

İBN TEYMİYYE'DE MANTIK MESELESİ

Yrd.Doç.Dr. Süleyman ULUDAĞ

U.Ü. İlahiyât Fakültesi
Öğretim Üyesi



Yrd.Doç.Dr. Süleyman ULUDAĞ

1940 da Amasya'nın Akyazı köyünde doğdu. İlkokulu burada, İmam-Hatip Lisesini Çorum'da Yüksek İslâm Enstitüsünü İstanbul'da okuduktan sonra 1967 de Kastamonu İmam-Hatip Lisesine öğretmen oldu. 1970-75 arasında Kayseri, 1975-83 arasında Bursa Yüksek İslam Enstitülerinde çalıştı. Halen U.Ü. İlahiyât Fakültesinde öğretim görevlisi olarak görev yapmaktadır.

مشكلة المنطق عند ابن تيمية

لأ يخفى ان مهمة ترجمة كتب الفلسفة و المنطق كان قد بدأت منذ عهد خلافة المنصور الان علم اليونان قد ازدهرت في الحقيقة في عهد المأمون الذي كان من احرص الناس على هذه العلوم واكثرهم تقديراً لما فلاسفة الاسلام قد ارموا بالمنطق الى حد المقالة مثلا ابو نصر القاراي كان يعتبره رئيس العلوم لكونه آلة في تحصيل العلوم النظرية والعملية لا مقصودا بالذات رسماً له ابن سينا بخادم العلوم وابن رشد كان يقدره ويعظم ارسطو. ومنطقه اكثر من اسلافه الفلاسفة وبعده مصدر السعادة للناس. وعنده سعادة الانسان تقاس بعمله بالمنطق فمجيد ابن رشد لارسطو فلا حد له فكاد يؤلفه.

فاما ائمة المسلمين المرابطين بقاليد هم الدينية والعلمية لم يلق المنطق الارسطي في اول الامر استجابة و قبولاً عندهم فان هؤلاء كائسمة لا قواحركة نقل التراث اليوناني بالذم والتحریم. شعروا على من عربياً وادخلها في علوم الاسلام واعتبروا انها بدعة تؤذي بهلاك المسلمين لذلك تصدى كثير منهم والقوا كتباً في الرد على المنطق الارسطي وشاول بحوثه بالنقد الحز وتجاهر بكل ماظهر عليهم ضعفه

وكان المعثر اول من حملت لواء ذلك ويجدر بنا بالذکر منهم النظام وابو علي الجبائي وجاء حسن بن موسى النوبختي في القرن الثالث الف كتابه به الآراء والديانات ورد على بعض المسائل المنطقية لا رسطو كما الف الباتلاني كتابا اسماء الدقائق في القرن الرابع وقد في الفلسفة واثبت فضل منطق العرب على منطق اليونان واصل هذا العمل بعده ابو حيان التوحیدی الذي عاصر القلا من وتناول بعض مسائل المنطق الارسطي بالنقد في كتابه المسمى: المقابسات ثم حای عبد الكريم الشهرستاني والف كتابا في الرد على برقلس وارسطو وتنقض فيه دلائلها وفق قواعد المنطق والف ابو البركات البغدادي في القرن السادس كتابا باسم المعبر واصبح موضع البحث والنقد فيما بعد ابطل فيه آراء ارسطو حول المنطق في معظم المسائل ويمثل هذا فصل عبد اللطيف البغدادي في القرن السابع في كتابه الجامع الكبير في المنطق

ولا شك ابن تيمية الذي تصدى برد المنطق كان خيرا من هذه الاعمال واستفاد في روده منها كثيراً ولا يستطيع الباحث ان يتحدث عن المنطق ونقده ابن تيمية له دون ان يتطرق في بحثه الى الغزال لانه هو اول من نقل المنطق من بيعة الفلاسفة الى حقل الدين وادخله في صميم علوم الاسلاميه وهذا العمل يعد مرحلة هامة في التفكير الاسلامي. لانه اباح المنطق بل اوجبه للعلماء المسلمين بعد ان كان حراماً عندهم

وقى رأى الغزالي ارسطو ليس هو اول من وضع ودون المنطق بل واضعه ومعلمه هو الله ارسل به جبريل الى رسله من اولهم الى آخرهم فاذا اسى الكعب السامرية هي هذا المنطق لذلك لامنى بمخالفته. وبهذا القول قدس الغزالي منطق ارسطو اكثر مما قدسه المشايخون مثل الفارابي ابن سينا و ابن رشد.

وبتقدس الغزالي منطق ارسطو ورفع قدره راج هذا المنطق في اوساط الدنية وعند اكثر ائمة المسلمين رواجاً لا يقل من اوساط الفلاسفة وبهذا الرواج الذي اكسبه المنطق بفضل الغزالي كان يعتقد بعض الائمة ان تعليمه وتمسكه فرض كفاية على المسلمين وحكى عن بعض الاشياخ انه فرض عين لان تحقيق العقائد الاسلامية يتوقف على ادراكها وتحقيق العقائد فرض عين. وتحت تأثير هذه العوامل ابن تيمية كان لا ينكر المنطق في اول الامر وفي نفس الوقت كان لا يفتي في المنطق ولا يرى لازماً للمسلم وفي هذا يقول، اني كنت دائماً اعلم ان المنطق اليوناني لا يحتاج اليه الذكي ولا يتفجع به الجيّد. ثم فطى ابن تيمية ان الاخضاء الفلسفية حول الاهيات يشأ عن المنطق وبهذا السبب حمل على المنطق حملة شديدة في كتابه: نقض المنطق والرد على المنطقين وسخر من الذين يقولون لا برهان الا ما يكون المنطق دليلها وطريقها ولا م لغزالي لتصرّحه بوجوب اتخاذ المنطق ميزاناً للعلوم مع ان السلف او اصحابنا والفقهاء كانوا ينظرون اليه بنظر بغض.

ابن تيمية لم يتناول في دراسته للمنطق الارسطي الصورة وحدها ولا اعادة وحدها بل تناولها معايدون فصل بينهما وهو يعتقد بانالانجذ احدنا من اهل الارض حقق علما من العلوم وصار امامانيه بفضل المنطق ولهذا السبب يرفض المنطق برمت دون النظر الى مادته اوصورته لانه اذا كانت مادة القياس فاسدة فان صورته لا يغير من الامر شيئاً والعبارة هي في التصور لا الصور في نظر ابن تيمية المنطق يجعل الانسان عيوسا النسان وضيع العبارة وطريقه طويل صعب ضيق نفعه قليل هو لحم جمل عث على رأس جبل وعز لاسهل فير تقي ولا يمين فينتقى ثم ابن تيمية بعد زفضه المنطق الارسطي يطلب منطقاً اخر ليكون قسطاً لبيت الحقائق ويجده في القرآن ويسمى هذا المنطق باسم الميزان مستوحاً من الامة لغزالي ابن تيمية يعطى اهمية كبرى لقياس التمثيل خلافاً لارسطو وعنده قياس الشمول راجع اليه.

GİRİŞ

İbn Teymiyye'nin(Ö.728/1326) akıl-nakil konusundaki fikirlerini anlayabilmek için onun, **İstis-to'nun sūri(formel) mantığı** hakkındaki görüşlerini ortaya koymak gerekmektedir.

Huneyn b.İshak, Ebu Bişr Matta, Abdullah b.el-Mukaffâ, Yahya b.Adî, İbrahim b.Abdulah ve Osman ed-Dımaşkî gibi âlimler tarafından Arapçaya terceme ve şerh edilen mantık, el-Kindî(Ö.255/868). Farabî,(Ö.339/950) ve İbn Sîna(Ö.428/1037) gibi filozofların çalışmaları sonunda İslâm alemi nde tutundu ve hayli rağbet de gördü¹⁾.

Çoğu Hıristiyan olan Mütercimler mantığı tercüme edip; el-Kindî, Farabî ve İbn Sina gibi filozoflar bu tercümeleleri daha düzenli bir şekilde korken başta hadis ve kelâm alimleri olmak üzere bütün din alimleri mantığa karşı çıkmışlardı. Hatta mütezile ve Şiâ gibi sūnnî olmayan mezhepler de mantığı reddetmişlerdi²⁾.

İslâm âlimleri mantığı reddederken onun yerini tutacak yeni bilgi alanları geliştirmeyi ihmal etmemiş-

lerdi. Bu maksatla Fıkıh, Hadis ve Tefsir usullerine dair eserler yazmışlardı. Kelâm ilmi, Gazâlî'den önce kelâmçıların ortaya attıkları inikâs-ı edille, İbn Hazm'ın *el-Fısal*'in giriş kısmında bahis konusu ettiği esaslar bu maksatla ortaya konulmuştu. Din âlimleri bu türlü çalışmalarla hem mantığın yokluğundan hâsil olan boşluğu dolduruyor, hem kendi sahalarında ihtiyaç duydukları metod(usul) meselesini halediyor, hem de bu hususlara dayanarak Aristo'nun Sūri mantığını reddediyorlardı. Fakat buna rağmen hem Felsefe'nin, hem de Mantığın az çok tesirinde kalmaktan da kurtulamıyorlardı. Din âlimlerinin mantığı reddetmelerinin sebebi sadece manasız bir tepki değildi. Dine aykırı olduğuna inandıkları metafiziğin (ilâhi ât-mâba'dettabia) temelini teşkil eden mantığın İslâm'da yeri olamayacağı kanaatını taşımaktaydılar. Onlar, mantığın kabulünden er geç metafiziğin ve felsefenin de kabul edilmesine yol açabilir, diye kaygı duyuyorlardı. Fakat bütün bu kaygılar ve karşı çıkışlar ancak Gazâlî'ye kadar devam etti.

Gazâlî zamanına kadar bütün âlimlerin icmâi ve ittifaki ile harâm, en azından gayrî meşru ve nahos (mekruh) bir bilgi alanı sayılan mantık onun çabaları

(1) Bk. Reklük, Nihad, *İslâm Mantık Tarihi ve Farabî Mantığı*, II-İl, İst. 969-970. *İslâm Düşüncesinde Mantık*, İslâm Düşüncesi Mecmuası, Sayı 4, İst. 1967

(2) Bk. Suyûtî, *Şevnu'l-Mantık*, Mısır, 1951. İbnu's-Salah, *Fetvâ İbnu's-Salah*, (Ölm 643/1245) Diyarbakır, ts, s.32. İbn Haldun, *Mukaddime*, trc S.Uludağ, İstanbul, 1983, 11.1161

sonunda dinen aklandı, bütün dinî ve akîlî ilimlerin temeli haline getirildi: Onđan sonra dā Farz-ı Kifaye sayıldı ve uzun asırlar medreselerde çok önemli bir ders olarak okutuldu.

GAZÂLİ'DE MANTIK

Gazâli (Ö.505/1111), kendisinden evvelki İslâm âlimleri'nin dinin temel hükümlerine ve akaidin esaslarına zarar verirler diye endişe ettikleri, kararlı bir şekilde el birliğiyle reddettikleri ve haram saydıkları mantığı kabul etme hususunda bir mahzur görmedi. Hiç tereddüt etmeden, belki de ne getirip ne götüreceğini hesap etmeden Aristo mantığını tümüyle benimsedi. *el-Munkiz*'de mantığın müsbet veya menfi yönden dinle bir ilgisinin bulunmadığını, bu ilimde bahis konusu edilen hususların kelâmcıların bahis konusu ettikleri şeylerden farklı olmadığını belirten Gazâli, bu ilmî kabul etmemenin mantıkçılar nazârında dinin za'afına bağlanabileceğini ve bunun da yanlış anlamalara sebep olacağını söylüyordu. Ona göre mantığın tek mahzuru, bu ilimde delil (burhan-hüccet) için şart koşulan esaslara filozofların din üzerine konuşurken ve metafizikten söz ederken riayet etmemiş olmalarıdır⁽³⁾.

Gazâli mantığa caiz ve mübah demekle kalmadı. Fıkıh usulüne dair olmak üzere kaleme aldığı *el-Mustasfâ* isimli eserine mantıkla giriş yaparak bu ilmî bütün şer'î naklî ilimlerin temeli haline getirme teşebbüsünde bulundu ve "mantık sadece Fıkıh usulünün değil, bütün ilimlerin temelidir, bu ilmî tam olarak kavramamış olanların ilmine esas itibarıyla güvenilmez"⁽⁴⁾ dedi.

Bu suretle Gazâli mantık bilmeyi âlim olmanın ön şartı sayıyordu. Acaba daha evvel mantık okumamış bulunan ve mantığa bütünüyle de karşı olan İslâm âlimlerinin ilmine artık bundan böyle güvenilmeyecek miydi? Bu soruyu pek aklına getirmek istemeyen Gazâli Aristo mantığını hâretille benimsiyor, onun ateşli bir savunucusu kesiliyor, bu ilmî yüceltikçe yüceltiyor, göklere çıkarıyor, faydalarını sayarak bitiremiyordu. Mantıkta koyu bir Aristocu olan Gazâli, *Mihakku'n-Nazar fi İlmî'l-Mantık* (Mısır, 1951), *Mi'yarü'l-Ulûm Fî'l-Mantık* (1329) *el-Kistasu'l-Mustakim* (Mısır, 1328) gibi eserlerini hep man-

tığa tahsis ediyor ve *Makasidu'l-Felâsife* isimli eserinde (Leiden, 1888) mantığa ayrı bir yer ayırıyor, her fırsatta bu ilimden bahs ediyordu.

Gazâli, Aristo mantığını müslümanlaştırmak için onu İslâmî bir kıyafet içinde takdim ediyor, Kur'ân'dan aldığı "el-Mizân/Terazi" (bk: Şûrâ, 42/17, Rahman, 55/9) ve "el-Kıstas/Ölçü" (bk: İsrâ, 17/35, Şuarâ, 26/102) gibi kelimeleri mantığa ad olarak veriyordu.

Gazâli bahs edilen noktada durmadı, daha da ileri giderek Kur'ân'ın temelinde Sûrî mantığın yattığını, gerek Hz. Peygamber'in gerekse daha evvelki Resullerin hep bu mantığı kullandıklarını, bu mantığın Allah katında Cebrail vasıtasıyla yeryüzüne indirildiğini, onun vâzînin ve muâlliminin Allah olduğunu açıkça ileri sürdü⁽⁵⁾.

Görülüyor ki, Aristo tarafından kurulduğunu herkesin bildiği mantık, Gazâli'ye göre Allah tarafından kurulmuş, Cebrâil tarafından öğretilmiş, bütün Peygamberler tarafından kullanılmıştır.

Dinî akide ve hükümlerin Aristo mantığının kalıplarına nasıl döküldüğünü göstermek için bir kaç örnek verelim: Gazâli üç ölçü kabul ediyor: Teâdü'l, telâzüm, teânud. Sonra Teâdü'l'ü de üçe ayırıyor: Ekber, evsat, asgar. Böylece beş ölçüden bahs ediyor ki bunlar Sûrî mantıktaki kıyasın değişik şekillerinden başka bir şey değildir. Gazâli'nin akide alanında verdiği örneklerden biri şu: İbrahim (a.s.) Nemrud'a "Benim Rabbim güneşin doğudan doğmasını temin ediyor, Şayet ilâh isen sen de batıdan doğmasını temin et", demişti. (Bakara, 2/258) Gazâli bunu şu şekilde Sûrî mantığın kalıplarına döküyor.

Her kim güneşin doğmasını sağlarsa ilâh odur.
Rabbim güneşin doğmasını sağlıyor.
Şu halde sen değil, sadece O ilahıdır⁽⁶⁾.

Gazâli buna mizan-ı Hâllî, yâni Hz. İbrahim'in Fikir terâzisi adını veriyor. Oysa bu, Sûrî mantıktaki kıyasın birinci şeklinden başka bir şey değildir. Gazâli bu tür kıyasları sadece akaid alanında kullanmakla kalmıyor, Fıkıh alanında da tatbik ediyor ve şu örneği veriyor:

(3) Bk: Gazâli, *el-Munkiz, Mina'd-delâl*, Şam, 1956, s.76.

(4) Gazâli, *el-Mustasfa* Mısır, 1937, c.1, s.7.

(5) Bk: Gazâli, *el-Kistasu'l-Mustakim*, s.22,26.

(6) Ayn, eser, s.31.

Eğer bu namaz sahih ise onu kılan abdestlidir.
Bu namazın sahih olduğu malumdur.
O halde onu kılan abdestlidir⁷.

Gazâlî'nin nazarında ilmin ölçüsü (miyârü'l-ulûm), fikrin Mihenk taşı (mihakku'n-nazar), şaşmaz ölçü (kıstas-ı mustakîm), ve mîsdâk (kriter) olan Sûrî mantık bu şekilde İslâmî bir boya ile boyandıktan sonra süratle İslâm âleminde yayılmaya, büyük rağbet görmeye ve medreselerin en önemli derslerinden biri haline gelmeye başladı ve en sonunda da onu öğrenmenin farz-ı kifaye olduğuna karar verilerek, öğretilmemesi ve öğrenilmemesi halinde bütün müslümanların günaha girecekleri ifade edildi. Gazâlî'nin yaptığı bu iş şiddetli tepkilere yol açtı. pek çok âlim onun yaptığı bu işe şaşırды, bir mana veremedi. Ama bütün itirazlar zamanla şiddetini yitirdi, muhaliflerin sayısı gittikçe azaldı ama hiç bir zaman büsbütün yok olmadı. Her zaman mantığa itiraz eden din âlimleri görüldü, lâkin bunlar seslerini duyuramadı ve bu türlü itirazlara kimse kulak asmadı⁸.

İBN TEYMIYYE

İbn Teymiyye böyle bir ortamda yetişti. İlk zamanlarda mantık lehinde oluşan ilimli ve yumuşak havanın tesirinde kalarak bu ilmin caiz ve mübah olması lazım geldiği kanaatine sahip olmuştu. Bu meseleden bahs ederken diyor ki: "Yunan mantığına zeki kişilerin ihtiyacı yoktur, ahmaklara ise bu ilim hiç bir fayda sağlamaz, diye düşünür ve mantığın önermeleri doğrudur. zannederim. Sonra bu kaziyelerden bir kısmının hatalı olduğuna kanaat getirdim. Daha sonra İskenderiye'de bulunduğum sırada mantık hayranlarına bu ilmin sakat ve şaşkıncı yönlerini anlattım"⁹.

Gerçekten de doğru bile olsa İbn Teymiyye baştan beri mantıktan fazla bir şey beklememiş ve bir müslümanın bu ilme muhtaç olmayacağına inanmıştı. Fakat Felsefenin ilahiyat ve metafizik konularını reddederken bu sahadaki yanlışların ve çarpıklığın mantıktan kaynaklandığının farkına varmakta da gecikmemişti. Bu yüzden başlangıçta Felsefeye yö-

neltiği hücumları bu defa da "Felsefeye Giriş" diye tarif edilen mantık üzerinde yoğunlaştırdı.

İbn Teymiyye mantığa dair biri *Nakzû'l-Mantık* (Mısır, 1951), diğeri *er-Red ale'l-Mantıkiyyîn* (Bombay, 1949) olmak üzere iki önemli eser yazmış, diğer eser ve fetvalarının çoğunda da bu konudaki fikirlerini tekrarlamıştı. *Nasihatu ehli'l-iman fi'r-red alâ mantıki'l-Yunan* ismini de taşıyan *er-Red ale'l-mantıkiyyîn* isimli eser *Suyûtî* tarafından *Cühdü'l-Kariha fi tecridi'n-Nasahi* ismiyle kısaltılmıştır¹⁰.

Aristo'nun Sûrî mantığını en geniş, en teferruatlı, en ciddi ve en esaslı şekilde tenkid eden İslâm âlimi İbn Teymiyye'dir. Şühesiz ki o, bu tenkitleri yaparken hem kendisinden evvelki İslâm âlimlerinden, hem de Aristo aleyhtarı *Ebu'l-Berekât Bağdadî* (Ö. 547/1152) gibi İslâm filozoflarından, özellikle bu filozofun *Kitabu'l-Mu'teber* (Bombay, 1350) isimli eserinden istifade etmişti. Ama o bunlara pek çok şey ilave etmiş, kendi sisteminin ve dehasının verdiği imkanları sonuna kadar kullanmıştır.

İbn Teymiyye'nin formel mantığa yönelttiği tenkitleri iki noktada toplamak mümkündür:

1- Mantığın temel kavramlarına, terimlere ve tariflere (küliiler, hadler) önermelere (kaziyelere), kıyasa ve bunun çeşitlerine yönelttiği tenkitler.

2- Umumi mahiyetteki tenkitler.

İbn Teymiyye'nin, mantığın aslına ve bölümlerine yönelttiği tenkitleri sonraya bırakarak genel mahiyetteki tenkitlerine kısaca göz atalım:

UMUMÎ TENKİDLER

İbn Teymiyye bir ilim veya sanat olarak mantığın tümüyle yanlış ve bätıl olduğu kanaatindeydi. Vakıa mantıkçıların bahis konusu ettikleri hususlar içinde doğru ve gerçek olanlar yok değildir. Ama mantık, bir düşünce sistemi ve usulu olarak yanlıştır. Mantık, maddesiyle ve suretiyle hatalıdır, esas ve usul yönünden sakattır¹¹.

(7): Gazâlî, *el-Mustasfa* 1 26

(8): Endülüste fıkıhçılar mantık aleyhinde o kadar çok bulunmuşlardır ki, hak onlardan korktuğu için mantık sözünü ağzına alamıyor. mantığa "me'îl" ismini veriyorlardı: *Katip Çelebi, Keşfu z-Zunun* İst 1943, 2 1862. Burada mantık okumanın farz-ı ayn olduğunu söyleyenlerin de mevcut olduğuna işaret edilir

(9): İbn Teymiyye, *Mecmua fetavaa*, Riyad, 1981, IX, 82.

(10): *Suyûtî, Cühdü'l-Kariha Mısır, 1951. (Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm an Fenneyi'l-mantık ve'l-Kelâm, Mısır, 1951, Zeylinde.)* Ayrıca *mecmua fetavaa Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye*, IX, 82-245. (Riyad, 1381)

(11): Bu yazıda İbn Teymiyye'nin *er-Red ale'l-mantıkiyyîn* isimli eseri; Bombay, 1949; *Red. Nakzû'l-Mantık* (Mısır, 1951) eseri *Nakz. mecmua fetavaa's* (Riyad, 1981, c.9) *Fetevâ* şeklinde gösterilecektir.

Mantık, düşünme faaliyetine giren zihnin hataya düşmemesi için uyması gereken kurallardan bahs eden bir fendir, diye tarif edilir. Tarif (had) olmadan tasavvur, kıyas olmadan hüküm (tasdikât) bilinmez, diyen mantıkçılar yeni bir kavrama ve hükme ulaşmanın yegane yolu olarak mantık fennini görmekteydiler. Oysa bu tamamiyle yanlıştır. Zira mantık ne düşünen zihni hatadan korur, ne de bilinenlerin yardımıyla bilinmeyenin bilinmesini sağlar. Hele Gazâlî'nin iddia ettiği gibi mantık, bütün ilimlerin esası, aklın rehberi, fikrin ölçüsü ve zihnin terazisi asla değildir. Bunun bir çok delili vardır.

İbn Teymiyye mantığın doğru düşünme ve gerçeğe ulaşma iddiasını ilim ve fikir tarihinden getirdiği delillerle çürütüyor, şöyle diyor:

a) Mantığın kurucusu Aristo'dur. Halbuki o bu ilmi kurmadan önce pek çok âlim yetişmiş ve bunlar her hangi bir şekilde mantığa ihtiyaç duymamış, mantık bilmemeleri kendileri için bir kusur olmamıştı⁽¹²⁾.

b) Aristo, mantığı kurduktan sonra da pek çok düşünür, bilgin ve filozof ona itiraz etmiş ve mantığını reddetmişti. Mantık, iddia edildiği gibi hakikate ulaşmada zihnin tuttuğu yegane yol olsaydı ve gerçekten makul bir mahiyete haiz bulunsaydı bu kadar çok düşünür ona karşı çıkar mıydı?

c) Mantık ilmi İslâm muhitine geçince Sünnisiyle, Şiisiyle, Mu'tezilesiyle, Hâricisiyle bütün İslâm âlimleri ona karşı ortak bir cephe kurmuşlar ve uzun müddet bu ilmi ısrarlı olarak reddetmişlerdi⁽¹³⁾. Acaba bunlar insan aklını ve zekasını hakikate götüren yolu mu inkâr ediyorlardı? Yoksa akılsızca ve cahilce bir iş mi yapıyorlardı?

d) Din âlimleri, hemen hemen bütün dinî ve lisanî ilimleri mantık fennini tanımadan evvel kurmuşlardı. Mantığı bilmemeleri onlar için bir kusur ve bir za'f olmamıştı. Buna şunu da eklemek gerekir: Gazâlî'den itibaren mantık dinî çevreye yerleştikten sonra bütün ilmi ve fikrî sahalarda gözle görülür derecede bir duraklama başlamış ve daha sonra da bu duraklama gerilemeye dönüşmüştü. Oysa bu dönemde bol bol

mantık okutuluyordu. Demek ki; Mantık ne ilimlerin kuruluşunu ve gelişmesini sağlıyor, ne de bu ilimlerin duraklama ve gerileme sürecine girmelerine engel olabiliyor. O halde mantık neye yarar? Ne kazandırır?

e) Mantık tartışmalarda ortak bir ölçüdür, mantığın kurallarına göre konuşan ve tartışan insanlar doğruyu bulur ve çabuk anlaşır. Bu suretle ihtilaflar önlenir, deniliyor. Halbuki mantık İslâm âlemine girdikten sonra ihtilaflar daha da artmış ve asla eksilmemiştir. Aynı mantığa sadık kalarak düşünen ve konuşan fizoloflar bile derin görüş ayrılıklarına düşmekte ve mantık buna mani olmamaktadır.

f) Gazâlî'den sonra pek çok hadis, tefsir ve fıkıh âlimi mantığa karşı çıkmış ve bu durum onların âlim olmalarına zarar vermemiştir⁽¹⁴⁾.

g) İbn Teymiyye'nin üzerinde önemle durduğu hususlardan biri insanların en hayırlısı ve faziletlisi oldukları halde ilk müslümanların, Sahabe, Tabiin ve Etbau't-tâbiinin mantığın adını bile duymamış olmaları, buna rağmen bu hususun haklarında bir kusur değil, meziyet oluşudur⁽¹⁵⁾. Demek ki en azından dinî düşünce ve hayat itibarıyla mantık fennine hacet yoktur⁽¹⁶⁾.

h) İbn Teymiyye'nin ileri sürdüğü en önemli delillerden biri de bir yandan düşünme ve akıl yürütme halinde mantığın hataya düşmekten zihni koruduğunu iddia eden mantıkçıların, diğer tarafta özellikle ilahiyat sahasında nasıl hatalar yaptıklarına dikkat çekmesidir.

Madem ki mantık zihni hatadan koruyor o halde metafizik bahislerde niçin filozoflar ilk akıl, feleklerin akılları ve nefsleri, alemin kıdemi ve Peygamberliğin kesbî oluşu gibi bir çok konularda hatalara düşüyorlar? Niçin yıldızların tesirine inanıyorlar? Hiç mantık bilmeyen Yahudi ve Hıristiyanlar bile bu bahiste onlardan daha doğru bir yoldadır. Hatta putperestler bile doğru olana bunlardan daha yakındır⁽¹⁷⁾.

(12) Bk: Fetevâ, 194, Bilhassa stoa ekolunu kuran Zenon'un (Ö.M.Ö.270) Epikur'un (Ö.M.260) ve Pyrrho'nun (Ö.M.Ö.275) ve daha başka filozofların Aristo mantığına muhalif oldukları bilinmektedir.

(13) Fetevâ, 194, İsmirli, İsmail Hakkı, Yeni İlim-i Kelâm, İst.1341, 1,82.

(14) İbn Teymiyye, Nakzu'l-Mantik, 156, İbnü's-Salah mantıkçıkâlamcı:Ebu'l-Hasan el-Amidî'nin elinde bulunan meşhur bir medresenin ondan alınmasını emir etmiş ve bunu ondan almak Akka şehrini frenklerden almaktan daha sevap! demiştir.

(15) Yeni Çağda başta Descartes (Ö.1650), Bacon (Ö.1626), Leibniz (Ö.1716), Kant (Ö.1804), Stuart Mill (Ö.1873), Comte (Ö.1857) ve B.Russell (Ö.1970) başta olmak üzere pek çok âlim ve filozof fermel mantığı tenkil etmiştir.

(16) Fetevâ, 172.

(17) Fetevâ, 9/104,252. Gazâlî, bu durumu mantıkçıların bürhanda şart koşulan şartları dikkate almamalarıyla açıklar.

Mantık, ekseriya mantıkçıların hak dini bulmalarını ve iman etmelerini temin etmez. Çünkü hak ve hakikatın mantık çerçevesinde olduğuna inanmaktadır. Bunun için de kafir ve zındık olarak kalırlar. Her hangi bir sebeple iman edenler de tam olarak Müslüman olamazlar. Kendilerinde hem iman, hem münafıklık bulunur. Bu yüzdendir ki mantık okuyan zındık olur, denilmiştir. Mantık, bazı Yahüdi ve Hıristiyanların batıl inançlarını terketmelerini sağlayabilir. Lakin bunlar bu inançları terk edince haklı bulamaz, zındık olur, inkarcı kesilirler, durumları daha da fenalaşır⁽¹⁸⁾.

İbn Teymiyye'nin, mantığın bâtıl, mantıkçıların ileri sürdükleri delillerin asılsız olduğunu göstermek için ilim ve dîn tarihinden getirdiği umumî mahiyetteki deliller bunlardır. O, bu delillere güvenerek ve kendinden emin olarak mantığı cesaretle tenkit etmekte ve bu fenni düşüncenin ölçüsü haline getiren Gazâlî'ye de adamaklı yüklenmektedir.

Mantık, biri "tasavvurât," diğeri "tasdikât" olmak üzere iki bölümden meydana gelir. Tasavvurât bölümünde küllîler, kavramlar, terim ve tarif; tasdikât bölümünde ise önerme, kıyas ve beş sanat ele alınır. İbn Teymiyye de teknik ve teferruatla ilgili tenkitlerini bu noktalarda yoğunlaştırır. Bu tenkitleri bütün ayrıntılarıyla nakletmek bu yazının sınırlarını aşar, onun için bu hususta kısa bilgiler verilmekle iktifa edilecektir.

1- KÜLLÎ KAVRAMLAR

Mantık, küllî kavramlar, özellikle kategoriler ve beş küllî (cins, nev, fasl, hassa, umumî araz) üzerine kurulmuştur⁽¹⁹⁾.

Küllî kavramların varlığı kabul edilmeden mantıktan bahs edilemez. Kelâm âlimleri baştan beri Küllî kavramların dış âlemde var olmadıklarını ısrarla savunmuşlar, ancak Gazâlî'den itibaren bu görüşlerini büyük ölçüde terk ederek Küllî kavramların hem zihinde, hem de haricte mevcut olduğunu Aristo tarzında kabul etmişlerdir⁽²⁰⁾. İbn Teymiyye, büyük nisbette itibarını yitiren eski kelâmcıların görüşlerini canlandırarak Küllî kavramları reddetti, kavramcılığa karşı isimciliği savundu. Böylece mantığı kökten yıka cihetine yöneldi.

Ona göre sadece aritmetik ve geometriyle ilgili küllî kavramların zihinde itibari bir varlığı mevcuttur. Bu türü akli küllîler haricinde umumî kavramlar yoktur. Duyu organları ve tecrübelerle öğrenilen bilgiler küllî olamazlar. Meselâ tek tek atlar vardır, ama belli ve somut atların toplamından meydana gelen küllî bir at kavramı da vardır. Ancak bu kavram haricte değil, sadece zihinde itibari olarak vardır ve her zaman belli atlara ve fertlere indirgenebilir. Bunun dışında haricte hakikat olmak üzere küllî bir at kavramı asla mevcut değildir. Kategoriler(makûlât-ı aşere) bahsinde de durum böyledir.

İbn Teymiyye'nin, eski kelâmcılara uyararak küllî kavramları reddetmesi esasen mantığın bir ilim olarak mevcudiyetini imkansız kılmıştır. Fakat yine de o mantığın meselelerini tek tek ele alarak da bunları çürütmekten geri kalmamıştır. Şöyle ki:

a) Kavram ve Terim: İbn Teymiyye'ye göre kavram(fikir, mefhum, tasavvur) ile terim arasındaki ilişki dilbilgisinde bahis konusu edilen isim ve müsemma(mana) arasındaki ilişkiden ibarettir. Mantıkçıların Terim ve kavram dedikleri şey dillerin isim ve mana dedikleri şeyin aynıdır. Dolayısıyla kavramların külliliği bir yana bırakılacak olursa dillerin isim ve manası konusunda verdikleri bilgiler mantıkçıların terim ve kavram ilişkileri konusunda verdikleri bilgilerden daha sağlıklı ve daha gerçekçidir⁽²¹⁾.

b) Tarih (had, kavî-i Şârih): İbn Teymiyye, mantıkçıların hakikatların tasavvuruna ancak tarifle ulaşılır. "Terim bir şeyin mahiyetini ifade eden sözdür," "Mefhum hadle kazanılır," şeklindeki iddialarına itiraz etmekte ve bu iddiayı *er-Red ale'l-mantıkıyyin*'de onbir, *Nakzu'l-mantıkta* on altı yönden reddetmektedir.

Ona göre tasavvur esasen düşünülerek kazanılan ve çalışılarak elde edilen bir şey değildir. Tasavvur fitrî ve tabiidir. Mantıkçıların da söyledikleri gibi apaçık(bedihî) ve basit şeylerin tarife ihtiyacı yoktur. Nazarî ve mürekkebe şeyler de pekala tarifsiz tasavvur edilebilir. Esasen bütün sanatkarlar sanatlarını, mantıkçıların anladığı tarzda bir tarife ihtiyaç duymadan öğrenmektedirler.

(18) *Nakz*, 157, 209, 169.

(19) kategoriler (makûlât-ı aşere): cevher, kemmiyet, keyfiyet, izafet, mekan, zaman, mülk, vaziyet, fiil, infial.

(20) İzmirli, a.g.e., 1/85, İbn Haldun, *Mukaddime*, II/1:66.

(21) *Fetevâ*, 94.

Mantıkçıların tarifi hakikî tarif (hadd) ve isim tarifi (resm) diye ikiye ayırmaları ve birinci kısmı en mükemmel, ikinci kısmı ise sathî tarif olarak görmeleri meselesini ele alan İbn Teymiyye'ye göre mantıkçıların hadd dedikleri hakikî tarif hiç önemli değildir. Bu türlü tarifler hiç bir fayda sağlamaz. Lafı uzatmaktan, gereksiz yere zaman ziyan etmekten başka bir işe yaramaz. Böyle bir tarif ile açıklanan bir şey tarif edilmezden evvel daha açık ve ayân beyândır. O halde bu türlü tarifler açıklığa değil, mübhemliğe yol açmaktadır. Bir şeyi cinsi ve faslı ile tarif etmek hiç bir ilimde görülmemiş tir. Mesela insanı "Hayvan-ı nâtik" diye tarif etmek böyledir. Abes ve manasız bir laf yığındır. Fakat mantıkçıların resim dedikleri ve sathî tarif saydıkları isim tarifleri hem öğretici, hem de faydalıdır. Naslarda bu türlü tariflere yer verilmiştir. Hz. Peygamber'in, giybeti, "Din-kardeşini hoşlanmayacağı biçimde giyabında zikr etmendir", şarabı "Akli karıştıran şeydir", diye tarif etmesi böyledir⁽²²⁾.

İbn Teymiyye Peygamberlerin ve velilerin bilgilerinin hakikî tariflere (hudûd) dayanmadığına, ilk üç neslin, yani sahabe, tabiin ve etbau't-Tabiinin bu türlü tariflere dayanarak konuşmadıklarına dikkat çekerek "bilgi elde etmenin yolu tariftir," iddiasını sağma bulur.

2- ÖNERME VE KIYAS

İbn Teymiyye kıyası tenkit etmeden evvel kıyasın öncülleri olan küllî önermeleri ele alıp tenkit etmektedir. Ona göre mantıkçıların önerme (kaziye) dedikleri şey aslında dilcilerin haber cümlesi dedikleri şeydir. Bir kıyasta en az biri küllî iki önermenin yer alması lazımdır. İbn Teymiyye önce kıyasta yer alan bu küllî önermeyi tenkit ediyor, ona göre bu küllî önerme ya apaçıktır (bedihî) veya değildir.

Eğer apaçıksa onun şumulüne giren bütün fertlere bu küllî önermenin delaleti apaçıktır. Bu sebeple kıyas düzenlemeye hacet yoktur. Meselâ Ali'nin fânî olduğu sonucuna ulaşmak için "Bütün insanlar fânîdir", "Ali bir insandır", "O halde Ali, fânîdir", demek gereksizdir. Zira Ali'nin fânîliği fikri zaten birinci önermede apaçık olarak vardır. Bu konuda kıyas tanzim etmek boşuboşuna sözü uzatmaktan, apaçık olanı az da olsa kapalı hale getirmekten başka bir işe yaramaz.

Eğer bahs edilen küllî önerme apaçık değilse, önce onun doğruluğunu apaçık bir şekilde göstermek ve ispatlamak gerekir. Bu takdirde doğruluğu diğer bir delille ispatlamaya muhtaç olan önerme kıyasın öncülü olamaz. Doğruluğu ispatlanırsa o zaman da kıyasa ihtiyaç kalmaz. Meselâ bir ikinin yarısıdır, bütün parçasından büyüktür, bir şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir, iki zıd bir arada bulunmaz gibi küllî önermeler apaçık olduğundan bunlardan sonuç çıkarmak için kıyasa lüzum yoktur. Fakat bu türlü küllî önermeler dedüksiyon (ta'lil ve bürhan) ile değil, endüksiyon (istikra) ile elde edilmektedir. O halde küllî önermelerin temelini teşkil eden istikra yani cûzî olayların incelenmesi gâlibi şâhide kıyas esas alınmakta, tecrübe edilenler hakkında geçerli olan bir hüküm tecrübe edilmeyenlere de tamim edilmektedir. Gâ ibi şâhide kıyas hisle hasıl olan bilgiye dayanır ve bu türlü bilgiler insan fitratına küllî bilgilerden daha yakındır. Kısaca küllî önermeler, tecrübe ve müşahadeye dayanan bilgilerle oluşur. Onun için de cûzî ve münferit önermeler küllî önermelerden daha kuvvetlidir.

Mantıkçıların his, tecrübe ve tevâtürle bilinen önermeleri kesin saymamalarını mühlidliğin kökü olarak gören İbn Teymiyye Peygamberlerden nakl edilen tevatür haberlerinin diğer tevatür haberlerden daha kesin ve sağlam olduğuna inanmaktadır⁽²³⁾.

İbn Teymiyye'ye göre orta terim (hadd-ı evsat) Fıkhî kıyastaki illete benzer. Bir kıyas için orta terimin bulunması her zaman zarurî değildir. Apaçık (bedihî) önermelerde orta terime lüzum yoktur. Keza bazılarınin orta terim vasıtasıyla vardıkları neticelere diğer bazıları doğrudan ulaşabilir⁽²⁴⁾.

Mantıkî kıyasta orta terimin zaruretini reddeden İbn Teymiyye bunun yerine ortak özellik manasında kullandığı "mizan" terimini koymaktadır. Mizân (terazi), gerek şer'î gerek akli hususlarda usul ile furu tartmaya yarayan ortak ölçüdür.

İbn Teymiyye Sûrî mantıktaki kıyasın temelini teşkil eden genel kavramları, önermeleri ve orta terimi tenkit ettikten sonra kıyası (dedüksiyon, ta'lil), biçim ve esas yönünden tenkit etmektedir. Ona göre kıyasa ihtiyaç duymak izafi bir şeydir. Bir çok kimse kıyasa başvurmadan doğrudan önermeden netice

(22) İbn Teymiyye bk: Red, 79, Nakz, 184, Fe levâ, 84.

(23) Red, 99.

(24) Red, 351, Gazâlî'de orta terimin ismi mizandır. Her müskür haramdır. (terazinin bir kefesi) Her nebiz müskürdür. (diğer kefe) Nebiz haramdır. (Terazinin diğeri). Burada keyif verici maddelerin haramlığı orta terim olan müskür terimi ile ölçülmektedir ki fıkıhçılar buna ortak illet diyorlar

çıkabilir. Bazı önermeler apaçık olduğundan konu ile yüklemi (mevzu ile mahmulü) düş ünmek netice elde etmek için yeterli olabilir. Bazı önermeler nazarı olduğundan o tür önermelerin doğruluğunu göstermek delille ihtiyaç gösterebilir. Herkes varlıkların sebeplerini kendi anlama gücüne göre araştırabilir. Bu yüzden bazı mantıkçılar sebepten sonuca giden delilleri, diğer bazıları ise sonuçtan sebebe giden delilleri kullanmışlardır (Bürhan-İ nni, bürhan-i Limmî).

İbn Teymiye mantıkçıların, bir sonuca gitmek için iki önermenin mevcudiyeti zaruridir, şeklindeki iddialarına da karşı çıkar, ona göre delil bazan bir önermeden ibaret olabilir, bazan önerme sayısı ikiden fazla olabilir. Bu, ihtiyaca ve kişilere göre değişir. Mesela akîl önermeler öncüllere ve kıyasa ihtiyaç göstermez. Keza Allah birdir, namaz farzdır, gibi dini önermeler de tekbaşına delil olur. Mantıkçıların tek önermeli delillere kısaltılmış kıyas, ikiden çok önermeli kıyaslara mürekkeb kıyas demeleri bâtıldır.⁽²⁵⁾ İlimlerde getirilen delillerin iki öncüden meydana gelmesi esasına hiç bir alim uymamıştır. Zira bu, lüzumsuz ve boş bir zahmetten başka bir şey değildir.⁽²⁶⁾ Nitekim en-Nevbahtî, *kitabul-ârâ ve'd-diyânât*'da bu hususu açıklamıştır.⁽²⁷⁾ Mantıktaki kıyas ile bilinen her şey bu kıyas olmadan da bilinir. Bu kıyas olmadan bilinmeyen bir şey bu kıyas sayesinde de bilinemez.⁽²⁸⁾ O halde kıyas düzenlemek, işi boşana uzatmak ve lüzumsuz yere meşakkata girmekten başka bir sonuç vermez.

Kısaca Sûrî kıyasın varlığı faydalı, yokluğu zararlı değil. Çünkü o sayede bilinenin yardımıyla bilinmeyi öğrenmek mümkün değildir. Kıyasla bir neticeye ulaşmak, bir şehrin kısa ve doğru yolunu bırakıp oraya dolambaçlı yollardan gitmeye veya bir kimşenin sol kulağını sağ eliyle arkadan göstermesine benzer⁽²⁹⁾.

İbn Teymiye, kıyasla sonuca varmanın, insanın boşuna canına eziyet etmesi manasına geldiğini söyler ve şu önemli noktaya dikkati çeker. Kıyas olsa olsa ilim değil, ilme ulaşmanın vasıtasıdır. Oysa kıyasın kendisi bir ilim sayılmıştır⁽³⁰⁾. **İbn Teymiye** kıyasın şekillerine fazla önem vermez. Önermeler doğru ve

kesin olursa kıyas ister iktiranî, ister istisnai şekilde kurulsun fark etmez. Ona göre asl olan delilin medlulü gerektirmesidir; yani delil ile medlul arasında bir lüzumun bulunmasıdır.⁽³¹⁾

Mantıkçılar, önermeleri kesin olup olmadıklarına göre ikiye ayırırlar. Evveliyât, Fitnyât, Müşahedât, Mücerrebât, Hadsiyât, Mütevatirât, yakîn (kesinlik) ifade eder. Bunlarla teşkil edilen bir kıyasa bürhan denir. Ancak bunlardan son üç tür önermelerden yapılan kıyas başkaları için delil değildir. Dinî rivayetler ya tevâtüre veya ahad haberlere dayandığından **İbn Teymiye** bu sıralamayı dinsizliğin kaynağı saymakta ve dolaylı olarak dinin reddi manasına çekmektedir.⁽³²⁾

Meşhurât, müsellemtât, makbûlât, maznuhât, muhayyelât ve vehmiyât kesin olmayan önermelerdir. Öncülleri meşhurât ve müsellemtattan oluşan kıyasa cedel; makbûlât ve maznunât türünden önermelerden oluşan kıyasa hatabe, muhayyeltattan oluşan kıyasa şîir, vehmiyattan oluşan kıyasa safsata denir. Mantıkçılar dinî hükümleri hatabe kabilinden saymaktadırlar. **İbn Teymiye**, mantıkçılar meşhurât ve vehmiyât türünden önermeleri kesinlik ifade eden önermelerin dışında tutmuşlardır. Oysa fitrî hükümler bu ikisine, özellikle vehmiyata dayanır, diyor.⁽³³⁾ **İbn Teymiye** beş sanat denilen bürhanı, cedeli, hatabeyi, şîiri ve safsatayı uzun uzadıya tartışıyor.

İbn Teymiye'ye göre mantıktaki bazı kavramların olduğu gibi kabul edilmesi ve doğru sayılması Resullerin vahye dayanarak verdikleri bilgilerin iptali sonucunu verir. Fakat mantıktaki asıl tehlike kabul edilen ve ortaya konan hususlarda değil, reddedilen hususlardadır. Mesela mantıkçıların gerçeğin yegane yolu olarak mantığı görmeleri, bilgilerin bu yolla elde edildiğini iddia edip bunun dışında her hangi bir gerçek ve bilgi kabul etmemeleri Resullerin bilgi kaynağı olan vahyi ile velilerin bilgi kaynağı olan ilhamı görmezlikten gelmeleri ve hiç hesaba katmamaları son derece dikkat çekicidir. Mütevatir haberi sadece bu haberler tevatür yoluyla kendilerine ulaşanlar için delil saymaları aslında Haber-i Resulu delil saymak için bir bahanedir.⁽³⁴⁾

(25) *Red*, 113, *Fetvâ*, 112.

(26) **İbn Teymiye** *er-Red ale'l-Mantıkıyyîn*'de s. 88'de dedüksiyona çok çeşitli itirazlarda bulunur. b. *Fetvâ*, 124-138, 218, 251. *Nakz*, 202-208.

(27) *Red*, 337.

(28) *Red*, 293.

(29) *Red*, 248.

(30) *Red*, 250.

(31) *Red*, 294-296.

(32) *Fetvâ*, 104.

(33) *Fetvâ*, 193. Descartes ve Stuart Mill tarafından kıyasa yapılan itirazlar için bk. Öner; Necati *Klasik Mantık*; Ankara, 1974, s. 155. Taylan, Necip, *Mantık*, İstanbul, 1981, s. 164. Ayrıca bk. el-Hâfız Ahmed b. Teymiye, *kuveyt*, 1978, s. 216-227.

(34) **İbn Teymiye**, *Fetvâ*, IX, 244-246.

DİLBİLGİSİ VE SÜRİ MANTIK :

İbn Teymiyye mantığın dili bozduğu kanaatindedir. O, dil bilgisinin pek çok konuda mantığın gördüğü işi daha kusursuz olarak göreceğine inanır. Esasen mantıkla dilbilgisinin (Nahv'in) yekdiğerinin rakibi iki ilim olarak görülmesi hadisesi eskidir. İbn Teymiyye'nin de işaret ettiği gibi vaktiyle meşhur mantıkçılardan Metta b.Yunus ile Ebu Said es-Sayrafi (Ö.368/978) vezir İbn Furat'ın huzurunda 320/932'de bu meseleyi tartışmışlar, tartışmada dilbilgisini savunan Ebu Said gâlib gelmişti.⁽³⁵⁾ İbn Teymiyye'ye göre mantıkçılar doğru dürüst bir dili konuşamazlar, acaib cümleler kurarlar. Bu hal el-Kindî'de açıkça görülür. İçlerinde düzgün ve güzel konuşanlar ve yazarlar bunu dilbilgisine borçludur. Mantık, dili ve düşünceyi düzelttiğinden çok bozar.⁽³⁶⁾ İbn Teymiyye dilcilere göre mantıkçıların ifadelerinde lüzumsuz kelime ve cümleler bulunduğunu, bu yüzden mantıkçıların lafbozanlık yaptıklarını ve malumu ilamdan başka bir şey yapmadıklarına, hatta çoğu zaman açık ve anlaşılır olanı mübhem ve zor anlaşılır hale getirdiklerini öne sürer.⁽³⁷⁾

İBN TEYMIYYE'NİN KENDİ MANTIĞI

Acaba zihnin kıyas yapma, aklın istidlâide bulunma, zekanın muhakeme etme ve fikrin düşünme faaliyetleri yok mudur? İnsan yeni bilgilere ve düşüncelere nasıl ulaşıyor? İlimde ve fikirde gelişme ve ilerlemenin yolu nedir? İbn Teymiyye insan aklının kıyas, istidlâl ve muhakeme yapma kabiliyetine sahip olduğuna inanır, hatta bu hususu hararetle de savunur. Ancak ona göre aklın düşünürken riayet edilmesi gereken kuralları, Kur'an tarafından ortaya konulmuştur. Kur'an'daki akli esaslar mükemmel düşünmenin ilkeleri olmaya son derece müsaittir, hatta bundan daha sıhhatli düşünce ilkesi bulmak mümkün değildir. İbn Teymiyye'ye göre naslarda fevkalade güzel ve gayet sağlam bir mantık silsilesi vardır. Buna Kur'an veya nas mantığı(mizânı) demek icab eder.⁽³⁸⁾ Zaten Kur'an, bu türlü bir mantığın Allah tarafından Resulüne indirildiğini haber vermiştir. Kur'an'da: "Allah hak ile kitabı ve mizânı indirdi"⁽³⁹⁾

"İnsanların olmaları için Resuller vasıtasıyla kitabı ve mizânı(ölçü, terazi) indirdik"⁽⁴⁰⁾ buyurmaktaydı. Kur'an'ın mizan diye bahs ettiği şey sıhhatli kıyasın esasını teşkil eden akli kıstaslardır. İbn Teymiyye'ye göre Kur'an'daki mizan, yani mantık "benzer şeyleri aynı, farklı şeyleri ayrı hükümlere tabi kılma" esasına (mütemasili cem, muhtelifi tefrik'e) dayanır, buna Tard-Aks kıyası da denir. Allah: "İbret alınız"⁽⁴¹⁾ "Bunda akıl sahipleri için ibret var",⁽⁴²⁾ "Onların hayat hikayelerinden izaç sahiplerinin alacakları ders var,⁽⁴³⁾ derken bu kıyasa işaret etmiştir. Geçmiş kavimler gibi, Resulleri reddederseniz onların başına gelen sizin başınıza da gelir. İşte bu cümle "tard" kıyasıdır. İki mütemasili (benzeri) bir hükümde toplar Resulleri reddetmeyenlerin başına, reddedenlerin başına gelen felaket gelmez. Bu cümle de "aks" kıyasıdır. Farklı-iki şeyi ayrı ayrı hükümlere bağlamaktadır.

Kur'an'daki meseller ve kıssalar hep bu türlü kıyasa dayanmaktadır.

Aklın benzer şeylere benzer hükümler vermesi veya onları belli bir hüküm altında toplaması tard, farklı şeylere ayrı hükümler vermesi aks kıyasıdır.⁽⁴⁵⁾

İbn Teymiyye'ye göre Kur'an:

a) Hükümler getirmiş, haberler vermiştir. Ama bununla yetinmemiştir. Buna ilave olarak:

b) Getirdiği hükümler ve verdiği haberleri kendine has bir üslupla ifade etmiş ve nihayet,

c) Bahs edilen hüküm ve haberleri yine kendine mahsus akli ve mantiki delillerle ispat etme yolunu tutmuştur. Hüküm ve haberler kadar bunları ifade etmede kullanılan üslup ve ispatlamada kullanılan akli ve mantiki deliller de önemlidir. Onun için Kur'an'ın getirdiği hükümleri ve verdiği haberleri anlatırken onun hususi üslubunu ve terimlerini kullanmak icab ettiği gibi onların doğru ve gerçek olduklarını ispatlamak için de yine Kur'an'ın kendi hususi akli ve mantiki delillerini kullanmak lazım gelir. İbn Teymiyye

(35) İbn Teymiyye, *Fetevâ*, 9/171. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kahire, 1962, s. 230.

(36) *Fetevâ*, 9/184, 186.

(37) *Nakz*, 206, R. 235, 375, 90.

(38) *Fetevâ*, 204-240

(39) *Şuara*, 42/17, İbn Teymiyye mizan fikrini Gazâfi, den almıştır.

(40) *Hadid*, 57/25

(41) *Haşr*, 59/2

(42) *Ali İmran*, 3/13

(43) *Yusuf*, 12/111

(44) İbn Teymiyye, *Fetevâ*, 204-239, Red, 372.

48 (45) Bk. *Zeyn, mantıku İbn Teymiyye*, 1979, Beyrut, s. 244.

Kur'an'daki üslubun ve mantıkî delillerin sadece müslümanlar için değil, müslim gayri müslim bütün insanlar için geçerli olduğuna inanmakta, bu fikrini teyid için Hz.Peygamber zamanında mümin-kâfir herkese bu üslup ve akfî delillerle hitap edilmesi hususuna dikkat çekmektedir. Kısaca mantıkçılara göre Sûrî mantığın esasları nasıl evrensel ise, **İbn Teymiyye**'ye göre de Kur'an üslubu ve mantığı (akfî delilleri) de aynı şekilde evrenseldir. Onun için **İbn Teymiyye** gayri müslimlere hitab ederken de ayet ve hadisleri delil olmak üzere zikr eder.

İbn Teymiyye Kur'an'daki hüküm ve haberlerin başka türden üsluplarla anlatılması veya hariçten getirilen delillerle ispatlanması halinde Kur'an'ın anlaşılabilir bir hale geleceğini söylemekle kalmıyor, hariçten getirilen üslup ve delillere tabi olma durumuna düşen dinî hüküm ve haberlerin zamanla az çok mahiyetlerini ve asliyetlerini kaybedeceklerini de kuvvetle iddia ediyor. Gerçekten de Aristo'nun Sûrî mantığı ve nazari delilleri, nasları savunmada: felsefî üslup, dinî hükümleri anlatmada kullanılacak olursa, açıktan açığa Kur'an'ın üslubunu ve delillerini terk etme manasına gelen bu durum Kur'an'ı ve içindeki haber ve hükümleri kendisine yabancı bir üsluba ve ispat şekline tâbi kılacağından dinî haber ve hükümleri hem anlaşılabilir veya güç anlaşılır hale getirecek, hem de bu haber ve hükümlerin değerini azaltacak ve tesirini zayıflatacaktır. Hatta bu durum bahsedilen haber ve hükümlerin mânâca değişmesine ve başkalaşmasına bile yol açacaktır, kelâmda, tasavvufta, bir ölçüde fıkhîta bu durum görülmüştür. **İbn Teymiyye** işte bu duruma bir son vererek dinî haber ve hükümleri Kur'an üslubu ile anlatmayı ve yine Kur'an mantığıyla ispatlamayı esas alan yeni bir ihya hareketine girişiyor. Kur'an'ın haber ve hükümlerine, üslup ve mantığına aynı derecede önem vererek diğer izah ve anlayışları bidat saymak bu hareketin esasını teşkil etmektedir. Bu hareket, bir kere daha tekrar edelim ki, Gazzalî'nin başlattığı ihya hareketini sapıklık saymasa bile esas itibarıyla hata ve bidat olarak kabul eder. Çünkü Gazzalî felsefî üslubu ve delilleri (mantığı) dine sokma suretiyle o güne kadar geniş ölçüde yabancı tesirlere kapalı bulunan İslâmî düşüncenin, felsefî düşüncelerin istilasına uğramasına sebep olmuştur. Daha kötüsü dinin bu şeklini, yani sonradan yorumlanmış biçimini esas alan sünîlerin bu suretle İslâmiyetin ilk ve esas şekline yabancılaşmış olmalıdır.

İbn Teymiyye, Allah'ın insan aklını doğruyu ve gerçeği bilme kabiliyetine sahip olarak yarattığı inancındadır. Allah insanı, bu fitratta yaratmıştır.⁽⁴⁶⁾ Fitrat aynı zamanda İslâm manasına da gelir. Tarif ve kıyas yapmaya ihtiyaç göstermeden insan zihninin gerçekleri doğrudan doğruya hatasız olarak bilebilme kabiliyetine fitrat dendiği gibi naslardaki esas hüküm ve bilgilere de fitrat denir. Bozulmamış fitratla saptırılmamış ve çarpıtılmamış (te'vil-ve tahrif edilmemiş) nas arasında hiç bir tutarsızlık yoktur, tersine tam bir uygunluk vardır. Şu halde İslâm'ın esasları ile zihnin saf şekli aynı olup ikisine de fitrat denir. Mantıkçıların tarifleri bilindir dedikleri kavramlar **İbn Teymiyye**'ye göre insan zihniyle fitrî ve tabii olarak bilindiğinden onun mantığının temelini işte bu fitrat teşkil etmektedir.

ŞUMUL KIYASI-TEMSİL KIYASI :

İbn Teymiyye mantıkçıların büyük önem verdikleri dedüksiyonun (ta'lil-kıyas) yanlış ve yanıltıcı bir ispat şekli olduğuna kanidir, o ta'lil'den çok istikra'a, bilhassa temsile önem verir. Mantıkçıların temsili zayıf saymaları bu kıyas türü fıkhîta ve dilde çok kullanıldığı içindir. Mantık yüceltilmek için dinde yeri önemli olan temsil kıyası (analoji) aşağılanmıştır. **İbn Teymiyye** ise bunun tersini savunarak temsili yüceltir, ta'lilin güvenilmez bir kıyas olduğunu söyler.

İbn Teymiyye iki türlü kıyastan bahs eder: Şumûl kıyası, temsil kıyası. Şumûl kıyası zihnin, belli bir şeyden, bu şeyi de içine alan umumî, müşterek ve küllî bir hususa intikal ederek umumî olanın hükmünü o belli şeye de uygulamasıdır. Şu halde Şumûl kıyasında zihin önce cüz'iden küllîye (istikra) intikal ediyor, sonra küllîden cüz'îye (ta'lil) geri dönüyor ve küllî olanın hükmünü cüz'î olana geçiriyor. Şumûl kıyası, küllîden küllîye veya küllîden cüz'îye intikalete esasına dayanan dedüksiyondan farklı olduğu gibi, cüz'iden küllîye intikal esasına dayanan endüksiyondan da farklıdır.

Temsil kıyası ise cüz'iden cüz'îye intikal esasına dayanır. İntikalın sebebi iki cüz'inin belli bir hususta iştirak etmeleri, aynı veya benzer vasıflara sahip olmalarıdır. Sûrî mantıkta iki cüz'î önermeden netice çıkmaz, denirken ve bu kıyas adeta yok sayılırken gerek fıkhî usulü alimleri, gerekse **İbn Teymiyye** hakiki kıyas olarak temsil kıyasını görmektedir. Aslında Şu-

(46) İbn Teymiyye, *Nakz*, 156. İbn Kayyim, *Şifau'l-ali*. Mısır ts 381 İbn Teymiyye Filozof ve kelâmcılarınkinden çok farklı olmak üzere akil-nakil uyumundan bahs eder.

mul kıyasının esasını da bu kıyas teşkil eder. Temsil kıyası tam manasıyla örneklerden hareket ederek sonuca varma işlemi, meseleleri tek tek ele alma, birer birer inceleme ve yekdiğeriyle mukayese ederek ortak özelliklerini belirleme, benzer ve farklı yönlerini tesbit etme ve bu noktadan hareket ederek hükümleri genelleme faaliyetidir. Naslardaki kıyasların tamamı bu türdür. Onun için **İbn Teymiyye** naslardan çıkardığı temsil ve Şümül kıyaslarını naslar çerçevesinde ve paralelinde kullanır. Bu tür kıyaslarla imkan ölçüsünde nasların manalarına bir genişlik ve derinlik kazandırır, dinî hükümlerin makul ve mantikî izahlarını yapmaya çalışır. Aslında bu, nass mantığı ile nassı yorumlamaktan ve savunmaktan başka bir şey değildir. Bu kıyasın ilk ve nihâi hedefi İslâm'ın mantığı ile İslâmı açmak, dinin ruhunu hayatın bütün vechelerine uygulamaktır.

AYETLER VE KIYAS-I EVLÂ :

İbn Teymiyye naslara tam manasıyla sadık kalarak iki türlü delilden bahsetmekte, bu delilleri de naslarda geçen adlarıyla bahis konusu ederek terimleri dinî bir kaynağa bağlamaya özellikle dikkat etmektedir. O Peygamberin Allah'a ayetlerle istidlâl ettiklerine kâni olduğundan en sağlam delilin âyet (âlamet-nişân) olduğuna inanmaktadır. "Ayeti bizzat medlûlü gerektiren delil", diye tarif etmektedir. Mesela güneşin varlığı doğrudan gündüzün mevcut olduğunu, gündüzün olması doğrudan güneşin mevcudiyetini gerektirir. Bu yüzden güneş-gündüzün, gündüz de güneşin âyeti, yani delilidir. Yer ve göklerin yaratılması, geceden sonra gündüzün, gündüzden sonra gecenin gelmesi Allah'ın varlığına ve kudretine âyettir, (bk: Ali İmran 3/190) yani kesin ve açık delildir. Telâzum esasına dayanan âyetler küllî ve müşterek deliller olmayıp cüz'î ve özel delillerdir. Onun için delalet ettikleri şeyi kesin surette ifade ve ispat ederler. Mantıkçılar küllî önermeleri aklın verisi sayarken **İbn Teymiyye** muayyen ve müşahhâs önermeleri aklın verisi saymakta, küllî önermelerle Allah'ın ispat edilemeyeceğini, onun ancak özel önermeler(âyetler) ile ispatlanacağını savunmaktadır. O, mâsivâ(âlem) ile Allah arasında tam bir Telâzum görmekte, bu kâinatın Allah'a ihtiyacı olduğu, onun eseri ve âlamenti(âyeti) bulunduğu hususunu ısrarla vurgulamaktadır.

İlahiyât bahsinde geçerli olan diğer birdelil kıyas-ı evlâdır. Kur'ân'da ahiret konusunda bu kıyas kullanılmıştır. Bu kıyasın dayandığı temel düşünce şudur: Allah'tan başkasında bulunan kusursuz kemal sayılan bir sıfatın Allah'ta bulunması daha tabii ve mantikî(evilâ bi't-tarik sâbit)dir, İlim gibi; başkasında bulunca kusur olan bir şey Allah için haydî haydî kusurdur, bunun için Allah'ı ondan tenzih etmek gerekir, cehalet gibi. Bu kıyas ibadet ve amel konularında da geçerli olur. Mesela ta'zim ve hürmet başkalarından çok Allah'ın hakkıdır, dediğiniz zaman ona ibadet etmenin ve kullukta bulunmanın lüzumunu anlatırız. Bu mantığın esas kıyas-ı evlâyâ dayanır. Burada ilim ve kudret gibi vasıfların iştirak yoluyla hem insan hem de Allah hakkında kullanıldığı görülmektedir. Bu türlü isim ve sıfatlara mutevât ve müşekkik adı verilir. **İbn Teymiyye** aynı isim ve sıfatın hem yaratıcıya, hem de yaratılmışa verilmelerinden bu ikisinin bu türlü isim ve sıfatlarda lafzen veya manen iştirak etmediklerine, yaratanın ilmiyle yaratılanın ilmi arasında dağlar kadar fark bulunduğuna kanidir. İlk Mütezile alimlerine göre ilim ve kudret gibi isim ve sıfatlar Hâlik'te hakikat, mahlukta mecâz, filozoflar ve bâtinîyeye göre bilakis mahlukta hakikat, Hâlik'te mecâz, Eşâîlere, kerrâmiyye'ye, hadisçilere, fıkıhçılara, sûfilere ve bazı mutezile âlimlere göre her ikisinde de hakikattir. **İbn Teymiyye**nin tercih ettiği görüş de budur.⁽⁴⁷⁾ Onun bu görüşü küllî kavramları reddetmesinin tabii sonucudur "En yüce mesel Allah'ındır" (Nahl 16/60) âyetinden çıkan mana da budur.

Kıyas-ı evlâ bilhassa ahiretin imkanını ispata geçerlidir. Ölülerini kim diriltir, harab olan âlemi kim düzene sokar, sorusunun cevabı şudur "Onu ilk baştan yaratan, sonra tekrar diriltiren O'dur ve bu sonucusu O'na daha kolaydır," (Rum 30/28) Bu mantık tekrar yaratma, ilk yaratmadan daha kolaydır, mantığıdır. Kur'ân'da sık sık tekrarlanan mantık budur. Bu kıyasın dedüksiyonla ilgisi yoktur. Tecrübelere ve müşahedelere dayandığı kadar fitrata da dayanır.⁽⁴⁸⁾

Belli felsefî ekollerin, doktrinlerin, dinlerin, toplumların ve fertlerin kendilerine has bir düşünme tarzı (mantığı), bu düşünce tarzını ifade ve ispat üslubu vardır. Kur'ân'ın ve hadislerin de bu türlü bir mantığı bulunduğu inanan **İbn Teymiyye** bütün gücüyle bu mantığı ve üslubu bulmaya, delilleriyle birlikte ortaya koymaya çalışmakta, bunun dışındaki mantık

(47) Red, 155
(48) Fetvâ, 224

ve üslupların bazı doğrular ve gerçekler ihtiva etseler bile esastan sakat olduklarını, en azından Kur'an'daki mantığın ve üslubun bunlardan çok üstün olduğunu göstermeye gayret etmektedir. O üniversal olduğunu inandığı bu mantığın ve üslubun yabancı tesirlerle etkisiz bir hale getirildiğine ve üstünün küllenildiğine inanmakta ve bu mantığı tekrar etkili ve çekici kılmak için çabalamakta, bunun dışında kalan düşüncü biçimlerine biraz da gözünü kapalı yüklenmektedir. **İbn Teymiyye**, önceden inançla bir karar vermekte, sonra bütün izah ve tenkitlerini ısrarla ve tam bir azimle savunduğu bu değişmez karar etrafında geliştirmektedir.

Onun için peygamber kaynaklı mütevatir haberleri kesin sayarken, diğer mütevatir haberlerin o ölçüde kesin olmayabileceklerini, sathî benzerliklerin bazı hallerde temsil kıyası için yetebileceğini ileri sürmekte, te'vili reddederek yorum yapma alanını serh, izah ve tefsirden ibaret görmektedir.⁽⁴⁹⁾

İbn Teymiyye'nin sistemi, tenkit edilecek yönleri bulunmakla beraber aslına bağlı mükemmel bir Kur'an felsefesidir. Bazı hallerde ne kadar aşırılığa kaçarsa kaçsın yine de o çağlarda Kur'an'ın ruhunu onun sisteminden daha iyi aksettiren başka bir din/İslâm felsefesi yoktur. Burada onu daha iyi anlayabilmek için **Gazalî** ile kısaca mukayese etmekte fayda vardır. Bu türlü mukayeseler son zamanlarda zaten adet olmuştur.

İbn Teymiyye, **Gazalî**'nin Sûrî mantığı Allah'ın kurduğuna, **Cebraîl**'in öğrettiğine ve bütün Peygamberlerin kullandığına inandığını söyledikten sonra **Gazalî** felsefeye meyli etmiş, ama onu tasavvuf kalıbına dökmüş, İslâmî deyimlerle anlatmıştır. Bu yüzden en yakın talebesi **Ebubekir b.el-A'rabî**, Hocamız **Gazalî** Felsefenin içine iyice daldı, sonra çıkmak istedi, ama başaramadı" demiştir, diyor.⁽⁵⁰⁾

Ve **Gazalî**'nin doğru bilginin ölçüsü saydığı mizanın, Allah tarafından gökten indirilen mizan değil, **Aristo**'nun mantığı olduğunu, **İbn Sina**'nın *eş-Şifâ* isimli eserinin **Gazalî**'yi hasta ederek onu ruhi ve fikri bunalımlara sürüklediğini söylüyor. **Gazalî**'yi **İbn Sina**'nın muakkibi sayıyor. Ona öre **Gazalî** Felsefe ile

din arasında bir berzah, bir köprüdür. Ohda İslâmîle karışık felsefe, felsefe ile karışık İslâm vardır. Halis İslâm veya halis felsefe yoktur. İslâm'ın pek çok inancını ve hükmünü felsefi esaslara göre yorumlayan **Gazalî** dini bilgileri geniş ölçüde sembolik saymış, peygamberlik müessesesini bile felsefi bir yoruma tabi tutmuştur. **Mişkâtü'l-envar** ve **Mearicu'l-kuds** isimli eseri bu özelliğini yansıtır.⁽⁵¹⁾

İbn Teymiyye nazarında **Gazalî** böyledir ve bu tasvir kanaatıma göre yanlış değildir. **Gazalî**'nin sistemi İslâmın özüne bir hayli yabancıdır İslâm düşüncesi asırlar boyu, aslından uzaklaştırılmış ve **Aristo** felsefesine ve mantığına dayandırılmış, böyle bir sistemin tesirinde kaldığından **İbn Teymiyye**'yi anlaması ve kabullenmesi zorlaşmıştır. Bugün Batı kaynaklı felsefi akımlara karşı olanlar, eskiden İslâm'a girmiş olan felsefi akımlara da karşı çıkma zorunda kaldıklarından ister istemez **İbn Teymiyye**ye başvurmak mecburiyetinde kalmaktadırlar.

Felsefi sistemler bakımından bir mukayese yapmak gerekirse hiç tereddüt etmeden denebilir ki **Gazalî**'nin sistemi idealist ve ruhcu olduğu halde **İbn Teymiyye**'nin sistemi ona nazaran dogmatik ve maddecidir. İki daha çok rasyonalist, ikincisi ise daha ziyade ampristtir. Bu yüzden ki **Gazalî** bâtinîliğinin tesirinde kalmakla suçlandı; halde **İbn Teymiyye** bilakis haşerilik (tecsim) ile suçlanmıştır. Her iki suçlamada da gerçek payı yok değildir.

İbn Teymiyye felsefeden dine yönelen tehlikenin temelinde **Aristo** mantığını görmüş, bu mantığı tenkit etmek için var gücüyle çalışmış, **Gazalî**'nin felsefi tenkitte esas aldığı usule benzeyen bir yolla bu mantığı çeşitli biçimlerde reddettikten sonra nasları esas alan, dinin özünden kaynaklanan yeni bir mantık, anlama ve anlatma, ispatlama ve savunma usulü ortaya koymaya çalışmış, ancak gittikçe daha çok revaç bulan Sûrî mantığın yanında bahsedilen usul etkisiz ve yetersiz kalmıştır. Bu usulün başarısızlığa mahkum olmasının birinci sebebi konuyla ilgili dağınık fikirlerin güzel bir tertib ve sağlıklı bir tasnif içinde verilmemesi, ikincisi ise haddinden fazla dogmatik oluşu, dinin dışında kalan akfî, tarihi ve ilmi gerçeklere ya hiç değer vermeyişi veya pek az önem verişidir.

(49) Henri Laoust'a göre **İbn Teymiyye**'de kıyasın iki görevi var: Dini savunma, dini hükümlerde orta terimi yani illeti ve ortak vasfı araştırma, bk: *Arâu İbn Teymiyye es-Siyasiyye ve'l-ictimaiyye*, Kahire, 1939, s. 244. *Ali Sami en-Neşşâr, Menahicu'l-bahsi'nde müfekkiri'l-İslâm*, Mişir, 1967.

(50) *Wâkı*, 56, 135.

(51) *Muhammed Reşâd Sâlim, Mukarrene beyne'l-Gazalî ve İbn Teymiyye*, Beyrut, 1975, *Feyzurrahman prophecy in İslâm*, London, 1958 *ez-Zeyn, Mantıku İbn Teymiyye*, Beyrut, 1979, s. 300.