

MANTIK ve MANTIK TARİHİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Prof. Dr. Ali DURUSOY*

ABSTRACT

An overview on the history of logic is to be subject of this article. The circumstances and philosophical background that causes to emergence of Logic as a science are explained and afterward the developments in Logic are studied. After Socrates' 'concept' and Plato's 'the metaphysics of concept' Aristotle has built up the Logic, as an independent discipline from linguistics. The philosopher who has rebuilt up the logic in Arabic is Al-Farabi. Avicenna's distinction of "tasavvur" (conception) and "tasdhik" (judgment) has provided to examine the logic with integrity in a way. However this integrity has not protected in modern eras. Hence the issues which deal with Logic, has been subject of methodology and philosophy of science, as became independent from logic. This also means the disintegrity of human mind. The central argument of this article is that we must overcome this disintegrity and integrate the logic with other sciences.

Keywords: Logic, Al-Farabi, Aristotle, conception, judgment

Mantık olsun veya başka bir bilim olsun, herhangi bir bilimi üç açıdan ele alarak inceleyip değerlendirebiliriz. Bu açılar, sırasıyla herhangi bir bilimi ortaya çıkaran sorunlar, bilimin kendisi ve tarihidir. Bilimin kendisini ve tarihini bir birinden ayırmak oldukça zordur. Bunu yapabilmek için derin bir bakış açısı ve geniş bir birikim gerekir. Zira bilimin tarihi aynı zamanda bilimin kendisidir. Ancak yine de bir bilimdeki gelişmeyi görmek ve ona katkı yapabilmek için o bilimin tarihinden müstağni kalmamaz. Bilimi ortaya çıkaran sorunlar ise nispeten bilimin kendisinden bağımsız sayılabilir ve daha somut olarak görülebilir.

Burada söz konusu olan mantık olunca bir bilim olarak onu ortaya çıkaran sorunları ve nedenleri, içinde doğduğu düşünce geleneğinde aramak gerekir. Bilindiği üzere mantığı bir bilim olarak kuran veya ortaya koyan, bir bakıma ilkçağ felsefesinin kendisinde doruk noktasına ulaştığı Aristoteles'tir (m.ö. 384-322). Şu halde temel sorumuz şudur: İlkçağ Yunan Felsefesi'nin hangi sorunları Aristoteles'i mantık bilimini inşa etmeye götürmüştür?

İlkçağ felsefesiyle ilgilenenler bilirler ki Thales'ten (m.ö. 624-546) başlayıp Aristoteles'e kadar uzanan çizgide bu felsefe geleneğinin en temel sorunu "değişme"dir. Arapça felsefe metinlerindeki ifadesiyle "tağayyür"dür. Bu sorun Thales'ten başlayarak önceleri bir doğa sorunu, sonraları bir toplum sorunu olarak ele alınıp bir birine karşıt ve birbiriyle çelişik olan çözümler geliştirilmiştir.

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Başkanı.

Değişmeyle ilgili soruları ve çözümleri kısaca şöyle sıralayabiliriz:

1. Kendisi değişmediği halde değişmenin üzerinde gerçekleştiği veya kendisinden gerçekleştiği bir takım ilke yahut ilkeler var mıdır?
2. Bu ilkeler tek midir, çok mudur? Örneğin Thales ve diğer doğa filozofları bu ilkelerin tek olduğunu ileri sürerler.
3. Bu ilkeler çok ise sayıları belirli mi, belirsiz midir? Sözgelimi Empedokles (m.ö. 490-430) bunları dört ile sınırlandırırken, Demokritos (m.ö. 470-361) bunların sayılarının belirsiz olduğunu söyler.
4. Değişmenin ilkeleri somut mu, yoksa soyut mudur? Başka bir deyişle bu ilkeler maddi midir, yoksa manevi midir? Sözgelimi Aristoteles'in fizikçiler dediği doğa filozofları ilkelerin maddi olduğunu ileri sürerken, Pythagoras (m.ö. 580-500) ve Pythagorasçılar bu ilkelerin -ki bunlar sayılardır- manevi olduğunu savunurlar.
5. Değişmenin bir amacı var mıdır, yok mudur? Sözgelimi Anaxagoras (m.ö. 500-428) değişmenin bir amaca, bir akıl ilkesinin gayesine yönelik olduğunu savunurken öte yandan Demokritos evrende bir amacın olmadığını, değişmenin tamamen bir rastlantı ile sürdüğünü savunur. Böylece Anaxagoras'a karşı mekanik bir alem görüşünü savunur.
6. Bütün bu soruların ötesinde değişmenin kendisi var mı, yok mu olduğu tartışılmıştır. Sözgelimi Herakleitos (m.ö. 540-480) her şeyin değiştiğini, değişmeyen sabit bir şeyin bulunmadığını, yani değişmenin esas olduğunu ileri sürerken öte yandan Parmenides (540-450) hiçbir şeyin değişmediğini, her şeyin sabit kaldığını, varlığın esas olduğunu ileri sürmüştür.

İlkçağ felsefesinde değişmeye dair yöneltilen bir birinin karşıtı olan bu sorulara verilen cevapların hemen her birinin bir ya da birkaç filozof tarafından savunulduğu görülür. İlkçağ felsefesiyle ilgilenen hemen herkes bu durumu bilir.

Şimdi bu manzara karşısındaki kaçınılmaz temel soru şudur: Değişmeye dair bir birinin karşıtı ve çelişği olan bu açıklamaların hangisi doğrudur?

Henüz gerçeklik ve doğruluk ölçütünün açık-seçik ortaya konmadığı bir dönemde bu veya şu görüşlerin doğru, karşıtlarının ise yanlış olduğunu söylemek zordur.

Söz konusu manzara geçici bir şaşkınlık ortaya çıkarmış ve bu şaşkınlık, yani kararsızlık Sofistler denilen düşünürlerde tezâhür etmiştir. Böyle bir şaşkınlık evresi İlkçağ felsefesinin diyalektiği içinde son derece doğal karşılanabilir. Sözgelimi bu kararsız düşünürlerden biri olan Pratomoras (m.ö. 480-

410) insan her şeyin ölçüsüdür derken bir diğeri olan Gorgias (m.ö. 480-375) gerçekliğin olmadığını, olsa bile bizim onu bilemeyeceğimizi, bilsek dahi bir başkasına anlatamayacağımızı söylemektedir. Şu halde felsefe adına yapılacak iş, sözde gerçekliğe ilişkin olarak insanları dilin imkanları ölçüsünde ikna etmeye çalışmaktır. Aslında Sofistlerin bu tutumu, bir bakıma kendilerinden önceki filozofların tüm felsefi görüşlerini hiçbir eleştiri süzgecinden geçirmeden onaylamaktır. Ne var ki, Sofistler varlığa ilişkin bu göreceli gerçeklik anlayışlarını değerler alanına da taşıyarak din, hukuk, devlet, ahlak vb. gibi her türlü değerlerin bir gerçekliğinin bulunmadığını, ancak kurgusal ve görece bir gerçekliğe sahip olduğunu ileri sürdüler ve onların bu tutumu toplumda bir değerler kargaşasına neden oldu.

İşte Sofistlerin bu tutumuna kendisi de önceleri bir Sofist olan Platon'un (m.ö. 427-347) hocası ünlü filozof Sokrates (m.ö. 469-399) karşı çıktı. Sokrates, varlık konusunda bir şey söyleyemeyeceğini ama hiç değilse değerler alanında sabit gerçekliğin bulunduğunu; sözgelimi, erdem, adaletin, dostluğun onları temsil eden kişilerden bağımsız bir gerçekliğinin bulunduğunu, diyalektik yöntemle bunların gerçekliğinin öğrenilebileceğini söyler.

Sokrates düşünce tarihinde ilk kez bilginin nesnesinin kavram olduğunu ve bu kavrama tümevarımla yapılan tanım yoluyla ulaşılabileceğini göstermiştir.

Sofistler öncesi filozofların, Sofistlerin ve Sokrates'in birbirlerine karşı olan tutumlarını Nasrettin Hoca'nın şu meşhur hikâyesiyle anlatmak daha kolaydır. Şöyle ki:

Günlerden bir gün Nasrettin Hocaya bir davacı gelir, şikayetini anlatır. Hoca ona "haklısın" der. Davalı da kendisini savunur; Hoca, ona "sen de haklısın" der. Bu arada bu konuşmayı dinleyen Hoca'nın hanımı, "hoca hoca ya davacı haklı ya da davalı haklıdır; ikisi birden aynı anda haklı olamaz" der. Hoca bu itiraz üzerine hanımına dönerek, "hanım sen de haklısın" der.

Bu hikâyede Sofistler öncesi filozofları davacı ve davalı konumuna, Hocayı Sofistler konumuna, Hoca'nın hanımını da Sokrates konumuna koyduğumuzda durum daha da açık olarak anlaşılacaktır.

Sokrates, mantığın inşasına bir hayli yaklaşmışken öğrencisi ilkçağın ünlü filozofu Platon, hocasının ileri sürdüğü kavram düşüncesinden hareketle idealer öğretisi olarak bilinen bir kavram metafiziği geliştirdi. Platon diyaloglarında her vesile ile kavramlar metafiziğini geliştirmeye ve savunmaya çalıştı. Bunu kanıtlamak için geometrinin imkanlarını kullandı, kurmuş olduğu okulun (Akademia) kapısına geometri bilmeyenin içeriye giremeyeceğini yazdırdı. Platon, *Kratylos* diyalogunda dili incelemesine rağmen dilbilimden bağımsız olan bir mantık bilimine ulaşamadı.

Dolayısıyla Mantık bilimini kurmak, Platon'un öğrencisi olan Aristoteles'e nasip oldu. Bu itibarla da gelenek kendisine ilk mantıkçı anlamında 'Muallimi Evvel' unvanını verdi.

Aristoteles, eleştirel gerçekçilik yöntemini kullanarak öncelikle kendinden önceki düşünürlerin nerede yanlış olduklarını keşfetti. Aristoteles'e göre onların yanlışlığı ve çelişkiye düşmelerinin nedeni, dil-düşünce ve varlık arasındaki ayrımı görememeleridir. Ortaçağ mantıkçılarının kullandıkları deyimle vucûdi zihni ve vucûdi hârici yahut lafız-mana ayrımını görememeleridir. Aristoteles'in mantığı kurmak için ilk keşfettiği şey, bu ayrımdır.

Sözgelimi Pythagorasçılar bu ayrımın farkında olmadıkları için bir sayılar metafiziği kurmuşlardır. Rivayete göre $\sqrt{2}$ 'yi keşfeden Hippiasos sistemi bozduğu için boğulmak üzere denize atılmıştır. Oysa vucûdi zihni ve hârici ayrımı bilinseydi bu bir sorun olmazdı.

Keza Parmenides, değişmeyi ve oluşu yadsımak için varlık ile düşünceyi özdeşleştirmiştir. Onun öğrencisi Zenon (490-430) belli bir uzunluğun ancak zihinde bilkuve sonsuzca bölünebileceğinin farkına varamadığı için belli bir avans verilen, hızlı koşucu Aşil'in kaplumbağayı geçemeyeceğini ileri sürmüştür. Çünkü Aşil'in önce mesafenin 1/2'sini, sonra 1/4'ünü sonra 1/8'ini katetmesi gerekir ki o bu gidiş'e hiçbir zaman aradaki mesafeyi kapatamayacaktır. Zenon doğru söylüyor; ancak vucûdi zihinde bu böyledir, yoksa vucûdi hâricide değil. Daha sonra Aristoteles'in bu ayrımı kuvve-fiil şeklinde yansıyacaktır.

Aynı şekilde Platon da varlıkla düşünceyi özdeşleştirerek bir kavram metafiziği geliştirmiş, dolayısıyla Pythagorasçıların düştüğü yanlışlığı tekrarlamıştır. Birisi sayı bilimini metafizik olarak görürken, diğeri mantığı metafizik olarak görmüştür.

Yine Sofistler dil ile düşünceyi özdeşleştirerek dili mantığın yerine geçirmişler ve gerçekliğin bilinemeyeceği ve öğretilmeyeceği yolunda yıkıcı bir diyalektik geliştirmişlerdir.

İşte Aristoteles'in mantığı inşa etmek için farkına vardığı ve önünde duran manzara budur.

Bu manzara ve özellikle Sofistler karşısında Aristoteles, bilginin mümkün olduğunu ileri sürdü. Aristoteles'e göre bilgi, doğru yargıdır. O, doğru yargıyı göz önüne alarak *Organon* adı verilen mantık çalışmasını inşa etti: Kısaca belirtmek gerekirse doğru bir yargının alabileceği muhtemel yüklemeleri *Kategoriai*'de (*Kitabu'l-Makûlât*), yargının kendisini *Peri Hermeneias*'ta (*Kitabu'l-İbâre*), yargılarla başka yargıların elde edilmesini, kısacası kanıtlamayı *Analitikon Proteron*'da (*Kitabul-Kıyas, I. Analitikler*), yargının konusuyla uygun-

luğu demek olan bilimsel kanıtı *Analitikon Hüsteron*'da (*Analytica Posteriora*, II. *Analitikler*, *Kitabul-Burhan*). Özellikle bu kitapta bilimin tanımını yaparak bilimsel bilginin ne olduğunu, nasıl elde edildiğini göstermeye çalıştı. Ayrıca Platon'un yapıcı diyalektiğini (el-cedel el-mahmûde) *Organon*'un *Topica* (el-Mevâzı, *Kitabu'l-Cedel*) ve Sofistlerin yıkıcı diyalektiğini (el-cedel el-mezmûme) ve bunların dilden nasıl kaynaklandığını *Peri Sofistikon Elenkhon*'da (*Kitabu'l-Mugâlata*, *De Sophisticis Elenchis*) ortaya koydu.

Daha sonrakiler tarafından *Organon* adı verilen altı bölümlük bu çalışmasıyla Aristoteles sadece mantığın kurucusu değil, yöntemini ortaya koymakla bilimin de kurucusu oldu. O, bu yönüyle tarihte bilimsel çalışmanın ilk başlatıcısıdır. Bu itibarla Aristoteles'ten günümüze bilimsel çalışma yapan her kim olursa olsun bir bakıma onun öğrencisi sayılır.

Organon'a daha sonra gelen mantıkçılar, Aristoteles'in siyaset ve sanatla ilgili olarak yazmış olduğu *Rhetorica* (*Kitabu'l-Hatâbe*) ve *Poetica*'yı (*Kitabu's-Şi'r*) da dahil etti.

Aristoteles'ten sonra *Organon* incelemesi, başta Atina'da bizzat kendisi tarafından m.ö. 335'te kurulan Lukaion'da ve sonradan İskenderiye'de kurulan Museion'da sürdürüldü. Başta Aristoteles'in öğrencileri Theophrastus (m.ö. y. 372-283) ve Eudemos (m.ö. y. 370-300) olmak üzere Aphrodisias'lı Alexander (160-220) ve Themistius (320-390) gibi tanınmış Aristoteles şarihleri *Organon* üzerine çalışmalara devam ettiler.

Yine aynı dönemlerde Porphyrius'un (234-305) *Kategoriler*'e giriş olarak yazmış olduğu *Eisagoge* (*Kitabu'l-Medhal*) sonrakiler tarafından mantığın tamamına giriş olarak kabul edildi ve böylece bazı mantıkçılar nezdinde *Organon* külliyyatı dokuz kitaba ulaşmış oldu.

Daha sonra Revâkilerin dilbilime dayalı diyalektiğinden bazı unsurlar eklenerek *Organon*'a mantık adı verildi. Hıristiyanlığın doğuşu ve 313'te Roma'nın resmi dini olarak kabul edilmesi, mantık çalışmalarını olumsuz yönde etkiledi. İbn Ebi Usebia'nın *Uyûnû'l-Enbâ*'da Fârâbî'den (870-950) bize naklettiğine göre İskenderiye okulunda hakim olan Hıristiyan din bilginleri mantığın kipli kıyaslara kadar olan kısmının incelenmesine izin verdiler ve sonrasında Hıristiyanlık için zararlı görerek yasakladılar. Bu yasaklama da yetmiyormuş gibi Roma İmparatoru Theodose'in emriyle 391'de İskenderiye Kütüphanesi yakıldı. Özeldde mantık ve genelde felsefe aleyhinde Hıristiyanlığın baskıları daha da ileri gitti ve en nihayet yine Roma İmparatoru Justinian tarafından 529'da Atina'daki Platon'un Akademisi ve Aristoteles'in kurduğu Lyceum (Lise) kapatıldı ve faaliyetine son verildi.

Bu arada İskenderiye'de incelenmesine izin verilen Porphyrius'un *Eisagoge*'si ve *Organon*'un *Kategorias*, *Peri Hermeneias* ve *Analytica Posteriora*'nın kipli kı-

yaslara kadar olan kısmının Boethius (480-524) tarafından Latinceye özet bir çevirisi yapıldı. Batı Hıristiyanlığı yüz yıllarca Boethius'un bu özet çevirisiyle yetinip *Organon*'un tamamından habersiz kaldı.

Hıristiyanlığın mantık eğitimini yasaklamasından sonra mantık çalışmalarını Romanın önemli merkezlerinden uzak olarak doğu Hıristiyanları olan Süryaniler sürdürdüler. Miladi 5. yüzyıldan 7. yüzyıla kadar gizli ve zor şartlar altında sürdürülen bu çalışmalar, İslam'ın doğması ve daha sonraları Abbâsilerin Bağdat'ı kurmasıyla (miladi 750) 8. yüzyıldan itibaren Atina ve İskenderiye'den Bağdat'a kaymış oldu. Deyim yerindeyse Hıristiyanlığın baskı ve zulmünden kaçan insan aklı (mantık) Bağdat'ta İslam'a sığındı ve tarihin de şahit olduğu gibi Müslümanların himayesinde daha da yüceldi ve gelişti.

Miladi 8. yüzyıldan itibaren, *Hatabe* ve *Şiir* ile Porphyrius'un *Eisagoge*'si de dahil olmak üzere *Organon* külliyyatı, Süryani ve İranlı mütercimler tarafından her biri en az üç ayrı mütercim tarafından doğrudan Yunancadan Arapçaya veya önce Süryaniceye oradan da Arapçaya tercüme edildi. Böylece *Organon* bir bütün olarak tarihinde ilk kez Arapçaya çevrilmiş oldu. Ancak ilk dönem çeviriler *Organon*'un ilk üç kitabı ile *Eisagoge*'nin özet çevirisi şeklinde gerçekleşti. Bu durum *Organon* üzerine İskenderiye'de Hıristiyanlarca getirilen yasaklamanın, farkında olmadan ilk dönem İbn Mukaffâ'nın (750-815) çevirilerinde bir süre devam ettiğini göstermektedir. Muhtemelen Boethius'un Latinceye yaptığı ilgili bölümlerin özet çevirisi ile İbnu'l-Mukaffâ'nın çevirisi aynı Yunanca metne dayanmış olabilir ve bu metin de İskenderiye'de okutulmasına izin verilen metin olabilir. Bu durumun ayrıca araştırılması gerekir.

Organon'un Arapçaya yapılan çevirileri üzerinde şerh ve telhis tarzında çalışmaları, *İkinci Analitiklerin (Kitabul'-Burhan)* çevrilmesine de vesile olan Ebu Nasır Fârâbî (870-950) yaptı. Fârâbî, Arapça çevirilerden hareketle mantığı, Arapçanın mantığına göre adeta yeniden inşa etti. Bu itibarla mantık tarihinde birincisi Aristoteles olmak üzere, Fârâbî'ye ikinci mantıkçı anlamında Muallimi Sâni unvanı verildi.

Fârâbî, Aristoteles geleneğini sıkı bir şekilde takip etti. O, biryandan Hıristiyanlığın bozmuş olduğu mantığın bütünlüğünü yeniden ele aldı ve *İhsâu'l-'Ulûm*'da mantığın zorunlu olarak sekiz bölümden oluştuğunu, ayrıca İskenderiye'de Hıristiyan din bilginlerinin yasakladığı *İkinci Analitiklerin (Kitabu'l-Burhân)* mantığın özünü ve amacını oluşturduğunu, onsuz mantığın düşünülemediğini özellikle vurguladı. Diğer taraftan Fârâbî, Nahivciler ile mantıkçılar arasındaki tartışmaları, özellikle hocası Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus (870-940) ile ünlü Nahivci Ebû Said el-Sirâfî (893-979) arasındaki nahiv ve mantığın doğasına ilişkin tartışmaları hiçbir polemige girmeksizin bir çözüme kavuşturmaya çalıştı. Fârâbî bu sorunu, lafız-mana ayırımını bütün yönleriyle inceleyerek ma'kul bir çözüme kavuşturdu. Fârâbî'ye göre mantığın konusu ma'kûlat (tümellik, tümeller)

nahvin konusu ise lafızlardır. O, daima mantıkla ilgili açıklamalarını nahivle karşılaştırarak yapmaya çalıştı. Böylece mantık ile dilbilim arasına anlambilimi eklemiş oldu. Bu itibarla Fârâbî anlambilimin ilk kurucusu sayılmalıdır. Mantık ile dilbilim arasındaki vasil ve fasıl noktalarını başta *Risâletü't-Tenbîh ala Sebûlî's-Sâ'âde, el-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-mantik, Şerhu'l-İbâre, Telhîsu'l-İbâre* ve *Kitabu'l-Hurûf* olmak üzere pek çok eserinde inceler. Böylece o, Arapçada yapılan mantık çalışmalarına belli bir istikamet vermiştir.

Fârâbî'den sonra Arapça yazan ikinci büyük mantıkçı İbn Sînâ'dır (980-1037). İbn Sînâ, sekiz bölümlük mantığın baş kısmına *Eisagoge*'yi de getirerek onu dokuz bölümde ele almıştır. Aristoteles'in Yunancada, Fârâbî'nin tercümelelerinden ikinci kez Arapçada kurmuş olduğu mantık, İbn Sînâ'nın elinde kelimenin gerçek anlamında kemalinin zirvesine ulaşmıştır. *Kitabu's-Şifâ*'nın mantık bölümü, mantık tarihinin şahit olduğu en hacimli mantık metnidir. Bu itibarla *Kitabu's-Şifâ*'nın mantık bölümü göz önüne alınmadan mantık tarihi yazılamaz. Bunun yanı sıra İbn Sînâ'nın *Kitabu'n-Necat*'ının mantık bölümünü bir yana bırakırsak *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın mantık bölümüyle de o, mantığa yeni bir sistematik getirmiştir. Mantık alanındaki bu hacimli ve sistematik çalışmalarından dolayı İbn Sînâ'nın mantık metinleri kendisinden sonraki mantıkçıların temel başvuru kaynağı haline gelmiştir. O, bu çalışmalarlarıyla *Organon*'un adını unutturmuştur. İbn Sînâ sonrası yazılan Arapça mantık metinleri bütünüyle onun mantığa kazandırdığı kavram ve deyimlerin kullanımıyla yazılmıştır.

Fârâbî'nin bir iki eserinde değindiği tasavvur ve tasdik ayrımı, İbn Sînâ mantığının temelini oluşturmuş, sonraki mantıkçılarda hep tekrar edile gelmiştir. Bilginin tasavvur ve tasdike ayrılması, I. Kant'ın analitik-sentetik ayrımı kadar yaygınlaşmış ve benimsenmiştir. Ayrıca İbn Sînâ, sonrasında yazılan mantık kitaplarının sistematüğünü oluşturmuştur. Bilginin madde ve süreti ayrımı, lafzın tazammun ve mutabaka (işlem-kaplam) delaleti, dahası mantığın ilk kez tam bir tanımının yapılması, iktiranî ve istisnâî kıyas tanımları ve ayrımları, İbn Sînâ'nın mantığa yaptığı bariz katkılardan birkaç tanesidir.

İbn Sînâ'dan sonra, *Organon* külliyyatı üzerinde ayrıntılı çalışma yapan tek mantıkçımız İbn Rüşddür (1126-1198). İbn Rüşd açıkça zikretmeksizin Fârâbî ve İbn Sînâ'dan çokça yararlanarak *Organon*'u *Telhîsu mantıka Aristû* adı altında Arapçada yeniden ama sanki Aristoteles'in kaleminden çıkıyormuşçasına inşa eder. Ayrıca İbn Rüşd'ün mantıkla ilgili Fârâbî ve İbn Sînâ eleştirilerine tahsis edilmiş risalelerini, Fârâbî'nin mantık çalışmalarının özetlerini (cevami') *İkinci Analitikler*'in (*Kitabu'l-Burhan*) şerhini de anmak gerekir.

İbn Sînâ'dan sonra Arapçadaki mantık çalışmalarını özellikle Eşari kelimalarının yürüttüğünü söyleyebiliriz. Ancak Eşarilerin mantığa olan ilgisini anlayabilmek için fıkıh ve kelim geleneğine kısaca değinmek gerekir.

İslam'ın biri bilgiye diğeri değere ilişkin olmak üzere iki yönü vardır. Bunlara felsefenin deyimleriyle İslam'ın nazari ve ameli yönü veya boyutu diyebiliriz. İşte bu iki yön veya alana ilişkin sorunları ve çözümleri inceleyen iki bilim ortaya çıkmıştır. Bunlardan dinin nazari yönünü inceleyen Kalam, ameli yönünü inceleyen ise Fıkıh'tır. Aslında felsefenin deyimleri ile ifade edilen bu ayrım, bir bakıma Kurân'da kitap ve hikmet lafızlarıyla dile getirilmektedir. Keza kalam okulları da aynı ayrımı kendi deyimleri ile dile getirirler. Sözgelimi bu ayrım Mutezile'de akliyyat-şer'iyyat tarzında iken Mâturidilerde dinî-şerî ve Eşarilerde akli-fikhî şeklinde ifade edilir. Aslında İbn Rüşd'ün *Fastu'l-Makal*'indeki hikmet-şeriat deyimleri de aynı ayrımın bir başka ifade tarzıdır.

Özünü kalam ve fikhın oluşturduğu dini düşüncenin iki alanına ilişkin yöntem veya aklın kullanımı konusunda kalamcılar ve fakihler ehli hadis veya ehli eser ve ehli rey veya ehli nazar şeklinde ikiye ayrılmışlardır.

Ehli hadis veya ehli eser, din üzerine yani kalamî ve fikhî konularda konuşurken sadece Kuran-ı Kerim ve peygamberin sözleriyle, başka bir deyişle Kitap ve Sünnet'le yetinmeyi yöntem olarak benimsemişler, asla insanın kendi düşüncesiyle bu konuda görüş ortaya koymasını ve yorum yapmasını, bu konularda akli kullanmanın gerekli olduğunu kabul etmemişlerdir. Fakat kalamda ehli nazar, fıkhıta ehli rey olarak bilinen kesim, her iki alanda kitap ve sünnetin yanı sıra insan aklını ve düşüncesini de karşılaşılan sorunları çözmeye bir yöntem olarak kullanmayı kabul etmişlerdir.

Gerek ehli hadis, gerek ehli rey, yöntem olarak dilbilgisini (nahiv) kullandıkları için yukarıda sözü edilen nahiv-mantık tartışmaları da temelde yöntemle ilişkin tartışmalardır. İlk dönemlerde mantığa karşı olumsuz tavır geliştirme konusunda ehli hadis ve ehli rey müttefiktirler. Çünkü onların nazarında mantık Yunancanın dilbilgisidir. Oysa kitap ve sünnetin dili Yunanca değil Arapçadır. Dolayısıyla kitap ve sünneti anlamada yahut kalam ve fikh yapmada mantığa yer yoktur. Ayrıca ehli hadis veya ehli eser, fikh ve kalamda ehli rey ve ehli nazarı eleştirmişlerdir. Ehli rey ve ehli nazarın kıyas diye isimlendirdikleri kanıtlama tarzı temsildir. Genellikle ehli rey, kanıt yapmak için ictehad, ehli nazar ise istidlâl deyimlerini kullanırlar. Bu kanıtlama kalamda istidlâl bi's-şâhid ala'l-gayb diye ifade edilen, görünenin görünmeyen için örnek verilmesi anlamında dikey, fıkhıta ise tikel bir çözümün tikel bir soruna örnek verilmesi anlamında şerî kıyas dedikleri yatay bir kanıtlamadır. Her ikisi de mantıkçıların temsil dedikleri örneklemeden başkası değildir.

Şerî kıyas denilen temsilin fikh ve kalamda yeterli olmadığını ilk fark eden aynı geleneğin içinden gelmiş olan Endülüslü İbn Hazm (994-1064) olmuştur. Bu itibarla İbn Hazm kitap ve sünneti anlamak için, kısacası kalam ve fikh için mantığın gerekli olduğunu ileri sürmüştü ve su konuda *et-Takrîb li haddi'l-mantık*'ı yazmıştır. Ayrıca fikhî kıyasın gerçek bir kıyas olmadığını, bu

kıyastaki orta deyimın gerçek anlamda orta deyim olmadığını göstermek üzere *İbtâlû'l-kıyas*'ı kaleme almıştır.

İbn Hazm'ın bu girişimi fıkıh ve kelam geleneğinde pek etkili olmaz iken mantığı ciddi anlamda fıkıh ve kelamın yöntemi olarak ele alan ve dini bilim-ler geleneğinde bir dönüm noktası oluşturan Gazzâli (1058-1111) olmuştur. Gazzâli bir yandan *Tehâfütü'l-felâsife*'de İbn Sînâ felsefesini eleştirirken öte yandan İbn Sînâ'nın geliştirmiş olduğu mantığı kelam ve fıkıhın yöntemi olarak uyarlamaya çalışmıştır. Mantıkla ilgili adeta bir dizi ders kitabı yazmıştır. Gazzâli, *Miyaru'l-İlim*'de fıkıh ve kelam geleneğini tümelliği bilmedikleri noktasından eleştirirken, *Mihakku'n-nazar*'da mantığın deyimlerini fıkıh, kelam ve nahvin deyimlerine uyarlamaya çalışır. *Mustasfâ*'da ise lafız-mana ayırımına ve bu ayırımın önemine değinir. Ayrıca *Mustasfâ*'da mantık bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceğini ifade eder ki Gazzâli'ye göre bunun anlamı mantık bilmeyen bilim adamı olamaz demektir. Başka bir ifadeyle mantık bilmeyen kelam ve fıkıh alimi olamaz demektir. Keza *el-Kıstasü'l-mustakim*'de mantığın meşru-iyetini savunarak onun en temelde dini bir bilim olduğunu göstermeye çalışır. Yine *Esâsu'l-Kıyas*'ta ehli hadis ve ehli esere karşı kıyasın dine, dinde olmayan bir şeyi ilave etmek olmadığını göstermeye çalışır.

Gazzâli mantığı din bilimlerine (fıkıh-kelam) dahil etmekle birlikte mantık tarihinde bir kırılma noktasını da oluşturur. Gazzâli'den sonra kategoriler konusu bir iki örnek dışında mantıkta incelenmez hale gelir. Mantığın kıyasın maddesi açısından incelenen kısımları olan burhan, cedel, mugalata ve özellikle hatâbe ve şiir Fârâbî ve İbn Sînâ'daki derinlik ve genişlikte incelenmez. Gazzâli'den sonra mantık çalışmalarını sürdüren Eşari kelamcılarıdır. Zira dini bilim, suretini mantıktan maddesini dinden aldığı için ayrıca burhan üzerine derinleşmeye gerek yoktur. Hatâbe ve şiirin ise neden görmezlikten geldiği ayrıca araştırılması gereken bir konudur. İbn Haldun'un (1332-1406) da *Mukaddime*'nin ilgili bölümünde işaret ettiği gibi, mantığın sûri yönü öne çıkmış maddî yönü ihmal edilmiştir. Ancak bu ihmal edilmiş, dini bilginin doğasından kaynaklanmıştır denilebilir. Yoksa İskenderiye'de Hıristiyanların yaptığı gibi özel bir yasaklama sonucu değildir. Çoğu zaman Gazzâli'den sonra yazılan mantık kitaplarının isimleri bile değişik değişikdir. İsimden hareketle bir kitabın mantıkla ilgili olup olmadığını tespit etmek zordur. Gazzâli sonrası mantık tarihi çalışmalarında bu durumu göz önüne almak gerekir. Sözelimi Fahreddin er-Râzi'nin (1149-1209) *el-Âyâtü'l-beyyinât*'ı, Kadı Beyzâvî'nin (1189-1286) *Misbâhu'l-ervâh*'ı bu durumun çarpıcı örneklerindendir.

Tıpkı Gazzâli'de olduğu gibi Gazzâli'den sonraki mantık çalışmaları da İbn Sînâ'nın mantığına dayanır. Ancak Matüridî ve Mutezile geleneği baştan beri mantığa mesafeli dururken, Eşari kelamcılar mantık çalışmalarını

sürdürmüşler, mantığın sûri yönü üzerinde önemli çalışmalar yapmışlardır. Fahreddin Râzi, Nasîruddin Tûsî (1201-1274), Kadı Beyzâvî, Seyfuddin Âmidî (1156-1233), Ebherî (1200-1265), Ürmevî (1198-1273), Kazvîni (1220-1276), söz konusu mantıkçılardan tanınmış bir kaçıdır. On iki ve on üçüncü yüzyıllar mantığın sûri yönünün incelenişinin altın çağıdır denilebilir.

Yine bu dönemde dilbilimciler de mantıkla ilgilenirler. Sekkâkî'nin (öl. 1231) *Miftahu'l-Ulûm*'u bu durumun en bariz örneğidir. Sekkâkî'nin bu kitabının tasarımında mantık, genel dilbilimin (ilmu'l-edeb) bir bölümünü teşkil eder. Sanki onuncu yüzyıldaki tartışmalar hiç yapılmamış gibi, dilbilim ile mantık bir uyum içinde, bir bütünün iki parçası gibidir.

Onikinci yüzyıldan sonra ehli hadis ve ehli eser, Eşari kelamcılarının mantık geleneğine karşı bu kez selefi kimliğiyle şeri' kıyas adı altında temsili kıyası, el-kıyasu'l-mantıkî adı altında kıyasa karşı savununan, dolayısıyla mantığı eleştiren bir akımla ortaya çıkmıştır. *el-Kıyas fi's-şer'îl-islamî ve er-Redd ala'l-mantıkıyyîn*'i yazan İbn Teymiyye (1263-1328) ve *Savnu'l-mantık ve'l-kelem an fenni'l-mantık ve'l-kelem*'i yazan Celalüddin es-Suyuti (1464-1505), seleflerin önde gelen isimlerindedir.

Mantığa mesafeli duran selefler, Maturidiler ve Mutezililer, Gazzâlî'den sonraki dönemde Eşarilerin bilginleriyle boy ölçüşecek bilginler yetiştirememişlerdir. Dolayısıyla medreselerde mantık ve diğer alanlarda Eşarilerin yazdığı metinler ders kitabı olarak okutulmuştur.

Kısaca belirtmek gerekirse İslami bilimlerin bilim olma sürecinde, Fârâbî'nin deyimiyile ta'lim ve tallüm edilen bir sınaat olmasında mantığın görmezlikten gelinemeyecek bir etkisi olmuştur. Sözelimi burada Fârâbî'nin nahiv hocası İbn Serrâc'ın (öl. 928) *el-Usûl fi'n-Nahv*'ini anmalıyız. Serrâc'ın bu kitabıyla nahvin bir bilim haline geldiği söylenir. Keza fıkıh usulünde Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sı da böyledir. Yine Gazzâlî'nin *el-iktisad fi'l-itikad*'ı kelamda bir dönüm noktasıdır. Zaten Eşari kelamı mütekaddimin ve müteahhirin olarak ikiye ayrılmıştır. Maturidiler ve Mutezilenin böyle bir dönemi yoktur. Keza İbn Sînâ'nın öğrencisi Kemalüddin b. Yunus el-Mevsilî'den (1156-1256) bir süre mantık okuyan ve sonra da mantık aleyhine fetva veren İbn Salah'ın (öl. 1245) hadis usulüne dair yazmış olduğu *Mukaddime*'si de böyledir. Tıpkı Gazzâlî gibi İbn Salah da bu kitabıyla hadis usulünde mütekadimin ve müteahhirin ayrımına vesile olmuştur. Mantıkla ilgilenmiş olan Sekkâkî *Miftahu'l-Ulûm* adlı kitabıyla Belagat ilminin kurucusu kabul edilir. Mantıkla ilgilenen Sadreddin Konevî'nin (1210-1273) tasavvuftaki konumu, Gazzâlî'nin fıkıh ve kelamdaki konumu gibidir. Bu itibarla İslami ilimlerinin doğuşu ve kuruluşunun mantıkla olan ilgi ve ilişkileri mutlaka daha geniş çalışmalara konu yapılmalıdır. Dolayısıyla bu bilimlerin metinlerine mantık bilmeksizin yeterli düzeyde nüfuz edilemeyeceği akıldan uzak tutulmamalıdır. Tıpkı mantık bilmeksizin İslam

felsefesi araştırmaları eksik kalacağı gibi, fıkıh, kelam, tasavvuf ve özellikle nahiv-belagat araştırmaları da eksik kalır.

Gazzâli'den sonraki mantık araştırmalarında salt mantık kitaplarıyla yetinilmemelidir; ayrıca nahiv, kelam, fıkıh ve benzeri İslami ilimlerin çeşitli dallarında yazılmış metinler içinde de mantıkla ilgili önemli bilgilere rastlanabilir.

On ikinci yüzyıldan sonraki mantık kitaplarının sistematiği İbn Sinâ'nın tasavvur ve tasdik ayrımı üzerine temellendirilmiştir. Önce mantığın konusu tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılmış ve her biri de kendi içinde mebdâi ve makâsıd olarak ikiye ayrılmıştır. Buna göre tasavvurun mebdâisi beş tümel, makâsıdı ise hadd ve resim iken tasdikin mebdâisi (ilkeleri) önermeler ve özellikleri, makâsıdı (amaçları) ise süreti ve maddesine göre olan kıyas ve çeşitleridir. Bu sistematiğin oluşturulmasında ayrıca İbn Sinâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ının önemli bir etkisi olduğu düşünölmelidir. Ayrıca mantığın Fârâbi ve İbn Sinâ'daki bütönlüğünün parçalanmışlığı yetmemiş gibi, sonraki dönemlerde müstakil tasavvur ve tasdik risaleleri de kaleme alınmıştır.

Boethius'un yukarıda sözü edilen Latinceye yapılan özet çevirisinden sonra üçüncü yüzyıldan itibaren başlayan Hıristiyan batıdaki mantık çalışmalarında Fârâbi ve İbn Sinâ'daki bütönlüğün korunduğunu söyleyemeyiz. *Organon*'un Arapçaya çevrilmesinden yaklaşık iki üç asır sonra mantık, ilahiyatın emrine girmişken Hıristiyan batıda mantık daha baştan Hıristiyan ilahiyatının hizmetindedir. Dolayısıyla mantığın süri yönü öne çıkmış ve on altıncı yüzyıldan sonra batı dünyasında bilimde bir yöntem olarak mantığın yerini matematiğin alması mantıktaki bölünmüşlüğü daha da arttırmıştır. On dokuzuncu yüzyılda batıda yapılan işâri mantık çalışmaları da mantığın bölünmüşlüğünü önleyememiştir. Matematikçilerin yürüttüğü işâri mantık çalışmalarında, tasavvur (kavram) bırakılmış, tasdikten (önerme) işe başlanmıştır. İşâri mantık alanında *Saymanın Temeli Sayı Düşüncesi Üzerine Mantıki-Riyazi Bir İnceleme*'nin yazarı Gottlob Frege'yi (1848-1925), *Formulaire de Mathematiques*'in (*Düşünce Yazımı*) yazarı Giuseppe Peano'yu (1858-1932) ve özellikle de işâri mantığın nihai temel metni sayılan *Principia Mathematica*'nın (1910-1913) yazarları Berttand Russel (1872-1970) ile Alfred N. Whitehead'ı (1861-1947) burada anmak gerekir.

On yedinci yüzyıldan itibaren mantığın tasavvur bahsi, felsefede bilgi nazariyesinin konusunu oluşturmuştur. Bazı felsefeciler tarafından kıyasa eleştiriler yöneltilmiştir. Mantığın süri yönü yani önermeler ve kıyasın süri incelenmesi mantığa bırakılmış, maddesine göre olan tasdik (doğruluk ve yanlışlık) ve kıyas (burhan yani bilimsel kanıt) metodoloji ve bilim felsefesi adı altında mantıktan koparılarak kendi başlarına bağımsız araştırma konuları yapılmıştır.

Dolayısıyla mantığın Fârâbi ve İbn Sinâ'nın elinde tezahür eden bütönlüğü tarih içinde şu ya da bu ölçüde bozulmuş şu ya da bu saikle çağımıza kadar hem doğuda hem de batıda süregelmiştir.

Esasında söz konusu bütünlüğün parçalanması demek insan zihninin parçalanması, bozulması demektir. Öyle ise çağımızda mantığın bu parçalanmış yapısını göreceğ ve onun bilimle olan ilişkisini kurarak Fârâbî'nin *İhsâu'l-Ulûm*'da İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da gösterdiği bütünlüğü yeniden inşa edecek çalışmaların yapılması gerekir. Böylece ona Aristoteles-İbn Sînâ çizgisindeki itibarını yeniden kazandırmak gerekir.

Mantığın tarihine dair bunları söyledikten sonra biraz da onun ne olduğuna dair konuşalım. Her şeyden önce mantığın bir bilim olup olmaması mantıkçılar nezdinde anlamsız ve zait bir tartışmadır. Kısaca mantık, bilginin bilimidir. Bilgi, konusuyla ilişki kurunca bilimler ortaya çıkar. Dolayısıyla mantık, bilimsel çalışma yapmak için gerekli ama yeterli değildir. Bilgi, tasavvur (kavram) ve tasdik (doğru yargı) olarak ikiye ayrılınca mantık, bize tasavvur ve tasdiki kazanma yollarını gösteren (öğreten) bir bilim olmaktadır. Tasavvur ve tasdiki elde etme yolları aynı zamanda düşünme süreçleridir. Dolayısıyla mantık aynı zamanda düşüncenin veya düşünmenin bilimidir. Tasavvur gerçeklik, tasdik doğrulukla ilgili bilgi olduğuna göre mantık, gerçeklik ve doğruluğun ölçütünün ne olduğunu inceleyen bir bilimdir. Mantık sadece bilginin sûretini incelemeyiz; bu sûretin hangi maddelerden meydana geleceğini de bildirir. Yani o, bilginin biçim ve içeriği ile aynı anda ilgilenir. Bilgiyi bala benzeterek düşünürsek, balın peteğini bilginin sûretine, sıvı kısmını da bilginin maddesine benzetebiliriz. Balsız petek, peteksiz bal olamayacağı gibi tek başına bilgi ne sûretsiz ne de maddesiz olabilir. Tıpkı peteğin sabit kalıp içindeki sıvı balın türlerinin değişmesi gibi bilginin sûreti olan mantık sabit kalır ama onun maddesi olan bilimler değişebilir. Tek başına petek bal olmadığı gibi, tek başına mantık da bilim değildir. Petek olmaksızın bal tasavvur edilemeyeceği gibi mantık olmaksızın bilimden söz edilemez. Sayı biliminde (ilmu'l-aded) sayılar, ölçü biliminde (ilmu'l-hendese) şekiller ve ölçekler, dilbilimde sözcükler (lafızlar) ne ise mantıkta da bilgi odur.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki sadece mantığın yukarıda sözünü ettiğimiz bütünlüğünü korumak yetmez, her türlü bilimsel çalışma, öğrenme ve öğretmenin sağlıklı ve verimli yürümesi için bilgi bilim dediğimiz mantığın yanı sıra genel dilbilimin, sayı ve ölçü bilimin her türlü bilimsel çalışmadan önce belli bir düzeyde öğrenilmesi gerekir. Dolayısıyla sadece mantığın kendi bütünlüğünü sağlamak yetmez, akademik çalışmalar için mantığı dilbilim, aritmetik ve geometri ile de bütünlemek gerekir.