



İBN TEYMIYYE’NİN MANTIK ELEŞTİRİLERİNİN KELÂM İLMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ¹

ASSESSMENT OF IBN TAYMIYYAH’S CRITIQUES OF LOGIC IN TERMS OF KALAM DISCIPLINE

Hasan TURGUT

Uzman Vaiz Dr., DİB Pendik Müftülüğü,
has.turgut@hotmail.com,
orcid.org/0000-0002-4714-5739

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Mayıs 2021/ 14 May 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Haziran 2021 / 11 June 2021

Yayın Tarihi / Published: 28 Haziran 2021/ 28 June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran 2021 / June 2021

Cilt: 5, Sayı: 1 Volume: 5, Issue: 1, Sayfa / Pages: 187-208

Cite as / Atıf: Turgut, Hasan. “İbn Teymiyye’nin Mantık Eleştirilerinin Kelâm İlmi Açısından Değerlendirilmesi [Assessment of Ibn Taymiyyah’s Critiques of Logic In Terms of Kalam Discipline]”. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 5/1 (Haziran/June 2021), 187-208

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Copyright © Published by Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Kocaeli University, Faculty of Teology, Kocaeli / Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0

¹ Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kalam Ana Bilim Dalı’nda Prof Dr. İlyas Çelebi danışmanlığında, Hasan Turgut tarafından yapılmış olan “Gazzâlî ve İbn Teymiyye’de Kelâm-Mantık İlişkisi” adlı doktora tezinden hareketle hazırlanmıştır.

Öz

Aristo tarafından vazedilen mantık ilmi, İslâm dünyasına tercümeler yoluyla girmiştir. Ancak İmam Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) gelinceye kadar kelâm alimleri tarafından pek bir ilgi görmemiştir. Gazzâlî ile birlikte ise mantık, başta kelâm ilmi olmak üzere dinî ilimler için vazgeçilmez bir yöntem kabul edilmiştir. Kelâm ilminin mütekaddimîn ve müteahhırîn şeklinde dönemlere ayrılmasında etkin bir rol oynamış, savunanları ve eleştirenleri olmuştur. Onu eleştirenlerden biri de İbn Teymiyye'dir (ö. 728/1328). Bilgiye ulaşmadaki fonksiyonu açısından mantığı sorgulayan İbn Teymiyye, onun konularının tamamını sistematik bir şekilde tenkite tabi tutmuştur. Bu makalede İbn Teymiyye'nin mantığa nasıl yaklaştığı, onu hangi açılardan eleştirdiği ve kelâm ilmi açısından bu eleştirilerin ne anlam ifade ettiği ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Teymiyye, Kalam ilmi, Mantık, Mantık ilmi, Bilgi, Varlık.

Abstract

The science of logic, established by Aristotle, was introduced to the Islamic world through translations. However, it did not receive much attention from theologians until Imam Ghazali (d. 505/1111). With al-Ghazali, logic was accepted as an indispensable method for religious sciences, especially the science of kalam. It played an active role in dividing the science of kalam into periods such as pre- Ghazali and post- Ghazali, and had both defenders and critics. One of those who criticized it, was Ibn Taymiyya (d. 728/1328). Questioning the logic in terms of its function in reaching knowledge, Ibn Taymiyya systematically criticized all of its elements. In this article, how Ibn Taymiyya approached logic, how he criticized it, and what these criticism meant in terms of theology will be discussed.

Keywords: Ibn Taymiyya, Kalam, Logic, Knowledge, Being

GİRİŞ

Mantık ilminin verilerinin kelâm ilmine dahil oluşu, kelâm ilminin mütekaddimîn ve müteahirîn olmak üzere iki döneme ayrılması sonucunu doğurmuştur. Mütekaddimîn dönemi kelâmcıları, Aristo mantığını felsefi metafiziğin bir cüz'ü olarak gördükleri ve ispatına çalıştıkları dinî ilkelerle uyumlu olmayacağını düşündükleri için ona karşı çıkmışlardır. Gazzâlî ile birlikte ise İslâm dünyasında mantığa bakışta ciddi bir dönüşüm yaşanmıştır. Onun çabaları neticesinde mantık dinî yönden aklanarak başta kelâm ilmi olmak üzere diğer dinî ilimlerin vazgeçilmez bir unsuru kabul edilmiş ve döneme Gazzâlî'nin "mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez"² sözü damgasını vurmuştur.³

Gazzâlî'nin, mantığı dinî ilimlere dahil etmesi ve ulema arasında onun farz-ı kifaye oluşu yönündeki telakkinin ağır basmasıyla birlikte müslüman bilginler yönlerini mantığa çevirmişler ve onun terimleri (dili) üzerinden konuşmaya başlamışlar, hem fikir ve düşüncelerini hem de tenkitlerini bu dil üzerinden ifade etmişlerdir.

Kelâm ilminin yönteminde meydana gelen bu değişiklik, bu kadarla da sınırlı kalmamış, aksine onu konu ve gayesi bakımında da etkilemiş ve cedel ilmi hüviyetinden burhânî ilim yönüne itmiştir.

Müteahirîn dönemi kelâmcılarının benimsediği bu yaklaşım, İslâm dünyasındaki bütün mütefekkirler tarafından kabul görmemiştir. Özellikle selefi söylemi dillendiren ehl-i hadis ve Hanbelî çevrelerin temsilcisi konumunda olan İbn Teymiyye tarafından ciddi bir şekilde eleştirilmiştir.

1. İbn Teymiyye'nin Aristo Mantığına Yaklaşımı

Tarihî süreç içerisinde mantığa çeşitli eleştiriler yöneltilmişse de hem teknik hem de muhteva açısından en kapsamlı eleştirilerin İbn Teymiyye tarafından yapıldığını söylemek mümkündür. O, mantığa genel yaklaşımın

2 * Bu makale "*Gazzâlî ve İbn Teymiyye'de Kelâm-Mantık İlişkisi*" adlı doktora tezinden üretilmiştir. Gazzâlî, *el-Mustasfâ* (Bulak: el-Matbaatü'l-Emiriyye, 1322), 10.

3 Süleyman Uludağ, "İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 01/4 (1986), 41-42.

aksine bir tutum sergilemiş, onu sorgulayıcı, eleştirici ve inkâr edici bir tavırla ele almıştır.

İbn Teymiyye'nin, mantık eleştirilerine geçmeden önce, zihin dünyasını daha iyi anlamak adına onu mantığı eleştirmeye sevk eden sebeplerin neler olduğunu kısaca ortaya koymaya çalışalım. Bu sebeplerin başında Aristo mantığının bazı çevrelerde yegâne bilgi yöntemi kabul edilerek indirgemeci bir yola girilmesi gelmektedir. Nitekim o, mantıkçıların Allah, peygamber ve velilerin ilimlerini dahi orta terimi içeren kıyas yoluyla elde ettiklerini iddia edecek kadar meseleyi ileri bir boyuta taşıdıklarını kaydetmektedir.⁴

İbn Teymiyye'nin mantığa karşı çıkışındaki bir diğer neden de, Kur'an'ın muhakeme tarzını ve üslubunu bütün dinî meselelere hâkim kılma, filozofların ve kelâmcıların fikir ve delillerini mahkûm etme, mantığın kaidelerinin esas alınıp, nassın ona tâbi kılınması, akli delillerin kesin, Kur'an ve hadis kaynaklı delillerin zannî sayılmasını reddetme, her şeyi nasla ölçme ve sadece naslara uygun görüşleri kabul etme isteğidir. O, bu isteğinin önünde en büyük engel olarak Aristo mantığını gördüğünden ona karşı çıkmaktadır.⁵

Mantık, Aristo geleneğine bağlı olarak sözel, dilsel, niteliksel, ontolojik içerikler ihtiva eder. Bu sebeple hem ontoloji hem de metafiziğe giden düşünmeye yol açabilmektedir.⁶ İbn Teymiyye'nin mantığa karşı oluşundaki nedenlerden biri de işte budur. O, mantığı, karşı çıktığı metafiziğin bir mukaddimesi olarak görür. Nitekim o, İskenderiye'de bulunduğu sıralarda maksadı filozofların İlahiyat sahasındaki yanlışlıklarını göstermek iken, bu hataların mantıkçıların tanım ve kıyasa yönelik ileri sürdükleri şartlardan kaynaklandığını fark ettiğini söyler.⁷ Bunun dışında âlemin sonsuzluğu, Tanrı'nın varlığı ve sıfatları, akılların hiyerarşisi ve aracı rol oynamaları, peygamberlik, Kur'an'ın yaratılmışlığı gibi bir çok dini ve felsefi tartışmanın

4 İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Mantıkiyyîn*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003/1424), 131.

5 Süleyman Uludağ, *İbn Teymiyye*, *İbn Teymiyye Külliyyatı (İstanbul: Tevhid Yayınları)*, 1/40.

6 A. Kadir Çüçen, *Klasik Mantık* (Bursa, Asa Kitabevi, 2004), 11.

7 İbn Teymiyye, *er-Red*, 2-3.

mantıktan kaynaklandığını düşünür.⁸ Nitekim İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198), Aristo'nun ilâhiyat sahasındaki görüşlerinin kaynağının mantık olduğunu belirtmesi de⁹ İbn Teymiyye'yi onaylar mahiyettedir.

İbn Teymiyye'nin mantığa karşı çıkışıyla ilgili olarak arka plan bilgisi olarak şunları söyleyebiliriz: Onun yaşadığı dönemde mantık, bilgi elde etmede tartışmasız bir yöntem kabul edilmiş ve “mantık farz-ı kifayedir” veya “mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez” şeklindeki ifadelerle ortaya konulmuştur. Halbuki İbn Teymiyye söz konusu hükümlerin çok yanlış olduğunu, esasında ne geçmiş ne de hal-i hazırda ilim talebinde bulunan hiçbir kimsenin mantığa ihtiyaç hissetmediğini, hattâ çeşitli nedenlerden dolayı matematik, tabiat ve tıp gibi ilimlerle uğraşanların dahi mantık sanatını kullanmadıklarını kaydeder. O, mantıkla ilim elde etmeyi ve onunla elde edilen ilmin değersizliğini “sarp dağın tepesinde bulunan cılız bir deve eti” metaforuyla anlatır.¹⁰

2. İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirileri

Her şeyden önce İbn Teymiyye'nin, mantıkçıların “bedihi olmayan tasavvurlar ancak tanımla elde edilir”, “tanım, tasavvurî bilgiye ulaştırır”, “burhânî bilgiye ancak kıyasla ulaşılır” şeklindeki iddialarından son derece rahatsız olduğu anlaşılmaktadır.¹¹ Halbuki ona göre bir şeyin mantık kurallarına göre tanımlanmadan önceki hali, tanımlandıktan sonraki halinden daha açıktır. Aynı şekilde mantık kaidelerine göre tanım yapmak zaman kaybına, fikir ve lisan yorgunluğuna sebep olur. Bunun dışında mantık kurallarına göre tanım yapmak, kişiyi yaptığı tanımın doğruluğunu iddia etmeye sevk ettiğinden cedel yapmaya götürür. Haddizatında o, tanımların birbirine denk olduklarını, hiçbirinin diğerine açık bir üstünlüğünün bulunmadığını, tamamının kabul veya reddedilebileceğini veya bir açıdan kabul, bir başka

8 Wael B. Hallaq (ed.), *Ibn Taymiyya Against The Greek Logicians* (Oxford: The Clarendon Press, 1993), XII.

9 Ali Sâmî Neşşâr, *Menâhicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm* (Beirut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1984), 174.

10 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 2000/1421), 9/5-12.

11 İbn Teymiyye, *er-Redd*, 6.

açıdan itiraz edilebileceğini söyler.¹² Netice itibarıyla ona göre tanım, bir şeyin hakikatini değil, tanımlanana ait bazı özellikleri ortaya koyar.¹³

İbn Teymiyye'nin kıyasa karşı çıkışının temelinde ise, mantıkçıların, "tasdiki bilgilere ancak kıyasla ulaşılır" iddiası vardır. Buna mukabil İbn Teymiyye, kıyasın dışında da bilgi yöntemlerinin bulunduğunu ve onun kesin doğru bilgiye ulaştırmada diğerlerinden daha üstün olmadığını belirtir. O, mantıkçıların kıyasa baş vurmaya zorunlu kılan "tasdiki bilgilere ancak kıyasla ulaşılır" şeklindeki önermelerinin etkisinden insanı kurtarmak için, bunun bedihi olmadığını ve bu haliyle de bir iddiadan öteye geçmeyeceğini söyler.¹⁴

Ayrıca İbn Teymiyye, müslüman düşünürlerin mantıkî kıyas ile bilinmesi mümkün olan şeylerin, mantıkî kıyasa müracaat etmeden de bilinebilir, mantıkî kıyasın dışındaki bir yolla bilinmeyenin, mantıkî kıyasla da bilinmesini mümkün görmediklerini söyler. O, bilgi elde etmede iddia edildiği gibi mantıkî kıyasın bir fonksiyonunun bulunmadığını, fitrî bir yöntem olmadığını ve insana azap ve sıkıntı verdiğini de ilave eder.¹⁵

İbn Teymiyye'nin bilgi perspektifinden eleştirdiği mantıkta iki husûs ön plana çıkar. Bunlardan ilki mantıkî yöntemle yeni bir bilginin elde edilmediğidir. Ona göre, mantıkî kıyas malumu ilam kabilinden bilgiler verir. İkincisi de elde edilen neticelerin mevcudata taalluk etmemesidir. Diğer bir ifadeyle mantıkî yöntemle elde edilen bilgiler, hâriçte bir karşılığı olmayan zihni varlığa ait bilgilerdir. Halbuki ona göre bilgi ve varlık bir bütün olmalı ve bilgi ile realite arası ayrılmamalıdır.¹⁶

İbn Teymiyye'nin, mantık ilmine yönelttiği genel eleştirilerini ortaya koyduktan sonra onun mantığın sureti, maddesi, dayandığı, bilgi ve varlık teorisi gibi alanlarda yaptığı eleştirileri incelemeye geçebiliriz.

12 İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, 9/33.

13 İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, 9/34.

14 İbn Teymiyye, *er-Red*, 75.

15 İbn Teymiyye, *er-Red*, 205-206.

16 H. Sabri Erdem, *Maturidi ve İbn Teymiyye'de Metod Anlayışı ve Kur'an* (İstanbul: Şule Yayınları, 1988), 13.

2.1. Sûreti Açısından Eleştirisi

Esas itibariyle mantığı dokunulmaz kılan, objektif gösteren ve âlet olduğunu düşündürten neden, mantığın sûrî boyutudur. Mantığın sûrî/formel boyutuyla hem tanım hem de kıyas bahislerinde karşılaşılır. Ancak kıyasa nispetle tanımın sûrî boyutu daha kolay olmakla birlikte, daha yoğun metafizik bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Kolay olması tanımda kavramların en genelden en özele doğru bir hiyerarşi içerisinde tertip edilmesindedir. Metafizik yapıya sahip oluşu ise, zihnî varlık dünyasına ait tümellerden hareket edilmesidir. Buna karşılık kıyasın sûrî boyutu, metafizik bir yapı ihtiva etmesi yanında basit gibi dursa da çok karmaşık bir yapı arz eder.

İbn Teymiyye, tanımın sûrî boyutuyla ilgili olarak “tanım yapmak için kavramları belli düzende tertip etmenin uzlaşımsal bir konu olduğunu” kaydeder. Zirâ ona göre kavramları belli bir sisteme bağlı kalarak tertip etmek ne gerçek bir ilme ne de fıtrata dayanır. O, tanımını belli bir varlık dizgesine göre düzenlemenin hem akla hem de varlıkların gerçekliğine aykırı olduğunu ifade eder.¹⁷ Bununla o, mantıkî tanım teorisinin izafi olduğunu, neyin önce neyin sonra zikredileceğinin kişilere göre değişebileceğini anlatmak ister.

Kıyasın sûrî boyutuna gelince, hemen belirtelim ki, kıyasın sonucu zorunlu bir şekilde vermesi forma bağlıdır. Şâyet kıyas şekil şartlarını taşımazsa, hiçbir şekilde zorunlu olarak sonuç veremez. Bu doğrultuda kıyasın sûretine mekanik bir anlam yüklendiği anlaşılmaktadır. İbn Teymiyye de kıyasın sûretinin doğruluğu üzerinde konuşulamayacağını söylemekte ve maddeleri kesin bilgi ifade ettiğinde neticenin de kesinlik ifade edeceğinde herhangi bir şüphenin olmadığını kabul etmektedir. Nitekim o, kıyasın maddeleri kesin olarak malum ise, sonucun da kesin olarak doğru olduğunu söyler. Örneğin her A, B'dir, her B, C'dir denildiğinde ve öncüller kesin doğru olduğunda, bu telifin her A, C'dir şeklinde kesin doğru olarak sonuçlanacağı husûsunda şüphe olmayacaktır. Bu sebeple o, kıyas formunun geçerliliği hakkında konuşmaya gerek olmadığını ifade etmektedir.¹⁸

17 İbn Teymiyye, *er-Red*, 24.

18 İbn Teymiyye, *er-Red*, 240-241.

Bununla birlikte İbn Teymiyye sadece “fitrî ve tâbiî şekil” adını verdiği birinci şekil üzerinden kıyas hakkında konuşmakta, diğer kıyas şekillerini ise nazarı itibara almamaktadır.¹⁹ Fakat onun, birinci şeklin fitrî olduğunu söylemesinin gerisinde, mantıkçıların kıyas metotlarını ve kavramlarını öğrenmeye gerek olmadığı düşüncesi bulunmaktadır. Zirâ birinci şekil fitrî olduğundan, hiç kimse onu öğrenmeye ihtiyaç hissetmeyecektir.²⁰

İbn Teymiyye, birinci şeklin dışındaki kıyas şekilleriyle ilgili olarak, geçerlilikleri ancak birinci şekle irca edilmek sûretiyle olduğundan, onlara ihtiyacın bulunmadığını belirtir. Dördüncü şekil kıyasın ise, gayri tabiî olduğunu kaydeden İbn Teymiyye, zihnin bu şekle meyilli olmadığını kaydeder.²¹ Netice itibariyle o, sadece fitrî şekil dediği birinci şekil kıyası dikkate alır ve eleştirilerini de bunun üzerinden yapar.

İbn Teymiyye'nin kıyasın sûrî boyutuyla ilgili tartıştığı bir diğer konu da kıyastaki öncüllerin sayısıdır. Bu doğrultuda mantıkçıların kıyasın iki öncülde oluşması gerektiği yönündeki görüşlerini eleştiren İbn Teymiyye, istidlâl edenin mukaddimelere ihtiyacının kişilere göre değişebileceğini söyleyerek iki öncülü şart koşmanın bâtil olduğunu söyler.²² Nitekim o, böyle bir şartı mantıkçıların dışında kimsenin ileri sürmediğini ifade eder.²³

İstidlâlde sûrîliği şart koşmanın son derece yanlış olduğunu söyleyen İbn Teymiyye, kıyas teriminin hem mantıkî hem de fikhî kıyası kapsadığını kaydeder. Bu iki akıl yürütme arasında da temelde bir fark bulunmamaktadır. Birinin özüyle diğerinin özü aynıdır. Aralarındaki fark sadece form yönündendir.²⁴ Ayrıca kesin bilginin ölçütü şekil değil öncüllerin doğruluk derecesidir. Buna göre kıyasın şekil şartları tam olsa ve sonuç zorunlu olarak meydana gelse de, elde edilen sonucun burhân olduğu söylenemez. Çünkü kıyasın burhân olabilmesi için öncüllerin de kesin doğruluk değerlerine sahip olması gerekir. Aksi takdirde sonuç oluşsa da kıyas doğru neticeyi

19 İbn Teymiyye, *er-Red*, 134-135.

20 Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2010), 105-106.

21 İbn Teymiyye, *er-Red*, 135, 242-244.

22 İbn Teymiyye, *er-Red*, 140, 160.

23 İbn Teymiyye, *er-Red*, 93-94, 164.

24 Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, 97.

vermeyeceğinden maksada ulaşılmış olmayacaktır. İşte bu doğrultuda kıyasa gerek olup olmadığını sorgulayan İbn Teymiyye, bir kazıyyenin bedihi olarak bilinmesi halinde, kıyası daha öncelikli olma yoluyla ona ait her bir ferdin de bedihi olarak bilinebileceğini ifade eder. Benzer durumun el-kazâya vâcip kabûlühâ (kabulü zorunlu önermeler), hissiyât, mücerrebât, mütevâtirât ve hadsiyyât türü önermeler için de geçerli olduğunu kaydeder ve sonuç itibarıyla burhân yöntemine ihtiyaç olmadığı hükmüne ulaşır.²⁵

2.2 Maddesi Açısından Eleştirisi

Mantığın sûrî boyutu yanında maddi boyutu da vardır. Maddi boyutunu da kavramlar teşkil etmektedir. Kavramlar konusu ise onların nasıl elde edildiğinden birbirlerine nasıl nispet edildiğine, ne tür kavramlara itibar edilmesi gerektiğinden ne tür bir bilgiye sahip olunması gerektiğine varıncaya kadar epistemolojik ve ontolojik birçok konuyla ilişkilidir. İşte bu özelliği sebebiyle mantık, varlığın nasıl tasavvur edilmesi gerektiğine dair birtakım kabulleri de gerektirir.

Her şeyden önce mantıkta tikelin değil tümelin bilgisi talep edilir. Tümel bilgi ise, zaman ve mekân üstü, oluş ve değişime konu olmayan mâhiyetin (özün) bilgisidir. Bu da mantığın belli bir bilgi ve varlık anlayışı üzerine inşa edildiğini gösterir. İbn Teymiyye'nin de mantığa bu perspektiften yaklaştığı ve onun dayandığı bilgi ve varlık anlayışları üzerinden tenkitler yönelttiği görülür. Onun, bu bağlamda tanım ve kıyasla elde edilen bilginin sadece zihin sahasında mı kaldığı yoksa vakıada da bir karşılığının olup olmadığı üzerinde durduğu anlaşılır.

a) Dayandığı Bilgi Teorisi Açısından Eleştirisi

Mantığın dayandığı bilgi teorisi açısından ilk olarak “Tasavvurlar ancak tanımla elde edilir” düşüncesini sorgulayan İbn Teymiyye, tasavvurların gerçekten tanımla mı yoksa farklı bir şekilde mi bilindiği üzerinden meseleyi irdelemekte, bir şeyin mâhiyetinin (özünün) bilinip bilinmeyeceğini sorgulamakta ve bunlara da “tanım yapmadaki amaç nedir? veya tanımın faydası nedir? sorularından hareketle cevap aramaktadır.

²⁵ İbn Teymiyye, *er-Red*, 91-92.

Konuyla ilgili olarak İbn Teymiyye, ilk olarak Müslüman düşünürler ile mantıkçılar arasındaki anlayış farkına dikkat çeker. O Mutezile, Eş'arî ve Şîî kelâmcıları arasında bir ayırım yapmaksızın, onların “tanımın faydası, mahdud ile diğerleri arasını temyîz etmektir” düşüncesinde hemfikir olduklarını haber verir. Buna karşılık mantıkçıların tanımın faydasının, “mahdudu tasvir etmek ve hakikatini tarif etmektir” şeklinde bir anlayışa sahip olduklarını nakleder. Ancak kelâm ve usûl-i fıkıh eserlerine böyle bir anlayışın Gazzâlî'den sonra girdiğini belirtir.²⁶

Tanımın faydası konusunda İbn Teymiyye de Gazâlî öncesi İslâm bilginleri gibi “mahdûdu diğerlerinden temyîz etmek” olarak düşünür. O, mahdud konusundaki bilgisizliğin zâtî, lâzîmî gibi şeylerden dolayı değil ya müsemmanın ya da müsemmaya delâlet eden ismin bilinmediğinden kaynaklandığını ifade eder.²⁷ Meseleyi “o nedir?” sorusunun, “şarap nedir?”, “insan nedir?”, “kar nedir?” soruları üzerinden örneklendirerek izah etmeye çalışan İbn Teymiyye, bu sorulardaki isimlerle ilgili olarak onların ya müsemmalarının bilinmediğini ya da müsemmanın bilindiğini belirtir. Müsemmanın bilinmediği durumun, başka bir dildeki bir ismi veya kendi dilindeki garip bir ismin mânasını sormaya benzetir ve bunun esasında tercüme gibi olduğunu kaydeder. İsmi ne mânaya geldiğinin bilinmemesinde ise, sâilin iki durumundan bahseder. Bunlardan ilkinin, sâilin mânayı tasavvur etmesine karşılık, lafzın o mânaya delâletini bilmediğini; ikincisinin ise mânayı tasavvur etmemesi olduğunu ifade eder. O, ikinci durumda lafzın tercümesi ve mânanın tasavvuru (ismin ve müsemmanın) olmak üzere iki şeye ihtiyaç bulunduğunu ve sadece lafızla tanımlamanın yeterli olmadığını ve hakkında bir tasavvurun oluşturulabilmesi için ya tâyin etme ya da temsil yöntemine gidilmesi gerektiğini kaydeder. Netice itibarıyla o, bir şeyin ancak ya bizzât kendisini ya da benzerini müşahede etmek sûretiyle tasavvur edilebileceğini söyler.²⁸

26 İbn Teymiyye, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ* adlı eserinin mukaddimesine mantığı koyduğunu ve “onu bilmeyenin ilmine güvenilmeyeceği” şeklinde bir ibare yazdığını kaydeder. Bunlara ilaveten de onun, *Mihakkü'n-nazar*, *Mi'yârü'l-'ilm* ve *el-Kıstâsü'l-müstakîm* adlı mantık eserlerini kaleme aldığını zikreder. Ancak burada Gazzâlî'nin mantığı İbn Sînâ ve Aristo'dan öğrenmesiyle birlikte, *el-Kıstâsü'l-müstakîm* adlı eserinde kendisini peygamberlerden öğrendiğine nispet etmesinin şaşılacak bir şey olduğunu söyler. İbn Teymiyye, *er-Red*, 14.

27 İbn Teymiyye, *er-Red*, 35.

28 İbn Teymiyye, *er-Red*, 35-52.

Meseleye bilgi kaynakları açısından da yaklaşan İbn Teymiyye, varlıkların tanıma ihtiyaç duymaksızın iç ve dış duyularla doğrudan kavranıldığını söyler. Bu bağlamda o, iç ve dış duyulara başvurmadan bir şeyi tasavvur etmenin imkânsız olduğunu, duyularla algılanmayanların ise ya daha önce görülmesi gerektiğini ya da daha önceden bilinene kıyas edilerek kavranabileceğini ifade eder.²⁹ Öyle ki o, bir şeyin tasavvurunun bir şahsın koymuş olduğu kaidelerle değil, Allah'ın insanoğluna bahşettiği idrak yollarıyla elde edilmesi gerektiğini söyler.³⁰

Bu doğrultuda İbn Teymiyye, tanımın hakikatleri tasavvur etmeye götürmeyeceğini düşünür. O, bu konuda şunları söyler: Tanım, esasında tanım yapanın sözü ve iddiasından başka bir şey değildir. Örneğin, “insan, düşünen veya gülen canlıdır” tanımı delile dayanmayan haberî bir önermedir. Bunun önceden bilinmesi durumunda tanım yeni bir tasavvur oluşturmadığı için bundan istifade edilemez. Daha önceden bilinmemesi durumunda ise, sadece haber verenin sözünü delilsiz olarak tasdik etmek olur.”³¹

O, mantık kurallarına bağlı kalarak tanım yapabilmenin son tahlilde, had ile mahdudun daha önceden bilinmesi neticesinde mümkün olduğunu söyler. Aksi takdirde tanımın değil tasavvur oluşturmak tanımlama işinin dahi gerçekleşmeyeceğini ifade eder. Nitekim tanım teorisinin uzlaşım sal (vaz'î) bir yapı arz ettiğini kaydeden İbn Teymiyye, ismin müsemmayı diğer şeylerden ayırmada fayda sağlaması gibi, mantıkçıların icat ettiği tanımın da, mahdûdu diğerlerinden temyîz etmede işe yaradığını ve zihninde hakikatlerin bulunmadığı kimseye, gerçeklikleri tasavvur ettiremeyeceğini söyler.³² Sonuç olarak o, tanımı bir isim türü olarak değerlendirir ve hakikatleri tasavvur etmeye götürmeyeceğini kaydeder.³³ Bunun da temel nedeni mantıkçıların ortaya koydukları tanım teorisini çürütmektir.³⁴

Kesin ve zorunlu bilgi elde etmenin aracı kabul edilen mantıkî kıyasa gelince, İbn Teymiyye'nin, bu meseleyle ilgili üzerinde durduğu en önemli

29 İbn Teymiyye, *er-Red*, 10.

30 İbn Teymiyye, *er-Red*, 24.

31 İbn Teymiyye, *er-Red*, 29.

32 İbn Teymiyye, *er-Red*, 26-27.

33 Ali Sâmî Neşşâr, *Menâhicü'l-Bahs*, 202-203.

34 Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, 76.

husûs, tümel öncüllerin nasıl elde edildiğidir. Bu doğrultuda mantıkçıların “burhânî kıyasta mahsusat, aklıyyat, bedihyyat, mütevatirat, mücerrebat ve hadsiyyât gibi öncüllerin kullanılması gerekir” şeklindeki sözlerini nakleden İbn Teymiyye, bunların nasıl küllî hale dönüştüğünü sorgular. O, mahsusat, mücerrebat ve hadsiyyât türü hükümlerin benzer bir yöntemle elde edildiğini söyleyerek, nihai planda bunların duyularla elde edildikleri sonucuna varır. Bu bağlamda duyularla sadece muayyen şeylerin idrak edildiğini ve idrak edilen bu şeylerden hiçbirinin de küllî olmadığını, bunların akıl tarafından küllîye dönüştürüldüğünü kaydeder. Buna karşılık o, aklın duyuya müracaat etmeden hâriçte fertleri bulunan şeyleri tasavvur dahi edemeyeceğini, zihinde mukadder şeylerin hâriçte karşılıkları olup olmadığını da ancak duyuyla bilineceğini söyleyerek bakışları tekrardan duyulara çevirmekte ve mevcûd hakkında hükmün ancak duyulara bağlı kalınarak verilmesi gerektiğini ifade eder. Ancak o, muayyen hakikatleri idrak etmenin ve genel şeyleri düşünmenin akıl ile duyunun bir araya gelmesiyle mümkün olduğunu belirterek akıl ile duyu arasını ayırmaz. Bu düşüncesini de o, duyunun tek başına muayyen bir varlığı, aklın ise bazen hâriçte varlığı olan, bazen olmayan zihnen mukadder olan küllîleri bildiğini belirterek ortaya koyar.³⁵ Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin mantık anlayışı Stoacıların mantık anlayışına yakın durduğu söylenebilir.³⁶

Temsîli kıyas ile mantikî (şumûlî) kıyası karşılaştıran İbn Teymiyye'ye göre, temsîli kıyas ile elde edilen bilgi şumûlî kıyas ile elde edilen bilgiden daha üstün ve kesindir.³⁷ Hattâ o, temsîli kıyasa müracaat etmeden şumûlî kıyas ile ispat etmenin imkânsızlığını, “temsîl ile ispat edilmeyen şey, şumûlî kıyas ile hiç ispat edilemez” sözleriyle dile getirmektedir.³⁸ Ayrıca mantıkçıların bedihyyâta “bütün parçadan büyüktür”, “iki zıt bir araya gelmez”, “bir şeye eşit olanlar da eşittir” şeklinde örnekler verdiklerini kaydeden İbn Teymiyye'ye göre, bunlar dahi dış gerçeklikten (duyular yoluyla) elde edilmiştir.³⁹ Netice itibarıyla onun, burhânî (şumûlî) kıyasta şart koşulan öncüllerin tamamının

35 İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, 9/36-38.

36 İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007), 25-34.

37 İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, 9/39.

38 İbn Teymiyye, *er-Red*, 180.

39 İbn Teymiyye, *er-Red*, 193; a.mlf., *Mecmû'ul-Fetâvâ*, 9/11.

duyuyla elde edildiğini ortaya koymaya çalıştığı ve burhânî kıyasın esasının temsîli kıyas olduğunu söylemeye gittiği görülür.

Hakikatleri itibariyle burhânî kıyas ile temsîli kıyas arasında fark olmadığını kaydeden İbn Teymiyye, bunların sonuçlarının kesin veya zannî oluşunun maddelerinden kaynaklandığını belirtir.⁴⁰ Nitekim o, bunlardan biriyle elde edilen ilmin veya zannın, maddeleri aynı olması durumunda diğeriyle de elde edileceğini söyler. Temsîlî kıyas ile burhânî kıyas öncüllerinin neticeyi zorunlu bir şekilde çıkarıp çıkarmaması açısından da mukayese eden İbn Teymiyye, bu anlamda temsîlî kıyası şümûlî kıyasa eş değer kabul eder.⁴¹ Böylece temsîlî kıyas ile burhânî kıyasın sûretleri itibariyle birbirinden ayrıldığını söyleyerek, bir taraftan mantıkî kıyasın temsîlî kıyastan daha üstün olmadığını, diğer taraftan da bilgi elde etmede ölçünün sûret değil, madde olduğunu ispat etmeye gitmiştir.

Tüm bunlardan sonra İbn Teymiyye'nin, mantığın dayandığı bilgi teorisine yönelik eleştirileri: “Şâhid gâibe değil, gâib şâhide kıyas edilmelidir” şeklinde hulâsa edilebilir.

b) Dayandığı Varlık Teorisi Açısından Eleştirisi

“Gerçek nedir?” sorusu, felsefenin en temel problemidir. Bunu “gerçeğe nasıl ulaşılır” sorusu takip eder. Bu doğrultuda “gerçek nedir?” sorusu kadar “gerçeğe nasıl ulaşılır?” sorusu da önemlidir. Şimdi buna göre mantık, hakiki tanımla tasavvurî, kıyasla da tasdikî bilgiye ulaştırıyor ise, ulaşılan bu bilginin gerçeklik değerinin ne olduğu önem arz eder. Başka bir ifadeyle mantıkî yöntemle elde edilen bilgi, ne tür bir gerçekliğe karşılık gelmektedir? Bu soru aynı zamanda “mantık, ne tür bir varlık anlayışını öngörmektedir?” sorusuyla da eş değer anlamdadır.

Felsefede çoğunlukla “mevcud (var) nedir?”, “mevcudun bilgisine nasıl ulaşılır?” sorusu yerine, “varlık (vucût) nedir?” “varlığın bilgisine nasıl ulaşılır?” sorusu sorulmuştur. Bu iki soru kümesi arasında, gerçek varlık olarak neye itibar edilmesi gerektiği açısından bir fark vardır. Diğer bir ifadeyle, gerçek

40 İbn Teymiyye, *er-Red*, 97-103.

41 İbn Teymiyye, *er-Red*, 166-175.

varlık olarak tikel mi yoksa tümel mi dikkate alınmalıdır. Bunlardan ilki dış varlığa, diğeri ise zihni varlığa aittir. İbn Teymiyye de bu sorular çerçevesinde mantığın dayandığı varlık anlayışını sorgulamaktadır.

Mantıkî bağlamda gerçek, “o nedir?” sorusunun cevabına mâhiyeti, yani onu var kılan nedenleri gözetilerek yapılan tanımdır. Dolayısıyla şartları yerine getirilmiş bir tanım, o şeyin hakikati kabul edilir. Bu doğrultuda “hakiki tanımın şartları nelerdir?” diye sorulduğunda da bu bizi mantıkta varlığın nasıl algılandığına ve ne türlü bir varlık anlayışına itimat ettiğine götürmüş olacaktır.

Mantıkî tanım cins, nevi, fasıl, araz-ı âmm ve araz-ı hâstan müteşekkil beş tümel dikkate alınarak yapılır. Kullanılan tümellere göre de hadd-i tam ve hadd-i nakıs şeklinde ikiye ayrılır. Cins ve fasıldan müteşekkil tanıma “hadd-i tam”, cins ve arazlardan mürekkep tanıma “hadd-i nakıs” denilir. Ancak bu da varlığı zâtî ve arazî şeklinde ikiye ayırmanın bir sonucudur. Bunlardan zâtî ile kimi zaman mevzûnun hakikatine dâhil olan, kimi zaman da mâhiyete ait olan mahmûl kastedilirken; arazî ile kimi zaman mevzûnun hakikatine dahil olmayan, kimi zaman da mâhiyete ait olmayan mahmûl kastedilir.

İbn Teymiyye ise, her şeyden önce hakiki tanımın cins ve fasıl gibi zâtî niteliklerden yapılmasına itiraz eder ve bunun zor hattâ imkânsız olduğunu belirtir. O, bu hususta Gazzâlî’ye de atıf yaparak düşüncesini desteklemeye gider.⁴² Nitekim o, mantıkçıların tanımla ilgili “cins-i karîbi almak gerekir”, “lâzım ile zâtî arasında fark vardır”, “bütün fasılları zikretmek gerekir” ve “cins-i karîp yerine cins-i bâdi almak gerekir” şeklindeki sözlerinin hakikati yansıtmadığını ve bunların son tahlilde uzlaşmaya dayandığını söyler.⁴³

Tanım teorisi ile ilgili sorgulamaya devam eden İbn Teymiyye, mantıkçılara ilk olarak hangi düşünceden hareketle varlığı, zâtî ve arazî şeklinde ayırmaya gittiklerini sorar. Bu minvalde o, mantıkçıların “mâhiyetin, vucûdundan başka hâriçte bir gerçekliği vardır” veya “nevilerin, mutlak hakikatleri -nevilerin, cinslerin ve diğer küllîlerin mâhiyetleri- ayanda mevcûttur” şeklindeki düşünceleri kendilerine mebdede yaptıklarını kaydeder.

42 İbn Teymiyye, *er-Red*, 18-21.

43 İbn Teymiyye, *er-Red*, 21-24.

Onları, böyle düşünmeye ise, bir şeyin varlığından önce bililir, irâde edilir, güç yetirilir olması gerektiği anlayışının sevk ettiğini ifade eder.

Probleme zihnî varlık-haricî varlık denklemi açısından yaklaşan İbn Teymiyye, her şeyden önce zihnî varlık ile hârici varlık arasını ayırır. O, mantıkçıların söylediklerinin hâriçte değil, zihinde mevcûd ve sâbit olduklarını belirttikten sonra, kimi zaman zihinler tarafından düşünülen şeylerin gerçekte olduklarından daha geniş olduğunu ve bir şeyin bizzât mevcûd ve sâbit olmamakla beraber, zihnen mevcûd ve sâbit kabul edilebileceğini ifade eder. Nitekim o, zihnî varlık ile zihindeki mâhiyetin, hâriçteki mâhiyet ile hâricî varlığın kastedilmesini doğru bulur. Fakat mâhiyet ile zihindeki, vucût ile hâriçtekinin kastedilmesi durumunda ise, bunun mâhiyetin vucûdun dışında başka bir şey olduğu anlamına geleceğini, dolayısıyla da zihindeki mâhiyet ile hâriçte varlığın eşdeğer olamayacağını ifade eder. Buradan ise o, vucût ile mâhiyetin arasını ayırmanın çok büyük bir yanlışlığa götüreceği sonucuna ulaşır.⁴⁴

Varlığın zâtî ve lâzimî şeklinde ayrılmasına karşı çıkan İbn Teymiyye, her şeyden önce mevsufun sıfatsız olamayacağını söyler.⁴⁵ Bu ise onun, mutlak soyutlama fikrine karşı çıktığını gösterir. Nitekim o, ne kadar çok sıfat zikredilirse tasavvurun da o derece mükemmel olacağını düşünmekte, bu sebeple de mevsufun bazı niteliklerin hakikate dahil edilmesi, bazısının da hâriç tutulmasına karşı çıkmaktadır. O, bunun hakiki bir gerekçeye dayanmadığını ifade etmektedir. O, gerçekliğin zihne tâbi kılınmasını doğru bulmaz. Dolayısıyla da mâhiyetlerle dış gerçeklik arasını ayırır ve mâhiyetlerin zihnin bir ürünü olduğunu ifade eder.⁴⁶

İbn Teymiyye'ye göre, dış varlıktan bağımsız sadece zihinden hareketle varlık hakkında bilgi sahibi olunamaz. Çünkü o, hârici hakikatlerin insan tasavvuruna değil, aksine insan tasavvurunun onlara tâbi olduğunu kaydeder. Bu durumda varlığın algılanmasında öncelik ve sonralığın kişiden kişiye göre değişeceğini, kimine göre önce olanın kimine göre sonra olabileceğini belirtir. Buradan da varlığı zâtî ve lazimî şeklinde bölmenin doğru olmadığı sonucuna ulaşır. Ona göre zihnen tasavvur edilse de edilmese de bir şey mevsufta

44 İbn Teymiyye, *er-Red*, 55-56.

45 İbn Teymiyye, *er-Red*, 60.

46 İbn Teymiyye, *er-Red*, 9.

bulunuyor ise, o onun hakikatının bir parçasıdır. Dolayısıyla iki vasıftan birini zâtî, diğerini arazî olarak tespit etmede zihinden değil, hâricî hakikatten hareket edilerek yapılmalıdır. Aksi takdirde “heyûla”, “mâhiyet” ve “akıllar” konusunda olduğu gibi hakikatin, zihnin sahibine göre değişeceğini ifade eder.⁴⁷ Nitekim filozofların rûhun varlığını ispat sadedinde “küllîlerin var fakat işaret edilemez” şeklindeki sözlerini örnek veren İbn Teymiyye, onların küllîlerin, küllî olarak görünürler âleminde değil ancak zihinde var oldukları gerçeğini gözden kaçırdıklarını söyler.⁴⁸

İbn Teymiyye'nin tümeller hiçbir şekilde dış dünyada bulunmazlar, onlar sadece sözel bir varlığa sahiptirler, dolayısıyla bilgi elde etmede tümelden değil, fertten hareket etmek gerekir şeklinde, mantığın dayandığı bilgi ve varlık anlayışına (mâhiyet ve tümel kavram) yönelik yaptığı eleştiriler, günümüzde onun nominalist kategorisinde değerlendirilmesine neden olmuştur.⁴⁹

Bunun dışında İbn Teymiyye'nin sahip olduğu tanım anlayışının, fonksiyonel açıdan günümüz felsefesine daha yakın olduğunu görmekteyiz. Nitekim sahih bir tanım yapmak için ilk olarak “neyi, niçin ve nasıl tanımlarız?” sorularına cevap verilmesi gerektiğini kaydeden Teo Grünberg, “neyi tanımlarız?” sorusuna “dilsel nesnelere veya sözcükleri (dilci filozoflar), zihinsel nesnelere veya kavramları (Aristo, Kant ve Husserl) ve zihin-dışı nesnelere veya soyut idealleri” şeklinde yanıt vermektedir. Ancak o, bunlardan dilci tanımlama anlayışının daha doğru olduğunu ifade eder. Zirâ ona göre tanımlama, sözcüklerin anlaşılmasını sağlamak amacıyla başvurabileceğimiz bir yöntemdir. Sözcükleri anlamamanın, onların “anlam”ı olan bir takım (zihin-içi veya zihin-dışı) değişmez özlerin varlığını gerektirmediğini söyler. Sözcüklerin ne anlamda veya hangi maksatla kullanıldıklarını ancak dili kullananların dilsel davranışlarından çıkarılabileceğini söyleyen Grünberg, bir anlam belirtme yöntemi olarak tanımlamanın da bu alanda yapacağımız gözlemlere dayandığını belirtir. Ne olduğu belirsiz kavramlara başvurmanın sözel tartışmaların doğmasına yol açmaktan başka bir işe yaramadığına

47 İbn Teymiyye, *er-Red*, 54-62.

48 İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-Tedmüriyye: Mücmeli İ'tikadi's-Selef* (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1400), 35-36.

49 Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, 64-65.

inanır. Nitekim dile yeni bir sözcüğün sokulması, eldeki deyimlere daha kısa karşılıklar bulunması gibi işlemler de tanımlamanın kapsamındadır. Nitekim dilci filozoflara göre, tanımlanamaz sözcüğün olmadığını nakleden Grünberg, her sözcüğün dilde herhangi bir görevi, ayrıca bu görevi belirtmenin herhangi bir yolu olduğundan hareketle her sözcüğün ilkece tanımlanabileceğini söyler.⁵⁰

3. Mantık Eleştirilerinin Değerlendirilmesi

Kelâm tarihine baktığımızda, bu ilmin hicrî ikinci asrın başlarında Mutezile mezhebinin ortaya çıkışıyla başladığını görürüz. Yaklaşık bir buçuk asır sonra da ehl-i sünnet kelâmcıları zuhur etmiştir. Gazzâlî'ye kadar olan bu dönem mütekaddimîn kelâmı olarak adlandırılmıştır. Ancak Gazzâlî ile birlikte Kelâm ilmi için yeni bir dönem başlamıştır. Müteahhırîn olarak adlandıran bu dönemin temel özelliği ise mantık ilminin kelâma dahil edilmesi olmuştur.⁵¹ İşte kelâmın mütekaddimîn ve müteahhırîn diye dönemlere ayrılmasında önemli bir rol oynayan mantık ilmine, İbn Teymiyye tarafından yapılan eleştiriler bu açıdan son derece önemlidir. Zira ona göre mantikî yöntemle ne tasavvurî ne de tasdikî bilgi elde edilir.

Öncelikle o, sûrî açıdan mantıkçılar tarafından ileri sürülen kurallara uymaya gerek olmadığını düşünür. Mantıkçılar tarafından varlığın zâtî, arazî, lâzımîler şeklinde ayrılmasına ve tasavvur için bunların belli bir sıraya göre düzenlenmesine karşı çıkar. Ona göre neyin zâtî, neyin arazî olduğu kişiden kişiye değişir. Ayrıca istidlâl için sûrîlik şart değildir. O, istidlâlin mantikî kıyas formunda ifade edilişiyle fık'hî kıyas formunda ifade edilişi arasında bir fark görmez. Bunların akıl yürütme açısından aralarında bir fark olmadığını ve özleri itibariyle aynı olduğunu söyler.⁵² Dolayısıyla ona göre, mantikî kıyas formlarını bilmeye gerek yoktur. Bir kazıyyenin bedihi olarak bilinmesi durumunda, kıyas-ı evla yoluyla ona ait her bir ferdin de bedihi olarak bilinmesi mümkündür.⁵³

50 Hüseyin Batuhan - Teo Grünberg, *Modern Mantık*, (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 1970), 87-99.

51 Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş* (İstanbul, Damla Yayınevi, 4. Basım, 1991), 19-35.

52 Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, 97.

53 İbn Teymiyye, *er-Red*, 91-92.

Yeri gelmişken kıyas formlarıyla ilgili olarak şunu da belirtmek gerekir ki, iki öncülün nitelik (olumlu-olumsuz), nicelik (tümel-tikel) ve kiplik (olabilir-zaruri) açılarından altı değişik tarzda bulunabileceği göz önüne alındığında iktiranlı kıyasın toplamda 256 durumu söz konusudur. Bunlar da sonuç verip vermeme açısından incelendiğinde dördü birinci, dördü ikinci, altısı üçüncü, beşi dördüncü şekilden olmak üzere toplamda on dokuz form kalmaktadır.⁵⁴

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere kesin bilginin ölçütü hiçbir zaman şekil olamaz. Hatta şekil, kimi zaman yanıltıcı dahi olabilir. İster tanımla ilgili isterse kıyasla ilgili sûrî şartlar eksiksiz yerine getirilmiş olsun bunların hakiki tasavvuru ve kesin doğru bilgiyi meydana getirdiği söylenemez. Çünkü tanımın amacı, mahdudun muhatap tarafından anlaşılmasıdır. Bunu da belli bir kalıba hasretmek doğru değildir. Aynı şekilde bir kıyasın burhân olabilmesi için öncüllerin kesin doğruluk değerlerine sahip olması gerekir. Aksi takdirde sonuç oluşsa da anlam itibarıyla yanlış olacaktır.

Bilgi elde etmede ve bilgiyi ortaya koymada sûrîlikten kaçmak imkânsızdır. Zira her bir durumda sûrîlik işe dahil olmaktadır. Bununla birlikte mutlak bir sûrîlikten bahsedilemez. Diğer bir ifadeyle “bir şey ancak bu formda olursa doğrudur, gerçektir” demek doğru olmaz. Zira önemli olan, bir ifadenin bir kalıba uygun olmasından daha çok anlamca uygun olmasıdır. Bu bağlamda kelâm ilminin bilgi elde etmede mantıkta olduğu şekliyle sûrîliği ön planda tutmaması daha doğru olacaktır. Görüldüğü üzere bilgi, sadece formel bir yapıdan ibaret değildir. Bilginin, bir anlam boyutu vardır. Asıl olan da bu anlam boyutudur. Öyleyse kelâmın, ister tasavvur oluşturmada isterse ispatta öne çıkarması gereken husus, bilginin anlam boyutudur.

İbn Teymiyye'nin mantık eleştirilerinin en önemli taraflarından biri de mantığın hangi bilgi sistemi üzerine inşa edildiğini sorgulaması oluşturur. Bu bağlamda o, mantıkta hem tanım hem de kıyas bahislerinde bilginin sadece akla hasredildiğini ve bilgi elde etmede duyuların öneminin ihmal edildiğini söyler. Buna mukabil o, varlıkların iç ve dış duyularla doğrudan

54 Ali Durusoy, “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/526.

kavranıldığını ve duyu organlarına başvurmadan bir şeyi tasavvur etmenin imkânsız olduğunu belirtir.

Kelâm ilmi açısından ise bilginin sadece akla hasredilerek duyu ve haber gibi diğer bilgi vasıtalarının ihmal edilmesi doğru bir tavır değildir. Özellikle kelâmın, dinî bir ilim olduğu düşünülduğünde kesin haberi bilgileri bir kenara bırakması, buna karşılık meseleleri sadece akıl çerçevesinde izaha kalkması onu dini bir ilim olma hüviyetinden uzaklaştıracaktır.

Aynı şekilde kelâm için matlup olan dıştaki nesnenin/ferdin bilgisidir. Fertte bulunan genel özellikler tümel olarak bilinse de, bizzat ferdin bilgisi farklı bir şeydir. Bu sebeple kelâmda duyulara da ihtiyaç vardır.

Bu bağlamda kelâm ilminin bilgi vasıtaları hususunda sadece mantığın belirlediği aklî çerçevede kalması, kelâm için bir eksiklik teşkil edecektir. Aklî tutarlılık önemli olmakla birlikte, bilginin dıştaki nesneye muvafık olması çok daha önemlidir. Zira aklî bir bilgi değişmezlik özelliğine sahip iken, dıştaki nesne sürekli bir değişime tabidir. Bu doğrultuda sadece aklın sınırları içerisinde kalmak, dışarıdaki nesnenin bilgisi hakkında bir noksanlık teşkil edecektir.

İbn Teymiyye, mantığın esas aldığı varlık türünü de eleştirmiştir. Mantığın, “zihnî varlık” anlayışı üzerine bina edildiğini söyleyen İbn Teymiyye, mantıkçıların tanım konusunda kendilerine “mâhiyetin, vücûdundan başka hâriçte bir gerçekliği vardır”, “nevilerin, mutlak hakikatleri, cinslerin ve diğer küllîlerin mâhiyetleri-ayanda mevcuttur” şeklindeki düşünceleri mebde yaptıklarını kaydeder. Onları, böyle düşünmeye ise, bir şeyin varlığından önce bilinir, irâde edilir ve güç yetirilir olması gerektiği anlayışının sevk ettiğini ifade eder.

Benzer eleştirileri mantıkî burhân teorisine de yönelten İbn Teymiyye, bu yöntemle duyuya ait alanda bilgi elde edilemeyeceğini kaydeder. Kıyasın dış gerçekliği olmayan ancak zihnen mukadder küllî durumları ispat ettiğini, bunun da dış gerçekliği bilme anlamına gelmediğini söyler. Her varlığın kendine mahsus bir hakikatinin olduğunu ve bu hakikatin ise küllî olarak değil, fert olarak var olduğunu belirtir. Buna göre müşterek bir durumu bilmek, bir şeyi bilme anlamına gelmeyeceğini ifade eder.⁵⁵ Böyle bir durum

55 İbn Teymiyye, *er-Redd*, 96-97, 106, 208; a.mlf., *Mecmû'ul-Fetâvâ*, 9/10.

ise mütekaddimîn kelâmcılar gibi küllîleri reddeden Kant'ın “Delil ile sâbit olan yalnız vücud-i zihnîdir. Halbuki netice vücud-i hârici oluyor. Vücud-ı zihnîden vücud-i hâriciye intikal bir safsatadır”⁵⁶ şeklindeki eleştirisinden çok daha önce İbn Teymiyye tarafından yapıldığını gösterir.

Zihnî varlık ile hârici varlık arasını ayıran İbn Teymiyye, mantıkçıların söylediklerinin hâriçte değil, zihinde mevcûd ve sâbit olduklarını belirttikten sonra, bir şey hariçte bizzât mevcûd ve sâbit olmadığı halde, zihinde mevcûd ve sâbit kabul edilebileceğini ifade eder.

Mantıkî yöntemle “Vâcibü'l-vucûd”un bilinip bilinemeyeceğini de sorgulayan İbn Teymiyye şunları söyler: O'nun varlığı muayyendir, küllî değildir. Çünkü küllî, kendisinde ortaklığı kabul edendir. Halbuki Vâcibü'l-vucûd, mutlak sûrette ortaklığı reddeder. Bu takdirde burhânla ne Vâcibü'l-vucûd'un ne on aklın ne feleklerin ne de unsurların bilgisine ulaşılır. Çünkü bunların tamamı muayyen cevherlerdir.⁵⁷

Kelâm ilmi açısından en önemli konulardan biri spekülâtifiktен uzak durmasıdır. Varlık hususunda kelâmın tavrı net olmalıdır. Bu sebeple varlık noktasında kendisine spekülâtif alanı değil, kesin ve kati bir alanı dayanak yapmalıdır. Buna göre zihni varlık alanı üzerine değil, harici varlık alanını kendine dayanak yapması daha uygun olacaktır. Zira harici varlık, var olma nokta-i nazarından daha açık, daha bilinir bir özelliğe sahiptir.

Şayet kelim, mantıkta olduğu gibi sadece zihni bir varlık alanı üzerine inşa edilecek olursa, bu alanda doğruluk, kesinlik aranırsa maddi/dış unsurlardan beslenemediği için dar bir çevreye kendini hapsedmiş olacaktır. Bu durumda kelâm, kendisinden beklenen performansı gösteremez.. Zihni alanda bir yeterlilik elde edilse de, dışta bir karşılığının olmaması etkisini ve önemini kaybettirir. Bu sebeple kelâmın mütekaddimîn döneminde olduğu gibi enerjisinin çoğunu şâhid alana teksif etmesi daha isabetli olacaktır. Böylelikle spekülâtif bir bilim olmaktan da uzaklaşacaktır. Zira her zaman için hariçte olan, aklen bilinenden çok daha fazlasını ihtiva eder ve çok daha dinamik bir yapıya sahiptir.

56 İzmirli İsmail Hakki, *Yeni İlmî Kelâm* (Şehzadebaşı: Evkafı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341), 83-84.

57 İbn Teymiyye, *er-Red*, 106-107.

Sonuç

Yaptığı eleştirilerin eksikliğini, fazlalığını bir kenara koyarak, meseleye objektif olarak yaklaşıldığında ilk olarak şunu belirtmek gerekir ki, İbn Teymiyye'nin mantık eleştirileri, bir eleştiri kültürü açısından son derece değerli olmasının yanında her bir disiplin için de son derece önem arz etmektedir. Zira İslâm düşünce geleneğinde her bir disiplin bir şekilde tenkite maruz kalırken, mantık geniş çapta bir tenkite tabi tutulmamıştır. Bu ise hem mantık ilminin bizzat kendisi hem de kendisinin mebdde yapıldığı diğer tüm ilimler için bir dezavantajdır.

İbn Teymiyye, eleştirilerini mantığın sadece sûrî tarafına değil, epistemolojik ve ontolojik kökenlerine yöneltmiştir. Onun mantık eleştirilerinin odak noktasını, bilginin zihni alana hasredilmesi oluşturmaktadır. Bu doğrultuda o, zihnin asıl, haricin tali yapılmasına karşı çıkar. Ona göre esas olan hariçteki ferdin bilgisine sahip olmaktır. Zira bir şey tümel olarak, hariçte bulunmaz. Bu sebeple o, mantıkî tanım ve kıyasın, zihni bir varlık anlayışına dayandığından dış gerçeklik hakkında doğru ve sahih bilgiye ulaştırmayacağını düşünür. Ona göre mantıkî bilgi, zihin içerisinde bir tutarlılığa sahip olsa da hariçtekiyle mutabık olmayabilir. Bu bağlamda bilgi elde etme noktasında zihinden değil de duyuların taalluk ettiği hariçteki fertten hareket edilmelidir. Buna göre bilginin ölçüsü, zihindeki tutarlılık değil, hariçtekiyle olan mutabakatıdır. Sonuç itibariyle onu, mantığı eleştirmeye sevk eden temel faktörün, mantığı spekülâtif bilgi üreten bir sistem olarak görmesi olduğu anlaşılmaktadır.

Kelâm ilmi açısından İbn Teymiyye'nin mantık eleştirileri son derece önemlidir. Zira her şeyden önce kelâm dini bir ilimdir. Dini ilim ise, bilgi noktasında dini referansları dikkate alır. Bu açıdan da felsefeden ayrılır. Dolayısıyla kelâm ilminin her zaman için bu dinî hüviyetini koruması gerekir. Bu sebeple dinî kimliğine zarar veren tavır ve yaklaşımlardan uzak durmalıdır.

Tarihi süreç içerisinde mantığın kelâma dahil olmasından sonra felsefeyle mezc olmuş bir disiplinle karşılaşılır. Bu da dinle arasındaki makasın açıldığına göstergesidir. Bunda mantıkî bilgi ve varlık anlayışının etkisi olduğu açıktır. Zira mantıkî sistem, bir şekilde akli bilgi ve zihni varlık alanının kabulünü gerektirir. Bunun, kelâmın referanslarını etkileyeceği muhakkaktır. İşte bu açıdan İbn Teymiyye'nin mantığın epistemik ve ontik taraflarına dikkat çekmesi kelâmın belli bir alana hasr olmaması açısından önemlidir.

Bilgi elde etmede aklın rolü inkâr edilemez. Ancak bilgi vasıtası olarak sadece aklı görmek, yanlış bir tavrıdır. Bunun dışında duyuları ve haberi de bilgi vasıtası kabul etmek ve akli değerlendirmeleri de bunlardan elde edilen verilere göre yapmak icap eder. Bu hususta kelâm açısından İbn Teymiyye'nin mantık eleştirilerine bakıldığında onun haklılık payı vardır. Zira ne kadar mantıkî ilkelere riayet edilirse edilsin dıştaki varlık konusunda akıl yoluyla ulaşılan bilgi zannilik değerinden müstağni olamaz. Bu doğrultuda duyulara ve habere de müracaat edilmesi icap eder.

Mantık kelâm ilmine dahil edilmeden önce yöntem olarak şahidin gaibe kıyası kullanılmaktaydı. Ancak bu yöntemin zannî bilgi intac ettiği şeklindeki tenkitler sebebiyle bu yöntemden vazgeçilmiş, mantıkî kıyas formuna geçilmişti. Her ne kadar bu forma geçilmiş olsa da kelâmın “âlemin hudusüne “dair söyleminde herhangi bir değişiklik olmamıştır. Nitekim bu husus Gazzâlî'de çok bariz bir şekilde görülür.⁵⁸ Bu da İbn Teymiyye'nin istidlâlde sûrîliğin çok fazla rolünün olmadığına yönelik eleştirilerini doğrular niteliktedir.

Bibliyografya

- Ali Sâmî Neşşâr. *Menâhicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1984.
- Batuhan, Hüseyin - Grünberg, Teo. *Modern Mantık*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 1970.
- Çapak, İbrahim. *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.
- Durusoy, Ali. “Kıyas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25/525-529. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Gazzâlî. *el-İktisâd fi'l-İtikâd*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Gazzâlî. *el-Mustasfâ*. Bulak: el-Matbaatü'l-Emiriyye, 1322.
- Hasırcı, Nazım. *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.
- İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 2000/1421.
- İbn Teymiyye. *er-Red ale'l-Mantukîyyîn*. thk. Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 2003/1424.
- İbn Teymiyye. *er-Risâletü'l-Tedmürîyye: Mücmeli İ'tikadi's-Selef*. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1400.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelâm*. Şehzadebaşı: Evkafı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 4. Basım, 1991.
- Uludağ, Süleyman. “İbn Teymiyye”, İbn Teymiyye *Külliyatı* 1. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1986.
- Uludağ, Süleyman. “İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 01/4 (1986), 40-51.
- Wael B. Hallaq (ed.). *Ibn Taymiyya Against The Greek Logicians*. Oxford: The Clarendon Press, 1993.

58 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, (Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 19-26.