

## MÜSLÜMAN KELAMCILARA GÖRE ARİSTO MANTIĞI\*

**Yazan: İbrahim MEDKÛR\*\***  
**Çeviren: Galip TÜRCAN\*\*\***

Otuz seneyi aşkın bir süredir Aristo'nun *Organon* adlı eserinin Müslüman dünyadaki tarihi üzerinde çalışıyoruz. *Organon*'un nasıl tercüme edilip şerh edildiğini ve Arapçaya nasıl uygulandığını açıklamış, yine *Organon*'un farklı Müslüman mezhepler üzerindeki etkisine de ayrıca işaret etmiştik. Filozoflar *Organon*'u, ona önceden ilave edilmiş yazıların çoğu ile birlikte benimsemişler, kelamcılar, itikadî tercihlerini savunmak fakihler de fikhî metotlarını kurmak için ondan yararlanmışlardır.<sup>1</sup> Bundan önce Aristo'nun Arap grameri üzerindeki etkisini geniş bir biçimde ele almıştık.<sup>2</sup> Şimdi de mantığın Müslüman dogması üzerinde oynadığı rolü ele almak istiyoruz.

Aslında bir dogma, doğrudan mantığa karşı değildir. Aksine mantık dogmaya kendi tercihlerini ve prensiplerini savunmak için güçlü bir silah sağlamaktadır. Öyle ki mantık, Orta Çağ'da yaklaşık altı asır boyunca bütün spekülasyonların bir temeli gibi görülmüş ve Hıristiyan teolojisi ile kardeş sayılabilecek olan felsefenin ilk dalı olarak değerlendirilmiştir.<sup>3</sup> Bazı Orta Çağ tabloları bu konuda yeterince açıklayıcıdır. Nitekim Augustin (ö. 430) o tablolarda skolastik *Teoloji* ile elinde ters açı tutmuş halde gözükürken, Boèce (ö. 524) ve ispat edici *Teoloji* de kıyasın üç figürünü temsil eden üçgen ile beraber gözükmektedir.<sup>4</sup> Kısacası Orta Çağ boyunca Batı'da düşünceyi denetim altında bulunduran kilise, *Organon*'un öğretimine izin vermiştir.

Müslüman kelamı için de aynı şey geçerlidir. Biliyoruz ki, *Organon* çok erken sayılabilecek bir dönemde Arapça'ya çevrilmiştir. Henüz II/VIII. yüzyılda

---

\* İbrahim Medkûr tarafından kaleme alınan bu yazı, *La Logique d'Aristote chez les Motakallimîn* adıyla *Collected Texts and Papers on Logic and Language* (Tahran 1974, 29-46) içinde yayınlanmış, ayrıca yazının daha kısa bir şekli 1971 yılında Harvard'daki bir kongrede sunulmuştur.

\*\* İslam felsefesi alanındaki çalışmaları ile tanınan Mısırlı bilim adamı (1902-1995).

\*\*\* Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Medkûr, *L'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe*, Paris 1969.

<sup>2</sup> *Mecelletu Mecmei'l-Luğati'l-Arabiyye*, Kahire 1955, VII, 338.

<sup>3</sup> Frank, *Esquisse d'une Histoire de la Logique*, Paris 1838, 216-218.

<sup>4</sup> Renan, *Averroés et l'Averroïsme*, Paris 1925, 321.

bazı kısımları, III/IX. yüzyılda da eski şerhleri dahil tamamı çevrilmiş, bu şerhler aracılığı ile stoacı mantığın bazı prensipleri Müslüman dünyaya ulaşmıştır. Galien'e atfedilen kıyasın dördüncü şekli bile Müslüman kültüre ulaşma imkanı bulabilmiştir. Bir defa çevrilen *Organon*, özetlenmiş ve Müslüman yazarlar tarafından şerh edilmiştir. Aralarında İbn Karnîb (X. yüzyıl) ve Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 323/934)'nin de bulunduğu kelamcılar bu şârihler içinde yer almaktadır.<sup>5</sup> Filozof olmadan önce bir mu'tezilî olan meşhur Kindî (ö. 260/873), hem filozof hem de kelamcı sayılabilir.

### Mu'tezile

Esasen bu çeviri hareketleri döneminde ilk ve en büyük Müslüman kelam mezhebi olan Mu'tezile kurulmuştur. Mu'tezile aynı zamanda Müslüman kelamını tesis eden mezheptir. Bu mezhebin öğrenmeye hevesli ilk büyük kelamcıları, Doğu ve Batı'nın farklı kültürleri ile ilgileniyor, Aristo'yu ve onun önemli yazılarını iyi biliyorlardı. Nitekim Aristo'dan söz eden Câhız (ö. 254/868), onu mantıkçı (sâhibu'l-mantık) diye nitelendirmektedir.<sup>6</sup> Şüphe yok ki, Aristo bazı bakımlardan mu'tezilîleri etkilemiştir. Kimi mu'tezilîler, Aristo'nun fizik ve metafizik ilkelerinden bir kısmına karşı çıkmış olsa bile, bu zamana kadar onların Aristo mantığını eleştirdiklerine ilişkin bir kanıt mevcut değildir. Suyûtî (ö. 911/1505) kitabında Aristo'dan söz etmiş ancak bu sırada çok şey ifade etmeyen bazı genel tespitlerde bulunmuştur.<sup>7</sup> Daha sonra M. Neşşâr, aynı sorunu herhangi bir ayrıntıya girmeksizin tekrar ele almıştır.<sup>8</sup>

İlk mu'tezilî kelamcılar, dogmalarını, zındıklara, mülhidlere, dualistlere, müşriklere, mazdeistlere, maniheistlere ve sabîilere karşı koruyan büyük diyalektisyenlerdir. Bu mu'tezilîler, ilk Hıristiyan apolojistlerini hatırlatmaktadır. Ancak onların savunmaları dinî mezhepler tarihinde rastlanmayacak nitelikte güçlü savunmalardan biridir. Bunlar arasında Vâsıl b. Atâ (ö. 130/747), Allâf (ö. 235/849) ve Câhız sayılabilir. Hepsi, çok sayıdaki hasımlarına karşı tartışmada yararlandıkları belli bir yeteneği delile dönüştürmüşlerdir. Yine mu'tezilîler, genel olarak diyalektisyenler (el-cedeliyyûn) diye adlandırılırlar.<sup>9</sup> Her diyalektiğin bir sanatı vardır.

Mu'tezile, iddialarının ve eserlerinin çoğunu muhalif görüşleri reddetmek için inşa etmiştir. Yazık ki, onların yazdıklarından çok azı bize ulaşmıştır. Ancak Câhız'ın *el-Beyân ve't-Tebyîn*'i, Muberrred (ö. 285/898)'in *el-Kâmil*'i, İsfehânî (ö. 356/966)'nin *Kitâbu'l-Eğâni*'si ve Ebû Ali el-Kâlî (ö. 357/967)'nin *el-Emâlî*'si gibi Arap edebiyatının büyük eserlerinde onların tartışmalarına ilişkin fragmanlara rastlayabilmekteyiz. Yine burada tam anlamı ile polemik bir eser olan *Kitabu'l-İntisâr*'ı da zikretmemiz gerekmektedir.

<sup>5</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire 1930, 350.

<sup>6</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, Kahire, VII, 85, XI, 18, 221, 102, IV, 52, V, 147, 156.

<sup>7</sup> es-Suyûtî, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelam an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelam*, Kahire 1947, 18.

<sup>8</sup> en-Neşşâr, *Menâhucu'l-Bahs inde Mufekkirî'l-İslam*, Kahire 1947, 68-69.

<sup>9</sup> el-Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, Paris 1861-77, XXII, 401.

Eserin yazarı Hayyât (ö. 298/910), IV/X. yüzyılın büyük mu'tezilîlerinden biridir ve İbn Râvendî<sup>10</sup> ( X. yüzyıl)'nin haksız suçlamalarını reddetmektedir. Ayrıca çok önemli bir Mu'tezile ansiklopedisi olan *el-Muğni*'nin yazarı Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1024), birinci sınıf bir polemikçidir.<sup>11</sup>

Bu arada ilk mu'tezilîlerin diyalektiği temelde retorik ve ustalığa dayanmaktadır. Birtakım mantık terimlerini de kullanan bu diyalektik, her şeyden önce tüm gücünü seçilmiş ifadeler ve tabii olguların açıklanmasına borçlu olan hitabet üzerine kurulmuştur. İbn Haldûn (ö. 809/1406)'un daha önce haklı olarak işaret ettiği gibi ilk kelamcılar Aristocu mantıktan yeterince yararlanamamıştır.<sup>12</sup>

Bizim tespitimize göre IV/X. yüzyıl, Müslüman kelim tarihinde iki ayrı dönem arasında bir geçişliliğe sahne olmuştur. Bu geçişlilik, çok önemli iki fenomen tarafından belirlenmiştir. Bir yanda Mu'tezile bulunurken, diğer yanda az önce belirttiğimiz hitâbi diyalektiğin yerini alan, düzenli ve bilimsel bir diyalektik olarak Eş'ariyye bulunmaktadır.<sup>13</sup> Burada eş'arî doktrini ile ilgilenmemiz gerekmediği için, onların yalnızca diyalektik metodunu ele almakla yetineceğiz.

### Eş'ariyye

Eş'arî (ö. 324/935), ilk mu'tezilîlerinkine kadar gelişmiş bir polemik yeteneğine sahipti. Hatta o, bahsedilen yeteneğe mu'tezilîlerin bilmediği bir tekniği de ilave etmiştir. Bu, Eş'arî'nin, dönemindeki felsefeyle ilişkili olması ve Aristo'nun mantık yazıları yoluyla gerçekleşmiştir ki, o, sözü edilen tekniği Aristo'nun bu yazılarından öğrenmiştir. Nitekim Aristocu kıyasîlik Eş'arî'nin elinde dinî düşüncenin katı bir silahına dönüşmüştür. Kuşkusuz Eş'arî'nin son eseri olan *el-İbâne* bize onun metodu hakkında yeterince bilgi vermektedir.<sup>14</sup> Bu kitapta mu'tezilî muhaliflerinin görüşlerinden söz eden ve bir problemin bütün yönlerini belirleyen Eş'arî, her noktada karşıt delilleri vererek, olumlama ve olumsuzlama arasında seçim yapmak suretiyle sonuca ulaşmaktadır. Yine işaret etmeye değer bir şey de şudur ki, Eş'arî diyalektiği skolastiklerinkine gibi pek çok analogi barındırmaktadır. Çünkü onlar benzer etkilere maruz kalmışlardır.<sup>15</sup> Latinler gibi Eş'arî de taksim ve sınıflama ile hareket ederek, kıyas formunu denemekte ve dinî otoriteye başvurmaktadır. Onun tekrar ettiği ifadelerinden biri şudur: "Denirse...derim" (fein kîle...kultu). Bu formül yoluyla, verili bir probleme ilişkin bütün mümkün hipotezler göz önünde bulundurulmaktadır. Nitekim skolastik Müslüman tarihini yazan kimse, bunu Batı skolastiğinde çok

<sup>10</sup> el-Hayyât, *el-İntisâr*, Kahire 1925.

<sup>11</sup> el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğni*, Kahire 1957-1964.

<sup>12</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, Beyrût 1874, 406.

<sup>13</sup> Medkûr, 252-253.

<sup>14</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Kahire 1900.

<sup>15</sup> Latinlerin diyalektik metodları hakkında bkz. Haureau, *Histoire de la Philosophie Scolastique*, Paris 1872-1880, XI, 288; Picavet, *Histoire des Philosophies Médiévales*, Paris 1907, 11, 62.

iyi bilinen ‘*sic et non*’ metoduyla önemli ölçüde benzeştirecektir.<sup>16</sup> Eş’arî, bundan başka latinlerin sık kullandığı bir usûlü benimsemiş ve argümanların sayısını artırmıştır. Söz gelimi o, ahirette Allah’ın görüleceğinin imkanını ispatlamak için bir düzine delil getirmiştir. Neticede usta diyalektisyen, hasımlarını kendi argümanları ile reddetmektedir. Bu, Arapların *ilzamı* ya da latinlerin *l’argumentum ad hūminem*’idir. Bu tekniğin yanında Eş’arî, kelimelerin analizinde üstünlük sağlamış, eş seslilerin ve eş anlamlıların incelenmesinde Aristo’nun uygulamış olduğu metodu takip etmiştir.

Eş’arî’yi örnek alan ve onun diyalektik sanatını geliştiren öğrencileri, Aristocu mantığı kendisinden daha iyi kullanmış olabilirler. Nitekim Eş’ariyye’nin ikinci kurucusu Bâkılânî (ö. 404/1013), *et-Temhîd*’e daha o zaman bir çeşit bilgi teorisi ve istidlal konusu ile başlamaktadır.<sup>17</sup> Biliyoruz ki, Büveyhîlerden Adudu’d-Devle (ö. 373/983), Hıristiyanlarla dinî konularda tartışması için Bâkılânî’yi İstanbul’a göndermiş ve bu tartışmada Bâkılânî üstün gelmiştir.<sup>18</sup> İbn Haldûn’un ifadesine göre Bâkılânî, teolojik kanıtlamalara ilişkin aklı spekülasyonun prensiplerini ilk defa kelama kazandıran kimsedir.<sup>19</sup>

İmamı’l-Haremeyn Cuveynî (ö. 481/1088) de aynı şekilde bize kadar gelen iki büyük eserinin girişinde bilgi ve istidlal teorisi ile ilgilenmiştir. Bu iki büyük eser *Kitabu’l-İrşâd* ve *Kitabu’ş-Şâmil*’dir.<sup>20</sup> Söz konusu durum, sonradan gelen kelimcilerin neredeyse bütünü tarafından izlenen bir gelenektir. Yine Cuveynî’nin *el-Cedel* adındaki eseri, Aristocu mantığın açık izlerini taşımaktadır.<sup>21</sup>

Cuveynî’nin en büyük öğrencisi Gazzâlî (ö. 505/1111), özel olarak mantığı ustalıkla bir şekilde kelamın hizmetine vermiştir. O, en güçlü ve en büyük İslam diyalektisyenidir. Felsefecilere karşı mücadelesi ve bu mücadeleye ayırdığı *Tehâfutu’l-Felâsife*’si felsefe ve din polemığının en nadir örneklerinden biridir. Diyalektiğini derin Aristocu bilgi ve felsefî fikirler üzerine kuran Gazzâlî, mantıkla ilgilenmiş, ona ilişkin çokça yazılar yazmış ve mantığı sadece kelama değil, fıkha da uygulamıştır.<sup>22</sup> Nitekim Gazzâlî, felsefeye karşı mücadelesinde mantığı tartışma dışı bırakmıştır. Çünkü mantık, düşüncenin genel kaidelerini ve herkesin kabul ettiği şeyleri konu edinmektedir.<sup>23</sup> Öte yandan mantık, felsefecilere özgü bir şey değildir, hatta kelamın da bir parçasıdır. Öyle ki, kelimciler mantığı kitabı’n-nazar ve kitabı’l-cedel diye

<sup>16</sup> el-Eş’arî, *İbâne*, 13 vd.

<sup>17</sup> el-Bâkılânî, *Kitabu’t-Temhîd*, Beyrut, 6-14.

<sup>18</sup> İbn Asâkîr, *Tebyînu Kizbi’l-Mufterî fi mâ Nusibe İle’l-Eş’arî*, Damas 1938, 217.

<sup>19</sup> İbn Haldûn, 406.

<sup>20</sup> el-Cuveynî, *el-İrşâd*, Kahire 1950, 8-15; *eş-Şâmil fi Usûli’d-Dîn*, İskenderiyye 1959, 97-108.

<sup>21</sup> M. Fevkiyye Huseyn, *el-Cuveynî*, Kahire 1964, 90-113.

<sup>22</sup> el-Gazzâlî, *Makâsıdu’l-Felâsife*, Kahire 1913; *Mihekkun’n-Nazar*, Kahire (tarihsiz); *Mi’yâru’l-İlm*, Kahire 1927; *el-Mustasfâ*, Kahire 1902.

<sup>23</sup> el-Gazzâlî, *Makâsıd*, 8.

adlandırmaktadır.<sup>24</sup> Gazzâlî, bizzat, ‘aklı ölçüler’ (el-mevâzîn el-akliyye) diye isimlendirdiği ve Kur’an’dan çıkardığını iddia ettiği bir tablo oluşturmaya da girişmiştir. Bu ölçüler, kategorik, şartlı ve hipotetik olmak üzere Aristocu kıyasın farklı formlarından başka bir şey değildir.<sup>25</sup>

Bizim burada bütün olarak Eş’ariyye’nin tarihini verme imkanımız bulunmamaktadır. Eş’ariyye, hicrî dördüncü asırda ortaya çıkan ve hala varlığını devam ettiren bir kelam mezhebidir. Biz sadece bu mezhebin büyük isimlerini zikretmekle yetiniyoruz. Şüphesiz Şehristânî (ö. 548/1153) bunlardan biridir ve Gazzâlî’ye göre daha sonra olmakla birlikte onun çağdaşıdır. Şehristânî, mezhepler tarihi yanında felsefî ve teolojik sistemler tarihi ile de ilgilenmiştir. Onu *el-Milel ve’n-Nihal*’i vasıtası ile uzun süre önce tanımış ve farklı İslam mezhepleri hakkında bilgilenme imkanına kavuşmuşuk. Şehristânî’nin diyalektik metodu konusunda fikir sahibi olabilmek için onun değerli eseri *Nihayetu’l-İkdâm fi İlmi’l-Kelam*’a göz atmak yeterlidir. Orada çok sıkı, alimce ve iyi düzenlenmiş bir diyalektik mevcuttur. Bu diyalektik, Aristocu terminolojiye ve özellikle Şehristânî’nin iyi bildiği mantığa başvurmuş, fazla sayıda şartlı ve hipotetik kıyas kullanmıştır.<sup>26</sup>

Şehristânî’den sonra bize göre belki daha az derinlikli olmakla birlikte birçok açıdan mükemmel bir Gazzâlî imajı olan Râzî (ö. 605/1208) gelmektedir. Onun diyalektiği Eş’arî’ninki gibi argümanların çeşitliliğine dayanır ve Gazzâlî’ninki gibi filozofik bir ruh tarafından belirlenmiştir. Râzî, liberal bir eş’arîdir ve selefleri gibi tanım ve taksim yoluyla hareket etmektedir. Bu özellikle ‘ya da’ ile bağlanan (disjunctive) önermeler bakımından böyledir ki, o, her alternatifin öğelerini sıkı bir şekilde inceleyerek, onların farklı görünüşleri altındaki fikirleri göstermiş, konuyu her anlamda düz ve ters döndürmüştür. Râzî, bu metodu en önemli polemik kitabı *Esâsu’t-Takdîs*’te sıkça kullanmıştır.<sup>27</sup> O, Bâkılânî ve Cuveynî gibi *Muhassal*’da bilgi teorisi ve bazı mantikî tespitler içeren bir girişe yer vermiştir.<sup>28</sup>

Râzî, Eş’ariyye’nin son büyük temsilcisidir. Seleflerinin metot ve doktrinini sıkıca takip eden Râzî’nin halefleri daha ziyade derleyicidirler veya önceki eserleri ihtisar etmekle yetinen yazarlardır. Onlar arasında, son beş asır boyunca Müslüman kelam öğretimi içinde en büyük eser sayılan *el-Mevâkıf*’ın yazarı Adudiddîn el-Îcî (ö. 756/1355) zikredilebilir. Bu geniş derleme, hem kelamı hem de içinde mantık bulunan felsefeyi kapsamaktadır.<sup>29</sup> Tuhaf bir şeydir ki, Gazzâlî’nin felsefeye karşı geliştirdiği güçlü eleştiriden sonra felsefe İslam topraklarında kelamcılarının ve bazı mutasavvıfların eserleri dışında sığınak bulamamıştır. Söz konusu muhtasarlar içinde Senûsî (ö. 1041/1631)’nin düz

<sup>24</sup> el-Gazzâlî, *Tehâfutu’l-Felâsife*, Kahire 1903, 5.

<sup>25</sup> el-Gazzâlî, *el-Kıstâsu’l-Mustakîm*, Kahire 1945.

<sup>26</sup> eş-Şehristânî, *Nihayetu’l-İkdâm*, London 1934.

<sup>27</sup> er-Râzî, *Esâsu’t-Takdîs*, Kahire 1910, 41-42, 110-111.

<sup>28</sup> er-Râzî, *Muhassalu Ef’âri’l-Mutekaddimîn ve’l-Muteahhirîn*, Kahire 1865.

<sup>29</sup> el-Îcî, *el-Mevâkıf*, Kahire 1948.

yazı ile yazılmış *es-Senûsiyyetu 's-Sağîre* adlı küçük bir eserini ya da Lekkânî (ö. 1041/1631)'nin manzum başka bir eserini zikredebiliriz. Manzum eser, ezberlemek suretiyle öğrenmek için çok daha elverişlidir.<sup>30</sup> Tüm bu yazarlar, kelmî kanıtlamalarda kıyasın kullanımını daha fazla geliştirmişler ve her ilahî sıfatı özel bir kıyas yoluyla temellendirmişlerdir.

### **Diğer Mezhepler**

IV/X. yüzyılın başından itibaren Müslüman keliminde kendini gösteren Aristocu mantık, Eş'ariyye ile sınırlı kalmamış, onu aşarak diğer mezhepleri de etkilemiştir. Mantığın kullanımını, daha önce bahsettiğimiz Hayyât ve Kâdî Abdulcebbâr gibi sonraki mu'tezilîlerde tespit etmek mümkündür. Hayyât, *el-İntisâr*'da İbnu'r-Râvendî'nin iftira ve safsatalarına karşı ikna edici bir savunma gerçekleştirmiş, onun çelişkilerini göstermek, suçlamalarını reddetmek ve itikadının geçersizliğini kanıtlamak için adım adım mantığı takip etmiş, yine onu kendi itirafları ile reddetmiş ve kurtulma imkanı olmayan bir çıkmazın içine bırakmıştır. Bu, iyi düzenlenmiş teknik bir polemiktir.<sup>31</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğni*'de zaman zaman filozof, zaman zaman kelamcı olarak görünmektedir. Tanım ve taksim ile hareket eden Kâdî Abdulcebbâr, hasmının görüşünü doğru şekilde nakledip, bu görüşün zayıflığını ve mantıksızlığını ortaya çıkarmak için dikkatlice analiz etmektedir. Kâdî Abdulcebbâr, tüm itirazları takip ederek, bütün hipotezleri toplamış ve üzerlerinde birer birer tartışmış, ayrıca tek bir argümanla yetinmemiş, zaman zaman birçok argüman zikretmiştir.<sup>32</sup>

Kelamcılarını bulunan ve kendilerini kelamdan alamayan şîiler, İslam'ın kültürel hareketliliğini takip ederek, dönemlerindeki büyük mu'tezilî ve selefî kelamcılarla birlikte yaşamışlardır. Mu'tezile'nin kurucusu Vasıl b. Atâ, Hz. Ali'nin torunu Ebû Haşim b. Muhammed İbni'l-Hanefiyye'nin öğrencisi olmuş, Hz. Ali'nin dördüncü kuşaktan başka bir torunu Zeyd b. Ali Zeynelâbidîn (ö. 123/740) ise Vâsıl'ın öğrencisi olmuştur. Yine kendi döneminde ilmî bir otorite olan Cafer es-Sâdık (ö. 148/765), şîiler kadar sünnilerden de saygı görmüştür.

Şîilerin ve mu'tezilîlerin kelimî genellemeyle özdeşleştirilir. Ancak bu konuda belli bir karışıklık söz konusudur. İlk şîî imamlar daha ziyade selefidir. Sonraki şîiler, kendisine birçok şey atfetmiş olsa da bizzat Cafer es-Sâdık, kelmî spekülasyonları onaylamamış,<sup>33</sup> sahabe ve tabiûn gibi davranarak cüz'î irade ve ilahî sıfatlarla ilgili konuşmaktan kaçınmıştır. İlk şîilerden Hişam b. Hakem (ö. 150/767) ve meslektaşısı Muhammed İbnu'n-Nu'man, mu'tezilîlerin benimsemeyeceği bir antropomorfizmi savundukları için onlarla anlaşamıyorlardı.<sup>34</sup> İsmailîlerin dogmatik yapısı ise dinden ziyade felsefeye yakın bulunuyordu. Sadece Büveyhî hanedanı döneminde eş'arîliğin baskısı ile

<sup>30</sup> es-Senûsî, *Metnu 's-Senûsî*, Kahire 1927; el-Lekkânî, *el-Cevhera*, Kahire 1865.

<sup>31</sup> el-Hayyât, *el-İntisâr*, mesela bkz. 7-8, 14, 64-65.

<sup>32</sup> el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğni*, bkz. VI, 135-156, 215-221, 223-229.

<sup>33</sup> el-Âmilî, *A'yânu 's-Şia*, Kahire 1907, I, 224-231.

<sup>34</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Kahire 1902, II, 308.

şîlik ve mu'tezililik arasından bir takım ittifaklar gerçekleşmiştir. Zeydîler nihayetinde saf bir mu'tezilî ya da cubbâî doktrinini benimsemişlerdir. Günümüzde Mu'tezile'yi temsil eden yalnızca onlardır. Son günlerde Yemen'de zeydîlerin yanında değerli birkaç mu'tezilî kaynak bulunmuştur.

İtikadî tercihleri ne olursa olsun şîler büyük kelamcılardır. Kendilerini hasımlarına karşı yalnızca kılıçla değil aklî istidlal ile de korumuşlardır. Zaten kılıçlar oldukça erken bir dönemde terk edilmişti. Onlar siyasi ve itikadî yaklaşımlarını savunmuşlardır. Önceden Hişam b. Hakem'in iyi bir kelamcı olarak büyük bir ünü vardı. Nitekim şîler Hişam b. Hakem'e sahip olmakla övünüyorlardı. Şîler, Mu'tezile'den birçok kişiyle, özellikle Allâf ile tartışmışlardır.<sup>35</sup> İsmailîler, daha ziyade fâtımîler, iddialarını ustaca savunmak için dâîlerini her tarafa gönderiyorlardı. Bütün bu polemiklerde Aristo mantığı büyük bir rol oynamış, uygulanmış ve güçlü şekilde kullanılmıştır.

Eş'arîliğin benzeri, hakkında az bilgi sahibi olduğumuz, bir sünîlik üzerinde de konuşmamız gerekmektedir. Mâturîdiyye mezhebinin kurucusu Mâturîdî (ö. 333/944)'nin *Kitabu't-Tevhîd* adında önemli bir eseri bulunmaktadır. O, bu eserde bilgimizin kaynağı ve kullandığımız farklı argüman çeşitleri ile ilgili bir eksen belirlemektedir.<sup>36</sup> Mâturîdî, açıklamalarında mahiyet, zât, cevher ve araz gibi birtakım felsefî ve mantıkî terimler kullanmaktadır. Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114) ve *Akâid*<sup>37</sup> yazarı Necmeddin en-Nesefî (ö. 537/1142) gibi güçlü halefleri, eş'arîlerinki ile aynı diyalektiği uygulamışlar ve Aristocu mantıktan yararlanmışlardır.

Bundan sonra IV/X. yüzyılın büyük bir selefsi olan İbn Hazm (ö. 454/1062)'ı zikretmek gerekmektedir ki, o, hem bir mantıkçı hem de büyük bir diyalektisyendir. İbn Hazm hakkında yanlış bilgilendirilmiş olan Van Arendonk, onun Aristo mantığını eleştirdiğine ve yine mantığa karşı olduğuna inanıyordu.<sup>38</sup> Ancak Goldziher'in gösterdiği gibi bunun hiç de öyle olmadığı, aksine İbn Hazm'ın, mantığa değer verdiği savunulabilir.<sup>39</sup> Ona göre mantık, bütün bilimler için genel bir hazırlık bilgisidir. Nitekim mantık, kelama uygulandığı gibi fıkha da uygulanabilmektedir. İbn Hazm, Gazzâlî'den çok önce Müslüman fikhından alınan örneklerle mantıkî kuralları uygulamayı denemiştir.<sup>40</sup> Onun diyalektiği Müslüman kelamcılarının kurallarına dayandığı kadar Aristo'nun kurallarına da dayanmaktadır. İbn Hazm, büyük eseri *el-Fisâl*'de tabiri caiz ise metafizikçi Aristo'yu reddetmek için mantıkçı Aristo'dan yararlanmıştır.<sup>41</sup> Onun müthiş diyalektiği, gücünü sürekli metodolojik bir sağlamlıktan almaktadır.

<sup>35</sup> el-Hayyât, *el-İntisâr*, 41.

<sup>36</sup> el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, Beyrut 1970, 3-7.

<sup>37</sup> en-Nesefî, *Akâidu'n-Nesefî*, Kahire 1948.

<sup>38</sup> Van Arendonk, 'İbn Hazm', *Encyclopédie de l'İslam*, XI, 408.

<sup>39</sup> İbn Hazm, *el-Fisâl fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Kahire 1928, 95.

<sup>40</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb li Haddi'l-Mantuk*, Kahire 1965, 12-17.

<sup>41</sup> İbn Hazm, *el-Fisâl*, II, 3-7.

Belki de İbn Haldûn, mantığın kalamî düşünce üzerindeki etkisini ilk fark eden kimsedir. Nitekim İbn Haldûn, bu etkiyi Cuveynî'ye kadar çıkarmıştır ki, ona göre Aristocu metodolojiyi İslam'ın dogmatik bilimlerine ilk dahil eden Cuveynî'dir.<sup>42</sup> Macdonald, İslam Ansiklopedisinin bir maddesinde bu iddiayı tekrar titizlikle ele almıştır.<sup>43</sup> Diyalektik metodun kuruluşunda ve onun kalamî araştırmalara uygulanışında Cuveynî'nin katkısını daha önce ifade etmiştik. Fakat inanıyoruz ki, Eş'ariyye'de sonradan gelişen bu metot, onun gerçek başlatıcısının Eş'arî olduğunu yeterince kanıtlamış bulunmaktadır.

Bugün Aristo mantığının Müslüman dünyada oynadığı rolü küçümseyenler veya bütünüyle inkar edenler vardır.<sup>44</sup> Şüphesiz bu, Suyûtî'nin az önce bahsettiğimiz kitabının etkisine bağlı olarak gelişmiştir. Aslında Suyûtî'nin kitabı hiçbir şeyi kanıtlamaz. Çünkü bu kitap, özellikle kalam ilmi ile ilişkilidir ve kelama karşı olan hatta onun öğretimini yasaklayan alıntılarını içermektedir. Gerçi Suyûtî, Şâfiî (ö. 205/820)'ye atfedilen bir cümle daha zikretmektedir: "Müslümanlar, Arap dilini terk edip Aristo'nun dilini tercih edene kadar anlaşmazlığa düşmemişlerdir."<sup>45</sup> Fakat burada yalnızca kalamî problemleri kasteden Şâfiî, daha ziyade kendi döneminde Kur'an'ın yaratılması ile ilişkili olarak yaşanan büyük çatışmayı telmih etmektedir. Onun döneminde *Organon*'un henüz tanındığına işaret etme ihtiyacı hissetmiyorum.

Öte yandan Suyûtî, bizzat mantığı sevmediğini ve mantığı iyi bilmediğini itiraf etmektedir. Yine onun mantıkla ilgili büyük bir hayal kırıklığı da söz konusudur. Suyûtî, kendisinin fıkhıta otorite olduğunu düşündüğü halde çağdaşları bunu kabul etmemişlerdir. Çünkü fıkhıta otorite olabilmek için mantık bilmek şarttı ve Suyûtî mantık bilmiyordu. Şu halde Suyûtî'nin getirdiği eleştirinin nedeni bu intikam hissi olarak görülebilir mi?<sup>46</sup> Diğer taraftan bir fıkıh otoritesi olmak için böyle bir şartın zorunlu kılınması, X/XXVI. yüzyıla kadar mantığın Müslüman kültürde önemli bir rol oynadığı anlamına gelmektedir.

Gerçekte daha önce ifade ettiğimiz gibi Gazzâlî, felsefeye karşı mücadelesinde mantığı ayırmaya özen göstermiştir. Ancak sonraki kuşaklar onu sıkı bir şekilde takip etmemiştir.<sup>47</sup> Daha VII/XIII. yüzyılda iki büyük selefi İbn Salah (ö. 643/1245) ve öğrencisi Nevevî (ö. 676/1277) mantık eğitimini haram saymışlardır. Birçok kimse Gazzâlî'nin yaklaşımını reddetmektedir. Denilebilir ki, Suyûtî, İbn Salah'ı destekleyerek, onun tarafından başlatılan ve mantığın haram olduğunu ifade eden bu hükmü delillendirmeye çalışmaktadır.<sup>48</sup> X/XXVI. yüzyılda yaşamış Cezayirli mantıkçı ve *Sullem*'in yazarı Ahterî, bu problemi

<sup>42</sup> İbn Haldûn, 406.

<sup>43</sup> Macdonald, "Kalam", *Encyclopédie de l'İslam*, XXII, 716.

<sup>44</sup> en-Neşşâr, 68-69.

<sup>45</sup> es-Suyûtî, 15.

<sup>46</sup> es-Suyûtî, 1-3.

<sup>47</sup> İbnu's-Salah, *Fetâvâ İbni's-Salâh*, Kahire 1930. İbnu's-Salâh, mantık öğrenmeye başladığını ama başarılı olamadığını ifade etmektedir.

<sup>48</sup> es-Suyûtî, 9.

çözümüne kavuşturmuştur. Ona göre zihnî yeterliliği ve Kur'an ve hadise ilişkin bilgisi olan herkese mantık öğretmek caizdir.<sup>49</sup> Söz konusu çözüm nedeniyle mantık, felsefenin diğer branşları kadar dışlanmamış ve bu nedenle günümüze kadar okullar ve mescitlerde öğretilenmiştir.

Aristo mantığının Müslüman dünyada önemli bir rol oynadığının ifade edilmesi mantığın her zaman kolayca benimsendiği anlamına gelmemektedir. Aksine o Yunan septiklerinin ve stoacılarının itirazlarından daha zayıf olmayan itirazlarla karşılaşmıştır. İki büyük Müslüman düşünür bunu üzerine almıştır. Söz konusu düşünürlerden biri genel olarak Şeyhu'l-Maktûl diye adlandırılan Suhreverdî (ö. 586/1190), diğeri de bilinen selefi ve şiddetli polemikçi İbn Teymiyye (ö. 729/1328)'dir.

Suhreverdî, sadece akılcılıkla ilgilenen sıradan bir işrâkî mistik değildir. O, sezgisel yaklaşımı benimsemesi yanında önermeden önermeye geçerek sonuca varan (discursive), düşüncede de belli bir yeri olan mistik bir filozoftur. Öte taraftan Suhreverdî, işrâkîlik yoluyla (mantıkî) tartışmayı düzenleme imkanına kavuştuğunu dile getirmektedir. Aristo mantığını ustaca eleştiren Suhreverdî, mantığın bazı kısımlarını düzelterek, genel ilkelerini kabul etmektedir. Bu eleştiri, daha düzenli, daha kısa ve kavranması daha kolay bir mantık oluşturmayı hedeflemektedir.<sup>50</sup>

Çok fazla ayrıntıya girmeksizin sadece iki noktaya değinmek istiyoruz:

I- Suhreverdî, Aristocu tanım teorisinin uygulanma gücüne işaret etmektedir. Çünkü bu teori, metafizik kavramlar olan cevher (essance) ve mahiyet (quiddite) üzerine kurulmuştur.<sup>51</sup> Bir objenin ya da bütün var olanların temel karakterleri nasıl kavranacaktır? Tanımlamak için objeyi açıklayacak ve onu diğerlerinden ayırmaya yarayacak birkaç karakteristik vermek yeterlidir. Bu yolla tanımlı farklı bilimlerde kolayca kullanma imkanına kavuşabiliriz.<sup>52</sup> Suhreverdî, tanım metodolojisinin rolünü bu şekilde algılayarak, bütünüyle modern bir perspektifin sahibi olmaktadır.

II- Suhreverdî, Aristo tarafından benimsenen önermenin dört formunu bilmektedir. Fakat o, olumsuzların ve tikellerin kullanımını kabul etmekle beraber, küllî olumlu ve zorunlu tercih etmektedir.<sup>53</sup> Suhreverdî, bu küllîyi, 'kesin' (el-bettete) diye adlandırarak diğerlerini ona dönüştürmeye çalışmaktadır. Küllî olumlu ve zorunlu olan önerme, bilimde kullanılmaktadır.<sup>54</sup> Suhreverdî, kıyasın dört şeklini de bilmektedir. Ancak o Aristo ile aynı fikri paylaşarak dördüncüyü kabul etmemektedir. Suhreverdî'ye göre, Grek felsefesinde olduğu gibi birincisi en basit ve en mükemmeldir. O, diğer ikisini

<sup>49</sup> el-Ahterî, *es-Sulle*, Kahire 1896, 5.

<sup>50</sup> es-Suhreverdî, *Hikmetu'l-İşrâk*, Şirazi'nin şerhi ile birlikte, Tahran, 15-16.

<sup>51</sup> es-Suhreverdî, 63-69.

<sup>52</sup> es-Suhreverdî, 52.

<sup>53</sup> es-Suhreverdî, 71.

<sup>54</sup> es-Suhreverdî, 84.

birinciye dönüştürmek için çaba sarf etmektedir.<sup>55</sup> Suhreverdî, tanım teorisi bakımından Aristo'dan çok fazla uzaklaşmamıştır.

Buna karşılık İbn Teymiyye'nin tartışması oldukça yıkıcıdır. Onun mantıktan ve mantıkçılardan bütünüyle kurtulmak gibi bir hedefi bulunmaktadır. Bu büyük diyalektisyen ateşlidir ve hasmını bir seri itirazla bunalıtmaktadır. Konuyu farklı yönleri ile analiz ederek, her bir yön için öldürücü darbeler vuran İbn Teymiyye, mantıkçıları reddetmek için 550 sayfalık bir kitap te'lif etmiştir ki, bu kitap, kendisinden bir buçuk asrı aşkın bir süre sonra Suyûtî tarafından özetlenerek tekrar yazılmıştır.<sup>56</sup> Tanım ve ispatı konu alan bu kitap, İbn Teymiyye'nin gözünde bütün mantığı temsil etmektedir. Şüphesiz o, bu konuda, mantığı tanım ve ispat diye iki kısma ayırmış olan Gazzâlî'yi takip etmektedir.<sup>57</sup> Altını çizmemiz gerekir ki, ilgili itiraz sadece Aristo'yu değil aynı zamanda onun Müslüman olan takipçilerini, özellikle İbn Sina ve Fahrettin Râzî'yi<sup>58</sup> hedef almaktadır. Yine mantık, teoloji ile de sıkıca ilişkilidir. Çünkü teoloji İslam dogmasına uygun olmayan tanımı ve ispatı reddetmektedir. İbn Teymiyye için vahiy aklın üzerindedir.

İbn Teymiyye, tanımı tenkit ederken birçok itiraz geliştirmektedir. Sözü uzatmadan o itirazlardan iki tanesini zikredelim: İbn Teymiyye öncelikle gerçek bir tanım (el-had el-hakîkî) yapmanın imkansız olduğuna işaret etmektedir.<sup>59</sup> Söz konusu duruma başkaları tarafından da işaret edilmiş ve bunu daha önce Suhreverdî de dile getirmiştir. İbn Teymiyye daha sonra tanımın, yanlış olan zâtî ve arazî ayırım üzerine kurulduğunu ilave etmiştir. Bizzat mantıkçılar zât ile ayrılmaz arazî (el-araz el-lâzım) birbirine karıştırmışlardır. O halde hakikî tanımı reddedip, lafzî tanım (el-had el-lafzî) ile yetinmemiz gerekmektedir.<sup>60</sup>

İbn Teymiyye, kitabının büyük kısmını ispat teorisine ayırmıştır. O, kitaba kıyasın ana unsuru olan önerme ile ve küllî formunu reddettiği yapay bir diyalektik ile başlamaktadır. Bu form reddedilince üretken bir kıyasa sahip olma imkanı kalmamaktadır.<sup>61</sup> Öte yandan kıyas bize yeni bir şey vermemektedir. Çünkü kıyasın sonucu öncüllerinde zaten mevcuttur.<sup>62</sup> Aristo'nun kıyasına karşı geliştirilen eski bir itiraza değinen İbn Teymiyye, 'musadere ale'l-matlûb'u<sup>63</sup> zikretmeden, onun anlamından söz etmektedir. Üstelik kıyası oluşturmak için

<sup>55</sup> es-Suhreverdî, 100.

<sup>56</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn*, Bombay 1949; es-Suyûtî, *Cehdu'l-Karîha fi Tecdîdi'n-Nasîha*, Kahire 1947.

<sup>57</sup> el-Gazzâlî, *Mihekku'n-Nazar*, 4-6.

<sup>58</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn*, 141, 390, 450.

<sup>59</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn*, 9.

<sup>60</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn*, 51-52.

<sup>61</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn*, 107-124.

<sup>62</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn*, 122, 147.

<sup>63</sup> Musâdere ale'l-matlûb, kıyasta büyük öncül ile neticenin aynı olmasını ifade eden mantık yanlışlığının adıdır. Bkz. el-Curcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938/1357, 192-193.

neden iki öncüle ihtiyaç duyulmaktadır? Bir öncülden sonuç çıkarılabilir.<sup>64</sup> İbn Teymiyye bu fikri, IV/X. yüzyılın şîf düşünürü Hasan b. Musa en-Nevbahtî'den aldığını itiraf etmektedir. Sonuçta İbn Teymiyye, Aristo ve Müslüman öğrencileri tarafından tanınan ve akıl yürütme şeklinin üç çeşidi olan tümdengelim (syllogisme), temsîl (analogie) ve tümevarımı (induction) reddederek, bu üçünün yerine şu an üzerinde durmayacağımız başka ispat araçları aramaktadır.<sup>65</sup>

Aristo mantığı antik ve modern dönemde çokça eleştiriye maruz kalmıştır. Şüphesiz İbn Teymiyye'nin eleştirisi daha uzun ve daha detaylıdır. Bununla birlikte işaret etmek gerekir ki, İbn Teymiyye'nin eleştirisi birçok tekrar ve konu dışı unsur barındırmaktadır. Bu eleştiri her zaman akla dayalı değildir ve rasyonel olmaktan ziyade dogmatiktir. Söz konusu eleştiri, Müslüman dogmasını tanım ve ispat yanlışlarından kurtarmaya çalışmaktadır ve bu nedenle çok rahatsız edicidir. Ancak bundan sonra ve buna rağmen, Aristocu mantık, daha önce dediğimiz gibi Müslüman dünyada öğretilmeye devam etmiştir.

Netice itibarıyla işaret etmemiz gerekir ki, Aristocu metodolojiyi benimsemiş olsalar bile Müslümanların kelamda olduğu kadar fıkhıta da kendilerine özgü bir metodolojisi bulunmaktadır. Nitekim onlar, fıkhıta yeni bir bilim kurmuşlardır: 'İlmu usûlî'l-fikh' (İslam hukuk prensipleri bilimi). Bu, çok zengin ve yeterince orijinal bir bilimdir. Usûlî'l-fikh'te son derece ilginç hukukî analizler ve J.S. Mill'in ve Bacon'inkiler ile karşılaştırılabilecek nitelikte tümevarım metotları bulunmaktadır.<sup>66</sup> Farklı mezheplerin ve fikhî sistemlerin taraftarları arasında süren polemikler, Müslümanları 'âdâbî'l-bahs ve'l-munâzara' (araştırma ve tartışma kuralları) adlı bilimi de geliştirmeye sevk etmiştir. V/XI. yüzyıla kadar giden ilmu âdâbî'l-bahs ve'l-munâzara, Pezdevî (ö. 483/1090) tarafından kurulmuş ve daha sonra sistemleşmiştir.<sup>67</sup> Adından da anlaşılacağı üzere onun amacı, tartışmanın uzamasını ya da kısa kesilmesini engelleyecek bazı kuralları belirlemektir. Söz konusu bilim, tanım, bölme ve akıl yürütme ile uğraşarak,<sup>68</sup> özellikle safsatayı ve kelime oyununu engellemeye çabalamaktadır. Ayrıca Müslümanların bu bilimi ile Aristo'nun eski Yunanca *Topique* 'i arasında bir akrabalık söz konusudur.

<sup>64</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn*, 173, 338.

<sup>65</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn*, 364 vd.

<sup>66</sup> Medkûr, *L'Organon*, 256-262-265; en-Neşşâr, 84-100.

<sup>67</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, Kahire 1967, III, 1168.

<sup>68</sup> Maraşlı, *Kitabu'l-Velediyye*, Kahire 1911; Huseyin Vâli, *el-Mu'cez fi İlmi Edebi'l-Bahs*.