

kalıcı olanı ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu cihetten bakıldığında olumsuz bir anlamı olan “atalet” yerine müspet bir anlamı olan “istikrar”ın kullanılması daha uygun olacaktır. Ayrıca İngilizce aslında bulunan Önsöz tercüme edilir ve orijinalindeki gibi bir indeks eklenirse, eserin anlaşılmasını ve istifadesini daha da kolaylaştıracaktır.

Roberts’ın *Dünya Tarihi*’nin sadece dünya hakkında değil, yazıldığı dönem hakkında da fikir veren, önemli bir eser olduğunu; Avrupa merkezci ve siyaset ağırlıklı tarih yazarlığının son örneklerinden birini teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Tarihte neler olduğunu değil de, Roberts’ın ifadesiyle, “beyaz, yaşlı, erkek, orta sınıfa mensup bir İngiliz’in dünyanın geçmişini nasıl gördüğünü bilmek isteyenler –burada başka perspektiflerden bakanların benzer bir şekilde algılayabileceği birçok unsurun da olabileceğini unutmadan– bu kitaptan ciddi şekilde istifade edebilirler.

Tahsin Görgün

(Prof. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi)

“Arabic Logic”, *Handbook of the History of Logic*

Tony Street

ed. Dov M. Gabbay – John Woods, Amsterdam: Elsevier 2004, c. 1, s. 523-597.

Tanıtımını yapacağımız yazı, Dov M. Gabbay ile John Woods’un birlikte editörlüğünü yaptıkları *Handbook of the History of Logic* adlı mantık tarihi ansiklopedisinin birinci cildinde Tony Street imzasıyla yer alan “Arabic Logic” başlıklı yazıdır. Ansiklopedinin ilk cildi Grek, Hint ve İslâm mantık geleneklerini anlatan yazılardan oluşmaktadır ve viii + 618 sayfalık bir hacme sahiptir. Grek mantığını ele alan bölümler, Aristoteles’ten önce mantığın gelişimi, Aristoteles mantığı ve Megara ile Stoa mantıklarını anlatan yazılardan müteşekkildir. Mantığın Aristoteles öncesi gelişimi, J. Morevcsik’in “Logic Before Aristotle: Development or Birth” başlıklı yazısında ele alınmakta (s. 1-25); Aristoteles mantığı ise “Aristotle’s Early Logic” (s. 27-99), “Aristotle’s Underlying Logic” (s. 101-246) ve “Aristotle’s Modal Syllogisms” (s. 247-307) başlıklı yazılarda işlenmektedir. Bu yazılar sırasıyla J. Woods – A. Irvine, George Boger ve Fred Johnson tarafından kaleme alınmıştır. Daha sonra J. Ganeri’nin Hint mantığını anlattığı “Indian Logic” (s. 309-395) başlıklı yazısı gelmekte ve bunu R.

R. O'Toole ve R. E. Jennings'in yazdıkları, Megara ile Stoa mantığını ele alan "The Magerians and the Stoics" (s. 397-522) başlıklı yazı izlemektedir. İslâm mantık geleneği ise aşağıda ele alacağımız "Arabic Logic" yazısı (s. 523-597) ile "The Translation of Arabic Works on Logic into Latin in the Middle Ages and Renaissance" (s. 597-606) başlıklı yazıda işlenmektedir. "Arabic Logic"ten sonraki bu kısa bölüm, İslâm mantık geleneği içinde ortaya çıkmış mantık eserlerinin Batı dünyasına intikalini ele almakta ve Charles Burnett imzası taşımaktadır.

"Arabic Logic", 750-1350 yılları arasında Meşşâî gelenek içerisinde kaleme alınan Arapça mantık eserlerine dayanarak bir İslâm mantık tarihi taslağı sunmaktadır. Müellifin ifadesiyle "yazıda ele alınan ilim adamlarının çoğu Müslüman oldukları ve İslâm fetihlerinin olanaklı hale getirdiği Arapça-Farsça yazma geleneğine hizmet ettikleri için" yazıya "İslâm Mantığı (Islamic Logic)" şeklinde bir başlık verilmesi mümkündür (s. 525). Bu sebeple yazımızda "İslâm mantığı" ve "İslâm mantık tarihi" gibi ifadeleri rahatlıkla kullanabiliriz. "Arabic Logic", bu alanda yazılmış temel eserlerden birisi ve belki de en önemlisi olan Nicholas Rescher'in *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1964) başlıklı çalışmasından sonra aynı amaçla kaleme alınmış bir çalışmadır. Yazı, Rescher'in bu çalışmada ortaya koyduğu mantık tarihi modelinin bazı mantıkçıların görüşlerine dayalı olarak test edilmesiyle kaleme alınmıştır. Street, *Development*'in önemine sık sık değinmekle birlikte, onun barındırdığı tezleri eleştirmekten ve yer yer alternatif tezleri sürmekten geri durmamıştır. Dolayısıyla yazar, Rescher'in çalışmasına bütünüyle karşı çıkmamış ve hatta kendi yazısının olsa olsa Rescher'in ortaya koyduğu taslağın bir tâdilâtı olarak görülebileceğini ifade etmiş olsa da (s. 528), en azından bazı konularda alternatif bir İslâm mantık tarihi modeli ortaya koymuş gözükmektedir.

Street çalışmasını şu başlıklar altında ele almaktadır: 1. Yazının sınırları, yöntemleri ve kaynakları. 2. *Organon*'un tercümesi. 3. Fârâbî ve İbn Sînâ. 4. Mantık ve İslâmî ilimler. 5. İbn Sînâ'dan sonra mantık. 6. Sonuç.

Eserin içerdiği tezleri, tarihsel ve problematik tezler olmak üzere iki grup altında değerlendirebiliriz. Tarihsel tezler, filozofların birbirleri üzerindeki etkilerini ve özgün mantık teorilerinin hangi dönemlerde ortaya çıktığı ya da kaybolduğuna dair yaklaşımları ele alan ve bu sebeple İslâm mantık tarihi yazımını belirleyen hususlardır. Problematik tezler ise herhangi bir mantıkçının mantık bahisleriyle ilgili görüşlerini içermektedir. Bütün bu meselelerin ele alındığı ikinci ve sonraki bölümlere geçmeden önce, çalışmanın yöntemi hakkında birinci bölümde ifade edilen bazı hususlara değinmekte fayda var (s. 525-529). Bu noktada belirtilmesi gereken ilk husus, yazının özellikle "kıyas" konusuyla

sınırlı tutulmuş olmasındır. Yazar, ortaya koyduğu İslâm mantık tarihini sadece kıyas meselesi üzerinden ele almakta ve bunu akademik çalışmaların mevcut durumuna bağlamaktadır. Zira yazarın da belirttiği gibi, İslâm filozoflarının mantık teorileri hakkındaki mevcut akademik araştırmaları kavramlar mantığına değil, daha çok kıyas konusuna hasredilmiş durumdadır.

Street çalışmasında, Arapça mantık hakkında daha önce kaleme alınmış yazılara kıyasla, İbn Sînâ (ö. 1037) sonrası mantık problematiğine daha çok yer vermiştir. Zira önceki çalışmalarda İbn Sînâ sonrası mantığın aleyhine olacak şekilde, Bağdat Okulu'na orantısız bir ilmî çaba harcanmış ve İbn Sînâ sonrası mantığın tarihi yeterince işlenmemiştir. Müellifin yaklaşımına göre ise İbn Sînâ sonrası dönemin başladığı 12. ve 13. yüzyıllar mantık hakkında birçok ilgi çekici görüşün ortaya konulduğu zamanlardır.¹ Bu nedenle müellif, Fahreddin er-Râzî (ö. 1210) ve Nasîrüddîn-i Tûsî (ö. 1274) gibi İbn Sînâ şârihlerinin mantık anlayışlarına önemli bir yer ayırmaktadır. Bu amaca hizmet edecek teknik bir ayırmadan hareket eden yazar “İbn Sînâ sonrası” mantıkçılar ve “İbn Sînâcî” mantıkçılar şeklinde bir ayırım yapmaktadır. İbn Sînâcî mantıkçılar iktiranî ve istisnâî kıyas ayırımı kabul eden, modal ve zamansal önermeleri İbn Sînâ'nın ileri sürdüğü şartlar altında ele alan ve mutlak önermenin çelişği meselesini onun ele aldığı gibi incelemeye devam eden mantıkçılardır. Buna karşın bir mantıkçıya “İbn Sînâ sonrası” şeklinde atıf yapıldığında kastedilen, yalnızca söz konusu mantıkçının İbn Sînâ'nın ölümünden sonra yaşamış olduğudur. O halde yazıda adı geçen bütün İbn Sînâcılar, İbn Sînâ sonrasındır, fakat İbn Sînâ sonrası ortaya çıkan her mantıkçı İbn Sînâcî değildir.

Bize göre bu eseri başka çalışmalardan ayıran unsurların başında, eserin içerdiği tarihsel tezler gelmektedir. Bu anlamda yazar, İslâm düşüncesi hakkında dillendirilen, dolayısıyla mantık tarihine de uyarlanmış olan genel bir iddiayı reddetmekle işe başlamaktadır: “Sırf şerh tarzında yazıldığından dolayı 1350'den sonra özgün mantık eserlerinin kaleme alınmadığı şeklindeki tez geçersizdir” (s. 526). Bu yıllardan sonra mantık yazılarında belli bir kalite düşüşü olduğunu kabul edebileceğini belirten Street, bu problemin sadece şerh tarzında yazmaktan kaynaklanmadığını düşünmektedir. Ona göre bu yaklaşım, bu dönemden sonra yazılmış eserleri okumadan, peşinen verilmiş bir hükümdür. O halde yapılması gereken ilk iş 1350 sonrası yazılan Arapça mantık metinlerini okumaktır.

Yazının içerdiği tezlere geçmeden önce, yazarın İslâm mantık tarihi modelini belirleyen birkaç konuya daha değinmekte fayda vardır. Buna göre

1 Dimitri Gutas da bu yüzyılları İslâm felsefesinin “altın çağı” olarak görmektedir. Bk. Gutas, “İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı”, *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), s. 247-65.

mantık disipliniyle ilgili olarak iki belirleyici yaklaşımdan bahsedilebilir. Bu yaklaşımlardan birisi mantığın diğer felsefi disiplinlerden ayrı olduğunu, dolayısıyla metafizik gayelere hizmet edecek şekilde donatılmadığını savunmakta, diğeri ise filozoflar arasında mantık problemlerindeki benzerlik ve farklılıkların felsefe okullarındaki benzerlik ve farklılıklara paralel olarak geliştiğini varsaymaktadır. Yazar, Rescher'ı izleyerek kendi mantık tarihi perspektifini ikinci yaklaşıma göre kurgulamıştır. Bu yaklaşıma göre mantıkçılar, metafizik anlayışlarının yanında veya karşısında oldukları filozofların yanında veya karşısında olacak şekilde onların mantıklarını miras almıştır. Demek ki felsefe okullarındaki temayüller mantık okullarının teşekkülünde de yönlendirici olmuştur.

İkinci bölümde (s. 529-533) yazar, *Organon*'un İslâm dünyasına intikalini ele almaktadır. Burada dikkatimizi çeken hususlar, mantık kitaplarının tercüme edilme aşamaları, İslâm öncesi dönemde mantık müfredatı ve Fârâbî'nin (ö. 950) kendinden önceki müfredatlara nasıl baktığına dair mülâhazalardan oluşmaktadır. *Organon*'un tercümesiyle ilgili olarak yazar, dört aşamalı bir tercüme tarihi sunmaktadır: 1. İlk Süryânîce tercüme. 2. Arapça tercüme. 3. Kindî ve Huneyn b. İshak çevrelerinde oluşan tercüme okulları. 4. Tercümelerin tashih aşaması. Görüldüğü gibi *Organon*'un ilk tercüme Grekçe'den Süryânîce'ye yapılmıştır ve Arapça tercüme de Süryânî geleneğine dayanmaktadır. Ancak daha sonra ortaya konulan çalışmalar bu geleneği aşmıştır. Çünkü ortaya çıkartılan tercümelerin kapsamı, kalitesi ve onların tedrisatına yönelik çabalar oldukça başarılı bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Ayrıca Süryânî mantık geleneğindeki mantık müfredatı, dinî gerekçelerden dolayı oldukça daraltılmış durumdadır. Bu konuda yazar Fârâbî'nin *Fî Zuhûri'l-felsefe (Felsefenin Ortaya Çıkışı)* olarak anılan yazısına atıf yapmakta ve filozofun mantık tarihine dair bu yazıda ortaya koyduğu bilgileri argüman olarak kullanmaktadır. Bu argümana göre önceki Hıristiyan okulları, mantığı *Kıyas* kitabındaki assertorik şekillerin sonuna kadar okutmuş, *Organon*'un geri kalan kısmını ise Hıristiyanlık için sakıncalı bulduklarından okutmamışlardır. Süryânî mantık geleneği, bahsi geçen bu daraltılmış yapısı nedeniyle özellikle Fârâbî'nin şahsında, Bağdat Okulu'nun eleştirilerine konu olmuştur. Çünkü Fârâbî, Süryânî geleneğin Aristoteles'in metinlerini anlamayı engellediğini düşünmektedir ve kendisi bu metinleri anlaşılır kılmaya yönelik ciddi bir çaba sarf etmiştir. Onun çağına gelindiğinde Bağdat'taki mantık çalışmaları *Organon*'un bütününe kapsayacak şekilde genişlemiştir. Sonuç olarak *Organon*'un tercüme ve tashihinin İbn Suvâr'la birlikte tamamlandığını belirten yazar, İbn Suvâr'ın da Bağdat Okulu'nun *Organon*'u ele alış tarzının bir ürünü olduğunu ifade etmektedir.

Fârâbî ile İbn Sînâ'nın mantık görüşlerine ayrılmış olan üçüncü bölümde (s. 533-554) bu iki filozofun Aristoteles geleneğine bakışları, genel mantık tezleri, şartlı kıyas ve modal mantık hakkındaki doktrinleri incelenmektedir. Yazarın belirttiği gibi Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö. 1037), Ortaçağ İslâm mantık tarihi yazımında dikkate alınması gereken en önemli iki filozoftur. Ancak bu filozofların Aristotelesçiliğe bakışları birbirinden farklıdır. Buna göre, Fârâbî kendisinin İskenderiye-Bağdat çizgisindeki Aristotelesçiliğe tâbi olduğunu belirtirken, İbn Sînâ, Fârâbî'den farklı olarak herhangi bir felsefi geleneğe bağlı olduğunu ifade etmez. Yazarın özellikle vurguladığı üzere, İbn Sînâ felsefi eğitim serüvenini anlatırken, kendisini otodidakt (hakikati kendisi keşfetmiş) bir filozof olarak sunar. Bununla birlikte, İbn Sînâ için Aristoteles felsefedeki ilk otorite, Fârâbî ise ikinci otoritedir. Üstadı Fârâbî'ye "müteahhir âlimlerin önde geleni" (el-fâdil mine'l-müteahhirîn) olarak atıf yapan İbn Sînâ, özellikle Yunan şârihleri ve Süryânî Hıristiyanları önemsiz bulduğu halde, Fârâbî'yi ayrıcalıklı bir yere koymaktadır. Ayrıca otodidakt bir filozof olduğu iddiasından dolayı İbn Sînâ, Aristoteles'i aşacak şekilde olmasa bile, onunla aynı düzeyde olacak şekilde hakikati kendi sezgisi vasıtasıyla tespit ettiği izlenimini doğurmaktadır. Bu tutumu onu birçok konuda Aristoteles'in metinlerine bağımlı olmaktan da kurtarmıştır. Bu nedenle İbn Sînâ, herhangi bir hususla ilgili olarak metne aykırı düşündüğünde, çözüm için yoruma dayalı taktiklere başvurmak zorunda kalmamıştır. Yazarın düşüncesine göre, filozofun *eş-Şifâ'* adlı kitabında şu açıktır: İbn Sînâ, Aristoteles'in bütüncül bakışını kavradığına inanmış ve bu, İbn Sînâ'ya *Birinci Analitikler*'in sistemini eksiltme, arttırma ve dönüştürme imkânı vermiştir (s. 536).

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristoteles geleneğine yaklaşımlarında olduğu gibi, genel mantık tezlerinde de farklar bulunmaktadır. Fârâbî, mantığı gramerin (nahiv) mukabili olacak şekilde tanımlamış, gramerin herhangi bir dilin kurallarını veren bir ilim, mantığın ise bütün diller için üst bir ölçü olduğunu ifade etmiştir. İbn Sînâ ise buna itiraz etmiştir. Ona göre dil, aklın işlemleri için zâtî bir şey değil, yalnızca arazî olarak insanın izlemesi gereken bir yoldur. İbn Sînâ'ya göre, şayet mantığın sadece anlamların incelendiği düşünceyle öğrenilmesi mümkün olsaydı ve mantık hakkında konuşan kimsenin, zihnindeki başka bir yolla bildirme imkânı bulunsaydı, bu durum kesinlikle lafza ihtiyaç bırakmazdı. Bu sebeple mantığın, anlamlara delâlet etmesi bakımından dahi lafızlarla ilişkisi yoktur. Bilakis ona göre mantığın konusu sırf anlamlardır (el-meâni'l-ma'külâti's-sâniye).

Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ "beş sanat" olarak adlandırdığımız bir doktrine sahiptir. Street bu doktrini bağlam teorisi (context theory) olarak ele almaktadır. Bu teoriye göre farklı epistemik düzlemlerdeki öncüllerden meydana gelen

kıyaslar, farklı konuşma ve çıkarım düzlemleri doğurmaktadır. Bu kıyaslar burhanî, cedelî, sofistik, retorik ya da şiirsel olabilir. Şu halde kıyas, her türlü çıkarımın analizinde kullanılmaktadır. Ancak İbn Sînâ'nın geç dönem eserlerinde bu teori Fârâbî'ye göre önemini biraz daha yitirmiş gözükmektedir. Özellikle *el-İşârât*'ta, filozof, bu konuya çok fazla yer vermez. Nitekim İbn Haldûn, *Mukaddime*'de, İbn Sînâ sonrası mantığın bu konuyu ihmal ettiğini belirtmektedir. Street, bağlam teorisinin *el-İşârât*'ta uzun uzadıya ele alınmadığını belirterek İbn Haldûn'un ifade ettiği değişimlerin *el-İşârât*'tan itibaren görülmekte olduğunu vurgulamaktadır.

Street'in Fârâbî ve İbn Sînâ mantığı hakkında önemle üzerinde durduğu diğer iki husus, şartlı kıyas ve modal mantık meseleleridir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın şartlı kıyasla ilgili görüşleri bazı farklar taşımaktadır. Bu filozofların Aristoteles'in şartlı kıyası ele alıp almadığı konusunda mensup oldukları gelenek aynı değildir. Fârâbî, Aristoteles'in bu konuda müstakil bir eser kaleme almadığını ve hatta şartlı kıyasın bunu gerektirecek bir öneme sahip olmadığını düşünürken, İbn Sînâ, Muallim-i Evvel'in şartlı kıyası yeterince incelediğini, ancak onun bu konudaki eserinin kaybolduğunu düşünmektedir. Bu nedenle İbn Sînâ'nın eserlerinde şartlı kıyasın daha ciddi bir yer tuttuğu söylenebilir.

Modal mantık konusunda da Fârâbî ve İbn Sînâ'nın oldukça farklı görüşleri savundukları görülmektedir. Street bu farkı, mutlak önermenin iki filozof tarafından farklı biçimlerde ele alınmasına bağlamaktadır. Öncelikle Fârâbî, mutlak önermeye fazlasıyla önem vermekte ve kıyası ele almaya mutlak önermeden başlamaktadır. Fârâbî'nin "el-kazıyyetü'l-mutlaka" ve "el-kazıyyetü'l-vücûdiyye"sinin Aristotelesçi "assertorik önerme" olarak tercüme edilebileceğini belirten yazar, İbn Sînâ'nın mutlak önermesinin assertorik önermeyi karşılamadığını belirtmekte ve Fârâbî'den farklı olarak İbn Sînâ'nın mutlak önermeler ve onlardan meydana gelen kıyaslara önem atfetmediğini vurgulamaktadır. Yazara göre İbn Sînâ'nın modal mantık anlayışında yer alan en önemli iki önerme biçimi, "zâtiyye" ve "vasfiyye" isimleriyle ele alınan zorunlu önerme biçimleridir. Bu önermeler, İbn Sînâ'nın modal mantığını belirleyen en önemli önermeler olmakla birlikte, İbn Sînâ sonrası mantıkçılar da kendi modal mantıklarının merkezine bu ayrımı koymuşlardır. İbn Sînâ, kendisinden sonraki mantıkçıları hem modal mantık konusunda hem de başka birçok konuda etkilemiştir. Street'in şu kanaati, bir İslâm mantık tarihi yazımı için dikkate alınması gereken İbn Sînâ etkisini özetle ifade etmektedir: "İbn Sînâ sonrası mantığın tarihi, İbn Sînâ'nın sisteminden çıkmış bir sistemin nihâî zaferinin tarihidir" (s. 552). İbn Sînâ mantığının bu şekilde geniş çapta kabul görmesinin sebepleri ise filozofun kapsamlı felsefi sisteminin barındırdığı genel imkânlarla ilgilidir. Onun yazılarındaki birçok meselede İslâm'la uyumlu

olarak sunulan bu sistem, İslâm felsefî kelâmının gereksinimlerine öylesine uygun düşmüştür ki, XII. yüzyılın başlarında insanlar “felsefe”den İbn Sînâ’nın sentezini anlar hale gelmişlerdir.

Street, “Arabic Logic”in dördüncü bölümünü (s. 554-560) mantığın İslâmî ilimlerle ilişkisini incelemeye ayırmıştır. Bu bölümde yazar mantığın nahiv, fıkıh ve kelâmıla ilişkisini ele almaktadır. Mantık–nahiv ilişkisine dair kullanılan en önemli argüman, Ebû Bişr Mettâ ile Sîrâfî arasındaki nahiv–mantık tartışmasıdır. Mantığın herhangi bir toplumun dilinden bağımsız olarak evrensel kurallar barındıramayacağını düşünen Sîrâfî, Ebû Bişr’in bu yöndeki fikirlerine itiraz etmiş ve mantıktaki terimlerin düşünceyi daha açık hale getirmekten ziyade, engellediğini ileri sürmüştür. Bu yüzden Sîrâfî’ye göre insan, konuştuğu dili dikkatlice araştırır ve iyice öğrenirse Yunanlar’ın düşüncelerinden ve dillerinden vazgeçebileceğini görür. Bu tartışma hakkında yazarın en ilgi çekici iddialarından birisi, Aristotelesçiliğe karşı Platonculuğun kullanıldığı iddiasıdır. Street’in iddiasına göre Sîrâfî, Ebû Bişr ve çevresinde yükselen Meşşâîliğe karşı Bağdat Platonculuğu’nun fikirlerini kullanmıştır. Yazarın belirttiği gibi tartışmanın sonucunda “her ne kadar yabancı bir ilim olsa bile” geriye “mantığın çok da tehlikeli bir şey olmadığı” izlenimi kalmıştır.

Mantık ve kelâm ilişkisinde belirleyici olan faktör, kelâm tarihindeki bir değişimdir. Yazar, bu değişimi gösteren argümanı İbn Haldûn’un *Mukaddime*’sinden almıştır. Söz konusu değişim, kelâm ulemâsının “in’ikâs-ı edille” görüşünü terk etmeleridir. Kelâmcılar arasında in’ikâs-ı edille görüşü terk edilince, mantıkçıların temel kabulleri kelâmcıların metinlerine girme imkânı bulmuştur. Bu kabuller, tümeler ve zihin dışında tabii tümelerin varlığı gibi konulardır. Mantıkçıların kabulleri kelâm ulemâsının metinlerinde yer almaya başlayınca, onlar tarafından mantık doktrinleri de benimsenmeye başlamıştır. Kelâm tarihinde bu değişimi Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî temsil etmektedir. Hatta Gazzâlî *Kıstâsü’l-müstakim* adlı eserinde Kur’an’ın mantığın kullanılmasını onayladığını ve dahası mantığın Kur’an kaynaklı olduğunu göstermek istemiştir.

Gazzâlî, mantık–fıkıh ilişkisinde de etkili bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. *el-Müstasfâ* adlı eserinde o, fıkıh için mantığın gerekli olduğunu ortaya koymuş ve daha önce kaleme almış olduğu iki mantık eserine atıf yapmıştır. Bu eserler *Mi’yârü’l-ilm* ve *Mihakkü’n-nazar* adlı eserlerdir. Bu iki eserde Gazzâlî, formel/mantıksal açıdan, felsefî meseleleri ele almak ile fikhî meseleleri düşünmek arasında herhangi bir fark olmadığını belirtir. Bu sebeple Gazzâlî’ye göre, mantığı fikhî meselelerde yöntem olarak kullanmak gerekir. İbn Haldûn, mantığı Gazzâlî nezdinde kabul edilebilir kılan sebeplerin kelâmî sebepler olduğunu düşünmesine rağmen, Street fikhî faktörlerin daha önemli olduğunu belirtmektedir. Street’e göre Gazzâlî’nin mantığa

katkısı mantığın özel dilini yerli hale getirerek bu ilme yönelik saldırıları etkisizleştirmek olmuştur. Gazzâlî'nin mantığı destekleyen argümanları, bu ilmin medresede araştırma konusu olarak kabul edilmesinde muhtemelen en belirleyici unsur olmuştur.

Street, yazının beşinci bölümünde (s. 560-582) İbn Sînâ sonrası mantığın durumunu konu etmektedir. Bu bölüm aynı zamanda önemli bir tarihsel tezin eleştirisini içermektedir: Rescher'in "Batı okulu" tezi. Yazar bu tezi eleştirdikten sonra ilgili meseleye dair kendi yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bu bölümde yazar, İbn Sînâ sonrası mantık bahislerini Endülüs ve Bağdat mantıkçıları üzerinden ele almaktadır. Endülüs'te karşımıza çıkan en önemli isim, sıkı bir Aristotelesçi olan İbn Rüşd'dür. Ancak yazar, İbn Rüşd gibi Aristotelesçilerin gündemini bile İbn Sînâ'nın belirlediğini ifade etmektedir. Çünkü İbn Rüşd'ün Aristoteles'in metinleriyle boğuştuğu dönemde, İbn Sînâ'nın sistemi oldukça baskın hale gelmiş ve yorumlanması gereken hususların çoğu bu sistem tarafından belirlenmiştir. Tıpkı İbn Sînâ gibi yüklemli kıyas ile şartlı kıyas arasındaki ilişkiyi araştırmakla ilgilenmiş olan Endülüslü filozof, şartlı kıyas meselesinde İbn Sînâ'yı ciddi biçimde eleştirmiştir. İbn Sînâ'dan farklı olarak Aristotelesçi İbn Rüşd, şartlı kıyasa herhangi bir önem atfetmemiştir. Çünkü ona göre "Şartlı kıyas hiçbir öncelikli soruna çözüm getirmez ve bilimsel konularda kullanılmaz. Bu nedenle Aristoteles şartlı kıyasları ele almamıştır" (s. 565). Sonuç olarak İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın şartlı iktiranî ve istisnâî kıyas ayrımını kabul etme taraftarı değildir. Şu halde şartlı kıyasın bilimsel değeri konusunda İbn Rüşd, Fârâbî'yle yakın düşüncelere sahiptir. Yazara göre, İbn Rüşd için, Fârâbî'nin sistemi tashih edilerek Aristoteles'in sistemine yaklaştırılmaya müsaittir; ancak İbn Sînâ'nın sistemi gereksiz, hatta gözden çıkarılabilecek bir sistemdir (s. 566).

Bu bölümde yazar ayrıca Bağdat ve çevresinde İbn Sînâ sonrası mantığın durumunu da ele almaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, bu bölümün ikinci kısmında Street, Rescher'in konuyla ilgili yaklaşımını eleştirmektedir. Rescher'a göre, İbn Sînâ'nın yazıları, XI. yüzyılın ortalarından itibaren Bağdat'ın doğu bölgelerindeki felsefi tartışma ve görüşlerin gidişatını belirlemiş olmasına rağmen, XII. yüzyılın ilk evrelerinde önemli bir filozof olan Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî bu görüşlere sistematik bir biçimde karşı koymuştur ve Fahreddin er-Râzî de bu hususta Bağdâdî'yi izlemiştir. Rescher, İbn Sînâ'yı eleştirmek üzere Bağdâdî-Râzî çizgisinde gelişen bu okula "Batı okulu" adını vermektedir.² Söz konusu okulun İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerinin etkisi İbn Sînâcı Tüsî'nin ortaya çıkışına kadar devam etmiştir. Tüsî ise Rescher'in "Doğu geleneği" olarak

2 Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1964), s. 66.

adlandırdığı bir gelenek içinde yazmaktadır. Bu ayrıma göre, Tûsî'nin dönemine geldiğinde ortada bir Doğu bir de Batı geleneği bulunmaktadır. Ancak Street, Rescher'in bu tezinin geçersizliğine dair bir dizi argüman sunmaktadır. Ona göre Batılı ve Doğulu okullar ayırımına dayanan bu açıklama bazı problemlere yol açmaktadır. Street'in Rescher'a karşı ortaya koyduğu argümanlar şöyledir:

1. Ebü'l-Berekât, sırf İbn Sînâ'nın karşısında durarak Fârâbî'nin mantık doktriniyi yeniden canlandıran birisi değildir ya da esas olarak yaptığı iş bu anlama gelmez.

2. Ebü'l-Berekât'la başlayan bir okul bulunduğuna dair herhangi bir kayıt yoktur

3. Râzî, en azından modal veya şartlı kıyas konusunda Ebü'l-Berekât'ın görüşlerini izlememiştir. Ebü'l-Berekât'la başlayıp Râzî tarafından sürdürülen bir Batı okulunu görmüş herhangi bir pedagojik silsile yoktur. Tüm bunların yanında Doğu okulunun görüşleri Batı okulundan açıkça ayrılabilir durumda değildir.

4. Mantık meseleleri açısından Râzî, Ebü'l-Berekât veya Fârâbî'den daha çok Tûsî'ye yakındır.

5. Ayrıca Râzî, Tûsî'nin önceki mantıkçıları anlamak için kullandığı vasıtalarından birisidir. Tûsî'nin Râzî aracılığıyla görüp anlamaya başladığı mantıkçılar arasında yalnızca Fârâbî değil, aynı zamanda Sâvî de bulunmaktadır.

Sonuç olarak Street'e göre bu mantıkçıların birbiriyle ve önceki mantıkçılarla ilişkisini, Rescher'in yaptığı gibi, birbiriyle çatışan iki okul şeklindeki bir modelle açıklamak imkânsızdır. Bu sebeple yazar, Rescher'in İslâm mantık tarihi modelinin bu hususta çok yararlı olmadığını ve terk edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Street'in İslâm mantık tarihiyle ilgili olarak ortaya koyduğu bu tez, hem mantık araştırmacılarının konuya yaklaşımını hem de bundan sonra İslâm mantık tarihi hakkında kaleme alınabilecek yazıların yöntemini etkileyebilecek bir öneme sahiptir. Kanaatimizce yazının barındırdığı en önemli tarihsel tezlerden birisi, belki de en önemlisi bu tezdır. Yukarıda zikredilen hususlardan da anlaşılacağı üzere Street, Râzî ile Tûsî'yi birbiriyle çatışma halinde olan mantıkçılar olarak görmemektedir. Yazar her iki mantıkçıyı da İbn Sînâcı gelenek içinde değerlendirmekte, hatta Râzî'nin, Tûsî'nin eleştirisine hedef olmaktan ziyade, onun kaynaklarından birisini oluşturduğunu ifade etmektedir. Çünkü Râzî ile Tûsî, yazara göre, temel mantık doktrini açısından büyük oranda aynı sorunlarla ilgilenmiş ve bu sorunlara aşağı yukarı aynı cevapları vermişlerdir. Yazarın bu yaklaşımı başka bazı yazılarında da görülmektedir. Râzî'nin İbn Sînâ mantığına yönelik eleştirisini ele aldığı bir yazısında Street, Râzî'nin eleştirisinin, yıkıcı bir eleştiri olmadığını, bilakis İbn

Sinâ'nın sistemini onarmaya yönelik yapıcı eleştiriler olduğunu vurgulamaktadır.³ Şu halde Tûsî ve Râzî, ikisi de İbn Sinâ'ya birbirinden daha yakındır. Her iki ilim adamı da İbn Sinâ'nın sisteminin genişletilerek veya daraltılarak onarılması gerektiğine inanmış ve her ikisi de bu değişiklikleri yapmak için girişimde bulunmuştur.

Street, beşinci bölümün son kısmını medrese müfredatında yer alacak olan mantık metinlerinin ortaya çıkışına ayırmıştır. Mantık metinlerinin medreseye girişinde, mantığın İslâm ulemâsı için yararlı olduğuna yönelik Gazzâlî'nin iddiası etkili olmuş ve ders kitaplarının içeriği de İbn Sinâcı gelenek tarafından belirlenmiştir. Bu konuda iki standart metin ortaya konulmuştur: Ebherî'nin *İsâgûcî'si* ve Kâtibî'nin *Şemsiyye'si*. Street, *İsâgûcî'yi*, daha zor bir metin olan *Şemsiyye'ye* bir başlangıç metni olarak değerlendirmektedir. *Şemsiyye'de* Kâtibî, bir insanın mantık olmadan kesin bilimleri elde edemeyeceğini belirterek mantığın önemini vurgulamaktadır. Kâtibî'ye göre mantığın konusu "tasavvur ve tasdike dayalı bilgilerdir" (el-ma'lûmâtü't-tasavvuriyye ve't-tasdikiyye). Tanım teorisi tasavvurla ilgiliyken, çıkarım teorisi tasdikle ilgilidir. Bu yaklaşım, yazarın da belirttiği gibi, açıkça İbn Sinâcı bir yaklaşımdır. Aynı şekilde Kâtibî'nin "zâtî" ve "vasfî" önermeler hakkındaki nihai açıklaması da İbn Sinâcı düşüncelerin tâdil edilmesi ve genişletilmesinden ibarettir. Sonuçta Kâtibî mantığı, tıpkı Tûsî mantığı gibi, dar anlamda İbn Sinâcı'dır.

Yazısını, Ortaçağ İslâm mantığı çalışmalarında karşımıza çıkabilecek görevleri göstermiş olma temennisiyle sonlandıran yazar, son bölümde ulaştığı sonuçları mülâhaza etmektedir. Kendi görüşlerinin daha çok Fârâbî ve İbn Sinâ'nın mantık geleneklerini anlatırken ve İbn Sinâ sonrası mantığın durumunu açıklamak için kullanılan "Batı mantık okulu" tezini ele alırken ortaya çıktığını belirtmektedir. Bu konularda Street, Rescher'dan farklı görüşlere sahiptir. İlk meseleye dair yazarın görüşü özetle şu şekildedir: Fârâbî kendi sistemini metne bağlamış, İbn Sinâ ise metni kendi sistemine bağlamıştır. İkinci meselede ise daha önce ifade edildiği gibi Street, Rescher'in söz konusu tezinin işe yaramadığını düşünmektedir. İleriye dönük çalışmalar için yazarın tavsiye ettiği alan ise, özellikle kıyasla ilgili olarak, İbn Sinâ sonrası mantığın tarihidir.

"Arabic Logic"te Müslüman mantıkçıların mantığa katkıları ele alınmıştır. Ancak bundan sonra yapılması gereken önemli işlerden birisi İslâmî ilimler-mantık ilişkisine odaklanmaktır. Yazara göre bu husus, daha sonra yapılacak çalışmaların kilit noktasıdır. Zira *Organon*'un her bir kitabı bir İslâmî ilmin

3 Tony Street, "Fahreddin ar-Râzî's Critique of Avicennan Logic", *Logik und Theologie: Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, ed. Dominik Perler - Ulrich Rudolph (Leiden: Brill, 2005), s. 101.

oluşmasına, örneğin cedel “âdâbü'l-bahs” in, hitabet de “ilmü'l-meânî” nin oluşmasına yol açmıştır. Aristotelesçi ilimlerin kendileri ise ya dönüşmüş ya da başka ilimlere bölünmüştür. Dolayısıyla bu değişimleri değerlendirmek ve sadece İslâm ulemâsının mantığa katkılarını değil, mantığın İslâm kültürüne katkılarını da ele almak gerekmektedir. Yazımızı sonlandırırken “Arabic Logic” in hem birincil hem de ikincil literatür açısından oldukça zengin kaynaklardan istifade ettiğini ve hemen her konuda okuyucuya Arapça mantık literatürüne gitme imkânı sağladığını belirtmek isteriz.

Harun Kuşlu

(Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

The Madrassah Challenge: Militancy and Religious Education in Pakistan

C. Christine Fair

Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 2008, xx+145 sayfa.

11 Eylül sonrasında Pakistan medreseleri, radikal İslâmî gruplarla bağlantılı olarak militan yetiştirdikleri iddiasıyla uluslararası arenada, küresel güvenliği tehdit eden kurumlar olarak lanse edilmeye başlanmıştır. Bu durumla bağlantılı olarak özellikle Amerika Birleşik Devletleri ve Birleşik Krallık, Pakistan hükümetini medreseler ile militan gruplar arasındaki bağlantıları koparacak şekilde medrese reformu gerçekleştirmesi yönünde “teşvik” etmektedir. Bunun yanında medreselerin ulusal düzeyde mezheplerarası çatışmaları körüklediği iddiası da yerel hükümet yetkililerini medreselerin eğitim politikalarını sorgulamaya yöneltmektedir.

Konunun uluslararası ilgiye mazhar olması 11 Eylül sonrasında gerçekleştiği için, literatürdeki çalışmalara daha ziyade siyasî bakış açısının hâkim olduğu görülmektedir.¹ Özellikle Amerika menşeli çalışmalarda Pakistan medreseleri daha ziyade terörist yetiştiren kurumlar olarak ele alınmakta ve bu kurumlarda verilen eğitimin pedagojik yönü büyük ölçüde göz ardı edilmektedir.

1 Söz konusu çalışmalardan birkaçı için bk. *The 9/11 Commission Report: Final Report on National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States* (New York: W.W. Norton & Company, Inc. 2004); “Pakistan: Madrassas, Extremism and the Military” (International Crisis Group, Asia Report No. 36, 29 July 2002); Rebecca Winthrop – Corinne Graff, *Beyond Madrasas: Assessing the Links between Education and Militancy in Pakistan* (Center for Universal Education at Brookings, Working Paper 2, June 2010).