

ARİSTOTELES MANTIĞININ İSLAM DÜŞÜNCESİNİN KLASİK DÖNEMİNE ETKİLERİ

The Effects of Aristoteles Logic into Classical Period of Islamic Perspective

Hüseyin ÇALDAK¹

Geliş Tarihi: 24.02.2017 /Kabul Tarihi: 27.03.2017

Öz

Aristoteles ile başlayıp, zamanla gelişen ve önemi artarak günümüze ulaşan mantık ilmi, İslâm kültür dünyasında da etkisini göstermiştir. İslâm dünyasına giren mantık ilmi, Müslüman filozofların çalışmalarıyla batıdan alınan şekliinden daha farklı bir boyut kazanarak ilerleme kaydetmiştir. Mantık, İslâm dünyasına girdikten sonra çeşitli tepkilerle karşılaşmıştır. Bu tepkilerin en önemlisi İbn Teymiyye'nin mantık eleştirisidir. Ayrıca mantığı savunup meşruiyetini ortaya koyanların başında ise, Gazâlî gelir.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Aristoteles, İbn Teymiyye, Gazali

Abstract

Beginning with Aristotle, the scientific logic has shown its influence in Islamic culture world evolving over times and reaching present time. Logic in the Islamic World has made a progress in winning a different size in the form received from the West through the work of Muslim philosophers. Logic, after entering the Islamic World, has met with various reactions. The most important one of these is the the logical response to the criticism of İbn Teymiyye. Among those who also defends logic and reveals its legitimacy, Gazali is seen.

Keywords: Logic, Aristotle, İbn Teymiyye, Gazali

1 Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, hcaldak@bingol.edu.tr

Giriş

Düşünceleri, onlar arasındaki münasebet ve düzeni tayin eden kanun ve prensiplerin bilgisi diye tanımlayabileceğimiz mantık; (Bingöl, 1993: VII) ilk defa Aristoteles tarafından M.Ö. IV. asırda derli toplu bir disiplin olarak ortaya konmuştur. Genel olarak insan, tarih boyunca, gerçeği elde etmek gibi bir gaye ile var olagelmıştır. Bundan dolayı, mantıklı düşünme de insanlık tarihi kadar eskidir.

Var olduğu andan itibaren her zaman ve her yerde insan zihninin işleyişi hep aynı prensiplere dayandığı, dolayısıyla mantıklı düşünme tarzı insanın varlığıyla eş zamanlı olarak ortaya çıktığı göz önüne alınırsa, tarihi seyri içerisinde hemen her uygarlığın kendine özgü bir mantığının olduğu görülür. Bu, toplumun bütün kurumlarını birbirine bağlayan bir düzenleyicinin var olduğu anlamına gelmektedir. (Topdemir, 200: 73)

Ahlâkın, insanı vicdan rahatlığına ulaştıracak kuralları olduğu gibi, mantığın da aklı hakikate ulaştıracak kuralları vardır. Bu kuralları Aristoteles, Organon adlı mantık külliyatında delil ve ispat ilmi diye tanımlar. Gerçi mantık ilmi kurulmadan önce de doğru ve mantıklı düşünme vardı. İnsan, gramer bilmeden konuşmayı bildiği gibi mantık ilmini bilmeden de mantıklı ve doğru düşünebilir. Fakat Aristoteles'ten önce, doğru düşünmenin herkes tarafından kabul edilen genel kuralları yoktu. Eski Yunan'da Sokrat ve Sofistler (Sokrat'tan evvelki filozoflar), ispat yerine münakaşa ve ikna sanatını kullanırlardı. (Topçu, 2001: 11)

1. Aristoteles Mantığının İslâm Dünyasına Geçişi ve Gelişimi

Aristoteles ile başlayan mantık ilmi, İslâm kültür dünyasına VIII. yüzyılda, mantık eserlerinin Arapçaya tercümesi ile girmiştir. Fârâbî ve İbn-i Sina ile gelişmesini tamamlayan mantığın, İslâm kültür dünyasının ortak dili olan Arapça'da, mantığın bütün terimlerini bulmak ve problemlerini görmek mümkündür.

İslâm kültür dünyasında IX.-XI. yüzyıllarda mantık, en yüksek seviyesine ulaşmıştır. Bunun yanı sıra, İslâm dünyasında mantık ilmi aleyhine temayüller de görülmektedir. Ancak bu engel, Gazâlî ile aşılmış ve mantık yeniden ilgi duyulan bilimlerden biri haline gelmiştir.

Aristoteles ile başlayıp, zamanla gelişen ve önemi artarak günümüze ulaşan mantık ilmi, İslâm kültür dünyasında da etkisini göstermiştir.

Çeşitli kültür çevrelerinin birbirlerini tanımalarında, kültürlerin zenginleşip gelişmesinde, çeviri faaliyetleri önemli rol oynamıştır. Mantık çalışmaları, İslâm kültür dünyasında VIII. asırda yapılan çevirilerle başlamıştır. Bu çalışmalar sonucunda, İslâm kültür dünyasında değerli ve özgün eserler ortaya çıkmıştır. Bu

bakımdan, tercüme devrini yaşamış olması bir kültür çevresi için en büyük şanslardan biridir. (Türker-Küyel, 1990: V)

Mantık ilminin İslâm dünyasına geçişi, bazı ilimlerle olan temasıyla gerçekleşmiştir. Buna en yakın olanı ise tıp ilmiydi. Çünkü mantık, tıbbî araştırmaların öğretim metodunun ayrılmaz bir unsurudur. İskenderiye okulunda, Galinos'un tavsiye ettiği aynı metotla mantık başta yer alıyordu. Galinos, tıp kitaplarının iyi bir şekilde anlaşılması için matematik ve mantık öğretimini ön şart koşturmuştu. Daha sonraları Nesturi akademilerinin eğitim programlarındaki astronomi, tıp ve ilahiyatla ilgili branşlarda ihtisas için mantık öğretimin çeşitli dalları arasında ortak köprü özelliğiyle önemli bir rol oynamıştır. (Kayacık, 1999: 111)

Mantık, M.Ö. IV. yy.da Aristoteles tarafından sistemleştirilmiştir. Daha sonra Roma imparatorluğunun geniş sınırları içerisinde, çeşitli felsefe mekteplerinin süzgecinden geçerek, özellikle de İskenderiye ve bugünkü Suriye ve Anadolu şehirlerinde asırlarca mantık şerh ve tercüme yapılarak geliştirilmiştir. Bunun için Müslümanlar, fethettikleri Suriye'de Aristoteles'in diğer fikirleri yanında, mantığının da oldukça inkişaf etmiş bir şekliyle karşılaşmışlardır. Böylece VII. yy.'dan itibaren sistemli bir şekilde sürdürülen tercüme faaliyetleri, bu kültür mirasını İslâm dünyasına taşımış, bunun sonucunda Aristoteles mantığı da İslâm kültür dünyasına girmiştir. (Bingöl, 1992: 11)

Tercümeyle başlayan Aristoteles mantığına karşı ilgi artmış, Aristoteles'in mantık kitapları defalarca tefsir ve şerh edilmiştir. Tercüme devrini müteakip diğer sahalarda olduğu gibi mantık sahasında da birçok eser telif edilmiştir. El-Kindi, Fârâbî, İbn Sina, İbn Rüşd, Râzi, Seyyid Şerîf vb. düşünürler, Mantık'ı, ilmî tartışmaların başlangıcı, sistemlerinin temeli saymışlardır. (Atademir, 1948: 15)

Milattan önce IV. yy'dan, milattan sonra X. yy'a kadar, yani Türk filozofu Fârâbî'ye kadar Grek şarihler, Süryaniler ve nihayet ilk Müslüman mütefekkirler tarafından on dört asır boyunca birçok defalar şerh, tefsir ve tercüme edilen bu mantık, neticede Fârâbî elinde inkişaf etmiş yeni bir şekle girmiştir. Bu mantık, bir taraftan henüz tam sistemini bulamamışken, bütün kısımlarıyla müstakil olarak, hatta bazen de Aristoteles'ten birçok noktada ayrılmak suretiyle Fârâbî tarafından bütün şümülü ile incelenmiştir. İbnu'l-Mukaffa, el-Kindi ve diğer mantıkçıların müphem bıraktıkları yahut halledemedikleri mantık meseleleri, Fârâbî tarafından hiçbir noktası muğlak kalmayacak bir şekilde halledilmiştir. Esasen bazı araştırmacılar tarafından da belirtildiği gibi; mantık, İslâm filozoflarının elinde, Aristoteles'ten tamamen müstakil, hatta özgün olarak en esaslı bir şekilde anlaşılır hale gelmiştir. (Keklik, 1969: 69)

İslâm dünyasına giren mantık ilmi, Müslüman filozofların çalışmalarıyla batıdan alınan şekilden daha farklı bir boyut kazanarak ilerleme kaydetti. Böylece

İslâm mantığı, dokuzuncu yüzyıldan, on birinci yüzyılın sonlarına kadar en yüksek dönemini yaşadı. (Ülken, 1942: 116)

2. İslâm Dünyasında Mantık Üzerine Tartışmalar

Mantık ilmi, tercüme faaliyetleriyle İslâm dünyasına girmiş, Fârâbî ve İbn Sina'nın elinde en olgun şeklini bulmuş, mantığın terimleri Arapçalaştırılmış, İslâmî kavramlar kullanılmış, kültür yapısına uygun şekilde İslâm Mantığı diyebileceğimiz bir bilim ortaya çıkmıştır ve Aristoteles mantığına bağlı kalınarak bir mantık geleneği oluşturulmuştur.

Aristoteles mantığı İslam dünyasına girdikten sonra, mantığa karşı tavırları üç ana başlıkta toplayabiliriz:

1. Aristoteles mantığını aynen alıp şerh edenler: İbn-i Rüşd.

2. Aristoteles mantığını alıp kültüre, dile ve din ilimlerine adapte edenler: Fârâbî, İbn Sina, İbn Hazm (454/1064), Gazâlî ve İbn Haldun.

3. Aristoteles mantığına muhalefet edip onu reddedenler: İbn Teymiyye, Suyuti. (Emiroğlu, 1999: 50)

Aristoteles mantığı hakkındaki bu üç tavrı Mantığa karşı tavrı takınanlar ve Mantığı savunanlar şeklinde ele almak mümkündür:

2.1. Mantığa Yöneltilen Eleştiriler ve İbn Teymiyye

İslâm dünyasında mantığa karşı en sert tepkileri ortaya koyanların başında İbn Teymiyye gelmektedir. Bu konuda, er-Reddiyye ale'l-Mantıkkıyyin ve Nakzu'l-Mantık adında müstakil iki eser telif etmiştir. Ali Sami en-Neşşar, İbn Teymiyye'nin mantığa karşı aşırı tepkisini anlatırken, şöyle dediğini nakletmektedir: “Mantık ilmini tesis eden kişi (Aristoteles), Yunanlı biridir. O dönemde Yunanlılar, ateşe tapan, yıldızlara ibadet eden, Allah'ı tanımayan bir millettir. Putları ilah kabul eden kâfir bir topluluk idi. Dolayısıyla, O (Aristoteles) böylesi bir toplumda yetiştiği için ortaya koyduğu mantığı da haram olur”. (Suyuti, 1947: 5)

Kâtip Çelebi ise, İbn Teymiyye'nin Halife Me'mun hakkında şöyle dediğini kaydetmektedir: “Me'mun'un, İslâm âlemine soktuğu şeyden (mantık) dolayı, Allah'ın O'ndan haberdar olmadığını ve onu cezalandırmayacağını zannetmem.” (Çelebi, 1941.1863)

İbn Teymiyye'nin mantıkla ilgili genel eleştirileri şöyledir:

Mantığın kurucusu Aristoteles'dir. Bu bilim dalı kurulmadan önce yetişmiş olan pek çok bilgin, mantığa ihtiyaç duymamış ve bu, kendileri için bir eksiklik de

değildir. Mantığın ortaya çıkışından sonra da birçok bilgin bu bilime itiraz etmiş ve bunu kabul etmemişlerdir. Şayet mantık iddia edildiği gibi gerçeğe ulaşmanın yegâne yolu olsaydı, bu kadar düşünür mantığa karşı çıkmazdı.

Mantık ilmi, İslâm dünyasına girdiğinde birçok İslâm bilgini onu reddetmiştir. (Teymiyye, 1986:14) O halde bu bilginler aklın yolunu mu inkâr ediyor, yoksa akılsızca iş mi yapıyor?

Bununla birlikte bilginler, mantık sanatını tanımadan, bütün dinî ve edebî ilimleri kurdukları halde, bu ilimlerde herhangi bir eksiklik ortaya çıkmamıştır. Ayrıca mantık, bir ölçü ve kriter olduğundan, mantık kurallarına göre tartışan insanlar arasında ihtilaf kalmaz deniliyor. Oysa mantık, İslâm muhitine girdikten sonra ihtilaflar ve anlaşmazlıklar daha çok baş göstermiştir.

İbn Teymiyye'nin bu eleştirileri mesnetsiz kalmaktadır. Çünkü mantıkta, doğru öncüllerin ortaya konulmasıyla doğru neticeye ulaşılır. Haliyle öncüller farklı farklı olunca sonuçlar da farklı olur. Gazâlî'nin de söylediği gibi, mantık ilmi, doğru kullanıldığı ve kuralları çerçevesinde hareket edildiği zaman ihtilaf da kalkmış olur.

İbni Teymiyye'in üzerinde durduğu diğer bir konu da insanların faziletli-leri olan sahabe ve tabiin, mantık ilmini bilmedikleri halde, bunun kendileri için bir eksiklik olmadığıdır. Aksine mantıkla uğraşan filozofların ilahiyat konusunda birçok hata yapması, mantığın zihni koruyan bir alet olmadığı delilidir. (Teymiyye, 1986: 15) Çünkü bu ilimle meşgul olmak, din müntesibini dinî konularda çelişkiye düşürür ve hakikatı inkara ya da onunla inatlaşmaya götürür. Bunun üzerine dinî konularda mantığa dayalı açıklamalar kişiyi küfre ve zındıklığa sürükler. (Teymiyye, 1986: 76)

Din alanında, mantıkî kıyasları içeren mantık ilmini kullanmak ve onunla meşgul olmak dinde sonradan ihdas edilmiş bir bidattir. Zaten o, İslâm dünyasında, sonradan ortaya çıkmış bir ilimdir. Erken dönem İslâm bilginleri de onunla meşgul olmamıştır. Ancak hicri II. asırda tercüme hareketleri esnasında ortaya çıkmış olan bir bilim dalıdır. (Âmîdi, Tarih Yok: 14) Dolayısıyla mantığın İslâm dünyasında gerekli olduğuna dair bir kabul mümkün değildir.

İbn Salah, İbn Teymiyye'nin bu konudaki görüşlerini şöyle yorumlamaktadır: Mantık, felsefeye giriştir, şerre giriş ise şerdir. Onun öğrenimi ve öğretimiyle meşguliyeti Allah helal kılmadı. Sahabe, tabiin, müçtehit imamlar, erken dönem Müslümanları, ümmetin ileri gelenleri ve diğerleri de onunla uğraşmayı uygun görmedi. Dinî bilimler –Allah'a şükürler olsun-, mantık ilmine asla muhtaç değildir. Allah, bütün doğru zihinleri, özellikle de dinî ilimlerin teorik kısmında, mantıktan müstağni kıldı. Din ve din ilimleri hakkıyla tamamlandı. Din bilginleri

de mantığa, felsefeye ve felsefecilere muhtaç olmadan hakikatler denizinde derin araştırmalar yaptılar. (İdris, 1995: 9)

Arapça üslupların, ibarelerin ve terkiplerin kullanılması, Yunanlıların dili ve kültürüyle ortaya çıkmış olan mantık kıyaslarını kullanılmasından daha elverişlidir. Hatta daha ötesi, mantığı kullanmak çelişki, yanılma ve ayrılığı doğurur. (Bağdadi, 1911: 251)

Mantık hakkında bu şekilde görüşler ileri süren Bağdadî, Mantığa karşı çıkanların görüşlerini de şu şekilde özetlemiştir:

İmam Şafii: “İnsanlar, Arap dilini terk edip Aristoteles’in diline meylettiklerinde ancak hataya düşerler.” demektedir. Onun, ‘Arap dili’nden kastı, dil ile beraber ortaya çıkan mantık örgüsüdür. “Arap dili öyle bir dildir ki, Kur’an-ı Kerim ve Sünnet-i Seniyye metinleri o dil ile gelmiştir.” İmam Şafii şöyle demek istiyor: İnsanlar ne zaman apaçık Arap dilini doğru dürüst kullanır, manalara delalet eden lafızların delalet yollarını bilir ve Arap dilinin sırlarını idrak ederlerse, işte o zaman bütün bunlar, onları mantıktan müstağni kılar. (İdris, 1995: 252)

Bağdadi, İbn Kuteybe’nin düşüncelerini ise şöyle özetlemektedir: Eğer (mantık ilminin) kurucusu (Aristoteles), din, fıkıh, feraiz ve nahvin inceliklerini duymuş olsaydı, (bunlar karşısında) dili tutulurdu; Peygamberin ve sahabenin sözlerini işitseydi Arap düşüncesi ve retoriği hakkında kesinlikle bilgi edinirdi. (Bağdadi, 1911: 253)

Bağdadi, İmam Şatıbi’nin sözlerini ise şöyle özetler: Delili iki öncül üzerine bina ederiz. Onlardan birisi sebebi doğrulama/ bağlantıyı doğrulama (tahkikü’l-menat), diğeri de, kendisi üzerine hükmolunandır (mahkumu’n-aleyh). İki öncülden maksat, mantıkçıların tanımladıkları gibi, bilinen şekillerin konumu, ‘döndürme’, ‘çelişik’ vb şeyler değildir. Bu kavramlarla akıl yürütmek insanı kesin sonuca götürmez. Çünkü (öncüllerden sonuç çıkarmaktan) maksat, sonuca ulaştırılan yolları, en yakın şekliyle, bulunduğu hal ve şartlarda geldiği konumu üzere kullanmaktır. (Bağdadi, 1911: 254)

Dinî hükümlerin öncüllerinin tertibi esnasında mantıkî kıyasların kullanılıp kullanılmayacağı konusunda usûlcüler iki gruba ayrılırlar: Biri, dinî hükmün öncüllerin tertibinde mantıkî kıyasın kullanılmasını caiz gören, Ebu Hamid Gazâlî, Sadru Şer’îa, Sadettin Taftazani, Bennani ve el-Attar gibi şahıslardır. Diğeri ise, dinî hükmün öncüllerin tertibinde, mantıkî kıyasların kullanılmasını caiz görmeyen Ebu’l-Velid’il-Baci, İbn Salah, İbn Teymiyye, İbn Kayyim, el-Maziri ve Şatıbi gibi şahsiyetlerdir. (El-Mekk, 1989: 74)

İbn Teymiyye, mantıkçıların çoğunun, araştırma ve bilimsel çalışmalarında mantık biliminin kurallarına her zaman uymadığını iddia ederek şöyle der: Önde

gelen mantıkçıların kendileri bile, bütün ilimlerde mantığın kanunlarına riayet etmeyip, bilakis uzun olması, faydasının olmaması, mantığın düşünceyi bozması veya herhangi ayırt edici bir özelliğinin olmaması nedeniyle ondan uzak dururlar. (İdris, 1995: 10)

Bağdadi'ye göre, İbn Teymiyye, mantıkla uğraşanların yanlışlık içinde olduklarını, -hatta Gazâlî'yi kastederek- sonradan bu ilimle uğraşmaktan vazgeçtiklerini iddia etmiştir. O, mantıkla meşgul olup onu kullananlardan çoğunun -onunla meşgul olan, çoğu kez ona güvenerek hükmeden, hatta onu öğrenmenin vacip olduğunu ve onu bilmeyenin ilmine güven olmayacağını söyleyenler- mantığın düşünceyi bozduğunu, hatadan ve sapkınlıktan korumadığını itiraf ettikten sonra, mantık ilminden vazgeçtiklerini ileri sürmüştür.

Bağdadi, İbn Teymiyye'nin Gazâlî hakkındaki şu görüşlerini kaydeder: Gazâlî, son kitaplarında, mantıkçıların yolunun geçersiz olduğunu, yakine ulaştırmadığını açıkladı. Kelamcılarının metodunu eleştirmesinden daha çok mantığı eleştirdi. Gazâlî, mantıkçıları yererek, onların yolunun, Mutezilenin yolundan daha büyük bozgunculuğa neden olduğunu ve yerilmeyi gerektiren küfür ve cehli içerdiğini açıklayarak, Buhari ve Müslim'le iştigal ederken (hadis ilmiyle) vefat etti. (İdris, 1995: 11)

İbn Teymiyye'nin iddiasının aksine, Gazâlî'nin, hayatının hiçbir döneminde mantığı reddetmediği, bilakis İslâm usûl ilimlerinde mantığı kullanmaya sebep olacak kadar da ileri gittiği bilinmektedir.

İbn Teymiyye ve mantık bilimine karşı çıkanlar, Gazâlî'nin, mantık için söylediği, "ilimlerin doğruluğunun ölçüsü", "doğru bilginin mikyası" gibi tanımlamaları da tenkit ederek şöyle demişlerdir: Aristoteles ve ona uyanlar, zannettiler ki aruz, şiirin ölçüsü olduğu gibi mantık da ilimlerin ölçüsüdür. Oysa İslâm araştırmacıları, bu ölçü ilminin geçersiz olduğunu, insanları saptırdığını ve akıllar için bozgunluğa sebep olduğunu, zihinlerin sağlamlığını iptal ettiğini ifade ettiler. Onun reddi ve tutarsızlıkları hakkında çokça telif eserler ve tasnifat meydana getirdiler. Çünkü Mantık, bir ilme girince ancak onu ifsat eder, konumunu mahveder ve kaidelerini karıştırır. (İdris, 1995: 11)

İbn Teymiyye'nin, mantığa getirdiği genel eleştirilerin yanı sıra, teknik ve ayrıntıyla ilgili eleştirileri de vardır. Bunu da 'tanım' konusuna ve 'kıyas' konusuna getirdiği eleştiriler şeklinde ele alabiliriz:

İbn Teymiyye, 'tanım'a üç noktadan itiraz ederek, onun yanlışlıklarını ortaya koyarken kendi delillerini ileri sürer.

1. Tanımın tasavvura ulaştırdığı görüşüne itiraz;

2. Tanımın kendisine, yani tanımın, ispat edilmemiş bir hüküm olduğu görüşünden hareketle getirdiği itirazı;

3. Tanımın unsurları ile ilgili itirazları. Yani mahiyetin dış alemde olup olmaması açısından getirdiği itiraz.

Öncelikle İbn Teymiyye, mantıkçıların, bilhassa Gazâlînin ismini de kaydederek, hakikatlerin tasavvuruna ancak tanımla ulaşmak mümkündür, iddiasını reddeder. Ona göre, tasavvur, aslında düşünmekle kazanılan bir şey değildir; çünkü apaçık ve basit şeylerin tanıma ihtiyacı yoktur. Teorik (nazari) olan ve basit olmayan (mürekkep) şeyler de tanımsız tasavvur edilebilir. Bütün sanatkarlar sanatı, mantıkçıların söylediği gibi bir tanıma muhtaç olmadan öğrenmektedirler.

Diğer bilimlerle uğraşanların, ‘cins ve ayırımla’ yapılan tanımlara muhtaç olmadan sanatlarını elde ettiklerini söyleyen İbn Teymiyye’ye göre, mantıkçılarda ‘hadd’ diye isimlendirilen özsel tanımın fazla bir önemi yoktur. Bunların söz uzatmaktan başka bir işe yaradığı da söylenemez. Bu şekilde yapılan bir tanımdan önce o şey, aslında daha bilinebilir bir haldedir. Bu tanım, onu daha kapalı hale getirmektedir. Bir şeyi ‘cinsi ve ayırım’ıyla tanımlamak hiçbir ilimde görülmemiştir: İnsanı “Konuşan canlı” şeklinde tanımlamak gibi.

Ama mantıkçılarda ‘resm’ diye anılan ve yüzeysel kabul edilen tanım, faydalı ve daha öğreticidir. İslâmî nasslarda bu tür tanımlar mevcuttur. Mesela, Hz. Peygamberin, giybeti, “Din kardeşini, hoşuna gitmeyecek şekilde anmandır”, şarabı da “Akli bulandıran bir şeydir” şeklinde tanımlaması gibi. (Teymiyye, 1986: 32)

Ayrıca İbn Teymiyye, Gazâlî’nin fayda açısından tanım, aynen isim gibidir, şeklindeki görüşünü de eleştirmektedir. Ona göre, tanımların faydası isimlerin faydasından daha zayıftır, çünkü tanım, bir şeyin bilinmesini benzeriyle ifade eder. İsmi ise, sadece kendi lafzı yeterlidir. Çünkü ismi bilen, onun neyi gösterdiğini de bilir. (Sarıkavak, 1997: 54)

İbn Teymiyye’nin kıyas konusundaki eleştirileri ise şöyledir:

İbn Teymiyye, Mantıkî kıyasın geçersiz olduğu konusunda şunları söylemektedir: Mantığın, erken dönem ve geç dönem bilginlerinden bu ilimle uğraşanların kendisini ikna etmediğini, onun münazara ve teoride geçersiz olduğunu, bu ilmin araştırma ve açıklamasında çok yetersizliklerin bulunduğunu görürsün. Bu sanatın (mantık) uzmanlarından çoğu, onunla ilgili araştırmalarında sıkıntı ve çelişkiye düşmüşlerdir. Eğer onlardan bilimsel araştırmalarda bulunanlar, dinî ilimlerde bir sonuca ulaşmışlar ise, bu, mantık ilminin delillerinin ve maddesinin (mantıkî kıyas) doğruluğundan, onun zihin ile düşünceleri sağlıklı bir sonuca ulaştırdığından kaynaklanmamaktadır.” (İdris, 1995: 13)

İbn Teymiyye, kıyas yerine daha çok tecrübî yöntemi tercih etmektedir. Kıyas olarak ortaya konan birçok konunun tecrübe ile zaten bilindiğini söylemektedir. O, bu şekildeki düşüncesini de temellendirmek için şu örneği vermektedir: “Her ateş yakıcıdır” önermesi, tümel bir önermedir. Ateşin yakıcılığı hakkında kurulabilecek kıyas ise, şöyledir:

Her ateş yakıcıdır,
Bu da ateştir,
O halde bu da yakıcıdır.

İbn Teymiyye bu kıyasa, ‘ateşin yakıcı olduğu tecrübe ile sabittir, bu tür bir bilginin tekrar kıyas ile elde edilmesine gerek yoktur’ şeklinde eleştiri getirmektedir. (Vural, 2004: 58)

Ona göre, düşünceye kıyas yolu ile yön vermek ve onunla hareket etmek doğru değildir. Çünkü orta terim yardımıyla sonuç elde etmek, herkes için lüzumlu olmayabilir. Zira insanların kavrayışları birbirinden farklıdır. Dolayısıyla bazı insanlar orta terime ihtiyaç duymadan da sonuca ulaşabilir, onu kavrayabilir. Bazı insanların duyular yoluyla, tecrübe veya tevatür yolu ile elde ettiği hükümlere, diğer bazı insanlar, akıl yürütme yolu ile ulaşabilir.

Aynı şekilde İbn Teymiyye, burhan için tümel olumlu önermenin şart koşulmasına karşı çıkmakta ve bir önermenin tümel olduğunu bilmenin her zaman mümkün olmadığını da söylemektedir. Tümel önermelerin doğruluğu bedihî değil de nazarî ise, onların da ispat edilmesi lâzımdır. Bu da devir veya teselsülü gerektirir ki, her ikisi de bâtıldır. İbn Teymiyye kıyasın gereksizliği için vermiş olduğu bir örnekte, içkinin haram olduğunu bilmek için, *içki sarhoşluk vericidir*, öncülünün yeterli olduğunu söylemektedir. (Vural, 2004: 58)

Aristoteles mantığının temelini oluşturan kıyası eleştiren, özellikle kıyasla bir konuya delil getirmede iki öncül şartının gereksiz olduğunu belirten İbn Teymiyye, bu konuda şöyle demektedir: “Mantıkçıların dediği şekilde, bir konuyu ispat ederken iki öncüle gerek yoktur. Çünkü ‘bu haramdır’ denildiğinde, ‘delilin nedir?’ diye sorulunca, ‘çünkü o, sarhoş edicidir’ denilmesi yeterlidir.” (Sarıkavak, 1997: 56)

İbn Teymiyye’nin, mantıkî kıyasın temelinde temsilî kıyas (analoji) bulunduğu dair görüşü, kıyasın temelinde tümevarım bulunduğunu söyleyen mantıkçıların görüşüne uymamaktadır. Bu da onun mantıkçılarla olan anlaşmazlığının, temeldeki bir anlayış farkından kaynaklandığını göstermektedir.

Mantık biliminin tanım, tümeler, kıyas gibi konularına İbn Teymiyye’nin yaptığı eleştirilerin hemen hemen aynısını, Suyuti de “Sûnu’l-Mantuk ve’l-Kelam an fenni’l-Mantık ve’l-Kelam” isimli eserinde yapmaktadır. (Suyuti, 1947: 202)

Ali Sedad, erken dönem ehli-sünnet bilginlerinin itirazlarının aslında mantığa olmadığını, Organon ve buna dayanarak yazılan kitaplara olduğunu ifade ederek şöyle demektedir: “Dinî ilimlerde ve kelam konularında, sonrakilerden (müteahhirin) ehl-i Sünnet bilginlerinin de dayandıkları esaslar, mantık ilkeleridir. Lakin burada dikkate değer bir nokta vardır: Öncekiler (mütekaddimin) mantığı reddettikleri için onların ilimlerinin, mantık kaidelerine muhalif olduğu zannedilmesin. Dinî bilgilerde ve kelamda, usûl kaideleri aslında mantığın ilkelerine dayanmaktadır. Onların asıl itirazları, Organon veya ona dayanılarak Arap filozoflar tarafından yazılan mantık kitaplarıdır. Zira bunlar, Meşşai felsefesine temel olmak için yazıldıklarından dolayı mantığı ilgilendirmeyen bazı şeyleri de içermektedir. (Sedad, 1903: 5)

Bu kitaplardaki eleştiriler, ‘kategoriler’ ve ‘tümeller’ gibi mantığa dair konulara olmayıp, metafiziği ilgilendiren konulara olduğunu ileri süren Ali Sedad, mantığı metafiziğe karıştırmanın doğru olmayacağını kaydedip ehli-sünnet bilginlerinin muhalefetine hak vermektedir. Onların, reddettikleri, mantık kaideleri değil belki herhangi bir mesleğe bağlı kalınarak yazılan mantık kitaplarıdır. (Öner, 1958: 108)

Fıkıhta, mezhep kurucusu imamların da Ebu Hanife, Şafii, Ahmet İbn Hanbel-aklı olarak kullanılan ‘kıyas’a taraftar olup, onu kullandıkları halde (Yaren, 1982: 26), mantığa karşı tavır alanlar grubunda yer aldıkları bilinmektedir. Tavır almakla kalmamış, hatta mantık ve felsefenin batıl olduğunu ispat etmek için uğraşmışlardır. (Bulaç, 2000: 351)

Özetle belirtmek gerekirse, mantık, İslâm dünyasına girdikten sonra bir çok İslâm bilgini tarafından, bir çok yönden eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu eleştiriler sebebiyle mantık konusunda bir çok eser telif edilmiş, bunun sonucunda mantığa ait bir çok kavram yerleşmiştir.

2.2. Mantığı Reddedenlere Karşı Görüşler: Gazâlî ve İbn Rüşd

Mantık ilmine karşı çıkanlara rağmen, İslâm kültür düşüncesinde mantık yine de hak ettiği ilgiyi görmüştür. Gazâlî ile birlikte, gerek bilim hayatının gerekse dinî yöntemin ve gerekse örgün eğitimin vazgeçilmezlerinden biri olmuştur. Öyle bir an gelmiştir ki, felsefeciler, kelamcılar ve fıkıhçılar Aristotelesçi metodolojinin kullanılmasında ve onun değerini kabul etmekte mutabık kalmışlardır. (Öner, 1958: 108)

Gazâlî’den önce de, Aristoteles mantığı, İslâm düşüncesinde hâkim olmakla birlikte, ilk defa Gazâlî, mantığı İslâmî ilimlerle uzlaştırmayı denemiştir. Bu konuda Makasıdu’l-Felasife, Miyaru’l-İlm, Mihakkü’n-Nazar, Kısatasu’l-Mustakim gibi eserlerinde düşüncelerini ortaya koymuş ve fıkıh konusunda telif ettiği el-Mustasfa eserinin girişini mantıkla yapmıştır. Hatta İslâm düşüncesinde felsefi

ilimler dışındaki ilimlerde (kelam, fıkıh, tasavvuf) yöntem olarak mantığı kullanan ilk bilgin Gazâlîdir diyebiliriz. (en-Neşşar, 1984: 166)

Gazâlî, İslâm bilginlerinin daha önceleri, Kitabu'n-nazar, Kitabu'l-cedel, Medariku'l-ukul adlarıyla mantık ilmini kullandığını, ancak cahillerin mantık ismini duyunca bunun kelamcıların bilmediği, sadece filozofların bildiği bir disiplin olduğunu zannettiklerini söylemektedir. Hâlbuki mantık, yalnız filozoflara özgü değildir; mantığın ele aldığı konular, kelam ilminde Kitabu'n-nazar adıyla ele alınan konuların aynısıdır. (Gazâlî, 1987: 5) El-Munkız adlı eserinde Gazâlî, “Bu, kelam âlimlerinin ve mantıkçıların deliller hakkında söyledikleri şeyler nevindendir. Onlardan sadece, ibareler, ıstılahlar ve tali kısımlara verdikleri önem bakımından ayrılırlar.” demektedir. (Gazâlî, 1987: 53)

Gazâlî, mantığa karşı çıkanlarla mücadele ederken Aristoteles'in mantığını kullanır; çünkü ona göre düşüncenin kanunlarını mantık ortaya koymuştur ve bunları inkar etmek imkansızdır. Bunlar, matematiğin önermelerine benzerler. Gazâlî de delillerini çelişmezlik prensibine dayandırır ve Allah'ın fiillerinin de bu prensiple uyum halinde olduğunu ifade eder. (Boer, 2001: 191)

Gazâlî'nin mantığa bu şekilde yaklaşımından dolayı, sonraki kelamcılar da bunu takip ederek mantıkla ilgili kitaplar yazmışlardır. İbn Teymiyye, bunu “kelamın felsefî olarak ağırlık kazanması süreci Gazâlî ile başlamıştır” şeklinde ifade etmektedir. (Zehra, 1988: 231)

Mantığın, mutlak manada gerekliliğini her fırsatta vurgulayan Gazâlî hakkında, Muhammed Ebu Zehra şöyle demektedir: “Gazâlî mantık ilmine hem metot hem de epistemolojik-bilgi nazariyesi açısından bakmaktadır. O'nun mantık anlayışı ontolojik olmaktan çok mantığın kesin bilgiyi ve bilimsel bilgiyi bize temin eden, zihnin doğru düşünmesini sağlayan bir ilim olduğu şeklindedir. Mantığın prensipleri ile elde edilen kesin bilgi, O'na göre ilmin ve aklın miyarı olduğu müddetçe akıl şaşırılmaz ve ilim insanı saadete götürme imkânına kavuşur.” (Boalay, 1993: 28)

Gazâlî, bu mizan ve kıstaslar anlaşılıp uygulandıktan sonra, insanlar arasındaki anlaşmazlıkların kalkacağı ve kargaşanın biteceğini vurgulamaktadır. Anlayan herkes, bunların yakine ulaştırılan yollar olduğunu kesinlikle kabul eder ve bunları kabul eden izan ve insaf sahibi olur, en zor meseleleri de halleder. (Vural, 2003:218) Gazâlî, bu mizan ve kıstaslar mevcut olduğu halde ihtilafların kalkmasını da insanların onları dinlememesine bağlar. (Gazâlî, 1987: 66)

Aynı zamanda kelamcılarının tenkitlerine cevap verirken mantığı şu şekilde anlatır: “Bunlarda, dine ne menfi ve ne de müspet şekilde taalluk eden bir şey yoktur. Bilakis bu ilim, delillerin, kıyasların, burhanla ilgili öncül şartlarının ve

şekil özelliklerinin, doğru tanımların şartlarını ve tertip ediliş yollarını inceler. İlim ya tasavvur –ki buna giden yol tanımdır- yahut tasdiktir –buna giden yol da burhandır.” (Gazâlî, 1987: 53)

Mantığın din açısından reddedilmesinin tutarsızlığını izah ederken şu örneği verir: “Meselâ onlara göre (Mantıkçılar), ‘her a, b ise, bazı b’nin a olması lazımdır’ sözlerine bakılabilir. Yani her insanın canlı olduğu sabit olursa, canlıların bazılarının insan olması lazım gelir. Bunu şöyle ifade ederler: ‘tümel olumlunun düz döndürmesi, tikel olumludur’. Bu sözlerden hangisi dinin mühim meseleleriyle ilgilidir ki reddedilsin ve inkâr olunsun?” (Gazâlî, 1987: 53)

Gazâlî, mantığın önemini birçok eserinde olduğu gibi, Mi’yaru’l-İlm adlı eserinde de şöyle belirtmektedir: Şiire göre ölçü, metne göre dilbilgisi ne ise; aklî delillere göre mantık da odur. Zira şiirin ölçüsüz olanı ölçülü olanından ancak şiir vezinleri ile metnin doğru olanı hatalı olanından dilbilgisi yoluyla ayrıldığı gibi, akıl yürütmelerin doğru olanı yanlış olanından ancak bu mantık ölçüleri ile ayrılır. (Gazâlî, 1961: 59-60)

Böylece Gazâlî, Aristoteles’in formel mantığına İslâm aleminde meşruiyet kazandırmış, kendi döneminden başlayarak yakın zamanlara kadar medreselerde okunmasını sağlamıştır. Öyle ki onun gayretiyle mantık, İslâm ilimlerinin sanki ayrılmaz parçası haline gelmiştir. (Uludağ, 2000: 251)

Gazâlî, mantığı İslâmî usûl ilimlerine, özellikle fıkıh usûlüne temel kabul etmiş, el-Mustasfa adlı eseri bir fıkıh usûlü kitabı olduğu halde onun baş tarafına gerek Mi’yaru’l-İlm ve gerekse Mihakkü’n-Nazar gibi mantık kitaplarında kullandığı mantık bilgilerini koymuş, adeta mantığı fıkıh temel saymıştır. (Ayman, 1997: 55) Çünkü Gazâlî’ye göre, fikhî konularda nazar, aklî konulardakinden çok farklı değil, aralarında sadece şekil bakımından bir farklılık olabilir. Bundan dolayı mantık, aklî olsun fikhî olsun nazari ilimlerin hepsinde gereklidir. Bu görüşleriyle Gazâlî mantığı, İslâm bilimleri içinde kabul edip kullanmaya başlamıştır. Zaten daha sonra da bir çok İslâm ilmi içinde tamamen kullanmıştır.

Gazâlî’ye göre, mantık kesin bilgiyi kesin olmayandan ayıran bir kanunlar bütünüdür. Bunun için de en büyük faydası bilgisizlikten bilgiyi, cehlden ilmi tefrik etmektir. (Bingöl, 2000: 302)

Gazâlî, mantığı İslâm usûl ilimlerine sokacak kadar savunup kullanmakla birlikte, mantıkta bazı değişiklikler de yapmıştır. Bu değişiklikleri şu şekilde sıralayabiliriz:

–Gazâlî’ye göre, İslâm’ın akidesi ortaya konurken ve Müslüman olmayanların iddiaları çürütülürken bir yöntem olarak kullanılan mantık, Kur’an’daki tabiriyle el-Kıstasu’l-Mustakim’in ta kendisidir. Gazâlî, Kur’an’da mantık yöntemi-

nin kullanıldığına dair ayetlerden misaller vererek bu iddiasını bir çok yerde dile getirmektedir. Kullanılan bu ‘mizan’a kimsenin itiraz etmemesi gerektiğini de belirterek, bunun, hem kelamcılar hem de mantıkçılar için uygun olduğunu söyler. (Gazâlî, 1987: 65) El-Kıyasu’l-Mustakim adlı eserinde, kıyasın bütün çeşitlerini, Kur’an’dan ayetler ve dinî delillerle ele almakla, bu yöntemin İslâm dininin dışında olmadığını gösterir.

-Gazâlî, mantığa ilmi elde etme görevini yüklemekle birlikte, ilme de insanı ebedi mutluluğa ulaştırma görevi vermektedir. Bu ise, Aristoteles’te olmayan bir anlayıştır.

-Ayrıca Aristoteles, ilimleri tasnif ederken mantığa yer vermemiştir. Oysa Gazâlî, ona matematik ilimlerinden sonra, tabiat ilimlerinden önce yer vermiştir. Bu ise onun, mantık ilmine, öncelikle metodoloji nazarıyla baktığını gösterir. (Bolay, 1993: 26) Bütün bunlar da Gazâlî’de mantık anlayışının farklılıklarını ortaya koymaktadır.

Gazâlî, gerek Aristoteles’ten, gerekse eski usûlcülerden farklı olarak, özellikle akli konularda, kesin bilgiye ulaşabilmek için mutlaka tümel önermelerden hareket etmek gerektiğini düşünmektedir. Tümevarım yönteminde olduğu gibi, öncüllerin tikel bilgilerden oluşmasının kesin sonuca götüreceğinden şüphelenmektedir. Bundan dolayı, tümevarımın, zorunlu olmayan şekilde sonuç veren bir yöntem olduğunu kabul etmektedir. Onu fikhî meselelerin çözümünde kullanmaya elverişli görmekle birlikte, onun, kesin ispata muhtaç bulunan akli meselelere, özellikle ilahiyat konularına uygulanamayacağını savunur. Çünkü özellikle akide ile ilgili ilimlerde mesela Kelam ilminde kullanılmasını mahzurlu görmektedir. Bundan dolayı da Gazâlî modern felsefedeki şüpheciliğin öncüsü sayılabilir. (Kufralı: 572-573)

İlk olarak Gazâlî, el-Mustasfa’nın giriş bölümünü mantık konularına tahsis etmiş ve bu suretle mantık fiilen usul ilimlerinde önemli bir rol oynamıştır. Usulcüler, özellikle mantığın kavram tahlili, delalet ve tanım konularından son derece yararlanmışlardır. Uygulama alanlarında yararlı olması bakımından, mantığın bu konuları gereğinden daha çok incelenmiş, mantık yalnızca felsefecilerin uğraştığı bir alan olmaktan çıkmıştır. (Bingöl, 2001: 63)

İbn Teymiyye gibi bazı bilginlerin iddiasının aksine Gazâlî’nin mantık hakkındaki düşüncelerinin kendini tamamen tasavvufa adadıktan sonra da değişmediği söylenebilir.

Gazâlî’den sonra birçok İslâm filozofu da mantık ilminin gerekliliğini savunmuştur. Bunlarda biri olan Rüşd, hikmet (felsefe) şeriatın arkadaşı ve sütkardeşidir, demiştir. (Rüşd, 1999: 115)

Halis bir Aristotelesçi olan İbn Rüşd, felsefe ve mantığın, İslâmî ilimlerle aynı olduğu görüşündedir. O, hakikatın iki aslı ve yanılmaz kaynağı olarak felsefe ile dinin, akıl ile vahyin denkliliğini zımnen kabul etmektedir. (Fahri, 2004: 317)

İbn Rüşd², dinî kıyas gibi mantıkî kıyasa da uymanın zorunlu olduğunu söyler. (Ey basiret sahipleri ibret alın. Haşr 3) ayetinin, mantıkî kıyasın veya hem mantıkî hem dinî kıyasın birlikte kullanılmasının kesin olarak gerekli kıldığını belirterek şöyle demektedir:

“Dinîn var olanlara akıl vasıtasıyla bakmayı ve değerlendirmeyi vacib kıldığı ve değerlendirmenin de; bilinenden bilinmeyi çıkarılmaktan öte bir şey olmadığı kesinleştiğine göre –ki bu, ya bir kıyastır veya bir kıyas ile yapılır- bizim de var olanlara mantıkî kıyasla bakmamız zorunludur.” (Rüşd, 1999: 64)

İbn Rüşd dindeki tebliğin bile kıyasın en mükemmel şekli olan burhanla yapıldığını savunur. “Dinîn davet ve teşvik ettiği bu bakış tarzı; kıyas türlerinin en mükemmeli ile (yapılan) en mükemmel bakış tarzı olduğu açıktır ki bu “burhan” adı verilir.” (Rüşd, 1999: 66)

Ayrıca fıkıhçı, Allah Teala'nın “Ey basiret sahipleri ibret alın.”(Haşr 3) buyruğundan fikhî kıyasın gerekliliği hükmünü çıkardığına göre; Allah'ı bilen (arif) kişinin, bundan mantıkî kıyası bilmek gerektiği hükmünü çıkarması çok daha öncelikli ve çok daha uygun olduğunu söyler. (Rüşd, 1999: 67)

İbn Rüşd, felsefenin, din tarafından emredildiğini veya en azından tavsiye edildiğini söyler. Çünkü felsefenin görevi, varlıklar üzerinde düşünüp, Allah'ı bilmeye götürecek şekilde onları değerlendirmektir. Bu düşünme tarzı da, kesinliğe götüren mantıkî metottur. (Şerif, 1990: 168)

Felsefenin ve onun âleti durumundaki mantığın din açısından yararlı ve gerekli bir ilim olduğunu ortaya koyan İbn Rüşd, böylesine önemli ilimlerin ihmal edilmeyeceğini “...bizden önce gelenlerden hiç kimse aklî (mantıkî) kıyas ve türleri hususunda araştırma yapmamışsa bizim bunu hemen yapmamızın bir zorunluluk olduğu apaçıktır” (Sarioğlu, 2003:208) şeklinde dile getirmektedir.

Görüş ve düşüncelerinden faydalanılan kişilerin farklı dine mensup olduklarının hiçbir önem taşımadığını söyleyen İbn Rüşd'e göre, ortada mantıkî kıyasın gerçekleştirmesini sağlayacak uygun bir metot, bilgi ve tecrübe mevcutsa onu kimin geliştirdiği de önemli değildir. Çünkü kendisinden bilgi alınacak kimsenin, Müslüman olup olmaması değil, alınacak bilginin gerekli ve faydalı olması önemlidir. Zira ilimde bağınazlığa yer yoktur, ilmî zihniyet objektifliği gerektirir.

2 Geniş bilgi için bkz. Hüseyin ÇALDAK, “İbn Rüşd'e Göre Aklî Kıyas”, *BÜİFD*, c. III/ sayı:5, 2015, s.99.

Felsefe ve mantık, dinin gerekli gördüğü ve teşvik ettiği ilimler olduğuna göre, çeşitli gerekçelerle insanları bu ilimlerden uzaklaştırmaya çalışanların ne kadar yanlış bir tavır sergiledikleri de ortadadır. Konunun önemine değinen İbn Rüşd bunu şöyle değerlendirir: “Hiç kimse, Asr-ı saadette bulunmadığını ve daha sonra ortaya çıkmış (bidat) olduğunu ileri sürerek, dinin felsefeyi ve aklî kıyası yasaklamış olduğunu iddia edemez. Çünkü bu yaklaşım, başka ilimlerin de aynı gerekçeyle İslâm dinine aykırı sayılmasını gerektirir. Kaldı ki hiç kimse, önceleri kullanılmadığı halde zaman içinde ortaya çıkan fikhî kıyas ve türlerini “bidat” sayarak karşı çıkmamaktadır. Bunun gibi aklî (mantıkî) kıyas ve türlerinin de kabul edilmesi gerekmektedir.” (Sarioğlu, 2003:208)

Sonuç

Mantık, İslâm dünyasına girdikten sonra çeşitli tepkilerle karşılaşmıştır. Mantığa karşı çıkıp, onu “okumanın zındıklık” olduğunu ileri sürenler olduğu gibi, mantığı savunup onun gerekliliğini ispat etmeye çalışan ve onu öğrenmenin zorunluluğunu söyleyenler de olmuştur.

Mantığa karşı çıkanların başında İbn Teymiyye gelmektedir. İbn Teymiyye, mantığın konularından tanım, önerme ve kıyasa farklı yönlerden eleştirilerini yöneltmiştir. Mantığı savunup meşruiyetini ortaya koyanların başında ise, Gazâlî gelir. Gazâlî, mantığı bilmeyenin ilmine güven olmayacağını belirterek, mantığın tamamen kabul edilip kullanılmasına vesile olmuştur. Gazâlî'nin bu çabaları, mantığı usul bilimlerine sokacak kadar etkili olmuştur. Böylece İslâm kültür dünyasında, felsefecilerin yanında din bilimcileri de mantığa ilgi duymuşlardır.

Mantığa karşı çıkanların eleştirileri, daha çok mantıktaki tanım, tümel kavramlar dolayısıyla tümel önermeler ve kıyas üzerinde yoğunlaşmıştır.

Mantıktaki tanım teorisini eleştiren İslâm bilginlerine göre, tanım, lafı uzatmaktan başka bir şey değildir. Kavrama, tanımla ulaşmak gibi bir zorunluluk yoktur, çünkü basit şeylerin tanıma ihtiyacı yoktur, bileşik şeyler ise, tanımlanmadan da tasavvur edilebilir. Ayrıca, özsel tanım (had), neliği (mahiyeti) veya özü (zâtı) tanımlayıcı değil, sadece, kullanana göre tanımlananın ismini ve sıfatını açıklayıcı bir sözdür.

İbn Teymiyye ve Suyutî gibi mantığa karşı çıkan İslâm bilginleri, tümel kavramların dış dünyada (harici âlemde) olmadıklarını, Aristoteles mantığındaki tümel kavramların zihinde sadece itibari olarak var olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre, duyu organları ile elde edilen bilgiler, tümel olamaz. Meselâ, tek tek atlar olmakla birlikte bu somut atların toplamından meydana gelmiş tümel bir at kavramı da mevcuttur. Ancak, dış dünyada bunun bir gerçekliği yoktur.

Dolayısıyla bu itirazlar, tümel önermeye, özellikle tümel önermenin büyük öncül olduğu kıyasa yöneliktir. Çünkü, önerme, apaçık olur. O halde, onun kapladığı tüm fertlere de tümel önermenin delaleti apaçıktır, ya da apaçık değildir. Bu durumda, onun doğruluğunu apaçık ispatlayacak başka delillere ihtiyaç vardır. Böyle bir önerme ise, kıyas için öncül olamaz.

Bütün bu itirazlara rağmen, Aristoteles mantığı, İslâm dünyasına girdikten sonra, Gazâlî gibi mantığı savunanların gayretleriyle birçok konuyla İslâm usûllerinde kullanılmaya başlanmıştır. Özellikle fıkıh usûlünde çokça kullanılan mantık, aynı zamanda usûl kitaplarının da girişi haline gelmiştir. Mesela, Gazâlî'nin, el-Mustasfa adlı eseri mantıkla başlar. Aynı şekilde bu etkilerin devamı olarak, Molla Fenarî'nin yazdığı “Fusulu'l-Bedayi” eseri de yine mantıkla başlar.

Diyebiliriz ki, Fârâbî'den itibaren, İslâm ilimleri üzerinde etkileri görülen mantık, Gazâlî ile usûl ilimlerinde tamamıyla kullanılmaya başlanmıştır.

Mantık, İslâm kültür dünyasına girmeden önce, İslâmî ilimlerin gelişmesiyle birlikte, kuşkusuz usul ilimleri de şekillenmeye başlamış ve belli bir düzeye gelmişti. Ancak mantığın bilinmesi ve uygulamaya konulmasıyla birlikte bu ilimlerde değişiklikler ortaya çıktığı da bir gerçektir.

KAYNAKÇA

- Âmidi, S. (Tarihsiz). *El-İhkam fi Usûli'l-Ahkam*,. Beyrut.
- Atademir, H. R. (1948). *İsagoji Tercümesi*. Konya.
- Ayman, M. (1997). *Gazâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*. İstanbul.
- Bağdadi, E. B. (1911). *el-Muteberu fi'l-Hikmeti'l-Mantık ve't-Tabiiyyeti ve'l-İlahiyyeti*. . Haydarabat.
- Bingöl, A. (1992). “Türk Kültür Tarihinde Mantık Hareketleri”. *Türk Kültürü ve Felsefe Panel-leri*. Kayseri: EÜ. Yay.
- Bingöl, A. (1993). *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*. İstanbul: MEB Yay.
- Bingöl, A. (2000). Gazali ve Mantık Bilimi. *İslâmî Araştırmalar Gazâlî Özel Sayısı* . içinde Ankara.
- Bingöl, A. (2001). Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi. *IRCICA Milletlerarası Kongresi Tebliğleri*. İstanbul: Ayrı Basım.

- Boer., T. (2001). *İslâm'da Felsefe Tarihi*. (Y. Kutluay, Çev.) İstanbul.
- Bolay, S. H. (1993). *Aristoteles Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*. İstanbul: MEB yay.
- Bulaç, A. (2000). *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe Vahiy-Akl İlişkisi*. İstanbul.
- Çelebi, K. (1941). *Keşfu'z-Zunun*. Beyrut.
- El-Mekk, A. (1989). *Menhacu Ebi Hamid el-Gazâlî fi'l-Mustafa min ilmi Usûl*. Dar'ul-Hadisü Husniye Yay.
- Emiroğlu, İ. (1999). *Ana Konularıyla Klasik Mantık*. İstanbul.
- en-Neşşar, A. S. (1984). *Menahicu'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*. Beyrut.
- Fahri, M. (2004). *İslâm Felsefesi Tarihi*. İstanbul.
- Gazâlî. (1961). *Mi'yarü'l-İlm*. Kahire.
- Gazâlî. (1987). *el-Munkuzu mine'd-Dalâl*. (A. S. Fırat, Çev.) İstanbul.
- Gazâlî. (1987). *Tehafütü'l-Felasife*. Kahire.
- İdris, O. M. (1995). *Usûl'ul-Fıkh ve'l-Mantıku'l-Aristoteles I*. Britanya .
- Kayacık, A. (1999). Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi. *İslâmiyat Dergisi*.
- Keklik, N. (1969). *İslâm Mantık Tarih*. İstanbul.
- Kufralı, K. (tarih yok). *Gazzâlî. İslâm Ansiklopedisi*. içinde MEB yay.
- Mehmet Vural. (2003). *Gazâlî Mantığının Özgünlüğü Meselesi. İslâm Felsefesinin Sorunları*. içinde Ankara: Elis Yay.
- Öner, N. (1958). *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*. Ankara: AÜİF Yay.
- Rüşd, İ. (1999). *Faslu'l-Makal; Felsefe-Din İlişkisi*. (B. Karlığa, Çev.) İstanbul.
- Sarıkavak, K. (1997). *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*. Ankara.
- Sarioğlu, H. (2003). *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul .
- Sedad, A. (1903). *Mizanül-Ukul Fil-Mantık Vel-Usul*. İstanbul.
- Suyuti, C. (1947). *Sınu'l-Mantuk ve'l-Kelam an fenni'l-Mantık ve'l-Kelam*. (T. A. en-Neşşar, Çev.) kahire.
- Şerif, M. (1990). *İslâm Düşüncesi Tarihi*. İstanbul.
- Teymiyye, İ. (1986). *Kitabu'r-Redd ala'l-Mantıkıyyîn* . Pakistan.
- Topçu, N. (2001). *Mantık*. İstanbul: Dergah Yay.
- Topdemir, H. H. (2001). Türklerde Mantık. A. Bingöl içinde, *Türk Düşünce Tarihi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay.
- Türker-Küyel, M. (1990). *Fârâbî'nin Bazı Mantık Kitapları*. Ankara: AKDITYK Yay.
- Uludağ, S. (2000). Bir Düşünür Olarak Gazâlî. *İslâmî Araştırmalar*: içinde Gazâlî Özel Sayısı.
- Ülken, H. Z. (1942). *Mantık Tarihi*. İstanbul.
- Vural, M. (2004). *Gazâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*. Ankara.
- Yaren, T. (1982). *İslam Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler*. Ankara: Basılmamış Doktora Tezi.
- Zehra, M. E. (1988). *İmam İbn Teymiyye*. İstanbul: İslâmoğlu yay.