



EŞ'ARÎ KELAMINDA METODOLOJİK DÖNÜŞÜMÜN ÖNCÜLERİ OLARAK CÜVEYNÎ VE GAZZÂLÎ*

Juwaynî And Ghazzâlî As Leaders Of Methodological Alteration In The Kalâm Of Ash'Arî

İFD İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1 (1): 146-167, 2020

Ahmet Gençdoğan**

* Bu makale, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan "Bakillânî, Cüveynî ve Gazzâlî'de Kelamın Metodik Yapısı" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Arş. Gör., Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı Arş. Res. Asst., Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Burdur/Turkey

Anahtar Kelimeler

Kelam, Metot,
İstidlal, Cüveynî,
Gazzâlî.

Key Words

Kalâm, Method,
Deduction,
Juwaynî, Ghazzâlî.

Corresponding Author

A. GENÇDOĞAN
agencdogan@mehmetakif.edu.tr

Özet

Dinin itikadî esaslarına karşılık gelen meselelerin belirlenmesi, yorumlanması ve ispat edilmesi, Müslüman toplumda kelam olarak isimlendirilmiştir. Söz konusu meselelerin açıklığa kavuşturulması ise bir metodolojinin oluşturulmasını gerekli kılmıştır. Ehl-i Sünnet kelimcileri de belli izah ve açıklamalar geliştirerek itikadî esasları savunmak ve ispat etmek için mücadele etmişlerdir. Fakat ilgili izah şekillerini ihtiva eden sünnî kelamın yöntem anlayışı, Cüveynî tarafından eksik, hatalı ya da yanlış bulunarak eleştirilmiştir. Cüveynî, bu yöntemlerin birçoğunun katî doğruluk ifade eden neticelere götürmeyeceğini ve dolayısıyla kelamda başvurulan aklî istidlal/delillendirme yöntemlerinin yeniden gözden geçirilmesinin gerekli olduğunu savunmuştur. Onun yöntem eleştirisi, kelamî meselelere dair geliştirdiği farklı yaklaşımlar ve felsefî söylemleri kullanması, kelamda yeni bir dönemin hazırlayıcısı niteliğini taşımaktadır. Gazzâlî, Cüveynî'nin yöntem eleştirisiyle başlayan farklılaşmayı, kelamın konularına taşımış, felsefecilerle tartışmalara girmiş, mantığın meşruiyeti ve gerekliliğini savunmuş ve böylece Ehl-i Sünnet kelamına yeni bir yön vermiştir. Ayrıca kelamın mütekaddimun ve müteahhirun dönemi şeklinde ayrıma tâbi tutulması da

Gazzâlî'nin metodik anlamda kendisinden önceki kelamcılardan farklılık göstermesiyle ilişkilendirilmiştir.

Abstract

The interpretation and clarification of the issues that correspond to the theological essentials of religion, which is based on theological, practical and ethical principles, is called kalām in the Muslim community. Explanation of the relevant issues has made it necessary to establish a methodology. The theologians of the Ahl al-Sunnah also struggled to defend and prove the theological essentials by developing certain explications and explanations. However, the method understanding of the Sunni theology, which includes the aforementioned forms of explanation, was criticized by Juwaynī in terms of being incomplete, erroneous or incorrect. Juwaynī argued that many of these methods would not lead to conclusions that express absolute truth, and therefore it was necessary to reconsider the methods of rational deduction/proof that referred in the kalām. His method criticism, his use of different approaches on theological issues and his use of philosophical discourses has been the preparative of a new era in the kalām. Ghazzālī carried the differentiation that started with the criticism of the method by Juwaynī to the subjects of the kalām, entered into discussions with the philosophers and has given a new direction to the kalam of Ahl al-Sunnah by defending the legitimacy and necessity of the logic. Also, the distinction of kalām as the earlier period (mutaqaddimun) and the later period (muta'akhkhirun) has been associated with the methodical difference of Ghazzālī from the previous theologians.

Giriş

Kelamcıların takip ettiği yöntemler, onların muhatap olduğu dinî/felsefî akımlara ve bu akımlarla tartışmaya girdiği dönemlere göre değişiklik göstermiştir. Muhataplara ve dönemlere bağlı olarak değişen kelamî meseleler de içerdiği konuları ifade etmesi bakımından menkul, mevcut ve makul şeklinde isimlendirilmiştir. İlk dönemde akıl merkezli yaklaşımı, ilahi kaynaklı Kitab'ın müteşabih ayetlerinin te'vil edilmesinde göstermiş olan kelamcılar, varlık âlemi ve onun olgusal yapısı üzerinde de nazar ve istidlalde bulunarak Allah'ın varlığı ve sıfatlarını ispatlama amacı taşımışlar, kâinatta görülen her türlü hareketliliği, oluş ve bozuluşu bir yaratıcı faile delalet etmesi yönüyle değerlendirmişlerdir. Bu anlamda Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111), naklî bilgiyi, varlık âlemini ve aklın kavramsal boyutta düşünüp yorumladığı gerçeklikleri göz önünde bulundurarak muhataplarını ilzam edici ve birbirinin devamı niteliğinde aklî prensipler geliştirmişler ve kullandıkları yöntemlerle Ehl-i Sünnet kelamına yeni yaklaşımlar kazandırmışlardır.

Kelamcıların akla ve aklî istidlal yöntemlerine dair düşünceleri ve iddialarını temellendirirken kullandıkları yöntemler Cüveynî ve Gazzâlî üzerinden değerlendirilecek olursa; onların, itikadî prensipler bakımından takip ettikleri kelamî çizgiye bağlı kalarak, itikadî meselelerin açıklığa kavuşturulması açısından ise zaman zaman kendilerinden önce başvurulmuş delillendirme metotlarını da tenkit ederek aklı etkin kılacak yeni izahlar geliştirdikleri ve böylece Eş'arî kelamını şekillendirdikleri görülecektir. Zira Cüveynî, kelamî iddialarını sünnî akide çerçevesinde savunan ve bu görüşlerini kavramsal ve kuramsal bir zemin üzerine inşa eden Bakıllânî (ö. 406/1013)'nin

¹ kelam sisteminin kendi dönemi açısından belli ölçüde tıkandığını fark edip kelamcılarının kullandığı nazar ve istidlal yöntemlerine eleştirilerde bulunan kelamcı olmuştur. Eş'arî kelam sistematizmasının çıkmazlarını, cevap vermekte zorlandığı meseleleri tespit ederek yeni yöntem ve izahlar geliştiren kelamcı ise Gazzâlî olmuştur. Bu çalışmanın amacı da Cüveynî ve Gazzâlî'nin kelamî meselelere metodolojik yaklaşımları üzerinden Eş'arî kelamının farklılaşma sürecini takip etmektir.

1. Cüveynî'nin Kelam Metodu

Cüveynî savunduğu sünnî akidenin prensiplerini dehrîler, âlemin kıdemini savunanlar, maddenin kıdemi görüşünü ileri süren felsefeciler, tabiatçılar, nur ve zulmet olmak üzere iki ezeli varlığın kıdeminden bahseden seneviyye, sıfatların teaddüdü meselesinde Hıristiyanlar ve kelamî tartışmalarda Mu'tezile'ye karşı, benimsediği ve geliştirdiği naklî/aklî delillerle açıklamaya çalışmıştır. O *eş-Şâmil*'de kelamın esas meselelerine geçmeden önce varlık âleminin kendisinden oluştuğu cisim, cevher, araz ve onlara taalluk eden kavramlara geniş bir biçimde yer vermiştir. Yaşadığı dönemde ulûhiyet, nübüvvet ve meada ilişkin kelamî tartışma meselelerinin sistematik bir yapıya kavuşması sebebiyle Cüveynî, sünnî akidenin iddialarını, karşı çıktığı fikirler üzerine verdiği cevaplarla ortaya koyan Bakıllânî'ye kıyasla, kelamî meseleleri daha derinlikli olarak ele almış ve görüşlerini

¹ Şerafeddin Gölcük, "Bakıllânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/532; Binyamin Abrahamov, "Al-Ghazâlî's Theory of Causality", *Studia Islamica*, 67 (1988), 75; Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mu'cize* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 137; Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn, Târîhu İbn Haldûn içinde* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 1/589; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudî Kelâmı*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 30.

kelamın sistematik yapısına uygun şekilde açıklamıştır.² Fakat Cüveynî takipçisi olduğu ve görüşlerinden istifade ettiği Bakıllânî'nin, kelimciler arasındaki konumunu ve kendi kelamî tercihleri üzerindeki etkisini açıklar şekilde "Kâdî Ebubekir'in kelamından on iki bin sayfa ezberleyene kadar kelam ilmi hakkında tek kelime konuşmadım"³ demiş ve kullandığı istidlal yöntemlerini eleştirmesine karşın ona olan saygısını ifade etmiştir.

Cüveynî kelamî meselelerde savunduğu esasları ve bu esasların açıklanmasında başvurulması gerekli izah yöntemlerini dile getirmeden önce, yaratıcı ve yaratılmışlar arasındaki ayrıma işaret etmek, yaratıcı ve yaratılmışların temel vasıflarını ortaya koymak gibi konuların anlaşılabilmesi için, varlık kavramına yer vermiştir. Varlığı kadîm ve hâdis olmak üzere iki kısımda sınıflandıran ve bunlarla ilgili ayrıntılar üzerinde duran⁴ Cüveynî, sonrasında varlığa ve itikadî meselelere ilişkin bilginin nasıl gerçekleşeceğinden bahsetmiştir. Bu anlamda bilginin ne olduğu, hangi yollarla elde edildiğine değinen Cüveynî, bilgiyi, malumun olduğu hal üzerine bilinmesi şeklinde tanımlamış⁵ ve kadîm ve hâdis yönüyle ikiye ayırmıştır. Bu ayrıma göre kadîm bilgi, sayı ve sınırı olmayan bilinenlere taalluk eden, zarurî ya da kesbî olarak nitelenemeyen, Allah'ın zâtıyla kâim olan ilim sıfatını ifade etmektedir. Hâdis bilgi de zarurî, bedihî ve kesbî olması bakımından üç kısma ayrılmaktadır.⁶ O, bilginin nesnesi konumundaki malumun, mevcut, madum ve varlık ya da yokluğu düşünilemeyen vücut sıfatı olarak üç kısmının bulunduğunu söylemiştir. Cüveynî bu ifadesiyle bir yandan üçüncü halin imkânsızlığı ilkesini göz ardı ederken, diğer yandan savunduğu ahval teorisine⁷ bir zemin oluşturmuştur.⁸ Cüveynî, İslam itikadının prensip ve gerekliliklerinin, kavranabilmesi aklî delillerle, naklî delillerle ve hem aklî hem de naklî delillerle mümkün olan konuları içerdiğini,⁹ Allah'ın kelamının ulaşmasından önce insan-din ilişkisi bağlamında düşünülen ve merak edilen her bilginin nazar ve istidale bağlı olarak aklî çıkarımlarla bilinebileceğini söylemiştir. Allah'ın eşyayı yoktan var etmesi, fiillerin yaratılması ve fiiller üzerindeki kudret ve ru'yetin cevazı gibi itikadî konular ise Cüveynî'ye göre hem aklî hem de naklî delillendirmeler yoluyla bilinebilmektedir.¹⁰

Cüveynî'nin kelamî meselelerin kavranmasında bahsettiği temel çerçeveye ek olarak, onu sünnî kelam açısından farklı kılan düşünceleri söz konusudur. Te'vilin gerekliliğini savunması, felsefî/mantıkî söylemleri kullanması ve Eş'arî kelimciler tarafından meselelerin

² Ebu'l-Meâlî Abdümelîk b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî, *el-'Akâidetü'n-nizâmîyye fî erkânî'l-İslâmîyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992), 19.

³ Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Subkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülfettâh Muhammed – Mahmud Muhammed (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 5/185.

⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr - Faysal Bedîr Avn - Süheyr Muhammed Muhtar, (İskenderiye: Menşetü'l-Meârif, 1969), 139.

⁵ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ (Kahire: Mektebetü'l-Hâneci, 1950), 12.

⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, 13.

⁷ Ahval teorisine ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Orhan Koloğlu, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülahazalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2 (2007); Osman Demir, "Cüveynî'de Ahval Teorisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 20 (2008).

⁸ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 82.

⁹ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Doha: Metâbiu'd-Devhati'l-Hadîse, ts.), 1/136; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 358.

¹⁰ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 358.

ispatında tercih edilen in'ikâsu'l-edille ile ilgili sert eleştirilerde bulunması, onun Eş'arî düşüncenin kelim metoduna kazandırdığı yeni yaklaşım tarzlarını oluşturmaktadır.

1.1. Te'vil Problemi

Selef akidesi haberî sıfatlar ve diğer müteşabih ayet ve haberler karşısında tevakkuf etmeyi, naklî bilginin varid olduğu şekliyle kabul edilip nasta geçen sözün manasının Allah'ın ilmüne bırakılmasını zorunlu görmüştür. Onlara göre Allah'ın kendi zâtını, ayetlerde ve Hz. Peygamber'in dilinde vafettiği isim ve sıfatlara, hiçbir ekleme ve çıkarmada bulunmadan, nassın zahirine aykırı şekilde tefsir ve te'vil etmeden, yaratılmışların sıfatlarına, isimlerine ve alametlerine benzetmeden iman etmek gerekmektedir.¹¹ Zira Hz. Peygamber, insanlar arasında Allah'ın zâtını ve sıfatlarını en iyi bilendir ve o bu konularda kendisine vahyedilen hakikatleri eksiksiz şekilde insanlara bildirmiştir. Bu sebeple zât ve sıfatlar hakkında te'vile gitmek, Allah'ın indirdiğine, Hz. Peygamber'in bildirdiğine ilavede bulunmaktır.¹² Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Allah'ın yed, vech, nefis gibi sıfatları olduğunu, fakat yed ifadesinin Allah'ın kudreti şeklinde te'vil edilemeyeceğini, bunun zikri geçen sıfatları yok saymak anlamına geleceğini ve sıfatlar üzerinde yorumda bulunmanın Mu'tezile'nin üslubu olduğunu söylemiştir.¹³ Evzâî (ö. 157/774), kendisine hadislerde geçen sıfatların yorumu sorulduğunda, bu sıfatların hadiste geçtiği şekliyle keyfiyetsiz olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁴ Mâlik b. Enes (ö. 179/795), "*Rahman arşa istivâ etti*"¹⁵ ayetinde geçen 'istivâ' kavramının nasıl anlaşılması gerektiği hakkında soru soran kimseye, istivânın malum, keyfiyetinin meçhul, bunu sormanın ise bidat olduğunu söyleyerek ayeti te'vil etmekten kaçınmıştır.¹⁶

Selef haberî sıfatlar ve müteşabih ayetler karşısında tevakkuf etmenin gerekliliğine dair tutumunu sahabenin yaklaşımlarıyla ilişkilendirmiş ve Hz. Ömer'in, müteşabih haberlerden bahsederek insanların kafasını karıştıran kişiye verdiği cezaya atıfta bulunmuştur. Hz. Ömer, Sabiğ isimli birisinin Kur'an'ın müteşabihi hakkında çokça sorular sorduğu kendisine bildirildiğinde adamın kendisine yönlendirilmesini istemiştir. Hz. Ömer'in hutbe verdiği bir sırada mescide gelen Sabiğ, "*Tozutup savuranlara ve ağır bir yük taşıyanlara and olsun ki...*"¹⁷ ayeti hakkında sorular sormuştur. Hz. Ömer bu sorular üzerine minberden inmiş, adamın sorularına açıklık getirmiş, sonra bu soruyu insanların kafasını karıştırmak için sorması sebebiyle Sabiğ'nin iyice dövülmesini ve kimseyle konuşamayacağı bir yere

¹¹ Cüveynî, *el-Akâidetü'n-nizâmiyye*, 32; Bedâh b. el-Buseyr eş-Şankatî, *Tenbihu'l-halfi'l-hâdir* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000), 2/178; Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vil* (İstanbul: İz Yayınları, 2010), 25; George Makdisi, "Ash'arî and Ash'arites in Islamic Religious History I", *Studia Islamica*, 17 (1962), 51.

¹² Ebû İsmail Abdurrahman b. İsmail es-Sâbûnî, '*Akâidetü's-Selef ve Aşhâbi'l-Hadîs ev er-risâletü fi itikâdi Ehli's-Sünne ve Aşhâbi'l-Hadîs ve'l-eimme*, thk. Bedir el-Bedir (Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1984), 24.

¹³ Numan b. Sabit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 71-72.

¹⁴ Şankatî, *Tenbihu'l-halfi'l-hâdir*, 1/26.

¹⁵ Tâhâ 20/5.

¹⁶ Cüveynî, *el-Akâidetü'n-nizâmiyye*, 33-34; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vil*, thk. Mahmud Bîcû (Dimeşk: y.y., 1993), 24, 33-34; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 1/80; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1990), 11/328.

¹⁷ ez-Zâriyât 51/1-2.

gönderilmesini emretmiştir.¹⁸ Hz. Ömer'in bu meseledeki tavrı selevin genel anlamda müteşabih haberlerle ilgili perspektifini belirlemiştir.

Eş'arî, selevin metodunu takip ederek haberî sıfatları nefyedenlere karşı ayet ve hadislerde geçtiği şekliyle herhangi bir te'vilde bulunmadan keyfiyetsiz olarak bu sıfatları ispat etmiş, Mu'tezile ve Cehmiyye'nin haberî sıfatlar konusundaki te'vilci yaklaşımlarını da reddetmiştir.¹⁹ Bakıllânî de haberî sıfatların yalnızca nasta belirtildiği gibi kabul edilmesini uygun görmüş ve te'vilden uzak durmuştur.²⁰ O vech, yed, ayn gibi haberî sıfatların yaratılmışların uzvu ya da cins ve cevher olması yönüyle Allah'ın zâtına izafe edilemeyeceğini savunmuştur.²¹ Fakat Mu'tezile'nin ve Şia'nın aşırı yorumculuğu, Müşebbihe ve Mücessime'nin de insan biçimci ilah tasavvurunun doğmasına sebep olacak izah şekli, sünnî kelimelerde sahabenin ve selevin uygulamalarını esas almakla birlikte müteşabih ayetlerin Kitab ve Sünnet çerçevesinde te'vil edilmesinin zorunlu olduğu fikrini oluşturmuştur. Özellikle Eş'arî kelimeleri arasında te'vilin zorunluluğunu savunan isim ise Cüveynî olmuş ve te'vilci bakış ondan sonra da Eş'arî kelimelerinde yer edinmiştir. O, te'vil meselesinde İbn Fûrek (ö. 406/1015)'in kendi eserinde te'ville ilgili zikrettiği görüşleri nakletmekle yetinmek istediğini fakat şartlar gereği te'vilin usûl ve kaynaklarını da ayrıca belirtmesi gerektiğini ifade edip te'vilin gerekçelerini açıklamış, sonra da te'vil edilmesini gerekli gördüğü müteşabih ayet ve haberlerin dinî esaslar dahilinde nasıl anlaşılması gerektiğine yönelik yorumlar geliştirmiştir.²²

Cüveynî Müslüman itikadında dine aykırı inançların oluşabileceği endişesiyle te'vilden uzak durmanın, ayetlerin zahirî lafızları karşısında kafa karışıklığına yol açacağını, halkı şek ve şüpheye düşüreceğini ve Kur'an'ın bir kısım ayetlerinin asılsız zanlara maruz kalacağını iddia ederek te'vili reddeden görüşü eleştirmiş ve te'vilin gerekliliğini temellendirmeye çalışmıştır.²³ Zira Allah'ın zâtı, sonradan yaratılmışlığı ya da herhangi bir eksiklik alameti gösteren her türlü şeyden uzaktır. O, yönlerle nitelenmekten, bir şeyin karşısında, hizasında bulunmaktan münezzehtir. Bölgeler O'nu kuşatamaz, kenarlar çevreleyemez ve O'nun zâtı hakkında sınır ve miktardan bahsedilemez. Fakat naslarda geçen bazı ifadeler, yine nasların genel yaklaşımları esas alınarak te'vil edilmediği takdirde, Müşebbihe ve Mücessime gibi itikadî yorumlarda bulunan yaklaşımların da etkisiyle Allah'ın zâtı hakkında, zihinlerin yaratılmışlara benzetilen cisimleştirilmiş bir ilah tasavvuruna yönelmesi söz konusu olacaktır. Çünkü bulunduğu konum itibarıyla yön niteliği taşıyan her şey, yer kaplayan bir nesne olarak vasfedilmektedir ve her mütehayyiz, cevherlerle birleşmeye ve onlardan ayrılmaya muhtaçtır. Birleşme ve ayrılmaya muhtaç olan hiçbir şey onlardan ayrı olarak düşünülemez, onlardan ayrılmayan her şey de cevherler gibi sonradan yaratılmışlık vasfına sahiptir.²⁴ Cüveynî öne sürdüğü sebeple te'vilin meşruiyetini savunmuş, te'vilden

¹⁸ Sâbûnî, *'Aķîdetü's-Selef*, 51 vd.

¹⁹ Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, (Beirut: Dâru İbn Zeydûn, ts.), 33 vd.

²⁰ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bakıllânî, *Kitâbu't-Temhîd* (Beirut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957), 259.

²¹ Bakıllânî, *el-İnşâf fi mâ yecibu i'tikâduh ve mâ lâ yecûzu el-cehl bih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2000), 23-24.

²² Cüveynî, *eş-Şâmil*, 543.

²³ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 42.

²⁴ Cüveynî, *Luma'u'l-edille fi kavâ'idî 'akâid Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, thk. Fevkiye Huseyn Mahmud (Beirut: Âlemu'l-Kütüb, 1987), 107-108; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 39-40.

kaçınmanın ve zahir anlama bağlı kalmanın neticesinde Allah'ın zâtına ilişkin insan biçimci yaratıcı tasavvurunun ortaya çıkacağına altını çizmiştir. Nitekim Cüveynî'ye göre, Eş'arî kelamcılar tarafından nakil yoluyla bildirilmiş Allah'ın zâtına ait sıfatlar olarak kabul edilen yed, ayn, vech gibi lafızlar kendi başına birer sıfat değildir. Bunun için yed lafzının kudrete, ayn lafzının görmeye ve vech lafzının da vücuda hamledilmesi gerekmektedir.²⁵ O, istivâ ifadesinin de Allah'ın mahlukatı hüküm altına alması/galebe çalması şeklinde anlaşılması gerektiğini ileri sürmüştür.²⁶

İstivâ ayeti hakkında Cüveynî, Arapların, bir kimsenin iktidarı ele geçirip halkı hâkimiyeti altına aldığı anda, o kimse için istivâ fiilini kullandıklarına dikkat çekmiş, Allah'ın istivâ ifadesini kullanmasının da aynı şekilde O'nun mevcudatı hükmü altına almış olduğu anlamına geldiğini, arş kelimesinin ise insanların zihninde yaratılmışların en büyüğü olmasından dolayı kullanıldığını ve arşın zikredilmesiyle rütbe açısından onun altında bulunan her türlü şeyin hüküm altına alındığının kastedildiğini söyleyerek te'vilde bulunmuştur.²⁷ İstivâ ayetinin te'vil edilmesini eleştirerek yorumda bulunmak yerine te'vilini yalnızca Allah'ın bildiği müteşabihlere dahil edip zahiri üzere kabul edilmesinin doğruluğunu savunanlar hakkında Cüveynî, bu eleştiriyi getirenlerin, istivâ kelimesini zahir anlamıyla yerleşmeye (istikrar) hamledilmesini uygun görmeleri durumunda, o kimselerin tecsimi kabul etmiş olacağını ve tecsimi savunanlar hakkındaki hükme dahil olacaklarını dile getirmiştir. İstikrar anlamının reddedilmesi gerektiğini savunmaları durumunda ise Cüveynî'ye göre zahirî anlam terk edilmiş ve ayetin zahirî anlamıyla kabul edilmesi gerektiğini iddia eden kimse de tutarsızlığa düşmüş olacaktır. Öyleyse ayetin zahir manasıyla anlaşılmasının İslam inanç esasları açısından mümkün olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu ise ayetin aklen tutarlı, dinî esaslara uygun bir lafızla yorumlanmasını gerektirmektedir.²⁸

Cüveynî "*Sana bu kitabı indiren O'dur. Bu kitabın ayetlerinden bir kısmı muhkemdir ki, bu ayetler, kitabın anasıdır. Diğer bir kısmı da müteşabih ayetlerdir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için onun müteşabih ayetlerinin peşine düşerler. Oysa onun te'vilini ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar 'Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır' derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar"*²⁹ ayetini öne sürerek te'vilden uzak durulması gerektiği görüşünü benimseyenlere de karşı çıkmıştır. O "*Diğer bir kısmı da müteşabih ayetlerdir*" ifadesiyle kıyamet, ahiret ve ahirete tekabül eden gaybî hakikatlerin kastedildiğini, "*Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için onun müteşabih ayetlerinin peşine düşerler*" ifadesinde te'vil edenlerin kınanmasıyla da, dirilişi reddeden ve kıyametin hemen kopmasını isteyip, onun sınırları, mahalli ve şartları hakkında Hz. Peygamber'e sorular sorarak onu zorlamaya çalışan inkârcıların aşağılandığını ve "*Onun te'vilini ancak Allah bilir*" ibaresiyle ise onun nihaî anlamının yalnızca Allah tarafından bilinebileceğinin vurgulandığını ifade etmiştir.³⁰ Ayrıca Abdullah b. Abbas'tan gelen "Ben

²⁵ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 155.

²⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 40; Cüveynî, *Luma'u'l-edille*, 108.

²⁷ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 40-41.

²⁸ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 41-42.

²⁹ Âl-i İmrân 3/7.

³⁰ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 42.

Kitab'ın te'vilinin bilinmesindeki ilimde derinleşenlerdenim"³¹ şeklinde bir rivayetin bulunması, sahabe arasında bu ayeti te'vili meşru gören bir tarzda yorumlayanların da olduğunu göstermektedir. Yine Abdullah b. Abbas'ın Kitab'tan kendisine sorulan her ayetin manası hakkında görüş beyan ettiğine dair tevatür derecesine ulaşan haberlerin varlığı ve yorumda bulunduğu hiçbir ayet için onun müteşabih olduğunu belirtip uzak durulmasına yönelik bir uyarısının da bulunmaması, sahabeden gelen ve te'vili meşru kılan bir delil olması açısından önem arz etmektedir.³² Cüveynî'nin te'vili gerekli gören yaklaşımı Gazzâlî tarafından da takip edilmiş, böylece müteşabih ayet ve haberlerin te'vil edilmesinin meşruiyeti ve gerekliliği düşüncesi sünnî kelimada yer edinmiştir.

1.2. Mantık ve Felsefenin Kelamda Kullanımına Zemin Hazırlanması

Felsefî ilke ve söylemler özellikle Mu'tezilî kelamcılar tarafından kullanılarak kelama dahil edilmiştir.³³ Esasen ilk dönemde selef imamlarının, Mu'tezile ile aynı ölçülerde değerlendirilerek³⁴ kelama da karşı çıkarken tutundukları en somut delil, Müslüman toplumun yabancı olduğu bu felsefî söylemler üzerinden, dinin esaslarının açıklanma çabası içine girilmiş olmasıdır. Onlar bu yöntemin Kitab, Sünnet ve sahabede bir örneğinin olmadığını düşünmüşler ve bu sebeple bidat uğraşlar olarak gördükleri kelama karşı çıkmışlardır.³⁵ Ehl-i Sünnet kelamcıları ise Mu'tezile'ye ve âlemin varlığının yaratma olmaksızın ezeliğini iddia eden tabiatçı felsefeye karşı giriştikleri mücadelede, muhatapları dolayısıyla felsefî konularla ilgilenmişlerdir. Sünnî akideyi benimseyen kelamcılar, Allah'ın varlığı ve birliği meselelerini âlemin hâdisliğine vurgu yaparak açıklamış ve eserlerinde tabiata ilişkin izahlar geliştirirken felsefî kavramları istihdam etmişlerdir. Eş'arî kelamında Bakillânî, tabiat felsefesine dair meseleleri sünnî kelamın bakış açısıyla şekillendirmiştir.³⁶ Ondan sonra da Cüveynî, Mu'tezile'nin tevlîd³⁷ anlayışını fiiller arasında sebep-sonuç zorunluluğu ve varlığın Allah'ın kudreti dışında meydana gelmesi fikrine götürüleceği sebebiyle eleştirmiş,³⁸ felsefecilerin âlemin kıdemi hakkındaki iddialarına karşı çıkmış³⁹ ve varlık âleminin kendisinden oluştuğu cisim,

³¹ Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, 6.

³² Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, 6.

³³ Mu'tezile'nin felsefî ilkeleri benimsediğine dair bk. De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Yaşar Kutluay – Hüseyin Yurdaydın (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 121 vd.; Michael Allan Cook, "The Origins of Kalâm", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43/1 (1980), 33; Abdelhamid İbrahim Sabra, "The Simple Ontology of Kalâm Atomism: An Outline", *Early Science and Medicine*, 14/1 (2009), 70.

³⁴ Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-fikri'l-Arabî* (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1983), 288; M. Sait Özerverli, *Kelamda Yenilik Arayışları* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 17; Ahmet Erkol, *Kelam İlmine Yönelik Eleştiriler* (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 71.

³⁵ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdulcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 40-41; Ebû Kâsım Hibetullah b. Hasan b. Mansûr et-Taberî el-Lâlekâî, *Şerhu uşûli i'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, thk. Ahmed Sa'd Hamdân (Riyad: Dâru Tayyibe, ts.), 1/53-54; Şankitî, *Tenbîhu'l-halî'l-hâdir*, 2/178.

³⁶ Gölcük, "Bakillânî", 4/532; Abrahamov, "Al-Ghazâlî's Theory of Causality", 75; Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mu'cize*, 137.

³⁷ Tevlîd kavramıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Osman Demir, "Tevlîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 4/38-39.

³⁸ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 230 vd.

³⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 226 vd.

cevher, araz ve bunlara taalluk eden kavramlara geniş bir biçimde yer vererek Ehl-i Sünnet kelimasında felsefî söylemlerin yer edinmesine temel oluşturmuştur.⁴⁰

Cüveynî âlemin menşei konusunda değindiği felsefecilerin, bir şeyi yaratmada ilk varlığın tercihinin gerekmediğini, aksine onun varlığının ilk ruhanî varlığı, bu ruhanî varlığın da zorunlu olarak feleği, onun nefsinin ve aklını meydana getirdiğini öne sürdüklerini aktarmıştır.⁴¹ Felsefecilere göre âlemin bir başlangıcı yoktur ve malulün illele beraber olması gibi âlem de ilk varlıkla beraber ezelde var olmuştur. Cüveynî felsefecilerin iddia etmekte oldukları bu görüşlerini çürütmek için âlemin hâdis oluşu üzerinde durmuş ve âlemde sürekli bir değişimin müşahade edildiğinden bahsetmiştir. Âlemdeki değişmelerin sürekli olarak devam ettiğine ilişkin gerçeklik ise Cüveynî'ye göre onların ilkesini geçersiz kılmaktadır.⁴²

Felsefecilerin, ilahiyat diye isimlendirdikleri meselelerde, ısrarla takip ettikleri düşünürlerin vehimlerini dikkate aldıklarını söyleyen Cüveynî, onların ilahiyatla ilgili meselelerin hakikatine, ahlaki güzelleştirmek ve sayılar, hendese, tabiat ilimleri ve müzikle ilgili ilimlerin özü sayılan riyaziyat ile ulaşılacağına ve bu hasletlere sahip olan kimsenin herhangi bir delile ihtiyaç duymadan ilahiyat bilgilerini elde edebileceğine dair kabulünün de mesnetsiz, kuru bir iddiadan ibaret olduğunu savunmuştur.⁴³

Felsefecilerle ilgili Cüveynî'nin anlamsız ve şaşırtıcı bulduğu bir mesele de onların, kelamcılarının kullanmış olduğu kesin delilleri küçümsemeleridir. Felsefeciler, kelamcılarının başvurduğu delilleri, en güçlüsü cedel olan ve aslında mugalatadan fazla bir anlam ifade etmeyen öncüller olarak değerlendirmiş ve hiçbirinin burhanî delil vasfı taşımadığını iddia etmişlerdir. Cüveynî'ye göre onların, kelamcılarının delilleri hakkındaki ifadeleri kabul edilemeyeceği gibi felsefeciler kendi meselelerini izah ederken de delillerin kullanımı bakımından alabildiğine tutarsız bir tavır sergilemişlerdir. Sözelimi felsefeciler kelamcılarının delillerini meselelerin açıklanmasında yetersiz bulmuş fakat birtakım görüşlerini hiçbir delil kullanmaksızın dayatmışlardır. Felsefeciler ilk varlığın, kendisi dışındaki varlıklar için gerektirici olduğu kabulüyle yetinmemişler, ilk ruhanî varlığın ve ondan sonraki mevcudatın zorunlu olarak meydana geldiğini güçlü bir delile dayanmaksızın ileri sürmüşlerdir.⁴⁴

Cüveynî varlığın kökeni konusunda, âlemin kendiliğinden oluştuğunu öne süren dehrîler, maddenin ezeliği görüşünü benimseyip bunu heyûlâ kavramıyla açıklayan ve anasır-ı erbaa fikrine dayanarak kâinatın ana maddesinin ateş, hava, su ve toprak olduğunu dile getiren tabiatçı felsefe, varlığın nur ve zulmetten meydana geldiğini savunan senevîler, nurun kıdemini ve zulmetin ondan hudus ettiğini iddia eden mecûsîler ve Aristo felsefesine dayalı olarak âlemin başlangıcını sudûr teorisiyle⁴⁵ izaha kalkışan meşşâî filozofları sert bir

⁴⁰ Sabine Schmidtke, "Theological Rationalism in the Medieval World of Islam", *Al-Usûr Al-Wustâ*, 20/1 (2008), 18; Akilu Aliyu Muhammad – Mu'azu Abdullahi Saulawa, "Kalâm and Al-Ghazâlî's Critique", *World Scientific News*, 23 (2015), 108.

⁴¹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Adnan Bülent Baloğlu - Sabri Yılmaz - Mehmet İlhan - Faruk Sancar (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 196.

⁴² Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, 197.

⁴³ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, 197.

⁴⁴ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, 197.

⁴⁵ Tefvik Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış* (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 126.

üslupla tenkit emiş ve kelimada felsefî tartışmalara alan açmıştır. Kendisinden sonra da Gazzâlî felsefecilere karşı aynı mücadeleyi daha da etkin şekilde devam ettirmiştir.

1.3. Cüveynî'de İstidlal Metotları

Cüveynî âlemin hâdisliğini savunarak bir başlangıcının bulunduğunu, varlığı ve yokluğunun mümkün olduğunu dile getirmiştir. Mümkün varlık ise varlığı, yokluğuna tercih edilmiş olmasını göstermesi sebebiyle kendisiyle ilgili bir tasarrufta bulunan ve onu var eden bir başka varlığa işaret etmektedir.⁴⁶ Cüveynî böylece âlemle ve onun bir ihdas edicisinin varlığıyla ilgili görüşlerini ortaya koyup, bu bilgiye sahip bir kimsenin, itikadî esasları kapsayan Allah'ın zâtına vacip olan sıfatlar, O'nun hakkında muhal olan şeyler ve zâtıyla ilgili mümkün olan hükümler üzerine nazar ve istidlalde bulunmasının gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁷ Çünkü dinin gerekliliklerinin bilinmesinde sorumlu olan kimsenin, sorumlu tutulduğu akaid meselelerini kavrayabilmesi, Cüveynî'ye göre ancak barındırdığı esasların bilgisine sahip olarak nazar ve istidlali kullanmasıyla mümkün olmaktadır ve nazar-istidlal olmadan ilahi teklifin bilgisine ve prensiplerine ulaşılabilmesi söz konusu değildir.⁴⁸ Cüveynî meselelerin anlaşılmasında gerekli gördüğü nazarî bilginin de, kendisini elde etmek amacıyla kullanılan delil/istidlal yöntemlerinin doğru olup olmamasına göre sahih ve fasid bilgi değeri taşıdığını söylemiştir.⁴⁹ Ona göre itikadî hükümlerin izah edilmesinde kullanılan istidlal yöntemlerinin kesinliği sabit, reddedilemez ve ilzam edici nitelikte kanıtlar içermesi gerekmektedir.⁵⁰

Nazar ve istidlalin meşruiyetini reddeden ve bilgi vasıtalarının duyulardan ibaret olduğunu ileri sürenlerin tutarsız bir tavır sergilediğini düşünen Cüveynî, nazarın geçersiz ve ilim ifade etmeyen bir uğraş olduğunun ya bilgiye dayanarak ya da şüpheden hareketle savunulabileceğini, şüphe duymalarından ötürü reddetmelerinin bir değer ifade etmediği için dikkate bile alınmayacağını, bir bilgiye dayalı olarak reddettiklerini söylemeleri durumunda ise bilginin yalnızca duyularla elde edilebileceği şeklindeki görüşleriyle çelişkiye düşmüş olacaklarını çünkü nazarın geçersizliğinin duyularla algılanabilen bir tarafının olmadığını dile getirmiştir.⁵¹

Cüveynî gâibin şahide kıyas edilmesi, mukaddimelerden neticeye ulaşmak, sebr ve taksim, ittifak edilen şeylerden hareketle ihtilaf edilenler hakkında istidlalde bulunmak, hakkında delil olmayan şeyin nefyedilmesinin gerekmesine hükmetmek, bir şeyin doğruluğunun o şeyin benzerinin doğruluğuna ya da yanlışlığının da benzerinin yanlışlığına delil teşkil etmesi ve mantikî kıyasla delillendirme gibi istidlal yöntemleriyle iddialarını doğrulamaya çalışmıştır.⁵² Kullanmış olduğu istidlal yöntemlerinden kıyâsu'l-gâib ale's-şahid metoduyla âlemin hâdis olduğunu, manevî ve meânî sıfatların varlığını delillendiren

⁴⁶ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-nizâmîyye*, 24.

⁴⁷ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, thk. Muhammed Yûsuf Musa (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 29.

⁴⁸ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 15.

⁴⁹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 3.

⁵⁰ M. A. R. Bisar, *Al-Juwaynî & Al-Ghazâlî as Theologians with Special Reference to Al-Irshâd & Al-Iqtisâd* (Edinburgh: The University of Edinburgh, PH.D. Dissertation, 1953), 4-5.

⁵¹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 3.

⁵² Cüveynî, *el-Burhân*, 1/127 vd.; Ahmed b. Abdüllatîf b. Abdillâh el-Abdüllatîf, *Menhecü İmâmi'l-Harameyn fi dirâseti'l-akîde* (Riyad: Matbaatu Merkezi'l-Meliki Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyye el-Bâbî el-Halebî, 1993), 139.

Cüveynî, yine aynı metotla hâdislerin Allah'ın zâtıyla kâim olduğuna yönelik Kerrâmiyye'nin görüşünü, Mu'tezile'nin Allah'a vacip olarak değerlendirdiği aslah iddiasını ve Allah'ın irade sıfatını nefyeden Ka'bî (ö. 319/931)'nin yaklaşımını çürütmek istemiştir.⁵³ O mukaddimelerden neticeye ulaşma yöntemiyle Allah'ın kâdir, âlim ve hayy sıfatlarının varlığını,⁵⁴ sebr ve taksimle arazların ispatını, âlemin bir fail-i muhtar tarafından yaratıldığını ve eşyanın kötülüğüne ilişkin bilginin şer'î nehyin varid olmasıyla elde edilebileceğini,⁵⁵ ittifak edilen şeylerden hareketle ihtilaf edilenler hakkında istidlalde bulunarak cevherin oluştan uzak olamadığı gibi renklerden de uzak olamayacağını, temanu delili olarak kullanılan iki kadimin irade konusunda ayrı hallerde birbiriyle ihtilafa düşmeleri gibi iki kadimin birleşmeleri durumunda da aynı ihtilafın ortaya çıkacağını ve Ka'bî'nin görüşünü reddetmek üzere ilim sıfatının ispatına kıyasla irade sıfatının ispatını temellendirmiştir.⁵⁶ Cüveynî, hakkında delil olmayan şeyin nefyedilmesinin gerekmesine hükmetmek suretiyle, Kerrâmiyye ile giriştiği tartışmada cismaniyetin Allah'ın zâtına nispet edilemeyeceğini,⁵⁷ bir şeyin doğruluğunun o şeyin benzerinin doğruluğuna ya da yanlışlığının da benzerinin yanlışlığına delil teşkil edeceği kabulüyle yeniden dirilişin gerçekleşeceğini ve Allah'ın görülebileceğini,⁵⁸ mantıkî kıyasla da yine Allah'ın görülebileceğini⁵⁹ açıklamıştır.

Cüveynî, Eş'arî kelamına akli istidlal yöntemleriyle ilgili önemli katkılar sağlamış ve felsefî ilke ve yöntemlerin de belirgin şekilde kelam ilmine dahil olmasına zemin hazırlamıştır. Cüveynî bu yönüyle Gazzâlî üzerinde de önemli ölçüde etkili olmuştur. Gazzâlî kendi döneminde daha çok felsefecilerden oluşan hasımlarına karşı Kitab'ın işaret ettiği değerler üzerinden geliştirdiği kelam metodunda Cüveynî'nin meselelere yaklaşımından faydalanmış ve zaman zaman eserlerinde girdiği tartışmalarda onun ileri sürdüğü delilleri kullanmıştır.

2. Gazzâlî'nin Kelam Metodu

Kelamın konuları, kelamcılarının yaşadıkları dönemde karşılaştıkları itikadî nitelikli düşünce akımlarına karşı, dinî asılları savunma adına girdikleri mücadelelerde değindikleri meselelerle doğrudan ilişkili olmuştur. Bu bakımdan selefin menkulü anlama ve yorumlama üzerine yoğunlaşmaları, devam eden süreçte ilk dönem kelamcılarının, menkulün mevcut karşısındaki konumunu göz önünde bulundurmalarını gerekli kılmış ve kelamcılar, mevcudu kelamî konulara dahil etmişlerdir.⁶⁰ Gazzâlî'ye gelinceye kadarki süreç bu şekilde devam etmiştir. Gazzâlî kendi döneminde, itikadî meselelere karşılık gelen düşünce ve görüşlerini, Aristo mantığına dayalı olarak ortaya koyan felsefecileri ve yine felsefî düzlem üzerinde geliştirdikleri tavırla dinî meseleleri izaha kalkışan İslam filozoflarını muhatap almış ve onlara Kitab-Sünnet ekseninde cevaplar ve reddiyeler ihdas etmiştir. Onun muhatap olduğu kesim

⁵³ Abdüllatîf, *Menhecü İmâmi'l-Harameyn fi dirâseti'l-'akîde*, 154 vd.

⁵⁴ Abdüllatîf, *Menhecü İmâmi'l-Harameyn fi dirâseti'l-'akîde*, 169.

⁵⁵ Abdüllatîf, *Menhecü İmâmi'l-Harameyn fi dirâseti'l-'akîde*, 177 vd.

⁵⁶ Abdüllatîf, *Menhecü İmâmi'l-Harameyn fi dirâseti'l-'akîde*, 189 vd.

⁵⁷ Abdüllatîf, *Menhecü İmâmi'l-Harameyn fi dirâseti'l-'akîde*, 197.

⁵⁸ Abdüllatîf, *Menhecü İmâmi'l-Harameyn fi dirâseti'l-'akîde*, 203 vd.

⁵⁹ Cüveynî, *Luma'u'l-edille*, 115; Murat Memiş, "Eş'arîliğe Yaptığı Katkıları Bakımından Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 7/1 (2009), 116-117.

⁶⁰ Fatih İbiş, "Eş'arî Kelamının Dinî, Hissî ve Felsefî Karakteri Üzerine", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2014), 38.

ve onların iddialarına vermiş olduğu cevaplardaki yöntemsel farklılıklar, İbn Haldûn (ö. 808/1406)'un ifadesinde belirtmiş olduğu mütekaddimun-müteahhirun ayırımına⁶¹ denk düşmektedir. Zira Gazzâlî'nin kelimî yaklaşımlarında benimsediği metodik yapı, sadece kendisiyle sınırlı kalmamış, Ehl-i Sünnet kelamı açısından da bir kırılma noktası olmuş ve kelamda beliren yapısal anlamdaki farklılaşmalara öncülük etmiştir. Gazzâlî'den itibaren kelamcılar, Mu'tezile'nin kelimî iddialarını çürütme çabasından, Mu'tezile'nin de zayıflamasıyla uzaklaşmış, "Kesin deliller kullanmak ve sapkın fikirlerin Müslüman zihinlerde oluşturabileceği şüpheleri gidermek suretiyle Allah'ın varlığı, sıfatları, fiilleri ve peygamberlerin doğruluğu gibi dinî akideleri ispat etmek"⁶² şeklinde tarif ettikleri kelamın gayesini, yaratıcıyı reddeden felsefeciler ve İslam filozoflarına karşı savunmuşlardır. Ayrıca Gazzâlî'den itibaren kelamcıların daha çok İslam filozoflarıyla mücadeleye girişmeleri, dolaylı olarak onların Aristocu felsefeyle de yakından tanışmalarını, felsefî ilke ve terimlerin kelamda daha çok söz konusu edilmesini beraberinde getirmiştir. Sünnî kelamın felsefî kavramlara fazlaca yer vermesiyle birlikte bu kez, Ehl-i Sünnet kelamının Mu'tezile'yi eleştirmesine benzer şekilde sünnî kelamcılar eleştirilerin hedefi olmuştur. İbn Haldûn, kelamcılarını felsefî yöntemleri abartılı şekilde kelama dahil etmekle ve kelamı felsefîleştirmekle itham ederek kelam ve felsefenin birbirinden ayrılmaz duruma geldiğini iddia etmiştir. Fakat İbn Haldûn, kelamcılara yönelik eleştirilerinde Gazzâlî'yi ayrı tutmuş, onun kendisinden önceki kelamcılarının başvurduğu yöntemlerin dışında felsefî dili kullanmış olsa da bu hatalara düşmediğini ve kelimî ilkeleri dinî ölçülere bağlı kalarak savunduğunu ifade etmiştir.⁶³

Gazzâlî, Ehl-i Sünnet kelamcılarının, -Haşeviyye'nin basiretlerinin ve akıllarının zayıflığıyla taklit üzere inanıp nassın zahirine tâbi olunması gerektiğini söyleyerek, Mu'tezile ve filozofların da dinî prensipleri göz ardı etmeleri ve akılcılıkta aşırıya gitmeleri sebebiyle akıl ve din arasında bir çatışmaya yol açarak yorumlamakta aciz kaldıkları- şeriatın zorunlu kıldığı esaslar ile aklın gerektirdiği ilkelerin arasındaki ilişkiyi çok iyi kavrayıp, nakledilen şeriat ile akledilen gerçek arasında bir zıtlık ya da çelişki olamayacağını ispat ettiklerini belirtmiştir.⁶⁴ Gazzâlî biri ifrat diğeri tefrit olarak nitelendirdiği yalnızca zahirî nassı veya aşırı akılcılığı benimseyen yaklaşımlar arasında Ehl-i Sünnet kelamının, Kitab ve Sünnet'in ruhuna uygun şekilde orta yolu tercih ederek doğru bir metot tesis ettiğini vurgulamıştır.⁶⁵

Kelamı, Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri, Hz. Peygamber ve onun tebliğiyle bize ulaşan haberler hakkında düşünmekle sınırlandırılan⁶⁶ Gazzâlî, bu haberlerin, Allah'ın bidat ehlinin Müslüman itikadını ifsad edecek iddiaları karşısında, bir lütuf olarak gönderdiği Ehl-i Sünnet kelamcılarını tarafından açıklığa kavuşturulduğunu ileri sürmüştür.⁶⁷ O, kelamcılarının âlemi tefekkür ettiklerinde, onu âlem, cisim, gökyüzü ya da yeryüzü olması itibarıyla değil Allah'ın

⁶¹ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn, Târîhu İbn Haldûn içinde*, 1/590; Abdüllatif Harputî, *Kelâm Tarihi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 128-129.

⁶² Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd li'l-İmâm Gazzâlî ve me'ahû Kitâbu's-Sedâd fi'l-irşâd ile'l-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. Mustafa Abdü'l-Cevâd İmrân (Kahire: Dâru'l-Besâin, 2009), 79; Gazzâlî, *el-Mun'ız mine'd-đalâl*, thk. Şemseddîn Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 32.

⁶³ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn, Târîhu İbn Haldûn içinde*, 1/591.

⁶⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 60-61.

⁶⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 61-62.

⁶⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 73.

⁶⁷ Gazzâlî, *el-Mun'ız*, 32.

yaratmış olduğu bir varlık olması bakımından, Hz. Peygamber hakkında düşündüklerinde, onu yalnızca bir insan, şerefli, âlim ve faziletli bir kimse olması yönüyle değil Allah'ın elçisi olması açısından, Hz. Peygamber'in sözlerini de bir konuşma ve anlatımdan ibaret olmasıyla değil Allah'ın, peygamberi vasıtasıyla bildirdiği hakikatler nazarıyla değerlendirdiklerini dile getirmiştir.⁶⁸ Gazzâlî'nin dinin anlaşılmasında düşünce ve akli kullanma şekli aslında genel Müslüman kültür ile felsefî kültür arasındaki ayrımın da işaret etmektedir. Öyle ki kelimacılar için aklın amacı tabiat üzerinde düşünerek tabiatı yaratan Allah'ı bilmektir. Felsefeciler ise akli, tabiatı anlamak, tespitlerde bulunmak maksadıyla değerlendirmiş ve yaratıcıyı daha çok bir nesne gibi düşünmüşlerdir.⁶⁹

Kelamın konularını ve kelimacıların temel yaklaşım şeklini belirledikten sonra Gazzâlî, itikadî meselelerin bilinme yolları üzerinde durmuştur. İtikadî hükümlerden âlemin yaratılmışlığı, bir yaratıcısının olduğu ve onun kudret, ilim ve irade sıfatlarının bulunduğu aklı delillerle kavranabileceği görüşünde olan Gazzâlî'ye göre bu esaslar anlaşılmadan şeriatın ispatlanması da muhaldir. Allah'ın görülebilmesi, O'nun fiilleri ve arzuları yaratma konusunda tek olması gibi meseleler ise şeriatın bildirdiği esaslara ve bunlara bağlı olarak aklın tefekkürüyle bilinebilir.⁷⁰ Zikri geçen kelimâ meselelerin anlaşılmasında Gazzâlî sebr ve taksim, iki aslı başka bir surette terkip etmek ve savunulan iddianın doğruluğu ortaya konulmaksızın, imkânsız bir neticeye götüreceğini belirtmek suretiyle hasmın iddiasının geçersizliğine ve dolayısıyla savunulan iddianın doğruluğuna hükmetmek şeklindeki delillendirme yöntemlerini kullanmıştır.⁷¹ Akıl yürütmede kullanılan bu üç metot aracılığıyla da bilginin elde edilmesi Gazzâlî'ye göre inkâr edilemez bir gerçektir. Zira bu bilgiye iki aslın birleştirilmesi sonucunda ortaya çıkan delille ulaşılmıştır. Bu şekilde zihinde gerçekleştirilen, bilgi değeri taşıyan iki önermeden zorunlu olarak üçüncü bir bilginin gerekliliğini kavrayarak bu bilgiyi talep etmek istidlal, üçüncü bilginin elde edilmesi ise istidlâl bilgi anlamına gelmektedir.⁷² Gazzâlî istidlalde kullanılan ve doğruluğunun kabul edilmesini zorunlu gördüğü önermelerin de duyular, akıl, mütevatir haber, önermenin duyuru, akıl veya mütevatir bilgiler kaynaklı bir ya da birden çok dereceye dayanan başka bir kıyasla ispatlanması, sem'iyat ve hasmın doğruluğunu kabul ettiği önermeler olmak üzere altı şekilde bilinebileceğini ifade etmiştir.⁷³

Gazzâlî, sünnet kelamının yapısı açısından yukarıda bahsedilen farklılıklarının yanı sıra Ehl-i Sünnet kelimacıları arasında özellikle Cüveynî'nin savunduğu te'vilin meşruiyeti meselesinde, Cüveynî'yi takip etmiş ve te'vilin gerekliliğini savunmuştur. Gazzâlî'nin kelimâ tercihlerinde dikkat çeken bir başka husus, mantığın meşru sayılması olmuştur. Ondan önceki kelimacılar mantığı felsefî ilke ve prensipler arasında kabul ederek reddetmişlerdir. Gazzâlî ise felsefecilerle girmiş olduğu tartışmalarda mantığın da dahil olduğu felsefî yöntemleri kelimâ kalıplar içinde kullanmış ve onların işlevinden faydalanmıştır.

⁶⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 73.

⁶⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu - Hasan Hacak - Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi, 2001), 35.

⁷⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 486.

⁷¹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 99 vd.

⁷² Gazzâlî, *el-İktisâd*, 104-105.

⁷³ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 108 vd.

2.1. Te'vilin Gerekliliği

Cüveynî'nin naslarda geçen haberlerin anlaşılabilmesi için meşruyetini savunduğu te'vilci yaklaşımı Gazzâlî dinî açıdan zorunlu görmüştür. Gazzâlî te'vilin zorunluluğunu ve nasların zahirî anlamları üzerinden anlaşılamayacağını, insanlar arasında te'vile en uzak duran kimse diye nitelendirdiği Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'i örnek göstererek temellendirmiştir. Hacerü'l-Esved'in Allah'ın yeryüzündeki sağ eli olduğunu,⁷⁴ müminin kalbinin Rahman'ın iki parmağı arasında bulunduğunu⁷⁵ ve Rahman'ın nefesinin Yemen tarafından geldiğini⁷⁶ bildiren hadisleri te'vile sert şekilde karşı çıkan Ahmed b. Hanbel'in bile yorumlamak zorunda kaldığını ifade eden Gazzâlî, onun yalnızca bu üç hadisi yorumlamakla yetindiğini, şayet bu haberlerle ilgilenip cevap bulmak isteseydi, yed, fevk ve bunlar dışındaki müteşabih ayetlerde de yorumda bulunacağını ve te'vili meşru sayacağını belirtmiştir.⁷⁷

Kendisine sorulan sorulara cevap vermek ve te'ville ilgili görüşlerini izah etmek için Gazzâlî *Kânûnu't-Te'vil* adlı bir eser telif etmiştir. O, tevil konusunda beş farklı görüşün olduğunu zikretmiştir. Bu görüşlerden birincisi, haberleri yalnızca nasta geçtiği şekliyle kabul edip, nassın zahirinde bir anlaşmazlık sabit olduğunda onun yorumundan kaçınıp her şeyin Allah'ın kudreti dahilinde olduğunu söyleyenlerdir. İkinci görüşe sahip olanlar, akli merkeze alıp, kendi kabulleri veya akıllarına muhalif görünen naslarla karşılaştıklarında onların peygamberler tarafından avamın ikna olması için kullanılan mecazî ifadeler olduğunu iddia edenlerdir. Bunların, peygamberleri vermiş oldukları haberler konusunda yalancılıkla itham ettikleri için tekfir edilmeleri gerekmektedir. Üçüncü görüşü savunanlar, akli asıl kılıp dinî değer taşıyan haberleri yine nasta geçen benzeri diğer ifadelere ve akla uygun şekilde yorumlayan, akla uygun görünmeyen ahad haberleri de reddedenlerdir. Te'vil karşısında dördüncü tavrı benimseyenler nakledilen haberi asıl kılıp, akla aykırı da görünse rivayetlerin kabul edilebileceğini söyleyerek, haberin zahirinin akla aykırı bir görüntü çizmesini, aklın sınırlı olmasına bağlayanlardır. Gazzâlî'nin birbirinden farklı olduğunu düşündüğü bu dört grup esasen akıl ve nakil merkezli olmak üzere iki temel yaklaşımı ihtiva etmektedir. Onun yapmış olduğu sınıflandırmada nassın te'vil edilmesindeki en doğru yaklaşım hem akli hem de nakli asıl ve mühim kabul eden beşinci görüşü ileri sürenlerdir. Onlar aklın prensiplerinin dinin hakikatleriyle çatışmasının mümkün olmadığını ve bu haberlerin itikadî esaslara uygun anlamlara hamledilmesinin gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre aklın itikadî meselelerin anlaşılmasındaki etkinliğini inkâr etmek aslında dini inkâr etmek anlamına gelmektedir. Çünkü şeriatın bildirdiği esasların doğruluğu ancak akılla bilinebilmektedir. Peygamber olduğunu söyleyen kimsenin iddiası da ancak akılla doğrulanabilmektedir.⁷⁸

Gazzâlî te'vili gerekli olan haberlerin asıl hükmünün, Allah'ın ve Hz. Peygamber'in murad ettiği mana olduğunu, te'vilde bulunanların ise bu muradı güçlü bir zan ve tahminle ortaya çıkarma gayesini taşıdıklarını söylemiştir. Te'vilin, nassın murad ettiği manaya denk düşmesi, ihtimal yönüyle nassın kastetmiş olabileceği anlamları belirleyip sınırlandırmak ve

⁷⁴ Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-da'ife ve'l-mevdû'a* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1992), 1/390.

⁷⁵ Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Müslim, *Şahîhu Müslim, Mevsû'atu's-sünne el-Kütübü's-Sitte ve şurûhuhâ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Kitâbu'l-Kader", 17.

⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned, Mevsû'atu's-sünne el-Kütübü's-Sitte ve şurûhuhâ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 2/541.

⁷⁷ Gazzâlî, *Fayşalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeke*, thk. Hugga Mustafa (b.y.: ed-Dârü'l-Beydâ, 1983), 16-17.

⁷⁸ Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vil*, 15 vd.

sonrasında bu anlamlar arasından en güçlü ihtimali nassın zahirî anlamına tercih etmek ve diğerlerini geçersiz saymakla sağlanabilmektedir.⁷⁹ Bununla birlikte o, açıkça belirtilmiş olan nasları te'vil ederek haşir ve neşir konusunda soyutlayıcı yorumlarda bulunan filozoflara da karşı çıkmıştır. Zira Gazzâlî, itikad esaslarına uymayan ve doğruluğu burhanî kesinlik taşımayan yorumların ise küfre götüreceği kanaatine sahiptir.⁸⁰ Çünkü Gazzâlî'ye göre te'vil, Kitab ve Sünnet'te açıklanan muhkem ifadeler üzerine değil, dinin prensipleriyle zahiren uyumsuzluk gösteren naklî bilgi hakkında, itikadın korunması amacıyla yapılmalıdır.

2.2. Akıl-Din İlişkisi

Kelamın amacını gerçekleştirmesi Gazzâlî'ye göre önemli ölçüde aklî istidlal ve metodik düşünceyle mümkün olacaktır. Çünkü ona göre metodik düşünce, bilinmesi istenen meselelere eleştirel yaklaşmayı, bilginin doğruluğunu/yanlışlığını çok boyutlu değerlendirmeye imkân tanıyan açık fikirliliği gerektirmekte ve böylece inançla ilgili hakiki bilginin ortaya çıkmasını sağlamaktadır.⁸¹ Taklidi esas alan düşünce yapısı ise doğru ve yanlış bilgi arasındaki farkın kavranmasını engellemekte, hakikate ulaşma yolunu kapatmaktadır.⁸² Bu sebeple o, "Şüphe etmeyen metodik düzeyde düşünemez, metodik düşünemeyen hakikati göremez, hakikati göremeyen kimse ise körlük ve sapkınlık içindedir"⁸³ demiştir.

Gazzâlî yalnızca naklî bilgiyle yetinerek taklidi esas alıp nazar ve istidlal yöntemlerini inkâr eden kimselerin, dinî hakikatlere kesinlikle ulaşamayacaklarını belirtmiştir. Ayrıca onların karşı çıkmakta ısrarcı oldukları aklın belirlediği kesin deliller, Kitab ve Sünnet'in haber verdiği hususlarda, her ikisini de teyit etmektedir. Dolayısıyla dinî hassasiyetlerle aklın terk edilmesi, anlamsız bir tavırdan ibarettir. Buna karşılık bütünüyle aklı etkin kılarak şeriata nuruyla aydınlanmayan ve tefekkür ehli olduğunu iddia ettiği halde doğru düşünemeyen kimsenin de hakikate ulaşması mümkün değildir. Acizlik ve tutuklukla muttasıf olan akla naklî bilgi olmaksızın güvenilemez. Çünkü aklın itikadî meseleleri anlamada yetersizliği, etkinlik alanının dar ve sınırlı olduğu muhakkaktır.⁸⁴

Gazzâlî akıl ve din arasındaki ilişkiyi göz ve güneş benzetmesiyle izah etmiştir. Ona göre akıl sağlıklı bir göz, vahiy ise ışığı etrafa yayan güneş konumundadır. Güneş olmadan göz, işlevini gerçekleştiremeyeceği gibi, göz olmadan da güneşin bir anlamı kalmayacaktır. Bu ise akıl ve vahyin gerçek anlamda birbirini tamamlayıcı iki asıl olduğunu göstermektedir ve birinin diğerinden bağımsız düşünülmesi söz konusu değildir. Bu iki asıldan yalnızca akla riayet eden kimse ahmaklar arasına katılmıştır. Sadece vahyin ışığına sarılarak akıldan yüz çeviren kimsenin durumuna gelince o, güneşin ışığına gözlerini kapatan kimseye ve hakikatleri görememesi yönüyle de âmâlara benzemektedir. Vahiy ve akıldan herhangi birine

⁷⁹ Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vil*, 22.

⁸⁰ Gazzâlî, *Fayşalü't-tefrika*, 21.

⁸¹ Louay M. Safi, "Towards an Islamic Theory of Knowledge", *Islamic Studies*, 36/1 (1997), 40.

⁸² Sophi Rayan, "Al-Ghazali's Method of Doubt", *Middle East Studies Association Bulletin*, 38/2 (2004), 165.

⁸³ İrfan Abdülhamîd, "Kelamcılarının Metodu; Araştırma ve Değerlendirme", çev. Harun Çağlayan, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 12/1 (2014), 401; Abdurrahman Bedevî, "el-Gazzâlî ve Yunan Kaynakları", çev. Tuna Tunagöz, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54/1 (2013), 138.

⁸⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 62-63.

şaşı gözle bakılması kuyuya çürük ip sarkıtmaktan başka bir anlam taşımamaktadır. Akıl ve vahyin birbirini tamamlayıp teyit eder şekilde yorumlanması ise nur üstüne nurdur.⁸⁵

Aklın ancak naklî bilgi vasıtasıyla itikadî esasları kavrayabileceğinin altını çizen Gazzâlî, dinin anlaşılıp açıklığa kavuşturulabilmesinin de ancak aklın rehberliğiyle mümkün olacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla akıl dine dayanarak reddedilemeyeceği gibi, yalnızca aklın esas alınmasıyla naklî bilginin ihmal edilmesi de kabul edilemeyecektir. Gazzâlî bu görüşünü “Din hariçten bir akıl, akıl ise içten bir dindir”⁸⁶ sözüyle açıklamıştır. O başka bir yerde akli, göze, şeriatı ise ışığa benzeterek gözün dışarıdan bir ışık olmadığında yolunu bulamayacağı gibi, göz olmadan da ışığın bir fayda sağlamasının düşünülemediğini söylemiştir.⁸⁷

Gazzâlî, itikadî esasların belirlenmesinde akli ilkelerden faydalanmanın dinen tartışmalı olduğu zannına kapılan kimsenin, dine karşı cinayet işlemiş ve dini hafife almış olacağını ifade etmiştir. Zira bu ilkeler kesin delillerle birlikte istihdam edilmiştir. Ayrıca bu deliller, dinin asılları hakkında oluşabilecek her türlü şüpheyi kaldırabilecek niteliktedir. Hal böyleyken akli ilkelerden hareketle inancını katî deliller üzerine inşa eden bir kimseye, durumunun şeraite aykırı olduğu söylenirse, o kimsenin zihninde kendisi hakkında değil şeriatla ilgili şüpheler oluşacaktır.⁸⁸ Öyleyse akli dinin anlaşılmasında etkin kılmak, itikadî hükümlerin tespit edilmesine katkı sağlayacaktır. Bu sebeple Gazzâlî, dinin itikad alanına ilişkin esasların, Kitap ve Sünnet’le hiçbir şekilde uyumsuzluk göstermeksizin aklın doğru kullanımıyla kavranılması için çaba göstermiştir.

2.3. Mantık ve Felsefenin Kelamda Kullanımı

Gazzâlî kendisinden önceki kelamcılar aksine mantığın müspet ya da menfi açıdan dinle bir ilgisi bulunmayan, delillerin, kıyasların, burhanın önermelerinin şartlarını, terkip şekillerini, tariflerinin doğruluğunu isabetli olup olmaması itibarıyla hükme bağlayan bir alet olduğu ve bunun için de inkâr edilmesini gerektirecek bir durumun söz konusu olmadığı görüşünü benimsemiştir. O, mantıkçılarla kelamcılar arasında çok büyük farklılıkların bulunmadığını ve mantığın konularının, kelamcılar tarafından meselelerin çözümünde ileri sürülen deliller üzerinde belirledikleri kaideler cinsinden olduğunu, ancak ifade şekillerinde ve kullandıkları ıstıhlalarda farklılaşmadan söz edilebileceğini dile getirmiştir.⁸⁹ Kelamcılarının görünenden hareketle görünmeyeni açıklamak üzere kullandıkları kıyâsu’l-gâib ale’ş-şâhid yöntemiyle mantıkçıların benzetmede başvurdukları temsil metodu, esasen aynı anlamı ifade etmektedir.⁹⁰ Gazzâlî mantığın inkâr edilmesi durumunda mantıkçıların, inkârcı kimsenin aklında ve hatta dininde bir kusur bulunduğu düşüncesine gireceklerini dile getirmiştir. Bununla birlikte o mantıkçıların katî ilim ifade eden burhan için birtakım şartlar belirlediklerini fakat kendilerinin dinî esaslar konusunda bu şartlara bağlı kalmadıklarını,

⁸⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 70.

⁸⁶ Gazzâlî, *Me’âricu’l-kuds fi medârici ma’rifeti’n-nefs* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1988), 73.

⁸⁷ Gazzâlî, *Me’âricu’l-kuds*, 73.

⁸⁸ Abdülhamîd, “Kelamcılarının Metodu; Araştırma ve Değerlendirme”, 413.

⁸⁹ Gazzâlî, *el-Munkız*, 40.

⁹⁰ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 550.

kelamcılarının ise onların bağlı kalmadıkları bu delil şartları vasıtasıyla itikada muhalif fikirler edindiklerini zannederek mantığın dini ifsad eden bir yanı olduğunu düşünüp reddettiklerini belirtmiştir.⁹¹

Mantık bilgisine sahip olmayan kimsenin ilmine güvenilemeyeceğini ileri süren Gazzâlî, nazarî ilimlerin tamamının mantık kaideleriyle uyumluluk göstermesi gerektiğini savunmuştur.⁹² Ona göre mantık ilmi, doğruluğu katî olan bilgileri zannî nitelikli bilgilerden ayıran bir ilim olarak diğer bütün ilimlerin ölçüsü ve terazisi durumundadır.⁹³ Gazzâlî, tüm ilimlere giriş olarak kabul ettiği mantık ilmini, kesin deliller kullanmak ve vaki olacak şüpheleri gidermek suretiyle dinî akideleri ispat etme gayesini benimseyen kelim ilmi⁹⁴ için de zorunlu kılmıştır. O, *Mi'yâru'l-'ilm*, *Mihakkü'n-nazar*, *el-Kıstâsu'l-müstakîm ve Makâşıdu'l-felâsife*'de mantığın önemi ve gerekliliğiyle ilgili görüşlerine önemli ölçüde yer vermiştir.⁹⁵ Gazzâlî'nin kelâmî meseleleri mantıkî esaslar üzerine kurulu izahlarla açıklama şekli, sonraki birçok kelamcı tarafından benimsenmiş ve takip edilmiştir.

Mantığı gerekli gördüğü ölçüde felsefeyi eleştiren Gazzâlî, dehrîler, tabiatçılar, ilahiyatçılar olmak üzere savundukları görüşler bakımından üç şekilde açıkladığı felsefî grupların tamamının inkârcı mülhidler olduklarını vurgulamıştır.⁹⁶ O İslam filozoflarını ayrıca değerlendirerek özellikle Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037)'nin Aristo felsefesinden tevarüs ettikleri tabiat ve metafiziğe ilişkin iddialarını ve İslam itikadına dair kabullerini çürütmeye çalışmıştır.⁹⁷

Gazzâlî filozofların kabullerinin aksine tabiatta devam eden bir düzenden dolayı sebep-sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin varlığından bahsedilemeyeceğini, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, boynun kesilmesi ile ölmek arasındaki ilişkide bir zorunluluğun bulunmadığını ve bütün bunların Allah'ın takdiri ve birbirinin devamı olarak yaratmasıyla gerçekleştiğini öne sürmüştür. Ona göre yemek yemeden tokluğun hissedilmesi, boynun kesilmesine rağmen hayatın devam etmesi Allah'ın kudreti dahilindedir.⁹⁸ Gazzâlî ateşe dokunan bir pamuğun yanmasında, yakma fiilini ortaya çıkaran şeyin ateş olduğu şeklindeki felsefecilerin iddiasının, ateşin dokunmasıyla yanmanın meydana gelmesi gözleminden başka hiçbir delile dayanmadığını, bu gözlemin ise yalnızca yanmanın ateşe dokunmakla gerçekleştiğini göstereceğini fakat ateş sebebiyle meydana geldiğini açıklamış olmayacağını ifade etmiştir. Çünkü yanmanın Allah'ın yaratmasından başka bir sebebi yoktur.⁹⁹ Gazzâlî, peygamberlerin elinde Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşen mucizeleri de delil göstererek sebep-sonuç ilişkisinin varlığında direten felsefecilere karşı sünnî akidenin

⁹¹ Gazzâlî, *el-Munkız*, 41.

⁹² Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, I, 30.

⁹³ Gazzâlî, *Makâşıdu'l-Felâsife*, thk. Mahmud Bîcû (Dimeşk: Matbaatu's-Sibâh, 2000), 13.

⁹⁴ Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, thk. Mahmut Ömer ed-Dımyâtî (Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 1998), 1/40.

⁹⁵ Osman b. Ali el-Huseyn, *Menhecü'l-istidlâl 'alâ mesâilü'l-i'tikâd 'inde Ehli's-Sümme ve'l-Cemâ'a* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006), 2/609.

⁹⁶ Gazzâlî, *el-Munkız*, 35-36.

⁹⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife, Filozofların Tutarlılığı*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 27.

⁹⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 337.

⁹⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 339.

görüşünü savunmuştur.¹⁰⁰ İslam filozoflarının naslarda geçen açık ifadelerle rağmen âlemin ezeliğini savunmaları, Allah'ın ilminin küllî olduğunu ve O'nun ilminin cüzîleri kuşatmayacağını iddia etmeleri ve dirilmenin, muamelelerin ruhanî olarak gerçekleşeceğini söyleyerek cesetlerin tekrar dirilip toplanmalarını inkâr etmeleri sebebiyle Gazzâlî, bu üç meselede onların kesinlikle küfre düştüklerini ileri sürmüştür.¹⁰¹

Gazzâlî'nin, felsefecilerin iddialarını geçersiz kılarken felsefî ilkelerden faydalanması yanında onun tartışmaya girdiği konularda kullandığı deliller ve meseleleri ele alış şeklinin de Yunan felsefesi kaynaklı olduğunu söyleyenler olmuş ve buna *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin içerik açısından Yahya en-Nahvî ismiyle bilinen İöannês Philoponos'un, âlemin ezeliğini savunan Yeni Eflatuncu Proklos'a karşı yazdığı reddiyeye benzemesi örnek olarak gösterilmiştir.¹⁰² Bu iddiayı öne sürenler kendilerini doğrulayabilmek için Şehristânî (ö. 548/1153)'nin de Philoponos'un âlemin yaratılmışlığına dair delillerinin, kabul edilmeye kelamcılarının delillerinden daha layık olduğunu düşünenlerin varlığından bahsetmesini naklederek, Philoponos'un Müslüman dünyasındaki tanınırlığını ön plana çıkarmışlardır.¹⁰³ Onlar Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te, filozofların görüşlerini, diğer başka filozofların sözlerine atıfta bulunarak reddetmesine de dikkat çekmişler¹⁰⁴ ve böylece Gazzâlî'nin filozofları tenkit ve tekfir ederken ortaya koyduğu aklî delillendirmelerin temelini Yunan düşüncesine dayandırmışlardır.

Meselelere yaklaşırken Gazzâlî'nin kullandığı usûlün Yunan kaynaklı olmasının doğru kabul edilmesi onun hakkında herhangi bir olumsuzluk teşkil etmemektedir. Zira Gazzâlî, Müslüman itikadını savunurken felsefî yöntemlere başvurmuş olsa da bunları kalamî çerçevede yeniden biçimlendirmiş ve kendi üslubunu oluşturmuştur. Ayrıca Gazzâlî'nin, Yunan felsefesinin Hz. İbrahim ve Hz. Musa'nın sahifelerinden alındığına ve sonrasında farklı isimlerle isimlendirildiğine dair kabulü¹⁰⁵ de meselelerin çözülmesinde ve anlaşılmasında fayda sağlayacak yönlerinin bulunması bakımından felsefî birikimden faydalanılmasında bir problem görmediğine işaret etmektedir. Aslında Gazzâlî'nin felsefecilerin görüşlerini reddederken felsefî ilkeleri kalamda kullanması, Mu'tezile'nin fikirlerini tenkit ederken onların kalamî metotlarını Ehl-i Sünnet kelâmı içinde yeniden şekillendiren Eş'arî'nin yöntemiyle benzerlik taşımaktadır.¹⁰⁶

Sonuç

Mu'tezile'nin naklî bilgiyi göz ardı eden akılcı yaklaşımı tenkit edilmekle birlikte onların belirledikleri aklî izah şekilleri daha sonra Ehl-i Sünnet kelamcıları tarafından da benimsenmiştir. Sünnî kelamcılar istidlal yöntemlerini kullanarak, Hıristiyanlar, Yahudiler,

¹⁰⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 349.

¹⁰¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 445.

¹⁰² Bedevî, "el-Gazzâlî ve Yunan Kaynakları", 139.

¹⁰³ Bedevî, "el-Gazzâlî ve Yunan Kaynakları", 140.

¹⁰⁴ Bedevî, "el-Gazzâlî ve Yunan Kaynakları", 141.

¹⁰⁵ Saîd Abdüllatif el-Fûde, *Mevkıfu'l-İmâm el-Gazzâlî min 'ilmi'l-kelâm* (Amman: Dâru'l-Feth lî'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2009), 21; Bedevî, "el-Gazzâlî ve Yunan Kaynakları", 150.

¹⁰⁶ Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 22.

Berahime, felsefeciler ve bidat kabul ettikleri kalamî görüşlere karşı ulûhiyet, nübüvvet ve mead ile ilgili itikadî esasları savunmuşlardır.

Kelamın başlangıç dönemlerinden itibaren kalamî metodun kendisi de dahil olmak üzere farklı dönemlerde ihtiyaç sonucu ortaya çıkan her yeni metodik yaklaşım için reddedici ve savunucu düşünceler öne sürülmüş, itikadî değerlerin izah edildiği ve savunulduğu anlayışlar karşısında yeni yöntemlere başvurulması gerektiğini düşünenlerin haklı gerekçeleri ile olgusal gerçekliklerin dayattığı zorunlukların örtüşmesi neticesinde de bu yeni metotlara başvurulmuştur. Kalamî metodun, te'vilin, felsefî argümanların ve mantığın Müslüman toplumunda benimsenmesiyle ilgili tartışmalar da bu anlamda gerçekleşmiş, Cüveynî ve Gazzâlî ilgili meselelerde yaşanan yöntemsel farklılaşmaları ve kırılmaları yansıtan kalamcılar olmuş, yeni yaklaşımların geliştirilmesine öncülük etmişlerdir.

Eş'arî kelamının metodik yapısını, kalamda kullanılan istidlal yöntemlerini eleştirel bakış açısıyla yeniden değerlendiren ve felsefî tartışmaların kelama dahil edilmesine zemin hazırlayan Cüveynî ve mantık ilminin gerekliliğini savunan, felsefî prensiplerin kullanılmasında bir sakınca görmediğini ifade eden ve Yunan felsefesinin iddialarını benimseyen İslam filozoflarıyla mücadele içine giren Gazzâlî, kendilerinden sonra sünnî kalamın perspektifine yön vermiştir. Cüveynî ve Gazzâlî'nin takip ettikleri kalam metodu, onların yaşadıkları dönemde kalamın sorunlarıyla doğrudan ilişkili olmuş ve her biri kendi dönemlerinde Ehl-i Sünnet kelamının mücadele içinde olduğu itikadî ve itikadî nitelikli fikirler öne süren fırkalara karşı sünnî kalamın prensiplerini savunmanın yanında yeni yöntem arayışlarına girmiştir. Bu sebeple onların muhatap oldukları kesimler, kalamî meselelere metodik yaklaşımlarında belirleyici olmuştur.

Cüveynî, Eş'arî kelamı içinde te'vilin meşruiyetini güçlü bir şekilde savunmuştur. O, te'vile karşı çıkıp te'vilci yaklaşımı eleştirenlere yönelik te'vilin gerekliliğini açıklayan cevaplar vermiştir. Ayrıca Cüveynî, Eş'arî kalamcılarının kullandıkları istidlal yöntemlerine de önemli sayılabilecek eleştirilerde bulunmuştur. Onun eleştirileri neticesinde Eş'arî kelamında ve hatta kalam ilminde yeni bir döneme girilmiştir. Cüveynî ile birlikte kalamda yapısal düzeyde başlayan farklılaşma süreci Gazzâlî ile devam etmiştir. Gazzâlî kendisinden önceki sünnî kalamcılarının mücadele ettiği Mu'tezile ile olan tartışmalara, Mu'tezilî düşüncenin de zayıflamasıyla çok fazla girmemiş ve daha çok felsefî akımlara karşı Ehl-i Sünnet kelamının prensiplerini savunmuştur. Bununla birlikte Gazzâlî, Cüveynî gibi kalamî yöntemleri yeniden gözden geçirmiş ve yeni metotları kelama dahil etmiştir. O felsefî birtakım ilkelerin kalamda yer almasında bir sakınca görmemiş, dahası mantık ilmini tüm ilimler için ölçü kabul etmiştir. Zikri geçen yönleriyle birlikte Cüveynî ve Gazzâlî, geliştirdikleri kalam sistemleriyle Eş'arî kelamını daha doğrusu Ehl-i Sünnet kelamını şekillendirmişlerdir.

Kaynakça

Abdülhamîd, İrfan. "Kelamcılarının Metodu; Araştırma ve Değerlendirme". çev. Harun Çağlayan. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014), 399-424.

Abdüllatîf, Ahmed b. Abdüllatîf b. Abdillâh. *Menhecü İmâmî'l-Harameyn fî dirâseti'l-'akâde*. Riyad: Matbaatu Merkezi'l-Meliki Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyye el-Bâbî el-Halebî, 1993.

- Abrahamov, Binyamin. "Al-Ghazâlî's Theory of Causality". *Studia Islamica* 67 (1988), 75-98.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned, Mevsû'atu's-sünne el-Kütübü's-Sitte ve şurûhuhâ*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bakıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *el-İnşâf fi mâ yecibu i'tikâduh ve mâ lâ yecûzu el-cehl bih*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2000.
- Bakıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâbu't-Temhîd*. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.
- Bedevî, Abdurrahman. "el-Gazzâlî ve Yunan Kaynakları". çev. Tuna Tunagöz. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/1 (2013), 137-151.
- Bisar, M. A. R. *Al-Juwaynî & Al-Ghazâlî as Theologians with Special Reference to Al-Irshâd & Al-Iqtisâd*. Edinburgh: The University of Edinburgh, PH.D. Dissertation, 1953.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğu - Hasan Hacak - Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Cook, Michael Allan. "The Origins of Kalâm". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43/1 (1980), 32-43.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-mevâkıf*. thk. Mahmut Ömer ed-Dımyâfî. 8 Cilt. Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *el-'Akdîtu'n-nizâmiyye fi erkânî'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *el-Burhân fi uşûli'l-fıkh*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Doha: Metâbiu'd-Devhati'l-Hadîse, ts.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâ'î'i'l-edille fi uşûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Mûsâ. Kahire: Mektebetü'l-Hâneçî, 1950.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *Kitâbu'l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*. çev. Adnan Bülent Baloğlu - Sabri Yılmaz - Mehmet İlhan - Faruk Sancar. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *Luma'u'l-edille fi kavâ'idi 'ağâid Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*. thk. Fevkiye Huseyn Mahmud. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1987.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşâr - Faysal Bedîr Avn - Süheyr Muhammed Muhtar. İskenderiye: Menşetü'l-Meârif, 1969.
- Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Demir, Osman. "Cüveynî'de Ahval Teorisi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 20 (2008), 59-78.
- Demir, Osman. "Tevlîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/38-39. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit. *el-Fıkhü'l-Ekber, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.

- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-da'îfe ve'l-mevdû'a*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1992.
- Erkol, Ahmet. *Kelam İlmine Yönelik Eleştiriler*. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-fikri'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1983.
- Fûde, Saîd Abdüllatîf. *Mevkıfu'l-İmâm el-Gazzâlî min 'ilmi'l-kelâm*. Amman: Dâru'l-Feth li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2009.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Fayşalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeke*. thk. Hugga Mustafa. b.y.: ed-Dâru'l-Beydâ, 1983.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktîşâd fi'l-i'tikâd li'l-İmâm Gazzâlî ve me'ahû Kitâbu's-Sedâd fi'l-irşâd ile'l-İktîşâd fi'l-i'tikâd*. thk. Mustafa Abdü'l-Cevâd İmrân. Kahire: Dâru'l-Besâin, 2009.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Kânûnu't-te'vîl*. thk. Mahmud Bîcû. Dîmeşk: y.y., 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mağâşidu'l-Felâsife*. thk. Mahmud Bîcû. Dîmeşk: Matbaatu's-Sîbâh, 2000.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Me'âricu'l-ğuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Munğız mine'd-dalâl*. thk. Şemseddîn Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Gazzâlî. *Tehâfütü'l-felâsife, Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. *Teoloji Olarak Yorum Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vil*. İstanbul: İz Yayınları, 2010.
- Gölcük, Şerafeddin. "Bâkılânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/531-535. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Harputî, Abdüllatîf. *Kelâm Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Huseyn, Osman b. Ali. *Menhecü'l-istidlâl 'alâ mesâili'l-i'tikâd 'inde Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006.
- İbiş, Fatih. "Eş'arî Kelamının Dinî, Hissî ve Felsefî Karakteri Üzerine". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 34-47.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetü İbn Haldûn, Târîhu İbn Haldûn içinde*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- Karadeniz, Osman. *İlim ve Din Açısından Mu'cize*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Koloğlu, Orhan. "Ebû Hâşim el-Cübbâ'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 195-214.

- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Lâlekâî, Ebû Kâsım Hibetullah b. Hasan b. Mansûr et-Taberî. *Şerhu uşûli i'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*. thk. Ahmed Sa'd Hamdân. 3 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, ts.
- Makdisi, George. "Ash'arî and Ash'arites in Islamic Religious History I". *Studia Islamica* 17 (1962), 37-80.
- Memiş, Murat. "Eş'arîliğe Yaptığı Katkıları Bakımından Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2009), 97-120.
- Muhammad, Akilu Aliyu – Saulawa, Mu'azu Abdullahi. "Kalâm and Al-Ghazâlî's Critique". *World Scientific News* 23 (2015), 106-116.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Şahîhu Müslim, Mevsû'atu's-sünne el-Kütübü's-Sitte ve şurûhuhâ*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- O'leary, De Lacy. *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. çev. Yaşar Kutluay – Hüseyin Yurdaydın. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Özervarlı, M. Sait. *Kelamda Yenilik Arayışları*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Rayan, Sophi. "Al-Ghazali's Method of Doubt". *Middle East Studies Association Bulletin* 38/2 (2004), 162-173.
- Sabra, Abdelhamid İbrahim. "The Simple Ontology of Kalâm Atomism: An Outline". *Early Science and Medicine* 14/1 (2009), 68-78.
- Sâbûnî, Ebû İsmail Abdurrahman b. İsmail. 'Aķidetü's-Selef ve Aşhâbi'l-Hadîs ev er-risâletü fi i'tikâdi Ehli's-Sünne ve Aşhâbi'l-Hadîs ve'l-eimme. thk. Bedir el-Bedir. Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1984.
- Safi, Louay M. "Towards an Islamic Theory of Knowledge". *Islamic Studies* 36/1 (1997), 39-56.
- Schmidtke, Sabine. "Theological Rationalism in the Medieval World of Islam". *Al-Uşûr Al-Wustâ* 20/1 (2008), 17-29.
- Subkî, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî. *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Abdülfettâh Muhammed – Mahmud Muhammed. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Şankıtî, Bedâh b. el-Buseyr, *Tenbîhu'l-halî'l-hâdır*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hiristiyan-Yahudi Kelâmı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Yücedoğru, Tefik. *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmirî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1990.