

DİNÎ EPİSTEMOLOJİNİN MANTIKSAL ANALİZİNDE RASYONEL DİL İNŞASI: BÂBERTÎ ÖRNEĞİ

Hülya ALTUNYA*

İsmail Latif HACİNEBİOĞLU*

Özet

İslam düşüncesi açısından klasik geleneğin temsilcilerinden sayılan Ekmelüddîn el-Bâbertî, rasyonel bir din dili oluştururken mantıksal tercihlerin oluşması üzerindeki tartışmalar üzerinde durmaktadır. Din dilinin oluşumu açısından onun ortaya koyduğu yaklaşımla, epistemolojik bir temel üzerinden mantıksal olarak analizler yapılırken başta ontolojik olmak üzere karşılaşılan farklı dini ve felsefi yaklaşımlar karşılaştırılmaktadır. Burada ele alınan onun mesela *Şerhu'l-Maksad* gibi eserlerinde takip edilebileceği gibi rasyonel bir dil inşası, mantığın bir zemin olarak epistemolojik temellendirmelerdeki dinamiklerin oluşmasında, kullanılmasında ve yorumlanmasındaki öneminin ve işlevinin açığa çıkmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Kelam, Semantik, Tanım, Varlık.

Abstract

Construction of Rational Language on Logical Analysis of Religious Epistemology: Example of Baberti

Akmaluddin al-Babarti is a representative of classical Islamic thought who establishes epistemic and ontological problems in logical preferences in order to produce a certain religious language. In his treatise like *Sharhu'l-Maksad* and many other commentaries on epistemological and ontological discussions, he has been using semantic and methodological tools of science of logic.

Key Words: Logic, Kalam, Semantic, Definition, Existence.

Giriş

İslâm düşüncesinde, şerh geleneğinin takipçisi ve Hanefî-Maturudî olarak Ekmelüddîn el-Bâbertî (ö. 786/1384), gerek oluşturduğu temel metinlerinde gerekse bu ekolün klasik metinlerine yazdığı şerhlerinde, din dilinin rasyonel kullanımına önemli katkılar sağlamıştır. Esasında Bâbertî, klasik

* Yrd.Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Mantık Anabilim Dalı.

* Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

metinlerinde rasyonel dil kullanılan farklı yaklaşımları tespit ederek, din dilinin nasıl olması gerektiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre felsefeciler, eşyayı kendi akıllarından oluşturdukları asıllara bağlı kalarak araştırmakta ve bu durumu mantığın diliyle ifade etmektedirler. Buna karşılık klasik yaklaşım, “Ehl-i İslâm’ın kanunu” yani Kitap, Sünnet, İcmâ ve bu esaslara muhalefet etmediğini düşündüğü akli kaynak kabul ederek, genel din dilinin temelini oluşturan Allah’ın zatı ve sıfatları, yaratılmışların halleri, âhiret vb. konularla öne çıkmaktadır. Buna göre her ne kadar klasik din dili, bu çerçevede oluşturulsa da, “eşyanın hakikati”nin dile getirilmesinde rasyonel dilden de ciddi bir destek alması gerekmektedir. Sözelimi varlık-yokluk, illet-malûl, imkân-vücûb, kıdem-hâdis, vahdet-kesret gibi kavramların semantik analizlerini yapan Bâbertî’nin, bu kavramları mantıksal açıdan rasyonelleştiren bir ifade ve yorum dilini de kullandığı görülmektedir. Şu halde Bâbertî’nin, epistemolojik ve metodolojik olarak rasyonel dilin nasıl kullanılması gerektiğine dair yaklaşımı incelendiğinde, kendisinin, dinî argümanların mantıksal analizindeki tercihleri de ortaya konmuş olacaktır. Buna ilave olarak onun, titizlikle ele aldığı bu epistemolojik temellendirme yaklaşımını hangi noktalarda onayladığı ve hangi alanlarda ise eleştirdiği bu çalışmada incelenecektir.

Bâbertî, mantığın rasyonel diliyle oluşan bazı kavramların kullanımını onaylayıp bazılarını karşı çıkmasıyla birlikte onun dinî düşüncesinin tüm alanlarını kapsayan genel bir din diline dair görüşleri tartışılmalıdır. Mantığı kullanmasına rağmen felsefi önermelerin subjektifliğini ima eden Bâbertî’nin, dinî meseleleri rasyonel olarak açıklama çabasını ve bu rasyonel din dilinden destek almasını nasıl değerlendirmek gerekmektedir. Acaba burada sentezci bir dil arayışından mı yoksa din ve felsefenin, mantık zemininde epistemolojik ve metodik olarak bulunduğu noktaları esas alarak kurgulanan rasyonel bir dilden mi söz etmeye ihtiyaç duyulmaktadır? Bu çalışmada Bâbertî’nin ileri sürdüğü görüşler çerçevesinde epistemik ve metodik açıdan mantığın işlevsel olarak dinî analizlerdeki rasyonel dili nasıl etkilediği hatta ifade, iddia ve yargıları nasıl dönüştürdüğü ele alınmaya çalışılacaktır.

Felsefi-Dinî Zeminler

Bâbertî Hanefî-Maturidî geleneğin temel metinlerini mantık terimleri ve ilkelerine dayanarak şerh etmekle, felsefi ve dini açıdan rasyonel bir dilin şekillenmesine katkıda bulunmaktadır. Aynı zamanda o, kendisinden sonra da kökleşerek devam edecek olan ve kavram ve analizlerle zenginleşen mantıksal bir din dilinin gelişimine destek olmaktadır. Bu rasyonel nitelikli din dilinin oluşumunda, kurumsallaşmasını tamamlayan kelâm ekollerinin metin gelenekleri asıl söz sahibidir. Bu yüzden Bâbertî’nin, temel metinler oluşturmak yerine daha çok şerh geleneği içinde kalarak, yan metinlerde, mantıksal ve dilsel analizlerle gelişen rasyonel bir din diline geçerlilik kazandırdığını söyleyebiliriz. Böylece o, Hanefî-Maturidî geleneğinin belli başlı temel metinlerini yorumlayarak güncelleştirilmesinde rol üstlenmektedir. Bâbertî’nin geleneksel

İslâm düşüncesi açısından yazdığı şerhleri yani yan-metinlerine, Hanefî-Maturidî geleneğinin temel metinleri “üzerine” ya da “hakkında” kritik yorumları içerdikleri için -günümüzün teknik terimiyle- “üst-metin (*meta-text*)” adını vermek mümkündür. Bâbertî, bu metinleri merkeze alarak onların açılımını ve eleştirisini üstlenen yan metinlerin teşekkülüne katkı sağlamaktadır.

Bâbertî dinî problemleri ele alırken mantık terminolojisini ve kurallarını dilsel analizler eşliğinde ciddi bir şekilde tatbik etmekte ve bu yolla din dilinin rasyonelleştirilmesinde etkili bir rol oynamaktadır. Özellikle kendisine ait *el-Maksad fi İlmi'l-Kelâm*'a yazdığı *Şerhu'l-Maksad* adlı eserden yola çıkıldığında, onun mantıksal açıdan dini meseleleri epistemik ve metodik olarak nasıl bir rasyonel dille ifade ettiği görülecektir. Bu metin, mantıksal din dili kurulumunun geçiş ve dönüşümünü izah edebilecek bir tür “ara yüz” aracı olarak kabul edilebilir.

Gerek *Şerhu'l-Maksad*'da gerekse de Ebû Hanife'nin *Vasiyye*'sine ve Nesefî'nin *Ehl-i Sünnet Akaid*'ine yaptığı şerhde, Bâbertî, metinlerin ileri sürdüğü fikirleri, farklı disiplinler çerçevesinde düşünüp tasarlayarak ve kimi zaman da eleştirel bir bakış açısıyla yeni bir potansiyele sahip olarak hayata döndürmektedir. Her ne kadar temel metinlere gelenek olarak bağlı kalınmaya çalışılsa da, özellikle epistemik ve ontik olarak dilsel, felsefi ve mantıksal analizler, farklı anlamların kazanılmasını kendiliğinden ortaya çıkarmaktadır. Bu yüzden Bâbertî'nin bahsi geçen şerhlerinin, temel metinlerle sınırlı olarak değil, anlam alanı açık ve eylem potansiyeli taşıyan metinler olarak değerlendirmek mümkündür. Bu yan metinler, kendi içinde disiplinlerarası bir bakış açısını sergileyerek işlevsel bir nitelik taşımaktadır.

Bâbertî, mantık ve dil ilimlerinin kullanıldığı felsefenin yanında, kelâmda hem Hanefî-Maturidî hem de Şafî-Eş'arî geleneğine ait temel metinlerin oluşumunu tamamlamış sayılabileceği bir dönemde yaşamıştır. Bu nedenle, onun, inanç kaidelerinin normatif olarak rasyonel dil içerisinde, açık seçik önermelerle delillendirilerek temellendirmelerinin yapıldığı bir ortamda görüşlerini dile getirdiği düşünülebilir. Bu dönemde ileri sürülecek yeni fikirler, bir taraftan normatifleşmekte olan bu temel metinlerin çerçevesinde kurgulanan yan metinler ile veya sentezci yaklaşımlara sahip olduğu düşünülebilecek eserlerle karşımıza çıkmaktadır. Özellikle mantık, felsefe, dilbilim ve kelâm disiplinlerinde yaşanan fikri geçişlilik, İbn Sina (ö. 428/1037), Gazzalî (ö. 505/1111) ve Fahreddin er-Râzî (ö.606/1209)'nin eserlerinde daha açık biçimde görülebilir. Bu noktada İbn Sina'nın hem konu hem de metod açısından din diline yakınlığının, ilâhiyat alanının yanı sıra, felsefesinde vacib, mümkün gibi kavramlarla meseleleri ele alışıyla, neredeyse Gazzalî kadar din dilinin felsefeleşmesine etki ettiğini söyleyebiliriz.¹ İşte Bâbertî, İbn Sina, Gazzalî ve Fahreddin er-Râzî'nin etkisinde gelişen epistemik ve metodik

¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çeviren: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi, II. Baskı, İstanbul, 2000, 599.

tercihlerinin oluşturduğu din dilinin yapısına sahip olmakla birlikte, Hanefî-Maturidî ekolünün metin geleneğine bağlılığını sürdürmüştür. Tanrı-âlem ilişkisinin ortaya konmasında ihtiyaç duyulan rasyonel ve mantıksal dili, Bâbertî, özellikle kelâmın maksadını anlattığı eserinde yer alan dini önermelerin delillendirilmesinde açık bir şekilde kullanmaktadır. Bu açıdan ona göre, epistemik ve metodik olarak ortaya konması gereken felsefi dinî meseleler mantığın doğru ve kesin sonuca varmayı hedefleyen metot ve dili ile ele alınmalıdır.

Mantıksal Tanımın Kullanımı

Dinî argümanların temellendirilmesinde, her disiplinin, kendi alanındaki tartışmalarla ilgili problemleri ele alırken, mantıksal kavramları ve kuralları nasıl uyguladığı önem kazanmaktadır. Sözgelimi kelâm ilminin maksadını ve konularını araştırmaya başlamadan önce, bu disiplinin tanımlanması, onun hakikatinin bilinmesine yönelik ilk adımın atılmasıdır. Bu noktada tanım konusunun, mantığın, tüm düşünce alanlarında kullanılmasını ve takip edilmesi zorunluluğunu ortaya koyduğu bir çerçeve olduğunu söyleyebiliriz.² Zira bir meselenin ifade edilmesine öncelikle o konunun tanımıyla başlanırsa, onun hakikatine dair en açıklayıcı söz anlamında *kavl-i şârih* ifade edilmiş olmaktadır. Buna göre kelâmın tanımının da geçerli bir tanım sayılabilmesi için mantıksal olarak kabul edilen tanım teorilerine uygun olması beklenmektedir. Bu yüzden Eş'arî (ö. 324/935)'yle birlikte kelâmcıların, klasik mantığın tanım teorisini dikkate aldıkları görülmektedir. Onların "Allah'ın ilim sıfatı" ile ilgili tartışmalar başta olmak üzere pek çok meselede, Aristoteles (ö. M.Ö. 384/322)'in tanım teorisine bağlı kaldıkları bilinmektedir.³ Daha açık bir ifadeyle söylenecek olursa İslâm düşüncesinde *Organon*'un tercümesiyle kullanılmaya başlanan bu "tanım teorisi"ne, kelâmî kavramların tanımında da başvurulmaktadır.

Esasında Aristoteles tarafından varlık ve bilgi anlayışıyla bağlantı kurularak oluşturulan öze yönelik tanım teorisinde, bir şeyin mahiyetinin yani şeyi, o şey yapan ne ise onun idrak edilmesinin mümkün oluşu söz konusudur. Burada şeyin, kendisini belirleyen şey ile onun özü kastedilmektedir.⁴ Ayrıca

² Mantıkta tanım teorileri için bkz: Kiki Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy*, RoutledgeCurzon, Taylor&Francis Group, London and New York, 2003, 9-19; İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, Tercüme: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, 13-20.

³ Muhit Mert, "Kelâmcıların Tanım Kuramları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, www.kelam.org, 1:2, 2003, 90-91.

⁴ Abdülkuddüs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorileri*, MEB Yayınları, İstanbul, 1993, 21, 53; Kâtibî Kazvîni, *Hikmetül-Ayn*, ed. Salih Aydın, 8-9; Adududdin Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkif fî İlmi'l-Kelâm*, Alemu'l-Kutub, Beyrut (ty), 48-50; Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn*, I-II, (by) (ty), "mad. Mahiyye", c.I, 1423 vd.; Mustafa Sabri, *Mevkâfi'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l-Âlemîn ve İbâdihî'l-*

Aristoteles'e göre tanım, sadece tanımlanan konuyla ilgili olarak konunun tüm fertlerini eşit derecede kapsamaktadır ve tanımı yapılan şeyin dışında kalanlar, tanıma dâhil değildirler. Bu, İslam düşüncesinde “efradımı cami, ağıyarını mani” şeklinde ifade edilen tanımın bir tanımı olarak formüle edilmiş şekliyle karşımıza çıkar.⁵

Rasyonel düşüncenin semantik analizlerle desteklendiği felsefi-dinî çalışmalarda tanım teorilerine yer verildiği görülmektedir. Maturidî ekolünün ikinci önemli ismi Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) tarafından, kendi kelâm eserinin yani *Tebşiratü'l-Edille fî Usûlü'd-Dîn*'in başında doğru düşünmede ve ifade etmede tanımlamanın önemine işaret edilmektedir. Ona göre tanım, küllîler/tümeller vasıtasıyla cüz'îleri/tikelleri bilmek için yapılmaktadır. Yine bir şeyi tam olarak tanımlayabilmenin şartı, onun in'ikâs ve ittîrad⁶ kullanımı yoluyla denetlenebilmesindedir.⁷ Açıkçası tanım, tanımlanan dışındakileri dışarıda bırakırsa tam tanım olmaktadır. Öte yandan Eş'arî kelâmcı İbn Furek (ö.406/1015)'de, tanımda, tanımlananlar dışındakilerin kendisinden ayrı tutulması gerektiğini vurgulamaktadır. Şu halde genel olarak kelâmcılara göre tanımdan kasd; tanımlanan şeye ait bir sıfat aracılığıyla tanımlananın, kendisinden başka olanlardan ayırt edilmesidir.⁸ Aynı geleneğin takipçisi olarak Bâbertî, tanımın açıklayıcılık ve belirleyicilik yönünü öne çıkartarak kelâm ilminin tanımını yapmaktadır. Her ne kadar onun *Şerhu'l-Maksad* adlı eserinde, doğrudan mantıkçıların bu tanım teorisinden bahsedilmese de, form olarak bu teoriye uyulduğu açıktır.⁹

İşte Bâbertî'nin konusuna göre yaptığı kelâm ilminin tanımı, kendi öğrencisi Seyyid Şerif el-Cürcanî (ö. 816/1413) vasıtasıyla şöhret bulmakta ve bu disiplinin itibar ettiği bir tanım olmaktadır. Buna göre kelâm; “*Allah'ın zatı ve sıfatları, isimleri, yaratılmışların, dünya ve ahirette günahkarların, itaat edenlerin, evliyanın, enbiyanın, meleklerin hallerini, cennet ve cehennemın ahvalini ve bu ikisine tabi olanları, Ehl-i İslâm'ın kanunları üzerine araştıran*”

Mürselin, I-IV, Dâru İhyâu Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1981, III, 97, 98; Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaası, Ankara 1983, 91; Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *Bidâyetü'l-Hikme*, Müessesetü'l-Maârifî'l-İslâmî, Kum (ty), 11,12.

⁵ Abdülkuddüs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorileri*, 62. Ayrıca bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2010, 87.

⁶ Ahmet Cevdet Paşa'ya göre mantıkta ittîrad; tarif edilenin fertlerinden olmayanın tarife dâhil edilmemesi ve in'ikas ise tarif edilenin fertlerinden hiçbirinin tarifin dışında kalmaması anlamına gelmektedir. Ahmed Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, Karabet ve Kasbar Matbaası, II. Baskı, İstanbul, 1303, 34.

⁷ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille fî Usûlü'd-Dîn*, Hazırlayan: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, II. Baskı, Ankara, 2004, c. I, 10.

⁸ İbrahim Halil Üçler, “Müteahhir Dönem Mantık Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu: Molla Hüsrev'in Nakdu'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr'ı Bağlamında Bir Tahlil”, *Kutadgubilig*, Sayı:22, İstanbul, Ekim 2012, (97-122), 106.

⁹ Ekmelüddin el-Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, 1717 numarada kayıtlı, varak numarası: 139a.

¹⁰ ilimdir. Doğrudan kelâmın konularını belirleyen ve bilgi kaynağı olarak ise bağlı kalınacak *asılları* açıklayan bu tanım, mantıkçıların tanım kuramına uygunluğu açısından denetlenmesi gerçekleştirilerek epistemik çerçeveyi netleştiren bir sahihliği ortaya koymaktadır. Bâbertî bu tanımı, her ilmî disiplinin hem sistematikleştirilmesi hem de öğretiminin kolaylaştırılması amacıyla, mantıkçılar tarafından metodik olarak mevzû, mesâil ve mebâdî¹¹ şeklinde cüzlere ayrılışı bakımından incelemektedir. Açıkçası her ilim, kendisi hakkındaki, belli bir maksat taşıyan yargıların burhanî olarak ispatlanmasını yani epistemik kökleriyle ve belirgin bir metotla apaçık delillendirilerek temellendirilmesini gerektirmektedir. Bununla birlikte bir maksadı bulunmayanlar ise zikredilerek açıklanmalıdır.¹² Benzer şekilde kelâm ilminin tanımında yer alan konuların kesin yargılarla bildirilmesiyle ilgili sınırlandırmalar, varlık olarak Allah'ın ve yaratılan varlık sıfatıyla insanın konumunu bilmeyi amaçlamasından kaynaklanmaktadır. Bundan ötürü Bâbertî, konunun metafizik düzeyinin sübjektif anlamaya kayabileceği endişesiyle, tanımda yer alan her terim ve her önerme için mantıksal ve dilsel delillendirmeleri zorunlu görmektedir.

Epistemik ve Metodik Analiz

Bâbertî'nin din dilini kurarken ortaya koyduğu epistemik ve metodik analiz kelâm ilmi üzerinden şu şekilde açıklanmaya devam edilebilir. Ona göre kelâmın mesâili; konusuna göre yaptığı tanımlamada yer alan ve burhanî yöntemle ispatlanması gereken hüküm ve kaidelerdir. Bu şekilde ispatlanan mesâil, kelâmın kendisine yönelik hususlardır ki, bunlar onun konusunu oluşturmaktadırlar.¹³ Yani klasik mantıkta da ifade edildiği gibi, bir ilimde *avâriz-ı zâtîyye/zâtî* araz olan şeyler, o ilmin mevzuudur.¹⁴ Şu halde kelâmın

¹⁰ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, varak numarası: 139a.

¹¹ Nasiruddin et-Tûsî (ö. 672/1274) *Tecridü'l-Mantık* adlı eserinde ilmin hallerini *mevzuu*, *mebâdî* ve *mesâil* olarak üç kısımda incelemektedir. Hesap ilminde rakamların olması gibi her ilmin bir mevzuu vardır. Mevzuu, o ilmin kendisinden başka bir durumla ilgili olan hallerinin araştırma alanıdır. Yani mevzuu, bu ilim için, ikinci akledilirlerin, var olan öncüllerden hareketle, elde edilecek öncüllere ulaşmaya aracılık yapma tarzıdır. İlimlerin mebadiisi ise ilksel önermelerdir. Yani herhangi bir araştırma gerekmeden o ilim için apaçık bilinen önermelerdir. Mesâil ise her ilimde bilinmesi burhanî yolla talep edilen önermelerdir. Nasiruddin et-Tûsî, *Tecridü'l-Mantık*, Müessesetu'l-Alemi li'l-Matbûât, Beyrut 1988, 55. Bâbertî'nin *Şerhu'l-Maksad* adlı eserinde zaman zaman kendisine "*Sâhibu's-Sahâif*" lakabıyla atıfta bulunduğu mantıkçı ve kelâmcı Şemseddin es-Semerkandî de (ö. 702/1303) bahsi geçen eserinde, kelâm ilmini iki basamakta tertip etmektedir. Bunlardan ilki; mebâdî, ikincisi ise mesâil hakkındadır. Şemseddin Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, Tahkik: Ahmed Abdurrahman Şerif, (by) (ty), 60-61.

¹² Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, varak numarası: 140b.

¹³ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, varak numarası: 141b. Ahmed Cevdet Paşa, bir ilmin mevzuunu, ahvâl-i zâtîyyenin araştırılması olarak tanımlamaktadır. Ahmed Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, Karabet ve Kasbar Matbaası, II. Baskı, İstanbul, 1303, 11.

¹⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 72.

mesâilindeki her bir unsur, bu ilmin avâriz-ı zâtiyyesinden olması nedeniyle onun mevzuudur. Burada Bâbertî, mantıkta kullanılan “avâriz-ı zâtiyye” ifadesini yine mantığın diliyle tahlil ederek, kelâmın mevzuuna giren konuların gerekçesini açıklamaktadır. Buna göre “zâtî”, zatta inşa edilen şeydir. Zata ilişen arazlar ise üçtür: İlki; hiçbir vasıta olmaksızın insana kendi zatından dolayı ilişen arazdır. Örneğin, insan için “şaşıрма” yetisi böyledir. Zâtî arazların ikincisi; zata eşit olan vasıftan dolayı ilişen arazdır ki, insana arız olan ve “şaşıрма” yetisiyle eşit olan “gülücülük” yetisi buna örnektir. Üçüncü olarak ise araz, umumi bir durum vasıtasıyla zata dahil olmaktadır. İnsanda bulunan ve irade etme gibi bir vasıta ile hareket etme yetisi, böyledir.¹⁵ Bu noktada Bâbertî, avâriz-ı zâtiyyeden ayrı olarak “avâriz-ı ğarîbe” uzak arazlar olarak adlandırılan arazlara geçmektedir. Bunlardan ilki; hariçten/dışarıdan ve kendisinden daha umumi bir vasıta nedeniyle zata ilişen arazdır. Örneğin cisme ilişen hareket etme ve beyaz olma arazı böyledir. Zira “cisim olma”, “beyaz olma”ya göre daha umumidir ve kendinin haricindedir. “Beyaz olma/بيض”ın anlamı, “beyaza sahip olmak/نو بياض”tır. İkinci uzak araz ise hariçten ve kendisine, kendisinden daha özel/اخص olan bir vasıta nedeniyle ilişendir. Örneğin “canlı”ya arız olan “gülücülük” yetisi böyledir. Son olarak zata, onu diğerlerinde ayırıcı özellik diyebileceğimiz mübayin bir şey aracılığıyla ilişen araz gelmektedir. Örneğin hararet, sıcaklık vasıtasıyla cismin kendisine mübayin olmaktadır yani başka bir sebep aracılığıyla etki etmektedir.¹⁶ Bu farkı ortaya koyabilmek için gerekli bilginin nasıl elde edildiği ya da edilmesi gerektiğine dair yani epistemik kaynağına ait tartışmalar bu avârizlerin bilgisinin nasıl ortaya konulacağını belirlemektedir. Burada Bâbertî’den aldığımız örnekte de görüldüğü gibi dilsel yapılar, kalıplar, kurallar da bu epistemik tercihlerin ortaya konmasında belirleyici özellikleriyle ortadadırlar. Bu epistemik zemin dinî argümanlarda tercih edilen metodik yaklaşımlarla birlikte düşünölmelidir.

Dinî Argüman Açısından Mantık

Şu halde Bâbertî’ye göre, mantıksal açıdan öncelikle epistemik çerçevesi çizilmesi gereken zata ilişen arazların bilinmesi meselesinin, gerek kelâm ilminin mevzuunun tespiti gerekse de bu ilmin mevzuunun Allah’ın zatı ve sıfatlarını tartışma açısından önem arz ettiğini söyleyebiliriz. Buna göre ele aldığı konu olarak kelâm ilminin mevzuuna yöneltilecek eleştirileri cevaplandırmak için Bâbertî, bu arazları, klasik mantıktan hareketle mantığın kavram ve kurallarını kullanarak açıklama çabası dikkate değerdir. Bu konu alanıyla ilgili ilk problematik soru; Allah ile mümkün varlıkların zatlari farklı

¹⁵ Bâbertî’nin “avâriz-ı zâtiyye” ile ilgili bu tasnifine, Seyyid Şerif el-Cürçânî’nin *et-Târîfat* isimli eserinde yer verilmektedir. Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Kitâbu’l-Târîfat*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985, 164.

¹⁶ Bâbertî’nin “avâriz-ı ğarîbe” ile ilgili bu tasnifine, yine Seyyid Şerif el-Cürçânî’nin *et-Târîfat* isimli eserinde yer verilmektedir. Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Kitâbu’l-Târîfat*, 165. Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad*, varak numarası: 141b.

olduğuna göre, bir tek zat anlayışı üzerinden meselenin ele alınışının nasıl olması gerektiğiyle ilgilidir. Bir ilmin mevzuu, şeyler olduğunda, bunların tek bir şeye dönmesi zorunludur. Soru şu şekilde sorulmaktadır: Allah'ın zatının, kendi zatından dolayı olması ile mümkün varlıkların zatının, O'nun zatına ihtiyaç duymaları, birbirinden ayrı ve uzak durumlardır. O halde bu ilmin mevzuu nasıl tek bir şey üzerinden araştırılabilir? Bu soruya Bâbertî epistemik ve metodik bir yaklaşımla, her iki zat türünün de tek bir şeye yani, "mevcut"a raci olduğu, döndüğü cevabını vermektedir. İkinci soru, bu yaklaşımın ilişkilendirileceği epistemik tanımlamanın oluşturduğu problemle ilgilidir. Yani bu ilmin tarifinde ve mevzuunda zikredilen şeyin, Allah'ın zatına, arazların, sıfatlar olması yönüyle O'nun zatını gerektirmesiyle ilgilidir. Buna göre O'nun zatında, kendi zatı için arazlar bulunmaktadır. Bâbertî, "Allah'ın zatı, sıfatları yönüyledir" ifadesiyle, "Allah sıfatlarla mevsuftur"¹⁷ anlamını kastetmektedir. Bu anlam ise hiç kuşkusuz, zattan dolayı avâırız-ı zâtıyyedir.

Burada Allah'ın zatı ve sıfatlarının arazlarla ilişkilendirilmesinde, Fahreddin er-Râzî'nin, İbn Sina'nın cins ve faslına karşılık kelâmî terminolojide zat ve sıfat terkiibini geliştirdiği hatırlanabilir. Fahreddin er-Râzî, beş tûmelden olan faslı, sıfat biçiminde anlamlandırarak, onu nitelik kategorisine dahil etmekte ve araz olduğunu ileri sürmektedir.¹⁸ Daha sonra bu görüş Adudüddin el-Îcî (ö.756/1355) tarafından kelâmın mevzuunun, Allah'ın zatı olduğu ve bu konunun, sıfatlardan hareketle araştırıldığı biçiminde ifade edilmektedir. Seyyid Şerif el-Cürcânî ise bu ifadenin şerhinde, "Allah'ın zatı" sözünü, Kâdî Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283)'ye atfetmektedir. Ona göre "Allah'ın zatı"ndan kasd; "Allah'ın avâırız-ı zâtıyye"sidir. Avâırız-ı zâtıyye ise Allah'ın sıfatları anlamına gelmektedir.¹⁹ Şu halde Bâbertî'nin kelâmın tanımında geçen "Allah'ın zatı" ifadesini mantığın düşünme biçimiyle ifade etmesi, onun ve diğer kelamcıların İbn Sina'nın cins ve fasıldan terkiib edilen tanım kuramını kelâmî disiplin içinde yeniden oluşturma çabası olarak görülebilir.

Mantıksal analiz açısından kelâm ilminin mevzuuna yönelik üçüncü soru ise Allah'ın zatının, bu ilmin mevzuu olmasının uygunsuzluğu hakkındadır. Zira her ilmin mevzuunda, o ilmin mahiyetine yönelik müsellemler bulunmaktadır. Bunlar ise ya kendisinde apaçık (*burhani*) olarak o ilim içerisinde veya başka bir ilimden belirlenmektedir. Allah'ın zatı ise kendi nefsinden belirlenecek öncüllere açık değildir.²⁰ Bu tartışmanın devamı açısından, sahip olunan yaklaşımın epistemik ve metodik olarak açıkça ortaya konması gerekmektedir. Çünkü bu zat-sıfat-araz üzerinden yapılan epistemik tanımlama ve metodik

¹⁷ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, varak numarası: 139a.

¹⁸ İbrahim Halil Üçler, "Müteahhir Dönem Mantık Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu: Molla Hüsrev'in Nakdu'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr'ı Bağlamında Bir Tahlil", *Kutadgubilig*, 105.

¹⁹ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakif*, İstanbul, 1286, 12.

²⁰ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, varak numarası: 141b.

tartışma nazariyatla ilgilidir ve diğer bir ilimden de açıklayıcı argümanlar alınmaz. Hatta öteki şer'î ilimler Sanî'in yani Allah'ın ispatı hususunda kelâmdan yardım almaktadırlar. Bu yüzden Bâbertî, bahsi geçen soruya öncelikle, "mevcud" ifadesinin her iki varlık tarzı için de kullanılabilceğini ve Allah'ın zatının sıfatlar bakımından söz konusu edilebileceğini hatırlattıktan sonra üçüncü olarak Allah'ın zatının, "vücudu'l-mücerred" olduğu ve O'nun kendisi sebebiyle apaçıklığını dile getirerek cevap vermektedir. Yani Allah'ın zatı, kendisinden apaçık olarak başka bir şey değildir. Nazar ise zatın vücudu yani vücudu'l-mutlak hakkındadır. Bu da zatın hallerinden olmalıdır ve kelâm ilminin mesâiliyle ilgilidir.²¹ Böylece Bâbertî, kelâm ilminin mevzuuna yöneltilen eleştirileri, daha çok mantığın argümanlarından yararlanarak cevaplandırmakta ve yine tanımda geçen "Ehl-i İslâm'ın kanunu" ifadesini de anlam açısından tahlil etmektedir. Bunu gelen kısımda açıklamaya çalışalım.

Cins ve Fasl Üzerinden Tanımın Kullanımı

Mantık açısından kullanılan dil kadar, o dilin dayandığı epistemik tercihler ve bunların belirlenen ve yine tercih edilen metodolojiler üzerinden ortaya konması oldukça önemlidir. Bâbertî'ye göre "el-kanun" lafzıyla, kendisi hakkındaki hükümleri bilinsin diye cüz'iyata uygun olan "külli asıl" kastedilmektedir.²² Aslında "kavanîn" yerine "el-kanun" denilmekle "cins" anlamı ima edilmektedir. Bu ilmin ahkâmına ait cüz'iyatın bilgisinin alındığı usuller farklıdır. Ancak kelâmcıların bu konudaki görüşü, onun yani kanunun "cins" olması yönündendir. Bu yüzden "el-kanun" deyince "kavanîn" anlaşılmalıdır. Ehl-i İslâm'ın yani kelâmcıların kanunları ise Kitap, Sünnet, İcmâ ve bunlara muhalefet etmeyen akıldan alınan külli asıldır. Diğer taraftan tanımda Babertî'nin kullandığı "Ehl-i İslâm'ın kanunu" ifadesi, "kelâm"cıların yönteminin "felsefeci"lerin kanunundan ayrıldığını göstermek içindir.²³ Çünkü felsefeciler kendi zihinlerinden "asıllar" oluşturmaktadırlar. Sözelimi felsefecilerin, bir şeyin hakikati ancak yakın cinsi ve faslı ile bilinebilir, Bir'den ancak Bir çıkar ve Bir, hem fâil hem de kâbil olamaz, biçimindeki "asılları" kelâmcılar tarafından reddedilmektedir.²⁴ Bu noktada Bâbertî, bir yandan kelâmın tanımında mantıkçıların tanım kuramını dikkate almakta diğer yandan ise onların tanım kuramının "asıl" olarak kabul edilemeyeceğini söyleyerek kendisiyle çelişir gözükmektedir. Bâbertî'nin felsefecilerin öze yönelik tanım kuramına getirdiği bu itirazı, şeylerin hakikatinin bilinemeyeceği ancak öze dair bilginin dışındaki alanlarda tanıma riayet edilebileceği şeklinde yorumlamak mümkündür.

²¹ Bâbertî *Şerhu'l-Maksad*, varak numarası: 141b.

²² Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, varak numarası: 139a.

²³ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, varak numarası: 139a.

²⁴ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, varak numarası: 139b.

Kelâmın tanımlanmasında mantıkçıların tanım kuramı, kelâmcılar ile felsefecilerin asıllarını ayırt etmesi bakımından işe yaramaktadır. Bâbertî, mantıkçıların tam tanım (hadd-i tâm); bir şeyin özünü/hakikatini gösteren ve tarif edilen şeyin “cins-i karîbi ile fasl-ı karîbi”nden oluşan şeydir²⁵ dedikleri tanıma uymaya çalışmaktadır. Yani hem cins hem de fasl, kelâmın tanımında bulunmaktadır. Bu arada kelâmın, felsefeden ayrıldığı hususların açıklanması, tümelden/külli olandan yani cinsten, ayırının/faslın belirtilmesidir. Kelâmın tanımında “Ehl-i İslâm’ın Kanunu” üzerine ifadesi *fasl*, ondan önceki açıklayıcı kısım ise *cinstir*.²⁶ Daha açıkçası kelâmcıların me’hazı/kaynağı *cinsi* ve felsefecilerin yönteminin bunun dışında kalması ise *faslı* oluşturmaktadır. Burada görüldüğü gibi, beş tümelden ikisi olan cins ve fasl ile tanım yapmayı öğreten mantık biliminin üzerinden kelâm ilminin tanımlanması belli bir rasyonel dil inşasına dönük bir çaba olarak anlaşılabilir.

Metodik Yaklaşım

Bâbertî, metot açısından kelâmcılar ile felsefeciler arasındaki farklılıklardan bahsederken, felsefecilerin tanım teorilerini ilk sırada saymaktadır. Yani ona göre bir şeyin hakikatini yakın cinsi ve faslı ile tanımlamak, her konudaki bilgiye ulaşma açısından yeterli olmayabilir.²⁷ Çünkü kelâmcıların ana mevzuu olan Allah’ın zatı ve sıfatları meselesi hakkında bu tanıma bağlı kalarak bilgi sahibi olmak mümkün değildir. Zira Allah’ın yakın cinsi ve faslı bilinemeyeceği için O’nun bilinemezliği sonucuna ulaşılabacaktır. Bu yüzden Bâbertî, doğrudan felsefecilerin kullandığı tanım teorisine bağlı kalmadığını ifade etmekle birlikte, kelâmın tanımında, bu teoriye uygun hareket etmekte ve yine kendi tanımının mantıksal açıdan denetlemesini gerçekleştirerek, konuyu rasyonel bir zemine yerleştirmektedir. Belki de felsefecilerin, metafiziğin küllî bir ilim olduğu iddialarına karşılık, Bâbertî, kelâmın, “lâhutun sınırlarını keşfetme”²⁸ yani ilâhî alanın idrak edilmesi amacını gütmesi nedeniyle, felsefe kadar kelâmın da küllî bir ilim olduğunu benimsemektedir. Hatta onun, felsefede olduğu gibi kelâmda da, gerek rasyonel dile işlerlik kazandırması gerekse de bu ilmin açıklanmasına ihtiyaç duyulan ilk amacını “varlık problemiyle” başlatması, “külli ilim” düşüncesini yansıtmaktadır.

İşte bu yüzden kelâmî dilin mantık üzerinden rasyonelleştirilmesi, en açık biçimde varlık probleminin tartışıldığı “ilâhiyat” konusunda ortaya çıktığı düşünülebilir. Başka bir ifadeyle söylenecek olursa Bâbertî, kelâm ilminin temel mevzuu olarak “ilâhiyat” alanında, kelâmdan ziyade mantığın argümantasyonu içerisinde ve kullandığı her terimin anlamını semantik analize tabi tutarak

²⁵ Ahmet Cevdet Paşa, *Mi’yâr-ı Sedât*, 32-33.

²⁶ Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad*, varak numarası: 140a.

²⁷ Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad*, varak numarası: 139a.

²⁸ Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad*, varak numarası: 135b.

konusmaktadır. Buna göre ilâhiyat, “ilâhî” olan demektir. İlâhî olan ise Allah’ın zâtı ve sıfatlarına taalluk eden şeydir.²⁹ Bu durumda Allah’ın zâtı ve sıfatlarının bilgisi, O’nun varlığı/vücûd ve zorunluluğu/vücûb kelimelerinin açıklanmasına ihtiyaç hissettirmektedir.³⁰ Burada Bâbertî, “vücûd” kavramıyla ilgili olarak yapılan tartışmalardaki temel sorulardan biriyle yani “varlığın tanımlanıp tanımlanamayacağı”yla meseleye giriş yapmakta ve felsefecilerin “vücûd” terimi hakkındaki rasyonel tahlillerinden yardım almaktadır.

Epistemik Kaynaklı Ontolojik Tanımlamalar

Ortaya konan herhangi bir ontik kavram hakkındaki en önemli tartışma epistemik kökenlerine açıklık getirilerek başlayacaktır. Kavramsal olarak bakıldığında, İslâm filozoflarına göre “vücûd”, zihne en açık mefhumlardan biri olduğu için mantıksal tanımlara göre tanımlanamazlar içinde düşünülür.³¹ Sözelimi Fârâbî, “vücûd, vücûb ve imkân” kavramlarının bilinmesinde, kendilerinden önce ve bunları da içine alacak başka kavramlara ihtiyacı olmadığı görüşündedir. Zira bu kavramlar, apaçık, doğru ve zihinde yer etmişlerdir. Bu kavramların kapalı olduğu düşünülerek açıklanmaya çalışılması, sadece zihne yönelik bir uyarıdır. Kendilerinden daha iyi bilinen bir kavramın kullanılması, bu terimlerin açıklandığı anlamına gelmez.³² “Buna karşılık nazar temelli bir ilâhiyat kurmaya çalışan mantıkçı ve kelâmcı Adudüddin el-Îcî, vücûd kavramını “vücud bedihidir”³³, şeklinde ifade ederken, onun şârihi Seyyid Şerif el-Cürçânî’ye göre, vücûd kavramı tasavvur edilebilir, ve böylece lafzî tarifini yapmak mümkün olur. Diğer bir ifadeyle vücûd kavramı eğer kesbî olsaydı, tam tanımı yapılabilirdi.³⁴ Şu halde vücûd kesbî değil, bedihîdir ve lafzî olarak tanımlanabilir. Fârâbî’nin ve kendisinden sonra gelen öteki filozofların da kabul ettiği gibi, vücûd, en genel kavramdır ve onu tarif etmek için kullanılan her lafız daha fazla kapalılığa sebep olabilir.³⁵

Varlık problemine, Bâbertî, felsefecilerin ve kelâmcıların görüşlerini inceleyerek geniş bir biçimde yer vermektedir. Bu görüşlerden ilki, Adudüddin el-Îcî’ye aittir ve bu kavram Bâbertî’nin öğrencisi Seyyid Şerif el-Cürçânî

²⁹ Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad*, varak numarası: 142a.

³⁰ Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad*, varak numarası: 142a.

³¹ Kâtibî Kazvîni, *Hikmetu’l-Ayn*, 3, 82; Mutahhar Hillî, *Îdâhu’l-Mekâsîd min Hikmeti’l-Ayni’l-Kavâid (Şerhu’l-Hikmeti’l-Ayn)*, ed. Seyyid Muhammed Meşkût-Alinakî Münzevî, Tahran, 1959, 9; Tabatabâî, *Bidâyetü’l-Hikme*, 11-12.

³² Fârâbî, *Uyûnu’l-Mesâil*, “Felsefenin Temel Meseleleri”, *Felsefe Metinleri* içinde, Çeviren: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, 115.

³³ Kâtibî Kazvîni, *Hikmetu’l-Ayn*, 3, 82; Mutahhar Hillî, *Îdâhu’l-Mekâsîd*, 9; Tabatabâî, *Bidâyetü’l-Hikme*, 11-12.

³⁴ Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu’l-Mevakif*, 83.

³⁵ Varlık kavramı, en üst cins olması ve onun üzerinde daha genel bir cins olmaması nedeniyle işlem bakımından tanımlanamaz. Her ne kadar bilgi verici olmasa da, bu kavramın, kapsamsal tanımını yapmak mümkündür. İbrahim Çapak, *Gazâlî’nin Mantık Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara, 2005, 99.

tarafından şerh edilerek geliştirilmiştir. Varlık kavramı, “vücûd, bedihîdir”³⁶ ifadesiyle önerme biçimine getirilerek bu yargıyı oluşturan her terim ayrı ayrı tahlil edilmektedir. Yani vücûd, zihin tarafından apaçık olarak idrak edilmektedir. Bu terimin niçin bedihî olduğu ise onun apaçık tasavvur edilmesiyle ilgilidir. Mantıkta tasavvur ya bedihî ya da kesbî yolla gerçekleşir. Vücûd, ikincisiyle yani kesbî yolla tasavvur edilemez. Çünkü kesbî olduğunda, terki için hadd-i tām ya da resm-i tām yapılmalıdır. Ne var ki “vücûd” basittir. Fakat vücudun birleşikliği/terekkübü, çelişğinin/nakîzinin ya da kendisi üzerine tekaddümünün tasavvur edilebilmesiyle. Vücûdun mürekkebe olabildiği için ileri sürülen her iki önerme de zorunlulukla geçersizdir.³⁷ Vücûdun, apaçık tasavvur edilmesini mantık diliyle izah eden Bâbertî, varlığın tanımının yapılamayacağı sonucuna ulaşmaktadır. Burada bedihî olduğu savunulan varlığın, mutlak ya da mümkün varlığa mı karşılık geldiği açıklanmadan dil üzerine kurulan kesin mantıksal yargılarla neticeye gidilmektedir.

Bâbertî, vücûdun tanımının yapılamayacağını, onun küllî bir kavram oluşuna işaret ederek iki ihtimal üzerinden tahlil etmektedir. Ancak o, sonuçta her ikisini de reddetmektedir. Buna göre, mürekkebe olan bir varlığın ya cüz’ünün madumluğu ya da cüz’ün mevcut olduğu kabul edilecektir. İlkinde varlığın bedihî olmasına, diğerinde ise onun kesbî olduğuna delil olur. İlkinde, vücûdun, kavramsal olarak zihinde varlığa sahipliğinden ve ikincisinde ise varlığın dış dünyadaki varoluşundan yani mahiyetinden söz edebiliriz. Açıkçası varlığın bedihîliği ve tanımlanamazlığı hakkında hüküm verildikten sonra, varlıkla hangi anlamın kastedildiği, onun cüz’i olma ihtimali üzerinden denetlenmektedir.³⁸

“Vücûd” ve “bedihî” terimlerinin her birinin ayrı açıklamasıyla yetinmeyen Bâbertî, “vücûd bedihîdir” önermesinin de bedihî oluşunu izah etmektedir. Çünkü bu konuyla ilgili yargı, varlık kavramı üzerine bağlanamaz. Varlığın tasavvuru için bedihîlik, lâzım-ı beyyindir.³⁹ Başka bir ifadeyle “varlığın tasavvuru” kavramı yani melzûm, onun bedihîliğini tasavvur etmek için yeterlidir. Ayrıca bu önermenin tasavvuru için bir vasıtaya da gerek yoktur

³⁶ Klasik mantıkta kesin ve apaçık bilgi anlamına gelen ‘bedihî’ kazıyye/aksiyomun bir mantık terimi olarak ortaya çıkışı her ne kadar Fahreddin er-Râzî ile olduğu söylene de, kendisinden önceki dönemlere ait kaynaklarda, bu terimin, “zarurî ya da evvelî” şeklinde kullanımına rastlanmaktadır. Ayrıca Adudüddîn el-Îcî gibi bazı kelâmcı mantıkçılar, bedihî terimini zarurîden daha dar anlamda kullanmışlardır. M. Naci Bolay, “*Bedihî maddesi*”, *DİA*, İstanbul, 1992, c. V, 322.

³⁷ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, varak numarası: 142b.

³⁸ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, varak numarası: 142b.

³⁹ Klasik mantıkta lâzım-ı beyyin; “*Lâzım ile melzûmu düşünmek aradaki lüzumun varlığını düşünmeye yeten lazımdır. Dörde, ikiye bölünür olmaklığın lüzumu bu kabildir. Burada lâzım (ikiye bölünür olmak) ile melzum (dört) tasavvur edildiğinde hiçbir delile hacet kalmadan aradaki lüzum anlaşılacaktır. Hatta sadece melzumu düşünmekle lüzumu kanaat getirilmektedir.*” Esiruddin el-Ebherî, *Mantık İsağocî Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, Hazırlayan: Talha Alp, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2007, 18.

ve her iki tarafın yani konunun/mevzuun ve yüklem/mahmûlün tasavvuru yeterlidir.⁴⁰ Tüm bu delillendirmelerle birlikte Bâbertî, varlığın bedihîliğine getirilecek başka itirazları da söz konusu ederek, onlara cevaplar vermektedir. Bu şekilde epistemolojik açıdan yapılan mantıksal analizlerin ortaya koyduğu, rasyonel ağırlıklı bir dil ile yoğrulmuş yorumlara ulaşılmaktadır.

Sonuç

Bu çalışma açısından, vurgulanan epistemik kökenler, kavramların oluşumu hakkında temel bir zemin olmaktadır. Bu zeminler üzerinden yapılan ontolojik açıklamalar her türlü düşüncenin gelişmesi açısından izlenebilmelidir. Belli bir dönemin önemli geçiş noktasındaki Bâbertî'nin bıraktığı eserler yönünden bakıldığında bu açılardan oldukça yoğun bir malzemenin olduğunu söylememiz gerekir. Mantığın hem sistematik olarak kullanımı hem de mantık kural ve konularına göre problemlerin ele alınması İslam düşünce geleneği açısından özeldir de kelâm ilmi açısından dikkatle takip edilmelidir. Burada da bir kısmını vermeye çalıştığımız ama diğer birçok çalışmalarla da desteklenecek bu unsurlar, onun mantıksal analizler yaparken dinî epistemoloji üzerinden nasıl bir rasyonel dil kullandığına dair örneklerle dolu olacaktır.

Öte yandan şerh yapmanın asıl amacının, dili, üslubu, muhtevası ve entelektüel sorunları açısından temel metinler ile potansiyel okurları arasında zamanın ve okur kitlesinin değişmesiyle ortaya çıkan boşluğu ya da mesafeyi kapatmaya çalışmak olduğunu ve bu tür metinlerin bunu başarıyla yaptığı söylenebilir. Bu anlamda Bâbertî'nin, Hanefî-Maturidî geleneğinin metinlerinin üzerindeki kapalılıkları gidermek maksadıyla, çağının felsefe ve mantıkla şekillenen rasyonel dilinden destek alarak sentezci bir anlayışla şerh ettiğini yani onları güncel okurları için "anlaşılır" kıldığını söyleyebiliriz. Bu noktada son olarak ifade etmemiz gerekirse, Bâbertî kendi metinlerinde ve şerhlerinde basit bir tekrar ve açıklama değil, bizzat felsefî ve mantıksal analizlerle meselelerin epistemik köklerine vurgu yaparak ontolojik yorumlar getirmektedir. Bu yorumlar kendi içinde tutarlılığı takip edilebilen rasyonel bir dil inşası açısından onun yaptığı katkıları ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- AHMED CEVDET PAŞA, *Mi'yâr-ı Sedâd*, Karabet ve Kasbar Matbaası, II. Baskı, İstanbul, 1303.
- ATAY, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaası, Ankara 1983.
- el-BÂBERTÎ, Ekmelüddin *Şerhu'l-Maksad*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, 1717 numarada kayıtlı, varak numarası: 139a.

⁴⁰ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, varak numarası: 142b.

- BİNGÖL, Abdülkuddüs, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorileri*, MEB Yayınları, İstanbul, 1993.
- BOLAY, M. Naci, “*Bedihî maddesi*”, *DİA*, İstanbul, 1992.
- el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çeviren: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi, II. Baskı, İstanbul, 2000.
- el-CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif *Kitâbu't-Târifat*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985.
- el-EBHERÎ, Esiruddin *Mantık İsağoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, Hazırlayan: Talha Alp, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2007.
- ÇAPAK, İbrahim, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara, 2005.
- EMİROĞLU, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2010.
- FÂRÂBÎ, *Uyûnu'l-Mesâil*, “Felsefenin Temel Meseleleri”, *Felsefe Metinleri* içinde, Çeviren: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003.
- HILLÎ, Mutahhar, *İdâhu'l-Mekâsîd min Hikmeti'l-Ayni'l-Kavâid (Şerhu'l-Hikmeti'l-Ayn)*, ed. Seyyid Muhammed Meşkût-Alinakî Münzevî, Tahran, 1959.
- İBN SİNA, *İşaretler ve Tembihler*, Tercüme: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- el-ÎCÎ, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Alemu'l-Kutub, Beyrut (ty).
- KENNEDY-DAY, Kiki, *Books of Definition in Islamic Philosophy*, RoutledgeCurzon, Taylor&Francis Group, London and New York, 2003.
- MERT, Muhit “Kelamcılarının Tanım Kuramları”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, www.kelam.org, 1:2, 2003.
- MUSTAFA SABRÎ, *Mevkîfi'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l-Âlemîn ve İbâdîhi'l-Mürselîn*, I-IV, Dâru İhyâu Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1981.
- en-NESEFÎ, Ebu'l-Muîn *Tebîratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, Hazırlayan: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, II. Baskı, Ankara, 2004.
- es-SEMERKANDÎ, Şemseddin, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, Tahkik: Ahmed Abdurrahman Şerîf, (by) (ty).
- TABATABÂÎ, Muhammed Hüseyin, *Bidâyetü'l-Hikme*, Müessesetü'l-Maârifî'l-İslâmî, Kum (ty).
- TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali b. Ali *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, I-II, (by) (ty), “mad. Mahiyye”, c.I, 1423 vd.
- et-TÛSÎ, Nasiruddin *Tecridü'l-Mantık*, Müessesetu'l-Alemi li'l-Matbûât, Beyrut 1988.
- ÜÇLER, İbrahim Halil, “Müteahhir Dönem Mantık Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu: Molla Hüsrev'in Nakdu'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr'ı Bağlamında Bir Tahlil”, *Kutadgubilig*, Sayı:22, İstanbul, Ekim 2012.