

Mütekellimlere Göre Kelam-ı Nefsî ve İşitilebilirliği

Recep Ardoğan

Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kelam Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
ardogan46@gmail.com

Öz

Halku'l-kur'an konusunda Eş'ariyye ve Mâturîdiyye lafzî kelam – nefsi kelam ayrımına başvurmuş, bu ayrım da nefsi kelamın işitilebilir olup olmadığı sorusunu gündeme getirmiştir. Nefsî kelam çoğu Eş'arîlere göre işitilebilir; Maturîdîlerin geneline göre ise işitilemez. Makalede Eş'ariyye ile Maturîdiyye arasında ihtilaf noktalarından sayılan kelam-ı nefsinin işitilebilirliği noktasında her iki ekolün kendi içinde görüş birliği içinde olmadığı ortaya konacaktır. Ayrıca onun işitilebilirliğini kabul eden bazı kelimcilerin bununla duyuyu algılamayı kastetmedikleri tespit edilecektir. Onların işitilebilir olma ile mananın doğrudan kavranmasını kastettikleri gösterilecektir. Diğerlerine göre ise kelam-ı nefsinin işitilmesi, bu dünyadakinden tamamen farklı, ses ve harfleri algılamamanın ötesinde bir kavrayıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, mükellim, halkulkur'an, mahlûk, harf, ses, kelam-ı nefsi, sem'

Divine Discourse and its Audibility According to Muslim Theologians

In the subject of creation of Quran, Ash'ariyyah and Maturidiyyah distinguished verbal discourse (revelation) and divine interior speech, which then did raise up the question of whether divine interior speech is audible or not. Divine interior speech is audible according to the most of the Ash'arites, while it is not audible according to the Maturidites in general. In this study, it was aimed to indicate that there is no concensus among the scholars of each school about audibility of divine interior speech, which is considered as one of the points of conflict between two schools. Besides, it was pointed out that the theologians, who acknowledge audibility of divine interior speech, did not mean detection by sense of hearing but direct understanding of the meaning by acknowledging audibility. According to other theologians, audibility of divine interior speech is totally different from ordinary audibility in the world and beyond the understanding which is based on detection of voice and letters.

Key Words: Speech, discourser, creation of Quran, creature, letter, voice, God's interior speech, hearing

Atıf

Recep Ardoğan, Mütekellimlere Göre Kelam-ı Nefsî ve İşitilebilirliği,
Marife, Yaz 2013, ss. 177-197

Giriş

Ehl-i sünnetin iki kelam ekolü olan Mâturîdiyye ile Eş'ariyye arasında gerek lazfî, gerekse ayrıntılara ilişkin manevî ihtilafların görüldüğü konular vardır. Bazı Mâturîdî kelimacılar, bu ihtilaf konularının sayısını artırıp, bu meselelerde Mâturîdîlerin daha isabetli görüşler ortaya koyduğunu göstermeye çalışmışlardır. Zebidî (ö. 1205/1791) ve Subkî (ö. 771/1369) gibi âlimler ise Ehl-i Sünnetin bidat ehli sapkın gruplar gibi içlerinde derin bir ihtilafa düşmediklerini, birbirini küfür veya dalaletle itham etmediklerini göstermeye çalışmışlardır. Ehl-i Sünnetin iki kelam ekolünün ihtilaf ettiği konulardan biri de kelam-ı nefsinin işitilip işitilemeyeceğidir.¹

Lafzî kelamının işitilebilir olduğu açıktır ve bu konuda ihtilaf yoktur. Bunun yanında nefsî kelamı kabul etmeyenler, nefsî kelamın işitilebilir olup olmadığı tartışmasının dışında kalmaktadır. İşte bu makalede, *lafzî kelam – nefsî kelam* kavramsallaştırması incelenecek ve nefsî kelamın işitilmesinin mümkün olup olmadığına ilişkin görüşler detaylı olarak ele alınacaktır. Halku'l-Kur'an konusundaki tartışmalara ve farklı görüşlere ait delillere ise bu makalenin sınırlarını aşacağı ve bu konuya tahsis ettiğim ayrı bir makalede ele alınacağı için yer verilmeyecektir.

1. Lafzî Kelam-Nefsî Kelam Ayrımı

Mu'tezile'ye göre belli bir düzen üzere harfler ve seslerin ardı ardına hudûsundan ibaret olan ilahî kelam, Allah dışında bir varlıkta kaimdir. Allah'ın mütekellim oluşu da O'nun ses ve harfleri, Cebrail, Peygamber ve Levh-i Mahfuz'da veya ağaç gibi başka bir şeyde var etmesinden ibarettir. Allah'ın Hz. Musa'ya seslenmesi ve peygamberlere vahiyetmesi, kelamı yaratmasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla Mu'tezile, kelamın Allah'ın sıfatı değil fiili olduğunu, lafzî kelam dışında onun bir hakikati olmadığını ileri sürer ve kelam-ı nefsiyi kabul etmez.²

Kur'an'ın mahluk olduğunu savunan Mu'tezile ve Cehmiyye, çeşitli deliller ileri sürmüştür.³ Ancak bunlar, harfler, sesler ve ibarelerin Allah dışındaki varlıklarda sonradan var edildiğine ilişkindir. Eş'arîler ve Mâturîdîler ise bu hâdis ibareleri "*lafzî kelam*" olarak kavramlaştırırlar. Onlara göre, lafzî kelamın ötesinde Allah'ın zatında kaim bir mana vardır. Bu, ibareler ve işaretlerin delalet ettiği hakikî

¹ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, III, 377-389; ez-Zebidî, *İthâfî's-Sâde*, II, 13.

² Kâdî Abdulcebbar, "el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn", s. 193; eş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, s. 288; el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 139, 144; es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, s. 31.

³ Mu'tezile'ye göre kelam ve ilim, irade, kudret gibi meânî sıfatların ezeli kabul edilmesi, "*teaddüd-i kudemâ*"ya yani "kadimlerin çokluğu"na yol açar. el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, s. 59. Ayrıca muhatap yokken emir, nehiy ve haberle hitapta bulunmak abes ve sefehtir. Bu da Allah hakkında düşünülemediği için onun kelamının ezeli olması imkânsızdır. Bunun yanında ilahî kitaplardan kronolojik sıralamayla, inzâl ve tenzîl kavramlarıyla söz edilmesi de Mu'tezile'ye göre hudûs âlemettir. Kâdî Abdulcebbar, "el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn", s. 194.

kelamdır.⁴ Hakikati iç dünyada gerçekleşen, lafzın ötesindeki bu manaya “*nefsî kelam* (*kelam-ı nefsi*, كَلَامُ النَّفْسِ، الكلام النَّفْسِيّ، کَلَامٌ نَفْسِيّ)” adı verilir.

Kelam-ı nefsinin varlığı, Araplar arasında görülen ve kelamın hakikatinin nefisteki mana olduğunu anlatan ifadelerle temellendirilir. Örneğin, Şair Ahtal’ın (ö. 90/710) “جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَيِ الْفَوَادِ دَلِيلًا” (*Asıl kelam gerçekte kalptedir, Kalbe delil kılınmıştır dil.*)” dizeleri dille ifade edilse de kelamın nefiste olduğunu ifade etmektedir. Yine “إِنِّي زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي مَقَالَةً” (*Ben nefsimde/zihnimde bir söz tasarladım.*)” ve “إِنَّ فِي نَفْسِي كَلَامًا أُرِيدُ أَنْ أَذْكَرَ لَكَ” (*İçimde sana söylemek istediğim bir kelam var.*)” gibi kullanımlarında kelam, henüz lafızlara aktarılmamış bir manayı ifade etmektedir. Ancak, manaya delalet ettiği için bu lafızlar da kelam olarak isimlendirilir. Bu da “*Filancanın ilmini işittim.*” derken onun ilmine delalet eden sözlerine ‘*ilim*’ denmesi gibidir. Buna göre asıl kelam, bazen bu işitilen seslerle ifade edilen bazen de başka şeylerle dile getirilen nefiste kaim manadan ibarettir.⁵

Kelam-ı nefsinin varlığına “...Onlar sana açıklayamadıklarını içlerinde saklıyorlar (يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ)...”⁶ ayeti de delil gösterilir. “Münafıklar sana geldiklerinde ‘Biz, senin Allah’ın Rasûlü olduğuna şahitlik ederiz.’ derler. Allah senin, elbette rasulü olduğunu bilir. Allah, münafıkların yalancı olduklarına da şahitlik eder (إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ)”⁷ ayetinde de Allah, münafıkların yalancı olduklarını bildirirken onların nefislerinde olanı kastetmiş, Hz. Peygamber’e söylediklerini kastetmemiştir. Çünkü onların Hz. Nebi’ye söyledikleri doğrudur ama şahadet ettiklerini söylemeleri içlerindeki kelama aykırıdır. Dolayısıyla kelamın; gerek talebin gerekse haberin hakikati, bu lafız ve ibarelerin, ses ve harflerin ötesinde bunların delalet ettiği manadır.⁸ Başka bir ifadeyle asıl kelam, kelam-ı nefsidir. Bu durumda Mu’tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilafın özü, “Allah tarafından başkasında var edilen sesler ve harfler”in ötesinde bir mananın yani kelam-i nefsinin ispatı ve nefyine; Kur’an’ın “nefsî kelam” mı “hissî kelam” mı olduğu hususuna dayanır.⁹ Ehl-i Sünnet, Allah’ın kelam-ı nefsi ile mütekellim olduğunu kabul eder. Mu’tezile ise kelam-ı nefsi’nin ya varlığını ya da onun kadim olduğunu reddeder.¹⁰

⁴ el-İci, *el-Mevâkıf*, s. 294; İbn Ebî Şerif, “el-Müsâmere”, s. 73.

⁵ el-Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 283-284. Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 100; el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İtikâd*, s. 60; eş-Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm*, s. 292; Ebu’l-Mu’in en-Neseî, *Tebziratü’l-Edille*, I, 371; el-Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, I, 304; es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 32; Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 88.

⁶ Âl-i İmrân, 154. Ayrıca bk. Ra’d 13/10; Mücadele, 58/8. Kâdî Abdulcebbar da “...Onlar kalplerinde olmayanı dilleriyle söylerler (يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ) (Feth, 48/11.) ayetinin kelam-ı nefsinin varlığını değil ancak onların kalplerinde bir kelamın olmadığına delil olduğunu söyler. *el-Muğni*, VII, 17.

⁷ Münafikûn, 63/1.

⁸ er-Râzî, *Kitâbu’l-Erba’in*, s. 172; es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 32; el-Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 284; el-Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, I, 304.

⁹ el-Beyâdî, *İşârâtü’l-Merâm*, s. 144; er-Râzî, *Kitâbu’l-Erba’in*, s. 175.

¹⁰ Râzî, *Kelam’a Giriş (el-Muhassal)*, 180.

el-Cübbâî iç-sesleri ve zihindeki düşünceleri ifade eden havâtırın işitme duyusuyla algılandığını söylemiştir. Cüveynî bunun muhtemelen kelâm-ı nefsinin varlığını kabul anlamına geldiğini söyler.

→

Kadî Abdulcebbar'a göre, [harf ve seslerle oluşmadığı söylenen] mananın nasıl oluştuğu ispat edilmelidir. Onun nasıl oluştuğu bilinmeden dile getirilenin o olduğu da bilinmez.¹¹ Oysa nefsi kelamın fiil olmadığını söylemek onun oluşumundan söz edilemeyeceği manasına gelir. Ayrıca onun tasavvurumuzu aşması, olmadığı manasına gelmez. Kadî Abdulcebbar'a göre, görünür âlemdeki harfler ve seslerden oluşan kelimadan farklı bir şeyin kelam olması mümkün görülürse o takdirde Allah'ın cisimlerin ve renklerin hakikatine aykırı olmakla birlikte cisim ve renk olması da mümkün görülür.¹² Oysa mana ve lafız ayrımı, kelam için söz konusu iken cisim, renk ve şekilde mana ve lafız ayrımı yoktur. Bunun yanında, insanların, ibare ve işaretlere dökülmemiş mana için kelam dediği de malumdur.

Eş'ariyye ve Mâturîdiyye'ye göre Allah'ın kelamı, hakikaten kalplerde ezberlenir, dillerle tilavet olunur, mushaflara yazılır, kulaklarla işitilir. Bununla birlikte o, bunlardan hiçbirine hulul etmez. Bu, üzerine ateş yazıldığında, bir sayfaya ateşin hulul etmemesi gibidir. Çünkü hulul olsaydı, sayfa yanardı. Kelamullah da kalbe, dile... hulül etseydi hulul ettiği mahal, onunla mütekellim, emredici ve nehyedici olurdu. Dolayısıyla o, kalplere ve kâğıtlara geçişle zat-ı ilahîden ayrılmaz ve kopmaz.¹³ Kıraat, hıfz, kitabet; Kur'an'ın metnini oluşturan harfler, bunların telaffuzu olan sesler ise lafzî kelamdır ve Allah'ın fiilidir. Bu ayrım, Mu'tezile'nin halku'l-Kur'an'ı temellendirmek için sıraladıkları delillerin, Eş'ariyye ve Mâturîdiyye tarafından zamanla kabul gördüğü anlamına gelir. Onlar, Mu'tezile'nin delillerinin yalnızca lafzî kelamın muhdes ve yaratılmış olduğuna delil oluşturacağını ve Hanbelilere yönelik olduğunu söylemişlerdir. Halku'l-Kur'an görüşünü dalâlet ve küfür ile itham ettikleri bir sürecin ardından onların, Mu'tezilî argümanlara karşı savunma konumuna geçmeleri dikkat çekicidir. Bu olgu karşısında, konuyla ilgili tartışmanın sonraki aşamasında Mu'tezile'nin yerini Ehl-i Sünnet kelamının aldığı, kelam-ı nefsinin Mu'tezile'den -dolaylı olarak- geriye kalan bir kavram olduğu akla gelmektedir. Bu aşamada, artık Mu'tezile'nin istidlal ve delilleri, Ehl-i Sünnet kelamına dâhil olmuştur. Önemli bir farkla ki, Ehl-i Sünnet, ilahî zatta kaim bir sıfat olarak kelamın varlığını ve ezeliğini kabul eder. Bu sıfatı da Kur'an'a ait harfler ve seslerin ötesinde bir mana olarak kelamla aynileştirir. Kelamın yansıması, tezahürü ve taalluku ise Allah'ın fiilleri ve kulların kesbi olan harfler ve seslerdir.

1.1. Kelam-ı Nefsî'nin Hudûs Belirtilerinden Uzak Oluşu

Kelam-ı nefsi, kelamın yaratılmışlara ait özellikler taşıdığına ilişkin Mu'tezilî argümanlara karşı gelişmiştir. Bu nedenle o, hâdis ve yaratılmış oluşu gerektiren tüm arazları dışlayacak şekilde tanımlanır. Buna göre Allah, ezeli, ebedî; zatıyla kaim, zatından ayrılmayan ve onu terk etmeyen; harfler ve sesler cinsinden olmayan; yer kaplamayan (gayr-i mütehayyiz) ve parçalara ayrılmayan tek bir kelamla

→

Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 98.

¹¹ Abdulcebbar, *el-Muğni*, VII, 17.

¹² Kâdî Abdulcebbar, "el-Muhtasâr fi Usûli'd-Dîn", s. 193.

¹³ el-Bâkullânî, *el-İnsâf*, s. 26; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 117-118; Gazzalî, *Kitâbu'l-Erba'in*, s. 13; el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 91.

mütekellimdir.¹⁴ Onun kelamı tektir; bölünemez, kısımlara ayrılamaz; harf ve ses, İbranice, Süryanice, Arapça... değildir.¹⁵

Bu noktada, Allah'ın zatıyla kaim kadim mana tek iken vahyedilen kelamda farklılaşma ve çeşitlenmenin nasıl olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Nitekim *Tahavî Akidesi*'nin selefi eğilimli şarihi Ali b. Ebi'l-İzz, kelamın tek oluşunu kabul etmez. Ona göre kelamın tek olması halinde şu ayetin manası ile bu ayetin manası aynı olurdu.¹⁶ Eğer mana tek ve bölünmezse, lafzî kelamda bir fiilin veya terkin talebini içeren emir ve nehiy; olan ve olacağı dair haber; istihbar ve nida; va'd ve vaîd, nâsîh ve mansûh nasıl olabilir?

Mâturîdî âlim Âlâeddin el-Üsmendî (ö. 552/1157), bu soruyu şöyle yanıtlar: "Kelam zatı itibarıyla emir, nehiy ve haber değildir. Bilakis onun, emir olmasını irade etme nedeniyle emir, nehy olmasını irade etme nedeniyle nehiy... olması mümkündür. Tek bir kelamla bir şey emretme, diğer bir şeyi nehyetme ve üçüncü bir şeyden haber verme irade edilebilir. Tek bir kelam da bu sıfatlarla nitelenir. Örneğin, bir kişi diğerine "Bil ki 'Zeyd' dediğimde sana kalkmanı emretmeyi, seni yemekten nehyetmeyi ve sana Amr'ın evde olduğunu haber vermeyi irade ediyorum." diye söyler ve ardından "Zeyd" der. Bu tek söz emir, nehiy ve haber olur. Bu görünen âlemde mümkün olunca gayb âleminde de mümkün olur."¹⁷ Ancak bu örnekte kelamın hakikatini araştırınca, bunun "zeyd" sözü değil, ondan önce tasarlanan emir, nehiy ve haber olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu örnek, açıklanan fikre aykırıdır. Ayrıca bu açıklamada ezeli sığata, irade ilişmektedir.

Yukarıdaki soruya verilen cevaplardan biri de beşerî alanda ibarelerin farklılaştığı ve çeşitlendiği şeklindedir. İbareler, zaman, mekân ve toplumlara göre farklılaşırken nefsi mana farklılaşmaz.¹⁸ es-Sâbûnî de söz konusu çeşitlenmenin *taalluk* hasebiyle olduğunu söyler.¹⁹

Eş'arî'ye göre de kelam, tek bir hususiyeti olan tek bir sıfattır. Emir, nehiy ve haber, kelamın bölümleri değil vasıflardır. Bu, malumların çok ve çeşitli olmakla birlikte Allah'ın ilminin tek sıfat olması ve özünde çeşitlenmemesi gibidir. Kelam sıfatının da müteallakları çok çeşitlidir ama bu, sıfatta taaddüd gerektirmez.²⁰

Gazzalî ise Mu'tezile'nin meânî sıfatları nefyetmesinin küfr olduğuna ilişkin "Mu'tezile, hem tanım hem hakikat olarak farklı sıfatlar olan ilim, kudret ve hayatın ifade ettiklerinin (faide), tek bir zattan sudur ettiğini ileri sürmüşlerdir. Oysa farklı hakikatlerin birlik (ittihad) ile nitelenmesi veya tek bir zatın yerine geçmesi im-

¹⁴ es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 31.

¹⁵ Mâturîdî, "Risâle fi'l-Akâid", s. 11; Kutluboğa, "Şerhu'l-Müsâyere", s. 70.

¹⁶ İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu't-Tahâviyye*, s. 140-141.

¹⁷ el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, s. 81-82.

¹⁸ el-İcî, *el-Mevâkıf*, s. 294; İbn Ebi Şerif, "el-Müsâmere", s. 73. Mâturîdî, *Risâle fi'l-Akâid*'de insanların Allah'ın zatını çeşitli isimlerle, zat sıfatları olan hayat, ilim, beka sıfatlarını türlü ibarelerle dile getirdikleri gibi tek olan Kur'an'ı değişik ibarelerle dile getirdiklerini söyler. *Risâle fi'l-Akâid*, 11. Kur'an'ın lafız olarak da Allah'a ait olduğunu düşününce, bu ifadelerde, eğer huruf-ı seb'a ve vücuh ya da kıraati kastedilmiyorsa, temel bir yanlışlık vardır.

¹⁹ es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 31.

²⁰ eş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, s. 291.

kânsızdır.” iddiasını değerlendirirken Eş’arî’nin “Kelam, Allah’ın, zatıyla kaim zait sıfatıdır. Tek olmakla birlikte o Tevrat’tır, İncil’dir, Zebur’dur ve Kur’an’dır; emir, nehiy, haber ve istihbardır.” görüşüne dikkat çeker. Emir, nehiy ve haberin farklı hakikatler olduğunu vurgular. Çünkü haber, tasdik ve tezkibe konudur. Oysa emir ve nehiy ise itaat veya isyana konudur.²¹

Ezelî kelamın nasıl tek olduğunu, tekliğinin keyfiyetini açıklama noktasında kelimacılar ihtilaf etmişlerdir. Bazıları kelamın nevi bakımından tekliğini yani tek bir türde, haber türünde olduğunu ileri sürmüştür. Bu, Razî de dâhil olmak üzere Eş’arîlerin çoğunluğuna ait bir görüştür.²² Razî’nin açıklamalarına göre, kelamın tümü haberdir. Çünkü emir, fiili yaparsa övgüye, terk ederse kötölemeye müstahak olacağını anlatmaktan ibarettir. Nehiy de bunun gibidir. Dolayısıyla Allah’ın kelamı tektir.²³ Va’d ve vâid, haber verenden gelecekte bir yarar veya zarar göreceğini bildirmektir. İstihbâr, kendine bildirilmesi isteğini haber vermektir. Nidâ da muhatabı çağırdığını, huzuruna gelmesini istediğini bildirmektir.²⁴

Kelamullah meselesindeki en önemli tartışma noktalarından biri de zamandır. Beşeri alanda söz ve zaman birlikte akar. Bu nedenle dilde geçmiş, şimdi ve gelecek vardır. Özellikle fiil kipi mutlaka belli bir zamana işaret eder.

Bir yaklaşıma göre kelam sıfatının tecellisinin ezeli olması hâlinde Allah’ın ezelde konuşmuş ve bu konuşmayı bitirmiş olması gerekir. Her şeyi ezelde yaratmak, konuşmak ve irade etmek, bu sıfatların bugün özelliğini yitirdiği anlamına gelir. Filozofların Allah’ı ilk sebep olarak görmeleri ile ilahî sıfatların ezeli, değişmez, kısımlanmaz olduğu görüşü arasındaki fark, Allah’ı kendisinin ezelde murat ettiği şeylere hapsetmekten başka bir şey değildir. Hâlbuki “*O her gün bir halde dir.*”²⁵ ayetine göre Allah, her şeyi ezelde yapıp bitiren ve sonra da atıl bir halde bekleyen bir varlık değildir.²⁶ Oysa, bu tenkitten kelam, zaman içinde olan bir tealluk ve fiil olarak düşünülmektedir. Ehl-i Sünnet, sıfat ile onun âlem-i şahadetteki tecellisini ayırt etmiş ve ikincisinin fiil olduğunu söylemiştir. Onlara göre Allah’ın zâtı ve kadim sıfatları değişime uğramaz, üzerinden zaman geçmez. Allah’ın kelamı da -ezelde zamanın yokluğu nedeniyle- geçmiş, şimdi ve gelecek vasfını taşımaz. Bunlarla vasıflanması, ancak taalluklarına göre zaman içinde olur. Yine denir ki, Allah’ın zatında Nuh’u resul olarak gönderme haberi mutlak olarak kaim olur. Bu haberde değil haberin lafzında değişme olur; böylelikle lafız mazi, hâl ve geleceğe delalet eder. Bu da Allah’ın ilmi gibidir; ilahî ilim değişmez ancak malumda değişim olur.²⁷ Örneğin, Allah’ın Hz. Âdem’in varlığına ilişkin ezeli ilmi, Hz. Âdem’in varolma anında onun var varolacağı bilgisi, varolduğu zamanda ise onun

²¹ el-Gazzalî, *Faysalüt’-Tefrika*, s. 239.

²² Şeyhzâde, *Nazmü’l-Ferâid*, s. 13.

²³ er-Râzî, *Kitâbu’l-Erba’in*, s. 177.

²⁴ el-Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, I, 302.

²⁵ Rahman, 55/29.

²⁶ Baktır, “Allah’ın Fiilî Sıfatlarında Zaman Sorunu”, s. 105-106.

²⁷ İbn Ebî Şerif, “el-Müsâmere”, *Kitabu’l-Musâyere*, s. 74. Mâtürîdî’nin Allah’ın kelamının zaman ve mekâna taallukunun bulunmadığını vurgulamasını (Mâtürîdî, “Risâle fi’l-Akâid”, s. 12.) da “*ezeli mana*”yı “*zaman ve mekânda somutlaşmış olan*”dan ayırt etmek olarak yorumlayabiliriz.

mevcut olduğu bilgisi, ölümünden sonra ise onun mevcut olmuş olduğu bilgisidir. Bunun gibi Allah'ın kelamı da kelamın kendinde bir değişim olmaksızın;

- Ezelde, bu muhdeslerin varlık hâlindeki varlığının haberidir.

- Onların var olduğu hâlde ise onların mevcut olduğunun haberidir.

- Onların yok olmasından sonra da onların mevcut olmuş olduklarının haberidir.²⁸

1.2. Kelam-ı Nefsî'nin İlim ve İradeden Ayrı Oluşu

Kelam ile yakından ilgili olan ilahî sıfatların başında ilim gelir. Nitekim ilahî kelamın zamanla ilişkisi ilim sıfatının zaman ile ilişkisine benzer şekilde açıklanır. Bu noktada ilahî zatta kaim ezeli mananın ilim ve iradeyle ilişkisi gündeme gelmektedir. Ehl-i Sünnet âlimleri, ilme en yakın nefsi mana (kelam-ı nefsi) olan haberin ilimden; iradeye en yakın nefsi mana olan emrin de iradeden başka bir şey olduğunu vurgularlar. Onlara göre kişi, bilmediği, şüphe ettiği bir konuda konuşabileceği gibi bildiğinin zıddı bir haber de verebilir. Bu durum, kelamın ilimden ayrı olduğunu gösterir.²⁹ Yine kölesinin kendisine itaat edip etmeyeceğini denemek isteyen kişi örneğinde olduğu gibi bazen bir kimse istemediği bir şeyi emreder. Nitekim, ilmine aykırı olanı irade etmesi imkânsız olmakla birlikte Allah, iman etmeyeceğini bildiği hâlde Ebû Leheb'e iman etmeyi emretmiştir.³⁰ Bu örnekler, emir olmaksızın iradenin, irade olmaksızın da emrin bulunabileceğini, dolayısıyla emir ve nehyin iradeden başka bir şey olduğunu gösterir.³¹

Bu açıklamalar gösteriyor ki Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcılar, kelam-ı nefsi'yi beşerin anlayışına çeşitli ibarelerle; zaman bildiren, irade açıklayan lafızlarla aktarılsa da ezeli, tek ve değişmez olarak tanımlar. Ancak kelam-ı nefsi'nin ilim ve iradeden farkını ispata yönelik kimi örneklerde kelamın hakikati değil lafızlar sözü konusu edilmektedir. Diğer yandan Allah'ın birbirinden farklı birden fazla sıfatı olduğu kabul edilirken, belli bir sıfatın tek ve kısımlanamaz olduğunun vurgulanması dikkat çekicidir.

2. Kelam-ı Nefsînin İşitilebilir Olup Olmadığı Tartışması

Kelam-ı nefsi'nin işitilmesinin mümkün olup olmadığı Mâtürîdî ve Eş'arî kelamcılar tarafından tartışılır. Mu'tezile ise kelamın işitilmesini onun kadim olmadığına delil olarak gösterir. Onlara göre kelamın ezeli olması hâlinde Tur'da Hz. Musa'ya özgü bir mükâlemeden söz edilemez. Çünkü bu olay belli bir zaman ve mekânda olmuştur. Oysa kadim olanın zaman ve mekân dışında sürekli olması gerekir.³²

²⁸ el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, s. 82.

²⁹ el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 294.

³⁰ el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 139.

³¹ er-Râzî, *Kitâbu'l-Erba'in*, s. 173, 176; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 294.

³² Bk. el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 181.

Lafzî kelim - nefsî kelim ayrımı yapan mütekelimlere göre *olağan* koşullarda Allah'ın kelamını dinlerken ve işitirken, dinlenen ve işitilen, kelim-ı nefsî değil ona delâlet eden harfler ve sesler yani lafzî kelim ile onun okunmasıdır. *Olağanüstü* tarzda nefsî kelamın; Allah'ın zatıyla kaim kelamının işitilip işitilemeyeceği, Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu kabul edip lafzî kelim-nefsî kelim ayrımı yapan Eş'arîler ile Mâturîdîler arasındaki [lafzî ihtilaflardan değil] manevî (anlama ilişkin) tartışma konularındandır.³³ Bu konudaki farklı görüşler ve dayandıkları deliller, aşağıda ayrı ayrı ele alınacaktır.

2. 1. Kelam-ı Nefsînin İşitilemeyeceği veya İşitmenin “Bilme-Anlama”dan İbarettir Olduğu Görüşü

Bazı istisnalarla birlikte Mâturîdîlere ve Eş'arîlerden Ebû İshak İsferyîni (ö. 418/1027), Fahrüddin er-Razî (ö. 606/1210) gibi kelimcılara göre Allah'ın zatıyla kaim mana yani kelim-ı nefsî işitilemez ancak ona delalet eden lafızlar duyulabilir. Bu görüş, işitmenin ancak yaratılmış bir sesle olabileceğini vurgularken, “işitme”yi kelim-ı nefsînin algılanması olarak değil anlaşılması olarak yorumlar. es-Senûsî'nin (ö. 895/1490) açıklamalarından İbn Küllâb'ın (ö. 240/853) da kelim-ı nefsînin işitme duyusuyla değil ilim sıfatıyla algılanabileceği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.³⁴

Bu grupta olanlardan bazılarına göre de Hz. Musa ilahî kelamı her yönden gelen bir ses aracılığıyla işitmiştir. Diğer bazılarına göre de O, bir yönden gelen ama kulların kesbi olmayan bir sesle işitmiştir. el-Mâturîdî ve el-İsferyîni'ye ait görüşün bu şekilde olduğu³⁵ kabul edilirse, onlar, yaratılmış sesin işitilmesiyle kadim kelamın anlaşılmasını kastetmiş olmalıdır. Çünkü onların Allah'ın zatıyla kaim kelamı işitilemez gördükleri de nakledilmektedir. Bu durumda, kelim-ı nefsînin işitilemezliği, onu âlem-i şahadetteki gibi algılamamanın mümkün olmadığı şekilde; işitilebilirliği de onun âlem-i şahadetteki algılamadan farklı bir manada; onun kavranması ve anlaşılması şeklinde izah edilebilir.

Mâturîdî kelimci es-Saffâr'a (ö. 534/1339) göre de Allah'ın harf ve ses yaratması, Hz. Musa'nın da bu ses ve harflerle Allah'ın ezeli ve ebedî sıfatı olan kelamını işitmiş olması mümkündür. Bu ses ve harflerin mahallinin, latif bir cisim olan hava veya Hz. Musa'nın kulağı olması ve Hz. Musa'nın, kelimullahı olduğu gibi [dışardan gelen ses, harf ve söylenen olmaksızın] keyfiyetsiz işitmiş olması da mümkündür.³⁶

Telfik yaklaşımını benimseyen Mâturîdîler, Mâturîdî'nin (ö. 333/944) bazı ifadelerinden onun nefsî kelamın algılanması anlamında işitilebileceği şekilde bir görüşü benimsediği sonucunu çıkarırlar. Nitekim Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da Hz. Musa'ya nida edilmesi hakkında, “işittirme; dilediği kimseye dilediğinden dilediği

³³ Ebû Azbe, *er-Ravdatu'l-Behiyye*, s. 110.

³⁴ es-Senûsî, *el-Umde*, s. 154.

³⁵ es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 34; el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 183; İbn Ebî Şerif, “el-Müsâmere”, s. 75.

³⁶ es-Saffâr, “*Risâle fi'l-Kelâm*”, 56.

yerde ve dilediği keyfiyette haber vermek Allah'a aittir." der ve kelamın işitilmesinin keyfiyeti konusunda açıklama yapmaz.³⁷ İbn Ebî Şerîf'e göre de nefsi kelamın işitilememesi, *aklen imkânsızlık* olarak da *âdeten imkânsızlık* olarak da düşünülebilir. *Aklen imkânsızlık* işitme duyusu için kelam-ı nefsiyi idrak yeteneğinin yaratılabileceğini inkâra yol açmaz. *Âdeten imkânsızlık* da harikulâde olarak işitmenin imkanını nefyetmez. Bu yaklaşıma göre ihtilaf, *imkân* değil *vuku* konusundadır. Mâtürîdî, Hz. Musa'nın kelam-ı nefsiyi işittiğini kabul etmemiş, Eş'arî ise kabul etmiştir.³⁸ Oysa Mâtürîdî'nin kelam-ı nefsi'nin işitilemeyeceğine dair açık ifadeleri ve bunu temellendirmeye yönelik açıklama ve yorumları vardır.

Bir açıklamaya göre Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*'in sıfatlar meselesinin başında, sesin ötesinde olanın işitilebileceğine işaret etmiştir. Ona göre, "*Sesleri ve iç dünyada (damîr) saklananları bilmek*" işitme olarak isimlendirilir. Görünür âlemde, "*iç dünyada saklananlar*" da "*kelam*"dır. Dolayısıyla ses-dışı mananın işitilmesi mümkündür.³⁹ Ancak Mâtürîdî, elimizdeki nüshada, "Ses-dışı şeyleri Allah'ın işittiği söylenemez ama bildiği söylenebilir." demiştir.⁴⁰ Ses-dışı şeyleri *Allah'ın* işittiği söylenemezse kelam-ı nefsi'nin de *insanlarca* işitilebileceği ileri sürülemez. Mâtürîdî'nin "Allah'ın, kelamını, kelamı dışındaki bir şeyle duyurması mümkündür." ve "Allah Hz. Musa'ya kelamını onun lisanında yarattığı harfler ve inşa ettiği sesle işittirmiştir ve ona "mahlûk olmayan"ı işittirmiştir."⁴¹ ifadeleri de onun vasıta ile asıl kelamın işitilebileceğini kabul ettiğini düşündürmektedir. Ancak o, bununla mananın anlaşılmasını kastetmiş olmalıdır. Nitekim ona göre bir kişiden başka birinin üçüncü kişilere naklettiği mektuplar, kasideler ve sözlere o kişinin kelamı denmesinde olduğu gibi insanlardan işitilenlere kelamullah demek, onun hakikati-ne uygunluk sebebiyledir.⁴²

Mâtürîdî'ye göre âlem-i şahadette işitme, sese ilişir ve bir var olur, bir yok olur. Ses-dışı varlıklara işitilebilir niteliğinin verilmesi de olanaksızdır. Dolayısıyla ses olmayanın işitilebileceğini söylemek makul değildir.⁴³ O, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da kelam-ı nefsinin özünde işitilebilecek ses olmadığını belirtir. Ona göre kelam, kendi dışında, titreşimle oluşan bir sesle işitilir, Allah'ın kelamı veya kelamının harfleri de kulaklara ulaşır. İşitme kelamın algılandığı veya anlaşıldığı ses üzerinde vuku bulur. Kelamı işitme de aslında, hakiki manada değil mecazi olur. Allah'ın kelamını işitmeden söz edilmesi bu şekildedir.⁴⁴ Allah'ın önceden olmayan bir ses var edip Hz. Musa'ya bu sesi işittirmesini bilmemiz dışında nasıl olduğunu kavrayamayız. İşitilene kelamullah denilmesi, "*...ta ki Allah'ın kelamını işitsin...*"⁴⁵ ayetinde olduğu

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XI, 34.

³⁸ İbn Ebî Şerîf, "el-Müsâmere", *Kitabu'l-Musâyere*, s. 75-76; Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, s. 17.

³⁹ Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, 397. Ebû Azbe, *er-Ravdatu'l-Behiyye*, s. 110.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 51.

⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 59.

⁴² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 58. İbn Ebî'l-İzz, görüşe karşı çıkar. Ona göre mushafta olan kelamullahın ibaresi değil Allah'ın kelamıdır. Aksi halde temiz olmayanın mushafa dokunması ve onu okuması haram olmazdı. İbn Ebî'l-İzz, *Şerhu't-Tahâviyye*, s. 141.

⁴³ Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, 398; Ebû Azbe, *er-Ravdatu'l-Behiyye*, s. 111.

⁴⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI, 296.

⁴⁵ Tevbe, 97/96.

gibi, ancak Allah'ın kelamına muvafık oluşundan dolayı ve mecaz yoluyla... Bununla birlikte, "...وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا..."⁴⁶ ayetinin masdarı (تَكْلِيمًا) kelamın gerçekleştiğine (tahkik) delildir. Çünkü masdarlar etimolojik olarak masdarı olduğu gerçeklikleri tekit ederler. Hususan Musa Peygamberin "kelîmullah (Allah'ın konuştuğu kişi)" olarak isimlendirilmesi de bu olayı teyid eder... Hz. Musa'nın hususiyeti, bir elçi ve ulak olmaksızın Allah'ın Hz. Musa ile konuşmasıdır. Diğer resuller için bu (iletişim), vahiy yoluyla yani elçi vasıtasıyla olmuştur.⁴⁷ Allah, yarattığı, başkaları tarafından algılanır olmayan bir sesi Kitap ve melek aracılığı olmaksızın Hz. Musa'ya işittirmek suretiyle, kelamını onun anlamasını sağlamıştır. Ne var ki bu ses, insanlardan hiçbirinin müktesebi (Allah tarafından yaratılan, kul tarafından da kesbedilen bir fiil) değildir. Hz. Musa dışındakiler ise kulların müktesebi olan bir sesi dinler ve onunla Allah'ın kelamını anlarlar. Bazı Eş'arî kelimciler, el-İsferâyînî'nin de hâdis ehli kelimcilerden bu görüşü ilk benimseyen kişi olduğunu söylemişlerdir.⁴⁸

Kelam-ı nefsi'nin aslen işitilemeyeceğini düşünen kelimciler, Hz. Musa'nın Allah'ın kelamına delalet eden bir ses duyduğunu, ancak, bu olayda kitap ve melek vasıtası olmadığı için hususi olarak onun "kelîmullah" olarak isimlendirildiğini söyler.⁴⁹ Mâturîdî kelimci Şeyhzade de Hz. Musa'nın hususiyetinin melek ve kitap vasıtası olmaksızın lafzî kelamı işitmiş oluşunu "Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut ona izniyle dilediğini vahyedecek bir elçi gönderir (وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ)..."⁵⁰ ayetiyle delillendirir.⁵¹ İnkârcılar, Allah'ın onlarla şifahî olarak konuşmasını istemişler; ayette Allah'ın yalnızca sözedilen üç yolla konuşacağı bildirilmiştir. Bu üç yol da mecazen konuşmadır. Allah, ayete zikrettiği üç yolla rasullere konuştuğu gibi âdetâ müşriklere de konuşmuş gibi olur. Allah elçi vasıtasıyla beşere *mükellim* (konuşan, hitap eden) olur. Bu da mecaz yoluyla isimlendirilmez. Çünkü hakikatte elçinin kelamı, elçi gönderenin kelamı [onun kelamının kendi, aynı] değildir. Bu Tevbe 9/6. ayetteki gibidir; bu ayette elçiden işitilen hakikatte kelamullah değildir. Yine bu "Filandan filancanın sözünü işittim." demektedir.⁵² Ayette geçen teklimin üç şeklinde de aslında, nefsi kelamı işittirme söz konusu değildir. Çünkü

'Vahiy yoluyla teklim'de işittirme bulunmaz. Çünkü vahiy, mananın gizli bir yolla kalbe yerleştirilmesidir.

"Elçi gönderme yoluyla teklim" de de işittirme bulunmaz; çünkü onda işitilen, Mürsil (elçi gönderen Allah) değil elçinin sesidir.

⁴⁶ Nisa 4/164.

⁴⁷ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 110-111; XIII, 214.

⁴⁸ Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, 398; Ebû Azbe, *er-Ravdatu'l-Behiyye*, s. 113.

⁴⁹ es-Sâbü'nî, *el-Bidâye*, s. 34; Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 94. Sukunî de Tevbe 6. ayeti "...ta ki Allah'ın kelamını metlûv ve makrû' olarak yani okunduğu ve tilavet edildiği halde işitsinler..." şeklinde açıklar. es-Sukûnî, *Erba'üne Mes'ele*, s. 64.

⁵⁰ Şûrâ 42/51.

⁵¹ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, s. 17.

⁵² el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIII, 215.

“Perde arkasından teklim” ise ses ve harf vasıtasıyla olup işitilen, kelamın kendisi değil ona delalet eden şeydir.⁵³ Yani perde, lafızlardır. Bunun örneği, Allah’ın Hz. Musa’ya konuşmasıdır. Buna göre ilahî teklimin üç yolu vardır ama üçünde de gerçekte nefsi kelamı duyuyula algılamak söz konusu değildir.

Ebu Hanife’nin de bu konuda farklı ifadeleri vardır. O, *el-Âlim ve’l-Mütealim*’de “...Allah Teala, konuşmasını (kelamını) Hz. Musa’ya has kılmıştır. Çünkü onunla arasına bir elçi koymamıştır.”⁵⁴ der. el-Beyâdî, bu ifadeleri, harf ve sesler cinsinden olmayanı işitmenin imkânsız olduğu ilkesiyle yorumlar. Buna göre Hz. Musa’nın hususiyeti, (Allah’ın yarattığı) ses ve harfleri vasıtasız olarak işitmesindedir.⁵⁵ Ancak lafzî kelam - nefsi kelam ayrımının olmadığı bir zamanda Ebû Hanife’nin ifadelerinin bu şekilde yorumlanması problemlili görünüyor. Ayrıca Ebû Hanife *el-Fıkhü’l-Ekber*’de Allah’ın Musa (a.s)’ya ezeli sıfatı olan kelamı ile hitap ettiğini, Hz. Musa’nın da onu işittiğini söyler.⁵⁶ Bu sözlerden bazı Mâtürîdî kelamcılar da Ebû Hanife’nin ezeli kelamın kendisinin açıkça işitilmesini veya manevi kelamın ruhanî biçimde işitilmesini mümkün gördüğü sonucunu çıkarır. Ebû Hanife, perdenin (hicabın), harfler ve seslerin tavassutuna hamledilmesini, reddetmiştir.⁵⁷ Doğrusu o, lafız ve mana ayrımı yapmadan ezeli sıfatı kelamla hitaptan ve onun işitilmesinden söz etmektedir.

Maveraünnehir âlimleri “Hz. Musa’nın işittiği, Allah’ın ağaçta yarattığı sesler.” demişler ve buna “Musa, ateşin yanına gelince o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafındaki ağaçtan şöyle seslenildi: ‘Ey Musa! Şüphesiz ben, evet, ben âlemlerin Rabb’i olan Allah’ım (فَلَمَّا أَنهَا نُوْدِي مِّنْ شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ) (رَبُّ الْعَالَمِينَ).”⁵⁸ ayetiyle istidlalde bulunmuşlardır:

- Allah, nidayı Hz. Musa’nın ateşi görmesine bağladı.
- Muhdese bağlanan da muhdesdir.
- O hâlde (ateşi görmenin muhdese olduğu gibi) nida muhdestir.⁵⁹

Oysa ateşi görme ile nida arasında ne sebeplilik ne de şartlılık ilişkisi vardır. Dolayısıyla bu kıyasın ilk öncülü temelsizdir.

Mâtürîdî, “işitme” kavramını tahlil etmiş ve onun farklı manalar ifade ettiğini tespit etmiştir.

Birincisi, kelamın kendisi için oluşturulduğu emir, nehiy, tahrîm vb. mananın işitilmesidir. Bu manada kelamla emretmek, nehyetmek vb. Allah’a nispet edildiği için (emir ve nehiy bildiren ibarelere) kalamullah denir.

⁵³ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, s. 18.

⁵⁴ Ebû Hanife, “el-Âlim ve’l-Mütealim”, s. 37.

⁵⁵ el-Beyâdî, *İşârâtü’l-Merâm*, s. 181.

⁵⁶ Ebû Hanife, “el-Fıkhü’l-Ekber”, s. 71.

⁵⁷ el-Beyâdî, *İşârâtü’l-Merâm*, s. 183.

⁵⁸ Kasas 28/30. Ayette “*el-eymen*” bazılarında göre dağın, bazılarında göre Musa’nın, bazılarında göre ağacın sağ tarafıdır. Mâtürîdî ye göre de “*yümn*” kökünden gelir ve “mübarek” anlamındadır. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XI, 34.

⁵⁹ el-Beyâdî, *İşârâtü’l-Merâm*, s. 182-183; Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, s. 17; Aliyyü’l-Kârî, *Şerhu’l-Fıkhî’l-Ekber*, s. 71.

İkincisi, Allah insanları benzerini yapmaktan aciz bırakacak şekilde kelamı oluşturur, düzenler ve kelam, başkasından işitilse de “kaside ve sözlerin onu ilk kez söyleyene, kitapların müelliflerine izafe edilmesi” kuralı üzere Allah’a izafe edilir. “...ki Allah’ın kelamını işitsin (حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ)...” ifadesinde işitme, bu anlamdadır.

Üçüncüsü, Allah’ın, mütekellim oluşu kelamla temellendiği için, onun kelamının harflerle, heceyle, kısımlarla vb. nitelenmekten yüce olmakla birlikte işitildiği söylenebilir. Bu açıdan kelamın işitilmesi, Allah ile karşılaşmak (likâ’ullâh), dönüşün (masîr), Allah’a olması vb. ifadelerdeki gibidir. Hakikatte dönüşün Allah’a olması, en sonunda Allah’a katılmak değildir.⁶⁰ Dolayısıyla Mâturîdîlerin nazarında Musa (a.s), Allah’ın kelamını işitmemiş, ona delalet eden bir ses işitmiştir.⁶¹

Abdullah b. Saîd b. Küllâb’a göre de işitme algısı, ses-dışındakilere ilişmez. Buna göre “işitilir” olduğunda icma edilen, okuma (kıraat) manasındaki Kur’an’dır. Yani ilâhî kelamı okuyanlardan duyulan şey, kelamın kendisi değil onu ifade eden lafızlardır. Allah’ın kelamını duymak onu anlamak demektir. Hz. Musa’nın Allah’ın kelamını işitmesi de bu manadadır.⁶²

Muhammed b. Şücâ’ es-Selcî, ‘Bu filanın kavlidir, falanın sözüdür’, demekte olduğu gibi, [söze] *hakikî manada değil Allah’ın kelamına uygun oluşu üzere kelimullah denir*, demiştir. O ancak onu ifade edenin kelamıdır, ama kastedilen Allah’la kaim manalardır. Mütekellime ait kelam, [hakikatte yaratılanların telaffuz ettikleri değil] onunla kaim manalardır. Basra Mu’tezile’sinden Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816), bunun Allah’ın kelamının çeşitli yönlerden işitilebilir olduğuna delil olduğunu söylemiştir. O bununla âdete şu görüşe varmıştır: Allah, belli düzeyde bilinir, ama bu bilgiye ulaştıracak yolun açılmış olması gerekir. Ayrıca bu bilme, zihinde tahayyül etme şeklinde değildir. Allah’ın kelamının işitilmesi de bunun gibidir.⁶³ Yani algılar dünyasındaki seslerin işitme duyusuyla algılama şeklinde değil algılama olmaksızın zihnen kavrama şeklindedir.

Ru’yetin aklen imkânını izah ile kelam-ı nefsi’yi işitmenin imkânını izah arasında çok yakın bir benzerlik vardır. Gerek görme gerekse işitme, görünür âlemde hem görende hem de görünende belli niteliklerin (arazların) bulunmasını gerektirmektedir. Gören, görme duyusuna ve algıyı bilgiye dönüştüren bir zihne sahip olmalıdır. Görünen ise şekil ve renge sahip olmalı, ortamda belli ölçüde ışık bulunmalıdır. Şekil, renk, ışık ve gölge araz olduğu, Allah’ın da arazlardan uzak olduğu kabul edildiğinde, gayb âlemine ait ru’yetullah bu dünyaya ait görme işleminden tamamen farklıdır. İşiten de işitme duyusuna ve algıyı bilgiye dönüştüren bir zihne sahip olmalıdır. İşitilende ise frekans, harf gibi özellikler bulunmalıdır. Bunlar da kelam-ı kadimde kaim olmayan arazlardır. Bu durumda görünür âlemde seslerin işitilmesi, kelam-ı kadimin işitilmesinden tamamen farklıdır. Görme ve işitme arasındaki bu benzerlik nedeniyle, ru’yetullah’ı kabul eden mütekellimlerin kelam-ı

⁶⁰ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VI, 296-297.

⁶¹ Ebû Azbe, *er-Ravdatu’l-Behiyye*, s. 113.

⁶² el-Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, I, 278; Yavuz, “İbn Küllâb”, *DİA*, XX, 156.

⁶³ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VI, 297-298.

nefsî'nin de işitilebileceğini kabul etmeleri beklenir. Ancak bazı istisnalar dışında Eş'arîler, kelimayı nefsî'nin işitilebileceğini söylerken Mâtürîdîlerin çoğunluğu ru'yetullah'ı kabul etmiş ama kelimayı nefsî'nin işitilemeyeceğini söylemişlerdir. Onların temel delili, işitmeye konu olanın harf ve ses olduğu; bu nedenle de Allah'ın zatında kaim kelamın görme ve işitme konusu olamayacağıdır.⁶⁴ Çünkü görünür âlemde işitme, ruyetin aksine, sesle beraber varlık-yokluk döngüsündedir. Yani ses ve harfler, işitmenin hakikatinin şartıdır. Emaresi de sesle beraber var olduktan sonra yokluğa dönmesidir. Oysa ruyet için zikredilen şartlar, bu döngünün dışındadır. O halde işitme, bu şartları içermediği, ortak özelliğe sahip olmadığı halde görmeye kıyaslanmaktadır.⁶⁵

Ebu Azbe'ye göre varolan her şeyin görülmesi mümkündür. Ruyet, hakikatleri değişik varlıklar arasında ortaktır. Müsterek hükmün ortak vücudî bir illeti olması kaçınılmazdır. Mevcudat ancak varılmada ortaktır. İşitme ise görünür âlemde, ses-dışı mevcuda ilişmez. Sesler ise hakikatleri değişik değildir ki ortak bir illete ihtiyaç duysun. O hâlde işitilirliğin gerçekleşmesi ancak ses olma özelliğine bağlıdır. Ancak sesler işitilir.⁶⁶

Fahrudin Razî de kelimayı kadimin elân işitilmez olup olmadığına bir delil olmadığını söylemekle birlikte kelimayı nefsî'nin işitilemez olduğunu kabul eder. O, cisim ve arazların görülebilir oluşunu sağlayan bir 'ortak illet'in gerektiğini, bu illetin de ancak varlık olduğunu, bundan da her 'var'ın görülebileceği sonucunun çıktığını söyler. Oysa işitme, cisimlere ve seslere bağlanmadığı için ortak bir illet gerektirmez. İşitilebilmenin nedeni, yalnızca 'seslilik'tir. Bu durumda kelimayı kadim işitilemez. Çünkü o, ses-dışı bir 'var'dır.⁶⁷

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî *el-İbâne*'de, "Hiçbir varlık yoktur ki Allah'ın onu bize gördürmesi mümkün olmasın. Görülmesi mümkün olmayan madumdur." demiştir.⁶⁸ Onun "Her mevcut görülebilir" esasından hareketle ru'yetin her mevcuda taalluk ettiğine kıyasla işitmenin de her mevcuda taalluk ettiğini; dolayısıyla ses ve harf türünden olmayan kelimayı nefsî'nin işitilebileceğini kabul ettiği ve bu görüşün Eş'arîlerin çoğunluğunca paylaşıldığı nakledilir.⁶⁹ Ancak, görme ve işitme duyularının tüm varlıkları algılayabileceği söylendiğinde, koku, tad, sıcaklık-soğukluk, sertlik-yumuşaklık gibi nitelikleri algılamasının mümkün olup olmadığı akla gelmektedir. Cevap 'evet' olursa o zaman duyular arasında fark kalmayacaktır. Cevap "hayır" olursa o zamanda görme ve işitme duyularının her mevcuda taalluk edebileceği

⁶⁴ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 19.

⁶⁵ el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 181; Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, s. 16-17.

⁶⁶ Ebû Azbe, *er-Ravdatu'l-Behiyye*, s. 112.

⁶⁷ er-Râzî, *Kelam'a Giriş*, s. 196-197.

⁶⁸ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 26.

⁶⁹ es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 34; Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, s. 16-17. Ebû Azbe'ye ait metinde 'görme (أَنْ يَرَى)' yerine 'irade etme (أَنْ يَرَى)' geçmesi, istinsah hatası olmalıdır. *er-Ravdatu'l-Behiyye*, s. 110. Âmidî de el-Eş'arî'nin temel ilkesi, tüm algıların mevcut her şeye ilişebileceği, fikrini temel aldığı ifade eder. el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I 278.

söylenemez. Çünkü görme ve işitme, koku ve tadı algılayamıyorsa o zaman bu du-yuların algıladıkları, “mevcut olmak” dışında bir ortak özelliğe sahip olmalıdır.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir nokta da ses-dışı varlığın işitilmesini mümkün görmeyenlerden bazıları, nefsi kelamın işitilemeyeceğini söylemekle yetinirken, diğerlerinin “nefiste kaim mana, sesin işitilmesiyle malum olduğunda mesmû da olur” demeleridir. Bu iki grup arasındaki ihtilaf manevî değil lafzîdir. Yine de Mâturîdîlerce bu iki görüşten ilkinin Mâturîdî tarafından benimsendiği ve daha doğru olduğu belirtilir. Çünkü “ilim”den “sem’ (işitme)” ismine mahsus olan, sesin idraki şeklinde olandır. Ses dışında bir şeyin idrakine de bazen hususi olarak ruyet ismi verilir bazen de umumi olarak ilim ismi verilir.⁷⁰

Cüveynî (ö. 478/1085) ve Âmidî (ö. 631/1233) gibi âlimler de işit-me/dinlemenin, manası ve muktezası aynı olmayan çeşitli anlamlara gelen (muhtemel) bir lafız olduğunu vurgular. Bu lafızla; bazen kulak ile “*idrak (algılama)*”, bazen “*anlama ve kavrama*”, bazen “*emre uyma, itaat ve boyun eğme*”, bazen de “*icabet (talebi yerine getirme)*”nin kastedilir. Örneğin, Bakara 2/171. ayette inatçı kâfirler, “sağır” olarak nitelenirken, onların işitme duyusunun bozukluğu değil Allah’ın ayetleri üzerinde düşünmekten, manalarını anlamaktan ve uyarıldıkları hususları kavramak”*tan yüz çevirmeleri*” kastedilmiştir. Bu durumda Hz. Musa’nın Allah’ın zatıyla kaim kadim kelamını işitmesi, Allah’ın onun için gerek vasıtalı gerekse vasıtasız olarak kelamı anlama ve bilmeyi yaratması anlamında olabilir. Bu da işitilenin harf ve ses olmasını gerektirmez.⁷¹ Cüveynî’ye göre, kelimullah “*işitilen*” olarak isimlendirildiğinde de bununla kastedilen, idrak edilen ve işitilen seslerden anlaşılabilir ve bilinen şeydir. Ona göre *lafzî kelam - nefsi kelam* kayıtlamasına gitmeksizin “*Allah’ın kelamı işitilir.*” demek gerekir. Bununla anlatılmak istenen, Allah’la kaim ezeli kelama algılamanın (idrâk) taalluku değildir. İdrak edilen, okuyucunun sesidir. Onun kıraati esnasında anlaşılabilir da Allah’ın kelamıdır. İşitme esnasında anlaşılmanın “*mesmû*” olarak adlandırılması imkânsız değildir. Bu, kendisine kralın mektubu ulaşan kimsenin “*Kralı ve mektubunu işittim.*” demesi gibidir. Oysa mektubu ulaştıran kimse, melikin kendi sözünü ve sesini nakletmemiştir. Cüveynî, hususen Hz. Musa’nın, kelimullahı *vasıtasız* işittiğini de söyler.⁷² Buna göre, Cüveynî’nin nazarında kelam-ı nefsi’nin “anlaşılma” anlamında işitilebilir olduğu söylenebilir. Bu durumda tartışmanın lafzî yönü kelamı, “bilme-anlama”nın “işitme” olarak nitelenip nitelenemeyeceğidir. Manaya ilişkin boyutu işitmenin mahiyetidir. Allah’ın nefsi kelamı için kullanıldığında, “işitme”nin “*algılama*” anlamına mı geldiği yoksa yalnızca “*bilme-anlama*”dan mı ibaret olduğudur.

⁷⁰ el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 183.

⁷¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 118; el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I, 275.

⁷² el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 119; el-Akîdetü'n-Nizâmiyye, s. 28-29.

2. 2. Kelam-ı Nefsînin İşitilebileceği veya İşitmenin “Algılama”

Manasında Olabileceği Görüşü

Başta Ebu'l-Hasen el-Eş'arî olmak üzere Eş'arîlerin çoğunluğu, ibn Ebi'l-İzz (ö. 792/1390), Ebû Yusr el-Pezdevî (ö. 493/1099), kelam-ı nefsînin işitilir olduğu görüşündedir. Onların bu konudaki açıklamaları, aşağıda detaylı olarak ele alınacaktır.

2. 2. 1. Zât-ı İlahîyi İşitme

Bir açıklamaya göre ibn Küllâb, benimsediği “*araz ve sıfatlardan hiçbirinin duyularla bilinemeyeceği*” esasından hareketle, işitilenin kelam değil mütekellimin zatı, ses değil sesin sahibi olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre, Allah'ın kelamını işiten Allah'ın zatını işitmiştir. Böylece de Allah'ın zatı mesmû' olmuştur. Bu görüş Allah'ın kelamını işitenin Allah'ın zatının varlığını işitme duygusu ile bilmesini gerektirir ki bu da imkânsızdır.⁷³ Ayrıca, zatın işitilebileceği söylenirse, işitmenin konuşma anında ve ses yoluyla olduğunu söylemek anlamsız hale gelir.⁷⁴ İbn Küllâb'a atfedilen diğer bir görüşe göre de işitme, yalnızca sesleri algılayabilir. Dolayısıyla ezelf kelam işitilemez, ilim ile kavranabilir.⁷⁵ Bu görüş, işitme algısının niteliği açısından daha makul görünmektedir.

Ebu'l-Abbas el-Kalânîsî de Allah'ın kelamının Allah'tan işitildiğini söylemiştir. O da duyuların bir arazı algılamasını kabul etmez.⁷⁶ Oysa arazların duyularla algılanamayacağını ne tecrübî ne de akfî hiçbir delili yoktur. Bu tür görüşler, çağımızda doğa bilimlerinin kendi yöntemleriyle incelediği konular üzerinde, tecrübî olarak temellenmiş mukaddimeler olmaksızın yapılan kıyaslar olarak kalmaktadır.

2. 2. 2. Vasitasız ve Anlatılamaz Bir Mahiyette İşitme

Bazı âlimlere göre Allah, ezelf kelamını dilediği kuluna *harf ve ses vasıtası olmaksızın harikulâde tarzda* işittirir. [1] Allah tarafından Hz. Musa'ya nida edilmesi ve [2] onun “*kelîmullah*” olması buna delildir. Bu görüşü kabul eden kelimcilerden biri Pezdevî'dir. Ona göre, kelam sese muhtaç değildir... Söz, sese değil konuşana tahsis edilir, hususen konuşana aittir. O halde seste işitmeye ait bir şey yoktur. Aksine ses olsun olmasın kelam (söz), işitilir. Allah, zatıyla kaim kelamını belki Hz. Musa'ya, latif yaratması ve kemal kudretiyle işittirmiş, Hz. Musa (a.s) da onu anlamıştır. Kasas 28/30. ayeti sesin ağaçta yaratılması olarak yorumlanırsa ağaç, mütekellim; kelam da ağaçla kaim bir sıfat olur. Oysa Allah zatının mütekellim olduğunu bildirmiştir. Ayet, Allah'ın vadinin sağ tarafındaki ağacın yanında bulunan Hz. Musa'ya kelamını işittirdiği; onun da sanki ağaç cihetinden *ses* geliyor gibi işittiği şeklinde de düşünülebilir. Pezdevî'ye göre Hz. Musa, *beşer kelamı vasıta olmaksızın* Allah'ın kelamını işitmiştir. Biz, insan sözünü bir araçla işitiyoruz. Bu durumda Hz.

⁷³ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, 396.

⁷⁴ Bk. el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 279.

⁷⁵ es-Senûsî, *el-Umde*, s. 153-154.

⁷⁶ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, 397.

Musa ile aramızda fark vardır. İnsan kelamı Allah kelamından farklıdır. Çünkü insan kelamı bir başkasından işitildiği zaman bu şekilde işitilmez, ama birinci tarz üzere yani vasıta ile işitilir. Zira *insan sözü araz olup baki değildir, sürekli kalmaz*.⁷⁷

Bunun yanında, Pezdevî'nin ilahî kelamın, olağan şartlarda anlama ve bilme manasında işitilebileceği düşüncesinde olduğu da söylenebilir. Onun dikkat çektiği bir görüşe göre okuyucunun kıraati esnasında Allah'ın, kelamını işittirmesi ihtimal dâhilindedir. Bu takdirde aynı anda hem Allah'ın hem de konuşanın/okuyucunun sözüne şahitlik edilir. Zira Allah'ın kelamı bakidir. Okuyucunun okuması halinde onu işitmek mümkündür. Kalpler onu kabul eder. Pezdevî'ye göre bu görüş, Hz. Musa'nın (a.s) Allah'ın kelamını aracısız olarak işittiğini kabul eden Eş'arî ve Ehl-i Sünnetin çoğunluğu tarafından benimsenir.⁷⁸ es-Saffâr gibi bazı Mâtûrîdîlerin "*Eğer müşriklerden biri senden güvence talep ederse Allah'ın kelamını işitip dinleyinceye kadar onlara emân ver (وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ*)"⁷⁹ ayetini Allah'ın kelamının işitildiğine delil kabul etmesi⁸⁰ de bu anlamda olmalıdır. Burada işitilen, ilahi kelamın hakikati değil, ona muvafık ibarelerdir ve bu ibarelerin anlaşılması, ilahi kelamın işitilmesi olarak görülmektedir. Dolayısıyla işitme, mananın anlaşılması ve bilinmesi olarak düşünülmektedir.

Hanefî âlim ibn Ebi'l-İzz de Mâtûrîdî'nin kelam-ı nefsinin işitilemezliği görüşüne ve Hz. Musa'nın işitmesi için Allah'ın havada bir ses yarattığı yorumuna karşı çıkar. O, Tevbe 6. ayetin de işitilenin Allah'ın kelamı değil onun ibaresi olduğu görüşünü yanlışladığını söyler. Çünkü ayette Allah'ın kelamının ibaresini işitmekten değil Allah'ın kelamını işitmekten söz edilmiştir. Bununla birlikte o, "kelamullahın haricî hakikati (حَقِيقَةُ كَلَامِ اللَّهِ الْخَارِجِيَّةُ)"nden söz eder. Bu da Allah'tan veya onu tebliğ edenden işitilendir.⁸¹ Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1606) de Ebû Hanife'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'deki ifadelerini de Hz. Musa'nın kelam-ı nefsi'yi vasıtasız olarak işitmesi şeklinde açıklamaktadır. "وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا"⁸² ifadesinde geçen *tekit masdarı* (تَكْلِيمًا), Allah'ın Hz. Musa ile gerçekten konuştuğu ve sözünü ona vasıtasız olarak işittirdiği bildirir. Dolayısıyla ayetteki konuşma, mecazî manayla yorumlanamaz.⁸³

Eş'arî kelamının oluşumunda önemli katkıları olan İbn Fûrek (ö. 406/1015) de "Okuyucunun kıraati esnasında işitilen, biri okuyucunun sesi, diğeri Allah'ın kelamı olmak üzere iki şeydir. Okuyandan Kur'an'ı işiten herkes, bu esnada Allah'ın kelamını Allah'tan işitir." der. O, bu görüşüne yukarıda geçen Tevbe 7/6. ve "...İçlerinden bir takımı, Allah'ın kelamını dinler (وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ)..."⁸⁴ ayetlerini delil gösterir. Mâtûrîdîler, bu görüşe karşı çıkar. Çünkü okuyucunun kı-

⁷⁷ el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 91, 93, 94.

⁷⁸ el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 94.

⁷⁹ Tevbe, 9/6.

⁸⁰ Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 19.

⁸¹ İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu't-Tahâviyye*, s. 141-139.

⁸² Nisa 4/164.

⁸³ Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, s. 77.

⁸⁴ Bakara 2/75.

raati esnasında kişi, Allah'ın kelamını Allah'tan işitseydi o zaman Allah'ın kelamı duyuyula sabit olurdu.⁸⁵

Eş'arî de tüm algıların tüm mevcudatı algılayabileceğini söylemiştir. Buna göre kelimullahın işitilmesi de mümkündür. Nitekim Allah, mütekellim olarak kendini Hz. Musa'ya işittirmiştir.⁸⁶ Eş'arî'ye göre "teklîm", şifâhen konuşmadır.⁸⁷ Teklim ayetinde açık (zahir) olan, Allah'ın ezeli nefsi kelamını işittirmesidir. Yine Hz. Musa dışındaki nebiler (a.s), Allah'ın kelamına delalet eden ses ve lafızlar işitmişlerdir. Eğer onun işittiği de ilahî kelama delalet eden ses ve lafızlardan ibaret olsaydı "kelîmullah" olmak, Hz. Musa'nın hususi özelliği olmazdı.⁸⁸ Dahası, müşriklerin de aynı şekilde harfler ve sesleri işittiğini düşününce, Hz. Musa'nın müşriklerle karşı da bir hususiyeti olmazdı.⁸⁹ Yine, onun hâdis bir ses işittiği kabul edilirse, Allah'ın kelamını bir melekten veya peygamberden işitenlerin, bu konuda, onu yalnızca bir ağaçtan işittiği kabul edilen Hz. Musa'dan daha üstün olmaları gerekir. Ayrıca, Allah'ın kelamının ancak yaratılmış bir şeyde yaratılmış olarak bulunması hâlinde, bu ayette Allah'ın bir beşerle konuşmasını, yalnızca 1) vahiy, 2) perde ardından ve 3) vahyettiği resul göndermekle sınırlamasının bir anlamı olmaz.⁹⁰ Bu açıklamalara göre, Hz. Musa'nın kelîmullah olma hususiyeti, yukarıdaki ayette bildirilenler dışında bir yolla Allah'ın hitabına mahzar olmasıyla olur. Kelam-ı nefsi'nin işitilemeyeceğini kabul edenler ise mezkur ayette bildirilenler dışında Allah'ın hitabına mahzar olunamayacağını kabul etmektedirler.

Gazzalî'ye göre de ses ve harf türünden olmayan kadim kelam işitilebilir. '*Mesmû'* (işitilen)' sözcüğü, bazen '*başkasını dinlemekle bilinen ve anlaşılana*' isim olur. Nitekim "*Elçisinin dilinden kralın sözünü işittim.*" denildiğinde kralın sözünün elçinin dilinde kaim olduğu değil onun sözüne delalet eden elçinin ifadelerinin duyulduğu anlaşılır. Müşriklerin Allah'ın kelamını işitmesi bu kabildendir. Hz. Musa ise Allah'ın kelamını ses ve harf olmaksızın işitmiştir. Bu nedenle o, "*Allah'ın kelîmi*" olma hususiyetine sahiptir. Bu, tıpkı iyi kulların ahirette Allah'ın zatını cevher, şekil, renk ve araz olmaksızın görmesi gibidir.⁹¹

Burada yanıtlanması gereken önemli bir soru vardır: Hz. Musa, ses ve harf işitmişse Allah'ın kelamı ses ve harf olmadığından o, Allah'ın kelamını işitmemiştir. Ses ve harf olarak işitmemişse Allah'ın kelamını nasıl işitmiştir? el-Bâkullânî ve Gazzalî gibi kelimciler, bunun görünür âlemdekinden farklı, anlatılamaz bir mahiyette olacağını vurgular. Örneğin, 'işitme (sem)'nin bir algılama (idrak) türü olduğunu söyleyen Gazzalî'ye göre "Hz. Musa Allah'ın kelamını nasıl işitti?" sorusu,

⁸⁵ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, 396-397; es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 34; Ebû Azbe, *er-Ravdatu'l-Behiyye*, s. 110-111.

⁸⁶ es-Senûsî, *el-Umde*, s. 153-154. Hz. Musa'nın Rabb'ini mütekellim olarak işitmesi, Rabb'inin kelamını işitmesi demektir. Nitekim "وَجَدْتُ أَبَاكَ عَلِيًّا وَأَخَاكَ عَاتِقًا" (*Babam âlim olarak, kardeşini akıllı olarak buldum.*)"

sözü de "*Babanın ilmini, kardeşinin akıllı gördüm.*" anlamına gelir. en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, 396-397.

⁸⁷ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 34.

⁸⁸ Ebû Azbe, *er-Ravdatu'l-Behiyye*, s. 113.

⁸⁹ eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ikdâm*, s. 300.

⁹⁰ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 35.

⁹¹ Gazzalî, *el-Iktisâd*, s. 57, 60; *Kitâbu'l-Erba'ûn*, s. 13.

"Tatma duyusu ile şekerin tatlılığını nasıl algıladın?" demek gibidir. Bu soruya iki şekilde cevap verilebilir: İlki, soruyu sorana tatması için şeker vermektir... Bu, tam bir tarifdir. İkincisi, şekerin ve tad duyusunun olmaması hâlinde ise şekerin tadını balın tadına benzetmektir. Bu da bir açıdan doğru, bir açıdan da yanlış bir cevaptır. Çünkü balın tadı şekerin tadına bir yönden, tatlılık bakımından yakın olsa da gerçekte farklıdır... Ancak, soruyu soran hiçbir şeyi tatmamışsa ona asla cevap verilemez. Bunun gibi Allah'ın kadim kelamını işitme Hz. Musa'ya özgü olduğundan onun dışında birine Allah'ın kadim kelamının nasıl işitileceği anlatılamaz... Gazzalî'ye göre '*hakkında soru sorulan, soranın bildiği hiçbir şeye mümasil (benzer) değilse soruyu yanıtlamak imkânsız olur.*' Ancak soranın bildiği bir şeye mümasil olmama, Allah'ın zatının veya kelamının yokluğunu göstermez... Cisimleri ve arazları görmekten farklı, onlara benzemez bir ru'yetle Allah'ın zatının görmemiz gibi harfler ve seslerden farklı, onlara benzemez biçimde Allah'ın kelamı işitilir.⁹² Bu açıklamalar, ru'yetullah ve kelam-ı nefsi'yi işitmenin insanın bu dünyadaki tüm tecrübe ve kavramlarının dışında bir hakikate sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu da ru'yetullahı ve kelam-ı nefsi'nin işitilebilirliğini kabulün tamamen *sözel* olduğu manasına gelir. Bilinenin, aynı zamanda mezkûr olduğunu düşününce, aslında bu konunun bilinen bir hakikati yoktur. Hakikati kavramsallaştırılamaz ve bilinemezdir.

Eş'arîlerin ilkelerinden el-Bâkılânî'ye göre Allah'ın kelamı, diğer ifadelerden, tüm seslerden ve işitilenler cinsinden farklı olsa da kulaklarla işitilir. Allah'ın görülürler cinsinden farklı olmakla birlikte gözlerle görülür olması, hâdis mevcudâta benzememekle birlikte mevcut olması gibidir. Cebrail, Hz. Musa ve Hz. Muhammed gibi, Allah'tan onun kelamını vasitasız ve tercümansız işiten, Zat'ından onu tilavet olunmaksızın ve okunmaksızın işitmiştir.⁹³ Hâdis olan işitme ve anlamadır. Allah'ın kelamını işittirmesi üç şekilde olur:

- Melek, resul ve okuyucu vasıtasıyla. Tevbe 6. ayetteki gibi, kıraat esnasında hakiki manada ancak vasıtalı olarak ilahî kelamın işitilmesi böyledir.

- Vasitasız ama perde arkasından. Perde ise Hakk için değil halk içindir. Allah Hz. Musa'ya kelamını vasitasız işittirdi ama onu kendine bakamayacak şekilde perdeledi.

- Perdesiz ve vasitasız. Miraç gecesinde Hz. Peygamberle konuşmasında olduğu gibi. Bunun delili "*Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut ona izniyle dilediğini vahyedecek bir elçi gönderir...*"⁹⁴ ayetidir. Necm 53/10. ayette de vahiy, ilhama değil, işitme ve anlamaya hamledilir.⁹⁵ Müminler de

⁹² Gazzalî, *el-İktisâd*, s. 57-58. Gazzalî, Allah'ın ahirette nasıl görüleceğini sorusunu cevaplamanın da kesinlikle imkânsız olduğunu söyler. Çünkü bu '*keyfiyeti olmayanın keyfiyetini sormak*'tır. Gazzalî, *a.g.e.*, 58.

⁹³ el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 27.

⁹⁴ Şûrâ 42/51.

⁹⁵ el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 94-96.

ahirette, Allah'ın kelamını [Allah'ın böyle olağanüstü bir onurlandırma ve ikramı sonucunda] işitebilir.⁹⁶

Sonuç

Allah'ın zâtı ile kâim kadim bir sıfat olarak görülen nefsî kelam'ın mesmû' yani işitilir olup olmadığı Mâturîdîler ve Eş'arîler arasındaki ihtilaf konularından biridir. Onlar, ilahî kelamı, lafzî kelam ve nefsî kelam olarak ikiye ayırma; bunların ilkini Allah'ın fiili ve mahluk ikincisini ise Zat-ı ilahîde kaim ezeli bir sıfat olarak tanımlama ve kelam-ı nefsîyi tüm hudûs belirtilerinden soyutlama noktasında birleşmişlerdir. Ancak kelam-ı nefsînin hudûs alametlerinden soyutlanması, onun işitilip işitilemeyeceği sorusunu gündeme getirmiştir.

Bu soru, ruyetullah meselesini akla getirmektedir. Çünkü kelam-ı nefsînin işitilip işitilemeyeceği ile ruyetullahın imkânı konuları arasında yakın bir benzerlik vardır. Her iki tartışma da tüm hudûs alâmetlerinin dışında olan bir varlığın, dünyada yalnızca hâdis şeylere ilişkin algılara konu olup olmamasıyla ilgilidir. Selefiyye ve Ehl-i Sünnet kelamı, ruyetin tüm mevcudata taalluk ettiğinde ittifak etmiştir. Ancak, Ehl-i Sünnetin iki kelam ekolü arasında, işitmenin tüm mevcudata taalluk edip etmediğinde ihtilaf vardır. Nefsî kelam çoğu Eş'arîlere göre işitilebilir; Mâturîdîlerin geneline göre ise işitilemez. Bu konu, ikinci bir tartışmaya yol açmayan, *pratik* bir sonucu olmayan bir tartışma konusudur. Bununla birlikte bazı Mâturîdî kelamcılar, bu konudaki iki farklı görüşü de uzlaştırmaya girişmişlerdir.

Nefsî kelamın âlem-i şهادette olduğu gibi işitme duyusuyla algılanabilir olduğunun kassetmesi hâlinde, nefsî kelamın işitilebilir olup olmadığı konusunda lafzî değil manevî (manaya ilişkin) bir ihtilaf olduğunu söylemek gerekir. Ancak, nefsî kelamın işitilebilir olduğunu söyleyenlerden bazılarının, bununla, sem' ile algılanabilir bir ses aracılığıyla olmaksızın manasının doğrudan anlaşılabilirliğini kassettikleri görülmektedir. Bu durumda asıl mesele, ses ve sem' olmaksızın manayı doğrudan anlamının işitme olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceğidir. Mâturîdîlerin çoğunluğu bunu "işitme" olarak nitelememekte ve nefsî kelamın mesmû' olmadığını kabul etmektedirler. Bu dünyadaki gibi sesleri algılamaya özgü bir sem' duyusunun algılanması olmadan nefsî kelamın anlaşılmasını "işitme" olarak niteleyen âlimler de nefsî kelamın işitilebilir olduğunu kabul etmiştir.

Bu konuda önemli bir husus da dilde sözcüklerin kullanım yerlerine göre farklı anlamlar ifade etmeleri, anlatımlarda temsil, istiare ve mecazların olması yanında, görünür âleme ilişkin tasavvur ve kavramların Allah ve gayb âlemi hakkında konuşurken yetersiz kalmasıdır. Kelam-ı nefsînin mesmû' olduğunu söyleyen kelamcılar, işitmeye aslında dilde kazandığı manaların dışında bir anlam yüklemektedirler. Bu da teolojik anlatım, din dili ile mantık ve lüğât arasında zaman zaman esaslı farklılıklar olduğunu göstermektedir.

⁹⁶ en-Neseff, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, 398; es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 34; Ebû Azbe, *er-Ravdatu'l-Behiyye*, s. 111.

Kelamcıların tartışmalarda, sıklıkla etimolojik ve semantik tahlillere başvurur. Aslında, bir mananın hangi kelimeyle ifade edilebileceği; kavramın nasıl tanımlanması gerektiğiyle ilgili lügavî/lafzî tartışmalar, Kelam ilmindeki temel konularındandır. Kelam ilmi, ulûhiyet hakkında konuşmanın iki boyutunu; mütekellim, kelam, nefsî kelam, sem' vb. ibareler ile kastedilen manaların birbiriyle uyumlu ve ulûhiyete yaraşır olup olmadığını tartışmaktadır. Bu lafzî tartışmalar da bu ilmin "kelam ilmi" adını almayı hak ettiğini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*, thk. Mervan M. eş-Şe'âr, Dâru'n-Nefâis, Dimeşk 1430/2009.
- el-Âmidî, Ebu'l-Hasen, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, thk. A. Ferid Mezîdî, Beyrut, 1424/2003.
- el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir, *Usulu'd-Din*, Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, III. bs., Beyrut 1401/1981.
- el-Bâkullânî, Ebû Bekr, *Temhîdül-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İ. A. Haydar, Beyrut 1987/1407.
- , *el-İnsâf fî-mâ Yecibu l'tikâduh velâ Yecüzü'l-Cehlü bih*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire 1413/1993.
- Baktir, Mehmed, "Allah'ın Fiilî Sifatlarında Zaman Sorunu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, II/2 (2003), Ankara 2003, ss. 93-108.
- el-Beyâdî, Kemaleddin Ahmed b. Hasen, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, nşr. Yusuf Abdurrazzâk, Kahire 1368/1949.
- Ebû Azbe, Hasen b. Abdilmuhsin, *er-Ravdatu'l-Behiyye fîmâ Beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâturîdiyye*, thk. Ali Ferid Dehrûc, Beyrut, 1416/1996.
- Ebû Hanife, "el-Âlim ve'l-Müteallim", *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, nşr. Mustafa Öz, İFAV Yay., İstanbul 1992.
- , "el-Fıkhu'l-Ekber", *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, nşr. Mustafa Öz, İFAV Yay., İstanbul 1992.
- Ebû Mansur Ma'mer el-İsfahânî, "Kitâbü'l-Menâhic", *Akâid Risaleleri*, nşr. Ali Nar, İstanbul 1998.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Huseyn, *İbtâlû't-Te'vilât li-Ahbârî's-Sifât*, thk. M. en-Necdî, Kuveyt 1407.
- el-Cüzcânî, Atâ b. Ali, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*, Haydarâbâd 1321.
- el-Cüveynî, Ebu'l-Mealî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye fî'l-Erkânî'l-İslâmiyye*, İFAV Yay., İstanbul ty.
- , *Kitâbü'l-İrşâd*, tr. Adnan B. Baloğlu ve dğr., TDV. Yay., Ankara 2010.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, nşr. Abdullah Mahmud M. Ömer, Beyrut, 1426/2005.
- el-Gazzalî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, nşr. Mustafa el-Kabani el-Dimeşkî, el-Matbaatü'l-Edebiyye, Mısır ty.
- , *Kitâbu'l-Erba'în fî Usûli'd-Dîn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1409/1988.
- , "Feysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendaka", *Mecmû'atü Rasâilü'l-İmâm el-Gazzalî*, Beyrut 1429/2008.
- el-Hayyât, Ebu'l-Hüseyn, *Kitabu'l-İntisâr ve'r-Redd alâ'bni'r-Ravendî el-Mulhid*, nşr. Alber N. Nader, Beyrut 1957.
- İbn Ebî'l-İzz, Ali b. Ali, *Şerhu't-Tahâviyye fî'l-Akâidetü's-Selefiyye*, thk. A. M. Şakir, Suudi Arabistan 1418.
- İbn Ebî Şerif, "el-Müsâmere fî Şerhi'l-Müsâyere fî'l-Akâidi'l-Münciyye", *Kitabu'l-Musâyere*, Çağrı Yay. İstanbul 1979.
- İbn Humam, Kemaleddin, *el-Müsâyere*, Çağrı Yay., İstanbul 1979.
- İbn Kutluboga, Zeynü'd-Dîn Kasım, "Şerhu'l-Müsâyere", *Kitabu'l-Musâyere*, Çağrı Yay., İstanbul 1979.
- İbn Teymiyye, Takıyyü'd-Dîn, *et-Tis'iniyye*, thk. M. el-Aclân, Mektebetü'l-Maarif, Riyad, 1420/1999.
- el-İcî, Adudiddin, *el-Mevâkıf fî'l-İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut ty.
- el-İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tebîr fî Usûli'd-Dîn ve Temyizi'l-Firkati'n-Nâciyeti ani'l-Firakü'l-Hêlikîn*, thk. M. Zahid el-Kevserî, Beyrut 1408/1988.
- Kâdî Abdulcebbar, "el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn", *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhid*, nşr. M. Ammara, Dâru'l-Hilâl, Kahire 1971.
- , *el-Muğni fî Ebvâbi'l-Tevhid ve'l-Adl*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Taha Huseyn, Kahire 1380/1960.
- , *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Usman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1316/1996.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansur, "Risâle fî'l-Akâid", *İslam Akaidine Dair Eski Metinler -I-*, nşr. Y. Z. Yörükân, AÜİF. Yay., İstanbul 1953.
- , *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Bekir Topaloğlu ve dğr., Mizan Yayınevi, İstanbul 2005-2009.
- İbnu'l-Münîr el-İskenderî, "el-İnsâf fî-mâ Tedammunu-hu'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâil" *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil*, Dâru'l-Fikr, Mısır ty.
- en-Neseî, Ebu'l-Muîn, *Tebîratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ş. Ali Düzgün, Ankara 1994.
- , *Bahru'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, Konya 1327.
- el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr, *Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûli'd-Dîn)*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., II. bs. İstanbul 1988.

- er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfradât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, Kahraman Yay., İstanbul 1986.
- er-Râzî, Fahrüddin, *Kitâbu'l-Erba'în fi Usûli'd-Dîn*, nşr. Mahmud Abdulaziz Mahmud, Beyrut 2009.
- , *el-Metâlibü'l-Âliyeti mine'l-İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut 1407/1987.
- , *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 2002.
- es-Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, DİB Yay. Ankara, 1995.
- es-Saffâr, Ebû İshak, "Risâle fi'l-Kelâm", (Çelidze, Rasim, *Ebû İshak İbrahim es-Saffâr: Hayatı, Görüşleri ve "Risâle fi'l-Kelâm" Adlı Eseri* [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, içinde] Bursa 2007.
- es-Senûsî, Ebû Abdillâh, *el-Umdetü ehli't-Tevfîk ve't-Tesdîd fi Şerhi Akideti Ehli't-Tevhid*, Mısır, 1316.
- , *Erba'üne Mes'ele fi Usûli'd-Dîn*, thk. Yusuf Ehnânâ, Beyrut, 1993.
- es-Sübki, Ebû Nasr, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, Kahire 1965.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasen Fâur, Beyrut 1415/1995.
- , *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, London 1934.
- Şeyhâde, Abdurrahim b. Ali el-Mueyyed, *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid*, İstanbul 1288.
- Taftazânî, Sa'duddin, *Şerhu'l-Akâid*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul ty.
- el-Üsmendî, Alâeddin Muhammed b. Abdilhamîd es-Semerkindî, *Lübübü'l-Kelâm*, thk. M. Said Özerverarlı, İstanbul 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Kullâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1999, XX, 156-157.
- Yılmaz, Sabri-İlhan, Mehmet, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsi", *Kelam Araştırmaları*, IX/1 (2011).
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza, *İthâfû's-Sâdeti'l-Muttekin bi-Şerhi İhyâ'i 'Ulûmi'd-Dîn*, Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 1414/1994.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım, *el-Keşşâf an Hakâika't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl*, Dârü'l-Fikr, Mısır ty.