

Edtörler

Prof. Dr. Mehmet Baktır & Dr. Ögr. Üyesi Ahmet Çelik

KELAM TARİHİ II



Yazarlar

Doç. Dr. İbrahim Bayram
Doç. Dr. Mustafa Selim Yılmaz
Dr. Ögr. Üyesi Ayhan Işık
Dr. Ögr. Üyesi Berat Sankaya
Dr. Ögr. Üyesi Ersan Çeten
Dr. Ögr. Üyesi Hikmet Yağlı Maril
Dr. Ögr. Üyesi Hüseyin Marat
Dr. Ögr. Üyesi M. Raşit Batur
Dr. Ögr. Üyesi Mehmet Törelayurt
Dr. Ögr. Üyesi Murat Akın
Dr. Ögr. Üyesi Mustafa Aykaç
Dr. Ögr. Üyesi Yusuf Okyar



Editörler

Prof. Dr. Mehmet Baktır - Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Çelik

KELAM TARİHİ I-II

Yazarlar

Doç. Dr. İbrahim Bayram
Doç. Dr. Mustafa Selim Yılmaz
Dr. Öğr. Üyesi Ayhan Işık
Dr. Öğr. Üyesi Berat Sarıkaya
Dr. Öğr. Üyesi Ersan Özten
Dr. Öğr. Üyesi Hikmet Yağlı Mavi
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Maraz
Dr. Öğr. Üyesi M. Raşit Batur
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Tözluyurt
Dr. Öğr. Üyesi Murat Akın
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Aykaç
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Okşar

Editörler
Prof. Dr. Mehmet Baktır - Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Çelik
Kelam Tarihi I-II

ISBN: 978-605-9498-72-2

Kitapta yer alan bölümlerin sorumluluğu yazarlarına aittir

1.Baskı 2019

Bu kitabın basım,yayın ve satış hakları Lisans Yayıncılığa aittir.Anılan kuruluşun izni alınmadan kitabın tümü ya da bölümleri mekanik,elektronik veya başka yöntemlerle çoğaltılamaz basılamaz ve dağıtılamaz.

Milli Basım ve Yayın

Lisans Yayıncılık Sanayi ve Ticaret Ltd. Şti.
Tahtakale Mah. Hicret Sokak No:8/A
Avcılar-İSTANBUL
e-posta : lisans@lisansyayincilik.com.tr
www.lisansyayincilik.com.tr

Önsöz

Hız. Peygamberden sonra çeşitli nedenlerden dolayı ortaya çıkan sorunları çözmek için sahabe ve tabiun elinden gelenin de ötesinde gayretle önce Kuranı Mushaf haline getirdiler daha sonra da hadisleri toplayıp senedini oluşturdular. Bununla da yetinmeyip onları tasnif edip kitaplar haline getirdiler. Her ne kadar başlangıçta nasların basit anlamları sorunları çözsede zaman geçip İslam coğrafyası genişleyince insanların anlayışları da çeşitlenmesi bazı sorunları da beraberinde getirdi. Bu da nasların daha detaylı incelenmesini ve bir sistem kurulmasının yolunu açtı. Başka bir ifadeyle bu günkü kadar gelişmiş olmasa da tefsir, hadis, fıkıh ve o günkü adıyla akait bu günkü adıyla kelim ilminin doğmasına neden oldu.

Şüphesiz her ilmin ayrı bir önemi vardır. Bunun için herhangi bir söze de ihtiyaç yoktur. Tefsir ve hadis dinin temel kaynağı, kelam ve fıkıh da dinin iki ana temelidir. Kaynaklar olmadan temelin olması imkansızdır. Kaynakların olma nedeni de dinin inanç ve amel kısmını oluşturmak içindir. Eğer inançta hataya düşülürse her şey mükemmel bile olsa bir faydası yoktur. Bu da kelam ilminin İslami ilimler arasındaki yerini belirleme için yeterlidir.

Kelam, yaklaşık on dört asırlık bir geçmişe ve kendine ait orijinal bir yöntemle sahip olan bir ilimdir. Eklektik olmayıp aklı ve nakli eşit değerde delil kabul eden tek ilim dalıdır. Bu kadar geçmişe ve onlarca alimin emek verdiği ve nadir özelliğe sahip bu ilmin bu günkü duruma gelmesi için harcanan emekler ve feda edilen ömürler bilinmeyi hak ediyor kanaatindeyiz. Kelam ilminin mazisini bize aktaracak olan da elbette kelam tarihidir. Mezhepler tarihi her ne kadar kelam ilminin mezheplerinden bahsetse de onun ortaya çıkışını hazırlayan nedenleri ve geçirdiği merhaleleri alanına dahil etmez. Bu nedenle kelam tarihi mezhepler tarihinin eksik kalan yönünü tamamlama açısından

önemlidir. Biz de bu çalışmamızda Lisans Yayıncılık öncülüğünde ve kalabalık bir akademisyen arkadaşlarımızın katkısıyla faydalı olacağını düşündüğümüz konuları ele almaya çalıştık. Mükemmel olan tek varlık, her şeyi en iyi bilen ve hidayete erdiren yegâne varlık Allah'tır.

İstanbul, 2019

Editörler
Prof. Dr. Mehmet Baktır
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Çelik

İÇİNDEKİLER

Önsöz	III
Bölüm 1 KELAM İLMİ	11
1.1. Kelam İlminin Tanımları	14
1.1.1. Konusuna Göre Tanımı	14
1.1.2. Gayesine Göre Tarifler	18
1.2. Kelam İlminin İsimleri	21
Yararlanılan Kaynaklar	29
Bölüm 2 KELAM İLMİNİN DOĞUŞUNUN NEDENLERİ	33
2.1. İç Nedenler	35
2.1.1. İslâm Toplumu İçinde Hilafet Tartışmaları, Siyasî ve İtikâdî Olaylar	35
2.1.2. Nasslardan Dînî Hükümler Çıkarma Zarureti	41
2.2. Dış Nedenler	45
2.2.1. Diğer Din, Kültür ve Medeniyetlerin Etkisi	45
2.2.2. Tercüme Faaliyetleri ve Felsefî Akımlar	48
2.3. Diğer Teolojik Nedenler	51
2.3.1. İlahi Sıfatlar ve Halku'l-Kur'an Meselesi	51
2.3.2. İnsanın Yapısı, Hür İrade ve Kader	54
Yararlanılan Kaynaklar	58
Bölüm 3 KELÂM İLMİNİN TEŞEKKÜL SÜRECİNDEKİ TEMEL SORUNLAR	61
3.1. Hilafet Meselesi	65
3.2. Mürtekb-i Kebîre ve Bununla İlişkili Konular	68
3.3. Kader Meselesi	72
Yararlanılan Kaynaklar	84

Bölüm 4
İLK ORTAYA ÇIKAN MEZHEPLER **89**

4.1. Haricîlik	90
4.1.1. İsimlendirme ve Tarihi Süreç	90
4.1.2. İtikadî Görüşleri	93
4.2. Şîa	95
4.2.1. İsimlendirme ve Tarihi Süreç	95
4.2.2. İtikadî Görüşleri	98
4.3. Mu'tezile	102
4.3.1. İsimlendirme	102
4.3.2. Tarihi Süreç	107
4.3.3. İtikadî Görüşleri	112
4.3.3.1. Tevhîd	112
4.3.3.2. Adâlet	113
4.3.3.3. el-Va'd ve'l-Va'id	114
4.3.3.4. el-Menzile beyne'l-Menzileteyn	115
4.3.3.5. el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker	116
4.3.4. İslam Düşüncesine Katkıları ve Değerlendirme	117
Yararlanılan Kaynaklar	119

Bölüm 5
EHL-İ SÜNNETİN DOĞUŞU I **123**

5.1. Ehl-i Sünnet İsimlendirmesi	124
5.2. Ehl-i Sünnet'in Teşekkülü	136
5.3. Ehl-i Sünnet İçerisinde Farklılaşmalar	140
5.4. Ehl-i Sünnet Ekolleri	143
5.4.1. Selef-Selefiyye-Ehl-i Sünneti Hâssa	143
5.4.2. Halef- Ehl-i Sünneti Âmme	151
Yararlanılan Kaynaklar	152

Bölüm 6
EHL-İ SÜNNET'İN DOĞUŞU II
EŞ'ARİLİK **157**

6.1. Ebü'l-Hasan El-Eş'arî ve Eş'ariliğin Oluşum Süreci	158
6.1.1. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî	158
6.1.2. Eş'ariliğin Oluşum Süreci	160
6.2. Eş'ariliğin Dönemleri	164

6.2.1. Müttekaddimûn Dönem Eş'arî Kelamcıları	164
6.2.1.1. Kadı Ebû Bekir Bâkılânî (ö. 403/1013)	165
6.2.1.2. İbn Fûrek (ö. 406/1015)	167
6.2.1.3. Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027)	169
6.2.1.4. Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037)	170
6.2.1.5. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)	172
6.2.2. Mütteahhirûn Dönem Eş'arî Kelamcıları	174
6.2.2.1. Gazzâlî (ö. 505/1111)	175
6.2.2.2. Şehristânî (ö. 548/1153)	179
6.2.2.3. Fahreddin er-Râzi (ö. 606/1209)	180
6.2.2.4. Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233)	182
6.2.2.5. Adudüddin el-îcî (ö. 756/ 1355)	183
6.2.2.6. Sadeddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390)	183
6.2.2.7. Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413)	185
6.3. Eş'ariliğın Temel Görüşleri	186
6.3.1. Bilgi	186
6.3.2. Varlık	187
6.3.3. İlâhiyat	188
6.3.4. Nedenselliğın Reddi	190
6.3.5. İnsan Fiilleri ve Kesb Teorisi	192
6.3.6. İman	193
6.3.7. Nübüvvet	194
6.3.8. İmamet	195
Yararlanılan Kaynaklar	197

Bölüm 7 MÂTURİDİLİK

203

7.1. Mâturîdiliğın Tarihsel Arka Planı ve İmam Mâturîdî	205
7.1.1. Mâturîdiliğın Tarihi Arka Planı	205
7.1.2. Ebu Mansur el-Mâturîdî	208
7.1.2.1. Metodu ve Kelâm İlmindeki Yeri	211
7.2. Ekolün Gelişmesine Katkı Sağlayan Bazı Kelamcıları	214
7.2.1. Hakîm es-Semerkindî	214
7.2.2. Ebu'l-Yusr el-Pezdevî	215
7.2.3. Ebu'l-Muîn en-Neseî	216
7.2.4. Necmeddin Ömer en-Neseî	218
7.2.5. Nûreddîn es-Sâbûnî	218
7.2.6. Ebu'l-Berekât en-Neseî	219
7.2.7. İbnü'l-Hümâm	220

7.2.8. Kemâleddîn Beyâzî (Beyâzîzâde Ahmed Efendi)	220
7.3. Teşekkülünden Günümüze Mâturîdî Türk Kelâmcıları (Kronolojik)	221
7.4. Mâturîdîliğin Kelâmi Görüşleri	223
7.4.1. Bilgi Teorisi	223
7.4.2. Ulûhiyet	225
7.4.3. Nübüvvet	227
7.4.4. İnsan Hürriyeti	229
7.4.5. Akıl-Nakil İlişkisi	230
7.4.6. İman-Amel İlişkisi	231
7.5. Mâturîdîliğin Diğer Mezheplere Nispetle Özgünlüğü	232
Yararlanılan Kaynaklar	236

Bölüm 8 **KELAM İLMİNİN YÖNTEMİ**

241

8.1. Kelam İlminde Sistemik Düşünce Yöntemleri	248
8.1.1. Münâzara ve Cedel Metodu	250
8.1.2. el-İstidlal bi's-Şahid Ale'l-Gaib	254
8.1.3. Sebr ve Taksim	256
8.1.4. Mukaddimelerden Sonuçlara Ulaşmak	257
8.1.5. İttifak Edilen Kanalıyla İhtilaf Edilen Hakkında İstidlal	257
8.1.6. Benzerlikten Yararlanarak Sonuca Ulaşma	258
8.1.7. Delilin Geçersi Olmasıyla İspatlanmış Şeyin de Geçersizliği Metodu	258
8.2. Modern Dönemde Metod Önerileri	259
Yararlanılan Kaynaklar	262

Bölüm 9 **EHL-İ SÜNNET KELAMININ GEÇİRDİĞİ** **DÖNEMLER**

267

9.1. Selef Dönemi	268
9.2. Mütakaddimûn Kelam Dönemi	269
9.2.1. Dönemin Eş'arî Kelâmcıları	270
9.2.1.1. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (324/935)	270
9.2.1.2. Ebû Bekir el-Bâkîllânî (403/1013)	271
9.2.1.3. İbn Fûrek (406/1015)	272
9.2.1.4. Ebu İshak el-İsferâyînî (418/1027)	272
9.2.1.5. Abdulkahir el-Bağdâdî (429/1037)	273

9.2.1.6. İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî (478/1085)	273
9.2.2. Dönemin Mâturîdî Kelamcıları	273
9.2.2.1. Ebû Mansûr el-Mâturîdî (333/944)	274
9.2.2.2. Ali b. Saîd er-Rüstufağnî (345/956)	274
9.2.2.3. Ebu'l-Yusr el-Pezdevî (493/1099)	275
9.3. Müteahhirûn Kelam Dönemi	275
9.3.1. Mantık ve Felsefeyle Tanışma Dönemi	276
9.3.1.1. Dönemin Eş'arî Kelamcıları	276
9.3.1.2. Dönemin Mâturîdî Kelamcıları	278
9.3.2. Felsefî Kelâm Dönemi	280
9.3.2.1. Dönemin Eş'arî Kelamcıları	281
9.3.2.2. Dönemin Mâturîdî Kelamcıları:	284
9.3.3. Şerh ve Hâşiye Dönemi	285
9.3.3.1. Dönemin Eş'arî Kelamcıları	286
9.3.3.2. Dönemin Mâturîdî Kelamcıları	288
9.4. Yeni İlm-i Kelam Dönemi	295
9.4.1. Yeni İlm-i Kelam Dönemini Oluşturan Sebepler	295
9.4.2. Dönemin Kelamcıları	300
9.4.2.1. Türkiye Dışındaki Temsilciler	300
9.4.2.2. Türkiye'deki Temsilcileri	306
9.5. Günümüz Kelam Çalışmaları	308
Yararlanılan Kaynaklar	313

Bölüm 10 GÜNÜMÜZ İNANÇ AKIMLARI 317

10.1. Seleflilik-Selefiyye	318
10.1.1. Ortaya Çıkışı ve Temsilcileri	322
10.1.2. Görüşleri	326
10.2. Vehhâbilik	328
10.3. Alevîlik	332
10.4. Diğer Oluşumlar	341
10.4.1. Nusayrîlik	342
10.4.2. Dürzîlik	348
10.4.3. Bâbilik-Bahâîlik	351
10.4.4. Kâdiyânîlik	354
10.4.5. Yezîdîlik	356
Yararlanılan Kaynaklar	361

Bölüm 11
GÜNÜMÜZ İNANÇ SORUNLARI

369

11.1. İman - Amel Münasebeti	370
11.1.1. İman ve Amel Kavramları	371
11.1.2. Mezheplere Göre İman Amel İlişkisi	372
11.2. Kader Konusu	376
11.2.1. Kader Kavramı	376
11.2.2. Mezheplerin Kader Anlayışı	377
11.3. Hilafet Konusu	380
11.3.1. Halife Kavramı	380
11.3.2. Mezheplere Göre Halifelik	382
11.4. Kabir Azabı	386
11.4.1. Kabir ve Berzah Kavramları	386
11.4.2. Kelam Ekollerine Göre Kabir Hayatı ve Azabı	388
Yararlanılan Kaynaklar	393

Bölüm 8

Hüseyin Maraz ¹

KELAM İLMİNİN YÖNTEMİ

- 8.1. Kelam İliminde Sistematiik Düşünce Yöntemleri
 - 8.1.1. Münazara ve Cedel Metodu
 - 8.1.2. el-İstidlal bi'ş-Şahid Ale'l-Gaib
 - 8.1.3. Sebr ve Taksim
 - 8.1.4. Mukaddimelerden Sonuçlara Ulaşmak
 - 8.1.5. İttifak Edilen Kanalıyla İhtilaf Edilen Hakkında İstidlal
 - 8.1.6. Benzerlikten Yararlanarak Sonuca Ulaşma
 - 8.1.7. Delilin Geçersiz Olmasıyla İspatlanın Şeyin de Geçersizliği Metodu
- 8.2. Modern Dönemde Metot Önerileri Yararlanılan Kaynaklar

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi

KELAM İLMİNİN YÖNTEMİ

Bir kültürde farklı düşüncelerin ortaya çıkması ihtilafın (fikrî ayrım) varlığı ile mümkündür. İlk kelimî tartışmalar da İslam cemiyeti içerisinde yaşanan hayat tarzı ve siyasî olayların meydana getirdiği ihtilaf nedeniyle oluşmuştur. Zira düşünce tarihinde insanlar, öncelikle bir olgu üzerinde fikirler beyan etmeye, bir bilgi türünü veya bir söz sanatını uygulamaya, bir dilin kurallarını tesis etmeden önce konuşmaya başladılar, daha sonra da tanımlama ve sınıflama yoluyla isimlendirme ve kanunlaştırma aşamasına geçerler. Kelamın, kelimî ilmi olmasında da buna benzer bir durum söz konusudur. İlk olarak insanlar, içinde buldukları durumlar hakkında konuşmaya ve tartışmaya başlamış kelimî ilminin istilahları ise uzun bir zaman sonra oluşmuştur.² Kelamî konuların belirginleşmesiyle birlikte bir ekolün belirli bir metot ekseninde konuşması/tartışması da bilimsel bir seviyede seyretmiştir. Daha doğrusu söz konusu mesele, tanımlama, sınıflama ve gruplama imkânı kazanmıştır. İkinci olarak da Yunan felsefesinin ve ilimlerinin tercüme edilmesi neticesinde felsefecilerin görüşlerinin tanınması ve kelimîcilerin teolojik söylemlerinin olgunlaşması dönemidir.³

Böylece kelimîciler, mevcut siyasetin oluşturduğu tartışma ortamından uzaklaşıp bilimsel bir diyalektik üslubuna geçiş yapmışlardır.⁴ Diğer yönden selefî rivayet yoluyla naklettiği ve ravinin güvenilirliğine dayanan akâidi, nazar ve istidlâle dayalı diyalektiğe dönüşmüş; bu şekilde tevhidi savunma hususunda çaba göstermeye, düalist (Mecusi ve

² Cabirî, Muhammed Abid, (1995). **Musakkafûn fi'l-Hadarati'l-Arabiyye**, Beyrut: Merkezi-Dırâsâtil-Vahdeti'l-Arabiyye, s. 37

³ Cabirî, 1995, 38.

⁴ İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhamed b. Ahmet, (1998). **el-Keşf an-Menahicil-Edille fi-Akâidi'l-Mille**, thk. Muhammed Abid el-Cabirî, Beyrut, s. 13-14.

Seneviye gibi) ve plüralist (Teslisi benimseyen Hıristiyanlık gibi) inançların iddialarını iptale yönelmişlerdir. Bunun için de düşüncenin kodları olan nefy (olumsuzlama), ispat (olumlama), delil (kendisiyle bilgiye ulaşılan şey) ve nazarı (akıl yürütme), inanç alanına taşımışlardır.⁵ İnanca dair tartışmalar yazılı kaynaklarda yer almaya başladığı andan itibaren de dinî söylem, kelim ilmi niteliğini kazanmıştır. İslam coğrafyası içerisinde hayat tarzı ve siyasî olayların etkisiyle oluşan söylem şekilleri ise daha çok birer teoloji olarak kalmıştır. Bunlar daha ziyade şekil itibarıyla dinî, fakat özünde siyasî olan ideolojik çekişmelerdir.

Bu doğrultuda kelim ve tekellümün (diyalektik/fikrî tartışma) İslam tarihinde başlangıç tarihini Şehristânî, daha önce Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin de ifade ettiği gibi hayat tarzı ve siyasî ayrışmanın ortaya çıkmasıyla ilişkilendirir.⁶ Dördüncü halife Ali bin Ebî Talib zamanına kadar düşünce boyutunda birtakım farklılıklar olsa da Emeviler ile birlikte temelde iki ciddi kırılma öne çıkmaktadır. İlki, imamet konusunda diğeri de usulde ortaya çıkan ihtilafıdır.⁷

Sahabenin son dönemlerini kapsayan Ma'bed el-Cühenî, Geylan ed-Dimeşkî ve Yunus el-Esvârî gibi şahısların kaza-kader, iman ve küfür problemi, büyük günah işleyenin konumu, cebr (zorundalık) ve ihtiyar (tercihe yönelme) sorunu, ilahî ilmin keyfiyeti, insanın sorumluluğu gibi konuları ideolojik bir tavırla konuşmaları, ilk usul tartışmaları arasında sayılabilir.⁸ Bunlar hem fikrî ayrılığın hem de nazarî yönelişin giriş konuları olduğu gibi aynı zamanda cedel ve münazara tekniğinin nazarî pratik örneğini de oluşturmaktadır.⁹ Öyleyse klasik kelim, üç unsurun yani akide, siyasî çekişme ve nazarî felsefî aklın etkileşimi ile oluşmuştur. Dolayısıyla kelamın tarihsel süreciyle alakalı üç önemli evreden söz edilmesi mümkündür.

⁵ İbn Rüşd, 1998, 17.

⁶ Cabirî, 1995, 37.

⁷ İslam ümmeti, imamet konusunda iki büyük akım tarafından iki farklı anlayışı üretmiştir. İmamet, ittifak ve seçimle sabit olur. Ehli Sünnet bu düşüncede karar kılmıştır. İmamet nass ve ta'yin ileldir. Şia bu düşünceyi savunmuştur. Bkz. **Cabirî**, 1995, 38.

⁸ Cabirî, 1995, 38.

⁹ **Abdülhamid**, İrfan, (1967). **Dirâsat fi'l-Fırakı'l-Akaidi'l-İslamiyye**, Bağdat: Matbaatü-İrşâd, s. 130.

1. *İlk evre* Emeviler ile birlikte kabilenin akideden ayrışması ile ortaya çıkmıştır. Bu dönemdeki siyasî içerikli dinî tartışmalar kelamın iç kaynaklı dinî ve fikrî zeminini oluşturur.

2. *İkinci evre*, İslamî akidenin Hıristiyanlık, Yahudilik, Maneviye ve Seneviye gibi diğer inanç türleri ile karşılaşması ve tercüme faaliyetleri ile birlikte oluşan nazarî felsefî hareket. Böylece kelam, salt akideden ve siyasî-teolojik söylemden, dinler tarihine ve medeniyetler bilimine geçmiş oldu.

3. *Üçüncü evre ise* kelam ilmine mantığın dâhil edilmesi dönemidir. İbn Haldun bu son dönem kelam tekniğini, müteahhirun yöntemi olarak niteler.¹⁰ Genellikle kelam tarihinde bu ayırım, mütekaddimun ve müteahhirun dönemleri şeklinde iki ana akıma ayrılarak izah edilmiştir. İlk dönem mantık ve felsefenin tercüme faaliyetleri neticesinde tanındığı fakat kelamın bağımsız bir disiplin olma kimliğini koruduğu dönemdir. İkinci dönem ise mantığın kelam ilmine dâhil edildiği ve felsefe ile kelamın mezc olduğu evredir.

Kelam ilminin tarihi, inanç konularında aklî nakli düşüncenin tarihidir. Kelam, belirli bir dine özeldir ve bizzat dinin asılları etrafında yürütülen bir çalışmadır. Felsefe ise inanç konularında sadece akli düşünce-den ibarettir. Bu açıdan kelam daha önceden araştırılıp doğruluğuna kesin inanılan esaslardan hareket eder ve düşünce sistematüğini akıl ve doğruluğuna kesin karar verilen nakilden edindiği ilke ve önermelere dayandırır. Mütekellim de genel kabul gören kuralları dikkate alır ve bunların delillerini ortaya koyar. O, inanca dair esasları ve ilişkili konuların doğruluğunu ispatlamak için nazar ve istidlal yöntemine başvurur. Kısacası kelamî yöntemi, ispat ve istidlal esasları üzerine kuruludur. Felsefeci ise a-priori öncülerden hareket eder ve onun daima bir sıfır noktası vardır. Buradan da aşama aşama salt aklî bir metot kullanarak sonuçlara ulaşmaya çalışır. Örneğin kelamcı önce Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlar daha sonra hasımlara karşı O'nun varlığını savunur. Buna göre mütekellim, öncelikle bir şeyin varlığını ispatlar daha sonra onun üzerine hüküm inşa eder.¹¹

¹⁰ Cabirî, 1995, 38.

¹¹ **Taftazanî**, Ebu'l-Vefâ el-Ganîmî, (2005). **Dirâsât fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye**, Kahire: Mektebetü'l-Kahire, s. 16.

Şu halde kelim ilminin en temelde iki önemli vazifesi ve buna bağlı olarak da yönteminin iki yönü vardır.¹²

– Aklî deliller ile dinin inanç esaslarını katî deliller ile ispat etmek: İcâbi/olumlu yön.

– Muhalifin delillerini çürütmek ve şüpheleri gidermek: Selbî/olumsuz yön.¹³

İslam dairesi içinde yürütülen tartışma ve ihtilaflarda cüzî kaynak Kur'an ve hadis iken,¹⁴ İslam dışı unsurlarla diyalektik yüzleşme için bütün inanç ve öğretilerin başvurmak zorunda olduğu aklî ve külli ilkeleri dikkate almak gerekli hale gelmiştir. Aynı zamanda aklî ve tecrübî bir zeminde inanç esaslarını temellendirme hedefi, kelamın dinamik bir adımı olmuştur.

Aristo mantığından çok önce aklî yöntem, Mu'tezile tarafından benimsenmişti. Böylece kelam, nistan aklî manaya geçişte tabii bir hareket oluşturmuş ve akıl, naklin (ilahî esaslar) esası kabul edilmiştir.¹⁵ Aristonun kıyası yerine kelamcıların aklî metot olarak nitelediği, şahit âlemden yani tecrübe ve duyu verilerinden hareketle istidlalde bulunma yetkinliği tümel (çok kapsamlılık) bir ilke olarak benimsenmiştir.¹⁶ Çünkü Aristonun kıyası nispetlerin eşitliğine dayanırken; kelamcıların kıyası şeyler arasındaki benzerliğe dayanıyordu.¹⁷ Şu halde Gazali öncesi kelamcılar usulî kıyası yani kıyasu'l-gâib ale's-şahidi yakini bilgiye ulaşmak için bir metot olarak benimsemişlerdir. Çünkü Aristonun kıyas anlayışı onlar

¹² **Taftazani**, Mesud b. Ömer, (1998). **Şerhu'l-Mekâsîd**, Cilt. 1, thk. Abdurrahim Umeyra, Beyrut: Âlemu'l-Kütub, s. 3-4, 47, 165-166.

¹³ **Hanefi**, Hasan, (1988). **Mine'l-Akîde ile's-Sevra**, Cilt. 1, Beyrut: Dâru't-Tenvîr, s. 94.

¹⁴ İlk Müslümanlar, kıyasa dayalı akıl yürütme metodunu Kur'an'daki teşbih ayetlerine uygulayarak müşebbihe ve mücessimenin Allah hakkında insan biçimci yorumlarını eleştirdiler. Cisimlere benzemeyen bir cisim formülüyle ifade edilen bu kıyas yöntemi, benzer özellikler üzerine kurulur ve naklî bilgiden sonuç elde edilme esasına dayanır. Mutezile öncesi teşbihi açıklama metodu olarak da fıkıhtan ödünç alındığı belirtilmiştir. Bkz. **Wolfson**, H. Austryn, (2001). **Kelam Felsefeleri**, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları, s. 12, 22.

¹⁵ **Süleyman**, Abbas, (1994). **Tatavvuru İlmî'l-Kelam İle'l-Felfe ve Menhecuhâ Inde Nasîriddîn et-Tûsî**, İskenderiye: Dâru'l-Marife, s. 10.

¹⁶ İbn Rüşd, 1998, 18.

¹⁷ Wolfson, 12001, 22.

için zandan başka bir şey ifade etmiyor¹⁸ ve aklın tümel önermelerden tikel (özelleştirme/teke indirme) önermelere geçişini sağlıyordu.¹⁹ Bu ise kelimcilerin şahitten gaibe düşünmeyi sağlayan istidlal yönteminin tam tersiydi. Zira gaibten şahide veya külliden cüzîye delil getirme Allah'ın zatını bilme imkânı sağlamadığından nakıs istikra idi.²⁰ Çünkü külliler ile doğru bilginin elde edilememesi, küllî bilgi ile cüzî realite arasında bir uygunluğun olmadığı anlamına gelmekteydi.²¹

Kelamcılar, Mutezileden başlayarak felsefî kavram ve konuları bilmelerine rağmen mantık ilmini kullanmamışlardır. Bunun yerine sahabeden itibaren fikhın içerisinde yer alan, Şafii ile teorisi oluşturulan ve usul ilminde kullanılan rey ve içtihadı dayalı İslam mantığını tercih etmişlerdir.²² Mutekellimler fikhî kıyası tecrübeye dayalı bilimsel tümevarım yöntemine dönüştüler ve bunun için de benzer şekilde iki kanun tespit ettiler.

1. İlliyet kanunu: Kelamcılara göre delil; fıkıhçılara göre illet; mantıkçılara göre de orta terim. Her malulün bir illeti vardır. Hüküm ise aslında mevcut olan bir illet sebebiyle sabittir. Aslı ve fer'i ortak hükümde bağlayan illet de tesadüfî değil nedensel bir bağ iledir.²³

¹⁸ **Muruvve**, Huseyn, (2008). **en-Nezeâtü'l-Maddiye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslamiyye**, Cilt. 2, Beyrut: Dâru'l-Farabî, s. 481.

¹⁹ Kelamcılara göre insan, küllî önermeye başvurmadan da bilebilir. İkinci yarsını bir olduğunun, bir şeyin hem var hem de yok olamayacağını küllî önermeyle bilmesi zorunlu değildir. Buna göre insan, küllî önermelere başvurmadan önce cüzî önermeye başvurmaktadır. Bkz Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, s. 40-41.

²⁰ Hanefi, 1988, 350.

²¹ **Özervarlı**, M. Sait, (1998). **Kelamda Yenilik Arayışları**, İstanbul: İsam Yayınları, s. 11.

²² Özervarlı, 1998, 11.

²³ Mutezileye göre illiyet, doğadaki akıldır. Gazali gibi Eş'ari kelamcılar ise nedensellik kuramının zorunlu olmadığını, olayların neden-etki bağı olmaksızın adet (süregele deneyim) üzere gerçekleştiğini kabul etmişlerdir. Ateşle pamuğun bir araya gelmesi halinde pamuğun yanmaması mümkündür. Ona göre neden ile etki arasında zorunlu bir ilinti yoktur. Allah isterse âdeti değiştirebilir. Ateşe atılan bir peygambere etki edecek ateşin ısı değeri değişebilir ve ateş yakmaz hale gelebilir. İlahi kudret ve iradenin üstünlüğünü vurgulayarak bu şekilde mucizeye yer açmışlardır. Bkz. **Gazali**, Ebu Hamid, (2005). **Tehâfütü'l-Felasife (Filozofların Tutarsızlığı)**. çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, s. 166-167

2. *İttirat (Düzenli tekrarlamak) kanunu*: Ortak illet, aynı durumlarda benzer sonuçlar üretir. Asılda bulunan illet, ferde de bulunursa ortak çıkarıma ulaşılır.²⁴ Buna göre olayların meydana gelişinde belirli bir uyum söz konusudur. Mutezileye göre illiyet, hüsün ve kubuhun aklı olduğu düşüncesinden hareketle eşyada zatı ile kaim iken; Eş'ariler, eşyada illiyet kanunu kabul etmediklerinden kıyasu'l gâib ale'ş-şahide mecazî bir anlam yüklemişlerdir.²⁵

Kelamcılar için illiyet ve ittirat yani tümevarım, tümel bağlamlara veya tabîî kanunlara ulaşma imkânı sağlayan bir kanundur. Çünkü oluşlar, tabîî yapılarına uygundur ve hükümde süreklilik ve birliği içerir. Daha açıkçası tek bir illet, benzer şartlarda aynı sonuçları yasal olarak sağlar. Bu ise âlemde düzenli bir yasal sistemin varlığına kanıt oluşturur.²⁶ Bu sebeple de Aristoteles'in zannî bilgi olarak kabul ettiği temsil kuramından farklıdır. Zira kelamcıların kıyası, en nihayetinde yakînî bilgiye ulaşma metodudur.

Şu halde Gazali öncesi kelam ilminde yöntem olarak iki unsur öne çıkmaktadır.²⁷

– Hicri beşinci asırdan önce kelamcılar araştırma ve tahkik metodu olarak Aristo mantığına mesafeli durmuşlar ve Yunan metafiziği zemininde bilimsel bir araştırma tekniğine yönelmemişlerdir.

– Kendilerine özel İslami bir metot ortaya koymuşlardır. Aristo analojisi yerine ikame edilen el-istidlal bi'ş-şahid ale'l-gaib metodu Mu'tezile, Eş'arî ve Şia tarafından benimsenmiştir. Buna göre kelam, tercüme asrından ve Yunan felsefesi ile etkileşimden önce varlığı ve metodu mevcut olan bir ilimdir.

Gazali ile birlikte mantık, düşünceyi sağlam temellere oturtmanın ve kesin delillere ulaşmanın ölçütü olmuştur. O, kendisinden önceki kelamcıların usul ve yöntemlerini eleştirerek²⁸ mantığın ilke ve yöntemlerini bilimsel araştırmalarda önermiştir. Çünkü ona göre kelamcılarının

²⁴ Neşşar, Ali Sami, (1984). *Menâhicu'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslam*, Beyrut: Dâru'n-Nehzati'l-Arabiyye, s. 112

²⁵ Muruvve, 2008, 482.

²⁶ Neşşar, 1984, 113.

²⁷ Neşşar, 1984, 98.

²⁸ Gazali kendinden önceki kelamcılarını en çok cedelî fazlaca kullanmalı noktasında eleştirmiştir. Bkz. Özervarlı, 1998, 13.

benimsediği kıyas yöntemleri bilimsel bir uzlaşmayı sağlamıyordu. Bu sebeple bütün Müslümanların üzerinde birleşeceği ortak bir yöntem gerekmektedir. Ona göre ihtilafın giderilmesi için en nesnel ölçüt de Aristo mantığıydı.²⁹

8.1. Kelam İlminde Sistematik Düşünce Yöntemleri

Metot, bilinmeyen gerçeklikleri keşfetmek veya bilinen gerçeklikleri ispat etmek için izlenen ilkelerin ve bu maksatla kullanılacak olan araçların bütününe denir. Metot, bir bilimin en temel şartıdır. Diğer yünden her bilimin aslî hedefi de külli gerçeklikleri keşfetmek ve ispat etmektir. Külli gerçeklikleri keşfetmenin yolu ise akıl yürütmedir. Bundan dolayı metodun temeli, akıl yürütmeye dayanmaktadır.³⁰ Çünkü insan, düşüncesini ve aklî hareketini belirli bir metoda dayandırmadan gerçekleştiremez ve çıkarımda bulunamaz. Düşünme yoluyla insan, bir takım genel ilke ve kurallara ulaşır. Bu sayede kendisini hatalardan koruyabilir ve doğru bilgiyi elde edebilir. Araştırma metodu ise bir milletin uygarlık ruhunun yorumudur. Dolayısıyla uygarlığın olduğu yerde bir metot da olmuştur.³¹ Bilim tarihçisi Andre Lalande genel itibarıyla metotları dörde ayırmaktadır.

1. Uslamlama/İstidlal Metodu
2. Tümevarım/İstikrâî metot
3. Tekvini/İstirdâdî metot
4. Diyalektik/cedel metodu

İlk iki metoda medeniyetlerin tamamı araştırmalarında yer verirken farklı medeniyetler bunlardan birini alarak diğerini terk etmişlerdir.³² Bazı bilim tarihçileri, Müslüman bilginlerin Yunan düşüncesine boyun eğip Aristo mantığını bilimsel teorilerinde kullanmak zorunda kaldıklarını iddia etseler de Neşşar, bunun doğru olmadığını, tümevarım yöntemini ilk kez ortaya koyanların Müslümanlar olduğunu, daha sonra ise Batı

²⁹ **Gazali**, Ebu Hamid, (1961). **Mekâsıdu'l-Felsefe**, thk. Süleyman Dünya, Kahire, s. 36-37; Ayrıntılı bilgi için bkz. **Çapak**, İbrahim, (2003). **Ebu Hamid el-Gazali'nin Mantık Anlayışı** (Doktora tezi), Ankara, s. 1-8.

³⁰ **İzmirli**, İsmail Hakkı, (2006). **Metodoloji**, Sad. Refik Ergin, İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 26-27.

³¹ **Neşşar**, Ali Sami, (2016). **İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu**, Cilt. 1, çev. Osman Tunç, İstanbul: İnsan Yayınları, 32-33.

³² Neşşar, 2016, 33.

medeniyetinin bilimsel yöntemi olduğunu dile getirmektedir. Çünkü ona göre mantık, düşüncenin bir aletidir ve Müslümanlar mantığı sadece kanun ve gerçekleri koruyan bir metot olarak kabul etmişlerdir.³³ Kalam, İslam inançlarının felsefesidir ve mantık gibi bağımlı bir ilim değildir. Mantık ise daha çok felsefi düşünceye bir giriş veya felsefenin epistemik bir bölümünü teşkil etmektedir. Bu sebeple mantık, kendisi için değildir ve başka ilimlerin aleti ve hâdimi (hizmetçisi)dir.³⁴

Müslümanlar, Hıristiyan ve Yahudiler'in iddialarına cevap vermek amacıyla Yunan ilimlerinden şüphesiz destek almışlardır.³⁵ Özellikle Mutezile, Yunan felsefesinden destek alma ihtiyacı duymuş bu şekilde kalam ilminin inşasını da sağlamıştır.³⁶ Buna karşın Neşşar, ilk dönem İslam bilginlerinin Aristo mantığını kabul etmediklerini hatta tenkit ettiklerini söyler ve kendilerine özel bir felsefe ve Aristo mantığına karşı bir mantık anlayışına sahip olduklarını belirtir. Ona göre İslam bilginleri, özel bir mantık esasına dayalı eleştiri tekniği üretmişlerdir. Onlar, Aristo'nun kıyas şekillerine yerine kendilerine özel aklî çıkarım kodları (*medâriku'l-ukul*) ve deliller va'z etmişlerdir.³⁷ Böylece şeri ilimlerin bir metodu olan kalam, aklî ilimlerin yöntemi olan mantık mesabesinde kabul edilmiştir. Kalam ismini alma illetini de Taftazânî, felsefi ilimlerde mantığın sahip olduğu konum gibi şeri konuları ispatta kelamın benzer işlevine atıfla ifade etmektedir.³⁸

³³ Neşşar, 2016, 35-37.

³⁴ Taftazânî, 2005, 14; **Hanefî**, Hasan, (1992). **et-Turâs ve't-Tecdîd**, Beyrut: el-Müessesetü'l-Camia, s. 157; **Aydın**, Ömer, (2003). "*Kelam-Mantık İlişkisi*", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 7, İstanbul, (ss. 1-15), s. 3; Mantık, sekizinci yüzyılda Abbasi halifeleri Mansur, Harun Reşid ve Mamun'un teşvikleriyle Aristoteles'in eserlerinin tercümesiyle İslam dünyasına girmeye başlamıştır. Arapçaya tercüme edilen ilk disiplin de mantık olmuştur. İlk tercüme eden kişi de İbnu'l-Mukaffâ'dır. Bkz. **Taftazânî**, Ebu'l-Vefâ, (1991). *el-Ganîmî*, **İlmu'l-Kelam ve Ba'zu Müşkilatühü**, Kahire: Dâru's-Sekâfe, s. 22; Taftazânî, 1998, 15.

³⁵ Taftazânî, 1991, 22.

³⁶ Corci Zeydan, Me'mun'un tercüme projesinden önce Berakime'nin kadim kitapları tercüme ettiğini, ilimde son derece üstün olduklarını ve münazara meclisleri oluşturdukları söyler. Me'mun'un da aklî kıyasa aşırı meyilli olduğunu bu sebeple kadim eserleri öğrenmeye ve üzerine derinlemesine düşünmeye önem verdiğini ifade eder. Bkz. **Zeydan**, Corci, (ts.). **Tarihu't-Temeddüni'l-İslamiyye**, Cilt. 3, Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayat, 155.

³⁷ Neşşar, 1984, 94.

³⁸ Taftazânî, 1998, 64.

Kelam ilminde yöntem, ulaşılmak istenene götüren ve kastedilene ulaştırılan bilgidir. Bu bilgiler ise özel delillerden müteşekkildir. Bu açıdan yaklaşıldığında kelam, belli bir ilmin ilkelerine bağımlı bir disiplin değildir.³⁹ Bundan dolayı “İslamî mantık”, nahiv, fıkıh, kelam gibi farklı ilimlerde İslam ulemasının tutunduğu bir yöntem olmuştur. İslamî ilimlerde araştırma yöntemi olarak benimsenen mantık, usulcülerin ve nahivcilerin istilâhında kıyas; kelamî terminolojide ise istidlâl bi’ş-şahid ale’l-gaib olarak karşılık bulmuştur.⁴⁰ Bu kıyas yöntemi “insanî biliş kıyası” olarak da nitelenmiştir. Çünkü insan, bilmediklerini bildiklerine kıyas ederek bilme imkânı kazanan bir varlıktır.⁴¹

Kelamcılar bilinmeyene ve hakikate ulaşmak için nazar ve istidlâl adıyla düşünce tarzı geliştirmişlerdir. Kesbî olarak niteledikleri bilgiyi elde etmek için de kullandıkları vasıtaya delil demişlerdir. Aklî delil için iki mevcutu benzetme (kıyasu’t-temsîl), görünmeyene görüne benzetme (istidlâl bi’ş-şahid ale’l-gaib), hasmî deliller ile çürütme (cedel ve ilzam) ve delilin çürütülmesi ile çıkarımın da çürütülmesi (inîkasu’l-edille) gibi metotları kullanmışlardır.⁴² Bir sonraki başlığımızda bu metotlardan birkaçına değinerek klasik kelamın istidlâl yöntemine işaret edeceğiz.

8.1.1. Münazara ve Cedel Metodu

“Şiddetli bir tartışmaya gücü olmak” anlamına gelen cedel, çekişen iki taraftan birinin diğerini kendi yöntemindeki tutarsızlığı tespit ederek tartışmaz hale getirip üstünlük elde etmektir.⁴³ Cedel, soru sorma ve karşılık verme yöntemiyle tartışma ve fikrî mücadele sanatıdır. Cüveynî cedeli, tartışan iki şahsın, anlatı yoluyla veya bunun yerine geçebilecek işaret veya delalet kanalıyla her birinin kendi görüşünü savunması karşı tarafın da görüşlerini reddetmesi noktasında ileri sürdükleri iddialar

³⁹ Neşşar, 1984, 98.

⁴⁰ Süleyman, 1994, 7-8.

⁴¹ Hanefi, 1988, 353.

⁴² Özervarlı, 1998, 12.

⁴³ Hammû en-Negâri, (2016). **Mu’cemu-Mefâhimü İlmi’l-Kelami’l-Menheciyye**, Beyrut: Müessesetü’l-Arabiyye, s. 239.

olarak tanımlar.⁴⁴ O, cedeli, bilinecek olan şeyleri ortaya çıkarmak için başvurulan bir metot olarak değerlendirir ve içeriği ve edebî yönüyle ona İslamî bir önem atfeder.⁴⁵

Kelamın tartışma stili kuşkusuz deliller üzerinedir. Kelam ilminin İslam'da konuşma ilmi (diyalektik) olarak ifade edilmesi ispat edebilme gücüne sahip olması ile ilişkilidir.⁴⁶ Kelamî epistemolojide nazar olarak da isimlendirilen cedel, delil yoluyla karşı tarafı bir görüşten başka bir görüşe sevk etme uğraşdır. Cedel, tartışmaya katılan tarafların şüphe ve kuşkusunu bertaraf etme gerekçesiyle fikrî tartışmanın hata ve doğruluk değerinin bilinmesini sağlayan sınaî bir kanundur. Diğer bir tanım da, zanni bir sonuç elde etmek için meşhur ve müsellemlerden oluşan delillerin terkibine imkân veren sınaî bir melekedir.⁴⁷ Bu açıdan Van Ess, kelamın karakteristik özelliğinin diyalektik olduğunu söyler ve kelamın teoloji olmadığını aksine teolojinin, kelamın bir bölümü olduğunu ifade eder. Ona göre Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik b. Mervan'a yazdığı Risâlesi'nde yer verdiği itikâdî konular kelam değil, teolojidir. Çünkü onun kelam ile kastettiği diyalektik üsluptur.⁴⁸ Bunun aksine cedelî bir metot takip ettiği için Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Red ale'l-Kaderiyyesi'nin kelam eseri olduğunu belirtir.⁴⁹

Cedelin olduğu yerde ittifak söz konusu değildir. Muhatabın görüşüne yöneltilen eleştiri ise delil, şüphe veya tartışma ile gerçekleşir.⁵⁰ Cedel ve münazara, yalnızca şifahi (doğaçlama) bir tartışma modeli değildir. Aynı zamanda biçim ve muhtevasıyla formel bir tartışma tekniği olarak yazılı eserlerde de yer almıştır. Bu tarz fikrî diyalog yönteminin iki modelinden söz edilebilir.

⁴⁴ **Cüveynî**, İmamü'l-Harameyn, (1979). **el-Kafiye fi'l-Cedel**, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Kahire, s. 30.

⁴⁵ Cüveynî, 1979, 26, 27, 50, 70, 71.

⁴⁶ **Kahveci**, Niyazi, (2005). “Şia ve Mutezilenin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma”, **Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 8, Sayı: 23, (ss. 69-91), s. 70.

⁴⁷ **Hanbelî**, Necmeddin Tûfî, (1987). **Âlemü'l-Cezel fi-İlmi'l-Cedel**, thk. Wolfhart Heinrichs, Wiesbaden, s. 3.

⁴⁸ **Van Ess**, Josef, (2000). “İslam Kelamının Başlangıcı”, çev. Şaban Ali Düzgün, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 41, (ss. 399-423), s. 400-401.

⁴⁹ Van Ess, 2000, 402.

⁵⁰ Hanbelî, 1987, 3; **Muhammed Akik**, Ali b. Akil, (ts.). **Kitâbu'l-Cedel**, ys.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, s. 1.

– *Diyalog/İkili konuşma*: Müellif muhatabın iddialarını “o şöyle dedi” diyerek sıralar ve akabinde “ona şöyle denir” formunda cevap verir.

– *Senaryo şeklinde tasarlanan soru ve cevap*: Ardı adınca sorular sorulur ve cevaplar verilir, yanlış ve doğru düşünce ise yöneltilen bu soru ve cevapların içerisinde aranır. Bu şekilde muhalifin görüşlerindeki çelişki tespit edilerek hakikatin elde edilmesi sağlanır. Bu açıdan her iki tartışma modelinde yöntem diyalog halinde rasyonel diyalektiktir.⁵¹

Kur’an ve sünnet cedel ve münazaranın kaide ve yöntemini ortaya koymuştur.⁵² Haddizatında naklî istidlâl kelam ilminde kullanılan yöntemlerin ilkidir. İslam fırkaları arasında gerçekleşen tartışmalarda dini görüşleri desteklemek için Kur’an ve hadisten deliller ileri sürülmüştür. İleri sürülen görüşleri temellendirmek için tevil bir yöntem olarak benimsenmiş, zayıf olan görüşlere karşı daha güçlü delillerin ikamesiyle de aklî tevil yöntemi geliştirmiştir. Naklî istidlâl odaklı cedel, Müslümanlar arasındaki iç tartışmalarda kelam ilmine eşlik etmiştir.⁵³ Bu ise dinî naslar üzerinde nazarı pratiğin ilk örneği oluşturmuş, lafızlar manaya, ayetler de düşünceye dönüşmüştür.⁵⁴

Gayri İslamî din ve öğretilere karşı da İslam’ın aklî olarak savunulabileceğini göstermek üzere cedel ve münazara metodu benimsenmiştir. Ölümünden sonra dirilmeyi inkâr eden Dehriye, yıldızlara tapan Sabiiyye, ateşe tapan Mecusiler, Yahudi ve Hıristiyanlar ve hatta İblis bu metotla reddedilmiştir.⁵⁵ Cedel bir bakıma aklî düşünce ve bilimsel yaklaşım adabı olarak anlaşılmıştır. Zihni hatalardan koruma görevi üstlenen ve aynı zamanda araştırma ve tartışma tekniği bilgisini sağlayan ilim olarak kabul edilmiştir.⁵⁶ Zira kelamcı, muhalif görüşleri çürütürken, delil isteme, delili boşa çıkarma ve iddiayı geçersiz kılmak için usul ilmi, formel mantık ve kelime oyunları kelime vasıtalar kullanır. Muhalifin görüşlerinin tutarsız olduğunu ta’lil (tümdengelim), istikra (tümevarım) ve temsil (kıyas) yoluyla ortaya koyarak kendi fikrinin doğruluğunu kanıtlamaya çalışır.⁵⁷

⁵¹ Kahveci, 2005, 75-76; Ayrıca bkz. Van Ess, 2000, 401-402.

⁵² **İcî**, Adûdiddîn, (ts.).**el-Mevâkıf fi-İlmi’l-Kelâm**, Beyrut:Âlemu’l-Kutub,s.31-32.

⁵³ Süleyman, 1994, 7.

⁵⁴ Hanefi, 1992, 155, 170, 172.

⁵⁵ **Ebu Zeyd**, Bekr b. Abdillâh, (h.1414). **er-Rudûd**, Riyad: Dâru’l-Asime, s. 24, 49-51.

⁵⁶ **Abdülhamid**, Muhammed Muhyiddin,(ts.). **Âdâbu’l-Bahs ve’l-Münâzara**, (ys.). s. 3.

⁵⁷ Kahveci, 2005, 76.

Nitekim nazarın hem eleştirel, savunmacı bir yönü hem de yapıcı ve kurucu bir yönü vardır. Bu yönüyle nazar, delillerin tespiti ve hasmın delillerinin tenkidi noktasında düşünsel bir faaliyettir.⁵⁸ Münazara ise düşünen şahsın kalbinin ilim elde etme gayesiyle bir şeye yönelmesidir. İki kişi arasında hakikati ortaya çıkarma hedefiyle gerçekleşen tartışma metodudur.⁵⁹ Cüveynî münazaraya, “iki kişi arasında gerçekleşen nazar” der. Münazaranın karşılıklı düşünce formu, her münazaranın nazar fakat her nazarın münazara olmadığını gösterir.⁶⁰ O, gayesi ve öznesi açısından münazarayı şu şekilde tarif etmektedir. Allah’ın rızasına yaklaştıracak olan fiilleri ve iyiliği yapıp kötülükten sakındıracak işleri yerine getirmek, hakikate çağırıp batıldan uzaklaştırmak ve gücü yettiği nispette gerçeğin ispat edilip batılın yok edilmesi için çabalamaktır.⁶¹ Her ne kadar İslam bilginleri münazara ile cedel arasında bir fark olmadığını söyleseler de aralarında yapısal bir takım farklar vardır.⁶²

Münazara cedelden daha genel ve kapsamlıdır. Münazarada asıl hedef, hakikatin ortaya çıkmasıdır. Cedel de ise hasmın ne şekilde olursa olsun ilzam edilip susturulması söz konusudur. Münazarada bir fikirde karar kılma ve doğruya ulaşma gayesi söz konusu iken⁶³; cedelde şahsın kendi delilini her surette muhafaza etmesi ve karşı tarafın iddiasını savunması söz konusudur. Dolayısıyla cedelde hakikat arayışından çok nefsin istekleri doğrultusunda hareket etme güdüsü baskındır. Cedelde istidlal noktasında hasmı ilzâm etme (delilinin geçersiz olduğunu bildirme) ve galip gelme hâkim unsurdur.⁶⁴ Buna göre bir tartışmada hakikate ulaşılmak isteniyorsa münazara; hasmı susturma yolu takip edilmişse cedel yapılmış demektir. Münazarada kesin delil ve öncüllere

⁵⁸ **Mağribî**, Ali Abdulfettah, (1994). **Hakikatü'l-Hilaf beyne'l-Mütekellimîn**, Kahire: Mektebetü Vehbe, s. 25.

⁵⁹ **Usman**, Hamd b. İbrahim, (2004). **Usûlü'l-Cedel ve'l-Münâzara fi'l-Kitab ve's-Sünne**, Beyrut: Dâru-İbn Hazm, s. 13.

⁶⁰ Cüveynî, 1979, 44.

⁶¹ Cüveynî, 1979, 28-543.

⁶² Cüveynî, 1979, 28-44; Ayrıntı için bkz. **Çaldak**, Hüseyin, (2008). “İslam Dünyasında Kullanılan Çıkarım Yöntemleri ve Mantıkî Yöntemlerle İlişkisi”, **Ekev Akademi Dergisi**, Cilt: 12, Sayı: 37, (ss. 177-194), s. 190; **Doğan**, Hüseyin, (2011). “İslam Düşüncesinde Bir Tartışma Metodolojisi Olarak Cedel”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 13, Sayı: 24 (ss. 158-174), s. 169

⁶³ **Ebu Zehra**, Muhammed, (2003). **Tarîhu'l-Cedel**, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, s. 5.

⁶⁴ Ebu Zehra, 2003, 5.

dayanılırken, cedelde üstün gelmek için sert, alaycı bir üslup takınılabılır ve sadece şekli olarak öncül ve hükümlere bağlı kalınabilir.⁶⁵ İslam dünyasına Aristo diyalektiği ile girince cedel olarak ifade edilen tartışma tarzı, Kur'an'ın tartışma üslubuna uymadığından Müslüman âlimler Kur'an ve nebevî yöntem ışığında münazara üslubunu benimsemişlerdir.⁶⁶

Herhangi bir hükmün bilgisine ulaşma gayesi taşıyan münazara, tarihi süreçte İslam coğrafyası içerisinde kurulan tartışma meclislerinde diğer dinlerin bilginleri ile veya İslam bünyesi içerisindeki farklı ekol ve şahıslar tarafından yürütülmüştür. Birçok ulemanın katılımıyla emir ve sultanların huzurunda gerçekleştirilen münazaralar bilimsel bir diyalog türü kabul edilmiştir.⁶⁷ Ali Sami Neşşar, Mutezilenin çok erken dönemde Hıristiyan akidesini tenkide yöneldiklerini söylemektedir.⁶⁸ Yine Vasıl b. Ata, dünyanın değişik yerlerini İslam'ı anlatmak ve ona yönelen saldırıları savuşturmak için davetçiler göndermiş, bu bölgelere giden dâîler, Mecusî, Sümenî, Senevî gibi diğer din ve öğretisi müntesipleri ile münazaralarda bulunmuşlardır.⁶⁹

8.1.2. el-İstidlâl bi's-Şahid Ale'l-Gaib

Kelamcılarının metodu olan bu kıyas çeşidi, insanın bilmediği şeyleri bildiği şeylere veya görünmeyen görünene kıyas etmesiyle hedeflediği bilgiye ulaşmasıdır.⁷⁰ Mutezileden Ebu Haşim el-Cübbâî, bilinenler kanalıyla bilinmeyen üzerinde akıl yürütme olarak tarif etmiştir.⁷¹ Onun yaptığı tanıma göre bütün bilinenler, istidlâl edilebilecek her şeyi kapsar. Bu sorunun farkında olan Kadı Abdulcebbar, yöntemi, bizim tarafımızdan gaib olan şey hakkında bilinenle istidlâlde bulunmak olarak tanımlar. O,

⁶⁵ Doğan, 2011, 169.

⁶⁶ Çaldak, 2008, 191.

⁶⁷ Ebu Zeyd, h.1414, 39; Ebu Zehra, 2003, 254-255.

⁶⁸ Neşşar, 1984, 92, Ayrıntı için bkz. Taftazanî, 1998, 29.

⁶⁹ **İbn Murtazâ**, Yahya b. Ahmed, (2018). **Mutezilenin Biyografik Tarihi (el-Münve ve'l Emel)**, çev. Hüseyin Maraz, İstanbul: Endülüs Yayınları, s. 52.

⁷⁰ **Bâkillâni**, Muhammed b. Tayyib, (1987). **Kitâbu't-Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsi'l-Delâil**, thk. İmâduddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, s. 32.

⁷¹ **Kadı Abdulcabbar**, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedî Abadî, (1965). **el-Muhît bi't-Teklîf**, Cilt. 1, thk. Ömer es-Seyyid Azmi-Ahmed Fuad el-Ehvânî, Kahire, 167.

Ebu Haşim'in tanımına "bizim tarafımızdan bilinen" kaydını ekleyerek bir sınırlama getirmiştir. Çünkü bilinmeyene ancak insanın bilebildiğinden hareketle ulaşması mümkündür.⁷²

Eş'arî de mana itibariyle eşitlik ve illet de ortaklık yönüyle, duyu ötesi şeyleri bilinen şeylere kıyaslama olarak tarif eder. Ona göre gaib duyu dışı; şahit de olgusal alandır.⁷³ Bâkillanî ise duyular ötesi olan gai-bin bilgisine ve zorunlu olarak bilinmeyen ulaştırılan delil, şeklinde tanımlamaktadır.⁷⁴ Görüldüğü üzere şahit ve gaip âlem arasında var olan eşitlik düşüncesi Mutezile ve diğer kelim ekollerince kabul görmüştür. Allah'ın zatının, sıfatlarının ve fiillerinin ortak bir illetten hareketle insanın zat, sıfat ve fiillerine kıyas edilmesi bu yöntemin örneğini oluşturmaktadır. Örneğin hüduş (zamanlı oluş) delili, tecrübî olmakla müşahedeye dayanır. Duyusal alandan düşünce (gaip) aşamasına geçiş ise aklî bir tahlildir. Şahit ile gaip arasında bir köprü görevi gören ve şahidin hükmünün gaibe geçişini sağlayan form ise nahiv ve usul âlimlerine göre illet; kelamcılara göre delildir. Buna göre kelamcılar, usul ve nahiv bilginlerinin İslamî mantık ile hedeflediği Aristo kıyasında olduğu gibi sonucu aramak değildir. Onların hedefi orta terime yani delile ulaşmaktır. Çünkü Kur'an, en nihayetinde bir şekilde sonuca işaret etmektedir.⁷⁵

Bu kıyas yöntemini ilk kullanan ise Mutezile ekolüdür ve daha sonra kelamcıların teolojik söylemlerinin vazgeçilmez yöntemlerinden birisi olmuştur. İbn Rüşd kendi dönemi içerisinde istidlal yönteminde Mutezile ekolünün istisnai bir konumunun olduğunu söyler. Kendi döneminde Mutezileye ait eserlerin Endülüs'e ulaşmadığını belirten İbn Rüşd bu nedenle kesin bir yöntem tespitinin zor olduğunu belirtir. Ancak, Eş'ari'nin kelim yöntemi ile Mutezilenin yöntemi arasında bir fark görmez. Eş'arilerin yöntemi ile Mutezilenin yönteminin benzediğinin altını çizer.⁷⁶

Usulcülerin kıyas olarak nitelediği metodu, kelamcıların istidlal bi's-şahid ale'l-gaib olarak isimlendirmeleri ilahî ve insanî alan için

⁷² Kadı Abdulcebbar, 1965, 167; Salim, Kemal, (2000). *Kıyâsu'l-Gâib ale's-Şahid lede'l-Felâsife ve'l-Mütellimîn* (Doktora Tezi), Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, s. 51.

⁷³ Salim, 2000, 52.

⁷⁴ Bakılani, 1987, 32; Salim, 2000, 52.

⁷⁵ Süleyman, 1994, 8-9.

⁷⁶ İbn Rüşd, 1998, 11-12.

temel bir ayırım oluşturma çabalarıdır. Kelamcılara göre şahit âlem, doğa ve insandan müteşekkil iken; ilahî alem Allah'ın zatı, sıfatları ve fiilleriyle ilintilidir. Çünkü usulcülere göre asıl, ilahî olan nas iken; fer, insan ve varlık ile ilintili şeylerdir. Bu sebeple onlara göre asıl, ferden daima üstündür. Ancak kelamcılarda fer'in yerini gaip; aslın yerini de şahit almaktadır. Usulcülerin kıyas anlayışına göre fer, asıldan üstün konumdadır. Bu nedenle kelamcılar asıl ve fer yerine gaip ve şahit kelimelerini tercih etmişler; bilinen olduğu için şahide asıl, bilinmediği için de gaibe fer demişlerdir.⁷⁷ Kelamcıların bu delil aracılığıyla hedefledikleri gaye, âlemin sonradan yaratılmış olduğu sonucuna ulaşarak yaratıcının varlığını ispat etmektir. Bu metot, hicri beşinci yüzyıla kadar Allah'ın varlığını ispat etme ve epistemolojik meselelerin çözümünde İslamî bir istidlâl yöntemi olarak kabul görmüştür.⁷⁸

8.1.3. Sebr ve Taksim

Sebr ve taksim usul ilminde illeti araştırma yöntemlerinden birisidir. Konuyla ilgili illet olabilecek vasıfları araştırıp belirledikten sonra illet olamayacakları eleyerek illet olanın alınmasıdır. Diğer anlamıyla ihtimaller üzerinde durarak geçersiz olanların hüküm olma olasılığını reddetmektir.⁷⁹ Mu'tezile ve Eş'ariler bu yöntemi dini söylemlerinde tercih etmişlerdir. Eş'arî, "*Allah: Ey İblis, İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?*" ayetinde yer alan el/yed kelimesini bu yöntemle izaha eder. O, bu ayette yer alan "iki el" ifadesinin dört anlama gelebileceğini söyler.

1. İki nimet
2. İki organ
3. İki kudret
4. Allah'ın kahır ve gazap gibi celal sıfatları.

Eş'arî zihinsel olasılıklardan oluşan bu dört maddeden ilk üçünü eleyerek sonuncu seçeneği kabul eder.⁸⁰ Bâkillanî de arazlar ve manevi

⁷⁷ **Câbirî**, Muhammed Abid, (2003). **Arap İslam Akılının Oluşumu**, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabiyat Yayınları, s. 191; **Altıntaş**, Ramazan, (2003). **İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl**, İstanbul: Pınar Yayınları, s. 282; Çaldak, 2008, 180.

⁷⁸ Altıntaş, 2003, 283, 286.

⁷⁹ Neşşar, 1984, 122.

⁸⁰ **Eş'ari**, Ebu'l Hasen Ali b. İsmail, (ts.). **el-İbâne an-Usûli'd-Diyâne**, Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, s. 38; Altıntaş, 2003, 287.

sıfatların ispatında bu yöntemi kullanmış; âlemin yaratıcısının doğa olmadığını ispat etme hususunda bu istidlal yöntemini tercih etmiştir. Yine Gazali, âlemin yaratılmış olduğunu ispat etmek için bu yöntemle başvurmuştur. Cüveynî ise kelim ilminde bu yöntem ile kesin bilgiye ulaşmayı mümkün görmediğinden fazlaca bir değer bildirmediğini ifade etmiştir.⁸¹

8.1.4. Mukaddimelerden Sonuçlara Ulaşmak

Bu istidlâl yönteminde mukaddimeler zorunlu bilgi ifade ederken, sonuç nazarî bilgi ifade eder. Diğer şekliyle mukaddimenin nazârî, sonucun zarurî bir bilgi olması da mümkündür. Örneğin, “cevherler, sonradan yaratılmış olmanın dışında bir anlam bildirmez” öncülü nazârî bir bilgidir. Bu bilginin üzerinde hassas bir akıl yürütmeye “hadis olmaktan ayrılamayan her şeyin bir başlangıcı vardır” çıkarımına ulaşılır. Ulaşılan sonuç da âlemin hâdis (yaratılmış) olduğuna iletir ki bu da zarurî bir bilgidir.⁸² Esasında tek öncülden hareketle sonuca gidilmesi mümkün değildir. Burada öncüllerden biri, zekâsına güvendiği ya da mugâlata için kişi tarafından dile getirilmemiştir. Dolayısıyla zihinde oluşturulan tasarı ile öncüllerden biri gizlenerek sonuca ulaşılmıştır. Bu yapısıyla metot aslında gizli bir kıyastır.⁸³

Mutezile başta olmak üzere Eş’arailer’in birçoğu bu istidlal yöntemini kullanmıştır.⁸⁴ Gazali gibi müteahhirun dönemi mantıkçı kelimciler ise bu yöntemi eleştirmişlerdir. Mütakaddimun dönemi kelimcilerinden Cüveynî de zorunlu ile nazârî bilgi arasında bir ayrımın yapılamayacağından bu akli yöntemi kabul etmemiştir.⁸⁵

8.1.5. İttifak Edilen Kanalıyla İhtilaf Edilen Hakkında İstidlal

Kelimciler üzerinde ittifak edileni asıl; ihtilaf edileni fer saymışlardır. Cüveynî’ye göre bu yöntem, kıyasu’l-gaib ale’ş-şahitten başkası değildir. Zira üzerinde ittifak edilen bir şey ancak şahit olunan bir şeydir. Uzlaşa sağlanamayan şey ise bilinmeyen ve delil getirilmek istenen şeydir. Cüveynî, bu yöntemi, dini düşüncenin tasnifi konusunda ihtilaf

⁸¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Çaldak, 2008, 185.

⁸² Neşşar, 1984, 136.

⁸³ Neşşar, 1984, 136.

⁸⁴ Altıntaş, 2003, 286.

⁸⁵ Neşşar, 1984, 136.

edileni, hakkında fikir birliği sağlanana bitişirmek olarak tarif eder.⁸⁶ Muteahhirun kelimciler ise bu yöntem bilimsel araştırmalarında yer vermemişlerdir. Çünkü onlara göre akledilebilir şeylerde hedeflenen kesin bilgidir. Bu bakımdan akledilebilir olanda, uzlaş ve ayrışmanın bir etkisinin olması düşünülemez.⁸⁷ Bu metodu Eş'arî, Allah'ın kudreti ve yaratmasının umumî oluşunu, ilminin umumi oluşuna kıyas ederek Mutezileyi ilzam etmek için kullanmıştır.⁸⁸ Cüveynî ve Bâkillanî tarafından da Mutezilenin ru'yetullah görüşünü eleştirme amacıyla kullanılmıştır.⁸⁹

8.1.6. Benzerlikten Yararlanarak Sonuca Ulaşma

Benzer iki şeyin ortak vasfı taşınması nedeniyle biri hakkında verilen hükmün diğer için de verilmesidir. Mutezile ve diğer kelim ekolleri bu metodu kullanmışlardır. Kelamcıların öldükten sonra tekrar diriliş ispat için kullandıkları bu yöntem, ikna temeline dayanmaktadır.⁹⁰ Aynı zamanda bu metot, ispatı vacip delileri arasında sayılan Kur'anî bir delildir. Buna göre hiçbir örneği olmadan ilk defa bir şeyi yaratan, ikinci defa da kolaylıkla yaratabilir. Dolayısıyla ilk yaratılıştan hareketle ikinci yaratılışın hakikatine bu şekilde delil getirilmiştir.⁹¹

8.1.7. Delilin Geçersiz Olmasıyla İspatlanan Şeyin de Geçersizliği Metodu

Kelim ilminde ilk defa Bâkillanî tarafından kullanıldığı ileri sürülen bu metot, inançların zorunlu oluşunun delillere bağlı olduğunu ileri sürme olarak da ifade edilebilir.⁹² Bâkillânî, Aristo'nun "bazen yanlış öncüllerden doğru çıkarımlara ulaşılabilir"⁹³ görüşünü kabul etmediğinden "ispatlanmak istenildiği halde hakkında delil getirilemeyen şeyin de reddedileceği" önermesini ortaya koydu. Örneğin âlemin sonradan yaratıldığını ispatlamak için kullanılan cevher ve arazların sonradan yaratıldığı teorisi iptal edilirse âlemin de yaratılmış olduğu iptal edilmiş olacaktır.

⁸⁶ Neşşar, 1984, 137.

⁸⁷ Neşşar, 1984, 137.

⁸⁸ Altıntaş, 2003, 288.

⁸⁹ Bâkillanî, 1987, 305; Çaldak, 2008, 186.

⁹⁰ Altıntaş, 2003, 288; Çaldak, 2008, 188.

⁹¹ Altıntaş, 2003, 288.

⁹² Wolfson, 2001, 29-30; Çaldak, 2008, 181.

⁹³ Wolfson, 2001, 29.

Delil, âlemi oluşturan bütün cüzlerin hâdis olduğunu gösteriyorsa onun kadim olması batıl hale gelir. Dolayısıyla akıl, bir şeyin doğruluğunu delil ile ortaya çıkarırsa aynı şekilde zıddının da doğruluna hükmeder. Yine peygamberin peygamber olduğuna delil olan mucize batıl olursa peygamberlik de batıl olur. Görüldüğü üzere bu delil inanılması zorunlu olan inanç esasları ile ilintilidir.⁹⁴ Gazali'ye kadar mantıkî delillere pek fazla iltifat edilmediğinden benimsenen bu yöntem, onun in'ikas-ı edille-yi reddedip mantığı İslami ilimlere dâhil etmesiyle önemini yitirmiştir.⁹⁵

Müteahhirun döneminde Cüveynî ile başlayan mütekaddimun dönemi yöntem eleştirileri sayesinde istidlâlî yöntemler, burhanî bir niteliğe kavuşturulmak istenmiştir. Gazali de doğru düşünme ve ilimlerin nesnel ölçüsü olarak mantığı delillerin üstüne yerleştirmekle bu süreci devam ettirmiştir.⁹⁶

8.2. Modern Dönemde Metot Önerileri

Kuşkusuz insanoğlu, düşünmeksizin veya belli bir plan ve program takip etmeksizin de tilkaî (doğal bir yeti) metotla doğru bir çıkarıma ulaşabilir. Selim bir akıl, aklî çıkarım yöntemlerine başvurmadan da hakikate ulaşabilir. Bu her birey için doğal bir süreçtir ve koşulların yarattığı bir deneyimdir. Ancak insanlar tilkâî metottan anlama ve düşünme (idrak) yöntemine geçiş yaparlar. İnsan, düşündüğü şeyleri, ayırıştırır, analiz eder, sınıflar ve birleştirir. Bu yönüyle idrak metodu, herhangi bir bilim dalında veya insan bilgisinin herhangi bir alanında hakikati araştırma metodudur ve insanın gelişmişlik düzeyiyle paralel bir seyir takip eder.⁹⁷ Özellikle on altıncı yüzyıldan itibaren felsefe, bilim ve sanata yeni yöntemler denenmiş; soyut ve metafizik olarak değerlendirilen birçok konu deney ve gözlem yöntemiyle ele alınmaya başlanmıştır. Klasik kelamın çokta yabancı olmadığı bu yöntemle yeni bir dünya ve evren anlayışına ulaşılmıştır. Kelamda esbâb-ı ilim içerisinde yer alan tecrübî ve duyuşsal biliş, esasında (havas-ı selîme) bu yönetime yabancı değildi. Nitekim

⁹⁴ Neşşar, 1984, 139-140; Çaldak, 2008, 181.

⁹⁵ Neşşar, 1984, 139-140; Altıntaş, 2003, 290.

⁹⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. **Ayğın**, Fadıl, (2017). “*Müteahhirun Döneminde Kelamın Metafizik Olarak İnşasının Yöntemsel Boyutları*”, Kelam İlminde Metodoloji Sorunu Kitabı İçerisinde), Ed: Komisyon, **Gaziantep Üniversitesi Basımevi**, Gaziantep, s. 137-140.

⁹⁷ Neşşar, 2016, 34.

günümüzün bilimsel araştırma ve tekniklerinde bu yöntem halen kullanılmaktadır. Klasik kelim, hüduş ve nizam, istidlal bi'ş-şahit ale'l gaib vb. delilleri ile bir şekilde bu yöntemle işaret etmekteydi. Bilinen fakat yenilenme ihtiyacı elzem olan bu yöntem ile bugün de evren, dünya ve insan üzerine değerlendirmelerde bulunulmalı ve doğrultuda araştırmalarını sürdüren astronomi, biyoloji, antropoloji gibi bilimlerin verileri göz önüne alınmalıdır.⁹⁸

Aynı şekilde Ali Sami Neşşar, fıkıhçıların usulî kıyas veya kelimcilerin el-istidlal bi'ş-şahit ale'l gaib metoduyla tespit edilen illetin modern bilimlerde uygulandığını ifade etmektedir. Ona göre tıp bilimlerinde, tabii bilimlerde, kimya, astronomi ve botanik gibi ilimlerde kullanılan yöntem, tecrübî tahkik metodundan başkası değildir.⁹⁹ Bununla birlikte Neşşar, Avrupalı bilim adamlarının fizik, kimya ve tıp gibi alanlarda tümevarım metodunu kullandıklarını söyler. Daha sonra bu metodun beşeri bilimlere tarih, sosyoloji ve psikoloji alanına intikal ettiğini belirtir. Çağdaş ampirik/deneysel araştırmalarda bu metodun başlangıç noktası kabul edildiğini daha sonra birtakım eleştiriler ve düzenlemeler ile geliştirildiğine dikkat çeker.¹⁰⁰ Kelam kitapları da fizik, tıp ve genetik bilimi gibi bilimlerin içerisinde değerlendirilebilecek konulara yer vermektedir. Bu yöntemle yaratılış, ecel, deprem gibi kelamî tartışmalar mukayeseli bir şekilde okunabilir.¹⁰¹

Şu halde modern dönemde kelam ilminin kadim problemleri, diğer beşerî bilimlerle ortaklaşa çözüme önerisi yeni bir metod olarak önümüzde durmaktadır. Benzer şekilde Hasan Hanefi, imametinin siyaset bilimi; insanın, genetik ve antropoloji; akıl ve naklin, bilgi nazariyesi ve araştırma teknikleri; fiillerin yaratılması meselesinin tıp ve psikoloji bilimi; tevhidin bilgi sosyolojisi ve sosyal psikoloji; kozmoloji konularının fizik bilimleri içerisinde yeniden tartışılması ve buna benzer konuların insanî bir bilime dönüştürülmesi gerektiğini düşünmektedir.¹⁰² Bunun dışında o, özetle şu hususlara vurgu yapmaktadır. Geçmişin dili ve düşüncesi tekrar

⁹⁸ **Çelebi, İlyas-Erel, Sami Tural, (2017). “Geçmiş ile Bugün Arasında Kelam İlmi ve Yöntem Sorunu”, (Kelam İlminde Metodoloji Sorunu Kitabı İçerisinde), Ed: Komisyon, Gaziantep Üniversitesi Basımevi, Gaziantep, s. 32.**

⁹⁹ Neşşar, 2016, 46.

¹⁰⁰ Neşşar, 2016, 36-37.

¹⁰¹ Çelebi, 2017, 32.

¹⁰² Hanefi, 1992, 175.

edilmemeli, düşünce ile olgu, bilimler ile tarih çağın pratikleriyle yeniden bir araya getirilmelidir. Yunan felsefesi ile karşılaşılması neticesinde İslam felsefesinde meydana gelen medeniyet pratiğinin doğası doğru bir şekilde tahlil edilip anlaşılmalıdır. Aynı şekilde İslam felsefesi ile Batı medeniyeti arasındaki etkileşimin kodlarını analiz etmek gerekmektedir. İnsanı ve hayatı konu edinen dünya, kalkınma, özgürlük, eşitlik, ilerleme, adalet teolojisi gibi başlıklar tespit edilerek geleneksel kelimelerin ilminin olgu merkezli söylemi dikkate alınmalıdır.¹⁰³

Sonuç olarak ilim ve felsefenin, çağın getirdikleriyle ve birikimiyle değişmesi, kelamın yönteminde ve içeriğinde bir değişimi kaçınılmaz kılmaktadır. Yöntem olarak modern bilimin verilerinden yararlanması gereken kelam, içerik olarak da bir yenilenmeye ihtiyaç duymaktadır. Artık Aristo felsefesinin inkıraza uğradığı, ilimde tecrübe ve tümevarımın hâkim olduğu, kelamın dayandığı felsefenin önemini giderek yitirdiği, Dehriyye, Sofistaiye gibi öğretilerin yerini ateizm, meteryalizm, deizm gibi akımların aldığı,¹⁰⁴ teknolojik gelişmelerin hız kazandığı, medeniyetlerin birçok konuda yüz yüze geldiği bir yüzyılda çağın dilini ve olgularını dikkate almak gerekmektedir.

¹⁰³ Hanefi, 1992, 175-177.

¹⁰⁴ Özervarlı, 1998, 17.

Yararlanılan Kaynaklar

- Abdülhamid**, İrfan (1967). **Dirâsat fi'l-Fırakı'l-Akaidi'l-İslâmiyye**, Bağdat: Matbaatü-İrşâd.
- Abdülhamid**, Muhammed Muhyiddin (ts.). **Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara**, (ys.).
- Altıntaş**, Ramazan (2003). **İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl**, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Aydın, Ömer (2003). “*Kelam-Mantık İlişkisi*”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 7, İstanbul, (ss. 1-15).
- Ayğın**, Fadıl (2017). “*Müteahhirun Döneminde Kelamın Metafizik Olarak İnşasının Yöntemsel Boyutları*”, Kelam İlminde Metodoloji Sorunu Kitabı İçerisinde), Ed: Komisyon, **Gaziantep Üniversitesi Basımevi**, Gaziantep.
- Bâkillâni**, Muhammed b. Tayyib (1987). **Kitâbu't-Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsi'l-Delâil**, thk. Imâduddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessestü'l-Kütübi's-Sekâfiyye.
- Cabirî**, Muhammed Abid (1995). **Musakkafûn fi'l-Hadarati'l-Arabiyye**, Beyrut: Merkezu-Dırâsâtil-Vahdeti'l-Arabiyye.
- Câbirî**, Muhammed Abid (2003). **Arap İslam Aklının Oluşumu**, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabiyat Yayınları.
- Cüveynî**, İmamı'l-Harameyn (1979). **el-Kafiye fi'l-Cedel**, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Kahire.
- Çaldak**, Hüseyin (2008). “*İslam Dünyasında Kullanılan Çıkarım Yöntemleri ve Mantıkî Yöntemlerle İlişkisi*”, **Ekev Akademi Dergisi**, Cilt: 12, Sayı: 37, (ss. 177-194).
- Çapak**, İbrahim (2003). **Ebu Hamid el-Gazali'nin Mantık Anlayışı** (Doktora tezi), Ankara.
- Çelebi**, İlyas-Erel, Sami Tural (2017). “*Geçmiş ile Bugün Arasında Kelam İlmi ve Yöntem Sorunu*”, (Kelam İlminde Metodoloji Sorunu Kitabı İçerisinde), Ed: Komisyon, **Gaziantep Üniversitesi Basımevi**, Gaziantep.

- Doğan**, Hüseyin (2011). “*İslam Düşüncesinde Bir Tartışma Metodolojisi Olarak Cedel*”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 13, Sayı: 24 (ss. 158-174).
- Ebu Reyân**, Muhammed Ali (2000). **Tarihu-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam**, İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Camiiyye.
- Ebu Zehra**, Muhammed (2003). **Tarîhu'l-Cedel**, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- Ebu Zeyd**, Bekr b. Abdillâh (h.1414). **er-Rudûd**, Riyad: Dâru'l-Asime.
- Eş'ari**, Ebu'l Hasen Ali b. İsmail (ts.). **el-İbane an-Usûli'd-Diyâne**, Beyrut: Dâru İbn Zeydûn.
- Gazali**, Ebu Hamid (1961). **Mekâsıdu'l-Felsefe**, thk. Süleyman Dünya, Kahire.
- Gazali**, Ebu Hamid (2005). **Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)**, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Hammû en-Negâri** (2016). **Mu'cemu-Mefâhimî İlmi'l-Kelami'l-Menheciyye**, Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye.
- Hanbelî**, Necmeddin Tûfi (1987). **Alemu'l-Cezel fi-İlmi'l-Cedel**, thk. Wolfhart Heinrichs, Wiesbade.
- Hanefi**, Hasan (1988). **Mine'l-Akîde ile's-Sevra**, Cilt. 1, Beyrut: Dâru't-Tenvîr.
- Hanefi**, Hasan (1992). **et-Turâs ve't-Tecdîd**, Beyrut: el-Müessesetü'l-Camia.
- İbn Murtazâ**, Yahya b. Ahmed, (2018). **Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Münye ve'l Emel)**, çev. Hüseyin Maraz, İstanbul: Endülüs Yayınları.
- İbn Rüşd**, Ebu'l-Velid Muhamed b. Ahmed (1998). **el-Keşf an-Menâhicil-Edille fi-Akâidi'l-Mille**, thk. Muhammed Abid el-Cabirî, Beyrut.
- İcî**, Adûdiddîn (ts.). **el-Mevâkîf fi-İlmi'l-Kelâm**, Beyrut: Âlemu'l-Kutub.

- İzmirli İsmail Hakkı** (2006). **Metodoloji**, Sad. Refik Ergin, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Kâdı Abdülcabbar**, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdülcabbar el-Esedî Abadî (1965). **el-Muhît-bi't-Teklif**, Cilt. 1, thk. Ömer es-Seyyid Azmi-Ahmed Fuad el-Ehvânî, Kahire.
- Kahveci**, Niyazi (2005). “*Şia ve Mu'tezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma*”, **Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 8, Sayı: 23, (ss. 69-91).
- Mağribî**, Ali Abdulfettah (1994). **Hakikatü'l-Hilâf beyne'l-Mütekellimîn**, Kahire: Mektebetü Vehbe.
- Muhammed Akik**, Ali b. Akil (ts.). **Kitâbu'l-Cedel**, ys.: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye.
- Muruvve**, Huseyn (2008). **en-Nezeâtü'l-Maddiyye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslamiyye**, Cilt. 2, Beyrut: Dâru'l-Farabî.
- Neşşar**, Ali Sami (1984). **Menâhîcu'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslam**, Beyrut: Dâru'n-Nehzati'l-Arabiyye.
- Neşşar**, Ali Sami (2016). **İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu**, Cilt. 1, çev. Osman Tunç, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Özervarlı**, M. Sait (1998). **Kelamda Yenilik Arayışları**, İstanbul: İsam Yayınları.
- Salim**, Kemal (2000). **Kıyasu'l-Gâib ale's-Şahid lede'l-Felâsife ve'l-Mütekellimîn** (Doktora Tezi), Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kura Üniversitesi.
- Süleyman**, Abbas (1994). **Tatavvuru İlmi'l-Kelam İle'l-Felfe ve Menhecuhâ Inde Nasîriddîn et-Tûsî**, İskenderiye: Dâru'l-Marife.
- Taftazanî**, Ebu'l-Vefâ el-Ganîmî (2005). **Dirâsât fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye**, Kahire: Mektebetü'l-Kahire.
- Taftazanî**, Ebu'l-Vefâ (1991). **el-Ganîmî, İlmu'l-Kelam ve Bazu Müşkilatühü**, Kahire: Dâru's-Sekâfe.
- Taftazanî**, Mesud b. Ömer (1998). **Şerhu'l-Mekâsîd**, Cilt. 1, thk. Abdurrahim Umeyra, Beyrut: Âlemu'l-Kütub.

- Usman**, Hamd b. İbrahim (2004). **Usûlü'l-Cedel ve'l-Münâzara fi'l-Kıtab ve's-Sünne**, Beyrut: Dâru-İbn Hazm.
- Van Ess**, Josef (2000). "*İslam Kelamının Başlangıcı*", çev. Şaban Ali Düzgün, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 41. (ss. 399-423).
- Wolfson**, H. Austryn (2001). **Kelam Felsefeleri**, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Zeydan**, Corci (ts.). **Tarihu't-Temeddüni'l-İslamiyye**, Cilt. 3, Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayat

