

Allah'ın Sıfatlarının Temellendirilmesinde Tekâbül Delili ve Eleştirisi

The Argument of Opposition (Dalil Al-Taqâbul) In Establishing Divine
Attributes and Its Critique

Hüsnü TURGUT

Dr. Öğr. Üyesi Bingöl Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Kelam ABD,

Assistant Professor, Bingol University,

Faculty of Theology Department of Kalâm

hturgut@bingol.edu.tr

ORCID: 0000-0002-7837-4243

DOI: 10.56720/mevzu.1793407

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: İnceleme Makalesi / Review Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Eylül / September 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 1 Ocak / January 2026

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Şubat / February 2026

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Şubat / February

Atıf / Citation: Turgut, Hüsnü. “Allah'ın Sıfatlarının Temellendirilmesinde Tekâbül
Delili ve Eleştirisi”. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 15 (Şubat 2026): 23-55.

<https://doi.org/10.56720/mevzu.1793407>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz

Bu makale, klasik kelâm geleneğinde ilâhî sıfatların temellendirilmesinde önemli bir rol oynayan tekâbül delili ve bu delile yönelik eleştirileri incelemektedir. Tekâbül delili, bir varlıkta herhangi bir sıfatın yokluğunun zorunlu olarak o sıfatın zıddının varlığını gerektirdiği mantığına dayanmaktadır. Bu anlayışa göre, Allah'ta kemâl ifade eden bir sıfatın bulunmaması durumu, onun zıddı olan bir eksikliğin varlığını zorunlu kılar ki bu durum ulûhiyet makamıyla bağdaşmaz. Araştırmada, tekâbül delilinin özellikle ilk dönem Eş'arî ve geç dönem Mâtürîdî kelâm ekollerindeki kullanımı detaylı olarak ele alınmaktadır. Eş'arî geleneğindeki âlimler Allah'ın sem', basar ve kelâm sıfatlarının ispatında bu delile başvururken; Mâtürîdîler hayat, kudret ve ilim gibi sıfatların temellendirilmesinde başvurmuşlardır. Müteahhir dönemde Râzî (ö. 606/1210), Âmidî (ö. 631/1233), Kemâlüddin el-Endükânî (ö. 777/1375), İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141), Yahya b. Hamza el-Alevî (ö. 749/1348), Nasîrüddin et-Tûsî (ö. 672/1274) ve Allâme el-Hillî (ö. 726/1325) gibi farklı ekollerden düşünürler tarafından bu delile ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Bu eleştiriler temelde iki noktada yoğunlaşmaktadır: İlki, Allah'ın zâtının mutlak farklılığı sebebiyle şahid âlemden gayb âlemine genelleme yapılamayacağı; ikincisi ise bir sıfatın bir varlıkta bulunmamasının zorunlu olarak o varlığın zıt sıfatla niteleneceği anlamına gelmeyeceğidir. Buna karşılık İbn Teymiyye (ö. 728/1328), tekâbül delilini güçlü biçimde savunmuştur. Ona göre, bu delili eleştirenler tekâbül kavramını çok dar bir çerçevede değerlendirmektedir. Araştırma sonucunda tekâbül delilinin tarihsel dönüşümü, delile yönelik eleştirilerin metodolojik temelleri, kelâm ekollerinin delili kullanım biçimleri, İbn Teymiyye'nin savunmacı yaklaşımı ve müteahhir dönemdeki işlevsel sınırlılıkları sistematik olarak ortaya konulmuştur. Çalışmada öncelikle tekâbül kavramının çerçevesi belirlenmiş, Eş'arî ve Mâtürîdî geleneklerindeki kullanımı incelenmiş, müteahhir dönem eleştirileri değerlendirilmiş ve delilin tarihsel dönüşümü karşılaştırmalı bir yaklaşımla ele alınıp değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İlâhî Sıfatlar, Tekâbül Delili, Adem-Meleke Karşıtlığı, Müteahhir Kelâm.

Abstract

This article examines the argument of opposition (*dalil al-taqābul*) and its critiques in classical *kalām* tradition regarding divine attributes. The argument posits that the absence of any attribute necessarily entails its opposite's presence, suggesting that the absence of a perfection attribute in God would necessitate an imperfection, contradicting divine status. The research analyzes the argument's utilization in early Ash'arī and later Māturīdī schools. Ash'arī scholars employed it to establish God's attributes of hearing, seeing, and speech, while Māturīdīs used it for attributes like life, power, and knowledge. In the later period, scholars from various schools, including al-Rāzī (d. 606/1210), al-Āmidī (d. 631/1233), al-Andukānī (d. 777/1375), Ibn al-Malāhimī (d. 536/1141), al-'Alawī (d. 749/1348), al-Ṭūsī (d. 672/1274), and al-Ḥillī (d. 726/1325), directed substantial criticisms towards this argument. Their criticisms centered on two main points: the impossibility of generalizing from the visible world to the unseen realm due to God's absolute uniqueness, and that an attribute's absence doesn't necessarily imply its opposite's presence. Ibn Taymiyya (d. 728/1328) strongly defended the argument, claiming its critics interpreted the concept too narrowly. This methodological debate reflects the sophisticated nature of Islamic theological discourse and its historical development. The study systematically demonstrates the argument's historical transformation, methodological foundations of criticisms, various applications by different schools, Ibn Taymiyya's defensive approach, and its functional limitations in the later period. This was achieved through establishing the conceptual framework of opposition, examining its usage in different traditions, evaluating later period criticisms, and analyzing its historical development comparatively.

Keywords: *Kalām*, Divine Attributes, Attributes Argument of Opposition (*Dalil al-Taqābul*), Possession-privation Opposition ('Adam-Malakah Opposition), *Muta'akhhir Kalām*.

Giriş

Kelâm ilminin en temel meselelerinden biri, Allah'ın zâtı ve sıfatlarının nasıl anlaşılacağı ve temellendirilmesi sorunudur. Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında yürütülen fikrî tartışmalar, insanın ilâhî olanı anlama ve tanımlama

onların zıtlarını olumsuzlayarak ispat etme yöntemi" olarak da isimlendirenler olmuştur.²

İbn Teymiyye'nin ifadelerine dayanarak, tekâbül delilinin başta Küllâbiyye, Eş'ariyye, Sâlimiyye ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) görüşlerini benimseyen çeşitli çevreler tarafından yaygın şekilde benimsendiği öne sürülebilir.³ Ayrıca, zikredilen mezhepler dışında, Mâtürîdiler'in de bu delile başvurdukları görülmektedir.⁴ Bu durum, söz konusu metodun hem kabul gördüğünü hem de yaygın bir şekilde kullanıldığını göstermektedir. Özellikle Ehl-i sünnet mezheplerince benimsenen ve ilâhî sıfatların temellendirilmesinde kullanılan bir delil olduğu söylenebilir.

İlâhî sıfatlar konusuyla ilgili yapılan akademik çalışmalar, genellikle ilâhî sıfatların ilâhî zâtla ilişkisi, sıfatların sistematik tasnifi ve farklı kelâm ekollerinin bu konulardaki yaklaşımları üzerine yoğunlaşmıştır.⁵ Bununla birlikte, ilâhî sıfatların temellendirilmesinde önemli bir istidlâl metodu olan tekâbül delilinin müstakil olarak incelenmemesi, literatürde önemli bir boşluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Mevcut literatür incelendiğinde, tekâbül delili konusunda yapılmış tek çalışmanın Azza Seyid'e ait Sadruddîn Şirâzî'de Tekâbül Kavramı ve İlâhî Sıfatlar Bağlamındaki Bazı Uygulamaları (et-Tekâbül 'inde Sadruddîn eş-Şirâzî ve Ba'du Tatbikâtihi fi's-Sıfâtî'l-İlâhiyye) başlıklı makale olduğu görülmektedir. Ancak bu çalışma, tekâbül kavramının mahiyetini, çeşitlerini ve ilâhî sıfatlar bağlamındaki bazı uygulamalarını yalnızca

² bk. Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'ul Fetâvâ li-Şeyhi'l-islâm Takıyyüddin İbn Teymiyye*, thk. Amur el-Cezzâr-Enver el-Bâz (el-Mansure: Darü'l-vefâ 3. Baskı, 2005), 3/57.

³ bk. Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Sâlim (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991), 40; İbn Teymiyye, *Mecmû'ul Fetâvâ li-Şeyhi'l-islâm Takıyyüddin İbn Teymiyye*, 3/40.

⁴ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Kitâbü't-temhîd li kavâidi'd-tevhîd*, thk. Habîbullah Hasan Ahmed (Kahire: Dârü't-tibâtî'l-muhamedîyye, 1986), 167; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiretü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/246/247.

⁵ Örneğin bk. Furat Akdemir, "İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu" 9/2 (2020), 1581-1609; Furat Akdemir, "Kur'an Kavramları Bağlamında Tenzih", JSHSR: International Journal of Social and Humanities Sciences Research VII/55 (2020), 1786-1799.

Şîrâzî'nin perspektifinden ele almıştır. Dolayısıyla konunun tarihsel gelişimini ve diğer kelâm ekollerinin yaklaşımlarını kapsayan bütüncül bir analiz sunamamıştır.⁶

Literatürdeki boşluğu doldurmayı hedefleyen elinizdeki çalışma, tekâbül delilinin kelâm düşüncesindeki yerini, tarihsel gelişimini ve farklı ekollerin bu delile yönelik yaklaşımlarını sistematik bir şekilde incelemektedir. Bu incelemeyle, ilâhî sıfatların temellendirilmesi konusundaki metodolojik tartışmalara yeni bir boyut kazandırmayı amaçlamaktadır. Böylece, kelâm literatüründe dağınık halde bulunan tekâbül deliline ilişkin görüşler bir araya getirilerek, konunun bütüncül bir değerlendirmesi yapılacaktır. Ayrıca çalışmada, tekâbül kavramının kavramsal çerçevesi detaylı bir şekilde ele alınacaktır. İlâhî sıfatların temellendirilmesinde tekâbül delilinin Eş'arî, Mâtürîdî ve Mu'tezile geleneklerindeki kullanımı karşılaştırmalı bir perspektifle ele alınacaktır. Bu bağlamda, Eş'arî geleneğinden Râzî ve Âmidî, Mâtürîdî ekolünden Kemâlüddin el-Endükânî, Mu'tezile'den İbnü'l-Melâhimî, Zeydiyye mezhebinden Yahya b. Hamza el-Alevî ve İmâmiyye mezhebinden Nasîrüddin et-Tûsî ile Allâme el-Hillî gibi önemli düşünürlerin eleştirel yaklaşımları derinlemesine analiz edilecektir. Bu çok yönlü inceleme, tekâbül delilinin İslâm düşünce geleneğindeki dönüşümünü ve farklı ekollerin metodolojik yaklaşımlarını daha iyi anlamamıza imkân sağlayacaktır. Öte yandan İbn Teymiyye perspektifinden tekâbül delilini savunanların teorik gerekçeleri değerlendirilecektir. Netice itibarıyla bu araştırmanın temel amacı, tekâbül delilinin tarihsel süreç içerisinde geçirdiği dönüşümü ve bu dönüşümün kelâm metodolojisiindeki yansımalarını ortaya koymaktır. Bu bağlamda, mütekaddimûn döneminde güçlü bir istidlâl aracı olarak yaygın kabul gören tekâbül delilinin, müteahhir dönemde nasıl sorgulandığı ve sınırlandırıldığı incelenecektir. Böylece İslâm düşünce tarihinde akıl yürütme yöntemleri ve delil getirme biçimlerinden biri olan tekâbül delilinin gelişimine dair önemli bir boşluk doldurulmaya çalışılacaktır.

⁶ bk. Azza Seyid Azûz Muhammed, "et-Tekâbulü İnde Sadruddîn eş-Şîrâzî ve Badu Tatbikâtihi fi's-sıfâtî'l-ilâhiyye", *Câmiatü'l-Ezher Küliyetü Usûliddin ve'dava Bilmenûfiye* 38/38 (2019).

1. Tekâbülün Kavramsal Çerçevesi ve Yapısal Analizi

Sözlükte tekâbül, "yüz yüze gelmek ve iki şeyi birbiriyle karşılaştırmak" anlamlarına gelir.⁷ Istılâhta ise "aynı açıdan, aynı zamanda ve aynı konuda iki şeyin bir araya gelememesi" şeklinde tanımlanır.⁸ Tekâbül kavramının selb-i câb (olumsuzluk-olumluluk), tezâd (zıtlık), izâfet (görelilik) ve adem-meleke (yoksunluk-sahip olma) olmak üzere dört temel kısımdan ibaret olduğu, bu kategorilerin ötesine geçilemeyeceği ifade edilmektedir.⁹ Tekâbülün yalnızca bu dört kategoriyle sınırlı olduğunu ve bu kapsamın dışına çıkmasının mümkün olmadığını savunanlar görüşlerini şu şekilde temellendirmektedirler: Bir meselede aynı anda bir arada bulunamayan iki unsurdan her biri ya vücûdîdir ya da değildir. Eğer karşıt unsurlardan biri vücûdî ise bu durumda öncelikle mahiyetlerinin birbirine nispet edilip edilmediği değerlendirilir. Şayet bu karşıtlar arasında mahiyet bakımından bir nispet söz konusu ise, bu ilişki "izâfet karşıtlığı" (Tekâbul'ül-müteâyifeyn) olarak adlandırılır. Eğer böyle bir nispet söz konusu değilse, o takdirde "zıtların karşıtlığı" (Tekâbul'ül-zıddeyn) mevcuttur. Diğer yandan, karşıt unsurlardan biri vücûdî, diğeri ademî ise, olumluluk ve olumsuzluk bir cins, tür veya şahıs seviyesinde belirli bir mahiyeti kabule elverişli bir öznenin varlığının şart koşulmasına bağlı olarak ele alınırsa buna "adem ve meleke karşıtlığı" (Tekâbul'ül-adem ve'l-meleke) denir. Olumluluk ve olumsuzluk arasında zikredilen bu tür şartlardan hiçbirinin bulunmadığı ve durumun mutlak olarak ele alındığı durum-

⁷ Ebû Nasır İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Muhammed Tamir (Kahire: Daru'l-hadîs, 2009), 914.

⁸ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, *Kitâbü'l-mâkûlât (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî)*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1980), 118; İbn Sina, *Metafizik (Kitabü's-şifa, el-İlahiyat)*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 318; Râzî, *el-Mebâhis*, 1/189; Seyfüddin el-Âmidî, *el-Mubîn fî Şerhi Meânî Elfâzî'l-Hükemâi ve'l-Mütekellimîn*, thk. Hasan Mahmud Şafii (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993), 115; Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Tarifât* (Beyrut: Daru'l-marife, 2007), 181.

⁹ Örneğin bk. es-Sâvî, *el-Besâirü'n-nasriyye fî İlmi'l-mantık*, 134-136; Râzî, *el-Mebâhis*, 1/189-191; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/271-273; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm fî-ilmi'l-keîlâm*, 51-52; Said Ahmed el-Bâlenbûrî, *Mebâdii'l-felsefe* (Karaçi-Pakistan: Mektebetü'l-büşrâ, 2011), 25.

larda ise “olumluluk ve olumsuzluk karşıtlığı” (Tekâbul'ül-selb ve'l-icâb) denir.¹⁰

Tekâbülün bahsedilen kısımlarının daha iyi anlaşılabilmesi için şu açıklama yapılabilir: Selb-icâb/olumluluk ve olumsuzluk karşıtlığında; “insan-insan olmayan”, “siyah-siyah olmayan” veya “aydınlık-aydınlık olmayan” gibi örnekler verilebilir. Bu tür karşıtlıklarda, iki unsurdan birinin varlığı, diğerinin yokluğunu zorunlu kılar; diğer bir ifadeyle, birinin bulunması halinde tam anlamıyla diğerinin bulunmamasıdır. Bu tarz karşıtlıklar, aklın apaçık ilkesi gereği ne aynı anda bir araya gelebilir ne de birlikte ortadan kalkabilirler. Ayrıca, bunlar arasında herhangi bir ara durum da mümkün değildir.¹¹

Meleke ve yokluğunun tekâbülünde görme ve körlük, evlilik ve bekarlık gibi örnekler verilebilir. Görme bir meleke, bir yetkinlik/sahiplik durumuyken, körlük onun yokluğudur. Aynı şekilde evlilik bir sahiplik hali iken, bekârlık da onun yokluğudur. Meleke ve yokluğu, bir arada bulunmayan hallerdir. Burada önemli bir fark ortaya çıkar: Körlük yalnızca görmenin mümkün olduğu bir yerde ortaya çıkabilir çünkü körlük mutlak anlamda görmenin yokluğu değildir. Dolayısıyla körlük, görme yeteneğine sahip olması beklenen bir varlıkta görmenin bulunmamasıdır. Aynı şekilde, bekarlık da sadece evliliğin mümkün olabileceği durumlarda söz konusu olur; evlenememenin mutlak yokluğu değildir. Bu sebeple, bu iki durum zıt değildir. Oysa adem ve meleke hallerinde iki durum bir arada olamaz; ama ikisinin de bulunmadığı bir durum mümkündür. Örneğin, taş için ne kör ne de gören ne bekar ne de evli denilemez; çünkü taşın ne görme yeteneği ne de evlenme imkânı vardır.¹² Zıtların karşıtlığına ise sıcaklık-soğukluk, siyahlık-beyazlık, erdem-erdemsizlik, hafiflik-ağırlık gibi durumlar örnek verilebilir. Burada iki karşıt

¹⁰ Râzî, *el-Mebâhis*, 193; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 4/86-88; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/324-325; Abdulkadir es-Senendecî - Muhammed Vesim es-Senendecî, *Takrîbü'l-merâm fî şerhi tehzîbi'l-kelâm*, thk. Mahmud Emin es-Seyid (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2017), 1/146-150; Muhammed b. el-Hasan b. Mutahhar el-Hillî, *Mirâcü'l-Yakîn fî Şerhi Nehci'l-Müstersîdîn fî Usûli'd-dîn*, thk. Tahir es-Selâmî (Dâru'l-kefil, 1436), 136-140; Sadruddin Muhammed eş-Şirâzî, *el-Hikmetü'l-müteâliye fî'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa (es-Sifri'l-evvel)* (Beyrut: Dâru ihyâü't-türâsi'l-arâbi, 1990), 2/103; Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid Tehânevî, *Keşşâfü İştilâhâti'l-fünûn ve'l-'Ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirun, 1996), 2/1622.

¹¹ bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 4/87-92; Muzaffer, *el-Mantık*, 51-52.

¹² Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/272-273; Muzaffer, *el-Mantık*, 52.

unsur, aynı konuda birbirini takip eden varlık durumlarıdır. Bir arada bulunmaları düşünülemez ve birinin kavranması diğersinin kavranmasına bağlı değildir.¹³ İzâfî karşıtıllıklarda ise baba-oğul, üst-alt, önce-sonra, illet-malûl, yaratan-yaratılan gibi örnekler verilebilir. Bu tür ilişkilerde, söz konusu kavramlardan birini düşündüğünüzde diğeri de zorunlu olarak beraber düşünülür. Örneğin, birinin “baba” veya “sebepe” olduğunu düşündüğünüzde, beraberinde bir “oğul”un ya da “sonuç”un da olduğunu kabul etmek gerekir.¹⁴

Bu kavramsal analiz, tekâbüle delilinin mahiyetini ve kısımlarını anlamının yanı sıra ilâhî sıfatların ispatında bu argümanı kullananların tekâbülin hangi kısmını esas aldıklarını ortaya koymak açısından da önemlidir. Aynı şekilde, bu argümana yöneltilen eleştirilerin hangi temellere dayandığını belirlemek de bu sürecin ayrılmaz bir parçasıdır. Bundan dolayı tekâbüle delili-nin ilâhî sıfatlarla ilişkisi önem kazanmaktadır.

2. Tekâbüle Delili ve İlâhî Sıfatlar İlişkisinin Kelâm Düşüncesindeki Seyri

Tekâbüle dayalı istidlâl metodu başta Eş‘arîler olmak üzere Mâtürîdiyye mensupları tarafından da kullanılmakla birlikte, delili en sistematik ve yoğun biçimde uygulayanların Eş‘arîler olduğu açıkça gözlemlenmektedir.¹⁵ Nitekim Fahreddîn er-Râzî, bu delile değinirken özellikle “cumhûru’l-ashâb” (Eş‘arîlerin çoğunluğu) ifadesini kullanarak delilin mezhep içindeki yaygınlığına işaret etmektedir.¹⁶ Yine Eş‘arî ekolü dışındaki bazı müellifler bu delile

¹³ Râzî, *el-Mebâhis*, 1/190; Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr fî usûli’-d-dîn*, 1/273; Muzaffer, *el-Mantık*, 52-53; Ebû Reşîd en-Nisâbüri - Ebû Saîd es-Sağânî, *Mutezîlî Kavramlar Sözlüğü: Hudûdu’l-Elfâz*, thk. Özkan Şimşek - Yusuf Arıkaner (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2023), 93; Kutbeddin Ebu Ca’fer el-Nisâbüri el-Mukrî, *el-Hudûd*, thk. Mahmud Yezdî (Kum: Müessesetü’l-İmâmî’s-Sâdık, 1414), 28.

¹⁴ Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr fî usûli’-d-dîn*, 1/272-273; el-Mufaddal b. Ömer Esirüddin el-Ebherî, *el-Hidâye*, thk. Abdulmecid et-Türkmânî (Beyrut: Dâru’r-rayâhîn, 2019), 194; Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, 4/95-97; Muzaffer, *el-Mantık*, 53.

¹⁵ İmâd Hafâcî, *Menâhicü’t-tefkîr fî ‘l-‘akide beyne’n-nasıyyîn ve’l-‘aklaniyyîn* (Mektebü İhyâi’t-turâsî’l-islâmî, 2024), 1/174-175.

¹⁶ bk. Fahreddîn er-Râzî, *el-Erba’în fî usûli’-d-dîn*, thk. Mahmud Abdulaziz Mahmud (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), 168.

değinken “tarikatü'l-Eş'ariyye” (Eş'arîlerin yolu) şeklinde adlandırmakta ve böylece delilin Eş'arî bakış açısıyla özdeşleştiğini vurgulamaktadır.¹⁷

İmam Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) kimi zaman sıfatlar arasında ayırım gözetmeksizin, kimi zaman da yalnızca belli başlı sıfatların temellendirilmesinde bu metoda başvurduğu görülmektedir.¹⁸ Nitekim o, Allah'ın irade sıfatını ispatlarken, “Eğer Allah Teâlâ'da irade sıfatı bulunmasaydı, O'nda zorunlu olarak iradenin zıddı olan istememe gibi bir eksiklik bulunurdu” şeklindeki açıklamasıyla bu delile açıkça başvurmaktadır.¹⁹ Eş'arîlere bakıldığında, tekâbül delilinin İmâm Eş'arî'den sonraki dönemde de Eş'arî âlimleri tarafından yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir. Özellikle belirtmek gerekir ki, Eş'arîler bu delili ağırlıklı olarak Allah'ın sem', basar ve kelâm sıfatlarının ispatında kullanmış; diğer sıfatların temellendirilmesinde ise bu delilin yanı sıra farklı delil ve yaklaşımlara da başvurmuşlardır.²⁰

Bâkılânî (ö. 403/1013), Allah'a sem' ve basar sıfatlarının isnadında, bu sıfatlarla nitelendirilmemenin zorunlu olarak onların karşıtı olan sağırılık ve körlük gibi eksikliklerle O'nu vasıflandırmak anlamına geleceğini, ancak Allah'ın her türlü eksiklikten münezzeh olduğunu belirtir ve bu görüşünü

¹⁷ bk. Yahya b. Hamza el-Alevî, *Kitâbü's-Şâmil li-hakâiki'l-edilleti'l-akliyye ve usûli'l-mesâili'd-diniyye*, thk. Muhammed Darğâm (Kuveyt: Daru'd-diyâ, 2024), 2/179; Ebü'l-kasım Selman b. Nasır el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-kelam*, thk. Mustafa Hüseyin Abdulhadi (Kahire: Darü's-selam, 2010), 188 (Dirase kısmı).

¹⁸ bk. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Risâle İlä Ehli's-Seğr*, thk. Abdullah Şakir Muhammed el-Cüneydi (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2002), 215; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Luma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Hamûda Ğarabe (Matbaatu Mısır, 1955), 24-31.

¹⁹ Eş'arî, *el-Luma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, 38.

²⁰ bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkılânî, *el-İnsâf fîmâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-hânicî, 2001), 37; Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, thk. R.J. McCarthy (Beyrut: el-Metebetü's-şekiyye, 1957), 26-27; İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Luma' ü'l-edille fi Kavâ'idî Akâidî Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud (Beyrut: Alemü'l-kutub, 1987), 97; İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâ'idî'l-edilleti fi Usûli'l-i'tikâd*, thk. Zekerîyya Omeyrat (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016), 34; Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. Mustafa Abdulcevâd İmrân (Mısır: Daru'l-basâir, 2008), 344-351; Cemalüddin İbrahim b. Ali eş-Ebü İshak eş-Şirâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, thk. Muhammed es-Seyid el-Celeymend (Kahire: Cumhuriyetu Mısır el-Arabiye Vezerâtü'l-evkâf, 1999), 118,130.

tekâbül deliline dayandırır. Aynı şekilde, kelâm sıfatında da bu metodu takip ederek, Allah'ın mütekellim olarak nitelenmemesi durumunda bunun zıddı olan suskunluk, dilsizlik veya acziyet ile nitelendirilmiş olacağını ifade ederek tekâbül delilinden hareket etmektedir.²¹ Bu delil, Bâkılânî'den sonra öğrencisi Ebû Cafer es-Simnânî (ö. 444/1052) tarafından da tercih edilmiştir. Ona göre, Allah'ın hayy olduğu, fiillerinin delaletiyle sabit olmuştur. Canlı olan bir varlık ise mütekellim, semî' ve basîr olmaya elverişlidir. Eğer bu sıfatlarla vasıflandırılmaktan uzak olursa -ki bu sıfatlarla nitelenmesi mümkündür- aksi takdirde zorunlu olarak suskunluk, dilsizlik, körlük ve sağırlık gibi bu sıfatların zıddı olan niteliklerle nitelenmiş olur. Oysa bütün bu eksiklikler, onları taşıyanın sonradan meydana geldiğine (hâdis) delalet eder; çünkü bunlar eksiktir ve eksik olan da ilâh olamaz.²² Benzer bir yaklaşıma Cüveynî'de (ö. 478/1085) de rastlanmaktadır. O, Allah'ın sem', basar ve kelâm sıfatlarıyla nitelendirilmesi gerektiğini vurgularken, tekâbül delilinden yararlanmıştır. Bu çerçevede Cüveynî, âlemin yaratıcısının diri olduğunun (hayy) gerçeğine dikkat çeker. Ona göre, diri bir varlık ya işitme, görme ve konuşma gibi olumlu (kemâl) sıfatlarla ya da bunların zıddı olan (noksanlık) eksik sıfatlarla nitelenebilir. Ancak Cüveynî, noksanlık ifade eden sıfatların Allah hakkında düşünülmesinin mümkün olmadığını özellikle vurgular. Bu düşüncesini şu şekilde dile getirir:

*"Âlemin yaratıcısının diri olduğu sabit olduktan sonra, O'nun işiten, gören ve konuşan olması gerekir. Çünkü diri bir varlık, ya işitme, görme ve konuşma gibi kemâl sıfatlarına ya da bunların karşıtı olan noksan sıfatlara sahip olur. Oysa Rab, her türlü eksiklikten münezzehtir."*²³

Bu aktarımlardan anlaşıldığı üzere İmâm Eş'arî'den Cüveynî'ye kadar olan dönemde, Eş'arî geleneğinde tekâbül delilinden taviz verilmemiş ve bu delil ilâhî sıfatların temellendirilmesinde yaygın bir istidlâl metodu olarak

²¹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 37; Bâkılânî, *Temhîd*, 26-27.

²² Ebu Cafer Muhammed b. Ahmed b. Muhammed es-Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-imân ve'l-keşfu 'an temvîhâti ehli't-tuğyân*, thk. Abdulaziz b. Reşid el-Eyub (Kuvveyt: Daru'd-diyâ, 2014), 86.

²³ Cüveynî, *Luma'ü'l-edile fi Kavâ'id Akâidi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, 97; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 34; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil fi usûli'd-dîn fi İhtisâri's-şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Cemal Abdunnasır Abdulmun'im (Kahire: Dâru's-selâm, 2010), 44,73.

kullanılmıştır. Esasında Cüveynî sonrasında Râzî'ye kadarki süreçte de Eş'arî âlimleri, ilâhî sıfatların ispatında tekâbül delilini yaygın biçimde kullanmaya devam etmişlerdir. Bu âlimler, Allah'ın kemâl sıfatlarına sahip olduğunu kanıtlamak için O'nda bu sıfatların zıtları olan eksikliklerin bulunamayacağını tekâbül delilinden hareketle ortaya koymuşlardır.²⁴

Mâtürîdî kelâm geleneğinde ise bu delilin kullanımı, her ne kadar Eş'arî gelenekteki kadar yaygın olmasa da bazı metinlerde bu delile başvurulduğu açıkça görülmektedir. Bu delilin Mâtürîdî düşünce geleneğinde benimsendiğini gösteren başlıca kaynaklardan biri, ekolün önde gelen temsilcilerinden Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) eserleridir. Nesefî, ilâhî sıfatlardan hayat, kudret, sem', basar ve ilim gibi temel sıfatların ispatında bu delilden yararlanmış. Onun hem *Tebşiratü'l-edille* hem de *et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd* adlı eserlerinde söz konusu delili şu çerçevede formüle ettiği görülmektedir:

“Âlemin yaratıcısının kadîm olduğu tespit edildiğinde ve kadîm olmanın zarurî şartının her türlü noksanlıktan münezzeh olmak olduğunun kabulünde, O'nun hayat sahibi, kudret sahibi, işiten, gören ve bilen olduğu da zorunlu olarak sabit olur. Şayet Yüce Allah bu kemâl sıfatlarına sahip olmasaydı, O'nu ölüm, acziyet, cehalet, körlük ve sağırlık gibi noksanlıklarla nitelendirmek kaçınılmaz olurdu. Halbuki bu zıt sıfatlar, kemâl vasıflarının mukabili olup eksiklik ihtiva eden niteliklerdir. Bu sebeple, söz konusu müspet sıfatlar Allah Teâlâ hakkında sabit olmazsa, bunların

²⁴ Örneğin bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, 346; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetül-ekdâm fî İlmi'l-keâm*, thk. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 2009), 330-332; Ensârî, *el-Ğunye fî'l-keâm*, 1/482, 2/633; Ebü'l-kasım Selman b. Nasır el-Ensârî, *Şerhu'l-irşâd*, thk. Halid b. Hammad el-Advânî (Kuveyt: Daru'd-diyâ, 2022), 2/506; Takiyüddin el-Muzaffer b. Abdullah Mukterah, *Şerhu'l-irşâd fî usuli'l-itikâd*, thk. Nezihe Mearic (Beyrut: Daru İbn Hazm / Rabitatü'l-Muhammediyye, 2014), 1/296; Şerefuddin Abdullah b. Muhammed et-Tilimsânî, *Şerhu Lumai'l-edille fî kavâidi akâidi ehli's-sünne* (Kuveyt: Daru'd-diyâ, 2018), 100.

zıddı olan ve noksanlık bildiren vasıfların O'na isnat edilmesi gerekir ki, bu durum ulûhiyet makamı için muhâldir."²⁵

Nesefî, başka bir bağlamda ise meseleyi şöyle temellendirmektedir: "Şayet Allah Teâlâ, bizim izah ettiğimiz kemâl sıfatlarla muttasıf olmasaydı, O'nun ölüm, cehalet, acizyet, körlük ve sağırlık gibi bu sıfatların zıddı olan niteliklerle vasıflandırılması gerekecekti. Oysa bu mukabil sıfatlar, noksanlık ifade etmekte ve hudûs alametleri taşımaktadır."²⁶

Mâtürîdî kelâm geleneğinin önemli temsilcilerinden biri olan Ahmed el-Gaznevî (ö. 593/1197) ise tekâbü'l delilinden hareketle Allah'ın ilim ve kelâm sıfatlarını temellendirmiştir. Gaznevî'ye göre, eğer Allah'ın mütekellim olduğu kabul edilmezse, O'nu bunun zıddı olan dilsizlikle nitelendirmek gerekecektir. Bu çerçevede o şöyle demektedir: "Eğer Allah mütekellim olmasaydı, O'nu bunun zıddı olan dilsizlikle nitelemek zorunda kalırdık. Yine, Allah eğer âlim olmasaydı, O'nu cehaletle nitelemek gerekirdi ki, bu da bir eksikliktir."²⁷

Sonuç olarak, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâm ekollerinde tekâbü'l delili, ilâhî sıfatların ispatında başvurulmuş önemli bir metodolojik araç olmuştur. Her iki gelenekte de bu delile yer verilmekle birlikte, özellikle Eş'arî âlimlerinin tekâbü'l delilini daha yaygın ve sistematik bir biçimde kullandıkları; hatta belli bir dönemde bu delil, mezhebin ayırt edici özelliklerinden biri haline getirdikleri görülmektedir. Nitekim İmam Eş'arî'den itibaren Bâkîllânî, Cüveynî ve devamındaki temsilciler, Allah'ın kemâl sıfatlarının zorunluluğunu, bu sıfatların zıttı olan eksikliklerin O'ndan nefyedilmesi ilkesiyle temellendirerek açıklamışlardır. Mâtürîdî ekolünde ise Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Gaznevî gibi

²⁵ Nesefî, *Tabsiretü'l-edille*, 1/246,255; Nesefî, *Kitâbü't-temhîd li kavâidi'd-tevhîd*, 167: ولأنه لو لم يكن موصوفاً بما بيّنّا لكان موصوفاً بأضدادها من الموت والجهل والعجز والعمى، والصمم، وهذه الأضداد نقائص/Çünkü eğer açıkladığımız sıfatlarla nitelendirilmemiş olsaydı, bunların zıtları olan ölüm, cehalet, acizlik, körlük ve sağırlık ile nitelendirilmiş olurdu ve bu zıtlar eksikliktir/kusurdur .

²⁶ Nesefî, *Tabsiretü'l-edille*, 1/246.

²⁷ Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd el-Gaznevî, *Kitâbü Usûli'd-dîn*, thk. Ömer Vefîk ed-Dâuk (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1998), 95,100-101: لأنه لو لم يكن متكلمًا لكان موصوفاً بضده وهو الخرس-لأنه لو لم يكن عالمًا لكان موصوفاً بضده وهو الجهل وذلك نقص (mütekellim) olmasaydı, bunun zıddı olan dilsizlik ile nitelendirilmiş olurdu. Eğer bilen (âlim) olmasaydı, bunun zıddı olan cehalet ile nitelendirilmiş olurdu ve bu bir eksikliktir/kusurdur.

kelâmcılar, hayat, kudret, ilim ve kelâm gibi temel sıfatların ispatında tekâbül delilini kullanmışlardır. Bununla birlikte, tekâbül delilinin tarihsel süreçte ilâhî sıfatların ispatında merkezî bir rol oynadığı, ancak sonraki dönemlerde çeşitli eleştirilere maruz kalarak eski etkinliğini büyük ölçüde yitirdiği anlaşılmaktadır. Buraya kadar sunulan örnekler de göstermektedir ki, bu istidlâl metodunu kullananlar çoğu zaman yetkinlik ve noksanlık argümanını temel gerekçe olarak ileri sürmekle birlikte, temelde argümanlarını büyük oranda yalnızca tekâbül ilkesine dayandırmışlardır.

3. Tekâbül Delilinin Eleştirisi

Müteahhir dönem kelâmında, başta Eş‘arî çizgisinden Râzî ve Âmidî ile Mâtürîdîlerden Kemâlüddin el-Endükânî, Mu‘tezile ekolünden İbnü'l-Melâhimî, İmâmiyye'den Nasîrüddin et-Tûsî ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Zeydiyye mezhebinden ise Yahya b. Hamza el-'Alevî gibi birçok düşünür, tekâbül deliline çeşitli eleştiriler yöneltmiştir. Râzî ve sonraki dönem kelâmcılarının felsefî kavramları daha yoğun kullanması ve felsefî etkinin artmasıyla birlikte, tekâbül deliline yönelik eleştiriler daha da derinleşmiştir. Böylece, tarihsel süreçte bu delile başvurma giderek daha fazla sorgulanmış; ilâhî sıfatların ispatındaki merkezî konumunu büyük ölçüde kaybetmiş ve zamanla daha sınırlı düzeyde başvurulmuş bir araç haline gelmiştir.

Râzî, mütekaddimûn kelâmında kullanılan pek çok istidlâl yöntemini eleştirdiği gibi,²⁸ tekâbül delilini de bu eleştirilerin dışında tutmamıştır. O, bu delile yönelik temel eleştirilerini sıralamadan önce, Eş‘arîlerin tekâbül delilinden nasıl yararlandıklarına ve onu hangi temellere dayandırdıklarına ayrıntılı şekilde yer vermektedir.²⁹ Bu bağlamda, Eş‘arîlerin çoğunluğunun şu şekilde delile başvurduğunu aktarır:

²⁸ Râzî'nin mütekaddimûn dönemine dair yöntem eleştirileri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Hüsnü Turgut, *Fahreddin er-Razî'de Bilgi ve Yöntem* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2024).

²⁹ Râzî, Allah'ın sem', basar ve kelâm sıfatlarını çoğu eserinde kemâl ve noksanlık deliline dayanarak temellendirirken, bazı eserlerinde ise bu delili terk ederek naslara dayalı delili tercih etmiştir. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Erkan Baysal, *Râzî ile Birlikte Râzî'ye Muhalefet: Sirâceddîn Urmevî'nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Fahreddîn Râzî Eleştirisi*, ed. Özkan Şimşek (Ankara: İlahiyât, 2023), 498-501.

"Allah Teâlâ hayat sahibidir ve her hayat sahibi, işitme ve görme sıfatlarıyla nitelendirilebilir. Bir varlığın bir sıfatla nitelendirilmesi mümkünse, o varlık ya o sıfatla ya da o sıfatın zıddıyla nitelendirilmek zorundadır. İşitme ve görmenin zıddı ise sağırılık ve körlüktür. Buna göre, Allah Teâlâ'nın ya işitme ve görme ya da sağırılık ve körlük ile nitelendirilmesi gerekir."³⁰

Râzî, Eş'arîlerin bu temellendirmelerinin, ispatı oldukça güç olan bazı öncüllere dayandığını belirtir. Ona göre, bu delilde yer alan "her hayat sahibi, işitme ve görme ile nitelenebilir" şeklindeki öncüle şu şekilde itiraz edilebilir:

"Gözlemlediğimiz her canlının, cehalet, zan, şehvet, nefret, acı ve lezzet gibi sıfatlarla da nitelenebilmesi mümkün değil midir? Oysa Allah Teâlâ hayy'dır; ancak bu sıfatların hiçbirisiyle nitelenmez. Dolayısıyla, O'nun hayat sahibi olması, diğer canlılarda mümkün olan her sıfatın O'nda da mümkün olmasını zorunlu kılmaz."³¹

Râzî, "bir sıfatla nitelendirilebilen her şeyin ya o sıfatla ya da onun zıddıyla nitelendirilmesi gerekir" şeklindeki ikinci öncülün de eleştiriye açık olduğunu belirtir. Eğer burada zıtlıkla yalnızca bir sıfatın yokluğu kastediliyorsa, bu "bir varlık ya o sıfatla nitelendirilir ya da nitelendirilmez" anlamına gelir ve bu ifade doğrudur. Ancak, bu öncülden bir varlığın mutlaka söz konusu sıfatla nitelendirilmesi gerektiği sonucu çıkmaz. Eğer zıtlık, siyah ve beyaz gibi mefhumu vücûdî, iki anlam arasındaki karşıtlık ise işitme ve görmenin zıtlarının bu şekilde olup olmadığı ayrıca ispatlanmalıdır. Ayrıca burada, "adem-meleke" şeklinde bir tekâbül de söz konusu olabilir. Bu nedenle körlük ve sağırılık, görme ve işitmenin yalnızca yokluğu olarak değerlendirir-

³⁰ Râzî, *el-Erba'în fî uşûlî'd-dîn*, 168; Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-mute'ahhirîn mine'l-ulemâ' ve'l-hukemâ' ve'l-mutekellimîn*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd (Mısır: Mektebetü'l-Kulliyetü'l-Ezheriyye, ts.), 171; Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî Dirâyeti'l-usûl* (Beyrut: Darü'z-zehâir, 2015), 2/413-414; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, thk. Abdullah Muhammed İsmail-Muhammed Derğâm (Beyrut: Daru'd-diyâ, 2024), 3/334; Salih Zerkân, *Fahrüddin er-Râzî ve Arâuhu'l-kelebiyye ve'l-felsefiyye* (Daru'l-fikir, ts.), 318-319.

³¹ Râzî, *el-Erba'în fî uşûlî'd-dîn*, 168-169; Râzî, *Muhassal*, 171; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2/415; Krş. Sirâcüddin el-Urmevî, *Lübâbü'l-Erba'în*, thk. Muhammed Yusûf İdrîs-Behâü'l-halâye (Kahire: el-Asleyn li'd-Dirâse ve'n-Neşr, 2016), 172-174.

lebilir.³² Böyle bir karşıtlıkta bir nitelik vücûdî iken diğeri ademî olmak zordur. Ayrıca, bu karşıtlıkta iki durumun aynı anda bulunması imkansızken, ikisinin de yokluğu mümkün olabilir. Dolayısıyla Râzî'nin bu öncüle yönelik itirazı; körlüğün, "görme özelliği olması gerekenden görmenin yokluğu", sağırlığın ise "işitme özelliği olması gerekenden işitmenin yokluğu" anlamına geldiğini ve her ikisinin yokluğunun bir imkânsızlık oluşturmadığını vurgulamaktır. Nitekim o, filozofların bu konuda; görme ile körlük, işitme ile sağırılık arasındaki karşıtlığın, iki zıt nitelik arasındaki bir karşıtlıktan ziyade, adem ve meleke karşıtlığının bir örneği olduğunu ifade ettiklerini belirtmektedir.³³

Diğer taraftan Râzî, körlük ve sağırlığın adem-meleke tekâbülü değil de zıtlık tekâbülü olarak kabul edilmesi durumunda bile bu öncülün itirazlardan kurtulamayacağını özellikle vurgular. O, "İki zıddı kabul edebilen her zâtın mutlaka bu zıtların birisiyle nitelendirilmesi gerektiği nereden çıkarılmaktadır? Neden böyle bir zâtın her iki nitelikten de yoksun olması mümkün olmasın?" şeklinde itirazlarda bulunur. Bu düşüncesini çeşitli örneklerle temellendirir. Bu bağlamda, bütün cisimlerin özünde ve nitelikleri kabul etme bakımından eşit olduğunu belirtir; ancak cisimsel özelliklere sahip olan hava, farklı tat ve renklere sahip olma potansiyeline sahip olsa da bunların hiçbirisiyle nitelenmiş değildir. Benzer şekilde, bir insan fasıkların fiillerini bilse de onları ne ister ne de onlardan hoşlanır.³⁴

Denilebilir ki Râzî, Allah Teâlâ'nın bazı sıfatlarının temellendirilmesinde başvuru olan tekâbül delilinin, dayandığı öncüllerin tartışmaya açık ve ispatı güç varsayımlar içerdiğini de ortaya koymaktadır. O, bir niteliğin yokluğunun zorunlu olarak zıddının varlığını gerektirmediğini ve özellikle adem-meleke tekâbülü bağlamında iki karşıt özelliğin birden yok olmasının da mümkün olabileceğini vurgular. Ayrıca, hayat sahibi olmak ile işitme ve görme gibi

³² Râzî, *el-Erba'în fî uşûlî'd-dîn*, 169.

³³ Râzî, *el-Erba'în fî uşûlî'd-dîn*, 169; Râzî'nin ortaya koyduğu bu eleştirilerin benzerlerinin, sonraki dönemde Kâtibî ve Cürcânî tarafından da dile getirildiği görülmektedir, bk. Ebû'l-Hasan Necmüddîn Ali b. Ömer el-Kâtibî, *el-Mufasssal fî Şerhi'l-Muhassal*, thk. Abdülcebbar Ebû Suneyne-Muhammed Kerem Ebû Gavş (Beyrut: Darü'l-asleyn, 2018), 2/374-375; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/100.

³⁴ Râzî, *el-Erba'în fî uşûlî'd-dîn*, 169-170; Râzî, *Metâlib*, 3/338.

sıfatlar arasında zorunlu bir ilişkinin bulunmadığını, bu nedenle ilâhî sıfatların yalnızca bu tür mantikî karşıtlıklar üzerinden kesin olarak belirlenemeyeceğini belirtir. Bu değerlendirmeleriyle Râzî, tekâbül deliline dayalı yaklaşımların ilâhî sıfatlar meselesinde tutarlı ve güvenilir bir temel oluşturmadığını açıkça göstermektedir. Tekâbül delilinin Eş‘arî düşüncesindeki dönüşümü, özellikle Cüveynî’nin *el-Burhan* adlı eserinin başında ortaya koyduğu kıyâsü’l-gâib ‘ala’ş-şâhid eleştirisiyle başlamış,³⁵ ancak asıl kırılma Râzî ile gerçekleşmiştir. Râzî ile birlikte Eş‘arî düşüncesinde bu delile yönelik bakış açısı değişmiş, tekâbül delili önemini yitirmeye başlamış ve çeşitli eleştirilerin hedefi haline gelmiştir. Râzî ve ardından gelen Eş‘arî düşünürler, tekâbül delilinin mantıksal ve teolojik açıdan yetersiz olduğunu savunarak, ilâhî sıfatların ispatında farklı argümanlara başvurulması gerektiğini vurgulamışlardır.³⁶ Bu çerçevede ileri sürülen argümanların mantığı ile Cüveynî’nin kıyâsü’l-gâib ‘ale’ş-şâhid eleştirisindeki mantığı oldukça benzerdir.³⁷

Seyfüddîn el-Âmidî, tekâbül delili konusunda Râzî’nin ortaya koyduğu eleştirilere benzer görüşler ileri sürmüştür. Âmidî, Râzî’de de görülen eleştirel yaklaşımın devamı olarak, ilâhî sıfatların ispatında iki temel yöntemin kullanıldığını belirtir: “ihkâm-itkân” ve “tekâbül.” Ancak o, her iki yöntemin de esasen sağlam temellere dayanmadığını ve zayıf olduklarını vurgular. Özellikle “tekâbül” delilini esas alanların, genellikle şu şekilde bir temellendirme yaptıklarını söyler:

“Eğer bir varlığın kâdir, murîd ve âlim olduğu sabit olursa, bu durumda hayat sahibi olması da gerekir; zira hayat, bu sıfatların şartıdır. Nitekim şâhid âlemde de bu kural geçerlidir. Ayrıca, bir şeyin varlığı veya yokluğu için bir şart söz konusuysa, bu hem şâhid âlemde hem de gayb âleminde geçerliliğini korur. Yine, bir varlığın hayat sahibi olması, onun

³⁵ bk. İmâmü’l-Hameyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fıkıh* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 25-26; Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007).

³⁶ bk. Râzî, *el-Erba’în fî usûli’l-dîn*, 168; Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, 2/412-445; Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm fî-ilmi’l-keâm*, 51-52,89; Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr fî usûli’l-dîn*, 1/271-274; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 8/99-103.

³⁷ Cüveynî’nin Kıyâsü’l-gâib ‘ale’ş-şâhid deliline yönelik eleştirileri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fıkıh*, 25-26.

aynı zamanda işiten, gören ve konuşan olmasını da gerektirir; çünkü bu sıfatlardan mahrum olan şeyler, zorunlu olarak bunların zıttı olan körlük, sağırlık ve dilsizlik gibi niteliklerle tanımlanır.”³⁸

Âmidî, şâhid âlemde gözlemlenen bir duruma dayanarak aynı hükmün gayb âlemi için de geçerli olduğunu varsaymanın zayıf ve geçersiz bir yöntem olduğunu ileri sürer. Ona göre, eğer burada kastedilen tekâbül, selb ve icâb üzerinden bir karşıtlıksa (yani bir varlık "ya işiten, gören ve konuşan olur ya da bunların hiçbirisi değildir" gibi bir anlayış), bu zaten muarızın iddiasıdır ve delilsiz nefyedilemez. İzâfî karşıtlık söz konusu ise, bu karşıtlık görme ile körlük, işitme ile sağırlık gibi durumlarda tam anlamıyla geçerli değildir; çünkü izâfî karşıtlıklardan birinin yokluğu, diğerinin zorunlu varlığını gerektirmez, hatta ikisinin de bulunmaması mümkündür. Zıtlar arasındaki tekâbül ise ancak vâcibu'l-vücûd'un zıtların birlikte bulunmasını kabul edebileceği varsayımıyla mümkündür ki, bu da kabul edilemez bir yaklaşımdır. Böyle bir durumda bile zıt kategorilerden birinin yokluğu diğerinin zorunlu varlığını gerektirmez; zira her iki zıt da ademî hâlde bulunabilir veya aralarında vasıtalı bir merteye olabilir (bu sebeple "Allah Teâlâ ne siyahtır ne de beyazdır" ifadesi anlamlıdır). Adem ve meleke arasındaki tekâbülde ise melekenin yokluğu doğrudan ademin varlığını veya tersini zorunlu kılmaz; bu ancak taşıyıcı bir mahal varsa mümkündür (örneğin taş ne kördür ne de gören" denilmesi gibi). Dolayısıyla, Allah Teâlâ için görme veya körlük gibi karşıt sıfatların kabul edilebilir olduğunu ileri sürmek, musâdere 'ale'l-matlûbtur, yani baştan tartışmanın neticesini varsaymaktır.³⁹

Âmidî, ilâhî sıfatların ispatı konusunda görünür âlemde gözlemlenen durumlardan hareketle gayb âlemine aynı hükümleri aktarmaya yönelik yaklaşımları da eleştirmiştir. Özellikle, tekâbül deliline dayalı gerekçelendirmenin yöntemsel açıdan bu kıyasa dayandığı için oldukça zayıf olduğunu vurgulamıştır. Âmidî'ye göre, bir varlıkta işitme, görme ve konuşma gibi sıfatların yokluğunun, zorunlu olarak ona körlük, sağırlık veya dilsizlik gibi zıt sıfatları nispet etmeyi gerektirdiğini öne süren anlayış kabul edilemez.⁴⁰ Çünkü

³⁸ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm fi-ilmi'l-keâm*, 46.

³⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, 1/272-273; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm fi-ilmi'l-keâm*, 51-52; Hasan eş-Şâfiî, *el-Âmidî ve Ârâuhü'l-Kelâmiyye* (Kahire: Dârü's-Selâm, 2013), 230-231.

⁴⁰ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm fi-ilmi'l-keâm*, 46.

tekâbülün farklı biçimleri üzerinden yapılan çıkarsamalar hem mantıksal hem de ontolojik açıdan ciddi problemler içerir. Bu sebeple Âmidî, ilâhî sıfatlar konusunda tekâbül deliline dayalı herhangi bir temellendirmenin son derece tutarsız ve geçersiz olduğu düşüncesindedir.

Mâtürîdî düşünür Endükânî ise tekâbül deliline dair eleştirilerinde Râzî'ye yakın bir tutum benimser. Ona göre, bu delile başvuranlar, Allah'ın hayy oluşunun gereği olarak, tıpkı diğer canlı varlıklar gibi O'nun da işitme ve görme sıfatlarıyla nitelenmesinin kemâl, bu sıfatların zıddıyla nitelenmesinin ise eksiklik olacağını savunurlar. Ayrıca bu delili savunanlara göre, Allah bu sıfatlarla nitelenmeye elverişli olduğu halde bunlarla nitelenmemiş olsaydı, zorunlu olarak körlük ve sağırlık gibi zıtlarıyla nitelenmiş olacaktı.⁴¹ Endükânî'ye göre bu yaklaşım oldukça zayıftır. Allah'ın bu sıfatlara sahip olmamasının bir eksiklik teşkil edeceği iddiası doğru değildir. O şu kritik soruyu sorar: "Neden Allah'ın işitme ve görme sıfatlarıyla nitelenmesi eksiklik, nitelenmemesi ise yetkinlik olmasın?" Zira Allah'ın zâtı, tüm diğer zâtlardan tamamen farklıdır. Yaratılmışlar için yetkinlik sayılan bir özellik, Yaratıcı için eksiklik olabilir veya bunun tersi mümkündür. Endükânî ayrıca, işitme ve görme gibi sıfatlarla nitelenmediği takdirde bunların zıtlarıyla nitelenmesinin zorunlu olduğu iddiasını da temelsiz bulur. Ona göre Allah'ın hem bu sıfatlarla hem de onların zıtlarıyla nitelenmemesi mümkündür. Nitekim erkeklik ve dişilik gibi iki zıt sıfatın yokluğu Allah ve melekler için mümkündür ve bu durum herhangi bir eksiklik anlamına gelmez.⁴² Endükânî, bu delili kullananların hayat vasfını merkeze alarak diğer sıfatların gerekliliğini savunduklarını belirtir. Ancak her hayat sahibinin zorunlu olarak işitme ve görme sıfatlarına sahip olması gerektiği düşüncesinin yanlış olduğunu vurgular. Çünkü Allah'ın hayatı ile yaratılmışların hayatı tamamen farklıdır ve farklı olan iki şeyin tüm hüküm ve niteliklerde ortak olması gerekmez. İnsanların hayatı işitme ve görmeyi gerektirse de Allah'ın hayatının aynı şekilde olması zorunlu değildir. Üstelik, Allah'ın hayatı işitme ve görmeyi gerektirse bile, O'nun zâtı diğer varlıklardan farklı olduğundan bu sıfatların Allah'a isnadı zorunlu olmayabilir. Nitekim canlı varlıklar şehvetle nitelenebilirken Allah'ın zâtı buna

⁴¹ Kemâlüddin Muhammed b. Ebi Muhammed el-Endükânî, *Sıdku'l-keîâm fî ilmi'l-keîâm*, thk. Hafız Aşûr Hafız (Ürdün: Dâru'l-ğanım, 2023), 339.

⁴² Endükânî, *Sıdku'l-keîâm fî ilmi'l-keîâm*, 339-340.

elverişli değildir; benzer şekilde, işitme ve görme gibi sıfatlara da elverişli olmayabilir.⁴³ Tüm bu gerekçelerle Endükânî, ilâhî sıfatların ispatı konusunda yalnızca ayetlere ve sahih naslara dayanmanın daha doğru bir yaklaşım olacağını savunur.⁴⁴

Geç dönem Mu'tezilî-Hüseynî kelâmcılarından İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) de Eş'arîlerin Allah'ın kelâm sıfatına dair açıklamalarında merkezî bir dayanak olarak kullandıkları tekâbül delilini eleştirir. Ona göre, Eş'arîler kelâm sıfatının ezeliliğini savunmak için şu akıl yürütmeye başvurmaktadır: "Eğer Allah başlangıçtan beri mütekellim değilse, zorunlu olarak ya dilsiz ya da suskun kabul edilmelidir ki, bu sıfatların her ikisi de Allah hakkında düşünülmesi mümkün olmayan nitelemelerdir." Ona göre bu argüman, şahit âlemdeki canlı varlıkların ya konuşan ya da zorunlu biçimde dilsiz veya suskun olmalarına ilişkin bir gözlemden hareketle zorunlu bir genellemeye gitmektedir. Tıpkı cisimlerin ya hareketli ya da hareketsiz olmaları gerektiği gibi, buradaki ikiliğe de kaçınılmaz bir gereklilik atfedilmektedir. İbnü'l-Melâhimî ise bu kıyasın Allah'ın mutlak kudreti ve varlığı göz önünde bulundurulduğunda, Yaratıcı'ya teşmil edilemeyecek bir sınırlama içerdiğini vurgular.⁴⁵ Aynı şekilde İbnü'l-Melâhimî tekâbül deliline çeşitli açılardan itiraz eder. Öncelikle bu yöntemin, bilinmeyeni biline benzeten ve kesin bilgi sağlamayan bir akıl yürütme biçimi olduğunu (kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid) belirtir. Bunun yanında, insanda gözlemlenen konuşma, dilsizlik ve suskunluk hâllerinin tamamen fiziksel organlara bağlı özellikler olduğunun altını çizer. Ayrıca, dilsizlik ile suskunluğun konuşmaya zıt olduğunu öne süren iddiaya itiraz etmektedir. Bu bağlamda o, dilsizliğin konuşma organındaki bir kusur nedeniyle konuşamama hali, suskunluğun ise konuşma organını bilinçli olarak kullanmama tercihi olduğunu ifade eder. Sonuç olarak, her iki durumda da

⁴³ Endükânî, *Sıdku'l-kelâm fî ilmi'l-kelâm*, 340; Krş. Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, 168-169; Râzî, *Muhassal*, 171-172.

⁴⁴ Endükânî, *Sıdku'l-kelâm fî ilmi'l-kelâm*, 340; Krş. Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, 170.

⁴⁵ Rükneddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmi İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâik fî usûli'd-dîn*, thk. Madelung, Wilferd, Martin McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies, 2007), 186-189.

yalnızca “konuşmama” söz konusu olup “yokluğun” zıtlık anlamına gelmediğini özellikle vurgular.⁴⁶

Zeydî-Hüseynî Yahya b. Hamza da tekâbül argümanını eleştiren isimler arasındadır. O, bu delilin savunucularının yaklaşımını şöyle özetler: Yüce Allah diridir ve her diri varlık ya işitme ve görme sıfatlarıyla ya da bu sıfatların zıtlarıyla nitelenebilir. Bir varlık hem bir niteliğe hem de onun zıddına açık ise, bu iki zıttan tamamen yoksun kalamaz. Buna göre, Allah’ın da ya işitme ve görme sıfatlarına ya da bunların zıtlarına sahip olması gerekir. Fakat işitmeme ve görmemenin eksiklik ve kusur anlamına geldiği söylenir. Eksiklik ve kusur ise Allah hakkında düşünülemeyeceğinden, Allah’ın bu sıfatların zıtlarıyla nitelenmesi geçersizdir. Bu ihtimal elenince, geriye yalnızca Allah’ın işitme ve görme ile nitelenmesi kalır.⁴⁷

Yahya b. Hamza bu yaklaşıma üç açıdan itiraz eder. Öncelikle, Allah’ın diri olduğunu kabul etmekle birlikte, her diri varlığın mutlaka işitme ve görme ile nitelenebileceğini kabul etmez. Çünkü bu, kendiliğinden apaçık olan bir hakikat değildir ve ayrıca bir delil gerektirir. İkinci olarak, tekâbül delilinin savunucuları, gâibi şâhîde kıyas ederek diri bir varlığın işitme ve görme ile nitelenmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Fakat bu kıyas isabetli değildir; zira Allah’ın diriliği, yaratılan varlıkların diriliğinden tamamen farklıdır. Son olarak, Allah’ın kadîm bir hayat ile diri olduğunu, bu kadîm hayatın ise hem zatında hem de niteliklerinde yaratılmışların sonradan kazanılan hayatından farklı olduğunu vurgular. Kadîm hayat cevherlerde bulunmaz ve onunla şehvet, nefret, zan ve inanç gibi özellikler varlık kazanmaz. Kısacası, Allah’ın hayatı, her yönüyle yaratılmışların hayatından ayrıdır.⁴⁸

Tekâbül delilini eleştiren düşünürlerden biri de İmâmiyye mezhebine mensup Nasîrüddîn et-Tûsî’dir. Tûsî, “hayy olan, işitme ve görme ile nitelenebilir” şeklindeki delilin ilk öncülünü incelerken, bunun her durumda geçerli (muttarid) olmadığını ifade eder. Çünkü ona göre haşereler ve balıkların

⁴⁶ İbnü’l-Melâhimî, *Kitâbü’l-Fâik*, 186-187; Himmâsî de bu konuda İbnü’l-Melâhimî’nin görüşlerini takip etmektedir. bk. Sedîdüddîn Mahmûd b. Ali b. el-Hasan er-Râzî el-Himmasî, *el-Munkiz mine’t-Taklîd* (Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1992), 219.

⁴⁷ Alevî, *eş-Şâmil*, 2/180.

⁴⁸ Alevî, *eş-Şâmil*, 2/181.

işitme duyusu bulunmazken, akrep ve köstebek gibi bazı canlıların ise görme duyusu yoktur. Ayrıca solucan gibi bazı haşerat türlerinde ise ne işitme ne de görme duyusu mevcuttur. Eğer bu canlıların işitme ve görme duyularına sahip olması imkânsız olmasaydı, söz konusu türlerin bütün bireyleri bu duylardan yoksun kalmazdı. Dolayısıyla, bazı türlerde bu iki niteliğin tamamen bulunmaması, başka türlerde de bu duyuların var olmasının imkân bakımından zorunlu bir sonucu olmadığını ortaya koyar.⁴⁹ Ayrıca Tûsî, bir varlığın herhangi bir sıfatla nitelenmemesinin, o sıfatın zıddıyla nitelenmesini zorunlu kılmadığını da vurgular. Örneğin, saydam bir nesne, cisim olması bakımından hem siyahlıkla hem de onun zıddıyla nitelenmeye elverişli olduğu hâlde, aslında ne siyahlıkla ne de onun zıddıyla nitelenir. Burada önemli olan, bir sıfatla nitelenmeyen şeylerin aslında o sıfatın yokluğuyla nitelenmiş olmasıdır. Zira bir sıfatın zıddı, doğrudan o sıfatın yokluğu demek değildir; her ne kadar biriyle nitelenme durumu diğerinin yokluğu anlamına gelse de bunun tersi her zaman geçerli değildir. Tûsî'ye göre eğer işitme ve görme duyusunun yokluğu bir eksiklik olarak kabul edilecekse, aynı şekilde koku alma, tatma ve dokunma duyularının yokluğunun da eksiklik sayılması gerekir.⁵⁰

Allâme Hillî de tekâbül deliline eleştirel yaklaşan isimlerden biridir ve bu delile yönelik çeşitli itirazlar ortaya koyar. Ona göre, Allah'ın idrak sıfatına ilişkin Eş'arîlerin öne sürdüğü akli delil çeşitli açılardan sorunludur. Hillî, Eş'arîlerin "Her hayat sahibi varlık idrak ile nitelenebilir; idrakin zıddı olan körlük ve sağırlık gibi eksiklikler ise Allah hakkında düşünülemez" şeklindeki yaklaşımının ikna edici olmadığını belirtir ve bunu şu maddelerle temellendirir: (i) Her canlı varlığın mutlaka işitme ve görme gibi idrak yetileriyle donatıldığını söylemek, somut örneklerden yapılan şâhîde dayanarak gâîb hakkında çıkarsamada bulunmaktır; bu ise kesinlik taşımaz. (ii) Dünyada her canlı haz veya acı gibi zıt durumlarla karşılaşır; oysa görünmeyen âlem için de aynı mantığın geçerli olup olmayacağı tartışmalıdır. (iii) "Bir varlık bir niteliğe sahip değilse onun zıddına sahiptir" önermesi her durumda geçerli (muttarid) değildir. Örneğin; hava, renk ve tat gibi niteliklere de onların zıtlarına da sahip değildir. Eğer zıtlık, bir sıfatın bütünüyle yokluğu anlamına ge-

⁴⁹ Nasîrüddîn et-Tûsî, *Telhîsü'l-muhassal* (Tahran: Müessese-i Mütâlâ'ât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1980), 288-289.

⁵⁰ Tûsî, *Telhîsü'l-muhassal*, 289.

liyorsa, Allah'ın işitme veya görmeden yoksun olamayacağını ayrıca gerekçelendirmek gerekir. (iv) İşitme ve görme ile sağırılık ve körlük arasındaki ilişkinin mutlaka karşıtlık olup olmadığı da net değildir; çünkü bazı düşünürler bunları "adem ve meleke" yönünden değerlendirir. Son olarak, Eş'arîlerin Allah hakkında eksikliğin imkânsızlığı iddiasını temellendirirken, bu önermeyi akli bir delille mi yoksa icmâ ile desteklenen nakli delile mi dayandıklarını açıklamaları gerekir. Eğer akla dayalı bir gerekçeleri varsa, onu ortaya koymaları; yok eğer nakle dayalıysa, tartışmayı doğrudan bu delille sonuçlandırmaları gerekir.⁵¹ Kısacası Hillî, Eş'arîlerin tekâbül delilinin hem yöntem hem de içeriği bakımından ciddi açıklamalar ve temellendirmeler gerektirdiğini vurgulamaktadır.

Görüldüğü gibi tekâbül delili, ilâhî sıfatların ispatında klasik kelâm geleneğinde merkezî bir yere sahip olmuşsa da sonraki dönemlerde hem felsefî etkilerin hem de kelâm içi eleştirilerin artmasına paralel olarak ciddi bir tartışma konusu haline gelmiştir. Fahreddin er-Râzî, Âmidî, Endükânî, İbnü'l-Melâhimî, Nasîrüddîn et-Tûsî, Yahya b. Hamza ve Allâme Hillî gibi farklı mezhep ve ekollerden önde gelen kelâmcıların değerlendirmeleri ışığında, bu delilde temel alınan öncüllerin hem mantikî hem de ontolojik açıdan zayıf ve tartışmalı olduğu açıkça ortaya konmuştur. Bununla birlikte tekâbül deliline yönelik eleştiriler fazlasıyla olsa da delilin bütünüyle terk edildiği söylene-
mez.

4. Tekâbül Delilinin Savunusu

Tekâbül delilini en belirgin ve etkili biçimde sahiplenen isimlerin başında İbn Teymiyye gelmektedir. İbn Teymiyye, tekâbül delilini hem savunmuş hem de bu delil üzerinden kendi fikrî argümanlarını temellendirmiştir. Nitekim ilâhî sıfatlar bağlamında bu delile yöneltilen eleştiriler, söz konusu karşıtlığın yalnızca "adem ve meleke" türünden olabileceği ve dolayısıyla ilâhî sıfatların tekâbül deliliyle temellendirilemeyeceği yönündedir. Buna karşılık İbn Teymiyye, başta Âmidî ve zaman zaman Râzî'nin dile getirdiği bu eleştirileri ayrıntılı bir biçimde ele almakta ve çeşitli argümanlarla kendi görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır.

⁵¹ el-Hasan b. Yusuf b. el-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî (Yârân, 1416), 175-176.

İbn Teymiyye'nin savunmasında öne çıkan temel noktalardan biri, Allah'ın sıfatlarının bu delille temellendirilemeyeceğine dair yapılan itirazın, tekâbülün sadece adem-meleke karşıtlığına indirgenmesi ve bunun da ilâhî sıfatlara tatbik edilemeyeceği varsayımına dayanır. O, adem-meleke karşıtlığına ilişkin açıklamaların çoğunlukla terimsel ve lafzî olduğunu, gerçekliği tam olarak yansıtmadığını savunur. Ayrıca, icâb-selb ile adem-meleke arasındaki ayrımın da büyük ölçüde terminolojik olduğunu belirtir. Bu görüşünü, hayat sahibi olmayan her şeyin "ölü" olarak nitelendirilmesi örneğiyle destekler.⁵² Bununla birlikte İbn Teymiyye, eleştirilerini daha da derinleştirerek "adem ve meleke karşıtlığının yalnızca bir şeyde bir niteliğin sabit olmasının mümkün olduğu durumlarda geçerli olduğu" önermesinde kastedilen "imkânın", o niteliğin dış dünyada fiilen var olabilme ihtimali olması durumunda bu yaklaşımın iki açıdan sorunlu olduğunu belirtir. Birincisi, cansız varlıkların ne diri ne ölü ne konuşan ne de suskun olarak nitelendirilememesi gerekir. Ona göre bu yalnızca terimsel bir yaklaşımdır. Zira Araplar başta olmak üzere günlük dilde cansız nesneler de "ölü" ya da "sessiz" gibi sıfatlarla anılmaktadır.⁵³ Bu husus Kur'ân'da da yer almaktadır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Allah'tan başka taptıkları hiçbir şey yaratamazlar, kendileri ise yaratılmışlardır. Onlar canlı değil, ölüdürler; ne zaman diriltileceklerinin de bilincinde değildirler."⁵⁴ Burada açıkça putlardan yani cansız varlıklardan bahsedilmekte ve onların 'ölü' olarak nitelendirildiği görülmektedir.⁵⁵

Bunlara ek olarak, Araplar yeryüzündeki varlıkları "hayvan" (canlı) ve "mevtân" (ölü) olarak ikiye ayırmışlardır. Dil âlimlerine göre "mevtân" kelimesi, "hayvan"ın karşıtıdır ve "mevtân satın al, hayvan satın alma" şeklinde deyişlerle arazi ve ev gibi cansız şeyler için kullanılırken, köle veya binek hayvanı gibi canlılar için kullanılmaz. Ayrıca "el-mevât" tabirinin, içinde ruh bulunmayan ve yani "canlı olmayan" şeyler için kullanıldığı da belirtilmiştir.

⁵² Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *er-Risâletü't-tedmüriyye* (İskenderiyye: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî, 2002), 68-70; İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, 4/32-36; Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmuatü'l-fetâvâ*, thk. Amr el-Cezzâr-Enver el-Bâz (el-Mansûre: Daru'l-vefâ, 2005), 3/57-60.

⁵³ İbn Teymiyye, *er-Risâletü't-tedmüriyye*, 72-73; İbn Teymiyye, *Mecmuatü'l-fetâvâ*, 3/60-61.

⁵⁴ Nahl, 67/20-21.

⁵⁵ İbn Teymiyye, *er-Risâletü't-tedmüriyye*, 72-73; İbn Teymiyye, *Mecmuatü'l-fetâvâ*, 3/60-61.

İkinci olarak, İbn Teymiyye cansız varlıkların da bu tür niteliklerle nitelenebileceğini çünkü Allah Teâlâ'nın dilerse onlara hayat vermeye muktedir olduğunu söyler. Buna örnek olarak Allah'ın, Hz. Musa'nın asasını canlı bir yılanla dönüştürmesini ve ipleriyle diğer asaları yutmasını gösterir.⁵⁶ Diğer yandan, "adem ve melekenin karşıtlığı sadece bir şeyin kendisinde sabit olması mümkün olanlarda geçerlidir" önermesindeki imkândan kasıt, o şeyin yalnızca zihnen mümkün olup olmayacağıdır. Başka bir deyişle bir şeyin imkânsızlığı hakkında açık bir bilgi yoksa, bu durum Allah hakkında da geçerli olur. Zira Allah'ın işitme, görme ve konuşma gibi sıfatlarla nitelenmesinin imkânsız olduğu kesin olarak ortaya konmuş değildir.⁵⁷ Bütün bu değerlendirmelerin ışığında, İbn Teymiyye mantık ve felsefe kitaplarında tekâbülün çeşitlerine yüklenen anlamların (adem-meleke, İzâfet, tezat, selb-icâb) aslında felsefî terimler olduğunu; bu bakımdan onların ne aklî ne de şer'î dayanağa sahip olmadığını vurgular. Ona göre, terminolojik olarak yapılan bu tür tanımlar, aklî gerçekleri ortadan kaldırmaz ve onların hakikatini değiştirmez.

Öte yandan İbn Teymiyye, bu delili eleştirenlerin iddia ettiğinin aksine, burada söz konusu tekâbülün adem-meleke karşıtlığı değil; selb ve icâb türünden bir karşıtlık olduğunu belirtir. Ona göre, sıfatlar arasındaki tekâbül, bir sıfatın varlığı veya yokluğu esasına dayanır ve bu ikisi mutlak anlamda birbirine zıttır. Dolayısıyla, varlık ile yokluk arasındaki bu karşıtlık aklî ittifakla selb ve icâb karşıtlığına dayanır; birinin yok olması, diğerinin zorunlu olarak var olmasını gerektirir.⁵⁸

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, sıfatlar arasındaki tekâbülün, sıfatların varlık veya yokluklarına dayandığını ve bunun da tamamen selb-icâb tekâbülüne karşılık geldiğini savunur. Bu kapsamda, bir sıfatın yokluğu, zıddının zorunlu varlığını gerektirir. Ayrıca İbn Teymiyye, tekâbül için yapılan sınıflandırmaların kesin sınırlarla birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığını ileri sürer. Ona göre, bu tür sınıflandırmalar çoğu zaman birbiriyle iç içe geçmiştir. Mesela, adem ve meleke tekâbülü aslında selb ve icâb tekâbülünün bir alt türüdür. Aynı şekilde, izâfî tekâbül de zıt tekâbülün bir çeşidi olarak yo-

⁵⁶ İbn Teymiyye, *er-Risâletü't-tedmüriyye*, 70-72; İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, 4/39-41; İbn Teymiyye, *Mecmuatü'l-fetâvâ*, 3/60-61,6/88-90.

⁵⁷ İbn Teymiyye, *er-Risâletü't-tedmüriyye*, 72-73; İbn Teymiyye, *Mecmuatü'l-fetâvâ*, 3/60-62.

⁵⁸ İbn Teymiyye, *er-Risâletü't-tedmüriyye*, 70; İbn Teymiyye, *Mecmuatü'l-fetâvâ*, 3/58-59.

rumlanabilir. İbn Teymiyye'ye göre, bu durumda bile bir sıfatın yokluğu başlı başına bir eksikliktir ve bu eksiklik, karşıtlık prensibine delil getirmek için yeterlidir. Nitekim adem ve meleke esas alındığında, işitmenin zıddı sağırlık değil, işitmenin yokluğudur; görmenin zıddı ise körlük değil, görmenin yokluğudur. Sıfatların yokluğu eksiklik, varlıkları ise kemâl anlamına gelir. Dolayısıyla kemâl esasına dayalı olarak Allah'ta bu sıfatların varlığını ispatlamak gerekir.⁵⁹

Sonuç olarak, İbn Teymiyye tekâbül delilinin hem kapsamı hem de gerekçeleriyle ilgili farklı bakış açılarına kapsamlı yanıtlar sunarak bu delili ilâhî sıfatların ispatında güçlü bir delil olarak savunmuştur. O, tekâbül türleri ve karşıtlıkların mahiyetine dair yapılan felsefî sınıflandırmaların hem aklî hem de şer'î bakımdan zorunlu olmadığını ve çoğu zaman gerçek anlamı tam olarak karşılamadığını vurgular. Ona göre, ilâhî sıfatlarda asıl belirleyici olan unsur, bir sıfatın var olup olmamasının Allah'a yetkinlik veya noksanlık arz etmesidir. Dolayısıyla, herhangi bir yetkinlik sıfatının Allah'ta bulunmaması, doğrudan bir eksiklik anlamına gelir ve bu da karşıtlık ilkesi gereği o sıfatın Allah'a zorunlu olarak isnat edilmesini gerektirir. Böylece İbn Teymiyye, tekâbül delilini yalnızca mantıksal bir tartışma olarak değil, aynı zamanda Allah'ın sıfatlarını kemâl esasına dayalı olarak temellendirmenin imkânı olarak değerlendirmiştir.

Sonuç

İlâhî sıfatların temellendirilmesinde kullanılan tekâbül delilinin, mütekaddimûn döneminden müteahhir döneme uzanan süreçte geçirdiği dönüşüm, metodolojik yaklaşımlardaki değişimi ve olgunlaşmayı yansıtmaktadır. Başlangıçta yaygın kabul gören bu delil, zamanla daha kapsamlı eleştirel yaklaşımlarla karşılaşmış ve bu durum, kelâm ilminin entelektüel derinliğine katkı sağlamıştır.

Bu durum, kelâm-felsefe etkileşiminin yoğunlaştığı dönemlerde tekâbül deliline yönelik eleştirilerin arttığını ve bu süreçte alternatif metodolojik yaklaşımların geliştirildiğini ortaya koymaktadır. Burhânî kıyasların kullanımı ile

⁵⁹ İbn Teymiyye, *Mecmuatü'l-fetâvâ*, 3/58-60; İbn Teymiyye, *er-Risâletü't-tedmüriyye*, 69-71; krş. Ahmed b. İbrahim İbn İsa, *Tavdihu'l-mekâsîd fî şerhi kasideti'l-İmâm İbni'l-Kayyım* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1986), 312.

bedîhî bilgilere dayanan istidlâl yöntemleri, bu metodolojik zenginleşmenin önemli göstergeleridir. Özellikle Râzî ve Âmidî'yle başlayan ve Kemâlüddin el-Endükânî, İbnü'l-Melâhimî, Nasîrüddin et-Tûsî, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve Yahyâ b. Hamza el-Alevî gibi farklı ekollerden âlimler tarafından sürdürülen sistematik eleştirilerle bu delilin epistemolojik ve mantıksal temelleri sorgulanmış, geçerliliği ciddi biçimde tartışılmaya başlanmıştır. İncelememiz sonucunda, tekâbü'l deliline yöneltilen eleştirilerin temel olarak iki noktada yoğunlaştığı görülmüştür: İlki, Allah'ın mutlak farklılığını göz ardı eden kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid mantığına dayanmasıdır; ikincisi ise istikrâ ve kemâl-noksanlık gibi görünür âlemden hareketle yapılan birtakım çıkarsama metotlarına dayanmasıdır.

Bu delili eleştirenlerin temel tezi, sıfatlar alanında bir tekâbülden söz edilecekse bunun ancak "adem-meleke" karşıtlığı üzerinden yapılabileceği; bu durumda da bir şeyin yokluğunun mutlaka onun zıddının varlığını gerektirmeyeceği yönündedir. Bununla birlikte, İbn Teymiyye gibi düşünürler, tekâbü'l deliline yöneltilen eleştirilere karşı güçlü bir savunma geliştirmişlerdir. İbn Teymiyye'nin yaklaşımında, tekâbü'lün yalnızca adem-meleke çerçevesinde ele alınmasının yanlış olduğu, asıl meselenin selb-icâb türünden bir karşıtlık olduğu vurgulanmaktadır. Ona göre, tekâbü'l türlerine ilişkin filozofların yaptığı ayrımlar büyük oranda terimsel olup ne aklî ne de şer'î bir temelle dayanmamaktadır.

Araştırmamız neticesinde, erken dönemde tekâbü'l delilinin Allah'ın sıfatlarını temellendirmede yaygın bir yöntem olarak kabul gördüğü, ancak kelâm ilminin daha sonraki gelişim sürecinde felsefî ve mantıkî bakımdan daha incelikli yaklaşımların ortaya çıkmasıyla birlikte bu delilin çeşitli açılardan eleştirildiği sonucuna varılmıştır. Tekâbü'l deliline yönelik eleştiriler, özellikle kelâm-felsefe etkileşiminin arttığı dönemlerde yoğunlaşmış; bu delil yerine daha çok farklı aklî delillere başvurulma eğilimi güçlenmiştir.

Tekâbü'l delili, İslâm düşünce tarihinde ilâhî sıfatların temellendirilmesinde önemli bir rol oynamış, ancak zamanla bu rolün değişime uğradığı görülmüştür. Bu durum hem kelâmcıların metodolojik yaklaşımlarındaki farklılaşmayı hem de ilâhî sıfatları anlama ve temellendirme konusundaki düşünsel gelişimi göstermesi bakımından önemlidir. Tekâbü'l delilinin tarihsel süreçteki

dönüşümü, İslâm düşünce geleneğinin entelektüel dinamizmini ve eleştirel düşünce kapasitesini açıkça ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Akdemir, Furat. "İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu" 9/2 (2020), 1581-1609.
- Akdemir, Furat. "Kur'an Kavramları Bağlamında Tenzih". JSHSR: International Journal of Social and Humanities Sciences Research VII/55 (2020), 1786-1799.
- Alevî, Yahya b. Hamza el-. *Kitâbü's-Şâmil li-hakâiki'l-edilleti'l-akliyye ve usûli'l-mesâili'd-diniyye*. thk. Muhammed Dargâm. Kuveyt: Dârü'd-diyâ, 2024.
- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-. *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdi. Kahire: Dârü'l-kutüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2004.
- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-. *Gâyetü'l-merâm fî-ilmi'l-keîlâm*. Beyrut: Dârü'l-kutibi'l-ilmiyye, 2004.
- Âmidî, Seyfüddîn el-. *el-Mübîn fî şerhi meânî elfâzi'l-hükemâi ve'l-mütekellimîn*. thk. Hasan Mahmud Şafii. Kahire: Mektebetü vehbe, 1993.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-. *Kitâbü't-Temhîd*. thk. R.J. McCarthy. Beyrut: el-Metebetü's-şekiyye, 1957.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-. *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-hânicî, 2001.
- Bâlenbûrî, Said Ahmed el-. *Mebâdiü'l-felsefe*. Karaçi-Pakistan: Mektebetü'l-büşrâ, 2011.
- Baysal, Erkan. *Râzî ile Birlikte Râzî'ye Muhalefet: Sirâceddîn Urmevî'nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Fahreddîn Râzî Eleştirisi*. ed. Özkan Şimşek. Ankara: İlâhiyât, 2023.
- Cevherî, Ebû Nasır İsmail b. Hammâd el-. *es-Sihâh*. thk. Muhammed Tamir. Kahire: Dârü'l-hadîs, 2009.

Cürcânî, Ali b. Muhammed el-. *et-Tarifât*. Beyrut: Dârü'l-marife, 2007.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-. Şerhu'l-Mevâkıf. thk. Muhammed Ömer ed-Dimyâtî. Beyrut: Darü'l-kutübi'l-ilmîyye, 1998.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn el-. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-kutübi'l-İlmîyye, 1997.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn el-. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Zekerîyya Omeyrat. Beyrut: Dârü'l-kutübi'l-İlmîyye, 2016.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn el-. *Luma'ü'l-edille fî kavâ'idî akâidi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud. Beyrut: Alemü'l-kutüb, 1987.

Ebherî, el-Mufaddal b. Ömer Esîrüddin el-. *el-Hidâye*. thk. Abdulmecid et-Türkmânî. Beyrut: Dârü'r-rayâhîn, 2019.

Endükânî, Kemâlüddin Muhammed b. Ebi Muhammed el-. *Sıdkü'l-keîâm fî ilmi'l-keîâm*. thk. Hafız Aşûr Hafız. Ürdün: Dârü'l-ğânım, 2023.

Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî - Ebû Saîd es-Sağânî. Mutezilî Kavramlar Sözlüğü: Hudûdu'l-Elfâz. thk. Özkan Şimşek - Yusuf Arkaner. Ankara: İlâhiyat yayınları, 2023.

Ensârî, Ebü'l-kasım Selman b. Nasır el-. *el-Ğunye fî'l-keîâm*. thk. Mustafa Hüseyin Abdulhadi. Kahire: Darü's-selam, 2010.

Ensârî, Ebü'l-kasım Selman b. Nasır el-. *Şerhu'l-irşâd*. thk. Halid b. Hammad el-Advânî. Kuveyt: Dârü'd-diyâ, 2022.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan el-. *el-Luma' fî'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. thk. Hamûda Ğarabe. Matbaatu Mısır, 1955.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan el-. *Risâle ilâ ehli's-seğr*. thk. Abdullah Şakir Muhammed el-Cüneydî. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-Hikem, 2002.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-. *Kitâbü'l-mâkûlât (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî)*. thk. Refik el-Acem. Beyrut: Dârü'l-maşrik, 1980.

Gaznevî, Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Kitâbu usûli'd-dîn*. thk. Ömer Vefîk ed-Dâuk. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1998.

- Gazzâlî, Ebu Hâmid el-. *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. thk. Mustafa Abdulcevvad İmrân. Mısır: Dârü'l-basâir, 2008.
- Hafâcî, İmâd. *Menâhicü't-tefkîr fî 'l-'akide beyne'n-nasiyyîn ve'l-'aklaniyyîn*. Mektebü ihyâi't-türâsi'l-İslâmî, 2024.
- Himmasî, Sedîddüddîn Mahmûd b. Ali b. el-Hasan er-Râzî el-. *el-Munkiz mine't-taklîd*. 2 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1992.
- Hillî, el-Hasan b. Yusuf b. el-Mutahhar el-. *Menâhicü'l-yakîn fî usûli'd-dîn*. thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî. Yârân, 1416.
- Hillî, Muhammed b. el-Hasan b. Mutahhar el-. *Mirâcü'l-yakîn fî şerhi nehci'l-müsterşidin fî usûli'd-dîn*. thk. Tahur es-Selâmî. Dârü'l-kefil, 1436.
- Hûnecî, Necmüddin Abdurahman b. Abdullah el-. *Şerhu kitâbi Meâlimi Usûli'd-dîn li'l-İmâm Fahrüddîn er-Râzî*. thk. Yahya Zekeriya. Beyrut: Darü'l-reyâhîn, 2019.
- İbn Hazm. *Et-Takrib li-haddi'l-mantık*. çev. İbrahim Çapak, Yusuf Arıkaner. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- İbn İsa, Ahmed b. İbrahim. *Tavdihu'l-mekâsîd fî şerhi kasideti'l-İmâm İbni'l-Kayyım*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1986.
- İbn Sinâ. *eş-Şifâ/el-İlâhiyât*. thk. Said Muhammed Yusuf Musa vd. Kahire: el-Heyetü'l-amme li-şuûni'l-matâbii'l-emiriyye, 1960.
- İbn Sina. *Metafizik (Kitabü's-şifâ, el-İlahiyat)*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera yayıncılık, 2017.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Der'ute'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşad Sâlim. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 2. Basım, 1991.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *er-Risâletü't-tedmüriyye*. İskenderiyye: Mektebetü't-türâsi'l-İslâmî, 2002.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmuatü'l-fetâvâ*. thk. Amır el-Cezzâr-Enver el-Bâz. el-Mansûre: Dârü'l-vefâ, 3. Basım, 2005.

- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmû'ul fetâvâ li-Şeyhi'l-İslâm Takıyyüddin İbn Teymiyye*. thk. Amır el-Cezzâr-Enver el-Bâz. el-Mansure: Darü'l-vefâ 3. Baskı, 2005.
- İbnü'l-Emîr. *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fî ihtisâri's-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Cemal Abdunnasır Abdulmun'im. Kahire: Dârü's-selâm, 2010.
- İbnü'l-Melâhimî, Rükneddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmî. *Kitâbü'l-Fâik fî usûli'd-dîn*. thk. Madelung, Wilferd, Martin McDermott. Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institüte of Islamic Studies, 2007.
- Kâtibî, Ebü'l-Hasan Necmüddîn Ali b. Ömer el-. *el-Mufasssal fî Şerhi'l-Muhassal*. thk. Abdülcebbâr Ebû Suneyne-Muhammed Kerem Ebû Gavş. Beyrut: Dârü'l-asleyn, 2018.
- Muhammed, Azza Seyid Azûz. "et-Tekâbulü inde Sadruddîn eş-Şirâzî ve badu tatbikâtihî fî's-sifâtî'l-ilâhiyye". *Camiatü'l-Ezher küliyetü usûliddîn ve'dava bi'l-menûfiye* 38/38 (2019).
- Mukrî, Kutbeddin Ebu Ca'fer el-Nisâbü'rî el-. *el-Hudûd*. thk. Mahmud Yezdî. Kum: Müesesetü'l-imâmî's-Sâdık, 1414.
- Mukterah, Takıyyüddin el-Muzaffer b. Abdullah. *Şerhu'l-irşâd fî usuli'l-itikâd*. thk. Nezihe Mearic. Beyrut: Dâru İbn Hazm Rabîtatü'l-Muhammediyye, 2014.
- Muzaffer, eş-Şeyh Muhammed Rıza el-. *el-Mantık*. Necef: Matbaatü'n-numan, 1968.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-. *Kitâbü't-temhîd li kavâidi'd-tevhîd*. thk. Habîbullah Hasan Ahmed. Kahire: Dârü't-tibâtî'l-Muhammediyye, 1986.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-. *Tabsiretü'l-edille*. thk. Hüseyin Atay. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Râzî, Fahreddin er-. *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*. thk. Mahmud Abdulaziz Mahmud. Beyrut: Dârü'l-kutûbi'l-İlmiyye, 2009.
- Râzî, Fahreddin er-. *el-Mebâhisü'l-maşrîkiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabi'iyât*. thk. Muhammed el-Mutasımbillah el-Bağdâdî. Beyrut: Daru'l-kitâbi'l-

arabî, 1990.

Râzî, Fahreddin er-. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*. thk. Abdullah Muhammed İsmail-Muhammed Dergâm. Beyrut: Dârü'd-diyâ, 2024.

Râzî, Fahreddin er-. *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-mute'ahhirîn mine'l-ulemâ' ve'l-hukemâ' ve'l-mutekellimîn*. thk. Taha Abdurrauf Sa'd. Mısır: Mektebetü'l-kulliyeti'l-ezheriyye, ts.

Râzî, Fahreddin er-. *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. Beyrut: Dârü'z-zehâir, 2015.

Sâvî, Ömer b. Sehlân es-. *el-Besâirü'n-nâsırıyye fî ilmi'l-mantık*. thk. Hasan el-Merâğî. Tahran: Müesesetü's-sâdık, 1390.

Senendecî, Abdulkadir es- - Senendecî, Muhammed Vesîm es-. *Takrîbü'l-merâm fî şerhi tehzîbi'l-keâm*. thk. Mahmud Emin es-Seyid. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2017.

Simnânî, Ebu Cafer Muhammed b. Ahmed b. Muhammed es-. *el-Beyân 'an usûli'l-imân ve'l-keşfu 'an temvihâti ehli't-tuğyân*. thk. Abdulaziz b. Reşid el-Eyub. Kuveyt: Dârü'd-diyâ, 2014.

Şâfiî, Hasan eş-. *el-Âmidî ve ârâuhü'l-keâmîyye*. Kahire: Dârü's-selâm, 2013.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerîm eş-. *Nihâyetül-ekdâm fî ilmi'l-keâm*. thk. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 2009.

Şîrâzî, Cemalüddin İbrahim b. Ali eş-Ebü İshak eş-. *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*. thk. Muhammed es-Seyid el-Celeyend. Kahire: Cumhuriyetü Mısır el-arabiye vezerâtü'l-evkâf, 1999.

Şîrâzî, Sadruddin Muhammed eş-. *el-Hikmetü'l-müteâliye fî'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa (es-sifrü'l-evvel)*. Beyrut: Dâru ihyâü't-türâsi'l-arâbî, 1990.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-. *Şerhu'l-Mekâsıd*. thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 2011.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. Beyrut: Mektebetü lübnan naşirun, 1996.

Tilimsânî, Şerefuddin Abdullah b. Muhammed et-. *Şerhu Lumai'l-edille fî kavâidi akâidi ehli's-sünne*. Kuveyt: Dârü'd-Diyâ, 2018.

Turgut, Hüsnü. *Fahreddin er-Razî'de Bilgi ve Yöntem*. Fecr Yayınevi, 2024.

Tûsî, Nasîrüddîn et-. *Telhîsü'l-muhassal*. Tahran: Müessese-i Mütâlâ'ât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1980.

Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007).

Urmevî, Sirâcüddin el-. *Lübâbü'l-Erba'în*. thk. Muhammed Yusûf İdrîs-Behâü'l-Halâye. Kahire: el-Asleyn li'd-Dirâse ve'n-Neşr, 2016.

Zerkân, Salih. *Fahrüddin er-Râzî ve Arâuhü'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*. Dârü'l-Fikir, ts.