

T.C.
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MÂTURÎDÎ KELÂMCILARIN
MANTIK ÇALIŞMALARI

Yüksek Lisans Tezi

Fahri DADAK

Danışman

Doç. Dr. Turgut AKYÜZ

Erzincan/2021

TEZ BİLDİRİMİ

“Mâturîdî Kelâmcıların Mantık Çalışmaları” isimli “**Yüksek Lisans**” tezim tarafımda intihal programı ile incelenmiştir. Buna göre tezimde bilimsel etik ihlali ve intihal olarak nitelendirilebilecek herhangi bir durum olmadığını taahhüt ederim.

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir biçimde elde edildiğini; aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi beyan ederim. 22/10/2021

Fahri DADAK

MÂTURÎDÎ KELÂMCILARIN MANTIK ÇALIŞMALARI

Fahri DADAK

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi, Ekim 2021

Danışman: Doç. Dr. Turgut AKYÜZ

ÖZET

Bu tezin amacı Mâtûrîdî kelâmcıların aynı zamanda mantık eserleri de kaleme aldığı ve bu eserlerin kelam ve fıkıh ilimlerinde de kullanıldığına işaret etmektir. Çalışmada müelliflerin hayatları ile mantık, kelam, fıkıh ve felsefe eserlerine kısaca değinilmiştir. Bu tezin hazırlanmasında mantık ve kelam tarihi kitaplarından istifade edilmiş olup, ayrıca gerekli durumlarda müelliflerin kendi eserlerinin içeriği de incelenmiştir.

Matûrîdî mezhebinin kurucusu olan Ebu Mansur el-Mâtûrîdî *Te'vilatü'l-Kuran* ve *Kitabu't-Tevhid* eserleriyle mantık ilmine yön vermiş, bu çalışmaları ile mantık alanında birçok alimin yetişmesini sağlamıştır. Yaşadığı dönemde mantıkçı olarak tanınan Şemseddin es-Semarkandî, *Kıstasu'l-Efkâr fî Tahkiki'l-Esrâr* eseriyle mantık tarihinde önemli bir yere sahiptir. Cedel konusunda eserler kaleme almıştır ve bu eserleri fıkıh ve kelam ilimlerinde kullanmıştır. Sadruşşerîa es-Sânî de fıkıh ve kelam konularını açıklarken mantık ilminden büyük ölçüde yararlanmıştır.-Molla Fenârî'ye ait, *el-Fevâ'idü'l-Fenâriyye* isimli *Îsâgûcî* şerhi Osmanlı medreselerinde okutulmuştur. Fenârî'nin vahdet-i vücûd anlayışının mantık ilmiyle açıklamaya çalışıldığını biliyoruz. Gelenbevî İsmail Efendi'nin *Gelenbevî alâ Îsâgûcî Şerhi* başta olmak üzere bıraktığı eserlerin hem mantık hem de kelam ilmi için önemi çalışmamızda incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler; Ebu Mansur el-Mâtûrîdî, Şemseddin Muhammed Es-Semarkandî, Sadruşşerîa es-Sânî, Molla Fenârî, Gelenbevî İsmail Efendi, Kelam, Mantık, Fıkıh, Hanefî, Mâtûrîdî.

LOGIC WORKS OF AL MATURIDI TEOLOGICAS

Fahri DADAK

Erzincan University, Institute of Social Sciences

Department of Philosophy and Religious Sciences

Master's Thesis, October 2021

Advisor: Doç. Dr. Turgut AKYÜZ

ABSTRACT

The goal of this study is to point out the same time of Mâturidî theologians as logic works, and how these studies of theology Logic sciences are tried to be used here. In the study the life of authors; logic, kalam, fiqh and philosophy are mentioned briefly. In the preparation of this presentation, the historical and historical books of logic were used and the content of the works were examined.

Abû Mansûr al-Maturidi, the founder of the Mâturidî sect, guided the science of logic with his works *Ta'vîlât al-Quran* and *Kitâb al-Tawhid*, and with these studies he provided the training of many scholars in the field of logic. Known as a logician during his lifetime, Shams al-dîn al-Samarkandî has an important place in the history of logic with his work *Qistâsu al-Afkâr fî Tahkîk al-Asrâr*. He wrote works on the subject of Jadel and used these works in the sciences of fiqh and kalam. Sadr al-Sharîa al-Sânî also benefited greatly from the science of logic while explaining the subjects of fiqh and kalam. The commentary on *Eisegoge*, named al-Favâ'id al-Fanâriyyah, belonging to Molla Fanari was taught in Ottoman Madrasahs. We know that Fanari's understanding of unity of existence was tried to be explained with the science of logic. The works left by Galanbawî İsmail, especially the *Commentary on Galanbawî alâ Eisegoge*, for both logic and theology, has been examined in our study.

Keywords; Abû Mansûr al-Mâturidî, Shams al-din al-Samarkandî, Sadr al-Sharîa al-Sânî, Molla Fanârî, Galanbawî İsmâîl, Kalâm, Logic, Maturidî, Hanafî.

İÇİNDEKİLER

TEZ BİLDİRİMİ.....	I
ÖZET	II
ABSTRACT.....	III
İÇİNDEKİLER	IV
KISALTMALAR CETVELİ	VIII
TABLolar LİSTESİ.....	IX
ÖN SÖZ	X
GİRİŞ	1
A. Tezin Konusu ve Kapsamı	1
B. Tezin Amacı	2
C. Tezin Yöntemi ve Temel Kaynaklar	7
BİRİNCİ BÖLÜM	9
MANTIK ALANINDA ÇALIŞMA YAPAN MÂTURİDÎ KELAMCILAR	9
A. Ebu Mansur el-Mâturîdî (v. h. 333)	9
1. Hayatı	9
2. Eserleri.....	16
2.1. Mantık.....	16
B. Şemseddîn Es-Semerkindî (v. h. 600)	20
1. Hayatı	20
2. Eserleri.....	21
2.1. Kelam	21
2.2. Fıkıh.....	21
2.3. Mantık.....	21

C. Sadru's-Şerîa es-Sânî (v. h. 747)	25
1. Hayatı	25
2. Eserleri.....	28
2.1. Mantık.....	28
2.2. Kelam	29
2.3. Fıkıh.....	29
D. Gelenbevî İsmail Efendi (v. h. 1204)	29
1. Hayatı	29
2. Eserleri.....	30
2.1. Mantık.....	30
2.2. Kelam	31
E. Molla Fenârî (v. h. 834).....	32
1. Hayatı	32
2. Eserleri.....	33
2.1. Mantık.....	33
2.2. Kelam	33
2.3. Fıkıh.....	33
İKİNCİ BÖLÜM.....	34
MÂTURİDÎ KELAMCILARIN MANTIK GÖRÜŞLERİ.....	34
A. Mantığın Önemi	34
1. Ebu Mansur el-Mâturîdî	34
2. Şemseddîn es-Semerkindî.....	39
3. Sadru's-Şerîa es-Sânî.....	40
4. Gelenbevî İsmail Efendi	44
5. Molla Fenârî	44

B. Bilgi Nedir?	44
1. Ebu Mansur el-Mâturîdî	44
2. Şemseddîn es-Semerkindî	46
3. Sadru'ş-Şerîa es-Sânî	48
4. Gelenbevî İsmail Efendi	49
5. Molla Fenârî	50
C. Bilgi Mümkün Müdür?	51
1. Ebu Mansur el-Mâturîdî	51
2. Şemseddîn es-Semerkindî	52
3. Sadru'ş-Şerîa es-Sânî	53
4. Gelenbevî İsmail Efendi	54
5. Molla Fenârî	55
D. Bilginin Kaynağı Nedir?	55
1. Ebu Mansur el-Mâturîdî	55
2. Şemseddîn es-Semerkindî	59
3. Sadru'ş-Şerîa es-Sânî	61
4. Gelenbevî İsmail Efendi	62
5. Molla Fenârî	63
E. İlmi Tartışma ve Araştırma Yöntemleri	64
1. Şemseddîn es-Semerkindî	64
F. Kıyas Türleri	64
1. Molla Fenârî	64
2. Şemseddîn es-Semerkindî	65
G. Hikmet	65
1. Ebu Mansur el-Mâturîdî	65

H. Bilginin Diğ�er Kaynakları.....	66
1. Şemseddîn es-Semerkandî.....	66
2. Sadru'Ő-Şerîa es-S�n�.....	72
J. Kipler / Modal �nermeler	74
1. Gelenbevî İsmail Efendi	74
K. Beş Sanat	76
1. Molla Fenârî	76
SONUÇ.....	78
KAYNAKÇA.....	80

KISALTMALAR CETVELİ

Bil.	: Bilimler
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviri
Ens.	: Enstitü
Haz.	: Hazırlayan
h.	: Hicri
Krş.	: Karşılaştırma
Ktp.	: Kütüphane
m.	: Miladi
s.	: Sayfa
Sos.	: Sosyal
sy.	: Sayı
t.y.	: Tarih yok/tarihsiz
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik
Ünv.	: Üniversite
Vr.	: Varak

TABLÖLAR LİSTESİ

		<u>Sayfa No</u>
Tablo 1	İmam Mâtürîdî'nin Hocaları	10
Tablo 2	İmam Mâtürîdî'nin Öğrencileri	13
Tablo 3	İmam Mâtürîdî'nin Diğer Öğrencileri – 1	15
Tablo 4	İmam Mâtürîdî'nin Diğer Öğrencileri – 2	16
Tablo 5	İmam Mâtürîdî'nin Diğer Öğrencileri – 3	16
Tablo 6	Te'vilatü'l-Kuran'daki Mantık Konularının Mantık Kitaplarıyla Karşılaştırılması	18
Tablo 7	Semerkandî'ye Göre Başlıca Bilgi Kaynakları	60
Tablo 8	Hayvânî Nefsin Bilme Fonksiyonları ve Aşamaları	68
Tablo 9	Hayvânî Nefsin Pratik Fonksiyonları (Muharrike) ve Aşamaları	68
Tablo 10	Aklın Temel Bilme Fonksiyonları ve Aşamaları	71

ÖN SÖZ

Tez konusunun belirlenmesinde, araştırma sürecinde ve tez yazımı boyunca düşüncelerinden ve tecrübelerinden istifade ettiğim, kaynakların tercümesi ve analizini yaparak bana destek olan danışman hocam Doç. Dr. Turgut AKYÜZ'e; lisansüstü eğitim sürecimin başladığı ilk günden tez yazımımın son gününe kadar, bana güvenen, maddi ve manevi hiçbir desteğini benden esirgemeyen kıymetli aileme; teşekkür ediyorum.

Fahri DADAK
Erzincan / 2021

GİRİŞ

A. Tezin Konusu ve Kapsamı

Maturidilik kavramı Eş'arilik kadar açık bir kavram değildir. Zira Eş'ariliğe göre bu mezhep mensuplarının kelam çalışmaları daha az ve hacim olarak daha dardır. Bu yüzden bazı alimler Maturidi-Hanefi diyerek yelpazeyi geniş tutmaya çalışmışlardır.¹ Ayrıca Teftezânî gibi temel Maturidi metinlerini şerheden bazı alimler aslında Eş'ari geleneğe mensupturlar.² Ayrıca Semerkandi ve Sadrü's-Şerîa gibi kendilerini yetkin gören alimleri belli bir mezhebin kalıbına sokmak zordur. Bu yüzden bu çalışmamızda üzerinde ittifak edilen veya en azından şüpheye mahal olmayan kişileri ele almaya çalıştık.

Maturidilik mezhebinin kurucusu olan İmâm Ebû Mansur el-Mâturidî, müstakil bir mantık eseri kaleme almış değildir. Fakat günümüze ulaşan iki önemli eserinde bilginin kaynağı, bilginin tanımı, bilgilerin “zan ve kat” ifade etmesi gibi meseleler üzerinde durmuştur.³ Ayrıca Maturidi, önemli bir bilgi kaynağı olan akla özel bir önem vererek özellikle din-akıl ilişkisine değinmiştir.⁴

Daha sonraki maturidi kelamcılarının çoğu mantık üzerine müstakil eserler kaleme almışlardır. Özellikle Şemsettin Semerkandî, klasik bir mantık kitabı olarak kabul edilen *Kıstâsü'l-Efkâr*'ı telif etmiştir. Hanefî-maturidiliği, eşarilerin delillerini ve özellikle diğer mezheplerden gelen eleştirileri de dikkate alarak yeniden tedvin etmeyi planlayan Sadrü's-Şerîa, fıkıh ve kelam ilimlerinin yanında mantık ilmine de yer vermiş ve tüm bu ilimleri *Ta'dilü'l-Ulûm* adıyla cem etmiştir. Sadrü's-Şerîa'nın yeni bir usul arayışında mantık ilminden de istifade etmeye çalışması önemlidir.⁵

¹ Ahmet Ak, “Mâturîdîliğin Hanefilik İle İlişkisi”, *Milel ve Nihal*, 7 (2), 2010, s. 224.

² Şükrü Özen, “Teftezânî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.40, İstanbul, 2011, s. 301.

³ Bkz. Mâturîdî, *Kitabü't- Tevhid*, s. 5.

⁴ Bkz. Mâturîdî, *Kitabü't- Tevhid*, s. 3-7

⁵ Şükrü Özen, “Sadrüşşerîa”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.35, İstanbul, 2008, s. 428.

Ebu's-Senâ Mahmud b. Ahmed el-İsfehani, önemli bir kelamcı ve mantıkçı olup kelami meselelerin izahında ve temellendirilmesinde mantık ilminden yararlanması önemlidir.⁶

Molla Fenârî, mantık ilmine yenilik getirmemiş olsa da Osmanlı medrese müfredatını şekillendirmesi ve bu müfredata mantığı da dahil etmesi gözden kaçırılmaması gereken bir husustur.⁷

Gelenbevî İsmail Efendi, özellikle kipler konusuna önem veren bir zattır. Gelenbevî'nin bütün kiplere dair müstakil eserler yazmayı planladığını ama bu planını tamamlayamadığını kiplere dair ilk eseri olan “İmkân Risâlesi” adlı eserine “kipler bahsine giriş” ismini ilave etmesinden anlıyoruz. Muhtemelen alimin kiplere önem vermesinin iki nedeni vardır: Birincisi neden zorunluluğu ve dolayısıyla zorunlu varlığı izah ederek hem Allah'ın aşkınlığını ve yaratıcılığını muhafaza etmek hem de alemin yaratılışına vurgu yapmaktır. İkinci nedenin ise dini metinlerin emir mi yoksa tavsiye mi olduğu gibi hususların anlaşılmasına bilimsel bir zemin hazırlamak olduğunu ifade etmek mümkündür.⁸

B. Tezin Amacı

Peygamber (sav) vefatından sonra Müslümanlar, yeni meselelerin çözülmesi ve mevcut olanların anlaşılması için bir takım ilmi faaliyetler yapmak zorunda kalmışlardır. Bunun neticesinde başta Hadis ve Kur'an'ın tedvinini; akabinde de bazı fikhî ve kelamî meselelerin çözümü için bir takım ilmî faaliyetlere başlanmıştır. Farklı görüşlerin ortaya çıkması, kendi görüşünü temellendirme ve karşı görüşlere cevap verme ihtiyacı doğurmuştur. Ağırlık olarak mutezille kelamcılar, yeni kültürlerle irtibat kurulmasının ardından bu kültürlerdeki ilmî birikimden de istifade edilmesi gerektiğini düşünmüşler ve böylelikle tercüme faaliyetleri başlamıştır. İslamî ilimler

⁶ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.2, İstanbul, 1989, s. 238.

⁷ Tahsin Gürgün “Molla Fenârî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.30, İstanbul, 2005, s. 247.

⁸ Şerafettin Gölcük ve Metin Yurdağür, “Gelenbevî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.13, İstanbul, 1996, s. 553.

söz konusu olduğunda üç temel alan Müslümanların dikkatini çekmiştir: Ahlak ilmi, metafizik ve mantık.⁹

İslam dünyası, İslami ilimlerin şekillenmeye başladığı 8 ve 10. yüzyıllardan itibaren mantık konularını kendi eserleri içinde işlemeye başlamışlardır. Başlangıçta fıkıh ve kelam alimleri, müstakil mantık eserleri kaleme almasalar da yazdıkları eserlerde muhakkak bu konuları işlemişlerdir.

Mantık ilminin ilk konusu olan kavramlar bahsi, temel kavramların ve özellikle de İslam’a mahsus kavramların bilimsel olarak temellendirilmesi için kullanılmıştır. Örneğin; tanımların akli ve vazi olarak tasnif edilmesi, vaz’î delaletin bir türü olarak “şer’î” kavramların da bilimsel bir zemine oturtulmasına imkân tanımıştır.¹⁰

Mantığın “doğru bilginin ölçüsünü vermesi” meselesi, dini metinlerin anlaşılmasında bir yöntem olan içtihadın temellendirilmesi ve savunulması için kullanılmıştır.¹¹

Önerme çeşitleri, “tümel olumlu” diyebileceğimiz “usullerin” yani külli kaidelerin hangi formatta oluşturulacağını açıklamak için kullanılırken kipler, dini metinlerin zorunluluk ifade edip etmediği ya da bu zorunluluğun şartlı ya da şartsız olup olmadığı meselelerini temellendirmede istifade edilen hususlar olmuştur.¹² Özellikle önermelerin içeriği yani önermelerin zanni-kat’î ve gerçekliğe ya da kabule dayanıyor olması gibi meseleler delillerin katılığı ve zannılığı meselesinde karşımıza çıkmaktadır.¹³

Kıyas ise İslami ilimlerde en yaygın kullanılan içtihat delilidir. Bu yüzden Gazzâlî, bu konuda müstakil bir eser kaleme almıştır. Zira içerik, şekil ve amaç bakımından kıyasın birçok türü bulunmaktadır. Ayrıca kıyas, tümdengelim (kıyas kavramı gerçekte bu anlamı ifade eder), tümevarım (istikra) ve anoloji (temsil) gibi

⁹ Ferruh Özpilavcı, "Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu İsâgüçî Adlı Eserinin Eleştirmeli Metin Neşri ve Değerlendirmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21 / 3 (Aralık 2017): 2009-2068.

¹⁰ Özpilavcı, *a.g.e.*, s. 2009-2068

¹¹ Hülya Altunya, "Mantık Ve Dînî İlimler İlişkisinin Tarihsel Gelişimi Üzerine Kısa Bir Tahlil", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sy. 30, 2013/1, s. 57.

¹² Altunya, *a.g.e.*, s. 60.

¹³ Altunya, *a.g.e.*, s. 62.

türlere ayrılmaktadır. Bu kıyaslardan hangisinin bilimsel olarak sonuç verdiği ve hangisinin katilik ya da zan ifade ettiği gibi hususular gerek temel kaidelerin oluşturulması gerekse mevcut nasların anlaşılması açısından önemli görülmüştür.¹⁴

Bilginin tanımı ve kaynakları, İslami ilimlerin temel kaynakları ve temel ilkelerinin şekillendirilmesi açısından gereklidir. Mesela felsefe geleneği genel olarak akıl ve duyu olmak üzere iki bilgi kaynağı kabul ederken, kelamcılar aslında duyu ve aklın ortak çalışması ile elde edilen bir bilgi kaynağı olan “haber”e özel vurgu yapmışlardır. Zira temel itibariyle dini ilimlerin kaynağı habere dayalıdır.¹⁵

Eşarî kelamcılarının mantık çalışmaları ve mantığı nasıl kullandıklarına dair çeşitli çalışmalar yapılmakla birlikte Hanefî-Mâturidî geleneğin mantık çalışmalarını ortaya koyan çok fazla çalışma bulunmamaktadır. Bu yüzden hanefî-mâturidî geleneğin mantıkla ilgilenip ilgilenmediği sorusu bile sorulabilir. Zira genel olarak eşarî gelenek, açık bir şekilde Gazzâlî ile birlikte mantık alanında müstakil eserler yazmaya başlamış; mantık bilgilerini fıkıh ve kelam eserlerinde açıkça kullanmışlardır. Hatta Gazzâlî, açıkça “mantık bilmeyenin ilmine itibar edilmez” derken burada öncelikli olarak temel İslâmî ilimler olan kelam ve fıkha işaret etmiştir.

Mantık ilminin İslâmî ilimler açısından önemini anlamak için İslâmî ilimlerin doğuş dönemine bakmak gerekiyor. Mantık, iki bakımdan İslâmî ilimler için önemlidir. İlk olarak dinin temel esaslarının mantıksal olarak temellendirilmesi ve dinî metinlerin anlaşılıp yorumlanması için mantık gereklidir. Burada karşımızda en çok kıyas bahsi çıkmaktadır. İkinci olarak İslam’ın iç ve dış muhaliflere karşı savunulması için mantığın özellikle cedel ve mugalata bahislerinin bilinmesi önemsenmiştir. Bu yüzden eşarî gelenek, açıkça mantık ilmini bu amaçla kullanmışlardır.

Hanefî-Mâturidî gelenek, fıkıh usulünde kıyas bahsini eşarîlere göre daha yaygın şekilde kullanmakla birlikte kelam konularına daha az yer vermişlerdir. Bir başka ifade ile hanefî-mâturidî kelamının eşarîler kadar ayrıntılı olmadığı söylenebilir. Muhtemelen bu gerekçeden dolayı hanefî-mâturidî geleneğin mantık çalışmaları daha

¹⁴ Bkz. Gazzâlî, *Esâsü’l-Kıyâs*.

¹⁵ Bkz. Mâturidî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, c.II.

zayıf kalmıştır diyebiliriz. Fakat aslında hanefî-mâturidî kelamcılar, fıkıh çalışmalarında kıyasın tümdengelim, anoloji, delalet, müsâdere ve hatta tümevarım gibi birçok türünü kullanmışlardır. Zira Hanefî-Mâturidî kelamcılar, eşârilere göre ehli rey kabul edilmekte; eşarîler ise ehli hadis içinde durmakta yani daha gelenekçi davranmaktadırlar. Hatta bu yüzden İmam Şâfi'ye göre akli delillerden sadece kıyas kullanılmış; kıyas da Şâfi tarafından sadece temyiz ve tümdengelim olarak tarif edilmiştir. Bir başka ifade ile kıyasın diğer türlerine yer verilmemiştir. Fakat sonraki eşarîlerin bunu eleştirdiği ve kıyasın sınırlarını genişletmeye çalıştığı söylenebilir.

Tümdengelim ve temyiz, hanefî-mâturidî kelamcılar tarafından da kabul edilmiş ve gerek fıkıh gerekse kelam ilminde kullanılmıştır. Örneğin İmâm Mâturidî, iyi-kötü ayrımının insan akli tarafından bilinebileceğini, yine kıyas sayesinde adaletin ayrıntılarının bilinip başka alanlara da uygulanabileceğini ifade etmiştir. Yine Mâturidî, ateşin yakması gibi hakikatlerin duyu ile bilinebileceği gibi örneklerle naklî delillerin haricinde akıl ve duyu gibi bilgi kaynaklarının olduğunu; hatta şeriatin, akıl ve duyu ile bilinebilecek meselelerde bilgi vermek zorunda olmadığını zira bunların akılla bilinebileceğini ifade etmektedir. Yine imama göre dinin duyu alanı ile ilgili söyleyeceği şeyin duyu bilgisi ile örtüştüğünü savunmaktadır.

Aslında İmâm Mâturidî, akıl ve nakil arasındaki bu ilişkiye vurgu yaparken hem dini delillerin hangileri olduğunu ifade etmekte hem de din ile akıl arasında bir uyum olduğuna yani günümüzdeki ifade ile dinin rasyonel olarak izah edilebileceğine işaret etmektedir. Mâturidî'nin bu görüşü, kaynağı nakil olmayan ve tercüme ile İslam dünyasına intikal eden mantık ilminin kullanılmasına bir meşruiyet zemini hazırlamıştır diyebiliriz. Hatta Mâturidî, daha da ileri giderek aslında akıl yürütme faaliyetinin farz olduğunu ifade etmiştir. Bu akıl yürütme faaliyetini açıklayan ve yöntemlerini gösteren ilim ise mantıktır.

Bilginin kaynağı meselesi aynı zamanda dinin yorumlanmasında hangi yöntemlerin kullanılacağını ve bu yöntemlerin sınırlarını da belirlemiştir. Diğer taraftan bilginin kaynağı aynı zamanda doğruluğun ölçünü de belirler. Şöyle ki şayet kelam ilminde haber, duyu ve akıl olmak üzere üç bilgi kaynağı kabul ediliyorsa bunun

anlamı; bu üç kaynağın da kendi alanlarında kesin bilgi ifade ettiğidir. Diğer taraftan bilginin kaynağının bu üçünden ibaret görülmesi aynı zamanda bu üç kaynağın da eşit derecede doğruluk ifade ettiğİ, bu yüzden de aralarında bir uyum olması gerektiğİ anlamına gelir. Bir başka ifade ile akıl ile nakil çelişmez; aksine birbirini desteklemelidir.

Mantığın İslami ilimler açısından bir başka önemi ise bilginin tanımı ile alakalıdır. Şöyle ki Aristocu geleneğİ göre bilgi tümel olandır. Yani tek tek olayları ya da özellikleri bilmek bilgi sayılmaz. Bu da İslam dünyasında “usûl” kavramını ortaya çıkarmıştır. Usûl, aslın çoğulu olup genel geçer kaide anlamına gelmektedir. Bu yüzden tek tek dağınık bilgiler, gerçek anlamda bilimsel bilgi kabul edilmez. Bu yüzden de kelimciler ve fıkıhçılar, genel ve değışmez, üzerinde ittifak edilmiş ilke arayışındadır. Örneğın “her içki sarhoşluk verir” veya “her emir farzdır” gibi kaideler, birer usuldür ki fıkıh usulü ilmi de bunu inceler. Bu kaideler, tek tek olayların yorumlanmasında veya pratik sorunların çözülmesinde ana esaslar olarak karşımıza çıkar.

Bilginin imkânı, aslında metafiziğın konusudur. Yani mantık, bilginin varolup olmadığını tartışmaz. Bunu kabul eder. Bilginin imkânı ve dahası insanın kesin bilgi elde edebileceğİ, İslami ilimler için önem arz etmektedir. Bilginin imkanını veya kesinliğini reddetmek, en başta kelam ve fıkıh ilmine zarar verir. Zira bilgi mümkün değılse örneğın Allah’ın varlığı bilinemez. Yine mesela bilgi kesinlik ifade etmezse veya örneğın duyular bizi aldatıyor ise, peygamberin getirdiğİ bilgileri de reddetmek zorunda kalırız. Dinin esası nakil ve haberdır yani tebliğdir ve bu da duyulara dayanmaktadır. Şayet duyular bilgi vermiyor ya da verdikleri bilgi kesin değılse o zaman bizim peygamberden öğrendiklerimiz de kesinlik ifade etmez.

Hanefi-maturidî kelimcilerin bir başka üzerinde durduğı mesele, zorunlu ve zanni bilgi tartışmalarıdır. Buradaki tartışmayı özetleyecek olursak; özellikle inanç, emir ve yasaklar, kesin bilgiye dayanmaktadır. Bu yüzden de kesin bilginin kaynağı ve şartları açıkça belirlenmelidir. Bilginin kaynağı akıl, duyu ve haber olarak kabul edilmiştir. Kesin bilginin diğİer şartları ise mantık kitaplarında burhan bahsinde

tartışılmıştır. Örneğin illet meselesi. İlet, feri asla bağlamak veya iki olay arasında bağlantı kurmak için gerekli görülmüştür.

Fakat bu tür zorunlu bilgileri her konuda bulamayabiliriz. Mesele din olduğunda zorunlu bilgiler; inanç, ibadet, farzlar ve haramlar konusundadır. Fıkhnın haram helal haricindeki diğer konularında ve ahlak konularında ise zorunlu bilgi kullanılamaz. Burada zanni bilgilerle ve özellikle zannı galip bilgilerle amel edilebilir. İşte mantık ilmi, bu durumun açıklanması ve temellendirilmesi için gerekli görülmüştür.

Cedel, eşarî kelimcılar tarafından da ele alınmış bir konu olup Hanefî-maturidî kelimcılar bu konuyu münâzara başlığı altına ele almışlardır. Özellikle Semerkandî, bu konuda öncüdür. Semerkandî ilk olarak bu konu başlığı altında öğrenme ve öğretme adabını ele alır. “Bahs” araştırma anlamına gelmekte olup aslında günümüz ifadesi ile bilimsel araştırma veya öğretim teknikleridir diyebiliriz. Münâzara kısmında ise ilk olarak bilimsel bir görüşün nasıl ortaya konulup nasıl savunulacağı incelenir. Diğer taraftan münâzara, elde edilen içtihadî bilgiler kadar İslam’ın temel esaslarının rasyonel olarak izah edilmesi ve savunulması için de gereklidir.

C. Tezin Yöntemi ve Temel Kaynaklar

Tezimizde zikredilen kelimcilerin varsa müstakil mantık eserlerini birincil kaynak olarak kullanmaya çalıştık. Fakat bazı eserlerin günümüze ulaşmamış, bazı eserlerin de henüz yayımlanmamış olması gibi durumlardan dolayı zaman zaman ikincil kaynaklar da kullanılmıştır.

Tezimizde müelliflerin akademik hayat hikayeleri özet olarak verilmeye çalışılmış olup mezhep mensubiyetlerinde şüphe olanların hayat hikayelerinde, bu şüphelere cevap olması muhtemel hususlara özet olarak yer verilmiştir.

Ayrıca müelliflerin yine mezhep mensubiyetlerinin anlaşılmasında önemli bir delil kabul edilebilecek olan hocaları ve öğrencilerine de tezin sınırları içinde değinmeye çalıştık.

Şahısların hayat hikayelerini verirken gözettiğimiz üçüncü bir husus ise sadece kelam, fıkıh ve mantık eserlerini vermiş olmamızdır. Diğer eserlerine konu dışı gördüğümüz veya konunun uzamasına/amacından sapmasına sebep olarak düşündüğümüz için burada yer vermeyip sadece ilgili kaynakçalara işaret etmekle yetindik. Mantık eserleri, zaten tezin amacı ve konusu için gerekli iken fıkıh ve kelam eserleri; hem adı geçen şahısların mezheplerinin anlaşılması hem de mantık ilmini kendi alanlarında nasıl kullandıklarına işaret etmesi açısından önemli görülmüştür.

Görüşleri verilirken ilk olarak müelliflerin açıkça ifade ettiği hususları dikkate aldık. Müelliflerin değinmediği ya da açıkça yer vermediği ama konunun anlaşılması açısından önemli gördüğümüz yerlerde yorum yaptık ve varsa ikinci kaynakları kullandık. Yazarların açıkça görüş beyan etmedikleri meselelere atıf yaparken muhakkak “bkz.” veya “krş.” ifadelerini kullanmaya çalıştık.

Eşarilerin mantık çalışmalarına dair birçok eser bulunurken Maturidilerin mantık çalışmaları genel olarak ihmal edilmiş bir husustur. Bu konudaki ilk ve doğrudan en önemli çalışma Prof. Dr. Ali DURUSOY’a ait “*Maturidi Kelamcılarının Mantığa Yaklaşımları*” adlı bildirisidir.¹⁶ İkincil rehber çalışma ise Dr. Remziye Selçuk’a ait “*Türkiye’de Mantık Çalışmaları ve Mantık Bilimine Katkıları*” isimli yüksek lisans tezidir.¹⁷

¹⁶ Bkz. Ali Durusoy, "Matüridi Kelamcılarının Mantığa Yaklaşımı," Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik, 2009, s. 393-402.

¹⁷ Bkz. Remziye Selçuk, *Türkiye’de Mantık Çalışmaları ve Mantık Bilimine Katkıları*, (Yüksek Lisans Tezi) Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2009.

BİRİNCİ BÖLÜM

MANTIK ALANINDA ÇALIŞMA YAPAN MÂTÜRİDÎ KELAMCILAR

A. Ebu Mansur el-Mâtürîdî (v. h. 333)

1. Hayatı

Ebu Mansur el-Matüridi, Maturidi mezhebinin kurucusu ve “dirâyet tefsiri”nin öncülerinden kabul edilmektedir. Doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Mâtürîdî h.333 (m.944) senesinde Semerkant’ta vefat etmiştir.¹⁸ Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd gerçek ismidir. “İmâmü’l-hüda” (hidayet önderi/imamı), “alemü’l-hüda” (hidâyet sembolü), “imâmü’l-mütekellimîn” (kelam alimlerinin önderi), “musahhihu akâidi’l-müslimîn” (müslümanların inanç esaslarını yanlışlardan temizleyen), “reîsü ehli’s-sünne” (Ehl-i sünnetin reisi) gibi takma adları mevcuttur.¹⁹

Sünni kelam ekollerinden Matüridiyye'nin kurucusu olan Ebu Mansur el-Matüridi hakkında İslam kaynaklarındaki bilgiler oldukça kısıtlıdır. Şu anki Özbekistan Cumhuriyeti'nin sınırları içerisindeki Semerkand'ın mahallesi olan Matüridi’de doğdu. Samanoğulları'nın Maverâünnehir bölgesine hâkim oldukları bir dönemde yaşadığı bilinmektedir. Hocası, rey kadısı olan “Muhammed b. Mukatil er-Razi'nin h.248 (m.862) yılında vefat ettiği”²⁰ dikkate alındığında yüzyıla yakın bir hayat sürdüğü düşünülen Matüridi'nin III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında doğduğunu söyleyebiliriz.

Ebu Mansur el-Matüridi'nin kökeninin Arap asıllı olduğu konusunda çeşitli ihtilaflar vardır. Çünkü eserlerindeki dili iyi bir Arapça bilen Türk araştırmacının yazdığı tarzda ifadelerden oluşmaktadır. Ayrıca Bekir Topaloğlu, *Kitabü't-tevhîd*

¹⁸ Muhammed Leknevî, *Kitâbu'l-Fevaidi'l-Behiye fi Terâcimi Hanefiyye*, Kâhire, 1324, s. 195.

¹⁹ Bekir Topaloğlu, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, İsam Yayınları, Ankara, 2019, s. 21.; Leknevî, *Kitâbu'l-Fevaidi'l-Behiye fi Terâcimi Hanefiyye*, s. 195.

²⁰ Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fi Usûli'd-Din*, thk Claude Salame, c.I, Şam, 1992, s. 358.

eserini tercüme ederken eserinde Maturîdî'nin Arap kökenli olmadığı görüşünü önemle vurgulamıştır.²¹ Diğer yandan Mâtürîdî'nin Semerkandî şehrinde yaşamasından ve Semerkandî şehrinin Türklerin uzun yıllar yurtları haline gelmesinden, Türk olma ihtimali daha da kuvvetlenmiştir.

• Mâtürîdî'nin Hocaları

Araştırdığımız kaynaklarda İmam Mâtürîdî'nin hocaları hakkında kısıtlı bilgiler söz konusudur. Yapılan araştırmalar neticesinde Mâtürîdî'nin hocaları tabloda görüldüğü gibi Ebu Hanife'den itibaren sırasıyla Muhammed b. Mukatil er-Razi (h.248/m.862), Ebu Nasr Ahmed b. Abbas el-Hüseyin el-İyazi, Nusayr b. Yahya el-Belhi (h.268/m.888) ve Ebu Bekir Ahmed b. İshak el-Cüzcani şeklindedir:²²

Tablo-1: İmam Mâtürîdî'nin Hocaları

	İsimler	Vefat Tarihi
1)	Kâdılkudat Muhammed b. Mukâtil er-Râzî	(h.248/m.862)
2)	Ebû Nasr Ahmed b. Abbas b. Hüseyin el-İyâzî	(h.301/m.913) (h.331/m.942)
3)	Nusayr b. Yahyâ el- Belhî	(h.268/m.888)
4)	Ebû Bekir Ahmed b. İshak b. Salih el-Cûzcânî	(h.200/m.815)
5)	Ebû Bekir Muhammed b. el-Yemân es-Semerkandî	(h.268/m.881)

²¹ Bkz: Topaloğlu, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, s. 23.

²² Leknevî, *Kitâbu'l-Fevaidi'l-Behiye fî Terâcimi Hanefîyye*, s. 195.

Matürîdî'nin, ders aldığı hocaların ilmi silsile itibariyle Ebu Hanife'ye varan bir zincir oluşturması bunu kanıtlamaktadır.²³

▪ **Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (h.248/m.862)**

İmam Muhammed'in öğrencisidir. Aynı zamanda Ebu Hanife'nin öğrencileri olan Ebû Mutî el-Hakem b. Abdullah el-Belhî, Ebû Mukatîl Hafs b. Müslim es-Semerkandî ve meşhur hadis alimi Vekî'b. el-Cerrah (h.197/m.812)'dan da ders almıştır.²⁴

Mukatîl er-Râzî'nin vefatının (h.248/m.862), İmam Mâtürîdî'nin de (h.333/m.944) oluşundan dolayı Mukatîl er-Râzî'nin Mâtürîdî'nin hocası olmasının mümkün olmadığı veya İmam Mâtürîdî'nin çok uzun bir ömrünün olduğu ortaya çıkmaktadır. Bir başka rivayete göre ise Mâtürîdî'nin Mukatîl er-Râzî'den çok daha erken yaşlarda öğrenim gördüğü veya Mukatîl er-Râzî'nin vefatı hakkındaki bilgilerin doğru olmadığı fikirlerini gündeme taşımaktadır.²⁵

▪ **Ebû Nasr el-İyazî (h.301/m.913-h.331/m.942)**

Tam ismi Ubâde el-Ensârî, el-Fakîh es-Semerkandî'dir. Ahmed b. İshak el-Cüzcanî'den, Ebû Ahmed'den, Ebû Bekir Muhammed'den ve babasından eğitim almıştır. İlim ve cesurluk bakımından zamanın öncü ve önemli yüzlerindendir.²⁶

Ebû Nasr el-İyazî, Esed b. Sâ mân (h.293/m.331–h.905/m.943) döneminde Türkistan'da şehit düşmüştür. İlim ehli olduğu gibi cihat ehli de olduğu ve şehit olduğunda ardında İmam Mâtürîdî ve kırka yakın öğrencisinin kaldığı rivayet edilmektedir.²⁷ Ebu Nars el-İyazî'nin vefat yılı kesin olarak bilinmemektedir. Kaynaklara bakıldığında (h.301/m.913) ile (h.331/m.942) yılları arasında vefat ettiği

²³ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 28; Özen, “Matürîdî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.28, Ankara, 2003, s. 161.

²⁴ Leknevî, *a.g.e.*, s. 201; Sıddık Korkmaz, “İmam Ebu Mansur el-Maturidi'nin Hayatı ve Eserleri”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Mayıs-Ağustos, C. 4, Sy. 10, Ankara, 2001 s. 100.

²⁵ Korkmaz, *a.g.e.*, s. 101.

²⁶ Nesefî, *a.g.e.*, s. 356; Korkmaz, *a.g.e.*, s. 101.

²⁷ Nesefî, *a.g.e.*, s. 357; Korkmaz, *a.g.e.*, s. 101.

düşünülmektedir. Ayrıca sıfatlar ile ilgili çalışmasının bulunduğu, Mutezile ve Neccâriyye mezheplerine karşı olarak hareket ettiği rivayet edilmektedir.²⁸

▪ **Nusayr b. Yahya el-Belhî (h.268/m.888)**

Ebû Süleyman Musa el-Cüzcanî'den (İmameyn'in öğrencisi), Ebû Mutî'el-Hakem b. Abdullah el-Belhî, Ebû Mukâtil Hafs b. Müslim es-Semerkandî'den eğitim aldığı rivayet edilmektedir. Hanefî fıkıhında ve kelâm ilminde başarılı eserler vermiş olan Belhî²⁹, h.268/m.888 tarihinde vefat etmiştir.³⁰ Silsileye bakıldığında Hanefî fıkıh ilmini Mâtürîdî'ye okutup, ders verildiği görülmektedir.

▪ **Ebû Bekir Ahmed b. İshak el-Cüzcânî (h.200/m.815)**

Tam ismi Ahmed b. İshak b. Sabîh el-Cüzcânî'dir. *Kitabu'l-Fark ve't-Temyiz* ve *Kitabu 't-Tevbe* isimli eserleriyle meşhurdur.³¹ İmameyn'in talebesi olan Ebu Süleyman Musa el-Cüzcânî'nin ashabındandır. Vefat tarihi h.200/m.815 sonrası olduğu rivayet edilmektedir.³²

▪ **Ebû Bekir Muhammed b. el-Yemân es-Semerkandî (h.268/m.881)**

Mâtürîdî'nin hocalarından birisi de doğrudan aktarılmaya da Semerkand'da Ebu Hanife'nin görüş ve fikirlerini kabul eden birisi olarak Ebû Bekir Muhammed b. el-Yemân es-Semerkandî'dir.³³ Nesefî'den aktarılan bilgilerde Muhammed b. el-Yemân, fıkıh ilminden daha çok kelamla uğraştığı aktarılmaktadır. Fakat kendisine ait olduğu aktarılan *Kitâbu Meâlimu'd-Dîn* adlı eserin fıkıh ilmine ait olduğu,³⁴ *Kitâbu 'l-İ'tisâm ve Kitâbu'r-Red alâ'l-Kerramiyye* eserlerinin de Kelam ilmine ait olduğu söylenmektedir.³⁵ Bütün bu özellikleri göz önünde bulundurulunca Semerkandî'yi İmam Mâtürîdî ya da Mâtürîdîlik'le ilişkilendirmenin pek mümkün olduğu

²⁸Nesefî, a.g.e, s. 357.; Leknevî, *Kitâbu'l-Fevaidi'l-Behiye fî Terâcimi Hanefiyye*, s. 23; Korkmaz, a.g.e, s. 101.

²⁹ Korkmaz, a.g.e, s. 101.

³⁰ Korkmaz, a.g.e, s. 101.; Leknevî, *Kitâbu'l-Fevaidi'l-Behiye fî Terâcimi Hanefiyye*, s. 221.

³¹ Nesefî, a.g.e, s. 356.; Korkmaz, a.g.e, s. 101.

³²Nesefî, a.g.e, s. 356.; Leknevî, *Kitâbu'l-Fevaidi'l-Behiye fî Terâcimi Hanefiyye*, s. 14.; Korkmaz, a.g.e, s. 101.

³³ Leknevî, *Kitâbu'l-Fevaidi'l-Behiye fî Terâcimi Hanefiyye*, s. 202.; Korkmaz, a.g.e, s. 102.

³⁴ Nesefî, a.g.e, s. 358.; Korkmaz, a.g.e, s. 102.

³⁵ Korkmaz, a.g.e, s. 102.

görülmektedir. Mâtürîdî dönemini anlamak için üzerinde durulması gerekmektedir. İmam Mâtürîdî'nin kendisini doğrudan görmemiş olsa dahi görüşlerinden etkilendiği rivayet edilmektedir.³⁶

• **Mâtürîdî'nin Öğrencileri**

Tablo-2: İmam Mâtürîdî'nin Öğrencileri

	İsimler	Vefat Tarihi
1)	Ali b. Sâid Ebû'I-Hasan er-Rustuğfeni	(h.345/m.956)
2)	Ebû'I-Kasım İshak b. Muhammed b. İsmail el-Hâkim el-Semerkindî	(h.342/m.953)
3)	Ebû'l-Leys el-Buharî es-Semerkindî	(h.373/m.983)
4)	Ebû Muhammed Alıdulkerim b. Musa b. İsa, el-Pezdevî	(h.390/m.1000)
5)	Ebû Ahmed el-İyazi	(IV./X. Asrın Başları)

▪ **Ali b. Sâid Ebû'I-Hasan er-Rustuğfeni (h.345/m.956)**

Semerkind'in Hanefî fukahâsından olan Rustuğfeni, Mâtürîdî'nin önemli talebelerindendir. Kelâm ilmiyle alakalı; *İrşadu'l-Muhetedî*, *Kitâbu 'z-Zevâid*, *Kitâbu fî'l-Hilâf*, *el-Esile ve'l-Ecvibe* ve *Beyanu's-Sünne ve'l-Cemaa* adlı eserleri vardır.³⁷ Rustuğfeni³⁸ ile İmam Mâtürîdî "müctehid hata ederse ne olur" konusunda ihtilafa

³⁶ Korkmaz, a.g.e, s. 102.

³⁷ Nesefî, a.g.e, s. 358.; Leknevî, *Kitâbu'l-Fevaidi'l-Behiye fî Terâcimi Hanefiyye*, s. 65.; Korkmaz, a.g.e, s. 102.

³⁸ Rustuğfen Semerkand yakınındaki bir köydür.

düşmüşlerdir. Bu bağlamda Rustuğfenî, müctehidin doğru bilirse sevap kazanacağı, Mâtürîdî ise müctehidin her halde sevap alacağını ifade etmiştir.³⁹

▪ **Ebû'l-Kasım İshak b. Muhammed b. İsmail el-Hâkim el-Semerkandî (h.342/m.953)**

Kendisine huyunun güzel ve hikmet ehli olduğundan dolayı "el-Hakîm" denilmiştir. Belh uleması ve Ebû Bekir el-Verrâk (h.249/m.863) ile de sohbetle bulunmuşlardır. Fıkıh ve Kelâm ilmini Mâtürîdî'den, tasavvuf ilmini ise Behl ulemasından almıştır. Uzun süre Semerkand kadılığı yapmıştır.⁴⁰

"*Akîdetü'l İmam*" ve "*es-Sevâdu'l A'zam*" isimli eserleri bulunmaktadır. "*Akîdetü'l İmam*" isimli eserin Farsça olduğu belirtilmektedir.⁴¹ Eser 1837 yılında Kahire'de, 1878 yılında Kazan'da ve 1887 yılında İstanbul'da basılmıştır.⁴² Eser aynı zamanda Ali Vehbi Cengiz tarafından "İslam İnançları ve Ehli Sünnet Yolu" ismiyle de Türkçeye çevrilmiş ve 1957 yılında Ankara'da yayınlanmıştır.⁴³ Bu eser ayrıca Sâ mânilerin destek vermesiyle birlikte ilk kez resmi "Ehli Sünnet inancı Manzumesi" özelliğini de taşımaktadır.⁴⁴

▪ **Ebû'l-Leys el-Buharî es-Semerkandî (h.373/m.983)**

İsmi Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim'dir. "İmâmu'l-Hüda" lakabıyla ünlenmiştir.⁴⁵ Yazma ve matbu olmak üzere birçok eseri bulunmaktadır.

Leknevî bu eserleri *Tefsîru'l-Kur'an*, *en-Nevâzil*, *el-U'yûn*, *el-Fetevâ*, *Hızânetu'l-Fıkh*, *Büstânu'l-Arfîn*, *Şerhu Cami'i's-Sağîr* ve *Tenbîhu'l-Gâfilîn* şeklinde sıralar.⁴⁶

³⁹ Leknevî, *Kitâbu'l-Fevaidi'l-Behiye fî Terâcimi Hanefiyye*, s. 65.; Korkmaz, a.g.e, s. 102.

⁴⁰ Ahmed b. İvazullah b. Dâhili'l-Lüheybî Harbî. *el-Mâturidîyye*, Riyad, 1413, s. 104-105.; Korkmaz, a.g.e, s. 103.

⁴¹ Leknevî, *Kitâbu'l-Fevaidi'l-Behiye fî Terâcimi Hanefiyye*, s. 44.; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, c.II, s. 1157.; Korkmaz, a.g.e, s. 103.

⁴² Korkmaz, a.g.e, s. 103.

⁴³ Korkmaz, a.g.e, s. 103.

⁴⁴ Harbî, a.g.e, s. 105-106.; Korkmaz, a.g.e, s. 103.

⁴⁵ Leknevî, *Kitâbu'l-Fevaidi'l-Behiye fî Terâcimi Hanefiyye*, s. 220.; Korkmaz, a.g.e, s. 103.

⁴⁶ Leknevî, *Kitâbu'l-Fevaidi'l-Behiye fî Terâcimi Hanefiyye*, s. 220.; Korkmaz, a.g.e, s. 103.

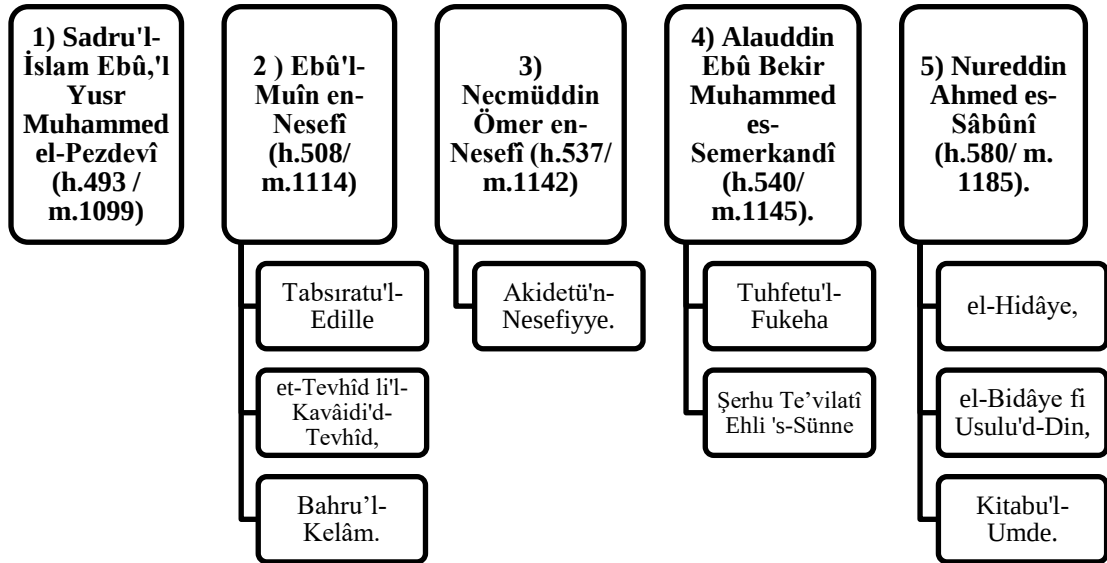
▪ **Ebû Muhammed Alıdulkerim b. Musa b. İsa, el-Pezdevî (h.390/m.1000)**

Pezdevî, Mâtürîdî'den hadis ve fıkıh okumuştur. Çocukları ve torunları ilimde ileri mesafelere ulaşmışlardır. Fahru'l-İslâm el-Pezdevî'nin dedesidir.⁴⁷

▪ **Ebu Ahmed el-İyazî (IV./X. Asrın Başları)**

İsmi Ahmed b. Ebî Nasr Ahmed b. el-Abbâs el-İyazî'dir. Soyağacı, Mâtürîdî'nin hocası olan Ebu Nasr el-İyazî'ye atfedilmektedir. Hakîm Semerkandî, İyazî için; "Mâverâünnehr'den yüz yıldan beri, ilim: fıkıh, dil, beyan, incelik, iffet ve takva bakımından Ebû Ahmed gibisi çıkmadı" demiştir. Ebu Ahmed el-İyazî, Heva ve Ehl-i Bid'at mensuplarına karşı durarak Ehl-i Sünnet Mezhebini savunarak ünlenmiştir.⁴⁸Bütün bunların yanında Mâtürîdî'nin eserlerini inceleyerek ona öğrenci olmuş ve görüşlerini sistemleştirerek Hanefi ilminin gelişmesi için büyük katkıda bulunan isimleri şu şekilde sıralayabiliriz;⁴⁹

Tablo-3: İmam Mâtürîdî'nin Diğer Öğrencileri – 1

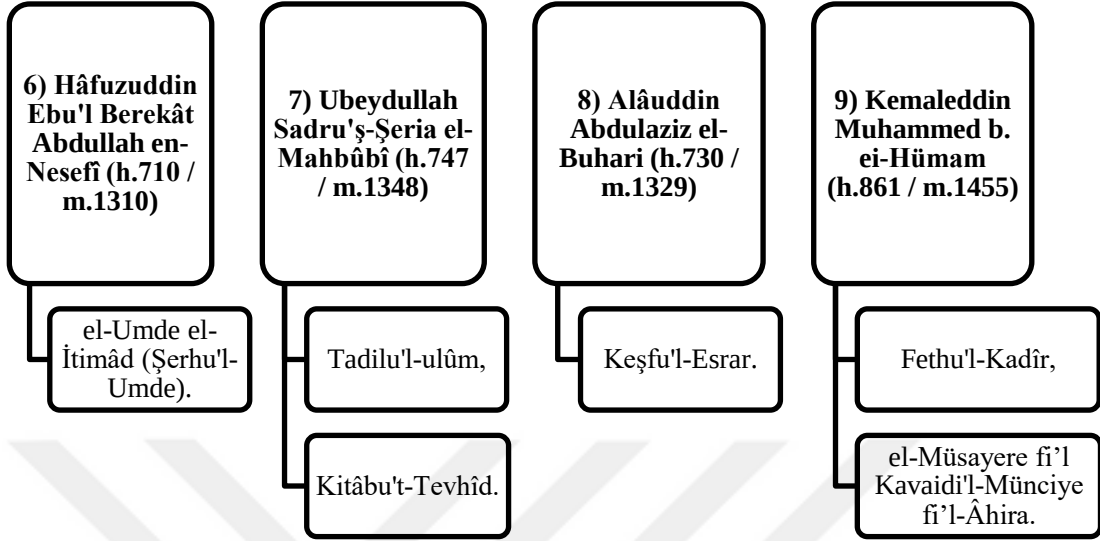


⁴⁷ Leknevî, *Kitâbu'l-Fevaidi'l-Behiye fi Terâcimi Hanefiyye*, s. 101.; Korkmaz, a.g.e, s. 103-104.

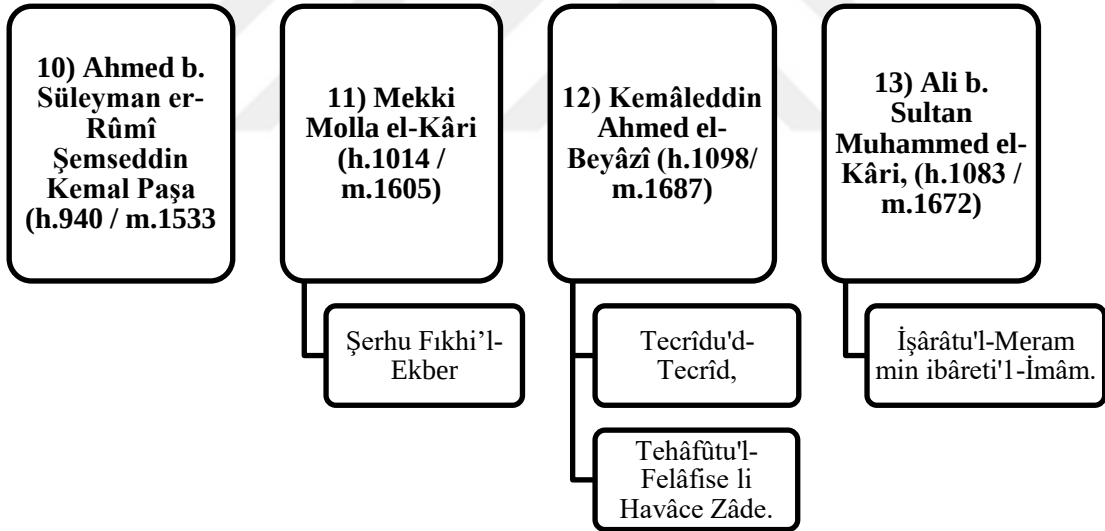
⁴⁸ Korkmaz, a.g.e, s. 104.

⁴⁹ Detaylı bilgi için bkz. Korkmaz, a.g.e, s. 104.; Talip Özdeş, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtu Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Teftir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, (Basılmamış Doktora Tezi) Kayseri, 1997, s. 26-27.; Ali Rıza Karabulut, "Mâtürîdî'nin Eserleri ve Hakkında Yayımlananlar ", *Ebû Mansûr Semerkandî Mâtürîdî*, Kayseri, 1990. s. 186-196.

Tablo-4: İmam Mâtürîdî'nin Diğer Öğrencileri – 2



Tablo-5: İmam Mâtürîdî'nin Diğer Öğrencileri – 3



2. Eserleri

2.1. Mantık

• Te'vilatü'l-Kuran

İmam Mâtürîdî'den bugüne kadar ulaşmış en detaylı eserdir. Tefsir içerikli İslam düşüncesi kaynaklarının en önemlilerindendir.

“Kitabu't-Te'vilat”, “Te'vilatü Ehli's-sünne” ve “Te'vilatü'l-Matüridiyye” isimleriyle de anılmaktadır. Kitap öncelikle tefsir ilminde olmakla birlikte fıkıh usulü, mezhepler ve kelam gibi temel İslami ilimlere ait bilgiler içermektedir. Ayrıca diğer din ve mezheplere ilişkin bilgiler de konuları kapsamındadır. Kitap, Prof. Dr. Yavuz Şevki Yavuz editörlüğünde tercüme edilmiştir.

Eser 17 ciltten oluşmaktadır. Eserde mantıkla ilgili olarak aklın eşyanın tüm hakikatlerini keşfedebileceği ve tevhidi idrak edebileceğine yer verilmiştir.

Aklın adaleti bilebildiği, ahiret ve kıyamet hayatını kendi başına bulamasa da imkânsız görmeyip bunun için aklın gerekli olduğu eserde bahsedilmektedir. Yine ahlak ve amelin akılla olduğu, ayeti yorumlarken kıyas, düşünme ve akıl yürütme yöntemlerini kullanmanın caiz olduğundan ve de miras payı yaparken içtihad ve kıyasla yapılabileceği eserin ikinci cildinde bahsedilmiştir. Burada bahsedilen konular, mantığın konularındandır.

Şeriat ve malın kullanımı gibi bazı meselelerde, aklın şart koşulduğu, dinin akıllılara hitap ederek içtihat ve kıyasın meşru kılındığı ve dinde kullanılan temel delillerden birisinin akıl olduğundan Mâturîdî eserinin üçüncü cildinde bahsetmiştir.

Eserinin dördüncü cildinde içtihada dayanan bütün meselelerde gidilecek yolun, içtihad yapılarak verilmiş fetvaların her biriyle amel etmemiz gerektiği yönünde olduğunu belirtmiştir. Allah'ın verdiği rızıkları anlamak, hakkını vermek ve ona hamd etmek için de aklın gerekli olduğunu eserinin beşinci cildinde belirtmiştir.

“Allah, zaruret halinde ölü eti yemeyi zann-ı galipten dolayı mübah kılmıştır.” Sözüyle insanın yemek yemediği durumlarda ölebileceği bundan dolayı pek çok durumda zann-ı galip'in kesin bir bilgi gibi kabul görüldüğünden eserinin yedinci cildinde bahsedilmiştir. Yine eserinin sekizinci cildinde, aklın temel bilgi kaynaklarından birisi olduğundan bahsetmektedir. Eserinde Mantık ilmiyle ilgili olarak on üçüncü ciltte aklın, temyiz gücü olduğundan bahsetmektedir.

Tablo-6: Te'vilatü'l-Kuran'daki Mantık Konularının Mantık Kitaplarıyla Karşılaştırılması

Cilt	Konu	Mantıkta Karşılığı
13	Temyiz	Heyulani Akıl
4	Zannı Galip	Beş Sanat
2	İçtihad	Kıyas
5	İdrak Etme	Heyulani Akıl

• **Kitabu't-Tevhid**

“Ehl-i Sünnet kelim okulunun en hacimli ilk kaynağı olan eser önce Fethullah Huleyf tarafından neşredilmiş (Kahire 1970), ardından Muhammed Aruçi ile Bekir Topaloğlu tarafından tahkik edilerek yeniden yayımlanmıştır.”⁵⁰

Kitâbü't-Tevhîd, nakil ile birlikte akla da önem veren mantık ve kelim ile birlikte harmanlanan ilk eserdir. Eserin ilk bölümü ilâhiyyât konularından bahsetmektedir. İlk bölüm alemin yaratılması, Allah'ın sıfatları, onun varlığı ve birliği, fiilleri ve zatının özelliklerinden bahsetmektedir.

Yine birinci bölümün devamında tevhidin ne olduğu, tevhide karşı duran akım ve görüşleri açıklamakta ve onlara karşı eleştirilerde bulunmaktadır. Allah'ın görevlendirmesiyle insanları hak yoluna çağıran nübüvvet konularını içeren ikinci bölümde, nübüvvetin kelim ilmindeki yeri, nübüvvet ilkesiyle görüşlerinin açıklanması ve peygamberliğinin kanıtlanması, konuyla ilgili eleştiriler ve Hz. İsa peygamberin ilahlaştırma açıklamalarına karşı Hristiyanlara yapılan eleştirilerden bahsedilmektedir.

⁵⁰ Bekir Topaloğlu, “Kitabü't-Tevhid”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.26, Ankara, 2002, s. 117-118.

Eserin üçüncü kısmı, kader ve kaza konularından bahsetmektedir. Bu kısımda Mâtürîdî, ayetlere ve sahih hadislerle dayanarak kaderin iman esaslarından birisi olduğundan bahsetmektedir. Ayrıca bu bölümde Mâtürîdî kaderi; “bir şeyin oluşumu itibarıyla sahip olduğu değer ve hüküm ile bir şeyin hayır veya şerden, hüsn veya kubuhtan, hikmet veya sefehten taşıdığı hükmü belirleyerek, yaratmak⁵¹” olarak tanımlamaktadır. Yine eserinde, Kazâ sözcüğünün; “bildirdi” ve “haber verdi” anlamında da kullanıldığını ifade eden Mâtürîdî⁵², kader ve kaza meselesini birçok yönüyle ele alıp, güçlü delillerle işlemiştir. Müellif eserin diğer bölümlerinde ise Selefîyye ve Mu'tezile'nin kader hakkındaki görüşlerine eleştirilerde bulunmaktadır.

Mâtürîdî eserinin dördüncü bölümünde büyük günah işleyenlerin durumundan bahsetmektedir. Bununla birlikte Mâtürîdî büyük günah işleyenleri tenkit edici ve küçümseyici hiçbir ifadede bulunmamış, onlara önem verip, tevbe ile kurtulabilecekleri ve akılla insanın peygamber ve Allah (c.c) sevgisini kavrayarak onun hayırda yarışabilecek birisi olduğunu ifade etmiştir. Mâtürîdî eserinin son bölümlerinde Mu'tezile'nin görüşlerini vererek yine bunlara karşı eleştiriler yöneltmektedir. Eserdeki en son kısım, şefaatin ne olduğu ve büyük günah işleseler bile Müslümanların da şefaatten yararlanabileceğinden bahsedilerek sonlandırılmıştır.

Eserin son ve beşinci kısmında ise İmam Mâtürîdî, iman ve İslam konularıyla ilgili bahislere yer vermektedir. Dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve bu ikisi sayesinde amelin sağlam ve kuvvetli oluşunu ifade etmiştir. İmanın tasdik mi yoksa mağfiret mi olduğunu yine delilleriyle birlikte tanımlamıştır. Eserin son bölümleri ertelemek ve sonraya bırakmak anlamına gelen “ırca”, imanın bütünlüğü konusundaki “imanda istisna” ve “imanın yaratılmışlığı” kısımlarıyla sona ermektedir. Eser mantık ve kelam sentezi olarak alimlerce kullanılmış ve ders kitabı olarak okutulmuştur.

⁵¹ Ebû Mansur el- Mâtürîdî, *Kitabü't- Tevhid*, (Çev. Bekir Topaloğlu), İsam Yay., Ankara, 2012, s. 307.

⁵² Mâtürîdî, *Kitabü't- Tevhid*, s. 306.

B. Şemseddîn Es-Semerkandî (v. h. 600)

1. Hayatı

Tam adı Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'dir.⁵³ es-Semerkandi nisbesi Semerkand şehrinde doğduğunu, *el-Hüseynî* nisbesi ise soyunun Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'e ulaştığını göstermektedir.⁵⁴ Kâtib Çelebi'nin *Hediye* isimli kitabında ölüm tarihi h.600/ m.1203 olarak belirtilmekte, Bağdatlı İsmail Paşa ve Brockelmann da Semerkandi'nin vefat tarihi olarak 600/1203 yılının Katip Çelebi tarafından yanlış aktarıldığını ve bunun h.690/ m.1291 olması gerektiğini kaydetmişlerdir.⁵⁵

Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan *es-Sahaifu'l-İlahiyye* isimli eserinin bir nüshasında belirtildiğine göre müellif, Mardin'de bir süre Mutasarrıflık yapmıştır. Orada bir süre kalıp özel olarak talebe yetiştirmiştir. Ayrıca Mardin'in ilim hayatına katkıda bulunmuştur. Hatta Mardin'de bulunduğu sıralarda bir kısım talebelerinin *Miftahu'n-nazar* isimli eserini kendisinden yazmayı talep ettikleri onun da bu isteği kabul ederek, söz konusu eseri yazıp Kızıllar'ın a takdim ettiği" ifade edilmektedir.⁵⁶

Şemseddin es-Semerkandi'nin kendisinin ağzından bir mezhebe ait olduğu yazılı olarak belirtilmese de alimin eserleri incelendiğinde Hanefî-Matürîdî bir çevrede yaşadığı ve onların görüşleriyle ortak hareket ettiği söylenebilir. Bununla ilgili olarak Maturidilerden bahsederken "Eş'ariler dışındaki ehli sünnet Kelamcıları" veya "Maveraünnehir Kelamcıları" tabirini kullanması dikkat çekmektedir.⁵⁷

Ayrıca Matürîdîleri ifade ederken "bizim arkadaşlar" demesi de bize bu konuda yol göstermektedir.⁵⁸ Yine belirtmek gerekir ki "Kudret" sıfatıyla ilgili bilgiler

⁵³ Mehmet Tahir Bursalı, *Türklerin Ulûm ve Funûna Hizmetleri*, Hazırlayanlar: Remzi Demir-Yavuz Unat, TDV Yayınları, Ankara, 1995, s. 59, 73.

⁵⁴ İsmail Yörük, *Şemsuddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî'nin (ö. 702 h.) Belli Başlı Kelamî Görüşleri*, (Doktora Tezi), Atatürk Üniv. Sos. Bil. Ens., 1987, s. 3.

⁵⁵ M.Cüneyt Gökçe, *Muhammed B. Eşref Es-Semerkandi ve Kelam İlmindeki Yeri* (Doktora Tezi), İstanbul, 1996, s. 19.

⁵⁶ Semerkandi, *es-Sahaifu'l-İlahiyye*, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa nr.1688, vr.1-a

⁵⁷ Semerkandi, *el-Maarifü Şerhi's-Sahaif*, Süleymaniye, Carullah Efendi, vr..40, 1247, 98b.

⁵⁸ Semerkandi, *es-Sahaifu'l-İlahiyye*, s. 300.

verirken Eş'arilere karşı görüş ifade etmesi yine Matürîdî olduğu yönündeki görüşleri kuvvetlendirmektedir.⁵⁹

Mantık, matematik, kelam, fıkıh, felsefe ve astronomi bilim dallarında eserler kaleme almış, eserleri ileri dönemlerde medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Şemseddin es-Semerkandî “felsefe ile meczedilmiş kelâm” anlayışının en önemli temsilcilerinden birisidir.⁶⁰

2. Eserleri

2.1. Kelam

• **Kitâbu'l-Meârif fî Şerhi's-Sahâif:** Kelam ilmindeki meşhur eseri *es-Sahâif*'e kendi yazdığı şerhtir.

• **el-Mû'tekadât:** Mantık konularını özet olarak vermekle birlikte kelam ilmine dair konular içermektedir.

• **el-Envâru'l-Îlâhiyye:** Mantık ve kelam ile ilgili konular içermektedir. Türkiye'de sadece bir yazması bulunmaktadır.

• **Risâletü'l-Akâid:** Kelam ilmi ile ilgili bilgiler içermektedir.

• **Şerhu'l-Lemaâti'r-Rabia min Envâri'l-Îlâhiyye:** *Envâru'l-Îlâhiyye* adlı eserin dördüncü lem'asına yapılan şerhtir.

• **es-Sahâifu'l-ilâhiyye:** Müellifin kelam alanında yazdığı en meşhur eseridir.

2.2. Fıkıh

• **Tahsilü'l-usul min kitabı'l-Mahsul:** Razi'nin fıkıh usulünün mütekellimin metoduyla yazılmış önemli bir kitabının muhtasarıdır.

• **Şerhu'l-Munteha:** Eser hakkında tam bir bilgi bulunmamaktadır.

2.3. Mantık

• **Risale fî Âdâbü'l-Bahsî ve'l-Munâzara:** Âdâbu's-Semerkandî ve Âdâbu'l-Fâzıl isimleriyle de bilinen eser “Semerkandî'nin ilm-i cedel ve ilm-i âdâb sahasında

⁵⁹ Semerkandî, *el-Maarif fî Şerhi's-Sahâif*, 107b.

⁶⁰ Ömer Aydın, *Başlangıçtan Günümüze Türk Kelamcıları*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2017, s. 75.

yazdığı en meşhur ve İslam dünyasında en çok okutulan telifidir. Kaynaklarımızdan İzgi, medreselerin eğitim ve öğretim metotlarını anlatırken “âdâb” ilminde bu eserin ve Mes’ûd-i Rûmî şerhinin “iktisâd” (orta seviye) rütbesinde okutulduğunu aktarmaktadır. *Âdâbu’l-Bahs*, başlıkları sırasıyla “et-ta’rîfât”, “tertîbu’l-bahs” ve “el-mesâil” olmak üzere üç fasıldan oluşur. İlk fasılda konu ile ilgili “munâzara”, “delil”, “emâre” ve “nakz” gibi teknik terimlerin tanımları verilir. İkinci fasılda tartışma metodu üzerine nelerin bir soru olarak sayılabileceği, nelerin ne zaman geçerli itiraz olabileceği ve tartışmanın sonunun nasıl belirleneceği gibi sorulara yanıtlar verilir. Son fasılda ise müellif kelâmî (cedel), fikhî (hilâf) ve felsefî (nazar) sorunlar üzerine tartışma örnekleri ortaya koyar. Semerkandî, eserini asıl olarak cedel ve âdâb ilmi üzerine telif etmiş olsa da mantık ilmi ile ilgili konulara da yer vermektedir.⁶¹ Eserinin şerhleri yazılmıştır. Bu şerhler arasında en meşhuru Kemâlüddîn Me’ûd B. Hüseyin Eş-şirvânî’nin *Şerhu Âdâbi’s-semerkandî* adlı eseridir. Hüseyin Abullah b. Muhammed b. Şaban’ın *Haşiye alâ şerhi âdâbi’l-bahs* eseri ve Ahmed Şevki Efendi’nin *Âdâbi’l-Bahs ve’l-Münâzara* adlı eseri şerhlerden bazılarına örnektir.

• **Beşâretü’l-İşârât:** el-İşârât, İbn-i Sina felsefesinin özü/özeti niteliğindeki son büyük kapsamlı eseridir. Eser mantık, tabiiyyat ve metafizik kısımlarından oluşmakla birlikte bu kısımlar birbirinden kesin olarak ayrılmayıp kısmen iç içe geçmiştir. Özellikle tabiiyyat ve metafizik kısımları bu niteliktedir. *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*’ın mantık kısmı on “nehc”den (yöntem), tabiiyyat ve metafizik kısımları ise her biri kendi içinde bir bütünü oluşturan konular olan on üniteden oluşmaktadır. İlk kısımda mantığın ne olduğu açıklaması yapılırken, amacı ile kavram ve önerme çeşitleri açıklanmakta, ayrıca kıyas bilgisi ve kıyas türleri konuları ele alınmaktadır. İkinci kısımda cisim konusu ve cisimle ilgili alt başlıklar, insan nefsinin varlığı ve güçleri gibi konular üzerinde durulmaktadır. Üçüncü kısım ise metafizik bilginin imkânı ile

⁶¹ Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yayınları, İstanbul.1997, s. 72; Mehmet Sami Baga, *Şemsüddin Semerkandi ve Beşârâtü’l- Adlı Eserin Tabîyyât Bölümü: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniv. Sosyal Bilimler Ens, Ocak, 2008, s. 14.; Kâtib Çelebi, *a.g.e*, c.I, s. 105.

başlayıp varlık, Tanrı, sudûr, lezzet ve elem, âriflerin makamları ve dereceleri, dinin gerekliliği, kerâmet ve mucize gibi pek çok mesele ile devam etmektedir.⁶²

Metafizik kısmının sonunda ele alınan konular “ahlak” adı altında ayrı bir kısım olarak da değerlendirilebilir. İşârât üzerine pek çok şerh, haşiye ve telhîs kaleme alınması ve dünya kütüphanelerinde bunlara ait birçok yazma nüshanın bulunması, çalışmanın İslam Felsefesinde önemli etkileri olduğunu göstermektedir. Bu, eserin şerh ve haşiyeleri ile birlikte kendisinden sonraki düşünce geleneğini ciddi ölçüde yönlendirdiği anlamına gelmektedir. *İşârât* üzerine yapılan şerhlerden en meşhur olanları Ebû Ca'fer Nasirüddin Muhammed b. Muhammed b. Hasan et-Tûsî'nin *Hallü'l-Müşkilâti'l-İşârât ve't-Tenbîhât'ı* ve bu şerhe reddiye olarak yazılan Muhammed b. Ömer el-Hatib et-Teymi Fahreddin er-Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ıdır. Bu iki şerh *Şerhu'l-İşârât* adıyla 1290/1873'de İstanbul'da basılmıştır.

Bunların dışında Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû Ali b. Muhammed el-Âmidî'nin *Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi't-Tenbîhât'ı*, İbn Kemmûne'in *Şerhu'l-Usûl ve'l-Cümel'i*, Sirâceddin Mahmud b. Ebû Bekir el-Urmevî'nin *Şerhu'l-İşârât'ı*, Necmeddin Ahmed b. Muhammed en-Nahcuvânî'nin *Tecrî Mecra'l-Havâşî ve't-Ta'likat alâ Kitâbi'l-İşârât'ı* ve bu çalışmanın konusunu oluşturan Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin *Beşârâtü'l-İşârât'ı* önemli şerhler arasında sayılabilir. Esere birçok şerh ve haşiye yazılmasının nedenlerinden birisi de çalışmanın uslubunun kapalı ve kısa ifadeleridir. Bundan dolayı alimler birçok meselede diğerlerinden farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Bundan dolayı da muhâkemeler yazılmıştır. “Muhammed b. Saîd el-Yemenî etTusterî'nin *el-Muhâkeme beyne Nasîriddîn ve'r-Râzî'si*, et-Tahtânî'nin *Kitâbü'l-Muhâkemât beyne'l-İmam ve'n-Nasîr'i* ve Allâme el-Hillî'nin *el-Muhâkemât beyne's-Şurrâhi'l-İşârât'ı*”⁶³ bu konuyla ilgili en önemli muhâkemeler arasında zikredilebilir.

⁶² Ali Durusoy “el-İşârât ve't-Tenbîhât”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 23, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul, 2001, s. 441.

⁶³ Baga, a.g.e, s. 16.

• **Şerhü'l-Fusûsi'l-Burhânîyye fî ilmi'l-Cedel:** Şerhu'l-Fusûli'n-Nesefî veya Şerhu'l-Fusûli'l-Burhânîyye adıyla da bilinen eser, Semerkandî'nin Burhâneddin Muhammed b. Muhammed el-Hanefî en-Nesefî'nin *el Fusûl fî İlmi'l-Hilâf* adlı eserine yazdığı şerhtir. Cedel ilmine dair olan Fusûlü'n-Nesefî'nin yazma nüshalarının sayısına bakılırsa dönemin bilinen eserlerinden olduğu ve Semerkandî'nin de bu yüzden eseri şerhettiği düşünülmektedir. Sinanoğlu, Nesefî'nin *el-Fusûl fî İlmi'l-Cedel* adlı bir eser yazdığını ve bu eserini öğrencilerinin de içinde bulunduğu pek çok müellif tarafından şerh edildiğini bildirmekte, öğrencisi olup da bu esere şerh yazanlar olarak Şemseddin Semerkandi ve Mahmud b. Abdurrahman el-İsfahânî'yi zikretmektedir.⁶⁴ Toplamda 5 nüshası bulunan eserin kütüphane kayıtlarına göre Türkiye'de dört nüshası bulunmaktadır.⁶⁵ Eser uzun yıllar boyunca ders kitabı olarak okutulmuştur.

• **el-Munyât ve'l-Amâl fî İlmi'l-Cedel:** Semerkandi'ye nispet edilen bu eserin isminden cedel ilmine dair olduğu anlaşılmaktadır. Bağdatlı, Zirikli ve Fazlıoğlu'nun zikrettiği el-Munyât hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Araştırmalara rağmen eserin Türkiye'de herhangi bir nüshasına ulaşılamamıştır.⁶⁶ Kelam, akaid ve cedel konusundan bahsetmektedir.

• **Aynu'n-Nazar fî'l-Mantık:** Eser, mantık ilmine dahildir. *Aynu'n-Nazar fî'l-Mantık*; “fıkhi tartışmalardaki metodoloji sorununu ele almaktadır. Eser üç bölümden oluşmaktadır: Telâzum, Tenâfi ve Deverân. Eserin Kahire'de (Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye) ve British Museum'da birer yazma nüshası bulunduğu belirtilmektedir. Kütüphane kayıtlarına göre telifin Türkiye'de bir nüshası bulunmaktadır ve kayda göre bu nüsha da Semerkandi yerine Burhâneddin Nesefî'ye ait görünmektedir. III. Ahmet 1259 numarada kayıtlı olduğu belirtilen eserin Topkapı Sarayı Kütüphanesi Kataloğu'nda adına rastlanamamıştır.”⁶⁷

⁶⁴ Mustafa Sinanoğlu, “Burhâneddin Nesefî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 32, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul, 2007, s. 556.

⁶⁵ Baga, *a.g.e.*, s. 21.

⁶⁶ Baga, *a.g.e.*, s. 24.

⁶⁷ Baga, *a.g.e.*, s. 22.

• ***Kıstâsu'l-Efkâr fî Tahkîki'l-Esrâr:***⁶⁸ Farabî ile İbn Sina tarafından temeli atılan ve Gazalî ile Fahreddin Razî tarafından geliştirilen mantık ilmi çizgisini takip eder. Üst düzeyde bir ders kitabı görülen bu eser yazarın kendisine ait düşüncelerini de içermektedir. *Kıstâsu'l-Mizân*, *Kitâb el-Kıstâs* veya *Kıstâsu'l-Mizân fî'l-mantık* isimleriyle de tanınan eser mantık ilmine dairdir. Eserin orta seviyeli bir mantık ders kitabı olma niteliği, üzerine pek çok şerh yazılmasında şüphesiz etkili olmuştur. En meşhur şerhleri kendi yazdığı dışında Mes'ud el-Rûmî, Kutbuddin el-Gilânî ve Alâuddin el Behiştî'ye aittir. Bir mukaddime ve iki bölümden oluşan risâlede sırasıyla mantığın mahiyeti, konusu, tasavvurât ve tasdikât bahisleri anlatılmaktadır⁶⁹ En önemli mantık eseridir. Tahkik edilmiş ve yayınlanmış olan eserin tercümesi yapılmıştır. Bu eser medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.

• ***Şerhu'l-mîzân min Envârî'l-ilâhiye:***⁷⁰ *el-Envaru'l-ilahiyye* isimli eserin münazara ve mantık başlıklarını içeren birinci kısmının şerhidir.

C. Sadru's-Şerîa es-Sânî (v. h. 747)

1. Hayatı

Tam ismi, “Ubeydullah b. Mes'ud b. Tâcu's-Şerîa Mahmûd b. Sadruşşerîa Ahmed b. Cemâluddîn Ubeydullah el-Mahbûbî el-Buhârî el-Hanefî'dir.”⁷¹ Yazdığı eserlerle Mâturîdî kelamcılar arasında *Sadruşşerîa es-Sânî* ismiyle ön plana çıkmaktadır. Zira dedesi de Sadruşşeria olarak bilinen âlim bir zattır.

Sadru's-Şerîa'nın doğum tarihi hakkında kaynaklarda net bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun VII/XIII. asrın son yarısı ile VIII/XIV. asrın ilk yarısında yaşadığı kesindir. Biyografik kaynaklar doğum yeri olarak Buhârâ'yı göstermektedir.⁷² Müellifin vefat tarihine gelince, neredeyse kaynakların hepsi aynı

⁶⁸ Kâtib Çelebi, *a.g.e*, s. 105; Yörük, *a.g.e*, s. 8-11; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, C. II, İstanbul, 1951, s. 106.

⁶⁹ Abdulkuddûs Bingöl, “Şemsüddin Semerkandî ve Kıstâsu'l-Efkâr'ı”, *Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, Sayı 19, Erzurum, 1991, s. 175.; Baga, *a.g.e*, s. 13.

⁷⁰ bkz. Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 1310; Gökçe, *a.g.e*, s. 24.

⁷¹ el-Bağdâdî, *a.g.e*, c.II, s. 649.

⁷² Leknevî, *Kitâbu'l-Fevaidi'l-Behiye fî Terâcimi Hanefiyye*, s. 110.

tarihi belirtmektedirler. Buna göre Buhârâ'da miladi 1346-1347 yılında vefat etmiştir.⁷³ Kendisinin, çocuklarının, anne-babasının ve atalarının kabirlerinin tamamı Buhârâ'daki (Özbekistan Sınırları) Şerâbâd'dadır.⁷⁴

Hanefî/Mâturidî mezhebinin aktif yer aldığı 'sadaret' kurumu üyeleri, Karahanlılar zamanında, sosyal, idarî ve dinî alanlarda ayrı bir imtiyaza sahip olmuşlardır. Bu kurumun üyeleri reis/imam sıfatıyla bulunmaktaydı. Kurumun başındaki kişiye 'sadr' denilmekteydi. Bu sadrlar başka bölgelerde de yer alsalar dahi, aktif şekilde Buhârâ'da ilmi faaliyetlerde bulunmuşlardır. Sadrlar çoğunlukla bilinmiş bir ailenin fertleri arasından liyakat ilkesine göre seçilirlerdi. Burhânîlerden önce İsmâîlî ailesi, ardından Saffârî ailesi hem dini hem de sivil bir role sahip olmuşlardır. Ardından "Buhârâ'da başka bir Hanefî aile sadr görevini sahiplenmiştir ki bu da Mahbûbî ailesidir."⁷⁵ "Bu ailenin başta Sadruşşerîa es-Sânî olmak üzere önemli Hanefî/Mâturidî âlimleri ve sadrları çıkardığı bilinmektedir."⁷⁶

Buna göre Sadruşşerîa es-Sânî'nin, Mahbûbî ailesinin öncü kişilerinden birisi olması sebebiyle sadr lakabını aldığını ifade edebiliriz. Çünkü tabakât geleneğinde, ulemaların lakapları, kişilerin isminin diğerlerinden farklılığının sağlamasının yanında sosyo-kültürel kimlik oluşması açısından önemlidir. Bununla beraber bu lakaplar, tarihsel süreç açısından da önemli delil ifade etmektedir. Sadruşşerîa, kelâm ilmini açıklarken geleneksel metotlarda diğer kelimciler gibi açıklamalardan uzak durarak, özgün ve yeni meydana gelen konularda felsefe, kelâm ve mantık konularına hâkim olan Fahreddin er-Râzî'nin metodunu benimsemiş ve çalışmalarında kullanmıştır. Sadruşşerîa, "meşhur 'dört mukaddime'de olduğu gibi kendisinden sonraki alimler arasında kendi başına bir literatür oluşturacak kadar, hatta Osmanlı saraylarındaki

⁷³ Leknevî, *Kitâbu'l-Fevaidi'l-Behiye fî Terâcimi Hanefiyye.*, s. 110.

⁷⁴ Leknevî, *Kitâbu'l-Fevaidi'l-Behiye fî Terâcimi Hanefiyye.*, s. 110.

⁷⁵ Bkz. Kenzhebek Chybylov, "Müteahhirun Döneminin Bir Mütefekkeri Olarak Sadruşşerîa es-Sânî'nin İlmî Kişiliği ve Kelâmı Yeniden Düzenleme Çabası", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 15, Sayı: 1, 2017 (Dergipark Veri Tabanı), s. 129.

⁷⁶ Bkz. Mürteza Bedir, "Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı" *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (TALİD), 3/5, (2005) s. 27-84.

padişah ve devlet adamlarının bile kendilerini kelâmî tartışmaların içinde bulabilecekleri düzeyde derin etkiler bırakmıştır.”⁷⁷

Sadruşşerîa, mantık ilminden çalışmalarında büyük ölçüde yararlanmıştır. Kelam ilminde, mantıksal konulardan örnekler vererek, mantık ve kelam iş birliğini çalışmalarında göstermiştir. Sadruşşerîa, kelâm ilmini yeniden düzenlerken tasavvuf ilmini, kelâm ilmiyle sentezlemiş ve akılcı yaklaşımlarla ön plana çıkarmıştır. Sadruşşerîa sayesinde mezhepçi yaklaşımlar büyük ölçüde terk edilmiş ve bu durum kelâm ilmini geçmişteki güçlü haline getirmiştir.

Sadruşşerîa es-Sânî'nin *el-Mahbûbî* nisbesi onun Hz. Peygamber'in sabahabelerinden Ubâde b. Sâmî el-Ensârî'nin⁷⁸ soyundan geldiğini göstermektedir.⁷⁹ Sadruşşerîa es-Sânî'nin hayat hikayesini anlatan kitaplarda herhangi bir kayıt olmamakla birlikte, son dönemlerde yapılan çalışmalarda onun bir Türk âlimi olduğu açıkça ifade edilmiştir.⁸⁰ Sadruşşerîa es-Sânî öğrenimine Buhârâ'da babasından ve dedesinden ilim öğrenerek başlamıştır. Dedesi Tâcu's-Şeria Mahmûd'un derslerini büyük bir özveriyle ve azimle yazmış ve bu yazdıklarını bir araya toplamıştır.⁸¹ Bir müddet Afganistan'ın Herât şehrinde kaldığı ve ilmi faaliyetleri burada sürdürdüğü bilinse de⁸², h.734/m.1333 yıllarında Buhârâ'ya tekrar gelmiştir.⁸³

Devlet idaresinde Başkadılık da yapan Sadruşşerîa kültürler mirası Buhârâ şehrinde hem ilim faaliyetlerini yerine getirmiş hem de oranın sayısız nimetlerinden faydalanmıştır. İlmi eser yazımının azaldığı hatta durduğu sıralarda birçok eser kaleme almış ve bu faaliyetlerin canlandırılmasına vesile olmuştur.⁸⁴ Sadruşşerîa es-Sânî,

⁷⁷ Kenzhebek Chybylov, *a.g.e*, s. 146.

⁷⁸ Ubâde b. Sâmî el-Ensârî hakkında detaylı bilgi için Bkz. Abdullah b.Müslim İbn Kuteybe, *el-Meârif*, Kahire, 1969, s. 255.

⁷⁹ el-Leknevî, *Kitâbu'l-Fevaidi'l-Behiye fî Terâcimi Hanefiyye*, s. 110.

⁸⁰ Mehmet Ali Aynî, “Türk Mantıkçıları”, *Dârulfunûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Yıl:3, Sayı:10, İstanbul, 1928, s. 51.

⁸¹ Ahmed b. Mustafa b. Halil Taşköprülüzâde, *Mevzûatu'l-Ulûm*, Terc. Kemaleddin Muhammed Efendi, c.1, İstanbul, 1313, s. 640.

⁸² Taşköprülüzâde, *Mevzûatu'l-Ulûm*, c.1, s. 640.

⁸³ Muhammed et-Tancî, *İbn Bâtûta Seyehatnâmesi*, Sadeleştiren: Mümin Çevik, c.1, İstanbul, 1985, s. 260.

⁸⁴ Aynî, *a.g.e*, s. 51.

Kelam’da mantık ve felsefeden büyük ölçüde istifade etmiştir. Muhalifleri reddederken önce onların görüşlerini nakletmiş, daha sonra kendi görüşlerini ortaya koyup, bu görüşleri birtakım delillerle desteklemiştir.⁸⁵

Sadru’ş-Şeria fıkıh ilminde Hanefi olduğu gibi, kelam görüşlerinde de Hanefi ve Maturîdî çizgiyi takip etmiştir.⁸⁶

2. Eserleri

2.1. Mantık

• **Şerhu Ta’dîlî’l-Ulûm fi’l Mîzân:** Eserin içeriğine gözetildiği vakit yazarın sistematik kelâm problemlerini ele aldığı görülmektedir. “Eser mantık, kelam ve ilmi hey’et (Astronomi) şeklinde üç kısımdan oluşmaktadır. Sadruşşeria, bu eserde “Mantık”, “Kelam” ve “Heyet” ilimlerini ta’dil etmiş, diğer ilimleri ta’dail etmeye ömrü yetmemiştir. Sadruşşeria, Ta’dilu’l-Ulum’da akli ilimlerin bütün kısımlarını açıklamış, sonra bu kitabın her bir kısmını şerhetmiştir. Tahkik ve tetkiklerini özgün bir tarzda yapmıştır.”⁸⁷

“Üç ciltten oluşan bu eserin birinci kısmını Ta’dîlî’l-Mîzân, yani mantık ilmi oluşturmaktadır. Sadruşşeria, Ta’dîlî’l-Mîzân adlı eserine mantık ilminin tadilatı ve tanzimi ile başlamaktadır. Sadruşşeria, eserin dibâcesinde mantık ilmine getirdiği bazı düzenlemelerden bahsetmektedir. Bunlar içinde, ‘mefhumların nispetleri’ denilen kavramların yapılarına yönelik getirdiği yeni düzenlemeler, konuları işlerken keşfettiği cetveller, konuyu yüklem, yüklemi konu yapmak anlamına gelen özgün aksi nakîzler, şartlı ve yüklemli önermelerle ilgili geliştirdiği genel ilkeleri saymaktadır. Eserde önce kendi görüşünü özetlemiş sonra şerh etmiştir.”⁸⁸

⁸⁵ Ömer Aydın, *Başlangıçtan Günümüze Türk Kelamcıları*, s. 86.

⁸⁶ Bkz. el-Mercânî, *Hâşiye ale’l-Celâl*, Dersaadet, Hurşid Matbaası, c.1, 1317-1319, s. 10; Ömer Aydın, *Sadruşşeria es-Sanî’ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri* (Doktora Tezi), Erzurum, 1996, s. 9.

⁸⁷ Kenzhebek Chybylov, *a.g.e*, s. 130

⁸⁸ Übeydullâh b. Mesûd Sadruşşeria, *Ta’dîlî’l-Ulûm*, Süleymaniye Ktp, Antalya Tekelioğlu, No: 798.; Asım Cüneyd Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi- Mukaddimât-ı Erbaa’ya Giriş*, İSAM, c:28, Ankara, 2012, s. 42.

2.2. Kelam

• **Şerhu Ta'dili'l-Ulûm fi'l-Kelâm:** Eserin içinde bulunan yedi kısmın başlıkları şu şekildedir;

- **Birinci Ta'dil:** Varlık ve mahiyet ile ilgili açıklamalar
- **İkinci Ta'dil:** Zorunlu varlığın sıfaları ve fiillerine dair açıklamalar.
- **Üçüncü Ta'dil:** Bir maddenin özüne (Cevher) dair açıklamalar.
- **Dördüncü Ta'dil:** Sonradan medyana gelen (Araz) dair açıklamalar.
- **Beşinci Ta'dil:** Ahirete hayatına ilişkin açıklamalar.
- **Altıncı Ta'dil:** Kulluğa (İman) ilişkin açıklamalar.
- **Yedinci Ta'dil:** Peygamberliğe (Nübüvvet) ilişkin açıklamalar.

2.3. Fıkıh

• **Tenkîhu'l-Usûl:** Fıkıh usulünün kapsamı ve tanımı ele alındığı bir mukaddimeyle başlayan eserdir.

D. Gelenbevî İsmail Efendi (v. h. 1204)

1. Hayatı

Tam adı, “İsmail b. Mustafa el-Gelenbevî er-Rûmî el-Hanefî olup ‘Ebu'l-Feth’ künyesiyle tanınan İsmail Efendi, 1143/1730 yılında Manisa’nın Kırkağaç ilçesinin Gelenbe kasabasında doğmuştur.”⁸⁹ Gelenbe günümüzde ise Manisa ilinin ilçesidir. Öğrenimine bu ilçede başlayan İsmail Efendi, eğitim hayatını İstanbul’da devam ettirmiştir. Gelenbevî eğitimini Fatih Medresesinde (külliyesinde) tamamlamıştır. İstanbul’da önemli alimlerden Yâsincizâde Osman Efendi ve Muhammed Emin Efendi’den eğitim almış⁹⁰ ve eğitimini tamamlayarak h.1177/m.1763 yılında müderris olmuştur. Gelenbevî’nin ilk eseri mantık ilminden Burhan olmuş ve bunu hocası Emin Efendi’ye takdim etmiş, yazmış olduğu başarılı eserlerle matematik, kelam ve mantık ilmine ışık tutmuştur.

⁸⁹ Ömer Aydın, *a.g.e*, s. 130.

⁹⁰ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, Eski Yazıdan Aktaran: Seyid Ali Kahraman, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, c.III İstanbul, 1996, s. 819

“Bir bayram töreninde hedefi bir türlü vuramayan humbaracıların hedefe isabetli atış yapabilmeleri için yaptığı hesaplamalar sonucu elde ettikleri başarı üzerine memnun olan III. Selim onu 1204/1789 yılında Yunanistan Teselya’da bulunan Yenişehir Fenar Mevleviliği ve Kadılığına tayin etmiştir.”⁹¹ Aynı zamanda kendisine günlük dört okka pirinç verilmesini emretmiş, kendisi vefat ettiğinde dahi ailesi bu pirinçleri almaya devam etmişlerdir.

Bu görevdeyken zamanın Şeyhulislamı Hamidizâde Mustafa Efendi’den yeni ayın başlangıcı konusunda “hesaplama”ya “rü’yet”den daha fazla önem verdiğinden dolayı kendisini eleştiren ağır bir resmi yazı alır. Başka bir zamanda ise kendi adına Şeyhulislam Hamidizâde Mustafa Efendi tarafından kendi adına sahte bir dilekçe yazılmıştır. Bu dilekçede Yenişehir Kadılık görevini istediği, isteği olmaması halinde yurtdışına giderek orada ilim öğreteceğini, bunun üzerine 3.Selim’in Kadılık görevini tahsis ettiği yazılmaktadır. Gelenbevî bu dilekçeden haberi olmaksızın görevine başlamış, ertesi yıl gelen ömrünün sonuna dek burada zorunlu olarak kalması gerektiği iletilince, bundan çok fazla üzüntü duyan Gelenbevi beyin kanaması geçirerek felç olmuş⁹² ve kısa bir süre sonra Yenişehir’de vefat etmiştir.

Gelenbevî İsmail Efendi, eserlerinde Mâtûrîdîlerin görüşlerinin doğruluğundan bahsetmiştir.⁹³ İmam Mâtûrîdî, ayetlerden deliller ileri sürerek mantığı öne çıkartmaktadır. Aynı aklî öncüler Gelenbevî İsmail Efendi’nin eserlerinde de görülmektedir. Bu konuların başlıcaları batıl ve muhal kavramlarıdır. Yine Gelenbevî’nin mantık eseri olan “*Burhan*” akli delil anlamına gelmektedir. Gelenbevî’nin görüşleri kısmında bu başlıkları detaylı olarak inceleyeceğiz.

2. Eserleri

2.1. Mantık

• ***El-Burhan fî-İlm-il-Mîzân***: Mîzân-ı Gelenbevî ve Burhan isimleriyle tanınır.

⁹¹ Süreyyâ, *a.g.e.*, c.I, s. 358.

⁹² Süreyyâ, *a.g.e.*, c.III, s. 819.; Şerafeddin Gölcük- Metin Yurdağür “Gelenbevî”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.13, İstanbul, 1996, s. 552-555.

⁹³ Gelenbevî, *Hâşiye âle'l-Celâl*, Matbaa-i Âmire, 1317, c.1, s. 193.

- **Kıyâs Risâlesi:** Mantık ilmine dair eserdir.
- **Gelenbevî alâ Îsâgûcî Şerhi:** Arapça yazılmıştır. *Îsagûcî* eserinin şerhidir.

2.2. Kelam

- **Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Celâl:** Akaid ve kelam ilimlerinden bahsetmektedir.
- **Ta ‘lîkât ‘alâ Hâşiyeti’s-Siyûlkûfî:** Bu eser dilbilimle uğraşan âlimlerce kullanılmıştır.

• **Risâle fî tahkîki mezâhibi ehli’s-sünne fî usâti’l-mü’minîn:** Gelenbevî bu risâlede amel-iman münasebetini ve büyük günah işleyen müminler hakkında Ehli sünnet âlimlerinin görüşlerini incelemiştir.

• **Risâle tete ‘allak bi-kavlihî Te ‘âlâ ve lev’alima’llahü fihim hayran le-esme’ahüm:** Bu risâlede, Hz. Peygamber’in tebliğini işitip de ona gereken önemi vermeyen kimselerle ilgili kıyasın mantikî değerlendirilmesi yapılmaktadır

• **Risâle fî tahkîki vahdeti’l-vücûd:** Vahdet-i vücûd anlayışını kelâmcıların ve filozofların bakışları açısından tenkide tâbi tutan eserdir.

• **Risâle fî’t-tekaddüm:** Kıdemin çeşitli anlamlarının ele alındığı küçük bir risâledir.

• **Risâle tete ‘allak bi-Kıdemi’l- âlem ve hudûsih:** *Resâ’ilü’l-imtiḥân* içinde kırk dokuzuncu eser olarak yayımlanmıştır.

• **Risâle tebhasü ‘an mâhiyyâti’l-mümkinât ve’l-mümteni’ât:** *Resâ’ilü’l-imtiḥân* içinde elli dördüncü sırada neşredilmiştir.

• **Risâle fî ‘ilmi’l-kadîm ve te ‘allukih:** *Resâ’ilü’l-imtiḥân* içinde elli ikinci sırada neşredilmiştir.

• **Risâle fî ‘ilmillâhi Te ‘âlâ b’l-ma’dûmât ‘alâ mezhebi’l-mütekellimîn:** *Resâ’ilü’l-imtiḥân* içinde elli üçüncü sırada neşredilmiştir.

• **Risâle fî’l-vücûdi’z-zihni:** Bir nesnenin zihindeki kavramı ile dış dünyadaki varlığı arasındaki münasebeti incelemektedir.

E. Molla Fenârî (v. h. 834)

1. Hayatı

Tam adı Mehmed Hamza b. Mehmed b. Şemsuddin el-Fedârî el-Hanefî olan Molla Fenârî, h.751/m.1350 yılının Safer ayında İnegöl yakınlarındaki Fenâr köyünde doğmuştur.⁹⁴ İlk eğitimini önce babasından, daha sonra ise devrin ileri gelen alimleri Kara Hoca denilen Alâaddin el-Esved ve Cemâluddin Muhammed el-Aksarâyî gibi hocalardan almıştır. İlk Osmanlı Şeyhülislam'ı olan Molla Fenârî, tefsir, fıkıh, kelim, tasavvuf, mantık, nahiv, belagat ve kıraat ilimlerinde temayüz etmiş bir alimdir ve 100'den fazla eser yazmıştır.⁹⁵

Molla Fenârî ilmi seven bir âlim olduğundan kendi memleketi haricinde de ilim tahsil etmek istemiştir. Bu yüzden hacca giderken “Kahire’ye uğramış, Mısır sultanı Müeyyed’in iltifatına mazhar olmuş, Mısır âlimlerinden istifade etmiş ve Seyyid Şerif el-Cürcânî ile birlikte aslen Bayburtlu olan Ekmelüddin el-Bâbertî’den icazet alarak yurda dönmüştür.”⁹⁶ Memlekete dönüşünde ise Bursa kadılığına ve Manastır Medresesi Müderrisliği’ne tayin edilmiştir. (h.828/m.1425). Tasavvufu Hâmiduddin el-Kayseî’den (ö.h.815/m.1412) öğrenenmiştir.⁹⁷

Molla Fenârî, Sultan II. Murat Han’ın teveccühünü kazanmış ve zamanın padişahlarına danışmanlık yapmıştır.⁹⁸ Kendisinden sonra gelen İslam âlimlerine rehber olmuştur. Vefat etmeden birkaç yıl önce gözleri kör olan Fenârî, h.834/m.1431 yılında vefat etmiş ve Bursa’ya defnedilmiştir.⁹⁹ Molla Fenârî, Mantık’ta “Îsagûcî”yi şerhetmiş, bu şerh Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur.¹⁰⁰

⁹⁴ Mehmet Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, Hr.: A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, Meral Yayınevi, c.I, İstanbul, (Tarihsiz), s. 314.

⁹⁵ Bursalı, *a.g.e*, c.I, s. 314.

⁹⁶ Aydın, *a.g.e*, s. 93.

⁹⁷ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâiku'n-Numâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Tah.; Dr. Ahmet Subhi Furat, İstanbul, 1405/1985, s. 22-23-26.

⁹⁸ Aydın, *a.g.e*, s. 94.

⁹⁹ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâiku'n-Numâniyye*, s. 23.

¹⁰⁰ Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara, 1970, s. 8.

2. Eserleri

2.1. Mantık

• **İsâgûcî Şerhi:** “Kıyası tanımlayıp temel iki kıyas çeşidi olan kesin (iktirânî) ve seçmeli (istisnâî) kıyaslar üzerinde kısa biçimde durur. Kıyasın öğelerini tanımladıktan sonra kıyasın dört şeklinin nasıl ortaya çıktığını anlatır. Dört şekli tanımlar ve bunlardan birinci şeklin geçerli sonuç veren modlarını (kalıplarını/darplarını) örneklendirir. Kesin kıyasların ne tür öncüllerden kurulabileceğine işaret eder. Seçmeli kıyasa örnekler verir. Son kısımda burhan, cedel, hitabet, şiir ve mugalatadan oluşan beş sanat konusunu inceler. Burhanı (ispat) tanımlar, bu tarz ispatın kurulmasında gerekli olan altı farklı önermeyi örneklendirir.”¹⁰¹

- **Hâşiyetü’ş-Şemsiyye:** Mantıkla ilgili bütün kuralların yer aldığı haşiyedir.
- **Havâşî’l-Metâli’:** Hakkında detaylı bilgi bulunmamaktadır.

2.2. Kelam¹⁰²

• **Ta’likât ‘alâ Şerhi’l-Mevâkıf:** İslâm coğrafyasındaki farklı medreselerde ders kitabı olarak temel düşünce klasikleri arasında yer almıştır.

• **Şerhu’l-Mevâkıf:** Alimin kendinden önceki ve devrindeki kelâm düşüncesinin özlü ve sistematik bir ifadesini açıklamaktadır.

2.3. Fıkıh

- **Ferâiz-i Secâvendi Şerhi:** Eser hakkında detaylı bilgi bulunmamaktadır.
- **Şerhu Telhîsi’l-câmi’l-Kebîr:** Şerh olarak yazılanın eserin ilk bölümü bitmiş fakat tamamlanamamıştır.
- **Fusûlü’l-Bedâyi fî Usûli’ş-Şerâi:** Hanefi fıkına dair yazılan bir eserdir.

¹⁰¹ Kâmil Kömürçü, “Mantık Tarihinde İsağoci Geleneği”, *Bilimname*, c.XXXVI, Kayseri, 2018, s. 55

¹⁰² Müjdat Uluçam, “Fenari (Molla)”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yapı Kredi Yayınları, c.1 İstanbul, 1999, s. 447.; Necati Öner, *a.g.e.*, s. 74.

İKİNCİ BÖLÜM

MÂTURÎDÎ KELAMCILARIN MANTIK GÖRÜŞLERİ

A. Mantiğın Önemi

1. Ebu Mansur el-Mâturîdî

Mantık ilminde en öne çıkan kavramlardan birisi “akıl”dır. Mâturîdî aklın, mantık için çok önemli olduğunu her eserinde belirtmiştir. İlk olarak akıl, “heyûlânî akıl anlamında olup nazarî bilgileri, yani taakkul sürecini ve makulatı içermemektedir. Bu, aklın özel anlamıdır ve mutlak anlamda akıl ile kastımız da budur. Bu anlamda aklın sadece evvelî bilgileri vardır ki gerçek anlamda aklın evvelî bilgisi, doğru-yanlış ayırımıdır.”¹⁰³ İkinci olarak ise akıl, genel kabul gören akıl kavramı şeklinde tanımlanmaktadır. Genel kabul gören manasıyla akıl, akletme fonksiyonları yani taakkul ile makulatı yani nazari bilgileri içine almaktadır. “Akıllı genel anlamda kullandığımızda, duyular da aklın bir fonksiyonu olarak akla hizmet etmektedir ve dolayısıyla akla dahildir diyebiliriz. İlk bilgilerimiz akla duyulardan gelmektedir ve bu anlamda duyular, gerçek anlamda akletme sürecinin bir parçasıdır.”¹⁰⁴

1.1. Akıl Neden Gereklidir?

İmam Mâturîdî’nin en kapsamlı kitabı olan *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*’ı inceledik. Eserlerin sentezini yaptığımızda Mâturîdî’ye göre akıl şu sebeplerden gereklidir:¹⁰⁵

▪ **İdrak (Alma ve Kabul Etme):** Akıl özel anlamı bakımından soyutlama ve ayırt etme kuvveti olsa da asıl manasıyla akletme süreci, duyuların anlamlandırılması

¹⁰³ Fahreddîn er-Râzî, el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye, thk. Muhammed el-Muktasî Bağdadi, (Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), 1990, c. I s. 468-469.; Turgut Akyüz, “Aklın Epistemolojik Tarifi Bağlamında Din-Akıl İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu “Din, Dil ve İletişim” Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2019, s. 36.

¹⁰⁴ Turgut Akyüz, “Fahreddîn er-Râzî’ye Göre Aklın Tarifi ve Temel İşlevleri”, *Orta çağ Araştırmaları Dergisi*, Sy. 2, Tokat, 2019, s. 31.

¹⁰⁵ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, c.I, s. 55, s. 88; c.II s. 191, 564, s. 225, 566, s. 259, 288, 540, 564, s. 557.; c.III, s. 32-33, s. 51, s. 344, s. 510.; c.V, s. 395.; c.VIII, s. 129.; c. XIII s. 37.; Râğıp İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi’l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Beyrut, (tarihsiz), s. 578.; Turgut Akyüz, *Aklın Epistemolojik Tarifi Bağlamında Din-Akıl İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme*, s. 36

ile başlamaktadır. Yine akla gelen bilgilerin verilerinin doğruluğunun sağlanması fitriyyât ve evveliyyât ile sentezlenmesi sonucunda duyu idrakleri ile yapılmaktadır.

“İdrak nedir, ne nasıl başlar?” sorularına Fahreddîn er-Râzî:

“Zihnin hissî idrakleri işlemesi ve saklamasına ‘hayâlî suret’ diyoruz. Hayaller bir bakıma zihinde olmaları hasebiyle soyut iken diğer taraftan hâlâ tek tek bireylerle ilgili ve dağınık oldukları için yine tam bilgi (ilim) kabul edilmezler. Daha sonra akıl, vehm kuvveti sayesinde, hayaldeki bu verileri alır, tamamen soyutlar ve buradan kavramlar ve yargılar üretir. İşte gerçek anlamda akıl, burada başlamaktadır,”¹⁰⁶ cevabını vermektedir. Yine bu bağlamda akıl insanın kabul etme yetisidir. Başlıklar altında toplayacak olursak;

- Akıl, bazı mahiyetleri öncelikle de eşyanın hakikatini kendisi ek bir bilgi kaynağına ihtiyaç duymadan idrak edebilir.

- Akıl, tevhidi idrak edebilir.

- Akıl, adaleti bilebilir.

- Akıl, ahiret ve kıyamet hayatını bizzat kendisi bulamasa da asla imkânsız görmez. Bundan dolayı ahiret hayatıyla ilgili tüm konuları idrak etmek için akıl gereklidir. Şayet idrak olmazsa insan Allah’ın emirlerini bilemez anlayamaz ve algılayamaz. Bilmediği bir iman da dinde mümkün olmaz

- Allah’ın nimetlerini anlamak ve ona hamd etmek için akıl gereklidir.

Akıl, mantık kelimesinin anlamlardan biridir ve burhan konusunda işlenmiştir. Mantık ilminde de aklın bazı yetileri vardır. Akıl sahih ve batıl dini temyiz etme gücüne sahiptir. İnsan akli sayesinde dini kabul etmektedir.

▪ **İşleme (Sahih ve Batıl Dini Temyiz) ve Dini Kabul Etme:** Hak dinin batıl dinden ayırt edilebilmesi için akla ihtiyaç vardır. Haberle gelen bilgilerin anlaşılması ve idrak edilmesi için temyiz gücü gerekmektedir. Dinin hükümlerinin uygulanabilmesi için ise yine akla ve temyiz gününe ihtiyaç vardır. “Sözlükte ‘ayırarak’ anlamındaki meyz kökünden türeyen temyîz ‘iki şeyi birbirinden ayırmak, farklı olanları ayırt etmek, idrak etmek’ mânasına gelir.”¹⁰⁷ Bu kavram olmasaydı iyi

¹⁰⁶ Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, thk. Ali Rıza Necidzade, Tahran, 1383, c. II s. 243, 249, 259.

¹⁰⁷ İbrahim Kâfi Dönmez, “Temyiz”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C:40, İstanbul, 2011, s. 437.

ve kötüyü, hak ile batılı, doğru ile yanlış anlayamazdık. Bu kavram, mantık ilminde Heyûlânî akıl kelimesiyle ifade edilmektedir. Hayûlani akıl, idrak gücünü yani mantıkta tasavvur bilgisini (bir şeyi zihinde canlandırmak) gerektirmektedir. Başlıklarımıza bakacak olursak;

- İnsanın duygu ve istekleri vardır. Şeytan da insanın hevâsını ve duygularını kullanarak onu kendisine çekmek için uğraşır. Şeriat ise insan aklına rehber olur ve akıldan, insanın duygu ve isteklerini kontrol etmesini ve düzenlemesini ister. Bundan dolayı insanın yaptıkları amel, akılla oluşmaktadır.

- Akıl, temyiz gücüdür. Temyiz olmasa haram helal ayrımı, hak din ve batıl din ayrımı olmaz.

- Akıl sahibi olmak, insan olmanın en temel özelliğidir. Çünkü insan Allah katında en şerefli ve değerli varlık olarak yaratılmıştır. Bunu sağlayan temel özellik ise akıldır.

- Bu yüzden insan halife tayin edildikten sonra, önce kendisine isimler öğretilmiştir. Buradaki isimler idrak ve temyiz anlamına gelebilir.

İnsan fitratı da temyiz olarak ifade edilmiştir. Şems suresinde “*Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki, nefsinin arındırarak kurtuluşa ermiştir,*”¹⁰⁸ denmektedir. Burada da bahsedildiği üzere insan kendini kötülükten alıkoyar ve iyilik üzere giderse kurtuluşa erenlerden olacaktır.

▪ **Yorumlama (Dini Anlama):** Akıl, gerçekliği kavramaktadır. Şeriat da ilk olarak hakkın yanında olmayı ve haklıyı gözetlemeyi emretmektedir. Bundan dolayı hakikatin tek olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁹ Yine bazı durumlarda yorum yapılırken akıl bazı durumları anlamayabilir. Bu durumda ise şeriat gerekmektedir. Başlıklarımıza bakacak olursak:

- İnsanın şeriatin hükümlerini yerine getirmesi ve bir eşyanın kullanımı gibi meselelerde, akıl temel bir şart olmuştur.

¹⁰⁸ Şems Suresi 91/ 7-9.

¹⁰⁹ Ayrıca Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilatül Kur'an*, c.10, s. 510.

- İnsanın akıllı ve nefsi vardır. Şeytan nefsi kullanır. İnsan akıllı sayesinde nefsini terbiye eder ve şeytanla mücadele eder.

Bu Anlamda dinin anlaşılıp kabul görmesi ve hak dinin batıl dinden temyiz edilebilmesi, dinin uygulanana bilinmesi ve ahlak için akıl gerekmektedir.

▪ **Uygulama, Dini Öğretme ve Sonraki Nesillere Aktarma (Haber):** Dilin kesinlik içermeyen yani zannî bilgi mi yoksa kendisinde şüphe olmayan katî bilgi mi olduğu tartışması süregelen bir araştırma konusudur. Çünkü şeriatin temeli vahiy ve tebliğden oluşmaktadır. Bu iki kavramın mantıktaki karşılığı ise haberdur. Başlıklarımıza bakacak olursak:

- Din akla yol gösterir. İşte bu yüzden din akıl sahiplerine gönderilmiştir.
- Dinde kullanılan temel delillerden birisi akıldır.

Dil ile akıl arasındaki ilişkiye bakıldığında dil, konuşma duyusu ve insan iradesinin ortak hareketiyle çalışmaktadır. Aynı bağlamda haber de akıl ve işitme duyuları ile birlikte hareket etmektedir. İnsan akıl sayesinde dini öğrenebilir, uygulayabilir ve aktarabilir.

▪ **Kıyas, içtihat, rey, istidlal:** Kıyasın dilde geçerli olup olmadığı konusu kelam ve mantık ilminde önemli bir yer kaplamaktadır. Rey şahsi düşünce ve kanaat anlamına gelirken içtihat, bu uğurda zor bir işi gerçekleştirmek için gereken tüm gayreti göstermek anlamındadır. Mantık ilmi açısından kıyas: “Doğruluğu teslim edilen en az iki önermeden (öncül, mukaddime) zorunlu olarak üçüncü bir önermeye ulaştıran akıl yürütme şekli (aklî veya burhanî kıyas)”¹¹⁰ anlamına gelmektedir. Başlıklarımıza bakacak olursak:

- Din, akıl sahibi insanlara hitap etmektedir. Bundan dolayı özel görüş, yani içtihat ve benzer hükümlerden yararlanmak (kıyas) meşru kılınmıştır.
- Dinin ilk olarak anlaşılıp ardından kabul edilerek uygulanabilmesi için akıl gerekli olduğundan dolayı, kıyas ve içtihat uygunsuz; din ve akıl uyumludur.
- Akıl, içtihatıdır. Aşağıda buna ayrıca değinilecektir.

¹¹⁰ Ali Durusoy, “Kıyas”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.25, Ankara, 2002, s. 525.

- Aklın kullanılması Peygamber Efendimiz tarafından emredilmiş ve içtihat meşru görülmüştür.

Maturidi bu konuya Kur'an-ı Kerim'den bir ayetle örnek vermektedir:

*“Ana-babanın ve yakınların bıraktıklarından erkeklere bir pay vardır; ana-babanın ve yakınların bıraktıklarından kadınlara da bir pay vardır. Gerek azından gerek çoğundan belli bir hisse ayrılmıştır.”*¹¹¹ Bu ayetten hareketle Mâturîdî,

“Allah size, çocuklarınız hakkında erkeğe, iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder. (Mirasçılar) ikiden fazla kadın iseler bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer yalnız bir kadınsa yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, anne babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da anne babası ona varis olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir. Ölenin kardeşleri varsa annesinin payı, vasiyetten ve borçtan sonra altıda birdir. Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz. Bunlar Allah tarafından konmuş paylardır; şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir,”¹¹² şeklinde görüş bildirmiştir.

Mâturîdî'nin açıklamalarına baktığımızda “ayetten hareketle kıyas yapma, düşünme ve akıl yürütmenin caiz oluşuna dair deliller bulunmaktadır.”¹¹³ Sebebi ise iki kızın mirası, çıkarım yolu ile sabitliği ifade edilmiş olup hakkında da nas bulunmamasıdır. Tek başına erkek çocukların mirası da aynı şekildedir; çıkarım yani istidlal yolu ile sabitliği açıklanmış olup hakkında nas bulunmamaktadır. Miras erkek vasıtasıyla bağlı kılınan veya babadan hak ettiği kısım da istidlal ile çıkarılmış olup hakkında nas bulunmamaktadır. Mirastan pay almış şekilde kazandığı miras hakkında ise nas bulunmaktadır. Aynı şekilde, farz sahibi olarak (Ashab-ı feraizden) pay alan kimselerin aldıkları hakkında naslar mevcuttur. Bu sebep şu duruma işaret etmektedir ki bahsedilmeyen miras payı, kıyas, tefekkür ve içtihadla bırakılmıştır.

İmam Mâturîdî burada içtihadın caiz olduğunu delillendirmeye çalışmıştır. İçtihat, akli bir durum olup içtihadın dayandığı esaslardan birisi olan kıyas, mantık ilminin bir konusudur.

¹¹¹ Nisâ Sûresi, 4/7.

¹¹² Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, c.II, s. 51.

¹¹³ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, c.II, s. 51.

İmam Mâturîdî Söz konusu ayet-i kerimeyi şu şekilde yorumlamıştır:

“Cenab-ı Hakk’ın, kullarını her şey hakkında bilgi sahibi kılmamasına ilişkin delil vardır, şu ilahi beyanda olduğu gibi: (Babalarınız ve oğullarınızdan) hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz. Çünkü Allah, hangisinin faydalı olmaya daha yakın bulunduğunu açıklamamıştır.”¹¹⁴

Bundan dolayı kıyas ve istidlal metodu uygulanmaktadır.

Kur’an-ı Kerim’in “*Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur*”¹¹⁵ mealindeki ayetteki durum böyledir. İmam Mâturîdî yine bu ayet-i kerimeyi yorumlarken şöyle diyor:

“Güvenlik içinde olduğunuzda, mealindeki beyanı da yorumlarınız ve zikrettiğimiz ihtimalleri göz önüne alarak farklı haller için yapılan bütün yorumlarla amel ederiz, bu konuda herhangi bir yorum için kesin hüküm vermez ve Allah bunu murad etmiştir demeyiz. İctihada dayanan bütün meselelerde tutulacak yol da budur; her biriyle amel ederiz, fakat Allah şunu veya bunu murad etmiştir diye kesin hüküm veremeyiz. Başarıya ulaşmak sadece Allah’ın yardımıyla mümkündür.”¹¹⁶

2. Şemseddîn es-Semerkindî

Semerkindî, mantık ilmi hakkında “Sonradan elde edilmiş olanların nasıl elde edildiği veya zorunlu olanlarının sonradan elde edilmiş olanlar karşısındaki durumu nedir?”¹¹⁷ sorusuna şu şekilde cevap vermektedir:

Bu sorunun cevabı, çalışmamızın başında ifade ettiğimiz *Kıstas*’tan alıntılarda da yer aldığı kısmıyla; “*Tasavvur ve tasdikten nazari olan bazılarını, düşünme ameliyesi ile zorunlu olan bazılarından elde etmek mümkündür*,”¹¹⁸ şeklinde ifade edilmektedir.

Yukarıdaki ibarede mantığa geçiş yapmayı sağlayacak iki unsur bulunmaktadır: “Birincisi, nazari olanların zorunlu olanlardan elde edilmesi; ikincisi ise ‘düşünme

¹¹⁴ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, c.II, s. 51.

¹¹⁵ Nisâ Suresi, 4/101.

¹¹⁶ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, c.IV, s. 27.

¹¹⁷ Pehlivan, *a.g.e.*, s. 36.

¹¹⁸ Semerkindî, *Kıstasu’l-Efkâr fî Tahkikî’l-Esrâr*, s. 7/6.

amelîyesi (el-fikr)'dir. Birincisinin gerçekleşmesini olanaklı kılan şey, ikincisidir. Bundan dolayı klasik eserler bu konuya geldiklerinde ikincisi hakkında bilgi vermektedirler.”¹¹⁹ Semerkandî'ye göre mantık, “bilinmeyenleri elde etme aracıdır. Bilinmeyenlerde ya tasavvur (kavram) ya da tasdik (hüküm)tir”¹²⁰. Dolayısıyla mantık da iki bölüme ayrılmaktadır. Birinci bölüm, tasavvurların ortaya çıkarıldığı süreç; ikinci kısım ise tasdiklerin ortaya çıkarılmasının incelendiği kısımdır.

Burada sorulması gereken soru ise “mantığın bu iki konusunun bir bütün halinde mi yoksa bir kısmının mı zorunlu veya sonradan ortaya çıkmış olup olmadığı”dır. Aynı soruyu bilgi ve kaynaklarında da sormamız gerekir. Zorunlu veya sonradan ortaya çıkmış mıdır yoksa bilgi bir bütün halinde var mıdır? “Semerkandî buna açıklama olarak mantık bütünüyle zorunlu değildir. Eğer bütünüyle zorunlu olsaydı, düşünmede yanlış yapmak imkânsız olurdu. Bütünüyle de sonradan elde edilme değildir. Çünkü bu durumda sürekli bir başka mantığa ihtiyaç duyulacak, bundan dolayı da sürekli devr veya teselsüle düşülecekti. Bu durumda, tıpkı bilginin kısımlarında olduğu gibi, mantığın da bazısı zorunlu, bazısı da sonradan elde edilmedir”¹²¹ demektedir.

Burada karşımıza çıkan sorun, eğer bazısı sonradan elde edilme ise, mantığın bir başka mantığa ihtiyaç duyup duymadığıdır. Semerkandî'ye göre, “Böyle bir durumda mantık başka bir mantığa ihtiyaç duymaz. Sonradan elde edilme olan, kısımları bedîhî olanlardan bedîhî bir yolla elde edilir. Örneğin kıyasın ikinci, üçüncü ve dördüncü şeklinin sonuçları, öncülleri ve sonuç vermesi bakımından hepsinden daha tam olan birinci şekle irca edilerek açıklığa kavuşturulur”¹²² şekilde mantık hakkında görüşlerini ifade etmiştir.

3. Sadru's-Şerîa es-Sânî

Sadruşşeria, kelam alanındaki en bilinen eseri *Ta'dilu'l-ulûm*'un birinci kısmını mantık ilmine ayırmıştır. Sadruşşeria, *Tavzîh* içerisinde bir bölüm olan “Dört

¹¹⁹ Pehlivan, *a.g.e.*, s. 37.

¹²⁰ Semerkandi, *el-Maarif fi Şerhi's-Sahâif*, vr.1b.

¹²¹ Semerkandi, *Kıstasu'l-Efkâr fi Tahkîki'l-Esrâr*, s. 8/8; Semerkandi, *el-Maarif fi Şerhi's-Sahâif*, vr.5a.

¹²² Semerkandi, *el-Maarif fi Şerhi's-Sahâif*, vr.5a.

Mukaddime” de ele aldığı konuları dikkat çekici bir şekilde mantikî düşünce silsilesi üzerine bina etmiştir. Bu düşüncelerin mantikî örgüsüne göre insan irade ve ihtiyarı vasıtasıyla ortaya koyduğu fiillerden sorumludur ve bu fiiller, ilahi irade yönünden/halk kısmından değil fakat kulun iradesi yönünden/kesb kısmından, hüsn-kubh ile nitelendirilir.

Fıkhi analiz, çıkarım ve ispatlarda Aristoteles mantığını uygulayan Sadrüşşerîa, “akitlerde, duyularla algılanan fiillerden oluşan icab ve kabulün birbirine hükmî bir irtibat ile bağlanmasından itibaren, daha önceden mevcut olmayan şer’î bir mâna meydana geldiğini ifade etmiştir. Bey’ akdinde, satılan nesnenin mülkiyetinin el değiştirmesi bu şer’î anlamın bir sonucudur. Bey’ denilen şer’î anlam ise, icab ve kabulün yanı sıra, bu ikisini bağlayan hükmî irtibatın birleşiminden oluşmaktadır.”¹²³

Aristoteles’in ‘dört sebebi’ni (fâil illet, maddî illet, sûrî illet ve gâî illet) fıkha yani bey’ akdine uygulayan Sadrüşşerîa, daha önce var olmayan ve çeşitli sonuçlar ortaya koyan böyle bir akdin dört illeti olduğunu ifade etmiştir. Şöyle ki; “Fâil illet, akit yapanlardır. Maddî illet, icab ve kabuldür. Sûrî illet, icab ile kabulün meydana getirdiği ve şeriatın mevcûdiyetini tanıdığı irtibattır. Gâî illet, her bir akde taalluk eden hususi maslahatlardır.”¹²⁴

Yine Sadrüşşeria, *Tavzîh*’te mütekellimîn üzerinden fıkıh usûlü ilmine geçen ve mantık ilmine ait bir kavram olan “had/tanım” ve bilginin mahiyeti konusuna değinir. Gazzali’nin *Mustasfa* adlı eserinin giriş bölümünde yer verdiği bu konulara Sadrüşşeria’da kısaca yer vermiştir. Ona göre fıkıh usûlünün birçok konusu mantığın konusu olan tasdikât ve tasavvuratla ilgilidir.¹²⁵

Fıkıh usûlünde lafızların hükme delaletlerinin bilgi ifade edip etmeyeceği meselesini Sadrüşşerîa, “lafzî delil yakın ifade etmez denildi” başlığı altında ele almış ve bu başlık altında mantık dili ve örgüsü içinde Râzî’ye cevap vermiştir. Zira Râzî, lafzi delillerle istidlalin zanni mukaddimelere dayanması hasebiyle hitapla istidlal

¹²³ *Sadrüşşeria, et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, s. 417.

¹²⁴ Köksal, İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa’ya Giriş s. 3-4.

¹²⁵ *Sadrüşşeria, et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, I, s. 39.

zann ifade eder görüşündedir. Ona göre hitapla istidlal lügat, nahv ve sarfın nakline, iştirak, mecaz, nakil, izmar, tahsis, takdim, te'hir, nâsih ve murazanın ademine mebnidir. Bütün bunlar, zanni işlerdendir.¹²⁶

Mantık ve kelam ilimlerinin de kavramlarından olan “hüküm” aynı zamanda fıkıh ve fıkıh usûlünün merkezi kavramlarından biridir. Zira fıkıh usûlü ilminin en önemli konularından birisi de şer’ın mazinnesinden/kaynaklarından istinbat edilen hükümler konusudur. Usûlcüler, “delaletten asıl maksatlarının hüküm olduğunu, aynı şekilde lafsın manaya delaletinin, hükme delaletinin ilk aşaması olduğunu ve fıkıh usûlünde deliller üzerindeki incelemenin esas amacının hükme ulaşmak olduğunu”¹²⁷ ifade etmişlerdir.

Bu bağlamda fıkıh usûlü eserlerinde hükme konu olan fiiller ve mükellefin durumları genişçe ele alınmıştır. Aynı şekilde Sadrüşşeria’da bu konuya *Tavzih*’te yeteri derecede yer ayırmıştır. O, eserinde şer’î deliller mebhaslarını bitirdikten sonra hüküm konusuna geçmiştir. Hükümün tarifini ise usûlü fikhın tarif ve izahının içerisinde yaptığından bu bölümde doğrudan hükme taalluk eden hüküm verme konusunun sahibi (hâkim), hükme muhatap olan fiiller (el-mahkûm fih) ve hükümün iletildiği kimse olan mükellef (el-mahkûm aleyh) konularına girmiştir. Sadrüşşeria, hükmü şer’î ve gayri şer’î olmak üzere iki kısma ayırmıştır;

▪ **Şer’î hüküm;** “Şâri’in şer’e dayanan hitabıdır.” Sadrüşşeria, bu tarz hükmü de nazarî ve amelî diye ikiye ayırmıştır; Nazarî hüküm, “Şâriin, amelin keyfiyetine tealluk etmeyen hitabıdır.” Amelî hüküm ise; “Şâri’in, amelin keyfiyetine tealluk eden hitabıdır.”¹²⁸

▪ **Gayri şer’î hüküm;** “Şâri’in şer’e dayanmayan hitabıdır.” Sadrüşşeria, hitabı da teklîfi ve vaz’î olmak üzere ikiye ayırmıştır; Teklîfi hitab (hüküm); “Şâri’in iktizâ veya tahyîr ile mükelleflerin fiillerine taalluk eden hitabıdır.” Vaz’î hitab (hüküm);

¹²⁶ Râzî, el-Mahsul, I, s. 390-391.

¹²⁷ İltaş, Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı, s. 64.

¹²⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, s. 48.

“Sebeup veya şarta bağlı hitaptır.” Yani bir şeyin diğer bir şeye bağlı olmasıdır. Mesela, namaz için güneşin dluku sebeup, abdest şarttır.¹²⁹

Sadrüşşeria’ya göre “Hüküm, akla değil hkime muhtaçtır. O hâkim de Allah’tır.” İbadetlerde dünyevi maksat, zimmetten düşürmektir. Bu durumda maksuda ulaştıran fiil sahih, maksuda ulaştırmayan fiil btıl, rkn ve şartları ile maksuda ulaştıran fakat harici vasıfları noksan fiil de fesat diye isimlendirilir. Bu kavramların muamelattaki karşılıkları ise akdin yürürlük/geçerlilik ve lzumuyla/bağlayıcılığıyla ilişkilendirilir.¹³⁰

Sadrüşşeria ruhsatı; ‘daha hakiki’, ‘hakiki’, ‘mecazi’ ve ‘daha mecazi’ ruhsat olmak üzere dörde taksim etmiştir.

Birincisi; Mkrehin küfür kelimesi söylemesi gibi haramı mubah kılan ruhsat.

İkincisi; Yolcunun oruç tutmaması gibi öncekine göre hafif ruhsat. Bu türde azimeti uygulamak evladır.

Üçüncüsü; Zorluğun (ısr) kaldırılması şeklindeki ruhsat. Hakiki ruhsattan mana olarak uzaktır.

Dördüncüsü; Selem akdinin caizliği gibi diğerinden mana olarak hakiki ruhsata yakın olan ruhsat.¹³¹

Sadrüşşeria’ya göre hükmün ikinci kısmına gelince; bu tarz hüküm, bir şeyin başka bir şeye bağlı olduğu hkmdr. Bunlar da müteallak hüküm, diğerine dhil ise rkn, diğerinde müessir ise illet, diğerine ulaştırıyorsa sebeup, diğerinin varlığı onun varlığına bağlıysa şart ve diğerinin varlığına delalet ediyorsa alamet diye isimlendirilir.¹³²

¹²⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi’t-Tenkih*, s. 50.

¹³⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi’t-Tenkih*, s. 534-535.

¹³¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi’t-Tenkih*, s. 542-546.

¹³² Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi’t-Tenkih*, s. 546-547.

4. Gelenbevî İsmail Efendi

“Gelenbevî'nin düşünce sisteminde mantığın önemli bir yeri vardır. Ona göre delil, iki veya daha fazla önermeden oluşup kendilerinin tasdikinden başka bir önermenin tasdiki gerekir. Akıl yürütmede doğru neticeye ulaşabilmek için delilin, mâdde ve sûret açısından doğru olması şartını aramaktadır. Delilin mâddesi, bizzât delilin kendisinin istenen neticeye uygun olmasıdır. Sûretin doğruluğu ise kıyas şekilleri ile ilgilidir. Hangi kıyasın doğru netice verip vermediği mantık ilminde ortaya konmaktadır. Ortaya çıkan görüş farklılığının büyük ölçüde bu iki şartın ihlâl edilmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Gelenbevî'nin mantık kitabına isim olarak verdiği *Burhan*, bir terim olarak, medlulu kesin olarak isbat eden aklî delil anlamına gelmektedir.”¹³³

5. Molla Fenârî

Fenârî, mantığın cihet-i vahdet-i zâtîye'ye göre tanımını şöyle yapar: “Tasavvurat ve tasdikât'a ait olan zati arazlardan bilinmeyenlere ulaştırmada malumatın sağladığı fayda yönü ile bahsedilen ilimdir”¹³⁴

Cihet-i vahdet-i araziye'ye göre tanımını ise “Kendisiyle bir düşüncenin doğrusunun ve yanlışının bilindiği kanundur”¹³⁵ şeklindedir. Fenârî bu açıklamaları verdikten sonra, ilk tanımın mantığın iki yönden de öğrenilmesini içerdiğini fakat ikinci tanımın sadece gayenin öğrenilmesini içerdiğini bildirmektedir.

B. Bilgi Nedir?

1. Ebu Mansur el-Mâturîdî

İmam Mâturîdî Te'vilatü'l-Kuran'ın 7. cildinde bilgiyi zann-ı galip kelimesiyle tanımlamıştır. Sözlükte Zan “kuşkulanmak, kesin bilgiye ulaşmak, itham etmek” manasındaki (zann) hem “yakînin zıddı, kuşku, kesinleşmemiş kanaat” hem de “ilim,

¹³³ Akgüç, *a.g.e*, s. 43. s. XXI.

¹³⁴ Fenari, *Fenari Kavli Ahmed*, Haşemi Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 13.

¹³⁵ Fenari, *Fenari Kavli Ahmed*, s. 13.

düşünüp taşınarak ulaşılan kesin bilgi” mânasına gelir.¹³⁶ Gâlib ise "galebe" sözcüğünden gelmekte olup; kazanan, üstün gelen kimse anlamına gelir.¹³⁷ Zann-ı galib bu anlamda; üstün olan ve ağır basan inanç ve sezgi, büyük ihtimal ve kesin bilgi gibi anlamları taşımaktadır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de de bilmek ve anlamak anlamına gelmektedir.¹³⁸

İmam Mâtürîdî başta olmak üzere kelam alimlerinin epistemolojik açıdan ele aldıkları ilk problem, bilginin imkanıdır. Kelam ilminin temelini sağlam olarak tutabilmek için de ilk olarak bu problemin çözülmesi gerekmektedir.

İmam Mâtürîdî bu konuya açıklık getirmek için bilgiyi “eşyanın hakikati sabittir”¹³⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Bu açıklamalarıyla o, eşyanın nesnel ve herkes tarafından bilinebilecek gerçekliğe ait olduğunu belirtmiş, insan için bilginin mümkün olduğunu vurgulamıştır.¹⁴⁰

*“O, sizi karada ve denizde gezdirip dolaştırandır. Öyle ki gemilerle denize açıldığınız ve gemilerinizin içindekilerle birlikte uygun bir rüzgârla seyrettiği, yolcuların da bununla sevindikleri bir sırada ona şiddetli bir fırtına gelip çatar ve her taraftan dalgalar onlara hücum eder de çepeçevre kuşatıldıklarını (batıp boğulacaklarını) anlayınca dini Allah'a has kılarak Andolsun, eğer bizi bundan kurtarırsan, mutlaka şükredenlerden olacağız diye Allah'a yalvarırlar.”*¹⁴¹ İmam Mâtürîdî burada;

“Kuşatıldıklarını zannederler. Denildi ki: Onlar kesin olarak helak edileceklerini anlarlar. Fakat olayın meydana geldiği sırada bir şeyi kesin olarak bilmek, ancak doğru bir haberle mümkün olur. Çünkü belli olmaz, belki Cenab-ı Hak onu başlarından bertaraf edecektir, dolayısıyla o kesin bilgi değildir. Fakat pek çok şeyde zann-ı galip, kesin bilgi gibi kabul edilir. Görmez misin ki Allah, zaruret halinde ölü eti yemeyi zann-ı galipten dolayı mübah kılmıştır. Çünkü insan yemek yediği için hayatta kalmaktadır. Aynı şekilde ölümle

¹³⁶ Mustafa Çağrı, “Zan”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.44, İstanbul, 2013, s. 122-123.

¹³⁷ Ali Haydar, *Düraru'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 3. baskı, İstanbul 1330, I, 39.

¹³⁸ Bkz. Kıyâmet 28/75.

¹³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 7.

¹⁴⁰ Cem Doğanbaz, *Mâtürîdî'nin Bilgi Kuramında Vahiy* (Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Kayseri, 2012, s. 25.

¹⁴¹ Yûnus, 10/22.

tehdit edilen birinin küfür kelimesini diliyle söylemesi de zann-ı galipten dolayı mühah görülmüştür. Yoksa insan, öldürüleceğini kesin bir bilgi ile bilmemektedir. Fakat bazı durumlarda zann-ı galip, kesin ve kuşatıcı bilgi kabul edilir. İşte, onlar kesin olarak kuşatıldıklarını anlarlar mealindeki cümle de zann-ı galibe dayanan bilgi anlamındadır.”¹⁴²

Mâtürîdî bilgiyi zann-ı galip ile tanımlamış ve bir şey hakkında yapılan zan’ın, onu yapmakla aynı derecede sorumlu tutulduğunu belirtmiştir.

2. Şemseddîn es-Semerkindî

Bilginin ne olduğu sorusuna Semerkandî’nin verdiği cevap, *Kıstas*’ı diğer mantık eserlerinden büyük bir ölçüde ayırmaktadır. Çünkü Semerkandî kendinden önceki bilgi nedir sorusuna yöneltilen cevapları yetersiz bulmuş ve bambaşka bir açıklama ile tashih yapmıştır.

Semerkindî, İbn Sina’nın bilgi tarifini yaparken bilgi tarifini “suret olarak” ifade etmesi, onun peşinden gelen mantıkçıların bilginin tarifini okuduğunda yanlış olduğunu düşünmesi üzerine yeni bir açıklama yapmaktadır.

İbn Sînâ bilgiyi şu şekilde ifade etmektedir; “Bilgi; nefiste, bilinenlerin suretinin ortaya çıkmasıdır. Ancak biz bununla bu bilinenlerin zatının nefiste ortaya çıktığını kastetmiyoruz.”¹⁴³ Bilgi bir şeyin varlığını bilmek değil mahiyetini bilmektir. Bilginin varlığını ise metafizik incelemektedir.

Semerkindî bu tarifi yanlış anlaşılmağa müsait olduğunu belirtmiş ve yeni bir bilgi tanımı yapmıştır. Ona göre bilgi: “Akılda bir şeyden herhangi bir suretin ortaya çıkmasıdır.”¹⁴⁴ Semerkandî’nin “bir şeyden herhangi bir suretin (sûretu’n mine’s-şey’i) sözü hem şeye uygun/mutabık olanı ve hem de olmayanı içine alırken, (inde’l -akl) “akılda” sözü vacip’in bilgisini de içine almaktadır.”¹⁴⁵

¹⁴² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilatül Kur’an Tercümesi*. (Çev. s. Kemal Sandıkçı), (Edt. Yusuf Şevki Yavuz), Ensar Neşriyat Yayınevi, c.7, İstanbul, 2017, s. 49.

¹⁴³ Bkz. İbn Sînâ, *et-Tâlikât*, Tahkik: Abdurrahman Bedevî, Bingazi 1972, s. 82.

¹⁴⁴ Semerkandî, *el-Maarif fi Şerhi’s-Sahaif*, vr.3a; Semerkandî, *Kıstasu’l-Efkâr fî Tahkiki’l-Esrâr*, Manisa İl Halk Kütüphanesi: 2213.; Necmettin Pehlivan, *Muhammed b. Eşrefes-Semerkindî’nin Kıstasu’l-Efkâr fî Tahkiki’l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi*, (Doktora Tezi), c.III Değerlendirme, Ankara, 2010, s. 26.

¹⁴⁵ Semerkandî, *el-Maarif fi Şerhi’s-Sahaif*, vr.3a; Pehlivan, a.g.e, s. 27.

Semerkindî'ye göre, bilginin tanımındaki, bilginin uygun olandan veya olmayandan daha genel olduğu bilinirse, bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak iki kısma ayırmak muhtemel değildir, çünkü tasavvur ve tasdik bilgi ve cehl olarak bölünür, bu durumda da şayet bilgi tasavvur ve tasdik olarak bölünürse, bilginin “bilgi” ve “cehl” olarak bölünmesi gerekir ki, bu da bir şeyin parçasının o şeyin ortağı olması anlamına gelir. Oysa böyle bir durum imkansızdır diye itiraz edene cevap verilmiş olur.¹⁴⁶

Bir şeyin parçasının o şeyin ortağı olması gibi imkânsız bir durum ancak tarifte bilgiyi uygun/mutabık kesin itikad olarak aldığımızda ortaya çıkar. Gerçekte durum böyle değildir. Çünkü Semerkindî; bilgiyi, dış dünyadaki varlığa yani gerçeğe uygun olanı ve olmayanı kapsayacak şekilde tarif etmektedir.¹⁴⁷

Bilgiyi şu şekilde tarif edebiliriz: “*Olaylardaki her şeye müdahil olarak akılda bir şeyden ortaya çıkan suret.*” Bunun tarifini de açmak gerekirse bilinen bir cevherse bilgi de cevherdir. Bilinen bir araz ise bilgi de arazdır; eğer nitelikse niteliktir, izafetse bilgi de izafettir. Semerkindî açısından bilgi, kesin yani yakîn olanı ve onun dışındaki yedi idraki kapsamaktadır. Osmanlı'nın son dönemlerinde kelam ve felsefe alimleri bilgi tanımı yaparlarken Semekandî'nin bilgi açıklaması isim verilmeksizin ifade edilmiş ve doğru bilginin tanımı olduğu söylenmiştir. Böylece bilgi, nitelik kategorisinin zatı bakımından bölünmeyi ve nisbeti gerektirmeyen özelliğini taşır.¹⁴⁸

Semerkindî'ye göre bilgi; “Akılda bir şeyden herhangi bir suretin ortaya çıkması olarak öğrenilirse, onu ‘tasavvur’ ve ‘tasdik’ olarak iki kısma ayırmak mümkün olur.”¹⁴⁹ “*Kendisinden herhangi bir suretin ortaya çıktığı bu şey,*”¹⁵⁰ “olumlu nispetin ortaya çıkmasının veya çıkmamasının dışında ise ‘tasavvur’, eğer onlardan biri ile beraber ise ‘tasdik’ olur.”¹⁵¹

¹⁴⁶ Pehlivan, a.g.e, s. 27.

¹⁴⁷ Semerkindî, *el-Maarif fi Şerhi's-Sahaif*, vr.3a; Pehlivan, a.g.e, s. 27.

¹⁴⁸ Muftizâde, *Haşiye-i Tasavvurat*, Dersaadet 1307 s. 90; Pehlivan, a.g.e, s. 29.

¹⁴⁹ Pehlivan, a.g.e, s. 33

¹⁵⁰ Semerkindî, *el-Maarif fi Şerhi's-Sahaif*, vr.3a.

¹⁵¹ Semerkindî, *Kıtasu 'l-Efkâr fî Tahkikî 'l-Esrâr*, s. 4/4.

Semerkindî'ye göre burada kendisinden “olumlu nispet”¹⁵² olarak bahsedilen şey, önermedeki tarafların, yani konu ve yükleminden birinin diğeri için sabit olması veya onların birbirinden ayrılmasıdır.

3. Sadru’ş-Şerîa es-Sânî

Sadru’ş-Şerîa bilgiyi tanımlarken insanın doğuştan getirdiği önsel bilgileri olmadığını, insanın bilgileri duyuları ile elde ettiğini ifade etmiştir. “Duyularıyla elde ettikleri apaçık bilgilerdir. Bu apaçık bilgilerden hareketle yeni bilgiler elde eder. Bu görüşüne uygun olarak es-Sânî bilgiyi nazari ve zaruri olarak ikiye ayırmaktadır.”¹⁵³

Nazari bilginin oluşumu için zihindeki bilgilerin tertibine ihtiyaç vardır. Zaruri bilgi ise böyle değildir. Onun bilgisi başka herhangi bir kaynağa ihtiyaç duymadan meydana gelmektedir. Sadr’uş-Şeria “bilgi elde etme yollarından duyuları (hiss-i zahir), duyguları (hiss-i batın) ve akli sayar. Bunlardan elde edilen bilgiler, kesin ya da şüpheli olabilir. Kesin bilgilere yakini bilgiler demektedir. Yakînî bilgileri çeşitli gruplarda sınıflandırmaktadır.”¹⁵⁴

“Beş duyunun sürekli aynı gözlemiyle elde edilen bilgiler, tecrübi bilgiler (mücerrebat)dır. Duyularla (hiss-i batın) elde edilen bilgilere vicdani bilgiler (vicdaniyyât) denmektedir. Akılda düşünce (nazar) olmaksızın hasıl olan bilgiler ise apaçık (bedihi) bilgilerdir. Bir şeyin bütünün parçasından büyük olmasını bilmek, varlığın idraki apaçık bilgilerdendir. Zihnin ilk bilgilerden süratle sonuca ulaşmasıyla oluşan bilgilere de hadsiyyat demektedir. Ayın ışığını güneşten aldığını bilmeyi buna örnek göstermektedir.”¹⁵⁵ “Yalan söylemesi imkânsız çoğunlukta kişinin nesilden nesile aktardığı bilgilere de mütevâtirat denmektedir. Çok sayıda insanın akıyla bir konuda verdiği hükme ise meşhurat denmektedir. Mucize ile teyid edilen peygamberin haberi ise makbûlat olarak adlandırılır. Bu konuda hüküm veren de yine akıldır. Yani

¹⁵² Bkz. Pehlivan, a.g.e, s. 33.

¹⁵³ Süleyman Tuğral, *Sadruşşeria’da İyilik ve Kötülük Problemi*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1995, s. 107.

¹⁵⁴ Tuğral, a.g.e, s. 107.

¹⁵⁵ Tuğral, a.g.e, s. 107.

akılla peygamberin haberinin doğruluğu hakkında hüküm verdiğini belirtmiştir.”¹⁵⁶ Bu yüzden de diğer bilgi kaynaklarının yanında akla özel bir önem göstermektedir.

4. Gelenbevî İsmail Efendi

Gelenbevî, bilgiyi eserlerinde “beş ana başlık altında ele almıştır. Bunlardan ilki Husûli ve Huzûrî bilgidir.”¹⁵⁷ Husûli bilgi insanda oluşan bilgidir. İnfiali bilgi olarak da anılmaktadır. Yani bilinenden sonra oluşan bilgidir. Bu bilginin oluşması için suretlerin oraya çıkmasına ihtiyaç vardır. Husûli bilgi, var olanın suretinin bilgisidir. Diğerisi ise huzûri bilgidir. Bilinenden önce oluşan bilgidir. Kişinin kendini, özündeki temel bilgileri bilmesidir. Allah’ın kendi bilgisine de huzûri bilgi denmektedir. Bu bilgi türünde suretler ve suretlere olan ihtiyaç yoktur. Bilen de bilinen de bu bilgi türünde aynı konumdadır.

Gelenbevî’nin eserlerindeki ikinci bilgi türü Fiili ve İnfiali bilgidir.¹⁵⁸ Zati bilgi hem bilen hem de bilinenin bilgisi yani Allah’ın bilgisidir. Buradaki iki kavramımız Fiili ve İnfiali bilgi, bilen ve bilinen kendisinin olmadığı bilgi türüdür. Fiili bilgi, mümkün olan varlığın sahip olduğu bilgiye denmektedir. Allah’ın bilgisi varlığının bir yansımasıdır. Bundan dolayı Allah’ın varlığının bilgisi için bir bilinene ihtiyacı yoktur. İnfiali bilgi ise, mümkün olan her şeyin bilgisidir. Gelenbevî, fiili bilgiyi filozofların görüşünden ayırarak bir şeyi henüz olmadan, eyleme dönüşmeden bilmek olarak tanımlamıştır. Örneğin bir evi yapmadan önce planını çizmek gibi. Tamamlanmış bir evin şeklinin yapan tarafından bilinmesi gibi. Gelenbevî’ye göre fiili bilgi, herhangi bir şeyin varlığından önce gerçekleşmesi, infiali bilgi ise varlığından sonra gerçekleşmesi durumudur. Örneğin bir evin yapıldıktan sonra görülmesi üzerine evin planının tarif edilmesi gibi. Filozoflar bu meseleyi bilen etkinliği açısından ele alırken Gelenbevî ise varlığın önceliği ve sonralığı olarak ele almaktadır.

Gelenbevî’nin eserlerindeki üçüncü bilgi türü İcmali ve Tafsili bilgidir. İcmali bilgi, genel olarak her şeyi toptan ve kısaca bilmek demektir. Tafsili bilgi ise, ayrıntılı

¹⁵⁶ Tuğral, a.g.e, s. 108.

¹⁵⁷ Bkz; Gelenbevî, *Hâşiye ‘ale’l-Celâl*, c.2. s. 33,34,73.

¹⁵⁸ Bkz; Gelenbevî, *Hâşiye ‘ale’l-Celâl*, c.1. s. 160.

olarak, geniş bir şekilde bilmek demektir. Gelenbevî bu bilgi türünü şu şekilde açıklamaktadır:

“Allah'ın eşyayı bilmesi, bil kuvve değil bilfiildir. Husûlî ilmin, bilende bilinenin suretinin hâsıl olmasıyla olduğunda, icma ettikten sonra icmâlî ve tafsîlî olmak üzere ilmi iki kısma ayırmışlardır. İcmâlî bilgi, birçok durumun bölümleri birbirinden ayırt edilmeksizin bir tek suretle hâsıl olmasıdır. Tafsîlî bilgi ise, birden fazla durumun her birisinin kendisini başkalarından ayırt edecek olan hususi suretleriyle bilende hâsıl olmasıdır.”¹⁵⁹

Gelenbevî eserinde dördüncü bilgi türü olarak Tasavvurî ve Tasdikî bilgiyi açıklamaktadır. Vacip varlığın bilgisini iki kısımda incelemektedir. “Ezelî olan tasavvurî bilgi, gerçekleşmek veya gerçekleşmemek, işlemek veya işlememek gibi Vacibin zâtının gerektirmesiyle ezelde tasavvur edilen bilgidir. Buna göre tasavvurî bilgi iki zıddı da içine almaktadır. Diğeri ise tasdikî bilgi, bir şeyin vuku ile ilgili bilgidir. Bu bilgi tek bir şeye taalluk eder ve bilindiği için öyle olmaz, öyle olacağı için bilinir.”¹⁶⁰ Bundan dolayı tasdikî bilgi, bilinen bilginin bizzat kendisidir.

Gelenbevî'nin eserlerinde aktardığı beşinci bilgi çeşidi ise Cüzî ve Küllî bilgidir. “Bütün ve parça dış dünyada bulunan varlıklar için kullanılır. Bütün parçalardan oluşur ve parçanın taşıdığı özellikleri bütün de taşıyabilir. Bütün ve parçayı bilmek dış dünyadaki varlığı bilmek anlamına gelir.”¹⁶¹ Gelenbevî, bu iki bilgi türünü eserde açıklarken, bilinenin değil de bilginin asıl vasfını taşıdıklarını aktarmış, bu iki kavramın zihinsel bir varlık olduğunu ifade etmiştir.

5. Molla Fenârî

Fenârî'ye göre bilgi ‘tasavvurat’ ve ‘tasdikat’ olarak iki kısma ayrılmaktadır. Her bilgi ve marifet ya tasdikattır ya da tasavvurdur. Tasavvur, ilk bilgidir ve insanın mahiyetini tasavvurumuz gibi tanım ve ona benzer işleve sahip olanlarla elde edilir.

¹⁵⁹ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.2. s. 54.

¹⁶⁰ Ahmet Akgüç, *İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006, s. 139.

¹⁶¹ Ahmet Akgüç, *İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi*, s. 139.

Tasdik ise her şeyin bir ilkesinin olduğunu tasdikimiz gibi kıyas ve ona benzer işleve sahip olanlarla elde edilir.

C. Bilgi Mümkün Müdür?

1. Ebu Mansur el-Mâturîdî

İmam Mâturîdî, bilgi sistemini oluşturmaya bilgi kaynaklarını analiz ederek başlamaktadır. Mâturîdî'ye göre bilgi kaynakları “duyular, haberler ve akıl/nazar olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.”¹⁶² “Eşyanın hakikati sabittir” cümlesi de bilgi mümkündür anlamına gelmektedir.

Bilgiyi elde ederken bu kaynaklar bizim rehberimizdir. Bu kaynakların hiçbirisi ikinci plana atılamaz. Zira Mâturîdî'ye göre, her bir kaynak ayrı bir bilgi taşımaktadır. Diğer bir ifadeyle birisinin sağladığı bilgi diğerinde tam manasıyla bulunmamaktadır. Nitekim Maturidi “bu bilgi kaynaklarından her birisinin ayrı bir alanda geçerli olduğunu söyleyerek, sözgelimi, fiziki dünya ile ilgili bilgimizin kaynağının duyular, geçmişle ilgili bilgimizin kaynağının da haberler olduğunu ifade etmektedir.”¹⁶³

Bahsedilen haber iki katagoride ele alınmaktadır. “Bunlardan bir tanesi mütevatir haber olup bu haber türü ile elde edilen bilgilerin kesinlik taşıdıkları söylenebilir. Tevatürün şartlarını taşımayan diğer haber türü de ahad haber olarak kabul edilip zan ifade eden haberler olarak nitelendirilmişlerdir.”¹⁶⁴

Bundan dolayı, Maturidi'ye göre, “duyulara konu olmayan gayb âlemi konusunda da bir fikre ulaşabilmek için ya istidlale ya da peygamberin haberine ihtiyaç duyulmaktadır.”¹⁶⁵ Bu yüzden “duyular ve akıl ile elde edilen bilgi doğrudan bizim

¹⁶² Mâturîdî, *Kitabü't- Tevhid*, s. 9.

¹⁶³ Eyüp Aktürk, “Akıl- Vahiy- Bilgi İlişkisi: Maturidi Üzerine Bir İnceleme”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sy. 20, Van, 2011, s. 212.; Recep Kılıç, “Vahiy, İman ve Mucize Kavramları”, *Din ve Ahlak Felsefesi*, (Ed. Recep Kılıç), Ankuzem Yay., Ankara, 2006, s. 57.

¹⁶⁴ Cemalettin Erdemci, *Kelam İlmine Giriş*, Dem Yay., İstanbul, 2009, s. 95.; Eyüp Aktürk, *a.g.e.*, s. 213.

¹⁶⁵ Hanifi Özcan, Maturidi'de Bilgi Problemi, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.*, İstanbul, 1993, s. 57.; Eyüp Aktürk, *a.g.e.*, s. 213.

erişimimizdeyken; peygamberler aracılığıyla bizlere ulaşılan ‘haber’ ise vasıtalı bir bilgidir.”¹⁶⁶

Maturidi de ilim konusunda aynı fikirlerde bulunan birçok ehl-i sünnet camiası da bilgi kaynaklarından vahyi kabul etmektedirler. Ehl-i sünnet camiasına göre de İlah, insanlarla iletişime geçerken bu vahyi kullanmaktadır. Vahyi ise peygamberleri aracılığıyla ulaştırmaktadır. “Böylelikle peygamberler aracılığıyla insanlara ulaştırılan vahiy, bireyleri aynı duyguda, aynı anlayışta ve aynı inanışta bir araya getiren yegâne unsur sayılmaktadır.”¹⁶⁷ Yukarıdaki cümlelerden de anlaşılacağı üzere vahiy, bilgiye ulaşılan yol ve bu doğrultuda gelen kesin ve genel kabul gören bir bilgi çeşididir.

Yukarıdaki ifadeler şu şekilde özetlenir; “Ona göre insan aklının varabildiği nihai nokta, kendini destekleyecek ve yaratılış amacını oluşturan bilgiye yönlendirecek birine başvurmaktan ibarettir. Anlaşıldığı kadarıyla bu hadiseyi akılları yaratıp varlık alanına çıkarandan daha iyi bilecek biri de yoktur. Bu düşüncenin akabinde, yaratıcı nezdinden geldiğini bildiren bir peygamberin varlığına işaret etmenin gereği bulunmaktadır. Nitekim Maturidi’ye göre insanların yararına olan fakat insanlarda bulunmayan bilgiyi Allah peygamberleri aracılığıyla kullarına gönderir.”¹⁶⁸

2. Şemseddîn es-Semerkindî

Bu konuyu Semerkandî “inde’l-akl” ve “fi’l-akl” kelimeleriyle açıklamaktadır. Bu iki tanım arasındaki farka geldiğimizde ise Semerkandî “fi’l-akl” kelimesini “suretlerin içerisine doldurulan bir şey”¹⁶⁹ olarak görmektedir. Yani bu durum bizzat varlıkların aklın içinde bulunması durumu olarak ifade edilmektedir. “İnde’l-akl” ise “suretlerin bir şeyin içine doldurulması manasında değil de o şeyin akıl nezdinde, tümel bir tarzda bulunması anlamında”¹⁷⁰ kullanılmaktadır.

¹⁶⁶ Aktürk, a.g.e., s. 213.

¹⁶⁷ Muhsin Demirci, Vahiy Gerçeği, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1996, s. 139.; Eyüp Aktürk, a.g.e., s. 213.

¹⁶⁸ Mâturîdî, *Kitabü't- Tevhid*, s. 228.; Eyüp Aktürk, a.g.e., s. 213.

¹⁶⁹ Pehlivan, a.g.e, s. 28.

¹⁷⁰ Pehlivan, a.g.e, s. 28.

Semerkindî bilgiyi “husûlî, sonradan ortaya çıkan/elde edilmiş” ve “hudûrî kadîm/zorunlu” ayırımına tabi tutmadan ifade etmiştir.¹⁷¹ Mantıkçılar bilgi problemini ele aldıklarında onun hangi kategori içinde yer alacağını da açıklamaktadırlar. Fakat Semerkandî bu şekilde bir başlığa ne *Kıstas*’ta ve şerhinde yer vermemiştir.

Bu konudaki tartışmalar ‘*Tuhfetu’r-Rüşdî*’ isimli eserde “Bazıları bilginin “itibari bir sıfat” olduğunu söylemişler bundan dolayı da onu “vakıya mutabık sabit, kesin itikad” veya “şeyin olduğu hal üzere idraki” olarak tarif etmişlerdir. Bundan dolayı da onlara göre bilgi, ‘kesin (yakîn)’e özgüdür ve başka şeylere söylenmesi mecazidir. Filozoflara gelince, onlarda aynı şekilde farklı görüşlere sahiptir.¹⁷²

Semerkindî şöyle demektedir.¹⁷³

“Tasavvurların ve tasdiklerin tamamı zorunlu ya da sonradan elde edilme değilse, o zaman bunların bir kısmı zorunlu, bir kısmı sonradan elde edilme demek doğru olacaktır. Tamamı zorunlu değildir, çünkü bir kısmı nazar ve fikre ihtiyaç duyar. Tamamı sonradan elde edilme değildir, çünkü bir kısmı araştırma ve fikir olmaksızın elde edilmektedir”

3. Sadru’ş-Şerîa es-Sânî

Nefiste mevcut bir nitelik olan bilgi ve idrak; Sadrüşşerîa için ilk kaynaktır. Bilgi ve onun araz olması bilginin mümkün olduğunu açıklamaktadır. Sadrüşşerîa’ya göre nefis için en önemli özellik idraktır. İdrak edilen şeyin hakikatinin nefisteki varlığıdır. Bir şeyin idrak edendeki manası ise idrak edende örneğinin varlığıdır. Anlamlandıran nefistir. Nefis, tümelleri direkt olarak, tikelleri ise aletle anlamlandırır. Bundan dolayı nefsin bir şeyi anlamlandırması, şeyin hakikatinin örneğinin nefiste bulunması dolayısıyladır.

Bu, tümeller ele alındığında Sadrüşşerîa, *Ta’dîlî’l-ulûm*’da;

“...o şeyin hakikatinin nefiste bizzat oluşmasıyla, tikellerde ise duyu organında oluşmasıyladır. Örneğin; birisi görme duyusunda bulunur ve nefis onu görmenin hakikatiyle idrak eder. İşte bu görme, adı geçen [duyu organında] bulunmadır. İdrak edilen şeyler, idrak

¹⁷¹ Bkz. Semerkandî, *el-Maârif fi Şerhi’s-Sahaif*, vr.3a.

¹⁷² Ahmed Rüşdî Karaağacı, *Tuhfetu’r-Rüşdî*, İstanbul,1252, s. 34.

¹⁷³ Semerkandî, *el-Maârif fi Şerhi’s-Sahaif*, vr.4a.

eden kişinin dışında varlığı bulunmayanlar ve bulunanlar olmak üzere iki kısımdır. Birinci kısımdakiler için, idrak edende bulunan suretin hakikati, şeyin hakikatinin kendisidir. İkinci kısımdakiler için ise suret, dış dünyadaki hakikatin kendisi değildir. Bilakis o, hariçteki varlıktan istifade edilerek elde edilmişse, dış dünyadaki varlıktan soyutlanmış surettir ya da hariçteki varlık bu suretten dolayı var olsun ya da olmasın, idrak edende baştan beri bulunan surettir. Her iki durumda da dış dünyadaki hakikatin idraki, idrak edende bulunan o zihinsel suretin oluşmasıdır,¹⁷⁴ demektir.

Buradan da anlaşılacağı üzere Sadruşşeria'ya göre bilgi, idrak sayesinde mümkün olmaktadır. Ona göre suretler hakikatleri ve dış dünyadan soyutlanan hariçteki varlıkları oluşturmaktadır.

4. Gelenbevî İsmail Efendi

Bilgi konusu Gelenbevî İsmail Efendi'nin eserlerinde çok kapsamlı şekilde ele alınmıştır. Eserlerinde “*O Allah ki, O'ndan başka ilah yoktur. Görülmeyeni de görüleni de bilendir. O Rahman'dır, Rahim'dir,*”¹⁷⁵ ayetini yorumlarken Allah'ın bütün bilgileri bildiğini açıklamış, yarattıklarının gördüğü her şeyin (mutlak, vacip, değişken, imkânsız, var olmayan) Allah tarafından bilinmesinin ilk öncü olduğunu aktarmıştır.

Gelenbevî için bu anlamda Allah'ın bilgisinin, O'nun kudretinden önce geldiği görüşü ön plandadır. Bundan dolayı Allah'ın bir şeyi yaratmadan önce bilmekte olduğunu ve bilginin de bundan kasıt mümkün olduğunu aktarmaktadır. Çünkü Allah için bazı şeylerin bilinip, bazı şeylerin bilinmemesi O'nun zatının bir eksikliği olacaktır ki bu da olası değildir. Kur'an-ı Kerim'de “*O her şeyi bilendir*”¹⁷⁶ ayeti de buna örnektir. Gelenbevî'nin üzerinde durduğu asıl problem ise bilginin mümkün olup olmaması değil, bilginin diğer konuların önüne geçmesidir. Bunlardan birisi de varlık problemidir. “*Bu konuda esas olan, bilginin varlık haline getirilmesi değil de varlığın bilgisinin hareket noktası haline getirilmesidir.*”¹⁷⁷

¹⁷⁴ Sadruşşeria, Übeydullâh b. Mesûd, *Ta'dilu'l-Ulûm*, A, vr. 262; B, vr. 261.

¹⁷⁵ Haşr Suresi, 59/22.

¹⁷⁶ Bakara Suresi, 2/29.

¹⁷⁷ Ahmet Akgüç, *İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi*, s. 134.

5. Molla Fenârî

Molla Fenârî'nin *Aynü'l-A'yan* isimli eserinde varlık ve bilgi anlayışı üzerinde durulmuştur. Muhakkiklerin genelinin, varlık (ontoloji) ve bilgi (epistemoloji) görüşünün dayandığı temel esaslar, büyük ölçüde tecellî anlayışı odağında birleşmektedir.

“Varlığın var olması ve bilinmesi ancak Hakk'ın tecellîleriyle mümkündür. Bunu daha açık olarak şöyle ifade edebiliriz: Mutlak Varlık'tan mümkünatın a'yânına yayılan ve henüz vücûda gelmemiş sâbit aynları var eden, vücûdî tecellîdir. Bunun yanı sıra, varlığın bilgisi de Mutlak Varlık'ın meclâlarda kendini göstermesinden, yani onlara tecellî etmesinden elde edilir. Dolayısıyla genel anlamda varlığın ve bilginin teşekkül etmesinin vasıtası Hakk'ın âlemdeki tecellileridir.”¹⁷⁸

D. Bilginin Kaynağı Nedir?

1. Ebu Mansur el-Mâturîdî

“Mâturîdî'ye göre bilginin kaynağı ‘sağlam duyu organları (havâss-ı selîme)’, ‘haber-i sâdık’ ve ‘akıl’dır.”¹⁷⁹ Mantıkçılara göre de temel bilgi kaynağı akıl ve duyudur. Haber ise duyu ve aklın birlikte çalışması ile elde edilir. Mantık geleneğine göre zorunlu 6 bilgi türü vardır. Bunlardan sadece ilki yani gözlem duyuya dayanır. Tecrübe ve haber ise, akıl ile duyunun birlikte çalışması ile oluşur. Hatta hads yani sezgide de akıl ve duyu birlikte çalışır. Evveliyat ve fitriyyat ile kıyas ise sadece akla dayanan bilgi türleridir.

Maturidi *Kitabü't- Tevhid*'de: “haberlerin mütevatir ve ahad haber olmak üzere iki kısma ayrıldığını ifade ederek akılların tek başına kavrayamadığı iyilikler ile kötülüklerin duyu ve haber yoluyla öğrenilmesinin, ancak algılayanların konuşması ve diğerlerinin de kulak verip dinlemesi ile mümkün olduğunu belirtir,” diyerek bilginin kaynağına işaret etmektedir.¹⁸⁰ Bundan dolayı Maturidi'ye göre haberlerin bir bilgi

¹⁷⁸ Betül Güçlü, *Molla Fenârî'nin Bilgi Ve Varlık Anlayışı*, (Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2014, s. 197.

¹⁷⁹ Mâturîdî, *Kitabü't- Tevhid*, s. 9.

¹⁸⁰ Mâturîdî, *Kitabü't- Tevhid*, s. 11.; Eyüp Aktürk, *a.g.e.*, s. 213.

kaynağının olması akli bir zorunluluktur. Yine aynı şekilde peygamberlerin ulaştırmış oldukları haberler de mucize ile desteklendiğinden dolayı zorunlu bilgi sayılmaktadır.

Mâturîdî'ye göre bilginin kaynağı akıl, duyu ve haberdur. Mantıkçılara göre de temel bilgi kaynağı akıl ve duyudur. Haber ise duyu ve aklın birlikte çalışması ile elde edilir. Mantık geleneğine göre zorunlu 6 bilgi türü vardır. Bunlardan ilki sadece duyuya dayanır, yani gözlem. Tecrübe ve haber ise, akıl ile duyunun birlikte çalışması ile olur. Hatta hads, yani sezgide de akıl ve duyu birlikte çalışır. Evveliyat ve fitriyyat ile kıyas ise sadece akla dayanan bilgi türleridir.

Bu konu hakkında Sönmez Kutlu, “İmam Mâturîdî'nin Akılcı Din Anlayışı”¹⁸¹ isimli makalesinde Mâturîdî'nin bilgi kaynaklarının nelerden oluştuğunu şu şekilde ifade etmiştir: “Mâturîdî, bütün bilgi alanlarını karşılamak üzere daha kapsamlı bir bakış açısı geliştirmiştir. Dinî bilgi ve diğer bilgi alanları arasında herhangi bir ayrıma gitmeksizin güvenilir bilgiye ulaştıran yolları, *Sizler hiçbir şey bilmez bir durumdayken Allah sizi analarınızın karnından dışarı çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler, kalpler verdi.*”¹⁸² ayetini rehber alarak akıl, haber ve duyular şeklinde açıklamıştır.

Sönmez Kutlu ayeti; “Şöyle ki burada bilgi kaynağı olarak gösterilen ‘göz’, gören, şekil ve renkleri birbirinden ayıran; ‘kulak’ sesleri işitip ne olduğunu belirleyen; ‘kalpler’ ise, gözle görülmeyen ve kulakla tespit edilemeyen, kişinin leh ve aleyhine olacak şeyleri belirlemeye ve anlamaya yarayan şeydir. Daha sonra oluşturulan sistematik kelamın bilgi kuramında bu bilgi kaynakları, aynen tekrarlanır. Ancak İmam Mâturîdî'nin bilgi yolları ve onların nesneleriyle ilgili açıklamaları diğerlerinden farklıdır. Çünkü onun eserlerinde nesnelerin bilgisini elde etmeye yarayan görme, duyulara; işitme, haber'e; kalp de akla karşılık kullanılmıştır. Bundan hareketle ilahî hitab yoluyla açıklananlara ‘Sem’iyyât’; akıl yoluyla bilinenlere ‘Akliyyât’, duyular yoluyla kavrananlara ‘Hissiyât’ denir. Onun bu alan ayrıştırması, bilinenler (malumat) ve var olanların (mevcudât) bilgisini elde etmek için geliştirilen bir yöntem olarak görülebilir. Bu tasnifte birincide akıl, ikincide dil, üçüncüde ise duyular öne çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle semî’ nitelemesi işitmeyele elde edilen bilgileri;

¹⁸¹ Detaylı bilgi için bkz: İmam Mâturîdî'nin Akılcı Din Anlayışı, “Türk Yurdu Dergisi”, Sayı:292, Aralık 2011.

¹⁸² Nahl, 16/78.

aklî nitelemesi akıl yürütme ve derinlemesine analizlere dayalı bilgileri; hissî nitelemesi ise, beş duyu yoluyla idrak edilen eşyanın ve cüzi/tikel varlıkların bilgisini karşılamak için kullanılır,”¹⁸³ şeklinde izah etmiştir.

Mantıkçıların makbulât ve müsellemlât dediği bilgi türleri de yine akıl ve haberin birlikte çalışması ile oluşur. Zira bunlarda hem akıl etkindir hem de örf. Bilgi kaynaklarını yine şu şekilde özetleyebiliriz:

• Gözlem (Mahsûsât)

Gördüğümüz ve işittiğimiz bilgilerin asli kaynağıdır. Duyularımızla deneyimlerimizin karşılığını oluşturmaktadır. Duyularımıza kendi yorumumuzu katarak anlatmaktan oluşmaktadır. Belli bir kanıta ihtiyaç duymadan, o görüş hakkında aktardığımız olaylardır. Yapılan gözlemlerimizin kişiselleştirme olmadan direk olarak yansımalarıdır.

Bilgi ise duyuların daha kapsamlı halidir. İnsan bilgileri ilk önce duyular aracılığıyla elde eder. Bir çocuk sıcak bir sobaya dokunduğunda elinin yandığını iç gözlem yöntemiyle elde eder. Yine bir insanın canı yandığında ağlaması buna örnektir. Duyu verilerinin bizleri yanıltmasını engellememiz için bilimsel çalışmalarla desteklenip somut veriler oluşturulmaktadır.

• Deney (Mücerrebât)

Somut verilerle oluşturulmuş bilimsel açıklamaların ve ana bilimlerin geçerliliğinin olması için öncelikle güvenilir olması gerekir. Bir tezin güvenilir olup olmadığını açıklamak içinse deneye başvurmaktaayız. Deney bize çalışmalar arasında bağlantıları ve karşılaştırmaları yapmaktadır. Bununla birlikte deney, bir tezin birden çok kez tekrarlanarak ortaya koyulmasıyla oluşan tecrübelerin sentezidir.”¹⁸⁴

¹⁸³ Sönmez Kutlu, “İmam Mâtürîdî’nin Akılcı Din Anlayışı”, *Türk Yurdu Dergisi*, 292.Sy., Ankara, 2011, s.42-43.

¹⁸⁴ Mustafa Çağrı, “Zârûriyyât”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.44, İstanbul, 2013, s. 147.; İbn Sina, Ebu Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)*, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 341.

• Haber-i Sâdık (Mütevâtirât)

Kelime olarak “gerçeğine uygun haber” anlamına gelmektedir. Bir tezin geçerli ve güvenilir bilgi kaynakları arasında olması için, güvenilir olması gerekmektedir. Buradaki önemli husus bir araştırmanın fiilen gerçeğe uygun olmasıdır. Bununla ilgili olarak Leknevi: “Haberin gerçeğe uygunluğunda esas olan, muhatabın buna inanması değil, fiilen gerçeğin böyle olmasıdır. Bunun için de haberin duyuların algısına dayanması gerekir,”¹⁸⁵ demektedir. Doğru haber *TDV İslam Ansiklopedisi*'nde iki farklı başlıkta açıklanmaktadır.¹⁸⁶ Bunlar;

- Haber-i Mütevâtir: Doğruluğundan emin olunup, yalan olmadığı üzere birçok alimin ortak görüş öne sürdükleri, yalan olma ihtimalinin imkânsız olduğu haber çeşididir. Geçmişte toplumlardaki yaşamış insanların kökenleri, yapıları, şehirleşme biçimleri, yazılı kaynakları mütevâtir haber aracılığıyla açıklanmaktadır.

- Haber-i Resul: Peygamberlerin mucizelerle desteklenerek vermiş oldukları haberlere denmektedir. Allah'ın peygamberleri aracılığıyla gaybı bildirmesi gibi.

• Evveliyyât (el-Kazâyâ vâcib kabûluhâ)

Temeldeki ilk bilgiler anlamına gelmektedir. Akıldan meydana gelen, doğru ve yanlış olduğu başka bir bilgi aracılığı ile senteze gerek kalmadan kanıtlanabilen bilgilerdir.

Evveliyyât deney, gözlem, düşünme gibi dışarıdan bir eğitim ve öğretim etkinliğinde bulunmadan aklın kendi sentezi ile ortaya çıkan bilgilerdir. Akıl verilen iki kavramı kendi içerisinde tahkik ederek, ilişkisini açıkladığı bilgilere denir. Ömer b. Sehlân Evveliyyât ile ilgili olarak:

“Bütün parçasından büyüktür cümlesinde, akıl ‘bütün’ ve ‘parça’ kelimelerinden hareketle doğrudan sonuca ulaşır,”¹⁸⁷ demektedir.

¹⁸⁵ Leknevi, *Zaferû'l-emânî fî Muhtaşari'l-Cürcânî*, Âzamgarh 1415/1995, s. 38.

¹⁸⁶ Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Haber”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.14, İstanbul, 1996, s. 347-349.

¹⁸⁷ Ömer b. Sehlân es-Sâvî, *el-Beşâ'irü'n-Naşîriyye fî 'ilmi'l-manţık* (nşr. Refik el-Acem), Beyrut 1993, s. 219-223.; Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idü'l-manţikiyye*, Kahire 1367/1948, s. 166.; Mustafa Çağrı, “Zârûriyyât”, s. 146.

• Fitriyyât (el-Kazâyâ kıyâsâtuhâ meahâ)

Yalnızca akıl ile temellenen bilgi çeşididir. Ortaya atılan önermelerle birlikte bir bilgiyi doğru ve yanlış olarak ifade etmektir. Kelime anlamı olarak “Zarûrî/yakînî öncüllerden meydana gelen ve orta terimin zihinde fitraten mevcut olduğu bir kıyasla bilinen önermelerdir.”¹⁸⁸ Bu önermeden asıl amaç verilen üç terimden ikisinin zihinde direk olarak hazır olmasından dolayı ortaya çıkması durumudur. “Ayağımda tek ayakkabı var” önermesinde zihin ayakkabının çift olması durumunu hemen hatırlar ve üçüncü terime gerek kalmadan direk olarak ayakkabının tekinin olmadığını bilir. “Altı sayısı on ikinin yarısıdır” “altı çifttir” önermesi verildiğinde zihin altının üçe bölünebileceğini yine akıl doğrultusunda açıklar.

• Hadsıyyat

İnsanın sezgileri ve nefsi sayesinde elde edilen bilgi türüdür. Dışarıdan herhangi bir etki olmadan doğrudan ve kasıtsız olarak kuşkuya mahal vermeyecek şekilde zihnin doğruluğundan emin olduğu hükümlere hadsiyyat denir.

Hadsıyyat, insan zihninin Allah’ın yeryüzündeki eserlerini ve onların mükemmel olduğunu gözlemleyerek âlemi O’nun yarattığına dayanarak vermiş olduğu hükümlerdir. Örneğin, “*Onlar ayaktayken, otururken ve yanları üzerine yatairken Allah’ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler. Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın, seni eksikliklerden uzak tutarız. Bizi ateş azabından koruderler,*”¹⁸⁹ ayeti hadsiyyâtandır. Yine “*Size işaretlerini gösteren, sizin için gökten rızık (yağmur) indiren O’dur. Ama Allah’a yönelenden başkası (bundan) ders çıkarmaz,*”¹⁹⁰ ayeti ile Allah kullarına aklını kullanıp kâinattaki yaratılmışlar üstünde düşünerek O’nun varlığına ulaşabileceğini söylemektedir.

2. Şemseddîn es-Semerkindî

Kelam alimleri; bilginin kaynağı olarak duyuları, akli ve doğru haberi kabul ederler. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Mantık ilminde temel bilgi kaynakları akıl ve

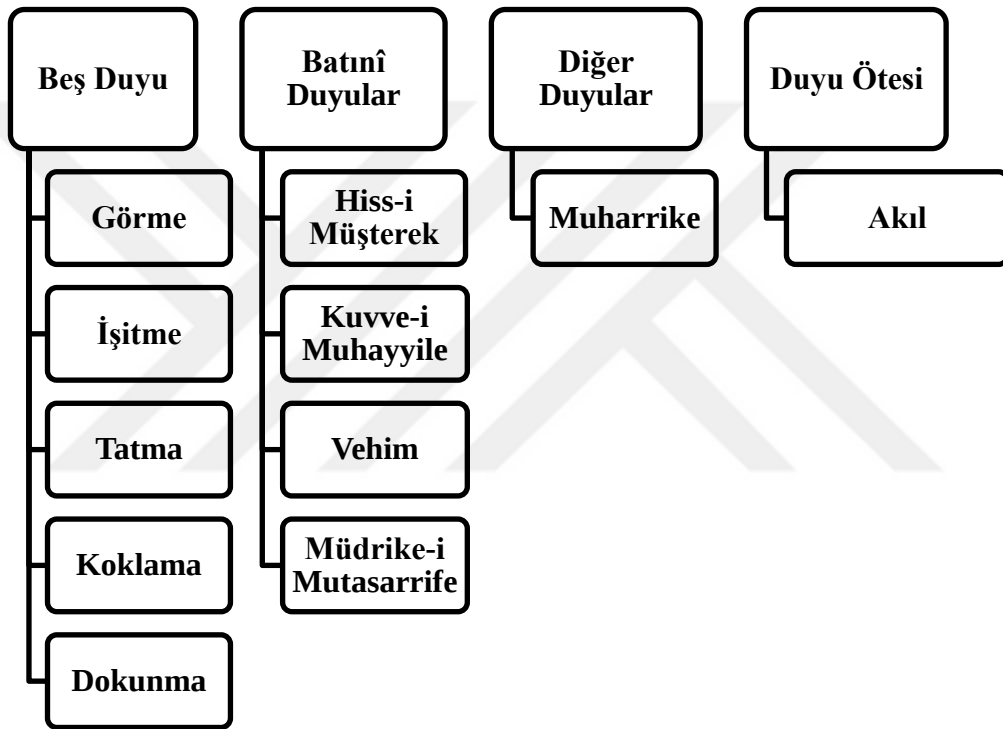
¹⁸⁸ Mustafa Çağrı, “Zârûriyyât”, s. 147.

¹⁸⁹ Âl-i İmrân, 3/191.

¹⁹⁰ Mü’min, 40/13.

duyudur. Haber ise bu iki kaynağın birlikte çalışmasıyla ortaya çıkar. Semerkandî de diğer kelim alimleri gibi bilginin kaynağı olarak ele almış olduğu konularda öncelikle duyularla işe başlamaktadır. Semerkandî'ye göre bilginin kaynağı Beş duyu, batınî duyular (iç duyular), diğer duyular ve duyu ötesi (akıl) ana başlıklarından oluşmaktadır. Akıl, haber, burhan, illet ve hikmet bahsi ise bilginin kaynaklarını açıklamak için başvurduğu diğer başlıklardandır.

Tablo-7: Semerkandî'ye Göre Başlıca Bilgi Kaynakları



Semerkandî de diğer kelimciler gibi bilginin kaynağı olarak ele aldığı başlıkta önce duyularla işe başlamaktadır. Semerkandî, duyuların bilgi kaynağı olduğunu kabul ederek bunların idrakte önemli roller üstlendiğini ileri sürmüş ve başlıca şu açıklamalara yer vermiştir¹⁹¹:

• **Beş Duyu**

Görme: Semerkandî, görme olayının şartlarını şöyle sıralar:¹⁹²

¹⁹¹ Gökçe, a.g.e, s. 45-46; Semerkandî, *es-Sahaifu'l-ilahiyye*, s. 172.

¹⁹² Semerkandî, *es-Sahaifu'l-ilahiyye*, s. 173-174.

- Görülen şeyin cisim olması,
- Ya kendiliğinden ya da başkası tarafından ışıklandırılması,
- Gözün doğrultusunda olması,
- Gözün algılanma sınırları içerisinde yer alması,
- Bakan kimsenin görmeyi kastetmesi,
- Herhangi bir engelin bulunmaması,
- Görünmeyecek kadar küçük olmaması,
- Görülemeyecek kadar aşırı yakın olmaması,
- Görünemeyecek kadar aşırı uzak olmaması,
- Yanılmayı gerektirecek herhangi bir faktörün bulunmaması.

İşitme: Semerkandî, işitme için şu şartları ileri sürer.¹⁹³

- Sesin varlığı,
- Engellin olmaması,
- Aşırı yüksek veya çok düşük olmaması.

Tatma: Semerkandî, “Tatma duygusunu sağlayacak yumuşaklığın bulunması ile bu husus gerçekleşir” demektedir.¹⁹⁴

Koklama: Semerkandî, “Bu da havanın olmasına bağlıdır” demektedir.¹⁹⁵

Dokunma: Semerkandî'nin ifadesiyle son derece bedihidir.¹⁹⁶

3. Sadru'sh-Şerîa es-Sânî

Semerkandî, meşhur haberin kesin bilgi ifade etmeyip ilm-i tuma'nine düzeyinde bir bilgi ifade etmesi yaklaşımının Debûsî'ye ait olduğunu belirtir. “Ona göre bu düşüncenin temelinde, meşhur haberin, Kur’ân nassını nesh etme özelliğine sahip olmaması bulunmaktadır.”¹⁹⁷

¹⁹³ Semerkandî, *es-Sahaifu'l-ilahiyye*, s. 175-176.

¹⁹⁴ Semerkandî, *es-Sahaifu'l-ilahiyye*, s. 177-178.

¹⁹⁵ Semerkandî, *es-Sahaifu'l-ilahiyye*, s. 179.

¹⁹⁶ Semerkandî, *es-Sahaifu'l-ilahiyye*, s. 180.

¹⁹⁷ Mehmet Ümütli, *Sadrüşşerîa'nın Usul Anlayışı ve Haneî Usul Geleneğindeki Yeri*, (Doktora Tezi), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize, 2018, s. 41.

Konuyla ilgili diğer bir yaklaşıma göre ise, “meşhur haber “kesin bilgi” ifade etmektedir. Semerkandî’nin “meşâyihümüzün çoğunluğu” ifadesini kullanarak aktardığı bu görüşün Semerkant Hanefî çevresinin meşhur haberin bilgi değeri hakkındaki usûl düşüncesini yansıttığı anlaşılmaktadır. Bu yaklaşıma göre İslam alimleri, meşhur haberi kabulle karşılaşmışlardır. Onların bu tavrı, yaşadıkları çağda gerçekleşmiş bir icmâî ifade etmektedir. Dolayısıyla icmâ, kesin bilgi ifade ettiği gibi meşhur haber de bu düzeyde bir bilgi ifade etmektedir. Bununla birlikte teşrîî bir kaynak ve kendisine göre hareket edilmesinin mecburiliği bakımından meşhur sünnet Hanefilerce, mütevatir sünnet derecesinde kabul edilmektedir.”¹⁹⁸

4. Gelenbevî İsmail Efendi

“Gelenbevî, varlık modlarını üç bölüme ayırmıştır. Zorunlu varlık, mümkün varlık ve mümteni'. Gelenbevî, diğer düşünürlerden farklı olarak mümteni'nin en açık olduğunu ileri sürmüştür. Zira ona göre zorunlu ve mümkün, mümteni sayesinde bilinmektedir. Gelenbevî, mümteninin farazi bir mahiyetinin olduğunu, bilginin bununla ilişki kurduğunu savunmuştur. Aksi halde mümteni, bilginin konusu olmayacaktır. O, zorunlu varlığın zihin dışında hüviyetiyle var olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre birinci ve ikinci kategoriler içi boş kavramlar değildir.”¹⁹⁹

"Bilgi ya dış dünyadaki varlığa ya da zihinsel varlığa taalluk eder."²⁰⁰ “Bilgi bir nisbet olduğundan üç husus gerekli olur. Bilen, bilinen ve ikisi arasındaki ilişkiden doğan bilgi. Ona göre, kim zihinsel varlığı kabul ederse, aklın kesin olarak hükmettiği ayırt etme m’adûmlar arasında olur, der. M’adûmların soyut olarak ayırt edilmeleri suretiyle bilginin onlarla ilişki kurmasını uygun görür.”²⁰¹

Gelenbevî, zihinsel varlığı kabul ederek probleme şöyle çözüm bulmaya çalışmaktadır. Gelenbevî'ye göre “bir şeyi başkasından ayırt etmek, ayırt edilenin varlığını ve sâbit olmasını gerektirir. Bu ayırt edilen şey ya dış dünyada vardır ya

¹⁹⁸ Ümütli, *a.g.e*, s. 42.

¹⁹⁹ Akgüç, *a.g.e*, s. 169.

²⁰⁰ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.1, s. 151.

²⁰¹ Akgüç, *a.g.e*, s. 42.

zihinde vardır ya da zihinde olmayıp sadece dış dünyada sâbittir. Ancak bir şeyin zihinde olmayıp da dış dünyada sâbit oluşuna hiç kimse katılmamıştır. Çünkü zihinsel varlıktan maksat, mutlak olarak orada sâbit olmasıdır. Öyle ise mutlak olarak ayırt etmek, dış dünyadaki varlıkları ayırt etmekten başkadır.”²⁰²

5. Molla Fenârî

“Tasavvurlarımızın oluşma şekli ile kavramların oluşma süreci paralellik göstermektedir. Zihin dış dünyadaki şeyler hakkında bilgileri toplayıp onları tanımlayarak depolamaktadır. Bu bilgiler nesnelerin niteliklerinden oluşmaktadır. Kavramlar, delâlet ettikleri nesneler hakkındaki bilgilerimiz arttıkça anlam açısından genişlerken bu genişleme nesne hakkında edinilen bilgi ile doğru orantılı olarak değişmektedir. Şeyler hakkında toplanan bilgiler, bize düşünceye konu olan nesnenin bilgisini verir. Nesnenin ifade ediliş durumu onu karşılayan bir kavramla gerçekleşir. Ne zaman o kavramı işitse nesne hakkında zihnimizdeki edinimler canlanır. Kavram ile ilgili tanımlama kararı alırken de zihnimizdeki bu edinimler ile hareket ederiz. Nesne hakkında gerek tecrübe gerekse başka şekillerde kazanılan edinimler doğru olmayabilir yani nesnenin tam hakikatine ulaşmamış olabiliriz, zira o yeni bilgilerle değişebilir.”²⁰³

“Mantık ilmi açısından kavramlar hakkındaki bilgilerin doğru olması kavramlar arası ilişkinin hatasız gerçekleşmesini gerektirmektedir. Bunun için mantık ilmi kavramları incelemeye alır; fakat zihindeki kavramın incelenmesi mümkün olamayacağı için kavramın ifadeye dökülmesi gerekmektedir. Bu ifade şekli mantık ilmi açısından terim olarak isimlendirilir.”²⁰⁴

²⁰² Akgüç, *a.g.e.*, s. 43.

²⁰³ Mustafa Akdeniz, *Molla Fenari'nin Fevaid El-Fenari Adlı Eserinin Tercüme Tahlil Ve Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2019, s. 9.

²⁰⁴ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2004, s.58.

E. İlimi Tartışma ve Araştırma Yöntemleri

1. Şemseddîn es-Semerkindî

Semerkindî'nin tartışma metodolojisi üzerine yazdığı küçük çaplı, fakat en meşhur olan eserlerinden birisidir. Ülkemizde her kütüphanede bir nüshasını ve şerhini bulmak mümkündür. Bu eser Semerkindî'yi kendisinden önceki mantıkçılardan farklı tutan özgün bir konudan oluşmaktadır.

Semerkindî, adab kısmından şu şekilde bahsetmektedir: “Kitapların girişlerinde cedel kısmını idrak etmek öncekilerin adetlerindenmiş. Ben onun (cedel’in) yerine “araştırmanın adabı, düzeni, sözün karşıdakine göre yönlendirilmesi ve düzeltilmesi” sözünü kullanmaktayım.”²⁰⁵

Yine Semerkindî, “Cedel hakkında bir kanun ortaya koydum ve o da mantığın idrak ve düşünme hakkında olması gibi takririn ve tahririn korunması hakkındadır ve onunla meramımızın yolu kısılır ve sözün en kayda değeri ortaya konulur,”²⁰⁶ demektedir. Bash; araştırma, münazara; tartışma, adap; metod yöntemini oluşturmaktadır. Semerkindî, Descartes’ten önce mantığı metod olarak açıkça kullanmıştır. Onu doğru bilginin ölçüsü olarak görmüştür. İnsan zihninin hata etmesini, kıyasın yanlışları olarak görmektedir.

Karşı mezheplerin fikirlerini çürütme ve kendi mezhebinin usullerini müdafaa etmek için içtihatlarından birisi olan kıyas metodunu, tartışmada yöntem olarak kullanmaktadır. Bu ise mantık ilminde Cedel’e karşılık Adab’tan oluşmaktadır. Kıyas yanlışları ise adab, cedel ve mugalata’dan oluşmaktadır.

F. Kıyas Türleri

1. Molla Fenârî

O (kıyas), iki kısımdır. “İktirani kıyas, neticenin kendisi ya da çelişigi bilfiil suretiyle zikredilmiş değil ise sözümüzdeki gibi: her cisim bileşiktir ve her bileşik

²⁰⁵ Semerkindi, *Kıyasu'l-Efkâr fî Tahkikî'l-Esrâr*, II, 12/1, s. 269.

²⁰⁶ Semerkindi, *Kıyasu'l-Efkâr fî Tahkikî'l-Esrâr*, s. 269.

hadistir ve bundan dolayı bütün cisimler hadistir. O, kıyasta bilfiil kendisiyle ve çelişğiyle zikredilmemiştir. Bilakis bilkuve maddesi zikredilmiş sureti zikredilmemiştir. İstisnai kıyas, netice veya çelişği bilfiil zikredilmiştir. Sözüümüz gibi; eğer güneş doğmuşsa gündüz vardır. Eğer güneş doğmuşsanın neticesidir. O, gündüz mevcuttur bilfiil suretiyle içinde zikredilmiştir. Ve diyoruz ki: eğer gündüz mevcut değilse Güneş doğmuş değildir, o neticenin çelişğinde (zıttında) de güneşin doğması bilfiil zikredilmiştir.”²⁰⁷

2. Şemseddîn es-Semerkandî

- İktirani kıyaslar.
- İstdilal şahit bilgaip.
- Müsadere.
- Sebr taksim.

G. Hikmet

1. Ebu Mansur el-Mâturîdî

Eş‘arîlere göre, Allah’ın fiilleri bir hikmet ile eksik olmadığı gibi, bir nedene de bağlı değildir. Allah fiillerini bir nedenden ötürü gerçekleştirmez, çünkü O, yaptıklarından sorumlu tutulamaz. Bu yüzden onlar, âyetlerde geçen, hikmet kavramını da Allah’ın ilim ve irâdesine benzeterek anlamlandırırılar.

“Eş‘arîlerin bu düşüncesi Allah’ın fiillerinde hikmet olmadığı şeklinde algılanmamalıdır. Zira onlara göre, Allah’ın fiillerinde hikmet bulunmaktadır. Ancak O’nun fiillerinde hikmetin bulunması bir zorunluluk değil, O sebepsiz de düşünülebilir. Başka bir ifade ile, Allah Teâlâ, mahlûkatı var etmemiş olsa bile, böyle bir şey (hikmet) çıkmazdı. O’nun hikmet sahibi olması, mahlûkatın var olmasına bağlı değildir. Esasında Eş‘arîlerin bu anlayışları, sıfat sorununa bakışlarıyla yakından ilgilidir. Zira onlar, Allah’ın zâtî sıfatlarını ezeli kabul ederlerken, fiilî sıfatlarını ise izafi sıfatlar olarak görürler. Dolayısıyla hikmeti, zâtî bir sıfat değil, Allah’ın ilim ve irâdesinin mahlûkat ile bağlantısından ibaret görürler ve bu sebeple de hakîkî bir sıfat

²⁰⁷ Akdeniz, a.g.e, s. 79.

olarak kabul etmezler. Mâtûrîdîler ise, Allah'ın fiillerinin bir hikmet ile muallle olduğunu ve bunların bir nedene bağlı olarak gerçekleşmiş olduklarını ileri sürerler. Nedensizlik ve hikmetsizlik, mantık dışı bir iştir; Allah ise asla mantık dışı bir iş yapmaz. Bu nedenle O'nun fiilleri hikmeti gereğidir. Fiillerinin hikmet ile bağlı olmasından, fiillerin zorunlu olarak meydana gelmesi değil, hikmeti gereği meydana gelişi algılanmalıdır. Allah'ın bütün fiillerinde hikmet vardır, ancak biz bu hikmetin tamamını değil de belli bir bölümünü algılayabiliriz. Mâtûrîdîlerde hikmet, fiilin sağlam ve muhkem kılınması mânâsında da olsa, Allah'ın ezelî sıfatıdır.”²⁰⁸

Sonuçta Eş'arîler, hikmeti fîlî bir sıfat olarak görüp onu hakîkî bir sıfat olarak telakki etmezler. Mâtûrîdîler ise hikmeti; fiilin iyice, sağlam ve muhkem yapılması anlamında önemli bir sıfat olarak kabul edip, Allah'ın fiillerinin hikmete mebni gerçekleştiğini düşünürler. Burada Mâtûrîdîler, fiillerin hikmete bağlı olmasından, zorunlulukla meydana gelmesinin değil de onların hikmet gereği meydana gelişinin anlaşılması gerektiğini vurgularlar.

H. Bilginin Diğer Kaynakları

1. Şemseddîn es-Semerkindî

• Batınî Duyular

Semerkindî, batınî duyuları beş kısımda açıklamaktadır. Zira felsefe geleneğinde duyu organları sadece alet olup, gerçek anlamda duyu hayvani nefsin, yani nefsin bir işlevidir. Beden ise, nefsin bir aracıdır. Bu yüzden duyu organları da doğal olarak bir araçtır. Bunların;

Birincisi hiss-i müşterektir. Semerkindî'ye göre bu, duyulardan gelen verileri işleyen bir melekedir. Bu aşama, bilginin alma aşamasıdır. Yani tasavvur edilen şeyin zihinde canlanmasıdır. Bunun yeri dimağın (beynin) birinci kısmıdır ve ruhumuz ile algılanır. Örneğin duyduğumuz bir sesin, bir görüntünün kime ait olduğunu beynimizde şema oluşturarak hatırlıyoruz.

²⁰⁸ Neslihan Kutlu Karaman, *Mâtûrîdîlik Kelâm Geleneğinde İnsan Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2019, s. 32.

İkincisi kuvve-i muhayyiledir. Semerkandî'ye göre, bu hiss-i müşterekteki bilgiyi işleyip depolamamızı sağlayan kuvvettir. Burada tüm şekiller bir araya toplanarak kavram haline getirilir. Bu duygu aklın ikinci bölmesinde yer almaktadır. Örnek verecek olursak kütüphanedeki bir kitabı alıp, tasnif etmemizdir.

Üçüncüsü vehimdir. Bilgilerin deposu, yani insanın hafızadır. Sevgi, düşmanlık, doğruluk, yalancılık gibi özellikler burada işlenmektedir. İşlenen verileri daha sonra kullanmak için saklayan ve tekrar hatırlanmasını sağlayan kuvvettir. Bu olmasa biz daha önce gördüğümüz ve bildiğimiz şeyleri hatırlayamayız.

Dördüncü kuvvet müdrike-i mutasarrifedir. Buna mütehayyile de denmektedir. Zihindeki verileri geri çağırıp işleyerek yeni kavramlar ortaya çıkartan bir kuvvettir. Bu dört aşama akıl için de geçerlidir. Aklın duyulardan farkı, duyu verilerinin tekil, akli bilgilerin külli olmasıdır. Yani duyular tek tek fertlere ve olaylara aittir, özellikleri ve mahiyetleri bilinirken, akıl mahiyetleri ve özellikleri bilir. Bu melekelerle alakalı bazen farklı kavramlar kullanılsa da burada önemli olan işlevler ve yetilerdir. Modern dönemde de bilginin aşamaları bu şekildedir. Hayal ile mütehayyile arasındaki fark şudur; hayal tekil ve gayri iradidir, mütehayyile ise sisteme dayalı bir faaliyettir. Dışardaki bilgiyi duyular zorunlu olarak alır, bu aşamaya hayal diyoruz. Fakat vehimdeki bilgileri tekrar kullanmak bir irade eylem ve hareket ister. Yani verilerin geri çağırılması ve yeniden üretilmesi zorunlu olmayıp insanın irade ve gayretine bağlıdır.²⁰⁹

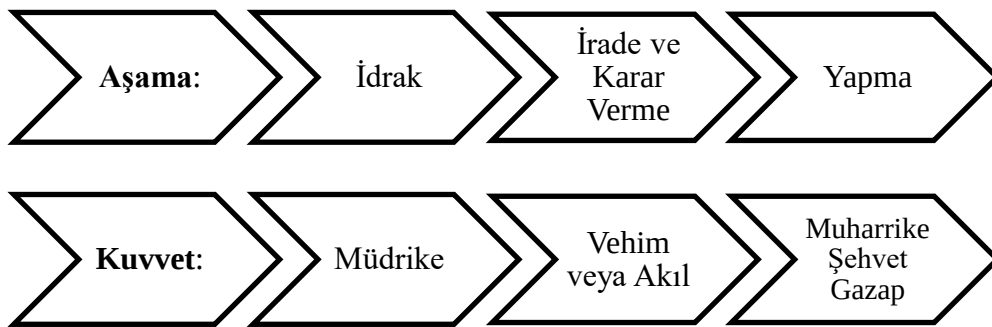
Burada bahsedilen aşamalar Fahreddîn Razi'nin akıl tarifi ile aynı anlamlar taşımaktadır. Onları da bu fonksiyonlarla beraber tasniflendirmek gerekirse her iki alimimiz de aynı görüşe sahiptir. Bu fonksiyon ve aşamalara Tablo 8'de yer verilmiştir.

²⁰⁹ Bkz. Semerkandî, *es-Sahaifu'l-iIahiyye*, s. 184.

Tablo-8: Hayvânî Nefsin Bilme Fonksiyonları ve Aşamaları²¹⁰

Dış duyu (Hâsse veya Derrâke)		
İç duyu (Müdrîke)		
Aşama	Duyunun İdraki	Duyuların Anlamlarının İdraki
İdrak, şuur veya likâ yani alma aşaması	el-Hissü'l-müşterek	Vehim
İşleme aşaması	Musavvira	Müvehhime
Saklama aşaması	Hayal	Hâfıza
Geri çağırma ve üretme aşaması	Mütehayyile	Mütehayyile veya müfekkira (mütefekkira)

Tablo-9: Hayvânî Nefsin Pratik Fonksiyonları (muharrike) ve Aşamaları²¹¹



²¹⁰ Tablo için Ayrıca Bkz. Turgut Akyüz, “Fahreddîn er-Râzî’ye Göre Aklın Tarifi ve Temel İşlevleri”, s. 26-27.

²¹¹ Tablo için Ayrıca Bkz. Turgut Akyüz, “Fahreddîn er-Râzî’ye Göre Aklın Tarifi ve Temel İşlevleri”, s. 27.

• Diğer Duyusal Yetiler

Yukarıda anlatılan şeyler hayvani nefsin bilme kısmı, yani müdrike idi. Fakat hayvani nefsin biride yapma kısmı olan muharrike vardır. Klasik dönemde bunlara gazap ve şehvet kuvvetleri denilir. Bunlar bizim duygu dediğimiz şeydir. Duyguların aklın hareketinden yani davranışlardan farkı, şudur ki davranışları kalıcı genel ve aklın kontrolünde iken, duygular ise genel, geçici ve kontrolsüzdür.

• Akıl ve İnsanî Nefsin Güçleri

Semerkindî'ye göre akıl en önemli bilgi kaynaklarından birisidir. Akıl, müellif tarafından, duyu ötesi düşünce ve sezgi gücü olarak tanımlanmaktadır. Bilginin ne olduğu probleminin ele alınması için akılla yani kelam ilminin mantıkla komşuluk içerisinde ele alınması gerekmektedir. Akıl ayrıca benlik bilgisidir.

Semerkindî'ye göre bilgilerin zorunluluğu problemi ele alınırken sorulacak sorular şu şekildedir: Bilgiler “Bedihi”, yani apaçık bilgiler midir? “Evveli” yani ilk bilgiler mi zorunludur? “Kıyasi/Nazari” bilgiler delillere göre zorunlu mudur, yoksa zanni midir?

Şemseddin es-Semerkindî, sem'iyyat konuları hariç, diğer kelami konularda akla başvurmuş, ancak aklın itikadî meselelerde müstakillen hüküm veremeyeceğini belirtmiştir.²¹² Bununla birlikte es-Semerkindî Rü'yetullah ve kelam sıfatı gibi meseleler dışında hep aklı ön planda tutmuştur. Hatta, “nakli konuların dahi bütünüyle akıldan uzak tutulmaması gerektiğini; çünkü, doğru haber anlamının yine akılla bilinebileceğini vurgulamıştır.

Bir söz doğru olsa bile bunun doğruluğu ancak akıl vasıtasıyla bilinebilir. Bu durumda şayet akla kusur isnad edilirse pek çok şeyin kusurlu görülmesi gerekecektir. Çünkü, akıl bağımsız olarak bilemezse de haşır, hesap, mükafat ve azap gibi durumlar dahil, bunları algılamak akılla mümkündür.”²¹³

²¹² Bkz. Gökçe, a.g.e, s. 31.

²¹³ Semerkindî, *el-Maarif fi Şerhi's-Salâif*, 87a; Gökçe, a.g.e, s. 31.

Semerkandî'ye göre müteşabih ayetler, “yorumlanma imkânı bulunduğu takdirde tevil edilir, aksi takdirde gerçek manası Allah'a havale edilir. Nasların zahiri manalarının akli delillerle çelişmemesi gerekir. Zira, nakli delillerin akla, mecaza, müşterek manalı lafızlardan olmaya, ifadenin bir kısmının atılmasına veya takdir edilmesine veya neshe elverişli olma ve yahut Arapça'daki bir kuraldan farklı anlaşılmasına ihtimal veren durumlar söz konusudur. Akli deliller içinse böyle bir durum söz konusu değildir. Ayrıca naklin delil olabilmesi, aklın varlığına bağlıdır.”²¹⁴ Çünkü, pek çok konuda naklin ileri sürdüğünü, akıl onaylamak durumundadır.

Kısaca söylemek gerekirse Semerkandî'ye göre “naklin akılla tearuz etmesi halinde ya nakil en yakın manasına göre yorumlanır veya naklin zahiri manası benimsenerek, gerçek anlamı Allah'ın ilmine havale edilir. Sözgelimi, nakil ile Allah'ın varlığı bilinir. O'nun peygamber gönderdiği vurgulanır. Tüm bunlar ise akıl ile anlaşılabilen hususlardır. Eğer akıl ikinci plana itilirse içinden çıkılmaz birtakım sonuçlar ortaya çıkar.”²¹⁵

Semerkandî, “güçleri ve yetkinlikleri olan insani nefsin, hayvansal nefsin güçlerinin benzerine de sahip olduğu, ancak insani nefsin güçlerinin olmasının sınıflandırma yoluyla olduğunu vurgulamakta olup, gerçekte nefsin tek güç olduğunu ve bakış açılarına göre farklılaştığını”²¹⁶ belirtmektedir.

Aklın temel yetileri dört aşamadan oluşmaktadır. Bunlar; idrak, işleme, saklama ve geri çağırma. Bu durum Tablo 10'da izah edilmeye çalışılmıştır.

²¹⁴ Gökçe, a.g.e, s. 32.

²¹⁵ Semerkandi, *el-Maarif fi Şerhi's-Salâif*, 105a.

²¹⁶ Sadi Yılmaz, *Şemsüddin Semerkandî'nin Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin 3. Bölümünün Tahkik Ve Değerlendirmesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya, 2010, s. 29.

Tablo-10: Aklın Temel Bilme Fonksiyonları ve Aşamaları²¹⁷

Aşama	Tasavvur Bilgisi	Tasdik ve Hüccet Bilgisi
İdrak, şuur veya likâ yani alma kategorisi	Zihin-Fehm-Teemmül - Müdrike	Fehm
İşleme aşaması	Mutasavvira	Mütehayyile veya mütevehhime
Saklama aşaması	Zâkire	Zâkire veya hafıza
Geri çağırma ve üretme aşaması	Tezekkür	Teffekkür, hads, zeka

Semerkindî'nin aklın temel fonksiyonları hakkındaki görüşleri ile Fahreddîn Razî'nin görüşleri birbirleriyle tutarlıdır. Yukarıdaki tabloda Razî'nin bahsettiği konuların, Semerkindî açısından da birebir aynı olduğunu *el-Maarif* isimli eserden yaptığımız alıntılar ile göstermeye çalışacağız.

Semerkindî, nefsin tanımını yaptıktan sonra akılla olan bağlantısına dikkat çekmektedir. Mantık ilmi için burada önemli olan ve üzerinde durulması gereken şey Semerkindî'nin, nefsin güçlerini beş duyu üzerinden tanımlamasıdır. Mantık ilminin temelinde ise iç duyu yani akıl yatmaktadır. Semerkindî yaptığı açıklamada; “amelî aklın bedenın yönetiminde duyulan ihtiyaçtan dolayı var olduğunu, bu gücün bireysel insanî işlerde yapılması gerekenler hakkında “gerekli” hükmünü veren güç olduğunu belirtir. Bu güçle evvelî (apriori), yaygın ve tecrübî öncüllerden hükümler çıkartılıp,

²¹⁷ Tablo için Ayrıca Bkz. Turgut Akyüz, “Fahreddîn er-Râzî'ye Göre Aklın Tanımı ve Temel İşlevleri”, s. 31; Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât*, II/249.

seçime dayalı amaçlara ulaşıldığı ve bunun da küllî görüşten cüzî görüşe geçmek şeklinde nazari akıldan yardım almakla gerçekleştiğine”²¹⁸ işaret etmiştir.

Semerkandî’nin nefis görüşünde amelî akıl gücü tanımı; “nefsin bedenle beraber bulunmuş olmasının gerektirdiği bir güç olarak nefsin bedende ve bedenle gerçekleşen bütün güç ve fiillerini içine alan bir kavramdır. Bu bakımdan nefsin bitkisel güçleri, idrak güçlerinden duyusal idrak güçleri ve nefsin muharrik güçleri amelî akıl gücünün kapsamı içindedir. Ayrıca bunların yanı sıra bilim, sanat ve ahlakla ilgili güç ve fiiller de amelî akıl gücüne dâhildir.”²¹⁹

• Haber-i Sadık

Semerkandî ilahi sıfatlar bahsini şöyle ifade etmektedir: "İlahî sıfatların bir kısmı aklın zorunlu gördüğü; bir kısmı ise caiz gördüğü sıfatlardır. Örneğin, yüce Allah'ın Vacibu'l-vucud, alim ve müessir olması; hiçbir şeye muhtaç olmayıp cisim ve cismanî bir özellik taşımaması aklen zorunludur. Mütakellim olması ve ahirette görünmesi haber-i sadıkla bilinmektedir. Ancak akıl bu hususları imkânsız görmemektedir”²²⁰

Haberde duyular ve akıl birlikte çalışır, zira haber işitme ve duyma ile olur, ya da yazı gibi görme ile meydana gelir. Akıl ise duyulan ve görülen şeylerin doğruluğunu test için vardır. Zira her duyduğumuza inanmayız, her gördüğümüzü kabul etmeyiz.

2. Sadru’ş-Şerîa es-Sânî

• Hayvani Nefis Nedir?

Hayvanî nefis konusunda en önemli tartışma iç duyular başlığındadır. Sadrüşşerîa iç duyular başlığında daha fazla Fahreddin er-Râzî’nin itirazlarını cevaplandırmaktadır. Ortak duygunun ne olduğu ve farklılıklarını, Fahreddin er-Râzî’yi kaynak göstererek izah etmeye çalışır. Ortak duyguların delillerinin itirazında, alıntıları yine Fahreddin er-Râzî’nin çalışmalarından yapmaktadır.

²¹⁸ Yılmaz, *a.g.e.*, s. 30.

²¹⁹ Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2008, s. 200.

²²⁰ Semerkandî, *es-Sahaifu'l-ilahiyye*, s. 305.

Sadrüşşerîa, bunu deneysel tarzda ele alarak bu konunun akli bir ihtimal olmadığından ve deneyle geçerliliğinin kanıtlanabilir olduğundan eserinde bahsetmektedir.²²¹ Ardından insanî nefsin konularını çalışmalarında ifade eden Sadrüşşerîa, daha önceki çalışmalara atıflar yaptıktan sonra kendi görüşünü ifade etmektedir. Sadrüşşerîa: “İnsan nefsinin yani ruhun, latif ve nuranî bir cisim ve özellikle hayat sahibi”²²² olduğu görüşüdür.

Müellif, nefse ilişkin görüşlerine “Ruh, ateşin közde bulunduğu gibi bedende bulunur ve onun sayesinde beden canlılık vasfı kazanır. Sadrüşşerîa’nın ruh yaklaşımında öne çıkan noktalardan birisi, ruhun yaratılışı ile diğer her şeyin yaratılışı arasında gördüğü farktır. Ona göre ruh, emr ile varlık kazanmıştır; halk (maddesel yaratma) ile değil. Kâinattaki maddî varlıklar halk ile yaratıldıklarından onların varlığı zamansaldır. Oysa ruhun varlığı zamansal değil, ansaldır”²²³ şeklinde devam etmektedir.

Sadrüşşerîa, ruhun cisimsel olup olmadığı tartışmalarına özgün görüşleri ile yorumlarda bulunmuştur. Ruh, riyazet (nefsin isteklerinin kırılması) ile güçlenmektedir. Fakat cisimsel olan şeyler, riyazet ile kuvvetlenmez, aksine zayıflar. Aynı şekilde ruhta tümel ifadelerin bulunması da onun cisimsel olmasına engeldir. Çünkü cisimsel olan şeylerin sayısı ve miktarı bellidir. Bunlardan dolayı ruh, cisimsel değildir. Sadrüşşerîa bütün cisimlerin riyazet ile zayıflayarak yol aldığı kuralını benimsememektedir. Ruhun aşırıya giden, kontrolden çıkan kısımlarının riyazet ile kırıldığını ifade etmektedir.²²⁴

Sadrüşşerîa, konu hakkındaki görüşlerini ruhlardan ifade ederek bitirmektedir. Sadrüşşerîa’ya göre ruhlar yaratılmıştır ve ruh göçü diye bir olay yoktur. Eserinde bu konuyu şu şekilde aktarmaktadır;

“Kozmolojik düzende insanın konumu söz konusu olduğunda, şeriat ile felsefe arasında bir uzlaşma vardır. Zira şeriat dilinde de insan, kırk varlık mertebesinin bir ucunda bulunur. Buna

²²¹ Bkz. Sadrüşşerîa, Übeydullâh b. Mesûd, *Ta’dilu’l-Ulûm*, A, vr. 250.

²²² Sadrüşşerîa, Übeydullâh b. Mesûd, *Ta’dilu’l-Ulûm*, A, vr. 250.

²²³ Sadrüşşerîa, Übeydullâh b. Mesûd, *Ta’dilu’l-Ulûm*, B, vr. 251-252.

²²⁴ Bkz. Sadrüşşerîa, Übeydullâh b. Mesûd, *Ta’dilu’l-Ulûm*, B, vr. 253.; A, vr. 255.

göre mevcudatın ilki akıldır ki Allah ona geçmişte olmuş ve gelecekte olacak her şeyi öğretmiştir. Şeriat lisanında akla Allah'ın kudretini izhar etmesi bakımında kalem; her şeyin bilgisinin onda bulunması bakımından ise levh denir. Varlık mertebelerinde daha sonra sırasıyla arş, arşın taşıyıcıları, kürsü, yedi gök, yedi göğün yedi müdebberi, dört büyük melek, dört unsur, üç oluşturuca olan madenler, bitkiler ve hayvanlar, şeytan ve nihayet insan gelir. Felsefe dilinde ise varlıkların mertebeleri şöyledir: On akıl, dokuz feleğin nefsi, dokuz feleğin cirmî, dört unsur, üç oluşturuca öge, dört nefis türü ve nihayet insan ile varlığın kırk mertebesi tamamlanmış olur.”²²⁵

J. Kipler / Modal Önergeler

1. Gelenbevî İsmail Efendi

“Genel olarak felsefede özel olarak da İslâm Felsefesi’nde ve Kelam’da modal kavramlar, ontoloji ve mantık açısından tartışılan en temel konular arasında yer almaktadır. Bir düşünceyi, bir sistemi doğru bir şekilde analiz etmenin yolu, sistemin üzerinde kurulduğu içeriği yoğun olan kavramların, o sistemin kendi ortamında ne anlama geldiğinin ciddi bir şekilde incelenmesi ile mümkün olduğu söylenebilir.”²²⁶ Modal kavramlar ve modal önermelerin tarihi seyrine bir göz attığımızda şunları görebiliriz;

“Modal önermelerin Mantık ve Kelam’daki yeri şöyle vurgulanmaktadır: Modal önermeler mantıkta olduğu gibi kelam ilminde de önemlidir. Bu tür önermelerin zorunlu, mutlak, örfîye-i âmm, örfîye-i has, imkân-ı âmm, imkan-ı hâss gibi önemli olanları iyi bilinirse kelam meselelerinin daha rahat anlaşılacağı vurgulanmaktadır. Bu tür ilmî inceliklerden habersiz olanların yukarıda sayılan ilimlere hakkıyla vakıf olamayacakları da belirtilmektedir. Bunlar faydasız felsefî incelemeler olmayıp, İslâm âlimlerinin büyükleri tarafından özenle konulmuş aklî kaidelerdir. Bu konuda taassup göstermek uygun bir davranış değildir. Modalite, bir önermenin işaret ettiği şeyin mümkün, mümteni veya zorunlu olup olmamasıdır. Modal önerme iki hükümden yani iki küçük önermeden oluşur. Mesela, “ateş sıcaktır, zorunludur” önermesi modal bir

²²⁵ Sadruşşerîa, Übeydullâh b. Mesûd, *Ta’dilu’l-Ulûm*, A, vr. 255-256.

²²⁶ Akgüç, *İsmail Gelenbevi’de Varlık Düşüncesi*, s. 74.

önermedir ve “ateş sıcaktır ve ateşin sıcak olması zorunludur” önermelerinden oluşur. Söz konusu önermede ateş ile sıcak arasındaki bağ zorunlulukla kayıtlanmıştır.”²²⁷

Modal önerme iki önermeyi içine aldığından Gelenbevî buna “hüküm üzerine verilmiş hüküm (hükümün li hükmin)” demektedir. Modal önermeler Gelenbevî'nin üzerinde en çok konuştuğu konulardan birisidir. O'na göre bu konu bahislerin en anlaşılması güç ve kapalı olanıdır.

Gelenbevî, imtina, imkân ve zaruret kavramlarına modal önermelerin maddesi adını verir. “Önermenin maddesi demek, ontolojik anlamda konu ile yüklem arasındaki ilişkinin zorunlu mu, mümkün mü yoksa mümteni mi olduğunun araştırılmasıdır. Buna göre “insan canlıdır” önermesinin maddesi zorunlu, “insan yazardır” önermesinin maddesi mümkün, “insan taştır” önermesinin maddesi ise mümtenidir.”²²⁸

Vücup, imkân ve imtina' kavramlarından kastedilen manayı aydınlatmak için eski mantık kitaplarının çoğunda verilen misaller şunlardır: “Ateşin sıcak olması zorunludur (vücup), soğuk olması imkânsız (imtina) ve sönmesi mümkündür (imkân). Bunları önermeler halinde şöyle ifade ederler. Ateş sıcaktır. Ateş soğuktur. Ateş sönücüdür.”²²⁹

• Hass ve Âmm İmkân

İmkân, genel manada zorunluluğun olmamasıdır. Yine hass ve âmm imkân da zorunluluğun olumsuz hale gelmesi temeline dayanır. Zorunluluğun kaldırılması (değilleme), zorunlu hakkında olduğu gibi mümteni hakkında da söz konusu olmaktadır.

Gelenbevî ise “hâss imkânı ve âmm imkânı zorunluluğun olumsuzlaşmasından, yani zorunlu olmayandan elde etmektedir. Zorunlu olmayan, varlık ve yokluk bakımından iki yöne sahiptir. Gelenbevî hem varlık hem de yokluk

²²⁷ Öner, *Klâsik Mantık*, s. 148.

²²⁸ İsmail Köz, *İslâm Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara. 2000, s. 125-127.

²²⁹ Emiroğlu, *Klâsik Mantığa Giriş*, s. 121.

yönünden zorunluluğun olumsuzlaşmasını hâss imkân olarak almaktadır. Mantıkta bu yazılı olarak 've' ile sembol olarak ise '^' ile gösterilmektedir.”²³⁰

Gelenbevî'ye göre “varlığından zorunluluk kaldırılmasaydı, asla yok olmazdı, yokluğundan zorunluluk kaldırılmasaydı asla var olmazdı. Buna göre imkân-ı hâss, varlığı ve yokluğu zorunlu (vacip) olmayan anlamına gelmektedir. Gelenbevî, zâtî imkânı, vukui imkânı ve mantıki imkânı, hass imkânla aynı anlamda da kullanmaktadır.”²³¹

K. Beş Sanat

1. Molla Fenârî

“Beş sanat mantık ilminin bablarından; çünkü mantık suretten bahsettiği gibi maddeden de bahseder. Dolayısıyla Fenârî, suret bahislerine işaret tamamlandıktan sonra aynı şekilde musannif madde bahislerine işaret etmiştir.”²³²

•Burhan

Burhan; “yakini netice vermesi için yakini öncüllerden oluşan kıyastır. Zaruriyetten veya ondan elde edilenlerden daha geneldir. Kıyasları beraberinde olan önermelerdir; ‘dört çifttir’ sözümüz gibi. Bunun sebebi, zihinde hazır bulunan ‘iki eşit parçaya bölünme’ orta terimidir. Akıl, ‘dört’ ve ‘çift’ tasavvur ettiğinde ‘iki eşit bölünmeyi’ de tasavvur eder ve o anda şöyle bir kıyas tertip eder. ‘Dört iki eşite bölünür’, ‘her böyle olan çifttir’, ‘öyleyse dörtte çifttir’. Bu yüzden o, kıyasları beraberinde olan bir önermedir.”²³³

•Cedel

“Cedel, beş sanattan ikincisidir; o, meşhur öncüllerden oluşmuş cins kıyastır. Bu fasıl meşhur öncüller; zamanın, mekânın, toplulukların ve benzeri unsurların değişmesiyle değişebilir.”²³⁴

²³⁰ Ahmet Akgüç, a.g.e, s. 76.

²³¹ Ahmet Akgüç, a.g.e, s. 76.

²³² Bkz. Akdeniz, a.g.e, s. 84.

²³³ Akdeniz, a.g.e, s.84.

²³⁴ Akdeniz, a.g.e, s.86.

• Hatabe

“Hatabe (retorik), kendisine inanılan bir şahıstan (nebi veya veliler gibi) kabul edilerek alınan öncüllerden (makbulat) ya da (doğru olduğu) zannı olan öncüllerden (maznunat) meydana gelmiş kıyastır. Maznunat, tercih edilmiş itikatla kendisine inanılan öncüllerdir.”²³⁵

• Şiir

“Şiir; nefsin kendisinden hoşnut olduğu, örneğin, ‘şarap yakut gibi akıcıdır.’ Ya da nefsin kendisinden hoşnut olmadığı; örneğin, ‘bal acıdır, kusturur’; gibi öncüllerden meydana gelmiş kıyastır.”²³⁶

• Mugâlata

“Mugâlata; gerçek olmadığı halde gerçeğe benzeyen yalan öncüllerden oluşan- ki gerçek olmayan safsata olarak isimlendirilir- veya meşhur öncüllerin benzerleri öncüllerden oluşan- ki muşâğabe olarak isimlendirilir- veyahut da yanlış vehmi öncüllerden oluşan kıyastır.”²³⁷

²³⁵ Akdeniz, *a.g.e*, s.86.

²³⁶ Akdeniz, *a.g.e*, s.86.

²³⁷ Akdeniz, *a.g.e*, s.87.

SONUÇ

Bu çalışmamızda Matürîdî-hanefî mantıkçıların hayatlarını ve eserlerini inceleyerek hem kendi hem de müellifleri tarafından yazılan eserlerden yararlanarak Mantık ilmine katkılarından bahsetmeye çalıştık. Çalışmamızda Matürîdî-hanefî mantıkçıların derinlemesine hayatları ve eserleri incelenmemiştir. Daha önce diğer mezhepler tarafından çalışmalar yapılmış fakat Matürîdî Kelâmcıların katkıları hakkında çalışmalar eksik kalmıştır. Biz bu alanda yeterince çalışılmamış ve eksikliği hissedilen bir konu hakkında çalışmamızı yaptık.

Büyük bir Kelâm âlimi olan İmam Gazzalî'nin Mantık ilminden bahsederken onu 'kitâbü'l-cedel', bazen de 'medârikü'l-ukûl' adıyla andığı ve mantık adını duyduğu zaman onun, sadece filozofların bildiği, kelâmcıların ise bilmediği ilginç bir ilim olduğunu sanır sözüne istinaden Mantık ve Kelâm ilimlerinin iç içe olduğunu çalışmamızda göstermeye çalıştık.

Mantık, insan zihninin doğru bir şekilde çalışmasını sağlayan bir ilimdir. Bunun için mantık ilminin reformlarından ziyade, göstermiş olduğu ilkelerin farkında olmak ve bunlara uymak gerekir. Mantık ilminin faydası, bu ilkelerin birer reform haline dönüştürülmesi, dönemin ilmi faaliyetlerine göre düzenlenmesi ve âlimlerin bu yasaları öğrenerek İmam Gazzalî'nin söylemiyle Müslüman ilim yolcuları için “farz-ı kifaye” kabul edilen Mantık ilmini dosdoğru ihya etmek temel amaçtır. Bu yüzden Mantık, âlimlerin doğru ve tutarlı biçimde fikir alışverişinde bulunmak için rehber vazifesi görmüştür.

Çalışmamızda âlimleri iki kısımda inceledik. Birinci kısımda hayatları, yazdığı eserler ve Mantık ilmi açısından bu eserlerin mahiyeti, ikinci kısımda ise mantık ilmi hakkındaki görüşlerinden bahsettik. Çalışmamızı oluştururken Ebu Mansur el-Matûrîdî, Şemseddin Muhammed es-Semerkindî, Gelenbevi İsmail Efendi, Molla Fenari, Sadru'sh-Şerîa es-Sânî'nin hayatlarını, eserlerini, hocaları ve öğrencilerini inceledik.

Bu müelliflerden mantık ilmi açısından önemli eserler veren alimlerin hayatlarından, hangi topluma hizmet ettiği, nerelerden eğitim aldığı, devlet yönetiminde hangi görevlerde bulunduğu, doğum – ölüm yerleri ve tarihleri ifade edilmiştir. Yine bu âlimlerin yazdığı Kelam – Fıkıh – Mantık ve Felsefe eserleri birer başlık altında incelenerek önemli Mantık eserleri birer cümleyle bahsedilmiştir.

Yaklaşık altmış eser inceledik ve kelam alimlerine ait bu eserlerin mantıksal içeriklerini detaylı bir şekilde sentezledik. Hem kelam hem de mantık ilminde ele aldıkları ortak konuları çalışmamızda açıkladık. Bu eserler içerisinde Matûrîdî kelimcılar, Bilgi Nedir? Bilginin Kaynağı Nedir? Bilgi Mümkün Müdür? Adabulbahs, Kıyas Türleri, Hissi ve Batını Duygular, Akıl ve Hayvani Nefsin Güçleri, Hass ve Amm İmkân, Beş Sanat, Cevher ve Araz, İstidlal, Tanım, Tartışma, Müveccihat, Tasavvurat, Tasdikat ve Adab konusunda çalıştıklarını, bu konularla ilgili eserlerin bilgilerini çalışmamızda bahsedilmiştir.

Bu çalışmalar tahkik edilmiş ve yayınlanmış, risale olarak medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. *Âdâbû'l-bahs* adlı eserin islam dünyasında en çok okutulan eser olduğuna çalışmamızda değindik. Mantık ilmiyle ilgili konuları kelam sentezi içerisinde açıklayarak, mantık ilminin önemine tüm müellifler değinmişlerdir. Mantık ilmi diğer ilimlerin açıklayıcısı konumundadır. Mantık ilmi bilmeden diğer ilimlerin doğru şekilde izahının yapılamayacağından bütün müellifler görüşlerini belirtmişlerdir.

Matûrîdî kelimcılar mantık ilmini, Kelamda dini makul olarak izah etmek için, rakiplerine karşı dini savunmak için, fıkıhta usul koymak için ve fıkıhta içtihat için kıyas ve kıyas türlerini kullanmışlardır.

KAYNAKÇA

- AK, Ahmet, “Mâturîdîliğin Hanefilik ile İlişkisi”, *Milel ve Nihal*, 7 (2), 2010.
- AKDENİZ, Mustafa, *Molla Fenari'nin Fevaid El-Fenari Adlı Eserinin Tercüme Tahlil Ve Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2019
- AKGÜÇ, Ahmet, *İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006
- AKTÜRK, Eyüp, “Akıl- Vahiy- Bilgi İlişkisi: Maturidi Üzerine Bir İnceleme”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sy. 20, Van, 2011.
- AKYÜZ, Turgut, “Aklın Epistemolojik Tarifi Bağlamında Din-Akıl İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu “Din, Dil Ve İletişim” *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları*, Eskişehir, 2019.
- AKYÜZ, Turgut, “Fahreddîn er-Râzî'ye Göre Aklın Tarifi ve Temel İşlevleri”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, Sy. 2, Tokat, 2019.
- ALTUNYA, Hülya, “Mantık Ve Dînî İlimler İlişkisinin Tarihsel Gelişimi Üzerine Kısa Bir Tahlil”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sy. 30, 2013/1.
- AYDIN, Ömer, *Başlangıçtan Günümüze Türk Kelamcıları*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2017.
- AYDIN, Ömer, *Sadruşşerîa es-Sanî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri* (Doktora Tezi), Erzurum, 1996.
- AYNÎ, Mehmet Ali, “Türk Mantıkçıları”, *Dârulfunûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Yıl:3, Sayı:10, İstanbul, 1928.
- BAGA, Mehmet Sami, *Şemsüddin Semerkandi ve Beşârâtü'l- Adlı Eserin Tabîyyât Bölümü: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniv. Sosyal Bilimler Ens., Ocak, 2008.
- BEDİR, Mürteza,” Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3/5, 2005.
- BİNGÖL, Abdulkuddüs, “Şemsüddin Semerkandî ve Kıstâsu'l-Efkâr'ı”, *Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, Sayı 19, Erzurum, 1991.

- BURSALI, Mehmet Tahir, *Türklerin Ulûm ve Funûna Hizmetleri*, Hazırlayanlar: Remzi Demir- Yavuz Unat, TDV Yayınları, Ankara, 1995.
- BURSALI, Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Hızr.: A.Fikri Yavuz-İsmail Özen, Meral Yayınevi, c.I, İstanbul, (Tarihsiz).
- BOLAY, Süleyman Hayri, “Akıl”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.2, İstanbul, 1989.
- ÇAĞRICI, Mustafa, “Zan”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.44, İstanbul, 2013.
- ÇAĞRICI, Mustafa, “Zârûriyyât”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.44, İstanbul, 2013.
- ÇELEBİ, Kâtib, *Keşfu ’z-Zunûn an Esâmi ’l-Kütûbi ve ’l-Fünûn*, C.I, İstanbul, 1941.
- CHYIBYLOV, Kenzhebek, “Müteahhirun Döneminin Bir Mütefekkeri Olarak Sadruşşerîa es-Sânî’nin İlmî Kişiliği ve Kelâmı Yeniden Düzenleme Çabası”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 15, Sayı: 1, (Dergipark Veri Tabanı), 2017.
- DEMİRCİ, Muhsin, Vahiy Gerçeği, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.*, İstanbul, 1996.
- DOĞANBAZ, Cem, *Mâtürîdî’nin Bilgi Kuramında Vahiy* (Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Kayseri, 2012.
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, “Temyiz”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 40, İstanbul, 2011.
- DURAN, Recep, İslam Felsefesinde “Vucud-u Zihnî” (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevî II, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, Yıl 2, Cilt 2, Sayı 1, Bahar 2016.
- DURUSOY, Ali, “el-İşârât ve ’t-Tenbîhât”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 23, İstanbul, 2001.
- DURUSOY, Ali, “Kıyas”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.25, Ankara, 2002.
- DURUSOY, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2008.
- el-BAĞDÂDÎ, İsmail Paşa, *Hediyyetü ’l-Ârifîn Esmâü ’l-Müellifin ve Âsâru ’l-Musannif’in*, C. II, İstanbul, 1951.
- EMİROĞLU, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2004.
- en-NESEFÎ, Ebu’l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsıratu ’l-Edille fî Usûli ’d-Din*, thk Claude Salame, C.I, Şam, 1992.

- ERDEMCİ, Cemalettin, *Kelam İlmine Giriş*, Dem Yay., İstanbul, 2009.
- er-RÂZÎ, Fahreddîn, *el-Mebâhisü'l-Meşrîkiyye*, thk. Muhammed el-Muktasî Bağdadi, (Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1990, c. I.
- er-RÂZÎ, Fahreddîn, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Ali Rıza Necidzade, Tahran, 1383, c. II.
- er-RÂZÎ, Kutbüddin, *Tahrîrû'l-kavâ'idü'l-manţıkiyye*, Kahire 1367/1948.
- el-LEKNEVÎ, Ebu'l-Hasenât M. Abdulhayy el-Hindî, *Kitâbu'l-Fevaidi'l-Behiye fi Terâcimi Hanefiyye*, Kahire, 1324.
- el-LEKNEVÎ, *Zaferü'l-emânî fi Muhtaşari'l-Cürcânî*, Âzamgarh, 1415/1995.
- el-MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr, *Te'vilatül Kur'an Tercümesi*. Çev. S. Kemal Sandıkçı, (Edt. Yusuf Şevki Yavuz), Ensar Neşriyat, c.7, İstanbul, 2017.
- el-MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr, *Kitabü't- Tevhid*, (Çev. Bekir Topaloğlu), İsam Yayınevi, Ankara, 2005.
- el-MERCÂNÎ, *Hâşiye ale'l-Celâl*, Dersaadet, Hurşid Matbaası, c.1, 1317-1319.
- et-TANCÎ, Muhammed, *İbn Bâtûta Seyehatnâmesi*, Sadeleştiren: Mümin Çevik, c.1, İstanbul, 1985.
- es-SÂVÎ, Ömer b. Sehlân, *el-Beşâ'irü'n-Naşîriyye fî 'ilmi'l-manţık* (nşr. Refik el-Acem), Beyrut 1993.
- İbn KUTEYBE, Abdullah b. Müslim, *el-Meârif*, Kahire, 1969.
- İbn SÎNÂ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali, *el-İşârât ve't-Tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)*, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- İbn SÎNÂ, *et-Tâlikât*, Tahkik: Abdurrahman Bedevî, Bingazi, 1972.
- İSFEHÂNÎ, Râğıp, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Beyrut, (tarihsiz).
- İZGİ, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yayınları, İstanbul, 1997.
- ÖNER, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1970.
- ÖZCAN, Hanifi, Maturidi'de Bilgi Problemi, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.*, İstanbul, 1993.

- ÖZEN, Şükrü, “Matürîdî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.28, Ankara, 2003.
- ÖZDEŞ, Talip, *İmam Mâturîdî'nin Te'vilâtı Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Teftir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, (Basılmamış Doktora Tezi) Kayseri, 1997.
- ÖZPİLAVCI, Ferruh, "Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu İsâgûcî Adlı Eserinin Eleştirmeli Metin Neşri ve Değerlendirmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21 / 3 (Aralık 2017).
- ULUÇAM, Müjdat, "Fenari (Molla)", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yapı Kredi Yayınları, c.1 İstanbul, 1999.
- ÜMÜTLİ, Mehmet, *Sadrüşşerîa'nın Usul Anlayışı ve Hanevî Usul Geleneğindeki Yeri*, (Doktora Tezi), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize, 2018.
- SADRUŞŞERÎÂ, Übeydullâh b. Mesûd, *Ta'dîlu'l-Ulûm*, Süleymaniye Ktp, Antalya Tekelioğlu, (tarihsiz).
- SEMERKANDÎ, *es-Sahaifu'l-İlahiyye*, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa nr.,1688.
- SEMERKANDÎ, *el-Maarîf fî Şerhi's-Salaif*, Süleymaniye, Carullah Efendi, 1247.
- SEMERKANDÎ, *Kıstasu'l-Efkâr fî Tahkîkî'l-Esrâr*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2213.
- SELÇUK, Remziye, *Türkiye'de Mantık Çalışmaları ve Mantık Bilimine Katkıları*, (Yüksek Lisans Tezi) Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2009.
- SÜREYYÂ, Mehmed, *Sicill-i Osmânî*, Eski Yazıdan Aktaran: Seyid Ali Kahraman, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, c.III İstanbul, 1996.
- SİNANOĞLU, Mustafa, “Burhâneddin Nesefî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 32, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul, 2007.
- HARBÎ, Ahmed b. İvazullah b. Dâhîlî'l-Lüheybî, *el-Mâturîdîyye*, Riyad, 1413.
- GÜÇLÜ, Betül, *Molla Fenârî'nin Bilgi Ve Varlık Anlayışı*, (Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2014.
- GÖKÇE, M.Cüneyt, *Muhammed B. Eşref Es-Semerikandi Ve Kelam İlmindeki Yeri* (Doktora Tezi), İstanbul,1996.

- GÖLCÜK, Şerafettin ve Yurdagür, Metin “Gelenbevî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.13, İstanbul, 1996.
- GÜRGÜN, Tahsin, “Molla Fenârî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.30, İstanbul, 2005
- KARABULUT, Ali Rıza, *Mâturîdî'nin Eserleri ve Hakkında Yayımlananlar*, Kayseri, 1990.
- KARABULUT, Ali Rıza, *Ebû Mansûr Semerkandî Mâturîdî*, Kayseri, 1990.
- KARAAĞACI, Ahmed Rüşdî, *Tuhfetu'r-Rüşdî*, İstanbul, 1252.
- KORKMAZ, Sıddık, “İmam Ebu Mansur el-Maturidi'nin Hayatı ve Eserleri”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Mayıs-Ağustos, C. 4, Sy. 10, Ankara, 2001.
- KÖMÜRCÜ, Kâmil, “Mantık Tarihinde İşagoci Geleneği”, *Bilimname*, c.XXXVI, (Bilimname Veri Tabanı), 2018.
- KÖKSAL, Asım Cüneyd, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, İSAM, c. 28, Ankara, 2012.
- KÖZ, İsmail, *İslâm Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2000.
- KILIÇ, Recep, “Vahiy, İman ve Mucize Kavramları”, *Din ve Ahlak Felsefesi*, (Ed. Recep Kılıç), Ankuzem Yay., Ankara, 2006
- KUTLU, Sönmez, “İmam Mâturîdî'nin Akılcı Din Anlayışı”, *Türk Yurdu Dergisi*, 292.Sy., Ankara, 2011.
- KUTLU KARAMAN, Neslihan, *Mâturîdîlik Kelâm Geleneğinde İnsan Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2019.
- MUFTİZÂDE, *Haşiye-i Tasavvurat*, Dersaadet 1307.
- TAŞKIN, Bilal, Osmanlı Döneminde Yazılan Umûr-i Âmmе Risâleleri, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c.14, Sy. 27, İstanbul, 2016.
- TAŞKÖPRÜLÜZÂDE, Ahmed b. Mustafa b. Halil, *Mevzûatu'l-Ulûm*, Terc. Kemaleddin Muhammed Efendi, c.1, İstanbul, 1313.
- TAŞKÖPRÜZÂDE, *Mevdu'atu'l-Ulûm*, c.I, Beyrut, 1985.

- TAŞKÖPRÜLÜZÂDE, Ahmed b. Mustafa b. Halil *eş-Şakâiku'n-Numâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Tah.; Dr. Ahmet Subhi Furat, İstanbul, 1405/1985.
- TOPALOĞLU, Bekir, “Kitabü't-Tevhid”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.26, Ankara, 2002.
- TOPALOĞLU, Bekir, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, İsam Yayınları, Ankara, 2019.
- TUĞRAL, Süleyman, Sadruşşeria'da *İyilik ve Kötülük Problemi*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1995
- GÖLCÜK, Şerafeddin -Yurdagür, Metin “Gelenbevî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.13, İstanbul, 1996.
- PEHLİVAN, Necmettin, *Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin Kıstasu'l-Efkâr fî Tahkîkî'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi*, (Doktora Tezi), c.III Değerlendirme, Ankara, 2010.
- YAŞAROĞLU, M. Kâmil, "KONEVÎ, Cemâleddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.26, Ankara, 2002.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Haber”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.14, İstanbul, 1996
- YÖRÜK, İsmail, *Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî'nin (ö. 702 h.) Belli Başlı Kelamî Görüşleri*, (Doktora Tezi), Atatürk Üniv. Sos. Bil. Ens., 1987.
- YILMAZ, Sadi, *Şemsüddin Semerkandî'nin Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin 3. Bölümünün Tahkik ve Değerlendirmesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya, 2010.