

CÜVEYNÎ'YE GÖRE KELÂMULLAH VE KELÂM-I NEFSÎ

- Kalâmullah (The Speech of God) and Interior Speech in al-Juwaynî -

Yrd. Doç. Dr. Sabri YILMAZ

Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fakültesi

e-posta: sabri.yilmaz@deu.edu.tr

Dr. Mehmet İLHAN

Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fakültesi

e-posta: mehmet.ilhan@deu.edu.tr

***Abstract** Al-Juwayni discussed one of the major issues of Islamic Theology, Kalamullah (The Speech of God). According to al-Juwayni, the Quranic text and the Eternal Speech (Kalam-ı kadîm) are not the same. He explained meaning of the Qur'an namely Eternal Speech (Kalam-ı kadîm) as eternal, but the current text of the Qur'an which we have in our hand is not. So, he rejected both the Mu'tazilite explanation of the Qur'an, all the Qur'anic words and meanings are created, and the Haswiyya understanding of the Qur'an, words and meanings are eternal.*

***Key Words:** al-Juwayni, the Quran, The Speech of God, Interior Speech, Eternal Speech*

Cüveynî'nin kelâmullah ve kelâm-ı nefsi anlayışını ele almadan önce, konunun tarihi arka planına kısaca göz atmamız faydalı olacaktır. Zira bu husus, Cüveynî'den önceki dönemlerde problem olarak ortaya çıkmış ve üzerinde çetin tartışmalar yapılmıştır.

Konunun ortaya çıkmasında ve tartışmaların seyrinde Mu'tezile'nin önemli bir yeri vardır. Benimsedikleri bilgi ve tevhid anlayışı, onların Kur'an'ı mahlûk olarak kabul etmelerine yol açmıştır. Özellikle bilgi sistemlerinin gereği olarak kelâmın, dış dünyada ortaya çıkan ve idrak edilen anlamından başka, zihinde farklı bir mânâ içermediğini düşünmüşlerdir. Onlara göre kelâmullahın kadîm olan bir yönü yoktur; o, insana sunulan yaratılmış Kur'an'dan başka bir şey değildir.¹ Me'mûn'un (218/833) hilâfete gelişinden bir süre sonra, 212/827 yılında ilan edilen

¹ Kâdı Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî (415/1025), **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl**, thk. İbrahim el-Ebyârî, Mısır 1961, VII, s. 7-8; 163-164. Ayrıca bkz. Kamil Güneş, **İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass**, İstanbul 2003, s. 222-223; Şamil Öçal, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî", **İslâmîyât**, cilt 2 sayı 1, Ocak-Mart 1999, Ankara 1999, s. 70-71.

“Mihne siyaseti” ile Mu'tezile'nin savunduğu halku'l-Kur'an düşüncesi devletin resmi ideolojisi haline getirilmiştir.²

Daha önce sadece ilim meclislerinde entelektüel bir tartışma konusu olan halku'l-Kur'an, siyasal iktidarın sosyal mühendislik yoluyla toplumu şekillendirmeye kalkışması sonucu toplumsal bir soruna, hatta bunalıma dönüşmüştür.³ Halku'l-Kur'an düşüncesi çerçevesinde ele alınan kelâmullah, Kur'an ve onun mahiyeti gibi konular, yaklaşık 210/825- 261/875 yılları arasında o dönemin siyasî atmosferinin yönlendirdiği kelâmî tartışmaların merkezine oturmuş⁴, daha sonra özellikle itikadî meseleleri asıl ilgi alanı olarak seçen bilginler tarafından da ele alınmışlardır. Bu durum Ebû Ali el-Cübbâî (303/916) ile Ebû Haşim el-Cübbâî'ye (321/933) nispet edilen tartışmalarda; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (324/936), Ebû Mansur el-Mâtürîdî (333/944), Ebû Bekir el-Bâkılânî (403/1013), Kâdı Abdülcebbar (415/1025), Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik el-Cüveynî (478/1085), Ebü'l-Muîn en-Nesefî (508/115) ve daha pek çok âlimin eserlerinde görülebilir.

Kelâm ilminin sistematik yapıya kavuşma süreciyle eş zamanlı olarak halku'l-Kur'an tartışmalarının da aslı mecrasına, siyasî sahadan ilmî alana çekilmeye başladığı anlaşılmaktadır. Daha önceki dönemlerde Kur'an'ın mahlûk olup-olmadığı kısır döngüsü içerisine sıkışıp kalan savunmacı tartışmalar yerini, adı geçen bilginlerin eserlerinde kelâmın tanımı, mahiyeti, lafız-mânâ ilişkisi gibi hususları içeren dilbilimsel çerçevede yapılan tartışmalara bırakmıştır.⁵

Ortaya koyduğu eserler ve yaklaşım tarzıyla Kelâm tarihinde bir dönüm noktası sayılan Gazalî'ye (505/1111) hocalık yapan İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik el-Cüveynî (419/1028–478/1085) de kelâmullah konusuna önem

² Osman Aydın, “Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslam Düşüncesine Katkıları”, **Marife**, 3/3, Konya 2003, s. 37-38. Ayrıca bkz. Muharrem Akoğlu, **Mihne Sürecinde Mu'tezile**, İstanbul 2006, s. 117-124. Mahmut Ay, **Mu'tezile ve Siyaset**, İstanbul 2002, s. 311 vd.; Nahide Bozkurt, **Mu'tezile'nin Altın Çağı**, Ankara 2002, s. 104-115.

³ İbrahim Arslan, “Sözün Mahiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelamullah (Dilbilimsel Bir Yaklaşım)”, **Kelam Araştırmaları**, 3/1 (2005), www.kelam.org, s. 141. Ayrıca bkz. Osman Aydın, “Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslam Düşüncesine Katkıları”, **Marife**, 3/3, Konya 2003, s. 37-38. Mihne siyasetinin uygulanması ve toplum üzerindeki etkileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muharrem Akoğlu, **Mihne Sürecinde Mu'tezile**, İstanbul 2006, s. 127 vd.

⁴ W. Montgomery Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev. E. Ruhi Fırlı, Ankara 2010, s. 388.

⁵ İbrahim Arslan, **agm.**, s. 142. Ayrıca ayrıntılı bilgi için bkz. Sinan Öge, **İlâhî Kelâmın Yapısı**, İstanbul 2008, ss. 11-28.

vermiř⁶ ve bunu eserlerinde ele almıştır. O, daha önceki dönemlerden intikal eden kelâmî problem ve tartışmalara, kendi yaşadığı dönemin tarihî, siyasî, sosyal ve kültürel şartları dâhilinde müdâhil olmuş, yazdığı eserlerde bunları tartışmaya açmıştır.⁷ Burada, Cüveynî'nin yaşadığı dönemle ilgili kısaca şunları hatırlamakta fayda vardır: Büyük Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey'in (455/1063) taassup derecesinde Mu'tezile taraftarı olan veziri Ebû Nasr Amîdülmülk el-Kündürî (456/1064), Eş'arî âlimleri sıkı takibata tabi tutmuş, ilmi faaliyetlerini yasaklamış, hatta zaman zaman bazılarını hapse attirmiştır. "Mihnetü'l-Eşâire" adıyla anılan bu dönemde, Bağdat'a gitmek mecburiyetinde kalan Cüveynî, bir müddet orada ikamet etmiş, ardından Hicaz'a geçerek Mekke ve Medine'de dört yıl boyunca ilim tedrisine devam etmiştir. Tuğrul Bey'in vefatından sonra tahta geçen Alparıslan (465/1072), Kündürî'yi azletmiş, yerine getirdiğı Nizamülmülk (485/1092) de Cüveynî'yi Nişabur'a davet ederek yaptırdığı medresede müderris olarak görevlendirmiştir.⁸

Kündürî'nin "Mihnetü'l-Eşâire" olarak tarihe geçen siyaseti sonucu, ilmi çalışmalarını bir süre memleketi Nişabur'dan uzakta sürdürmek zorunda kalan Cüveynî'nin, kelâmullah konusunu daha çok Mutezile'yi hedefe koyarak incelediğı görölmektedir. Bunu da tabii kabul etmek gerekir.

1. Allah'ın Kelâm Sıfatı

Kelâmın, Allah'ın bir sıfatı mı yoksa bir fiili mi olduğı hususu, kelâmullah tartışmalarının yönünü belirleyen temel sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konuda tartışmaya girenler, benimsedikleri ilkeler doğrultusunda kendi görüşlerini temellendirmeye, karşıt görüşleri de çürütmeye çalışmaktadır. Söz gelimi Mu'tezile, tevhid ilkeleri gereğince, taaddüd-i kudemâdan sakınma anlayışlarına bağlı olarak Allah'ın zâtından ayrı herhangi bir sıfatının varlığını kabul etmemiştir. Bu doğrultuda kelâmı da sıfat değil, Allah'ın fiili olarak değerlenmiştir.⁹

Mu'tezile'yi kendisine hedef olarak seçen Cüveynî ise Allah'ın kadîm bir kelâm sıfatı olduğunu ispat etmeye çalışarak konuyu tartışmaya girişir. Kelâmın da Allah'ın manevi sıfatlarından biri olduğunu kabul eder. Ona göre Allah, kadîm, ezeli

⁶ Abdurrahman Bedevî, **Mezâhibü'l-İslâmiyyîn**, Beyrut 1997, s. 733. Abdurrahman Bedevî'nin de ifade ettiğı gibi Cüveynî'nin **eş-Şâmil fi usûli'd-dîn** isimli eserinin kelâmullah konusunun da yer aldığı bir kısmı, maalesef, kayıp olduğı için, onun bu konudaki görüşlerini başta **Kitâbü'l-irşâd** olmak üzere diğer eserleri çerçevesinde inceleme imkânı vardır.

⁷ Cüveynî'nin Eş'arîlikteki yeri ve bu mezhebe katkıları hakkında bkz. Murat Memiş, "Eş'arîliğe Yaptığı Katkılar Bakımından Ebu'l-Meâli el-Cüveynî", **Kelam Araştırmaları**, 7/1 (Ocak 2009), www.kelam.org, ss. 97-120.

⁸ Abdülazîm ed-Dîb, "Cüveynî, *İmâmü'l-Haremeyn*", **DİA**, VIII, İstanbul 1993, s. 141.

⁹ Kâdı Abdülcebbar, **el-Muğnî**, VII, s. 84-86, 113, 218-219.

bir kelâm ile mütakellimdir; O'nun mütakellim olduğunu ispatlamanın yolu ise Allah'ın semî ve basîr gibi diğer manevî sıfatlara sahip oluşunu ispatlamaktan geçer.¹⁰ Cüveynî manevî sıfatları âlemden hareket ederek ispatlamaya çalışır. Nitekim o, ezeli sıfatların görünmeyen âlemin görünen âlem ile birlikte değerlendirilmesi, yani “kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid” ilkesine başvurulmasıyla ancak bilinebileceğini belirtir ve “İkisi birlikte değerlendirilmeksizin verilen hüküm, aklın kabul edemeyeceği çeşitli cehaletlere yol açar” der.¹¹ Buna göre âlemi yaratan, âlim, kâdir, semî, basîr... olmalıdır. Kâinatta gözlenen mükemmel düzen, uyum ve ahenk, buna işaret eder. Akıl sahibi bir kişi, böyle mükemmel bir sistemin cansız, akılsız, cahil, aciz, bir varlık tarafından yaratılamayacağını, tereddütsüz, kabul eder. Böyle bir varlığın ise hayy/diri olduğu zorunlu olarak anlaşılır.¹²

Allah, diri olduğuna göre O'nun hiçbir açıdan kusur ile nitelenmemesi ya da kusurla nitelenmeye yol açacak bir yönünün olmaması gerekir. Çünkü fiillerinin tezahür ettiği dış dünyanın mükemmelliği göz önüne alındığında, O'nun bütünüyle kemal sıfatlarla muttasıf olması gerektiği aşikârdır. Hayy/diri olan ise semî ve basîrdir. Bu özelliklere sahip olmama, kusurla nitelenmeyi zorunlu kılar. Âlemden hareketle Yaraticının mükemmelliği bariz bir şekilde anlaşıldığına göre, O'nun işiten ve gören olarak vasfedilmesi gerekir.¹³

Her ne kadar Allah'ın her türlü noksanlık ve kusurdan münezzehe oluşunu, kâinattan hareket ederek aklen ispatlama çabası içerisinde görünse de Cüveynî, bu hususta asıl delilin nakil olduğunu belirtir. O, “*İmamlar ve inanan herkes, Allah'ın her türlü kusur ve noksanlıktan münezzehe olduğu hususunda icmâ etmiştir*”¹⁴ diyerek bunu da icmaya dayandırır. Bununla birlikte Cüveynî bu konuda, “Nakil olmaksızın, icma, aklen delil olamaz. Kelâmın ispatı konusunda fiiller de delil olamaz. Naklin Allah'ın kelâmına dayandığı düşünüldüğünde Allah'ın kelâmının ispatının yine kelâmla sabit icmaya dayandırılması doğru olamaz” gibi bir itirazın gelebileceğini ifade eder. Kendisinden uzak durulması gereken ve son derece

¹⁰ İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik el-Cüveynî (478/1085), **Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtri'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd**, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - A. Abdülmün'im Abdülhamîd, Kahire 2002, s. 63, 72, 99; **İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd**, Çev. A. Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, Ankara 2010, s. 62,75, 94. (*Bundan sonra eser, Kitâbü'l-İrşâd şeklinde kısaltılarak verilecek; önce Arapça aslındaki, sonra Türkçe tercümedeki sayfa numaraları araya (/) işareti konularak 63/62 şeklinde gösterilecektir.*)

¹¹ Cüveynî, **Kitâbü'l-İrşâd**, s. 82-83/82.

¹² Cüveynî, **Kitâbü'l-İrşâd**, s. 61-63/67-68.

¹³ Cüveynî, **Kitâbü'l-İrşâd**, s. 72-73/75-76; **Lüma'u'l-edille fî kavâ'idi akâ'idi ehli's-sünne ve'l-cemâa**, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Kahire 1965, s. 85.

¹⁴ Cüveynî, **Kitâbü'l-İrşâd**, s. 74/77.

tehlikeli olarak nitelediği bu soruya Cüveynî mûcize örneği ile cevap vermeye çalışır. Çünkü mûcize de bir fiil olmakla beraber söz hükmündedir; Allah'ın mütেকellim oluşunu ve peygamberler göndermesini de Cüveynî buna dayandırmaktadır. Böylece Cüveynî, kâinâtın muhkim bir varlık tarafından yaratıldığını gösteren Allah'ın fiillerinin, O'nun manevî sıfatlarla muttasıf olduğunu ortaya koyan söz yerine geçtiğini ima etmektedir.¹⁵

Böylece Cüveynî, Allah'ın semî, basîr ve hayy/diri gibi sıfatlarının ispatlanmasında kullanılan yöntem, kelâm sıfatı için de geçerli olduğunu ortaya koymuştur. Diri olan, işitme ve görme sıfatlarına sahip olan bir varlık, aynı zamanda mütেকellim olmalıdır. Allah'ın mütেকellim oluşunu ise Cüveynî, başka bir örnekle aklen şöyle temellendirir: Kulların emre ve nehye muhatap olmaları muhal değil, mümkündür. Yaratılmışların mümkün her durumu, Yaratıcının gerektirici bir niteliğine dayanır. Mutlak mülk sahibi Allah'ın hükümrancılığı ancak varlıklar üzerinde mutlak muktedir olması ve kullarını bir takım yükümlülüklerle mükellef tutmasıyla tecelli eder. İnsanların emir ve nehye muhatap kılınmaları da Allah'ın emreden, nehyeden, mükâfat ve ceza vereceğini bildiren bir varlık, yani mütেকellim olmasını gerektirir.¹⁶ Görülüyor ki Cüveynî'ye göre, Allah'ın kelâm sıfatı vardır ve O, mütেকellimdir.

2. Kelâmın Mahiyeti ve Mütেকellim

Bu konuyu tartışmaya başlarken Cüveynî, kelâmın tanımlanmasına yönelik çabalardan bahseder, bazı tanımları nakleder ve değerlendirmeye tabi tutar.

Kelâmı, “sahih gayelere delâlet eden bir araya getirilmiş harfler ve kesik/fasılalı seslerden ibarettir”, şeklinde tanımlamayı ilk Mu'tezilîler'in yaptığını belirten Cüveynî, bu ifadeleri doğru bulmaz. Zira bazen tek bir harf bile anlamlı bir kelâm olabilir. Meselâ وَفَى (*korunmak*) ve وَشَى (*işlemek, süslemek*) köklerinden emir kipinde ق /*koru* ve ش /*süsle* denildiği zaman bunlar birden fazla harf ve sestem oluşmadıkları halde birer kelâm olurlar. Yukarıdaki tanıma ilavede bulunarak kelâm için anlamlı olmayı şart koşmanın da Cüveynî'ye göre bir mânâsı yoktur. Zira anlamsız kelimeler telaffuz eden kimse için “تَكَلَّمَ وَلَمْ يُقِدِّ / O konuştu fakat bir şey ifade etmedi (boş konuştu)” denir. Dolayısıyla anlamlı olma şartını koşmanın mânâsı yoktur. Ayrıca harfler ile sesler birbirinden farklı olmadığından, tanımda geçen “harfler ve kesik/fasılalı sesler” ibaresi gereksiz bir tekrardan ibarettir. Hâlbuki tanımlarda anlamsız ve gereksiz tekrarlardan kaçınılmalıdır.¹⁷

Cüveynî, mezhebinin ileri gelenlerinin kelâmı tanımlamaktan kaçındığını ifade ederek tanımlamanın bazı şeyleri dışarıda bırakabileceği çekincesi ile kelâmı

¹⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 75-76/77-78; 112-114/103-105.

¹⁶ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-nizâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire 1948, s. 18.

¹⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 102-103/96-97.

tarif etme hususunda çok istekli görünmemektedir. Bununla birlikte “*Kelâm, ortak olarak kullanılan işaretler ile ibarelerin delalet ettiği, nefis/kişi ile kâim bir sözdür*” şeklinde bir tarif de yapmaktadır.¹⁸

Kelâmla ilgili bu tanımlamada geçen nefis kelimesi, mütekellimin kim olduğu, kelâmla ilişkisinin ne/nasıl olduğu gibi soruları kendiliğinden akla getirmektedir. Nitekim Cüveynî burada da yine Mu'tezile'nin “mütekellim kelâmın fâilidir” şeklindeki tanımını naklederek kendi görüşünü, buna karşı dile getirdiği eleştiriler üzerinden şöyle serdedir: Mu'tezile, mütekellimin kelâm sahibi olmasını, zâtî değil fiilî sıfatlardan saymıştır. Onlara göre fâilin (konuşan) fiili sebebiyle kendi zatına ait bir özelliği yoktur; fâilin fâil olmasının mânâsı fiilin ondan meydana gelmesinden ibarettir. Nasıl herhangi bir fiilin, fâiliyle birlikte sürekli bulunması gerekmiyorsa kelâmın da mütekellimle kâim olması, yani sürekli bir arada bulunması şart değildir. Mütekellimi, kelâmın fâili olarak değerlendirmeye Cüveynî, iki açıdan karşı çıkar: Birincisi, herhangi bir kelâm/söz işitildiğinde onu söyleyenin mütekellim oluşu, onun bu kelâmın fâili olduğu akla gelmeksizin, zarurî olarak, bilinir. İkincisi, mütekellimin, kelâmın fâili olarak tanımlanmasının, gerçekte, Allah'tan başka fâil olmadığına dair inanca ters düşer.¹⁹

Ayrıca Cüveynî'ye göre Allah, mahlûkata dilediği gibi hükmeder ve O'nun dışında bir var ediciyi (*mûcid*) düşünmek de imkânsızdır. Bu, temel bir ilkedir. Allah her şeyin yaratıcısı olduğu gibi kullarının fiillerinin, tabiatıyla kelâmının da yaratıcısıdır. Bu da Allah'ın, kelâmın fâili olması hasebiyle mütekellim olduğu düşüncesini geçersiz kılar. Çünkü O, yaratılmışların kelâmının yaratıcısı olduğu halde, bu kelâm ile mütekellim değildir.²⁰

Diğer taraftan Allah'tan başka fail olmadığına dair inancı kastederek Cüveynî'nin kullandığı “*Biz, buna samimi olarak inanırız; bu inancımız da bizi, mütekellimin mütekellim oluşu ile ilgili zarurî bilgimizden alkoymaz*”²¹ şeklindeki ifadesi dikkatle incelendiğinde görülür ki o, iki ön kabulden hareketle Mu'tezile'nin tanımını reddeder ve mütekellimin başka bir şekilde tarif edilmesi gerektiğini savunur. Şöyle ki; Mütekellimin, mütekellim olduğu zarurî olarak bilinir. “Mütekellim kelâmın fâilidir” şeklindeki tanım, her şeyin failinin Allah olduğu inancına ters düşer. Şu halde mütekellimi kelâmın fâili, şeklinde tanımlayan Mu'tezile'nin görüşünün geçersizliği ortaya çıkmıştır. Öyleyse kelâmın bir şekilde

¹⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 104/97.

¹⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 109–110/101; *el-Akîdetü'n-nizâmiyye*, s. 18-19. Ayrıca bkz. İbnü'l-Emir, Mûsa b. Muhammed et-Tebrizî (736/1335), *el-Kâmil fi usûl'd-dîn fi ihtisâri's-şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Cemal Abdünnâsır Abdülmün'im, Kahire 2010, II, s. 438-440.

²⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 111/102.

²¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 109–110/101.

mütekellime tahsisi ve âdiyeti, mütekellimin de başka bir şekilde tarif edilmesi gerekir.²²

Böyle bir sonuca giderken Cüveynî'nin *sebr ve taksim* yöntemine başvurduğu görülmektedir. Bu yöntemle karşıt görüşü geçersiz kıldıktan sonra o, geriye kendi savunduğu “Mütekellim, kelâmın kendisiyle kâim olduğu kimsedir” şeklindeki tanımın kaldığını ifade eder. Ona göre bu tanım geçerli sayıldığında, kelâmın bulunduğu mahallin mütekellim olması gerektiği de anlaşılmış olur. Çünkü bir mahalde kâim olan her sıfat, o mahalle kendi özelliğini, zorunlu olarak, verir.²³

Bununla birlikte Cüveynî, Mu'tezile ve diğer muhaliflerle aralarında cereyan eden tartışmanın nefy (reddetme) ve ispat (kabul etme) ile ilgili olduğunu belirterek şöyle der:

Çünkü onların kelâm olarak varlığını kabul ve takdir ettikleri şey, Allah'ın zâtında sâbittir. Nitekim “Muhakkak o, Allah'ın kelâmıdır” sözlerinin özüne bakıldığında, kelâm sözler ve isimlendirmeler anlamına gelmiş olur ve “Bu ibareler, Allah'ın kelâmıdır” sözlerinin anlamı, o sözleri Allah'ın yaratmış olmasıdır. Biz de bu ibareleri Allah'ın yaratmış olduğunu inkâr etmiyoruz. Ancak biz kelâmı yaratanın, kelâmla konuşan (*mütekellim*) olarak isimlendirilmesinden kaçınıyoruz. Anlam bakımından onlarla mutabakat halindeyiz, fakat Allah'ın mütekellim olarak isimlendirilmesi konusunda onlardan ayrılıyoruz.

Ehl-i Hakk'ın kıdemine hükmettiği kelâm, Allah'ın zâtıyla kâim olan kelâmıdır. Muhaliflerimiz ise, onun özünü reddediyor. Onlar Allah'ın kelâmını kabul ettikten sonra, bu kelâmın hâdis veya kadîm oluşu hususunda tartışıyorlar. Şu halde Allah'ın bir kelâm ile mütekellim oluşu ortaya çıkmış, akıl da O'nun kelâmının her açıdan kendisine has olduğuna hükmetmiştir.²⁴

Cüveynî'ye göre Allah'ın kelâmı kendine hasır, bu hem aklın gereğidir hem de ittifakla kabul edilen bir husustur. Binaenaleyh kelâm, ya Allah'ın bir fiili olmalıdır; ya da O'nun nefsi veya manevî sıfatlarından birine tahsis edilmiş olmalıdır. “Mütekellim, kelâmın fâilidir” şeklindeki tanıma yöneltelen eleştiriler göz önüne alındığında ihtisâsın “kelâmın Allah'ın fiili” oluşuna bağlanmasının geçersizliği anlaşılır. Kelâmı, Allah'ın ilmi, iradesi, işitmesi ve görmesiyle irtibatlandırarak tahsisi genişletmek de doğru değildir. Çünkü aynı durum, söz konusu sıfatlarla nitelenmeleri sebebiyle kulların kelâmında da gerçekleşir. “Kelâm, Allah'ın bir nefsi/zatî sıfatı olarak sadece O'na mahsustur” demek de doğru değildir. Çünkü burada ihtisâs değil, bir genelleme (*icmâl*) vardır. Böylece ihtisâsın zikredilen şekillerde kullanılmasının geçersizliği ortaya çıktığına göre, Allah'ın kelâm sıfatının, kıyâm sıfatı gibi kendine has olduğu kesinlikle kabul edilmelidir. Bu

²² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 111/103.

²³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 111/103.

²⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 116–117/106–107.

durumda, Allah'ın hâdisleri kabul etmesinin imkânsız oluşuna dair delilin varlığına dayanılarak, kelâmının da hâdis olmasının imkânsızlığı sonucuna ulaşılır. Diğer ihtimallerin geçersizliği anlaşılınca, geriye sadece Ehl-i Hakk'ın benimsediği, Allah'ın kadîm, ezeli bir kelâm ile mütekelim olduğu şeklindeki görüşü kalır.²⁵

Allah, kadîm, ezeli bir kelâm ile mütekelim olarak kabul edildiği takdirde, cevaplanması gereken birtakım soruların gündeme gelmesi ise kaçınılmaz olur. Şöyle ki; kelâmullah olarak kabul edilen, insanlar tarafından ezberlenen, okunan, işitilen ve mushafı yazılan Kur'ân da ezeli midir, yoksa kelâm, sözü edilen fiillerin (ezberleme, okuma, işitme, yazma) gerçekleşmesi esnasında mı ortaya çıkmaktadır? Başka bir ifadeyle, kelâmullah olarak kabul edilen Kur'ân bütünüyle ezeli mi kabul edilmelidir, yoksa tartışmalarda geçtiği meşhur şekliyle mahlûk mudur?

Bu ve benzeri soruları cevaplandırmak ve Kur'ân'ın mahlûk olduğu anlayışını reddetmek için Cüveynî'nin, kelâm-ı nefsi kavramına tutunduğunu görüyoruz.

3. Kelâm-ı Nefsi

Yukarıdaki sorular etrafında gelişen ve Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında cereyan eden tartışmalar, sözün (*kelâm*) niteliği üzerinde yoğunlaşmıştır. Ehl-i Sünnet'in kelâm ve kelâmullah konusundaki bakış açısının oluşmasına kaynaklık eden başlıca kişilerden birinin Abdullah b. Said b. Küllâb el-Basrî (240/854) olduğu ifade edilmektedir.²⁶ İbn Küllâb'a göre kelâmullah, ilim ve kudret gibi Allah ile kâim, kadîm bir sıfattır; sesler ve harfler değildir; parçalara ayrılmaz, bölünmez ve değişmez; o, Allah'ta bulunan tek bir mânâdır. Yazılan (*resm*) ve okunan (*kıraat*) Kur'ân ise birbirinden farklı harflerden oluşur. Bununla birlikte "kelâmullah O'dur, O'nun bir kısmıdır veya O'dan farklıdır" demek doğru değildir. Çünkü kelâmullahı ifade eden ibareler farklı ve değişik olsa da o farklılık ve değişiklik arz etmez. Nitekim Allah'ı zikrimiz farklı şekillerde olduğu halde Allah birdir, farklılık göstermez. İbaresinin yazımı ve okunması Arapça olduğu için kelâmullah, Arapça olarak isimlendirildiği gibi, aynı sebeplerden dolayı İbranice olarak da isimlendirilmiştir.²⁷ Aynı şekilde Allah'ın kelâmı, bir sebebe binaen emir, nehiy, ya da haber olarak isimlendirilir. Halbuki, Allah'ın kelâmı emir, nehiy ve haber olarak

²⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 117-118/107; *el-Akâidetü'n-nizâmiyye*, s. 19.

²⁶ Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, Erzurum 1995, s. 65; Şamil Öçal, *agm.*, s. 75.

²⁷ Eşarî'nin naklettiği bu ifadeler açık olmasına rağmen buradan İbn Küllâb'ın hâdis olmayan kelâmullah ile vahyedilen Kur'ân arasında bir ayrım yaptığı, Kur'ân'a kelâmullah demekten çekindiği de çıkarılabilmektedir. Bkz. Şamil Öçal, *agm.*, s. 75.

isimlendirilmeden önce de O, mütেকellimdir.²⁸ Eş'arı'nın İbn Küllâb'a atfettiği bu ifadelerden onun, kelâmullahın hem kadîm yönünün, hem de hâdis yönünün bulunduğu şeklinde bir anlayışa sahip olduğu çıkarılabilir. Ancak burada, kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzi terimlerinin, ilk olarak İbn Küllâb tarafından doğrudan kullanıldığını söylemek ya da ima etmek²⁹ için yeterli ve açık bir delil görünmemektedir.

İbn Küllâb'tan yaklaşık bir asır önce yaşamış olan Ebû Hanife (150/767) ile öğrencisi Ebû Yusuf (182/798) arasında kelâm-ı nefsinin varlığına ve Kur'an'ın nefiste kâim olan bir mânâ olduğuna dair altı ay süren bir tartışmanın cereyan ettiği, her ikisinin de "Kur'an mahluktur" diyenlerin küfrüne hükmetme hususunda nihayet birleştikleri nakledilmektedir.³⁰ Halbuki Ebû Hanife'nin, kelâmullah konusunu ele aldığı *Fıkh-ı Ekber*'deki ifadelerinde "kelâm-ı nefsi" terimi yer almadığı gibi "Kur'an mahluktur" diyenlerin küfrüne hükmettiği de görölmemektedir. Ebû Hanife'ye göre Kur'an'ın telaffuzu, okunması ya da Kur'an'dan yazılan herhangi bir parça mahluktur; Kur'an ise mahluk değil, Allah'ın kelâmıdır; Allah'ın kelâmı da kadîm ve ezeldir.³¹ Diğer taraftan Eş'arı'nın kaydettiğine göre İbnü'l-Mâcişûn'un³² (212/827), Kur'an'ın yarısının mahluk, diğer yarısının ise gayr-i mahluk olduğunu söylediği nakledilmektedir.³³ Yapılan bu atıftan İbnü'l-Mâcişûn'un Kur'an'ın lafzının mahluk, mânâsının ise gayr-ı mahluk olduğunu kastetmiş olabileceği çıkarılabilir. Dolayısıyla daha sonraki dönemlerde kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzi olarak yaygınlaşan kavramların nüvesinin oluşmasında İbn Küllâb'tan önce Ebû Hanife³⁴ ile İbnü'l-Mâcişûn'un etkili olduğu söylenebilir.

Kelâmullah ve Kur'an'ın durumu, Kur'an'ın mahluk olup-olmadığı gibi meseleler hakkında susma (*vakf*) ya da konuşma (*lafz*) hususunu ele alırken İmam

²⁸ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arı (324/936), **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-müsallîn**, II, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut 1995, II, s. 257-258.

²⁹ Mesela bkz. Nadim Macit, **age**, s. 62; Sinan Öge, **age.**, s. 48.

³⁰ Tefazânî, Mes'ud b. Ömer Sa'duddîn (793/1390), **Şerhu'l-Makâsıd**, thk. İbrâhim Şemseddîn, Beyrut 2001, III, s. 107; Kamil Güneş, **age.**, İstanbul 2003, s. 314.

³¹ Ebû Hanife, Numan b. Sâbit (150/767), **el-Fıkhü'l-Ekber**, (**İmâm-ı A'zamın Beş Eseri**, çev. Mustafa Öz, içinde), İstanbul 1992, s. 70-71.

³² Ebû Mervân Abdümelik b. Abdülaziz b. Abdillâh b. Ebî Seleme el-Kureşi et-Teymî (212/827), İmâm-ı Mâlik'in önde gelen talebelerindedir. Bkz. H. Mehmet Günay, "*İbnü'l-Mâcişûn*", **DİA**, XXI, İstanbul 2000, s. 122-123. İbnü'l-Mâcişûn'un iman ve kader konularında risaleler yazdığını belirten Günay, kaynaklarda onun, Kur'an'ın mahluk olmadığını savunduğunun nakledildiğini belirtmekle birlikte açık bir atıfta bulunmaz.

³³ Eş'arı (324/936), **age.**, II, s. 259.

³⁴ Ebû Hanife, **el-Fıkhü'l-Ekber**, s. 70-71. Ayrıca bkz. Sinan Öge, **age.**, s. 48, 171.

Mâtürîdî³⁵ (333/944) ile İmam Eş'arî'nin³⁶ (324/936) kelâm-ı nefî ve kelâm-ı lafzî tartışmalarına yön verecek açıklamalarının, eserlerinde yer aldığını da ifade etmek gerekir.

Kelâmullahın çift yönlü yapısını izah etme hususunda Ehl-i Sünnet uleması tarafından öne çıkarılan kelâm-ı nefî, Cüveynî'nin de konuyu temellendirmede başvurduğu önemli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Cüveynî, genel olarak Mu'tezile'nin harflere ve seslere dayanan ibarelerin dışında zât ile kâim, kadîm bir kelâm sıfatını reddettiğini, ancak Ebû Haşim el-Cübbâî'nin (321/933) işitme duyusuyla duyulup idrak edildiğini belirttiği ve *havâtır* olarak isimlendirdiği kavramın, kelâm-ı nefî anlamına gelebileceğini ifade etmektedir.³⁷

Cüveynî'ye göre kelâm-ı nefî kişinin zihninde, aklında ya da kalbinde dönüp dolaşan fikirdir. Nitekim onun yukarıda aktarılan kelâm tanımında kullandığı "*nefis ile kâim bir sözdür*" şeklindeki ifadesi, kelâm-ı nefî anlayışının ipuçlarını vermektedir. O, kelâm-ı nefînin varlığı hakkında iki delil ortaya koyar; birincisini şöyle bir örnekle anlatır: Bir efendi, hizmetçisine bir emir verdiğinde hizmetçisinin bu emri yerine getirmesi gerektiğini içsel bir zorunluluk olarak bilir. Sonra bunu yazılı ya da sözlü olarak birtakım işaret ya da şekillerle ifade eder. Söz konusu lafız ya da işaretler, kişinin zihninde bulunanların dışı yansıyan kısmı veya şeklidir. Bu herkesçe kabul edilmesi gereken apaçık bir husustur.³⁸ Cüveynî'nin konuyla ilgili verdiği bir diğer örnek, mucizenin nübüvveti delaleti anlatılırken kullanılan hükümdar-elçi benzetmesidir. Buna göre hizmetkârları ve maiyyeti tarafından etrafi çevrilmiş bir hükümdarın huzurunda, o mecliste bulunanlardan biri, hükümdarın göreceği ve duyacağı şekilde kendisinin mecliste hazır olan ve olmayan herkes için onun elçisi olduğunu iddia eder. Elçiliğinin ispatı için de hükümdarın teamüllerine aykırı olarak sergileyeceği bir davranışını delil gösterir. Hükümdar da iddiacının isteği doğrultusunda cevap verip onun iddiasına uygun davranır. İşte bütün bunlar hükümdarın, iddiacıyı kendi içindeki/nefsindeki bir sözle tasdik ettiğine ve görünen davranışın da mânâların anlaşılmasında yerleşmiş ifadelerin yerine geçen bir tercüman olduğuna delâlet eder.³⁹ İşte kişinin, söz ya da şekil ile dışı yansıtmadan

³⁵ Ebû Mansur Mumammed b. Muhammed el-Mâtürîdî (333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçî, Ankara 2003, s. 90–91.

³⁶ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî (324/936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, s. 346; *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Kahire 1987, II, s. 97 vd.

³⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 104–105/97–98. Ayrıca bkz. İbnü'l-Emir, *el-Kâmil fi usûl'd-dîn*, II, s. 430-435.

³⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 105/98; *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Katar 1978, I, s. 200-203.

³⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 113/104.

önce, zihninde tasarlayıp oluşturduğu fikir ya da düşünce Cüveynî'ye göre aynı zamanda bir içsel konuşmadır. Henüz dışa yansımamış bu içsel konuşmaya o, kelâm-ı nefsi demektedir.

Kelâm-ı nefsinin ispatına dair Cüveynî'nin ileri sürdüğu ikinci delil ise şöyledir: Herhangi bir kimse, bir işin yapılmasına dair çeşitli amaçlarla bir başkasına “*if'al/yap!*” şeklinde emir kipinde bir söz kullanabilir. Bu söz ya da emirde, şekil itibarıyla herhangi bir farklılık bulunmamasına rağmen, bununla bazen teşvik (*istihbâb*), bazen gereklilik (*icâb*), bazen serbest bırakma (*ibâha*), bazen de yasaklama (*nehy*) kastedilebilir. Gerekliliğe delâlet ettiği zaman bunun, bizzat lafzın kendisinden kaynaklanan bir *icâb* olması düşünülemez. Zira kendisiyle ister gereklilik ister teşvik kastedilmiş olsun, lafzın şekli değişmez. Nitekim lafız, fasıllı/kesik seslerden müteşekkildir. Seslerin, muhtemel anlamları ifade etme hususunda farklılık göstermediği de söylenemez. Dolayısıyla gerekliliğin ya da teşvikin nefis ya da zihindeki bir mânâ olduğunu; bunu da lafızlar ve diğer işaretlerden oluşan delâletlerin meydana çıkardığını kabul etmek gerekir.⁴⁰

Kelâm-ı nefsinin ispatına dair yukarıda bahsedilen iki aklî delilden sonra Cüveynî, iki de dilsel delile başvurur ve dilciler arasında yaygın olarak kullanılan Araplar'a ait bazı ifadeleri örnek gösterir. Onlar kelâm-ı nefsiyi ve zihinde (*huld*) dönüp dolaşan düşünceyi ifade etmek üzere “*كان في نفسي كلام / Neşsimde/Zihnimde bir kelâm vardır*” ve “*زورت في نفسي قولا / Neşsimde/Zihnimde bir söz (kavl) oluşturdum*” derler.⁴¹ Bunun, herkes tarafından bilindiğini, dolayısıyla herhangi bir yazarın nesrinden veya bir şâirin şiirinden delil getirmeye ihtiyaç olmadığını belirtmesine rağmen Cüveynî, kendisinden önce Bâkılânî (403/1013) tarafından da başvuru⁴², Şair Ahtal'ın⁴³ şu beytini de zikretmeden geçemez:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

⁴⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 107/99.

⁴¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 107–108/100.

⁴² Bâkılânî, Kâdi Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib (403/1013), *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Beyrut 1986, s. 284; *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdühü velâ yecüzü'l-cehlü bihi*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Beyrut 1986, s. 162.

⁴³ Ebu Mâlik Gıyâs b. Gavs b. es-Salt el-Ahtal (92/710), Emeviler devrinde yaşamış meşhur Arap şairidir. Arabistan'ın tanınmış kabilelerinden Benî Tağlib'e mensuptur. Aynı kabilede şair Ka'b b. Cuayl'i hicveden şiirleriyle kendisini kabul ettirdi. Ka'b b. Cuayl'in ona karşılık söylediği “*Sen boşboğaz ve sefih (ahtal)in tekisin*” sözünde geçen *ahtal* kelimesi ona lakap olmuş ve onunla tanınmıştır. Geniş bilgi için bkz. Azmi Yüksel, “*Ahtal*”, *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 183–184.

“*Asıl kelâm, şüphesiz, kalptedir, Dil ise ancak onun tercümanıdır.*”⁴⁴

Cüveynî'ye göre görünen âlemde gerçek kelâm, *hadîsü'n-nefs/* içsel söz ya da konuşmadır. İnsanların üzerinde uzlaştıkları ibarelerin delalet ettiği gerçek kelâm, işte budur. Bu ibarelere de yazılar, semboller ve işaretler delalet eder. Nefiste ya da zihinde bulunan şey gerçek kelâm olduğuna göre, bu, belli bir şekilde düzenlenmiş harfler de kesik/fasilalı sesler de değildir.⁴⁵ Dolayısıyla ibareler, gerçekte kelâm olarak isimlendirilmekle birlikte, asıl kelâm, kişiyle kâim olan ve ibarelerin delalet ettiği şeydir.⁴⁶ Böylece o, kelâmın gerçekte kişinin içinde ya da zihninde bulunduğunu, lafzın ya da ibarelerin de kelâm olmakla birlikte zihinde bulunana delalet ettiğini ifade etmiş olmaktadır.

Yukarıda anlatıldığı üzere görünür âlemde kelâm, yazılar, semboller ve işaretler değil, kişinin zihnindeki mânâ olduğuna göre, görünmeyen âleme ait kelâm da böyle olmalıdır. Nitekim Cüveynî, kadîm kelâmın harfler, sesler ve nağmelerden bağımsız bir şekilde Allah ile kâim bir mânâ olup harf ve ses olmadığını belirtir. Çünkü harfler birbirlerini izler, belli bir düzen içinde birbiri sonrasında gelir. Sonra gelen veya öncelenen her şey hâdistir.⁴⁷ Buradan hareket eden Cüveynî, yaygın bir

⁴⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 108/100; Cüveynî, *Lüma'u'l-edille*, s. 91. Bu beytin “*Asıl söz kalpte olandır, bil- Kalbe bir kılavuz kılınmış dil*” şeklinde güzel bir manzum tercümesi de vardır. Bkz. Nureddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 1979, s. 86; Metin Yurdağür, *Allah'ın Sıfatları Esmâü'l-Hüsna*, İstanbul 1984, s. 218. Söz konusu beyitle ilgili tartışmalar için bkz. Sinan Öge, *age.*, s. 53.

⁴⁵ Cüveynî, *Lüma'u'l-edille*, s. 91-92; *el-Burhân*, I, s. 199. Ayrıca bkz. İbnü'l-Emir, *el-Kâmil fi usûl'd-dîn*, II, s. 430, 451-454; Aydın Işık, *İnanç Krizi*, İstanbul 2009, s. 121.

⁴⁶ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 108/100. Burada mezhepdaşları arasında farklı bir görüşü benimseyenlerin bulunduğunu hatırlatan Cüveynî, onlara göre nefiste kâim olanın kelâm olarak isimlendirilmesinin hakikat, ibarelere kelâm denilmesi ise mecaz olduğunu belirtir. Cüveynî *el-Burhân*'da ise Eş'arî'nin ismini zikrederek bu konuda ona ait iki farklı görüşün bulunduğu bahseder: İlkine göre, ibarelere mecazen kelâm denilir; ikincisine göre, ibareler de kelâm-ı nefsi de hakiki anlamda kelâmdır. Bkz. *el-Burhân*, I, s. 199. Cüveynî'nin *Kitâbü'l-İrşâd*'da yer alan cümlesinin sadece “İbareler, gerçekte kelâm olarak isimlendirilir” kısmı dikkate alınarak “Onun bu sözünden kelâm-ı nefsiye kelâm denilmesinin mecaz olduğu sonucu çıkar” şeklinde bir hüküm vererek bunu Cüveynî'ye atfetmek (Mustafa Altundağ, “*Kelâmullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsi-Kelâm-ı Lafzi' Ayırımı*”, *MÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII (2000), s. 159), kanaatimizce, isabetli değildir. Çünkü hem söz konusu cümlesinin devamında hem de *Lüma'u'l-edille*'de (s. 91-92) Cüveynî, kelâm-ı nefsinin gerçek kelâm olduğunu ifade etmektedir.

⁴⁷ Cüveynî, *Lüma'u'l-edille*, s. 92; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 127/114.

şekilde kelâmullah olarak isimlendirilen Kur'ân'ın, insanlar tarafından yazılması, okunması, ezberlenmesi, işitilmesi gibi tezahürlerinin hâdis olduğu sonucuna ulaşır.⁴⁸ Görülüyor ki Cüveynî yazılan, okunan, ezberlenen ve işitilen kelâmullah yani Kur'ân ile Allah'ın zâtıyla kâim, kadîm kelâmı birbirinden ayırmaktadır.

Mu'tezililer tarafından “ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا / Allah Musa ile de bizzat konuştu”⁴⁹, “ فَلَمَّا أَنهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا ، اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ / Musa ateşin bulunduğu yere yaklaşınca o mübarek bölgede vadinin sağ tarafında (yanan) ağaç yönünden kendisine şöyle seslenildi: Ey Musa! Benim ben, Kâinattaki her şeyin rabbi Allah!” gibi ayetler delil getirilerek daha Hz. Musa yaratılmadan Allah'ın bunu ezelde söylemiş olmakla vasıflandığını düşünmenin, saçma ve tutarsız olduğu ifade edilmiş, dolayısıyla kelâmın ezeli olmadığı savunulmuştur.⁵⁰ Buna karşılık “ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ / Nalınlarını çıkar”⁵¹ ayetini örnek göstererek Cüveynî onların iddialarını şöyle değerlendirmektedir: Hz. Musa şu an itibariyle muhatap olmadığı halde ayette geçen “Nalınlarını çıkar” emrinin, kelâmullah olduğu hususunda Müslümanların icması vardır. Hz. Musa'dan sonra bu hitap kelâmullah olarak kabul ediliyorsa, ondan önce de böyle olması pekâlâ mümkündür. Çünkü kelâmullahın taalluk şekli, ezelde kadîme, O'nun sıfatlarına, âlemin yokluğuna ve daha sonra âlemin sürekli var olacağına taalluk eden ezeli ilmin taalluku gibidir. Âlem meydana geldiğinde de kendisinde bir yenilenme/değişiklik olmaksızın ezeli ilim, onun vukuuna nasıl taalluk ediyorsa kelâm-ı ezeli de Hz. Musa var olduğunda hitap edilmek üzere takdir edilmiş; o yaratılınca da bu hitap gerçekleşmiştir. Dolayısıyla burada sonradan var olan şey, kelâm değil, Hz. Musa'dır.⁵²

Mu'tezile'nin peş peşe gelen harflerle madûma hitap etmenin imkânsızlığına hükmetmelerinin sebebi, Cüveynî'ye göre, onların kelâmı harfler ve seslerden ibaret olarak düşünmeleridir. Halbuki kelâm, zât ile kâim bir mânâ olup harf ve ses değildir. Ezeli kelâm, kelâmın taalluk ettiği şeylere bir bütün olarak taalluk eder. Kelâm; emredilenlerle ilgili olarak emir, yasaklananlarla ilgili olarak nehiy ve kendisinden haber verilenlerle ilgili olarak da haberdır. Ayrıca o, yenilenen şeylere taalluk eder, fakat kendisi yenilenmez.⁵³

⁴⁸ Cüveynî, *Lüma'u'l-edille* s. 92. Ayrıca bkz. İbnü'l-Emir, *el-Kâmil fi usûl'd-dîn*, II, s. 459.

⁴⁹ Nisa, 4/164.

⁵⁰ Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, s. 90 vd.; *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire 1996, s. 529-563.

⁵¹ Taha, 20/12.

⁵² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 127/114; *el-Akîdetü'n-nizâmiyye*, s. 19-20. Ayrıca bkz. İbnü'l-Emir, *el-Kâmil fi usûl'd-dîn*, II, s. 464-466.

⁵³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 127/114.

Cüveynî bir taraftan, tevhid ilkeleri gereğince, taaddüd-i kudemâdan sakınmak için Allah'ın zâtından ayrı herhangi bir sıfatını kabul etmeyen, kelâmı da sıfat değil, Allah'ın bir fiili olarak gören dolayısıyla kelâm ve kelâmullahın hâdis, Kur'ân'ın da mahluk olduğunu savunan⁵⁴ Mu'tezile ile mücadele ederken diğer taraftan Haşeviyye'yi⁵⁵ de eleştirmekten geri kalmaz. Zira Cüveynî'ye göre onlar "kelâmullah kadîmdir, ezeldir" derken kelâmullahın harfler ve seslerden oluştuğunu; Kur'ân okunurken işitilenlerin bizzat Allah kelâmı olduğunu iddia etmişlerdir. Hatta bir kısmı daha da ileri giderek Kur'ân tilâveti esnasında işitilenin Allah'ın sesi olduğunu ileri sürmüştür. Kelâmın kadîm olduğunu söylerken aynı zamanda onun harf ve seslerden oluştuğunu düşünceleri bakımından onların görüşü sakattır. Çünkü ses ve harfler hâdistir ve hâdislere dayanan ezeli olamaz. Onlar ise hâdisi ezeli kabul ederek aklın bedihî hükümlerine aykırı hareket etmişlerdir.⁵⁶ Hem Mu'tezile hem de Haşeviyye kelâmı harfler ve seslerden ibaret kabul ettikleri halde, kelâmullahın yani Kur'ân'ın birinciler tarafından mahluk, ikinciler tarafından ise kadîm olduğunun savunulması dikkat çekicidir.

Cüveynî'ye göre hem Mu'tezile hem de Haşeviyye ve onlar gibi düşünener yanlıs hükme ulaşmışlardır. Zira kelâmın Allah'ın zâtıyla kâim olan yönü kadîm, mushaflara yazılan, okunan, ezberlenen ve işitilen kelâmullah ise hâdistir. O, bunu çeşitli örneklerle izah etmektedir. Sözelimi, kıraat (Kur'ân okuma) insanlara ait, teşvik edilen ve terkinden sakındırılan bir fiildir. Bazı okuyuşların düzgün, bazılarının hatalı olduğu ise aşıkardır. Böyle farklı şekilde değerlendirilen fiillerin ezeli sifata hamledilerek Allah'a isnad edilmesi doğru değildir. Okuma (*kıraat*) ile okunan şey arasındaki ilişki, zikir ile mezkur arasındaki ilişki gibidir. İnsanların zikretmesi hâdis olduğu halde zikredilen Allah kadîmdir. Her ne kadar zikredilen Allah olsa da "Allah zikir, tesbih, temciddir" denilemez. Dolayısıyla insanlar tarafından okunan ibarelerin bizzat kendileri değil, delalet ettikleri anlam kadîm kelâmdır. "Allah'ın kelâmı mushaflarda yazılıdır" ifadesi de aynı şekilde

⁵⁴ Kâdı Abdülcebbar, **el-Muğnî**, VII, s. 84-86, 113, 218-219.

⁵⁵ Haşeviyye, akıl yürütmeyi reddedip sadece nakle itibar eden ve özellikle ulûhiyet meselelerinde naslar arasında bağlantı kuramayarak teşbih ve teccime kadar varan telakkileri benimseyenler, tarzında genel bir şekilde tarif edilmekle birlikte bunun kapsamına kimlerin girdiğini her zaman tam anlamıyla belirlemek mümkün olmamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Metin Yurdagür, "*Haşeviyye*", **DİA**, XVI, İstanbul 1997, s. 426-427; Bu tabirle Cüveynî'nin Ahmed b. Hanbel devrinde yaşayan ve kelâmullahın kîdemi yanında mushaflarda yazılı olan, okunan, işitilen, ezberlenen Kur'ân'ın da kadîm olduğunu iddia edenleri kastettiği görülmektedir. Bkz. Cüveynî, **el-Akîdetü'n-nizâmiyye**, s. 20-21.

⁵⁶ Cüveynî, **Kitâbü'l-İrşâd**, s. 128/115-116.

anlaşılmalıdır, yani satırlar ve bulunduğu kâğıt gibi malzemeler değil, onların medlûlü ve mefhûmu kelâm-ı kadîmdir.⁵⁷

Müslümanların kullanımında kelâmullahın işitilen olarak isimlendirildiğini belirten Cüveynî, buna “وَإِنْ أَخَذَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ / Eğer müşriklerden biri senden güvence talep ederse, Allah'ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar onlara emân ver.”⁵⁸ ayetini delil gösterir. O, işitme/dinlemenin, mânâsı ve muktezası aynı olmayan çeşitli anlamlara gelen (muhtemel) bir lafız olduğunu, onunla bazen idrak, bazen anlama ve kavrama, bazen itaat ve boyun eğme, bazen de icabet (talebi yerine getirme) kastedildiğini ifade eder. Ona göre işitmenin anlamlarından birinin duyma/algılama olduğu açıktır, herkes tarafından bilinir. Ancak, anlama, kavrama ve bilme anlamları da yaygındır. Mesela inatçı kâfirlerin sağır olarak nitelenmesi⁵⁹ onların duyularının bozukluğunu değil, Allah'ın ayetleri üzerinde düşünmekten (tedebbür), mânâlarını anlamaktan ve uyarıldıkları hususları kavramaktan yüz çevirmelerini vurgular. Özetle duyulan şeyin sesler olduğu kesindir. “Allah'ın kelâmı işitilendir” ifadesiyle, duyulan seslerin değil onlardan anlaşılan ve kavranılan mânânın Allah'ın kelâmı olduğu kastedilir.⁶⁰

Sonuç:

Kelâmullah ve kelâm-ı nefsi konusu, Cüveynî'nin eserlerinde ele alıp tartıştığı temel sorunlardan biridir.

Tevhid ilkeleri gereğince taaddüd-i kudemâdan sakınmak için Allah'ın zâtından ayrı herhangi bir sıfatının bulunmadığını savunan Mu'tezile'ye karşılık Cüveynî, Allah'ın ezeli bir kelâm ile mütekellim olduğunu kabul etmiştir. Bunu, “kıyâsu'l-gâib ale'ş-şâhid” ilkesine başvurarak konuşamamanın bir eksiklik, Allah'ın da her türlü kusurdan münezzehtir bir varlık oluşuna dayandırmıştır. Cüveynî, Allah'ın her türlü noksanlık ve kusurdan münezzehtir oluşunu, kâinattan hareket ederek aklen ispatlama çabası içerisinde görünse de bu hususta asıl delilin nakil ve nakle dayalı icma olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte Cüveynî, naklin ve icmanın temelde Allah'ın kelâmına dayanması sebebiyle Allah'ın kelâmının ispatının yine kelâmla sabit icmaya dayandırılmasının doğru olmayacağı yönündeki endişeyi giderebilecek tatminkâr bir çözüm önermemiştir.

⁵⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 130-133/116-118; *el-Akâidetü'n-nizâmiyye*, s. 20-22; *Lüma'u'l-edille*, s. 92-93. Ayrıca bkz. İbnü'l-Emir, *el-Kâmil fi usûl'd-dîn*, II, s. 470-473.

⁵⁸ Tevbe, 9/6.

⁵⁹ Bakara, 2/170-171.

⁶⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 133-134/118-119; *el-Akâidetü'n-nizâmiyye*, s. 20-22; *Lüma'u'l-edille*, s. 92-93. Ayrıca bkz. İbnü'l-Emir, *el-Kâmil fi usûl'd-dîn*, II, s. 474-475.

Mu'tezile'nin "mütekellim, kelâm fiilini yapandır" şeklindeki tanımını Cüveynî, her şeyin failinin Allah olduğu inancına aykırı görür. Ona göre, mütekellim, kelâmın kendisiyle kâim olduğu kimsedir. Kelâmı ise "...ortak olarak kullanılan işaretler ile ibarelerin delalet ettiği, nefis/kişi ile kâim bir sözdür" şeklinde tarif etmiştir. O, insanlar tarafından ezberlenen, okunan, işitilen ve mushaflara yazılan kelâmullahın, yani Kur'ân'ın ezeli mi, yoksa mahluk mu olduğu hususunu, Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından öne çıkarılan *kelâm-ı nefsi* kavramı çerçevesinde tartışmıştır.

Ehl-i Sünnet'in kelâmullah özellikle de kelâm-ı nefsi anlayışının, daha çok İbn Küllâb'a dayandırılmaktadır. Oysa "*Kur'ân'ın telaffuzu, okunması ya da Kur'ân'dan yazılan herhangi bir parça mahluktur; Kur'ân ise mahluk değil, Allah'ın kelâmıdır; Allah'ın kelâmı da kadim ve ezeldir*" diyen Ebû Hanife'nin ve Kur'ân'ın yarısının mahluk, diğer yarısının gayr-i mahluk olduğunu söylediği nakledilen İbnü'l-Mâcişûn'un sonraki dönemlerde kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzi şeklinde yaygınlaşan kavramların oluşmasında etkili olduğu söylenebilir.

Cüveynî, kelâm-ı nefsinin varlığını "kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid" yöntemine başvurarak ispatlamaya çalışır. Kelâm-ı nefsi, kişinin, söz ya da şekil ile dışa yansıtmadan önce, zihninde tasarlayıp oluşturduğu fikir ya da düşünce, yani bir içsel konuşmadır, yerine göre ibare de denilen söz, işaret, yazı gibi araçlarla tezahür eder. Görünür âlemde kelâm, yazılar, semboller ve işaretler değil, kişinin zihnindeki mânâ olduğuna göre, görünmeyen âleme ait kelâm da Cüveynî'ye göre, böyle olmalıdır. Nitekim o, kadim kelâmın harfler, sesler ve nağmelerden bağımsız bir şekilde Allah ile kâim bir mânâ olup harf ve ses olmadığını belirtmiştir. Çünkü harfler birbirlerini izler, belli bir düzen ve sıra takip eder. Sonra gelen veya öncelenen her şey hâdistir. Buradan hareket eden Cüveynî, yaygın bir şekilde kelâmullah olarak isimlendirilen Kur'ân'ın, insanlar tarafından yazılması, okunması, ezberlenmesi, işitilmesi gibi tezahürlerinin hâdis olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu görüşüyle o, hem Mu'tezile'ye isnad edilen Kur'ân'ın lafzının da mânâsının da mahluk olduğu fikrini, hem de Haşviyye tarafından tipik bir şekilde dillendirilen her ikisinin de ezeli ve kadim olduğu iddiasını tenkid etmiştir.

Netice itibariyle şunları söyleyebiliriz: Cüveynî yazılan, okunan, ezberlenen ve işitilen kelâmullah yani Kur'ân ile Allah'ın zâtıyla kâim, kadim kelâmı birbirinden ayırmıştır. Ona göre Allah'ın zâtıyla kâim olan kelâm kadim; mushaflara yazılan, okunan, ezberlenen ve işitilen kelâmullah ise hâdistir. Eş'arî mezhebine mensup bir kelâmcı olan Cüveynî'nin kelâmullah ve kelâm-ı nefsi konusunda söylediklerinin, kendisinden üç asır önce yaşayan Ebû Hanife'nin daha yalın bir şekilde dile getirdiği görüşleriyle uyumlu olduğu görülmüştür.

KAYNAKÇA:

- Akoğlu**, Muharrem, **Mihne Sürecinde Mu'tezile**, (İz Yayıncılık), İstanbul 2006.
- Altundağ**, Mustafa, “*Kelâmullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî' Ayrımı*”, **MÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XVIII (2000), ss. 149-181.
- Arslan**, İbrahim, “*Sözün Mahiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelamullah (Dilbilimsel Bir Yaklaşım)*”, **Kelim Araştırmaları**, 3/1 (2005), www.kelim.org, ss. 141-163.
- Ay**, Mahmut, **Mu'tezile ve Siyaset**, (Pınar Yayınları), İstanbul 2002.
- Aydınlı**, Osman, “*Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslam Düşüncesine Katkıları*”, **Marife**, 3/3, Konya 2003, ss. 27-54.
- Bedevî**, Abdurrahman, **Mezâhibü'l-İslâmiyyîn**, (Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn), Beyrut 1997.
- Bâkullânî**, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî, (403/1013); **Temhidü'l-evâil ve telhisü'd-delâil**, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, (Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye), Beyrut 1986.
- el-İnsâf fi mâ yecübü i'tikâdühü velâ yecüzü'l-cehlü bihi**, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, (Âlemü'l-Kütüb), Beyrut 1986.
- Bozkurt**, Nahide, **Mu'tezile'nin Altın Çağı**, (Ankara Okulu Yayınları), Ankara 2002.
- Cüveynî**, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik (478/1085), **Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd**, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - A. Abdülmün'im Abdülhamîd, (Mektebetü'l-Hancî), Kahire 2002.
- İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd**, çev: A. Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları), Ankara 2010.
- Lüma'u'l-edille fi kavâidi akâ'idi ehli's-sünne ve'l-cemâa**, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, (Dârü'l-Misriyye), Kahire 1965.
- el-Burhân fi usûli'l-fikh**, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Katar 1978-79, I-II.
- Dîb**, **Abdülazîm**, “*Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn*”, **DİA**, VIII, İstanbul 1993, s. 141-144.
- Ebû Hanife**, Numan b. Sâbit (150/767), **el-Fikhu'l-Ekber**, (**İmâm-ı A'zamın Beş Eseri**, içinde), çev. Mustafa Öz, (MÜ. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), İstanbul 1992.
- Eş'arî**, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail (324/936), **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-müsallîn**, II, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (el-Mektebetü'l-Asriyye), Beyrut 1995, I-II.
- el-İbâne an usûli'd-diyâne**, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, (Dârü'l-Kitâb) Kahire 1987, I-II.
- Günay**, H. Mehmet, “*İbnü'l-Mâcişün*”, **DİA**, XXI, İstanbul 2000, s. 122-123.
- Güneş**, Kamil, **İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass**, (İnsan Yayınları), İstanbul 2003.
- Işık**, Aydın, **İnanç Krizi**, (Ötüken Neşriyat) İstanbul 2009.
- İbnü'l-Emir**, Mûsa b. Muhammed et-Tebrizî (736/1335), **el-Kâmil fi usûl'd-dîn fi ihtisâri's-şâmil fi usûli'd-dîn**, thk. Cemal Abdünnâsır Abdülmün'im, (Dârü's-Selâm), Kahire 2010, I-II.
- Kâdı Abdülcebbar**, Ebu'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî (415/1025), **el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl**, VII, thk. İbrahim el-Ebyârî, (Dârü'l-Misriyye) Kahire 1961.
- Şerhu'l-usûli'l-hamse**, thk. Abdülkerim Osman, (Mektebetü Vehbiyye), Kahire 1996.
- Macit**, Nadim, **Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu, İlk Öncüleri ve Görüşleri**, (İhtar Yayıncılık), Erzurum 1995.
- Mâtürîdî**, Ebû Mansur Mumammed b. Muhammed el- (333/944), **Kitâbü't-Tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçî, (TDV. İsam Yayınları), Ankara 2003.
- Memiş**, Murat, “*Eş'arîliğe Yaptığı Katkıları Bakımından Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî*”, **Kelim Araştırmaları**, 7/1 (Ocak 2009), www.kelim.org, ss. 97-120.
- Öge**, Sinan **İlâhî Kelâmın Yapısı**, (İnsan Yayınları), İstanbul 2008.

Öçal, Şamil, “*Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî*”, **İslâmiyât**, cilt 2 sayı 1 Ocak-Mart 1999, Ankara 1999, ss. 61–84.

Sâbûnî, Nureddin (580/1184), **Mâtürîdiyye Akaidi**, çev. Bekir Topaloğlu, (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), Ankara 1979.

Teftazânî, Mes'ud b. Ömer Sa'duddîn (793/1390), **Şerhu'l-Makâsîd**, thk. İbrâhim Şemseddîn, (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye) Beyrut 2001, I-III.

Watt, W. Montgomery, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, (Sarkaç Yayınları), Ankara 2010.

Yurdagür, Metin, **Allah'ın Sıfatları Esmâü'l-Hüsnâ**, (Marifet Yayınları), İstanbul 1984. “*Haşviyye*”, **DİA**, XVI, s. 426-427; İstanbul 1997.

Yüksel, Azmi, “*Ahtal*”, **DİA**, II, İstanbul 1989, ss.183–184.