

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI Nu: 261

BÜYÜK TÜRK BİLGİNİ
İMÂM MÂTÜRÎDÎ
VE MÂTÜRÎDİLİK

Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı

22 - 24 Mayıs 2009 İstanbul



İstanbul 2012

MÂTÜRİDÎ KELÂMCILARIN MANTIĞA YAKLAŞIMI

Prof. Dr. Ali Durusoy

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bize göre Mâtürîdî kelâmcıların mantığa yaklaşımlarının; İslâm'ın doğup yayılmasından sonraki sekiz, dokuz ve onuncu yüzyıllarda ilkçağ bilim ve felsefesinin İslâm Dünyası'na intikali sırasında söz konusu bu bilim ve felsefeye karşı geliştirilen tutum ve tavırlar bağlamında ele alınıp incelenmesi ve değerlendirilip yorumlanması gerekir. Çünkü Mâtürîdî kelâmcıların bu konudaki tutum ve yaklaşımları; Müslüman aydınların bir kısmının özelde mantığa, genelde ise ilkçağ felsefesine karşı geliştirip takındıkları genel tutumun ve yaklaşımın bir parçasıdır.

Dolayısıyla bütün-parça, genel-özel ilişkisinin yöntem açısından gerekli kıldığı zorunluluğu göz önüne alarak doğrudan Mâtürîdîlerin mantığa yaklaşımlarına geçmeden önce içinde yer aldıkları düşünce geleneğinin nasıl ortaya çıktığını, konusunun ve yönteminin ne veya neler olduğunu kısaca açıklamak gerekir. Bilindiği üzere İslâm yedinci yüzyılın başlarında (610-632) doğmuş bir dindir. İslâmın mübelliği kendi sağlığında; inananların varlık ve değere ilişkin sorunları söz konusu olduğunda; herhangi bir görüş ayrılığına meydan vermeksizin doğrudan kendisi çözüyor ve bir sonuca bağlıyordu.

Ama ne var ki, İslâm'ın mübelliğinin âhirete irtihâlinden sonra Müslümanlar bir takım toplumsal nedenlerden dolayı daha önce hiç karşılaşmadıkları bir takım sorunlarla yüzleşmek ve bu sorunları aralarında dinin mübelliği bulunmaksızın kendi başlarına çözmek zorunda kaldılar.

Hiç şüphesiz bütün bu sorunları, nedenlerini ve o dönemdeki çözümlerini bütün yönleriyle ele alıp enine-boyuna tartışmak şimdilik bizim ilgi alanımızın dışında kalır. Ancak tarihin ve toplumun bir iç itkisi ve çatışması ve buna bağlı olarak toplumun tarihin mecrasında yürüten diri ve devingen bir yapısı söz konusu ise Müslüman bir toplum içinde ortaya çıkan sorunlar, dinin doğası gereği bir biçimde din yani İslâm adına belli bir çözüme bağlanmak zorundadır.

Tarihî olarak biliyoruz ki, Müslümanların karşılaştıkları sorunları çözmek için başvurdukları iki temel kaynak; kitap ve sünnet yani Kur'ânı Kerim ve Allah resûlünün sözleri ve uygulamalarıdır.

Söz konusu bu iki kaynak; sorunların tartışmaların üzerinde yoğunlaştığı konular itibariyle başlıca iman-amel veya akliyyât-şeriyât¹¹⁸⁵ yahut akliyyât-fikhiyyât¹¹⁸⁶ deyim çiftleri ile ifade edebileceğimiz biri “varlık”, diğeri “değer” olmak üzere iki temel alana ayrılmıştır.

Genel olarak Müslüman bir toplumda dinden hareketle dine göre yapılan bütün tartışmalar sözü edilen bu iki alana indirgenebilir. İşte bu iki alan, tarihin akışı içinde fıkıh ve kelâm adıyla anılan geleneklerden özerk temel iki dîni düşünce geleneği oluşturmuştur.

Her iki dîni düşünce (fıkıh ve kelâm) geleneğinin temel amacı, Müslümanların varlık ve değere ilişkin sorunlarını murâdî ilâhîye veya dinin özüne uygun olarak çözmek, ayrıca bu konularda İslâm’ın başka din, düşünce ve felsefelere karşı üstünlüğünü ve yetkinliğini ortaya koyarak İslâm’ı yaşatmak ve savunmaktır.

Kur’ân ve Sünnet’in dili Arapça olduğu için ilâhî murâdî anlamının temel aracı da ister istemez Arapça olacaktır. Bu nedenle fıkıh ve kelâm için Arapça sıradan bir dil olmanın ötesinde bir yöntemdir. Dolayısıyla fıkıh ve kelâm geleneğinde Arapça’ya duyulan ilgi, sıradan bir dile duyulan ilgi değil, aksine bir yönetime duyulan ilgilidir.

Öte yandan daha ilk dönemlerden itibaren değişen koşullara göre dîni öğretinin Kur’ân ve Hadislerin- yorumlanması yani kelâm ve fıkıh yapılması karşısında izlenecek yol ve yönetime ilişkin başlıca iki temel tutum görüyoruz:

A) Bu iki temel tutumdan biri ehl-i hadis¹¹⁸⁷ veya ehl-i eser diye bilinenlerin tutumudur. Bunlar yöntem olarak dile yani Arapça’ya sıkı sıkıya bağlıdırlar. Düşüncenin imkân ve sınırları dilin imkân ve sınırları kadardır. İnanç ve amelle ilgili konularda dîni metinlerin dışına aslâ çıkılmamalıdır. Bunlara göre dinde açıklanmamış hiçbir şey kalmamıştır.¹¹⁸⁸ Dolayısıyla onlar bu konularda şahsi görüş beyan etmenin din üzerine dinde olmayan şeyler eklemek anlamına geldiğini ileri sürerler.¹¹⁸⁹ Ehl-i Hadis metne o kadar bağlıdır ki,

1185 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi ’l-tevhid ve ’l-’adl*, 12. cüz, en-Nazar ve ’l-meârif, tahkik: İbrahim Medkür ty. S. 350, 517, 518, 531; a.mlf., *Şerhu ’l-Usûli ’l-hamse* (tah.: Abdülkerim Osmân), Kahire, s. 42. Mu’tezile’deki “tevhid ve adalet” deyimleri de bu ikili ayrımın gayeci açıdan yapılan tezahürüdür. Aslında bu ayrım felsefedeki Nazarî ve Amelî ayrımının bir teka-bülüdür.

1186 Ebû Hamid Gazzâlî, *Mi’yâru ’l-ilim*, tah. Süleyman Dünyâ, Mısır 1961, s. 152-138.

1187 Bak., Ebu’l-Mu’in en-Neseî, *Tebîratü ’l-edille* (Neşir: Hüseyin Atay), Ankara 1993, I, 338, 403.

1188 Din üzerinde düşünmeye (nazar) karşı çıkanların dini delilleri için bak., Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 166-207.

1189 Gazzâlî, *Esâsu ’l-Kıyâs*’ı din konusunda kıyasa karşı olanlar için yazmıştır.

fıkıh ve kelâma dair karşılaştıkları bir sorunu çözmeye çok zayıf da olsa bir hadisi (dinin mübelliğinin söylediği ileri sürülen söz) herhangi bir görüş bildirmeye tercih ederler.

B) Bir diğeri ise dinî öğretiyi üzerine düşünmenin gerekli olduğunu, değişen toplumsal koşulların ortaya çıkardığı inanç ve amele ilişkin sorunlara dinin ancak bu yolla çözüm bulabileceğini ileri sürenlerdir. Böyle düşünenlerin kelâmcıları *ehl-i nazar*, yaptıkları düşünme tarzları *istidlâl*, fıkıhçıları *ehl-i re`y*, düşünme tarzları ise *ictihâd* olarak bilinir.

C) Dinî öğretiyi anlama ve yorumlama yetkisinin yalnızca masum imamlara ait olduğunu ileri süren ve İmâmiyye adı verilen bir kesim daha vardır.

İslâmı anlama ve anlamlandırma konusunda sözünü ettiğimiz yöntemle ilgili bu üç yaklaşıma göre miladi sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren fıkıh ve kelâm adı verilen dinî düşünce gelenekleri doğup gelişmiştir.

Öte yandan fıkıh ve kelâm geleneklerinin doğup geliştiği sekiz ve onuncu yüzyıllar arasındaki aynı dönemde başta Aristoteles'in (mö. 384-322) mantığı olmak üzere ilkçağın önemli bilim ve felsefe metinleri Arapça'ya çevrilmiştir. Konumuz açısından kısaca söylemek gerekirse mantığın sekiz ve dokuzuncu yüzyıllarda Arapça'ya çevrildiğini, onuncu yüzyılda ikinci mantıkçı (el-Muallimu's-Sânî) ünvanını alan büyük Türk filozof ve mantıkçısı Fârâbî (870-950) tarafından Arapça'nın mantığına göre Arap dilinde yeniden inşâ edildiğini ve onbirinci yüzyılda Baş öğretmen (eş-Şeyhü'r-Reîs) ünvanı verilen İbn Sinâ'nın (980-1037) elinde en yetkin biçimini alarak eğitim ve öğretimi yapılabilecek duruma getirildiğini görüyoruz.

İşte bu dönemde nahivciler adı verilen dilbilimciler Yunanca'nın dilbilimi olduğunu ileri sürerek mantığa şiddetle karşı çıkmışlardır. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (950-1010) *el-İmtâ ve'l-muânese*'de (cilt 1, s. 108-128) Ebû Sa'id es-Sirâfî (893-979) ile Ebû Bısr Mettâ b. Yûnus (870-940) arasında geçen mantık ve dile dair naklettiği tartışma oldukça meşhurdur. Bu tartışmanın sonucuna göre Kur'ân ve hadisleri anlamak için Yunanca'nın dilbilgisi olduğu ileri sürülen mantığı değil Arapça'nın dilbilgisi olan nahvi öğrenmek gerekir. Çünkü Kur'ân Yunanca olarak değil Arapça olarak indirilmiştir.

Keza fıkıh ve kelâm yaparken her türlü *re`y* ve *nazara* yani düşünme ve görüş bildirmeye karşı olan ehl-i hadisin mantığa sıcak bakmaları düşünülemez. İbn Salâh'ın (ö. 643/1245) mantığın haram olduğuna dâir ünlü fetvâsını burada hatırlamak yeterlidir.

Ehl-i nazar olarak bilinen kelâm geleneğinde ilk ortaya çıkanlar ilk İslâm akılcıları olarak tanınan Mu'tezilî kelâmcılardır. Bunların bütün görüşlerini, geç dönem Mu'tezilî kelâmcılarından olan el-Kādî Abdülcebbar (ö. 415/1025), ünlü dev yapıtı *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl'* da toplamıştır. Kādî Abdülcebbar *el-Muğni*'nin büyücek bir bölümünü (on ikinci bölüm, yaklaşık beş yüz sayfadan fazla) *en-Nazar ve'l-Meârif* adıyla bilgi kuramına ayırmıştır. Abdülcebbar burada nazar ile bilginin yöntemini, ilimle aynı anlama gelen meârif ile bilgileri kasteder. Başından sonuna kadar incelediğimiz *Muğni*'nin bu bölümünde mantığın lehinde veya aleyhinde herhangi bir değerlendirmeye rastlanmaz. Abdülcebbar'ın bütün derdi bilginin olanaksızlığını ileri süren 'ashâbü't-tecâhül' dediği sofistlere karşı bilginin olanağını kanıtlamak¹¹⁹⁰ ve nazara karşı çıkan ehl-i hadise karşı bilginin ancak nazar ile elde edilebileceğini, dinî açıdan nazarın zorunlu olduğunu göstermeye çalışmaktadır.¹¹⁹¹ Gerçekliği düşünce olup kalbin fiili olan nazar ile Abdülcebbar, örnekleme (temsil) kast eder.¹¹⁹² Sahih ve fâsid kısımlarına ayrılan nazarın sahihi bilgiyi zorunlu kılarken fâsidi zan veya bilgisizliği zorunlu kılar.¹¹⁹³ Nazarın sıhhat şartı ise delâleti bilmektir.¹¹⁹⁴ Abdülcebbar, şahidin hükmünün gâibe verilmesini güvenilir bir kelâm yöntemi olarak görmez. Ona göre bu yöntemi kullanmak, yanılmanın nedenlerinden biridir.¹¹⁹⁵ Birbiriyle eş anlamlı olan bilgi anlamındaki ilim ve mârifet¹¹⁹⁶, bir şeyin öyle olduğuna dâir gerekçelendirilmiş veya kanıtlanmış (sükûnu'n-nefs) inançtır (itikâd).¹¹⁹⁷

Mu'tezile'den sonra gelen önemli kelâm geleneğinden biri de Mâtürîdîlikdir. Mâtürîdîliğin kurucusu kelâm görüşlerini *Kitâbü't-Tevhîd*'de¹¹⁹⁸ toplayan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'dir (238-333/852-944). Mâtürîdîliğin bir okul haline gelmesini sağlayan Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'deki görüşlerine sıkı sıkıya bağlı kalan ve Mâtürîdî'yi bir yetke olarak kabul eden ve onun görüşlerini *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*¹¹⁹⁹ adlı kitapta düzenli hale getiren Ebû'l-Mu'in Meymûn

1190 Bak., Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 42, 47, 51; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 46.

1191 *Age.*, 166-207, 529, 442, 507, 509.

1192 *Age.*, 4.

1193 *Age.*, 9, 69, 118, 120, 209, 445.

1194 *Age.*, 149, 68, 140.

1195 *Age.*, 7, 121. Ayrıca bu müellif *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'de söz konusu yöntemin akli kâmil olanlar için gerekli bir yöntem olduğunu söyler. bk Kādî Abdülcebbar, *age.*, 60. Yine aynı eserde temsil için 'Kıyâsu'l-usûl' deyimini kullanılır, *age.*, s. 63.

1196 *Age.*, 13, 16, 20, 69.

1197 *Age.*, 13, 16, 20, 69; Kādî Abdülcebbar, *age.*, 46-47.

1198 Yayına hazırlayanlar: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara 2005.

1199 Tenkitli neşrini yapan Hüseyin Atay, Ankara 1993.

b. Muhammed en-Neseffî'dir. (438-508/1046-1115). Neseffî'den sonra Alâeddin el-Üsmendî (1095-1157) *Lübâbü'l-keîâm*'ında¹²⁰⁰, Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 850/1184) *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*'de¹²⁰¹ ve Habbâzî *Kitâbü'l-hâdî fi usûli'd-dîn*'de¹²⁰² Mâtürîdî ve Neseffî'nin görüşlerini özetlemişler ve bu iki kelâmcıya sıkı sıkıya bağlı kalmışlardır.

Kitâbü'l-Tevhîd'i kendilerine örnek alan Mâtürîdî kelâmcılar, kitaplarına bilgi (ilim) konusuyla giriş yaparlar. Onlar burada nesnenin gerçekliklerinin (hakâiku'l-eshyâ) olmadığını, olsa bile bilinemeyeceğini, iddia edenlere karşı bilginin olanaklı olduğunu¹²⁰³, bilginin kaynaklarını ki bunlar duyular, doğru haber, aklın nazarı olarak tekrarlanır¹²⁰⁴ ve kaynaklarına göre bilgi türlerini açıklarlar.¹²⁰⁵ Mârifet yerine ilim ile ifade ettikleri bilgiyi, insanı bilgin yapan bir nitelik (vasıf) veya anlam (ma'nâ) olarak tanımlarlar.¹²⁰⁶

Başta Mâtürîdî'nin kendisi olmak üzere nazar veya akıl bilginin önemli kaynaklarından biri olarak görülür. Onlara göre nazar dinî açıdan teşvik edilmiştir ve mârifetullah konusunda nazar vâciptir. Düşünme ve kanıtlama ile aynı anlama gelen nazara karşı çıkmak akla karşı çıkmaktır. Şu halde bilginin üçüncü kaynağı olan nazar nedir? Nazar; Mâtürîdî'den itibaren Tanrı'nın varlığının, birliğinin ve kâdimliğinin, ayrıca âlemin hâdis olduğunun kanıtlanmasında en güvenilir ve zorunlu yol olan görünenden görünmeyi örneklemeye yoluyla kanıtlamak anlamına gelen "istidlâl bi's-şâhid/bi'l-hâdir el-mevcûd 'ale'l-gâib" diye ifade edilen kanıttır.¹²⁰⁷

Nazar ehli olarak bilinen Mu'tezile ve Mâtürîdîler mantığa niçin mesafeli durup onun imkanlarından yararlanmadılar. Başta *el-Muğnî* olmak üzere Mu'tezile kaynaklarının hepsini inceleme imkânını bulamadığımız için onların mantıkla ilgili düşünceleri hakkında şimdilik kesin bir şey söylemememiz mümkün değildir. Ancak Mâtürîdî'nin *Kitâbü'l-Tevhîd*'inde mantık hakkında olmasa da, Aristoteles hakkındaki düşünceleri son derece açıktır. O, bu konuda Aristoteles'i ve onun mantık adı verdiği kitabını, *Kitâbü'l-Tevhîd*'in "Beyânu

1200 M. Said Özervarlı, *Alâeddin el-Üsmendî ve Lübâbü'l-Kelâm Adlı Eseri*, İstanbul 2005.

1201 Yayınlayan Bekir Topaloğlu, Ankara 1979.

1202 Adil Bebek, *Habbâzî Kelâmî Görüşleri ve el-Hâdî Adlı Eseri*, İstanbul 2006.

1203 Neseffî, *Tebîrâtü'l-edille*, 24; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 12; Habbâzî, *el-Hâdî*, 11; Üsmendî, *Lübâbü'l-keîâm*, 38-39.

1204 Mâtürîdî, *age.*, 12-16; Neseffî, *age.*, 24; Üsmendî, *age.*, 37-38; Habbâzî, *age.*, 10-11.

1205 Bak., Neseffî, *age.*, 9; Üsmendî, *age.*, 37-38; Habbâzî, *age.*, 8.

1206 Neseffî, *age.*, 9, 24; Üsmendî, *age.*, 34-36; Habbâzî, *age.*, 8.

1207 Mâtürîdî, *age.*, 15-16, 49, 230, 354-355; Neseffî, *age.*, 27-28, 32, 307, 285; Üsmendî, *age.*, 39-49.

fesâdi ekâvîli'd-Dehriyye” (Tanrısızların Düşüncelerinin Açıklanması) başlığı altında ele alır. Ona göre Aristoteles Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen, madde- nin (heyûlâ) ezeliğini kabul eden bir tabiatçıdır. Yine Aristoteles, *Mantık* adını verdiği kitabında varlık hakkında yalnızca on kategori ile konuşulabileceğini ileri sürmektedir. Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'de naklettiği kategorilere ilişkin bilgi, Kategoriler'in Abdullah b. el-Mukaffa (750-815) tarafından yapılmış olan özet çevirisinden harfi harfine bir nakildir.¹²⁰⁸

1208 Mâtürîdî, *age.*, 224-228; ayrıca bak., Neseffî, *age.*, 103; İbnü'l-Mukaffa, *el-Mantık*, thk., Muhammed Tâki Dânişpêjuh, Tehran 1357/1398 h., s. 9-11; “Bazıları âleme ait temel madde- nin kadim olup “heyûlâ” diye adlandırıldığını, enerjiye (kuvve) sahip bulunduğunu ve ezelden beri şu nitelikleri taşıdığını ileri sürmüşlerdir: Uzunluğu, eni, derinliği, ağırlığı, alanı, rengi, tadı, kokusu, yumuşaklığı, sertliği, sıcaklığı, soğukluğu, rutubeti, hareketi ve hareketsizliği yoktur, ayrıca başlangıcında onunla birlikte herhangi bir araz da bulunmuyordu; bu durumda iken “heyûlâ” diye isimlendirilmiştir. Heyûlâ irade ile değil de yapısal özellikleri (tıbâ') sebebiyle kuvvete dönüştürülmüş, arazlar ortaya çıkmış, bu merhalede de “cevher” diye isimlendirilmiştir. O tek bir cevher olup âlemin aslını oluşturmuştur. Ayrışık ve birleşik olma halleri, arazlar statüsünün ürünüdür. Aslında arazlar ayrışık ve birleşik kavramlarıyla nitelendirilemez, çünkü onlar başkalarının sayesinde vücut bulurlar. Araz arazla değil ancak cevherle varlığını hissettirebilir, bunun sonucu olarak da cevher ayrışık ve birleşik konumlar kazanmıştır. Bu görüşün sahibi olan Aristo (Eristâtâlîs) *Mantık* diye isimlendirdiği kitabında on bab (kategori) sıralamıştır: Ayn babı, meselâ bizzat kendisini belirlemek amacıyla “insan” deyişin gibi (cevher); mekan babı “eyne” deyişin gibi (mekân); sıfat, “keyfe” deyişinle (nitelik); vakit, “metâ” (zaman); sayı, “kem” (nicelik); muzâf, birinin anılmasıyla diğerrinin de anılması türünde, baba-oğul, köle-efendi, ortaklar ve benzeri gibi (izâfet); zü, “şeref sahibi” aile sahibi ve benzeri deyişin gibi, buna “cidde babı” demişlerdir (mülk); nisbe, ayakta ve oturma halinde oluş gibi (vaz', durum); fâil, “yiyen” ve benzeri deyişin gibi (fiil); mef'ul, “yenilmiş” deyişin gibi (infial). Kimse bu grubun dışında bulunan herhangi bir şeyin varlığından söz edemez. Kuvvetin bilgiden yoksun olduğunu, tab'an fonksiyoner olduğunu ve heyûlânın arazlara ihtiyaç duymadığını da söylemişlerdir. [Fakih (r.h.) şöyle dedi]: Aristo ve taraftarlarının vardıkları bu sonucu etraflıca inceleyen kimse şunu anlarsın ki onlar Allah'ın nimetlerini bilmeyişleri sebebiyle böyle bir çıkmaza düşmüşler, hak yolu şaşırıp sapmışlar, sonra da haktan ayrılışın doğurduğu şaşkınlık kendilerini, hiçbir aklın düşünemeyeceği ve hiçbir gönlün hoş karşılamayacağı bir hayalle avunmaya sevk etmiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki Aristo, kendisine hakim unvanının yakıştırdığı takdirde bu davranışı temelsiz kalır, başkalarını kendi görüşlerinden ayrıtlıp şahsî kanaatine uymaya mecbur eden bir hakim. Hem de şu sözünü söyledikten sonra: Kendisinin de mevcudiyetine esas teşkil eden temel madde (asıl) bilgisiz ve beyinsizdi, arazlar ise asıldan başka şeyler olup hikmet ve ilimden yoksun sakim bir kuvvetin eseridir ve kendi de her şeyini borçlu olduğu arazların doğurdıklarından biridir. Peki, hakim Aristo kendini bu arazların önüne nasıl geçirmiştir? Oluşmasını sağlayacak bir temel madde olmaksızın Aristo'nun hakim olması mümkün bulunduğuna göre, kendi hakkında söylediklerini bütün tabiat hakkında da söyleyiversin o halde!”, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s. 185-187.

Mâtürîdî, mantığın metafizikle ilgili bir kitap olduğunu sanmış olmalıdır. Ayrıca Aristoteles'i dehriliğe mantık yönteminin götürmüş olduğunu düşünmüş olabilir. Nitekim yüzyıllar sonra önemli bir Hanefî fakihî olan İbn Âbidîn (ö. 1836) -Mâtürîdîlerin fıkıhta Hanefî olduklarını unutmamak gerekir- Mâtürîdî'nin Aristoteles hakkındaki düşüncesini bir fetva haline getirerek '*Ukûdu'd-dürriyye fî tenkîhi'l-fetâva'l-hamîdiyye* (cilt 2, s. 334, Kahire 1310 h.) adlı eserinde şöyle der: "Mantık yerilmiş kötü bir fendir ve onunla uğraşmak haramdır. Zirâ mantığın bazı konuları heyûlâyı (madde) kabul etmek görüşü üzerine kurulmuştur ve bu da felsefeye ve zındıklığa götüren bir küfürdür. Onun hiçbir şekilde dînî ya da dünyevî bir semeresi de yoktur".¹²⁰⁹

Mâtürîdîlerin ikinci büyük kelâmcısı ve geleneğin sistemleştircisi olan Neseffî de mantıktan ve mantıkçılardan haberdar olmasına rağmen,¹²¹⁰ İmâm Mâtürîdî'ye olan bağlılığından¹²¹¹ ve belki de benzer mülâhazalardan dolayı mantığa geçit vermemiş ve Neseffî'den sonra gelen Mâtürîdî kelâmcılar da onu izlemişlerdir.

Bir Mu'tezile kelâmcısı olan İbn Ebi'l-Hadîd el-Medâinî'nin (586-656/1190-1258) Fahreddin er-Râzî'nin (1145-1205) mantığa dair olan *el-Âyâtü'l-beyyînât* adlı eserine yazdığı şerhin girişinde verdiği bilgilere bakılırsa Mu'tezilî kelâmcıların hala özeldede mantığa ve genelde Aristoteles felsefesine karşı oldukları anlaşılmaktadır.¹²¹² İbn Ebi'l-Hadîd bu kitabı istemeyerek dönemin Abbâsî veziri Muhammed b. el-Alkamî'nin ısrarı üzerine şerh etmiştir. Ayrıca burada mantığa karşı tavırları ortak olan Mu'tezile ve Mâtürîdîliğin ker ikisinin fıkıhta Hanefî olduklarını hatırlamak gerekir.

Mu'tezile ve Mâtürîdî kelâmcıların mantığa karşı bu mesafeli tutumlarının gerisinde Hıristiyan kelâmcıların etkisinin olup olmadığı ayrıca üzerinde düşünülüp araştırılması gereken bir konudur. Zirâ Hıristiyan ilâhiyatçılar, dördüncü yüzyılda İskenderiye'de Hıristiyanlık açısından mantığın belli bir bölümünü yasaklamışlardı. Mantık hakkındaki bu tutum, İslâm kelâmcılarını da etkilemiş olabilir.

1209 Nakleden Hasan Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslâm Hukukuna Etkisi*, İstanbul 2007, s. 187, 39 nolu dipnot.

1210 Neseffî, *age.*, 10, 210.

1211 *Age.*, 210.

1212 Bak., İbn Ebi'l-Hadîd el-Medâini, *Şerhu'l-Âyâtü'l-beyyînât*, nşr. Muhtar Cebî, Beyrut 1996, s. 83-85. "Dînî akideler ve aklî nazarlar konusunda yazarla (Râzî) aramızdaki ayrılık, gece ile gündüz arasındaki ayrılık gibidir. Şüphesiz benim Râzî'nin görüşlerini eleştirmem çok meşhurdur. Nakzeden şârih olmaz ve biz Mu'tezilîlerden (ashâbu'l-Mu'tezile) hiç kimse muhâliflerinin kitaplarından hiçbir kitabı şerh etmez. İsrarından (Vezir Muhammed b. el-Alkamî) dolayı isteğine göre şerh edeceğim."

Önceleri Mu'tezilî iken daha sonra onlardan ayrılan Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin (260-324/874-935) kurmuş olduğu Eş'arî kelâmında ise Bâkîllânî (403/1014) ve Cüveynî'den (1028-1085) sonra ciddi bir dönüşüm yaşanmış, Cüveynî'nin öğrencisi Ebû Hâmid Gazzâlî (1058-1111) mantığı, kelâm ve fıkıhın yöntemi haline getirip mantıkla ilgili *Mi'yaru'l-ilm*, *Mihakku'n-nazar*, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* ve *el-Kıstâsu'l-müstakîm* gibi bir dizi kitap yazarak Eş'arî kelâmında yeni bir gelenek başlatmıştır.

Gazzâlî ile birlikte Eş'arî kelâmı mütekaddimûn ve müteahhirûn olmak üzere iki döneme ayrılmıştır. Müteahhirûn döneminin en temel özelliği mantığın kelâmında bir yöntem olarak kullanılmasıdır. Gazzâlî'den sonra gelen Fahreddin er-Râzî (1145-1205) Kâdî Beyzâvî (1189-1286), Nasîruddîn Tûsî (1201-1274), Seyfüddin el-Âmidî (1156-1233) Teftâzânî (1322-1390), Seyyid Şerîf Cürçânî (1340-1413) ve benzeri gibi Eş'arî kelâmcılar yazdıkları kelâm kitaplarının bir bölümünü mantığa ayırmışlar veya mantıkla ilgili kitaplar yazmışlardır.

İslâm Dünyası'nda mantığı inşa edip yetkinleştiren Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar olmuşsa da onun eğitim kurumlarında okunmasını ve sürekliliğini sağlayanlar ise büyük ölçüde Eş'arî kelâmcıları olmuştur.

Her ne kadar Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*'de filozoflar adı altında İbn Sînâ felsefesini eleştirse de aslında bir bakıma Eş'arîler iyi bir manevra yaparak İbn Sînâ'nın mantık ve metafiziğini miras olarak devralmışlardır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin kendisi de dahil olmak üzere Gazzâlî sonrası Eş'arîler, Eş'arîlik cübbesine bürünmüş birer İbn Sînâcılardır.

Gazzâlî ile birlikte daha önce hiçbir fıkıh ve kelâm geleneğinin gündeminde bulunmayan bilim düşüncesi, bilim kavramı, dahası kavramın kendisi yani tümelik düşüncesi kelâm ve fıkıhın gündemine girmiştir. Kelâm ve fıkıh, bilim kavramını mantığa borçludur.

Gazzâlî'den önce Mu'tezilî, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılar, bilim ile değil bilgi ile ilgilenmişler, yöntem olarak da dilbilimi kullanmışlardır. Bazıları Mâtürîdî ve Mu'tezilî kelâmcıların anlambilim yöntemini kullandıklarını söylese de onların tam bir anlambilim düşüncesine sahip olduklarını söylemek çok zordur. Eğer anlambilim düşüncesine sahip olsalardı ki lafız-mâna ayrımının bile farkında değillerdir bilimin temeli olan tümelik düşüncesine ulaşım kolayca mantığa geçebilirler ve mantığın metafizikle ilgili bir bilim olmadığını anlardı.

Mu'tezilî ve Mâtürîdî kelâmcılar mantığa ilgi duymayıp mantık ile aralarına belli bir mesafe koydukları için Eş'arîler kadar öne çıkamayıp unutulmuşlar veya zamanla Eş'arîler karşısında çok sönük kalmışlardır. Dolayısıyla Mu'tezile ve Mâtürîdîler bir Gazzâlî, bir Fahreddin er-Râzî, bir Seyfüddin Âmidî, bir Kâdî Beyzâvî çıkaramamışlardır.

Özellikle Mâtürîdîler, geleneklerinin kurucularına sıkı sıkıya bağlı kalmışlar ve onun düşüncelerine ve yöntemine sıkı sıkıya bağlı kalmışlardır.

Gazzâlî'den sonra kelâm ve fıkhıta mantığın kullanımına karşı çıkıp Gazzâlî öncesi duruma dönülmesini savunan ve kendilerine Selefler denilen İbn Teymiyye (1263-1328) *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn-*, İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye (1292-1350) *Ahkâmu'n-nazar-* ve Celâleddin es-Süyûtî (1464-1505) *Savnu'l-mantık ve'l-keîâm an fenni'l-mantık ve'l-keîâm-* gibi bazı kimseler çıkıp mantık aleyhine mantığı eleştiren yazılar yazmışlarsa da kelâm ve fıkıh geleneğinde Eş'arîlerin gölgesinde kalmışlar ve çok etkili olamamışlardır.

Ayrıca şunu da belirtelim ki, her ne kadar bir etki ve gelenek oluşturamasa da Gazzâlî'den önce mantığın kelâm ve fıkıh için bir yöntem olarak kullanılmasını öneren ve bu konuda *et-Takrîb li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fıkhıyye*'yi yazan İbn Hazm'ı da (994-1064) burada hatırlamamız gerekir.

Kısaca belirtmemiz gerekirse Gazzâlî öncesi fıkıh ve kelâm düşüncesinde mantığın temelini oluşturan tümel (külli), lafız-mâna ayrımı, mâhiyet ve mâhiyetin zihin dışında karşılığı demek olan doğa (tabiat) veya tür gibi kavramlara rastlanmaz. Onlar her ne kadar Sofistler karşısında bilginin imkânını temellendirmek için 'hakâiku'l-eşyâ'dan söz etseler de hakikat ile kastettikleri tümelik veya mahiyet değil, nesnelere duyularla algılanan tikel durumlarıdır. Gazzâlî öncesi kelâmcılarda filozofların nesnelere değışmez gerçekliği anlamında kullandıkları tabîa ve türevleri, son derece olumsuz bir kavramdır. Kelâmcılar, filozofların tabiat kavramını Tanrı yerine kullandıklarını düşünmektedirler. Bu itibarla filozoflar 'ashâbu't-tabîa' adıyla eleştirilirler.

Şüphesiz daha önce de belirttiğimiz gibi, temelde İslâmın nazarî ve amelî açıdan yorumu olan ve açıklamalarında sık sık âyet ve hadislerle başvuran fıkıh ve kelâmın, ilâhî muradı anlamak için bir yöntem olarak Dilbilimi kullanmalarından daha doğal bir şey olamaz. Ancak yapılan bu yorumların öğrenim ve öğretimi yapılabilecek bir bilim (taallüm ve ta'lîm edilen bir sınaat) haline getirilmesi ise

ancak mantık ile mümkündür. İşte Mâtürîdî ve Mu'tezilî kelâmcıların keşfede-
meyip Gazzâlî'nin mantıkta keşfettiği ve Eş'arîliği öne çıkaran, geleneklerinin
sürekli ve canlı olmasını sağlayan şey de budur.

Öyle ise şimdi bu târihî deneyim ışığında, mantığı görmemezlikten gelen ve
onu ciddiye almayan bir fıkıh ve kelâmın neyi başarıp başaramayacağını ciddi
olarak yeniden düşünmeliyiz. Kendi dinî düşünce geleneğimizle bütün yönleriyle
yüzleşmekten de korkmamalıyız.