

Kâdî Abdülcebbâr'ın Hristiyan Kristolojisine Karşı Savunmacı Delilleri: Epistemolojik Argümantasyon Teorisi Açısından Eleştirel Bir Analiz

Serkan İnce*

Çeviri: Sacide Ataş**

Öz: Bu makale, kelâm söyleminde modern argümantasyon teorilerinin kullanılması gerektiğini savunmaktadır. İslam geleneği kendi istidlâl teorilerine sahip olsa da modern terminoloji ve teoriler, yorumlayıcı anlayış ve eleştirel analize yardımcı olabilir. Bu makale, Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) Hristiyanlığa karşı kelâm ve *reddiye* geleneklerindeki aklî yöntemleri kullandığı *Tesbit*'ine odaklanmaktadır. Yine, Kâdî Abdülcebbâr'ın Hristiyanlıktaki "İsa'nın ilahi doğası" iddiasına karşı delillerini örneklerle tahlil etmektedir. Makale, tarihi kelâm metnlerinin istidlâlî açıdan incelenmesi gerektiğini; ayrıca delile dayalı kelâmın tarihini ve gelişimini anlamada hem analitik teorilerin hem de argümantasyon teorilerinin ne kadar önemli olduğunu tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Abdülcebbâr, Kelâm, Reddiye, Argümantasyon Teorisi, Hristiyan-Müslüman İlişkileri.

Abstract: This paper advocates the use of modern argumentation theories in Islamic theological discourse. While the Islamic tradition has its own argumentation theories, modern terminology and theory can aid in interpretive understanding and critical analysis. The article focuses on 'Abd al-Jabbâr's (d. 415/1025) *Tath-bit*, which utilizes the rational methods of *kalâm* and *radd* to counter Christianity. The author exemplarily analyzes 'Abd al-Jabbâr's argument against the Christian claim of the divine nature of Jesus and argues for historical theological texts to be examined for their argumentativeness, as well as for the value of analytical and argumentation theories in understanding the history and development of argumentative theology.

Keywords: 'Abd al-Jabbâr, Kalâm, Radd, Argumentation Theory, Christian-Muslim Relations.

* Dr., Tübingen Üniversitesi, İslam İlahiyatı Merkezi. İletişim: serkan.ince@zith.uni-tuebingen.de

** Doktor Adayı, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslam ve Türk Felsefesi.

I. Kelâm^{1***} Delillerini Yorumlamanın Farklı Yolları

İslam geleneği, Aristotelesçi mantık temelinde, örneğin *âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara* ilmi metinlerinde kendi istidlâl teorilerini geliştirmiştir ve hakikaten de kelâmî delilleri bu teorilerin terimleriyle tanımlamak bilgilendirici olabilir. Aynı şekilde, tarihsel olguların ve kelâmî görüşlerin açıklanması da delillerin netleştirilmesine büyük katkı sağlayabilir. Ancak bu delilleri derinlemesine anlamak ve değerlendirmek istiyorsak, modern argümantasyon teorilerinin yardımıyla bunları yeniden inşa etmemiz ve değerlendirmemiz gerekir. Tarihî Arap mantığı terminolojisi içinde kalan bir analiz, kolaylıkla delillerin salt bir tasvirine dönüşebilir. Hâlbuki modern terminoloji ve argümantasyon teorisi aracılığıyla yapılan bir analiz ise tarihî metinlerin yorumu dayalı bir şekilde anlaşılmasını ve günümüz standartlarına uygun eleştirel bir tahlillerinin yapılmasını sağlar.

Bu eleştirel tahlil –diğerler faydalarının yanı sıra– bize şunları sağlar: Her bir delilin dayandığı tüm açık öncülleri ve örtük varsayımları net bir şekilde ortaya koyma; delilin mantıksal yapısını tam olarak yeniden inşa etme ve modern formel mantık araçlarıyla değerlendirme; delilde kullanılan epistemolojik ve kelâmî ilkelere belirleme; argümanın geçerliliğini ve yeterliliğini hem asıl hedef kitlesine hem de kendi standartlarımıza göre değerlendirme ve özellikle de delillerin epistemolojik iddialarını, yani delilin, okuyucularını gerçekten İslami doktrinin doğruluğunu rasyonel bir şekilde kabul etmeye mi yönlendirmek istediğini yoksa sadece onları ikna etmek mi istediğini tespit etme.

Teorik istidlâlî yaklaşımların uygulanması kelâmda giderek daha fazla kullanılmaktadır, ancak bu modern çaba henüz başlangıç aşamasındadır. Teorik istidlâlî yaklaşım özellikle kelâm ve *reddiye* literatürü için uygundur: Hem kelâm hem de *reddiye* metinleri ister İslam içi kelâmî söylemde ister dinler arası söylemde olsun, çoğunlukla delile dayalıdır. Özellikle Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) *Tesbît* adlı eseri buna iyi bir örnek teşkil eder. Bu çalışma, Kâdî Abdülcebâr'ın Hristiyanlık eleştirisiyle ilişkili olarak kullandığı istidlâl yöntemini ortaya koymayı amaçlamaktadır.² Bu amaç için Abdülcebâr'ın *Tesbît*'i gayet uygun bir dayanak sağlar. Çünkü Abdülcebâr bu eserinde Hristiyanlık ile yüzleşir ancak bunu kelâm yöntemiyle ve dolayısıyla *reddiye* tarzında yapar.

1 *** Makalenin orijinalinde 'Islamic theology' ve varyasyonları kullanılmakla beraber Türkçe yazının muhatap kitlesince 'kelâm' denilince 'İslam kelâmı' anlaşıldığı varsayılarak ifadenin 'Islamic' kısmına metin boyunca yer verilmemiş, 'kelâm' denerek 'İslam kelâmı' kastedilmiştir. (Çev. notu)

2 Kâdî Abdülcebâr'a özel atıflarla kelâmî tartışmalarda Müslümanlar ve Hristiyanlar arasındaki karşılaşmalara genel bir bakış için bkz. Lejla Demiri, "İslâm Kelâmcılarına Göre Hristiyanlık: Kâdî Abdülcebâr Örneği", *Köprü* 93 (2006): 77-89.

Biz çalışmamızda *reddiye*yi metodolojik olarak kelâm ilminin, yani sistematik-istidlâlî kelâmın bir alt disiplini olarak ele alıyoruz. Bunun nasıl mümkün olduğu sorusuna, bu iki disiplinin ortak paydasının akli yöntemleri olduğuna işaret ederek cevap verilebilir. Hem *reddiye* hem de kelâm aynı münazara tekniklerini kullanır ve aynı amacı, yani muhatabı akli delillerle kelâmî bir teze ikna etmeyi hedefler. Bununla birlikte, bu ikisinin muhatapları farklıdır: Dar anlamda kelâmda kelâmî söylemin hedefi Müslümanlar iken ve dolayısıyla muhatapları bir Müslüman iken, Hristiyanlık *reddiyelerinde* gayrimüslim bir muhatapla dinler arası bir söylem söz konusudur. Bu farklılığın dışında, her ikisinde de birçok metodolojik benzerlik yer almaktadır.

Bir müellifin, bir hareketin veya belirli bir söylemin epistemolojisinin tahlili iki şekilde yapılabilir: teorik veya pratik. Şayet müellifin atıfta bulunduğu istidlâl teorisinin yanı sıra müellif tarafından fiilen uygulanan delili de anlamak istiyorsak, kelâmî iddiaların anlaşılması pratik analize bağlıdır. Bunun farkı ne? Bir müellifin teorik ve pratik istidlâl teorisi her zaman aynı olmak zorunda değildir. Çoğu zaman bir eserin yazarı, kendi sunduğu epistemolojiye veya istidlâl teorisine sadık kalmaz. Bu anlamda, bilginin ilkelerini ve bir müellifin delillerinde fiilen uyguladığı istidlâlî araçları yeniden inşa eden ve bunlara dayanan pratik bir analiz, hem kelâm hem de uygulamalı epistemoloji için, yazarın istidlâl ile ilgili sahip olabileceği teorilerin teorik analizinden daha önemlidir.

Lumer³ tarafından geliştirilen epistemolojik argümantasyon teorisine göre, yazarın epistemolojik ilkelerini delillerinden yeniden inşa edebiliriz. Epistemolojik argümantasyon analizi, bilginin argümanlarla üretilebileceğini iddia ettiği (ve nasıl üretilebileceğini açıkladığı) için özellikle kelâm argümanlarının incelenmesinde kullanılabilir. Ve bu, kelâmî bilginin veya hükmün istidlâl yoluyla elde edilebileceğini iddia eden geleneksel kelâm teorisine çok benzer. Ancak üretilen bilgi ya da hüküm, kelâmî söylemde genellikle görecelidir ve akıl yürütmeye dayanır (içtiha-dîdir). Gerçekten de İslam kelâmının pek çok klasik metni yoğun bir şekilde istidlâlîdir ve kelâm çoğu inancı geçerli ve sağlam delillere dayandırmaya çalışır. Dahası, kelâm sadece İslam inanç doktrinine ilişkin içeriğiyle değil, her şeyden önce geçerli kelâmî deliller inşa etmek için *ilzam*, *muaraza*, *istidlâl*, *taksim* vd. gibi ilkelerden yararlanan münâzara yöntemiyle vasıflanır.

3 Mesela bkz. Christoph Lumer, "The Epistemological Theory of Argument: How and Why?", *Informal Logic* 25/3 (2005): 213-43.

Bu makale, klasik *reddiye* metinlerindeki argümanların epistemolojik argümantasyon teorisi açısından eleştirel bir tahlili ve yeniden inşası için bir örnek sunmaktadır. Biz burada epistemolojik kriterleri esas alarak şunları analiz ediyoruz: Bu deliller bu şekilde ele alınabilir mi? Hassaten bunların tamamı (geniş anlamda) epistemolojik yaklaşım tarafından şimdiye kadar tanımlanan evrensel argüman türlerinden (istikraî, olasılığa dayalı veya pratik argümanlar veya bunların kombinasyonları) biri olarak tasarlanmış mıdır? Veya bu deliller yeniden inşa edilebilir mi? Yahut epistemolojik olarak dikkate değer delil türlerinin mevcut listesini genişletebilecek belirli İslamî delil türleri söz konusu mudur? Ya da diğer yandan kelâmı (sıklıkla kullanılan ancak) epistemolojik açıdan terk edilmesi gereken delil türleri var mıdır?

Ayrıca biz bu örneği, klasik kelâm istidlâlinin durumu hakkında bir izlenim edinmek için epistemolojik argümantasyon teorisinde geliştirilen kriterler yardımıyla da inceliyoruz.

II. Kâdî Abdülcebbâr Hakkında

Örnek olarak, onucu yüzyılda yaşamış etkili bir Mu'tezile kelâmcısı (mütekellim, kelime anlamıyla “mantık çerçevesinde tartışan kişi”)⁴ ve *reddiye* yazarı olan Kâdî Abdülcebbâr'ın⁵ bir delilini ele alıyoruz.

O dönemin İslam kelâmcıları istikraî delillerin çok karmaşık türlerini bile kullanmışlardır. Aralarında daha ileri düzey bilgi sahibi olanlar özellikle Aristoteles mantığına aşina olduklarından, bu delil türünün bir teorisini bile kullanmaktaydı. Kâdî Abdülcebbâr'ın *Tesbîtü delâ'ili'n-nübüvve*'sinde sağlam ve karmaşık istikraî kelâm delillerinin iyi örneklerini bulmak mümkündür. Kâdî Abdülcebbâr bu kitabında başka görüşlerin yanı sıra, Hristiyan kristolojisine ve teslis inancına karşı çıkmaktadır.

Mu'tezile'nin kelâmî meseleleri mantıkî ve rasyonel delillerle çözmek için İslâm-içi kelâmî meselelerde aklî yöntemi kullanan ilk kelâm ekolleri arasında yer aldığına şüphe yoktur. Mu'tezilîler diğer kelâm ekollerinin iddialarını kendi *reddi-*

4 Krş. Josef van Ess, “Mutakallimün”, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, ed. Hans D. Betz vd., 4. ed. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), V, 1625.

5 Tam adı Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr b. Ahmed b. Halil b. Abdillâh, el-Kâdî el-Hemedânî el-Esedâbâdî'dir. Abdülcebbâr'ın biyografisi, eserleri ve doktrini hakkında kısa bir giriş için bkz. Margaretha Heemskerk, “‘Abd al-Jabbâr b. Aḥmad al-Hamadḥānī”, *Encyclopaedia of Islam, Three*, ed. Kate Fleet vd. (Leiden & Boston: Brill Online, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/abd-al-jabbar-b-ahmad-al-hamadhani-COM_0102 (son erişim 13.05.2021).

yeleri çerçevesinde rasyonel bir şekilde çürütmeye çalışmışlardır. Aynı yöntem şimdi burada Kâdî Abdülcebbar tarafından Hristiyan doktrinlerine karşı *reddiye* çerçevesinde uygulanmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, onuncu yüzyılda Mu'tezile'nin Hristiyanlıkla karşılaşmasının delile dayalı olarak nasıl gerçekleştiği sorusuna da bir katkı niteliğindedir.

Kâdî Abdülcebbar döneminde aklı düşünceye büyük bir ilgi vardı ve felsefe bilen Hristiyanlar el üstünde tutuluyordu, öyle ki birçoğu devlet görevlerinde yüksek kademelere getirilmişti.⁶ Hristiyanlarla yapılan kelâm tartışmaları, Müslümanların bu yeni rasyonel kelâm çerçevesinde kendi düşüncelerini uygulamaları için kesinlikle eğiticiydi. Kâdî Abdülcebbar'ın Hristiyanlığı⁷ ele aldığı dört eser⁸ de detay seviyeleri farklı olmakla beraber, işte bu tartışma ortamında ortaya çıkmıştır. Özellikle Mu'tezilî kelâmını sistematik olarak yeniden inşa ettiği ve temelde Mu'tezilî âlimlere atıfta bulunduğu⁹ *el-Muğnî* adlı eserinde Kâdî Abdülcebbar, Hristiyanlık hakkında ilginç deliller ileri sürer. Yine *Tesbî't*i de Hristiyan doktrinleriyle ilgili delile dayalı tartışmalar da içerir.¹⁰ Ancak *Tesbî't* (yaklaşık 385/995'te yazılmıştır) *el-Muğnî*'den (yaklaşık 360/970-380/990'da yazılmıştır)¹¹ sonra yazılmıştır. Aşağıda örnek olarak *Tesbî't*'in kullanılma sebebi budur.

Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Muğnî*'si onun kelâm üzerine yazdığı en büyük eseridir ve kendi otoritelerinden aldığı delilleri ortaya koymasıyla diğer eserlerden ayrılır. Kâdî Abdülcebbar düzenli olarak Mu'tezilî otoriteler Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/915-16) ve Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin (ö. 321/933) delillerini ve neticelerini zikreder. Dolayısıyla *Tesbî't*'in aksine, Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Muğnî*'de Hristiyanlığa yönelttiği reddiyeler her şeyden önce kendi mezhebinin görüşlerini korumaya çalışan bir âlim olduğu izlenimi uyandırır. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*'de Hristiyan iddialarının aksine Hristiyan kelâmının ne aklî ne de tevhidî olduğunu savunmak için Hiris-

6 Heribert Busse, *Chalif und Grosskönig. Die Buyiden im Iraq (945-1055)* (Beyrut, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Orient-Institut & Wiesbaden, Steiner, 1969), 451-79.

7 Krş. Gabriel Said Reynolds, "Abd al-Jabbār", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, ed. David Thomas vd. (Leiden & Boston: Brill, 2010), II, 594-7.

8 Bu eserlerin tam başlıkları şunlardır: (i) *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, (ii) *Tesbî'tü delâ'ilî'n-nübüvve*, (iii) *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* ve (iv) *el-Muhî't bi't-teklîf*; bkz. Reynolds, "Abd al-Jabbār", 597-610.

9 Gabriel Said Reynolds, "Al-Mughni fi abwâb al-tawhîd wa-l-'adl", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, ed. David Thomas vd. (Leiden & Boston: Brill, 2010), II, 597-600.

10 Krş. Gabriel Said Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: 'Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins* (Leiden: Brill, 2004), 80-3.

11 Krş. Gabriel Said Reynolds, "Tathbit dalâ'il al-nubuwwa", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, ed. David Thomas vd. (Leiden & Boston: Brill, 2010), II, 604-8 ve Reynolds, "Al-Mughni", 597-600.

tiyan ifadelerini yapı bozuma uğratmaya çalışır. Buna karşılık Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*'de Kutsal Kitap'a sadece kısaca ve genel olarak atıfta bulunur. Kâdî Abdülcebbâr'ın buradaki temel kaygısı teslis ve enkarnasyon/hulûl doktrinlerini akli bir incelemeye tabi tutmaktır.¹²

Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğni*'si de dâhil olmak üzere, erken dönem Müslümanların Hristiyanlık karşıtı polemiklerinin büyük çoğunluğu Hristiyan kelâmının mantıksal bir yapı bozumuna dayanmaktadır. Bununla birlikte, Kâdî Abdülcebbâr'ın kendisi *Tesbî't*inde "Hristiyanlığın yanlışlığını göstermeyi amaçlamadığı"nı, daha ziyade "[Hristiyanların] Hz. İsa'nın dininden saptıklarını göstermeyi amaçladığını" belirtir.¹³ Her ne kadar Kâdî Abdülcebbâr kendisi bunu iddia etse ve *el-Muğni*'yle karşılaştırdığımızda meşru olsa da, bu makalenin bir sonraki bölümü bu yaklaşımın Kâdî Abdülcebbâr tarafından tutarlı bir şekilde takip edilmediğini gösterecektir. Çünkü Kâdî Abdülcebbâr *Tesbî't*inde de Hristiyan doktrinine karşı mantıksal ve akli deliller inşa etmektedir.

Tesbî't'in bir diğer özelliği de Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğni*'deki ifadeleri sürekli otoritelerine dayandırırken *Tesbî't*'te Hristiyanlar hakkındaki tasvirlerinin "başka hiçbir kitapta bulunamayacağı"¹⁴ konusunda ısrar etmesidir. *Tesbî't*'in tüm bu özellikleri, bu makalenin *Tesbî't*'in daha yakından incelenmesine ve bulgularının sunulmasına odaklanmasının isabetli olduğunu göstermektedir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın burada örnek olarak seçilmesinin sebebi sistematik kelâmın yanı sıra *reddiye* literatürü ve İslami epistemolojinin de önemli bir temsilcisi olmasıdır. Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr'ın örneği, yukarıda açıklanan pratik analizi metot açısından göstermek için kullanılacaktır. Bu amaçla istidlâl metnine giriş olarak aşağıdakiler söylenmelidir: Kâdî Abdülcebbâr *Tesbî't*'te genellikle Hristiyan doktrinine karşı bir delil inşa etmez, daha ziyade Hristiyanların bir delilini savuşturmak için inşa ettiği özel bir türde deliller sunar; böylece daha savunmacı bir şekilde ilerler. Ancak asıl özel olan, Hristiyanların iddialarının İslami öğretilere doğrudan bir saldırı oluşturmaması, bununla beraber eserin Müslüman kaynaklara –ki bu durumda bu kaynak Kur'an'dır– atıfta bulunan kendi doktrininin bir savunusunu temsil etmesidir. Hristiyanların delillerinin İslami kaynaklardan istifade etmesi ve bunları Hristiyan terimleriyle yorumlaması, Kâdî Abdülcebbâr gibi Müslüman münazaracıları ve savunucuları Kur'an'ı ve İslami doktrini savunmaya

12 Reynolds, "Tathbit dalâ'il al-nubuwwa" ve Reynolds, "el-Muğni".

13 Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbî't*.

14 Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbî't*.

itmiştir. Dolayısıyla bu, kişinin kendi Kur'an yorumunu Hristiyan yorumuna karşı istidlâlî olarak savunması meselesidir. Bu da zaten dönemin istidlâlî söylemindeki çetrefilliğin mümkün olan en yüksek derecede olduğunu göstermektedir.

Kâdî Abdülcebbâr kelâmını Mu'tezile kelâmının ruhuna uygun olarak tamamen akılla inşa eder ve temellendirir. Dolayısıyla onun Hristiyanlık eleştirisinin de rasyonel bir şekilde inşa edilmiş olması şaşırtıcı değildir. Bir sonraki bölümde, onun bu rasyonelliği Müslüman-Hristiyan karşılaşması pratiğinde nasıl uyguladığını incelemek için bir örnek kullanacağız.

III. Kâdî Abdülcebbâr'dan Örnek Bir Delil

Kâdî Abdülcebbâr'ın *Tesbîr*'ine dâhil ettiği delillerden biri, İsa'nın ilahi doğasının Kur'an'da zikredildiği ve teyit edildiği yönündeki meşhur Hristiyan suçlamasına karşı getirilmiştir.¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr bu iddiaya karşı, "Allah'ın¹⁶ kelimesi", "Allah'ın ruhu" ve "Allah'ın oğlu" ifadelerinin mecazi yorumu üzerine bir tartışmanın yer aldığı tefsirî bir istidlâl biçiminden yararlanan bir delil inşa eder. Bu strateji onun için kaçınılmazdır. Çünkü mesele Kur'an'daki "Allah'ın kelimesi" ve "ruhu" ifadelerinin nasıl anlaşılacağı ve bunlardan hangi tefsirî sonuçların çıkarılabileceğidir. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğuna dair Hristiyan tezi, İsa'nın *kelimetullah* olarak sunulduğu Nisa, 4/171. ayetle bağdaştırılır:

Meryem oğlu İsa Mesîh ancak Allah'ın elçisidir, Allah'ın Meryem'e ulaştırdığı kelimesidir ve O'ndan bir ruhtur. Şu halde Allah'a ve peygamberlerine iman edin.¹⁷

Hristiyan münazaracılar sıklıkla Kur'an'daki *kelimetullah* ifadesini *teslise* bir delil olarak görmüşlerdir. Mesela Yuhannâ ed-Dımaşkı (ö. VIII. yüzyılın ilk yarısı¹⁸) Kur'an'da teslisin diğerlerinin yanı sıra bu ayetle de teyit edildiğini ileri sürmüştür.¹⁹

15 Hristiyanların Kur'an'a dayanarak İsa'nın uluhiyetini veya Hristiyan doktrininin doğruluğunu ispat girişimleri, Müslüman müellifler tarafından her zaman istidlâlî bir cevaba davet olarak algılanmıştır. Abdülcebbâr'ın yanı sıra, örneğin Şehâbüddin el-Karâfî (ö. 684/1285) de Kur'an'da Hristiyan doktrini için delil bulmaya çalışan bir Hristiyan'ın yazdıklarını tartışma metni olan *el-Ecvibetü'l-fâhira* için bir teşvik olarak anılmıştır. Bkz. Hermann Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam* (Paderborn: Schöningh, 1962), 266.

16 Makalenin orijinalinde 'Allah' lafzı için 'Tanrı' anlamında 'God' kullanılmaktadır.

17 Nisa, 4/171. (Kur'an Yolu Meali)

18 Johannes Pahlitzsch, "Peter of Damascus", *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, ed. David Thomas (Leiden & Boston: Brill, 2009), I, 290-2.

19 Krş. John of Damascus, "Liber de haeresibus", John of Damascus & Theodor Abū Qurra, *Schriften zum Islam*, ed. Reinhold Gleib ve Adel Theodor Khoury, Würzburg: Echter & Altenberge, Oros, 1995), 79.

Cusalı Nicholas²⁰ (ö. 1464) gibi daha sonraki Hristiyan kelâmcılar tarafından da formüle edilen bu genel iddiaya karşı Abdülcebâr aşağıdaki delili geliştirir:

[C1.1] Şöyle denirse: “Allah Teâlâ’nın Mesih’in kendi kelimesi ve ruhu olduğunu söylemesi size göre caiz olduğuna göre, [C1.2] neden İncil’de oğlu olduğunu söylemesini caiz görmüyorsunuz?” [C2.1] Ona denir ki: [C2.2] Üstadımız Ebû Ali,²¹ İsa’yı Allah’ın kelimesi olarak tanımlamasındaki amaç, insanların kelimeler vasıtasıyla doğru yolu bulmaları gibi onun vasıtasıyla da doğru yolu bulmalarıdır. [C3] Ve onun Allah’ın ruhu olduğunu söylememizin anlamı, insanların bedenlerinde bulunan ruhları tarafından hayat buldukları gibi, onun tarafından dinlerinde hayat bulmalarıdır. [C4] Bu anlamın genişletilmesidir ve [bu genişletme] delalet eden bir kelimeyle aramızdaki hayat sahiplerinin muhtaç oldukları ruh arasında teşbih kurar. [C5.1] Bu tıpkı kendisiyle hidayete erilen bir kelimenin nur ve şifa olarak adlandırılması gibidir. [C5.2] Çünkü nur ile yol bilindiği gibi kelimeyle de hakikat bilinir. [C5.3] Yine tıpkı bir ilaçla şifa sağlandığı gibi onunla da dinde kurtuluş sağlanır. [C6] Bir kelimenin vazı dışında mecazi olarak kullanılabilmesi, başka bir kelimenin de delil olmaksızın mecazi olarak kullanılabilmesini gerektirmez. [C7] Dolayısıyla, İsa’nın Allah’ın ruhu ve kelimesi olduğunu söylememize binaen onun Allah’ın oğlu olduğunu söylemeyiz. [C8.1] Benzer bir şekilde, Cebraîl’in ruh olduğu söylenir, ancak oğul olduğu söylenmez. [C8.2] Yine Hz. İsa’ya ruh dediğimiz için ona “oğul” da dememizi isteyen biri ile [C8.3] ona ruh dediğimiz için Allah’ın babası ya da kardeşi dememizi isteyen kişi arasında bir fark yoktur. [C9] Çünkü genel anlamlar Allah’a hakikatte uygun değildir. [C10] Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bir insana mecazi olarak başkasının oğlu denildiği durumlar da Allah Teâlâ’ya uygun değildir. [C11] Dolayısıyla böyle bir istek yanlıştır.²²

Metin, Hristiyanların bir iddiası (*da’vâ*), bu iddia için örtük deliller ve çok sayıda ferî delilden oluşur. Kâdî Abdülcebâr’ın delilleri, Hristiyanların iddiasının yanlış olduğunu gösterme işlevine sahiptir. Çünkü onların Kur’an’daki alıntıya (K)²³ dair yorumları (Y_H)²⁴ yanlıştır.

20 Krş. John Tolan, “Nicholas of Cusa, Nicholas of Kues, Nicolaus Cusanus”, , *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, ed. David Thomas vd. (Leiden & Boston: Brill, 2013), V, 421-8. Cusalı Nicholas da *Cribratio Alchorani* adlı eserinde benzer şekilde Muhammed’in Kur’an’ı Nestûrî bir Hristiyan olarak yazdığını ve İslam’ın Nestûrî inancından etkilenmiş bir sapkınlık olduğunu iddia etmektedir; bkz. Nicholas of Cusa, *Sichtung des Korans [Cribratio Alchorani]*, ed. Ludwig Hagemann ve Reinhold Gleis, 3 cilt (Hamburg: Meiner, 1989-1993), II, 15, no. 11f.

21 Bu, onuncu yüzyılın başlarında Basra’da vefat eden bir başka savunmacı müellif olan Ebû Ali el-Cübbâî’ye (ö. 303/915-16) atıfta bulunmaktadır. Ebû Ali el-Cübbâî’nin *er-Redd ale’n-Nasârâ* adlı eseri günümüze ulaşmamıştır ve bu eserin orijinal adı bile tam olarak bilinmemektedir. Ebû Ali el-Cübbâî’nin Hristiyan doktrini hakkında bir *reddiye* yazdığını sadece Kâdî Abdülcebâr’ın *Tesbit*’inden öğreniyoruz; bkz. David Thomas, “Radd ‘alâ al-Nasârâ”, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, ed. David Thomas vd. (Leiden & Boston: Brill, 2010), II, 138-40. Ancak Kâdî Abdülcebâr’ın kendi münazara metni, Ebû Ali el-Cübbâî’nin eserlerinin Kâdî Abdülcebâr’a ulaştığını ve onu etkilediğini açıkça ortaya koymaktadır.

22 David Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology* (Leiden: Brill, 2008), 297-9.

23 Y_H Kur’an’ın Hristiyan yorumunun sembolü olarak kullanılacaktır.

24 ‘K’, “Mesih Tanrı’nın kelimesi ve ruhudur” şeklindeki Hristiyan iddiasını doğrulamak için kullanılan Kur’an alıntısının sembolü olarak kullanılacaktır (bkz. C1.1).

Metin, şartlı önerme olarak formüle edilmiş varsayımsal bir cümle yapısıyla başlar. “Şöyle denirse” (*fe in kile*) şart –başında ‘in’ şart edatı var– ve “ona denir ki” (*kile lehu*) ise cevaptır. “Ona denir ki” (burada “Hristiyanların iddiasına şu şekilde cevap verilir” anlamına gelir) ifadesi, klasik kelâm metinlerinde delilin başlangıcını gösteren işaretlerden biridir ve genellikle bir tür varsayımsal cümle yapısını temsil eder.²⁵ Bu varsayımsal cümle yapısında Hristiyan tezi dolaylı anlatımla sunulur.

Bir yandan bu, iddianın fiilen bir Hristiyan muhalif tarafından ileri sürülmesi gerekmediğini, ancak (i) başlangıçta yazarın düşüncelerinin varsayımsal ve sahnelenmiş bir oyunu olabileceğini gösterir; diğer yandan (ii) bu varsayımsal iddianın bir *tasnif*in parçası olduğunu ve böylece yazarın bir iddiaya yönelik tüm olası iddia ve itirazları kavramaya ve çürütmeye çalıştığını gösterebilir. İlk ihtimalin pek bir faydası olmayacaktır; *sâil* varsayımsal olarak bir iddia oluşturacak ve daha sonra bunu çürütecektir ki, bu iddia *muallil* tarafından bile kabul edilmiyor olabilir. İkinci ihtimal istidlâl stratejisi açısından yararlı olacaktır: *Sâil* rakibin olası tüm iddia ve itirazlarını sıralar ve bunları tek tek çürütmeye çalışır. Daha fazla itiraz mümkün değilse, böylece *muallili* iddiasından vazgeçmeye ve gerekirse kendi iddiasını doğrulamaya zorlamış olur. En azından *muallilin* iddiasının şüpheli olduğunu göstermiş olur. Bu, *tasnif* stratejisinin arkasındaki ideal resimdir ve bu varsayımsal önerme yapısı İslami istidlâl teorisinde yaygın bir tekniktir.²⁶ Farklı olası durumlar arasında yapılan ve *sebr* ve *taksim* olarak da adlandırılabilen bu ayırım, istidlâl uygulamalarında daha karmaşık biçimlere sahip olabilir.

IV. Hristiyanların İddialarının Yorumu

Hristiyanların iddialarını (I_H)²⁷ bir güçlü bir de zayıf yoruma göre anlayabiliriz. Güçlü yoruma göre, I_H 'ye göre İsa Allah'ın oğludur. Bu da Kur'an'daki K ifadesinin metaforik yorumuyla doğrulanır. Bu güçlü okuma C1.1-C1.2'de sunulmuştur: K doğru yorumlanırsa, Kur'an, Mesih'in Allah'ın oğlu olduğunu ve kendisinin de ilahi bir doğaya sahip olduğunu kabul eder. I_H iddiası, Kur'an'daki “kelime” terimini İsa'nın Allah'ın oğlu olduğuna dair bir mecaz olarak açıklayan Y_H yorumuyla doğrulanmaktadır. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebâr'ın temel görevi bu mecazi anlamı çürütmektir.

25 Krş. Josef van Ess, “Disputationspraxis in der islamischen Theologie: Eine vorläufige Skizze”, *Revue des études islamiques* 44 (1976), 23-60, özellikle s. 25.

26 Krş. van Ess, “Disputationspraxis in der islamischen Theologie”, 25.

27 I_H “O [Mesih] İncil’de O’nun [Tanrı’nın] oğludur” şeklindeki Hristiyan tezinin sembolü olarak kullanılacaktır (bkz. C1.2).

I_H 'nin bir başka yorumu da şu şekildedir: “İsa’nın İncil’de Tanrı’nın oğlu olarak adlandırılması caizdir.”²⁸ Bu yorum şu öncüle dayanır: “Eğer İsa Kur’an’da Allah’ın kelimesi ve ruhu olarak adlandırılıyorsa (bkz. K), o zaman İncil’de Allah’ın oğlu olarak adlandırılması caizdir (bkz. C1.1-C1.2).” İddianın bu okuması C1.1-C1.2’de Hristiyan pozisyonundan ortaya atılan soruya dayanır ve I_H ’de buna işaret söz konusudur.²⁹ I_H tezini gerekçelendiren delili bir *modus ponens* (istisnai kıyas,³⁰ formel olarak $p \supset q, p \therefore q$) şeklinde yeniden inşa edebiliriz:

Ö1: Eğer İsa Kur’an’da Allah’ın kelimesi ve ruhu olarak niteleniyorsa, o zaman İncil’de de Allah’ın oğlu olarak nitelenmesi meşrurdur [$p \supset q$].

Ö2: (K alıntısı şunu gösterir) İsa Kur’an’da Allah’ın kelimesi ve ruhu olarak nitelenir [p].

S1: İsa’nın İncil’de Allah’ın oğlu olarak adlandırılması meşrurdur [q].

Hristiyanların –yukarıdaki delili dolaylı olarak destekleyen– bir başka delili, zayıf bir yorumdan şu şekilde yeniden inşa edilebilir:

Ö3: Eğer Kur’an’da “Allah’ın kelimesi” ifadesi “Allah’ın oğlu” anlamına geliyorsa, o zaman Allah’ın kelimesi, Allah’ın oğlu ile özdeştir.

Ö4: (K alıntısı gösteriyor ki) Kur’an’da “Allah’ın kelimesi” terimi Allah’ın oğlu anlamına gelir.

S2: Allah’ın kelimesi, Allah’ın oğluyla özdeştir.

Hristiyanlara atfedilen ilk delilin ilk öncülü (Ö1) Allah’ın kelimesi ile Allah’ın oğlu arasında bir ilişki kurar: İsa, Allah’ın kelimesi olarak nitelenebiliyorsa, o zaman Allah’ın oğlu olarak da nitelenebilir. Şimdi bu önerme kulağa düpedüz mantıksız geliyor. Ancak Kâdî Abdülcebbar’ın C1 ile kastettiği şeyin bu olup olmadığı şüphelidir. Delilin alternatif bir yeniden inşası burada yardımcı olabilir:

28 “Doğrudur” veya “sağlam temellidir” anlamında.

29 Tartışmalar çoğu zaman karşı tarafın soru şeklinde sunulan bir iddiasıyla başlar. Bu, sözde soru-cevap durumunun bir başka çeşididir; bkz. van Ess, “Disputationspraxis in der islamischen Theologie”, 25.

30 İstisnai kıyas için bkz. Kwame Gyekye, “The Term *istithnâ* in Arabic Logic”, *Journal of the American Oriental Society* 1/92 (1972): 88-92.

Ö1: Kur'an'a göre³¹ Mesih, Allah'ın kelimesi ve ruhudur [C1.1'den].

Ö2: Y_H ³²: Kur'an'da "Allah'ın kelimesi" ve "Allah'ın ruhu" terimleri Allah'ın oğlu anlamına gelir (alternatif olarak: Allah'ın kelimesi ve ruhu Allah'ın oğlu ile özdeştir; "Allah'ın kelimesi ve ruhu" Allah'ın oğlunun mecazi bir ifadesidir).

Ö3: Uzamsal denklik ilkesi: $(\forall \Phi, x, y)(\Phi x \ \& \ x = y \supset \Phi y)$.³³

I_H ³⁴: Kur'an'a göre Mesih, Allah'ın oğludur.

Ancak, Ö2 oldukça mantıksızdır. C1.2 daha ziyade zayıf bir öncül anlamına gelir: Eğer Kur'an zaten İsa'nın Allah'ın kelimesi ve ruhu olduğunu kabul ediyorsa, o zaman bu Hristiyanların söylediğine yakındır: İsa ilahidir. Fakat bu, Kâdî Abdülcebbar tarafından eleştirilen mecazi delili bize vermez.

Bu noktada sorulması gereken soru şudur: Kâdî Abdülcebbar, daha kolay çürütebilmek için bu önermeyi kasıtlı olarak Hristiyan pozisyonuna mı isnat etti yoksa Hristiyan pozisyonu açısından "Allah'ın kelimesi" ve "Allah'ın oğlu" ifadeleri arasındaki ilişki başka türlü müdür? Şüphesiz, Kâdî Abdülcebbar için bu kasıtlı isnat sadece karşıdakinin mantıksal olarak alakasız bir ifadeyi temsil etmesi durumunda uygundur. Ancak sanki Hristiyan pozisyonu şunu söylemek istiyor gibi görünmektedir: "Eğer İsa, 'Allah'ın kelimesi' olarak adlandırılabilirse ve bu adlandırma siz Müslümanlar arasında mantıksız değilse; o zaman İsa'nın 'Allah'ın oğlu' olarak adlandırılması da size mantıksız gelmemelidir. 'Allah'ın oğlu' nitelendirmesi neden 'Allah'ın kelimesi' nitelendirmesinden daha mantıksız olsun?"

Bu makul bir delil olur, Hristiyanların eleştirisi böylece haklı çıkmış ve saçmalığı ortadan kalkmış olur. Hristiyanlar önce İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu ortaya koymak istemez. Çünkü Kur'an'da İsa'dan "Allah'ın kelimesi" olarak bahsedilir. Hristiyanlar bunun yerine hayali ve varsayımsal bir argüman kurar: "Eğer siz Müslümanlar İsa'nın 'Allah'ın kelimesi' olarak adlandırılmasını mantıksız bulmuyorsanız, o zaman İsa'nın Allah'ın oğlu olarak kabul edilmesini de mantıksız bulmamanız gerekir. Dolayısıyla kendinizle çelişmek istemiyorsanız bizi eleştirmemelisiniz." Hristiyanların iddialarının "o zaman caizdir" (*cevveztum*, C1.1) ifadesini kullandığını dikkate alırsak, bu okuma caiz görünmektedir. Görünüşe göre Müslümanların "Al-

31 Bu delilin uygunluğunu göstermek için şunu ekleyebiliriz: "Kur'an Allah tarafından vahyedildiğine ve Allah her zaman doğruyu söylediğine (vahyettiğine) göre, bu doğru olmalıdır."

32 Y_H , K'nin Hristiyan yorumunun sembolü olarak kullanılacaktır.

33 Tüm Φ yüklemeleri ve tüm x, y bireyleri için şu geçerlidir: Φ yüklemi x için geçerliyse ve x y ile aynıysa, Φ yüklemi y için de geçerlidir.

34 I_H Hristiyan iddialarının sembolü olarak kullanılacaktır.

lah'ın kelimesi" nitelendirmesini caiz gördüklerinde İsa için "Allah'ın oğlu" nitelendirmesini de caiz görmeleri gerektiğini ifade etmek istemektedir.³⁵ Kâdî Abdülcebbar'ın burada kendi inşa etmediği, aslında Hristiyan muhaliflerinden aldığı, ancak kısmen yanlış anladığı bir Hristiyan iddiasından yararlanıyor olması mümkündür.

Bununla beraber, bu zayıf yorum büyük ölçüde metinde açık olmayıp sonradan eklenmiş öncüllere dayanmaktadır. Dahası güçlü yorum, yeniden inşası daha az ek öncül gerektirdiği ve K'nin mecazi yorumunun temel ilkesini vurguladığı için tartışma metninin ifadesine daha yakındır. Güçlü ve zayıf yorumlar arasındaki karar, Lumer'in önerdiği gibi yazarın niyeti gözetilerek verilmelidir.³⁶ Bu nedenle, bundan sonraki tahlilde I_H'nin güçlü olan okuması, yani "İsa Allah'ın oğludur" iddiası kullanılacaktır.³⁷

Kâdî Abdülcebbar'ın I_H'ye karşı istidlâli dört ferî delil şeklinde inşa edilmiş ve bunların hepsi K'nin Y_H yorumuna karşı yöneltmiştir. Bu delillerde K'nin mecazi yorumuna dayanarak Y_H'nin yanlışlığı (ve dolayısıyla Y_M'nin³⁸ doğruluğu) delile dayalı olarak gösterilmeye çalışılır. İlk ferî delilde Kâdî Abdülcebbar kendisine işaret eden bir delil (delâlet) varsa mecazi anlamın gerçekleşeceğini ifade eder. (C6). Ancak K'de böyle bir delil yoktur. Dolayısıyla Y_H doğru olamaz.³⁹ C7'de Kâdî Abdülcebbar, Y_H'nin K'den kıyas yoluyla çıkmadığını belirtir. İkinci ferî delil: Cebrail'in de bir ruh olduğu söylenmiştir ancak buna kıyas edilerek onun Allah'ın oğlu olduğu söylenmemiştir (aynı zamanda; krş. C8.1). Bu şekilde Kâdî Abdülcebbar, "Allah'ın ruhu" ifadesinin "Allah'ın oğlu" demek olduğu şeklindeki genel mecazi yoruma bir

35 Ö2 önermesi daha az sorunludur. Bu önermenin Müslümanlara atfedilmesinin doğruluğu, İsa'dan "Allah'ın kelimesi" olarak bahseden Kur'an'a dayanabilir (bkz. Nisa, 4/171). Kâdî Abdülcebbar bu Kur'an pasajının hiçbir şekilde, Kur'an'ın İsa'nın ilahi doğasını ve dolayısıyla teslis doktrininin teyit ettiği sonucunu çıkarmak isteyen Hristiyanların yaptığı şekilde yorumlanamayacağını göstermeye çalışmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Ö2, Kâdî Abdülcebbar'ın hermenötik olarak yorumlamaya çalıştığı öncüdür. Öyle ki Hristiyan muhalifin delilini desteklemez veya ispatlamaz.

36 Delillerin zayıf yorumlarının analizi için Lumer, yazarın niyetini korumaya gerekli olan kriterleri sunar; bkz. Christoph Lumer, "Interpreting arguments", *Proceedings of the Fifth International Conference of the International Society for the Study of Argumentation*, ed. Frans H. van Eemeren vd. (Amsterdam: SIC SAT, 2003), 715-9.

37 Ancak bu noktada dikkatli olmak gerekir. Bu, Kâdî Abdülcebbar'ın Hristiyan istidlâlini sunuşuyla ilgilidir ve eğer Hristiyanlara çok güçlü öncüller ve iddialar atfedilirse, istidlâl kolayca sadece bir korkuluk safatasına dönüşür. Her hâlükârda, Kâdî Abdülcebbar'ın Hristiyanlara hangi argümanı isnat ettiği belirsizliğini korumaktadır. Daha sonra yazdıklarına göre, şöyle bir şey olmalıdır: "Eğer 'İsa Allah'ın kelimesidir' metaforu doğruysa, o zaman (örneğin temsil yoluyla) 'İsa Allah'ın oğludur' metaforu da doğrudur." Ancak bu yorum başarısız olur çünkü Hristiyanlar "İsa Tanrı'nın oğludur" ifadesini bir metafor olarak anlamazlar. Abdülcebbar'ın burada, belki de farkında olmadan, sadece bir korkuluk delili inşa etmiş olması mümkündür.

38 Y_M Müslümanların yorumunun simgesi olarak kullanılacaktır.

39 Bu noktada, elbette, Hristiyanların bu ifadeyi destekleyip desteklemediği belirsizdir. Ancak Abdülcebbar'ın bunu kabul ettiği aşikârdır.

karşıt örnek sunar. Ancak Kâdî Abdülcebâr, Cebraîl'in "Allah'ın ruhu" olarak değil, sadece "ruh" olarak adlandırıldığı gerçeğini gözden kaçırmaktadır. Dolayısıyla geçerli bir kıyas yoktur ve karşıt örnek geçersizdir. Üçüncü ferî delil (C8.1-8.2) ilkinin tersine çevrilmiş halidir. Y_H mecazi yorumunun keyfi olduğunu söyler: "ruh" ve "oğul" terimleri arasındaki eşitlik temelsizdir. Çünkü aynı eşitlik kurma yöntemiyle "kardeş" gibi başka bir ifade eklenebilir ve karşı taraf (Hristiyanlar) bunu reddedemez. Çünkü "kardeş" ile kurulan eşitlik "ruh" ile "oğul" arasındaki eşitlik kadar temelsiz ve keyfidir. Dördüncü ferî delil "Mesih Allah'ın oğludur" ifadesinin mantıksızlığını göstermeyi amaçlamaktadır. Kâdî Abdülcebâr genel anlamların hiçbir zaman gerçek anlamda Tanrı'ya uygulanamayacağını belirtir. Dolayısıyla, "oğul"un mecazi anlamı gerçek anlamda Tanrı'ya uygulanamaz (bkz. C9-C10).⁴⁰

Bu istidlâlde Kâdî Abdülcebâr mecazi yorum hakkında genel bir öncül ileri sürer:

$\ddot{O}_M$ (Mecazi yorum hakkındaki öncül): Y_M 'nin bir metindeki K pasajında kastedilen mecaz anlam olabilmesi için (i) K'nin, Y_M 'nin içeriğine atıflar barındırması veya (ii) K'nin, Y_M için sağlam inşa edilmiş bir mecaz kullanması gerekir.

Bu önerme elbette Kâdî Abdülcebâr'ın $\ddot{O}_M$ 'deki (i) ve (ii) şartları ile kıyasladığı Y_H ve K için de geçerli olmalıdır. Kâdî Abdülcebâr birinci ve üçüncü ferî delille Y_H 'nin (i) şartını sağlamadığını; ikinci ferî delille ise Y_H 'nin (ii) koşulunu sağlamadığını göstermeye çalışır.

Aşağıda örnek olarak, aynı zamanda ana ferî delil olan ilk ferî delil, formel yapısı açısından tahlil edilmektedir.⁴¹ Tıpkı diğer ferî delil gibi bu da sırasıyla I_H ve Y_H 'ye yöneliktir ve aşağıdaki şekilde yeniden inşa edilebilir.⁴²

Y_H : K'nin Y_H 'si A_{KvR} ⁴³ ile A_O 'nun⁴⁴ kastedildiğini söyler.

$\ddot{O}_{M(i)}$: Mecazi bir anlam ancak böyle bir niyete dair bir delil varsa kastedilir.

sÖ5:⁴⁵ K'de A_{KvR} ile A_O 'nun kastedildiğine dair hiçbir delil yoktur.

S3: A_{KvR} ile A_O kastedilmemektedir. Öyleyse $\sim I_H$.

40 Burada C10, I_H 'nin olumsuzlanmasıdır ve C9 bu olumsuzlamanın teorik bir gerekçesini verir.

41 Özellikle de üçüncü ferî delil sadece birinci ferî delilin tersine çevrilmiş hali olduğu için.

42 Aşağıdaki yeniden inşa, Kâdî Abdülcebâr'ın delili nasıl anladığını göstermek için olasılıklardan yalnızca biridir.

43 A_{KvR} Allah'ın kelimesi ve ruhu ifadesinin sembolü olarak kullanılacaktır.

44 A_O Allah'ın oğlu ifadesinin sembolü olarak kullanılacaktır.

45 S sembolünü sonradan eklenmiş öncüller için kullanacağım.

Formel olarak geçerli bir delilin bu şekilde yeniden inşası ilk ve basit bir takrirdir ve (ferî) delilin hangi öncüller üzerine inşa edildiğini gösterir. $\ddot{O}_M$ 'nin (i) şartının yerine getirilmesinin merkezinde, K'de A_{KvR} 'nin A_O 'yu kastettiğine dair delil bulunmadığını söyleyen sÖ5 öncülü yer almaktadır.⁴⁶ Bu öncülün doğru olduğu ve birinci ferî delilin tamamının sonuca ulaşmasının kendisine bağlı olduğu temel varsayımdır. Şimdi Kâdi Abdülcebâr, K tarafından gerekçelendirilen A_{KvR} ifadesi ile A_O ifadesinin kastedilmediğini nasıl gerekçelendirebilir? Kâdi Abdülcebâr, kelâm ve ruhun Allah ile ilişkisini tanımlayıp aklileştirir ve bununla Allah'ın oğlu arasında ilişki kurmanın semantik olarak mantıksız olduğu varsayar. Böylece Tanrı ile oğul arasında böyle bir ilişki bulamayacağı şeklinde yorumlayıcı bir yaklaşımda bulunur. Buna göre, bir ifadenin gerçek bağlamı dışında mecazi olarak farklı bir anlamda kullanılabileceğini savunur (bkz. C6). Ancak bu durumda kastedilen anlama bir atıfta bulunulması gerekir ki Kâdi Abdülcebâr da bunu Y_M 'nin semantik benzerliğinde bulur: İsa Allah'ın kelimesidir; çünkü insanlara bir kelime gibi yol gösterir ve tıpkı kelimenin yaptığı gibi hakikati aktarır (C2.2, C5.1-5.3). Tıpkı Kâdi Abdülcebâr'ın "Allah'ın kelimesi" terimiyle insanların lideri olarak İsa arasındaki ilişkiyi mecazi olarak yorumlaması gibi, karşısındakinden de İsa'nın Allah'ın kelimesi ve Allah'ın oğlu olarak nitelemeleri arasındaki ilişkiye karşılık gelen bir delil göstermesini ister. Kâdi böyle bir ilişkiye dair (semantik) bir delilin bulunmadığını varsayar (sÖ5). Böylece yukarıda yeniden inşa ettiği delillerden biri olan $\ddot{O}_{M(i)}$ 'yi doğrular. Buna binnaen Kâdi Abdülcebâr, $\ddot{O}_M$ 'nin (i) şartının Y_H tarafından yerine getirilmediğini, yani I_H 'nin yanlış olduğunu gösterdiğini iddia eder.

V. Hıristiyanların İddialarının Zayıf Yorumu ve Reddi

Alternatif olarak, delilin daha zayıf olan bir yorumu da yapılabilir ki bu daha çok hermenötik niteliktedir. Bu okumaya göre Kâdi Abdülcebâr, Kur'an'da İsa'nın Allah'ın kelimesi ve ruhu olarak nitelenmesi durumunda, İncil'de İsa'nın Tanrı'nın oğlu olarak adlandırılmasının caiz olacağı şeklindeki Hıristiyan delilindeki örtük olan iddiaya itiraz etmektedir (yukarıda I_H). Bu argüman aşağıdaki gibi yeniden inşa edilebilir, formel olarak geçerlidir ve bir mantık ilişkisi üzerine kuruludur:

46 Bu sonradan eklenmiş öncül metinde açıkça belirtilmemiş olsa da eklenmesi gereken bir öncüldür. Çünkü Kâdi Abdülcebâr bunu açıkça öngörmüştür.

Ö1.1: Sadece İsa'nın Allah'ın kelimesi ve ruhu olarak nitelendirilmesi, onun Tanrı'nın oğlu olarak tanımlanmasını gerektiriyorsa, Kutsal Kitap'ın İsa'yı Tanrı'nın oğlu olarak nitelemesi caizdir. ("Sadece" ifadesinden ötürü öncül şu anlama gelmektedir: "Eğer Kutsal Kitap'ın İsa'yı Tanrı'nın oğlu olarak adlandırması caizse, o zaman İsa'yı Allah'ın kelimesi ve ruhu olarak nitelemek onu Tanrı'nın oğlu olarak nitelemek anlamına gelir.")

Alternatif Ö1.1*: Sadece "İsa Allah'ın kelimesidir" ve "İsa Allah'ın ruhudur" önermeleri "İsa Tanrı'nın oğludur" önermesini caiz kılıyorsa, Kutsal Kitap'ın "İsa Tanrı'nın oğludur" önermesini kullanması da caizdir.

Ö1.2: Allah'ın kelimesi ve Allah'ın ruhu nitelemeleri Allah'ın oğlu nitelemesine işaret etmez.

Alternatif Ö1.2*: "İsa Allah'ın kelimesidir" önermesi ve "İsa Allah'ın ruhudur" önermesi "İsa Allah'ın oğludur" önermesini caiz kılmaz.

S1.1: Kutsal Kitap meşru olarak İsa'nın Tanrı'nın oğludur nitelemesini yapamaz (modus tollens: Ö1.1, Ö1.2).

Alternatif S1.1*: Kutsal Kitap'ın "İsa Tanrı'nın oğludur" önermesini kullanması caiz değildir. (modus tollens: Ö1.1*, Ö1.2*).

Birleşik şartlı önerme (*şartıyye muttasıla*) şeklindeki ilk öncül (Ö1.1) Hristiyanların iddiası üzerine inşa edilir ve böylece olumsuz bir istidlâl hattı açılır. Kâdî Abdülcebbar, Ö1.2'yi ispat etmenin karmaşık hermenötik zorluğunu üstlenir ve delilin bu temel öncülünü desteklemek için başka ferî deliller ortaya koyar. Ö1.2 iddiasına yönelik ferî delili için bir öncül kurar. Bu, aşağıdaki semantik değerlendirmeyi haklı çıkarmaktadır: Bir ifadenin başka bir ifade için yalnızca mecazi olarak kullanılması, bu ifadenin delil olmaksızın diğer ifadelere de uygulanabilmesini gerektirmez (bkz. C6). Bir çıkarım kuralı işlevine sahip bu maddi öncülün yardımıyla, ferî delil aşağıdaki gibi yeniden inşa edilebilir; S1.2, yukarıda verilen istidlâlin Ö1.2 öncülünü gerektelendirir:

Ö1.3: Eğer İsa sadece mecazi anlamda Allah'ın ruhu olarak nitelendiriliyorsa, bu ek bir delil olmaksızın Allah'ın oğlu olarak da nitelenebileceği sonucunu gerektirmez (bkz. C6-S7).

Ö1.4: İsa sadece mecazi anlamda Allah'ın ruhu olarak nitelenir (bkz. C2.2).

S1.2: Ek bir delil olmadan İsa'nın Allah'ın Oğlu olarak da nitelenebileceği sonucu gerektirmez (modus tollens: Ö1.3, Ö1.4).

VI. Sonuç ve Çıkarımlar

Bir istidlâlî değerlendirmek için her zaman işlevini ve niyetini göz önünde bulundurmalıyız. Bu istidlâl retorik mi, uzlaşımçı mı yoksa epistemolojik mi? Kâdî Abdülcebâr'ın istidlâlî ve varsayımsal ve mantıksal yapısı ile delilin ve ferî delillerinin formel olarak geçerli biçimi, bunların salt retorik değil, epistemolojik yönlerinin de bulunduğunu gösterir. Yani aslında bu delillerin, hakikatin idrakine katkıda bulunmak istediklerine işaret eder.

Kâdî Abdülcebâr'ın burada ele alınan istidlâlîdeki varsayımsal cümle yapısı (C1.1-C3), olası tüm itirazları hesaba katma işlevine sahiptir. Bu yaklaşım, karşı-sındakini yenilgiye sürükleme stratejisinin bir parçasıdır. Miller, karşıt delil inşa edememekten kaynaklanan sessizliği (*sukût li'l-acz*) yenilginin özellikleri arasında sayar.⁴⁷ Bu sebeple Kâdî Abdülcebâr varsayımsal cümle yapısını kullanarak karşı-sındakini artık herhangi bir karşıt delil oluşturamayacağı ve dolayısıyla yenilgiyi kabul etmek zorunda kalacağı bir konuma sokmaya çalışır. Bu istidlâl retorik değildir. Çünkü amacı sadece karşıdakini sahte delillerle ikna etmek değildir.⁴⁸ Uzlaşmacı da değildir. Zira münâzır karşı-sındakine (salt) bir uzlaşmaya varmayı hedeflemez.⁴⁹ Aksine, Kâdî Abdülcebâr'ın niyeti iddiasının doğruluğunu aklî istidlâl yoluyla göstermek ve muhatabını iddiasının aklî kabulüne yönlendirmektir (bkz. yukarıdaki istidlâl metni). Bu yöntem epistemik argümantasyon teorisinin bir özelliğidir.⁵⁰ Dolayısıyla bütün bunlar Kâdî Abdülcebâr'ın istidlâlini epistemik olarak sınıflandırmak için yeterli sebeplerdir.

47 Bkz. Larry B. Miller, *Islamic Disputation Theory. A Study of the Development of Dialectic in Islam from the 10. through 14. Centuries* (Princeton University, 1986), 41.

48 Bkz. Christoph Lumer, "Überreden ist gut, überzeugen ist besser! Argumentativer [sic] Ethos in der Rhetorik", *Persuasion und Wissenschaft: Aktuelle Fragestellungen von Rhetorik und Argumentations theorie*, ed. Günther Kreuzbauer, Norbert Gratzl ve Ewald Hiebl (Wien: Lit, 2007), 7-33.

49 Bir münâzara faaliyetinin katılımcıları arasında, sözlerinin iddia edilen geçerliliği üzerinde anlaşmaya varılması anlamında; bkz. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp, 1981), I, 406. Bu genel olarak reddiyelerin istidlâlleri için de geçerlidir: Reddiyelerin istidlâllerinin işlevi uzlaşmaya varmak değildir. Bu, reddiyelerin kelâmî hakikat iddiasıyla çelişir ve genellikle kişinin kendi kelâmî iddiasını düzeltmesini gerektirir ki bu da muhtemelen tüm kelâm doktrinleri üzerinde bir etkiye sahip olacaktır. Bu nedenle istidlâlî sistematik kelâmlar, ortak iddialara güçlü bir şekilde bağlı olan, iç içe geçmiş istidlâl yapılarıdır. Bu iddialar değişirse diğer birçok delili etkileyebilir. Delillerin yapıları hakkında bkz. Gregor Betz, *Theorie dialektischer Strukturen* (Frankfurt: Klostermann, 2010).

50 Özellikle bkz. Christoph Lumer, "Argument/Argumentation", *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, ed. Petra Kolmer ve Armin G. Wildfeuer (Freiburg & München: Alber, 2011), I, 227-40, ve Lumer, "Überreden ist gut, überzeugen ist besser".

Bu makale, tarihî kelâm metinlerini istidlâl açısından incelemek ve güçlü istidlâlî metinler söz konusu olduğunda incelemenin odağına delili alan bir vaka ortaya koymak istemektedir. Çalışma, epistemolojik argümantasyon teorisini temel aldığımızda veya tahlil ettiğimizde bunun nasıl yapılabileceğine dair analitik bir örnek sunmaktadır. Analitik ve argümantasyon teorisini yaklaşımı, bize sistematik analiz olmadan fark edilemeyecek bazı sezgiler sağlayabilir. Bu şekilde, Kâdî Abdülcebbar'ın ve diğer müelliflerin istidlâlî eserleri hakkında daha fazla şey keşfedilebilir ve genel olarak, istidlâlî kelâmın tarihi, gelişimi ve hepsinden önemlisi uygulaması hakkında daha fazla şey öğrenilebilir.⁵¹

Kaynakça

- Betz, Gregor, *Theorie dialektischer Strukturen*, Frankfurt: Klostermann, 2010.
- Busse, Heribert, *Chalif und Grosskönig. Die Buyiden im Iraq (945–1055)*, Beyrut: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Orient-Institut & Wiesbaden, Steiner, 1969.
- Demiri, Lejla, “İslâm Kelâmcılarına Göre Hristiyanlık: Kadî Abdülcebbar Örneği”, *Köprü* 93 (2006), 77-89.
- Gyekye, Kwame, “The Term *istithnâ*’ in Arabic Logic”, *Journal of the American Oriental Society* 1/92 (1972), 88-92.
- Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 cilt, Frankfurt: Suhrkamp, 1981.
- Heemskerck, Margaretha, “‘Abd al-Jabbâr b. Aḥmad al-Hamadḥânî”, *Encyclopaedia of Islam. Three*, ed. Kate Fleet vd., Leiden & Boston, Brill Online, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/abd-al-jabbar-b-ahmad-al-hamadhani-COM_0102 (son erişim: 13.05.2021).
- İnce, Serkan, *Argumentation und Apologetik*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2023.
- John of Damascus ve Theodor Abü Qurra, *Schriften zum Islam*, ed. Reinhold Gleis ve Adel Theodor Khoury, Würzburg: Echter & Altenberge, Oros, 1995.
- Lumer, Christoph, “Interpreting arguments”, *Proceedings of the Fifth International Conference of the International Society for the Study of Argumentation*, ed. Frans H. van Eemeren vd., Amsterdam, SIC SAT, 2003.
- , “The Epistemological Theory of Argument: How and Why?”, *Informal Logic* 25/3 (2005), 213-43.
- , “Überreden ist gut, überzeugen ist besser! Argumentativer [sic] Ethos in der Rhetorik”, *Persuasion und Wissenschaft: Aktuelle Fragestellungen von Rhetorik und Argumentations theorie*, ed. Günther Kreuzbauer, Norbert Gratzl ve Ewald Hiebl, 7-33, Wien: Lit, 2007.
- , “Argument/Argumentation”, *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, ed. Petra Kolmer ve Armin G. Wildfeuer, I, 227-40, Freiburg & München, Alber, 2011.
- Miller, Larry B., *Islamic Disputation Theory. A Study of the Development of Dialectic in Islam from the 10. through 14. Centuries*, Princeton University, 1986.
- Nicholas of Cusa, *Sichtung des Korans [Cribratio Alchorani]*, ed. Ludwig Hagemann ve Reinhold Gleis, 3 cilt, Hamburg: Meiner, 1989-1993.

51 Abdülcebbar'ın *reddiyesi* hakkında daha fazla bilgi ve *reddiye* delillerinin analitik tahliline daha fazla örnek için bkz. Serkan İnce, *Argumentation und Apologetik* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2023).

- Pahlitzsch, Johannes, "Peter of Damascus", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, ed. David Thomas vd., I, 209-2, Leiden & Boston: Brill, 2009.
- Reynolds, Gabriel Said, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: 'Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins*, Leiden, Brill, 2004.
- , "'Abd al-Jabbār", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, ed. David Thomas vd., II, 594-610, Leiden & Boston: Brill, 2010.
- , "Al-Mughni fi abwāb al-tawḥīd wa-l-'adl", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, ed. David Thomas vd., II, 597-600, Leiden & Boston, Brill 2010.
- , "Tathbit dalā'il al-nubuwwa", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, ed. David Thomas vd., II, 604-608, Leiden & Boston: Brill, 2010.
- Stieglecker, Hermann, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn: Schöningh, 1962.
- Thomas, David, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, Leiden: Brill, 2008.
- , "Radd 'alā al-Naṣārā", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, ed. David Thomas vd., II, 138-40, Leiden & Boston: Brill, 2010.
- Tolan, John, "Nicholas of Cusa, Nicholas of Kues, Nicolaus Cusanus", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, ed. David Thomas vd., V, 421-8, Leiden & Boston, Brill, 2013.
- van Ess, Josef, "Disputationspraxis in der islamischen Theologie: Eine vorläufige Skizze", *Revue des études islamiques* 44 (1976), 23-60.
- , "Mutakallimūn", *Religion in Geschichte und Gegenwart*, ed. Hans D. Betz vd., 4. ed., V, 1625, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002.