

İSLAM KELAMINDA DELİL VE DELİLENDİRMEDE YENİ ARAYIŞLAR

Bayram ÇINAR*

Öz

Kelam ilminin ulaştığı nokta, tarihsel yaşam pratiklerinin sunduğu imkânlardan bağımsız ele alınamaz. Bu nedenle de Kelam, inşa sürecinin kendisine sunduğu imkânların ve handikapların tümünü değilse bile önemli bir bölümünü üzerinde taşır. En temelde Kelam, bir Müslümanın neye nasıl inanması gerektiğini ortaya koymak sorumluluğundadır. Buna ek olarak İslam dışı unsurların İslam'a ilişkin sorunlarını gidermek de bir sorumluluk alanı olarak Kelamın omuzlarına yüklenmiştir. Müslümanlara dinleri ve inançları hakkında bilgi sunmak, farklı inanç gruplarına karşı temsil ettiği inancı savunmak bu disiplinin çalışma alanıdır. Öte yandan İslam'ın çağrısını farklı inanç grupları arasında yaymak ve temsil ettiği din lehine kazanımlar sağlamak da bu disiplinden beklenmiştir. Bugün terkedilmiş bir çalışma alanı görüntüsü veren gayrimüslim gruplar arasında İslam öğretisini yaymak sorumluluğu, özellikle geri kalmışlık başta olmak üzere çeşitli sorunların kaynaklık ettiği bir durumdur. İslam Kelamının güncel problem alanlarına çözümler üretmek konusundaki sorunlara ek olarak kullandığı soyut teolojik dil, halk İslam'ı ile İslam Kelamcıları arasındaki mesafeleri de arttırmıştır. İslam geleneğinin Kelam ilmine karşı en başta takındığı tavrın negatif olduğunun farkında olarak, *Zemmü'l Kelam* edebiyatının etkisiyle Kelamcıların alandaki etkileri de sınırlandırılmıştır. Kelam, geçmişten devraldığı negatif şöhreti gidermek, parçalı görünümünden kurtulmak ve Halk İslam'ına yaklaşmak imkânına da sahiptir. Bunun için; soyut ve soğuk dilini, elitçi söylemini ve tarihi soruları tartışmayı bir tarafa bırakarak, evren algısında bir revizyona gitmelidir. Kelamın tanrı tasavvurunu da etkileyecek olan bir evren algısıyla Kelamcı, geçmişte söylenenlerden kaldırarak bakışını evrene yönelecek, böylece daha sağlıklı veri sağlama imkânına kavuşacaktır. Geleneksel Kelamın sentetik dili ve kurgusunun dışındaki bu alan, evrenle kucaklaşmak ve dini bir kompozisyon içerisinde ele almayı önermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Evren, Teoloji, Delil, Amaç

PROOF IN ISLAMIC THEOLOGY AND NEW RESEARCHES IN EVIDENCE

Abstract

The point reached by the science of kalam cannot be considered independent of the possibilities offered by historical life practices. Therefore, Kalam carries a significant part, if not all, of the possibilities and handicaps offered

Atf / Citation: Çınar, Bayram. "İslam Kelamında Delil ve Delillendirmede Yeni Arayışlar / Proof In Islamic Theology And New Researches In Evidence". Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gümüşhane University Faculty of Theology 10/19 (Ocak/January 2021/1): 15-40.

* Dr., Gazi Mesleki Eğitim Merkezi, İletişim Adres: kocacinarby@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4886-7610.

by the construction process. It is basically the responsibility of revealing what a Muslim should believe and how. In addition, the responsibility of non-Islamic faith groups to deal with Islam as a field of responsibility on the shoulders of Kalam. It is the field of study of this discipline to provide Muslims with information about their religion and beliefs, and to defend the belief it represents against different belief groups. On the other hand, it is expected from this discipline to spread the call of Islam among different faith groups and to gain in favor of the religion it represents. The reason for the abandonment of the responsibility of spreading Islamic doctrine among non-Muslim groups that appear to be an abandoned field of study is a source of various problems, especially backwardness. The abstract theological language used by Kalam in addition to his problems in finding solutions to the current problem areas has increased the distances between the civic Islam and theologians perception of İslam. Being aware of the negative attitude of the Islamic tradition towards the science of Kalam, the influence of the Kalamists in the field was also limited by the influence of *Zamm al-Kalam* literature. Kalam also has the opportunity to eliminate the negative reputation he inherited from the past, to get rid of his fragmentary appearance and to Islam. For this, a revision in the perception of the universe should be taken by taking a break from discussing abstract and cold language, elitist discourse and historical questions. With the perception of this universe, which will also affect Kalam's imagination of the God, the Kalamist will turn his eyes to the universe and thus provide more natural data. This area, which is outside the traditional language and fiction of traditional Kalam, proposes to embrace the universe and consider it in a religious composition.

Keywords: Kalam, Universe, Theology, Proof, Aim,

Giriş

Doğa filozofları, evrenin çoklu varlıkların ardında tek bir özden oluştuğunu iddia etmiş, bu iddialarına doğadan deliller aramışlardır. Bu çalışma, doğa filozoflarının evrendeki ilk sebebi tespit etme çabasının Kelam'daki pratiğine karşılık gelir. Doğa filozofları bu yönelimlerinde farklı sonuçlara ulaşmış olsalar da onların bu arayışındaki ortak payda; evrendeki ilk unsuru tespit çalışmasıdır (O'connor, 1985, 2-4). Bu yaklaşım, tevhid anlayışı sebebiyle İslam inancında ilgi görmüştür. "Şey"i, varlığı kendinden ve varlığı başkasına bağlı olanlar şeklinde, tasnif eden Müslüman kalamcılar; varlığı yokluğuna eşit varlıkların, mecazi bir varoluşa sahip olduklarını savunmuştur (Gazzâlî, 1986,136,137). Buna göre mümkün varlıklar, varoluşları itibarıyla bir tercih ediciye muhtaçtır. Bu algı, muhdes olan âlemi irade ve tercih eden bir yaratıcı fikrine *kanıt* olmuştur (Gazzâlî, 2012,38).

İslam inancındaki tevhid anlayışı, mevcudatı *varlığı kendinden* ve *varlığı başkasına bağlı* varlıklar şeklinde, tasnifte birden fazla tanrı olması ihtimali ise evrendeki düzen çerçevesinde mümkün görülmemiştir. Buna göre; varlığı başkasına bağlı mevcutların mecazi olduğu savunulmuş, mecazi olmayan yegane varlığın, evrenin yaratıcısı Allah olduğu ifade edilmiştir (Gazzâlî, 1986,136,137; İbn

Hazm, 2018, 91; Mâturîdî, 2010, 104,105,173). Dolayısıyla Müslümanlar arasında, varlığı köken itibarıyla bire indirgeyen doğa filozoflarının yaklaşımına benzer bir çabaya rastlanmaktadır (Gazzâlî, 1986, 136-141).

Öte yandan insanın evrenden bilgi edinme araçları sınırlı olduğu gibi, bilgi edineceği kaynaklar da sınırlıdır. Kelamcılara göre, insanın bilgi kaynakları *duyu verileri*, *akıl yürütmeler* (çıkarımlar) ve *haber* olmak üzere üçtür (Mâturîdî, 2010, 65-76). Gazzâlî'ye göre bu kaynakların ortalama insan tarafından en çok kullanılanı ise duyu verileridir (Gazzâlî, 1986,120). Duyu organlarının sınırlı yapısı ve duyu yanılmaları, bu bilgi kaynağına ilişkin, en ciddi eleştiri konusudur.

İnsanın bilgi kaynaklarından bir diğeri olan akıl yürütmenin, doğruluk değeri açısından sağlıklı veri sunması ise ancak öncüllerin doğruluk değerine bağlı olduğu için, ortalama bir insan açısından kullanılması çeşitli zorlukları içerir.

Diğer bir bilgi kaynağı ise *paylaşılan bilgi* olarak formüle edebileceğimiz *haber*dir. Haber ise kaynağından ve aktarılmasından kaynaklanan sorunlar sebebiyle, çeşitli problemler içerir. Bu sorunların en başta geleni, bu bilginin kaynaktan hedef kitlesine iletildiği süreçte, aktarımdan kaynaklanan sorunlardır. Dine kaynaklık eden *vahiy*, bu üçüncü bilgi kaynağı içerisinde yer alır. Bazı İslam ekollerinin haber-i vahid'i de inanç inşasında bir delil olarak gördüklerine şahid olunur. Râzî, rivayetlerin aktarım sorunları başta olmak üzere, çeşitli sebeplerden bunu eleştirir (Râzî, 1986, 215- 219). Dolayısıyla paylaşılan bilginin sınırları içerisinde yer almasına karşın, sahip olduğu sorunlar sebebiyle *ahad haberin* Kelam'da kesin bilgi ifade ettiği algısı Kelamcılar arasında tartışmalıdır (Râzî, 1986,215-219). Bu yüzden de haber-i vahid ile sabit olan bir şeyi inkâr edenin küfrünün gerekmediği, İslam kelamcılarının adına Gazzâlî tarafından ifade edilmiştir (Gazzâlî, 1993a, 63).

1. İslam Kelamında Delil

Delil, delalet kökünden mübalağa, ifade eden bir sıfat olup, *"bir şeyin bilinmesine yol açan"* şeydir (İsfahanî, 2009, 316). Sözü'n anlama delil olması, bir işaretin, bir manaya karşılık kullanılması da *delâlet* itibarıyla (İsfahanî, 2009, 316,317). Bu bağlam ile ilişkili olarak; hareket ediyor olmak; insanın canlı oluşuna delil olarak kullanılmıştır (İsfahanî, 2009, 316,317). Fakat *delil* ile *medlul* arasında kurulan ve zaruri olmayan ilişkilerin yanlış olması muhtemeldir (Fârâbî 2012, 3). *"Evren değişendir ve her değişen sonradan değildir"* şeklinde değişken olmak, mantıkçılar tarafından evrenin sonradan oluşuna delil olarak kullanılmıştır (Ebu'l-Bekâ,1998, 439). Bakillânî de evrenin hâdis oluşunu, ondaki değişim temelli ele almıştır (Bakillânî, 2000, 29-31). Buna göre; kendisi aracılığıyla *medlulün* bilinmesi sağlanan şey *delildir* (Ebu'l-Bekâ, 1998,440).

Sözlük ve terim anlamı itibarıyla delil; *"yol gösteren, doğru yola ve sonuca götürülen"* anlamına gelir (Cürçânî, 1985,46). Delil ayrıca; *"işaret, kanıt, emare, alamet, rehber, kılavuz"* anlamlarına da gelir (İsfahanî, 2009, 316,317). Kavramın yaygın kullanılan çoğulu *'edille'* dir (Ebu'l-Bekâ, 1998,439).

Delâlet kavramı ise *delle* fiilinden mastar olup, “kendisiyle başka bir şeyin bilgisine ulaşılan” şeye denir. Felsefi anlamı ile *delil* ise; “kendisi ile başka bir şey hakkında bilgi elde etmeye yarayan” şeydir. Bu anlamı ile “başka bir şeyin bilinmesine imkân veren her şeye” delil denilebilir. Bunun *hissi* bir delâlet ya da *aklî* bir delâlet olması arasında ise fark yoktur (Ebu'l-Bekâ, 1998,439,440). Delil kavramı Türkçemizde *kanıt* ile karşlanır. Buna göre; kanıt olarak getirilen (delil) ve kanıtlanmaya çalışılan (medlul) olmak üzere en az iki unsurdan söz etmek olasıdır. Literatürde *delil* ve *medlul* şeklinde ifade edilen bu kavram çifti; teolojik metinlerin yoğunlukla başvurduğu kavramlardır. Buna göre İslam teolojisinde *delil- medlul* ilişkisi; doğru bilgiye ulaşmak amacıyla rasyonel bir çıkarım süreci olarak; yoruma açıktır (Demir, 2012,108). Ayrıca *delil*, duyuların sınırlarının dışında ise zorunlu olarak, bilinemez, *nazar* ve *istidlal* gerektirir (Kâdî Abdulcabbâr, 1996,87). Buradan hareketle delili; “bir konu hakkında olumlu ya da olumsuz hüküm vermeyi sağlayan şey” olarak algılamak mümkündür (Düzgün, 2008,239).

Gazzâlî, *delil* ve *medlul* arasındaki zorunlu olmayan bu ilişkinin göz ardı edilmesi riskini ortadan kaldırmak amacına dönük olarak; “mantık bilmeyenin ilmine itibar olunmaz” der. Böylece o, mantığı yalnız teolojinin değil, ilmin alfabesine ekleme çabasına girer (Gazzâlî,ts.,15). Akıl yürütme, önermeler arası bağların doğru tespiti ve bu bağların işlevselleştirilmesi ile mümkün görülür. Buna göre, doğrulanıp yanlışlanamayan bir argümanın, teolojik olamayacağı da ifade edilir (Gazzâlî, 1993b, 28-37). Gazzâlî'nin bu teolojik çıkışı, bilginin ancak önermelerin sağladığı imkânlarla olabileceği anlamını taşır. Diğer yandan, en az iki önermeden bir sonuç çıkabileceği için, teolojik bilgi, bu önermelerin sağladığı imkânlar oranında büyür. Gazzâlî, önermelerin elverdiği çıkarımların, teolojik bir söyleme dayanak olabileceğini, bu niteliği taşımayan söylemlerin ise teolojik olarak savunulamayacağını ifade eder (Watt, 1989,54). Böylece, teolojik olarak; test edilmemiş, sağlaması yapılmamış, varsayımların alana karışması engellenmek istenmiştir (Watt, 1989,51-55). Gazzâlî bu amaçla Mantık için; *miyaru'l-ulum* kavramını kullanır (Gazzâlî, 1993b, 28-47).

Tüm bunlardan sonra; delilin amacının muhatabı ikna etmek olduğu açıktır. Gazzâlî kendisinden önceki İslam teologlarının; muhataplarını ikna etmek amacı ile delil varsaydıkları, fakat aslında delil olmayan bazı argümanların delil olarak sunulduklarını tespit eder (Watt, 1989,54,vd.). Onun bu çıkışı ise teolojik bir argümanın muhatabı susturmak, ikna etmek, tatmin etmek için değil, konuya ilişkin doğru bilgiye dayalı bir katkı sunmasını, temine dönüktür. Öte yandan onun bu çabası; Bâkılânî'nin *delil* ile *medlul* arasında sağlıklı kurulamamış bir ilişki sonucu varsaydığı; “delilin butlanının medlulün butlanını gerektirip gerektirmediği” şeklindeki tartışmasının mahzurlarını ortadan kaldırmayı amaçlamaktaydı (İbn Haldûn, 2004, 2/647). Literatürde '*in'ikas-i edille*' şeklinde formüle edilmiş bu problem alanına ilişkin bir çözüm önerisi olmayı ummuştur. Bu çabanın bir sonucu olarak Gazzâlî, delil olarak getirilen şeyin, bilgi değerini Mantık ile kontrol edebilmiş ise de, iki şey arasında kurulan *delil-medlul* ilişkisinin sıhhatine ilişkin bir gelişme kaydettiğinden söz edilemez. Dolayısıyla onun çabasının '*in'ikas-i edille*' sorununa bir çözüm önerdiği söylenemez. Zira delilin

butlanı doğruluk değeri açısından Mantık ile güvence altına alınmış, fakat *medlul* ile *delil* arasında kurulan ilişkinin sıhhati hala tehdit altındadır. O, *delil* ile kendisine *delil getirilen şey* arasındaki doğru ilişkinin nasıl kurulacağına ilişkin ise bir öneri sunmaz.

Konuya ilişkin en ciddi eleştiri ise Kâdî Abdulcebbâr tarafında yapılır. O, ikinci ilahın varlığına dair delilin yokluğuyla Allah'ın birliğine istidlalde bulunanları, dayanakları açısından tenkit etmektedir. Bu konuda Kâdî Abdulcebbâr, "ispatına delil olmayanın, inkârının gerekmediğini, bunun sadece ona dair delilin, "henüz" elde edilmediği anlamı taşıdığını, bu durumun ise nefyden farklı olduğunu" ifade eder. Bunun için "bir şeyin varlığına delil olmamasının, karşısındaki görüşün doğru olduğu anlamı taşımadığı" görüşüne ulaşır (Kâdî Abdulcabbâr, 1996, 277,278). Ona göre, bu yüzden her iddia delillendirilmelidir. Karşıdakinin delilinin olmamasına yaslanarak, bir ispatın ise mümkün olmayacağını dile getirir. Buna göre; Kâdî'nin söz konusu ifadeleri "delilin yokluğu, ispatlanmaya çalışılan şeyin yokluğunun kanıtı olamaz" şeklinde edilebilir (Kâdî Abdulcabbâr, 1996, 277, 278). Onun bu eleştirisi, yanlış delillendirme sebebiyle *medlulün* zarar görmeyeceği fikrini kısmen olsa bile garanti eder. Zira muhatabın konuya ilişkin bir delilinin olmaması; muhalif için bir delil olarak görülemeyecektir. Böylece; delil varsayımı onun bu eleştirisi ile artık mümkün değildir.

Temelde teolojik değil, felsefi bir sorun alanı olan *kanıt* tartışması, İslam Kelamcılarında arasında teolojik çerçevede tartışılmıştır. Delil ile *medlul* arasındaki ilişkinin İslam Kelamında her zaman sağlıklı olmadığı ise '*in'ikas-i edille*' tartışması ile net bir biçimde dışa vurmuştur. Zira varsayıldığı hali ile Bâkılânî, delilin butlanının, *medlulün* butlanını gerektirip gerektirmediğini tartışır. Burada oluşan sorun, bilginin kesinlik ifade edip etmemesi değil, iki farklı varlık arasında oluşturulan ilişki ve nispetin kesinlik ifade edip etmemesidir. Zira delilin *medlule* delaletinin kat'i olması, delilin ifade ettiği bilginin doğruluk değerinden farklıdır. Buna göre sorun; bilginin kat'i olup olmaması değil; iki şey arasında kurulan ilişkinin kesinlik ifade edip etmemesidir. Yani; delâletin *kat'i* ya da *zanni* olarak tasnif edilebilir olduğudur. O halde, '*in'ikas-i edille*' krizinden çıkarılabilecek muhtemel bir sonuç da; iki şey arasındaki delâlet bağıntısının *zannîlik* ve *kat'îlik* ifade edebileceğidir. Bu yüzden delil ile *medlul* arasındaki ilişki, her durumda *telâzum* ilişkisi olmadığı farkına varılmıştır.

Delil, birbiri ile direkt ilişkili olmayan iki şey arasında tespit edilen ya da kurulan ilişki sebebiyle, ulaşılan yeni bir sonuçtur. Buna göre; suç mahallinde parmak izlerimizi bırakmamız, işlenen cürüme dahlimizin olduğuna dair bir *kanıt* ya da *delil'dir*. Kelam ilminde *delilin* kullanılma nedeni, yeni ilişkiler üzerinde var olan bilginin güvenilirliğini ya da miktarını artırma amacına dönüktür.

Bu bağlamda evrende Allah'a kanıtlar aramakta olan Mâturîdî, evreni Allah'ın varlığına ilişkin bir delil olarak değerlendiren bir yaklaşım göstermiştir. Onun bu yaklaşımı ise *istidlal* temelli bir arayıştır. Mâturîdî'nin bu arayışındaki algısında evren, *medlul* değil, *delildir* (Mâturîdî, 2010, 67). Onun doğa

filozoflarından ayrıldığı nokta da burasıdır. Zira söz konusu filozoflar evreni bir başka amaç için değil, sadece evren olduğu için anlamak istiyorlardı; Mâturîdî ise evrenin sağladığı imkânlar ile teolojik sorularına cevaplar aramaktadır. Zira fizikçi filozoflar varlığa kaynaklık eden temel ögeyi bulma çabasıdır (O'connor, 1985, 2-4). Mâturîdî ise evrendeki oluşun bir amacı ve gayesinin olması gerektiği inancıyla, bu amaç ve gayeyi tespit etmeye çalışmaktadır (Mâturîdî, 2010, 66, 67). Aslında bu durum ona has bir durum da değildir. Zira evren bütün Kelamcılar açısından Allah'ın varlığına delil olması açısından anlamlıdır. Mâturîdî ise evrenin, kendi varlığının dışındaki bir alana ilişkin, bilgi sağlama aracı olduğuna dikkatlerimizi çekmiştir. Teoriye göre "bir şey sadece kendisi hakkında bilgi vermez, kendisi dışındaki ilişkilerin tespitinde de bilgi sağlayan bir kaynaktır." Aslında *delil* bir yönüyle, varlığın kendisi dışındaki varlıklara ilişkin bu izleri ortaya çıkarmak ve görünür kılmak için bir araçtır. Delil, "bilinmeyen bir konuyu bilinir kılmak amacı ile en az iki şey arasında bir bağıntı *tespiti*" iken, "hakkında delil getirilen yani ispatı yapılmakta olan şey ise *medluldür*." Hakkında kanıt getirilen şey ile kanıt olarak kullanılan şey arasındaki ilişki ise *istidlal* olarak adlandırılmaktadır (Van Ess, 2018, 243-247).

Mâturîdî'nin bilgi bahsinde, *istidlal* yaptığını söylemek bu yönüyle mümkündür. Zaten o, bilgiyi bir iddiaya *delil* olmak yönüyle ele almış görünüyor (Mâturîdî, 2010, 67). Öte yandan *delil* ile *medlul* ilişkisinde delilin, ispatlanması istenen şeyden daha açık ve anlaşılır olması ise mantıkî bir gerekliliktir (Gazzâlî, ts.,37). Evren ise bu ilişkide, bilginin nesnesi ve kaynağı olarak, teolojik iddiaları ispat aracı olarak yer almıştır. Dolayısıyla âlem ispatlanmak istenen teolojik iddiadan daha açıktır. İspat aracı olarak âlemin, bilinirliği ispatlanmak istenen ve daha kapalı durumdaki teolojik alandan, daha çok bilinir olduğu kabul edilmiştir. Delil-medlul ilişkisinin doğası da budur zaten.

Bâkılânî, *emâre* ve *işaretler* yoluyla duyuların kavramadığı ve zaruri olarak bilinmeyen bir şeyin bilinir kılındığından hareket ederek, bilinmeyeninin bilinmesine imkân tanıyan *emâre* ve *işaretleri*; *delil* olarak tanımlar (Bakıllânî, 2000,15). Onun bu katkısı ile delil kavramına *emâre* de eklenmiş olmaktadır. Literatürde *delil* anlamında kullanılan bir diğer kavram ise *karîne*dir. Karîne hükme delâlet ettiği bilinen bir durumdan hareketle, bilinmeyen bir durum hakkında bir sonuca ulaşmayı ifade eder (Tehânevî, 1996,1315). Kavram *ipucu*, *alâmet*, *emâre* anlamları ile yakın ilişkilidir. Alâmet de küçük farklarıyla birlikte delil ile aynı anlamı karşılayan bir kavramdır (Tehânevî, 1996,1206).

Delilden beklenti, "kendisine kanıt getirilen şey hakkında kişinin sağlam bir kanaate sahip olmasıdır." Zira bu kanaat, bir inanca kaynaklık edecektir. Bu yüzden sağlıklı bir temele dayanması, doğru olması beklenir. Çünkü elde edilmek istenen şey doğru inançtır. İslam kelamcıları için bir inancın doğruluğunun en temel kanıtı, onun evrensel işleyiş (sünnetullah) ile çelişmemesi ve ona uygunluk göstermesidir. Bu yüzden teolojik iddialara, evrenden-tarıya bir delillendirme örgüsü kurulmuş olması anlamlıdır.

İslam'ın Allah tasavvurunda, din, referans olarak evreni gösterirken, bunda bir istisnaya da gitmez. Bu yönüyle bir İslam teoloğu açısından evrene ilişkin her bir bilim dalı ya da argüman *delil* olabilir. Dinin bilim ile çelişmeyeceği yönündeki Kelamcı kanaati de buradan beslenir.

Bu kullanım ile yakın ilişkili bir biçimde, İslam geleneğinde *aklî* ve *şer'î* delil şeklinde bir ayrıma da gidilmiştir (İzmirli İsmail Hakkı, 1981, 26). Aklî bir delil kesinlik ifade ediyor ise *bûrhan*, zannilik ifade ediyor ise delil-i *hitabî* olarak isimlendirilir (İzmirli İsmail Hakkı, 1981, 26,27).

Delil konusu ile bağlantılı olarak, İslam kelamcılarının taklit konusundaki çekinceleri; mukallidin tasdik edilen konuya ilişkin şahsi doğrulaması olmaksızın, başkasının kanaatine dayanması sebebiyledir. Burada kişi, başkasının kanaatini onaylar. Kendisi doğrudan bir farkındalık yaşamaz. Oysa kişi *delil* ile *medlul* arasındaki bu ilişkilerin farkına vararak, teolojik iddiaya dair kanaatini güçlendirir. Bu kanaatinin bir sonucu olarak da dini teklifi sahiplenir. Bununla bağlantılı olarak Nesefî, taklidi "*delilsiz tasdiktir*" şeklinde tanımlar (Nesefî, 2004,1/39-42). İslam dindarlığında delilin önemi, mukallidin imanının tartışmaya açık oluşu üzerinden de görülebilir.

Buna göre denilebilir ki taklit, mukallidin kişisel tasdikini gerektiren *delil*den yoksun olması sebebiyle, Kelamcılardan aslında onay görmemiştir. Konuya ilişkin verilen ruhsat ise zaruretler temelindedir. Çünkü mukallit doğru inanç ile doğru olmayan inancı birbirinden ayıracak bir ölçüye sahip değildir. Kelamcılarının taklit konusundaki çekincelerine dayalı olarak denilebilir ki; tasdik ancak delile dayalı olduğu sürece muteberdir. Bu durum, Kelamda delilin inanç açısından önemine ilişkin sözün tümünü ifade eder. Şehristani'nin konuya ilişkin katkısı; açık bir biçimde varsayılmış zanni delilin, *delil* kavramının dışında olduğu ve bunun ancak *emâre* olarak ele alınabileceği şeklindedir. O, delilde ise *kesinlik vasfı* aramıştır (Şehristânî, 2004,302). Onun bu konudaki çabası Râzî'de de sürdürülmüştür (Râzî, 1978, 37).

İslam teolojisinde delil, *aklî* ve *naklî* şeklinde de tasnif edilmiştir. Buna göre insanın bilgi edinmede duyu verileri, akıl yürütmeler ve haber olduğu kabulünün değişmediği, fakat bu konuda farklı tasniflere gidildiği de görülür. Akıl yürütmeler ve duyu verileri aklî deliller çatısı altında ele alınmış, naklî deliller ise haber ile sınırlı olmuştur. Gerek aklî delilin gerekse naklî delilin sıhhati diğer tüm denetleme araçlarına ek olarak; Gazzâlî'nin Mantık'a ilişkin çabası ile bağlantılı bir biçimde sonuçlandırılmıştır. Aktarılan rivayetlerin metin tahkiki ve senet tespiti bu denetleme araçları içerisinde değerlendirilebilir (Mâturîdî, 2010,72). Aktarılan metnin, delil olarak kullanıldığı konuyla ilişkisinin kesin olup olmaması *delâleti katî* ya da *zannî* kavramsallaştırması çerçevesinde ifadelendirilmiştir (İzmirli İsmail Hakkı, 1981, 25-27).

Delâletin katî ya da zannî oluşu; mükellef açısından, hükmün bağlayıcı olup olmayacağını belirleyen bir etmendir. Dini zorunluluklar ancak katî delâletin bir sonucudur. "Zannî delâletler ise hiçbir zaman dini anlamda kesin bir emri gerektirmez", şeklinde metodolojik bir sonuç ile ifade edilmiştir. Bu ifadeler

mukallidin imanına ilişkin bir tespite imkân verdiği gibi; delilin bir İslam inanana açısından önemine de vurgu yapar.

İslam teolojisinde evren ile çelişen dini bir kabulün olamayacağı da bu bağlamda ifade edilmiştir. Burada evrensel veri, her durumda doğru kabul edilir, varsayıma kaynak teşkil eden metin ya da anlayış ise yorumlanır. Bu konuda Kelamcıların uzlaşısı içerisinde oldukları da söylenebilir. Allah'ın zat ve sıfatlarına ilişkin ayetler bu yüzden müteşâbihâtтан kabul edilerek, evrensel kurallar temelinde yorumlanmıştır. Kelamcılar bu yaklaşımlarıyla Allah'a ilişkin bir tasavvur oluşturulurken, âleme bir hakem ve doğruluk ölçüsü rolü yüklemiş görünürler. Öte yandan onlara bu tavrı telkin eden de Allah kaynaklı vahyin kendisidir. Zira birçok ayette âlemdaki kanıtların izlerinin takip edilmesi istenmiş, bunlar teolojik iddiaların delili olarak sunulmuştur.

Aklî delilin naklî delil ile çatışması durumunda tercihin ne olacağı konusunda, *rivayetçi-nakilci* akım ile *dirayetçi-akılcı* akım arasında, muhtemelen tarafların felsefi metinlere olan mesafeleri sebebiyle, ciddi tartışmalar olmuştur. Bu konuda kelamî yaklaşım “aklın verileri esas alınır; nakil ise yorumlanır” şeklindedir.

İspatlanmak istenen şey (*medlul*), kendisini anlaşılır kılacak *delillere* şüphesiz ihtiyaç duyar. Fakat bu delilin felsefi olması ya da hissi olması arasında Kelamcı açısından fark yoktur. Bu konudaki temel çerçeve, bilginin *hissî, haberî*-ki Bağdadî buna mütevatir haber ile sınırlayarak *bedihiyyât* der- ya da *istidlal* olmasından ziyade, onun doğru bilgi olmasıdır (Bağdadî, 1995, 280). Delil, daha açık ve kabul edilmiş doğruyu temsil ettiği için, insanlığın ortak kabullerini içermesi ya da en azından onlara muhalefet etmemesi de önemlidir. Zira “üzerinde uzlaşmış bir konunun, ihtilaf edilen bir konuya delil olarak sunulması” da Kelamcılarının kullandıkları bir delillendirme yöntemi olmuştur.

Öte yandan delil, İslam teolojisi açısından *mesâil* (kelamın konuları) 'e değil, daha çok ispat aracı olan *vesâil* (argüman)'e ilişkindir.¹ Bu yüzden; delil ya da istidlal, teolojinin aslına dâhil değildir. İslam Kelamında delilin; aklî delil ve naklî delil şekliyle bir ayrıma tabi tutulması, büyük orandan naklî delil bağlamında konuyu *vesâil* alanı dışına taşıyıp, *mesâile* yakınlaştırmak amaçlıdır.

Tüm bunlardan sonra öncülleri itibarıyla *zanniyât* ifade eden aklî deliller, manaya delâleti kesinlik ifade etmeyen ayetler, sübutu ve manaya delâleti kesin olmayan bütün ahad haberler *zannî* delil sayılmıştır (İzmirli İsmail Hakkı, 1981, 16,17). Buna karşın hem sübutu, hem manaya delâleti kesinlik ifade eden naklî deliller ancak kafî deliller sınıfında yer almışlardır. Buna göre; muhkem Kur'an ayetleri ve mütevatir haberler bu gruptandır. Akâid kurallarının tespitinde de bu

¹ Kader'e iman ve kabir azabı, şefaât, ru'yetullah... vb. gibi mesâile ilişkin sorunlar sebebiyle 'çoğunlukla' sınırlaması koyuyorum. Zira mesela Kur'an'da Meleklerle ya da Ahirete iman gibi bir ifade Kader'e ilişkin kullanılmaz. Fakat Kur'an'ın genelinde evrende bir ölçü bulunduğu ve bu ölçülülüğün her şeyi kapsadığı ifade edilir. Bu yüzden evrende bir ölçü ve mikyasin olduğu varsayımı ile kader kelamın mesailine dâhil edilmiştir. Yukarıda ifade edilen diğer Kelamî konulara ilişkin de nasta direkt bir ifade olmamasına karşın bir delillendirmeler yoluyla kelamın mesailine dâhil edilmişlerdir.

naklî delillere itibar edilir (İzmirli İsmail Hakkı 1981, 16,17). Ahad haberler ve müteşâbih ayetlerin yalnız başlarına delil olmaları Kelam açısından sorunlu olsa da bir manayı güçlendirmek için diğer delil ve metinlere yardımcı unsurlar olarak kullanılabilmişlerdir. Sağlam duyuların sağladığı veriler ve selim aklın çıkarımları ise Kelamcılar tarafından mesâilin delillendirilmesinde kullanılan diğer araçlardan olmuştur.

2. Teolojik Delillere İlişkin Sorunlar ve Kelamcıların Delillendirme Yaklaşımları

Heraklitos'un evrendeki değişime (O'connor, 1985, 4,5) Parmenides'in ise doğanın yanlıcılığına (O'connor, 1985, 8,9) dikkat çektiği bir zeminde, Descartes'in duyularla elde ettiğimiz verilerden yaptığımız çıkarımların sağlıklı bir varoluş zemini için yeterince dayanıklı olmadığına farkına varması, düşünce tarihi açısından uzun ve sancılı süreçler sonunda gerçekleşmiştir (O'connor, 1985, 172-174). Descartes duyusal verilerin bir bilinç inşasında yeterince kullanışlı olmadığına farkına vardığında, bu amacına dönük olarak rasyonalizmi daha dayanıklı bir çıkış yolu olarak önermiştir (O'connor, 1985, 171-186). Felsefe tarihinde bilginin kaynakları ve araçları konusundaki sancılı tartışmalar, doğaldır ki bilgiye dayalı tüm kurumsal insan faaliyetlerini etkilemiştir. Teolojik delillendirmeler de bu süreçten bağımsız değildir. Dinin kurumsal yapısı ve dinî metinlerin sürekli göndermede bulunduğu fenomenler âlemi, yargılarımızı test etmek için kullanabileceğimiz dayanıklı araçlardan biri olarak görülmüştür (Mâtürîdî, 2010, 65-76). Bir insan çabası olarak inanma eylemine gerekçeler bulmak, en temelde insanı hem bilgi edinme araçları bağlamında hem de bilginin kaynakları bağlamında felsefi zemine yaklaştırmıştır. İslam Kelamcıları da sahip oldukları birikim ve potansiyelleri ile alanda baş gösteren sorunları çözmek çabasında olmuşlardır.

Mâtürîdî, dinî literatürde *sünnetullah* olarak ifade edilen, evrenin dizaynında gözetilen temel ilkenin *hikmet* olduğu varsaymıştır (Mâtürîdî, 2010, 67). Mâtürîdî görüngüler âleminin gerisindeki olgular dünyasında, tanrı ile evren arasında bir ilişki tespit ederek, bu ilişkiden dine dair bir bağlam üretir. Bu bağlam, evrensel bilginin kaynaklarının, dini bilginin de kaynağı olduğu yönündeki tespittir. Bu durum, bir delâlet biçimi olarak, eserin eser sahibine delil olmasını ifade eden *bürhan-ı innî*'nin teolojik bir argüman olarak, Mâtürîdî tarafından kullanılmasını sonuç vermiştir (Mâtürîdî, 2010, 67-73). O, tabiatı teolojik bir arayışta referans göstermekte herhangi bir sakınca görmez. Aksine kutsal kitabın da bunu teşvik ettiğini savunur (Mâtürîdî, 2010, 72,73). İslam teolojisine kaynaklık eden Kur'an'ın; evrene bakışı teşvik eden ve her fırsatta doğayı salık veren pasajlara yer vermesi, Mâtürîdî sonrası İslam kelamcılarının konuya yaklaşımlarını da belirleyen en temel neden olmuştur (Gazzâlî, 1978).

Sınırlı donanımlarla evrene gönderilmiş insanın, evrene gönderiliş amacını gerçekleştirebilecek potansiyele sahip olduğu, İslam'ın teklif ilkesine dayandırılmıştır (İbn Rûşd, 1964; Mâtürîdî, 2010, 65-76). Duyu verilerinin kusurları ve evrendeki görecelilik, beş duyudan elde edilen bilgileri mutlak doğru

sınırlarının dışında, *olası* (mümkün) bir kabullenmeyi sonuç vermiştir. İslam geleneği içerisinde duyu verilerinin sağladığı bilgilerin güvenilirliği konusunda yaşanan yoğun tereddütler Gazzâlî'nin bilginin imkânı kaynaklı bir krizine neden olmuştur (Gazzâlî, 1960,17,18). Delilin kat'i ya da zanni oluşuna ilişkin İslam teolojisindeki risk alanı da burasıdır.

Öte yandan bir bilgi kaynağı olarak akıl yürütmede kullanılan önermelerde, kesinliği şüpheli verilerin kullanılması, tartışmalı sonuçlar elde edilme riskini taşımaktadır (Fârâbî, 2012, 7, vd.). Belagat açısından *meşhurât* olarak ifade edilen test edilmemiş fakat geçmişte kullanıldığı için doğru olduğu varsayılmış kanıtlar, muhatabını mağlup etmek ve susturmak hedefine dönük olarak kullanılmaya devam edilmiştir (Fârâbî, 2012, 2,3). Bu da delile ilişkin ayrı bir sorun alanıdır.

İnsanın bu sınırlı potansiyeli sebebiyle kullanabileceği üçüncü ve son bilgi kaynağı ise *haber*dir. Teolojik söylemin bir parçası olan ve İslâm geleneğinde, *haber* olarak bilgi kaynakları arasında sayılan vahiy; dolayısıyla Kur'ân, *paylaşılan bilgi* sınıfında yer alır. Habere ilişkin olarak, aktarımlarda yaşanan sorunlar tarihi olgular olarak kaydedilmiş ise de konuya dair bir diğer risk ise anlama ve dil sorunlarıdır. Çok anlamlı kavramlar, istiare ve teşbihler... vb. bu alanla bağlantılı diğer sorunların sadece bazılarıdır.

Tüm bunlardan sonra; insanın evreni okuyuşunda bu kaynaklardan ya biri ya da öteki öne çıkmıştır. İnsanın inançlarına kanıt arayışında evrenden ya da ilahi metinlerden kaynaklanan sorunlar olduğu gibi, insanın bilgi edinme araçlarından kaynaklanan sorunlarda vardır.

Öte yandan insan evrene mecburdur ve sınırlı imkânlar ile çevrelenmiş bir doğaya sahiptir (Fârâbî 2012, 48-51). Bunlardan duyu verilerini öne çıkararak doğanın değişken yapısını ve duyu organlarının sınırlı yapısını hesaba katmaları, beklenebilir. Akıl yürütmeleri öne çıkararak doğayı okuma teşebbüsünde bulunanların, akıl yürütmede kullandıkları önermelerin doğruluk değerlerinde kesinlik ifade eden öncüller kullanmaları beklenir. Akıl yürütme ya da duyu verilerinin kullanılmasının mümkün olmadığı, duyu dışı alanlarda ise *paylaşılan bilgi* olarak haberin ve dolayısıyla vahyin sağladığı verilerin, insana bir alan sağladığı söylenebilir. Fakat bu konuda da anlama ve yorumlama hataları olabileceği hesaba katılmalıdır.

Bu bilgi kaynaklarının her birinin daha kullanışlı olduğu alanlara da İslam teologları dikkat çekmişlerdir (İbn Rüşd, 1964, 136, vd.). Ahirete ilişkin insanın tecrübe ve duyu verisi sağlama imkânı olmadığı için kısmen akıl yürütmeler ve önemli oranda vahyin sağladığı imkânlar belirleyici olmuş görünüyor. Akıl yürütme ya da duyu verilerinin kullanılmasının mümkün olmadığı, duyu dışı alanlarda ise paylaşılan bilgi olarak haberin ve dolayısıyla vahyin sağladığı verilerin insana bir alan sağladığı söylenebilir.

2.1. Nakilci yaklaşımlar

İslâm teolojisinde kullanılan bir bilgi kaynağı olarak *haber*in sağladığı veriler, *naklî delil* kategorisinde ele alınmıştır. Hz. Peygamberin yol gösterici olarak paylaşımları-ki bu vahyin sınırları içerisinde ele alınmıştır- ile sınırlı tutulduğu yaklaşımlara rastlanmıştır. Öte yandan sadece vahyin sağladığı imkânlar ve Hz. Peygamberden aktarılan verilerle sınırlı bir teoloji inşa etme teşebbüsleri de İslam geleneğinde görülmüştür (İbn Rûşd, 1964, 136). Fakat özellikle nakilci kanadın kâhîr ekseriyeti, selef olarak gördükleri âlimlerin görüş ve kanaatlerini de haber kategorisinde ele almış ve onlardan bol miktarda aktarım yapmışlardır. Bununla benzer olarak bugün bir alan uzmanından yapılan nakil, akademik çevrelerde de bir kanaat oluşturmak, bir kanaati pekiştirmek için kullanılan bir delillendirme yöntemidir ve alan uzmanı kanaati olarak ifade edilir. Bir *delil* olarak tarihi ve kültürel aktarımlar, günlük retorikte de sıkça başvurulan bilgi araçlarıdır ve bir bütün olarak *haber* kategorisinde ele alınır. Mâturîdî, bu yönüyle haberin oldukça yaygın bir kullanım alanı olduğuna dikkat çeker (Mâturîdî, 2010, 69).

Teolojik bir zemin inşasında bu akım temsilcilerinin ayırt edici vasfı, akli naklin gerisinde tutmaları değil, akli kullanmamak konusunda direnç göstermeleridir. Bu konuda gösterdiği itina ve direnci ile bir şöhretin de sahibi olan Ahmed b. Hanbel'in ancak çok zorda kaldığı ve başka bir çözüm imkânı olmadığı durumlarda akıl yürütmeyi kullandığı aktarılır. Gazzâlî bunların üç tane ile sınırlı olduğunu tespit eder (Gazzâlî, 1993a, 41-46).

Bu akım temsilcileri akıl yürütmeyi temsil eden *kıyası*, yetkin bir enstrüman olarak kabul etmedikleri gibi, '*akıl hüküm vermez bilgi verir*' yaklaşımıyla, mantikî çıkarsamaları bir teolojik inşa sürecinde onaylamazlar (Ebu Ya'la el-Ferrâ, 1974, 222). Hanefi bilgin Debusî; bu görüşü temsil eden yaklaşımları ele alarak değerlendirir. Onun kanaati, aksi yöndedir (Debusî, 2001,442-447).

Bugün sahip olduğumuz imkânlarla, tümdengelimi, tümevarım ve analoginin hangi durumlarda doğru bilgiyi garanti ettiğini tespit etmek mümkündür. Doğaldır ki tarihsel sebeplerle felsefi okuryazarlığın gelişmediği bir zaman dilimini referans alarak, inanç, geleneğin diline mahkûm edilemez. İslami geleneğin bazı kollarında, kıyas yapma becerisinin henüz gelişmediği bir zaman diliminde kıyasın sağladığı verilerin bilgi değerinin sorunlu olması sebebiyle, ona mesafeli durulduğunu varsayıyoruz (Gazzâlî, 1989, 34-36). İslam geleneği açısından, insanın bilgi edinme kaynaklarından hiçbirine karşı olumsuz bir tavır takınılması beklenmediği gibi akıl yürütme karşısında da bir tabu olduğu düşünülemez. Zira kutsal metinler ile yetinmeyi teklif eden ulemanın da *akıl-nakil* ilişkisinde akli bir enstrüman olarak kullandığı göz ardı edilemez. Bu akımın temsilcilerinin de aklın sağladığı olanakları ve çıkarsama imkânlarını daha az olsa bile kullandıkları görülür (Gazzâlî, 1993a, 41-46). Geleneğin kurumsallaştığı sonraki zaman diliminde akıl yürütmenin sağladığı verilerin doğruluk değerinin kontrol edilebiliyor oluşu sebebiyle, yapılan bu eleştiriler ise bugün değerini yitirmiş olmalıdır. Buna rağmen bir bilgi kaynağını kullanmamakta ısrar eden çevreler, felsefe ve mantık karşıtı olarak algılanmaları bir yana, insanın bilgi

kaynağını iki ile sınırlandırmış olurlar. Bu bağlamda Mâturîdî, akli reddetmek için olsa bile insanın zorunlu olarak akli kullanmak zorunda kalacağını ifade eder (Mâturîdî, 2010, 73). Ona göre aklın gerekliliğine en güçlü dayanak da budur.

Erken dönem İslam inananları, vahyin sağladığı imkânlar sebebiyle daha çok inançlarını, paylaşılan bilgiye karşılık gelen *nakil* merkezli inşa etmişlerdi. Onlar doğal gözlemlerle elde edilmiş birikimlerini, vahiy çerçevesinde yorumlayarak belirli yargılara ulaştılar. Bu aşamada Hz. Peygamber'in rehberliği, sahih inancın tespiti konusunda göz ardı edilemez bir öneme sahiptir. Ehl-i Hadis de denilen rivayetçi ekolün, diğer bilgi kaynaklarından daha fazla, *vahiy metinci* yaklaşımını öne çıkarmalarında, bu ilk kuşak Müslüman öncülerin, etkisi bu yüzden varsayıldığından daha fazladır. Muhtemelen Ehl-i Hadis, metin merkezci bu yaklaşımları ile sahih dinî algıyı yakaladıklarını, bu erken kuşağın uygulamalarından dolayı varsaymışlardır. Erken dönemdeki bu yoğun metin kullanımının, sonraki dönemlerde söz konusu dini yaklaşım tarafından yegâne algı haline gelmesinde, etkisi olduğu da bu yüzden varsayılabilir. Bu yönüyle ashabın İslam geleneğindeki önemi ilk onların ilk İslam inananları olmalarından daha çok, Hz. Peygamber ile yaşadıkları tecrübenin aktarıcı ayakları olmaları sebebiyledir. *Paylaşılan bilginin* taşıyıcıları olarak sahabenin, gelenek açısından önemi, onları aktardıkları bilgi ve rivayetler açısından tartışma dışı tutulmalarını sonuç vermiştir. Hadis literatüründe onların bir bütün olarak *sika* kabul edilmesi bu amaca dönük bir zemin inşasından ibarettir. İnsan olarak onların da unutmaya yanılma gibi illetlerle malul oldukları, İslam geleneğinde kabul edilmesine rağmen, sağladıkları verilerin önemi sebebiyle, onlara ilişkin bu farkındalık göz ardı edilmiştir. Râzî, teolojik olarak onların kendi aralarındaki ihtilaflarını gerekçe göstererek bu kabulün doğurduğu sakıncalara dikkat çeker (Râzî, 1986,216,217).

Amel-i Ehl-i Medine de gelenekte yine sahabenin varsayılan otorite olarak kabul edilmesi sebebiyle önemli görülmüştür. Bu anlayışın önemli simalarından olan Malik b. Enes, ashabın varsayılan otorite olması dolayısıyla, onları dini anlayışının merkezi konuma getirmiş görünüyor. Onun dini yaklaşımı; *yaşayan sünnetin tekrarlarla yerleşmişliği, anlayışına dayanır*. Bu yüzden tekrar eden pratikler sahih olduğu varsayılan rivayetlerden daha fazla kesinlik ifade edebileceği varsayımı ile bazı durumlarda rivayet var olduğu halde o, Medine uygulamasını rivayete tercih etmiştir (Guraya, 2015,65-77).

Öte yandan İslam geleneğindeki *akıl-nakil* ayrımı, zihniyet inşa eden bir öneme sahiptir. Diğer tüm ayrımlardan daha derin kültürel köklerden ve tarihsel tecrübelerden beslenen bir yetkinlik sorununu da bu ayrım içerisinde taşır. Süreç içerisinde belirli zaman dilimlerinde bu iki kanat, belirli sorun alanlarında yaklaşmış, hatta aynlaşmışlardır. İbn Rüşd'ün vurgusunu yaptığı semiyât alanında bir bütün olarak akılcı kanat, nakilciler ile aynı tavırları sergilemiş bu durumda taraflar naklî deliller ile yetinmiştir (İbn Rüşd, 1964,136).

Fakat İslam geleneği içerisinde rivayet kanadının temsilcileri akli delillere karşı çok farklı gerekçeler ile tavır almışlardır. Gazzâlî'nin mantık ilmi çerçevesinde sunduğu çözüm önerisi teklifine rivayetçi kanattan onay

verilmemesinin bir sebebi, Aristo mantığının yapısının doğurduğu sorun alanlarıdır. Kendini Ehl-i Hadis'e nisbet eden İbn Teymiyye'nin Mantık'a gösterdiği tepki, Mantık ilminin kendisine değil, Aristo mantığının sunulmasıdır. O, İslam'ın otantik bir akıl yürütme biçimi inşa ettiğini, dolayısıyla bu akıl yürütme ilkelerine razı olunması gerektiğini dile getirir (İbn Teymiyye, 2005, 151,vd.). Zira Gazzâlî'ye, İbn Teymiyye tarafından yapılan eleştiri; mantık ilimi ile kastının meşai ekolün mantık sistematiğini mutlaklaştırarak İslam inananlarına sunmasıdır (İbn Teymiyye, 2005, 61-72).

Daha marjinal *literalist* yapıların, kutsal metinleri yorumlamaktan kaçındıkları, yoruma yeltenenleri ise *Allah'ın verdikleri ile yetinmemekle* eleştirdikleri de görülmüştür. Nakilci Zahirî ekol bu dini anlayışı temsil eder. Bu ekolün önemli temsilcilerinden İbn Hazm, illet benzerliği üzerinden dinde kıyası kabul etmez. O, bu yüzden kıyasa imkân veren yorumdan kaçınır (İbn Hazm, 2018,403). Vahiy tarafından illeti belirlenmiş şeyler arasında ancak kıyas yapılabileceğini, illetleri belirlenmemiş olanların ise zannilik ifade ettiğini dile getirerek, bundan kaçınılması gerektiğini savunur. Buna yeltenenleri ise dine eklemelerde buldukları gerekçesi ile eleştirir (İbn Hazm, 2018,403). İbn Hazm'ın bu yaklaşımının bizce en dikkat çeken tarafı ise kıyas edilen şeyler arasında delâletin kesinlik ifade etmemesi sebebiyle hakkında hüküm vermekten kaçınmak yönündeki tutumudur.

Diğer yandan rivayetçi ekol, bu temel yaklaşımlarının yanında kendi içinde bazı metodolojik standartları da sorun alanlarını azaltmaya dönük olarak öngörürler. Bunlardan biri '*fe ma halefe el-Kur'an fe leyse an resulillah ve in caet bihi'r-rivaye'* şeklindedir. Bu anlayış, Kur'an'ı merkeze alan bir dini anlayışı temsil eder ve "Kur'an'a muhalefet eden bir metin velev ki Resulullah'a nispet ediliyor olsa bile, reddedilir" şeklindeki bir okumayı sonuç vermiştir. Bu ifadenin bir başka okuma biçimi ise; Hz. Peygamber'den geldiği varsayılan bir metnin Kur'an ile çelişmesinin epistemolojik olarak mümkün olmadığını farkına varmış olarak, rivayetin reddedilmesi sonucunu doğurmuştur (İzmirli İsmail Hakkı, 1981,26). Onların bu kararı, bilgiye kaynaklık eden ahad haberin aktarımı konusundaki sıhhat sorunları sebebiyledir.

2.2. Akılcı Yaklaşımlar

Bu akım temsilcileri bilgi kaynaklarının tümünün delillendirmede kullanabileceğine kanidirler. Bu yönüyle onların daha geniş bir delillendirme repertuarı ve perspektifine sahip oldukları söylenebilir. Zira nakilciler *metin* ve *haber* merkezci bir anlayışa sahip olarak neredeyse kendilerini haber ile sınırlandırmış görünürler. Çünkü duyu organları ham veri sunar, onları bir argüman haline aklî süreçler getirir. Bu yüzden akıl yürütmeyi reddeden biri, dolaylı olarak duyu verilerini de dışlamış olmaktadır. Aslında haberin ne anlam ifade ettiği, hangi bağlamda kullanıldığı da akıl yürütme süreçlerinin ürünüdür. Mâturîdî " 'ıyan ve haberin de ancak akıl yürütme ile bilgi kaynağı olduğunu" bu yüzden ifade eder (Mâturîdî, 2010, 72-73). Bu yönüyle akılı dışladığı düşünülenlerin, aslında onu dışlama imkânlarının olmadığını ifade etmek gerekir.

Dolayısıyla onların yaptıkları şey, aklî verileri direkt kullanmamak konusundaki ısrarlarıdır. Muhtemelen bu reddin ne anlam ifade ettiğini, nakli kullanırken aklı zorunlu olarak kullandıklarını felsefeye olan mesafelerinden dolayı farkında bile değildirler.

Öte yandan diğer bilgi kaynaklarına mesafeli duran bu yaklaşıma bir tepki olarak ve teoloji ile meşgul olmanın akıl yürütmeyi zorunlu kıldığına farkında olarak Gazzâlî; *Mantık ilmini bilmeyenin ilmüne itibar edilemez* çıkışıyla ortaya koyar (Gazzâlî, ts., 15). *Miyâru'l- Ulûm* olarak Farabi tarafından önerilen bu ilmin, bilginin doğruluk değeri ve çıkarım yapma kriteri olarak görülmesini teklif eder (Fârâbî, 1990,67-91; Fârâbî, 2012, 36-51). Gazzâlî, Mantık ilmini dini ilimler için *olmazsa olmaz* olduğunu ifade etmiştir (Gazzâlî, 1961; Gazzâlî, 1993b, 17,18) .

İslam geleneğinde, Mantık'ın, ilim ile meşgul olmak için *lazım* olduğunu en erken Farabi farkına varmıştır (Fârâbî, 1990). Bu öneri Gazzâlî'ye gelinceye değin tekrar eder (Havarizmi, 1989). Gazzâlî'nin, ilim açısından vazgeçilmez olarak ilan ettiği Mantık sebebiyle, felsefeyi dini ilimlere soktuğu eleştirisi yapılmıştır (İbn Teymiyye, 2005). Bu eleştiri, Felsefi Kelam'a ilişkin en ciddi eleştirilerden biridir.

Gazzâlî kıyasa karşı tavır takınan ve onu delillendirmede bir araç olarak kullanmayan nakilci geleneğe, akıl yürütme yoluyla elde edilen bilginin doğruluk değerine ilişkin çözüm önerisiyle, sorunu aştığını haber vermektedir. Bilginin doğruluk değeri konusundaki sorunlar sebebiyle ona mesafeli duran Ehl-i Hadis'in, gerekçesinin artık geçerli olmadığı da onun ifadeleri arasındadır. Zira verilerinin denetlenebilir ve test edilebilir olmasından sonra, akıl yürütme artık güvenilir bilgiler sağlamaktadır (Gazzâlî, 2000, 23-37). Gazzâlî'nin bu çıkışı; İslam geleneğinin bir kesimine, insanın bilgi kaynaklarından unutulmuş birini, akıl yürütmeyi, hatırlatmayı içerir. O, *çıkarsama kurallarını bilmeyi akıl yürütme için gerek şart* olarak ilan eder. Zira akıl yürütme kullanımı teknik bilgi gerektirmektedir. Bu teknik donanıma sahip olmayanların onu kullanmaya yeltenmesi doğru değildir. Aksi durum farklı bazı sorunlara sebep olabilir. Gazzâlî'nin bu vurgusu, teknik bir aracı kullanma kılavuzunu da içeriyor olması itibarı ile önemlidir.

Fakat Gazzâlî'nin bu çıkışından önce de İslam Kelamının rasyonel kanadı akıl yürütmeyi dini yaklaşımlarının bir gereği olarak zaten kullanıyordu. Mu'tezilî gelenek bu akılcı yaklaşımın temsilcisi olarak, Kelam ekollerinin en kurumsal ekolünü temsil eder. Onlar, ekollerinin ayırt edici beş esaslarında, yöntemlerini net bir biçimde ortaya koymuş ve metinler karşısında tutunacakları tavrı deklare etmişlerdi. Ayrıca Mâtürîdî, bilgi konusunu kelama bir giriş olarak sunarken, bilgi kaynaklarına ve bilgi edinme araçlarına yoğun bir biçimde dikkat çekmişti. Geleneğin rivayetçi kanadı ise bu rasyonalist akımın temsilcileri ile sürdürdükleri polemiklerde, nakil olarak ifade edilen *paylaşılan bilgiye* hak ettiği önemi vermedikleri yönlü eleştiriler yapmışlardır. *Dinin rivayet* olduğu söylemi, bu eleştirinin formüle edilmiş biçimi olarak, polemik edebiyatının tüm sancılı süreçlerini içerisinde bulundurur. Bu polemiklerin oluşturduğu literatür ise İslam geleneğinde *akıl-nakil* çekişmesi şeklinde kodlanmış görünüyor. Zemmû'l-Kelam

edebiyatı ise bu çekişmenin rivayet kanadı tarafından yapılmış eleştirilerini içerir (el-Herevî, 1998).

Vahyin, akıl ile karşı cepheler olmadığı, dolayısıyla çekişmeyeceğini varsayan rasyonalist âlimler ise alanda hiç eksik olmamışlardır. Varsayımına göre Allah'ın insana verdiği *ortak payda* olarak *akıl*, yine Allah'ın evrene direkt müdahalesi olan *vahyin* çerçevelediği din ile çelişmeyeceğidir. Bu varsayım Allah'ın sünnetinde bir çelişkinin bulunmayacağı algısına dayanır (İbn Rüşd, 1999,75). İslam teolojisi açısından bu ilke, tevhid ilkesinin evrendeki izdüşümü olarak ihmal edilemez bir öneme sahiptir. Fakat bazen rivayetlerden kaynaklanan sebeplerle, ilahi kelamın yorumundan doğan sorunlarla, bazen de akıl yürütme konusundaki sorunlar sebebiyle ortaya çıkan *de facto*, *akıl-nakil* ile çelişirse, nasıl bir tercihte bulunulmalıdır (?) teolojik sorunsalı, sözünü ettiğimiz bu literatüre kaynaklık eden zemin olmuştur. Rivayet kanadının temsilcileri muhtemelen rivayet ya da vahiyden anlaşılanın da gizli bir akıl yürütme sonucu elde edildiğinin farkında olmaksızın, bu polemiklere argüman oluşturma çabasına girmişlerdir.

Öte yandan akılcı kanat arasında da aklın yeterli derecede kullanılmadığına ilişkin tartışmalar da olmuştur. İbn Rüşd, kendinden evvel gelen ekollerin delillerini ve delillendirme anlayışlarını eleştirmiştir. Bunlardan Haşevîyye, Eş'arî, Mu'tezile ve Sûfiye'nin Allah'ı bilmek hususunda akli yeterince kullanmadıkları, sadece nakle dayandıkları bağlamında eleştirir. O, sözü edilen bu ekollerin akli ihmal ettiklerinden yakındır. Zira ona göre bizzat Kur'an, insanların Allah'ın varlığına inanmaları için akıllarını kullanmaları gerektiğini ifade etmiştir (İbn Rüşd, 1999,64,vd).

Eş'arî de aynı bağlamda; âlemin yaratılışına ve Allah'ın varlığına yönelik delilin akli olması gerektiğini, çünkü "peygamberin sözü ile âlemin hudûsu ve yaratıcının varlığına delil getirmenin bir anlamı yoktur. Zira peygamberliğin sıhhati Allah'ın varlığının sıhhatine bağlıdır, bu yüzden Allah'ın varlığı sabit olmadıkça; peygamberin sözü delil olmaz" çıkışıyla aynı mesajı verir (Nesefî, 2004,1/45).

Ehl-i diraye de denilen rasyonel kanadın temsilcileri arasındaki genel kanaat akıl-nakil arasında böyle bir çelişmede, *akıl tercih edilir ve nakil tevîl edilir* şekliyle tartışmaya metodolojik bir zemin sağlamaya gayret edilir. İslam teolojik geleneğinin ağırlık merkezlerini oluşturan *akılcı-nakilci* bu iki akım, İslam teolojisinin iki kutuplu bir görünüme kavuşmasında başat rol oynar.

3. Vesâilu'l-Kelam'da Farklılaşma Çabaları: Delillendirme

İnanç esaslarını konu alan Akâid'in konularında bir artma ya da eksilmenin olması beklenilemez. Bu yüzden Akâid'in *mesâili* teorik olarak değişmez (İzmirli İsmail Hakkı, 1981, 3). Zira imana konu olan şeylerde bir artma ya da eksilmeye gidilemeyeceği için, Akâid'in konusuna ekleme yapılamayacağı da söylenebilir. Fakat inanç esaslarının delilleri ve ispat araçları olan *vesâilin* değişmeyeceği de İslam teolojisi içinde varsayılmamıştır (İzmirli İsmail Hakkı,

1981, 3). Bu delillendirmede insanın kullanabileceği araçlar ya aklî verilerden oluşabilecek veya naklî verilerden olabilecektir. Bunun üçüncüsü de muhtemel değildir. Zira insanın potansiyeli, onu bu iki seçenekten birine mecbur ederken, üçüncü bir imkânı da bahsetmez.

Erken dönem İslam toplumunun algı ve yorumları, dönemin kültürel imkânları sebebiyle Arap geleneğinden bağımsız düşünülemez. Kültürün sağladığı imkanlar, vahyin sağladığı olanaklar ve Hz. Peygamber'in prototip olarak uygulama pratikleri, ilk kuşak Müslümanlarının delillendirme kıstaslarını belirlemiş görünüyor.

Fetihler ile birlikte farklı kültürel yapılarla sağlanan temaslar, İslam Akâidi'ne ilişkin yorumlarda, kısmi bir zenginleşmeye imkân vermiştir. Bu zenginleşme, farklı argümanların alana dâhil edilmesi yoluyla olmuştur (Yücesoy, 1992, 37-40). Ehl-i Kitap'tan ayrılarak ihtida etmiş kitleler, sözü edilen zenginleştirmede ayrıcalıklı bir role sahiptir. İslam Kelam geleneği, ikinci bir zenginleşmeyi ise felsefi tercümelemlerin sağladığı olanaklara borçludur. İslam'ın doğduğu tarihsel kültürel ve sosyal şartlarda, Müslümanlar daha önce haberdar olmadığı antik materyallerle ilk kez fetihler sonrası dönemde karşılaşmıştır. Muhtemelen sosyal ve kültürel ihtiyaçlar sebebiyle bu antik materyale aşırı ilgi gösterilmiş, bu etkileşim Kelamî metinlerde de kendine yer bulmuştur. *Atom teorisi*, Kelamî metinlerde bu zengin materyalin bir gereği olarak mümkün olmuştur (Dhanani, 2011, 393-400).

Sürecin sonraki evrelerinde, tanrı-evren ilişkisinin bir ürünü ve Kelam tartışmalarının vazgeçilmezi olacak olan *vacibu'l-vücut* kavramı da bu felsefi etkileşimin bir sonucu olarak Kelamda kendine yer bulmuştur. Üstelik kavram bir Kelamcı tarafından değil, bir İslam filozofu olan Farabî tarafından farkına varılmış, yine bir felsefeci olan İbn-i Sina tarafından kavramsallaştırılarak teolojiye armağan edilmiştir (İbn Sînâ, 2005, 2/88). Bu durum; Felsefenin, Kelam üzerindeki yoğun etkisinin açık bir göstergesi olmalıdır. Bu dönemde delillendirmede Kelamcıların felsefi argüman kullandıkları bu yüzden rahatlıkla söylenebilir. Evrenin sonradan yaratılmışlığı anlamına karşılık gelen *hudûsu'l-âlem* tartışmasını da el-Kindî IX yüzyılda yapacaktır (Kindî, 2006, 199). Felsefenin, Kelam ilmine sağladığı bu kavram ve materyal desteğinin yanında, Aristoteles diyalektiğinin önemli çalışmalarından olan *Topika* adlı eseri, halife Mehdi tarafından Nasturi patriği I. Timotheos'a tercüme ettirilerek, Kelam literatüründe diğer tüm felsefi yöntemlerden daha yoğun kullanılan cedel yöntemi de bu felsefi etkileşimin bir yansıması olarak Kelama girmiştir (Gutas, 2003,66, vd.).

Kelamda *delâlete* ilişkin bilginin doğruluk ve geçerlilik tartışmaları ise bir Kelamcı olan Gazzâlî'nin; Felsefeden yaptığı bir uyarılama ile ancak çözüme kavuşturulabilmiştir (Gazzâlî, 2000, 23-37).

Râzî'ye geldiğinde ise Kelam üzerindeki felsefi etkinin dozu, felsefe lehine bir hal almıştır. Bu durumu ifade etmek için *Felsefi Kelam* kavramsallaştırması olguyu tasvirde kullanılmıştır. Bu kavramsallaştırma felsefi delillendirme yönteminin Kelamda yoğun kullanıldığını ifade eder. Bu

delillendirme, sözü edilen dönemde o denli yoğunluk gösterir ki; *Muhassal* ve *Metelibu'l-Âliye'*ye bakıldığında, Kelamdan ziyade felsefi metindir. Razî'nin burada yaptığı şey felsefenin sağladığı imkânlar ile teolojik tartışmalar yapmaktır. Şerhçiler dönemine gelindiğinde ise Kelam felsefi yorumlara boğulmuştur (İbn Haldûn, 2004, 2/647). Bu metinlere Kelam demek için ekstra kanıtlara ihtiyaç duyulduğu, şeklinde eleştiriler yapılmıştır (Cürcânî, 2015). Kâdî Beydavî'nin *Tevali 'u'l- Envar* adlı eseri, Felsefesi Kelamından daha yoğun bu eserlerden biridir (İbn Haldûn, 2004, 2/647). Tarihin bu zaman diliminde felsefi argümanlar, delil olarak *vesâilu'l-kelam* içinde yoğun bir şekilde kendine yer bulmaktadır (İzmirli İsmail Hakkı, 1981, 54,55).

Fakat “*vesâil* olarak kullanılan araçların ne olduğunun Kelam açısından önemli olmadığı, asıl olan Kelamın *mesâilinin* tartışılmasında araç olmalarıdır” şeklindeki kanaat ise alanda hâkim algıdır (İzmirli İsmail Hakkı, 1981, 3).

Yeni İlmî Kelam, Batının Rönesans sonrası bilimsel alanda sağladığı avantajlar sebebiyle *vesâil* konusundaki yetersizliğin iyiden iyiye ortaya çıkması ve Kelamın klasik delil geliştirme mantığından arınması gereği ile ortaya çıkmıştır. Öte yandan Yeni İlm-i Kelam, *vesâil* olarak felsefi kavram ve argümanlar yerine, bilimsel kavram ve argümanların kullanılmasını telkin eden bir projedir (Özerverli, 2008, 34-37). Dengelerin Hristiyanlık lehine değiştiği bir ortamda, Batı ile İslam dünyasını temsil eden Doğu arasındaki gelişmişlik farkından dolayı, koloni imparatorluklarındaki Müslümanların, çeşitli sorunlar yaşamalarına sebep olmuştur. Artan misyonerlik faaliyetleri sebebiyle de İslam dini mensuplarının gruplar halinde İslam dininden kopmaları, Kelamın argümanlarını güncelleme uyarlaması projesini gündeme getirmiştir. Farklı bölgelerde çeşitli denemelerden istenen sonuçlar alınamamıştır (Özerverli, 2008, 165-172).

Bu projenin dikkat çeken teklifleri Kelamın klasik dilini güncellemek ve argümanlarını güncel bilimsel verilerle revize etmeyi içermektedir (İzmirli İsmail Hakkı, 1981, 4-8). Klasik söylemi terk etmeyi öneren yenileme teklifi, Kelamın anlamsız ağırlıklarından kurtulmasını da teklif ediyordu (İzmirli İsmail Hakkı, 1981, 4-8). Daha anlaşılır metinler inşa etmeyi amaçlayan bu çaba, eskisinden daha anlaşılır metinler ortaya çıkarma gayretinde olmuştur. Fakat bunun ne denli başarılı bir deneyim olduğu ayrı bir tartışma konusudur.

Diğer tüm sorun alanlarına ek olarak bilimsel verilerin alana aktarılmasına imkân verecek donanımdan ulemanın yoksun olması, bu çabanın hedefine ulaşmasını engelleyen önemli handikap gibi görünmektedir. Bilimsel veri ve terminolojinin Kelama aktarılması Yeni İlm-i Kelam projesinin tamamlanamamış bir diğer yanıdır. Öte yandan bu dönemde bilgi ve varlık konusunda Kelamın önemli oranda yüklerinden arındırıldığı ise söylenebilir. Buna ek olarak sınırlı olsa bile bu dönemde kavramsal bir yenileşme çabası olduğunu söylemek de mümkündür (Özerverli, 2008, 85-122).

Yeni İlm-i Kelam projesinin bir deneyim olmak yönüyle sahip olduğu önem, onun bilimsel verileri felsefi verilerin yerine Kelam'a entegresini amaçlamasından bağımsız değildir. Tüm hedeflerine ulaşamadığı için başarıya

ulaşmamış bir deneyim olarak görülmesi ise onun değerine bir zarar vermez. Tüm bu çabalar *vesâilu'l-Kelam* çerçevesinde duruma vaziyet etme uğraşları olarak tarihsel değerini korumaktadır (İzmirli İsmail Hakkı,1981, 4-8). Öte yandan bu çabanın günümüzde süregiden bir deneyim olduğu kanaatine sahip çevrelerin de olduğunu söylemek icap eder. Buna göre proje tamamlanmamış, devam etmektedir.

İzmirli, muhataplarının değiştiği bir ortamda bir ilmin kullandığı araçların da değişmesi gerektiğini, muhataba görelilik anlayışı çerçevesinde ele alır. Yani muhatabın ilgisi ve anlama biçimi değişmiş ise anlatının da değişmesi muhatabının anlayacağı bir söylem geliştirmesi gerekir. Fakat o, bu çabanın asla ilmin konusuna ilişkin olmayıp, delillendirme araçlarına yönelik olacağını altını ısrarla çizerek (Özervarlı, 2008, 173-175). Akımın kendisi ile aynı adı taşıyan eserinde, kelamın muhatapları karşısındaki etkisizliğini, İslam'ın etkisizliği sebebi ile yorumlanamayacağını, sorunun kelam ilminin kullandığı felsefi argüman yönteminin değişen muhatap kitlesi üzerindeki etki gücünü kaybetmesi ile analiz eder. Akımın çıkış gerekçesini bu delillendirme araçlarının değişmesi gereğine dayandırır (İzmirli İsmail Hakkı, 1981, 4-8)

4. Evrenin Amaçlılığı Çerçevesinde Vesâilu'l-Kelam'a Farklı Yaklaşımlar

Din, yaşam serüveninde insana eşlik eden bir kurum olarak kendini takdim eder. Buna göre; evren bir amaca dönük var edilmiştir. Kur'an, Enbiyâ Suresi 16. ayette bunu; "*Biz, gökleri ve yeri ve bunlar arasında bulunan şeyleri, oyun ve eğlence için yaratmadık*" diyerek boş yere bir yaratılışın olmadığını, yaratılışın bir amacının bulunduğunu, tanrısal bir bildirim olarak muhataplarına deklare eder. Başka pasajlarında ise insanın yaratılma aşamalarına gönderme yapılarak, Ahirette de bu amaçlar ile bağlantılı bir hesabın olacağına göndermelere yer verilerek, bir perspektif çizilir. El-Kıyame suresinde geçen bir ayet grubunda (36-40) insanın yaratılma süreçlerine referansla *insan başıboş bırakılacağını mi sanır* denilerek insanın sorumluluğu temellendirilir. Daha sonra da öncesinde sözünü ettiği tüm süreçlere gönderme yaparak muhatabına; *tüm bunları yapan yeniden diriltemez mi (?)* diye sorar.

Kur'an sağladığı olanaklar ile evrenin bir amaca dönük var olduğu ve evrenin bir parçası olarak insanın evrendeki serüveninin bu temel amaçtan bağımsız olmadığını, ifade eder. İnsanın bir amaca dönük olarak, evrendeki devinimini, muhatabın farkına varması, sağlanmaya çalışılır. Kur'an'ın çizdiği bu perspektiften ilham ile evrendeki işleyişin ardındaki temel amacın *hikmet* olduğu tespiti, Mâturîdî tarafından yapılır (Mâturîdî, 2010, 65-76). Onun vurgusu evrende her şey yerli yerindedir ve bu bir düzen ifade eder. Buna göre; "*bir düzen var ise bundan bir amaç güdülmüş olmalıdır*", şeklinde bir çıkarım ile yapılır. Ona göre; teolojik olarak evrenin ezeli değil, sonradan olduğunun ispatının kullanışlı bir argümana dönüşmesi için onun sonradan olduğunun değil, var edildiğinin ispat edilmesi gerekir. Zira sonradan yaratılmışlık ondan dini bir gerekçe üretmek için yalnız başına yeterli değildir. Mâturîdî yaratılış fikrine gerekçe arayışını süreçte

sürdürür. *Hikmet* ilkesi, sonradan yaratılmış evren fikrinin teolojiye entegresine olanak verir. Zira *yaratıcı* fikri, ancak bir amaç için yaratılmış bir evrende anlamlı olabilir. Fakat dinin gerekliliği ile yaratılmış evren arasında bir ilişki kurulması gerekmektedir. Bu ilişki kurulmadan evrenin sonradan oluşu din için yalnız başına gerekçe olamayacaktır. Hikmet, bu amacın Mâturîdî tarafından farkına varılmış formülasyonudur. Buna göre düzen, bir amaç ve gayeyi gösterir. Bu durum ise dinin gerekliliğine bir argüman olarak yeterli görülmüştür.

Hudûs delili bu süreçte kavramsallaştırılarak literatüre kazandırılmıştır. Bu delilin dayanakları olarak *varlık* ve *zaman* düşünülmüş ve Kelamcılar ezeli âlem fikrine karşı, sonradan var olmuş evren fikrinin; tanrıya yer açtığı gerekçesi ile daha yakın durmuşlardır. Kindî bu anlayışın şekillenmesinde ve İslam inananları arasında kabul görmesinde önemli görev üstlenmiştir (Kindî, 2006, 199, vd.).

Fizikten ödünç alınarak teolojik bir tartışmada argüman haline getirilen Atom teorisi ve zaman kuramı da evrenin sonlu olduğu tezine temel yapı taşları olarak katkı sunmuşlardır. *Varlık* ve *zaman* bağıl döngüsü ise İslam kelamcılarına; sonradan var olmuş bir evren fikrini bahşetmeye yetmiştir. Fakat hala tanrının bu oluşta etkin rol aldığını yani evrenin kendi kendine var olmadığını, aksine yaratıldığını, göstermek için daha fazlasına ihtiyaç vardır. İbn Rüşd evrenin Allah tarafından yaratıldığının tespitinin önemine dikkat çeker (İbn Rüşd, 1964). O, evrende Allah'ın varlığının dinin gerekli olduğunun ispatına yetmeyeceği vurgusuyla '*Ve le in seelthum men halaka's-semâvâti ve'l- arda le yekûlunne halakahunne'l-azîzul-alîm'* Zuhârî 9. ayet bağlamında dikkat çeker. Kur'an'da '*Vele-in seelthum'* şeklinde formüle edilmiş ayet grubu özellikle *deist* söylemin anlayışını yansıtan bir yapı gösterir. İbn Teymiyye, evrendeki doğal hadiselerin ulaştırdığı bu tanrı inancını "*Tevhid-i rububiyye*" olarak isimlendirir. Evren hakkında düşünen her zihnin ulaşması mümkün olan evrende bir yaratıcı var olduğu fikri, İbn Teymiyye'ye göre Müslüman olmak için yeterli değildir. Allah'ın evrendeki varlığının bireyin yaşamı açısından ne anlam ifade ettiği ve neyi değiştirdiği onun Müslüman olup olmayacağını belirleyecektir (İbn Teymiyye, ts, 60-68). Evrendeki varoluşta muhtemel seçenekler arasında bir tercihte bulunmak gerekmektedir. *Neden şöyle değil de böyle* sorun alanına cevap vermek gerektiğinde, evrendeki büyük resme daha uygun olanın tercih yetkisi İslam Kelamı'nda Allah'a aittir.

Varoluşun evrende bir zorunluluk (determinizm) değil, bir tercihin neticesi olduğu algısı İslam teolojisinde Allah'ın teolojik pozisyonunu belirler. Zira Kelamcılar tabiata ilişkin gözlemlerinde, içerisinde yaşadıkları evrenin tesadüf eseri olamayacak kadar güçlü bir bilincin eseri olduğunu savunmuşlardır (Mâturîdî, 2010, 65-76).

Öte yandan Eş'arî ekol, doktrinel olarak determinizmi Allah'a ilişkin bir zorunluluk gerektirdiği ve tanrısal iradeyi kısıtlayacağı için onaylamayacaklardır. Bu yaklaşımın Allah'ın iradi tercihini kısıtlayacağı değerlendirilmesi ile konuya ilişkin endişelerini ortaya koymuşlardır (Bakıllânî, 2000, 58). Bu anlayışın Kadîr-i Mutlak Allah, anlayışına uymayı sebebiyle determinizmi reddediyor olmalarına karşın, onlar olasılıklar arasındaki bir tercihi ise net ifade etmiş değildir. Bu durum

Kelamcılarının evrenden hareketle kullandıkları farklı argümanlara rağmen, tanrı tasavvurlarının pasif bir tanrıyı değil, her an yaratılışa müdahil her daim aktif bir tasavvuru sonuç verdiğini gösterir.

Gazzâlî, evrendeki inşa ve icadın eşsiz olduğunu, var olan evrenden daha iyisini yapmanın ise mümkün olmadığını anladığı anlayışındadır. Bu amaçla “*leyse fi’l-imkan ebde’-mima kân*” ifadesi ile var olan evrenin, olması mümkün evrenlerin en mükemmeli olduğunu, dolayısıyla daha iyisini yapmanın olası olmadığını kanaatini dile getirirken; evrendeki büyük resmin bir amaç ve hedef doğrultusunda yürüyen bir âlem tasavvuruna ilişkin güçlü kanaatini gösterir.

İslam teologları evrendeki bu oluşun, anlamsız abes ve boşu boşuna olmadığını, her varlığın var olması için bir gerekçenin olması gerektiğini, böylece varlıklar arasında bir etkileşimin olduğunu ifade ederken; Gazzâlî’nin vurgusunu yaptığı *mümkün âlemlerin en mükemmeli* algısının, bu etkileşim çerçevesinde anlamına kavuştuğu görülür. *İllyet delili* olarak kavramsallaştırılmış bu anlayış, *illet-malul* (sebeplilik) algısının alana yansımalarıdır.

Varlıklar âlemindeki sebep sonuç ilişkisi, bir determinizmi andırırsa da İslam Kelamcıları, tanrıya alan açmak, amacıyla bu ilişkiyi zorunlu görmekten kaçınarak, evrenin tanrının bilinçli bir *tercihi* olduğuna vurgu yaparlar. Eş’arî ekol ise, bu vurguyu en güçlü yapmış ekol görüntüsü verir. Gazzâlî sebeplilik ilkesi çerçevesinde evrendeki etkileşimi ele aldığı bir metinde, evrende varlıklar arasında bir etkileşimin olduğu, biri birinden kopuk gibi duran varlıkların ortak paydasının ise Allah olduğu vurgusu yapar (Gazzâlî, 1978, 15, vd.).

İslam teolojisinde tanrıya evrende gerekçe arayan Kelamcılar, *illiyet delili* ile *evren-tanrı* arasındaki bağlantıyı *ilk sebep* çerçevesinde algılamış, oluşun ardındaki temel sebebi ise evrenin ve varlığın bu şekilde olmasını irade eden varlık olarak tasavvur etmişlerdir. Bu anlayışın Kindî ve Farabî tarafından İslam teolojisine armağan edildiği de bu bağlamda ifade edilmelidir.

Evrendeki kuralları, insan bütünüyle kavrayamasa bile farkına vardığı kurallar, onun farkına varamadıkları konusundaki tereddütlerini azaltan bir görev üstlenir. Gazzâlî, bu amaçla Allah’ın varlığı ve evrenin varlığının hikmetine ilişkin *el-Hikme fi mahlukatillah Azze ve Celle* ismiyle evrenin Allah’a delil olmasına ilişkin bir eser kaleme almıştır (Gazzâlî, 1978).

Felsefi delillendirme Kelam geleneğinde tarihsel süreçte öne çıkmış olsa bile Kelamcıların delillendirmede bir argüman olarak kullandıkları bir diğer araç da *bilimdir*. Zira Kelamcılara göre bilim denilen enstrüman da evrendeki bu tanrısal bilincin kodlarının deşifre edilmesi ile mümkün olabilmektedir. Çünkü onlara göre *evren-tanrı* ilişkisi *eser-müessir* ilişkisidir. Evren tanrının eseri ise ona ilişkin izleri kendinde bulundurması beklenir. Bu temel hareket noktası, sebebiyle evrende adeta Allah’ın parmak izlerini arama çabası göstermiş, Allah’tan başkasının yapması mümkün olmayan izler aranmıştır.

Bilimin din ile çelişmesi ihtimali de bu süreçte tartışmalara konu olmuştur. İzmirli'nin; Yeni İlm-i Kelam akımı adına cevabı; “*Kur'an'ın kesinlik ifade eden bilimle çelişmeyeceği*” şeklindedir (İzmirli İsmail Hakkı, 1981,7).

İnsanın evren okuryazarlığı arttığı ve tanrısal dili çözümlediği oranda, evrene ilişkin yanılgıları azalacak ve daha fazla soruna çözüm bulabilecektir. Bu varsayım, hikmetli iş yapan bir tanrı fikrinin Kelam'a armağanıdır. Kendi doğası ve içinde yaşadığı âleme tanış; onunla etkileşim içinde olan insan, âlemin dilini çözmede her gün daha büyük adımlar atmaktadır. Bilimin, evrendeki bu büyük gayeyi insanın farkına varmasına imkân veren bir evren okuma çabası olduğu varsayılmıştır. Buna göre bilim, evreni yorumlama çabasından öte bir anlam taşımaz. Öte yandan bilim, evrendeki düzenden hareketle bir gayeye dönük olduğunu sezinlese de bu gayenin ne olduğunu söyleyebilmesine imkân yoktur. Zira bilim *neden ve nasıl* sorusunu sorar. Varlıklar arasındaki ilişkileri tespit ve analiz eder. Oysa bu büyük yürüyüşün gayesinin ne olduğu, *niçin* sorusunun cevabıdır ve bu soruya din cevap verir. Buna göre bilim din ile çelişmez, çünkü iki kurum (bilim ve din) farklı soruların cevabına adanmış yapılardır.

Mâturîdî, *insanı evrenin bir parçası olarak ele alır* (Mâturîdî, 2010, 65-76). Gazzâlî'nin yaklaşımında ise *din evrendeki yapının bir parçasıdır* (Gazzâlî, 1978, 14). O dünyada başarının ahirette saadetin de ancak bu evren okur-yazarlığı ile mümkün olabileceğini ifade eder (Gazzâlî, 1978, 14).

Öte yandan evrenin varlığının bir amacı olduğu varsayımını, varlığın hareketine dayandıran Farabî, bu döngünün başlaması ve idamesi için varlığı zorunlu, dolayısıyla olmaması düşünülemeyen varlık olarak “tanrı”ya gereksinim duyan İbn-i Sina'ya öncülük etmiştir. O, yaratılmış evreni bir bütün olarak varlığı mümkün (muhtemel) ve varlığı zorunlu (vacibu'l-vûcud) şeklinde bir ayrıma gitmiştir. Buna göre; “evrende bir yaratılış varsa bir tanrı vardır, bir tanrı varsa, bir tercih vardır, bir tercih var ise de bu tercih bir amaca dönük olmalıdır...” Zira amaçsız bir tercih anlamsız ve abestir. O halde varsayılan “tanrı, hikmet sahibidir.” Çünkü eylemleri bir bilince dayanıyor. Bu bilinç ise bir amaç ve gaye üretir...

Doğuda felsefe, tanrıya evrende gerekçeler inşa etme çabasında teolojinin hizmetinde iken, İbn Rüşd daha batıdan (İspanya) bir İslam filozofu olarak, bu argüman geliştirme çabalarını anlamsız bularak eleştirecektir. Zira ona göre Kur'an'ın önerdiği deliller, Allah'ın evrendeki varlığını ispat için yeterlidir. Onun önerisi *inayet ve ihtira* delilidir (İbn Rüşd, 1964,151-154).

Öte yandan tanrının varlığı ve varlığının delilleri ile ilişkili felsefi argümanların, Müslüman filozoflar tarafından tespit edildiği gerçeği, bariz bir biçimde öne çıkar. Bizce bu mantık ilmine sözü edilen dönemde İslam teologlarının göreceli mesafelerinin göstergesidir. Felsefecilerin ürettiği bu argümanlar daha sonraki zaman dilimlerinde Kelam çalışmalarına yansımışsa da bu delillerin evrende Allah'ın varlığının delilleri olarak kullanmanın ötesine ise geçilememiştir (İbn Rüşd, 1964).

Kelamcılara göre evrenin yasalarına yabancılık, tanrıya bir yabancılığı da sonuç verecek bir olgudur. Zira İslam'ın kutsal metni, tanrının varlığına ilişkin delilleri evrene gönderme yaparak çözüme kavuşturur. Buna göre; evrenin diline yabancı birinin tanrıya tanış olması ise mümkün olamamıştır. Gazzâlî doğal verinin insan aklını beslediği ve evrende tanrının varlığına ilişkin temelinde de bu doğa verisi olduğuna dikkat çeker (Gazzâlî, 1978, 39-41).

Kur'an'ın evrendeki işleyişe atıflar yaparak, doğal olanla bir biçimde ilişkili bir inanç inşa ettiği görülür. Buna göre iyi Müslüman olmak için evrenin diline aşinalık şarttır. Fakat bu bir gereklilik ilişkisi değildir. Yani evrenin diline aşına her bireyin aynı sonuca ulaştığı söylenemez. Bu perspektife göre; evrene ilişkin bilgisi en gelişkin olan Müslüman da kendi sınıfının Allah'tan en çok korkan ve en değerlisi olur. Böylece evrenin işleyişi ile dini algı arasında yakın bir ilişki kurulmuş olur. Bu ilişki sebebi ile evrene yabancılaşan insanın dinine yabancılaşmış olması da kaçınılmaz olacaktır. Fâtır 27, 28. ayet bu yüzden "Allah'tan hakkıyla korkan onun âlim kullarıdır" evren okuryazarlığına ilişkin bir söylemin parçası olarak kutsal kitapta yer almıştır. Zira evrene ilişkin bilgisi artan insanın, Allah'a ilişkin bilgisi ve hayreti artacak, yaratılıştaki inceliklerin farkına vardıkça da yaratıcıya ilişkin farkındalığı ve hayranlığı artacaktır diye varsayılır (Gazzâlî, 1978, 13,14). Zira Kelamın tanrı tasavvurunda yoktan ve benzersiz yaratma yalnızca Allah'a aittir. Dolayısıyla onun imzası taklit edilemez. Bilgisi artanın hayreti ve hayranlığının artacağı beklentisi de bu temel ilkeye dayanır.

Diğer yandan kendi varlığına delillere de Kutsal kitabında yer veren Allah, dış dünyadan varlığına deliller sunar. Buna göre de dış dünyaya ilişkin olarak bilgisi azalan insanın tanrıya ilişkin istidlal (delil getirme) imkânı da kaybolacak ve nihayetinde *taklit* derecesine gerileyecektir. Bu durumda evrende Allah'ın varlığına ilişkin bir delil de bulamadığı bir Allah'a böyle birinin şahitlik etmesi yani şehadet etmesi de sahihliği açısından sorunlu olacaktır.

Son olarak delil bir şeyin varlığı-yokluğuna ilişkin kanıt ise, evren dinin temel kutsalı olarak Allah'ın varlığına kanıttır. Öte yandan İslam teologları bir delilin ötekenden daha üstün ya da daha değersiz olduğunu iddia etmemişlerdir. Buna göre her şey teolojik delil olarak kullanılmaya adaydır, yeter ki delil ve medlul ilişkisi sorunlu olmasın.

Sonuç

Kelam ilminin *mesâil* ve *vesâil* olarak ayrılması, bu ilmin konusunu ve kaynaklarını belirlemeye ilişkin bir tespiti sonuç vermiştir. Bunlardan *mesâil* Kelam ilminin araştırma alanlarını, *vesâil* ise bu konuların araştırılmasında kullanılacak argümanları ifade eder. Bu ayrımında Kelam'ın konusu *mesâil* olarak ifade edilmiştir. *Vesâil* olarak delillendirmeyi ifade eden bölüm ise Kelamın kullandığı argümanlar ile ilgilidir. Kelam tarihi içerisinde delillendirmede farklı argümanlar kullanılmıştır. Fakat Kelam delilinin kaynağı ve kökeni ile değil, sıhhati ve katiyet ifade etmesi ile ilgilenir. Delilin aklî ya da naklî olması arasında Kelam açısından bir fark olmadığı gibi, bu delilin felsefî ya da bilimsel olması da Kelam açısından bir handikap değildir. Kelamcı bununla ilgilenmez. Fakat İslam geleneği tarihinde

sadece nakli verileri delil statüsünde gören; daha doğru bir ifade ile akli verileri kullanmamakta ısrar eden âlimler de görülmüştür.

Kelam geleneğinde delillendirme araçları konusunda farklı yaklaşımlar görülmüştür. Bu konudaki tercih ekolün dini yaklaşımı ile ilişkilidir. İslam Kelam geleneğinde delillendirmede felsefi delillendirme yöntemini kullanan geleneksel anlayışa ek olarak, On dokuzuncu yüzyılda bilimsel ilerleme ile yakından bağlantılı bir argüman değişimi teşebbüsü kelam alanında da ortaya çıkmıştır. Bu teşebbüsün başarı ya da başarısızlığından bağımsız olarak, Kelam alanında bir delillendirme yönteminin değiştirilme teşebbüsü olarak bile yeterince değerlidir. Bu teşebbüs kullandığı delillendirme yöntemleri sebebiyle Kelam'ın alanda etkinliğini kaybettiği tezine dayanır. Bunun gerekçesi de kullanılan felsefi argüman ve dilin eskidiği olduğu varsayılmıştır. Eylem planında daha aktüel ve muhatap kitlesi daha kalabalık olan bilimsel argümantasyon, hayata geçirilmek istenmiştir. Fakat muhtemelen bilimsel verileri alana taşımak durumundaki Kelamcılarının bilimsel donanımlarının doğurduğu eksiklik ve aksaklıklar sebebiyle istenen etkiyi doğuramamıştır.

Öte yandan İslam Kelamcıları delili; aklî ve naklî delil olarak ayırması, bu deliller Kelam tarihinde farklı Kelamcılar tarafından savunulmuştur. Dinin nakilden ibaret olduğunu savunan ve aklî delilleri kullanmamaktan yana tavır takınan ekol mensuplarının kıyasın kullanımı konusundaki beceri sorunları ve felsefeye mesafeli olmalarından kaynaklanan eksikliklerden dolayı olduğu varsayılabilir. Akli bir dini delil olarak kullanan Kelamcılar ise aklın nakil ile çelişmeyeceği tezinden hareketle; böyle bir durumda naklin anlam katmanlarının göz ardı edilmeksizin tevil edileceği kanaatlerini dile getirmişlerdir.

Sonuç olarak İslam Kelam geleneği metin kaynaklı naklî deliller ile evren kaynaklı aklî delillerin oluşturduğu çift kutuplu bir görünüm sergilendiğinden, *vesâilu'l-Kelam*'a ilişkin farklı araçları bu delillendirmede kullanılmıştır. Bu çaba, bazen bilimsel veriler bazen de felsefi argümanların yoğunlaştığı bir süreci ortaya çıkarmıştır.

Kaynakça

- Bağdadî, Abdulkahir. *el-Fark Beyne'l-Fırah*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: Mektebetu'l-Asriye, 1995.
- Bakıllânî, Kadı Ebu Bekir. *el-İnsaf*. thk. Zahid Kevserî. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriye li Turas, 2000.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitabu't-Tarifât*. ed. Gustavus Flugel. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Debûsî, Ebu Zeyd. *Taḳvîmü'l-edille Fi Usûlü'l-Fıkh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis. Beyrut: Dâru'l- Kutubu'l-İlmiye, 2001.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2012.

- Dhanani, Alnoor. "İslam Düşüncesinde Atomculuk çev. Mehmet Bulğen". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 393-400.
- Düzgün, Şaban Ali. *Varlık ve Bilgi*. Ankara: Beyaz Kule, 2008.
- Ebu'l-Bekâ, Kefevî. *el-Külliyât*. thk Adnan Derviş-Muhammed Mısıri. Beyrut: Muessesetu'r- Risale, 1998.
- Ebu Ya'la el-Ferrâ, El Kadi. *el-Mu'temed fi Usulu'd-Din*. thk. Vedi Zeydan Haddad. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1974.
- El-Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali. *Zemmu'l-Kelam ve Ehlihi* 5 cilt. Medine: Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1998.
- Er-Râzî, Fahreddin. *Kelama Giriş (el-Muhassal)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Fârâbî, Ebu Nasr el-. *İlimlerin Sayımı: İhsau'l Ulum*. çev. Ahmet Ateş. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1990.
- Fârâbî, Ebu Nasr el-. *Kitâbu'l-Burhan*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *El-İktisad fi'l İtikad*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*. thk. Ahmed Zeki Hammad. Riyad: Daru' Miman-Sidretu'l Munteha, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Faysalu't Tefrikâ*. nşr. Mahmud Bîcû. Dimeşk, 1993.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-Hikme fi mahlukatillah Azze ve Celle*. ed. Muhammed Reşid Kabbani. Beyrut: Dâr İhyai'l-Ulum, 1978.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-Munkiz mine'd-Dalâl*. çev. Hilmi Güngör. Ankara: Mearif Basınevi, 1960.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-Munkiz mine'd-Dalâl*. çev. Hilmi Güngör. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Kıstasu'l- Mustakim* thk. Mahmud Bîcû. Dimeşk: Matbaatu'l-İlmiye, 1993.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Makâsidü'l-Felâsife*. thk. Mahmut Bîcû. Dimeşk: Matbatu's-Sabah, 2000.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Miškatu'l-Envar*. thk. Abdulaziz İzzuddin Seyrevanî. Beyrut: A'lemu'l-Kutub, 1986.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Miyaru'l-İlm*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Daru'l-Me'arif, 1961.
- Guraya, Muhammed Yusuf. *Sünnetin neliği sorununa metodik bir yaklaşım:Malik'in Muvatta'ı özelinde*. çev. Mehmet Emin Özavşar. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca düşünce Arapça kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça çeviri*

- hareketi ve erken Abbasi toplumu.* çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Havarizmi, Muhammed b. Ahmed b.Yusuf. *Mefâtîhu'l-ulûm.* thk. İbrahim el Ebyarî. Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-Arabiy, 1989.
- İbn Haldûn. *Mukaddime.* çev. Halil Kendir 2 cilt. Ankara: Yeni Şafak, 2004.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed. *Et-Takrîb li Haddi'l-Mantık :Mantık ve dini ilimler.* çev.İbrahim Çapak-Yusuf Arıkaner. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- İbn Rûşd, Ebu Velid. *el-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille.* ed. Mahmud Kâsım. Beyrut: Dâru'l- Kutubu'l-İlmiye, 1964.
- İbn Rûşd, Ebu Velid. *Faslu'l-Makal-Felsefe-Din İlişkisi.* çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik.* çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker 2 cilt. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin. *Risaletu't-Tedmuriyye.* Kahire: Mektebetu's-Suneti'm-Muhammediye, ts.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin. *er-Reddu âle'l-mantıkiyyîn.* thk. Abdussamed Şerefeddin el-Kûtubî. Beyrut: Müessese el-Reyân, 2005.
- İsfehani, Ragıb. *Mufredâti'l elfazi'l-Kur'an.* thk.Safvan Adnan Davudî. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2009.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni ilmi Kelam.* nşr. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınlar, 1981.
- Kâdî Abdulcabbâr, el Hâmedânî. *Şerh'ul-Usuli'l-Hamse* thk. Abdulkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vahbe, 1996.
- Kindî, Ebu İshak. *Felsefi Risaleler.* çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayayınları, 2006.
- Mâturîdî, Ebu Mansur el-. *Kitâbu't-Tevhîd.* thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi. Beyrut-İstanbul: Daru Sadr-Mektebetu'l-İrşad, 2010.
- Nesefî, Ebu'l-Mûin. *Tabsiratu'l Edille fi Usuli'd Din thk.Hüseyn Atay-Şaban Ali Düzgün 2 cilt.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- O'connor, D. J. *A Critical History of Western Philosophy.* New York: The Free Press, 1985.
- Özervarlı, M. Said. *Kelamda Yenilik Arayışları.* İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Râzî, Fahreddin er-. *Esâsu't-takdîs.* thk.Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Şehristânî, Muhammed b.Abdulkerim. *Nihayetü'l-İkdam fi İlmi'l- Kelam.* Beyrut, 2004.

- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsû'atu Keşşâfi Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. thk. Ali Dahruc. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Watt, W. Montgomery. *Müslüman Aydın-Gazâlî Hakkında Bir Araştırma* çev. Hanefi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1989.
- Yücesoy, Hayrettin. *Tatavvuru'l-Fikri's Siyasi 'ında Ehli's-Sunna*. Amman: Dâru'l-Beşir, 1992.