

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN RÜŞD'DE BURHAN

(DOKTORA TEZİ)

Mehmet BİRGÜL

BURSA 2009

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN RÜŞD'DE BURHAN

(DOKTORA TEZİ)

Mehmet BİRGÜL

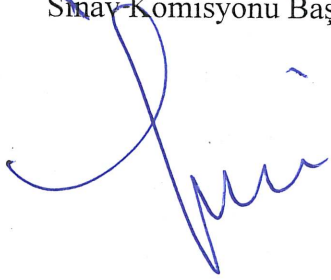
Danışman
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

BURSA 2009

TEZ ONAY SAYFASI
T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda "İbn Rüşd'de Burhan" konulu Doktora Tezi ile ilgili tez savunma sınavı 03.09.2009 günü 15-17.00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin (başarılı/~~başarısız~~) olduğuna (oybirliği/~~oy çokluğu~~) ile karar verilmiştir.

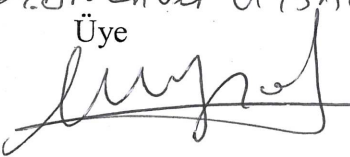
Prof. Dr. İlhan Kutluer
Sınav Komisyonu Başkanı



Üye
Prof. Dr. Annet Çarçacı



Doç. Dr. Enver UYSAL
Üye



Prof. Dr. Yaşar Aydın
Tez Danışmanı

Üye


Prof. Dr. A. Serim Kılavuz
Üye



09/06/2009

ÖZET

Yazar	: Mehmet BİRGÜL
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: İslam Felsefesi
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Sayfa Sayısı	: X + 192
Mezuniyet Tarihi	: .../.../ 2009
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

İBN RÜŞD'DE BURHAN

İbn Rüşd'ün burhan teorisi, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, varoluşun iki katmanda yani zorunlu ve mümkün kategorilerinde tezahür ettiğini saptamaktadır. O halde burhani yani burhana dayalı bilgi, zorunlulukla ilgilidir. Bu nedenle belirli bir zamanda ve belirli bir mekânda değil, tüm zaman ve mekânlarda geçerli olan olgular, burhan teorisi kapsamında incelenmelidir. Kesinlik ifade eden hakikat, ancak burhani olan bilgi ile elde edilebilir.

Burhani bilgi, idrak edilen bilgi türleri uyarınca, tasavvur ve tasdik olmak üzere iki bölümde ele alınmalıdır. Bunlardan ilki yani tasavvur, bize, nesnelere ilişkin bilgiyi yani tanımını vermektedir. Bir varolanın ne olduğuna ilişkin kavrayışımız anlamına gelen tasavvurların birleştirilmesiyle tasdik eylemi meydana gelir. Akıl yürütme anlamındaki tasdik, bize, varolanlar arasındaki zorunluluk bağı üzerinden varlıklar arasındaki ilişkileri vermektedir. Böylece hakikatin bilgisi tamamlanmakta ve bir şeyin ne olduğu ve niçin öyle olduğu kavranmaktadır.

Anahtar Sözcükler

İslam Felsefesi, İbn Rüşd, Aristoteles, Burhan, Bilimsel kanıtlama, Bilimsel bilgi, Menon paradoksu.

ABSTRACT

Yazar : Mehmet BİRGÜL
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : İslam Felsefesi
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı : X + 192
Mezuniyet Tarihi : ... / ... / 2009
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

IBN RUSHD ON DEMONSTRATION

The theory of demonstration of İbn Rushd, like that of Aristotle, divides existence into two categories necessary and contingent. The knowledge depended on demonstration deals with necessity. For this reason, the facts that are effective on all times and spaces not certain time and space, should be studied in theory of demonstration. The truth expressed necessity can be attained only by demonstrative knowledge.

The demonstrative knowledge should be dealt into two parts as reflection and affirmation in accordance with types of knowledge perceived. The first reflection gives us the knowledge about the nature of things that is definition. The act of affirmation occurs by unifying reflections meant our conception on what an existent is. Affirmation in the sense of deduction gives us relations between beings through the line of necessity. Thus the knowledge of the truth completes and then one can comprehend what a thing is and why it is so.

Keywords

Ibn Rushd, Philosophy of İslam, demonstration, scientific knowledge, epistemology, Aristotle, Menon.

ÖNSÖZ

İbn Rüşd (1126-1198), İslâm dünyasında yetmişmiş önemli düşünürlerden biridir. Kuşkusuz bunun temel nedeni, inanılmaz bir çalışkanlığın ürünü olan eserleri aracılığıyla muhatap olduğumuz felsefi görüşleridir. O, hiç şüphe yok ki birinci sınıf bir filozoftur.

İbn Rüşd, Müslüman bir filozof olarak Arapça yazmıştır; fakat İslâm dünyasında hak ettiği ilgiyi gördüğü söylenemez. O, asıl etkisini, tercüme yoluyla ulaştığı batıda göstermiştir. İslâm dünyası ise ancak son asır içinde İbn Rüşd'e ve eserlerine ilgi duymaya başlamış, uzun bir süredir unutulmuş olarak kalan filozofun eserleri ve fikirleri tartışmaya açılmıştır. Biz de bu bağlamda, İbn Rüşd felsefesinin en önemli parçası olarak gördüğümüz *burhan teorisini* araştırmak istedik. Zira filozofumuz için hakikat, ancak burhan ile elde edilebilir. Burhan ise insan zihni ile hakikati buluşturacak bilgi edinme metodudur.

İbn Rüşd felsefesinde burhan teorisinin özünü ve işleyişini araştırmak, bize, İbn Rüşd'ü biricik kılan bir takım konuları inceleme fırsatı da vermektedir. Çünkü İbn Rüşd, kuşkusuz Aristoteles felsefesini izleyen ve geliştiren bir filozoftur; ama yine de onun bu felsefi sisteme yaptığı katkılar, düşünce tarihini etkileyecek boyutlara ulaşmaktadır. Bu arada Aristotelyen felsefenin en önemli yanının, bilimsel düşüncenin sistemleştirilmesi olduğu unutulmamalıdır. İbn Rüşd, yaptığı çalışmalarla ve ortaya koyduğu eserlerle, Peripatetik felsefenin gelişmesine katkıda bulunurken, aynı zamanda bu felsefi sistemin tartıştığı önemli meseleleri yeni bir tarzda ele almış ve geliştirmiştir.

Çalışmamız sırasında, özellikle İbn Rüşd'e dayanmaya ve onu konuşturmaya azami dikkat gösterdik. Bununla birlikte, filozofumuzun, öncelikle Farabi ile giriştiği bazı önemli tartışmaları da ele almaya çalıştık. Fakat asıl amacımızı yani İbn Rüşd'ün burhan teorisinin olabildiğince açık bir şekilde incelenmesini, hiçbir zaman gözden yitirmemeye özen gösterdik. Bunu yapmaya çalışırken, analitik bir yol izlemeye, konuların arasındaki bağlantıları vurgulamaya ve tartışmaların mantıki silsilesinden kopmamaya gayret ettik.

Tezimiz, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, İbn Rüşd'ün kısa yaşamöyküsü yanında, Aristoteles ile arasındaki ilişkinin mahiyetine dair bazı analizler yaptık. Ayrıca filozofumuzun külliyatını, telif tekniğini ve çalışmamızın

kaynaklarını, kısaca da olsa ele aldık. Bununla amacımız, İbn Rüşd'ün konumu hakkında genel bir fikir sağlamak, bunun yanında yaygın bir takım eksik hatta yanlış anlamaları tashih etmektir.

İbn Rüşd, burhan teorisini *madde-form* ilişkisi ile kurgulamaktadır. Ona göre genel anlamda kıyas, formdur ve apodeiksis yani burhan ise maddedir. Biz de bu nedenle birinci bölümde, önce burhanın temellendirilmesini ve doğasını incelemeye yöneldik. Bundan sonra hangi tür bilginin burhani olduğunu, ayrıca burhanın imkânına ilişkin bazı önemli sofistlik itirazları tartıştık. İkinci bölümde ise burhani bilginin ilk alanını yani tasdik bağlamını inceledik. Böylelikle akıl yürütme olarak kendini gösteren burhani bilginin doğasını ve işleyişini, bilimsel bilginin mahiyetini inceledik. Üçüncü ve son bölüm ise burhani bilginin ikinci alanına yani tasavvur bağlamında burhani bilgiye hasredildi. İbn Rüşd, tıpkı Aristoteles gibi, *burhan* ile öncelikli olarak hakikate ulaştırılan akıl yürütme metodunu anlamaktadır. Dolayısıyla burhan teorisinin tasdik bağlamında incelenmesi daha geniş tutulmuştur.

Geriye bıraktığı eserlerin hem nicelik hem nitelik bakımından ne kadar üst düzeyde olduğu göz önüne alınırsa, İbn Rüşd'ün felsefesine ilişkin araştırma yapmanın ne gibi zorluklar taşıdığı kolayca kavranabilir. Bu bakımdan şunu itiraf etmeliyiz: Çalışmamızın, rahmetle andığımız büyük filozofun geriye bıraktığı ve muhatap olduğu her zekâyı ciddi biçimde etkileyen mirasına, mütevazı bir katkı olmasını ummaktan öte bir amaç taşımamaktayız.

Son olarak, çalışmamızın öncesinde ve sonrasında, hiçbir yardımı bizden esirgemeyen, değerli hocam Prof. Dr. Yaşar Aydın'ya özellikle teşekkür etmek isterim.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ	1
I. KISA BİR BİYOGRAFİ.....	1
II. İKİ FİLOZOF, TEK FELSEFE: ARİSTOTELES VE İBN RÜŞD.....	13
III. İBN RÜŞD KÜLLİYATI, TELİF METODU VE KAYNAKLAR.....	30
A. Gerçek İbn Rüşd ve Külliyyat.....	30
B. Kategorik Sınıflama ve Metod.....	34
C. Kaynaklar	40
1. Doğrudan Kaynaklar.....	40
a. Cevâmi’u’l-Burhân	40
b. Telhîsu’l-Burhân.....	41
c. Tefsîru’l-Burhân.....	44
2. Dolaylı Kaynaklar.....	46
D. ÇERÇEVENİN ÇİZİLMESİ: BURHAN NEDİR?	47

BİRİNCİ BÖLÜM

BURHAN’IN TEMELLENDİRİLMESİ VE BELİRLENMESİ

I. TEMELLENDİRME	52
A. Dil-Düşünce-Varlık Özdeşliği	52
B. Burhan bağlamında İlkeler.....	56
1. Özdeşlik	56

2. Çelişmezlik İlkesi	58
3. Nedensellik İlkesi	59
4. Sonuç: Hakikat.....	61
II. BELİRLEME.....	72
A. Aklî ve Duyusal Bilgi	72
B. Tümel ve Tikel Bilgi	78
C. Zorunlu ve Mümkün	79
D. Hakikatin Bilgisi, Nedenin Bilgisi.....	82
E. Sofistik İtirazlar	86
1. Menon Açmazı.....	86
2. Devir ya da Sonsuzun Tüketilmesi	99

İKİNCİ BÖLÜM

TASDİK OLARAK BURHAN

I. TASDİKİN İLKESİ: ÖNCELLER AKSİYOMU	105
II. BURHANIN UNSURLARI	117
A. Bilimin Konusu: Vazedilmiş Olgu.....	117
B. Bilimin İlkeleri: Zorunlu Öncüller	118
C. Bilimin Nesnelere: Soruşturulanlar	119
III. ÖNERME MODUNDA BURHAN	122
A. Burhan Öncüllerinin Türleri	123
B. Burhan Öncüllerinin Nitelikleri	128
1. Doğruluk	128
2. İlkellik	131
3. Daha İyi Bilinirlik.....	133
4. Nedensellik	135
C. Konu-Yüklem İlişkisi Bağlamında Burhan.....	136
1. Tüm üzerine Yükleme	137
2. Özsel Yükleme.....	138
3. Tümel Yükleme	144
IV. KIYAS MODUNDA BURHAN	148

A. Burhan Türleri: Mutlak Burhan; Varlık Burhanı; Neden Burhanı.....	148
B. Bilimlerin Öncülleri, İşleyişi ve Hiyerarşisi	151

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUR OLARAK BURHAN

I. BURHAN VE TANIM ARASINDAKİ YAPISAL FARKLAR.....	157
II. TANIM VE MAHİYET.....	160
III. TANIMIN ELDE EDİLMESİ.....	166
A. Tanımın Elde Edilme Yöntemlerine İlişkin Eleştiriler	167
B. Tanımın Burhanla Dolaylı Elde Edilmesi	172
C. Tanımın Elde Edilme Yöntemi	174
D. Bölme.....	178
E. Özün Kavranması	181
SONUÇ	185
KAYNAKÇA.....	188

KISALTMALAR

- R.M.T.** İbn Rüşd, *Risâletu Mâ-ba'de't-Tabî'a*.
R.N. İbn Rüşd, *Risâletü'n-Nefs*.
R.S.T. İbn Rüşd, *Risâletü's-Semâ'i't-Tabîi*.
Ş.K.B. İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*.
T.K.B. İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Burhân*.
T.K.C. İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Cedel*.
T.K.İ. İbn Rüşd, *Telhîsu'l-İbâre*.
T.K.K. İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Kıyâs*.
T.K.M. İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Makûlât*.
T.K.N. İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*.
T.K.S. İbn Rüşd, *Telhîsu's-Safsata*.
T.M.T. İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ-ba'de't-Tabî'a*.

GİRİŞ

I. KISA BİR BİYOGRAFI

İbn Rüşd üzerine yapılmış hemen tüm çalışmalar, filozofun biyografisi ile başlamaktadır. Biz de bu geleneğe uyacağız. Ne var ki İbn Rüşd'ün yaşamına ilişkin tekrar edilegelen bilgilere ekleyeceğimiz bir şey bulunmadığından, genel kabul görmüş bir yaşam öyküsünün özetini sunmakla yetineceğiz. Bununla beraber özetleyeceğimiz yaşam öyküsü içinde, önemli olduğunu düşündüğümüz birkaç meseleyi tartışmaktan da geri kalmayacağız.

Ebu'l-Velîd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, aslen Sarakusta'lı olup sonradan Kurtuba'ya yerleşen ve ilimle uğraşan köklü bir aileye mensup olarak,¹ nisbesini aldığı Kurtuba şehrinde 520/1126 yılında dünyaya geldi.² Büyük dedesine nispetle İbn Rüşd ismiyle şöhret bulan filozofun, dedesiyle aynı isim ve künyeyi taşıdığı hemen dikkati çekecektir. Bu benzerlik nedeniyle klasik kaynaklar, her ikisi de Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed adındaki dede ve torunun karıştırılmaması için, adlarının sonuna el-hafid ve el-cedd unvanlarını ilave etmektedirler.

Aralarında Kâdı İyâz ve İbn Beşkuvâl gibi ünlü bilginlerin bulunduğu birçok öğrenci yetiştiren ve Endülüs'ün kalbi sayılan Kurtuba kentinin kâdısı olan dede İbn Rüşd, aynı zamanda siyasi bir figürdür: Murâbit hükümdarları Yusuf b. Tafşîn ve oğlu Ali dönemlerinde önemli siyasi kararlara katılmıştır.³ Bu arada Şa'rânî'nin (ö.973/1565), Kâdı İyâz ile birlikte dede İbn Rüşd'ün, Gazali'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı kitabının yakılmasına fetva verdiğini kaydetmesi ilginçtir.⁴ Ancak Kâdı İyâz'ın

¹ İbn Rüşd'ün soyu, İbn Bâce ve İbn Tufeyl'in aksine, Endülüs'e yerleşmiş Arap kabilelerine izafe edilmemektedir; bu nedenle bazı düşmanları onu, İsrailoğullarından sayar, böylelikle onu hicvederlerdi. İzmirli İsmail Hakkı, *İslam'da Felsefe Akımları*, haz. N. A. Özalp, Kitabevi Yay., İst. 1995, s. 285.

² Karlığa, Bekir, *İbn Rüşd mad. DİA*, c.20, İst. 1999, s. 254.

³ Karlığa, *İbn Rüşd mad. DİA*, c. 20, s. 254.

⁴ Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Dâru'l-Fikr, c.1, Kâhire, 1374/1954, s.15. Şa'rânî bu bilgiyi verdikten hemen sonra, olayı işiten Gazâlî'nin, beddua ettiğini nakleder; Kâdı İyâz'ın aynı gün hamamda iken aniden öldüğünü, başka bir rivayete göre ise Mehdi (İbn Tumert) tarafından, elbette Gazâlî'nin bedduası sonucu, öldürüldüğünü belirtir. Oysa Şa'rânî'nin Kâdı İyâz'ın ölümüne ilişkin söyledikleri doğru değildir. Ayrıca Gazâlî'nin, Endülüs'teki diğer bir çağdaş muhalifi olan İbn Hamdîn'in (ö.1127), kendisinin bütün eserlerinin yakılması için fetva verdiğini o sırada öğrencisi olan İbn Tûmert'ten işittiği ve bunun üzerine İbn Hamdîn'e beddua ettiği rivayet edilmektedir. (bkz. Merrakuşî, *el-Mu'cib*, Kahire

Gazalî'yi şiddetle eleştirdiği ve İhya'yı yaktığı kesin ise de⁵ aynı zamanda hocası olan dede İbn Rüşd'ün de bu olaya katıldığına ilişkin rivayeti, ilk el kaynaklarda şahidini bulamadığımızdan, ihtiyatla karşılamak gereklidir.⁶ Şunu da kaydetmeliyiz ki Macid Fahri, dede İbn Rüşd'ün, torununa öncü olmak üzere, din ve felsefenin uzlaştırılmasına ilişkin bazı şeyler yazdığını söylemektedir.⁷ Garip bir tevafuk eseri dede İbn Rüşd, torun İbn Rüşd'ün doğumundan bir ya da birkaç ay sonra 11 Zilka'de 520 (28 Kasım 1126) tarihinde vefat etmiştir.⁸

Baba İbn Rüşd de dede İbn Rüşd gibi iyi bir fakihdir ve artık aile geleneği haline gelmiş Kurtuba kadılığını sürdürmüştür. Onunla ilgili en dikkat çekici anekdot, hapis cezasına çarptırılan İbn Bâcce'nin salıverilmesini sağlamış olmasıdır.⁹ Bu arabuluculuğun nedenleri meçhul olmakla beraber, İbn Rüşd ailesinin Sarakusta kökenli olduğu hatırlanmalıdır.

Daha sonraları Reîsü'l-felâsife unvanını alacak torun İbn Rüşd, mensup olduğu ailenin geleneğine uyarak, küçük yaştan itibaren ilme yöneldi ve oldukça iyi bir eğitim aldı. Özellikle fıkıhta ulaştığı yüksek düzeyi gösteren iki eseri, *Bidâyetü'l-Müctehid* ve *Muhtasaru'l-Mustasfâ*, sadece İslâmî bilimlerdeki yetkinliğini değil, aldığı öğrenimin kudretini de kanıtlamaktadır. İbn Rüşd'ün felsefî eğilim ve eğitimine ise az sonra daha ayrıntılı olarak değineceğiz.

Telhîsu's-semâ ve'l-âlem'deki bir ifadeden anlaşıldığına göre İbn Rüşd'ün, 548/1153 yılında, 1147 yılında iktidarı ele geçirmiş olan Muvahhidlerin başkenti Merrakeş'e geldiğini görüyoruz.¹⁰

1949, s.172-3). Bu durumda Şa'rânî'nin Kâdı İyâz ile İbn Hamdîn vakalarını karıştırması ve bu arada dede İbn Rüşd'ü de işin içine katmış olması uzak bir ihtimal değildir.

⁵ Karlığa, *İbn Rüşd mad. DİA* c. 20 s. 255. Ayrıca bkz. Hüseyin Zerrînkûb, *Gazalî'nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri*, çev. Hikmet Soylu, Anka Yay., İst. 2001, s. 261.

⁶ Karlığa, "İbn Rüşd" mad. *DİA* c.20 s. 255.

⁷ Macid Fahri, *İbn Rüşd: Feylesûfu Kurtuba*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1982, s.9. Yazar kaynak belirtmediğinden, bu iddianın araştırılması mümkün olmamıştır.

⁸ Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay., İst. 2003, s. 16.

⁹ İbn Bâcce'nin hapsedilme nedeni, veziri olduğu, Murabıtların Sarakusta valisi İbn Tîfelvî ile kentin devrik hükümdarı İmâdu'd-Devle arasında –herhalde işgüzarlık eseri- arabuluculuk yapmaya kalkmasıdır. (Aydınlı, Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, İFAV, İst. 1997, s.35–6). Dolayısıyla İbn Bâcce'nin bu tehlikeli tutukluluktan, İbn Rüşd'ün babasının teşebbüsü ile kurtulduğunu, Afrika'lı Leon'u kaynak göstererek nakleden E. Renan, filozofun başının felsefe ile uğraştığı için derde girdiğini ima etmekte haksızdır. Bkz. Renan, Ernest, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, çev. Adil Zuaytir, Kâhire 1957, s. 49.

¹⁰ Kenny, Joseph, *Chronology of the Works of Ibn Rushd*, (<http://nig.op.org/kenny/rushchron.htm>), s.2.

Bilgi ve bilim hamisi olarak haklı bir şöhrete kavuşan, Muvahhid devletinin ikinci sultanı Yusuf b. Abdülmümin, devrin önde gelen bilginlerini, başkent Merrakeş'e topluyor ve onlara idari görevler veriyordu. İşte bu sıralarda sultanın tabipliğini yapan filozof İbn Tufeyl, Aristoteles'in kitaplarını açıklamasını isteyen hükümdara, yaşlılığını öne sürerek İbn Rüşd'ü takdim etmiştir. 1169 yılındaki bu tanışma sırasında İbn Rüşd, hükümdarla yaptığı sohbet sırasında felsefedeki kudretini kanıtlamış ve İşbiliye kadılığına atanmıştır; iki yıl sonra 1171'de ise Kurtuba kâdı'l-kudâtlığına getirilmiştir. İbn Tufeyl 1182 yılında, yaşlılığı nedeniyle saray hekimliğinden ayrıldığında, yerine İbn Rüşd'ü tavsiye etmiştir. Bu tarihte saray hekimi olan İbn Rüşd, Ebu Ya'kub'un 1184 yılındaki ölümünden sonra hükümdar olan oğlu Ebu Yusuf Ya'kub el-Mansur'dan da büyük saygı görmüştür.¹¹

Ne var ki el-Mansur 1194 yılında, İbn Rüşd'e olan iltifatına son vermiş ve az sonra onu Kurtuba yakınlarındaki Elîsâne'ye sürgün etmiştir. Kaynaklar, bu üzücü ve ani düşüş için birçok kîlûkâl kaydetmektedirler. Yaşamı daima üst düzeyde saygınlık ile geçmiş olan İbn Rüşd'ün, gözden düşmesinin ardından zor durumda kaldığı ve hakarete uğradığı anlaşılmaktadır. Bizzat kendisinin naklettiği, ikinci namazını kılmak için oğluya gittiği Kurtuba Camiinden, ayak takımı tarafından zındıklık ithamıyla kovulması hadisesi, bu sıralarda cereyan etmiştir.¹²

Neyse ki bu düşüş kısa süreli olmuştur; İbn Rüşd'ü tekrar saraya çağırın Mansur, onu kendi felsefî eğitimiyle görevlendirdi.¹³ Mamafih İbn Rüşd, kısa bir süre sonra 1198'de yetmiş iki yaşında vefat etti ve başkent Merrakeş'te defnedildi. Bir süre sonra da naaşı, oğlu tarafından Kurtuba'ya, baba ve dedesinin yanına gömülmek üzere götürüldü.¹⁴

İbn Rüşd'ün yaşamı hakkında sınaçağımız özet bilgiler bu kadardır. Mamafih İbn Rüşd'ün felsefe tarihindeki yerinin ve genel anlamda düşüncelerinin anlaşılması için, biyografisi ile ilgili bazı meseleleri tartışmak yararlı olacaktır. Bu nedenle, çalışmamızın çerçevesini zorlamaksızın, İbn Rüşd araştırmalarında pek sözü edilmeyen

¹¹ Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İst. 1992, s. 244.

¹² Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 19–21.

¹³ Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 244.

¹⁴ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 22.

ama yukarıda belirttiğimiz nedenle bizi yakından ilgilendiren üç konuyu mütalaa edeceğiz:

I. Herhalde Reîsü'l-felâsife'nin yaşam öyküsü içinde, üzerinde düşünülebilecek en ilginç nokta, felsefeye ne zaman ve nasıl yöneldiği, kimlerden eğitim aldığı sorularına cevap aramaktır.

En başta belirtmek isteriz ki, İbn Rüşd'ün, neden felsefeye yöneldiğini açıklamak için birçok şeyler söylemek mümkün ise de, ileri sürülecek savlar bu sorunsalı, açıklanıp kanıtlanması imkânsız orijin konumundan kurtarmaya yetmeyecektir. Zira elimizde, en üst düzeydeki görevlere tırmanmış, ünlü bir fakih ailesine mensup genç bir bireyin, hangi olay ya da etki ile ait olduğu çevre tarafından pek hoş görülmeyen felsefeye merak saldıgını açıklayacak yeterli tarihsel malzeme bulunmamaktadır.

Bize göre bu konuda en doğru söz, diğer tüm büyük filozoflar hakkında geçerli olanın İbn Rüşd için de geçerli olduğunu, yani Kurtubalı büyük düşünürün felsefeye yönelmesinin temel nedeninin, hakikat arayışından ibaret bulunduğunu belirtmektir.

Peki, İbn Rüşd felsefe öğrenimine ne zaman başlamış ve kimlerden ders almıştır? Yaşadığı dönemin eğitim düzeni göz önüne alınırsa, İbn Rüşd'ün, erken çocukluk yaşlarından itibaren Kur'ân, kıraat, Arap dili ve edebiyatı ile başlayan öğreniminin tefsir, hadis ve özellikle fıkıh gibi İslam ilimlerinde derinleşerek nihayete erdiğini tahmin edebiliriz. İbn Rüşd, ancak genel geçer eğitimden sonra felsefeye yönelmiş olmalıdır. Zira o dönemde normal eğitim müfredatında felsefi bilimler yer almazdı ve yalnız meraklı zihinler, çevrelerinde bulabildikleri hocaların peşine düşerek özel dersler alırlardı.¹⁵

Bu arada İbn Rüşd'ün felsefe ile tanışmasında tıbbın önemli bir payı olduğu da izahtan varestedir. Nitekim VIII. yüzyıldan itibaren, son dönemlere kadar, İslam dünyasında tıp ve felsefe son derece yakın ilişkiydiler. İbn Rıdvan'ın (ö.460/1068) tıbbın, felsefenin ayrılmaz bir parçası olduğuna; tıp ve felsefe alanında araştırma yapmanın, Allah'a gerçek anlamda ibadeti mümkün kılan erdemli bir yaşama

¹⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Makdisi, George, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev. A.H. Çavuşoğlu-H.T. Başoğlu, Gelenek Yay., İst. 2004. Ayrıca bkz. Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, çev. Salih Şaban, İnsan Yay., İst. 2000.

biçiminden ibaret bulunduğuna ilişkin kanısı¹⁶, kuşkusuz o devirlere hâkim olan genel bir yargıdır. Dolayısıyla, hakîm ve hekim kelimelerinin de gösterdiği gibi, söz konusu dönemde İslam âleminde tıp eğitimi alıp da felsefî bilimlerden haberdar olmayan hemen hiçbir kimse yoktu. Aynı zamanda tıp, esasen pek hoş karşılanmayan felsefe eğitimi için örtük bir meşruiyet zemini de sağlamaktaydı.

Kaynaklarda, İbn Rüşd'ün, Ebu Mervân b. Cüryul el-Belensî ve Ebu Cafer b. Harun et-Tercâlî'den tıp, matematik ve felsefe dersleri aldığı belirtilmektedir. Tercâlî'nin felsefe ile uğraştığına ve antik filozofları, özellikle de Aristoteles'i incelediğine ilişkin kayıt, bilhassa aydınlatıcıdır.¹⁷ Bu arada İbn Rüşd'ün, Endülüs'ün yetiştirdiği en büyük hekimlerden İbn Zuhr ve tabii filozof İbn Tufeyl ile yakın dostluğu da zikredilmelidir.¹⁸

Mamafih bu eğitim süreci, İbn Rüşd'ün yirmili yaşlarının başında iken bitmiş olmalıdır. Zira kendisi Telhîsu's-semâ ve'l-âlem'de 548/1153 yılında yani 27 yaşında iken Merrakeş'e geldiğini ve astronomik bazı gözlemler yaptığını kaydetmektedir.¹⁹ Öyleyse aritmetik, geometri ve elbette fizik gibi birçok bilimi gereksinen astronomiyi ve felsefenin diğer dallarını, bu tarihten önce çoktan ikmal etmiş olmalıdır.

Bu tahmini doğrulayan diğer bir delil şudur: İbn Rüşd tabiat bilimlerine ait dört kitabın cevâmîi'nin 16 Rebîu'l-evvel 554 Pazartesi günü (7 Nisan 1159) tamamlandığını kaydetmektedir.²⁰ Söz konusu dört kitabın ilki olan es-Semâu't-Tabîi'nin hemen başında, bundan önce telif ettiği mantık cevâmîine de doğrudan atıf yapmaktadır.²¹ Sonuçta, adını ölümsüzleştiren muazzam külliyyatını yazmaya, 33 yaşında olduğu 1159 senesinden en az birkaç sene önce başlamış demektir. Bu durum da onun felsefî eğitiminin, yirmili yaşlarının başında bittiğini göstermektedir.

¹⁶ İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-Enbâ fi Tabkâti'l-Etubbâ*, Neş. Nizâr Rızâ, Beyrut 1965, s.561.

¹⁷ İbn Ebî Useybi'a, *Uyunu'l-Enbâ fi Tabkâti'l-Etubbâ*, s.530.

¹⁸ Kenny, *Chronology of the Works of Ibn Rushd*, s.2.

¹⁹ Kenny, *Chronology of the Works of Ibn Rushd*, s.2.

²⁰ İbn Rüşd, *Risâletü'l-Âsâri'l-Ulviye*, thk. C. Cihâmî-R. el-Acem, Dâru'l-Fikr Beyrut 1994, s.106.

²¹ İbn Rüşd, *Risâletü's-Semâ'i't-Tabîi*, thk. C. Cihâmî-R. el-Acem, Dâru'l-Fikr Beyrut 1994, s.28. Bundan sonra, bu eser R.S.T. kısaltmasıyla anılacaktır.

Tıp ile ilgili eğitimine gelince; hala hak ettiği önemi görmeyen el-Külliyât fi't-tıb gibi muazzam bir eseri 557/1162 yılından önce²² telif edebildiğine göre, İbn Rüşd'ün, otuzlu yaşlarına varmadan önce bu alanda da uzmanlaşmış olduğu ortaya çıkmaktadır.

Filozofumuz, yukarıda belirttiğimiz gibi, çevresindeki bazı üstatlardan ders almıştır. Ne var ki İbn Rüşd, hiçbir eserinde, hiçbir hocasından bahsetmemekte, J. Kenny'nin vurguladığı üzere, adeta kasıtlı olarak, kendi kendini yetiştirmiş bir otodidakt görünümü sunmaktadır.²³

Sonuç itibariyle, bize göre de doğruya en yakın yargı budur. Kuşkusuz İbn Rüşd, ulaşması mümkün bazı kimselerden tıp, matematik ve astronomi gibi bilimlere öğrenmeye başlamış, fakat tedristen ziyade müzakere ile ilerlemiş olmalıdır. Neticede kısa bir süre içinde ana kaynaklara nüfuz etmiş, eserlerinin mahiyetinden rahatça anlaşılacağı üzere birikimini kendi mütalaaları ve incelemeleri üzerine inşa etmiştir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün, eserlerinde hiçbir hocasından bahsetmemesini ve kendisini bir otodidakt olarak göstermesini, kibir eseri değil, hakikat olarak görmek gereklidir. Bu şaşırtıcı durum ancak, Câbirî'nin de özenle vurguladığı aksiyomatik dehası²⁴ ve İbnü'l-Ebâr'ın belirttiğine göre reşit olduğu günden itibaren biri evlendiği, diğeri babasının vefat ettiği olmak üzere iki gece dışında okumayı ve yazmayı terk etmemesini²⁵ sağlayan muazzam çalışkanlığı düşünülürse kavranılabilir.

II. İbn Rüşd'ün, Endülüs'ün diğer iki büyük filozofu İbn Bâcce ve İbn Tufeyl ile ilişkisini ele almak, yalnız Reîsü'l-felâsife'nin düşünce yapısını kavramak ve tarihsel olarak konumlandırmak açısından değil, çalışmamızın konusu olan burhan (apodeiksiz) hakkındaki gelişim çizgisini görebilmek bakımından da önemlidir. Zira özellikle İbn Bâcce'nin yazıları, İbn Rüşd'ün yararlandığı ve atıflar yaptığı önemli kaynaklardandır. Gerçekten de İbn Rüşd'ün, İbn Bâcce'yi iyice okuduğu ve incelediği görülüyor; Yaptığı atıflara bakılırsa, İbn Rüşd, İbn Bâcce'nin mantık, fizik ve psikoloji ile ilgili kitaplarını, muhtemelen eğitim döneminde, etraflıca gözden geçirmiştir.

²² İbn Rüşd, *el-Külliyât*'ta, 557/1162 yılında vefat eden dostu, ünlü hekim Ebu Mervan ibn Zühr'den hayatta olarak bahsettiğine göre, eser bu tarihten önce yazılmış olmalıdır. Bkz. Cemaleddin Alevî, *el-Metnu'r-Rüşdî*, Dâru Tûbikâl, Mağrib 1986, s.60.

²³ Kenny, *Chronology of the Works of Ibn Rushd*, s.1.

²⁴ M. A. Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, Kitabevi Yay., İst. 2000, s.278.

²⁵ Sarioğlu, *İbn Rüşd felsefesi*, s.23.

Ne var ki İbn Rüşd külliyyatında, İbn Bâcce'nin sözünün edildiği yerlerin çoğunluğunun eleştirel bir tonla kaleme alındığı dikkati çekmektedir. Söz konusu atıfları incelediğimizde, İbn Rüşd'ün, hissedilir ölçüde Farabi'nin etkisinde olduğu ilk dönemlerinde, özellikle mantık ve psikolojide İbn Bâcce'den de etkilendiği, ancak bağımsızlaştıkça Farabi gibi İbn Bâcce'yi de eleştirmeye başladığı anlaşılmaktadır.²⁶

Bu arada İbn Ebî Useybi'a, İbn Rüşd'ün, İbn Bâcce'nin öğrencisi olduğunu söylemektedir.²⁷ Ancak 1138'de, üstelik Fas'ta ölen İbn Bâcce'nin, 1126 yılında doğmuş olan İbn Rüşd'e ders okutmuş olması pek uzak bir ihtimaldir. Bununla birlikte, daha önce naklettiğimiz hapisten kurtarma olayı göz önüne alınırsa, İbn Rüşd'ün babası ile İbn Bâcce arasında bir tür tanıdıklık veya tanışıklığın olduğu sonucuna varılabilir.

İbn Bâcce'nin, 529/1135 yıllarında İşbiliye'de üst düzey görevde bulunan dostu ve öğrencisi İbn İmam'ın yanında bulunduğunu bilmekteyiz; bu sırada İbn Rüşd de İşbiliye'de bulunmuş ise aralarında bir görüşme olduğunu tahmin edebiliriz. Ancak bu olasılık, İbn Rüşd'ün bu esnada dokuz yaşında olduğu düşünülürse, İbn Bâcce ile İbn Rüşd arasında hoca-öğrenci ilişkisini olduğunu kanıtlamaya yetmez. Sonuç itibariyle İbn Rüşd, İbn Bâcce'yi görmüş olabilir; ama Ehvani'nin de belirttiği gibi hiçbir zaman öğrencisi olmamış; sadece yazdıklarını inceleyerek düşünsel bir bağlantıya girmiştir.²⁸

İbn Rüşd'ün, İbn Bâcce'yi görüp görmediği ne kadar meçhul ise, İbn Tufeyl ile arkadaşlığı o kadar kesindir. Nitekim İbn Rüşd'ü 1169 yılında Sultan Ebu Ya'kub'a takdim eden, 1182'de yaşlılığını öne sürerek ayrıldığı saray tabipliği görevi için İbn Rüşd'ü tavsiye eden İbn Tufeyl'dir. Fakat İbn Rüşd, felsefe, tıp, -pek bilinmemesine karşın- matematik ve Bitrûcî'nin hocası olarak astronomideki yetkinliği tartışılmaz olan İbn Tufeyl ile ne zaman tanışmıştır?

Ne yazık ki bu konuda kesin bir bilgimiz yoktur. Mamafih bu iki büyük filozofun 1169 yılındaki sultana takdim olayından epey önce tanıştıkları kesindir. Nitekim İbn Ebi Useybi'a İbn Rüşd'e "*Mürâca'ât ve Mebâhıs beyne Ebî Bekr İbn Tufeyl ve beyne İbn Rüşd fi resâmihî li'd-Devâ' fi kitâbihî'l-Mevsûm bi'l-Külliyât*" adlı

²⁶ Bu bakımdan, Cabiri'nin, İbn Rüşd'ün Aristoteles okumalarında muhtemelen yegâne kaynağının İbn Bâcce olduğu iddiasını kabullenmek mümkün değildir. Bkz. *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.212.

²⁷ İbn Ebî Useybi'a, *Uyunü'l-Enbâ*, s.516.

²⁸ A. F. Ehvânî, "İbn Rüşd" mad., çev. İlhan Kutluer, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yay., İst. 1990, II/164.

bir eser atfetmektedir.²⁹ Külliyyat, 1162'den önce yazıldığına göre, bu tarihten birkaç sene öncesinde yazılacak kadar samimiyetleri bulunmalıdır.

İbn Tufeyl'in, 1100–1110 yılları arasında doğduğu göz önüne alınırsa, İbn Rüşd ile aralarında yaklaşık 16–26 arası bir yaş farkı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte İbn Rüşd ve İbn Tufeyl arasında öğretici-öğrenci ilişkisi olduğunu iddia etmemize neden olacak hiçbir delil de bulunmamaktadır. Dolayısıyla aralarındaki bağı, bir tür entelektüel kardeşlik olarak anlamak, herhalde en isabetli yorum olacaktır.

III. Son dönemlerde İbn Rüşd'ün gündeme gelmesinde önemli katkısı olan M.A. Cabiri'nin, doğrudan Reisü'l-felâsife'nin biyografisine ilişkin olmasa da, tarihsel konumunu anlamak açısından önem taşıyan bazı fikirlerine değinmekte de yarar görüyoruz.

Cabiri, İslam düşünce tarihini yeni ve farklı bir yorumla okumayı denediği *Felsefî Mirasımız ve Biz* adlı eserinde, İbn Bacce ile başlayıp İbn Rüşd ile doruğa çıkan bir “Mağrib ve Endülüs felsefe ekolü”nden söz etmektedir.³⁰ Câbiri, doğudaki Müslüman filozoflar üzerinde derin izler bırakan ve mistik öğeler taşıyan kültürel, siyasi ve toplumsal etkenlerden azat olan³¹ söz konusu felsefe ekolünün, İbn Tumert'in başlattığı ve serbest, akılcı karakter taşıyan, temellere dönmeye çağıran Muvahhidi devrimin sağladığı lojistik güçle var olduğunu³² ileri sürmektedir.

Düşünce tarihimiz içinde İbn Rüşd'ün konumunu anlamak açısından, soruşturulması büyük önem taşıyan bu fikirler, kanaatimizce, strüktüalizmin temel illetleriyle maluldür: Kanıtların analizinden önce belirlenen yapı, sıralanan tüm savların mahiyetini etkilemekte ve kurgulanan kalıplardan taşan bilgiler görmezden gelinmektedir.

Bu noktada, konumuzdan ayrılmadan, filozofun genel biyografisini ilgilendiren bu savlarla ilgili eleştirilerimizi kısaca sunmak istiyoruz. İbn Rüşd'ün rahat ve itibarlı bir yaşam sürmesini sağlayan Muvahhidlerin, yalnız siyasi değil düşünsel bir devrim yaptıkları doğrudur. Fakat bu devrim, en azından özü itibarıyla, Cabiri'nin takdim ettiği kadar serbest ve akılcı da değildir. O döneme kadar Mağrip ve Endülüs'te hâkim olan

²⁹ İbn Ebî Useybi'a, *Uyunü'l-Enbâ*, s.533.

³⁰ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 212.

³¹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 272.

³² Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 272-3.

teşbih ve tecsîm eğilimli Selefi-Malikî geleneğe, Mısır ve Bağdat'ta öğrendiği Eşarî kelamını kullanarak ayaklanan İbn Tumert, yalnızca kendisine tabi olanları gerçek muvahhid olarak adlandırmış ve diğerlerini kâfir saymıştır. Üstelik kendisini el-Mehdiyyu'l-Ma'lûm, el-İmâmu'l-Ma'sûm unvanlarıyla tanıtan İbn Tumert'in, tamamen Şii ve gnostik karakter taşıyan mehdilik iddiası da Muvahhidî devrimin, Cabiri'nin sunumundan temel farklar taşıdığını göstermektedir.³³ Mamafih Muvahhidi iktidarının Endülüs'te, Murabıtların asıl tabanını teşkil eden Selefi-Maliki fakih zümresini zaafa uğrattığı, bu nedenle de söz konusu zümrenin baskısını hafifleterek, felsefi düşüncenin gelişmesine katkıda bulunduğu bir gerçektir.

Bu durumda Merrâkuşî'nin İbn Rüşd'ün ağzından naklettiği, İbn Tufeyl tarafından Sultan Ebu Yakub'a takdimi ve Sultan tarafından Aristoteles'in eserlerinin açıklanması ile görevlendirilmesi hadisesini biraz daha farklı değerlendirmek lazımdır: Burada söz konusu olan Muvahhidi kültür devrimi değil, iyi yetişmiş ve entelektüel merakları olan bir hükümdardır. Ayrıca İbn Rüşd'ün, Aristoteles'in eserlerini, bu tanışma ve görevlendirmeden on küsur yıl önce özetleyip şerh etmeye başladığı hatırlanırsa, söz konusu rivayeti de ihtiyatla değerlendirmek gerekecektir.

İbn Bâcce ile başlayıp İbn Rüşd ile zirveye çıkan ve Cabiri'nin “salt rasyonel ve laik” diye nitelediği Mağribî felsefe ekolüne gelince; kuşkusuz İbn Bâcce, İbn Rüşd hatta İbn Tufeyl arasında bir tür ortaklık bulunduğu tartışma götürmeyecek kadar açıktır. Fakat bu ortaklığın, adı geçen üç büyük filozofu içeren bağımsız bir felsefe ekolü oluşturacak mahiyette olup olmadığı, cidden su götürür. Bir kere İbn Bâcce ile İbn Rüşd arasında halef-selef ilişkisi kurmak, hele “Tedbîru'l-Mütevahhid'i İbn Rüşd'çü gözle okumak”³⁴ için ikna edici kanıtlar yoktur. Cabiri'nin sözünü ettiği ekol bağı hakkında sürekli tekrarladığı yegâne delil, İbn Rüşd'ün, İbn Bâcce hakkında Telhîsu Kitâbi'n-Nefs'de söylediği övücü birkaç cümleden ibarettir. Oysa bu kadarla yetinmek, gerçek İbn Rüşd'ü kavrayabilmek için yeterli olamaz.

İbn Rüşd'ün İbn Bâcce'ye dair övücü sözleri, Aristoteles'in De Anima'da soruşturmayı vaat etmesine rağmen elimize ulaşan hiçbir eserinde cevap vermediği “Faal aklın, heyulani (maddî) akılla nasıl ittisal ettiği”ne ilişkin çözümlene sırasında

³³ AYTEKİN, ÂRİF, “İbn Tûmert” mad., *DİA*, c.20, s.426.

³⁴ CÂBİRÎ, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 212.

geçmektedir. Oysa hakikat şudur; İbn Rüşd, İbn Bâcce'den alıntıladığı ve övdüğü görüşünden daha sonraları vazgeçmiş ve *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*'den sonra kaleme aldığı *Tefsîru Kitâbi'n-Nefs*'de kendi çözümünü üreterek, İbn Bâcce'nin soruna verdiği cevabı şiddetle eleştirmiştir.

Bizi asıl şaşırtan, Cabiri'nin, defalarca alıntı yaptığı *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*'in ilgili bölümünde, eserin daha sonra bizzat İbn Rüşd tarafından düzeltilmiş Madrid nüshasında yer alan şu sözlerdir:

Heyulani akıl hakkında (yukarıda) zikrettiğim, bundan önce bana zahir olandır; Aristoteles'in görüşlerini araştırdıkça bana açığa çıktı ki... Bu görüşü ilk ileri süren Ebu Bekr İbn Sâîğ'dir ve dolayısıyla bizi de yanıltmıştır; bunların hepsini Aristoteles'in Kitâbu'n-Nefs'ine yaptığım şerhte açıkladım.³⁵

Cabiri de alıntıladığımız Ehvani neşrini kullandığına göre, bu sözleri görmemiş olması imkânsızdır. Sonuç olarak, İbn Rüşd'ün sonradan döndüğü ve şiddetle eleştirdiği bir görüşü ileri sürerek, İbn Bâcce ile İbn Rüşd arasında halef-selef ilişkisi kurmak, kabulü zor bir iddiadır.

Burada belirtilmesi gereken, İbn Bâcce ile İbn Rüşd arasındaki ortaklığın, kurgusal bir Mağribî felsefe ekolüyle değil, D. Gutas'ın maharetle açıkladığı, İbn Sina sonrası ortaya çıkan ve -deyim yerindeyse- bir tür selefi-felsefe mahiyetine sahip akım ile ilgili olduğudur.³⁶ İbn Sina'nın eserleri yayılmaya başlayınca, öylesine büyük bir etki meydana gelmiştir ki, ondan sonra gelen herkes kendisini, ister istemez İbn Sina'ya göre tanımlayıp konumlandırmış, başta Aristoteles hatta Farabi olmak üzere İbn Sina öncesi metinler okunmaz duruma düşmüştür. Kuşkusuz bu durum, hem Endülüs hem de doğu İslam dünyası için geçerlidir. Şu var ki İslam dünyasının batısı, doğudan farklı olarak, Farabi kılavuzluğuyla ilerlenen Aristoteles çalışmalarının zirvede olduğu bir dönemde İbn Sina'nın eserleriyle tanışmış; üstelik eş-Şeyhu'r-Reîs'in büyük hasmı Gazali de hemen aynı dönemde Mağrip'e girmiştir. Örneğin İbn Bâcce'nin eserlerinde İbn Sina'ya hiçbir atıf bulunmadığını; Gazali'nin de yalnız *el-Munkız* adlı risalesinden bahsettiğini görüyoruz; bunun yanında Farabi'nin açık etkisini rahatlıkla

³⁵ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, thk. A.F. el-Ehvânî, Mektebetü'n-Nahda, Kahire 1950, s.90. Bundan sonra bu eser T.K.N. kısaltmasıyla zikredilecektir.

³⁶ Gutas, Dimitri, *İbn Sina'nın Mirası*, der. ve çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay., İst. 2004, s.144-9.

saptayabiliyoruz.³⁷ Sonuç olarak diyebiliriz ki Endülüs'te henüz taze ve dinç olan Aristoteles ilgisi, İbn Sina'ya karşı doğudakinden daha güçlü bir reaksiyon doğurmuştur.

Eğer İbn Rüşd'ü yetiştiren felsefî çevrenin, İbn Bâcce'nin mensubu olduğu zemin ile benzer karakterde olduğunu göz önüne alırsak, Mağribî ekolü iddiası da epey hasar görecektir. Örneğin, İbn Ebî Useybi'a'nın, İbn Rüşd'ün felsefe eğitimi aldığı Tercâlî hakkındaki şu sözleri, o dönemde Endülüs'te geçerli olan felsefî ortamı ele vermektedir: “O, felsefî bilimlerde muhakkık ve son derece bilgiliydi; özellikle Aristoteles'in ve diğer mütekaddim filozofların kitaplarına özen gösterirdi”.³⁸

En az İbn Rüşd kadar şiddetli bir sesle, İbn Sina'yı bırakıp Aristoteles'i incelemeye davet eden doğulu filozofların varlığı da açıklamamızın bir başka güçlü kanıtıdır. Örneğin Abdülatîf Bağdâdî (ö. 629/1231), ilk dönemlerinde *Kitâbu'n-Necât*'ı ezberleyecek kadar İbn Sina'nın etkisinde kalmışken, Mısır'da tanıştığı Şâriî adlı bir filozof, İbn Sina'nın hikmetin tamamını tekelinde bulundurduğuna ve eserlerine dercettiğine inanan Abdülatîf'i, antik filozofların ve Farabi'nin kitaplarına yönlendirmiştir. Daha önceleri, İbn Sina hayranlığı nedeniyle bu kitaplara iltifat etmediği belirten Abdülatîf sözünü şöyle tamamlamaktadır:

Şam'a döndüm ve kendimi Emevi Camii'nde çalışmalarına ve tedrise verdim. Antik Yunan eserlerini okudukça onlara karşı duyduğum hayranlık arttı ve İbn Sina'nın kitaplarına karşı hayranlığım azaldı.³⁹

Nihayet bu konuda hızını alamayan Abdülatîf Bağdâdî, insanları İbn Sina'yı okumamaları, bunun yerine Aristoteles ve Galen üzerine yoğunlaşmaları konusunda uyarmak için *Kitâbu'n-Nasihateyn* adlı bir risale yazacaktır: Kitabın isminde sözü edilen iki nasihatten biri felsefede Aristoteles'e, ikincisi ise tıpta Galen'e uyulmasına dairdir.⁴⁰

Bu listeye Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'yi, Ebu'l-Fütûh İbn Salâh'ı, İbn Heysem'i ve başkalarını da eklemek gerek. Fakat ne var ki İbn Sina karşıtı tutum, hem doğuda

³⁷ Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s.14-16.

³⁸ İbn Ebî Useybi'a, *Uyunü'l-Enbâ*, s.530.

³⁹ Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s.148.

⁴⁰ Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, s.145.

hem de batıda felsefî bir kayıtsızlıkla karşılaşmış ve İslam düşüncesinin gidişatını yeterince etkileyememiştir.

Bu bağlamda İbn Bâcce'nin eserlerini tasnif eden öğrencisi ve dostu İbn İmam'ın şu sözlerini, muhayyel Mağrip felsefe ekolünün değil, Endülüs'te büyük etkiye sahip olan Farabî odaklı Aristotelesçi ve dolayısıyla İbn Sina karşıtı felsefenin yankısı olarak anlamak lazımdır:

Farabi'den sonra onun inceleyip üzerinde konuştuğu ilim ve sanatlarda İbn Bâcce gibisi gelmemiştir. Sen İbn Bâcce'nin sözleriyle İbn Sina ve Gazali'nin sözleri arasında mukayese yaparsan İbn Bâcce'ninkileri tercih eder, onun Aristoteles'in sözlerini daha iyi anladığını fark edersin.⁴¹

Bu sözlerde Farabi'ye duyulan gizil saygının ve İbn Sina ile Gazali'ye gösterilen tepkinin, Aristoteles'in sözlerini daha iyi anlamakla ölçülendirilmesi, sanırız konuyu yeterince açıklamaktadır.

Kendisini, evi yanan ve ancak en değerli eşyaları kurtarmaya imkân bulan bir adama benzeten⁴² İbn Rüşd ise Aristoteles çalışmalarına niçin giriştiğini bakınız nasıl açıklıyor:

Bizi buna yönlendiren, birçok kişinin, Aristoteles'in mezhebinin hakikatine vakıf olmadıkları halde, onun görüşlerini reddetmeye yönelmeleridir. İşte bu [tavırları], onun mezhebinin hakikatindeki doğru ve yanlışın anlaşılmasını perdelemektedir.⁴³

İbn Rüşd'ün burada, Aristoteles'in felsefesine vakıf olmadıkları halde Aristoteles'i eleştirmeye kalkarak tahrifata neden olmakla suçladığı kişilerin, İbn Sina ve doğal olarak Meşşâî felsefeyle İbn Sina üzerinden hesaplaşan Gazali olduğunu hatırlatmaya herhalde gerek yoktur.

Bu arada, aynı tavrı takınan, yani felsefî çalışmalarının odağına Aristoteles'in incelenmesini yerleştiren İbn Bâcce ile İbn Rüşd'ün felsefelerinde, ciddi mahiyet ve muhteva farkları olduğunu da belirtmeliyiz. İbn Rüşd, yalnız Mağrip'te değil, doğuda da mensupları bulunan ve bizim Selefî Aristoculuk deyimiyile kavramlaştırdığımız ekole mensuptur; bu doğru. Ama bu durum, onun felsefesinin kendine has ve orijinal

⁴¹ Cabiri, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.293.

⁴² Barbe, Abé, *Tarih-i Felsefe*, çev., Buhur İsrail, İst. Mat. Âmire 1332, s. 271.

⁴³ R.S.T., s. 27.

karakterini görmemize de engel olmamalıdır. İbn Rüşd'ü biricik kılan, İbn Sina'ya tepki duyan birçokları gibi Aristoteles'in felsefesine yoğunlaşması ya da tam tersi Aristoteles'e bağlılığı nedeniyle İbn Sina'ya tepki duyması değil, kendisinden önce hiç kimsenin yapamadığı kadar gerçek Aristoteles'i kavraması ve ortaya çıkarmasıdır. Demek istiyoruz ki İbn Rüşd, Aristoteles'i anlamak uğruna, diğerlerinin yapamadığı yaparak, ilk dönemlerindeki Farabi etkisinden dahi sıyrılmayı başarmakla kalmamış, Stageira'nın Helenistik şârihlerini bile gerekli gördüğünde şiddetle eleştirmekten çekinmemiştir. Fakat en önemli husus şudur; İbn Rüşd'ün kendisi de ne yaptığının bilincindedir. Nitekim *Metafizik Tefsiri*'nde, *Zeta makalesinin* sonuna düştüğü kayıt, bu durumu açıkça göstermektedir:

Bizim bu kitaba yaptığımız tefsire vakıf olan kişiye, Aristoteles'in Safsata'nın sonunda söylediğini derim; ortaya koyduklarımızda bir eksiklik fark eden, bizi mazur görsün. Çünkü biz, (bu bilimin) yasaları hakkında, bizden önce gelenlerden, kendisinden yararlanacağımız bir şey bulamadık. Sözlerimizden, kusuru olmayanlar hakkında ise bizi övsünler; çünkü biz, bu konuda ilk konuşan kişiyiz. Bu nitelik, bu kitabın tefsirinde, bizim de başımıza gelmiştir. Çünkü bize, bu kitabın tefsiri olarak öncekilerken, İskender'in Lam makalesinin bir kısmına tefsiri ve Themistios'un bu makaleye telhisi hariç, hiçbir söz ulaşmamıştır.⁴⁴

Dolayısıyla şimdi, İbn Rüşd'ün genel portresinin en önemli hattı olan bu hususu, yani Aristoteles-İbn Rüşd ilişkisini kısaca da olsa ele almamız gerekmektedir.

II. İKİ FİLOZOF, TEK FELSEFE: ARİSTOTELES VE İBN RÜŞD

İbn Rüşd'ün neredeyse perestişe varan Aristoteles hayranlığı, erken dönemlerden itibaren İslam dünyasında ve daha sonraları Avrupa'da eleştiri konusu olmuştur.

Örneğin, önemli eserlerinin bir kısmı, ne yazık ki yalnız Latince çevirileriyle günümüze ulaştığından, bizden daha şanslı saydığımız Malébranche, *Magna Commentator*'un eserlerinde geçen Aristoteles'le ilgili övücü nitelemelerin bir listesini sunmaktadır:

⁴⁴ İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ-ba'de't-Tabî'a*, thk. Maurice Bouyges, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1991, II/1020-1. Bu eser, bundan sonra *T.M.T.*, kısaltmasıyla zikredilecektir.

Aristoteles'in öğretisi en yüce hakikattir. Kimse onun ilmine eşit olacak ya da onun ilmine yaklaşacak bir ilme sahip olamaz. O, bilinebilecek her şeyi öğrenmemiz için Allah tarafından bizlere gönderilmiştir. Bütün insanları hikmetli kılan odur; onun düşüncesine nüfuz ettikçe de daha âlim olurlar... Aristoteles'in öğretisi en yüce hakikattir, çünkü onun akli insan aklının sınırı olmuştur. Bu nedenle haklı olarak onun yaratıldığını ve Tanrı'nın da onu bizlere bilinebilecek her şey konusunda cahil kalmamamız için gönderdiğini söyleyebiliriz... Aristoteles, mantık, fizik ve metafiziği resmetti ve tamamladı; bunları ortaya koydu çünkü bu ilimler hakkında kendisinden önce yazılan eserlerin hiçbiri bahsedilmeye değer değildir ve onun eserleri tarafından gölgede bırakılmışlardır. Bunları (bilimleri) tamamladı; nitekim günümüze kadar yani yaklaşık on beş yüzyıl boyunca onun ardından gidenlerin hiçbir onun yazılarına hiçbir şey ekleyemedikleri gibi ufak bile olsa bir yanlış bulamadılar. Bütün bu özelliklerin tek bir kişide bulunması mucize ve olağanüstü bir şeydir... Aslında böyle konuşmak için deli olmak gerekmez mi ve bu yazarın inadı deliliğe ve abartıya varmış değil midir?⁴⁵

Aslında Malébranche'nin, İbn Rüşd'ü deliliğe varan inat ve abartı ile eleştirmesinde, gizil hedefinin Aristoteles olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Aristoteles'i tahtından indiren Kartezyen felsefenin havarisi Malébranche'nin, orijinal Aristoteles'i batıya tanıtan İbn Rüşd'e yüklenmesi doğaldır. Yine de Malébranche'nin görmezden geldiği bir hususu hatırlatmakta yarar var: İbn Rüşd'ün eserlerinin çevirisiyle başlayan ve Descartes'a kadar süren Aristoteles saltanatı sırasında, Thomas Aquinas da insan düşüncesinin sınır taşı olarak Stageirali'nin aklını dikmiştir ve Aristoteles'e bağlılığı, İbn Rüşd ile rahatlıkla kıyaslanabilir. Belki de rahip olan Malébranche için İbn Rüşd'e yüklenmek, kilisenin aziz ilan ettiği Thomas'ı eleştirmekten daha kolay bir işti.

İbn Rüşd'ün Aristoteles hayranlığının, İslam Medeniyet havzasında çok daha erken tepki çektiğini görmekteyiz. Örneğin Reîsü'l-felâsife'nin yurttaşı olan İbn Seb'in (ö. 1270), Malébranche'nin aksine liste sunmaksızın şu değerlendirmeyi yapıyor:

Bu adam yani İbn Rüşd, Aristoteles'e meftundur, onu çok yüceltir, hatta duyuda ve ilk akledilirlerde bile onu taklide kalkışır. Eğer O, Hakîm'in (Aristoteles) 'ayakta duran aynı anda oturmaktadır' dediğini işitseydi, bunu(n

⁴⁵ de Libera, Alain, *Ortaçağ Felsefesi*, çev., Ayşe Meral, Litera Yay., İst. 2005, s. 158.

doğruluğunu) ileri sürer ve inanırdı! Onun teliflerinin büyük çoğunluğu Aristoteles'in sözlerini ya özetler (telhis) ya da onlarla beraber yürür (tekrar eder). O, kendi başına kulacı kısa, bilgisi az, ne tasavvur ettiğini bilmez idraksizin biridir. Ancak şu var ki O, sağlam bir insan, saçması az, musannif (üretken) ve aczini bilen biridir; dolayısıyla ona içtihadı için tariz olmaz, zira Aristoteles'in mukallididir.⁴⁶

Öğrencisi Şüsterî'nin, hocasının silsilesini Hermes'e dayandırmasından anlaşılacağı üzere İbn Seb'în, Aristoteles'e pek sempati duymaz; bu nedenle İbn Rüşd'ü övmesi de beklenemez. Ne var ki alıntıda vurgulanan iki noktanın tartışılması, yalnız İbn Rüşd'ün İslam dünyasında nasıl görüldüğünü anlamak açısından değil, gerçek İbn Rüşd portresinin kavranabilmesi bakımından da büyük önem taşır.

Öncelikle İbn Seb'în haklıdır; İbn Rüşd Aristoteles'e gerçekten meftundur. Az sonra bizzat İbn Rüşd'den alıntılatacağımız metinler de bu tutkunluğu gözler önüne sermektedir. Ne var ki İbn Seb'în bu kadarla yetinmez. Büddü'l-Ârif yazarına göre İbn Rüşd'ün Aristoteles tutkunluğu, Stageirali'nin açıkça görünen yanlışlarını kabul etmesine ve dahası onun yanlışlarını savunmasına neden olmuştur. Özellikle İbn Rüşd'ün, eğer Aristoteles "Oturan adam ayaktadır" dese, aklın temel prensibi olan çelişmezlik ilkesini çiğneyerek, bunu da kabul edeceğini ileri sürülmesi güçlü bir ironidir.

Asıl ilginç olan, İbn Seb'în'in, Aristoteles'i savunmak adına aklın ilkelerini çiğnemeyi göze aldırarak tutkunluğunun nedeni olarak, filozofumuzun kafasının pek çalışmadığını ve bilgi eksikliği ile birleşen kritik noksanlığını ileri sürmesidir. Böylelikle de İbn Seb'în'in incitici istihzası tamamlanır: İbn Rüşd Aristoteles'e hayrandır; ona hayranlığı, Aristoteles'in apaçık yanlış olan bazı görüşlerini bile savunmasına neden olur; çünkü İbn Rüşd, bu gibi meseleleri kritik edecek idrak seviyesinde değildir ve bir savın Aristoteles tarafından söylenmiş olmasını, kabul için yeterli görür. İşte İbn Rüşd'ün anlaşılması bakımından hayati değer taşıyan sorun da budur: İbn Rüşd'ün felsefi söylemini belirleyen idrak düzeyi nedir?

Öncelikle Aristoteles hayranlığının İbn Rüşd'e has bir olgu olmadığını hatırlamak, bu dönemeçte işimizi kolaylaştırabilir. Bu yüzden, Helenistik dönemden

⁴⁶ İbn Seb'în, *Büddü'l-Ârif*, thk. Corc Kettûre, Dâru'l-Kindî, Beyrut 1978, s. 143.

başlayan ve tüm ortaçağı kaplayan Aristoteles saltanatının nedenlerini kısaca analiz etmek, kanımızca, İbn Rüşd'ün konumunu açıklamaya yardım edecektir.

Ünlü bilim tarihçisi Alexander Koyré, uzun süren Aristoteles etkisi hakkında ikisi tali, üç neden sıralamaktadır: Aristoteles'in yapıtları, insan bilgisinin gerçek bir ansiklopedisini sunmaktadır bize; başta bizzat Stageirali'nin keşfi olan mantık, bunun yanında fizik, metafizik, çeşitli doğa bilimleri, ruhbilim, ahlak, siyaset hatta zooloji... Bu muhteşem bilgi yığınına ortaya koyan muhteşem zekâ ile büyülenen ortaçağın Aristoteles hayranlığı şaşırtıcı olmaktan çıkmaktadır. İkinci neden ise Aristoteles'in, deyim yerindeyse, öğrenmeyi öğreten üslubudur. O, öğretir, öğrenir ve tartışarak kendini eleştirir. Bu bakımdan onun eserleri hala muhteşem bir değere sahiptir.

Ne var ki asıl neden başkadır ve bu nedeni kavramak için Aristoteles'in insanlık tarihinde yüklendiği misyonu anlamak gereklidir. Stageira'lının felsefesi "*bilgiye susamış insanlara seslenir. Her şeyden, hatta felsefe olmaktan önce, bilimdir. Dinsel bir tutuma akrabalığı nedeniyle değil, kendi bilimsel değeriyle ortaya koyar kendisini*".⁴⁷

Öyleyse tüm Ortaçağ için geçerli olan, İbn Rüşd için de geçerlidir: İbn Rüşd'ün Aristoteles tutkunluğu, Aristoteles'in felsefesinde mantıksal ve tutarlı bir yapı bulmasından değil, bu yapıyı sağlayan epistemik karakterden kaynaklanır.⁴⁸ İşte bu nedenle Koyré haklıdır: Aristoteles söz konusu olduğunda "*Yasaklamalar, yargılamalar etkisiz kalır. Yerine bir şey vermeden, Aristoteles öğretmenlerin elinden alınamaz. Descartes'e gelinceye kadar da onlara verilecek hiç ama hiçbir şey yoktur*".⁴⁹

Dante'nin İlahi Komedyadaki Aristoteles tasviri, o çağ insanının Aristoteles tasavvurunu çok güzel bir şekilde betimlemektedir:

Biraz daha kaldırıncı gözlerimi,
Bilginlerin en bilginini
Filozoflar arasında oturur gördüm.
Herkes ona bakıyordu, herkes saygı sunuyordu:
Sokrates'le Platon'u gördüm orada,

⁴⁷ Koyré, Alexander, *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer, TÜBİTAK, Ank. 2002, s. 35.

⁴⁸ Bilimsel düşüncenin mucidi olması bakımından Aristoteles'e ilişkin Teoman Duralı tarafından telif edilmiş iki değerli kaynak: *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, Çantay Yay., İst. 1995, ayrıca *Felsefe-Bilim Nedir*, Dergâh Yay., İst. 2006.

⁴⁹ Koyré, *Bilim Tarihi Yazıları*, s. 22

Ötekilerin önünde, daha yakın oturuyorlardı ona.⁵⁰

Mamafih sözlerimizden, Yeniçağa kadar Aristoteles'in hiç eleştirilmediği, bu uzun dönem boyunca insan düşüncesini tek başına onun temsil ettiği gibi bir yargının çıkarılmaması gerektiğini, herhalde vurgulamaya gerek yoktur. Bizim belirtmek istediğimiz, bilimsel düşüncenin kâşifi olmak bakımından Aristoteles'in, bu gün bile taşıdığı büyük önemdir. Bu açıdan J. Barnes, Aristoteles'i reddeden düşünürlerin dahi Aristotelesçi dil ile konuştuklarını ve modern bilimsel nosyonun da bütünüyle Aristotelesçi olduğunu ileri sürmekte kesinlikle haklıdır.⁵¹

Aristoteles'in, kendinden başka hiçbir düşünüre nasip olmayan derin etkisi hakkında yeterince konuştuk ve böylece, sanıyoruz, İbn Rüşd'ün Aristoteles hayranlığının gerçek nedenini de zımnen vurgulamış olduk. Bu bakımdan bizce İbn Seb'in, İbn Rüşd'ün Aristoteles tutkunluğunu, zekâ tutukluğuna bağlamakla kesinlikle hata etmektedir.

Fakat ulaştığımız bu kanaat, ortaya yeni bir sorun çıkarmaktadır: Bin yıl boyunca Aristoteles üzerine çalışmış, onun felsefesinden etkilenmiş, üstelik birçoğu birinci sınıf sayılan filozof katarları içinde İbn Rüşd'ün konumu ve onu farklı kılan niteliği nedir?

Şimdi bu sorunun cevabını bulmak için, E. Zeller'in önemini hala koruyan *İlk Çağ Felsefesi Tarihi* adlı eseri eşliğinde, Aristoteles felsefesinin macerasına kısaca değinmemiz gerekmektedir.

Aristoteles'ten sonra Lykeon uzun sayılabilecek bir süre Aristoteles'in düşüncelerinin savunmasını sürdürmüştür. Özellikle M.Ö. 70–50 arası Peripatetik okulun başı olan Rodoslu Andronikos, gramerci Tyrannion yardımıyla Aristoteles'in eserlerini düzeltip neşretmiştir ki günümüze ulaşan Aristoteles külliyatının orijini bu çalışmadır. Böylelikle Aristoteles'e ait olmayan görüşlerin ona izafesi güçleşmişti; ne var ki bu dönemden günümüze ulaşmış ve Platon etkisiyle Aristoteles'i yorumlayan iki kitap *Dünya üzerine*⁵² ve *Erdemler ve Zaaflar*, Peripatetik felsefeye yabancı unsurlar katmaya hazır kişilerin her zaman hazır olduğunu göstermektedir.⁵³

⁵⁰ Dante, *İlahi Komedya*, c. I, çev. Rekin Teksoy, Oğlak Yay., İst. 1998, s.69.

⁵¹ Barnes, Jonathan, *Aristoteles*, çev. B.Ö. Düzgören, Altın Kitaplar Yay., İst. 2002, s. 128.

⁵² Bu eser yani *De Mundo*, Aristoteles külliyatının bir parçası olan *Kitâbu's-semâ ve'l-âlem*'in ikinci kısmıdır ve İslam dünyasında daima, Aristoteles'e ait olan *De Caelo* yani *Gökyüzü Üzerine* adlı eserin

Helenistik çağın Roma hâkimiyetinde geçen döneminin eklektik karakteri, durumu çok daha farklı bir konuma sokmuştur. Zeller, Stoacı bir tarzda Tanrıyı evrenin ruhu olarak gören Messanalı Aristokles'i (180 c.), Aristoteles felsefesini diğer okullara yaklaştıran hatta karıştıran bir sima olarak örneklemekte, daha ilginç ise Aristotelesçi apolojist Athenagoras'ın, bu düşüncenin diğer Peripatetikler tarafından paylaşıldığını belirttiğini nakletmektedir.⁵⁴ Helenistik çağın ünlü Aristoteles yorumcuları, eserleri İslam Dünyasına da ulaşmış olan Alexandros Aphrodisias (M.S. 200c.) ve özellikle Themistios'un (M.S. 317-388) durumları ayrıca incelenmelidir. Zeller'in Eklektik Peripatetik olarak nitelediği iki önemli sima ise Ptolemaeos yani Batlamyus ile ünlü hekim Galen'dir.⁵⁵ Galen'in hem Platon'un hem de Aristoteles'in eserlerine özetler (synopsis) yazdığını ve bunların Müslümanların eline ulaştığını da kaydetmeliyiz.

Fakat kuşkusuz, Aristoteles'in felsefesini önemli ölçüde değiştiren Yeni Platoncu okuldur. Esasen “*Yeni Platonculuk, Platoncu, Aristotelesçi ve Stoacı unsurların eklektik bir terkiibini gerçekleştirmek bakımından benzerlik arz ettiği Yeni Pythagorasçılığının, orta dönem Platonculuğunun doğrudan devamıdır*”.⁵⁶ Plotinus'un öğrencisi, Enneadların nâşiri Porphyrios, Aristoteles ve Platon'un kitaplarına –en ünlüsü Kategorilere giriş *Eisagogia* olmak üzere- yorumlar yazmakla yetinmemiş, bu iki filozofun sistemlerinin birbirleriyle uyuştuğunu göstermek için müstakil bir eser kaleme almıştır.⁵⁷ Porphyrios'un öğrencisi Iamblikhos için ise Zeller'in saptaması şudur:

Porphyrios'da geleneksel inanç biçimine safi teslimiyetten ibaret olan şey, öğrencisi Iamblikhos tarafından bilimsel etkinliğin en önemli noktası haline getirilmiştir; tabii bu Suriyelinin doğulu Helenistik dinî senkretizmini Aristoteles ve Platon'un eserlerine karıştırmakta gösterdiği dâhiyane çarpıtmaya eğer bilim demek mümkünse.⁵⁸

ikinci kısmı olarak kabul görmüştür. İbn Rüşd dahi bu eseri, apokrif eklentisiyle birlikte tefsir etmiştir. Bkz. *Şerhu's-Semâ ve'l-Âlem*, thk. Es'ad Cum'a, Merkezi'n-Neşri'l-Câmi'î, Tunus 2002. Bu durum, özgün Aristoteles'i kavrayabilmek için ne gibi engellerin var olduğuna iyi bir örnektir. Bkz. Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İst. 1983, s.147.

⁵³ Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. A. Aydoğan, İz Yay., İst. 2001, s.302.

⁵⁴ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 323.

⁵⁵ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 324.

⁵⁶ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 337.

⁵⁷ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 347.

⁵⁸ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 349.

Fakat kuşkusuz konumuz açısından en önemli isim Proklos'tur. Zira o, yorulmak bilmez enerjisi, etkileyici yorumculuğu, üstün mantık hâkimiyeti ve sistematik kafa yapısıyla kendisine kadar gelen felsefe mirasını, sonraki dönemlerde Müslüman ve Hıristiyan skolâstikler için model olacak, yekpare ve metodik bir sisteme dönüştürme görevini üstlenmişti.⁵⁹

İşte Müslümanlar, kendilerine kalan insanlık mirasını devşirip Medeniyetlerini inşa ederken, Aristoteles'le bu çerçevede tanışmışlardı. Çeviri dönemi bitip üretime geçildiği sırada, hakiki Aristoteles'in anlaşılması bakımından nasıl güçlüklerin var olduğu kolayca tahmin edilebilir. Başta *Esolocya* olmak üzere yığınla Apokrif kitap⁶⁰, çeşitli ellerden çıkmış farklı yorumlar ve tabii felsefenin bir bütün olduğuna ilişkin parçalanamaz kanaat... Tüm bu faktörler, o dönemdeki felsefi ortamı anlamamıza yardımcı olabilir. Mamafih Kindi ile başlayan sürecin sonunda, Farabi'nin -metafiziği ciddi platonik etkiler taşımakla birlikte- özellikle Aristoteles mantığının ve dolayısıyla epistemolojisinin tekrar aydınlatılması ve özüne sadık olarak yorumlanması konusunda gösterdiği başarı, çeviri faaliyetlerinin inanılmaz kalitesinin ve Müslüman düşünürlerin yüksek düzeyinin kanıtıdır. Buradaki asıl mesele ise, İbn Rüşd'e gelinceye kadar Aristoteles felsefesinin tarihi macerasının sonunda, Aristoteles mirasının özünün yani bilimsel bilginin ne durumda olduğunu kavramaktır. Zira bize göre İbn Rüşd'ü biricik kılan temel özelliği, ancak böylece anlaşılabilir.

Öyleyse sıra son merhaleye, yani İbn Rüşd'ü orijinal ve biricik kılan niteliğinin saptanmasına gelmiştir. Fakat bunu, İbn Rüşd'ün Aristoteles hakkındaki metinlerini inceleyerek yapmanın en sağlıklı yol olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü tezimizin başından itibaren, İbn Rüşd ile ilgili olarak ileri sürdüğümüz düşüncelerimizin kanıtlarının, ele alacağımız metinlerde bulunduğunu görmekteyiz.

İmdi, ilk nakledeceğimiz metin, otuzlu yaşlarının başındaki genç İbn Rüşd'e aittir ve *Risaletü's-Semai't-Tabii'*nin ilk sözleridir:

⁵⁹ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 353.

⁶⁰ Kuşkusuz bunların birçoğu, Helenistik dönemden kalmadır. Hatta bunlar içinde Yunanca asılları kaybolmuş, yalnızca Arapça çevirileriyle günümüze ulaşmış metinler de bulunmaktadır. Bunlara en iyi örnek, herhalde Aristoteles'e ait gösterilerek İshak b. Huneyn tarafından Arapçaya tercüme edilen *Kitâbu'l-Esrâr* ya da diğer adıyla *Kitâbu't-Tılsimât*'tır. Bu eser için bkz. Abdurrahman Bedevi, *Şurûh alâ Aristo mefkûdeten fi'l-Yûnâniyye ve Resâilu Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971, s. 191-3.

Bizim buradaki söz ile amacımız, Aristoteles'in mezhebinin gerektirdiği ilmî görüşlerin –en sağlam olanları kastediyorum- soyup [almak]; pek az ikna edici olmaları bakımından, Aristoteles'in kitaplarında bulunan ondan başka önceki filozofların (kudemâ) mezheplerine ait olanları çıkartmak suretiyle Aristoteles'in kitaplarını incelemeye yönelmektir. Biz öncekilerin (kudemâ) görüşleri arasından ancak bu [Aristoteles'e ait] görüşü nakletmeyi amaçladık. Zira herkes için apaçıktır ki onun görüşleri ikna bakımından en güçlü ve kanıt bakımından en sağlam olanlardır. Bizi buna [yazmaya] yönlendiren ise birçok insanın, onun mezhebinin hakikatine vakıf olmaksızın, Aristoteles'in mezhebini reddetmeye yönelmesidir. İşte bu, onun mezhebinin hakikatindeki doğru veya yanlışın kavranmasını perdelemektedir. Ebu Hâmid (Gazali) de Mekâsîd diye tanınan kitabında aynı hedefi amacı gütmüş ama bu amacına sadık kalmamıştır. Bunun üzerine biz, Gazali'nin de umduğu, zamanımız insanlarına sağlayacağı yararı umarak ve onun zikrettiği nedenden dolayı onun amacını gütmeyi düşündük. Açıktır ki bu kitabı (Fizika) inceleyecek kişinin daha önce, ya Ebu Nasr'ın kitaplarından ya da bizim bunun daha azı olan küçük muhtasardan, mantık bilimini ele alması gereklidir. Öyleyse onun es-Semâu't-Tabîi adıyla bilinen ilk kitabıyla başlayalım. Bu kitabın her bir makalesindeki ilmî görüşleri, diyalektik (cedelî) görüşleri kaldırdıktan sonra, telhis etmeye girişelim. Zira bu diyalektik görüşler onların katında felsefî meselelerin araştırılmasında ancak ilmî görüşler ortaya çıkmazdan önce gereklidir.⁶¹

Bu alıntı, şu üç noktayı aydınlatmaktadır.

1. İbn Rüşd Aristoteles' hayrandır; çünkü onun görüşleri, felsefenin künhüne vakıf olan herkes tarafından kabul edildiği üzere, en sağlam kanıtlara dayanmaktadır. Metindeki جميع kelimesi, işin ehli olan, belli bir düzeye ulaşmış kişiler hakkında tahsis ifade eder; zira eğer herkes Aristoteles'in görüşlerinin sağlamlığını kabul etseydi, insanların büyük çoğunluğu onun mezhebini reddetmeye kalkmazdı; Aristoteles'i reddetmek için, belli bir felsefî formasyona sahip olmak gerektiği ortadadır. Burada diğer bazı cevamilerin başında da aynen belirtilen “Aristoteles'in mezhebinin gerektirdiği ilmî görüşler” ifadesi dikkat çekicidir. Zira yalnız Aristoteles'in kitaplarında yer alan başka filozoflara ait görüşlerin değil, Aristoteles adına yapılan

⁶¹ R.S.T., s.27-28.

yorumların da eleneceğini ima etmektedir.⁶² Bu elemenin temel kıstası ise yine bizzat Aristoteles'ten alınan burhan/apodeixis'tir. Çünkü ilmî görüşü damıtmanın tek yolu budur. İleride ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi, diyalektik olan ile ilmî olanın ayrıştırılması, bunu işaret etmektedir. Ancak burada asıl altı çizilmesi gereken, Aristoteles'in fikirlerinin bu elemenin dışında olduğudur. Çünkü İbn Rüşd, Aristoteles'in yargılarının apodeiktik olduğunu düşünmektedir.

2. İbn Rüşd'ün sözlerinden, diğer eserleri de göz önüne alındığında, Aristoteles'i okuyup anlamadan eleştirmekle suçladığı insanları iki kategoriye ayırdığı anlaşılıyor; öncelikle, İbn Rüşd'ün yaşadığı dönemde sayıları epey kalabalık olan, yetkinliğe ulaşmamış ilim meraklıları. Metindeki *ناس* kelimesi sıradan halk anlamına gelemeyeceğine göre, böyle anlamak zorunludur. İkinci olarak da bu tür kalabalıkları etkileyen, yönlendiren az sayıdaki kanaat önderi.⁶³ Nitekim bir sonraki cümle, böylesi kanaat önderlerinin en büyük ismi Gazali ile başlamaktadır ve İbn Rüşd'ün kendi amacı ile Gazali'nin hedefi arasında benzerlik kurması, ince bir kinayedden başka bir şey değildir. Zira Gazali, *Mekâsıd'ı'l-Felâsife*'nin başında açıkça filozofların tutarsızlıklarına, çelişkilerine, aldaticılıklarına, ancak onların görüşleri bilinerek karşı çıkılabileceğini, anlamlarını kavramadan, bozuk görüşleri bilmenin muhal ve karanlığa taş atmak olduğunu, *Mekâsıd*'ı yazma amacının, filozofların batıl fikirlerini reddetmezden önce, onların bilimlerini anlatmak gereği olduğunu söylemektedir.⁶⁴ Oysa İbn Rüşd için durum, bunun tam tersidir. O, işe felsefenin hakikate götürdüğüne ilişkin yargıyla başlamaktadır. Aristoteles felsefesinin savunmasını üstlenmiş genç İbn Rüşd'ün, Gazali'yi amacına sadık kalmamakla itham etmesinin diğer bir nedeni, daha sonra *Tehâfüt*'te açıklayacağı üzere, Gazali'nin Aristoteles'i değil İbn Sina'yı esas alması olabilir. Üstelik Gazali, filozofların görüşlerini ve bilimlerini taraf tutmadan

⁶² İbn Rüşd, *Risâletü'n-Nefs*'de bu durumu daha açık bir surette belirtmektedir: “Burada amacımız, psikoloji'deki (ilm-i nefis) yorumcuların görüşlerinden, tabiat biliminde açıklananlara en üst düzeyde uygun ve Aristoteles'in amacına en layık olduğunu düşündüklerimizi isbat etmektir”. (İbn Rüşd, *Risâletü'n-Nefs*, thk. C. Cihâmi, R. El-Acem, Dâru'l-Fikri'l-Lübnâni, Beyrut 1994, s. 27.) Bu eser, bundan sonra *R.N.* kısaltmasıyla zikredilecektir.

⁶³ Bu ayrımı daha açık vurgulayan ilginç bir pasaj şöyledir: “...İşte bundan dolayı zamanımız ehli (زماننا أهل) için burhan araştırmasında karışıklık oldu ve sanıldı ki Ebu Nasr'ın ileri sürdüğü, Aristoteles'in eksik bıraktığı (bir konu)dur”. Bizim alıntımızda da (أهل زماننا) tabiri aynen geçmektedir ve kuşkusuz mantık eğitimi gören kişiler kastedilmektedir. İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, thk. A. Bedevi, Silsiletü't-Türâsiyye, Kuveyt 1984, s. 158. Bu eser, bundan sonra *Ş.K.B.* kısaltmasıyla zikredilecektir.

⁶⁴ Gazali, *Mekâsıd'ı'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Maârif, Kâhire, tarihsiz, s. 31.

aktaracağını söylemesine rağmen felsefenin batılığına dair önyargı ile söze başlamaktadır ki, *Tehâfütü't-Tehâfüt*'teki bazı satırlarda, bu tavrın, hakikat arayışını kutsayan İbn Rüşd'ü nasıl çileden çıkardığını apaçık görmekteyiz.⁶⁵ Bu nedenle İbn Rüşd, kendisini Gazali'nin tam karşıtı olarak konumlandırmaktadır ve onun İslam düşünce tarihindeki yeri de tam burasıdır.

3. İbn Rüşd'ün, haklı olarak olmazsa olmaz gördüğü mantık bilimini ya Farabi'den ya da daha küçük ebattaki kendi mantık cevamiinden öğrenme gereğini vurgulaması oldukça önemlidir. Mantık bilimine verilen önem göz önüne alındığında, okuyucusunu Farabi'ye emanet eden İbn Rüşd'ün üzerindeki Farabi etkisi, bu pasajda açıkça görülmektedir. Ne var ki -çoğu sonradan eklenmiş olmakla birlikte- mantık telhislerinde görülen şiddetli Farabi eleştirileri, cevamilerle birlikte Farabi etkisinin de geçmeye başladığını, en azından asgariye indiğini göstermektedir.

İkinci metnimiz *Telhîsu Kitâbi'l-Kıyas*'tandır:

Bu kişinin (Aristoteles) durumu ne kadar şaşırtıcı, onun fitratı insan yaradılışından ne kadar farklı! Sanki ilahi inayet onu, biz insan topluluğu, insan türünün en yüksek yetkinliğinin varlığını, insanın ne olduğunu, duyulur ve görülür olarak anlayalım diye ortaya çıkardı. Bunun için öncekiler (kudema) ona ilahi adını veriyorlardı.⁶⁶

Mümkün ve zorunlu öncüllerden oluşan karışık bir kıyasın sonuçlarının modlarını ele aldığı bölüme - büyük ihtimalle telhislerin tümü bittikten çok sonraklediği uzun bir pasajdan yaptığımız bu alıntı, İbn Rüşd'ün Aristoteles tutkusunun vardığı boyutu ortaya koymakla kalmaz; onu nasıl bir konuma getirdiğini de gösterir. Çünkü alıntımızın hemen öncesinde, bahsettiğimiz konuyla ilgili olarak Themistios ve Farabi'yi eleştirmekte, kendisine kadar bütün Meşşailerin, bu meselede Aristoteles'i yanlış anladığını ileri sürmektedir. Ne var ki “cidden değeri yüksek” Aleksandros hakkında, bu konudaki kanaati kendisine ulaşmadığından, istisna yapmaktadır.

Görülüyor ki İbn Rüşd, muhtemelen telhislerin sonlarına doğru, kendisi ile – antik çağ dâhil- diğer tüm Aristocu filozof katarlarını ayırmaktadır. Artık İbn Rüşd ile Aristoteles arasında kimse yoktur. Böylesine bir özgüven, kuşkusuz, kendisinden önceki

⁶⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Maârif, Kâhire 1964, s. 412-3.

⁶⁶ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Kıyâs*, thk. M. Kâsım, Merkezu tahkiki't-türas, Kahire 1983, s. 171. Bu eser, bundan sonra *T.K.K.* kısaltmasıyla zikredilecektir.

peripatetiklerin göremediği bazı meseleleri görebilmesinden, en azından böyle olduğunu düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Ona bu imkânı sağlayan ise ilmî görüşleri ayırmakta kullandığı ölçü yani burhandır. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde aynı durumun bizzat burhan teorisi hakkında da geçerli olduğunu yani İbn Rüşd'ün apodeiksis'in bazı önemli meselelerinde kendinden önceki tüm peripatetikleri nasıl eleştirdiğini ayrıntılı olarak göreceğiz.

Mamafih alıntıladığımız metnin en bariz özelliği, herhalde Aristoteles'in yüceltilmesindeki aşırılıktır. İlahi inayetin, insanlığın ulaşabileceği en yetkin hali göstermek için Stageiraliyi seçmesi, bugün için epey kulak tırmalayıcı bir yargı sayılabilir. Her halükarda İbn Rüşd için Aristoteles'in konumunun böyle olduğu, itiraza ya da yumuşatmalara imkân bırakmayacak şekilde apaçıktır. Bu metnin, olgunluk çağındaki İbn Rüşd'e ait olması da ayrıca önem taşımaktadır.

Son alıntımız, doğrudan olgun İbn Rüşd ile muhatap olduğumuz ve onun felsefesini anlamak için anahtar saydığımız *Tefsîru Mâ-ba'de't-Tabîa*'dandır:

Kendisinden öncekilerde hakikat bilgisinin azlığına, onlardan sonra kendisiyle hakikate dair gelenlerin büyüklüğüne ve hatta hakikatin onun katında kemale ermesiyle biricik oluşuna rağmen, bu [öncekilere teşekkür] Aristoteles üzerine gerekli olunca, ondan sonra gelenlerin ona şükran duymak, hakkını bilmek ve ona özel olarak teşekkür etmek hususunda kaç kat fazla şükran duymaları lazım gelir?! [bu teşekkür ise] onun görüşlerine yardım etmek ve bunları bütün insanlar için şerh ve izah etmektir.⁶⁷

Metafizika'nın küçük alfa kitabında, Aristoteles'in kendinden önceki düşünörlere teşekkür ettiği önlü pasajın tefsirinde geçen bu paragraf, ilk bakışta diğeri iki alıntımızın tekrarı gibi gelebilir. Ne var ki burada, hakikatin Aristoteles ile yetkinliğe ulaştığı iddiasını tartışmak, konumuz açısından farklı bir pencere açacaktır kanısındayız.

Bu pasaj, İbn Rüşd'ün Aristoteles tasavvuruyla ilgili önemli iki hususu ele vermektedir. Öncelikle İbn Rüşd, şükran kavramı çerçevesinde, Aristoteles'i öncelleriyle kıyaslamakta ve hakikatin Stageira'lı ile yetkinliğe ulaştığını düşünmektedir. Bunun anlamı şudur: hakikate giden yolculuk, Aristoteles ile bitmiştir. Neden? Çünkü Aristoteles, yalnız hakikati değil, öncelikle, hakikate giden yolu

⁶⁷ T.M.T., 1/10.

göstermiştir. Hakikat tüm zaman ve mekânlar için geçerli olduğundan, Aristoteles de tüm zamanlarda hâkim olacak demektir. Onu eleştirenler ve karşı çıkanlar, onun görüşlerini yanlış yorumlayanlar, Aristoteles'in hakikati bilebilmek için getirdiği esasa yani burhana ilişkin eksiklikleri yüzünden hataya düşmüşlerdir.

İkinci konu ilkinden daha önemlidir; Aristoteles'e duyduğu şükranı, onun görüşlerine yardım ve açıklamak ile ölçülendiren İbn Rüşd, bütün gücünü ve çabasını bu amaca yönlendirmiştir. Bu muhteşem gayretin sonunda ise Helenistik çağdan beri ilk kez, Aristoteles'i salt anlamda okuyan ve açıklayan bir filozof ortaya çıkmıştır. Bunun diğer bir sonucu şudur: Bin yıl boyunca, felsefenin nefes aldığı her ortamda giderek kökleşen, felsefenin birbirini tamamlayan yekpare bir bütün olduğuna ilişkin yargı çatlamıştır. İbn Rüşd için, Platon ile Aristoteles'in uzlaştırılması söz konusu bile olamaz; eklektizmin zeminini sağlayan apokrif metinler özenle elenir ve bütün azametiyle Aristoteles ortaya çıkar. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün, hakikatin kendisiyle kemale erdiği Aristoteles'e duyduğu şükran borcunu hakkıyla yerine getirdiği inkâr edilemez.

Görülüyor ki İbn Rüşd'ün orijinalliğini kanıtlamak için, onun Aristoteles'i eleştirdiği ya da bilinçli olarak değiştirdiği yerler aramak hem gereksiz hem de beyhude bir çabadır. İbn Rüşd, Aristoteles'e ait olduğu açık olan düşüncelerin hiçbirine –İslam naslarıyla en açık şekilde çeliştiklerini görse bile- muhalefet etmez. Aristoteles'in kapalı bıraktığı yerlerde ise bütün dikkatini Stageiralının aslında ne demek istediğini anlamaya yoğunlaştırır. Bizzat Aristoteles'ten kalkarak, elindeki tüm imkânlarla Aristoteles'e ait olduğuna inandığı yargıya bir kez ulaşıncı da, ucu nereye varırsa varsın, söz konusu düşünceyi savunmaktan asla vazgeçmez.

İbn Rüşd külliyyatı iyice incelendiğinde, doğruluğu kesinlikle ortaya çıkacak bu analize, çeşitli nedenlerle itiraz edenler olabilir. Örneğin Cabiri, İbn Rüşd'ün Aristoteles'in bazı görüşlerini zekice ve hafifçe tevil etmek zorunda kaldığını, İslam nasları ile Aristoteles'in düşünceleri arasında uzlaşması imkânsız bir çelişki bulunduğu ise Stageiralı adına mazeretler bulduğunu ileri sürmektedir. Cabiri'ye göre bu mazeret şudur: *“Bu filozofun dayandığı öncüllerden elbette İslam'ın bakışına uzak neticeler çıkması lazım gelir, dolayısıyla bu neticeler mutlak doğru değildir ancak*

Aristoteles'e özgü sistem içinde doğruluk değeri taşırlar".⁶⁸ Cabiri, bu sözleri, en azından ana fikri, nereden aldığını gösterecek ve iddiasını temellendirecek tek bir alıntı zikretmemektedir. Çünkü İbn Rüşd külliyyatında böyle bir düşünceyi açıkça belirtmek bir yana, ima eden tek bir satır dahi yoktur! Esasen Aristoteles'i takip etmek uğruna, insan nefsinin ölümsüzlüğünü yadsıyan bir sonucu savunmaktan geri kalmayan İbn Rüşd'ün, İslam ile uzlaştırmak uğruna Aristoteles'i tevil etmeye kalkıştığını, hele Aristoteles'in bu gibi düşüncelerini, sadece onun sisteminde ve ontolojik değil de yalnızca mantıken doğruluğunu belirttiğini ileri sürmek⁶⁹, bize göre, son derece zorlama bir tevildir. Zira bu iddia, ontolojik ve lojik arasında bir çelişki olduğunu belirtmek anlamına gelir ki, İbn Rüşd'ün temel amacı ortadan kalkar.

İbn Rüşd'ün, Aristoteles'e duyduğu şiddetli hayranlığının ve onu takip etmekte gösterdiği vecde varan tutkunun, filozofumuzun değerini gölgelediği gibi bir vehme kapılmak, Stageiralının otoritesini çoktan yitirdiği modern çağların ürettiği bir yanılgıdır. Ne yazık ki böylesi bir yanılgının, Cabiri'yi de yadırgatıcı tevellere yönelmiş olduğunu görüyoruz. Herhalde bunun en güzel örneği, Câbiri'nin, bizim de yukarıda *Telhîsu Kitabi'l-Kıyas*'tan aktararak analiz ettiğimiz ikinci alıntımızın hemen aynısı olan ve Tanrının, insani yetkinliği Aristoteles'e has kıldığını açıkça ileri süren cümleden⁷⁰, insani yetkinliğin Aristoteles'e has olmadığı anlamını çıkartmak için giriştiği çabadır.⁷¹ Mamafih İbn Rüşd'ün külliyyatı apaçık meydanda olduğu sürece, bu tür sofistlik gayretlerin boşa gideceği de ortadadır.

Aristoteles sistemi içinde tutarsız ve yetersiz noktaların bulunmasının imkânsız olmadığını, İbn Rüşd'ün de zaman zaman böylesi tutarsızlıklara ve yetersizliklere değindiğini belirten A. Arıkan'ın bu iddiası da ne yazık ki aynı hükme dâhildir. Arıkan, İbn Rüşd'ün, sadık rüya, nübüvvet, ittisal ve heyulani aklın tabiatı konusunda Aristoteles'ten farklılaştığını belirtirken, bu farklılaşmanın örtük de olsa itiraz taşıdığını ve böylece İbn Rüşd'ün Aristoteles'i aştığını ima etmekle⁷² hataya düşmektedir. Zira İbn Rüşd'ün, Aristoteles yorumlarında görülen bazı orijinal tasniflerden ya da derinlikli

⁶⁸ Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 280.

⁶⁹ Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 280.

⁷⁰ İbn Rüşd, *Telhîsu'l-âsâri'l-Ulviyye*, thk. C. Alevi, Mağrib, 1994, s. 145.

⁷¹ M.A. Câbirî, *İbn Rüşd, Sîre ve Fikr*, Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1998, s. 172-3.

⁷² Arıkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İz Yay., İst. 2006, s. 17.

açıklamalardan yola çıkarak, filozofumuzun Stageirahıyı eleştirdiğini, tutarsızlık ve yetersizliklerine işaret ettiğini ileri sürmek, şüphesiz boşuna bir gayretkeşliktir. Özellikle İbn Rüşd göz önüne alındığında, bu tür farklılaşmalar ne tutarsızlıkların eleştirisi ne de Aristoteles'in aşılmasıdır.

Biz, Arıkan'ın ileri sürdüğü meseleleri tartışmak yerine, basit bir örnek vermek istiyoruz: Kategorilerin sayısı ile ilgili olarak Aristoteles kendi kendisiyle tutarlı kalma yönünde bir çaba harcamaz. Yalnız bir yerde, *II. Analitikler*'de sekiz kategoriye zikreder. Dokuz ve onuncu kategoriler olan durum ve iyelik ise sadece ilk dönemine ait *Topika*'da zikredilmiştir.⁷³ Oysa sonra gelen peripatetikler bunları bir araya getirerek on standart kategori olarak belirlemişler ve Aristoteles'ten çok daha ayrıntılı biçimde işlemişlerdir. Burada Aristoteles'in çelişkilerinin eleştirisi ve onun aşılması söz konusu mudur?

Başka bir örnek; Phorphyrios'un, ünü neredeyse kategorileri aşan ve Aristoteles'e ait olmadığı halde sonraki Peripatetiklerce Organon'a eklenen yegâne kitap *İsagoci* ya da tam adıyla *Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*'i Aristoteles'i aşan bir çalışma mıdır? Bu sorulara olumlu cevap verilirse, İbn Rüşd'ün de Aristoteles'in tutarsızlıklarını düzelttiğini ve onu aştığını kabul edebiliriz. Ancak böyle bir kabul, Pezdevi'nin ya da Serahsi'nin Ebu Hanife'yi aştığını ileri sürmekle aynı şey olacak, böylece bizzat söz konusu yazarların reddettikleri bir niteliği onlara yakıştırmak yanlışına düşülecektir.

Her şey bir tarafa, sadece İbn Rüşd'e kulak vermek, kuşkusuz bu meseleyi kökünden halledecektir:

İnsanî yetkinliği ona (Aristoteles'e) özgü kılan Allah'ın şanı ne yücedir! Onun kolaylıkla elde ettiğini, insanlar uzun bir araştırma ve pek çok zorlukla elde eder; başkalarının kolaylıkla elde ettiği ise onun elde ettiğine muhaliftir. İşte bunun için yorumculardan, bu adamın (Aristoteles) görüşlerine ilişkin birçok şüpheler neşet etmiş, sonra uzun bir zamanın geçmesiyle onun görüşünün doğruluğu ve onun kine nazaran başkalarının düşüncesinin kısıllığı açığa çıkmıştır. Onda bulunan ilahi kuvvet ile o, hikmeti var etmiş (mücid) ve onu tamamlamıştır... Bu (söylediklerimiz) açığa çıktığına göre, Aristoteles'in

⁷³ Ross, David, *Aristoteles*, çev. A. Aslan, İ.O. Anar, Ö. Kavazoğlu, Z. Kurtoğlu, Kabalcı Yay., İst. 2002, s. 38.

görüşlerinde, Ebu Bekr İbn Sâîğ'in sandığı gibi, tamamlanmaya muhtaç hiçbir şey yoktur. Evet, onun görüşlerinde -özellikle haklarında yorumcuların görüşlerinin bize ulaşmadığı kitaplarında- İbn Sâîğ'in ve ondan sonraki bizlerin kavrayamadığı pek çok şey vardır. Bu nedenle İbn Sâîğ'in, Aristoteles'in talim yolunun dışındaki şeylerle değil, onun sözlerini araştırmayla uğraşması gerekirdi.⁷⁴

Son olarak, ileri sürdüğümüz analizlerin, L. Gautier'in iddiasından çok farklı olduğunu da belirtmemiz gerekiyor. İbn Rüşd'ün hiç de orijinal bir filozof olmadığını, Aristoteles incelemelerinin, daha önceki yorumcuları geçemediğini ve nihayet Greklerden devralınan mirasa hiçbir katkısının bulunmadığı iddia eden Gautier'in⁷⁵ de yanlış olduğu ortadadır. İbn Rüşd, onulmaz Aristoteles hayranlığına ve tüm düşüncelerini Stageirali'nin yargılarını temel alarak geliştirmesine rağmen, Aristoteles'ten farklı bir bütün ortaya çıkmıştır ve işte bu nedenle İbn Rüşd, orijinal bir filozoftur. Bu noktada, Aristoteles'e yazdığı şerhlerde özgün ve orijinal bir İbn Rüşd felsefesinden bahsedilebileceğini belirten Cabiri ile aynı kanaati paylaşmaktayız. Aslına bakılırsa bu durum kaçınılmazdır ve üç temel nedeni vardır:

a. İlk olarak İbn Rüşd, Aristoteles'i anlamaya ve anlatmaya çalışırken, doğal olarak onu kopya etmekten çok ötelere geçmiştir. Bunun açıklaması ise son derece basittir: Aristoteles'in eserleri, onun farklı zamanlardaki düşüncelerini yansıtmaktadır; örneğin *Topika*, tarihsel olarak *II. Analitikler*'den önce kaleme alındığından, sonradan düzeltildiği anlaşılan birkaç bölüm hariç, kıyas teorisinden ve doğal olarak burhandan bahsetmez.⁷⁶ Oysa İbn Rüşd, *Kitabu'l-Cedeli* yorumlarken, sık sık burhana atıfta bulunur, *Topika*'nın her satırını, burhanı göz önüne alarak okur. Sonuçta da *Topika*'nın orijinaline göre çok daha işlenmiş, incelikli ve aslından farklı bir anlatımı ortaya çıkar. Çünkü *Telhisu'l-Cedel*, adeta *II. Analitikler* yazıldıktan sonra tekrar kaleme alınmış yeni bir *Topika* haline gelmiştir. Fakat burada Aristoteles'ten farklı ve aykırı düşüncelerin olmadığı, sadece Aristoteles'in sonraki buluş ve düşünüşlerinin ışığında incelenen önceki bir eserin söz konusu olduğu da unutulmamalıdır.

b. İkinci husus, İbn Rüşd'ün Grekçe bilmemesiyle ilgilidir. Filozofumuz ile Aristoteles arasındaki yegâne bağ, tercüme hareketi ile İslam dünyasının eline geçen

⁷⁴ İbn Rüşd, *Telhisu'l-âsâri'l-Ulviyye*, s. 145-6.

⁷⁵ Ülken, Hilmi Ziya, *İbn Rüşd mad.*, M.E.B.İ.A., Milli Eğ. Basımevi, İst. 1968, c. 5/II, s. 787.

⁷⁶ Ross, *Aristoteles*, s. 76.

metinlerdi ve kuşkusuz bu tercümeleler, VIII-IX. Yüzyıllar için inanılmaz bir kaliteye sahip olmakla birlikte, ciddi bazı sorunlar da içermekteydi. Biz, çalışmamız içerisinde İbn Rüşd'ün salt çeviri kaynaklı bazı hatalarını ve yanlış yorumlarını ayrıntılı olarak göstereceğiz. Bu yüzden burada sadece, ne demek istediğimizi açıkça ortaya koyan, İbn Rüşd'ün *Telhîsu's-Safsata*'nın sonundaki şu sözlerini aktarmakla yetineceğiz:

Bu kitabın anlaşılması, hem tercümesi bakımından hem de bizzat Aristoteles'in burada böyle bir amaç gütmemesinden dolayı cidden çok müşküldür... Öyleyse bizim bu kitabımızda, Aristoteles'in sözlerinde olup bizim sözlerimizde eksik kalan ya da onun amaçladığından başka bir şekilde söylediğimiz bir şey fark eden ve görenler bizi bağışlasınlar.⁷⁷

Aslında İbn Rüşd, Aristoteles'in *Sophistici Elenchi*'yi kasıtlı olarak kapalı bir üslupla yazdığını sanarak kısmen hata etmektedir. Buradaki asıl sorun, Grekçe ile Arapça arasındaki bazı yapısal ve gramatikal farklar nedeniyle, *Kitâbu's-Safsata*'nın, anlaşılması cidden güç bir hal almasından ibarettir. Sofistlerin ana silahının kelime oyunları olduğu hatırlanırsa, bu durum daha iyi anlaşılır.

c. Son olarak, İbn Rüşd'ün temel amacının Aristoteles'i anlamak ve anlatmak olduğu meydana ise de, içinde yaşadığı çağ ve toplumun problemlerinden tamamen soyutlanmasının da imkânsız olduğu göz önüne alınmalıdır. Bu nedenle Müslüman bir filozof olması bakımından İbn Rüşd, Aristoteles'ten öğrendiklerini mutlak anlamda koruyup kalkış noktası yaparak, Aristoteles'in –tabii tarihsel nedenlerle- bilmediği ya da belirlediği halde önemsemediği birçok probleme cevap üretmiştir. Bu durumun da onun felsefi sistemini ciddi biçimde geliştirdiğini görmekteyiz. Örneğin tarihsel olarak Aristoteles'te yer alması mümkün olmayan vahiy gibi bir kavram ya da ancak kırıntılar bulunan din-felsefe ilişkisi gibi bir problem, İbn Rüşd'ün maharetli ellerinde etraflıca işlenmiş; Stageiralinin üzerinde hemen hiç durmadığı öncel bilgiler aksiyomunun tasavvurları içerip içermediği sorunu, birey tanımının imkânı meselesi, enine boyuna tartışılmıştır. Bu bakımdan İbn Rüşd'ün son derece önem taşıdığı su götürmez. Fakat

⁷⁷ İbn Rüşd, *Telhîsu's-Safsata*, thk. M. S. Sâlim, Dâru'l-Kütüb, Kahire 1973, s. 177. (Bu eser, bundan sonra *T.K.S.* kısaltmasıyla zikredilecektir). *Sophistici Elenchi*'nin Grekçe'nin gramerine özgü birçok çetin meseleleri barındırdığı, bu açıdan istisna sayılabileceği akla gelebilir. Mamafih İbn Rüşd'ün benzer bir özür paragrafını, *Kitâbu's-Safsata*'nın sonundaki metne atıfta bulunarak *Metafizik*'in Zeta makalesinin bitiminde tekrarlaması, durumun böyle olmadığını, yani *Metafizik* gibi salt felsefi metinlerin aynı yargıya dâhil olduğunu göstermektedir. (*T.M.T.*, III/1020-1)

öte yandan, İbn Rüşd'ün, bu tür problematlere ürettiği yanıtların tümünün, mutlak anlamda Aristoteles'ten öğrendiklerine dayandığı da tartışılmaz. İşte “iki filozof tek felsefe” başlığımızın nedeni de bu durumdur.

Sözlerimizin sonunda, şimdiye kadar çeşitli kanıtlarla işlediğimiz düşüncelerimizi toparlamak gerekirse:

1. İbn Rüşd Aristoteles'i, başka pek az kişiye nasip olmuş şekilde kavramış, özümsemiş ve bizzat onun metinleriyle, kuşkusuz bazı yanlış ve eksikler olmakla beraber, aslına sadık şekilde yeniden inşa etmiş, ne yazık ki İslam âleminde değilse de tercümelemlerle ulaştığı batıda, Aristoteles'in verimli bir kaynak haline gelmesini sağlamıştır. Dolayısıyla B. Russell, Aquinas'ın asıl öneminin gerçek Aristoteles'i ortaya çıkarmak olduğunu söylerken⁷⁸ yanılmaktadır. Çünkü bu işi başaran İbn Rüşd'dür.⁷⁹

2. İbn Rüşd, salt Aristotelesçiliği sayesinde, peripatetik felsefenin kalbi olan bilimsel düşünceyi, kendisinden öncekilerden farklı bir mahiyette yeniden keşfetmiş, işlemiş ve felsefî faaliyetlerin merkezine yerleştirmiştir. İslam düşünce tarihine pek etki etmeyen bu yönüyle İbn Rüşd'ün, Batı'yı nasıl etkilediği ise ayrı bir çalışma konusudur.

3. İbn Rüşd, salt Aristotelesçidir; öyle ki filozofumuzun, gerçekten Aristoteles'e ait olduğunu düşündüğü ve itiraz ettiği hiçbir konu yoktur. İşte onun bu tavrı, kısmen bilinçsiz olarak, tüm felsefe mirasını birbiriyle uyumlu hale getirmek için çabalayan skolâstik zaafa uğratmış, bunun sonucunda -paradoksal olarak- hakikat yolculuğunun bitmediğine, Aristoteles'in de eleştirilebileceğine ilişkin kapı aralanmıştır.

4. İbn Rüşd felsefesi, kabaca iki periyoda ayrılır; Farabi etkisindeki dönem ve kısa bir geçişin ardından giderek yoğunlaşan salt Aristoculuk. Filozofumuzun düşünceleri, onun bu gelişimi göz önüne alınarak incelenmelidir.

⁷⁸ Russel, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, c. II, çev. Muammer Sencer, Say Yay., İst. 1994, s. 180-191.

⁷⁹ İbn Rüşd'ün Batı'ya etkileri, son derece önemli bir konudur. Bununla birlikte, medeniyet buhranı içerisindeki İslam dünyasında, batılılaşma eğilimlerini desteklemek için İbn Rüşd'ün adının ve felsefesinin kullanılması, bize göre yadırganacak bir durumdur. Örneğin İbn Rüşd'ü, Batılı bir ruha sahip Arap filozofu olarak sunan Âtîf el-İrâkî, ciddi bir anakronik hataya düşmektedir. (Bkz. Âtîf el-İrâkî, *İbn Rüşd: Feylesüfen Araben bi-Rûhin Garbiyyetin*, el-Meclisu'l-A'lâ's-Sikâfe, Kâhire 2002.) Burada gözden kaçırılmaması gereken diğer bir önemli nokta da şudur: İbn Rüşd'ün Batı düşüncesine etkisi önemli bir konu olmakla birlikte, bu etki, İslam dünyasının Batı'da meydana getirdiği genel etkinin bir parçasıdır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün tesiri, İslam düşüncesinin Batı'da uyandırdığı genel etkiden bağımsız olarak ele alınmamalıdır. Bu genel etki hakkında güzel bir kaynak olarak bkz. *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, Ed. C. Butterworth, B.A. Kessel, E.J. Brill, Leiden 1994.

İbn Rüşd'ün genel manzarası için söyleyeceklerimiz bunlardan ibaret olmakla beraber, geriye bıraktığı külliyatın büyüklüğü göz önüne alınırsa, geriye gerçek İbn Rüşd'ü nerede bulacağımız sorunu kalmaktadır. Bu sorunun cevabı, onun eserlerinin incelenmesine bağlı olduğundan, bir sonraki bölüm bu konuya hasredilecektir.

III. İBN RÜŞD KÜLLİYATI, TELİF METODU VE KAYNAKLAR

A. Gerçek İbn Rüşd ve Külliyat

İbn Rüşd gibi olağanüstü velut bir filozofun hayli kalabalık sayıdaki eserlerinin, günümüzdeki bazı çalışmalar göz önüne alındığında, önemli bazı sorunlar çıkardığı görülüyor. Kuşkusuz bunların ilki ve en önemlisi, gerçek İbn Rüşd'ün, muazzam külliyatının neresinde bulunduğu, eserlerindeki düşünceler arasında farklılıklar hatta çelişkiler saptandığında hangi eserlerinin temel alınacağı meselesidir. Bizim çalışmamızı da doğrudan ilgilendiren bu sorun hakkında birkaç söz söylemek istiyoruz.

İbn Rüşd'ün eserlerini kabaca üç kategoride ele alabiliriz: a) Aristoteles yorumları yani cevami, telhis, tefsir ve nihayet makaleler. b) başta Tehafüt olmak üzere felsefi meselelerle ilgili müstakil kitaplar c) felsefe ile ilgili olmayan fıkıh ve tıp gibi bilimlere ilişkin eserler.

Bu bağlamda sorumuzun cevabını, kanıtları sunmadan önce zikretmekte beis görmüyoruz: Gerçek İbn Rüşd, yalnızca Aristoteles'in eserlerine ilişkin çalışmalarında yaşamaktadır. Dolayısıyla tehlikeli bir şekilde yayılma eğilimi gösteren, İbn Rüşd'ü, *Tehafütü't-Tehafüt*, *el-Keşf* ve *Menâhic* merkezinde anlama gayretlerinin, ne yazık ki önemli bazı hatalara neden olduğunu düşünmekteyiz. *Tehafüt* gibi apolojik ve diyalektik, *el-Keşf* ve *Menâhic* gibi, yalnızca felsefe-din münasebetiyle ilgili birkaç meseleyi, o da tamamen vülgarize bir tarzda, ele alan eserleri ile İbn Rüşd'ü anlamaya çalışmak ve Aristoteles yorumlarını ihmal etmek, kanımızca telafisi imkânsız bir eksikliklerdir.

Söylemek istediğimizi şöyle de ifade edebiliriz; İbn Rüşd'ün *Tehafüt*, *Keşf* ya da *Menâhic*'de söyledikleri ile Aristoteles yorumlarında ileri sürdükleri arasında bir çelişki ya da farklılık varsa, kesinlikle yorumları tercih etmek zorundayız. Dahası, İbn Rüşd'ün söz konusu üç eserde değinmediği ya da kısaca temas ettiği birçok derin meseleleri de yalnızca Aristoteles yorumlarında bulabiliriz. Biz, söz tasarrufu amacıyla *Menâhic* ve

Keşfi bir yana bırakarak, sadece *Tehafüt* üzerinden bazı saptamalarla kanaatimizi delillendireceğiz.

Öncelikle *Tehafütü't-Tehafüt*, her ne kadar birçok derin problemleri tartışıyor görünse de, elbette yapısı gereği, bir felsefi sistem ortaya koymaz; daha önemlisi diyalektik temeli nedeniyle –bizzat İbn Rüşd’ün belirttiği üzere- apodeiktik yani burhanî olanı merkeze almaz; daha doğrusu alamaz. Ayrıca İbn Rüşd’ün felsefi gelişiminin tek bir kesitini göz önüne koyduğundan, bütünü anlamak için kesinlikle yetersizdir.

Bu yargımızın bir kanıtı şudur: İbn Rüşd, Gazali’nin şiddetle hücum ettiği sudur nazariyesine ilişkin bölümde, önce, tıpkı Gazali gibi İbn Sina’yı eleştirmektedir. Bunun ardından, kendisine eğer “İbn Sina’nın çokluğun nedeni konusundaki görüşünü geçersiz kıldığına göre, sen bu konuda ne diyorsun?” denirse şu cevabı vereceğini söylemektedir: “*Bu kitapta bu soruya burhana dayalı bir yanıt vermek mümkün değildir*”.⁸⁰

Görülüyor ki âlemin var oluşuyla ilgili soruna *Tehafüt*’te açık yanıt vermeyen İbn Rüşd, burhani yanıtın bu kitapta yer alamayacağını belirtmektedir. Bunun en önemli sebebi, herhalde okuyucunun kafasını karıştırmamak olsa gerek; peki, bu yanıt nerededir? Tabii ki Aristoteles yorumlarında ve özellikle *Tefsiru Mâ-ba’de’t-Tabî’a*’da.

Nedensellik tartışmasında da Tanrı-âlem ilişkisini ilgilendiren bölümde kısa bir özetten sonra İbn Rüşd aynen şöyle demektedir: “*Bu görüşleri incelemenin yeri burası değildir. Felsefenin incelediği en üstün konu işte budur. Eğer sen, bu gerçekleri araştırmayı isteyen biri isen, bu konu için en doğru olan yolu seçmelisin*”.⁸¹ İbn Rüşd’e göre bu yolun Aristoteles’in kitaplarından geçtiğini, felsefenin incelediği en üstün konunun ise theologia yani metafizik olduğunu ayrıca vurgulamaya herhalde gerek yoktur.

İbn Rüşd’ün *Tehafüt*’teki tavrını gösteren bir başka ilginç pasaj, Gazali’nin filozofları, İlk İlkenin yani Tanrı’nın cisim olmadığını kanıtlamaktan aciz kalmakla itham ettiği dokuzuncu tartışmada göze çarpmaktadır. Burada Gazali, gök kürelerini ezeli, ebedi, canlı ve akıllı cisimler olarak gören filozoflara, İlk İlkenin de niçin böyle

⁸⁰ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, c. I, çev. K. Işık, M. Dağ, Kırkambar Yay., İst. 1998, s. 289.

⁸¹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, c. II, s. 635.

kabul edilemeyeceğini sormaktadır. Kuşkusuz tıpkı Aristoteles gibi, gök kürelerinin söz konusu nitelikleri taşıdığına inanan İbn Rüşd, “*Filozofların bu konuda gözleme dayanmayan kanıtları bulunmakla birlikte, burası onlardan söz etmenin yeri değildir*”⁸² diyerek sözü kesmektedir.

Sonuç olarak İbn Rüşd’ün fizik ya da metafiziğini, hatta epistemolojisini *Tehafüt*’ten alıntılarla doldurulmuş ve Aristoteles yorumlarına ancak göz ucuyla bakan çalışmalar üzerinden anlamamanın imkânsızlığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Fakat İbn Rüşd felsefesini, ancak onun Aristoteles yorumlarında bulabileceğimizi göstermekle ne yazık ki işimiz bitmemektedir. Zira üç, hatta makalelerin katılmasıyla dört farklı kategori oluşturan yorumlardan hangisinin önceleneceğini belirlemek de gerekmektedir. Nitekim bu konuda da yanlış olduğu ölçüde yaygın bazı fikirlere tesadüf etmekteyiz.

Örneğin B. Karlığa cevamlar hakkında şöyle söylemektedir:

İbn Rüşd doğrudan Aristoteles’in ifadelerine yer vermediği gibi, bütünüyle onun görüşlerini de hulasa etmiyor, sadece o konu ile ilgili Aristo’nun görüşlerini kendi anlayışı doğrultusunda aktarıyor. Öyle gözüküyor ki İbn Rüşd’ün konuya ilişkin özgün görüşleri bu dizide yer almaktadır.⁸³

Doğrusu bu sözlerdeki bazı yanlışlar, ancak cevamların incelenmemiş olmasıyla açıklanabilir. Zira İbn Rüşd’ün, az sonra etraflıca ele alacağımız üzere, Helenistik dönemden gelen ve İslam filozoflarınca da sürdürülen cevami yani synopsis metoduyla yazdığı eserlerinde, Aristoteles’in ifadelerine yer vermemesinden doğal bir şey olamaz. Çünkü ister Grekçe ister Arapça hiçbir synopsis, asıl yazarın ifadelerine hemen hiç yer vermez; ne var ki bu durumun tek nedeni synopsis’e özgü telif metodudur. Cevamlarda, sanki başka biri varmış ya da İbn Rüşd bağımsız imiş gibi, bütünüyle Aristoteles’in görüşlerinin hulasa edilmediği iddiası ise son derece hatalıdır. Nitekim bizzat İbn Rüşd’ün, muhtelif cevamların başında, sadece Aristoteles’in görüşlerinin soyulup alınacağını, dahası geçmiş yorumcuların düşüncelerinin de saptanacağını belirttiğini, yukarıda ayrıntılı şekilde görmüştük.

Bu iddianın son kısmını, yani İbn Rüşd’ün özgün görüşlerinin cevamlarda bulunduğu savını, *İbn Rüşd Felsefesi* adlı değerli çalışmanın sahibi H. Sarıoğlu’nun

⁸² İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, c. II, s. 483.

⁸³ Karlığa, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine etkileri*, Litera Yay., İst. 2004, s. 381.

konuyla ilgili düşünceleriyle beraber ele almak, meseleyi daha iyi ifade etmemizi sağlayacaktır. H. Sarıoğlu, İbn Rüşd'ün telhis ve tefsirlerde Aristoteles'in görüşlerini kendi anladığı ve istediği gibi değil, Aristoteles doktrininin temel ilkelerini belirledikten sonra ve bu ilkeler doğrultusunda açıkladığını; cevamilerde ise Aristoteles'in görüşlerinden burhani (apodeiktik) bulduklarını, kendi yorumlarını da katarak ortaya koyduğunu ileri sürmektedir.⁸⁴ Cabiri'nin, yukarıda ele aldığımız sözleri ile kısmen benzeşen, İbn Rüşd'ün telhis ve tefsirlerde başka, cevamilerde bambaşka bir amaç güttüğünü, adeta rol yaptığını ileri sürmek gibi anlaşılabilir bu sözler, bize göre acele verilmiş hükümlerdir.

Nitekim İbn Rüşd'ün yegâne amacının, Aristoteles'in daha iyi anlaşılması ve görüşlerinin desteklenmesi olduğu, bizzat kendi sözleri ve külliyatı ile ortada iken, sırf Aristoteles'in cümleleri bulunmadığı için, cevamilerin, özgün İbn Rüşd'ü anlamakta anahtar sayılması önemli hatalara neden olabilir. Oysa özgün İbn Rüşd'ü ortaya çıkarmak için öncelikle onun düşünsel gelişimi özenle takip edilmeli ve ancak bundan sonra, ulaştığı son yargılar dikkate alınarak, İbn Rüşd felsefesi incelenmelidir. Aksi takdirde sonradan vazgeçtiği fikirleri ile değerlendirilen İbn Rüşd'ün, doğru ve tam olarak anlaşılması imkânsızlaşacaktır.

Burada cevamilerin ilki olan *Risaletü's-Semâu't-Tabî'*nin başındaki sözleri tekrar hatırlayalım:

Bizim buradaki söz ile amacımız, Aristoteles'in mezhebinin gerektirdiği ilmî görüşlerin –en sağlam olanları kastediyorum- soyulup [alınması]; pek az ikna edici olmaları bakımından, Aristoteles'in kitaplarında bulunan ondan başka önceki filozofların (kudemâ) mezheplerine ait olanları çıkartmak suretiyle Aristoteles'in kitaplarını incelemeye yönelmektir.⁸⁵

Bu ifadeden açıkça anlaşılıyor ki İbn Rüşd, Aristoteles'in görüşlerinden ilmî yani burhani bulduklarını değil, bizzat Aristoteles'in görüşlerini almakta ve Aristoteles'in bilindik üslubuyla sözün başında tartıştığı, kendisinden önceki filozofların konuyla ilgili görüşlerini çıkartmaktadır. Aristoteles'in mezhebinin gerektirdiği görüşlerle kastedilenin ise peripatetiklerin yorumlarından ibaret olduğu açıktır. Bu durum son derece doğaldır, zira İbn Rüşd için Aristoteles'e ait olduğuna inandığı her

⁸⁴ Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 28.

⁸⁵ İbn Rüşd, *Telhisü's-Semâ'i't-Tabî'i*, s. 27.

yargı apodeiktiktir ve bu nedenle de İbn Rüşd'ün, Aristoteles'in görüşü olduğu kanısına varıp da itiraz ettiği, Stageirali'nin yanıldığını belirttiği tek bir mesele yoktur. İbn Rüşd'ün tartıştığı, itiraz edip eleştirdiği tüm yargılar, ya Aristoteles'e getirilmiş yorumlardır ya da Aristoteles felsefesine muhalif düşüncelerdir.

İşin esasına bakılırsa cevamiler, her ne kadar sonraları düzeltmeler geçirmişlerse de, İbn Rüşd'ün felsefesini kavramak açısından ilk değil son sırada gelirler. Bunun temel nedeni ise tamamen tarihseldir; cevamiler, külliyyatın ilk eserleri olduklarından, İbn Rüşd'ün sonradan vazgeçtiği, değiştirdiği bazı görüşleri içlerinde barındırmaktadırlar. Hatta cevamilerin yazılış tekniği bakımından telhis ve tefsirlerden ayrı olduğu, kendinden önceki yorumcuların etkisinin fazlasıyla hissedildiği de bir gerçektir. İşte bu nedenle cevamiler, kanımızca, İbn Rüşd felsefesini kavramakta son sırada yer alır.

İlk sözleri “*Burada amacımız psikolojide (ilm-i nefis), tabiat biliminde açığa çıkanlara en üst düzeyde uygun ve yorumcuların, Aristoteles'in kastına en layık olduğunu düşündüğümüz görüşlerini saptamaktır*” olan *Cevami'u'n-Nefs* nerededir, Farabi bir yana, birçok meselede Helenistik şarihleri bile şiddetle eleştiren, Aristoteles ile arasında hiçbir kişi görmeyen *Tefsiru Kitabi'n-Nefs* nerededir!

B. Kategorik Sınıflama ve Metod

İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumlarını dört sınıfa ayırmıştık. Bunları ayrıntılı olarak ele almazdan önce de bazı yanlış kanılara temas etmekte yarar görmekteyiz.

İbn Rüşd, eserlerinin pek azında tarih belirtmektedir; bu nedenle onun çalışmalarının kronolojik bir sıralamasını yapmak son derece zordur. Ne var ki eldeki bazı delillerden, önce cevamileri sonra telhisleri ve nihayet en sonunda tefsirleri kaleme aldığını kuvvetle tahmin edebilmekteyiz. Bu bakımdan batı dünyasında yaygın olan cevamilerin gençlik, telhislerin orta yaş ve tefsirlerin de olgunluk dönemi ürünleri olduğuna ilişkin rivayette hakikat payı vardır. Mamafih İbn Rüşd'ün sık sık geriye dönüp eserlerinde düzeltmeler yaptığı, bazı ekleme ve çıkartmalarda bulunduğu da elimizdeki metinlerden açıkça anlaşılmaktadır.⁸⁶ Bu durumun ayrıntılı bir incelemesini,

⁸⁶ Bu bakımdan *Telhisu Kitabi'n-Nefs*'i çeviren A. Arıkan'ın, telhis'te *Tefsiru Kitabi'n-Nefs*'e yapılan atfa bakarak, *Telhis*'in *Tefsir*'den önce yazılmış olabileceği ihtimalini dile getirmesi yanlıştır. (Bkz. İbn

az aşağıda, çalışmamızın kaynaklarını ele alırken yapacağız. Burada belirtmek istediğimiz, genel anlamda İbn Rüşd'ün cevami, telhis ve tefsir sıralamasına riayet ettiğinin oldukça güçlü bir ihtimal olduğudur.

Bu arada İbn Rüşd külliyyatının teknik tarafıyla ilgili bazı yanlış fikirlerin olduğu da görülmektedir. Herhalde bunların en önemlisi, cevami, telhis, tefsir ve hatta makale türlerini neredeyse İbn Rüşd'ün icat ettiğinin, en azından filozofumuzun bu türleri kendine özgü ve orijinal bir tarzda yenilediğinin zannedilmesidir. Örneğin B. Karlığa tefsirlerle ilgili şunları söylemektedir:

Bu açıklamalar Aleksandros Aphrodisias, Themistios, Simplicius gibi Aristoteles'in ünlü yorumcuları ile Farabi ve İbn Sina gibi Müslüman filozofların şerhlerinden çok farklıydı. Bu yorumcular, Aristoteles'in bir konuyla ilgili fikirlerini alıyor ve bunu açıklamaya çalışıyorlardı. Aleksandros'un ve Farabi'nin daha önce söz konusu edilen akıl risaleleri bu türün örneklerindedir. İbn Rüşd ise doğrudan doğruya müellifin metnini paragraflar halinde alıyor ve genellikle 'dedi ki' diye başlıyor, sonra onu yorumluyordu... İbn Rüşd'ün büyük şerhleri genellikle Tefsir diye bilinmektedir. Zira onun bu açıklamalarda kullandığı yöntem Müslümanlar tarafından çok iyi geliştirilmiş olan Kur'an tefsirindeki yöntemle benziyordu.⁸⁷

Basit gibi görünmekle beraber, İbn Rüşd'ü kavramak ve konumlandırmak açısından önemli bulduğumuz bu meseleye de kısaca temas etmek istiyoruz.

Öncelikle cevami, telhis ve tefsir, İbn Rüşd bir yana, Müslümanların icadı olan yazım türleri dahi değildir. Bunlar, Helenistik dönemden gelen eserlerin Arapçaya çevrilmesi sırasında Müslümanlarca öğrenilmiş, kısa süre içinde de başarıyla uygulanmaya başlanmıştır.⁸⁸ Sadece İbn Nedim'in *el-Fihrist*'indeki listelere göz

Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, çev. A. Arıkan, Litera Yay., İst. 2007, s. 261.) Nitekim *Metafizik* cevamiinde de *Tefsiru Mâ-ba'de't-Tabîa*'ya atıf bulunmaktadır. (Bkz. İbn Rüşd, *Risâletu Mâ-ba'de't-Tabî'a*, thk. C. Cihâmî, Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, Beyrut 1994, s. 77. Bu eser bundan sonra *R.M.T.* kısaltmasıyla zikredilecektir.) Fakat bu tür atıflar telif önceliğini değil, sonradan gerçekleşen düzeltmeleri işaret etmektedirler. Nitekim ilgili pasajların dikkatle incelenmesi de bu savı güçlendirmektedir.

⁸⁷ Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 382.

⁸⁸ Mahmut Kaya bu hususu isabetle belirtmektedir: "Helenistik çağdan gelen bir metot anlayışıyla önce metnin bir paragrafı alınarak şerh veya tefsir edilir, sonra diğer paragraflara geçilir, böylece şerh ve tefsirin içinde metnin tamamı da tercüme edilmiş olurdu. Aynı metodu İbn Rüşd'de ve XVIII. yy. Osmanlı bilginlerinden olup, aynı zamanda Fizika'yı Grekçeden Arapçaya çeviren Es'ad Yanyavî'de de görmekteyiz". (*İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 143.)

atıldığında bile, herhalde ne demek istediğimiz ortaya çıkacaktır. Üstelik günümüze gelmiş ilk dönem çeviri metinleri incelendiğinde, cevami, telhis ve tefsirlerin içerik tekniğinin de aynen Grekçe eserlerden alınıp uygulandığı açıkça görülecektir. Bu konuda cevamilere güzel bir örnek olarak, F. Olguner tarafından Arapça metniyle birlikte tercüme ve neşredilen Galen'in *Timaios synopsis*'i yani cevamiinin incelenmesi yeterlidir.⁸⁹

Telhisler hakkındaki kıyaslama açısından daha şanslıyız; zira bizzat İbn Rüşd, *Metafizika*'nın *A makalesini* şerh ederken, hem Aleksandros'un tefsirini hem de Themistios'un telhisini özetlemekte ve aynen şöyle demektedir:

Ne İskender'in, ne de ondan sonra gelen yorumculardan hiç kimsenin, bu bilimin (Metafizik) tüm makalelerini kapsayan tefsir ya da telhisi bulunmamaktadır. Yalnız bu makale (Λ) hakkında Aleksandros'un, makalenin yaklaşık üçte birine tefsirini ve Themistios'un da (makalenin) tamamına anlam üzere telhisini bulduk. En güzelinin, İskender'in her bir bölümde (fasıl) söylediklerini, mümkün olduğunca açık ve veciz olarak telhis etmemiz olduğunu, Themistios'un buradaki fazlalıklarını ya da bizim (ona) yönelteceğimiz tartışmaları açıklamak olacağını düşündüm. Aynı şekilde biz de kendi görüşümüze göre olan fazlalık ve tartışmaları zikredeceğiz.⁹⁰

A. Bedevi tarafından *Aristo inde'l-Arab* içinde neşredilen, Grekçeden tercüme edilmiş Themistios'un Λ telhisi, bizzat İbn Rüşd tarafından telhis olarak nitelendirildiğine göre, sanıyoruz durum açıklığa kavuşmaktadır. Ayrıca bu metinleri incelediğimizde, Müslüman filozofların kullandığı telhis tekniği ile Helenistik selefleri arasındaki kuvvetli ilişki sarahatle ortaya çıkmaktadır.⁹¹

B. Karlığa'nın, tefsir metodunun mucidi olarak İbn Rüşd'ü sunması ise bize, inanılmaz bir zühul olarak görünüyor. Zira İbn Rüşd'ün Λ tefsirinde Aleksandros'dan naklettiği metinler açıkça aynı metodu göstermektedir. Yani Aleksandros, Aristoteles'in metnini aynen almakta, sonra "diyor ki" diye başlayarak metni yorumlamaktadır. Dolayısıyla teknik açıdan İbn Rüşd ile Helenistik selefi arasında hemen hiçbir fark yoktur. Ne var ki buradaki asıl yanlış, herhalde Müslüman filozofların Aristoteles

⁸⁹ Olguner, Fahrettin, *Batı ve İslam Dünyasında Eflatun'un Timaios'u*, S.Ü.İ.F Yay., Konya 1990.

⁹⁰ *T.M.T.*, c. III, s. 1393.

⁹¹ Bkz. Abdurrahman Bedevi, *Aristo inde'l-Arab*, Vekâletü'l-Matbûât, Kuveyt 1978, s.12-21, 329-333.

tefsirlerine bakılmadığından, İbn Rüşd'ün, Farabi ve İbn Sina'dan çok farklı (!) bir metot kullandığının ileri sürülmesidir. Oysa İbn Sina, örneğin *Esolocyâ* tefsirinde, tıpkı İbn Rüşd'ün yaptığı gibi, metinden bir pasaj almakta, sonra da kelime ve cümleler halinde yorumlamaktadır.⁹² Mamafih İbn Rüşd'ün üslubunda en ziyade etkili olan kişi, kuşkusuz Farabi'dir. Muallim-i Sâni'nin günümüze gelen *Şerhu Kitabi'l-İbâre*'si yani *Peri Hermenias* tefsiri ile İbn Rüşd'ün tefsirleri arasında karşılaştırma yapıldığında, İbn Rüşd'ün tefsir metodunun mucidi olmak bir yana, neredeyse aynen Farabi'yi taklit ettiği açıkça görülmektedir.

Şunu da belirtmemiz gereklidir ki İbn Rüşd'ün yeni bir telif metodu icat etmek gibi bir kaygısı yoktur ve kendisinden öncekileri izlediğini bizzat belirtmektedir. Nitekim *II. Analitikler*'in tefsirinin başında şöyle demektedir: “Öyleyse bu (kitaba), onların geleneği üzere, kitabın amacına, bölümlerine (eczâ), mertebesine ve menfaatine ilişkin bazı hatırlatmalarla başlayalım”.⁹³ İbn Rüşd'ün burada “onların geleneği (âdet)” derken işaret ettiklerinin kendisinden önceki Aristo şârihleri olduğunda kuşku yoktur ve elbette buradaki âdet, telif tekniğinden başka bir şey değildir. Nitekim Farabi'nin *Peri Hermenias* tefsirinin girişinde de aynı sıralamayı görüyoruz: Kitabın amacı, bölümleri (eczâ), unvanı, nisbeti, menfaati, mertebesi.⁹⁴ Farabi ile İbn Rüşd'ün tefsir teknikleri arasındaki benzerlik bu kadarla sınırlı değildir. Her iki filozof da metni, aynen pasajlar halinde alır; sonra duruma göre kelime ya da cümleler halinde etraflıca tartışıp yorumlar; her pasajın başında “dedi ki”, “diyor ki”, “sonra der ki” şeklinde kayıtlar vardır; tefsir sırasında alınan kelime ya da cümle “bu sözüyle amacı, şunu kastediyor” şeklindeki ifadelerle kaydedilir.

Kur'ân tefsirleri ile İbn Rüşd tefsirleri arasında etkileşim olduğu savı ise ciddiye alınacak bir iddia olmadığı gibi, şerhlere tefsir adının verilmesinin nedeni de kesinlikle Kur'ân tefsirindeki yöntemin kullanılması değil, tefsirlerde, Aristoteles'ten alıntılanan pasajın bitiminde yoruma girişmeden önce, kuşkusuz metin karışıklığına neden olmamak için “Tefsir” başlığının kullanılmasıdır.

Açıklamalarımızı sona erdirmeden önce, İbn Rüşd'ün cevami, telhis ve tefsir kavramlarını kullanırken, sanılanın aksine pek titiz olmadığını söylemeliyiz. O, bazen

⁹² Abdurrahman Bedevî, *Aristo Inde'l-Arab*, s. 22-33.

⁹³ Ş.K.B. s. 157.

⁹⁴ Farabi, *Şerhu'l-İbâre*, thk. W. Kutsch, S. Marrow, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1971, s.17-23.

cevamiler için muhtasar⁹⁵, telhis yerine şerh⁹⁶ kelimelerini kullandığı gibi, yalnız tefsirler için sarf ettiği “lafız üzere şerh” tabirini, bir defa da makale için kullanır.⁹⁷ Bu durum aslında İbn Rüşd’ün, meselenin teknik tarafını pek az dikkate aldığını göstermektedir. Hatta İbn Rüşd’ün, şiddetle eleştirdiği İbn Sina’nın ünlü *Kitâbu’ş-Şifâ*’sını, Aristoteles tefsiri ve İbn Sina’yı Aristoteles müfessiri sayması,⁹⁸ filozofumuzun bu terimleri kullanmakta biraz geniş gönüllü olduğunu açıkça göstermektedir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi İbn Rüşd’ün Aristoteles yorumları dört kategoride ele alınabilir:

1. Cevami: Toplayan, cem eden anlamındaki جمع kelimesinin çoğuludur. Aynı zamanda az söz ile çok anlamlar ifade eden manasında tekil olarak da kullanılır. Metafizika’nın çevirisinde, bu kelimenin syllogismos yani kıyas karşılığı kullanıldığını da görmekteyiz.⁹⁹ Fakat burada cevami, Greklerin synopsis dedikleri türdeki eserlerin genel adıdır ve İbn Nedim başta olmak üzere listelerde böyle kullanılmıştır. Bu türün ortak özelliği, belli bir metni belli açılardan eleyerek özü bir araya toplamaktan ibarettir. Doğal olarak bu işlem sırasında asıl metin hem lafız hem de plan açısından ortadan kalkar. İbn Rüşd’ün bu kategorideki eserlerinin karakteristiklerine gelince, o, *es-Semâu’t-Tabîi*, *Kitâbu’n-Nefs* ve *Mâ-ba’de’t-Tabî’a* cevamilerinin başında kendi metodunu açıklamaktadır. Bu göre İbn Rüşd eserdeki diyalektik bölümleri çıkartıyor, Aristoteles dışındaki filozofların görüşlerini geçiyor, kapalı yerlerde yorumcuların farklı görüşlerinden en uygun bulduklarını katarak Stageirali’nin düşüncelerini öz halinde

⁹⁵ Mantık cevamileri için İbn Rüşd şöyle demektedir: “... ya da bizim bunun daha azı olan küçük muhtasardan...” (R.S.T., s.28.)

⁹⁶ Özellikle sonradan yaptığı düzeltmeler nedeniyle, hacmi diğer telhislere göre kabarmış olan *Telhisu Kitâbi’l-Kiyâs* için İbn Rüşd şöyle der: “*Kitâbü’l-Kiyâs şerhinde analitikanın ne anlama geldiği söylendi...*” (Ş.K.B. s.157.)

⁹⁷ İbn Rüşd *Telhisu Kitâbi’l-Kiyâs*’a sonradan eklediği uzun bir bölümün sonunda, “el-Kavlu fi Cihâti Netâici’l-Mukaddimâti’l-Muhtalita” adlı müstakil makalesini kastederek şöyle der: “*Allah ömrümüzde mühlet verirse onun bu konudaki sözünü lafız üzere şerh edeceğiz.*” T.K.K., s. 171. Söz konusu makale için Bkz. İbn Rüşd, “el-Kavlu fi Cihâti Netâici’l-Mukaddimâti’l-Muhtalita”, *Kitâbu’l-Mukaddimât fi’l-Felsefe*, thk. E. Cum’a, Merkezu’n-Neşri’l-Câmi’i, Tunus 2001, s. 193-120.

⁹⁸ İbn Sina’nın klasik bir Aristoteles yorumcusu olması su götürür; ama *Şifâ*’nın düzeni, bizzat kendisinin de belirttiği üzere, kuşkusuz Meşşâî geleneğe uygundur. İbn Rüşd’ün *Telhisu’s-Safsata* sonundaki sözleri ise, İbn Sina’yı belirttiğimiz şekilde konumlandırmaktadır: ‘*Bu kitap hakkında, Ebu Ali İbn Sina’nın Şifâ kitabında, buna dair bir şeyler hariç hiçbir müfessirin ne lafız ne anlam üzere bir şerhini bulamadık.*’ T.K.S. s. 177.

⁹⁹ T.M.T., II/878.

ortaya koyuyor. Görülüyor ki İbn Rüşd, cevamiini yapacağı eseri mükemmel surette incelemiş, bunun yanında Aristoteles'in diğer eserlerini göz önünde tutarak, eline ulaşan Grek ve Müslüman şârihleri mutlak surette incelemiştir. Bundan sonra elindeki malzemedeki konunun özünü çekip çıkarmış, bunu yapabilmek için esasen Aristoteles'te bol miktarda mevcut, farklı görüş nakillerini ve bunlara ilişkin tartışmaları, ikinci derece kanıtlamaları ve diyalektik pasajları ya çıkarmış ya da birer cümle geçmiştir. Doğal olarak bu, olağanüstü bir damıttır. Mamafih İbn Rüşd'ün düşüncelerini sağlıklı olarak kavrayabilmek için daha önce belirttiğimiz gibi, her ne kadar birçok düzeltmeler geçirmişlerse de cevamiiler, mutlak surette telhis ve tefsirler ışığında okunmalıdır.

2. Telhis: Mücmel sözü açıklamak ve aynı zamanda bir şeyin özünü, hulasasını almak manasına gelen bu kelime¹⁰⁰ teknik olarak tam da bu anlamda kullanılmaktadır. İbn Rüşd telhislerinin üslubunu ise basitçe şöyle ifade edebiliriz; öncelikle Aristoteles'in metni hemen hiç atlanmaz, hatta öyle ki orijinal metin neredeyse satır satır takip edilebilir. Tabii bu sadakat tamamen İbn Rüşd'ün elindeki tercümeyle orantılıdır. Mamafih İbn Rüşd, çevirilerde mevcut arızalı cümleleri düzeltir; çevirilerdeki bazı kavramları, özellikle Farabi'den aldığı başka kelimelerle karşılar. Metin akışı ve plan Aristoteles metnine sadık olmakla beraber, nadir de olsa takdim ve tehirler bulunur. Bazen araya girer ve çoğu zaman “derim ki” girişiyle kendi yargısını da kısaca belirtir. Kavramlar için geçerli olan, örnekler içinde geçerlidir; çoğunlukla Aristoteles'in örnekleri korunmakla birlikte, bazen metinde konuya örnek verilmemişse kendisi bir örnek kurgular; bazen de sembolik örnekleri somutlaştırır. Kısacası metni daha anlaşılır ve açık hale getirmek için her tür gayret güdülmüştür. İbn Rüşd, telhislerde, metni pek tartışmaz. Ama özellikle muğlâk yerlerde ya kendinden önceki yorumculardan alıp kabul ettiği yahut bizzat kendisine ait yorumu sıklıkla metne kaynaştırır. Hatta *Telhîsu Kitabi'l-Kıyas*, sonradan yapılan eklemelerin de katkısıyla, bazı bölümlerinde tefsir mahiyetine yaklaşır.

3. Tefsir: İbn Rüşd'ün Şerh olarak da andığı bu türdeki eserlerin tekniğine yukarıda değinmiştik. Aristoteles'in metninin aynen korunması, hangi tercümelerden yararlandığının anlaşılması yanında Arapça konuşan Aristoteles'i tanıma imkânı da sağlamaktadır. Eldeki deliller, özellikle aynı konuyla ilgili fikir değişiklikleri, İbn

¹⁰⁰ Fîrûzâbâdî, *Kâmus*, çev. Mütercim âsım Ef., Matba'a-i Bahriye, İst. 1305, II/1215.

Rüşd'ün tefsirlerini son dönemlerinde kaleme aldığını açıkça göstermektedir. Bu nedenle tefsirler, İbn Rüşd felsefesi için anahtar konumundadırlar.

C. Kaynaklar

1. Doğrudan Kaynaklar

a. Cevâmi'u'l-Burhân

İbn Rüşd'ün, yukarıda gördüğümüz üzere, el-*Muhtasaru's-Sagîr* adını verdiği ve *İsagoci* ile Farabi'nin *Kitâbu't-Tahlîl*'ini de katarak tüm Organon'u özetlediği mantık cevamlarının burhana ayrılmış kısmının Arapça orijinali, ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır. Dolayısıyla bu eser, araştırma hinterlandımız dışında kalacaktır. Mamafih C. Butterworth tarafından neşredilen *Cedel*, *Hatabe* ve *Şiir* cevamlarını dikkate alınarak genel bazı meseleleri tartışmakta yarar görüyoruz.

İlk olarak D. Gutas'ın tüm mantık cevamlarının Aristoteles'in değil doğrudan Farabi'nin mantık külliyatının özetleri olduğu iddiasına¹⁰¹ temas etmek gereklidir. Öncelikle belirtelim ki İbn Rüşd'ün, Gutas'ın iddiasını ima eden, yukarıda alıntıladığımız bir pasajı mevcut ise de bu cümle, meseleyi yeterli bir açıklığa kavuşturmaktan uzaktır. Kuşkusuz bizzat Farabi'nin *Kitâbu't-Tahlîl*'inin mantık cevamları listesinde yer alması da söz konusu iddianın güçlü bir delili sayılabilir. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün daha sonraları telhis de yazdığı *İsagoci*'nin de Phorphyrios'a ait olduğu unutulmamalıdır. Sonuç olarak biz, *Cedel* cevamları ile Aristoteles'in *Topika*'sını ve Farabi'nin *Kitâbu'l-Cedel*'ini karşılaştırdığımızda, yoğun Farabi etkisiyle beraber, asıl olarak *Topika*'nın muhatap alındığı kanaatine ulaştık. Mamafih cevamlar, asıllara göre çok kısa olduklarından ve planları tamamen değiştiğinden, itiraf etmeliyiz ki karar vermek pek kolay değildir.

İkinci olarak kitapların sıralanışına değinmek, herhalde daha ilginç olacaktır. Farabi'nin mantık kitapları sıralamasında *Safsata*'nın *Kitâbu't-Tahlîl*'den sonra ve

¹⁰¹ Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, s. 145. Gutas burada iddiasını delillendirmeyerek kendisinin yazdığı bir makaleyi kaynak göstermektedir. Ne yazık ki bu makaleye ulaşmamız mümkün olmadığından, meseleyi genel seyir içinde tartışmak zorundayız.

Burhân'dan önce geldiğini görüyoruz.¹⁰² İbn Rüşd ise *Cedel* cevamiinin başında *Burhan*, *Safsata* ve *Cedel* sıralamasını gözettiğini belirtmektedir.¹⁰³

İlk bakışta ayrıntı gibi gelen bu sıralanış farkı, kısmen Farabi'nin etkisini yansıtmakta, fakat aynı zamanda cevamilerin doğrudan Aristoteles'e yöneldiğini de işaret etmektedir. Zira İbn Rüşd, eğer *Organon*'un değil de Farabi'nin mantık eserlerini özetliyor olsa hem *Tavtı'e*, *el-Fusûlü'l-Hamse* ve *Şerâitu'l-Yakîn* gibi diğer önemli mantık risalelerini de özetlemeliydi hem de Farabi'nin sıralamasına tam olarak riayet etmeliydi. Nitekim İbn Rüşd, *Tefsiru'l-Burhân*'ın başında, *Cedel*'in *Burhân*'a öncelenebileceğini söyleyen İbn Sina'yı¹⁰⁴ şiddetle eleştirmekte, bu meseleyi tartışırken getirdiği deliller ise, kendisinin yıllar önce cevamları kaleme alırken *Safsata*'yı *Cedel*'e öncesinin yanlış olduğunu da zımnen ifade etmektedir.¹⁰⁵ Kısacası metodolojik açıdan dikkat çeken bu sıralama, İbn Rüşd'ün ilk dönemine aittir ve ihtiyatla karşılanmalıdır.

b. Telhîsu'l-Burhân

Hem tam metin olarak orijinaline sahip olmamız hem de bazı desteklerle beraber İbn Rüşd'ün *Burhan* hakkındaki tüm düşüncelerini yansıttığını görmemiz nedeniyle, çalışmamızın ana kaynağı olan *Telhîsu'l-Burhân*'ı biraz daha ayrıntılı olarak incelemekte fayda görüyoruz.

Öncelikle eserin diğer mantık telhisleriyle, ama özellikle *Telhîsu'l-Kıyâs* ile karşılaştırıldığında daha kısa bir metin olduğunu, nadiren Aristoteles'ten ayrıldığını ve geniş açıklamalara, Farabi başta olmak üzere diğer yorumcuların eleştirisine pek girişmediğini görmekteyiz. Bunun önemli bir nedeni, İbn Rüşd'ün, daha o tarihlerde

¹⁰² Farabi'nin bu sıralaması hem *Safsata*'nın hem de *Burhan*'ın girişlerindeki cümlelerinden açıkça anlaşılmaktadır: “*Kıyâs hakkında konuştuğumuz... Öyleyse şu an bizim, bir şeyi araştırmanın kendilerinde galata düşmesi mümkün yerler hakkında ve kavranması istenen şeylerde zihni doğrudan saptırabilme niteliğindeki olgular hususunda konuşmamız gerekiyor*”. Farabi, “*el-Emkinetü'l-Mugallita*”, *el-Mantık inde'l-Farabi*, c. II, thk. R. El-Acem, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986, s. 131-2. “*Bilmeyi amaçladığımız tüm soruşturmalara kendileriyle ulaştığımız şeyler ve düşünen kişinin zihnini bilmeyi amaçladığından saptıran ve onu galata sürükleyen (durumlar) hakkında konuştuğumuz...*”. Farabi, “*Kitâbu'l-Burhân*”, *el-Mantık inde'l-Farabi*, c. IV, thk. Mâcid Fahrî, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1987, s. 19.

¹⁰³ Butterworth, Charles, *Averroes Three short Commentaries*, Albany State Univ. Of N.Y. Pres, 1977, s. 151.

¹⁰⁴ İbn Sina, “*Kitâbu'l-Burhân*”, *eş-Şifâ, el-Mantık*, c. III, thk. Ebu'l-Alâ Affî, el-Hey'etü'l-Âmme, Kâhire 1965, s. 54.

¹⁰⁵ *Ş.K.B.*, 160-3.

Burhân'ı tefsir etme niyeti taşıması olabilir. Fakat bu kanı, elimizde açık bir karine olmadığından sadece tahmindir. Bununla birlikte özlü bir anlatıma sahip olmasının, eserin önemini azalttığı da sanılmamalıdır; çünkü İbn Rüşd'ün *Telhîsu'l-Burhân*'da söylemesi gereken her şeyi söylediği açıkça görülmektedir.

Telhîsu'l-Burhân'ın, tıpkı külliyyatın diğer birçok eseri gibi sonradan gözden geçirildiğini görüyoruz. Yaptığımız inceleme sonucunda bu düzeltmelerin en az iki defa gerçekleştiğini saptadık.¹⁰⁶ Kuşkusuz bu ekleme ve düzeltmeler, İbn Rüşd'ün düşünsel gelişimini aydınlatması açısından büyük önem taşımaktadır. Biz de çalışmamız içinde, yeri geldikçe bu tür incelemelere girişeceğiz.

Telhîsu'l-Burhân'ın yazımı sırasında İbn Rüşd'ün iki tercümeden faydalandığı görülmektedir: Bunlardan ilki Matta'ya ait olup günümüze tam olarak ulaşmıştır; ikinci çevirinin mütercimi ise meçhuldür ve sadece İbn Rüşd'ün Burhân tefsiriyle günümüze gelmiştir. İbn Rüşd'ün *Telhîs*'te Mattâ'nın çevirisini esas aldığı, fakat diğer çeviriyi de sürekli göz önünde bulundurduğu görülüyor. Örneğin 54. fıkra da mevcut harf sembolü örnekler yalnız Matta çevirisinde mevcuttur ve meçhul çevirinin hataları açıkça Matta aracılığıyla tashih edilmiştir.¹⁰⁷ Bunun yanında mütercimi meçhul çevirinin de daima elde tutulduğu, 28. fıkra da söz konusu çeviriden doğrudan alıntılanmış bir cümlenin aynen yer almasından açıkça anlaşılmaktadır¹⁰⁸; 30. fıkra da ise ne Aristoteles'te ne de Matta çevirisinde mevcut olmayıp sadece meçhul çeviride bulunan hamile kadın örneği metne yerleştirilmektedir.¹⁰⁹ Mamafih İbn Rüşd'ün, *II. Analitikler*'i telhis ederken tercümelerin ötesindeki kaynaklardan da yararlandığı, özellikle Farabi'yi hep göz önünde bulundurduğu da açıkça görülmektedir. Nitekim 2. fıkra da, öncel bilgi sınıfları

¹⁰⁶ *Telhîsu'l-Burhân*'ın eldeki nüshalarından yalnızca en güvenilirini sayılan ve tahkik için temel alınan Floransa yazmasındaki 121-122. fıkralara eklenmiş iki uzun paragraf kuşkusuz bir düzeltmeyi işaret etmektedir. Ayrıca diğer metinlerle ortak olan bazı eklemeler mesela “Derim ki” ifadesiyle başlayan 150. fıkra, bir tekrar içeren ve yine “Derim ki” ifadesiyle başlayan 33. fıkra, nihayet isim verilmemesine rağmen *Şerhu'l-Burhân*'daki ilgili pasajdan yararlanarak Farabi'nin hedef alındığını açıkça anladığımız zorunluluk ve özsellik meselesine değinen 29. fıkra başka bir düzeltmeyi işaret etmektedir. Mamafih 29. fıkra da sadece Tahran nüshasında bulunan birkaç satırlık ekleme de göstermektedir ki, İbn Rüşd *Telhîsu'l-Burhan*'ı büyük ihtimalle iki defadan fazla gözden geçirmiştir.

¹⁰⁷ Örneğin meçhul çeviride, öncel bilgi türlerinden hem varlığının hem de tanımının bilinmesi gereken şeylere verilen üçgen örneği yanlış bir çeviridir. Oysa İbn Rüşd, burada Matta'yı esas almakta ve böylelikle yanlış çeviriyi dışlamaktadır. Bkz. İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Burhan*, (thk. Mahmud Kasım), el-Hey'etü'l-Mısriyye, Kahire, 1982, s. 34. Bundan sonra, bu eser T.K.B kısaltmasıyla zikredilecektir.

¹⁰⁸ T.K.B., s. 62.

¹⁰⁹ T.K.B., s. 64.

incelenirken verilen daire örneği, Aristoteles'te ve çevirilerde mevcut değildir; İbn Rüşd bu örneği doğrudan Farabi'den almıştır.¹¹⁰ Bunun yanında *Telhîsu'l-Burhân*'da hem Matta'da hem de mütercimi meçhul çeviride mevcut olduğu halde İbn Rüşd tarafından atlanmış birkaç satır da (75a-17-23) mevcuttur. Aristoteles'in harflerle açıkladığı bazı örneklerde ise sadece örneğin zikredildiğini, sembollerin kaldırıldığını görmekteyiz.¹¹¹ İbn Rüşd gerekli gördüğünde ise –tıpkı Anakharsis'in İskitlerle ilgili sözlerinin analizinde olduğu gibi- metinden ayrılıp daha geniş açıklamalar yapmaktan geri durmamaktadır.¹¹²

Elbette bu kısa incelememiz, İbn Rüşd'ün telhisinin bir tür nakiller yumağı olduğu izlenimi de uyandırmamalıdır; metnin tamamında konuşan bizzat filozofumuzdur ve yararlandığı tüm kaynakların sonucunda kendi yorumunu ve anlayışını başarıyla ortaya koymaktadır. Bu durum onun kullandığı kavramlarda da kendisini göstermektedir; örneğin *II. Analitikler*'in ilk cümlesinde her iki tercümede 'Zihnî' kelimesi kullanılmakta iken¹¹³ İbn Rüşd kendi tasarrufuyla bunu 'fikrî' kelimesine çevirmektedir.¹¹⁴ Bir başka örnek *Telhîsu'l-Burhân*'da bulunmaktadır: Bir şeyi bildiğine ilişkin kişisel inancın yeterli olduğu iddiası, *II. Analitikler*'in her iki çevirisinde de –tabii asıl metne tam anlamıyla sadık olarak- bilâkayd *Sofistlere* izafe edilmekte, *Tefsiru'l-Burhân*'da bu tavır devam ettirilmektedir.¹¹⁵ Oysa İbn Rüşd, telhiste, tüm metin boyunca hissettiğimiz Aristoteles'in ifadelerini belirginleştirme endişesiyle olsa gerek, Sofistler kelimesini atmakta ve yerine Protagoras'ın adını yerleştirmektedir.¹¹⁶ Hâlbuki Aristoteles hiçbir yerde bu iddiayı doğrudan Protagoras'a izafe etmez.

C. Alevi, biraz tereddüt ederek *Telhîsu'l-Cedel*'in, *Telhîsu'l-Burhân*'dan önce kaleme alındığını ve sıralamada *Cedel*'in *Burhân*'a öncelendiğini ileri sürmektedir. Bize göre Alevi tereddüt etmekte haklıdır; zira *Cedel*'in *Burhan*'a öncelendiği iddiası

¹¹⁰ *T.K.B.*, s. 34, Farabi, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 89.

¹¹¹ 47. fıkradaki ışığı titreyen ve sabit olan yıldızlar örneği ile Ay'ın küre oluşunun hilallığı ile kanıtlanması örneği buna örnek gösterilebilir. *T.K.B.*, s. 81-82.

¹¹² *T.K.B.*, s. 84.

¹¹³ Aristoteles, "Kitâbu'l-Burhân", *En-Nassu'l-Kâmil li-Mantıkı Aristû*, c. I, çev. Mattâ b. Bısr, thk. Ferîd Cebr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1999, s. 425, ayrıca bkz. *Ş.K.B.*, s. 165.

¹¹⁴ *T.K.B.*, s. 33.

¹¹⁵ Aristoteles, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 451, *Ş.K.B.*, s. 258.

¹¹⁶ *T.K.B.*, s. 59.

kesinlikle yanlıştır. *Burhan*, açıkça *Cedel*'den öncedir ve *Safsata* da *Cedel*'i takip etmektedir. Yani İbn Rüşd, cevamilerde yaptığının tersine, telhislerde genel sıralamaya aynen bağlı kalmıştır. *Telhîsu'l-Kıyâs*'ın içinde, bundan sonra *Burhân*'ın ele alınacağına dair bizzat İbn Rüşd tarafından yapılan doğrudan atıf¹¹⁷ yanında en sağlam yazma kabul edilen Floransa nüshasının sonunda yer alan “*Bunu inşallah Telhîsu Analutika's-Sâniye takip edecek ki o Kitâbu'l-Burhân'dır*”¹¹⁸ kaydı konuyu yeterince aydınlatmaktadır. Dahası, İbn Rüşd *Telhîsu's-Safsata*'nın sonlarında diyalektikle elde edilen bilginin, ancak mürai denilen kıyas türünün bilinmesiyle tamamlanacağını gördüğünü belirtmekte ve “*Bu yüzden cedel sanatına ilişkin araştırmayı, bu (safsata) sanatına ilişkin araştırma ile itmam ettik*” diyerek *Safsata*'nın *Cedel*'den sonra geldiğini açıkça söylemektedir.¹¹⁹ Bu durumda *Burhân*'ın *Cedel*'den değil, *Safsata*'dan sonra gelmesi lazım gelirdi ki bunun yanlışlığı ortadadır. Anlaşıyor ki Alevi, diğer birçok araştırmacının düştüğü hatayı tekrarlamakta, yani doğrudan İbn Rüşd metinlerine bakmayı ihmal etmektedir.

c. Tefsîru'l-Burhân

İbn Rüşd külliyyatına ilişkin tüm bibliyografyalarda açıkça zikredilen *Tefsîru'l-Burhân* ya da *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, sadece Latince tercümeleri aracılığıyla tam olarak günümüze ulaşmıştır. Bununla birlikte, şükürler olsun ki, orijinal metnin I. makalenin sonlarında biten eksik bir nüshası da mevcuttur. Berlin Şark Yazmaları 3176 numarada kayıtlı olan bu nüshayı keşfeden merhum A. Bedevî, 1984 yılında *Telhîsu'l-Burhân*'la birlikte neşretmiştir.

Tefsîru'l-Burhân'ın eldeki yegâne nüshası, yukarıda belirttiğimiz gibi ne yazık ki eksiktir ve I. makalenin sonlarında, 85a-13'te sona ermektedir. Burhan teorisi açısından, tanımlar probleminin II. makalenin başında ele alındığını düşünürsek, eserin tam metin olarak elimize geçmediğine ne kadar hayıflandığımız anlaşılabilir. Mamafih bu eksiklik, büyük ölçüde onarılabılır niteliktedir. Zira İbn Rüşd'ün hem diğer eserleri incelenerek hem de bizzat *Tefsîru'l-Burhân*'ın içindeki açıklamalardan yola çıkarak burhân teorisinin temellerine ulaşmak mümkündür.

¹¹⁷ T.K.K., s. 63.

¹¹⁸ T.K.K., s. 379.

¹¹⁹ T.K.S., s. 170.

İbn Rüşd, organon'dan sadece *II. Analitikler*'e tefsir yazmıştır. Daha da ilginç İbn Rüşd, hiçbir yorumcunun *II. Analitikler*'e “lafız üzere şerhinin” kendisine ulaşmadığını açıkça belirtmektedir.¹²⁰ İbn Nedim başta olmak üzere kaynaklarda verilen *Burhân* şerhlerinin –özellikle Farabi'ye atfedilen eserin- İbn Rüşd'e nasıl olup da ulaşmadığı, söz konusu eserlerin gerçekten tefsir olup olmadığını sorgulatacak kadar ciddi bir sorundur.

Yukarıda ele aldığımız gibi, *Tefsîru'l-Burhân*'da kullanılan çeviri kesinlikle Matta'ya ait değildir. İbn Rüşd, mütercimi hakkında ne yazık ki herhangi bir bilgimiz olmayan bu çeviriyi kullanmakla beraber, iki yerde Matta'nın tercümesinden birebir alıntı yapmaktadır.¹²¹ *Tefsîru'l-Burhân*'da Matta'nın adının geçtiği ilginç bir pasaj daha mevcuttur. İbn Rüşd, dış konuşma (logos endiathetos) ile inat ve inkârın daima mümkün olduğu, oysa iç konuşmada (logos prophorikhos) ise böylesi bir sürekliliğin bulunmadığı meselesini tefsir ederken, ilk ilkeleri dilleriyle inkâr edenlerin fiillerinin, bu ilkelere uygun olduğunu yani sözleri ve işlerinin çeliştiğini vurgulamakta ve sonra “*Bu tefsir, mütercim Matta'nın yorumudur*” demektedir.¹²² Bu pasajda örnek olarak verilen, insanın kötülüğü defetmeye ve iyiliği kazanmaya hiçbir surette etkisinin olmadığını iddia edenlerin sözleri ile fiilleri arasındaki çelişkinin, Matta'dan alınıp alınmadığı tam anlaşılamiyor ise de, Matta'nın *Burhân* çevirisinde böyle bir izahat bulunmadığına göre, İbn Rüşd, bu görüşü başka bir kaynaktan nakletmektedir. Mamafih bizzat İbn Rüşd, kendisine, *II. Analitikler*'in hiçbir tefsirinin ulaşmadığını söylediğinden, ya kaynaklarda Matta'ya izafe edilen *Burhân* tefsiri talikat türündendir ve İbn Rüşd'ün eline geçmiştir ya da İbn Rüşd başka bir eserde Matta'ya izafe edilen bu yorumu almıştır.

İbn Rüşd'ün *Tefsîru'l-Burhân*'da, kaynaklarda Farabi'ye atfedilen *Burhân* şerhinden hiç bahsetmemekte, sadece *Kitâbu'l-Burhân*'ı esas almaktadır. *Tefsîru'l-Burhân*'da bizzat Farabi'nin adı verilerek nakledilen iki cümle¹²³, Farabi'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ından aynen nakledilmiştir.¹²⁴ Dolayısıyla Farabi, ya Peri Hermenias'a ya da *I.*

¹²⁰ Ş.K.B., s. 157.

¹²¹ Ş.K.B., s. 268 ve s. 448.

¹²² Ş.K.B., s. 315.

¹²³ Ş.K.B., s. 255 ve s. 300.

¹²⁴ Farabi, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 28 ve s. 70.

Analitikler'e yazdığı tefsir boyutunda *II. Analitikler*'e tefsir yazmamıştır, ya da kaynaklarda işaret edilen bu şerh, İbn Rüşd'ün eline ulaşmamıştır.

Son olarak *Tefsîru'l-Burhân*'ın, İbn Rüşd'ün muhtemelen son tefsiri olduğunu, bu nedenle eserde İbn Rüşd'ün en olgun haliyle ortaya çıktığını kaydedelim. Nitekim bir pasajdan, *Tefsîru'l-Burhân*'ın *Tefsîru Mâ-ba'de't-Tabî'a*'dan sonra kaleme alındığını anlıyoruz.¹²⁵ Kuşkusuz bu durum, *Tefsîru'l-Burhân*'ı daha da ayrıcalıklı kılmaktadır.

2. Dolaylı Kaynaklar

İbn Rüşd Külliyyatındaki bazı eserler, burhan teorisinin incelenmesinde özellikle önemlidir. Bunların başında *Organon*'un diğer kitaplarına, ama özellikle *Kıyas* ve *Cedel*'e yapılan telhisler zikredilmelidir. Örnek olarak *Telhîsu'l-Kıyâs*'ta burhanî ve cedelî tümevarımın ele alındığı ve Farabi'nin eleştirildiği 373. fıkra gösterilebilir. *Telhîsu'l-Cedel*'in, tanımların elde edilmesine ilişkin cins, ayırım, ispat gibi konularının incelenmesi gerektiği de, bizzat İbn Rüşd tarafından dile getirilmektedir.¹²⁶ Bu arada *Peri Hermenias* yani *Telhîsu'l-İbâre* de unutulmamalıdır; *Kitâbu'l-Burhân*'ın hem tefsirinde hem de telhisinde, bu esere önemli atıflar bulunmaktadır.

Bu arada İbn Rüşd'ün, *Kitâbu's-Semâ'i't-Tabîi* ve hele *Kitâbu'l-Hayevân* gibi daha tali sayılabilecek kaynaklara da göndermeler yaptığını görmekteyiz. Ne var ki bu atıflar, bilimlerin sınıflamasıyla ilgili birkaç meseleye münhasırdır. Mamafih elimizde bulunan *Fizika* cevamiinin baş taraflarının, burhan teorisi açısından kısa ama önemli açıklamalar içerdiğini vurgulamak gereklidir. Yine de bu metnin, İbn Rüşd'ün düşüncelerinin henüz olgunlaşmadığı bir döneme ait olduğu açık biçimde görülmektedir.¹²⁷

¹²⁵ İbn Rüşd *Metafizik* tefsirinde –ismini zikretmediği Themestios'un yorumununa uyararak- Aristoteles'in “her öğretimin ve öğrenimin önce-gelen bir bilgi ile oluşacağı” aksiyomunu hem söz ile öğrenilen nazari bilimlere hem de taklit (ihtizâ) ile öğrenilen ameli zanaatlara teşmil etmektedir (I/157). Ne var ki *Şerhu'l-Burhân*'da Themestios'un adını vererek zikrettiği bu görüşü reddedip eleştirmekte ve söz konusu aksiyomun taklitle öğrenilen zanaatlar için değil, yalnızca söz ile öğrenilen bilimlerde geçerli olduğunu belirtmektedir (s. 166). Bu fikir değişikliği, kanımızca, *Şerhu'l-Burhân*'ın *Metafizik* tefsirinden sonra kaleme alındığını göstermektedir.

¹²⁶ T.K.B., s. 167.

¹²⁷ R.S.T., s. 27-32.

İbn Rüşd'ün burhan teorisini araştırmak hususunda, organon dışında en önemli yardımcı, kuşkusuz *Tefsîru Mâ-ba'de't-Tabî'a*'dır. Buna kısmen, olgunluk döneminde ciddi biçimde gözden geçirildiği anlaşılan *Metafizik* cevamiini de ekleyebiliriz. Mamafih, ilerleyen bölümlerde *Tefsîru Mâ-ba'de't-Tabî'a*'nın, burhan konusunda ne kadar zengin bir kaynak teşkil ettiği, atıflarımızla daha iyi anlaşılacaktır.

Son olarak belirtmek isteriz ki, çalışmamız sırasında hem konunun özünden ayrılmamak hem de meseleleri dallandırıp budaklandırmamak için, ancak gerekli olan yerlerde dolaylı kaynaklar ele alınmıştır. Burhan teorisiyle ilgili tartışmalarda, elimizdeki tüm İbn Rüşd külliyyatı önümüzde olmakla birlikte, ancak gerçekten aydınlatıcı bir bilgi vermesi halinde diğer eserlere atıf yapılmıştır. Eğer burhan metnine bir katkısı bulunmuyorsa, diğer eserlerdeki bilgiler, tekrar ya da özetleme olduğu için gönderme yapılmamıştır.

D. ÇERÇEVENİN ÇİZİLMESİ: BURHAN NEDİR?

İbn Rüşd'ün hayatı, felsefesinin özünü oluşturan Aristotelesçiliği, telif metodu ve kaynaklar hakkında özlü mütalaalar serdetmeye çalıştığımız giriş bölümümüzün son sözü, burhanın tanımına ilişkin olacaktır. Böylelikle İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu burhan teorisinin, temellerinden başlayarak tüm akışını ele almazdan önce gerekli tüm hazırlıkları tamamladığımızı varsayabileceğiz.

Öncelikle şunu belirtmeliyiz: İbn Rüşd'ün *II. Analitikler*'e yazdığı *Telhis* ve *Tefsir* incelendiğinde göze çarpan ilk husus, filozofumuzun, Aristoteles'in burhân tanımını ve kavrayışını büyük bir özenle izlediğidir. Yukarıda, İbn Rüşd'ün Aristotelesçiliğini tartıştığımız sırada belirlediğimiz nedenlerle, İbn Rüşd'ün burhân tanımının ve anlatımının Stageiralı'ya göre daha ayrıntılı ve derli toplu olması ise doğal karşılanmalıdır.

Burhan kelimesi 'apaçık, yadsınamaz kanıt; mucize' anlamındadır ve Kur'ân'da da birkaç yerde geçmektedir. İlk dönem mütercimlerinin isabetle seçtikleri bu kelime, Aristoteles'in kullandığı apodeiksıs¹²⁸ kavramına karşılık olarak Arapça felsefe sözlüğüne dâhil olmuştur. Mamafih apodeiksıs'in Arapçalaştırılmış halinin de

¹²⁸ Apodeiksıs hakkında bkz. Peters, Francis, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yay., 2004, s. 43-4.

azımsanmayacak bir yaygınlıkta kullanıldığını belirtmeliyiz. Nitekim *II. Analitikler*'in tercümelerinde bu kelime (Abûdîktîkî) korunmuştur. Fakat daha sonraları apodeiksis ve dialektikos'un yerine Arapça karşılıkları olan burhan ve cedel yayılmış, sofistika'nın Arapça karşılığı olan mugallita yerine ise muarrebi olan safsata kelimesi tutunmuştur.

Aristoteles burhân konusuna *Organon*'un iki eserini, *I. ve II. Analitikler*'i ayırmıştır. Öyle ki Stageirali'nin *Analitikleri* ayrı eserler olarak mı kaleme aldığı ya da bunların kendisinden sonra mı ayrıldığı tartışma konusudur. Örneğin Farabi, Aristoteles'in birçok yerde *Kitâbu'l-Kiyâs* ve *Kitâbu'l-Burhân*'ı birinden ayırmayarak her ikisini birden 'üçüncü kitap' diye zikrettiğini belirtmekte, böylece bu iki kitabın aslında tek bir eser olduğunu işaret etmektedir.¹²⁹ Aslına bakılırsa, *Analitikler*, ister müstakil yazılmış olsunlar ister aynı kitabın bölümleriyken sonradan ayrılmış olsunlar fark etmez. Zira tüm Aristoteles okuyucuları *I. Analitiklerin* girişindeki şu cümleyi hemen hatırlayacaktır: "İlkin araştırmanın ne konusunda ve neyin araştırması olduğunu söylemek gerek: Burhan (apodeiksis) ve burhana dayalı bilim (epistemes apodeiktikes)".¹³⁰ Sözün özü, Aristoteles'in kıyas araştırmasının temel nedeninin burhan olduğunda kuşku yoktur ve bu bakımdan *Analitikler* temel bir konu ortaklığına sahiptir.

Mamafih kıyas teorisine ayrılan *I. Analitikler* ile burhan teorisine hasredilen *II. Analitikler* arasında yapısal farklar da vardır. Nitekim *Tefsiru'l-Burhân*'ın girişinde İbn Rüşd, burhanın iki unsurdan oluştuğunu belirtiyor; birincisi 'madde' konumundaki yakini öncüller, ikincisi ise suret konumundaki telif yani öncüllerin sonuç verecek biçimde kurulması. Aristoteles *I. Analitiklerde*, formu yani önermelerin kurgusunu incelemiş, geriye kalan işi yani burhânî kıyasın kendilerinden kurulduğu önermeleri araştırmayı *Kitâbu'l-Burhân*'a havale etmiştir. "Bundan dolayı" diyor İbn Rüşd, "bu kitap (*II. Analitikler*) de aynı isimle isimlendirilmiştir. *Kitâbu'l-Kiyâs*'ın şerhinde *Analutika*'nın 'döndürmeyle tahlil' anlamına geldiği anlatıldı; burada (*Kitâbu'l-Burhân*'da) ise döndürme ile tahlilin, terkinin aksi olan tahlil olduğu anlatıldı".¹³¹

¹²⁹ Farabi, *El-Elfâzu'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*, thk. Muhsin Mehdî, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986, s. 106. Aristoteles gerçekten de *Analitikleri* bir bütün olarak, tek isimle zikretmektedir; örneğin "*Analitikler*" diyerek *II. Analitikler*'e gönderme yapmaktadır. (bkz. *Metafizik*, 1037b,8.)

¹³⁰ Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, Yunancadan çev. Ali Houshiary, Dost Yay., Ank. 1998, s. 11.

¹³¹ *Ş.K.B.*, s. 157.

Burada, *analytika* karşılığı olarak kullanılan tahlil kavramının, burhanın anlaşılmasında anahtar konumunda olduğu, bu nedenle üzerinde durulması gerektiği açıktır. Nitekim *Tefsir*'in ileriki bölümlerinde, döndürmeyle tahlilin daha ayrıntılı bir açıklamasını bulmakta ve meselenin mahiyetini daha iyi kavramaktayız. İbn Rüşd, soruşturmanın (matlab) kendilerinden açıklandığı ilksel öncüllere tahlil edilmesine “döndürme ile tahlil” denildiğini, zira iki tür tahlil bulunduğunu belirtiyor. Bunlardan ilki, şeylerin, doğaları gereği kendilerinden birleştikleri şeylere tahlili; ikincisi ise bunun tersi olarak doğaları gereği kendilerinden birleştiklerinden başka şeylere tahlili. “Döndürme ile tahlil” birinci türün adıdır; zira bileşim (terkip) döndürüldüğünde, tasdiki zorunlu olan sadece bu tür tahlildir.¹³²

İlk bakışta biraz dağınık gibi gelen bu açıklamalar birleştirilince, Aristoteles'in ne demek istediği çok daha iyi ortaya çıkmaktadır. İbn Rüşd'e göre Stageiralının amacı, birbiri içine geçen ilişkilendirmelerden oluşan düşünce ağını yapısal olarak sökmek ve böylece doğru düşünmenin kurallarını belirlemektir. İşte analiz budur ve *Analitikler* de bunu araştırmaktadır. Ne var ki bir şey, hem doğasını oluşturan öze hem de bu öze ilişen, ama onun doğasını oluşturmayan ilineklere sahipse, İbn Rüşd'ün belirttiği gibi, analiz her iki yönde de yürüyebilecek ya da en azından karışıklıklar meydana gelebilecektir. Bu nedenle genel anlamda düşüncenin işleyişi, I. *Analitiklerde* incelenmiş ve kuralları saptanmış; II. *Analitikler* ise burhana yani bizzat “döndürmeyle tahlil”i araştırmaya yönelmiştir.

İyi bir başlangıç noktası sayabileceğimiz bu saptamalar aydınlatıcı fakat kuşkusuz fazlasıyla geneldir. Bu nedenle burhanın tanımını kavramak için biraz daha somut davranmak gereklidir. Gerek *Tefsir* gerek *Telhis* incelendiğinde İbn Rüşd'ün, burhanı, tıpkı Aristoteles gibi ilki genel, ikincisi ise daha özel iki aşamada kavradığını görmekteyiz. Nitekim İbn Rüşd, Aristoteles'in, bir şeyi ancak nedeniye bildiğimizde hakikaten bilebileceğimizi ele aldığı pasajda “Eğer soruşturulan, hakikatin bilgisi bu ise onu ifade eden bilgi de burhandır” diyor. Bunun ardından da ilave ediyor: “diğer bir bakımdan tanımla elde edilen bilgiye de hakikat bilgisi adı verilir. Şu var ki

¹³² Ş.K.B., s. 344.

*buradaki söz, öncelikle ve ancak burhanla elde edilen bilgi hakkındadır; bundan sonra ikinci çeşit bilgi (tanım) hakkında konuşacağız”.*¹³³

Görülüyor ki hakikat, iki bilgi türüyle ifadesini bulur; burhân ve tanım. Bu, genel anlamıyla burhânın kavranışını ifade eder. Mamafih hakikati ifade etmek bakımından aynı değerde olmalarına rağmen, burhân ve tanım aynı kategoride de değildirler. Nitekim İbn Rüşd’ün anlatımıyla burhân’ın özel ve somut tanımı okununca söz konusu fark daha iyi ortaya çıkmaktadır: “*Burhân, bir şeyin, varlıkta (vücûd) ne üzere ise öylece bilgisini, o şeyin kendisiyle var olduğu nedeni ile – (tabii) bu neden bizce bittab’ bilinir olgulardan ise- ifade eden yakînî kıyastır*”.¹³⁴ Oysa tanım, asla bir kıyas olamaz.¹³⁵

Sonuç olarak burhânın, öncelikle bir kıyas olarak tasarlandığı ortaya çıkmaktadır. Nitekim İbn Rüşd, *Tefsir*’de, Aristoteles’in tanımını en ince ayrıntılarına kadar incelerken bu duruma dikkat çekerek işe başlamaktadır. Aristoteles şöyle diyor: “*Burhân ile kendisiyle bir şeyin, bizce varolduğu gibi değil, ne ise öylece bilinen kesin (yakînî) kıyası kastediyorum*”.¹³⁶ İbn Rüşd’e göre bu tanım açısından kıyas, cins konumundadır; dolayısıyla burhân, öncelikle doğru şekilde işletilen bir kıyastır. Kesin (yakînî) nitelmesi ise ‘yakini öncüllerden kurulmuş kıyas’ anlamına gelmektedir. İbn Rüşd burada –haklı olarak- iki kademeli bir ayırmaya yönelmektedir: Yakini nitelik, hangi tür olursa olsun burhânî kıyası, diyalektik kıyastan ayırır. Zira diyalektik kıyas, yakini değil meşhur yani genel kabul gören öncüllerden kurulur. İkinci aşamada İbn Rüşd, “bizce varolduğu gibi bilinen” ve “ne ise öylece bilinen” arasındaki ayrımı, burhân türlerini belirleyecek şekilde tanıma yaymaya başlar:

‘Bizce varolduğu gibi değil, ne ise öylece bilinen’ sözü, mutlak burhânın kendisiyle ayrıldığı ayırmadır; (bir şeyin) varlığını ve sebebini birlikte veren (burhan)ın, ‘delil burhânı’ndan ayırımını kastediyorum. Şöyle ki, onun bu sözünün anlamı şudur: Soruşturulan şeyin, dış dünyada (hâricu’n-nefs) varlığının nedeni olmaksızın, sadece bizim söz konusu şeye ilişkin bilgimizin nedeni olması

¹³³ T.K.B., s. 38.

¹³⁴ T.K.B., s. 38.

¹³⁵ Bu konuyu tanımları ele alacağımız III. bölümde ayrıntılı biçimde işleyeceğiz. Fakat yine de burada İbn Rüşd’ün şu sözlerini aktarmakta fayda görüyoruz: “*İmdi deriz ki bir şeyin tanımının, burhânın bir kıyas olması ve kıyasın ancak orta terimle oluşması bakımından, burhânla açıklanmasının saçma (muhal) olduğu ortaya çıkar*”. T.K.B., s. 144.

¹³⁶ Ş.K.B., s. 181.

bakımından değil, [bizzat] varlıkta nedeni olması bakımından, kendileriyle bilindiği yakini öncüllerden... Şu ki mutlak burhanın öncüllerinin bu iki şartı taşıması zorunludur: Sonucun nedeni olmasını ve bizim sonuca ilişkin bilgimizin nedeni olmasını kastediyorum.¹³⁷

Bundan sonra İbn Rüşd, zekice düzenlenmiş iki örnekle meseleyi hitama erdirmektedir: Bir yerde ateş olduğu için ışığın olduğu sonucuna varırız; orada ateşin olduğuna ilişkin bilgimiz, hem söz konusu yerde ışığın olduğuna ilişkin bilgimizin, hem de bizzat ışığın varolmasının nedenidir. Eğer orta terim hem sonucun varlığının hem de bizim sonuca ilişkin bilgimizin nedeni ise burhânî kıyastaki öncüller bu niteliğe sahip demektir. Delil'e yani yalnızca varlığı ifade eden burhâna gelince, orta terim, sonucun zihin haricindeki özsel varlığının nedeni değil yalnızca bizim sonuca ilişkin bilgimizin nedenidir. Örneğin bir yerde ateş olduğunu, orada dumanın bulunmasıyla açıkladığımızda; dumanın varlığına ilişkin bilgimiz, ateşin bizzat varlığının nedenini ifade etmemektedir. Çünkü duman, ateş nedeniyle varolmaktadır ve dumanın varlığı, yalnızca ateşin varlığına ilişkin bilgimizin nedenidir. *“Sanki Aristoteles şöyle demektedir”* diyor İbn Rüşd, *“(burhân), kendisiyle bir şey, özünde (fî nefsihi) varolduğu gibi bilinen (kıyas)tır; kendisiyle, bizce nasılsa öylece varolduğu bilinen ama onunla özünde varolmayan (kıyas) değildir”*.¹³⁸

Sonuç olarak bizim çalışmamız da bu tanıma odaklanacaktır: Varolanı özü ile bize veren kıyas, formu bakımından değil maddesi bakımından incelenecek; tanım teorisi ise hakikatin bilgisini içermesi bağlamında araştırılacaktır.

¹³⁷ Ş.K.B., s. 182.

¹³⁸ Ş.K.B., s. 183

BİRİNCİ BÖLÜM

BURHAN'IN TEMELLENDİRİLMESİ VE BELİRLENMESİ

I. TEMELLENDİRME

A. Dil-Düşünce-Varlık Özdeşliği

D. Ross, *Metafizika*'nın başından sonuna kadar Aristoteles'i güdüleyen temel faktörün, "bilgelik" adını almaya en layık bilgi formuna ulaşma amacı olduğunu belirtmektedir.¹³⁹ Biz, bu son derece doğru saptamayı yatay ve dikey olarak genişletmekte mahzur görmüyoruz: Konusu ne olursa olsun Aristoteles'in tüm çalışmalarında temel gaye, konuyla ilgili olarak bilgeliğe uygun olan bilginin elde edilmesidir ve İbn Rüşd de bu gayeyi tam anlamıyla paylaşmaktadır.

Bilgelik, bir bilme türünü ifade etmektedir kuşkusuz. Fakat bu bilgi türü, diğer bilgi türlerinden ayrı bir yapıya sahiptir ve burhan'ın doğasını kavramak için, kısaca da olsa, ontolojik bir irdeleme yapmayı gerektirmektedir. Zira bilgi, bilinenin varlığını ve mahiyetini ele almakla felsefi zemine taşınabilir.

İmdi, Aristoteles felsefesini şekillendiren iki temel kabul bulunmaktadır:

1. Duyularımıza kendilerini dayatan fenomenal dünya gerçektir, varlığı bize bağlı olmaksızın, belli bir düzen içinde ve kendi başına vardır.
2. Düşünce, sürekli değişim içindeki fenomenal akıştan kalkarak hakikati yani değişim içindeki evrende değişmeyen, daha doğrusu değişimi yöneten sabit ilkelerin bilgisini elde edebilir.

Bu önkabullerin anlamı şudur: fenomenleri yöneten, düzenleyen, fakat onların aksine kendisini duyulara değil düşünceye dayatan bir akılsal alan vardır. Aristoteles'in ontolojisinin ve epistemolojisinin temelini oluşturan bu iki yargı, İbn Rüşd tarafından da aynen paylaşılmaktadır. Biz, bu tür yargıların burhanî bilgiyi nasıl meydana getirdiğini ileriki bölümlerde daha ayrıntılı şekilde ele alacağız. Burada ise daha temel bir işe, bu

¹³⁹ Ross, *Aristoteles*, s. 182.

yargıların analizine girişmek istiyoruz. Zira böyle yapmakla, burhanın doğasına ilişkin bazı temel meselelerin de aydınlanacağı kanaatini taşımaktayız.

Sürekli değıştiklerinden, sofistleri mutlak bir göreceliliği kabul etmeye yönlendiren, hatta Gorgias'ın deyişiyile “Varlık yoktur; olsa bile bilinemez; bilinse de anlatılamaz” hükmüne götüren fenomenal dünyanın gerçekliği nasıl kanıtlanabilir? Sık sık yanılığa düşebildiği açık olan düşünce, fenomenlerden yola çıkarak hakikate nasıl ulaşabilir?

Bu sorunlara Aristoteles ve dolayısıyla İbn Rüşd tarafından verilen ilk yanıt, nispeten psikolojik bir özelliğe sahiptir ama ontolojik bir uzantı da taşımaktadır:

Bizi hakikate ileten bir yolun olduğu, nesnelere çoğu hakkında hakikati elde etmenin imkânsız olmadığı, herkesçe kendiliğinden bilinir şeylerdendir. Bunun kanıtı, bizim kesin bir şekilde, birçok şey hakkında hakikate ulaştığımızı inanmamızdır. Kesinlik bildiren bilimlerle uğraşanlarda kesin bilgi, böylelikle meydana gelmektedir.¹⁴⁰

Burada “kendiliğinden bilinir” kavramının altını çizmek gerekiyor; zira bu kavramlaştırma, aslında kendiliğinden algılanan yani duyularımıza kendisini dayatan fenomenal gerçekliğin, düşünsel bağlamdaki paralelinden ibarettir. Başka deyişle, duyularımıza kendisini reddedilemez şekilde dayatan nesnelere gerçekliği gibi, kendisini insan düşüncesine dayatan, böylelikle kendiliğinden bilinen yargılar vardır.

İbn Rüşd'ün, Aristoteles'ten alarak izah ettiği ikinci kanıt, kendiliğinden bilinir olanın ne olduğunu da ele vermektedir:

Bunun diğer bir kanıtı da hakikatin bilinmesine dair sahip olduğumuz güçlü istektir. Zira eğer hakikatin idraki imkânsız olsaydı, ona karşı duyulan bu güçlü arzu da batıl olurdu. Oysa tabiat ve yaratılışta batılın olmadığı bilinen bir şeydir.¹⁴¹

Kendiliğinden bilinen, düşünceye kendisini dayatan tabiattır ve hakikatin bilinebilirliğini kanıtlamaktan öte, bizzat hakikati de bize veren odur. Bu bakımdan İbn Rüşd'ün “tabiat” adını almaya en layık olanların, fenomenler dünyasındaki her türlü

¹⁴⁰ T.M.T., I/5.

¹⁴¹ T.M.T., I/5.

değişimin, her tür hareketin ilkesi olan formlar olduğunu vurgulaması oldukça anlamlıdır.¹⁴²

Bu noktada İbn Rüşd'ün, "tabiat"ın kendiliğinden bilinir olmadığını ve dolayısıyla kanıtlanması gerektiğini ileri süren ve tabiat bilimcinin bu kanıtlamayı metafizikçiden aldığını vurgulayan İbn Sina'ya yönelttiği şiddetli eleştirileri daha iyi kavriyoruz.¹⁴³ Burada, İbn Sina felsefesinin, Aristotelyen felsefeden ayrıldığı temel yönlerden birini ve İbn Rüşd'ün bu duruma gösterdiği tepkiyi görmekteyiz. Gerçekten de klasik tanımıyla tabiatın kanıtlanmaya muhtaç olduğunu ileri sürmek, fenomenal evrenin gerçekliğini Aristoteles kadar ciddiye almamak anlamına gelmektedir.

İbn Rüşd, *Metafizika Tefsiri*'nde, kuşkusuz yine Aristoteles'i izleyerek, tabiat kavramına atıf yaptığı başka bir kanıtlama daha ileri sürmektedir:

Eğer bir kimse bütün kanılarının zandan ibaret olduğuna inanıyorsa, zanlar doğrulukta daha az ya da daha çok olmak bakımından farklılık arz etmektedir. Bu azlık ya da çokluk da varolanın tabiatından ileri gelmektedir.

Öyleyse burada kendinde doğru olan bir şey bulunmaktadır.¹⁴⁴

Kuşkusuz kesin bilgi, kesin olarak varolana, İbn Rüşd'ün deyişiyle kendinde doğru olana ihtiyaç duyar. İşte bu vurgu, doğruluğun yalnızca insan zihninin bir kurgusu olmadığını altını çizmektedir. Aristoteles'i yakından izleyen İbn Rüşd'ün, bunu daima göz önünde tuttuğu asla unutulmamalıdır.

Yukarıda verdiğimiz açıklamaların kendi içinde tutarlılığı olmakla beraber, özellikle septik itirazlar düşünüldüğünde, zayıf ve naif taraflarının bulunduğunu itiraf etmeliyiz. Zira yukarıdaki akıl yürütmeler, bir tür gizli totoloji barındırmaktadır. Dış dünyadaki nesnelere hakkında kesin bilgiye ulaşma imkânını insan tabiatıyla kanıtlamaya çalışmak, dış-tabiatı iç-tabiatla kanıtlamak anlamına gelecektir. İşte bu nedenle Aristoteles –ve tabii onu izleyen İbn Rüşd- tarafından çok daha güçlü kanıtlamalara yönelmek zorunluluk haline gelmiştir.

Hem dış dünyanın gerçekliğini hem de söz konusu gerçekliği yöneten ilkelerin bilinebilirliğini nasıl kanıtlayabiliriz?

¹⁴² R.M.T., s. 59.

¹⁴³ R.S.T., s. 38; T.M.T., II/508; R.M.T., s.32.

¹⁴⁴ T.M.T., I/401.

Bu soruna yanıt vermek için Aristoteles, kanaatimizce şu ana kadar en etkileyici yöntemi keşfetmiş ve uygulamıştır. O, insan algısından bağımsız olarak varolan, tüm evreni ve insanın zihinsel dünyasını yöneten kuralların, aslında aynı olduğunu göstererek amacına ulaşmaya çalışmıştır. Fakat bunu yaparken belirlediği kuralların karşı çıkılmaz, aksi düşünülemez olması gerektiğinden, gerçekten aksi düşünülemez kurallara dayanmıştır ki onun çözümlenmelerini etkili kılan da bu noktadır. Böylelikle varlık, hem insan zihninde hem de dış dünyada mevcut varolanları içeren tarzda anlamlandırılmış olmaktadır. Demek oluyor ki düşünce, temelde dış dünyayı yöneten kuralları uygulayarak varlığı kavrayabilir. Teoman Duralı'nın anlatımıyla Aristoteles için:

Varlık, mantık ilkelerinin ve buna bağlı işleyen ifade kalıpları anlamındaki kategorilerin olduğu kadar, onların yardımıyla anlamlandırabildiğimiz vakıaların da ana ilkesidir. Şu durumda varlık, teknik terimlerle söylersek gerek lojik'in gerekse ontolojik'in arkhesidir.¹⁴⁵

Doğal olarak, bu açıklamada, dil meselesini de vurgulamak gerekmektedir. Aristoteles'e göre düşünmenin temel enstrümanı olan dil, semboller aracılığıyla dış dünyaya karşılık gelmektedir. Ayrıca iç konuşma yani bizzat düşünce de dil aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu bakımdan varlık-düşünce-dil arasında, temeli kapsayan bir özdeşlik söz konusudur.¹⁴⁶ Bu noktada, yukarıda bahsettiğimiz gizli totolojinin yani tabiatın tabiatla kanıtlanmasının, aslında Aristoteles ve İbn Rüşd felsefeleri açısından son derece tutarlı olduğunu kavramaktayız.

Ahmet Arslan, günümüzde Hegel ve onun izleyicileri olan panlojistler dışında, aklın yasalarının, aynı zamanda varlığın yasaları olduğunu ileri süren kimse olmadığını belirtmektedir.¹⁴⁷ Bu haklı saptama, Hegel'in Aristoteles hakkında ileri sürdüğü övücü atıflarla¹⁴⁸ aydınlatılabilir. Dil ve varlık ilişkisinde de aynı durum söz konusudur. "*Dile*

¹⁴⁵ Duralı, *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, s. 61.

¹⁴⁶ Aristoteles'te varlık-düşünce-dil ilişkisi için bkz. Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, Bilgi Üniv. Yay., c. 3, İst. 2007, s. 53-62.

¹⁴⁷ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, c. 3, s. 62.

¹⁴⁸ Hegel, *Bütün Yapıtlarından Seçmeler*, Haz. H. Lefebvre, N. Guterman, çev. H. Demirhan, Onur Yay., c.1, Ank. 1976, s. 22-31.

*gelmez adı verilen şey” diyor Hegel, “doğru olmayandan, akla aykırı olandan, sadece sanılandan başka bir şey değildir”.*¹⁴⁹

Ne var ki böylesi bir bilgi ve bilim anlayışının, ciddi eleştiriler geçirdiğini unutmamak gerekiyor. Biz, bu karşılaştırmayı, zamanımızdaki epistemolojik eğilimlerin Aristoteles ve dolayısıyla İbn Rüşd’ün bakış açısından ne derece farklı olduğunu vurgulamak için yaptık. Dolayısıyla İbn Rüşd’ü, hele felsefesinin kalbi sayabileceğimiz burhan söz konusu ise, bizzat kendi içinden okumak ve anlamaya çalışmak, bizce izlenecek yegâne sağlıklı yoldur. Ancak böylelikle, onun bilimsel anlayışının, günümüz konjonktürü içinde yitirme tehlikesi bertaraf edilebilir.

Şimdi, kökene, en temele doğru gidildiğinde varılan ve varlığı yöneten ilkeleri ele almaya ve böylelikle burhanın doğasını sorgulamaya başlayabiliriz.

B. Burhan bağlamında İlkeler

1. Özdeşlik

İbn Rüşd’ün ifadesiyle “*Her şeyin bir şey olduğunu anlamayanın, bir şeyi anlaması ve bir şey hakkında düşünmesi imkânsızdır*”.¹⁵⁰ Bu, karşı çıkılmaz, itiraz edilemez bir ilkedir ve bu nedenle kendisi kanıtlanamayan fakat kendiliğinden kabul edilen, daha doğrusu farkına varılsa da varılmasa da tüm düşünce eylemlerinde kendiliğinden mevcut bulunan ilkelerin de birincisidir. Biz, burada, özdeşlik ilkesini bizatihi ele almayacağız; özellikle İbn Rüşd felsefesi bağlamında, burhan ile doğrudan ilişkili birkaç noktayı incelemeye çalışacağız.

Öncelikle özdeşliğin temel anlamının, tıpkı Aristoteles gibi İbn Rüşd tarafından da sınırlama, dolayısıyla belirleme olarak kavrandığını vurgulamak gerekli. Gerçekten de A, A’dır önermesi, ilk bakışta bir tekrardan ibaret gibi görünse de A’yı sınırlıyor, sonsuzluktan yani belirsizlikten çekerek belirli kılıyor. Aristoteles ve İbn Rüşd için, varlık ve düşünce arasındaki özdeşlik hatırlandığında, dış dünyada kendiliğinden idrak edilen böylesi bir özdeşliğin kendi başına mevcut olduğu, dolayısıyla düşüncenin aslında bu düzenle beraber yürüdüğü yadsınamaz. Nitekim Aristoteles’in “Tek bir şeye delalet etmeyen, hiçbir şeye delalet etmez” sözünü İbn Rüşd şöyle açıklamaktadır:

¹⁴⁹ Hegel, *Bütün Yapıtlarından Seçmeler*, s. 77.

¹⁵⁰ *T.M.T.*, I/360.

Sonsuz olana delalet eden şeyin sınırlı bir tabiatı olmaması ve sınırlı bir tabiatı olmayanın inhisar edilememesi, inhisar edilemeyenin de bir şeye delalet etmemesi bakımından, hiçbir şeye delalet etmemiş olur... Her şeyin tek bir şey (özdeş) olduğunu anlamayanın da bir şey anlaması ve bir şey hakkında düşünmesi imkânsızdır.¹⁵¹

Kendinde doğru olan “tabiat” kavramının kökeninin de burada olduğu açıktır. Çünkü özdeşlik ilkesi sayesinde belli bir süreklilik de söz konusu olmaktadır ve zihin, bireyden tümele sıçramaktadır. Çünkü *“hakikaten ‘bir’ olan birey, özünde sürekliliğin nedeni olan şeye ki o surettir- sahip olandır. Yani tabii olan birey, sureti bakımından süreklilikle ‘bir’dir”*.¹⁵² Sürekli değişen evren içinde değişmeyen şey, her şeyin kendisi olmasıdır ki burada tabiat kavramının kurulmasıyla ‘zorunlu olan’ın da ister istemez söz konusu olduğu hemen sezilebilir.

Yukarıda söylediklerimizle ilişkili olarak bir varolanı kendisiyle sınırlayan, belirleyen ve böylelikle onu süreklilik içerisine alan, yani tabiat kavramını ortaya çıkaran özdeşlik ilkesinin, İbn Rüşd tarafından, Aristoteles’te açıkça söz konusu edilmeyen bir tarzda, tasavvurun temeli olarak ele alındığını da belirtmek gerekiyor. Yani her şeyin kendisi olduğunu kavramak, anlamının anahtarıdır ve kavramı oluşturan temel faktördür.

Son olarak özdeşlik bağlamında, İbn Rüşd’ün, İbn Sîna’ya yönelttiği bir eleştiriye, burhanın doğasını anlamak açısından büyük önem taşıdığından, kısaca değinmek istiyoruz. İbn Rüşd’e göre, kendisi ile özdeş olmak anlamında kullanılan “bir” (vâhid) kavramı, varolan ile aynı anlamdadır. İbn Rüşd şöyle demektedir:

Her varolan (mevcûd) ‘bir’dir ve her ‘bir olan’ da varolandır... ‘bir insan’ ve ‘o, insandır’ yahut ‘bu, insandır’ sözlerimizden kavranan (mefhûm), bu sözleri her tekrar ettiğimizde aynı tabiata olması bakımından, ‘bir’ ve ‘varolan’ -zorunlu olarak- farklı iki tabiata değil, aynı tabiata delalet etmektedir.¹⁵³

¹⁵¹ T.M.T., I/360.

¹⁵² T.M.T., III/1239.

¹⁵³ T.M.T., I/312.

Oysa İbn Sina'ya göre “bir” ve “varolan” kavramları, bir şeyin özü (zat) üzerine zaittir.¹⁵⁴ İbn Rüşd, ileride ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere burhani bilginin en temel niteliklerinden biri olan zorunluluğu etkileyen böyle bir iddiayı şiddetle eleştirmekte, her şeyin kendisine zait bir şeyden dolayı değil, özü gereği “bir” yani özdeş olduğunu vurgulamaktadır.¹⁵⁵

2. Çelişmezlik İlkesi

Özdeşlik ilkesi, tasavvurun temelidir; fakat her şeyin kendisi ile özdeş olduğunu belirlemek, daima aynı şeyi söylemekle yetinmek anlamına geleceği için, düşünce eyleminin gerçekleşmesini sağlayamaz. Çünkü akıl yürütme, tasavvurların yani kavrananların birleştirilmesi ve ayrıştırılmasıyla yargıya ulaşmaktır. Aslında özdeşlik ilkesinin bir açılımından ibaret olan çelişmezlik, İbn Rüşd'ün ifadesiyle şöyle aktarılabilir: “*Aynı şeyde, aynı zamanda iki karşıt şeyin bulunması imkânsızdır*”.¹⁵⁶ Bunun anlamı şudur: Her şey kendisi ile özdeş olduğuna göre kendisi olmayan değildir. Kuşkusuz bu ilkenin de burhan'ın doğasıyla yakından ilişkisi vardır.

Öncelikle çelişmezlik ilkesinin, olumsuz da olsa bir yükleme olduğu, böylelikle totolojik cephesi bulunan özdeşlikten farklı olarak, bir şeye, kendisinden başka şeylerin yüklendiği göz önüne alınmalıdır. Bu yargısal anlamda ilk ve temel yüklemidir; öyle ki tüm yüklemeleri de sınırlandırmakta, kural içine yerleştirmektedir. İşte gerçek anlamda ulaşılan ilk yargı olan çelişmezlik ilkesi, “*bundan dolayı diğer tüm yargılardan öncedir ve tabiat gereği tüm yargılarda ortaktır. Her karşılıklı konuşma ve akıl yürütme ancak bu ilkeyle mümkün olmaktadır*”.¹⁵⁷

Bu durumda İbn Rüşd'ün, özdeşliği tasavvurun temel ilkesi olarak kavramak yanında, çelişmezliği de tasdikini temel ilkesi olarak düşündüğü söylenebilir. Mamafih burada daha ince bir mesele mevcuttur; “A, A olmayan değildir” yargısı, kendisiyle özdeş olan öz ile bu özün dışındaki diğer varolanlar arasında, varlıksal anlamda bir ayırım da ifham etmektedir. Buradaki önemli nokta, çelişmezlik ilkesi ile öze, özü

¹⁵⁴ İbn Sina, “Kitâbu'l-Burhân”, *eş-Şifâ, el-Mantık*, c. III, s.163-4. İbn Sina, bu konuyu asıl olarak *İlâhiyat*'ta ele almaktadır ve dolayısıyla “Kitâbu'l-Burhân”da, meseleyi tartışmaksızın; fakat “bir” ve “varolan” kavramlarını ayrı ve metafiziğin konusu olarak işlemektedir.

¹⁵⁵ *T.M.T.*, I/315.

¹⁵⁶ *T.M.T.*, I/348.

¹⁵⁷ *T.M.T.*, I/351.

bakımından yükleme yapılmış olmasıdır. Başka deyişle bir şeyde aynı zamanda, aynı bakımdan karşıt başka iki şeyin var olamayacağı yargısı, söz konusu şeyin özü gereği kaçınılmaz olarak doğrudur. Böylelikle zihin, özdeşlik sayesinde tasavvur yani kavram kurma sırasındaki zorunluluğa paralel olarak, çelişmezlik ilkesi ile akıl yürütmeye de zorunluluk ile karşılaşmaktadır. İbn Rüşd'ün, bu nedenle, zorunluluğu özsel olandan ayırarak, ilk defa, özsel olmayan zorunluluk kavramını gündeme getiren Farabi'yi nasıl şiddetle eleştirdiğini ilgili bölümde göreceğiz.

Şimdi, çelişmezlik ilkesinin başka bir ifadesi olan üçüncü halin olamazlığını bir tarafa bırakarak, burhanın doğasını belirleyen asıl unsura, yani nedenselliğe geçebiliriz.

3. Nedensellik İlkesi

Özdeşlik, varolanları bireyleştirerek sınırlandıran, belirleyen ve böylelikle kavramayı mümkün kılan ilkedir, demiştik. Çelişmezlik ise özdeşlik sayesinde belirlenmiş öz ile diğer varolanlar arasında ilişki kurmayı, yükleme yapmayı sağlamaktadır. Ne var ki çelişmezlik, doğası gereği olumsuz bir yargıdır; başka bir deyişle özün ne olduğunu değil, ne olmadığını söylemektedir. Bu bakımdan, hakikatin bilgisini elde etmek için özsel anlamda, olumlu yükleme yapmamızı sağlayacak bir ilke olmalıdır.

Aristoteles ve tabii onu yakından izleyen İbn Rüşd için bu ilke, nedenselliktir. Bu ilke bize, her şeyin nedeninin olduğunu ifade etmektedir. Böylelikle varolanlar hakkında olumlu ve özsel olarak yükleme yapmak, yani özün ne olduğunu kavramak imkânına sahip olmaktayız.

Çağdaş felsefede epey tartışılmış olan nedenselliğin, Aristoteles ve İbn Rüşd için taşıdığı büyük değeri kavramak böylece mümkün olmaktadır. Şimdi daha önce yaptığımız gibi, nedensellik bağlamında burhanın doğasına ilişkin bazı meseleleri irdelemeye çalışalım.

Öncelikle tüm ortaçağ felsefesinde büyük tartışmalar doğuran ve nedensellik doğrudan ilişkili *ex nihilo nihil est* (yoktan yok çıkar) ilkesinin İbn Rüşd tarafından aynen benimsendiğini kaydetmeliyiz.¹⁵⁸ Âlemin kıdemi meselesini de büyük ölçüde ilgilendiren bu bakış açısı, nedensellik ilkesinin İbn Rüşd felsefesindeki konumunu

¹⁵⁸ R.S.T., s. 33.

ifade etmektedir. Tabii özdeşlik ve çelişmezlikle aynı kategoride ele alınan nedensellik ilkesinin, tıpkı bu iki ilke gibi, varlığın ve dolayısıyla hem dış evrenin hem de insan zihninin ilkesi olarak görüleceği açıktır. Nitekim durum tam da böyledir; Aristoteles'in "Bütün ilkelerde ortak olan şey, o halde, varlığın veya oluşun veya bilginin kendilerinden çıktığı kaynak olmalarıdır"¹⁵⁹ düsturu aynen İbn Rüşd için de geçerlidir.

Gazali'nin nedensellik ilkesine saldırması karşısında, İbn Rüşd'ün gösterdiği şiddetli tepkinin temel dayanaklarından biri, işte bu noktadır:

Akıl varolanları nedenleriyle idrakten fazla bir şey değildir ve bununla diğer idrak güçlerinden ayrılır. O halde nedenleri kaldıran, akli da kaldırmıştır. Mantık sanatı, burada, nedenlerin ve etkilerin olduğunu ortaya koymaktadır. Bu etkilere ilişkin bilgi ise ancak nedenlerin bilgisiyle tamamlanır. Bunları kaldırmak ise, o halde, bilgiyi iptal etmek ve kaldırmaktır. Bu durumda burada hakiki bir bilgiyle bilinen bir şeyin asla olmaması; olanın da sadece zandan ibaret olması; burada asla burhani bir kanıtlamanın ve tanımın olmaması gerekir.¹⁶⁰

Kuşkusuz nedenselliğin mutlak inkârı, dış evrendeki yapısal bağın inkârı anlamına gelecektir; bu durumda zihin tarafından kuşatılabilecek bir şey bulunmayacağından, burhani bilgi de imkânsız olacaktır. Bu, doğrudur. Ne var ki burada önemli bir mesele karşımıza çıkmaktadır: Zihnin, bir varolanı kavraması için nedensel bağının kuşatılması gerekiyorsa, söz konusu nedenin kavranması için de onun nedeninin kavranması gerekecektir. Böylece sonsuza değin sürdürülebilen bir nedensel zincir, aslında tüm bilgilerin aynı kategoriye dâhil olduğunu yani en az güvenilir kavrama ile en doğru kabul edilen idrakin aynı değerde olduğunu ileri sürmek olacaktır.

Sofistlerin kullandığı ve ileride ayrıntılı biçimde ele alacağımız bu meselenin, burhani bilgide orta terim kavramını gündeme getirdiğini, Aristoteles'i izleyen İbn Rüşd'ün de, nedeni bizzat kendisi olan ilkeleri öne sürerek bu probleme cevap ürettiğini belirtmekle yetinelim.

Mamafih ne Aristoteles ne de İbn Rüşd, olan her şeyin zorunlulukla öyle olduğunu ileri süren mutlak determinist bir evren tasavvuruna da sahip değillerdir.¹⁶¹

¹⁵⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan, Sosyal Yay., İst. 1996, 1013a, 17.

¹⁶⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Süleyman Dünya, c. 2, s. 785.

¹⁶¹ Bu konuda İbn Rüşd ile İbn Sina arasında değerlendirme yapması açısından güzel bir kaynak olmak üzere bkz. Belo, Catarina, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Brill NV, Leiden 2007, s.134 vd.

Başka deyişle kuralların istisnaları mevcut olabilir. Bu konuda özellikle, üçüncü halin olamazlığı ilkesini geleceğe ilişkin yargılara uygulayarak, mantıksal anlamda determinizmi kanıtlama çabasına karşı İbn Rüşd'ün açıklamaları göz önüne alınmalıdır.¹⁶² Tabii meselenin insan-evren ilişkisi tasavvuruna ait yönü de unutulmamalıdır; İbn Rüşd şöyle diyor:

Açıktır ki mümkünün tabiatını kaldırdığımızda ve gelecekteki işlerin hepsini zorunlu saydığımızda birçok çirkinlikler lazım geliyor. Bunlardan ilki, düşünmenin ve vuku bulacak bir kötülüğü önlemek, meydana gelecek bir iyiliği kazanmak yeteneğinin batıl olmasıdır.¹⁶³

Son olarak Aristotelyen neden tasavvurunun, günümüzdeki neden tasavvurundan farklı olduğunu belirten D. Ross'un haklı olduğunu vurgulamak istiyoruz.¹⁶⁴ Gerçekten de Aristoteles için, bir varolanın yapısını oluşturan öğeler de neden kavramı içine dâhildir. Böylelikle madde ve suret, bizim için statik unsurlar iken Aristoteles için temel nedenler sınıfına dâhil olmaktadır. Ross'un bu saptamasını başka bir anlamda genişletmekte hiçbir sakınca yoktur: Aristoteles ve İbn Rüşd için nedensellik, her şeyin belirli ve zorunlu bir nedeninin olduğunu değil, her şeyin bir nedenden meydana geldiğini ileri sürmek anlamına gelmektedir. Böylelikle burhanın söz konusu olduğu zorunlu varlık alanı dışında, bir tür belirsizliğin hâkim olduğu imkân alanı söz konusu olmaktadır.

4. Sonuç: Hakikat

Yukarıda burhan'ın temellendirilmesini, başka bir deyişle burhani bilgiyi meydana getiren ilkeleri kısaca ele aldık. Bu noktada temellendirme ile belirleme arasında geçişi ve bağlantıyı sağlayacak en uygun kavram "hakikat" olacaktır kanısındayız. Zira burhanın son durağı hakikattir. Bunun nedeni de hakikatin, varlık ile bilginin kesişim noktasını ifade etmesidir.¹⁶⁵

¹⁶² İbn Rüşd, *Telhîsu'l-İbâre*, thk. C. Cihâmî, Mek. Şarkıyye, Beyrut 1982, s. 95-6. Bundan sonra, bu eser T.K.İ. kısaltmasıyla zikredilecektir.

¹⁶³ *T.K.İ.*, s. 97.

¹⁶⁴ Ross, *Aristoteles*, s. 94.

¹⁶⁵ Hakikatin kavranması ile oluşan kesin bilgi, burhan teorisinin ana konusudur. Bilgide kesinlik, aynı zamanda bilginin, değer bağlamında sınıflanmasını gerektirmektedir; bu ise çalışmamızın ana teması olan burhani metotla elde edilmiş bilginin ayrımını ifade etmektedir. Burhani bilgi, hakikatin bilgisi olmak bakımından, hem metodolojik bağlamda 'bilimselliğin' hem de epistemolojik bağlamda

Grekçe kökeni itibarıyla apaçık, yadsınamaz gibi anlamlara gelen hakikat (aletheia) kavramı ile ilgili olarak Aristoteles'in konumunu saptamak, ilk bakışta sanıldığından çok daha önemlidir. Zira böylelikle İbn Rüşd'ün Aristoteles'i ne kadar iyi kavradığını, ne büyük bir sadakatle izlediğini gösteren ince örnekler yakalamak mümkün olacak, burhanın doğasına ilişkin olup daha sonra karşımıza çıkacak önemli bir takım meselelere temas etme imkânı da doğacaktır.

Esasen hakikat problemi, Aristoteles'in presokratik dönemden tevarüs ettiği bir tartışma alanıdır. Bilindiği üzere Parmenides, özdeşlik ilkesini işleyerek varolan ile varolmayanı birbirinden ayırmış, varolmayanı da duyuşsal olanla eşitlemiştir. Bu durumda değişim içindeki fenomenal dünya hakikatten payı olmayan, aldaticılıkla ve sanılarla örölü olarak tasavvur edilmiştir. Böyle bir sonucun, Stageira'lı tarafından kabul edilmesine imkân olmadığı açıktır. İbn Rüşd'ün Elealılar hakkındaki saptaması, Aristoteles'in eleştirilerinin özünü vermektedir: “*Varlığın birliğini ileri sürenleri yanıltañ şey, duyulurlar hakkında düşünmeyi terk etmeleri ve göreceliliği ifham eden sofistlik iddialara kapılmalarıydı.*”¹⁶⁶ İbn Rüşd'ün bu tespiti tamamen doğru olmakla beraber, tashih edilmesi gereken bir yeri bulunmaktadır: Elealılar, sofistlik delillere kapılmamışlar, farkında olmaksızın, kendilerinden sonra ortaya çıkan sofistlerin kullanımına hazır paradokslar üretmişlerdir. Mamafih onların hakikati inkâr etmediklerini, fakat duyuşsal alandan tamamen uzaklaştırarak akısal alana hasrettiklerini vurgulamak gereklidir.

Hakikat probleminin, asıl sofistler elinde bambaşka bir mecraya girdiği kuşkusuzdur. Varlık hakkında bilgi imkânının yadsınması ile bizzat varlığın yadsınması arasındaki sıkı ilişki, üzerinde fazlaca durmaya gerek kalmayacak kadar açıktır. Netice olarak hakikatin inkârı, hem varlığın hem de kesin bilginin inkârını getirmiştir.

Aristoteles'in bu konudaki çözümlemesinin, İbn Rüşd'ün yorumları da dikkate alınarak üç kademedede incelenmesi uygundur. İlk aşamada Aristoteles'in “hakikat” kavramını, Parmenides ve Platon'a benzer şekilde varlık ile özdeşleştirdiğini görmekteyiz. İbn Rüşd, Aristoteles'in “*Her şeyin varlıktaki durumunun, hakikatteki*

‘kesinliğin’ kriteri olmaktadır. Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İst. Tarihsiz, s.179.

¹⁶⁶ R.M.T., s. 59.

*durumu olması zorunludur” sözünü şöyle tefsir ediyor: “Yani varlık bakımından daha tam olan, hakikat olma bakımından da daha tamdır”.*¹⁶⁷

İkinci aşamada Aristoteles’in, oluş-bozuluş içindeki fenomenal evrenden hakikati kaldıran ve sadece her tür değişimden uzak varlıklara özgü kabul eden Elealılar’dan, sürekli değişim içinde olduğundan duyuşsal alanı güvenilmez kabul eden Herakleitosçulardan ve tabii Platon’dan ayrıldığını görmekteyiz.¹⁶⁸ Bunun temel nedeni, Stageirali’nin, Parmenides’in “*Varlık vardır, yokluk yoktur*” ilkesini, daha önce değindiğimiz gibi, tüm varlığın birliğini ifham etmesi bağlamında değil, kendisiyle özdeş öz yani bireyin birliği olarak değerlendirmesi, duyuşsal alanın gerçekliğini kabul etmesi ve nihayet tümelleri, dış dünyada gerçekliği olmayan zihinsel soyutlamalardan ibaret görmesidir. İbn Rüşd’ün açıklamasıyla *varlığı daha tam olan* kavramı, varlığı daha eksik olanların bulunduğunu, kısacası varlığın mutlak anlamda varolandan, ne zihinde ne de zihin dışında varolmayana yani mutlak yokluğa kadar kademelendiğini ifade etmektedir. Böylelikle Aristoteles, sürekli değişim içindeki fenomenal evreni, mutlak varlık ile mutlak yokluk arasında ara bir konum olarak tasarlamaktadır.¹⁶⁹ Bu durumda oluşa tabi varolanlar, varlıktan aldıkları pay ölçüsünde hakikattirler. Aristoteles’in kategoriler teorisinin de kökeni burada ortaya çıkmaktadır.

Üçüncü ve son aşamada, Aristoteles’in, hakikati, tümellere paralel olarak, dış dünyada bizatihi varolmayan, sadece zihinde mevcut bir olgu olarak kavradığını, başka deyişle düşüncede kendisini gösteren doğru (sâdık) ve yanlış (kâzib) kavramlarının ölçütü olarak sunduğunu görmekteyiz. Bu durumun nedeni son derece açıktır; dış dünyada düşünceden bağımsız olarak sadece “varlık” vardır; düşünce eylemi sonucunda ortaya çıkan yargılar ise ya varlığa uygundur ya da değildir. Yani bir yargıda, konu ile yüklem arasındaki birleşme (synthesis) veya ayrılma (diarsis), eğer varlığın karşılığı olan zihinsel hakikatle örtüşüyorsa doğru, örtüşmüyorsa yanlıştır.¹⁷⁰ “*Doğru bir biçimde senin beyaz olduğunu düşündüğümüz için sen beyaz değilsin*” diyor

¹⁶⁷ T.M.T., I/15.

¹⁶⁸ Aristoteles’in bu konudaki aydınlatıcı analizleri için bkz. *Metafizik*, 987a,29-987b,10.

¹⁶⁹ T.M.T., I/27-8.

¹⁷⁰ T.M.T., II/739-42.

Artistoteles, “*ancak sen beyaz olduğun içindir ki senin beyaz olduğunu söylerken bir doğruyu söylemiş oluruz*”.¹⁷¹

Bu bağlamda, üçüncü bölümde ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğimiz tanımlar teorisine ilişkin bir noktayı da belirtmek gereklidir. Aristoteles için doğru ve yanlış kavramları sadece düşünce dedir derken, burada kastedilenin “tasdik” olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Buna karşılık birleşik olmayan yani yükleme yapılmamış haliyle bir öz ve bilfiil varolan, dolaysız bir etkileşim sayesinde sezgisel akıl (nous) tarafından kavranır, ya da kavranmaz. Yani tasavvur eyleminde ya bir öze ilişkin hakikat kavranır ki bu bilgidir ya da kavranmaz ki bu bilgisizliktir:

Çünkü bir şeyin doğası üzerinde – ilineksel bir anlamda olmak dışında – yanılmak mümkün değildir, yalnızca onların ya bilgisi vardır veya yoktur. Ancak onlarla ilgili olarak onların ne olduklarını, yani filanca tür bir doğaya sahip olup olmadıklarını araştırmak gerekir.¹⁷²

Aslında burada, duyulara kendini dayatan fenomenal gerçeklikte içkin olarak bulunan ve kendini zihne dayatan “akılsal öz” söz konusu edilmektedir ki bu, daha önce değindiğimiz tabiatın ibarettir. Mamafih gerçek anlamıyla tanıma ulaşmak için zihinsel bir çabanın gerektiği yadsınamaz; nitekim Aristoteles’in araştırma eylemiyle kastettiği budur.

İşte bu noktada ciddi bir sorun karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles için hakikat (aletheia) madem doğru ile yanlışın kendisiyle belirlendiği ölçüttür ve hakikatin kendisi de varlığa özdeş olarak salt zihinsel alana aittir; bu durumda hem zihinsel varlık hem de dış varlık yani ideal ve reel varlık alanları, kendilerini içeren varlık’ın alt türleri midir? Yani varlık, bir cins midir? Bu durumda tüm varlığı inceleyen tek bir bilimin olması gerekecek, burhanı kullanarak ayrı cinsleri yani tabiatları, kendine özgü biçimde inceleyen bilimler söz konusu olmayacaktır. Diğer yandan eğer varlık tek bir cins değilse, bu durumda en genel ilkeler üzerinden, salt varolan olması bakımından varolanı inceleyen bilimin, yani Metafizik’in bilim olması da imkânsızlaşacaktır.

Bu sorun karşısında alınacak tavır, varlık ve bilgi alanlarını doğrudan, üstelik en temel biçimde etkileyecektir. Nitekim bu sorun etrafında, hakikat kavramına

¹⁷¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1051b,6-9.

¹⁷² Aristoteles, *Metafizik*, 1051b,25-27.

yaklaşımın, ileride önümüze çıkacak birçok konuyu nasıl yönlendirdiğini göreceğiz. İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumu üzerinden geliştirdiği burhan teorisinin birçok orijinal yönünü de ancak böyle kavrayacağız.

İlk olarak yukarıdaki sorun hakkında İbn Rüşd'ün, yine büyük bir sadakatle Aristoteles'i izlediğini belirtmeliyiz. Öncelikle “varlık” tek bir cins değildir, dolayısıyla tümel bir anlam da değildir. Varlık, her şeyde ortak bir isimdir ama bu ortaklık –altın, çıban ve dere anlamına gelen “ayn” kelimesinde olduğu gibi- çokanlamlılık (homonym) değildir; aynı şekilde –canlı ve insan kelimelerinde olduğu gibi- öz birliği ifade eden eşanlamlılık (synonym) de değildir. Mantık biliminde ele alındığı üzere, bu, tek bir şeyle ilgili (mensûb) varolanlar hakkında kullanılan türden bir isimdir. Çünkü “varlık”, çokanlamlılık ile eşanlamlılık arasındadır. Mantık biliminde bu tür isimler, öncelik ve sonralık kavramlarıyla açıklanır. Böylelikle belirli cinsler kapsamında varolanları inceleyen tikel bilimler özerkliklerini kazanırlar ve mümkün hale gelirler. Varolması bakımından varolanı inceleyen Metafizik bilimi de aynı nedenle ortaya çıkar. Varolan (mevcûd) ismi, hem dış dünyada kendinde varlık olan cevher ve ona bağlı olarak varolan diğer kategoriler hakkında hem de sadece zihinde bulunan akledilirlere ilişkin kullanılır ve kuşkusuz bunlar tek bir cins altında yer almaz. Ancak yalnızca tür ya da eşanlamlılık kategorisinde öz birliği taşıyan cinsler hakkında değil, aynı zamanda “varolan” ismi için geçerli olduğu üzere, “varlığı aynı gayeye, aynı faile ve aynı konuya mensup olan şeyler de bilimin konusudur”. İşte varolanların bilimi, bunu üstlenir ve bu açıdan diğer tüm bilimlerden ayrılır.¹⁷³ Bu nedenle diğer tüm bilimler tikeldir, metafizik bilimi ise tümeldir.

İbn Rüşd, *Tefsîru'l-Burhân*'ın girişinde ilk söz olarak, Aristoteles'in, burhan öncüllerini, sınıflanmaları ve nitelikleri bakımından ele alırken, bunları birer varolan (mevcûd) olarak değil, sadece tam tasdik yani burhan ve tam tasavvura yani tanıma ulaştırmaları bakımından incelediği konusunda sert bir uyarı yapmaktadır. Sözün başında vurgulanan bu önemli konu, yukarıdaki açıklamalar göz önüne alındığında, kolaylıkla anlaşılır hale gelmektedir; ontolojik ve lojik kesinlikle ayrı alanlardır ve aralarındaki örtüşmede asıl olan ontolojik bağlamdır. “Kendi başına varolan” için doğru ve yanlış kategorileri yoktur ve hakikat, sadece zihinsel alanda kullanılan ölçüttür.

¹⁷³ T.M.T., I/297-307.

Dolayısıyla bizzat tasdikte kullanılan öncüller ya da varolanlarda içkin tabiata dair zorunlu kavramanın, tanıma evrilmesi işlemi sırasında ortaya çıkan yargılar, ontolojik alanla karıştırılmadan salt anlamda ele alınmalıdır: “*Cinsler, bilginin ilkeleridir*” diyor İbn Rüşd, “*varlığın ilkeleri değildir*”.¹⁷⁴ Böylelikle o, salt ontolojik alan ile salt lojik alanı birbirinden ayırıyor.

Buraya kadar tamam; ne var ki söz konusu pasajın devamında İbn Rüşd, burhanı, maddesi yani öncülleri açısından alt türlere bölümleyen ayrımların (fasl), kendilerinden başka şeyleri bildirmeleri ve bu başka şeyler hakkında tasdik in meydana gelmesinde yararlı olmaları bakımından, burhanda, diğer bir deyişle lojik alanda var (mevcûd) olduklarını belirtmektedir. Söz konusu ayrımlar (fasl), varolanlardan biri olmaları bakımından, yani ontolojik bağlamda, burhanda mevcut değillerdir; Farabi ise bu tür ayrımları, birer varolan olarak değerlendirmiştir. İbn Rüşd şöyle devam ediyor:

Bu nedenledir ki zamanımızdakiler için burhan araştırmasında (nazar) karışıklık olmuş, Ebu Nasr’ın ileri sürdüğü bu konunun Aristoteles’in eksik bıraktığı bir şey olduğu sanılmıştır. Biz bu meseleyi müstakil bir makalede açıkladık.¹⁷⁵

Söz konusu makalenin ismi belli değildir; ancak burhan ile ilgili olarak *Makâlât* içinde elimize ulaşmış üç risaleden ilki *Makâle fî Mahmûlâti’l-Berâhîn*, muhakkık Es’ad Cum’a’nın da belirttiği gibi, muhtemelen İbn Rüşd’ün yukarıda kastettiği makale olmalıdır.

Bu makalede İbn Rüşd’ün Farabi’ye yönelik eleştirilerinin, biraz daha budaklandığını görmekteyiz: Cevher hakkında burhan yoktur; oysa Farabi, cinslerin ayrımlarla kanıtlanabileceğini sanmıştır ki bu iddia cevher hakkında burhan getirilebileceğini söylemek olur. İbn Rüşd burada cins ile ikinci cevherleri kastetmektedir kuşkusuz; ama yine de birinci cevherlere yüklenmeleri hariç, asla yüklem olmamaları bakımından bunlar da cevherdirler. Sözün hemen ardından İbn Rüşd, Farabi’yi bu yanılgıya, burhan söz konusu olduğunda orta terimin, iki tarafın yani büyük ve küçük terimin yahut bunlardan sadece birinin nedeni olmasını yeterli görmesinin götürdüğünü belirtmektedir.¹⁷⁶

¹⁷⁴ T.M.T., I/228.

¹⁷⁵ Ş.K.B., s. 158

¹⁷⁶ İbn Rüşd, “Makâle fî Mahmûlâti’l-Berâhîn”, *Mukaddimât fî’l-Felsefe*, s. 226-7.

Orta terimin gördüğü nedensellik işlevine, ilgili bölümde temas edeceğiz; fakat şimdi, orta terimin nedenselliğinden bilimsel öncüllerin sınıflamasına, tanımlar teorisinden özsel yüklemeye kadar pek çok meseleyi etkileyen sorununuzun kökenine inmeye çalışalım.

İlk olarak İbn Rüşd'ün, burhan öncüllerinin birer varolan olarak ele alınması ile öncülleri bakımından burhanı bölümleyen ayrımların birer varolan olarak ele alınması arasında doğrudan ilişki gördüğü ve bu tavrı yanlışladığı açıktır. Çünkü her ne olursa olsun, daha önce belirttiğimiz gibi, hakikat, ontolojik değil tam anlamıyla lojiktir. Bu noktada İbn Rüşd'ün, Aristoteles'i seleflerinden çok daha iyi kavradığı, belki daha doğru ifadeyle, daha büyük sadakatle izlediği bir kez daha görülüyor. Buna pek dikkat çekmeyen bir noktayı da eklemeliyiz: Ne olursa olsun, cevher hakkında herhangi bir düzeyde burhanla kanıtlanma yapılabileceğini varsaymak, daha önce İbn Sina'nın eleştirilmesi bağlamında değindiğimiz, tabiatın "kendiliğinden bilinirliği" problemini gündeme getirecektir. Her ne kadar İbn Rüşd açıkça belirtmese dahi, onun zihninde, âdeta Farabi'nin bu konuya ilişkin ayrıntıdaki bir yanılgısının İbn Sina tarafından iletildiği, budaklandırıldığı ve tabiatın kanıtlamaya muhtaç bir kavrama dönüştürüldüğü kanaatinin bulunduğunu sezmekteyiz.

Mamafih İbn Rüşd'ün Farabi'ye yönelttiği eleştirilerin, ikinci dereceden kanıtlara dayandığını da belirtmek gerekiyor; nitekim Farabi *Kitâbu'l-Burhân*'da, ne burhan unsurlarının ne de burhanı bölümleyen ayrımların birer varolan olduğunu açıkça ifade etmemektedir. Dahası, yaptığı bir atıftan anlaşıldığı kadarıyla büyük ihtimalle İbn Bâcce'nin de gördüğü¹⁷⁷ *el-Elfâzu'l-Müstamele fi'l-Mantık* adlı eserinde, Farabi, mantık biliminde ele alınanların –her ne kadar birer varolan olsalar da- bir varolan olarak değil, varolanların bilgisine ulaşılan bir alet olarak ele alındığını açıkça belirtiyor:

Mantık bilimi'nin, kapsadıkları, varolan şeyler olduğundan, felsefenin (Metafizik) bir cüzü olduğuna ilişkin şüpheler olabilir. Ne var ki bu şeyler, her ne kadar birer varolan olsalar da, bu bilim onları birer varolan olmaları yönüyle araştırmaz ve bildirmez; lakin insanın kendisiyle varolanların bilgisine ulaşmasını

¹⁷⁷ İbn Bâcce Farabi'nin *el-Müfredât* adlı kitabından bahsetmektedir. Fakat Macid Fahri'nin de belirttiği üzere bu eser, metinden de anlaşılıyor ki *el-Elfâzu'l-Müsta'mele*'dir. Farabi, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 137.

güçlendiren bir alet olarak araştırır... Bu nedenle onları varolanlar dışında, başka bir şeymiş gibi ele alırız.¹⁷⁸

Bu ifadeden, Farabi'nin, varolanları varolan olarak araştırmanın, mantık ve metafizik arasında karışıklığa neden olacağını, dolayısıyla mantık bilimindeki incelemenin, bir varolan olmaları bakımından yapılamayacağını çok iyi kavradığı görülüyor.

Öyleyse İbn Rüşd, nasıl oluyor da Farabi'nin, birçok meseleyi etkileyecek bir tavır yanlışlığı ile burhan ilkeleri olan öncülleri ve bilimsel bilginin yapısal türlerini belirleyen ayrımları birer 'varolan' olarak aldığını yani ontolojik alana taşırdığını iddia edebiliyor?

Bu noktada, İbn Rüşd'ün Farabi'ye yönelttiği eleştiriyile ilgili olarak “*Bu nedenle zamanımız ehli için burhanın araştırılması karışıklığa uğradı*” sözüne geri dönüp, Farabi ile Aristoteles'in bakış açılarındaki farklılığı ve ince ayrımı ilk kez ortaya çıkartan ve vurgulayan İbn Bâcce'ye bakmak, konuyu aydınlatmaya yardımcı olabilir. İbn Bâcce şöyle diyor:

Bil ki, Aristoteles, burhanları, tikel olmaları bakımından, özellikle de tikelin, kendi (varolma) şartı olarak değil, kendi ideası (misl) olan tümeli meydana getirmesi bakımından inceler. Böylece burhanların yüklemlerine, kendi varlığında (vücûd) üzerine yüklenen şeye uygunluğuna göre 'özel' yahut 'hâssa' denilir. Aristoteles, varlıkta (vücûd) konu olanı, konu olarak alır; aynı şekilde bir kavrama (ma'nâ) yüklem olan, bu kesin bilgiyle (yakîn), zihin dışında olması yönünden o şeye yüklemidir. Ebu Nasr ise mutlak olarak burhan hakkında, söz konusu şey için kesinliğini (yakîn) veren bir varolan (mevcûd) olması bakımından konuşur. Bu bakış yönüyle (burhan), o şeyde (var) olup kesin bilgiyi verenlerin hepsini içine alır. O, kesin bilgiyi verenin varlığa uygun olması (sözü) ile -ki bu had yönündendir- (Aristoteles'in) şart kıldığını şart kılar.¹⁷⁹

İbn Bâcce bunun hemen ardından, büyük terim orta terimin nedeni olmadıkça, orta terimin küçük terimin nedeni olamayacağını; dört nedenden birini ifade eden orta terimin ne cinsten ne de ayrımda bulunmaması durumunda, burhanın, varlığı ve nedeni veren mutlak burhan olamayacağını vurguluyor. İbn Bâcce'nin bu açıklaması, kuşkusuz

¹⁷⁸ Farabi, *El-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-Mantık*, s.107.

¹⁷⁹ Farabi, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 121-2.

Farabi'yi desteklemekte, böylece o, İbn Rüşd'ün, burhan hakkında karmaşaya düşenlerle kastettikleri arasına girmektedir.

İbn Rüşd'ün ve İbn Bâcce'nin çok iyi kavradığı üzere, Farabi ile Aristoteles arasında oldukça ince bir bakış açısı farkı mevcuttur. Bu fark o kadar incedir ki, ancak, Farabi'nin burhan bağlamında değindiği bazı meselelerden yola çıkarak kavranabilmektedir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, bu konuları ilgili bölümlerde tartışacağız. Ancak burada belirtmek isteriz ki İbn Bâcce, bu konularda Farabi'ye meyletmekte iken, İbn Rüşd yüzünü tamamen Aristoteles'e çevirmekte ve Farabi'yi eleştirmektedir. Mamafih Farabi'nin, mantıksal olanın, bir varolan olarak ele alınmaması gerektiğini, yani ontolojik ve lojik arasındaki ayrıma bizzat ve açıkça dikkat çektiğini tekrar hatırlamalıyız. Öyleyse Farabi, mantıksal olanı incelerken, en azından bazı noktalarda, ele aldığı objeyi bir varolan olarak görmekle, yani ontolojik alana taşmakla bir çelişkiye düşmektedir. Bu, İbn Rüşd'ün eleştirisini haklı çıkartacak bir husustur.

Peki, bu bakış açısı farkının kökeni nerededir? Kuşkusuz varlık olarak varlığın biliminde yani metafizikte. Nitekim İbn Rüşd'ün ya da İbn Bâcce'nin doğrudan atıf yapmamalarına rağmen, aslında konunun, reel ve ideal varlık alanlarının tasavvuru sırasında, Aristoteles ve Farabi felsefeleri arasındaki köklü ayrılıkla ilişkili olduğunu, bu farkın, bilgi ve bilinen arasındaki hakikat bağının yani burhanın yapılanmasını, ancak temellere inildiğinde keşfedilebilecek şekilde etkilediğini görüyoruz.

İmdi, İbn Rüşd'ün *Tefsîru Mâ-ba'de't-Tabî'a*'da müstakil bir bölüm ayırdığı ve bizi tam anlamıyla aydınlatan analizlerin yer aldığı önemli pasaja bakmak, sanıyoruz sorunu çözecektir. Aristoteles'in oluşu incelediği bu bölümde, İbn Rüşd, oluşun yani dışsal varlığın, formları bakımından müttetik, sayıca muhtelif şeylerden meydana geldiğini belirliyor. Bu, Aristoteles'in resmi görüşüdür; çünkü her şey, bir şeyden, bir şey aracılığıyla ve bir şey için olur. Sonuç olarak, insanın düşünce ile yaptıkları yani sanat ürünü nesnelere ve bizzat doğadaki bağımsız varlıklar arasındaki ortaklık burada ortaya çıkar: bireylerde içkin olan suret yani tabiat, hem her türlü düşüncenin hem de oluşun nedenidir. Fenomenal evren ile zihinsel dünya böylelikle uyumlu hale gelmekte, bu bakımdan hakikat, böylesi bir uyumdan ibaret olarak tasarlanmaktadır. Bilfiil

varolandaki sperma, bilkuvve olarak formu taşır ve bilfiil hale getirir, yani sanatçının işlevini görür.¹⁸⁰

Burada, İbn Rüşd'ün yorumlarını dikkatle okuduğumuzda, Aristoteles'çi bilim anlayışını, hayret verici bir açıklıkla kavradığını anlıyoruz. Çünkü Aristoteles, İbn Rüşd'ün de belirttiği gibi, dış dünyadaki neden ile zihinsel kavrayışta kendini gösteren sebep arasında ayırım yapmakta, fakat bu ikisini özdeşleştirmeye yönelmektedir.

Mamafih burada önemli bir sorun vardır; canlıların üremesinde olduğu gibi, bilkuvve olan bir şey, ancak kendi cinsinden ya da türünden bilfiil varolan bir şey ile var oluyorsa, spermasız meydana gelen canlıların ya da katır gibi üremeyen hayvanların varlığı nasıl açıklanabilir? İbn Rüşd'e göre bu itiraz, oluşu maddeden tamamen ayırık idealarla açıklayan Platonik düşüncenin, idealara salt zihinsel alana ait soyutlamalar olarak bakan Aristoteles'e karşı en güçlü delilidir. Burada maddeden soyut alan ile maddi alan arasındaki ilişkinin söz konusu olduğu ortadadır ve takınılacak tavır, kuşkusuz real ve ideal alanların mahiyetini de etkileyecektir. İbn Rüşd'e göre Aristoteles felsefesine bağlı olan sonraki (müteahhir) filozoflar burada şüpheye düşmüşler ve "Faal akıl"ın, maddeden ayırık suretleri hem fenomenal nesnelere hem de insan zihnine verdiğini, böylelikle oluşun ve düşüncenin tek fail nedeni olduğunu sanmışlardır. Bu nedenle faal akıl, "vâhibu's-suver" yani suretleri bağışlayan olarak yeniden kurgulanmış, dış varlık ile zihinsel alan, tek faile bağlandıkları için deyim yerindeyse birbirine karışmıştır. İbn Rüşd, sözlerinin sonunda, İbn Sina ve Farabi'yi ismen zikrederek müteahhir filozoflardan kimleri kastettiğini açıklıyor; aynı pasajda adı geçen Themistios, bu tür bir müdahaleyi, sadece spermasız meydana gelen canlılar hakkında kabul etmektedir. Aleksandros ise, Aristoteles ile aynı görüştedir, yani maddi olana yalnız maddi olanın etkiyebileceği kanısındadır ve dolayısıyla platonik bir etkiyi reddetmektedir. Sonuç olarak *kavm*, yani İslam dünyasındaki meşşailer, Aristoteles'in bu konudaki burhanını gerektiği gibi anlayamamışlar, dolayısıyla yanılgıya düşmüşlerdir. İbn Rüşd, İbn Sina hakkında şaşırmadığını, ama *Felsefeteyn* yani *el-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn* adlı kitabında bu mesele hakkında hata eden Farabi'ye¹⁸¹ hayret ettiğini belirtiyor. İbn Rüşd'e göre Meşşailer, Müslüman kelimcilerin '*Her şeyin*

¹⁸⁰ T.M.T., II/878-880.

¹⁸¹ Bkz. Farabi, *Kitâbu'l-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hkîmeyn*, nşr. Ali bû Mulham, Dâr ve Mektebetu Hilâl, Beyrut 1996, s.65-72.

faili tektir, nesnelere birbirine etkimesi söz konusu olamaz' iddiasına yakınlığı dolayısıyla Platon'un mezhebine meyletmışlerdir. Oysa Aristoteles, maddeden ayırık fail aklı, yalnızca insandaki aklı güçlerin ortaya çıkmasında, yani salt zihinsel alanda devreye sokmaktadır. Faal aklın işlevi, sadece maddeden soyut düşünceye, yine maddeden soyut olan suretleri vermektir. Çünkü tıpkı faal akıl gibi, insanda mevcut düşünce yetileri de maddeden soyuttur:

Öyleyse, madde ile karışık olmayanın, herhangi bir vecihle, mutlak olarak, madde ile karışık olmayandan meydana gelmesi zorunludur; tıpkı madde ile karışık olan her şeyin, madde ile karışık olandan meydana gelmesinin zorunluluğu gibi.¹⁸²

Böylelikle İbn Rüşd'ün, mantık bilimindeki objelerin, kesinlikle birer varolan olarak incelenmemesi gerektiğini bizzat belirten Farabi'yi, niçin, salt zihinsel olan objeleri birer varolan olarak değerlendirmekle suçladığını anlıyoruz. Dikkat çekmek isteriz ki Farabi, İbn Bâcce'nin işaret ettiği üzere, mantık biliminin tüm konularında değil, sadece burhan'dan yani hakikat alanından bahsederken ontolojik bir bakış açısına taşmaktadır. Çünkü Farabi, maddeden soyut olan faal aklı, hem düşüncenin hem de oluşun faili kabul etmekle, hakikatin yalnız lojik değil aynı zamanda ontolojik olduğunu da zımnen ifade etmiş olmaktadır. Aristoteles için tümel, tikelin varolma şartı değildir; aksine tümel, tikel sayesinde, ama salt zihinsel alanda yani lojikte varolmaktadır. Oysa Farabi, fenomenal dünyadaki oluşun nedenini yani formu, maddeden ayırık olan faal aklın maddeye etkimesine bağlamakla, suretin, yalnız insan zihninde değil, aynı zamanda faal akılda varlığını da kabul etmiş olmaktadır. İbn Bâcce'nin Farabi ile ilgili saptaması bu nedenle doğrudur: Farabi için zihinsel varlık alanının yanında dış varlık, hem bizzat bireysel varolanı hem de faal akıldaki suretleri içine alan tarzda ikileşmekte, daha doğrusu sentetik olarak kurgulanmaktadır. Çünkü bir varolan ile bu varolan hakkında kesin bilgiyi kavramamızı sağlayan şey, yani tüm suretleri kendisinde barındıran faal akıl, oluşun da faili kabul edildince, zihin dışında yani faal akılda bir varolan olarak kavranacaktır kuşkusuz.

Biz, zararsız bir genelleme yaparak, Farabi'nin felsefi tavrının terkipçi (sentetik), İbn Rüşd'ün ise tahlilci (analitik) olduğunu söyleyebiliriz. Bu genel farkın,

¹⁸² T.M.T., II/881-886.

burhanın doğasının kavranmasında, burhani bilginin meydana gelişinde ve burhanın işletilmesi sürecinde ne gibi ince ve önemli meseleler meydana getirdiğini, ileriki bölümlerde ayrıntılı olarak ele almaya çalışacağız.

II. BELİRLEME

Yukarıda, Aristoteles ve İbn Rüşd için, hem dış varlıkta hem de zihinsel alanda zorunlu, aksi ne varolabilir ne de düşünülebilir ilkelerden kalkarak, Sofist Georgias'ın savının tam tersi yani “varlığın varolduğu, bilinebileceği ve bu bilginin aktarılabilirliği” gösterildi. Bu arada burhani bilginin doğasına ilişkin bazı temel meselelere de değinildi. Şimdi ise burhani bilginin ne olduğunu, temel niteliklerini ve onu, diğer bilgi türlerinden ayıran özelliklerini ele almaya çalışacağız. Fakat bu başlık altında yapacağımız tüm irdelemelerin, önceki bölümde ele aldığımız temellerle doğrudan ilişkili olduğunu, başka bir deyişle ontolojik ile lojik'in uyumunu esas aldığı hatırdan çıkarılmamalıdır.

A. Akli ve Duyusal Bilgi

İbn Rüşd, kendisinden önceki felsefe geleneğini izleyerek bilgiyi, konusu olduğu yetilere göre ikiye ayırır. Bunlardan ilki fenomenlerle muhatap olan duyusal, ikincisi ise maddeden soyut olan akli bilgi alanlarıdır. Biz bu konuyu, epistemolojik bağlamda değil, sadece ana tamamız olan burhanla ilişkisi açısından ele alacağız. Bu nedenle sözü, genel bir çerçeveye yaymak yerine, şimdiye kadar izlediğimiz metotla yani belirlediğimiz birkaç meseleyi tartışmakla yetineceğiz.

Öncelikle duyusal-akılsal arasındaki ayırımın, bilgi ve varlık kavramları arasındaki ortaklığını, diğer bir deyişle ontolojik temelini vurgulamak gerekiyor. Felsefe tarihinin başlarından itibaren ortaya çıkan en önemli sorun, aynı zamanda felsefi düşüncenin temel karakterini belirleyen “hakikatin ne olduğu” sorusudur ve kuşkusuz bu soru, hakikaten varolanları var saymayı gerektirir. Öyleyse sürekli değişen ve bizi de kapsayan evrende, değişimden ve görecelilikten uzak bir varlık katmanı olmalıdır ki insan için hakikatin bilgisi mümkün olabilsin.

Bu konuda, İbn Rüşd'ün metafizik cevamiinde, aklî ve duysal alanların ontolojik ve lojik ilişkisini mükemmel surette ortaya koyduğu bir pasajı gözden geçirmek yeterli olacaktır kanısındayız.¹⁸³

İbn Rüşd'e göre Platon'dan önceki filozoflar, bilginin, duysulurların bilgisi olduğunu gördüler. Ancak duysulara muhatap olan olguların sürekli değiştiğini ve dolayısıyla duysulurların bilinemeyeceğini ileri sürdüler. Hatta bu kadim bilgilerden bazıları, kendisine bir nesne sorulduğunda parmağıyla sadece onu işaret eder ve susarmış; böyle yapmakla, söz konusu nesnenin sürekli değiştiğini, sabit olmadığı anlatmak istermiş. Öyleyse madem nesnelere sürekli değişim içindedir, burada hakikatten bahsedilemez.¹⁸⁴ *Tefsîru Mâ-ba'de't-Tabî'a*'daki bir pasajdan, burada, İbn Rüşd'ün doğru olarak Herakleitosçu Kartylos'u kastettiği anlaşılıyor.¹⁸⁵ Nitekim parmakla işaret etme vakası, doğrudan Aristoteles'ten alınmadır.¹⁸⁶ Ayrıca cümlenin hemen ardından İbn Rüşd'ün "*Bundan, özellikle Sofistik görüş doğmuştur*" demesi, yine doğru olarak, Sofistleri başka bir kategoriye yerleştirdiğini göstermektedir.

İbn Rüşd'e göre nihayet, Sokrat zamanında, ezeli ve tümel bir takım akledilirlerin olduğu kavranınca, bunların zihinde var oldukları gibi, zihin dışında ama fenomenal evrenden ayrı ve aşkın bir âlemde var oldukları sonucuna varılmıştır.¹⁸⁷ Bundan sonra İbn Rüşd, daha önce temas ettiğimiz, formların maddeden ayrık ve bizatihi varlıklarının olup olmadığı meselesini izaha geçmektedir.

Duysal ve akli bilgi ayrımı kapsamında, Aristotelesçi bilgi öğretisinin temel özelliğinin ortaya çıktığı, İbn Rüşd'ün de ontolojik ve epistemolojik açıdan Aristoteles'i, seleflerinden çok daha sadıkane izlediği için, bilgi teorisini kurarken

¹⁸³ İbn Rüşd'ün telif metodunu ve kaynaklarımızı analiz ettiğimiz bölümde, *Metafizik* cevamiinde İbn Rüşd'ün *Metafizik* tefsirine atıfta bulunduğunu belirtmiştik. Bu, *Metafizik* cevamiinin son dönemlerde gözden geçirildiğini göstermekte ve bu nedenle İbn Rüşd'ü anlamak açısından *Metafizik* cevamiini daha da güvenilir kılmaktadır.

¹⁸⁴ *R.M.T.*, s. 75.

¹⁸⁵ *T.M.T.*, I/63-4. Mamafih İbn Rüşd'ün kullandığı metinde, Herakleitos'un öğrencisi ve Platon'un dostu olan Kartylos yanlışlıkla Demokritos ((ديمقراطيس)) şeklinde yazılmış, bundan dolayı olsa gerek, İbn Rüşd tefsirde isim belirtmeden "... falanca" demekle yetinmiştir; zira o, sözü edilenin Demokritos olamayacağını bilmektedir. Bununla birlikte Kartylos'un kim olduğunu da bilmemekte, onu Herakleitos sanmaktadır. Tabii *Metafizik*'in Arapça çevirisinin diğer nüshasında doğru olarak Kartylos (قراطيس) adının geçtiğini de kaydedelim. Yine de metnin devamında doğrudan herakleitosçu görüşlerden söz edildiğinden anlamsal kayıp yoktur.

¹⁸⁶ *T.M.T.*, I/421. Ne var ki burada Kartylos değil Herakleitos'un (ابروقلطس) adı geçmekte, böylece İbn Rüşd için Kartylos meçhul kalmaktadır.

¹⁸⁷ *R.M.T.*, s. 75-76.

orijinal bir kavramaya yöneldiği açıkça görülüyor. Duyusal bilgi, değişim içerdiğinden kuşkusuz güvenilmezdir; ne var ki akılsal olan formel cevher¹⁸⁸, duyulurlarda içkindir ve bireysel varlığı olmadığından yalnızca onlar aracılığıyla kavranır.

Burada, burhan açısından akli ve duyusal ayrımının, önemli bir mesele ortaya çıkardığı meydandadır. Zira akli ve duyusal eşitlemesi, Herakleitosçu tavırda olduğu gibi, sürekli değişim içindeki duyulurların hakikat alanından dışlanmasını gerektirir; akli ve duyusalın birbirinden tamamen ayrıştırılması da, Parmenides’i izleyen Elealılarda olduğu gibi, fenomenal evreni yanılısamadan ibaret kılar ve hakikati aşkın olan bir başka evrene taşır.

Oysa Aristoteles, apodeiksis’in yani burhanın peşindedir. Bu nedenle varlığa özdeş olarak tasarladığı ‘hakikat’ın evrenselliğini, dolayısıyla duyusal ve akılsal olduğunu kabul etmek durumundadır. İbn Rüşd’ün bu temel noktayı mükemmel surette kavradığını ve işlediğini görmekteyiz.

Aristoteles öncelikle şu hipotezi belirliyor: “*Bir duyusunu yitiren, bir bilgiyi de yitirmiştir*”.¹⁸⁹ İbn Rüşd, Aristoteles’in burada, akılla elde edilen bilginin, ancak duyu ile elde edilen bilgidен oluştuğunu söylemek istediğini vurgulamakta ve bu hipotezin doğruluğunu, yine Aristoteles’i izleyerek ortaya koymaktadır: insanın tüm bilgileri - burada kastedilen kuşkusuz akli olandır- ya tümevarımla ya da burhanla elde edilir. Burhan yani apodeiktik akıl yürütme ise ancak tümel öncüllerle gerçekleşebilir. Bu tür öncüller ise ancak tümevarımla kavranabileceğinden, her türlü akli bilgi tümevarımdan yani bireysel varolanlardan kalkılarak meydana gelmektedir.¹⁹⁰

Tabii İbn Rüşd’ün, Aristoteles’in duyu yitimi hakkındaki sözlerini, doğuştan olması ile kayıtladığı gözden kaçırmamak gerekiyor; her ne kadar Aristoteles burada kapalı konuşsa da İbn Rüşd’e göre, söz konusu olan genel öncüller olunca, yaşamının bir kısmında duyularını kullanmış bir insanın, aksiyomları kavramaması imkânsızdır.

¹⁸⁸ Burada söz konusu olan, akıl tarafından, ilinekerlerinden yani maddeden, akıl aracılığıyla soyutlanmış tözdür. Fakat kuşkusuz duyular, ilineklere muhataptır. Herhâlükârda, ikisi de aynı özü işaret etmektedir. Mamafih maddeden yani ilineklere tamamen soyut olan cevherin varlığı da unutulmamalıdır. Asıl anlamda akledilir olan, kuşkusuz maddeden uzak olan ve dolayısıyla aklın, ilineklerini ayıklaması söz konusu olmayan, bu tür cevherdir. İbn Rüşd şöyle diyor: “*Cevherler iki türdür; varlığı kendinden ve ilineklere boşlanması mümkün olmayan ki bu, ilineklere yüklenen cevherdir. (İkincisi) varlığı kendinden ve tüm ilineklere boş olan. Bunların ilki duyulur, ikincisi ise akledilirdir*”. T.M.T., III/1533.

¹⁸⁹ T.K.B., s. 102

¹⁹⁰ Ş.K.B., s. 415.

Ayrıca duyuların cinsleri arasındaki farklılığa dikkat çekmektedir Kurtubalı; doğuştan kör olan renklerin akledilirlerini, doğuştan sağır olan ise seslerin akledilirlerini yitirmiştir. Mamafih –örneğin bir şeyin aynı anda ve aynı bakımdan hem varolmasının hem varolmamasının imkânsızlığı gibi- genel öncüllerin kavranılamaması, ancak tüm duyularını doğuştan yitirmiş, yani hiçbir duyusal varolanla iletişime geçmemiş kişi için söz konusu olabilir. Nitekim duyusallar da ya renk, koku, tat gibi her bir duyuya özgüdür ya da şekil, sayı ve hareket gibi tüm duyusallarda ortaktır. Dolayısıyla tek bir duyusu sağlam olan kişi, söz konusu aksiyomları kendiliğinden kavrayacaktır.¹⁹¹

Aristoteles’in böyle kavranmasının ne kadar önemli sonuçlar doğurduğu hemen anlaşılabilir. İbn Rüşd’e göre insan zihninde, duyusallarla yani fenomenal evrenle ilişkiye girmezden önce yalnız tikel değil aynı zamanda tümel hiçbir bilgi mevcut değildir. Bu durumda İbn Rüşd’e göre, özdeşlik ve çelişmezlik gibi aksiyomlar dâhil olmak üzere tüm genel öncüller de duyusallara dayanmaktadır.

İnsan zihnini, deyim yerindeyse “Tabula Rasa” olarak tasarlamak anlamına gelen bu yorumun, *II. Analitikler*’in “ilk ilkelerin bilinmesi”ni irdeleyen ünlü 99b-100b arasındaki bölümle tam bir uyum gösterdiği, dolayısıyla İbn Rüşd’ün Stageiralının mirasına pek bir şey ilave etmediği haklı olarak ileri sürülebilir.¹⁹² Bununla birlikte Aristotelesçi bilgi anlayışının, kuşkusuz Platonik etkilerle gölgelenmiş bu cephesinin, İbn Rüşd eliyle yapılan güçlü vurgusunun, hele o dönem göz önüne alındığında, önemli bir katkı içerdiği de muhakkaktır.

Nitekim bizzat İbn Rüşd, Aristoteles’in bu sözleri hakkında tartışma olduğunu belirtmektedir: İlk öncüller, tümevarımla meydana gelenler ve nereden meydana geldiğini bilmediğimiz, bizde tabiaten bulunanlar olmak üzere iki sınıftır. Bu durumda, bizde doğal olarak bulunan ikinci tür öncüllerin tümevarıma, dolayısıyla da duyululara ihtiyacı olmadığı ileri sürülebilir. Bu itiraz doğru kabul edildiğinde, insan zihninde, fenomenal evrenle ilişkiye muhtaç olmayan, doğuştan sahip olduğumuz a priori yargıların bulunduğu da kabul edilmiş demektir.

İbn Rüşd’ün bu soruya verdiği cevap son derece zekicedir: bizde doğal olarak bulunan ‘bütün parçadan büyüktür’, ‘aynı şeye eşit olanlar, eşittir’ türünden genel

¹⁹¹ Ş.K.B., s. 415.

¹⁹² Bkz. T.K.B., s. 180-3.

öncüller, beş duyuyu işleyen ortak duyudan kaynaklanmaktadır. Bizim bu tür öncüllerin ne zaman ve nasıl meydana geldiğini bilmememiz, bunların duyumlardan soyut, a priori olduğunu göstermez. Zira insanın tüm duyuları kapalı olsa da dokunma duyusu daima açıktır ve dokunma duyusunun zihne yolladığı duyular aracılığıyla ortak duyuyu, ana rahmindeki ilk oluşum safhasından itibaren bu öncülleri kavramaktadır.¹⁹³

Mamafih ele aldığımız pasajda, İbn Rüşd'ün, ortak duyuda oluşan genel öncülleri kastederek “*Aristoteles'in sözü bu öncüller hakkında değildir, her bir duyuya özgü duyulurlar hakkında oluşan öncüllere ilişkindir*”¹⁹⁴ demesine dikkat etmek gereklidir. Zira *II. Analitikler*'deki söz konusu pasaj incelendiğinde, Stageirali'nin, gerçekten de tek tek bireylerinden bahsedilebilen cinslere özgü, dolayısıyla daha dar kapsamlı sayabileceğimiz bir öncüller alanını kastettiği açıkça anlaşılmaktadır.

İbn Rüşd, bunun farkındadır. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün, bizde nereden ve nasıl meydana geldiğini bilmediğimiz tabiaten mevcut öncüllerin de duyusallardan kaynaklandığı iddiasına, bizzat Aristoteles'in buradaki metninden delil getirmeye çalıştığını görmekteyiz. Nitekim İbn Rüşd, Aristoteles'in, yalnız maddi olan yani fiziksel bireylere ait genel öncüllerin değil, maddeden soyut bireylere ilişkin matematiksel öncüllerin doğruluğunun da tümevarımla gösterilebileceğini belirten cümlesini şöyle anlıyor:

Burada muhtemelen Aristoteles, her iki sınıf (genel) öncüllerin de tümevarıma muhtaç olduğunu kastetmektedir. (Bu iki sınıfla) maddeye ilişkin alınan tabiat bilimine ait öncüller ve maddede olmayana ilişkin alınan matematiksel öncülleri kastediyorum. Bu (matematiksel) öncüllerin çoğu, (bizde) ne zaman ve nereden meydana geldiğini bilmediğimiz genel öncüllerdir. Bu da (Tümevarımın) her iki sınıf öncüle genel olduğuna, yani bunların duyuya muhtaç olduğuna bir kanıttır.¹⁹⁵

Ne var ki Aristoteles'in, bireyleri maddeden soyut matematiksel nesnelere ilişkin aksiyomların doğruluğunun, tıpkı fenomenal bireylere ilişkin fizik aksiyomlar için olduğu gibi tümevarımla gösterilebileceğini söylemesi, İbn Rüşd'ün iddiasını doğru kılmaz. Yani denilebilir ki İbn Rüşd, Aristoteles'in kastını biraz taşımaktadır. *II.*

¹⁹³ Ş.K.B., s. 416.

¹⁹⁴ Ş.K.B., s. 416.

¹⁹⁵ Ş.K.B., s. 417.

Analitikler'deki söz konusu cümle okunduğunda, İbn Rüşd'ün de söz konusu pasajda itiraf ettiği gibi, Stageiralının, varlığın belli cinslerini yani belirli doğaları inceleyen bilimlere ait öncüllerden bahsettiği açıkça görülmektedir. Bu durumda *varolan olarak varolana* ilişkin en genel aksiyomların, matematiksel aksiyomlarla aynı kefeye konması, genel öncüllerin bilimlerde farklı mahiyette kullanımını öngören¹⁹⁶ Aristoteles'in metni çerçevesinde zorlama sayılmalıdır.

Bununla birlikte, yukarıdan beri incelediğimiz pasajın son cümlelerindeki keskin eleştiri kesinlikle doğrudur: Burada İbn Rüşd, genel öncüllerin kökeni hakkındaki kapalılık nedeniyle, Müslüman kelamcılarının, aklın, genel öncüllerin kavranmasında duyuya muhtaç olmadığını ileri sürdüklerini belirtmektedir. Asıl ilginç olan, İbn Rüşd'ün bu yanlışın nedeni olarak, kelamcılarının, duyu ve aklı, dolayısıyla da duyulur ile aklediliri birbirine eşitleyen ilk filozofların¹⁹⁷ tam tersi bir konuma sapmalarını göstermesidir.¹⁹⁸ Bu durumda İbn Rüşd, kelamcılarının akıl ve duyu arasındaki bağı, kuşkusuz Platonik bir etki sezinletecek tarzda, birbirinden ayırdıklarını; başka deyişle akılsal ve duyusal arasında birbirinden mutlak bağımsız yani korelatif olmayan bir alan açtıklarını ileri sürmektedir.

Bu bağlamda, hem aklî-duyusal ayırımına ilişkin analizimizi bitirmek hem de burhani bilgiyi belirlemenin ikinci bölümüne geçmek için elimize bir fırsat geçmektedir.

Yukarıda Aristoteles'in öncelikli hipotezinin "Bir duyusunu yitiren, burhani bir bilgiyi de yitirmiştir" düsturu olduğunu belirtmiştik. Bununla birlikte Aristoteles'in diğer hipotezi şudur: "Burhani bilginin duyudan meydana gelmesinin hiçbir yolu yoktur". İlk bakışta karmaşık hatta karşıt olarak görülebilecek bu iki yargı, akli ve duyusal bilgi alanlarının burhan bağlamındaki sınır taşları olarak görülmelidir. İlk cümle, bize, temel olarak aklın aslî malzemesinin duyusal olduğunu belirtmekte, ikinci cümle ise duyusal bilgi ile aklî bilgi arasındaki ayrımı ortaya koymaktadır. Gerçekten de duyu ile burhani bilginin elde edilmesi imkânsızdır. "Çünkü" diyor İbn Rüşd, "*duyu, varlığı zaman ve mekânla sınırlanmış bireyleri idrak eder. Burhani bilgi ise tümel bir olgu ile ve tümel bir olgu hakkındadır; tümel olgu ise her bir bireyde ve*

¹⁹⁶ T.K.B., s. 128–9. Daha geniş bir açıklama için T.M.T., I/338–9.

¹⁹⁷ Yukarıda *Metafizik* tefsirinden alıntılarla, söz konusu ilk filozoflardan Herakleitosçuların kastedildiğini belirlemiştik.

¹⁹⁸ Ş.K.B., s. 417.

her bir zamandadır".¹⁹⁹ Böylelikle burhani bilginin en temel niteliklerinden biri de vurgulanmış olmaktadır filozofumuz. Burhan, fenomenal değişim içindeki varolanlardan kalkarak, söz konusu fenomenal değişimi yöneten ve dolayısıyla zaman ve mekân sınırı olmayan salt aklî bilgi alanına aittir.

B. Tümel ve Tikel Bilgi

Aklî olan ile korelatifliği bakımından, tümellik üzerinde ayrıntılı durmaya gerek yoktur. Nitekim burhani bilginin aklî olduğunu göstermek, aklın, düşünme yetisi aracılığıyla tümeli kavramak yani kavramı oluşturmak ve bunları birbirleriyle ilişkilendirerek yargıya ulaşmaktan ibaret işlevini de –tabii hakikat bağlamında olmak şartıyla- doğrudan doğruya burhana yüklemek anlamına gelecektir. Mamafih tümellik ile ilgili olarak ileride önümüze çıkacak bazı meselelere zemin hazırlaması bakımından, tümel ve tikel bilgi ayırımına değinmek faydadan hâlî değildir.

Özdeşlik ilkesini ele alırken de söz konusu edilen tümel kavramının, sürekli değişim içindeki evrende değişmezliğin ya da diğer bir deyişle belirsizlik içindeki belirliliğin ifadesi olduğuna değinilmişti. Bu bağlamda analize, İbn Rüşd'ün, *tümel* ile *bireyin* (müşârün ileyh), ilki akledilir ve ikincisi duyulur olduğundan, kesinlikle iki farklı tabiata sahip olduğunu vurgulaması²⁰⁰ ile başlanabilir.

Bireysel varolan, duyuya hitap etmesi bakımından tüm insanların varlığı üzerinde ittifak ettiği bir alana aittir. Bununla birlikte bireysel varolanın da, öncelikle kendisi hakkında bir tümellik içerdiği göz önüne alınmalıdır. Örneğin Sokrates, çocukluğu, gençliği, şu ya da bu zaman dilimi içindeki bireysel varlığı çerçevesinde, varlığındaki tüm fenomenal değişimlere rağmen, kendisiyle özdeş Sokrates olarak kavranmaktadır. Buna paralel şekilde bireysel bir varlık olarak Sokrates'in özdeşliğinde, onu, insan kavramının bir bireyi olarak algılamamızı sağlayan başka bir katmandaki özdeşliğin bulunduğu da tartışma götürmez. Aristoteles bu nedenle şöyle demektedir:

O halde aynılığın bir varlık birliği –ya birden fazla varlığın veya bir şeyin kendi kendisinin aynı olduğunu söylediğimizde olduğu gibi birden fazla varlık

¹⁹⁹ T.K.B., s. 125.

²⁰⁰ T.M.T., I/224.

olarak göz önüne alınan bir varlığın (çünkü burada onu iki varlık olarak göz önüne alıyoruz)- olduğu açıktır.²⁰¹

Burada tümelliğin sınırlayıcılığını, dolayısıyla belirleyiciliğini tekrar hatırlamakta yarar var. İster Sokrates için olduğu gibi birey, isterse insan kavramı hakkında olduğu gibi tümel olsun, reel ya da ideal her varolan, belli bir özdeşlikle kavrandığına göre, söz konusu varolan hakkındaki tümelliğin belli bir sınırlama ifade ettiği muhakkaktır. Ne var ki bu sınırlamanın, tıpkı sayı doğrusu üzerinde bir ve iki sayılarının arasının sonsuz sayıda ama mutlaka birden büyük ve ikiden küçük olan sayıları içermesi türünden bir sonsuzluk sınırlaması olduğu açıktır. Nitekim ne Sokrates'e ait tüm fenomenal değişimlerin ne de insan kavramı altındaki tüm bireylerin tam olarak idrak edilmesi elbette mümkün değildir. Fakat burada akıl, elde ettiği tümel aracılığıyla, olan ve olabilecek olanların sınırlarını kavramaktadır ki düşüncenin doğru işlemlerini sağlayan da budur. Nitekim İbn Rüşd şöyle demektedir: *“Akıl, sonlu olduğundan, bilkuvve değil ama bilfiil idrak etmiş olarak sonsuzu sınırlaması imkânsızdır. Biz, bunu şart kıldık; zira tümel, sonsuz şeyleri sınırlayıcıdır, ama bilfiil değil bilkuvve olarak”*.²⁰²

İbn Rüşd'ün vurguladığı bu noktayı, sayı doğrusu örneğimize uyguladığımızda, yukarıda belirttiğimiz sonuca ulaşırız: 1 ile 2 arasında sonsuz sayı bulunmaktadır ve bunlardan, ancak gerektiğinde karşımıza çıkanları bilfiil düşünmüşüzdür. Mamafih bilkuvve olarak bu aralıktaki sayıları sınırlayan ve bilkuvve olarak belirleyen bir bilgimiz mevcuttur; 1'den büyük ve 2'den küçük olmaları. Bilimlerin işleyişleri de bu temelde ilerlemektedir.

Buraya kadar elde ettiğimiz belirlenimleri toplarsak, burhani bilginin salt anlamda aklî olduğunu, buna bağlı olarak mutlaka tümellik taşıdığını ve yine bununla ilişkili olarak -alelade değil- bilfiil varolanı sınırlayan ve belirleyen türde, bilkuvve bir cihete sahip olduğunu saptamış bulunmaktayız. Şimdi bu niteliklere eklenmesi gereken son başlığı ele alabiliriz.

C. Zorunlu ve Mümkün

²⁰¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1018a-6-10.

²⁰² *T.M.T.*, I/42.

Zorunluluğun tümellik ve aklilik ile temel anlamda ilişkili olduğu açıktır. Eğer bu yargıyı geriye doğru sararsak; her bir bireyde ve her zaman diliminde varolanın yani tümelin bir şekilde zorunluluk kavramını gerektirdiği, tümelin ise mutlak olarak akıl alanına ait olduğu açıktır. Yine de zorunluluk kavramı, bazı özel nedenler yüzünden kısa ama dikkatli bir incelemeyi hak etmektedir.

Kurtubalı'nın zorunluluk tanımı, doğal olarak, Aristoteles'inki ile aynıdır: *“Başka türlü olması imkânsız olan yani değişmesi, olduğundan başka türlü var olması ve farklılaşması imkânsız olan varlığa ‘zorunlu’ denir”*.²⁰³ Bu tanımda, bilfiil varlığa özgü zorunluluk kavramının dışlandığına dikkat etmek gerekiyor; belli bir zamanda gerçekleşen bir olgunun taşıdığı ‘başka türlü olamazlık’ niteliğidir dışlanan. Yani henüz bilfiil varlığa çıkmadan önce sahip olunan bir zorunluluk, başka türlü var olmanın imkânsızlığı söz konusudur burada. Müzik eğitimi görmüş Sokrates hakkındaki müzisyen niteliği, bilfiil bir gerçekliği ifade etmesi bakımından zorunludur. Ne var ki müzisyenlik, Sokrates'in özü gereği varolan, dolayısıyla Sokrates bilkuvve mevcutken zorunlu olarak ona ait bulunan bir nitelik değildir. Oysa insan olmak, bu tür bilkuvve bir zorunluluk taşımaktadır.

Peripatetik felsefenin neden böylesi bir zorunluluk tasarladığı, hakikatin elde edilmesi anlamında en üst düzey bilgi katmanı için böyle bir niteliği şart kıldığı kolaylıkla anlaşılabilir. Mademki oluş içinde zorunlu olan ve olmayan ayrımı vardır, epistemolojik bağlamda da zorunlu olan ve olmayan ayrımının yapılması gereklidir. Nitekim İbn Rüşd'ün ustalıkla vurguladığı gibi akıl yürütmelerde öncüllerin zorunlu olması şart değildir; bazen zorunlu olmadığı halde doğru öncüllerden doğru sonuca ulaşmak mümkündür. *“Burhan'a gelince, onun öncüllerinin doğru olması ile beraber ‘zorunlu’ olması da şarttır”*.²⁰⁴

Önerme modunda burhan incelenirken, öncüllerin zorunluluğuna ayrıntılı bir şekilde temas edecek ve İbn Rüşd'ün Farabi'ye yönelttiği son derece önemli bazı eleştirileri inceleyeceğiz. Burada ise pek dikkat çekmeyen, ama zorunluluk kavramı bağlamında hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan büyük önem taşıyan bir noktaya değinmemiz gerekiyor.

²⁰³ T.M.T., II/519.

²⁰⁴ T.K.B., s. 59.

Burhanın belirlenmesi başlığı altında yürüttüğümüz araştırmada, bizzat burhanın doğasına ait ve birbirlerini gerektiren üç temel nitelik saptadık: Burhani bilgi, aklî, tümel ve zorunludur. Mamafih bu üç niteliğin birbirleriyle ilişkisini ele almak dikkat çekici sonuçlara ulaşmamızı sağlayacaktır. Salt aklî olan her şey aynı zamanda tümeldir ve bu önermenin aksi de doğrudur; yani tümel olan her şey salt aklî alana aittir ve dış dünyada gerçekliği bulunmamaktadır. Ne var ki “zorunlu” kavramı devreye girince durum değişmektedir. Her aklî olan yani akılsal varlık alanında var olan, zorunlu olmadığı gibi, -*Anka*, *Gulyabani* misali kurgusal kavramlarda söz konusu olduğu üzere- her tümel de zorunlu değildir. Fakat en önemli nokta, zorunlu olanın öncelikle ve bizzat dış dünyada ve bizatihi var olmasıdır. Kısacası zorunlu olan, olmasından başka türlü olması, değişmesi mümkün olmayan varlık alanı, sadece salt aklî değildir, hatta özünde dış dünyaya aittir.

Bu durumda, İbn Rüşd’ün en genel öncüller dâhil olmak üzere tüm bilgilerimizin dış dünya ile ilişkiden kaynaklandığına ilişkin yargısı göz önüne alınınca, varlığa sabit bir düzen veren ve böylelikle varlığı akıl tarafından kavranabilir kılan asıl unsurun zorunluluk olduğu ortaya çıkmaktadır. Zihinsel ve dışsal varolanlardan yola çıkarak “varlığın var olduğunu ve bilinebilirliği”ni kanıtlamanın temel esprisi de burada yatmaktadır. Yani akıl, zorunlu olan üzerinden, sayı doğrusu üzerindeki bir ve iki niceliklerinde olduğu gibi, varlık sferlerinin sınırlarına muttali olmakta, böylece zorunludan çıkan tümel ile zorunlu bilgiye yani hakikate ulaşmaktadır.

Mamafih epistemolojik anlamda ilişkiye girdiğimiz varolanların hangisinin zorunlu yani olduğundan başka türlü olamayan ve değişmeyen, hangisinin ise mümkün yani olduğundan başka türlü olabilen olduğunu, nasıl belirleyeceğiz? Başka bir deyişle gerek bilgi gerek oluş alanında zorunlu ve mümkün alanlarını nasıl ayıracağız? Aristoteles’in, akledilirler karşısındaki akli, ışığın karşısındaki yarasaya benzetmesine neden olan ‘hakikatin kavranması’ problemine ilişkin²⁰⁵ bu önemli sorunun yanıtını, burhanın mahiyetini belirlemeye ayırdığımız bölümümüzün sonraki başlığında ele alacağız.

²⁰⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 993b,8-11.

D. Hakikatin Bilgisi, Nedenin Bilgisi

Aristoteles'in en sık tekrarladığı ve yalnız kendi felsefi sistemini değil, aynı zamanda tüm felsefi etkinlikleri üzerine bina ettiği ilke, İbn Rüşd'ün anlatımıyla şöyle ifadelendirilebilir:

Biz bir şeyi, Sofistlerinki gibi ona ilintilenen bir olguyla değil, o şeyin varlığını gerektiren nedeni ile bildiğimizde, söz konusu nedenin de o şeyin nedeni olduğunu bildiğimizde ve bu neden olmaksızın o şeyin var olmasının imkânsız olduğunu bildiğimizde, en son derecede hakiki bir bilgiyle bildiğimizi düşünürüz.²⁰⁶

Burhan Tefsiri'nde İbn Rüşd, bir şeye ait en üst düzeydeki hakikat bilgisi için sayılan üç şartı, *Telhis*'dekine göre daha ayrıntılı biçimde açıklamaktadır: İlk şart yani bir şeyin nedeni ile bilinmesi, o şeyin varlığına ilişkin bilginin, bizde, nedeninin varlığına ilişkin bilgimiz bakımından meydana gelmesi demektir.²⁰⁷ Bu durumda burhani bilgi, salt anlamda nedenden doğan bilgidir. Ayrıca neden olarak belirlenen olgunun, bilgi objesi olan şeyin nedeni olduğunun da kesin bir şekilde bilinmesi şarttır.²⁰⁸ İbn Rüşd'ün ifadesinden açıkça anlaşılacağı üzere, nedenin bilgisi aynı zamanda, olguya ilişkin bilgiden önce gelmektedir. Nihayet son şart, yani bir şeyin, söz konusu nedeni olmaksızın var olmasının imkânsız olduğunu bilmemiz, neden ve nedeni arasındaki ilişkinin sağlamasını yapabilme imkânı sağlamaktadır.²⁰⁹

Elbette İbn Rüşd'ün, en üst düzeydeki hakiki bilginin belirlenmesi ile nedenin bilgisi arasındaki ilişkiyi irdelerken, mutlak burhanı kastettiğini kaydetmeliyiz. İleride burhan türlerini ele alırken, bu konuya tekrar dönecek ve daha alt bazı ayrımlara temas edeceğiz. Ayrıca yine İbn Rüşd'ün aynı pasajda belirttiği gibi, hakikat bilgisi anlamındaki burhani bilgi ile aynı kategoride yer alan tanım da kuşkusuz farklı bağlamda ele alınmalıdır.²¹⁰

Bununla birlikte, *Metafizika*'nın baş taraflarında, Aristoteles'in, amaç ve yöneme ilişkin konuşurken daha özel bir biçimde işlediği bu ilkenin, burhanın

²⁰⁶ T.K.B., s. 38.

²⁰⁷ Ş.K.B., s. 180.

²⁰⁸ Ş.K.B., s. 180.

²⁰⁹ Ş.K.B., s. 180.

²¹⁰ T.K.B., s. 38.

temellendirilmesi isimli bölümde, özellikle de hakikat başlığını taşıyan alt-bölümde yaptığımız analizlerle birlikte ele alındığında, kuşkusuz daha genel ama çok önemli birkaç noktayı içerdiği görülecektir.

Bir şeyin, -sıradan bir tarzda değil de mutlak olarak- hakikat bağlamıyla bilinmesi, niçin o şeyin varlık nedeninden, yani var olmadığında o şeyin var olmasını imkânsız kılan nedenden kaynaklanan ve bize, söz konusu nedenin, *neden* olduğunu da veren bir bilgi ile gerçekleşmelidir?

Öncelikle Aristoteles ve doğal olarak İbn Rüşd için bu sorunun, tartışmaya açık bir problematik alan sayılmadığını saptamak gerekiyor. Nitekim İbn Rüşd'ün külliyatı incelendiğinde, “*Bir şeyi hakiki anlamıyla ancak nedenini bildiğimizde bilmiş oluruz*” yargısının kanıtlamasına girişmediği dikkati çeker. Mamafih bu anlaşılabilir bir şeydir; çünkü bu yargı, İbn Rüşd için aksiyom olarak kavranır ve bu nedenle kanıtlanamayan, ancak doğruluğu gösterilebilen bir ilke olarak sunulur.²¹¹

Bu saptamaya rağmen hakikatin niçin ancak nedenin bilinmesi ile mümkün olduğunu araştırmamız, burhanî bilginin doğasını tam anlamıyla belirmemizi mümkün kılacaktır kanısındayız.

Bu sorunun yanıtını -tabii burhan bağlamını önceleyerek- bulmak için temellendirme ve belirleme bölümlerinde irdelediğimiz konuları, daha başka bir tarzda bir araya getirmemiz gerekiyor. Temellerden bahsettiğimiz sırada, hem dış hem de zihni varlık alanlarında kendini gösteren, hem oluşu hem de düşüncüyü meydana getirmesi bakımından tartışılmaz ilkeleri ele almış ve kategorileri meydana getiren varlık hiyerarşisinden bahsetmiştik. Aristotelesçi felsefe için bu hiyerarşi dört bölgeye ayrılır: Bir konuya yüklenen ve konusunun özünü, mahiyetini veren ama konusundan bağımsız varlığı olmayan “insan” kavramı gibi genel cevherler; varlığı yalnızca ait olduğu konuda olan ama konusunun varlığı kendisine bağlı olmayan yani onun mahiyetini vermeyen “bu siyah” gibi birey ilinekler. Kuşkusuz “bu siyah”, bütün renkler cisimde bulunduğundan “bu cisim”dedir ama bir cismin siyah olması, cisim olması bakımından zorunlu değildir. Üçüncü sınıf, bir konuya yüklenen ve bir konuda olan, yani -İbn Rüşd'ün açıklamasıyla- birinin mahiyetini açıkladığı, diğerrinin mahiyetini bildirmediği

²¹¹ Bu konuda onlarca örnek verilebilir; bununla birlikte kısmen analizlerin ve *II. Analitikler*'e bir atfın yer aldığı *T.M.T.*, I/13–15 kastımızın anlaşılması açısından en elverişli pasaj olarak zikredilebilir.

iki Şeye yüklenen, örneğin renk kavramı gibi genel ilineklerdir. Geriye kalan son kategoriye ise ne bir konuya yüklenen ne de bir konuda var olan “Zeyd” ve “Amr” gibi bireyler oluşturmaktadır.²¹²

O halde özetle cevher, ister genel ister birey olsun asla bir konuda olmayandır. İlinek ise ister genel ister birey olsun bir konuda olandır. Genel, ister cevher ister ilinek olsun bir konu hakkında sylenendir. Birey ise, ister ilinek ister cevher olsun bir konu hakkında sylenmeyendir. Bundan sonra tümel cevher birey cevherden, bir konu hakkında söylenmesiyle ve birey cevherin bir konu hakkında söylenmemesi ile ayrılır. Birey ilinek de tümel ilinekten, tümelin bir konu hakkında söylenmesi ve bireyin bir konu hakkında söylenmemesi ile ayrılır.²¹³

Şimdi Peripatetik felsefenin varlık hiyerarŐisine ilişkin tasavvuru, bütün azametiyle önümüzde durmaktadır. İbn Rüşd’ün açıklamaları eşliğinde okuduğumuz Aristoteles metni, bize, varlığın temelinin bir konuda olmayan ve bir konu hakkında söylenmeyen, yani daima özne durumundaki birey cevher olduğunu açıkça ifham etmektedir. Diğer tüm sınıflar ise hem ontolojik hem de mantıksal anlamda bir zorunluluk bağıyla ve belli bir hiyerarşi içinde birey cevhere bağlıdır.²¹⁴ Tümel, zihnin, bireysel varolanlardan kalkarak yaptığı bir soyutlama, dolayısıyla varolanlar arasındaki zorunlu sferlerin kavranmasına yönelik bir işlemin sonucudur. Bu nedenle tümel, her ne kadar bireylerdeki özsel ortaklığı ifade etse dahi, kavramsal olarak, dış dünyada değil sadece akısal alanda vardır. O halde evren, cevher ve ilinek olarak iki alana bölünmüŐtür ve “*Cevher zorunlu bir olgudur oysa konusu bilfiil aynı olan ilinek böyle değildir; bu nedenle cevherin tanımı vardır hlbuki ilineğin tanımı yoktur*”.²¹⁵ İŞte zorunlu ve mümkün alanlarının ayrımı da burada açıklığa kavuşmaktadır. Zorunluluk, cevherin yer aldığı varlık katmanına aittir ve mümkün ise ilineksel olana ilişkindir. Bu durumda Aristoteles’in “*Kaç tür cevher varsa, felsefenin o kadar kısmı vardır*”²¹⁶ sözü daha iyi kavranmaktadır. Bu böyledir; zira hakikate yönelen bilgi, zorunlu olana yönelmek zorundadır ve cevherin yer aldığı varlık katmanını esas almalıdır.

²¹² İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Maklt*, thk. Maurice Bouyges, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986, s. 7–9. Bu eser, bundan sonra T.K.M. kısaltmasıyla zikredilecektir.

²¹³ T.K.M., s. 9–10.

²¹⁴ “*Eğer ilk cevherler var olmazlarsa ne ikinci cevherlerden ne de ilineklerden bir Şeyin var olmasına yol yoktur*”. T.K.M., s. 21.

²¹⁵ T.M.T., I/375.

²¹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1004a 2–3.

Özsel ve ilineksel ayrımında bir kez daha karşımıza çıkacak olan zorunluluk hakkındaki mütalaamızı şimdilik burada kesiyoruz. Mamafih bu noktada, yanıtını aradığımız sorumuzun kendiliğinden açığa çıktığını da görmekteyiz: Bir şey hakkında – gündelik anlamda değil, zorunluluk içermesi bakımından- hakiki bilgi, ancak onun nedenini bilmekle meydana gelebilir. “Çünkü ilineksel olan meydana geldiğinde bilinir, ama sabit bir bilgi ile değil” diyor İbn Rüşd ve şöyle devam ediyor “Zira bilgi, bilinen hakkında, ancak nedeni bakımından sabit olabilir. Sabitliğin manası ise ‘neden bulunduğu anda etkinin de bulunduğu hükmetmemizdir’”.²¹⁷ E. Von Aster’in “neden ile etkinin birbiriyle özdeşleştirilecek şekilde ele alınmaya başlandığı yerde, gerçek bilimsel düşünce başlamış demektir”²¹⁸ saptamasını hatırlarsak, İbn Rüşd’ün Aristoteles’ten aldığı ve damıttığı düşüncenin önemini açıkça görebiliriz. Konunun daha iyi anlaşılması için filozofumuzun Aristoteles yorumunu aktarmaya devam edelim:

Bu ise ya zorunlulukla ya da çoğunlukla olanlara ilişkindir. Bundan dolayı meydana gelmesi [zorunlu değil] mümkün olan ve rastlantıyla ilişen şeyler bakımından, kendisinde ortaya çıkan olgularla, bizim için bu cins bir bilginin oluşması mümkün değildir. Onun [Aristoteles’in] ‘sabit bilgi, ancak zorunlu ya da çoğunlukla olan şeyler hakkındadır’ sözü, kendiliğinden bilinen bir şeydir. Bu iki durumdan biri olmayanın, ne öğrenilmesi ne de öğretilmesi mümkün değildir. Çünkü [Aristoteles’in] dediği gibi, bir tanımla tanımlanan ya da bir nitelikle nitelenen her şey için, söz konusu nitelik ya zorunlu olmalıdır ya da çoğunlukla. Mesela bizim ‘sekencebîn şarabı hakkında ‘o, sıtmalılara faydalıdır’ dememiz gibi. Bunun nedeni onun, sıtmalılara çoğunlukla faydalı olmasıdır. Eğer onlara faydalı olmasıyla olmaması eşit olsaydı yahut nadiren fayda verseydi, onun faydası ya da zararı hakkında bizim için sabit bir bilgi mümkün olmaz, onu hiç kimseye tavsiye etmezdik.²¹⁹

²¹⁷ T.M.T., II/727.

²¹⁸ Ernest Von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. M. Gökberk, Sosyal Yay., İst. 1994, s. 162.

²¹⁹ T.M.T., II/727-8. bu pasajda verilen sekencebîn örneğiyle ilgili dikkat çekici bir noktaya kısaca temas etmekte yarar var. Söz konusu örnek tıp sanatından seçilmiştir ve her zaman değil çoğunlukla olanlara ilişkin bir misaldir. Oysa unutulmamalıdır ki hakiki anlamda bilimsel bilgi her zaman olanla yani zorunlu ile ilgilenir. Örneğin üçgenin iç açıları toplamı çoğunlukla değil her zaman 2d’dir. Burada İbn Rüşd’ün *Tehafüt*’te (thk. Süleyman Dünya, II/767), tıbbi, tabiat biliminin bir bölümü sayan Gazali’ye açıkça muhalefet ettiğini ve tıbbın bir bilim değil, tabiat biliminden yararlanan ameli bir sınaat olduğunu vurguladığını hatırlamak meseleyi aydınlatmaktadır. Ameli sınaat yani tekhne, matematik, fizik ve metafizik gibi nazari gibi bilimlerden farklı olarak, çoğunlukla olanı da içermektedir. İbn

İbn Rüşd'ün açıkça belirttiği üzere, zorunlunun bilgisi, aynı zamanda nedenin bilgisini de gerektirmekte, hakikat anlamında bilginin de ancak böylece meydana gelebileceği gösterilmiş olmaktadır. Bu bakımdan ilgili bölümde ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere, Aristoteles ve İbn Rüşd için, burhani akıl yürütmelerin tamamen bir *neden soruşturmasından* ibaret olması²²⁰ hiç de şaşırtıcı değildir.

E. Sofistik İtirazlar

Aristoteles, *II. Analitikler*'de, burhan hakkında konuşurken, azımsanmayacak sayıda tartışmalara girişmekten geri durmaz. İbn Rüşd de bu tartışmaları hem *Telhis*'te hem de *Tefsir*'de, hiç kaçırmaksızın hatta çoğunlukla meselenin hinterlandını genişleterek izler. Şunu da saptamaktayız ki İbn Rüşd, özellikle *Tefsir*'de, ait olduğu medeniyetin düşünce tarihinde konuyla ilgili bir takım fikirleri de meselenin içine sokmaktadır.

Söz konusu tartışmalar incelendiğinde, iki kategoride ele alınmaları gerektiği görülecektir. Bunlardan ilki burhani bilginin imkânına ve doğasına ilişkin şüphelerdir; tabii bu tür itirazlarda muhatapların sofistler olduğunu belirtmeye herhalde gerek yoktur. İkinci kategori ise burhanın işleyişine ait meselelerde yapılan yanlışlardan ibarettir.

Biz, burhanın imkânına ilişkin bazı önemli tartışma konularını, burada, burhan'ın temellendirilmesine ve belirlenmesine ilişkin bölümümün sonunda ele almayı uygun bulduk.

1. Menon Açmazı

Burhân alanında tartışma konusu yapılan en bilindik öğelerden biri, kuşkusuz, Platon'un *Menon* adlı diyalogu aracılığıyla felsefe tarihine mal olmuş problemdir. Aristoteles *I. ve II. Analitikler*'de isim vererek bu problemi kısaca tartışmaktadır;

Rüşd'de rastlanan böylesi bir ayırım, filozofun epistemolojik derinliğini gösteren güzel bir örnek kabul edilmelidir.

²²⁰ *T.K.B.*, s. 140.

Metafizika'da ise isim vermeksizin²²¹ Menon paradoksuna temas etmekte, söz konusu pasajın tefsirinde İbn Rüşd, Aristoteles'in kapalı metnini açarak Menon ismini zikretmektedir.

Öncelikle, İbn Rüşd için Menon açmazının antik çağa ait temel kaynağının Aristoteles olduğunu belirtmeliyiz. Filozofumuz, meseleye, Stageirali'nin yaklaşımıyla çözüm getirme hususunda dikkat çekici bir özen göstermektedir. Bunun temel nedeni, Menon açmazının yalnızca burhani bilgi açısından tehdit oluşturması değildir. Bunun yanında Platon'un, söz konusu paradoksa cevap vermek için hatırlama (anamnêsis) teorisini ileri sürmesi, hem Aristoteles hem de İbn Rüşd için yeni bir problematik alan açmıştır. Böylelikle Menon paradoksu, sofistlik bir itiraz olmaktan öte bir anlam kazanmıştır. Mamafih az sonra göstereceğimiz gibi, İbn Rüşd'ün, Menon açmazı hakkında fikir üretirken, Farabi'nin son derece ilginç ve yaratıcı açıklamalarından etkilendiği de görülüyor ki bu durum da anlaşılabilir bir şeydir. Zira Farabi, kendisine kadar gelen felsefî geleneğin basit bir tekrarcısı olmadığını, Menon paradoksunu analiz ederken de kanıtlamış ve İbn Rüşd'ün, özellikle *Tefsir*'de tartışacağı, daha önce ortaya konmamış bir takım meseleleri göstererek yeni kavramlaştırmalar icat etmiştir.

İmdi, Menon paradoksu, hakkında hiçbir şey bilinmeyen bir şeyin asla bilinmeyeceğini iddia etmektedir: Hiçbir bakımdan bilinmeyen, yani bilginin nesnesi olmayan bir şeyin, bilinmeyen bir şey olduğu nasıl bilinebilir? Bir şeyin bilinmediğini söylemek, o şeye ilişkin bir tür bilgi sahibi olmak anlamına gelmez mi? Bir şeyin *bilinmeyen* olduğunu belirlemek, söz konusu şey hakkında bilgi veren bir yükleme yapmak anlamına gelmez mi? Bilinmeyen bir olguyu elde ettiğimizde, bunun aradığımız olgu olduğunu nasıl bilebiliriz? Bu durumda insan sadece bildiklerini bilebilir; doğal olarak da öğrenim ve öğretme söz konusu olamaz.²²²

Zekice düzenlenmiş bu paradoks, Platon'u, hatırlama teorisini üretmeye itmiştir. Fakat Aristoteles'in bu çözümü kabul etmesi, ideaların bağımsız varlığını reddettiği için imkânsızdır. Stageirali, bu paradoksu, tümel ve tikel bilgi arasındaki ayrımı vurgulayarak yanıtlamakta, ruhgöçü gibi son derece spesifik bir iddiayla da

²²¹ *T.M.T.*, II/1184.

²²² Paradoks hakkında daha geniş değerlendirme için Menon diyalogunun, Ahmet Cevizci tarafından eklenen değerli açıklamalarla yapılmış çevirisine bakılabilir: Platon, *Menon*, çev. ve yorum Ahmet Cevizci, Sentez Yay., İst. 2007, s. 64.

ilişkilendirilen, tikellere ilişkin doğuştan gelen bilgilerin bulunduğu tezini yadsımaktadır.

İbn Rüşd ise, az önce belirttiğimiz gibi, Aristoteles'i mutlak anlamda izleme eğilimindedir. Bununla birlikte meselenin işlenmesi sırasında, özellikle burhan telhisinde bazı dikkat çekici bakış açısı farkları da göze çarpmaktadır. Bu nedenle biz, kaynakları sistematik olarak taramak ve özet bir şekilde de olsa tartışmanın tümünü gözönüne sermek istiyoruz.

I. *Analitikler*'de yani *Telhîsu Kitâbi'l-Kıyâs*'da İbn Rüşd, bağımsız tartışmalara girmeksizin Aristoteles'i takip etmektedir. Kıyasta yapılan yanlışların irdelendiği bölümde söz konusu edilen Menon paradoksu, çok net biçimde tümel-tikel bilgi ayrımı açısından ele alınır; tümel, bilkuvvedir; tikel ise bilfiil; dolayısıyla bir şey hakkında tümel ve bilkuvve bir bilgiye sahip olmak, tikel ve bilfiil bilgisizlikle çelişmez. Sonuçta, paradoksun ifade ettiği savın tersine, aynı anda, aynı nesne hakkında, fakat ayrı bağlamlarda birleşen bilgi ve bilgisizlik durumlarının düşüncüyü ifsat etmediği vurgulanır. İbn Rüşd, Stageirali'nin verdiği, biri sembollerle gösterilen genel, diğeri ise geometriden alınmış üçgen örneklerini de aynen kullanır: B, A ve C, B ise C, A'dır. Burada B üçgen, A 2d ve C ise 'bu üçgen'dir. Örnek, konuyu yeterince aydınlatmaktadır; varlığını algılamadan önce doğal olarak hakkında hiçbir şey bilmediğimiz tikel bir üçgen hakkında, içaçılarının 2d olduğunu nasıl bilebilmekteyiz? Bu bir çelişki değil mi? “Şöyle” der İbn Rüşd, “tümel olgu bakımından onu bildi; ona has tikel olgu bakımından ise bilmemekteydi”.²²³

Mamafih İbn Rüşd, Aristoteles'in isim vermeksizin reddettiği hatırlama teorisini, bizzat Platon'un adını zikrederek belirgin hale getirme ihtiyacı hisseder ve ancak sözün burasında, duyuya dayanan hatırlamanın farklılığını –ayrıntıya girmeksizin- belirtir. Sonra bilgi sınıflaması üzerinden, ayrı kategorilere ait bilgi ve bilgisizlik durumlarının bir arada bulunabileceğinin kanıtlanmasına yönelir:

Bilgi dört sınıftır: genel, özel, bilkuvve ve bilfiil. Bu dört yön açısından, aynı şey hakkında bilgisizliğin ve bilginin birarada bulunması saçma değildir. O

²²³ T.K.K., s. 351.

halde aynı şey hakkında zan ve bilgi(nin varolduğu) farzolunabilir; yani iki farklı yönden ki bu (durum) duyuda mevcuttur.²²⁴

Bu tasrih İbn Rüşd'e aittir ve Aristoteles'in açıklamasıyla tam anlamıyla örtüşmektedir: Aynı şeyin, aynı anda hem genel ve bilkuvve hem de özel ve bilfiil olması saçmadır, aynı nesneye ilişik genel/bilkuvve ve özel/bilfiil iki ayrı bilginin birleştirilmesi değil.

Telhîsu'l-Burhân'da ise durum biraz karmaşıktır. Aristoteles'in metninin iki katı uzunluktaki dört pasaj, Menon paradoksuna ayrılmıştır ve yalnız hacimdeki dikkat çekici fazlalık değil, metin içinde görülen geri dönüşler ve tekrarlar da *-Telhîsu'l-Kıyâs*'tan farklı olarak- İbn Rüşd'ün zihninin, *Telhîsu'l-Burhân*'ı kaleme alırken söz konusu paradoksla epey uğraştığını, hatta muhtemelen sonradan bazı küçük eklemeler yaptığını göstermektedir.

İlk olarak *Telhîs*'te, sözün biraz farklı bir tarzda açıldığını görmekteyiz; “*Öncel bilginin, öğrenilen bilgiye önceliği, bir şey hakkındaki ilk duyumun, o şeye ilişkin, başka bir zamanda gerçekleşen ikinci duyuma önceliği konumunda değildir*”.²²⁵ Kuşkusuz bu giriş, insanın bazen önceden hakkında bilgisi bulunduğu şeyleri, bazen ise bilmenin ve öğrenmenin birlikte gerçekleştiğini hatırlatarak konuyu açan ve tümel-tikel ayırımına ilişkin –I. *Analitikler*'de de gördüğümüz- üçgen örneğini zikreden Aristoteles'ten biraz daha farklı bir tavidir. Aristoteles, bize, sadece bazı varolanların yani tikellerin duyumu ve öğreniminin aynı anda gerçekleştiğini söylemektedir.²²⁶ Bize göre, akli/tümel/bilkuvve ve duyusal/tikel/bilfiil kavramlarının korelativitesi, İbn Rüşd'ün, Stageiralının sonda söylediğini başa almasını, yani hatırlama teorisinin eleştirisiyle işe başlamasını perdelememelidir. Nitekim İbn Rüşd, ilk cümlenin anlamını tekrarlayan ama kanıtlama ifade etmeyen başka bir cümle ile söze devam eder ve bize sadece, ikinci duyum sırasında ilk duyumu hatırlayarak oluşan bilgi ile öğrenim ile elde edilen

²²⁴ T.K.K., s. 352.

²²⁵ T.K.B., s. 35.

²²⁶ Aristoteles, “Kitâbu'l-Burhân”, *en-Nassu'l-Kâmil li-Mantıkı Aristû*, I/426. Mamafih tefsirde kullanılan tercümede, duyumlamayla hatırlama bu cümlede açıkça belirtilmektedir. Ş.K.B., s.173. Yine de İbn Rüşd'ün buradaki yargıyı uzun cümlelerle evirip çevirmesi, öncel bilgilere atf yapması dikkat çekicidir.

bilginin aynı kategoride sayılmasının, öğrenmenin hatırlama ile eşitlenmesi anlamına geleceğini söyler.²²⁷

Öyle anlaşılıyor ki İbn Rüşd, burada, Menon açmazından ziyade Platon'un çözümünü muhatap görmektedir. Doğrusu bu, anlaşılabilir bir tavidir. Zira İbn Rüşd'ün hem felsefi tavrı hem de yaşadığı dönem düşünüldüğünde, Platon'un, Sofistlerden çok daha ciddi bir rakip olarak tasavvur edildiği anlaşılabilir. İbn Rüşd, pasajın devamında - yine Aristoteles'ten biraz farklı bir şekilde- zihni olarak öğrenilen her bilginin, öncel bir bilgiden oluştuğunu ifade eden ve bizim kısaca *önceller aksiyomu* adını vereceğimiz, *II. Analitikler*'in ilk cümlesi ile konunun doğrudan ilişkisini kurmaktadır. Düşünce ile gerçekleşen her öğretim ve öğrenim, mademki mutlaka öncel bir bilgiden oluşmaktadır ve daha önce duymadığımız birçok şey vardır ki, onları, öncel bir duyuma ihtiyaç olmaksızın duymalayabilmekteyiz, öyleyse duyumla elde edilen bilgi ve öğrenimle oluşan bilgi ancak isim ortaklığı ile bilgidir.²²⁸

İbn Rüşd ancak bu istitrattan sonra keskin bir şekilde Aristoteles'in metnine dönmekte, sözü tekrar başa alarak Stageirali'nin cümleleriyle konuşmaya başlamaktadır: "*Bazı şeylerin bilgisi, bizde, önce duyuyla başlar ve öğrenim de bununla birlikte olur*". Bunlar, bizce bilinen tümellere dâhil olan ama evvelce duymadığımız tikellerdir. Verilen örnek de aynıdır: Önceden çizilmiş, ama var olduğunu bilmediğimiz bir üçgenin içaçılarının 2d olduğunu, her üçgenin içaçılarının 2d olduğunu bildiğimiz için bilmekteyiz. Burada küçük öncül (bu, üçgendir), söz konusu üçgeni duymulmadan önce bizde mevcut büyük öncül (Her üçgen, 2d'dir) ile duyum sırasında birleşti ve bizde sonuç (Bu üçgen, 2d'dir) meydana geldi.²²⁹ İbn Rüşd meşhur²³⁰ Menon açmazını burada zikreder: İnsan ya bildiğini öğrenir ya da bilmediğini; bildiğini öğrenmesi fuzulidir, bilmediğini öğrenmesi ise imkânsız. Zira öğrenerek bildiği şeyin, bilmediği için araştırdığı şey olduğunu nereden bilebilir? Sözün burasında İbn Rüşd, paradoksun kanıtlanması bağlamında bir örnek zikreder: "*Kaçak*

²²⁷ T.K.B., s. 35.

²²⁸ T.K.B., s. 35.

²²⁹ T.K.B., s. 35.

²³⁰ Buradaki "meşhur" nitelemesinin İslam dünyası için değil, Aristoteles'in dönemi kastedilerek kullanıldığını belirtelim. İbn Rüşd tefsirde şöyle diyor: "*Aristoteles bu açmaz hakkında susuyor; çünkü bu açmaz onların döneminde meşhurdu*". Ş.K.B., s. 176. Telhis yazılırken de aynı düşünceye sahip olduğundan şüphe etmek için bir neden yoktur.

bir köleyi soruşturan –ki onu bilmemektedir- ona rast geldiğinde, soruşturduğunun o olduğunu bilemez; ancak onu daha önceden bilmesi durumunda (tanyabilir). Öyleyse burada öğrenim ne de öğretim asla yoktur”.²³¹ Menon paradoksunun ifade edildiği bu pasajın, İbn Sina’nın konuyu ele alışı ve anlatımıyla şaşırtıcı bir benzerlik taşıdığı dikkat çekmektedir.²³² Ayrıca İbn Rüşd’ün tefsirde de zikrettiğini göreceğimiz kaçak köle ve tikel üçgen örnekleri, Farabi’de bulunmamaktadır; bunlardan sadece ikincisi Aristoteles’in metninde mevcuttur ve ilki ise muhtemelen İbn Sina’dan alınmıştır.

İbn Rüşd, bundan sonra Aristoteles’i izleyerek Sofistlerin üçgen konusundaki hileli örneğini zikreder; ama *II. Analitikler*’in her iki tercümesinde de geçen çift sayılar örneğini metinden çıkarır. Tümel ve tikel ayırımından yola çıkarak problemi çözümlenmeye yönelik İbn Rüşd, yine Aristoteles ile paralel olarak, ancak tikel üçgen duyumlandığında iç açıların 2d olduğunun bilinebileceğini ileri sürenlere yani tümel yargıdan sakınanlara da eleştiri getirir. Bu uzun açıklamalar, güçlü ve zekice bir çıkarım ile sona erer: Burhanın bizde meydana getirdiği bilgi, tikel bir üçgenin duyumlanmasından değil, mutlak anlamda üçgenin tabiatından kaynaklanmaktadır.²³³

Sözün burasında, *Tefsîru’l-Burhân*’ı incelemeyizden önce, Farabi’nin Menon açmazına ilişkin çözümlenmesine kısaca değinmek istiyoruz. Böyle yapmakla amacımız, İbn Rüşd’ün olgunluğa giden felsefi yolculuğuna bir nebze olsun ışık tutabilmektir ve şu an araştırdığımız Menon açmazı, bu konuda en iyi örneklerden biridir.

Öncelikle Farabi’nin, İbn Rüşd’le kıyaslandığında çok daha uzun, ayrıntılı bir şekilde incelediği Menon paradoksuna ilişkin bakışının, Aristoteles’in koyduğu çerçeveden taşıdığını belirtmeliyiz. O, bilginin aktarımı anlamındaki öğretimin, burhânın kullanıldığı muhâtabaların biri, hatta en önemlisi olduğu kanısındadır.²³⁴ Muhatabın zihninde ne “tam bilfiil” ne “yakın bilkuvve” halde bulunmayan bir bilginin aktarımı olan öğretim nasıl meydana gelmektedir? Farabi’ye göre Menon burada şüpheye düşmüş, öğrenenin, öğrendiği şeyi bir bakımdan önceden bilmesi, başka bir bakımdan

²³¹ T.K.B., s.36.

²³² İbn Sina, “Kitâbu’l-Burhân”, *eş-Şifâ, el-Mantık*, c. III, s.74-7.

²³³ T.K.B., s. 37.

²³⁴ Farabi, dört tane burhânî muhâtaba sayar: Öğretim-öğrenim (bilen ve bilmediğini bilenlerin muhataplığı), ortak çıkarım (bilen iki kişinin muhataplığı), inatlaşma (bilen ve bilmediğini bilmeyenin muhataplığı), imtihân (bilenin, karşısındakinin ne kadar bildiğini belirlemek için muhataplığı). Farabi, *Kitâbu’l-Burhân*, s. 77-96.

bilmemesi gerektiği sonucuna götürecek bir kıyas düzenlemiş, bilgi ile bilgisizlik arasındaki çelişkiye dayanarak öğrenmenin söz konusu olmadığını iddia etmiştir.²³⁵

Bu saptamadan çıkan sonuç şudur: Platon, bu açmazın mantıksal temelini kabul etmektedir; dolayısıyla bilinenin bilindiğini ve bilineyen bir şeyin bilinir hale gelmesinin ise unutulmuş olanın hatırlanmasından ibaret olduğunu ileri sürerek çözüm üretmektedir. Aristoteles ise Menon'a mantıksal olarak karşı çıkmakta, yani bilkuvve bilgi ve bilfiil bilgisizliğin çelişmediğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla Stageirali ortak tabiata sahip, sayısı ve varlığı belirsiz tikelleri içeren tümel yargının öncelliğini, tikele ilişkin olan ve dolayısıyla duyuya dayanan bilginin sonralığını vurgulayarak açmazdan sıyrılmaktadır.²³⁶

Mamafih Farabi'ye göre Menon'un asıl hatası, bilkuvve tümel ve bilfiil tikel bilgi ayrımını görmezden gelmesi değildir. Aristoteles'ten farklı olarak Farabi, Menon'un temel yanlışının, bilginin iki temel türünün yani tasavvur ve tasdik arasında ayırmaması olduğunu düşünmektedir. *"Eğer"* der Farabi, *"Bu açmazın (teşhik) iki tarafından herbirine hak verilirse, öğrenenin, öğrendiği şeyi bir yönden biliyor diğer bir yönden bilmiyor olması gerekir. Bir şey hakkındaki bilgisizlik ise iki sınıftır: bilgisizlik olduğunun şuurunda olunan ve bilgi zannedilen bilgisizlik"*.²³⁷ Farabi'ye göre öğrenenin, daha önceden bilmediği şey hakkındaki bilgisi, ancak bu yöndendir. Bu, son derece ilginç bir imadır; çünkü bu durumda, bilmediğimize ilişkin şuur halinin de bir tür bilgi olduğu öngörülmektedir. Geriye bu bilginin, ne tür olduğunu belirlemek kalmıştır. Nitekim Farabi bu cümlelerin hemen ardından şunları söylemektedir:

Bilgi ise ya tasavvurdur ya tasdik; öğretimle, bir şeyin tasavvuru amaçlanıyorsa, bu şeyin, bundan (öğretimden) önce bir şekilde tasavvur edilmiş olması ve diğer bir imgenin (hayal) bilinmemesi gereklidir. Tasdik edilmesi amaçlananın da bundan (öğretimden) önce herhangi bir şekilde tasdik edilmesi gereklidir. O halde Menon açmazında tasavvur ve tasdik arasında ayrılmamıştır.

²³⁵ Farabi, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 79.

²³⁶ Farabi'de bulunmayan bu çıkarımlarımız, İbn Sina'nın vardığı sonuçlarla örtüşmektedir; şu var ki Eş-Şeyhu'r-reîs, Platon'un, kendi düşüncesini anlatmak amacıyla konuştuğu Sokrat'ı, ayrı bir düşünce ileri sürmekteymiş gibi konumlandırmaktadır. Bkz. İbn Sina, *eş-Şifâ, el-Mantık III: Kitâbu'l-Burhân*, s. 75.

²³⁷ Farabi, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 79.

Böylece zorunlu olarak, hakkında tasdik amaçlananın tasavvur edilmiş olması gerekir.²³⁸

Görülüyor ki Farabi, Menon açmazının duyusallara ilişkin bölümüyle ilgilenmemektedir. Öyle ki metinde ne Platon ne de hatırlama teorisinin bahsi bulunmaz; daha da ilginç, Aristoteles'in Menon'un sofistlik tartışmaları olarak zikrettiği "tikel üçgen" ya da "çift sayılar" örnekleri de Farabi tarafından hiçbir şekilde söz konusu edilmez. Çünkü paradoksun daha önemli bir uzantısını yakalamıştır Muallim-i Sâni. Onun ilgilendiği sorun şudur: Bir ismin anlamını bilmiyoruz ve bu ismin kendisine delalet ettiği anlamı tasavvur etmek istiyoruz. Bu ismin manasını anladık ve tasavvur ettik; bu ismin anlamı, bizce, bundan önce tasavvur edilmiş olarak var mıydı yok muydu? Kendisine dair bilgi edindiğimiz şeye delalet eden başka bir isim yoksa ya da o şeye delalet eden ikinci ve bilinen isim, anlamca meçhul olan, ilk defa duyduğumuz ilk isimle tamamen aynı ise o şeyi bundan önce de tasavvur etmişiz demektir. O halde burada tasavvuru soruşturulan nedir? O şeye ilişkin hangi şeyi bilmemekteydik?²³⁹

Farabi, burada dehasını göstermekte ve yeni bir sınıflamaya yönelerek çözüme ulaşmaktadır. Düşünceye dayalı her öğretim, ister tasavvur ister tasdik olsun, gerçekten de öğrenenin, önceden varlığına vakıf olduğu bir bilgiden başlamaktadır. Bu, zorunludur. Fakat söz konusu öncel bilgi iki sınıftır: a. soruşturulan olgunun, soruşturulan olarak belirlenmesini sağlayan ve soruşturulunun bilgisiyle sadece eşanlı (mütevâtî) olan bilgi b. soruşturulan bilgiyi üreten fâil bilgi. O halde tasavvur da mütevâtî ve fâil olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.²⁴⁰

Bir ismin anlamını tasavvur etmek ve bir şeyin varlığını yani mahiyetini tasavvur etmek, kuşkusuz farklı işlemlerdir. Bunların ilki varolan ve olmayan her şeye ilişkin olabilir ve soruşturulunun ne olduğunu belirlememizi sağlayacak başka bir isim ya da söz ile başlar; ikincisi ise ancak varolanlara ilişkin gerçekleşir ve bu nedenle soruşturulunun var olduğunu belirleyen ama tanımdan başka bir tasavvur ile başlar.²⁴¹

²³⁸ Farabi, *Kitâbu'l-Burhan*, s. 79.

²³⁹ Farabi, *Kitâbu'l-Burhan*, s. 80.

²⁴⁰ Farabi, *Kitâbu'l-Burhan*, s. 84.

²⁴¹ Farabi, *Kitâbu'l-Burhan*, s. 84

Bu durumda Farabi'nin, aynı bakış açısını tasdike doğru yaymasını görmek şaşırtıcı değildir: “*O halde tasavvuru amaçlananın, bundan önce de tasavvur edilmiş olması gereklidir*” der Farabi ve devam eder: “*Tasdiki amaçlanana gelince; ona ilişkin olarak şunu araştırmak gerekiyor: bundan önce tasdik edilmiş olması zorunlu mudur değil midir?*”²⁴² Farabi'ye göre öncelik bakımından iki tür tasdikten bahsedilebilir; bunlardan ilki meydana getirici (muhasıl) diğeri ise meydana getirmeyen (gayr-i muhasıl) tasdik olarak adlandırılır. Kuşkusuz burada da araştırılan bilginin, tasdik bağlamında faili olup olmamak söz konusu edilmektedir. Örneğin iki karşıttan ancak birinin doğru olduğuna ilişkin –hangisinin olduğuna işaret etmeksizin- tasdik, gayr-i muhasıldır; bunun yanında karşıtlardan birini belirleyen tasdik ise muhasıldır. “*Kıyas, muhasıl bir tasdik oluşturur*” diyor Farabi, “*öyle görünüyor ki bir şeye ilişkin kıyasın varlığından önce gelen tasdik, gayr-i muhasıldır*”.²⁴³

Farabi, bazı özel durumlar hariç açıkça belirtilmeyen, ama her akıl yürütmede kendiliğinden bulunan aksiyomları gayr-i muhasıl olarak nitelemekte haklıdır. Aynı haklılık, böylesi aksiyomların, her tür tasdike göre bir tür öncelik taşıdığı konusunda da geçerlidir. Elbette Farabi'nin, tasavvurları, mütevâtî ve fâil olmak üzere bölümlenmesine rağmen, tasdikler hakkında *meydana getiren* ve *meydana getirmeyen* (muhasıl/gayr-i muhasıl) tarzında bir kavramlaştırmaya yönelmesi dikkat çekicidir. Acaba Farabi, soruşturulanın tasavvuru ile bunu önceleyen mütevâtî tasavvur arasındaki ilişkiyi, soruşturulana ilişkin tasdik ve bunu önceleyen aksiyomatik tasdik arasındaki ilişki ile aynı kategoriye koymuş mudur? Durum gerçekten de böyle görünmektedir. Nitekim Ebu Nasr şöyle demektedir:

Soruşturulan tasdiki önceleyen gayr-i muhasıl tasdik, soruşturulan bilginin faili olan bir bilgi değildir; lakin birinciden başka, diğer bir bilginin bilinebilmesi için olgunun eşanlamlılığı ile (bi-tevâtü'i'l-emr) bilgidir. Bu, (soruşturulan) bilginin kendisiyle soruşturulan haline geldiği bilgidir.²⁴⁴

Bu açıklamadan anlaşılıyor ki Farabi, muhasıl ve gayr-i muhasıl isimlendirmesini, gerçekten de mütevâtî ve fâil kavramlarıyla paralelleştirmektedir.

²⁴² Farabi, *Kitâbu'l-Burhan*, s. 80.

²⁴³ Farabi, *Kitâbu'l-Burhan*, s. 81.

²⁴⁴ Farabi, *Kitâbu'l-Burhan*, s. 81.

Artık *Tefsîru'l-Burhân*'a, yani olgun İbn Rüşd'ün, Menon açmazı hakkındaki değerlendirmelerine geçebiliriz. İbn Rüşd Tefsir'de iki yerde Menon'dan bahsetmektedir.²⁴⁵ Bunlardan ilki, *II. Analitikler*'in ilk cümlesinin yani her öğrenim ve öğretimin öncel bir bilgiden oluştuğunu söyleyen aksiyomun yorumunda karşımıza çıkmaktadır. İbn Rüşd, önce bu aksiyomun²⁴⁶ meydana gelmiş tasdiki ve tasavvuru içerip içermediğini araştırmakta, sonuçta Farabi'nin aksine, tasdik ve tasavvurun işleyişlerindeki kategorik farklılık nedeniyle aynı aksiyomun altığı kılınamayacağını belirlemektedir. Mademki tasdik faili olan öncel bilgi ile tasavvurun faili olan öncel bilginin fiilleri ayrı kategoridedir, öyleyse bunlara sadece isim ortaklığı ile 'fail' adı verilmelidir:

Apaçiktır ki bunları aynı aksiyomun (kaziyye) içerdiğine inanmak uygun olmaz. Tüm bunlar, bana göre, Aristoteles'in sözünü sadece tasdik faili olan bilgiye ve isimlerin anlamına –özellikle ayırmaya (mufassıl) isimlere hamletmeyi gerektirmektedir. Bundan sonra gelecek Menon açmazı da böyledir.²⁴⁷

Görülüyor ki İbn Rüşd, Farabi'den farklı düşünmekte, daha önce vurguladığımız analitik tavrı bu mesele de göstererek tasavvur ve tasdiki, tek bir aksiyomun altına yerleştirmeyi mahzurlu görmektedir. Üstelik bunu, Menon açmazıyla ilişkilendirerek yapmaktadır. Sonuç olarak İbn Rüşd'ün, tasdik ve tasavvuru aynı aksiyomun altına yerleştirdiği için, tasdik ile tasavvurun arasını ayırmadığından Menon'u eleştiren Farabi'ye hücum ettiği anlaşılıyor. Bu noktadan bakıldığında, İbn Rüşd ile Farabi arasındaki bakış açısı farkının ne gibi sonuçlar doğurduğunu, burhân'ın temel ilkesi olarak konumlandıracağımız önceller aksiyomuna ayırdığımız başlık altında inceleyeceğiz. Yine de İbn Rüşd'ün, Farabi'nin her türlü tasavvur ve tasdiki önceleyen, kendine özgü bir takım tasavvur ve tasdikler bulunduğuna ilişkin kanıtlamasını benimsediği, bunun ötesinde Ebu Nasr'ın kavramlaştırmalarını aynen aldığı tartışma götürmez.

İbn Rüşd'ün Menon'u söz konusu ettiği ikinci yer, doğal olarak, Aristoteles'in metnine paralel bir konumda bulunmaktadır. Her türlü eğitim ve öğrenimin öncel bir

²⁴⁵ Mamafih elimizde Arapça nüshanın, I. Makale'nin sonlarında bittiğini tekrar hatırlatmakta fayda mülahaza ediyoruz.

²⁴⁶ Metinde geçen 'kaziyye', aksiyom olarak anlaşılmalıdır. Nitekim İbn Rüşd, "tabiaten bilinen" çelişmezlik ilkesini de 'kaziyye' olarak nitelemektedir. *Ş.K.B.*, s. 170.

²⁴⁷ *Ş.K.B.*, s. 168.

bilgiden oluştuğu, aksiyomatik olarak kabul edilmelidir. Ne var ki duyusal bilgi, ya bir nesneye ilişkin ilk duyumdan elde edilen bilgi gibi öncel bir bilgiye dayanmaksızın ya da hatırlama eylemi olarak bir nesneye ilişkin ilk duyumun tahayyülü bağlamında gerçekleşmektedir. Öyleyse nesnesi tikeller olan duyusal bilgi, kesinlikle önceller aksiyomu kapsamı dışındadır. Burada, ilk duyumun, önceli olmadığından farklı bir konumda olduğu kesindir; fakat hatırlamanın öncel bir bilgi ile gerçekleştiği ileri sürülebilir. Ne var ki İbn Rüşd, bu itiraza, öncüllerden kalkan sonuca ilişkin bilginin bilkuvve, hatırlama ile meydana gelen bilginin ise bilfiil olduğunu belirterek yanıt vermektedir. Çünkü hatırlanan duyum, aynı ve sabittir; oysa sonuca ilişkin bilgi ancak, öncüllere uygulanan kıyas işleminden sonra bilfiil hale gelmektedir.²⁴⁸

İbn Rüşd, bu giriş cümleleriyle Aristoteles'in, Menon açmazına cevap üretmek için öğrenimi hatırlama ile eşitleyen Platon'u eleştirmeyi amaçladığını belirtmektedir. Başka bir deyişle Platon, Menon'un paradoksa temel kıldığı, öncel bir bilgiye dayanmayan ilk algı ile oluşan duyusal bilgiyi, ilk algının tekrar tahayyülüne dayanan ve böylece öncel bir bilgiden başladığı söylenebilecek 'hatırlama' aktını ileri sürerek, öğrenimi mümkün kılan aksiyomun alanına çekmiş olmaktadır.

Mamafih Aristoteles'i izleyen filozofumuza göre durum farklıdır; öncel bir bilgiden oluşmayan bir takım idrakler vardır ki bunlar, duyulardan elde edilen bilgilerdir. Kuşkusuz böylesi idrakler, öncel bilgiden oluşan yani aklî bilgiye dayanan idraklerden farklıdır.²⁴⁹ İşte Menon, bu iki tür idraki özdeşleştirmekle önceller aksiyomu hakkında açmaza düşmektedir: "*Şöyle ki duyulur, duyumlanmadan önce bilinmemektedir; duyumlandığında ise öncel bir bilgi ile bilinmiştir!*". Böylelikle Sofistler, bu iki bilgiyi birbirinden ayırmayarak, aynı şeyin hem bilinmesi hem de bilinmemesi üzerinden bir açmaz kurgulamış olmaktadır.²⁵⁰ Görülüyor ki İbn Rüşd, tasdik ve tasavvur arasını ayırmadığı için Menon'u eleştiren Farabi'den farklı olarak, söz konusu açmazdaki temel hatanın duyusal ve aklî idraki ayırmamak, bunları aynı kategoriye yerleştirmek olduğunu ileri sürmektedir.

²⁴⁸ Ş.K.B., s. 172.

²⁴⁹ Bu idrakler arasındaki yapısal farkların ve işleyişleyişlerin nefis bir özeti için bkz. T.K.N., s. 66-9, Ayrıca R.N., s. 82-104.

²⁵⁰ Ş.K.B., s. 173.

İbn Rüşd'ün, Sofistlerin ortaya koyduğu açmazla, daha önce de sözünü ettiğimiz 'tikel üçgen' örneğini kastedtiğini, herhalde vurgulamaya gerek yoktur. Aristoteles'in bir cümleyle ifade ettiği bu örneği İbn Rüşd, herbiri son derece ayrıntılı olmak üzere, müstakillen iki kez analiz etmektedir: daha önceden bir levhaya çizdiği üçgeni gizleyen Sofist muhatabına üçgenin içaçılarının 2d olup olmadığını sorar. Aldığı olumlu cevap üzerine sakladığı üçgeni gösterir ve onu algıladığı şu ana kadar varlığını bilmediği bu üçgen hakkında nasıl olup da böyle bir bilgiye sahip olduğunu sorar. Bu zekice düzenlenmiş paradoksun cevabı, daha önce belirttiğimiz gibi, duyuya dayalı, tikele yönelik ve dolayısıyla bilfiil olan bilgi ile akla ait olduğundan zorunlu olarak sadece tümeli içeren ve bu nedenle bilkuvve olan bilgi arasındaki ayrım sayesinde verilir.²⁵¹

II. Analitikler'in metninde, ancak bu safhada Menon'un ismini okumaktayız. İbn Rüşd'ün Tefsir'de kullandığı çeviriyi esas alırsak Aristoteles şöyle demektedir: “Eğer durum böyle olmazsa Menon adlı kitapta zikredilen açmaz bizi ilzam eder; insan ya asla hiçbir şey bilemeyecektir ya da bildiğini öğrenecektir”.²⁵²

İbn Rüşd bu cümlenin yorumunda, soruşturulanların genel olgu bakımından bilinmesi ve özel olması bakımından bilinmemesi arasındaki ayrım dikkate alınmadığında, Menon adlı kitapta belirtilen açmazla karşılaşacağını, kendi döneminde ünlü olduğundan, Aristoteles'in bu açmazı belirtmeye ihtiyaç duymadan sessizce geçtiğini belirtmektedir. Tabii olarak İbn Rüşd, Menon açmazını yeniden kurmaya yönelir ve Farabi'nin anlatımını neredeyse aynen aktarır: “Öğrenen ya bildiği bir şeyi öğrenecektir ya da bilmediği bir şeyi. Bildiği bir şeyi öğrenmesine ihtiyaç yoktur; bilmediği bir şeyin, soruşturduğu şey olduğunu ise nereden bilecektir?”.²⁵³

İbn Rüşd burada, tıpkı İbn Sina gibi kaçak köle örneğini vermektedir: Kaçak bir köleyi tanımadığı halde araştıran kişi, ona rastlasa bile kim olduğunu bilemeyecektir. Platon, öğretimin geçersizliğini kanıtlamaya çalışan bu açmaza, soruşturulanın, soruşturma sonunda bilinmesinden önce de bilinmesi gerektiğini kabul ederek cevap vermiş ve dolayısıyla öğrenmenin hatırlama olduğunu vazedmiştir.²⁵⁴

²⁵¹ Ş.K.B., s. 173-5.

²⁵² Ş.K.B., s. 176.

²⁵³ Ş.K.B., s.176-7.

²⁵⁴ Ş.K.B., s.176-7.

Oysa İbn Rüşd'e göre bu açmazda doğru olan mantıksal temel, soruşturulanın bilfiil varlığının önceden bilinmesi gerektiği değildir. Bu paradoksta doğruluğunu kabul edebileceğimiz mantıksal zorunluluk şudur: Eğer soruşturulan mutlak anlamda ve her bakımdan meçhul ise ancak bu takdirde bilinmesi imkânsızdır. Hâlbuki –daha önce de temas edildiği üzere- soruşturulan, bireye mahiyetini veren tabiatı, yani tümelliğine ait özsel nitelikler bakımından bilinmekteydi; bilmediğimiz ve araştırdığımız husus ise onun bireysel varlığıydı. Bu durumda soruşturulanı, ona ilişkin genel bilgilerle bilmekteyiz.²⁵⁵

Bahsin sonunda İbn Rüşd, *Telhis* metninden çıkardığı ve üçgen örneğinin aritmetik versiyonu sayabileceğimiz 'çift sayı' örneğini aynı tarzda incelemektedir. Şu farkla ki Aristoteles bu örneği, burhanın tabiatına uygun olmayan bir tarzda çözümlenmeye çalışanları eleştirmek için zikretmektedir. Sofist "*Her sekizin çift olduğuna ilişkin burhana dayalı bir bilgiye sahip misin?*" diye sorar. Muhatabı doğal olarak "*Evet*" diye cevap verir. Bunun ardından Sofist, daha önceden yazdığı bir sekiz sayısını göstererek "*Bu sekizin çift olduğu biliyor muydun?*" der. Mantıksal olarak, daha önce duyumlamadığı ve dolayısıyla varlığından haberdar olmadığı sekiz hakkında, çift sayı olma niteliğini bildiğini iddia etmesi çelişik olacağından, Sofist'in muhatabı "*Hayır*" yanıtını verir. Bu durumda Sofist son sözü söylemektedir: "*Sen onu hem biliyorsun, hem de bilmiyorsun!*". İbn Rüşd burada şunu vurgulamaktadır: "*Sofistler, üçgen hakkında ve burhana dayalı bilimlerin altında yeralan daha başka tikel nesnelere hakkında aynı şekilde soru sorarlardı*".²⁵⁶

Aristoteles'in kim olduklarını tasrih etmediği bir grup düşünür, bu açmaza ilginç fakat oldukça naif bir cevap vermektedirler: Biz, mutlak anlamda her sekizin çift olduğunu değil, sekiz olduğunu bildiğimiz her sayının çift olduğunu, burhanla bilmekteyiz.²⁵⁷ Tikellere ilişkin duyuya dayalı bilgi ile burhana dayanması bakımından, herhangi bir bireye özgü olmaksızın, tümellik ifade eden bilgiyi eşitleyen böyle bir açıklamanın, bizzat burhanın yapısına aykırı olduğu su götürmez. Nitekim üçgenin içaçılarının 2d olduğuna ilişkin burhani bilgimiz, üçgen olduğunu bildiğimiz bir şekil hakkında değil, mutlak olarak üçgen hakkında vazedilir. İbn Rüşd burada, doğal olarak

²⁵⁵ Ş.K.B., s.172,177.

²⁵⁶ Ş.K.B., s.177.

²⁵⁷ Ş.K.B., s. 177.

Aristoteles'in ardından, burhanın, birey varolanın mahiyetini belirleyen tabiatına ilişkin olması gerektiğini, esasen bu nedenle kıyasta büyük öncülün mutlak ve tümel gelmesi gerektiğini vurgulamaktadır.²⁵⁸

2. Devir ya da Sonsuzun Tüketilmesi

II. Analitikler'de zikredilen ve doğrudan burhanın doğasına ilişkin olan ikinci tartışma konusu, Menon açmazına benzer şekilde Sofistik kökenlidir. Mamafih Aristoteles'in meseleyi sunumu da yapısal olarak, Menon'a ilişkin tartışmayla aynıdır: Burhanın varlığını inkâr eden sofistlik itirazın eleştirisi esnasında, burhanın varlığını kabul eden başka bir grup da probleme getirdikleri yanlış çözüm vesilesiyle konuya dâhil edilir.

Bizi kesin bilgiye götüren öncüller –doğal olarak- kesin bilgi ifade etmelidir. Bu nedenle bir kısım düşünür, burhan öncüllerinin de bizzat burhanla kanıtlanması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Burhanla kanıtlanan her öncülün, yine burhanla kanıtlanmış başka öncüllere ihtiyaç duyması ise geriye doğru gidecek sonsuz bir zinciri tasavvur etmek anlamına gelecektir. Aristoteles bu akıl yürütmeyi doğru kabul eden, ancak bundan sonra ayrılan iki fırka zikretmektedir: Bunların ilki olan ve aslında bu meseleyi vaz eden Sofistler, sonsuzun tüketilmesinin imkânsızlığını ileri sürerek burhanın ve dolayısıyla burhânî bilgi alanının var olmadığını söylemektedirler. İkinci grup ise sonsuzun, devir yoluyla bir tür kavrayış altına alınabileceğini, dolayısıyla burhanın varlığını ve burhani bilginin imkânını kabul etmektedirler.²⁵⁹

Aristoteles'in yaşadığı dönemde, burhanın imkânına ilişkin itirazlar ileri süren Sofistler, kuşkusuz İbn Rüşd çağında mevcut değildi. Mamafih İbn Rüşd'ün, tıpkı Menon açmazında olduğu gibi, -Aristoteles'in aksine- ikna etmek zorunda olduğu pek az insan bulunmasına rağmen meseleyi epey ayrıntılı olarak incelediğini görmekteyiz. Şüphesiz bunun temel nedeni, İbn Rüşd'ün, burhanın tabiatına ve dolayısıyla imkânına ilişkin tartışmalardaki hassasiyetidir.

²⁵⁸ Ş.K.B., s. 178-9.

²⁵⁹ Ş.K.B., 201. T.K.B., s. 43.

İbn Rüşd öncelikle “*Her iki görüş de yanlıştır; zira bunlar karşıt değildir*”²⁶⁰ diyerek, ortak bir hatanın ters sonuçlara ulaştırdığı iki grubu tek odakta toplamaktadır: Bu akıl yürütmenin ilk öncülü yani her şeyin burhanla kanıtlanması gerektiği yanlış, ikinci öncül yani sonsuzun tüketilemeyeceği ise doğrudur.²⁶¹

Buraya, *Tefsir*'de vurgulanan bir ayrıntıyı eklemekte yarar var: Aristoteles'in, her iki görüşün yanlış olduğunu ama karşıt olmadıklarını vurguladığı cümlenin yorumunda İbn Rüşd, Stageirali'nin muhtemel bir soruya cevap verdiğini kavlıyor. Aynı öncülden kalkmalarına rağmen her iki görüş de hem yanlıştır hem de karşıt değildir. Burada mantıksal bir çelişki yoktur; çünkü bu iki yanlıştan biri tasdik edildiğinde diğerinin doğruluğu gerekmediğinden karşıtlık söz konusu olamaz. *Peri Hermenias*'da açıklandığı üzere²⁶² birinin tasdiki diğerinin takzibini gerektiren karşıtlık, sadece imkân alanındaki maddede söz konusudur. “*Doğrusu şudur*” diyor İbn Rüşd, “*bazı şeyler hakkında burhan vardır; bazı şeyler hakkında burhan yoktur*”.²⁶³

Görülüyor ki yanlış bir yargıya doğru bir yargı ekleyerek burhanı yadsımak, yanlış bir yargıya başka bir yanlış yargıyı ekleyerek burhanı kanıtlama çabasıyla aynı değeri taşımaktadır. Her iki grup burhanın tabiatı hakkında yanlışlık yapmaktadır; ilk grup bu yanlış saptamadan kalkarak doğru bir savla burhanı inkâr etmektedir. İkinci grup ise yanlış, saçma bir savla savunmaya kalkışarak burhanî bilgi alanını kanıtlamaya girişmektedir.

Öncelikle burada, daha önce değindiğimiz üzere, burhanla kanıtlanmaya ihtiyacı olmayan, varlığı kendiliğinden apaçık şeylerin bulunduğu ortadadır. Dolayısıyla burhanın varlığını kabul edenin, kendiliğinden bilinir bir takım ilkelerin bulunduğunu da kabul etmesi zorunludur. Bu zorunluluğun doğruluğu kolaylıkla gösterilebilir: Biz, burhanın öncüllerini ya bir orta-terimle ya da orta terimsiz kavrarız. Eğer yukarıdaki iddia sahiplerinin ileri sürdüğü gibi orta terimle kavramış isek, aynı soruya geriye döneriz: Acaba söz konusu öncül de orta-terimle mi kavrandı yoksa orta-terimsiz yani kendiliğinden mi? Eğer bu soruşturmanın sonsuza dek doğrusal olarak geriye götürülebileceğini kabul edersek burhanın varlığını da inkâr etmiş oluruz. Eğer

²⁶⁰ T.K.B., s. 43.

²⁶¹ T.K.B., s. 44.

²⁶² T.K.İ., s. 128.

²⁶³ Ş.K.B., s. 201-202.

kendiliğinden bilinen bir takım ilkeler olduğunu onaylarsak, burhanın varlığını da kabul etmiş oluruz. Mamafih burhanın varlığını kabul eden ama çevrimsel olduğunu ileri sürenler de vardır.²⁶⁴

Bu noktada İbn Rüşd söze, Sofistlerin, burhanın ilkelerinin kendilerinden başkasıyla bilinmediği iddiasını eleştirerek başlamaktadır. İbn Rüşd açıkça vurgulamasa da bu iddianın, aslında bir inkâr olduğu su götürmez. Zira bu itirazı *burhan ilkelerinin ancak kendileriyle bilindiği, diğer bir deyişle böyle bir işlemin de bir tür devir ifade ettiği* şeklinde anlamak gereklidir. “*Aksine*” diye yanıtlıyor İbn Rüşd bu iddiayı, “*Bu ilkeler akılla bilinmektedir; akıl, kendiliğinden bilinen önermenin parçalarını idrak eden şeydir*”.²⁶⁵ Bu durumda bilinmeyen bir şeyin, devir yolu kullanılarak bilinenle kanıtlanması imkânsız olduğuna göre, az önce zikrettiğimiz görüşün hatalı olduğu da açığa çıkmaktadır.²⁶⁶

Metafizik Tefsiri’nde, kendiliğinden apaçık olarak bilinen ilkeleri -üstelik devir yoluyla- kanıtlamaya kalkışanlara ilişkin bir pasaj, meseleyi biraz daha açık hale getirmektedir. Bazı düşünürler, ilk öncülleri burhanla kanıtlamaya çalışırlar. Bunlar, her şey hakkında burhanın bulunduğunu ileri sürdüklerinden, doğal olarak ya devir yoluyla kanıtlama yaptıklarını sanırlar ya da burhan zincirinin sonsuza kadar gittiğini ileri sürerler. Tabii olarak bu iki şık da yanlıştır. Aristoteles “*Çünkü onlar Analitik’i bilmezler*” diyerek düşülen tutarsızlığın mantıksal kökenini vurgulamaktadır. İbn Rüşd’ün bu saptamaya ilişkin yorumu da manidardır: “... *Çünkü onlar kendiliğinden bilinir ile başkasıyla bilinir arasındaki farkı bilmezler*”.²⁶⁷

Burada, *kendiliğinden bilinir* ve *başkası ile bilinir* kavramlarını biraz daha açmak gerekiyor. En üst düzeyde kesinliğe sahip olan burhan, hiç kuşkusuz varlıkça daha önce gelen, hem bize göre hem de tabiatça sonuçtan daha iyi bilinir olan öncüllere dayanmalıdır. Eğer devir yoluna saparak, bu öncülleri, sonuçlarla kanıtlamaya kalkarsak, kanıtlayanın, kanıtlanandan daha iyi bilinir olması gerektiğinden, aynı şeyin

²⁶⁴ T.K.B., s. 44.

²⁶⁵ T.K.B., s. 44, Ş.K.B., s. 205.

²⁶⁶ T.K.B., s. 44.

²⁶⁷ T.M.T., I/342-3.

aynı bakımdan aynı şeyden hem önce gelmesi hem sonra gelmesi söz konusu demektir ki bu saçmadır.²⁶⁸

İbn Rüşd'ün belirttiği üzere bu kanıtlama, burhanı bir akıl yürütme olarak ele almakla değil bizzat burhanın tabiatına dayanmakla yani burhanı burhan olarak değerlendirmekle ortaya konmaktadır.²⁶⁹ Bu nedenle Aristoteles, burhanın türlerine ilişkin ince bir noktayı vurgulamaktadır: Aynı şey hakkında, aynı şeyin, aynı bakımdan hem önce hem sonra gelmesi saçmadır. Ne var ki aynı şey hakkında –eğer varlığı biliniyor ise- sadece nedeni veren bir burhan ve sonragelen bir olgu ile varlığı veren diğer bir burhan arasında devir ilişkisi söz konusu edilebilir. İbn Rüşd, bu duruma şu örneği veriyor: Kamer küre şeklindedir; çünkü ışığı azar azar artmaktadır. Ne var ki ışıktaki artış, yani Ay'ın halleri, Kamerin küre olmasının nedeni değil, sonucudur. Böylece ilk burhan, Kamerin küre olduğunu, kürelikten sonragelen bir olgu ile kanıtlamaktadır. İkinci burhan ise şudur: Kamerin ışığında artış vardır; çünkü Ay küre şeklindedir. Artışın kürelikle, küreliğin de artışla kanıtlanması kuşkusuz bir tür devirdir. Mamafih buradaki devir, yukarıda söylediğimiz gibi, aynı şey hakkında, aynı şeyin, aynı bakımdan değil farklı iki bakımdan –neden ve varlık- burhanla kanıtlanması için kullanılmaktadır. İbn Rüşd sözlerini şöyle tamamlıyor:

Şunu kastediyorum: Aynı şey hakkındaki iki burhandan biri, ikincisinin kanıtladığından başkadır. Böylece öncüller, sonucun kanıtlanmasında bir bakımdan alınır; sonuç da öncüllerin kanıtlanmasında [başka] bir bakımdan alınır. Yani bu iki burhandan birinin diğeri hakkında verdiği bilgi, türce, diğerrinin verdiği bilgiden başkadır.²⁷⁰

İki farklı bakımdan kanıtlamanın diğer bir örneği, tümevarımın işleyişinde kendisini gösterir. Bazı şeyler bize göre önce, tabiata göre sonradır; diğer bazı şeyler ise bize göre sonra, tabiata göre öncedir. O halde iki burhandan biri, bize göre önce ve tabiata göre sonra gelen olgularla, tabiata göre öncegelen olgular hakkında ise bu, *varlık burhanı*dır. Bize göre sonra ve tabiata göre öncegelen olgularla, bize göre sonragelen olgular yani nedenler hakkında bir kanıtlama ise bu, *neden burhanı*dır. İşte tümevarım, tabiatça daha iyi bilinir olanın, sonra gelen olgularla bilinmesine örnektir. Çünkü

²⁶⁸ T.K.B., s. 44-5, Ş.K.B., s. 206.

²⁶⁹ Ş.K.B., s. 206.

²⁷⁰ Ş.K.B., s. 207.

tümevarımda birleşik-tikelden, basit-tümele gidilir. Tikel, bilgi bakımından bize göre daha önce, tabiata göre ise daha sonradır. Tümel ise bunun tersidir.²⁷¹

İmdi, hem varlığı hem nedeni veren mutlak burhan, bizzat burhanın doğasını ifade etmektedir. Bununla birlikte tabiatça önce gelen ile varlığı ve tabiatça sonragelen ile nedeni veren iki alt tür vardır. Her ne kadar –yukarıda örnekleriyle açıkladığımız üzere- bazı özel durumlarda burhan türlerinin işleyişinde devir söz konusu olsa bile, bu, burhanın tanımı için söz konusu olamaz. O halde hem varlığı hem nedeni veren mutlak burhan hakkında, mutlak burhan olması bakımından asla devir söz konusu olamaz. Çünkü bu durumda burhanın tabiatı ikileşecektir. Böylece burhanın ilkelerinin, aynı türden bir burhana muhtaç olduğunu ileri sürenlere göre mutlak burhan ortadan kalkar, iptal olur.²⁷²

Bu kanıtlama, bizzat burhanın doğasına dayanarak yapılmıştır. Mutlak olarak burhan hakkında, mutlak burhan olması bakımından devir asla mümkün olamaz. Devir, yalnızca neden ve varlık burhanları hakkında söz konusu edilebilir. Mamafih burhanı, burhan olarak değil de bir kıyas olarak ele aldığımızda dahi devirin, sahîh bir kıyas olmadığını görmekteyiz.²⁷³

İmdi, *devir*, bir şeyin kanıtlanmasında, o şeyin kendisini almaktır. Belirli sayıda olmak kaydıyla, devrin derçekleştiği zincir halkalarının niceliksel önemi yoktur; çünkü tüm devirlerin tabiatı ortaktır. Örneğin üç şey alalım: A'yı B ile B'yi C ile ve C'yi A ile bildik. Bu durumda mantiken A'yı A ile bilmiş oluruz. Bu ise apaçık bir saçmalaktır. Çünkü A aracılığıyla bildiğimiz C sayesinde A'yı bildiğimizi iddia etmek, açık bir çelişki barındırır.²⁷⁴

I. *Analitikler*'de gösterildiği üzere devir yoluyla kanıtlama ancak, tanımlardan ve hassalardan kurulu olan döndürülebilir öncüllerde mümkündür. Aynı şekilde bir sonucun meydana çıkması için en az iki tane öncüle ihtiyaç vardır. Öyleyse kıyaslarda devir, iki öncülle bir sonucun kanıtlanması, sonra her bir öncülün bu sonuçla ve ikinci öncülün aksiyle kanıtlanması ile oluşur.²⁷⁵

²⁷¹ Ş.K.B., s. 207.

²⁷² Ş.K.B., s. 208.

²⁷³ Ş.K.B., s. 209.

²⁷⁴ T.K.B., s. 46. İbn Rüşd *Tefsir*'de daha etraflı açıklamalar yapmaktadır; ona göre buradaki semboller küçük, orta ve büyük terimlere karşılık gelmektedir. Ş.K.B., 209-11.

²⁷⁵ T.K.B., s. 46.

Netice olarak hem burhanın tanımı ve tabiatı hem de kıyasın kuruluşu bakımından, burhanın tüm öncüllerinin burhanla kanıtlanması saçma ve çelişik bir iddiadır.

İKİNCİ BÖLÜM

TASDİK OLARAK BURHAN

Burhan'ın tanımını ve kapsamını incelediğimiz sırada, burhana dayalı iki tür bilgi olduğunu belirlemiştik. 'Burhan' ile öncelikli olarak, belirli ve özel niteliklere sahip olan bir kıyas türünün kastedildiğini; mamafih hem kökeni hem de burhanın işleyişindeki konumu bakımından aynı değere sahip olan tanımın da burhani bilgi sayıldığını saptamıştık. Şimdi, içinde bulunduğumuz bölümde, gerekli tüm alt başlıklarla birlikte, burhanı, bir akıl yürütme olması bakımından ele alacağız.

Bununla birlikte incelememize, daha önce, özellikle Menon açmazı sırasında değindiğimiz Önceller aksiyomu ile başlamak istiyoruz. Zira İbn Rüşd için, *II. Analitikler*'in ilk cümlesi olan bu aksiyom, tasdik olarak burhanın doğasını ve işleyişini ele veren en temel ilkedir.

I. TASDİKİN İLKESİ: ÖNCELLER AKSİYOMU

“Düşünceye dayanan her öğretim ve öğrenim, ancak, varlıkça önce gelen bir bilgidен oluşur”. *II. Analitikler*'in giriş cümlesi olan bu ifade, ilk bakışta görüldüğünden çok daha önemli ve derin anlamlara sahiptir. Mamafih bunları tartışmaya girişmezden önce, birkaç ayrıntıya değinmekte fayda mülahaza ediyoruz.

Bilindiği üzere Aristoteles'in genel metodu, ele alacağı konuyu ya da bununla ilgili tanımları zikrederek söze başlamaktır. *II. Analitikler* ise –özellikle *Organon*'un diğer kitapları göz önüne alındığında-²⁷⁶ bunun dikkat çekici bir istisnasını oluşturmaktadır. Hatta böyle bir başlangıç, *II. Analitikler*'in müstakil bir eser olarak tasarlanmadığını gösteren kanıtlar arasında sayılabilir.

Ne olursa olsun *II. Analitikler*'in başında zikredilen aksiyom, kuşkusuz, *II. Analitikler*'in bir aksiyomla başlamasından daha fazla önemi haizdir.

²⁷⁶ Kategoriler ve Peri Hermenias tanımlarla, *I. Analitikler*, *Topika* ve *Sofistika* ise konuların ele alınmasıyla başlamaktadır.

Özel bir başlık altında tüm teferruatıyla ele alacağımız üzere, Aristoteles ve tabii İbn Rüşd için aksiyomların, aynı değerde iki tür beyana sahip olduklarını fark etmekteyiz. Bunlardan ilki özdeşlik, çelişmezlik ve nedensellik ilkelerini incelerken gördüğümüz gibi, mutlak olarak hem ontolojik hem lojik alanı içerecek tarzda ifadelendirilmeleridir. İkinci olarak söz konusu ilkeler, bilimlerin özel alanlarına, terimlerine ya da tekniklerine uyarlanarak dile getirilmektedir. *Eşit şeylerden eşit miktar çıkarıldığında, kalanın eşit olduğunu* söylemek, hiç şüphe yok ki özdeşlik ilkesini başka bir tarzda beyan etmek anlamına gelmektedir. Aynı şekilde *bir şeyin aynı anda ve aynı bakımdan hem varolmasının hem de varolmamasının imkânsız olduğunu* belirten ilke, mantık bilimi söz konusu olduğunda şöyle ifadelendirilir: *Tasdik edilen her şey ya olumludur ya olumsuz; aynı anda, aynı bakımdan hem olumlu hem olumsuz olması imkânsızdır*. Mamafih bu ifadelerin tümü, aynı ilkenin beyanı olmak bakımından, haklı olarak, eşdeğer sayılmaktadır.

Nitekim Aristoteles, apaçık olmaları bakımından kanıtlanmaları imkânsız olan ve doğal olarak burhani akıl yürütmenin temelinde ve işleyişinde bu şekilde yer alan aksiyomlardan saydığı için, düşünceye dayalı her öğretim ve öğrenimin önceden varolan bir bilgidен oluşacağına ilişkin yargıyı kanıtlamaya girişmemekte, tıpkı *Metafizika*'da çelişmezlik ilkesi için yaptığı gibi sadece doğruluğunu göstermektedir. Matematik bilimler başta olmak üzere diğer nazarî olgular tek tek ele alındığında, öğrenimin, ancak, öğrencide daha önceden varolan bir bilgidен oluştuğu görülecektir. Ayrıca her tasdik ya kıyas ya tümevarım ya da temsil bakımından gerçekleşmektedir; kıyas söz konusu ise öncüllerin, sonuçtan önce bilinmesi gereklidir. Tümevarım söz konusu ise tümel bilgidен önce tikellerin bilgisine sahip olunmalıdır. Temsilde de aynı durum geçerlidir: Kendisine benzetilenin bilgisi önceden varolmalıdır ki benzetme yapılabilsin.²⁷⁷

Bu aksiyomun önemi hususunda İbn Rüşd, Farabi ile tamamen hemfikirdir. Ona göre bu aksiyom –aynen Ebu Nasr'ın söylediği gibi- *II. Analitikler*'de ele alınan tüm konuları içermektedir: “*Düşünceye dayanan her öğretim ve öğrenim*” ifadesinin altına, tasdik ve tasavvur yoluyla araştırılanların tümü dâhildir. “*Ancak öncegelen bir bilgidен oluşur*” sözü ise bütün öncül sınıflarını ve tasavvurun faili olan tanım parçalarının bütün

²⁷⁷ T.K.B., s. 33-4.

sınıflarını içermektedir “ve bu kitapta soruşturulanların ve öncüllerin sınıflarından başka bir şey yoktur”.²⁷⁸

Mamafih biz, bu aksiyomun doğruluğu gösterilirken kullanılan elemanlarla, burhan arasındaki farka dikkat çekmek zorundayız. Zira buradaki akıl yürütmede iki yön bulunmaktadır: Matematik başta olmak üzere tüm nazari bilimler, kuşkusuz burhanî akıl yürütmeye dayanmaktadır. Fakat aksiyom, burhani olmayan diğer tüm akıl yürütmeler için de geçerli bir ilkedir. Nitekim İbn Rüşd, burhani olsun ya da olmasın, sözle tasdik edilen her şey hakkında aksiyomun geçerli olduğunu vurgulamaktadır. Zira beş sanatın geri kalanlarında da aynı durum geçerlidir. Yani cedel, safsata, hatabe ve şiir de zorunlu olarak öngelen bir bilgiden oluşmaktadır.²⁷⁹ Öyleyse bu aksiyomun, düşünmenin ilkesi olduğu ortaya çıkmaktadır.

İmdi, nasıl ki her tasdikın ya olumlu ya olumsuz olması gerektiğini beyan eden aksiyom, çelişmezlik ilkesinin lojik alandaki ifadesi ise düşünceye dayanan her türlü öğretim ve öğrenimin, önceden varolan bir bilgiden oluştuğunu beyan eden aksiyom da nedensellik ilkesinin lojik alandaki ifadesidir. Çünkü “*Oluşan her şey, bir şey ile ve bir şeyden oluşur*”.²⁸⁰ İster öğretim yoluyla zihin dışından gelmekle; isterse öğrenim yani zihnin kendi hareketiyle meydana gelsin, oluşan her bilgi de bir şey ile ve bir şeyden oluşmaktadır. Böylelikle, bizzat İbn Rüşd tarafından, burhanın tüm konu ve sınıflarını kuşattığı belirtilen ilkenin, aynı zamanda nedensellik ilkesi olduğunu apaçık şekilde kavırıyoruz.

Burada bir kez daha, tekrara düşmek pahasına, İbn Rüşd’ün, nedenselliğe saldıran Gazali’ye karşı yükselttiği itirazı hatırlamak son derece yararlı olacaktır kanısındayız:

Akıl, varolanları nedenleriyle idrakten fazla bir şey değildir ve bununla diğer idrak güçlerinden ayrılır. O halde nedenleri kaldıran, akli da kaldırmıştır. Mantık sanatı burada, nedenlerin ve etkilerin olduğunu ortaya koymaktadır. Bu etkilere ilişkin bilgi ise ancak nedenlerin bilgisiyle tamamlanır. Bunları kaldırmak ise, o halde, bilgiyi iptal etmek ve kaldırmaktır. Bu durumda burada hakiki bir

²⁷⁸ Ş.K.B., s. 165.

²⁷⁹ Ş.K.B., s. 168.

²⁸⁰ T.M.T., II/839.

bilgiyle bilinen bir şeyin asla olmaması; olanın da sadece zandan ibaret olması; burada asla burhani bir kanıtlamanın ve tanımın olmaması gerekir.²⁸¹

Görülüyor ki burhani kanıtlama yani ‘tasdik olarak burhan’ ve diğer burhani bilgi türü ‘tasavvur olarak burhan’ yani tanım, her türlü düşünce gibi, nedensellik ilkesiyle işlemekte ve meydana gelmektedir. İşte bu nedenle bizim önceller aksiyomu adını verdiğimiz yargı, merkezi bir değer ve konum sahibidir.

Şimdi, İbn Rüşd’ün bu aksiyomla ilgili olarak *Tefsir*’de tartışmaya açtığı, belki daha doğru bir ifade ile burhan konusunda Farabi başta olmak üzere geçmiş müfessirleri eleştirdiği bazı önemli sorunlara değinebiliriz.

Öncelikle İbn Rüşd, bizim *düşünceye dayalı olarak* şeklinde çevirdiğimiz *zihni* kelimesinin *söz ile* şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtiyor. Burada *söz*, kanıt (hucet) anlamına gelmektedir. Zira öğretim iki türdür: Söz ile gerçekleşen, fiil ile gerçekleşen. Fiil ile gerçekleşen öğretim, taklitle öğrenilen zanaatları kapsamaktadır. İşte bu noktada söz yani kanıt, taklitle öğrenilen zanaatları düşünceye dayalı bilimlerden dışlamaktadır.²⁸² Doğal olarak burada, sanıyoruz, Peripatetik felsefenin karakteristik özelliği sayılan düşünce-dil özdeşliğiyle karşılaştığımızı ayrıca vurgulamaya gerek yoktur.

Burada ilginç bir noktaya daha tesadüf etmekteyiz. Çalışmamızın başlarında kısa bir atıf yaptığımız üzere, İbn Rüşd, Themistios’un önceller aksiyomunu, düşünceye dayalı bilimler yanında taklitle öğrenilen zanaatları da içerecek tarzda genelleştirdiğini belirtmekte ve bu iddiayı eleştirmektedir. Themistios, örneğin, bina yapıcılığını öğrenecek kişinin, ustasından söz ile öğrenim almazdan önce çamur, taş ve sair malzemelerin bilgisine sahip olması gerektiğini belirtmektedir. Oysa İbn Rüşd’e göre Aristoteles bunu kastetmemektedir. Kaldı ki eğitilebilir birçok hayvanda gözlemlenebileceği üzere, doğuştan sağır ve dilsiz birisinin, bina yapıcılığını, ustasının hareketlerini sadece taklit ederek ve önceden hiçbir bilgiye sahip olmaksızın, kısacası akıl yürütmeksizin öğrenmesi mümkündür. Sonuç olarak bu aksiyom, ancak kıyasla öğrenilen şeyler hakkında doğru ve zorunludur.²⁸³

²⁸¹ T.M.T., II/785.

²⁸² Ş.K.B., s.166.

²⁸³ Ş.K.B., s.166.

Oysa İbn Rüşd, *Metafizik Tefsiri*'nde, düşünceye dayalı her türlü öğretim ve öğrenimin önceden varolan bir bilgiden oluştuğunu ileri süren aksiyomu, ismini vermediği Themistios'a benzer tarzda daha geniş olarak yorumlamaktadır. *Metafizik Tefsiri*'ndeki metne göre ister amelî olsun ister nazarî, söz ile öğrenilen tüm bilimler ve taklitle öğrenilen pratik zanaatlar bu aksiyomun altındadır.²⁸⁴ Her ne kadar burada da söz (kavl) kavramı geçse dahi, bu pasaj, taklitle öğrenilen bina yapıcılığı gibi pratik zanaatları kısmen dışlayan ve aksiyomun zorunluluğunu sadece kıyasla öğrenilen nazarî bilimlere has kılan *Tefsîru'l-Burhân*'daki tavırdan kuşkusuz farklıdır. Nitekim İbn Rüşd, açıkça Themistios'un taklitle öğrenilen amelî sanatları dâhil ettiğini, oysa aksiyomun sadece ulum-ı nazariye için geçerli olduğunu belirtmektedir.²⁸⁵ Bu tavır farklılığı, *Tefsîru'l-Burhân*'ın, *Metafizik Tefsiri*'nden sonra yazıldığının bir delili olarak değerlendirilebilir.

Aristoteles metnine bağlı kalan *Telhis* ise bu tartışmaya girmez; sadece aksiyomun doğruluğu gösterilirken matematik gibi nazarî bilimlerin yanında, söz ile öğrenilen her şey hakkında bu aksiyomun geçerli olduğu belirtilir.²⁸⁶ Mamafih *Tefsîru'l-Burhân*'da tartışılan problem, taklidin de işe karıştığı pratik zanaatların, aksiyomun altığı olup olmadığıdır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün, ancak *Tefsîru'l-Burhân*'ı kaleme aldığı sıralarda bu soruna karşı ilgi gösterip titizlendiği ve Themistios'un genellemesini daralttığı anlaşılmaktadır.

Önceller aksiyomunun içerdiği alanın boyutlarına ilişkin tartışma, şüphesiz teknik bir konudur. Fakat İbn Rüşd'ün, *Tefsîr*'de, aksiyomun mahiyetine ve muhtevasına ilişkin başka bir meseleye daha büyük bir dikkat ve ilgi gösterdiğini müşahade etmekteyiz.

Menon açmazını incelerken, Farabi'ye göre, meydana gelen her tasavvur ve tasdikin, fail ve eşanlı (mütevâtî) tasavvur ve tasdiklerce öncelendiğini görmüştük. Örneğin insan kavramının mahiyetini veren tasavvurun oluşabilmesi için, insan kavramına ait tanım parçalarının, yani konuşan ve canlı kavramlarına ilişkin tasavvurun, bizde varolması gereklidir. Böylece tanım parçaları, mahiyete karşılık gelen tasavvurun faili olmaktadır. Mamafih, insan kavramını soruşturabilmek için, herşeyden önce,

²⁸⁴ *T.M.T.*, I/157.

²⁸⁵ *Ş.K.B.*, s. 168.

²⁸⁶ *T.K.B.*, s. 33.

mahiyeti bildirmeyen ve tanımı vermeyen, fakat bunun yanında neyi soruşturduğumuzu genel anlamda belirleyen başka bir tasavvura daha ihtiyaç vardır ki, bu, eşanlamlılıkla (mütevâtî) tasavvurdur. Beşer, âdemoğlu ya da insan gibi, tanım ve mahiyet belirtmemekle beraber belli bir varolan grubunu mücmel olarak işaret eden, onlar hakkında konuşmayı mümkün kılan bir isim olmayınca, neyin tanımını araştırdığımızı bilmemizin, dolayısıyla tanımı elde etmemizin imkânı yoktur.²⁸⁷ Demek oluyor ki mütevâtî yani eşanlamlılıkla mevcut olan ve deyim yerindeyse günlük dilde kullandığımız isimler, bizim için temel kalkış noktası olurlar. Ancak bundan sonra yapacağımız felsefî soruşturma ile insan kavramının mahiyetine delalet eden tanım parçalarını –ki bunlar aynı zamanda tanımın failleridir- kavrayarak tam tasavvuru, yani hakikat anlamıyla insan kavramını elde ederiz.

Yine Menon paradosunu incelerken, Farabi'nin, tasdik hakkında da aynı yapıyı tasarladığını açıklamıştık. Bir tasdikın meydana gelmesi için, öncüllerin, önceden bilinmesi gereklidir; Sokrat'ın ölümlü olduğuna ilişkin tasdikın faileri, bize bu yargıyı veren öncüller yani Sokrat'ın insan ve insanın ölümlü olduğuna ilişkin tasdiklerimizdir. Mamafih Farabi'ye göre tasavvur için geçerli olan, tasdik için de geçerlidir. Yani tüm yargılardan önce varolan, bizde herhangi bir tasdikın belirli hale gelmesini sağlayan temel bir takım tasdiklarımızın önceden varolması gereklidir. Farabi'nin deyimiyle bu tür tasdikler, olguya ilişkin *eşanlamlılık bağlamındaki* (bi-tevâtui'l-emr) bilgilerdir; çünkü bunlar, bir bilginin başka bir bilgiye ulaştırması tarzında iş görmezler, lakin bir olgunun soruşturulmasını mümkün kılarlar.²⁸⁸ Yani nasıl ki günlük dildeki isimler tanımı vermiyorlarsa, bu tür genel yargılar da bize Sokrat'ın insan olduğunu ya da insanın ölümlü olduğunu bildirmezler. Biz, bu tür tasdiklerden kalkarak değil, böylesi yargıların içkinliğiyle akıl yürütürüz. En ilkelinden en karmaşığına kadar tüm tasdikleri

²⁸⁷ Farabi şöyle diyor: “Bir şeyin kavranmasını (tefhîm) amaçlayan öğretim, var sayılan (mafrûz) bir olgu hakkında, kendisinden, daha önce olmayan bir tasavvurun meydana geldiği muhatabadır. Eğer bu muhataba, -soruşturulan olması bakımından- tasavvur edilmiş soruşturulanlardan bir şeyin, kendisiyle kavrandığı bir lafızla olursa; ilkinden başka bir kavrayış (fehîm) bulunmayacak, ilkinin tekrarı olacaktır. Bu nedenle, bu muhatabanın ilk lafız üzerine zaid, başka bir lafızla olması zorunludur. Bu lafzın anlamının eşanlamlılıkla (mütevâtî) hem konuşan hem de dinleyen tarafından muhatabadan önce kavranmış olması gereklidir... Öyleyse kendisiyle bir şeyin tasavvuru amaçlanan her öğretimin, soruşturulan haline gelebilmesi için olgunun kendisiyle eşanlamlı (mütevâtî) olduğu bilgi hariç, soruşturulan tasavvurun faili ve önceden öğrencide varolan başka bir bilgiden meydana gelmesi zorunludur”. Farabi, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 82.

²⁸⁸ Farabi, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 81.

önceleyen, mümkün kılan ama bize belirli, somut bir yargı vermeyen bu tür tasdikler özdeşlik, çelişmezlik gibi genel ilkelerdir.

Bu özetimizin sonuna, Menon incelememiz sırasında değinmediğimiz başka bir noktayı da ekleyelim. Tam tasavvuru meydana getiren fail tasavvurlar yani tanım parçaları, soruşturduğumuz tasavvurdan önce varolmalıdır; keza bunlardan önce ise soruşturmayı mümkün kılan eşanlı tasavvurlar varolmalıdır. Aynı şekilde bir tasdik faili olan tasdikler yani öncüller, sonuçtan önce varolmalıdır. Tasdik bağlamında soruşturmayı mümkün kılan gayr-i muhassıl (meydana getirmeyen) diğer adıyla mütevâtî (eşanlı) tasdikler, bunları incelemelidir. Peki, tasdik ve tasavvur arasında da böyle bir öncelik-sonralık ilişkisi var mıdır?

Düşünce ve dil özdeşliğinden hareket eden Farabi'ye göre bu sorunun cevabı olumludur. Tasdik gerçekleşmesi için, yalnızca fail ve mütevâtî tasdiklerin öncelenmesi yeterli değildir; aynı zamanda tasdiki amaçlananın, bundan önce tasavvur edilmesi zorunludur.²⁸⁹ Esasen burada, dil-düşünce özdeşliğinin doğal bir sonucunu müşahade etmekteyiz. Konuşma ve düşünme birbirine eşitlenince, doğal olarak kavramlar arasında ilişki kurmak anlamına gelen tasdik, kavramların oluşması demek olan tasavvurdan sonra varolmak zorunda kalacaktır. Zira kavram varolmadan, ilişkilendirme imkânsızdır. Böylelikle Farabi, zorunlu olarak tasavvurun, tasdiki incelemesi gerektiği kanaatine varmaktadır.

Elimizden geldiğince açık bir şekilde, Farabi'nin görüşlerini özetledikten sonra asıl amacımıza yani İbn Rüşd'ün tüm bu meselelerle ilgili konumuna gelebiliriz.

İbn Rüşd öncelikle, Farabi'nin ve başkalarının,²⁹⁰ önceller aksiyomunun, meydana gelen tasavvur ve tasdiki içerdiğine ilişkin kanıtlarını tartışmaya açmaktadır. İbn Rüşd'e göre, Aristoteles'in sözlerinin ve verdiği örneklerin zahirinden anlaşılan,

²⁸⁹ Farabi, *Kitâbu'l-Burhân*, s.79.

²⁹⁰ İbn Rüşd, burada muhtemelen, özellikle İbn Sina'yı kastetmektedir. İbn Rüşd'ün birçok yazısında, Farabi ile İbn Sina'nın ismi yan yana zikredilmektedir; fakat esasen, İbn Sina, Farabi'den çok daha açık bir biçimde, tasavvur ile tasdiki birleştirmekte, hatta tasavvurun, tasdik bir tür ilkesi olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd, bu savın, tasdik ile tasavvur arasındaki yapısal farkı zedeleyeceği konusunda, özellikle İbn Sina göz önüne alındığında, oldukça haklıdır. (Bkz. İbn Sina, "Kitâbu'l-Burhân", *eş-Şifâ, el-Mantık III*, s. 53.) Nitekim İbn Sina'ya göre, bir tasavvurdan önce sadece tanım ya da betim (resm) parçalarının bulunması gereklidir; oysa bir tasdikten önce şu üç şeyin elde olması şarttır: Araştırılanın tasavvuru, tasdiki oluşturacak öncüllerin tasavvuru ve bu öncüllerin tasdiki. Bu sınıflama, Farabi'nin analizlerinin mükemmel surette geliştirilmesinden ibarettir. Bkz. İbn Sina, "Kitâbu'l-Burhân", *eş-Şifâ, el-Mantık III*, s. 58.

burada sadece tasdikın kastedildiğidir. Bu noktada İbn Rüşd'in haklılığını teslim etmek gerekli; nitekim Aristoteles, bu aksiyomun doğruluğunu gerçekten de kıyas ve tümevarımın yani tam anlamıyla tasdikın işlevi üzerinden göstermektedir.²⁹¹

İbn Rüşd'e göre bu aksiyomu zikrederken Aristoteles'in öncelikli maksadı, tasdikın faili olan bilgilerin önceliğidir. Bu yoruma göre Stageirali bize, ister kıyas olsun ister tümevarım tüm akıl yürütmelerde, soruşturulan tasdiki yani sonucu elde etmek için, sonuca ilişkin bilginin faili olan tasdiklerin yani öncüllerin biliniyor olması gerektiğini söylemektedir. İbn Rüşd burada da aksiyomun doğruluğu gösterilirken, sadece tasdike ilişkin bireylerdem tümevarıldığını, tasavvura ait hiçbir şey söylenmediğini vurgulamaktadır.²⁹²

İlk bakışta İbn Rüşd'ün, Aristoteles'e ilişkin ünlü sadakatini ifham eden bu itirazın üzerinde durmak gereklidir. Zira meselenin, Aristoteles'in gerçek amacını ortaya çıkarmayı ve sadakat duygusunu aşan önemli uzantıları mevcuttur.

Öncelikle İbn Rüşd'ün bu meseleye ayırdığı uzun bölüm içinde, Farabi'nin orijinal kavramlaştırmalarına aynen bağlı kaldığını görmekteyiz. Açıkça görülüyor ki İbn Rüşd de tasavvur ve tasdiki bölümleyen fail ve mütevâtî ayrımını Farabi'den alarak kabul etmekte ve kullanmaktadır. Ne var ki o, mütevâtî tasavvur ve fail tasavvur arasındaki yapısal ilişkinin, mütevâtî tasdik ve fail tasdik arasındaki bağıntıdan farklı olduğunu, bu nedenle ortak bir aksiyom altında toplanmalarının öz itibariyle hatalı olacağını ileri sürmektedir. Aksiyomun tasdike ilişkin olduğu muhakkaktır:

Ancak eğer biz, tasavvurun faili olan şeyleri de bu yargının altına koyarsak, bu müşterek bir yargı olur. Ne var ki ilk öncüllerin, tasdikte, tabiaten bilinmeyen sonuca ilişkin fiili ve kendiliklerinden bilinen ilk öncüller bakımından, bilinmeyen sonuca ilişkin yakın elde etmemiz, hadlerden toplanmış tasavvur hakkında, tanım parçalarının fiili ile aynı yönden değildir. Nitekim bu ikisi, bir örnek üzere, daha iyi bilinenden daha gizli olana gidiş değildir. Zira bazen öncüller tabiaten malum, sonuç meçhul olabilir ki, bu durumda öncülleri telif ettiğimizde sonuç, bu öncüllerden bilinir hale gelir. Tanım parçalarına gelince;

²⁹¹ Ş.K.B., s. 165.

²⁹² Ş.K.B., s. 166.

öncüller ile sonuç (ilişkinin)de olduğu gibi, tanımlar bizce meçhulken, tanım parçalarını ilksel bir bilgi ile biliyor olmamız imkânsızdır.²⁹³

Görülüyor ki İbn Rüşd, Farabi'nin çözümlemesinde, burhanın temel işleyişi açısından bir problem saptamaktadır. Burhan yoluyla elde edilecek tam tasavvuru önceleyen fail tasavvurlar yani tanım parçaları ile tam tasavvur yani tanım arasındaki işleyiş; tam tasdiki önceleyen fail tasdikler yani öncüller ile tam tasdik yani sonuç yargısı arasındaki işleyişten yapısal olarak farklıdır. İbn Rüşd'e göre fail tasavvurları önceleyen mütevâtî tasavvurlar ile fail tasavvurlar arasındaki işleyiş de fail tasdikleri önceleyen mütevâtî tasdikler ile fail tasdikler arasındaki işleyişten yapısal olarak farklıdır. Öyleyse Farabi, önceller aksiyomunu, aralarında yapısal fark olan iki kümeyi içerecek şekilde yorumlamakla hata etmiş olmaktadır. Nitekim İbn Rüşd şöyle bağlıyor sözlerini:

Tasdiki önceleyen bilgiye –tasdikin faili olan bilgiyi kastediyorum-tasavvuru (önceleyen) bilgi için denildiği bağlamda 'fail' denemez; bu, ancak isim ortaklığıyla söylenebilir. Bunların tümü, bana göre, Aristoteles'in sözünü, burada, yalnızca tasdikin faili olan bilgilere ve isimlerin anlamlarına –özellikle de ayırtlayanlara- hamletmeyi zorunlu kılar. Bundan sonra gelecek olan Menon açmazı da böyle (çözümlemeli)dir.²⁹⁴

Bununla birlikte, özellikle dil-düşünce özdeşliğinin kabulü nedeniyle, meselenin bu kadar basit olmadığını belirtmeliyiz. Nitekim İbn Rüşd de tartışmanın başında, aksiyomun, sadece tasdik ve tasdikin faileri yani sonuç ve öncüller hakkında mutlak olarak geçerli olduğunu ileri sürmekteyken, sözün sonunda '*anlamlı isimler*' diye tercüme etmekte hiçbir mahzur olmayan '*isimlerin anlamları*' (me'ânî'l-esmâ) kavramını işin içine katmak zorunda kalıyor. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi, kavramların ilişkilendirilmesi anlamına gelen tasdik, kavramların bilgisine yani tasavvura ihtiyaç göstermektedir.

Burada, gözden kaçırılmaması gereken bir nokta daha var. Daha önce temas ettiğimiz üzere İbn Rüşd, Farabi'nin haklılığını vurgulayarak söze başlamakta ve bu aksiyomun, *II. Analitikler*'de yer alan tüm konuları içerdiğini vurgulamaktadır:

²⁹³ Ş.K.B., s. 167.

²⁹⁴ Ş.K.B., s. 168.

Şöyle ki onun ‘düşünceye dayalı her öğretim ve öğrenim’ sözünün altına, tasdik ve tasavvur yoluyla soruşturulanların tümü girer. ‘Ancak önce gelen bir bilgiden oluşur’ sözüne ise bütün öncül sınıfları ve tasavvurun faili olan tanım parçalarının bütün sınıfları dâhildir.²⁹⁵

Eğer bu aksiyom, burhanın tüm konularını içermekte ise nasıl olur da işlevsellik açısından sadece tasdik alanına has kılınabilir? Öyle görünüyor ki İbn Rüşd, aksiyomun tasdik ve tasavvurdaki işleyiş farklılığını vurgulamayı, diğer bir deyişle aklın, yargı elde ederken izlediği yol ile kavramı oluştururken gerçekleşen işlem arasındaki ayrımı dikkate almayı zorunlu saymaktadır.

Her ne olursa olsun İbn Rüşd ile Farabi’nin açıklamalarını tahlil ettiğimizde, daha önce sözünü ettiğimiz analitik ve sentetik tavır farklılığıyla karşı karşıya olduğumuz ortaya çıkmaktadır. Farabi, düşünceye dayalı her öğretim ve öğrenimin, önce gelen bir bilgiden oluştuğuna ilişkin aksiyomu, ister tasavvur olsun ister tasdik tüm bilgi edinmelerde geçerli görmektedir. İbn Rüşd ise tasavvur ve tasdiki birleştiren bu tavır yerine, tasdik ve tasavvur arasındaki yapısal ayrımı öne çıkarmaktadır.

Daha açık söylemek gerekirse temelde İbn Rüşd, Farabi’nin, tasavvurun faili olan tanım parçaları ile tanımın ilişkisini, tasdik faili olan öncüllerin sonuçla bağıntısına özdeş kılan şu iddiasına karşı çıkmaktadır:

Mutlak olarak tanım olan tanımların parçalarının her biri, tanımlanandan önce gelir. Bu tanım parçalarının bazıları da diğerlerinden önce gelir. Tanım parçalarının, tanımlanana önceliği ise burhan parçalarının [öncüllerin] sonuçlardan önce gelmesi ile bir örnektir.²⁹⁶

İbn Rüşd ile Farabi arasındaki bakış açısı farkının, çok daha önemli sonuçlar verdiğini görebilmek için, önceller aksiyomuna ilişkin soruşturmayı derinleştirmek gerekiyor. Her türlü öğretim ve öğrenim, öncel bir bilgi ile başlamaktadır; peki, bu öncel bilgiler nelerdir?

Aritoteles’in açıkladığı üzere, kendisinden kalkılan ve bu nedenle burhanın ilkeleri olan bilgiler iki sınıftır: İlk olarak, bir şeyin yalnızca varlığını ya da ne olduğunu bildirenler; ikinci olarak bir şeyin hem varlığını hem de ne olduğunu bildirenler. Sonuç

²⁹⁵ Ş.K.B., s. 165.

²⁹⁶ Farabi, *Kitâbu'l-Burhân*, s.46.

olarak burhan, bu tür bilgileri kesin olarak veren ve akıl yürütmeden önce varolan bilgilerden kalkmak zorundadır.

İbn Rüşd, *Tefsir*'de, bu ilkelerin ayrıntılı ve işlenmiş bir haritasını göz önüne sermektedir: Öncelenmesi ve varlığının kesinlikle bilinmesi gereken bilgiler, kabulü zorunlu ve tabiaten bilinen yargılardır. Örneğin “*Bir şey hakkındaki tasdik ya olumludur ya olumsuz*” önermesi; bize herhangi bir şey hakkında bilgi vermemekte; fakat her şeyde varolması gereken bir hususu bildirmektedir. Bazı şeyler hakkında ise sadece isminin neye delalet ettiğini yani tanımını bilmek gereklidir. Örneğin geometri söz konusu olduğunda, üçgen ya da dairenin, burhani akıl yürütmeden önce biliniyor olması zorunludur. İbn Rüşd burada, sadece tanımına ilişkin bilginin öncelenmesi gereken şeylerin varlığının kendiliğinden bilindiğini ya da kanıtlanmış kabul edildiğini, bu nedenle ayrıca kanıtlamaya gerek duyulmadığı uyarısını yapar. Esasen varolmayan şeyler hakkında kesin bilgi, dolayısıyla da burhan söz konusu değildir. Son olarak hem varlığının hem de isminin delaletinin, yani tanımının bilinmesi gereken şeyler vardır. Örneğin aritmetiğin konusu olan birim/birlik, hem varlığının bilinmesini hem de tanımının bilinmesini gerektirir. Mamafih buradaki ‘varlık bilgisi’, aksiyomlara özgü kendiliğinden bilinirlik ve zorunlu olarak kabul edilirdikten biraz daha farklı bir anlam taşır. Zira bilimlerin konusu, aksiyomlara benzer şekilde kendiliğinden apaçık olabileceği gibi, başka bir bilim tarafından varlığı kanıtlanmış olması nedeniyle, söz konusu bilimde sorgulanmaksızın varlığı kabul edilmiş olabilir. Dolayısıyla kabulü kendiliğinden apaçık ve zorunlu olanla, varlığı kanıtlandıktan sonra kabulü zorunlu olan arasında fark gözden kaçmamalıdır.²⁹⁷

Özetlersek, düşünceyle idrak edilen her şeyi zorunlu olarak öncelemesi gereken bilgiler:

a. Bir şeyin var olduğunu ya da olmadığını bildirmelidir; bu bilgilere *tasdik* adı verilir.

b. Bir şeyin isminin neye delalet ettiğini bildirmelidir; bu bilgilere *tasavvur* adı verilir.

²⁹⁷ Ş.K.B., s. 170.

Bazı şeyler hakkında sadece tasdik ya da sadece tasavvur; bazı şeyler hakkında ise hem tasavvur hem tasdik önceden bulunmalıdır.²⁹⁸ Bu açıklamada, bir şeyin varlığına ilişkin bilginin yani tasdik, *doğru* kavramıyla özdeş olduğu da göz önüne alınmalıdır.²⁹⁹

İmdi, *Telhis*'deki metne göre İbn Rüşd, önceller aksiyomunu hem tasdik hem tasavvuru içerecek şekilde genişletmekte ve bunları –özleri bakımından ayırmakla beraber- içerik bakımından birleştirmektedir. Nitekim İbn Rüşd aynen şöyle demektedir:

Nitekim bir şeyin varlığına ilişkin bilgi [tasdik], isminin neye delalet ettiğine ilişkin bilgiden [tasavvur] başkadır. Bazen ismin neye delalet ettiği bilinir ama varlığı bilinmez; fakat bu (yargı) evrilmez yani varlığı bilen, ismin delaletini bilmesi zorunludur.³⁰⁰

Varlığın bilgisinin yani tasdik, ismin neye delalet ettiğine ilişkin bilgiye yani tasavvura muhtaç olması, tasavvurun, zorunlu olarak tasdiki öncelemesi, böylelikle aralarında bir gereklik ilişkisinin varolması anlamına gelir. Kısacası İbn Rüşd, *Telhis*'de, önceller aksiyomunun mahiyeti konusunda tamamen Farabi'yi izlemektedir.

Mamafih *Tefsir*'de, tasavvur ve tasdik hakkında bambaşka bir bakış açısı görülmektedir. Bir şeyin varlığına ilişkin bilgi yani tasdik, tasavvurdan hem özü bakımından başkadır hem de aralarında korelativite söz konusu değildir:

Nitekim bazen ismin neye delalet ettiği –kavl-i şarihi kastediyorum- bilinir fakat varolduğu bilinmez; tıpkı 'boşluk' ve varlığı kendiliğinden bilinmediğini düşünenlere göre 'tabiat' isimlerinde olduğu gibi. Aynı şekilde bazen bir şeyin varolduğu bilinir, ancak isminin şerhi yani resmi ve tanımı meçhuldür.³⁰¹

Böylece İbn Rüşd, *Tefsir*'de, tasavvur ve tasdik arasında gereklik bulunmadığını söylemekle, Farabi'nin etkisi görülen telhis metninin aksine, tasavvur ve tasdik arasını kesin olarak ayırmaktadır. Bununla beraber İbn Rüşd'ün, düşünce ve dil

²⁹⁸ T.K.B., s. 34.

²⁹⁹ T.K.B., s. 39.

³⁰⁰ T.K.B., s. 34-5.

³⁰¹ Ş.K.B., s. 171-2.

özdeşliğini göz önünde aldığı, yani isimlerin anlamı bilinmeksizin düşünülemediğini kabul ettiği de unutulmamalıdır.

II. BURHANIN UNSURLARI

Tüm burhanlar, tam ve gerçek anlamda, şu üç unsurdan meydana gelirler: a) bir bilimde vaz edilmiş olgular b) söz konusu bilimde kabulü zorunlu öncüller c) söz konusu bilimde, vaz edilmiş olgulara aitlikleri soruşturulan yüklemeler.³⁰²

Öyleyse şimdi, bu unsurların her birini incelememiz gerekmektedir.

A. Bilimin Konusu: Vazedilmiş Olgular

Vaz edilmiş olgular, bir bilimin kendisine konu olarak seçtiği, ona ait özsel nitelikleri kanıtlamayı üstlendiği şeydir. Bu tanımda, nedenlerin değil de özsel niteliklerin kullanılmasının sebebi, esas itibarıyla burhanda, nedenler aracılığıyla, özsel niteliklerin kanıtlanıyor olmasıdır. Aksi takdirde, yani nedenler, meydana getirdikleri etkilerle kanıtlanırsa, bu, burhan değil *delil* adını alır.³⁰³

Bir bilimin konusu, en başta vazedilir ve varolup olmadığı, söz konusu bilim tarafından asla araştırılmaz ve tartışma konusu yapılmaz. Bunun iki sebebi bulunmaktadır: a. varlığı apaçık olmadığından –ki bu durumda başka bir bilimde varlığı zaten kanıtlanmış olmalıdır-; b. varlığı apaçık olduğundan –dolayısıyla konunun varlığını inkâr edenle tartışmaya girmemek için-.³⁰⁴ Esasen burhan, haklarında burhani yargı verilen şeylerin özüne sirayet etmiş, tümel bir tabiat hakkında ikame edilebilir. Böylece bir bilimin konusu, bu nitelikteki tabiat olmaktadır.³⁰⁵

Bilimin konusu hakkındaki bu açıklamayı, İbn Rüşd'ün *Metafizik Tefsiri*'nde zikrettiği biraz daha farklı bir yorumu ekleyerek itmam edebiliriz: Bir bilimin konusu, kuşkusuz, belirli bir öz ortaklığına sahip varolanları kuşatan ortak tabiata işaret eden bir cinstir. Her bilim, burhanı, kendi alanına has cinsde varolan özsel nitelikleri

³⁰² T.K.B., s. 70.

³⁰³ İbn Rüşd'ün verdiği bir örnek: Bu kadın hamiledir, çünkü sütü gelmektedir. Oysa sütün gelmesi hamileliğin nedeni değil sonucudur. Bu yüzden, varlıkça önce gelen hamileliği, sonuç olması bakımından sonragelen sütle kanıtlamak, tam bir burhan değildir ve 'delil' olarak adlandırılır. T.K.B., s. 64.

³⁰⁴ Ş.K.B., s. 311.

³⁰⁵ T.K.B., s. 73.

kanıtlamakta kullanır. İbn Rüşd'e göre, bu nedenledir ki bir bilim, incelediği varlık sferini imleyen cinsin ya da alt türlerin varlığını kanıtlamadan kabul etmelidir. Çünkü burada cins ve tür, töz yerindedir ve töz burhanla kanıtlanamaz; zira burhan, tözden nitelikleri kanıtlamaktır, tözle tözü kanıtlamak değil.³⁰⁶

Hakikat kavramını incelediğimiz bölümde, varlık hiyerarşisini ele alırken Aristoteles'in "*Kaç tür cevher varsa, felsefenin o kadar kısmı vardır*"³⁰⁷ yargısını nakletmiştik. Böylece açığa çıkmaktadır ki; burhanın ilk unsuru olan ve her bilimin kendisine konu aldığı ortak tabiat, cevher türü olarak tasarlanmaktadır. Kuşkusuz bu cevher, bireylerindeki özsel ortaklığı meydana getiren formel tözdür. Formel tözler, somut (müşâr ileyh) ve doğal olan her bir birey varolanın varlık nedenidir.³⁰⁸ Böylelikle her bir bilim, kendisine konu olarak aldığı formel tözü yani tabiatı, cevher konumunda olduğu için, kanıtlamaksızın alır ve ona ait özsel nitelikleri, varlıklarının nedeni olduğu tabii ve somut varolanlar yani özlerini ifade ettiği ve içerdiği bireyler hakkında kanıtlamaya yönelir. Bilimlerin işleyişi ve hiyerarşisi incelenirken bu meseleye bir kez da temas edeceğiz.

B. Bilimin İlkeleri: Zorunlu Öncüller

Burhanın ikinci unsuru, bir bilimde kabulü zorunlu olan orta terimsiz öncüllerdir. İbn Rüşd, orta terimsizliğin yani orta terim aracılığıyla kanıtlanamazlığın, 'kendiliğinden bilinirlik' anlamına geldiğini özellikle vurgulamaktadır. Mamafih burada ilkselliğin yani yakın nedenlere dayalı öncülün kastedilmiş olması da mümkündür. Çünkü bu durumda da öncüldeki yüklem, ne kıyasa ne de tabiata dayalı bir başka orta terimle kanıtlanamaz.

Bununla birlikte ilksel öncüller ikiye ayrılmaktadır:

a. Tabiata dayalı orta terimle kanıtlanan –ama kıyasa dayalı orta terimi olmayan- ki bu hakiki anlamda ilksel değildir. İbn Rüşd bununla 'delil'i kasetmektedir.

b. Ne tabiata ne kıyasa dayalı bir orta terimle kanıtlanamayan öncüller. İşte bunlar, hakiki anlamıyla ilkseldir.

³⁰⁶ T.M.T., II/702.

³⁰⁷ Aristoteles, *Metafizik* 1004a 2–3.

³⁰⁸ T.M.T., II/1042.

Dolayısıyla İbn Rüşd, burada, her iki anlamın yani kendiliğinden bilinirliğin ve hem tabiata hem kıyasa dayalı bir orta terimle kanıtlamazlığın anlaşılması gerektiğini özenle belirtmektedir.³⁰⁹

Bir bilim, konusu olan tabiatı, varlığını sorgulamaksızın kabul eder, demiştik. Çünkü bu tabiat, söz konusu bilim için cevher konumundadır ve cevher hakkında burhan yoktur. Görülüyor ki bilimin temel ilkeleri de aynı niteliği taşımalı, yani hakiki anlamda orta terimsiz olması bakımından kanıtlamaz olmalıdır. Böylece burhan, haklarında burhan söz konusu olmayan konuya yani tabiata ait özsel niteliklerin, yine burhanla kanıtlanması söz konusu olmayan ilksel öncüller aracılığıyla, bu tabiatın altığı olan bireylerde var olup olmadığının kanıtlanmasını ifade etmektedir.

Bir sonraki bölümde, burhan öncüllerine ilişkin tüm bu meseleleri daha ayrıntılı ve örnekleriyle ele alacağız.

C. Bilimin Nesnelere: Soruşturulanlar

Burhanın üçüncü unsuru, söz konusu bilimde, vazedilmiş olgulara yani konulara aitlikleri soruşturulan yüklemelerdir. Bunlar, sadece soruşturulanlar (matlûbât) kavramıyla da ifade edilirler.

Biz, burhanın belirlenmesine ilişkin bölümde, bilimlerin alanlarını belirleyen ve özsel anlamda varlık sferlerini oluşturan ‘tabiat’ kavramı hakkında konuştuk. Öncülleri ise az sonra ayrıntılı biçimde ele alacağız. Dolayısıyla şimdi, burhanın işleyişini hatta burhan unsurlarının belirlenmesini sağlaması açısından, soruşturulanlar kavramını biraz daha geniş olarak incelemek istiyoruz.

Düşünce, bilinenlerden bilinmeyenlere, daha iyi bilinenlerden daha az bilinenlere doğru bir seyir izler. Dolayısıyla her kanıtlama, bir soruşturmadır. Nitekim soruşturulan, öncül ve sonucun, -aynı bilimin konusuna ait oldukları için- öncüllerin değiştirilerek soru kalıbıyla ifade edilmeleri de mümkündür.³¹⁰ “A, B’dir; B, C’dir; öyleyse A, C’dir” kanıtlaması, aslında “A, C midir?” sorusunun araştırılması demektir.

Soruşturulanlar, sayıca, bilinenlere eşittir; çünkü soruşturulanlar, bilinenlerle yapılan soruşturma süreci sonunda bilinene dönüşmektedir. Bireylikleri bakımından

³⁰⁹ Ş.K.B., s. 311.

³¹⁰ T.K.B., s. 76; Ş.K.B., s.330.

sayısız olan soruşturulanlar, tür bakımından dördtür. Yani dört tür soruşturma vardır ve tüm soruşturulanlar bu sürece tabidir. Bunlardan iki tanesi basit yani tek bir varolanla ilgilidir; diğer ikisi ise birleşiktir yani en az iki varolanla ilgilidir. İlk soruşturma *'Bu şey var mıdır'* sorgusudur; eğer bu sorunun cevabı olumlu ise ikinci soruşturma *'Varolan bu şey nedir'* sorgusudur. Basit soruşturma burada biter. Birleşik soruşturma ise yine varlık sorgusuyla başlar: *'Bu şey, şu şeyde var mıdır'?* Eğer bu soruşturmanın cevabı olumlu ise *'Bu şey, şu şeyde niçin vardır'* soruşturması başlar. Özleri ile yakini sonuçlar olan bu soruşturmalar, yukarıda saydığımız dört cinsi meydana getirmektedir. Bizim için tabiaten soruşturulanlar da bunlardan ibarettir. Çünkü biz, bu dört soruşturmanın verdiği bilgiye ulaştığımızda, tam bilgiye kavuştuğumuza ikna olur ve soruşturmayı bırakırız. Aynı şekilde eğer bu soruşturulanlar kendiliğinden bilinir iseler, onları bırakır ve başka şeyleri soruşturmaya yöneliriz.³¹¹

Şu açıktır; birleşik soruşturmanın ilk basamağında yani *'Bu şey şu şeyde var mıdır'* soruşturmasında, bu yüklem, bu konuda varolmasının ya da varolmamasının nedeni olan orta terimi soruşturuyoruz demektir. Basit soruşturmanın ilk basamağında yani *'Bu şey var mıdır'* soruşturmasında, bu şeyin mutlak olarak varolmasının ya da varolmamasının nedeni olan orta terimi soruşturuyoruz demektir. Açıktır ki eğer biz, bu yüklem, bu konuda varolup olmamasının ya da mutlak olarak bu şeyin varolup olmamasının nedenini araştırırken kullanılan orta terim, bu yüklem, bu konuda varolmasının ya da bu şeyin mutlak anlamda varlığının nedeni değilse, ikinci kademe soruşturmaya geçeriz. Yani *'Bu yüklem bu konuda niçin vardır'* ve *'Bu şey nedir'* soruşturmalarına başlarız. Zira biz, söz konusu birleşik ya da basit varolanın varlığını kavradığımızda, bu varlığın bir nedeni olması gerektiğini de kavrarız. Öyleyse açıktır ki ister birleşik ister basit, her tür soruşturma, 'neden' olan orta terimin soruşturmasından başka bir şey değildir.³¹²

Şimdi yukarıdaki açıklamaları, birer örnekle işlemek istiyoruz. Önce basit ve ilk soruşturmadan başlayalım: *'Canlı var mıdır?'* soruşturması, ya olumlu yani 'vardır', ya da olumsuz yani 'yoktur' bilgisini verecek. Cevap kuşkusuz olumlu olacak; *'Canlı vardır'*. Fakat bu cevabın ardında bir akıl yürütme bulunmak zorunda; aksi takdirde

³¹¹ T.K.B., s. 137-8.

³¹² T.K.B., s. 138-9.

kesin bilgiden söz etmek mümkün değil. Üstelik bu akıl yürütmede, sonucu veren öncüller arasında özsel anlamda nedeni oluşturan, yani canlının özünü vareden orta terim bulunmak zorunda; böyle olmazsa kesin bilgiden bahsetmek de mümkün değil. Öyleyse canlının tanımını oluşturan yakın cinsin orta terim olarak kullanıldığı kıyas, bize sonucu vermektedir: '*Cisim vardır*', '*Canlı cisimdir*', öyleyse '*Canlı vardır*'. Böylece basit ikincil soruşturma ortaya çıkmakta ve düşünce, ait olunan cinsin alt türleri arasındaki ayrımı saptayarak, varolanın tanımını kavramaya yönelmektedir.

Benzer durum birleşik soruşturma için de geçerli. Örneğin '*Sokrat ölümlü müdür?*' birleşik bir soruşturma; çünkü Sokrat ile ölümlü başka varolanlar ve tanımı oluşturan cinsin ve ayrımın aksine, formel töz bağlamında, özleri gereği birleşik değildirler. Bu soruşturmada cevap, doğal olarak olumlu olacak; çünkü yüklem konuda var: '*Sokrat ölümlüdür*'. Ne var ki basitler için olduğu gibi, neden olan orta terime dayalı bir kıyas olmaksızın, bu cevabın kesin bilgi oluşturması mümkün değil. O zaman ikinci birleşik soruşturma söz konusu; '*Sokrat niçin ölümlü?*'. Bu soruşturma, neden olan orta terimi bize verecek; '*Sokrat insandır*', '*İnsan ölümlüdür*', öyleyse '*Sokrat ölümlüdür*'.

Mamafih her soruşturma, sonsuzun tüketilmesi mümkün olmadığından, nedeni kendinden olan ve bu yüzden kendisiyle bilinen varolana kadar gidecek ve duracaktır. Düşüncenin bu seyirinde, ama elbette kesin bilgi söz konusu ise, bir önceki bilgi ile bir sonraki arasındaki bağlantıyı kuran halka, her zaman nedenselliği belirleyen 'orta terim' olacaktır.

Son olarak, Aristoteles'i, İbn Rüşd eşliğinde izleyerek, öncel bilgiler ile soruşturulanların sınıflarını birleştirmek gerekiyor. Başlangıçta, düşüncenin apaçık ve zorunlu olarak var olduğunu kavradığı varolanların olması gerekli. Bunlar araştırma konusu değil; çünkü hiçten hiç çıkacağı için, düşünce bir şeyden başlamak zorunda. Bilim söz konusu olduğunda, varlığı vaz edilen ve söz konusu bilimce tartışılmayan konu, bu işlevi görmektedir. Fakat her şey, bir şeyden ve bir şey ile meydana gelmekte ise konudan kalkmamızı, sonuca gitmemizi sağlayacak yani kavramları birleştirme işlemini düzenleyecek bazı temel yargılar da olmalı. Bilimlerdeki kabulü zorunlu öncüller, işte bu işlevi görmektedir. Nihayet konuya aitlikleri, burhanla araştırılacak şeyler olmalıdır ki bunlar da soruşturulanlardır.

Düşüncenin kendisinden başlayacağı öncel bilgilerin iki tür olduğunu gördük:

a) Bir şeyin varolup olmadığına ya da isminin neye delalet ettiğine yani ne olduğuna ilişkin bilgi verenler

b) Bir şeyin hem varlığına hem de ne olduğuna ilişkin bilgi verenler.

İmdi, burhanın kendileriyle varolduğu üç unsurdan birincisi yani konular hakkında, isimlerinin neye delalet ettiğine ve varolduklarına ilişkin bilginin öncelenmesi ve tartışmadan kabul edilmesi zorunlu; çünkü bir bilimin, konusunun varlığını ispatlaması mümkün değil. Öncüllerin de hem isimlerinin neye delalet ettiği, hem varoldukları öncel olarak bilinmeli. Soruşturulanlara gelince, bunların önce isimlerinin delaleti bilinmeli; ancak bundan sonra konuda varolup olmadıkları burhanla soruşturulacak.³¹³

İbn Rüşd, konu, öncül ya da soruşturulanların her birinin isminin delaletine ilişkin bilgiyi yani tasavvuru böylece öne koymuş olmaktadır. Şu farkla ki Aristoteles'in de vurguladığı üzere, birçok konu, öncül ve soruşturulanın isimlerinin anlamı zaten bilinir; dolayısıyla ayrıca tanımının araştırılmasına gerek kalmaz. Mamafih her halükarda bilimlerin konu ve öncüllerinin varlıklarına, daha doğrusu ileride göreceğimiz üzere tasdik ya da tasavvur alanında 'doğru' olmalarına ilişkin kesin bilgi öncelenmelidir.³¹⁴

III. ÖNERME MODUNDA BURHAN

Bilindiği üzere tasdik iki kademesi mevcuttur. Bunlardan ilki, konu ve yüklemden oluşan önermelerdir. Yargı ifade eden, yani iki kavram arasında varlıksal ilişki kurmak anlamına gelen önermeler, bir araya getirilerek ve aynı tarzda ilişkilendirilerek akıl yürütme işlemi gerçekleştirilir.

Burhan unsurları açısından bakıldığında, bilimin konusu, öncüller ve soruşturulanlar, tasdik iki kademesinde farklı konumda bulunurlar. Örneğin öncüller, bilimsel soruşturma sırasında birçok kıyasta ortaklaşa kullanıldıklarından, bağımsız

³¹³ T.K.B., s.70; Ş.K.B., s. 310-1.

³¹⁴ Ş.K.B., s.312. Buradaki tasavvur önceliğinin, önceller aksiyomu kapsamında bir öz birliği içermediğini belirtmek gereklidir. Çünkü Tefsiru'l-Burhân, daha önce ele aldığımız üzere, tasavvur ile tasdiki kesin şekilde ayırmaktadır. Dolayısıyla tasavvurun önceliği, tasdikle aynı kategoride olmadığı kabul edildiği sürece, bir çelişki meydana getirmez.

birer yargı olarak yani önerme modunda ele alınmalıdırlar. Konular ve soruşturulanlar ise önerme modunda konu ya da yüklem olabilirler; ama tasdikın ikinci kademesi sayılan kıyasta, orta terimi teşkil eden konu, bazı istisnalarla birlikte, büyük öncülde yüklem ve küçük öncülde konu olmalıdır. Küçük öncülde yüklem olan soruşturulan ise kıyas işleminin sonrasına büyük öncülün konusuna yüklenir.

Biz de İbn Rüşd'ü aynen izleyerek, burhanın maddesini tasdik ve tasavvur olarak iki bölümde ele alacağız. Tasdiki de yukarıdaki açıklamalar nedeniyle, önerme ve akıl yürütme bağlamlarında ayrı ayrı ele alacağız.

A. Burhan Öncüllerinin Türleri

Burhani akıl yürütmenin ilk aşamasını oluşturan öncüllerin sınıfları, kuşkusuz burhanın maddesinden oluşmalıdır. Bununla, burhani bilgiyi verecek olan tasdiki meydana getiren tüm parçaların, özü ile burhani olması gereğini kastediyoruz.

Burhanın ilkesi, orta terimsiz öncüdür. Burada 'orta terimsiz', 'orta terim ile bilinmeyen' anlamına gelmektedir. Bu niteliğiyle burhanın öncülü, ne bilgi ne de varlık bakımından, kendisinden önce gelen başka bir öncül olmayandır.³¹⁵

Menon tartışması sırasında, ama özellikle devir ve sonsuzun tüketilmesi meselesinde ortaya çıkan bir hakikatin, yani tartışılmaz, varlığı kendiliğinden apaçık ve bu nedenle başlangıcı oluşturan bilgilerin, burhan öncüllerinin temel niteliği olarak sunulduğunu görüyoruz. Mamafih Aristoteles'i izleyen İbn Rüşd'ün, burhan ile cedel arasındaki ayrımı vurgulamak için, öncülün tanımını tekrar ele alması bizi şaşırtmamalıdır: Öncül, bir şey ile bir şey hakkında yargı bildiren ve bir şey ile bir şey hakkında haber veren sözdür. Bu bakımdan olumlu veya olumsuz olabilir. Diyalektik öncül, aralarında orta terim olmayan karşıt parçasının yani olumlu ve olumsuz hallerden birinin, soruya cevap verenin seçtiği yargı ile oluşur. Oysa burhani öncül, özü ile orta terimsiz olduğundan, iki karşıt yargıdan doğru olanı ifade etmektedir.³¹⁶ Diğer bir deyişle diyalektikte 'A, B'dir' ve bu önermenin olumsuzu 'A, B değildir' yargılarından hangisinin temel ve başlangıç olarak alınacağı, düşünen kişiye kalmıştır. Oysa burhani

³¹⁵ T.K.B., s.40.

³¹⁶ T.K.B., s.40. Diyalektik ve burhani öncüllerin bu durumuna ilişkin mükemmel bir örnek, bkz. T.M.T., II/821.

öncül, bu iki halden –düşünenden bağımsız olarak- kesin ve doğru olanı ifade etmektedir.

İbn Rüşd, *Telhis*'de, burhani öncülün orta terimsizliğine ilişkin yoğun bir ilgi göstermekte iken, *Tefsir*'de, Aristoteles'in burhani öncül bölümlemesini daha iyi kavramaya yoğunlaşmaktadır. Bu nedenle doğal olarak, ayrıntılarda bir takım farkların olduğu göze çarpmaktadır.

Burhani öncülün temel niteliği, orta terimsiz olmasıdır. Orta terimsiz öncül ise ikiye ayrılmaktadır:

- a. Burhani, daha güncel deyişle bilimsel akıl yürütmenin ait olduğu bilimde kanıtlanamaz ve öğrenci için kendiliğinden apaçık bilinmeyen *tezler* (hypotezis).
- b. Öğrenci tarafından, kendiliğinden bilinen aksiyomlar.³¹⁷

İbn Rüşd'ün, *Tefsir*'de, 'kanıtlanamazlık' ile 'öğrenende bulunma' arasında ikili bir ilişki kurduğunu görmekteyiz. Burhanın ilkesi, orta terimsiz yani kanıtlanması imkânsız öncüdür. Eğer böyle bir öncül, zekâsının parlak olmaması ya da söz konusu bilimle meşguliyetinin azlığı nedeniyle, öğrenci tarafından kendiliğinden kabul edilecek kadar açık değilse, bu, tezdır ve her hâlükârda kanıtlamaz bir öncüdür.

Eğer burhani öncül, orta terimsiz ve dolayısıyla kanıtlanamaz olması yanında, öğrencinin yaratılışında mevcutsa yani zaten kendiliğinden kavranmış ve kabullenilmiş ise bu, aksiyomdur. Öyleyse burhani öncülün, ister hipotez olsun ister aksiyom, ortak ve temel niteliği orta terimsizliği ve kanıtlanamazlığıdır; bunun yanında öğrencinin zihnini takviye için vazediliyor ve böylece tasdikleniyorsa tez demektir.³¹⁸

Bu yorumun *Telhis*'ten farklılığı hemen göze çarpmaktadır. *Telhis*'e göre hipotez, başka bir bilimde kesin olarak kanıtlandığından, ait olduğu bilimde kanıtlanamaz öncüdür. Bize göre İbn Rüşd, böylesi öncüllerin, öğrencinin yaratılışında bulunmama nedeni olarak, söz konusu öncülün başka bir bilimde kanıtlanmış olmasını öne sürer görünmektedir. Yani tezler, hiçbir bilimde kanıtlanamayan, varlıkları apaçık ve bu nedenle öğrenim görmüş ya da görmemiş, her insanın zorunlu olarak kabul edeceği aksiyomlardan, bu özellikleriyle ayrılmaktadırlar. Nitekim İbn Rüşd, *Telhis*'te,

³¹⁷ *T.K.B.*, s.41.

³¹⁸ *Ş.K.B.*, s.192-3.

aksiyom için sadece “İkinci kısım ise özü ile öğrenci tarafından biliniyor olandır ki, bu, aksiyom (el-ulûmu’l-mütearife) adı verilendir”³¹⁹ demekle yetinmektedir. Kısacası hiçbir bilime ilişkin öğretim görmemiş zihin için zorunlu olarak kabul edilir olmak, aksiyom ile hipotezin ayrımı gibi sunulmaktadır.

Bununla birlikte İbn Rüşd, *Tefsir*’de, ikinci bir yorumu zikrederek, “Burhanla kanıtlanamaz olan ve öğrencinin yaratılışında da bulunmayan” sözü ile bir bilimin, başka bir bilimden alıp kabul ettiği ve söz konusu bilimde kanıtlanamaz olan ve dolayısıyla öğrencinin yaratılışında bulunmayan ilkelerin kastedilmiş olabileceğini de belirtmektedir. “Öğrencinin aklının yaratılışında bulunan” sözü ile ise, ne bu bilimde ne de başka bir bilimde kanıtlanması mümkün olmayan ve dolayısıyla öğrencinin yaratılışında bulunan ilkeler kastedilmektedir. Bu durumda “Burhanla kanıtlanması imkânsız” sözü, her iki olguyu birden içerecek tarzda anlaşılmalıdır. Yani burada söz konusu bilimde ‘burhanla kanıtlanması imkânsız’ ama başka bir bilimde kanıtlanan ve ne bu bilimde ne de başka bir bilimde ‘burhanla kanıtlanması imkânsız’ ilkeler bulunmaktadır. Bu ilkeler arasındaki ayrım ise öğrencinin yaratılışında bulunmayla ve bulunmamayla ilişkilendirilmektedir. Mamafih İbn Rüşd, *Telhis*’le örtüşen ikinci yorumun, ilkinde göre daha zayıf olduğunu açıkça ifade ederek pasajı bitirmektedir.³²⁰

Tezlerin alt sınıflamasına gelince, *Tefsir* ve *Telhis* arasında tam bir uyum olduğunu görmekteyiz. Kendiliğinden bilinen aksiyomların karşısına konan tezler, bilginin iki sınıfını yani tasdik ve tasavvuru içerecek tarzda gelişirler. Olumlu ya da olumsuz, iki çelişik halden birinin varlığını ifade eden yani yargı bildiren *tezler* (vaz’), *hipotez* (el-aslu’l-mevzû’) adını alır. Hipotezler, hakiki anlamda *tez*dir. Tasavvura karşılık gelen ikinci kısımda ise *tanım* yer alır. Tanımlar, öncelikle değil sonralıkla *tez* kabul edilir. Çünkü tanım, bir şeyin, bir şey hakkında var olduğunu ancak ilineksel anlamda ifade eder; bu nedenle tanım hakkında burhan ikame edilemez. Tanım,

³¹⁹ T.K.B., s.41.

³²⁰ Ş.K.B., s.192-3. Mamafih İbn Rüşd başka bir pasajda öncülleri, isminin neye delalet ettiğinin öncelenerek bilinmesi gerekenler ve anlamları açık olduğundan bu tür bir araştırmaya gerek duymayanlar olarak iki sınıfa ayırmaktadır. Buna paralel olarak İbn Rüşd, öncülleri, varlıkları başka bir bilimden alınıp kabul edilenler ve varlıkları kendiliğinden apaçık olanlar şeklinde de ayırır. Ş.K.B., s. 311.

burhanla kanıtlanamazlık açısından teze benzer; ama yargı bildirmemesi bakımından tezden farklıdır.³²¹

Buna şunu da ekleyebiliriz: Tez olarak vazedilen öncül ile tanım arasındaki fark, bir şeyin, bir şey hakkında varlığını gerektirmek yani yargı bildirmektir. Burhanın öncüllerinin sınıflarından bahsettiğimize göre, öncülün temel niteliğine sahip olmayan yani yargı bildirmeyen tanımların, hakiki anlamda tez olmadığı açığa çıkmaktadır.³²²

İbn Rüşd, *Tefsir*'de, Aristoteles'in tanımı tez olarak kabul etmesine ilişkin başka bir yorum daha ileri sürmektedir. Tanımlar, tez olarak kabul edilir; zira isimlerin delaleti, dil aracılığıyla vaz edilen şeylerdir. Böylece İbn Rüşd, Arapçadaki kavramlaştırmadan yola çıkarak *vaz edilmiş* delaletlerin yani tanımların, *vaz edilmiş asıl* (el-aslu'l-mevzû') yani hipotez ile ortaklığını vurgular. Bu durumda aritmetikçinin birim/birlik için yaptığı '*nicelikçe bölünemeyendir*' tanımı, birinci yoruma göre, kanıtlanamaz olması nedeniyle, burhan öncüllerinden tez sınıfına girmektedir. İkinci yoruma göre ise birim/birlik tanımı, isminin delaleti üzere terim olarak kullanıldığından yani hipotezler gibi vaz edildiğinden tezler arasına dâhil edilmiştir.³²³

Sırası gelmişken Aristoteles tarafından özenle burhan öncülleri arasından dışlanan postülatlara (müsadere) da kısaca değinmek yerinde olacaktır. Zira *II. Analitikler*'de postülatların zikredildiği ve burhan öncüllerinden çıkartıldığı pasaj, aksiyom, tez ve tezlerin alt sınıfları arasındaki farkları başka bir açıdan daha kavrama imkânı sunacaktır bize.

Postülatlar, Aristoteles ve doğal olarak İbn Rüşd tarafından, tez kavramının altına dâhil edilmektedir. Bu nedenle aksiyom ve tez kavramları arasındaki yapısal fark, postülatlar dikkate alınarak, başka bir açıdan daha belirtilmelidir: Aksiyomlar, tezlerin yargısal iki türünü oluşturan hipotez ve postülatlardan farklıdır. Çünkü aksiyomlar, iç ve dış konuşma yani dil ve düşünce ile doğrulukları zorunlulukla kabul edilen, kendiliklerinden bilinen bilgiler cinsindedir. İbn Rüşd, bu kaydın, yani hem iç hem dış konuşma ile kabul zorunluluğunun, burhani öncülü, diyalektik düşüncenin kullandığı

³²¹ Ş.K.B., s.193-4.

³²² T.K.B., s.41.

³²³ Ş.K.B., s.194.

yaygın kanılardan (meşhûrât) ayırdığını, zira meşhuratın sadece dış konuşmada bağlayıcı olduğunu belirtmektedir.³²⁴

Biz konuyu daha iyi anlatmak için şöyle bir örnek verebiliriz: *'Eşit şeylerden eşit miktar çıkarıldığında, kalan miktar eşittir'* aksiyomu, hem iç hem dış konuşma ile kabulü zorunlu bir yargı yani aksiyomdur. Bir safсатаcı, dış konuşma ile reddetse bile, bu, İbn Rüşd'ün deyimiyle 'sadece laftır'. Zira bu kişi, tabii eğer aklını kaybetmedi ise, yüz tane altını, tek bir atın ile değiştirmeyecektir. Çünkü diliyle inat etse de verdiği ile aldığı arasındaki farkı, kendiliğinden kavramakta ve en azından düşüncesinde teslim etmektedir.

İbn Rüşd'ün yorumuna göre aksiyomlar, özü ile kabul edilen ve kendisini akla dayatan akledilirdir (ma'kûl). Eğer yargı, böyle bir akledilir değilse, öğrenenin, öğreticiye güveni gibi kendisiyle değil başka bir şeyle kabul edilirse (makbûl), bu, hipotezdir. Postülat ise ne ma'kûl ne de makbul olmayan, aklî bir dayatma ya da kabulünü gerektirecek başka bir nedeni olmayan yargılardır. *"Yani"* diyor İbn Rüşd, *"hipotez ile postülat arasındaki fark, hipotezin, öğrenci katında makbul olmasıdır. Postülat gelince, öğrencinin ya onun hakkında makbul ya da ma'kul hiçbir bilgisi yoktur ya da postülatın zıddı veya karşıtı olan makbul bir bilgiye sahiptir"*.³²⁵

Bu bağlamda tanımın, tezin diğer iki kısmından yani hipotez ve postülatlardan farkı belirginleşmektedir: Tanımlar, her ne kadar hipotez ve postülatlar gibi bir tür vazetme iseler de bir şeyi, bir şeye yüklemeler. Yargısal olmadıklarından, ne doğrulanabilirler ne de yanlışlanabilirler. Bu nedenle konu ve yüklemden oluşan öncüle kıyasla –özleri olarak değil ama öncül unsurlarına göre- 'basit'tirler, yani sadece konu ya da sadece yüklem konumundadırlar. Bu bakımdan tanımlar, bir şeyin özünü ve anlamını –o şeyin var olup olmadığını bildirmeksizin- ifham eden isimle aynı kuvvettedir. Şu var ki isimler, bir şeyin özünü mücmel olarak bildirir, tanımlarsa ayırmılayarak.³²⁶

³²⁴ Ş.K.B., s.314.

³²⁵ Ş.K.B., s.316.

³²⁶ Ş.K.B., s. 317.

Bu bağlamda tezlerin yargı bildiren iki türü ile tanım arasında bir fark daha ortaya çıkmaktadır: Hipotez ve postulat, yargı bildirmeleri bakımından tümel ya da tikel olabilir. Oysa tanım, daima tümel olmak zorundadır.³²⁷

Sonuç olarak burhan öncülleri, *Aksiyomlar* ve *Tezler* olmak üzere iki ana sınıfa ayrılır. *Tezler* ise yargı olması nedeniyle hakikat anlamıyla tez sayılan *hipotezler* ve ilineksel anlamda öncül kabul edilen *tanımlardan* ibarettir. Postulatlar ise burhan öncülleri arasında yer alamaz.

B. Burhan Öncüllerinin Nitelikleri

İbn Rüşd, burhan öncüllerinin nitelikleri hakkında, Aristoteles'i aynen izler ve dört temel özellik sayar. Kuşkusuz bu niteliklere sahip olmayan öncüllerle kıyas meydana gelebilir; ama bir kıyasın burhani olabilmesi için, öncüllerin bu dört niteliğe birden sahip olması gereklidir.³²⁸

1. Doğruluk

Burhan öncülleri, her şeyden önce *doğru* olmalıdır. Zira öncül ya doğrudur ya yanlış; yanlış öncül, örneğin karenin köşegeninin, kenarıyla ölçülebilirliği, varolmayanın varolduğu kanısına götüreceği için burhanda asla kullanılamaz.³²⁹

Doğru kavramının ontolojik bağlamı hakkında, burhanın temellendirilmesine ilişkin bölümde yeterince konuşmuştuk. Bununla birlikte öncülün doğruluğu üzerine, özellikle tanım teorisini incelerken işimize yarayacak birkaç meseleye değinmek faydalı olacaktır kanısındayız.

Varlık, birkaç anlamda kullanılır; bunlardan birisi de doğru (sâdık) kavramına karşılık gelmektedir. İster '*Zeyd vardır*' gibi mutlak, yani sadece bir şeye, kayıtsız olarak varolma durumu yükleyen bir önerme, ister '*Zeyd müzisyendir*' gibi bir şeyi bir şeye yükleyen birleşik bir önerme, kuşkusuz varlık bildirmektedir. Bu durumda yanlış yani doğru-olmama, varolmama anlamına gelmektedir. Örneğin '*Karenin köşegeni, kenarıyla tam olarak ölçülebilir*' önermesi yanlıştır; yani varolmama durumunu ifade

³²⁷ Ş.K.B., s. 320.

³²⁸ T.K.B., s. 39.

³²⁹ T.K.B., s. 39.

etmektedir. İbn Rüşd, haklı olarak, bir şeyin özüne ilişkin ‘vardır’ yüklemesiyle, doğru olmayı ifade eden ‘vardır’ yüklemesi arasında fark olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim *Kitâbu'l-Cedel*'de konusu edildiği üzere, yorumcular, mutlak olarak soruşturulanın – yani ‘*Bu şey var mıdır?*’ soruşturmasının- ilinek yahut cins soruşturulanlarından hangisine ait olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Eğer burada ‘vardır’ kelimesiyle on kategoriye dâhil bir anlam anlaşılıyorsa, bu, cinse ait soruşturmadır; fakat ‘vardır’ ile ‘doğru’ anlaşılıyorsa, bu, ilinekseldir.³³⁰ Bunun nedeni ise açıktır; daha önce değindiğimiz gibi, bir şeyin bizatihi kendisine varlık yüklemesi yapmak, tözsel alanda konuşmak demektir. Dolayısıyla bu tür bir yüklemenin ardındaki niçin sorusunun cevabı olan yargı, bize, varlık yüklemesinin özsel nedenini yani yükleme yapılan varolanı içeren cinsi verecektir. Oysa gerçekliğe uygunluk anlamındaki ‘doğru’, bize özü değil ilineksel bağlamı verecektir.

İmdi, doğru anlamındaki varlık ve yanlış anlamındaki varolmama, lojik alana aittir. Zira akıl, varolanları birbirinden ayırıp birleştirirken, doğru ve yanlış anlamındaki varlık-varolmama durumu ortaya çıkmaktadır. Öyleyse varlık ve varolmama nasıl çelişik ise doğru ve yanlış da aynı bağlamda çelişmektedir. Bu durumda ‘olumlu doğru’, varolanlardaki birleşiklik bağlamında varlığa delalet etmektedir; ‘olumsuz doğru’ ise varolanlardaki birleşiklerin ayrılması bağlamında varolmamaya delalet etmektedir. Ne birleşmesi ne de ayrılması mümkün olmayan birey varolanlara gelince, bunlar hakkında doğru olan olumlama, olumsuzlamayı yanlış kılmak demektir.³³¹

Bazı şeyler daima birleşiktir, ayrılmaları mümkün değildir; bazı şeyler daima ayrıktır, birleşmeleri mümkün değildir; bazıları ise bazen birleşirler bazen ayrılırlar.

³³⁰ *T.M.T.*, II/560-1. İbn Rüşd şunu kastediyor: diyalektik soruşturma dört sınıftır; tanımlara, hassalara, cinslere ve ilineklere ilişkin. (*Telhîsu Kitâbi'l-Cedel*, thk. M.S. Sâlim, el-Hey'etü'l-Mısriyye, Kahire 1980, s. 17. Bu eser, bundan sonra *T.K.C.* kısaltmasıyla zikredilecektir). İmdi, mutlak olarak ‘*Bu şey var mıdır?*’ soruşturması, bu dört sınıftan hangisine aittir? İbn Rüşd şöyle diyor: “*Müfessirler, bunun, söz konusu dört soruşturma sınıfından hangisine dâhil olduğu hakkında ihtilaf etmişlerdir. Şu var ki eğer biz ‘Falan var mıdır?’ sözümüzle, ‘O, doğru mudur?’ sözümüzle benzer anlamı, yani nefste olanın dış dünyadakine mutabıklığını kastediyorsak, hiç şüphesiz bu, ilinek babındandır. İşte bu (kullanım), ‘bu şey var mıdır, yok mudur?’ sözümüzün delaletinden anlaşılan en yaygın (meşhur) anlamdır. Bu (yorum), İskender’in sahip olduğu (görüş)tür. Bazıları ise söz konusu (varlık) soruşturmasının, cins ya da tanım babına dâhil olduğu kanısındadırlar; şöyle ki bazen biz, ‘vardır’ derken, söz konusu şeyin dış dünyada kendileriyle kıvam bulduğu öz ve nedenleri kastederiz. Ne var ki ilk (kullanım) daha yaygındır (meşhur)”. (*Telhîsu Kitâbi'l-Cedel*, s.25-6.) Sonuç olarak varlık kavramı, birincisi doğru, ikincisi ise cins ya da tanım karşılığı iki kullanıma sahiptir. Böylelikle doğru kavramı da ikili bir anlam kazanmaktadır.*

³³¹ *T.M.T.*, II/739-4.

Öyleyse şeylerin bireysel varlığı ve doğruluğu, birleşme ve ayrılmadadır. Daima doğru olan, birleşmesi ya da ayrılması imkânsız olanın, olduğu üzere kabulüdür; daima yanlış olan ise daima birleşik olanın ayrık, daima ayrık olanın birleşik kabul edilmesidir. Mamafih bazen birleşen bazen ayrılan şeyler de bazen doğru bazen yanlış olarak tasdik alanına girerler. “*Bilgi*” diyor İbn Rüşd, “*böyle (değişmeyen)lere ilişkinse ‘bilim’ (‘ilm) diye isimlendirilir; doğru-yanlış arasında değişen mahiyetlere ilişkin bilgi ise ‘zan’ adını alır*”.³³² Örneğin insan ve canlı, daima birleşiktir ve ayrı olmaları mümkün değildir. Oysa insan ve taş, daima ayrıktır ve bileşmeleri imkânsızdır. Oysa insan ve beyaz, bazen birleşik bazen ayrıktır. Doğru kavramı, tüm bu pozisyonlara göre düşünülmelidir.

Doğru ve yanlış, birleşik ve basit varolanlarda farklılaşır; aynı şekilde varlık da birleşik ve basit varolanlardan farklıdır. Doğru ve yanlış, birleşiklerde, bir şeyin başka bir şeye yüklenmesi bakımından ortaya çıkmakta iken, basitlerde, tek bir şey söz konusu olduğundan, bir şeyin başka bir şeye yüklenmesi bakımından meydana gelmez. Çünkü bunların ilki tasdik, ikincisi ise tasavvurdur. Tasdikteki doğru ve yanlış, kuşkusuz tasavvurdaki doğru ve yanlıştan ayrıdır; zira bir şeyi ya kavrarız ya da kavrayamayız. Öyleyse tasavvurdaki doğru, kavramak ve bilmek, yanlış ise kavramamak, bilgisizlik anlamına gelmektedir.³³³

Öncüllerin doğru ve yanlışlığını, burhanın unsurlarını incelerken gördüğümüz basit ve birleşik soruşturmalara ilişkilendirdiğimizde durum aydınlanmaktadır. Netice itibarıyla “doğru” ve “yanlış”, değişen şeyler hakkında, değişkenlik imkânı nedeniyle “zan”, değişmeyen şeyler hakkında ise hakikat anlamında ‘yakîn’ ifade ederler. Değişmeyen birleşik varolanlar hakkında “doğru” ve “yanlış”, bir şeyin başka bir şeyde varolması anlamında, tasdik olarak değer ifade eder; fakat eğer birleşik olmayan varolanlar söz konusu ise bir şeyin mutlak anlamda varolması anlamında, tasavvur olarak bilmek ya da bilmemek anlamına gelmektedir. Zira tasavvur, yargı içermez ve dolayısıyla tasdikten farklı bir bilgidir. Böylelikle doğru ve yanlış, aralarındaki yapısal farklılık nedeniyle, tasdik ile tasavvur arasında farklı bir mahiyet kazanmaktadır.

³³² T.M.T., II/1221-2.

³³³ T.M.T., II/1226-7.

2. İlkellik

Burhan öncülleri, doğru olduktan başka aynı zamanda ilksel olmalıdır. İlksele (el-evâil) ve uygun olan ilkesel (el-mebadi'u'l-münasibe) aynı anlama gelmektedir; dolayısıyla ilksel ve ilkesel olmak müteradiftir.³³⁴

İlksel/ilkesel, orta terimsiz olmak, başka bir burhanla kanıtlanamamak demektir. Bu konuya daha önce ayrıntılı biçimde incelemiştik. Yine de burada, İbn Rüşd'ün burhan teorisi açısından aydınlatılması gereken birkaç hususa değinmemiz gerekiyor.

İbn Rüşd, burada yeni bir sınıflamaya yönelerek, Aristoteles'in, *basit burhanları* kastedtiğini belirtiyor. Basit burhanlar, tabiaten ilksel ve kesin olan, kanıtlanamaz öncüllerden kurulu burhanlardır. Öyle ki bu tür burhanların, kanıtlama açısından, başkasına asla ihtiyacı yoktur, başka kanıtlamaların bunlara ihtiyacı vardır. İbn Rüşd, bunları, ilksel (üvel) ve ikincil (sevânî) burhanlar olarak da isimlendiriyor. Bu durumda ilkellik açısından burhanlar ikiye ayrılıyor:

- a. Basit/ilksel yani hiçbir surette orta terimle kanıtlanamayanlar
- b. Birleşik/ikincil yani basit burhanlarla kanıtlanan ve böylece orta terimli olanlar.³³⁵

İbn Rüşd, yaptığı bu ayırmadan kalkarak, birincil ve ikincil burhan ilişkisini şöyle çözümlenmektedir: Bir şeyin herhangi bir halde var olmasının nedeni, kuşkusuz o hali daha fazla hak etmektedir. Öyleyse birincil burhanlar, orta terimle kanıtlanan öncüllerden kuruldukları için, bizzat birincil burhanlarla kanıtlanan ikincil burhanlar hakkında, burhani bilginin nedenidirler. “*Sanki Aristoteles, buna bedel şöyle diyor gibidir: ‘Bu (ikincil burha) nlar, özü ile değil başkası ile burhandırlar; oysa burhan, öncelikli olarak, özü gereği burhanlardır’*”.³³⁶

Biz, burhan öncüllerini ele alırken gördüğümüz aksiyom ve hipotez ayırımından, özellikle de İbn Rüşd'ün zikrettiği bir yorumdan yola çıkarak, birincil burhanları *aksiyomatik burhan* ve ikincil burhanları ise *hipotetik burhan* şeklinde adlandıracağız. Nitekim geometri biliminde ‘*eşit miktarlardan, eşit miktar çıkarıldığında ya da eklendiğinde, kalan miktarlar eşittir*’ öncülü ile ‘*her üçgenin içaçıları iki dik açıdır*’

³³⁴ T.K.B., s. 40.

³³⁵ Ş.K.B., s. 184-5.

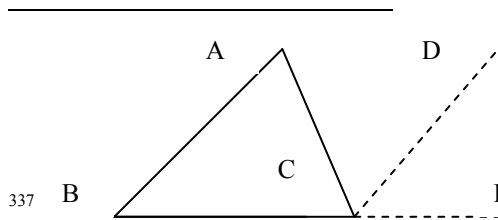
³³⁶ Ş.K.B., s. 185.

öncülü, mahiyet olarak birbirinden farklıdır. Bunların ilki aksiyomdur, kendisini akla dayatır (makul) ve hiçbir şekilde kanıtlanamadığından orta terimsizdir. Oysa ikinci öncül, yani üçgenin içaçılarının 2d olduğu, aksiyomdan farklı olarak, bizzat zikrettiğimiz eşitlik aksiyomuna dayanarak kanıtlanır.³³⁷ Dolayısıyla eşitlik aksiyomuyla başlayan ve her üçgenin içaçılarının 2d olduğunu kanıtlayan *aksiyomatik burhan*, kuşkusuz, her üçgenin içaçılarının 2d olduğuna ilişkin hipotezle başlayan ve tikel bir üçgenin açılarını belirleyen *hipotetik burhan*dan ayrıdır.

Bir burhanın öncülleri, özü gereği bilinmiyorsa, zorunlu olarak burhanla bilinmektedirler. Eğer mutlak olarak yani burhan olması bakımından burhan, bu nitelikte olsaydı, burhanla kanıtlanma zincirinin sonsuza kadar uzaması ve burhani kanıtlanma dediğimiz şeyin devirden ibaret olması gerekirdi. Bunun saçmalığı ise daha önce ayrıntılı şekilde gösterildi. Öyleyse özü ile ve mutlak olarak burhan söz konusu olduğunda, öncüllerin, orta terimle bilinmeyen ilksel olması zorunludur. Dolayısıyla öncülleri orta terimle bilinen ikincil (hipotetik) burhanlar, isim ortaklığı ile burhandırlar.³³⁸

Nihayet *ilkselliğin* diğer anlamını da vurgulamak gerekli: '*Burhan, ilksellerden kurulu kıyastır*' dediğimizde, mutlak anlamda uygun (münasib) öncülleri kastetmiş olmaktadır. Burada uygun (münasib) kavramı, araştırılan cinsi aşmayan, onunla tam olarak örtüşen, anlamına gelmektedir.³³⁹

Biz, İbn Rüşd'ün sözlerini biraz daha ayrıntılandıralım: Eğer böyle olmazsa, yani ilksellekle beraber mutlak uygunluk bulunmazsa, ortak tabiata ait konuyu aşan öncüller, bu tabiatın altığı olan bireyleri, taşmış olduğu tabiata ait bireylerle birleştirecektir. Bu ise iki farklı türde tabiatı karıştırmak anlamına gelir. Diğer yandan



³³⁷ B ABC herhangi bir üçgen; C köşesinden BC doğrusu E'ye kadar uzatılıyor ve AB doğrusuna paralel olarak CD doğrusu çiziliyor. Aynı şekilde BC doğrusu, E'ye kadar uzatılıyor. İmdi, DCE açısı, paralellikten dolayı ABC açısına eşit; BAC ile ACD açıları da paralellik sayesinde iç-ters açı olarak eşit. O halde içaçılar yani $BCA+ACD+DCE=180$. Bu kanıtlama kuşkusuz tüm üçgenler için geçerli.

³³⁸ Ş.K.B., s. 185.

³³⁹ Ş.K.B., s. 190.

söz konusu bilimin konusu olan ortak tabiata ait tüm bireyleri kuşatmayan öncül, konunun altığı olan tüm bireyleri içermediğinden kesinlik ifade etmeyecek yani burhani değer taşımayacaktır.

Son olarak, İbn Rüşd'ün sözünü etmediği bir meseleyi ortaya atmak istiyoruz. İlksel öncül, aynı zamanda ait olduğu ortak tabiatla yani bilimin konusuyla tam olarak örtüşmelidir. Peki, uygunluk anlamındaki böylesi ilksellik için de orta terimsizlikte olduğu gibi birincilik ve ikincilik söz konusu olabilir mi? Diğer deyişle 'uygun öncül'ler aksiyomatik ve hipotetik olarak ayrılabilir mi?

Aristoteles ve İbn Rüşd'ün açıklamalarından yola çıkıldığında, burada da öncelikle aksiyomatik burhanın kastedildiğini söyleyebiliriz. Zira ilkselliğin temel anlamının, hiçbir surette orta terimle kanıtlanamayan aksiyomatik burhanda geçerli olduğu, hipotetik burhanların isim ortaklığıyla burhan olduğu, bizzat İbn Rüşd tarafından tasrih edilmiştir. Mamafih hipotetik öncüllerin, tıpkı aksiyomatik öncüller gibi konusuna mutlak anlamda uygun olması gerektiği de tartışma götürmez. Öyle görünüyor ki, orta terimsizliğe benzer şekilde, hakiki anlamdaki uygunluk da aksiyomatik burhan öncülüne aittir; fakat söz konusu bilimde ya da başka bir bilimde burhani olarak kanıtlanmış öncül, hipotetik olsa bile bu iki özelliği aksiyomlardan devralmaktadır.

3. Daha İyi Bilinirlik

Aristoteles, burhan öncüllerinin dört temel niteliğini sıralarken üçüncü olarak nedenselliği zikretmektedir. Buna rağmen biz, nedenselliğe zemin oluşturması bakımından 'daha iyi bilinirlik' kavramını öne alıyoruz.

Burhan öncülleri, sonuçtan daha iyi bilinir olmalıdır. 'Daha iyi bilinirlik', öncel bilginin her iki türü yani isminin neye delalet ettiğine ve varolduğuna ilişkin bilgiye şamildir.³⁴⁰

Daha iyi bilinirlik, İbn Rüşd tarafından, öncelik kavramıyla birlikte, açıkça nedensellekle ilişkilendirilerek analiz edilmektedir. Öncelik ve daha iyi bilinirlik, iki anlamda kullanılır:

³⁴⁰ T.K.B., s. 39.

a) Bize göre daha iyi bilinir şeyler; bunlar tikel, duyulur ve somut (müşâr ileyh) olgulardır;

b) Tabiatça daha iyi bilinir şeyler; bunlar ise birden fazla duyulur olgu ya da nesnenin ortak nedenleridir ve bu yüzden duyusal alandan uzaktırlar.³⁴¹

Daha iyi biliniyor olmak, bilgi bakımından önceliği ifham etmektedir ve dolayısıyla öncelikle ilişkisi açıktır. Fakat daha iyi bilinirliğin nedensellik bağlantısı üzerinde, biraz daha ayrıntılı durmak gereklidir.

Aristoteles, *II. Analitikler*'in metninde, bize göre daha iyi bilinenlerin ve dolayısıyla önce gelenlerin, duyulur nesnelere yani tikeller; tabiatı göre daha iyi bilinenlerin ve dolayısıyla bu bakımdan önce gelenlerin, duyudan uzak şeyler yani tümel olgular olduğunu söylemektedir. Bu durumda bize göre daha iyi bilinirler ile tabiatça daha iyi bilinirler, birbirlerinin karşıtıdır.³⁴²

İbn Rüşd'ün yorumuna göre Aristoteles, burada, duyulurlar ve akledilirlerden hangisinin daha iyi bilinir olduğunu mukayese etmek istememektedir. Çünkü –tikelliği nedeniyle- duyulur nesne, asıl itibarıyla tabiatça bilinemez. Aynı şekilde duyulurlar, bize göre, ilk akledilirlerden –yani tözlerden- daha iyi bilinir de değildirler. O halde Aristoteles, burada, duyulur olgulara ve nesnelere ait yakın ve uzak nedenleri kıyaslamak istemektedir:

Sanki şöyle demektedir Aristoteles: Birleşik varolanların ve bunlarda varolan etkilerin (eser) akledilirleri gibi, duyulurlara ait yakın akledilirleri, bize göre, nesnelere uzak akledilirlerinden yani nedenlerin ve nedenlerin nedenlerinin akledilirlerinden daha iyi bilinirdir. Tabiatı gelince durum bunun tersidir; duyudan uzak şeyler, bizce, yakınlardan daha iyi bilinir, demek istiyorum.³⁴³

İbn Rüşd'un bu yorumu, ileride ele alacağımız üzere, Aristoteles'in genel sistemi içinde kesinlikle hakikati ifade etmektedir. Aynı şekilde, İbn Rüşd, duyudan uzak olan şeylerin tümeller, yakın olanların ise tikeller olduğuna ve tümelle tikelin karşıt konumda bulunduğuna ilişkin metni de tashih etme ihtiyacı duymaktadır.

İbn Rüşd'e göre Aristoteles, tikellerin, duyusal bakımdan tümelden daha iyi bilinir olduğunu söylemek istemiyor; çünkü duyular, tümeli idrak edemez. Aristoteles,

³⁴¹ Ş.K.B., s. 188.

³⁴² Aristoteles, *Kitâbu'l-Burhân*, I/441; Meçhul çeviri için Ş.K.B., s. 188.

³⁴³ Ş.K.B., s. 189.

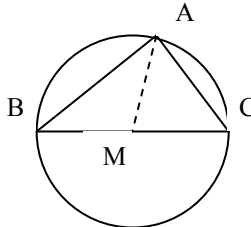
tabiatça, daha tümel olanın, daha az tümelden daha iyi bilinir olduğunu da söylemiyor. Çünkü daha genel olanı, daha özelden daha iyi bilmek, tabiata değil bize özgü bir haldir. Aristoteles'in 'tümel olgular' ile kastı, ilk fail ve ilk madde gibi sayıca bir, ama birden çok şey için ortak olan nedenlerdir. Nitekim tabiatça daha iyi bilinenler, böylesi nedenlerdir. Bizce daha iyi bilinenler ise birden çok şey hakkında mevcut olan tümel olgulardır, nedenler değil.³⁴⁴

4. Nedensellik

Burhanın işleyişinde nedenselliğin konumu hakkında, çeşitli açılardan yeterince konuştuk. Burada nedenselliğin, öncülde işleyişine ilişkin birkaç şey söylemekle yetineceğiz. Zira böylece hem kısa bir özet yapmayı hem de ileriki bölümlere zemin oluşturmayı arzu ediyoruz.

Fakat bundan önce, değinmememiz gereken bir konu var; bireysel olarak düşünüldüğünde, sonsuz sayıda neden söz konusudur. Fakat nedenler, tür bakımından dördtür: Madde, form, fail ve gaye. Dolayısıyla soruşturulan tüm nedenler, bu dört sınıftan birine dâhildir. Soruşturulan nedenin form olmasına örnek şudur: Bir yarım dairenin çapının çemberler kesiştiği iki noktadan, çemberin üzerindeki herhangi bir noktaya çizilen doğrularla oluşan üçgende, çapı gören açı, niçin daima dik açıdır? Çünkü aynı zamanda üçgenin tabanı olan çapın ortasından yani çemberin merkezinden üçgenin tepesine çizilen doğru, daima yarıçap olacak ve tepe açığı daima ikiye bölecek.³⁴⁵ Burada aranılan şey, üçgeni üçgen kılan formdur. Maddenin neden olarak alınmasına ise şu soruşturma örnek olarak verilebilir: Canlılar niçin bozulur? Çünkü

³⁴⁴ Ş.K.B., s. 189.



³⁴⁵ $BM=MA=MC$; çünkü bunların hepsi yarıçap. Bu durumda ABC üçgeni, daima, M'den A'ya çizilen doğru ile oluşan iki ikizkenar üçgene bölünmekte. İmdi, MBA x ve MCA y olsun; ikizkenarlıktan dolayı $BAC=x+y$ olacak. Bu durumda her üçgen 2d olduğundan; $x+y+x+y=180$ yani $2x+2y=180$; bu durumda $x+y=90$ ve dolayısıyla üçgenin çember yayındaki BAC daima 90 derece olacak. Bu kanıtlamanın aynı niteliğe sahip tüm üçgenler için geçerli olduğunu belirtmeye herhalde gerek yoktur.

onlar zıtlardan bileşmiştir. Etkin failin neden olarak alındığı soruşturmaya da şu örnek verilebilir: Cemal vakasına katılanlar Ali ile niçin savaştı? Osman'ın katledilmesinden dolayı. Gaye nedenin orta terim olduğu yani neden olarak araştırıldığı soruşturmaya gelince; Tabipler niçin yemekten önce yürüme yi salık verirler? Sağlığın elde edilmesi için.³⁴⁶

Nedenselliğin, düşüncenin ve oluşun temel ilkesi olduğunu gördük. *Düşünce* de kendi başına varolan dış dünyadaki *oluş* da, aynı ilke ile işlemektedir: *Her şey, bir şey aracılığıyla, bir şeyden oluşur*. Doğal olarak düşüncenin ilkesi yani önceller aksiyomu, ister burhanî olsun ister değil, her düşünce türüne sârîdir. Burhanda nedensellik ilkesinin işleyişi, soruşturmaları ele alırken belirlediğimiz gibi, nedensellik bağına kuran orta terim aracılığıyla gerçekleşmektedir. Mamafih bu durum, tüm akıl yürütmelerde ortak bir niteliktir. Yani diyalektik, sofistik, retorik ya da poetik tüm akıl yürütmelerde de orta terim aynı işlevi görmektedir. Bu durumda, burhanı burhan yapan yani onu diğer düşünce türlerinden ayıran özelliği belirlemek için, yine orta terimin nedenselliğine bakmak zorundayız. Yani her akıl yürütme orta terimle gerçekleşiyorsa ve her orta terim, büyük ve küçük öncülü nedensellik bağıyla bağlıyorsa, mutlak olarak burhanı, diğer akıl yürütmelerden ayıran şey, orta terimin burhan söz konusu olduğunda taşıdığı özel niteliklerdir.

Bu araştırmaya girişmek için ise burhanı oluşturan önermelerin, yüklem ve konu ilişkilerine bakmak gerekmektedir. Bu nedenle biz, müstakil bir yargı olarak önerme bağlamındaki incelemizden, önermeyi oluşturan konu ve yüklem ilişkilerini ele almaya yöneleceğiz. Zira burhani bilgiyi veren burhani kıyas, ancak burhani bir tarzda ilişkilendirilen konu ve yüklemden oluşan öncüllerden neşet etmektedir.

C. Konu-Yüklem İlişkisi Bağlamında Burhan

Burhan öncülleri doğru, ilksel, daha iyi bilinir ve nedensel olmalıdır. İbn Rüşd'e göre bu niteliklere sahip olmak, öncelikle 'zorunluluk' anlamına gelmektedir. Çünkü zorunluluk, öncüllerdeki diğer niteliklerin *ustukusu* yani ana ögesidir. Kesin bilgiyi,

³⁴⁶ T.K.B., s. 157-8.

kesin olmayan diğere tüm bilgi türlerinden ayıran nitelik, bazen başka türlü olmamak, her zaman ne ise öylece olmak anlamına gelen zorunluluktur.³⁴⁷

Zorunluluk ifade eden bilgi yani bir şeyin, her zaman olduğu gibi olacağına ilişkin bilgi, burhan ile meydana gelmektedir. Öyleyse burhanın, özü gereği, bu nitelikte yani zorunlu olması gereklidir. Doğal olarak bu niteliği sağlayan, burhan öncüllerinin mutlak surette zorunlu olmasıdır. Soruşturulana ilişkin bilgi, burhanla elde edilmiş olması bakımından zorunluluk oluşturur. Neden? Çünkü burhan, bir şey hakkında 'nedeni' ile kanıtlama yapar ve bir şeyin, bu nitelikteki nedeni, o şey hakkında zorunludur. Yani bir şeyin, nedeni olmaksızın, bazen varolması bazen olmaması mümkün değildir. Öyleyse madem burhan neden ile olmaktadır, burhan ile elde edilen bilgi de ne değişir ne de başkalaşır; işte kesin bilgi budur.³⁴⁸

Bize böylesi bir bilgi veren burhan, sahip olduğu zorunluluğu nasıl elde etmektedir? Kuşkusuz öncüllerindeki zorunlulukla. Peki, öncüller bu niteliği nasıl elde etmektedir? Nedensellik. Bu durumda zorunluluğu veren nedensellik, doğal olarak öncülü oluşturan konu ve yüklem ilişkisinde düğümленmektedir. Öyleyse şimdi araştırmamız gereken, hangi tür öncüllerin zorunluluk ifade ettiğidir. Fakat madem zorunluluk anlamı taşıyan nedensellik, büyük öncülde yüklem, küçük öncülde ise konu olan orta terimle meydana gelmektedir; öncüllerin zorunluluk kazanmasını sağlayan yükleme türlerini incelememiz gereklidir.

1. Tüm Üzerine Yükleme (el-Haml alâ'l-küll)

Tüm üzerine yükleme, yüklem, konusunun –bazılarında değil- tüm bireylerinde ve –bazı zamanlarda değil- her zaman varolmasıdır. Zorunluluk ifade eden bir önermenin yüklemine, konusuna, öncelikle bu iki nitelikte beraber tüm üzerine yüklenmiş olması gereklidir. Örneğin '*İnsan canlıdır*' önermesi, tüm üzerine yüklemedir; zira insan olan her bir birey, aynı zamanda canlıdır. Burada tümellik, şu anlama gelmektedir: Hakkında 'insan' yargısını verdiğimiz her bir birey varolan için, bu yargı 'doğru' değeri taşır; aynı zamanda söz konusu birey varolana 'canlı' yargısını

³⁴⁷ Ş.K.B., s. 215-6.

³⁴⁸ Ş.K.B., s. 216.

verdiğimizde de yargı ‘doğrudur’. Yani doğru olarak ‘insan’ olmakla nitelenen her bir varolan, istisnasız ve her zaman, doğru olarak ‘canlı’ ile de yüklenilebilir.³⁴⁹

Bu örneği şöyle açabiliriz; ‘insan canlıdır’ önermesindeki yüklem yani canlı, konuya yani insana tüm üzerine yüklenmiştir. Zira kesin olarak ‘insan’ olan, kesin olarak ‘canlı’dır. İnsan olup da canlı olmamak söz konusu değildir. Zira canlılık, insanın özüne ait bir niteliktir. Nitekim bu yargılara karşı çıkan biri, ne kadar uğraşırsa uğraşsın, canlı kavramının altığı olmayan yani inorganik bir insan gösteremez, hatta tasavvur edemez. Zira böyle bir varlık, insan olmayacaktır.

Başka bir deyişle İbn Rüşd, bize şunu anlatmak istiyor; herhangi bir varolan hakkında ‘insan’ yüklemesini yaptığımızda, kendiliğinden ve itiraz edilemez biçimde ‘canlı’ yüklemesini yapmış olursunuz. Mamafih bir varolana, yanlışlıkla ‘insan’ yüklemesi yapılabilir; örneğin ışığın azlığı ve sair nedenlerle duyular yanılabılır ve öyle olmadığı halde algılanan ‘insan’ sanılabilir. Fakat insan ve canlı arasında, böylesi bir yanılgıdan bağımsız olarak tüm üzerine yükleme söz konusudur. Çünkü insan olduğu kavranan şeye, canlı kavramı kendiliğinden yüklenecektir.

Unutulmamalıdır ki sofistik itirazlar, tüm üzerine yüklemenin iki şartında yani içerdiği bireylerin tümünü kuşatmak ve her zaman geçerli olmak hususunda mevcut gediklere yönelmektedir.³⁵⁰ Öyleyse bu iki şartla yapılan tüm üzerine yükleme kesin bilgi ifade etmektedir.

2. Özsel Yükleme

Özsel yükleme, bir varolanın özüne ilişkin yüklemedir ve dört sınıftır.³⁵¹

I. İlk olarak konusunun tanımında, ya tam tanım ya da tanım parçası olarak işlev gören yüklemeler, özsel yüklelemeye sahiptir. Örneğin geometrik anlamda ‘doğru’

³⁴⁹ Ş.K.B., s. 217.

³⁵⁰ Ş.K.B., s.219. T.K.B., s. 49

³⁵¹ İbn Rüşd, *Tefsîr*’de, özselin üç sınıf olduğunu belirterek söze başlamakta (Ş.K.B., s. 219) ve son sınıfı yani fail nedenlerini daima izleyen nedenleri de sonradan dördüncü sınıf olarak eklemektedir (Ş.K.B., s. 226). Oysa *Telhis*, apaçık bir şekilde dört sınıftan bahsetmektedir (T.K.B., s. 49). Bize göre burada bir zuhul söz konusu değildir; İbn Rüşd, az sonra ele alacağımız gibi, ilk iki sınıfı tek bir türün altığı olarak görmektedir. *Tefsîru Mâ-ba’de’t-tabî’a*’daki ilgili pasajlar bize bunu açıkça göstermektedir. Özsel yüklemeler iki sınıftır; konusunun tanımında bulunan yüklem ve yüklem tanımı bulunan konu; geriye kalan iki tür ise isim ortaklığı ile özeldir. Böylece önümüzde, ilki, iki alt türe sahip olmak üzere üç sınıf ya da alt türler bağımsız başlık kabul edilirse toplam dört sınıf söz konusudur. Bkz. *T.M.T.*, II/785-9.

kavramı, üçgen kavramına özsel olarak yüklenir. Zira üçgen, üç nokta arasındaki üç doğrunun oluşturduğu şekildir.³⁵² Dolayısıyla, üçgenin tanımında ayırım parçası işlevi gören ‘doğru’nun yüklem, üçgenin konu olduğu bir önerme, kuşkusuz özsel yüklemeye sahip olacaktır. Aynı durum, doğrunun tanımında alınan nokta ile doğru arasındaki ilişki hakkında da geçerlidir. Zira doğru, iki nokta arasındaki noktalar toplamıdır. Burada İbn Rüşd’ün ince zekâsını yansıtan bir hususu belirtmeden geçmek mümkün değil; İbn Rüşd, üçgen için doğru ve doğru için nokta kavramlarının, tanım bakımından, ayırım parçası olarak işlev gördüğünü tasrih etmektedir. Zira üçgenin ve doğrunun tanımındaki ayrımlar yani ‘üç doğru’ ve ‘iki nokta’, belirli adetlerle sınırlandırılmıştır ve doğal olarak bu ayrımlardaki ‘doğru’ ve ‘nokta’ adetlerle birlikte ayırımın parçasıdır.³⁵³

Sonuç olarak konusunun tam tanımı ya da tanım parçası olan yüklem ile konusu arasında özsel yüklemleme vardır. Bu ilişki, yüklem, konusunun tanımında ya ayırım ya cins ya da ayırım veya cinsin parçası olmak üzere tezahür eder.³⁵⁴

II. Özsel yüklemenin ikinci sınıfı, konuları, kendi tanımlarına dâhil olan yüklemelerdir. Kuşkusuz, kendi tanımlarında konularını barındırdıkları için, bu türden özsel yüklemeye sahip yüklemeler, özsel niteliklerden oluşmaktadır. Bu tür yüklemelerde ya konuların bizzat kendileri ya da –bilimin ait olduğu cinsi aşmamak kaydıyla– konunun cinsi veya cinsinin cinsi, yüklemelerin tanımında bulunurlar.³⁵⁵

Bu tür özsel yükelemelere örnek olarak ‘*bu sayı tektir*’, ‘*bu çizgi eğridir*’ ya da ‘*bu şeklin kenarları eşittir*’ önermeleri gösterilebilir.³⁵⁶ Nitekim sayı, tek kavramının tanımında cins konumunda bulunmaktadır. Çünkü tek ‘*ikiye tam olarak bölünemeyen sayıdır*’ ve ‘*bu sayı’nın cinsidir*. Aynı şekilde tüm çizgiler ya eğri ya doğru ya da daireseldir. O halde eğrinin tanımında cins olarak bulunan konu ile yüklem arasında özsel bir yükleme söz konusudur.

³⁵² Buradaki metin boyunca ‘şekil’ kavramını, iki boyutlu (musattah) anlamıyla kullanıyoruz. Aksi takdirde iki ve üç boyutlu olmak üzere iki tür şekil mevcut olduğundan, Farabi’nin belirttiği üzere cins değil, cinsin cinsi söz konusu olacaktır. Farabi, *Kitâbu’l-Burhân*, s. 28.

³⁵³ Ş.K.B., s. 219. Tabii Farabi’nin de aynı dikkate sahip olduğunu belirtmeliyiz. Ebu Nasr, ayırım parçası için daire tanımını göstermektedir: ‘Daire, tek bir çizginin kuşattığı şekildir’. Burada sayısal olarak teklik ve çizgi, ayırımın iki parçasıdır. Farabi, *Kitâbu’l-Burhân*, s. 33.

³⁵⁴ Ş.K.B., s. 220.

³⁵⁵ Ş.K.B., s. 220.

³⁵⁶ Ş.K.B., s. 221-2.

Son örnek hakkında biraz daha ayrıntılı konuşmak gereklidir. Aristoteles, *II. Analitikler*'in metninde “*Kenarları eşit ve uzunlukları farklı olmak*” demektedir. İbn Rüşd her ne kadar tasrih etmese de eğer Aristoteles, burada, üçgen ya da dörtgen gibi belirli bir şekli kastediyorsa, o zaman kurgulanacak önerme ‘*bu üçgenin kenarları eşittir*’ şeklinde olacaktır. Bu durumda kenarların eşitliği ya da farklılığı, esasen sadece üçgen değil tüm şekiller için ayırım olduğundan, yüklem tanımı konunun cinsinin cinsi yer alacaktır.

İbn Rüşd, Aristoteles’in ibaresinden ‘*kenar sahibi*’ yani en az üç kenarı olan tüm şekilleri anlamaktadır.³⁵⁷ Bu durumda kenarların eşitliği ya da farklılığı, tıpkı sayı ve teklik arasındaki gibi konunun, yüklem tanımı cins olarak bulunduğu sınıfa dâhildir. Zira üçgen ya da dörtgen gibi, şekil kavramının alt türlerindeki ‘eşit ve farklı kenar’lılık, kuşkusuz, genel anlamdaki şekil kavramındakinden farklıdır. Bu durumda Aristoteles, konunun cinsinin cinsinin, yüklem tanımı yer aldığı özsel önermeye örnek vermemiştir.

Bize göre ise Aristoteles, kenar eşitliği ya da farklılığı ile belirli bir şekli, muhtemelen üçgeni kastetmiş olabilir ki, bu durumda konu olan ‘bu üçgen’in cinsi olan üçgen kavramının cinsi ‘şekil’, yüklem tanımı bulunmuş olmaktadır.

Mamafih İbn Rüşd’ün haklı olduğu bir nokta var. Aristoteles, bizzat konuları, yüklem tanımı yer alan özsel yüklemeye örnek vermemektedir. İbn Rüşd, bu tür yüklemelerin hassalardan ibaret olduğunu belirtmektedir: Örneğin ‘insan’ ve ‘gülmek’ gibi. Çünkü gülmenin tanımı, insan, bizzat cins olarak bulunmaktadır.³⁵⁸

III. Birincil tözler yani birey cevherlerden her biri de özsel adını almaktadırlar. Çünkü tözün varlığı kendindedir ve bu anlamda başkasıyla varolan ilinekten ayrılmaktadır. Öyleyse birincil tözlerin varlığı da özseldir. Ne var ki birincil tözler, ister cevherini bildirsin ister bildirmesin hiçbir şeye yüklenemezler.³⁵⁹

IV. Özsel adı alan son şey, fail nedenlerini sürekli olarak izleyen zorunlu etkilerdir; örneğin boğazlamayı izleyen ölüm gibi. Aslında bu tür ilişkiye özsel adının verilmesi doğaldır; zira ölüm, boğazlama eylemini daimi ve zorunlu olarak izlemektedir. Böylece ilineksel anlamda yani rastlantısal olarak birbirini izleyen

³⁵⁷ Ş.K.B., s. 222.

³⁵⁸ Ş.K.B., s. 222.

³⁵⁹ Ş.K.B., s. 224; T.K.B., 50.

ilineksel neden-etki ilişkisi ile zorunlu olarak, daima birbirini izleyen özsel neden-etki ilişkisi ayrıştırılmış olmaktadır. Kuşkusuz boğazlamayı izleyen ölüm ile yolda yürürken şimşek çakması, aynı kategoride değerlendirilemez; ilki özsel, ikincisi ise ilinekseldir.³⁶⁰

İmdi, özsel yükleme, burhanın kavranması açısından son derece önemli bir konudur. Bununla birlikte, özsel yüklemenin, çalışmamız açısından çok mühim bir özelliği daha var. İbn Rüşd, Farabi'nin burhan teorisine karşı en fazla ve en ince eleştirilerini, şu an incelediğimiz özsel yükleme konusunda yöneltmektedir. Denilebilir ki İbn Rüşd'ün felsefe tarihi içindeki 'özel'liği, özsellikle ilgili sözlerinde çıplak gözle görülebilir hale gelmektedir. Bu nedenle biz, sadeden ayrılmak pahasına, özsel yüklemeyle ilgili bazı analizler yapacağız. Mamafih İbn Rüşd'ün, özellikle *Tefsîru'l-Burhân*'da epey yekün tutan inceleme ve eleştirilerini özet ve öz halinde sunacağız.

Aristoteles'i olağanüstü bir dikkat ve hassasiyetle izleyen İbn Rüşd'e göre, özsel adı verilen dört sınıftan, sadece ilk ikisi burhanlarda kullanılabilir. Yani burhan öncülünün konusu ile yüklemi arasındaki bağ, şu iki tür yükleme ile meydana gelmiş olmalıdır:

- a. Yükleme, konusunun tanımında alınan yüklemeler
- b. Konusu, yüklemının tanımında alınan yüklemeler

Buradan çıkan sonuç şudur; bu iki türden başka tüm yüklemeler, yüklemeler ya özsel ya da ilineksel oldukları için, özsel yükleme sayılamaz. Bu nedenle diğer tüm yükleme türleri, burhan alanından dışlanmaktadır.³⁶¹

Birincil tözlerin yani birey cevherlerin, kendi özleri ile varolmaları, yani III. sınıf doğal olarak özsellik ifade etmektedir. Ancak bu tür bir özsellik, özsel yükleme ile sadece isim ortaklığına sahiptir. Zira birey cevherler, asla yüklem olmazlar. Ayrıca bir şeyin kendi özü ile varolması, kendisi olmak bakımından, herhangi bir yükleme ifade etmemektedir. Kısacası birey cevherin, özü ile varolması, özseldir; ama cevherini bildiren ya da bildirmeyen bir yükleme bulunmadığından, 'özsel yükleme' ile ancak isim ortaklığı söz konusudur.³⁶²

³⁶⁰ Ş.K.B., s. 225.

³⁶¹ Ş.K.B., s. 222.

³⁶² Ş.K.B., s. 224-5.

Zorunlu olarak fail nedenlerini izleyen nedenliler yani IV. sınıf özseller de burhan öncülleri arasında yer almaz. Her ne kadar bazıları bu tür yüklemeleri, aradaki zorunluluktan dolayı özsel sayıp burhanda kullanılan ilk iki tür yüklemeye dâhil etseler bile, Aristoteles ve tabii İbn Rüşd için, böylesi öncüller burhanda kullanılamaz. Zira konularının tanımında bulunan yüklemeler, dışarıdan değil, söz konusu varolanda mevcut şeylerdir. Oysa burada sözü edilen fail nedenler, bir varolanın kendisinde olmayan, dışarıdan etkiyen şeylerdir. Nitekim bu tür fail nedenlerin mefulleri, kendilerine özsel olarak nispet edilseler bile, mefullerinin tanımında ancak ilineksel olarak alınabilirler.³⁶³

Böylece III. ve IV. sınıf özseller arasındaki fark açığa çıkmaktadır. III. sınıf yani birincil tözler, kesinlikle özseldir. Ama yükleme işlemi söz konusu olmadığından, doğal olarak, özsel yükleme olamazlar. Bu nedenle, kesinlikle burhan öncülü değildirler. Mamafih IV. sınıf yani zorunlulukla nedenini izleyen nedenli arasında, neden ve nedenli olmak üzere iki farklı şey söz konusu olduğundan, kesinlikle yükleme mevcuttur. Ama bu tür nedenler, etkinin görüldüğü mefulün özüne ait olmadıklarından, tam özsel yükleme sayılamazlar.

İbn Rüşd, bize, şunu anlatmak istemektedir: Bu tür neden-etki arası zorunluluk, fail ile mefulün özleri arasında değil, sadece neden ile etki arasındadır. Dolayısıyla boğazlama ile ölüm arasındaki zorunlu yüklemsel ilişki, ‘insan’ ile ‘konuşan’ arasındaki ile aynı kategoride özsel değildir. Çünkü ‘insan’, özü gereği canlıdır; ama boğazlanmayı zorunlu olarak izleyen ölüm, insan için kendi özü gereği var değildir. Nitekim boğazlanan insan ölür; ama her insan boğazlanmaz.

İbn Rüşd’e göre IV. sınıf özseller, mutlak yani hem varlığı hem nedeni kanıtlayan burhanlarda öncül yükleme olamazlar. Nitekim bir şeyin varlığını, o şeyin dışından bir fail ile kanıtlamak sıkıntılıdır. Zira failin vazedilmesiyle, mefulün yani etkinin görüldüğü şeyin varlığı arasında gereklilik yoktur. Bu, varlık burhanı için geçerli bir durumdur. Aynı şekilde, bir şeyde varolan ilineklerin -ki burada bilimin konusu olan özsel nitelikler kastedilmektedir- fail neden bakımından kanıtlanabilmesi, diğer deyişle neden burhanı olarak kullanılması da nadirdir. Öyleyse bu tür yüklemeler, delil yani sadece varlığı kanıtlayan ya da yalnızca nedeni kanıtlayan burhanlarda öncül

³⁶³ Ş.K.B., s. 225-6.

olabilirler; o da bazen. Oysa mutlak burhan, bilkuvve tanımdır ve bu tür yüklemeler tanımda yer almadıklarından, mutlak burhanda öncül olamazlar.³⁶⁴

İbn Rüşd'e göre, sözlerinin zahirinden anlaşıldığı kadarıyla Farabi, zorunlu olan ama Aristoteles'in kastettiği anlamda özsel olmayan yüklemeleri de mutlak burhan öncüllerini oluşturan iki sınıf içine yerleştirmektedir.³⁶⁵ Böylelikle yukarıda naklettiğimiz, isim zikretmeksizin yapılan eleştirinin Farabi'ye yöneldiği açığa çıkmaktadır. Bu, daha önce de belirttiğimiz üzere Farabi'nin sentetik tavrının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Ne var ki özsellikleri aynı kategoride olmayan yüklemeler, mutlak anlamda burhan öncüllerine dâhil edilince, bir kademelendirme yapmak zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Farabi 'özsel zorunluluk' ve 'özsel olmayan zorunluluk' ayrımına yönelmiştir. Oysa İbn Rüşd için, izlediği felsefi sistem gereği, böyle bir ayrımın kabul edilmesi söz konusu olamaz.

İbn Rüşd'ün bu meseleye, inanılmaz bir dikkat ve titizlikle yaklaşmasına şaşmamak gerek. Zira burada yapılacak çözümlenme, gerçekten de burhan teorisinin yapısını kökten etkileyecek boyuttadır. Öncelikle özsel olmadığı halde zorunluluk ifade eden olgular vardır; bu doğru. Bu başlık altına ise hassaların, birbirlerine yüklenmesi girmektedir. Örneğin 'kar' üzerine 'beyaz' kavramının, 'alış veriş yapan' üzerine 'gülme' kavramının yüklenmesi, zorunluluk taşır, ama özsel değildir. Yukarıda belirttiğimiz gibi Farabi, tüm varlık hiyerarşisini etkileyecek tarzda bir sınıflama ile zorunluyu özsel ve özsel olmayan şeklinde ikiye ayırarak bu problemi çözmeye çalışmıştır.³⁶⁶ İbn Rüşd'e göre bu, büyük bir yanlıştır. Zira zorunluluk kavramı, daha önceki bölümlerde uzunca incelediğimiz üzere, tüm varoluşu belirleyen sistemi oluşturmakla kalmaz, insan zihninin varlığı idraki için de anahtar işlevi görür.

Peki, bu sorunun çözümü nedir? İbn Rüşd şöyle demektedir:

Bize gelince deriz ki; 'zorunlu'nun karşıtı 'mümkün'dür. Bazı zorunluluklar, özü ile zorunludur; ilineksel olarak zorunluya gelince, bu, özü ile 'mümkün'dür. Özü ile zorunlu, ancak ilineksel olarak mümkün olabilir. O halde hassaların birbirine yüklenmesi, ilineksel olarak zorunlu ve özü ile mümkündür. 'Kar'a 'beyaz'ın, 'zift'e 'siyah'ın yüklenmesi böyledir. Dolayısıyla ilineksel

³⁶⁴ Ş.K.B., s. 226.

³⁶⁵ Ş.K.B., s. 227.

³⁶⁶ Ş.K.B., s. 252-3. Farabi, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 28-30.

olarak zorunluların, zorunlu öncüllerden sayılmaması gereklidir. Çünkü ilineksel olan araştırılmamaktadır. Öyleyse her zorunlunun özsel olması, yani özü ile zorunlu olanın özsel olması zorunludur. Burhanda alınan öncüller için de durum böyledir; zorunlu olan hiçbir şey, ilineksel değildir ve ancak özü ile tasdik edilir. Aristoteles'in demek istediği budur.³⁶⁷

İbn Rüşd'ün sözleri düşünülürse, ne kadar önemli ve radikal bir tavır aldığı anlaşılmaktadır. Daha önce değindiğimiz gibi, varlık, zorunlu ve mümkün olmak üzere iki katmana sahiptir. Bilim, zorunlu olanla ilgilenir. Farabi, özsel olmayan zorunluyu, zorunluluk sınıfına koymakla, özsel zorunlu ile birleştirmiş oluyor ve böylece bilimin alanını mümkününe doğru genişletiyor. İbn Rüşd ise tersine, zorunluluk ifade etse bile özsel olmayı, bilimin dışına çıkarıyor; bilimsel düşüncenin işleyişi göz önüne alınırsa, öncülleri oluşturan yüklemelere ilişkin bu iki farklı yorumun ne gibi farklılıklar meydana getireceği daha iyi kavranacaktır.

3. Tümel Yükleme

Burhan öncüllerindeki konu-yüklem ilişkisinin son kademesi, tümel yükleme adını almaktadır. Tümel yükleme, yukarıda zikrettiğimiz iki şartı tamamlayan ve birleştiren niteliktir. İbn Rüşd şöyle demektedir:

Bu kitapta tümel yükleme ile kastımız, şu üç şartı toplayan (yükleme)dir:

İlk olarak yükleme, tüm üzerine olacak yani yüklem her zaman her konuda mevcut olacak; (sonra) yüklem özsel olacak ve konu hakkındaki varlığı ilksel olacak.³⁶⁸

Ne var ki, Aristoteles'in *ilksel* kavramı ile tam olarak neyi kastedtiği tartışmalıdır. Bazı yorumculara göre *ilksel yüklem*, herhangi bir şeye yüklenmesi bakımından olmamak üzere, konusuna yüklenendir. Yani sadece konusuna özgü ve dolayısıyla orta terimsiz yükleme, ilksel sayılmalıdır. Ancak İbn Rüşd, bizzat Aristoteles'ten kalkarak bu görüşü çürütmektedir: Stageirali, üçgenin içaçılarına 2d'nin yüklenmesini ilksel saymaktadır. Ne var ki bu yükleme, yine bizzat Aristoteles'in belirttiği gibi, orta terimlidir yani kanıtlanmış bir hipotezdir. O halde ilksellik, yalnız *konusuna özgü biçimde yükleme* olamaz. Bazı orta terimli öncüllerin ilksel yükleme

³⁶⁷ Ş.K.B., s. 255.

³⁶⁸ Ş.K.B., s. 229.

kapsamında olması dışında, şu da unutulmamalıdır; eğer ilksel yükleme, sadece konusuna özgü kılınırsa, bu durumda ilksel olmak üzere elimizde yalnızca tanım, ayırım ve hassa kalacaktır. Bu durumda, konunun ait olduğu cins dışlandığından, cinsin, yahut ait olduğu cinse göre daha özel durumdaki konudan daha genel ilineklerin yüklendiği burhan öncülleri de dışlanmış olacaktır.³⁶⁹

Farabi'ye gelince, o, ilksel yüklemeyi konunun cinsine yüklenmeyen, diğer deyişle sadece konusuna yüklenen yüklem olarak anlamaktadır.³⁷⁰ İbn Rüşd açıkça belirtmiyor ama Farabi'nin bu tanımı, ilk yorumun başka bir yöne açılmış versiyonu gibi gözüküyor. Zira konusunun cinsine yüklenmeyen, konunun tanımının toplamına yani ait olduğu yakın türe yüklenmiş olacaktır. Çünkü ayırımla kayıtlanan cins, konunun özünü vermektedir ve cinse yüklenemeyen, konunun özüne has olacaktır.

Mamafih İbn Rüşd, Farabi'yi bu noktada değil, Aristoteles'in ilksel yükleme hakkında söylediklerine ilişkin kendi yorumundan kalkarak eleştirmektedir: “*Burada, ilkseli, Farabi'nin yaptığı gibi, konusunun cinsine yüklenemeyen şeye yükleyen, ilksel olmayanı ilksel sanmış olur. Nitekim Aristoteles'in tasrih ettiği gibi ilksel, bir şeye, o şey olması bakımından yüklenen yüklemdir*”.³⁷¹

İbn Rüşd, meseleye böyle baktığı için, bazı yorumcuların *ilksel yükleme* ilişkin ‘*konuya, konuya özgü olmak üzere yüklenendir*’ tanımı ile Farabi'nin ‘*konunun cinsine yüklenmeyendir*’ tanımı arasında bir çakışma noktası bulmakta ve her iki tanımın da hatalı olduğunu ileri sürmektedir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, tümel yüklemelerin, sadece konuya has biçimde yüklemeyle oluştuğunu ileri sürmek, bizzat Aristoteles tarafından ilksel sayılan orta terimli yani hipotetik ve cinsin yüklendiği ya da konudan genel ama cinsten özel olan genel ilineklerin yüklendiği öncüllerin, ilksellikten çıkarılması anlamına gelmektedir. Bunun yanında Farabi'nin tanımı, ters istikamete doğru yürümekte, sadece konunun cinsine yüklenmemeyi şart kıldığı için, konunun cinsinden özel ama konudan genel nitelikleri ilksel yüklem saymaktadır. İbn Rüşd, burada, yürüme (meşy) örnek veriyor: ‘*İnsan yürüyücüdür*’. Yürüyücülük, başka canlı türleri de yürüyücü olduğundan, insandan daha geneldir; ne var ki insanın cinsi olan canlıya da

³⁶⁹ Ş.K.B., s. 230.

³⁷⁰ Farabi tam olarak şöyle demektedir: “*İlksel yüklem, konusunun cinsine, tüm üzerine yüklenmeyen yüklemidir*”. *Kitâbu'l-Burhân*, s. 29.

³⁷¹ Ş.K.B., s. 231.

mutlak olarak yüklenemezler; çünkü yürümeleyen canlılar da vardır. Esasen insan hakkında ‘yürüyücü’, insan olması bakımından tasdiklenmez; çünkü insan, başka bir tabiat bakımından yürüyücüdür: “*Sanki sen (‘İnsan yürüyücüdür’ demekle) şöyle demiş gibisindir; ‘ayaklı olması yönüyle’; oysa (ayaklılık) insan hakkında ilksel olarak mevcut değildir*”.³⁷²

Görülüyor ki bazı yorumcular, tümel yüklemenin alanını daraltmış ve burhanda kullanılan bir takım yüklemeleri dışlamışlardır. Farabi ise ilkselliği, cinse yüklenmemekten ibaret sayınca, konudan taşan ama cinse ulaşmayan nitelikleri de tümel yükleme alanına dâhil etmiş oluyor.

İbn Rüşd’ün, bu meseleye ilişkin orijinal çözümüne gelince; Kurtubalı’ya göre Aristoteles, burada, ilksel yükleme ile bir şeye, onun hakkında vazedilmiş başka bir tabiat bakımından değil, bizzat kendi tabiatı bakımından yüklemeyi kasetmektedir. Yani konunun ait olduğu tabiattan başka, birleşik bir tabiat bakımından yükleme yasaklanmaktadır. Bu ikincil tabiat ister konuya eşit olsun ister ondan genel olsun fark etmez. Örneğin rengin cisme yüklenmesi, cisim tabiatı bakımından değil, yüzey aracılığıyla gerçekleşir. Mamafih yüzey, cisme eşittir yani her cisim yüzey sahibidir. Ama yine de renk, cismin tabiatı yani üç boyutlulukla değil, cisimde varolan ikincil bir tabiatla yani yüzey ile cisme yüklendiğinden ilksel sayılmaz. Bu birleşik tabiat, konudan daha genel de olabilir; örneğin içaçıların 2d olması, çeşitkenar üçgene yüklendiğinde, kesinlikle ilksel değildir. Zira çeşitkenar üçgen, çeşitkenar olduğu için değil, üçgen olduğu için içaçıları 2d’dir. Burada da çeşitkenar üçgene yüklenen 2d, mutlak anlamda üçgen tabiatı aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu nedenle söz konusu yükleme de ilksel olamaz.³⁷³

Bu mesele o kadar önemlidir ki, ilkselliğin, taşıdıkları tabiatlar açısından bölümlenmesini ve mukayesesini yapan başka bir pasajı mütalaa etmek gerekiyor. İbn Rüşd’e göre ‘ilksel’ kavramının iki anlamı vardır:

a) Konudan daha özel, daha genel ya da eşit ama konunun tabiatından başka bir tabiat bakımından yükleme

³⁷² Ş.K.B., s. 230.

³⁷³ Ş.K.B., s. 231.

b) Yüklemin, konusuna, konuda varolmasını zorunlu kılan dışsal bir nedenle değil, bizzat konusunun tabiatı bakımından yüklenmesi.

İmdi, bunların ilki, orta terimli ya da orta terimsiz olabilir; orta terimsiz olduğunda, konunun tabiatından başka bir tabiat söz konusudur. Eğer orta terimli ise orta terim, yüklemin, konuda varolmasının nedeni olacaktır. İkinci anlamdaki ilksel –ki asıl kastedilen budur- asla orta terimli değildir. Tıpkı üçgene 2d'nin yüklenmesinde olduğu gibi, ilksellik, yüklemin, konunun tabiatı bakımından yüklenmesini ifade etmektedir. Ne var ki 'üçgenin içaçıları 2d'dir' öncülü orta terimsiz değildir; öyleyse burada bir çelişki yok mudur? İbn Rüşd, bu soruya şöyle cevap vermektedir: “*Yüklem, üçgen hakkında, başka bir tabiat bakımından değil (üçgenin tabiatı bakımından) vardır; ilksellik, üçgene orta terimsiz yüklenmesi anlamında değildir*”. Dahası da var; İbn Rüşd, konunun tabiatı bakımından kanıtlanma anlamındaki ilkselliğin hem öncüller hem de sonuçlar hakkında şart olduğunu belirtiyor ve meseleyi buraya bağlıyor. Soruşturulanlar, esasen orta terimli olduklarından, böylelikle *ilksel* kavramına bağlanmış olmaktadır.³⁷⁴ Görülmektedir ki orta terimli hipotez ile burhani sonuç, bu noktada aynı yargıya tabi olmaktadır: orta terimli olsalar da konunun tabiatı bakımından kanıtlanmaları, onları ilksel kılıyor.

Mamafih ilksellik ile ilgili esas problem, varolanların, birbiri içine geçmiş sferler halinde varolmasıdır. ‘İnsan’, ‘canlı’ içinde ve ‘canlı’, ‘cisim’ içinde ve ‘cisim’, ‘varlık’ içinde yer alır. Bir öncülün, burhandaki kullanımına ilişkin pozisyonunun, söz konusu öncülün konu-yüklem ilişkisindeki ilksellik ile ilişkili olduğu açıktır. Fakat bu ilkselliği belirleyen, mademki yüklemin, konunun tabiatı bakımından ya da bu tabiata eklenerek birleşik hale gelen tabiat bakımından yüklenmiş olmasıdır, öyleyse araştırmamızı bu tabiatlara doğru sürdürmemiz gerekmektedir. Bu tabiatları inceleme ise tasdik geniş anlamına yani öncüllerin ilişkilendirilmesine, diğer deyişle kıyas bağlamına yönelmemizi gerektirmektedir. Zira konu-yüklem arasındaki ilkselliği sağlayan tabiat, herşeyden önce bilimlerin alanlarını belirlemektedir. Bunun için ise hangi öncüllerin burhani bilgiyi meydana getiren tarzda birleştirilebileceğini kavramak gereklidir.

³⁷⁴ Ş.K.B., s. 272.

IV. KIYAS MODUNDA BURHAN

A. Burhan Türleri: Mutlak Burhan, Varlık Burhanı, Neden Burhanı

Kıyas bağlamında burhanın incelenmesi, her şeyden önce burhanın türlerini ele almayı gerektirmektedir. Zira mademki burhan bir kıyastır ve kıyas, en az iki öncülден - zorunlu olarak- bir başka sonuç yargısının meydana gelmesinden ibarettir, öyleyse öncelikli olarak, sonuç yargısının mahiyeti yani verdiği bilgi bakımından incelenmesi gereklidir.

Bu noktada, daha önce çeşitli şekillerde ele aldığımız üzere, temelde iki tür bilginin bulunduğunu, bunlardan ilkinin ‘varlık’ ve ikincisinin ise ‘neden’ ifade ettiğini hatırlayarak söze başlayabiliriz. Mamafih mutlak anlamda burhan, en üst düzeyde hakikat bilgisini belirtmek gerekliliği yüzünden, her iki tür bilgi sınıfını içermelidir. Bu nedenle burhanlar, mutlak yani hem varlık hem de neden bilgisini birden veren ve yalnızca varlık ya da yalnızca neden bilgisini veren olmak üzere iki temel sınıfa ayrılmaktadırlar.

İmdi, bilinmeyen, bilinenle açıklanır. Fakat bilinmeyen şey ile bilinmeyi kendisiyle açıkladığımız bilinen şey arasında özel bir bağın olması gereklidir. Bu bağ, bize kıyas yapma imkânı sağlamakta, iki önermeyi birleştirerek sonuç yargısına ulaşmamızı mümkün kılmaktadır. Eğer burhan söz konusu ise aradaki bağın, kesinlikle özsel olması şarttır. Ne var ki özsel bağ iki türdür: İlk olarak kanıtlanan şeyden, varlık ve zamanca öncegelen; ikinci olarak ise sonragelen. Öyleyse burhanda –başkası değil- bu iki tür bağ söz konusudur. Burhani akıl yürütme, zorunlu olarak, ya soruşturulandan öncegelen ya da sonragelen bir şeyle kanıtlanacaktır. Özsel olarak, varlık ve zamanca öncegelen aracılığıyla kanıtlama söz konusu ise soruşturulananın hem varlığını hem de varlığının nedenini kavramaktayız ki buna *mutlak burhan* adını veriyoruz. Fakat eğer bir şeyi, zaman ve varlıkça söz konusu şeyden sonragelen bir şeyle kanıtlamışsak, bu durumda sadece soruşturulananın varlığını kavramaktayız demektir. Bu tür burhanlar *varlık burhanı* ya da *delil* adını almaktadır. Sadece nedeni veren *neden burhanına* gelince, bu tür burhanlar bize, nedenlilerinin zorunlu olarak varolduğuna ilişkin bilgi verirler. Çünkü sadece nedeni veren burhanlar, daha önce ele aldığımız gibi, asıl anlamda özsel olmayan, zorunlu olarak nedenlilerinin varlığını gerektiren nedenlerden

kuruludurlar. Oysa nedenliler, kendileriyle kanıtlanma yapılan nedenlerinin varlığını, zorunlu olarak gerektirmemektedir. Bu yüzden, ancak, nedenlilerin varolduğu vazedilince, söz konusu türden nedenlerin, nedenlilere ait olduğu kesinleşmektedir. Hâlbuki hem varlığı hem nedeni veren mutlak burhan, özü ile nedenlinin varlığını gerektiren nedenlerden kuruludur ve böylelikle aynı anda varlığın ve nedenin bilgisine ulaşmayı sağlamaktadır.³⁷⁵

Burhanların türlerini, örnekleme yoluyla da anlatabiliriz. Herhangi bir üçgen çizdiğimiz varsayalım; bu üçgenin içaçılarının 180 derece olduğuna ilişkin bilgimiz, kuşkusuz, bu üçgeni çizmeden önce kesin olarak bilinen bir olgudur. Yani içaçıların 2d oluşu, varlık ve zamanca, önümüzdeki üçgenden öncedir. İçaçılardan ikisini pergel aracılığıyla ölçtük; 40 ve 60 derece. Üçüncü açının ölçülmeden 80 derece olduğunu kanıtlamak mümkün. Burada içaçıların 2d oluşu, üçgenin tanımını bilkuvve içermektedir; çünkü üçgeni üçgen yapan ortak tabiata ait, tam anlamıyla özsel bir niteliktir. Dolayısıyla burada mutlak burhan söz konusudur. Buzullar niçin suyun üstünde yüzer? Çünkü donmuş su yani buz, özgül ağırlıkça sıvı halinden daha hafiftir. Bu nitelik yani katı halin sıvı halden hafif olması, sadece suya özgü bir nitelik, yani ayırım; dahası varlık ve zamanca sudan önce gelmekte. Dolayısıyla bu niteliğe dayalı kanıtlanma, *mutlak burhan* kategorisinde.

Ne var ki ormandan yükselen duman görüldüğünde, ormanın yanmakta olduğuna ilişkin kanıtlanma, yukarıdaki kanıtlamalarla aynı kategoride değil. Zira duman, varlık ve zaman bakımından ateşten önce değil sonradır. Burada sadece, görmediğimiz halde, kesin olarak ormanda ateşin varolduğu sonucuna ulaşabiliriz. Fakat ateşin özüne ilişkin bilgi sahibi olmadığımız gibi, o ateşin niçin orada olduğunu da bilemeyiz. Hâlbuki metallerin sıcakta genleştiğini, soğukta büzüştüğünü bilen kişi, metallerin özüne ilişkin bir niteliği bilmektedir. Tren raylarını oluşturan metal bloklar arasında niçin boşluk vardır? Çünkü metallere genleşir. Burada da metallerin tanımına ilişkin bilkuvve bir bilgi mevcut. Aradaki fark, kanıtlamadaki orta terimin, varlık ve zamanca konudan önce ya da sonra varolması. Duman, ateşin sonucu ve ondan sonragelen; genleşme ise metalin özsel niteliği ve varlıkça ondan önce. Bu nedenle

³⁷⁵ Ş.K.B., s. 348.

dumandan kalkarak ateşin varlığını kanıtlamak *varlık burhanı* ya da diğer adıyla *delil*, oysa genişlemenin kullanıldığı kanıtlamalar *mutlak burhan* sınıfından.

Neden burhanının durumu biraz daha farklı; zira sadece nedene ilişkin kanıtlama yapmak için varlığı kesin bir olgunun bulunması şart. Örneğin Ay, niçin çeşitli evreler geçirmektedir? Çünkü Ay küre şeklindedir. Ay'ın Güneş'ten alarak yansıttığı ışık, küre şekline sahip olduğu için farklı evreler arz etmektedir. Mamafih burada, Ay'ın evreleri soruşturulurken, Ay'ın varolduğu ve küre şeklinde varolduğu, kesin bir bilgi olarak alınmıştır. Kısacası varlığı bilinen bir olgu vardır.

İbn Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*'da, burhan türleri arasındaki farkları ve öncül nitelikleri göz önüne alındığında, hangi tür burhanın nasıl oluştuğunu, mükemmel bir tablo halinde sunmaktadır. Söz konusu sayfalar incelendiğinde, İbn Rüşd'ün analitik dehasını takdir etmemek imkânsızdır. Biz de şimdi, İbn Rüşd'ün analizini özet halinde sunacağız.

Mademki her soruşturma, *neden* olan orta terimin soruşturmasıdır; kendisiyle büyük ve küçük öncülü bağladığımız, büyük terimle küçük terimi birleştiren ilişkinin kesinlik ve zorunluluk kategorisine göre, burhanların konumunu belirlemek mümkündür. Bunun yolu ise öncegelen yani neden ve sonragelen yani nedenli arasındaki korelativiteyi yani karşılıklı gerekliliği kavramaktan geçer. Zira böylelikle bilinmeyene ilişkin bilgi, burhana dayalı olarak, bilinenden tahsil edilebilir. Çünkü kanıtlama, orta terim aracılığıyla birbirine bağlanan uçlar arasındaki zorunluluk, böyle meydana gelmektedir.

Öncegelen/neden ile sonragelen/nedenli arasındaki korelasyon üç sınıftır:

1. Öncegelen/neden ile sonragelen/nedenli, birbirlerini eşit derecede gerektirirler. Yani nedenin varolması, mutlak olarak nedenlinin varolmasını gerektirir; bunun tersi de aynı şekilde geçerlidir; nedenli varsa neden de var demektir. Bu hâl, iki şekilde gerçekleşecektir:

a. Eğer nedenli, bizce daha iyi bilinir ise öncelikle yalnız varlık burhanı kurulacaktır. Ancak bundan sonra, yani varlık burhanı ya da diğer adıyla delil ikame edildikten sonra, *neden* olan şey orta terim olarak alınıp, nedenlinin konuda varolmasının nedeni burhanla kanıtlanabilir. Bu ikinci aşamaya geçildiğinde *neden burhanı* söz konusudur.

b. Eğer öncegelen/neden, bizce daha iyi bilinir ise doğal olarak burada sadece mutlak burhan söz konusudur. Zira daha iyi bilinir olan neden, nedenlinin varlığını gerektirmesi bakımından, aynı zamanda varlık kanıtlaması yapmaktadır.

2. Öncegelen/neden, sonrageleni/nedenliyi gerektirir. Bunun aksi yani nedenlinin varlığının, nedenin varlığını gerektirmesi söz konusu değildir. Bu durumda da iki şık söz konusudur:

a. Eğer öncegelen/neden bizce daha iyi bilinir ise yine doğal olarak sadece mutlak burhan söz konusudur. Çünkü daha iyi bilinir olan, yukarıda olduğu gibi, aynı zamanda nedenlinin varlığın nedenidir.

b. Eğer öncegelen/neden bizce daha iyi bilinir değilse, sonragelen/nedenli bizce daha iyi bilinir olsa bile, bu sınıf korelasyonda burhan söz konusu olamaz. Çünkü daha iyi bilinir olan nedenli, nedenin varlığını gerektirmemektedir.

3. Sonragelen/nedenli, öncegelen/nedeni gerektirir. Fakat bunun aksi geçerli değildir; yani neden, nedenliyi gerektirmez. Bu sınıftaki korelasyon, bize, her hâlükârda yalnızca varlık burhanı imkânı sağlar.³⁷⁶

Bu tasnif içinde, neden burhanının, tek başına yer almadığı dikkat çekmiş olmalıdır. Bunun sebebi, yukarıda da belirttiğimiz gibi, varlığından emin olunmayan hakkında burhani bir şekilde *neden* bilgisinin elde edilememesidir. “Şöyle ki” diyor İbn Rüşd, “*neden burhanının şartı, ya duyuyla ya da delil ile yalnızca varlığın biliniyor olmasıdır*”.³⁷⁷

B. Bilimlerin Öncülleri, İşleyişi ve Hiyerarşisi

Geçtiğimiz bölümlerde burhan öncüllerini incelemiştik. Fakat o sıradaki araştırmamız iki hat üzerinde yürümüştü: Öncüllerin müstakil bir yargı cümlesi yani önerme olması bakımından ve önermenin iki unsuru yani konu ve yüklem arasındaki ilişki yönünden. Şimdi ise önermeleri, kendi içinde bir bütün ya da kendisini oluşturan yapısal parçalar bakımından değil, akıl yürütmenin enstrümanı olması yönüyle ele alacağız. Doğal olarak bu noktada, bilimlerin işleyişine bakmamız gerekmektedir. Zira hangi öncüllerin birbirleriyle birleşeceğini belirleyecek alan, burasıdır.

³⁷⁶ Ş.K.B., s. 352-3.

³⁷⁷ Ş.K.B., s. 354.

Esas itibarıyla, her ne kadar açıkça dillendirmeseler de, hem Aristoteles hem de İbn Rüşd için, konu ile yüklemi bağlarken geçerli olması gereken şartların, burhani kıyasın kuruluşunda geçerli olması gerektiği ortadadır. Şu var ki iki kavramı birleştirirken söz konusu olan tüm üzerine, özsel ve tümel yüklemelerin, bir sonuç oluşturacak tarzda birleştirilen öncüllerdeki yansıması daha farklı bir boyutta gerçekleşmek zorundadır. Demek istediğimiz, konu ile yüklem arasındaki bağ ile önermeler arasındaki bağın farklı kategorilerde olduğudur. Nitekim bağımsız olarak göz önüne alındıklarında, burhani değer taşıyan önermelerin ilişkilendirilmesinde yani kıyas işlemine sokulması sırasında yapılan bazı yanlışların, burhani sonuçlara ulaşmayı engellediği görülebilir. Kısacası burhani öncüllerin ilişkilendirilmesi, burhani bir kıyası oluşturmak için yeterli değildir; hangi burhanî öncüllerin ilişkilendirileceğini belirleyen ilkeleri bilmek gereklidir.

Bu noktada karşımıza çıkan anahtar kavram, daha önce de çeşitli cepheleriyle ele aldığımız ‘tabiat’ kavramıdır. Burhanda, nasıl ki konu ile yüklem arasında özsel bir ilişki bulunmak zorunda ise, aynı şekilde, burhani bir kıyasın öncülleri arasında da özleri ile ilişki bulunmalıdır. Bu özelliği belirleyen ise her bir bilimin alanını sınırlayan, incelenen varolanların özlerini tam anlamıyla kuşatan *tabiattır*.

Burhanın unsurlarını ele alırken değindiğimiz üzere her bir bilim, kendisine konu olarak belirli bir tabiatı alır. Bu tabiat, belli özsel niteliklere sahip varolanların alanını diğer bir deyişle *cinsi* belirler. Mamafih bilimler, kendilerine konu aldıkları nesnelerin tabiatını imleyen cinsi kanıtlamakla uğraşmazlar. Şu ya da bu tabiata sahip, belirli bir cinsin özsel niteliklerinin, soruşturmayı üstlendikleri varolanlarda bulunup bulunmadığını kanıtlarlar. Bilimlerin, söz konusu kanıtlamada kullandıkları akıl yürütme ise burhan adını almaktadır. Buradan çıkan sonuç şudur; tüm bilimler, belli bir tabiatla kayıtlanmış, belirli cinse ait varolanları araştırırlar. Doğal olarak Metafizik, mutlak anlamda ‘varolan olarak varolanı’ incelediğinden, en üst bilim, deyim yerindeyse bilimlerin bilimidir. Oysa, örneğin matematik, niceliğin bilimidir; fizik ise hareket ve sükununun ilkesi kendilerinde olan şeylerin yani formel tözlerin bilimidir.³⁷⁸

Aristoteles ve doğal olarak İbn Rüşd için, varlık cinsleri hakkında düşünürken ortaya çıkan ilk ilke, cinsler arasında geçişin imkânsızlığıdır. Diğer bir deyişle cinsler,

³⁷⁸ Bu özetleme için bkz. *T.M.T.*, II/699-705.

birbirlerine kapalıdır. Cins olarak farklı şeyler, konuları ve uzak unsurları bakımından farklıdır. Bu nedenle ne birbirlerine ne de başka bir cins indirgenebilirler.³⁷⁹

Burada Peripatetik varlık hiyerarşisi ile bir kez daha karşılaşmaktayız. Oluş, varolanların sürekli hareketini ifade etmektedir; dört neden aracılığıyla sürekli oluşan ve bozulan varolanlar, varlık ile yokluk arasında bir konum işgal ederler. Oysa tüm varolanlar, özlerini oluşturan tabiatı ifade eden cinsin içindedirler ve bir başka cins indirgenemezler. Bu yasa, oluşun sınırlarını belirler; böylece evren, her an her şeyin olabileceği kaotik bir mahiyette değil, yasaların belirlediği kulvarlarda aktığı için, zaman ve mekân üstü hakikati kavranabilir bir düzende kendisini gösterir. Bilimlere gelince, onlar, söz konusu tabiatları belirten cinsleri incelemekle, -elbette konu edindikleri cins açısından- hakikatin bilgisine ulaştırırlar.

O halde Aristoteles ve İbn Rüşd'ün, özsellik ve ilksellik gibi nitelikler üzerinde niçin bu kadar dikkatle durdukları daha açık biçimde ortaya çıkmaktadır. Tüm üzerine, özsel ve tümel yüklemde yapılan bir hata, bilimin konusu olan tabiata ait olmayan bir niteliği kanıtlamaya kalkışmak anlamına gelecektir; bu durumda hakikatin sınırları ihlal edildiğinden, hakikatin bilgisi de elde edilememiş olacaktır. İbn Rüşd şöyle diyor:

Bundan açığa çıkmaktadır ki herhangi bir olgu hakkında, ancak ve ancak söz konusu olgu(nun cinsine) özgü münasip ilkelerle burhan ikame edilebilir. Nitekim burhanlarda, öncüllerin yalnızca doğru ve orta terimsiz –yani kendiliklerinden bilinen- olması yetmez, bununla birlikte (söz konusu bilimde) araştırılan konuya has olmalıdır.³⁸⁰

Aristoteles, bu tür yanlışlara örnek olarak Bryson'un, dairenin kareye çevrilmesine ilişkin sofistlik kanıtlamasını göstermektedir. Bryson '*aynı şeyden aynı miktar büyük ve aynı şeyden aynı miktar küçük olan şeyler eşittir*' yargısını, iki farklı cins uyarlayarak kurgulamaktadır kanıtlamasını. Önce bir daire çizilir, sonra dairenin içine –köşegenler çember üzerinde olmak üzere- bir kare yerleştirilir. Nihayet dairenin dışına, kenarları daireye teğet daha büyük bir kare çizilir. Dairenin kareye dönüştürülmesi durumunda, çevresi, içteki kareden büyük, dıştakinden küçük olmalı. Aynı şeylerden, aynı miktar büyük ve aynı miktar küçük olanların eşit olduğu, doğru.

³⁷⁹ T.M.T., II/683.

³⁸⁰ T.K.B., s. 67.

Ne var ki Bryson'un kanıtlaması yanlış. Zira bu yargı, birçok tabiatları içerecek tarzda geniş ve dolayısıyla her tabiata aynı tarzda uygulanması hatalı. Nitekim üç tür çizgi var: Doğru, eğri ve dairesel. Büyük, küçük ve eşitlik hakkındaki genel yargı, bu özsel niteliklerde farklı bakımlardan kendini göstermektedir.³⁸¹ İbn Rüşd'ün yorumundan yola çıkarak, şu örneği de ekleyebiliriz: İki nokta arasındaki 'doğru' ile 'eğri', büyüklükçe aynı tarzda ölçülemez.

Tabii buradan, başka bir önemli sonuç daha çıkmakta; birden çok tabiat hakkında geçerli ya da tek bir cinse ait olan öncüller varsa, öncüller arasında bir hiyerarşi söz konusu edilemez mi? Aristoteles bu soruya, doğal olarak olumlu yanıt vermektedir. Burhanda kullanılan öncüller, tek bir tabiata özsel anlamda özgü olanlar ve birden çok tabiata genel olanlar şeklinde iki sınıfa ayrılmaktadır. Fakat buradaki genellik, bir tabiatın bireyleri hakkındaki genelliği tarzında söz konusu olamaz; burada kastedilen genellik, nisbetin yani cinse uygunluğun genelliğidir.³⁸²

Bu mesele üzerinde İbn Rüşd, haklı olarak, uzun uzadıya durmaktadır. Buradaki genellik, insan ve at hakkındaki 'canlı' kavramında olduğu gibi eşanlamlılık ya da ateş ve duman arasındaki gibi öncelik-sonralık bağlamında kullanılamaz. Çünkü bu nitelikteki öncüllere sahip bilimlerin konuları hakkında da eşanlamlılık ve öncelik-sonralık söz konusu olacaktır. Oysa bu nitelikler *özsellik* ifade ederler; dolayısıyla özsellik ifade eden öncüllerin genel olması, cinslerin kapalılığı ilkesini ihlal edeceğinden, genel öncüllerin söz konusu niteliklerle 'genel' olması mümkün değildir. Nitekim burhanların, bilimler arasında aktarılması da –cinslerin kapalılığı ilkesi gereği- mümkün değildir.³⁸³

İbn Rüşd'ün, genel öncülleri, doğru fakat özsel olmayan öncüllerle kıyaslaması ve bu iki sınıf arasında sadece genel öncüllerin ortak olarak kullanılma özelliğinin bulunduğunu vurgulaması dikkat çekicidir. Mamafih genel öncüller, bilimlerin kullandığı terimlere indirgenildiğinde, özsel öncüllerden farksız hale gelmektedirler. İbn Rüşd, genel öncüllerin iki tarzda indirgemesinden söz etmektedir; örneğin '*aynı şeye eşit olan şeyler, eşittirler*' genel bir öncül. Geometrici bu genel yargıyı, şöyle indirgeyebilir: '*Aynı doğruya (uzunlukça) uyan (muntabık) doğrular, birbirlerine*

³⁸¹ Ş.K.B., s. 292-3. T.K.B., s. 67.

³⁸² T.K.B., s. 71.

³⁸³ Ş.K.B., s. 305.

uzunlukça uygundur'. Geometrici, burada, 'aynı şey' kavramını –ki 'şey' kelimesinin anlamı gereği en üst düzeyde genellik taşımaktadır- özsel olarak geometriye ait 'aynı doğru' kavramına indirgemıştır. Aynı şekilde 'eşit' kavramı uzunlukça uyan (muntabık) kavramına indirgenmiştir. Böylece genel yargı, özsel ve bilime özgü bir öncüle dönüşmüştür. İkinci tarzda, eğer genel yargının kullandığı kavramlar karışıklığa neden olmuyorsa, genel öncüldeki isimler, herhangi değişikliğe uğratılmadan olduğu gibi kullanılmaktadır. Burada önemli olan, bir yanlışlığın ortaya çıkmamasıdır.³⁸⁴

Özsel olmayan kelimelerin, indirgeme yoluyla, bilimlere özgü özsel öncül kılınmasında bir çelişki bulunduğu ileri sürülebilir. Mamafih bu itiraz haksızdır. Zira burada, genel öncüllerin, aslında düşünce ve oluşun ilkelerinin açılımından, dillendirilmesinden ibaret olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Eşitlikle ilgili genel öncül, aslında özdeşlik ilkesinin ifadesidir. Daha önce temas ettiğimiz üzere, mantık biliminde kullanılan *'tasdik ya doğrudur ya yanlış'* aksiyomu da aslında çelişmezlik ilkesinin, mantık terimleriyle dillendirilmesinden ibarettir. Eğer istenirse, aynı genel yargı geometriye de uygulanabilir: *'Açılar ya birbirine eşittir ya da değildir'*.

Bizce, İbn Rüşd'ün ne demek istediğini anlamak için, hakikat kavramını incelediğimiz bölümdeki 'varlık' analizini tekrar göz önüne getirmek gereklidir. Varlık, varolanları imleyen tek bir cins değildir; çokanlamlılık ya da eşanlamlılık da ifade etmez. Varlık ve varolan arasındaki ilişki, genel öncüllerdeki isimlerle, bilimlere indirgendiğinde kullanılan kavramlar arasındaki ilişkiyle aynıdır. O halde burada bir çelişki söz konusu değildir. Nitekim özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin olamazlığı ve nedensellik ilkeleri tüm varolanlara ilişkin yargılardır; bu nedenle söz konusu ilkelerin her bir tabiata bağlı olarak ifadelendirilmesi, cinslerin kapalılığını çiğnemek anlamına gelmeyecektir.

Genel öncüller, varlığın ilkelerinin dillendirilmesi olduğundan aynı zamanda son derece açık yargılardır. Dolayısıyla bilimsel akıl yürütmeler, kendiliğinden apaçık olan bu tür öncülleri zikretme ihtiyacını iki durum hariç hissetmez. Bunlardan ilki, yüklem konusunda bulunduğunu ve yüklem çelişğinin bulunmadığını kanıtlamak için kurulan burhandır. İkinci olarak hulf burhanı kullanıldığında, ilk öncülün yanlışlığı dolayısıyla çelişğinin doğruluğunu göstermek sadedinde, zıtların bir arada bulunamayacağı ayrıca

³⁸⁴ Ş.K.B., s. 306.

belirtilebilir.³⁸⁵ Mamafih böyle bir burhan, tikel bilimlerde yani metafizik hariç diğer bilimlerde söz konusu değildir.³⁸⁶

Öncüller, genel ve özel olarak iki sınıfta değerlendiriliyorsa, acaba bilimler arasında da –tabii cinslerden taşmaksızın- buna benzer tarzda bir sınıflama mümkün müdür? Aristoteles, bu soruya olumlu cevap vermektedir. Mademki kanıtlamanın çeşitli kademeleri vardır ve öncüller farklı sınıflara sahiptir, öyleyse bilimler de kesinlik ve kanıtlama açısından hiyerarşi içindedirler. İbn Rüşd, bu tür bir sınıflama için şu kıstasları sıralamaktadır:

a) Bir şeyin varlığını, nedeniyle birlikte kanıtlayan yani mutlak burhanı kullanan bilim, bir şeyin varlığını, nedeniyle değil de sonragelen bir olgu ile kanıtlayan bilimden daha sağlamdır. Örneğin fizik bilimi, hareket etmeyen ve maddede olmayan Tanrı'nın varlığını, hareket üzerinden kanıtlar. Ne var ki metafizik daha doğrusu teoloji, Tanrı'yı tanı olmak bakımından ele alır. Bu bakımdan teoloji, fizikten üstündür.

b) Konusu, maddeden daha soyut olan bilim, konusu maddeye daha yakın olan bilimden daha sağlamdır; zira madde, ilineksel olanın temel nedenidir ve bu yüzden bilimlerde yanılmaya yol açabilir. Bu nedenle süreksiz niceliği konu edinen aritmetik, seslerin niceliğini konu alan armoniden üstündür.

c) Konusuna ilişkin ilkelerden kalkan burhanları daha basit olan bilimler, söz konusu daha basit bilgi ile bunun üzerine eklenen başka bilgilerin bileşiminden oluşan ilkeleri kullanan bilimlerden daha sağlamdır. Örneğin aritmetikte birim nicel anlamda 'bir'dir, geometride ise 'nokta'. Fakat şu var ki *bir*, vazedilmemiştir, kendiliğinden apaçık bilinir. Oysa *nokta*, vazedilmiştir ve kendiliğinden açık değildir.³⁸⁷ Unutulmamalıdır ki basit olandaki kesinlik, olgular kopleks hale geldikçe yanılma imkânı çoğalacağından, birleşikten fazladır.

³⁸⁵ Kesin ve istisnâlı öncüllerden kurulu olup, kanıtlanmak istenen yargının çelişğinin saçmalığı ile kanıtlama yapması bakımından, hulf burhanında, bir yargı ile çelişğinin aynı anda doğru olmasının imkânsızlığı vurgulanabilir.

³⁸⁶ T.K.B., s. 73-5.

³⁸⁷ T.K.B., s. 125-6.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUR OLARAK BURHAN

I. BURHAN VE TANIM ARASINDAKİ YAPISAL FARKLAR

Daha önceki bölümlerde, burhanî bilginin mahiyetini araştırırken, ama özellikle tasdik olarak burhanı incelerken, burhan ile tanım arasındaki çeşitli farklara değinmiştik. Bu, zorunluluk gereği; zira tanım, öncel bilgi türlerinden biridir ve tasdik anlamındaki burhanda tam anlamıyla işlev sahibidir. Mamafih tanım, yapısal olarak tasdik bağlamındaki burhandan farklıdır.

Aristoteles, tanım ve burhan arasındaki yapısal farkların belirlenmesine ve vurgulanmasına özen göstermektedir. Bu, oldukça anlaşılabilir bir durumdur. Zira ‘cinslerin kapalılığı’ ilkesi, Peripatetik felsefe tarafından, bilimsel anlayışın temeline yerleştirilmiştir. O halde burhana ilişkin öncel bilginin iki sınıfı yani ‘varlık’ bildiren ya da diğer deyişle yükleme ifade eden *yargılar* ile yargıda yer alan kavramın mahiyetini imlemesi bakımından ‘nelik’ bildiren *tanımlar* arasındaki ayrımı gözetmek, bilimsel bilginin sağlıklı bir şekilde elde edilmesi bakımından son derece gereklidir.

Aristoteles’i aynen izleyen İbn Rüşd, mahiyete ilişkin bilgiyi ifade eden tanımın araştırılması için öncül konumundaki bazı meselelerin çözümlenmesi gerektiği belirterek işe başlamaktadır. Acaba burhanla bilinen her şey, tanımla bilinen şeylerin aynısı mıdır? Bir şeyi burhanla bilmek ve tanımla bilmek aynı bakımdan ve aynı tür bilgiyi mi ifade etmektedir?

Öncelikle bir şey hakkındaki burhani bilgi, kesinlikle, söz konusu şeye ilişkin tanım bilgisinden farklıdır. Bunu göstermek için Aristoteles, son derece zekice ve tutarlı bir yola başvurur: Bu iki bilgi sınıfı arasında özsel bir ilişki olmadığını göstermek için, hakkında burhan ikame edilen şeyler ile tanımla yapılan şeyleri kıyaslar. Her şey hakkında burhan ikame etmek mümkün değildir; çünkü ilineksel olan değil sadece özsel olan, burhanın konusu olabilir. Aynı şekilde her şeyin tanımla mümkün değildir, zira daha sonra ayrıntılı biçimde inceleyeceğimiz üzere, sadece mahiyeti olan şeylerin

tanımı vardır. Öyleyse burhanın nesnesi olan şeylerle tanımın nesnesi olan şeyler arasındaki örtüşmenin mahiyeti, tanımla burhan arasındaki yapısal farkı göz önüne serecektir.

İbn Rüşd'ün sistematik anlatımıyla, durumu şöyle gösterebiliriz.

1. Hakkında burhan ikame edilen, burhanın nesnesi olan her şey için aynı zamanda tanımdan söz edilemez. Çünkü:

a. Burhanlar hem olumlu hem olumsuz sonuç bildirirler; oysa tanım, özlere ilişkin bilgi verdiği için daima olumludur. Böylece hakkında olumsuz burhan ikame edilen şeyler, tanımlar kümesinden dışlanmış olur.

b. Kıyasın üçüncü modusunda kurulan kıyaslar, tikel bilgi verirler. Oysa tanım, mademki mahiyeti ifade etmektedir, daima tümel olmak zorundadır. Böylece tikel burhanla kanıtlanan şeyler de tanım sahibi şeyler arasında yer alamaz.

2. Hakkında tanım bulunan her şeyin, burhanın nesnesi olmadığı da açıktır; zira tanım, mademki burhanla kanıtlanamaz orta terimsiz ilkeler arasında yer almaktadır, öyleyse, en azından bu tür tanımlar hakkında burhan söz konusu edilemeyecektir.

Böylelikle burhanla bilinen şeylerin, aynı bakımdan, tanımla bilinen şeyler olmadığı açığa çıkmaktadır.³⁸⁸

Buraya kadar tamam; burhanla kanıtlanan şeyler ile tanımlanan şeyler, yapısal olarak farklı bireylerden oluşmaktadırlar. Fakat aynı şey, hem burhanla hem de tanımla, aynı bakımdan, bilinebilir mi?

Kuşkusuz hayır; zira mademki tanım ile burhan arasında yapısal fark vardır, aynı anda hem tanımlar hem de burhanla kanıtlananlar kümesine ait olan bir şey hakkında da, burhan ile tanımın, aynı mahiyette bir bilgi verdiği söz edilemez. İbn Rüşd, bu önemli meseleyle ilgili Aristoteles kanıtlarını daha da geliştirerek göz önüne sermektedir:

1. Kendiliğinden bilinen bir şeydir ki, burhanla kanıtlanan bir şey, burhandan başkasıyla kanıtlanamaz. O halde aynı şeyin, hem tanım hem burhanla, aynı bakımdan gösterilmesi, burhanla kanıtlanmanın burhandan başka bir şeyle açıklanması anlamına gelecektir. Dolayısıyla aynı akıl yürütmenin hem apodeiktik hem diyalektik

³⁸⁸ T.K.B., s. 141-2.

- olması ne kadar saçma ise aynı şeyin, aynı bakımdan hem burhanla kanıtlanması hem de tanımının elde edilmesi saçmadır.
2. Bu durum, tümevarımla da açıklanabilir; burhanla bilinenleri tek tek incelersek, bunların içinde –ister özsel olsun ister ilineksel- tanımla kanıtlanmış tek bir örnek bulunmadığını görebiliriz.
 3. Tanım ve burhanın alanları arasındaki ontolojik fark da aynı şeyin aynı bakımdan hem burhan hem de tanımla açıklanmasını imkânsız kılmaktadır. Nitekim tanım, bir şeyin cevherine delalet eder; oysa burhan, özsel niteliklerin cevhere aidiyetini, ilkeler aracılığıyla kanıtlar.
 4. Bilimlerin işleyişi de aynı şeyin, aynı bakımdan, hem burhanın hem tanımın konusu olamayacağını göstermektedir. Zira daha önce açıkladığımız üzere, bilimler, tanımları vazedirler ve tanımın varlığını sorgulamaksızın kabul ederek, tanımın, tanımlanan hakkındaki varlığını önkabul olarak alırlar.
 5. Burhandaki özne-yüklem ilişkisi ile tanımlardaki tanımlanan-tanım parçaları arasındaki ilişkinin mahiyet farklılığı da aynı şeyin aynı bakımdan burhan ve tanımın nesnesi olamayacağını göstermektedir. Nitekim burhan unsurları olan konu ve yüklem arasında, yükleme yoluyla ilişki kurulmaktadır; tanımlarda ise şart kılma ve kayıtlama söz konusudur. Nitekim insan hakkında ‘dik duran, iki ayakla yürüyen canlıdır’ sözümüzde, tanımın parçaları birbirine yüklenemez. Oysa açıktır ki bazen burhan parçaları birbirine yüklenebilir: A B’dir, B A’dır.
 6. Tanım, burhan için öncel bilgilerden birisidir ve öncüller arasındadır. Mamafih tanım ile burhan arasındaki başkalık, tümel anlam ile altığı olan daha özel arasındaki başkalıktan da farklıdır. Örneğin ‘Her ikizkenar üçgen 2d’dir’ burhani bir öncüldür ve mutlak olarak her üçgenin 2d olduğunu bildiren tümel yargının altığıdır. Zira ikizkenar üçgen, üçgenin altığıdır. İmdi, burhanlarda kullanılan tanım, burhan öncülleri ile böylesi bir ilişkiye de sahip değildir. Eğer tanım,

burhandan, tümel ve altık kategorisinde başkalaşmış olsaydı, burhan ve tanım hakkında vaz edilmiş şeyler de birbirleriyle tümel ve altık ilişkisine sahip olurdu. Bu durumda burhan ve tanım, bizatihi genel-özel ilişkisi içine girerlerdi ki bunun saçmalığı açıktır. Dolayısıyla burhan ve tanım, birbirlerinden, altık ilişki bakımından başkalağa sahip olmadıkları gibi, burhan ve tanımdan elde edilen bilgi de aynı şey hakkında, aynı bakımdan meydana gelmiş değildir.³⁸⁹

II. TANIM ve MAHİYET

Tanımın, tasdik bağlamını ifade eden burhandan, yapısal olarak farklılığı açığa çıktığına göre, bizzat tanımın ne olduğuna ilişkin soruşturmaya yönelmemiz gerekli. Ancak bundan önce, her ne kadar asli konumuza göre tali sayılabilirse de insan zihninin *tanımı* kavrayış sürecine temas etmekte yarar görmekteyiz. Böylelikle tanımın delalet ettiği anlamı ve burhan teorisi içindeki yerini, daha sağlıklı biçimde saptayabileceğimizi ummaktayız.

İmdi, idrak edilen anlamlar iki sınıftır: tümel ve bireysel. Bu iki anlam son derece *mütebayındır* yani aynı cinsin iki karşıt ucunu oluşturmaktadır. Tümel, birden çok bireyi içermesi nedeniyle genellik niteliği taşıyan anlamın, maddeden soyut olarak idrak edilmesiyle oluşmaktadır. Bireysel ise maddedeki anlamın idrakinden ibarettir. Bireysel ile tümel arasındaki karşıtlık, doğal olarak, bu iki anlamı idrak eden yetilerin de farklı olmasını gerektirir. Duyular ve hayal gücü, maddedeki anlamı yani bireyseli idrak eden yetilerdir; nitekim örneğin rengi, duyumladığımız haline ek olarak, uzam ve şekilden soyut bağlamda hayal edemeyiz. Oysa tümel anlamın idraki, bundan çok farklıdır; biz, tümeli, maddeden tam olarak soyutlarız. Bu işlemi gerçekleştiren yetimize de '*natıka*' ya da '*akıl*' adını vermekteyiz. Bu yetimizin iki temel fiili bulunmaktadır: Maddeden soyut tümel anlamı idrak ve ilk fiiliyle elde ettiği tümel anlamları birbiriyle birleştirmek, birbirleriyle yargısal bağ kurmak. Bu fiillerden ilki *tasavvur*, ikincisi ise *tasdik* adını almaktadır.³⁹⁰

³⁸⁹ T.K.B., s. 142-3.

³⁹⁰ R.N. s. 83-4.

Canlıların yaşam selameti, yaşamını ve türünü sürdürebilmesi için, duyulurlardan duyulurlara hareket etmeyi gerektirir. Bu nedenle canlılar, hem duyulara hem de duyularını kullanabilmek için hayal gücüne sahip kılınmışlardır. Ne var ki bir canlı türü, insan, sadece bu iki yetiyle yani duyu ve hayal gücüyle varolamaz. Onun, varlığını sürdürebilmek için daha gelişmiş yetilere ihtiyacı vardır. Bu nedenle insana, maddeden soyut anlamları idrak edebilen ve bunları birleştirip ayırıştırabilen bir yeti verilmiştir ki, varlığını sağlayan birçok sanatları meydana getirebilsin. Bu işlevler yani tasavvur ve tasdik ise ya varlığı sürdürmek için zorunlu işlerde ya da yaşamını daha iyi kılmak için gereken fiillerde kullanılacaktır. İşte bu yetiye *nutk* diyoruz. Mamafih tabiat, insana, sadece pratiğe yönelik düşünceye ilişkin ilkeleri vermekle yetinmemiştir. Tabiat, hiçbir şekilde pratiğe yönelik olmayan, insanın duyulur varlığına, ne zorunlu ne de daha iyi hale getiren bir fayda sağlamayan *teorik bilimlerin ilkelerini* de insana vermiştir.³⁹¹

Burada bir mesele çıkıyor karşımıza. Daha önce ele aldığımız üzere tanım, daima tümeldir; fakat ne var ki, her tümel tanım değildir. Öyleyse insanın, maddeden soyutlayarak kavradığı hangi tür tümel anlam, tanım adını almaktadır?

Tanım, bir şeyin mahiyetini veren sözdür ve mahiyet, bir şey hakkında özü ile söylenen anlamdır. İbn Rüşd, Aristoteles'in, *özü ile* derken daha önce ayrıntılı biçimde incelediğimiz özsel yüklemelerin ilk sınıfını kastedtiğini vurgulamaktadır. Yani bir şeyin özü ile ne olduğuna ilişkin sorunun yanıtı, konusunun cevherinde varolan yüklemidir:

Tanım, budur; nitekim daha önce kanıtlandığı üzere böylesi üç yüklem vardır: cins, ayırım ve bu ikisini toplayan tanım. Tanım, bir şeyin cevherine delalet etmektedir; söz konusu şey ile cevheri, bizatihi aynı şeydir. Özetle, özsel yani tözsel yüklemeler, hem konusuyla hem de birbirleriyle aynılaşandır (ittihad). İlinekler ise bunun hilafıdır.³⁹²

Tanım, bir şeyin cevherine delalet ediyorsa, aynı zamanda mahiyetine de delalet etmektedir. Çünkü mutlak anlamda mahiyet, cevher için söz konusudur ve cevherler, mahiyetleri ile cevher olurlar.³⁹³ O halde bir şeyin, niçin o şey olduğunu yani mahiyetini araştırmak, o şeyin formunu araştırmak demektir; çünkü bir şeyin formu, o şeyin

³⁹¹ R.N. s. 84-5.

³⁹² T.M.T., II/785-6.

³⁹³ T.M.T., II/823.

cevheridir.³⁹⁴ Bunun yanında, bir şeyin sahip olduğu niteliklerin varlık nedeni de yine bizzat o şeyin formudur.³⁹⁵

Böylece tasavvur ve tasdiki, burhan bağlamında ilişkilendiren kavşağın, her biri birbiriyle eşitlenen cevher, mahiyet ya da formel töz olduğu açığa çıkmaktadır. Çünkü hem farklı şeylerin birbirine yüklenmeleri yani tasdik, hem de bir şeyin özünün ne olduğunun kavranması yani tasavvur, burhani bağlamda, bu üç temel kavramın bilgisini hedefler.

O halde tanımın, nasıl olup da mahiyete karşılık geldiğini kavırıyoruz: Zorunlu olan bilgi, zorunlu olan şeye ilişkin bilgidir. Tabii buradaki zorunluluk, burhanın belirlenmesi bölümünde ele aldığımız üzere, gerçeklik anlamında değildir. Yani olguların, bilfiil vuku bulduklarında kazandıkları zorunluluk değil, bir şeyin, bilkuvve haldeyken özünde taşıdığı zorunluluk söz konusudur.

Böylesi bir zorunluluk, eğer farklı şeyler arasında ise –ya yükleme ya da akıl yürütme söz konusu olacağından- burhani bilgi, tasdik bağlamında kendisini gösterecektir. Örneğin her üçgen, isterse henüz çizilmemiş hatta düşünülmemiş olsa da, bilkuvve zorunlulukla 2d niteliğine sahiptir. Demek oluyor ki burhani akıl yürütme ile kanıtladığımız “*her üçgen, 2d’dir*” yargısı, bize, burhani bir bilgi vermektedir; çünkü zorunluluğu ifade etmektedir.

Fakat tek bir şey hakkında zorunlu olandan bahsediyorsak, yükleme ya da akıl yürütme bulunmayacak, bunun yerine zihin, söz konusu şeyin bizatihi kendisi hakkında zorunlu olanı, yani mahiyeti kavramaya yönelecektir. Tanım, bu işlem sonucu elde edilen burhani bilgiyi ifade etmektedir. Mamafih zorunlu olan, mademki -şu ya da bu anda değil- her zaman olandır; öyleyse bir şeyin özü hakkında, her zaman olan, o şeyin tanımını meydana getirecektir. Örneğin belirli bir insanı, Sokrates’i ele alalım; Sokrates hakkında zorunlu olan, aksi düşünülemeyen nedir? Filan anababadan doğması, beyaz olması, fiziksel özellikleri, Sokrates hakkında zorunlu olan ve dolayısıyla öyle olmaması düşünülemeyen nitelikler değildir. Çünkü bunlar bilfiil anlamda zorunludurlar. O, Grek olmasaydı, başka bir ebeveyninden dünyaya gelseydi ve başka bedensel özelliklere sahip olsaydı, yine de zorunlu olarak taşıyacağı bir nitelik olacaktı.

³⁹⁴ T.M.T., II/1015-6.

³⁹⁵ T.M.T., II/1019.

İşte bu nitelik, Sokrates bilfiil var olmadan, yani filan anababadan, belirli bedensel özelliklerle doğmazdan önce, özünde taşıdığı ve aksi düşünülemeyen şey olmalıdır. Bu nitelik, Sokrates’i nelik yoluyla içeren ilk genel anlam yani türdür ve onun mahiyetini ifade etmektedir.³⁹⁶ Sokrates’in mahiyeti, *insan* olmasıdır. Zenci, cüce ya da dev, hatta ahmak bir Sokrates düşünülebilir. Tabii bilkuvve olarak. Ama insan olmayan bir Sokrates, düşünülemez.

Böylelikle belirli bir üçgen hakkında, daha bilfiil varolmazdan önce kavradığımız 2d niteliğiyle aynı düzeyde zorunlu olan, ne var ki üçgen ve 2d gibi farklı iki şey arasında değil, tek bir şey hakkında söz konusu olan bilgi elde edilmiş olmaktadır. Şu farkla ki, başka şeyler arasındaki burhani bilgi, akıl yürütme yoluyla elde edilmiştir. Tanım ise kendine özgü yolla.

Sonuç itibariyle İbn Rüşd, Aristoteles’i aynen izlemekte ve mahiyet ile tanımı birbirine eşitlemektedir. Doğal olarak, bir şeyin özsel anlamda varlığını veren mahiyete sahip olan şeylerin tanımından söz edilebilir. Dolayısıyla özsel varlığı olmayan şeylerin mahiyeti olmadığı gibi, tanımı da yapılamaz. Çünkü “*Tanım, bir şeyin isminin delalet ettiği anlama delalet eden her söz değildir; tanımın, bir şeyin isminin delaletine uygun olmakla birlikte, söz konusu şeyin kendileriyle varolduğu tözsel yüklemelere de delalet etmesi zorunludur*”.³⁹⁷

Burada asıl can alıcı nokta, kuşkusuz, bir şeyin varlığı ile mahiyetinin aynılığıdır. Evet, bir şeyin mahiyeti yani özü gereği olduğu şey, bizzat söz konusu şey ile aynıdır. Bu aynılık, kesinlikle ilineksel de değildir. Örneğin insan ve insanın mahiyeti olan *düşünen canlı*, bir ve özü gereği aynı şeydir; bunların ayrılması düşünülemez. Aynı durum insan söz konusu olduğunda *düşünen* ve *canlı* kavramları için de geçerlidir. Yani insanda *düşünen* ve *canlı* bilfiil aynı, bilkuvve iki şeydir. O halde bir şeyi hakikaten bilmek, o şey ile mahiyeti aynı olduğundan, söz konusu şeyin mahiyetini bilmek demektir. Tanım da mahiyete delalet etmektedir ve bu anlamda mahiyet ile bir ve aynı şey olmaktadır. Eğer böyle bir eşitleme olmasaydı, bir şeyin tanım parçaları ve dolayısıyla tanımı, söz konusu şeyden başka olurdu. Mahiyetin, ait

³⁹⁶ Birey cevhere en yakın özsel tümel tür olduğu için, ikinci cevherler arasında, cevher olarak isimlendirilmeye en layık olandır. (T.K.M. s. 21-2.) Nitekim tür, bireye yüklenir; cins ise hem türe hem bireye; bireyse hiçbir şeye yüklenmez. Cevherlik sıralaması da aynı şekilde kademelenir. T.K.M. s. 28.

³⁹⁷ T.M.T., II/796.

olduğu varolandan ve tanımın da delalet ettiği mahiyetten başka olması durumundaysa, tanımlananlara ilişkin bilginin elde edilmesi mümkün olmazdı.³⁹⁸

Böylece tanımın, burhan bağlamındaki konumunu belirlemiş olduk. Ne var ki tanımın nasıl elde edildiğini incelemeye girişmezden önce, yanıtlamamız gereken son bir sorun daha var: Tanım daima tümeldir; oysa dış dünyadaki gerçeklik, bireyler üzerine kuruludur. Burada şu soru sorulabilir; her bir birey varolan, ancak kendisi ile özdeş ise tümellik ifade eden bir tanımın altlığı kılınmaları nasıl mümkün olmaktadır?³⁹⁹

Bu sorunun iki ayrı veçhesi bulunmaktadır. İlk olarak, mutlak anlamda ancak kendisiyle özdeş olan bir birey, başka bireyleri de kuşatan bir genellemenin altına yerleştirildiğinde, gerçekten de kendine has bir takım özellikleri dışlanacaktır. Örneğin şu ebeveynden, şu tarihte ve şurada doğmuş bir insan, ancak kendisine özgü ve başka hiçbir bireyle paylaşmadığı birçok özelliğe sahiptir. Bu durumda, burhani anlamda yapılan tanım, tüm bu bireysel ve paylaşılmayan nitelikleri dışlamaktadır. O halde nasıl oluyor da bireyin özünü ve mahiyetini ifade ediyor?

Kuşkusuz ele aldığımız sorunun bu veçhesini, tümel-tikel ayrımından kalkarak cevaplamak kolaydır. Zira nasıl ki burhani akıl yürütme, şu ya da bu üçgen hakkında değil tüm üçgenler hakkında kesin bilgi veriyorsa, insan kavramının tanımı da belirli bir insanın değil, tüm insanlar hakkında zorunlu olarak geçerli olan özün ne olduğunu ifade etmektedir. Her bir insanın kendine has ama fenomenal özellikleri, ilineksel katmanda yer aldıkları için, o insan hakkında zorunlu yani aksi düşünülemez şeyler olmadıklarından, burhani bilgi alanına dâhil olamaz.

Mamafih bu sorunun, daha sofistike bir başka veçhesi de var. Öyle ki İbn Rüşd, ileri sürülen bu itiraza ilişkin, bireyin tanımı hakkında bir makale kaleme almak ihtiyacı hissetmiştir. Buradaki itiraz şudur; bireyin tanımı varsa, bu tanım, diğer bireyleri de içeren bir tabiat hakkında olmalıdır. Bu durumda birey, kendisinden başka birçok şeyle

³⁹⁸ *T.M.T.*, II/832.

³⁹⁹ Bu sorunun kökeninin, antik çağda aranması gerektiği anlaşılıyor. Zira akli ve duyuşsal bilgiyi ele aldığımız bölümde, İbn Rüşd'ün Aristoteles'ten alarak naklettiği, bir nesnenin ne olduğu kendisine sorulduğunda, değişen hiçbir şeyin –ki bunlar, birey varolanlardan ibarettir- tanımlanamayacağına inandığı için susup sadece o nesneyi işaret eden Herakleitosçu Kartylos'un tavrı, bu itirazların özüne uygundur. Zira birey varolanın tanımı olmadığı ileri sürülürse, Kartylos gibi susarak birey varolanı göstermekten başka yapılacak bir şey yoktur.

benzeştirilmiş⁴⁰⁰ olur. Oysa birey, ‘kendisinden başkasıyla benzeşmeyen’ diye tanımlanır. O halde burada bir çelişki bulunmaktadır. Aynı şekilde, birey hakkındaki tanım, mademki tür bakımından tektir ve birçok bireyi kapsamaktadır, öyleyse bir bireyi, bireylere ayırıyor olmaz mıyız? Yani bir bireye ait tanım, o bireye ait olmakla beraber, başka bireyler için de aynı derece geçerliyse, tanıma sahip olan ilk bireyi, diğer bireylere ayırtmış olmaktadır ki bu apaçık bir saçmalaktır.

İbn Rüşd’ün sözlerinden, bu sorulara, daha da karmaşık başka bir itirazın eklendiği anlaşılıyor; diyelim ki bireyin tanımı olmadığını kabul ettik; bu durumda da bireyi, ne tümelden ayırabileceğimiz ne de birey olması bakımından bireye yükleyebileceğimiz bir şey olmayacak. Çünkü tanım, ancak nelik yoluyla yüklenen şeylerden oluşmaktadır ve bireyin tanımının olmadığını kabul etmek, nelik yoluyla yüklenecek bir şey olmadığını itiraf etmektir. Ne var ki tüm itirazları üzerine kurduğumuz ‘birey’ tanımı yani ‘iki şeyin kendisine benzeşmeme niteliğinde olmak’, tüm bireyleri özü ile kuşatmakta, böylece birey hakkında tanımın söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁰¹

İbn Rüşd, bu açmazdaki can alıcı noktayı mükemmel surette kavramaktadır; eğer bireyin ortak bir olgu olduğunu kabul edersek -ki bu durumda birey tanımını çiğnemiş oluruz- ne tanımdan ve betimden (resm) bahsedebiliriz ne de onun cevherini ifham eden bir şeyden. Zira ortak bir isim hakkında, ancak ilineksel anlamda doğru yüklemden sözedilebilir.⁴⁰²

İbn Rüşd açıkça belirtmiyor ama bireyin, kendi tanımından kalkarak, tümellik alanına taşınması, birinci cevherlerin ortadan kalkması anlamına gelecektir. Bireyin olmadığı bir evrende, tümelin ya da ilineklerin yükleneceği bir özden de söz edilemeyeceğine göre, elimizde sadece ortak isimler kalacak ve hiçbir şekilde özsel yükleme ve dolayısıyla burhani bilgi söz konusu olmayacaktır.

Oldukça karmaşık olan bu soruya, İbn Rüşd’ün verdiği son derece zeki ve orijinal yanıt şudur: Her bir birey, mutlak anlamda kendisiyle özdeşdir ve bu nedenle her

⁴⁰⁰ İbn Rüşd, burada ‘تشابه’ yani ‘benzeşmek’ fiilini kullanıyor; mamafih burada mutlak anlamda benzeşmek hatta aynılık anlamı kastedilmektedir. Zira bireyin tanımı hakkındaki problem, benzeşme değil, özdeşliğe aykırılık ifham eden aynılıktır.

⁴⁰¹ İbn Rüşd, “Risâle fi Haddi’ş-Şahs”, *Mukaddimât Fi’l-Felsefe*, s. 236-7.

⁴⁰² İbn Rüşd, “Risâle fi Haddi’ş-Şahs”, *Mukaddimât Fi’l-Felsefe*, s. 238.

birey cevher, ilineksel ya da tözsel yüklem için temel dayanak işlevini görür. Mamafih sadece kendisiyle özdeş olan her bir bireyde, birey kavramını tanımlamamızı mümkün kılan bir tür ortaklık da bulunmaktadır. Bu ortaklık, hiçbir bireyin tümel olmayışıdır. Kuşkusuz bu ortaklık, sadece zihinde bulunan ve yokluk ifade eden bir anlamdır; ama bu ortaklık sayesinde bireyin tanımı yapılabilen, dolayısıyla mantıksal çelişki ortadan kalkmaktadır. Çünkü böylelikle, her biri ancak kendisiyle özdeş olan bireylerin, sadece zihinde bulunan bir ortaklığından yani tümel olmayışlarından bahsedebiliriz. İbn Rüşd'e göre, bu itirazdaki yanlışlık, tanımı olan her şeyin tümel olduğu varsayımıdır. Oysa doğru olan yargı şudur; tanımı olan her şey, genel bir anlamdır. Buradaki genel ise bazen tümel olmak bazen de tümel olmamak şeklinde tezahür eder. Nitekim tümel olmamak, tıpkı tümel gibi, birçok şey arasında ortak bir olgudur. Tanımı olan her şeyin tümel sanılmasının nedeni ise tümelin de tümel olmayışın da birçok şey hakkında mevcut olmasıdır. İbn Rüşd sözlerini şöyle tamamlıyor:

Bu sözden açığa çıkmaktadır ki, birey olması bakımından, birey, başka bir bireyle ortaklık taşımaz; eğer böyle olsaydı (birey değil) tümel olurdu. Bireyler, birbirleriyle, tümelliğin olmamasında ortaklıklar. Bu bakımdan, onların hakkında tanım sahihtir.⁴⁰³

III. TANIMIN ELDE EDİLMESİ

Tanım, mahiyete delalet etmektedir; ne var ki daha önceki bölümlerde temas ettiğimiz üzere, tanım söz konusu olduğunda, kıyas bağlamındaki *burhandan* farklı olarak, tanımlanan varlığın mahiyeti ya kavranır ya da kavranmaz; diğer bir deyişle tanım hakkında ya bilgi ya da bilgisizlik söz konusudur. Bu durumda mahiyetin kanıtlanması söz konusu olamaz. Oysa bir akıl yürütme olarak işleyen burhan, öncüllerden kalkarak yapılan kanıtlamayı ifade etmektedir.

Mamafih tanımlanana ait olan tanım konusunda da birçok kez yanılmak söz konusudur. Bu durumda tanımlananın mahiyetine delalet eden tanımın doğruluğunu nasıl gösterebiliriz? Mahiyetini kavradığımız bir varolana ilişkin tanımı nasıl ve hangi yöntemle elde edebiliriz?

⁴⁰³ İbn Rüşd, "Risâle fi Haddi'ş-Şahs", *Mukaddimât Fi'l-Felsefe*, s.239.

Tıpkı Aristoteles ve İbn Rüşd gibi, önce bu sorunun olumsuz cevaplarını ele alalım; diğer bir deyişle tanımın hangi yöntemlerle elde edilemeyeceğini araştıralım.

A. Tanımın Elde Edilme Yöntemlerine İlişkin Eleştiriler

Öncelikle, burhan ile tanım arasındaki yapısal fark nedeniyle, tanımın, burhan aracılığıyla elde edilmesinin imkânsızlığını bir kez daha vurgulamak gerekiyor. Basit olduğu kadar kesin bir şekilde, bu yargının haklılığını gösterebiliriz. Burhan bir kıyastır ve kıyas orta terimle gerçekleşir. Oysa bir şeye ait tanım, söz konusu şeye döndürülebilen ve nelik yoluyla yüklenen parçalardan oluşmaktadır. Tabii İbn Rüşd'ün *döndürülebilen* ile cinsi, *nelik yoluyla yüklenen* ile de ayrımı kastedtiğini bilmemiz gerekli. Eğer tanım, burhanla açıklanıyor olsaydı, kurulacak kıyasta büyük terimle küçük terimi bağlayan orta terimin, tanımlanana döndürülebilen ve nelik yoluyla yüklem olması da gerekliydi. Çünkü ancak böylelikle orta terim, tanım ve tanımlanan arasında bağ görevi üstlendiğinden, küçük terime ve büyük terime *nelik* yoluyla yüklem ve eşit olacaktı. Böyle bir kıyasın gerçekleşmesinin ise ancak ve sadece tanımın, ilk başta postulat olarak vaz edilmesiyle mümkün olduğu açıktır. Dolayısıyla bu, esas itibarıyla bir kanıtlama olmayacaktır. İbn Rüşd, isabetle, söz konusu niteliklere sahip olan yani döndürülebilir ve nelik yoluyla yüklenen bir orta terimin, kıyas kurulmazdan önce vazedilmiş bir tanımla mümkün olabileceğini belirlemektedir.⁴⁰⁴

Bu durumda kanıtlamadan, daha doğrusu bilinmeyen tanımın, burhanla bilinir hale gelmesinden söz etmek mümkün olamaz.

Bu konunun işlenmesi sırasında, *II. Analitikler*'in metni ile İbn Rüşd'ün *Telhis*'i arasındaki ibare ve anlatım farklarına da kısaca temas etmek, filozofumuzun şerhçiliğini daha iyi anlamak açısından yararlı olabilir. Aristoteles, söz konusu durumu, önce harf sembolleriyle açıklamakta, sonra da insan hakkında 'iki ayaklı canlı' tanımını harflerin yerine yerleştirmektedir. Ancak bunun akabinde, döndürülen ve nelikle yüklem olan orta terim aracılığıyla kurulan tüm burhanlarda, doğal olarak öncüllerin, başlangıçta belirlenmiş olan orta terimsiz tanımlara dayandığını belirlemektedir. Stageirali'nin burada verdiği örnek ilginçtir; birisi, nefsi '*kendi özünü hareket ettiren sayı*' olarak

⁴⁰⁴ T.K.B., s.144.

tanımlasa ve bu tanımını ‘*özü ile yaşamın nedeni*’ olması bakımından kanıtlamaya kalksa, kıyası kurmazdan önce bu tanımı varetmiş olacak, böylece ilk soruşturulana ilişkin elindeki postulattan başka bir yargı olmaması nedeniyle, herhangi bir şey kanıtlamış olmayacak.⁴⁰⁵

İbn Rüşd’e gelince, söz konusu pasajı düzenleyip açıklarken şöyle demektedir:

Bunun örneği şudur; birisi, nefsin tanımının ‘kendi özünü hareket ettiren sayı’ olduğunu –ki Platon böyle düşünmektedir-, nefsin, özü ile yaşamın nedeni olması bakımından kanıtlayabilir. Şu var ki, bu nitelikteki her iki tanım da, –her biri, ‘o nedir?’ sorusunun yanıtı olarak diğerinin yerine varolabildiğinden ve bir şeyin mahiyeti aynı olduğundan- aslında ibareleri farklı aynı tanımdan ibarettir. Öyleyse bunlardan birini diğerinin kanıtlamasında vazedenden, ilk soruşturulanı postulat olarak varetmiştir.⁴⁰⁶

Elimizde, söz konusu pasajın, Tefsiru’l-Burhan’da kullanılan meçhul çevirisi olmamakla birlikte, Matta’nın biraz karmaşık dilinden uzak, anlama göre yeniden düzenlenmiş bir metin bulunuyor. İbn Rüşd herhalde pek faydalı bulmadığı sembolü anlatım yerine, konuyu doğrudan göz önüne seriyor. Nihayet, nefsin kendini hareket ettiren sayı olduğuna ilişkin görüşü –ki burada sayının ilke anlamında olduğu gözden kaçırılmamalıdır- Aristoteles’in hiçbir isim vermemesine rağmen Platon’a izafe ediyor. Tefsir’le birlikte Telhisu’l-Burhan’ı neşreden A. Bedevi, buraya düştüğü notta, söz konusu görüşün, Pythagorasçılardan fazlasıyla etkilenmiş olan ve Platon’dan sonra Akademia’nın başına geçen Ksenokrates’e ait olduğunu, dolayısıyla doğrudan Platon’u zikreden İbn Rüşd’ün çok da hatalı olmadığını belirtmektedir. Fakat Bedevi, İbn Rüşd’ün neden bu görüşü Platon’a izafe ettiğini söylememektedir.

Bize göre bu sorunun cevabı, kuşkusuz Metafizika’da aranmalıdır. Özellikle Pythagorasçıların eleştirildiği, A kitabındaki bir bölümde, İbn Rüşd’ün niçin bu görüşü Platon’a izafe ettiğinin yanıtını bulabiliriz. Aristoteles, burada, Platon’un sayıları ilke olarak kabul ettiğine ilişkin bilgi vermektedir.⁴⁰⁷ Özellikle Platon’u, kendine özgü vasıflarına saygı duymakla beraber, Pythagorasçıların izleyicisi olarak gösteren pasaj⁴⁰⁸ da İbn Rüşd’ü etkilemiş olmalıdır. Sonuçta Şârih, Aristoteles’in diğer kitaplarına ait

⁴⁰⁵ Aristoteles, *Kitâbu’l-Burhân*, I/560-1.

⁴⁰⁶ *T.K.B.*, s.144-5.

⁴⁰⁷ *T.M.T.*, I/111.

⁴⁰⁸ *T.M.T.*, I/63.

bilgilerini birleştirmekte ve *II. Analitikler*'in metnine uygun bir biçimde dâhil etmektedir.⁴⁰⁹

Konumuza dönelim; tanımın, burhanla elde edilmesi imkânsızdır. *Bölme* yönteminin de kıyasa elverişli olmaması nedeniyle, tanımın elde edilmesinde –bazı istisnalar dışında- bir faydası söz konusu değildir. Zira kıyasta, sonucun baştan kabul edilip vaz edilmesi söz konusu değildir; böyle olursa bilinenden bilinmeyenin kanıtlanması bağlamı ortadan kalkmış olur. Oysa bölmede, durum farklıdır. Bölünen şey ve bölenler tek bir süreci ifade etmektedir; diğer bir deyişle baştan vazedilmişlerdir ve bu nedenle bilinenden bilinmeyene gidiş söz konusu olamaz. Örneğin insanın ‘iki ayakla yürüyen bir canlı’ olduğunu bölme yoluyla kanıtlamaya kalktığımızda, bu tanımın parçalarının varlığını baştan kabul etmiş olmaktadır. Oysa bir kıyasın sonucu, kıyas işleminden önce varlığı kabul edilenlerden mahiyetçe farklıdır.⁴¹⁰

Bölme, her ne kadar kıyas olmaması nedeniyle kanıtlama ifade etmese de kıyasın oluşumunda önemli yarar sağlamaktadır. Zira bölme yoluyla, kıyastaki terimler hakkında varolması ve varolmaması söz konusu nitelikleri kavramaktayız. ‘*İnsan ya canlıdır ya değildir*’; eğer canlı ise ‘*ya yürüyendir ya yürüyen değildir*’; eğer yürüyen ise ‘*ya iki ayaklıdır ya çok ayaklıdır*’. Bu durumda, bir orta terimle insanın canlı olduğunu ve canlı olmadığını kanıtlarsak; başka bir orta terimle yürüyen olduğunu ve yürümeyen olmadığını kanıtlarsak; son olarak başka bir orta terimle de iki ayaklı olduğunu ve çok ayaklı olmadığını kanıtlarsak, tüm bu sonuçlarda tanımın toplandığını göreceğiz. Dolayısıyla herhangi bir kavram hakkında bölme ya da nelik yoluyla elde edilen niteliklerin, aynı zamanda kıyas içinde yüklem olmasına engel yoktur. Fakat ne var ki bu, her zaman değil, yalnız şu iki durumda mümkün olmaktadır: Bölünen cinsler, yüklendikleri konu hakkında kendiliğinden apaçık iseler ve cinsi ayrımlarken herhangi bir hata söz konusu değilse. Doğal olarak bu iki durum dışında, bölme ile kıyasın

⁴⁰⁹ Bu arada şunu belirtmeliyiz; İbn Rüşd, Kitâbu'n-Nefs'e yazdığı tefsirde, bu meseleyi mükemmel bir surette incelemektedir. Söz konusu pasajdan, İbn Rüşd'ün, Platon'un Timaios'unu –tabii cevamiini-gördüğü anlaşılmaktadır. İbn Rüşd, Timaios'daki nefis tanımıyla, aslında Ksenokrates'e ait olan yukarıdaki tanım arasındaki bazı ince farkların idrakindedir. Bu nedenle Kitâbu'n-Nefs tefsirinde, nefsin, kendisini hareket ettiren sayı olduğu görüşü, doğrudan Platon'un ismine izafe edilmez. Bkz. İbn Rüşd, *Tefsîru Kitâbi'n-Nefs*, Lat.'den Arapçaya çev. İbrahim el-Garbî, Académie Tunisienne, Carthago 1997, s.42-4.

⁴¹⁰ *T.K.B.*, s.145-6.

örtüşmesi imkânsızdır ve dolayısıyla tanımın mutlak olarak bölme ile ayrıca kanıtlanması da mümkün değildir.⁴¹¹

Herhangi bir tanımın, ayırım ve hassalardan yani tikel özsel niteliklerden kurulu betimin (resm) kıyasta büyük öncül kılınmasıyla elde edilmesi de mümkün değildir. Örneğin ‘insan, düşünen, ölümlü, iki ayakla yürüyendir’ önermesini, belli bir insanın tanımını verecek bir kıyasın büyük öncülü yaptık. ‘İnsan, düşünen, ölümlü, iki ayakla yürüyendir’; ‘Sokrat, düşünen, ölümlü, iki ayakla yürüyendir’; ‘Sokrat, insandır’. Bu durumda orta terim bizzat tanımdır ve küçük terim tanımlanandır. Burada Sokrates’in mahiyetine ilişkin bir kanıtlama olmadığı, söz konusu tanımın insan hakkında varlığı apaçık değilse, bu kıyasın fayda içermediği meydandadır. Tıpkı bir akıl yürütmenin kıyas olduğunu, kıyasın tanımıyla kanıtlamak gibi; ‘*bu sözde ilk öncül, ikinciye, tümel-tikel ilişkisiyle bağlıdır*’; ‘*ilk öncülü ikinciye, tümel-tikel ilişkisiyle bağlanan, bir kıyastır*’; sonuç ‘*bu söz, bir kıyastır*’. Oysa kıyas, kıyastır. Kıyasın kıyas olduğu, kıyasın yardımıyla kanıtlanmış değildir. Fakat eğer birisi, bir akıl yürütmenin kıyas olduğunu inkâr ederse, böylesi bir kanıtlamanın yararından bahsedilebilir.⁴¹² Ne var ki aynı durum sadece, insanın, düşünen, iki ayaklı ve ölümlü olduğunu inkâr eden için geçerli olacaktır!

Tanımın, şartlı kıyaslarla elde edilmesi ya da kanıtlanması da mümkün değildir. Çünkü şartlı kıyas, ancak zıtlarla gerçekleşir. Zıtlardan birinin tanımının bilinmesi gereklidir ki karşıtının tanımı da bilinebilsin. Bu durumda da tanım kıyastan önce postulat olarak vazedilecek demektir. ‘*İnsan ya canlıdır ya cansız*’; canlı, cansız olmayandır; öyleyse canlılığın tanımı, şartlı kıyastan önce elde bulunmak zorunda ki cansız da böylelikle kendiliğinden bilinmiş olacak.⁴¹³

Buraya kadar yaptığımız analizlerde, ana temanın, tanımın elde edilmesi için denediğimiz tüm yöntemlerde, aslında başta kanıtlanmaksızın postulat olarak vaz edilmiş bir tanımın işlenmesinden ibaret olduğu ortaya çıkmaktadır. Yani tanım elde edilmemekte, vaz edilen tanım işleme sokulmaktadır. Bu ise tanımın elde edilmesini açıklamaz.

⁴¹¹ T.K.B., s. 146-7.

⁴¹² T.K.B., s. 148.

⁴¹³ T.K.B., s. 148-9.

Mamafih İbn Rüşd, burada, önemli bir noktaya dikkat çekmekten geri kalmamaktadır: Burhanda yani kıyas bağlamında, tanımın önceden postulat olarak vazedilmesi ile tanımın elde edilmesi bağlamında, bizzat tanımın önceden postulat olarak ortaya konulması aynı şey değildir. Zira burhanda, bir akıl yürütme olması nedeniyle asıl olan, bir şeyin, bir şey hakkında varlığının tasdikidir; alınan tanım değil. İşte bu nedenle kıyas sırasında tanımların postulat olarak alınması saçmalığa yol açmaz. Fakat tanımın elde edilmesi sırasında, başta postulat olarak vazedilen tanımın istidlal edildiğini iddia etmek saçmadır. Kendi vaz ettiğimizi, belli bir işlemle elde ettiğimizi ileri sürmek saçmadır çünkü.⁴¹⁴ Böylelikle postulatların, bilimsel işleyişte, en azından araştırma safhasında yararı olduğu anlaşılıyor. Bu durumun, modern bilimsel nosyonla benzer olduğunu vurgulamak gerekli.

İmdi, tanımın, kıyasla ya da bölme ile elde edilmesinin mümkün olmadığı açığa çıkmaktadır. Bunun anlamı şudur: Varlığı açık olandan kapalı olana doğru giden herhangi bir yolla tanımın kavranması imkânsızdır. Diğer bir deyişle tanımın elde edilmesi, bilinenden bilinmeyene ulaşan bir yöntemden farklı türde bir işlem gerektirmektedir.⁴¹⁵

Peki, bilinen tek tek bireylerden kalkarak tanımın elde edilmesi, yani tümevarımla kavranması mümkün müdür? Aristoteles ve İbn Rüşd bu soruya da olumsuz cevap vermektedir. Zira tümevarım tümel bir olgunun, kendisine ait tüm tikelleri ile açıklanmasıdır; oysa tanım, tikel şeylerle açıklanamadıktan başka, tikel şeyler hakkında da değildir. Bundan başka yapısal bir fark daha söz konusudur: Tümevarım, bir şeyin, bir şey hakkında varolduğunu açıklar; yani yüklemeye dayanan akıl yürütme sınıfına dâhildir. Oysa tanım, bir varolanın özü üstüne kurulu sözdür.⁴¹⁶ İbn Rüşd şöyle diyor:

Tanım, ne kıyasla ne tümevarımla ne de bölme ile açıklanamıyorsa, burada, tanımın kendisiyle açıklanacağı hiçbir yöntemin kalmadığı sanılabilir. Zira tanım, mademki duyulur şeylerden değildir, kendisine işaretle (somut olarak) açıklanamaz”.⁴¹⁷

⁴¹⁴ T.K.B., s. 149.

⁴¹⁵ T.K.B., s. 150.

⁴¹⁶ T.K.B., s. 150.

⁴¹⁷ T.K.B., s. 150.

Burada bir başka problem daha var. Bir şeyin tanımını açıklamadan önce, o şeyin reel anlamda var olduğunu bilmek gerekir. Çünkü var olup olmadığı bilinmeyen bir şeyin mahiyetinin bilinmesi imkânsızdır. Kuşkusuz, Anzâyil yani keçi ve geyik karışımı olduğu söylenen mitolojik yaratık hakkında olduğu gibi, *Anze-eyyil* yani keçi-geyik isminin anlamı hakkında bir şeyler söylemek mümkündür. Ancak sadece vehmi bağlamda varolan bu masal hayvanının mahiyeti bulunmadığından, yalnızca isminin delaleti bilinebilir, mahiyete karşılık gelen tanım değil. Tıpkı bunun gibi, varlığı bilinmeyen şeylerin tanımından söz etmek mümkün olamaz. Mamafih bir tanımın, yapısal olarak varlık bilgisini vermesinin imkânsız olduğu da açıktır. Çünkü bir şeyin var olduğuna ilişkin bilgi ile mahiyetine ilişkin bilgi farklıdır.⁴¹⁸

B. Tanımın Burhanla Dolaylı Elde Edilmesi

Mutlak burhan, bir şeyin varlığını ve varlığının nedenini vermektedir. Aynı şekilde bir şeyin mahiyetini ve mahiyetinin nedenini veren, yani akıl yürüten zihnin bunlara ulaşmasını sağlayan bir burhan var mıdır?

Bir önceki bölümde ele alındığı gibi, burhani bir kıyasta, orta terim mahiyet ise böyle bir burhanın mahiyeti vermesi mümkün değildir. Zira başta postulat olarak vaz edilmiş tanım, orta terim olarak işlev görmektedir; dolayısıyla kıyas aracılığıyla, daha önceden bilinmeyen mahiyetin kavranması söz konusu değildir.

Mamafih orta terim, bir şeyin mahiyeti dışında bir şey ise bize, hem mahiyeti hem de varlığı verebilir. Peki, bu hangi durumlarda mümkündür?

Öncelikle orta terimin, büyük terimin nedeni olmadığı kıyasla, büyük terimin ne mahiyeti ne de varlığı kavranamaz. Fakat orta terim, büyük terimin nedeni ise büyük terimin varlığı ve mahiyeti ya da sadece mahiyeti –tabii eğer varlığı kendiliğinden malum ise- gösterilebilir.⁴¹⁹

⁴¹⁸ T.K.B., s. 150-2.

⁴¹⁹ T.K.B., s. 153. İbn Rüşd burada ‘Bilinmeyen bir şeyin mahiyetini açıklamak imkânsızdır’ demektedir. Filozof, “bilinmeyen” derken, varlığının bilinmemesini kastetmektedir. Kuşkusuz bu ifade, varlığı bilinmediği halde tanımın bilinebileceğini söyleyen *Tefsîru'l-Burhân* ile çelişmektedir. Önceller aksiyomunu incelerken, bu düşünce değişikliğine ve sonuçlarına değinmiştik. Bununla birlikte, burada, bir kez daha *Telhîs* ile *Tefsîr* arasındaki farklılığı vurgulamakta yarar görüyoruz.

Her iki duruma ilişkin birer örnek vererek, konuyu daha iyi açıklayabiliriz. Ay hakkında tutulmanın varlığını, tutulma sırasında gözlemcinin gölgesinin olmayışı ile kanıtladık. Burada orta terim, yani Ay tutulduğu sırada ışığın kaybolması nedeniyle gözlemcinin gölgesinin olmayışı, kuşkusuz ilinekseldir ve bu nedenle mahiyetin kavranmasını sağlamaz.⁴²⁰ Zira Ay'ın tutulması, ışığın kaybolmasının nedenidir ve gölgenin bulunmamasına neden olmaktadır. Tutulmanın mahiyetini böyle bir akıl yürütme ile kavramak imkânsızdır. Fakat eğer orta terim, bir şeyin özünden başka ve söz konusu şeyin önce gelen nedeni ise durum farklıdır. Bu tarzda düzenlenmiş bir akıl yürütme, bizi hem mahiyetin hem varlığın, ya da eğer varlığı biliniyorsa yalnızca mahiyetin bilgisine ulaştırabilir. Örneğin Ay hakkında, tutulmanın, Dünya'nın Güneş ile Ay arasına girmesi ile kanıtlanması. Kuşkusuz *tutulma* yani ışığın kesilmesi, Ay ile Güneşin arasına Dünya'nın girmesi nedeniyle meydana gelmektedir. Böylelikle tutulmanın mahiyeti de kavranmaktadır.⁴²¹

İbn Rüşd, burada, önemli bir noktayı vurgulamayı da ihmal etmemektedir. Bazı şeylerin varlık nedenleri, kendi özünden başka şeylerdir; bazı şeyler ise kendi varlıklarının nedenidirler. Bunlardan ilki birleşik, ikincisi ise basit varlıklardır. O halde basit varlıklar hakkında hem varlığı hem mahiyeti veren mutlak burhan söz konusu değildir. Zira basit varlıkların nedeni, bizzat kendileridir. Dolayısıyla Ay hakkında tutulmanın, tutulmadan önce gelen ama ondan başka bir şey ile kanıtlanması ve böylelikle mahiyetin kavranması mümkün değildir. Bu tür varlıklar hakkında, sadece varlık burhanı söz konusudur; o da eğer varlıkları apaçık değilse. Çünkü böylesi varlıklar hakkında, varlık nedenleri bizzat kendileri olduğu için, varlıklarına neden oldukları sonragelen şeylerden kurulan ve etkiden kalkarak nedenin varlığını kanıtlayan varlık burhanının objesi olabilirler. Oysa birleşik varlıklar, hakikat anlamında tanıma sahiptirler. Zira birleşik varlıkların mahiyeti, yukarıda açıklandığı üzere burhanla kanıtlanamaz; ama onlardan başka ve önce gelen varolanlar aracılığıyla kurulan mutlak burhan sayesinde, mahiyetleri dolaylı olarak kavranabilir.⁴²²

⁴²⁰ T.K.B., s. 153.

⁴²¹ T.K.B., s.153.

⁴²² T.K.B., s. 155. Diğer nüshalardan farklar içeren Floransa nüshası esas alınmıştır.

C. Tanımın Elde Edilme Yöntemi

Burhan ile tanım arasındaki yapısal farklar nedeniyle, tanımın burhani bir kıyas ile kanıtlanması ya da doğrudan elde edilmesi mümkün değildir. Ancak burhani kıyastaki orta terim, büyük terimden başka ve öcegelen bir şey ise tanımın kavranmasına dolaylı olarak katkı sağlamaktadır.

Peki, tanımın elde edilmesini mümkün kılan yöntem nedir?

İster akıl yürütme bağlamında *burhan*, ister mahiyetin kavranması anlamında *tanım* ile meydana gelsin, her türlü burhani bilgi, mutlak anlamda kesinlik ifade etmelidir. Bunun yolu ise zorunluluktan, başka bir deyişle tümel ve sürekli varlığın kavranmasından geçmektedir. Örneğin her insanın canlı olması gibi her zaman varolan bir durum ile erkeklerin sakalının bitmesi gibi çoğu zaman vaki olan bir olgu arasında, kesinlik açısından fark vardır kuşkusuz. Her zaman ve her bireyde varolan olgular hakkında, öncüller ile sonucu birbirine bağlayan orta terim de bu nitelikte olmalıdır. Çoğu zaman ve çoğu bireyde varolan olgular ise aynı nitelikteki orta terimle birbirine bağlanan öncüllerle sonuç verir.⁴²³

İmdi, bir şeye, süreklilikle ve nelik bakımından (mâ hüve) yüklenen şeyler, söz konusu şey hakkında kesin bilgi ifade ederler.⁴²⁴ İşte tanım, bu nitelikteki yüklemelerden

⁴²³ T.K.B., s. 163.

⁴²⁴ İbn Rüşd'ün, tanım parçalarını konu-yüklem ilişkisi bağlamındaymış gibi sunması ilk bakışta yadırgatıcı gelebilir. Zira daha önce uzun uzadıya incelediğimiz gibi, tanımlar yargı içermezler. O halde İbn Rüşd niçin yargı ifade eden yüklemleme terimini kullanmaktadır? Bu sorunun cevabı basittir: Burhan öncüllerinin türlerini incelerken değinildiği üzere, tanımlar, varlık bilgisi ifade etmezler; bu nedenle burhanla kanıtlanamazlar. Oysa hipotezler, varlık bildirmeleri bakımından hakiki anlamda yargı içerirler. Tanımlar ise "*tanımlananın varlığına delalet etmedikleri için ilineksel olarak yargı kavramına dâhildir*". (Ş.K.B., s. 194.) Kısacası İbn Rüşd, tanım parçaları ile tanımlanan arasında, ister cins ve ayırım söz konusu olduğunda hakikaten, ister tanım parçası olan cinsin ve ayırımın parçaları söz konusu olduğunda ilineksel anlamda, farkı vurgulamaksızın, yüklem kavramını kullanmakta sakınca görmemektedir. Ayrıca İbn Rüşd'ün, Telhîs'de, tanımların kavranması ve istinbatı ile nelik (ma hüve) yoluyla yüklemleme arasında doğrudan eşitleme kurduğunu görmekteyiz ki bu, Aristotelyen tasavvura son derece uygundur. (T.K.B., s.164.) Mamafih öyle görünüyor ki, yargısallık belirten *yüklem* teriminin, asla yargısal olmayan tanım söz konusu olduğunda da, tanım parçalarının tanımlananla ilişkisini belirtmekte de kullanılmasında neden bir mahzur olmadığı, ancak Tefsir'de söz konusu edilmiştir. Aristoteles'in Matta çevirisine baktığımızda, tanımların elde edilmesi bağlamında olsa da, sadece 'nelik (ma hüve) yoluyla yüklem olanların kavranması'ndan söz edildiğini görüyoruz (Aristoteles, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Mattâ b. Bişr, s.592). Oysa tanım parçalarının nelik yoluyla yüklem olduğunu söylemek, yargı içermeyen tanımlarda, yargılara özgü olan yüklemenin hangi mahiyette bulunduğunu aydınlatmaz. Son olarak Farabi'nin, tanım parçalarının, tanımlananla yüklemelenmesi konusunda daha incelikli davrandığını belirtmek gereklidir. Farabi'ye göre tanım parçaları, tanımlananla yüklem olabilen ve olamayan şeklinde iki ana kısma ayrılmaktadır. Örneğin 'tek bir noktayı kuşatan bir

oluşmalıdır. Ne var ki böylesi yüklem, yüklendikleri konu hakkında özsellik ve süreklilik ifade etseler de daha geneldirler. Çünkü yüklem, daima konusundan geneldir. Bu genellik ise ya konularının tabiatını aşan bir şekilde ya da konularının tabiatını aşmayacak bir tarzda mevcuttur. Örneğin *üç* sayısı hakkında özsel olarak *varolan* ve *tek sayı* niteliklerini yüklemlediğimizde; *varolan* niteliğinin, konusu olan *üçün* tabiatının cinsini aştığı açıktır. Zira *üçün* tabiatı -her *üç* sayı olduğu için- *sayı* kavramının dâhilindedir ve *varolan* kavramı, *üçün* tabiatının cinsi olan *sayı* kavramından geneldir. Fakat *tek* kavramı, her ne kadar *üçten* daha genel ise de -zira beş, yedi, dokuz gibi ikiye tam olarak bölünemeyen tüm sayılara ait bir niteliktir- *üçün* tabiatının ait olduğu cinsi yani *sayı* kavramını aşmamakta, aksine tam olarak örtüşmektedir. Çünkü *tek*, yalnızca *sayı* hakkında mevcuttur.⁴²⁵

Görülüyor ki bir şeyin tabiatı ve tabiatının ait olduğu cins arasındaki ilişki, tanımın kavranmasında ve ifadelendirilmesinde anahtar rolü oynamaktadır. Tanım, bir şeye nelik yoluyla (mâ hüve) yüklenen ve söz konusu şeyin cinsini aşmayan, aynı zamanda hiçbir bakımdan, o şeyin üst kavramlarına uzanmayan yüklemelerin seçilmesiyle oluşturulur. Bu tür yüklem, her biri konusundan daha genel olmakla birlikte, bir araya getirildiklerinde, tanımlanması amaçlanan şeye eşit bir anlam ifade ederler. Örnek: *Üç* üzerine nelik yoluyla *tek sayı* ve *ilksel*⁴²⁶ *sayı* kavramlarını yükledik; *tek sayı* olmak, kuşkusuz *üçten* daha geneldir. Aritmatikte kullanılan *ilksel* kavramının ise iki anlamı vardır:

- a. Bir sayının bileşiği yani katı olmamak
- b. *Bir* hariç kendisinden başka bir sayıya bölünmemek.

Öyleyse *ilksel* her iki anlamıyla da *üçten* geneldir; zira ilk anlamda *iki* de aynı niteliğe sahiptir. İkinci anlamda yani kendisinden başka herhangi bir sayıya bölünememek bakımından *üç*, diğer tüm tek sayılarla ortaktır. Mamafih bu iki yüklemi

çizgi ki noktadan bu çizgiye uzatılan tüm doğrular eşit uzunluktadır' şeklinde tanımlanan dairenin tanımında, *şekil* kavramı, daireye yüklem olabilir; zira şekil, dairenin cinsi olması bakımından tanım parçasıdır. Ama *bir çizgi* yüklem olamaz; çünkü 'merkez nokta ile eşit mesafede olan bir çizgi' ayrımının parçasıdır. Dolayısıyla tanım parçası yüklenemez ama tanım parçasının parçası yüklenemez. (Farabi, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 45-6.) Farabi, böylelikle, bir şeyin mahiyeti ile özsel niteliklerin kesiştiği alanı işaretlemiş olmaktadır.

⁴²⁵ T.K.B., s. 164.

⁴²⁶ İbn Rüşd'ün terminolojisine sadakat amacıyla *ilksel* (el-evvel) kavramını kullanıyoruz. Günümüzde bu tür sayılara *asal* adını vermekteyiz.

bir araya getirdiğimizde oluşan tanım '*tek ve ilksel sayı*', bize, *üçün* ne olduğunu yani özünü ifham etmektedir. Gerçekten de *üç*, bir *sayıdır*, *tektir* ve yalnızca *bire* ve kendisine bölünmesi bakımından *ilkseldir*. Mamafih tüm bu nitelikler, cinsi ifade eden *sayı* kavramını aşmamaktadır. İbn Rüşd'ün, Aristoteles'in amacını ve ileri sürülebilecek bir takım itirazları son derece net biçimde kavradığı açıkça anlaşılıyor. Zira buradaki asıl mesele, genellikle kalkarak, varolan bireylerin özünü ifade eden özelliğe nasıl gidildiğidir: Bir şeye, nelik yoluyla birden çok şey yüklendiğinde, eğer yüklenenler tek ve belirli bir isme sahip değillerse cins gücündedirler; eğer tek ve belirli bir isme sahiplerse zaten cinsdirler. Fakat her iki tür yani cins ya da cins gücünde olan yüklem, genellikle bakımından, tanımlanana eşit sayılamazlar. İşte bu nedenle tanımın, tamamıyla cinsi ifham eden yüklemelerden oluşmaması gereklidir; çünkü daha genel olan, tanım olamaz.⁴²⁷ Kısacası *üçü* yalnızca *sayı* ile tanımlamak yetersiz kalır ve bize *üçün* özünü ifham etmez.

Bir varolanın özü, ait olduğu cinsi aşmayan ve konusundan daha genel olmakla birlikte, toplamda konusunun özüne karşılık gelen yüklemelerden oluşmalıdır. Bu tür yüklemelere, konularına en yakın genelliği taşımaları bakımından *son türler* adını vermekteyiz.

İbn Rüşd, ele aldığımız istinbat yönteminin, son türlerin belirlenmesinde Aristoteles'in tercih ettiği yol olduğunu vurgulamaktadır.⁴²⁸

Eğer bir bilimin araştırdığı nesnelere içeren genel cins –örneğin matematik için nicelik- ile tanımlananın özüne en yakın genelliği ifade eden son türler arasında bulunan yakın cins ile tanımlama yapmak isteniyorsa, yukarıdaki yöntemle elde ettiğimiz son türlerin ortaklıklarını belirlememiz yeterli olacaktır. Bunun yolu ise son türlerin kendilerine özgü niteliklerini dışlamak, geriye kalan ortaklığı da nicelik ya da nitelik bakımından, tanımlananı kuşatan genel cinsle ifade etmekten ibarettir. Örneğin *çizginin* tanımını yapalım; *çizgiyi* ifade eden son türler nelerdir? Kuşkusuz her *çizgi*, ya doğru ya eğri ya da daireseldir. Bu üç türün tanımlarını ele alalım: Doğru *çizgi*, ortası, çevresini örtmeyen –daha açık ifadeyle iki ucu oluşturan iki nokta arasındaki noktardan oluşan- ensiz uzunluktur. Dairesel *çizgi*, bir noktadan eşit uzaklıktaki

⁴²⁷ T.K.B., s. 165.

⁴²⁸ T.K.B., s. 165.

noktalardan oluşan ensiz uzunluktur. Eğri çizgiye gelince, noktaları izafi olan ensiz uzunluktur. Çizginin son türleri arasındaki ortaklığı yani ensiz uzunluğu alıyoruz ve tanımlardaki özel nitelikleri bırakıyoruz. Çizgiye ait bütün son türleri içeren ve geometrinin –zira çizgi, bu bilimin konusudur- araştırdığı genel cinse yani niceliğe izafe ediyoruz. Bu durumda çizginin tanımı elde edilmiştir: *Çizgi*, eni olmayan ama uzunluğu olan niceliktir.⁴²⁹

İbn Rüşd, türlerin tanımından cinslerin tanımına gidişimizi sağlayan şeyin, bireyin ait olduğu türü belirleyen tabiatın işlevini gördüğünü önemle belirtmektedir. Zira cinsler, türlerden birleşiktir ve dolayısıyla birleşik hakkında varolan, ancak o bileşiği meydana getiren basitler hakkında varolduğu için vardır: “*O halde türler ve cinsler hakkında tanım varsa, cinsler hakkında tanımın varolmasının nedeni, söz konusu tanımın türler hakkında varolmasıdır*”.⁴³⁰ Bu, Aristoteles’in tasrih etmediği bir konudur; mamafih Aristotelesçi bilgi ve varlık sistemine son derece uygun bir vurgudur.⁴³¹

İbn Rüşd’e göre Aristoteles, türlerin tanımlarının belirlenmesinde, bu yöntemin, bölmeden daha kolay olduğunu düşünmektedir. Ama bazılarının zannettiği gibi bu yöntemin, tanımı elde etmekte tek başına yeterli olduğu kanısında da değildir. Tanımın istinbatı için, özellikle *Topika*’daki cins, ayırım, ispat ve iptal gibi bazı başlıkların bilinmesi şarttır.⁴³² Bununla birlikte tüm bu başlıklar, çalışmamızın konusu olan burhan’ı aşmaktadır. Zira tüm bu başlıklar, *Topika*’daki tartışılmalarının da gösterdiği üzere, diyalektik akıl yürütme alanına aittir.

⁴²⁹ T.K.B., s. 166.

⁴³⁰ T.K.B., s. 167.

⁴³¹ Bu konunun son derece önemli bir uzantısını belirtmeden geçmemiz mümkün değildir: Daha önce konu-yüklem ilişkisi bağlamında, tümel yüklemeyi incelerken değindiğimiz üzere Farabi, ilksel yüklemenin, konusunun cinsine yüklenemeyen yüklem olduğunu belirtmekte, İbn Rüşd de bu tanıma şiddetle karşı çıkmaktadır. Zira İbn Rüşd’e göre ilksel yüklemeyi sağlayan, konunun kendisine özel tabiatıdır. Bu tabiat basittir ve görüldüğü gibi yakın türe karşılık gelmektedir. Oysa bir şeyin, birleşik tabiatı yani genel cinsi bakımından yapılan yükleme, söz konusu cinsin altığı olan ve bileşerek cinsi ifade eden son türler dikkate alınmadığında ilksel olmayacaktır. İbn Rüşd, burada, Farabi’den farklı olarak tabiat kavramını anahtar konumuna yerleştirmektedir ve böylelikle aynı bakış açısını tanımlara taşımaktadır. Şu var ki türler ile cins arasında tabiat birliği bulunmakla beraber, ilkinde basit, ikincisinde birleşik haldedir. Burada asıl önemli olan, cins hakkında varolan bir şeyin varlık nedeninin, cinsin tabiatını oluşturan türler olarak gösterilmesidir. Bkz. Ş.K.B., s. 229-32.

⁴³² T.K.B., s. 167.

Şimdi, tanımın elde edilmesiyle ilgili olarak incelememiz gereken son bir bölüm var: Bölme.

D. Bölme

Tanımın elde edilme yöntemlerine ilişkin eleştiriler sırasında bölmeyi de ele almış ve bölmenin, sonuç baştan vazedildiği için akıl yürütme sayılamayacağını, diğer bir deyişle tanımın, bölmeden önce, postulat olarak konması nedeniyle amaca uygun olmadığını belirlemiştik. Mamafih bölmenin, bölünen cinslerin konuları hakkında varlığı kendiliğinden apaçık ise ve bölme işlemi sırasında –örneğin ilineksellere yönelmek gibi- herhangi bir hata yapılmamışsa, elde edilen bölenlerin, tanımın kavranmasında yararlı olacağı meydandadır.

Aristoteles *Metafizika*'da, tanımın, ayrımlardan oluşan söz olduğunu söylemektedir. İbn Rüşd, Stageiralının cins ve ayırım demediğini, zira ona göre cins ile ayırım arasında fark olmadığını belirtmektedir; şu var ki Aristoteles'e göre cins, genel formdur; ayırım ise özel form. Bu bakımdan İbn Rüşd'ün yorumu isabetlidir. Mademki cins, tanımlanan hakkında belirlenim ifade eder, öyleyse ayırım (fasl) ile aynı kategoride değerlendirilebilir. Tanım, bir varolanın genel ve özel formundan oluştuğuna ve bölme de bu tanımı ifade ettiğine göre, bölme işleminin, bölünen cins hakkında özsel ve ilksel bir doğrultuda yapılması gereklidir. İbn Rüşd, bölümlenen cinsin ilk ve temel ayırımından kalkmak gerektiğini, sonra bölmenin, bu ilk ayırımın ayırımının ilh. izlenmesiyle sürmesi lazım geldiğini vurgulamaktadır. Örneğin canlı (hayvan), ilk olarak ayakları olan ve olmayan şeklinde ikiye bölünür.⁴³³ Sonra ayakları olanlar, iki ayaklı ve ikiden çok ayaklı olmak üzere bölümlenir. Sonra canlı hakkındaki ayırım, örneğin iki ayaklılık, cinsin ilksel ayrımlarına bölünmesi gibi, özsel ayrımlarla

⁴³³ Aristoteles canlılar hakkında ilk ayırım olarak niçin ayaklı olmayı belirtmektedir? Burada kadim geleneğin varlık ağacını hatırlamak, konuyu daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır: Varolanlar ikiye ayrılır; maddi olan yani yer kaplayan cisim ve maddi olmayan. Cisimler ikiye ayrılır; üreyen yani kendini kopyalayan ve üremeyen yani inorganik. Üreyen cisimler ikiye ayrılır; iradesiyle hareket eden yani hayvan ve iradeli hareketi olmayan yani bitki. Aristoteles'in verdiği ve İbn Rüşd tarafından tekrarlanan örnek bu taksime dayanmaktadır. Zira hayvanın, aynı cinsi paylaştığı bitkiden temel ayırımı, iradeli hareket etme özelliğidir. Peki, bu temel ayırım yani hareket ne ile gerçekleşmektedir; ya harekete özel organ yani ayak ile ya da ayaksız. İbn Rüşd'ün, tüm cisimsel varolanları bölümlediği daha teknik bir anlatım için bkz. *Resâilu İbn Rüşd Tıbbiyye*, thk. C. Kanavâtî, el-Hey'etü'l-Mısriyye, Kâhire 1987, s. 93.

bölümlenir. Elde edilen son ayrımların toplamı, tanımlanması istenen şeye eşit oluncaya kadar bu işlem sürdürülür.⁴³⁴

İbn Rüşd, böylesi bir işlemi ifade eden bölmenin, ancak ve sadece tanımlanan hakkında varlığı bilinen yani elde bulunan tanımlarda faydalı olacağını ısrarla belirtmektedir. Eğer durum böyle değilse yani eldeki tanımın, tanımlanana ait olduğu burhani olarak bilinmiyorsa, bölümlemenin başlangıcı postulat demektir. Demek oluyor ki bölme, ancak, orta terimle kanıtlanmaya ihtiyaç göstermeyen tanımlarda yararlıdır. Zira bölümlenecek cinse ait ilk ve en temel ayrımla sonraki ayrımın yer değiştirmeleri, daha doğrusu önceki ayrımı atlayarak sonraki bir ayrımı ilksel kılmak, büyük bir fark meydana getirmektedir. Ayrımların atlandığı bölmeler, hiçbir türün tanımını vermezler. Zira türün tanımı, yakın cinsi ve orta terimsiz olarak türün özüne bağlı olan yakın ayrımı içermelidir. Dolayısıyla daha genel olan cinsi, kendisine ait ayrımlarla değil de söz konusu cinsin altığı olan başka cinslerin ayrımlarıyla bölmek, bizi hataya sürükleyecektir.⁴³⁵

Bu açıklamalar ışığında, bölmenin, tanımı kavramamıza yardım edecek tarzda gerçekleşebilmesi için üç şart bulunmaktadır:

- a. Bölme sırasında alınan tüm bölenlerin, bölünene nelik yoluyla yüklem olmaları gereklidir. Ne var ki bölme, bir kanıtlama içermez. Dolayısıyla bölme işlemindeki bölenlerin, bölünene özsel olarak yüklem oldukları ya kendiliğinden apaçık olmalıdır ya da böyle oldukları burhani bir kıyasla kanıtlanmış olmalıdır.⁴³⁶
- b. Bölme işleminde alınan tüm bölenler yani ayrımlar, bölünenle ilksel bir düzen içinde ilerlemelidir. Yani bölünen cinse ait ilk ayrım en başta kullanılmalı, sonra elde edilen bölüme göre ilksel, bölünen cins hakkında ise ikincil olan ayrım, sonra aynı şekilde üçüncül ayrım gelmelidir. Örneğin canlı, ilk olarak, iki ayaklı ve çok ayaklı ayrımlarıyla değil, ayaklı ve ayaksız ayrımlarıyla bölünmelidir. Çünkü iki ayaklı ve çok ayaklı ayrımları, canlı kavramına ilksel olarak bağlı değildir; ayaklı, canlı kavramına ilksel olarak bağlıdır. Bu şarta riayet

⁴³⁴ *T.M.T.*, II/953-4.

⁴³⁵ *T.K.B.*, s. 167-8.

⁴³⁶ *T.K.B.*, s. 169.

edilerek yapılan bölmede, kullanılan her bir ayırım, altığı olanları içerecek ve böldüğü kavram hakkında ilksel olarak varolacaktır. Dolayısıyla izlenen ayrımların tümü arasında, özsel bir bağlantı da sağlanmış olacaktır.⁴³⁷

- c. Bölme işleminin, tanımlanması istenen şeye gelip dayandığında durması gereklidir. Zira tanımın, tanımlananın özüne eşit olması gereklidir. Örneğin yüksek bir cinsi, karşıt ve ilksel iki ayrımla bölmeye başladık; sonra tanımı araştırılan şeyin, bunlardan hangisine ait olduğunu belirleyecek ve bölmeyi, söz konusu alt cins hakkında sürdüreceğiz. Elde edilen cins ve ayırım toplamı –ki tanım bu ikisinden oluşmaktadır– tanımı araştırılan şeyden daha genel ise bölmeyi sürdüreceğiz. Nihayet söz konusu bölme işlemi sonunda elde edilen cins ve ayırım toplamı, türe ya da -eğer tanımı araştırılan cins ise- söz konusu cinse eşit olursa, tanımı elde ettik demektir.⁴³⁸

Bölmede, her ne kadar ayrımların ve bu ayrımların ait olduğu alt cinslerin eşleşmelerine azami dikkat göstermek şart ise de bölme sırasında bütün varolanların incelenmesi elbette gerekli değildir. Esasen her bölme işleminde, tüm varolanlara ait cins ve ayrımların sıralanması mümkün de değildir. Bazı kadim düşünürlerin sandığının aksine, bölme sırasında cins ve ayırım birlikteliğinin ilksel ve özsel bağlamda gözetilmesi yeterlidir. Kaldı ki iki nedenle, hiçbir bölme işlemi tüm varolan ayrımlarını izlememektedir:

- a. Daha önce açıklandığı üzere, ayrımlar da varolanların iki temel kategorisine göre şekillenmektedir. Yani tözsel varolan için tözsel ayrımlar, ilineksel varolanlar hakkında ise ilineksel ayrımlar mevcuttur. Tanım, burhani bir bilgi oluşturduğu için, bölme işleminin ilineksel alanı dışlaması ve mutlak olarak tözsel bağlamda gerçekleşmesi gerekir. Böylece ilineksel ayrımlar, her zaman devre dışı kalmıştır. Dolayısıyla da ilineksel varolanlar, tanımı verecek bölme işleminin objesi değildirler.

⁴³⁷ T.K.B., s. 169-70.

⁴³⁸ T.K.B., s. 170.

- b. Bölme, cinse ait karşıt ayrımlarla işler. Dolayısıyla tanımı araştırılan şey, bu iki karşıt ayrımdan hangisinin altığı ise bölme de o yönde ilerleyecek ve karşıtı olan ayırım bir kenara bırakılmış olacaktır. Örneğin insanın tanımı, bölme yoluyla elde edilmek isteniyorsa, insanın cinsi olan canlı, insanın temel ve ilksel ayırımı olan düşünce kullanılarak ikiye ayrılacak: canlı ya düşünendir ya değildir. Madem insan, düşünen canlı kavramının altığıdır, düşünmeyen canlı kavramını bölmenin gereği yoktur.

Bu saydığımız şartlar dâhilinde gerçekleşen bölme, bizi, bir varolanın ait olduğu ilk özsel genel kavramın yani türün tanımına götürebilir. Böylece bir türün, onu özsel olarak içeren bir üst genel kavram yani yakın cins ve tanımı istenen türü, söz konusu yakın cinsin altığı olan diğer türlerden ayıran yakın ayırımı bir araya getirilerek oluşan tanımı elde edilmiş olur.

Tanımların ne olduğunu ve nasıl elde edildiğini inceledik. Böylece, burhani bilginin, tasavvur bağlamındaki mahiyetini de kavramış olduk. Ne var ki İbn Rüşd'ün tanım teorisini tam olarak anlayabilmek için, incelememiz gereken son bir konu bulunmaktadır.

E. Özün Kavranması

Tanımın elde edilmesinde üç aşama olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır. Mutlak burhan aracılığıyla, bir şey hakkındaki özsel neden kavranıyorsa, o şeyin mahiyeti de dolaylı olarak kavranabilir. Çünkü mahiyet, bir şeyi, o şey yapan nedendir. Tanım ve mahiyet ilişkisini ele aldığımız bölümde ortaya çıktığı üzere, mahiyet, bir şeyin formel tözü yani türü imlemektedir. Böylece biz, herhangi bir birey varolanın taşıdığı zorunluluğu ifade eden özü de kavramış olmaktadır.

Ne var ki türün dolaylı olarak kavranması, bizi, tam olarak amacımıza ulaştırmaz. Zira türü tam anlamda kavramak, söz konusu türün varlık sferini, yani diğer özsel tümellere göre konumunu belirlemekle mümkün olabilir. Örneğin Sokrates'teki öze ait ilk tümeli kavrayıp 'insan' kavramını kurmak, yeterli değildir. Bunun yanında, insan kavramının ne olduğunu da söylemek gerekli. Ne var ki insan kavramına

yüklenecek diğer bir kavram, her ne kadar özsel olsa da genellik ifade edecek, dolayısıyla tanımlamak istediğimiz türü, başka türlerle birlikte belirtecektir. Çünkü yüklem, daima konularından geneldir. İşte bunun için Aristoteles'e ait olan 'tanımın elde edilme yöntemi', bize, türe yüklediğimiz ve ona özsel olarak en yakın olan geneli yani yakın cinsi, tanımı istenen türü, ait olduğu cinsin altığı olan diğer türlerden ayıran temel niteliğiyle yani yakın ayrımı ile kayıtlamamızı önermektedir. Böylece konusu olan türe yüklenen ama doğal olarak türden daha genel olan cins, ayrımla birlikte, türe eşit bir anlam oluşturacaktır.

Bölme yöntemi de –her ne kadar bize özün ne olduğunu göstermese de- daha önceden kesin bir bilgi ile bildiğimiz cinsleri ve söz konusu cinslerin her birine özsel olarak ait ayrımları izleyerek, artırılan türün tanımını elde etmemize yardımcı olmaktadır.

Ne var ki burada, dikkat edilmesi gereken bir mesele mevcuttur; tasdik bağlamındaki burhanda, özdeşlik ve çelişmezlik gibi, orta terimsiz ve doğrudan kavranan ilk ve temel yargılar yani aksiyomlar, tüm tasdik eylemlerinin öncelidirler. Çünkü bu ilkeler, herhangi bir şey hakkında belirli bir yargı belirtmeseler de diğer tüm yargılarımız onlarla birlikte yürür.

II. Analitikler'in son sayfaları, şu soruya yanıt aramaktadır: Bir şeyi burhanla bilmemizi sağlayan yeti ve kendisiyle burhanın ilkelerini kavradığımız yeti, aynı şey midir? Bu soruya cevap verebilmek için, önce şu soruyu yanıtlamak gerek: Bizim için formlar ve iyelikler (meleke) konumunda olan bu ilk akledilirlere sahip olarak mı var oluyoruz, yoksa bunları sonradan mı ediniyoruz? Bu ilkelere sahip olarak doğmak, saçma. Çünkü bu durumda, burhandan daha kesin olan burhanın ilkeleri, önce unutulmuş, sonra bu ilkelere dayanan burhan ile hatırlanmış olacak. Öyleyse bu ilkeleri, doğduktan sonra elde ediyoruz; fakat bu durumda, eğer her bilgi önce gelen bir bilgiden oluşuyorsa, hiçbir bilgiye sahip değilken nasıl bilgi sahibi oluyuz? Bu durumda burhan ilkelerinin de kendilerinden önce gelen burhanlarla kanıtlanmaları, yani devir gibi bir saçmalık gerekmez mi?⁴³⁹

Bu ilkeler, bizde mevcut bir güç ve yetiden meydana gelmektedir. Bu güç, kendisi vasıtasıyla bizde bilfiil oluşan ilkelere daha alt düzeydedir ve tüm canlılarda

⁴³⁹ T.K.B., s. 180.

mevcuttur. Bu güç, duyulardır. Ne var ki duyular iki kısma ayrılır; bunlardan ilki, duyum ortadan kalktıktan sonra da duyumlananın kaybolmadığı –ki bu tür duyuya sahip olanlar, hayal gücüne sahip canlılardır- ve duyumlananın, duyumun ortadan kalkmasıyla kaybolduğu duyular. İlk türdeki duyulara sahip canlılar da ikiye ayrılır; hayal gücü ya tamdır ya da eksik. Tam hayal gücüne sahip olan canlı insandır. O, duyularından gelen ve hayal gücüne ulaşan suretlerin tekrarlanmasıyla, bu suretlerin arasındaki benzerlikleri çekip alır. Bu benzerliklerle de neftse var olan tümel akledilir meydana gelir. Bu benzerlikleri, hayal gücüne dayanan hatırlama yetisi saptamaktadır. Çünkü birçok birey varolanlarda, birçok kez tekrarlanan anlamı kavrayan, duyulur bir şeyin anlamını –onun cisimsel varlığına özgü karaltılardan soyutlayarak- elde etmemizi sağlayan odur. O halde hayal ve hatırlama yetileri, söz konusu soyut anlamı duyudan elde etmektedirler, öyleyse insandaki bu iki gücün yani hayal ve hatırlamanın dayanağı da duyudur. Eğer elde edilen tümel, beşeri olgulardan alınma ise bunlar, ameli olguların ilkelerini meydana getiren akledilirlerdir. Fakat eğer bizzat varolan olgulardan alınmışlarsa, bu tümeller, teorik bilgilerin ilkelerini meydana getirirler.⁴⁴⁰

O halde bu tür akledilirler yani ilkeler, ne bizde doğuştan mevcuttur ne de daha üstün ve kesin bir başka şeyden elde etmekteyiz. Bu ilkeler, bizde, birçok bireyde tekrarlanan duyumlarla meydana gelmektedir. Tıpkı bozulup kaçışan askerlerden birinin geri dönüp durması, sonra ikincisinin sonra üçüncüsünün onu izlemesi ve nihayet safın tekrar kurulması gibi, bir varolana ilişkin ilk duyuma ikincisi sonra üçüncüsü ve diğerleri eklenerek, zihindeki tümel olguyu meydana getirmektedirler. İşte duyulardan tümelin meydana gelmesi, tikeller hakkındaki tümevarımın meydana gelmesi veçhiyledir.⁴⁴¹

Böylelikle İbn Rüşd, Aristoteles'i tam olarak izlediğini ortaya koymaktadır. Tasdik ve tasavvur, duyuların sağladığı verilerle hareket ederler; çünkü fenomenal evren, hakikate giden yolun yegâne kapısıdır. Görülüyor ki tasdik bağlamında burhani bilgiyi meydana getiren ilkeler ve varolanların özünü ifade eden mahiyete ilişkin bilgi yani tasavvur bağlamındaki burhani bilgi, asıl itibariyle duyusallara istinat etmektedir.

⁴⁴⁰ T.K.B., s. 181.

⁴⁴¹ T.K.B., s. 182.

Mamafih burhani tasdikin ilkeleri ve burhani kavrayışla elde edilen form, duyusaldan üstündür. Çünkü bunlar, değişimden uzak ve zorunlu bilgiyi yani hakikati ifham etmektedirler. Fakat duyusalları işleyerek bu ilkeleri kavrayan yetimiz yani akıl, kuşkusuz bu ilkelerden üstündür. Nasıl ki burhan ile elde edilen bilgi, burhanı meydana getiren ilkelerden daha alt konumdaysa -çünkü bir şeyin varlık nedeni, o şeyden üstündür-, söz konusu ilkeleri kavrayan akıl da, bu ilkelerin zihindeki varlığının nedeni olması bakımından, bu ilkelerden üstündür. Çünkü ilkeler burhanla bilinemez; ama burhani bilgi, bu ilkelerle elde edilir. Bu ilkeleri bilmemizi sağlayan ise akıldır. “Çünkü” diyor İbn Rüşd, “kendisiyle hakikati en fazla idrak ettiğimiz burhandır; tabii akıl hariç. Bu nedenle akıl, ilkelerin ilkesidir.”⁴⁴²

İşte bu saptama, çalışmamızın ulaştığı son yargı olacaktır. İster tasdikin ilkesi olsun ister tasavvurun temeli, insanı hakikatle buluşturacak bilginin kaynağı, Tanrı'nın insana bahsettiği en yüce nimet olan akıldır. Bizim inancımız odur ki, insanlık tarihinin en büyük düşünürlerinden biri olan İbn Rüşd'ün bizlere bıraktığı mirasın özü de bu yargıyla ifade edilebilir.

⁴⁴² T.K.B., s. 182-3.

SONUÇ

İbn Rüşd'ün burhan teorisi hakkında yaptığımız çalışma sırasında, burhan teorisinin mahiyetine ve işleyişine ilişkin bazı önemli meselelere değinmek imkânı bulduk. Fakat bundan önce İbn Rüşd ve Aristoteles arasında, bazen eleştiri konusu yapılabilen felsefi sıhriyete ilişkin tespitler de yaptık. Bize göre Aristoteles ile İbn Rüşd arasındaki bağın doğru olarak saptanması büyük önem taşımaktadır. Zira filozofumuzun felsefe tarihi içindeki konumunu ve önemini tam olarak belirlemek ve anlamak ancak böyle mümkündür.

İbn Rüşd Aristoteles'i, başka pek az kişiye nasip olmuş şekilde kavramış, özümsemiş ve bizzat onun metinleriyle, kuşkusuz bazı yanlış ve eksikler olmakla beraber, aslına sadık şekilde yeniden inşa etmiş, ne yazık ki İslam âleminde değilse de tercümelerle ulaştığı batıda, Aristoteles'in verimli bir kaynak haline gelmesini sağlamıştır. Dolayısıyla B. Russell, Aquinas'ın asıl öneminin gerçek Aristoteles'i ortaya çıkarmak olduğunu söylerken yanılmaktadır. Çünkü bu işi başaran İbn Rüşd'dür.

İbn Rüşd, salt Aristotelesçiliği sayesinde, peripatetik felsefenin kalbi olan bilimsel düşünceyi, kendisinden öncekilerden farklı bir mahiyette yeniden keşfetmiş, işlemiş ve felsefi faaliyetlerin merkezine yerleştirmiştir. İslam düşünce tarihine pek etki etmeyen bu yönüyle İbn Rüşd'ün, Batı'yı nasıl etkilediği ise ayrı bir çalışma konusudur.

İbn Rüşd, salt Aristotelesçidir; öyle ki filozofumuzun, gerçekten Aristoteles'e ait olduğunu düşündüğü ve itiraz ettiği hiçbir konu yoktur. İşte onun bu tavrı, kısmen bilinçsiz olarak, tüm felsefe mirasını birbiriyle uyumlu hale getirmek için çabalayan skolâstiği zaafa uğratmış, bunun sonucunda -paradoksal olarak- hakikat yolculuğunun bitmediğine, Aristoteles'in de eleştirilebileceğine ilişkin kapı aralanmıştır.

İşte İbn Rüşd, burhan teorisini oluştururken böyle bir mahiyetle hareket etmiştir. İbn Rüşd'ün burhan teorisini ele alırken, Neoplatonik etkiler taşıyan kendisinden önceki İslâm filozoflarını –özellikle Farabi ve İbn Sina'yı- da ciddi biçimde eleştirmesinin asıl nedeni burada yatmaktadır. Dolayısıyla onun Aristoculuğu, düşünce tarihinde yeni bir kapının aralanmasının ana faktörü olmuştur diyebiliriz.

Şunu açıkça vurgulamak gereklidir: İbn Rüşd, burhan teorisi kapsamında yaptığı analizlerle, bilimsel düşüncenin kurucusu olan Aristoteles'in sistemini geliştirmiş ve deyim yerindeyse güncellemiştir. Bu bakımdan Aristoteles'in sıradan bir yorumcusu değil, Stageirali ile aynı amaca yönelmiş bir filozof olarak değerlendirilmesi gereklidir. Hatta İbn Rüşd hakkında ileri sürülecek *Müslüman Aristoteles* nitelemesi, bizce, pek de yanlış bir ifade sayılmamalıdır. Demek istediğimiz, A. Koyré'nin Aristoteles felsefesi hakkındaki saptamasının, aynen İbn Rüşd için de geçerli olduğudur. İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu felsefi sistem de tıpkı Stageirali'ninki gibi *"bilgiye susamış insanlara seslenir. Her şeyden, hatta felsefe olmaktan önce, bilimdir. Dinsel bir tutuma akrabalığı nedeniyle değil, kendi bilimsel değeriyle ortaya koyar kendisini"*.

İbn Rüşd'ün, Farabi ile ciddi bir sıhriyeti olduğu da meydandadır. Mamafih bu bağ, özellikle bilgi teorisi ve mantık alanında söz konusu edilmelidir. Zira metafizik göz önüne alındığında Farabi ile İbn Rüşd arasında önemli farklar bulunmaktadır. Mamafih filozofumuz, özellik mantık bilimi kapsamında Farabi'nin eserlerini ciddi biçimde incelemiş ve etkisi altında kalmıştır. Bu bakımdan İbn Rüşd'ün, Farabi ile hesaplaştıkça kendisini bulduğu rahatlıkla söylenebilir. Ne var ki Farabi'den beslenen diğer filozof yani İbn Sina, İslâm düşünce tarihinde olağanüstü bir etki meydana getirmişken, İbn Rüşd'ün düşünceleri ancak batıda takipçi bulabilmiştir.

Çalışmamız sırasında, İbn Rüşd'ün hayret verici radikal tavrına ilişkin çeşitli analizler yapmak imkânına sahip olduk. Örneğin filozofumuz, oldukça açık bir biçimde ve tabii Aristoteles ile tam uyum halinde, maddi olana ancak maddi olanın etkiyebileceğini belirtmektedir. Bu durumda madde âlemindeki fail nedenler, ancak maddi varlıklardır. Diğer bir örnek ise insan zihninin, deyim yerindeyse *tabula rasa* olarak tasarlanmasıdır. İbn Rüşd, Aristoteles'le tam bir uyum halindedir ve genel aksiyomlar dâhil olmak üzere, tüm bilgilerin duyusallardan ve duyular aracılığıyla meydana geldiğini, çeşitli kanıtlamalar desteğinde ileri sürmektedir.

Çalışmamız incelendiğinde, dikkat çekecek diğer bir konu da İbn Rüşd'ün titizliğidir. Gerçekten de filozofumuz, ele aldığı konularda ayrıntılara büyük önem vermektedir. Bu nedenle, kendisinden önce tartışma konusu yapılmamış birçok meseleyi ortaya atmakta ya da tartışılmış sorunlara yeni bakış açıları getirmektedir. Herhalde bu duruma en güzel örnek, epistemoloji açısından önemli tartışmalara neden

olan Menon açmazıdır. İbn Rüşd, başta Aristoteles olmak üzere, kendisine bu konuyla ilgili olarak ulaşan tüm bilgileri analiz edip tartışmakta ve tasavvur ile tasdik arasındaki yapısal ilişkiyi göz önüne alarak bir takım çıkarımlarda bulunmaktadır.

Sonuç itibariyle İbn Rüşd, ortaya koyduğu düşüncelerden anlaşılacağı üzere, sıradan bir Aristoteles yorumcusu değildir. O, tüm zihinsel etkinliklerinin amacı olarak hakikatin bilgisine ulaşmayı hedeflemektedir. Bu bakımdan İbn Rüşd felsefesi, günümüzde de önemini korumakta ve araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

KAYNAKÇA

- A. F. Ehvânî, “İbn Rüşd” mad., çev. İlhan Kutluer, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yay., İst. 1990.
- Abdurrahman Bedevi, *Aristo Inde'l-Arab*, Vekâletu'l-Matbûât, Kuveyt 1978.
- Abdurrahman Bedevi, *Şurûh alâ Aristu mefkûdeten fi'l-Yûnâniyye ve Resâilu Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971.
- Arıkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İz Yay., İst. 2006.
- Aristoteles, “Kitâbu'l-Burhân”, *En-Nassu'l-Kâmil li-Mantıkı Aristû*, c. I, çev. Mattâ b. Bişr, thk. Ferîd Cebr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1999.
- Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, Yunancadan çev. Ali Houshiary, Dost Yay., Ank. 1998.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan, Sosyal Yay., İst. 1996.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, Bilgi Üniv. Yay., c. 3, İst. 2007.
- Âtıf el-İrâkî, *İbn Rüşd: Feylesûfen Araben bi-Rûhin Garbiyyetin*, el-Meclisu'l-A'lâ's-Sikâfe, Kâhire 2002.
- Aydınlı, Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, İFAV, İst. 1997.
- Aytekin, Ârif, “İbn Tûmert” mad., *DİA*, c. 20.
- Barbe, Abé, *Tarih-i Felsefe*, çev., Buhur İsrail, İst. Mat. Âmire 1332
- Barnes, Jonathan, *Aristoteles*, çev. B.Ö. Düzgören, Altın Kitaplar Yay., İst. 2002
- Belo, Catarina, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Brill NV, Leiden 2007
- Butterworth, Charles, *Averroes Three short Commentaries*, Albany State Univ. Of N.Y. Pres, 1977.
- Cemaleddin Alevî, *el-Metnu'r-Rüşdî*, Dâru Tûbikâl, Mağrib 1986
- Dante, *İlahi Komedya*, c. I, çev. Rekin Teksoy, Oğlak Yay. İst. 1998
- de Libera, Alain, *Ortaçağ Felsefesi*, çev., Ayşe Meral, Litera Yay., İst. 2005
- Duralı, Teoman, *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, Çantay Yay., İst. 1995.
- Duralı, Teoman, *Felsefe-Bilim Nedir*, Dergâh Yay., İst. 2006.
- Ernest Von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. M. Gökberk, Sosyal Yay., İst. 1994

- Farabi, “el-Emkinetü’l-Mugallita”, *el-Mantık inde’l-Farabi*, c. II, thk. R. El-Acem, Dâru’l-Maşrık, Beyrut 1986.
- Farabi, “Kitâbu’l-Burhân”, *el-Mantık inde’l-Farabi*, c. IV, thk. Mâcid Fahrî, Dâru’l-Maşrık, Beyrut 1987.
- Farabi, *El-Elfâzu’l-Müsta’mele fi’l-Mantık*, thk. Muhsin Mehdî, Dâru’l-Maşrık, Beyrut 1986.
- Farabi, *Kitâbu’l-Cem’ beyne Re’yeyi’l-Hkîmeyn*, nşr. Ali bû Mulham, Dâr ve Mektebetu Hilâl, Beyrut 1996.
- Farabi, *Şerhu’l-İbâre*, thk. W. Kutsch, S. Marrow, Dâru’l-Maşrık, Beyrut 1971.
- Fîrûzâbâdî, *Kâmus*, çev. Mütercim Âsım Ef., Matba’a-i Bahriye, İst. 1305.
- Gazali, *Mekâsıdu’l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Dâru’l-Maârif, Kâhire, tarihsiz.
- Gutas, Dimitri, *İbn Sina’nın Mirası*, der. ve çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay. İst. 2004.
- Hegel, *Bütün Yapıtlarından Seçmeler*, Haz. H. Lefebvre, N. Guterman, çev. H. Demirhan, Onur Yay., c.1, Ank. 1976.
- Hüseyin Zerrînkûb, *Gazalî’nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri*, çev. Hikmet Soylu, Anka Yay. İst. 2001.
- İbn Ebî Useybia, *Uyunu’l-Enbâ fi Tabkâti’l-Etubbâ*, Neş. Nizâr Rızâ, Beyrut 1965
- İbn Rüşd, “el-Kavlu fi Cihâti Netâici’l-Mukaddimâti’l-Muhtalita”, *Kitâbu’l-Mukaddimât fi’l-Felsefe*, thk. E. Cum’a, Merkezu’n-Neşri’l-Câmi’î, Tunus 2001
- İbn Rüşd, “Makâle fi Mahmûlâti’l-Berâhîn”, *Kitâbu’l-Mukaddimât fi’l-Felsefe*, thk. E. Cum’a, Merkezu’n-Neşri’l-Câmi’î, Tunus 2001.
- İbn Rüşd, “Risâle fi Haddi’s-Şahs”, *Kitâbu’l-Mukaddimât fi’l-Felsefe*, thk. E. Cum’a, Merkezu’n-Neşri’l-Câmi’î, Tunus 2001.
- İbn Rüşd, *Resâilu İbn Rüşd Tibbiyye*, thk. C. Kanavâtî, el-Hey’etü’l-Mısriyye, Kâhire 1987.
- İbn Rüşd, *Risâletu Mâ-ba’de’t-Tabî’a*, thk. C. Cihâmî, Dâru’l-Fikri’l-Lübânî, Beyrut 1994.
- İbn Rüşd, *Risâletü’l-Âsâri’l-Ulviye*, thk. C. Cihâmî-R. el-Acem, Dâru’l-Fikr Beyrut 1994.

- İbn Rüşd, *Risâletü'n-Nefs*, thk. C. Cihâmî, R. El-Acem, Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, Beyrut 1994.
- İbn Rüşd, *Risâletü's-Semâ'i't-Tabîi*, thk. C. Cihâmî-R. el-Acem, Dâru'l-Fikr Beyrut 1994, s.28.
- İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, thk. A. Bedevi, Silsiletü't-Türâsiyye, Kuveyt 1984.
- İbn Rüşd, *Şerhu's-Semâ ve'l-Âlem*, thk. Es'ad Cum'a, Merkezu'n-Neşri'l-Câmi'î, Tunus 2002.
- İbn Rüşd, *Tefsîru Kitâbi'n-Nefs*, Lat.'den Arapçaya çev. İbrahim el-Garbî, Academié Tunusienne, Carthago 1997.
- İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ-ba'de't-tabî'a*, thk. Maurice Bouyges, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1991.
- İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Maârif, Kâhire 1964.
- İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Burhan*, (thk. Mahmud Kasım), el-Hey'etü'l-Mısıriyye, Kahire 1982.
- İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Cedel*, thk. M.S. Sâlim, el-Hey'etü'l-Mısıriyye, Kahire 1980.
- İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Kıyâs*, thk. M. Kâsım, Merkezu tahkiki't-türas, Kahire 1983.
- İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Makûlât*, thk. Maurice Bouyges, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986.
- İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, çev. A. Arıkan, Litera Yay., İst. 2007.
- İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, thk. A.F. el-Ehvânî, Mektebetü'n-Nahda, Kahire 1950.
- İbn Rüşd, *Telhîsu'l-âsâri'l-Ulviyye*, thk. C. Alevi, Mağrib, 1994.
- İbn Rüşd, *Telhîsu'l-İbâre*, thk. C. Cihâmî, Mek. Şarkıyye, Beyrut 1982.
- İbn Rüşd, *Telhîsu's-Safsata*, thk. M. S. Sâlim, Dâru'l-Kütüb, Kahire 1973.
- İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, c. I-II, çev. K. Işık, M. Dağ, Kırkambar Yay., İst. 1998.
- İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, thk. Corc Kettûre, Dâru'l-Kindî, Beyrut 1978.
- İbn Sina, "Kitâbu'l-Burhân", *eş-Şifâ, el-Mantık*, c. III, thk. Ebu'l-Alâ Affî, el-Hey'etü'l-Âmme, Kâhire 1965.
- İzmirli İsmail Hakkı, *İslam'da Felsefe Akımları*, haz. N. A. Özalp, Kitabevi Yay. İst. 1995
- Karlığa, Bekir, *İbn Rüşd mad. DİA*, c.20, İst. 1999.

- Karlığa, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine etkileri*, Litera Yay., İst. 2004
- Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İst. 1983.
- Kenny, Joseph, *Chronology of the Works of Ibn Rushd*,
(<http://nig.op.org/kenny/rushchron.htm>)
- Koyré, Alexander, *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer, TÜBİTAK, Ank. 2002
- Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İst. Tarihsiz
- M. A. Câbirî, *İbn Rüşd, Sîre ve Fikr*, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1998.
- M. A. Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, Kitabevi Yay. İst. 2000
- Macid Fahri, *İbn Rüşd: Feylesûfu Kurtuba*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1982.
- Makdisi, George, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev. A.H. Çavuşoğlu-H.T. Başoğlu, Gelenek Yay. İst. 2004.
- Merrakuşî, *el-Mu'cib*, Kahire 1949
- Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, çev. Salih Şaban, İnsan Yay. İst. 2000.
- Olguner, Fahrettin, *Batı ve İslam Dünyasında Eflatun'un Timaios'u*, S.Ü.İ.F Yay., Konya 1990.
- Peters, Francis, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yay., 2004.
- Platon, *Menon*, çev. ve yorum Ahmet Cevizci, Sentez Yay., İst. 2007
- Renan, Ernest, *İbn Rüşd ve 'r-Rüşdiyye*, çev. Adil Zuaytir, Kâhire 1957
- Ross, David, *Aristoteles*, çev. A. Aslan, İ.O. Anar, Ö. Kavazoğlu, Z. Kurtoğlu, Kabalcı Yay., İst. 2002
- Russel, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, c. II, çev. Muammer Sencer, Say Yay., İst. 1994
- Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay. İst. 2003.
- Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Dâru'l-Fikr, c.1, Kâhire, 1374/1954.
- The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, Ed. C. Butterworth, B.A. Kessel, E.J. Brill, Leiden 1994.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İbn Rüşd mad.*, M.E.B.İ.A., Milli Eğ. Basımevi, İst. 1968, c. 5/II
- Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. A. Aydoğan, İz Yay., İst. 2001.

ÖZGEÇMİŞ

Doğum Yeri ve Yılı : Üsküdar 1972

Öğr.Gördüğü Kurumlar : **Başlama Yılı** **Bitirme Yılı** **Kurum Adı**

Lise : 1986 1991 Haydarpaşa Tek. Mes. Lisesi

Lisans : 1994 2001 Uludağ Ün. İlh. Fak.

Yüksek Lisans : 2001 2003 Uludağ Ün. İlh. Fak.

Doktora : 2003 2009 Uludağ Ün. İlh. Fak.

Medeni Durum : Evli

Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi : Arapça (ileri) İngilizce (orta)

Çalıştığı Kurum (lar) : **Başlama ve Ayrılma Tarihleri** **Çalışılan Kurumun Adı**

1. 2008 Bursa İl Özel İdaresi Kültür ve Turizm Daire Bşk.

...

Yurtdışı Görevleri :

Kullandığı Burslar :

Aldığı Ödüller :

Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Topluluklar : Türkiye Yazarlar Birliği

Editör veya Yayın Kurulu Üyelikleri :

Yurt İçi ve Yurt Dışında katıldığı Projeler :

Katıldığı Yurt İçi ve Yurt Dışı Bilimsel Toplantılar :

Yayımlanan Çalışmalar : Aşk Risaleleri

Diğer : İbn Rüşd’de Nedensellik

Tarih-İmza
Adı Soyadı