

KLASİK İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE MANTIK DÜŞMANLIĞI*

Oliver LEAMAN**

Çev. Yusuf DAŞDEMİR

Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Mantık Anabilim Dalı

dasdemir81@hotmail.com

Düşünürlerin, belli bir teoriye farklı gerekçelerle hücum etmesi her zaman ilgi çekici olmuştur. Şunu da hatırlayalım ki; bu teori, gerçekten daha geniş bir bakış açısı sağlıyorsa, bu bakış açısını savunan herkesin, teori hakkında aynı tavrı sergilemesi beklenir. Ancak İslam düşünce tarihinde bu beklentinin gerçekleşmediğini görmekteyiz. Burada söz konusu olan düşünür İbn Teymiyye*** ve onun Aristoteles mantığı eleştirisidir.¹ Bu eleştirinin

* Oliver Leaman, "Islamic Philosophy and the Attack on Logic", *Topoi* (19), 2000, 17–24.

** Halen Kentucky Üniversitesi'nde görev yapmakta olan yazar, özellikle İslam ve Yahudi felsefeleri üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmaktadır. *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş* ve (S. Hüseyin Nasr ile birlikte hazırladıkları) *İslam Felsefesi Tarihi* yanında, *Averroes and his Philosophy, Introduction to Classical Islamic Philosophy ve Islamic Aesthetics: An Introduction* da bu alandaki önemli eserleri arasındadır. (ç.n.)

*** Takıyyüddin İbn Teymiyye (1263-1328), ilk Müslümanların yabancı tesirlere maruz kalmamış saf inançlarını her türlü bid'ate karşı korumayı amaç edinmiş ve bu bağlamda genelde felsefe ve özelde Aristoteles mantığının İslam kültürüne dâhil edilmesine karşı çıkmıştır. Mantık eleştirilerini özellikle *er-Redd ale'l-Mantıkiyyin* ve *Nakzü'l-Mantık* adlı eserlerinde ortaya koymuştur. Bu eleştiriler için ayrıca bkz. Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, Araştırma Yay., Ankara, 2010. (ç.n.)

¹ Onun çalışmalarını ortaya koyduğu bağlam için bkz. Pavlin, J. : 1996, 'Sunni Kalam and Theological Controversies', S. Nasr and O. Leaman (Ed.), *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge içinde, ss. 105-118 ve Abrahamov, B.: 1998, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh: Edinburgh University Press. İbn Teymiyye'nin mantık eleştirisinin en güzel şekli, onun *Cehdü'l-Kariha fi Tecrîdi'n-Nasiha* adlı eserinin Wael Hallaq tarafından yapılan çevirisi içinde bulunabilir, Wael Hallaq: 1993, *Ibn Taymiyya Against Greek Logicians*, Oxford: Clarendon Press.

amacı, sadece bu mantık sistemine hücum etmek değil, bu sisteme dayandığını düşündüğü şeyi, yani tümüyle felsefe yapma imkânını yok etmek olmuştur. Bu eleştiriye ve kanıtlamaya çalıştığı iddiayı ele almadan önce, İslam düşüncesi içerisinde mantığın rolünü tartışmak üzere biraz zaman ayırmak yerinde olacaktır.

Yunan mantığı İslam dünyasına girmeye başladığında, pek çok düşünür tarafından, davetsiz gelen bir yabancıymış² gibi şüpheyle karşılanmıştır. Mantık kendisini, düşüncenin en soyut teorik aracı olarak görüyor ve her ne kadar dilin formunu alabiliyorsa da, aslında kendini bu dilin en derin temeli olarak kabul ediyordu. Doğal dilin kendisine has bir temel mantığı vardır ve dili tam olarak anlayabilmek için öncelikle bu mantığı anlamamız gerekir. Meşşâî filozoflarının belki en etkili olan Fârâbî, bu iddiayı zaman zaman yinelemiştir.³ Bazı düşünürler, İslami bilimlere (nahiv, fıkıh, kelam vb.) alternatif bir açıklama tarzı getirdiğini ve dahası bizzat İslam'ın evrensellik ve kendi kendine yeterliliğini sinsice tehdit ettiğini düşündüklerinden, mantığın İslam kültürü içerisine dâhil edilmesine karşı çıkmışlardır.⁴ Mantığa yöneltilen bu köklü eleştiri ciddi bir destek bulmuş ve düşünürlerin önemli bir bölümü, gerçek bir İslami meşruiyet gösteremeyen her türlü teorik alete karşı düşmanca bir tavır takınmışlardır. Ancak mantığı, felsefeyi gözden çıkarmak pahasına savunan hatırı sayılır bir düşünür grubu da vardır. Şöyle ki bunlar, mantığın –şayet varsa– felsefi çağrışımlarından tamamen arındırılabilceğini ve din yoluyla da elde edilebilecek olan birtakım hakikatlerin daha bir kesinlikle ifade edilmesinde tümüyle nötr olarak kullanılabilceğini ileri sürmüşlerdir. Bu son gelenek içerisindeki önemli bir düşünür, felsefenin pek çok yönüne, gerek dini gerekse entelektüel gerekçelerle şiddetle karşı çıkmış, ancak buna rağmen filozofların kullandığı türden bir mantığın özünde değerli olduğunu ve ihmal edilmemesi gerektiğini de ısrarla savunmuş olan⁵ Gazali'dir.⁶

² Inati, S.: 1996, 'Logic', S. Nasr and O. Leaman, *a.g.e.* içinde, ss. 802-823; Leaman, O.: 1985, 'Introduction', *An Introduction to the Islamic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press içinde, ss. 1-21; Inati, S.: 1997, 'Logic and Language in Islamic Philosophy', B. Carr and I. Mahalingam (Ed.), *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy* içinde, ss. 950-994.

³ Abed, S.: 1991, *Aristotelian Logic and Arabic Language in Alfarabi*, Albany: State University of New York Press; Black, D.: 'Al-Fârâbî', S. Nasr and O. Leaman, *a.g.e.* içinde, ss. 178-197.

⁴ Leaman, O.: 1999, 'Philosophical and Scientific Achievements in Islamic History', yakında yayınlanacak olan F. Daftary (Ed.), *Intellectual Traditions in Islam*, London: IB Tauris içinde.

⁵ Campanini, M., 'Al-Ghazzâlî', S. Nasr and O. Leaman, *a.g.e.* içinde, ss. 258-274.

⁶ Al-Ghazzâlî, *Al-Qisṭās al-Mustaqīm* (The Correct Balance), trans. R. McCarthy (1980), *Freedom and Fulfillment*, Boston: Twayne, ss. 287-332.

Gazali'nin felsefeye olan düşmanlığındaki samimiyetine şüpheyle yaklaşabiliriz, çünkü onun pek çok eserinde tam da bu düşünce sistemine, özellikle de İbn Sina'ninkine karşı büyük bir hayranlık görülmektedir. Ayrıca Gazali düşüncesinin önde gelen bazı yorumcuları, onun her zaman için gizli bir *feylesûf* olduğunu ve kesinlikle bir Eş'arî olmadığını iddia etmektedirler.⁷ Bu doğru ise, mantığın bir parçası ya da bir aleti olduğu felsefe sistemini gerçekten destekliyor olacağından, onun mantığa olan desteği hiç de şaşırtıcı olmayacaktır. İslam felsefesinde, mantığın, felsefenin bir parçası mı yoksa felsefe tarafından kullanılan bir araç mı olduğuna dair uzun bir tartışma vardır ve şayet bu seçeneklerden ilki doğru ise, mantık, felsefe sisteminin varsayımlarından kaçınılmaz bir şekilde etkilenecektir. Fakat mantık bir araç ise, o zaman mantığın, uygulandığı alandan bağımsız olabileceğini iddia etme imkânı vardır. Nitekim oldukça benzer bir bağlamda İbn Rüşd de hukuk açısından meşru bir tarzda kullanılmaları kaydıyla, Müslümanların, gayrimüslimler tarafından ortaya konan fikirleri kullanmalarında herhangi bir sakınca olmadığını savunur.⁸ Gazali, felsefenin kabul edilebilirliği noktasında pek çok sorun ortaya çıkmasına karşın, mantığın bu sorunları aştığını savunur görünmektedir. Çünkü mantık sadece, Kuran'da da zaten mevcut olan akilyürütme şekillerini formüle eden nötr bir yöntemdir.

Olgunluk dönemi eserlerinde Gazali, sadece dini felsefeden arındırmakla değil, aynı zamanda tasavvufta görülen tarzda, dine mistik yaklaşımı savunmakla da ilgilenmektedir. İbn Teymiyye ise, Gazali tarafından savunulan tasavvufun sakıncalı bir şekli olarak gördüğü anlayışın hararetli bir düşmanıdır, çünkü bu anlayışta (İbn Teymiyye'ye göre) Tanrı ile bir olmaya ilişkin esrik, cezbeli birtakım iddialar vardır. Öte yandan mantık, sadece düşüncenin bir aracı olarak görülürse, o zaman tartışmanın dışında kalacağı söylenebilir. Çünkü o, sadece deyim yerindeyse, tartışmanın içinde cereyan edeceği akilyürütme çerçevesini belirlemektedir. İbn Teymiyye ise, çok ilgi çekici bir şekilde, mantığı felsefeden soyutlamanın mümkün olmadığını ve mantığa aşırı bir güvenin, sakıncalı bazı felsefi tasavvurların kabulünü de beraberinde getireceğini savunur.

⁷ Frank, R.: 1994, *Al-Ghazzālī and the Ash'arite School*, Durham, NC: Duke University Press. Ayrıca bkz.: Leaman O.: 'Al-Ghazzālī and the Ash'arites', *Asian Philosophy* 6(1), 17-28.

⁸ İbn Rüşd, *Faṣl al-Maqāl, Averroes on the Harmony of Religion*, trans. G. Hourani (1976), London: Luzac içinde.

Argümanlarını değerlendirmeye geçmeden önce, İbn Teymiyye'nin neden mantığı, oldukça uzak görünen bazı felsefi meselelerle ilişkili gördüğünü sorgulamamız gerekir. Yunan felsefe çevrelerinde, özellikle Stoacılıktan kaynaklanan bir Aristoteles eleştirisi geleneği vardır ve bunun İslam felsefesi üzerinde bariz etkileri olmuştur. Ancak İbn Teymiyye üzerindeki en büyük tesirin, Aristoteles mantığına Sühreverdî* tarafından getirilen eleştiriler olması kuvvetle muhtemeldir.⁹ Bu ortak eleştiri ile ilgili olarak dikkati çeken husus, Sühreverdî'nin mantığa yönelik eleştirisini, İbn Teymiyye'ye göre, tümüyle menfur olan bir felsefi sistem kurmak üzere kullanmış olmasıdır. Nitekim İshraki (aydınlanmacı) düşünce yapısı, İbn Teymiyye'nin mantığa yönelik saldırıları neticesinde yok etmeye çalıştığı metafizik düşünce çeşitleriyle doludur. Daha spesifik anlamda ise, İshraki felsefenin en önde gelen düşüncesi şudur: Gerçekliğin ana ilkesinin âlem ile olan ilişkisi, bizim nesnelere dair algılarımızın ışık kaynağı ve nihayetinde güneşle olan ilişkisi gibidir. Gerçekliğin ilkeleri, misal âleminin (imgeler dünyası) bulanık dünyasında var olur¹⁰ ve elbette düşüncelerimizi (ve kendimizi) yetkinleştirerek bu ilkelerin kaynağına ve dünyamızdaki idrak edilebilir varlıkları oluşturma tarzlarına yaklaşabiliriz. İbn Teymiyye'ye göre, İshraki ve Sufi düşüncedekiler gibi metafizik ilkeler kurmanın sakıncası, bunların, gerçekliğin Tanrı'dan bağımsız birtakım önemli ajanlarının varlığına inanmaya sevk etmesidir. Bu durumda Tanrı, dünyayı inşa ederken bu ajanları kullanmak zorundadır ki, İbn Teymiyye bunu Tanrı'nın güç ve egemenliğinde ciddi bir eksiltme olarak görmektedir.

Şimdi bu metafizik ilkelerle Aristoteles mantığı arasındaki ilişkiyi ele alalım. Aristotelesçi tanım (hadd) anlayışı, eşyanın sahip olduğu özsel ve ilintisel nitelikler arasında kökten bir ayırımın varlığını öngörür. Bu demektir ki, eşyanın sahip olduğu bazı nitelikler vardır ki bunlar, bir şeyin ne ise o olması konusunda önemsizdir. Buna karşılık öyle özellikler de vardır ki bunlar, bir şeyin o şey olması noktasında hayati bir öneme sahiptir. Sözelimi, insanın uzun ya da kısa olmasının bir önemi yoktur. O, yine insandır. Fakat o, canlı/hayvan değilse, bu durumda kendimizi onun insan olup olmadığı ile

* Şihâbüddin Yahya b. Habeş es-Sühreverdî (1154-1191), İshraki felsefe akımının kurucusudur. Antik Yunan ve mistik doğu felsefeleri arasında bir sentez kurmayı hedefleyen düşüncelerini özellikle *İşrak Felsefesi* ve *Nur Heykelleri* adlı eserlerinde ortaya koymuştur. (ç.n.)

⁹ Ziai, H.: 1996, *Shihâb al-Dîn Suhrawardî: Founder of the Illuminationist School*, S. Nasr and O. Leaman, a.g.e. içinde, ss. 434-464.

¹⁰ Bu konu, yakında yayınlanacak olan çalışmamda ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır: *Brief Introduction to Islamic Philosophy*, Oxford: Polity.

ilgili her türden problemin içinde buluruz. Bir şeyin doğasını anlamak istiyorsak, onun özsel nitelikleri ile gelip geçici olanlar arasındaki ayrıma ilişkin kesin bir kavrayışa sahip olmamız önemlidir. Şimdi, bu tanım anlayışını benimseyen filozoflara göre, tanımın işlevi bize kavramların bilgisini vermektir, onların gerçekten var olup olmadığının bilgisini değil. Bu sonuncusunun (nesnenin gerçekten var olup olmadığının) tespiti için dış dünyaya müracaat etmek ve nesne hakkında doğru bilgi edinip edinmediğimizi görmek durumundayız. Bu tanımlayıcı genel kavramlar veya tümellerin, oluş ve bozuluş âlemindeki reel varlıklarından tümüyle bağımsız bir varlığa sahip oldukları kabul edilmektedir. Demek ki, kavramları, dünyamızda hiçbir örneği bulunmasa bile kullanabiliriz ve hatta böylesi kurgusal kavramlar, birtakım özsel ve ilintisel niteliklere de sahip olabilir.

Şimdi bu mantıksal yaklaşımların ne gibi metafizik sonuçları olabileceğine bir bakalım. Bu tür görüşler, “yegâne mutlak varlık olarak Tanrı” fikrini mümkün hâle getirmektedir. Buna binaen Tanrı’nın, var oluşa, tanımının özsel bir parçası olarak sahip olduğu ve dolayısıyla da zorunlu olarak var olan tek varlık olduğu iddia edilebilir. Onun dışındaki şeyler ise sadece onunla olan ilişkileri sayesinde var olurlar (Bu, tam da İbn Sina’ya sıklıkla atfedilen bir teoridir.) Şimdi bu yaklaşım heretizm için muhtemel bir aday olarak görülmeyebilir, ancak sufilerde, deyim yerindeyse, arka kapıdan heretizme yol açmaktadır. Çünkü sufiler şunu iddia edebilirlerdi, nitekim etmişlerdir de: Gerçek anlamda var olan tek varlık Tanrı olduğundan ve yine sadece O, var oluşa tanımlayıcı bir nitelik olarak sahip olduğundan, varlık âlemindeki diğer şeyler, aslında Tanrı’nın birer parçasıdır ve Tanrı ‘var olan’a denktir. İbn Teymiyye, böyle bir Sufi anlayışın bu tür edep dışı eğilimlerine oldukça karşıdır, çünkü bu fikirleri, Tanrı ve yarattıkları arasında net bir sınır olmadığından emirleri veren ile bunların alıcısı arasında hiçbir köklü ayrım olmadığını savunmak olarak görmektedir. Her halükarda bu mistik projenin bütünü onu kesinlikle korkutuyordu ve o özellikle Sufi düşüncenin panteizmi olarak kabul ettiği anlayışa karşıydı. İbn Teymiyye, bu anlayışın, mantık tarafından temellendirilen birtakım ayrımlara, özellikle de “kendi başına var olan” ile “başka bir şey aracılığı ile var olan” arasındaki ayrıma dayandığını öne sürmektedir.

Aristotelesçi tanım anlayışına yönelik eleştirileri İbn Teymiyye tarafından da paylaşılan bir düşünürün, gerçekliğin yapısına ilişkin tümüyle farklı bir yaklaşım benimsemiş olan Sühreverdi olduğu daha önce de ifade edilmişti. Sühreverdi sadece mantığa karşı olmakla kalmaz, aynı zamanda o, mistisizmin, bu özel yolu takip etme kabiliyetine sahip olanlar için hakiki

İslam yorumu olduğuna inanmış bir düşünürdür. Bu noktada elbette indirgemeci bir yaklaşımla İshrâkîlikle mistisizmi özdeşleştirmemeliyiz, çünkü İshrâkîlik bambaşka bir felsefe yapma tarzıdır. Ancak şu da var ki, İshrâkî düşüncülerin, mistik düşünce formlarına sempati duydukları noktasında en ufak bir şüpheye yer yoktur. Diğer taraftan İbn Teymiyye'nin en belirgin hedeflerinden biri olan İbn Seb'in*, gerçekliğin yoğun ilişkiselliğini yeterince ifade edemediği gerekçesiyle mantığı eleştirmiştir.¹¹ Şöyle ki, mantık çözümlemecidir ve gerçekliği, bir makinenin karmaşık bir parçasını inceler gibi, her şeyi parçalarına ayırarak ve bu parçaların önce ayrı ayrı sonra da birlikte nasıl çalıştığını görerek anlama fikrine dayanmaktadır. İbn Seb'in gibi bir sufi için bu, kendi deyişiyle, gerçekliğin doğasının bölünebilir ve tahlil edilebilir olduğu anlamına gelmektedir. Oysaki hiçbir şey hakikate bu anlayıştan daha uzak olamaz. Gerçeklik birdir: Özünde de birdir, onu yaratan ve devamını sağlayan Tanrı'nın bir parçası olarak da birdir. Gerçekliği tasvir etmek için kullandığımız farklı diller ise, bu temel birliği ifade etmediği sürece tamamıyla yanıltıcıdır. Gerek İbn Seb'in gerekse İbn Arabî, bu fikri desteklemek için Kur'an'dan pek çok delil bulurlar ve bunu yaparken de Tanrı'yı niteleyen ifadeleri, ona bağımlı olan her türlü varlığı kapsayacak şekilde genişletirler. İbn Teymiyye ise, gerçekliğin böyle mistik bir şekilde yorumlanmasına kavramsal araçlar temin ettiği için mantığa hücum eder. İbn Seb'in mantığı eleştirir, çünkü ona göre mantık, gerçekliğin doğru mistik yorumu için var olan kavramsal araçları tehdit eder. İbn Seb'in ayrıca, mantıksal işaretlerle bunların temsil ettiği gerçekliğin formel yapısının farklı yönlerini birbirine bağlayan daha açık bir yöntem olarak gördüğü daha saf ve tam bir formel sistemi Aristoteles mantığının yerine ikâme etmek ister. Elbette Sühreverdi de mantığa hücum eder, çünkü mantığın, gerçekliğin ışık sembolizmine dayanan yorumuyla çeliştiğini düşünmektedir. Burada yolunda gitmeyen bir şeyler olsa gerekir, çünkü açıkça görülüyor ki, bu görüşlerden en az birinin yanlış olması gerekir. Mesele, yanlış olanın hangisi olduğunu bulup çıkarmaktır.

Her şeyden önce İbn Teymiyye'nin, mantığın sonuç ve yöntemlerinin sufiler tarafından da öngörüldüğü yönündeki argümanının dayanaklarını inceleyelim. İlk bakışta böyle bir argüman, hiç de muhtemel değilmiş gibi

* Endülüslü soylu bir aileye mensup sufi-filozof İbn Seb'in (1217-1270), "varlığın birliği (vahdet-i vücüt)" fikrini savunan sözlerine ulemanın gösterdiği tepki nedeniyle önce Kuzey Afrika, ardından Mekke'ye göç etmek zorunda kalmış ve burada vefat etmiştir. En önemli eserleri *Büddü'l-Ârif* ve *Sicilya Cevapları*dır. (ç.n.)

¹¹ Taftazani, A. and Leaman O.: 1996, 'İbn Sab'in', S. Nasr and O. Leaman, *a.g.e.* içinde, ss. 346-349.

görülebilir, zira sufiler kendi meslekleriyle mantıkçıları arasında bilinçli bir ayırım yapmaktadırlar. Şöyle ki, mantık tahlile ve eşyayı ayrı ayrı ele alıp sonra da bunların ne şekilde bir araya geldiğini incelemeye dayanır. Buna karşılık çoğu mistik anlayış ise, genellikle hatalı bir şekilde ayrı zannedilen şeyler arasındaki birliği inceleyen ve önemseyen sentetik bir şekil arz eder.¹² İbn Seb'in'in, Aristoteles mantığına, vahdet-i vücut doktrinini, yani her şeyin aslında Tanrı'nın parçası olduğu düşüncesini yeterince ciddiye almaması sebebiyle karşı çıkması da bundandır. İbn Seb'in, pek çok isim gibi İbn Arabi'yi de varlığın birliğini yeterince vurgulamadığı için eleştirir. Zira İbn Arabi, sıradan nesnelere varlığından söz etmektedir ki, bu İbn Seb'in'e göre bir hatadır, çünkü maddi varlık pekâlâ ruhsal varlık içine dâhil edilebilir. Aristoteles mantığı ile ilgili problem ise onun, farklı mantıksal formlar ve kategorilerden ibaret bir kesretin varlığını ima etmesidir. Oysa sezgi vasıtasıyla doğru bir şekilde baktığımızda, hakikatte bulduğumuz şey, basit ve her şeyi kuşatan bir vahdettir. Burada farkına varılması gereken husus, mantık ile bilgi edinimi arasındaki ilişkidir. Bu bağlamda mantık, bilgi sürecinin formel bakımdan incelenmesi olarak görülmekte ve Aristoteles mantığı, aklımız gerçeğin daha yüksek ve formel rasyonel ilkeleriyle irtibata geçme ve bunlara nüfuz etme imkanı bulacak kadar saf hâle gelinceye değin, olguların ve kavramların tedricî bir biçimde inşa edilmesinin gerekliliğini ifade etmektedir. Fakat İbn Seb'in bu bilgi anlayışını, Tanrı'nın kendilerine, onu yeryüzünde temsil etme görevi verdiği inanan müminler için çok ama çok yetersiz bir teori olmakla tenkit etmektedir. Allah Kur'an'da, Âdem'e bütün isimleri öğrettiğini söylediğinde (2:29) bu, âlem ve Tanrı'nın âleme ilişkin beklenti ve amaçları ile ilgili bilgilerle donatılmış olduğumuz anlamına gelir. Gerçeğin doğasını topyekün ve tek seferde (all-at-once) idrak etmek için bu Tanrı vergisi yeteneği kullanamayacağımızı düşünmenin hiçbir makul sebebi yoktur. Her şeyden önce gerçeklik bir tek ilkeye, Tanrı'nın varlığına dayandığına göre, biz neden bu vahdet ilkesine yaklaşamayalım? İbn Seb'in'e göre, parçalı gelişim ve aşamalı birikime dayanan ve analitik yöntem üzerine kurulmuş olan Aristotelesçi mantık anlayışı gerçeğin doğasını ciddi biçimde çarpıtmaktadır.

İbn Seb'in'in Aristo mantığına yönelik tenkitleri ile Sühreverdi'ninkiler arasında dikkat çekici bir benzerlik vardır. Şöyle ki, her

¹² Leaman, O.: 1992, 'Philosophy vs. Mysticism: An Islamic Controversy', M. McGhee (Ed.), *Philosophy, Religion and Spiritual Life*, Cambridge: Cambridge University Press içinde, ss. 177-188.

iki düşünür de analizin rağmına sezgiyi ön plana çıkarmaya çalışır. Sühreverdi, Peripatetik bilgi teorisini eleştirmek gayesiyle bu noktada bir kez daha Aristotelesçi tanım anlayışına hücum eder. Bu eleştiriye göre, tanımdaki sorun şudur: Bir şeyin bütün özsel niteliklerinin, onu tam olarak açık-seçik hâle getirecek bir şekilde sayılması mümkün değildir. Öyle görünüyor ki, ancak en başta terimi nasıl tanımlayacağımızı bilirsek bunu başabiliriz. Ancak bu da, deyim yerindeyse, bir terimin daha tanımlanmadan tanımlanabileceğini söylemek demektir. Bu durumda böyle bir terim, kesinlikle tatmin edici olmaktan uzak bir işlemin, bir şeyin bilinmeden önce bilinebileceği iddiasının konusu haline gelecektir. Her halükarda bir şeyi tanımlamak, özsel niteliklerini saymak demekse, kişi önce sırasıyla bu nitelikleri nasıl tanımlayacağını bilmek durumundadır ve bu böyle sürer gider. Demek ki, bütün bu özelliklerin ne olduğu baştan bilinmelidir ki bu, Sühreverdi'nin imkânından kuşku duyduğu bir şeydir. Onun buradan ulaştığı sonuç şudur: Tanım fikri, Peripatetiklerin iddia ettiğinin aksine, düşünmenin bütün türleri için bilgi sürecinin bir temeli olamayacak kadar zayıf ve ikna edici olmaktan uzaktır.

Daha önce de gördüğümüz üzere, tanım kavramına dair aynı yorumların pek çoğunu İbn Teymiyye de yapmaktadır. Ancak Sühreverdi işlevsel bir kavram olarak tanımlı tümüyle terk etmez. Aksine Aristotelesçi anlayışı kendisinininkiyle, yani söz konusu objenin bizzat bilen süjenin saflığı ile irtibatının bir sonucu olarak gerçekleşen, nesneye ilişkin saf bir sezgi veya şuur haline dayanan İshrâkî anlayışla değiştirmek ister.¹³ Burada tanım, tanımlanacak olan nesnenin, süjenin bu nesne üzerinde yoğunlaşan şuurundaki yansımalarının tahlil edilmesi yoluyla elde edilir. Bu yoğunlaşma, ışığın aydınlattığı şeyin doğasını ortaya çıkarmasına benzer bir tarzda, algılanmış olan objenin özünün ortaya konmasını sağlar ki, bu felsefe ekolüne buna binâen 'İshrâkî' ya da 'aydınlanmacı' ismi verilmiştir. Her ne kadar İshrâkî düşüncenin ilkeleri Peripatetikliğin ilkelerinden oldukça farklı gibi görünse de bu ikisi pek çok ortak özelliğe sahiptir. Bu benzerlikler arasında bilginin daha yüksek derecelerine doğru tedrici bir yükseliş düşüncesi de vardır ki bunlar, Sühreverdi açısından öz-farkındalığın ileri aşamalarına denk düşmektedir. Ancak Peripatetik için bilgi, faal akılla irtibat kurma meselesi olduğu halde, İshrâkî bunun yerine, bilen süjenin kendisiyle olan irtibatını koyar. Bunu da, ışığı farklı tarzlarda alsalar da her ikisinin de (süje-obje) bir tek özün parçala-

¹³ Bu, H. Yazdi: 1992, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, Albany: State University of New York Press içinde çok güzel bir şekilde ele alınmıştır.

rı olduğunun bilincine varılması yoluyla, bilen süjeyi bilinen objeye bağlamak suretiyle yapar. Bu durumda elbette kişinin düşüncesini kemâle erdirmesi noktasında en etkili düşünme yollarından biri, nesnenin özünü ışığın çakıvermesine benzer bir şekilde doğrudan ve sorgulanamaz bir şekilde idrak etmek demek olan “sezgi” olacaktır. İshrâkî düşüncenin söylemlerinin tasavvuf gibi benzer düşünme formlarıyla yakınlık arz etmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Çünkü her iki düşünce tarzı da muhayyileye ve bilinçli süjenin, kendi içinde gerçekliğin özüne ilişkin birtakım ipuçları bulabilme yetisine büyük bir önem atfeder. İshrâkî düşünce içerisinde İbn Teymiyye’yi, tasavvufa olan nefretinden daha az korkutacak olan hiçbir şey yoktur. Fakat buna rağmen İbn Teymiyye, Sühreverdî’nin Aristoteles mantığına yönelik pek çok itirazını paylaşır ve onun, İbn Teymiyye’nin tanıma dair eleştirilerinin pek çoğunun kaynağı olduğunu söylemek hiç de yanlış olmayacaktır. Bu da mantığı eleştirmekle mistisizmi eleştirmek arasında mantıksal bir bağ olmadığını göstermektedir.

Buraya kadar elbette İbn Teymiyye’nin, kıyasa dek uzanan Aristoteles mantığı eleştirisinin tamamını incelemedik. Oysa mistisizmin problemleri mahiyetini ortaya koymak için belki bunlar da gereklidir. İbn Teymiyye’nin mantık eleştirisinin diğer yönlerini değerlendirmek de ilgi çekici olabilirdi, ama bunun yeri burası değildir. Yalnız Aristotelesçi tanım anlayışına yönelik tenkitlere odaklanmakta da yanlış olan bir şey yoktur, çünkü gördüğümüz üzere bu tenkitler, İbn Teymiyye’nin her iki hasmında da vardır. Ayrıca tanımın Aristotelesçi varlık tasarımıdaki önemini abartmak da mümkün değildir. Tanım, bütün akılyürütme ve bilme süreçlerinin temelidir ve bu kavram çökerse, diğer her şeyin de onunla birlikte çökeceğini iddia etmek gayet makul görünmektedir. Ancak İbn Teymiyye’nin özel ilgisi daha çok, mahiyetlerin ya da kavramların gerçeklik dünyasında varlığa gelmeden önce bir yerde var olduğu ve dolayısıyla da Tanrı üzerinde belirleyici ya da sınırlayıcı türden bir kontrole sahip olduğu düşüncesine yöneliktir. Bu düşünce, İbn Sina tarafından geliştirilen felsefi anlayışın bir parçasıdır ve varlık ile mahiyet arasında böyle bir ayrıma gitmesi sebebiyle İbn Rüşd tarafından ciddi şekilde eleştirilmiştir.¹⁴ Yine bu düşünce, *misâl âleminde (mundus imaginalis)* bulunduğu düşünülen ilkeler fikri içerisinde İshrâkî felsefede de görülmektedir. Ancak bu bizi başka bir güçlkle, İbn Rüşd’ün, varlık ve mahiyet arasında böyle bir ayırım yapan kurama yönelik itirazı ile karşı karşıya getirmektedir.

¹⁴ Leaman, O.: 1997, *Averroes and His Philosophy*, Ricmond: Curzon, ss. 104-116.

İbn Rüşd sırf mantıksal olmaktan öte bir güce sahipmiş gibi anlaşıldığı durumlarda, bu ayrımı eleştirir ve deyim yerindeyse, gerçeklik ve varlık alanına getirilmeyi bekleyen bir mahiyeti olan birtakım kavramların var olduğu fikrini tümüyle reddeder. O, varlığın kavramın anlamının bir parçası olduğunu ve kavramdan soyutlanamayacağını savunur. Bu soyutlama ancak çok basit mantıksal bir anlam içerisinde mümkün olabilir ki, bu anlamda kavramları, reel dünyada örnekleri olması ya da hiçbir şekilde örneklendirilememesi itibarıyla değerlendirmek mümkündür. İslam felsefesi içerisinde uzun ve ayrıcalıklı bir geçmişi olan bu geniş tartışma¹⁵ üzerine ne söylersek söyleyelim, hiç şüphe yok ki İbn Rüşd Aristotelesçi tanım anlayışını benimsemiş ve hatta İbn Sina ve Peripatetik geleneğe nazaran, Aristotelesçiliğin çok daha saf bir versiyonu olarak gördüğü bir felsefenin takipçisi olmuştur. Dolayısıyla şayet İbn Rüşd, hem tanım kavramını savunup hem de diğer taraftan İbn Teymiyye'nin bu kavramın gereği olduğunu iddia ettiği fikirleri eleştirebiliyorsa, İbn Teymiyye'nin argümanlarının değeri kesinlikle ve tamamen onaylanmış demektir.

Yine de tanım eleştirisi yerine, İbn Teymiyye'nin bu eleştirinin bir parçası, hatta en önemli parçası olarak gördüğü tümeller teorisi üzerine odaklanmak belki daha doğru olabilirdi. Bu bağlamda İbn Teymiyye sıkı bir nominalisttir ve tümellerin tamamıyla kendilerini oluşturan tikeller hesabına tahlil edilmesi gerektiğini savunur. Tümel kavramlar kurabiliriz, ancak her zaman için şunun farkında olmalıyız ki, bunlar sadece pek çok tikeli bir araya getirmenin kısa yoludur ve kendi başlarına müstakil bir varlıkları yoktur. Bu noktada filozof, mistik ve işrakilerle ilgili sorun, bunların bütün tümel kavramları, sanki bağımsız varlıkları varmış gibi kullanmalarıdır, hâlbuki yoktur. Ayrıca Tanrı'nın, tümellerin kendilerinden soyutlandığı tikellerin yaratılması hususundaki rolünün de bilincinde olmalı ve bir sonraki hatayı, tümellerin müstakil varlığı olduğu ve aslında Tanrı'nın fiillerini etkilediği ya da sınırladığı fikrini doğru kabul etme hatasını yapmamalıyız. Tanım kavramı, özlerin sözde bağımsız varlıklarına vurgu yapmaktadır, ama yine de öyle görünüyor ki, hem nominalist olup hem de bu durumu Aristotelesçi tanım anlayışı ile telif etmede hiçbir sıkıntı yoktur. Her şeyden önce tikelleri genelleştirmede ve bütün tikellerin birlikte sahip olduğu ortak noktayı ön plana çıkartacak bir anlamda anlaşılacak olan tümel kavramlar oluşturmada yanlış bir şey yoktur. Ancak tabiatıyla bu noktada İbn Teymiyye gibi bir nominalist için şöyle bir sorun gündeme gelmektedir: Hiç kimse tikellerin ortaklaşa sahip olduğu

¹⁵ Bkz.: *wudjūd*, *Encyclopedia of Islam*, Second Edition.

özellikler hususunda tam olarak doğru bir görüşe sahip olduğundan asla emin olamayacak ve dolayısıyla tümellerin bu şekilde oluşturulması eğreti kalmak zorunda olacaktır. İşte burası tanımın çöktüğü yerdir. Çünkü gözlemlerimize dayanarak özsel ve ilintisel nitelikleri ayırt etmek mümkün değildir. Şöyle ki, gözlemlerimiz bize ancak nesnelere kendisi hakkında birtakım kanıtlar sunar, yoksa bunlara ilişkin tecrübemize ilaveten nesnelere bu özelliklerinin ne gibi bir statüye sahip olduğu hakkında değil. Bu durumda bilgi, tecrübe ve ilahî bir ihsanın neticesi olarak bu tecrübemize uygulanabilecek olan bir teminat ile sınırlandırılmalıdır. İbn Teymiyye bu teoriyi, akla değil de doğrudan tefsir geleneğinin kendisine başvurmak suretiyle kişinin, Kur'an'ın anlamı konusunda belli bazı otoritelere nasıl güvenmesi gerektiğine ilişkin bir izah geliştirmek için kullanmaktadır. Çünkü akıl yoluyla elde edebileceğimiz tek şey, karışıklık ve çelişkidir. Güvenilir bir bilgi ve hidayet kaynağı sağlayabilecek tek araç vahiydir ve İbn Teymiyye'ye göre, onu, mantığa dayanarak tamamlama veya değiştirme yönündeki her türlü teşebbüsten kaçınılmalıdır. Unutulmamalıdır ki, mantığın temeli olan tanım kavramı bile faydasız ve yanıltıcıdır ve bu da bütünüyle mantığın gereksiz olduğunu göstermektedir.

Ancak bu, sadece pek çok kimsenin mantığa duyulabileceğini düşündüğü güvene yönelik bir eleştiridir ve mantığın, tasavvuf ve İshrâkî felsefe gibi daha geniş düşünce sistemlerinin temeli olduğunu göstermez. Daha önce de gördüğümüz gibi, sufi ya da İshrâkî olup da aynı zamanda mantığı, özellikle de tanım anlayışını eleştiren düşünürler vardır. Hatta İbn Rüşd gibi mahiyetin varlığa önceliğini kabul etmeyen düşünürler dahi vardır ki, bu fikir, bilinebilecek olan nesnede bir öncelik ve dolayısıyla reel dünya ve onun dayandığı ilkelere ilişkin bilgi edinme süreci için belli bir başlangıç noktası tesis etmek bakımından tanım kavramı ile ilişkilendirilmektedir. Fakat bu çalışma boyunca defalarca sorguladığımız üzere, hepsi de İbn Teymiyye'nin eleştirilerine maruz kalan bu farklı düşünürler, acaba onun, mantığın (anahtar konularının) belli yorumları hakkındaki şüphelerini paylaşıyorlar mıydı? Eğer öyleyse, bu şüpheler söz konusu düşünürlerin fikirleri açısından pek önem arz etmemiş gibi görünmektedir. Şayet İbn Teymiyye haklıysa, o zaman eleştirdiği düşünürlerin çoğu, bizzat benimsedikleri duruşlarını savunabilme imkânlarını aslında ortadan kaldırmışlar demektir. İbn Teymiyye ilginç bir şekilde onları, bu durumu fark edememekle suçlamaz ki, oysa ondan böyle bir şey yapması beklenirdi. Çünkü insanı, rakibinin çelişkiye düştüğünü görmekten daha fazla mutlu edebilecek çok az şey vardır ve İbn Teymiyye bunu vurgulama konusunda eserlerinde garip bir isteksizlik göstermektedir.

Şu var ki, o, söz konusu düşünürlerin bu konulardaki fikirlerinin açıkça farkındadır, çünkü eserleri okunduğunda onun pek çok yerde kendi amaçları için onların delillerini kullandığı gayet açık bir şekilde görülmektedir. Tabii ki onların, mantığın hatalı tarafları ile ilgili olarak kendisiyle hemfikir olmalarına karşın, bunun getireceği sonuçlar konusunda ondan ayrıldıklarını fark etmemiş olabilir. Fakat burada dikkate değer soru şudur: Acaba İbn Teymiyye, mantık eleştirisinin bütün İslamî felsefe tarzları, yani Meşşâlik, İshrâkîlik ve tasavvuf üzerinde ciddi bir sorgulama ameliyesine yol açması gerektiğini düşünmekte haklı mıdır?

Burası kesinlikle mantığın, ontolojiye ilişkin birtakım sonuçlarının olup olmadığı ya da tümellerin gerçek mi yoksa daha farklı bir şey mi olduğu gibi sorunların cevaplanacağı bir yer değildir. Aksine burası, bu çalışmada Aristotelesçi tanım anlayışının eleştirisi ile örneklendirilen mantık eleştirisinin, İbn Teymiyye'nin düşündüğü tarzda etkileyici sonuçlar ortaya çıkarıp çıkarmadığına ilişkin sorunu ele almanın yeridir. İbn Teymiyye'nin en önemli düşmanı, bir anlamda Tanrı'dan bağımsız olarak var olan birtakım ilke ve fikirlerin var olduğu düşüncesi idi. İbn Teymiyye'nin yorumuna göre bu durumda Tanrı bunlar tarafından sınırlandırılmış olacak ve dünya ile İslam'ın öngördüğü tarzda bir ilişkisi de olmayacaktır. Bu ilkeler ve fikirler tanımlardır. Yine bunlar örnek ve kavramlardır ve gerçekliğin zorunlu yönlerini tayin ederler. Şayet bu ilkeler ve fikirler *a priori* olarak bertaraf edilebilirse, bu durumda, baş başa kalacağımız şeylerin tümü, kutsal kitap ve duyu verilerimiz olacaktır ki, bunların hiçbiri tümellerin varlığına ilişkin bir bilgi vermez. Bu durumda da kutsal kitaba ve İbn Teymiyye'nin onu nasıl anlayacağımız konusunda yol göstermeye salâhiyetli olduğunu düşündüğü kimselere tâbi olabilir ve âleme dair şeyleri keşfetmek için duyu güçlerimizi kullanabiliriz. Bundan sonra başka bir teorik sorun ortaya çıkarsa, İbn Teymiyye buna meşhur ifadesi ile "bilâ keyfe" diyecek, yani bunun ne şekilde çözülebileceğini bilmediğini söyleyecektir.¹⁶ Onun böyle bir sorunun nasıl çözüleceğini bilmemesinin nedeni, bunu çözecek olan araçların, yani tanımların mantığın tasvir ettiği şekilde mevcut olmayışıdır. Doğru araçlar olmaksızın bu sorunların nasıl çözüleceğini açıklama işlemine girişilemez.

Fakat tek başına tanımın yokluğu, gerçekliğin doğasını anlamanın bütün alternatif yollarını ortadan kaldırmaz. Sözelimi İbn Seb'in gibi bir sufi, tanımlar olmaksızın karşı karşıya kalacağımız tek şeyin, Tanrı tarafından

¹⁶ Abrahamov, B.: 1995, 'The Bi-la Kayfa Doktrin and Foundations in Islamic Theology', *Arabica* XXXIX(1), 25-41.

var edildiğini bildiğimiz tanımlanamaz gerçeklik olacağını söyleyebilmektir. Bu gerçeklik tanımlanamaz olduğu için de onun hakkında, Tanrı'nın eseri olması dışında pek fazla bir şey söyleyemeyiz. Yine tanımlanamaz olduğu için, kendi içinde dünyanın Tanrı'dan nasıl farklılaştığını da net bir şekilde söyleyemeyiz. Bu, tam da İbn Teymiyye'yi çıldırtacak türden bir ifadedir. İbn Seb'in'e göre, kendi tecrübemize ve eğer doğru bir şekilde eğitilmişsek, bu tecrübe aracılığıyla gerçekliğin sentetik doğasını ihata edebileceğimiz yöntemlere güvenmek durumundayız. Onun kanaatine göre, bilgi ile ilgili olarak ortada bir gizem yoktur. Tanrı tarafından var edilmiş olan bir evrende yaşıyoruz ki, Tanrı bize bu evreni anlama noktasında yardım etmiş ve bizi ve evreni, aramızda bir rabitanın mümkün olabileceği bir tarzda şekillendirmiştir. Aynı şekilde Tanrı bizi, eğer tam olarak eğitilmişsek, kendisine kurbiyet kesp edebilecek ve hatta bazı mistiklerin deyişiyle kendisiyle bir ittihat kurabilecek bir yapıda yaratmıştır.

Benzer yorumlar, Aristotelesçi tanım anlayışını, öz-farkındalık ve sezgiye dayalı bir anlayışla değiştirmek isteyen İsraki düşünür tarafından da yapılmıştır. Bu anlayışa ve sufilerin kanaatine göre, kesinlik arayan bir düşünür için ilk uğrak, bilim tarafından elde edilen tanımlar değil, (yine doğru şekilde eğitilmiş olmak şartıyla) kendi tecrübesidir. Bu tecrübe, İbn Teymiyye'nin itirazında da dile getirildiği gibi, tamamen sübjektif ve sorunlu olabilir. Tabii ki, burada İbn Teymiyye haklıdır. Ancak sorun şu ki, bir kere tanım inkar edilince, artık onun yerini tecrübeden başka neyin alabileceğini tespit etmek zor olacaktır. İbn Teymiyye'ye göre, tecrübemizin temelinde yer alan teminat Tanrı ve onun sürekli yol göstericiliğidir. Ayrıca nassları yorumlamak istediğimizde takip etmemiz gereken istikamet konusunda da öğütler vardır.

İbn Teymiyye'nin gayet doğru bir şekilde ortaya koyduğu üzere temel sorun, hangi durumlarda inançlarımıza güven duyabileceğimizdir. İbn Teymiyye'ye göre sahip olabileceğimiz tek güven, Tanrı'ya karşı duyduğumuzdur. Tanrı'ya duyduğumuz bu güvenden kaynaklanan başka birtakım fikir ve tecrübelerin olduğunu iddia etmek sakıncalıdır. Çünkü bu iddia, bu fikir ve tecrübelerin bir anlamda Tanrı'dan bağımsız olduğunu ve dolayısıyla bunların evrendeki olayları idare ederken Tanrı tarafından kullanılması gerektiğini ima etmektedir. Bu, Tanrı ve evren arasında yapılabilecek işlevsel bir ayırımın varlığını reddeden bir sufiye karşı, ortaya atılması biraz garip görünen bir iddiadır. Zira sufi, zaten Tanrı ve evreni birbirinden ayıran herhangi bir ilke ya da nesnenin yokluğunu vurgulamak istemektedir. Bu inancın bazı aykırı ve istenmeyen hukukî sonuçları olduğu konusunda İbn

Teymiyye haklı olabilir, ancak bu sonuçlar, yanlış bir tanım ya da mahiyet ile varlık arasındaki ayrım anlayışından kaynaklanıyor görünmemektedir. Felâsife ve işrâkîlerin fikirleri bu türden bir eleştiri için daha uygun bir adaymış gibi görünmektedir. Hatta biz burada bu teorilerin, Tanrı'dan bağımsız birtakım ilkelerin varlığını gerektirmeyecek şekilde yeniden formüle edilmesinin mümkün olabileceğini öne sürüyoruz. Şöyle ki, *âlem-i hayâl* ya da *akl-ı faal*, hem mahiyet hem de varlık açısından Tanrı'nın tecellileri olarak görülebilir ve belki de bunlar, bu düşünce sistemlerine mensup olanların çoğu tarafından da zaten böyle tecelliler olarak anlaşılmıştır. Söz gelimi sudûra dayanan bir türeme teorisinin temelinde, diğer her şeyin kendisinden feyezân ettiği *Bir* vardır. İşrâki teorinin temelinde de ışık kavramı vardır ki, bu kavram ışığı üretecek ve aksi takdirde karanlık kalacak olan nesnelere aydınlatmak için kullanacak bir varlığı gerektirir. Bu iki teorinin hiçbiri, gerçekliğin kaynağının güç ve iradesini sınırlandıracak ya da bağımsız bir şekilde var olacak bazı varlıkların evrende mevcut olduğunu ileri sürmek için tanım kavramını kullanmak zorunda değildir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin tanıma yönelik hücumu hayli yanlış bir hedefe yöneltilmiş görünmektedir. Tanıma yönelik eleştirilerden çoğunun, İbn Teymiyye'nin, tanım eleştirisi ile de görüşlerini çürütmeye çalıştığı sistemlerin taraftarlarından alındığı tezi kabul edilecek olursa, onun bu saldırısı daha bir yanlış konumlandırılmış hâle gelmektedir!

Ancak şunu da kabul etmek gerekir ki, tanımın eleştirileri içerisinde İbn Teymiyye tarafından çok güzel yakalanmış olan ilginç bir yönü vardır. Tanımda önemli olan, onun tam formülasyonu değil, fakat bilgi için bizim tarafımızdan elde edilebilecek olan bir başlangıç noktası olduğu düşüncesidir. Bu başlangıç noktası, *feylesûfun* analizi, işrâkînin sezgisel bilgisi ya da sufinin sentezinin temelinde yer alabilir, fakat her hâlükârda o, farkındalığın giderek karmaşık ve önemli hâle gelen formlarının elde edilebileceği sürecin başlangıç noktasını temsil etmektedir. İbn Teymiyye'ye göre, bu başlangıç noktası, gerçekliğin doğasına ilişkin araştırmalarımızdaki son nokta ile aynıdır ve Kur'an içerisinde ve Kur'an'ın söylemindedir. Bu oldukça basit yaklaşımı, bildiğimiz gibi, zaman içinde son derece karmaşık hukukî ve teolojik yönlerde evrilecek olmasına rağmen İbn Teymiyye, takip edilmesi gereken yol olarak başka bir şeyi benimsemeyi reddeder.

İbn Teymiyye'nin tanım teorisine itirazı ile dikkat çektiği husus şudur: Bir kimse kesinliği, Allah'ın belki bir adım -belki de aslında çok daha fazla- uzağında olan bir şeye dayandırırca, bu durumda yapılacak veya inanılacak şeyi belirleme sorunu, kaçınılmaz bir şekilde Tanrı ile doğrudan ilgisi olmayan mercilerde cevaplandırılacaktır. Bu itirazın, Tanrı ve evreni birbi-

rinden ayırmamaya, bu ikisi arasında gerçek bir ayrımın varlığını inkâr edecek derecede istekli olan bir sufiye yapılamayacağı düşünülebilir. İbn Teymiyye'nin buradaki itirazı şudur: Bu ayrımın yapıl(a)mayışı, bizi Tanrı'dan uzaklaştırır. Çünkü gerçekte öyle olmadığı halde, evrene ilişkin farkındalığın Tanrı'ya ilişkin farkındalığa özdeş/denk olduğunu zannedebiliriz. Hâlbuki Tanrı evreni yaratmıştır ve evren, tabiatıyla onun eseri de olsa, ondan ayrıdır. Ne yapmamız gerektiğini anlamak istiyorsak, Tanrı'nın mesajını sunduğu Kitaba müracaat etmeliyiz. Yoksa sadece onun eserlerinden biri olan evrene değil. Bu noktayı vurgulamakla İbn Teymiyye, açıkça belli bir eleştiri konusuna karşı çıkmaktadır. Bu, tam olarak, Tanrı'nın karşı konulmaz gücünü vurgulama arzusudur ki, bu arzu İbn Teymiyye'ye göre, sufilerin, Tanrı'nın gücünü sınırlandırmaya yol açan bir gerçeklik anlayışı ortaya koymalarına sebep olmuştur. *Ad hominem** denebilecek bir akilyürütme tarzıyla şu iddia edilebilir ki, eğer İbn Teymiyye haklıysa, o zaman eleştirileri, hedef olarak gördüğü düşünceler kadar, kendi iddialarına da uygulanabilir. Her şeyden önce birtakım deliller öne sürüyor ve bu delillerinin geçerli olmasını talep ediyor olması anlamında o, bunu kıyasa benzer bir yolla gerekçelendirmektedir. Ayrıca İbn Teymiyye tümelleri ve tanım kavramını da kullanır. Şöyle ki, İbn Seb'in tarafından üzerinde durulan bir hususu takip ederek söylersek, Tanrı'nın Adem'e her şeyin ismini öğretmesi olayında muhtemelen Adem, insanlığın tümel varlığını; isimler ise nesnelere gerçek özünü temsil ediyordu. Yine muhtemelen Tanrı, nesnelere birbirleriyle ortaklaşa sahip oldukları özellikleri bilir ya da bunlar böyle hiçbir ortak özelliğe sahip değillerse, bu durumda en azından diğer betim formlarına göre nispeten daha az yanıltıcı olan bir şekilde, nesnelere gruplar halinde nasıl tanımlayabileceğini bilir. Bizatihi Kur'an'ın söylemi de genelleştirilmeye müsait olması itibarıyla anlamlıdır ve yine aynı şekilde, birbirinden kopuk, ilgisiz tikel olayları tasvir etmekten daha geniş bir anlama sahiptir.

O halde bütün bunlar, İbn Teymiyye'nin mantık eleştirisinin hiçbir kıymeti olmadığı anlamına mı gelmektedir? Bilakis bu eleştiri, genellikle mantıksal kavramların apaçık yorumları olarak görülen fikirleri tartışmaya açmanın mümkün olduğu yanında, bu kavramların, kuramsal insanın bütün tarzlarına imkân sağladığını ortaya koyması bakımından, meseleye oldukça önemli bir yaklaşımı temsil etmektedir. Bu demektir ki, İbn Teymiyye'nin de

* *Argumentum ad hominem*, mantıkta "kişiyi hedef alan delil" demektir ki bu, muhatabı, fikir ve tezlerini değerlendirmek yerine, şahsiyetine veya şahsî ilgilerine başvurarak çürütmeyi hedefleyen bir konuduşluk yanlıştır. Bkz. Emiroğlu, İbrahim: 2004, *Mantık Yanlıları*, Ankara: Elis Yay. (ç.n.)

ileri sürdüğü gibi, mantıksal kavramlar hem mistisizmi hem de işrâkî düşüncüyü temellendirmek için kullanılabilir bir ontolojiyi mümkün hâle getirmektedir. Ancak burada en önemli terim, ‘-ebilecek’ ifadesidir, çünkü mantıksal kavramların bu düşünce formlarındaki kullanımına dikkat çekmek başka bir şeydir, insanları bu düşünce formlarına mantıksal kavramların sevk ettiğini söylemek çok daha farklı bir şey. Burada şu da söylenebilir: Bütün anlamlı düşüncelerin temelinde yer aldığından, bu tür düşünmeye ilişkin her türlü çaba içerisinde mantık elbette bulunacaktır. Buraya kadar gördüğümüz üzere, çalışmaları içerisinde bizzat İbn Teymiyye’nin de mantıktan ve onunla ilişkili olan ontolojiden kaçınabildiğini söylemek hiç de kolay olmayacaktır. Bu pek şaşırtıcı bir durum değildir. Çünkü delil olmaları bakımından onun delilleri de mantıksal olmak ve tümelleri kullanmak durumdadır.

Tabîî şu da felsefenin karakteristik bir özelliğidir: Belli bir teoriyi eleştiren düşünürler, en sonunda kendilerini, eleştirdikleri teorinin temel kavramlarını, eleştirilerinde dahi kullanırken bulmaktadırlar. Söz gelimi Gazali, eleştirdiği Meşşâîlîğin bir formuna yaklaşmış gibi görünmektedir. Hem o derece yaklaşmıştır ki, bazıları onun kesinlikle gerçek bir Eş’arî olmadığını söyleyebilmişlerdir.¹⁷ Yine İbn Seb’in’in Aristoteles mantığına yönelik eleştirisi, biraz daha yakından incelendiğinde onu, mantık yapmanın daha farklı bir yoluyla değiştirmeye matuf bir çaba olarak ortaya çıkmakta ve bu yeni yol pek çok bakımdan, yerine geçmek üzere kurgulandığı şeye benzemektedir.¹⁸ Aynı şeyler Sühreverdi için de söylenebilir. O da Aristotelesçiliğe alternatif olan, fakat yine de onun pek çok özelliğini muhafaza eden bir teori geliştirmiştir. Hatta bir teori ile alternatifi arasındaki bu türden benzerlikler, eğer bu alternatif gerçekten bir alternatif olacaksa, kaçınılmazdır da denebilir. Aksi takdirde bunlar arasında aşırı bir fark bulunacak ve bu da alternatifi, aynı şeyi gerçekleştirmenin gerçek anlamda farklı bir yolu olmaktan çıkacaktır. Bütün bunlar mantığı, ancak başka bir tarzda tekrar edilebilecek, ama kesinlikle tamamıyla farklı bir şeye dönüştürülemez kadar aslî bir araç olarak görme düşüncesine ağırlık kazandırma eğilimindedir. Her ne kadar İbn Teymiyye mantığa karşı oldukça etkili itirazlar ileri sürdüğünü düşünse de son gülen Fârâbî olmuştur.

¹⁷ Bkz.: Frank, R.: 1992, *Creation and Cosmic System: Al-Ghazzālī and Acicenna*, Heidelberg: Carl Winter; Nakamura, K.: 1993, ‘Was Ghazzālī an Ash’arite?’, *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 51, 1-24.

¹⁸ Oldukça ilgi çekici bir makale için bkz.: Dominique Urvoş: 1992, ‘Sur un aspect de la combinatoire arabe et ses prolongements en Occident’, *Arabica* XXXIX (1), 25-41.

KAYNAKÇA*

Abed, S., *Aristotelian Logic and Arabic Language in Alfarabi*, Albany: State University of New York Press, 1991.

Abrahamov, B., , *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.

_____, "The Bi-la Kayfa Doktrin and Foundations in Islamic Theology", *Arabica* XXXIX(1), 1995, 25-41.

Black, D., 'Al-Fārābī', *History of Islamic Philosophy*, (Ed.: S. Nasr and O. Leaman), London: Routledge, 1996, 178-197.

Campanini, M., 'Al-Ghazzālī', *History of Islamic Philosophy*, (Ed.: S. Nasr and O. Leaman), London: Routledge, 258-274.

Dominique Urvoy, 'Sur un aspect de la combinatoire arabe et ses protolongements en Occident', *Arabica* XXXIX (1), 1992, 25-41.

Frank, R., *Creation and Cosmic System: Al-Ghazzālī and Avicenna*, Heidelberg: Carl Winter, 1992.

_____, *Al-Ghazzālī and the Ash'arite School*, Durham, NC: Duke University Press, 1994.

Al-Ghazzālī, "Al-Qistās al-Mustaqīm (The Correct Balance)", (trans. R. McCarthy) *Freedom and Fulfillment* (Ed.: R. McCarthy), Boston: Twayne, 1980, 287-332.

H. Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, Albany: State University of New York Press, 1992.

Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl, Averroes on the Harmony of Religion*, (trans. G. Hourani), London: Luzac, 1976.

Inati, S., 'Logic and Language in Islamic Philosophy', *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, (Ed.: B. Carr and I. Mahalingam), 1997, 950-994.

_____, 'Logic', *History of Islamic Philosophy*, (Ed.: S. Nasr and O. Leaman), London: Routledge, 1996, 802-823.

Leaman, O., *An Introduction to the Islamic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

* Kaynakça çeviren tarafından hazırlanmıştır. (ç.n.)

- _____, *Averroes and His Philosophy*, Richmond: Curzon, 1997.
- _____, *Brief Introduction to Islamic Philosophy*, Oxford: Polity, 1999.
- _____, 'Al-Ghazzālī and the Ash'arites', *Asian Philosophy* 6(1), 17-28.
- _____, 'Philosophy vs. Mysticism: An Islamic Controversy', , *Philosophy, Religion and Spiritual Life*, (Ed.: M. McGhee), Cambridge: Cambridge University Press, 1992, 177-188.
- _____, 'Scientific and Philosophical Enquiry: Achievements and Reactions in Muslim History', *Intellectual Traditions in Islam*, (Ed.: F. Daftary), London: IB Tauris, 2000, 31-42.
- Leaman, O.N.H, 'Wudjūd', *The Encyclopaedia of Islam XI*, (Ed.: P.J. Bearman et al.), 2nd Ed., Leiden: Brill, 2002, 216-217.
- Nakamura, K., 'Was Ghazzālī an Ash'arite?', *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 51, 1993, 1-24.
- Pavlin, J., 'Sunni Kalam and Theological Controversies', *History of Islamic Philosophy*, (Ed.: S. Nasr and O. Leaman), London: Routledge, 1996, 105-118.
- Taftazani, A. and Leaman O., 'Ibn Sab'īn', *History of Islamic Philosophy*, (Ed.: S. Nasr and O. Leaman), London: Routledge, 1996, 346-349.
- Wael Hallaq, *Ibn Taymiyya Against Greek Logicians*, Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Ziai, H., 'Shihāb al-Dīn Suhrawardī: Founder of the Illuminationist School', *History of Islamic Philosophy*, (Ed.: S. Nasr and O. Leaman), London: Routledge, 1996, 434-464.