

MU'TEZİLÎ DÜŞÜNCEDE KUR'ÂN'IN YARATILMIŞLIĞIYLA İLGİLİ BELİRLENEN AKLÎ ÇERÇEVE ve BUNUN BİLİMSEL DEĞERİ.

Kamil GÜNEŞ**

GİRİŞ

Kelâm mezhepleri, ilgi alanlarına giren konular için naklî delillerin yanı sıra, özellikle aklî delillerle görüşlerini sağlama alma gayretinde olmuşlardır. Kur'ân'ın mahlûk olup-olmamasıyla ilgili Mu'tezile'nin getirdiği naklî delillerin ve sonuçta vardıkları yargıların aklî delillerden bağımsız olması mümkün değildir. Özellikle naklî delillerin anlam bakımından şekillenmesinde, aklî delillerin ve olgusal alan (şâhid)da çerçevesi çizilen yaklaşımların Mu'tezile üzerindeki belirgin etkisinden söz etmekte yarar vardır. Hatta onlara göre tevhid ve adâlet konusundaki tek belirleyici unsur, olgusal alanda varılan sonuçlar olmuştur.

Konuya başlarken, Allah'ın mütekellim ve Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunu kabulde Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin görüş birliği içinde olduklarını belirtmekte yarar vardır. Nitekim Bâkılânî (403/1013) Kur'ân'ın, Allah'ın kadîm kelâmı olduğunu, Kâdî Abdülcebbâr ise yaratılmış olduğunu savunurlarken, onun Allah'ın kelâmı olmasında birleşmektedirler. Kâdî Abdülcebbâr, Hz. Peygamber'in getirdiği İslâm dininde Kur'ân'ın hakiki anlamda Allah'ın kelâmı olup, hatta buna inanmanın zarûriyyât-ı diniyyeden olduğunu söylemektedir. Ona göre Müslümanlar, Allah'ın mütekellim oluşunda ittifak etmişlerdir.¹ Hatta Kâdî Abdülcebbâr, mihraplarda okunan, sayfalarda yazılı olan şeyin Allah'ın kelâmı olduğunu,

* Bu makale, Kamil Güneş'in hazırladığı "Kelâmî Ekollerin Farklılaşmasında Nassların Rolü (Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği)" adlı doktora tezinin bir kısmını içeren özetidir.

** Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. kamilgunes@hotmail.com

¹ Kâdî Abdülcebbâr, b. Ahmed (415/1025), *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, (Halku'l-Kur'ân konulu cilt) (thk. İbrahim el-Ebyârî, edisyon Tâhâ Hüseyin), Matbaatü dâri'l-kütüb, Mısır, 1961, VII, 61; Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib (403/1013), *el-İnsâf fi mâ yecibü 'i'tikâdühû ve lâ yecâzû'l-cehlü bih* (thk. Zâhid el-Kevserî), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1993, s. 37, 71, 106, 110.

aksi takdirde helal-haram ayırımının kalmayacağından ve dinî hükümlerin dayanacağı bir kaynak yok sayılacağından dolayı küfür gerekeceğini söylemektedir.²

Bu konuda Ehl-i Sünnet ile arada yaşanan ihtilâf, Kur'ân'ın, acaba Allah'ın kelâmının hikâyesi mi olduğu, yoksa bizzât Allah'ın kelâmı mı olduğu hususundadır.³ Mu'tezilî anlayışa göre Allah, kendi zâtının gereği olarak değil, muhdes bir kelâmı mütekellimdir, zira kelâmı hâdistir.⁴ Ehl-i Sünnet'e göre ise Kur'ân, Allah'ın ezeli ve ebedî kelâmıdır. Allah *bu kelâmı ezelde ve ebedde mütekellimdir*. Kelâmı için başlangıç ve sondan söz edilemez. Kelâmulallah mahlûk (yaratılmış), mec'ûl (yapılmış), muhdes (sonradan var kılınmış) değildir.⁵

Mu'tezile, Kur'ân'ın yaratılmışlığı görüşü ile özdeşleşmiş bir kelâm ekolüdür. Tarihte ilk kez grup olarak bu görüşü savunanlar onlar olmuştur. Her ne kadar Cehmiyye'nin bu konuda önceliği bulursa da halku'l-Kur'ân konusunda temsilci ekol olarak anılan ve ilk zamanlardan beri tarih sahnesinde varlığını gösteren *mazhep*, Mu'tezile olmuştur. Esasen Mu'tezile, sıfatlar konusunda Cehm b. Safvân (128/745)'ı izlemiştir.⁶

Kâdî Abdülcebbar, Kur'ân'ın mahlûk, muhdes, mef'ûl, yok iken var, Allah'ın dışında O'ndan başka bir şey olduğunda ve Allah'ın onu, kullarının faydasına binaen sonradan var ettiği ve benzerlerini var etmeye kâdir olduğunda tüm Mu'tezile'nin *icmâ* ettiğini söylemektedir. Onlara göre Allah Teâlâ, Kur'ân'ı var kılması nedeniyle haber veren, söyleyen, emreden, nehyedendir. O, Kur'ân'la mütekellimdir,⁷ ancak kadîm kelâmının olması muhaldir.⁸ Tarihsel arka plân ve destek amacıyla ümmetin çoğunluğunun Kur'ân'ı mahlûk olarak vasfetmekten kaçındıkları iddiasını doğru bulmayan Kâdî Abdülcebbar'a göre ümmet âlimlerinin çoğu Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemiştir. Kâdî Abdülcebbar sahabeden delil getirirken onların, Allah'ın her şeyin faili ve yaratıcısı olduğunu söylediklerini, *onlardan açıkça Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyledikleri sabit olmasa da*, kafirlerin Kur'ân, Muhammed'in fiilidir sözlerine karşılık sahabenin, Kur'ân'ın Allah'ın fiili olduğunu söylemelerinden hareket ederek arada ilgi kurmakta ve onların söylediklerini varsaydığı 'Bu Kur'ân beşerin değildir' sözlerinin altına Kur'ân'ın mahlûk olduğu sözünün de gireceğini iddia etmektedir.⁹ Aslında Kâdî Abdülcebbar'ın, sahabenin genel söz ve tavrından Kur'ân'ın yaratılmışlığı ile ilgi kurması hakiki anlamda bir ilgi olmaktan öte gerçek dışı bir kurgu niteliği taşımaktadır. Onun, sahabenin Kur'ân'ın Allah'ın fiili ve yaratması olduğunu aralarında açığa

² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, (thk. Abdülkerim Osman), Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1988, s. 550.

³ Kâdî Abdülcebbar, b. Ahmed (415/1025), *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, (Halku'l-Kur'ân konulu cilt) (thk. İbrahim el-Ebyârî, edisyon Tâhâ Hüseyin), Matbaatü dâri'l-kütüb, Mısır, 1961, VII, 61; Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib (403/1013), *el-İnsâf fi mâ yecibü i'tikâdühû ve lâ yecüzü'l-cehlü bih* (thk. Zâhid el-Kevserî), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1993, s. 37, 71, 106, 110.

⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VII, 5, 61.

⁵ Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib (403/1013), *el-İnsâf fi mâ yecibü i'tikâdühû ve lâ yecüzü'l-cehlü bih* (thk. Zâhid el-Kevserî), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1993, s. 37, 71, 106, 110.

⁶ Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-nihâl* (thk. Ahmed Fehmi Muhammed), I-III, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, I, 73.

⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VII, 3; a. mlf., *el-Muhît bi't-Teklif*, (Kitabı toplayıp el-Mecmû'u'l-Muhît bi't-Teklif fi'l-Akâid adıyla aktaran Hasen b. Ahmed b. Metteveyh (Mettûye)'dir, thk. ve tkd. Ömer Seyyid Azmî, ed. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), ed-Dâru'l-Misriyye, Kâhire, ts., s. 331; a. mlf., *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile içinde, thk. Fuad Seyyid), ed-Dâru't-Tûnisyye li'n-neşr fi Tunus ve el-Müessesetü'l-vataniyye li'l-küttâb fi'l-Cezâir, Tunus, 1986, s. 157.

⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VII, 111.

⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VII, 218-219.

vurmamalarını, zâten bu konuda herhangi bir ihtilâfları yoktu, şeklindeki izahı¹⁰ da bunu göstermektedir.

Mu'tezile'nin Kur'an'ın yaratılmışlığı iddiasının karşısında, Kur'an'ın asla yaratılmamış ve Allah'ın ezeli kelâmı olduğunu savunan *Ehl-i Sünnet* vardır. Bâkılânî'ye göre zâtının aynı da gayri da olmayan sıfatlarla Allah'ın kendini isimlendirmesi ve vasfetmesi, O'nun kavli ve kelâmıdır; kelâmı ise zât sıfatlarından olup ezeldir.¹¹ Bâkılânî, Allah'ın zâtıyla kâim kelâm sıfatının kadîm olduğunu söylemekle birlikte ezberlenen, okunan, yazılan şeylerin de mecaz değil hakiki anlamda Allah'ın kelâmı olduğunu belirtmektedir.¹²

Kâdî Abdülcebâr'ın söylediğinin aksine *Bâkılânî*, Kur'an'ın mahlûk olmadığına sahabenin *icmâ* etmiş olduğunu söylemektedir. Bâkılânî ve Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşü Kur'an'ın muhdes, hâdis, halk, mahlûk, ca'l, mec'ûl, fiil, mef'ûl gibi nitelermelerden uzak olduğu yönündedir. Bâkılânî'nin sahabe icmâsını delil getirirken izlediği yol, Hz. Ali'nin, tahkim olayı ve Hâricîlerin takındığı tavrı münasebetiyle sahabenin huzurunda söylediği "*Vallahî! ben herhangi bir yaratıkla değil Kur'an ile hükmettim*" sözü üzerine sahabeden hiç kimsenin buna itirazda bulunmamasını onların, yaratıklar karşısında yaratılmamış Kur'an anlayışında olduklarını varsaymak olmuştur.¹³ İmam Buhârî, çoğunluğunu tâbiûnun oluşturduğu birçok âlimden Kur'an'ın mahlûk olmadığına ilişkin görüşler aktarmaktadır.¹⁴

Esasen Bâkılânî'nin icmâyâ ilişkin istidlâlinin Kâdî Abdülcebâr'ın istidlâlinin pek farkı yoktur. Zira Hz. Ali, Kur'an'ın yaratılmamışlığını düşünerek ve hedefleyerek bu sözü söylemiş değildir. Sırf sözün delâleti bakımından düşünüldüğünde *herhangi bir yaratığın değil, Allah'ın kelâmıyla hükmettim* lafzından, Kur'an'ın başkaları değil, Allah tarafından fiil edildiği manasının anlaşılabilmesi gibi yaratıklar gibi mahlûk olmayan fakat kadîm olan Allah'ın kelâmıyla hükmettim, manası da anlaşılabilir. Doğrusu, o zamanki cereyan eden olay ve bağlamı, halku'l-Kur'an konusunun tarih olarak ortaya çıkışı ve Müslümanların zihinlerinde henüz böyle bir konunun tasavvurunun gündemde olmaması durumları göz önünde bulundurulduğunda bu gerekçelerden hareketle her iki anlamın da kastedilmediği sonucu çıkabilir. Bizce de uygun olanı budur.

Hem Ehl-i Sünnet, hem de Mu'tezile, Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunda birleşmelerine rağmen, Tanrı ile kelâm arasındaki ilişkiyi kurarken Kur'an'ın yaratılıp-yaratılmadığı noktasında farklı yerlerde durmuşlardır. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin kendi hesaplarına belirledikleri bir aklî çerçeve vardır. Bu yazımızda, Kâdî Abdülcebâr'ı (415/1025) ön plânda tutarak Mu'tezile'nin, halku'l-Kur'an etrafında çizdikleri bu aklî çerçevenin ne olduğunu ve bilimsel değerini, Ehl-i Sünnet adına Bâkılânî'nin bakış açısıyla ortaya koymaya çalışacağız.

1. KELÂMİN SADECE OLGUSAL ALAN (ŞÂHİD)DA VAR OLMASI

Kelâmın mahlûk olduğuna inanan Mu'tezile, naklî delillerden daha çok aklî delillere dayanmıştır. Bu, onların kelâm felsefeleriyle de yakından ilgilidir. Zira onlara göre aklın,

¹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VII, 91, 222.

¹¹ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 246, 262.

¹² Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 27, 92.

¹³ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 72, 110-111.

¹⁴ Buhârî, Muhammed b. İsmail (256/870), "Kitâbü halkı ef'âli'l-ibâd" (*Akâidü's-selef* içinde, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr-Ammâr Tâlibî), Münşetü'l-maârif, İskenderiyye, 1971, s. 117-137.

nakle bakarak ontolojik ve epistemolojik önceliği vardır. Zira vahiy gelmeden önce akıl, hem mevcuttur, hem de vahyi anlama noktasında birtakım ön bilgilere sahiptir.¹⁵

Kâdî Abdülcebâr, akfî kurguyu belirlerken kelâmın muhdes ve fiil edilmiş olduğunu ispat sadedinde mütekellim-kelâm ilişkisini irdelemekte ve kelâmın ancak iki yolla bilinebileceğini söylemektedir: 1- Kelâm, ya doğrudan kelâm sahibinden işitilir ve kelâmın, neden ve illetlerinin o kişiye dayandığı bilinir. 2- Ya da böyle bir kelâmı doğru bir haber verici haber verir. İnsanlar için *bilmenin* mümkün olduğu alan olan fizik dünyada (şâhid) kelâmın varlık bilgisi böyledir. Öyleyse Allah'ın kelâmını bilmenin yolu da iki türdür: 1- Allah, bir şekilde kelâmını var kılar ve hiç kimse buna benzer şekilde kelâm meydana getiremez. Çakıl taşında, ağaçta, taşta kelâmını var kılması gibi; 2- Bir peygamberin haber vermesiyle bilinebilir. İşte Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğunun bilinişi bu şekildedir.¹⁶

Öyleyse Allah'ın kelâmının mahiyetine ilişkin ihtimaller ve kelâmın mahlûk olup olmadığı tartışması bağlamında mütekellim-kelâm ilişkisinde şu iki ihtimal Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'yi birbirinden ayırmada temel etken konumundadır: 1- Mütekellim, kelâmı fiil eden, var kılan, varlık alanına çıkarandır; kelâm, susma ve dilsiz olmanın bulunmadığı bir halde kişinin konuşma aleti/dilinden ortaya çıkan bir eserdir ve kişi bundan dolayı mütekellim olur. 2- Kelâm, bulunduğu zâtın hâl veya sıfatı olduğunu gösterir, mütekellimin sıfatıdır; kişi, kendisinde kelâm sıfatı mevcut olduğu için mütekellim olur.¹⁷

Diğer alternatiflerin Allah Teâlâ için doğru ve caiz olamayacağını söyleyen Kâdî Abdülcebâr, genel Mu'tezilî anlayış doğrultusunda birinci anlam dışında var olabilecek ihtimalleri dışarıda bırakarak Allah Teâlâ'nın, ancak kelâmı fiil ettiği için mütekellim olduğunu savunmaktadır. Ehl-i Sünnet içinden Bâkılânî ise kelâmı sıfat olarak ele almaktadır. Kâdî Abdülcebâr'ın burada yaptığı taksimat, kapsamlı ve muhaliflerin görüşlerini de içerecek tarzdadır. Aradaki tercih farkı, Mu'tezile'nin, Kur'ân'ın yaratılmışlığını; Ehl-i Sünnet'in ise yaratılmamışlığını kabulü doğrudan ilgilidir.

Kâdî Abdülcebâr, kelâmın Allah'ın kadîm sıfatı olamayacağına dair görüşünde hatta genelleme yapacak olursak tüm ilahiyat konularında *kelâm ederken* temelde şu mantığı yürütmektedir: Bir zâtın sıfatından söz edilecekse önce/ibtidâen zât bilinip tanınır, sonra zâtın hangi sıfatlarının olduğu bilgisi söz konusu olur. Allah'ın ise zâtı bilinemeyeceğine göre onun sıfatlarının varlığından söz etmek aklın bilme alanının dışında olan bir şeyi (mâ lâ yu'kal) bilme iddiası ve bunu ispat etme gayreti olur. Bilinmeyi ispatlamaya çalışmak her türlü bilinmezliklere ve muhali ispata götürür. Doğrudan Allah'a ait olanı bilmenin bir yolu yoktur. Allah hakkında konuşmanın yolu ancak şâhidden geçmektedir.¹⁸ Zira Allah'ın kelâmı ya bizim kelâmımıza benzer, ki bu takdirde kadîm olamaz, çünkü birbirine benzeyen iki şeyin kıdem ve hudûs niteliklerinde birbirinden farklı olması düşünülemez. Ya da bizim kelâmımıza benzemez ve farklıdır. Farklı olursa bilinen bir şey olmadığı ortaya çıkar, kelâm ancak bizim bilip tanıdığımızdır, başka kelâmdan söz etmek mümkün değildir. Şayet bilinenen başka bir kelâm ispat edilmeye çalışılırsa bu kez Allah için bilinenen başka bir renk vs. de caiz olurdu. Bu ise imkânsızdır.¹⁹ Öyleyse O'nun kelâmı ile

¹⁵ Kâdî Abdülcebâr, Kâdî Abdülcebâr, el-Muğnî, VII, 183.

¹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 539.

¹⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 536.

¹⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, (thk. Adnan Muhammed Zarzûr), 1 c.'de 2 c., Mektebetü dâri't-türâs, Kâhire, 1969, s. 11; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 532-533; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 100-101.

¹⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 550.

bizim kelâmımızın arası ayrılmamalı, bu hususta şâhid ve gâib ayrı değerlendirilmemeli, bir şeyin cinsi ve bu cinsi ilgilendiren hükümlerin veya bazı vasıfların failerin değişmesiyle değişmeyeceği görülmelidir.²⁰

Bu mantık çerçevesinde Allah'ın kelâmının bekâsı (devamlılığı, sürekliliği) yoktur. Şâhid olunan dünyada kelâmı ilk baştan fiil kabul eden Kâdî Abdülcebbar, şâhidle gâibin birbirinin aynı olduğundan dolayı eğer Allah'ın kelâmının bekâsı olursa bizim kelâmımızın da bekâsının olması gerektiğini, beşerî kelâmın bekâsı bulunmadığına göre ilahî kelâmın da bekâsından söz edilemeyeceğini, neticede tamamen hudûs alâmetlerini içerdiği için bizim kelâmımızın mef'ûl ve muhdes oluşu gibi Allah'ın kelâmının da muhdes olması gerektiğini söylemektedir.²¹

Anlaşılan o ki Kâdî Abdülcebbar'a göre, Allah'ın otantik kelâmı ilk var ettiği için, artık bu kelâmın bekâsı söz konusu olamayacağına göre hikâye-mahkî teorisi devreye girmelidir. Buna göre hikâye ile mahkî aynı cinsten olmalı ki *hikâyeden* söz edilebilsin ve gerçekleşebilsin! Hikâye olgusunun kendisi muhdes ve mec'ûl olduğuna göre mahkî (Kur'an) de mahlûk ve muhdes olmalıdır. Kâdî Abdülcebbar'ın, akli bu tarzda işletirken insana ve olgusal alana biçtiği rolü Allah için de uygulamaya koyması, bir bakıma Allah'a tahakkümü ve O'nu mahkûm etmeyi çağrıştırmaktadır. Allah hakkında konuşmanın ve O'nu bilmenin başka yolunun olmadığı önermesini de yine kendi düşünce sisteminin kapalı devre doğrulanması olarak görmek gerekir. Kâdî Abdülcebbar'ın gerek halku'l-Kur'an gerek diğer kelâmî meselelere bakışında olgusal alanın biricik tanımlayıcı ve belirleyici olduğuna dair hakim görüşü onun kelâmında çıkış ve sonuçlar itibarıyla akılcı oluştundan bağımsız değildir.

Esasen onun ve Mu'tezile'nin, kelâmullâhı nefiste kâim bir mana olarak değil, ma'kûl ve duyu organlarına açık bir şey olarak tanımlaması, kelâmullâhı bütünüyle anlaşılır bir şey olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu mantığa göre nefiste kâim olan ve bütünüyle duyu organlarıyla ifade edilmeyen bir şey olarak görülmesi onu belirsizliğe itecek ve anlaşılmaz kılacak, sonuçta Allah'ın vahyi hakkında konuşmayı ve onun pratik hayata uygulanma imkânını yok edecektir. Bir yönüyle kelâmullâhı tamamen insan idrakine açıyor görünse de Mu'tezile'nin kelâm teorisinin diğer yönüyle, kelâmullâhı salt harfler ve seslerle ifade edilen anlam içeriklerine indirmediği ve bunun ötesinde kadim bir anlama sahip olmadığını öne sürerek ilahî vahyi âdeta pozitivist bir yaklaşımla bilgi nesnesi haline getirmekte olduğu görülmektedir, onlar bunun neticesinde epistemolojik totalitarizmi barındıran bir duruma düşmüş olmaktadır.²²

Bu değerlendirmeyi doğrulayacak tarzda Kâdî Abdülcebbar şöyle demektedir: "Kelâm, eğer Allah'ın kendisi ya da bir parçası da değilse o zaman Allah'ın dışında bir şeydir. Allah'ın dışındakiler ise mahlûktur."²³ Kâdî Abdülcebbar'ın, Mu'tezile için temel ilke sayılan ve Aristo mantığını bir anlamda reddeden "el-menzile" prensibine ve bununla üçüncü halin imkânsızlığı kaidelerini dikkate almamasına bakıldığında onun, kelâmı, ya Allah'ın parçası olması ya da olmaması tarzındaki iki şey arasına sıkıştırma ve birini kabule zorlaması, başka hallerin imkânını yok sayma tavrını bilimsel bütünsellikle bağdaştırmak zordur. Burada uygulanan üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi, belli şartlarda kesinlik arz etse de

²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 206.

²¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 206.

²² Öçal, Şamil, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1 (1999), s. 73.

²³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 121.

Kâdî Abdülcebbar'ın asgarî düzeyde Sünnîlerin ihtimalini taksimatına hiç katmaması adı geçen mantık ilkesiyle değil, mezhebî ön bakışı ile alâkalıdır. Konuyu alternatiflere ayırıp sağlam ve doğru olanı tercih etme demek olan sebr ve taksim yöntemi de diyebileceğimiz bu tarzda, alternatifleri eksik bırakma şüphesiz onun yokluğu anlamına gelmemektedir.

Olgusal alana ait olması ve sonuçta yaratılmış olması durumunda *Kur'ân'ın da diğer mahlûklarda olduğu gibi öleceği* iddiasını cahilce bir yaklaşım olarak niteleyen Kâdî Abdülcebbar, bu mantığa göre ölümün de öleceğini çünkü mahlûk olduğunu belirtmekte, ölümün bizim gibi canlılar için söz konusu olduğunu, cansızlar için ölümün söz konusu olmadığını açıklamaktadır. Bir de kıyas yürüten Kâdî Abdülcebbar her mahlûk ölürse, ölümlü olmayanların mahlûk olmaması gerekir, öyleyse buna göre artık ölmeyecekleri söylenen cennet ve cehennem ehlinin mahlûk olmamaları gerekir, demektedir.²⁴ Böyle bir iddiaya Bâkîllânî'nin müracaat ettiğimiz eserlerinde rastlayamadığımızı belirtmeliyiz. Kâdî Abdülcebbar Ehl-i Sünnetten birinin söylediğini iddia ettiği *Mu'tezile'nin iddiasına göre Kur'ân mahlûktur; her mahlûk ölümlüdür; öyleyse Kur'ân da ölümlüdür* şeklindeki istidlâl karşısında harekete geçmekte ve itirazın kendi mantığı içinde geçersizliğini ortaya koymak amacıyla karşı kıyası sunmaktadır: *Her mahlûk ölümlüdür; ölümsüz olan mahlûk değildir; öyleyse yerlerinde ebedî olarak kalacakları söylenen cennet ve cehennem ehli de mahlûk değildir*. Burada varsayılan Sünnî iddia ayrıca ele alınabilir. Ancak Kâdî Abdülcebbar'ın, önermelerde verdiği anlamların doğruluk derecelerini tartışmadan Allah dışındaki her şeyin fenâ ehlinde olduğunu, bu açıdan bakıldığında her mahlûk için bir son anın var olduğunu, mutlak ölümsüz olanın ancak Allah olduğunu ve ebedî var olacakların ancak Allah'ın var kılmasıyla var olacaklarını zikretmeden ve hesaba katmadan düz mantıkla, ölümsüz olanın mahlûk olmadığı, öyleyse ebedîyetlerinden söz edilenlerin mahlûk olmaması gerektiği gibi kabul edilemez bir sonucun çıkacağını öne sürerek karşı cevaba girişmesi doğru olmamıştır.

2. KELÂMİN SES VE HARFLERDEN OLUŞMASI

Algıyla bilinen ve idrak edilip işitilen, varlığı dilde cereyan eden,²⁵ belli bir tarzda art arda düzenli ve dizili olarak meydana gelen harfler şeklindeki kelâm tanımını benimseyen ve harflerle sesleri kelâmın tanımında olmazsa olmaz gören Kâdî Abdülcebbar,²⁶ bilinen ve şâhid olunan kelâmın kesik sesler (asvât-ı mukattaa) olmadan var olmadığını/olamayacağını söyleyerek²⁷ kelâmın bu haliyle, varlığı zaruri olarak bilinen ve varlıkta algılanan şeylerin en açıklarından olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Çerçevesi çizilen ve insan aklının kavrayıp bildiği kelâmdan başka nefiste olduğu iddia edilen başka bir kelâmın varlığı mümkün olmadığına göre²⁸ olgusal alandaki kelâmın niteliklerini, Allah'ın kelâmının nitelikleri olarak bilmek gerekmektedir. Buna göre aynı zamanda kelâm, beşerî özelliklere sahip, algılanan bir araz, bekâsı (sürekliliği/süreğenliliği) olmayan, mutlaka bir mahalde bulunan ancak bulunduğu mahalle ve cümleye hulûl etmesi zorunlu olmayan,

²⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 221-222; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 545.

²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 12; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 529.

²⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 3-8.

²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 21-23.

²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 3.

sifat olarak değil kendisini varlık alanına çıkararak, fiil olarak işleyen birlikte bulunan kelâm, mütekellimin ortaya çıkarmasıyla varlığı mümkün olan bir yapıdır.²⁹

Kâdî Abdülcebbar, kelâmın ses ve harflerden oluştuğunu vurgulayarak Allah'ın hâdis alâmetler taşıyan böyle bir kelâmı ezelden vasıflanamayacağını, kelâmını ancak var kılmış olabileceğini ve Kur'an'ın mahlûk olmaktan başka alternatifinin olmadığını söylemektedir. Demek ki Mu'tezile, Allah'ın, harfler ve sesle mütekellim olduğunu söylemekte, ancak Allah'ın bu nitelikteki kelâmının O'nun sıfatı değil, yarattığı ve fiil ettiği kelâmı olarak görmektedir. Allah Teâlâ, kelâmını ses ve harfler şeklinde kendisinin dilediği bir yerde yaratmaktadır; O, bu nitelikteki kelâmıyla vasıflanmış değildir.

Kâdî Abdülcebbar'ın sınırlarını çizdiği böyle bir kelâmın kadîm olmasından söz etmek mümkün değildir. Ancak sorun bu daire içindeki kelâmın kadîm olup-olmaması değildir. Hiçbir akıllı bu niteliklerdeki kelâmın kudeminden söz edecek de değildir. O zaman, Ehl-i Sünnet ve Bâkılânî'nin esas itirazları bu çerçevedeki kelâmın kadîm ya da muhdes olmasında değil, kelâmın mahiyetinin burada anlatılanlar olup olmadığı noktasında odaklanmaktadır. Nitekim Kâdî Abdülcebbar'ın kelâmı ses olarak tanımlamasına Fahreddin Râzî de karşı çıkmamaktadır. Şimdiye kadarki analitik yaklaşımlarımızda ortaya koymaya çalıştığımız gibi Râzî de bu konuda Mu'tezile ile yapılan tartışmaları zayıf bulmaktadır. İmkân olarak Allah'ın kelâmını canlı ya da bir cisimde yaratması mümkündür. Râzî, Mu'tezile'nin dediği manada Allah'ın mütekellim olmasını inkâr etmemekte, ihtilâfın Ehl-i Sünnet tarafından kabul edilen şu dört husus etrafında cereyan ettiğini söylemektedir: 1- Kelâm, nefiste kâim bir manadır ve bu mana içte bulunan sözü irade etme, söz bilgisi, sözü plânlama ve takdir etme ve içsel inançlardan başka bir manadır. 2- Allah, kelâmı nefis ile mevsuftur. 3- O'ndaki bu mana kadîmdir. 4- Allah'ın kadîm olarak mevsuf olduğu bu kelâm emir, nehiy, haber, istihbar ve nehiy olmakla birlikte tek bir manadır ve kelâmın bu türlerinin hepsi gerçekte *habere* döndüktür. Bu anlamda *kelâmın tek bir mana olduğunu* izah etmek mümkündür. Çünkü bir şeyle emretmek, yapıldığında mükafatını, yapılmadığında cezasını haber vermeye yöneliktir.³⁰

Kelâmı sese ve bununla birlikte dizili, düzenli harflere indirgeyen Kâdî Abdülcebbar'ın tüm çabası, zaten bu niteliklere sahip bir kelâmın fiil edilmiş, yaratılmış, yapılmış, edilmiş olduğundan hareketle Allah'ın kelâmının da bunun dışında olmayarak mahlûk olduğunu ispat etmeye yöneliktir. Dış varlığı itibarıyla kelâm tahlilinde başarılı ve haklı olan Kâdî Abdülcebbar'ın, söz ve sesle dilde dile gelen kelâmın kelâmı nefis gibi

²⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 5.

³⁰ Râzî, Fahreddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer (606/1210), *Halku'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve Ehl-i s-sünne* (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), el-Mektebû's-sekâfî, Kâhire, 1989, s. 50-53. İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî (478/1085) ve Adududdîn Kâdî Abdurrahman b. Ahmed el-İcî (755/1354) de Râzî gibi Mu'tezile'nin ileri sürdüğü Kur'an'ın muhdes yönüne ilişkin hususları inkâr etmediğini, fakat Ehl-i Sünnet tarafından bunun ötesinde bir şeyin kabul edildiğini söylemektedirler. Bk. Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâtu'l-edille fi usûli'l-itikâd* (thk. Es'ad Temîm), Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, Beyrut, 1992, s. 125-126; İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, ts., s. 294. Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye (728/1328), Ahmed b. Hanbel (241/855) hakkında yaygın olarak söylenen ses ve sayfalarda terkip edilmiş şeylerin kadîm ve ezeli olduğuna dair görüşün, Ahmed b. Hanbel ve onun görüşlerini benimseyenlere açık bir iftira ve yalan olduğunu ve onlar böyle bir şeyi asla söylemediklerini belirtmektedir. Bk. İbn Teymiyye, "el-Münâzara fi'l-akâidi'l-Vâsitiyye" (*Mecmûatü'r-Resâilü'l-Kübrâ*, I-II içinde), Matbaatü Muhammed Ali Sabîh (Subeyh), Kâhire, 1966, c. I, s. 417. Genellemenin yapılacağı olursa Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile'nin ısrarla üzerinde durduğu Kur'an'ın muhdes yönüne ilişkin kudem görüşünü dile getirmediği, ancak onların bu mananın ötesinde bir şeylerin olduğunu, Allah Teala ile kâim bir kelâm sıfatının varlığını ifadeye çalıştıkları söylenebilir.

başka bir manaya delâlet ettiği anlayışının önüne geçmek, kelâmın başka bir anlama gelebileceği ihtimalini bertaraf etmek ve neticede Kur'ân'ın mahlûk ve muhdes olduğunu ispata yarayacak her ortamdan istifade etmek istediği gözden kaçmamaktadır. İlahî kelâmının mahiyet olarak insanların sözleriyle aynı düzlemde ele alınarak beşer kelâmı gibi aynı niteliklerde görülmesinde şâhidi gâibe dayatma ve ilahî kelâmın sıradanlaştırılması belirtisi vardır. Bir beşer için Tanrı hakkında konuşmanın kendi varlık alan bilgisi ve tecrübesi dışında gerçekleşmesi mümkün değildir, ama her beşerî anlam, bilgi ve tecrübeyi Allah ve kelâmı hakkında işletmek de bilimsel değildir. Ancak Kâdî Abdülcebâr'a yönelik bu eleştirilerden onun yapmış olduğu fiziksel kelâm felsefesinin yanlışlığı gibi bir anlam da çıkarılmamalıdır; doğru olmayan, fiziksel kelâm felsefesinin Allah'ın kelâmına da aynen uygulanmasıdır, zira Allah katındaki kelâmın niteliğinin Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi olduğunun bizzat delili yoktur, delil getirilmeye çalışılan şey sadece şâhiden yola çıkılarak gâib hakkında yürütülen kıyastır. Esasen bu konunun detayları oldukça fazladır. Ehl-i Sünnet'in de yapmaktan vazgeçme durumunda olmadığı gâibin şâhide kıyası meselesinde makîs ile makîsün aleyh arasındaki benzerlik illeti ya da illet benzerliği konusu başlı başına bir konudur.

Kelâmın ses ve harften ibaret olduğunu kabul etmeyen Bâkılânî'ye göre, harf ve sesler okuyucuya ait sıfatlardır, Allah'ın kelâmının niteliklerinden değildir. Okuma ile ortaya çıkan tüm nitelikler okuyana ve o ortama ait iken, okunan şey Allah'ın kelâmıdır; ezberleme işi ezberleyene ait iken ezberlenen şey Allah'ın kelâmıdır; yazma işi yazanın sıfat ve yapması iken, yazılan şey Allah'ın kelâmıdır. Zikir, zikredenın sıfatıdır ama zikredilen Allah'tır. Namaz, oruç, hac gibi ibadetler birbirinden farklı ve ibadet eden kimseye ait özelliklerdir, ama ibadet edilen tektir ve Allah'tır.³¹ Bâkılânî, bundan sonra naklettiği pek çok hadîs ve sahabe sözüyle okunan Kur'ân'ın ses ve okunuşlarının okuyana izafe edildiğini belgelendirmeye çalışarak, Allah'ın kelâmının ses ve harflerden oluşmadığını ispat etmek istemektedir. Böylece o, düşünen kimseler için aktardığı rivâyet ve kendi istidlâlinin yeterli olduğunu ileri sürmektedir. Ancak getirdiği deliller felsefî ve burhanî değildir. Yeri geldikçe bu hususlara değinilecektir. Esasen onun bu tür delilleri sıklıkla zikrettiği el-İnsâf kitabını, Eş'arî'nin el-İbâne'sine benzetmek mümkündür. Her iki eserde de konular felsefî ikna metot ve çerçevesinden öte, ilgi kurulan pek çok nassın zikredilmesi suretiyle ve kat'iyet ifade etmeyen istidlâllerle ele alınmıştır.

Bâkılânî, okuma ile okunan şey arasındaki farkı ortaya koymak amacıyla şunları söylemektedir: "Okuma bazan güzel ve hoş, bazan çirkin ve tiksindirici, bazan düzgün, bazan hatalı olabilmektedir. Yazı da böyledir, doğru ya da yanlış, güzel ve övgüye değer ya da karışık, okunmaz ve çirkin olabilmektedir. İşte kullara ait bu nitelikler okunan ve yazılan şey için söylenemez, zira okunan ve yazılan Allah'ın kelâmıdır. Yazılan şey için yanma, suda bozulma ve benzeri afetler gelebilirken Allah'ın kadîm kelâmı için bu tür şeyler söylenemez. Ezber için de aynı şeyleri söylemek mümkündür. Neticede ezberlenen, işitilen, okunan ve yazılan Allah'ın kadîm kelâmıdır, bu kelâm mahlûk değildir. Düşün, gerçeği bulursun!"³²

Bâkılânî'nin okuyan, yazan ve ezberleyene ait olan şeylerle okunan, yazılan ve ezberlenen şeylerin farklı olduğunu söylemesi doğrudur, ancak buradan hareketle işitilen,

³¹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 89-92.

³² Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 92.

yazılan ve ezberlenen şeylerin ezeli olduğunu söylemesi delile değil bir ön kabule dayanmaktadır. Yani anlattıkları kelâmullahın ezeli olduğuna değil sadece tilâvet-metlûv, kıraat-makrû', hıfz-mahfuz arasındaki farka delâlet etmektedir, daha ilerisini göstermemektedir. Okuma ile okunan şey (kıraat ile makrû' ve tilâvet ile metlûv); söyleme ve işitme ile işitilen şey (kıraat ile mesmû); yazma ile yazılan şey (kitâbet ile mektûb) birbirlerinden farklıdır, ama buradan okunan, işitilen, yazılan ve ezberlenen şeylerin kadîm olduğu anlamı çıkmaz. Bu unsurların kadîm olmasının delili, fiilleri ya da işlenişleri ile kendileri arasındaki farklılığa dayanmaz, arada *gerektirici* bir ilişki yoktur. Bâkîllânî, İbn Rüşd'ün kelâmcıların genel hâli için söylediği gibi³³ burhana dayalı ispatta bulunmamaktadır. Hatta el-İnsâf'ta, akabinde mutasavvif Cüneyd'in sözünden bile delil getirdiği yerde, okunan-okuma ve yazılan-yazma arasındaki ayrımı anlatırken ilginç bir benzetme yaparak şöyle demektedir: "Meselâ -Allah korusun- bir gün asi, azgın ve kaba bir diktatör Mushaf'ı ateşte yaksa ve o da kül olsa Allah'ın kadîm kelâmı yanıp kül oldu, yok oldu mu deriz? Yoksa Allah'ın kelâmı bâkîdir, durmaktadır, yanmamış ve yok olmamıştır, yanan ve yok olan müşekkel harflerdir mi deriz?... İşte bu misal harflerin hudûsunu, Allah'ın kelâmının bekâsını göstermektedir."³⁴

Esasen işin bu kadarını Mu'tezile de zâten kabul etmektedir; onların da yanan Mushaf'la birlikte Allah'ın kelâmının bizzat yok olduğunu söylemeleri söz konusu değildir. Önemli olan Bâkîllânî'nin "Allah'ın kelâmı bildiğimiz ses ve harflerle alâkalı değildir, O'nun kadîm kelâmı vardır" gibi *kelâmının ne olmadığını söylediği* cümlelerinde aynı zamanda, kelâmının ne ve nasıl olduğunu anlatmaya çalışmış olmasıdır, halbuki bir şeyin ne olmadığını anlatmaktan, başka bir şeyin ne olduğu sonucu çıkmaz. Zaten onun önermesi, Allah'ın kadîm kelâmının olduğu apriorisi ile başlamaktadır.

Bâkîllânî, Kâdî Abdülcebâr'ın da yaptığı gibi beşerî kelâmın birbirini takip eden ses ve harflerden oluştuğunu, belli bir sınır ve şekillerinin olduğunu, sonlu ve mahreçlere, dile, ağza, boğaza muhtaç olduğunu söyledikten sonra kadîm kelâmın hudûsa delâlet eden bu nitelikleri taşımadığını ve onun ses ve harf cinsinden olmayan bir kelâm olduğunu söylemektedir.³⁵

Ancak ne var ki, benzerine az önce değinildiği gibi, yukarıdaki doğrularla Bâkîllânî'nin vardığı bu netice arasında birbirini gerektirecek mantıkî bir bağ yoktur. Zira kelâm-ı nefsinin varlığı ve kadîm oluşu, beşerî kelâmın zikredilen muhdes özelliklerini taşımadığından dolayı değildir. Eğer kelâm-ı nefsi varsa onun bu özelliği, bizzat kendinden kaynaklanan açıklamalarla olmalıdır. Bâkîllânî'nin kelâm-ı nefsi ve kadîm kelâmın varlığının delilini değil de, zâten var kabul ettiği kelâm-ı nefsinin varlığının anlaşılmasını zihinlere yaklaştırmak amacıyla bu tür izahlara giriştiği savunması çok mantıklı gelmemektedir. Zira bu tarz yaklaşım, karşı tarafın (Mu'tezile) iddialarına cevap ve ikna değil, kendi tarafını tutanlar için açıklama getirme mahiyetindedir. Bâkîllânî'nin yaptığı, zaten kabul

³³ İbn Rüşd, el-Hafîd Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed (595/1198), *Faslü'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şerîati mine'l-ittisâl* (trc. Bekir Karlığa), İşaret Yay., İst., 1992, s. 66. İbn Rüşd aynı yerde delil-medlûl ilişkisini burhan, cedel ve hatâbe bağlamında şöyle anlatmaktadır: "Burhan, kesin olarak medlûlu isbat eden akîl delile denir, bilginin kabulünde kesinlik ifade eder. Cedel, insanlar tarafından genel kabul görmüş ve şöhret bulmuş önermelerden kurulu kıyasa denmektedir. Bu istidlal tarzının amacı, hasmı susturmak ve burhana dayalı kıyası ve akıl yürütme tarzını kavramaktan aciz olanları ikna etmektir. Hatâbe ise, medlûlü kesin olarak isbat etmeyen ve zanna dayanan akîl delile denir. Hatâbe ile insanlara dünya ve ahirette fayda verecek şeylere bir yönlendirme söz konusudur, tıpkı hatip ve vaizlerin yaptığı gibi. Hatâbe yakîn ifade etmemektedir."

³⁴ Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 100-101.

³⁵ Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 99-103.

etmiş olduğu *kelâmullahın kadîm olduğu anlayışının* teşbih ve tenzihle ilgisi olmadığını açıklamaya yöneliktir. Doğrudan kadîm kelâmın kendisini ispata yönelik değildir. Dolayısıyla, Bâkılânî'nin verdiği cevapların Mu'tezile'nin iddialarına karşılık olmadığı görülmüş olmaktadır.

Kadîm kelâmın ses ve harflerden oluşmadığına "*Allah'ın kelâmını işitinceye kadar...*"³⁶ ayetiyle delil getiren Bâkılânî, bu ayetten Allah'ın ses ve harflerle konuştuğu anlamının zorunlu olarak çıkmayacağını düşünmektedir. Zira müşrikler zâten Allah'ın kelâmını vasıtasız işitemezler, onların işittiği okuyanın okumasıdır. Okuma eyleminin gerçekleşmesi için elbette harf ve seslere ihtiyaç vardır ve müşrikin Allah'ın kelâmını işitmesi de zaten böyle olmaktadır. Bâkılânî'ye göre bu ayette, ses ve harflerin işitilmesi değil, insanların Allah'ın kelâmını tedebbür etmeleri, içindekileri anlamaları ve belki şirklerinden dönerek hidayete ermeleri kastedilmektedir. Zira insanları hidayete erdirenin ses ve harfler değil, Allah'ın kelâmı Kur'ân'dır.³⁷ Sonuçta yaratıkların sözlerindeki bilinen hudûs alâmetlerini Allah'ın kelâmı için kabul etmek mümkün değildir, ses ve harfler Allah'ın kadîm kelâmını okumak için araç olup kadîm kelâmın kendisi değildir.³⁸

Esasen Kâdî Abdülcebbar ile Bâkılânî arasındaki fark şudur: Bâkılânî, kadîm kelâmın ses ve harflerden oluşamayacağını, kadime hâdis şeylerin arız olamayacağını söylerken Kâdî Abdülcebbar ses ve harflerden kurulu yapının kadîm olamayacağını zira hudûs özelliği taşıyan şeylerin kadîm olmasını söyleme imkânının bulunmadığını söylemektedir. Bâkılânî, kadîm kelâmın hudûs alâmetleri taşımasının caiz olamayacağı, öyleyse kadîm kelâmın yaratıkların kelâmına benzemesinin imkânsız olduğunu savunurken Kâdî Abdülcebbar, bilinen ve hudûs özellikleri taşıyan kelâmdan başka bir kelâm olmadığını, öyleyse hudûs özellikleri taşıyan kelâmın kadîm ve sıfat değil hâdis ve fiil olması gerekliliğini savunmaktadır. Burada Tanrı hakkında konuşurken bizzat zâta ait bir niteliği yine bizzat zâta ilişkin bir nitelikte tavsif etmenin zorluğu ile şâhiden gâib adına yürütülen kıyasın geçerliliğini iddia etmek de aynı ölçüde zordur.

Bâkılânî, *hâ-mîm, elif-lâm-mîm* gibi mukatta harfleriyle başlayan ayetleri delil göstererek bunların Allah'ın kelâmı olduğu ve Allah'ın kelâmının da harfler şeklinde olduğu yaklaşımını kabul etmemektedir. Zira Allah'ın kadîm kelâmının bu harfler olamayacağı açıktır. Meselâ *mâlikî yevmiddin* ayetinin *melikî yevmiddin* şeklinde de okunmuş olması Allah'ın kadîm kelâmından bir harfin düşürüldüğü anlamına değildir. Kur'ân'ın yedi kıraat ile okunmasında da Allah'ın kadîm kelâmında bir değişiklik olmaz. Farklı kıraatler farklı Kur'ân'lar anlamına değildir. Zira yedi türlü okuyuş tek bir kelâmın, kadîm kelâmın okunuşudur.³⁹ Ama Mu'tezile açısından bakıldığında zaten kadîm kelâm kabul edilmemektedir ki, kadîm kelâmın harflerden kurulu olamayacağı söylensin! Nitekim Kâdî Abdülcebbar da harflerle kurulu bir yapının kadîm olamayacağını savunmakta, harflerden oluşan kelâm Allah'ın kelâmı ise bu ancak fiil edilmiş olabilir demektedir. Bâkılânî ise buradan hareketle Allah'ın kelâmının harflerden oluşmadığını, zira harflerin hâdis olduğunu söylemektedir. Mu'tezilî taraftan bakınca sorulacak soru şudur: Allah'ın kelâmının harfler olmasına ne engel vardır? Ve Allah'ın kelâmının harflerden kurulu olamayacağını nereden çıkarmakta-

³⁶ Tevbe 9/6.

³⁷ Bk. Tevbe 9/18.

³⁸ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 118-119.

³⁹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 121-128.

sınız? Kadîm kelâmın harflerden kurulu olamayacağı anlayışından bizzat kadîm bir kelâmın varlığı mantikî olarak çıkmaz!

Dikkati çeken husus şudur: Mu'tezile, kelâm-ı kadîmin harf ve seslerden oluştuğunu söylememektedir. Onlar kelâmın ses ve harflerden oluştuğuna bakarak Allah'ın hudûs işaretleri taşıyan böyle bir kelâmı ezelde sıfat olarak vasıflanamayacağını, bu kelâmın olsa olsa Allah'ın yapıp-etmesi sonucu var olan mahlûk Kur'an olabileceğini söylemektedirler. Dolayısıyla Bâkılânî'nin Allah'ın kadîm kelâmının ses ve harflerden oluşamayacağını açıkladığı ibareleri, Allah'ın kadîm kelâmı olduğunu zâten kabul etmeyen Mu'tezile'ye eleştiri ve cevap olarak ulaşmamaktadır. Zira Mu'tezile, Allah'ın harf ve sesle mütekellim, kelâmının da sıfatı değil yaratığı ve fiili olduğunu öngörmektedir.

Bâkılânî'nin, kadîm kelâmın ses ve harfler şeklinde olmadığı ön kabulünü belirtmesinden sonra, kadîm kelâm ses olursa..., harf olursa... türünden açıklama ve delil getirme çabaları, ⁴⁰ bir yargıyı kabul ettikten sonra ona ilişkin detayları önerme ve sonuçlarla vermeye çalışması, bu meselede tümdengelim metodunu kullandığını göstermektedir. O, bunu yapmaya çalışırken ezeli kelâm görüşünü de şehâdet âleminden ispatlamak istemektedir. Öyle görünüyor ki Bâkılânî, Kur'an ve hadîslerde geçen ve hatta bizzat Allah'ın kelâmını indirmiş olmasından hareketle, bir takım olumsuzlukları nefyetmek ve tenzih amacıyla kadîm kelâmın varlığını kabul etmiş, artık iş delillendirmeye geldiğinde beşerî kelâma ait özelliklerin kadîm kelâmı ile ilgisinin olmadığını anlatmaya çalışmıştır. Halbuki Mu'tezile ile aralarındaki sorun, kadîm kelâm ile beşerî kelâm arasındaki farklar konusu değildir. Öyleyse, Mu'tezile zâten kadîm bir kelâmın varlığını kabul etmemektedir ki onlara kadîm kelâm ile beşerî kelâmın farkını anlatmanın bir mantığı olmuş olsun!

Bâkılânî'nin eleştirilerinin zayıf kalmasına karşın Cebraîl'in, Hz. Peygamber'in kalbine ilka ettiği kelâmullahın ⁴¹ *ses olmamasına rağmen* kelâm olarak nitelenmesinden hareketle Kâdî Abdülcebbar'ın kelâmın ses olduğu yaklaşımı ciddi bir itirazla karşı karşıyadır.

Bu arada sözlü ifade ile yazılı ifade arasındaki farka dikkat çekmek de yararlı olacaktır. Zira söylemin dünyası ile yazının dünyası birbirinden farklıdır. Kelâmullâh orijinal haliyle söylemin dünyasına aitken, onun yazılı hâli olan Kur'an, bu haliyle yazının dünyasına aittir. Yazının dünyasına ait olan bir şey ise dünyevîleşmiş bir şeydir; temellük edilebilir, kullanılabilir ve bilginimizin objesi haline getirilebilir. Fakat aynı zamanda o, bundan öte bir şeydir. İşte onun bu 'öteligi' içinde tecrübe edilmesi, yazının dünyası ile sözün dünyasının bir arada yaşatılması mümkün olacaktır. ⁴² Nefsî kelâmı kabul etmeyen Mu'tezile düşünürleri Kelâmullâhın bütünüyle seslere ve harflere indirgenebileceğine inanmakla Kur'an'ın, bizim duyuşal yetilerimize görünür haliyle (şâhid) kavranabilen (ma'kul) bir kelâm cinsinden olduğunu vurgulamaktalar ve Kur'an'ın bize kapalı olan (gâib) bir anlamının bulunmadığını söylemektedirler. Böylece Mu'tezile, kelâmullâhın lafız ve manadan ibaret iki farklı yapısı olduğunu kabul etmemiş görünümüne düşmüş olmaktadır. Başka bir deyişle Mu'tezile, şâhid olanla gâib olan arasında bir düzleştirmeye (tesviye) gitmiştir. ⁴³

⁴⁰ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 99-103.

⁴¹ Tâhâ 20/114; Kiyâme 75/16-19; Şuarâ 26/193-195.

⁴² Öçal, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1 (1999), s. 84.

⁴³ Öçal, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1 (1999), s. 72.

Kelâmın ses ve harflerden oluşmuş olması Kur'ân'ın yaratılmışlığının ispatında önemli bir adımdır ve Kâdî Abdülcebâr bunun farkındadır. Onun halku'l-Kur'ân konusuna ayırdığı el-Muğnî'nin yedinci cildinde bu konuyu geniş olarak tartışması da bunu göstermektedir.

Kâdî Abdülcebâr'ın Kur'ân'ın mahlûk olması görüşünün temelinde kelâmın mahiyet itibariyle tamamen olgusal alana ait bir şey olarak ele alınmasının yattığını söyledikten sonra alt başlık olarak ses ve harflerden oluşan kelâmın muhdes olmasının da aynı mantık çerçevesinde ele alındığını belirtmek gerekir.

3. KELÂMİN BİR MAHALDE BULUNMASI

Kâdî Abdülcebâr'ın, kelâmı beşerî alana indirgemesinde ve Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ispatında ona düşünce bütünlüğü sağlayan yan konuların birisi de kelâm-mahal ilişkisidir. Mahiyeti itibariyle mahalden ayrı düşünülmemen kelâmın mahlûk olmaması için bir sebep yoktur. Ancak hemen belirtmelidir ki, Ehl-i Sünnet'in de mahalde bulunan kelâmın kıdemini savunduğu gibi bir durumdan söz etmek mümkün değildir.

İdrak ve algılamaya konu olan kelâmın, diğer idrak olunanlar gibi bir mahalde bulunduğunu ve mahal olmadan varlığının imkânsızlığını söyleyen Kâdî Abdülcebâr⁴⁴ bununla varlığı muhdes olana (mekan/mahal) muhtaç olan bir şeyin kıdeminden söz edilemeyeceğini anlatmaya çalışmaktadır.

Bâkılânî'nin aynı konuyu ele alışı Kâdî Abdülcebâr'dan farklıdır. O, kelâmın kadîm olduğunu öncelikle varsaymış, sonra kadîm olanın bir mekana hulûlünden söz edilemeyeceğini anlatmaya çalışmıştır. Kâdî Abdülcebâr, kelâmın mekanda ve mahalde bulunan şey olduğunu dile getirmekte ısrar etmiş, Bâkılânî ise kadîm kelâmın hulûl edemeyeceğini öne sürmüştür. Kâdî Abdülcebâr, olandan hareket ederek teori ve sonuç geliştirmekte iken Bâkılânî, olması gerekenin ne olamayacağını teorik alt yapısını kurmaya çalışmıştır. İşin bu yönüyle Kâdî Abdülcebâr'ın yapmaya çalıştığı daha gerçekçidir. Ancak bu çalışmanın genelinde görüleceği üzere bizim Bâkılânî'ye yönelttiğimiz tenkitleri, onun konuyu ispattan öte kendi gibi düşünenleri iknaya yönelik izahları çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Onun bu tür delillerini, başka yerlerde daha güçlü ikna yöntemleriyle ele aldığı hususları pekiştirmek amacıyla ve ikincil delil olarak dile getirdiği şekilde kabul etmek de mümkündür. Fakat sonuçta, Bâkılânî'nin yaptığı istidlâllerin genellikle ikna edici olmadığını ve uygun bulmadığımız tarzda gelmiş olduğunu da söylemek durumundayız.

Bâkılânî'nin ifade ettiği görüşe göre, *hulûl* bir yere temas ve oraya yapışma demektir, bir şeye yakın olma, onunla birleşme gibi hususlar cisimlere ait niteliklerdendir, Allah'ın kelimesi cisim olmadığına göre O'nun kelâmının herhangi bir mekanla birleşmesi, oraya hulûlü caiz olamaz. Allah'ın kelâmı cisim, cevher, araz değildir, böyle olursa beşer kelâmı cinsinden olur. Allah ise mahlûkun kelâmı ile konuşmaktan münezzehtir.⁴⁵ Bunun gerekçelerinden biri olarak önceki başlıklarda ele alınmaya çalışılan kıraat-makrû', tilâvet-metlûv, kitab-mektûb, hıfz-mahfûz arasındaki farklılıktan dolayı kadîm kelâmın sese, okuyuşa, yazıya, ezber mahalline hulûlünden söz edilemeyeceği ileri sürülmüştür.⁴⁶

⁴⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VII, 24-25.

⁴⁵ Bâkılânî, *Temhîdû'l-evâil ve telhîsü'd-delâil* (thk., İmâdüddin Ahmed Haydar), Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, Beyrut, 1987, s. 112; a.mlf., *el-İnsâf*, s. 27, 111.

⁴⁶ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 110-112.

Bâkılânî'ye göre "Düşman taraflarına yapılan seferde Kur'ân'ın götürülmemesi, zira Kur'ân'ın ellerine geçme endişesinin bulunduğu" bildiren hadîs, ⁴⁷ kadîm kelâmın mekana hulûlünü ya da kadîm kelâmın mümkün olmadığını, sadece okunan ve yazılan Kur'ân'ın var olduğunu değil, bizzat Mushaf'ı kastetmektedir. Nitekim devamında "düşmanın eline geçer endişesinden" söz edilmesi ile yazılan Mushaf'ın düşman eline geçmemesi kastedilmektedir. Mushaf'a Kur'ân denmesi orada Kur'ân'ın yazılı olmasından dolayıdır. Nitekim Hz. Peygamber Amr b. Hazm'a gönderdiği mektupta "Kur'ân'a ancak temiz olanın el sürebileceğini"⁴⁸ buyurmuş, bununla Mushaf'ı kastetmiştir. Çünkü kadîm kelâma delâlet eden şeyler Mushaf'tadır, oraya temiz olmayanların elleriyle dokunmasının caiz olmaması da bundandır.⁴⁹ Kadîm kelâmın Mushaf'a hulûl etmesi mümkün görülmezken temiz (abdestli) olmayanların dokunmaması ve Mushaf'a saygı duyulması bağlamında Bâkılânî şöyle demektedir: Bir yer ve mekana saygı duyulması kadîm kelâmın oraya hulûlü anlamına gelmez. Nitekim mescitlere cünüplükten temizlenmeden girmenin haramlığı da böyledir. Hatta değişik pislik ve atıkları mescitlere girdirmedikimiz gibi tükürük ve sümük gibi necis olmayan ama tiksinti uyandıran şeylerden de temiz tutmanın mantığı budur. Bu bir saygı ve tazim gereğidir. Kabe'ye de Allah hulûl etmediği halde saygı ve tazim gereği olarak orada temiz olarak bulunmak ve tavaf etmek de saygı gereğidir.⁵⁰

Bâkılânî, Allah'ın, kelâmını ağaçta ve başka cisimlerde yarattığını söyleyen Mu'tezile'nin bir yönden, "kelimetullah Allah tarafından yaratılmış ve yaratılmış bir cisme hulûl etmiştir" diyen Hıristiyanlara tâbi olduğunu söylemektedir.⁵¹

Ancak Kâdî Abdülcebbar, kelâmın bir mahalde bulunmakla birlikte oraya hulûl etmediğini söylemektedir. O, öncelikle Kur'ân'ın Allah tarafından levh-i mahfuzda var edildiğini söylemekte⁵² ve mütekellimin, kelâmı fiil eden, var kılan, varlık alanına çıkararak olduğunu belirtmektedir, buna karşın zâtın hâl ya da sıfatı olmasını kabul etmediği gibi kelâmın mütekellime tamamen ya da bir kısmına hulûl etmesini de kabul etmemektedir.⁵³

Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah, kelâmını kendi dışında cisimlerde fiil eder, nitekim diğer fiillerini kendi dışında var kılmaktadır, bunlar için Allah'ın bir kısmıdır denilemeyeceği gibi fiil ettiği kelâmı için de aynı şey söylenemez.⁵⁴ Allah'ın kelâmı, cisim değildir. Ona göre kelâmın bir mahalle hulûl etmemesi ile, kelâmın bir cisimde yaratılmış olması ayrı şeylerdir, cisimde var kılınması o cisme hulûl etmesini gerektirmemektedir. Kâdî Abdülcebbar bu çerçevede kelâmın cisim olmadığını söylerken arka plânda kelâm-ı nefsiyi devre dışı bırakmanın ince hesabını yapmıştır. Zira ona göre cevherler birbirinin mislidirler, sestem ibaret kelâmın idrak edilişi cisimlerden farklıdır, cisimler ve cevherlerin bekâsı mümkün iken kelâmın bekâsı yoktur, kelâm, cisim ve cevher değildir, onlar her zaman idrak edilebilirlerken kelâm sadece belli bir vakitte var olmaktadır, hudûsuyla birlikte kulaklara intikali de söz konusu değildir. Anlaşılan o ki eğer kelâm, sürekli idraki mümkün

⁴⁷ Müslim, İmâra, 93.

⁴⁸ Dârimî, Sünen, c. II, s. 214, Talâk, Hadis no: 2266; Mâlik, Muvatta', en-Nidâ li's-salât, hadis no: 469.

⁴⁹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 78, 137.

⁵⁰ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 141.

⁵¹ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 287.

⁵² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 201.

⁵³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 536.

⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 130.

kabul edilse, nefiste kâim bir mana olacağı tezine destek verilmiş olacaktır, bunun farkında olan Kâdî Abdülcebbâr bu kapıyı kapatmak ve hiç açmamak niyetindedir.⁵⁵

Kâdî Abdülcebbâr Allah'ın, kelâmını var kıldığı mahallin tafsilatının akılla bilineme-yeceğini, hangi mahal olursa olsun kelâmın o mahalde bulunmasının yeterli olduğunu, hatta az önce Bâkılânî'nin de Mu'tezile adına iddia ettiği şeyi bir bakıma doğrularak, kelâmının ağaç ya da taşta olmasının da caiz olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Allah'ın Kur'ân'ı ne zaman var ettiğini akılla bilmenin imkânı yoktur, bu hususta bilginin kaynağı sadece nasıdır. Hz. Peygamber'e indirmeden önce yaratmış olabilir ya da inzâl anında yaratmış olabilir. Fakat ona göre Kur'ân, sonuçta, ayetlerin de delâletiyle inzâlden önce yaratılmıştır.⁵⁶ Allah Teâlâ, bilinmeyen bir yerde Kur'ân'ı yarattıktan sonra dünya semâsına bir defada indirmiş, sonra da meleklerle, ihtiyaçları ve maslahatları gerektiğinde insanlara indirmelerini emretmiştir. Fiil edilen kelâm anlayışına uygun olarak bir mahallin bulunmasıyla birlikte işitmek suretiyle kelâmlahtan faydalanacakların bulunması da gerekmektedir.⁵⁷

Kur'ân'ın bize kadar geliş sürecini ve bulunduğu mahalleri anlatırken Kâdî Abdülcebbâr'ın, Kur'ân'ın bir defada (cümleten) dünya semâsına indirildiğini söylemesine baktığımızda, bu görüşün, Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği kelâm-ı kadîm tezinin önemli bir desteği olduğunu ileri süren iddianın⁵⁸ tutarsız olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Demek ki, Kur'ân'ın dünya semâsına bir defada inmiş olduğu görüşü, sadece kelâmın kadîm olduğunu söyleyenlerin değil, mahlûk olduğunu söyleyenlerin de kabul ettiği bir görüştür. Esasen burada açıklamaya çalıştığımız husus, Kur'ân'ın dünya semâsına bir defada inmiş olup-olmadığının doğru ya da yanlışlığı değildir; söylemek istediğimiz bu görüşün sadece Kur'ân'ın kadîm olduğunu söyleyen Ehl-i Sünnet tarafından değil, Kâdî Abdülcebbâr tarafından da benimsendiğinin bilinmesidir. Dolayısıyla bu görüşün, Ehl-i Sünnet'in kadîm kelâm anlayışının önemli bir parçası olduğu ve sadece onları ilgilendirdiği iddiası yanlıştır. Kâdî Abdülcebbâr, burada kelâmın bir mahalde olmasını önemsemektedir. Zira o, buradan hareketle Kur'ân'ın mahlûk olduğu çıkarımını yapmaktadır. Onun bu zihinsel sürecinde Kur'ân'ın nerede yaratıldığı sisteminin bütünlüğü açısından önemlidir. Bundan dolayı Kur'ân'ın bize kadar geliş sürecinin bir aşamasında dünya semâsına bir defada indirildiğini kabul etmiştir.

Bâkılânî, kadîm olanın bir mahalle hulûl edemeyeceğinden hareketle kelâmın hulûlünü kabul etmezken; Kâdî Abdülcebbâr, fiil edilmiş kelâmın mütekellime hulûl etmediğini söylemektedir. Zira ona göre, bu takdirde mütekellimin, kelâmın mahalli olan lisan (dil) olması gerekecektir, halbuki mütekellim, kelâm fiilini işleyendir.⁵⁹ Aynı cümlemin oturduğu bağlamlar farklı olduğundan bir taraf kelâmın kadîm oluşunu, diğeri kelâmın fiil oluşunu anlamakta ve çıkarsamaktadır.

Burada, Kâdî Abdülcebbâr'ın, kadîm kelâmın mahlûka hulûl ettiği gibi bir düşüncede olmadığını belirtmekte yarar vardır. Zira o, kadîm kelâmı kabul etmemektedir ki, kadîm olanın mahlûka hulûl ettiğini söylemiş olsun! Ayrıca kelâmın hulûl edeceği düşün-

⁵⁵ Konunun anafikri için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 24-25.

⁵⁶ Bk. Duhân 44/3; Kadir 97/1.

⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, s. 315, 323-324; a. mlf., *Tenzihü'l-Kur'ân*, s. 377; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, s. 130, 180-181; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-famse*, s. 613.

⁵⁸ Bu iddia için bk. Cündioğlu, Dücane, *Sözün Özü -Kelâm-ı İlâhî'nin Tabiatına Dair-*, Tibyan Yay., İst., 1996, s. 99.

⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 51.

cesinde de değildir. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbar'ın, Bâkılânî tarafından 'kelâmın bir cisme hulûl ettiği' şeklindeki görüşleri nedeniyle eleştirilen Mu'tezile gurubuna girmediği anlaşılmaktadır.

Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah Teâlâ kelâmı var ederken herhangi bir sebep ve ale-te ihtiyaç duymaz, O'nun cihetinden kelâm hareket olmadan var olmaktadır. Kelâmın varlığı için gerekli dayanağın (i'timâd) varlığı için alete gerek yoktur. Kelâmın varlığında hareket de vardır, ancak her hareket kelâm değildir, beşerî platformda gerçekleşen kelâm ancak bir hareketin varlığıyla mevcuttur, hareket kelâmın sebebi konumundadır. Hareket, kelâmın ortaya çıkışında bizzât değil, kelâmı doğurucu (tevlîd), ortaya çıkarıcı 'dayanak' ve 'i'timâd' olduğundan dolayı bir sebeptir. Ancak kelâm ile hareket aynı şeyler değildirler. Allah Teâlâ ise kelâmı var etmesinde herhangi bir sebebe ihtiyaç duymaz, O'nun cihetinden kelâm, hareket olmadan var olmaktadır.⁶⁰

Kâdî Abdülcebbar'ın bu görüşleri de fiil kabul edilen kelâmın nasıl bir fiil olacağına zihnî bütünlüğünü sağlamaya yöneliktir. Yine bu çerçevenin içinde kelâm, harflerin özel çıkış yerleri ve kesik kesik harflerden oluşan bir *bünye mevcut olmalı ki kelâm var olabilsin*. Belli bir bünyeye ihtiyaç duymasaydı aynı tarz üzere her yerde bulunuyor olacaktı. Harfler ayrı ayrı, kesik kesik olmalı ki uzatılıp durulan sestem ayrı dizili-düzenli bir kelâm olabilsin!⁶¹ Sesin durumu çıktığı mahalle göre değişir, taş sesi ile tas sesi değişir, gereksinim duyulan yapı ve mahreçler farklılık arz eder, harfler havada veya başka bir mekanda bulunmaktadır. Bundan dolayı kişi kendini tamamen tuttuğunda söz söylemek imkânsızlaşır, çünkü kelâm için mekan oluşmamıştır.⁶² Böylece Kâdî Abdülcebbar, kelâm-ı nefsiyi tamamen dışarıda bırakarak sesle ve belirli/özel mahalde gerçekleşen lafzî kelâmın, kelâm-dan anlaşılan yegane anlam olduğunu ve sonuçta bunun mef'ûl bir kelâm olarak kelâmulhâ da şamil olup onun da beşerî kelâmda olduğu gibi mahlûk olduğunu ispat etmek amacını taşımaktadır.

Kelâmın mahiyeti ile ilgili anlatılan hususlar, *Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı* tartışmaları ile doğrudan ilgilidir ve halku'l-Kur'an konusunun fikrî alt yapısını oluşturmaktadır. Burada, hem Kur'an'ın muhdes oluşuyla ilgili gerekçelerini anlatmaya çalışırken Mu'tezile'nin, hem de kendi görüşleri çerçevesinde Ehl-i Sünnet'in durumlarını şu şekilde değerlendirebiliriz: Onlar, önce düşünsel ilkeleri benimsemişler, sonra bunu halku'l-Kur'an konusu üzerinde uygulamışlardır, demek mümkün olduğu gibi, önce halku'l-Kur'an'ın kabul ya da reddini benimsediklerini, sonra teorik alt yapıyı oluşturduklarını söylemek de mümkündür. Zira onlar -bu ikinci ihtimali destekleyecek tarzda- halku'l-Kur'an konusunda vardıkları neticeleri desteklemek ve fikrî altyapısını kurmak üzere kelâmın mahiyetiyle ilgili konuları geliştirmişlerdir. Çünkü taraflar, gerçekten bu ilkeleri önceden tartışmışlar, kabul etmişler, düşünce ilkelerini ve teorilerini kurmuşlar da sonra halku'l-Kur'an konusu önlerine gelince herkes kendi ilkesini uygulayarak yaratıldığı veya yaratılmadığı görüşüne varmış değildir. Tam aksine, dâhilî ve hâricî değişik etkenlerle ortaya çıkmış kelâm anlayışını ve Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünü desteklemek Mu'tezile'nin ve buna cevap vermek üzere Ehl-i Sünnet'in geliştirdiği teori ve ilkelerden söz etmek belki daha doğru olacaktır. Ancak bu cümleden, tarafların kullandığı ilkelerin fikrî güçten yoksun olduklarını ve şimdi-

⁶⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 34-36.

⁶¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 32.

⁶² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 26.

ye kadar anlatmaya çalıştığımız ana düşünceyi besleyen yan konu niteliğindeki meselelerin tamamen gerçek dışı, ilmî olmayan, dayanaksız şeyler olduğu da çıkarılmamalıdır, ya da görüşlerinin felsefî arka plânını oluşturan teorik çerçeveden tamamen yoksun oldukları düşünülmemelidir. Gerçekte adı geçen konular, tarafların kendi sistemleri içinde ele alışları bakımından fikrî ve ilmî bütünlük arz etmektedir ve bilgiler gayet güçlü bir şekilde örülmüşlerdir. Tarafların birbirlerini eleştirisi genellikle kendi sistemleri zaviyesinden bakılarak yapılmıştır, bir bakıma kapalı doğrulama sistemi diyebileceğimiz bir yolla olmuştur. Kendini karşı tarafın yerine koyarak, ya da muhalifin dediğinin kendi sistemi içinde tutarlı olup olmadığının tartışması pek yapılmamıştır. Bizim yapmaya çalıştığımız şey esasen budur, tarafların düşünce sistemlerinin karşı tarafın eleştirilerini göz önüne alarak ne kadar tutarlı ve güçlü olduğunu ortaya koymaya çalışmaktır. Çünkü iki taraf arasındaki temel çatışma, adı geçen konularda matematiksel bilgiye sahip olup-olmama bakımından değil, mevcut bilgiye ve fenomenlere bakışlarındaki farklılıkta yatmaktadır. Dolayısıyla eldeki mevcut bir fenomen (kelâm gibi) ya da meselâ nass değerlendirilirken bu bakış açısı kendini hep hissettirmektedir. Şimdiye kadar anlatmaya çalıştığımız konular ise halku'l-Kur'ân konusunda varılan ve yaklaşık tüm kelâm konularında kendini hissettiren bu bakış açısını desteklemeye yönelik çabalar. Belki de şunu söylemek daha doğrudur: Taraflar, önceden sahip oldukları bakış açılarını halku'l-Kur'ân meselesine uygulamışlar, bir taraf yaratılmış, diğer taraf ise yaratılmamış Kur'ân görüşüne otomatik olarak varmıştır. Yani halku'l-Kur'ân konusu ile ilgili geliştirilen ve geneli kelâmın mahiyetiyle ilgili ilkelerin varlığı, bu konu gündeme gelmeden de bir şekilde onların bakış açılarında zımnen zaten mevcuttu. Konu gündeme geldiğinde ise hazır bakış açısına göre bilgiyi şekillendirmek onlar için zor olmamıştır. Dolayısıyla felsefî olarak tartışılan bu ilkelere önceleri sahip değilken, sonradan sistemli bir şekilde sahip olunduğu anlaşılmaktadır.

4. KELÂMİN FİİL OLUŞU

Daha önce de belirttiğimiz gibi Bâkullânî için kelâm-ı nefsinin ispatı ne kadar önemli ise Kâdî Abdülcebbar için kelâmın ses ve harften müteşekkil ve fiil olduğunu ispat da o kadar önemlidir. Zira bu iki ayrı benimseyiş, bir tarafın Kur'ân'ın yaratılmamışlığı görüşünün can damarını oluştururken, diğer tarafın yaratılmışlığı görüşünün esas hareket noktasını teşkil etmektedir.

Kâdî Abdülcebbar'a göre fiil edilmiş kelâm, kaçınılmaz olarak yaratılmış Kur'ân anlamına gelmektedir. Bir fiilin muhdes oluşunu gerektiren özellikler ne ise kelâmın da muhdes olduğunu gösteren özellikler odur.⁶³ O, hareketin faile ait olmaktan öte bir anlam taşımadığı ve o kişinin kâdir oluşuna delâlet ettiği gibi kelâmın da o kişinin fail ve kâdir oluşuna delâlet ettiği söylemektedir.⁶⁴

Bilinen ve görünenlerden hareket edildiğinde (*kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid*) Allah'ın mütekellim oluşunun bilinişi ancak kelâmını ihdas etmiş olmasıyla mümkündür.⁶⁵ Kâdî Abdülcebbar'ın tecrübî bilgidir hareket ederek elde ettiği yargıyı aynıyla Allah hakkında

⁶³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-İsmâse*, s. 539-540; a. mlf., *el-Muğni*, VII, 26.

⁶⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VII, 15.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VII, 53, 76-77.

da uyguladığı açıkça görülmektedir. Durum bir yönüyle gâibin şâhide kıyası olarak göze çarparken diğer yönüyle Allah'ın yaratıklara benzememesi kuralı mutlak anlamıyla işletilmiştir.⁶⁶

Kelâmın fiil edilmiş şey olduğunu kabul ettikten sonra onun yaratılmış olmadığını söyleme imkânı yoktur. Ehl-i Sünnet'in de buna itirazı olamaz. Ancak ihtilâfın özü burada değil, kelâmın gerçekten fiil edilen bir şey olup olmadığı hususundadır.

Kelâm, söz söyleme anlamına mıdır yoksa söylenen söz anlamına mıdır? hususu da bizce önem arz etmektedir. Zira kelâm, söz söyleme anlamına gelecek olursa bunun nefiste kâim bir mana olduğunu söyleme imkânı vardır. Ama söylenen söz anlamına kullanılırsa bunun Kâdî Abdülcebbâr'ın dediği gibi ses ve harflerden ibaret olduğu ve fiil edilmiş olduğu açıktır. Sanki Bâkîllânî de *Allah'ın, zâtının aynı da gayri da olmayan sıfatlarla Allah'ın kendini isimlendirmesi ve vasfetmesi O'nun kavli ve kelâmıdır, kelâmı ise zât sıfatlarından olup ezeldir.*⁶⁷ *İnsanın ise tüm sıfatları muhdes olduğu gibi kendi zâtını vasfettiği kelâmı da muhdesti*⁶⁸ derken söylenen şeyin kadîm olmadığını hissettirmekle birlikte ihtilâfın hakikatinin, kelâmın, zâtın fiili mi yoksa sıfatı mı olduğu hususunu vurgulamış olmaktadır. Kendi tercihi sıfat olduğu yönündedir. Aynı sıfat beşerde mahlûk olurken Allah'ta kadîm olmaktadır. Onun bilgi sisteminde kelâm beşer için sıfat olunca Allah için de sıfattır. Bâkîllânî'nin, Allah'ın kelâmının kadîm oluşunu kabul ettikten sonra bunun kadîm olabilmesi için sıfat olması gerektiğini kabulden hareketle mi beşer için de kelâmın kelâm-ı nefsî ve sıfat olduğunu kabul etmiştir? Yoksa beşer için kelâmın kelâm-ı nefsî ve sıfat olduğunu ispat ettikten sonra mı Allah için de aynı yargıya varmıştır sorusunun cevabını vermek zordur. Kelâmın doğuş ve farklılaşma sebepleri göz önüne alındığında bize öyle geliyor ki, önce parça parça ilkelerin ve usûlün oluşup da sonra bu ilkelere kelâmullah meselesinin uygulanmış olduğunu ve neticede Sünnîlerin Kur'an'ın mahlûk olmadığı düşüncesine varmış olduklarını kabul etmek zor gelmektedir. Önce Kur'an'ın mahlûk olamayacağı kabul edilmiş, sonra da gerekli ilke ve asıllarla temellendirilmesi sağlanmıştır. Ancak bu söz de bir dereceye kadardır, mutlak değildir, zira ibtidaen Kur'an'ın mahlûk olmadığını söylemeleri de salt dogma ürünü olmayıp elbette belirli naklî ve aklî ilke ve asıllar doğrultusunda olmuştur. Bizim söylemeye çalıştığımız Ehl-i Sünnet'in, ana ilkelerden hareketle kelâmın sıfat olduğuna varmış olmaları, detayları da geliştirdikleri diğer ilke ve kaidelerle belirleyerek sonradan sistemleştirmeye gittikleridir. Öyleyse parça parça ilkelerin sistem bütünlüğüne dahil olmaları sonradandır, ancak Kur'an'ın mahlûk olmadığına ilişkin belirli ana ilkelerin varlığı baştan beri vardır. Zira kelâmın muhdes yönleri bilinip durmaktadır. Esasen, hem ilkelerden hareketle Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul etmedikleri hem de yaratılmamışlığı bir şekilde kabul etmedikten sonra gerekli ilkelerin işletildiği-uydurulduğu değil- tarzında karşılıklı bir ilişkiden söz etmek daha doğru görünmektedir. Karşılıklı bir ilişki tarzından söz etmek, hangisinin önceliğinin olduğu zorluğunu bertaraf etmiş olmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr ve Mu'tezile için de aynı şeyleri söylemek mümkündür. O, kelâm ile zât arasındaki ilişkiyi sadece fiil düzeyinde görmekle esasen epistemolojik yöntem farklılığının köklü olduğu işaretini vermektedir. Kur'an'ı, başkalarına bildirsın ve peygamberliğine delâlet etsin diye Hz. Peygamber'e indirilmiş ve beyan edilmiş Allah'ın fiili olarak

⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 196.

⁶⁷ Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s. 246, 262.

⁶⁸ Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s. 247.

gören Kâdî Abdülcebbar⁶⁹ mütekellimin sadece, kendisinden kelâm fiili sudur eden, kelâm fiilini işleyen kişi olduğunu, her hangi bir fiili işleyen diğer failerin biliniş yolu ile Allah'ın fiillerinin biliniş yolunun da aynı olduğunu vurgulamakla bunu göstermiş olmaktadır. Ona göre kelâm fiili işlenmeden *bir konuşanın varlığından* söz etme imkânı yoktur. Esasen onun, Allah Teâlâ'nın mütekellim olduğunu bilmenin sadece fiil olarak kelâmının var edilmesiyle mümkün olduğunu söylemesi ve kelâm ile mütekellim arasındaki ilişkiyi sıfat-mevsuf değil fiil-fail ilişkisi olarak değerlendirmesi,⁷⁰ basit bir gözlemlerle bilginin kaynağı olarak şâhidi seçtiğini göstermekle birlikte, kelâm-zât ilişkisinde sadece yaratılmışlık sonucuna götürmeye uygun delil peşinde olduğunu da göstermektedir. Onun zât-kelâm arasındaki alâkanın fiil etme olduğunu öngörmesi ihtilâfin kaynağıdır. Kâdî Abdülcebbar'ın, epistemolojisini inşa ederken, önerme ve sonuçları sunarken onları ancak mahlûk olana işaret edecek tarzda ele alışı Bâkîllânî/Ehl-i Sünnet ile aralarındaki derin bilgi felsefesi farklılığının da bir işaretidir. Yukarıdaki sorunun benzerini getirecek olursak *tek tek muhdes oluşu gösteren konular mı onu Kur'ân'ın yaratılmışlığına götürmüş ve bilgi felsefesinin bu şekilde oluşmasını sağlamıştır (tümevarım), yoksa bir şekilde inşa ettiği epistemolojisini bu tür konulara uyguladığı için mi (tüm dengelim) Kur'ân'ın yaratılmışlığına varmıştır?* Kâdî Abdülcebbar için de kesin bir cevap ileri sürmek yine zor olmakla birlikte bunların birbirini karşılıklı etkilediği ve karşılıklı ilişkinin bu tür sonuçlara; lokal sonuçlardan da genel bilgi felsefesine varıldığı değerlendirilmesini yapmak şimdilik en uygun olanıdır.

5. KELÂMDA BELLİ BİR TERTİBİN OLMASI

Kâdî Abdülcebbar, Kur'ân'ın kelâmullah olarak kadîm olmasının önünde daha başka engellerin olduğunu da belirtmektedir. Onun dile getirdiği hudûs özellikleri, insanların okuyageldiği Kur'ân'da mevcuttur ve bu özellikleri kıdemle nitelemenin imkânı yoktur. Esasen zikredilen hudûs özelliklerine Bâkîllânî'nin de asla kadîm demek gibi bir iddiası olmamıştır. Genel bir ifade kullanacak olursak Kâdî Abdülcebbar'ın hudûs özelliği olarak dile getirdiği hususların hiçbiri ile Ehl-i Sünnet'in herhangi bir problemi yoktur. Ama Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği kelâm-ı nefsî ve kadîm kelâmın varlığı konularında Mu'tezile'nin problemi vardır. Mu'tezile'nin hudûs alâmeti taşıdığını söylediği beşerî niteliklere sahip kelâmın Allah için de tek ve biricik kelâm olduğu kabul edilecek olursa elbette bu kelâmın, Allah'ın fiili olarak muhdes ve mahlûk olması gerekecektir. Ama insanların ellerindeki mevcut kelâmın ötesinde Allah'ın zâtı ile kâim kelâmının varlığı kabul edildiğinde zaten bu kelâmın hudûs özellikleri taşıdığını söyleme imkânı yoktur. Bâkîllânî'nin duruşu kadîm kelâmın hudûs özelliklerini taşımadığını yönündedir. Ne var ki Kâdî Abdülcebbar böyle bir kelâmın varlığını kabul etmemektedir. Öyleyse sorunun temelinde, kelâmın ne olduğu (mahiyeti/ontolojisi)na ilişkin tarafların geliştirdikleri asıllar bulunmaktadır. Kâdî Abdülcebbar, Allah hakkında konuşurken bir taraftan, tüm dengelim anlayışıyla, O'nun asla tevhidi bozacak niteliklere sahip olamayacağını söylerken bir taraftan da, tümevarım anlayışıyla, şâhilde gördüğü, tecrübe ettiği şeylerle Allah hakkında konuşmanın sınırlarını bu dünyaya indirgemiş olmaktadır. Onun bu yaklaşımını çelişki olarak görmek mümkündür. Bâkîllânî ise Kâdî Abdülcebbar'da olduğu gibi bir Müslüman olarak tevhidi bozacak

⁶⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 91.

⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, s. 309-311; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 181.

her türlü nitelikten Allah'ı tenzih etmekle birlikte meselâ sıfatların varlığı ve anlaşılması konularında Mu'tezile'nin taşıdığı endişeyi gereksiz görmekte, hatta bunun ötesinde sıfatların kabul edilmemesi ya da zâtla birleştirilmesi durumunda Allah hakkında konuşurken ve O'na inanırken noksanlık isnat edilmiş olacağını söylemektedir. Bâkılânî de şâhiddden hareket etmeyi zorunlu görmektedir ve bunu sık sık kullanmaktadır, zaten Tanrı hakkında konuşmanın başka yolu da yoktur. Ancak Tanrı'nın sıfatlarını fiziksel dünyanın verileriyle sınırlandırmak, Kur'ân nassında geçen ibareleri anlarken onları indirgemeci ve totaliter anlayışla anlama dar sınırını da beraberinde getirmektedir. Bâkılânî'nin, nassların zahirinin verdiği anlamı dışlamadan sıfatların Allah'la birlikte kâim olduğu anlayışının temelinde Tanrı'nın bu tür sınırlamalardan tenzih amacının olduğunu söylemek mümkündür.

Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'ın kadîm olamayacağına delil getirirken diğer hudûs özelliklerini sıralamakta meselâ bir kısmı diğer kısmın önünde ya da sonrasında olan ve hudûs alâmeti taşıyan bir kelâmın kadîm olamayacağını, dolayısıyla Kur'ân'ın da kadîminin imkânsız olduğunu söylemektedir. Çünkü kadîm için kendinden öncelik gibi bir durum söz konusu olamaz. Meselâ "elhamdülillah" denildiğinde *hemze* harfi *lâm* harfinden, *lâm* harfi de *hâ* harfinden önce gelmektedir. Kadîm olan için bu tür şeyler söylenemez. Art arda bölümler halinde gelen sureler, kendi başlarına müstakil ayetler, beşte bir, altıda bir gibi nitelikleri olan Kur'ân'ın kadîm olması imkânsızdır.⁷¹ Kur'ân'ın parçalara ve kısımlara ayrılabilir olması, üçte biri ve dörtte biri gibi bölümlerinin olması, idrak edilebilirliği, muhkem-mufassal olması, emir, nehiy, va'd, va'îd, tilâveti ile kulluk, birbirinden farklı ses ve şekillerden oluşması, dizili harflerinin olması, parçalara ayrılabilir olması, bir kısmından söz edilmesi, bir mahalde bulunması gibi nitelikler kelâmın kadîm olmasını ve Allah'ın ezelde mütekellim olmasını imkânsız kılmaktadır. Allah'ın kelâmı ile şâhiddeki kelâm birbirinin misli olunca biri için geçerli hükümler diğeri için de geçerlidir.⁷²

Ancak Allah'ın kelâmının bizim kelâmımız gibi olduğunun doğrudan delili yoktur. Şâhid olunan kelâmın tamamen muhdes özellikler taşıması şâhid olunmayan başka bir kelâmın yok olmasını gerektirmemektedir. Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın kelâmının bizim kelâmımız gibi olması gerektiğini iddia etmekte, gözle görülüp tecrübe edilmeyen kelâmın varlığını kabul etmemektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın bilgisi dâhilinde olan kelâmı Allah'ın kelâmının bizzat kendisi olarak dayatması, sanki bildiğinin bilinmesi gereken her şey olması gerektiği gibi bir neticeyi doğurmaktadır. Allah hakkında konuşmak bizim dünyamızdan ve düşüncelerimizden bağımsız değildir, ama bizim dünyamıza ait şeylerin Allah için de zorunlu olarak kabul edilmesi, ibtidaen bizzat ispat imkânının bulunmadığı bir konuda beşerî bilginin ihata edici olduğu iddiasını da taşımaktadır.

Bâkılânî, Kâdî Abdülcebbâr'ın dile getirdiği Mu'tezile'ye ait Kur'ân'ın sureler, surelerin ayetler, ayetlerin kelimeler, kelimelerin ses ve harflerden oluşmasının muhdes ve mahlûk olduğunu gösterdiği, zira bu özelliklerin ancak muhdes olanlarda bulunduğu iddiasını Kur'ân'ın aslı ve Allah'ın sıfatı olan kelâma değil, mahlûkların tilâveti olan kelâma hamletmektedir. Buna göre hudûs alâmeti taşıyan bu niteliklerin hiçbirisi kadîm kelâma ait değildir. Zira kadîm kelâm dil, dudak, boğaz gibi aletlere ihtiyaç duymaz. Muhdes kelâmın sınırı, evveli, sonu, belli bir sayısı varken Allah'ın sıfatı olan kelâmının sonu, sınırı yoktur. Zira Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "De ki: Rabbimin sözleri için derya mürekkep olsa

⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 531.

⁷² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 84-86.

ve bir o kadar da ilâve getirsek dahi, Rabbimin sözleri bitmeden önce deniz tükenecektir"⁷³; "Şayet yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de arkasından yedi deniz katılarak (mürekkep olsa) yine Allah'ın sözleri (yazmakla) tükenmez."⁷⁴ Bâkılânî, bu ayetlerin Allah'ın ezeli sıfatı anlamındaki kelâma işaret ettiğini söylemektedir.⁷⁵

Halbuki karşı iddia *kelânullâh*'ın sadece şu okunan, ezberlenen, yazılan şey olduğunu, bunun ötesinde kadîm bir sıfattan söz edilemeyeceğini söylemektedir. Bâkılânî'nin bu cevabı muhalif iddianın tam karşısında değildir. Zira Bâkılânî, karşı tarafın, *kelânullâh*'ın niteliklerinin sadece hudûs özellikleriyle birlikte sayılan kelâm olduğu ve kadîm sıfat diye başka kelâmın olmadığı iddiasına karşılık, burada, ispat etmediği ve kendisinde zâten mevcut bir inançtan hareketle Allah'ın kelâmının mahlûk kelâma benzemediğini ve bu niteliklere sahip olmadığını söylemektedir. Bâkılânî'nin kadîm kelâmın mahlûk niteliklere sahip olmadığını söylemesi değil, öncelikle kadîm kelâmı ispat etmesi gerekmektedir.

Nitekim Kâdî Abdülcebâr'a göre Bâkılânî'nin zikrettiği bu ayetler, Allah'ın kelimelerinin sayılamayacağını, Allah'ın sonu bulunmayan şeylere kâdir oluşunu ve fiil etmesine bir sınır getirilemeyeceğini anlatmaktadır.⁷⁶ Daha önce de benzerlerine değinildiği gibi Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilâfın temeli hudûs özellikleri olan kelâmın kadîm olup olmaması değil, hudûs özellikleri taşımayan kadîm bir kelâmın olup olmaması meselesidir. Zira Bâkılânî hudûs özellikleri taşıyan niteliklerin kadîm kelâm olmasını zaten kabul etmemektedir, o, muhdes kelâmın dışında Allah'ın zâtı ile kâim kadîm bir kelâmın olduğunu düşünmektedir. Kâdî Abdülcebâr ise bunu reddetmektedir. Değilse hudûs özellikleri taşıyan kelâmın mahlûk oluşunda bir ihtilâf yoktur. Bâkılânî'nin lehine gibi gözükken bir ayet, küçük bir bakış açısıyla tamamen farklı bir mana ifade etmektedir. Bu da göstermektedir ki, bu tür ayetler ne Ehl-i Sünnet ne de Mu'tezile için açık bir delil bildirmemektedir. Her birinin kendi sistemi içinde bu tür ayetleri yorumlamasını –dilin imkânları ölçüsünde- mezhep ve düşünce sistemi mantığı açısından normal görmek gerekir.

6. KELÂMİN MÜFİD OLUŞU

Kâdî Abdülcebâr'a göre kelâmın mahlûk oluşunu destekleyen unsurlardan biri olan müfid olması gerektiğidir; zira, eğer bir kelâm faydalı olacaksa bunun kadîm olması imkânsızdır, ya da kadîm olanın beşere faydalı olması mümkün değildir.

Kelâmın müfid olabilmesi için mahlûk olması gerektiği üzerinde ısrarla duran Kâdî Abdülcebâr'a göre, Nefiste kâim ve tek bir manadan ibaret olan Sünnî anlayıştaki kelâmın müfid olması mümkün değildir. Nefiste tek bir mana olarak bulunan kelâm emir, nehiy, haber ve diğer kısımları içeremez ve böyle bir kelâm fayda verme durumunda değildir. Zâten şâhidde bu mümkün değildir. Allah'ın kelâmı olan Kur'ân'da emir, nehiy ve haber sıygaları varken onu tek bir mana olarak nitelemek bilinen ve görünen (şâhid) terstir, hem tek bir mana olan kelâm emir, nehiy ve habere de delâlet edecek olursa bu onun cinsinin değiştiği anlamına da gelir ki, bu cihetle de yanlıştır. Tek bir kelâmın bu sayılan sıygalara delâlet etmesi mümkün değildir. Zira kelâmın düzenli bir dizilişinin olma-

⁷³ Kehf 18/109.

⁷⁴ Lokmân 31/27.

⁷⁵ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 78-80. Krş. Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail (324/936), *el-İbâne fi usûli'd-diyâne*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1990, s. 44.

⁷⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, s. 243; a. mlf., *el-Muhîr*, s. 323.

sı gerekir, aksi takdirde müfid bir kelâmdan söz edilemez. Kelâm, nefiste bulunan tek bir mana olduğunda emir, nehiy, haber gibi sıygaları verecek bir yapısı yok demektir, bunun ise müfid olamayacağı açıktır. Kadîm bir kelâmın bu faydayı temin etmesi mümkün olmayacağına ve Allah'ın abesle iştigali düşünülemezine göre kadîm bir kelâmdan söz edilmesi ve sıygası olmayan ve tek bir manadan ibaret kelâmın emir, nehiy ve haberden hasıl olacak faydayı vermesi mümkün değildir.⁷⁷

Müfid bir kelâm, harfler harfleri, kelimeler kelimeleri, cümleler cümleleri takip ettiği ortaya çıkar. Olgusal alanda bilinen kelâm budur. Dolayısıyla tüm kelâmı bir anda ve tek bir şey olarak nitelenmek hiçbir fayda vermez. Üstelik böyle bir kelâmın varlığını iddia, bilinmeyen, varlığı sabit olmayan bir şeyi ispat etme çabasıdır. Öyleyse kadîm nefsî kelâmın da herhangi bir fayda vermesi mümkün değildir. Ayrıca hakkında konuşabilme imkânı olan kelâm elimizdeki Kur'an'dır, kadîm ve nefsî kelâmın zâten bilinme yolu yoktur.⁷⁸ Kelâmın müfid oluşu ile mahlûk oluşu arasındaki paralel ilişkinin diğer ayağını desteklemek üzere Kâdî Abdülcebbar, dizili harflerin varlığı ve bunların peşi peşine gelmiş olması zorunluluğunu dile getirmektedir. Gerekçesine göre harfler birbirine benzeyen cinsler olup Allah'ın kelâmının diğer kelâmlardan farklı olduğunu söylemek onun dizili ve düzenli harfler olmaması anlamına gelmektedir. Kelâmı düzenli dizilmiş fayda veren bir yapı olarak tanımladıktan sonra Allah'ın kelâmı bundan farklıdır demek ona göre gelişkidir.⁷⁹ Öyleyse bilip tecrübe ettiğimizden başka anlama ve tanımlama şansının olmadığı kelâmın faydalı olabilmesi için Arapça'da başlarken ilk harfi harekeli olmalıdır, ayrıca peşi peşine anlamlı dizgelerden oluşmalı ki meselâ zeyd, deyz, yezd lafızları arasındaki fark ve tercih mümkün olabilsin,⁸⁰ ya da elhamdülillah denildiğinde lâm, hemzeyi; hâ, lâmı; mim ve dâl, lâm ve hâ'yı izlemeli ki *hamd* ile *medh*, *medh* ile *demh* birbirine karışmasın. Böyle bir kelâmın kadîm olması caiz olamaz, ancak muhdestir.⁸¹

Esasen kelâmın kadîmliğini ve Allah'ın kendi özü için mütakellim olduğunu kabul etmek, konuşmanın zamanı ile konuşulan muhatapların ortadan kalkmasına yol açar.⁸² Bunu kabul etmeyen Kâdî Abdülcebbar'a göre kelâm, eğer kendisinden faydalanacak birileri varsa ya da herhangi bir fayda verecekse bir anlam ifade etmektedir. İşitmek suretiyle kelâmdan faydalanacakların bulunması gerekmektedir. Dil/kelâm ile faydalanabilecek birileri yok iken kelâmın varlığından söz etmek abes olur, ona göre kadîm kelâm işsiz ve işlevsizdir. Zira ayetlerden öğüt alacak kimse yok iken kelâmın faydalı olduğunu söyleme saçmadır.⁸³ Kadîm kelâm sıfatı olmadığına Allah için noksanlık gerekeceğini ileri süren Ehl-i Sünnet'e karşı Kâdî Abdülcebbar, Allah'ın ezelde kelâmı olması durumunda noksan-

⁷⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 101-104; a. mlf., *el-Muhît*, s. 319.

⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 105-107; a. mlf., *el-Muhît*, s. 319.

⁷⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 96, 105.

⁸⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 104.

⁸¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 550.

⁸² Öçal, "Kelânullâh'ın Çift Doğası", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1 (1999), s. 73.

⁸³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît*, s. 315, 323; a.mlf., *el-Muğnî*, VII, 184. Hz Nuh'un gönderildiğini haber verme fiili, Allah'ın Nuh'u göndermesinden sonra olmuştur. Kâdî Abdülcebbar'ın Kur'an'ın yaratılmışlığı görüşü sonuçta bazı rivayetleri de yok saymasını doğurmuştur. Allah'ın tüm alemi yok ettikten sonra bazı şeyleri söylediğine ve konuştuğuna ilişkin rivayetleri kabul etmemektedir. Gerekçesi de bu sözün söyleneceği var sayılan günde ifade edecek ve ibret alacak kimsenin olmamasıdır. (VII, 184) Ona göre A'raf suresi 50. ayette geçen cehennemdekilerin cennettekilerle nida edeceğine dair ayet de az önce belirtilen zaruretten dolayı zahiri üzere alınmaz, te'vil edilmesi gerekir. (VII, 80). Kâdî Abdülcebbar, bu ayeti *Müteşâbihü'l-Kur'an* ve *Tenzihü'l-Kur'an* adlı eserlerinin ilgili yerinde ele almıştır.

lık gerekeceğini öne sürmektedir. Çünkü başkasına bir faydası olmadan kelâmın öylece durması, Allah'ı faydasız söz sahibi konumuna düşürür ki bu noksanlık demektir. Öyleyse emir ve nehiyde bulunanın muhatabı olmalı ki, kelâmı faydalı olsun!⁸⁴

Kelâmın müfid olması ile yaratılmış olması arasındaki doğrusal ilişkide konunun bütünlüğünü sağlamak üzere, kelâmın müfid oluşunun ancak *muvâdaa* (uzlaşım) ile gerçekleştiği bilgisi önemli yer tutmaktadır. Buna göre üzerinde toplumsal uzlaşma sağlandıktan sonra bir sözün faydalı olabilmesi mümkündür. Nitekim bir şeye işaret edenin işaretinin ne anlama geldiği, üzerinde sağlanan bir uzlaşıdan sonra mümkün olmaktadır. Allah da kullarıyla işaretle değil kelâm (söz) ile haberleştiğine göre kelâmın anlamak için gerekli uzlaşma, ancak hâdis kelâm üzerinde gerçekleşebilir. Zira kadîm kelâm üzerinde uzlaşıdan söz etmek imkânsızdır. Muvâdaa (toplumsal uzlaşma) ancak muhdes olan hususlar için geçerlidir.⁸⁵ Kâdî Abdülcebbar, açıklamalarıyla Kur'ân'ın varoluşsal yapısı itibarıyla dilsel bir olgu olduğunu vurgulamaktadır, eğer kelâm bu çerçevede değerlendirilirse doğru ve gerçekçi olmaktadır. Ona göre sıfat türü değerlendirmeler ise bilinmeyen varsayımlardır.

Kâdî Abdülcebbar'a göre, kelâm müfid olmalıdır ama sadece müfid olmakla nitelendirilemez. Zira işaret ve parmak hareketleri ve yazıyla da fayda veren manalar ortaya konabilir ama bunlar kelâm değildir. Öyleyse kelâm müfid olmalıdır, ama her müfid olan kelâm değildir; mütekellimin muradını ifade eden, maksadını hasıl eden her şey kelâm değildir. Çünkü işaret edenin maksadını hasıl eden işarete kelâm denmez. Burada murad edilen bir şekilde ifade edilmektedir, fakat dizili, düzenli harflerden oluşan ses yoktur.⁸⁶

Kelâmın faydalı olması için, hem kendisinin hem de muhatabların var olması gerekir. Ayrıca faydalı kelâm, insanların bilip tanıdığı bir dil formunda gelmelidir. Bu tarzda gelen bir kelâmın muhdes olduğu da esasen açıktır. Ancak bu yaklaşımlar, kelâmın sadece olgusal alanda var olduğunu söyleyen Kâdî Abdülcebbar'ın sistemi için önemlidir. Fayda veren kelâmın bu niteliklerde olmasına Ehl-i Sünnet'in diyeceği bir şey yoktur, ancak muhdes kelâmın fayda verici niteliğe sahip olması kelâm-ı nefsinin yok olduğu anlamına gelmemektedir, dolayısıyla kadîm kelâmın mümkün olmadığını da göstermemektedir. Kesinlikle gösterdiği şey, fayda veren kelâmın sahip olduğu niteliklerin neler olduğudur. Olgusal alanda fayda veren kelâmın ne ve nasıl olduğunun tespit ve ispatından, ilahî kadîm kelâmın olmaması gerekmemektedir. Ayrıca olgusal alanın, tüm varlığı tamamen kuşatan bir alan olduğunu söyleme imkânı yoktur, hele sınırlı beşerî bakışın Tanrısal olanı kendi açısıyla sınırlandırması ve Tanrıyı kendi bildikleriyle esir almaya çalışması kabul edilmesi mümkün olmayan bir durumdur. Muhdes kelâm fayda vermelidir, ama fayda veren muhdes kelâmın, kadîm kelâma delâlet etmemesi imkânsız değildir. Dolayısıyla, Kâdî Abdülcebbar'ın muhdes ve fiil edilmiş kelâmın dışında başka bir kelâmın varlığını imkânsız görmesinin kendisi sorunludur.

7. KUR'ÂN'IN KONUSAL İÇERİĞİ

Kâdî Abdülcebbar'a göre Kur'ân'ın içinde geçen konular onun muhdes olduğunu göstermektedir.⁸⁷ Kur'ân ayetleri var olmakla birlikte ondan faydalanacak kimselerin ol-

⁸⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 93.

⁸⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 102.

⁸⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 11; a. mlf., *el-Muhtâ*, 307.

⁸⁷ Esasen Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin içinde Allah'ın zikri geçtiği için Kur'ân kadîmdir, zira Allah kadîmdir (el-İbâne, s. 47) demesiyle Kâdî Abdülcebbar'ın buradaki görüşü arasında paralellik kurmak mümkündür. Her iki taraf kendileri

maması abestir, Allah bundan yücedir. Ona göre farklı anlaşılmaya müsait Cennet ve Cehennem ehlinin Kur'an'da geçen konuşmaları ise sözün tabii mecrasında düşünülmemelidir. Meselâ bunları, *Allah yaratıkları yarattı, kimi itaat etti kimi isyan etti, Bu yaratıklardan kimi cennete girer, kimi cehenneme girer, ve şöyle nida ederler...* gibi dilsel bir akış içerisinde yorumlanabilir.⁸⁸

Kur'an'ın içeriğinin onun mahlûk oluşuna delil olduğunu belirten Kâdî Abdülcebbar, Allah'ın ezelde mütekellim olması durumunda, ezelde hiçbir peygamber göndermemişken "Biz Nuh'u kavmine gönderdik"⁸⁹ buyurmasıyla, bunu olay gerçekleşmeden söylemiş olmasından dolayı hâşâ yalan söylemiş olacağını, halbuki Allah'ın olmayan bir şeyi haber vermekten münezzeh olduğunu belirtmektedir. Allah'ın mazi sıygasıyla gelecekte haber vermesi de imkânsızdır. Çünkü insanların kullandığı kelâmda böyle bir şey yoktur. Kelâmın belli dizilişi, düzeni ve tertibi vardır, Allah'ın kelâmı da bunun dışında değildir. Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah'ın kelâmı ile beşerin kelâmı mahiyet itibarıyla aynıdır.⁹⁰

Ancak muhdes kelâmın zamansal kavramları içermesinden Allah'ın kadîm kelâmının da zamansallığı barındırması gerekmemektedir. Onun kelâmının da ilmi gibi olması ve tek bir ilimle sonsuz maluma taallûk mümkün olduğu gibi tek bir kelâmın değişik manalara taallûkunun mümkün olması düşünülebilir. Kâdî Abdülcebbar'ın beşerî zamansallığı aynıyla Allah'ın zatıyla kâim kelâm için düşünmesi kelâm-ı nefsiyi kabul eden Ehl-i Sünnet için yeterli eleştirel etkiyi esasen taşımamaktadır. Zira kelâm-ı nefsiyi kabul eden Sünnîleri, kelâm-ı nefsi olmadığını olumsuzluklar ilgilendirmemektedir. Kâdî Abdülcebbar'ın kendisinden hareket ettiği kelâm, muhdes özelliklere sahiptir ve Ehl-i Sünnet'in buna bir itirazı yoktur.

Kâdî Abdülcebbar'a göre ilim, kelâm gibi değildir; o, malûma tek bir tarzda taallûk eden tek bir manadır, mazi, hâl, istikbal hakkında ibâre değişse de mana değişmez. Dilsel bir genişlikle bu tür yerlerde mazi sıygasıyla istikbal kastedilmiş olacağı, nitekim kıyametle ilgili haberlerde geçen mazi sıygalarının böyle olduğu görüşlerini kabul etmeyen Kâdî Abdülcebbar gerekçesinde, Mu'tezilî irade anlayışını uygulamak suretiyle *irade* ve *kerahetin* fiil sıfatlarında müessir olduklarını öne sürmektedir. Devamla iradenin, fiilin ortaya çıkışında bizzat müessir olduğunu kabul ettikten sonra –ki irade bu durumda Sünnî görüşün aksine fiil gibi muhdes olmaktadır- geçmişten, geleceği kastederek irade ile haber verme imkânının yokluğundan söz etmekte, mazi ile istikbalin kastedilmesi halinde ise bunun ifade ettiği mana ve faydanın şimdi de geçerli olması gerekeceğini, bu durumda da fiilen şimdi olan bir şeyin geçmişte irade edildiği anda var olması gerekeceği çelişkisinden bahsetmektedir.⁹¹ Ancak Kâdî Abdülcebbar'ın işaret ettiği çelişkinin Ehl-i Sünnet'in kendi düşünce sistemi içinde ortaya çıkan bir çelişki olmayıp, Mu'tezilî bakıştan hareketle Ehl-i Sünnet'in zaten kabul etmediği şeylerle sistemleri içindeki olmayan açıkları yakalamaya yönelik olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Bu durumda başlangıçtan beri Sünnî ve Mu'tezilî sistemler zaten birbirleriyle çelişmektedirler. Bu temel karşıtlık halini yok sayıp kendi tarafını asıl ve merkeze aldığına buna dayanarak karşıyı çelişkiyle suçlamak doğru

.....

için yararlı olacak, ancak kesinlikten uzak istidlalleri kullanmaktan çekinmemişler ve tek yönlü davranmışlardır. Eş'arî'nin bu tür görüşlerinin değerlendirilmesi için bk. Güneş, Kamil, "Mu'tezile'den Ayrıldıktan Sonraki el-İbane'li Döneminde Eş'arî'nin Nassları Yorumlama Biçimine Dair Bir Değerlendirme", SÜİFD, 1997, Sy. 7, s. 502-503.

⁸⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mufîd*, s. 338-339.

⁸⁹ Nuh 71/1.

⁹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 554; a. mlf., *el-Muğni*, VII, 78.

⁹¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 554; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VII, 78.

değildir. Çelişki eğer ortaya konmak isteniyorsa bir sistemin kendi bütünlüğü içinde ortaya konmuş olmalıdır.

Kelâmın kadîm olamayacağını iradenin muhdes oluşu ile bağlantılandıran Kâdî Abdülcebbâr'a göre, Allah, zâtından dolayı mürid değildir. Allah Teâlâ, kadîm kelâm ile mütekellim olursa kelâmından emir, nehiy, haber gibi kısımların sadır olması mümkün değildir, zira bu tür vasıflar ancak irade ile var olabilir. İrade hâdis olunca iradeye konu olan emredilen, yasaklanan ve verilen haberlerin var oluşları sağlayan emir, nehiy ve haber de hâdis olur, kelâm bu yönle de hâdistir.⁹² "Allah'ın tüm fiilleri için iradesinin husûlü gereklidir" diyen Kâdî Abdülcebbâr, ⁹³ *el-Muhît*'ta kelâmullâh ile ilgili meseleleri irade bahsinden sonra ele almaktadır. Sebebi ise açıktır: Kelâm da irade edilen Allah'ın fiilleri kapsamındadır. O'na göne Allah'ın kendi zâtından dolayı ve kadîm bir irade ile mürid olması mümkün olamaz. Allah'ın mürid oluşunu fail oluşu izler, yani fail olduğunda, mürid olmuş olur, ya da iradesi varsa orada fiil var demektir.⁹⁴

"*Muhakkak gökleri ve yeri yarattık*"⁹⁵ gibi ayetlere bakarak Kur'an'ın içerdiği bilgi ve sahip olduğu lafzî yapı itibariyle kadîm olamayacağını söyleyen Kâdî Abdülcebbâr'a göre gerekçe yine aynıdır: Allah bu ifadeyi gökler ve yerler yaratılmadan önce ezelde söylemiş ise -hâşâ- Allah'ı yalan söylemekle suçlamış oluruz. Öyleyse O, eşyayı yaratmadan önce söz söylememiştir.⁹⁶

Kâdî Abdülcebbâr, ümmetin "*ey Tâhâ'nın, Yâsîn'in ve yüce Kur'an'ın rabbi*" şeklindeki sözlerinin Kur'an'ın hudûsuna delil olduğunu söylemektedir, izahının devamında bir şeyin rabbinin onun maliki olduğunu, memlûkün ise ihdas edilmek suretiyle var olabildiğini belirten⁹⁷ Kâdî'nin ümmetten kastının sadece Mu'tezile olduğu kesin gibidir. Görünen o ki onlar nasslardan aldıkları lafızlar ve anlamlarla değil, inandıkları Kur'an anlayışına göre yakanış biçimi geliştirmişlerdir. Kâdî Abdülcebbâr, Kur'an'da geçen *Kâf*, *Sâd* ve *Yâsîn* gibi surelerin başlarında gelen ve esasen doğrudan bir anlamı işaretlediği açık olmayan lafızları Kur'an üzerine yapılan yeminler ve gerçekte o şeyleri yaratana bir yemin olarak değerlendirse de⁹⁸ bunların yemin olmasını gerektirecek dilsel bir durum söz konusu değildir.⁹⁹

Kâdî Abdülcebbâr, kelâmın kadîm ve Allah'ın zâtıyla mütekellim olması durumunda yalan, çirkin, doğru, yanlış tüm çeşitleriyle konuşması gerekeceğini, böyle olunca şeriat ve İslâm adına güvenilecek bir şey kalmayacağını söylemektedir.¹⁰⁰ Halbuki böyle bir gereklilikten söz etmek doğru değildir. Kelâmın doğru ya da yalan olması ile Allah'ın kelâmının da bu niteliklerde olacağı arasında hiçbir ilgi yoktur. Kelâmullahın haber verme açısından böyle bir ihtimali barındırması imkânsızdır. Kâdî Abdülcebbâr'ın amacı kelâmı fiil ile bağlantılandığında, Allah'ın ancak güzel olanı işlemesi ve çirkinini işlememesi kaidelerini işleterek kötüyü işlemesi caiz olmayan Allah'ın kelâmını fiil ederken ancak iyi yönleriyle var edeceğini söylemeye çalışmaktır. Çünkü ona göre zâta bağlı sıfatlarda ve bunların

⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, VII, 114, 133.

⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 296.

⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 306.

⁹⁵ Kâf 50/28.

⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 553-554.

⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, VII, 92; a. mlf., *el-Muhît*, s. 339.

⁹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 339.

⁹⁹ Kur'an'da yapılan yeminler için bk. Zerkeşi, Bedreddin, Muhammed b. Abdullah (794/1392), *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an* (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), I-IV, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1391, III, 40-46.

¹⁰⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 317-318; a. mlf., *el-Muğni*, VII, 71.

hükümlerinde 'seçme' yoktur.¹⁰¹ O, bir Mu'tezilî ilkeyle diğerini -her ikisinin de yerini sağ- lamlıştırarak- desteklemek istemektedir.

8. TEADDÜD-İ KUDEMA ENDİŞESİ

Kâdî Abdülcebbar'ın görüşüne göre, Kur'an mahlûk değildir demek Allah'la birlikte başka kadîmlerin varlığını vehmettirir, bu gerekçeden dolayı düalist ve Allah'tan yüz çevirmiş olma zannını uyandırır. Bu şüphe, zan ve vehimleri kaldırmak için Kur'an'ı mahlûk olarak nitelemek gerekmektedir.¹⁰² Esasen konunun, kelâmî ekollerin farklılaşmasında dış tesirlerin, özellikle Hıristiyanlık etkisiyle yakından bağlantısı vardır. Nitekim Kâdî Abdülcebbar'ın açık beyanına göre, Allah ilimle âlimdir denildiği zaman iki kadîm var kabul edilmiş olmaktadır; birisi ilim, diğeri âlim. Böylece kadime ziyadede bulunmakla Seneviyye ve Hıristiyanlara benzemiş olunmaktadır.¹⁰³

Dolayısıyla eğer kelâm (ve diğer sıfatlar) kadîm olacak olursa bu, kıdem hususunda Allah'ın diğer nefisî sıfatlarına da ortaklık anlamına gelecektir. Meselâ Allah Teâlâ'nın kâdir li zâtîhi olması gibi kadîm sıfatlarının da kâdir li zâtîhi olması gerekecektir.¹⁰⁴ Kelâm kadîm olursa Allah Teâlâ'ya misil ve kıdemde ortak olması gerekir. Çünkü kadîm, zâtından dolayı kadîmdir, kıdemde Allah'a ortak olan O'nun diğer niteliklerinde de ortak olmuş olur. Bu ise kelâmın da ilah olmasını gerektirir.¹⁰⁵ Kadîm, varlığının evveli ve başlangıcı olmayandır, kendini var kılacak bir varlığa asla muhtaç değildir, varlığı herhangi bir illete bağlı değildir. Kıdemle ilgili bu hükümleri kelâma da vermek asla caiz olamaz. Kadîmin kadîm olması O'na has bir sıfat ise bu hususta bir mislinin olması mümkün değildir.¹⁰⁶

Mümâselet mantığına göre, birbirine benzeyen iki şeyden birinin zâtına layık olan şeyler diğerinin zâtına da layık olur. Kâdî Abdülcebbar'a göre, kadîm, zâtından dolayı kadîm olduğuna göre, kadîm olduğu söylenen sıfatların onun misli olması gerekir. Dolayısıyla, eğer kelâm kadîm olursa Allah ile misil olması ve O'na ait ulûhiyet özelliklerini de taşıması gerekir; Kadîm Teâlâ gibi ibadet edilmesi ve onun sıfatlarını taşıması lazım gelir.¹⁰⁷ Ona göre bu takdirde kelâmın hayy, mütekellim, âlim, kâdir olması gerekir, bu da ikinci bir ilah demektir ve batıldır.¹⁰⁸

Bâkîllânî ise Kâdî Abdülcebbar'ın aksine, kelâmulhâkın kadîm olması durumunda teaddüd-i kudemâ gerekeceği ve her bir kadîmin Allah gibi olacağı, yaratıcı, rızk verici ve diğer sıfatlara da sahip olacağına dair Mu'tezile'nin getirdiği görüşü şüphe uyandırma, yanlış ve kafa karıştırmaya yönelik değerlendirmektedir. Ona göre kelâmulhâkın kadîm oluşunun anlamı, yok iken sonradan bulunmadığı, muhdes olmadığı, hudûs sıfatlarından birini taşımadığı manasınadır. Mu'tezile'nin, sıfatları ya zâtın kendisi ya zâta muhalif ve mugayir olarak 'belirlenmesi/sınırlaması' karşısında bu varsayımın esasen kendi mantıkları içinde de geçerli olamayacağını göstermek üzere Bâkîllânî şunu söylemektedir: "Allah

¹⁰¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît*, s. 317-318.

¹⁰² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VII, 218.

¹⁰³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît*, s. 177-178.

¹⁰⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VII, 113; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 278 vd., 549; a. mlf., *el-Muhît*, s. 216.

¹⁰⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VII, 86.

¹⁰⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, IV, 250. (*Ru'yetü'l-Bârî konulu cilt*), (thk. Mustafa Hilmi-Ebu'l-Vefâ el-Ganîmî, ed. Taha Hüseyin), ed-Dâru'l-Misriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kâhire, ts. Kadîmden önce asla hâdis var olamaz, *el-urcünü'l-kadîm*'de (Yâsîn 36/39) geçen *kadîm* kelimesinin anlamı bulunduğu halden önceki hâli bildirmektedir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VII, 112.

¹⁰⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, IV, 110, 267; a. mlf., *el-Muhît*, s. 180.

¹⁰⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VII, 110.

Teâlâ tüm eşyanın benzeridir ya da eşyaya muhaliftir.”¹⁰⁹ Bâkılânî'nin demek istediği şudur: Allah'ın ilmi O'nun gayrı değildir; Allah ayrıdır, ilmi ayrıdır şeklinde söylemek mümkün değildir. Allah'ın ilminin O'ndan ayrı düşünülmesi imkânsızdır. İki *gayr* (birbirinden ayrı iki şey), birbirinden zaman ve mekan olarak ayrılması mümkün olan şeylerdir ve cinsler için söz konusu olan ihtimalli bir varsayımı Allah için devreye sokmak ve buradan hareketle Allah-sıfat ilişkisinde kıyasta bulunmak mümkün değildir. Ya şudur ya da budur şeklinde öne sürülen iki taraftan birinin Allah için uygun olması gerekmemektedir. Esasen böyle ikili karşı karşıya bırakış ya da üçüncü halin imkânsızlığı her zaman ve durumda her varlık için geçerli bir durum değildir. Bundan dolayı Bâkılânî, anlamsız bulduğu Mu'tezilî varsayımın benzerini kendilerine çevirmektedir: Allah ya eşyanın aynısıdır veya eşyaya muhalif ve mugayirdir. Halbuki böyle bir varsayımda bulunmak gerekmemektedir. Aynı şekilde görünen âlemde tüm eşyanın cevher ve arazdan oluştuğuna bakıp Tanrı'nın araz olamayacağına göre cevher olması gerekir mantığı da doğru değildir. Zira gâibi şâhide kıyasta birbiri karşıtı gibi duran şeylerin birini nefyederek diğerinin Allah'a isnat ve izafesinin bir delili yoktur. Her ikisinin de olamayacağı mantığının ise önünde herhangi bir engel yoktur.¹¹⁰

¹⁰⁹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 108; a. mlf., *et-Temhîd*, s. 241.

¹¹⁰ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 93-95.