

Mantık ve Mu‘tezile:

Erken Dönemden Geç Döneme Aristoteles Mantığına Yönelik Eleştiriler

Logic and the Mu‘tazila:

Critiques of Aristotelian Logic from the Early to the Late Period

Özkan ŞİMŞEK

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ABD,
Ast. Prof. Dr., Bingöl University, Faculty of Theology, Department of Kalam
zkansimsek@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6688-9143

ROR ID: <https://ror.org/03hx84x94>

DOI: 10.56720/msbd.2026.s17.462

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 3 Ağustos / August 2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 7 Ekim / October 2026

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2026

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Şimşek, Özkan. “Mantık ve Mu‘tezile: Erken Dönemden Geç Döneme Aristoteles Mantığına Yönelik Eleştiriler”. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 17 (Ekim 2026): 461-510. <https://doi.org/10.56720/msbd.2026.s17.462>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <https://mevzusbd.com> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz

Bu çalışma, Mu‘tezile kelâm ekolünün Aristoteles mantığıyla kurduğu ilişkinin tarihsel seyrini ve bu geleneğin mantığa yönelik geliştirdiği eleştirileri ele almaktadır. Literatürde Mu‘tezile’nin Aristoteles mantığını benimsediği veya bütünüyle reddettiği yönündeki yaklaşımların aksine, bu çalışma söz konusu ilişkinin tarihsel süreç içerisinde değişim gösterdiğini ve bu doğrultuda farklı dönemlerde birbirinden ayrışan Mu‘tezilî yaklaşımların şekillendiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede mantığa getirilen eleştirilerin mahiyeti ile mantıkla kurulan ilişkinin biçimleri, Mu‘tezilî düşüncenin erken, klasik ve geç dönemleri esas alınarak incelenmiştir. Mevcut çalışmalarda Mu‘tezile’nin mantığa yaklaşımı çoğunlukla sınırlı sayıda isim ve metin üzerinden değerlendirilmiştir. Bu makalede ise erken dönemden Nâşî el-Ekber, Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, Ebû’l-Kâsım el-Belhî ve Ebû Saîd es-Sîrâfî; klasik dönemden İbn Metteveyh ve Ebû Reşîd en-Nisâbü’rî gibi Behşemî âlimler; geç dönemden ise Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, İbnü’l-Melâhimî, Sâ’id b. Ahmed el-‘Ucâlî ve İbn Ebi’l-Hadîd gibi Hüseyniyye ekolüne mensup âlimler ve eserleri merkeze alınmıştır. Araştırmada içerik analizi tekniği ile tarihsel-eleştirel ve karşılaştırmalı analiz yöntemleri kullanılmıştır. İnceleme sonucunda, erken ve klasik dönem Mu‘tezilî âlimlerin bazı istisnalar dışında Aristoteles mantığına karşı eleştirel bir tutum sergiledikleri görülmüştür. Bu iki evredeki eleştirilerin yalnızca teolojik veya metafizik kaygılardan kaynaklanmadığı; mantığın evrenselliği ve yerelliği, dil-mantık ilişkisi, kıyasın formu ve maddesi, kıyasın döngüsellliği, tümel öncüllerin bilgi değeri ve kıyasın metafizik meselelere uygulanabilirliği gibi çeşitli sorunlar etrafında epistemolojik temellere dayandığı tespit edilmiştir. Buna karşılık geç dönemde Mu‘tezilî âlimlerin mantıkla daha yakın bir ilişki kurdukları ve onu kelâmî istidlâlin meşru araçlarından biri olarak kendi sistemlerine entegre etmeye başladıkları görülmüştür. Bununla birlikte Mu‘tezile, mantığa yönelik eleştirilerini bütünüyle terk etmemiş ve bazı kelâmî hassasiyetler doğrultusunda birtakım meselelerde mantığa rezerv koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Aristoteles Mantığı, Kıyas, Mu‘tezile, Behşemiyiye, Hüseyniyye

Abstract

This study examines the historical development of the relationship between the Mu‘tazilī school of kalām and Aristotelian logic, as well as the critiques of logic developed within this intellectual tradition. Contrary to prevailing approaches in the literature, which portray the Mu‘tazila either as having embraced Aristotelian logic or as having rejected it outright, this study aims to demonstrate that the Mu‘tazila’s relationship with Aristotelian logic changed over time, giving rise to distinct Mu‘tazilī approaches in different historical periods. Within this framework, both the nature of the critiques directed against logic and the forms of engagement with it are examined through the early, classical, and later phases of Mu‘tazilī thought. Previous scholarship has usually discussed the Mu‘tazila’s approach to logic through a limited number of scholars and texts. By contrast, this article examines the works and ideas of Nāshī’ al-Akbar, Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī, Abū al-Qāsim al-Balkhī, and Abū Sa‘īd al-Sīrāfī from the early period; Ibn Mattawayh and Abū Rashīd al-Nisābūrī, representatives of the Bahshamiyya, from the classical period; and Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, Ibn al-Malāḥimī, Sā‘id b. Aḥmad al-‘Ujālī, and Ibn Abī al-Ḥadīd, representatives of the Ḥusayniyya, from the later period. The study employs content analysis together with historical-critical and comparative methods. The findings demonstrate that, with a few exceptions, early and classical Mu‘tazilī scholars adopted a critical stance toward Aristotelian logic. Their critiques were not motivated solely by theological or metaphysical concerns; rather, they rested on epistemological grounds revolving around such issues as the universality and culture-specific character of logic, the relationship between language and logic, the form and matter of syllogism, the circularity of syllogistic reasoning, the epistemic value of universal premises, and the applicability of syllogistic reasoning to metaphysical questions. By contrast, in the later period, Mu‘tazilī scholars developed a closer engagement with logic and began to integrate it into their own intellectual systems as a legitimate instrument of kalām-based istidlāl. Nevertheless, the Mu‘tazila did not entirely abandon their criticisms of logic and maintained reservations about its use on certain issues on the basis of their kalām commitments.

Keywords: Aristotelian Logic, Qiyās, Mu‘tazila, Bahshamiyya, Ḥusayniyya.

Giriş*

Cüveynî (ö. 478/1085) ile başlayan, Gazzâlî (ö. 505/1111) ile sistematik bir mahiyete bürünen ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile olgunlaşan müteahhir dönemde İslâm mantıkçılarının katkı ve müdahaleleriyle yeni bir boyut kazanmış olan Aristotelesçi mantığın kelâm ilmine dâhil edilmesi kelâm yönteminde önemli bir dönüşümü beraberinde getirmiştir.¹ Nitekim İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) kelâmın tarihsel gelişimini mütekaddimûn ve müteahhirûn şeklinde iki döneme ayırmasında başlangıçta mesafeli yaklaşılan mantığın kullanılmaya başlanması başat unsur olarak alınmıştır.² Zira ilk devirlerde kelâm, mantığa mesafeli bir duruş sergileyerek kendine ait bir dil ve metodoloji geliştirmiştir.³ Ancak daha sonra Gazzâlî ve Râzî başta olmak üzere birçok âlimin çabalarıyla mantık yaygınlaşmış, erken devirdeki muhalefet tavrını sürdüren istisna sayılabileceğimiz kimseler olsa da zamanla mantık meşru bir ilim olarak kabul edilmiştir.⁴ Bu anlatı esas itibarıyla Eş'arî kelâmının gelişim çizgisini yansıtmaktadır. Bu nedenle Mu'tezile başta olmak üzere diğer kelâm ekollerinin Aristoteles mantığıyla nasıl bir ilişki kurduğu ve bu ilişkinin tarihsel seyri incelenmesi gereken bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mu'tezile'nin Aristoteles mantığıyla ilişkisi, hem klasik kaynaklarda hem modern araştırmalarda birbirinden oldukça farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Şehristânî (ö. 548/1153) Me'mûn döneminde felsefe kitaplarının yaygınlaşmasıyla Mu'tezile'nin, filozoflara ait yöntemleri kelâma taşıyarak kelâmı müstakil bir disiplin hâline getirdiğini belirtir. Şehristânî ayrıca, bu ilme "kelâm" adının verilmesine dair sebepleri sayarken filozofların ilim dallarından birini mantık olarak isimlendirmelerine karşılık ona "kelâm" adının veril-

* Makaleyi okuyarak değerli katkılarda bulunan Dr. Yusuf Arıkaner'e, Arş. Gör. Muhlis Sönmez'e ve çalışmaya değerlendirmeleriyle yön veren hakemlere şükranlarımı sunarım.

¹ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm* (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 77, 80.

² İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa (Şam: Müessesetu'r-Risâle Naşirun, 2016), 477-486, 530.

³ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (İstanbul: Kitabevi, 2001), 311.

⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 529; İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn*, thk. Abdüssamed Şerefeddin Kütübî (Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 2017), 382.

diğini ileri sürer. Bu doğrultuda onların nazarında mantık ile kelâmın eş anlamlı olduğunu ifade eder.⁵ Buna karşın İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Müslüman düşünürlerin mantıkçıların tanım ve kıyasa dair görüşlerine birçok reddiye kaleme aldığını belirtir. Bu bağlamda Mu‘tezile başta olmak üzere birçok kelâmcının mantığa iltifat etmediğini vurgular.⁶ İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946) ise İbn Teymiyye’den mülhem usûl-i mantıkîyyeyi ret konusunda Bâkılânî (ö. 403/1013) ile benzer bir çizgide yer alan farklı mezheplere mensup pek çok âlim yanında Mu‘tezile’den de isimlere yer verir. Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim (ö. 321/933) ve Kâdî Abdülcebâr’ı (ö. 415/1025) bu anlayışı benimseyen isimler arasında sayar.⁷ Benzer şekilde Josef van Ess (1934-2021) Mu‘tezile ve Ebû Hâşim ekolünün dahil olduğu kelâmcı ve hukukçuların, mantıksal metotlar kullanmalarına rağmen Aristotelesçi mantıktan hoşlanmayarak onu bir yöntem olarak benimsemediklerini dile getirir.⁸

İslâm düşünce geleneği açısından Mu‘tezile’nin mantığa yaklaşımı müstakil ve kapsamlı biçimde ele alınmış değildir. Ali Sami en-Neşşâr (1917-1980), bazı araştırmacıların Mu‘tezile dahil erken dönem kelâmcıların Aristoteles mantığını aynen benimsediği yönündeki kabulünü reddeder. Araştırmacıların elinde Mu‘tezile’nin kitaplarının bulunmamasından bu kanaate sahip olduklarını belirten Neşşâr, Mu‘tezile’nin mantığa karşı mesafeli olduğunu ve kelâmın kendine özgü yöntemleri bulunduğunu birkaç örnek üzerinden savunmuştur.⁹ Fatih Toktaş, *Felsefe Eleştirileri* kitabında ilk dönem

⁵ Ebu’l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, thk. Kistrâ Sâlih el-Alî (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle Nâşirûn, 2010), 53; İbn Haldûn’un da belirttiği üzere kelâmcıların kendilerine özgü yöntemi mevcuttu. Detay için bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 530; Özkan Şimşek, *Geç Dönem Mu‘tezile Kelâmında Yöntem* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 304-318.

⁶ İbn Teymiyye, *Redd ‘ale’l-Mantıkîyyîn*, 382.

⁷ İsmail Hakkı İzmirli, “Ebû Bekir Bakılânî”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* II/5-6 (1927), 148; krş. İbn Teymiyye, *Redd ‘ale’l-Mantıkîyyîn*, 382.

⁸ Josef van Ess, “The Logical Structure of Islamic Theology”, *Kleine Schriften by Josef van Ess*, ed. Hinrich Biesterfeldt (Leiden Boston: Brill, 2018), 238-239.

⁹ Ali Sami en-Neşşâr, *Menâhicu’l-bahs ‘inde müfekkiri’l-İslâm* (Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-Arabiyye, 1984), 99-92; Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu II*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 248.

kelâmcılarının mantık eleştirilerini tetkik ederken bazı Mu'tezilî âlimlerin reddiyelerine işaret etmiştir.¹⁰ İslâm düşünce tarihinde mantığa karşı tavır almış önemli isimlerin yaklaşımlarını tahlil eden çalışmasında Mustafa Tabâtabâî, Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinin Aristoteles mantığına muhalif olduğunu ve bu muhalefetin yalnızca Mu'tezile'ye özgü olmadığını ifade etmekle birlikte onların söz konusu tutumunu aydınlatan bir bölüme yer vermemiştir.¹¹ Yusuf Arıkaner, felsefe-kelâm çekişmesinin bir tezahürü olarak erken dönem Mu'tezile'nin mantığa bakışını tahlil etmiş ve bu dönemden bazı âlimlerin mantık aleyhtarlığının nedenlerine odaklanmıştır.¹² Söz konusu çalışmalarda Mu'tezile'nin mantığa yaklaşımı çoğunlukla sınırlı sayıdaki isim ve metin üzerinden değerlendirilmiş, Mu'tezile'de mantığın konumu kapsamlı bir incelemeye konu edilmeksizin genel hatlarıyla ele alınmıştır.

Bu makalede ise erken, klasik ve geç dönem Mu'tezilî¹³ kaynaklar birlikte değerlendirilecek, Mu'tezile'nin mantığa yaklaşımının tarihsel seyri ortaya konulacaktır. Bu çerçevede öncelikle erken ve klasik dönem Mu'tezilî kelâmcılarının mantığa yönelttikleri eleştiriler metinler arası karşılaştırma, tarihsel-eleştirel yöntem ve içerik analizi yoluyla incelenecektir. Ardından Mu'tezilî âlimlerin mantık eserleri telif etmeleri, mantık tahsil etmeleri ve mantığı kelâmî istidlâlin bir parçası olarak kullanmaları üzerinden geç dönemde mantık karşıtı söylemin nasıl dönüşüme uğradığı takip edilecektir. Böylece çalışmamız, farklı dönemlere ait birincil kaynakları karşılaştırmalı bir analizle değerlendirerek Mu'tezile'nin mantığa yaklaşımında hem süreklilik gösteren unsurları hem de yaşanan dönüşümleri tespit edecektir.

1. Erken Dönemde Mantık Eleştirileri ve Sebepleri

İlk dönemlerde kelâm ve felsefe arasında tamamen kopuk bir ilişki söz konusu olmayıp her iki disiplin belirli ölçüde ortak bir entelektüel zeminde etkileşim hâlinde olmuştur. Nitekim Nazzâm (ö. 231/845) ve Câhız (ö. 255/869)

¹⁰ Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 19-26.

¹¹ Mustafa Tabâtabâî, *el-Müfekkîrûn el-Müslimûn fi Muvâceheti'l-Mantiki'l-Yûnânî*, çev. Abdurrahim Melâzi el-Belûşî (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1990), 19.

¹² Yusuf Arıkaner, *Abdülkâhîr el-Bağdâdî'de Kelâm-Mantık İlişkisi* (İstanbul Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 14-38.

¹³ Mu'tezile açısından yapılan bu dönemlendirmenin gerekçeleri için bk. Şimşek, *Mu'tezile Kelâmında Yöntem*, 33-34.

başta olmak üzere mütekellimler, dönemin entelektüel atmosferinde kadim felsefi mirastan parçalı ve dolaylı şekilde faydalanmışlardır. Ancak 4./10. yüzyıldan itibaren felsefenin yaygınlaşmasının ve filozoflar zümresinin oluşmasının ardından hem felsefe hem kelâmın yöntemsel sınırlarının kesin olarak çizilmesiyle artık iki ekolün birbiriyle uzun süre alışverişi kalmamış, felsefenin kendi saf burhanî kulvarına çekilmesiyle aralarındaki geçişkenlik ve diyalog sona ermiştir. Böylece kelâm ve felsefe birbirine rakip ve birbirinden bağımsız iki ayrı entelektüel geleneğe dönüşmüştür.¹⁴ Bu süreçte filozoflar kelâmcıları yöntem bakımından yetersiz görürken, kelâmcılar da mantıkçılara yönelik eleştirel bir söylem geliştirmiştir.¹⁵

Kâdî Abdülcebâr, filozofların kendi mensuplarını kelâmcılarla tartışmaktan ve onların eserlerini incelemekten menettiklerini, kelâmcıları “sofist” diye niteleyerek kendi öğretileriyle yetindiklerini ve sahip oldukları görüşlerle övündüklerini ifade etmektedir.¹⁶ Benzer şekilde İbnü’l-Melâhimî (ö. 536/1141) filozofların kelâmcıları küçümsemelerinden ve kendilerini burhan ehli sayarken kelâmcıları cedelci olarak nitelendirmelerinden yakınmaktadır.¹⁷ İbnü’l-Melâhimî’nin filozof İbn Hindû’dan (ö. 423/1032) aktardığı bir risalede de benzer şekilde, filozofların kibirli olup kelâmcıları hor gördükleri, kelâm ehlinin eserleri ve argümanlarını mütalaa etmedikleri dile getirilir.¹⁸ İbnü’l-Murtazâ’nın (ö. 840/1437) aktarımına göre Ebü’l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 300/913 [?]) âlimlerin çoğunluğunun, ilk dönem filozoflarını nazar ehli arasında değerlendirmedini, aksine onları kelâm konusunda cehaletin en ileri derecesinde gör-

¹⁴ Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*. (Leiden: Brill, 2017), 4/402; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu* (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 218.

¹⁵ Özkan Şimşek, “Felâsife’nin Kelâm Algısı ve Klasik Kelâm Yöntemine Eleştirileri”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (15 Aralık 2025), 88-120.

¹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Tesbîtu Delâilî’n-Nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamber’in Hayatı*, ed. Hüseyin Hansu, çev. M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın (İstanbul: TYEKB, 2017), 662.

¹⁷ İbnü’l-Melâhimî, *Kitâbü’l-Mu’temed fî usûli’l-dîn*, thk. Wilferd Madelung (Tahran: Mirâs-i Mektûb, 2012), 707.

¹⁸ İbnü’l-Melâhimî, *Tuhfetü’l-mütekellimîn fî’r-redd ‘ale’l-felâsife*, ed. Hassan Ansari, Wilferd Madelung (Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies Freie University of Berlin, 2008), 213-219.

düğünü belirtir. Ayrıca Hayyât, söz konusu âlimlerden mantıkçıları cahil saymayan ve küçümsemeden onlardan söz eden hiç kimseye rastlamadığını ifade eder. Ona göre âlimlerin bu tavrının sebebi, mantık ehlinin konuşmalarında abartılı ifadeler kullanarak başkalarının bilmediği anlamlara vâkıf oldukları yönünde bir izlenim vermeleridir.¹⁹

İki ekol arasındaki yöntemsel mesafenin zamanla derinleşmesi karşılıklı eleştirilerin ve polemikçi bir literatürün teşekkül etmesine zemin hazırlamıştır. Mu‘tezile, mantığa mesafeli bir duruş sergileyerek bilgide kesinlik ve nesnellik gibi hususları kendi sistemlerinde temin etme gayreti içerisinde olmuştur. Bu doğrultuda çeşitli istidlâl yöntemleri çerçevesinde özgün bir metodoloji geliştirmiştir.²⁰ Bu anlamda kelâmcılar, mantığın mukabili olarak kelâm ilmini konumlandırmışlardır. Nitekim Mu‘tezilî düşünürler doğru ile yanlış ayırt etmeye imkân veren, kesin bilgiye ulaştıran ve dinî hakikatleri temellendiren bir yöntem olarak düşündükleri²¹ kelâma mantığın üstlendiği rolü yüklemiştir.²²

Erken dönem Mu‘tezile’den Nazzâm, Ebü’l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]) ve Câhız gibi âlimlerin mantık mirasından ne kadar faydalandıkları net değildir.²³

¹⁹ el-Mehdî-Lidînillâh İbnü’l-Murtazâ, *el-Münye ve’l-emel fi şerhi’l-Milel ve’n-Nihal*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1979), 57.

²⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 311.

²¹ Câhız, “Sınâ’atü’l-Kelâm”, *Resâilü’l-Câhız*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnüssûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2013), 189; Hassan Ansari - Sabine Schmidtke, “Mu‘tazilism in Rayy and Astarâbâd: Abû l-Faḍl al-‘Abbâs b. Şarwîn”, *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*, Resources in Arabic and Islamic Studies, number 7 (Atlanta, Georgia: Lockwood Press, 2017), 59.

²² Şimşek, *Mu‘tezile Kelâmında Yöntem*, 305-309.

²³ Şehristânî, birçok yerde erken dönem Mu‘tezilî âlimlerin görüşlerinin felsefeyle ilişkisine ve onların felsefe literatürüne vukufiyetlerine değinir. Kâdî Abdülcebbâr da seleflerinin felsefe eserlerine aşina olduklarına işaret eder. Bk. Şehristânî, *Milel ve’n-nihal*, 78, 80, 90, 95; Kâdî Abdülcebbâr, “Fadlû’l-‘tizâl ve Tabakâtü’l-Mu‘tezile”, thk. Fuâd Seyyid-Eymen Fuâd Seyyid (Beyrut: el-Ma’hedü’l-Almani li’l-Ebhasi’s-Şarkıyye-Dâru’l-Fârâbî, 2017), 229, 242.

en-Nedîm (ö. 385/995 [?]), Nazzâm'a *Kitâbü'l-Mantık* adında bir eser nispet etmektedir.²⁴ Câhız, bazı kitaplarında Aristoteles'ten mantık sahibi olarak bahseder ve onun mantık kitabına ismen göndermede bulunur.²⁵ Felsefî anlamda etkileşimin olduğu varsayılrsa da bu döneme dair bibliyografik eserlerde mantık karışıklığının olduğunu anımsatan bir esere rastlanmamaktadır. M. Âbid el-Câbirî'nin (1936-2010) ifadesiyle Allâf ve Nazzâm gibi Mu'tezilîler ile kadim felsefî miras arasında parçacı ve olgunlaşmamış bir ilişki mevcut olup sistematik bir temastan söz edilmez.²⁶ Bu açıdan erken dönem Mu'tezilesinin tavrını kestirmek hiç kolay değildir. Diğer taraftan 3/9. ve 4/10. yüzyılda yaşamış birçok Mu'tezilî düşünürün mantığa karşı mesafeli bir tutuma sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Mantık ilmine yönelik ilk eleştirilerin bu dönemde Mu'tezilî kelâmcılar tarafından yapıldığı görülmektedir. Bununla birlikte bu tavrın istisnası olan bazı Mu'tezilîler söz konusudur. Ebû'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931), mantığın zındıklık ve ilhadla nitelendirildiği bir dönemde Ebû Zeyd el-Belhî'yle (ö. 322/934) beraber mantık eğitimi aldığını şu sözlerle dile getirmektedir: “Bu adam yani Ebû Zeyd, mazlumdur ve muvahlittir. Onu başkalarından daha iyi tanırım zira birlikte büyüdüük, o mantık kökenli biriydi. Beraber mantık okuduk ancak Allah'a hamdolsun mülhîd olmadık!”²⁷

Mantık eleştirisi hususunda Müslümanların Yunanlardan daha iyi gerekçeleri olduğunu ileri süren Wael B. Hallaq'a göre mantığa yöneltilen eleştirilerin temelinde Müslümanların inançları açısından onu büyük bir tehdit olarak görmeleri yatmaktadır.²⁸ Erken devirlerden itibaren mantığı zındıklıkla özdeşleştiren çevreler olabilir. Ele aldığımız bu dönem için bu iddiayı destekleyecek veriler Ebû Zeyd el-Belhî'ye dair anlatıda görüldüğü gibi kısmen mevcuttur. Ancak mantık eleştirilerini tek bir sâike indirgemek mümkün olmadığı gibi dile getirilen husus, söz konusu eleştirilerin ana omurgasını teşkil etmemektedir.

²⁴ Ebû'l-Ferec en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Muhammed Rızâ Tecdeddüd (Tahran: Müessese-i İntişârât-i Emîr Kebîr, 1971), 206.

²⁵ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1423), 3/20.

²⁶ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 268.

²⁷ Nedîm, *el-Fihrist*, 153.

²⁸ Wael B. Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians* (Oxford: Oxford University Press, 1993), xlii.

Bilakis, mantığa yöneltilen itirazların büyük ölçüde epistemolojik ve metodolojik kaygılardan beslendiği anlaşılmaktadır.²⁹ Mantık ilminin tercüme edilmesi sonrasında bu ilmin dinî inançlarla çelişen felsefî ilimlerle iç içeliği dolayısıyla kelâmcıların mantığı benimsemedikleri söylenebilir. Nitekim Gazzâlî *Münkiz*'de "Mantığın dinin temel meseleleriyle ne alakası olabilir ki kabul edilmeyip karşı çıkılsın" cümlesini sarf ettikten sonra, mantığı inceleyen kimselerin felsefecilerin görüşlerinin mantıktan kaynaklandığını düşünebileceklerini ifade eder.³⁰ Bu da esas itibarıyla itirazların doğrudan mantığın kendisinden ziyade onun felsefî ilimlerle özdeşleştirilmesinden kaynaklandığını düşündürmektedir. Bu noktada İmâm Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) mantığın metafizik çağrışımlarından hareketle Aristoteles'e nispet ettiği *Mantık* kitabındaki kategori anlayışını eleştirmesi dikkate değerdir.³¹ O, kategoriler teorisinin âlemin kıdemi yönünde ontolojik bir ilke fikrine kapı aralamasından mantığa eleştirel yaklaşmaktadır.³²

²⁹ Mantığa yönelik ilk dönem eleştirilerinin temelinde ilk mantık tercümelerinin dil ve üslup bakımından muğlak ve yetersiz oluşu, ortak bir kavramsal terminolojinin henüz teşekkül etmemesi ve yabancı terimlerin yoğun kullanımı önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca Aristoteles mantığının Meşşâî felsefenin metafizik ve ontolojik kabulleriyle iç içe görülmesi, özellikle cevher-araz anlayışını benimseyen mütekaddimün kelâmcılarının madde-sûret teorisine dayalı mantık anlayışına mesafeli yaklaşımlarına yol açmıştır. Bunun yanında tercümelerin çoğunlukla gayrimüslim mütercimler eliyle gerçekleştirilmesi ve mantığın dinî esasları tahrif edebileceği endişesi de bu tavrı beslemiştir. Filozof ve mantıkçıların seçkin söylemleri, mantığın yalnızca belirli bir zümrenin anlayabileceği bir ilim olarak sunulması ve kelâmcıların kelâmı küllî bir yöntem olarak görmeleri, dışarıdan gelen metodolojik araçlara karşı ihtiyatlı bir yaklaşım geliştirmelerinde etkili olmuştur. Bk. Arıkaner, *Kelâm-Mantık İlişkisi*, 14-38.

³⁰ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 21.

³¹ Mâtürîdî'nin kategorilere dair verdiği bilgiler Abdullah b. el-Mukaffa (ö. 142/759) tarafından tercüme edilen kitaptan harfi harfine bir aktarımdır. Bk. Ali Durusoy, "Mâtürîdî Kelâmcıların Mantığa Yaklaşımı", *İslam Mantık Tarihi Araştırmaları III* (İstanbul: İfav, 2025), 265.

³² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru Sâdır, 2010), 215-216; İbrahim Çapak - Harun Kuşlu, "Mâtürîdî ve Mantık Literatürü", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011), 189; Mâtürîdî'nin bakış açısının bir benzeri mantığın habîs ve zemmedilmiş bir ilim olup onunla meşgul olmanın haram olduğu fetvasını veren Süyûtî'de (ö. 911/1505) görülür. Krş. Celâlüddin es-Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004), 1/300.

Mantığın haram olarak değerlendirilmesi, oldukça geç bir dönemde ortaya çıkan bir olgudur. Fetva literatürüne yansıyan tavrın³³ aksine, mantığa yönelik eleştirilerin esas itibarıyla epistemolojik bir zeminde geliştiği görülmektedir. Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) Aristoteles mantığına yönelik eleştirilerinin salt dinî karıştıktan kaynaklanmadığını, itirazlarının epistemolojik ve metafizik nedenlere dayandığını, Müslüman olmayan bazı Aristoteles eleştirmenlerinin adlarını anarak ifade eder.³⁴ İlerleyen satırlarda görüleceği üzere bu itirazların arka planında kelâmcıların gelişmiş kanıtlama şablonlarına ve tatminkâr bir delili oluşturan şeyin ne olduğuna yönelik kendilerine özgü bir anlayışa sahip olmaları yatmaktadır.³⁵ Bununla birlikte tevhid ve adalet meselelerinin temel dayanağını teşkil eden kıyâsü'l gâib ale's-şâhidin temsile indirgenmesi ve başvuru mukaddimelerin meşhûrâtan sayılması da Mu'tezilî çevrelerdeki mantık eleştirilerini tetiklemiştir.³⁶

1.1. Nâşî el-Ekber: İlk Eleştirmen

Mantığı eleştirenlerin başında Ebü'l-Abbas en-Nâşî el-Ekber el-Enbârî (ö. 293/906) gelir. Mu'tezilî kaynaklar onun mantık kitaplarını eleştirmek amacıyla birçok eser yazdığını kaydeder.³⁷ Kelâm alanında yazdığı dört bin beyitlik kasidede "felsefe yolunu" tuttuğu için kelâmcılar nezdinde itibar kaybı yaşadığı da söylenir.³⁸ Nâşî'nin mantık eleştirisine birçok kaynak ismen atıfta bulunmasına rağmen onun reddiyesinin mahiyetine dair bilgilerimiz oldukça kısıtlıdır. Ancak Nâşî'nin mantığa yönelik eleştirilerinin sonraki eleştirmenler üzerinde etkili olduğu görülür. İlerleyen bölümlerde ele alınacağı üzere Ebû

³³ Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, 1/300; Takıyyüddîn İbnü's-Salâh, *Fetâvâ İbnü's-Salâh*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir (Beyrut: Mektebetü'l-Ülûm ve'l-Hikem-Âlemü'l-Kütüb, 1407), 1/200-1.

³⁴ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *İyâru'n-nazar fî ilmi'l-cedel*, ed. Ahmed Muhammed Arrûbî (Kuveyt: Esfâr, 2019), 120, 821.

³⁵ Khaled El-Rouayheb, "Kelâm ve Mantık", çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 538.

³⁶ Yahya b. Hasan el-Kureşî, *Minhâcü'l-müttakîn fî ilmi kelâm*, thk. Abdurrahman b. Hüseyin Şâyim el-Müeyyidi (San'a: Mektebetü Ehl-i Beyt, 1435), 1/326-333; Ahmed b. Muhammed eş-Şerefî, *Şifâ'ü sudûri'n-nâs fî şerhi me'ânî'l-Esâs li-'akâ'idü'l-ekyâs* (*Şerhu'l-Esâsî'l-kebîr*) (Sa'de: Mektebetü Ehlî'l-Beyt, 2021), 1/193-202.

³⁷ Kâdî Abdülcebbar, "Fadlû'l-i'tizâl", 294; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 180.

³⁸ Nedîm, *el-Fihrist*, 217.

Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979), Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) ile arasında geçen münazarada Nâşî'nin eleştirilerine cevap verilmediğini ileri sürmektedir:

“en-Nâşî Ebü'l-Abbâs size reddiyede bulundu, sizin yöntemlerinizi araştırdı, hatalarınızı ortaya çıkardı, zayıf noktalarınızı gösterdi. Bugüne değin söylediği tek bir sözü yalanlamaya güç yetiremediniz. Şundan fazlasını söylemediniz: ‘O, bizim maksadımızı anlamadı, niyetimize vakıf olamadı. Kuruntusundan konuşuyor.’ Ancak bu yalnızca inatçılıktan, külfetten kaçınmaya çalışmaktan, zayıflık ve acziyetin itirafından başka bir şey değildir.”³⁹

Sîrâfî'nin ilgili tartışmada cins, nevi, hassa, fasıl; eyniyye, mahiyye, keyfiyye, kemmiyye, zâtîyye, araziyye gibi kavramları kullanması ve kıyaslardan örnekler vererek mantığı eleştirmesi onun bu disipline dair bilgi sahibi olduğuna işaret etmektedir.⁴⁰ Sîrâfî'nin mantık eğitimi alıp almadığını bilmiyoruz. Ancak söz konusu örneklerin ardından Nâşî'den bahsetmesi, mantığa ilişkin kaynağının Nâşî olabileceğini düşündürmektedir. Üzerinde durulacağı üzere Nevbahtî (ö. 310/922 [?]) kendinden önce Müslüman kelâmcıların mantığı eleştirdiklerini ifade eder.⁴¹ Bu açıdan Nevbahtî'nin bahsettiği âlimlerin kimler olduğunu bilmesek de mevcut karineler, en eski eleştirinin şimdilik Nâşî tarafından yapıldığını göstermektedir.⁴² Erken bir dönemde Endülüs'te de bilinen bu eleştiriye İbn Hazm (ö. 456/1064) belirli bazı hususlarda değinmiş ve Nâşî'nin görüşlerini safsata olarak değerlendirmiştir.⁴³

1.2. Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî: Kıyas Eleştirisi

Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, Şîî olmasına rağmen Mu‘tezilî tabakâtlarda kendisine yer bulmuş bir âlimdir. en-Nedîm de Mu‘tezile'nin onu kendilerinden saydığını belirtir. Ayrıca o, Nevbahtî'yi kelâmcı ve filozof olarak niteler ve

³⁹ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ ve'l-muâneşe*, thk. Ahmed Emin (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1424), 98; D. S. Margoliouth, “The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 37/1 (Ocak 1905), 125.

⁴⁰ Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muâneşe*, 98.

⁴¹ İbn Teymiyye, *Redd 'ale'l-Mantıkıyyîn*, 383.

⁴² Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*, xlii-xliii.

⁴³ Ebû Muhammed İbn Hazm, *et-Takrib li-haddi'l-mantık*, çev. İbrahim Çapak - Yusuf Arıkaner (İstanbul: TYEKB, 2018), 122, 320.

onun çevresinde Ebû Osman ed-Dımaşkî ve İshak b. Huneyn gibi felsefe kitaplarının tercümesiyle meşgul olan mütercimlerin bulunduğunu kaydeder.⁴⁴ İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-Mantıkiyyîn*'de mantığa yönelik reddiye kaleme alanlar arasında Nevbahtî'yi sayar. Onun *el-Ârâ' ve'd-diyânât*'ını gördüğünü ve bu kitapta Aristoteles mantığının özetle anlatıldığı bir bölüm olduğunu ifade eder ve söz konusu kitaptan uzunca iktibasta bulunur.⁴⁵ Nevbahtî'nin kendisi bu eleştirileri, erken dönem Müslüman kelâmcıların mantığa yönelttiği itirazlar olarak sunar.⁴⁶ Bununla birlikte Nevbahtî, mantıkçıların önde gelenleriyle bu meseleleri bizzat tartıştığını da belirtir.⁴⁷

Nevbahtî'nin eleştirisinin temelinde kıyası oluşturan önermelerin sayısı bulunmaktadır. O, istidlâl için tek bir önermenin yeterli olduğunu, mantıkî forma sokulmadan tek öncülünden sonuca ulaşılabileceğini savunmaktadır. Bu anlamda verdiği örneklerde, iki önermeden müteşekkil bir kıyasın gerekmediğini savunur. Örneğin “İnsan cevherdir.” sonucu, ikinci bir tümel öncüle ihtiyaç duyulmaksızın temellendirilebilir. Zira bir kimse “İnsanın cevher olduğunun delili, insanın muhtelif zamanlarda zıt nitelikleri taşıyabilmesidir” diyerek istidlâlde bulunur. Dolayısıyla “muhtelif zamanlarda zıtlıkları taşıyan her şey cevherdir” şeklinde ikinci bir öncüle ihtiyaç bulunmamaktadır. Nevbahtî'ye göre bu genel önermenin delâleti, hakkında delil getirilmek istenen özel durumun, yani insanın cevher oluşunun delâletiyle aynı olduğundan bunlardan hangisine delil getirilirse diğeri gereksiz hâle gelir. Nitekim özel olan (*hâss*) genel olanın (*âmm*) kapsamına dâhildir. Nevbahtî tek öncülün yeterli oluşuna başka örnekler getirir. İnsan, bir eseri gördüğünde onun bir müessiri olduğuna, bir yazıyı gördüğünde ise onun bir yazarı olduğuna iki öncüle gerek olmaksızın hükmedebilmektedir.

⁴⁴ Nedîm, *el-Fihrist*, 225.

⁴⁵ İbn Teymiyye, *Redd 'ale'l-Mantıkiyyîn*, 377; Nevbahtî'nin *el-Ârâ' ve'd-diyânât*'ı tarihsel süreçte kelâmcıların dinlere ve mezheplere ilişkin en temel başvuru kaynağı olmuştur. Örneğin; Kâdî Abdülcebbar, bu konularda söz konusu esere dayandığını ve nakillerini güvenilir bulduğunu açıkça ifade etmiştir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî evvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-Fıraku Gayru'l-İslâmiyye*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.), 5/9.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *Redd 'ale'l-Mantıkiyyîn*, 383.

⁴⁷ İbn Teymiyye, *Redd 'ale'l-Mantıkiyyîn*, 384.

Nevbahtî, mantıkçıların, her istidlâlin iki öncüle dayanması gerektiği ve bunlardan birinin muhatap tarafından bilindiği için zikredilmediği yönündeki itirazlarına karşı, iki küllî önerme üzerinden sonuç elde etmenin imkânsız olduğunu savunur ve bu şekildeki bir kıyasın döngüsel akıl yürütme olduğunu ileri sürer. O, bu iddiasını şu örnekle temellendirir: “Cevher bütün canlıların vasfıdır.” ve “Hayat bütün insanların vasfıdır.” önermelerinden “Cevher bütün insanların vasfıdır.” sonucunun elde edildiğini belirtir. Ancak belirtmeliyiz ki bu örnek, mevcut haliyle Aristotelesçi kıyasın biçimsel şartlarını karşılamamaktadır. Zira orta terim içermemektedir. Nitekim İbn Teymiyye de Nevbahtî’nin bu örneğini aktardıktan sonra kıyası birinci şekle dönüştürür:

-Her insan canlıdır.

-Her canlı cevherdir.

O hâlde her insan cevherdir.

İbn Teymiyye’nin bu müdahalesiyle Nevbahtî’nin kastı açığa kavuşmaktadır. Buna göre “Her canlı cevherdir.” önermesini bilen kimse, insanın canlı türüne dâhil olduğunu da bildiğinden “Her insan cevherdir.” sonucunu zaten bilmektedir. Bu durumda bedihî kabul edilen iki tümel öncülden biri sonuca ulaşmak için yeterli olduğundan, ikinci öncüle ihtiyaç kalmamaktadır.⁴⁸

Nevbahtî, ihtilaf edilen ve burhana ihtiyaç duyulan meselelerde iki bedihî öncülün zorunlu görülmesine itiraz eder. İbn Teymiyye’nin açıklamasını dikkate alırsak Nevbahtî’ye göre bu nitelikte iki öncülden hareketle ihtilaflı bir mesele hakkında burhan ortaya konulamaz. Aksine, bu öncüllerden birinin veya her ikisinin de nazarî olması gerekir. Şayet öncüller gerçekten bedihî ise sonucun bilinmesi için bunlardan biri yeterlidir. Buna karşılık öncüllerden biri nazarî ise önce bunun açıklanması gerekir. Her ikisi de nazarî ise her ikisinin de açıklanmasına ihtiyaç duyulur. Bunun gibi temellendirilmeye muhtaç her öncül, kendisini açıklayacak başka öncüllere ihtiyaç duyacaktır. Oysa istidlâlin başlangıcı ancak kendiliğinden açık olan bedihî öncüllere dayanmalıdır. Bu sebeple Nevbahtî, mantıkçıların ileri sürdüğü şekilde iki bedihî tümel öncülden oluşan ve ihtilaflı bir konuda yeni bilgi sağlayan bir burhanı gösteremediklerini ileri sürmektedir.

⁴⁸ İbn Teymiyye, *Redd ‘ale’l-Mantıkıyyîn*, 383.

Nevbahtî, kıyasın ikinci ve üçüncü şekline de değinir. Ona göre bu şekiller düzenlendiği hâliyle kullanılmamakta, ancak birinci şekle irca edildiklerinde geçerli kabul edilmektedir. Bu sebeple birinci şekle yönelik eleştirilerin bu şekiller içinde geçerli olduğunu savunur. İbn Teymiyye'ye göre Nevbahtî, diğer kıyas şekillerinin kıyâs-ı hulf, aks-i müstevî ve aks-i nakîz vasıtasıyla birinci şekle indirgenmesini gereksiz bir külfet olarak görmektedir. Birinci şeklin faydası bulunmadığına göre, ona bağlı olan bu şekillerin faydasızlığı evleviyetle daha açıktır.⁴⁹ Nevbahtî'nin mantığa hem işlev hem de şekil yönünden yönelttiği bu eleştiriler, başta İbn Teymiyye olmak üzere sonraki mantık eleştirmenlerine kaynaklık etmiştir.⁵⁰

1.3. Ebû Saîd Sîrâfî ile Mettâ b. Yûnus Münazarası

Mantığın savunucusu Ebû Bîşr Mettâ b. Yûnus, döneminin önde gelen mütercimlerinden ve yeni felsefe ekolünün kabul görmüş üstatlarından Nastûrî bir Hristiyandı. Ebû Saîd es-Sîrâfî ise kırklı yaşlarında bir kelâmcı, fakih ve nahiv âlimiydi.⁵¹ Abbâsî halifesi el-Muktedir'in (296–320/908–932) veziri Ebû'l-Feth İbnü'l-Furât'ın (ö. 327/938) isteği üzerine 326/937 yılında Bağdat'ta ikisi arasında tartışma gerçekleşmiştir. Ebû Hayyan et-Tevhîdî (ö. 414/1023) tarafından kısmen Sîrâfî'nin rivayeti ve Ali b. İsâ er-Rummânî'nin (ö. 384/994) detaylı anlatımıyla münazara kayda geçirilmiştir.⁵²

⁴⁹ İbn Teymiyye, *Redd 'ale'l-Mantıkıyyîn*, 384; Celâlüddin es-Süyûtî, *Cuhdû'l-karîha fî tecrîdî'n-Nasiha* (Sayda-Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 113-114.

⁵⁰ Nevbahtî'nin İbn Teymiyye tarafından kaynak olarak kullanılması ve klasik mantık açısından söz konusu itirazların değerlendirilmesi için bk. Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi* (İstanbul: Araştırma Yayınları, 2010), 108,123-131, 156,162, 215, 280; Benzer eleştiriler Mâlikî âlim Sekûnî'de bulunmaktadır. Krş. Ebû Ali es-Sekûnî, *et-Temyîz limâ evde'ahu'z-Zemahşerî mine'l- i'tizâl fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. es-Seyyid Yusûf Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 33-35.

⁵¹ Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 89-90, 100; Margoliouth, "The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id", 82.

⁵² Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *Mu'cemü'l-üdebbâ*'sında geçen versiyonu İngiliz şarkiyatçı David Samuel Margoliouth (1858-1940) tarafından tahkik edilerek İngilizceye çevrilmiştir. Bk. Margoliouth, "The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id"; Dil ile mantık arasındaki ilişki bağlamında bu tartışma birçok çalışmaya konu olmuştur. Detay için bk. Muhsin Mahdi, "Language and Logic in Classical Islam", *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G. E. von Grunebaum (Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1970), 51-83; Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar* (İstanbul: İsam Yayınları, 2009); Bu

Muhsin Mehdi (1926-2007), İbnü'l-Furât'ın tartışmayı başlatırken Mettâ'nın mantığa ilişkin iddiasını aktarmasının ardından, tartışmaya pek istekli görmediği ulemaya "sizi ilimde denizler, dine ve onun mensuplarına yardımcılar, hakikati ve onu arayanlara ise birer kandil olarak görüyorum" şeklinde hitap etmesinden⁵³ hareketle tartışmanın dinî saiklerle yürütüldüğünü düşünür. O, İbnü'l-Furât'ın gözünde Mettâ'nın yaklaşımının hakikate olduğu kadar dine de aykırı olduğunu ileri sürmektedir. Doğrusu, İbnü'l-Furât'ın cümlelerinden bunu çıkarsamak oldukça güçtür. Nitekim Mehdi de ileriki satırlarda ifade ettiği üzere tartışma boyunca Sîrâfî, din tarafından doğrulanan hakikati savunmak suretiyle dini dolaylı olarak savunur.⁵⁴ İbnü'l-Furât'ın sözlerinin bağlamı, ulemayı Mettâ'nın iddiasına karşı tartışmaya katılmaya teşvik etmek ve onların neden birbirlerine işaret ederek münazaradan kaçındıklarını sorgulamaktır. "Dinin ve mensuplarının yardımcıları" şeklindeki nitelemeler, ulemaya gösterilen itibarı vurgulayan retorik ifadeler olarak okunabilir. Münazaranın mihverinde inanç meselelerinden ziyade mantığın gerekliliğini sorgulayan epistemolojik bir tartışma bulunur. Sîrâfî, mantığın Mettâ'nın iddia ettiği gibi ihtilafları gidermediğini savunurken teslis üzerinden muhatabına yüklenir ki dinî savununu kabilinden sayılabilecek tek olgu bu olabilir.⁵⁵ Dolayısıyla Sîrâfî tarafından dinden hareketle mantığın batıl oluşu savunulmaz.

Münazarada öncelikle doğru ve yanlış belirlleme noktasında mantık ve nahvin işlevinin, benzerlik ve farklılıklarının tartışıldığı görülür. Sîrâfî nahvi, mantığın mukabili olarak düşünür. O, kendi dönemindeki mantıkçıları ilmî yeterlilikleri ve erdemler açısından eleştirse de temelde hedefinde mantık vardır. Mettâ hakkı batıldan, doğruyu yanlıştan, hayrı şerden, kanıtı şüpheden, kesinliği kuşkudan ayırt etmenin mantık ilmine hâkim olmakla, onu vazeden Aristoteles'ten yararlanmakla ve ilkelerini bilmekle mümkün olduğunu ifade eder. Bunun yanında mantığı, doğru sözün yanlışından, doğru anlamın ise yanlış an-

tartışmanın sonraki dönem mantık ve dilbilim geleneklerine yansımaları için bk. Ali Durusoy - Aliye Güler, "Vâv'ın Hikayesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 20-30.

⁵³ Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muâne*, 90.

⁵⁴ Mahdi, "Language and Logic in Classical Islam", 63.

⁵⁵ Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muâne*, 99.

lamından ayırt etmeyi sağlayan bir araç olarak tanımlamaya devam eder. Mantığı ağırlığı ölçen bir teraziye benzetir.⁵⁶ Bu anlamda mantığın lafızlar ve anlam için ölçüt olduğunu savunur.⁵⁷ Sîrâfî ise bahsedilen işlevin söz düzeyinde nahiv tarafından yerine getirildiğini; doğru ve yanlış anlamın da akıl yoluyla birbirinden ayırt edildiğini iddia ederek Mettâ'nın mantığın gerekliliği iddiasına karşı çıkar. Ayrıca tartı benzetmesi üzerinden devam eden tartışmada Sîrâfî tartının ölçü için yeterli olmadığını, bazı şeylerin uzunluk, hacim gibi özellikleri için farklı ölçülerin kullanıldığını söylemekle mantığın tek yöntem olarak görülmesini eleştirir.⁵⁸

Mantığın makûl hedefler ve kavranabilen anlamları araştırdığı ve dört artı dördün sekiz olması gibi makûlâtın her toplum için geçerli olduğu ve mantığın Yunan elinde geliştirilse de evrensel olduğu şeklindeki Mettâ'nın yaklaşımı karşısında Sîrâfî, mantığın evrensel bir düşünce yöntemi olmaktan ziyade Yunan dil mantığına dayanan bir ilim olduğunu, iddia edildiği gibi matematiksel kesinliğe indirgenemeyeceğini ve yerel motifler taşıdığını savunur. Hatta bunun bütün Yunan halkına mal edilemeyeceğine, onu vazedenin yalnızca bir adam olduğuna dikkat çeker. Ona göre Aristoteles de tıpkı kendisinden önceki ve sonrakiler gibi bazı konularda isabet etmiş, bazı konularda ise yanılmıştır. Dolayısıyla tek bir adamın kurguladığı sistemin, büyük ve kalabalık bir insan topluluğunun düşünme biçimini etkileyen mutlak bir hüccet kabul edilmesi imkansızdır. Ayrıca hem kendi milletinden hem de başka halklardan muhalifleri mevcuttur. Sîrâfî, buna ek olarak düşüncede ve araştırmada ortaya çıkan farklılığın insan tabiatının ve yaratılışının bir parçası olup tek bir adamın tüm anlaşmazlıkları ortadan kaldıracak veya etkileyecek bir yöntem getirmesinin mümkün olmadığını ileri sürer. Başka bir ifadeyle, onun açısından Aristoteles

⁵⁶ Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 90.

⁵⁷ Tartışmanın başında Mettâ mantığı "sözün bir aracı" olarak tanımlasa da eleştiriler üzerine pozisyonunu değiştirerek mantığın asıl konusunun "akledilen anlamlar" olduğunu savunmaya başlamıştır. Bk. Harun Kuşlu, "Ebû Bişr Mettâ'dan İbn Sînâ'ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı?", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (09 Temmuz 2019), 4.

⁵⁸ Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 90-91; İbn Teymiyye, *Redd 'ale'l-Mantıkıyyîn*, 221.

mantığından önce insanlığın düşünsel durumu ne ise, bu mantığın ortaya konulmasından sonra da esasen aynı kalmıştır.⁵⁹ Bu noktada Sîrâfî, bir soru sora-
rak muhatabın lüzum iddiasına itiraz eder: “*Hakikatleri bilme, onları inceleme ve onlar hakkında araştırma konusundaki durumunun, mantığı ortaya koyan kişiden önce yaşamış insanların durumuyla aynı olduğunu, onlar gibi düşündüğünü söyleyen kişi hakkında ne dersin?*” Bu soru karşısında Sîrâfî’ye göre Mettâ’nın yaklaşımı nettir: Bir kimse hakikate isabet etmiş olsa dahi, bunu Mettâ’nın benimsediği yöntemle elde etmediği sürece geçerli sayılmayacaktır. Buna karşılık kişi yanılmış olsa bile Mettâ’yı taklit ettiği takdirde Mettâ bu tutumdan memnuniyet duyacaktır. Sîrâfî açısından bu durum apaçık bir cehalettir. Sîrâfî böylece mantık bilinmeden önce yaşayan insanların da hakikatleri araştırıp onlara ulaşabildiklerini dile getirmiş olur.⁶⁰

Mettâ’ya göre mantıkçı gramere ihtiyaç duymadığı halde gramerci mantığa ihtiyaç duyar. Nahiv lafzı, mantık ise anlamı konu edinmektedir. Şayet mantıkçı lafızla ilgileniyorsa bu ancak ârizîdir, aynı şekilde gramer uzmanı anlamla ilgileniyorsa bu da ârizîdir. Oysa anlam ifadeden daha yücedir; ifade ise anlam karşısında daha aşağı bir konumdadır. Mettâ’nın nahvin lafız düzeyinde iş gördüğü ve ona anlamlar açısından gerekli olmadığı yönündeki dışlayıcı kanaatine karşı Sîrâfî “*Gramer mantıktır; fakat Arapçadan alınmış bir mantıktır; mantık da gramerdir, fakat dil ile anlaşılır*” diyerek lafız ile manayı birbirinden ayırmaz unsurlar olarak görür, lafzın tabîî olup mananın aklî olduğunu ifade eder.⁶¹ Sîrâfî, anlamların dilden ayrı düşünülemeyeceğini, dili tüm incelikleriyle bilmeyen birinin manaları da doğru analiz edemeyeceğini iddia eder. Bu

⁵⁹ Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 91-93.

⁶⁰ Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 94; Muhsin Mehdi, Sîrâfî’nin burada Aristoteles’ten önce yaşayan Platon’a işaret ettiğini düşünür. Ona göre Platon’un seçilmesi tesadüf değildir. Zira Platon, Aristoteles mantığını bilmediği hâlde hakikatlere ulaşmış ve Sîrâfî ile çağdaşları tarafından yaratılış, ilahî inayet ve ceza-sevap gibi dinî öğretilerle uyumlu görüşlere sahip bir bilge olarak kabul edilmiştir. Platon ile Aristoteles arasındaki ihtilaf, Aristoteles mantığının ortaya çıkmasıyla da çözülememiştir. Nitekim Aristoteles mantığına rağmen filozoflar Platon’un yolundan gitmeye devam etmişlerdir. Bu bağlamda Mehdi, Sîrâfî’yi popüler Platonculuğa vakıf bir kelâmcı olarak konumlandırır. Ancak bu yoruma yönelik herhangi bir delil sunmaz. Bk. Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, 60.

⁶¹ Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 93: “النحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية، والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة”.

anlamda dilbilimin manayı da incelediğini ispata çalışır.⁶² O “vav” harfi üzerinden iddiasını derinleştirmeye çalışarak dilden bağımsız bir mantığın olamayacağını savunur. Mantıkçıların hem çeviri yaptıkları Arapçayı ve edatların inceliklerini bilmediklerini hem de çevirdikleri metinleri tam kavramadan mantığı evrensel bir hakikat ölçüsü gibi sunmaya çalıştıklarını dile getirir.⁶³ Ayrıca tartışmanın devamında Sîrâfî, nahvin lafızdan daha fazla akli düzeyle ilişkili olduğuna dair örnekler vererek tartışmayı sürdürür⁶⁴ ve bununla nahvin mantıkî içeriğini vurgulamayı hedefler.⁶⁵

Tartışmanın salt nahiv açısından değil kelâm ve fıkıh gibi diğer ilimler açısından da yürütülen bir tartışma olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır. Zira nahiv, fıkıh ve kelâm ortak bir yöntem ve mekanizma üzerinde yapılanmıştır. Kelâmda usûlün işletilmesiyle bu ilimlerdeki usulün işlemesi aynıdır.⁶⁶ Bu bağlamda Sîrâfî tartışmada âlimlere ve fakihlere gönderme yaparak onların yöntemlerini felsefecilerle kıyaslayıp şu şekilde över:

“Ulemânın ve fukahânın meseleleri nasıl ele aldığına vakıf olsaydın ve akıl yürütmelerinde bilinmeyen alanlara nasıl girdiğini, istinbâta bulunmak için nasıl derinlere daldığını, onlara yöneltilen hususları nasıl ustaca yorumladığını; (bir meseleye dair) muhtemel yönleri, faydalı kinayeleri, uzak ve yakından ilgili yönleri kılı kırk yararcasına nasıl incelediğini bilseydin kendini hakir görür, ashabını da hor görürdün!”⁶⁷

Bu alıntıdan hareketle tartışmanın nahiv ve mantık ilişkisinin ötesinde felsefe ve kelâm, başka bir ifadeyle yabancı ilimlerle Müslüman topluma özgü ilimler arasındaki bir çekişmenin uzantısı olduğu söylenmelidir. Bu noktada Sîrâfî, insanların mantık ilmi ortaya çıkmadan önce de konuşabildiklerini ve

⁶² Durusoy - Güler, “Vâv’ın Hikayesi”, 14.

⁶³ Durusoy - Güler, “Vâv’ın Hikayesi”, 17-18.

⁶⁴ Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muâne*, 95.

⁶⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 67; Tartışmanın nahiv açısından değerlendirilmesi için bk. Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 91-113.

⁶⁶ Nahiv, kelâm ve fıkıhın iç içe olması ve birbirini tamamlaması hakkında bk. Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, 116,139, 145-150.

⁶⁷ Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muâne*, 100; Margoliouth, “The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa’id”, 127.

düşünebildiklerini dile getirerek aslında mantık öncesinde oluşan usûl birikimine atıfta bulunur⁶⁸ ki sonraki birçok eleştiride de bu husus vurgulanmıştır.⁶⁹

Münazaranın devamında Sîrâfî'nin Kindî'ye atıfta bulunarak felsefî görüşlerini eleştirmesi de bu noktada zikredilmelidir. O, Kindî'nin hatalı ve çelişkili olduğunu düşündüğü görüşlerinin felsefe ve mantıktan kaynaklandığını dile getirir.⁷⁰ Bu münazarada Sîrâfî'nin Mettâ'ya yönelik kurduğu "*Sen bizi mantık ilmine değil Yunan dilini öğrenmeye davet ediyorsun!*"⁷¹ cümlesinden, ayrıca fukahânın ve diğer İslâm bilginlerinin yöntemlerinin mantık karşısında övülmesinden bu dönem itibarıyla mantık ilminin hem fıkıh hem kelâm gibi ilimlere de bir yöntem olarak teklif edildiği anlaşılmaktadır. Mantığın İslâmî ilimlere uygulanması yönündeki bu taleplere karşı olumsuz bir bakışın olduğuna Ebû Hayyân da *Risâle fi 'ulûm'*unda dikkat çeker. O, bu eserini mantığın fıkha bir katkısının, felsefenin dinle bir irtibatının, hikmetin ahkama bir tesirinin olmadığı şeklindeki mantık eleştirisi karşısında kaleme alındığını ifade eder.⁷² Öyle ki bu durum, Gazzâlî öncesinde mantığın bütün ilimlere uygulanması gerektiği şeklinde bir talebin zımnen mevcut olduğunu gösterir.

Mantık ilminde mahir olmayan mütekellimin güdük (*ebter*) kalacağını söyleyen⁷³ Horasanlı filozof Âmirî (ö. 381/992), bir grup kelâmcının, Haşeviyye'yi takip ederek (i) mantığın kavramlarının muğlak ve tuhaf olduğu ve (ii) akıl yürütme maharetine sahip birinin mantığa ihtiyaç duymayacağı şeklindeki iki gerekçeyle mantık karşıtı bir tutum takındıklarını belirtir. Ona göre kelâmcılar, kendi sanatlarıyla donanan akıllı kimselerin kendi anlayışlarıyla doğruyu bulabildiklerini ve mantık gibi bir sanatın da ayrıca kendilerine yük olacağını düşünerek mantık karşıtı bir söylem geliştirmişlerdir.⁷⁴ Âmirî'nin "bir grup mütekellim" şeklinde bahsettiği kelâmcıların kim olduğu net değildir. Ancak bu

⁶⁸ Şimşek, *Mu'tezile Kelâmında Yöntem*, 307.

⁶⁹ Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, 1/302; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-sa'âde*, thk. Abdurrahman b. Hasan b. Kâid (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019), 1/499.

⁷⁰ Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 100: "وما ورث هذا كله إلا من بركات يونان وفوائد الفلسفة والمنطق".

⁷¹ Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 90.

⁷² Marc Bergé, "Epître sur les sciences (Risâla fi l-'ulûm) d'Abû Hayyân at-Tawhîdî (310/922 (?) - 414/1023)", *Bulletin d'études Orientales* 18 (1963), 297.

⁷³ Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *el-İrşâd li-tashîhi'l-i'tikâd*, British Library, Or. 9840, 180b.

⁷⁴ Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm*, thk. Ahmed Abdülhamid Gurab (Riyad: Darü'l-Asale li's-Sekâfe, 1988), 89-90.

kelâmcıların mantığa dair görüşleri Sîrâfî'nin yaklaşımıyla örtüşmektedir. Zira Sîrâfî, mantıkçıların istilâh ve kıyaslarını hurafe, kapalı sözler ve tuzaklar olarak değerlendirmektedir. Ayrıca akıl sahibi kimselerin bundan müstağni olduğunu düşünmektedir.⁷⁵ O, teolojik, sosyal ve gündelik ihtilaflardan örnekler vererek mantığın insanlar arasındaki anlaşmazlıkları gidermediğini ifade etmektedir.⁷⁶ Âmirî'nin çağdaşı olan Sîrâfî'yle hicrî 364 yılında Bağdat'ta bir münazara bulduğu bilgisi hatırlandığında⁷⁷ onun kastettiği kelâmcılardan birinin Sîrâfî olması muhtemeldir. Bununla birlikte burada dile getirilen husus, Âmirî ile üç defa münazara yaptığı bilinen⁷⁸ Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin de görüşleriyle uyushmaktadır. Bağdâdî'nin Aristoteles'in kitaplarında gördüğü problemlerin başında müphemlik gelmektedir. Ona göre bu kapalılık bilinçli bir tercih olup bu sanatın bir âlim nezaretinde okunması ve halkın bu inançlara muttali olmaması amacına matuftur.⁷⁹

Sîrâfî'nin yaklaşımının ona has olmadığı ve mantığın meşruluğuna dair sürdürülen tartışmaların umumi bir yansıması olduğu görülmektedir. Nitekim, Ebû Hayyan, Sîrâfî'ye taassup ölçüsünde bağlı olduğunu belirttiği⁸⁰ Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) hikmet ehline karşı sert tutumundan bahsetmekte ve onun mesafeli olduğu felsefî ilimler arasında mantığa da yer vermektedir.⁸¹ Hakeza Mettâ ile Sîrâfî tartışmasında hazır bulunan, ayrıca bu tartışmanın birinci kaynağı olan⁸² Mu'tezilî İshâ b. Alî er-Rummânî'nin nahiv ilmini mantıkla mezcettiği ve bundan ötürü kendi dönemindeki dilbilimcilerden farklılaşarak kendine özgü bir nahiv anlayışına sahip olduğu ifade edilmektedir.⁸³ Rummânî'nin

⁷⁵ Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 98; Bunların mantık değil mantıkçılara yönelik bir eleştiri olduğu yönündeki bir değerlendirme için bk. Durusoy - Güler, "Vâv'ın Hikayesi", 16.

⁷⁶ Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 99.

⁷⁷ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Ahlâkû'l-vezireyn*, thk. Muhammed b. Tavî et-Tancı (Beyrut: Dâru Sâdır, 1992), 411.

⁷⁸ Yusuf Arıkaner - Özkan Şimşek, "Ebû'l-Hasan el-Âmirî'nin Mesâ'ilü'r-Rey Adlı Eseri: Tahkik ve İnceleme", *Nazariyat* 12/1 (15 Nisan 2026), 2.

⁷⁹ Bağdâdî, *İyâru'n-Nazar*, 119, 825-826.

⁸⁰ Tevhîdî, *Ahlâkû'l-vezireyn*, 401.

⁸¹ Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 61.

⁸² Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 90.

⁸³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 4/1826; Şemsüddin ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, ed. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 8/560.

mantıkta Aristoteles'ten farklı bir yöntem benimsemesine rağmen mantıkla ilgilenmesinden dolayı ayıplandığı da kaydedilmektedir.⁸⁴ Dolayısıyla mantık sanatına yönelik söz konusu karşı çıkma durumu şimdiye kadar görüldüğü kadarıyla çoğunlukla Mu'tezilî çevrelerde cereyan etmiştir. Onlar, Aristoteles mantığından faydalanmamışlar ve akıl yürütürken kendilerine özgü yollar takip etmişlerdir. Meşşâî felsefe ekolü ile Mu'tezile bu dönemde Câbirî'nin dile getirdiği üzere birbiriyle kesişmeleri mümkün olmayan paralel iki ayrı yokuştur.⁸⁵

2. Behşemî Gelenekte Mantık Karşıtlığı

İbn Kayyım (ö. 751/1350), mantık ilminin farz-ı kifâye olduğu iddiasına karşı çıkarken kelâmcıların mantığa karşı yazdığı reddiyelere vakıf olduğunu belirtir ve birçok isimden bahseder. Sıraladığı isimler arasında Ebû Ali el-Cüb-bâî, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr da bulunmaktadır.⁸⁶ İbnü'l-Murtazâ (ö. 840/1437), içtihatı mantığın gerekliliğini tartıştığı bir yerde Mu'tezilî geleneğin mantığı içtihadın zorunlu bir şartı saymadığını, zira mantıksal kalıplara başvurmaksızın da kat'î burhanların ikame edilebileceğini ileri sürmektedir.⁸⁷ Behşemî-Zeydî geleneğe mensup Ali b. Muhammed el-Bekrî (ö. 882/1477) de Mu'tezile'nin delillendirmelerinde, mantıkçıların kullandığı şekillere, iki öncülün melzûm ve lâzımı içeren bir yapıda birleştirilmesi yöntemine başvurmadığını ifade eder.⁸⁸

⁸⁴ Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 103.

⁸⁵ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 142.

⁸⁶ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Miftâh*, 1/447.

⁸⁷ el-Mehdî-Lidînilâh İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel fî şerhi'l-Milel ve'n-Nihal* (San'a: el-Câmiü'l-Kebîr, El-Mektebetü'l-Garbiyye, 747), 8b.

⁸⁸ Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Bekrî, *Kevebü'l-vehhâc fî keşfi esrâri'l-Minhâc*. (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1257), vr. 43b.

2.1. Ebû Hâşim el-Cübbâi

Ebû Hâşim'in mantığa ve felsefeye bakışı kendi dönemindeki kelâmcılardan farklı değildir. Onun mantık karşısında olumsuz bir tavrının olduğu nakledilir.⁸⁹ Öyle ki Aristoteles'in kitaplarına itiraz edip onları çürüttüğü için Yahudi bir tabibin onun ölümüne kasten neden olduğu bile iddia edilmiştir.⁹⁰ Bağdat'ta Mu'tezile mensuplarının karşı karşıya kaldığı olumsuz atmosferde Ebû Hâşim'in nahiv ilmindeki otoritesini öne çıkaracak şekilde "en-Nahvî" nisbesiyle anıldığı rivayet edilir.⁹¹ Onun dilbilim alanındaki maharetinin bir yansıması, mantık eleştirisinde karşımıza çıkar. O, Mettâ b. Yûnus'un da bulunduğu bir mecliste Mettâ'ya "*Mantık 'nutk' kökünden türetilmiş ve mef'il vezninden başka bir şey midir ki?!*" diyerek mantığı isminden hareketle eleştirmiştir. Van Ess'e göre o, bu soruyla şunu sorgulamaktadır: "Mantık, bir sanat ve bilim olarak dikkate alınmaya değer bir şey midir yahut üzerinde düşünmeye değmeyecek bir şey midir?". Van Ess, Ebû Hâşim'in ashabının görünüşe göre ikinci görüşe meyilli olduğunu dile getirir. Hassan Ansarî de bunu, Ebû Hâşim'in aslında mantığın müstakil bir ilim niteliği taşıyıp taşımadığını sorgulaması olarak yorumlar. Ansarî'ye göre Ebû Hâşim'in kastı muhtemelen mantığın nahivle aynı şey sayılıp sayılmayacağına yöneliktir.⁹²

Ebû Hayyân, "Ebû Hâşim insafı davranıp hakkı mı teslim etti? Yoksa tarafgirlik yapıp dinlenmeye bile değmeyecek bir söz mü söyledi? Oysa Ebû Hâşim, makamı yüksek ve sözlerinde son derece dikkatli biridir" diyerek İbn Miskeveyh'e (ö. 421/1030) bu olayı sorduğunda, bunun sarf ilmi açısından doğru olduğunu ancak küçümseme ve ayıplama kastı taşıdığından dolayı Ebû Hâşim'in yanlış bir tutum sergilediğini belirtmektedir. İbn Miskeveyh, onun bu yaklaşımını tenkit etmek için diğer ilimlerle bir kıyaslama yapar: "Eğer Mettâ, aynı yöntemle cevap verseydi kelâmcılar için kullanılan mütekellim de konuşma kökünden türemiş bir isimden başka nedir?" diyebilirdi. Aynı şekilde fıkıhın "anlamak" (*fekihtü's-şey'e*) anlamındaki fiilden; nahvin ise "yönelmek"

⁸⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâh*, 1/447.

⁹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîh*, 1166.

⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, "Fadlû'l-i'tizâl", 306-307.

⁹² Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", 238; Hassan Ansari, "Medhalî ber Münâsebât-ı Miyân-ı Mütekellimân ve Feylesûfân der Temeddün-i İslâmî", *Kateban* (23 Aralık 2008).

(*nehavtü's-şey'e*) anlamındaki fiilden türemiş olduğunu söylemek de bu ilimlerin mahiyetini açıklamaya yetmezdi. İbn Miskeveyh, bir ilmin adından dolayı değil hata yapanın hatasından ötürü ayıplamanın söz konusu olabileceğini söyleyerek Ebû Hâşim'e karşı çıkmaktadır.⁹³

Kaynaklarda Ebû Hâşim'in, Aristoteles'in *Kitâbü's-Semâ ve'l-Âlem*'ine *Kitâbü't-Tasaffuh* adıyla bir reddiye yazdığı bilgisi de geçer. Yahya b. Adî, Bağdat'ta uğradığı mecliste vezirin kendisinden kelâmcılarla tartışmasını istemesi üzerine bu kitaba atıfta bulunarak affını istemiş ve Ebû Hâşim'in mantıkla ilişkisi bağlamında şunları söylemiştir:

"Onlar benim ifadelerimin kaidelerini anlamıyorlar. Ben de onların ıstılahlarını anlamıyorum. Korkarım ki onlarla tartışmamla Cübbâi'nin *Tasaffuh*'ta başına gelen benim başıma gelir. O, Aristoteles'in kitabını nakzetti ve anlayışı ölçüsünde ve *mantık kaidelerini bilmeksizin* reddiyede bulundu. İyi bir şey yaptığını zannetmesine rağmen reddiyesi onun aleyhine gelişti. Şayet *mantık kaidelerini bilseydi, asla bu reddiyeye girişmezdi.*"⁹⁴

Ebû Hâşim'in reddiyesinin başarısız olmasının gerekçelerinden biri olarak onun mantık bilmemesi gösterilmiştir. Bunun ötesinde Yahya b. Adî, kelâm ile felsefenin ortak kavramlar kullanmadığına ve ikisinin de kendine has kavramlara sahip olduğuna işaret etmektedir. Benzer bir tavrı Ebû Süleymân es-Sicistânî'de (ö. 391/1001 [?]) görmekteyiz. Adudüddевle'nin (ö. 372/983) meclisinde Bâkılânî ile yaptıkları bir münazarada "Münazara bir alışkanlık işidir. Ben bu zümrenin münazaralarını bilmem, onlar da bizim uzlaştığımız kavramları ve kullandığımız ibareleri bilmezler. Bu durumda olan insanlar arasında münazara yürütülemez."⁹⁵ sözleriyle kelâm ve felsefe geleneklerinin kendilerine özgü terminolojileri nedeniyle o gün açısından birbirleriyle diyalog kurma imkânının bulunmadığını dile getirmiştir.

⁹³ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Hevâmil ve's-şevâmil* (Windsor: Hindavî Foundation, 2019), 263.

⁹⁴ Cemâlüddin İbnü'l-Kıftî, *İlhâbü'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ*, thk. İbrâhim Şemsüddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 37.

⁹⁵ Ebû'l-Fazl Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, thk. Muhammed b. Şerîfe (Fas: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1983), 7/60.

2.2. Kâdî Abdülcebbâr'ın Öğrencileri: Ebû Reşîd en-Nîsâbüri ve İbn Metteveyh

Mantık eleştirisi yapan isimler arasında önceden geçtiği üzere Kâdî Abdülcebbâr'ın adı zikredilir. Ancak *el-Muğnî* incelendiğinde mantığın lehine ya da aleyhine bir değerlendirmeye rastlanmadığı görülür.⁹⁶ Kâdî'nın düşüncelerini bu noktada ortaya koyan kaynaklara sahip olmasak da öğretisini sürdüren öğrencilerinin yaklaşımını tespit edebileceğimiz eserler mevcuttur. İbn Metteveyh (ö. 469/1076), nazar ve tevlid ilişkisini tartıştığı bir bağlamda felâsifenin, mukaddimelerin tertibiyle bilginin zorunlu olarak meydana geldiği görüşüne değinerek eleştiride bulunur:

"Filozofların ileri sürdüğü üzere birtakım öncüller ve sonuçlar yoluyla (nazarî) bilginin meydana gelmesi de doğru değildir. Onlara göre biz, "Kendisinden fiil meydana gelmesi mümkün olan kimsenin, kendisinden fiil meydana gelmesi imkânsız olan kimseden bir yönden farklı olması gerekir" şeklindeki bilgi hasıl olduğunda ve ardından "kendisinden fiil meydana gelmesinin mümkün olduğu kimseyi" bildiğimizde, bu iki öncülün önceden bulunması sebebiyle onun diğerinden farklı olduğunu biliriz. (Bu batıldır. Zira) bu topluluk, *tafsilî bilgiyi icmâlî bilgiye irca* etmiştir. Oysa bu konuda, tafsilî bilginin önceden bilinmesi gerekir. Nitekim belirli bir şahısta, bizzat fiilin, ondan meydana gelmesinin mümkün olduğunu ve başkasından meydana gelmesinin imkânsız olduğunu dolayısıyla bir bakımdan ondan farklı olması gerektiğini bilmedikçe, kendisinden fiil meydana gelmesi mümkün olan herkesin diğerinden bir yönden farklı olması gerektiğini bilemeyiz."⁹⁷

İbn Metteveyh, öncüllerin sıralanmasını sonucu elde etmek için yeterli gören anlayışı eleştirir. Bu bağlamda verdiği örnekle salt öncüllerin zorunlu olarak bilgiye ulaştırmaya yetmeyeceğini savunur, bunun için de nazara gereksinim duyulduğunu göstermeye çalışır. Onun açısından söz konusu *örnek*

⁹⁶ Durusoy, "Mâtürîdî Kelamcılarının Mantığa Yaklaşımı", 262.

⁹⁷ İbn Metteveyh, *Kitâbü't-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-arâz*, ed. Daniel Gimaret (Kahire: el-Ma'hadü'l-Fransî li'l-âsârî's-şarkıyye, 2009), 2/674; [Ebû Cafer İbn Mezdek], *Şerhu't-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-arâz* (Tahran: Müessese-yi Pejuheş Hikmet ve Felsefe-yi İran, 2006), vr. 172b.

*ilhâkü't-tafsîl bi'l-cümle*⁹⁸ formunda getirilmiş olsa da mantikî kıyasın hareket noktası yanlıştır. Bu anlamda Meşşâî felsefenin kavramlarıyla ifade edecek olursak o, muayyen şeylerin bilinmesinde tümelden tikele gitmeye gerek olmadığını, bu hususlarda tikele dair bilginin tümele dair bilgiden önce meydana geldiğini savunur. O, bütünüyle öncüller aracılığıyla bilgi edinmeye karşı değildir. Zira *ilhâkü't-tafsîl bi'l-cümle*, Mu‘tezile nezdinde muteber bir yöntemdir. İbn Metteveyh’in de verdiği örnek üzerinden bakarsak her zulmün kabîh olduğu icmâlî olarak bilinir, sonra muayyen bir zarar durumunun zulüm olduğu tespit edilir ve onun da kabîh olduğuna yönelik (*tafsîlî*) bilgiye ulaşılır.⁹⁹ İbn Metteveyh bu noktada aynı yönteme başvurulmuş iki örneği kıyaslayarak “*Kendisinden fiil meydana gelmesi mümkün olan kimsenin, kendisinden fiil meydana gelmesi imkânsız olan kimseden bir yönden farklı olması gerekir*” önermesinin, “*her zulüm kabîhtir*” şeklindeki bilgiyle aynı statüde olmadığını belirtir.¹⁰⁰ Zira zulmün

⁹⁸ *İlhâkü't-tafsîl bi'l-cümle*, bazı Mu‘tezililer tarafından itikadın bilgiye dönüşmesini sağlayan temel yollardan biri olarak kabul edilir. Kaynaklarda mantikî kıyaslarla benzerliği üzerinde durulmuştur. Behşemîler, bu yönteme adalet meselelerinde başvurmuşlardır. Hüseyinîler ise akıl yürütme ve nazar anlayışlarını bütünüyle bu yöntem üzerinden açıklamıştır. Hüseyniyye’ye göre muktesep bilgi icmâlî bilginin detaylandırılmasından ibarettir. Nazarın tevliğ ettiği konusunda iki ekol müttefik olsa da icmâlî bilginin tevliğ etmesi noktasında ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hâşim, icmâlî bilginin tafsîlî bilgiyi zaten kapsadığını, dolayısıyla tevliğ ile yeni bir bilginin doğmadığını düşünür. Kâdî ise üçüncü bilginin mübtede’ bir bilgi olduğunu öne sürer. Bu yanılla Behşemîlere göre iki öncül oluştuğunda sonuç dâî aracılığıyla meydana gelirken, Hüseyinîlere göre sonuç fâilin ihtiyarına bağlı olmaksızın, icmâlî bilgiden tevliğ yoluyla hasıl olur, öncüller sonuç bilgisini zorunlu kılar. Bk. Kureşî, *Minhâcü'l-müttakîn*, 1/167, 333; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/597-598; Ebû Reşîd en-Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, ed. Rıdvân es-Seyyid, Main Ziyâde (Beyrut: Mahedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979), 314-315; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi usûli'd-dîn*, thk. Madelung, Wilferd, Martin McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Instituté of Islamic Studies, 2007), 368-369, 389; İzzüddîn b. Hasen b. el-Müeyyid İmâmü'l-Hâdî, *el-Mi'râc ilâ keşfi esrârî'l-Minhâc*, thk. Abdurrahman b. Hüseyin Şâyim el-Müeyyidî (San'a: Mektebetü Ehl-i Beyt, 1435), 1/127; Salih b. Mehdi el-Mukbilî, *el-'Alemü's-şâmih fi isârî'l-hak ale'l-âbâi ve'l-meşâyih* (Beyrut: Dârü'l-Hadis, 1985), 116.

⁹⁹ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/674; [Ebû Cafer İbn Mezdek], *Şerhu't-Tezkire*, vr. 172b.

¹⁰⁰ İcmâlî bilgi, taalluk ettiği malûmun niteliklerini ve diğer şeylerden ayırt edici özelliklerini tek tek belirlemeksizin genel olarak bilmektir. Tafsîlî bilgi ise taalluk ettiği malûmun mahiyetinin, niteliklerinin ve onu diğer şeylerden ayıran özelliklerinin belirli ve ayrıntılı biçimde bilinmesidir. Örneğin, “Zeyd’in on kişilik bir topluluk içerisinde bulunduğu bilinişi” icmâlî bilgiye; “Zeyd’in bu topluluk içerisindeki belirli kişi olduğunun ve onu

kötü olduğuna yönelik icmâlî bilgi zorunludur.¹⁰¹ Bu yanıyla mantıkî kıyasın tümel önermesi tikele bağliyken, her zulmün kötü olduğu bilgisi, belirli bir fiilin zulüm olduğunun bilinmesine bağli değildir. Dolayısıyla İbn Metteveyh ti- kel bilgi zaten mevcutken bu bilginin tümel öncüllerden hareketle kıyas for- muna sokulmasını anlamsız görür ve mantıkî kıyası bir nevi kısır döngü olarak değerlendirir.

İbn Metteveyh, yüklem ve konu arasında nispetin gerekli olduğuna dair felâsifenin görüşünü aktarır, “Zeyd’in fiil yapabilmesinin imkânı” ile “Amr’ın fiil yapmasının imkânsızlığı” arasında bir bağ bulunmadığından ötürü mantıkî kıyas formunda bu iki bilgidен bir sonuca varmayı mümkün görmez. Kıyas formunun her bilgiye uygulanamayacağını düşünür:

Bununla birlikte, bu topluluk iki öncül arasında bir nispet gözetirler. Bi- rincisini “mevzû” ikincisini ise “mahmûl” olarak adlandırırlar. Birinci önermenin mahmûlü, ikinci önermenin mevzûudur. Tıpkı onların “Her insan canlıdır” ve “Hiçbir canlı taş değildir” demelerinde olduğu gibi bu- radan da “Hiçbir insan taş değildir” sonucu çıkar. Eğer onların görüşü buysa ve “Zeyd’den filin meydana gelmesinin mümkün olması” ile “Amr’ın fiil yapmasının imkânsız olması” arasında herhangi bir nispet bulunmuyorsa, nasıl olur da bu bilgilerden herhangi bir sonuca ulaşabilirler?”

diğerlerinden ayıran özelliklerin bilinmesi” ise tafsîli bilgiye örnek teşkil eder. Tafsîli bilginin malûma taalluk ettiği kabul edilirken, icmâlî bilginin malûma taalluk edip etmediği Mu’tezile arasında tartışmalıdır. Allâf, Ebû Ali ve Kâdî Abdülcebâr icmâlî bilginin bir malûma taalluk ettiğini kabul etmişlerdir. Ebû Hâşim ise icmâlî bilgiyi, tafsîli bilgiyle özdeş olmakla birlikte henüz belirli bir malûma taalluk etmeyen bilgi olarak değerlendirir. İbnü’l-Melâhimî ise Ebû Hâşim’in bu görüşüne yönelik eleştirilerinde, icmâlî bilginin tafsîli bilgi gibi malûmu bütün yönleriyle belirleyip temyiz etmese de ona belirli bir yönden taalluk ettiğini savunur. Detay için bk. İbn Metteveyh, *Kitâbü’l-Mecmûi’ fi’l-Muhît bi’t-teklîf*, thk. Houben Jean Joseph (Beyrut: el-Matbaatü’l-Kâtûlikiyye, 1965), 45, 68-70; İbnü’l-Melâhimî, *Mu’temed*, 161-166; Kureşî, *Minhâcü’l-müttakîn*, 1/128-132.

¹⁰¹ Zorunlu bilgiler, icmâlî bilgilerle özdeş değildir. Zira zorunlu bilgiler kapsamında yer alan duyu bilgileri icmâlî değil tafsîlidir. Ancak duyu bilgileri dışındaki zorunlu bilgiler icmâlîdir. İcmâlî bilgiler ise şüpheye mahal vermeyecek şekilde kesinlik arz ederken, tafsîli bilgiler bazı durumlarda şüpheye konu olabilmektedir. Bu anlamda zorunlu ve müktesep ayrımı bilgilerin kaynağına işaret ederken, icmâlî ve tafsîli ise bilinme tarzlarını ifade eder. Bk. Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, *Tasaffuhü’l-edille*, ed. Wilferd Madelung, Sabine Schmidtke (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006), 52; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi’l-ebvâbi’t-tevhîd ve’l-’adl: en-Nazar ve’l-maârif*, thk. İbrahim Medkûr (Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyye, 1963), 12/66, 357.

İbn Metteveyh, filozofların yaklaşımı kabul edildiğinde mukaddimelerin ya bizzat zorunlu ya da zorunlu başka mukaddimelere dayalı olması gerektiğini belirtir. Her iki durumda da bunlardan çıkan sonucun, hüküm bakımından mukaddimesini takip etmesi kaçınılmaz olduğundan onun da zorunlu olması lazım gelir. İbn Metteveyh ise bu yaklaşımın zorunlu olmayan bilgileri açıklayamayacağını ve nihayetinde bütün bilgilerin zorunlu olduğu sonucuna götüreceğini ifade eder.

İbn Metteveyh'in bir başka eleştirisinin odağında yanlış öncüllerden doğru sonucun çıkabileceği hususu bulunmaktadır. Bazen öncüller yanlış olsa da sonucun doğru olduğu görülür. İbn Metteveyh, "her zulmün adalet olduğu" ve "her adaletin kötü olduğu" şeklindeki iki önermeden hareketle "her zulmün kötü olduğu" sonucuna ulaşılmasını bu duruma örnek olarak verir. Mantıksal form açısından geçerli olsa da önermeler apaçık şekilde yanlıştır. Ayrıca istidlâlin mantıkî kıyas formunda düzenlenmesinin sözü uzatma ve malumun ilamı olarak görülmesi de İbn Metteveyh'in değindiği bir başka husustur. Ona göre insanın taş olmadığı zorunlu bir bilgi olup felsefecilerin ifade ettiği biçimde öncüller ve sonuç şeklinde düzenlenmesine gerek yoktur. Dolayısıyla insan ile taşın birbirinden ayırt edilmesi için mantıkçıların yaptığı gibi sözü gereğinden fazla uzatmak anlamsızdır.¹⁰²

Kâdî'nın bir başka öğrencisi Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî benzer eleştirileri Belhî ve takipçilerinin, nazarı "bedihî üçüncü bir bilginin iki öncülde meydana gelmesi için bilinen bir şeyin başka bilinen bir şeye eklenmesi" şeklinde tanımlamalarını ele alırken dile getirir. Nisâbü'rî, bu tanımın nazarın doğasını yansıtmadığını düşünür ve bu bağlamda mantıkçıların yaklaşımına temas eder.¹⁰³ O, öncelikle sonucun zorunlu olarak meydana geldiği iddiasına karşı çıkar. Ona göre "bilinen bir şeyin başka bilinen bir şeye eklenmesi", gerçekte iki bilginin zihinde hazır bulunmasından başka bir şey değildir. Kişinin zulmün kabîh olduğunu ve muayyen bir fiilin de zulüm olduğunu bildikten sonra bu muayyen fiilin de kabîh olduğuna hükmetmesi bu türden bir bilgidir. Söz konusu akıl yürütmede, iki bilginin gereği olarak sonucun bedihî olduğu iddia edilemez.

¹⁰² İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/674.

¹⁰³ Nisâbü'rî, *Mesâil*, 384-385; Şimşek, *Mu'tezile Kelâmında Yöntem*, 248-249.

Zira zorunlu olarak (*bi'l-bedîha*) bilinen bir şeyi, şüphe ve tereddüt yoluyla kişinin kendinden uzaklaştırması mümkün değilken, istidlâlî bilgide bu durum söz konusudur. O bu noktada Mu‘tezile’nin çokça başvurduğu Hâricîler örneğini hatırlatır. Hâricîler, zulmün kabîh olduğuna ilişkin icmâlî bilgiye sahip olmalarına rağmen, kendilerine muhalif olanları kâfir kabul ederek onları öldürmeyi kabîh görmemiş aksine hasen olduğunu düşünmüşlerdir. Tafsîlî düzeyde hatalı bir istidlâlde bulunmuşlardır. Dolayısıyla iki bilginin zihinde bir araya gelmesi, zorunlu olarak doğru bir sonuca ulaşılacağı anlamına gelmez.¹⁰⁴

Nisâbü’rî öncüllerin birbirine eklenmesinden sonuca varmanın, istidlâlî bilgi elde etmede işlevsiz olduğunu savunmaktadır. O, İbn Metteveyh’in de değindiği şekliyle Zeyd’in bir şeyi yapabilmesi ve Amr’ın yapmasının imkânsız olması örneği üzerinden konuyu şöyle ele alır:

“Mukaddime ve netice hakkında söyledikleri hezeyana gelince, bu durum bilginin mütesep olduğu diğer tüm durumlarda mümkün değildir. Zira birimiz Zeyd’in bir fiili yapabilmesinin imkânını ve başka birinin ise yapmasının imkânsızlığını bilip ayrıca diğerinin başka niteliklerde eşit olduğunu anlasa dahi, bu kadarıyla birinin diğerinden bir bakımdan farklılaştığını ancak nazarda bulunarak bilebilir. Nitekim insanlar arasında, kendisinden fiil mümkün olanın, fiilin kendisinden imkânsız olduğu kimse-den bütününe (*cümletihi*) ilişkin herhangi bir özellikle ayrılmadığına inanlar vardır ve bu inanç mümkündür. Dolayısıyla bir fiil gerçekleştirebilen kimsenin, fiil gerçekleştirmesi imkânsız olandan belirli bir özellik bakımından ayrıldığını bilmek için istidlâle ihtiyaç duyulur. *Bu mantıkçıların itibar ettiği mukaddimelerden farklıdır. Çünkü onların söylediği şeyde iki mukaddime arasında bir ilişkinin (tenâsüb) olması ve birinin diğerine tamamen yabancı (ecnebîyye) olmaması gerekir. Ayrıca birinde konu (mevzû) olanın diğerinde yüklem (mahmûl) olması gerekir. Meselâ “İnsan hayvandır.”, “Hayvan et ve kandan müteşekkildir” o hâlde “İnsan et ve kandan müteşekkildir.” denilmesi gibi.*”¹⁰⁵

¹⁰⁴ Nisâbü’rî, *Mesâil*, 345: “أَنَّ الاستدلال والاستنباط هو ضمّ معلوم إلى معلوم لتنتج البديهة منهما معلوماً”; Örnek için ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-’adl: el-Lütuf*, thk. Ebü’l-Alâ Afîfî (Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyye, 1962), 13/304.

¹⁰⁵ Nisâbü’rî, *Mesâil*, 349-350.

Nisâbü'rî'ye göre Zeyd-Amr örneğinde, öncüller ile ulaşılmak istenen sonuç arasında mantıkçıların kıyasında aradığı türden bir ilişki bulunmamaktadır. "Zeyd'in fiili gerçekleştirmesi mümkün, Amr'ın ise mümkün değildir" şeklindeki iki bilgi, tek başına "Zeyd ile Amr arasında fiilin gerçekleşmesi bakımından bir farklılık vardır" sonucunu vermez. Bu farklılığın ne olduğunun ve hangi niteliğe dayandığının tespiti ancak nazarla mümkün olup yalnızca bilgilerin bir araya getirilmesiyle böyle bir sonuç ortaya çıkmaz. Nisâbü'rî buna karşı, söz konusu iki hususun zorunlu olarak bilindiği ve bunları bu şekilde açıklamanın ise sözü gereksiz yere uzatmak anlamına geldiği yönünde muhaliflerin bir itirazına yer verir. Nisâbü'rî ise kişinin söz konusu bilgidен şüphe edebilmesinin onun zorunlu olmadığını gösterdiğini, zira zorunlu bir bilginin şüphe nedeniyle reddedilemeyeceğini belirtir.¹⁰⁶

Nisâbü'rî, bu noktada muhtemel bir itirazı daha gündeme getirir. Buna göre, "Fiili yapabilen herkes, yapamayandan bir özellik bakımından ayrılır." şeklindeki genel ilke zaten bilinmektedir ve tekil durum bu ilkeye bina edilerek sonuca ulaşılmaktadır. Nisâbü'rî ise aksini ileri sürerek epistemik önceliğin genel önermeye (*cümle*) değil, tafsile ait olduğunu savunur. Ona göre icmâlî bilgi tafsîlî bilgiye dayanarak meydana gelir. Önce tekil durumlar gözlemlenir: Zeyd fiili yapabiliyorken, diğer özellikleri bakımından eşit olan Amr aynı fiili yapamamaktadır. Bu gözlem üzerinde nazar yapıldıktan sonra, "Öyleyse fiili yapabilen ile yapamayan arasında ayırt edici bir özellik vardır" sonucuna ulaşılır. Bu aşamadan sonra artık "Fiili yapabilen herkes, yapamayandan bir özellik bakımından ayrılır." şeklindeki genel hüküm oluşur. Dolayısıyla Nisâbü'rî, tikel bilgilerin tümel üzerine bina edilmeksizin elde edildiğini, tümel önermenin ise tekil gözlemlerden hareketle ulaşılan sonuç olduğunu dile getirir. Ona göre aslolan tafsîlî bilgidir; genel önerme ise bunun üzerine bina edilir.¹⁰⁷

Nisâbü'rî, ayrıca mantıkçıların yönteminin her şeye uygulanamayacağını ve tüm delillerin öncüller ile sonuç şeklinde kurulamayacağını düşünür:

"Muhalifimize şöyle deriz: Eğer diğer bütün delillerin mantıkçıların yöntemi üzere, mukaddimeler ve sonuçlar formunda kurulabileceğini ileri sürüyorsan, cisimlerin hâdis olduğuna ilişkin delili nasıl kuracaksın?"

¹⁰⁶ Nisâbü'rî, *Mesâil*, 350.

¹⁰⁷ Nisâbü'rî, *Mesâil*, 350.

Nisâbü'rî'ye göre muhalifler hudûs delilini aşağıdaki şekilde kıyas formunda ifade edebilirler:

-Hâdisi öncelemeyen her şeyin hâdis olması gerekir.

-Cisim hâdisi öncelememiştir.

O halde cismin hâdis olması gerekir.

Nisâbü'rî bu noktada kıyastaki döngüsel akıl yürütme niteliğinde bir problemle dikkat çeker. Ona göre "cismin hâdisi öncelemediği" bilgisini elde etmek, zaten cismin bir başlangıcının bulunduğunu, dolayısıyla "cismin hâdis olduğunu" bilmeye aynı anlama gelir. Başka bir ifadeyle, cismin hâdisi öncelemediğine ilişkin bilgimiz, cismin hudûsuna ilişkin bilgiyi içermektedir. Zira cismin "hâdisi öncelemediği" nereden bilinmektedir? Eğer bu bilgi önceden bilinmiyorsa ikinci öncül temellendirilemez; önceden elde edilmişse kıyasın sonucu zaten biliniyor demektir. Bu durumda cismin hudûsuyla ilişkili üçüncü bir bilgiye daha ihtiyaç duyulur. Dolayısıyla Nisâbü'rî'ye göre bu delil, mantıkçıların tasavvur ettiği anlamda öncül-sonuç ilişkisine indirgenememektedir.¹⁰⁸

Nisâbü'rî de İbn Metteveyh'te gördüğümüz gibi söz konusu nazar tanımının kabul edilmesi durumunda bütün bilgilerin zorunlu kabul edilmesi gerekeceğini belirtir. Öncüller zorunlu olduğunda, sonucun da zorunlu olması لازم gelir. Buna göre, bir yerde sonuç olarak kabul ettiğiniz şey başka bir yerde mukaddime ve asıl hâline gelir. O hâlde onun üzerine bina edilen ve ondan türeyen şeyin de zorunlu olması gerekir. Böylece bütün bilgilerin zorunlu olması, nazara ihtiyaç duymaması ve kişinin bunları kendi nefisinden uzaklaştırmasının mümkün olmaması gerekirdi.¹⁰⁹

Nisâbü'rî'nin eleştirileri Belhî ve Bağdat Mu'tezilesi'nin mantığa yaklaşıma dair önemli ipuçları sunmaktadır. Bağdat ekolü nazarı, mantikî kıyas modeline yakın bir biçimde tasarlamış görünmektedir. İbn Metteveyh aynı eleştirileri mantıkçılara doğrudan yöneltirken, Nisâbü'rî bu eleştirilerinde Bağdat ekolünü muhatap almaktadır. Ancak zaman zaman mantıkçılara da atıfta bulunarak benimsenen kıyas anlayışını tenkit etmektedir. Kâdî Abdülcebbar'ın iki öğrencisi de görüldüğü üzere benzer bir çerçevede mantığı eleştirmişlerdir. Kâdî Abdülcebbar'ın öğretilerinin sıkı takipçileri olan öğrencilerinin mantığa

¹⁰⁸ Nisâbü'rî, *Mesâil*, 350-351.

¹⁰⁹ Nisâbü'rî, *Mesâil*, 351-352.

yönelik değerlendirmelerinin Kâdî'nin düşünce dünyasına dair dolaylı bir perspektif sunduğu bu noktada göz önünde bulundurulmalıdır.

3. Hüseyinî Çevrelerde Mantığa Bakış

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) ile birlikte önceki dönemlerde gözlemlenen felsefeye karşı mesafeli tutum yerini sistematik değerlendirmelere, kısmi diyaloga ve karşılıklı tenkitlere bırakmıştır.¹¹⁰ Felsefeyle temasın ve ciddi anlamda ilk yüzleşmenin olduğu geç dönemde Hüseyiniyye'nin Behşemiyye'ye oranla mantığa daha olumlu bir bakış açısına sahip olduğu görülmektedir. Özellikle tanım teorisi ve istidlâl mantığı bağlamında Hüseyiniyye'de görülen değişimde mantığın bariz etkisi görülür.¹¹¹ İbnü'l-Melâhimî'nin (ö. 536/1141) ve Sâ'id b. Ahmed el-'Ucâlî'nin (ö. yk. 6./12. yüzyıl sonları) kitaplarında mantık örgüsü ve mantıktan ödünç alınan kavramlar kullanılmıştır. Bunda Basrî'nin, Bağdat mantık ekolünden İbnü's-Semh (ö. 418/1027) ve İbnü't-Tayyib (ö. 435/1044) gibi isimlere öğrencilik yapmasının etkili olduğu ifade edilebilir.¹¹²

Necmüddin et-Tûfî (ö. 716/1316), Gazzâlî ve Râzî gibi mantık bilen isimlerden bahsederken adını andığı bir başka âlim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'dir.¹¹³ İbn Ebi'l-Hadîd (ö. 656/1258), *Şerhu Âyâtî'l-Beyyinât*'ın mukaddimesinde, Râzî'nin eserini itikadî ve nazarî meselelerde onunla ihtilaf içinde olduğu için şerh etmek istemediğini belirtince, vezir İbnü'l-Alkamî'nin (ö. 656/1258) Basrî'nin Aristoteles'in metafizik görüşlerini eleştirdiği hâlde mantık eserlerini şerh etmiş olmasını gerekçe göstererek kendisini ikna etmeye çalıştığını ifade eder.¹¹⁴ Bütün bu söylenenlere rağmen Basrî'nin mantığa rezervi olduğu görülmektedir. Basrî'nin mantıkçılara yönelik eleştirilerine İbnü'l-Melâhimî şöyle yer vermektedir:

¹¹⁰ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfe*, 8; Orhan Şener Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mu'tezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 22, 35.

¹¹¹ Detay için bk. Şimşek, *Mu'tezile Kelâmında Yöntem*, 100-110, 241-276.

¹¹² Halil İbrahim Delen, "Bağdat Felsefe Okulunun Son Temsilcisi İbnü's-Semh ve Etkileşim Ağı", *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 18 (30 Haziran 2024), 398.

¹¹³ Necmüddin et-Tûfî, *Kitâbü't-Ta'yîn fî şerhi'l-Erba'în*, thk. Ahmed Hâc Muhammed Osman (Beyrut-Mekke: Müessesetu'r-Reyyân, 1419), 310-311.

¹¹⁴ İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâtî'l-Beyyinât*, thk. Muhtâr Celbî (Dâru Sadır, 1996), 84-85.

“Şeyh Ebü’l-Hüseyin dedi ki: Mantıkçıların istidlâllerinde, *bir şeyin kendisiyle delil getirilmesi* [petitio principii] durumu vardır. Aynı durum kelâmçıların istidlâllerinde de görülmektedir. Mantıkçıların sözlerinden bu duruma şu örnek verilebilir:

-İnsan, nefes alıp veren, duyumsayan ve irade ile hareket eden bir cisimdir.
-Bu niteliklere sahip olan her şey canlıdır,
O halde insan canlıdır.

Onlara canlı olmanın anlamı, nefes alıp veren, hisseden ve irade ile hareket eden bir cisim olmaksızın, siz bir şeyi kendisiyle delillendirmiş oluyorsunuz, meğerki maksadınız bu niteliklere sahip olanın canlı olarak adlandırıldığını göstermek olsun. Ne var ki bu istidlâlle amacınız bu özelliklere sahip olanın canlı olarak bu doğru değildir, zira burhan isimlendirme için oluşturulmaz. Bunun karşısında onlar ‘Bu, bir şeye kendisiyle istidlâlde bulunmak değildir. Aksine, tek tek unsurlardan mürekkep bir bütüne ulaşmaktır. Örneğin; bir şeyin nefes alıp veren, hisseden ve irade ile hareket eden bir cisim olduğunu öğrendiğimizde onun canlı olduğunu anlarız. Zira canlı olan, bu unsurların toplamıdır.’ derler. Buna karşılık şöyle denir: “Canlı denilen şey, bahsettiğiniz bu tekil unsurlardan başka bir şey değildir. Buna rağmen onun bilgisine bu unsurlar aracılığıyla ulaşıldığı söylenmektedir. Oysa durum böyle değildir. O halde, bu unsurlarla istidlâlde bulunma geçersizdir ve sizin, bir şeyi kendisiyle delillendirmedığınız şeklindeki iddianız bâtıl olmuş olur.”¹¹⁵

Basrî’den aktarılan cümlelerin odağında kıyasın döngüselligi mevzuusudur. Basrî, “canlı” kavramının aslında nefes alan, duyumsayan ve irade ile hareket eden bir cisim şeklinde ifade edilen bu tekil unsurlardan başka bir şey olmadığını vurgular. Bu unsurların bilinmesiyle canlılık bilgisi zaten elde edildiğinden, bu unsurlarla canlılık hakkında yeni bir istidlâlde bulunmak geçersizdir. Mantıkçıların, “Biz bu özelliklere sahip olana ‘canlı’ dendiğini gösteriyoruz” şeklindeki savunmalarına karşı Basrî kesin bir sınır çizer: Burhan isimler için oluşturulmaz. Mantıkçılar bu işlemin döngüsel olmadığını, aksine tekil niteliklerin bir araya getirilmesiyle bütüne ulaştıklarını savunurlar. Ancak Basrî’ye göre, “canlı” bilgisini elde etmek için bu tekil unsurları bilmek zaten yeterlidir; bu unsurlar bilindiği anda canlılık bilgisi de elde edilmiş olur. Dolayısıyla, za-

¹¹⁵ İbnü’l-Melâhimî, *Mu‘temed*, 93.

ten bilinen parçaları kullanarak yine o parçaların toplamı olan bir sonucu kanıtlıyormuş gibi sunmak geçersizdir. Basrî'nin eleştirisi teknik bir eleştiri niteliğindedir; o kelâmcıların hudûs delilini eleştirirken benzer bir problemin mantıkçılarda da görüldüğünü belirtmek üzere bu meseleye değinmektedir.

Zeydî gelenekten Yahya b. Hüseyin el-Kureşî (ö. 780/1378-9), tümevarımla ilişkili olarak Basrî'den alıntı yapmaktadır. Kureşî, muhakkik mantıkçıların, yakînî küllî önermelerin ancak tikellerin istikrâsından elde edildiği konusunda ittifakları olduğunu ifade eder. Basrî'nin aktarımına göre Aristoteles'in düşüncesinde tümel kavramlara ulaşma süreci, önce Zeyd'in suretinin sonrasında başka suretlerin tasavvur edilmesi gibi tikel örneklerin soyutlanmasına dayanmaktadır. Öyle ki bütün insan şahıslarını kapsayan küllî insan sureti bu yolla elde edilir. O, bu bilgiyle muhaliflerin dayandıklarını ileri sürdükleri yakîniyyâtın da tümevarımsal olduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Ona göre burada temel bir epistemolojik paradoks mevcuttur. Zira hem mantıkçılar hem de Cebriyye olarak nitelendirdiği Eş'arîler, tümevarımsal yöntemin sadece zayıf bir zan oluşturduğunu kabul etmelerine rağmen, onların yakîniyyât olarak adlandırdığı öncüller tümevarıma dayanmaktadır.¹¹⁶

Ebü'l-Hüseyin'in öğrencisi olan Ebû Ali b. Velîd'in (ö. 478/1085) de Bağdat'ta felsefe ve mantık dersi verdiği bilinmektedir.¹¹⁷ Öyle ki bir Hristiyan tabip olan İbn Cezle el-Bağdâdî (ö. 493/1100) mantık okumak istediğinde kendisinden ders alabileceği Hristiyan bir mantıkçı bulamadığı için o dönem Bağdat'ta Mu'tezile şeyhi olarak meşhur olan İbnü'l-Velîd'den mantık ve kelâm okumuş, sonrasında İslâm'ı kabul etmiştir.¹¹⁸

Felsefe reddiyesi kaleme almasına rağmen İbnü'l-Melâhimî'de mantığa yönelik kategorik bir eleştiri görülmez. O, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn*'in girişinde kendi döneminde özellikle Şâfiî ve kısmen Hanefî fakîhleri arasında filozofların ilimlerine bir yönelişin bulunduğunu, bu ilimleri öğrenmenin kişiyi fıkıh ve usûlde tahkik mertebesine ulaştıracağı şeklinde bir kanaatin yaygınlaştığını ifade etmektedir. Bu kanaati asılsız bir zan olarak gören İbnü'l-Melâhimî, söz

¹¹⁶ Kureşî, *Minhâcü'l-müttakîn*, 1/335.

¹¹⁷ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî tarihi'l-müluk ve'l-ümem* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 16/249; Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, 10/431, 18/490.

¹¹⁸ İbnü'l-Kiftî, *Târîhu'l-hükemâ*, 273.

konusu ilimlerin dini ilimlerin önüne geçirilmesine tepki gösterir. Fıkıhtan önce usûl-i fıkıhın, usûl-i fıkıhtan önce ise usûlüddinin öğrenilmesi gerektiğini belirtir.¹¹⁹ Burada geçen “filozofların ilimleri” ifadesinin doğrudan mantığa işaret edip etmediği açık değildir. Ancak tarihsel açıdan mantığa böyle bir işlev yüklediği bilinmektedir. Onun eleştirisinin en azından bu eğilimi de kapsadığı düşünülebilir. *Tuhfe*’de filozofların, kelâmcıların dayandığı bazı önermeleri meşhûrâtan saymalarına ya da filozofların bazı önermelerini evvelî bilgi kapsamında görmelerine ilişkin tenkitlerini istisna edersek doğrudan İbnü’l-Melâhimî’nin bir mantık eleştirisi bulunmaz. Onun fıkıhın öğrenilmesi için usûl-i fıkıh ile kelâmın geri planda tutularak mantığın ön şart koşulmasını eleştirdiği söylenebilir.

Öyle ki İbnü’l-Melâhimî, ilerleyen bölümlerde halka din namına filozofların görüşlerini aktaran birtakım fakihleri sert biçimde eleştirmekle birlikte, filozofların bütün ilimlerini reddetmez. Aksine, onların hesap, hendese ve benzeri matematik ilimleri gibi doğruluğunda kuşku bulunmayan ve dinlerin temel esaslarıyla doğrudan ilişkisi olmayan ilimlere sahip olduklarını açıkça ifade eder.¹²⁰ Hakeza İbnü’l-Melâhimî, felâsifenin kendi aralarında her meselede son derece şiddetli anlaşmazlıklar yaşadığını ancak matematik ve mantığın bu durumun istisnası olduğunu belirtir.¹²¹ Onun *Tuhfe*’nin sonunda, felsefî ilimlerde önde gelen bilginlerden olup Müslüman âlimleri hor görmeyen bir şahsiyet olarak takdim ettiği İbn Hindû’nun *er-Risâletü’n-Nâsiha*’sından yaptığı bir alıntı dikkat çekicidir.¹²² Risalede İbn Hindû, kendisini halktan ve din âlimlerinden üstün gören, şeriâtın hükümlerini küçümseyen, Yunan filozoflarının otoritesine aşırı değer atfeden, Yunanca kökenli felsefî terimleri kullanmakla övünen ve filozofların görüşlerini eleştiriye tabi tutmaksızın benimseyen bir düşünür tipolojisini muhatap almaktadır. Bu bağlamda muhatabına şöyle seslenir:

“Evet, mantık ilminin bir kısmını, kıyas şekillerini, [mantıkçıların] tanım ve isimlendirme konusundaki görüşlerini, tahlil ve burhan yaklaşımlarını

¹¹⁹ İbnü’l-Melâhimî, *Tuhfe*, 3.

¹²⁰ İbnü’l-Melâhimî, *Tuhfe*, 8.

¹²¹ İbnü’l-Melâhimî, *Mu’temed*, 683-684.

¹²² İbnü’l-Melâhimî, *Tuhfe*, 213.

inceledin. [...] Bütün bunlarda, ilk bakışta şüpheden uzak ve sağlam görünen bazı hususlar buldun. Bundan dolayı geriye kalan bütün görüşlerinin de doğru olduğu zannına kapıldın. Hâlbuki ‘Zannın bir kısmı günahdır!’. Böylece sen de nefesine zulmettin. İlk izlenimle hüküm verdin ve ilk ölçü üzerine karar kıldın. Şunu düşünmedin ki bir kimsenin bir sanatta başarılı olması, her ilimde de başarılı olmasını gerektirmez. Her yolda temayüz eden kimse başka yollarda da temayüz etmiş olmaz. [...] Durum böyleyse, eski filozofların mantıkta, cebirde ve astronomide üstünlük sağlamış olmalarına rağmen ilâhiyyât ilimlerinde bunu başaramamış olabileceklerini niçin düşünmüyorsun?”¹²³

İbn Hindû bu ifadeleriyle mantığın kıyas, tanım ve burhan gibi temel konularında isabetli olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte eleştirisini mantığın kendisine değil, mantığın sağladığı epistemik güveni metafizik alana taşıyarak filozofların bu sahadaki görüşlerini sorgulanamaz kabul eden anlayışa yöneltmektedir. Ona göre filozofların bazı aklî ilimlerde başarılı olmaları, ilâhiyyât alanındaki görüşlerinin de zorunlu olarak doğru olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla belirli ilimlerde elde edilen başarı, metafizik meselelerde otorite olmayı kendiliğinden temin etmez. İbnü’l-Melâhimî’nin bu risaleyi olumlayıcı ifadelerle eserine dâhil etmesi, mantığa bir bütün olarak karşı olma-
dığına işaret etmektedir.¹²⁴

Son dönem Mu‘tezilesinin önde gelen isimlerinden olan İbn Ebî’l-Hadîd de mantık ilmiyle ilgilenmiş, İbn Sinâ’nın *Urcûze fi’l-mantık*’ına bir şerh yazmıştır.¹²⁵ Hakeza Râzî’nin *el-Âyâtü’l-beyyinât*’ına *Şerhu’l-Âyâti’l-beyyinât* adlı şerhi kaleme almıştır. Bu şerhin mukaddimesinde aktardığı diyalog, mantığa yaklaşımını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. İbn Ebî’l-Hadîd’in girişte aktar-

¹²³ İbnü’l-Melâhimî, *Tuhfe*, 216; Benzer bir bakış açısını Gazzâlî’de de görmekteyiz. Krş. Gazzâlî, *Münkız*, 17-20.

¹²⁴ Zeydî-Hüseynî geleneğe mensup Yahyâ b. Hamza’nın (ö. 749/1348) mantığa bakışı da bu doğrultudadır. O, felsefî ilimleri mantık, ilâhiyyât, matematik ve tabîiyyât olmak üzere tasnif etmektedir. Asıl tartışmanın ilâhiyyâta ilişkin meselelerde bulunduğunu belirtirken, filozofların mantığa dair görüşlerinin büyük ölçüde doğru olduğunu, hatalarının ise oldukça sınırlı kaldığını ifade etmektedir. Bk. Yahyâ b. Hamza, *Kitâbü’ş-Şâmil li-hakâiki’l-edilleti’l-akliyye ve usûli’l-mesâili’d-diniyye*, ed. Muhammed Zırhâm (Kuveyt: Dârü’z-Ziyâ, 2023), 1/378.

¹²⁵ İbn Ebî’l-Hadîd, *Şerhu’l-Urcûzeti fi’l-mantık*, thk. Yusuf Arıkaner - Özkan Şimşek (Beyrut: Dâru Nokta, 2023).

dığına göre İbnü'l-Alkamî, mantığın kelâmî ve dinî ihtilaflardan bağımsız müstakil bir disiplin olduğunu, nahvin lafızlar için gördüğü işlevi anlamlar için mantığın gördüğünü ileri sürerek İbn Ebi'l-Hadîd'i bu metne şerh yazması için ikna etmeye çalışır. Bunun karşısında İbn Ebi'l-Hadîd isteği yerine getirir. İbnü'l-Alkamî'nin bu gerekçesine herhangi bir itiraz yöneltmez. Buradan hareketle onun da mantığı mezhebî ve itikadî ayrışmalardan bağımsız bir ilim olarak değerlendirdiği düşünülebilir.

İbn Ebi'l-Hadîd'in yakın zamanda neşredilen *Şerhu'l-Urcûze*'de kelâmcılara yaptığı atıf kayda değerdir. O, temsil bahsinde bu yöntemin mütekellimûn ve fukahâ tarafından kullanıldığını belirtir. İbn Ebi'l-Hadîd, Eş'arîlerin yalnızca ortak "âlim olma" vasfına dayanarak bizden bir kimsenin ilim sebebiyle âlim olmasına kıyasla Allah'ın da âlim olduğunu söylemelerini temsil kapsamında değerlendirir. Bu akıl yürütmede hükmün dayandığı illetin iki taraf arasında aynı şekilde geçerli olduğu ispat edilmediği için söz konusu çıkarsamayı zayıf kabul eder. Bununla birlikte müellif, fer'de illet bütün şartlarıyla mevcut olur ve hükmün uygulanmasına engel teşkil eden bütün unsurlar ortadan kalkarsa, temsile dayalı kıyasın kesin bilgi ifade edebileceğini de savunur.¹²⁶ Öte yandan filozoflarla Mu'tezile arasındaki meşhûr önermelerin kaynağı ve bilgi değeri konusundaki görüş ayrılığına dikkat çeker. Bu meseleyi *Şerhu'l-Gurer* ve *Takrîru't-Tarîkeyn* başta olmak üzere diğer kelâm kitaplarında açıkladığını ve bu hususta onlara müracaat edilmesi gerektiğini belirtir.¹²⁷ Mantığı şerh eden bir kelâmcının bu iki noktada kendi tercihlerini ima eden açıklamalarda bulunması önemlidir. Zira Mu'tezilî gelenekle mantıkçılar arasında en temel sorunlar, kelâmî gelenekte ulûhiyet bahislerinde kıyâsü'l-ğâib ale's-şâhidin kullanılması ve adalet meselelerinin dayandığı önermelerin konumlandırılmasında ortaya çıkar. Mantık karşıtı olan Zeydî-Behşemî âlim Kureşî, hem mantığın suretine hem de maddesine yönelik eleştiri sunarken mantıkçıların kelâmî akıl yürütmeyi zannî saymaları ve kıyasın öncüllerini tasnif ederken Mu'tezile'nin hüsün ve kubha dair evvelî bilgi olarak kabul ettiği birçok önermeyi yakînî de-

¹²⁶ İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Urcûze*, 101.

¹²⁷ İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Urcûze*, 105.

ğil, meşhûrât kapsamında değerlendirmeleri nedeniyle dinde ilhâda yol açtıklarını iddia eder.¹²⁸ Bu açıdan İbn Ebi'l-Hadîd'in kısa mantık eserinde kelâmî hassasiyetini ima eden cümleler kurması önemlidir. Bu da mantık ile kelâm arasındaki ilk dönemlerden itibaren görülen krizin en temelde burhanın metafizik ve epistemolojik kabulleriyle ilişkili olduğunu göstermektedir.

Mu‘tezilî âlim Sâ‘id b. Ahmed el-‘Ucâlî, seleflerinden bu konuda büyük oranda farklı bir tutum benimser. O, hudûs delilini ele alırken istidlâle yöneltilen itirazları nakleder ve Râzî'ye çok yakın ifadeler kullanarak bir nevi kıyas savunusuna girer. Bu itirazlar yalnızca hudûs delilinin muhtevasına değil, aynı zamanda kıyasın bilgi üretme gücüne, öncüllerin sonuçla ilişkisine, öncüllerin zihinde birlikte bulunabilmesine ve kıyas formunun geçerliliğine yöneliktir. ‘Ucâlî'nin bu bağlamda ortaya koyduğu tavır onun mantığa yaklaşımına dair fikir verir. Tartışmanın merkezinde şu kıyas yer almaktadır:

-Hiçbir cisim hâdislerden hâlî değildir.

-Hâdislerden hâlî olmayan her şey muhdestir.

O halde her cisim muhdestir.

‘Ucâlî, bu mantıksal formda ikinci öncülün aslında sonucun bir tekrarı olduğu yönündeki itirazlara karşı çıkar. Eleştirenler, “Hâdislerden hâlî olmayan her şey muhdestir” denildiğinde, bu genel hükmün kapsamına cisim de girdiğinden, söz konusu önermenin doğrudan “Cisim muhdestir” demek olduğunu ve sonucu önceden varsaydığını iddia ederler.¹²⁹

Bu bağlamda amacın cisimlerin hudûsunu ispat etmek olduğuna dikkat çeken ‘Ucâlî, bir şeyin bazı sıfatlarının açıkça bilinirken bazılarının açık olmadığını, bundan ötürü bilinmeyen hükmün bilinen hüküm aracılığıyla elde edil-

¹²⁸ Kureşî, *Minhâcü'l-müttakîn*, 1/329-30; Yahyâ b. Hamza'da da benzer bir hassasiyet görülmektedir. Eserinin girişinde tanım ve kıyas konularının kısa bir anlatımına yer veren Yahyâ b. Hamza, kıyasın maddelerini sıralarken mantıkçılardan ayrılmakta ve hüsün ile kubha ilişkin önermeleri de zorunlu bilginin kaynakları arasında değerlendirmektedir. Bk. Yahyâ b. Hamza, *Şâmil*, 1/139.

¹²⁹ Sâ‘id b. Ahmed el-‘Ucâlî, *el-Kâmil fi'l-istiksâ fi-mâ belâğânâ min kelâmi'l-kudemâ*, *Takıyyüddin en-Necrânî'ye izafetle* thk. Seyyid M. eş-Şâhid (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1999), 64-65; Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Abdüllatif Said Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehair, 2015), 230.

diğini belirtir. Nitekim hudûs, cisim açısından bilinmeyen bir özellik iken, cismin hâdislerden hâlî olmaması cisim için bilinen bir özelliktir. Cisim için hudûs başlangıçta bilinmeyen bir özelliktir. Buna karşın, hâdislerden hâlî olmayan her şeyin muhdes olduğu hükmü de bilinen genel bir önermedir. Böylece “cisim” ile “hâdislerden hâlî olmama” arasındaki bilinen ilişki ile hâdislerden hâlî olmayanın muhdes olması arasındaki bilinen ilişki sayesinde, başlangıçta meçhul olan hudûs hükmüne ulaşılır. Bu da göstermektedir ki ikinci öncül, iddianın tekrarı olmayıp meçhul olanın malum olan üzerinden bilinmesini sağlar.¹³⁰

‘Ucâlî, öncüllerin sonuca katkısını da tartışır. Sonucu öncüllerden biri mi yoksa ikisinin toplamı mı verir? Muhaliflere göre sonucu ya öncüllerden biri tek başına meydana getirir ya da iki öncül birlikte meydana getirir. Birinci ihtimal kabul edilemez; çünkü bu durumda diğer öncülün zikredilmesi gereksiz olur.¹³¹ ‘Ucâlî bu noktada Basrî’nin bir iddiasına değinir. Basrî’ye göre sonucu meydana getiren küllî öncüldür. Ancak bunun gerçekleşmesi tikel öncülün var olması şartına bağlıdır. Buna karşılık başka âlimler her iki öncülün birlikte sonuç verdiğini savunmuşlardır.¹³² ‘Ucâlî’ye göre ise ister öncüllerden biri diğerinin şartı kabul edilsin ister her ikisinin de doğrudan etkili olduğu benimsensin her hâlükârda sonuç iki öncülün toplamından hasıl olur.¹³³

Muhalifler, iki öncülün birlikte sonuç verebileceği kabul edilse dahi bunun iki bakımdan problemli olduğunu ileri sürmektedirler: İlk olarak iki öncülün birlikte sonuç verebilmesi, her ikisinin aynı anda zihinde bulunmasını gerektirir. Oysa iki farklı bilginin aynı anda zihinde hasıl olmasının imkânsızlığı apaçıktır. Nitekim zihnimizi bir bilgiye yönelttiğimizde, aynı anda başka bir bilgiye yönelmemiz mümkün olmaz.¹³⁴ İkinci olarak, öncüllerin her biri tek başına sonuç üretmiyorsa ikisinin toplamı da sonuç doğurmamalıdır. Çünkü iki öncül birleştğinde ya tek başınayken sahip oldukları niteliklerini korurlar ya da yeni bir nitelik kazanırlar. İlk ihtimalde, tek başına etkisiz olan öncüllerin birlikte de

¹³⁰ ‘Ucâlî, *Kâmil*, 87; Râzî, *Nihâye*, 1/294.

¹³¹ ‘Ucâlî, *Kâmil*, 65.

¹³² Râzî sonucu iki öncülün birlikte ürettiği görüşünü kabul eder. Râzî, *Nihâye*, 1/294.

¹³³ ‘Ucâlî, *Kâmil*, 87; Allâme el-Hillî de bu görüşü Basrî’ye nispet eder. Allâme el-Hillî, *Menâhicü’l-Yakin fî usûli’d-dîn*, thk. M. Rızâ el-Ensârî (Kum: el-Matbaatü Yârân, 1416), 113.

¹³⁴ Kelâmî gelenekte tek ilmin iki maluma taalluk edip etmeyeceği meselesi ihtilaflıdır. Detay için bk. İbnü’l-Melâhimî, *Mu’temed*, 161-166; Basrî, *Tasaffuh*, 52-56; Nisâbü’rî, *Mesâil*, 310.

etkili olmamaları gerekir. İkinci ihtimalde ise birleşmeyle ortaya çıkan bu yeni niteliğin sebebi ayrıca açıklanmalıdır. Bunun, öncüllerden biri, her ikisi veya bunların dışında üçüncü bir unsur olduğu ileri sürülse de her ihtimal yeni bir açıklamayı gerekli kılmakta ve nihayetinde teselsüle yol açmaktadır.¹³⁵

‘Ucâlî ise ilk itiraza karşılık iki öncülün aynı anda zihinde bulunamayacağı iddiasını kabul etmez. Bu noktada şunu dile getirir:

“Bilgi ya tasavvurdur ya da tasdiktir. Tasavvura gelince, ikisinin bir arada bulunabileceğinin açıklaması şu şekildedir: Bir şey hakkında kesin hüküm verdiğimizde, o hükmün sübutu esnasında zihnimizde mevsufun anlamı ve sıfatın anlamı hazır bulunmalıdır, aksi takdirde o hüküm imkânsız olurdu. Tasdikler bahsinde ise ikisinin bir arada bulunabileceğinin açıklaması şudur: Önergelerin birbirini gerektirmesi (*telâzüm*) ve birbirine zıt olması (*te’ânüd*) şeklindeki ilişkilerini kavrayabilmemizdir.”¹³⁶

“Mükellef itaatkâr ise sevaba hak kazanır ve cezayı hak etmez” dediğimizi düşünelim, bizler aynı zamanda müminin itaatkâr olduğunu ve sevabı hak ettiğini biliriz. İddia edildiği gibi olsa birinin diğerini gerektirdiğine hükmetmek imkânsız olurdu. Dolayısıyla bir önermenin diğerini gerektirdiğine ve diğerinin de o önermeye bağlı olduğuna hükmedebilmek her ikisini de bilmeyi gerektirir.¹³⁷

‘Ucâlî, tek başına sonuç üretmeyen iki öncülün birlikte de sonuç üretmeyeceği yönündeki ikinci itirazı da reddeder. Ona göre iki öncül bir araya geldiğinde, tek başına hiçbirinde bulunmayan yeni bir vasfı, yani birleşme (*ictimâ*) vasfı ortaya çıkar. Muhalifler bu yeni vafın ortaya çıkmasını kabul ettiklerine göre aynı şekilde iki öncülün birlikte sonuç ürettiğini de kabul etmelidir. Dolayısıyla tek tek müessir olmayan öncüllerin, birlikte sonuç doğurmayacağı iddiası geçerliliğini yitirir.¹³⁸

¹³⁵ ‘Ucâlî, *Kâmil*, 65; Râzî, *Nihâye*, 1/230-31.

¹³⁶ ‘Ucâlî, *Kâmil*, 87-88.

¹³⁷ ‘Ucâlî, *Kâmil*, 88.

¹³⁸ ‘Ucâlî, *Kâmil*, 88; Râzî, aynı argümanı “Güneş doğmuştur; öyleyse gündüz vardır ve gece mevcut değildir.” örneği üzerinden açıklayarak iki tasdik in aynı anda zihinde bulunmasının mümkün olduğunu savunur. Krş. Râzî, *Nihâye*, 1/294-95.

‘Ucâlî, mantıksal çıkarımların her zaman sonuç vermediği bağlamında muhaliflerin kıyas formuna duyulan güveni sarsmak için şu örneği verdiği ifade eder:

-Her insan hayvandır.

-Her hayvan cinstir.

O zaman, her insan bir cinstir.

İtiraz edenlere göre her iki öncül doğru olduğu hâlde sonuç yanlıştır; bunun nedeni ise kıyas formunun (*nazm*) geçersiz olmasıdır.¹³⁹ Bu itiraz karşısında Ucâlî, kıyas formunun kendisinde bir bozukluk olduğunu kabul etmez, ikinci öncülün doğru olmadığını düşünür. Çünkü “Her hayvan cinstir” sözünden, hayvanlık niteliği taşıyan her bir ferdin cins olduğu anlaşılır ki bu bâtıldır. Her insan ferdi hayvanlıkla vasıflandırılır, ne var ki hiçbir insan ferdi cins değildir. Aksine cins olarak nitelenen, zihinde şekillenen tümel anlam yani “hayvan” kavramıdır.¹⁴⁰ Dolayısıyla bu örnekte yanlış olan kıyasın formu değil, ikinci öncülün yanlış kurulmuş olmasıdır.

Görüldüğü üzere ‘Ucâlî’nin cevapları, kıyasın yeni bilgi üretme gücünü, öncüller ile sonuç arasındaki epistemik ilişkiyi ve kıyas formunun güvenilirliğini savunmaya yöneliktir. Bu bakımdan ‘Ucâlî, klasik dönem Mu‘tezilesinde görülen kategorik mantık karşıtlığından sıyrılmaktadır. ‘Ucâlî’nin bu itiraza verdiği cevap büyük ölçüde Râzî’nin açıklamalarıyla örtüşmektedir. Hatta bazı pasajlarda lafız düzeyine varan benzerlikler görülmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, Mu‘tezile’nin Aristoteles mantığına yönelik yaklaşımının tarihsel süreç boyunca yeknesak bir yapıda olmadığını aksine erken, klasik ve geç dönemlerde farklı tutumlara sahip olduğunu ortaya koymuştur. Klasik dönemde çok belirgin bir mantık karşıtlığı gözlemlenmektedir. Buna karşın erken dönemde kadim felsefî mirastan parçacı ve dolaylı şekilde istifade eden Mu‘tezilîlerin mantığa bakışlarını ortaya koymaya imkân veren verilerden yoksun olduğumuzdan kelâmın mantıkla ilişkisi bu dönem açısından belirsizliğini korumaktadır. Belhî ve Bağdat Mu‘tezilesinde mantığın etkisi kısmen takip edilebilmekteyse de bu ilişkinin mahiyeti tam olarak açıklığa kavuşmuş değildir.

¹³⁹ ‘Ucâlî, *Kâmil*, 65-66; Râzî, *Nihâye*, 1/232.

¹⁴⁰ ‘Ucâlî, *Kâmil*, 88; Râzî, *Nihâye*, 1/295-96.

Dolayısıyla Mu‘tezile’nin mantık karşısındaki tavrını, mutlak karşıtlık üzerinden değerlendirmenin isabetli olmadığı anlaşılmıştır.

Araştırma, Mu‘tezile’nin mantık eleştirilerinin yalnızca dinî veya teolojik hassasiyetlerden kaynaklanmadığını da ortaya koymuştur. Eleştirilerin görünür eksenini, dil-mantık ilişkisi, mantıkî kıyasın yapısı, kıyasın döngüsellığı ve mantığın evrensellik iddiası etrafında şekillenen epistemolojik tartışmalar oluşturmaktadır. Bunun yanında dönemin entelektüel rekabet ortamı, iki gelenek arasında ortak bir terminolojinin bulunmaması, filozofların kelâm literatürünü büyük ölçüde dikkate almamaları, kullanılan muğlak dil ve abartılı üslup, felsefecilerin üstenci ve kibirli tavırları, farklı dinî geleneklere mensubiyet gibi etkenlerin de bu karşıtlığı beslediği anlaşılmaktadır. Mu‘tezililer, mantığın kesin bilgiye ulaştıran yegâne yöntem olduğu iddiasını reddederek kelâmın istidlâl mekanizmasını yeterli görmüşlerdir. Filozofların burhanı yegâne ilmî yöntem olarak sunmaları ve kelâmcıları yöntem bakımından yetersiz görmeleri Mu‘tezile’nin kelâmın yöntemine daha güçlü biçimde sarılmasına yol açmıştır. Bu sebeple mantık, vazgeçilmez ve evrensel bir yöntem olarak değil, kelâmın mukabil olarak konumlandırılmıştır.

Nâşî el-Ekber ile başlayan eleştirel çizgi Ebû Saîd es-Sîrâfî ve Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî tarafından farklı yönleriyle geliştirilmiştir. Bu süreçte mantığın Yunan diline bağlı bir gramer olduğu, dolayısıyla evrensel bir düşünme yöntemi sayılamayacağı ileri sürülmüş; nahvin doğru düşünme için yeterli olduğu savunulmuştur. Aynı zamanda kıyasın şekli, öncül sayısı ve bilgi üretme gücü sorgulanmış; Aristotelesçi kıyasın çoğu zaman sonucu öncüllerde varsayan döngüsel bir karakter taşıdığı iddia edilmiştir. Bu itirazların Aristoteles mantığına yöneltilmiş özgün epistemolojik eleştiri niteliği taşıdığı ve sonraki mantık karşıtı literatürde etkilerini sürdürdüğü tespit edilmiştir.

Klasik dönemde Ebû Hâşim ve takipçileri arasında mantık karşıtlığı devam etmiş, erken dönem Mu‘tezilesinin felsefî mirasla kurduğu ilişkinin yerini daha mesafeli bir tutum almıştır. Bu ekole mensup olan İbn Metteveyh ile Nîsâbü’rî’nin nazarın bilgiyi tevli’l etmesi ve nazarın doğası bağlamında dile getirdikleri eleştirilerinde Nevbahtî’nin yaklaşımıyla önemli ölçüde paralellik gösteren değerlendirmelerde bulundukları görülmektedir. Bununla birlikte kıyasın yeni bilgi üretmekten ziyade mevcut bilgiyi farklı bir tertiple tekrar ettiği

ve mantığın formel yapısının tek başına kesin bilgi sağlamadığı savunulmuştur. Ayrıca kıyasın bazı metafizik meseleler karşısında işlevsiz olduğu ileri sürülmüştür. Onların söz konusu eleştirileri Behşemîlerin nazar faaliyetinin, Aristoteles mantığından farklı bir zeminde gerçekleştirildiğini göstermektedir.

Geç dönemde ise Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ile birlikte Mu'tezile'nin mantığa yaklaşımında önemli bir dönüşüm yaşanmıştır. Bu dönemde kategorik eleştiriler büyük ölçüde terk edilmiş, öyle ki Mu'tezilî çevrelerde mantık tedrisatı başlamış, mantıkî tanım ve kıyas anlayışı kelâmı karşılık bulmuştur. Bununla birlikte bu dönüşüm eleştirilerin sona erdiği anlamına gelmemektedir. Basrî'nin bu alanda telif ettiği eserlerin önemli bir kısmının günümüze ulaşmamış olması, onun mantığa yönelik yaklaşımının kapsamlı biçimde tespit edilmesini güçleştirmektedir. Ancak Basrî'nin, kıyasın döngüsellığı ve tümel önermelerin tümevarıma dayanması gibi bazı itirazlar ileri sürdüğü tespit edilmiştir. Diğer taraftan İbnü'l-Melâhimî ve 'Ucâlî, mantığın formel yapısından istifade ederek kavramlarını ve dilini kullanmışlardır. İbnü'l-Melâhimî mantığın sağladığı epistemik güvenin hatalı bir şekilde metafizik alana taşınmasını eleştirerek filozofların yakîn iddialarını sorgulamıştır. Ayrıca o, filozofların kelâmî bazı önermeleri meşhûrâtan, kendi önermelerini ise yakîniyyâtan saymalarını tenkit etmiştir. 'Ucâlî, seleflerinden çok farklı şekilde kıyas savunusu bile yapmıştır. Mantığı itikadî ihtilaflardan bağımsız, teknik ve formel bir disiplin olarak gören İbn Ebî'l-Hadîd ise mantık eserleri üzerine şerhler kaleme almıştır. Bununla birlikte eserlerinde kelâmî kimliğini izhar edecek şekilde mantıkçıların bazı kabullerini doğrudan kabul etmeyerek teolojik hassasiyetlerini muhafaza etmiştir.

Sonuç olarak Mu'tezile'nin mantığa yaklaşımının tarihsel süreç içerisinde önemli ölçüde değiştiği görülmektedir. Erken dönemde mantıkla ilişkinin mahiyeti henüz tam olarak belirginleşmemiş, klasik dönemde Aristoteles mantığına yönelik sistematik eleştiriler ön plana çıkmış, geç dönemde ise mantık metafizik ve felsefî iddialarından ayrıştırılarak büyük ölçüde formel bir istidlâl aracı olarak benimsenmiştir. Erken dönemden geç döneme uzanan bu süreç, kelâmın kendi yöntemsel bağımsızlığını ve özgünlüğünü koruma çabasını yansıtmaktadır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin mantık eleştirileri, basit bir felsefe karşıtlığı değildir. Bununla birlikte bu eleştirilerin felâsife cenahında nasıl karşılandığı ve ne ölçüde dikkate alındığı müstakil olarak araştırılmayı hak eden bir

konudur. Makalede kısmen işaret edilen Zeydilik içerisindeki Behşemî ve Hüseyinî çizgilerin mantığa yaklaşımlarının da detaylı olarak incelenmesi, konunun daha bütüncül biçimde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Allâme el-Hillî. *Menâhicü'l-Yakin fî usûli'd-dîn*. thk. M. Rızâ el-Ensârî. Kum: el-Matbaatü Yârân, 1416.
- Âmirî, Ebü'l-Hasan el-. *el-İrşâd li-tashîhi'l-i 'tikâd*. British Library, Or. 9840.
- Âmirî, Ebü'l-Hasan el-. *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm*. thk. Ahmed Abdülhamid Gurab. Riyad: Darü'l-Asale li's-Sekâfe, 1988.
- Ansari, Hassan. “Medhalî ber Münâsebât-ı Miyân-ı Mütেকellimân ve Feyle-sûfân der Temeddün-i İslâmî”. *Kateban*. 23 Aralık 2008. Erişim 10 Haziran 2026. <https://ansari.kateban.com/post/1501>
- Ansari, Hassan - Schmidtke, Sabine. “Mu‘tazilism in Rayy and Astarâbâd: Abû l-Faḍl al-‘Abbâs b. Šarwîn”. *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*. Resources in Arabic and Islamic Studies, number 7. Atlanta, Georgia: Lockwood Press, 2017.
- Arıkaner, Yusuf. *Abdülkâhir el-Bağdâdî’de Kelâm–Mantık İlişkisi*. İstanbul Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Arıkaner, Yusuf - Şimşek, Özkan. “Ebü'l-Hasan el-Âmirî’nin Mesâ’ilü’r-Rey Adlı Eseri: Tahkik ve İnceleme”. *Nazariyat* 12/1 (15 Nisan 2026), 1-53.
- Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *İyâru’n-nazar fî ilmi’l-cedel*. ed. Ahmed Muhammed Arrûbî. Kuveyt: Esfâr, 2019.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyin el-. *Tasaffuhü'l-edille*. ed. Wilferd Madelung, Sabine Schmidtke. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.
- Bekrî, Ali b. Muhammed b. Ahmed el-. *Kevkebü'l-vehhâc fî keşfi esrâri'l-Minhâc*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1257.
- Bergé, Marc. “Epître sur les sciences (Risâla fî l-‘ulûm) d’Abû Ḥayyân at-Tawḥidî (310/922 (?) - 414/1023)”. *Bulletin d’études Orientales* 18 (1963).

- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap Aklının Oluşumu*. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. İstanbul: Kitabevi, 3. Basım, 2001.
- Câhız. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1423.
- Câhız. "Sinâ'atü'l-Kelâm". *Resâilü'l-Câhız*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnüssûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- Çapak, İbrahim - Kuşlu, Harun. "Mâtürîdî ve Mantık Literatürü". *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.
- Çıkar, Mehmet Şirin. *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.
- Delen, Halil İbrahim. "Bağdat Felsefe Okulunun Son Temsilcisi İbnü's-Semh ve Etkileşim Ağı". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 18 (30 Haziran 2024), 393-414.
- Durusoy, Ali. "Mâtürîdî Kelamcılarının Mantığa Yaklaşımı". *İslam Mantık Tarihi Araştırmaları III*. İstanbul: İfav, 2025.
- Durusoy, Ali - Güler, Aliye. "Vâv'ın Hikayesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 7-30.
- [Ebû Cafer İbn Mezdek]. *Şerhu't-Tezkire fî ahkâmi'l cevâhir ve'l-araz*. Tahran: Müessesese-yi Pejuheş Hikmet ve Felsefe-yi İran, 2006.
- El-Rouayheb, Khaled. "Kelâm ve Mantık". çev. Orhan Şener Koloğlu. *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelamı*. ed. Sabine Schmidtke. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Ess, Josef van. "The Logical Structure of Islamic Theology". *Kleine Schriften by Josef van Ess*. ed. Hinrich Biesterfeldt. 238-271. Leiden Boston: Brill, 2018.
- Ess, Josef van. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*. Leiden: Brill, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *el-Münkız mine'd-dalâl*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2019.

- Hallaq, Wael B. *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Hamevî, Yâkût el-. *Mu'cemu'l-Udebâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Hasırcı, Nazım. *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*. İstanbul: Araştırma Yayınları, 2010.
- İbn Ebî'l-Hadîd. *Şerhu'l-Âyâtî'l-Beyyinat*. thk. Muhtâr Celbî. Dâru Sadır, 1996.
- İbn Ebî'l-Hadîd. *Şerhu'l-Urcûzeti fî'l-mantık*. thk. Yusuf Arıkaner - Özkan Şimşek. Beyrut: Dâru Nokta, 2023.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Şam: Müessesetu'r-Risâle Naşirun, 2016.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed. *et-Takrib li-haddi'l-mantık*. çev. İbrahim Çapak - Yusuf Arıkaner. İstanbul: TYEKB, 2018.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Miftâhu dâri's-sa'âde*. thk. Abdurrahman b. Hasan b. Kâid. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2019.
- İbn Metteveyh. *Kitâbü'l-Mecmûi' fî'l-Muhît bi't-teklîf*. thk. Houben Jean Joseph. Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1965.
- İbn Metteveyh. *Kitâbü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-arâz*. ed. Daniel Gimaret. Kahire: el-Ma'hedü'l-Fransî li'l-âsârî's-şarkıyye, 2009.
- İbn Teymiyye. *er-Redd ale'l-Mantıkiyyîn*. thk. Abdüssamed Şerefeddin Kütübî. Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 2017.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *el-Muntazam fî tarihi'l-müluk ve'l-ümem*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Kıftî, Cemâlüddin. *İhbârü'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ*. thk. İbrâhim Şemsüddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- İbnü'l-Melâhimî. *Kitâbü'l-Fâ'ik fî usûli'd-dîn*. thk. Madelung, Wilferd, Martin McDermott. Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies, 2007.

- İbnü'l-Melâhimî. *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûli'd-dîn*. thk. Wilferd Madelung. Tahran: Mirâs-i Mektûb, 2012.
- İbnü'l-Melâhimî. *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-redd 'ale'l-felâsife*. ed. Hassan Ansari, Wilferd Madelung. Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies Freie University of Berlin, 2008.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh. *el-Münye ve'l-emel fî şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh. *el-Münye ve'l-emel fî şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*. San'a: el-Câmiü'l-Kebîr, El-Mektebetü'l-Garbiyye, 747.
- İbnü's-Salâh, Takıyyüddîn. *Fetâvâ İbnü's-Salâh*. thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir. Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem-Âlemü'Kütüb, 1407.
- İmâmü'l-Hâdî, İzzüddîn b. Hasen b. el-Müeyyid. *el-Mi'râc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*. thk. Abdurrahman b. Hüseyin Şâyim el-Müeyyidî. San'a: Mektebetü Ehl-i Beyt, 1435.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "Ebû Bekir Bakıllânî". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* II/5-6 (1927), 137-172.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam*. Ankara: Ankara Okulu, 2013.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-Fıraku Gayru'l-İslâmiyye*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-Lütuf*. thk. Ebü'l-Alâ Afîfî. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1962.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: en-Nazar ve'l-maârif*. thk. İbrahim Medkûr. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr. "Fadlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile". thk. Fuâd Seyyid-Eymen Fuâd Seyyid. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi's-Şarkiyye-Dâru'l-Fârâbî, 2017.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*. ed. Hüseyin Hansu. çev. M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın. İstanbul: TYEKB, 2017.

- Kâdi İyâz, Ebü'l-Fazl. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*. thk. Muhammed b. Şerîfe. Fas: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1983.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mu'tezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Kureşî, Yahya b. Hasan el-. *Minhâcü'l-müttakîn fî ilmî kelâm*. thk. Abdurrahman b. Hüseyin Şâyim el-Müeyyidî. San'a: Mektebetü Ehl-i Beyt, 1435.
- Kuşlu, Harun. "Ebû Bîşr Mettâ'dan İbn Sînâ'ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı?" *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1-28.
- Mahdi, Muhsin. "Language and Logic in Classical Islam". *Logic in Classical Islamic Culture*. ed. G. E. von Grunebaum. 51-83. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1970.
- Margoliouth, D. S. "The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar". *Journal of the Royal Asiatic Society* 37/1 (Ocak 1905), 79-129.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru Sâdır, 2010.
- Mukbilî, Salih b. Mehdi el-. *el-'Alemü's-şâmih fî isâri'l-hak ale'l-âbâi ve'l-meşâyih*. Beyrut: Dârü'l-Hadis, 1985.
- Nedîm, Ebü'l-Ferec en-. *el-Fihrist*. thk. Muhammed Rızâ Tecdeddüd. Tahran: Müessese-i İntişârât-i Emîr Kebîr, 1971.
- Neşşâr, Ali Sami en-. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu II*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Neşşâr, Ali Sami en-. *Menâhîcu'l-bahs 'inde müfekkiri'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1984.
- Nisâbü'rî, Ebû Reşîd en-. *el-Mesâil fî'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. ed. Rıdvân es-Seyyid, Main Ziyâde. Beyrut: Mahedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.
- Râzî, Fahreddin er-. *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Abdüllatif Said Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'z-Zehair, 2015.

- Sekûnî, Ebû Ali es-. *et-Temyîz limâ evde'ahu'z-Zemahşerî mine'l- i'tizâl fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. es-Seyyid Yusûf Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Süyûtî, Celâlüddin es-. *Cuhdû'l-karîha fî tecrîdi'n-Nasiha*. Sayda-Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, 2009.
- Süyûtî, Celâlüddin es-. *el-Havî li'l-fetâvî*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2004.
- Şehrîstânî, Ebu'l-Feth eş-. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Kisrâ Sâlih el-Alî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2010.
- Şerefî, Ahmed b. Muhammed eş-. *Şifâ'ü sudûri'n-nâs fî şerhi me'ânî'l-Esâs li-'akâ'idî'l-ekyâs (Şerhu'l-Esâsi'l-kebîr)*. Sa'de: Mektebetü Ehlî'l-Beyt, 2021.
- Şimşek, Özkan. "Felâsife'nin Kelâm Algısı ve Klasik Kelâm Yöntemine Eleştirileri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (15 Aralık 2025), 88-120.
- Şimşek, Özkan. *Geç Dönem Mu'tezile Kelâmında Yöntem*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Tabâtabâî, Mustafa. *el-Müfekkiri'n el-Müslimûn fî Muvâceheti'l-Mantiki'l-Yûnânî*. çev. Abdurrahim Melâzî el-Belûşî. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1990.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân et-. *Ahlâkü'l-vezireyn*. thk. Muhammed b. Tavî et-Tancı. Beyrut: Dârü Sâdır, 1992.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân et-. *el-Hevâmil ve's-şevâmil*. Windsor: Hindavî Foundation, 2019.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân et-. *el-İmtâ ve'l-muânese*. thk. Ahmed Emin. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1424.
- Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Tûfî, Necmüddin et-. *Kitâbü't-Ta'yîn fî şerhi'l-Erba'în*. thk. Ahmed Hâc Muhammed Osman. Beyrut-Mekke: Müessesetu'r-Reyyân, 1419.
- Yahyâ b. Hamza. *Kitâbü's-Şâmil li-hakâiki'l-edilleti'l-'akliyye ve usûli'l-mesâili'd-diniyye*. ed. Muhammed Zırhâm. Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2023.

- Zehebî, Şemsüddin ez-. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. ed. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- 'Ucâlî, Sâ'id b. Ahmed el-. *el-Kâmil fi'l-istiksâ fî-mâ belağânâ min kelâmi'l-kudemâ, Takıyyüddin en-Necrânî'ye izafetle* thk. Seyyid M. eş-Şâhid. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1999.