



Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası

Editör
Şaban Ali Düzgün



T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI

© T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI
KÜTÜPHANELER VE YAYIMLAR GENEL MÜDÜRLÜĞÜ
3322

BİLİMİN VE FELSEFENİN DOĞULU ÖNCÜLERİ DİZİSİ
3

ISBN: 978-975-17-3579-9

www.kulturizm.gov.tr
e-posta: yayimlar@kulturizm.gov.tr

TASARIM ve UYGULAMA
Sinan Sungur

YAPIM
Özyurt Matbaacılık

BİRİNCİ BASKI
2000 adet

BASIM YERİ - TARİHİ
Ankara, 2011

Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası / Ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara:
Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.
495 s. ; 21 cm.- (Kültür ve Turizm Bakanlığı yayımları; 3322,
Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü bilimin ve felsefenin doğulu
öncüleri dizisi; 3).
ISBN: 978-975-17-3579-9
I. Mâtürîdî. II. Düzgün, Şaban Ali. III. Seriler.
297.4013

MÂTÜRÎDÎ VE MANTIK LİTERATÜRÜ

İbrahim ÇAPAK*
Harun KUŞLU**

8-10. yüzyıllar, İslam düşünce tarihinde fıkıh ve kelim geleneğinin oluşup geliştiği dönemler olduğu gibi, başta Aristoteles'in (m.ö. 384-322) mantığa dair eserleri olmak üzere felsefe ile ilgili birçok eserin Arapçaya çevrildiği yüzyıllardır. İlk Müslüman filozof olarak kabul edilen Kindi'den itibaren bazı Müslüman bilginler ilk ortaya koyucuları Grek filozofları olmakla beraber mantık ve felsefe ile ilgili çok önemli çalışmalar yapmışlardır. Aristoteles'in ve diğer bazı Grek filozoflarının yazdıkları eserleri şerh edip tanıtmışlardır. Bu nedenledir ki birinci öğretmen (el-Muallimü'l-evvel) olarak isimlendirilen Aristoteles'ten (384-322) sonra, Fârâbî (870-950) ikinci öğretmen/mantıkçı (el-Muallimü's-sânî) ismini almış, yine meşhur Müslüman filozof İbn Sina (980-1037) başöğretmen (eş-Şeyhu'r-reîs) olarak kabul görmüştür. Çünkü mantık, İbn Sina ile birlikte yetkinlik kazanmış değişik ortamlarda öğrenilip öğretilebilecek bir konuma kavuşmuştur.

Mantıkla ilgili İslam dünyasında önemli gelişmeler olurken fıkıh ve kelim geleneğinin oluşum sürecinde mantığa karşı çıkanlar da olmuştur. Nitekim çeşitli nedenlerden dolayı İbn Salah (643/1245), Nevevî (676/1277), Suyûtî (849/1445) ve İbn Teymiye (1263/1328) gibi insanların mantığa karşı çıktıkları bilinmektedir. Mantık, bazı âlimler tarafından reddedilmekle kalmamış, bazı nahivciler (dilbilimciler) Yunancanın dilbilimi olduğunu ileri sürerek mantığa şiddetle karşı çıkmışlardır. Ebu Hayyân et-Tevhîdî'nin (950-1010) *el-İmtâ ve'l-muânese*'de Ebu Saîd es-Sirâfî (893-979) ile Ebu Bişr Matta b. Yunus (870-940) arasında geçen mantık ve dile dair naklettiği tartışma oldukça meşhurdur.¹ Bu tartışmanın sonucuna

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

** Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

1 Blz. Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-İmtâ ve'l-muânese*, Kahire 1953, c. I, s. 108-128.



göre Kur'an ve hadisleri anlamak için Yunancanın dilbilgisi olduğu ileri sürülen mantığı değil, Arapçanın dilbilgisi olan nahvi öğrenmek gerekir. Çünkü Kur'an, Yunanca değil Arapça olarak indirilmiştir. Böyle bir durumda fıkıh ve kalam yaparken her türlü rey ve nazara yani düşünce ve görüş bildirmeye karşı olan ehli hadis mantığa karşı çıkmıştır. Nitekim bu görüşün bir temsilcisi olan İbn Salah (643/1245) mantığın haram olduğuna dair bir fetva kaleme almıştır.²

Mâtürîdî, mantık ilminin savunucusu olmamış, muhtemelen mantığı metafizik alanla ilgili olarak düşünmüştür. Mantık ve yöntem konusunda, Aristoteles ve Aristoteles mantığını eleştiren İbn Teymiyye ile karşılaştırıldığında, Mâtürîdî'nin ikisi arasındaki bir konuda bulunduğu görülür. Ondaki akılcılık ne sadece Aristoteles ne de sadece İbn Teymiyye akılcılığıdır. Dolayısıyla sadece akla ve sadece nassa dayanmayan Mâtürîdî, hem akıl, hem nass (doğru haber) hem de duyulara dayanmaktadır.³ Bundan dolayı onun yöntemine dayalı akıl yürütmeye hem nakilden hem de Aristoteles mantığından istifade edildiği belirtilmektedir.⁴ Diğer yandan düşünürümüzün, Allah'ın varlığının ispatında nassta geçmeyen cevher-araz ayırımına dayalı akli delili kullanması da onun yönteminin felsefi akılcılığa benzer olduğunu düşündürmektedir.⁵ Mâtürîdî, mantık ilmi ile ilgili çok ayrıntılı bilgiler vermese de mantığın birçok konusuna değinmektedir. Nitekim aşağıda ele alacağımız gibi bilginin kaynağı, kavram, kategoriler, tanım ve akıl yürütmeler gibi bazı konular üzerinde durmaktadır. Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gibi Mâtürîdî, bu konuları mantık ilminin birer konusu olarak değil, belli âyetlerin tefsirlerinde ihtiyaç duyduğu için ele almaktadır.

BİLGİNİN KAYNAĞI

Mâtürîdî'ye göre bilginin kaynağına geçmeden önce bir kaç cümle ile zan, şüphe, vehim, bilgi, tasdik ve iman kavramları üzerinde durmak faydalı olacaktır. Mâtürîdî zan, şüphe ve vehim kavram-

- 2 Durusoy, Ali, "Mâtürîdî Kelamcılarının Mantığa Yaklaşımı," Yayınlanmamış sempozyum bildirisi, s. 3-4.
- 3 Blz. Erdem, Sabri, *Mâtürîdî ve İbn Teymiyye'de Metod Anlayışı ve Kur'an*, İstanbul 1998, s. 20.
- 4 *A.g.e.*, s. 42.
- 5 *A.g.e.*, s. 44.



larına “Onlar kesinlikle Rablerine kavuşacaklarını ve O’na döneceklerini düşünen (yazunnûne) ve bunu kabullenen kimselerdir”⁶ âyeti bağlamında değinmektedir. Ona göre “onlar kesinlikle Rablerine kavuşacaklarını düşünürler” âyetiyle kastedilen onların yaptıkları ve ortaya koydukları şeylerden dolayı, Rablerine kavuşacaklarını bilmeleri ve buna kesinlikle inanmalarıdır. Mâtürîdî, kim olduğunu açıkça ifade etmediği ancak Aristoteles olduğunu düşündüğümüz bir mantıkçıya atfen zan, şüphe ve vehim hakkında şunları ifade etmektedir:

“Zan yakinin (kesinliğin) iki tarafından birine/yarınsına vâkîf olmak, şüphe (şekk) zannın iki tarafından birine vâkîf olmak, vehim ise şüphenin iki tarafından birine vâkîf olmaktır.”⁷

Buna göre vehim, şüphenin, şüphe de zannın bir alt derecesidir. Yani zannın oluşabilmesi için kişinin vehim ve şüphe aşamalarını geride bırakması gerekir. Ayrıca Mâtürîdî’nin bu görüşü iktibas ettiği kişiden ‘sâhibü’l-mantık (mantıkçı)’ olarak bahsetmesi mantık literatüründen haberdar olduğunu gösterdiği gibi bu kişinin Aristoteles olabileceği yönündeki görüşümüzü de desteklemektedir. Çünkü İslam dünyasında, Aristoteles’in *sahibü’l-mantık* olarak anıldığı bilinmektedir.⁸

Mâtürîdî, Maide suresinin 41. âyetini açıklarken, imanın bilgi olmadığını ifade etmektedir. Ona göre eğer iman bilgi olsaydı, onun zıttı cehalet olurdu. İmanın zıddı cehalet değil de tekzip olduğuna göre tekzipin zıddının da tasdik olması zorunludur. Mâtürîdî’ye göre bilgi, herhangi bir fiilde bulunulmaksızın kalpte meydana gelebildiği hâlde, tasdik ancak onun zıttı olan tekzibi terk etmekle meydana gelir. İşte bundan dolayı Mâtürîdî’ye, göre iman bilgi değil tasdiktir. Mâtürîdî’nin ifadelerinden anlaşıldığı gibi tasdik, iman konusunda bilgiden sonra gelen son aşamadır. Buna göre iman sürecinde yer alan epistemolojik terimleri, mantıkî sırayı da göz önünde bulundurarak, vehim, şüphe, zan, bilgi, tasdik/iman şeklinde sıralamak mümkündür.⁹

6 Bakara 2.46.

7 Mâtürîdî, *Tevîlât’ül-Kur’an*, I.117.

8 Shehaby, Nabil; *The Propositional Logic of Avicenna*, Boston: 1974, s. 4.

9 Blz. Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul 1992, s. 35 vd.



Mâtürîdî, bilginin akıl (*istidlali*), doğru haber (*sem'iyat*) ve duyularla (*hissiyat*) oluşabileceğine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda "Dediler ki: Ona Rabbinden bir âyet/mucize indirilseydi ya!" (*Ey Muhammed*) De ki: Şüphesiz Allah bir âyet/mucize indirmeye kadirdir. Ancak onların çoğu bilmezler"¹⁰ âyetini zikreden Mâtürîdî, âyetin yorumunda inanmayanların maksadının inatlaşma ve büyükleme olduğunu ifade eder. Çünkü Mâtürîdî'ye göre onlara akli, sem'î ve hissî âyetler indirildiği hâlde onlar inanmamışlardır. Nitekim indirilen akli âyetlerden birisi şudur: De ki: "Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler".¹¹ Sem'î âyet ya da mucizelerden birisi ise Peygamberin kendisi için gayb mahiyetindeki (görünmeze ilişkin) bilgiyi, onu ihtilafsız bir şekilde bilen bir topluluğa haber vermesi, bildirmesidir. Burada Kasas suresindeki şu âyetler kastedilmiş olabilir¹²:

"(Resulüm!) Musa'ya emrimizi vahyettiğimiz sırada sen batı yönünde bulunmuyordun ve (o hadiseyi) görenlerden değildin. Bilakis biz o (zamandan senin zamanında kadar) nice nesiller var ettik de, onların üzerinden nice zamanlar geçti. Sen onlara âyetlerimizi okuyarak Medyen halkı arasında bulunanlardan da değildin, aksine biz (başka) peygamber göndermiştik. (Musa'ya) seslendiğimiz zaman da Tür'un yanında değildin. Bilakis senden önce kendilerine uyarıcı (peygamber) gelmeyen bir kavmi uyarman için Rabbinden bir rahmet olarak (orada geçenleri) sana bildirdik, ola ki onlar düşünüp öğüt alırlar".¹³

Görüldüğü üzere burada Hz. Peygamber'in kendisinin müşahade etmediği bir durumu, mucize olarak, âdeta yaşamış gibi başkalarına bildirmesi anlatılmaktadır. Mâtürîdî'ye göre hissi âyetlerden/mucizelerden birisi ise Hz. Peygamber'in bir hadis-i şerifinde de geçen mucizesidir. Bu mucizeye göre Hz. Peygamber birazcık sütle birçok kavmi doyurmuştur ki bu olay gözle görülen hissî bir delildir.¹⁴ Düşünürümüzün âyetleri bu şekilde akli, hissî ve sem'î deliller olmak üzere tasnif etmesi de göstermektedir ki ona göre bilginin kaynağı akıl, duyu ve haber olmak üzere üç tanedir.

10 En'am 6.37.

11 İsrâ 17.88.

12 Te'vilât 5/56, 6. dipnot.

13 Kasas 28.44-46.

14 Te'vilât 5/57.



Mâtürîdî, bilginin kaynağı ile ilgili En'am suresi 143. âyetin tefsirinde de bazı değerlendirmeler yapmaktadır. Bu âyetin konu ile ilgili kısmı "Eğer doğru iseniz bana ilimle söyleyin"¹⁵ şeklindedir. Mâtürîdî'ye göre "eğer doğru iseniz bana ilimle söyleyin" ifadesi ile insanların Allah'ın haram kıldığı şeyleri söylemeleri istenmektedir. Takip eden âyette ise "yoksa Allah'ın size böyle vasiyet ettiğine mi şahit oldunuz"¹⁶ buyrulmaktadır. Mâtürîdî, söz konusu âyetlerden hareketle burada muhatapların nelerin haram kılındığına dair âyetlerde şahitleri olmadığı gibi, kitap, sünnet ve istidlal yoluyla edindikleri bir delillerinin de bulunmadığını ifade etmektedir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre yukarıda da ifade edildiği gibi bilgi (*ilim*) üç şeyden meydana gelmektedir: Birincisi, istidlal yoluyla edinilen bilgidir ve bu bilgiye akılla ulaşılır. İkincisi, müşahede ve aynı bilgidir ki bu da duylardan edinilen bilgidir. Üçüncüsü de işitme ve haber yoluyla edinilen bilgidir. Şimdi bunlara kısaca değinelim:

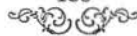
Mâtürîdî, istidlal ifadesi yerine nazar ifadesini de kullanmaktadır. Ona göre nazar dini açıdan teşvik edilmiştir ve marifetullah konusunda nazar vaciptir. Düşünme ve kanıtlama ile aynı anlama gelen nazara karşı çıkmak, akla karşı çıkmaktır. Nazar, Mâtürîdî'den itibaren Tanrı'nın varlığının, birliğinin ve kadimliğinin, ayrıca âlemin hadis olduğunun kanıtlanmasında en güvenilir ve zorunlu yol olan görünenden görünmeyi örnekleme yoluyla kanıtlamak anlamına gelen "istidlal bi's-şâhid/bi'l-hâdir/bi'l-mevcûd 'ala'l-gaib" diye ifade edilen kanıttır.¹⁷

Mâtürîdî, nazarın bilgi vasıtası olduğunu ispat ederken, onun inkâr edilmesinden yola çıkar. O'na göre nazarın inkâr edilmesinde yine nazar kullanılmaktadır. Yani nazarı inkâr edenin bu inkârı için delil olarak yine nazarı kullanması, onun çelişkiye düştüğünü gösterir. Zira nazarın nazarla ispatı mümkün ve makul iken, nazarın nazarla inkârı makul değildir. Ayrıca akıl yürütme ile elde edilen bilgi gereklidir. Çünkü insanın hayatta bilmek durumunda olduğu bazı bilgi-

15 En'am 6.143.

16 En'am 6.144.

17 Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, (thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), Ankara 2005, s. 13-15; Durusoy, Ali, agm., s. 6



ler ne duyularla ne de haberle bilinebilir. Bu tip bilgileri elde etmenin tek yolu istidlal yani nazardır.¹⁸

Mâtürîdî, istidlâlî bilginin önemine “Zulmedenler nasıl bir devrimle devrileceklerini bileceklerdir”¹⁹ âyetinin açıklamasını yaparken de dikkat çekmektedir. Müellifimize göre zulüm yapan insanların ahirette karşılaşacakları akıbeti istidlal ile bilmeleri mümkündür. Eğer dünyada bunu istidlali olarak bilmezlerse, ahirette istidlal yapmalarını mümkün olmadığı için yaptıklarının karşılığını bizzat görüp yaşayacaklardır. Dolayısıyla Mâtürîdî, istidlâlî bilginin insanlar için önemli olduğunu, onların dünyada bu bilgiden yararlanabilecekleri gibi ölümden sonra karşılaşma ihtimali olan durumlarla ilgili daha ölmeden önce de istidlal yürütebileceklerini ifade etmektedir.

Mâtürîdî, bilgi elde etmenin ikinci yolu olan duyu bilgisinin ispat edilmesinde herhangi bir ihtilafın söz konusu olamayacağını, yani duyu bilgisini kimsenin inkâr edemeyeceğini belirtir. Çünkü duyular vasıtasıyla elde edilen bilgi, zaruri bilgidir. Mâtürîdî’ye göre duyuları inkâr edenle münazara da yapılmaz. Çünkü duyular, duyu ile inkâr edilemez. Zira duyuların duyular ile ispatı mümkün ve makul iken, duyuların duyular ile inkârı çelişkilidir. Görüldüğü gibi Mâtürîdî duyu bilgisini ispat ederken, zaruri bilgi olması bakımından hem duyulara hem de akla dayanmaktadır.²⁰

Mâtürîdî’ye göre bilgi elde etmenin üçüncü yolu olan haber sayesinde geçmiş milletlerin durumu hakkında bilgi elde edilebildiği gibi, kişi kendisinin ve diğer varlıkların ismini ve gaybla ilgili bilgiyi de haberle elde edebilir. Bunlara ilaveten *emr*, *nehy*, *va'd* ve *va'id* de ancak haberle bilinebilir. Çünkü haberden başka bunları bilecek bir yol yoktur. Bu durumda Mâtürîdî haberin bilgi vasıtası olduğunu, bir yönüyle insanın günlük hayatındaki haberin gerekliliğine dayandığı gibi, diğer taraftan bunu akli olarak da temellendirmeye çalışmaktadır. O’na göre haberi inkâr eden kimse, inkârını inkâr etmiş olmaktadır. Çünkü onun inkâr ettiği şey de bir haberdir. Böylece haberi inkâr eden, çelişkiye düşmüştür.²¹

18) Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd* s. 17; Ayrıca bkz. Erdem, Sabri, *Mâtürîdî ve İbn Temiyye'de Metod Anlayışı ve Kurân*, s. 32.

19) Şuara 26.227.

20) Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd* s. 12; Erdem, Sabri, *a.g.e.*, s. 30.

21) Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd* s. 13; Erdem, Sabri, *a.g.e.*, s. 31.

Görüldüğü gibi Mâtürîdî, bilginin kaynağını sadece nassa veya doğru habere değil, mantığın temel konusu olan akıl yürütme/istidlal ve beş sanat içerisinde önemli bir yere sahip olan duyuşsal bilgiye de dayandırmaktadır.

KAVRAM ANLAYIŞI

Mâtürîdî, sistemli bir şekilde olmasa da kavram konusu üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda Mâtürîdî, bazı kavram çeşitlerinin yanı sıra *Kitabu't-tevhid*'de mantıkçılar tarafından kavramlarla ilgili bir konu olarak kabul edilen Aristoteles'in kategoriler hakkındaki görüşlerine de değinmekte ve bunları eleştirmektedir. Ayrıca Mâtürîdî, *Te'vilât*'ta *şey*, *madum*, *mevcut*, *mahiyet*, *keyfiyet*, *hakikat* gibi kavramlarla ilgili bazı bilgilere yer vermektedir.

Kavram Çeşitleri

Mâtürîdî, *Te'vilât*'ta dağınık bir şekilde de olsa bazı kavram çeşitleri üzerinde durmaktadır. Biz burada onun açıkça üzerinde durduğu eş anlamlı, eşsesli ve karşıt kavramlar hakkındaki görüşlerine dikkat çekmeye çalışacağız.

Eş anlamlı (Müteradif) Kavramlar (İhtilâfü'l-lafz vahit fi'l-hakîka)

Gazzali, eş anlamlı kavramları "tek bir nesne için konulmuş farklı isimlerdir" şeklinde tanımlayarak, buna "hamr" ve "ukar" ifadelerinin "şarap" anlamında; "leys" ve "esed" ifadelerinin "aslan" anlamında kullanılmasını örnek vermektedir.²² Mâtürîdî, eş anlamlı kavramlara özellikle Nisa suresinin 173. âyeti bağlamında değinmektedir. Bu âyet şöyledir:

"(Allah) İman edip iyi işler yapanlara ecirlerini tam olarak verecek ve onlara lütfundan daha fazlasını da ihsan edecektir. Onun kulluğunu küşümseyip (istinkâf) kibirlenenlere (istikbâr) gelince onlara acı bir şekilde azap edilecektir. Onlar kendileri için Allah'tan başka ne bir dost ne de bir yardımcı bulurlar."²³

22 Gazzali, *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl*, Mısır h. 1322, c. I, s. 31; *Mihakku'n-nazar*, (tahk. R. Acem), Beyrut 1994, s. 75; *Makâsıdu'l-felâsife*, (tahk. s. Dünya), Mısır 1961, s. 42; *Mi'yâru'l-ilm*, (nşr. s. Dünya) Kahire 1961, s. 81. Ayrıca Blz. Aristoteles, *Organon I, Kategoriyalar*, (çev. H. Rağıp Atademir) İstanbul 1995, s. 3.

23 Nisa 173



Mâtürîdî'ye göre âyette geçen küçümseme (*istinkaf*) ve kibirlenme (*istikbar*) ifadeleri lafzen farklı olsalar da aslında aynı anlamdadırlar yani bunlar eş anlamlı lafızlardır. Mâtürîdî, Kesaî'nin *küçümseme* ve *kibirlenme* lafızlarının lâfzen farklı olmakla birlikte aslen aynı olduklarından dolayı bir araya toplandıkları ve bu durumun Arap kelamının güzelliklerinden kaynaklandığı şeklindeki görüşüne dikkat çekmektedir. Nitekim Araplar, كيف حالک و بالک (*keyfe hâlûke ve bâlûke*) hâlin durumun nasıl? derken "hâl" ve "bal" ifadelerini aynı anlamda kullanmaktadırlar. Mâtürîdî'ye göre Kur'an ve şüirde buna benzer pek çok örnek mevcuttur.²⁴

Eşsesli Kavramlar (İştirâkûl-lafz ihtilâfû'l-ma'nâ)

Mâtürîdî, eşsesli kavramları *iştirâkûl-lafz ihtilâfûl ma'nâ* olarak isimlendirmektedir. Eşsesli kavramlar, lafızda/seste ortak ancak anlamda birbirinden farklı olan kavramlardır. Mâtürîdî, Âl-i İmran suresi 140. âyetin yorumunda, ilim ve rüyet (*görme*) gibi hususiyetlerin Allah'a izafe edilmesinin insanların kullandığı ve onlarca bilinen lafızlar olduğunu belirtmektedir. Ancak ona göre bundan anlaşılması gereken şey, bu lafızların Allah'a izafe edilmeden önce bilinen anlamlarıdır. Yani biz Yüce Allah'a izafe edilen anlamları bu lafızlar ona izafe edildiği an içinde takdir etmeyiz. Bundan dolayı bu lafızlar lafızda ortak anlamda farklı olan lafızlardır.²⁵ Dolayısıyla Yüce Allah'a izafe edilmesi bakımından bu lafızlar her ne kadar insanların kullandığı lafızlar olsa da anlamları insanların kastettiği anlamlar değildir. Böylece bu türden kavramlar lafızda ortak fakat anlamda farklıdır.

Karşıt Kavramlar

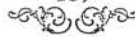
Mâtürîdî, karşıt kavramlar üzerinde kısaca durmaktadır. O, karşıt kavramları "Geceyi gündüze, gündüzü de geceye katarsın, ölüden diriyi, diriden de ölüyü çıkarırsın"²⁶ âyeti bağlamında ele almaktadır. Bu âyette geçen gece-gündüz; ölü-diri ifadeleri birbirine karşıt şeylerdir.²⁷ Ayrıca Mâtürîdî, Maide suresinin 41. âyetini açıklarken,

24 *Te'vilât* 4/124.

25 *Te'vilât* 2/436.

26 Âl-i İmran 3/27.

27 *Te'vilât* 2/282.



“bilgi” ifadesinin karşısının “cehalet”; “tasdik” ifadesinin karşısının da “tekzip” olduğunu ifade etmektedir.²⁸

MAHİYET, KEYFİYET, HAKİKAT

Klasik mantıkta mahiyet, hakikat ve hüviyet kavramları üzerinde önemle durulmaktadır. Mahiyet, bir şeyin zihindeki karşılığı, hakikat zihinde karşılığı olan şeyin dış dünyada var olması, hüviyet ise dış dünyada var olan şeyin fertlerde karşılık bulması demektir. Örneğin “insan” ifadesinin zihinde bir karşılığı, ayrıca dış dünyada ya da olgular âleminde insanlar yani insan türü olarak bir karşılığı vardır. Yine insan türünün Ali, Ahmet, Ayşe gibi fertleri vardır. İşte insanın zihindeki karşılığı mahiyet, dış dünyadaki varlığı hakikat, fertlerde gerçekleşmesi ise hüviyettir.²⁹ Mâtürîdî, bu üç kavramdan özellikle mahiyet ve hakikat kavramları üzerinde durmaktadır. Tabii olarak Mâtürîdî, bütün varlıklar açısından değil sadece Allah kavramı bağlamında bu kavramları irdelemektedir. Ona göre “Allah kendisinden başka ilah olmadığına şahittir”³⁰ âyeti rububiyetin keyfiyetinin düşünülemeyeceğini (*vehm*) göstermektedir. Akıl, Allah’ın mahiyetini kavrayamaz ve tefekkürle *Rububiyetin* hakikatine ulaşamaz. Aynı şekilde aklın ona vâkif olması da mümkün değildir. Çünkü akıl kendi mahiyetini kuşatmaktan aciz olarak yaratılmıştır. Ayrıca akıl, kendini sınırlayan ve kendisiyle terkibe giren ma hâlde nasıl kaim olduğunu idrak etmekten de acizdir. Rububiyet ise vehimden uzak olmaya ve zihinde algılanmaktan hâli olmaya en layık olan şeydir.

Yine Mâtürîdî’ye göre Firavun, “Sizin Rabbiniz kim, ey Musa dedi”³¹ âyetinde Musa’ya (as) Rabbinin mahiyeti sorulmakta, Musa ise bu soruyu O’nun yarattığı şeylerdeki eserlerinden söz ederek cevaplamaktadır. Zira Allah, her şeyin ve zikri geçenlerin Rabbidir. Mâtürîdî’ye göre Musa (as), Firavun’un sorusunu *rububiyetin mahiyeti* ve *keyfiyeti* açısından cevaplamamıştır. Bu da Allah’ın, mahiyet ve keyfiyet yönünden bilinebilir olmadığını göstermektedir.

28 *Te’vilât* 4/227.

29 Bkz. Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1996, s. 31; Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2007, s. 66

30 Âl-i İmran 3.18.

31 Tâ-Hâ 20.49.

Görüldüğü gibi Mâtürîdî, Allah'ın *mahiyet* ve *keyfiyetinin* bilinemeyeceğini ifade etmekte ve Hz. Musa'ya sorulan soruda Hz. Musa'nın Allah'ın mahiyet ve keyfiyeti ile ilgili konuşmamasını da buna delil olarak göstermektedir. Bu durum Allah'ın *mahiyet*, *hakikat* ve *keyfiyetinin* olmadığını değil, bunların bilinemeyeceğini göstermektedir. Bununla birlikte düşünürümüzün mahiyet ve keyfiyet gibi kavramları hâdis varlıklar için kullanmayı uygun gördüğünü düşünebiliriz.

Mâtürîdî *Kitabü't-Tevhîd*'te duyu bilgisini inkâr eden biriyle tartışılmaması gerektiğini ifade ederken herhangi bir tartışmanın yürütülebilmesi için şeylerin dış dünyadaki (*hestiyyet*) ve zihindeki varlıklarının (*maiyyet*) kabul edilmesi gerektiğine dikkat çeker. Zira bir tartışma ancak bu iki şey hakkında yapılabilmektedir. Düşünürümüzün *hestiyyet* ve *maiyyet* kavramlarını kullanması ise mantıktaki hakikat ve mahiyet kavramlarına paralel gibi gözükmektedir.³²

MÂTÜRÎDÎ'NİN KATEGORİLER ELEŞTİRİSİ

Kitabü't-tevhid'i kendilerine örnek alan Mâtürîdî kelimacılar, kitaplarına bilgi (*ilim*) konusuyla başlarlar. Onlar burada nesnenin gerçekliklerinin (*hakâiku'l-eşya*) olmadığını, asla bilinemeyeceğini iddia edenlere karşı bilginin mümkün olduğunu savunurlar ve bilginin kaynaklarını -ki bunlar yukarıda da ifade edildiği gibi duyular, doğru haber, aklın nazarıdır- ayrıca kaynaklarına göre bilgi türlerini açıklarlar.

Mâtürîdî'nin *Kitabu't-tevhid*'inde mantık hakkında olmasa da Aristoteles hakkındaki düşünceleri son derece açıktır. O, bu konuda Aristoteles'i ve *Mantık* adını verdiği kitabını, *Kitabu't-tevhid*'in "Beyanu fesadı ekâvili'd-dehriyye" (Tanrısızların Düşüncelerinin Yanlışlığının Açıklanması) başlığı altında ele almaktadır. Ona göre Aristoteles, Tanrı'nın varlığını red, maddenin (*heyula*) ezeliğini ise kabul eden bir tabiatçıdır. Yine Mâtürîdî'ye göre Aristoteles, *Mantık* adını verdiği kitabında varlık hakkında yalnızca on kategori ile konuşulabileceğini ileri sürmektedir. Ali Durusoy'a göre Mâtürîdî'nin *Kitabu't-tevhid*'de naklettiği kategorilere ilişkin bilgi, *Kategoriler*'in Abdullah

³² Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhid*, (thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), Ankara 2005, s. 12.

b. el-Mukaffa (750-815) tarafından yapılmış olan özet çevirisinden harfi harfine bir nakildir.³³

Mâtürîdî'ye göre "bazıları âleme ait temel maddenin kadim olup "heyula" diye adlandırıldığını, *kuvveye* sahip bulunduğunu ve ezelden beri şu nitelikleri taşıdığı 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 "heyula" diye isimlendirilmiştir. Heyula irade ile değil de doğası gereği (*tibâ'*) kuvvete dönüştürülmüş, arazlar ortaya çıkmış, bu mer hâlede de "cevher" diye isimlendirilmiştir. O tek bir cevher olup âlemin aslımı oluşturmuştur. Ayrışık ve birleşik olma hâlleri, 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." Dolayısıyla bu şekilde cevher ve arazlar meydana gelmiş olmaktadır. Mâtürîdî'ye göre zikredilen görüş Aristoteles'e aittir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Mâtürîdî, Aristoteles'in en genel yüklemeler olarak bilinen on kategoriye (*bab*) yer verdiğini zikretmektedir. Müellifimiz, Aristoteles'in kategorilerine şöyle sıralamaktadır:

Ayn: Cevher yerine "ayn" ifadesini kullanan Mâtürîdî, *ayn*'in bizzat kendisini belirlemek anlamında olduğunu ifade etmekte ve buna "insan" ifadesini örnek vermektedir (*cevher*).

Mekân: Mekân kategorisi "nerede (*eyne*)" sorusunun cevabıdır (*mekân*).

Sıfat: Mâtürîdî, nitelik kategorisi için "sıfat" ifadesini kullanmaktadır, ona göre sıfat "nasıl (*keyfe*)" sorusunun cevabıdır (*nitelik*).

Vakit: Vakit, zaman kategorisini gösteren "ne zaman (*meta*)" sorusunun cevabıdır (*zaman*).

Sayı: Sayı, nicelik kategorisini gösteren "kaç, nice (*kem*)" sorularının cevabıdır (*nicelik*).

Muzaf: Mâtürîdî, görelî ya da izafet kategorisi için "muzaf" ifadesini kullanmaktadır. Ona göre muzaf, birinin anılmasıyla diğ-

33 Bkz. Durusoy, Ali, "Mâtürîdî Kelamcılarının Mantığa Yaklaşımı", s. 3-4.

rinin de anılması gerekli olan şeydir. Baba-oğul, köle-efendi, ortaklar ve benzeri gibi (*izafet*).

Zû: Mâtürîdî, sahip olma ya da mülk kategorisi için “zû” ifadesini kullanmakta, buna “cidde babı” da demektedir. Ona göre “şeref sahibi”, “aile sahibi” vb. ifadeler bu kategoriyi gösterir (*mülk*).

Nisbe: Müellifimiz durum kategorisi için “nisbe” ifadesini kullanmaktadır. Ona göre bu kategoriye, “ayakta olmak” ve “oturma hâlinde olmak” ifadeleri örnek verilebilir (*vaz/durum*).

Fail: Bir etkinin söz konusu olduğu kategoridir. “Ne yapıyor” sorusunun cevabı olarak bilinir “yiyor”, “okuyor” gibi (*fiil*).

Meful: “Ona ne yapılıyor?” sorusunun cevabıdır “yeniliyor, yenilmiş”, “okunuyor” gibi (*infial*).

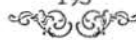
Mâtürîdî, Aristoteles ve taraftarlarının vardıkları sonucu etraflıca inceleyen kimsenin onların Allah’ın nimetlerini bilmeyişleri sebebiyle çıkmaza düştüklerine, hak yolu şaşırıp sapıttıklarına, sonra da haktan ayrılışın doğurduğu şaşkınlığın kendilerini, hiçbir aklın düşüneyeceği ve hiçbir gönlün hoş karşılamayacağı bir hayalle avunmaya sevk ettiğine muttali olacağına dikkat çekmektedir. Ayrıca o, Aristoteles’in hakîm unvanına sahip olmasını da eleştirmekte, onun başkalarını kendi görüşlerinden ayrılıp şahsi kanaatine uymaya mecbur eden biri olduğunu ifade etmektedir. Yine, kategoriler bağlamında Aristoteles’in cevher ve araz anlayışına ciddi bir şekilde karşı çıkmaktadır.³⁴ Ancak dikkatlerden kaçmamalı ki burada Mâtürîdî’nin eleştirisi-kategoriler teorisinin metafizik içeriklerine yöneliktir. Ona göre Aristoteles’in kategoriler teorisi, alemin ezeliliği yönünde alternatif bir varlık nazariyesi (ontoloji) sunmaktadır ve varlığı da yalnızca bu 10 kategori ile sınırlamaktadır.

TANIM VE TASVİR

Tanım, en geniş anlamda bir şeyin ne olduğunu açıklamaktır.³⁵ Gazzali, tanımı “bir sözcüğü, cami ve mani olmak kaydıyla, soran açısından daha açık ve anlaşılır başka bir sözcükle karşılamaktır” şek-

34 Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, (Tercüme: Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s. 185-187. Arapça metin s. 22. Bkz. Durusoy, Ali, a.g.m., s. 6-7.

35 Aristoteles, *Organon IV, İkinci Analitikler*, İstanbul 1996, s. 93,106; Gazzali, *Mî'yârü'l-ilm*, 267.



linde tanımlamaktadır.³⁶ Mâtürîdî ise tanımın tanımını yapmamakla birlikte En'am suresinin 103. ve Tevbe suresinin 6. âyetlerinin yorumlarında Allah'ın tanımlanamayacağı üzerinde dururken tanım ve tasvire dolayısı ile bunlar arasındaki benzerlik ve farklılıklara dikkat çekmektedir. Ona göre Allah "gözler O'nu idrak edemez"³⁷ âyetiyle Allah'ın görülemeyeceğini değil idrak edilemeyeceğini belirtir. Yine "O'nu hiçbir ilim kuşatamaz" âyetinde ilme olumlu bakılmakta ancak Allah'ın idrak edilmesinde olduğu gibi kuşatılmasına olumsuz bakılmaktadır. Mâtürîdî'ye göre idrak sınırlı/tanımlı (*mahdud*) olanı kuşatmak demektir. Allah sınırlanmaktan/tanımlanmaktan (*hadd*) münezzehe olduğu için idrak edilemediği gibi tanımlanamaz da. Diğer bir ifade ile Allah sonlu ve sınırlı olmadığı için sözle tanımlanması/sınırlanması imkânsızdır. Mâtürîdî, aslında zikredilen ifadelerle sonlu ve sınırlı olan şeylerin tanımlarının yapılabileceğine, sonlu ve sınırlı olmayan şeylerin ise tanımlarının yapılamayacağına dikkat çekmektedir. Ona göre sonlu ve sınırlı olan her şeyin bir tanımı vardır ve şeyler bunlarla algılanır. Renk, koku, tat vb.³⁸

Yine Mâtürîdî, "Allah'ın vehimlerde tasvir edilmesi ve akıllarda takdir edilmesi imkânsızdır. Çünkü yaratılmışların vasıfları (yani vehim ve akıl) onu vehimlerde tanımlayamaz (*had*) ve tasavvur edemez. Aynı şekilde akıllar da onu takdir edemez. O zihinlerde tasavvur edilmekten münezzehtir"³⁹ demektedir.

Mâtürîdî, Haşr suresi 24. âyette Allah'ın "yusavviruhu" kelimesini kullandığına dikkat çekerek, burada kastedilenin Allah'ın her şeye suret vermesi olduğunu belirtir. O, aynı âyetin tefsirinde tasvire değinmekte tasvirin, sınırlı (*tanımlı*) olanın beyan edilmesi, açıklanması demek olduğunu ifade eder. Zira insanlar "şu durumu falan kimsenin yanında tasvir ettim" derken "açıkladım" demeyi kastederler.⁴⁰

Görüldüğü gibi Mâtürîdî'ye göre Allah, tanımlanamadığı gibi tasvir de edilemez. Çünkü ona göre tanım da tasvir de sınırlı ve sonlu olan şeylerin açıklanması ile ilgilidir. Oysa Kur'an'a bakıldığında bir-

36 Gazzali, *al-Mustasfa I*, s. 22; *Mikakkun'n-nazar*, s. 146.

37 En'am 6.103.

38 *Te'vilât* 5: s. 52; *Kitâbu't-tevhîd*, s. 126.

39 *Te'vilât* 6.297.

40 *Te'vilât* 15.99.

çok âyetin Allah hakkında insanlara bilgi verdiği en azından O'nun yaratılanlardan farklı olduğunu ifade ettiğini görmek mümkündür.

Mâtürîdî, klasik mantık kitaplarında yer alan tanım konusundan haberdar görünmemektedir. Çünkü klasik mantık kitaplarında tanım temelde hadd-i tam, hadd-i nakıs, resm-i tam ve resm-i nakıs olmak üzere dörde ayrılır ve asıl olan hadd-i tam (tam tanım) yani yakın cins ve yakın ayırmadan yapılan tanımdır.⁴¹ Mâtürîdî, tespit edebildiğimiz kadarıyla bunlara dair hiç atıfta bulunmamaktadır. Ayrıca klasik mantık kitaplarında tanımlanamazlara dikkat çekilir. Örneğin en genel tümeller, tekiler (özel isimler), tecrübelerin verileri yani duyu ve duyu verileri (aşk, kin, ses, tat, koku) tanımlanamaz. Mâtürîdî, Allah'ın sonlu ve sınırlı olmamasından dolayı tanımlanamayacağını ifade ederken, renk, koku ve tatların tanımının yapılabilmesine dikkat çekmektedir. Oysa renk, koku ve tadın yakın cins ve yakın ayrımları ortaya konmadığı için tam tanımları yapılamaz olsa olsa eksik tanımları ya da tasvirleri yapılabilir. Dolayısıyla mantıktaki teknik anlamıyla tanım ve resm kavramlarını aynıyla Mâtürîdî'de göremiyoruz. Ancak Mâtürîdî *tanım* ve *tasvir* kelimeleriyle bir şeyin aklen sınırlı ve belirgin hâle getirilmesini kastetmekte ve kimi şeylerin tanımlanabileceğini belirtmektedir.

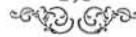
AKIL YÜRÜTME

Mâtürîdî, akıl yürütme ifadesi yerine istidlal ve nazar ifadelerini kullanmakta ve istidlalin (nazar) önemli bilgi kaynaklarından biri olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre istidlal, din tarafından teşvik edilmiştir. Çünkü istidlal Allah'ın varlığını bilmek açısından son derece önemlidir, bu nedenle de vaciptir. Bilindiği gibi istidlal ya da nazar düşünmeyi temel edinmektedir ve Kur'an'da düşünmeyi teşvik eden yüzlerce âyet bulunmaktadır. Dolayısı ile düşünme ve kanıtla- ma ile aynı anlama gelen nazara karşı çıkmak akla karşı çıkmaktır.⁴² Bundan dolayıdır ki bu düşünce, bir Fıkıh eseri olan *el-Mustasfa*'nın girişinde "mantık bilmeyenin ilmüne güvenilmez" hükmüne varan Gazzali'nin eserlerinde oldukça önemsenmiştir.⁴³

41 Bkz. Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2007, s. 83.

42 *Kitâbu't-tevhid*, s. 13-15; A. Durusoy, *agm.* s. 6.

43 Gazzali, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, Mısır h. 1322, c. I, s. 10.



Mâtürîdî, delil kavramını istidlal kavramı bağlamında ele almaktadır. Çünkü ona göre delil istidlalden türemiş bir lafızdır. Bu nedenle bir şey hakkındaki kanıt anlamında kullanılır. Mâtürîdî, istidlal ve yakın ilişkisine de dikkat çekmektedir. O, "İbrahim yakinen iman edenlerden olsun diye"⁴⁴ âyetinde geçen yakın ifadesinin bir şey keskinlik getirmek (*ikan*), onu düşünüp (*nazar*) tefekkür edip (*tedebbür*) istidlalde bulunduktan sonra bir şeyin hakikatini bilmek anlamında olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre yakın istidlalin ileri aşamasıdır. O nedenle Allah hakkında istidlal yapılabilir ya da akıl yürütme ile O'nun hakkında bilgi edinilebilir.⁴⁵

Mâtürîdî'nin, gerek *Kitabu't-tevhid*'i gerekse *Te'vilât*'ı incelendiğinde diğer mantık konularında olduğu gibi akıl yürütme konusu üzerinde de ayrıntılı değil, dağınık bir şekilde durduğu görülecektir. Mâtürîdî akıl yürütme dendiğinde ilk akla gelen kıyası "iki zikredilenden birinin hükmünün mislini, illetinin misline dayanarak diğerinde göstermektir" şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁶ Alâuddin es-Semerkindî ve Ebu's-Senâ el-Lâmîşî, Mâtürîdî'nin yer verdiği kıyas tanımını Mâtürîdî'ye nispet etmeksizin zikrederler ve bunun doğru bir tanım olduğunu belirtip savunurlar. Onlara göre bu tanımda seçilen bütün ifadeler yerli yerinde kullanılmıştır. Şöyle ki: Tanımda geçen "göstermek/beyan etmek (*ibane*)" ifadesi, başka tanımlarda zikredilen ispat ve tahsil kelimelerinden daha uygundur. Çünkü hükmün ispat, tahsil ve icadı Allah'ın fiilidir. Tanımda "hükmün misli" ve "illetin misli" ifadelerine yer verilmiştir; zira helallik, haramlık, vücup, fesat ve cevaz gibi hükmün kendisi aslın bir vasfıdır, başkasında tasavvur olunamaz. Aynı şekilde, illet de aslın bir vasfıdır; ancak fer'de aslın hükmünün misli o illetin misliyle var olur. Vasıflar hakkında ta'diye (geçirmek, bir yerden bir yere taşımak) ve intikal ifadeleri kullanılmaz. "İki şey", "asl ve fer" denmeyip "iki zikredilen" denmesi, kıyasın mevcut ve ma'dumu (var ve yok) içermesi içindir. Zira ma'dum, şey olmasa bile zikredilebilir ve isimlendirilebilir. Asıl ve fer' ise şeydirler. Çünkü asl başkasının kendisi üzerine kurulduğu şeydir; fer' de

44 En'am 6.75.

45 *Te'vilât* 5.109.

46 Mâtürîdî, *Te'vilât*, Topkapı Sarayı Müzesi, v. 719b.

başkası üzerine kurulandır. Bu ise mevcut olanın adıdır. Mevcudun, şey olduğunda icma vardır.⁴⁷

Mâtürîdî'nin kıyas dediği şey aslında mantıkta "analoji" ve Fıkıhta "fıkhi kıyas" denen şeyle aynıdır. Çünkü mantıkta tümevarım, tümdengelim ve analoji kıyasın dolayısı ile akıl yürütmenin birer çeşididirler. Mâtürîdî'nin tanımında yer alan ve Alâuddin es-Semerkindî ile Ebu's-Senâ el-Lâmişî'nin de dikkat çekmeye çalıştıkları kıyasta yani analogide dört unsur bulunmaktadır. Kendisine benzetilen (müşebbehün bih/asl), benzetilen (müşebbeh/fer'), ikisi arasında bulunan "illet" ve benzetme (teşbih) yani hüküm.⁴⁸ Gazzâlî'ye göre daha çok hitabette kullanılan analoji kesinlik ifade etmez. Fakat kalbi rahatlatmaya, muhatabı ikna etmeye yarabilir.⁴⁹

Mâtürîdî, mantıkta yakini öncüllerden yakini sonuç elde etmek anlamında kullanılan ve beş sanattan biri olan, aynı zamanda Aristoteles'in *II. Analitikler* adlı eserinin karşılığı olarak kullanılan bürhan kavramı üzerinde de önemle durmaktadır. Bürhanı özellikle Nisa suresinin 174. âyeti bağlamında ele alan Mâtürîdî'ye göre "*Ey insanlar! Size Rabbinizden bir bürhan (kesin kanıt) geldi ve size apaçık bir nur indirdik*" âyetinde geçen "bürhan" ifadesi doğruyu (*hakk*) yanlıştan (*bâtıl*) ayırıp, açığa çıkaran (*izhar eden*) kanıt demektir. Bazı âlimler bürhanın Peygamber (as) bazıları ise Kur'an olduğunu söylemişlerdir. Ancak Mâtürîdî'ye göre her hâlükarda burada bürhan, doğruyu ilzam eden beyan ve kanıt (hüccet) demektir.⁵⁰ Dolayısıyla düşünürümüzün, bürhanla, akıl yürütmede doğru bilgiyi yanlış bilgiden ayırt etmeye yönelik yöntemsel bir yaklaşımı kastettiğini ifade edebiliriz.

Mâtürîdî, mantık ve felsefe ile ilişkili olan hikmet kavramına farklı âyetlerde değinmekte, bazı âyetlerde düşünce/anlayış (*fehmi*) anlamında kullanıldığını dikkat çekmektedir. Örneğin, "*şüphesiz*

47 Özen, Şükrü, "İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşâsı", ed. Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, Ankara 2003, s. 227.

48 Bkz. Şa'ban, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, (çev. İ. Kafi Dönmez), Ankara 1990, s. 121, Çapak, İbrahim, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005, s. 228.

49 Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felasife*, s. 90-91.

50 *Tevîlât* 4/125.



biz Lokman'a hikmeti verdik"⁵¹ âyetinde geçen *hikmet* ifadesinin bazılarına göre nübüvvet olmaksızın düşünce (*kavf*) ve davranışta (*fiil*) doğru olmak; bazılarına göre ise, Allah'ın verdiği akıl (*lübb*) ve anlayış (*feh*) anlamında olduğunu, anlayışın da dinde kavrayış (*fıkh*) ya da ilim anlamında kullanıldığını ifade eder. Mâtürîdî, hikmet için kullanılan ikinci anlamı tercih etmektedir. Ona göre Allah bu bağlamda âdeta "Biz O'na geçmiş kitaplarla ilmi ve kavrayışı verdik" demiştir. Bu âyet bağlamında *fıkh* ifadesine özellikle dikkat çeken Mâtürîdî'ye göre *fıkh*, benzeriyle (*binazirihî*) başka bir şeye delalet eden şeyin bilgisidir (*marifet*) veya şahidin bilgisiyle gaibin bilinmesidir veyahut batında gizli olanın zahire bilinmesidir. Görüldüğü gibi Mâtürîdî, *fıkh*'ın tanımını analojinin ya da *fıkhî kıyas*'ın tanımıyla benzer şekilde yapmaktadır. Dolayısı ile Mâtürîdî'nin yöntem anlayışında *Fıkh*, analogi ya da kıyas aynı anlamda kullanılmaktadır. Ona göre filozoflar hikmet konusunda şunu söylemektedir: "Hikmet, amelle/ahlakla birlikte bilgidir. Hakîm de kendisinde hem ilmin hem de ahlakın (amelin) olduğu kimsedir. İşte bu ikisi olduğu zaman kişi hâkim (filozof) olarak isimlendirilir."⁵²

DAVET METODU OLARAK BÜRHAN, CEDEL/ MÜNAZARA VE HİTABET

Mâtürîdî, insanların kavrayışlarına göre Allah'a inandıklarına, dolayısı ile Allah'ın yoluna davet için onların kavrayışlarının göz önünde bulundurulması gerektiğine dikkat çekmektedir. Aynı durum dinî ve felsefî yöntemin mahiyeti hakkında *Faslu'l-makâl* adlı müstakil bir çalışmayı kaleme alan İbn Rüşd için de söz konusudur. İbn Rüşd, hikmet, güzel öğüt ve güzel mücadele (tartışma) ile davet olmak üzere Kur'an'da Allah'ın yoluna davet için üç tür metodun olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre insanlar hakikati tasdik etme konusunda farklı tabiatlara sahiptir. Kimisi bürhanla (hikmet) kimisi cedelî yöntemle kimisi de hatabî sözlerle hakikati tasdik eder.⁵³ Mâtürîdî, bürhan ve hitabet ifadelerini açıkça kullanıp bunlarla ilgili

51 Lokman 31.12.

52 *Tevîlat* 11/227.

53 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, (çev. Bekir Karlığa), İstanbul 1992, s. 74.

âyetleri örnek verirken, İbn Rüşd'ün kullandığı cedel ifadesi yerine münazara ifadesini kullanmayı tercih etmektedir.

Mâtürîdî, İbn Rüşd'ün atıfta bulunduğu aynı âyete dayanarak insanların üç şekilde dine davet edilebileceklerine dikkat çeker. Müellif "(Resulüm!) Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et ve onlarla en güzel şekilde mücadele et (tartış). Rabbin kendi yolundan sapanları en iyi bilendir ve O hidayete erenleri de çok iyi bilir."⁵⁴ âyeti bağlamında bürhan, hitabet ve münazara ifadeleri üzerinde durmaktadır.

Bürhan

Bürhan, kesin sonuç elde etmek için kesinlik ifade eden öncüllerden oluşturulmuş kıyastır.⁵⁵ Mâtürîdî'ye göre "Rabbinin yoluna davet et" ifadesindeki "Rabbin yolu" ifadesi "Rabbin dini" anlamındadır diyenler olmuştur. Ayrıca "hikmetin" Kur'an olduğunu ifade edenler de olmuştur. Ona göre bazıları da 'hikmetle' kastedilenin delil (hüccet) ve kesin kanıt/bürhan olduğunu belirtmiştir. Yani "onları Allah'ın dinine deliller ve kesin kanıtlarla davet et" denmektir ki bu da şu anlama gelir: "Onları deliller ve kanıtlarla Allah'ın dinine mecbur kıl ki bu şekilde onlar dini ikrar etsinler".⁵⁶ Anlaşıldığı kadarıyla Mâtürîdî, hikmetin zikredilen ikinci anlamını tercih etmektedir. Hikmetin delil (hüccet) ve kesin kanıt (bürhan) anlamındaki kullanımı mantıktaki bürhanı aklımıza getirmektedir. Mantık ya da felsefede bürhan, kendisinde şüphe olmayan bilgi anlamında kullanılmaktadır. Dolayısı ile Mâtürîdî kendisinde şüphe olmayan bilgilerle insanların davetinin önemine dikkat çekmektedir.

Mâtürîdî, "Sana Kitab'ı ve Hikmet'i öğrettim"⁵⁷ ve "size Kitap ve hikmet verdikten sonra"⁵⁸ âyetlerinde geçen kitap ve hikmet ifadeleri ile ilgili ihtilaf olduğunu belirtir. Bu âyetlerde geçen kitap ve hikmet ifadeleriyle bazılarına göre Kur'an kastedilmiş, bazılarına göre ise Kitab'tan kastedilen Kur'an, dolayısıyla vahyin işitilmesi, hikmetten kastedilen ise ilhamın vahyedilmesi yani sünnettir. Mâtürîdî, hikme-

54 Nahl 16.25.

55 Gazzalî, *Makâsîdu'l-felâsife*, Mısır 1961, s. 101, *el-Mustasfâ I*, Mısır h. 1322, s. 38, Ebherî, *İsaguci*, İstanbul 1287 s. 6.

56 *Te'vîlât* 8/216-219.

57 Maide 5.110.

58 Âl-i İmran 3.81.



te farklı anlamlar yüklense de hikmetin temel anlamının delil (*hüccet*) ve kesin kanıt (*bürhan*) olduğuna dikkat çekmektedir.

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın bu surede zikredilen "Rabbinin yoluna hikmetle davet et" sözü muhtemelen O'nun şu âyetleriyle irtibatlıdır: "Onların karınlarından renkleri çeşitli olan bir şerbet çıkar"⁵⁹ yani (bu şerbet) onların karınlarından çıkar. Yine Allah'ın şu âyeti de böyledir: "Kuşkusuz sizin için hayvanlarda da büyük bir ibret vardır. Zira size, onların karınlarındaki dışkı ile kan arasından (gelen), içenlerin boğazından kolayca geçen hâlis bir süt içiriyoruz".⁶⁰ Kuru bir daldan üzümler, türlü meyveler ve benzeri şeyleri çıkarması Allah'ın hikmetiyle olmaktadır. Mâtürîdî zikredilen bilgileri verdikten sonra söz konusu âyetin açıklamasının "Onları Allah'ın dinine davet et ve onlara bu (nimetleri) hatırlat ki böylelikle onlar Allah'ın dinini ikrar etsin, onu kabul etsin ve emrine boyun eğsinler" şeklinde olabileceğini ifade etmektedir. Mâtürîdî'nin yer verdiği âyetlerden anlaşıldığı gibi hikmet hem kesinlik ve bağlayıcılık vasıflarına sahip olan bürhan ve hüccet anlamında hem de insanları düşünmeye ve ibret alıp yaratıcıyı inanmaya sevk eden şey anlamında kullanılmaktadır.

Hitabet

Hitabet, kendisine güvenilen bir kişiden alınıp kabullenilmiş yahut tahmine dayalı (makbûlat ve maznûnat) öncüllerden oluşturulmuş kıyastır.⁶¹ Hitabette amaç muhatapları ikna etmektir. İkna güzel sözle yapılabileceği gibi, kesinlik ifade eden bilgilerle de olabilir. Mâtürîdî, yukarıdaki âyette geçen "güzel öğüt" ve "onlarla en güzel şekilde mücadele et" ifadeleri ile ilgili bazı görüşlere dikkat çekmektedir. Buna göre "güzel öğüt" (*mev'izeti'l-hasene*) ifadesinin "Allah'ın Kur'an'da onlara öğüt verdiği şekilde sen de onlara öğüt ver" âyeti ışığında; "Onlarla en güzel şekilde mücadele et" ifadesinin ise "Onlarla yumuşak söz ve tevazu ile en iyi şekilde mücadele et ki böylelikle belki onlar Allah'ın dinini kabul eder ve Rabblerine boyun eğler" âyeti ışığında anlaşılması gerekir. Güzel öğüt ile davet beş sanattan biri olan hitabet ile alakalıdır. Hitabet, güzel konuşma ve ikna etme sanatı-

59 Nahl 16.69.

60 Nahl 16.66.

61 Fârâbî, *Fusûlu'l-medeni* (çev. Hanefî Özcan) İzmir 1987, s. 48.



dır. Dolayısıyla insanlar dine davet edilince hitabetin en güzel şekilde kullanılması gerekir.

Yine Mâtürîdî, hitabet bağlamında ele alınan “güzel öğüt” ifadesini “*Muhakkak ki Allah, adaleti ve iyilikte bulunmayı emreder*”⁶² âyetini bağlamında ele almaktadır. Ona göre âyette dikkat çekilen adalet, iyilikte bulunmak ve âyetin devamında zikredildiği üzere akrabaya yardım etmek her insan nezdinde aklen güzeldir. Aynı şekilde çirkin işlerden ve fenalıktan kaçınmak güzel, onlara bulaşmak onları işlemek ise çirkindir. Tıpkı hikmetin, ilmi (*bilgi*) ve ameli (*fiili*) kapsaması gibi O’nun sözü de “onları Allah’ın dinine beraberce ilim ve amelle davet et ki onlara faydası dokunsun” şeklinde anlaşılabilir ya da “onları bir keresinde yumuşak söz ve nezaketle ikincisinde ise kaba ve sert bir şekilde davet et” şeklinde anlaşılabilir.

Cedel/Münazara

Cedel ve münazarada amaç muhataba üstün gelerek onu ikna etmektir. Cedelde yanıltmalarla da muhataba üstün gelinebilirken, münazarada doğru bilgilerle muhataba üstün gelmek hedeflenir. Münazarada önemli olan muhatabın doğru bilgilerle ikna edilmesidir. Bundan olsa gerek ki Mâtürîdî, cedel değil münazara ifadesini kullanmayı tercih etmiştir. Mâtürîdî “*onlarla en güzel şekilde mücadele et (tartış)*” âyetini münazara bağlamında ele alarak “İnkâr etiklerini ikrar (kabul) edecek olanlarla mücadele et” anlamında olduğunu ifade etmektedir. Mâtürîdî, konu ile ilgili şu âyetlere yer vermektedir:

“*Yaratan, yaratmayanlar gibi olur mu (düşünmez misiniz?)*.”⁶³

“*Allah’ı bırakıp da kendilerine hiçbir rızık veremeyen şeylere tapıyorlar.*”⁶⁴

“*Allah başkasının malı olmuş bir köleyi misal verir.*”⁶⁵

“*Allah şu iki kişiyi de misal verir: Onlardan biri dilsizdir, hiçbir şey beceremez ve efendisinin üstüne bir yükür. Onu nereye gönderse bir hayır getiremez. Şimdi bu adamlar, doğru yolda yürüyerek adaleti emreden kimse bir olur mu?*”⁶⁶

62 Nahl 16.90.
63 Nahl 16.17.
64 Nahl 16.73.
65 Nahl 16.75.
66 Nahl 16.76.



"Allah kiminize kiminizden daha bol rızık verdi. Bol rızık verilenler, rızıklarını nimetini inkâr mı ediyorlar?"⁶⁷

Mâtürîdî, yer verdiği âyetlerle, inkârcıları Allah'ı kabule ve bo-yun eğmeye mecbur bırakmak için, inkâr ettikleri şeyi ikrar edecekleri şekilde, onlarla en güzel biçimde mücadele etmek gerektiğine dikkat çekmektedir. Ayrıca Mâtürîdî'ye göre âyette, "Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et ve onlarla en güzel şekilde mücadele et" denilerek, din hakkında tartışmanın nasıl olacağı öğretilmekte ve insanların birbirine karşı nasıl davranmaları gerektiği gösterilmektedir. Hikmetle kastedilen Kur'an ya da ondan başka kanıt ve delillerdir. Aynı şekilde insanların birbiriyle Allah'ın belirttiği şekilde tartışması gerekmektedir. Allah'ın Kitab'ında zikrettiği, resul ve nebilerin zalim ve zorbalarla tartışma hakkındaki şu sözleri de bu kabildendir:

"Allah kendisine mülk (hükümdarlık ve zenginlik) verdiği için şımara-rak Rabbi hakkında İbrahim ile tartışmaya gireni (Nemrut'u) görmedin mi! İşte o zaman İbrahim: Rabbim hayat veren ve öldüren, demişti. O da: Hayat veren ve öldüren benim, demişti. İbrahim: Allah güneşi doğu-dan getirmektedir; haydi sen de onu batıdan getir, dedi. Bunun üzerine Nemrut aşıp kaldı. Allah zalim kimseleri hidayete erdirmez."⁶⁸

Gazzalî de Mâtürîdî gibi bu âyet üzerinde önemle durmakta ve Hz. İbrahim ile Nemrut arasında geçen konuşmalardan hareketle Nemrut'un yaşadığı dönemde uluhiyet iddiasında bulunduğunu, ona göre uluhiyetin "her şeye kadir olan" demek olduğunu, Hz. İbrahim'in onun görüşünü geçersiz kılmak için akıl yürütmeye baş-vurduğunu ifade etmektedir. Buna göre Hz. İbrahim şöyle bir akıl yürütme ileri sürmüştür.

*İlah, dirilten ve öldürenidir. (1. Öncül)
Benim ilahım diriltir ve öldürür. (2. Öncül)
O hâlde ilah benim ilahımdır. (sonuç)*

Buna karşılık Nemrut'ta şöyle bir akıl yürütme ileri sürmüştür:

*İlah, dirilten ve öldürenidir. (1. Öncül)
Ben diriltir ve öldürürüm. (2. Öncül)
O hâlde ilah benim. (Sonuç)*

67 Nahl 16.71.

68 Bakara 2.258.

Gazalî'ye göre Nemrut bu sözleriyle insanın hayatını bağışlamayı ve onu bir cellada öldürtmeyi kastetmiştir. İbrahim (a.s) onun bu cevabı üzerine bu yolla kendisini ikna etmenin güçlüğünü anlayarak başka bir ikna yolunu seçmiştir. Bu da şu âyette ifade edilmektedir:

*"Allah, Güneşi doğudan getirir, haydi sen de onu batıdan getir!"
deyince Allah'ı inkâr eden Nemrut, şaşırıp kaldı.⁶⁹*

Zikredilen âyetin kıyas şekli ise şöyledir:

Güneşi doğdurmaya kadir olan her zat ilahtır. (1. Öncül)
Benim İlahım güneşi doğdurmaya kadirdir. (2. Öncül)
O hâlde İlah benim ilahımdır. (Sonuç)

Gazalî'ye göre "İlah, güneşi doğdurmaya kadir olandır" öncülünden şüphe edilemez. Çünkü münazara yapmakta olan İbrahim (a.s) ile Nemrut ve herkese göre İlah, her şeye kadir olandır. Güneşi doğdurmaya ise, bu her şey cümlesindedir. Bu, ittifakla kabul edilen bir öncüdür. "Güneşi doğdurmaya kadir olan Allah'tır" öncülü ise müşahede ile bilinmektedir. Çünkü Nemrut'un da, Allah'ın dışındaki diğer bütün varlıkların da güneşi doğdurmaktan ve hareket ettirmekten aciz oldukları hissen müşahede edilmektedir. O hâlde ittifakla kabul edilen birinci öncül ile müşahedeyle bilinen ikinci öncülün bilinmesinden Nemrut'un, güneşi doğdurmaya muktedir olmadığını sonucu çıkmaktadır.⁷⁰

Mâtürîdî, münazara ile ilgili yukarıda zikrettiği âyetin yanı sıra şu âyetlere de yer vermektedir:

"Kavmi onunla tartışmaya girişti. Onlara dedi ki: Beni doğru yolailetmişken, Allah hakkında benimle tartışıyor musunuz? Ben sizin O'na ortak koştüğünüz şeylerden korkmam." "Şimdi biliyorsanız (söyleyin), iki gruptan hangisi güvende olmaya daha layıktır?"⁷¹

Ayrıca Mâtürîdî, Firavun'un Hz. Musa (as) ile yaptığı şu tartışmayı da güzel şekilde mücadele etmeye yani münazaraya örnek vermektedir:

69 Bakara 2.258.

70 Gazzalî, *el-Kıstasü'l-mustakim*, s. 30-31. Ayrıca bkz. Çapak, İbrahim, *age.*, s. 146-147.

71 En'am 6.80-81.



"Firavun şöyle dedi: Âlemlerin Rabbi dediğin de nedir? Musa cevap verdi: Eğer işin gerçeğini düşünüp anlayan kimseler olsanız, O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbi'dir"⁷²

"Musa şunu dedi: O, doğunun ve batının Rabbi'dir"⁷³

"Firavun: Doğru söyleyenlerdensen haydi getir onu! Diye karşılık verdi. Bunun üzerine Musa asasını atıverdi"⁷⁴

"Firavun: Rabbiniz de kimmiş Ey Musa? Dedi. O da: Bizim Rabbiniz her şeye varlık veren, sonra da doğru yolu gösterendir, dedi"⁷⁵

Mâtürîdî'ye göre bu konuda benzer birçok örnek bulunmaktadır. İşte bunlar peygamber ve nebilerin zalimler ve düşmanlarla, evliyaların da kendi aralarında münazarada bulunma yöntemidir. Onların hepsi din hakkında münazaradan kaçınan, bu konuda konuşmaktan ve delil getirmekten imtina eden kimseye karşı söylenmektedir.

Mâtürîdî, "Rabbin kendi yolundan sapanları en iyi bilendir ve O hidayete erenleri de çok iyi bilir" âyetinden hareketle Allah'ın yolundan sapanların sapkınlıklarının açıkça belirtilmeyip, sadece işaret ve kinaye ile söylendiğini ifade eder. Ona göre bu durum münazara metodlarından biridir. Çünkü Allah güzel muameleyi peygamberlerine öğretmiş ve öyle davranmalarını istemiştir. Nitekim Allah, Musa'yı ve Harun'u Firavun'a gönderdiğinde "Ona yumuşak söz söyleyin belki o aklını başına toplar veya korkar"⁷⁶ şeklinde buyurmuştur.

SONUÇ

Mâtürîdî, ne *Kitabu't-tevhid*'de ne *Te'vilât*'ta mantıkla ilgili bölüm ya da başlık açmıştır. Ama bu durum onun mantıktan haberdar olmadığı ya da ilgilenmediği anlamına gelmez. Mâtürîdî, Aristoteles'ten ve onun mantık ile ilgili çalışmalarından haberdar görünmektedir. Çünkü Aristoteles'in ismini zikretmekte ve onun mantık adında bir eserinin varlığına dikkat çekmektedir. Ayrıca Aristoteles'in on kategorisini zikrederek, onun kategori anlayışını eleştirmektedir. Mâtürîdî, mantığın faydaları ya da eleştirisi üzerinde somut bilgilere yer vermese de âyetlerin açıklamalarını yaparken

72 Şuara 26.23-24.

73 Şuara 26.28.

74 Şuara 26.31-32.

75 Tâ-Hâ 20.49-50.

76 Tâ-Hâ 20.44.

mantıktan istifade etmektedir. Örneğin kavram çeşitlerinin bazılarını zikretmekte, tam tanım üzerinde durmasa da tanım ve tasvir ifadeleri üzerinde durmakta ve Allah'ın tanımlanıp tasvir edilemeyeceğine dikkat çekmektedir. Ayrıca *istidlal*, *nazar*, *kıyas* ve *fikh* ifadeleri üzerinde durmakta ve neredeyse bunları aynı anlamda yani iki şey arasındaki benzerlikten hareketle başka bir şey hakkında hüküm vermek ya da bilinenlerden bilinmeyenlere varmak anlamında kullanmaktadır. Ayrıca Mâtürîdî, İnsanların dine davet metodu üzerinde durmakta ve İbn Rüşd'de olduğu gibi İnsanların tabiatlarının farklılığına dikkat çekerek kimilerinin bürhan (istidlal), kimilerinin hitabet, kimilerinin de cedel/münazara ile dine davet edilebileceklerine dikkat çekmekte ve tahlil ettiği konulara âyetlerden örnekler vermektedir.

