

Mantık Tarihinde Mantığın Gerekliliği Düşüncesi -Gazzâlî Merkezli Bir İnceleme-

İbrahim Çınar¹

ORCID: 0009-0003-1326-4662

DOI: 10.55256/TEMASA.1799241

Öz

Doğru ya da tutarlı düşünmenin ölçütü olarak tanımlanan mantık bilimi, kurucusu Aristoteles'ten Meşşâî geleneğin büyük temsilcilerine varıncaya kadar bir alet ilim olarak konumunu daha da sağlamlaştırmıştır. Mantığın önemine ve amacına ilişkin bilhassa Fârâbî ve İbn Sînâ'da görülen birtakım düşünceler, onun gereklilik niteliğinin bu isimlerdeki karşılığını net olarak göstermektedir. Bu nitelik, Meşşâî geleneğin dışında kalan İbn Hazm'da ve ondan çok daha vurgulu bir biçimde olmak üzere Gazzâlî'de; mantık bilimi öğrenilmeden ilimlere girişin doğru olmadığı, mantık bilmeyen birinin ilmine güvenilemeyeceği şeklindeki düşüncelerle ifade bulmuştur. Burada kastedilen mantığın, kesin bir biçimde Aristoteles mantığı olduğuna dair mevcut veriler, bu mantık sistemini bilmeksizin kaleme alınmış tutarlı veya burhana uygun (apodeiktik) eserlerin muhtemel varlığı göz önünde tutulduğunda son derece düşündürücüdür. Bu noktada, burhani gelenek içerisinde kaleme alınmış eserlerin gerek biçimsel gerek içeriksel açıdan burhana ne derece uygun olduğu sorusu da mantığın gerekliği düşüncesi hakkında sorgulamalara yol açmaktadır. Konunun mantığa karşı olan isimler açısından nasıl karşılık bulduğu hususu da bu çerçevede önem kazanmaktadır. Aristoteles mantığına karşı İslam dünyası içerisinde ortaya çıkan eleştirel tutumun büyük temsilcilerinden İbn Teymiyye de Gazzâlî ile irtibatı bağlamında konuyla ilgili müstakil eserleriyle bu çalışmada konu edilecektir. Bu bakımdan makalede öncelikle, Aristoteles'in mantığın gerekliğine ilişkin düşünceleri ele alınacaktır. Ardından Gazzâlî'nin bahsi geçen yaklaşımına zemin olan düşünsel serencam Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Hazm bağlamında irdelenecek, daha sonra bu yaklaşımın Gazzâlî'nin muhtelif eserleri açısından detaylı bir incelemesi yapılacak, bunun akabinde, mantık ilmine muhalif İbn Teymiyye meyanında söz konusu yaklaşıma yapılan eleştiriler ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Gazzâlî, Alet, Mizan, Nahiv.

The Idea of the Necessity of Logic in the History of Logic -A Ghazali Centered Study-

Abstract

The science of logic, defined as the criterion for correct or consistent thinking, has further solidified its position as an instrumental science from its founder Aristotle to the great representatives of the Peripatetic tradition. Certain ideas regarding the importance and purpose of logic, particularly those seen in al-Farabi and Ibn Sina, clearly demonstrate its essential nature in their works. This quality is expressed in Ibn Hazm, who stood outside the Peripatetic tradition, and even more emphatically in al-Ghazali, through ideas such as that it is not right to enter into the sciences without learning logic, and that the knowledge of someone who does not know logic cannot be trusted. The existing data indicating that the logic referred to here is definitely Aristotelian logic is extremely thought-provoking when considering the possible existence of consistent or apodeictic works written without knowledge of this logical system. At this point, the question of the extent to which works written within the apodeictical tradition are consistent with the essence of it, both formally and substantively, also raises questions about the idea of the necessity of logic. The question of how the subject corresponds to names that oppose logic also gains importance in this context. Ibn Taymiyyah, one of the major representatives of the critical stance that emerged within the Islamic world against Aristotelian logic, will also be discussed in this study in the context of his connection with al-Ghazali and his independent works on the subject. In this regard, the article will first address Aristotle's thoughts on the necessity of logic. Subsequently, the intellectual background underlying al-Ghazali's aforementioned approach will be examined in the context of al-Farabi, Ibn Sina, and Ibn Hazm. This will be followed by a detailed analysis of this approach in al-Ghazali's various works. And finally, the criticisms of this approach by Ibn Taymiyyah, who was opposed to the science of logic, will be addressed.

Keywords: Logic, al-Ghazali, Instrument, Scales, Grammar.

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Yalova Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. ibrahim7781578@hotmail.com

Giriş

Mantığın pratik ya da teorik herhangi bir ilmi tahsil etmeden önce öğrenilmesi gerektiği şeklindeki düşünce Aristoteles, Stoacılar, Meşşâî geleneğin büyük temsilcileri olan Fârâbî ile İbn Sînâ ve İslami gelenekten mantığa önem verenlerin öncüleri konumunda bulunan İbn Hazm ve Gazzâlî’de mevcuttur. Bunlar arasında mantığın gerekliği hususundaki muhtemelen en büyük vurgu, daha sonra detaylarıyla inceleneceği üzere Gazzâlî tarafından yapılmaktadır. Onun düşüncesi, mantık ilmini bilmeden yapılan herhangi bir ilmi faaliyetin güvenilir olamayacağı etrafında şekillenmektedir. Burada kastedilen mantık kesin olarak, biçimsel ve içeriksel açıdan olmak üzere Aristoteles mantığıdır. Gazzâlî’ye göre, mantık ilimlerin mukaddimesidir/girişidir. Bu mukaddimeyi sadece okumak değil, kendisinin ifadesiyle “ihata etmek” gerekir.² Mantığa dair böyle bir vukufiyet olmaksızın hiçbir ilmi faaliyete girişilmemelidir. Aksi durumda söz konusu faaliyetin herhangi bir güvenilirliği olmaz. Gazzâlî’nin adeta bir usul önerisi olarak ortaya koyduğu ve ana hatlarıyla bu şekilde ifade edilebilecek yaklaşımı, İslam dünyasında mantık öğretimine karşı öteden beri var olan olumsuz tutumun kırılmasına neden olmuştur.³

Mantığın gerekliği hususu, ifade edildiği üzere, felsefi gelenekten olsun ya da olmasın hemen her mantıkçı tarafından vurgulanan bir konu olmuştur. Bir başka ifadeyle, mantığın bilimlerin öncesinde gerekli olduğu düşüncesini kabul etmeyen birisinin gerçek anlamda bir mantıkçı olamayacağı fikri, en azından bu geleneğin büyük temsilcilerine muhalefet edilmesi dolayısıyla kabul edilebilir bir görüş olur. Fakat bu temsilcilerin mantığa yüklediği misyon Gazzâlî’nin bahse konu iddiası bağlamında mı anlaşılmalıdır? Mantık biliminin tıpkı anadilde olduğu gibi önsel bir nitelik arz ettiği söylenebilir mi? Eğer böyleyse, tutarlı olmak ve bilimsel üretimler için mutlaka mantık eğitiminin gerektiği düşünülebilir mi? Literatüre dair yapılan araştırmada, bu sorunlar ve etrafında şekillenen konular bağlamında mantığın gerekliği hususunun daha önce müstakil bir çalışmada ele alınmadığı görülmüştür. Bu konuya ilişkin temel bazı görüşler, klasik ya da güncel mantık eserlerinde “mantığın faydaları” gibi başlıklar altında yer almıştır.⁴ Konunun tarihi seyrini ve dolayısıyla bizzat kendisini özgün değerlendirmelerle incelemesi açısından bu çalışmanın bilim dünyasına olumlu katkılar sunması umulmaktadır.

Bir şeyin bilimi ve onun tarihi, birbirinden kolayca ayrılabilir veya sınırları belirlenebilecek yapılar değildir.⁵ Nitekim bir şeyin bilimini yapmak demek, onun tarihini bilmeyi de gerektirir. Aynı şeyin tarihini, o bilimin kendisini öğrenmeden kuşatmak da mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında mantık ilmini onun tarihinden ayırarak incelemek eksik neticeler doğuracaktır. Mantığın gerekliği konusu da aynı şekilde değerlendirilmeli ve bu meyanda öncelikle, onun tarihsel seyrine dikkat çekilmelidir. Böyle yaparken doğal olarak, mantık biliminin kendisi de incelemeye alınmış olacaktır. Bu çalışmada da aynı metot takip edilerek söz konusu “gereklik” düşüncesinin tarihi seyri gözler önüne serilecektir.

1. Aristoteles’te Mantığın Gerekliliği Düşüncesi

Bir şeyin, kelimenin tam anlamıyla farkında olunduğunda, insan zihni ona dönük bir çözümleme içerisine girer. Nesnenin doğasını, işleyiş biçimini ve yapısını ifşa etmenin tek yolu budur. İnceleme konusu, inceleyen zihnin kendisi olduğunda, zihin kendi kendisini kavramaya çalışır. Bunun sonucunda onun çalışma prensiplerinin inceliklerini keşfeder. Böyle bir faaliyet içerisine girip düşüncenin işleyiş biçimini inceleyen ve bunu sistematik olarak

² el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, çev. Yunus Apaydın. (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1:11.

³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 2:888.

⁴ Fârâbî, “Mantıkta Kullanılan Lafızlar,” çev. Sadık Türker, *Kutadgubilig* (Ekim 2002): 168, 170.; İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 24.; İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2021), 32.

⁵ Ali Durusoy, “Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme,” *İslami İlimler Dergisi* 2, (Güz 2010): 9.

ifade eden ilk düşünür Aristoteles'tir⁶ (MÖ 384-322). O, bu meyanda bir dizi eser kaleme almış,⁷ ölümünün ardından öğrencileri bu eserleri "alet" anlamına gelen "Organon" adı altında birleştirmiştir.⁸ Aristoteles'in söz konusu mantık külliyyatını ya da esasen mantığı alet/organon olarak isimlendirmemesi ve mantığa kendi ilimler sıralaması içerisinde yer vermemesi,⁹ onda, mantığı bütün ilimlerin mutlaka öncelemesi gereken bir temel olarak gördüğü veya mantığı bilmeksizin herhangi bir ilme girişin doğru olmadığı şeklinde bir düşüncenin var bulunup bulunmadığı sorusunu uyandırmaktadır.

Elbette Aristoteles'te mantığın ilimlerin öncesinde öğrenilmesi gerektiğine ilişkin anlamların çıkarılabileceği kimi ifadelerle rastlamak mümkündür. Ancak bunlar mutlak ifadeler olarak değerlendirilmeyebilir. *Metafizik* adlı eserinde Aristoteles, bazı kişilerin mantık konusunda bilgileri olmadan hakikate dair araştırmalarda konuşmalarını eleştirmektedir.¹⁰ Orijinal metinde "analitik" olarak geçen bu kavramın, Aristoteles'in "*Analitikler*"i anlamında olduğunu düşünmek mümkünse de asıl kastın genel anlamda mantık bilgisi ya da mantığı kullanma olduğu söylenebilir. Fakat buradan, "ortaya konulan mantık kurallarını bütün ilimlerin öncesinde mutlaka öğrenmek ve hatta tamamen ihata etmek gerekir, aksi hâlde o kişinin ilmine güven olmaz" anlamı rahatlıkla çıkarılamaz. Aksi durumda, mantığın doğuştanlığı¹¹ hakkında Aristoteles'te ulaşılan verilerle bu husus bağdaşmamaktadır.

Doğal olarak var olanın "eğitilme" gibi bir zorunluluğundan söz edilmeyebilir. Nitekim Aristoteles *Ruh Üzerine* adlı kitabında edilgin olan akıllı, üzerinde yazı olmayan bir yazı tahtasına benzetmiştir.¹² Bu edilgin akıl (ruhun maddesi) olmadan hiçbir şey akledilemez.¹³ *Metafizik*'in en başında da insanın doğası gereği bilmeyi arzuladığı ifade edilmiştir.¹⁴ Bu bağlamda "bilmeyi istemenin" yalnızca bilme potansiyeline sahip bir varlıkta mümkün olduğu ve bu potansiyelin belli mantıksal yapıları gerektirdiği düşünüldüğünde, mantığın sonradan edinilen/mutlaka edinilmesi gereken yapay bir sistem olmadığı anlaşılabilecektir. Bu hususu kanıtlar nitelikte çelişmezlik ilkesinin insan zihninde doğal olarak bulunduğu, Aristoteles tarafından dile getirilmiştir.¹⁵ Bu meyanda, bir şey doğal olarak varsa ona bağlı hususların da doğal olarak var olması beklenir. Dolayısıyla edilgin aklın (boş yazı tahtasının) bileşenlerini mantığın ilkeleri oluşturur.

Aristoteles'in, insanın düşünme biçimine dair yaptığı bu inceleme, esasen tümdengelim yöntemi çerçevesinde gerçekleşen bir çözümlemedir.¹⁶ Bu sebepten Aristoteles "mantık" ifadesini değil, "analitik" kavramını kullanmıştır. Bu çözümlemenin/analizin ardından elde edilen son derece detay verilerin, herhangi bir düşünce esnasında neyin bu verilere uygun olduğu, neyin uygun olmadığı bilgisini vermesi beklenir. Mantıktan beklenen ya da onun amacı veya faydası olarak nitelendirilebilecek şeyin temelinde bu olduğu söylenebilir. Dolayısıyla mantık, insan zihninin bir çırpıda ulaştığı bir sonucun veya düşüncenin çözümlemesini, daha önceden belirlenen kurallara bağlı bir

⁶ Doğan Özlem, *Mantık* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2004), 19, 58, 370.; Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1969), 68.

⁷ Bu eserler toplamda beş kitaptan oluşmaktadır: *Kategoriler*, *Önrmeler* (Hermeneutik), *Birinci ve İkinci Analitikler* [bu iki eser, yani *Kıyas ve Burhan*, Aristoteles tarafından tek kitapta ele alınmıştır (bu, mantığın formel kısmının kanıtlamadan, kanıtlamanın da formel kısımdan ayrılmayan bir nitelik arz ettiğini gösterebilir)], *Topikler* ve *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*. *Retorik* ve *Poetika* eserleri ise İskender Afrodisi [veya Amonius Saccas; Bkz. İbrahim Çapak, *Düşünce Geleneğimizde Mantık* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 35.] tarafından bu külliyata dâhil edilmiştir. Bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 137-138.

⁸ Özlem, *Mantık*, 221.; Durusoy, "Mantık," 13.

⁹ Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 65.; Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, 136.

¹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 85 (1005a 19).

¹¹ Bu hususta John Locke, Tanrının insanlara tasım/syllogism konusunda eğitilmeden akıl yürütebilen, fikirlerin tutarlı olanını tutarsızından ayırt edebilen bir zihin verdiğini ifade etmekte ve tespiti/inceleme konu olan tasımı bir yönüyle kafa karıştırıcı ve hantal bir akıl yürütme yöntemi olarak görmektedir. Bkz. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford: The Clarendon Press, 1924), 4:347.

¹² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 191 (429b 29).

¹³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 193 (430a 10).

¹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 13 (980a 21).

¹⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 13 (1005b 19).

¹⁶ Nitekim Aristoteles açısından tümevarım analitiğin/mantığın değil, diyalektiğin ya da retorikğin aracı olabilir. Bkz. Atademir, *Aristo*, 141.

şekilde yaparak bu sonucun/düşüncenin hem biçimsel hem de içeriksel açıdan geçerli olup olmadığını inceleyen bir bilim dalıdır. Bu bağlamda mantık, Meşşâî geleneğin büyük temsilcisi İbn Sînâ (ö. 428/1037) tarafından şöyle tanımlanmaktadır: “Mantıktan murad edilen; riayet edildiği takdirde kişiyi düşünmesinde dalalete (yanlış) düşmekten koruyacak kurallı (sistemik) bir aletin insan nezdinde bulunmasıdır.”¹⁷ Buna göre, mantığın amacı ya da faydası, kişiyi düşünce esnasında hatadan korumaktır.

Aristoteles’in mantık ilmini niçin vazettiği hususu irdelenirse, bunun salt bir tespitten öte, bir felsefi duruşu simgelediği görülecektir. Bu da sahip olunan çok temel bir kanaatten hareketle oluşturulmuş, mantığın çıkış noktasını da temsil eden, Parmenides (MÖ 515-460) temelli,¹⁸ iki değerli (doğru ve yanlış) düşünme biçimidir. Bilginin göreliliğine ve buradan hareketle onun imkânsız bir niteliğe sahip oluşuna dair Sofist tutumun karşısında Sokrates’le (469-399) başlayan, Platon’la (MÖ 427-347) devam eden ve Aristoteles’le sistematik bir düzeye ulaşan bu yaklaşım, bilginin imkânını ve tümel nitelikte olabileceğini savunmaktadır. Konunun Sofistler ve temelde Aristoteles açısından bu şekilde tartışmalı olması, bu en temel konunun bile diyalektik/cedeli bir niteliği haiz olduğunu göstermektedir. O hâlde, mümkün niteliği dolayısıyla diyalektiği hakikatin bilgisine ulaşma noktasında yetersiz gören¹⁹ Aristoteles için bu durum bir çelişiklik arz etmelidir. Zira ona göre “mümkün önermelerden yola çıkarak, insan ancak mümkün sonuçlara ulaşır.”²⁰ Diyalektik ise mümkün niteliklidir ve apodeiktik (zorunlu) karşıtıdır.²¹

Mantığın bütün ilimlerin evvelinde temel bir ilim ya da alet olarak öğrenilmesi gerektiğine dair, bu ilmin kurucusu Aristoteles açısından meselenin ne olduğu hakkında var olan yaygın kanaatin²² aksine, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) şunları söylemektedir: “Malumdur ki mantığın vucubuna dair görüş, mantıkçıların aşırıya gidenlerinin ve cahillerinin kavlidir. Onların üstatlarının kendileri dahi, bütün ilimleri için mantığın kanunlarını zorunlu görmüyorlar.”²³ Bu alıntıda, mantığın gerekliiği konusunda itham edilen kişinin Ebû Hâmîd el-Gazzâlî (ö. 505/1111) olduğu düşünülürse alıntıda geçen “üstatlar” ifadesinden, Gazzâlî’nin hocası İmâmü’l-Haremeyn Cüveynî’nin (ö. 478/1085) kastedildiği sonucuna varılabilir. Nitekim mantığın kelimine girişi Gazzâlî’den önce Cüveynî’yle başlamıştır.²⁴ Bu üstatlar arasına Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ’nın giremeyeceği söylenebilir. Zira daha sonra açıklanacağı üzere, mantığın bu iki büyük ismi açısından bu ilim diğer bütün ilimlerin öncelemesi gereken bir niteliğe sahiptir. O hâlde bu ifadeyle kastın büyük oranda Aristoteles olduğu sonucuna varılabilir.

Mantığın iki yönünden bahsetmek mümkündür. Birincisi, felsefeyle -ki burada felsefe, fizik ve (daha çok) metafizik olanı kapsayan bir anlamdadır- ilişkili olarak mantık, ikincisi, mahiyeti açısından mantık ki bu da onun biçimsel yönüne işaret etmektedir.²⁵ Mantığın ilimlerin öğrenimi öncesi gerekliiği hususu, felsefeyle ilişkilendirilen mantık söz konusu olduğunda daha fazla ön plana çıkmaktadır. Zira nihai anlamda hakikat, maddeden hareket etmekle beraber, maddi olanın ötesinde, meta-maddi olanda aranır. Ancak bu gereklik, mantıktan salt biçimsellik kastedildiğinde aynı etkiyi gösteremeyebilir. Zira mantığın temel gayesi, biçimin yanında içeriğin de gerçeğe uygunluğunu test etmektir. Aristoteles’in mantık eserleri, içerikle iç içe geçmiş bir biçimselliği barındırmaktadır. Çünkü ona göre “zihnin kanunları aynı zamanda varlığın da kanunlarıdır.”²⁶ Fakat bu durum, Aristoteles mantığının salt biçimsel olduğu yargısına varılmasına mâni teşkil etmemektedir. Zira o, mantığı “düşünmenin salt formlarının öğretisi”²⁷

¹⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 2.

¹⁸ Özlem, *Mantık*, 18.

¹⁹ Mübahat Türker Küyel vd., *Felsefeye Giriş* (Ankara: TTK Basımevi, 1985), 35.

²⁰ Küyel, *Felsefeye Giriş*, 35-36.

²¹ Söz konusu Platon olsaydı, bir çelişiklikten söz edilemezdi. Nitekim ona göre bilmek, diyalektik yapmakla mümkün olur. Bkz. Küyel, *Felsefeye Giriş*, 35.; Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Sentez Yayınları, 2007), 17.

²² Buna ilişkin yaygın kanaat, Aristoteles’in, ilimler sıralaması içerisinde mantığa yer vermemesine rağmen onu ilimlerin evvelinde öğrenilmesi gereken bir alet olarak gördüğüne ilişkin yaklaşımdır. Bkz. Atademir, *Aristo*, 92; Özlem, *Mantık*, 221.; Çapak, *Mantık*, 32.

²³ İbn Teymiyye, *Nakzu’l-Mantık*, çev. Hikmet Akpur. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 46.

²⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2:830.

²⁵ Özlem, *Mantık*, 19-20.

²⁶ Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 6.; Atademir, *Aristo*, 96.

²⁷ Özlem, *Mantık*, 19.

olarak tanımlamıştır. Aristoteles mantığının ontolojik²⁸ karakterinin dayanağı ya da sebebi olarak da onun Parmenides felsefesinin varlık anlayışına bağlı oluşu zikredilebilir.²⁹

İlimler sıralaması içerisinde mantığa ilk defa olmak üzere en fazla önemi Stoacılık (Revâkiyyûn) vermiştir. Bir alet ilim olarak görmenin ötesinde, onlar için mantık, evrenle ilgilenen fizik biliminin ve insanın durumunu konu alan “ahlak”ın yanında, diyalektik ve hitabeti içeren başlı başına bir bilim olarak telakki edilmiştir.³⁰ Bu açıdan onlar için mantık, öğrenilmesi zorunlu bir niteliğe sahiptir.³¹ Bu bilime “mantık” adını da ilk defa Stoacılar vermiştir.³² Gerek tasavvur ve tasdik ayırımında ve gerekse koşullu önermeler konusunda³³ Stoacılık Aristoteles mantığıyla harmanlanarak Müslüman mantıkçıları etkilemiştir. Bununla beraber, Stoacılığın İslam mantıkçılarını mantığa yüklenen misyon anlamında da etkilediğini söylemek mümkündür.

2. Gazzâlî’ye Temel Olması Açısından Müslüman Mantıkçılarda Mantığın Gerekliliği Düşüncesi

Konuyu, Ebû Hâmîd el-Gazzâlî’ye gelene kadar İslam kültür dünyası içerisinde yetişen mantıkçılardan, bu alanda otorite olan ve son derece ciddi eserler ortaya koymuş bulunan Fârâbî ve İbn Sînâ ile onların temsil ettiği Meşşâî geleneğin dışında kalan İbn Hazm (ö. 456/1064) üzerinden ele almak uygun olacaktır. Zira mantığın amacına ve buradan hareketle onun gerekliğine ilişkin bu üç ismin söylemde ortak noktaları bulunmaktadır. Konunun sadece bu üç isim üzerinden ele alınacak olması, Gazzâlî öncesi mantıkçıların mantık anlayışını anlamaya bu üç ismin yeterli olacağı sebebine dayanmaktadır.

2.1. Fârâbî

Fârâbî açısından mantık, diğer bütün ilimler tarafından öncelenmesi gereken bir ilim konumundadır.³⁴ Bunun böyle olması, mantık biliminin insan zihninin beş yatkınlık bölümüne veya aşamasına ilişkin kuralları içermesi dolayısıyladır. Bu beş yatkınlık sınıfından önce de üç bölüm bulunmaktadır ki bunlar; tikel akılsalları konu alan *Kategoriler*, öncülleri kapsayan *Önermeler* ve kıyası ele alan *Birinci Analitikler*’dir. Bunların ardından gelen beş yatkınlık sınıfı ise sırasıyla “Burhan, Cedel, Safsata, Hitabet ve Şiir”dir.³⁵ Kişi, her biri zihnin belli bir yatkınlık bölümüne işaret eden bu beş sanatı, öncüllerinin dayanak noktaları olan ve kendilerine has olarak bulunan ifade tarzlarına (tümel olarak tespit edilmiş kurallara) vâkıf olarak kavratsa zihin kuvvetine erişebilir.³⁶ Bu noktadan hareketle, tikel olanın tümeli incelemesi gerektiğine ilişkin yaklaşım irdelenmelidir. Gerçek anlamıyla öğrenmenin ancak uygulama ile mümkün olduğu ve uygulamanın da ancak tikelde vuku bulabileceği bilindiğine göre, beş sanata dair tümel bilgilere sahip olma noktasında bir gereklilikten söz etmek mümkün görünmemektedir.

Mantığın amacına ya da faydasına³⁷/gerekliliğine dair bahislerin genelinde Fârâbî, dil-mantık mukayesesi ile konuyu açıklamaya çalışmaktadır.³⁸ Bunun sebebinin dil-mantık hususunda o dönemin içinde bulunduğu tartışma ortamı olduğu söylenebilir. Yunan mantığına ait eserlerin Arapçaya çevrilmesi ve rağbet görmesi, en başta

²⁸ “Ontoloji, Aristoteles’ten beri, genel görevi itibarıyla, varlık yasalarını ve varlığın yapısını araştıran bir disiplin olarak görülmüştür.” Bkz. Özlem, *Mantık*, 54.

²⁹ Özlem, *Mantık*, 18.

³⁰ Fehmi Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, çev. Ece Ergin. (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020), 97.

³¹ Çapak, *Mantık*, 33.

³² Çapak, *Mantık*, 33.; Özlem, *Mantık*, 221.

³³ Jadaane, *Stoacılık*, 102-108, 113-115.

³⁴ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 170.

³⁵ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 168.

³⁶ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 164, 167.

³⁷ Bir şeyin amacı, onun faydası; faydası da amacı olabilir: “İşte mantığın bütün gayesi budur. Bu gayesinin büyüklüğünden de faydası ve önemi ortaya çıkar.” Bkz. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 10.

³⁸ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 10, 15.; Fârâbî, *Mantığa Giriş Risaleleri (et-Tavtie)*, çev. Yaşar Aydın. (İstanbul: Litera Yayınları, 2021), 16.; Fârâbî, *Mantığa Giriş Risaleleri (et-Tenbîh Alâ Sebîli’s-Seâde)*, 140.; Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 169.

gramerciler olmak üzere belli kesimlerden tepki görmüştür.³⁹ Bunun sonucunda mantıkçılar ve dilciler arasında birtakım münazaralar yapılmıştır. Bunlardan en meşhuru, Fârâbî'nin de hocası olan, mantıkçı Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) ile dilci Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979) arasında, Abbasi veziri Cafer b. Fûrât'ın huzurunda yapılan münazara (326/938). Sîrâfî'nin öğrencisi Ebû Hayyan et-Tevhîdî (ö. 414/1023) tarafından aktarılan bu münazaranın kazananı, vezir İbn Fûrât'ın da onayladığı üzere gramerci Sîrâfî olmuştur. Elbette bu tek aktarımın Ebû Hayyan'a Sîrâfî üzerinden yapılmış olması⁴⁰ da değerlendirmenin yanlı olabileceğini düşündürmektedir. Zira diyaloglarda Mettâ b. Yûnus son derece pasif bir şekilde, kısa soru ve cevaplarla yer bulmuştur.⁴¹

Bahsi geçen münazaranın içeriğini ve genel anlamda dilciler tarafından ileri sürülen iddiaları kendi eserlerinde inceleyen Fârâbî, konuya ilişkin muhtelif değerlendirmelerde bulunmaktadır. Fârâbî açısından bir dilin grameri, o dilin doğru konuşulmasını sağlar.⁴² Aynı şekilde, mantık, hataya düşmenin mümkün olduğu hususlarda⁴³ akli kıvamına (doğru olana) yöneltir. Mantığın konusu, sözleri belirten akılsallar (ma'kûlât) ve akılsalları belirten sözler iken,⁴⁴ dilin konusu her bir milletin kendine has ifade biçimlerinin, kelimelerin aldığı farklı şekiller ve onların bir cümledeki anlam ilişkileri açısından olmak üzere kendisinde incelendiği sözlerdir. Bu noktada dil yerel özellikli iken mantık evrensel niteliklidir.

Fârâbî mantık ilminden, doğuştan büyük bir kabiliyet ve zekâyâ sahip kişiler de dâhil olmak üzere hiç kimse- nin uzak duramayacağı iddiasını, yine dil-mantık karşılaştırması üzerinden cevaplamaktadır.⁴⁵ Buna göre, bir kim- senin gramerin gereksizliğine dair bir düşünceyi, o dilin kurallarını bilmeksizin çok iyi konuşabilen kişilerin varlığını ileri sürerek ispatlamaya çalışmasının tutarsız olması gibi -zira böyle kişilerin varlığına rastlanmamıştır ya da İbn Sînâci bir açılımla⁴⁶; rastlansa bile bu, bu kişilerin hiçbir zaman hataya düşmeyecekleri garantisini vermez- mantık ilminin gereksizliği iddiasına ispat olmak üzere, doğuştan kabiliyet sahibi birinin buna ihtiyaç duymayacağı fikri ileri sürülemez. Hâlbuki dil, anadil söz konusu olduğunda gramere bağlı olmaksızın doğal olarak elde edilen bir niteliğe sahiptir. Aynı şeyi, sonradan öğrenilen dil için de söylemek mümkündür. Nitekim gramere bağlı olmaksızın bir dil, en iyi bir biçimde pekâlâ öğrenilebilir. Gramer, dilin doğal akışı içerisinde gizil olarak bulunan kurallar bütünü- nün ortaya çıkarılmış, tespit edilmiş hâlidir. Bu bağlamda tespiti konu olması bakımından gramerin, dilin kendisini öncelediği açıktır. Arapça dil bilgisinin (nahiv) ortaya çıkış süreci incelendiğinde, gramer kurallarını tespitteki yetkin- liği, bu dilin en iyi şekilde (fasih) konuşulduğu mekânlara yakınlığın belirlediği görülecektir. Nitekim Basra ekolünün Kûfe ekolünden daha ileride olmasının sebeplerinden biri olarak, Basra'nın çöle yakınlığı dolayısıyla bedevîlerden fasih bir aktarım imkânına sahip olmaları zikredilmiştir.⁴⁷ O hâlde, vazedilenin doğal olana tabi olduğu söylenebilir. Vazedileni bilmek, doğal olana nüfuz etme garantisi vermez. Zira doğal olana, sadece ona uyularak tam manasıyla ulaşılabilir. Bu uyum da “uygulama” ile mümkün görünmektedir.

“Doğru bir konuşma sergileyebilmek için -Arapça söz konusu olduğunda- nahiv ilmini bilmek gerekir” şek- linde ifade edilebilecek bir iddia, nahiv ilminin vazedilme sebepleri irdelendiğinde kendisine yer bulunamayacak bir nitelik taşır. Zira nahiv ilmi, Kur'ân'ın gramatik yapısını çözümleme maksatlı dini bir güdü ve yeni coğrafyala- rın fethiyle birlikte Arapçanın bozulma ihtimalinin önüne geçme amacı gibi iki temel sebebe dayalı olarak ortaya

³⁹ İbrahim Emiroğlu, “Mantık” *İslâm Ansiklopedisi* içinde (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2003). <https://islamansiklopedisi.org.tr/mantik>

⁴⁰ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmta' ve'l-Muânese*, thk. Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn. (Birleşik Krallık: Müessesetü Hindawi, 2019), 120. et-Tevhîdî, *el-İmta'*, 120-131.

⁴² Fârâbî, *Risaleler (et-Tavti)*, 16.

⁴³ Yani kıyasa veya akıl yürütmeye dayalı durumlarda. “Bütün parçasından büyüktür” gibi aksiyomatik akılsallarda hata yapmak mümkün olmadığı için, bunlar mantığın inceleme alanı dışındadır. Bkz. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 9.; Fârâbî, *Risaleler (et-Tenbîh Alâ Sebîli's-Seâde)*, 142.

⁴⁴ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 14.

⁴⁵ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 14.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, çev. Ömer Türker. (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), 13.

⁴⁷ İsmail Durmuş, “Nahiv” *İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2006). <https://islamansiklopedisi.org.tr/nahiv>

konulmuştur.⁴⁸ O hâlde nahiv ilmi, Arapçayı sonradan öğrenenler için bir dereceye kadar gereklidir, denebilir. Belli bir aşamaya gelindiğinde, nahve yine ihtiyaç duyulmayacaktır yahut (vazedilmiş hâliyle) nahiv ilmi olmaksızın dili en üst seviyede kullanabilmek mümkündür. Mantığa gelince, dildeki yerellik ya da sonradan edinme imkânı onda yoktur. O, bütün insanlarda doğuştan mevcut olan bir yeti konumundadır. Bu sebepten onu dil ile kıyaslamak doğru bir sonuç vermeyecektir.

2.2. İbn Sînâ

İbn Sînâ, mantık-nahiv mukayesesine Fârâbî gibi yer vermekle birlikte, ona göre saf bir fitratın nahiv öğrenmeye ihtiyacı yoktur.⁴⁹ Fakat aynı şey mantık için söylenemez. Nitekim “hiçbir insan fitratı, Yüce Allah katından desteklenmesinin dışında bu aleti hazırlayarak geliştirmek suretiyle düşünmekten müstağni kalamaz.”⁵⁰ Zira mantık sanatını elde etmenin kişide hataya düşme ihtimalini tamamen ortadan kaldırdığından söz edilemez.⁵¹ Hâlbuki aynı şey dil için de söylenmelidir. Arapçanın membaında doğmuş biri için dilde hatadan mutlak anlamda ari olmak mümkün değildir. Fakat bunda hataya düşülürse, ölçüt yine kişinin kendisi olur. Daha önce ifade edildiği şekliyle, mantık doğuştanlığı ve evrenselliği dolayısıyla dilden ayrılmaktadır. Buna bağlı olarak, onda düşülen bir hatada ölçüt, yine mantık sahibinin kendisi olacaktır. Bu kişi mantık sanatını bilen biri bile olsa, herkes mantığın nesnelliğini kendi öznelliğinde eriterek kullanmaktadır. O hâlde, doğru konuşmak için, vazedilmiş gramer kurallarını bilmeye gerek olmadığı gibi doğru düşünmek için de vazedilmiş mantık kurallarını bilmeye gerek yoktur, denilebilir.

İbn Sînâ açısından mantığın yararı, insanın yetkinleşmesinde oynadığı rolde aranır. Zira sadece bedihi olanla yetkinleşmek mümkün değildir. Bu ancak nazar yoluyla elde edilebilir. Tanım ve kıyas yoluyla bilinenden bilinmeye ulaşılacak bu süreçte mantık, kişiyi hatadan sakındırır, doğru olana yöneltir. Buna bağlı olarak İbn Sînâ, insanlar arasındaki ihtilafın kaynağını, onların mantıkla aralarındaki mesafeye bağlamaktadır.⁵² Benzer bir yaklaşıma Gazzâlî’de rastlamak mümkündür. Mantık ilkelerinin Kur’ân’daki dayanaklarını açıkladığı *el-Kıstâsü’l-Müstakîm* adlı eserinde Gazzâlî, bir Bâtînî arkadaşı tarafından yöneltilen, insanların ihtilaftan nasıl kurtulacağına dair bir soru üzerine şu cevabı vermiştir: “Eğer bana kulak verseler, Allah’ın kitabıyla, onları aralarındaki fikir ayrılıklarından kurtarırım.”⁵³ Anlaşıldığı kadarıyla, Gazzâlî, insanlar arasındaki ihtilafı zorunlu bir olgu olarak değerlendirmekle birlikte, teoride, bundan kurtulmanın mümkün olduğunu düşünmektedir. Ona göre, anlayış sahibi ve zeki olan havas grubuna giren insanlar için ihtilaftan kurtulma aracı “mizan”dır⁵⁴ (mantık). Gerek İbn Sînâ’nın gerek Gazzâlî’nin belli bir konuda bütün insanların tek bir hakikatte birleşmeleri düşüncesi hem yapısal hem tarihsel bakımdan hakikatin adeta kaçınılmaz göreceliği göz önünde tutulduğunda, fazlaca idealist görünmektedir. Bunda mantığa atfedilen misyonun büyük bir etkisinin olduğu söylenebilir.

2.3. İbn Hazm

Mantığın önemine ilişkin bir başka vurgu, Meşşâî geleneğin dışında kalan bir isimden, Endülüslü fakih, muhaddis ve şair İbn Hazm’dan gelmektedir. Gazzâlî’nin mantık ilmine atfettiği değerin düşünsel temelinde bulunan isimlerden birinin İbn Hazm olduğu söylenebilir.⁵⁵ Mantığa ilimlerin mukaddimesi anlamında verilen önemin İbn Hazm’dan ziyade Gazzâlî ile hatırlanması hususu, bizzat Gazzâlî’nin etkin konumu ve mantığa ilişkin kaleme aldığı

⁴⁸ Durmuş, “Nahiv”; İbn Hazm, *et-Takrîb li Haddi’l-Mantık*, çev. İbrahim Çapak ve Yusuf Arıkaner. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 38.

⁴⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 24.; İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 14.

⁵⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 24.

⁵¹ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 13.

⁵² İbn Sînâ, *en-Necât*, 23.; İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 12.

⁵³ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Kıstâsü’l-Müstakîm*, çev. Muhammed Yazıcı. (İstanbul Ketebe Yayınları, 2023), 89.; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mun-kız Mine’d-Dalâil ve’l-Mufsih Bi’l-Ahvâl*, çev. Mahmut Kaya ve M. Cüneyt Kaya. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 80.

⁵⁴ el-Gazzâlî, *el-Kıstâsü’l-Müstakîm*, 89-90.

⁵⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Hazm (İtikadî Görüşleri)” *İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1999). <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-hazm#2-itikadi-gorusleri>

pek çok eseriyle açıklanacağı gibi, İbn Hazm'a karşı var olan olumsuz tavrın bir neticesi bağlamında da izah edilebilir.⁵⁶ İbn Hazm açısından mantık, "hakikatle hakikat olmayanın ayırt edilmesi noktasında" faydasının büyük olduğu bir ilimdir.⁵⁷ O da Gazzâlî gibi mantıki kıyası fıkhi kıyastan öte görmüştür.⁵⁸ Gazzâlî'nin, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm* gibi eserlerinde işlediği üzere, burhanın biçimsel ve içeriksel açıdan Kur'ân'da bulunduğu ilişkin düşünce, benzer bir biçimde İbn Hazm tarafından şöyle dile getirilmektedir: "Burhanla doğrulanan her şey Kur'ân'da ve nebinin (s.a.v) sözünde belirlenmiş ve yazılmıştır."⁵⁹ Onun, fıkıh usulü kitabı *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*'ı da burhana göre kaleme aldığı ve bu burhan yöntemini de *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık* isimli eserinde açıkladığı bilinmektedir.⁶⁰ Bu da Gazzâlî'nin ikinci bölümde incelenecek olan *el-Mustasfâ* adlı fıkıh usulü kitabını ve bu kitabın mantıkla ilgili mukaddimesini hatırlatmaktadır.

Aristoteles'in mantık eserlerinin toplandığı *Organon*'a göre kaleme alınan *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık* isimli eserinde İbn Hazm, mantık ilminin bütün ilimler için bir ölçüt (mi'yâr) olduğunu söylemektedir.⁶¹ Ona göre, mantığı Aristoteles'in ilgili sekiz kitabından öğrenen kişi, bütün ilimlerdeki anlaşılması zor hususları çözüme kavuşturabilir.⁶² "Bu kitapların faydası yalnızca bir ilimde geçerli değildir. Bilakis tüm ilimlerde faydası vardır."⁶³ İbn Hazm'ın söz konusu ilimlere verdiği örnekler fıkıh, hadis, nahiv, şiir ve belagat ilimlerinin yanı sıra tıp, geometri ve astronomi ilimleridir.⁶⁴

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İbn Hazm da mantık ilmini nahiv ile mukayese etmektedir. Mantığın gereksiz bir ilim olduğunu vurgulamak maksadıyla dile getirilen, önceki nesillerin (selef) mantık ilmine dair bir sözünün olmadığı şeklindeki itirazı İbn Hazm, selefın aynı şekilde nahiv ilmine ilişkin de bir kelamının olmadığını, ancak, Arapçanın bozulma tehlikesi üzerine bu ilmin kurallarının ortaya konulduğunu söyleyerek eleştirmektedir.⁶⁵ Dilin yerelliği, mantığın da evrenselliği bağlamında; yabancı unsurların bir dile müdahil olması durumunun mantık ilmindeki karşılığının sofistik düşünme biçimi olduğu söylenebilir. Dolayısıyla mantık ilminin vazedilme nedeninin, bir yabancı unsur konumunda olan sofistik düşünce olduğu ileri sürülebilir. Dil ile mukayesesi meyanında; şu farkla ki varlığı bir başka açıdan okuma biçimi olarak sofistik düşünce de insan zihninde gizil olarak mevcuttur, denilebilir. Dolayısıyla onun, bir dile sonradan karışan yabancı unsurlar gibi değil, bilakis zihnin kendisinde mündemiç ve belki de onun asli unsuru konumunda olan bir niteliği haiz olduğu düşünülebilir.

Bu bölümde incelendiği üzere; mantığın faydasına ve gerekliliğine ilişkin Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Hazm'ın çeşitli eserlerinden hareketle irdelenen yaklaşımlarında gözlemlenen ortak husus, mantığın nazari veya pratik, bütün ilimlerin evvelinde öğrenilmesi gerektiğine dair kanaattir. Daha sonra detaylı bir biçimde açıklanacağı üzere söz konusu kanaat vurgulu bir biçimde ilk defa Gazzâlî tarafından dile getirilecektir. Kendisi, mantığa dair bu vurgusundan önce, onu açıklayabilecek ve ona temel olabilecek bir dizi eser kaleme almıştır. Bu açıdan konuyu bu eserlerle birlikte mercek altına almak gerekmektedir.

⁵⁶ İlyas Yıldırım, "Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisinin Anatomisi," *Eskiye* 29, (Güz 2014): 54.

⁵⁷ Ahmet Yaman, *İbn Hazm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 72.

⁵⁸ Yaman, *İbn Hazm*, 5.

⁵⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, thk. Muhammed İbrahim Nasr ve Abdurrahman Umeyre. (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996), 2:238.

⁶⁰ Muhammed Ali Acar, "Bir Zahirî İki Kıyas: İbn Hazm'ın Mantıki Kıyas Müdafaası ve Fıkhi Kıyas Karşıtlığı," *Mevzu* (Mart 2023): 89.

⁶¹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 478.

⁶² İbn Hazm, *et-Takrîb*, 48.

⁶³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 50.

⁶⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 50, 52.

⁶⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 38.

3. Gazzâlî’de Mantığın Gerekliliği Düşüncesi

İran’ın bugünkü Meşhed şehrinde, 450/1058 yılında dünyaya gelen Ebû Hâmîd el Gazzâlî, babasının ilme verdiği kıymetin bir uzantısı olarak onun sûfî arkadaşından ilk dini eğitimini almıştır.⁶⁶ Babasının bu sûfî meşrep dostunun, Gazzâlî’nin *el-Munkız Mine’d-Dalâl* adlı otobiyografik nitelikli eserinde görülen hakikat arayışının tasavvufa doğru meyletmesinde etkisinin olduğu düşünülebilir. Kendisiyle aynı eğitimden geçen kardeşi Ahmed el-Gazzâlî’nin daha sonra sûfî kimliğiyle temayüz etmesi de bu iddiayı destekler niteliktedir. Bu konunun önemi Meşşâî felsefenin hakikate ulaşmada yöntem olarak kabul ettiği burhanın, nihai bir metot olarak değil, fakat ona ulaşmada bir aşamayı temsil ettiğine ilişkin kanaatin Gazzâlî’de bulunduğu elde veriler bulunmasından kaynaklanmaktadır. Aynülkudât el-Hemedânî (ö. 525/1131) gibi⁶⁷ kendisinden sonraki İslam düşünürlerine de temel olacak bu kanaatini Gazzâlî *el-Munkız*’da şu şekilde ifade etmektedir: “...Bu durum bir delil oluşturmak ve bir söz düzenlemekle değil, yüce Allah’ın göğşe bıraktığı bir nurla oldu. O nur birçok bilginin anahtarıdır. Eğer bir kimse (ilmî) keşfin sadece kitaplarda yazılı delillere bağlı olduğunu zannederse Allah’ın geniş rahmetini daraltmış olur.”⁶⁸ Gazzâlî yine, öğrenim yoluyla elde edilmesi mümkün olmayan aşamanın adeta bireysel bir tecrübe (zevk ve hâl) ile mümkün olacağını söyledikten sonra bu durumu şu şekilde bir tasvirle açıklamaktadır: “Gerçekten de sağlığın ve tokluğun tariflerini, sebep ve şartlarını bilmenle sağlıklı ve tok olman arasında ne kadar büyük bir fark vardır.”⁶⁹ Bu ifadeleri ışığında, Gazzâlî açısından tasavvuf ilminin, burhani yöntemi içkin ve fakat onu aşan bir özellikte olduğu düşünülebilir.

Gazzâlî’ye göre, mantık ilminin olumlu ya da olumsuz açıdan olsun, din ile bir ilişkisi yoktur.⁷⁰ Bir başka deyişle, dinin mantığa muhalif bir tutumu olamaz. Bu sebeple, filozofların metafizik hususlarda aktarmış olduğu fikirlerin dini açıdan yanlış nitelikte olması dolayısıyla mantık ilmine karşı olumsuz bir tutum sergilenmesi doğru değildir. Gazzâlî, dine yardım amacıyla bu şekilde bir tavır içerisinde olanları filozoflara dair her şeyi inkârı girişmeleri sebebiyle “İslâm’ın cahil dostları” olarak nitelemekte ve bu durumu dine karşı işlenen bir cinayet olarak görmektedir.⁷¹ Bununla birlikte, Gazzâlî açısından filozofların metafizikte hataya düşmelerinin temel sebebi, onların mantıkta ileri sürmüş oldukları, burhanın şartlarına metafizikte uymamış olmalarıdır (femâ kaderû ‘ale’l-vefâi bi’l-berâhine ‘alâ mâ şeratûhu fi’l-mantık).⁷²

Gazzâlî, mantık ilmiyle din arasında olumsuz bir ilişkinin bulunmadığını kabul etmekle beraber, konuyu din merkezli olacak şekilde düşünmektedir. Bu nedenle sünnete ve sahabeye uymayı selametin/kurtuluşun asıl kaynağı olarak görmekte ve akla, mantığa (asıl metinde; burhan), delillere, varsayımlara “eşyayı olduğu şekliyle anlama” gayesiyle dayanmayı, kibirlenmeye götürebilecek bir sebep olarak kabul etmektedir.⁷³ Nitekim ona göre bazı ilimleri tahsil etmenin getireceği zarar, yararından çok olacağı için bunları öğrendikten sonraki tavır, kişinin, ahiret hayatında helake uğrayıp uğramadığını belirleyecektir.⁷⁴ Onun bu noktadaki çözümü, dine sarılmaktır. Bu da kişinin, dinin amele tekabül eden kısmını ihmal etmemesi ile sağlanabilir. Zira kaynağı bilinmeyen ve fakat Gazzâlî’nin, eserine

⁶⁶ Mustafa Çağrı, “Gazzâlî” *İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1996). <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali>

⁶⁷ Aynülkudât el-Hemedânî’ye göre, hakikate ilişkin bilgi ancak akıl ötesi bir tavrı (et-tevr mâ verâe’l-akl) elde edilebilir. Zira nazariyata dair zor konular aklın tabiatını aşar. Bununla birlikte, akıl ötesi tavra ulaşmanın zemininde nazari hususlarda yetkinlik vardır. Bkz. Aynülkudât el-Hemedânî, *Zübdetü’l-Hakâik*, çev. Ahmet Kâmil Cihan, vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 56, 88. Benzer bir yaklaşım İbn Haldûn’da (ö. 808/1406) da görülmektedir. Ona göre, gaybi hususlar hakkında ya da ruhani âleme ilişkin ileri sürülen kanıtlamalar (burhanlar) yakın ifade etmez. Bunlar için en iyi kanıt, sadece sadık rüyalar yoluyla mümkündür. Zira malum âlem ile meçhul âlem arasındaki irtibatı sinâî (teknik) kanıtlamayla ispata çalışmak ile onu bizzat görmek aynı şey değildir. Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2:771-772.

⁶⁸ el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 56. Burada geçen “nur” ifadesinden kastın salt “mantık” olduğu düşünülmüşse de bağlamın bu kelimeye çizdiği sınır, mantıktan öte ilahi bir kavrayışı anlatmaktadır.

⁶⁹ el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 86.

⁷⁰ el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 67.

⁷¹ el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 66.

⁷² el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 69.; Ebû Hâmîd el-Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 10.

⁷³ Ebû Hâmîd el-Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’d-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroglu. (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 1:82.

⁷⁴ el-Gazzâlî, *İhyâ*, 1:82.

almak suretiyle kabul ettiği bir hadise göre “bir kavme mantık verilirse, onlardan amel uzaklaştırılır.”⁷⁵ Elbette bu ifade geniş halk kitleleri için kaleme alınan *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserde geçmesi hasebiyle Gazzâlî'nin mantık ilmine ilişkin entelektüel düşüncesini yansıtmamaktadır. Kendisinin doğrudan, mantığı konu edindiği *Mi'yârü'l-İlm*, *Mihakku'n-Nazar*, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, *Şifâü'l-Galîl*, *Esâsü'l-Kıyâs* eserleri; bir mantık mukaddimesiyle başladığı fıkıh usulü eseri *el-Mustasfâ'sı*; mantığın önemine ilişkin ifadelerinin bulunduğu *el-Munkız Mine'd-Dalâl* ile *Tehâfütü'l-Felâsife* eserleri, Gazzâlî'de mantığın konumuna ilişkin yeterli kanıtı sunmaktadır.

Mantık ilminin gerekli oluşuna zemin olmak üzere Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Hazm'da görülen dil-mantık mukayesesi Gazzâlî'de de vardır. Kendisi bu noktada şu ifadeleri kullanmaktadır:

Şiir açısından aruz; ve i'râb açısından gramer (nahiv) nasıl bir işlev görüyorsa akli çıkarımlar bakımından da bu kitap (Mi'yârü'l-İlm) o konumdadır. Nitekim şiirin ölçülüsü, ölçüsüzünden ancak aruz; i'râbın da doğrusu yanlışından ancak nahiv ölçütüyle ayırt edilebileceği gibi, akli delillerin bozuğu ile sağlam olanı, doğru olanı ile sağlıklı olanı ancak bu kitap yoluyla birbirinden ayrılabilir.⁷⁶

Bu mukayesede verilen örneklerin aynı şekilde Fârâbî ve İbn Sînâ'da da görülmesi, bu isimlerin Gazzâlî üzerindeki etkisini gösterir niteliktedir.

Gazzâlî'nin mantığa bilimlerin evveli olması bakımından atfettiği önem, daha sonra izahı yapılacak olan çeşitli temellere dayalı olarak, onun son eserlerinden biri olan⁷⁷ *el-Mustasfâ*'nın mukaddimesinde aktarmış olduğu “mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz”⁷⁸ iddiasında vücut bulmuştur. Bu iddianın etkisi Gazzâlî'nin kendi döneminde de olmak üzere, Aristoteles'in sistemleştirdiği formel mantığın bugünlere kadar İslami ilimlere girişte okutulması şeklinde bir sonuç doğurmuştur.⁷⁹ Gazzâlî'nin mantık bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceği şeklindeki iddiası ve mantık bağlamında kaleme aldığı pek çok eseri, bu ilmin İslami ilimlere ve bilhassa fıkıh usulüne uygulanmasına neden olmuştur.⁸⁰ Alman doğumlu Amerikalı filozof Nicholas Rescher'e (ö. 2024) göre Gazzâlî'nin mantığa ilişkin bu faaliyeti, kendisinden sonra mantığın adeta “altın çağını” başlatmıştır.⁸¹

el-Mustasfâ'da mantığa dair⁸² aktarılan bilgiler, Gazzâlî'nin kendi ifadesiyle, *Mihakku'n-Nazar* ve *Mi'yârü'l-İlm* kitaplarında anlatılanlardan daha özlü bir niteliğe sahiptir.⁸³ Had (tanım) ve burhan (kanıt) ile sınırlı medâriku'l-ukûl (akılların algılama yolları/akılın işleyişi), ona göre bütün ilimlerin mukaddimesi konumundadır.⁸⁴ Gazzâlî'nin bu iddiası, mantık ilminin düşünce esnasında zihni hatadan koruyan bir alet olması dolayısıyla, bu ilmi ihata edememiş, onu tam olarak kavrayamamış kimselerin bu eksiklik sebebiyle hataya düşecekleri, onların ürettikleri ilimlere de bu yüzden güvenilemeyeceği kastına sahiptir. Buradan, mantık ilmini bilmeyen kimsenin mutlaka hataya düşeceği sonucunu çıkarmak, söz konusu iddianın kastını aşar nitelikte olacaktır. O hâlde, Gazzâlî'nin bu yaklaşımı, mantık ilmini bilmeden yazılmış ve yazılacak bütün eserlere karşı “şüpheli” bir tavra sahip olmayı ifade eder. Elbette, İbn Sînâ'nın da ifade ettiği üzere bu ilmi bilmenin düşünsel hususlarda hataya düşürmeme garantisi yoktur.⁸⁵ Fârâbî ve

⁷⁵ el-Gazzâlî, *İhyâ*, 1:108.

⁷⁶ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mi'yârü'l-İlm*, çev. Ali Durusoy ve Hasan Hacak. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 30.

⁷⁷ H. Bekir Karlığa, “Gazzâlî (Eserleri)” *İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1996). <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali#5-eserleri>

⁷⁸ “أصلها... هو ما قيل في هذه المقالة... أن الفقه لا يثبت على شيء من الأشياء... “Aslında bu mukaddime, bütün ilimlerin bir mukaddimesidir ve bu mukaddimeyi tam olarak kavrayamamış kimselerin ilimlerine kesinlikle güven olmaz.” Bkz. el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:11.

⁷⁹ İbrahim Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı* (İstanbul: Elis Yayınları, 2011), 14.

⁸⁰ Çapak, *Gazzâlî*, 15.

⁸¹ Çapak, *Gazzâlî*, 15.

⁸² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*'da İbn Sînâ mantığını temel almıştır. Nitekim ondaki İbn Sînâ etkisi Seyyid Hüseyin Nasr'ın iddia ettiği üzere, örneğin, *Mekâsidü'l-Felâsife*'nin *Dânişnâme-i 'Alâî*'nin Arapça çevirisi olmasından anlaşılabılır. Bkz. Ali Durusoy, “Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi,” *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13, 3-4, (2000): 308.

⁸³ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:11.

⁸⁴ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:11.

⁸⁵ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 13.

İbn Sînâ gibi filozofların mantıkta ileri sürdükleri şartlara metafizik hususlarda uymadığını düşünen Gazzâlî,⁸⁶ bu iddiasıyla mantık bilmenin kişiyi hataya düşürmekten tamamen kurtarmayacağını da ifade etmiş olmaktadır. Bu da Gazzâlî'nin söz konusu şüpheli tavrının mantık ilmini bilsin ya da bilmesin, bütün herkesin ilmi üretimlerine karşı uygulanması gerektiği sonucunun elde edilmesini sağlar.

Zikredilen bu sonuç, mantık ilmiyle iştigal etmemiş kimi ilim adamının bu durum üzere ortaya koymuş olduğu eserlere dair Gazzâlî'nin şüpheli bir yaklaşıma sahip olduğu garantisini vermez. Nitekim o, Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) düşüncesinde görülen şu yaklaşıma benzer bir tutumu benimsemiş olabilir: (Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile İmam Şâfiî'yi (ö. 204/820) kastederek) "Mantık bu gibi İslam âlimlerinin yaratılışlarında bir altın madeni gibi gizlenmiştir."⁸⁷ Benzer bir yaklaşıma daha evvel açıklandığı üzere, İbn Sînâ'da da rastlamak mümkündür. Bir yöntem olarak mantığın kelam ilminde "kitâbü'n-nazar", "medâriku'l-ukûl" ya da "kitâbü'l-cedel" gibi isimler altında kullanıldığı, Gazzâlî tarafından dile getirilmektedir.⁸⁸ Bir başka bakımdan o, kitâbü'l-cedel'in "mantık" şeklinde filozoflar tarafından bilerek değiştirildiğini düşünmektedir.⁸⁹ Bu açıdan Gazzâlî, mantık ilminin filozoflara özgü bir ilim olarak düşünülmesinin yanlış olduğu kanaatini taşımaktadır.⁹⁰ Buna göre, spesifik olarak Ebû Hanîfe ya da İmam Şâfiî için düşünülmesi de dini ilimlerde ve bilhassa kelam ilminde, şu veya bu şekilde mantığın bir yöntem olarak kullanılması, bu alanlarda yapılan üretimlerin Gazzâlî açısından daha az şüpheliyle karşılaşması gerektiğini gösterebilir. Böylelikle bir eserin mantığa uygunluğunu belli bir kesim için de olsa, müellifinin fıtratına bağlama ihtiyacı duyulmayacaktır.

Medâriku'l-ukûl, el-kıstâsü'l-müstakim ve mizan gibi adlandırmalarla tarif ettiği mantık ilminin Gazzâlî'de niçin bu kadar önemli bir alan işgal ettiği sorusu, onun karakterinin doğal bir uzantısı olan⁹¹ ve bir yöntem olarak da benimsediği şüpheliğin⁹² onda ancak burhani bilgi ile beraber giderildiği düşüncesiyle cevaplanabilir. Nitekim Gazzâlî'ye göre, insanda hissi, vehmi ve akli olmak üzere üç tür güç vardır. Bunlardan hissi ve vehmi olanı kesin bilgiye ulaşma noktasında tabiatları gereği yanılmaya müsait olmaları dolayısıyla akıldan farklılaşır.⁹³ Burhan ise akli olanla ilgilidir; akli olan ya da akla uygun olan şey burhandır. Burhan, akıl için bir ışık gibidir.⁹⁴ Bu sebeple, kesin bilgi veren burhanın şartlarının iyi bilinmesi gerekmektedir.⁹⁵ Gazzâlî açısından akıl ve aklın doğru istidlal yöntemi olarak burhan, şeytanın vesvesesine düşmemenin ya da ondan kurtulmanın da yoludur. Bu yolun başlangıç noktasını da mantık oluşturur.

Gazzâlî'de mantığa verilen önemin bir diğer dayanağının onun Bâtînlilik'le giriştiği fikri mücadele olduğu söylenebilir.⁹⁶ Elbette bu mücadelenin fikri bir güdüden başka, siyasi noktalardan bir yönlendirme sonucu başladığını söylemek de mümkündür. Nitekim Gazzâlî, Tâlimiyye'ye (Bâtînlilik) karşı bir dizi eser yazdığını, bunları da siyasi makamlardan kendisine verilen direktiflerin ardından kaleme aldığını söylemektedir.⁹⁷ Bu eserler kronolojik sırayla; *el-Müstahzirî*, *Hüccetü'l-Hak*, *Mufasssilü'l-Hilaf*, *ed-Dür*c ve *el-Kıstâsü'l-Müstakim*'dir. Onun Bâtîniyye ile mücadelesinin duygusal bir dayanağa sahip olduğu da söylenebilir. Zira kendisinin destekçisi ve dostu, Büyük Selçuklu veziri

⁸⁶ el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 69.; el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 10.

⁸⁷ Keklik, *İslam Mantık Tarihi*, 15.

⁸⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 11.; el-Gazzâlî, *İhyâ*, 1:62.

⁸⁹ Çapak, *Gazzâlî*, 13.

⁹⁰ Hüseyin Çaldak, "Aristoteles Mantığının İslam Usûl Bilimlerine Etkisi" (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2006), 18; Yıldırım, "Fıkıh Usûlü," 54; Durusoy, "Gazzâlî," 309.

⁹¹ Karakterini yansıtan birtakım ifadelerinden anlaşıldığı üzere Gazzâlî, hayatı boyunca sorgulayıcı/şüpheli bir tavır içerisinde olmuştur. Bkz. el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 52.

⁹² Çağrı, "Gazzâlî".

⁹³ el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 34, 36.

⁹⁴ el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 36.

⁹⁵ el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 40.

⁹⁶ M. Sait Özervarlı, "Gazzâlî (Kelâm ilmindeki Yeri)" *İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1996). <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali#2-kelam-ilmindeki-yeri>

⁹⁷ el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 76.

Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) Bâtînîler tarafından öldürüldüğü bilinmektedir.⁹⁸

Gazzâlî'nin Bâtînîlik ile alakalı eserlerinde vurguladığı en temel konu, “masum imama ihtiyaç olmadığı”dır. Zira Bâtînîlik, öğretimde mutlaka bir imama ihtiyaç duyulduğu, herkesin imam olabilecek tabiatla olmadığı, imam olabileceklerin de masum olması gerektiği şeklinde öncülleri bulunan bir inançtır. Bu inanç, bilginin genelgeçer özelliğini kabul etmeyen sofistik düşünceyi, bireysel görüş (rey) ve akıl yürütmeyi (kıyas) reddederek⁹⁹ bilgideki tümeliliği imamın kontrolüne verir. Buna göre doğruyu yanlıştan ayırt edecek olan ölçüt, masum imamdır. Bu yaklaşıma karşı Gazzâlî, asıl ölçütün ilk muallim olan Allah'ın ikinci muallim Cebrail vasıtasıyla, üçüncü muallim konumunda bulunan peygamberlere bildirdiği dosdoğru ölçü/el-kıstâsü'l-müstakîm (mantık) olduğunu söylemektedir.¹⁰⁰ Bu bağlamda, Kur'an-ı Kerîm'de çeşitli ayetlerde¹⁰¹ geçen “mizan” kelimesini “mantık” olarak yorumlayan Gazzâlî açısından Kur'an'da üçü kesin (iktirani), ikisi seçmeli olmak üzere beş ölçü bulunmaktadır. Orta terimin öncüllerdeki konumuna göre birinci, ikinci ve üçüncü şekil kıyaslar “teâdül”; bitişik şartlı seçmeli kıyas “telâzüm”; ayırık şartlı seçmeli kıyas ise “teânüd” olarak adlandırılmıştır.¹⁰² Gazzâlî ne Bâtînîlerin ne mantıkçıların ne de kelamcılarının bu ölçülere muhalefet edebileceğini düşünmektedir.¹⁰³ İnsanlar arasındaki fikir ayrılıklarının temel kaynağı, bu beş ölçüye riayet edilmemesidir. Bir başka deyişle, bu beş ölçüye riayet edilmesi, bütün fikir ayrılıklarını ortadan kaldırabilir.¹⁰⁴ Daha önce de ifade edildiği üzere benzer bir yaklaşım İbn Sînâ'da da bulunmaktadır.

Mantık kavramının Kur'an-ı Kerîm'deki karşılığı olarak zikredilen “mizan” kavramı, Gazzâlî'ye göre bu anlamı taşımaya oldukça uygundur. Zira mizan, kendisiyle arpa, buğday, hurma veya altın tartılan terazi değildir. Kavrama bu anlamı yüklemek, tevilde aşırıya gitmek demektir.¹⁰⁵ Mizan kavramının dosdoğru ölçü/mantık anlamını taşıma imkânı hakkında şu hususlara değinilebilir: Bu kavram Kur'an-ı Kerîm'de çoğulu (mevâzîn) ile birlikte on altı kez geçmekte ve çoğul olarak kullanılan ayetlerde,¹⁰⁶ kıyamet gününde bir kimsenin, dünya hayatını neye göre yaşadığını ve cenneti mi yoksa cehennemi mi hak ettiğini belirleyen adalet ölçüsü/terazisi anlamına gelmektedir. Kavramın tekil olarak kullanıldığı ayetlerde¹⁰⁷ ise ahiret hayatındaki mizanla bağlantılı olarak, dünya hayatında insanın, kendisiyle ve diğer insanlarla olan ilişkisinde uyması gereken adalet dengesi anlamında kullanıldığını söylemek mümkündür. Nitekim söz konusu ayetlere ilişkin rivayet ve dirayet tefsirleri incelendiğinde genel kanaat, bu ayetlerde geçen mizan kavramından kastın “adalet” olduğu yönündedir.¹⁰⁸ Adaletin belli/sistematik bir mantığa dayalı olması gerektiği düşünüldüğünde, Gazzâlî'nin mizan kavramını “mantık” anlamında düşünmesinin önünde bir engel bulunmamaktadır.

Gazzâlî'nin mantığa dair kaleme aldığı *Mihakku'n-Nazar*'a kıyasla daha detaylı¹⁰⁹ müstakil eseri *Mi'yâru'l-İlm* (İlmin Ölçütü) hakkında o, bu kitabın amacının, düşünsel hususlar için bir kıstas/ölçüt ortaya koymak olduğunu söylemektedir.¹¹⁰ Kendisinin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı kitabına bir mukaddime olması gayesiyle¹¹¹ yazdığı bu kitabın

⁹⁸ Abdülkerim Özyayın, “Nizâmülmülk” *İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2007). <https://islamansiklopedisi.org.tr/nizamulmulk>

⁹⁹ el-Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, 24.

¹⁰⁰ el-Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, 27.

¹⁰¹ Rahman, 55/7-9.; Hadîd, 57/25.

¹⁰² el-Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, 31.

¹⁰³ el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 80.

¹⁰⁴ el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 80.

¹⁰⁵ el-Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, 27.

¹⁰⁶ A'râf, 7/8-9; Enbiyâ, 21/47.; Mü'minûn, 23/102-103.; Kâri'a, 101/6, 8.

¹⁰⁷ En'âm, 6/152.; A'râf, 7/85.; Hûd, 11/84-85.

¹⁰⁸ Rahman, 55/7 ve Hadîd, 57/25 için: Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. M. Beşir Eryarsoy. (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 4:133, 169.; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, çev. Kerim Aytekin ve Hasan Karakaya. (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 8:95, 184.; İbnü'l-Cevzî, *Zâdül-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, çev. Abdülvehhab Öztürk. (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009), 6:75, 130.; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl*, çev. Şerafettin Şenâslan ve Ömer Faruk Haznedaroğlu. (İstanbul: Ravza Yayınları, 2003), 10:84, 164.

¹⁰⁹ el-Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, 69.

¹¹⁰ el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 40.

¹¹¹ el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 30.; el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 13.

muhtevası, bilinenden hareketle bilinmeyenin nasıl elde edileceği bağlamında, bilinene tekabül eden tasavvur ve bilinmeyene karşılık gelen tasdiktir.¹¹² Bu meyanda, aklın vehimden ve hayalden uzak kalamayışı sebebiyle yanılgıya düşme ihtimaline karşı, akıl için adeta bir bileği taşı olacak bir ölçütün bulunması gerekir. Bu ölçüt, aruzun şiirde, nahvin de dilde yaptığı gibi akli hataya düşmekten koruyan bir niteliğe sahip¹¹³ mantık ilmidir.

Bilinmeyen, ancak bilinenle/bilinenden hareketle bilinebilir. Tasavvurun keşfine tanım, tasdik keşfine de kanıt (burhan) ulaştırır. Tanımın ve kanıtın hangisinin geçerli, hangisinin fasit olduğu bilgisini mantık ilmi verir. Bundan dolayı mantık, bütün ilimlerin ölçeğidir.¹¹⁴ Bir başka eserinde Gazzâlî, doğru (sahih) kıyas ile doğru tanımın şartlarına bağlılığın ve bu ikisindeki yanıltıcı hususlara karşı dikkatli olmanın, iki (önemli) hususu bir araya getirmek olduğunu söylemekte, doğru tanım ve kıyasın “bütün ilimlerin bağı” olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁵ Bir kıyası önermeler, önermeleri tanımlar, tanımları da tekil (müfred) kavramlar oluşturduğuna göre, tekile dair bilgi sahibi olmak hepsinin temelindedir. Bir nesnenin zihindeki karşılığı, lafız olmaksızın ayakta duramaz. Nitekim lafız, nesnenin zihindeki soyutluğuna can katar.¹¹⁶ Lafza dökülen bir kavram, bileşik (mürekkeb) kavramların temeli olduğuna göre, “tekili bilemeyen kişi, bileşiği hiç bilemez.”¹¹⁷

Gazzâlî, ebedi mutluluğun kazanılmasını mantık ilmine vakıf olmaya bağlar. Nitekim mantık, ilmi cehaletten; ilim ise iyi ahlaki kötüsünden ayırır.¹¹⁸ İyi ahlak nefsin tezkiye (arındırma) ve tahliyesi (süsleme), rezîletten uzaklaşıp fazilete yakınlaşması ile elde edilir. Bu da ilimle mümkün olduğuna ve ilim de ancak mantıkla elde edildiğine göre, mantığın dünya ve ahiret saadetini elde etmek bakımından büyük bir ehemmiyeti vardır. Gazzâlî, mutluluğu mutlak (sonsuz) ve mukayyet (geçici) olmak üzere iki kısma ayırmış, mutlak saadetin dünyada başlayıp sonsuza kadar devam ettiğini, mukayyet saadetin ise belirli bir zamana mahsus geçici bir mutluluk olduğunu söylemiştir.¹¹⁹ Mukayyet saadetin kapsamına safсата, hitabet, cedel ve şiir girmektedir.¹²⁰ Safсата, muhatabı yenmek gayesiyle hakikat olduğu zannedilen ancak esasen saptırıcı nitelikli olan deliller ileri sürmektir. Bunu yapan kişi, geçici bir mutluluk duyabilir. Hitabette ise dinleyiciyi ikna maksadı gözetilir. Hatip bunu başardığında geçici bir haz yaşar. Şiirde hedeflenen şey, muhatabın duygularını harekete geçirmektir. Cedelde, meşhûrâta dayalı hususlara dayanarak muhatabı etki altına almak hedeflenir. Bütün bunlar geçici anlamda mutluluk verir. Onların ancak ahirete yönelik maksatlara binaen kullanılmasıyla geçici olan kalıcı hâle gelebilir.¹²¹ Gazzâlî’nin bu yaklaşımlarından anlaşılan şey, burhanın mutlak saadeti sağlamasının yanında, diğer dört sanatın doğru kullanımı da kişiyi sonsuz mutluluğa ulaştırabilir. Gazzâlî’de mantığa verilen önemin, onun ebedi saadetin giriş kapısı olarak görülmesi gibi hem dini hem dünyevi açıdan büyük bir dayanağının bulunduğu söylenebilir.

Meşşâî felsefenin metafiziğe dair hususlarda düştüğü çelişkileri ve hataları göstermek amacıyla kaleme alınan *Tehâfütü’l-Felâsife*’de Gazzâlî, mantık ilminin iyi bilinmesi gerektiği şeklinde ifade edilen düşüncenin doğru olduğunu söylemektedir.¹²² Ancak, önceki bölümde açıklandığı üzere, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi büyük temsilcileriyle Meşşâî felsefenin, başta metafizik olmak üzere bütün bilimlerin temeli olarak mantık ilmine dair bahsi geçen yaklaşımlarının Gazzâlî’de nispeten farklılaştığını söylemek mümkündür. Zira ona göre, matematik ve onun alt dalı olarak mantık¹²³ ilmini metafiziğe zorunlu bir mukaddem olarak görmek saçmadır.¹²⁴ Onun bu noktadaki ifadesi şu

¹¹² el-Gazzâlî, *Mîyâru’l-İlm*, 44.

¹¹³ el-Gazzâlî, *Mîyâru’l-İlm*, 28, 30.

¹¹⁴ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mekâsidü’l-Felâsife*, çev. Salih Aydın. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2023), 21-22.

¹¹⁵ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mihakku’n-Nazar*, çev. Ahmet Kayacık. (İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002), 61.

¹¹⁶ el-Gazzâlî, *Mîyâru’l-İlm*, 246.

¹¹⁷ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:12.

¹¹⁸ el-Gazzâlî, *Mekâsidü’l-Felâsife*, 21-22.

¹¹⁹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mîrâcü’s-Sâlikîn*, çev. Yaman Arıkan. (İstanbul: Eskin Matbaası, 1971), 241.

¹²⁰ el-Gazzâlî, *Mîrâcü’s-Sâlikîn*, 241-244.

¹²¹ el-Gazzâlî, *Mîrâcü’s-Sâlikîn*, 245.

¹²² el-Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, 11.

¹²³ el-Gazzâlî, *Mîrâcü’s-Sâlikîn*, 245.

¹²⁴ el-Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, 10.

şekildedir:

“Filozofların, delil getirmede zorlandıkları bir problemle karşılaşınca aldatarak ikna etmek üzere başvurdıkları hilelerden biri de şudur: Derler ki: “Metafizik ilmi, keskin zekâ sahiplerinin bile anlayamayacağı kadar karmaşık, kapalı ve içinden çıkılmaz bir ilimdir. Bu problemlere cevap verecek bilgiye, ancak öncelikle matematik ve mantık ilimlerini öğrenmekle ulaşılır.”¹²⁵

Bu ifadelerinin ardından Gazzâlî, daha açık bir biçimde şunları söylemektedir: “Birisinin kalkıp da “metafiziği anlamak için matematik gereklidir” demesi, bir başkasının “tıp, gramer ve lügat için matematik gereklidir” veya “aritmetik için tıp gereklidir” şeklinde bir iddiada bulunması gibi budalalıktır.”¹²⁶ Onun bu ifadeleriyle, *Mi'yârü'l-İlm* kitabının *Tehâfütü'l-Felâsife*'ye giriş olarak yazılması arasında çelişik bir durum var gibi görünebilir. Ancak *Mi'yârü'l-İlm*, *Tehâfütü'l-Felâsife*'den bağımsız bir kitap olarak tasarlanmıştır. Bu da mantığın metafiziğe mukaddem görülmediği fikrini destekler niteliktedir. Bununla birlikte, bir kitabın “giriş” olarak düşünülmesi ile onu zorunlu görmek, birbirinden farklı şeylerdir. Bu bağlamda Gazzâlî, *Mi'yârü'l-İlm*'i *Tehâfüt*'e alet olarak gördüğünü söylemekle beraber, bu kitaba ihtiyaç duymayan kişilerin olabileceğini de kabul etmektedir.¹²⁷ Kullanılan ifadeler, bu kişilerin hâlihazırda mantıkta uzman kişiler olduğu şeklindeki bir anlam ile sınırlı görünmemektedir.

Gazzâlî tarafından mantık ilmine atfedilen önem, onun hâlihazırda kelam ilmi tarafından kullanıldığı olgusundan beslenmiş olabilir. Gazzâlî, felsefi ilimleri sistematik bir şekilde ilk defa ortaya koyan kişinin Aristoteles olduğunu söylemekle¹²⁸ ve mantığa dair kaleme aldığı eserleri bu sistematığı takip ederek yazmış olmakla birlikte, bu ilmin kitâbü'n-nazar, medâriku'l-ukûl ve kitâbü'l-cedel gibi isimler altında zaten kelam ilminde kullanılan bir yöntem olduğunu vurgulamaktadır.¹²⁹ Onun bu düşüncesinin arka planında, dağınık bir biçimde bulunan kitâbü'n-nazar'ı/ mantığı, kaleme aldığı eserlerle birlikte sistematik bir biçimde olmak üzere dini ilimlere eklemlene hedefinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Gerek mantığın kelam ilminde de bulunduğunu söylemesi gerek de *el-Kıstâsü'l-Mustakîm* eserinde de görüldüğü üzere, mantığı Kur'ân-ı Kerîm'e dayandırması hem onun sahip olduğu dini ve siyasi konum açısından hem de bahsi geçen hedefinden hareketle anlaşılabilir niteliktedir. Gazzâlî, mantığı dini ilimlere dâhil etme fikrini başarıya ulaştırmıştır. İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) işaret ettiği üzere, mantık ilmi Eş'arî kelamcısı İmamü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî (Cüveynî) tarafından kelama dâhil edilmiştir.¹³⁰ Gazzâlî ise in'ikâs-ı edille'yi kabul etmemesi -ki bu yaklaşım mantığın İslam dünyasında caiz görülmesine zemin olmuştur-¹³¹, filozofların bazı görüşlerini dini akideye ters düşmesi açısından eleştirmesi ve mantığı bir metot olarak kabul etmesi açısından yeni kelam anlayışının (müteahhirûn) ilk temsilcisi olmuştur.¹³²

Buraya kadar aktarılanlardan, Gazzâlî'nin, mantık ilmini filozoflarda olduğu şekliyle metafiziğe mukaddem olarak görmesini kabul etmeyişi hususu ile beraber, şer'î olsun ya da olmasın, onu bütün ilimlerin temelinde zihni hatadan koruyan bir alet olarak gördüğü anlaşılmıştır. Elbette bu onda belli bir düşünsel aşamanın ardından varılan bir sonuç olmuştur. Bu açıdan *el-Mustasfâ*'dan önce kaleme aldığı eserlerinde Gazzâlî'nin mantığın önemine ilişkin izah edilen çeşitli vurgularını görmek mümkünse de bunların hiçbirisi onun bilinmemesi durumunda, bilmeyenin ilmine güven olmayacağı iddiası kadar kesinlik taşımamaktadır. Elbette mantıkta Meşşâî geleneği takip etmesinin doğal bir sonucu olarak onu konumlandığı nokta öteden beri bu iddia bağlamında olabilir. Zira Meşşâî gelenek, mantığı ilimlerin mukaddimesinde mutlaka edinilmesi gereken bir alet olarak görmektedir.¹³³

¹²⁵ el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 10.

¹²⁶ el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 10.

¹²⁷ el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 11.

¹²⁸ el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 4.

¹²⁹ el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 11.

¹³⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2:830.

¹³¹ Çaldak, “Aristoteles,” 19.

¹³² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2:830-831.

¹³³ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 170; İbn Sînâ, *en-Necât*, 24.

4. İbn Teymiyye’de Gazzâlî’nin Mantığın Gerekliliği Düşüncesine Eleştiri

İslami gelenekten olup da mantık ve felsefe eleştirisi söz konusu olduğunda akla gelen ilk isimlerden biri olan İbn Teymiyye’nin (ö. 728/1328), böyle bir konum içerisinde değerlendirilmesi onun bu alanlara yönelik esaslı ve sert eleştirilerde bulunması dolayısıyladır. Nitekim kendisi bu meyanda *er-Red ‘Ale’l-Mantıkiyyîn* ve *Nakzû’l-Mantık* adlarında iki eser kaleme almıştır. Birinci eser, Aristoteles mantığını tanım ve kıyas dayanakları açısından eleştirmekte ve filozofların metafizik hususlarda içine düştükleri yanlışların temel kaynağının mantıktaki hataları olduğunu ileri sürmektedir.¹³⁴ Eserin “filozoflara reddiye” şeklinde değil de “mantıkçılara reddiye” şeklinde isimlendirilmesi de konunun kökeni olan mantık açısından meselenin değerlendirildiğini gösterir niteliktedir. *Nakzû’l-Mantık* adlı ikinci eser ise kapsamı açısından diğerine kıyasla daha sınırlı olsa da mantığın konumu, gerekliği bağlamlarında konunun ele alındığı bir yapıttır. İbn Teymiyye’nin mantığa ilişkin görüşlerinin oluşturduğu etkiyi anlamak açısından, kendisinden iki asır sonra yaşamış olan Celâleddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) örnek olarak verilebilir. Nitekim Süyûtî’nin mantık anlayışının okunabileceği eseri *Savnû’l-Mantık ve’l-Kelâm*, İbn Teymiyye’nin *er-Red ‘Ale’l-Mantıkiyyîn* eserine muhtasar olarak kaleme alınan *Cehdû’l-Karîha fî Tecrîdi’n-Nasîha*’ya kendisinin yaptığı ilave notlar ile oluşturulmuştur.¹³⁵ Bununla birlikte, Süyûtî’nin diğer bazı eserlerinde de mantık aleyhine serdettiği görüşlere rastlamak mümkündür.¹³⁶

Selefi bir anlayış içerisinde olması dolayısıyla, Hz. Peygamber’in vefatı sonucu dinin tamamlanmasının ardından ortaya çıkan yeni hususları ya da sahabe ve tâbiîn’in ele almadığı konuları bidat kapsamda gören İbn Teymiyye, felsefenin ortaya çıkış sürecini de bu bağlamda değerlendirmektedir. Yedinci Abbâsî Halifesi Me’mûn’un (ö. 218/833) Beytû’l-Hikme’yi kurdurarak burada büyük bir tercüme hareketini başlatmış olması ve bu sayede Yunan felsefesinin İslam dünyasına kapsamlı bir şekilde intikal etmesi, İbn Teymiyye’ye göre, İslam ümmeti için son derece olumsuz bir durumdur. Bu meyanda kendisinin şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Zannetmem ki Allah Teâlâ Me’mûn’dan gafil olsun ve onu bu İslam ümmeti içine soktuğu şeyden dolayı cezalandırmasın.”¹³⁷ İbn Teymiyye’nin mantığa ilişkin düşüncelerinin genel hatları, alıntıda görüldüğü şekliyle, sahip olduğu bu bakış açısı bağlamında incelenebilir.

Mantık ilminin gerekliği konusunda İbn Teymiyye’nin yaklaşımı oldukça keskin bir niteliğe sahiptir. Kendisinin bu konudaki ilk cümlesi, Gazzâlî’nin *el-Mustasfâ*’da aktarmış olduğu, “mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz” iddiasına cevap olarak verilmiştir: “Mantık farz-ı kifâyedir, ona dair bir tetkiki olmayan kimsenin, ilimlerinden bir şeye itimat olunmaz” diyen kimsenin bu kavli birçok yönden fesadın son derecesinde, fasit şeyleri ve çokça batıl davaları kapsamaktadır.”¹³⁸ İbn Teymiyye söz konusu iddianın yanlışlığını, genele muhalif bir yaklaşım olmasına dayandırmakta; geçmiş zamanlarda hiç kimsenin böyle bir gereklilik anlayışına sahip olmadığını vurgulamaktadır.¹³⁹ Daha önce de ifade edildiği üzere¹⁴⁰ İbn Teymiyye yüksek bir ihtimalle, mantığı Aristoteles’in de bütün ilimler için zorunlu bir ilim olarak görmediği kanaatindedir. Ancak onun asıl vurgusu sahabe ve tâbiînden hiç kimsenin bu ilimle iştigal etmediği yönündedir. Ona göre, Yunan mantığı bilinmezden önce sahabe, tâbiîn ve Müslümanların imamları, kendileri için gerekli olan ilimleri öğrenmiş ve bu sayede ilimlerini ve imanlarını sağlam kılmıştır. Buna göre, İbn Teymiyye açısından mantık bilmeyen birinin ilmini “güvensiz” olarak nitelemek kabul edilebilir bir görüş değildir.¹⁴¹

Mantığın Yunan kaynaklı olması, İbn Teymiyye’nin bu ilme karşı çıkış sebeplerinin en önemlilerinden birini teşkil ediyor görünmektedir. Nitekim ona göre Yunan filozofları Yahudi ve Hristiyan âlimlerinden ve hatta putperest

¹³⁴ M. Sait Özervarlı, “er-Red ‘Ale’l-Mantıkiyyîn” *İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2007). <https://islamansiklopedisi.org.tr/er-red-alel-mantikiyyin>

¹³⁵ Halit Özkan, “Süyûtî” *İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2010). <https://islamansiklopedisi.org.tr/suyuti#1>

¹³⁶ Bu eserlere *el-Kavlü’l-Müşrik Fî Tahrîmi’l-İştigâl Bi’l-Mantık* ve *Takrîrû’l-İstinâd* örnek verilebilir. Bkz. Özkan, “Süyûtî”.

¹³⁷ Keklik, *İslam Mantık Tarihi*, 12.

¹³⁸ İbn Teymiyye, *Nakzû’l-Mantık*, 44.

¹³⁹ İbn Teymiyye, *Nakzû’l-Mantık*, 44, 80, 128.

¹⁴⁰ Bkz. Bu makale, 3, 4.

¹⁴¹ İbn Teymiyye, *er-Red Ale’l-Mantıkiyyîn*, thk. Abdussamed Şerefeddin el-Kutubî. (Beyrût: Müessesetü’r-Reyyân, 2005), 222.

Araplardan daha aşağıda, anlayışları daha kıt bir konumda bulunmaktadır.¹⁴² Bu bağlamda İbn Teymiyye, mantığın gerekli bir ilim olmadığına dair *er-Red Ale'l-Mantıkiyyîn* eserinin mukaddimesinde şu ifadeyi kullanmaktadır: “Yunan mantığına zeki kimselerin ihtiyaç duymadığını ve ahmakların da ondan faydalanamayacağını kesin olarak biliyordum.”¹⁴³ Ona göre zeki insanlar filozofların kullanmış olduğu analitik, kategori, metafizik gibi çeşitli kavramları kullanmaya ihtiyaç duymazlar.¹⁴⁴ İbn Teymiyye açısından mantık dinin bir gereği ya da emri değildir, onun yerine Arapça öğrenilmelidir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’i ve sünneti anlamak Arapçayı bilmekle mümkündür.¹⁴⁵ İbn Teymiyye bir başka yerde de Yunan mantığının ilmi açıdan hiçbir fayda sağlamadığını söylemekte ve buna örnek olarak da mantık âlimi Efdalüddîn el-Hûnecî’nin (ö. 646/1248) ölüm döşegindeyken söylediği, “hiçbir şey öğrenmeden ölüyorum” şeklindeki cümlesini göstermektedir.¹⁴⁶

İbn Teymiyye’nin mantığa karşı yönelttiği eleştirilerinin sebeplerinden en önemlisi, bu ilmin fıkıh, kelam gibi İslami ilimlere karışmış olmasıdır. Açıklamaları yapıldığı üzere, mantığın İslami ilimlere köklü bir şekilde ilk defa olmak üzere dâhil edilmesi, Gazzâlî’nin çabaları sonucu gerçekleşmiştir. Bu açıdan İbn Teymiyye Gazzâlî’yi meselenin ana sorumlusu olarak görmüş ve eleştirilerinin kayda değer bir kısmını ona yönelik yapmıştır. Bu meyanda *Nakzû’l-Mantık* adlı eserinde İbn Teymiyye, fıkıh söz konusu olduğunda tümevarımı (istikra) mantıktan elde edilebilecek muhtemel faydanın zeminine yerleştirmekte, bunun dışında kalan hususta -ki buradaki kastının tümdengelim metodu olduğu anlaşılmaktadır-, kişinin mantıkla aklını ve dinini bozacağını düşünmektedir.¹⁴⁷ Buna, isim vermeksizin “fıkıh usulüne ve diğer İslami ilimlere mantığı karıştıran ilk kişi” şeklinde tarif ederek örnek gösterdiği ve içine düştüğü kargaşadan dolayı problemlili (ızdırap) olarak nitelediği şahıs¹⁴⁸ Gazzâlî’dir. Bilindiği üzere, tümevarım yöntemi doğası gereği fıkıh için geçerli bir metot olarak Gazzâlî tarafından kabul edilmektedir.¹⁴⁹ O hâlde İbn Teymiyye’nin Gazzâlî’de karşı çıktığı hususun tümdengelim yöntemine ilişkin olduğu sonucuna varılabilir.

İbn Teymiyye Gazzâlî’yi her ne kadar mantık ilmini İslami ilimlere karıştırması açısından eleştirse de *Tehâfütü’l-Felâsife* isimli eserinde onun, filozofların metafiziğe dair görüşlerini çürüttüğünü kabul etmektedir.¹⁵⁰ Ancak filozofların hatalı görüşlerinin kaynağı ona göre mantık ilmi olduğu için İbn Teymiyye, Gazzâlî’nin hatalı bir yöntem benimsediğini düşünmektedir.¹⁵¹ Hâlbuki Gazzâlî filozofların metafizikte düştükleri yanılgılarının kaynağı olarak, onların burhanın şartlarına uymamaları sebebinin zaten dile getirmektedir.¹⁵² İbn Teymiyye’nin bir diğer iddia niteliğindeki düşüncesi, Gazzâlî’nin, hayatının sonlarına doğru mantık ilmine dair düşüncesinin aleyhte olmak üzere değiştiği şeklindedir.¹⁵³ İbn Teymiyye’nin bu meyanda kullanmış olduğu ifadenin tam tercümesi şu şekildedir: “(Gazzâlî) son kitabında (mantıkçıların) yolunun yakîne ulaştırmayan bir yol olduğunu açıkladı.”¹⁵⁴ İbn Teymiyye “son kitap” olarak nitelendirdiği bu eseri ya kendisi okumuştur ya da okuyan birilerinin nakliyle bu cümleyi kullanmıştır. Bir ihtimal de Gazzâlî’nin mantıkla ilgili bazı düşüncelerini İbn Teymiyye’nin, kendi perspektifinden yorumladığıdır. Elbette Gazzâlî’nin herhangi bir kitabının “son kitap” zannedilmesi de ihtimal dâhilindedir. Yahut son kitap ifadesi “son dönem kitaplarından biri” kastıyla da söylenmiş olabilir. Bu ihtimali destekleyecek bir veri olmadığından, zikredilen mevcut ifade üzerinden hareket etmek en doğrusu olacaktır.

¹⁴² Nazım Hasırcı, “Gazzâlî’nin Mantık Anlayışına İbn Teymiyye Eleştirisi,” *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD)* XII, 24, (Eylül 2014), 16.

¹⁴³ İbn Teymiyye, *er-Red*, 45.

¹⁴⁴ Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye’nin Mantık Eleştirisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2010), 33.

¹⁴⁵ Hasırcı, *İbn Teymiyye*, 33.

¹⁴⁶ Kazım Sarıkavak, “İbn Teymiyye’ye Göre Felsefe ve Filozoflar,” *Felsefe Dünyası* 24, (Bahar 1997): 67.

¹⁴⁷ İbn Teymiyye, *Nakzû’l-Mantık*, 192.

¹⁴⁸ İbn Teymiyye, *Nakzû’l-Mantık*, 192.

¹⁴⁹ el-Gazzâlî, *Mekâsidü’l-Felâsife*, 53.

¹⁵⁰ Hasırcı, “Gazzâlî,” 18.

¹⁵¹ Hasırcı, “Gazzâlî,” 18.

¹⁵² el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 69.; el-Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, 10.

¹⁵³ Hasırcı, “Gazzâlî,” 18-19.; İbn Teymiyye, *er-Red*, 239.

¹⁵⁴ İbn Teymiyye, *er-Red*, 239.

İbn Teymiyye'nin yukarıda alıntılanan cümlesindeki vurgu, Gazzâlî'nin bu sözü "son kitabında" serdetmiş olduğudur. Bu noktada onun hangi eserinin son eser olduğu bilgisi önem kazanmaktadır. Gazzâlî'nin kaleme aldığı son eser olarak *Minhâcû'l-Âbidîn* isimli tasavvuf eseri zikredilmektedir.¹⁵⁵ Bu eser incelendiğinde, İbn Teymiyye'nin iddiasına temel olabilecek bir cümleye rastlanmamıştır. Sadece; ilim, tövbe, engeller, belalar, sebepler, afetler ve şükür şeklinde düzenlenen yedi bölümün ilki olan "ilim" kısmında Gazzâlî, herkesin bir miktar öğrenmesi gereken ilimleri sayarken mantık ilmini zikretmemiştir.¹⁵⁶ Ancak, toplumun her kesimine hitap etme iddiasında olan¹⁵⁷ bir kitap için bu ilimler içerisinde mantık ilmini aramak doğru olmayacaktır.

Minhâcû'l-Âbidîn, Gazzâlî'nin ikinci defa Nizamiye medresesindeki hocalık vazifesini bıraktığı 503/1109 yılından sonra kaleme alınmıştır.¹⁵⁸ Fakat Gazzâlî bu yıldan vefatı 505/1111 yılına kadarki iki yıllık süre içerisinde *el-Mustasfâ*, *Gâyetü'l-Gavr*, *el-İmlâ 'Alâ Müşkilü'l-İhyâ*, *ed-Dürretü'l-Fâhire*, *İlcâmü'l-'Avâm 'an İlmi'l-Kelâm* isimlerinde beş eser daha kaleme almıştır. Bunlardan herhangi birisinin kaleme alınan son eser olduğu düşünülürse her biri ayrıca inceleme konusu edilmelidir. *el-Mustasfâ*, bu çalışmanın temel noktasını teşkil eden "mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz"¹⁵⁹ cümlesini barındıran eserdir. Fıkıh usulü kitabı olarak tasarlanan *el-Mustasfâ*'nın mukaddimesinin tamamen mantığa tahsis edilmesi, bu eserde mantık ilmi aleyhine bir görüşün bulunamayacağına yeterli bir delildir. Yazma eser durumunda olan *Gâyetü'l-Gavr* ise, yukarıdaki alıntıyı destekleyecek bir ifadenin bulunmadığı, muhtevasında boşanma (talak) ile ilgili konuların Şâfiî fıkıhına göre değerlendirildiği bir eserdir.¹⁶⁰ Gazzâlî'nin *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*'e yapılan eleştirilere karşı kaleme aldığı bir yapıt olan¹⁶¹ *el-İmlâ 'Alâ Müşkilü'l-İhyâ* adlı eserde de İbn Teymiyye'nin iddiasını destekleyecek bir ifadeye rastlanmamıştır.¹⁶² Tam adı *ed-Dürretü'l-Fâhire Fî Keşf-i Ulûmi'l-Âhire* olan kitap ölüm ve sonrası hayatı konu edinen bir eser olup burada da söz konusu iddiaya temel olabilecek bir cümle bulunamamıştır.¹⁶³ *İlcâmü'l-'Avâm 'an İlmi'l-Kelâm* isimli eseri incelendiğinde de aynı sonuçla karşılaşmıştır.¹⁶⁴

Gazzâlî'nin son kitabında mantıkçıların yönteminin kesin bilgiye (yakîn) ulaştırmayan bir yol olduğunu açıkladığı şeklinde İbn Teymiyye tarafından zikredilen iddia, 503/1109-505/1111 yılları arasında kaleme alınan ve "son eser" olarak zikredilen *Minhâcû'l-Âbidîn* ile birlikte, son eser olma ihtimali bulunan diğer beş yapıtın da incelenmesi neticesinde kendisine bir zemin bulamamıştır. Bu durumda, iddianın doğru olduğu varsayılırsa Gazzâlî'nin son eserinin bugüne ulaşmadığı düşünülebilir. Zira bu altı eserde mantık ilmi aleyhine ne bir söze ne de bir imaya rastlanmıştır. Bir başka açıdan, İbn Teymiyye bu iddiayı başkalarından öğrenerek aktarmış olabilir. Bu da iddianın anlamını içeren cümleyi kendisinin okumadığını gösterir. Böyle bir durum, bu söze olan güveni sarsacaktır. Üçüncü bir ihtimal de İbn Teymiyye'nin Gazzâlî'de mantığa ilişkin kimi ifadeleri yanlış yorumladığıdır. Bu açıdan düşünüldüğünde, Gazzâlî'nin otobiyografik eseri olan *el-Munkız Mine'd-Dalâl*'de ilmin kitaplarda yazılı olan delillere bağlı olmadığını ifade eden bir cümlesi bulunmaktadır.¹⁶⁵ Eğer söz konusu iddianın dayanağı bu ya da benzeri bir cümle ise burada Gazzâlî, mantığın hakikate ulaştırmayan bir yol olduğu düşüncesinin aksine, mantıkçıların burhan metodunun hakikate ulaşmada nihai bir noktayı değil, fakat yalnızca bir merhaleyi temsil ettiğini tasavvufi bir düzlemde açıklamak istemiştir.

¹⁵⁵ Karlığa, "Gazzâlî (Eserleri)".

¹⁵⁶ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Minhâcû'l-Âbidîn*, çev. Yaman Arıkan. (İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1968), 21.

¹⁵⁷ el-Gazzâlî, *Minhâcû'l-Âbidîn*, 7.

¹⁵⁸ Çağrı, "Gazzâlî".

¹⁵⁹ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:11.

¹⁶⁰ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Gâyetü'l-Gavr* (İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 615), 7-78.

¹⁶¹ Karlığa, "Gazzâlî (Eserleri)".

¹⁶² el-Gazzâlî, "el-İmlâ 'Alâ Müşkilü'l-İhyâ"; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2019), 1:83-138.

¹⁶³ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *ed-Dürretü'l-Fâhire Fî Keşf-i Ulûmi'l-Âhire*, thk. Lucien Gautier. (Beyrut: el-Mektebetü's-Sekâfiyye, 1997), 13-122.

¹⁶⁴ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İlcâmü'l-'Avâm 'an İlmi'l-Kelâm* (Lübnan: Dârü'l-Minhâc, 2017), 43-165.

¹⁶⁵ el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 56.

Sonuç

İlk defa Aristoteles tarafından kuralları tespit edilen mantığın, ilimlerin öncülünde mutlaka edinilmesi gereken bir yetenek anlamındaki konumu, İslam dünyasında yetişmiş Meşşâî filozoflardan Fârâbî, İbn Sînâ ve bu geleneğin dışında kalmakla birlikte, ortaya koydukları eserleriyle bu alandaki yetkinliklerini ifade etmiş bulunan İbn Hazm ve Gazzâlî’de gitgide artan bir kesinlikle önemini pekiştirmiştir. Mantığın doğuştanlığı bağlamında onun ilimlerin öncesinde öğrenilmesinin gerekliği hususu Aristoteles’te kesin değilse de tarihi seyir içerisinde bu konunun bilhassa İslam dünyası açısından adeta tepe noktası, Gazzâlî’nin ahir ömründe kaleme aldığı fıkıh usulü eseri *el-Mustasfâ*’nın mukaddimesinde serdettiği, “mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz” şeklinde ifade bulabilecek iddiadır. Gazzâlî’nin mantığa ilişkin eserlerini kronolojik bir şekilde ele almak suretiyle bu iddianın düşünsel serüveni takip edildiğinde, sarf edilen ifadenin aynısına ya da bir benzerine rastlamanın ötesinde, mantığın Gazzâlî’de niçin bu denli önemli bir yer işgal ettiğine dair birtakım verilere ulaşılmıştır. Bu verileri biri karakteristik, diğeri siyasi ve bir diğeri dini olmak üzere üç temel sebepte toplamak mümkündür.

Karakteristik neden, şüpheyi esas alan entelektüel yapısı dolayısıyla Gazzâlî’nin bilgide kesinliğe ulaşmayı hedeflemesi ve bu kesinliği mantıkta bulması; siyasi neden, onun Bâtînî fikir akımlarına karşı mantığı metodolojik bir savunma aracı olması bakımından kullanması; dini neden ise diğer iki nedene bağlı olarak ortaya çıkan, mantığın bizzat yaratıcı tarafından peygamberlere indirilen bir mizan, bir kıtas şeklinde görülmesi olarak tarif edilebilir. Bütün bu nedenlere dayalı olarak Gazzâlî, kaleme aldığı son eserlerinden *el-Mustasfâ*’da bahse konu edilen iddiayı dile getirmiştir.

Konunun İslam dünyasından mantığa önemli eleştiriler getiren ve bu meyanda müstakil iki eser kaleme alan İbn Teymiyye açısından karşılığı ise tamamen farklıdır. Zira ona göre, Gazzâlî kaleme aldığı son eserinde mantığa dair önceki görüşlerinden vazgeçmiştir. Bu konuya dair yapılan inceleme ile birlikte, Gazzâlî’nin bu meyanda bir ifadesinin bulunmadığı görülmüştür. O, mantığı hakikate ulaşmada son derece gerekli bir basamak olarak görmüştür. Doğru olduğu varsayılsa bile, İbn Teymiyye’nin söz konusu iddiasının bu noktada anlaşılabilmesine imkân verecek pek çok ifadeye Gazzâlî’de rastlanmaktadır.¹⁶⁶ Kaleme aldığı *Mi’yârü’l-İlm*, *Mihakku’n-Nazar*, *el-Kıstâsü’l-Müstakîm*, *Şifâü’l-Galîl*, *Esâsü’l-Kıyâs* gibi mantık eserleri de göz önünde tutulduğunda, ahir ömründe Gazzâlî’nin böyle bir düşünceye girdiği uzak bir ihtimal olarak durmaktadır. Elbette İbn Teymiyye bu iddiayı ifade edene kadar mantığın ilimler için bir mukaddime olamayacağı düşüncesini; bu ilmin Yunan menşeli olması, seleften hiç kimsenin bu ilimle iştigal etmemesi, zeki tabiatlı kimselerin mantığa ihtiyaç duymayacağı, zeki olmayanların ise ondan istifade edemeyeceği itirazlarına dayalı olarak kabul etmektedir.

Farklı kimliklerinin yanında, tasavvufî bir yatkınlığının da bulunması Gazzâlî’nin mantığa dair yaklaşımını derinden etkilemiştir. Bu meyanda onun, salt burhani yöntemle dayalı olarak hakikati elde etmeyi mümkün görmediği söylenebilir. Otobiyografik nitelikteki eseri *el-Munkız*’da Gazzâlî bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “...Bu durum bir delil oluşturmak ve bir söz düzenlemekle değil, yüce Allah’ın göğse bıraktığı bir nurla oldu. O nur birçok bilginin anahtarıdır. Eğer bir kimse (ilmî) keşfin sadece kitaplarda yazılı delillere bağlı olduğunu zannederse Allah’ın geniş rahmetini daraltmış olur.”¹⁶⁷

Mantığı ilimlerin evvelinde öğrenilmesi gereken bir bilim olarak düşünen Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Hazm ve Gazzâlî, mantığın gereklik nedenlerini açıklarken mutlaka dil-mantık mukayesesine yer vermiştir.¹⁶⁸ Onlar açısından nasıl ki bir dilin grameri dili hatalardan korur ve onun doğru konuşulmasını sağlar, mantık da aynı şekilde, zihni hatalı düşüncelerden uzak tutar ve tutarlı olmayı öğretir. Bu bağlamda, mantık dilden daha evrensel ve kuşatıcı bir alanı

¹⁶⁶ el-Gazzâlî, *İhyâ*, 1:108.; el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 56, 86.

¹⁶⁷ el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 56.

¹⁶⁸ Fârâbî, *Risaleler (et-Tavti)*, 16.; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 14.; İbn Sînâ, *en-Necât*, 24.; İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 14.; İbn Hazm, *et-Takrîb*, 38.; el-Gazzâlî, *Mi’yârü’l-İlm*, 30.

ifade etmektedir. Ancak bir dili doğru konuşmak gramer kurallarını bilmeden de mümkün olabilir. Bu kurallar dilin kendisinde potansiyel olarak mevcuttur. Nitekim anadil için düşünöldüğünde gramere ihtiyaç duyulmamaktadır. Sonradan edinilen dil bağlamında da bir noktaya kadar aynı durum söz konusudur. Bu da anadil dışında öğrenilen dil için belli bir aşamaya gelene değin gramere ihtiyaç duyulabilmesi demektir. Söz konusu aşama da gramerin öğrenilen o dilde artık potansiyel hâline gelmesi anlamındadır. Mantık ise dilden daha evrensel olması bakımından bütün insanlarda gücöl olarak mevcuttur. Bundan dolayı, anadil söz konusu olduğunda gramere ihtiyaç duyulmaması gibi, düşünsel hususların ya da ilimlerin evvelinde mantık bilmeye gerek yoktur, denilebilir. Bu husus mantık ilmini bilmeksizin kaleme alınan eserlerin veya ilmi birtakım çıktılarının mantık dışı olduğü şeklindeki bir düşünce içe-risine girilmemesini sağladığı gibi, bu ilmin öğrenilmesinin ardından üretilen eserlerin de tamamen mantığa uygun olduğü sanısından uzaklaştırır.

Kaynakça

- Acar, Muhammed Ali. "Bir Zahiri İki Kıyas: İbn Hazm'ın Mantıki Kıyas Müdafaası ve Fıkhi Kıyas Karşıtlığı," *Mevzu* (Mart 2023): 85-112.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren: Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Çevirenler: Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Atademir, Hamdi Ragıp. *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2007.
- Çağrı, Mustafa. "Gazzâlî" *İslâm Ansiklopedisi* içinde. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1996. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali>
- Çaldak, Hüseyin. "Aristoteles Mantığının İslam Usûl Bilimlerine Etkisi." Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2006.
- Çapak, İbrahim. *Ana Hatlarıyla Mantık*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2021.
- Çapak, İbrahim. *Düşünce Geleneğimizde Mantık*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Çapak, İbrahim. *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*. İstanbul: Elis Yayınları, 2011.
- Durmuş, İsmail. "Nahiv" *İslâm Ansiklopedisi* içinde. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2006. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nahiv>
- Durusoy, Ali. "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme," *İslami İlimler Dergisi* 2, (Güz 2010): 9-20.
- Durusoy, Ali. "Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi," *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13, 3-4, (2000): 303-320.
- Emiroğlu, İbrahim. "Mantık" *İslâm Ansiklopedisi* içinde. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2003. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mantik>
- Fârâbî. *İlimlerin Sayımı*. Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Fârâbî. *Mantığa Giriş Risaleleri. (et-Tavti, et-Tenbîh Alâ Sebîli's-Seâde)*. Çeviren: Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayınları, 2021.
- Fârâbî. "Mantıkta Kullanılan Lafızlar," Çeviren: Sadık Türker, *Kutadgubilig* (Ekim 2002): 170.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *ed-Dürretü'l-Fâhire Fî Keşf-i Ulûmi'l-Âhire*. Tahkik Eden: Lucien Gautier, Beyrut: el-Mektebetü's-Sekâfiyye, 1997.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Gâyetü'l-Gavr*. İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 615, 2-78. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/615>
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Çeviren: Ahmet Serdaroğlu, 10 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İlcâmü'l-'Avâm 'an İlmi'l-Kelâm*. Lübnan: Dârü'l-Minhâc, 2017.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. "el-İmlâ 'Alâ Müşkilü'l-İhyâ" *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn* içinde, Cilt 1. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2019.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*. Çeviren: Muhammed Yazıcı, İstanbul Ketebe Yayınları, 2023.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mekâsidü'l-Felâsife*. Çeviren: Salih Aydın, İstanbul: İnsan Yayınları, 2023.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mihakku'n-Nazar*. Çeviren: Ahmet Kayacık, İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Minhâcü'l-Âbidîn*. Çeviren: Yaman Arıkan, İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1968.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mî'râcü's-Sâlikîn*. Çeviren: Yaman Arıkan, İstanbul: Eskin Matbaası, 1971.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mî'yâru'l-İlm*. Çevirenler: Ali Durusoy ve Hasan Hacak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu

Başkanlığı Yayınları, 2013.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Munkız Mine'd-Dalâl ve'l-Mufsih Bi'l-Ahvâl*. Çevirenler: Mahmut Kaya ve M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ*. Çeviren: Yunus Apaydın, 2 Cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-Felâsife*. Çevirenler: Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Hasırcı, Nazım. "Gazzâlî'nin Mantık Anlayışına İbn Teymiyye Eleştirisi," *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)* XII, 24, (Eylül 2014): 13-31.

Hasırcı, Nazım. *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.

el-Hemedânî, Aynükdât. *Zübdetü'l-Hakâik*. Çevirenler: Ahmet Kâmil Cihan vd., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. Çevirenler: Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli vd., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.

İbn Sînâ. *Mantiğa Giriş*. Çeviren: Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2006.

İbn Sînâ. *en-Necât*. Çeviren: Kübra Şenel, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.

İbn Haldûn. *Mukaddime*. Çeviren: Süleyman Uludağ, Cilt 2. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.

İbn Hazm. *el-Fasl*. Tahkik Edenler: Muhammed İbrahim Nasr ve Abdurrahman Umeyre, Cilt 2. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996.

İbn Hazm. *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık*. Çevirenler: İbrahim Çapak ve Yusuf Arıkaner, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

İbn Teymiyye. *Nakzu'l-Mantık*. Çeviren: Hikmet Akpur, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

İbn Teymiyye. *er-Red Ale'l-Mantikiyyîn*. Tahkik Eden: Abdussamed Şerefüddin el-Kutubî, Beyrût: Müessetü'r-Reyyân, 2005.

İbnü'l-Cevzî. *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*. Çeviren: Abdülvehhab Öztürk, Cilt 2, 6. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009.

Jadaane, Fehmi. *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*. Çeviren: Ece Ergin, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020.

Karlığa, H. Bekir. "Gazzâlî (Eserleri)" *İslâm Ansiklopedisi* içinde. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1996. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali#5-eserleri>

Keklik, Nihat. *İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1969.

Küyel, Mübahat Türker vd. *Felsefeye Giriş*. Ankara: TTK Basımevi, 1985.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Cilt 4. Oxford: The Clarendon Press, 1924.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîr-i Kebîr*. Çeviren: M. Beşir Eryarsoy, Cilt 4. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.

en-Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl*. Çevirenler: Şerafettin Şenaslan ve Ömer Faruk Haznedaroğlu, Cilt 3, 10. İstanbul: Ravza Yayınları, 2003.

Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.

Özaydın, Abdülkerim. "Nizâmülmülk" *İslâm Ansiklopedisi* içinde. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2007. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nizamulmulk>

Özervarlı, M. Sait. "er-Red 'Ale'l-Mantikiyyîn" *İslâm Ansiklopedisi* içinde. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2007. <https://islamansiklopedisi.org.tr/er-red-alel-mantikiyyin>

Özervarlı, M. Sait. "Gazzâlî (Kelâm İlmindeki Yeri)" *İslâm Ansiklopedisi* içinde. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1996. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali#2-kelam-ilmindeki-yeri>

Özkan, Halit. “Süyûtî” *İslâm Ansiklopedisi* içinde. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2010. <https://islamansiklopedisi.org.tr/suyuti#1>

Özlem, Doğan. *Mantık*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2004.

Sarıkavak, Kazım. “İbn Teymiyye’ye Göre Felsefe ve Filozoflar,” *Felsefe Dünyası* 24, (Bahar 1997): 63-72.

Taberî. *Câmi’u’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*. Çevirenler: Kerim Aytekin ve Hasan Karakaya, Cilt 8. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.

et-Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-İmta’ ve’l-Muânese*. Tahkik Edenler: Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn, Birleşik Krallık: Müessesetü Hindawi, 2019.

Yaman, Ahmet. *İbn Hazm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İbn Hazm (İtikadî Görüşleri)” *İslâm Ansiklopedisi* içinde. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1999. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-hazm#2-itikadi-gorusleri>

Yıldırım, İlyas. “Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisinin Anatomisi,” *Eskiye* 29, (Güz 2014): 49-74.