



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 5, Sayı: 3, 2021, ss. 395-419/ Volume: 5, Issue: 3, 2021, pp. 395-419

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

İSLAM KELAMCILARININ ARAŞTIRMA YÖNTEMLERİ

Bayram ÇINAR

Dr. Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara
PhD Teacher, Ministry of National Education, Ankara/Turkey

kocacinarby@gmail.com

orcid.org/0000-0002-4886-7610

<https://ror.org/00jga9g46>

Öz

Kelam, İslam inançlarını ortaya koymayı, bunlara karşı yapılan muhalefeti gidermeyi ve farklı inanca gruplarına karşı İslam inançlarını savunmayı amaçlayan normatif bir bilimdir. Kelam temelde vahiy temelli bir bilimdir. Fakat vahyin ifade ettiği anlam, ondan inanç ve uygulamaya ilişkin çıkarımlarda bulunmak akli delillendirmelerin teolojik gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Öte yandan vahyin yorumunun yapılması da zorunlu olarak aklın alanda kullanılmasını gerektirmiştir. Bu sebepten “Kelam ilminin temelinde istidlal vardır” ifadesi hem dini metinlerin yorumu için akıl kaçınılmazdır, hem de söz konusu vahiy metinlerinin dini argüman haline getirilmesi için aklın kaçınılmaz olarak kullanılması gerektiğini ifade eder. Bu yüzden Kelam ilmi açısından bir görüşün temellendirilmesi çok önemlidir. Bu temellendirme sürecinde de genel olarak sahih nakle ve sarih akla uygunluk, esas ve belirleyici olmuştur. Öte yandan Kelam ilminin karşıtları, Kelam’a istidlal metodları üzerinden tenkitte bulunmaktadır. Onların eleştirileri “Vahyin söz söylemediği alanda hangi hakla akılla konuşulduğudur. Kelam’ın akıl ile istidlali muhalif tarafların Kelam’a ilişkin temel argümanlardandır. Buna karşın Kelamcılar ise istidlal yapılarak ancak istidlal yapılamayacağını bilinebileceğini ifade ederek, istidlalin kaçınılmazlığına dikkat çekerler. Kelamcılar tarihi süreç içerisinde farklı delillendirme yöntemleri kullanmış ve teolojik iddialarını savunmuşlardır. Çalışmamız İslam kelamcılarının erken dönemde kullandığı temel, istidlal (delillendirme) yöntemlerini konu edinir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, İstidlal, Delillendirme, Araştırma Metodu, Yöntem.

RESEARCH METHODS OF MUSLIM THEOLOGIANS

Abstract

Kalam is a normative science that aims to reveal Islamic beliefs, to eliminate opposition to them and to defend Islamic beliefs against different belief groups. Kalam is basically a science based on revelation. However, the meaning of revelation, making inferences about belief and practice from it revealed the theological necessity of rational proofs. On the other hand, the interpretation of revelation necessarily required the use of mind in the field. For this reason, the statement “There is evidence on the basis of the science of Kalam” is inevitable for the interpretation of religious texts and also states that reason must inevitably be used in order to turn the texts of revelation into religious arguments. Therefore, it is very important to base an opinion in terms of Kalam

Geliş Tarihi: 15.07.2021

Doi: <https://doi.org/10.52115/apjir.972614>

Kabul Tarihi: 02.11.2021

science. In this justification process, compliance with “authentic transmission” and “clear reason” has been determinant in general. On the other hand, opponents of the science of Kalam criticize Kalam over this method of proofing. Their criticism is one of the main arguments of the opposing parties, "The revelation does not speak and what is spoken with the mind in the area where it is silent". Theologians have used different methods of proofing in the historical process and defended their theological claims. Our study focuses on the basic methods used by the Islamic theologians in the early period

Keywords: Theology, Evidence, Proving, Research Methods, Methods

Atf / Cite as: Çınar, Bayram. “İslam Kelamcılarının Araştırma Yöntemleri”. *Apjir* 5/3 (Aralık 2021), 395-419.

Giriş

Kelam ilmi, İslam akâidini delilleri ile ortaya koymayı ve söz konusu öğretiyi her hangi bir meydan okumaya karşı, savunmayı amaçlar. Buna göre bir kelamcı açısından ortaya konulan ve savunulmaya çalışılan öğreti, İslam inanç esaslarıdır. Dolayısıyla kelamcının sorumluluğu savunmasını üstlendiği öğretinin savunulabilir olduğunu göstermek ve buna uymayan inançların savunulabilir olmadığını ispatlamak olmak üzere iki yönlüdür.

Kelamcılar ilahın varlığına “delil” olması yönü ile varlığı (mevcudât) ele almıştır. Onlar vahiyde bildirilen ve akli muhatap alan teolojik zeminin, akıl ile sağlamasının yapabileceğini düşünmüşlerdir. Bu düşünceyi kanıtlama ve muhatabına aktarma faaliyeti olarak da kelâmın araştırma yöntemlerini kullanmıştır. Bu bağlamda “*delil*”, “*delalet*”, “*istidlal*” kavramları kelamcının bu arayışında teolojik bir rol oynar. Çünkü kelamcının arayış ve iddiaları vardır ve bu iddialarına deliller aramaktadır (İbn Fûrek, 1987: 286). Bu tespitin önemi, söz konusu varsayımın kelamı verili bir ilim olarak sunmasındadır. Bir iddiaya delil getirme anlamıyla “*istidlal*” ve bir asıldan delil çıkarma anlamıyla “*istinbat*” kavramlarının her ikisi de kelamın verili olduğuna ve ön kabulleri bulunduğu işaret eder.

Buna göre kelamcının sorumluluğu *icabî* ve *selbî* olmak üzere iki yönlüdür denilebilir. Bu sorumluluğu yerine getirirken ispatta kullanacağı yönteme ilişkin bir sınırlamadan bahsedilemeyeceği gibi, onun gerek ispatta, gerekse redde kullanacağı envanter de sınırlandırılmış değildir. Fakat aslında kelamcının akâide kaynaklık eden nassın sağladığı olanaklar, insanın sahip olduğu potansiyel ve ispatta kullanabileceği evren ile sınırlı olduğu ise açıktır.

Bu sınırlar kelamcının din algısı ile bağlantılı olarak farklılık gösterebilir. *Dini rivayetten ibaret gören* (İbn Ebî Yâ'lâ, ts.: 2/19) bir dinin tasavvurun sınırları ile âlemi ¹ bir bütün olarak Allah'ın varlığı ve birliğine delil olarak gören, bu yüzden evrende bulunan her bir nesne ve mefhumun dinî olduğu algısındaki bir kelamcının sınırları, doğaldır ki farklılık

¹ Alem kavramı ile aynı kökten gelen âlâmet, işaret belirti, kanıt anlamına dikkat çeken Cuveynî, bayrağa da bir şeyin işaret ve alameti olması sebebiyle bu ismi aldığı ve “alem” denildiğini ifade eder. Buna göre alem; “âlâmet sahibi zatın varlığını gösteren işaret anlamı taşır.” Bu algı üzerinden Cuveynî, evrenin bir bütün olarak, Allah'ın varlığı ve birliğine işaret ve delil olduğunu savunur (Cuveynî, 1965, 86). Bu algıya sahip bir kelamcının evreni dini-dini olmayan ayrımına imkan olmadığı ise açıktır.

gösterir. Birinci algıya göre rivayette aktarıma konu olmamış bir meselede teolojik olarak söz söylemeye imkân yokken, ikinci algı makul olan ve nas ile bir biçimde bağı kurulabilen her şey, teolojik bir delil niteliği taşır (Cuveynî, 1965: 86).

Buradan hareketle dinî metinleri yorumlama çabasındaki âlimlerin delil alguları onların teolojik perspektiflerini belirlemiş farklı yöntemler kullanmalarına imkân vermiştir. Fakat bu âlimler arasında, dinin *mesâil*ine ilişkin bir fikir birliği olsa bile, dinin *vesâil*ine ilişkin taraflar arasında derin farklılıklar mevcuttur. Zira rivayetçi yaklaşıma göre *vesail-i dînîye* sadece nakildir. Böylece rivayete dayandırılmayan her söylemin, bu ekol açısından *bidat* olarak görülmesi yöntem açısından kaçınılmazdır. Bu dini algının önemli temsilcilerinden Ahmet b. Hanbel'in; mihne sürecinde de Kur'an'ın yaratılmışlığına ilişkin, Hz. Peygamberden aktarılan bir rivayet bulunmadığını gerekçe göstererek bu konuda bir şey söylemesinin mümkün olmadığını dile getirmiştir. Bu yüzden İbn Hanbel'in teolojik tutumu; "*Kur'an'ın kendisi hakkında söylediğinden daha fazlasını söylemeye imkân olmadığı*" şeklinde literatüre yansımıştır (Ebu Ca'fer İbn Cerîr Taberî, ts.: 1822,1823). Bu tutum, onun dini yorumlama yöntemini göstermesi açısından önemlidir. Berbehârî bu yöntemi: "*Bir şeye girişmeden önce kendine şu soruyu sor ve düşün; bu konuda ashabdan ya da ulemadan herhangi biri bir şey söyledi mi (?) Eğer onlardan bir aktarıma sahipsen, ona sarıl, fakat bundan fazlasına yeltenme, bunun dışında bir tercihte de bulunma, aksi takdirde ateşe düşersin*" şeklinde ortaya koyar (İbn Ebî Yâ'lâ ts., 2/19).

Dinin vesâili konusunda daha geniş bir perspektif sunan âlimler ise *dirayetçi* âlimlerdir. İdrak edilebilen herşeyi delil olabilecek potansiyele sahip gören bu teolojik yaklaşım, delillendirmelerde daha zengin envantere sahiptir. Onların konuya ilişkin temel alguları, akıl-nakil ile uzlaşma içinde olduğu şeklindedir. Alanda sağlanan geniş perspektif de zaten aklın ve naklin birlikte kullanılması ile elde edilmiştir (Eş'arî, 1953: 87,88).

Öte yandan Kelamcılar, dinî metinlere yaklaşımları sonucu edindikleri delillerin iç tutarlılığını gözetmek zorunda oldukları gibi; oluşturdukları bu istidlalin; dini metinlerin tümü ile yüzleştikten sonra bile ayakta kalabilecek kadar eleştiriye dayanıklı olmasına dikkat etmek zorundadırlar. Zira inancının gücü delillerinin gücü kadardır. Bu istidlaller dinin insan için ne anlam ifade ettiğini, insanın dindeki konumunun ne olduğu ile yakından ilişkili olacaktır. Buna göre; kelamcı, sağladığı veriler ile teolojik iddialara kanıtlar aramaktadır. Zira kelamcı, tanrının âlemle ilişkisinin bir parçası olan dinin konumunu ve tanrının insandan beklentisini dinî naslarla ilişkilendirmek zorundadır. Bu yönüyle kelamcı; bir din âlimi ve nas yorumcusudur. Bu nedenle dinî naslarda ifade edildiği kadarıyla tanrının insana yüklediği sorumluluklar ve bu sorumlulukları yerine getiren ve getirmeyen bireye yönelik vaat ve tehditleri de kelamcının inşa ettiği bu istidlalde hesaba katılması beklenir. Bu yönüyle kelamcı dinin gerekliliğine ilişkin de evren tanrı istidlalinden sonuçlara varır. İnsan sorumluluğunu anlamlandırma çabasına girer. İslam dindarlığında âlemin hudûsü üzerinden kurgulanan bir algı, kelamın hem insan hem de tanrı tasavvurunda bu yüzden belirleyici bir nitelik arz eder. Zira delil, doğası itibarı ile bir bağlama aittir ve ancak o bağlamla ilişkili olarak işlevseldir.

Dolayısıyla bir sistemin parçasıdır, sistem içinde ancak önem arz eder. Söz konusu yapı görmezden gelindiğinde, delil olduğu varsayılan unsur da artık bu niteliğini kaybetmiştir.

Kelamcı, teolojik bir iddiayı, ele alır ve aklın imkânları içerisinde bu teolojik iddiayı reddeder veya ispatlamaya çalışır. İspat çabasında kullanabileceği enstrümanlar açısından her hangi bir sınırlamadan söz edilemez. Bu ispat aracının *akli*, *nâkili* kelam açısından bir mahzur oluşturmaz. Bu bağlamda kelam, delilin dayanak ve kökeninden ziyade delilin *delâleti ve sübutu* açısından kesinlik göstermesi ile ilgilenir.

Sürecin tümünde evrenden tanrıya giden bir çıkarım perspektifi ile yol ve yön tayin eden bu teolojik yolculuk, tarihsel ve kültürel sebeplerden dolayı felsefi argümantasyon olarak felsefi delil ve kavramları kullanmıştır. Bu durum kelamın ispat yöntemlerini felsefeye yaklaştırmıştır (Kâdî Beydâvî, 2014).

Yeni ilm-i Kelam söylemi çerçevesinde “artık yeni şeyler söylemek lazım”, iddia ve ideali “yeni” vurgusuyla muhtemelen eskiyle bir hesaplaşmayı ve ona başkaldırmayı hedeflemiş olmaktadır. Fakat bu yeni çıkışın planlayıcıları yöntem açısından eskinin, çerperini aşmak bir yana ona varmayı bile başaramamışlardır.

Değişen argümanlarına karşın kelam ilminde değişmeyen ise onların konuya yaklaşımlarında gösterdikleri tavır ve söz konusu meseleye dair araştırma yöntemleridir. Kelamcıların değişen konu ve algılarına karşın, süreç içerisinde ortaya koydukları araştırma yöntemleri ve istidlal tekniklerine ise sadakat göstermişlerdir. Çalışmamız onların değişime karşı korunaklı bu araştırma yöntemleridir.

1. Kelamcıların Kullandığı Araştırma Yöntemleri

Zarurî bir yolla bilenemeyecek olanın bilgisine ulaştırmayı mümkün kılan şey *delil* olarak tanımlanmıştır (Bakîllânî, 2000: 15). *İstidlal* ise zarurî olarak bilinemeyen şeyin bilgisine ulaşmak için başvuru olan yollar olmalıdır. Buna göre kelamın araştırma yöntemleri; teolojik delillere ulaşmak ve onları bilinir kılmak için kelamcıların başvurdukları yollardır.

İslam kültür geleneğinde dönemler; farklı algı ve yöntemler ile birbirilerinden teolojik algılar olarak da ayrılırlar. Bu ayrımların yaygın olarak kullanılanlarından biri *selef-halef*, diğeri *mutekaddimin muteahirin* şeklindedir. Bu iki ayrım, söz konusu dönemlerde kullanılan yöntemler açısından bir farklılaşmayı temsil eder.

Teolojik başlangıçlar tanrı temalı ve tanrı merkezli çıkışlar olmak zorundadırlar. Çünkü özellikle teistik inançlarda kurgu kutsalı merkeze elir. Teistik bir inancın temsilcisi olan İslam geleneğinde de durum farklılık göstermez. Bu yüzden de İslam teolojik geleneği dinin kutsalı olan Allah tasavvuru önceliğinde bir yapılanma göstermiştir. Diğer tüm teolojik unsurlar ise Allah tasavvuru ile bağlantılı bir biçimde şekillenmiştir. Erken dönem hatta ilk kuşak Müslüman öncülerini işaret eden *selef* kavramı, hem teolojik algıları hem

de kullandıkları yöntemler açısından sonraki dönem üzerinde varsayılandan daha fazla bir etki gücüne sahiptirler. Geleneğin *selefi* himaye eden ve kutsayan tarafı bu etkinin daha güçlü hissedilmesinin nedenlerinin en başta gelenidir.

Selef'in Allah tasavvuru, “*et-tefvîz maa't-tenzîh*” tir. Buna göre, “Allah’ı şanına uygun olmayacak vasıflardan tenzih etmek, Allah’ın kendine sıfat olarak nispet etmiş olduğu niteliklerin hakikatini Allah’a havale etmek ve te’vile girışmemek, hatta tevilden kaçınmak” şeklinde ifade edilebilecek bir algı geliştirmişlerdir. Bu algının bir gereği olarak *Selef* açısından bir bilgi kaynağı olarak nakil, mutlak belirleyicidir. Nassa muhâlefet edecek te’vîl ise bu teolojik algıda mümkün görülmemiştir. Nasların yorumu tamamen reddedilmese bile, nasların lâfzî ve zâhirî yorumu ile sınırlı kalmışlardır. Bu bağlamda yapılan şey ise nakli, başka bir nakle dayanarak izâh etmekten ibarettir. Buna göre *Selef* nazar, tefekkür ve diğer istidlâl metodlarına, ancak nassın zâhirî mânasının müsadese ölçüsünde yer vermektedir (Mavil, 2011, 58).

Halef'in konuya ilişkin genel anlayışı ise, “*et-te’vil maa't-tenzîh*” olmakla birlikte, onlar Allah’ı noksanlıklardan tenzih ederken, nasslarda yer alan sıfatları, Allah’ın ulûhiyetine uygun bir şekilde te’vil etmek şekliyle uygulamışlardır. Onlar, selefin yorumdan kaçındığı, Kur’an’da Allah’ın kendisi için kullandığı *haberi sıfatları* mecazî din dili çerçevesinde ele alarak, yorumlama yoluna gitmiştir.

Buna göre halefin yaklaşımı daha esnektir ve aklî ve naklî delilleri birlikte ve ayrı ayrı kullanmaya daha elverişli görünür (Mavil, 2011, 58). Delillerin zenginleştiği oranda ise daha kabul edilebilir sonuçlara ulaşıldığı varsayılabilir. Bu algıya dayalı olarak ulaşılan ufukta, aklın da nakil ile birlikte hakikatin keşfinde yetkin olduğu, kapsamlı ve sistemli bir görünüme kavuşmuştur. Mu’tezile aklın, kendisi ile naklin ölçüldüğü bir ölçek olarak algılama eğiliminde olmuştur (Mavil, 2011, 59). Kâdî Abdulcebbar, dine delil olmak açısından aklın hüccet oluşu, kitabın delâleti, Sünnetin delaleti ve İcmanın delaleti olmak şeklinde dört delilin olduğunu söyler (Kâdî Abdulcebbar, 1996: 88). Onun vurgusu aklın hüccet oluşudur. “bir davanın sıhhatine delâlet eden şey” e hüccet denilir. Buna göre aklın kendisi bizatihi delil değildir. Delalet edecek şeyleri tespit ederek, onların iddiaya delâlet ettiklerine şahadet etmektedir. İşte bu yönüyle akıl, delil olanı delil olmayandan ayırmak noktasında bir ölçektir. Kâdî, İslam kelamı açısından yöneme ilişkin oldukça belirleyici bir tespit bulunur. Buna göre bir şeyin “fer’i usulüne delâlet edemez” şeklindedir. Bu ilkeden hareketle, Allah’a ne kitap, ne sünnet ne de icma delâlet edemezler. Çünkü bu delillerin her üçü de meşruiyet zeminlerini Allah’ın onlara delalet etmesinden alırlar. Bir şey hem kendisinin delili hem de medlülü olamayacağından dolayı Allah’ın kendilerine delâlet ettiği şeyler Allah’a delâlet edemez şeklinde yöneme dayalı teolojik bir çerçeve çizer. Dolayısıyla ona göre Allah’a ilişkin deliller ancak ve sadece aklın hüccet olduğu delâletlerle mümkündür (Kâdî Abdulcebbar, 1996: 88). Kitap bir başkasının kendisine delâlet etmesi ile sahip olduğu otoriteye sahip olmuştur fakat Akıl, başkasının kendisine delâlet etmesine gerek olmaksızın bizatihi kendi kendine delâlet etmektedir.

Kelamcılarının kullandığı istidlal yöntemleri işte aklın hüccet oluşundan doğan ve aklın delil olduğunu onayladığı şeylerin hangi yöntemler ile teolojik delil olduğuna ilişkindir. Ekoller bu yöntemler açısından farklılık gösterebilir bile, aklın hüccet oluşunun sağladığı bir alanda ancak istidlalde bulduklarının kabulü açısından onlar arasında bir farklılıktan bahsedilemez. Kelam geleneği itikâdî konuların akıl ile teyid edilmesi gerektiğine dayanan “aklî yöntem”e tekâbül etmektedir ve bu konuda taraflar arasında bir uzlaşma hâkimdir. Bununla birlikte onlar akıl ve nakil ilişkisinde durdukları noktalar itibarıyla farklılaşmışlardır. Bunlardan bazıları Selefin benimsediği, konuma daha yakın diğer bazıları ise bu duruşa daha mesafeli bir pozisyon almışlardır. Tarafların ayrışması *akıl-nakil-te'vîl* konusundaki tavırları belirleyici olmuştur.

Cuveynî akla bilgi sağlayan araştırma yöntemlerinin dört olduğunu söyler (Cuveynî, 1978: 1/127). Bunlar: 1. *Binâu gâib ale şâhid (Delâletu's-şâhid ale'l-gâib)*, 2. *İntacu'l-netaic mine'l-Mukaddemat (Öncüllerden sonuç çıkarma)* 3. *Es-Sebr ve't- Taksim* 4 *İstidlal bil muttafik aleyhi alâ muhtelif fihi (İttifak edilenden ihtilaf edilene ulaşma yöntemi)*. Bakîllânî'nin tasnifinde bu yöntemleri altıya çıkardığı görülür (Bakîllânî, 1987: 31-33).

1.1. Cedel Yöntemi

Felsefi tercümelerin kelamın hem tartıştığı konuları hem de bu konuların tartışılma biçimleri üzerinde belirleyici olduğu varsayılmıştır. Tanrı ile evren arasında bağ kuracak olan aklın ilkelerine ilişkin antik Yunan araştırmalarına ek olarak, onların evren araştırmalarına ilişkin sahip olduğu müktesebat, kelamcılarının felsefi mirasa karşı tavrında belirleyici olmuştur. Özellikle bu iki sebep felsefe kelam yakınlaşmasını izah etmekte yeterince güçlü bir analiz zemini sağlar.

İslam geleneği içerisinde kelamın ve kelamcılarının felsefe ile en ciddi temas zemini, felsefi tercümeler döneminde yaşanmış olmalıdır. Bu bağlamda kelama ilişkin zihniyet değişimi ise Abbasi halifesi Mehdi'nin (ö. 169/785) Aristoteles'in tartışma sanatına ilişkin eserini tercüme ettirmesi önemli bir çıkış noktasıdır. Halifenin konuya duyduğu ilginin kültürel ve tarihsel sebeplerinin olduğu muhakkaktır. Fakat muhtemelen bir devlet politikası olarak sürdürülen; *davet* kültüründen, içinde yaşanan sosyolojik zeminde daha fazla verim alınmamaktadır. Bu yüzden söz konusu kültürel ihtiyacın bir gereği olarak; Müslüman kelamcılarının öğretilerini felsefi argümanlar üzerinden tartışması gerekmektedir. İçinde yaşanan çok dinli ve çok kültürlü ortamda muhatapların felsefi donanımları sebebiyle avantajlı oldukları, Müslümanların ise söz konusu felsefî donanım yoksunluğu sebebiyle dezavantajlı oldukları bu süreçte görülmüş olmalıdır (Gutas, 2003: 69).

Aristoteles'in tercüme ettirilmesi öngörülen bu eseri, *cedel*'i sistematik temelde öğretmek amacıyla yazılmış bir diyalektik kitabıdır (Gutas, 2003: 66). Pragmatik amaçlara dönük bu tercüme faaliyeti ile halife, muhtemelen Müslümanların tartışmaya dönük dezavantajlı durumunu ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Böylece Aristoteles'in *Topika* adlı eseri,

bizzat halifenin emriyle Nasturi patriği I. Timotheos'a tercüme ettirilmiştir (Gutas, 2003: 66). Polemik edebiyatının seyri açısından önemli bir kırılma noktası olacak bu eylem, sonraki süreçlerin tümünde etkili olacağı gibi; İslam teolojisinin şekillenmesinde de belirleyici bir rol oynamıştır (Çınar, 2019, 158,159). Kelâm, tarihinde diğer tartışma yöntemlerini domine edecek *cedel* yöntemi, bu eserin tercümesinin alana bir armağanı olarak görülebilir. Zira bu tarihten sonra; *cedel* yöntemi polemiklerde en yaygın kullanılan tartışma yöntemi olmuştur. Kelam denilince akla gelen bu istidlal yöntemi, VIII. Yüzyılın ikinci yarısından sonra Kelam ilminin kullandığı ispat yöntemlerinden biri olmuştur.

Halife Mehdi de tercüme ettirdiği bu eseri okuyarak, Hıristiyan-İslam polemikleri açısından oldukça önemli olan ve iki gün sürecek bir tartışmada bizzat katılımcı olacaktır. Hıristiyan öğreti adına tartışmaya katılan kişi ise eserin tercümanı, Nasturi patrik Timothy'nin kendisidir. Hristiyan patriğin bu tartışmaya ilişkin notları, bu gün elimizdedir (Timothy, 1928; Gutas, 2003: 134). *Cedel* yönteminin başarılı bir örneği olduğu ifade edilen bu tartışma form olarak da sonraki dönemleri etkilemiş olmalıdır (Gutas, 2003: 72). Kelam'ın ilk sistematik ekolü kabul edilen Mu'tezile'yi bu entelektüel zeminden önemli oranda beslediğini varsaymaya ise herhangi bir engel yoktur.

Kelam'da sözlü istidlal geleneği önemli oranda *cedel*den kaynaklanan çevresel şartlar ve kültürel koşullarla ilintili bir konudur. Kelam'ın doğasından kaynaklanan bir sebepten değil, kültürel imkânlarla şekillenmiştir. Öte yandan kanıt bir ima olabileceği gibi bir işaret ya da bir söz olabileceği de kelamcılar arasında varsayılmıştır. Fakat ima ve işaretlerin delil olarak kullanıldığına da kelam tarihinde sık olmasa bile rastlanır. İslam kelamcılarının sofistlere ilişkin öne sürdükleri bir istidlal çeşidi, onların iddialarının hissi istidlale dayanıksız olmasının keşfi ile şekil değiştirmiştir. Onların "canlarını yakmak" yönünde dile getirilen red geleneği, bu olgudan beslenir (El-Halebî el-Hanefî, 1998: 77, 105, 154).

Cedel ya da münazara; meşhurât ve müsellemler gibi iknai öncüllerin kullanıldığı, bir istidlal yöntemidir. Bu yöntem, tartışan tarafların kendi delillerinin doğru muhatabının doğru olmadığını ortaya koymaya dönüktür. Eş'arî, nazar ve *cedeli* "tartışmak, düşünmek ve düşüncesini ispat etmek" anlamlarında değerlendirir (İbn Fûrek, 1987: 293). Nazar ve istidlal, *bireyin bir fikir ameliyesi* iken, *cedel bu düşünce ameliyesinin sözlü dile getirilmesi* yönüyle şekilsel olarak onlardan ayrılır (İbn Fûrek, 1987: 294). İslam kelam geleneğinde nazar olarak bilinen; varlık üzerine düşünmenin İslam geleneği içerisinde uygulama formu *cedel* yöntemi ile olmuştur. *Cedel*, muhâtaba karşı akıl yürütmedir; nazar, tefekkür ve istidlâl sırf akl etme faaliyetidir (Mavil, 2012, 175-186).

"*er-Red alâ...*", "*Cevâbât ilâ...*", ve "*Nakzu...*" gibi kelamî yazım tekniği bu yöntemin alana kazandırdığı eser gruplarından.

Kelam ilminin yoğun kullandığı bu yöntemin sağlıklı işleyebilmesi için kelamcılar bu yönetime ilişkin “Edebi’l-cedel” gibi eserler kaleme almışlardır. Bu çaba, yöntemin uygulama formunda dikkat edilecek temel çerçeveyi belirlemeye dönüktür. Bunun bir sonucu olarak kelam eserleri bu yöntemin sağladığı olanaklar ile “in kale”, “kiyle lehu” ya da “kulnâ” şeklinde bir üslupla yazılmıştır (Eş’arî, 1955: 17, vd). Çünkü söz konusu eserler, önemli oranda muhaliflerin iddialarına karşı kendi iddialarını ortaya koymak şekliyle alana yansımıştır. Kelam’ın kullandığı bu diyalektik metod, onun teolojiden ayrılan tarafına işaret kabul edilmiştir (Josef van Ess, 2000, 399-423).²

İslam geleneğinde nazarı cedele yakınlaştıran Eş’ari’den yapılan aktarım, münazaranın mücadele ile eşitlendiği yönündedir. Böylece münazara olarak isimlendirilen yöntem cedel yöntemi, olarak sunulmuştur (İbn Fûrek, 1987: 294). Bu yöntemde iddia sahibi, muhalif tarafların iddialarını ortaya koyarak onları çürütür. Böylece onun kendi iddiasının doğruluğunu ortaya koyduğu varsayılır (İbn Fûrek, 1987:294).

Cedel ilk etapta muhatabı yenik düşürmeyi amaçladığı için söz konusu delillerde öncüllerin gerçeğe uygunluğundan ziyade muhatap tarafından kabul edilmiş *müsellemât* ve halk tarafından doğruluğu benimsenmiş *meşhûrât*tan olmaları gerekmiştir. Bu yüzden cedelin zorunlu bilgi yerine muhtemel/olası /zannî/ bilgi verdiği düşünülmüştür.

Kullanılan öncüller sebebiyle her ne kadar Aristocu bilgi anlayışına dayanan düşünürler cedelin yakîn ifade etmediği fikrini benimsemiş olsalar da mütekaddimîn dönemi kelâmcıları bir görüşün doğruluğunu veya yanlışlığını belirlemede en etkili yolun “cedel” olduğunu savunmuşlardır. Eş’arî’ye göre kelâm salt bir metod olmanın ötesinde, temel argümanlarını bizzat naslara borçlu bir ilim mahiyeti taşımaktadır (Mavil, 2012, 175-186).

Bu yöntemin kelamcılar nezdinde yaygınlığının üç nedeni olabileceği varsayılmıştır: a. *Cedelin önemli bir tartışma ve savunma metodolojisi olması*, b. *Cedel metodolojisinin, İslâm öncesi din ve kültürlerde yaygın olarak kullanılıyor olması*, c. *Kur’an’ın da cedel metodolojisini kullanmış olmasıdır*. Sözelimi, Kur’an, “Kurumuş kemikleri yeniden kim diriltecek?” diye soranlara, “ilk kez yaratan” cevabını vermiştir. Kur’an’daki bu ayette, cedelin genel tartışma formunun içinde yer alan ve “*müsellemât*” da denilen karşı tarafın kabullendiği teolojik bir inançtan hareketle kanıtlanma yapmaları istenmiştir (Doğan, 2011, 157-174).

İslam kelam geleneğinde cedel yönteminde iki yaklaşımın olduğunu dile getiren İbn Haldun, bunlardan birinin *Beyzavî* metodu diğeri ise *Âmidî*’nin cedel metodu olduğunu

² Bu iddiaya göre kelam muhatabın argümanlarının şekillendirdiği metinler inşa ederken, teolojik metinlerin orijinal ve metin yazarının görüşlerini yansıtır (Josef van Ess, 2000, 399-423). Oysa metne yansımamış olsa bile söyleyiş biçimi ve bu söyleyişte kullanılan argümanlar bir bütün olarak muhatap varsayılanların endişe ve eleştirilerini de metne taşır. Metnin şekilsel ayrımı itibarıyla böyle bir ayrım koymak olası görünse bile doğası itibarıyla bir yarım oluşturmaz. Zira cedel üsluba ilişkindir. Metnin teması ile sınırlı bir ilişkisi vardır. Eş’arî bu şekilsel ayrımı göz ardı ederek nazar ve istidlali, cedel ile retorik açısından değil, diyalektik açısından ilişkilendiren anlayışı ile Van Ess’in algısından daha ileri bir ayrıma işaret eder görünüyor (İbn Fûrek, 1987: 293, 294).

söyler. Beyzavî; cedel metodunda delillerin *kitap, sünnet, icma ve kıyas* ile elde edilmiş olmasını şart koşarken, Âmidî'nin delil niteliği taşıyan *herşeyi delil olarak kabul ettiğinden bahs eder* (İbn Haldun, 1996, 2/514).

1.2. Kıyas Yöntemi

Sistematiik bir ilim olarak Kelam açısından felsefe öncesi dönem iddiası, savunulması oldukça zor bir tezdur. Buna karşın felsefe öncesi kelamcı bireylerden ise söz edilebilir. Bu yüzden kelamın en erken örneklerin sağladığı imkânlarla, erken dönem kelamcılarının *rey-rivayet* ekseninde *reyci* çizginin temsilcileri oldukları ve *reyci* metodolojik yaklaşımın imkânlarını kullandıkları görülür. Kıyas, bu dönemde henüz net bir biçimde adı konulmamış bir metodolojik duruşun iddia ve söylemlerine imkân veren bir araçtır. Sağlıklı bir istidlale imkân vermesi ihtimali bir yana, kullanım konusundaki sorunlardan bağımsız olarak, *reyci* dini söylemin ayırt edici vasfı, kıyası bir teolojik delil olarak kabul etmeleri ve kullanmalarıdır. Kelam âlimleri de *reyci* akımın temsilcileri olarak kıyası kullanmıştır. Dinin delillerinin *kitap, sünnet, icmâ ve kıyas* olduğunu tespit eden Bâkîllânî, kıyasın delil olabilmesi için diğer üç delilden birine dayandırılması gerektiğini söyler (Bâkîllânî, 2000: 13, 19). Bu nedenden dolayıdır ki, *nakil ile çatıştığında kıyasın terk edilmesi gerekir* (El-Câbirî, 2000: 190). İlette dayalı kıyası, bir çeşit ictihad olduğu değerlendirmesinde bulunan Bâkîllânî, *kıyas yapma faaliyetini, bir şeyin benzerinin hükmünü elde etmek amacıyla yapıldığını* ifade eder (Bâkîllânî, 1987: 33).

Göreceli olarak daha geç dönemde, kelamcılarının kullandığı çok sayıda kıyas örneğine literatürde rastlansa bile, erken dönem kelamında, kelamcılarının kullandığı kıyas örnekleri, eserlerin sınırlı aktarımları sebebiyle önemli oranda zamana karşı mukavemet gösterememiş ve günümüze ulaşmamıştır. Fakat Nahivcilerin ve Fakihlerin erken dönemlerinde kullanılan örnekler tespit edilebilmiştir (El-Câbirî, 2000: 205). Varsayıma göre “kıyasın epistemolojik açıdan kelamdaki genel çerçevesi, fıkıh ve nahivdeki durumundan farklılık arz etmez” (El-Câbirî, 2000: 190). Bu yargının sağladığı imkânlarla, kelamda kullanılan kıyasın da “iki şey arasında varsayılan ilişkisinden hareketle hakkında hüküm olmayan bir konuda karar verme imkânı” çerçevesinde kelamda kullanıldığı varsayılabilir. Dolayısıyla şekilsel olarak da kelamda kullanılan kıyasın, fıkıh ve dildeki kullanımından önemli farklılık gösterdiğini söylemeyi gerektirecek bir neden yoktur. Varsayılan küçük farklılıkların ise göz ardı edilmesine bu yüzden bir mani görünmüyor. Kelamın kullandığı kıyasın da bu durumda öncelikli işlevi, *asil* ile *fer'* arasında ilişki kuracak olanakları tespit etmek ve varsayılan bu ilişkiye dair yargıda bulunmaktır. Fıkıh ve dilde kullanılan kıyas arasındaki epistemolojik fark, *kelamın kıyasının zan değil, ilim ifade ettiği iddiasıdır*. Buna karşın fıkıhın ve nahvin kıyasının sonucunun ilim değil, zan ifade ettiği varsayılmıştır (El-Câbirî, 2000: 205).

Kelam'ın iki şey arasında tespit ettiği kelami kıyasın zan değil, ilim ifade ettiği iddiası, delillerinin kesinliğine dayanıyor olmalıdır. Aksi durum iddiayı geçersiz kılar. Yani kelamcılara göre *delil-medlül* arasında olduğu iddia edilen ilişkinin tespiti ve bundan

dolayı ulaşılan yargı zan ifade ettiği takdirde ortaya çıkan/varılan hüküm de ilim değil zan ifade eder anlamı taşır. Bu varsayım âkâide ilişkin bir iddianın zan ifade etmemesi gerektiği, zannın inanç inşasında kendisine yaslanılacak bir zemin olmaması sebebiyle varsayılmış olsa bile, bu iddiayı doğrulayacak olan kelamcının ortaya koyduğu ilişkinin ve elde ettiği sonucun zandan ne denli uzak olduğunun gösterilmesi ile kanıtlanabilecektir. Olgudan hareket edilip, mezheplerin ihtilafları göz önünde bulundurularak yapılacak bir değerlendirmede kelamın kıyaslarının zan değil bilgi ifade ettiği iddiasının savunulması oldukça zor bir tez olduğu görülecektir. Bu durum kelamcılarının kullandıkları öncüllerin bilgi değeri açısından ifade ettiği anlam ile ilişkilidir. Gazzâlî kelamcılarının yakînî delilleri her zaman kullanmadıklarını, çoğu zaman iknaî deliller ile yetinmelerini eleştiri konusu yapar (Gazzâlî, 1989: 23-25). Bunun sonucunda düşünce ve istidlal ameliyesinden üretilen mahsulün, bilgi değil zan olması kaçınılmaz olmuştur. Bu bağlamda denilebilir ki, kelamcılar bir metodolojik tutum olarak, istidlalde kullanılan öncüllerin kesinlik arz etmesi gerektiğini kelamın üstlendiği teolojik sorumluluk sebebiyle çok isabetli bir biçimde gerekli görmüşlerdir. Fakat bu ilkeyi uygulamak kelamcılar açısından her zaman mümkün olamamıştır.

Kelamcılar nezdinde *delil*, zaruri bilgi alanının dışında olup, *istidlâlî ve iktisabî*'dir. *Delil; duyu verileri ile tespiti mümkün olmayan bir şeyin bilgisine ulaşmayı mümkün kılan işaret, ima ve belirtidir* (Bâkîllânî, 1987: 33, 34). Bu alametler akıl ile tespit edilir. Bu yönüyle iki şey arasındaki kıyas bir delâlet ilişkisidir ve bir istidlâl kaynaklık edebilecek güçtedir.

İlişkilendirilme açısından kıyasın çeşitleri şu şekilde tespit edilmiştir:

- Ortak özelliğin fer' de asıldan daha açık olduğu durumlarda *evlâ kıyas*, denilmiştir.
- Aslın, söz konusu hükmü almasında, illete açıkça işaret edilmesi durumlarındaki kıyasa *illet kıyası*, denilmiştir.
- Asıl ve fer' arasında salt benzerlik şeklinde bir ilişki bulunması durumundaki kıyaslara ise *kıyas-ı şebeh*, adı verilmiştir.
- Hükümün gerekçesi olmasına karşın, asıl ve fer' arasında benzerlik oluşturmaması durumundaki kıyaslara *tard kıyas* denilmiştir.
- Asıl ile fer' arasındaki ilişki, hükme delil olacak bir nitelikte olmasıyla oluşacak kıyasa da *delelet kıyası* denilmiştir.
- Asıl ile fer' ilişkisinin zıtlık üzerine kurulduğu, yöntem ise *kıyas-ı aks* olarak adlandırılmıştır. Bu akıl yürütme aslın hükmünü fer' e uygulama biçiminde değil, bilakis o hükmün karşıtının fer' de olduğu çıkarsanmak suretiyle gerçekleştirilir (El-Câbirî, 2000,200).

İlletin fer'de, asıldan daha açık olduğu kıyasın özel bir çeşidi olan, *evlâ kıyas* kelamcılar nezdinde yoğun bir biçimde kullanılmıştır. Bunun nedeni, kelamcılarının evren algılarının delil medlül merkezli oluşuyla ilintili olmalıdır. Fakat kelam açısından kıyas farklı oranlarda kelamcılar arasında yoğun bir biçimde kullanılan bir yöntem olmuştur.

Kelamın baştan beri kullandığı kıyas, muhtemelen Ehl-i Hadis'in tepkileri sebebiyle, fıkıhçıların ve Nahivcilerin kullandığı kıyastır, fakat onu *istidlal* veya *Delâletu's-şâhid ale'l-gâib* olarak adlandırdıkları görülür (El-Câbirî, 2000: 191). Bu adlandırma kıyasın ilkelerini, kıyasın işlevini ve çalışma mantığını ifade ettiği gibi *delâletu's-şâhid ale'l-gâib*, kavramsallaştırması, işleyişin yönüne ilişkin veriyi de ismin kendisinde barındırır.

Kıyasta temelde *asil-fer'*, *illet* ve *hüküm* olmak üzere dört temel unsurdan söz edilir (El-Câbirî: 2000, 205). Kıyas; “*bir şeyi bir başka örneğe göre ölçmek ve karşılaştırmaktır.*” İstilah anlamı ile kıyas ise “*fer'e aslın hükmünü vermek*” demektir. Ayrıca; “*bir illete dayanarak fer'in asl'a hamledilmesi ve aslın hükmünün fer'e uygulanmasıdır*” şeklinde de tanımlanmıştır. Bu tanım önemli oranda kıyasın yapılış biçiminden modellendiği söylenebilir. “*Kıyası onaylamayan, nahvi inkâr etmiş olur*” şeklindeki yargı, bu zihinsel ameliyenin yaşamın tüm alanlarına yayıldığını ve kullanım yaygınlığını ifade eder (El-Câbirî, 2000: 188).

Asıl, kendisine kıyas yapılan, hükme kaynaklık eden şeydir. Fer', kıyaslanandır. “Aslın hükmünün kendisine uygulanması istenendir.” Ya da “*Aslın hükmü altına alınmak istenendir.*”

Hüküm, asılda bulunduğu tespit edilen ve fer' e de hamledilmek istenen yargıdır. Kıyasta asıl ile fer' arasındaki ilişkinin tespit edilme amacı da aslında asılda tespit edilmiş olan yargının fer'e de uygulanması çabasıdır.

İllet, asıl ile fer' arasında ki ortak nitelik, Aslın sahip olduğu hükme kaynaklık eden nitelik ya da nedendir. Kelam'ın iddiası kendi istidlallerinin, ilim ifade ettiğidir. Onun bu iddiası ancak asıl ile fer' arasında kurulan ilişkinin her durumda kesinlik arz etmesiyle doğrulanabilir. Mantıkta illet “orta terim” olarak yer alır.

Bu durumda kıyasta yapılan şey aslın hükmünün alanının genişletilerek bu hükmün geliştirilmesi ameliyesidir. Dolayısıyla kıyasın amaç ve gayesi, asla ilişkin hükmünün fer'e taşınması ya da tatbik edilerek yargının alanının genişletilmesidir. Bu çaba, fer'e ilişkin bilinmezliği ortadan kaldırmak ve fer' e bir kimlik kazandırmaktır.

Cuveynî'nin; neticenin öncüle bina edilerek çıkarımda bulunulması bir bütün olarak “kıyas” olarak görülebilir. Öncüllerden sonuca varma ameliyesi, gerek tümevarım gerek tündengelim gerekse analogi ve temsili kıyasın ortak niteliğidir (Cuveynî, 1978: 1/128). O, öncüllere ilişkin bir sınırlamada bulunmadığı için böyle bir genellemede bulunmamızda bir mahzur görünmüyor.

1.3. Delâletu's-Şâhid ale'l-Gâib (İstîşâd bi's-Şâhid ale'l-Gâib) Yöntemi

Bu ilişkilendirme ameliyesi, materyali argümana dönüştürmenin teknik imkânını temsil eder. Bilinenden hareketle bilinmeyene ilişkin söz söyleme, “*görülenden hareketle görülmeyene ilişkin hüküm verme*” şeklinde ortaya çıkan bu tutum, aslında kıyasın imkânlarını kullanır. Müttekaddimîn kelamcılarının yaygın olarak benimsediği bu akıl

yürütme, fikhî kıyasın kelama uyarlanmasıyla ortaya çıkmış bir akıl yürütme biçimi olup; Mutezile, Eş'arî ve Mâturîdî kalamcılar tarafından yaygın olarak kullanılmıştır.

“*Bilinenden bilinmeyene*” doğru yapılan her kıyas aslında bir biçimde “*delâletu’ş-şâhid ale’l-gâib*” şeklinde görülebilir. Fakat kelim geleneğinde “*âlemden Allah’a istidlâl etmek*” anlamında yoğun biçimde kullanılmıştır (Cuveynî, 1969: 105). Cuveynî, bu yöntemin bir “asl”a dayanmadığını gerekçe göstererek itiraz eder. Ona göre eğer bilinmek istenen gaybî konu hakkında bir delil varsa ancak bu konuda bilgi edinilebilir, şâhidin zikredilmesinin ise bilinene katkısı olamayacağını savunur (Türker, 2008, 1-23). Bu yöntemle ancak aklın genel kabullerine dayalı olarak bilinenden bilinmeyene bir istidlalde bulunulabilir (Cuveynî, 1978: 127).

Şahidde olan hüküm ve vasıfların aynı niteliği taşıyan gaipte olduğuna ilişkin takdirde bulunmaktır (Bâkîllânî, 1957:12). Bu takdir tarafların aynı illeti taşıdığı esasına dayalı olarak yapılır. Âlim, kendisinde ilim bulunduğu ispatlandıktan sonra verilen bir hükümdür. Bu vasfı taşıyan herkes âlim olarak vasıflandırılır. Bâkîllânî’nin burada vurguladığı, şahid ya da gaibde olması arasında fark olmadığıdır (Bâkîllânî, 1957: 12). Bu yöntemin uygulanabilmesi için gaib ile şahid arasında ortak vasıflar bulunmalıdır. Cuveynî, bu vasıfları “*illet, istidlâl, hakikat ve şartta birlik*” olarak ifade eder (Cuveynî, 1978: 1/127,128; Türker, 2008, 1-23). İlette birlik, hükmün kendisine ulaşmayı değil, var olduğu bilinen bir hükmün şâhidde bir illete dayandığından hareketle; gâibde de aynı hükmün aynı illete dayandığını kanıtlamak gerekmektedir. Fakat bazı durumlarda illet birliğine ek olarak şartta birliğin de sağlanması ile ancak doğru sonucun ortaya çıkması için gerekmiştir (Türker, 2008, 1-23).

Metodolojik bir ilke olarak mukayese (benzerlik-zıtlık) üzerine kurulan bu diyalektin sağladığı veri ve imkânların kesinliği (ilim-zan) sorununa ek olarak- ki bu görmezden gelinemeyecek kadar önemli ve başlı başına büyük bir teolojik krizdir-, teolojik sorunlar üreten bir yapıya dönüşür. Bu bağlamda, kıyas ve kıyasın kalamcılar nezdinde özel bir isimlendirme ile kullanılmış “*delâletu’ş-şâhid ale’l-gâib*” yöntemi kullanması önemli zorluklar içerir. Bu zorluklar sebebiyle söz konusu yöntem çeşitli eleştirilere konu edilmiştir.

Duyulur âlemden bulunan ile duyulur âlemin ötesinde var olan arasındaki illet ilişkisinin, illetlerinin benzerliği esasına dayanan bu kıyasın, teolojik risklere kaynaklık ettiği varsayılmış ve eleştirilmiştir (Cuveynî, 1978: 129,130). Mâturîdî bu yöntemin kullanılmasına ilişkin kapsamlı bir eleştiri ortaya koyar. “Şahitte bir şey için, bir illet sebebiyle gerekli olan bir hüküm ve vasfın gaipte de onunla vasıflanana verilmesi gerekir. Gaipte bulunanın bu illetten dolayı o niteliği almasındaki hüküm, şahitte o vasfı alanın hükmü gibidir. Herhangi bir illet sebebiyle verilen aklî hükmün, o illetin yokluğunda bulunması ve ona zıt olan şeyin varlığından dolayı alınması caiz değildir. Çünkü bu, illeti hüküm için illet olmaktan çıkarır (Mâturîdî, 2010: 92,93).

Kelamda şâhidin, fıkihtaki asla karşılık olarak kullanıldığını bildiren Mâturîdî, kelamdaki kullanımı itibarıyla aslın fer'den üstün olduğunu, dolayısıyla kelamda aslın şâhit için kullanılması durumunda insanın, fer' kabul edilen Allah'tan üstün olduğu gibi çelişik bir sonucun ortaya çıkacağını söylemiştir. Öte yandan bu yaklaşımın, şâhit ile gâib arasındaki ilişkinin benzerlik ilişkisi olduğu varsayımına dayalı olduğundan, bunun ise başka teolojik sorunlar oluşturduğuna vurgu yapar (Mâturîdî, 2010: 92).

Öte yandan Mâturîdî, şâhit-gâib, arasındaki benzerlik ilişkisinin yanı sıra karşıtlık durumunda da var olduğunu ve bunun kullanışı olduğunu da tespit eder (Mâturîdî, 2010: 92,93). O, şâhit-gâib arasındaki ilişkinin misliyet/aynılık ya da özdeşlik ilişkisinden ise söz edilemeyeceğini, zira sınırlı ve sonlu bir âlemden sonsuz ve sınırsız olana ilişkin kıyas yaparak hükümler koymanın şüpheli görülmesi gerektiğini söyler. Bu yüzden ona göre şâhidde görülenin aynısını ya da benzerinin gaipte olduğunu her durumda varsaymak doğru değildir (Mâturîdî, 2010, 93). Bu benzerlik esası üzerinde şehitten gaibe doğru yapılan istidlallerin teolojik olarak Allah'a ilişkin teşbih tehlikesi doğurabileceği şeklinde eleştiriler de kelamcılar tarafından yapılmıştır (Bakîllânî, 2000: 28,29).

Mâturîdî'nin *istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* ya da *delâletu's-şâhid ale'l-gâib*'e ilişkin bu eleştirisi negatif din dili anlayışına da kaynaklık eden temel bir yaklaşımdır. Zira bu varsayımın da temeli, evrendeki varlığın kusurlu ve eksik yanının kusursuz olanı tasavvur etmekte bir araç olup-olamayacağı temellinde bir tartışmadır. Muhdes varlığın kadim varlığa sorunlu ve eksik delâleti olabileceği varsayımı ile imkânı tartışılmıştır (Çınar, 2020, 231-249). Mâturîdî'nin konuya ilişkin yaklaşımı bu tezle ilişkilendirilebilir görünse de onun gaip ile şâhid ilişkisine dair metodolojik eleştirisi bununla sınırlı değildir. Mâturîdî'nin konuya ilişkin diğer bir eleştirisi ise; fıkihta uygulandığı şekli ile bu delillendirmenin asıldan fer'e şeklinde olduğudur. *Delâletu's-şâhid ale'l-gâib* şekliyle kelamda uygulanma biçiminde fer' olan âlemden asl olan Allah'a doğru şeklinde bir işleyiş dönüşmesidir. Bu durumu ise akıl yürütmenin sıhhati ve mantığın işleyişi bakımından konuya ilişkin bir başka sakınca olarak dikkatlerimize sunar (Mâturîdî, 2010: 93).

Mu'tezilî âlim Kâdî Abdulcebbâr da hadis olan âlemin Allah'a fer' olduğunu farkındadır fakat o buna rağmen âlemin Allah'a delalet etmesinde bir beis görmez (Kâdî Abdulcebbâr, 1996: 164). Buradan fer'in asla delaletinde olduğu gibi aslın da fer'e delil olmasında onlar açısından bir mahsur olmadığı söylenebilir.

Bakîllânî'de Cunejd'den yaptığı bir katarımda; "Kulun hikmet bağlamındaki ilk sorumluluğunun Sâni'i sanatından, bilmektir. Halık'ın ezeli sıfatlarını onun yarattıklarında bulmaktır" şeklindedir (Bakîllânî, 2000: 32). Bu aktarım onun konuya ilişkin algısını ortaya koyar. O, âlemin Allah'a delâlet etmesini bu algısıyla onaylar.

Delil-medlul ilişkisi algısına indirgeyen bir yorumun yapılması, kelamın teolojik hedefine dönük bir adımdır. Zira bu algı kelamın, âlemden Allah'a kanıtlar bulma ve ya üretme hedefiyle de örtüşür. Klasik kelam çalışmalarda kıyas yöntemi *istidlâl* kavramıyla

karşılanmıştır. İstidlâl, sözlükte “bir kanıtı dayanarak sonuç çıkarma” anlamına gelir. Medlûl’ün ispatı için delil belirlemek (takdir etmek) işine de *istidlal* denilmiştir. Bunun iki yolu olduğu söylenmiştir. Şayet bu belirleme eserden hareketle eser sahibine (müessire) şeklinde olur ise buna Burhan/*istidlâl-ı innî* denir. Şayet bu delillendirme, *eser sahibinden hareketle eseri ispatlama* şeklinde olur ise buna ise *istidlâl-ı limmî* denilir (Cürcânî, 1985:17).

Kelama ait bir kavram olarak *istidlâl*, duyu verileriyle bilinmesi imkânsız olan hususların duyulur âlemdeki benzerinden hareketle *aklen ispat edilmesi* şeklinde vuku bulmuştur. Bununla beraber istidlâl, akıl yürütmeyi genel olarak ifade eden, kıyası da içine alan bir kavramdır. Konu itibarıyla istidlâl çatısı altında ele alınabilecek olan kelimâ akıl yürütme, form bakımından kıyas türleri olarak şekillenmiştir.

İbn Fûrek, Eş’arî’nin bu bağlama uygun bir algı ile “bizim için gaib ile şahid arasındaki ilişki, asıl ile fer’ ilişkisi gibidir” dediğini kaydeder (İbn Fûrek, 1987: 286). Buna ek olarak, istidlâl ile elde edilen bilgi, diğerine göre asıl niteliği kazanır. Bu algı, kazanılan bilginin ardışık olarak başka bilgilere kaynaklık oluşturacağı yönündeki bir beklentiyi Eş’arî’nin bilinenden-bilinmeyene metoduna yüklediği intibası vermektedir (İbn Fûrek, 1987: 286, 287). Eş’arî istidlali “delâlet edenin delâlet edilen medlûlü gösterdiği işaret, iz ya da bir sonuca ulaştırılan hükümdür” şeklinde tarif etmektedir. Ona göre delil ile medlul arasında varsayılan bu ilişkide, ulaşılan hükmün bilgiyi gerektirmesi beklenir (İbn Fûrek, 1987: 286).

Bu istidlal yöntemini etkili kullanan Eş’arî bu yöntemi kullanmasındaki algısı; *doğrudan algılanamayanın bilgisini elde etmenin yolunun, görünen varlıklardan hareketle elde edilmeye çalışılmasıdır. Görünürde olanın bilgisini istidlâl ile elde ettiğimiz gibi, gaiptekileri de istidlâlâle dayanarak biliriz. Günlük hayatta canlı, âlim ve kâdir bir varlık ancak bir eylemde bulunabilir (İbn Fûrek, 1987: 287). Bu durum gaipteki varlık için de farklı değildir. Gaipte bulunan birinden bir fiil ortaya çıkıyorsa; bu onun canlı, âlim ve kâdir oluşuna delalet eder biz de buna hükmederiz (Kâdî Abdulcebbar, 1996: 423). Yapılan şey şahittekinin âlim, kâdir ve hay olduğunun bilinmesinden sonra onun fiil sahibi olduğunun müşahedesidir. Onun fiilinden hareket ederek istidlâl yöntemi ile fiil için gerekli olan niteliklerin tespitidir. Aynı şekilde kadim varlığın fiiline dayanılarak, O’nun hayat, ilim ve kudret sahibi olduğuna istidlâl yapılmaktadır. (İbn Fûrek, 1987: 287). Onun sunduğu bu perspektif, eserden eser sahibine algısını net bir biçimde ortaya koyar. Konunun doğası itibarıyla Eş’arî, kendi müktesebatı içerisinde zât-ı bârî ve sıfatlarına ilişkin yoğun biçimde bu yöntemi kullanır (Eş’arî, 1955: 17-31).*

Bu kullanımda karmaşık görünen yapılar arasında kurulan benzerlik ilişkisi iki parantezde toplanabilir, bunlardan biri “*delâlette ortaklık*” diğeri ise “*illette ortaklık*”tır.

Delalette ortaklığa ilişkin yapılan akıl yürütmede, “eylem” in bir niteliğe delalet ettiği varsayılmaktadır. Buna göre;

Bütün fiil sahipleri ilim kudret ve hayat sahibidirler.

Allah'ın da fiilleri vardır.

O halde Allah da *âlim, kâdir ve hay'*dir.

Buna göre fiil sahibi olması, Allah'ın *âlim, kâdir ve hay* olduğu hükmüne kaynaklık etmiştir.

illette ortaklığa ilişkin yapılan akıl yürütmede ise “*illet açısından eşit olan iki şeyin nitelik ve hüküm olarak da aynı oldukları varsayılır.*” Buna göre;

Kişinin irade sahibi olduğunun illeti, onun tercih yapmasıdır.

Allah evrenin yegâne yaratıcısıdır ve evrende bir tercih olduğu görülür.

O halde Allah da irade sahibidir.

Evrende bir tercihin var olduğunun tespiti ve tercihte bulunmanın iradenin göstergesi olarak kabul edilmesi, Allah için irade sahibidir hükmünün verilmesine kaynaklık eder.

1.4. Sebr ve Taksim Yöntemi

Bu yöntem; “*Bir asılda illet olması muhtemel vasıfları ele alarak bunları teker teker eleyip geride kalan tek illetle hüküm vermek*”tir. Bâkîllânî bu yöntemi “*bir şey zihinde biri doğru ise ikincisinin mutlaka batıl olacağı şekilde ikiye ayırır, yanlış olan tespit edildikten sonra akıl yanlışın zıddının hakikat olduğuna hükmeder. Söz konusu yanlışlar belirlenip reddedildikten sonra, geriye kalan seçenek akli olarak şüphe kabul etmez bir biçimde hakikat olur*” şeklinde takdim eder. İslam geleneğinde konuya ilişkin verilen yaygın örnek Âlem ya hâdistir ya da kadimdir şekliyle iki muhtemel durumu da içeren bir argümana dönüştürülür. Böylece karşı karşıya bulunulan durum tespit edilmiş olur. Kadîm olduğu kanıtlandığı zaman hâdis olduğu, hadis olduğu ispatlandığında ise kîdemi batıl olur (Bâkîllânî, 1957:11,12). Zira aynı anda ikisinin doğru olmasına ise imkân yoktur (Cuveynî, 1969: 251,252).

Sebr ve taksim yönteminin uygulamasına ilişkin Cüveynî, olumsuzlama ve olumlulamada sınırların doğru belirlenmediğini dolayısıyla; taksim doğru istidlâlde bir delil olmasına rağmen bu delilin kelâmcılar tarafından doğru tatbiklerinin yapılamaması sebebiyle, her zaman doğru sonuçları vermediği şeklinde eleştirir (Cuveynî, 1978: 1/131; Türker, 2008, 1-23). Buna göre; sebr ve taksim yapılırken taksim işleminde aklî ihtimaller belirlenirken, sebr işleminde belirlenmiş olan ihtimaller tek tek incelenmektedir. Bu yöntemin amacı, ihtimaller arasındaki tek bir doğru şıkka ulaşmaktır (Gazzâlî, 2012:28; Pekdemir, 2019, 54-63).

Bu yöntem konuyla ilgili aklî ihtimaller tespit edilip yanlış olanlar elenerek doğru şıkkın tespit edilmesinden ibarettir. “*taksim*” aklî ihtimallerin belirlenmesi, “*sebr*” ise bu şıkların tek tek incelenmesi anlamına gelir. Bu yöntemde amaç, konunun tabiatına bağlı olarak muhtemel aklî ihtimallerden yalnızca doğru olan bir şıkkın belirlenmesidir (Türker, 2008, 1-23).

Bu yöntemin başlangıçta sadece “taksim” şeklinde kullanıldığı (Bâkîllânî, 1987: 32) fakat sonraki dönemlerde yapılan zihinsel işlemler yöntemin ismine yansıtılmış ve “sebr ve taksim” şeklini aldığı söylenmiştir (Mavil, 2011, 98). Doğruluk ve yanlışlığıyla ilgili iki veya daha fazla ihtimal bulunan bir iddiadan yanlış olan ihtimallerinin ayıklanması sonucu aklın yanlışlanamayan tek ihtimali zorunlu olarak doğru kabul etmesiyle gerçekleştirilen istidlâl türüdür. Buna göre, özellikle iki ihtimalli durumlarda bir ihtimalin yanlış olması, diğerinin kesinlikle doğru olmasını gerektirir şeklinde yorumlanmıştır. Basit biçimi ile bu yöntem;

Bir sayı ya tek ya da çifttir

Bir sayı ancak ikiye kalansız olarak bölünebilir ise çift olabilir.

Bu sayı ikiye kalansız olarak bölünmez.

O halde bu sayı çift değildir.

Geriye kalan seçenek; *o halde bu sayı tektir* şeklinde bir nihai çözüme ulaşır. Burada çift, *tektir* ifadesinin çelişigidir. Burada “tek”in çelişigi olan “tek değildir” ifadesi de alınabilirdi. Fakat literatürde tek olmayanın karşılığı olarak *çift* ifadesi kullanıldığı için biz de bunu tercih ettik.

Aynı basitlikteki bir başka önerme ile “*âlem ya hadis ya da kadimdir*”i de bu yöntemle test edebiliriz. Buna göre

Âlem ya hâdistir ya da kadimdir.

Kadim varlık araz içermez.

Oysa âlemde arazlar mevcuttur.

O halde âlem, kadim olamaz.

Bu durumda âlem hadistir.

1.5. Lugât ile İstidlal Yöntemi (İstidlâl bi'l-Lüga)

Din bir dilin kuralları içerisinde muhataplara iletilmiştir. Bu yüzden mesajı, bu dil kurallarının el verdiği iletme ve anlaşılma imkânı ile sınırlı olabilir. Kur'an anlama çabalarında *istişhad bi şî'ri Cahiliyye* yaygın kullanılan bir yöntemdir ve dildeki kullanımı dindeki kullanıma delil olarak göstermeyi amaçlar. Kelamcılardan özellikle Eş'arî gelenek, *Kur'an'da asıl olan gerçek ve literal anlamdır, mecaz ise istisna ve feridir* şeklinde bir anlayış ile metodolojik bir tutum göstermiştir (İbn Fûrek, 1987: 47). Eş'arî, Kur'an'daki kelimeleri öncelikle lügat anlamlarında yorumlar. Çünkü o Kur'an'ın Arapların günlük konuşma dilinde verdikleri anlamları ölçü aldığı varsaymaktadır (Eş'arî, 1955: 123). Bu anlayışının gereği olarak cahiliyye döneminde imana karşılık kullanılan *onaylamak tasdik etmek*

anlamını, kavramın temel anlamı olarak kabul etmiştir (Eş'arî, 1955: 123). Çünkü o, Kur'an'ın Arap diliyle indirilmesine vahiyde dikkat çekilmiş (İbrâhim 14/83) bu durum da onun tarafından dilin delaletinin sıhhatine şahid olarak görülmüştür.

Eş'arî'ye göre âyetlerin manalarında asıl olan zâhir manasıdır. Bu gerçek anlamı ancak bir delil ile vazgeçilebileceğini, dile getirir (Eş'arî, 1955: 47). Gerçek anlam dışındaki bir tercihin ancak gerekçeli olur ise kendileri tarafından makbul olabileceğini, gerekçesi olmayana mecazi anlamlanmaların ise geçersizliğini dile getirir. O'nun "lügat ehline göre", "Arab dilinde bu câiz değildir", "lügat ehlinin bu konuda icmâi vardır", "Arab'a göre bu câiz değildir", ... gibi ifadeleri Eş'arî'nin dil ile istişhadı ne denli önemli gördüğünü ortaya koyar.

Eş'arî'nin teolojik sisteminde ele aldığı meselelerde, kavramın Arap dilinde kullanılma biçimini göz önünde bulundurduğu ve teolojik yorumlarını dildeki kullanıma dayandırdığı yorumlarına imkân verir.

Sözün manası, isimlere, sıfatlara ve diğer lafızlara delaletleri uzlaşma yoluyla olur. Yazılar, rumuzlar, işaretler, sayılar, sayıların miktarları üzerine delaleti, ittifak ve uzlaşmaya dayalı olarak delil olmaktadır (Bakîllânî, 2000:15). Luğavî delil; işte sözü edilen bu uzlaşma icmaya dayanır. Bir delillendirme yöntemi olarak dilin şehadeti (*istişhad bi'l-luğâ*) şeklinde yaygın olarak kullanılır. Fakat kelimelerin geleneği içerisinde Bâkîllânî, bu argümana özel bir önem vermiş ve belirgin bir biçimde öne çıkarmıştır. O, delili *aklî*, *sem'î* ve *luğavî* olmak üzere üçe ayırır (Çam, 2018, 217-234). Aklî delil, medlûlüne taalluku aklî olandır. Fiilin faile delaleti ve Allah'ın, ilim, kudret, hayat, irade gibi sıfatları bu çeşit bir delil ile bilinebilmektedir. Sem'î delil; *muvaadaâ/uzlaşma* konuşma yoluyla ve konuşmadan çıkarılan manaya delalet eden delildir. Luğavî delil; *lafızların manalara delaletleri üzerine kurulan delildir* (Bâkîllânî, 1957: 13). Dilin anlama delaleti üzerinden yapılan istidlaldir. Bu anlayış, lafzın anlama karşılık vaaz edildiği esasına dayanır (Bakîllânî, 2000: 15). Bâkîllânî'nin kurgusuna göre Kur'an'daki din dilinin çözümlenmesinde, dilcilerin verdikleri anlamlar esastır (Türkan, 2011, 127-138). O, itikadî tutumunu kimi zaman kelime ve kavramsal analizler üzerine bina etmektedir.

Bâkîllânî'nin bu yöntemi bir istidlal aracı olarak kullanmasına ilham veren şeyin, "Kur'an'ın kendisi hakkında ifade ettiği "Arapça Kur'an" (Yusuf, 12/ 2; Rad, 13/ 37; Nahl, 16/ 103; Tâhâ, 20/113; Şuara, 26/195). vurgusu olduğu söylenebilir (Bâkîllânî, 1987: 347).

Kur'an Arapçadır ifadesinden Bâkîllânî'nin çıkardığı sonuç; Kur'an'da vaz' edilen şer'i manaların Arap dilinde konulan manaya muhalif olamayacağıdır. İmanın *tasdik* anlamında olduğu yönündeki çıkarımı, dil kökenli bir çıkarımdır (Bâkîllânî, 1987: 346). "Vahiyin nüzulünden peygamberin gönderilmesinden önce, Araçların lüğatinde, iman tastiktir. Onlar bunun dışında da imana ilişkin bir anlamı bilmiyorlardı" diyerek, dil ile istişhadta bulunur. Böylece şeriatte imanın dildeki kullanımından farklı olamayacağını iddia eder (Bâkîllânî, 1987:346,347). Bu yönüyle ayetin manaya delaleti ile dilin manaya delaleti

onun kurgusunda oldukça yaklaştırılmıştır. Zira din, dilin kurallarını gözeterek iner ve dil üzerinde uzlaşmış bir yapıdır (Birinci, 2016, 89-119).

Bâkîllânî;

Allah dini anlaşılacak üzere göndermiştir. Bu yüzden de;

Her peygamber kendi toplumunun dili ile gönderilmiştir.

Kur'an ise Arapça gönderilmiştir.

O halde peygamberin kavmi Arap'tır.

Bu durumda Kur'an, Arap dili kaidelerini ve anlamlarını esas alan bir dile sahiptir.

Bu yüzden bu dilin onaylamadığı anlamlar ona yüklenemez...

Şeklinde komplike bir çıkarım yapmıştır. Tüm bunların bir neticesi olarak ona göre, *bir delil olmaksızın ayetlerin zahirine muhalif bir anlamın verilmesi de olası değildir* (Bâkîllânî, 1987: 347). O, kelamın *el-esma ve'l-ahkâm* konusunun luğavî istidlallerden kurulu olduğuna kanidir (Bâkîllânî, 1987: 346-350). Dilin gramer ve anlamlarını itikadî ayrışmalara karşı bir dayanak olarak kabul etmiş, kendi yaklaşımının geçerliliğini Arap şiirinin kullanımlarından deliller ile savunmuştur.

Eş'arî gelenek, naslarda yer alan ve "müteşâbihât"³ dâhil olduğu düşünülen lafızların mecâzî mânalara te'vîli edilmesini bir yöntem olarak benimsemiştir. Her ne kadar te'vîl metoduna karşı ihtiyatlı bir yaklaşım sergilemişse de kimi çalışmalarında, Eş'arî'nin bu metodu kullanmakta yeterince istekli olduğu görülür. *Risâle fi İstihsân* adlı çalışmasında bu durum belirgin bir tutum halini alır (Eş'arî, 1953). Nassın dil kuralları çerçevesinde anlaşılması gerekliliğine vurgu yapan Eş'arî, *Kur'an'ın indiği toplumda o dili konuşan insanların anladıkları mananın değerlendirmelerde öncelenmesi gerektiğine vurgu yaparak, bunun aksini savunan ekolleri ise eleştirmiştir* (Eş'arî, 1955: 30; İbn Fûrek, 1987: 191). Onların konuya ilişkin çıkış noktası, *Kur'an bu dilin kurallarına tabidir, dolayısıyla dilde mecaz ve gerçek anlam var ise Kur'an'da da olabilir şeklindedir. Bu yorum, söz konusu ekolün dil kökeninde Kur'an'ın kültürel bir yorumudur* (İbn Fûrek, 1987: 191, 192). Dilde mecaz var ama gerçek manaya nispeten fer'idir ve belirli gerekçelere dayalı olarak mecaz vardır. Ortada gerekçe yok ise gerçek mana asıldır gibi dilin otantik doğasına uygun çıkarsamaları teolojik zemine uyarlanmışlardır.

³ Eş'arî, İskâfiden aktarımla; zahirinden başka anlamlara yorumlanma ihtimali bulunmayan ayetleri "muhkem", başka anlamlara haml edilme ihtimali olan ayetleri ise "müteşâbih" olarak niteler (Eş'arî, 1980, 224). İbn Fûrek ise mensubu olduğu Eş'arî ekolün muhkem-müteşâbih konusundaki görüşünü tasrih eder. Buna göre "muhkem; lafzın zahiri manası ile anlamı ortaya çıkandır. Müteşâbih ise; manası ihtimaller içeren lafızlardır. Bu manalardan hangisinin tercih edileceği ise ancak deliller yoluyla olur" der (İbn Fûrek, 1987: 190,191).

1.6. Mucize ile Delil Getirme Yöntemi

Mucize elinden mucize zuhur edenin iddiasının doğruluğuna delalet eder (Bâkîllânî, 1987, 13). Evrendeki oluş ile peygamberlik iddiasındaki şahsın iddası arasında kurulan bir bağlantı, bu sıra dışı olayı bir teolojik argüman haline getirir. Bu iki olgu arasındaki bağlantı, iddia sahibinin talebi üzerine evrendeki akışın bir süreliğine olsa bile farklılaşmasıdır. Mucize denilen bu fiilin ayırt edici niteliği bunu yapmaya benzerini ortaya çıkarmaya insanın imkânının olmamasıdır. İnsanın takatini aşan bu fiilin Allah'ın fiili olduğu İslam kelimcilerin üzerinde uzlaştıkları bir konudur.

İddia ile mucize arasında kurulan teolojik ilişki iddia sahibinin doğru sözlülüğüne kaynaklık eder. Biri biri ile ilişkisiz gibi görünen iki şeyi yakınlaştıran şey ise peygamberlik iddia eden şahsın isteği üzerine ve onun istediği biçimde bir sonucun ortaya çıkmasıdır. Bu durum mucizeyi kelimada bir istidlal yöntemi haline getirir.

Cuveynî, mucizenin akli istidlal ile ancak teolojik delil oluşunu irdeler (Cuveynî, 1969: 115-119). Buradaki tartışma, aklın nübüvvet delil olacak şekilde mucizeyi peygamberin peygamberliğine öncelemesidir (Cuveynî, 1969: 116). Mucize bizatihi peygamberin peygamberliğine delil değildir aklın tavassutu ile ikisi ilişkilendirilir. Bu yüzden de kelimciler mucizeyi vaz'î delil olarak nitelendirmişlerdir.

Dinin sıhhatinin kendisine dayandırıldığı nübüvvet kurumunun doğruluk kaynağının mucize olduğu düşünülmüştür. Kelamcılar nezdinde *delâilu'n-Nübuvve* bahsi mucize kuramına dayalıdır.

1.7. İttifak Edilenden İhtilaf Edilene (İstidlâl bi Müttefekin Aleyh Alâ Muhtelefin Fîh) Yöntemi

Bu yöntem şahidin gaibe delâleti ile benzerlik gösterir. Bu yöntemde durum bilinenden hareketle bilinmeyene ilişkin istidlal yerine, ittifak edilenden hareketle ihtilaf edilene çözüm getirme şekline dönüşmüştür. Her iki durumda da hakkında kanaat sahibi olunan ile bilinmek istenen arasında bağlantı kurularak değer yüklemesi yapılır. Bu yöntemde üzerinde ittifak edilen “*asl*”, ihtilâf edilen ise “*fer*” kabul edilmiştir.

Kelimciler, bir şeyin doğruluğundan hareketle onun benzerlerinin de doğruluğuna ve bir şeyin mümkün olmayışından hareketle benzerlerinin de imkânsızlığına delil getirmek suretiyle bir başka istidlal yöntemini kullanmışlardır (Eş'arî, 1955: 21, 22). Bu delilin varsayma dayalı bir delil olduğu, ancak araştırmalarla gerçek delil hüviyeti kazanabileceği yargısı ile bu delile itiraz edilmiştir (Türker, 2008, 1-23).

Bu yöntemde, insanların ortaklaşa kabul ettiği bir görüşten hareketle farklı görüşte oldukları bir konuda hükme ulaşmak amaçlanır. Onların görüş ayrılığına düştükleri meselede ittifaktan hareket ederek, aynı durumun ihtilaf edilen konu için de geçerli

olduğunu bu konuda da ittifak edilebileceği kanıtlanmaktadır. Böylece muhatabın ilzam edilmesi amaçlanır. Yöntemin uygulanma biçimi bu şekildedir.

Cevherlerde bulunma zorunluluğu açısından renkleri oluşlara kıyaslamaktır. Buna göre muhatap hareket, sükûn, birleşme-ayrışmadan ibaret oluşların cevherlerde bir araz olarak bulunduğunu, kıyasla kabul eder. Daha sonra renklerin araz mı yoksa cevher mi olduğunda ihtilaf ederler. Renklerin araz olduğunu ve cevherlerde bulunduğunu kabul edenler, oluşların cevherlerde araz olarak bulunduğunu gösteren kıyasın, renklerde de geçerli olduğunu çünkü rengin de araz olduğunu göstermek sureti ile muhatabını kendi kabulüne ilzam eder (Türker, 2008, 1-23).

Eş'arî, En'am suresi 101. ayette geçen "ve hüve bi külli şeyin âlim" ifadeye uzlaşa halinde "herşey" anlamı verilmesini delil getirerek, aynı surenin bir sonraki ayetinde yani 102. ayetinde geçen "haliku külli şeyin" ifadesinde ihtilaf edilmesine aynı gerekçe ile karşı çıkar. Böylece önerisi arka arakaya olan bu iki ayetin ilkindeki "kull" ifadesine bütün anlamı verildiği halde, ikincisindeki "kull"un "her" anlamı kazanmasının önündeki engel nedir (?) diye sorar (Eş'arî, 1955: 88). Buna göre söz konusu iki ayetten ilki "üzerinde ittifak edilen" olarak "asıl" dır. İhtilaf edilen diğer âyet ise "fer" konumundadır. İstenen şey ise ikilinde var olan illetin ikincisinde de aynıyla var olduğunu ortaya koyarak, ikincisindeki kanaatinin de uzlaşya dönmesidir. Biri onaylanan diğeri onaylanmayan iki şey arasındaki illet birliğine dikkat çekilerek onaylanmayanın da onaylanan ile aynı nitelikte olduğu gösterilerek, onu da onaylamaları muhataptan talep edilir. Bu yöntemin ayırt edici vasfı; *üzerinde ittifak edilen şey, öncül olarak zaruri bilgiyi gerektirir. Üzerinde ihtilaf edilen sonraki önerme ise bu zaruriyata dayandırılmış ve onun üzerine zaid olarak, bilgi istilzam etmektedir.* Bundan elde edilen sonuç ise her zaman zaruri değil, bilakis bazen farazidir (Cuveynî, 1978: 1/129). *İttifak ya da ihtilaf ediliyor oluşunun önemi olmaksızın, bunda maksat bilginin kesinlik arz etmesidir.*

1.8. Benzerlik ve Ortak İletten Sonuca Ulaşma Yöntemi

Bu yöntem de *şahidin gaibe delâleti ve İttifak edilenden ihtilaf edilene istidlal* yöntemi ile yakın ilişkisi olan ve aynı anlayıştan beslenen bir istidlâl yöntemidir.

Bir şeye ilişkin verilen hüküm, onun misline ilişkin de verilir şekline indirgenebilir. Burada Bâkîllânî'nin bu istidlale ilişkin ifade ettiği şey, *bir şeyi yoktan var eden, onu öldükten sonra da diriltmeye kadirdir.* Onun bu istidlali, başlangıçta bir şeye güç yetirenin aynı duruma daha sonra da güç yetirebildiği şeklindedir (Bâkîllânî, 1957: 12). Bu teolojik önerme ve çıkarımda ezeli ve ebedi olan Allah açısından gücünün sonradan azlaması bu denklemde olası görülmemiştir.

Benzer iki şeyden ortak vasfı taşıyanların biri hakkında verilen hükmün, diğeri için de verilmesine imkân veren bu çıkarsama yöntemi illet birliğinden beslenir. Buna göre *hiçbir örneği olmadan bir şeyi ilk defa yaratan, onu ikinci defa da yaratabilir.* İlk yaratılıştan hareketle ikinci yaratılışın imkânına bu şekilde delil getirilmek istenmiştir.

Bir şeyi bir tarzda yapanın, onu başka tarzda da yapabileceğine istidlâl şekliyle bir başka ara formunun da bulunduğu ileri sürülmüştür (Türker, 2007, 1-25). “Bir şeyi başlangıçta yapan, onu sonrada yapar” şeklindeki okumayı Cüveynî “başlangıçta bir şekilde yapan, onu farklı biçimde de yapabilir” şeklinde bir teolojik okumaya tabi tutmuş görünüyor.

Bazı ayet gruplarında *bir işi başlangıçta yapan için o işi yeniden yapmak daha kolaydır ve onu dilediği zaman tekrar eder* anlamı kazanan bir anlayışta sunulur (Eş’arî, 1955: 22; Eş’arî, 1953: 90). Bu algı da kelimacılar nezdinde farkına varılarak bir sunum metodu olarak kullanılmıştır.

Ankebût suresi 19, 20. ayetlerinde; “O inkârcılar, Allah’ın varlıkları ilk defa nasıl yarattığını, sonra da yaratılışı tekrar ettiğini görmez ve en son yeniden yaratacağı üzerinde hiç düşünmezler mi? Şüphesiz bu, Allah için pek kolaydır. De ki: “Yeryüzünde gezip dolaşın da Allah’ın varlıkları ilk defa nasıl yarattığına ibretle bakın. Allah, kıyâmetten sonraki âhiret hayatını da işte böyle yaratacaktır. Şüphesiz Allah’ın her şeye gücü yeter.” Bu yaklaşım Yunus suresi 34. ayette ise “O sizin tanrılaştırdığınız varlıklar arasında, bir şeyi ilk defa yaratan, sonra yaratmayı tekrar eden biri var mı?” diye sor. De ki: “İlkten yaratan da yaratmayı tekrar eden de Allah’tır. Şu halde nasıl gerçeğin dışına saptırılıyorsunuz!” şeklinde olmuştur. Yasin Suresi 81. Ayette ise bu sunum “Gökleri ve yeri yaratan, onların benzerini yaratmaya kadir değil midir? Evet, elbette kadirdir. O hakkıyla yaratıcıdır ve her şeyi bilir” şeklinde dönüşmüştür. Benzeri birçok ayette de bu vurgu yenilenir (er-Rûm 30/11, 27).

İbn Fûrek, bu sunumu başlangıçtaki yaratmayı delil getirerek, *iadeye istidlalde bulunma* şeklinde bir algı ile sunmuş ve bu metoda “*İstidlal bi’l-intiha ale’l-ibtida*” demiştir (İbn Fûrek, 1987, 288). Eş’arî’nin “başlangıçtan sona istidlâl” şeklindeki algısının bulunduğu da söylenmiştir (İbn Fûrek, 1987, 242). Buna ek olarak Eş’arî “*mâ’d-delilu alâ cevâzü îâdeti’l-halk*” şekliyle *el-Lum’a*’sında konuyu ele alır ve (Eş’arî, 1955: 21). *Risâle fi İstihsân*’da da bu yöntemi kullanır (Eş’arî, 1953: 90, 91). O, “*ibtidâ*” -“*îâde*” ve “*neşetü’l-ûlâ*” - “*neşetü’l-âhir*” kavramlarıyla ifade eder (Eş’arî, 1955: 21, 22).

Bâkîllânî ortak illetten sonuca ulaşma yöntemine ilişkin olarak “*bir şeyin sıhhati veya fesâdıyla benzeri bir şeyin sıhhati veya fesâdına istidlâl etmek mümkündür*” şeklindeki bir perspektif sunar. (Bâkîllânî, 1987: 32). “Bir şeyin doğruluğundan benzerinin doğruluğuna, imkânsızlığından da benzerinin imkânsızlığına delil getirmek mümkündür” şeklinde bir anlam genişlemesine olanak sağladığı görülür (Eş’arî, 1955: 22).

Bu metoda göre ; başlangıçta yaratmak onu yeniden yapmaktan daha zordur, bir şeyi başlangıçta yapabilen, bunu yapmaya imkân veren kudrete sahip ise onu yeniden yapabilir (İbn Fûrek, 1987: 288). Bu yaklaşım akıl yürütmelerinde kelimacıların ellerini oldukça rahatlatan bir görev üstlenmiş olmalıdır.

1.9. Nakli Deliller ile İstidlal (İstidlâl bi’l-Edilleti’n-Nakliyye)

Kur'an ayetlerinin biri birlerine delaletinden ilham alan bir yöntemdir. Kelamcılarının kullandığı istidlâl yöntemlerinin büyük ölçüde Kur'an'a, sahih hadislere ve icmâya dayandığı bilinmektedir. Temelde aklî ve nakli olarak sınıflandırılan delillerden *nakli* olanları ifade eden bir yöntemdir. Bilgi kaynağı olarak habere dayanan bu yöntem, mütevatir haberi bilgi ifade eden nakil şeklinde ele alan yaklaşım, *haber-i vahidi* de zann-ı galip ifadesi olarak delil olarak kabul etmiştir (İbn Fûrek, 1987: 23). Bu konu nakli delillerin bilgi kaynağı olarak değerine ilişkindir ve *sübutu* açısından söz konusu delili ele alır. Öte yandan söz konusu delillerin delaleti açısından, ise delil olarak getirildiği konuya ilişkin anlam ve bağlam açısından delil oluşu ile ilgilidir. Bilgi değil zan ifade etmesi sebebiyle ahad haberin akaide sübutu açısından delaletinin kelamcılar tarafından sorunlu görüldüğü bilinen bir konudur. Bu durum ahad haberin akaid konularında yalnız başına kullanılmasını sınırlanmış görünse bile, diğer delilleri takviye etmek gayesiyle kullanılmasında ise metodolojik bir engel görünmemektedir.

Kelam geleneğinde Allah'ın varlığına ve birliğine ilişkin temanu delili, ilhamını nakli delilden alır. Enbiyâ suresi 22. Ayette “Eğer göklerde ve yerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı, ikisi de (gökler ve yer) kaos içinde mahvolurdu: işte bu nedenle O her şeyden yüce olan Allah, O mutlak otorite sahibi, onların yakıştırdıkları her şeyin ötesindedir.” Bu perspektif kelamcılar nezdinde yer ve gökte birden fazla ilah bulunmayacağına kaynaklık etmiştir. Kelamcılar söz konusu ayetin sağladığı bu perspektifi uzun uzun izah ederek neden ikinci ilahın bulunamayacağını akli olarak ispat yoluna gitmişlerdir.

Yine evrenin yaratılmış olduğuna ilişkin ayetlerden ilhamla kelamcılar, evrenden bu yaratılmışlığın delillerini aramaya koyulmuş; cevher-araz teorisi temelinde bu görüşü savunabilecek bir zemin yakalayabilmişlerdir.

Öte yandan dini konularda yegâne söz sahibi naslardır. Naslarda olmayan bir şeyi dine ilave etme imkânı yoktur. Bu naslar da Kuran ve Hz. Peygamberin hadisleridir. Kur'an Allah'ın kitabıdır ve onun hükümleri tartışılmaz. Hz. Peygamberin hadisleri de “O kendi hevasından konuşmaz, onun konuştuğu ancak vahiydir” ayetinden dolayı Kur'an gibidir algısı geliştirenlerde görülmüştür (Gazzalî, ts.: 320, 321). Kelam âlimleri ise genel anlamda hadislerin hüküm koyucu olduğunu kabul etmekle beraber, itikadi konuları izah edici olarak kabul ederler. Hadislerin delil alınması konusunda bazı ölçüler getirilmiş, itikadi konularda mütevatir olmayan haberleri ancak mütevatir nasları açıklayıcı olarak kabul etmişlerdir.

Sonuç

Kelam iki cepheli bir bilimdir. Bunların ilkinde İslam inançlarını delilleri ile birlikte tespit eder ve savunur, ikincisinde ise bu inançlara muhalefet eden anlayışları reddederek İslam inançlarını bunlara karşı savunur. Araştırma yöntemleri ya da bilgi elde etme metodları, kelamın bu misyonu ile yakından ilişkilidir. Cedel yöntemi kelamın bu iki cepheli misyonuna uygunluğu sebebiyle muhtemelen yoğun biçimde kullanılmıştır. İddia ve ispat kurgusu üzerinden şekillenen cedel, muhatabın iddiasının doğru olamayacağını

epistemolojik, bilişsel ve hatta psikolojik olarak ortaya koyan retorığı ile kelam açısından oldukça kullanışlı bir yöntem olmuştur. Diğer araştırma yöntemleri de alandaki kullanışlılığı ile bağlantılı olarak kullanılmıştır.

Bilgi kaynağı olarak haberin, doğruluğunu teminat altına alma çabası, İslam geleneğinde isnat sistemini, cerh ve tadel... gibi yapıları ortaya çıkarmıştır. Bilginin bir diğer kaynağı olan akıl yürütmenin teknik bir faaliyet olması hasebiyle felsefi etkileşimin gereği bir araç ilmi olarak Mantık'ın bilgide doğruluk ölçütü olarak önerilmesine kadar geçen süreçte farklı tecrübeler yaşanmıştır. Bu yöntem arayışları, sağlıklı bilginin nasıl elde edilebileceği ve elde edilen bu bilginin kesinlik mi yoksa zannilik mi ifade ettiği konusudur.

Kelam geleneğinde bilginin imkânı problemine ilişkin verilen olumlu cevaptan sonra bilgi elde etme yolları kelamcılarının gündemini işgal etmiştir. Bilgi kaynaklarından olan aklı bilginin hangi yöntemler ile elde edileceği ve edinilen bu bilginin doğruluğunun nasıl garanti edilebileceği kelamcılar arasında farklı tartışmaları ortaya çıkarmıştır.

Kelamcılar arasında istidlâlî bilginin değerine ve elde etme yollarına ilişkin kelamcı tartışmalar görülmüştür. Öte yandan kelam ilminin ortaya çıkışından günümüze kadar olan süreçte kelamın yöntemsel açıdan geçirdiği dönüşümlerin bir ekol ile sınırlanamayacağı da açıktır. İslam kelamının yöntemsel açıdan tutarlı bir hale gelmesinde ana akım kelamcılarının pozitif katkıları kadar muhalif akımların alana yönelttiği eleştiriler de kelamın geldiği noktada diğerleri kadar değerli bir hizmette bulunduğu kuşku yoktur. Eleştiriler ile daha korunaklı ve eleştiriye daha dayanaklı bir görünüme kavuşan kelam disiplini, üstlendiği teolojik misyonu yerine getirmek için daha güçlü bir konuma gelmiştir.

Oluşturulan yapı bir kültür havzasının imkânlarının bir neticesidir ve belirli etkileşimlerin izlerini taşır. Özellikle erken dönem kelamında kullanılan istidlâlî araçlarına ilişkin, değişimi temsil eden âlim gruplarının eleştirileri göz önüne alındığında, başlangıçta verili olmayan bir alanda deneme yanılma yoluyla ve çoğu tecrübi çabaların sonucu belirli çıkarsamalar yapma yoluna gitmişlerdir.

Mantık ilminin bir bilgi ölçüm aracı olarak gündeme gelmesi, Fârâbiye kadar geri gitse bile, alanda olumlu bir karşılık bulması Gazzâlî ile birlikte. O, *Miyaru'l-ilm* ve *Mihakkı'n-Nazar fi'l-Mantık ve'l-Usul* adlı kitapları yazarak Mantık'ı İslam düşüncesinin vazgeçilmez bir disiplini haline getirmiştir. Gazzâlî, "Mi'yarul-İlm" isimli eserinde Mantık'ın önem ve faydasını:

"Bu kitap, nazar ve itibar için bir mi'yar (ölçüt), araştırma ve tefekkür için bir mizan (terazi), zihin için bir cila, fikir ve akıl için bir bileyici olması için yazıldı. Bu ilmin akli delillere nisbeti, şiire nisbetle arûz, i'raba nisbetle nahiv gibidir. Çünkü şiirin ölçüsündeki bozukluklar ancak arûz ile i'rabın doğru ya da yanlış olduğu ise ancak nahiv ile bilinir.

Aynı şekilde, zayıf ve kuvvetli, doğru ve yanlış deliller arasındaki fark, ancak bu kitabın konu aldığı Mantık (Mi'yâru'l-İlm) ile bilinebilir. Böylece bu terazi ile tartılmayan, bu mi'yar ile ayar edilmeyen her düşüncenin ayarı bozuktur, felaketlerden emin değildir.”

Gazzâlî ile başladığı söylenen müteahhirun kelim geleneğinde yöntem eleştirileri sona ermemiş, fakat mantık ilminin sağladığı olanaklarla bir üzerinde uzlaşan kriterlere kavuşmuş ve görecelilikten nispeten kurtulmuştur.

Kaynakça

- Bakıllânî, Ebu Bekr Muhammed. *el-İnsaf* thk. Zahid Kevserî. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriye li't-Turas, 2000.
- Bakıllânî, Ebu Bekr Muhammed. *Kitâbu't-Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil* thk. Imâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Muessestu'l-Kutubu's-Sekafiye, 1987.
- Bakıllânî, Ebu Bekr Muhammed. *Kitâbu't-Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. Richard Yusuf Mekârisî Yesuî. Beyrut: el-Mektebetu's-Şarkıyye, 1957.
- Birinci, Züleyha. "Ebû Bekir el-Bakıllânî'nin (ö. 403/1013) Suâlâtü Ehli'r-Re'y anî'l-Kelâm fi'l- Kur'âni'l-Azîz Adlı Risâlesinin Tahlîl, Tahkîk ve Tercümesi -Neşr". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2016), 89-119.
- Çam, Elmas Gülhan. "Bakıllânî'de Bir Delillendirme Yöntemi Olarak Luğavî İstidlal". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018), 217-234.
- Çınar, Bayram. *Din-siyaset ilişkisi Açısından Me'mun Dönemi Mihnesi*. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Çınar, Bayram. "Tanrı Hakkında Konuşmanın Felsefî İmkânı: Negatif Din Dili". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2020), 231-249.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitabu't-Tarifât*. ed. Gustavus Flugel. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.
- Cuveynî, Ebu'l-Me'âlî. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşar. İskenderiyye: Dâru'l-Maarif, 1969.
- Cuveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik. *Luma'u'l-Edille fi kavâidi Akâidi Ehl-i sünne ve'l Cemâ'a*. Mısır: Muessestu'l-Mısıriyye, 1965.
- Cuveynî, Ebu'l-Meâlî. *el-Burhan fi Usûli'l-Fıkh* thk. Abdülazim ed-Dîb 2 Cilt. Devha: Câmiatu Katar, 1978.
- Doğan, Hüseyin. "İslâm Düşüncesinde Bir Tartışma Metodolojisi Olarak Cedel". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011), 157-174.
- Ebu Ca'fer İbn Cerîr Taberî. *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* nşr. Ebû Suhayb el-Kermî. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, ts.
- El-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı çev. Burhan Köroğlu vd.* İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- El-Halebî el-Haneî, İbrahim b. Muhammed. *Nîmetu'z-zero'a fi Nusreti's- Şeri'a*. thk. Ali Rıdâ b. Abdullah. Riyad: Dâru'l-Mesîr, 1998.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a* nşr. Hammûde Zeki Gurâbe. Kahire: Matbaatu Mısır Şirketi Musaheme Mısıriye, 1955.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. "Risâle fi istihsânî'l-havz fi'l-imi'l kelâm nşr. Richard J. Mc. Carthy". *The Theology of al-Asharî*. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1953.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makalatü'l-İslâmiyyîn* thk. Helmut Ritter. Wiesbaden, 1980.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-İktisad fi'l İtikad* çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. "İlcamu'l-Avam thk. İbrahim Emin Muhammed". *Mecmuatu Resail*. Kahire: Mektebetu't - Tefikiyye, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-Munkız mine'd-Dalâl* çev. Hilmi Güngör. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca düşünce Arapça kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça çeviri hareketi ve erken Abbasi toplumu* çev. Lütü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- İbn Ebî Yâ'lâ, el-Ferra'. *Tabakâtu'l-Hanâbile* thk. Muhammed Hâmid el-Fakî 2 Cilt. Kahire: Matbaatu's-Sunneti'l-Muhammediyye, ts.
- İbn Fûrek, Ebu Bekr. *Mücerradü Makâlâtü's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî* thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Ebu Bekr. *Mukadime* çev. Zakir Kadiri Ugan 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1996.
- Josef van Ess. "İslâm Kelâmının Başlangıcı çev. Şaban Ali Düzgün". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/ (2000), 399-423.
- Kâdî Abdülcebbâr, el-Hâmedânî. *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse* thk. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vahbe, 1996.
- Kâdî Beydâvî, Nâsruddîn Ebu Saîd. *Tavâli'u'l-Envâr Min Metâli'i'l-Enzâr* çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Mâturîdî, Ebu Mansur el-. *Kitâbu't-Tevhîd* thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi. Beyrut-İstanbul: Daru Sadr-

- Mektebetu'l-İrşad, 2010.
- Mavil, Hikmet. "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Kelâm Sisteminde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Cedel". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2012), 175-186.
- Mavil, Hikmet Yağlı. *Ebu'l-Hasan El- Eş'ari'nin kelam sistemi ve kaynakları*. marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2011.
- Pekdemir, Rukiye. "Gazzâlî Öncesi Kelam İlminin Yöntem Sorunu". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2019), 54-63.
- Timothy, The Patriarch. *The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi çev. Alphonse Mingana*. Cambridge: W. Heffer & Sons Limited, 1928.
- Türcan, Galip. "Kelamın Dil Üzerine Kurduğu İstidlal Şekli-Bâkılânî'nin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme-". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2011), 127-138.
- Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18/ (2007), 1-25.
- Türker, Ömer. "Eş'arî kelâmının kırılma noktası: Cüveynî'nin yöntem eleştirileri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19/ (2008), 1-23.