

neşre dayanarak *Hadîs-i Şerifler Işığında İlâhî Kelâmın Müdâaası* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1992).

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd* ('Akâ'idü's-selef içinde), s. 117-219, ayrıca bk. nâşirlerin girişi, s. 30; İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 278-279; Sübkî, *Tabakât* (Tanâhî), II, 228-231; a.mlf., *es-Seyfû's-şakil* (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1937, s. 68; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Sa'd), XXVIII, 314, 316, 321; *Keşfü'z-zunûn*, I, 722; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 265; J. Robson, "al-Bukhârî", *EP* (Fr.), I, 1336; M. Mustafa el-A'zamî, "Buhârî, Muhammed b. İsmâ'il", *DİA*, VI, 369.



YUSUŞ ŞEVKİ YAVUZ

HALKU'I-KUR'ÂN

(خلق القرآن)

Kur'an'ın

yaratılmış olup olmadığı konusundaki tartışmaları ifade eden kelâm terimi.

Halku'l-Kur'ân tabiri Kur'an'da yer almadığı gibi "halk" kelimesi Kur'an'da diğer isimlerinden herhangi biriyle de terkip halinde kullanılmamıştır. Erken devir hadis kaynaklarında da bu tabire rastlanmamakta ve Hz. Peygamber'in konuya dair herhangi bir açıklamada bulunduğu nakledilmemektedir. Kelâm ilminin teşekkül etmesi ve halku'l-Kur'ân meselesinin bir itikadî problem olarak tartışılmaya başlamasından sonra bazı kaynaklarda konuya ilişkin rivayetler Resûl-i Ekrem'e atfedilmiştir. Buna göre, "Kur'an Allah kelâmıdır, mahlûk değildir" (Beyhakî, I, 373; Ebû Ya'lâ, s. 87). Aynı sözü ashaba nisbet eden rivayetler de mevcuttur (Âcurrî, s. 77-78; Beyhakî, I, 374-380). Ancak bu rivayetler isnad açısından sahih görülmüştür (Beyhakî, I, 373; İbnü'l-Cevzî, s. 47). Halku'l-Kur'ân meselesinin kelâm ilminin teşekkül etmeye başlamasından itibaren itikadî tartışmalara konu olması rivayetlerin metin açısından da sahih olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Zira Asr-ı saâdet'te insanların bir kısmı Kur'an'ı Peygamber'in sözü olduğunu ileri sürerek inkâr ediyor, bir kısmı da Allah'ın kelâmı olduğuna inanıp onu tasdik ediyordu; ilâhî kelâmın mahlûk olup olmadığı konusu ise tartışılmıyordu (Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 334; Kâdî Abdülcebbar, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 156).

Kaynakların ittifakla belirttiğine göre halku'l-Kur'ân meselesi II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmıştır. Ebû Saîd ed-Dârimî, Kur'an'ın mahlûk olduğunu

söylemekle onun bir beşer sözü olduğunu iddia etmek arasında hiçbir fark bulunmadığını belirterek halku'l-Kur'ân meselesini, Kur'an-ı Kerim'de belirtildiği üzere (el-Müddessir 74/25) Kureyşli münkirlerden Velîd b. Mugire el-Mahzûmî'nin ileri sürdüğü, "Bu Kur'an insan sözünden başka bir şey değildir" tarzındaki görüşüne dayandırmışsa da yine ona göre bunu ilk defa kelâmî bir tartışma konusu haline getiren Ca'd b. Dirhem'dir; Cehm b. Safvân da bu görüşü benimseyip yaymıştır (*er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 259, 337; *er-Red 'ale'l-Merisî*, s. 452). Erken devir âlimlerinden İbn Kuteybe, bir eserde bu meseleyi ilk defa Cehm b. Safvân ile Ebû Hanîfe'nin tartıştığını naklederken (*el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 247) diğer bir eserinde konuyu ilk ortaya atan kişinin Beyân b. Sem'an veya Mugire b. Saîd el-İclî olduğunu belirtir ('*Uyûnü'l-aḥbâr*, II, 148; Mahmûd Kâmil Ahmed, s. 248-249). Muteahhir dönem âlimlerinden Râgıb el-İsfahânî, bu meseleyi ilk defa Kûfe'de Beyân b. Sem'an'ın, "Kur'an mahlûk mudur değil midir?" sorusunu sorarak tartışmaya açtığına, Ebû Hanîfe'nin de soruya cevap verip ilk defa, "Kur'an mahlûktur" dediğine, ancak küfürle itham edilince tövbe edip bu görüşünden döndüğüne ilişkin bir rivayeti nakleder (*el-İtikâdât*, s. 170-172). Kâdî Abdülcebbar, Ebû Hâşim el-Cübbâî'den naklen konunun Ebû Hanîfe ve öğrencileri zamanında ortaya çıktığını belirtir (*Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 157).

Halku'l-Kur'ân meselesinin müslümanlar arasında itikadî bir problem olarak tartışılmasının sebepleri konusunda farklı görüşler mevcut olup bunları dört noktada toplamak mümkündür. 1. Halku'l-Kur'ân meselesinin yahudi kaynaklı olduğunu ileri süren tarihçi İbnü'l-Esir'e göre, Tevrat'ın yaratılmışlığından hareket ederek Kur'an'ın da mahlûk olduğunu ilk defa söyleyip yayan kişi Hz. Peygamber'e sihir yaptığı söylenen yahudi asıllı Lebîd b. A'sam'dır. Daha sonra yeğeni Tâlût, halku'l-Kur'ân'a dair bir eser yazarak müslümanlar arasında bu görüşü yaymaya çalışmış; Tâlût'tan sonra Beyân b. Sem'an, Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân ve Bîşr b. Gıyâs el-Merisî gibi kelâmcılar da aynı fikri savunmuştur (*el-Kâmil*, VII, 75). İbnü'l-Esir'in bu görüşü bazı müteahhir kaynaklarca da benimsenip tekrarlanmıştır. 2. Bir kısım Sünnî, Mu'tezilî ve Şîî âlimleri halku'l-Kur'ân meselesini hristiyan ilâhiyatçıların etkisine bağlamıştır. Buna göre Hişâm b. Abdülmelik

zamanında sarayda kâtiplik yapan hristiyan ilâhiyatçılarından Yuhannâ ed-Dimaşki, müslümanlara karşı Hz. İsa'nın ulûhiyyetini kanıtlamak için Kur'an'da İsa'nın "kelimetullah" olarak nitelendirilmesinden hareketle ilâhî kelimelerin yani Kur'an'ın mahlûk olmadığı görüşünü ortaya atmıştır. Zira müslümanların Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyeceklerini, böyle bir görüşü savunanların zındık telakki edileceğini düşünüp Kur'an'ın kadim olduğu görüşünü savunmuştur. Bu durum Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân gibi Cehmiyye ve Mu'tezile âlimlerinin gözünden kaçmamış ve hristiyanların iddiasını reddetmek için hem "kelimetullah" olan Hz. İsa'nın hem de ilâhî kelimelerin mahlûk olduğunu söylemişlerdir (Câhiz, III, 347; İbnü'l-Murtezâ, s. 124; M. Mekki el-Âmilî, I, 189-190; M. Ebû Zehre, I, 157-158). Kur'an'ın ezeli olduğunu savunan Sünnî âlimlerinin görüşünün Cehmiyye mensuplarınca hristiyanların Hz. İsa hakkındaki inançlarına benzetilmesi (Buhârî, s. 135) dikkate alınarak halku'l-Kur'ân meselesinde hristiyanların etkili olduğu söylenebilir. Hasan Zühdi Cârullah, M. Ebû Zehre, Ahmed Emîn gibi müslüman yazarlardan başka D. B. Macdonald, A. S. Tritton, T. J. de Boer gibi şarkiyatçılar da bu görüşü benimsemiştir. 3. Halku'l-Kur'ân probleminin ortaya çıkışında Grek felsefesi etkili olmuştur. Zira bu tartışma, Heraklitos ve Anaxagoras'ın felsefesine önemli bir yer tutan "logos" kelimesine dayanır. Logosun Arapça'ya "kelâm" şeklinde tercüme edilmesiyle müslümanlar arasında ilâhî kelâmın ezeliliği ve buna bağlı olarak halku'l-Kur'ân meselesi ortaya çıkmıştır (M. Ramazan Abdullah, s. 525-526). 4. Halku'l-Kur'ân meselesi ilâhî sıfatlarla bağlantılı olup sıfatların ezeli veya hâdis kabul edilmesine bağlı tartışmaların etkisiyle ortaya çıkmıştır. Bu görüşü savunan Taḳıyyüddin İbn Teymiyye'ye göre kelâmcılar metafizik sistemlerini fizik anlayışlarına dayandırmışlardır. Bunun bir sonucu olarak ilâhî sıfat ve fiillerin zât ile kaim olup olmamasına ilişkin tartışmalar kelâm sıfatının, dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk olup olmadığına dair ihtilâfları beraberinde getirmiştir. Zira Mu'tezile âlimleri sıfatları zât ile kaim ezeli mânalar olarak telakki etmeyi Allah'ın yaratıklara benzetilmesini gerektireceği düşüncesiyle reddetmiş ve hâdis olduklarını söylemişler, bu sebeple de ilâhî bir sıfatın tecellisi olan Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini savunmuşlardır (*Mecmû'atü'r-resâ'il*, III, 441; *Der'ü te'âruzi'l-aḥl ve'n-naḥl*, I,

305). M. Watt, bu görüşü tasvip edip ayrıca kaderle halku'l-Kur'ân arasında bir irtibatın bulunduğunu söylemiştir. Zira ona göre insanın fiillerinde hür olduğunu kabul edenler Kur'an'ın yaratılmışlığından faydalanarak görüşlerini savunmaya imkân bulmuşlardır. Ayrıca Kur'an'da tarihî olaylara pek çok atıf yapılmış, vuku bulacak olayların levh-i mahfûzda yazıldığı ve Kur'an'ın oradan insanlara gönderildiği bildirilmiştir (*İslâm Düşüncesi-nin Teşekkül Devri*, s. 224, 306-307).

İslâmiyet'in dinî ve felsefî çeşitli kültürlerle karşılaşması sonunda iç ve dış sebeplerin etkisiyle II. (VIII.) yüzyılın başlarında ortaya çıktığı anlaşılan halku'l-Kur'ân tartışmaları, Ca'd b. Dirhem ile Cehm b. Safvân'ın ölümünün ardından onların görüşlerini şiddetle eleştiren muhafazakâr âlimler tarafından sakıncalı bulunmuş ve bu tutum bir süre probleminden söz edilmemesini sağlamıştır. Ancak yüzyılın sonuna doğru Hişâm b. Hakem gibi Şii âlimlerinin yanı sıra Mu'tezile kelâmcıları meseleyi yeniden tartışma alanına çekmiş, Mu'tezile'nin etkisinde kalan Abbâsî halifelerinden Hârûnürreşîd, Esmîn ve özellikle Me'mûn dönemlerinde Kur'an'ın mahlûk olduğu hususu resmî bir görüş haline getirilmek istenmiştir. Halife Me'mûn, 212 (827) yılında Kur'an'ın mahlûk olduğuna inandığını açıkladıktan sonra Ahmed b. Ebû Duâd'ın teşvikiyle Bağdat Valisi İshak b. İbrâhim'e bir yazı göndererek âlimleri bu konuda sorguya çekmesini, Kur'an'ın mahlûk olduğuna inanmayanların hukukî ehliyetlerini iptal etmesini emretmiştir. Ahmed b. Hanbel, Nuaym b. Hammâd, Muhammed b. Nûh, Ahmed b. Nasr el-Huzâî gibi âlimlerin dışındakiler resmî görüşü benimsemişlerdir. Ahmed b. Hanbel ve arkadaşları ise, "Kur'an Allah kelâmıdır, bunun dışında ilâve bir söz söyleyemeyiz" tarzında cevap verip resmî görüşe karşı direndikleri için işkenceye mâruz kalmışlardır. Muhammed b. Nûh işkence sonucu ölmüş, Halife Mu'tasım - Billâh, Ahmed b. Hanbel'i işkenceye tâbi tutmaya devam etmiş, Ahmed b. Nasr el-Huzâî Vâsiğ-Billâh tarafından öldürülmüş, Nuaym b. Hammâd ise hapiste ölmüştür. Muhafazakâr âlimler üzerinde on altı yıl kadar devam eden bu baskı ve işkence Halife Mutevekkil-Allellah döneminde sona ermiş ve Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemek bir süre yasaklanmıştır (Râgıb el-İsfahânî, s. 172-173; Sübkî, II, 38-56). Halku'l-Kur'ân etrafındaki siyasî baskıların kalkmasından bir müddet

sonra konu ilmî meclislerde serbest bir şekilde tartışılmaya devam etmiş ve İslâm âlimlerinin görüşleri gelişen itikadî ekollere paralel olarak şekillenmiştir. Bir tarafta Cehmîyye ile Mu'tezile âlimleri, Kur'an'ın hem lafzî hem de mânâsı itibarıyla mahlûk olduğunu ileri sürüp bu görüşü aklî ve naklî delillerle kanıtlamaya çalışırken diğer tarafta Selefi hareket içinde yer alan muhaddislerin bir kısmı, aşırı tepkinin bir sonucu olarak Kur'an'ın lafızlarının ve bu lafızları söylemenin (telaffuz) dahi mahlûk olmadığını ısrarla savunarak bütün muhalif görüş sahiplerini küfre nisbet etmişlerdir. Bu iki aşırı uç karşısında, yeni teşekkül etmeye başlayan Ehl-i sünnet kelâm hareketinin öncülerinden İbn Küllâb el-Basrî, Hâris b. Esed el-Muhâsibî, Hüseyin b. Ali el-Kerâbî gibi âlimler Allah kelâmı olan Kur'an'ın mânâ itibarıyla kadîm, lafızları ve insanlar tarafından okunuşu bakımından mahlûk olduğunu söyleyerek (Râgıb el-İsfahânî, s. 172-173; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, III, 353; Sübkî, II, 110) meseleyi bir çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır. Kur'an'ın mahlûk olmakla nitelendirilemeyeceğini belirten Ahmed b. Hanbel, okunuşu (mes'ele'tü'l-lafz) konusunda çekimser bir tavır ortaya koymasına rağmen taraftarlarınca farklı görüşte gösterilmek istenmiştir. Nitekim çağdaşı olan bazı muhaddisler buna dikkat çekmişlerdir (Buhârî, s. 154; İbn Kuteybe, s. 246). Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel'in Sünnî kelâmcıların görüşünü benimsediğine işaret eden rivayetler de mevcuttur (Yavuz, s. 36). Buhârî ve İbn Kuteybe gibi meşhur muhaddisler, halku'l-Kur'ân meselesinde Sünnî kelâmcıların benimsenen görüşü teyit eden eserler (*Halku ef'âli'l-ibâd, el-İhtilâf fi'l-lafz*) kaleme alarak Sünnî görüşün ve aynı zamanda Sünnî kelâm hareketinin yayılmasına katkıda bulunmuşlardır.

Sünnî kelâm ekolleriyle Selefiyye'nin teşekkül etmesinden sonra biri Sünnî kelâmcılara, biri Selefiyye'ye, diğeri de Mu'tezile ve Şîa'ya ait olmak üzere halku'l-Kur'ân konusunda üç temel görüş ortaya çıkarak zamanımıza kadar devam etmiş, Kerrâmîyye ve Vâkife'ye ait görüşler ise taraftar bulmamıştır. 1. Kur'an gerçek anlamda ilâhî bir kelâm olup Allah'ın zâtı dışında levh-i mahfûz, Cebrâil, Peygamber gibi varlıklarda yarattığı harflerle seslerden oluşan bir arazdır ve fiilî sıfatının bir tecellisidir. Duyulup anlaşılan bir kelâm olması bakımından insanlara ait sözlerden farklı değildir; her ikisi

de harfler ve seslerden oluşur. Allah yarattığı harf ve seslerle mütekellim olur. Bu açıdan Kur'an "mahlûk, muhdes ve mef'ûl"dür, ezelde olmayıp sonradan yaratılmıştır. Allah Kur'an'ın benzerini yaratmaya kâdirdir, onunla kullarına haberler ve buyruklar göndermiştir. Bu harf ve seslerin dışında ilâhî zâtta mevcut bir kelâm-ı nefsî yoktur. Zira insanlar kelâm kavramından zaruri olarak harf ve sesleri anlar, bunun dışındaki bir kelâm tanımını mâkul değildir. Kur'an'ın gerçekten Allah kelâmı olduğu da zarûrât-ı dîniyye arasında yer alan bir bilgidir. Kur'an'ın kadîm değil mahlûk olduğunu kanıtlayan aklî ve naklî deliller vardır. a) Naklî deliller: Kur'an'da âyetlerin muhdes olduğu, tafsil edildiği, bir kısmının değiştirilerek neshedildiği, insanlara ait sözlerle mukayese edilip sözlerin en güzelini teşkil ettiği, Arapça olarak yaratıldığı (mec'ûl), muhkem ve müteşâbih unsurlardan oluştuğu ve ilâhî kelimelerin tükenmeyeceği açıkça bildirilmiş; Allah'ın ilk ve son varlık olduğu ve her şeyi yarattığı bildirilerek zâtı dışında hiçbir kadîmin bulunmadığına, dolayısıyla Kur'an'ın da mahlûk olduğuna işaret edilmiştir. Kur'an'da "kelimetullah" diye nitelendirilen Hz. İsâ'nın mahlûk oluşu da ilâhî kelimelerin mahlûk olduğunu gösterir (Ahmed b. Hanbel, s. 73-76). Bazı hadislerde, "Allah vardı, başka hiçbir şey yoktu, sonra zikri (Kur'an) yarattı. Gök ve yer dahil olmak üzere Allah Âyetü'l-kürsî'den daha büyük bir şey yaratmadı" denilerek âyetlerin mahlûk olduğu belirtilmiştir (Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar*, I, 193-195; a.mlf., *el-Muğnî*, VII, 3, 55-94). b) Aklî deliller: Kur'an harflerin oluşturduğu kelimelerden, âyet ve sûre gibi bölümlerden meydana gelir. Baş ve sonu olan, parçalardan meydana gelen ve bazı tarihî olaylara dair bilgiler ihtiva eden kelimelerin kadîm sayılması imkânsızdır; dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk olması aklen zorunludur. Yegâne kadîm varlık Allah'tır. O'nun zâtı dışında hiçbir kadîm varlık bulunmadığına ve Kur'an ilâhî bir fiil neticesinde meydana geldiğine göre mahlûk olması gerekir. Ayrıca Kur'an emir-nehîy, va'd-va'id, haber gibi değişik muhtevalara sahiptir. Bu husus Kur'an'ı Allah'ın zâtî bir sıfatı saymayı imkânsız kılar. Eğer Kur'an kadîm bir ilâhî kelâm olsaydı hitap ettiği insanların da kadîm olması gerekirdi. Zira he-nüz yaratılmamış bulunan varlıklara yönelik emir ve nehiylerden bahsetmek hikmete uygun değildir. Kur'an'ın okunan ve işitilen Arapça bir kitap olması, bazı

âyetlerinin önce, bazılarının ise sonra indirilmesi gibi vasıflar taşıması da mahlûk olduğuna ilişkin delillerdir (Câhiz, III, 293-295; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 528-531; Eş'arî, *Maâkalât*, s. 191-194, 516-517; Ahmed Emîn, III, 31-36). Ayrıntılarda farklı görüşler benimsemekle birlikte Cehmiyye, Hâricîler, Mu'tezile ve Şîa âlimleri bu görüştedir (M. Mekki el-Âmilî, I, 190-219).

2. Kur'an Allah kelâmı olup mahlûk değildir; hem lafzı hem de mânası Allah'ın zâtıyla kaim olup kadîmdir. Kur'an Allah'ın kelâmı, dolayısıyla O'nun sıfatı olduğundan hangi cümle içinde kullanılırsa kullanılsın ve ne şekilde ifade edilirse edilsin, ister yazılsın ister telaffuz edilsin mahlûk değildir. Kur'an'ın mahlûk olduğuna inanmak küfrü gerektirir (Buhârî, s. 118-121; Beyhakî, I, 385-387, 391). Zira işitilen ve yazılan Kur'an'ın Allah kelâmı olduğu naslarla sabittir (bk. el-Cin 72/1) ve ümmetin bu konuda icmâi vardır. Kur'an sadece mânalardan veya sadece lafızlardan değil lafızların ve mânaların hepsinden ibarettir. Bundan dolayı lafız ve mâna ayırımı yapılmadan Kur'an'ın Allah kelâmı olduğu kabul edilmelidir. Kelâmdan anlaşılan mâna da budur. Kur'an Allah kelâmı olarak kabul edildiği ve Allah'ın kelâm sıfatı benimsendiği takdirde onun harflerinin zât-ı ilâhiyye ile kaim olması bunun kaçınılmaz sonucu olur. Şu halde kelâm Allah'ın zâtında mevcut bir mâna yani kelâm-ı nefsi değildir. Harf ve sestene yoksun olan bir kelâm düşünülmemeyeceğine göre zât ile kaim mânadan ibaret bir kelâm-ı nefsi fikri Allah'ın mütekellim olduğunu kanıtlamaz, aksine O'nun kelâm sıfatından mahrum bulunduğunu gösterir. Kur'an, Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygamber'e indirilen mânanın lafza büründürülmüş şekli (hikâyesi) ve ibaresi değil, hem lafız hem de mâna itibarıyla Allah'ın zâtı ile kaim olan gerçek kelâmdır (Ebû Ya'îsâ, s. 89, 155-156). Kur'an'ın Cebrâil vasıtasıyla Resûl-i Ekrem'e indirilip tebliğ edilmesi, lafızlarının Allah'ın zâtı ile kaim olmasına engel teşkil etmez. Nitekim Hz. Peygamber'in, "Ameller niyetlere göredir" sözü nakledilince bunun lafzı ve mânasıyla ona ait bir kelâm olduğu kabul edilir. Bu sözü nakledenin sesinden duymuş olmak onu Resûlullah'ın kelâmı olmaktan çıkarmadığı gibi Kur'an'ın insanlar tarafından okunup yazılması da onu ulûhiyyetine uygun bir tarzda Allah'ın zâtı ile kaim üstün bir kelâm olmaktan çıkarmaz (İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-'aql ve'n-naql*, I, 256-257).

Başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Selefiyye âlimlerinin büyük çoğunluğu ile İzmirli İsmâil Hakkı gibi bazı Mâtürîdî âlimleri (*Yeni İlm-i Kelâm*, II, 113) bu görüştedir. İleri sürdükleri delillerin bir kısmı ise şöylece özetlenebilir: a) Birçok âyetle Kur'an Allah'a nisbet edilmiş ve O'nun tarafından indirildiği açıklanmış (el-En'âm 6/114; et-Tevbe 9/6), Allah'ın ilminde yer aldığına dikkat çekilerek (er-Ra'd 13/37) ilâhî bir sıfat olduğuna işaret edilmiştir; ilâhî sıfatlar ise kadîmdir (Dârimî, *er-Red ale'l-Merisî*, s. 470; Âcurrî, s. 75-82; İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-furû'*, s. 201; a.mlf., *el-Faṣl*, III, 18). b) Kur'an hakkında verilecek hükümlerin kaynağı Kur'an'dır. Bunda ise mahlûk olduğunu kanıtlayan hiçbir âyet mevcut değildir ve sadece Allah kelâmı olarak vasıflandırılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de Allah'a nisbet edilen "emir" ile "halk" iki ayrı şey olarak zikredilmiştir (el-A'râf 7/54). Yaratılmış olan her şey "halk" kavramının kapsamına dahildir; emir ise O'nun kelâmı ve sözü olup "halk"ın dışında tutulmuştur (Buhârî, s. 136; Ahmed b. Hanbel, s. 73, 75, 77; Beyhakî, I, 394-395). Kur'an'ın mahlûk olduğunu kanıtlamak için Cehmiyye ve Mu'tezile âlimlerinin öne sürdüğü deliller zayıftır. Kur'an'ın "mec'ûl" olması yaratıldığı anlamına gelmez. Zira "ca'l" kelimesi Kur'an'da her zaman yaratmak mânasında kullanılmamıştır. Âyetle geçen "zikr-i muhdes" ile (el-Enbiyâ 21/2) kastedilen Kur'an'ın kendisi değil insanlara indirilişidir (Ahmed b. Hanbel, s. 69-72, 82; Beyhakî, I, 396). "Kelimetullah" olarak nitelendirilen Hz. İsâ'nın mahlûk oluşu ilâhî kelimelerin ve dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk olmasını gerektirmez. Çünkü Hz. İsâ'nın bu şekilde nitelendirilmesi onun gerçekten ilâhî kelime olmasından dolayı değil "kün" emriyle yaratılmasından ötürüdür ve bu ilâhî kelâm Allah'ın zâtıyla kaim olup yaratılmamıştır (Ahmed b. Hanbel, s. 83; Beyhakî, I, 314). c) Hz. Peygamber ümmetine ilâhî kelimelerle istiâzede bulunmayı, yani, "Allah'ın en mükemmel kelimelerine sığınırım" demeyi tavsiye etmiştir (Buhârî, "Enbiyâ", 10; Müslim, "Zikir", 54-55). Eğer Kur'an mahlûk olsaydı mahlûkun mahlûkla istiâzede bulunması söz konusu olurdu ki bunun yanlışlığı açıktır (Beyhakî, I, 299-300).

Kur'an'ın insanlar tarafından telaffuz edilip okunması ve yazılmasına gelince, bu konuda Selef âlimleri arasında az çok farklı görüşler vardır. Selefiyye'nin kurucusu olan Ahmed b. Hanbel, başlangıçta fikir beyan etmekten çekinmesine rağmen daha sonra ne şekilde olursa olsun

Kur'an'a mahlûk sıfatının verilemeyeceğini, fakat kullara ait okuma ve yazma fiillerinin mahlûk olduğunu kabul etmiş (İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-'aql ve'n-naql*, I, 265-266); Buhârî, Müslim, İbn Kuteybe, İbn Hazm, İbn Teymiyye, İbnü'l-Vezîr gibi âlimler onun görüşünü benimsemişlerdir. İbn Hazm'a göre Kur'an okunduğu ve yazıldığı zaman işitilen sese ve yazılan yazıya da Kur'an adı verilir. Ancak ses ve yazı Kur'an'ı ihtiva ettiği gibi insanın fiili olan sesi ve yazısını da içerir, insana ait fiillerin mahlûk olduğu ise açıktır (*el-Faṣl*, III, 17-18). İbn Teymiyye de benzer görüşleri savunmuştur. Ona göre lafız, kıraat ve tilâvet kelimeleri "okumak" fiilini ifade ettiği gibi okunan şey anlamında da kullanılır. Bundan dolayı Kur'an kastedilerek onu telaffuz edişin mahlûk olduğu söylenirse yanlış olur. Zira lafzı ve mânasıyla birlikte Kur'an ezeli olup mahlûk değildir. Ancak insanın okuma fiili kastedildiğinde bunun mahlûk olduğu söylenebilir de, "İnsanın Kur'an'ı okuyuşu mahlûktur" demek isabetli değildir. Çünkü bu ifade Kur'an'ın mahlûk olduğu anlamına alınabilir ve Kur'an'a yaratılmışlık sıfatının verilmesine sebep teşkil edebilir (*Mecmû'atü'r-resâ'il*, III, 357-358; *Der'ü te'âruzi'l-'aql ve'n-naql*, I, 264-266). M. Reşid Rızâ daha çekimser davranarak, "Kur'an'ı telaffuz ediş mahlûk değildir" veya, "Kur'an'ı telaffuz ediş mahlûktur" demeyi uygun bulmayıp bu konuda susmayı tercih etmiştir. Zira ona göre ilâhî kelâmın künhünü bilmek imkânsızdır ve bu nevi tartışmalar insanı yanıltabilir (*Tefsîrû'l-menâzîl*, IX, 179-183). Muhammed b. Yahyâ ez-Zühîlî, Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Mende, İbn Hâmid ve Ebû İsmâil el-Ensârî gibi bazı Selef âlimleri ise Kur'an'ı telaffuz edip yazmanın yanı sıra çıkarılan sesler ve çizilen yazıların dahi mahlûk olmadığını söylemişlerdir (İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-'aql ve'n-naql*, I, 266-267; Teftâzânî, II, 73-74).

3. Kur'an, harflerden teşekkül ettiği için hâdis olmakla birlikte Allah'ın zâtı ile kaim ilâhî bir sözdür. Zira ilâhî kelâm sıfatı konuşma gücünden ibaret olup ezeldir, ilâhî sözlerden oluşan Kur'an ise hâdistir. Allah'ın harflerden oluşan ve hâdis olan Kur'an vasıtasıyla konuşması mümkündür. Çünkü zâtı hâdislere mahal teşkil edebilir. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından isabetsiz bulunan bu görüş Kerrâmiyye'ye aittir (Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, s. 57; Teftâzânî, II, 74).

4. Kur'an Allah kelâmıdır. Mahlûk olup olmadığı, okunan şeyle okumanın aynı

şey mi, yoksa farklı şeyler mi olduğu tartışmalarına girmemek gerekir. İbnü'l-Cevzî gibi bazı Selefi âlimlerle Vâkıfe bu görüştedir (İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 246-247; Âcurrî, s. 87; Âmine M. Nasîr, s. 153).

5. Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusunda hüküm verirken lafızlarını ve onların ihtiva ettiği mânâyı birbirinden ayırmak gerekir. Kur'an'ın Allah'ın zâtı ile kaim bulunan mânası, yani lafızlardan soyutlanmış aslı ezeli olup mahlûk değildir (Nesefî, I, 284-299). Zira aslında tek olan (bir anlamda parçalanmaz bir bütün olan) ve ilgili bulunduğu konulara göre emir, haber gibi adlar alan bu ezeli mâna gerçek anlamda bir kelâm sıfatıdır. Allah'ın zâtı ile kaim olan sıfatların yaratılmışlıkla nitelendirilmek suretiyle mahlûkun sıfatlarına benzetilmesi hem aklen hem de naklen mümkün değildir. Mânası yani aslı itibarıyla Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemek küfrü gerektirir (Beyhaki, I, 388). Kelâm-ı nefsi (zâtî) diye adlandırılan bu mânayı insanların idrak alanına indiren Kur'an'ın lafızları ise (ibare) mahlûktur. Çünkü bunlar, ardarda gelen ve bu sebeple sınırlı durumda bulunan harfler ve seslerden oluşmaktadır. Hiçbir yönden yaratılmışlara benzemeyen Allah harf ve seslerle konuşmadığından Kur'an'ın lafızları gerçek anlamda değil mecazi mânada, yani ilâhî kelâma delâlet etmeleri açısından "kelâmul-lah" olarak adlandırılabilir (Beyâzîzâde, s. 175-176). Allah'ın zâtı ile kaim olmayan Kur'an'ın lafızları önce levh-i mahfûzda, daha sonra Cebrâil'de veya Hz. Peygamber'in kalbinde yaratılmıştır (Mâtürîdî, s. 58). Kur'an'ın lafızlarının insanlara indirilişi de insanlar tarafından okunuşu ve yazılışı da hâdistir.

Kur'an'ın aslı ve mânası itibarıyla kadîm, lafızlarının ise mahlûk olduğunu gösteren çeşitli deliller vardır. a) Yaratılmış olan her şeyin Allah'ın "ol" (kûn) emriyle meydana geldiği âyetlerle sabittir (el-Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47, 59; Yâsîn 36/82). Eğer Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ın aslı mahlûk olsaydı onun da "ol" kelâmıyla meydana gelmesi gerekirdi, bu ise muhaldir. Zira "ol" kelâmı hâdis olduğundan başka bir "ol" kelâmıyla yaratılmaya muhtaçtır; sonuçta hâdis olmayan bir "ol" kelâmının kabul edilmesi teselsüle yol açar (Eş'arî, s. 52-53; Bâkîllânî, s. 268). b) Kur'an'daki lafızların delâlet ettiği mânalar mahlûk olsaydı yaratılmışlık açısından insanların sözleriyle ilâhî kelâm arasında fark bulunmaz

ve her ikisi de birbirine benzerdi. İlâhî kelâmın insanların kelâmına benzemediği ve Kur'an'ın bir benzerinin meydana getirilemeyeceği ise âyetlerle sabittir (el-Müddessir 74/25; el-İsrâ 17/88; el-Bakara 2/23; Eş'arî, s. 56; Mâtürîdî, s. 59). c) Kur'an'ın mânası (aslı) mahlûk olsaydı ihtiva ettiği ilâhî isim ve sıfatların da mahlûk olması gerekirdi. Halbuki ilâhî isim ve sıfatların mahlûk olması ulûhiyyete aykırıdır (Eş'arî, *el-İbâne*, s. 58-60). d) Kur'an'a ait lafızların mahlûk olmasına gelince bu husus tartışmaya ihtiyacı bırakmayacak derecede açıktır. Zira harflerin ve seslerin yaratılmış olduğu ve Allah'ın da harf ve seslerle konuşmadığı aklen zaruri bilgilerle sabittir. Çünkü harflerin başı, sonu vardır ve çeşitli unsurlardan oluşmuştur. Bu vasıflar kadîm değil mahlûk olan varlıklara mahsustur (Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî, s. 60-63; Nesefî, I, 259, 284; Râzî, III, 223; XXII, 140-141). Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'den oluşan Ehl-i sünnet kelâmcıların büyük çoğunluğu bu görüştedir. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi bazı âlimler ise Allah'ın zâtına lâyık bir şekilde harf ve sesle mütekellim olduğunu söyleyerek Selef anlayışına yakın bir görüş benimsemişlerdir (Reşîd Rızâ, IX, 178-179).

Değişik kelâmî ekollere mensup âlimlerce benimsenen bu görüşlerin dayandığı deliller karşılıklı olarak eleştirilmiştir. Mu'tezile ve Şîa âlimlerine göre Sünnî kelâmcıların Kur'an'ın mâna (asıl) itibarıyla ezeli olduğunu kanıtlamak için ortaya koydukları kelâm-ı nefsi kavramı Allah'ın ilim ve irade sıfatlarından başka bir şey değildir; ilim ve iradenin ezeli olduğunda ise ihtilâf yoktur. İlâhî ilim ve irade harflerin yaratılması suretiyle insanlara iletilmiştir. Dolayısıyla Kur'an mahlûk kabul edilmelidir. Ayrıca "kûn" emri ilâhî kelâmı değil fiili ifade eder. Kur'an'da ilâhî isim ve sıfatların bulunması da Kur'an'ın kadîm olmasını gerektirmez. Zira isimle müsemma aynı şey değildir (Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 164-177; M. Mekî el-Âmilî, I, 199, 204). İbn Teymiyye ve M. Reşîd Rızâ gibi Selef âlimleri de Sünnî kelâmcıların kelâm-ı nefsi görüşünü eleştirmiş ve Mu'tezile'nin telakkisinden bile daha tutarsız olduğunu söylemişlerdir. Çünkü Mu'tezile, Kur'an'ın lafızları itibarıyla gerçek mânada bir ilâhî kelâm olduğu hususunu benimsemekte, Sünnî kelâmcılar ise Kur'an'daki lafızları gerçek mânada ilâhî kelâm kabul etmemektedir (*Mecmû'atü'r-resâ'il*, III, 429; *Tefsîrü'l-menâzî*, IX, 174). Selef âlimlerine göre Sünnî kelâmcılar,

Kur'an'daki harflerin yaratılmış olduğunu ileri sürerek Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmışlardır (Seffârî, I, 164-165).

Ehl-i sünnet âlimleri, Mu'tezile'nin levh-i mahfûza yazılmasından önce Kur'an'ın mevcudiyetini inkâr etmesini isabetsiz bulduğu gibi, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olmasından hareketle bir "şey" olan Kur'an'ın da yaratıcısı olması gerektiğini kanıtlamak için nasları uzak te'villere tâbi tutmasını (Buhârî, s. 135-136) ve Allah'ın zâtî, dolayısıyla ezeli bir kelâm sıfatıyla mütekellim olduğunu inkâra götürecektir. Şekilde Kur'an'ın lafızlarıyla mânası (aslı) arasındaki ayrımı reddetmesini eleştirmişlerdir (İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-furû'*, s. 197). Selefiyye ise Kur'an'ın mahlûk olmadığını kanıtlamak için zayıf rivayetlere dayanması ve aklın zaruri ilkelerine aykırı düşecek şekilde Kur'an'daki lafızların bile kadîm olduğunu savunması açısından tenkit edilmiştir.

Halku'l-Kur'ân konusunda değişik ekollere mensup âlimlerin benimsediği bu görüşlerin büyük ölçüde kelâm sıfatıyla ilgisi olup kelâmın zâtî veya fiilî bir sıfat olarak kabul edilmesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Her şeyden önce zarûrât-ı dîniyye arasında yer almayan bu meselenin tekfirle konu teşkil etmediğini belirtmek gerekir. Zira Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunan âlimler de sonuç olarak onun Allah tarafından insanlara gönderilen ilâhî bir kitap olduğunu kabul etmektedir. Esasen bu meselede itikadî ekollerin değişik açılardan ortak görüşleri de mevcuttur. Nitekim Kur'an'ın lafızlarının yaratılmış olduğu konusunda Mu'tezile, Şîa ve Ehl-i sünnet kelâmcıları arasında görüş birliği vardır. Yine Kur'an'ın harfleri ve lafızları itibarıyla gerçek anlamda ilâhî kelâm olduğu hususunda da Mu'tezile, Selefiyye ve Şîa aynı görüştedir. Selefiyye'nin Kur'an'ın harflerini ezeli kabul etmesi, Mu'tezile'ye ve onun eliyle gerçekleşen mihne* olayına karşı bir tepki olarak değerlendirilmelidir. Sünnî kelâmcılar ise bu noktada onlardan ayrılarak Kur'an'ın lafızlarına mecazi anlamda ilâhî kelâm demişlerdir. Bazı âyetlerde Kur'an'ın Allah kelâmı olarak nitelendirildiği dikkate alınırsa (et-Tevbe 9/6; el-Feth 48/15) ilk bakışta Sünnî kelâmcıların naslara aykırı düşen bir görüşü savunduğu düşünülebilir. Ancak onların, Kur'an'ın aslının (mânasının) ilâhî kelâm olduğunu ve Allah'ın zâtı ile kaim ezeli sıfatları arasında yer aldığı belirtmek suretiyle diğer itikadî konularda olduğu gibi halku'l-Kur'ân meselesinde de

teşbihle tenzih arasında mâkul bir çö-
züm getirdikleri söylenebilir. Her ne ka-
dar Mu'tezile ve Şîa âlimleri kelâm-ı nef-
siyi reddedip bunun ilim sıfatıyla aynı şey
olduğunu söylemişse de bütün ayrıntıla-
rıyla ilâhî sıfatların mahiyetini bilmenin
akıl sınırları dışında kaldığını dikkatten
uzak tutmamak gerekir.

Halku'l-Kur'an meselesi klasik kelâm
kitapları içinde yer aldıktan başka müs-
takil bazı kitaplara da konu olmuştur. Bu-
hârî'nin *Halķu ef'âli'l-ibâdî*, İbn Ku-
teybe'nin *el-İhtilâf fi'l-lafz*, Ebû Ca-
fer el-İskâfî'nin *İşbâtü halķi'l-Kur'an*
ve *er-Red 'alâ men enkere halķa'l-
Kur'an*'ı (İbnü'n-Nedîm, s. 213), İbrâhim
el-Harbî'nin *Risâle fi enne'l-Kur'an*
ğayru mahlûk'u (Sezgin, VIII, 171), İb-
nü'r-Râvendî, Ebû Mûsâ el-Murdâr, İbn
Keysân el-Esam, Hişâm b. Amr el-Fuva-
tî, Humeyd b. Saîd b. Bahtiyâr gibi mü-
elliflerin *Halķu'l-Kur'an* adlı kitapları
(İbnü'n-Nedîm, s. 207, 214, 217, 220),
Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın *İzâhu'l-beyân fi
mes'eleli'l-Kur'an*'ı (İbn Teymiyye, *Min-
hâcû's-sünne*, II, 74), Abdülkâhîr el-Bağ-
dâdî'nin *Nefyü halķi'l-Kur'an*'ı (Sübkî,
V, 140), Fahreddin er-Râzî'nin *Halķu'l-
Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-
sünne'si* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ,
Beyrut 1992), Muhammed el-Vefâî'nin *Vâ-
zihu'l-burhân fi'r-red 'ale'l-kâ'ilin bi-
halķi'l-Kur'an*'ı (*İzâhu'l-meknûn*, II, 699),
İbnü'l-Cevherî'nin *ed-Dürrü'n-naẓîm fi
tahķikil-kelâmi'l-kadîm*'i (a.g.e., I, 453),
Abdülfettâh Ebû Gudde'nin *Mes'eleli
halķi'l-Kur'an ve egeruhâ fi şufûfi'r-
ruvât*'ı (Halep, ts.) ve Ahmed b. Süley-
man en-Neccâd'ın *er-Red 'alâ men ye-
kûlû el-Kur'an mahlûk* (Küveyt 1980)
ile Ahmed Abdurrahman İbrâhîm'in *Hal-
ķu'l-Kur'an* (Kahire 1986) adlı eserleri
bunlar arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Enbiyâ", 10; a.mlf., *Halķu ef'âli'l-
ibâd* ('Akâ'idü's-selef içinde), s. 118-165; Müs-
lim, "Zikir", 54-55; Ahmed b. Hanbel, *er-Red
'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* ('Akâ'idü's-se-
lef içinde), s. 66-100; Câhiz, *Resâil*, Kahire
1979, I, 294-295; III, 293, 295, 347; İbn Kutey-
be, *el-İhtilâf fi'l-lafz* ('Akâ'idü's-selef içinde), s.
245-249; a.mlf., *'Uyûnü'l-aḥbâr*, Beyrut, ts.
(Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî), II, 148; Dârimî, *er-Red
'ale'l-Cehmiyye* ('Akâ'idü's-selef içinde), s. 259,
334-337; a.mlf., *er-Red 'ale'l-Merisî* ('Akâ'idü-
s-selef içinde), s. 452, 470, 482; Eş'arî, *el-
İbâne* (Arnaût), s. 51-76; a.mlf., *Maḳâlât* (Rit-
ter), s. 191-194, 516-517, 582-585; Mâtürîdî,
Kitâbü't-Tevhîd, s. 58-59; Âcurrî, *eş-Şerî'a*
(nşr. M. Hâmid el-Fikî), Beyrut 1403/1983, s.
75-87; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s.
207, 213, 214, 217, 220; Bâkullânî, *et-Temhîd*
(Ebû Rîde), s. 268-271, 283-284; İbn Fûrek,

Müccerredü'l-maḳâlât, s. 60-61; Kâdî Abdül-
cebbâr, *Ṭabakâtü'l-Mu'tezile* (*Fazlû'l-i'tizâl* için-
de, nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1389/1974, s. 156-
157; a.mlf., *el-Muḥtaşar fi uşûli'd-dîn* (*Resâ-
'ilü'l-'adl ve't-tevhîd* içinde, nşr. Muhammed
Amâre), Kahire 1971, I, 193-195; a.mlf., *el-
Muḡnî*, VII, tür.yer.; a.mlf., *Şerḥu'l-Uşûli'l-
ḥamse*, s. 528-531; İbn Hazm, *el-Faṣḥ*, III, 17-
18; a.mlf., *el-Uşûl ve'l-fürû'*, Beyrut 1984, s.
196-197, 201; Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-şifât*
(İmâdüddin), I, 299-300, 305, 314, 373-398,
406; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mu'temed fi uşû-
li'd-dîn* (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974,
s. 87, 89, 155-156; Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî, *Uşû-
lû'd-dîn* (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s.
54, 57-58, 60-63, 66; Râgûb el-İsfahânî, *el-İ'ti-
kâdât* (nşr. Şemrân el-İclî), Beyrut 1988, s. 29-
30, 170-174; Neseî, *Tebṣiratü'l-edille* (Sa-
lamé), I, 259-261, 284-299; İbn Ebû Ya'lâ, *Ṭa-
bakâtü'l-Ḥanâbile*, I, 29, 32; Ebû Bekir İbnü'l-
Arabî, *el-'Avâşım* (Tâlibî), s. 293-295; İbn
Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* (*Felsefetü
İbn Rüşd* içinde), Kahire 1388/1968, s. 82-83;
İbnü'l-Cevzî, *'Acâibü 'ulûmi'l-Kur'an* (nşr. Ab-
dülfettâh Âşûr), Kahire 1986, s. 47; Fahreddin
er-Râzî, *Meḳâtilu'l-ğayb*, III, 233; XVII, 179;
XXII, 140-141; XXIV, 244; XXVII, 186-188; İb-
nü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 75; İbn Teymiyye, *Mec-
mû'atü'r-resâ'il*, III, 334-335, 353-358, 395,
401-402, 429-432, 440-441, 479; a.mlf., *Der'ü
te'aruẓil-'aḳl ve'n-naḳl* (nşr. M. Reşâd Sâlim),
Riyad 1981, I, 256-268, 305-306; a.mlf., *Min-
hâcû's-sünne* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/
1986, II, 74; Sübkî, *Ṭabakât*, II, 38-56, 110,
118-119, 164, 229; V, 140; Teftâzânî, *Şerḥu'l-
Maḳâsîd*, II, 73-74; İbnü'l-Vezîr, *İşârü'l-hak 'ale'l-
ḥalk*, Beyrut 1983, s. 119; İbnü'l-Murtazâ, *Ṭa-
bakâtü'l-Mu'tezile*, s. 124; Beyzâzîde, *İşârâ-
tû'l-merâm*, s. 175-176; Seffârîni, *Levâmi'u'l-
envâril-behiyye*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-
İslâmî), I, 162-167; Âlûsî, *Raḥu'l-me'ânî*, I, 16-
18; İzmîrî, *Yeni İlmî Kelâm*, II, 113-120; Ah-
med Ferîd Rifâî, *'Asrû'l-Me'mûn*, Kahire 1928,
I, 395; Ahmed Emîn, *Ḍuḥa'l-İslâm*, Beyrut 1933,
III, 31-43, 161-163; Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*,
IX, 174-183; *İzâhu'l-meknûn*, I, 453; II, 699; De
Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*
(trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1959, s. 44; T. J. de
Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi* (trc. Yaşar Kutlu-
ay), Ankara 1960, s. 36; Sezgin, *GAS*, VIII, 171;
Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyin*,
Beyrut 1979, I, 160; Zühdi Hasan Cârullah, *el-
Mu'tezile*, Beyrut 1399/1979, s. 30-31, 83-84;
M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*
(trc. Ethem Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981, s. 224-
225, 305-307, 349-359; Mahmûd Kâmil Ah-
med, *Mefhûmü'l-'adl*, Beyrut 1983, s. 248-
283; A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı* (trc. Mehmet
Dağ), Ankara 1983, s. 59; Ahmed Mahmûd
Subhî, *Fî 'ilmi'l-keḳâm*, Beyrut 1405/1985, I,
134, 196-198; M. Ali Ebû Reyân, *Târîḥu'l-fik-
ri'l-felsefi fi'l-İslâm*, İskenderiye 1986, s. 308;
M. Ramazan Abdullah, *el-Bâkullânî ve ârâ'ü-
hü'l-keḳâmiyye*, Bağdad 1986, s. 525-526,
534-538; Âmine M. Nasîr, *Ebû'l-Ferec İbnü'l-
Cevzî*, Kahire 1987, s. 150-153; M. Mekki el-
Âmilî, *el-İlâhiyyât*, Beyrut 1410/1989, I, 189-
219; Yusuf Şevki Yavuz, *İslâm Akaidinin Üç
Şahsiyeti*, İstanbul 1989, s. 34-41; M. Ebû Zeh-
re, *Târîḥu'l-mezâhibil-İslâmiyye*, Kahire, ts.
(Dârü'l-Fikri'l-Arabî), I, 157-159, 197.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

HALKULVÂDÎ

(حلق الوادی)

Tunus'ta

Akdeniz kıyısında

tarihî öneme sahip bir kasaba.

Tunus'un kuzeyinde, Tunus gölü ile
körfezi arasında uzanan dil üzerinde yer
alır. İtalyanlar'ın La Goletta, Fransızlar'ın
La Goulette, Araplar'ın Halkulvâdî, Os-
manlılar'ın Halkulvâd şeklinde adlandı-
rıkları kalenin bulunduğu yerdeki ilk is-
tikhâmin Kartaca şehrinin yıkılmasından
sonra gerçekleştirildiği sanılmaktadır.
Ortaçağ'da fazla bir etkinliği görülme-
yen kale mahallî bazı beylerin, kabile re-
islerinin Akdeniz'de ticaret yaptıkları sı-
rada giderek önem kazanmaya başladı.
Fakat bu özelliği dışında dikkat çekici ta-
rihî olaylara sahne olmadığı için tarihçi-
ler, coğrafyacılar ve seyyahlar eserlerin-
de buradan pek söz etmemişlerdir. Yal-
nız XII. yüzyılda İdrîsî, malların kaleden
10 km. uzaklıktaki Tunus şehrine altı düz
gemilerle aktarıldığını yazar. Daha son-
rakı dönemlerde kanal girişinin bir kale
yapılarak korunduğu belirtilir. XVI. yüzyı-
lın başlarında Tunus kıyıları hakkında bil-
gi veren Pîrî Reis burayı anlatırken şeh-
rin önünde sığ göle Halkulvet dendiğini,
buradan sandalla veya karadan dolaşıla-
rak Tunus'a varıldığını, tüccar gemileri-
nin bu gölün Akdeniz'e açıldığı limanda
beklediğini, buranın açık bir körfez oluşu
sebebiyle dışarıdan düşmanın zorla girip
çıktığını, bu yüzden önceleri deniz kena-
rına bir burç inşa edilmiş olduğunu, fa-
kat İspanyollar'ın kıyıdaiki bazı kaleleri ele
geçirmesi üzerine Tunus sultanının bu
burcu yıktırdığını belirtir (*Kitâb-ı Bahri-
ye*, III, 1363, 1366). Sözü edilen bu yer
muhtemelen Halkulvâdî Kalesi'nin ilk
nüvesidir. Nitekim 1510 yılında Tunus'ta
hüküm süren Benî Hafs hânedanından
Sultan Muhammed'in himayesine giren
Oruç ve Hızır (Barbaros Hayreddin Paşa)
kardeşler, ele geçirecekleri ganimetin
beşte birini vermek şartıyla ondan burayı
üs olarak kullanma hakkını almışlardı.
Fakat 1516 yılında Cezayir'i zaptetmeyi
başaran Oruç Reis'in ölümünden (1518)
sonra güçlü İspanyol donanmasının ilk
hedefini teşkil eden Halkulvâdî muhte-
melen bu sıralarda yıktırılmıştır. Ancak
Hızır Reis'in Osmanlı deniz kuvvetlerinin
kumandanı oluşunun ardından 1534'te
Tunus'la birlikte burası da Osmanlı hâ-
kimiyeti altına alındı ve yeniden tahkim
edildi. Bir yıl sonra İmparator V. Karl (Ca-