kendisine değil, ona işaret eden araca yönelmiştir. Perde arkasından gerçekleşen hitap da aynı bağlamda değerlendirilir. Bu, "Oraya geldiğinde, mübarek vadi Tuvâ'nın sağ tarafından, ağaçtan bir ses geldi: 'Ey Mûsâ! Şüphesiz Ben, âlemlerin Rabbi olan Allah'ım'"[794] ayetinde geçen perde, kelâmın mâhiyetine ilişkin bir örtü niteliği taşımaz. Bilakis kelâma delalet eden sesin çıktığı mahallin, yani ağacın, aracılık işlevine işaret eder. "Şüphesiz Ben, Allah'ım" ifadesi ilâhî kelâma

[789] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, 71.
[790] el-Kasas 28/30.
[791] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, 71.
[792] el-A'râf 7/143.
[793] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 6/58.
[794] el-Kasas 28/30.

aittir. Ancak bu kelâm, ağacın sesi üzerinden iletilmiştir. Bu durumda işitilen şey, ilâhî kelâmın zâtı değil, kelâma delalet eden sestir.[795]

Hz. Mûsâ anlatısına dair ayetlerin yorumu da bu ayrım ekseninde şekillenir. Sâbûnî'ye göre Kur'ân'da Hz. Mûsâ'nın Allah'ın kelâmını doğrudan işittiğini ifade eden açık bir beyan yer almaz. Bunun yerine "Ve Allah, Mûsâ ile konuştu",[796] "Rabbi onunla konuşunca"[797] şeklindeki ifadeler kullanılır. Kur'ân, Allah'ın insanlarla konuşmasının üç farklı biçimini zikreder: "Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla, perde arkasından yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyetmesi sûretiyle konuşur."[798] Bu âyete göre vahiy yoluyla konuşmada işitme söz konusu değildir. Çünkü vahiy, anlamın kalbe doğrudan ve hızlı bir biçimde yerleşmesidir. Bu durum, "Mûsâ'nın annesine şöyle vahyettik"[799] ve "Rabbin bal arısına şöyle vahyetti"[800] âyetlerinde de gözlemlenmektedir.

Buna ilaveten Hz. Mûsâ'nın "Kelîmullah" sıfatıyla anılması, onun bu özel konuşma biçimine muhatap olması sebebiyledir. Aracısız bir konuşmanın aklen imkânsız olduğunu söylemek doğru değildir. Zira bu, sadece kitap ve elçi olmaksızın gerçekleşen, doğrudan harf ve ses içeren bir iletişimdir. Günlük hayatta da, "Sultan falanca kişiyle doğrudan konuştu" denildiğinde, bu ifade, harf ve sesin devre dışı bırakıldığı anlamına gelmez; daha çok elçi veya mektup gibi bir vasıta kullanılmaksızın, doğrudan yüz yüze bir konuşmanın gerçekleştiğini ifade eder. Bu niteleme, kelâmın mâhiyetini değil, vasıtasızlığını ifade eder.[801]

Sonuç olarak Mâtürîdîlere göre "kelâmı işitmek" ifadesi, hakikatte "Allah'ın kelâmına delâlet eden şeyi işitmek" anlamındadır. Zira Arapça'da "onun ilmini işittim" denildiğinde, aslında "onun ilmine delâlet eden sözü işittim" anlamı kastedilmiş olur. Aynı şekilde, "Allah'ın kudretine bak" ifadesinden de "kudretine delâlet eden şeye bak" anlamı anlaşılır. Bu tür kullanımlar dilsel teamülde mecaz yoluyla anlam genişlemesi olarak kabul edilir. Bu görüş çerçevesinde, Hz. Mûsâ'nın Allah'ın

[795] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 134-135.
[796] en-Nisâ 4/164.
[797] el-A'râf 7/143.
[798] eş-Şûrâ 42/51.
[799] el-Kasas 28/7.
[800] en-Nahl 16/68.
[801] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 134-135.

kelâmını işitmesi, kelâmın zâtına ait bir işitme değil, kelâm sıfatına delâlet eden mahlûk bir sesin işitilmesi şeklinde yorumlanır. Ancak bu işitme, kitap, melek veya başka bir aracı olmaksızın doğrudan gerçekleştiği için, Hz. Mûsâ'ya "Kelîmullah" unvanı verilmiştir. Yani o, vasıtasız bir şekilde kelâmullaha delâlet eden sesi işiten kişidir.[802]

4.3 Allah'ın Mütekellim Olmasının Ontolojik Anlamı

Kelâmullahın mâhiyetini kavramsal düzeyde anlamaya yönelik kelâmî yaklaşımlarda belirleyici unsurlardan biri de "mütekellim" terimidir. Kelâmullah ile Allah arasında kurulan ilişki, kelâm merkezli zât-sıfat tartışmalarının genel çerçevesini belirlemektedir. Kelâmullahın ilâhî zât ile nasıl bir irtibat içinde olduğu; dolayısıyla onun zâtî bir sıfat mı yoksa fiilî bir niteleme mi sayılacağı ve buna bağlı olarak ezelî mi yoksa hâdis mi olduğu meselesi, "mütekellim" isminin kim için ve hangi anlamda kullanılacağı sorusu etrafında dilsel bir bağlama oturtulmaktadır.[803]

İslâm âlimleri, Allah'ın mütekellim oluşu konusunda görüş birliği içinde olmakla birlikte, bu sıfatın mâhiyeti ve kelâm ile olan ilişkisi bağlamında çeşitli ihtilaflara düşmüşlerdir. Mâtürîdî âlimlere göre "mütekellim", kelâmın bizzat kendisiyle kâim olduğu zâtı ifade ederken, Mu'tezile'nin ekseriyetine göre bu kavram, kelâmın fâili anlamında kullanılmaktadır. Mu'tezile'den bazı âlimler, Allah'ın diğer sıfatlarında olduğu gibi zâtıyla mütekellim olduğunu öne sürer ancak mezhebin çoğunluğu, Allah'ın hâdis bir kelâm ile mütekellim olduğunu ve Kur'ân'ın, Allah'a nispet edilen bir kelâm olmakla birlikte yaratılmış bulunduğunu savunur.[804]

İbnü'l-Hümâm, Allah'ın mütekellim oluşunu, kelâm isminin taşıdığı anlamlar çerçevesinde temellendirmeye çalışır. Ona göre kelâm lafzı ister hakikat-mecaz ilişkisi isterse müştereklik (lafzî veya manevî) üzerinden değerlendirilsin, iki temel manaya nispet edilmekte ve bu nispet, mütekellimin zâtında kâim olan, haber verme veya talep etme gibi anlamların varlığını zorunlu kılmaktadır. Çünkü lafzî kelâm, bu anlamların zâtta kâim olmasının ve onların bilinmesinin bir uzantısıdır. Nitekim insanın nefsinde

[802] Sâbûnî, *el-Bidâye*, 65-66.
[803] Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, 69.
[804] Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, 86.

bir şeyi istemesi ile bu isteğini bilmesi arasındaki fark, bu ayrımı anlamada örnek teşkil eder.[805]

Bu bağlamda, nefsî anlamın nefiste kâim olması, sükût zafiyeti şeklinde tezahür eden eksikliğin ortadan kalkmasını sağlayan kemal sıfatıdır. Bu itibarla İbnü'l-Hümâm'a göre Allah'ın mütekellim oluşu, kelâm-ı nefsî olarak adlandırılan ve O'nun yüce zâtında kâim olan bir manaya dayanmaktadır. Zira kelâm lafzı mutlak olarak kullanıldığında hem kelâm-ı lafzîyi hem de kelâm-ı nefsîyi kapsar. Bu çerçevede Allah'ın kelâm-ı lafzî ile mütekellim olduğunun kabulü, lafzî kelâmın hâdis olması ve hâdis olanın Allah'ın zâtında kâim olmasının muhal oluşu sebebiyle reddedilmelidir.[806]

Allah'ın mütekellim oluşu meselesi, Mu'tezilî kelâmcıların sıfat teorileri açısından Mâtürîdîler tarafından eleştirilere tabi tutulmuştur. Nesefî, bu tartışmanın arka planını görünür kılmak için çeşitli Mu'tezilî isimlerin konuya dair argümanlarını bir araya getirir ve her bir yaklaşımın kendi ilkeleri çerçevesinde neden Allah'ın mütekellim oluşunu temellendiremediğini analitik biçimde ortaya koyar. Böylece mesele, yalnızca görüşlerin aktarılmasına dayalı bir tarihsel görünüm olmaktan çıkar. Her bir görüş, kendi iç mantığının ortaya çıkardığı zorunlu sonuçlar üzerinden sistematik biçimde analiz edilir. [807]

Bu analizde ilk olarak Ebû Bekir el-Esam'ın yaklaşımı ele alınır. Nesefi'nin aktardığı şekliyle Esam'ın temel metodolojik tercihi, arazların varlığını reddetmesidir. Bu tercih, kelâmın imkânını doğrudan ortadan kaldıran bir sonucu beraberinde getirir. Zira Esam ne Allah'ın zâtında kâim ezelî bir kelâm sıfatını kabul eder ne de kelâmın yaratılmış bir fiil olarak Allah'a nispetini mümkün kılan bir ontoloji benimser. Kelâmın "araz" olarak tanımlanmasına rağmen arazların bütünüyle inkârı, kelâmın varlık zeminini tamamen boşaltır. Bu yaklaşımda problem, kelâmın Allah'a nasıl nispet edileceği değil, kelâmın ontolojik olarak mümkün olup olmadığıdır. Nesefî,

[805] İbnü'l-Hümâm*, Kitâbü'l-Müsâyere*, 35.
[806] İbnü'l-Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâyere*, 35.
[807] Nesefî *Tebşıra*, 1/261.

Esam'ın sisteminin bu noktada kendi öncülleri tarafından iptal edilen bir kelâm tasavvuru ortaya çıkardığını belirtir.[808]

Benzer bir netice, ancak farklı bir gerekçelendirme tarzı Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin (ö. 215/830) yaklaşımında görülür. Muammer, sıfatları reddettiği için ezelî kelâm düşüncesini kabul etmez. Onu Esam'dan ayıran nokta ise kelâmın yaratılmış bir fiil olarak Allah'a nispet edilmesini de reddetmesidir. Nesefî'ye göre bu tavır, arazların Allah tarafından yaratılabileceğini kabul etmeyen ontolojik modeline dayanmaktadır. Muammer'e göre arazlar, ancak kendi mahalleri içinde ya iradî bir etkiyle ya da tabiatın zorunlu işleyişiyle ortaya çıkar. Bu çerçevede kelâm, eğer bir araz ise, onun yaratılması da Allah'a izafe edilemez.[809]

Sümâme b. el-Eşres en-Nemîrî'nin (ö. 213/828) açıklaması ise meseleye üçüncü bir teorik çerçeve sunar ve bu çerçevede problem, Allah'ın fiillerine ilişkin "tevellüd" teorisi üzerinden yeniden tanımlanır. Nesefî'nin verdiği bilgilere göre Sümâme b. el-Eşres en-Nemîrî de, bu mesele hususunda hocası Nazzâm'ın görüşlerini geliştirerek daha özgün bir açıklama sunar. Ona göre Allah'ın mütekellim olması, ne Ehl-i sünnetin dediği gibi sıfat yoluyla ne de Mu'tezile'nin genel kabulü gibi yaratma fiiliyle mümkündür. Çünkü Sümâme'ye göre kelâm, konuşan varlığın belirli uzuvları ve araçları kullanarak meydana getirdiği işaret ve hareketlerden doğar. Bu türden fiiller, onun terminolojisinde "tevellüd"[810] olarak adlandırılır. Tevellüd, doğrudan bir fiil olmayıp başka bir fiilden türeyen ve kendisine fail izafe edilemeyen oluşlardır.[811] Bu

[808] Nesefî *Tebṣıra*, 1/261.
[809] Nesefî *Tebṣıra*, 1/261.
[810] Tevellüd, sözlükte "doğmak, ortaya çıkmak" anlamına gelir ve terim olarak erkek-dişi üremesi olmaksızın canlıların başka canlılardan veya cansız maddelerden meydana gelmesini ifade eder. Kökeni Antik Yunan düşüncesine, özellikle Aristo'nun dört unsur teorisine dayanan bu görüş, Orta çağ İslâm dünyasında müslüman düşünürler tarafından ilâhî ilim, irade ve kudret çerçevesinde yeniden yorumlanmıştır. Müslüman âlimler, kendiliğinden üremeyi bağımsız bir doğal süreç olarak değil, Allah'ın fiiliyle gerçekleşen bir oluş olarak değerlendirmişlerdir. Nitekim konuya dair ilk tartışmalar Câhız'da görülür. O, farelerin nehir çamurundan veya balıkların yağmurdan meydana geldiği iddialarını reddeder; kirlenmiş insan bedeninden bit oluşumunu mümkün görse de canlıların ortaya çıkışını hava, su ve toprak unsurlarının belirli oranlarda birleşmesiyle Allah'ın yaratmasına bağlar. Geniş bilgi için bk. Osman Demir, "Tevellüd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/4-6. Mâtürîdî'ye göre kuldan sâdır olan ve birbirini doğuran fiiller "mütevellid" olarak adlandırılır. Bu tür fiillerin sonucu, fiilin tamamlanmasından hemen sonra değil, belirli bir süre geçtikten sonra ortaya çıkar. Örneğin ok atmak veya bir kimseyi öldürmek buna misaldir. Kişi bu fiilleri gerçekleştirdikten bir müddet sonra "katil", "câni" ya da "atışı başarılı" gibi sıfatlarla anılır. Mâtürîdî, her ne kadar fiillerin "tab" veya "tevellüd" kavramlarıyla nitelendirilmesini kabul etmese de benzer bir durumun Allah hakkında da söz konusu olabileceğini belirtir. Çünkü duyulur âlemde fiilin ortaya çıkışı tab'an veya tevellüd yoluyla gerçekleşiyor görünse de bu dış görünüm fiilin hakikî sebebini tespit etmeye engel değildir. Dolayısıyla, fiillerin gerçek failini belirleme noktasında zahirî oluş şekline takılıp kalmamak gerekir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd,* 112.
[811] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, 554.

nedenle kelâm bu şekilde meydana geliyorsa, fail olan Allah'a doğrudan isnadı imkânsızdır. Bu çerçevede Sümâme de, tıpkı Esam ve Muammer gibi, Allah'ın mütekellim olamayacağını savunur ancak bunu tevellüd teorisi üzerinden temellendirir.[812]

Bu üç yaklaşımın birlikte değerlendirilmesi, Nesefî'nin yaptığı analizin temel amacını göstermektedir. Farklı Mu'tezilî modeller, kendi ontolojik ve epistemolojik öncülleri içinde tutarlı görünseler bile, Allah'ın mütekellim olmasını açıklama iddiasını taşıyamazlar. Her biri, kelâmı mümkün kılan unsurları ya sıfat düzeyinde ya fiil düzeyinde ya da oluş tarzı açısından iptal ederek, kelâmın ilâhî aidiyetini temelsiz bırakmaktadır. Böylece Nesefî'nin aktarımları, yalnızca bilgi verici değil, kelâm sıfatının imkânına dair bir tutarlılık analizine dönüşmektedir.[813]

Mâtürîdî âlimler, Allah'ın mütekellim oluşuna ilişkin delili O'nun emredici, yasaklayıcı ve haber verici oluşu açısından ele alır. Bu tür fiiller ancak gerçekten mütekellim olan bir zâttan sudûr eder.[814] Hatta onlara göre Allah'ın mütekellim olmaması durumu doğrudan doğruya Kur'ân'ın ilâhî kelâm oluşunu reddetmeye götürür. Zira Allah'ın mütekellim olduğu sabit değilse, Kur'ân da O'nun kelâmı olamaz. Bu ise, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) "Bu, Allah'ın kelâmıdır"[815] şeklindeki beyanını yalanlamak anlamına gelir. Böyle bir kabul, yalnızca nübüvvet müessesesini geçersiz kılmakla kalmaz, aynı zamanda şeriatın tüm hükümlerini, yani farzları, vacipleri ve yasakları da temelsiz bırakır.[816]

Kelâmın kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu meselesi, Allah'ın mütekellim oluşunun mâhiyetini ve bu sıfatın zâtla ilişkisini açıklamaya yönelik kelâmî tartışmaların temel eksenlerinden birini teşkil etmektedir. Bu kapsamda Mu'tezile, Allah'ın hâdis bir kelâmla mütekellim olduğunu ileri sürerek kelâmın mâhiyetini yaratılmış bir fiil çerçevesinde yorumlar.[817] Pezdevî ise bu iddiayı ele alırken kelâmın mâhiyetine ilişkin

[812] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/261.
[813] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/261.
[814] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* 67.
[815] İbn Hacer el-Askalânî, *Fetḥu'l-bârî bi-şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*, thk. Muhibbüddin el-Hâtib (Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1389-1390/1969-1970), 13/367; Bedreddin el-Aynî, *Umdetü'l-karî fî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî* (Beyrut: Dâr İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1980), 1/64.
[816] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/262.
[817] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 7/58.

muhtemel ihtimalleri sistematik biçimde değerlendirir ve cevap vermeye çalışır. Ona göre Allah'ın kelâmı ya hâdistir ve O'nun zâtında kâim; ya O'nun dışındaki bir yerde yaratılmıştır, ya da ezelîdir. Ancak bir sıfatın başka bir varlıkta yaratılıp Allah'a nispet edilmesi, sıfatların mâhiyetine aykırıdır. Zira bir sıfatın, üzerinde bulunduğu zâttan başkasını nitelemesi mümkün değildir. Örneğin Allah bir cisimde hareket yarattığında bu nitelik yalnızca o cisme aittir ve Allah'a nispet edilmez. Beyazlık ve siyahlık gibi nitelikler için de durum aynıdır. Bu nedenle, Allah'ın başkasında yarattığı hâdis bir kelâm ile mütekellim sayılması mümkün değildir. Aynı şekilde, O'nun zâtında hâdis bir kelâmın bulunması veya muhdes bir kelâm ile konuşması da câiz değildir. Bu yaklaşımlar, Allah'ı yaratılmışlara ait özelliklerle nitelemek anlamına geldiğinden, ulûhiyyet makamıyla bağdaşmaz.[818]

Allah'ın mütekellim oluşu bağlamında, Mu'tezile ile diğer kelâm ekolleri arasında cereyan eden tartışmalardan biri de kelâmın bir varlığın cüzlerine ya da tamamına hulûl etmesi meselesi etrafında şekillenmiştir.[819] Bu bağlamda, Kādî Abdülcebbâr'a göre, bir canlının mütekellim olması, kelâmın o varlıkta zâtî olarak bulunmasından değil, kelâm fiilini gerçekleştirmesinden kaynaklanır. Zira kelâmın canlı bir varlığın tamamında bulunması mümkün değildir. Bu nedenle de canlı bir varlığın mütekellim olması imkânsız hâle gelir. Bununla birlikte ona göre eğer kelâm, canlı varlığın yalnızca bir parçasında bulunuyor olsaydı, bu durumda o parça mütekellim olurdu. Böyle bir kabul, mütekellimliği insana değil, lisana nispet etmeyi gerektirirdi. Çünkü kelâm, lisanla canlı varlığın tamamından daha özel bir irtibat içerisindedir.[820]

Bu iddiaya karşılık olarak Nesefî, öncelikle cedelî bir cevap verir. Ona göre kelâm, canlı varlığın tamamı ile tahakkuk etmez. Zira deri, kemik, iç organlar, bağırsaklar, parmaklar ve tırnaklar gibi unsurların hiçbiri kelâmı ortaya çıkarmakla vasıflanamaz. Bu durumda, canlı varlığın tümünün mütekellim olarak nitelenmesi mümkün değildir.[821]

[818] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* 66-67.
[819] Geniş Bilgi için bk. Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 7/43-47.
[820] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 7/43-45; Nesefî, *Tebṣıra,* 1/270.
[821] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/271.

Kelâmın bedende hangi zeminde bulunduğu ve lisanla ilişkisinin nasıl açıklanması gerektiği tartışması çerçevesinde Nesefî, bu konuda ileri sürülen ihtimalleri değerlendirir. Ona göre bazı açıdan beden bölünemez bir bütün olarak kabul edilir. Bu durumda, faydası bedenin tamamına yönelen bir anlamın da tüm bedende mevcut olduğu varsayılır. Diğer bir görüşe göre ise, sıfatın bulunduğu bölüm, o sıfattan türeyen özel bir isimle belirginleştirilir. Ancak bu görüş muteber değildir. Çünkü kelâmın lisanda yer almadığı, daha önce yapılan açıklamalarla ortaya konulmuştur. Buna ek olarak, eğer her harfin kendine özgü bir mahreci ve belirli bir çıkış noktası olduğu kabul edilirse, her bir parçanın mütekellim olması da imkânsız hâle gelir. Zira tek bir harf kelâm olarak nitelendirilemez.[822] Bu nedenlerle Nesefî, kelâmın harflerden müteşekkil olmadığını ve lisanda bulunmadığını belirtir. Bu itibarla kelâm ile lisan arasında kurulan bu ilişki geçersiz olup, kelâmın mâhiyetine dair yapılan bu tasvir isabetsizdir.[823]

Bununla birlikte Nesefî, kelâm sıfatının zâtla ilişkisi bağlamında klasik kelâm geleneğinde yer alan mütekaddimûn ile müteahhirûn arasındaki metodolojik farklılıklara da değinir. Şöyle ki: Mütekaddimûn âlimlerine göre "bütün zât nitelendirilir." Zira bir sıfat, zâtın bir parçasında bulunduğunda, bu parça tüm zâtı temsil eden unsur olarak kabul edilir ve bu temsil, varlığın müessiri (müsebbib) tarafından böyle takdir edilmiştir. Diğer taraftan müteahhirûna göre sıfatın izafe edildiği unsur, sıfatın tahakkuk ettiği belirli bir parçadır. Ancak sıfatın yalnızca belli bir parçada bulunmasının örfî bir durum olduğu açık biçimde ortaya çıktığında, bu özel parçayı açıkça zikretmekten kaçınırlar.[824]

Allah'ın mütekellim oluşuna dair tartışmaların bir diğer vechesi, bu sıfatın O'nun hayat ve kudret sahibi oluşu üzerinden gerçekleşmektedir. Bu doğrultuda Mâtürîdî âlimlere göre Allah'ın hayat sahibi olduğu ve zâtında herhangi bir eksiklik bulunmadığı temel bir ilke olarak benimsenir. Bu nedenle kelâm sıfatının Allah'a nispet edilmemesi, O'nun hakkında kabul edilemeyecek bir noksanlık olarak değerlendirilir. Bu bağlamda, Allah'ın mütekellim olması zarurî görülür. Zira hayat ve kudret sahibi bir varlığın, konuşmaya engel teşkil eden çocukluk, dilsizlik veya mutlak

[822] Nesefî, *Tebşıra,* 1/271.
[823] Nesefî, *Tebşıra,* 1/271.
[824] Nesefî, *Tebşıra,* 1/271.

suskunluk gibi bir hâli bulunmadığı takdirde, konuşması da aklen zorunlu kabul edilir.[825]

Tartışmalar ekseninde Mu'tezile'ye göre kelâm, Allah'ın zâtında ezelî bir sıfat olarak mevcut değildir bilakis kelâm, Allah'ın kudretiyle sonradan yarattığı anlamlı lafızlardan oluşan bir fiildir. Bu sebeple Allah'ın "mütekellim" oluşu, onun kelâm fiilinin faili olması anlamına gelir. Yani Allah'ın konuşması, tıpkı yaratma, öldürme ya da diriltme gibi fiilî bir sürecin sonucudur.[826]

Bu görüşü temellendiren Kādî Abdülcebbâr, kelâmın doğrudan failine taalluk etmesini esas alır. Ona göre dilciler, bir sözün failiyle doğrudan ilişkili olduğunu düşündüklerinde, onu söyleyen kişiyi "mütekellim" olarak niteler. Ancak bu ilişki zayıfsa ya da mevcut değilse, bu sıfatı kullanmaktan kaçınır. Kādî Abdülcebbâr'a göre sara hastasının ağzından sudûr eden kelâm, dilciler nezdinde doğrudan hastaya değil, onun dili vasıtasıyla konuştuğu varsayılan cinlere nispet edilmektedir. Zira dilciler, saralıdan işittikleri kelâmı sağlıklı bir bireyin sözleriyle aynı biçimde algılasalar da onu faili bakımından hastaya atfetmemektedirler. Bu yaklaşım, fiilin hakiki failinin saralı değil başka bir varlık olduğu ve bu nedenle kelâmın da saralıya değil fiilin gerçek failine taalluk ettiği anlayışına dayanmaktadır. Neticede, saralının dilinde kelâmı meydana getirenin cinler olduğu kabulü, "mütekellim, kelâmı ihdas edendir" ilkesiyle telif edildiğinde, konuşma fiilinin faili olarak hasta değil, cinler görülmektedir.[827]

Mu'tezile'nin kelâmı, meydana geliş bakımından hakiki fâile nispet eden bu yorumu karşısında Nesefî, meselenin yalnızca fiil düzeyinde ele alınamayacağını belirtir. Ona göre sara hastasının dili, cinin kudretinin tasarruf edebileceği bir mahal değildir bu nedenle cinin kudreti alanının dışında gerçekleşen bir fiilin ona nispet edilmesi düşünülemez. Bu tür bir nispet söz konusu olduğunda ise, bu ancak mecazi anlamda değerlendirilebilir. Nitekim cinin, saralının kalbine bazı manalar ilka etmesi, saralının da bu manaları kendi diliyle ifade etmesi hâlinde, kelâm yalnızca kalpteki anlamların dile aktarılmasına aracılık etmesi bakımından cine izafe edilebilir. Nesefî, bu

[825] Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm* 86.
[826] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/48.
[827] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/48; Ḳādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, 534-535.

yaklaşımını peygamberden nakledilen "Melek, Ömer'in diliyle konuşur"[828] rivâyetiyle temellendirir. Burada hakikatte konuşma fiili Ömer'e ait olup, meleğin Ömer'in kalbine manaları ilka etmesi ve Ömer'in de bunları kendi diliyle izhar etmesi sebebiyle konuşma mecazi olarak meleğe nispet edilmiştir. Benzer şekilde "Hak, Ömer'in diliyle konuşur" [829] ifadesinde de, Ömer'in ağzından çıkan sözler Allah'ın zâtî kelâmı olmayıp, yalnızca ona ilka edilen anlamların beyanı olduğundan, bu tür nispetler hakiki değil mecazi mâhiyettedir.[830]

Mu'tezile, kelâmı temelde fiil-fail ilişkisi çerçevesinde ele alır ve kelâmın nispetini, onu meydana getiren fiile bağlı olarak açıklar.[831] Buna karşılık Mâtürîdî âlimler, meselenin yalnızca fiil düzleminde yorumlanamayacağını, kelâmın mâhiyetinin ancak sıfat-mevsûf ilişkisi bağlamında açıklamaya çalışır.[832] Nesefî'ye göre Mu'tezile'nin bu metodolojik açıklaması bizzat kendi itikadî sistemlerinin temel ilkeleriyle çelişmektedir. Zira aynı Mu'tezile, fiillerin yaratılması meselesinde, Allah'ın kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu reddetmek için şu türden bir akıl yürütme ortaya koymaktadır: Eğer küfrü yaratan Allah olsaydı, bu durumda kâfir olan da O olurdu; eğer zinayı yaratan Allah olsaydı, zinakâr sıfatı da O'na nisbet edilirdi. Bu ise ulûhiyyet makamıyla bağdaşmayacak bir sonuçtur. Ne var ki, bu delillendirme şekli, fail ile fiilin meydana geldiği mahal arasında gerekli ayrımı yapmamakta ve ismi fiilden değil, mâhiyet ve nisbetten türetme ilkesini göz ardı etmektedir.[833] Çünkü bir fiilin meydana geldiği şahıs, o fiilin taşıdığı sıfatlara uygun bir varlık ise, bu fiilden türeyen niteliklerle isimlendirilmesi mümkündür. Bu durumda fail olmak, sadece fiilin meydana gelişinde sebep olmakla değil, aynı zamanda fiilin mâhiyetinin, gerçekleştiği zâtta sabit olmasına da bağlıdır. Dolayısıyla küfrü yaratan Allah değil, o fiili taşıyan insandır ve "kâfir" ismi, bu mahalle uygun olduğu için ona verilir. Eğer bu tür bir şartlılık gözetilmeden, fiil-fail ilişkisi mutlak bir şekilde ele alınırsa, o takdirde iradî fiiller ile zorunlu arazlar (renk, tat gibi) arasında bir fark kalmaz.[834]

---

[828] Ebu Hafs Hüsâmeddin Sadrüşşehîd, *Şerḥu Edebi'l-ḳāḍî*, thk. Sahfî Hilâl b. Serhan (Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1977), 1/155.
[829] İbn Şeybe, *el-Musannef*, thk. Sa'd b. Nâsır eş-Şesri (Riyad: Dâr Kunuz, 1436/2015), 18/20; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1421/2001), 3/251.
[830] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/274.
[831] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/3.
[832] Sâbûnî, *el-Kifâye*, 113-114.
[833] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/275.
[834] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/275.

Nesefî, aynı tutarsızlığı kelâm sıfatının yaratılmış olduğunu varsayan görüş bağlamında da geçerli olduğunu beyan etmektedir. Nitekim uyuyan bir kişinin rüyasında düzgün ve anlamlı ifadeler kullanarak konuşması, hatta Kur'ân'dan âyetler okuması, bu kimsenin gerçekten mütekellim olduğunu göstermez. Çünkü bu sözler onun bilgisi ve kastı dışında gerçekleşmiştir. Halbuki mükemmel ve tam bir fiil, failin ilme ve iradeye sahip olmasını gerektirir. Uyku ise bu iki temel şartla çelişir. Bu itibarla kimse, uykuda gerçekleşen bu fiili, gerçek bir kelâm olarak değerlendirmemiştir.[835]

Mâtürîdî âlimler, Allah'ın ezelden beri mütekellim oluşunu, kelâmın zıddının dilsizlik ve sükût olması esasına dayandırarak temellendirmeye çalışırlar. Buna göre kelâm sıfatı, dilsizlik ve sükût gibi noksan sıfatların yokluğunu ifade eden olumlu bir keyfiyet olarak kabul edilir.[836] Öte yandan Kādî Abdülcebbâr, kelâmın zıddının ne dilsizlik ne de sükût olduğunu savunur ve bu sebeple Allah'ın ezelde mütekellim olamayacağını ileri sürer.[837] Nesefî konuyu aklî olarak şu şekilde temellendirir: Allah'ın ezelde mütekellim olmadığını varsaymak, O'nun ya konuşmanın zıddı olan sükûtla ya da acz anlamı taşıyan konuşamama haliyle nitelendirilmesini gerektirir ki, bu da Allah hakkında düşünülemeyecek bir noksanlıktır. Çünkü diri bir varlığın konuşamaması, onun için bir eksikliktir ve ezelî ve kadîm olan zât, bu tür eksikliklerden münezzeh olmayı zorunlu kılar. Allah'ın zâtı herhangi bir eksiklikten tenzih edildiğine göre O'nun konuşamama gibi bir hâlden soyutlanmış olması gerekir. Bu ise, konuşma sıfatının ezelde sabit olmasını gerekli kılar. Aksi hâlde, yani zâtın başlangıçta kelâmı gerektirmemesi ve sonradan gerektirir hâle gelmesi, O'nun zâtında bir değişimin, yani tagayyürün meydana geldiğini kabul etmeyi gerektirir ki, ezelî ve kadîm olan bir varlık hakkında böyle bir değişim tasavvur olunamaz. Netice itibarıyla Allah'ın kelâm sıfatıyla ezelde muttasıf olmadığı yönündeki bir iddia, kelâm sıfatının O'na sonradan hâsıl olduğunu, bu da zâtında bir tagayyürün meydana geldiğini ima eder. Oysa zâtî sıfatlarda tagayyür kabul edilemeyeceğinden, Allah'ın ezelde mütekellim olması zorunlu bir aklî gereklilik olarak ortaya çıkar.[838]

---

[835] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/275.
[836] Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm,* 87.
[837] Ḳādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uṣûli'l-ḫamse,* 536.
[838] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/275, 276.

Sonuç olarak Mâtürîdîlere göre Allah'ın ezelî olarak mütekellim olması gerekir zira Allah'ın sıfatları ezelîdir ve bu sıfatların sonradan ortaya çıkmaları artmaları ya da eksilmeleri düşünülemez. Eğer Allah'ın şu anda mütekellim olması mümkünse, O'nun ezelde de bu sıfatla muttasıf olması mümkündür ve gereklidir. Çünkü "mütekellim" olmakla "mütekellim olmamak" arasında Allah hakkında geçerli olacak şekilde bir ayrım yapılamaz. Bu yaklaşım, Allah'ın zâtı için kemal sıfatlarının sabit olduğunu ve bu sıfatların zamana bağlı olarak değişmeyeceğini esas alır.[839]

4.4 İlâhî Kelâmın Kadîm ve Hâdisliği

Kelâmcılar, Allah'ın sıfatlarını temellendirirken en çok tartışılan meselelerden biri sıfatların kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu meselesidir. Bu tartışma, özellikle kelâm sıfatı etrafında yoğunlaşır ve âlimler kelâmın mâhiyetini anlamaya çalışırken onun ezelî mi yoksa hâdis mi olduğu sorusuna odaklanır.[840] Mu'tezile, kelâmı Allah'ın bir fiili olarak değerlendirdiğinden, bu sıfatın ezelî değil hâdis olduğunu belirtir.[841] Buna karşılık Mâtürîdî âlimler, kelâmı Allah'ın kemal sıfatlarından biri olarak görmüş ve onun ezelî olduğunu savunurlar.[842] Bu iki yaklaşımın dışında Kerrâmiyye ise Allah'ın hâdislere mahal olabileceğini kabul eder ve kelâmın Allah ile kâim olduğunu ifade eder.[843] Böylece mezhepler arasındaki kelâm tartışmaları, yalnızca herhangi bir sıfatın varlığını değil, onun mâhiyetini ve Allah'la ilişkisini de konu edinir.

Mâtürîdî âlimler, Allah'ın sıfatlarını ve fiillerini açıklarken özellikle "kadîm" ve "hâdis" kavramları üzerinde titizlikle dururlar. Onların yaklaşımında en temel ayrım, varlıkların ezelî olanla sonradan meydana gelen şeklinde ikiye ayrılmasıdır. Bu çerçevede Mâtürîdîler, Allah'a nispet edilen herhangi bir sıfatı veya fiili değerlendirirken, söz konusu vasfın Allah'a bakan yönünün kadîm, mahlûkata taalluk eden yönünün ise hâdis olduğunu belirtirler. Böylelikle hem Allah'ın ezeliyetine halel

[839] Sâlimî, *et-Temhîd*, 193.
[840] Nesefî, *Tebṣıra,* 1/259.
[841] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 7/3.
[842] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 146.
[843] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* 73-74.

getirmeden sıfatları izah eder, hem de mahlûkatla olan ilişkisinde ortaya çıkan değişimleri açıklamaya çalışır.[844]

Mâtürîdî ve Mu'tezilî âlimler arasındaki kadîm ve hâdis tartışmaları hem kelâm sıfatının mâhiyeti hem de bu sıfatın bir sonucu olarak Kur'ân'ın mahlûk mu yoksa gayr-ı mahlûk mu olduğu meselesi etrafında şekillenir. Bu bağlamda, Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişki, meselenin odak noktasını oluşturmaktadır. Mâtürîdîler, Allah'ın sıfatlarını "zâtının ne aynısı ne de gayrısıdır" şeklindeki formülasyonla temellendirerek, sıfatları ne zâta indirgemekte ne de zâttan tamamen ayrı bir varlık olarak düşünürler.[845] Bu yaklaşım hem tevhid ilkesini koruma hem de Allah'ın kemal sıfatlarını ispat etme gayesiyle benimser. Buna karşılık Mu'tezile, kelâmı bir sıfat olarak kabul etmemekte ve genel olarak Allah'ın sıfatlarını zâtının aynısı olarak değerlendirir.[846]

Kelâm sıfatının kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu noktasında üçüncü bir görüş Hanbelîlere aittir. Hanbelî âlimler, kelâmı kadîm bir sıfat olarak kabul etmekle birlikte, Kur'ân'ın hem lafzının hem de harflerinin de kadîm olduğunu ileri sürerler. Bu görüş, kelâmcılar tarafından Kur'ân'ın yaratılmamışlığı fikrini aşırı derecede genişletmekle eleştirilmiş ve ciddi itirazlara konu olmuştur.[847]

Mâtürîdî, sıfatların Allah'ın zâtının ne aynısı ne de gayrısı olduğu ilkesinden hareketle kelâm sıfatını temellendirmeye çalışırken, aynı zamanda Mu'tezilî âlim Kâ'bî'nin görüşlerini de eleştiriye tâbi tutar. Kâ'bî, ilâhî sıfatların ulûhiyyet makamında herhangi bir zıddın-örneğin, ilmin zıddı olan cehlin veya kudretin zıddı olan aczin-mevcudiyetini gerektirmediğini belirtmekte ancak bu sıfatların Allah'ın zâtının aynısı olduğunu da kabul etmemektedir. Bununla birlikte, sıfatların kadîm veya hâdis herhangi bir varlığa nispetle zâtın gayrı olduğunu ve dolayısıyla ya bir söz ya da bir yazıdan ibaret bulunduğunu savunmaktadır. Bu çerçevede Kâ'bî, Allah'ın sıfatlarını ya insanın O'nu niteleyen sözleri ya da O'nun kendi kelâmı (kitabı) olarak

[844] Ömer Türker, "Mâtürîdî Kelâmında Kadîm-Hâdis İlişkisi: Çift Yönlülük Teorisi", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî*, haz. Ahmet Kartal (İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık, 2014), 368.
[845] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 119.
[846] Nesefî, *et-Temhîd*, 171-172.
[847] Ebu'l Berâkât en-Nesefî, *İslam İnancının Ana Umdeleri*, 54.

değerlendirmekte ve her iki durumda da bu sıfatların hâdis olduğunu ileri sürmektedir.[848]

Mâtürîdî ise Kâ'bî'nin bu yaklaşımını eleştirerek, sıfatların ne zâtın kendisi ne de bütünüyle zâttan bağımsız olduklarını ifade eden klasik "ehl-i ispat" çizgisine işaret eder. O, Kâ'bî'nin "ulûhiyyet makamında gayr yoktur" şeklindeki ifadesinin, sıfatları beşerî sözlerle tanımlamakla çeliştiğini belirtir. Zira zaten bu tanım sıfatları Allah'tan başka bir şeye indirgemektedir. Ayrıca Kâ'bî'nin sıfatları zâtî sıfatlar olarak değerlendirmesi, Allah'ın ezelden beri bu sıfatlarla nitelendiğini kabul etmesini gerektirir. Ne var ki bu durumda dahi Kâ'bî, bu sıfatların Allah'tan başka olduğunu söylemekle, kendi görüşüyle çelişmektedir. Buna göre Mâtürîdî, hem Kâ'bî'nin görüşlerindeki iç tutarsızlığı ortaya koymakta hem de kendi sıfat anlayışını, kelâm sıfatı örneği üzerinden rasyonel ve tutarlı bir biçimde temellendirmeye çalışmaktadır.[849]

Mu'tezile, Allah'ın kelâmı kadîm olsa tek bir kelâm olması gerektiğini, ancak tek bir kelâmın aynı anda emir, nehiy, haber, müjdeleme, korkutma, nesh eden ve edilen gibi çeşitli anlamlar taşımasının imkânsız olduğunu savunur. Bu nedenle, kelâmın zorunlu olarak hâdis olması ve anlamların çoğalmasına göre farklı kelâmların bulunması gerektiğini iddia eder.[850] Buna karşılık, Üsmendî, bazı âlimlerin Allah'ın ezelde emreden, yasaklayan, haber veren ve haber alan vasıflara sahip olduğunu belirtir ve bu vasıfların kelâmın zâtının ne aynısı ne de gayrısı olduğunu savunur. Bu nedenle, tek bir kelâm[851], emir, nehiy ve haber gibi niteliklerle vasıflanamaz. Ancak kelâm, zâtı itibariyle emir, nehiy ve haber olmadığı gibi, bunların anlamı da ancak bir irade ile belirlenir. Görünen âlemde de bir kimsenin "Ben sana 'Zeyd' dediğimde bil ki senin ayağa kalkmanı emretmeni, yemeği yasaklamanı ve Amr'ın evde olduğunu haber

[848] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 119.
[849] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 119-120.
[850] Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/101, 102; Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, 88.
[851] Konu bağlamında Nesefî, kelâmın tek ve ezelî oluşunu açıklamak üzere temsîlî bir örnek sunar. Buna göre iki kişi, "Zeyd" lafzı üzerinde anlaşır ve bu lafızla farklı muhataplara yönelik çeşitli hükümler kastedilir. Bu çerçevede "Zeyd" denildiğinde Beşir'e gündüz oruç tutması ve gece iftar etmesi emredilir, evden çıkması yasaklanır, bir beldeye emir geldiği haber verilir, Salim'e gündüz yemek yemesi emredilir, Ayşe'ye ata binmesi yasaklanıp evde kalması istenir, Ali'den ise eşinin doğumuna dair bilgi talep edilir. Böylece tek bir lafızla emir, nehiy, haber ve istihbar gibi farklı anlamların murat edilebildiği gösterilir. Nesefî bu misalle, kelâmda hakikatte çokluk bulunmadığını, farklı bağlamlarda tezahür etse de kelâmın zâtla kâim tek bir mana olduğunu ve bu yönüyle ezelî bir sıfat teşkil ettiğini ortaya koyar. Nesefî, *Tebṣıra*, 1/293.

vermeni istiyorum" demesiyle, bu kelâmın emir, nehiy ve haber olarak vuku bulması gibi, bu durum gayb âleminde de mümkündür.[852]

Mâtürîdî âlimler, kadîm kavramını ve bu bağlamda ilâhî sıfatları açıklarken, söz konusu kavramın en temel özelliklerinden birinin "kadîm olan üzerinde benzerliğin cârî olmaması" olduğunu vurgularlar. Bu yaklaşım, özellikle kelâm sıfatının izahında belirleyici bir rol oynamaktadır. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın kelâmı hâdis kabul edildiği takdirde, bu kelâm diğer varlıkların kelâmı ile aynı statüde değerlendirilmekten uzak kalamaz. Bu durum ise, ilâhî olan ile mahlûk arasında bir tür benzeşmenin ortaya çıkmasına yol açar ki bu da tevhid inancına aykırıdır. Zira Kur'ân'da açıkça belirtildiği üzere, "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir"[853] hükmü gereği, Allah'ın ne zâtında ne de sıfatlarında herhangi bir benzeşme mümkün değildir.[854]

Mâtürîdî, bu ilkeyi sadece sıfatlar düzeyinde değil, fiiller düzeyinde de temellendirmeye çalışır. Nitekim "Yoksa O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da yaratma işi onlara birbirine mi benzer göründü?"[855] meâlindeki âyet, yaratma fiilindeki benzerliğin zâta dair bir benzerlik vehmini doğuracağını ifade etmekte ve böyle bir tasavvurun reddedilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Ayrıca, "De ki: Andolsun, bu Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirmek için insanlar ve cinler toplansalar, birbirlerine destek de olsalar, onun bir benzerini meydana getiremezler"[856] meâlindeki âyet, Kur'ân'ın kelâm olarak eşi ve benzeri bulunmayan bir mâhiyete sahip olduğunu belirtir. Böylece kelâm sıfatının herhangi bir "benzerlik/misliyet" unsuru taşımadığı ve tüm mahlûkatın kelâmından kategorik olarak farklı olduğu açıkça ortaya konmuş olur.[857]

Mâtürîdî âlimler, hâdis-kadîm ve mahlûk-gayr-i mahlûk ayrımını açıklamaya çalışırken diğer sıfatlardan da delil getirirler. Bu bağlamda kelâm sıfatının ezelîliği hususunda ileri sürülen delillerden biri, Allah'ın "hay" sıfatı ile muttasıf olmasıdır. Zira bir varlığın diri olması, onun kemâl sıfatlarıyla birlikte bulunmasını gerektirir.

[852] Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, 90.
[853] eş-Şûrâ 42/11.
[854] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 121.
[855] er-Ra'd 13/16.
[856] el-İsrâ 17/88.
[857] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 121.

Eğer Allah, kelâm sıfatıyla muttasıf olmasaydı, bu durumda konuşamama, dilsizlik, suskunluk veya çocukluk gibi kelâmın zıddı olan hâllerden biriyle nitelendirilmiş olurdu. Oysa bütün bu hâller eksiklik ve acziyeti ifade eder ve bu tür eksiklikler Allah hakkında düşünülemez. Bu bakımdan Allah'ın kelâm sıfatı ile muttasıf olması zorunlu bir kemâl gereğidir.[858]

Mâtürîdîlere göre kelâm sıfatının Allah hakkında hâdis olduğu düşünülseydi, bu durum zât-ı ilâhîyyede bir değişimin vuku bulduğunu gerektirirdi. Ne var ki değişim (tegayyür), mahlûk olmanın ve sonradan meydana gelmenin açık bir göstergesidir. Allah ise ezelî ve mutlak kemâl sahibi olduğundan, herhangi bir değişim ya da hudûs ile nitelenmesi mümkün değildir. Bu durumda kelâm sıfatı da diğer kemâl sıfatları gibi ezelîdir ve Allah'ın zâtında içkin olarak mevcuttur.[859]

Kelâm sıfatının kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu yönündeki tartışmaların yoğunlaştığı meselelerden biri, kelâmın bir mahalde bulunup bulunamayacağıdır. Bu bağlamda Mu'tezile, kelâmı bir fiil olarak değerlendirmekte ve onu hâdis kabul ettiği için zorunlu olarak bir mahalde meydana gelmesi gerektiğini savunmaktadır.[860]

Kelâmcılar, sıfatların ispatında aklî istidlal yöntemlerine başvurur ve bu çerçevede sebr ve taksim metodunu etkin biçimde kullanırlar. Bu yöntemde meseleye dair muhtemel ihtimaller belirlenmekte, ardından bunlar aklî ve mantıkî gerekçelerle elenerek geriye kalan tek tutarlı seçenek esas alınmaktadır. Mâtürîdîler de bu yöntemi benimseyerek tartışmayı aklî deliller çerçevesinde ele almakta ve kendi görüşlerini bu zemin üzerinde temellendirmeye çalışmaktadırlar. Onlara göre kelâm, Allah'a nispetle hâdis olsaydı, bu durumda öncesinde mevcut olmayan bir şeyin sonradan var olması gerekirdi. Böyle bir kabul, aklen yalnızca üç ihtimali mümkün kılar: Birincisi, bu sonradan oluşun Allah'ın zâtında meydana gelmesi; ikincisi, Allah'ın zâtı dışında başka bir mahalde gerçekleşmesi; üçüncüsü ise herhangi bir mahalde meydana gelmemesidir.[861] Ancak Mâtürîdîlere göre bu üç ihtimalin her biri aklen imkânsızdır. Zira Allah'ın zâtında hâdis bir şeyin meydana gelmesi tenzih ilkesiyle bağdaşmaz ve

[858] Sâbûnî, *el-Bidâye*, 60.
[859] Sâbûnî, *el-Bidâye*, 60; Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, 67.
[860] Geniş bilgi için bk. Ḳādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/26-33.
[861] Nesefî, *Tebṣıra*, 1/264; Ebu'l-Berâkaât en-Nesefî, *İslam İnancının Ana Umdeleri*52.

zâtının dışında bir mahalde gerçekleşmesi durumunda kelâm O'ndan ayrı ve mahlûkat cinsinden bir fiil olur ki bu da ilâhî kelâm anlayışıyla çelişir. Son ihtimal olan "mahal olmaksızın meydana gelme" düşüncesi ise, aklen tasavvur dahi edilemeyecek bir durumdur.[862]

Mâtürîdî âlimler, kelâmın bir mahalde bulunması meselesini ele alırken meseleyi mümkün görülebilecek ihtimaller çerçevesinde sistematik biçimde incelerler. Bu bağlamda ilk ihtimal, "kelâmın ezelî olan Allah'ın hâdis olmasının mümkün olduğu" görüşüdür. Bu görüş Mâtürîdîler nezdinde açık bir şekilde bâtıldır. Zira bu görüş, imkânsız olanı mümkün görmeyi ve kelâmullahın hâdis olabileceğini kabul etmeyi gerektirir. Bu ise, Allah'ın zâtının bir dönem kelâmdan yoksun (arî) olduğunu veya kelâmla nitelendiğini varsaymayı zorunlu kılar. Eğer Allah'ın zâtı ezelde kelâmdan yoksun değilse, O'nun ezelde kelâmla muttasıf olması gerekir. Çünkü bir sıfattan yoksun olmamak, o sıfatla ezelde nitelendirilmiş olmayı gerektirir. Bu durumda, kelâmın hâdis olduğunu söyleyenlerin iddiaları düşer, ihtilaf ortadan kalkar ve hakikatte ortaya çıkmış olur.[863]

Öte yandan, Mâtürîdîlere göre eğer Allah'ın zâtı kelâmdan yoksunsa, bu yoksunluğun ya zâtın kendisinden ya da zâta arız olan bir manadan kaynaklanması gerekir. Zira bu iki ihtimal dışında üçüncü bir seçenek yoktur. Eğer bu yoksunluk zâtın mâhiyetinden kaynaklanıyorsa, o hâlde kelâm sıfatının sonradan zâta arız olması imkânsız olur. Çünkü zâtı gereği kelâmı kabul etmeyen bir mâhiyetin, onu sonradan kabul etmesi düşünülemez. Bu ise, Allah'ın zâtında bir değişiklik meydana geldiğini varsaymak olur ki, bu kabul edilemez. Çünkü Allah'ın zâtı ve sıfatları ezelîdir ve O'nda sonradan bir hâdisin meydana gelmesi muhaldir.[864]

Zâtın yokluğu varsayımı ise Nesefî açısından üç temel gerekçeyle geçersiz kabul edilir. Birincisi, Allah'ın zâtı kadîmdir ve kadîm olan bir varlığın yok olması, daha önce ifade edildiği üzere, aklen imkânsızdır. İkincisi, eğer zât yok olmuş olsaydı yok olan bir zâtta kelâmın meydana gelmesi düşünülemezdi çünkü yoklukta fiil ve sıfatların varlığı söz konusu olamaz. Üçüncüsü ise şudur: Eğer kelâmın, zâtın mevcut olduğu bir

[862] Nesefî, *Tebşıra,* 1/264
[863] Nesefî, *Tebşıra*, 1/264; Sâbûnî, *el-Bidâye,* 60-61; Ebu'l-Berâkaât en-Nesefî*, İslam İnancının Ana Umdeleri*, 52.
[864] Nesefî, *Tebşıra,* 1/265.

durumda vuku bulması imkânsız olsaydı ve bu, zâtın yokluğunu gerektiren bir durumla irtibatlandırılsaydı, o hâlde kelâmın sübutu, zâtın yokluğu şartına bağlanmış olurdu. Bu ise açık bir imkânsızlıktır zira herhangi bir varlığın sübutu kendisi için şart kılınan unsurun yokluğuna bağlı kılınamaz. Çünkü bir şeyin varlığı, yokluğunu gerektiren bir şarta bağlanamaz. Aksi takdirde, o şeyin varlığı için zorunlu olan unsurun yokluğu, onun yokluğunu sürdürme şartı hâline gelir ki, bu açık bir çelişkidir.[865]

Nesefî'ye göre bu durum, eğer zât, mâhiyeti itibarıyla kelâmdan yoksun olsaydı, kelâmın o zâtta meydana gelmesinin aklen mümkün olmayacağını gösterir. Diğer taraftan, eğer zât, kendisinde mevcut olan bir mana nedeniyle kelâmdan yoksun kalmış olsaydı, bu durumda da o mana devam ettiği sürece kelâmın zâtta meydana gelmesi düşünülemezdi. Zira o mana var oldukça, zâtın kelâmdan yoksun olması zorunlu olacak ve kelâmın bu mana ile birlikte bulunması imkânsız hâle gelecekti. Aynı şekilde, kelâmın o mana ile birlikte sübutu ve o esnada o mananın kelâmdan yoksunluğu gerektirmesi de bir başka imkânsızlık teşkil eder.[866]

Nesefî, zâtın kelâmdan yoksun olmasını gerektiren o mananın yok olduğu varsayımını da kabul etmez. Çünkü ona göre eğer bu mana kadîm ise, yok olması mümkün değildir. Eğer bu mana hâdis ise, o takdirde hem kelâm hem de bu mana hâdis olmuş olur. Bu durumda da zâtın, hem kelâmdan hem de o manadan yoksun olduğu iddia edilemez. Zira bu iki durumun dışında üçüncü bir ihtimal bulunmamaktadır. Netice itibarıyla, her iki durumun da hâdis olarak değerlendirilmesi gerekir.[867]

Bu noktada Nesefî'ye göre eğer zât hâdis bir şeyden ayrılmıyorsa ve hâdis olan bir varlık kendisinden önce olanı takip etmiyorsa ayrıca kadîm bir varlık da hâdis bir şeyi takip edemezse bu durum cismanî varlıkların hâdis olduklarını gösterir. Aynı şekilde, kadîm bir varlıkta hâdis bir unsurun bulunmasının imkânsız oluşu, madde-i ûlâ (heyulâ)[868] olarak bilinen ilk maddenin de sonradan yaratıldığını gösterir. Buna göre Allah'ın zâtında sonradan bir mananın meydana geldiğini ileri sürmek, dünyanın ve

[865] Nesefî, *Tebşıra,* 1/266.
[866] Nesefî, *Tebşıra,* 1/266.
[867] Nesefî, *Tebşıra,* 1/266.
[868] Heyûlâ, cisimleri meydana getiren iki temel ilkeden biri olup başlı başına fiilî varlığı bulunmayan ve sûreti kabul etmeye elverişli sırf kuvve halinde bir cevherdir. Varlık ancak sûretle birleşmesiyle fiilen gerçekleşir ve bu yönüyle heyûlâ değişmenin ve oluşun maddî sebebi konumundadır. Geniş bilgi için bk. Osman Kradeniz, "Heyûlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/294-295.

heyulânın hâdis olduğunu reddetmek anlamına gelir ki, bu yaklaşım, dünyanın ezelîliğini savunan görüşlerin benimsenmesini zorunlu kılar. Böylece, Mâtürîdîlere göre kelâmın kadîm olanın zâtında sonradan meydana gelmesi görüşünün sahibi Kerrâmiyye mezhebinin savunduğu görüşlerin bâtıl olduğu açığa kavuşur.[869]

İkinci ihtimal, yani kelâmın herhangi bir mahalde (mekânda) bulunmaksızın sonradan meydana gelmiş olabileceği iddiasına gelince; bu görüş, Mâtürîdî kelâmcıların nazarında kabul edilebilir değildir. Zira bu telakki hem kelâmın mâhiyetine hem de hâdis varlıkların taşıdığı ontolojik özelliklere aykırıdır.[870]

Kelâm âlimleri, Allah'ın sıfatlarını cevher ve araz kavramları çerçevesinde ele alarak ilâhî sıfatların zâtla ilişkisini ve yaratılmış varlık alanından ayrışan yönlerini tartışmaya açmışlardır. Bu tartışmaların merkezinde yer alan kelâm sıfatı da mâhiyetinin cevher ve araz kategorileriyle açıklanıp açıklanamayacağı sorusu etrafında özel bir problem alanı oluşturmuştur. Bu çerçevede Nesefî, evvel emirde hâdis bir kelâmın cevher olarak tasavvur edilemeyeceğini belirtir. Çünkü, onun nezdinde kelâm, sıfatlar cümlesindendir. Sıfat ise, ait olduğu zâtı, bu sıfata sahip olmayan diğer zâtlardan ayıran bir niteliktir. Oysa cevher, bizzat sıfatlarla nitelendirilen ve bu sıfatları taşıyan bir varlık kategorisidir; kendisi doğrudan sıfat olamaz. Dolayısıyla, sıfat olma özelliğini taşıyan kelâmın cevher olarak vasıflandırılması mümkün değildir. Bu durumda, kelâmın cevher değilse ve hâdis bir varlık olarak ele alınıyorsa, varlık âlemindeki diğer hâdisler gibi ya cevher ya da araz olmak üzere iki kategoriden birine dâhil olması gerekir. Cevher olmadığına göre kelâmın araz olduğu sonucuna ulaşılır.[871]

Mâtürîdîler, arazın tanımını yaparken onun zâtı itibarıyla kendi başına kâim olamayan ve varlığını sürdürebilmesi için zorunlu olarak bir mahalde bulunması gereken bir varlık türü olduğunu vurgularlar. Bu husus, aklî delillerin başlangıcında ve selim aklın apaçık hükmüyle sabit olan temel bir ilkedir. Bu nedenle, kelâmın herhangi bir mahal

[869] Nesefî, *Tebşıra,* 1/266; Ebu'l-Berâkaât en-Nesefî*, İslam İnancının Ana Umdeleri*, 52.
[870] Nesefî, *Tebşıra,* 1/266.
[871] Nesefî, *Tebşıra,* 1/266.

olmaksızın hâdis olarak varlık kazanabileceğini ileri sürmek, aklen batıl ve mantıken geçersiz bir önermedir.[872]

Bu çerçevede Nesefî, hareket, sükûn, ayrılık, renk, koku ve tat gibi arazların bir mahalde bulunmaksızın var olabileceklerini savunan yaklaşımları bâtıl görüşler arasında değerlendirir. Çünkü hiçbir akl-ı-selim sahibi, bu tür arazların mahalden bağımsız şekilde vücut bulabileceğini kabul etmez. Nitekim Mâtürîdî gelenek, sûretin mahallinden soyutlanarak bağımsız bir şekilde var olabileceğini iddia edenlerin -ki bu görüş Dehriyye gibi felsefî eğilimli bazı zümrelerde görülür- aklen ciddiye alınamayacak derecede isabetsiz bir görüşü benimsediklerini ifade eder. Bu görüşe sahip olanlar, ehl-i nazar tarafından çoğunlukla cehalet ve ahmaklıkla nitelendirilir.[873]

Nesefî, "kelâmın bir mahalde olmaksızın hâdis olması" görüşünden hareketle, İbn Ravendî'nin yaratmanın mahal olmaksızın gerçekleşebileceğine dair görüşü ile Ebû'l-Hüzeyl'ın, Allah'ın "ol" hitabının herhangi bir mahalde vuku bulmaksızın meydana geldiği yönündeki görüşlerini eleştirir. Zira yaratılmış bir kelâmın mahal olmaksızın varlık kazanabilmesi durumunda, onun hiçbir şekilde var olduğu da söylenemez. Çünkü böyle bir durumda herhangi bir zâtın diğerine nispetle kelâmı taşıma bakımından bir üstünlüğü kalmaz ve bu durumda tüm zâtların tek bir kelâm ile konuşması mümkün olmaz. Bu ise, kelâmın fiilen hiçbir zâtta gerçekleşmediğini ve aslında mevcut olmadığını gösterir. Bununla birlikte, böyle bir görüş kabul edildiğinde, yaratılmışların da kelâm dâhil olmak üzere Allah'ın bazı sıfatlarına sahip olduğu sonucu doğar ki, bu türden bir iddia Nesefî'ye göre kabul edilemez bir durumdur.[874]

Tartışma ekseninde Nesefî, kelâmın herhangi bir mahalde bulunmaksızın varlık kazanmasının imkân dâhilinde olmadığını ifade eder. Zira bu durumda, kelâmla konuşan herhangi bir zâtın varlığından da söz edilemez. Çünkü bir zâtın, başka bir zâta kıyasla kelâmla vasıflanmaya daha layık olduğu ileri sürülemez. Bunun yanı sıra, bütün zâtların tek bir kelâmla konuşur hâle gelmesi de aklen imkânsızdır. Şâyet böyle bir durum mümkün olsaydı, o hâlde bütün cisimlerin tek bir hareketle hareket etmesi

[872] Nesefî, *Tebşıra,* 1/266.
[873] Nesefî, *Tebşıra,* 1/266.
[874] Nesefî, *Tebşıra,* 1/266.

veya tek bir sükûnetle durması da mümkün olurdu. Aynı kıyas, siyahlık, beyazlık ve sair bütün arazlar hakkında da geçerli olurdu.[875]

Nesefî, bu bağlamda, Allah'ın ve mahlûkatın tek bir kelâmla nitelendirilmiş olmasını da açık bir bâtıl olarak değerlendirir. Zira bu, "Allah'a ait bir sıfat, mahlûkatın sıfatı olur" ve "mahlûkata ait bir sıfat da Allah'ın sıfatı olur" gibi imkânsız sonuçlar doğurur ki, bu hem aklen hem de itikaden reddedilmesi gereken bir durumdur.[876]

Aynı şekilde Nesefî tarafından, bir mahalde bulunmaksızın var olan bir kelâmın herhangi bir zâta nispet edilmemesinin de mümkün olmadığı ifade edilir. Böyle bir durumda kelâm Allah'a ait olmaktan çıkar ve dahası O'nun emreden, yasak koyan veya hüküm bildiren bir zât olması da mümkün olmaz ki bu açık bir küfürdür. Ayrıca kelâmın, kendisiyle konuşulan bir zât olmaksızın vücuda geldiğini söylemek nasıl imkânsızsa, kelâmı olmaksızın bir zâtın mütekellim olarak nitelendirilmesi de Nesefî'ye göre aklen kabul edilemezdir.[877]

Üçüncü ihtimale gelince yani "kelâmın ezelî olan zâttan başka bir mahalde hâdis olarak meydana gelmesi" görüşü de muteber değildir. Zira eğer kelâm bir mahalde yaratılmış olsaydı, bu durumda emreden, yasak koyan ve haber veren kimse, Allah değil bilakis o mahal olurdu. Çünkü bir sıfattan türetilen isim, o sıfatın fâiline değil, bulunduğu mahalle nispet edilir. Bu itibarla sıfat, onu var eden zâta değil; yer aldığı mahalle ait olur.[878] Nesefî, bu hususu açıklarken şöyle bir örnek verir: Ölü, kör, şaşı, felçli, topal, siyah, beyaz, tatlı, acı, hareket eden ve sükûn hâlindeki varlıklar gibi sıfatların hiçbirinin, bu sıfatları meydana getirene değil bu sıfatların bulunduğu mahale izâfe edildiği açıktır.[879]

Bu bağlamda, Ebû'l-Hüzeyl'in, "Allah bir kimsenin kalbinde cebren imanı yaratmışsa, mü'min olan Allah değil, o mahaldir (yani insanın kendisidir)" şeklindeki görüşü de aynı hatayı barındırmaktadır. Eğer bu türden bir nispet doğru kabul edilseydi Allah'ın kelâmı bir mahalde yaratılmış olur ve bu durumda konuşan Allah değil o mahal olurdu.

[875] Nesefî, *Tebşıra,* 1/267.
[876] Nesefî, *Tebşıra,* 1/267.
[877] Nesefî, *Tebşıra,* 1/267.
[878] Nesefî, *Tebşıra,* 1/268.
[879] Nesefî, *Tebşıra,* 1/268.

Nesefî, tüm bu delilleri ortaya koyarak, kelâmın hâdis olarak bir mahalde meydana gelmesini savunan bu üçüncü görüşün de tıpkı öncekiler gibi, geçersiz olduğunu açıkça ifade eder.[880]

Bütün bu değerlendirmelerden sonra Nesefî, kelâmın mahalli oluşuyla ilgili bütün ihtimalleri aklî deliller ışığında değerlendirdikten sonra geriye yalnızca bir ihtimalin kaldığını belirtir. Bu ihtimal, Allah'ın kelâmının zâtıyla kâim olmasıdır. Yani kelâmın, O'nun zâtına bağlı ve O'nun hak ehlinin ifade ettiği üzere emir veren, yasak koyan ve hüküm bildiren bir varlık olduğudur. Aksi durumda, Allah'ın herhangi bir kelâmı, emri veya yasağının olmadığını inkar etmek söz konusudur. Bu bağlamda Nesefî, kelâmın mahalli oluşuna dair diğer görüşleri mantıksal ve itikadî açıdan reddederek, yalnızca bu iki seçenekten birinin kabul edilebilir olduğunu ifade eder.[881]

Sonuç olarak, Mâtürîdîler Allah'ın kelâm sıfatının hâdis değil, kadîm olduğunu kabul ederler. Kelâm sıfatının ezeliliğini temellendirmek için hem aklî hem de naklî delillere başvururlar. Özellikle Ebü'l-Muîn en-Nesefî, kelâmın hâdis olduğunu ileri süren gerek Kerrâmiye gerekse Mu'tezile'ye karşı bütün ihtimalleri dikkate almış ve güçlü aklî istidlallerle Mâtürîdî yaklaşımı desteklemiştir. Neticede olarak, Mâtürîdîlere göre kelâm, Allah'ın zâtıyla kâim olan ezelî bir sıfattır.

[880] Nesefî, *Tebşıra,* 1/267-268.
[881] Nesefî, *Tebşıra,* 1/268.

5. SONUÇ VE ÖNERİLER

Kelâm ilminde tartışmaların merkezinde yer alan temel meselelerden biri, Allah'ın sıfatlarının mâhiyetine ilişkin farklı yaklaşımlardır. Bu bağlamda mezheplerin kelâmî problemler karşısında geliştirdikleri çözüm önerileri, çoğunlukla sıfat anlayışlarına bağlı olarak şekillenmiştir. Her bir kelâmî ekol, Allah'ın zâtına noksanlık isnadından kaçınmak sûretiyle, O'nu her türlü eksiklikten tenzih etme ilkesini hareket noktası olarak benimsemiştir. Bu ilke çerçevesinde farklı mezhepler, kendi teolojik ve metodolojik yaklaşımlarına uygun biçimde sıfatları yorumlamış ve bu yorumlarını sistematik bir bütünlük içerisinde temellendirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla kelâm literatüründe sıfatlar etrafında şekillenen tartışmalar, sadece Allah tasavvurunun değil, aynı zamanda mezheplerin genel kelâmî doktrinlerinin inşasında da belirleyici rol oynamıştır.

Mu'tezile mezhebi, Allah'ın sıfatlarının O'nun zâtıyla aynı olduğu görüşünü benimseyerek, zâtının dışında herhangi bir ezelî sıfatın kabul edilmesini tevhid ilkesine aykırı görmüştür. Onlara göre zât dışında bağımsız bir sıfatın varlığını kabul etmek, çokluk (ta'addüd) anlamına gelir ve bu durum Allah'ın birliğini (vahdaniyet) zedeler. Bu yaklaşımın doğal bir uzantısı olarak Mu'tezilî kelâmcılar, Allah'ın kelâm sıfatını da O'nun fiili olarak değerlendirmiş ve Kur'ân'ı, Allah tarafından sonradan yaratılmış (muhdes) bir söz olarak nitelendirmiştir. Buna göre Mu'tezile'nin sıfat anlayışı hem Allah tasavvurunu şekillendirmiş hem de Kur'ân'ın mâhiyetiyle ilgili önemli doktriner sonuçlara zemin hazırlamıştır.

Ehl-i hadis geleneği, sıfatlar meselesinde nakli esas alan yaklaşımıyla öne çıkmış ve Allah'a nispet edilen sıfatları ezelî olarak kabul etmiştir. Bu anlayış, sıfatların mâhiyetini açıklamada te'vile ve aklî yorumlara başvurmaktan imtina etmiş, bunun yerine lafızcı bir tutum benimsemiştir. Bu çerçevede Allah'ın kelâm sıfatının ezelî olduğunu savunan Ehl-i hadis mensupları, Kur'ân'ın lafızlarının yaratılmış olup olmadığı konusunda ise yeknesak bir görüşe ulaşamamış, içlerinde çeşitli ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Özellikle Hanbelîler, Kur'ân'daki harf ve seslerin dahi yaratılmadığını ileri sürmüş ve bu görüşlerinden dolayı kelâmcılar tarafından yoğun

eleştirilere tabi tutulmuştur. Netice itibariyle, Ehl-i hadisin sıfatlara yaklaşımı, nasslara bağlılık temelinde şekillenirken, bu yaklaşım kendi içinde tutarlılık sorunlarını da beraberinde getirmiştir.

Mâtürîdîler, Allah'ın sıfatlarını temellendirirken "ne aynıdır ne de gayrıdır" formülasyonunu esas alarak kendilerine has bir metodolojik yaklaşım geliştirmişlerdir. Bu çerçevede Mâtürîdî ekolü, Allah'a nispet edilen bütün sıfatların ezelî olduğunu kabul etmekle birlikte, bu sıfatların O'nun zâtından ayrı ve müstakil birer varlık olmadığını vurgulamıştır. Böylece, bir yandan Mu'tezile'nin sıfatları zâtla aynîleştiren indirgemeci yaklaşımına, diğer yandan Hanbelîlerin lafızcı ve literalist yorumlarına karşı dengeli bir tutum ortaya koymuştur. Aklı ve nakli bir arada değerlendiren Mâtürîdî düşünce sistemi, sıfatlar meselesinde hem tevhid inancını zedelemeyecek hem de ilâhî sıfatların gerçekliğini inkâr etmeyecek bir denge kurmayı hedeflemiştir. Böylece, Mâtürîdîler, kelâm ilminde sıfatların anlaşılmasına yönelik tartışmalarda orta yolu temsil eden tutarlı ve bütüncül bir yaklaşım ortaya koymuşlardır.

Mezhepler arasında Allah'ın kelâm sıfatını anlama çabalarının merkezinde yer alan en önemli tartışmalardan biri, halku'l-Kur'ân meselesidir. Bu mesele, yalnızca kelâmî bir problem olmanın ötesinde, tarihsel süreçte siyasî ve sosyal boyutlarıyla da derinleşmiş çok yönlü bir tartışma alanı hâline gelmiştir. Ca'd b. Dirhem ile başlayan ve ardından Cehm b. Safvân ile Mu'tezile tarafından sistematik bir görüş haline getirilen Kur'ân'ın yaratılmışlığı fikrinin arka planında, dönemin siyasî baskıları, toplumsal dönüşümleri ve itikadî yönelimleri belirleyici rol oynamıştır. Bu yönüyle halku'l-Kur'ân tartışması, kelâm ilminin teşekkül sürecinde yalnızca doktriner bir mesele olarak değil, aynı zamanda ilimle siyaset arasındaki ilişkiyi gözler önüne seren tarihsel bir örnek olarak da dikkat çekmektedir. Tartışmanın zamanla kelâmî düşüncenin sistematikleşmesine paralel olarak felsefî bir boyut kazandığı da göz ardı edilmemelidir.

Erken dönem Mâtürîdî âlimlerin kelâm sıfatına dair yaklaşımları ve bu bağlamda halku'l-Kur'ân meselesine getirdikleri temellendirme, onların zât-sıfat ilişkisine dair benimsedikleri sistematikle doğrudan ilişkilidir. Mâtürîdî ekolünün kurucu ve takipçileri, özellikle Mu'tezile'nin kelâm sıfatını Allah'ın bir fiili olarak değerlendirmesine ve bu yaklaşımdan hareketle Kur'ân'ın yaratılmış olduğu

yönündeki iddialarına karşı, kendi kelâmî ilkeleri doğrultusunda bütüncül ve tutarlı cevaplar geliştirmiştir. Bu çerçevede Mâtürîdîler, Allah'ın kelâm sıfatının ezelî olduğunu savunmuş, Kur'ân'ı ise bu ezelî sıfatın bir tezahürü olarak değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre Kur'ân mahlûk değildir; zira Kur'ân, Allah'ın yaratılmış bir fiili değil, ezelî kelâm sıfatının yansımasıdır.

Mâtürîdî âlimler, kelâm sıfatını temellendirirken akıl ve nakli dengeli bir şekilde kullanma çabası içerisinde olmuşlardır. Bununla birlikte, Mâtürîdî gelenek içerisinde aklî ve naklî delillerin kullanımı bakımından tam anlamıyla yeknesak bir yaklaşımın benimsendiğini söylemek güçtür. Nitekim Ebü'l-Muîn en-Nesefî, sıfatlar konusunu itikadî bir mesele olarak değerlendirmiş ve bu nedenle, zannî bilgi ifade eden âhâd rivâyetlerin bu alanda delil olarak kullanılamayacağını açıkça ifade etmiştir. Buna mukabil, Ebû İshak es-Saffâr'ın kelâm sıfatını temellendirirken hadislerden deliller getirmesi, Mâtürîdî geleneğin kendi içerisinde yöntemsel farklılıklara sahip olduğunu göstermektedir.

Mâtürîdîler ile Eş'ârîler arasında kelâm sıfatına dair ortaya çıkan önemli ihtilaf noktalarından biri, Allah'ın kelâmının işitilip işitilemeyeceği meselesidir. Mâtürîdî ekol genel hatlarıyla Allah'ın kelâmının işitilemeyeceğini savunmuş; buna karşılık Eş'ârî ekol, kelâmullahın işitilebileceğini ileri sürmüştür. Ancak her iki mezhep içerisinde de bu konuda tam bir görüş birliğinin bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim Mâtürîdî gelenekten Ebû Yüsr el-Pezdevî, Allah'ın kelâmının işitilebileceğini savunarak mezhep içi hâkim görüşten ayrılmıştır. Benzer şekilde, Eş'ârî ekolüne mensup Ebû İshak el-İsferâyînî ise kelâmullahın işitilemeyeceğini belirterek kendi ekolünün genel tutumuna muhalif bir görüş ortaya koymuştur. Bu durum, her iki kelâmî ekol içerisinde, özellikle sıfatların mâhiyeti bağlamında gelişen tartışmalarda içsel çeşitliliğin ve yönteme dair farklı yaklaşımların varlığına işaret etmektedir.

Mâtürîdîlerin kelâm sıfatına ilişkin yaklaşımının yalnızca Allah'ın konuşmasının mahiyetini açıklamaya yönelik bir tartışma olmadığını, aksine onların bütün düşünce sistemine yön veren temel ilkelerden biri olduğunu ortaya koymuştur. Mâtürîdîler, ilâhî kelâmı lafız ve ses düzeyine indirgemeyerek onun asıl mahiyetini zâtta kâim ezelî

bir mana olarak değerlendirmiş, böylece kelâmın özü ile onun insanlara ulaştığı dilsel formlar arasında bir ayrım yapabilmişlerdir. Bu yaklaşım, ilk bakışta kelâm sıfatına ilişkin teknik bir çözümleme gibi görünse de, gerçekte Mâtürîdî düşüncenin yorum, bilgi ve din anlayışını şekillendiren geniş bir teorik zemine işaret etmektedir.

Nitekim lafız ile mana arasında kurulan bu ayrım, Mâtürîdî geleneğin pek çok meselede benimsediği dengeci yaklaşımın da temelini oluşturmuştur. Din ile şeriatın, tefsir ile te'vilin ve hatta din ile siyasetin birbirinden ayrıştırılabilmesini mümkün kılan düşünsel arka plan büyük ölçüde burada yatmaktadır. Çünkü Mâtürîdîlere göre ilâhî hitabın özünü oluşturan mana değişmez ve evrensel bir niteliğe sahipken, bu mananın tarihsel şartlar içerisinde ortaya çıkan dilsel, hukuki ve toplumsal görünümleri değişkenlik gösterebilmektedir. Böyle bir anlayış, hem vahyin aşkınlığını koruma hem de değişen hayat şartlarını dikkate alabilme imkânı sunmuştur.

Bu çerçevede kelâm sıfatı etrafında geliştirilen teorinin, sadece Kur'an'ın yaratılmışlığı veya ilâhî kelâmın mahiyeti gibi klasik tartışmalara cevap vermekle sınırlı kalmadığı görülmektedir. Aksine bu teori, Mâtürîdî düşüncede akıl ile naklin, sabit olan ile değişken olanın ve evrensel ilkeler ile tarihsel uygulamaların nasıl uzlaştırılabileceğini gösteren bütüncül bir yaklaşımın merkezinde yer almaktadır. Dolayısıyla kelâm sıfatı, Mâtürîdî kelâmında yalnızca bir sıfat meselesi değil; dinin anlaşılması, yorumlanması ve hayata aktarılması sürecine yön veren kurucu ilkelerden biri olarak değerlendirilmelidir.

KAYNAKLAR

Abdullah b. Ahmed. *es-Sünen*. Muhammmed b. Sâlim el-Kahtâni. 1. Cilt. Dımaşk: Dar İbnü'l-Kayyım, 1406/1986.

Abdükâhir el-Bağdâdî. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 11. Basım, 2023.

Adudidin el-Îcî. *el-Mevâkıf*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1990.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*. tah. Şuayb el-Arnavut. 38. Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 1421-2001.

Ahmed b. Hanbel. *er-Red' 'ale'z-zenâdıka ve'l-Cehmiyye*. çev. Yunus Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2020.

Ahmed el-Harbî. *el-Mâtürîdîyye-Dirâseten ve Takvimen*. İstabul: Dâru'l-Âsıme, 1. Basım, 1413.

Ak, Ahmet. "Mürtekib-i Kebire Bağlamında İmam-ı Mâtürîdî'nin Hariciler'e Yönelttiği Eleştiriler". *The Maturidiya* 1 (2021), 44-51.

Akdemir, Furat. "İslam Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 9/2 (Haziran 2020), 1581-1609.

Akın, Murat. "Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Ayrılmasına Etki Eden Sebepler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Aralık 2014), 271-295.

Akoğlu, Muharrem. "Siyallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'ân Tartışmaları*". Bilimname Dergisi* 37 (Nisan 2019), 353-382.

Alî Müttakī el-Hindî. *Kenzü'l-ʿummâl*. thk. Bekri Hayyanî-Savfetü's-Sekka. 1.Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1415/1995.

Aliyyü'l-Kârî. *Fıkh-ı Ekber Şerhi*. çev. Hüseyin S. Erdoğan. İstanbul: Hisar Yayınları, 1. Basım.

Alper, Hülya. "Mâtürîdî Akılcılığının Günümüz Açısından Önemi". *Uluslararası Mâtürîdîdilik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*. ed. Sönmez Kutlu.503-518. Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 1. Basım, 2018.

Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz yayıncılık, 5. Basım, 2021.

Altundağ, Mustafa. "Kelâmullah-Halku'l-Kur'ân Tartışmaları Çerçevesinde Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî Ayrımı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (Ocak 2014), 149-181.

Âmidî, Seyfeddin. *Ebkârü'l-efkâr*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdi. 1.Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâik el-Kavmiyye Matbaası, 2004.

Âmidî, Seyfeddin. *Ġāyetü'l-merâm fî ʿilmi'l-kelâm*. thk. Hasan Mahmud Abdüllatif. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1971.

Ardoğan, Recep. "Mutezile'nin Halkul'Kur'ân Fikrinin Eş'ârîyye–Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsî Kavramlaştırması". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 15/15 (Haziran 2011), 125-159.

Ardoğan, Recep. "Mütekellimlere Göre Kelâm-ı Nefsî İşitilebilirliği". *Marife Dini Araştırmalar Degisi* 13/2 8Ağustos 2013), 177-197.

Askalânî, İbn Hacer. *Fetḥu'l-bârî bi-şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*. thk. Muhibbüddin el-Hâtib. 13. Cilt. Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1389-1390/1969-1970.

Aslan, İbrahim. "Kelâmullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (Nisan 2010), 131-150.

Aslan, İbrahim. "Levh-i Mahfûz'un Delâleti Sorunu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/1 (2009), 25-47.

Atalay, Hakan. "Halku'l-Kur'ân Fikrinin Ebû Hanîfe'yle İrtibatlandırılması Sorunu". *Eskiyeni Dergisi* 54 (Eylül 2024), 1121-1149.

Atay, Hüseyin. *Ben*. İstanbul: Destek Yayınları, 1. Basım, 2019.

Atay, Hüseyin. *İslam'ın İnanç Esasları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 1992.

Avcı, Metin. *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebu Hanife'nin Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2022.

Ay, Mahmut. "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları". *Eskiyeni Dergisi* 31 (Aralık 2015), 25-50.

Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Basım, 2017.

Aydın, Hüseyin. "İbn Teymiyye'ye Göre Kelâmullahın Doğası". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Aralık 2017), 7-33.

Aydın, Ömer. "Haberi Sıfatları Anlama Yolları". *Journal of İstanbul University Faculty of Teology* (Nisan 1999), 133-158.

Aydınlı, Osman. "Kur'ân'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri 2". *Dini Araştırmalar Dergisi* 4/10 (Ağustos 2001), 37-52.

Aydınlı, Osman. "Kur'ân'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri 1". *Dini Araştırmalar Dergisi* 3/9 (Haziran 2001) 45-62.

Aynî, Bedreddin. *Umdetü'l-karî fî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*. 1. Cilt. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1980.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zeneyd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993.

Bâkıllânî, Ebû Bekr. *el-İnsâf*. thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü'l-li't-Türâs, 1421/2000.

Beyhakī, Ebû Bekr. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Ebu Hacir Muhammed es-Said b. Bisyuni Zağlul. 3. Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.

Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/238-242. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Buḫârî, Muhammed b. İsmail. *Halku ef'âli'l-'ibâd*. thk. Abdurrahman Umeyr. Riyad: Daru'l-Maarifi Suudiyye, 1. Basım, 1397.

Buḫârî, Muhammed b. İsmail. *İlâhî Kelâmın Müdâfaası*. çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2019.

Buḫârî, Muhammed b. İsmail. *Sahihü'l-Buḫârî*. nşr. Mustafa Dib el-Buga. 3. Cilt. Şam: Daru'l-Yemâme, 1. Basım, 1443.

Bulut, İsmail. "İmam Mâtürîdî Perspektifinden Hz. Îsâ". *Hanefilik-Mâtürîdîlik*. ed. Cengiz Çuhadar vd. 2/514-526. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 1. Basım, 2017.

Bulut, İsmail. "Kelimetullah Bağlamında Mâtürîdî'nin Kelime/Logos Anlayışı". *Ekev Akademi Dergisi* 66 (Nisan 2016), 367-392.

Bulut, Zübeyir. "Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risâletü'l-Kâdiriyye (Kâdiri İtikadı)". *Kader Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/1 (Ocak 2017), 75-110.

Ceyhan, Mehmet Akif. “Allah-İnsan İletişimi Açısından Vahiy”. *Kader Dergisi* 16/2 (2018), 347-372.

Ceyhan, Mehmet Akif. “Müslüman Geleneğinde Vahiy Anlayışı”. *Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (Nisan 2018), 470-491.

Çağıl, Necdet. *İlahi Kelâmın Tabiatı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2023.

Çağlayan, Harun. “Kelâm Sıfatı Özelinde Mâtürîdî’de Kadîm-Hâdis Ayrımı”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2022), 471-496.

Çelebi, İlyas. “İlâhî Kelâmın Lafza Bürünmesi”. *Vahiy ve Peygamberlik*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 275-320. İstanbul: Kuramer Yayınları, 1. Basım, 2018.

Çelebi, İlyas. “Sünnetullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/159-60. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Çelik, Nizamettin. *Kur’ân-ı Kerim’de Kelime Mefhumu ve Hitap Şekli*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 2012.

Çınar, Bayram. “İbn Rüşd’ün Halku’l-Kur’ân Teorisine Yaklaşımı”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2020),103-114.

Çınar, Bayram. “Kadîm Bir Tartışma Olarak Allah Kelâmının Neliği Sorunu ve İslam Kelâmcılarının Tartışmaya Katkıları”. *Kalemname Dergisi* 4/7 (Nisan 2019), 79-107.

Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *Müsned*. tah. Merzuk b. H. Hüseyin S. ed-Dâranî. 3. Cilt. Suudi Arabistan: y. y., 1. Basım, 1432-2015.

Dârimî, Ebu Osman. *Nakżu’d-Dârimî ale’l-Merisî*. thk. Reşîd b. Ḥasan el-Elmaʿî. 1. Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd li’n-Neşr ve’t-Tevzîʿ, 1418/1998.

Dârimî, Ebû Saîd Osmân. *er-Red ʿale’l-Cehmiyye*. thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr. Kuveyt: Darû İbnü’l- Esîr, 1426/1995.

Demir, Osman. “Tevellüd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/4-6. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Demirci, Mehmet. “Hakikât-ı Muhammediyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/179-180. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Duman, M. Zeki. “Levh-i Mahfûz ve Kur’ân”. *Marife* 8/1(Bahar 2008), 9-44.

Düzgün, Şaban Ali. "Kur'ân'ın Oluşumu (Vahiy Süreci)". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2007), 0-14.

Düzgün, Şaban Ali. "Kur'ân'ın Tevhid Felsefesi". *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Ocak 2009), 0-22.

Düzgün, Şaban Ali. "Mâtürîdî'nin Kur'ân Yorum Yöntemi". *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. ed. Şaban Ali Düzgün. 30-49. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 3. Basım, 2018.

Ebu Gudde, Abulfettah. "Halk-ı Kur'ân Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri". çev. Mücteba Uğur. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 307-321.

Ebu Hanife, "Fıkhu'l-Ekber". çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: İfav Yayınları, 16. Basım, 2020.

Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim b. Kuteybe. *el-İḫtilâf fi'l-lafẓ ve'r-red ʿale'l-Cehmiyye*. thk. Ömer b. Mahmud b. Ömer. Ürdün: Da'rürrivaye, 1991.

Ebu Muhammed el-Berbehârî. *Şerhu's-Sünne*. (b.y., t.y., Şamile)

Ebu'l Hasan Muhammed Ya'lâ. *Tabâkatü'l-Hanâbile*. Suudi Arabistan: Da'rü'l-Malikü'l-Abdülaziz, 1999. 3/29.

Erdemci, Cemalettin. "Kelâmda Vahiy". *Milel ve Nihal Dergisi* 8/1 (Nisan 2011), 119-142.

Erkol, Ahmet. "Kelâm İlminde Kıyâsu'l-Gâib Ale'ş-Şâhid Metodunun Kullanımı". *EKEV Akademi Dergisi* 8/20 (Yaz 2004), 157-166.

Erkol, Ahmet. *Kelâm İlmine Yönelik Eleştiriler*. İstanbul: Divan Kitap Yayınları, 1. Basım, 2018.

Esen, Muammer. "İbn Teymiyye'nin Kelâmullah Tartışmalarındaki Yeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001), 257-272.

Eş'ârî, Ebu'l Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. çev. Ömer Aydın. vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.

Eş'ârî, Ebu'l-Hasan. *el-Lümaʿ fi'r-red ʿalâ ehli'z-zeyġ ve'l-bida*. thk. Hammude Gurabe. Kahire: Matbaatü Saydā, 1975.

Eş'ârî, Ebu'l-Hasan. *Eş'ârî Kelâmı*. çev. Kılıç Aslan Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2019.

Eş‘ârî, Ebü’l-Hasan. *el-İbâne‘an uṣûli’d-diyâne*. Beyrut: Dâr-ü İbni Zeydûn. ty,.

Fahreddîn er-Râzî. *Me‘âlimü uṣûli’d-dîn*. çev. Muhammed Altaytaş. İstanbul: TYEK Yayınları, 2019.

Fahreddin er-Râzî. *Tefsir-i Kebir Mefâtihu’l-Gayb*. çev. İsmail Cerrahoğlu. 19.cilt. İstanbul: Akçağ Yayınları, 1. Basım, 2014.

Fûrek, Ebû Bekr Muhammed. *Mücerredü Maḳālâti’ş-Şeyḫ Ebi’l-Ḥasan el-Eş‘ârî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârû’l-Meşrik, 1987.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İtikad’da Orta Yol*. çev. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

Güneş, Kamil. *Kelâmî Ekollerin Farklılaşmasında Nasların Rolü*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.

Gürler, Kadir . “Ekolleşme Sürecinde Ehli Hadis’in Dini Anlama Yöntemi”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/24 (Haziran 2006), 27-58.

Hatîb el-Bağdâdî. *Târîḫu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd. 15. Cilt. Beyrut: Ma‘rûf, Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1441/2019.

Isfehânî, Râgıp. *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*. çev. Abdülbaki Güneş vd. 2. Cilt. İstanbul: Çıra Yayınları, 1. Basım, 2007.

İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Basım, 2007.

İbn Hazm, *el-Fasl*. çev. Halil İbrahim Bulut. 2. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2017.

İbn Kayyım el-Cevziyye. *Medâricü’s-sâlikîn ilâ menâzili’s-sâirîn*. 3. Cilt. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1441/2009.

İbn Sa’d. *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*. Ali Muhammed Ömer. 3. Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 1421/2001.

İbn Şeybe. *el-Musannef*. thk. Sa’d b. Nâsır eş-Şesri. 18. Cilt. Riyad: Dâr Kunuz, 1436/2015.

İbn Teymiyye. *el-Akıdetu’l-Vâsıtıyye*. çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Guraba Yayınları, 2. Basım, 2010.

İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil*. thk. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk. 6. Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.

İbnü'l-Hümam, Kemâlüddîn. *Kitâbu'l-Müsayere*. Mısır: Mektebetü'l-Mahmudiyye et-Ticariyye, 1. Basım, 1348/1929.

İlhan, Avni. "Bedâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/290-291. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ ḳavâṭıʿi'l-edilleti fî uṣûli'l-*iʿtiḳād. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe, 2009.

İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelâm*. sad. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2018.

Ḳādî Abdülcebbâr. *el-Muğni fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl*. thk. İbrahim Medkur. 7. Cilt. Kahire: en-Nazar ve'l-Mearif, 1. Basım, 1382-85/1962-65.

Ḳādî Abdülcebbâr. *Faẓlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile*. thk. Fuad Seyyid. Tunus: ed-Darü't-Tunusiyye, 1393/1974.

Ḳādî Abdülcebbâr. *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.

Kaplan, İbrahim. "Cehm b. Savfan", *İslam'ın Akılcıları: Mu'tezilî Öncüler*. ed. Özden Kanter. İstanbul: İlim Yurdu Yayıncılık, 1. Basım, 2021.

Kaplan, İbrahim. "Din, Fıtrat ve Akl-ı Selim İlişkisi Üzerine". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Aralık 2017), 61-84.

Karadeniz, Osman. "Heyûlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/294-295. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Karagöz, Nail. "Hanefî-Mâtürîdî Düşünce Akımında İsbat-ı Vacibe ve İlahi Sıfatlara Yönelik İstidlâller". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (Aralık 2015), 29-63.

Karagöz, Nail. "Mâtürîdî'de Şâhidin Gâibe Delâleti Metodu". *Kader* 17/2 (2019), 321-347.

Kavlak, Ahmet. "İrade ve Kelâm Sıfatı Üzerine". *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 19/1 (Mart 2020), 262-275.

Kılıç, Recep. "Vahiy: Mâhiyeti, İmkânı ve Doğrulaması Üzerine". *Milel ve Nihal Dergisi* 8/1(Nisan 2011), 21-47.

Kırbaşoğlu, Hayri. "Allah'ın Kelâmı Olması Açısından Kur'ân'ın Mâhiyeti ile İlgili İhtilaflar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1-4 (Ağustos 1986), 427-444.

Kızılkaya, Talip. *Mâtürîdî Kelâm Metodu*. Ankara: İlahiyat Yayınları,1. Basım

Kirmânî, Şemseddin. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*. 1. Cilt. Beyrut: Dâr İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1981.

Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 1989.

Kurt, Fatih. "Bir Kur'an ve Kelâm Terimi Olarak Burhan". *EKEV Dergisi* (Bahar 2019), 205-220.

Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî". haz. Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. 25-66. Ankara: Otto Yayınları, 6. Basım, 2016.

Kutlu, Sönmez. "İmam-ı el- Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminin Oluşumunda Değişim ve Sosyal Değişimin Önemi: Değişmeyen ve Değişen Değer ve Yargılar Alanı". *Uluslararası Mâtürîdîlik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*. ed. Sönmez Kutlu. 51-86. Hoca Ahmet Yesevî Türk-Kazak Üniversitesi, 1. Basım, 2018.

Kutlu, Sönmez. "Kerrâmiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/294-296. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Kutlu, Sönmez. "Mâtürîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Ekim 2009), 7-41.

Kutlu, Sönmez. "Türk'ün Tanrı'sından, Tanrı'nın Türk'üne". *Orta Asya'da İslam*. ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı. 2/737-765. Ankara-Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 1. Basım, 2012.

Kutlu, Sönmez. "Türki Kavimlerin Din Anlayışının Kurucu Unsuru: Hanefîlik-Mâtürîdîlik". *Moturıdıylık* (Toshkent: Uluslararası Bilimsel Araştırma Merkezi, 2021), 65-74.

Lâmişî, Ebü's-Senâ Mahmûd. *et-Temhîd li-ḳavâʿidi't-tevḥîd*. thk. Abdülmecid Türki Beyrut: Dârû'l-Garbi'l-İslami, 1995.

Mansur, Said. *Sünen*. thk. Said b. Ahmed b. Abdullah. Riyad: Dârû's-Sume'i, 1997.

Mâtürîdî Yesevi Otağı. “Mâtürîdîlik Türklerin Tâbiatına Uygun”. (Erişim 5 Mayıs 2024).

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitâbü't-Tevḥîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut: Mektebetü'l İrşad. 2006.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*. çev. Bekir Topaloğlu vd. 2. Cilt, İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2015.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*. çev. Bekir Topaloğlu. 1. Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*. çev. Bekir Topaloğlu. 5. Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2016.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*. çev. Fadıl Ayğan. 11. Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2018.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*. çev. Fadıl Ayğan. 6. Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2017.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*. çev. İbrahim Tüfekçi. 16. Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2019.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*. çev. İbrahim Tüfekçi. 9. Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2018.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*. çev. Mehmet Erdoğan. 17. Cilt. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 1. Basım, 2019.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*. çev. S. Kemal Sandıkçı. 7.Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2017.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*. çev. S. Kemal Sandıkçı. 13. Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2018.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*. çev. S. Kemal Sandıkçı. 12. Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2018.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*. çev. S. Kemal Sandıkçı. 4. Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2016.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*. çev. S. Kemal Sandıkçı. 14. Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2019.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*. çev. Yunus Vehbi Yavuz. 8. Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2018.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*. çev. Yunus Vehbi Yavuz. 3. Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2016.

Mavil, Hikmet Yağlı. "Eş'ârîlik ve Mâtürîdîlik Arasındaki İhtilaflı Meselelere Bir Katkı: Kün Emri ve Yaratmaya Tesiri". *Dergiabant Dergisi* 9/1 (Mayıs 2021), 64-94

Muhammed Ebû Zehra. *Ebû Hanîfe*. çev. Osman Keskioğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2005.

Muhammed Ebu Zehra. *İmam İbn-i Teymiyye*. çev. Nusreddin Bolelli. İstanbul: İslamoğlu Yayınları, 1. Basım, 1988.

Nasır Ebu Hamid Zeyd. *İlâhî Kelâmın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maraşlı. 1. Basım, Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001.

Nâsırüddin el-Bânî. *el-Akidetü't-Tahaviyye Şerhi*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslami, 1414.

Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fadl. *er-Red 'alâ ehli'l-bidaʿ ve'l-ehvâ*. tah. Seyit Bahcıvan. Konya: Hikmet Yayınları, 1. Basım, 2013.

Nesefî, Ebü'l-Berekât. *el-İʿtimâd fi'l-iʿtiḳād*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.

Nesefî, Ebü'l-Berekât. *İslam İnancının Ana Umdeleri*. çev. Temel Yeşilyurt. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1. Basım, 2019.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Baḥrü'l-kelâm*. thk. Muhammed Sâlih el-Ferfûr. Şam: Mektebetu Dârı'l-Ferfûr, 2000.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. *et-Temhîd*. thk. Habibullah Hasan Ahmed. Kahire: Dârü't-Tıbâati'l-Muḥammediyye, 1987.

Nesefî, Ebü'l-Muin. *Tebsıratü'l-edille fi usûli'd-din*. thk. Claude Salame. 1.Cilt. Dımaşk: el-Mehadu'l-İlmiyyu'l-Fransiyyu li'd-Dirâsâti'l-Garbiyyeti Yayınları, 1990.

Neşşâr, Ali Sami. *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2. Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2024.

Neşşâr, Ali Sâmi. *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 1. Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2024.

Onat, Hasan. "İslam'ı Anlamda Yöntem Sorunları". *Gelenek ve Modernite Arasında İslam Yorumları*. ed. Murat Ak vd. 45-69. İstanbul: İsav Yayınları, 1. Basım, 2017.

Onat, Hasan. "Yeni Bir İslam Medeniyeti İçin Mâtürîdî ve Mâtürîdîliğin Önemi". *Uluslararası Mâtürîdîlik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*. ed. Sönmez Kutlu. 577-595. Hoca Ahmet Yesevî Türk-Kazak Üniversitesi, 2018.

Öçal, Şamil. "Kelâmullah'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî". *İslamiyyat Dergisi* 2/1 (Ocak-Mart 1999), 61-85.

Öge, Sinan. *İlâhî Kelâmın Yapısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2020.

Öğmüş, Harun. "Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/19 (Mayıs 2009), 19-47.

Önal, Recep. "Ebu'l Berekât en-Nesefî'nin İlahi İsim ve Sıfatlara Yaklaşımı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Eylül 2017), 145-147.

Önal, Recep. *Ebû Mansur el-Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler*. Bursa, Emin Yayınları, 1. Basım, 2013.

Öz, Mustafa. "Neccâriye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/482-483. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Öz, Mustafa. "Vâkıfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/479-486. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Özafşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 1999.

Özcan, Hanifi. "Mâtürîdî'nin Düşünce Sitemine Genel Bir Bakış". *Uluslararası Mâtürîdîlik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*. ed. Sönmez Kutlu. 17-26. Hoca Ahmet Yesevî Türk-Kazak Üniversitesi, 2018.

Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: İfav Yayınları, 5. Basım, 2017.

Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk*. İstanbul: İfav Yayınları, 4. Basım, 2015.

Özcan, Hanifi. *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik*. Ankara: Cedit Neşriyat, 3. Basım, 2021.

Özgen, Mustafa. *Eş'ârî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*. Konya: Palet Yayınları, 1. Basım, 2017.

Özler, Mevlüt. "İlâhî İsim ve Sıfatlar". *Kelâm*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2013.

Özler, Mevlüt. *Ehl-i Sünnet -Ehl-i Bid'at*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2010.

Pakiş, Ömer. "Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet 'in Halku'l-Kur'ân'la İlişkilendirilen Âyetleri Okuma Biçimi". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 7/27 (Ocak 2006), 111-128.

Patton, Walter M. *Ahmed Ibn Hanbel And The Mıhna*. Montreal: E. J. Bril, 1897.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. *Uṣûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linns. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turas, 2003.

Rudolph, Ulrich. *Mâtürîdî*. çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2017.

Sa'duddînTeftâzânî. *Şerhu'l-Akaid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Yasin Yayıncılık, 1. Basım, 2008.

Sâbûnî, Nureddin. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. İstanbul: TDV Yayınları, 2014.

Sâbûnî, Nureddin. *Kitabü'l-Bidâye mine'l-kifâye*. thk. Fethullah Huleyf. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1969.

Sadrüşşehîd, Ebu Hafs Hüsâmeddin. *Şerḥu Edebi'l-ḳāḍî*. thk. Sahfî Hilâl b. Serhan. 1.Cilt. Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1397 / 1977.

Saffâr, Ebu İshâk. *Telhîsü'l-edille*. tah. Angelika Brodersen. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkiyye, 1. Basım, 2011.

Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fî beyâni't-tevḥîd*. nşr. Ömür Türkmen. İstanbul: İsam Yayınları, 1. Basım, 2017.

Sarıkaya, M. Saffet. "Mâtürîdî'nin Din Anlayışında Hoşgörü". *e-makalât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Güz 2010), 145-164.

Semarkandî, Şemseddin. *es-Sahâifü'l İlahiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman Şerif. Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1. Basım, 1985.

Semerkandî, Ebu Seleme. *Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri*. çev. Ahmet Saim Kılavuz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1. Basım, 2019.

Semerkandî, Ebü'l-Hâkim. es-*Sevâdü'l-a'zam*. İstanbul: Matbaatü'l-Cemal, 1305/1887.

Seyyid Şerif Cürcânî. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3.cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2015.

Staar, S. Frederıck. *Kayıp Aydınlanma*. çev. Yusuf Selman İnanç. İstanbul: Kronik Yayınları, 2025.

Suyûtî. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. çev. Sâkıp Yıldız vd. 1.cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1. Basım,1987.

Süyûtî. Celâlüddîn. *Fethü'l-kebir*. thk. Yusuf Nebhânî. 1.Cilt. Beyrut: Darû'l-Fikr, 1423/2003.

Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Muharrem Tan. İzmir: Akademi Yayınları, 1. Basım, 2006.

Şeyhzade. *Nazmu'l-Ferâid*. Mısır: Mabaati'l-Edebiyye, 1. Basım, 1317/1899.

Taberî, Muhammed. *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. 1.Cilt. Mekke: Dârû't-Terbiye ve't-Türas, t.y.

Taberî, Muhammed. *Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk*. 10. Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye. t.y.

Tayâlisî, Ebu Davud. *Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmahsen et-Türkî. 1. Cilt. Mısır: Dar'u-Hicr, 1. Basım, 1419.

Tirmizî, Ebû Îsâ. *Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 5. Cilt. Beyrut: Dâr-ı Garbi'l-İslamî.1996.

Topaloğlu, Bekir. "İmam Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri, Te'vilâtü'l-Kur'ân'ı ve Tefsir İlmindeki Yeri". *İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân* ed. Hatice K. Arpaguş vd. 43-69. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 2019.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 3. Basım, 2017.

Türker, Ömer. “Mâtürîdî Kelâmında Kadîm-Hâdis İlişksi: Çift Yönlülük Teorisi”. *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî*. haz. Ahmet Kartal. 367-369. İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık, 1. Basım, 2014.

Türkmen, Hasan. “Kelâmın Mâhiyeti Bağlamında Kur’ân’ın Yaratılmışlığı Sorunu”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2014), 342.

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

Ünal, Yaşar. “Sünnetullah’ın Değişmezliği Meselesi”. *Kader* 21/2 (Aralık 2023), 763-794.

Üsmendî, Alâüddin. *Lübâbü’l-kelâm*. çev. Murat Kaan Kıvılcım. İstanbul: Endülüs Yayıncılık, 1. Basım, 2021.

Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İzmir: İzmir Fakültesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2017.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Delil”. Türkiye *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/138-140. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Ḫalḳu efʿâli’l-ʿibâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/369-371. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İstidlâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.23/325-328. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/194-196. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Lafzıyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/48. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Levh-i Mahfûz”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 27/151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Te’vil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/27-28. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahiy”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 42/440-443. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Yeprem, M. Saim. *Mâtürîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2021.

Yeşilyurt, Temel. “Mâtürîdîlerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilmesi”. *Kastamonu İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Mart 2018), 9-25.

Yeşilyurt, Temel. *Nesefî Kelâmı*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 1. Basım, 2021.

Yıldırım, Ramazan. “Halku’l-Kur’ân Meselesinin Politik İstismarı”. *Milel ve Nihal Dergisi* 8/1 (Ocak-Nisan 2011), 49-69.

Yılmaz, Mustafa Selim. *Kavram Atlası*-2. Ankara: Gazi Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 2020.

Yoldaş, Mehmet Hanifi. “Mihne Sürecinde Basra ve Bağdat ve Ekollerinin Tutumları”. *İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2019), 17-35.

Yörükan, Yusuf Ziya. “İslam Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Âzam Ebu Hanife”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Haziran 1952), 3-19.

Yurdagür, Metin. *Allah’ın Sıfatları-Esmâü’l-Hüsnâ*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1. Basım, 1984.

Yurdagür, Metin. *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsna-Allah’ın İsimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1. Basım, 1996.

Yücesoy, Hayrettin. “Mihne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/26-28. Ankara: TDV Yayınları, 2020.