

GAZZÂLÎ'NİN MANTIK İLMİNİ MEŞRÛLAŞTIRMASININ MANTIK TARİHİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ*

Ferruh ÖZPİLAVCI**

ÖZET

Hüccetü'l-İslâm İmâm-ı Gazzâlî, İslâm düşünce ve ilim tarihinin en önemli dönüm noktalarından birini oluşturmaktadır. Dini ve hatta akli ilimlerin çoğu için mütekaddimün-müteahhirün ayrımının merkezinde durmaktadır. Bu durum, mantık ilminin İslâm dünyasındaki seyri için de söz konusudur. Bu makalede Gazzâlî'nin mantık ilmini meşrulaştırmaya çalışırken ihdas etmiş olduğu ıstılahların, ortaya koymuş olduğu görüşlerin ve teklif etmiş olduğu kavramsallaştırmaların '*mantık ilmi*' ve *tarihi* seyri açısından önemi ve değeri üzerinde durulmaktadır. Mantık ilminin 'mevzusu'ndaki dönüşüm hakkında ve Gazzâlî'nin bu meşrulaştırma çabasıyla ilgili meşhur eseri '*el-Kıstasü'l-mustakîm*' ile yine onun XVIII. yüzyıl Osmanlı mutasavvıf ve düşünürlerinden Muhammed el-Lalezârî tarafından kaleme alınan ve pek fazla bilinmeyen *el-Mizanü'l-mukîm fî ma'rifeti'l-Kıstasi'l-mustakîm* isimli tek şerhi etrafında önemli tespit ve değerlendirmelerde bulunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Gazzali, Mantık, Mantığın konusu, Muhammed el-Lalezari, Kıstasi'l-mustakîm.

EVALUATION OF THE LEGITIMIZATION OF LOGIC BY GHAZZALİ WITHIN THE CONTEXT OF ITS HISTORY

ABSTRACT

Hujjat al-Islam Imam al-Ghazzali constitutes one of the milestones of the history of Islamic thought and knowledge. In respect to many religious and rational sciences he stands at the center of the classification of former (mutaqaddimun) and modern (mutaakhirun) scholars. This is also true in respect to historical progress of the science of Logic in the Muslim world. This article points out the value and significance of Ghazzali's views, approaches, and terminology in connection with the legitimization of logic within the *context of logic and its history*. It asserts some evaluations and important findings about the transformation of the *subject matter of Logic* and Ghazzali's famous book *al-Qistas al-Mustakim*, written about the legitimization of logic, and its only but little-known commentary by an 18th century Ottoman Sufi and philosopher Muhammad al-Lalazari titled *al-Mizan al-Mukim fî Ma'rifat al-Qistas al-Mustakim*.

Keywords: Ghazzali, Logic, Subject Matter of Logic, Muhammed al-Lalazari, al-Qistas al-Mustakim.

* Bu makale, 7-9 Ekim 2011 tarihleri arasında düzenlenen "900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu" için hazırlanan tebliğden oluşturulmuştur.

** Yrd. Doç. Dr., Marmara Ü., İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı, ferruhoz@gmail.com

GİRİŞ

İmam-ı Gazzâlî (ö. 1111), kelam, fıkıh, tasavvuf gibi dinî ilimlerin tarihinde olduğu kadar akli ilimlerin tümünü içeren üst başlık olarak 'Felsefe'nin İslam dünyasındaki seyrinde de önemli bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Bir fakih ve kelamcı olarak Gazzâlî'nin, fıkıh ve kelam geleneğinde görmüş olduğu eksiklikleri izale etme, bu ilimleri daha sistematik bir hale kavuşturma noktasında özellikle mantık ilmini öne çıkardığı görülebilir. Bu husus onun, önemli bir fıkıh usulü kaynağı olan *el-Mustasfa* adlı eserinin mukaddimesinde özetlemiş olduğu mantık ilminin, bütün ilimlerin mukaddimesi olduğu, dolayısıyla onu ihata etmeyen ilmine asla güvenilmeyeceği şeklindeki meşhur ifadelerinde açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.¹ Ayrıca Gazzâlî'nin, zamanının sofistleri olarak gördüğü ve siyasi-sosyal alanda ciddi bir sorun haline gelmiş olan İsmâîli-Batîni akımının teorik temellerini yıkmaya gayretinde de başvurmuş olduğu dayanak, 'mizan', 'mihekk' ve 'kıstas' gibi isimlerle İslam kültürüne adapte etmeye çalıştığı mantık ilmi olmuştur.

Oldukça etkili, velûd ve çok yönlü bir ilim adamı olarak Gazzâlî'nin çalışmaları, ilgilenmiş olduğu tüm ilim dallarında önemli değişiklik ve dönüşümlere sebebiyet vermiştir. Mantık ilmini uygulamaya koyduğu diğer dinî ilimlerdeki değişimin ve dönüşümün izlerini takip etmek ve bunları değerlendirmek meselenin bir yönünü teşkil ederken, kaçınılmaz olarak karşılıklı olan bu etkileşimin mantık ilmi zaviyesinden ele alınması da diğer önemli bir yönünü oluşturmaktadır.

Hüccetü'l-İslam lakıbyla maruf olan Gazzâlî'nin bu şekilde anılmasında, belki de kanıt-kanıtlama anlamındaki önemli bir mantık ıstılahı olan hüccet-ihticâc kavramına telmihle mantık ilminin önemine ve değerine mantıkçılardan daha fazla vurgu yapmasının etkisi olmuştur. Zira mantık ilmine hizmetinden dolayı ikinci muallim ünvanıyla anılan Fârâbî'nin (ö. 950) mantığının önemine yapmış olduğu vurgu bile İbn Sînâ (ö. 1037) tarafından *eş-Şıfa el-Kıyas* isimli eserinde aşırı bulunurken², Gazzâlî'nin bu husustaki çabası, konulara uygun vermiş olduğu yeni ve çarpıcı örnekler, özellikle fikhî mese-

1 Gazzâlî'nin ifadeleri şöyledir: "Bu mukaddime, usûl ilmi cümlesinden olmadığı gibi, ona has bir mukaddime de değildir. Aslında bu mukaddime, bütün ilimlerin bir mukaddimesidir ve bu mukaddimeyi tam olarak kavrayamamış (ihata edememiş olan) kimselerin ilimlerine kesinlikle güven olmaz"; bak., Gazzâlî, *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl*, Bulak Matbaası, Mısır 1322 h., s. 10; *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, (çev. Yunus Apaydın), Kayseri 1994, c. I, s. 11.

2 Ali Durusoy, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantık İlmine Giriş*, 3. baskı, İstanbul 2011, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, s. 227. İbn Sînâ'nın ifadeleri şöyledir: "Bütün ilimlerin idrakinde mantık ne güzel bir yardımcıdır. İşte bu yüzden Fârâbî'nin (Fâdilu'l-müteahhirin) mantığı övmeye aşırıya gitme hakkı vardır. Şüphesiz bu aşırı övgü şöyle demeye kadar ulaşmıştır: "Şüphesiz mantığın öteki bilimler nezdindeki yeri, hizmetçinin yeri gibi değil, tam tersine başkanın yeri gibidir. Çünkü o, ölçen ve tartandır (mi'yar-mikyâl)." Fakat bana göre bu ilmin kendisini yükselten ölçü veya kendisini vazettiren madde olması tarzında yardımcı olması söz konusu değildir. Tam tersine her konuda kendisi için maksûd olan başkası için maksûd olandan daha üstün ve değerlidir. Öyle ise mantığın öteki bilimlere başkan olduğunu ispatlamaya çalışmak gerçekçi olmaz." bak., İbn Sînâ, *eş-Şıfa, el-Kıyas*, (nşr., Said Zâyed), Kahire 1964, s. 12.

lelere yönelik mantık uyarlamaları ve mantığın değerini ortaya koyan teşbih ve vurgularının, Fârâbî'nin yaptıklarından daha ileri seviyelerde olduğu söylenebilir.

Kuşkusuz Gazzâlî'nin dikkate aldığı, Fârâbî tarafından ilk defa Arapça'da sistemli bir şekilde tesis edilen ve İbn Sînâ'da kemâl noktasına ulaşan Aristoteles mantığıdır. Nitekim kendisi, mantığı tertib ve ilimleri tezhip ettiğini söyleyerek mantık ilminin kurucusunun Aristoteles (m.ö. 384-322) olduğunu kabul eder ve diğer felsefî ilimler hususunda da muhakkıkün olarak, Meşşâî geleneğin en büyük temsilcileri olan Fârâbî ve İbn Sînâ'yı muhatap aldığını açıkça ifade eder.³

Mantıkla ilgili görüşlerini diğer kitaplarında da dile getiren Gazzâlî, özellikle bu alana hasrettiği bir dizi kıymetli eser kaleme almıştır. Yazılış sırasına göre *Mî'yarü'l-ilm*, *Mihekkûn Nazar*, *el-Kıstâsu'l-mustakîm* ve giriş kısmı itibarıyla *el-Mustasfa* adlı eserleri, başlangıçta biçim ve içerik olarak İbn Sînâcı mantık telifinden, giderek bazı kavramların ve örneklerin değişimiyle dinî bir görüntüye bürünen biçimsel bir yapıya sahiptir.

Bu bağlamda ilk eser olarak *Miyaru'l-ilm*'i dikkate almak yerinde olacaktır. Zira onun daha önce yazmış olduğu *Makâsidu'l-felâsife* adlı eserinin artık İbn Sînâ'nın Farsça kaleme aldığı *Dânişnâme-i âlâî* adlı eserinin Arapça çevirisi niteliğinde olduğu açıklığa kavuşmuştur.⁴ Dolayısıyla bu eserin mantık kısmı zaten İbn Sînâ mantığının özetidir. Gazzâlî sık sık Meşşâî filozofların metinlerini herhangi bir açıklama veya atıfta bulunmaksızın kullanmaktadır; ancak bu denli tam bir eserin olduğu gibi kullanılması ve birkaç cümle eklenerek dönüştürülmesi, Gazzâlî açısından ayrıca değerlendirilmesi gereken önemli hususlardan biridir.

Gazzâlî, daha ziyade dinî ilimlere dair pratik gayelerle yönelmiş olduğu mantık alanındaki çalışmalarıyla, daha öncesinde görülmeyen kapsamlı bir uygulamalı mantık örneği ortaya koymuştur. Konuları işlerken onun zihnî arka planında kelamî, fikhî veya İsmâîlî tartışmaların bulunduğu, bu sorunlardan vermiş olduğu örnekler ve bunlara çözüm yollarını sunarken yapmış olduğu mantık uyarlamalarından anlaşılmaktadır. Nitekim mantık kitaplarında, konulara uygun, dilsel veya içeriksel mahzurların mümkün olduğu kadar aza indirgendiği bol örnekler bulmak önemli bir sorun olduğu için genelde aynı örnekler üzerinden konular ele alınır. Bu açıdan Gazzâlî, din ilimleriyle de uğraşanların zihnine hitap edebilecek geniş bir yelpazede elverişli örnekler sunmasıyla dikkat çekmektedir.

Gazzâlî'nin mantık alanındaki çalışmalarıyla gerçekleştirmeye çalıştığı hedeflerini üç başlık altında toplayabiliriz: İlk filozofları eleştirerek onların,

3 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, (nşr. M. Bejou) Şam 1994, s. 12-13; a.mlf., *el-Munkizu mine'd-dalâl*, (nşr., M. Bejou), 2. Baskı, Şam 1992, s. 45.

4 Ali Durusoy, "Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, c. 13, sayı 3-4, 2000, s. 308; S. Hüseyin Nasr, *Three Muslim Sages*, New York 1976, s. 148.

ta'lim ettikleri mantık ilmini metafizikte yetkin bir şekilde kullanmadıklarını göstermek; ikinci olarak mantık ilminin vazgeçilmezliğini vurgulayarak onunla özellikle fıkıh ve kelamı, sistematik bir ilmi disiplin haline getirmek ve son olarak da bilginin ölçüsünün mantık olduğunu göstererek Batınîlerin masum imam öğretisini geçersiz kılmak.⁵ Tabii ki bütün bunları gerçekleştirebilmek için öncelikle İslam dünyasına dışarıdan giren, dolayısıyla 'ulûm-i dahile'den sayılan mantık ilmini meşrulaştırmak!

Mantık İlminin Meşrulaştırılması

Tasavvuf ilminin kabul görmesi ve yaygınlaşmasında da önemli katkıları olan Gazzâlî, mantık ilmini meşrulaştırmaya çalışırken pek çok yol ve yöneme başvuracak; ancak öncelikli olarak onun, ilahî kaynaklı bir ilim olduğunu ileri sürecektir. Özellikle ismini ayetten aldığı (İsrâ, 17/35) *el-Kıstâsu'l-mustakîm* adlı eserinde, mantık ilminin esaslarını bizzat Kur'an'dan çıkardığını iddia eden Gazzâlî, yine "Biz, elçilerimizi gönderdik, beraberlerinde Kitabı ve Mizanı indirdik" (Hadîd, 25) mealindeki âyette zikredilen mizanın da mantık olduğunu, bu ölçüyle ölçmenin keyfiyetinin peygamberlerden öğrenileceğini ifade eder. Ona göre ilk muallim Allah Teâlâ, ikincisi Cebrail, üçüncüsü ise resullerdir. Hz. Muhammed ve Hz. İsa öncesi bazı âlimler, farklı isimlerle de olsa bu ölçüleri çıkarmışlar ancak onları, Hz. Mûsâ ve Hz. İbrâhîm'in suhurlarından (Suhuf-i İbrâhîme ve Mûsâ) öğrenmişlerdir.⁶

Bu şekilde mebdei itibariyle mantık ilmini dinileştiren bir yorum ortaya koyan Gazzâlî, ilaveten bu ilmin filozofların tekeline olmadığını, kelam ilminde *Kitabu'n-nazar*, *Kitabu'l-Cedel*, bazen de *Medârikûl-ukûl* veya *Medârikûl-ulûm* denilen mantık asıllarının bulunduğu ileri sürer. Meşrulaştırma bağlamında bu yorumun da ötesine geçen Gazzâlî, klasik mantıktaki iktirânî kıyasın üç şeklini ve istisnâî kıyasın iki türünü birden içerecek bir şekilde kıyasın toplam beş formunu, 'beş mizan' olarak Kur'an-ı Kerîm'den çıkarmaya çalışır. Ona göre iktirânî kıyasın üç şeklini içeren 'Teâdül' mizanı, kıyasın birinci, ikinci ve üçüncü şekillerine denk gelecek şekilde büyük, orta ve küçük olmak üzere üç mizandan oluşmaktadır. 'Telâzüm' adını alan dördüncü mizan, muttasıl şartlı istisnâî kıyasa denk gelirken, 'Teânüd' mizanı adını verdiği beşinci mizan ise, munfasıl şartlı istisnâî kıyasa karşılık gelmektedir. Örneklerini de ayetlerde geçen Hz. İbrâhîm'in Nemrud ile tartışmasından ve Yaratıcı'yı ararken yaptığı akıl yürütmelerinden veren Gazzâlî, bu kıyas şekillerindeki kuralların ihlalini de Şeytanın ölçütü olarak isimlendirmekte ve bunlara da yine ayetlerden örnekler vermektedir.⁷

Meşrulaştırma bağlamında dile getirilmesi gereken en önemli hususlardan birisi, Gazzâlî'nin mantık istilahlarını değiştirmesi, dinî ya da Arap diline

5 Ali Durusoy, *a.g.m.*, s. 308.

6 Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-mustakîm*, (nşr., M. Bejou), Şam 1993, s. 15, 41.

7 *A.g.e.*, s. 48-49.

özgü yeni başka kavramlar teklif etmesidir. Bu hususta İbn Vehb el-Kâtib'in (ö. 10.yy.), *el-Burhân fî vucûhi'l-beyân* adlı eserinde, nahiv-mantık imtızacı bağlamında bazı çabaları olsa da onun Gazzâlî kadar etkili olduğu söylene-
mez. Zira Gazzâlî'den anladığımız kadarıyla zamanında Müslümanlar, her ne kadar Arapça da olsa mantık kavramlarının ıstılahî anlamları olduğunu fark etmekte ve içeriklerini bilmediklerinden dolayı onları garipsemekte veya onlardan çekinmekteydiler. Dolayısıyla bu psikolojik engeli aşmak noktasında söz konusu şekli değişikliği Gazzâlî'nin bilinçli bir şekilde yaptığı anlaşılmaktadır. Nitekim insanların vehmin etkisiyle içeriğe değil görüntüye (kılıfa) takıldıklarını, sözün özüne değil söyleniş güzelliğine bakarak hüküm verdiklerini ifade ederken vermiş olduğu dikkat çekici örneklerden biri şudur: "Bir Türk sarık sarıp yün cübbe (derrâ) giyse onun fakih veya sûfi olduğuna karar verirsın, aynı şekilde sûfi de külah takıp (kalanseve) abâ giyse onun da bir Türk olduğunu zannedersin."⁸ Bu sözlerinden de hareketle Gazzâlî'nin, ismini değiştirdiği kavramların özünde farklı kavramlar olmadığı, bunu muhatap kitlelerinin psiko-sosyal durumlarını dikkate alarak yaptığı, aslında gerçekleştirmek istediğinin, yabancı gibi algılanan bu kavramların örtülü bir şekilde benimsetilmesi olduğu rahatlıkla anlaşılabilmektedir.

Bu bağlamda Gazzâlî, mutabakat, tazammun, iltizam, zatî-arazî, yakîn, zann, burhan gibi mantık terimlerini olduğu gibi kullanırken; cüzî yerine *muayyen*; küllî yerine *mutlak*; tasavvur ve tasdik yerine *marîfet ve ilim*; mahmul ve mevzu yerine *hüküm ve mahkum aleyh* veya *sıfat ve mevsuf*; icab ve selb yerine *isbat ve nefy*; kaziyye-i şahsiyye yerine *kaziyye-i muayyene*; kaziyyeyi külliye yerine *kaziyye-i mutlaka el-âmme*; kaziyyeyi cüzîyye yerine *kaziyye-i mutlaka el-hasse*; kıyas yerine *mizan*; iktiran yerine *izdivaç*; iktiranî kıyas yerine yine İbn Sînâ'nın meşhur eseri *İşaretler ve Tembihler*'in tabirlerinden 'namat'ı kullanarak *en-namatü'l-evvel* veya *teâdül mizan*; muttasıl şartlı istisnâî kıyas için *en-namatü's-sâni* veya *telâzüm mizan*; munfasıl şartlı istisnâî kıyas için *en-namatü's-sâlis* veya *teânüd mizan*; haddü'l-evsat (orta terim) yerine *illet* veya *amûd* (direk); şekil yerine *nazm*; mukaddime yerine *asıl*; netice yerine *fer'* ve *tevellüd* kavramlarını kullanır.⁹

Açıkça görülebileceği üzere Gazzâlî'nin önerdiği yeni ıstılahların çoğunluğu, daha çok fıkıh ve kelim geleneğindeki kavramlardır. Zaten Gazzâlî bu ilimdeki kavramların fakih, kelimci ve mantıkçılara ait olduğunu, bu üçü arasında yaygın olan lafızları kullandığını, ancak aralarında ortak olmayan lafızları, özellikle de kıyas konusundaki ıstılahları kendisinin 'ihtira' ettiğini ileri sürmektedir.¹⁰

Gazzâlî'nin mantığın meşrûlaştırılması bağlamında başvurmuş olduğu bu kavramsal dönüşüm, sonrasında ma'kes bulmuş; özellikle onun tasavvurî

8 A.g.e., s. 42.

9 Refik el-Acem, "Gazzâlî'nin Mantık Kitaplarında Tanım Konusu", çev., Ahmet Kayacık, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 13, sayı 3-4, 2000, s. 337-339.

10 Gazzâlî, a.g.e., s. 41; a.mlf., *Mihekkû'n-nazar*, (nşr., Refik el-Acem) Beyrut 1994, s. 95.

bilgi karşılığında teklif etmiş olduğu, Arapça dilbilgisine göre tek nesne aldığı için 'arefe' fiilinden türetilen *marifet* kavramı ve tasdikî bilgi için iki nesne alan 'alime' kökünden türetilen *ilim* kavramı kullanımı, başta Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 1152)¹¹ olmak üzere başka mantıkçılar tarafından da kabul görüp yaygınlaşmıştır.

Şeyhü'l-ışrak Sühreverdi (ö. 1191) de Gazzâlî modeline uygun bir şekilde de 'Hikmetü'l-ışrak' felsefesini ortaya koymadan önce kısa bir mantık özeti yaparken, Gazzâlî'nin dönüştürmediği kavramlardan muṭabakat karşılığında *deleletü'l-kasd*, tazammun yerine ihata'dan *el-el-hüya*, iltizam yerine tufeyli'den *tatafful*, külli yerine *el-ma'na'l-âmm*, cüzî yerine *el-ma'na'l-hâss*, mütevâtî yerine *mütesâvîk*, müşekkek yerine *mütefâvî* terimlerini önermekte, beş sanat kısmına ise kısaca değinmektedir. Gazzâlî'de olduğu gibi yanıltmacalara karşı agâh olmak için muğalata kısmına nisbeten daha geniş yer veren Sühreverdi'de asıl dikkati çeken husus, onun farklı-ışrakî bir ilim olarak gördüğü eserine giriş niteliğinde kaleme aldığı bu kendi mantık mukaddimesinin de farklı bir ilim (ışrakî kaide) olduğu izlenimini vermesidir.¹²

18. y.y.'dan Muhammed el-Lalezârî (ö. 1789) Örneği

Bu şekildeki meşrulaştırma yaklaşımının en uç örneğini, Gazzâlî'nin meşhur eseri *el-Kıstâsu'l-müstakîm*'in bilinen tek şerhini kaleme alan Kadı Muhammed Tahir el-Lalezârî'nin, (ö. 1789) *el-Mizânü'l-mukîm/kavîm fi ma'rifeti'l-kıstâsi'l-müstakîm* isimli eserinde görmemiz mümkündür.¹³ Bu eserin Lalezârî, *el-Kıstâsu'l-müstakîm*'i okuyunca sanki Gazzâlî'nin 'yeni bir ilim' tedvin ettiği ve onu 'el-Kıstasu'l-Mustakîm' diye isimlendirdiği kanaatine ulaştığını ifade eder.¹⁴ Gazzâlî'nin bahsettiği bu beş mizanın, mantık kitap-

11 Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-mu'teber fi'l-hikme*, (neş., Şerafeddin Yaltkaya, Süleyman Nedvî), Haydarâbad, 1357 (1938), c. I, s. 7.

12 Şihabuddin Sühreverdi, *Hikmetü'l-ışrak*, (ed., John Walbridge, Hossein Ziai), Brigham Young University Press, Utah 1999, s. 5-8, 21-22.

13 Muhammed Tahir el-Lalezârî, *el-Mizânü'l-kavîm fi ma'rifeti'l-kıstâsi'l-müstakîm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, nr. 1758; Âşir Efendi, nr. 195. Kadı Muhammed diye şöhret bulan Muhammed Tahir el-Lalezârî (ö. 1789/1204), İstanbul'da doğup büyümüş, ikamet ettiği Fatih camii yakınındaki Lalezâr semtine nisbetle ya da III. Ahmed'in çiçekçibaşısı olan babası Lalezârî Mehmed Efendi'den Lalezârî nisbesini almıştır. İstanbul medreselerinde eğitim görüp müderris olmuş, sonrasında Eyüp kadılığında bulunmuş ve tasavvuf-kelam ilimleriyle ilgili eserler yazmış bir 18. yüzyıl Osmanlı alimi olan Lalezârî, eserlerinde Kelam ile Tasavvufun sentezini yapmaya çalışmıştır. Süleymaniye Kütüphanesinde (Hafid Efendi, 124, 130) bir mecmua içinde toplanan eserleri, genelde risale hacminde olup ağırlıklı olarak şerhlerden oluşmaktadır. İmam Maturidî (ö. 944), Gazzâlî, İbn Berrecân (ö. 1141), Necmeddin en-Nesefî (ö. 1142), Abdüsselâm b. Meşîş (ö. 1228), Muhyiddin İbn Arabî (ö. 1239), İmam Birgivi (ö. 1573), Hızır Bey Çelebi (ö. 1458) vb. âlimlerin eserlerine şerhler şeklindeki 13 eserinde bu âlimlerin görüşlerini değerlendirirken, eserlerinde ayrıca Fahreddin er-Razi (ö. 1209), Sadrüş-şerîa Ubeydullah b. Mes'ud (ö. 1344) ve Kazâbâdî Ahmed Efendi (ö. 1750) gibi âlimlerin görüşlerine de atıflarda bulunmaktadır. Bak., İlyas Çelebi, "Lalezârî", *DİA*, c. 27, s. 89.

14 M. Tahir Lalezârî, *Mizânü'l-kavîm*, Süleymaniye ktp., Âşir Efendi, nr. 195, vr. 2b. Lalezârî, Eyüp kadılığından ayrıldıktan sonra Rumeli hisarında bir köyde Gazzâlî'nin *el-Kıstasu'l-mustakîm* adlı kitabını mütalaa ile meşgul olduğunu belirttikten sonra kaleme aldığı şerhine, Gazzâlî'nin kitap isimlerine atıflarla süslediği bir hamdele ve salvele ile başlar:

larında zikredilenlerin 'aynısı' olduğu yönünde ileri sürülebilecek eleştiriye karşı ise Lalezârî şunu söyler: "Zat açısından birlik, itibar ve sıfat açısından gayriyete münafi değildir. Belki onunla mantıkî mizanlar arasında sıfatlarda bir muğayeret bulunabilir. Bir şey başka bir şeyle bizzat ittihad ederken, suret ve itibar açısından ondan ayrışabilir; kalp gibi, yani marifet ve ilmin mahalli olan latife-i insaniyeyi kastediyorum, sol tarafta göğsün altında bulunan kozalaklı şeklindeki et parçasını kastetmiyorum. Çünkü o, zat bakımından müdebbir olan ruh ile ittihad halindedir, ancak vasfen ondan ayrışır."¹⁵

Mantık ilminin meşrûlaştırılması bağlamında Gazzâlî ile başlayan, ıstılahların 'dinileştirilmesi' yaklaşımının, 18. yüzyıl ilmi ortamında gelmiş olduğu boyutları göstermesi bakımından Muhammed Lalezârî ilginç bir örnek teşkil etmektedir. Onda artık ismi değiştirilmiş mantık kavramlarının özü itibariyle de 'başka' olduğu ileri sürülmüş ve bu 'yeni' ilme akli ve dinî ilimleri kuşatan manevî bir güç atfedilmiştir: "Mantık, re'y ve kıyastan ibarettir, onlar da vehmin kirinden ârî olamazlar; halbuki bu beş mizan Kurânî'dir. Sanki Gazzâlî, bu 'Kıstasî' ilmi, hem akli hem nakli ilimler için ölçü olarak tedvin etmiştir. Bu ilmin mevzusu, Sırat-ı mustakîme ulaştırması ve Rasûlüllüh (S:A.V.)'den teallüm edilmesi bakımından mevzun (ölçülü) olan bilgidir. Gayesi ise, İmamların İmamı, *Tâbî Olunan* Masum Nebî Muhammed b. Abdullah b. Abdülmuttalip Efendimiz'den teallüm ile ümmetinin âlimlerinin açıklamalarıyla, *tâbî olan* imamin (Batnî imamların) ta'liminden ve re'y ve kıyastan müstağnî olmaktır."¹⁶

Görüldüğü üzere Gazzâlî ile başlayan bu 'meşrûlaştırma' hareketinin, temsil açısından önemli örneklerden birini teşkil eden Gazzâlî şarihi Muhammed el-Lalezârî'ye kadarki süreçte geçirmiş olduğu evreleri ve bunun mantık ilmi açısından işlevselliğini değerlendirebilmek için Gazzâlî sonrası mantık ilminin tarihi seyrini dikkate almak gerekir.

Özü itibariyle İbn Sînâcı mantığı işleyen Gazzâlî, mantık ıstılahlarındaki isim değişiklikleri dışında yapmış olduğu bazı tertib ve sıralama değişikliklerini de dinî ilimleri merkeze alarak araçsal bir yaklaşımla gerçekleştirmişti. Birincil amaç, özellikle fıkıh kelam başta olmak üzere dinî ilimlerin mantık kanalıyla sistematize edilmesi, formel, sabit bir kriterin vaz edilmesi olduğundan, bizatihi mantık ilmi öncelikli kaygıyı oluşturmamaktaydı. Ancak

الحمد لله الذي زين من شاء بتعليم جواهر القرآن لآحياء علوم الدين، وعين من جاء بالهدى، لتفهيم قوائد العقائد منهج العابدين والصلاة والسلام على من هو حجة الحق المنعوت بالصدق والكمال المحقق الذي ارشد اولي الالباب الي معراج السالكين بأن يهديهم بمشكاة انوار نبوته الي المقصد الاقصى ...

15 A.g.e., vr. 3b. Lalezârî, Gazzâlî'nin söz konusu eserinin 'özünü' şu ifadelerle belirler: "İmamîyye Şîa'sından biriyle münazarasını ele alan eserinde Gazzâlî, bilgi kaynağı olarak re'y ve kıyası değil de masum imamı kabul eden bir Ta'limî'ye karşı gerçek masum imamın Hz. Muhammed (S.A.V.) olduğunu, bu İmam'dan taallüm ile ancak ilmin husule geleceğini, bize Kur'an vesilesiyle O'ndan çıkan beş mizanı O'nun öğrettiğini ve bu mizanla bilgilerimizi ölçtüğümüzü ve Hz. Muhammed (S.A.V.)'den başka birine ihtiyaç duymadığımızı ileri sürmektedir."

16 A.g.e., vr. 4a-b.

onun bu, dinî ilimler merkezli mantık yaklaşımı, zaman içerisinde mantık ilmi içinde ciddi dönüşümlere sebebiyet verecektir.

Nitekim etkili bir âlim olarak Gazzâlî, bir yandan mantık ilmine meşruiyet kazandırırken öbür yandan felsefeyi ağır bir şekilde eleştirdiğinden, zamanla salt felsefeci ve mantıkçı olmak bakımından felsefî gelenek kesilmiş, özünde Gazzâlî yaklaşımını benimsemiş kelamcı ve fakihler ağırlıklı olarak mantıkla ilgilenmişlerdir. Fahrettin er-Razî (ö. 1209) Seyfuddin Amidî (ö. 1233), Sira-ceddin Urmevî (ö. 1283), Şemsu'd-din es-Semerkindî (ö. 1303), İbn Muta-har el-Hillî (ö. 1325), Sadru's-Şeria el-Buharî, (ö. 1346), Adüddin İcî (ö. 1355), Sâdeddin Taftazanî (ö. 1390) ve Seyyid Şerif Cürcanî (ö. 1413) gibi dinî ilimlerde de mütebahhir olan pek çok âlim, mantık tarihinin seyrinde belirleyici olmuşlardır.

Aklî ve naklî ilimleri mezc etmeye çalışan âlimlerin merkezî duruşları ve tercihleri, nihayetinde din ilimleri lehinde ve mantıkla iştigalleri bu bağlamda söz konusu olunca, mantık gittikçe sûrî bir hal almış, içeriği-özü oluşturan maddî kısım yani beş sanat diye isimlendirilen bölüm zamanla ihmal edilmiştir. Belki de bu noktada mantığın sûrî kısmını aldıktan sonra mad-desi bağlamında dinî verilerin yeterli olduğu, başka bir burhanî araştırma-ya çok fazla gerek olmadığı yönündeki düşünce etkili olmuştur. Dolayısı-yla Aristotelesçi-İbn Sinâcî mantık sisteminde, öncesindeki ve sonrasındaki bütün mantık ilimlerinin kendisi için işlendiği 'Burhan' öğretisi bu şekilde ihmal edilip sistemin bütüncül yapısı, dinamik unsurları, kendini yenileme kanalları ve metafizik bağlantıları göz ardı edildiğinde, aynı mekanizma, bu sefer kapalı devre formel bir paradigmanın oluşumu için çok güçlü bir altyapı sağlamıştır.

Mantık İlminin Mevzusu Bağlamındaki Değişim

Mantık ilmi açısından Gazzâlî'nin açmış olduğu çığır, tabii ki zaman içe-risinde böyle bir dönüşüme doğru evrilmiştir. Ve bu noktada, mantık ilminin 'mevzusu' bağlamındaki keskin değişim, kanaatimizce onun metafizik bağ-lantılarından koparılması ve bu dönüşümün -tabiri caizse- eksen kayması denilebilecek seviyeye ulaşmasında önemli bir kırılma noktasını oluşturmak-tadır. Zira klasik sistemde, her ilmin mevzusu (konusu), mebâdisi (ilkeleri) ve mesâili (sorunları) vardır. Herhangi bir ilmin mevzusu o ilmin varlık sebebini ve diğer ilimlerden ayrışmasının kriterini oluşturmakta ve söz konusu ilimde bu mevzunun zatî arazları araştırılmaktadır.¹⁷

Mantık ilminin mevzusu ise 13. yy.'a kadar İbn Sinâ'nın *Kitâbu's-Şifa*, *Metafizik*'te açıkça ifade ettiği üzere bilinenden bilinmeyene ulaştırması ci-hetinden ikinci ma'kullerdir: "Mantık ilminin konusu -bildiğin gibi- birinci

17 İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ, İkinci Analitikler*, (çev. Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 102.

ma'kul (akledilir) anlamlara dayanan ikinci ma'kul anlamlardır ve mantık onları, kendileriyle bilinenden bilinmeyene ulaşmanın keyfiyeti cihetinden inceler; yoksa ma'kul olmaları ve asla bir maddeyle ilişkili olmayan ya da gayri cismani bir maddeyle ilişkili olan aklî varlıklarının bulunması cihetinden değil; zaten bu ilimlerin dışında da başka bir ilim yoktur.”¹⁸

13. yüzyıla kadar bu konuda İbn Sînâcı görüş hâkimken sonrasında Arapça-Osmanlıca mantık eserlerinin çoğunda klışeleşmiş bir şekilde mantık ilminin konusunun ‘malumâtı tasavvuriyye ve malumâtı tasdikîyye’ şeklinde değişmiş olduğunu gözlemlemekteyiz. Bu değişimin başlangıcının, mantık tarihi açısından çok verimli bir dönem olan 13. yüzyılda gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Zira salt felsefeci ve mantıkçı olmak bakımından İbn Sînâcı felsefî geleneğin son büyük temsilcilerinden sayılabilecek olan Nasîruddin Tusi (ö. 1274), bu sorunu Esîrüddin Ebherî'nin (ö. 1265) *Tenzîlu'l-efkâr* isimli kitabına eleştiri niteliğinde kaleme aldığı *Ta'dîlu'l-mîyar fî nakdi tenzîlî'l-efkar* adlı eserinde ele almakta ve ‘tasavvurat ve tasdikât’ın mantık ilminin konusunu teşkil edemeyeceğini felsefî olarak delillendirmeye çalışmaktadır.¹⁹ Şemsu'd-din es-Semerkandî de bu konuda İbn Sînâcı çizgide dururken²⁰, dönemin diğer mantıkçıları Esîrüddin Ebherî'de, *Şemsiyye* eseriyle meşhur olan Necmeddin el-Katîbî'de (ö. 1276), Sirâcüddin Urmevî'de²¹, ayrıca Şemseddin Şehrazûrî (ö. 1310)²² ve Sadru's-şeria es-Sânî el-Buharî²³ gibi pek çok âlimde mantık ilminin konusunun bilinenlerinden bilinmeyenlerine ulaştırması cihetinden ‘malumat-ı tasavvuriyye ve tasdikîyye’ şekline dönüştüğü görülmektedir.

Mahsûsâtтан soyutlama yoluyla elde edilen ağaç, kalem insan gibi anlamlar ilk ma'kuller olarak isimlendirilirken, daha sonra bu ilk ma'kullere

18 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I*, (çev., Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 9.

19 Nasîruddin Tusi, *Ta'dîlu'l-mîyar fî nakdi tenzîlî'l-efkar, Mantık ve mebahisu'l-elfaz: Mecmuâ-i mutûn ve makâlât-ı tahkîkî* içinde, ihtimam: Mehdi Muhakkık, Tahran, 1353, s. 137-248. N. Tusi, ‘tadilat’ yaptığı bu eleştirel eserinde Ebherî'yi bu görüşü tercih etmesi sebebiyle eleştirir ve ayrıntılı bir şekilde mantık ilminin mevzusunun niçin ikinci ma'kuller olması gerektiğini açıklar; bak. *A.g.e.*, s. 144-147.

20 Şemsu'd-din es-Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr fî Tahkîkî'l-Esrâr* (ed., Necmeddin Pehlivan, yayınlanmamış doktora tezi, danışman: İsmail Köz), Ankara 2010, c. I, s. 10-11. Aynı soruna işaret eden Semerkandî, Muhakkikün'un ikinci ma'kuller görüşünü savunurken Mûteahhirün'dan bazı mantıkçıların daha kuşatıcı olduğu iddiasıyla tasavvurat ve tasdikâtı mantık ilminin konusu olarak ileri sürdüklerini belirterek, onların bu bağlamdaki görüşlerini eleştirir.

21 Sirâcüddin Urmevî, *Metâliu'l-envâr*, (ed., Hasan Akkanat, yayınlanmamış doktora tezi, danışman: Mehmet Bayraktar), Ankara 2006, c. I, s. 4. Urmevî'de de, mantık ilminin konusu, tasavvurî ve tasdikî matluba ulaştırması bakımından ‘tasavvurat ve tasdikât’ şeklinde geçmektedir.

22 Şemseddin Şehrazûrî, *Resâilu's-şecereti'l-ilâhiyye fî ulûmî'l-hakâiki'r-rabbâniyye*, (ed., M. Necip Görgün), İstanbul 2004, c. I, s. 46-49. Şehrazûrî, eserinde mantık ilminin konusu hakkındaki tartışmanın farkındadır; İbn Sînâ ve Fahreddin Razi'nin ikinci ma'kuller görüşüne kail olduklarını, sonraki bazılarının da ‘tasavvurî ve tasdikî malumat’ görüşünde olduklarını belirterek, daha kuşatıcı olduğu için sonrakilerin görüşünün daha doğru olduğunu ifade eder; bak. *A.g.e.*, s. 46.

23 Sadru's-şeria el-Buharî, *Ta'dîlu'l-ulûm*, Çorum Hasan Paşa Ktp., 3135, vr. 13a.

istinad eden, tûmellik, tikellik, cins, tür, fasıl olmaklık gibi anlamlar ikinci ma'kul anlamlar diye isimlendirilir ve bunlar doğrudan metafiziği ilgilendirir. İkinci ma'kuller, bilinenlerden bilinmeyenlere ulaştırma şeklindeki zatî arazları sebebiyle mantık ilminin konusunu oluşturmakta ve bu aynı zamanda mantık ilminin 'ilk felsefe' bağlamında metafizik temellerini sağlamaktadır. Tasavvurât ve tasdikât şeklindeki tercih ise ileri sürülenin aksine daha hasredici ve doğrudan mantık kavramları oldukları için metafizik irtibatı perdeleyen, daha işlevsel ve cebirsel bir konumlandırma sunmaktadır. Nitekim benzer bir durumun, meşşâilerin faal akıl görüşünü kabul etmeyen matematikçilerin matematik ilimleri felsefeden bağımsızlaştırma noktasında başvurdukları nefsu'l-emr tartışmalarında da ortaya çıktığı ileri sürülmektedir.²⁴

Felsefî kelimeler geleneğinin mebedinde duran Fahreddin Razi'nin, her ne kadar İbn Sînâ felsefesine yoğun eleştiriler getirse de mantık ilminin mevzu-su konusunda *el-Mantıku'l-kebir* isimli eserinde de açıkça görüleceği üzere İbn Sînâcı görüşten ayrılmadığı görülmektedir.²⁵ Mantık ilminin İbn Sînâcı çizgiden ayrıştırılması bağlamında Razi, özellikle *İşarât* şerhindeki eleştirileri ile etkili olmuş ve İmam İrakî ile Gazzâlî çizginin türevi sayılabilecek Razi geleneğinin başlatıcısı olmuştur. Ancak mantık ilminin varlık sebebi olan 'mevzusu' hususunda mantık tarihi bakımından önemli gördüğümüz bu kırılmanın, ilk defa Razi'de değil onun talebesi olan Efdaluddin el-Hûneci'de (ö. 1248) gerçekleştiği anlaşılmaktadır.²⁶

Fahreddin Razi'nin talabesi olarak İbn Sînâ'ya yer yer ağır eleştiriler getiren Efdaluddin el-Hûneci'yi, onun *Keşfu'l-esrâr*'ına şerh yazan dönemin meşhur mantıkçısı Necmeddin el-Katîbî takdirle anarken²⁷ İbn Teymiyye de filozofların önde gelenlerinden biri olarak göstermekte ve eseri *Keşfu'l-esrâr*'ının

24 İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Dönemi Türk Felsefe-Bilim Hayatının Çerçevesi", <http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=206>. XIII. yüzyılda meşşâî geleneğin kendisini yeniden gözden geçirdiğini ifade eden Fazlıoğlu, bu bağlamda en önemli sorunun, meşşâîliğin dili olan mantığın, faal akıl olmaksızın yeniden tanımlanması olduğunu belirtir: "Nitekim bu dönemde mantığın konusunun ne olduğu sorusu üzerinde yapılan tartışmalar son derece önemlidir ve daha sonraki dönemi belirlemiştir. İbn Sînâcılar, üstatları gibi, mantığın konusu olarak "makûlât-i saniye'ye ait zatî arazlar"ı kabul etmeye devam ederken, Fahreddin Râzî'nin öğrencisi Hûneci, daha işlevsel-cebirsel bir tanımla, "malumât-i tasavvuriyye ve tasdikîyye'ye ait zatî arazları, meçhulat-i tasavvuriyye ve tasdikîyye'ye isâl cihetinden bahsetmek" olarak yeni bir tanım verdi. Daha sonraki İslam medeniyetindeki mantık çalışmalarının karakterini bu iki farklı yaklaşıma dayalı arayışlar belirledi."

25 Fahreddin Razi, *el-Mantıku'l-kebir*, Topkapı III. Ahmet 3401, vr. 6b. Ayrıca Şehrazûrî'nin Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ ve Fahreddin Razi'nin bu konuda aynı görüşte olduklarını söylemesi de bunu destekleyici unsurlardan biridir; bak. Şehrazûrî, *a.g.e.*, s. 46.

26 Efdaluddin el-Huneci, *Keşfu'l-esrâr an ğavamiz'il efkâr*, (ed., Halid er-Ruveyheb) Tahran 1389, s. 9. Huneci, zikredilen eserinin başında mantık ilminin mevzusunun meçhulat-i tasavvuriyye ve tasdikîyye'ye isâl cihetinden malumât-i tasavvuriyye ve tasdikîyye olduğunu belirtir.

27 Huneci'nin *Keşfu'l-esrâr*'ına şerh yazan Necmeddin el-Katîbî de Huneci'nin mantık ilminde öncekilerin değinmediği, özgün ve değerli katkıları bulunan; özellikle kipli önermeler, çelişki kuralları, döndürme, modal ve şartlı kıyaslar konusunda büyük katkıları olan önemli bir mantıkçı olduğunu belirtir; bak., Halid er-Ruveyheb, Afdal al-Din al-Khûnâjî, *Keşfu'l-esrar an ğavamiz'il efkâr*, Introduction, s. iv, xii.

mantıkta zirve kabul edildiğini bildirmektedir.²⁸ Özellikle medreselerde okutulmaya müsait öğretici üsluba haiz *el-Cûmel* isimli diğer bir eseriyle de meşhur olan Hûnecî'nin, mantık alanında Gazzâlî'nin başlattığı sürecin tamamlayıcısı, etkili bir mantıkçı olduğu İbn Haldun'un (ö. 1406) ifadelerinden de anlaşılmaktadır.

Mantık tarihiyle ilgili değerlendirmede bulunan İbn Haldun'a göre müteahhirûn mantıkçılar ortaya çıkmış ve mantık ıstılahlarını değiştirmişlerdir: *Kategoriler* kitabını hazfetmişler; tanım bahsini *Burhan* kitabından alıp beş tümel konusuna naklederek, mantıkta asıl önemli ve mutemed olan maddî kısmı, yani Burhan, Cedel, Hatabe, Şiir ve Safsata'dan oluşan beş sanat bölümünü ihmal etmişler; sonra da mantığın, vaz ettikleri bu formel yapısı hakkında uzun uzadıya eserler kaleme almışlardır:

"Müteahhirûn, mantığa ilimlerin aleti olması bakımından değil de başlı başına bir bilim dalı (fen) olarak baktıklarından, onunla ilgili sözler uzadı ve genişledi. Bunu ilk defa yapan, İmâm Fahreddin ibnu'l-Hatîb ve ondan sonra Efdaluddin el-Hûnecî olmuştur. Zamanımızda şark halkı Hûnecî'nin kitaplarına itimâd etmektedir. Onun bu san'ata dâir Keşfu'l-Esrâr isimli uzun bir eseri vardır. Yine bu sanatta, öğretim açısından güzel olan Muhtasaru'l-Mûceza adıyla özet bir eseri; sonra dört varak kadar çok daha özet Muhtasaru'l-Cûmel isimli eseri vardır. Bu son kitapta, mantık fenninin özünü ve asıllarını ortaya koymuştur; dolayısıyla zamanımızın öğrencileri onu ellerinden düşürmemekte ve ondan faydalanmaktadırlar. Mûtekaddimûn'un kitapları ve yolları, sanki hiç yokmuş gibi terkedilmiştir; hâlbuki onlar, söylediğimiz gibi mantığın semeresiyle dopdoludur."²⁹

İbn Haldun'un ifadelerinden anlaşıldığı üzere, 13. Yüzyıldan sonra bir kırılma yaşanmış ve artık mantık ilminin referans kitapları değişmiş, mûtekaddimûn eserleri ve metotları terkedilerek onların yerini 13.-14. yüzyıllarda oluşmuş yeni otoriteler almıştır. Bu vakıanın çarpıcı örneklerinden biri de öncesinde mantığın çeşitli konuları tartışılırken yer yer Alexander of Aphrodisias (y. 200), Themistius (ö. 390), John Philoponus (ö. 570) gibi Aristoteles şarihlerine atıflar yapılıyor iken sonrasında bu tarz referanslara rastlanılmamasıdır. En son örneklerini mûtekaddimûn yolunu takip eden Nasîruddin Tusî'de görmüş olduğumuz bu bilimsel yaklaşımın zamanla kaybolması, mantık ilminin kümülatif ve evrensel boyutunun göz ardı edilmesi ve giderek özgünlüğün sınırlarının belirsizleştiği, kapalı bir yapının ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.

Sonuç Yerine

Çok yönlü bir âlim olarak Gazzâlî'nin mantık ilmi açısından önemi büyüktür. Dilden bağımsız, akleden insanın ortak doğasına istinad eden, tamamen zihni bir ilim olarak mantığın İslam dünyasında yer almasında kuşku-

28 İbn Teymiyye, *Deru teâruzu'l-akl ve'n-nakl*, (ed., M. Reşad Salim), 2. Baskı 1992, c. III, s. 262.

29 İbn Haldun, *el-Mukaddime*, (ed. Halil Şahhâde), Daru'l-fikr, Beyrut 2001, c. I, s. 647.

suz lafız-mana ayırımına özel vurgu yapan Gazzâlî'nin katkısı çok olmuştur. Gazzâlî, böylece kendinden önceki asırlardan gelen ve Ebû Saîd es-Sirâfî (ö. 979) ile Mettâ b. Yunus (ö. 940) arasındaki münazarayla zirveye taşınan dil-mantık tartışmalarına bir din âlimi olarak mantık lehine son vermiş olmaktadır.

Gazzâlî'nin ıstılahlar açısından bazı dönüşümlere uğratsa da özü itibariyle İbn Sînâ mantığında esaslı bir teorik değişimde bulunduğu söylenemez. Ancak onun mantık açısından önemli bazı katkılarının da altını çizmek gerekir. Fıkhi kıyas eleştirilerini temellendirmek için olsa gerek mantık tarihinde ilk defa temsili (anoloji) bu kadar detaylı bir şekilde ele alan Gazzâlî olmuştur. Madde-suret kavramlarının mantığa uyarlanması, daha öncesinde kısmen Fârâbî'de özellikle de bütüncül bir yapıda İbn Sînâ'da ortaya çıkmaktadır. Ancak tanımın maddesi ve sureti görüşünün ilk defa Gazzâlî'de dile getirildiği görülmektedir. Buna göre tasavvuru veren 'Kavlû'n-şârih'te beş tümel, tanımın maddesi iken, bu tanımın sıra düzeni, yani yakın cinsin sırasının gözetilmesi, faslın cinsten sonra zikredilmesi gibi tertibi ise tanımın sureti mesabesindedir. Ayrıca insanın sessiz-harfsiz iç konuşmasının da 'lafız' olduğu görüşü, Gazzâlî'ye ait katkılar arasında zikredilebilir.

Ancak Gazzâlî'nin asıl büyük katkısı, kuşkusuz bir bütün olarak mantık ilminin meşruiyetine ve gereğine mantıkçılardan daha fazla yapmış olduğu vurguyla ortaya çıkmıştır. Her ne kadar öncesinde İbn Hazm'ın aynı yönde çabaları olsa da salt bir felsefeci veya mantıkçı olmamasına rağmen Gazzâlî'nin etkisi daha fazla olmuştur. Onun öncelikle amaçladığı, mantık ilmini dini ilimlerin metodolojilerine-usullerine dercederek sıkça eleştirdiği fıkıh ve kelam başta olmak üzere tüm dinî ilimlere, tutarsızlık ve mantık yanlışlarına düşmeyi engelleyecek bir sistematik yapının kazandırılmasıdır. Bunu yaparken de zorunlu bir 'alet' olarak gördüğü mantığı, felsefi-metafizik-'mahzurlar'dan arındırarak daha formel bir hale getirmeye çalışmış; bu şekilde bir yandan mantığa dini ilimlerin 'ihya'sında önemli bir işlevsellik yüklerken, bir yandan da mantık ilmine dinî temeller bulup onun meşruiyet kazanarak yaygınlaşmasına vesile olmuştur.

Gazzâlî'nin biçimsel yönden ıstılahların adlarını değiştirme ve dinî referans ve örnekler bulmanın ötesine çok fazla geçmeyen bu 'meşrulaştırma' çabasıyla asıl gerçekleştirmek istediği proje, mantık ilmi açısından teorik düzeyde ancak 13. yüzyıl'da tahakkuk etmeye başlayacaktır. Zira Gazzâlî'nin başlatmış olduğu bu süreç, ilk başta mantığın meşruiyetini ve yaygınlığını sağlamış olsa da sonrasında dinen mahzurlu görülen 'felsefi' gelenek zayıfladığı için mantık ağırlıklı olarak din âlimlerinin elinde şekillenmiş ve gittikçe felsefi bağlantılarından ve içeriğinden koparılmış sûri bir hal almıştır.

Mantık ilminin, bu şekilde felsefeden uzaklaşıp daha bağımsız bir ilim haline gelmesi noktasında kuşkusuz ontolojik dayanağı oluşturan ilmin 'mevzusu'ndaki değişiklik önemli rol oynamıştır. 13. yüzyıla kadar, mantık

ilminin mevzusu, bildiklerimizden bilmediklerimize ulaştırması cihetinden 'ikinci ma'kuller' iken sonrasında 'tasavvurî ve tasdikî bilgi' şekline dönüşmüştür. İlk defa 13. Yüzyılda Efdalüddin el-Hûnecî'de yaşanan bu kırılma ile birlikte mantık, doğrudan metafiziğin konusu olan 'ikinci ma'kuller'den koparak kendi içinde müstakil bir yapıya kavuşmuştur. Benzer bir felsefeden bağımsızlaşma süreci aynı yüzyıllarda matematik ilimlerde de gözlenebilmektedir. Artık bu yeni 'nötr' yapısıyla mantık ilmi, dinî ilimler açısından daha uygun bir hale gelmiştir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin başlattığı hareketin, teorik düzeyde ancak bu kırılmadan sonra tamamlanmaya başladığı görülmektedir.

Tarihî seyri içinde mantık ilminin, bu şekilde daha bağımsız ve formel bir yapıya kavuşurken öte yandan bilimsel çalışmaların önünü açacak olan içerik yönünü ihmal eden, metafizik bağlantılarıyla kendini yenileme menfezlerini kapatan bir hale dönüştüğü rahatlıkla gözlemlenebilir. İbn Haldun'un tespitlerinde de görüldüğü gibi, mantık ilminin asıl semeresi olan bu burhanî-bilimsel yönün güdükleşip formel yapının aşırı büyümesiyle de mantık tarihi açısından İslam dünyasındaki sürecin, pek de olumlu olmayan bir noktaya doğru seyretniş olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Çelebi, İlyas, "Lâlezârî", *DİA*, c. 27, s. 89-90
- Durusoy, Ali, "Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, c. 13, sayı 3-4, 2000, s. 303-320
- , *Örnek Çeviri Metinlerle Mantık İlmine Giriş*, 3. baskı, İstanbul 2011.
- Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-mu'teber fi'l-hikme*, (neş., Şerafeddin Yaltkaya, Süleyman Nedvî), Haydarâbad, 1357 (1938), c. I-III.
- Efdalüddin el-Huneci, *Keşfu'l-esrâr an ğavamiz'il efkâr*, (ed., Halid er-Ruveyheb) Tahran 1389.
- Fahreddin Razî, *el-Mantıku'l-kebîr*, Topkapı III. Ahmet Kitaplığı, nr. 3401.
- Fazlıoğlu, İhsan, "Osmanlı Dönemi Türk Felsefe-Bilim Hayatının Çerçevesi", <http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=206>.
- Gazzâlî, *el-Kıtasu'l-mustakîm*, (nşr., M. Bejou), Şam 1993.
- , *el-Munkizu mine'd-dalâl*, (nşr., M. Bejou), 2. Baskı, Şam 1992.
- , *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl*, Bulak Matbaası, Mısır 1322 h.
- , *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, (çev. Yunus Apaydın), Kayseri 1994, c. I-II.
- , *Mihekkû'n-nazar*, (nşr., Refik el'Acem) Beyrut 1994.
- , *Tehâfütü'l-felâsife*, (nşr. M. Bejou) Şam 1994.
- Halid er-Ruveyheb, Afdal al-Dîn al-Khûnajî, *Keşfu'l-esrar an ğavamiz'il efkar*, içinde "Introduction", s. I-LIX.
- İbn Haldun, *el-Mukaddime*, (ed. Halil Şahhâde), Daru'l-fıkr, Beyrut 2001, c. I-VIII.
- İbn Sînâ, *eş-Şifa, el-Kıyas*, (nşr., Said Zâyed), Kahire 1964.
- , *Kitâbu's-Şifâ, İkinci Analitikler*, (çev. Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.

- , *Kitābu's-Şifā, Metafizik I*, (çev., Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- İbn Teymiyye, *Deru teâruzu'l-akl ve'n-nakl*, (ed., M. Reşad Salim), 2. Baskı 1992, c. I-XI.
- Muhammed Tahir el-Lalezârî, *el-Mizânü'l-mukûm/kavûm fî ma'rifeti'l-kıstâsi'l-müstakîm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, nr. 1758; Âşir Efendi, nr. 195; Hafid Efendi, nr. 124, 130.
- Nasîruddin Tusi, *Tadilu'l-miyar fî nakdi tenzîli'l-efkar, Mantık ve mebahisu'l-elfaz: Mecmua-i mutun ve makalat-ı tahkîki* içinde, ed. Mehdi Muhakkak, Tahran, 1353, s. 137-248.
- Refik el-Acem, "Gazâlî'nin Mantık Kitaplarında Tanım Konusu", çev., Ahmet Kayacık, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 13, sayı 3-4, 2000, s. 321-339.
- Sadru's-Şeria el-Buhari, *Ta'dilu'l-ulûm*, Çorum Hasan Paşa Ktp., nr. 3135.
- Seyyid Hüseyin Nasr, *Three Muslim Sages*, New York 1976.
- Siraceddin Urmevî, *Metâliu'l-envâr*, (ed., Hasan Akkanat, yayınlanmamış doktora tezi, danışman: Mehmet Bayraktar), Ankara 2006, c. I-III.
- Şemseddin Şehrazûrî, *Resâilu's-şecereti'l-ilâhiyye fî ulûmi'l-hakâiki'r-rabbâniyye*, (ed., M. Necip Görgün), İstanbul 2004, c. I-III.
- Şemsu'd-din es-Semerkindî, *Kıstâsu'l-Eşkâr fî Tahkîki'l-Esrâr* (ed., Necmeddin Pehlivan, yayınlanmamış doktora tezi, danışman: İsmail Köz), Ankara 2010, c. I-III.
- Şihabuddin Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, (ed., John Walbridge, Hossein Ziai), Brigham Young University Press, Utah 1999.