

**Kelâm Epistemolojisinde Delâlet Teorisi: İstidlâl, Delil ve Delâlet
Üzerine Bir İnceleme**
**Theory of Signification in Kalam Epistemology: An Inquiry into
Reasoning, Evidence, and Signification**

Bayram ÇINAR

Doç. Dr. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Assoc. Prof. Dr. Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology
kocacinarby@gmail.com Orcid: 0000-0002-4886-7610

Atıf/©: Çınar, Bayram (2026). Kelâm Epistemolojisinde Delâlet Teorisi: İstidlâl, Delil ve
Delâlet Üzerine Bir İnceleme, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,
Sayı 13-26 (Temmuz 2026), 1-33

Citation/©: Çınar, Bayram (2026). Theory of Signification in Kalam Epistemology: An
Inquiry into Reasoning, Evidence, and Signification, *Kafkas University Faculty of Divinity Review*.
Issue 13-26, (July 2026), 1-33

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi: 10.17050/kafkasilahiyat.1894677

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 21 Şubat / February 2026

Accepted / Kabul Tarihi: 22 Nisan / April 2026

Published / Yayın Tarihi: 15 Temmuz / July 2026

Volume / Cilt: 13; Issue / Sayı: 26; Pages / Sayfa: 1-33

Suggested ISNAD Citation: Bayram Çınar, “Kelâm Epistemolojisinde Delâlet Teorisi: İstidlâl, Delil ve
Delâlet Üzerine Bir İnceleme”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (Temmuz- July
2026), 1-33

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

Kelâm Epistemolojisiinde Delâlet Teorisi: İstidlâl, Delil ve Delâlet Üzerine Bir İnceleme

Bayram ÇINAR

Öz

Bu çalışma, İslâm düşünce geleneğinin bilgi kuramı içerisinde merkezi öneme sahip olan “delil”-“delâlet” kavramlarını, kelâm ilminin metodolojik gelişimi bağlamında incelemeyi amaçlamaktadır. İslâm epistemolojisiinde bilginin üretimi, meçhul olanın malûm kılınması süreciyle doğrudan ilişkilidir ve bu süreç ancak tutarlı bir delâlet teorisiyle mümkündür. Makalede, erken dönem kelâmcılarının doğal akıl yürütmeye dayalı yaklaşımlarından, Gazzâlî sonrası dönemde Aristotelesçi mantığın kelâm ilmine entegre edilmesiyle ortaya çıkan mantıkî kıyas formuna geçiş süreci; İslâmi ilimler terminolojisi ve dini metinlere uygulanışı esas alınarak analiz edilmektedir. Literatürde delâlet, çok farklı biçimlerde sınıflanmış ve ele alınmıştır. Bu çalışmada, alan açısından daha kullanışlı olan üçlü tasnif esas alınmıştır. Çalışmanın odağını oluşturan delâlet türleri; aklî, tabii ve vaz’î olmak üzere üç ana başlıkta ele alınmıştır. Aklî delâletin duman-ateşte olduğu gibi eserden müessire giden ontolojik zorunluluğu, tabii delâletin insan fıtratındaki psikolojik dışavurumları ve vaz’î delâletin toplumsal-kültürel inşa süreci ayrıntılı olarak tartışılmaktadır. Özellikle dildeki lafız-mâna ilişkisi, fıkah usulü ve kelâmın kesişim noktasında değerlendirilerek, lafzın bağlamından koparılmasının anlam üzerindeki riskleri vurgulanmaktadır. Çalışma, İslâmi ilimlerde delâlet sorununa ilişkin farkındalığı artırmayı ve metodolojik sorunları gidermeyi hedeflerken, özellikle kelâm ilminin problemlerini önceleyen bir perspektif gözetmiştir. Bu bağlamda makalede, kelâm ilminin yöntemsel kırılma noktalarından biri olan “inikâs-ı edille” ilkesinin delâlet teorisi üzerinden çözümüne katkı sağlamak merkezi bir yer tutmaktadır. Delilin butlanının medlûlün de butlanını gerektireceği yönündeki tutumun, müteahhirîn döneminde “delilin yokluğunun, yokluğun delili olamayacağı” varsayımıyla nasıl esnetildiği, bu durumun bilginin imkânı tartışmalarına sağladığı katkılar ortaya konulmaktadır. Gelecek perspektifi açısından ise klasik delâlet teorisinin, günümüzün deizm ve ateizm gibi inanç problemlerine yönelik sunduğu rasyonel çözüm önerileri değerlendirilmiştir. Varlığın “a’yanda” sabit bir gerçeklik olduğu ön kabulünden hareketle, fiziksel evrenin her bir cüzünün metafizik bir anlama zorunlu olarak işaret ettiği bir varlık okumasının güncelliği korunmaktadır. Delâlet teorisinin sadece teolojik bir ispat aracı değil, aynı zamanda evreni rasyonel zeminde anlama çabası olduğu; modern dönemdeki anlam arayışına tutarlı bir metodoloji sunduğu ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İstidlâl, Delâlet, Delil, İnîkâs-ı Edille.

Theory of Signification in Kalam Epistemology: An Inquiry into Reasoning, Evidence, and Signification

Bayram ÇINAR

Abstract

This study aims to examine the concepts of evidence and signification, which hold a central importance within the epistemology of the Islamic intellectual tradition, in the context of the methodological development of the science of Kalam. In Islamic epistemology, the production of knowledge is directly related to the process of making the unknown known, and this process is only possible through a coherent theory of signification. In the article, the transition process from the natural reasoning-based approaches of early period theologians to the logical syllogism form that emerged with the integration of Aristotelian logic into Kalam in the post-Ghazali period is analyzed based on Islamic terminology and its application to religious texts. In the literature, signification has been classified and handled in many different ways. In this study, the threefold classification, which is more functional in terms of the field, has been taken as a basis. The types of signification that form the focus of the study are handled under three main headings: rational, natural, and conventional. The ontological necessity from effect to cause, as in the example of smoke and fire in rational signification; the psychological manifestations in human nature in natural signification; and the social-cultural construction process of conventional signification are discussed in detail. Especially the relationship between word and meaning is evaluated at the intersection of the methodology of jurisprudence and Kalam, emphasizing the risks of decontextualizing the word on meaning. While the study aims to increase awareness regarding the problem of signification in Islamic sciences and to resolve methodological problems, it has adopted a perspective that prioritizes the problems of the science of Kalam. In this context, contributing to the solution of the principle of inikas-i edille, one of the methodological breaking points of the science of Kalam, through the theory of signification holds a central place in the article. It is demonstrated how the rigid attitude of the early period, suggesting that the nullity of the evidence would require the nullity of the proven, was relaxed in the later period with the assumption that “the absence of evidence cannot be evidence for non-existence,” and the contributions this situation provided to the discussions on the possibility of knowledge. In terms of a future perspective, the rational solution proposals offered by the classical theory of signification for contemporary faith problems such as deism and atheism have been evaluated. Based on the premise that existence is a fixed reality in the external world, the relevance of a reading of existence, in which every part of the physical universe necessarily points to a metaphysical meaning, is maintained. Consequently, it is revealed that the theory of signification is not only a tool for theological proof but also an effort to understand the universe on a rational basis, offering a consistent methodology for the search for meaning in the modern period.

Keywords: Kalam, Inference, Signification, Evidence, Inikas al-Adilla.

GİRİŞ

Mantıksal çerçevede delâlet, zihnin bir nesne veya kavramdan hareketle başka bir nesne veya kavrama ulaşmasını sağlayan ilişki biçimidir. Bir mahiyetin bilinmezlikten kurtularak “malûm” sıfatıyla kimlik kazanması, ancak bir delil aracılığıyla mümkündür. Bu bağlamda delil, meçhulü bilinenler alemine dâhil eden temel epistemolojik araçtır. Bir delâlet ilişkisi olan tanımlama ise, kavramın ya da varlığın cinsini ve ayrımını sınırlandıran bir çerçeveselendirme faaliyetidir. Bu yönüyle tanımlama teorisi, delâlet teorisinin bir bileşeni ve parçasıdır. Nihayetinde delâlet teorisi ilişkilendirilen kavramın bilinebilirlik dâhil diğer bütün ilişkilerini bilmeyi ve ortaya çıkarmayı amaçlar.

Bir nesnenin kendisi dışındaki bir şeye işaret etmesi, bu iki unsur arasında bağlamsal bir etkileşim olduğunu gösterir. Dolayısıyla, bir iddiaya dair kanıt sunma çabası özünde bir ispat faaliyeti, yani bir delâlet sorunudur. Delâlet sürecinde birey; ya muhatabını kendi iddia ve ideallerine ikna etme amacı güder ya da dış dünyaya dair algılarını test ederek evrene ilişkin tezlerini rasyonel bir zemine oturtmaya çalışır. Delillendirme süreci, öte yandan insanın varlık evreninde gerçekleştirdiği bir doğrulama ya da teyit faaliyetidir. Bu faaliyet, bireyin dış dünyadaki varlıklar arasında anlamlı bağlar kurarak kendini bilişsel olarak güvende hissetme çabasıdır. Birey, bu ilişkilendirme süreciyle “bilinenler kümesini” genişletmeyi, “bilinmezler alemini” ise daraltmayı hedefler.

Teorik olarak her iddia, en az bir ispat gerektirir. Alanı ne olursa olsun, bir evren tasavvuru ancak iddia ve ispatın teorik veya pratik düzlemde sentezlenmesiyle kurulabilir.

Delâlet iki şey arasındaki ilişki veya ilişki oluşturma potansiyeli olduğu varsayımıyken, *ispat* ya da *kanıt* varsayılan bu ilişkinin, ölçülebilir ve denetlenebilir şekilde ortaya konulmasıdır. Din de bir ilişkiler ağını temsil eder, bu yüzden dinî söylem delâlet teorisi ile ilişkilidir. Din, insan yaşamına belirli iddialar manzumesiyle dâhil olur. Bu iddiaların meşruiyet kazanması, savlarının delâlet teorisi üzerinden kanıtlanmasına bağlıdır. İslâm düşünce geleneğinde her iddia (hipotez); muhatabı ikna etme, çözüm önerisi sunma ve mevcut bir bilgi boşluğunu doldurma gayesiyle ortaya çıkar. Bu süreçte iddialar, nitel veya nicel kanıtlarla desteklenir. İlişkiler, ölçülebilir objektif değerlendirmelerle ifadelendirilebilir olmalıdır. Bir kuram, ilgili alandaki sorunları çözemiyor veya muhatabını ikna edemiyorsa, entelektüel sahada varlığını sürdürme imkânı zayıflarken, kaçınılmaz olarak kendi anti-tezini üretir.

Delil, medlûl ve delâlet arasındaki üçlü ilişki, zengin bir literatüre sahip olmasına rağmen; konunun soyut-teorik boyutu, verilerin soyut ve dağınık olması sebebiyle modern araştırmalarda hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Bu çalışma, klasik delil-medlûl ilişkisinin ötesine geçerek, delâletin doğasına dair ek değerlendirmeler sunmayı amaçlar. Kanıt, kanıtlanan (medlûl) ve kanıtlama yöntemi arasındaki dinamik etkileşim, çalışmamızın kompakt ve tutarlı teorik çerçevesini oluşturmaktadır.

1. İSTİDLAL, DELİL VE DELÂLET KAVRAMLARI

Arapça’da delil, “*yol göstermek, irşat etmek*” anlamındaki delâlet kökünden mübalağa ifade eden bir sıfat olup, “*yol gösteren, doğru yola ve doğru sonuca götüren*” kişi ya da şey manasına gelir.¹ Çoğulu *edille, delâil* şeklinde gelir.

Delâlet etmek ise; *bir şey hakkındaki bilgiden, hareketle başka bir şeyin bilgisine ulaşmak* gibi bir anlama gelir.² Bu, iki şey hakkında bir ilişkilendirme faaliyetidir.

Delâlet *ala* harf-i ceri ile geçişli kılındığında, “*yol göstermek*” ve “*kılavuzluk etmek*” gibi anlamları karşılar. Delil ise, “bir şey hakkında müsbet veya menfi hüküm vermeye götüren şey” demektir.³ Delilin bir yargıya kaynaklık eden rasyonel neden, olarak bilinmesi buradan gelir. Delilin kanıtlamak için konu edindiği şeye medlûl, denir.⁴ Delil ile medlûl arasında ilişki kurma çabasına ve bu ayrı iki şey hakkında hüküm vermeye imkân veren akıl yürütme biçimine ise istidlal denilir.⁵

Kur’ân’da bir ayette *delil* kavramı “*kılavuz*” anlamında kullanılırken⁶, diğer bazı ayetlerde “*kılavuzluk etmek; göstermek, haber vermek*” manalarına karşılık olarak aynı kökten türeyen fiiller kullanılmıştır. ⁷ Saff suresinde “Ey iman edenler! Sizi Cehennem azabından kurtaracak bir ticarete delâlet edeyim mi?”⁸ Ayetinde delâlet yol göstermek, irşat ve kılavuzluk etmek anlamıyla kullanılır.

¹ Kefevî Ebu’l-Bekâ, *el-Küllîyyât* thk Adnan Derviş-Muhammed Mısırî (Muessesetu’r- Risale, 1998), 439; Bekir Topaloğlu-Ilyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İSAM Yayınları, 2010), 71.

² Bu ilişkilendirme işlemi farklı olasılıkları düşünmemize imkân verir. Sarı ve mavi arasında kurulan bir ilişki olarak yeşilin, ton zenginliği, tepkimedeki her iki ana rengin sunduğu olasılıklar kadardır. Fakat, burada göz ardı edilmemesi gereken ilk şey, sarı ile mavi arasında bir ilişkinin olası olup olmamasının tespiti.

³ Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 71.

⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitabu’t-Tarifât*, ed. Gustavus Flugel (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985), 220.

⁵ 1. Eserden müessire, yani sonuçtan, sebebe akıl yürütme (Dumandan hareketle ateşe varmak anlamıyla istidlâl-i inni) 2. Müessirden esere yani sebepten sonuca yapılan akıl yürütme (Ateş varsa duman da olacaktır varsayımı İstidlâl-i limmi) ve 3. Aynı sebebin kaynaklık ettiği iki sonuç arasında kurulan bağ şeklinde olmak üzere üç türlü istidlal olduğu düşünülmüştür. Bk. Cürcânî, *Kitabu’t-Tarifât*, 17.

⁶ el-Furkân 25/45.

⁷ A’raf, 7/22; Ta-Hâ, 20/ 40, 120; Kasas, 28/ 12; Sebe,34/7, 14.

⁸ أَلَيْمَ عَذَابٍ مِّنْ تُجَيْكُم تَجَارٍ عَلَىٰ أَذْلَكُمْ هَلْ أَمْنُوا الَّذِينَ إِلَيْهَا يَا Saff, 61/10, burada tespit edebildiğimiz en doğru anlam göstereyim mi? anlamıdır.

Kimi usûlcüler *delâlet*, *beyan*, *hüccet*, *burhan*, *sultan* vb. kavramları, delil ile eş anlamlı olarak kullanılırken,⁹ kimileri ise aralarındaki nüansları gerekçe göstererek söz konusu kavramları ayırırlar.¹⁰

Eş’arî (ö. 324/936), *dâll* ve *delîl*in aynı olduğunu, aralarındaki ilişkiden dolayı ise *delâlet* anlamında kullanılmasının mecaz olduğunu varsayar.¹¹ İmam el- Hameyn Cûveynî (ö. 478/1085), delilin; delâlet yerine, delâletin ise delil yerine kullanılabileceğini belirtir. Lafızların birbiri yerine kullanımı kimilerine göre mecaz, kimilerine göre de hakikat olduğunu söylerken, delilin, hükmü koyanın fiili olduğunu düşünenlere göre hakikat, diğerleri açısından ise mecazdır değerlendirmesi yapar.¹²

Delil ve delâlete ilişkin olarak Mu’tezile’den Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), “bir şey şayet zorunlu olarak bilinmiyorsa, yani iki şey arasındaki ilişki ıztırârî değilse, o şeyi bilmenin yegâne yolu *delâlettir*” değerlendirmesi yapar.¹³ Onun bu değerlendirmesi, delâletin bir nazar faaliyeti olduğunu varsaydığını gösterir. Farklı ekollerden olsalar bile, aynı devrin ve sosyo-kültürel yapının bir diğer temsilcisi Kâdî Ebu Bekir Bâkillânî (ö. 403/1013), zorunlu olarak bilinmeyen bir şeyi, sahih nazar yoluyla, bilmeye yarayan her şeye *delil* denilir şeklinde bir tanım yapar.¹⁴ Bir başka eserinde ise; *delil*, ıztırârî bir yolla bilinmeyen bir şeyi sahih bir nazar ile bilmeye yarar, değerlendirmesinde bulunur.¹⁵

İstidlâl ise delil üzerinde yapılan inceleme için kullanıldığı gibi, delili sorgulama işi için de kullanılan bir tabirdir.¹⁶ “İstidlâl” ve “Nazar” kavramları usûlcüler tarafından birbirinin yerine kullanılan iki terimdir. Doğrudan elde edilmeyen, dolayısıyla zorunlu olamayan, elde edilmesi belirli bir çaba gerektiren bilgiler için, kimi zaman *nazarî*, kimi zaman da *istidlâlî* bilgi ifadesi kullanılarak, kavramların eş anlamlı olduğuna dikkat çekilir.¹⁷ Mu’tezile’nin de kavramları kullanımı bu yöndedir.¹⁸ Sözü edilen kavramlara ilişkin bu

⁹ Ebu Bekr Muhammed Bâkillânî, *Kitâbu’t-Temhîdî’l-Evâil ve Telhîsu’d-Delâil* thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Muessestu’l-Kutubu’s-Sekafiye, 1987), 34.

¹⁰ Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006),17.

¹¹ Ebu Bekr İbn Fûrek, *Mücerradu Makâlâtî’s-Şeyh Ebî’l-Hasan el-Eş’arî* thk. Daniel Gimaret (Dâru’l-Maşrık, 1987),286.

¹² Ebu’l-Meâlî Cûveynî, *el-Kâfiye fi’l-cedel* thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebî, 1979),47.

¹³ el-Hâmedânî Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse* thk. Abdülkerîm Osman (Mektebetü Vahbe, 1996), 87, 88.

¹⁴ Ebu Bekr Muhammed Bâkillânî, *et-Takrîb ve’l-irşâdu’s-sağîr* thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Zunejd (Beyrut: Muessestu’r-Risale, 1998),1/202.

¹⁵ Ebu Bekr Muhammed Bâkillânî, *el-İnsaf* thk. Zahid Kevserî (Kahire: Mektebetü Hâncî, 1993),15.

¹⁶ Fûrek, *Mücerradu Makâlâtî’s-Şeyh Ebî’l-Hasan el-Eş’arî*, 286; Cûveynî, *el-Kâfiye fi’l-cedel*, 47, 48.

¹⁷ Bâkillânî, *et-Takrîb ve’l-irşâdu’s-sağîr*, 1/208.

¹⁸ Ebu’l-Hüseyin el-Basrî, *El- Mu’temed fi Usûli’l-Fıkıh* thk. Halil el-Meys (Beyrut: Dâru’l Kutubu’l-İlmiye, 1983),1/6.

tanımlar, İslâm bilimleri metodolojisinde delile, delâlete ve istidlale yüklenen anlamlar, belirli bir görünüme kavuşturur.

Müslüman gelenek, “*ispat külfeti, iddia sahibine aittir*” şeklindeki algısıyla ispatı, iddia sahibine yükler. Bu durum iddiaya konu olan şeyi kişinin kendi tezine uygun bir delil ile kanıtlamasını gerektirir. Öte yandan delilin kendisinin de bir başka delile muhtaç olmaması, kavramın sözlük anlamının yaptığı çağrışımdır.¹⁹ Delilin, kendisine delâlet ettiği şeyden önce olması ve ondan ayrı olması da yönetsel bir zorunluluk olarak Müslüman kelâm geleneğinde dile getirilmiştir.

Buradan hareketle delâlet ifade eden tanım teorisine göre, bir şey kendisiyle tanımlanamayacağı gibi, kendisinin bir alt kümesi ya da parçasıyla da tanımlanamayacağı varsayılır. Müslüman kültür geleneğinde bu problem delil-medlûl sorunu şeklinde olmasa bile, tanım teorisine ilişkin tartışılmıştır.²⁰

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), bir şeyin kendisini oluşturan parçalarla tanımlanmasının mümkün olmayacağını; çünkü bir şeyin parçalarının toplamından ibaret olduğunu ifade etmektedir. Buradan hareketle, bir şey kendi kendisiyle tanımlanamayacağı gibi, parçalar toplamı olarak da tanımlanamayacağı sonucuna varılır.²¹

Seyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413), *Şerhu'l-mevâkıf*ta kendisinden önceki dönemde tanıma ilişkin varsayılan şartları gerekçelendiren bir değerlendirme sunmaktadır. Tarif in tarif edilen ile olan mutabakatını ortaya koyan bu değerlendirmelerin bir delâlet ilişkisi olduğu görülür.²²

Kelâm ıstılahı olarak istidlâl kavramı da tanım kuramıyla yakın ilişkilidir. Dillendirme de denilebilecek olan istidlâl; doğru kabul edilen hükümler esas alınarak öncüllerde zımnen bulunan bir sonucun açığa kavuşturulması ya da öncüllerde bulunmayan bir üçüncü bilgiye ulaşma faaliyetidir. “Bütün insanlar ölümlüdür. Sokrates de bir insandır. O halde, o da ölümlüdür.” ifadeleri bir istidlal örneğidir. Buna göre denilebilir ki “*bir hüküm veya kavramın doğruluk yahut yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme faaliyeti*”dir.²³ Yoldaki ayak izleri oradan bir yolcunun geçtiğini gösterir de yıldızlarıyla şu

¹⁹ Cürcânî, *Kitabu't-Tarifât*, 109.

²⁰ Mehmet Özturan, “İslâm Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım Mıdır?”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 83-114.

²¹ Fahreddin er-Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas* nşr. Ahmet Ferâmerz Karamelikî (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381), 102.

²² Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* çev. Ömer Türker 3 cilt. (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015) 1/388.

²³ Farklı tanımlar yapılabilir ve yapılmıştır. Fakat yapılan tanımların ortak paydalarını bir araya topladığımızda ortaya çıkan mefhum yukarıda verilmiştir. Yapılan bu değerlendirme ve tanımlardan Topaloğlu-Celebi'nin ki; “*Yol göstermek, rehberlik etmek*” anlamına gelen delâlet kökünden türemiş olup “delile dayanarak bir husus

koca gökyüzü, vadileriyle ve dağlarıyla yeryüzü, dalgalarıyla deniz bunları yaratan bir Zât’a işaret etmez mi? böyle bir istidlal teşebbüsüdür.

Fıkıh usulü kavramı olarak *istidlal*; fakihlerin düşünce ve çözüm üretme metotlarını, diğer yönden de mevcut çözümlerin, dinin ana kaynaklarıyla irtibatlandırılması ve temellendirilmesi faaliyetini omuzlayan anahtar kavramlardan biri olmuştur. Fıkıh literatüründe sözlük anlamına yakın bir biçimde “*şer’î delilden hareketle bir hükme ulaşmak, varılan bir sonucu delillendirmek, delile bağımlı akıl yürütme*” gibi anlamlarda kullanılmıştır.

Hanefi âlim Cassâs istidlâli, “*medlûle ilişkin bilgiye ulaşmak amacıyla delâleti araştırmak ve üzerinde düşünmek*” şeklinde tanımlayıp, terime geniş bir içerik yükledikten sonra onu, medlûle ilişkin ise; *bilgiye götüren istidlâl ve araştırılan konu hakkında galip zanna götüren istidlâl* olmak üzere ikiye ayırır.²⁴ Ona göre aklî konulara ilişkin delâletler üzerinde düşünmek birincisini temsil eder. İctihad ise zan ifade eden ikinci tür istidlâli temsil eder. “*Şer’î; bir hükmün delilinin aranması, nas, icmâ, kıyas veya bunların dışında bir delilden yola çıkarak bir hükme ulaşılması*” şeklinde bir tanım yapanlarda vardır.²⁵ Buna göre istidlâl, hem nassın doğrudan hem de dolaylı anlamına ulaşmayı garanti eder. Böylece istidlal nassın kapsamı dışında kalan hususlarda, arada illet bağı varsa kıyasla, yoksa da maslahat ve diğer prensip içtihatlarıyla sonuca ulaşır.²⁶

Aklî delilleri kullanmayı telkin eden istidlal arayışı, *naklî* delili kullanmayı da dışlamaz. Bu çaba insanın sahip olduğu bütün imkânların seferber edilerek hakikate ulaşılması gerektiğini bireye ilham eder. Öte yandan *istidlal* kuramı, akıl yürütmeyi araştırılan konuya önceler.²⁷ Farklı ilim dalları konularının ve kullandıkları metodolojilerinin gereği olarak istidlal algısında ise farklılaşmışlardır.

Müslüman gelenekte delile ilişkin değerlendirmede, teorik olarak delil:

1. Ya bütün öncülleri aklîdir.
2. Ya bütün öncülleri naklîdir.
3. Ya da öncüllerinin bir kısmı aklî, diğer bir kısmı ise naklîdir.

hakkında hükme varma, sonuç çıkarma, bir hususu ispat etmek için delil ortaya koyma, akıl yürütme” demektir. Terim olarak “belli önermelerden hareket ederek başka önermelerin doğru veya yanlış olduklarını ortaya çıkarma; önermeler arasında bağlantı kurarak yeni bir hüküm elde etme işlemi” şeklinde tanımlanır. Bk. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 164.

²⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cassâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vezâratu’l-Evkâf ve’s-Şuûni’l-İslâmiyye, 1994), 4/9-10.

²⁵ Cassâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 4/9.

²⁶ Bâkîllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâdu’s-sağîr*, 1/208.

²⁷ Bâkîllânî, *Kitâbu’t-Temhîdi’l-Evâil ve Telhîsu’d-Delâil*, 27.

Bu tasnife göre, delil ya aklîdir, ya da naklîdir. Özellikle doğal teoloji denilen alanda bir konuyu ispat için gerekli olan delillerin tümünün aklî delil olmasında kelâmcılar nezdinde bir beis görülmemiş, aklın hem kendine hem de kendi dışındaki bir başka şeye de delâlet edebileceği; bir delâlet ilkesi olarak kabul edilmiştir. Öncüllerin yalnızca naklî olmasına imkân olmadığını, çünkü rivayette haber verilen şeyin doğruluğuna ancak akılla karar verilebileceği düşünülür.²⁸ Mesajın içeriğine dönük bu eleştiri, bütün öncüllerin naklî olmasına olanak vermez.²⁹

Naklî delil, ilk aşamada haberi getiren kaynağa, yani peygambere dayanır. Şayet peygamberin doğruluğu haberin kesinliği açısından ispatlanmamışsa, naklî delil olma niteliği de tartışmaya açık hale gelir. Çünkü bir dinî metnin geçerliliği, ancak onu getiren kişinin Allah tarafından görevlendirildiğinin kanıtlanmasıyla mümkündür; bu ispat ise doğrudan aklın delâletini gerektirir. Mucizede akıl, peygamberin sahih olduğuna delâlet ettiği için, nakil aklın delâletiyle bir delil niteliği kazanmış olur. Bu durum akıl ile naklî tearuzunda ne yapmamız gerektiğine ilişkin de yol gösterici olacaktır. Naklî delil vasfı kazanmasında akıl delil olmak hasebiyle asıl, nakil ise kendisine delil getirilen medlûl olmak hasebiyle, fer’îdir.³⁰ Buna göre aklî delil ile naklî delil karşı karşıya geldiği, çeliştiği takdirde, her ikisiyle aynı anda amel etmek mümkün olmayacaktır. Böylece aklî delili tercih etmek gerekecektir. Zira yöntem açısından fer’î konumdaki nakil, asıl konumundaki akıl sebebiyle iptal etmek gerekecektir. Bundan kaçışa metodik imkân olmadığı için; naklî delili kesin olan aklî hükümle çelişmeyecek şekilde te’vil etmek gerekir ³¹ değerlendirmesine gitmek durumunda kalınmıştır.

Naklî delilin, lafzın manaya delâleti itibarıyla her durumda kesinlik arz edemeyeceği de Müslüman geleneğinde tartışıldığı aktarılmıştır.³² Bu durum, muhkem ve müteşâbih sorununda belirgin bir görünürlüğe kavuşur. Burada lafzın bir manaya delâletinde sorun vardır. Zira lafzın birden fazla manaya hamledilmesi muhtemeldir.³³ Zira lafzın manaya mutabakatının olmadığı düşünülür. Bazı usulcüler naklî delil demek yerine, vaz’î delil demekten yana tavır koymuşlardır.³⁴ Bâkillânî; deliller iki kısımdır: bunlar *aklî*, *vaz’î*dir.

²⁸ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/436.

²⁹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/436.

³⁰ Âlemin Allah’a delâlet etmesine karşı geliştirilen söylem, şayet evrenin Allah’a delâleti kabul edilir ise âlem delil dolayısıyla asıl, Allah ise medlûl dolayısıyla fer’î olacaktır. Onların varsayımına göre ise “Allah her durumda ve her şeye göre asıl konumundadır. Bu yüzden Allah’ın delile ihtiyacı yoktur zira O, hâsıldır, husûlü gerekmez” şeklinde bir söylem dile getirirler. Hatta tersi bir retorikle, “âlem Allah’a değil aksine Allah âleme delâlet eder” şeklinde bir sunum yaparlar.

³¹ Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 71.

³² Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/440.

³³ Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 225.

³⁴ Bâkillânî, *et-Takrîb ve’l-irşâdu’s-sağîr*, 1/204.

Aklın bir şeye ilişkin hükmünü ifade eder. Akıl ise kendinde bulunan bir sebeple bir şeye delâlet eder. Bu, filin meydana gelmesinin failine ve onun bu fiile kâdir olduğuna delâlet etmesi şeklindedir. Bu delâlet, lazım bir delâlet olup, değişmez ve delil olması noktasında da bir itiraz beklenemeyeceği gibi, bu konuda bir uzlaşmaya da ihtiyaç duymaz.

Vaz’ yoluyla delâlet lafızların, işaretlerin, sembollerin, yazının, sayıların vb. şeylerin delâletleridir. Vaz’î olan delâlette, uzlaş şarttır taraflar aynı sembolün aynı anlama delil olmadığını varsaydığı andan itibaren, delâlet tartışmalı hale gelir.³⁵ Naklî delil, sözü edilen vaz’î delilin bir parçasıdır, zira delil olarak gösterilen şey hakkında uzlaş yoksa delâlette yoktur.

Kelâm ilminde bilgi edinme yollarının *sağlam duyular, doğru haber ve akıl yürütmeden* ibaret olduğu Mâturîdî (ö. 333/944), ve Bâkillânî’den itibaren bilginin kaynaklarının sözü edilen üç vasıttan ibaret olduğu kabul edilmiş, uygulanacak istidlal yöntemlerinin de bu temel umdelere dayandırılması gerektiği kabul edilmiştir.³⁶ Özellikle Gazzâlî sonrası dönemde yoğun biçimde mantık ve felsefede kullanılan istidlâl biçimleri de kelâm çevrelerinde kullanılmıştır. Sözü edilen bu istidlal yöntemleri; 1. *Ta’lîl* (tümdengelim); *Külliden cüz’îye* (müessirden esere) geliş yöntemi; 2. *İstikrâ* (tümevarım): *Cüz’iden küllîye* (eserden müessire) varış yöntemi; 3. *Temsil* (analoji): Bir cüz’iden diğer cüz’îye geçiş (fikhî kıyas) ten oluştuğu kabul edilmiştir.³⁷

Mantıkta, *delâlet* terimi “*bir şeyin bilinmesiyle başka bir şeyin de bilinmesi lâzım gelen*” şey şeklinde tarif edilir. Bu kavram çiftinden ilkinde *dâl*, ikincisine de *medlûl* denir.³⁸ Delâlet *lafzî* ve *lafzî olmayan* delâlet olmak üzere bu kez de farklı bir biçimde ikiye ayrılır.³⁹

Delil, İslâm geleneğinde temel kavramlardan biri olup, özellikle kelâmcılar, dini bu kavram ekseninde anlamlı bir bütünlük algısında olmuşlardır. Birbiri ile ilişkileri kurulmamış yapıların, kopuk ve anlaşılmasız olduğu, kavramlar ile varlıklar arasında aralarında delâlet ilişkisi kurulmak suretiyle anlaşılır olabilecekleri varsayılmıştır. Buna

³⁵ Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâdu's-sağîr*, 1/204, 205.

³⁶ Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 164.

³⁷ Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 164.

³⁸ Cürcânî, *Kitabu't-Tarifât*, 109.

³⁹ Bu varsayma göre “kitap” lafzının iki kapak arasındaki yazılı metne delâleti lafzî delâletken, dumanın ateşe delâleti ise lafzî olmayan bir delâlettir. Bir kavramın bir anlama delâleti, kavramın bir nevi vaz’ olduğu düşünüldüğünde lafzî delâlet, Bâkillânî’nin de varsaydığı üzere bir açıdan vaz’î bir delâlettir. Dâl ile medlûl arasındaki bağı her zaman akıl kurmaktaysa da bu bazen sadece zihin planında ve mâkûller arasında kurulurken, bazen da duyularla elde edilen tecrübe, bilgi, görgü, vb. alanlarının verileriyle kurulmaktadır. Bu sebeple ister lafzî ister gayri lafzî olsun, bütün delâletler iki şey arasında bir bağ kurar ve iki farklı yapıyı ilişkilendirir. Bunlardan vaz’î delâlette aralarında bir bağ olduğunu varsayar veya söz konusu iki şey arasında bir bağ ihdas eder. Akıl delâlette ise delil ile medlûl arasında istidlal yoluyla ortaya çıkarılmayı bekleyen gerçek bir ilişki vardır.

göre *delili*; bilinmeyenin ortaya çıkmasını sağlamak, doğru bilgiye ulaşmaya imkân veren epistemik bir ölçüt olarak görmek, doğru bir yaklaşım olacaktır.⁴⁰ Bu yönüyle delillendirme bir metodoloji sorunudur ve konu ontolojik olduğu kadar sorun epistemolojiktir. Zira tabii delâlet ontolojik, fakat vaz’î delâlet, ontolojik olmaktan ziyade epistemolojik bir delâlettir. Tanrı hakkındaki bir iddianın çıkarım sürecine de bu yaklaşım kendisinden beklendiği üzere atıfta bulunur.

Delil ve delâlet kavramları kelâmî bir akıl yürütme sürecinde, rasyonel kanıtlama aracı haline gelir. Zira aklî delâlet kadar vaz’î delâletin de gerekçeleri bulunmak durumundadır. Bir lafzın işaret ya da sembolün bir anlama karşılık kullanılması, bir biçimde temellendirilmek zorundadır. Temellendirilmediği takdirde, söz konusu manaya hamli tartışmalı olacaktır. Bir kanıtlama aracı olarak delil, kelâmcılar açısından ne ifade eder (?) kavram nasıl alt başlıklarına indirgenir... vb. gibi sorular kelâmın delillendirme yöntemine ilişkin bir meseledir.

Mütekaddimîn döneminde kelâmcılar, deneme yanılma yönteminin sağladığı imkânlar ve eldeki verileri sentezleme çabalarıyla yol almışlardır. Bu durum onların aklın ilkelerini işletirken, sonuç cümlelerini ifade sadedinde bazı zorluklar yaşamalarını gerektirmiş görünüyor. Zemmu’l-kelâm edebiyatında, aklın ilkelerini ortaya koyma çabalarında senteze giderlerken, özellikle vaz’î delâlete konu materyale karşı hesap vermek durumunda kaldılar. Kültürel olarak felsefi müktesebattan yoksun oldukları için bazı çıkarımlarında hata yaptıkları da düşünülebilir. Süreç içerisinde söylemler olgunlaşıp, daha hesabı verilebilir bir kıvama geldiğinde de önce kelâmcılara dönük taşlamayı bir gelenek olarak sürdürenlerin sayısında azalma oldu, sonra da bu kitle görünmez oldu. Erken dönem kelâm âlimleri felsefi müktesebattan yoksun olarak delili; herhangi *bir konuda kanıtlanması istenen şeye ilişkin getirilen, muhatabı ikna edici şeydir*⁴¹ şeklinde tanımlıyorlarken; Kelâm açısından ulaşılmak istenen bu nihai hedef, *hakikat/gerçektir*.

Kelâmcılar vesâil açısından kısıtlı imkânlarla sürdürdükleri hakikat arayışlarında, ellerindeki en kesin yöntemlerle hakikati ispat etme yolları aramaktaydılar. *Doğru inancın hakikate muhalif olmayacağı* anlayışındaki kelâmcılara göre, tecrübeler dünyasından doğal gözlemlerini ve bireysel tecrübelerini alana aktarma yoluna gittiler. Sistematiik bir delillendirmeden ise bu erken zaman diliminde söz edilemez.

⁴⁰ Hüseyin Şahin, “Kelâmcılara göre delil ve delil türleri”, *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 453-472.

⁴¹ Bu delil *Muhayyelat, Maznunat, Vehmiyyât, Müsellemât, Makbûlât, Meşhurat* hatta *Bürhan* olabilir. Kelâmcılar özellikle kullandıkları, cedel yönteminin sağladığı imkânlarla, muhatabı ilzam etme şartını getirmiş, hakikate ulaşmak çoğu zaman muhatabı ilzam etmekle eş ve özdeş görülmüştür. Oysa rakibi ilzam etmek kişinin hak üzerine olduğunu garanti etmez. Sadece rakibinin hakikat üzerinde olmadığı anlamına gelir.

İnikâs el- edille kelâmcıların bu dönemdeki sorunlarından. Delil olduğu varsayılan ile medlûl olduğu düşünülen şey arasındaki ilişkilendirme sorunlarının dışı vurulduğu bu problem alanında, kelâmcının bireysel becerileri önemliken, mantık ilminin verilerinin kullanılmaya başladığı süreçte, sonucu sistem garanti etmektedir. Felsefi müktesebatın sağladığı imkânlar *delil-medlûl ve delâlet* ilişkilerine dair daha öngörülebilir net şeyler söyleme imkânını bahşeder. Sembolik mantıkta bu durum daha kesin bir görünüm arz eder.

Kelâmcılar nezdinde delilin tanımlanmasında mantığın nasıl işlediğini daha net görmemizi sağlayan Gazâlî’den sonra; delil kuramı ve tanımı mantık kavramları kullanılarak yapılmıştır. Bu durum mütekaddimîn kelâmı ile müteahhirîn kelâmının da ayırım noktasına işaret eder. Buna göre *delil*; “yeni bir bilgi meydana getiren; kişiyi yeni bir sonuca ulaştıran iki öncülün birleşmesi” şeklini alarak, daha teknik bir içeriğe kavuşmuştur. Delile ilişkin ortaya konulan bu yeni ve teknik içerik, delilin iki özelliğini ortaya çıkarmıştır: Bunlardan ilki; eldeki verilerin bir sonucu ortaya çıkarmasını gerektirmesidir. İkincisi; ise bu sonucun bir yargının olumlu ya da olumsuz olarak tescil edilmesidir. Yani söz konusu sonucun bir hüküm ifade etmesi gerektirir. Farklı tanımların bize sunduğu imkânların bir sonucu olarak delil; *herhangi bir konuda gerçeğe veya kanıtlanması istenen hususa ulaştıran araçtır*.⁴²

Kelâm açısından bir inanç hakikate ne oranda uygunsa aynı oranda sahih ve doğru bir inanç olduğu iddia edilebilir. İnancın hakikate uygunluğu afâkta ve enfste delillerinin ortaya konulmasıyla mümkündür. Delili olmayan ise bir inanç oluşturmaz. Olsa olsa bir kanaattir. Bu yönüyle inancın sahih oluşuna kanıt, sözü edilen inancın gerçeğe uyumu ile olur. Konuya bu düzlemde bakıldığında; dinin önerdiği hakikat, doğanın atıf yaptığı hakikatle çeliştiği takdirde, dinî olarak yapılması telkin edilen yani *dini yorumu savunmak şeklinde olmayıp, doğanın işaret ettiği hakikate uygun bir yoruma gidilmesidir*. Bu yüzden; *akıl nakil ile çelişir mi?* sorusuna kelâm geleneğinde verilen cevap, akıl nakil ile çelişmez fakat şayet çelişir gibi görünen bir durum olursa akıl esas alınarak, naklîn yorumlanması gerektiğine hükmedilir. Bu yönüyle akıl insanın içindeki vahiy, vahiy ise insanın dışındaki akıldır algısı Müslüman gelenekte kanıksanmış bir yaklaşımdır. Bu algı, dinin yorumlanıp yaşanmasında ne yalnız başına aklın ne de yalnız başına naklîn yeterli olamayacağını varsayar.⁴³ Zira ne nakil akıl yerine ne de akıl nakil yerine delil olarak ikame edilemez. Dinî açıdan her birinin delâlet ettiği alanlar ayrıştığı gibi, ikisinin ortak olarak delâlet ettiği alanlar da vardır. İki yapının ortak olduğu alanlarda birinin ötekini yerine delâlette bulunmasında ise bir mahzur görülmemiştir. Kelâmcılar nezdinde akıl kendi kendine delâlet etmesine karşın, nakil kendi

⁴² Şahin, “Kelâmcılara göre delil ve delil türleri” 453-472.

⁴³ Yusuf Eşit, “Kelâmcı Usulcülerin Usûl Düşüncesinde Akıl-Nakil İlişkisi: Gazzâlî Örneği”, *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (2019), 59-76.

kendine delâlette bulunamaz yani nas ise kendine delâlet edemez. Böylece her durumda aklın delâletine ihtiyaç vardır.

Râzî bu tercihin gerekçesini:

Katî aklı deliller, bir şeyin sübutuna delâlet ettiğinde, bizler de naklî delillerin zahirîlerinin bu aklî delillere muhalif olduklarını gördüğümüzde, burada şu dört husustan birisiyle karşılaşırız: Hem aklın hem de naklîn muktezasının doğru olması. Bu durumda birbirine zıt olan iki şeyin doğruluğu söz konusu olur ki; bu muhaldir. İkisinin de yanlış olması; bu durumda da birbirine zıt iki şeyin yanlış olması gerekir ki; bu da muhaldir. Naklî nassların, zahirlerinin doğru, aklî delillerin zahirlerinin ise yanlış olması ki; bu da batıldır. Çünkü naklî nassların zahirlerinin sıhhatini bilmemiz, bizim için mümkün olamaz. Bizler Sani' olan Allah Teala'nın zatının ve sıfatlarının ispatını, mucizenin, Hz. Peygamber'in doğruluğuna delâletinin keyfiyetini ve Hz. Peygamber'in şahsında meydana gelen mucizeleri ancak aklî delillerle bilebiliriz. Eğer kat'i aklî delilleri karalamayı, değersiz saymayı caiz görürsek aklı, makbul olmayan sözle itham etmiş oluruz. Durum bu şekilde olursa bu usulde akıl, “makbul-u kavî” (doğru söz) olmaktan çıkar. Bu usulü sabitleştirmedığımız zaman, naklî deliller, faydalı olmaktan çıkar. Böylece sabit olur ki naklî sahih kılmak için, aklı kınamak ve itibara almamak, hem naklî hem de aklı kınama, itibara alınma sonucuna götürür ki; bu batıldır. Saymış olduğumuz bu dört kısım da batıl olunca, kati aklî delillerin muktezasıyla, bu naklî delillere, ya 'bunlar sahih değildir' denilir, ya da 'bunlar sahihtir ancak bunlardan murat, zahir anlamlarının dışındadır' denilmesi kalır. Sonra biz eğer tevili de caiz görürsek, tafsilatlı bir şekilde bu tevillerin zikrini gerekçelendiririz; eğer tevil caiz olmaz ise onu Allah'ın ilmine havale ederiz. İşte bu husus, bütün müteşabihatta kendisine dönülen külli' kanundur.⁴⁴

şekliyle değerlendirmeye konu eder. Râzî'nin varsayımına göre nassın delil olarak itibar görmesi ve ondan istidlal edilebilmesi için de akla ihtiyaç vardır.

2. DELİL VE MEDLÛL ARASINDAKİ İLİŞKİLERDEN DOĞAN SORUN ALANLARI

Delil, herhangi bir konuda kanıtlanması istenen hususa ulaştıran herhangi bir şey olunca kanıtlanmak istenen şeye delâlet eden aparatlar kelâmcı nezdinde önem arz eder.

⁴⁴ Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Râzî, *Allah'ın Aşkınlığı* çev. İbrahim Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 198, 199.

Kelâm açısından ulaşılmak istenen nihai hedef, *hakikattir*.⁴⁵ Bu yüzden kelâmcılar, görünen evreni asıl kabul etmiş ve bunu ölçü olarak benimsemişlerdir. *Delâletü’ş-şahid ale’l-gaib* bir yöntem olarak kelâmî meşruiyetini bu kabulden alır. Kelâmcı nezdinde, *hakikatu’l- eşya sâbitetun*⁴⁶ (âlemin hakikati vardır) ve bu tartışılmazdır, söz konusu kabulün ifadesidir. Bu ilke kelâm kozmolojisinin inşasındaki referans noktasıdır.

Ebû Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), eşyanın hakikati ve bilginin imkânı konusunda kelâmcılar arasındaki genel bir uzlaşıdan söz ederken; bilginin konusu olan varlık üzerindeki bu ittifakı ise, bilme yetisinin insana bahşedildiğine dair bir delil olarak kullanır.⁴⁷ Bu konuda Nesefî’nin dikkatimize sunduğu husus; varlığa ve onun bilinebilirliğine ilişkin kelâmcılar nezdinde kayda değer bir tereddüdün bulunmadığıdır.

Kelâm ekolleri, varlığın zihin dışı dünyada yani “a’yânda” bulunması gerektiğini savunur. Sadece zihinsel düzeyde kalan bir varlık algısı ise, çoğu kelâmcı tarafından gerçek bir mevcudiyet olarak kabul edilmez.⁴⁸ Kelâmcılar, “bilinenler” alemi olarak ma’lûm kümesini geniş tutarak, imkân alanını buradan hareketle aramışlardır. Bu süreçte “ma’dûm” kavramının bir “şey” olup olmadığı yani ma’dûmun şey’iyeti tartışması, bilginin ve varlığın sınırlarını belirlemek adına uzun süre gündemlerini meşgul etmiştir.

Mütekaddimîn dönemi Mu’tezile kelâmcıları tercüme faaliyetlerinin İslâm düşüncesini etkilemesinden daha önce, yokluğu ‘âdem *mahza* ve ‘âdem *iza’fî* şeklinde tasnif ederek konuyu tartışmışlardır.⁴⁹ Gelinek noktada evrende malûmun dışında bir şeyiyyetin olası olmadığını, şey olmayanın ise malûm olamayacağını varsayan bir noktaya ulaşmışlardır.⁵⁰

Cûveynî, konuya ilişkin sahih görüşün, bir şeyin hakikatının mevcudiyeti olduğunu söyleyerek, kelâmcı tutumu temsil eder. Onun varsayımına göre mevcut şeydir, şey de mevcuttur. Şey olarak değerlendirilemeyen, mevcut olarak değerlendirilmesine ise

⁴⁵ Hak vakiya mutabık olan hükümdür. Hakikat ihtiva etmesinden kinaye mezhep ve dinlere hakikat nispeti verilir. Bu değerlendirme, Taftazânî (ö. 792/1390),’nin, Necmeddin Ömer en- Nesefî (ö. 537/1142),’nin kalamcılarının evrene ilişkin temel kabulünü yorumlarken yaptığı izahtır. Bk. Saduddin Taftazânî, *Şerhu’l -Akaîd thk. Ali Kemal* (Dâru ihyai’t- turasi’l- Arabiyye, 2014), 26.

⁴⁶ Taftazânî, *Şerhu’l -Akaîd*, 26.

⁴⁷ Ebu’l-Mûin Nesefî, *Tabsiratu’l Edille fi Usuli’d-Din* thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün 2 cilt. (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/20.

⁴⁸ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/144.

⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal efkârî’l-mütekaddimîn ve’l-müteahhirîn* thk. Tâhâ Abdurrûf Sa’d (Kahire: Mektebetu Külliyyâtî’l-Ezheriyye, 1991), 55-57.

⁵⁰ Hüseyin Kahraman, “Ma’dûmun Şeyiyyeti Teorisine Cûveynî’nin Getirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş’arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi”, *Kader Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14 (2016), bk. (15. dipnot) 443-459.

olanak yoktur. Aynı şekilde mevcut olarak değerlendirilmeyen de şey olarak kabul edilemez.⁵¹

Kelâmcı evrendeki bu düşünce ameliyesi, delâletin rasyonel, delilin de reel âlemde olması gerektiğini sağlama gayreti güderler. Cûveynî konuya ilişkin değerlendirmesinde *“Mu'tezilîlerin, şeyin hakikatinin malûm olduğu görüşüne ulaştıklarını ifade ederek; bu durumun, ittirâd ve in'ikâs açısından da doğru olduğunu”* iddia ettiklerini kaydeder. Ona göre *“Mu'tezile bunun gereği olarak madûmun şeyiyetini savunurlar”*⁵²

Kelâmcılara göre varoluşumuzun kendisine yaslandığı, içinde yaşadığımız âlemin hakikatine delâlet eden ilim de söz konusu evrene mutabakat ettiği için, doğada olan hakikatin tezahürü olarak algılanır. Bu açıdan kelâmcılar akılcı bir yol izler ve felsefi bir duruş olarak rasyonalisttirler. Öte yandan, evrenden hareketle Allah'ın varlığını ispat etmede önemli bir delil olan, görünen âlemin görünmeyen âleme delâleti de kelâmcılar nezdinde bir kavram realizmini gerektirir. Çünkü kelâmcıların varsayımına göre, delâleti kati olanın kendisine delil aranan medlûle delâleti katidir. Evren ise bir uzlaş zemin olarak *muttefekun aleyhtir*. Bu durumda doğru olduğunu iddia eden öğretisi ve inançlar bir kanıt tarafından doğrulanmak, durumundadırlar. Zira doğru olduğu varsayılan inancın, evrensel hakikate muhalif olmayacağı düşünülür. Çünkü kelâm açısından bir inanç kevnî kanunlar tarafından ne oranda destekleniyorsa o oranda hak ve aynı oranda sahih ve doğru bir inanç olduğu iddiasında olabilir. Bu yönüyle inancın sahih oluşuna kanıt, içinde yaşanan gerçekliğe uyumu ile ilişkilidir. Konuya bu düzlemde bakıldığında dinin önerdiği hakikat, doğanın atf yaptığı hakikatle çeliştiği takdirde, yapılacak yorum; dini yorumu savunmak olmayıp, doğanın işaret ettiği hakikate uygun bir dinî tevilde gidilmesidir. Zira hakikat ölçeği olarak âlem, kendisine kıyaslanan şeylerin hakikate uygunluğuna kaynaklık eder.

Bu yüzden akıl nakil ile çelişir mi sorusuna Müslüman gelenekte verilen cevap, böyle bir durumda akıl esas alınarak, naklîn yorumlanması gerektiğine hükmedilir. Fakat ilişkilendirme sorunları sebebiyle deliline itiraz edilen ve delili çürütülen bir şeyin medlûlünün/dillendirilen şeyin reddedilesinin gerekip gerekmediği de kelâm geleneğinde tartışılmıştır. *“Delilin butlanı medlûlün butlanını da gerektirir mi”* şeklinde formüle edilen in'ikâs tartışması, mütekaddimîn ve müteahhirîn ayrımını sonuç vermiştir. Hakkında delil olmayan bir şeyin bu durumda reddedilmesi zorunlu olmayacaktır. Fakat tarihin farklı dilimlerinde, tabiata ilişkin gözlemlerimizin ilhamları, palyatif hakikatler belirlemeyi gerektirmiştir. Kelâmcılar, algı yanılmalarını doğanın ilhamlarına borçlu olmuşlardır. Mesela Râzî, dinî ilgili nassını doğanın hakikatine sunmuş ve dinî nassı tevilde, yorumu

⁵¹ Ebu'l-Me'âlî Cûveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn thk. Ali Sami en-Neşşar* (İskenderiye: Dâru'l-Maarif, 1969), 134- 137.

⁵² Cûveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 135.

doğadan yaptığı gözleme uygun bir şekle dönüştürmüştür. Fakat duyu yanılgısı, çıplak gözlemin her zaman hakikati temsil edemeyeceğini ortaya koymuştur.

Delil-medlûl ilişkisine dair diğer bir sorun alanı ise *bir şeyin lehine ve aleyhine de eşit oranda delilin olması durumudur*. Müslüman gelenekte yöntemsel bir tutum olarak tercihin, gerekçelendirilmesi gerekir. Ortada tercih etmeye bireyi ikna edebilecek gerekçe yoksa; bir şeyin lehine ya da aleyhine bir tercihte bulunulamayacağı düşünülür. İnsanın rasyonel bir varlık olduğu ve makul olanı tercih edeceği düşüncesine dayanan bu yaklaşıma göre; bir iddianın lehindeki ve aleyhindeki deliller eşit ise; birey tercihte bulunmak için bir rasyonel neden bulamaz. *Lâ tercihe bilâ mürecceh* olarak dile getirilen bu durumda bireyin bilinci askıdadır. Kelâm literatüründe *tekeffü el-edille* olarak bilinen bu durumda, birey tercih yapamama durumuyla karşı karşıya kalır. Bu durum bireyin neye inanacağı ya da inanıp inanamayacağı hakkında net bir sonuca ulaşamamasını ifade eder. Bu bir agnostisizmdir. Bir görüşün lehindeki ve aleyhindeki deliller eşit olduğu müddetçe onun hakkındaki hüküm askıya alınır. Bu varsayıma göre karşıt delillerin dengede olması halinde ne inanmak ne de inanmamak en makul tutumdur.⁵³

Bir başka perspektiften söz konusu durum; hakkın hak, batılın da batıl olduğunu bilmeme⁵⁴ halidir. Bir şeyin hak olduğunu düşünüyor olduğumuz bazı durumlarda deliller onun batıl olduğuna bizi inandırırken, bir şeyin batıl olduğunu sanırken de deliller onun hak olduğuna bizi inandırıyor olabilir. Bu durum kanaatlerin delile bağlı olarak oluşması, delilsiz kanaat belirlemekten kaçınmak gerektiğini bize telkin eder.

Bireyin hakikatin imkânını olası görmemesi bir şeyin lehinde ve aleyhindeki delillerin eşit olduğu kabulünün dışı vurumu yüzündendir. Oysa batıl, hakka mukavemet edemez ve hak batıla benzemez, *Zira hak geldiğinde ise batıl yok olur*.⁵⁵ Taraflardan biri lehine dengenin bozulması, ancak delil ile olur.

⁵³ Micheal vd. Peterson, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş çev. Rahim Acar* (İstanbul: Küre Yayıncılık, 2009), 146.

⁵⁴ اللَّهُمَّ ارْنَا الْحَقَّ حَقًّا وَارْزُقْنَا اِيْبَاعَهُ وَ ارْنَا الْبَاطِلَ بَاطِلًا وَارْزُقْنَا اجْتِنَابَهُ Yaygın bir kanaat olarak Hz. Peygamber'e nispet edilen, bu duasıyla adeta; hakkı hak olarak bilecek delillendirmeyi bana bahşet ki hakkı hak bileyim, onu batıl ile karıştırmayayım. Öte yandan, batılı da batıl bilmeme yetecek delil nasip et ki onu hak ile karıştırmayayım, temennisinde bulunur. Bu sunum subjektif değerlendirmelerin dışında bir yerlerde objektif bir değerine tanıklık eden nebevî yaklaşım Kelâmcıların eşyanın hakikatine yaptıkları atıfla bir paralellik arz eder. Bu duaya ilişkin olarak X. Yüzyıl alimlerinden İbn Şahin rivayeti Hz. Peygambere nispet etmez. Buna ilişkin olarak öncekilerin dualarından tespitinde bulunur. bk. Ebû Hafs Ömer b. Ahmed İbn Şahin, *Şerhu Mezâhibi Ehli's-Sünne ve Ma'rifeti Şerâ'i'i'd-Dîn*, thk. Âdil b. Muhammed (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1995), 36 (h. no. 38).

⁵⁵ İsra, 17/81.

Delile ilişkin yapılan tanımdaki “şey”e külli bir anlam yükleyerek, “her şey”⁵⁶ şeklinde yorumlamak da olası mıdır? Var olan bir şeyin, ispatlanması istenen şeye delâleti gibi, bir şey hakkında delilin yokluğu da bir başka şeye delâlet eder mi? vb. gibi, yokluğunun da delil olması da kelâm geleneğinde tartışılmıştır. Mantıki çerçevede, ispatlanmak istene şeye ilişkin delilin ortaya konulmaması, ispatlanması istenen şeyin zıddını ispat anlamına gelir. Bu bağlamda kelâmcılar delil yokluğunun da delil olması, böylece bir bilgiye ulaştırdığını, bir kanaat husûle getirdiğini düşünmüşlerdir.⁵⁷

Delâletü’ş-Şahîd ale’l-Gâibi bir yöntem olarak kullanan kelâm açısından, oldukça kullanışlı bir argüman haline getirmiştir. Görünenlerin ardındaki illet ve nedenleri yordamaya imkân veren bu yaklaşım, akıl yürütmelere zenginlik ve derinlik katmış görünüyor. Eş’arî kelâmının öncü isimlerinden olan Bâkîllânî’ye göre *delil, delâlet ettiği şey ile ilişkisi duyularla algılanmayan ve zaruri olarak kendiliğinden bilinmeyen; ancak söz konusu delilin, delâlet ettiği şeye istidlâl ile ulaşılabildiğini varsayar*. O, bu varsayımında delil ile kendisine delâlet edilene dair kurulan dolaylı bir ilişkiyi işaret eder.⁵⁸ Bu varsayımda *delil*; duyuların şahadet edemediği hususların bilinmesini sağlayan *örtük* şeydir.

İspatlanması istenilen ile ona kanıt olarak getirilen delil arasındaki ilişkiyi ifade eden bağ ise, *delâlet* ilişkisidir. Bu ilişki, bazen direkt olabilirken bazen de bu ilişki dolaylı olabilir. Dumanın ateşe delâleti direkt bir delâletken, bireyin bir dinin emrettiği ibadeti icra etmesi, söz konusu kişinin sözü edilen dinin müntesibi olduğuna delâleti ise dolaylı bir delâlettir.

Mucize ile peygamberlik arasındaki ilişki de Kelâm İlmi’nde dolaylı bir delâlet ilişkisi olarak görülür. Varsayımına göre kişi Allah tarafından peygamber olarak gönderildiğin iddia eder. İddia sahibinin bu iddiasını ispatlaması kendisinden istenir. İddia sahibi kişi de kendisini görevlendirdiğini iddia ettiği Allah’tan, kendisini gerçekte peygamber olarak görevlendirdiğine dair bir delil ve kanıt vermesini talep eder. Peygamberlik iddiasındaki kişinin muhataplarına meydan okuması, Allah tarafından görevlendirildiği ve görevlendirildiğine dair bir delile sahip olduğu anlamına gelir. Bu süreçten sonra Allah’ın bu iddia sahibini doğrulaması ya da yalanlaması beklenir.

⁵⁶ Nihayetinde Bâkîllânî, Zorunlu olarak bilinmeyen bir şeyi, sahih nazar yoluyla, bilmeye yarayan *her şeye delil* denilir, vurgusu yaparak delilin yokluğunu da tersini ispat için delil olarak kullanmamıza imkân veren bir açılım sağlar. Bk. Bâkîllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâdu’s-sağîr*, 1/202, 203.

⁵⁷ Bu yüzden risalet iddiasında bulunan kişinin mucize gösterememesi, kelâm literatüründe iddia sahibinin yalnızca olduğuna delâlet ettiği düşünülmüş, kişinin peygamber olmadığına delil olarak kullanılmıştır. Zira delili olmayan bir iddianın kabul edilmesine gerekçe yoktur. bk. Ebu’l-Meâlî Cûveynî, *Lumau’l-adila* Thk. Fevkîye Hüseyin Mahmud (Beyrut: Âlemu’l-Kutub, 1987), 124-127.

⁵⁸ Mehmet-Tahsin Erdem-Deliçay, “Mantık, Belâgat ve Usûl-ü Fıkıh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak ‘Delâlet’”, *Marife* 2/1 (2002), 171-180.

Doğrulamanın muhtemel yollarından birinin, Allah’ın “*evet iddia sahibi benim insanlar nezdindeki elçim, ya da insanların benim nezdindeki habercisidir*” diyerek kendini dışa vurarak bunu onaylaması ya da “*hayır bu kişi iddiasında doğru değildir, ben böyle birini elçi olarak görevlendirip göndermedim*” demesidir. Fakat tarihsel tecrübe bu şekilde tecelli etmemiştir. Dinî bakış açısına göre, Allah bu direkt yolu tercih etmez. İddia sahibi daha dolambaçlı olan diğer bir yoldan, muhataplarına meydan okur bir surette, kendisinin normal koşullar altında bir insanın yapması mümkün olmayan hâriku’l-‘âde bir fiili, ortaya koyacağını söyleyerek kendini dışa vurur. Bu, insanın normal koşullarda yapamayacağı bir fiili muhataplarının isteği doğrultusunda iddia ettiği şekilde ortaya koymasıyla Allah’ın kendisini onayladığına delili olduğunu savunur. Söz konusu hâriku’l-‘âde fiili de kendisini Allah’ın doğruladığına delil olarak sunar. Peygamberlik iddia eden kişiye göre, başkalarının yapamadığı bu hâriku’l-‘âde fiili, Allah kendisini doğrulamak üzere onun istediği zaman ortaya çıkarmıştır. Bu durum, Allah’ın; “*kulum iddiasında doğrudur ve ben bu fiille onun doğruluğuna delâlet ediyorum, iddiasında onu doğruluyorum*” anlamına gelir.

Burada kurulan *delâlet* ilişkisinde, iddia sahibinin iddiasına uygun bir surette fiili yerine getirip, muhaliflerinin bunu yapamaması Allah’ın iddia sahibini doğrulaması ve onu desteklemesi olarak yorumlanır. Zira içinde bulunulan ortamda, söz konusu bu fiili sair insanların yapamıyor olması, muhtemel diğer özne adaylarının de bu fiili yapması ihtimalini ortadan kaldırır. Geriye kalan yegâne seçenek, bu fiilin Allah’a ait olmasıdır, şeklinde yorumlanır.

Bir delâlet ilişkisi olarak mucizenin nübüvvete dolaylı delâletini, Cûveynî sistematik bir kurguya dönüştürmüş görünür. Onun varsayımına göre; *padişahın bulunduğu bir ortamda bir kişi ‘Ben padişahın elçisiyim’ diye iddiada bulunursa, muhatapları kuşkularını ifade ederek inanmazlık tavrı sergiler. İddia sahibi ise, doğru söylediğini kanıtlamak için padişahın alışılmış davranışının aksine, kendisinin belirttiği zamanda ayağa kalkacağını öne sürer. Eğer padişah, iddia sahibinin talep ettiği zamanda, herhangi bir gereklilik olmaksızın ve alışkanlığının dışında ayağa kalkarsa, iddia sahibinin doğru olduğu kabul edilir.*”⁵⁹ Bir delâlet örneği olarak, bu bakış açısı, daha sonra başka kelâmcılar tarafından da kullanılmıştır.

Mu‘tezile’den Ebu Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), istidlâl *bi’s-şahit âle’l-ğâib* konusunda iki noktaya dikkatlerimizi çeker. Ona göre iki şey arasında bir kıyasa gidebilmek için bu kaçınılmazdır. Bunlardan ilki *delâlette ortaklık*, ikincisi ise *illette* ortaklıktır. O, bu yöntemi bilinenden bilinmeyene akıl yürütme şekliyle kabul etmiş, tersini ise muhtemel

⁵⁹ Cûveynî, *Lumau’l-adila*, 124, 125 ; Ebu’l-Meâlî Cûveynî, *Lumau’l- edille* çev. Murat Serdar (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020), 77.

görmemiştir. Bu bakış açısı tüm istidlâllerin, *delâletü's-şahit âle'l-ğâib* olmasını gerekli kılar. Zira ona göre delili ve illeti aynı olmayan iki şeyi ilişkilendirmek de mümkündür.⁶⁰

Gazzâlî (ö. 505/1111),’nin değerlendirmesinde delil, “*yeni bir bilgi meydana getiren; yani sonuca ulaştıran iki öncülün birleşmesi ile husûle gelen sonuçtur*” şeklinde tarif eder. Müteahhirîn kelâmın temsilcisi olan Gazzâlî’den itibaren *delille* ilgili olarak yapılan tariflerde, felsefi terminolojinin etkisi görülmeye başlar. Önerme mantığının yansıdığı bu tanıma, iki öncülün sağladığı verilerin, önceki iki öncülde elde olmayan üçüncü bir bilgiye kaynaklık etmesi dikkatlerimiz çeker. Buna göre *delâlet*, iki öncül bir araya geldiğinde ortaya çıkan sonucun ikisinden de farklı üçüncü bir sonuç olacağını va’d eder.⁶¹ Her ikisinden de özellikler taşımasına karşın, her ikisinden de ayrı ekstra bir veridir.

Kelâm âlimleri nezdinde, kabul edilen her şeyin, bir delile dayanması gerekir. Delili olmayan şeyin ise kelâmcılar nezdinde kabulü gerekmez. Bir şeyin kabulü ya da reddi, metodolojik bir tutum olarak beyyineye dayalı olması gerektiği, kelâm ilminde varsayılır. Mukallidin imanına ilişkin eleştiri, kişinin kabul ya da reddini gerekçelendirememesi, olduğu söylenmiştir. Zira kişi taklitte delile değil, kişiye tabi olduğu için eleştirilir. Çünkü varsayımına göre bireyin yanılması muhtemeldir. Ahâd haber konusundaki kelâmcı tavrının olumsuz olması da delilin bilgi değerinin şüphe taşıyor olmasıdır.⁶²

Mütevâtir olmayan habere karşı duyulan endişe, doğruluğundan şüphe edilen bir öncülün kesin tasdik gerektiren inanca, kaynak olamayacağı kabulü sebebiyledir. Zira Kelâmcılar, sahih bir hükmün ancak doğruluk değeri kesin ve tartışmasız öncüllerden çıkarılabileceğini düşünmüşlerdir. Bilgiye kaynaklık eden öncülün, kaynağı şüpheliyse, bilgi değerinin kesin ve tartışmasız olması beklenemez, doğruluk değeri tartışmalı olan bir bilginin ise sahih bir inanca kaynak olması ve ona delil olarak kullanılması sorunlu olacaktır. Bu yüzden kelâmcılar, bir şeyin gerçekliğini kabul etmeye sevk eden delile büyük önem vermişler. Hatta delile bağlı olarak gerçekleşmeyen imanın geçerliliğini tartışmalı kabul etmişlerdir.⁶³

Delilin Müslüman geleneğindeki önemini ortaya koymak sadedinde; mucize göstermeyen bir peygambere muhataplarının tabi olması gerekmez. İddia sahibi delilini

⁶⁰ Hemâdânî Kâdî Abdulcebbar, *El Mecmu’ fi’l-muhîr bi’t - teklîf nşr. J.J Houben* (Beyrut: Matbatu Katolikiye, 1965),1/167.

⁶¹ 1+2=3, matematiksel olarak; sonuç ilk önermede yoktur, ikinci önermeden de farklıdır. Elde edilen sonuç öncüllerin ikisinden de farklı olduğundan dolayı yeni ve onlardan başkadır.

⁶² Burada Âmidî, naklî delillerin birbiriyle teâruzu durumunda haberin kuvvet derecesine göre yapılan tercihleri ele alarak, zannîlik içeren haberlerin kesin bilgi karşısındaki konumunu tartışmaktadır. Âmidî, naklî delillerin tercihi sırasında “lafzın delaletinin kat’i olması” muhkem-müteşâbih ile “sübutunun kat’i olması” yani mütevâtir-ahâd ayrımı arasındaki farklara değinir. bk. Seyfüddin el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, nşr. İbrahim el-Acûz (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ty.), 4/324-330, 340-365. Ayrıca bk. Bayram Çınar, *İmanda Taklit* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2025),97-104.

⁶³ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 4/ 324-365.

getirdikten sonra muhataplarına ona itaat etmeleri farz olur. Zira delil olmaksızın kişinin doğru söyleyip söylemediğine muhatabın elinde bir kanıtı ve delili yoktur diye düşünülür.

Kelâmcılar nezdinde delilin, kendisine delil getirilen “medlûl”den farklı olması da gerekmiştir. İspatlanması amaçlanan şey, ispatlanacak olandan ayrı ve fakat onunla bir biçimde ilişkilidir ya da ilişkilendirilmiştir. Aslında delâlet ilişkisi bazı durumlarda ilişkili olmayan iki şeyi, bir nedenden dolayı ilişkilendirme çabasıdır. Delilin, kendisine delil getirilen şeyden ayrı olduğu gibi, ulaşılan yargıdan da ayrı olduğu, bundan dolayı herhangi bir şekilde delilin çürütülmesiyle medlûlün de çürütülmüş sayılamayacağı, özellikle müteahhîrîn kelâmcıların üzerinde ittifak ettikleri bir konudur.

Delil, hükmün haklılığına ilişkin muhataplar nezdindeki kanaatin kaynağı, bir inancın savunulur olmasını olası kılan gerekçe olduğu için, ancak bir iddiaya ilişkin delil varsa, verilen hüküm savunulur olabilir. Fakat delil yoksa hakkında hüküm verilen şey her ne olursa olsun, savunulur değildir. İman eden bir beyine üzere inkâr eden de bir beyine üzere inkâr etsin çağrısı Kur’an’ın konuya ilişkin çatı çağrısıdır.⁶⁴ Kelâmcılar da bu ilkeden mülhem söz konusu tutumu sergilerler.

Kelâm ilminin teşekkül ettiği dönemlerde geliştirilen deliller genellikle duyular âleminde elde edilen bilgilerden seçildiği için, deliller genellikle tecrübî karakter taşır. Bunların mantık ilminin kurallarına uyup uymadığına ilişkin entelektüel birikim muhtemelen mütekaddimîn kelâmcılarca henüz farkına varılmamıştır. Mütekaddimîn döneminde bu yüzden delâlet ilişkisinin mantıkî bir kıyas formunda sistematik olması beklenemez. Delilin değeri ve fonksiyonunu tartışan bu süreçten sonra iki şey arasında kurulan delâlet ilişkisinin sorunlu kurulmasının, kanıtlanmaya çalışılan şeye zarar vermeyeceği ufkuna müteahhîrîn kelâmıyla erişilir. Bu şuur basamağında Kelâmcılar, delille kanıtlanmayan bir iddianın doğru olarak savunulamayacağını, fakat doğruluğu tespit edilemeyen her şeyin ise batıl muamelesi göreceğine kanidirler. Delilin yokluğu yokluğun kanıtı olamaz şeklinde dile getirilen ilke bu yönde temkini telkin eder.

Müteahhîrîn dönemi kelâmcılarına göre salt akıl ilkelerine dayanan delil, duyu verilerine dayanan delilden daha doğrudur. Bir iddiaya ilişkin delilin yanlış olması veya bir iddianın herhangi bir delille kanıtlanamaması onun gerçeğe aykırı görülmesi için yeterli değildir. Zira onlara göre *delilin henüz bulunamamış olması dolayısıyla yokluğu, asla bulunamayacağı anlamına gelmez*. Kelâmcılar nezdinde bir şeyin varlığına bir tek numune -

⁶⁴ Enfâl,8/42.

i imtisal göstermek varlık iddiası için yeterliyken, yokluk iddiasında bulunmak mantıki çizgide çok da netameli zor bir süreçtir.⁶⁵

Bir kavramın ötekine delâleti, *delâlet-i tâm* ya da *delâletu'n-nâkıs* şeklinde olması muhtemeldir. Buna göre delil-medlûl ilişkisine dair bir başka sorun da Cürcânî'nin farkına varmamıza imkân verdiği bir sorun alanıdır. Mutlak delâletin her durumda mümkün olmadığı, bir şeyin bir başka şeye belirli bir açıdan da delil olabileceğini ima eder. Onun varsayımına göre evrenin Allah'a delâleti imkân ve hudûs açısındanadır.⁶⁶

Delâlete ilişkin bir diğer sorun alanı ise Eş'arî ekolünün sıfatlara ilişkin değerlendirmeleridir. Eş'arî kelâm ekolünün sıfat teorisindeki temel aksiyomu olan “ne aynısı ne de gayrısıdır/*lâ hüve velâ gayruhû*” algısı, Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ontolojik ilişkiyi tanımlayan özgün bir denge noktası teşkil eder. Bu yaklaşım, sıfatların zâta özdeş sayılarak işlevsizleştirilmesini engellediği gibi, zâttan tamamen bağımsız müstakil varlıklar olarak görülüp kadim varlıkların çoğalmasına yol açmasının da tedirginliğini yansıtır. Bu bağlamda, bir delilin delâlet yönü de tıpkı bir sıfat gibi değerlendirilmiş; iki varlık arasındaki ilişkinin tam mutabakat, eksik mutabakat veya delâlet ilişkisi şeklinde kategorize edilmesiyle, bir şeyin ötekine olan delâletinin mutlak değil, görece olduğu varsayılmıştır.⁶⁷

Seyyid Şerif el-Cürcânî, Fahreddin er-Râzî'nin âlemin varlığına dair yürüttüğü akıl yürütmeyi aktarırken, delillendirme sürecini üç temel unsura ayırır:

1. Delil: Âlemin varlığı konusunda, bizi bir sonuca götüren kanıt.
2. Medlûl: Yaratıcının varlığı gibi, delil vasıtasıyla varlığı ispat edilmesi gereken unsur.
3. Delâlet: Delil ile medlûl arasında kurulan mantıksal ilgi ve ilişki biçimi.

Cürcânî'ye göre bu üç kavram bir bütün oluşturmakla birlikte, her biri mahiyet itibarıyla birbirinden ayrı ve başkadır. Cürcânî'nin sunduğu bu perspektif, Râzî'nin duruşunun tam bir “kelâmcı algısı” olduğunu ortaya koyar.⁶⁸

Eğer süreç tersinden işleseydi, Allah'ın âleme delâlet etmesi gerekirdi. Oysa klasik Kelâm yönteminde süreç, evrenden Allah'a doğru işler. Yani tecrübe edilen (şâhid) âlemden hareketle, duyularla idrak edilemeyen (gâib) Yaratıcı'nın ispatlanması hedeflenir. Bu yönüyle süreç, Kelâm ilminin karakteristik yöntemi olan “delâletü's-şâhid ale'l-gâib”

⁶⁵ المدلول عدم يستلزم لا الدليل عدم delilin yokluğunun, kanıtlanan şeyin yani medlulün yokluğunu gerektirmeyeceği Kelâm metinlerinde güçlü tartışmaları sonuç vermiş bu yönüyle hesabı verilmiş bir kabuldür. bk. Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 4/ 31, 92, 172-180.

⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/382.

⁶⁷ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 4/10-15.

⁶⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/382.

prensibinin uygulama pratiğidir. Cürçânî onun bu algısını kanıksamış ve kabul etmiş olarak delâleti bir adım daha öteye taşıyarak “Âlem, hudûsu veya imkânı nedeniyle, Yaratıcı’nın varlığına delâlet eder” der. Burada delil, âlemdir. Delâlet yönü ise hudûs veya imkândır. Bu yön, yaratıcı âlemden başka olup ona ilişki içinde olan bir şeydir. Bu vurguyla Cürçânî, *delil-medlûl* arasındaki mesafeyi vahdet-i vücûtcu anlayışın aleyhine açarak ikisinin aynı olamayacağına ilişkin bir tavır takınır.⁶⁹

Cürçânî, kelâm metodolojisindeki algıyı kanıksamış bir şekilde delâleti bir adım daha öteye taşıyarak; “Âlem, hudûsu veya imkânı nedeniyle Yaratıcı’nın varlığına delâlet eder” kabulünü paylaşır. Burada delil âlemdir; delâlet yönü ise hudûs veya imkândır. Cürçânî’nin bu vurgusu, esasen Fahreddin er-Râzî’nin “vücûd” ve “mâhiyet” ayrımı üzerine bina ettiği sistemdir. Zira Râzî’ye göre, bir şeyin delil olabilmesi için delâlet ettiği şeyden mahiyet bakımından tamamen farklı olması zorunludur. Bu noktada Cürçânî, Râzî’nin *el-Metâlibü’l-Âliye*’de zikrettiği “delilin medlûlden başkalığı”nı merkeze alarak, delil ile medlûl arasındaki mesafeyi vahdet-i vücûtcu anlayışın aleyhine kesin bir biçimde açar.⁷⁰ Vahdet-i vücûd geleneğinde delil (âlem) ile medlûl (Hak) arasındaki ilişki bir “aynîyet” veya “zuhur” ilişkisiyken; Râzî ve takibinde Cürçânî için bu ilişki, iki ayrı ontolojik hakikat arasındaki “iktiza/gerektirme” ilişkisidir. Dolayısıyla Cürçânî’nin tavrı, Râzî’nin “mümkün varlığın, kendi varlık ve yokluk terazisinde bir müreccihe muhtaç olduğu” şeklindeki akıl yürütmesinin, ontolojik bir kopuşa dönüştürülür.

Allah’ın mu’cib bi’z-zât olduğu ve âlemin O’na nispetle hakikî değil mecâzî bir varlığa sahip bulunduğu görüşü, Eş’arî kelâmında insan fiillerinin izahına yönelik bazı yorumlarda dile getirilmiştir. Öte yandan İbn Arabî’nin vahdet-i vücûd çizgisinde, evrende ondan başkası yoksa onun ispata ihtiyacı da yoktur algısı, kelâmcının algısından ayrışan bir söylemin de olduğunu ortaya koyar. “O, açık ve sarihtir.” Bu durum “Onun değil mâsivasının ispata ihtiyacı vardır” şeklinde ifade edilir. Zira varlıkta O’ndan başkası yoktur ki, O’na delil olabilsin. Mevcut olan yalnız O’dur. Onu varsayımında yaratan yaratılan düalizmi dâhil kanıksanan birçok diğer kategori anlamını yitirir.

Bu yaklaşıma göre ise Allah delil, evren kendisine ilişkin delil getirilen medlûl konumunda olur. Âlem’in Allah’a delâleti algısındaki bu yaklaşımda, usul ile fûru yer değişmiş, ispat edilen ile ispat eden arasında kavramsal bir karmaşa ortaya çıkmıştır.⁷¹

⁶⁹ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/382.

⁷⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-Âliye mine’l-İlmî’l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dârü’l-Kitâbî’l-Arabî, 1987, 1/200-215.

⁷¹ Kâdî Abdulcebbâr, bir şeyin “fer’i, usulüne delâlet edemez” şeklinde bir yaklaşımla Allah’a ne kitap ne sünnet ne de icma delâlet edemezler, değerlendirmesinde bulunur. Bk. Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usulî’l-Hamse*, 88. Çünkü bu delillerin her üçü de meşruiyet zeminlerini Allah’ın onlara delâlet etmesinden alırlar. Bir şey hem kendisinin

Delil ve ile kendisine delil getirilen şey arasında asli olmasa bile arızı bir sorun olarak ilişkilendirme sorunları da gündeme gelmiş, konu tartışılmıştır. Bu tartışma mantık ilminin verilerinin kelâmda kullanılmasından önceki bir zaman dilimine aittir. İlişkili oldukları varsayılan iki şey arasında olmayan bir ilişkiyi; geçici bir süreyle sanki varmış kabul etmekten ibaret olan bu sorun, teolojik değil metodolojiktir. Bu yüzden, *İnikâs el-edille* denilen ilişkilendirme sorunlarına dayalı bu sorun alanı mütekkaddimîn dönemi kelâmcılarına has bir sorun alanıdır. İlişkilendirme sebebiyle deliline itiraz edilen ve delili çürütülen bir konuda, dillendirilen şeyin reddedilmesinin gerekip gerekmediği sözü edilen dönemin kelâm geleneğinde tartışılmıştır. *Delilin butlanı medlûlün butlanını da gerektirir* mi şeklinde formüle edilen bu tartışma, kelâmda mütekaidimin ve mütebahhirin ayrımını sonuç vermiştir. *İnikâs el-edille* denilen bu sorun alanı, delillerin önermeler şeklini alması ve ilişkilerin varsayım ve zan üzerine değil, delil medlûl ilişkisi bağlamında kesin karinelere dayalı hali almasından sonra tartışma güncelliği yitirmiştir.

Delil -medlûl ilişkisine dair diğer bir sorun alanı ise bir şeyin lehine ve aleyhine de eşit oranda delilin olması durumudur. *Tekeffü el-edille* denilen bu sorun alanı bireyin iradesini kullanma olanağını ortadan kaldırdığı için kelâmcılar tarafından tartışılmıştır. Müslüman teolojisinde sadece bu meselenin tartışılması bile, insanın rasyonel bir varlık olması noktasında Müslüman zihniyetin durduğu yerin gerekçesiz bir tercihin olamayacağı yönünde olduğunu gösterir. Müslüman gelenekte yöntemsel bir tutum olarak tercihin gerekçelendirilmesi gerekir. Ortada tercihi haklı ve anlamlı kılacak bir gerekçe yoksa bir şeyin lehine ya da aleyhine bir tercihte bulunulamayacağı düşünülür. İnsanın rasyonel bir varlık olduğu ve makul olanı tercih edeceği düşüncesine dayanan bu yaklaşıma göre; bir şeyin lehinde ve aleyhinde deliller eşit ise birey tercihte bulunmak için bir rasyonel neden bulamaz. “*Lâ tercihe bilâ mürecceh*” şekliye klasik dönemde dile getirilen bu durumda bireyin bilinci askıdadır. Kelâm literatüründe *tekeffü’ü’l-edille* olarak bilinen bu durumda, birey tercih yapamama durumuyla karşı karşıya kalır ve bu sorun delil – medlûl ilişkisine dair bir sorun alanıdır. Öte yandan çalışmamızda biz delil-medlûl ilişkisi ile sınırlı kalmayacak; delâlet ilişkisine ilişkin değerlendirmelerde de bulunacağız.

delili hem de medlûlü olamayacağından dolayı, Allah’ın kendilerine delâlet ettiği şeyler Allah’a delâlet edemez şeklinde yönetime dayalı teolojik bir çerçeve çizer. Dolayısıyla ona göre Allah’a ilişkin deliller ancak ve sadece aklın hüccet olduğu delâletlerle mümkündür, değerlendirmesi yapar. İbn Arabî, *Fûsûsu’l-Hikem*’de âlemin bizzat kendisinin gölgesi olduğunu, gölgenin ise ancak asıl olanın (Hakk’ın) bilinmesiyle anlam kazandığını ifade eder. Ona göre Hak, ‘Nur’dur ve nurun kendisini göstermek için başka bir ışığa ihtiyacı yoktur. Bilakis her şey O’nunla görünür hale gelir. Bu durum geleneksel algıdaki, medlûlün (Allah) delilden (âlem) daha zâhir olduğu bir epistemolojiyi doğurur ki bu, kelâmın ‘eserden müessire’ giden metodolojisinin tam zıddıdır. Bk. İbnü’l-Arabî, *Fûsûsu’l-Hikem*, nşr. Ebû’l-Alâ Affî, Beyrut, 1946, 101-104.

Müslüman gelenekte delil; “*kendisinin bilinmesi ile bir başka şeyin bilinmesine imkân veren şeydir*” şeklinde tanımlayanlar olmuştur.⁷² *Delâletü’ş-Şahîd ale’l-Gâibi* bir yöntem olarak kullanan kelâm açısından oldukça kullanışlı bir argüman haline getirmiştir,⁷³ görünenlerin ardında illet ve nedenleri yordamaya imkân veren yaklaşım, akıl yürütmelere zenginlik ve derinlik katmış görünüyor.

Felsefi kelâm geleneğinde bilginin epistemolojik meşruiyeti, mantıksal bir zorunluluk olan delilin hakikati üzerine inşa edilir. Bu perspektife göre bir delilin geçerliliği, kıyastaki orta terimin (hadd-i evsat) küçük önermeyi tam manasıyla kapsaması ve bu terimin küçük öncülde bulunarak hükmü zorunlu kılmasına bağlıdır. Dolayısıyla insanı bir konu hakkında olumlu ya da olumsuz bir yargıya sevk eden temel araç, şeye ilişkin edinilen bilginin haklılık gerekçesi olan bu mantıksal kurgudur. Kelâm âlimleri nezdinde metodolojik bir zorunluluk olarak, her kabul edilen önermenin rasyonel bir delile dayanması icap eder. Zira beyyineye dayanmayan bir iddianın bilgi değeri taşımadığı ve kabulünün gerekmediği de aynı anlayış sebebiyle varsayılır. Bu yöntemsel tutum, mukallidin imanı meselesinde de belirleyici bir rol oynar. Mukallid, kabul veya reddini bireysel bir zihinsel filtreden geçiremediği ve inancını delillendirilmiş bir gerekçeye dayandıramadığı için eleştirilir. Kişinin hakikati delilde aramak yerine, doğrudan bir şahsın otoritesine tabi olması, bireyin yanlışlama ihtimalini gündeme getiren riskleri barındırır. Bu nedenle kelâm ilmi, taklidi aşarak tahkike ulaşmayı ve bireyin kendi aklı sürecini işletmesini temel bir epistemolojik gereklilik olarak kabul eder.

Ahâd haber konusundaki kelâmcı tavrının olumsuz olması ve yalnız başına mütevâtir olmayan habere karşı duyduğu endişe, doğruluğundan şüphe edilen bir öncülün kesin tasdik gerektiren bir inanca, kaynak olamayacağı kabulü sebebiyledir. Kelâmcılar, sahih bir hükmün ancak doğruluk değeri kesin ve tartışmasız öncüllerden çıkarılabileceğini düşünmüşlerdir. Bilgiye kaynaklık eden öncülün, kaynağı şüpheliyse, bilgi değeri kesin ve tartışmasız olması beklenemez, doğruluk değeri tartışmalı olan bir bilginin ise sahih bir inanca kaynak olması ve ona delil olarak kullanılması sorunlu olacaktır. Bu yüzden kelâmcılar bir şeyin hakikat olduğunu ve o şeyin gerçekliğini kabul etmeye sevk eden delile büyük önem vermişler. Bu yüzden “mucize göstermeyen bir peygambere muhataplarının tabi olması gerekmez” denilmiştir. “İddia sahibi delilini getirdikten sonra muhataplarına ona itaat etmeleri farz olur” demişlerdir. Zira delil olmaksızın kişinin doğru söyleyip

⁷² Cürçânî, *Kitabu’t-Tarifât*, 109.

⁷³ Aslında ilişkili olmayan iki şey arasında bağ ihdas etmek anlamı da taşıyan bu algı, ikiye bölünemiyor olmayı sayının tek oluşuna delil olarak kullanırken, ortamda dumanın olmasını da ateşin ortamdaki varlığına delil olduğunu savunmuştur.

söylemediğine muhatabın bir kanıtı yoktur. Çünkü yalancıyla doğru sözlü ancak delille ayrışır.⁷⁴

Kelâmcılar nezdinde delilin, kendisine delil getirilen den farklı olması gerekmiştir. İspatlanması amaçlanan şey, delilden ayrı ve fakat onunla bir biçimde ilişkilidir ya da ilişkilendirilmiştir. Delâlet aslında ilişkili olmayan iki şeyi, bir nedenden dolayı ilişkilendirme çabasıdır. Delilin ulaşılan yargıdan ayrı olduğu, bundan dolayı herhangi bir şekilde delilin çürütülmesiyle medlûlün de çürütülmüş ve gerçekliğini kaybetmiş sayılamayacağı, özellikle muteâhîr kelâmcıların üzerinde ittifak ettikleri bir husustur. Delil, hükmün haklılığına ilişkin kanaatin kaynağı, inancın savunulur olmasını olası kılan gerekçedir. Delil varsa verilen hüküm savunulur olabilir. Ancak, delil yoksa hakkında hüküm verilen şey her ne olursa olsun, savunulabilir değildir.⁷⁵

Öte yandan “*Mantık ilmi bilmeyenin ilmine itibar olunmaz*” ifadesi delil-medlûlün mantıkî gerekçeler dayandırılması gerektiğini telkin eder. Gazzâlî, delillerin en doğrusunu mantıkî kıyas formuna sokulanların teşkil ettiğini, bunların dışında bir kanıtlama vasıtasının ise bulunmadığını söyleyerek, İslâm öğretisinin doğrulanması ve savunulması için Kur’an’ın kıyası temel ispat metodu haline getirdiğini söylemiştir. Ona göre Kur’an’da yer alan bütün deliller, önermeler ve sonuçlar formunda olmasa ve öncüllerinin tamamı belirtilmemiş olsa bile mantıkî kıyaslar şeklinde olduğunu iddia eder.⁷⁶ İnsanın, zannıyyât ve vehmiyyâtı belirleyip kesin bilgilerden ayıklamak için aklın temel ilkelerine müracaat edilir.

Fahreddin er-Râzî delili “bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey” olarak tanımlarken daha serbest ve klasik felsefenin formel olmayan söylemlerine daha yakın bir değerlendirme yapar. Seyfeddin el-Âmidî’nin varsayımında “delil mantıkî bir kıyastır” şeklinde bir yaklaşımla delâleti bir ilişkiler bütünü şekliyle ele alarak, mantıkî olmayan ya da önermeye dayanmayan tanımlama çabalarının değersiz olduğuna işaret eder. Önermeler dizgesi şeklindeki algının dışına çıkan Seyyid Şerîf el-Cürcânî de bu yaklaşımında Râzî’yi takip eder. Bir farkla ki Cürcânî delili, delilin hakikatini, kıyasta orta terimin küçük öncülde bulunması ve onu kapsaması şeklinde açıklamıştır.⁷⁷

Bu varsayıma göre delil daha ziyade bir hükmün ispat edilmesini veya bir sonucun ortaya çıkarılmasını sağlayan vasıta anlamı kazanır. Gerek kendilerine has bir metot takip eden mütekaddimîn devri âlimlerince, gerekse metodolojilerinde klasik mantık kurallarını esas alan müteahhirîn devri kelâmcılarınca yapılan ortak tarif, delilin bilinmeyeni ortaya

⁷⁴ Cûveynî, *Lumau’l-adila*, 124,-127.

⁷⁵ Enfâl,8/42.

⁷⁶ Ebu’l-Hâmid Gazzâlî, *Kıtasu’l- Mustakim* çev. İbrahim Çapak (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2016).

⁷⁷ Râzî, *el-Metâlibü’l-Âliye mine’l-İlmi’l-İlâhî*, 1/200-215; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*,1/382; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 4/ 324-365.

çıkararak bir nevi vasıta bilgi olduğu hususunda birleştiklerini gösterir. Tarafların farklı noktalara vurgu yapmaları ve farklılaşmaları da bu temel tanım ile bağlantılı olduğu oranda anlamlıdır.

Delilin insanı bir konu hakkında müspet veya menfi hüküm vermeye götüren delil karşılığında kullanılan *emâre*, *beyyine*, *hüccet*, *şüphe*, *şâhid*, *sened* gibi değişik terimler varsa da her birinin az ya da çok farklı anlamları ve değişik kullanım alanları vardır. Dolayısıyla bu kavramlar eş anlamlı kullanılamaz.

Kelâm ilminde naklî deliller İslâm akaidini belirleyen yegâne kaynaktır. Aklın idrak etmekten öte ihdas etmek gibi bir yetisi olduğu kelâmcılar nezdinde kabul edilmiş fakat akaid konusunda akla inanca delâlet etme ve idrak etme yetkisi verilmiştir. İnanç inşa etme yetkisi ise verilmemiştir.

3. DELÂLETİN MAHİYETİ VE TASNİFİ

Bir şeyin kavranılması, delil ile medlûl denilen iki unsur arasında kurulan kopmaz bir ilinti sebebiyle başka bir şeyin zihinde zorunlu olarak belirmesi sürecidir.⁷⁸ İslâm düşünce geleneğinde, özellikle Gazzâlî sonrası mantık ve usul birlikteliğinde bu süreç; aklın nesneler, lafızlar ve anlamlar arasında kurduğu köprünün niteliğine göre şekillenir. Delâlet farklı biçimlerde tasnif edilmiş, delil çeşitleri farklı isimlendirilmiştir.⁷⁹ Bu sistematığın ilk ayağını oluşturan aklî delâlet türünde, dâll ile medlûl arasındaki ilişki doğrudan akıl tarafından tesis edilir.⁸⁰ Akıl burada, sebep ile sonuç ya da illet-malul veya eser ile müessir arasındaki ontolojik bağı keşfeder. Nitekim bu süreç, mantık bilminde “Burhân-ı İnnî” olarak adlandırılan, sonuçtan sebebe veya eserden müessire giden istidlal yönteminin bir tezahürüdür.

Dumanın ateşe delâletinde olduğu gibi, zâtî vasıflar üzerinden kurulan bu ilişkide dumanın varlığı, onun varlık sebebi olan ateşin mevcudiyetini aklî bir zorunlulukla beraberinde getirir. Bu durum, sadece fiziksel bir gözlem değil, aynı zamanda duvar arkasından gelen bir sesin orada bir canlıya işaret etmesi gibi arazdan cevhere giden bir ispat sürecidir. Sesin “araz”, ses sahibinin ise “cevher” olduğu gerçeği, “etkisi olan her şeyin kendisi de vardır” ilkesince, eserden müessire giden bir yolu açar. Gazzâlî’nin perspektifiyle bu, aklın eşyayı zâtî nitelikleri üzerinden tanımlama ve varlık sahasına dâhil etme yetisidir.

Sürecin ikinci aşamasında akıl, biyolojik, fizyolojik veya psikolojik bir fitratı aracı kılarak tabii delâleti inşa eder. Buradaki ilişki, aklın saf mantıksal zorunluluğundan veya

⁷⁸ Abdülkerim Seber, “Semantik-delâlet kavramlarının mukayesesi ve anlambilim kavramının muhtevasının tespiti”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013), 97-130.

⁷⁹ İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 47, vd.; Erdem-Deliçay, “Mantık, Belâgat ve Usûl-ü Fıkıh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak ‘Delâlet’”, 71-80.

⁸⁰ Hilmi Demir, *Delil ve İstidlalin mantıki yapısı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2012), 167-172.

toplumsal uzlaşıdan ziyade doğrudan varlığın tabiatından, yani “sünnetullah” tan kaynaklanır. İnsan psikolojisinin dışavurumu olan yüz kızarmasının utanmaya, “of” sesinin bir iç sıkıntısına delâlet etmesi bu evrensel tepkinin sonucudur. Fiziksel özelliklerin değişimi de bu grupta yer alır; katı haldeki suyun çözülmeye başlaması ortam ısısının artışına delâlet ederken, suyun ısındığında genleşmemesi gibi özsel nitelikler o maddenin kimliğini belirleyen tabii birer kanıt teşkil eder. Kitaptaki yaklaşımlardan mülhem olarak denilebilir ki; tabii delâlet, varlığın doğasındaki sessiz ama sarsılmaz bir lisanla dış dünyaya kendini beyan etmesidir.⁸¹

Son aşamada ise, aslen aralarında doğrudan bir bağ bulunmayan ancak insan iradesiyle kurulan vaz’î delâlet sahası karşımıza çıkar. Tamamen bir inşa ve atama işlemine dayanan bu delâlette dil ve kültür anahtar rol üstlenir.⁸² “Kitap” lafzının belli bir nesneye karşılık gelmesi veya trafik ışıklarının renklerine yüklenen anlamlar, toplumun ortak hafızası ve iletişim biçimiyle sınırlıdır. Zira burada birey metni, sahip olduğu epistemolojik perspektife göre ele almakta, kendi epistemolojik perspektiflerini dillendirmede metne araçsal bir rol yüklemektedir.⁸³

Bu noktada, secde eyleminin bir saygı ifadesi olarak vaz’ edilip sonrasında sadece Allah’a tahsis edilerek tevhidin bir nişanı kılınması, vaz’î ilişkilerin dini ve etik sınırlar içinde nasıl dönüştüğünü gösterir. Lafzî ve gayri lafzî ayrımı da burada belirginleşir; başı sallamak gayri lafzî bir onama iken, bir kelimeyi telaffuz etmek lafzî bir inşadır.⁸⁴ Günlük hayatın akışında siren çalan bir ambulansın geçiş üstünlüğüne sahip olması veya belirli bir üniformanın otoriteye delâlet etmesi, aklın toplumsal sözleşmeler üzerinden kurduğu semiyotik bir okuma biçimidir.⁸⁵

Önemli oranda kültür kodlarıyla ilişkili olan delâlet ilişkisi, kurguyu üreten zihniyetin mensubu olduğu dünyanın kaygılarını ve beklentilerini içinde barındırır. İnanç ve kanıt ilişkisi bağlamında bu delâlet süreçleri, Batı düşüncesindeki “delilcilik” ve “imancılık” (fideizm) tartışmalarıyla bağlantılı tartışılmıştır.⁸⁶ Müslüman gelenekte, dinin akli muhatap aldığından hareketler delile dayanmayan bir inancın sıhhati kelâmcılarca muteber görülmemesi, daha rasyonel bir ilişkilendirmeye gidilmesini gerektirmiş

⁸¹ Seber, “Semantik-delâlet kavramlarının mukayesesi ve anlambilim kavramının muhtevasının tespiti”, 97-130.

⁸² Demir, *Delil ve İstidlâin mantıki yapısı*, 104, 105.

⁸³ Mehmet Emin Maşalı, “Kâdî Abdülcebâr’a Göre Dilsel Delâlet”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2003), 151-162.

⁸⁴ Nuri Kahveci, “Fıkıh Usûlü Açısından Emrin Delaleti ve Emre Delalet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2009), 21-66.

⁸⁵ Seber, “Semantik-delâlet kavramlarının mukayesesi ve anlambilim kavramının muhtevasının tespiti”, 97-130.

⁸⁶ Hanifi Özcan, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (1999), 157-176.

görünüyor. Batı teolojisiinde her iddianın rasyonel bir temele dayanması gerektiğini savunan delilci yaklaşımın aksine fideizm, sözü edilen argümanların inançta rolü olmadığını ileri sürer. Ancak Müslüman gelenekte, özellikle hukuk ve kelâm birleşiminde konu “halin manaya delâleti” merkezli bir öneme sahiptir.

Mecelle’de yer alan “*sâkite bir söz isnat olunmaz, lâkin ma’raz-ı hâcette sükût beyandır*” kaidesi, bu yaklaşımın en somut örneğidir.⁸⁷ Hz. Peygamber’in huzurunda cereyan eden olaylara itiraz etmemesiyle oluşan “takrîrî sünnet”, lafzî olmayan vaz’î bir delâlettir ve psikolojik parametrelerin delâlet kuramında göz ardı edilerek süreçte dışlanmadığını gösterir.

Lafız ile mâna arasındaki ilişkide lafzın manaya delâletinde ise usûlcüler ve mantıkçılar arasında bir ayrım olduğu doğrudur. Kur’an lafızlarını yorumlamada dinin ruhunun inşa ettiği mâna asıl, lafız ise bir vasıta durumundadır. Dolayısıyla yoruma tabi tutulan lafızdır.

İnsanın dış dünyadan algıladığı nesnelerin önce zihinde tasavvur edilip sonra lafızlarla imlenmesi, dilin bir ayna görevi gördüğünü akla getirir. Bu noktada fıkıh usûlü, lafzın siyâk ve sibâk bağlamından kopararak yorumlanmamasını temel ilke olarak benimser. Fakat bu delâlet kuramıyla ilişkili değil, yorum /te’vil teorisiyle ilişkili bir konudur.⁸⁸ Lafzın otantik konumundan koparılması delâletini zayıflatır ve anlamı kuşkulu hale getirir. Sonuç itibarıyla delâlet metodolojisi, sadece teolojik bir ispat aracı değil, bir evren algısı ve epistemolojik duruştur. Deizm gibi kısmen modern ve ateizm gibi antik dönem meydan okumalarına karşı da tutarlı bir varlık okuması sunar.

Lafızlar, zihindeki tasavvurların dış dünyadaki temsilcileri olup asl olan her zaman mânadır. Kur’an’ın “Adem’e isimleri öğretmesi” bağlamında dilin ilahi bir talimle başladığı düşünülse de metodolojik düzlemde delâlet, lafzı bağlamından (siyak ve sibak) koparmadan anlamlandırma çabasıdır. Fiziksel evrenin (şâhid) her bir cüzünün metafizik bir anlama (gâib) zorunlu olarak işaret ettiği bu sistem, hakikati tek bir rasyonel kurguya indirgmeden, evrenle uyumlu rasyonel bir gerçeklik inşa eder. Bu durum varlık evreninde halisülasyonlara kapılmadan tereddütler yaşamadan bir varoluş potansiyelini bireye bahşeder.

Mecelle’nin 67. Maddesine konu olan “Sâkite bir söz isnat olunmaz. Lâkin ma’raz-ı hâcette sükût beyandır” şeklinde bir ifade ile suskun kalana söz isnat edilemez, fakat bazı zaruret durumlarında sükûn beyan hükmündedir anlamı verilir. Buna göre susmanın bazı durumlarda hem sükûta hem de beyana delâlet ettiği düşünülmüştür. Nitekim nikâh

⁸⁷ Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle*, İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982, 24.

⁸⁸ Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum* (İstanbul: Gelenek Yayınevi, 2003).

bahsinde bakirenin suskunluğu pozitif/olumlu kanaate delâlet ettiğine hükmedilirken, dul açısından susmak olumluya hamledilmemiştir. Aynı ifadenin iki farklı duruma delâleti Müslüman geleneğin psikolojik parametreleri de delâlette göz ardı etmediklerini gösterir.

Müslüman gelenekte, sükûtun onamaya delâlet ettiği varsayımı kaynağını Hz. Peygamber’in huzurunda yapılmış olan ve onun da itiraz etmediği edimlerden alır. Hz. Peygamberin bu suskunluğuyla yanında olup bitene itiraz etmediği dolayısıyla onayladığı şeklindeki kanaatin sonucu olarak bugün takrirî sünnetten söz etmekteyiz. Bu, delâlet türleri içinde lafzî olmayan delâlettir. Halin manaya delâleti de diyebileceğimiz bu delâlet, bir yönüyle kültürel bir okuma biçimi olması itibarıyla vaz’î bir delâlet olarak da görülebilir.

Lafzî delâlette ise lafzın bir manaya delâleti aranır. Dilekçiler ve usûlcüler, ilk dönem mantıkçılarından farklı olarak, lafzın kullanımı ile bu lafızdan anlaşılması arasında genellik ve süreklilik arzeden bir bağ bulunmasını şart görmezler. Lafız ile mefhum arasındaki ilişkin *“Ve alleme Adem’e esmâ kulleha”*⁸⁹ bağlamında lafız mana için vaz’ edilmiştir, anlayışını bize telkin etse bile, lafzî delâlet ayrı bir delâlet çeşididir. Bu varsayıma göre mefhumlara karşılık isimleri Allah insana öğretti, dilin insan kökenli değil tanrı temelli olduğu şeklindedir.

Tüm diğer değerlendirme kriterlerine ek olarak, usûlcüler delâlet açısından Kur’an’ın manaya delâletinde sadece lafzın vaz’î delâletinden söz etmişlerken; Hz. Peygamber’in sözleri kadar fiil ve takrirleri de delâlet açısından önem arz ettiğinden⁹⁰ sözlü sünnetin yanı sıra fiilî ve takrîrî sünnetin de hükme delâlet usûlcüler tarafından bir ayrıma tabi tutulmuş metodolojik olarak incelenmiştir.

İnsanın dış dünyadan algıladığı nesneler önce zihinde tasavvur edilir, ardından lafızlarla ifade edilir. Bu sebeple lafızlardan maksat ifadede araç durumunda olup, asl olan ise mânadır. Lafızlar, dilde belli maksat ve anlamları ifade etmek için vaz’ olduğundan, lafzın mânâ ile bağını ve mânaya delâletini dil kuralları tarafından belirlendiği varsayılır.⁹¹ Kur’an ve Sünnet’in lafızlarını anlama, yorumlama, mânaya ilişkin değerlendirmelerde bulunma ve bu lafızların hükümle irtibatını kurmada kullanılan teolojik bir metodoloji olarak delâlet bahsi, fıkıh usûlü bünyesinde sistemleştirilmiştir. Fıkıh usûlünde mânâ asıl olup, lafız maksadı ifade etmede bir araç/vasıta konumundadır. Usûlcüler; lafzın mânaya delâletinde sözün siyakına, söyleyenin ve muhatabın konumuna büyük önem verir; lafzı bağlamından koparıp bağımsız bir şekilde ele almanın yanlışlığına dikkat çekerler. Zira lafız, belirli bir bağlamın parçası olarak mevcuttur. Onu kendi otantik konumundan soyutlayarak

⁸⁹ el-Bakara, 2/30-34.

⁹⁰ Hüseyin Vuruşkan, “Hz. Peygamber’in Sükûtunun Anlam Değerleri”, *Diyanet İlmî Dergi* 54/1 (Mart 2018), 47-74; Mehmet Cengiz, “Fıkıh Usulünde Beyan Teorisinin Delâlet Yolları Üzerinde Tatbiki “Has Lafız Özelinde”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2020), 511-546.

⁹¹ Ebu Hâmid Gazzâlî, *Miyaru’l-İlm* Çev. Ali Dursoy, Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 50-68.

bağımsız bir şekilde ele aldığımız takdirde, aynı mânaya delâlet etmesi kuşkulu hale gelecektir.

SONUÇ

Kelâm epistemolojisinin temelini teşkil eden delâlet teorisi; istidlâl, delil ve anlamlandırma süreçleri bağlamında incelenmiştir. Yapılan analizler neticesinde, Kelâmcıların bilgi teorilerini yalnızca teolojik birer ispat aracı olarak değil, aynı zamanda varlığı rasyonel bir zeminde anlama ve anlamlandırma yöntemi olarak kurguladıkları görülmüştür. Kelâm ilminin erken dönemlerinden itibaren merkezî bir konumda yer alan delâlet teorisi, özellikle Müttekaddimîn döneminde doğal bir akıl yürütme çizgisi takip ederken; Gazzâlî sonrası süreçte Aristotelesçi mantığın yöntemsel imkânlarıyla birleşerek daha sistematik ve formel bir yapıya bürünmüştür. Bu dönüşüm, delilin-medlûle ulaştırma sürecinde sadece zihnî bir çıkarım değil, aynı zamanda nesnel bir hakikat arayışının yöntemi olduğuna dikkat çekmiştir.

İslâm düşünce geleneğinde delâlet teorisi, meçhul olanın malûm kılınması sürecinde merkezi bir rol oynamaktadır. Yapılan incelemeler sonucunda görülmektedir ki; delil sadece bir ispat aracı değil, aynı zamanda varlığın zihinsel inşasında sınırları çizen temel bir unsurdur. Müttekaddimîn döneminin fitrî/tecrübî yaklaşımlarından müteahhirîn döneminin formel mantık disiplinine geçişi, kelâmın epistemolojik olarak daha sistematik bir yapıya kavuşmasını sağlamıştır. Özellikle akıl-nakil dengesinde aklın “kurucu” değil “anlayıcı ve doğrulayıcı” bir konumda tutulması, İslâm düşüncesinin rasyonel zeminini korumuştur. “İnikâs-ı edille” gibi ilkelerin zamanla esnetilmesi, hakikatin tek bir delile indirgenemeyeceği ve delilin butlanının medlûlün butlanını gerektirmeyeceği anlayışını doğurarak daha esnek bir bilgi kuramı geliştirilmesine imkân tanımıştır. Delâlet ve delil etrafında şekillenen bu müktesebat, bireyin dış dünya ile kurduğu bilişsel ilişkiyi sağlamlaştırmış ve dînî iddiaları denetlenebilir, rasyonel bir çerçeveye oturtmuştur.

Makale boyunca ele alınan tasnifler içinde, aklî, tabii ve vaz’î delâlet ayırımı, dil ile dış dünya ve zihin arasındaki ilişkinin koordinatlarını belirlemede en işlevsel model olarak öne çıkmaktadır. Özellikle lafzî-vaz’î delâletin incelenmesi, Kelâmcıların dilin uzlaşım sal doğasını ve bu doğanın vahyin anlaşılmasındaki belirleyici rolünü nasıl kavradıklarını göstermektedir. Öte yandan, “inikâs-ı edille” gibi tartışmalı teorilerin delâlet ekseninde yeniden okunması, yöntemsel tutarlılığın Kelâm sistemindeki hayatiyetine vurgu yapar.

Gelecek perspektifinden bakıldığında, klasik kelâmın delâlet ve delil teorisi, günümüzün deizm ve ateizm gibi meydan okumalarına karşı rasyonel bir savunma hattı inşa etme potansiyeline de sahiptir. Özellikle ateizmin “delil yokluğu” üzerinden yürüttüğü argümanlara karşı, kelâmın “delilin butlanı medlûlün butlanını gerektirmez” ilkesi, hakikatin tek bir rasyonel kurguya indirgenemeyeceğini hatırlatır. Öte yandan, Tanrı’yı

evrenden koparan deist yaklaşımlara karşı, “delâletü’ş-şâhid ale’l-gâib” yöntemi; fiziksel evrenin her bir cüzünün metafizik bir anlama işaret ettiği bir varlık okuması sunar.

Sonuç olarak, Kelâm epistemolojisindeki delâlet teorisi, bilginin imkânı ve kaynağına dair tartışmalarda modern semantik ve epistemolojik çalışmalara ışık tutabilecek zengin bir literatür sunmaktadır. Bu teori, "işaret" ile "hakikat" arasındaki bağı rasyonel bir süzgeçten geçirerek, insan aklının sınırlılıklarını ve imkânlarını aynı potada eritmektedir.

Daha da önemlisi klasik delâlet teorisinin güncel mantık ve bilim felsefesi verileriyle yeniden yorumlanması, dinî iddiaların sadece naklî birer dogma değil, evrende karşılığı olan ve onlarla uyumlu rasyonel birer gerçeklik olarak sunulmasına imkân tanıyacaktır. Bu müktesebat, bir bütün olarak bireyin dış dünya ile kurduğu bilişsel ilişkiyi sağlamlaştırırken, modern dönemdeki anlam arayışına köklü ve tutarlı bir zemin vaat etmektedir.

REFERENCES/KAYNAKÇA

Âmidî, Seyfüddin Ebü’l-hasan Alî b. Ebî Alî b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*. thk. İbrâhim el-Acûz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, t.y.

Bakîllânî, Ebu Bekr Muhammed. *el-İnsaf* thk. Zahid Kevserî. Kahire: Mektebetu Hâncî, 1993.

Bakîllânî, Ebu Bekr Muhammed. *et-Takrîb ve’l-irşâdu’s-sağîr* thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Zunejd. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu’r-Risale, 1998.

Bakîllânî, Ebu Bekr Muhammed. *Kitâbu’t-Temhîdi’l-Evâil ve Telhîsu’d-Delâil* thk. Imâdüddîn Ahmed Haydar. Muessetu’l-Kutubu’s-Sekafiye, 1987.

Basrî, Ebu’l-Hüseyn el-. *El- Mu’temed fî Usûli’l-Fıkıh* thk. Halil el-Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l Kutubu’l-İlmiye, 1983.

Berki Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle*, İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982.

Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fî’l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vezâratu’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1994.

Cengiz, Mehmet. “Fıkıh Usulünde Beyan Teorisinin Delâlet Yolları Üzerinde Tatbiki “Has Lafız Özelinde”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2020), 511-546.

Cûveynî, Ebu’l-Meâlî. *el-Kâfiye fî’l-cedel* thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebî, 1979.

Cûveynî, Ebu’l-Meâlî. *eş-Şâmil fî usûli’d-dîn* thk. Ali Sami en-Neşşar. İskenderiye: Dâru’l-Maarif, 1969.

Cûveynî, Ebu’l-Meâlî. *Lumau’l-adila* thk. Fevkîye Hüseyin Mahmud. Beyrut: Âlemu’l Kutub, 1987.

Cûveynî, Ebu'l-Meâlî. *Lumau'l- edille* çev. Murat Serdar. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020.

Cürçânî, Seyyid Şerif. *Kitabu't-Tarifât*. ed. Gustavus Flugel. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.

Cürçânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf* çev. Ömer Türker 3 cilt. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Çelebi, Bekir Topaloğlu-İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İSAM Yayınları, 2010.

Çınar, Bayram. *İmanda Taklit*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2025.

Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2012.

Ebu'l-Bekâ, Kefevî. *el-Külliyât* thk Adnan Derviş-Muhammed Mısrî. Muesesetu'r-Risale, 1998.

Erdem-Deliçay, Mehmet-Tahsin. “Mantık, Belâgat ve Usûl-ü Fıkıh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak ‘Delâlet’”. *Marife* 2/1 (2002), 171-180.

Eşit, Yusuf. “Kelâmcı Usulcülerin Usûl Düşüncesinde Akıl-Nakil İlişkisi: Gazzâlî Örneği”. *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (2019), 59-76.

Fûrek, Ebu Bekr İbn. *Mücerradu Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî* thk. Daniel Gimaret. Dâru'l-Maşrık, 1987.

Gazzâlî, Ebu Hâmid. *Miyaru'l-İlm* çev. Ali Dursoy, Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Gazzâlî, Ebu'l-Hâmid. *Kıtasu'l- Mustakim* çev. İbrahim Çapak. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2016.

Görgün, Tahsin. *Anlam ve Yorum*. İstanbul: Gelenek Yayınevi, 2003.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Füsûsu'l-Hikem*, nşr. Ebû'l-Alâ Afîfî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1946.

İbn Şahin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed. *Şerhu Mezâhibi Ehli's-Sünne ve Ma'rifeti Şerâi'i'd-Dîn*. thk. Âdil b. Muhammed. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1995.

İltaş, Davut. *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Kâdî Abdulcebbar, Hemâdânî. *El Mecmu' fi'l-muhît bi't - teklîf* nşr. J.J Houben. 3 Cilt. Beyrut: Matbatu Katolikiye, 1965.

Kâdî Abdulcebbar, el-Hâmedânî. *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse* thk. Abdülkerîm Osman. Mektebetü Vahbe, 1996.

Kahraman, Hüseyin. “Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisine Cûveynî'nin Getirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi”. *Kader Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14 (2016), 443-459.

Kahveci, Nuri. “Fıkıh Usûlü Açısından Emrin Delâleti ve Emre Delâlet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2009), 21-66.

Maşalı, Mehmet Emin. “Kâdî Abdülcebbar’a Göre Dilsel Delâlet”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2003), 151-162.

Nesefî, Ebu'l-Mûin. *Tabsiratu'l Edille fi Usuli'd Din* thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün 2 cilt. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Özcan, Hanifi. “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (1999), 157-176.

Özturan, Mehmet. “İslâm Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım Mıdır?” *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 83-114.

Peterson, Micheal vd. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş* çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayıncılık, 2009.

Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer. *Allah'ın Aşkınlığı* çev. İbrahim Coşkun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

Râzî, Fahreddin er-. *Mantaku'l-Mulahhas* nşr. Ahmet Ferâmerz Karamelikî. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381.

Râzî, Fahreddin er-. *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

Râzî, Fahreddin er-. *Muhassal efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn* thk. Tâhâ Abdurrûf Sa'd. Kahire: Mektebetu Külliyyâtî'l-Ezheriyye, 1991.

Seber, Abdulkerim. “Semantik-delâlet kavramlarının mukayesesi ve anlambilim kavramının muhtevasının tespiti”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013), 97-130.

Şahin, Hüseyin. “Kelâmcılara göre delil ve delil türleri”. *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 453-472.

Taftazânî, Saduddin. *Şerhu'l -Akaîd* thk. Ali Kemal. Dâru ihyai't- turasi'l- Arabiyye, 2014.

Vuruşkan, Hüseyin. “Hz. Peygamber'in Sükûtunun Anlam Değerleri”. *Diyanet İlmî Dergi* 54/1 (Mart 2018), 47-74.