

T.C
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLÂHİYÂT ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN-İ RÜŞD'DE METODOLOJİ
(Yüksek Lisans Tezi)

Hacı KAYA

İSTANBUL, 2007

T.C
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLÂHİYÂT ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN-İ RÜŞD'DE METODOLOJİ
(Yüksek Lisans Tezi)

Hacı KAYA

TEZ DANIŞMANI
Prof.Dr. Bekir KARLIĞA

İSTANBUL, 2007

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı Yüksek Lisans
öğrencisi HACI KAYA nın İBN-İ RÜŞD'DE METODOLOJİ adlı tez
çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun 24.05.2007 tarih ve 2007/06-31 sayılı
kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak
kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

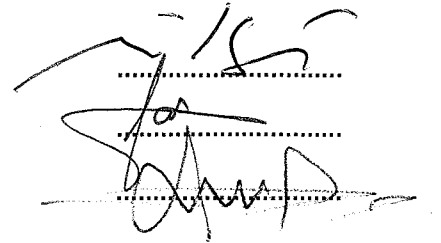
İmzası

Tez Savunma Tarihi : 18.06.2007

1) Tez Danışmanı : PROF. DR. H.BEKİR KARLIĞA

2) Jüri Üyesi : PROF. DR. KASIM TURHAN

3) Jüri Üyesi : PROF. DR. ADİL BEBEK



ÖNSÖZ

“İbni Rüşd’de Metodoloji” başlıklı çalışmamız, Mantık disiplininin daha çok Bilim Felsefesi’nin konusunu teşkil etmektedir. Mantığın ilgilendiği doğru ve yanlış sadece biçimsel bir doğru ve yanlış oluşturmaktadır. Mantık, somut bir gerçek veya deneyle önermeler arasındaki ilişkiyi değil, biçimsel gerçekle önermeler arasındaki ilişkiyi inceler. İbni Rüşd’ün üzerine şerh yazdığı Aristoteles’in *II. Analitikler*’i, Organon adlı mantık serisinin bir bölümünü oluştursa da bu eser, *I. Analitikler*’de serimlenen biçimsel mantığın dışında değerlendirilmelidir. *I. Analitikler*’de mantıksal olarak geçerli kıyas biçimleri ele alınır. Sadece mantıksal doğruluk üzerinde durulur. *II. Analitikler*’de ise yalnızca önermelerden nasıl çıkarım yapıldığı işlenmez, bu önermelerin içerik ve gerçeklik bakımından bilgisel değeri de ortaya konur. Somut gerçeklik ve deneyle önermeler arasındaki ilişki üzerinde durulur. Dolayısıyla İbni Rüşd’ün *II. Analitikler* üzerine yazdığı *Telhisu’l- Burhan ve Tefsiru’l- Burhan* adlı şerh metinlerinde serimlediği bilimsel yöntem, daha çok Bilim Felsefesi konusu olarak yaklaştık. Bazı Bilim Felsefesi ve Bilim Tarihi eserlerinden de yararlanarak konuyu kendi sınırlarımızda Bilim Felsefesi disiplini çerçevesinde ele almaya çalıştık.

Giriş bölümünde Burhan Metodu’nu, neden “Tümevarım- Tümdengelim Yöntemi” olarak adlandırdığımızı tartıştık. Ayrıca bütün bir konuyu özetleyen “Ön bilgi” başlığına yer verdik. Birinci bölümde bilimsel sorular, nedensellik teorisi ve burhan metodunun amacı üzerinde durduk. İkinci bölümde ele aldığımız Burhan Metodu’nu “Tümevarım Aşaması” ve “Tümdengelim Aşaması” diye iki ana başlık altında inceledik.

Çalışmamız, büyük ölçüde İbni Rüşd’ün *Tefsiru’l- Burhan ve Telhisu’l- Burhan* adlı iki şerh metni esas alınarak yapılmıştır. Söz konusu metinlerin, Aristoteles’in temel yapıtlarından *II. Analitikler*’in yorumu olmalarının yanı sıra bunların Türkçe çevirisinin olmaması çalışmadaki gayretimizi iki katına çıkarmıştır. Gerekli bölümleri Türkçe’ye aktarırken, Aristoteles’in metinlerinin Türkçe çevirisinden de yararlanarak elimizden geldiği kadar titiz davrandık. Orijinal kavramlara daha çok parantez içerisinde yer verdik. Önemli gördüğümüz kavramların Aristoteles’teki Yunanca karşılığını vermeyi ihmal etmedik. Bununla birlikte metne bağlı kalma adına bütünüyle Arapça kavram ve kelimelerden örülü bir aktarımı da esas almadık, daha anlaşılır kılmak için kavramların Türkçe karşılığını vermeye özen gösterdik. İbni Rüşd’ün *Tefsiru’l- Burhan*’ında direkt aktardığı Aristoteles metinlerini, gerekli görüldüğü yerlerde Ali Houshiary’nin *II. Analitikler* çevirisinden dipnotlar şeklinde

alıntılama ihtiyacı duyduk.

Ortaya koyduğu Doğu- Batı eksenli vizyonuyla kendisini örnek aldığım ve öğrencisi olmaktan büyük bir mutluluk duyduğum değerli hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Bekir Karlığa'ya, felsefenin görkemli dünyasına kapı aralamamda bana öncülük eden kıymetli hocalarım Prof. Dr. İlhan Kutluer'e, Prof. Dr. Kasım Turhan'a, Prof. Dr. Necip Taylan'a, Prof. Dr. Ali Durusoy'a, Yrd. Doç. Harun Anay'a ve diğer hocalarıma özel saygı ve şükranlarımı arz ederim.

Hacı KAYA

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No.
KISALTMALAR	VI
GİRİŞ	1
1- Burhan Metodu ve ‘Tümevarım-Tümdengelim Yöntemi’ Adlandırması.....	1
2- Önbilgi (Mütekaddime).....	10

BİRİNCİ BÖLÜM BİLİMSEL SORULAR, NEDENSELLİK TEORİSİ VE BURHAN METODUNUN AMACI

I.1- Bilimsel Sorular ve Nedensellik Teorisi.....	15
I.2- Burhan Metodunun Amacı	24

İKİNCİ BÖLÜM BURHAN METODU (TÜMEVARIM-TÜMDENGELİM YÖNTEMİ)

II.1- Tümevarım(İstikrâ) Aşaması.....	43
II.1.1- Tümevarım ve İlk İlkelerin Oluşum Süreci	43
II.1.2- Sezgisel Tümevarım	56
II.1.3- Diyalektik ve Retorik Tümevarım	56
II.2- Tümdengelim (Burhan) Aşaması	59
II.2.1- Tümdengelim Çeşitleri	61
II.2.2- Zorunlu Önbilgi	69
II.2.3- Kesin Bilgi ve Burhan.....	77
II.2.4- Öncüllerin Özellikleri	84
II.2.5- Burhanın Öncülleri	93
II.2.6- Öncüllerde Yüklenen-Yüklenilen İlişkisi	103
II.2.7- Tümel Yüklemede Çoklukta İçkin Olan Birlik.....	117
II.2.8- Öncül- Sonuç-Neden İlişkisi.....	122
II.2.9- Öncüllerin Özel Oluşu ve Bilimlerarası İlişkiler	128
SONUÇ	144
KAYNAKÇA	148- 152

KISALTMALAR

<i>a.g.e.</i>	adı geçen eser
<i>bkz.</i>	bakınız
<i>bs.</i>	baskı
<i>ev.</i>	eviren
<i>D.İ.A</i>	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
<i>d.</i>	doğum
<i>ö.</i>	ölüm
<i>krş.</i>	karşılaştıırın
<i>s.</i>	sayfa
<i>thk.</i>	tahkik
<i>yay.</i>	yayınları

GİRİŞ

1- Burhan Metodu ve ‘Tümevarım-Tümdengelim Yöntemi’ Adlandırması

İbni Rüşd(m.1126-1198), Aristoteles’in mantık eserlerini şerh etmekle yetinmemiş, yazdığı bu şerhlerden yola çıkarak “Burhan”(Tümevarım-TümdengelimYöntemi/Felsefî-Bilimsel Yöntem), “Cedel”(Diyalektik Yöntem), “Hitâbet”(Retorik Yöntem) ve “Mugâlatâ”(Sofistik Yöntem) diye adlandırdığı bazı metodlar geliştirmiştir¹. İbni Rüşd, bu metodlar içerisinde felsefenin ve kesin bilginin metodunun “Burhan” olduğunu ifade etmekte ve bu metodu kendi düşünsel ve entelektüel dizgesinin yöntemi kabul etmektedir. Bu anlamda İbni Rüşd’ün, yöntem konusunu felsefî bir problem olarak ele aldığını, Aristoteles’in mantık metinleri çerçevesinde bir metodoloji ortaya koymaya çalıştığını söyleyebiliriz. Ancak biz “İbni Rüşd’de Metodoloji” başlığıyla İbni Rüşd’ün yöntem biliminden daha çok onun ‘bilimsel yöntem’ini kast ediyoruz.

Bilim tarihçisi John Losee, Aristoteles’in ilk bilim felsefecisi olduğunu, bilimsel açıklamaya(scientific explanation) ilişkin belli problemleri analiz ederek bu disiplini ilk defa onun ortaya koyduğunu ileri sürmektedir. John Losee, ‘Aristoteles’in Tümevarım-Tümdengelim Yöntemi’ başlığı altında şunları söyler: ‘Aristoteles, bilimsel araştırmayı (scientific inquiry) gözlemlerden yola çıkarak genel ilkelere(general principles) ulaşma ve buradan tekrar gözlemlere geri dönme süreci olarak düşünmektedir. Ona göre bilim adamlarının, fenomenlerden açıklayıcı ilkelere ulaşmaları (induce) ve ardından bu temel açıklayıcı ilkeleri kapsayan öncüllerden(premisses) fenomenler hakkında tanımlayıcı yargılar (statements) çıkarmaları(deduce) gerekmektedir’². Cemal Yıldırım, bu görüşün izlerinin bugün bile kaybolmadığını, birçok düşünür ve bilim adamı için ‘bilimsel yöntem’ deyince bu modelden başka bir şeyin akla gelmediğini belirtir³.

İbni Rüşd’ün “Burhan” dediği bilimsel yöntem, esas itibariyle II.Analitikler üzerine yazdığı *Telhîsu’l-Burhan* ve *Tefsîru’l-Burhan* adlı iki şerhinde yer alır. Bununla

¹ bkz.*Faslu’l-Mekâl*, Bekir Karlığa (çev.), İşaret yay., s.66, 74, 91, 97, İbni Rüşd burada yol, yöntem ve metod anlamında ‘**tarik**’ kavramını kullanmıştır.

² John Losee, *A Historical Introduction To The Philosophy Of Science*, Oxford University Press, 1980, s.6

³ Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, Kitabevi yay., s.70

birlikte *Telhîs 'u- Ma- Ba'de et- Tabîa* ve *es- Simâu't- Tabîi* adlı Metafizik ve Fizik şerhleri de söz konusu bilimsel yöntemin bazı yönleri üzerinde durur. Buradan kalkarak Aristoteles'in yukarıda anılan bilimsel yönteminin, aynı zamanda İbni Rüşd'ün bilimsel yöntemi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu yöntem temelinde tümevarım bulunan "*Tümevarım- Tümdengelim Yöntemi*"dir.

Karl Popper, 'tümevarımın özel önermelerinden varılan evrensel önermelerin mantıksal açıdan doğruluğunu tanıtlamanın imkansız olduğu' düşüncesindedir. Ona göre 'böyle bir çıkarım her zaman yanlış olabilecektir: kuğuların beyaz olmalarına ilişkin ne kadar çok gözlem yaparsak yapalım tüm kuğuların beyaz olduğu sonucuna varmamız doğru olamaz'⁴. Popper buradan tümevarımın belirli bir ölçüde dahi olsa kesinlik ya da olasılık taşıyamıyacağını savunur. Çünkü 'özelden genele varılmış önermelere belirli bir olasılık derecesi yüklendiğinde, yine bir tümevarım ilkesine başvurmak ve bunu kendi açısından savunmak gerekecektir. Tümevarım ilkesini doğru olarak değil de yalnızca olasılık olarak ortaya koysak bile hiçbir şeyi değiştirmeyecektir. Tümevarım diğer biçimleri gibi olasılık mantığı da bizi sonsuz geri gitmelere götürecektir'⁵. Aristoteles ve dolayısıyla İbni Rüşd de, tümevarımın kesin bilgi ifade edemeyeceğini, aynı örnek üzerinden açıkça ifade eder. Fakat her iki isim de tümevarımın, kesin bilgi ifade etmese de olasılık bildirdiğini yadsımaz⁶. Ayrıca gerek Aristoteles'in gerekse İbni Rüşd'ün tümevarım eleştirisi, bütün tümevarım çeşitleri için geçerli değildir. Nesnelerin 'tümel niteliğini' veren tümevarım bize evrensel önermeler sunabilir. Örneğin; 'bakır-ikizkenar bir üçgenin iç açıları toplamı iki dik açıya eşittir' örneğinde evrensel önermeyi tümevarım yoluyla ortaya koyabiliriz. Bu önermede 'yükleneni', tanıtlamanın konusu olan bakır-ikizkenar üçgende var kılan 'tümel nitelik' bizce bilinmiyorsa, tümevarım yoluyla bunu şöyle çıkarabiliriz: 'bakır' niteliğini ortadan kaldırırız, 'bakır' niteliğinin kalkmasıyla birlikte yüklenen ortadan kalkmadığına göre 'bakır' tümel bir nitelik sayılamaz. 'İkizkenar' niteliğini ortadan kaldırdığımızda da yüklenen ortadan kalkmaz. O halde 'ikizkenar' da tümel bir nitelik sayılamaz. Fakat 'üçgen' niteliğini ortadan kaldırıp ve diğer nitelikleri bıraktığımızda

⁴ Karl Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, İlknur Aka-İbrahim Turan(çev.), YKY, s.51

⁵ Karl Popper, *a.g.e.*, s.54

⁶ Kant da 'deneyimin hiçbir zaman gerçek ya da sağın değil ama yalnızca varsayım ve karşılaştırmalı evrensellik verebileceğini' düşünmektedir. bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Aziz Yardımlı(çev.), İstanbul: İdea Yay, 1993, s.38

yüklenenin ortadan kalktığını görürüz. Böylece yokluğuna bağlı olarak yüklenenin yok olduğu ‘üçgen’in ‘tümel nitelik’ ve ‘ortak doğa’ olduğunu saptamış, buradan da yüklenenin ‘üçgen’ e tümel olarak yüklendiğini ve bu tümel yüklem, bütün üçgen çeşitlerinde her zaman ve her yerde varlığını tümel yoldan bilmiş oluruz.

Aristoteles’te tümel kavramlarımızı duyu ve deneylerden yola çıkarak elde ederiz. Bu anlamda pratik açıdan deney(*empeiria*) Aristoteles’e göre hiçbir bakımdan bir bilimden daha aşağı değildir. Hatta, der Aristoteles, deney sahibi insanların deney olmaksızın kavrama sahip olan insanlardan daha fazla başarıya ulaştıklarını görürüz. Bunun nedeni deneyin bireysel olanın, bilimin ise tümel olanın bilgisi olmasıdır. Her türlü eylem ve meydana getirme ise bireysel olanı konu alır. Çünkü örneğin tedavi eden hekimin iyileştirdiği kişi ‘insan’ değil, Sokrates veya Kallias’tır. Dolayısıyla deney olmaksızın, kavrama sahip olan ve tümeli bilen, ancak onda içerilmiş bulunan bireyseli bilmeyen insan sık sık tedavi yanlışları yapacaktır⁷. İbni Rüşd de aynı paralelde şunları söyler: ‘Biz herhangi bir şeye ilişkin bilgiyi, ya tüm dengelim (*burhan*) ya da tümavarım (*istikrâ*) yoluyla elde ederiz. Tüm dengelim tümel öncüllerden oluşur. Tümel öncüller ise tümavarım yoluyla ortaya çıkar. O halde bütün bilgilerimiz tümavarıma dayanır’⁸.

Aristoteles, Metafizik’te ‘ilk filozofların çoğunun her şeyin ilkeleri olarak yalnızca maddi yapıdaki ilkeleri göz önüne aldıklarını’ belirttikten sonra Presokratik filozofların(Thales, Anaksimenes, Diogenes, Herakleitos, Empedokles, Anaksagoras) ‘her şeyin kendisinden meydana geldiği, kendisinden doğup yine kendisine döndüğü bir tözle’ ilgili farklı yorumlarını aktarmaktadır. Aristoteles ‘bu olgulardan sonra’ der, ‘insan biricik nedenin, maddi diye adlandırılan neden olduğunu düşünebilir. Ancak insanlar ilerledikçe olayların kendileri onların yolunu çizmiş ve kendilerini daha derin araştırmaya zorlamıştır: çünkü her oluş ve yokoluşun bir veya bir çok ögeden çıktığı istenildiği kadar doğru olsun; o niçin ortaya çıkmaktadır? Nedeni nedir? Çünkü hiç olmazsa dayanağın(*substrat*) kendisinin, değişmelerinin nedeni olmadığı açıktır. Örneğin tahtanın ya da tuncun değişmesinin nedeni, ne tahta ne de tuncun kendisidir. Yatağı yapan tahta, heykeli yapan tunc değildir. Bu değişmenin nedeni bir başka şeydir.

⁷ Aristoteles, *Metafizik*, Ahmet Arslan(çev.), Sosyal Yay., s.78 (Çeviri J.Tricot’un ‘Metafizik’in Fransızca çevirisi, David Ross’un İngilizce çevirisi ve Eug.Rolfes’in Almanca çevirisi esas alınarak yapılmıştır.)

⁸ İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan*, Abdurrahman Bedevi(thk.), *Şerhu’l-Burhan Li-Aristo* içinde Kuveyt: 1984, s.315

Bu başka şeyi aramak ikinci nedeni, veya hareketin başlangıcının kendisinden çıktığı şeyi(*fâil neden*) aramaktır.’ Aristoteles bu ikinci nedene Parmenides’in eriştiğini belirtir. Bu iki neden onda maddi neden olarak soğuk olan veya toprak, etkin neden olarak sıcak veya ateştir. Öte yandan bu kadar muhteşem eserin rastlantının ürünü olduğu ve kendi kendine ortaya çıktığı da söylenemez, der Aristoteles. Bundan dolayı bir insan ortaya çıkıp, hayvanlarda olduğu gibi tüm doğada düzenin ve evrensel uyumun nedeni olan Us’un bulunduğunu söylediğinde kendisinden önce gelenlerin sayıklamaları karşısında aklı başında tek kişi olarak görünmüştür. Bu kişi Anaksagoras’tır(Anaksagoras’ın Nous’unu hatırlayalım). Bu filozoflar, hiç kuşkusuz Fizik’te nedenlerden ikisine- maddeye ve hareketin kaynağına- erişmişlerdir. Ancak Aristoteles’in düşüncesine göre onlar iyi eğitim görmemiş, her yere atılan ve çoğu kez karşısındakine bilimin değil, rastlantının sonucu olarak yerini bulan darbeler indiren askerlerin savaşta yaptıkları gibi bunu belirsiz ve kapalı biçimde yapmışlardır. Sözüünü ettiğimiz askerler gibi, der Aristoteles, bu filozoflar da ne söylediklerinin farkında değil gibi görünmektedirler: çünkü onların hemen hemen hiçbir zaman ilkelerine başvurmadıkları veya onlara ancak çok az durumda başvurdukları görülmektedir. Maddi yapıda dört öğeden söz eden yine Empedokles olmuştur. Ancak Aristoteles, onun dört öğeyi öge olarak kullanmadığını, onları sadece iki tane imişler gibi ele aldığını söyler. Bir yana ateşin kendisini koymakta, onun karşıtlarını- toprak, hava ve suyu- ise tek bir şey gibi ele almaktadır. Leukippos ve meslektaşı Demokritos ise sırasıyla ‘varlık’ ve ‘var-olmayan’ diye adlandırdıkları dolu olan ve boş olanın ögeler olduğunu söylemektedirler. Dolu olan ve cisim, varlık; boş olan, var olmayandır. Bundan dolayı da onlar varlığın var olmayandan daha fazla var olmadığını söylemektedirler. Çünkü cisim boş olandan daha fazla değildir. Onlar bunları şeylerin maddi nedenleri olarak ele almaktadırlar. Atomcu düşünürlerin yanı sıra onlarla çağdaş olan Pythagorasçılar da matematiğin ilkelerinin her şeyin ilkelerini olduğunu düşünmüşlerdir.

Aristoteles açısından bütün bu düşünürlerin öğretilerinden çıkan sonuç şudur: Bir yandan en eski filozoflar ilk ilkeyi cisimsel olarak ele almaktadırlar(çünkü su, ateş, ve benzeri şeyler cisimlerdir), bunlar arasında bazıları tek bir cisimsel ilkenin, bazıları ise birden fazla cisimsel ilkenin varlığını kabul etmektedir. Ancak her iki grupta onu madde kavramı içinde ortaya koymaktadır. Öte yandan bazı filozoflar hem bu nedeni, hem de

onun yanında hareketin kaynağını kabul etmektedirler. Bu ikinci neden de bir kısmına göre tektir, diğer bir kısmına göre çifttir. O halde İtalya Okulu ortaya çıkıncaya kadar, iki tür nedene başvurmaları(*maddi ve fâil neden*) ve bu nedenlerden birini, yani hareketin kaynağını bir kısmının tek, diğerlerinin iki şey olarak ortaya koymaları dışında bu filozoflar bu konuları oldukça belirsiz bir biçimde ele almışlardır. Buna karşılık Pythagorasçılar aynı şekilde iki ilkenin var olduğunu söylemişlerdir, ancak buna kendilerine has olan şu noktayı eklemişlerdir: önce Pythagorasçılar sonluluk veya bir olanın ve sonsuzluğun, başka bazı şeylerin, örneğin ateş, toprak veya bu tür herhangi bir şeyin nitelikleri olmadığını, tersine ve sonsuzluk ve bir olanın kendilerinin, yüklemi oldukları şeylerin tözleri olduğunu düşünmekteydiler. Sayının her şeyin tözü olduğunu söylemelerinin nedeni budur....Sonra öz sorunuyla ilgili olarak görüşler belirtmeye ve tanımlar vermeye başlayanlar da onlardır. Yalnız onlar bu konuyu çok basit bir biçimde ele almaktadırlar⁹. Pythagorasçılar, doğa filozoflarından farklı olarak ilk ilkelerini duysal olmayan şeylerden çıkarmışlardır. Platon'a gelince Aristoteles, Platon'un yalnızca iki tür nedenden yararlandığını söyler. Bunlar formel ve maddi nedenlerdir. Çünkü idealar, bütün diğer şeylerin özünün nedenleridir ve Bir olan da ideaların özünün nedenidir. Niteliklerin taşıyıcısı olan ve duysal şeylerle ilgili olarak ideaların, idealarla ilgili olarak da Bir olanın hakkında tasdik edildiği maddeye gelince o İki olan'dır; yani Büyük ve Küçük olan'dır. Platon ayrıca bu iki ögenin birini iyiliğin, diğerini kötülüğün nedeni olarak almaktadır. Bu daha önce belirttiğimiz gibi önceki döneme ait bazı filozofların, örneğin Empedokles ve Anaksagoras'ın savunmaya çalıştıkları görüştür, der Aristoteles¹⁰. Platon'un idealarının ise ne maddi ne etkin ne formel ne de ereksel nedenle bir ilgisi vardır¹¹. İdeaların maddi ilke olmayacakları açıktır. Onlar hareket ettirici ilke de olamazlar. Çünkü özsel değişmezlik nitelikleriyle onlar sükunet ve hareketsizlik nedenidirler. Form da olamazlar. Çünkü form, formu olduğu şeye içkindir. Onlar birer erek değil model oldukları için erek de olamazlar. İyi olanı(*to eu einai*) açıklamazlar, 'tam, gerçekleşmemiş olanı'(*to holos einai*) açıklarlar¹².

⁹ Aristoteles, *Metafizik*, s.90-107

¹⁰ Aristoteles, *a.g.e.*, s.116

¹¹ Aristoteles, *a.g.e.*, s.139

¹² Aristoteles, *a.g.e.*, bkz. dipnot -3, s.139, dipnot -1 s.140

İbni Rüşd'ün yöntemi hiç şüphesiz Aristoteles'in burada, 'her şeyin ilkeleri olarak yalnızca maddi yapıdaki ilkereleri göz önüne alan' doğa düşünürlerini(*Physiciens: Thales, Anaksimenes, Diogenes, Herakleitos, Empedokles, Anaksagoras*), yine evrenin matematiksel denklemlerle kurulu olduğunu ve ancak bilginin bu matematiksel denklemleri çözmekle elde edileceğini söyleyen idealist Pythagorasçı-Platoncu düşünceyi eleştirerek ortaya koyduğu fizik-matematik, başak bir adlandırmayla emprist-rasyonalist yöntemdir.

'Rasyonalist bilimi, temel ilkeleri yönünden matematiksel güvenilirliği sağlayan bir sistem olarak algılar. Empirist ise matematik güvenilirlik yerine gözlemsel güvenilirliği koyduktan başka geleceğe ilişkin önermelerin aynı türden güvenilirliği olmasında ısrar eder. Rasyonalist böylece, doğa neden akli izlesin sorununa ulaşmakta, empirist ise gözlemlere özgü güvenilirliğin öndeyilere nasıl transfer edileceği sorunuyla karşı karşıya kalmaktadır'¹³. F.Bacon'un benzetmesiyle rasyonalistler, vücutlarından çıkardıkları bir madde ile, sanat ve incelik bakımından insanı hayrette bırakan fakat dayanıklılık ve kullanım bakımından kıymetsiz ağlarını ören örümceğe benzer. Empiristler de yiyecek malzemesini toplayan ve onu tüketmekle yetinen karıncaya benzer. Arı ise bunların ortasında yer alır. Arı kendisine gerekli olan asıl maddeyi çiçeklerden ve tarlalardan toplamakla yetinmez, bununla birlikte kendisine ait özel bir yetenekle bu maddeyi sindirir, işler ve yiyilecek hale getirir. Gerçek felsefeci arı gibi olmalıdır, Bacon'a göre. Zira gerçek bir felsefeci ne sadece zihinsel yeteneklere güvenir ne de doğa bilgisi ya da pratik deneylerle elde edilmiş, fakat zihinsel süzgeçten geçirilmemiş empirik malzemeler biriktirmekle yetinir. O bunları, biriktirmekle birlikte zihin süzgecinden geçirir'¹⁴. İbni Rüşd için arı örneğini verebiliriz. Çünkü;

İbni Rüşd, ussal ilkelerin temelinde duyuların yattığını söylemekle aklın, doğa için yasa koyucu olduğunu değil doğanın bir yere kadar akli belirlediğini ortaya koymakta; kesin bilginin salt duyumla ve tümevarımla elde edilemeyeceğini, bilginin ilkesinin us ve tündengelim öncülleri olduğunu savunmakla da geleceğe ilişkin birer

¹³ Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Cemal Yıldırım(çev.), Bilgi Yayınevi, s.75

¹⁴ bkz. F.Bacon, *Novum Organum*, translated and edited by Peter Ubrach and John Gibson, Third Printing, Chicago-1995, ayrıca bkz. Alexis Bertrand, *a.g.e*, s.29-30, *Novum Organum*'un İngilizce çevirisinden Bacon'a ait benzetmeyi aktarırken Salih Zeki'nin Osmanlıca'ya '*Felsefe-i İlmiyye*' diye çevirdiği Alexis Bertrand'ın söz konusu eserinde Bacon'a atfettiği pasajdan da yararlandık.

öndeyi oluşturma olanağı vermektedir: ‘Tekil şeyler sonsuzdur ve biz sonsuz olan şeyleri bilgimizle bütünüyle kuşatamayız. Tümellerse tekileri kuşatır¹⁵. Tümeli bilen potansiyel olarak tekili de bilir. Fakat tekili bilen ne potansiyel olarak ne de etkin olarak tümel olanın bilgisine sahip değildir¹⁶. Sözgelisi bir kimse her üçgenin iki dik açısı olduğunu biliyorsa, ikizkenar bir üçgen olduğunu bilmese bile ikizkenarın da iki dik açısı olduğunu bir anlamda potansiyel olarak(bilkuvve) bilir. Ne ki beriki öncülü bilen kimse gerek virtüel(bilkuvve) gerekse aktüel olarak(bilfiil) hiç de tümeli bilemez. Tümel tanıtılma usta, tikel tanıtılma ise duyularda tamamlanır¹⁷.

Tümel bilginin bu niteliği bize geleceğe ilişkin öndeyiler oluşturma olanağı vermektedir. Bu yönüyle İbni Rüşt’ün tümevarım-tümdengelim yöntemi, rasyonalistin ulaştığı doğa neden aklı izlesin sorunuyla, empiristin gözlemlere özgü güvenilirliğin öndeyilere nasıl transfer edileceği sorununu çözümleme noktasında dikkate değer bir açılım sağlamaktadır.

Rasyonalist bakışta ussal ilke ile olgu çatıştığı zaman ussal ilke lehine olgulardan vazgeçme olanağı vardır. Çünkü ‘matematikçiler eşyayı değil eşya arasındaki bağıntıları incelerler; bağıntılar değişmemek şartıyla, bu eşya yerine başkalarını koymak, onlar için ilgisizdir. Onlarca maddenin önemi yoktur, onları ilgilendiren yalnızca şekildir’¹⁸. Oysa İbni Rüşt’de öncüller dış dünyada da bir gerçekliğe sahip olmalıdır ve salt ussal tutarlılık lehine olgusalılık asla saf dışı bırakılamaz. Ateş-duman örneğinde; ‘şurada ateş yanmaktadır, çünkü orada duman yükseliyor’ önermesi olgudaki nedensel ilişkiye uygunluk arz etmediğinden kesin bilgi veren bir önerme değildir. Çünkü olgusal olarak, varlık bakımından ateşin varlığının nedeni dumanın çıkması değil, ateşin varlığı dumanın çıkmasının nedenidir. Bu anlamda İbni Rüşt’ün yöntemi bize ‘hipotetik-dedüktif’ yöntemi hatırlatmaktadır. Çünkü ‘hipotetik-dedüktif’ yöntemde evet ya da hayır diyen olgulardır. Hipotetik-dedüktif yöntem ‘gözlemle işe başlar, fakat bununla yetinmez, gözlem betimlemeyi aşan matematiksel bir açıklama ile tamamlanır. Daha sonra da bu açıklamadan

¹⁵ İbni Rüşt, *Telhisu'l-Burhan*, s. 102

¹⁶ İbni Rüşt, *a.g.e.*, s. 105

¹⁷ Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 86a s.44

¹⁸ H.Poincare, *Bilim ve Hipotez*(Science et Hypothèse), Fethi Yücel (çev.), İstanbul: MEB, 1998, s.37, ayrıca bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1983, s.173

matematiksel gözlemlerle birtakım sonuçlar çıkarılır ve olgularla karşılaştırılır. Evet ya da hayır cevabını vermek olgulara bırakılmıştır. Örneğin Kepler, evrenin armonik düzende olduğu düşüncesini karmaşık bir matematiksel planla ispata koyulmuştu. Ancak gezegenlere ilişkin gözlemlerin beklentisine uymadığını, gezegenlerin başka yasalara bağlı hareket ettiklerini saptadıktan sonra ispatlamaya çalıştığı düşüncesinden vazgeçmişti. Gezegenlerin yörüngelerinin çembersel değil, eliptik olduğu ortaya çıkmıştı. Yine Newton, ‘gravitasyon yasası’ henüz hipotez aşamasındayken hipotezden mantıksal olarak çıkardığı dedüktif diferansiyel hesap sonuçları, Ay üzerine yaptığı gözlemlerle çelişince teorinin yazılı olduğu kağıtları çekmecesine kilitleyip kaldırmış, yirmi yıl kadar sonra Fransızlar yerkürenin çevresini yeniden ölçünce, Newton daha önce kullandığı ölçümlerin yanlış olduğuna tanık olmuştu. Newton, yeni ölçümlerin hipotezinin sonuçlarına tümüyle uyduğunu gördükten sonra ancak teorisini yayımlamaya karar vermişti¹⁹.

Ebetteki burada İbni Rüşd’ün yönteminin hipotetik-dedüktif yöntem olduğunu iddia etmiyoruz. Her şeyden önce onun yöntemi aksiyomatik öncüllerle kuruludur. Bu yönüyle de matematiksel-aksiyomatik yöntemi akla getirmektedir. Ancak İbni Rüşd’de aksiyomatik öncüllerin şartlarından birisi de olgusal içerikli olmasıdır. İbni Rüşd’ün olgusal içerikli aksiyomları bize bir yönüyle Kant’ın ‘*sentetik a priori*’ önermesini hatırlatır²⁰. İbni Rüşd’ün dedüksiyonunu oluşturan öncüller gerçekte ilgisiz, boş bir doğruluk kriterine sahip değildir. ‘Matematik dil bir ifade tarzıdır. Tabiat olaylarından bağımsız ele alındığı zaman satranç oyunu gibi yalnız şematik bazı münasebetlerin zarureti inceler’²¹. İbni Rüşd’ün maddesi bakımından da doğru olması gerekir dediği matematiksel önermeler böyle bir zorunluluktan öte, olguların birer formunu teşkil etmeleri bakımından olgular yönündeki zorunluluk ve doğruluk kriterine sahiptir. Çünkü ‘neyin olduğu gibi olduğunu, aynı zamanda da bütün nelerin olduğu gibi olmadığını belirleyen olgulardır’²². Ancak İbni Rüşd’e göre tek başına olgular bize bir zorunluluk bildirmekle birlikte bilim yapmak için her zaman ve her durumda geçerli olan tümel-özel(*külli-zâtî*) bir zorunluluk bildirmez. Olgular zaman içinde değişip

¹⁹ Hans Reichenbach, *a.g.e.*, s.81-82

²⁰ bkz. Kant, *a.g.e.*, s.43-44

²¹ Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s.176

²² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Oruç Arioba (çev.), YKY, s.13

dönüşüme uğrar(*tağyir/metabolē*). Zaman içinde değişip dönüşüme uğramaması bakımından olgulardan farklı olan, fakat onlardan ayırık olamayan olguların bu tözüne(*tümel-ortak doğa/et- tabîatu'l- külliyyetu'l- müştereketu*) ilişkin tümel zorunluluk, olguların formunu teşkil eden matematiksel dilde ifadesini bulur. Matematiksel dil aynı zamanda tekil nesnelerin ereksel nedenini ortaya koyar.

Dolayısıyla İbni Rüşd'ün yöntemi hem Matematiksel yöntemi hem de Fiziksel yöntemi içeren 'tasavvur' ve 'tasdike' dayalı bir yöntemdir. Burhan metodu hem içsel hem de dışsal bir kanıtlama olduğundan hem matematiğin zihinsel kanıtlamasını hem de fiziğin eşyayı zihnin dışında var olması bakımından zihnin dışında kanıtlamasını içermektedir. Bununla birlikte Burhana pekinliğini veren dışsal konuşma değil içsel konuşmadır. Yani matematiksel kanıtlamadır. Çünkü pekinlik dışsal konuşmadan daha çok içsel konuşmadadır; tekilde değil tümeldedir, tekellerin tümel kanıtlamalarındadır. Dört ana nedenden maddi ve etkin nedenin bilgisini veren Doğa Bilimi, yani Fizik'tir. Ancak bu nedenler varlığa ilişkin nedenlerdir. Neliğe ilişkin nedenlerin bilgisini veren ise matematiksel kanıtlamalı bilimlerdir. Bu anlamda İbni Rüşd, Charles Singer'in Aristoteles'i tanımlamak için kullandığı kavramlarla²³ tanımlarsak, hem bir vitalist hem de bir teleolojisttir.

Yukarıdaki açıklamalara bağlı olarak bu çalışmamızda, İbni Rüşd'ün kendi felsefi dizgesinin merkezine koyduğu ve '**Burhan**' diye kavramlaştırdığı bu yöntemin, skolastik ve formel mantıktan daha çok 'Tümevarım-Tümdengelim Yöntemi' olarak adlandırılabilir, temelinde tümevarım yatan bir bilimsel yöntem ve metodolojiye denk düştüğünü savunuyoruz. Bununla birlikte İbni Rüşd'ün gerek *Telhis*'inde gerekse *Tefsir*'inde metin içerisindeki '**Burhan**' kavramı 'tümdengelim'e karşılık gelmektedir. Ancak 'Burhan Metodu' dediği yöntem içerisinde tümevarımı ele aldığı ve bütün tümeleri duyulara ve tümevarıma dayandırdığı için 'Burhan Metodu'nu, sadece 'tümdengelim yöntemi' ya da 'aksiyomatik-tümdengelim yöntemi'²⁴ diye adlandırmanın, yanlış olmasa bile en azından eksik olacağı kanaatindeyim. Çünkü Hans Reichenbach'ın tespit ettiği gibi 'kendi başına dedüksiyon bir ilişki kurma aracıdır.

²³ Charles Singer, *A Short History of Scientific Ideas to 1900*, Oxford University Press, 1959, s.48

²⁴ bu adlandırma için bkz. Muhammed Abid Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Said Aykut(çev.), İstanbul: Kitapevi Yay., 2000, s.281-82

Verilen aksiyomlardan sonuçlar çıkarır; ama bize aksiyomların doğruluğuna ilişkin bilgi sağlamaz²⁵. Oysa İbni Rüşd, yeri geldiğinde değinileceği üzere, extralojik koşullardan biri olarak tümellerin maddesel, yani tekil nesneler noktasında da doğru olması gerektiği üzerinde durur. Çıkarımlar sadece formel(sûrî) anlamda değil, içerik(maddî) bakımından da doğru olmalıdır, İbni Rüşd'e göre. Aksiyomatik- dedüktif yapı daha çok tüm dengelim kanıtlama aşamasını tanımlar. Kanıtlamanın tümel önermeleri ise tümevarım sonucu oluşur. Bu bakımdan, metinlerinde açıkça ifade etmese de İbni Rüşd'ün '**Burhan**' kavramını bir genel bir de özel anlamda kullandığını söyleyebiliriz. Burhan, genel anlamda 'tümevarım-tümdengelim yöntemi'ni, dolayısıyla onun bilimsel yöntemini karşılarken, metin içerisindeki özel anlamı 'tümdengelim'i karşılamaktadır.

Burhan metodunun, skolatik ve formel mantıktan daha çok temelinde tümevarım yatan 'tümevarım-tümdengelim yöntemi' olduğuna ilişkin savımız, çağları kesin çizgilerle birbirinden ayıran 'çağcıl düşünceyi skolastik usamlamanın karşısına sağlam insan aklının ve deneyin haklarını koyan Bacon'la başlatan'²⁶ yalın tarihi anlayışı bakımından çok iddialı olabilir. Ancak Koyre'nin ifadesiyle 'tarih ani sıçramalarla yürümez; kesin dönemlere ve çağlara bölümlene yalnız ders kitaplarında vardır. Şeyleri bir parça yakından çözümlemeye başlar başlamaz, önceleri görüldüğü sanılan kopukluk kaybolur, sınırlar silikleşmeye başlar'²⁷.

2- Önbilgi(Mütekaddime)

*'Her zihinsel (futrî/dionēitikos) öğretim (ta'lim/didaksis) ve öğrenim (teallüm/mathesis) önceden bulunan bilgiyle gerçekleşir, değilse öğrenen kişinin bir şeyi öğrenmesi imkansızdır'*²⁸.

İbni Rüşd'e göre, yukarıdaki önerme, bütün önerme çeşitlerini

²⁵ Hans Reichenbach, *a.g.e.*, s. 51

²⁶ Alexandre Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, Kurtuluş Dinçer (çev.), Ankara: Gündoğan Yay, 1994, s.9

²⁷ Alexandre Koyre, *a.g.e.*, s.9, Thomas Kuhn'nun '*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'na bakıldığında aksine tarihi süreçler birbirinden kopuk halkalar şeklinde karşımıza çıkar. Bu süreçleri belirleyen bilimsel/kavramsal devrimlerdir. Kuhn açısından bilim tarihi birikimci olmayan çizgiler izler. bkz.*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Nilüfer Kuyaş(çev.), 6.baskı, İstanbul: Alan yay, 2003

²⁸ bkz. Aristoteles, *II.Çözümlemeler*, Ali Houshiary(çev), YKY, 71a s.9

(*mukaddemât/logos/kataphansis/prótasis*), araştırma konularını (*metâlib/ksetoúmenon*) ve beş mantık sanatını özetleyen bir önermedir(kaziyye)²⁹. Bu sanatlar, tümdengelimsel kanıtlamalı konuşman(*el-muhâtabatu'l-burhaniyye/apódeiktikē*), diyalektik konuşma (*el-muhâtabatu'l-cedeliyye/dialektikē*), retorik konuşma (*el-muhâtabatu'l-hatabiyye/rehētorikē*), sofistlik konuşma(*el-muhâtabatu'l-muğâlatai/sophistikós trópos*) ve şiirdir(*páthos*)³⁰. Çünkü bu sanatlar yoluyla meydana gelen bilgi, önbilgiden hareketle gerçekleşir. Kıyas(*sylogismos*) yoluyla öğrenilen bilgi öncüllerden hareketle gerçekleşir. Bu öncüller ise bilgi bakımından önceden var olan (*mütekaddime*) bilgilerdir. Tümevarım (*istikrâ/epagōgē*) yoluyla öğrenilen bilgi, tekillerden (*cüziyyât/kath hekaston*) hareketle gerçekleşir ve tekillere de tümevarım için bilgi bakımından önbilgiyi oluşturur³¹. Beş sanatın kullandığı metod ise kıyas ve tümevarımdan öte bir şey değildir. Dolayısıyla İbni Rüşd'e göre Aristoteles'in "...*gerek kıyas ve gerekse tümevarım da öyle*"³² ifadesindeki kıyas'tan, hem gerçek kıyas hem de bir çeşit kıyas olan ve kıyasın kapsadığı eksik önermeli örtük tasım(*zamîr/hatabî kıyas*)³³; tümevarım'dan ise hem diyalektik tümevarım(*cedelî İstikrâ*) hem de bir çeşit tümevarım olan ve tümevarımın kapsadığı 'örneklendirme(*misâl/temsîl/analogía*) anlaşılmalıdır. İbni Rüşd'e göre Aristoteles'in şu ifadesi bunu kanıtlar: "*hatiplerin ikna edici yargılara varmaları da ancak tümevarım yapımları, misallere veya örtük tasımlara yer vermeleri ile mümkündür*"³⁴. Yani ikna etmek, dinleyenlerce bilinen örneklere yer vermek, onlar tarafından bilinen öncülleri ve tarzı dikkate almakla mümkün olabilir³⁵. Özetle Matematiksel(*teâlîmî*/mathēmatikós*) bilimler ve diğer bilimler irdelendiğinde bu bilimlerden dolayı ortaya çıkan bilginin ancak önbilgiden

²⁹ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.165, beş mantık sanatı: Burhan, Cedel, Safsata, Hitâbet ve Şiir

³⁰ İbni Rüşd, *Telhisu Kitabı'l- Mugâlata*, Gérard Jéhamy (thk.), *'Telhisu Mantık-i Aristo'* içinde, Beyrut: Câmîatu'l-Lübniyye, 1982, s.671

³¹ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.168-69

³² "gerek kıyas ve gerekse tümevarımla yapılan uslamalamalarda da bu böyle" Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 71a s.9

³³ İbni Rüşd, *Telhisu'l- Hatâbe*, Abdurrahman Bedevî (thk.), Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kalem, s.9-10; 'örtük tasım' kavramı için bkz. Aristoteles, *Retorik*, Mehmet H.Doğan (İngilizce'den çev.), YKY, s.35 ve 39, 'örtük tasıma bir retorik tasımı, örneğe ise bir retorik tümevarımı diyorum'

³⁴ "...Retorik uslamalamaların ikna etme tarzı da aynı. Ya bir çeşit tümevarım olan örnek vermeyi ya da bir çeşit tasım olan eksik önermeli tasımı kullanırlar." Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 71a s.9

³⁵ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s. 169

* "Matematik kelimesi Yunanca 'matematikus' kelimesinden o da 'ben bilirim' anlamına gelen 'matisis' kelimesinden türemiştir. Çünkü Antik Yunan'da ilk önce öğretim ve öğrenime, başka bir ifadeyle kesin bilgiye layık olan bilgi 'riyâziyyât' dediğimiz şeylerden ibaretti. Buna binaen Yunan filozofları bunlara bilmek(ilm)'ten türetilen 'matematikus' adını vermişlerdir.Yunan bilimleri doğuya aktarıncı, yani hicretin 2.yüzyılının sonlarına doğru 'matematikus' ifadesi de yine aslı gibi çoğul kalıbında 'teâlîm' diye tercüme edilmiştir. 'Teâlîm' yerine 'Riyaziyyât' ifadesinin konması ve kullanılması ise hicri 4.asrın sonlarına doğru yaygın hale gelmiştir." bkz.mütercimnin dipnotu, Alexis Bertrand, *Felsefe-i İlmiyye*, Salih Zeki (çev.), İstanbul: Âmire Matbaası, 1917, s.16

(*mütekaddime*) hareketle gerçekleştiği görülmektedir. Doğrulama (*tasdîk/pîstis*) ya “kıyas” ya “tümevarım” veya “örneklendirme” yoluyla olur. Kıyas yoluyla öğrenimde bir kimsenin, kıyasın sonucunu öğrenmeden önce kıyasın öncüllerini bilmesi gerekir. Tümevarım yoluyla tümel(*küllî/kathôlou*) önermeyi/öncülü doğrulayan birinin, tümelin bilgisinden önce gelen tekileri bilmesi gerekir. Aynı şekilde örneklendirme ve ikna yoluyla bir şeyi bilmek isteyen bir kimsenin benzerlik bakımından bilmek istediği şeyi bilmeden önce kendisine benzeyen şeyi bilmesi gerekir³⁶. İbni Sînâ(m.980-1037), önbilginin bilinmesi gerektiğine ilişkin bilfiil ve bilkuvve ayırımına gitmektedir. Ona göre, önbilginin ‘talep edilen şeye dair, bilfiil olmasa bile, bilkuvve bir bilgi olması yönünden biliniyor olması gerekir’³⁷.

Burhan metodunda tümdengelimsel kanıtlama söz konusu olduğunda önbilgi ilk ilkeler ve öncüllerdir. Daha sonra ele alacağımız üzere bu ‘*zorunlu önbilgi*’ olarak adlandırılır. Bunu, diğerlerinden ayıran Aristoteles’in önermedeki “*anlîksal/zihinsel(dionēitiko)*” kaydıdır. Nitekim ussal kanıtlamalı bilgi ilk ilkelerden yola çıkarak gerçekleşir. Ayrıca Aristoteles, “*zihinsel/anlîksal*” kaydıyla İbni Rüşd’e göre, kanıta dayalı öğrenimi kastetmekte, taklîte dayalı bilgileri bu önermenin dışında tutmaktadır. İbni Rüşd, Themistios(ms.317-?)’un ‘bina yapımını öğrenen bir kimsenin öğreticiden bunu öğrenmesi, toprak, taş...vs, öğreticinin kendisine anlattığı ve gösterdiği şeyleri öncelikle bilmesiyle mümkün olur’ kanıtını ileri sürerek bu önermenin taklîde dayalı sanatları da kapsadığı yönündeki yorumuna katılmaz. Çünkü, der İbni Rüşd, kendisinde bu konuya dair hiçbir bilgi olmadığı halde kör ve sağır birisinin de bina yapımını taklit yoluyla ve öğreticinin yaptıklarını taklit etmekle öğrenmesi mümkün, tıpkı bazı canlıların taklit yoluyla öğrenmesi gibi. Bu bakımdan bu önerme taklîde dayalı öğrenimleri içine almamaktadır. Bununla birlikte öğrencinin taklit yoluyla öğrendiği sanatla ilgili şeylerin isimlerini öncelikle öğrenmesi öğrenimini kolaylaştırabilir³⁸.

İlk ilkelerin ve tümel öncüllerin oluşum süreci söz konusu olduğunda önbilgi, tekiler ve tekilerin duyumsanmasıdır. Asıl üzerinde duracağımız metod Burhan

³⁶ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, Abdurrahman Bedevi(thk.), *Şerhu'l-Burhan Li-Aristo*, içinde Kuveyt- 1984, s.45

³⁷ İbni Sînâ, *Burhan(II.Analitikler)*, Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s.8

³⁸ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s. 166

Metodu olduğundan ele alacağımız  n bilgi de haliyle bu iki tür ön bilgi olacaktır; tekillerin duyumsanması ve ilk ilkeler, baŗka bir adlandırmayla tümel  nermeler. Ancak yer yer diğer yöntemlere de değinilecek ve bunların hareket ettikleri ön bilgiler biraz daha detaylandırılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM
BİLİMSEL SORULAR, NEDENSELLİK
VE BURHAN METODUNUN AMACI

I.1- Bilimsel Sorular ve Nedensellik Teorisi

İbni Rüşd'e göre bilimsel sorular dört kısma ayrılır. Bu soruların ikisi bileşik ikisi basittir. Bileşik olan sorulardan birisi 'bu bunda var mı?' sorusudur. Örneğin; 'yarın Güneş tutulacak mı tutulmayacak mı?' gibi. İkinci bileşik soru ise 'niçin bu şey bu şeyde vardır?' sorusudur. Örneğin; 'Güneş niçin tutulur?' gibi. Bu soru ancak birinciden sonra sorulabilir. Yani yüklenenin(*mahmûl/kath' hypekeimenon*) yüklenilen (*mevzû/to hypokeimenon*) için var olup olmadığı bilindikten sonra bu yüklenenin yüklenilende niçin bulunduğu sorulur. Bunlar bileşik sorulardır. Basit(müfret) sorulara gelince; bunlardan biri, bir şeyin herhangi bir şekilde varlığına değil de saltık anlamda varlığına ilişkin sorudur. 'Boşluk var mı?' sorusu gibi. Diğer varlığı açıklanan şeyin neliğini sormaktır. 'Boşluk nedir?' sorusu gibi.

'Şu yüklenen şu yüklenilende var mı?' bileşik sorusunu sorup bunun olumlu ya da olumsuz cevabına ulaştıktan sonra, yüklenenin yüklenilende bulunup bulunmamasında neden olan orta terimi araştırırız. Aynı şekilde bir şeyin saltık anlamda var olup olmadığını sorup bunun cevabını bulduktan sonra da, bu şeyin saltık anlamda var olup olmamasının nedeni olan orta terimi araştırırız. Falanca şeyin falancada varlığını veya saltık anlamda herhangi bir şeyin varlığını öğrendikten sonra orta terimi araştırmak ve elde etmekle araştırdığımız şey hakkında bilgi'ye ulaşmış oluruz. Şayet orta terim, yüklenenin yüklenilenin varlığının nedenini veya saltık anlamda bir şeyin varlığının nedenini vermiyorsa, bileşik soru olarak 'o niçin var(*lime hüve*)' sorusunu; basit soru olarak da 'o nedir?' (*ma hüve/to ti en einai ve lime/ dia ti*) sorusunu sorarız³⁹. Açıktır ki; bu soru neden olan orta terimin bilinmesine yönelik sorulur. 'O nedir?' sorusu hem "bileşik soru"da hem de "basit soru"da vardır. Örneğin; biz Ay'ın tutulup tutulmadığını araştırmak istediğimiz zaman onun tutulmasının nedeni olan orta terimi araştırırız. Bu, tutulmanın varlığının nedeni olan orta terimin bilgisini elde etmeye yönelik bir araştırmadır. Aynı durum basit soruda da geçerlidir. Örneğin 'Canlı var mıdır?' sorusu canlının varlığının nedeni olan orta terimin varlığının da sorulmasını ve araştırılmasını gerektirir. Canlının varlığı ortaya çıkınca, bundan sonra onun neliğini araştırırız. Bu da saltık anlamda o şeyin varlığının nedeni olan orta terimin bilgisini elde

³⁹ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, s.120, bkz.Aristoteles, *II.Çözümlemeler* s.53

etmeye yönelik bir araştırmadır⁴⁰. Bu anlamda İbni Rüşd'de 'o niçin var?' bileşik sorusu ile 'o nedir?' basit sorusu 'neden' olan orta terime yönelik sorulardır. Dolayısıyla 'o nedir?' ve 'o niçin vardır?' soruları tek bir soru gibidir. Şöyle ki; Ay'daki tutulmanın ne olduğunu sorduğumuzda şöyle cevap verilir: "Yeryüzünün kendisiyle Güneş'in arasına girmesinden dolayı Ay'ın Güneş'ten aldığı ışığının zayıflamasıdır." Ve 'niçin tutulur' diye sorduğumuzda şöyle cevap verilir: "Yeryüzünün, kendisiyle(Ay) Güneş arasına girdiği zaman Ay'ın ışığının kesilmesinden dolayı." Burada her iki cevabın anlamı da birdir ve her iki soru da şeyin varlığının daha önce bilinmesini gerektirir. Duyu, bize varlığı ve neliği veren orta terimi elde etmemize olanak verdiğinde bundan sonra nedeni araştırmak için niçin sorusunu sormayız. Örneğin; Ay'ın tutulmasının sebebinin gölge konisine düşmek olduğunu duyumsadığımızda 'o tutulur mu?', 'niçin tutulur?' sorularını sormamıza gerek kalmaz⁴¹.

Özetle bütün bilimsel sorularda neden olan orta terimi elde etmek için iki şeyi, varlığı ve neliği soruşturmaya gerek vardır⁴². Bu iki temel soru aslında orta terimin ortaya çıkması için sorulur. Asıl araştırılmak ve ortaya konmak istenen neden olan orta terimdir. Bu da neliği ve nedeni (*ma hüve/ to ti en einai, lime/ dia ti*) bilmenin, herhangi bir şey açısından aynı anlama geldiğini gösterir. Bir şeyin varlığıyla birlikte nedenini de duyumsadığımızda varlıkla nedenin bilgisi birlikte gerçekleşmiş olur. Bu durumda varlığa ve nedene ilişkin sorular sormaya gerek kalmaz.

Bir şeyin nedenini bilmek o şey hakkında tam ve kesin bilgiye sahip olmak demektir. İlk sebepler ve ana nedenler(*hai protai aitiai, ta eks arkhes aitiai*) ise dört kısma ayrılır:1- Formel neden(*es- sebebū's- sūrī/eidos/formal cause*) 2- Maddi neden(*es-sebebū'l- Heyûlī/hylē/material cause*)-bu sebep formdan dolayı vardır/kendisinden bir şeyin zorunlu olarak ortaya çıktığı sebep 3- Yakın- hareket ettirici ve etkin neden(*es- sebebū'l- fâil/kinoún/effecient cause*) 4- Ereksel neden(*es-*

⁴⁰ İbni Rüşd, *a.g.e* s.120, 121; bilimsel sorularla ilgili olarak ayrıca bkz. İbni Sînâ, *a.g.e*, s.18-21

⁴¹ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.121, "her araştırmada ya bir orta terimin olup olmadığı ya da orta terimin ne olduğu araştırılır. Nitekim her durumda araştırılan neden orta terimdir. O halde 'tutulur mu?' demek 'tutulmanın bir nedeni var mı yok mu?' demektir ve bir nedeni olduğunu bildikten sonra bunun ne olduğunu araştırırız. Orta terimin duyulur olduğu durumlarda araştırmanın orta terim araştırması olduğu açık. Sözügelisi tutulmaya ait bir orta terim olup olmadığını duyumsayamadığımızda bunu araştırırız. Fakat duyumsadığımız vakit bir şeyin var olup olmadığına ve niçin var olduğuna dair bilgi birlikte gerçekleşir. Çünkü duyumsamak bize tümeli verir." bkz. Aristoteles, *II.Çözümlemeler*. 89b 90a s. 53-54

⁴² İbni Rüşd, *a.g.e*, s.121

sebebu'l- gâi/ to hou heneka, télos/final cause). Bu sebeplerin tamamı burhanlarda orta terim olarak kullanılır. Formel nedenin orta terim olmasına örnek; ‘yarım çember içindeki açı niçin dik açı?’ sorusuna ‘çünkü o iki dik açının yarısıdır’ diye cevap verilmesi; maddi nedenin orta terim olmasına örnek; ‘canlı neden yok olur?’ sorusuna ‘zıt unsurlardan bileşik olduğu için’, diye cevap verilmesi; hareket ettirici-etkin nedenin orta terim olmasına örnek; ‘niçin Cemel halkı Ali ile savaştı?’ sorusuna ‘Osman’ın katledilmesinden dolayı’, diye cevap verilmesi; ereksel nedenin orta terim olmasına örnek; ‘doktorlar sabah yürüyüşünü neden tavsiye ederler?’ sorusuna ‘sağlıklı olmak için’ diye cevap verilmesi gibi⁴³.

Fârâbî(m.873-950), tek bir konu üzerinden dört nedeni örneklendirmektedir. İlk sebepler dört kısma ayrılır, der Fârâbî, bunlardan her biri ‘o niçin var?’ sorusunun cevabında yer alabilir. ‘O niçin var?’ sorusu ancak şeyin varlığı bilindikten sonra sorulabilir. Örneğin biz insanın öldüğünü bildikten sonra ancak ‘insan neden ölür?’ sorusunu sorarız. Bunun cevabı ya ‘zıtlardan bileşik olduğu için’ olur, ya ‘çünkü o konuşan, ölen canlı bir varlıktır’ olur, ya ‘çünkü onun için en iyi olan şey ölmesidir’ olur, veya da ‘çünkü onun canlı olmasını sağlayan, onu koruyan ve onu oluşturan şey değişken bir şeydir’ olur. Birinci cevap insanın maddi nedenini, ikincisi formel nedenini, üçüncüsü ereksel nedenini, dördüncüsü etkin nedenini vermektedir. Ancak maddi ve etkin neden bir şeyin varlığını zorunlu olarak gerektirmez. Formel ve ereksel neden ise sebep oldukları şeyin varlığını zorunlu olarak gerektirirler. Çünkü bu her iki

⁴³ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.135, ayrıca bkz. Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, s. 26-27, Macit Fahri (thk.), ‘*el-Mantıku İnde-Fârâbî*’ içinde, Beyrut- Lübnan: Daru'l-Meşrik, 1987, bkz. Aristoteles, *II.Çözümlemeler*, 94a s.63, İbni Rüşd’ün nedenler için verdiği örnekler Aristoteles’in verdiği örneklerle örtüşmekle birlikte etkin neden için verdiği örnek farklıdır. Aristoteles metninde bu örnek şöyle verilir: ‘Atinalılar niçin Med savaşına katıldı?, -çünkü Eretrialılarla birlikte Sardeis’i yağmaladılar.’

Aristoteles daha çok Fizik’te dört neden konusunu ele almaktadır: ‘bir anlamda şuna neden adı veriliyor: bir nesnenin onda içkin olup da, ondan oluştuğu şey, sözgelişi bronz, heykelin; gümüş, gümüş kadehin nedeni. (bronz ile gümüş) türleri de öyle. Bir başka anlamda biçim(eidos) ile ilk örnek(paradeigma) neden: bu da bir nesnenin ne olduğunun tanımı(ho logos ho tou ti en einai) ve bunun cinsleri(sözgelişi diapasonun nedeni iki ile birin bağıntısı, genel olarak sayı) ve kavramdaki parçalar. Yine bir başka anlamda neden, değişmenin(metabole) ya da durağanlığın ilk başlangıcının kaynağı: sözgelişi öğüt veren bir şeyin nedeni, baba da çocuğun. Genel anlamda yapılan şeyi yapan ve değiştiren şeyi değiştiren. Yine amaç(telos) da bir neden, bu ereksel nedendir(to hou heneka): sözgelişi gezintiye çıkmanın nedeni sağlık, ‘ne için gezintiye çıkıyor?’, ‘sağlıklı kalmak amacıyla’ diyoruz. Böyle deyince de nedeni gösterdiğimizi düşünüyoruz. Ayrıca devindiren bir başka nesneyle amaç arasındaki şeyler de ereksel neden kapsamına giriyor: sözgelişi zayıflama, banyo, ilaçlar ya da hekim araçları sağlığın nedeni. Nitekim bütün bunlar amaç için, ama birbirlerinden şurada ayrılıyorlar: kimi eser, kimi amaç’ Aristoteles, *Fizik*, Saffet Babür (çev.), YKY, s. 63, ayrıca bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s.86-90 ve 235

nedenin varlığına bağlı olarak, neden oldukları şeyler zorunlu olarak ortaya çıkar”⁴⁴.

Nesnede bulunan sebepler madde ve formdur. Etkinlik ve ereksellik ise nesnenin dışında olan sebeplerdir⁴⁵. Ereksel nedenin neden olduğu şeyle ilişkisi, etkin nedenin neden olduğu şeyle olan ilişkisinin tersidir. Şöyle ki; etkin neden, neden olduğu şeyi varlıkta zaman açısından önceler. Bu sebepten etkin neden orta terim olduğunda varlıkta zaman açısından sonuçtan önce gelir. Nitekim ‘sağlık’ yürüdükten sonra meydana gelen bir şeydir⁴⁶.

Doğal şeylerde zorunlulukla birlikte doğanın bir ereği vardır. Bu ereğin varlığının nedeni zorunluluktur. Nitekim zorunluluk iki kısımdır; birisi varlığın formundan dolayı(ortaya çıkan) doğal zorunluluk⁴⁷. İbni Rüşd’ün varlığın formundan dolayı ortaya çıkan doğal zorunluluk dediği zorunluluk, doğa ve itkiye ait olan zorunluluktur. Örneğin; taşın yere doğru hareketi, ateşin yukarıya doğru çıkması gibi. İkincisi; varlığın maddesinden(*heyûla/hýle*) dolayı var olan zorunluluk. Örneğin; oluşan bir şeyin zorunlu olarak bozuluşa uğraması gibi. Madde ise formdan dolayı zorunludur. Yani doğal formun maddeden başka bir şeyde olmasına imkan yoktur⁴⁸.

Nedenler, hem geçmişte var olmuş şeyler hem de gelecekte var olacak şeyler için neden olabilirler. Nedenler, var olan şeylerle birlikte var, oluşan(*kâin/tó gignómenon*) şeylerle birlikte oluşandırlar. Dolayısıyla eğer oluşan şey, geçmişte oluşmuşsa neden de geçmişte oluşmuştur(*kâinetün filmâzi*), eğer gelecekte oluşacaksa neden de gelecekte oluşacaktır(*kâinetün filmüstakbel*)⁴⁹. Bu orta terimin uçlarla zamandaş(*geneseón/hama*) olmasıdır. Yani olmuş olanların orta teriminin olmuş olması, olacak olanın orta teriminin olacak olması, oluşmakta olanların orta teriminin oluşmakta olması, olanların orta teriminin olması gerekir. Dolayısıyla olmuş olan bir şeyle olacak

⁴⁴ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 43, dört neden konusunda ayrıca bkz. İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.231-32

⁴⁵ İbni Rüşd, *Metafizik Şerhi*, Muhittin Macit (çev.), İstanbul: Litera Yay., 2004, s. 27

⁴⁶ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, s.136

⁴⁷ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s. 136, 137

⁴⁸ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.137; bkz. Aristoteles, *II.Çözümlemeler*, 95a s. 65

⁴⁹ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.137-38, ‘var olanlardaki gibi oluşan nesneler, olmuş olan nesneler ve olacak olan nesneler açısından aynı neden söz konusu(çünkü orta terim neden) ne ki var olanlar açısından var olan bir neden, oluşanlar açısından oluşan bir neden, olmuş olanlar açısından olmuş olan bir neden ve olacaklar olanlar açısından olacak bir neden söz konusu.’, Aristoteles, *II.Çözümlemeler*, 95a s. 65

olan bir şeyin bağdaşık bir orta teriminin olması olası değil⁵⁰.

Örneğin; sudaki donmanın nedeni sıcaklığın azalmasıdır, bu suyun donmasının varlığında orta terimdir. Eğer bu neden etkin olarak(*bilfil/kath energeian*) varsa donma da etkin olarak vardır. Eğer neden potansiyel olarak(*bilkuvve/dýnamis*) ve beklenen zamanda varsa, donma da potansiyel olarak gelecek zamanda var demektir. Nedenlinin(*ma'úl*) nedenle(*illet/aítion*) olan ilişkisi de böyledir; nedenli varsa neden de var demektir, eğer geçmişteyse geçmişte, gelecekteyse gelecekte. Nedenlileriyle birlikte bulunmayan nedenlere gelince bunlar, etkin(*fâil*) neden ve maddi nedendir. Bunların nedenlileriyle olan ilişkisi yukarıdaki gibi değildir. Yani bu nedenler varsa nedenlilerinin de var olması, ya da eğer var olmaları bekleniyorsa nedenlilerinin de var olmalarının beklenmesi zorunlu değildir, ancak bu nedenlerin nedenlileri varsa nedenlerinin de var olması, bulunması gerekir. Örneğin eğer “ev” varsa “duvar” ve “temeli” de var olmalıdır. Aynı şekilde eğer nedenlilerin oluşması bekleniyorsa nedenlerinin oluşması beklenir. Kısaca ifade etmek gerekirse etkin ve maddi neden bulunduğu takdirde nedenlilerinin de bulunması gerekmez, ancak nedenlileri varsa etkin ve maddi nedenin bulunması gerekir⁵¹.

Oluş (*kevn/gēnesis*) bitişik(*muttasıl/synékhes*) değil birbirini takip edendir(*mütetâl/to épheksēs*). Şayet oluş bitişik olsaydı zaman bakımından önce gelen nedenlerle onlardan sonra gelen nedenlileri arasında, yani nedenle onun yakın nedenlisi arasında sonsuz sayıda orta terim alınırdı. Oysa açıktır ki, zaman bakımından önce gelen nedenle sonra gelen yakın nedenlisi arasında bir orta terim bulunmamaktadır. Örneğin; ev varsa duvar da vardır, duvar varsa temel de vardır, temel varsa taş da vardır...gibi. Eğer yakın neden, nedenlisine bitişseydi zaman bakımından da ondan ayrılmaz, ondan farklı olmazdı(yani ikisi de eşit zamanda olurdu). Ayrıca yakın nedenle nedenlisi arasına giren bu orta terimle onun nedeni arasında da bir başka orta terimin bulunması gerekirdi ve bu sonsuza kadar böyle devam ederdi. O takdirde oluşan(*mütekevvín/gignómenon*) şeylerin sebepleri sonsuz olurdu. Bu durum hem

⁵⁰ Aristoteles, *II.Çözümlemeler*, 95a s. 66

⁵¹ İbni Rüşt, *a.g.e.* s.138

geçmişte olan şey için hem de gelecekte olan şey için geçerlidir⁵².

Nedenin nedenliye, nedenlinin nedene çevrildiği durumlarda burhanın devirsel olarak gerçekleşmesi gerekir; ilk öncülün orta terim, orta terimin ilk(öncül) olması gerekir. Örneğin; eğer toprak yaş ise ondan buhar çıkar, eğer buhar varsa bulut oluşur. Eğer bulut olursa yağmur yağar, eğer yağmur yağarsa toprak nemlenir/yaşlanır, gibi. İbni Rüşd'ün 'devrî' kavramıyla aktardığı bu döngüsellğe Aristoteles, oluşan nesneler arasında döngüsel olan kimi oluşların varlığını neden olarak göstermektedir. 'Döngüsellik bir evirmedir ki bu da sonuçların evrimidir ve ancak böyle durumlarda evirme yapılabilir'⁵³.

Bazı şeyler vardır ki; varlıkları devamlı(*sermedî/aidion*) değildir. Fakat çoğunlukla vardır. Örneğin, her erkeğin sakalının bitmesi gibi. Bu şeylerde orta terimler devamlı değil çoğunlukla vardır. Öncüller ve sonuç da böyledir. Şöyle ki; A çoğu zaman ve bir çok konuda her B'ye yüklenir. B de çoğu zaman ve bir çok konuda C'ye yüklenirse, bu durumda A'nın çoğunlukla C'ye yüklenmesi gerekir. Burada burhan devirsel değildir⁵⁴.

Birden çok şeyin cins ve tür bakımından ortak orta terimi olabilir. Örneğin, 'ses niçin meydana gelir?', 'gök kuşağı niçin oluşur?', 'insan niçin parlak bir cisimde şeklini görür?' sorularındaki neden cins bakımından ortaktır ve bu da 'yansıma'dır(*inikâs*). Ancak sesin nedeni havadan kaynaklanan yansıma, gök kuşağının nedeni ışığın yansması, parlak bir aynada şeklin görülmesinin nedeni göz(basar)ün yansmasıdır. Bazen de tek bir soruda birden fazla orta terim olabilir. Örneğin 'ay sonunda Nil neden daha çok akar?' diye sorulduğunda 'çünkü bu vakit/ay sonu kış mevsimine benzer.' diye vecap verilirse ardından şöyle sorulur: 'bu vakit neden kış mevsimine benzer?', buna 'çünkü kışın Ay'ın ışığı azalır.' diye cevap verilirse ardından şu soru gelir: 'niçin Ay'ın ışığı azalır?'. Bu soruya 'Güneş'le bir noktada bulunduğundan dolayı(*ictimâ*)' şeklinde verilecek cevap son cevap olacaktır. Çünkü Ay'ın Güneş'le aynı noktada bulunması sıralanan bütün bu nedenlerin ilk nedenidir. Ay'ın sonunda Nil'in akması da(akmasındaki fazlalık da) son nedenlidir. Bunlar arasında (yukarıda sıralandığı gibi)

⁵² İbni Rüşd, *a.g.e.* s.138-39

⁵³ Aristoteles, *II.Çözümlemeler*, s. 67

⁵⁴ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, s.139-40

başka nedenli ve nedenler vardır⁵⁵.

Nedenden hareketle nedenliyi açıkladığımız gibi nedenliden hareketle de nedeni açıklayabilir miyiz? -Bu da neden ve nedenliden her birinin diğerini gerektirmesi; birinin varlığının diğerinin varlığını gerektirmesi ile gerçekleşir- Örneğin; Dünya'nın Güneş'le Ay arasına girmesinden hareketle Ay'ın tutulmasını açıkladığımız gibi, Ay'ın tutulmasından hareketle de Dünya'nın Ay'la Güneş arasına girmesini açıklayabilir miyiz? İbni Rüşt'e göre şayet bir şeyin birden fazla nedeni yoksa ve o şeyin nedeni olmaksızın varlığı da mümkün değilse neden ve nedenliden biri diğerini açıklayabilir. Fakat nedenliyi nedenle açıkladığımız/kanıtladığımız zaman bu hem sebep hem de varlığın bilgisini veren "burhan" olur. Nedeni nedenliyle açıkladığımız zaman bu da yalnızca varlığın bilgisini veren "burhan" olur. Dünya'nın Ay'la Güneş arasına girmesinden hareketle Ay'ın tutulması açıklanırsa bu hem varlığın hem de sebebin bilgisini veren burhan, Ay'ın tutulmasından hareketle Dünya'nın Ay'la Güneş arasına girmesi açıklanırsa ise sadece varlığı veren burhan olur⁵⁶.

Bir şeyin birden çok nedeni varsa nedenliden hareketle nedenin varlığı açıklanamaz. Örneğin; D ve H gibi birden çok orta terimden hareketle A'nın B'de varlığı açıklanabiliyorsa D ve H'dan birisi bulunduğu zaman A da bulunur. Fakat A bulunduğu zaman D ve H'ın bulunması gerekmez. Çünkü A bunların her birinden daha geneldir. Daha genel bulunduğu daha özel olanın bulunması gerekmez. Fakat burhanın şartlarından birisi de öncüllerinin tümel ve yüklenenlerin, yüklendikleri şeyin neliği bakımından yüklenen olmalarıdır. Bu böyle olunca orta terimin yüklenilen için özel(*hâss/ídios*) veya ona denk(*müsâvî/isotakhós*) olması gerekir. Bu nitelikteki bir neden ancak tek bir neden olabilir. Çünkü bu neden şeyin tanımıdır. Bir şeyin tanımının ise birden fazla olmasına imkan yoktur. Çünkü tanım tek bir şeyi tanımlar. Tek bir şeyi tanımlayanın ise tek olması gerekir. Örneğin, Ay'ın tutulmasını tanımlayan Dünya'nın Güneş'le Ay arasına girmesi gibi⁵⁷.

Şayet orta terim bir şeye özgü neden(*el- illetu'z- zâtiyye*) olmazsa bir şeyin birden çok nedeninin bulunması ve nedenlinin bulunup nedenin bulunmaması olası.

⁵⁵ İbni Rüşt, *a.g.e*, s.147-48, ayrıca bkz. Fârâbî, *a.g.e*, s. 43-44

⁵⁶ İbni Rüşt, *a.g.e*, s.148

⁵⁷ İbni Rüşt, *a.g.e*, s.148-49

Örneğin; ömrü uzun şeye ilişkin özgü neden safranın küçük olmasıdır. Sıcaklık ve yaşlılık(rutûbet) ise hem canlı hem de canlı olmayan için başka bir nedendir. Ancak İbni Rüşd, burhanlarda bu tip özgü neden olmayan orta terimlerden kaçınmamız gerektiğini söyler. Çünkü bunlar gerçek neden değildir. Bu tip orta terimlerden oluşan burhanlar da gerçek burhan değildir. Çünkü bunlarda bazen nedenli bulunurken nedenin bulunması gerekmez⁵⁸. Burhanlardaki üç terimin de birbirine denk(*müsâvî/ isotakhós*) olması; yani nedenin, nedenlinin ve nedenin kendisi için bulunduğu konunun(mevzu)⁵⁹ birbirine denk olması gerekir. Çünkü konunun orta terimden daha özel alınması, orta terimin de büyük terimden daha özel alınmasıyla tümel yükleme gerçekleşmez⁶⁰. Bu niteliğe sahip olan burhan(yani terimlerinin birbirine denk olduğu burhan) potansiyel olarak tam ve gerçek tanım(*el-haddu't- tâmm*) olan burhandır. Ve bu burhan ancak yakın sebeple gerçekleşen burhandır. Eğer bir şeyin birden çok sebebi varsa ve bir kısmı bir kısmından daha yakınsa onlardan yakın sebep konuya/kendisine yüklenilene(mevzu) değil yüklenene(mahmûl) yakındır. Çünkü orta terim, yüklenen(*mahmul*) olan büyük taraf için tanımdır veya tanımın parçasıdır. Buradan hareketle İbni Rüşd Aristoteles'in, orta terimin büyük taraf için neden olmasını ve saltık burhanda zorunlu olmasını bir koşul olarak ileri sürdüğü kanaatindedir⁶¹.

Düşünce(*ru'yet, fıkır/diánoia, to noētón*) eseri ortaya çıkan şeylerle doğadan dolayı meydana gelen şeylerin bir kısmı raslantı ve tesadüfle(*ittifâk-baht/to autómation-tykhe*) meydana gelirken bir kısmı rastlantı eseri değildir. Rastlantı eseri ortaya çıkmayan şeyler birkaç türdür. Örneğin sanat eseri nesneler içerisinde “ev”, doğal nesneler içerisinde “insan”gibi. Rastlantı yoluyla meydana gelen şeylere gelince, örneğin savaşta bir damarın kesilmesine bağlı olarak kişinin talih eseri sağlığına kavuşması gibi. Doğal nesneler bağlamında altıncı parmak gibi. Rastlantı sonucu meydana gelen şeyler sanat ve doğa nesneleri içerisinde olmasına rağmen bunlar bizatihi sanat ve doğadan kaynaklanan şeyler değildir. Ancak ilenekselle(*kata symbebēkós*) anlamda öyle olduğu kabul edilir. Bu nedenle sanat ve doğadan talih eseri olarak ortaya çıkan şey, sanat ve doğanın ortaya çıkmasını kastetmediği şeydir. Çünkü

⁵⁸ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.149

⁵⁹ Çalışmamız boyunca sık sık karşılaştığımız ‘mevzu’ kavramı mantık sanatı açısından zati arazların kendisine yüklendiği ve hakkında araştırma yapılan şeylerin kendisiyle ilişkili olduğu ‘özne’dir.

⁶⁰ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.150

⁶¹ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.150

hem sanat hem de doğa, her ikisi de bir gayeye yönelik eylemde bulunur. Belli bir gayeye yönelik doğaya ait eylem çoğunlukla ve sıklıkla meydana gelir. Pek az meydana gelen talih ve rastlantı ise çoğunlukla ve sıklıkla meydana gelen ve belli ereğe yönelik eylemlere engel olur. Bu da belli bir ereğe yönelik olan eylemlerden ilenekselsel olarak başka şeylerin meydana gelmesiyle gerçekleşir. Doğal/doğaya ait eylemlerde, bir kerpiğin düşmesi ve birinin başını yarması; kişinin isteği ve seçimine bağlı olan eylemlerde, birinin kuyu kazarken hazineye rastlaması gibi. Bu örneklerde ne kerpiğin kendi merkezine doğru hareketi kişinin başının yarılmasının, ne de isteğe dayalı olarak yapılan kuyu kazımı hazinenin bulunmasının özsel nedenidir. Bunlar sadece birer ilenekselsel neden olabilirler. Bu sebepten rastlantı ve talih eseri diye adlandırılan şeylerin ortaya çıkışı pek azdır. Bu türden bir sebep, yukarıdaki sebepler içerisinde sayılmadığı gibi burhanlarda orta terim olarak da kullanılamaz⁶².

İbni Rüşd, Fizik'te (*es-Simâu't- Tabiî/hē phýsikē*) de rastlantı konusunu erekselsel nedenle ilişkili olarak ele alır. İbni Rüşd, 'doğa yaptığı her şeyi herhangi bir amaca yönelik olarak yapar'⁶³ önermesinin ardından oluşta ilk ereğin form(*suret/eidos*) olduğunu belirtir. İkincil erek ise form değildir. Doğanın boş eylemde bulunmaması, onu sanatla yan yana koymaktadır. Belki de doğa bu anlamda sanattan da önce gelir. Çünkü sanat doğadan sonra gelir ve onu izler. Eğer doğa belli bir amaç için eylemde bulunmasaydı o zaman doğada meydana gelen şeyler çoğunlukla değil pek az olarak meydana gelirdi. Bu İbni Rüşd'e göre diğer sebeplerin ortadan kalkması demektir. Çünkü diğer üç neden zorunlu olarak erekselsel nedene tabidir, ve ondan dolayı vardırlar. Nasıl ki kerpiç ve taş evin formundan dolayı zorunlu olarak evde bulunuyorsa madde ve maddi şeyler de formdan dolayı vardırlar. Bu iyice düşünüldüğünde açıkça ortaya çıkacaktır. Çünkü form oluşta ilk erektir. Eğer maddenin zorunluluğundan dolayı form bulunsaydı burada bir etkin neden olmazdı ve doğal şeylerin ilkesi rastlantı olurdu⁶⁴.

⁶² İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.137, *es-Simâu't- Tabiî*, Josef Puig (thk.), Institutio Hispano-Arabe de Cultura Consejo Superior de Investigaciones Científicas- Madrid, 1983, s.27 ayrıca bkz. Aristoteles, *II.Çözümlemeler*, 95a s.65

⁶³ 'Doğa bir amaç, bir erekselsel nedendir, çünkü kendilerinde sürekli devinim olan nesnelerin bir amacı var, işte bu son nokta aynı zamanda erekselsel neden' Aristoteles, *Fizik*, s.59-61 Aristoteles burada doğa'yı biçim(morphe) anlamında kullanmaktadır. Çünkü Aristoteles'in doğa'nın iki anlamda olduğunu ifade etmektedir: birisi madde diğeri biçim(morphe). Bütün öteki nesneler bir amaçtan ötürü ise biçim, şekil erekselsel bir nedendir.' bkz.s.85-87

⁶⁴ İbni Rüşd, *es-Simâu't- Tabiî*, s.25-26, 'Nitekim erekselsel neden 'en iyi' ve ötekilerin amacı olmak demek.' bkz.Aristoteles, *Fizik*, s.65, Aristoteles talih ve rastlantıyı yok saymamakta, ancak talih ve rastlantıya tanrısal bir gizem atfetmemektedir. Eğer zorunlu olarak meydana gelen ya da çoğu kez meydana gelen nesnelerin dışında da

I.2- Burhan Metodunun Amacı

Burhan yönteminde sorular(*metâlibu'l- burhan*) varlığı, neliği ve nedeni araştırmak için sorulur. Ancak diyalektik sorular, önceden bilinen sonuç önermesini muhataba kabul ettirmek amacıyla hazırlanır ve şekil bakımından da bilimsel sorulardan farklıdır.

Örneğin insanın neliğinden sormak bilimsel bir sorudur. Fakat ‘evren sonradan mı yaratılmıştır yoksa ezeli midir?’ sorusu diyalektik bir sorudur ve bu soruya verilen cevap, insanın neliğine ilişkin ‘canlı konuşan varlıktır’ şeklinde verilen cevap tarzından farklıdır. Cevap iki çelişik önermeden birisine yönelik olacak tarzda sorulduğu zaman ancak soru diyalektik bir soru olabilir. ‘İnsan nedir?’ sorusu yerine ‘İnsan konuşan bir varlık mıdır değil midir?’ veya ‘İyi kaç şekilde ifade edilir’ yerine ‘İyi şunun şunun için kullanılır mı kullanılmaz mı?’ şeklinde sorulduğu zaman soru diyalektik bir soru olur⁶⁵. İbni Sînâ’nın değerlendirmesiyle bu tip bileşik sorularda ‘varlık’ yüklem değil ‘bağ’ olmaktadır⁶⁶. Ayrıca diyalektik yöntemde öncüller soru kalıbında ortaya konur. Burhanın öncülleri ise soru kalıbında öncüller değildir⁶⁷. Bu bakımdan bir araştırma ve gerçeğe ulaşma gayesiyle yola çıkan burhan yöntemi diyalektik yöntemden farklıdır. Çünkü araştırma gayesiyle öğrenen kimse, doğru gibi görünen fakat gerçekte doğru olmayan şeye karşı koymak zorundadır ve burhan yönteminde gerçekte yanlış olan bir şey asla öğretilmez. Diyalektik yöntemde ise bütün amaç, gerçeğin kendisini aramak ve keşfetmek değil, bütün vasıtalarla bir çürütmeyi gerçekleştirmek ve bir hasmı açıkça kuvvetsiz düşürmek, muhatabı önceden bilinen ve kabul edilen sonuç önermesini itiraf etmeye mecbur bırakmak ve onu tezin zorunlu sonucu olan en garip paradoksları

oluşan nesneler varsa ve herkes bunların talihe bağlı olduğunu söylüyorsa Aristoteles’e göre talih ve rastlantı diye bir şeyin varlığı açık. Talih ve rastlantıda bizatihi olmasa da ilenekselsel anlamda ereksel nedenden söz edilebilir, Aristoteles açısından. Zorunlu olan ve çoğu kez öyle olan dışındaki nesneler içinde bazıları var ki, der Aristoteles, bunların da bir şey için olması(bir ereksel nedenin olması) olası. Düşünce ve doğa tarafından bir amaca bağlı olarak meydana gelen şeyler, ilenekselsel anlamda böyle meydana geldiğinde biz onlara talih adını veririz. Söz gelişi biri bilseydi kendine borcu olan birinden parasını almak için belli bir yere gidebilirdi. Oysa o bunun için gitmemiştir, rastgele gitmiştir ve parasını almak için gitmiş olmuştur. Bu, oraya ne çoğu kez gittiği için olmuştur ne zorunlu olarak ne de her zaman gittiği için. Amaç, yani paranın alınması ise, gerçi kendinde neden sayılmaz ama yine de tercih edilen ve düşünceye bağlı olan nedenler içinde. İşte o zaman şans esri gittiği söylenir, ama tercih ederek ve onun için sık sık oraya giderse şans eseri denmez. Demek şu açık: talih ‘bir şey için’, tercihe göre olan nesnelerde ilenekselsel bir neden.’, ayrıca bkz. 87-93

⁶⁵ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Cedel*, Gérard Jéhamy (thk.), ‘*Telhisu Mantık-i Aristo*’ içinde, Beyrut- Lübnan: Câmîatu'l-Lübnaniyye, 1982, s.637, ayrıca bkz. Aristoteles, *Topikler* s.8 ve 244

⁶⁶ İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.18

⁶⁷ İbni Rüşd, *Telhisu Kitabı'l- Mugâlata*, s. 634, 729

savunmaya yönlendirmektir⁶⁸. Bu yöntem bize Fârâbî'nin ifadesiyle ancak yaygın ve sıradan bir bilgi verebilir⁶⁹. Örneğin; soru soran kişinin 'zıtlıkların bilgisi birdir' önermesini kabul eden ve bu önermeyi muhatabına kabul ettirmek isteyen diyalektikçi, üstü örtük bir şekilde 'karşıtlıkların(*mütekâbilât/antikeimenon*) bilgisi bir midir?' sorusunu sorar. Cevap veren kişi 'karşıtlıkların bilgisinin bir olduğunu' teslim ederse soru soran 'karşıtlıkların bilgisi birse o halde zıtlıkların bilgisi de bir değil midir?' şeklindeki final sorusunu sorar. Burada cevap veren istese de istemese de 'evet, zıtlıkların bilgisi de birdir' cevabını vermek zorunda kalacaktır⁷⁰. Çünkü zıtlıklar(*ezdâd/enantîos*), karşıtlıkların kapsamında olup karşıtlıkların türüdür⁷¹. Bu tarz bir soru sormanın yükleneni cins olan önermedeki örneği şudur: 'ruh hareket eder mi?' Muhatap ruhun hareket edebileceğini teslim ederse, bu durumda hareket(*kinēsis*) türlerinden yer değiştirme (*nakil/phorá*), dönüşüm/başkalaşım (*istihâle/alloiōsis*), artma-azalma(*nümiw/aukhesis-meiotēs*), oluş-bozuluştan(*kevn-fesâd/genesis-phthora*) birisiyle ruhun hareket ettiğini kabul etmek zorunda kalacaktır⁷². Burhan yöntemini esas alan filozofun ise öncülleri doğru olduğu takdirde, onları başkalarından teslim almak ve bu yönde insanları paradokslara düşürmek gibi bir kaygısı yoktur⁷³. Burhan, hasmın öncülleri kabul etmesine dayanmadığından, yalnızca gerçeğin kabul edilmesine ve zorunlu oluşuna dayandığından⁷⁴ filozof, karşıt olan iki şeyden en üstün ve doğru olanını alır ve onu kanıtlamaya, karşıtını çürütmeye; diyalektikçi ve retorikçi ise her ikisini de dikkate alır ve bunlardan her birini kanıtlama ya da çürütmede kullanmaya çalışır. Çünkü diyalektik ve retorikçi kullanan kişi açısından bir öncül herhangi bir vakit yararlı iken bir başka vakit o öncülün çelişği yararlı olabilir. Diyalektikçi ve retorikçi bir önermenin hem kendisi hem de çelişği hakkında argümanlara sahipse muhatabın durumuna göre bunları kullanmaya çalışır. Sofist, iki şeyden en hoşuna gideni

⁶⁸ İbni Rüşd, *Telhisu'l- Hatâbe*, s.9, Aristoteles, *Topikler*, Hamdi Rağıp Atademir(çev.), 2.baskı, İstanbul: MEB, 1967 s.250, bkz. Hamdi Rağıp Atademir, *Topikler*'in giriş bölümü

⁶⁹ Fârâbî, *a.g.e.*, s.62

⁷⁰ İbni Rüşd, *Telhisu'l- Cedel*, s.626, Aristoteles, *Topikler*, s.234

⁷¹ 'Karşıtlıklar'olumlu-olumsuz, içerikleri bakımından birbirine zıt yani yüklenenleri zıt karşıtlıklar/zıtlıklar, diye kısımlara ayrılır. Örneğin, her insan adaletlidir- hiçbir insan adaletli değildir, önermeleri olumlu-olumsuz karşıtlıklardır. Her insan adaletlidir- her insan zulmedendir, önermeleri yüklenenleri zıt karşıtlıklardır. bkz. İbni Rüşd, *Telhisu Kitabi'l-İbâre*, Gérard Jéhamy (thk.), *'Telhisu Mantık-i Aristo'* içinde, Beyrut- Lübnan: Câmîatu'l-Lübnaniyye, 1982, s. 127

⁷² İbni Rüşd, *Telhisu'l-Cedel*, s.535, hareket çeşitlerinin açıklaması için bkz. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, Celal Gürbüz(çev.), İstanbul: Ara yay., 1990 ve İbni Rüşd, *Risaletu'l-Kevn Ve'l-Fesâd*, Gérard Jéhamy (thk.), *'Resâilu İbni Rüşd el-Felsefiyye'* içinde Beyrut-1994

⁷³ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s. 625

⁷⁴ İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.101

hangisiyse onu tercih eder⁷⁵. Örneğin bazen ruhun ölümsüz olduğunu kanıtlayan kıyas yapar, bazen de yaygın öncülleri kullanarak ruhun ölümlü olduğunu kanıtlayan kıyas yapar⁷⁶. İbni Rüşd, diyalektikle safsatanın doğru konusunda insanları aldatma ve yanlış yönlendirme noktasında birleştiklerini söyler. Her ikisi de doğru konusunda insanları aldatmaktadır. Diyalektikçi bunu yaygın önermelerle, safsata ise doğru olmayan önermelerle yapar. Aralarındaki fark; sofistlerin açıkça doğruyu yanlış, yanlışsı doğru göstermeye çalışmaları; diyalektikçinin de bir önermenin yaygın olmasının onun doğruluğu için yeterli olacağını iddia etmesidir. Sofistin tutumu bütünüyle yanlıştır. Diyalektikçinin iddiası bütünüyle yanlış sayılmaz. Çünkü yaygın önerme bütünüyle yanlış olmayabilir⁷⁷. ‘Fâilleri iyi olan şeylerin kendileri de iyidir, fâilleri kötü olan şeylerin kendileri de kötüdür’ önermesi yaygın bir önermedir ve bu önerme ne bütünüyle doğru ne de bütünüyle yanlıştır. Fâilleri iyi olan şeylerin kendileri iyi, ya da fâilleri kötü olan şeylerin kendileri kötü olabilir de olmayabilir de. ‘İyilikle-iyi olan’ ya da ‘kötülükle-kötü olan’ kişi arasında zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. Kötülük yapan birisinin saltık olarak kötü olması ya da bir iyilik yapan birisinin saltık olarak iyi olması zorunlu değildir⁷⁸.

İbni Rüşd bunlar hakkında şöyle der: ‘Bunlar hiçbir sıkıntı çekmeden ve zorluğa katlanmadan hikmetle anılmayı seven kişilerdir. İnsanların bir çoğu gerçekte filozof olmadıkları halde filozof olduklarını zannederler.’ İbni Rüşd safsatacılarının bu niteliğinden ötürü sofistlik akıl yürütmeleri “*el-hikmetu’l- mürâiyye*” diye adlandırmaktadır⁷⁹. Sofistik uslamlamanın amacı da, muhatabı haşlamak(*tebkît*), yanlış olan bir önermeyi muhataba zorla kabul ettirmeye çalışmak ve onu rezil etmek, onu şüpheyi düşürmek(*teşkik*), sözü kapalı hale getirmek ve anlamını güçleştirmek, muhatabın, yanlış bir sonuca ulaştıracak önermeler kullanmasını sağlamak ve böylece yanlışla düşürmektir. Bu şekilde safsata yöntemini kullanan kişi felsefede, çeşitli ilim sahalarında yetenekli, birikimli ve kapasiteli olduğu, doğruyu yanlıştan ayıracak analitik zihne sahip olduğu izlenimini bırakmaya çalışır⁸⁰. Retoriğe gelince; bu sanatın amacı da

⁷⁵ İbni Rüşd, *Telhisu’l-Cedel*, s.658, *Telhisu Kitabi’l- Mugâlata*, s.729, *Telhisu’l- Hatâbe*, s.11, 12, 13

⁷⁶ İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.138

⁷⁷ İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan*, 259-60

⁷⁸ İbni Rüşd, *Telhisu’l-Cedel*, s.541

⁷⁹ İbni Rüşd, *Telhisu Kitabi’l- Mugâlata*, s.670-71

⁸⁰ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.672, ayrıca bkz.Fârâbî, *a.g.e.*, s.62

insanları bir konuda ikna etmeye çalışmak ve ikna yoluyla ileri sürülen bir konuyu muhatabın doğrulamasını ve itiraf etmesini sağlamak, insanları iyi işlere yönlendirmektir. Aristoteles'in 'retorik inandırma' diye adlandırdığı ikna yöntemi için İbni Rüşd "*ta'lim ve irşâd*" kavramlarını kullanır⁸¹. Örneğin bir hitabetçinin, birisini bir şeye teşvik etmek amacıyla şöyle demesi gibi: ' sen de böyle davranmalısın, çünkü toplumda ünlü kişiler ve sevilen insanlar böyle davranmaktadır'⁸². Şiir sanatı ise insanların hayal dünyasına hitap eder. Kullandığı yöntem 'benzetme ve değiştirme' (*teşbih- ibdâl*) yöntemidir⁸³. Amaç, ya bir şeyi güzel gösterme (*tahsîn*) ya da kötülemedir (*takbîh*). Bu amaca bağlı olarak bazı şiirler yeren (*sanâatu'l- hecâî, jambik şiir/komedyâ*) bazı şiirlerse öven şiirlerdir (*sanâatu'l- medh/epos şiir/tragedya*)⁸⁴.

Filozof gerçeğin peşindedir, ne sofistlik usamlamalarla insanları aldatmaya ne de sanıya dayalı öncüllerle insanları ikna etmeye çalışır. Ayrıca onun bunlarla kaybedecek zamanı da yoktur. İbni Sina'nın deyimiyle o, zihni yorgunluğu yurt edinmiş kişidir⁸⁵. O analiz etme yeteneğine sahiptir ve doğru olanı yanlış olandan ayırmasını bilir⁸⁶. Buradan kalkarak, ister bizimle aynı dini paylaşsın isterse paylaşmasın, bizden öncekilerin çalışmalarına eleştirel bir gözle bakıp kabul edilebilir ve doğru olanları alıp olamayanları ayıklamamız gerektiğini⁸⁷ bir yöntem olarak tercih eden İbni Rüşd, "filozofların karşısına bir düşman gibi çıkacağını, yeri geldiğinde Mutezile'nin yeri geldiğinde Kerrameyye'nin yeri geldiğinde Vakıfıyye'nin görüşlerine sığınarak onları

⁸¹ İbni Rüşd, *Telhisu'l- Hatâbe*, s.9, 10, 291, bkz. Aristoteles, *Retorik*, s. 35: 'retorik üzerine çalışmanın inandırma tarzlarıyla ilgili olduğu açıktır'

⁸² İbni Rüşd, *a.g.e*, s.283

⁸³ İbni Rüşd, *Telhisu Kitabu's- Şiir*, Charles Butterworth- Ahmet Abdu'l-Mecit Haridî (thk.), Kâhire: Merkez-ü Tahkîk-i Tûrâs, 1986, s.53-55

⁸⁴ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.59-60; Aristoteles, *Poetika*, İsmail Tunalı(çev.), Remzi Kitapevi, 13.basım s.13, 'tragedya ile komedyâ oluşturulduktan sonra ozanlar, eğilimlerine göre ya bu türe ya da öteki türe bağlandılar. Böylece de jambik şiir yerine komedyâ, epos yerine de tragedya yazdılar.' s.18

⁸⁵ İbni Sinâ, *a.g.e*, s.147

⁸⁶ İbni Rüşd, *Telhisu Kitabı'l- Mugâlata*, s.670-71

⁸⁷ İbni Rüşd, *Faslul-Mekâl*, s.69, 71-72, İbni Rüşd'ün bu eleştirel bakış açısını İbni Heysem'in eleştirel bakış açısıyla krş. İbni Heysem 'Eş-Şükûk alâ-Batlamyus' adlı eserinin giriş bölümünde şunları ifade eder: 'Gerçeği ve doğruyu araştıran kimse öncekilerin eserlerini, onların hatasız ve görüşlerinin doğru olduğuna inanarak, güvenerek okuyan ve bu eserler üzerinde araştırma yapan kimse değil, öncekilerin eserlerine eleştirel yaklaşan, sağlam delil(hüccet) ve kanıt(burhan) peşinde koşan kimsedir. Çünkü yaratılış itibarıyla ve doğal olarak her insanın görüşünde bir takım eksiklikler vardır. Doğru ve gerçeği bilmeyi hedefleyen kimsenin, öncekilerin eserlerini incelerken kendini, incelediği ve arştırdığı her görüşe karşı hasım görmelidir, düşüncesini eserin hem metnine hem de metin için yazılmış notlara(havaş) iyice yoğunlaştırmalı, bütün yönleriyle onunla didişmelidir. Bu araştırma ve inceleme esnasında kendine karşı da eleştirel bir tutum içinde olmalı, hoşgörüülü davranmamalıdır. Bu yöntemi takip eden kişi için gerçekler ortaya çıkacak, öncekilerin eserlerinde bulunan ve çözümü zor eksik yönler de çözüme kavuşmuş olacaktır.' *eş-Şükûk Alâ Batlamyus*, İbrahim Medkur'un giriş yazısıyla, Abdulhamid Sabra - Nebil eş-Şehâbi (thk.), Mısır-1981, s.3-4

kabul etmeye filozofları mecbur bırakacağını, tek bir mezhep zaviyesinden bakarak değil bütün fırkalardan yararlanmak suretiyle bir cephe halinde filozoflara saldıracağını”⁸⁸ söyleyen ve önermelerini çoğunlukla Eş’ârî kalamından alan Gazzâlî’yi haklı olarak felsefî değil diyalektik-apolojik yöntemi kullanmakla suçlamaktadır⁸⁹.

İbni Rüşd’ün felsefe ve filozof tanımı bize İbni Sina’nın felsefe için kullandığı ‘bireysel yetkinlik’ (*el-kemâlu’l-hâss*) kavramını hatırlatır. İbni Sina, felsefeyi her şeyden önce bireysel yetkinlik olarak tanımlar. Bireysel yetkinliğin ereği ise doğru ve gerçeği elde etmektir. Diyalektik, retorik ve şiir gibi yöntemler doğru ve gerçeği elde etmeye yönelik bireysel bir çaba ve yetkinlik olmadığından felsefî yöntemden ayrılırlar⁹⁰. Diyalektikte zaman zaman burhana dayalı bilgiler yer alsada bu bilgiler orta terimsiz veya orta terimle kanıtlanmış ve doğru olmaları bakımından değil, yaygın olmaları bakımından kullanılırlar⁹¹. Ancak belirtmek gerekir ki İbni Sînâ, İbni Rüşd’e göre diyalektik yöntem konusunda biraz daha iyimserdir. İbni Sînâ, diyalektiği ‘gerçeği kabule yanaşmayıp inatçılık yapan kimseye karşı kendini eğitmek ve onunla mücadele etmek için bir araç’ olarak tanımlamaktadır. Ayrıca İbni Sînâ, mantıkçılardan birinin burhandan önce diyalektiğin öğrenilmesinin daha doğru olacağı görüşünü aktardıktan sonra, onun bu görüşünün bütünüyle yadırganmasının ve reddedilmesinin doğru olmadığı kanaatindedir. İbni Sînâ’ya göre zamanı bol olan bir kimsenin bunu yapması ilimlerin derece derece, sırayla öğrenilmesi bakımından daha elverişlidir. Ancak her şeye rağmen İbni Sînâ açısından da en üstün bilgi burhana dayalı bilgidir ve hem zamanın yetersizliğinden duyulan kaygı hem de en tercih edilmesi gereken bilginin burhan olması bakımından öncelikle burhan sanatının öğrenilmesi gerekir⁹².

Diyalektik yöntemde, önceden bilinen ve kabul edilen yaygın önermenin muhataba kabul ettirilmesi ve ondan teslim alınması için kullanılan en belirgin yöntem, mümkün oldukça önceden bilinen ve kabul edilen bu yaygın önermeden uzak ve fakat zorunlu olarak bu önermeye götüren sorulardan başlamaktır. Böylece hasım başlangıçta

⁸⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı), Mahmut Kaya- Hüseyin Sarioğlu (çev.), Klasik Yay, s.9

⁸⁹ İbni Rüşd, Gazzâlî’yi sık sık diyalektik yöntemi kullanmakla suçlar. Ona göre Gazzâlî’nin ileri sürdüğü kanıtlar kesin felsefî kanıtlar değil diyalektik kanıtlardır. Çünkü onun kullandığı önermelerin yüklenenleri yüklenilenlerinin özsel nitelikleri değildir. Bu eleştirinin bir örneği için bkz. İbni Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt* (Tutarsızlığın Tutarsızlığı), Kemal Işık- Mehmet Dağ (çev.), Samsun-1986, s.3,

⁹⁰ İbni Sînâ, *a.g.e*, s.4

⁹¹ İbni Sînâ, *a.g.e*, s.6

⁹² İbni Sînâ, *a.g.e*, s.4-5

kabul edilen tezdten uzak tutulmuş olur. Örneğin önceden bilinen yaygın önerme ‘sağlık denge değildir’ olsun. Diyalektiği kullanan kişi bu önermeyi muhataba kabul ettirmek için onu sonuç veren ‘sağlık ilinti (*muzaf/to prós*) değildir, denge ilintidir’ şeklindeki öncüllerden değil de uzak öncüllerden başlar ve şöyle sorar: ‘ilinti başka bir şeye ilintilenmeyen midir?, özsel olan ise başka bir şeye kıyasla ifade edilen değil midir?’ Muhatab bu sorulara olumlu cevap verdiği takdirde muhatap tarafından kabul edilen bir sonuç önermesi ortaya çıkmış demektir: ‘özsel olan ilinti değildir.’ Soru soran bu sonuç önermesini alıp buna ‘nitelik özsel ifade edilendir’ önermesini ekleyerek bir kıyas oluşturur. Bu ikinci kıyasın öncülü, birinci kıyasın sonucu olan sonuç önermesi zaten muhatap tarafından kabul edilmişti. Soru soran ikinci adımda ikinci kıyasın diğer öncülünü sorar: ‘nitelik özsel(*bizatihi*) ifade edilen midir?’ Muhatab buna olumlu cevap verirse ikinci kıyasın sonucunu da kabul etmek zorunda kalacaktır ki; bu sonuç önermesi de şöyle ortaya çıkar: ‘nitelik ilinti değildir’. Soru soran bu sonuç önermesine ‘sağlık bir nitelikdir’ öncülünü ekleyerek üçüncü kıyası oluşturur. Sonra henüz muhatap tarafından hakkında olumlu ya da olumsuz bir cevap alınmamış ‘sağlık bir nitelik midir?’ sorusu sorulur. Bu soru, soran kişinin üçüncü adımıdır ve artık finale tek bir adım kalmıştır. Cevap veren bu soruya da olumlu yanıt verdiğinde üçüncü kıyasın muhatap tarafından zorunlu olarak kabul edilmesi gereken üçüncü kıyasın sonuç önermesi şöyle olur: ‘sağlık ilinti değildir.’ Soru soran finale yaklaşan son adımı atmak için bu sonuç önermesine ‘denge ilintidir’ öncülünü ekler ve dördüncü kıyası oluşturur. Ardından sorar: ‘denge ilinti midir?’ Muhatab buna da olumlu yanıt verirse artık soru soran diyalektikçi önceden kabul ettiği önermeyi muhataba da kabul ettirmek ve ondan bu önermeyi teslim almak için final sorusunu sorabilir: ‘O halde sağlık denge değildir?’ Muhatab istese de istemese de buna olumlu yanıt vermek zorundadır. Çünkü öncülleri kabul etmekle bu öncüllerden zorunlu olarak ortaya çıkan sonuç önermesini kabul etmek zorunda kalmıştır⁹³.

Diyalektikte kullanılan bir diğer yöntem, soru önermesinde kullanılan tanımın kipinin değiştirilmesidir. Örneğin; Tanrı’nı kızmakla nitelendirilemeyeceğini kanıtlamak isteyen bir kimsenin ‘kızan intikam almak isteyen kişi değil midir?’ sorusu yerine ‘kızmak intikam almak istemek değil midir?’ sorusunu yönelterek cevap veren

⁹³ İbni Rüşd, *Telhisu'l- Cedel*, s.628-29, ayrıca bkz. Aristoteles, *Topikler*, s.235

kişiyi, kızmanın tanımındaki anlamın kızanın tanımıyla ilişkisinin bulunmadığı izlenimi vermeye ve konudan saptırmaya çalışır. Çünkü tanım maddesinden soyut olarak alındığı zaman onun çürütülmesi zorlaşır. Başka bir ifadeyle yüklenen yüklenilene bir nesnede bulunması bakımından yüklendiğinde, yüklenenin yüklendiğinde varlığına ilişkin bazı şüpheler ileri sürülebilir. Cevap veren kişi bu soru karşısında ‘kızanın’ söz konusu edilmediğini düşünerek kızmanın intikama istekli olmak olduğunu kabul ederse, ardından soru soran ‘kızmak intikama istekli olmak demekse kızan da intikama istekli olan değil midir?’ der. Cevap veren kişi birinci öncülü kabul ettiği için bunu ister istemez kabul etmek zorunda kalacaktır. Muhatabının artık bu andan itibaren olumlu yanıt veremeyeceğini bildiği için ardından şu soruyu sorar: ‘peki eğer öyleyse Tanrı kızarmı?’ Muhatap bunu hayır diye yanıtlamak zorunda olduğundan, soruyu soran şöyle der: ‘O halde Tanrı kızmakla nitelendirilemez’⁹⁴.

Diğer bir yöntem de yaygın önermelerin benzerlerinin de yaygın olmasından hareketle muhataba kabul ettirilmek istenen önermenin benzerinin sorulması şeklinde gerçekleştirilir. ‘Zıtlıkların bilgisi birdir’ önermesi eğer muhataba kabul ettirilecekse ‘zıtlıkların bilgisi bir midir?’ sorusu yerine ‘zıtlıkların cinsi bir değil midir’ diye sorulur. Muhatap zıtlıkların cinsinin aynı olduğunu kabul ederse bilgisinin de bir olduğunu kabul etmek durumunda kalacaktır. Çünkü diyalektikte benzeyenle kendisine benzetilenin hükmünün bir olduğu genel kabul gören bir önermedir⁹⁵. Bir başka diyalektik soru yöntemi de önermenin gerekenini (*lâzım*) sormaktır. ‘Gece var olmayan mıdır?’ yerine ‘gündüz var olan değil midir?’ sorusunu sormak gibi⁹⁶. Yine boşluğun varlığını kanıtlamak ve kabul ettirmek için ‘boşluk var mı?’ sorusunun ardından ‘hareket varsa boşluk da vardır’ denir. Burada hareket ve boşluk birbirini gerektiren şeylerse muhatap hareketin varlığını kabul ettiği takdirde boşluğun varlığını kabul etmek zorunda kalacaktır. İspat etme değil de çürütme söz konusu olduğunda soru, gerekli olanın(*melzûm*) karşıtı istisna tutularak hazırlanır. ‘Boşluk var mı?’ sorusunun ardından ‘eğer boşluk varsa cismin uzamları da birbirinden ayrıktır’ ifadesi eklenir, ardından ‘cismin uzamları birbirinden ayrıktır’ ifadesinin karşıtı alınarak ‘fakat cismin uzamları birbirinden ayrık değildir’ şeklinde bir istisnalı ifadeye yer verilir. Buradan da

⁹⁴ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.629-30, bu örneğin değişik bir şekli için bkz. Aristoteles, *Topikler*, s.236-37

⁹⁵ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.630, bkz. Aristoteles, *Topikler*, s.237-38

⁹⁶ İbni Rüşd, *a.g.e.*, 630

boşluğun olmadığı zorunlu olarak ortaya çıkar⁹⁷. Retorikte de karşıtlıklardan elde edilen konum, ispat yöntemi olarak kullanılabilir. Örneğin; ‘eğer ölçülü olmak yararlı ise ahlaksızlık zararlıdır’, ‘eğer savaş meydana gelen kötülüklerin sebebi ise barışın da bu kötülükleri sağlatan ve bunları ortadan kaldıran bir şey olması gerekir.’ gibi⁹⁸. Karşıtlıklar(*mütekâbilât/antikeimenon*)daki gereklilik ile biri diğerini gerektiren şeyler(*mütelâzimât*)deki gereklilik birbirinden farklıdır. Çünkü ‘birbirini gerektiren şeylerde varlık varlığı, yokluk yokluğu gerektirirken karşıtlıklarda varlık yokluğu, yokluk varlığı gerektirir’ der İbni Rüşd. Yani biri diğerini gerektiren iki şeyden birisi bulunduğu diğeri de bulunur, bulunmadığında diğeri de bulunmaz. Fakat karşıtlıklardan birisi bulunduğu diğeri bulunmaz; bulunmadığında diğeri bulunur. Örnekte boşluğun varlığı ile cismin uzamlarının birbirinden ayrık oluşu birbirini gerektiren(*mütelâzim*) iki şeydir. Boşluğun varlığı cismin uzamlarının ayrık olmasını gerektirmiştir. Ancak ‘cismin uzamları birbirinden ayrıktır’ ifadesinin karşıtı alınınca bu karşıtlığın varlığı, cismin uzamlarının ayrık oluşunun yokluğunu, dolayısıyla boşluğun yokluğunu gerektirmiştir⁹⁹.

Diyalektikte en dikkat çekici yöntemlerden birisi de retorikten beslenen kanıt getirme yöntemidir. Bu da sorulan bir önermenin ardından örneğin ‘bu akıllıların kabul edeceği ve zeki olan bir kimsenin inkar edemeyeceği bir şeydir’ gibi duygusal(*infiâl/páthos*) bir kanıtın getirilmesidir. Burada amaç şüphe uyandıracak noktaları gizlemeye çalışmak ve muhatabın itirazına engel olmaktır¹⁰⁰. Retorikte bu ve ‘bunu kim bilmez?’ ya da ‘herkesçe bilindiği gibi’ biçimindeki ifade kalıpları dinleyeni etki altına almak ve onların üzerinde bir izlenim bırakmak için kullanılır. Bu ifadeler karşısında dinleyen bilgisizliğinden dolayı utanç duyar ve herkesin bildiği şeyi öğrenmek için konuşmacıya katılır¹⁰¹. Kıyastaki öncüllerin diziminin değiştirilmesi de diyalektik yöntemlerden birisidir ve bundaki amaç üstü örtük bir şekilde sonuç önermesini muhataba kabul ettirmektir. Kıyastaki öncüllerin dizimi değiştirildiği zaman bu, kıyasın sonuç önermesini değil de başka sonuçları ortaya koyacağı izlenimi bırakır. Örneğin; önerme ‘haz iyidir’ olsun. Bu sonucu ilk planda ortaya koyan kıyası normal

⁹⁷ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.535

⁹⁸ İbni Rüşd, *Telhisu'l- Hatâbe*, s.226, ayrıca bkz. Aristoteles, *Retorik*, s.143

⁹⁹ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Cedel*, s.539-40

¹⁰⁰ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.631, bkz. Aristoteles, *Retorik*, s.177

¹⁰¹ Aristoteles, *Retorik*, s. 178

olarak oluşturduğumuz zaman öncüller şöyle dizilir: ‘- haz yetkinlik değildir midir?, - yetkinlik arzu edilen değil midir?, - arzu edilen doğal değil midir?, - doğal olan iyi değil midir?’ Cevaplar olumlu olduğunda sonuç önermesi ‘o halde haz iyidir’ şeklinde ortaya çıkar. Fakat cevap veren kişinin, yukarıdaki zorunlu öncüllere(diyalektikte zorunlu öncül kavramını kendilerinden bir neticenin zorunlu olarak ortaya çıktığı öncül diye anlamalıyız) olumlu yanıt vereceğinden emin olunmadığı takdirde sonuç önermesini gizleyecek şekilde öncüllerin dizimi değiştirilerek muhatap yanılgıya düşürülür. Bu durumda öncüller şöyle olur: - haz yetkinlik değil midir?, - arzu edilen şey yetkinlik değil midir?, - doğal olan arzu edilen değil midir?, - doğal olan iyi değil midir? Bu sıralama söz konusu sonuç önermesini kapsamakla birlikte başka sonuçları da kapsar. Değiştirme yönteminin bir başka şekli de önermeyi, cevap veren kişinin önermenin kendisinin mi yoksa çelişğinin mi kastedildiğini tam olarak bilemeyeceği şekle sokmaktır. Örneğin ‘haz iyi değildir’ önermesini kabul ettirecek ‘iyi, insanın kendisiyle iyi olacağı şeydir’ önermesini muhataba onaylatmak için ‘iyi insanın kendisiyle iyi olacağı şey midir?’ diye değil de ‘iyi insanın kendisiyle iyi olacağı şey midir, yoksa değil midir?’ diye sorar¹⁰².

Sofistik bir kanıtlamada önermelerde yapılan yer değiştirme yüklenenle yüklenilenin yerini değiştirme(takdim-tehir) biçiminde uygulanır. ‘Bilen kimse pek değerlidir’ önermesi ifade edilmek istendiği halde önerme ‘pek değerli olan bilen kimsedir’ önermesine dönüştürülerek pek değerlinin öne alınması ve bilen sonraya bırakılmasıyla yüklenenin bilen, yüklenilenin pek değerli olduğu sanılır¹⁰³. Veya ‘her yüklü olan karnı şişkin olandır’ gibi bir önermenin ‘her karnı şişkin olan yüklü olandır’ şeklinde çevriminin de tümel-olumlu alınması gibi¹⁰⁴. Tümel-olumlu önermenin bu şekilde tümel-olumlu olarak çevrilmesi Melissos’un uslamlamasında görülmektedir: ‘her oluşanın bir başlangıcı vardır, her başlangıcı olan oluşandır, evren oluşan olmadığına göre onun başlangıcının olmaması ve sonsuz olması gerekir’. Oysa ki her oluşanın başlangıcının olmasından her başlangıcı olanın oluşan olması sonucu çıkmaz. Tıpkı humma hastası bir kişinin bedeninin ateşli olmasından her bedeni ateşli olanın

¹⁰² İbni Rüşd, *a.g.e*, s.632, ayrıca bkz. Aristoteles, *Topikler*, s.236-37

¹⁰³ İbni Rüşd, *Telhisu Kitabı'l- Mugâlata*, s.673

¹⁰⁴ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.677

humma hastası olduğu sonucu çıkarılamayacağı gibi¹⁰⁵. Lafzın cümle içerisinde yerinin değiştirilmesiyle ya da dişil bir lafzın yerine eril bir lafzın konulması, edilgen kalıb yerine etkin kalıbın konulmasıyla ifadenin değiştirilmesi de bir başka değiştirme yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır sofistik uslamlamada. Bu tür değiştirmelerdeki amaç lafzın manaya uygunluğunu ortadan kaldırmakla lafzı birden çok manaya çekmek ve muhatabı kelime oyunları ile yanılsız düşürmektir¹⁰⁶. İbni Rüşd safsatada yapılan bu tür değiştirmeler için ‘*tağlîd*’ kavramını kullanmaktadır¹⁰⁷.

Diyalektik sorma tarzında kullanılan yöntemlerden birisi de parçalama(*taksim*) yöntemidir. Bu tarz soruya kişinin olumlu yanıt verme ihtimali daha yüksektir. ‘Psikoloji halter bilgisinden daha üstün müdür?’, sorusunun ardından şunu eklemek gibi: ‘çünkü ilimlerdeki üstünlük ya konusunun üstünlüğü bakımından ya da kanıtların sağlamlığı bakımındandır.’ Buradaki parçalama yüklenende gerçekleştirilmiştir. Retorikte de yüklenenin parçalara ayrılması bir yöntem olarak kullanılmaktadır. Çürütme söz konusu olduğunda Retorik’te bunun örneği şudur: ‘falanca neden dolayı suçlanmaktadır; hangi içkiyi içmiştir, hangi malı yemiştir, kimi öldürmüştür, Tanrı’ya tapınmayı mı terk etmiştir?!’ İspatta ise şöyle ifade edilir: ‘falanca nasıl âdil olamaz; Tanrı’ya tapınmayı mı terk etmiştir, hangi yardımı düşkünlerden esirgemmiştir, hangi kötülüğü işlediği bilinmektedir?!’¹⁰⁸ Kendisine yüklenilenin parçalanmasıyla oluşturulan soru örneği şudur: ‘karşıtlıkların-ki bunların bir kısmı zıtlıklar, bir kısmı yokluk-varlık, bir kısmı olumluk-olumsuzluktur...- bilgisi bir değil midir?’¹⁰⁹.

Parçalama metodunun bir başka kullanım tarzı da, cevap verenin istediği şekilde yorumlamasına engel olmak için sorulan soruda geçen eşadlı (*müşterek* /*homonymon*) ismi¹¹⁰ parçalamaktır. Örneğin; ‘evren(*âlem/ho kosmos*) ezeli midir değil midir?’ sorusundaki birden çok manaya gelebilen ‘evren’ kavramını cevap veren istediği şekilde yorumlama yoluna giderse soru soran kişi, ‘evren’ kavramını manalarına

¹⁰⁵ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.678

¹⁰⁶ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.674

¹⁰⁷ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.675

¹⁰⁸ İbni Rüşd, *Telhisu'l- Hatâbe*, s.229-30

¹⁰⁹ İbni Rüşd, *Telhisu'l- Cedel*, s.634, bkz. Aristoteles, *Topikler*, s.239-40

¹¹⁰ İbni Rüşd, Aristoteles’in ‘**homonymon**’ kavramını ‘**müşterek**’ ve ‘**müttefika**’ kavramlarıyla karşılar. Bu sadece lafız bakımından ortak fakat özleri(cevher) bakımından farklı, dolayısıyla tanımları farklı eşadlı isimler anlamına gelir. bkz.İbni Rüşd, *Kitabu'l-Mekûlât*, Gérard Jéhamy (thk.), ‘*Telhisu Mantık-i Aristo*’ içinde, Beyrut- Lübnan: Câmîatu'l-Lübnaniyye, 1982, s.7, ayrıca bkz. Aristoteles, *Kategoriyyalar*, Saffet Babür (çev.), İmge Kitapevi, 1a, s.1

ayırır ve kast ettiği anlamı ortaya koyarak kavramın anlamını daraltma yoluna gider¹¹¹. Çünkü lafız birden çok manaya geldiği zaman diyalektiği kullanan her iki taraf da ‘şu manayı değil de şu manayı’ kast ettiğini söyleyerek karşı tarafı susturmaya çalışır. Ancak lafız tek bir manaya işaret ettiğinde ve cevap veren de bu manayı onayladığında artık onun, o manayı anlamadığını, aslında bir başka manayı kast ettiğini söyleme şansı kalmaz. Çünkü manası açık eşanlamlı (*mütevâdie/synonymon*) lafzın¹¹² cevabının ya evet ya da hayır olması gerekir¹¹³. Manası açık olmayan homonim isimler sofistlik uslamlamalarda da aldatma yöntemi olarak kullanılabilir. Örneğin; ‘kötülüğün bir kısmı gereklidir, gerekli olan ise iyidir, o halde kötülüğün bir kısmı iyidir’ biçiminde oluşturulan sofistlik uslamlamada kötülüğün bir kısmının iyi olduğunu kanıtlamak için ‘zorunlu ve tercih edilen’ şeklinde iki farklı anlama gelen ‘gerekli’ kavramı sadece ‘zorunlu’ anlamına gelecek biçimde kullanılmıştır. ‘Kötülüğün bir kısmı gereklidir’ önermesinde ‘gerekli’ zorunlu anlamına gelirken ‘gerekli olan iyidir’ önermesinde ‘gerekli’ tercih edilen anlamına gelir. Bu bazen hem etken hem de edilgen olan mastar kiplerinin tamlamalarda kullanılması şeklinde ya da bir eksiltmeyle olur. ‘Falancanın dövümü beni şaşırttı’ önermesinde falancanın dövümü hem falancanın dövmesi hem de dövülmesi anlamına gelir. ‘Yürümeyen potansiyel olarak yürüyendir’, ‘yazmayan potansiyel olarak yazandır’ önermelerinin, ‘potansiyel olarak’ ifadesinin çıkarılmasıyla ‘yürümeyen yürüyendir, yazmayan yazandır’ şeklinde ifade edilmesi de eksiltmenin bir örneğidir. Buradaki amaç önermeleri anlamı belirsiz hale getirmektir. İbni Rüşd, bu son iki örnekte geçen anlam kapalılıklarını ‘*iştirâku’t- te’lif*’ kavramıyla aktarmaktadır¹¹⁴. İbni Sînâ ise anlamı belirsiz lafızlar taşıyan sofistlik öncüller için ‘*el-mukaddemâtu’l-müşebbeh*’ kavramını kullanır¹¹⁵.

Diyalektik yöntemde sadece soru soran kişinin değil cevap verenin kullandığı bazı yöntemler de bulunmaktadır. Bunlardan birisi, uzun ve bıktırıcı tartışmaya konu

¹¹¹ İbni Rüşd, *Telhisu’l- Cedel*, s.640

¹¹² İbni Rüşd, Aristoteles’in ‘**synonymon**’ kavramının karşılığı olarak ‘**mütevâdie**’ kavramını kullanır. Bunlar hem isim hem de mana bakımından aynı olan manası açık isimlerdir. Örneğin insan ve at için kullanılan ‘canlı’ gibi. Canlı ismi her ikisi için ortaktır ve ikisi açısından aynı töze işaret eder: ‘Gıdalanan, duyu algısına sahip bir cisimdir.’ Bu hem insana hem de ata yüklenen ‘canlı’ nın tanımıdır. Her biri için canlı olmanın ne olduğu açıklanacak olsa bu tanım hem insan hem de at için geçerlidir. bkz. *Kitabu’l-Mekûlât*, s.7, bkz. Aristoteles, *Kategoryalar*, 1a 5-10, s.1

¹¹³ İbni Rüşd, *Telhisu’l- Cedel*, s. 533, 646

¹¹⁴ İbni Rüşd, *Telhisu Kitabi’l- Mugâlata*, s. 673, ayrıca bkz. Aristoteles, *Retorik*, s.168: ‘anlamı belirsiz sözcükler sofistlerin kendilerini dinleyenleri yanlış yola sürükleyebilmeleri için özellikle yararlıdır’

¹¹⁵ İbni Sînâ, *a.g.e*, s.16

olacak önermelerle cevap vermektir. Örneğin soru soran kimse, ‘erdemın talihın ve rastlantının bir eseri olduğunu’ doğrulamak için ‘talih belirli ve sabit olmayan bir şey değil midir?, ileneksels olarak ve us-dışı gerçekleşmekte değil midir?, ve çoğu defa da hak etmeksizin gerçekleşiyor değil midir?, gibi kanıtlayıcı sorular sorması üzerine cevap veren şöyle der: ‘durum sizin söylediğiniz gibi değil, aksine bütün olup bitenler Tanrı’nın isteği ile gerçekleşmektedir. Tanrı’nın isteğinden daha sistemli ve hak’la ifade edilmeye daha layık hiçbir şey yoktur’¹¹⁶. Bazen de cevap veren kişi ileneksels bir durumla itiraz etme yöntemini kullanır. Eğer soru soran kişi cevap verenin kullandığı önermede özsel olanla, yani kendinde olanla ileneksels olanı birbirinden ayıramazsa verilen cevaba karşı koyma imkanı bulamaz. Örneğin; ‘cesaret yararlı mıdır değil midir?’, sorusuna şöyle cevap verir: ‘hayır, çünkü cesaret cesur kişilerin yok olmasının sebebidir.’ Eğer soru soran bu cevaptaki özsel olanla ileneksels olanı birbirinden ayırabilirse şöyle karşılık verme olanağı vardır: ‘özsels olmayanın yokluğuyla özsel olan şey yok olmaz’¹¹⁷.

Sonuç önermesinin karşıtını alıp kıyasın öncüllerinden birisinin eklenmesiyle gerçekleştirilen kıyasların çevirimi, diyalektik tartışmada hem soru soran hem de cevap veren açısından önemli adımlardan biridir. Bu tip çevirimlerde kıyasın diğer öncülünün çelişği(*nakîz*) sonuç olarak ortaya çıkar. Cevap veren bunu soru soranın kullandığı öncüllere karşı koymak amacıyla kullanır¹¹⁸.

Birden fazla tikel önermeyi bir tümel önerme ile ifade ederek ve birden çok manayı içine alacak şekilde genel terimler kullanarak paralojizmalarla aldatmak diyalektiğin kullandığı etkili yöntemlerden birisidir. Soru soran muhataba kabul ettirmek istediği ve ondan olumlu anlamda teslim almak istediği önermeyi gizlemek amacıyla bu yöntemi kullanır. Cevap veren ise bunun tersini yaparak, yani tümel bir önermeyi birden fazla önermeye parçalayarak soru sorana teslim etmesi ya da etmemesi gereken önermeyi belirginleştirme yoluna gider. Örneğin ‘son derece çok olan şeylerin bilgisi bir değildir midir?, diye sorulduğunda muhatap bu önermedeki kapalılığın farkında olmadan ve ‘son derece çok olan’ ifadesiyle neyin kast edildiğini bilmeden

¹¹⁶ İbni Rüşd, *Telhisu’l- Cedel*, s.650

¹¹⁷ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.649

¹¹⁸ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.656

olumlu yanıt verirse ardından soru soranın asıl kabul ettirmek istediği ‘birbirine ilintili olanların, birbirine zıt olanların....vs’nin de bilgisi birdir’ önermesini kabul etmek zorunda kalacaktır. Ancak cevap veren kişi bunu fark ettiğinde ilk adımda bu tümel soruya cevap vermekten sakınır ve tümel önermenin parçalara ayrılmasını ister ve teslim alınmak istenenin ne olduğunu somutlaştırdıktan sonra cevap verir¹¹⁹. Bu yöneme benzer şekilde iki önermenin tek bir önerme olduğu izlenimi verecek şekilde iki farklı cevapla karşılanabilecek bir sorunun yönlendirilmesi söz konusu edildiğinde bu safsatada kullanılan muhatabı hataya düşürme(*tadlil*) yöntemlerinden birisi olur. Bu da bir yüklenen yerine iki yüklenen; bir yüklenilen yerine iki yüklenilenin alınmasıyla yapılır. Ya da birbirine zıt yüklenenlerin tek bir soru halinde şeylere yüklenmesiyle yapılır. ‘Yeryüzü toprak mıdır su mu?’ sorusu yüklenenin iki tane alınmasına örnektir. ‘Şu ve şu insan mı?’ sorusu ise yüklenilenin iki tane alınmasına örnektir. İçerisinde bazılarının iyi bazılarının iyi olmadığı bir grup insan hakkında ‘onlar iyi mi değil mi’ diye sormak veya ‘akledilirlerin ve duyulurların hazzı iyi midir değil midir?’ diye sormak, birbirine zıt yüklenenlerin şeylere yüklenmesinin örneğini verir. Muhatap bu soruların her birinin iki önermeyi ihtiva ettiğinin farkına varmazsa olumlu ya da olumsuz yanıt verdiğinde hataya düşmüş olur¹²⁰. Çünkü yeryüzü topraktır derse sularla kaplı olduğunu, su derse topraktan oluştuğunu yadsımış olur. ‘Şu ve şu insan mı?’ sorusuna ‘evet’ derse ve eğer şunlardan birisi insan değil de başka bir cins kategorisindeyse hataya düşmüş olur, aynı şekilde ‘değildir’ derse ‘şunlar’dan biri insan olduğu takdirde yine hataya düşmüş olur. Bir grup insanla ilgili soruda onların iyi olduğunu söylerse, içerisinde bazılarının iyi olmadığını; iyi değil derse bazılarının iyi olduğunu yadsımış olur. Yine akledilirlerin hazzı iyi kabul edilmiş, duyulurların hazzı kötü kabul edilmişse soruya olumlu yanıt verdiğinde duyulurların hazzının kötü olduğunu; olumsuz yanıt verirse akledilirlerin hazzının iyi olduğunu yadsımış olur.

Parçalama yöntemi yüklenilenin(*mevzu/to hypokeimenon*), türlerinden başlayarak türlerin türlerine, taki fertlere varıncaya kadar bölünmesiyle, yüklenenin(*mahmul/kath’ hypekeimenon*) yüklenilenle ilişkisinin ortaya konmasıdır. Yüklenen, yüklenilenin tamamında bulunuyorsa bu kıyas şekillerinin birinci şeklin’de

¹¹⁹ İbni Rüşt, *a.g.e*, s.659, ayrıca bkz. Aristoteles, *Topikler*, s.34-35 ve 254 , bu konuyla ilgili örnekler için bkz. Aristoteles, *Topikler*, s.42-43

¹²⁰ İbni Rüşt, *Telhisu Kitabı’l- Mugâlata*, s.679

ortaya çıkabilecek bir sonuç önermesidir ki bu tümevarımsal değil kanıtlamalı(burhana dayalı) bir önermedir. Yüklenen, yüklenilenin hiçbirinde bulunmazsa, bu da birinci şekil’de olumsuz tümel önerme olarak ortaya çıkar. Eğer yüklenilenin bir kısmında bulunursa bu kıyas şekillerinden tekil sonuç veren üçüncü şekil’de ortaya çıkabilecek bir önermedir. Örneğin; ‘karşıtlıkların bilgisi bir midir?’ önermesindeki ‘*karşıtlıklar (mütekâbilât/antikeimenon)*’ı olumlu-olumsuz(*mûcib-sâlib*), göreliler(*muzâfân/to pros ti*) zıtlıklar(*mütezaddât/enantios*), yoksunluk-sahip olma(*adem-meleke/sterēsis-ekhein*), diye dört türüne ayırırız¹²¹. Eğer burada bütün bunların ilminin bir olduğu ortaya çıkarsa karşıtlıkların bilgisinin de bir olduğu, dolayısıyla yüklenenin yüklenilenin tamamında bulunduğu da ortaya çıkar. Bunlardan bir kısmının bilgisinin bir olduğu ortaya çıkarsa, yüklenenin yüklenilenin bir kısmında bulunduğu da kendiliğinden ortaya çıkmış olur. Bütün bu nevilerin bilgisi bir değilse yüklenen yüklenilenin hiçbirinde bulunmaz¹²². Yüklenilenin parçalara ayrılması ve bir yüklenenin bu parçalara yüklem olmasından hareketle, yüklenilenin bütününe yüklem olduğuna hükmetmek biçimindeki parçalama yöntemi sofistیک bir parçalama yöntemidir. Örneğin; beş rakamının bir kısmının tek bir kısmının çift olmasından hareketle beş rakamının hem tek hem de çift olduğuna ilişkin yargıda bulunmak gibi¹²³. Bunun bir başka örneği zenci bir kişinin derisinin siyah dişlerinin beyaz olmasından hareketle onun hem siyah hem beyaz insan olmasına hükmetmektir¹²⁴.

Diyalektik yöntemde tartışmayı aydınlatmak için örnekler(*misâlât*) ve anıştırmalar(*muhâkât*) da kullanılır. Fakat ‘örnek verme’ retorikte(*belâğât*) kullanılan bir yöntemdir. Bu bakımdan retorikte ‘örnek verme’ doğrulamayı gerçekleştirmek için bir doğrulama metodu olarak kullanılırken, diyalektikte yalnızca önermenin daha da açılması, iyice izah edilmesi için kullanılır. Anıştırmalar ve muhatabı hayal ettirme(*tahyîl*) de şiir sanatının bir metodudur. Bu metod şiir sanatında doğrulama(*tasdîk*) metodu olarak kullanılırken burhan ve diyalektikte önermelerin daha

‘Karşıtlıklar’ dört kısma ayrılır: Göreliler, zıtlıklar, yokluk –varlık, olumlu-olumsuz. Görelinin örneği kat ve yarım’dır. Zıtlığın örneği iyi-kötü’dür. Yokluk ve varlığın örneği körlük ve görmektir. Olumlu-olumsuzun örneği ‘falanca oturmaktadır-falanca oturmamaktadır.’ İbni Rüşt, *Kitabu’l-Mekûlât* s.61, İbni Rüşt, *Metafizik Şerhi*, s.21, ayrıca bkz. Aristoteles, *Kategoriyalar*, s.11b 15-30, s.31

¹²² İbni Rüşt, *Telhisu’l-Cedel*, s.531-32

¹²³ İbni Rüşt, *Telhisu Kitabi’l- Mugâlata*, s.673-74

¹²⁴ İbni Rüşt, *a.g.e*, s.676

iyi anlaşılması(*tefhîm*) için kullanılır¹²⁵. Diyalektik metodu kullanan birinin ayrıca bilimlere ait ilke konumunda olan bilgileri de ezberlemesi gerekir. Örneğin; Fizik'te madde ve form, Ahlâk ilminde iyi ve kötü, Geometri'de nokta, çizgi, yüzey gibi kavramların tanımını ezberlemesi ve aklında tutması gerekir¹²⁶. Diyalektikçinin tartışmada hazır kullanacağı birtakım konumlar(*mevâzi/topoi*)* ve ilkeler bulunmaktadır ki bunların da diyalektikçi tarafından ezberlenmesi ve akılda tutulması gerekir¹²⁷. Çünkü diyalektik, yaygın ve olası öncüllerden hareket ederek ortaya atılan her mesele için kanıt getirmeye imkan verecek bir metod arayışıdır¹²⁸. Retorik söz konusu olduğunda hitabetçinin de retoriğe ait konumları bilmesi ve ayrıca muhatap kitleyi çok iyi tanınması gerekir. Nelere değer verdiklerini nelerden nefret ettiklerini, hangi durumlar karşısında hangi tepkileri(*infîâlât*) verdiklerini çok iyi gözden geçirmelidir. Çünkü iknâ, gelişigüzel manalarla ve bu manaların gelişigüzel kullanılmasıyla gerçekleşmez, aksine özel manalarla, özel şekillerle özel durumlar ve özel amaçlar için gerçekleşir. Örneğin; retorikçi sadece metaforik(*müsteâr/metaphorâ*) lafızlar, sadece yabancı lafızlar veya sadece yaygın-bilinen lafızlar kullanmamalıdır. Çünkü aynı cins lafızlar kullanmak çok fazla etkileyici olmaz. Güzel ve etkili konuşma bir konuşma bütün bunların karışımından ibarettir¹²⁹.

Buna binaen diyalektikçi her tez hakkında hem lehte hem de aleyhte kanıtlar toplar ve bunların nasıl çürütüleceğini araştırmaya koyulur. Böylece o aynı zamanda hem cevap verme hem de sorular sorma imkanı bulmuş olacaktır. Lehte ve aleyhte kanıtlarla donanımlı olmak, hasmı zor duruma düşürmek için bol bol kanıt sahibi olmak ve çürütmeyi gerçekleştirmek için güçlü bir destek demektir¹³⁰. Gazzâlî'nin böyle bir yöntemle kaleme aldığı '*Tehâfütü'l-Felâsife*' adlı çalışması hiç şüphesiz apolojik-diyalektik yöntemin en olgun örneğini sunar. Gazzâlî'nin felsefî konulara vakıf olması ve zaman zaman matematiksel-felsefî argümanlara yer vermesi, onun yönteminin burhana dayalı ve felsefî olduğunu göstermez. Çünkü İbni Rüşd, diyalektik yöntemin

¹²⁵ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Cedel*, s. 634, bkz. Aristoteles, *Topikler*, s.240

¹²⁶ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.658

* David Ross, diyalektik akıl yürütmenin kanıtlamalarının içinden çıkarıldığı yerler(topoi) için 'güvercin yuvaları' benzetmesini kullanmaktadır. bkz. David Ross, *Aristoteles*, Kabalcı Yay., s.79

¹²⁷ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.659, diyalektik konumların örnekleri için bkz.s.531-591, ayrıca bkz. Aristoteles, *Topikler*, s.270

¹²⁸ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.499, ayrıca bkz. Aristoteles, *Topikler*, s.3

¹²⁹ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Hatâbe*, s.224, 280, 282; Aristoteles, *Retorik*, s.63, 67

¹³⁰ Aristoteles, *Topikler*, s.269-70

zaman zaman burhana dayalı kanıtlardan da yararlanabildiğine dikkat çeker. Örneğin, nedensellik başlığı altında ele aldığımız burhana dayalı kanıtlamalarda neden-nedenli arasındaki zamandaşlığın gerekliliği konusu, diyalektikte bir konum olarak kullanılabilir. Diyalektikğin yararlandığı bu konum şöyle tanımlanmaktadır: yüklenen ve yüklenilen herhangi bir şeye ilişkin farklı zamanlarda bulunduklarında yüklenenin kendisine yüklenilene olduğu doğrulanamaz. Bu ya yüklenilenin, şeyde devamlı olarak bulunup yüklenenin devamlı olarak bulunmadığı ya da yüklenilenin ve yüklenenin şeyde farklı zamanlarda bulunmasıyla olur. Örneğin; ‘gıda alan varlık zorunlu olarak büyür mü büyümeyebilir mi?’ diye sorulduğunda bir ilke olan ve yukarıda tanımlanan konum’dan hareketle şöyle cevap verilir: ‘zorunlu olarak büyümeyebilir, çünkü gıda alan varlık devamlı gıda alır fakat devamlı olarak büyümeyebilir.’ Ya da ‘öğrenim bir hatırlama mıdır?’ sorusu karşısında ‘öğrenim bir hatırlama değildir, çünkü öğrenim gelecek zamanda var olacak içindir, hatırlama ise geçmiş zamanda var olan içindir’¹³¹. Fakat bilmelidir ki, diyalektikçi burhana dayalı kanıtlama yerlerini filozof gibi kullanmamaktadır. Diyalektikçi hasmı altetmek için bu yerlere başvurmakta, hasmı ile olan diyalogun seyrine göre bu yerlerden sorular tertip etmektedir. Filozof açısından burhana dayalı kanıtlama yerlerinden hareketle ortaya koyduğu kanıtlamaların başkası tarafından kabul edilip edilmemesinin hiçbir önemi yoktur¹³².

Diyalektik, mukayese konumlarından da yararlanmaktadır. Tek bir yüklenenin, eşit şekilde iki yüklenilen üzerine yüklenebilir olmasından hareketle, yüklenen bu yüklenilenlerden birisinde varsa onun diğerinde de var olduğuna ilişkin yargıda bulunmak gibi. Örneğin; ‘Felsefe uğraşı hem Yunanlıların hem de Babillilerin niteliğidir. Felsefe Yunanlılarda varsa Babillilerde de vardır.’ Ya da tek bir yüklenilen üzerine iki yüklenenin eşit şekilde yüklenmesi gibi. Örneğin; ‘eğer insanlar hem ahlâkî erdemleri hem de teorik bilim erdemini benimsemiş ve kabul etme özelliğine sahipse, onlarda ahlâkî erdemler varsa teorik bilgi erdemi de var demektir.’ Ya da iki yüklenenin iki yüklenilene eşit şekilde yüklem olması gibi. Yüklenenlerin birisi yüklenilenlerin birisinde bulunursa diğeri de yüklenilenlerin diğerinde bulunur. Bu ispat söz konusu olduğunda böyledir. Çürütme söz konusu olduğunda tersi olur. Örneğin; ‘sıcak ülkelerin

¹³¹ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.535-36

¹³² bkz.Aristoteles, *Topikler*, s. 233-34

insanlarının psikolojik(*ruhânî*) bilimlere ilgisi soğuk ülkelerin insanlarının diğer bilimlere ilgisi gibi ise psikoloji bilimi sıcak ülkelerin insanlarında varsa diğer bilimlerde de soğuk ülkelerin insanlarında var demektir¹³³. Bir başka mukayese konumu, tözlerinden yola çıkarak birinin diğerine üstün oluşunun tanıtılması imkansız olan birbirine yakın iki şeyin tabilerinden yola çıkarak tanıtılamada bulunmaktır. Şöyle ki; iki şeyden arkasından geleni(tâbi) iyi olan iyi, kötü olan kötüdür. Eğer her ikisinin de arkasından geleni kötü ise arkasından geleni en az kötü olan iyidir¹³⁴. Mukayese türlerinden birisi de bir türün altındaki tekil olan iki şeyin ya da birbirinden farklı iki şeyin mukayese edilmesidir. İnsan türünün kapsamında yer alan üstün ve nitelikli bir insanın orta halli bir insandan daha üstün olması, örneğin Aristoteles'in Platon'dan daha üstün olması gibi. Birbirinden farklı olan iki şeyden bilginin sanıdan daha üstün olması gibi. Bu burhana dayalı bir mukayesedir¹³⁵. Ancak 'üstün bir cins içerisinde üstünlükte önce gelen, üstünlük bakımından daha alçakta olan bir cins içerisinde üstünlük bakımından önce gelenden daha üstündür' şeklinde tanımlanan mukayese konumu saltık anlamda öyleyse burhana dayalı değilse burhana dayalı değildir. İnsan saltık anlamda attan daha üstünse üstünlük bakımından insandan önce gelen, attan önce gelenden daha üstündür. Fakat örneğin şehit, kutsal ziyarette bulunmak için yola koyulan kişiden daha üstündür. Ne ki saltık anlamda ölü yürüyenden daha üstün değildir¹³⁶. İyiye en yakın olanın ve ona en çok benzeyenin üstün kabul edilmesi de bir mukayese çeşididir, ancak bu burhana dayalı değil, yaygın(*meşhur*) bir mukayesedir. Bir şeyin burhana dayalı olabilmesi için şeyin zatından ve tözünden elde edilmiş olması gerekir. Çünkü en üstün olan şeye benzeyen bir şeyin, benzediği şeye üstünlük bakımından benzemiyor olması imkansız değildir. Örneğin; maymun daha çok insana benzemektedir, fakat bu onun attan daha değerli olduğunu göstermez.

Daha çok görünen ve daha yaygın olanın böyle olmayana tercih edilmesi diyalektiğin kullandığı argümantasyon ilkelerinden biridir. Bu ilke(konum) görünürlükten elde edilmiştir ve bu ilke bir çok konuda yanlış çıkarımlara sürükler. Nitekim böyle bir durumda örneğin retorikçinin geometriciden, hukukçunun(fakîh)

¹³³ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.544

¹³⁴ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.550

¹³⁵ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.555

¹³⁶ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.553

felsefeciden daha üstün olduğuna ilişkin yargıda bulunmak gerekir¹³⁷. Kayıtlı olanla saltık olan arasında yapılan mukayesede bu sofistlik mukayese olur. Böyle bir mukayesede azlık-çokluk, zaman, mekan ve durum bakımından kayıtlı üstün olan bir şeyin saltık üstün olduğuna hükmedilir. Herhangi bir zaman diliminde yararlı olanın yararlı olduğuna veya herhangi bir yüzdeki güzelliğin saltık güzellik olduğuna hükmetmek gibi¹³⁸. Ya da Sokrates Tıp biliminin babasıdır, o halde Sokrates bilgidir, şeklinde bir akıl yürütmede bulunmak gibi¹³⁹. İbni Rüşt, bu konumdan yola çıkarak, yapısal eksiklik, yönteminin yetkin olmayışı, arzularının baskın çıkması...vs gibi' kişiye bağlı sınırlı ve koşullu nedenlerden dolayı felsefeyle meşgul olan bir kimsenin, doğru olandan uzaklaşmasının ilenekselsel bir durum olduğunu; saltık olarak felsefenin neliğinden kaynaklanan özsel bir şey olmadığını belirtir. İbni Rüşt'e göre doğal olarak ve özü gereği yararlı olan bir şey, kayıtlı koşullara bağlı ilenekselsel olarak gerçekleşen bir zarardan dolayı saltık kötü kabul edilemez¹⁴⁰. Varlık bakımından kayıtlı olanın saltık olarak alınması sofistlik usamlamanın diğer örneğidir. 'Zihnin dışında var olmayan şey saltık anlamda değil, vehimde vardır. Vehimde var olan şey, saltık anlamda değil vehmin dışında var değildir.' şeklindeki bir akıl yürütmenin 'eğer var olan şey sanılmış(*mütevehhim*) ise var değildir, o halde var olan var değildir.' şeklinde saltık olarak alınması gibi¹⁴¹. Azlık-çokluktan elde edilen mukayese örneğine retorikte rastlamaktayız. 'Anne- babasını döven akrabalarını haydi haydi döver' akıl yürütmesinde olduğu gibi pek az rastlananın gerçekleştiği yerde çoğunlukla olanın haydi haydi gerçekleşeceğine ilişkin yargıda bulunmak retorik konuşmalarda kullanılan bir mukayese yöntemidir. Çürütme söz konusu olduğunda çokluktan azlığa doğru mukayese yapılır. 'O akrabalarını dövmez nerde kaldı ki anne-babasını dövsün' gibi¹⁴². Bu tarz retorik usavurum Aristoteles tarafından '*a fortiori*' (haydi haydi, daha güçlü bir nedene dayanarak) diye adlandırılmaktadır¹⁴³. Retorik sanatında belli bir şeyin hem iyi hem kötü sonuçlarını, bir şeyin yapılmasını ya da yapılmamasını zorlamak(*meşâcir*), bir kimseyi dava etmek ya da savunmak(*meşveriyye*), övmek ya da suçlamak(*menâfir*) için

¹³⁷ İbni Rüşt, *a.g.e*, s. 552

¹³⁸ İbni Rüşt, *a.g.e*, s.545

¹³⁹ İbni Rüşt, *Telhisu Kitabi'l- Mugâlata*, s.673

¹⁴⁰ İbni Rüşt, *Faslu'l-Mekâl*, s.72-73

¹⁴¹ İbni Rüşt, *Telhisu Kitabi'l-Mugâlata*, s.676

¹⁴² İbni Rüşt, *Telhisu'l- Hatâbe*, s.227

¹⁴³ Aristoteles, *Retorik*, 1397b 10-20, s. 145

bir neden olarak ileri sürmek de mukayese yöntemi bağlamında değerlendirilebilir. Örneğin; ‘eğitim hem kötü olanı gözden düşmeye, hem de iyi olanı ussal olgunluğa götürür. Bundan dolayı gözden düşmek iyi bir şey olmadığına göre, eğitilmek de iyi bir şey değildir’ veya övmek söz konusu olduğunda ‘ussal olgunluk iyi bir şey olduğuna göre eğitim iyi bir şeydir.’ denir¹⁴⁴.

Diyalektik ilkelerden bir diğeri ‘eğer türler arasında bir orta kavram(*mütevassıt*) varsa cinsler arasında da vardır’ kuralıdır. Örneğin adâlet ve despotluk; biri erdemin diğeri erdemsizliğin kapsamında bulunur ve bunlardan her birisinin arasında orta kavram(*mütevassıt*) vardır. Fakat buna şöyle karşı çıkılabilir: korkaklık ve tedbirsizce tehlikeye atılmak erdemsizliğin kapsamında yer alır, ancak orta kavram olan cesâret erdemle erdemsizlik arasında değil erdemin kapsamında yer alır¹⁴⁵.

¹⁴⁴ İbni Rüşd, *a.g.e*, s. 230, Aristoteles, *a.g.e*, s.149

¹⁴⁵ İbni Rüşd, *Telhisu'l- Cedel*, s.567

İKİNCİ BÖLÜM
BURHAN METODU
TÜMEVARIM-TÜMDENGELİM YÖNTEMİ

II.1- Tümevarım Aşaması(İstikrâ/Epagógē)

II.1.1- Tümevarım ve İlk İlkelerin Oluşum Süreci

“Öncelikle araştırmamız gereken konu şu: bizim için sûret ve melekelerden ibaret olan ilk akledilirler/ilk ilkeler (el- ma’kûlâtü’l- üvel) varlığımızın ta başından itibaren mi bizde var dı da biz onları unuttuk ve hatırlamıyoruz, yoksa bizde sonradan mı ortaya çıktı?”¹⁴⁶ İbni Rüşt ilk ilkelerin nasıl meydana geldiği ile ilgili bu sorunun cevabını, Aristoteles’in *II.Analitikler*’ine yazdığı iki şerhinde (*Telhisu’l-Burhan*, *Tefsiru’l-Burhan*) vermektedir:

İlk ilkeler (*mebâdî/arkhé*) bizde var olan bir yetiden(*kuvve*, *istidât/dýnamis*, *diáthesis*) dolayı ortaya çıkmıştır. Bu yeti bütün canlılarda bulunan ‘duyu yetisi’dir. Duyu(*hiss/aísthesis*) yetisine sahip canlılar iki kısma ayrılır. Birisi duyumsama sona erdikten sonra duyumsadıkları şeyin kendilerinde kalıcı olduğu canlılar. Bunlar hayal gücüne, imgelem yetisine sahip olan canlılardır. Diğer de duyumsadıkları şeyin kendilerinde kalıcı olmadığı canlılar. Bunlar da hayal gücüne sahip olmayan canlılardır. Duyumsadıkları şeyin kendilerinde kalıcı olduğu canlıların bir kısmında duyumsanan şey tam olarak kalıcı olur bir kısmında ise tam olarak kalıcı olmaz. Duyumsananın kalıcı olduğu canlıda şekillerin(sûretlerin) tekrarıyla birlikte şekiller arasında bulunan ‘benzerlik’ ortaya çıkar. Bu benzerlikten de zihinde (*nefs/phýkhe*) tümel-akledilir (*küllî-makûl*¹⁴⁷/*katholou*) anlam oluşur. Bu benzerliği zihnin imgelem yetisinden (*mütehayyile*), zihnin hatırlayan yetisi(*zâkire*) elde eder. Çünkü bu yeti hayalden, duyulur(*mahsûs/aísthētón*) şeyin anlamını soyutlayarak elde eden yetidir. Bu soyutlama işlemi de ancak, o yeti üzerine soyutlanan mananın bir çok tekil nesnede(*eşhâs*) birden fazla tekrar etmesiyle gerçekleşir. Hayal etme(*tehayyül/phantasía*) ve hatırlama(*zıkr/mneme*) yetisi duyudan anlamı elde ettiğinden insandaki bu iki yeti duyu gücünden yardım alır¹⁴⁸. Böyle olunca akledilirlerden olan bu melekeler başlangıcından beri(*min evveli’l-emr*) bizde bulunmamakla birlikte onlardan daha sağlam ve daha değerli hiçbir bilgiye sahip değiliz. Onlar(akledilirlerden olan melekeler/ma’kûlât) bizde

¹⁴⁶ İbni Rüşt, *Telhisu’l-Burhan*, s.151

¹⁴⁷ İbni Haldun, tümel akledilir anlam için ‘*sıfat-ı muntabika*’ kavramını kullanır. Bu aynı niteliğe sahip tekil nesnelerden imgelem dünyasında beliren ve söz konusu nesnelerin tamamı için uygulanabilir olan tümel bir niteliktir. bkz. *Mukaddime*, 5.baskı, Beyrut: 1982, s. 489

¹⁴⁸ İbni Rüşt, *a.g.e*, s.151-52, İbni Rüşt, *Metafizik Şerhi*, s. 52

birden çok tekil şeyde gerçekleşen birden fazla duyumsamayla ortaya çıkar. Tıpkı bir savaş ortamında askerlerin saf düzeninin bozulduğu esnada, bir askerin geri dönmesi ve sıraya durması, sonra ikinci bir askerin geri dönmesi ve sıraya durması, sonra üçüncü bir askerin dönmesi ve sıraya durması...ve böylece askerlerin saf düzeni oluşturması gibi, tümelin duyumsama yetisinden hareketle oluşumu da ilk duyumun ikinci duyuma ikincinin de üçüncüye... birleşmesiyle gerçekleşir. O halde tümelin meydana gelmesi tekillerden (*cüziyyât/kath hekasta*) hareketle tümevarım yoluylaadır. Tümelin duyulardan hareketle ortaya çıkması bu şekilde gerçekleşir¹⁴⁹.

Aristoteles'in "*ruhun(nefs, zihin) içerisindeki tümel*" dediği ve İbni Rüşt'ün de "sûretler" diye aktardığı ilk ilkeler, Platon'un duyumdan bağımsız ve zihnin haricinde kendi başına ontolojik varlığa sahip idealarından (*suretler/makulâtun ezeliyyetün*¹⁵⁰/*edios, morphé*) bütünüyle farklıdır. İbn-i Rüşt'e göre, tümel olan ismin, tekil nesnelerden ayrı bir şey olduğu düşünülmemelidir. Beyaz ve siyah gibi ilenek(*araz/symbekós*) kategorilerinin tümellerinin, tekil nesnelerinden ayrı olduğu düşünülemeyeceği gibi cevher kategorisinin tümellerinin de tekil nesnelerinden ayrı olduğu düşünülemez. Tümellerin tekil nesnelerden ayrı olduğu düşüncesi, tümellerin bizatihi böyle olmasından değil, kişinin zannından kaynaklanmaktadır. Tümel tekil nesnelerden bağımsız kendi başına mevcut değildir¹⁵¹. İbni Rüşt'e göre eğer tümeller zihnin dışında bir varlığa sahip olsaydı bu onların duyulurlardan bağımsız bir varlığa sahip oldukları anlamına gelirdi ki; bu da tümellerin tanımına aykırıdır. Çünkü tümellerin özelliği bir şeye yüklenen olmalarıdır. Bununla birlikte İbni Rüşt'e göre tümeller bütünüyle maddede içkin ve zihinden bağımsız da değildir. Eğer zihnin dışında nesnelerde kendi başına var oldukları kabul edilirse bu durumda her tekil nesnede tümelden bir parça bulunurdu. Örneğin falancada 'insanlık'tan bir parça falancada bir parça bulunurdu. Bu durumda 'o nedir?'in cevabı olarak 'insanlık' bunlardan her birine özsel olarak yüklenemezdi. Eğer tümelin parça parça değil de tekil nesnelerin her birinde tümelliği ile bulunduğu kabul edilirse, bu durumda fertlerin her birini tanımlayan tümellikten söz edilir, falancanın neliğini tanımlayan tümel falancanın neliğini tanımlayan tümelden başka olur ve ikisinin aklediliri farklı olurdu. Bu ise

¹⁴⁹ İbni Rüşt, *Telhisu'l-Burhan*, s.152

¹⁵⁰ bu kavram için bkz. İbni Rüşt, *Metafizik Şerhi*, s.47

¹⁵¹ İbni Rüşt, *Telhis*, s.103

imkansız bir şey¹⁵².

İbni Rüşd tümellere ilişkin düşüncesini Aristoteles’e referansla Metafizik şerhinde şöyle özetler: Akledilir suretlerin varlığı, duyulur suretlerin varlığından ayrıldığı ve akledilir, akledilir olması bakımından zihnin dışında bir varlığı sahip olmadığı için, sadece duyulur olması bakımından zihnin dışında varolabildiği için, en genel duyulur şeylerin on kategoriler olduğu açıkça ortaya çıkmıştır¹⁵³.

İleride ele alınacağı üzere Aristoteles zihnin haricinde ontolojik varlığa sahip ilke düşüncesini açık bir dille reddetmektedir. Aristoteles’te duyumun içeriğini tümel oluşturur. “*Tekil duyumsanır*” der Aristoteles, “*ne ki duyumun içeriğini tümel oluşturur. Sözelilişi ‘insan’ duyumun içeriğidir, yoksa Kallias olarak insan değil*”¹⁵⁴. Tümellik bu anlamda formel töz (*ousia eidike, kata ta eidos, kata ton logon*) ve ikinci dereceden töz (*el-cevheru’s- sâni/deutera ousia*) olarak tekil ve birinci dereceden tözün(*el-cevheru’l- ûlâ/prote ousia*) formunu(*eidos*), neliğini(*mehiyyet/to ti en einai*) ve özünü(*to ti estin*) tanımlamaktadır. Ancak unutmamalı ki form(*eidos*), Aristoteles’te duyusal olanda içkindir, onun içinde bulunur ve ondan ancak mantıksal bir işlemle ayırt edilir. Aristoteles’te ‘töz’(*ousia/cevher*) iki anlamda kullanılır: 1- Töz bir yandan en son dayanak, başka hiçbir şeyin yüklemi haline getirilemeyendir. 2- Töz, öte yandan özü bakımından ele alınan birey olarak (maddeden) ayrılabilen şeydir, yani her varlığın şekli veya formudur¹⁵⁵. ‘maddeden ayrılabilen’ ifadesinden formun varlık bakımından değil mantıksal ve zihinsel olarak maddeden ayrılabilen olduğu anlaşılmalıdır¹⁵⁶. Aristoteles kavramların varlık bakımından maddede içkin fakat zihinsel olarak onlardan ayrık olduğu düşüncesini savunur. Bireysel nesneyi birinci dereceden töz, tümeli ise ikinci dereceden töz olarak adlandırmakla, D. Ross’un çok yerinde ifade ettiği gibi, ‘Platon’dan farklı olarak özü artık tümel olana değil bireyin kendisine yerleştirmektedir.

¹⁵² İbni Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s.48-49

¹⁵³ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.93

¹⁵⁴ bkz. Aristoteles, *II.Çözümlemeler*, 100b s.77; *Fizik*, 189a 5-10 s.31: ‘tümel akılca, tikel duyumca bilinir olan, kavram tümele ilişkin, duyumsa tikele. Sözelilişi büyükle küçüklük akılla ilgili ince ile kalın duyumla. İmdi karşılarını ilke olmaları gerekiyor bu açık’

¹⁵⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 1014b 20-25, s. 254-55

¹⁵⁶ bkz. Aristoteles, *a.g.e.*, s.255, dipnot -1

Birey(*tode ti*) en mükemmel anlamda tözdür(*ousía kyritotata*)¹⁵⁷.

Akıl yoluyla elde edilen bilgi ancak duyu yoluyla elde edilen bilgiden hareketle gerçekleşir¹⁵⁸. Bu nedenle doğumundan itibaren duyularından birisini kaybedenin, kör veya sağır doğmak gibi, kaybettiği duyudaki akledilirleri kavraması olası değildir. Örneğin; doğuştan kör birisinin renklerin akledilirlerini, sağır birisinin melodilerin akledilirlerini ve lafızların işaret ettiği akledilirleri kavraması olası değildir. Aristoteles, “açıktır ki, biz duyularımızdan birisini kaybettiğimizde(duyularımızdan birisi eksik olduğunda) zorunlu olarak bir bilgiyi kaybederiz.”¹⁵⁹ der. Varlığının başlangıcından itibaren duyularından birisini kaybetmiş olan bir kimse bu duyunun duyulurlarından(mahsûsât) elde edilen akledilirleri de kaybeder. Çünkü her duyuya “özgü duyulurlar”(el- mahsûsâtu’l- hâssatu) bulunmaktadır. “Genel duyulurlar”a (el- mahsûsâtu’l- müştareketu/aîsthēsis koinē-örneğin şekil(*skhema*), sayı(*arithmós*), ve hareket(*kínēsis*) gibi) gelince kişi onları ancak bütün duyularını kaybettiği zaman kaybeder. Nitekim Psikoloji’de(*İlmu’n-Nefs*) açıklandığı üzere duyulurlar, tek tek her bir duyuya özgüdür. Örneğin renklerin göze, seslerin kulağa, tadın tat alma duyusuna, kokuların koklama duyusuna, dokunurların dokunma duyusuna özgü olması gibi¹⁶⁰.

Aristoteles bunu şöyle açıklamaktadır: “...bu şundan dolayıdır: bildiğimiz bütün şeyler ya tümevarım ya da burhan yoluyla elde edilir.”¹⁶¹ Burhan tümel öncüllerle meydana gelir. Tümel öncüllerin bilgisi de tümevarım yoluyla ortaya çıkar. O halde bütün bilğimiz tümevarımdan hareketle gerçekleşir/tümevarıma dayanır(*min-kıbeli’l-istikrâ*)¹⁶². Tümevarım tekillerden(cüzîlerden), tekillere de tümellerden meydana geldiğine ve her “bilgi(ilm/épistēme)” ancak tümelden kaynaklandığına göre her bilginin temelinde duyuların olması gerekir. Dolayısıyla kim duyulardan birisini

¹⁵⁷ bkz.. Aristoteles, *a.g.e*, s.78, dipnot -1, s.87 dipnot -3, ‘**Ousía**’ sözcüğünün açıklaması için ayrıca bkz. 87 dipnot-2. İbni Rüşd’ün töz için kullandığı cevher kavramı Ousia sözcüğünün karşılığıdır.

¹⁵⁸ krş. ‘idrakin temelini beş duyu ile algılanabilir olan duyulurlar oluşturur.’ İbni Haldun, *a.g.e*, s.489

¹⁵⁹ “bir duyum yitirse elde edilmesi olanaksızlaşan bir bilginin yitmesi zorunlu.”Aristoteles,*II.Çözümlemeler* 81a s.33

¹⁶⁰ ‘Özel duyulurlar, duyuların her birinin özü ve tabiatı gereği duyumsadığı tek tek duyulurlardır. Örneğin göz özü gereği renkleri duyumsar, tat alma duyusu tatları duyumsar, vs..’ bkz. İbni Rüşd, *Telhisu Kitâbi’n-Nefs*, Alfred L.Ivry (thk.), Kâhire-1994, s.72, ‘özel duyulurlarla başka bir duyu tarafından duyulanamayan ve hakkında yanılmanın imkansız olduğu duyuluru anlıyorum: örneğin görme renk duyusu, işitme ses, ve tat tatma duyusudur. Ortak duyulurlar hareket, dinginlik, sayı, biçim, büyüklüktür, çünkü bu tür duyulurlar hiçbir duyuya özel değildir. Fakat hepsinde ortaktır.’ bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine(De Anima)*, Zeki Özcan (Fransızca’dan çev.), İstanbul: Alfa yay, 2000, s.100, 101

¹⁶¹ “...ya tümevarımla ya da tanıtlamayla öğreniriz.” *a.g.e*, 81a s.33

¹⁶² İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan*, s.315

kaybederse bu duyuya ait tekilleri kavrama yetisini de kaybetmiş olur. Tekilleri kavrama yetisini kaybettiği zaman söz konusu duyuya ait ilk öncülleri kaybeder; ilk öncülleri kaybettiğinde bu duyudaki burhanı elde etme olanağını da kaybeder. Her bilgi herhangi bir duyuda bulununca bu bilgi, ya “*kendi başına bilinir*”dendir, ya da “*duyudan hareketle bilinir*” dendir. O halde kim bir duyusunu kaybederse bu duyuya ait duyulurları da kaybeder. Duyulurları kaybettiğinde söz konusu duyuya ait akledilirleri de kaybetmiş olur¹⁶³.

İbni Rüşd, Aristoteles’in “*her tümel öncül tümevarıma dayanır/tümevarım yoluyla elde edilir*”¹⁶⁴ ifadesini daha da açarak yorumunu şöyle devam ettirmektedir: ilk öncüller(*el-mukaddemâtü'l-üvel*) iki sınıftır: Birisi tümevarımla elde edilen öncüller. Diğeri ise nereden ve ne zaman meydana geldiğini (tam olarak) bilmediğimiz ve doğal olarak bizde var olan ilk öncüller. Bu öncüllerin tümevarıma ihtiyaç duymadığı, tümevarıma ihtiyaç duymadığı zaman da duyuya ihtiyaç duymadığı zannedilmektedir. Fakat iyice araştırıldığında bu öncüllerin genel duyulurlarda bulundukları ortaya çıkmaktadır. Örneğin; ‘bütünün parçadan daha büyük olması’, ‘bir şeye eşit olan iki şeyin birbirine eşit olması’ gibi. Bu öncüller de duyularımıza ilişkin olan her şeyde genel duyulurların varlığından dolayı meydana gelir. Ancak bu öncüller çocukluktan beri bizde var olunca bunların ne zaman ve nasıl meydana geldiğini (tam olarak)hatırlamayız. Dolayısıyla bunların da duyulurlardan dolayı bizde meydana gelmiş olmalarında bir şüphe bulunmamaktadır. Öncüllerden hiçbirisi bundan bağımsız değildir¹⁶⁵.

İbni Rüşd, Aristoteles’in “*...her tümel öncül tümevarıma dayanır*” önermesini

¹⁶³ İbni Rüşd, *a.g.e*, s. 416

¹⁶⁴ “...ilk olanları tümevarımla bilmemiz zorunlu” Aristoteles, *II.Çözümlemeler*, 100b s. 77, ‘Nitekim parça olarak deneyimden tümel bilgiyi elde ederiz’ bkz.*Fizik*, 247b 20-21 s.435. Aristoteles, *Metafizik*’te de deney konusu ve tümelim oluşum süreci üzerinde durur. Aristoteles’e göre insan dışındaki canlılar, sadece imgeler ve hatıralara(mneme ve phantasia) sahip olarak yaşarlar. Onlar deneyssel bilgiden çok az pay almalarına karşılık insan cinsi sanat ve akıl yürütmeye kadar yükselir. İnsanlarda deney hafızadan çıkar. Çünkü aynı şeye ilişkin birkaç hatıra, sonunda tek bir deney meydana getirir. Ve deney, sanat ve bilimle hemen hemen aynı yapıda bir şey gibi görünmektedir. Ancak şu farkla, insanlar bilime ve sanata deney aracılığıyla ulaşırlar.’ Çünkü Polos’un haklı olarak dediği gibi ‘deney sanatı; deneyssizlik ise rastlantıyı yaratmıştır.’ Deneyle kazanılmış bir dizi kavramdan bir nesneler sınıfına ilişkin tümel bir yargı oluşturulduğunda sanat ortaya çıkar. Filanca ilacın, filanca hastalığa yakalanmış Kallias’a, onra Sokrates’e ve diğer bir çoklarına iyi geldiğine ilişkin bir yargının oluşturulma işi deneyin alanına aittir. Buna karşılık onun bu hastalığa yakalanmış olan, belli bir yapıya sahip bulunan, belli bir sınıfın içine giren tüm insanlara, örneğin flegmatiklere, bilyölere veya fiyevrölere iyi geldiğine ilişkin bir yargının oluşturulması işi sanatın alanına giren bir konudur.’ Aristoteles, *Metafizik*, 980b 25 981a 5-15, s. 76-77

¹⁶⁵ İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan*, s.416-417

özel duyulurlara özgü olan öncüllerle kayıtlı olarak yorumlamaktadır. Ona göre Aristoteles bununla tekil duyulara özgü tümelleri kast etmiştir. Aristoteles her iki öncül sınıfına ise şu kanıtla değinmiştir: “... *zihinde maddeden arındırılmış öncüllerin doğruluğunu tek tek maddelerden arındırılmış olmalarıyla açıklamak istediği zaman onları ancak tümevarım yoluyla açıklar. İster onları maddeye yakın tutsun isterse uzak.*” Buradan hareketle İbni Rüşd, maddeden arındırılmış ve zihinde oluşan tümel öncüllerin duyulara ihtiyaç duyduklarını şöyle kanıtlar: İnsan bir tümelin doğruluğunu açıklamak istediği zaman, bu tümelin kapsamında bulunan tek tek maddelerden onu çekip çıkararak tümevarım yoluyla açıklar¹⁶⁶. Tümevarıma her iki sınıf öncülde de ihtiyaç vardır. Maddeden elde edilen öncüllerle ‘fiziksel öncüller’ (*el- mukaddemâtu’t- tabîyye*) (direkt) maddeden elde edilmeyen öncüllerle de matematiksel öncüller(*el- mukaddemâtu’t- teâlimiyye*) kast edilmektedir. Bunlar çoğunlukla ne zaman ve nereden meydana geldiğini tam olarak bilmediğimiz genel öncüllerdir. Aristoteles’in yukarıdaki kanıtsal açıklaması, İbni Rüşd’e göre öncüllerin her iki sınıfının da duyuya ihtiyaç duyduklarını kanıtlar¹⁶⁷.

Fârâbî, İbni Rüşd’den farklı olarak bu tip öncüllerin nereden ve nasıl ortaya çıktıklarını araştırmanın boşuna ve gereksiz bir çaba olduğunu düşünür. Fârâbî’ye göre bu tür öncüllerin nereden ve nasıl ortaya çıktıklarını bilmiyor oluşumuz onlara ilişkin kesin bilgiye engel değildir¹⁶⁸. Bununla birlikte Fârâbî, tabîî olarak bildiğimiz tümellerin içeriğinin(*âyân*) duyulurlar olduğunu belirtir. Bundan dolayı der, Fârâbî, bazıları bu öncüllerin duyulardan hareketle meydana geldiğini savunur¹⁶⁹. Ancak Fârâbî ‘tecrübe yoluyla oluşan tümel öncüller’ dediği öncüller konusunda açık görüş sahibidir. Bu öncüller tekileri duyumsamamızdan kaynaklanan ve kesin bilgi ile bildiğimiz tümellerdir. Fârâbî bu tümellerin oluşumunun tümevarıma değil tecrübeye dayandığı noktasında ısrar eder. O, bu anlamda tümevarım ile tecrübe kavramlarını açık bir biçimde birbirinden ayırmakla birlikte bazı mantıkçıların bu iki kavramı birbiri yerine kullandığına da değinir. Fârâbî açısından, tecrübe, zorunlu kesin bilgiye ulaşınca kadar tekileri incelemek, araştırmaktır. Bu çaba tümevarıma benzetmekle birlikte

¹⁶⁶ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.417

¹⁶⁷ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.421

¹⁶⁸ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 21

¹⁶⁹ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 24

aradaki fark şudur: tümevarımdan tümel hükme ilişkin kesin bilgi ortaya çıkmaz. Tecrübeden ise tümele ilişkin kesin bilgi ortaya çıkabilir¹⁷⁰. İbni Sînâ, Fârâbî gibi ‘tecrübe’ ve ‘istikrâ’ kavramını birbirinden ayırır. İbni Sînâ’ya göre duyumsanan, tümevarımla ulaşılan ve tecrübe edilen arasında fark vardır: duyumsanan kesinlikle tümel bir görüş vermez. Diğer ikisi ise bazen tümel kesinlik bildirirler. Ancak tümevarımla ulaşılan herhangi bir tümelliği zorunlu kılmaz. Oysa tecrübe tümelliği zorunlu kılar¹⁷¹. İbni Sînâ’nın burada sözünü ettiği tümelliği zorunlu kılmayan tümevarımın ilk ilkeleri oluşturan ve ‘*zâtî istikrâ*’ dediği tümevarımdan farklı olduğunu düşünmek zorundayız. İbni Rüşd gibi İbni Sînâ da ilk ilkelerin tümevarıma, zâtî tümevarıma dayandığını ifade eder. Burhanın öncülleri tümeldir, der İbni Sînâ ve bunların ilkeleri, ancak duyuyla ve duyu aracılığıyla tekilerin hayallerinin kazanılmasıyla meydana gelir. Akıl gücü tümel şeyleri, tekil olarak kazanacağı şekilde bu hayallerde tasarrufta bulunur ve bunları söz formunda bileşime sokar. Şayet bir kimse dalgınlıkla bunlardan habersiz olan ve yeterince bunların farkında olmayan birine bunları açıklamak isterse ancak duyuya dayalı tümevarımla açıklayabilir. Çünkü onlar ilk ilkelerdir ve onlar hakkında burhan oluşturulamaz. Örneğin; yerkürenin evrenin merkezinde olduğunun açıklanmasında alınan matematik öncüller, toprağın ağır ve ateşin hafif olduğunun açıklanmasında alınan doğal(Doğa İlmi’ne ait) öncüller gibi. Bundan dolayı konuların her birine ait özsel ilenекlerin(*zâtî arazların*) ilkeleri, ilk önce ancak duyuyla bilinir, sonra duyulurlardan başka bir akledilir elde edilir. Bunun örneği ister ayrık olsunlar isterse olmasınlar Geometri’deki üçgen, yüzey ve diğerleridir. Çünkü bunlara ilk önce duyuyla ulaşılmaktadır. Ancak İbni Sînâ burada bir ayrıma gider: Bilmen gerekir ki; hiçbir akledilir, duyulur değildir ve her ne kadar duyu, pek çok akledilirin meydana gelişinin bir ilkesiyse de hiçbir duyulur, duyunun konusu olması bakımından akledilir değildir, yani aklın kavrayışına konu değildir. İbni Sînâ, bunu insan kavramıyla örneklendirir: Duyu, duyulur insanlardan her birini bulunduğu mekandaki konumuyla algılar. Duyunun algıladığı bu şey, ya akledilir insandır ya da söz konusu akledilir, her ne kadar bu duyulurun gereği olsa da duyulurdan farklı bir şeydir. Sonra açıktır ki; akledilir insan(duyulur insanlar arasında) eşit derecede ortaktır. Dolayısıyla akılda falanca insan olduğu gibi falanca da insandır ve bu eşit anlamlılıkla

¹⁷⁰ Fârâbî, *a.g.e*, s. 24-25

¹⁷¹ İbni Sînâ, *a.g.e*, s.45

böyledir. Oysa duyulur ortak değildir, çünkü onun ölçüsü, niteliği ve konumu ortak değildir. Öyleyse akledilir insan duyulur insanın hayaldeki sûreti değildir. Özetle duyunun karşılaştığı(algıladığı)şey, (duyulur insanlar arasında) ortak olan ‘insanlık’ gerçeği değildir. Akledilir insanın belirli bir iskelet ölçüsü, belirli bir nitelik, belirli bir konum ve belirli bir mekanla sınırlanma gibi dışardan eklenen şartlardan soyut olması, hatta varlıkta insana ilişebilen bütün ölçülerin, niteliklerin, konumların ve mekanların ilişmesine hazır akledilir bir doğa olması gerekir. Eğer insanın akılda tanımıyla tasavvuru, bir ölçüyle veya bir konumla ve başka bir şeyle birlikte olsaydı, bütün insanların bunlarda ortak olması gerekirdi. O halde açıktır ki; akılda tanımıyla tasavvur edilmesi bakımından insan, aklın maddeden ve eklentilerinden soyutlamasıyla soyuttur. Böyle olması bakımından duyuyla ulaşılabilir değildir, aksine duyu insanı algıladığında uzak eklentileriyle sarmalanmış olarak algılar¹⁷².

İbni Sînâ iki tür varlıktan söz eder. Birincisi varlıkta zatları akledilir olanlar, ikincisi ise varlıkta zatları duyulur olanlar. Saltık akledilir olanlar, zatlarıyla akledilir olanlar maddeden ve maddenin eklentilerinden soyuttur. İbni Sînâ açısından bunların oluşumu tümevarımdan hareketle aklın maddeden soyutlaması yoluyla değildir. Bunlar akledilir hale gelmek için herhangi bir işleme ihtiyaç duymaz. Varlık bakımından zatları duyulur olanlara gelince, akıl onları maddenin eklentilerinden soyutlamak suretiyle akledilir hale getirir. Duyu duyulurların suretlerini alır ve onları hayal gücüne teslim eder. Bu suretler böylece bizim teorik aklımızın etkisine konu olurlar. Böylelikle orada duyulur insanlardan alınan pek çok suretler bulunur. Tıpkı falancanın bir renge, yaratılışa ve organ yapısına özgü olduğunu ve falancanın da bundan başka bir diğerine özgü olduğunu görmek gibi, akıl da bu suretlerin birbirinden farklı olduğunu görür. Söz konusu ileneklere yönelir ve onları ayıklar. Böylece insan fertlerinin ortak olduğu ve farklılaşmadığı anlama ulaşarak onu ele geçirir ve tasavvur eder; duyu zihne(nefs) akledilir olmayan karışık şeyler götürür ve akıl onları akledilir hale getirir. Akıl, onları akledilir olarak ayırttığında bunları değişik bileşimlere sokar, bir kısmı tanım gibi şeyin anlamını anlatan söze, yani tasavvur bildiren söze özgü bileşime, bir kısmı da kesin söze, yani tasdik bildiren söze özgü bileşime girer¹⁷³. İbni Sînâ duyuyu aklın

¹⁷² İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.165-66

¹⁷³ İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.167

bizatihi değil ilenekselsel ilkesi kabul eder. Her ne kadar duyu akla tekillere ilişkin duyumları gönderse de aklı potansiyel(bilkuvve) olmaktan çıkarıp etkin(bilfiil) hale getiren ‘Faal Akıl’dır. Akıl duyudan elde ettiği tekil anlamların bir kısmını diğerinden ayırmaya bir kısmını diğeriyle bileşime sokmaya yönelir. Ardından aklın bir kısmında doğası gereği(fitratla) verdiği hükümler bir kısmında burhana dayalı hükümler gelir. Aklın doğası gereği verdiği hükümler aklın, Yaratıcı’dan(*Sâni*) nefislere feyzeden nur’la ve Faal Akıl’la ilişki kurmasıyla olur. Bu anlamda aklı etkin hale getiren Faal Akıl’dır. Dolayısıyla İbni Sînâ, tümelleri elde edenin bütünüyle akıl olmadığı, ilahi feyzin aydınlatmasıyla(*bi- işrâki feyzin ilâhiyyin*) aklın bu tümelleri soyutladığı düşüncesindedir. Duyu, soyut ve ussal tümeli değil onun tikellerini kavramıştır. Akıl ise, o tikellerden duyunun ulaşamayacağı ussal bir anlam çıkarmış, hatta akıl kendisine gelen ‘ilâhî bir feyz’in aydınlatmasıyla o anlama ulaşmıştır¹⁷⁴.

İbni Rüşd tümellerin oluşum sürecinde ne Yaratıcı’nın feyzi’nden ne Faal Akıl’dan ve ne de aklın Faal Akıl’la ilişki kurmasından söz eder. Her şeyden önce Aristoteles’in II.Analitikler’ine bakıldığı zaman böyle bir şeye rastlamak zaten mümkün değil. Burada İbni Sina’nın taşma teorisi(*sudûr nazariyyesi*)’nin mantık bilimine nasıl yansıdığına şahit olmaktayız. Oysa İbni Rüşd’e göre bilginin ilkesi ya akıl ya da burhan’dır.

İbni Sînâ, Faal Akıl’la ilişki kurmasının dışında aklın duyu sebebiyle doğrulamalı(tasdikî) bilgi oluşturma tarzlarından birisinin, orta terimin elde edilmesine ilişkin ‘tikel kıyas’ olduğunu belirtir. Akılda cins hakkında tümel bir hüküm olur ve akıl cinse ait, türün fertlerini duyumsayarak suretleri tasavvur eder; söz konusu tümel hükmü türe yükler ve daha önce bulunmayan bir akledilir elde eder. Aklın duyudan yola çıkarak doğrulamalı bilgi oluşturma tarzlarından bir diğeri ‘tümevarım’dır. İlkelerin çoğu, ilk başta zikredilen yolla akıl için açık hale gelmez. Onların tikelleri tümevarıma tabi tutulduğunda akıl, tümel inancın farkına varır, ama duyusal ve tikel tümevarım, kesinlikle tümel bir inancı zorunlu kılmaz, aksine yalnızca dikkat çeker. Bir başka tarz ‘tecrübe’dir. İbni Sînâ tecrübeyi ‘sanki kıyas ve tümevarımın karmasıdır’ diye niteler. Tecrübe kıyastan daha güçlüdür. Fakat tümevarım gibi değildir. Çünkü tümevarım,

¹⁷⁴ İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.192

tikellerin toplanması yönünden- her ne kadar uyarıcı olabilse de- kesin tümel bir bilgi oluşturmaz. Oysa tecrübe oluşturur. Hatta tecrübe, bir etki veya edilginin meydana gelişinin izlediği tek bir türden şeyleri görenin görmesi ve duyumsayanın duyumsaması gibidir. Bu çok kere tekrarladığında akıl bunun bu şey için özsel olup rastlantısal olmadığına hükmeder. Çünkü rastlantı sürekli değildir¹⁷⁵. İbni Sînâ, tecrübe için Tıp sahasından ‘sakamonya, safrayı ishal eder.’ önermesini örnek verir. Bu önerme, sakamonyanın safrayı ishal etme olayının birden fazla tekrar etmesi ve zihnin, bu tekrardan dolayı gerçekleşen olayın tesadüf olmadığının farkına varmasıyla sakamonyanın doğası gereği ve zorunlu olarak safrayı ishal ettiğine dair verdiği yargı sonucu ortaya çıkar. Çünkü çoğunlukla veya sürekli gerçekleşen şey rastlantı sonucu gerçekleşmez. Ancak aklın tecrübeden soyutladığı bu önerme yine de mutlak değildir. Yargı sadece bizim bildiğimiz özelliklere sahip ve yöresel sakamonya için geçerlidir. Bu durumda yargı şöyle olur: ‘bizim tanıdığımız duyulur sakamonya, kendisinde bulunan bir doğa nedeniyle, bir engel direnmediği sürece, safrayı ishal yapar.’ Çünkü İbni Sînâ’ya göre tecrübe saltık anlamda kıyasa dayalı bilgi vermemektedir. Onun verdiği bilgi bir şartla tùmeldir. İbni Sînâ buna bir başka örnek olarak Sudan’daki insanların siyah olmasından hareketle aklın insanların siyah olduğuna ilişkin ulaştığı yargıyı verir. Siyah insan veya falanca bölgenin insanı için söz konusu edildiğinde tecrübeden yola çıkarak aklın verdiği bu yargı doğrudur. Ancak bütün insanlar söz konusu edildiğinde bu yargının bütün tikelleri kapsayan saltık tümel bir yargı olmadığı ortaya çıkar. Çünkü tecrübe sadece siyah insanlarla kayıtlıydı. Dolayısıyla tecrübeyle ortaya çıkan tümel kayıtlı bir tümel olabilir ancak. Bu da tecrübenin özsel(*bizatihi*) bilgi ifade etmediğini, tecrübe özsel olanın yerine konduğu takdirde bizi yanıltacağını, kesin bilgi değil bir dereceye kadar bilgi ifade edeceğini göstermektedir. Tecrübe edilenden daha genel veya daha özel olan başka bir şey alınırsa tecrübe, kesinlik bildirmez¹⁷⁶. Eğer tecrübeye, kendisiyle ulaşılan bilgiyi daha özel olmaktan çıkaracak bir kıyas eşlik ederse sadece kayıtlı tùmellikle değil saltık tùmellikle kesinlik meydana getirir. Bu tek başına tecrübenin saltık bilgi vermediği anlamına gelir. Eğer herhangi bir tecrübe faaliyetinin ardından saltık kesin bilgiye ulaşılmışsa bu sadece tecrübenin kendisi değil,

¹⁷⁵ İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.169

¹⁷⁶ İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.42-44

kesinliğin ilkelerini veren ayrı sebepler nedeniyledir¹⁷⁷.

İbni Rüşd her iki öncül için de ‘istikrâ’ kavramını kullanmakta bir sakınca görmez. Fârâbî’nin, matematiksel ilkelerin ne şekilde meydana geldiği konusundaki değerlendirmeleri İbni Rüşd kadar açık değildir. İbni Sînâise onların oluşumunu İlâhî Feyz ve Faal Akıl’la ilişkilendirmektedir. İbni Rüşd, matematiksel öncüllerin ortaya çıkışı konusunda ne Fârâbî’de ne de İbni Sina’da rastladığımız özgün bir yoruma sahiptir. Ona göre matematiksel öncüller de duyulurlardan hareketle ortaya çıkar. Fakat bu duyulurlar yukarıda da geçtiği üzere ‘ortak duyulurlar’dır.

İbni Rüşd’ün bilginin ilkesi olan ilk ilkelerin oluşumuna dair yorumlarının özetini Telhis’te görüyoruz:

Duyulardan birisini yitiren ilimlerden birisini yitirir, çünkü insanın bildiği bütün her şeyin bilgisi ya tümevarım(istikrâ/epagógē) ya da tümenden gelimsel kanıtlamalı bilgiyle (*burhan /apódeixis*) olur. Burhan tümel öncüllerden meydana gelir. Tümevarım ise tekilleden. Tümel öncüllerin bilgisine ise tümevarımdan başka yol yoktur. Şöyle ki; zihinde elde edilmiş tümel önerme nesnelerinden(*mevâddan*) soyutlanmıştır. İnsan onların doğruluğunu/varlığını açıklamak istediği zaman, ancak tümevarım yoluyla açıklar: ya nesnesinden soyutlanmış olması bakımından-matematiksel önermeler gibi- onu saltık olarak açıklar, ya da herhangi bir nesnede bulunması bakımından herhangi bir nesne yönünde doğrulamasıyla açıklar. Duyumunu kaybettiğimiz takdirde bu kaybedilen duyunun duyumsadığı şeylerin tümevarımına imkan kalmaz; tümevarıma imkanımız olmayınca da bir cins içerisindeki tümel önermeleri bilmeye imkanımız olmayacaktır. Çünkü; biz herhangi bir duyumuzu kaybettiğimizde o duyu temelinde elde edilen bilgiyi de kaybederiz¹⁷⁸.

Tümellerin oluşumunu bu şekilde Aristoteles’in metinlerinden hareketle ortaya koyan İbni Rüşd’de bilginin ilkesi olan tümeller iki kısma ayrılmaktadır; 1- Doğrudan

¹⁷⁷ İbni Sînâ, *a.g.e*, s.45

¹⁷⁸ İbni Rüşd, *Telhisu’l-Burhan*, s.93, ayrıca bkz. Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 81a s.33:

“Tanıtlama tümellerden, tümevarım ise tekellerden yola çıkar; ne ki tümevarıma dayanmadan tümelleri görmek olanaksız.(nitekim soyutlamaya dayandıkları söylenen nesneler bile tümevarımla bilgi nesnesi yapılabilir, çünkü ayrı başlarına var olmasalar da her bir cinsten her bir cinsin belirli bir nitelikte olması bakımından bulunurlar. Duyumlar olmadan da tümevarmak olanaksız. Çünkü tek teklere özgü olan duyumdur; bunların bilgisini edinmek olası değil: tümevarımdan bağımsız olarak bilinemezler, duyumdan bağımsız olarak da tümevarımla bilinemezler.”

duyularla ve deneyle elde edilen ve özel duyulurlara ilişkin olan tabîî/fiziksel ilkeler 2-Doğrudan duyularla ve deneyle elde edilmeyen, ortak duyulurlara ilişkin olan ve tümevarımsal olarak açıklanabilir olma özelliğine sahip olgusal içerikli matematiksel(*teâlîmî/mathematikós*) ilkeler. Bu anlamda her ikisinin de varlığı duyulara ilişkindir, dolayısıyla tümevarımsaldır. Buradan hareketle İbni Rüşd'ün bilimsel yönteminin temelinde tümevarımın yattığını rahatlıkla ifade edebiliriz. Onun konuyla ilgili ifadelerinin Aristoteles'in metinlerinin yorumu olması bu savımızın yanlış olduğunu kanıtlamaz. İbni Rüşd'ün katı bir Aristotelesçi olduğu onun Aristoteles yorumlarında dikkatten uzak tutulmamalıdır.

*“Zihinsel yetilerin bir kısmı doğru bir kısmı yanlıştır, zan(dóxa) ve fikir yetisi gibi. Bir kısmı daima doğru olur, burhan ve ilk öncüllerden ibaret olan akıl, akıldan ortaya çıkan “bilgi” gibi. Akıldan ortaya çıkan öncüllerden meydana gelen bilgi hariç, müdrikelerden(müdrikât) başka hiçbir cins bilgi, bilgi bakımından doğrulanmaya elverişli değildir. Bu sebepten burhanın öncülleri tasdik bakımından burhanla elde edilen bilgiden daha güçlüdür. Öncüllere gelince bunlar burhanla değil akılla bilinir. Çünkü akıldan başka kesinlik bakımından bir şeyi en iyi kavrayacak burhandan başka bir şey yoktur. Bu sebepten akıl ilkelerin ilkesidir”¹⁷⁹. İbni Rüşd'ün ‘zan ve fikir’ diye aktardığı, Aristoteles'in ‘sanı ve hesaplama’ dediği zihinsel yetilerdir. Bunlar yanlışlığa yol açabilen anlıksal/zihinsel tutumlardır. ‘Müdrike’ ise us’tur ve us’tan başka hiçbir anlıksal tutum bilgiden daha kesin değildir. Madem ki us dışında hiçbir şeyin bilgiden daha doğru olması olası değil, o halde bilgi değil us ilklere ilişkindir. Çünkü tanıtlamanın ilkesi tanıtlama olamaz. Dolayısıyla bilginin ilkesi bilgi olamaz. Bu yönüyle us aynı zamanda ilkenin de kaynağı. Bu anlamda akıl, duyulardan elde edilen anlamı tanıtlamalı bilginin; yani burhana dayalı bilginin, tümdengelimsel kanıtlamalı bilginin ilkesi haline getiren ilkelerin ilkesi niteliğine sahiptir. Eğer bilgi ya da tanıtlamalı bilgi ilkelerin ilkesi olsaydı o zaman bilginin ilkesinin bilgi olması gerekirdi ki bu da imkansızdır. O halde akıldan başka hiçbir şey ilk ilkelerin ilkesi olamaz. Duyuların ilkelerin ilkesi olamayacağı açıktır. Duyular sadece duyumları(*ihsâs*) zihnin hayal eden yetisine göndermekle görevlidir. Bu duyumların tümel bilgi haline gelmesi, yukarıda da ifade edildiği gibi, aklın imgelem gücü ile hatırlama gücünün işlevleriyle*

¹⁷⁹ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, s.152-53

gerçekleşir¹⁸⁰.

Fârâbî, tümellerin duyulurlardan hareketle elde edildiği noktasında net bir görüş sahibi olmasa da o da tümelleri elde eden yetinin akıl olduğu düşüncesindedir. ‘Bu öncüllerin duyudan dolayı ortaya çıktığı kabul edilse bile’ der Fârâbî, ‘sadece duyu tümellerin ortaya çıkması için yeterli değildir. Eğer biz duyunun tümellerin oluşumu için yeterli olduğunu düşünürsek, ki biz ancak sınırlı sayıda tekil olanı duyumsarız, o zaman bu tekileri duyumsamamızdan tümel öncüller değil tikel öncüller ortaya çıkardı. Oysa bir tümel öncül hem duyumsanan hem de duyumsanmayan bütün tekileri içine alır.’ Bu anlamda Fârâbî’ye göre nefis(zihin), duyularımıza ek olarak duyulur olanlara ilişkin bir çeşit fonksiyon olarak belirlemektedir¹⁸¹.

İbni Rüşd’de ilk ilkelerin ve tümellerin oluşum süreci şematik olarak şöyle karşımıza çıkmaktadır:

Tümevarımsal Aşama

(İstikrâ/Epagógē)

Hiss/Duyu

Akıl

Duyulurlar.....ilk akledilirler/ilk ilkeler/tümeller

(Mahsûsât)

(Makûlât/Mebâdî/Küllîyât)

1- Husûsî Mahsûsât

1- Tabîî ilkeler

(tek tek duyulurlar)

(fiziksel ilkeler)

2- Müşterek Mahsûsât

2- Teâlimî ilkeler

(ortak duyulurlar)

(matematiksel ilkeler)

¹⁸⁰ Aristoteles, *II. Çözümlemeler*, 100b s. 77

¹⁸¹ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 24

II.1.2- Sezgisel Tümevarım

İbni Rüşd, sezgisel tümevarımı¹⁸² ‘zannî sezgi’ (*el-hadsu’z- zannî*) kavramıyla ifade eder. Bu orta terime hızlıca vakıf olmak, orta terimi kısa bir zaman diliminde yakalamak demektir. Örneğin; Ay’ın Güneş’i her takip edişinde devamlı aydınlatıcı olduğunu gören birinin onun aydınlatıcı olmasının sebebinin Güneş’ten ışık almak olduğuna hızlıca vakıf olması gibi¹⁸³. Bu durumda uçları gören kıvrak zeka hemen nedenleri, orta terimleri anlamıştır. A parlak yüzün Güneş’e doğru olması, B Güneş’ten ışık almak, I Ay olsun. Şu halde B Güneş’ten ışık almak I’da, Ay’da bulunur. A parlak yüzün Güneş’e doğru olması B’de bulunur. Dolayısıyla A, B aracılığıyla I’da bulunur¹⁸⁴. Sembollerle ifade edilen bu kıyasta uçlar A ve I, orta terim ise B’dir. Kıvrak zeka Ay’ın kendisini ve parlak yüzünün Güneş’e doğru olduğunu gözlemlemiş, bu gözlemden hareketle Ay’ın parlak olması olgusunun nedeninin ‘Güneş’ten ışık almak’ olduğunu kıyasla değil ussal sezgi ile kavramıştır.

II.1.3- Diyalektik ve Retorik Tümevarım

Diyalektik yöntemde de tümevarım kullanılır ancak, ‘*diyalektikte tümevarım(cedelî istikrâ)*’ bir öncülü kabul ettirmeye yöneliktir¹⁸⁵. Örneğin, ‘profesyonel sanatkarın daha üstün olduğunu kabul ettirmek için; profesyonel denizci daha üstündür, profesyonel at binicisi daha üstündür, profesyonel marangoz daha üstündür...vs, o halde profesyonel sanatkar daha üstündür’ şeklinde bir tümevarım oluşturulur. Bu tümevarım kesin *bilgi(yakîn/bebaiótes)* veren burhan’da kullanılan tümevarımdan farklıdır. Burada tekil önermelerdeki yargı, doğruya yakın sanı(*ez-zannu’l- ġâlip*) ile birlikte tümel önermeye nakledilmiş ve tümevarım, tümel önermenin doğrulanması için kullanılmıştır. Diyalektikte en çok kullanılan tümevarım bu çeşit tümevarımdır. Burhanda kullanılan tümevarım ise kesin bilgiye ulaşmada sadece bir aşamayı oluşturur ve kesin bilgi ‘tümevarımdan sonra tümel öncüllerle oluşur’ ve

¹⁸² ‘Sezgisel Tümevarım’ kavramı için bkz. John Losee, *a.g.e*, s.7-8, Philipp Frank, *Philosophy Of Science, The Link Between Science and Philosophy*, A Spectrum Book, Printed In The United States Of America, 1962, s.316

¹⁸³ İbni Rüşd, *Telhisu’l-Burhan*, s.116-117, ayrıca bkz. İbni Sînâ, *a.g.e*, s.207

¹⁸⁴ Aristoteles, *II.Çözümlemeler*, 89b s. 52

¹⁸⁵ “...tümevarım yoluyla bütüncülü kabul ettirme.” bkz.Aristoteles, *Topikler*, Hamdi Rağıp Atademir (çev.), MEB yay s.234

burhan'da tekil olan tümel olanla kanıtlanır¹⁸⁶. Burhan'da kullanılan tümevarım tam tümevarım olup fertlerinin tamamını kapsar, diyalektik tümevarım görünüşte tam tümevarımdır¹⁸⁷. Sofistik uslamlamalarda kullanılan tümevarım da eksik, görünüşte tam tümevarımdır. Sofistik tümevarım'da, hepsi incelenmemiş veya hepsinin incelendiğinden emin olunmamış tekillerden tümele geçilir. Çünkü bir şeyin tekillerinde herhangi bir yargının varlığı kavranmış, ancak tekillerin hepsinin incelendiğinden kesin olarak emin olunmamışsa bütün tekilller hakkında kesin bir yargıya gidilemez¹⁸⁸.

Burhan'da kullanılan tümevarım doğrulama metodu olarak kullanılmaz. Diyalektikte kullanılan tümevarım ise bir doğrulama metodudur ve iknaya yöneliktir. Çünkü duyulur olanlara dayandığı için tümevarımla halkı(cumhur) ikna etmek kıyas yoluyla ikna etmekten daha kolaydır¹⁸⁹. Duyulur olanlar avamdan insanlar tarafından daha iyi bilinir. Diyalektik yönteme alışkın kimselere karşı da kıyas tümevarımdan daha elverişlidir. Çünkü diyalektiğe alışkın okumuş kesim(havâss) duyulurlara dayalı bilgiye itibar etmez. Tıpkı önceki filizoflardan(*kudemâ/arkhaioi*) bazılarının hareket ve çokluğun varlığını reddetmeleri ve kendileri açısından duyulurlardan daha iyi bilinen yaygın-diyalektik(*meşhur*) öncüllerden kurulu kıyasları dikkate almaları gibi. Nitekim yaygın öncüllerden kurulu kıyası kabul etmeye yatkın olan insanlar, genel kabul görmüş önermelerin(*meşhûrât*) ussal önermeler (*ma'kûlât*) olduğunu sanırlar. Bu sebeple diyalektik tümevarım avamdan diyalektikçilere karşı kullanılırken, diyalektik kıyas(*istidlâl*) okumuş(havâs) diyalektikçilere karşı kullanılmalıdır¹⁹⁰. Çünkü tümevarımla kendisine ulaşılan bir önermeye diyalektikçi, sofistlik akıl yürütmeden de yardım alarak karşı çıkma yoluna gidebilir. Tek tek canlılardan hareketle kendisine ulaşılan 'her canlı hareket eder' önermesine Zenon'un kıyasına benzer bir kıyasla şöyle karşı çıkabilir: 'her hareket eden, mesafenin bütününden önce yarı mesafenin yarısını, yarı mesafenin yarısının yarısını kateder ve bu sonsuza kadar gider. Oysa hareket eden mesafenin tamamını sınırlı bir zamanda alır. Sınırsız olan birimleri(*a'zâm/mégethos*) sınırlı bir zamanda kat etmek ise imkansızdır. O halde hiçbir şey hareket etmez.' Bu tip kıyaslar duyulur olan bir şeye karşı çıkan kıyas şekilleridir.

¹⁸⁶ Burhanda tekil olanla tümel olanla kanıtlanması gerektiği için ayrıca bkz. İbni Rüşd, *Telhisu'l-Cedel*, s.532, 534

¹⁸⁷ İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.5

¹⁸⁸ İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.95

¹⁸⁹ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Cedel*, s. 513-514, 633-634

¹⁹⁰ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.635; bkz. Aristoteles, *Topikler*, s.22, 240 ve 272

Burada tam olarak tümevarım olmayan fakat İbni Rüşd'ün bir çeşit tümevarım dediği örnek verme(*misâl/analógia*) üzerinde de durmamız gerekir. 'Örneklendirme' daha iyi bilinen bir tekildeki yargının bir başka tekile ya da birden fazla tekildeki yargının tek bir tekile taşınmasıdır. Örneğin; canlı, bitki ve cansız varlıkların oluşa tâbi oldukları yargımızdan hareketle Gök'ün de oluşa tâbi(*mükevven/gignómenon*) olduğuna,¹⁹¹ ya da bir içeceğin falancaya yararlı olmasından hareketle falanca için de yararlı olduğuna ilişkin yargıda bulunmamız gibi¹⁹². Bu yöntemi İbni Rüşd, 'hatabî istikrâ'(retorik tümevarım) diye adlandırmaktadır. Çünkü 'örneklendirme', retorikte kullanılan bir yöntemdir¹⁹³. Örnek verme, retorik sanatında gelecekteki olayların geçmişteki olaylardan yapılan kehanetle yargılanmasını sağlamak için de en iyi yöntem olarak kullanılır¹⁹⁴.

¹⁹¹ İbni Rüşd, *a.g.e*, s. 514

¹⁹² İbni Rüşd, *Telhîsu'l- Hatâbe*, s.20

¹⁹³ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.18-19, 25-26, bkz. Aristoteles, *Retorik*, s.39,42, bu doğrultuda İbni Rüşd, Eş'ârî teologların görünürleri(şâhit) görünmeyenlere(gâib) mukayese yapmalarını 'retorik kanıtlama' diye adlandırmaktadır. bkz. *el-Keşf An Menâhici'l-Edille ve Akâidi'l-Mille*, Beyrut-1982, s. 53

¹⁹⁴ Aristoteles, *Retorik*, s.69, 'Dionisos bir muhafız olmak isterken zorba olmayı planlıyor. Çünkü geçmişte Peisistaros, böyle bir planı gerçekleştirmek üzere bir muhafız isteyip durmuştu ve muhafızı alır almaz da bir zorba olmuştu; Megara'da Theagenes de aynı şeyi yapmıştı.' s.42, diğer örnekler için bkz. s.134-36

II.2- Tümdengelim Aşaması(Burhan/Apódeixis)

“Burhanlar”dan yola çıkarak elde edilen bilginin ortaya çıkması duyudan dolayı değildir. Şöyle ki; duyu ancak varlığı zaman ve mekanla kayıtlı olan tekil nesneleri kavrayabilir. Burhanlarla elde edilen bilgi tümel olan üzerine ve tümel olanla gerçekleşir. Tümel ise (kapsamında bulunan) her tekil nesnede her zaman ve her yerde varlığını korur. Bu sebepten örneğin, “şu üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğunu” duyu yoluyla elde etsek bile, bu duyum “her üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olduğunu” kanıtlamaz, çünkü duyu ancak ‘tekil somut şu üçgeni’, bilgi ise tümel üçgeni kavrar. Bundan dolayı örneğin; mümkün olsa da biz Ay’da olsak ve Dünya’nın Ay’la Güneş arasına girmesiyle Ay’ın tutulmasını görssek de bundan bizim için Ay’ın tutulmasına ilişkin kesin bilgi meydana gelemez. Çünkü sebebin bilgisi tümel olandan hareketle elde edilir. Duyu ise tümeli kavrayamaz. Tümel, “her Ay’ın tutulmasının nedeni yeryüzünün onunla Güneş arasına girmesidir.” önermesidir. Duyu ancak şu tekil bir Ay’ın tutulmasının sebebinin Dünya’nın Ay’la Güneş arasına girmek olduğunu duyumsayabilir. Fakat duyu her ne kadar tümeli kavrayamasa da akıl tümeli ancak tekil bir nesnenin ve olgunun duyu üzerinde bir çok defa tekrar etmesi ve bu tekrardan zihinde tümel bir anlamın oluşması yönüyle kavrayabilir¹⁹⁵. İbni Rüşd’e göre her ne kadar duyumlardan hareketle tümele ulaşılsa da duyumla bilgi elde edilmez. Çünkü duyum algıya ilişkindir ve somut bir nesnede, şu anda ve şurada olan belli bir nesnenin algısıdır. Tümel olan ise her şeydedir ve onu şu anda ve şurada bulunan bir nesne gibi algılamak imkansızdır¹⁹⁶.

Bu anlamda İbni Rüşd, tümel olanın tekil olandan daha üstün olduğunu söyler. Çünkü o bizim için bilginin elde edilmesinde ‘yakın sebep’dir. Aynı şekilde o tekil kavrayışlardan (*tasavvur/to noeín*), yani sebeplerden uzak kavrayışlardan daha

¹⁹⁵ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, s.110-111

¹⁹⁶ ‘Tikelin algılanması zorunlu, bilgi ise tümeli bilmektir.’ Aristoteles ‘bu yüzden’ der, ‘Ay’da olsaydık ve Dünya’nın Güneş ışığını kestiğini görseydik bile tutulmanın nedenini bilmezdik. Algıladığımız şu andaki bir tutulma genel olarak tutulmanın nedeni değil: tümele ait bir duyum yok.’ Bununla birlikte Aristoteles’e göre bunu çoğu kez görmekle tümeli yakalamak süretiyle bir tanıtılma yapılabilir. Çünkü tümelin pek çok tek teklerden çıktığı açık. Tümelin daha değerli oluşu onun nedeni açık kılmasından dolayıdır. Dolayısıyla nedeni kendisinden başka olan nesneler durumunda tümel bilgi duyumdan ve ustan daha değerli. O halde tanıtlanabilir olanın bilgisini duyumla elde etmek olanaksız. Aristoteles’e göre duyuma indirgenen kimi şeyler araştırmalardaki eksiklikten kaynaklanmaktadır. Nitekim örneğin görmekle bilgi edindiğimiz için değil, görmekten tümele vardığımız için, bir şeyi görüyorsak onu araştırmayız. Sözügelşi camın gözenekli olduğunu ve ışığı geçirdiğini görüyorsak, tutuşturmasının nedeni de açık olur: bunu her bir durumda ayrı ayrı görüp aynı her durumda böyle olduğunu düşünürüz.’ bkz.Aristoteles, *II.Çözümlemeler*, 88a s.48-49

üstündür. Bununla birlikte sebepten uzak her kavrayış eksik değildir, yalnızca sebebi olan bir şey hakkında sebepten uzak kavrayış eksiktir. Sebepleri olmayan ilkelerde(*evâil*), onların sebepten uzak bilgisi eksik değildir. Çünkü sebepleri yoktur. Sonuç itibariyle duyu ile kavradığımız anlam ile burhanla kavradığımız anlam bir ve aynı değildir. Ancak duyu tümelin çıkış noktası, başlangıcı(*mebde/ârkhé*) olunca onlara ait duyuyu kaybettiğimizde bir çok şeyi bilmemek durumunda kalırız. Bu sebepten daha önce şöyle demiştik: herhangi bir şeyin duyusunu kaybeden onun bilgisini de kaybeder. İbni Rüşd'de bilgi nedeni ve neliği bilmektir. Nedenin bilgisini veren ise tekil algı değil tümeldir. Ancak bilginin tümel tarafından elde edilmesi tekil algıları göz ardı etmemizi gerektirmez. I.Bölümde üzerinde durulduğu gibi tümelin bilgisi tekil algıdan yola çıkarak gerçekleşir¹⁹⁷.

İbni Sînâ tikellere ilişkin bilgiyi '*bilgi(ilm/episteme)*' kavramından çok, '*tarîf-tearrüf*' kavramlarıyla tanımlamanın daha doğru olacağı kanaatindedir. Tekilleri kavramanın, '*ilim*' değil '*marîfet*'(*gnósis*) diye adlandırılması daha uygundur, İbni Sînâ'ya göre¹⁹⁸.

Tümevarımda yüklem özsel değil ilenekseldir. Tümevarım kesin bilgi, kanıtlamalı bilgi vermez. Kanıtlamalı kesin bilgiye ulaşmak için tümdengelimsel kanıtlamaya ihtiyaç vardır. Dolayısıyla biz, tekiler hakkında duyularla elde ettiğimiz fakat öznelere ile yüklemeleri arasında özsel ve zorunlu ilişki kuramadığımız öncüllerin böyle bir ilişkiye sahip olup olmadıklarını saltık tümdengelimsel kanıtlamayla biliriz. Duyu, deney ve tümevarım sadece kesin bilgiye ulaşmada tümevarım aşamasını oluştururlar. Kesin bilginin ilkesi bu anlamda ya akıl ya da tümdengelimsel kanıtlama olmaktadır. Akıl söz konusu olduğunda bu ilk ilkelerin elde edilmesi, tümdengelimsel kanıtlamalı bilgi söz konusu olduğunda nedeni bildirmeyen, sadece varlık(*vücud/hoti*) bildiren öncüllerin aklın ilk ilkelerinden hareketle kanıtlanması, anlamına gelir. Asıl bilgelik, neliğin, nedenin bilgisidir. Bu bilgiyi bize sağlayan ise tümelin bilgisidir. Bu açıdan bakıldığında da bilgi ve anlama yetisi deneysel bilgiden çok sanata ve teorik bilgiye aittir. Çünkü deneyle yetinen insanlar bir şeyin varlığını(*hoti*) bilirler, ancak onun neden var olduğunu bilmezler. Tümelin ve neliğin bilgisine sahip insanlar ise

¹⁹⁷ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, s.111

¹⁹⁸ İbni Sînâ, *a.g.e*, s.8, 9

nedeni(*dioti*) ve niçini bilirler. Bireysel şeylerle ilgili olarak bize en güvenilir bilgileri vermelerine rağmen duyularımızın verdiği bu bilgileri bilmek, gerçek anlamda bilgi ve bilgelik olarak adlandırılmaz. Çünkü bu bilgiler bir şeyin varlığını, örneğin ateşin sıcak olduğunu bildirirler ancak neden sıcak olduğunu bildirmezler¹⁹⁹. Duyu algısı bütün insanlarda ortak olması sebebiyle onun bilgelikle bir ilgisi bulunmamaktadır²⁰⁰.

II.2.1- Tümdengelim(Burhan) Çeşitleri

Burhanlar üç çeşittir: 1-Hem varlığın hem de nedenin bilgisini veren ‘saltık burhan’(el-burhanu’l- mutlak) 2- Sadece bir şeyin varlığının bilgisini veren ‘varlık burhanı’(el- burhanu’l- vücûd) 3- Var olan, ya varlığın bilgisini veren burhanla ya da duyu yoluyla bilindiği takdirde sadece sebebin bilgisini veren ‘sebepe burhanı’(el-burhanu’s- sebep)²⁰¹ Bir şeyin hem sebebinin hem de varlığının bilgisini veren saltık burhan, varlık bakımından önce gelen şey (*mütekaddim/proteron*)den hareketle tanıtlama yapar. Sadece varlığı veren burhan ise sonra gelen ve nedenin nedenlisi olan şeyden (*müteahhir/hysteron*) hareketle tanıtlama yapar²⁰².

Neden-nedenli ya da neden-sonuç arasındaki ilişki üç şekilde olur: 1- Her biri diğerini eşit şekilde gerektirir. Sonuç(*malûl*) bizce nedenden daha iyi bilinir olduğu zaman burada sadece “varlık burhanı” meydana gelir. Nedenin bilgisini elde edip de onunla sonucun yüklenilende varlığının sebebinin tanıtlarsak bu durumda sadece “sebepe burhanı” meydana gelir. Fakat neden nedenliden daha iyi bilinir olduğu zaman sadece “saltık burhan” gerçekleşebilir. 2- Neden olan ve önce gelen, sonra gelen ve nedenli olan sonucu gerektirir. Yani sonuç nedenden dolayı ortaya çıkar. Bu sınıfta sadece “saltık burhan” gerçekleşir. Bu nedenin daha iyi bilinir olmasıyla olur. 3- Sonuç(*müteahhir*) önce gelen ve neden olanı (*mütekaddim*) gerektirir. Yani önce gelenin sonra gelenden dolayı ortaya çıkması, nedenlinin nedeni gerektirmesi. Bunda

¹⁹⁹ Aristoteles, *Metafizik*, s.78-79

²⁰⁰ Aristoteles, *a.g.e.*, s.82

²⁰¹ İbni Rüşt, *Tefsiru’l-Burhan*, s.347-48

²⁰² İbni Rüşt, *Telhisu’l-Burhan*, s.78

sadece “*delil burhanı*” diğer bir adlandırmayla varlık burhanı olabilir²⁰³.

Fârâbî, ‘önce gelen-sonra gelen’ ilişkisini dört şekilde ele almaktadır. Birincisi birbirilerine evrilebilen önce gelen ve sonra gelen. İkincisi, sonra gelenin önce geleni gerektirmesi, önce gelenin varlığı sonra gelenin varlığını zorunlu kılmaması. Ateş-duman örneğinde olduğu gibi. Eğer duman(sonra gelen) varsa yangın var demektir, yangının varlığı(önce gelen) dumanın varlığını zorunlu olarak gerektirmez. Bu tip bir ilişkide önce gelen sadece sonra gelenle kanıtlanabilir, sonra gelenin önce gelenle kanıtlanmasına imkan yoktur. Birinci tür ilişkide önce gelen ve sonra gelenden her biri, iki değişik şekilde diğeriyle açıklanabilir. Birisi sadece varlık burhanı, diğeri de sebep burhanıdır. Üçüncü tip ilişki, önce gelenin sonra geleni gerektirmesi fakat sonra gelenin önce geleni gerektirmemesidir. Dördüncü ilişki de, önce gelenden dolayı sonra gelenin zorunlu olarak ortaya çıkmaması. Bu ilişkiye sahip önce gelen ve sonra gelenden hiçbirinin diğeriyle kanıtlanmasına imkan yoktur²⁰⁴.

Bir şeyin sadece varlığını ifade eden burhanda orta terim ‘uzak neden’dir.²⁰⁵ Bir şeyin niçin var olduğunu ifade eden burhanda ise orta terim yakın neden’dir. Varlığı bildiren burhanlarda orta terimler gerçekte “büyük terim” in nedenlisidir. Varlığı ifade eden burhanlar, ancak nedenli olan ve varlık bakımından sonra gelen şeyler, önce gelen şeylerden bizce daha iyi bilinen olduğu zaman gerçekleşir. Örnek; ‘Gezegenler titremezler, titremeyen nesne yakındır, o halde titremeyen gezegenler bize daha yakındır’²⁰⁶. I gezegenler, B titrememek, A yakın olmak olsun. Şu halde B’yi I’ya yüklemek doğru. Gezegenler titremezler. A’yı B’ye yüklemek doğru: titremeyen nesne yakındır- bu tümevarıma veya duyuma dayalı kabul edilmiş olsun. A’nın I’da bulunması zorunlu, dolayısıyla gezegenlerin yakın oldukları tanıtlanmıştır²⁰⁷. Bu kıyas sebep burhanı değildir. Çünkü bu kıyasta orta terim, büyük terim için sebep değildir. Aksine gerçekte büyük terim orta terim için sebeptir. Yani orta terim olarak alınan titrememek, gezegenlerin yakın olmasının sebebi değildir. Gezegenlerin yakınlığı

²⁰³ İbni Rüşt, *Tefsiru’l-Burhan*, s.352-53

²⁰⁴ Fârâbî, *a.g.e*, s. 41

²⁰⁵ İbni Rüşt, *Telhisu’l-Burhan*, s.78

²⁰⁶ İbni Rüşt, *a.g.e*, s. 78, bkz. Aristoteles, *II.Çözümlemeler*, 78a78b s.27

²⁰⁷ Aristoteles, *II.Çözümlemeler*, 78b s.27

titrememelerinin sebebidir²⁰⁸. Çünkü yüklem olan “yakınlık” titremeyen gezegenlerin görülmesinin sebebidir. Orta terim olan titrememe ise “yakınlık” tarafından etkilenen bir şeydir, ancak burada ‘yakınlık’ titrememeye göre bizce daha iyi bilinen değildir. Duyu ve tümevarımla elde edilen “titremeyen nesne yakındır” önermesi “titremeyen gezegenler bize yakındır” önermesinden bizce daha iyi bilinen bir önermedir.

Bir başka örnek; ‘Ay’ın ışığı çember biçiminde artar, bu niteliğe sahip bir şey şeklen küreseldir, o halde Ay da küreseldir.’ Burada Ay’ın küresel oluşu ışığının çember biçimde artmasıyla tanıtlanmıştır. Bu varlık bildiren burhandır. Ama orta terim olarak neden saptanırsa tersi olur: küre biçimliliğin nedeni Ay’ın çember biçiminde ışığının artması değil, küre biçimli olması ışığının çember biçiminde artmasının nedenidir²⁰⁹. Ancak bu şekildeki artma bizim tarafımızdan Ay’ın küresel oluşundan daha iyi bilinmektedir²¹⁰. Orta terimin kendilerinde her iki taraf üzerine de yüklem olduğu burhanlar, bir şeyin varlığının sebebini değil de sadece şeyin varlığını veren burhanlardır. Çünkü bu tip burhanlarda orta terim ‘*yakın neden*’ değildir²¹¹.

Uzak nedenlerden meydana gelen olumlu burhanlar gibi, kıyas şekillerinden “İkinci şekil”de uzak nedenlerden oluşan burhanlar da varlık bildiren burhan olup varlığın nedenini bildiren burhan değildir. Çünkü her ikisinde de yakın neden ileri sürülmez. Örneğin; ‘duvar neden nefes alıp vermez?’ sorusuna ‘çünkü o canlı değildir’ diye cevap verilmesi gibi. Bir şeyin canlı olması onun nefes alıp vermesinin yakın nedeni değildir. Eğer böyle olsaydı canlılık solumanın yakın nedeni olurdu. O takdirde bütün canlılar soluyan olurdu. Oysa durum böyle değildir. Çünkü soluk alıp vermeyen bir çok canlı vardır. Bir şeyin yakın nedeni, o şeyin onsuz olmadığı nedendir. Vücut sıcaklığının dengesiz oluşuna bağlı olarak kişi sağlıklı değilse sıcaklığın dengeli oluşu sağlıklı olmasının yakın nedenidir. Varlık bildiren burhanlar kıyas şekillerinden ‘ikinci şekil’de meydana gelir. Anachharsis’in Slavlarda müziğin olmamasını üzüm şarabının olmamasına bağlaması gibi. Çünkü üzüm şarabının bulunması müziğin uzak nedenidir. İbni Sînâbu örneği şöyle yorumlamaktadır. Slavların ülkesinde nefesli saz çalan yoktur, çünkü orada üzüm bağı yoktur’. Eğer ‘orada şarap yoktur’ denilseydi müzisyenlerin

²⁰⁸ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.354

²⁰⁹ Aristoteles, *II. Çözümlemeler*, 78b s.27

²¹⁰ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, s.79

²¹¹ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s. 363

bulunmamasındaki yakın neden ifade edebilirdi. Fakat nedenin nedeni verilmiş, kastedilen açıklanmamış ve kanıtlanmamıştır²¹².

Varlığın bilgisini veren bu örneklerde, sonuç önermeleri dikkat edilirse olumsuz önermelerdir. ‘Duvar neden nefes alıp vermez?’ sorusunun yanıtı ve sonuç önermesi ‘çünkü o canlı değildir’, şeklindedir. Bu şekilde sonuç önermelerinin olumsuz olduğu kıyas şekli, Aristoteles tarafından ‘ikinci konum’ diye adlandırılmaktadır. Bu konumda, olumlu bir önermenin sonuç vermesi imkansızdır. Bir diğer kıyas şekli de, Aristoteles’in ‘üçüncü konum’ diye adlandırdığı şekildir. Bu konumda da sonuç tümel olmaz²¹³.

Fârâbî’nin ifadesiyle bunlar, neden gösterilip de bir şeyin neden var olduğunu ve nasıl ortaya çıktığını açıklamayan nedenlerdir. ‘üzüm bağı kışın neden yaprağını döker?’ sorusuna ‘geniş yapraklı olduğundan dolayı’ diye cevap verildiğinde özsel(zâtî) bir neden ileri sürülür, ancak bu kışın üzüm yaprağının dökülmesini tam olarak açıklamaz. Bu bize yakın nedeni vermez. Çünkü ardından ‘geniş yapraklı ağaçlar neden yapraklarını döker?’ sorusu gelir. Bu durumda ‘yaprağın ağaçta tutunmasını sağlayan nemlilik/yaşlılık/rutubet, yaprağı geniş olan ağaçlarda daha hızlı dağılır’ denirse geniş yaprakların dağılmasının daha yakın nedeni ileri sürülmüş olur. Güneydeki yıldızların kuzeydeki yıldızlara göre daha çabuk kaybolduğuna, güney yıldızlarının kuzey kutbuna uzak olmasının neden olarak gösterilmesi, Ay’ın burçlar dairesinin ortasından geçtiği için tutulduğunun ifade edilmesi yine birer uzak nedendir ve bunlar var olan bir şeyin nasıl var olduğunu tam olarak açıklamaz. Ancak Güneş’in karşısında burçlar dairesinden geçtiği zaman, Dünya Ay’la Güneş arasına girer ve Güneş ışınlarını Ay’ın yüzeyine vurmasına engel olur’ denilirse Ay tutulmasının yakın nedeni ortaya konmuş olur...²¹⁴

İbni Sina, varlık burhanına şu örnekleri verir: ‘humma hastası falanca kişide, koyu beyaz bir idrar görülmüştür; kendisinde koyu beyaz idrar görülen her insanın beyin menenjitli olmasından endişe edilir. Sonra şu sonuç çıkar: humma hastası

²¹² İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.151

²¹³ bkz. Aristoteles, *I.Çözümlemeler*, Ali Houshiary (çev.), Dost Kitapevi Yay., 26b25-27a5 s. 21-22; *II.Çözümlemeler* 79a79b s.29; İbni Rüşd, *Telhisu Kitabı'l-Kıyas*, Gérard Jéhamy (thk.), ‘*Telhisu Mantık-i Aristo*’ içinde, Beyrut- Lübnan: Câmîiatu'l-Lübnaniyye, 1982, *Telhisu'l-Burhan*, s.82

²¹⁴ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 42-43

falancanın beyin menenjitisi olmasından endişe edilir.’ İbni Sînâ, bu kanıtlamada kullanılan orta terimin gerçek nedeni vermediğini, çünkü beyaz idrar ve beyin menenjitinin, tek bir nedenin sonucu olduklarını belirtir. Bu neden de kesin karışımların başa doğru hareketi ve itilmesidir. Bunlardan(yani beyaz idrar ve beyin menenjitinden) biri diğerinin ne nedeni ne de nedenlisidir²¹⁵. Yine İbni Sina, ‘bütün insanlar gülerdir, bütün gülenler düşündür’ usamlamsından çeliğinin mümkün olmadığı derecede ‘bütün insanların düşünen olduğu’ şeklindeki kesin ve zorunlu sonuca gidilemeyeceğini söyler. Çünkü gülme yetisi, düşünme yetisinin nedeni olduğundan, insanların ilk olarak düşünme yetisine sahip olması gerektiğini ve gülme yetisinin de düşünme yetisini izlemesi gerektiğini bilmedikçe gülme yetisi bulunmayan bir insan olamayacağı kesin ve zorunlu olarak ortaya konamaz. Nitekim düşünme yetisine sahip olduğu halde gülmeyen insan duyu açısından ya da tecrübeyle varolabilir. Akıl ise alışlagelen düşünceyi terk ettiğinde bundan kuşku duyabilir ve insandaki gülme yetisinin sürekli olmadığını anlar, çünkü gülme yetisi insan neliğini var eden bir şey değildir. İşte söz konusu şahsın, çeliğinin mümkün olduğunu doğrulayamayacağı derecede, ‘bütün insanların düşünen olduğu’ şeklinde kesin bir sonuca ulaşması, ancak insanın düşünen oluşunun onun gülen oluşunu zorunlu kıldığını bilirse gerçekleşir. Yine karga için karalık da böyledir: biz ‘bütün kargalar karadır’ önermesine tecrübe ve tümevarım yoluyla ulaşırız. Karganın özsel bir mizacı bulunduğunu ve bu özsel mizacın karga üzerinde beliren tüyleri daima karalaştırdığını bildiğimizde bu(bütün kargalar karadır) bilgimiz ancak o zaman kesinlik kazanır²¹⁶.

Varlığı ifade eden burhan “*delil*” diye adlandırılır. Bunda orta terim sadece bilgimiz açısından neden olur. Bu neden İbni Sina’nın adlandırmasıyla ‘sözde neden’dir²¹⁷. Yoksa gerçekte zihnin haricinde sonucun varlığının nedeni değildir. Örneğin; şöyle dememiz gibi; şurada ateş var, çünkü oradan duman yükselmektedir. Orada dumanın yükseldiğini bilmemiz, sadece bilgimiz bakımından ateşin varlığının nedenidir. Yoksa gerçekten ateşin varlığının bir nedeni değildir, aksine ateş dumanın varlığının nedenidir²¹⁸. Yine bir kadının sütlü olmasından hareketle onun çocuk sahibi

²¹⁵ İbni Sînâ, *a.g.e*, s.28-29

²¹⁶ İbni Sînâ, *a.g.e*, s.34

²¹⁷ İbni Sînâ, *a.g.e*, s.28

²¹⁸ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.183, 275

olduğunu tanıtlamamız gibi. Fakat bu tanıtlamada kadının sütünün olması onun çocuk sahibi olmasının nedeni değildir, tersine çocuk sahibi olması onun sütlü olmasının nedenidir²¹⁹. Varlığı ifade eden bu burhanlar gerçek burhan değildir. Neden gerçek burhan olmadığını Aristoteles şöyle açıklamaktadır: ‘çünkü önce gelen sonra gelenden sonuç olarak ortaya çıkmaktadır’²²⁰. Önce gelenin ve neden olanın (*mütekaddim*) sonra gelen ve nedenliden(*müteahhir*-bu varlığı veren burhanlarda orta terim alınır ve ‘delîl’ diye isimlendirilir²²¹)yola çıkarak bilinmesi ise; İbni Sînâ’nın açıklamasıyla ‘orta terimin, büyük terimin küçük terimdeki varlığının nedenlisi olması ve büyük terimin neden olması’²²² İbni Rüşd’e göre özsel ilenекler (*el- a’râzu’z- zâtîyye*) hakkında kesin bilgi vermez. Çünkü Aristoteles’e göre “özel olan şeyler, gerçek neden bilinmeksizin kesin bilgi ile bilinemezler.” Bir şeyin gerçek nedeni bilindiği zaman ancak o şey hakkında kesin bilgi elde edilebilir. Bu bilgi de bir şeyi doğasına uygun olarak bilmektir²²³.

İbni Rüşd, Fizik’te (*es-Simâu’t- Tabîi*) varlık bildiren burhanların ilkelerinin çoğunlukla doğa biliminde(*ilmu’t- tabîi/ he physikē*) yani fizikte kullanıldığına işaret eder²²⁴. Bazen doğa biliminde hem varlığa hem de sebebe ilişkin bilgi verilebilir. Bununla birlikte tek tek her bir türün ve cinsin hem varlığına hem de sebebine ilişkin bilginin elde edilmesi olası değil. Çünkü bir şeyin varlığını gerektiren sebepler form ve erektir. Tür bilinmediği halde form(*sûret/eidós*) bilinemez. Ereksel neden bilinebilir. Bununla birlikte özel türlerin ereklerini çoğunlukla insan kavrayamaz. Etkin ve maddi neden türün varlığını zorunlu olarak gerekli kılmaz. Bu nedenle çoğunlukla doğa biliminde öncelikle duyu yoluyla bir şeyin varlığını bilmeye, ardından o şeyin sebeplerinin, ona eklenti olan ilenекlerin sebeplerinin bilgisine gerek duyulur²²⁵.

Varlık bildiren burhanda orta terim yüklem yapıldığı takdirde burhan, niçin burhanı olur. Örneğin; C gezegenler, B bize yakın, A titrememek olsun. B, C’de vardır, A B’de vardır, A, C’de vardır, olur. Bu akıl yürütmedeki neden yakın neden olduğundan

²¹⁹ İbni Rüşd, *Telhisu’l-Burhan*, s.66-67

²²⁰ İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan*, s.274

²²¹ Fârâbî, *a.g.e*, s. 41

²²² İbni Sînâ, *a.g.e*, s.32

²²³ İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan*, a.g.e, s.275, Burada ‘doğasına uygun’ diye çevirdiğimiz ‘tabiatın işlevine uygun’ ifadesiyle İbni Rüşd, bir şeyin neliği ve doğası gereği bilinmesini kast etmiş olmalıdır.

²²⁴ İbni Rüşd, *es-Simâu’t- Tabîi*, s.9

²²⁵ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.10

burhan niçin burhanı olur²²⁶. Başka bir ifadeyle İbni Rüşd bunu şöyle açıklamaktadır: Varlığın bilgisini veren burhanda orta terimin büyük terim, büyük terimin orta terim yapılması mümkün. Bu durumda burhan, nedenin bilgisini veren burhan olur. Örneğin: “Ay, ışığının çember biçiminde artmasından dolayı şeklen küreseldir” büyük önermesini evirip Ay’ın şeklen küresel olmasını ışığının çember biçiminde artmasının nedeni alabiliriz: ‘Ay şeklen küreseldir, şekli küresel olanın ışığı çember biçiminde artar, o halde Ay küresel olduğundan ışığı çember biçiminde artar.’ Bu kıyasta Ay’ın niçin öyle görüldüğünün gerçek nedeni verilmiştir²²⁷. İbni Sînâ, niçin burhanını teknik olarak şöyle tanımlamaktadır: kıyastaki orta terim, büyük terimin küçük terime olumlanması veya ondan olumsuzlanması(kıyası ifade eden) sözde nedeni olduğu gibi varlığın kendisinde de büyük terimin küçük terim için varlığının veya ondan olumsuzlanmasının nedeni oluyorsa, bu burhan niçin burhanıdır²²⁸. ‘Saltık burhan, yani niçin burhanı ise şöyle dememiz gibidir’ der İbni Sînâ; ‘bu insanda safra tutulması ve gözenek tıkanması nedeniyle safra bozulmuştur; böyle olan her insana üçüncü günde şiddetlenen gün aşırı veya sürekli humma nöbeti gelir...’ Buradan açıkça anlaşılacağı üzere İbni Sînâ, niçin burhanı ile saltık burhanı bir ve aynı kategoride değerlendirmektedir²²⁹.

‘Saltık burhan’ hem varlığın hem de nedenin bilgisini veren burhandır ve bize en kesin bilgiyi(*el- ilmu’l- yakîn/bebaiótes*) sağlayan da budur. İbni Rüşd, asıl üzerinde durulan kanıtlamanın bu tür kanıtlama olduğunu söyler²³⁰. Fârâbî’ye baktığımız zaman o da kesin bilgiyi öncelikle üçe ayırır. Birincisi, bir şeyin sadece varlığına ilişkin bilgidir(*ilmu’l- vücûd*). Fârâbî, bazılarının bunu ‘*ilmu enne eş-şey*’ kavramıyla karşıladığına da işarete etmektedir. İkincisi, bir şeyin sadece sebebinin bilgisidir. Fârâbî, bazılarının bunu da ‘*ilm lime eş-şey*’ diye isimlendirdiklerine dikkat çeker. Üçüncüsü, her ikisinin varlığına ilişkin bilgidir. Nedeni bilmek daha önceden şeyin varlığını bilmemizi gerektirir. Fârâbî de, İbni Rüşd gibi, bu üç bilgidен kesin bilgi olarak adlandırılmaya en uygun olanın hem varlığa hem de sebebe ilişkin bilgi olduğunu

²²⁶ İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan*, s.354; bkz. Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 78b s. 27

²²⁷ İbni Rüşd, *Telhisu’l-Burhan*, s.79

²²⁸ İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.28

²²⁹ İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.29

²³⁰ İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan*, s.188

söyler²³¹.

Saltık burhanda öncüller özsel(zâtî) olması gerektiği gibi önce gelen(mütekaddim/proteron) sonra gelen(müteahhir/hýsteron) için neden olmalıdır²³². Fârâbî'den hareketle bunu daha da açarsak şöyle diyebiliriz: Öncesi ve sonrası olan şeylerin öncesi, bize göre sonra gelenden daha iyi biliniyorsa önce gelenden yola çıkarak sonra geleni kanıtlarız. Bu kanıtlamada önce gelenden sonra gelene doğru bir gidiş söz konusudur ve önce gelen kanıtlama orta terim olarak alınır. Matematiksel ilimlerde bu türden bir kanıtlama yani '*saltık burhan*' kullanılır. Eğer sonra gelen bizce daha iyi biliniyorsa sonra gelenden yola çıkarak önce geleni tanımlarız, sonra önce gelene gideriz. Bu kanıtlama da doğa bilimlerinde kullanılır²³³.

Saltık burhanın kendisinde gerçekleştiği kıyas şekli Aristoteles'in '*I.konum*' diye adlandırdığı konumdur. Kıyasın bu şekli şekiller içerisinde saltık burhana en uygun olanıdır. Çünkü matematiksel bilimler bu şekli kullanır. İbni Rüşd'ün '*teâlîmî ilimler*'le ifade etmek istediği ilerde 'Bilimler Arası İlişkiler' başlığı altında ele alınacağı üzere en yüksek bilimler(*ilmu'l- â'lâ*) olan Aritmetik, Geometri gibi bilimlerdir. Şeyin sebebini araştıran bütün bilimlerin burhanları, bu şekil içerisinde gerçekleşir. Bir şeyin sebebini bilmek, bir şeyin bir şeyde varlığını ifade edecek şekilde(îcab yoluyla) oluşan kesin bilgidir. Bu tarz kesin bilgi kıyasın oluşum şekillerinden I.şekilde/konumda gerçekleşir. Bilimsellik en çok bu konumda söz konusudur. Çünkü bilgi açısından en önemli şey nedeni bilmektir. Ayrıca bu konumda neliğin bilgisini yakalamak da olanaklıdır. Birinci konum'da kıyas sembolik olarak şöyle kurulur: A her B'ye, B de her I'ya yüklenirse, A'nın her I'ya yüklenmesi zorunludur. Bir şeyin hem varlığının hem de sebebini bilgisini veren saltık burhan formel olarak bu şekilde gerçekleşir²³⁴.

Saltık burhanın(*mutlak burhan/el-burhanu't- tâm*) üç şartı bulunmaktadır:

1-Bilinebilir olan bir şeyin varlığının bilgisi, nedenin varlığının bilgisinden yola çıkarak elde edilmelidir. Çünkü doğru bilgiyle doğru olmayan bilgi arasındaki fark

²³¹ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, s. 25-26

²³² İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, s. 67

²³³ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, s. 51

²³⁴ İbni Rüşd, *Telhisu Kitabi'l- Kıyas* s.152; *Telhisu'l-Burhan*, s. 82; ayrıca bkz. Aristoteles, *I.Çözümlemeler* 25b30-40, *II.Çözümlemeler* 79a79b s.29

şudur: doğru bilgi nedenden hareketle elde edilen bilgidir. Doğru olmayan bilgi ise nedeni bilmediği halde kişinin bildiğini zannettiği bilgidir. Kesin bilgi(*el-ilmu'l-muhakkik*) bir şeyi nedeni ile bilmektir.

2-Nedenden yola çıkarak şeyin varlığının bilgisine sahip olmakla birlikte nedenin o şeyin nedeni olduğunu,

3-Ve bu neden olmaksızın, nedenli olan şeyin varlığının imkansız olacağını da bilmemiz gerekir.

İlk koşul saltık burhanı, '*delil*' diye isimlendirilen varlık bildiren burhandan ayırmak, ikinci koşul gerçek nedeni bilmediğimiz halde bir şeyin varlığını, gerçek olmayan nedenden yola çıkarak bilme tarzımızdan ayırmak, üçüncü koşul özsel nedenle (*el- illetu'z- zâtiyye*), ilenekselle nedeni(*el- illetu'l- araziyye*), kesin nedenle(*el- illetu'l- yakîniyye*) sanıya dayalı nedeni(*el- illetu'l- maznûne*) birbirinden ayırmak için ileri sürülmüştür²³⁵. Saltık burhanda orta terim, büyük terimin sadece kendisinin değil aynı zamanda onun küçük terimde varlığının da nedeni olmalıdır. Ve saltık burhanda genelde özsel ilenekler bulunur²³⁶. İbni Rüşd'ün '*el-illetu'l- maznûne*' dediği diyalektik-yaygın önermelerde kullanılan nedendir. Örneğin, 'Gören kişi diri ise görmeyen kişi ölüdür' önermesinde gören kişinin diri olmasından yola çıkarak görmeyenin ölü olduğu sonucuna gidilmiş, görmek diri olmanın nedeni kabul edilmiştir. Oysa görmek diri olmanın gerçek nedeni değildir, kişi öyle sandığı için diri olmanın nedeni kabul edilmiştir²³⁷.

II.2.2- Zorunlu Önbilgi

Düşünce ve kıyasa dayalı bütün bilgilerden önce gelen bilgi iki türdür: 1- Bir şeyin var olup olmadığını bilmek ve olanın olduğunu önceden zorunlu olarak kabul etmek. Bu '*tasdik*'(*pîstis*) diye isimlendirilir. Burada daha açıklayıcı olması bakımından Fârâbî'nin tasdik tanımına yer vermemiz gerekir. Fârâbî, 'tasdik' kavramını, 'zihinde

²³⁵ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.180-81

²³⁶ İbni Rüşd, *a.g.e*, s. 276

²³⁷ İbni Rüşd, *Telhisu'l- Cedel*, s.540

inanıldığı şekliyle zihnin dışında var olduğuna hükmedilen şeye ilişkin inanç' diye tanımlamaktadır. Tasdik doğru ve yanlış olması bakımından iki kısma ayrılır. Doğru, Fârâbî'nin tanımlamasıyla 'zihnin dışında olan şeyin zihinde inanıldığı şekliyle bulunmasıdır'²³⁸.

2- Bir şeyin isminin ne anlama geldiğini bilmek. Bu da “*tasavvur*”(to *eikonisma*, *he prolepsis*) diye adlandırılır.

Bilginin bu ayrımına dayalı olarak İbni Rüşd'e göre Aristoteles'in “*zorunluluk bakımından öncelikle bilinmesi gereken şeyler iki kısımdır*”²³⁹ ifadesinden şu ortaya çıkmaktadır: önce gelen bilginin bir kısmı doğrulamaya(tasdik) dayalı olup bunlar kabul edilmesi zorunlu önermelerdir(*kaziyyeler*), “her şey üzerine ya olumluluk ya da olumsuzluk doğrulanır” gibi. Bu önermeler kendiliğinden bilinen önermelerdir. Önce gelen bilginin bir kısmı ise tasavvura dayalı olup sadece isimlerinin ne anlama geldiği bilinen önermelerdir. Örneğin; Geometri biliminde daire, üçgen terimleri gibi²⁴⁰. Bu isimlerin ne manaya geldiği ortaya konduğunda ortaya konan bu mana tanımı oluşturur²⁴¹. İbni Rüşd, *Telhis*'te hem tasdike hem de tasavvura dayalı olan bir üçüncü 'ön bilgi'den söz etmektedir; bir şeyin varlığını bilmek o şeyin isminin hangi anlama işaret ettiğini bilmekten farklıdır; bazen ismin işaret ettiği anlam bilinir fakat o şeyin varlığı bilinmez, ancak bunun tersi olamaz, yani bir şeyin varlığını bilen kimsenin isminin ne manaya geldiğini de bilmesi gerekir²⁴². Ayrıca sanatların '*konuları/yüklenenleri(mevzûât/to hypokeímenon)*', 1- Sadece varlığının bilinmesini gerektirenler, 2- Varlığı bilinir olduğu takdirde isimlerinin ne anlama geldiğinin bilinmesini gerektirenler 3- Her ikisinin de bilinmesini gerektirenler, diye üç kısma ayrıldığı gibi öncüller(*mukaddemât/prótasis*) de bu şekilde üç kısma ayrılmaktadır²⁴³. O halde İbni Rüşd'e göre Aristoteles'in ifadesi aynı zamanda bu üçüncü önbilgiyi de

²³⁸ Fârâbî, *a.g.e*, s.20

²³⁹ “...zorunlu önbilginin iki tarzı vardır: kimi kez olanın olduğunu önceden kabul etmek zorunlu, kimi kez dile getirilenin ne demek olduğunu bilmek gerekli, kimi kez de her ikisini birden” *II.Çözümlemeler* 71a s.9

²⁴⁰ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.170 ve 311, *Telhisu'l-Burhan*, s.46, ayrıca bkz. Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, s. 19, İbni Sînâ, kazanılmış olup olmaması bakımından bilgi'yi tasdik ve tasavvur diye iki kısma ayırmaktadır. İbni Sînâ'da tasdik düşünceyle kazanılmış bilgi(el-mükteseb bi'l-fikr), tasavvur ise düşünsel bir çaba olmaksızın kazanılan bilgi(el-hasıl bi gayr-i iktisabın firkriyyin)'dir. Düşünceyle kazanılan tasdik kıyasla meydana gelirken tasavvur tanımla meydana gelir. bkz. İbni Sînâ, *a.g.e*, s.1

²⁴¹ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.170

²⁴² İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, s.46

²⁴³ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.170

kapsamaktadır.

İbni Rüşd, önbilginin üçüncü şeklinden söz etmekle ve Ariatoteles'in zorunlu önbilgi kavramının bu bilme tarzını içerdiğini belirtmekle tartışmasız bir yorum ortaya koymuştur. Nitekim Aristoteles bazen de olanın olduğunu önceden kabul etmenin zorunluluğuyla birlikte dile getirilenin ne demek olduğunu bilmenin de gerekli olduğunu ifade eder. Örneğin “birim” ve “birlik” terimleri gibi. Bu terimlerde her ikisinin de bilinmesi zorunlu: hem ne imlediklerini hem de var olduklarını kabul etmeyi gerektirirler²⁴⁴. İbni Rüşd, bu konuyla ilgili Aristoteles şârihlerinden Themistios'un doğru fakat eksik bir yorumuna değinmektedir. “Themistios bilgi bakımından üç tür önbilginin ilk öncüllerle değil sorularla(metâlib) ilgili olduğu görüşünündedir. Ona göre soruların bir kısmı, varlığı bilinmeyen şeylerle ilgilidir ve burada varlığın bilinmesine gerek vardır. Bir kısmı da şeylerin isimlerinin ne anlama geldiği ile ilgilidir. Burada da şeyin isminin hangi anlama geldiğinin bilinmesine gerek vardır. Örneğin ‘boşluk var mı?’ sorusunu sormak için ‘boşluk’ kavramının ne anlama geldiğini bilmek gerekir.” İbni Rüşd, bu yorumun doğru olduğunu teslim etmekle birlikte, önbilginin sadece sorularla ilgili olduğu görüşüne katılmamaktadır. Çünkü İbni Rüşd'e göre Aristoteles'te önbilgi şekilleri başta öncüllerde olmak üzere bilimlerin hem konularında/yüklenilenlerinde (mevzuât) hem de sorularında geçerlidir. Ancak İbni Rüşd'e göre Aristoteles'in *II. Analitikler*'de asıl üzerinde durmak istediği tasdik oluşturan ve onun için hazırlayıcı olan ve bilgi bakımından önce gelmesi gereken ilk(evvel) bilgi şekilleridir²⁴⁵.

Önbilgiden yola çıkarak elde edilen bilginin dışında veya bilinmeyenlerin ilk ön bilgilerle bilinmesinden farklı olarak başka bir tarzda önbilgiyle bilinen ‘önceden bilinenlerin hatırlanması’ (*tezekkür*) veya duyudan yola çıkarak elde edilen diğer bilgi şekilleri söz konusu olduğundan bunlar, yukarıda geçen “her öğretim ve öğrenim önceden bulunan bilgiden hareketle gerçekleşir” önermesinin kapsamı dışındadır²⁴⁶. Bununla birlikte İbni Rüşd'e göre Aristoteles “*Bazen insan çok daha önce bilgisini elde*

²⁴⁴ Aristoteles, *II. Çözümlemeler* 71a s. 9

²⁴⁵ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.170-71

²⁴⁶ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.172

ettiği şeyleri bilir”²⁴⁷ ifadesiyle, ön bilgiyle elde edilmeyen önceden bilinen bilginin hatırlanmasından söz etmektedir. Hatırlama yoluyla elde edilen bilgide her ne kadar bir çeşit önbilginin varlığından söz edilebilirse de bu, öncüllerin bilgisinin onlardan çıkan sonuçların (*netâic*) bilgisinden önce gelmesi gibi değildir. Çünkü zaten hatırlanan ön bilgi hatırlandıktan sonra ortaya çıkan bilginin aynıdır ve burada yeni bir bilgiye ulaşılmaz. Oysa öncüllerin bilgisiyle onlardan ortaya çıkan sonuçların bilgisi aynı değildir. Sonucun bilgisi kıyas yapılmadan önce zihinde bilfiil/etkin olarak oluşmaz. Bu böyle kabul edilmediği takdirde ‘Menon şüphesi’ bağlayıcı olacaktır²⁴⁸.

İbni Rüşd’ün ‘*tezekkür*’ kavramıyla tanımladığı kimi durumda önceden bilinenlerin bilinmesi’nden, Platon’un ‘araştırma ve öğrenme belirsiz bir hatırlayıştan başka bir şey değildir’ düşüncesine varılamaz. Burada söz konusu edilen hatırlama, sadece bazı durumlarda önceden duyu yoluyla ya da araştırılarak elde edilmiş bilgilerin yeni bir bilgiye ulaşmadan aynı hatırlanmasından öte bir şey değildir. Dolayısıyla önceden bulunan bu bilgi ‘bir çok kere yeniden doğan ölmez ruhun yeryüzünde ve Hades’te her şeyi görmüş olmasıyla elde ettiği bilgi’ değil, duyu yoluyla ya da araştırılarak elde edilmiş bilgidir. Eğer hatırlanan bu bilgi bizi tekil bir algı hakkında yeni bir bilgiye ulaştırıyorsa bilginin Platon’da olduğu gibi bir hatırlama olduğu hiç savunulamaz. Bunu İbni Rüşd’ün yorumlayarak aktardığı Aristoteles’in, Platon eleştirisinden açıkça anlıyoruz. Platon, - bir şeyi öğrenen ya onu biliyordur ya da bilmiyordur, - eğer biliyorsa onu öğrenmesine ihtiyaç yoktur, - eğer bilmiyorsa onun bilgisine rastladığı zaman onun gerçekten araştırdığı şey olduğunu nereden bilebilir ki?, şeklinde bilginin imkansızlığına ilişkin ileri sürülen sofistlik uslamlamaya “bilginin bir hatırlamadan ibaret olduğunu” savunarak cevap vermiş, bilgisi araştırılan bir şeyin bilinmeden önce zaten bilinir olduğunu kabul etmiştir²⁴⁹.

Aristoteles’in eleştirdiği Platon’un bilginin sadece bir hatırlama olduğu ve aslında bizce bilinmeyen hiçbir şeyin olmadığı düşüncesi Menon Diyalogu’nda Menon’la Sokrates arasında erdem üstüne yapılan diyalogta geçmektedir. Menon ‘peki ama, der Sokrates ne olduğunu hiç bilmediğimiz bir nesneyi nasıl araştırabilirsin? Hiç

²⁴⁷ “...kimi durumda zaten önceden bilinenler bilinebilir” Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 71a s.9

²⁴⁸ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.173

²⁴⁹ İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan*, s.176-77; ayrıca bkz. İbni Sînâ, *a.g.e*, s.24-25

bilinmeyen bir şeyi araştırmak için, onu ne şekilde tasarlayacaksın? Diyelim ki bahtın oldu da bir nokta buldun, bu noktanın o nesneye ait olduğunu nerden anlayacaksın?’ Sokrates bu soru karşısında ‘ne demek istediğini anlamıyorum, Menon. Mantık oyuncularının o tanınmış sözünü ortaya atıyorsun. O söze göre insan için ne bildiği şey üzerinde araştırmada bulunmak mümkündür, ne de bilmediği şey üzerinde; bilinen şey üzerinde araştırma gereksizdir, çünkü zaten bilinir. Bilinmeyen şeye gelince, ne araştırılacağı bilinmediği için araştırma olmaz.’....Sokrates devamla “tanrısal işlerde bilge olan erkek ve kadınlardan işittim ki bunlar insanın ruhu ölmez, bazan hayattan uzaklaşır(ki buna ölüm diyoruz), bazan yeniden hayata döner; ama hiçbir vakit yok olmaz; bunun için insanın hayatı sonuna kadar dine uygun olmalıdır, diyorlar. ‘Çünkü eski suçlarından ötürü Persephone’ye kefaretlerini ödeyenlerin ruhlarını o, dokuzuncu yılda yeniden yukarıya güneşe gönderir. Bu ruhlardan ünlü krallar, kuvvetleriyle üstün, bilgileriyle tanınmış büyük adamlar meydana gelirler. Bunlar ölümsüzlerin arasında lekesiz kahramanlar olarak anılırlar’, böylece bir çok kere yeniden doğan ölmez ruh, yeryüzünde ve Hades’te her şeyi görmüş olduğundan, öğrenmediği hiçbir şey kalmaz. O halde onun, erdemle başka şeyler üzerine önceden edindiği bilgilerin anılarını saklamış olması şaşılacak bir şey değildir.” Platon ardından kendi görüşünü Sokrates’in dilinden aktarır: ‘...tabiatın her yanı birbirine bağlı olduğu için, ruhta herşeyi öğrenmiş olduğundan, bir tek şeyi hatırlamakla(insanların öğrenme dedikleri şey budur) insan, bütün öteki şeyleri bulur. Çünkü *araştırma ve öğrenme belirsiz hatırlayıştan başka bir şey değildir*”²⁵⁰. Platon aynı düşüncüyü *Phaidon*’da bu sefer Simmias’la Sokrates arasında geöen diyalogta işler. Kısaca işlenen düşünce şöyledir: Biz dünyaya gelmezden önce ruhlarımız vardı ve ruhlarımız, insan şeklinde görölmeden önce tenlerden ayrılmış, düşünceye sahip olarak yaşıyorlardı. Biz dünyaya gelmezden önce ruhlarımız var olduğu gibi bilgilerimiz de vardı, dolayısıyla öğrenmek bizim olan şeyi, duyularımız vasıtasıyla yeniden elde etmek ve hatırlamaktan başka bir şey deđildir²⁵¹. Aristoteles, ‘bilgisi araştırılan herhangi bir tekil şeyin araştırılmadan bilfiil bilinemeyeceğini, fakat bir tümelin kapsamında olmasından dolayı potansiyel olarak(bilkuvve) bilindiğini’ söyleyerek, her ne olursa olsun bilginin bir şekilde algıya ilişkin olduğunu ortaya koymaktadır. İbni Rüşd, bunu şöyle yorumlamaktadır: Bilinmeyen bir şey(*Meçhûl-*

²⁵⁰ Platon, *Diyaloglar/Menon Diyalogu* –1, Adnan Cemgil (öev.), 1.basım, Remzi Kitabevi, s. 162-63

²⁵¹ Platon, *Phaidon*, Suat Yetkin- Hamdi Rağıb Atademir (öev.), MEB, S.38-41

matlûb) bizim açımızdan etkin değil, potansiyel olarak bilinir'dir. Nitekim eğer araştırılan şey(*matlûb*) bütün yönleriyle ve saltık anlamda bilinmiyorsa onu zaten bilemeyiz. Eğer saltık anlamda biliniyorsa onu öğrenmeye çalışmak saçmadır, çünkü zaten biliniyor. Oysa bilgisi araştırılan şey, bizce genel-tümel yönüyle bilinirken özel yönüyle bilinmezdir²⁵².

Önbilgiden hareketle elde edilmeyen bir takım kavrayışların varlığından da söz edilmektedir ki bu da duyuların bilgisidir. Bu kavrayış, önbilgiyle elde edilen kavrayıştan farklıdır. Şayet bu kavrayış türleri birbirine karıştırılır da her ikisinin de aynı olduğu söylenirse “duyulur bir şey, duyumsanmadan önce bilinir değildir” yargımız tartışmaya konu olacaktır. Bu bakımdan bu kavrayış, duyularla algılandığı takdirde ancak önbilgiyle bilinebilir²⁵³. Yani tekil bir duyum önceden bulunan bilgiyle gerçekleşmez. Tekil bir duyumun kendisi ancak önceden bulunan bir bilgi olabilir tümevarım için. Bu nedenle tekil duyumlar Aristoteles'in “her anlalsal öğretim ve öğrenim önceden bulunan bilgiden yola çıkar” önermesinin dışında kalmaktadır. Tümevarım için önbilgi olmaları dışında kendileri hakkında tanımlayıcı ve açıklayıcı bilgi elde edilmek istendiği takdirde duyuların bilgisi, daha önce bulunan ilkesel tümel bilgiyle elde edildiğinden bu anlamda yine de tekil duyumları başka bir tarzda önbilgi önceleyebilir. İbni Rüşd, üçgen örneğinden hareketle bunu daha da anlaşılır kılmaktadır. Örneğin, somut bir üçgenin varlığını, duyu yoluyla algılamadan önce bilemeyiz. Ancak duyumsadığımız zaman onun hem varlığına ilişkin bilgi hem de hakkında kesin bilgi birlikte meydana gelir. Burada sözü edilen üçgen hakkındaki bilgi “iç açılar toplamının iki dik açığa eşit olması” şeklindeki tümel bilgidir. Somut herhangi bir üçgenin varlığına ilişkin bilgi duyumsama yoluyla elde edilirken, bu üçgenin iç açılar toplamının iki dik açığa eşit olması da tümel bilgiden hareketle elde edilir²⁵⁴.

Yukarıdaki üçgen örneği, ‘ilk ilkelerden yola çıkarak duyulurlar hakkında açıklayıcı yargılara ulaşmak’ diye tanımlayacağımız tümdengelimsel bilgi sürecinin örneklerinden birini vermektedir bize. Duyumsamayla varlığına ilişkin bilgi sahibi olduğumuz fakat henüz hakkında tanımlayıcı ve açıklayıcı yargıya ulaşmadığımız tekil

²⁵² İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.176-77

²⁵³ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.173

²⁵⁴ İbni Rüşd, *a.g.e*, s. 173

ve somut şu üçgen için böyle bir bilgiye tümel-ilk ilkedden hareketle varmaktayız: - Yarım daire içindeki şu şeklin bir üçgen olduğuna duyusal olarak tanık olduk, - Üçgen olduğuna duyusal olarak tanık olduğumuz anda daha önce bildiğimiz ‘üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşittir’ önbilgisini hatırlarız. Bu hatırlamayla birlikte; - Bu yarım daire içindeki üçgenin de iç açıları toplamı iki dik açısına eşittir, şeklinde yarım daire içindeki ‘şu somut üçgen’ hakkında kesin yargıya ve bilgiye ulaşırız.

İbni Rüşd’e göre Aristoteles, “*bazen görerek ve tanık olarak(müşâhede)bir şey bilinir*”²⁵⁵ derken duyu yoluyla kavranılan, ardından neliğine ilişkin kıyas yoluyla bilgi elde edilen tekil şeylerin bu şekilde bilinmesini kast etmiştir. Tekil şeyler, *Kategoryalar*’da geçtiği gibi asla bir konuya yüklem olmayan ve fertleri bildiren kavramlardır(*el-cüziyyatu’ş- şahsiyye*)²⁵⁶. İbni Sînâ, ‘cüz’î’ ve ‘şahsî’ kavramlarını birbirinden ayırır. ‘Tikel(*cüz’î*) olanın konusu tümeldir, her ne kadar konunun hükmün geçerli olduğu kısmı belirli olmasada. Tikel öncülün konusu tümel bir doğadır, ‘bazı canlılar düşündür’ gibi. İbni Sînâ tikel öncülü ‘*mühmel*’ kavramıyla nitelemektedir. Bu niceliği belirsiz öncül anlamına gelir. Tekil ise ferdi, şahsı karşılar²⁵⁷.

İbni Sina, yukarıda İbni Rüşd’ün örneklendirdiği bilginin oluşum sürecini bilgi(ilm) ve ‘marifetin’ (tikel duyulura ilişkin bilgi) bir araya gelmesiyle üçüncü bir bilginin oluşum süreci olarak tanımlar. İbni Sînâ’ya göre de tümel önermeyle ortaya konan yargı, tümel önermenin kapsamında bulunan tekiler için, tekiler algılanmadığı sürece etkin değil(bilfiil) potansiyel olarak(bilkuvve) geçerlidir. Örneğin der, İbni Sînâ, biz Hindistan’daki falanca kişinin canlı olduğunu, o kişinin canlı olduğunu bizatihi algılamadıkça ‘bütün insanlar canlıdır’ tümel önermesiyle ancak potansiyel olarak

²⁵⁵ “...kimi durumda ise aynı anda bir bilgi edinilebilir. Sözel bilgi taşıyan tümelin kapsamındaki var olanların bilgisi. Nitekim her üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olduğu önceden biliniyordu; ne ki yarım çember içindeki şu betinin bir üçgen olduğu tümevarım yapıldığı anda anlaşıldı.” Aristoteles, *II. Çözümlemeler* 71a s. 9

²⁵⁶ İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan*, s.174, *Metafizik Şerhi*, s.11-12; ‘Töz dışında öteki nesneleden hiçbir ayrı başına değil. Nitekim hepsi taşıyıcı olarak töze yüklenir.’ Aristoteles, *Fizik* s.13, “...bize göre Kategoriler kitabında geçtiği üzere tümel yüklem iki çeşittir, birincisi ferdi(birincil) cevherin mahiyetini ve zatını(özünü) tarif eden yüklemlerdir. Bu nitelikteki en genel tümel cevher diye isimlendirilen kategoridir. İkinci sınıf ise ferdi cevherin mahiyetini ve zatını tarif etmeyen yüklemlerdir. Dahası eğer tanımlasa bile bu cevher ile değildir. Kısacası bu türden yüklemeler bir konuda bulunan yüklemelerdir. Bu nedenle ikincinin tanımında bir konu üzerine yüklemlemler denilirken cevherin tanımında ‘o bir konu üzerine yüklem olmayan(kavram) dır, denilir. Bu nitelikte olan tümellerin en genel olanları Kategoriler kitabında saydığımız dokuz araz cinsidir(yani burada kastımız; nicelik(kem/posos), nitelik(keyf/poios), konum(vazı/thesis), görelilik(izafet/pros ti), yer(eyne/topos), zaman(metâ/pote, khronos), iyelik(lehu/ekhein), etki(fiil/poein), edilgi(infiâl/paskhein)’dir...genel olarak cevher kategorisinin kendi zatıyla kaim olduğu ve varlığında araz kategorilerinden hiç birine muhtaç olmadığı açığa çıkmıştır. Araz kategorileri ise varlıklarında cevhere muhtaçtırlar ve onunla illetlidirler.” İbni Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s.32.

²⁵⁷ İbni Sînâ, *a.g.e*, s. 119

bilebiliriz. Falanca kişinin canlı olduğunu etkin bilmeyişimizin nedeni, ‘bütün insanlar canlıdır’ tümel önermesine henüz o kişinin canlı olduğuna ilişkin algımızın eşlik etmemiş olmasıdır. Duyu yoluyla falancanın var olduğu ve onun insan olduğu bilgisi(marifet) meydana geldiğinde ve buna, daha önce kıyasla elde edilmemiş önbilgi(ilm) üçüncü bir bilgi oluşturacak şekilde eklendiğinde falancanın canlı olduğunu etkin olarak bilmiş oluruz. Böylece bir marifet ve bir bilginin birlikteliğinden başka bir bilgi ortaya çıkmaktadır. Marifet duyuya, bilgi ise usa ilişkindir. Marifet şimdi, bilgi ise daha önce meydana gelmiştir²⁵⁸.

Bu konuda Aristotelesçi olduğundan şüphe edemeyeceğimiz İbni Rüşd’e göre de duyulurlar, duyumsamadığımız sürece bizce potansiyel olarak yani tümel açıdan bilinmektedir. Bunun nedenini İbni Rüşd, *Diyalektik(Telhisu’l-Cedel)* metninde veriyor: ‘tümel potansiyel olarak tekil olanı içerdiğinden sonuç da büyük öncülde(*el-mukaddemetu’l- kübrâ*) potansiyel olarak içkin bulunmaktadır’²⁵⁹. Duyumsamadan tekil duyulurları etkin olarak bilemeyiz²⁶⁰.

Tekil duyulurların bilinmesine ilişkin potansiyel ve etkin ayrımını dikkate aldığımızda, Aristoteles’in kıyas mantığının yeni bir bilgiye ulaştırmadığı yönündeki eleştirilere itiyatla yaklaşılması gerekir²⁶¹. Çünkü öncüllerden hareketle tekil duyulurları ancak potansiyel olarak bilebiliriz, onları duyuyla algılamadığımız sürece etkin olarak bilemeyiz. Ayrıca İbni Rüşd’ün yorumuyla Aristoteles, burada tümel öncüllerden çıkan sonuçların öncüllerle aynı olmadığını belirtmektedir. Bununla birlikte sonuçların bilgisine dair böyle bir ayrım aslında bir yere kadar eleştirileri haklı kılmaktadır. Sonuçların potansiyel olarak tümelerde olması ve bizim onları potansiyel olarak biliyor oluşumuz bu yönüyle sonuçları, bizim önceden bildiğimizi ve yeni bir bilgiye ulaşmadığımızı gösterebilir. Ancak kesin bilgi sonuçların hem etkin ve hem de neliği ile birlikte bilinmesi olduğuna göre, bizim gerçekte sonuçları, tekil duyulurları algılamaksızın bildiğimiz ve algıladığımız takdirde tümelden hareketle tekil duyulur hakkında yeni bir bilgiye ulaşmadığımız söylenemez.

²⁵⁸ İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.23

²⁵⁹ İbni Rüşd, *Telhisu’l-Cedel*, s.513

²⁶⁰ İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan*, s.175

²⁶¹ Bu eleştirinin bir örneği için bkz. Hans Reichhanbach, *a.g.e.*, s. 68

II.2.3- Kesin Bilgi ve Burhan

İbni Rüşd, Aristoteles'ten yola çıkarak bir şeyi nedeniyle bilmek anlamına gelen kesin bilgiyi²⁶² iki kısma ayırmaktadır; tam tasdik(*et- tasdiku't- tâm*) ve tam tasavvur(*et- tasavvuru't- tâm*). Tam tasdik “*saltık burhan*”, tam tasavvur ise “*tanım(had/horos)*”dır²⁶³.

Burhan iki şeyden meydana gelir. Birisi burhanın maddesi konumunda olan ve kesin bilgi veren öncüllerdir(*el- mukaddemâtu'l- yakîniyye*), diğeri de burhanın formu konumunda olan oluşum şeklidir(*telîf*). İbni Rüşd, burhanın formu konumunda olan oluşum şeklinin Kıyas Kitabı'nda(*I.Analitikler*) ele alındığını, *II.Analitikler*'de ise burhanın içeriğini, maddesini oluşturan öncüller üzerinde durulduğunu belirtir²⁶⁴.

Burhan, kesin bilginin(*yakîn*) ilkesi olduğundan asla değişip(*tağyir*) dönüşmez(*istihâle*), *ne ise o olmaktan başka bir şey olmasının imkansız olması gerekir*. Neden, neden olduğu anlamı öncelikli olarak kendisi taşımalıdır. Örneğin; sıcak şeylerin nedeni olan ateş, sıcaklık niteliğini öncelikli olarak kendisi taşır. Burhan da, zorunlu bilginin nedeni olduğuna göre ‘zorunlu olarak bilinir olma’ özelliğini öncelikle kendisi taşımalıdır.

Zorunlu bilgi veren kıyasın, bu bilgiyi iki yönden vermesi gerekir: 1- Şekli bakımından, 2- Öncülleri(*mukaddemât*) bakımından. Bu burhanın öncüllerinin zorunlu olması demektir. Kıyas, şekil bakımından sonucun bizatihi kendisinin zorunlu olmasını ifade etmez. Kıyasın şekli ancak bir sonuç ortaya koyması bakımından zorunluluk ifade eder. Çünkü kıyas, öncüllerden yola çıkarak bir sonucun zorunlu olarak ortaya çıktığı söz dizimidir²⁶⁵. İbni Rüşd kıyaslarda iki tür zorunluluktan söz etmektedir. Birisi tasımın öncüllerinden herhangi bir sonucun ortaya çıkma zorunluluğu. Bu zorunlulukta ortaya çıkan sonuç doğru da olabilir yanlış da. Çünkü buradaki zorunluluk sonucun içeriğiyle ilgili değil tasımın sonucu olarak ortaya çıkışıyla ilgilidir. Bunu şöyle örneklendirebiliriz: ‘-insan canlı bir varlık değildir, -Ahmet insandır, -o halde Ahmet de canlı bir varlık değildir.’ Ortaya çıkan bu sonuç mantıksal açıdan doğru ve zorunlu

²⁶² İbni Rüşd, *a.g.e*, s.181

²⁶³ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.182

²⁶⁴ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.157

²⁶⁵ İbni Rüşd, *a.g.e*, s. 257, *Telhisu'l- Cedel*, s.513, *Telhisu'l- Hatâbe*, s.19, Aristoteles, *Topikler*, s.5

olmakla birlikte içeriksel olarak yanlıştır. Diğer zorunluluk ise sonucun bizâtîhi kendisinin zorunlu oluşuyla, içeriksel açıdan doğru ve zorunlu oluşuyla ilgilidir: ‘- insan canlı bir varlıktır, -Ahmet insandır, - o halde Ahmet de canlıdır.’ Bu sonucun bizâtîhi kendisi içeriksel açıdan doğrudur, İbni Rüşd’ün kullandığı kavramla ‘*zarûrîdir*.’ Bu nitelikteki bir sonuç kesin bilgi ifade eder²⁶⁶.

Burada girişte kısaca değindiğimiz önemli bir noktaya dönmemiz gerekmektedir. İbni Rüşd’ün yöntemini saltık dedüktif yöntem ya da aksiyomatik - dedüktif yöntem diye adlandırmanın eksik olacağını belirtmiştik. İbni Rüşd’ün, burada tümdengelimini sadece yapısı(*telif*) itibariyle zorunluluk arz etmediğini, aynı zamanda öncüllerin de doğru ve zorunlu olması gerektiğini vurgulaması bizim tespitimizi haklı çıkarır niteliktedir.

Burhanın öncüllerinin kesin(*yakîni*) oluşu aynı zamanda burhan kıyasıyla diyalektik kıyası birbirinden ayıran ayrımdır. Nitekim diyalektik kıyas yaygın bilinen (*meşhûr*) öncüllerden meydana gelir²⁶⁷. Burhan, kesin bilgi ifade eden öncüllerden meydana gelir. Aristoteles’in ‘*var olması bakımından değil de bir şey ne ise o olduğu üzere o şey hakkında bilgi veren*’ ifadesi hem varlık hem de nedenin bilgisini veren ‘*saltık burhanı*’, şeyin varlığının bilgisini veren ‘*delil burhanı*’ndan ayırır. Yani Burhan, bilgisi araştırılan şeye zihnin dışında neden olmaksızın sadece bilğimiz bakımından araştırılan şeye neden olan öncüllerden değil, hem bilğimiz bakımından hem de zihnin dışında(varlıkta) neden olan kesin öncüllerden meydana gelir²⁶⁸.

Aristoteles’e göre, der İbni Rüşd “*biz bir şeyin varlığını, Sofistler gibi ilenekselleşen bir durumla değil de, zorunlu nedeniyle bildiğimiz ve nedeni olmaksızın var olmasının imkansız olduğunu bildiğimiz zaman ancak o şey hakkında tam ve gerçek*

²⁶⁶ İbni Rüşd’ün ‘*zarûrî*’ diye aktardığı ‘*anankaion*’ kavramı Aristoteles Metafizik’te değişik anlamlarını aktarmaktadır: ‘1- bir koşul olarak kendileri olmaksızın yaşamanın mümkün olmadığı şeyler. Örneğin solunum ve yiyecek bir canlı için zorunludur. Çünkü o, onlar olmaksızın var olamaz. 2- kendileri olmaksızın iyi olanın ne var olabileceği ne de varlığa gelebileceği veya kötünün ne uzaklaştırılabileceği, ne de ortadan kaldırılabilmesi koşulları. Örneğin ilaç almak hasta olmamak için zorunludur...3- zorunlu zorla yapılan şey, zorlama anlamına da gelir. Yani o, arzu ve bilinçli seçime karşı çıkan, onlara engel olan şeydir. Çünkü zorla yapılan şeye zorunlu denir...4- olduğundan başka türlü olmayan bir şeyle ilgili olarak da onun öyle olmasının zorunlu olduğunu söyleriz. Bütün diğer zorunluluklar herhangi bir biçimde zorunlunun bu anlamından türerler.’ Aristoteles, *Metafizik*, s.244, burhanın öncülleri bu dördüncü anlamda zarunludur.

²⁶⁷ İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan*, s.182, ayrıca bkz. *Telhisu’l- Cedel*, s. 513

²⁶⁸ İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan*, s.182

bilgiye sahip olabiliriz”²⁶⁹. Elde edilmek istenen bu bilgi “gerçek bilgi” olan ‘burhan’ın kendisidir. Özetle burhan; doğası gereği tarafımızdan bilinir şeylerden olduğu takdirde, kendisini var kılan nedeniyle birlikte varlık bakımından ne ise o olduğu üzere bir şeyin bilgisini ifade eden ve kesin bilgi veren kıyastır(*el- kıyasu ’l- yakîniyye*)²⁷⁰. Fârâbî de, bu bilgi için ‘burhan’ kavramını kullanmaktadır, ancak onun burhan kavramından daha çok ‘yakîn’ kavramını tercih ettiği görülmektedir. Nitekim Fârâbî ‘*Kitabu’l-Burhan*’da ele aldığı kesin bilgi kuramını ‘*Şerâitu’l- Yakîn*’ adlı risalesinde ‘yakîn’ kavramıyla kavramlaştırmıştır. Bu altı şartı kendisinde bulunduran kesin bilgidir: 1- Bir şeyin şöyle olup olmadığına ilişkin bir inancın bulunması, 2- Bu inancın, şeyin zihninin dışındaki varlığına uygun olması, 3- Bu uygunluğun kişi tarafından bilinmesi, 4- Şeye ilişkin inancın şeyin dış dünyadaki varlığına uygun olmamasının veya karşıt olmasının imkansız olması, 5- Şeye ilişkin inancın, şeyin dış dünyadaki varlığına karşıt olmasının hiçbir vakit olası olmaması; inancın devamlı olarak şeyin varlığına uygun olması, 6- Bundan ortaya çıkan bilginin ilenekselsel değil özsel(bizatihi) olarak ortaya çıkması²⁷¹.

Fârâbî, İbni Rüşd’de olduğu gibi ‘tasdik’, ‘et- tasdîku’t tâm’ ve ‘doğru’ kavramlarından hareketle kesin bilgiyi(yakin) tanımlamaya çalışmıştır. Tasdik, ‘kişinin zihinde inandığı şekil üzere zihninin dışında varlığına hükmedilen herhangi bir şeye ilişkin inancı’dır. Bu inanç doğru da olabilir yanlış da. ‘Doğru’, ‘zihninin dışında olan şeyin zihinde inanıldığı şekil üzere bulunmasıdır.’ O halde ‘yakîn’ doğru olan tasdiktir, ‘tasdik-i tam’dır. Yani ‘*hakkında tasdikini gerçekleştirdiği doğru şeyin, inancımızın aksine bir varlığa sahip olmasının asla mümkün olamayacağına, bununla birlikte başka bir şey de olmasının imkansız olacağına ilişkin inançtır*’²⁷².

İbni Sînâ ise tasavvurun, tasdik’in ilkesi olmasından hareket eder. İbni Sînâ’ya göre tasavvur tasdik için bir çeşit ilke konumundadır. Çünkü tasdik edilen her şey tasavvur edilmektedir. Fakat tasavvur edilen her şey, tasdik ediliyor değildir. Tekil lafızların ve bileşimi tam bir söz(*el- kavlu’l- câzim*) olmayan bileşik lafızların anlamlarının tamamı tasavvur edilmekte ama tasdik edilmemektedir. Bunun aksine tam

²⁶⁹ İbni Rüşd, *Telhisu’l-Burhan*, 48-49; “her bir nesnenin bağlı bulunduğu nedeni bildiğimizi düşündüğümüzde ve o nesnenin başkaca olamayacağını bildiğimizi düşündüğümüzde her bir nesneyi sofistiks bir tarzda ilenekselsel anlamda değil de saltık anlamda bildiğimizi düşünürüz” Aristoteles, *II.Çözümlemeler*, 71b s. 10

²⁷⁰ İbni Rüşd, *Telhisu’l-Burhan*, s.49

²⁷¹ Fârâbî, *Şerâitu’l-Yakîn*, Macit Fahri (thk.), ‘*el-Mantıku Inde-Fârâbî*’ içinde, Beyrut: Daru’l-Meşrik 1987, s.98

²⁷² Fârâbî, *Kitabu’l-Burhan*, s.20

sözler, hem tasavvur hem de tasdik edilir. Tam sözlerin tasavvur edilmeleri, onların anlamlarının zihinde(*nefste*) var olması yönündedir. Mesela insan canlıdır, sözümüz gibi. Tam sözlerin tasdik edilmesi, tasavvur edildiği gibi olmasıdır. Buradan kalkarak İbni Sînâ, İbni Rüşd ve Fârâbî'den fomel bakımdan biraz daha farklı bir tasdik, kesin bilgi tanımına yer verir: *'bir şeye ait iki terim arasında gerçekleştirilen bağdan ortaya çıkan o şeye ilişkin ussal suretin, varlık bakımından da aynı olmasıdır'*²⁷³.

İbni Rüşd açısından Aristoteles, bizde var olması bakımından değil de bizâtîhi kendinde var olması bakımından bir şeyin bilgisini veren ve kesin bilgi ifade eden kıyası kast etmiştir kanıtlamalı bilgiyle(*Burhan*)²⁷⁴. İbni Rüşd'ün *"ala ma hüve aleyh"* diye aktardığı bilgi, değişmesi ve başkaca olması imkansız olanın verdiği kesin bilgidir. Bu bilgi ilk ilkelerden yola çıkarak ulaşılan bilgidir. Aynı zamanda İbni Rüşd'ün kullandığı bu ifade varlığın olduğu gibi aktarılmasına ve varlığın çıplak bilgisine de işaret etmektedir. 'Sadece bizim için var olması bakımından değil...' açıklaması bu düşünceyi pekiştirmektedir. Çünkü biz zaman zaman varlığı kendinde değil de bizdeki şekliyle algılama ya da yanlış algılama hatasına düşmekteyiz. İbni Rüşd, buna *'zann'*(*dóxa*) adını verir. Konusu bulunduğu halden başka bir halde bulunması mümkün olan sanı, zaman zaman zorunlu şeylerde de olabilir. Ancak burada konuları aynı olmalarına bakarak bilgi ve sanının aynı olduğu da söylenemez. Örneğin; dairenin çapının kenarına eşit olduğuna inanan kişinin sanısı yanlış sanıdır(*ez-zannu'l- kâzib*), olası şeyler kabilinden eşit olmadığına inanan kişinin sanısı doğru, fakat zorunlu olmayan ve kesin bilgi ifade etmeyen sanıdır(*ez-zannu's- sâdık*), zorunlu şeyler kabilinden eşit olmadığına inanan kişinin inancı kesin bilgidir(*el-ilmu'l- yakîn*)²⁷⁵. Fârâbî de kesin bilgiyi ifade etmek için *'el- ilmu'l- yakîn'* kavramını kullanır. Bu, tıpkı İbni Rüşd'de olduğu gibi zorunlu kesin bilgi anlamına gelir. Fârâbî'ye göre bilgi diye adlandırılmaya en çok layık olan bilgi çeşidi budur²⁷⁶. Fârâbî, yanlış sanıyı yanlış tasdik diye adlandırır. Bunda asla kesin bilgidен söz edilemez. Doğru sanı ise Fârâbî'de kesin bilgiye yakın olan tasdiktir. Kesin bilgiye yakın olan tasdik, 'hakkında tasdikin gerçekleştiği şeyin varlık bakımından, inancımızın aksine bulunmasının mümkün

²⁷³ İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.3

²⁷⁴ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.183

²⁷⁵ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, s.115-116

²⁷⁶ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 26

olduğuna veya imkansız olmadığına ilişkin inancımızdır.’ Bu da diyalektik tasdiktir²⁷⁷.

İbni Rüşd’e dönersek; diyalektik, retorik ve şiirsel önermeler olanı olduğu gibi aktarmadıklarından kesin bilgi ifade etmez. İbni Sînâ’nın ifadesiyle ‘genel kabul görmüş önermeler(*makbullah*), yaygın önermeler(*meşhurlar*) ve benzerleri kesinlik talebinde kullanılamaz, çünkü bunlar yanlış olması olası önermeler bütünüdür’²⁷⁸. Bu tip önermeler olanı olduğu gibi aktarmamakta ve bizi kesin sonuçlara götürmemektedir. ‘Biz ister diyalektikle ister retorikle bilim yapmaya çalıştıkça onların gerçek doğalarını elimizde olmadan bozmuş oluruz. Çünkü o zaman onları yeniden şekillendirmiş, usavurma sözcükleri ve biçimlerinden çok, kesin konularla uğraşan bilimlerin bölgesine girmiş oluruz.’ der Aristoteles²⁷⁹. Her şeyden önce diyalektiğin amacı, hakkında kesin bilgi bulunmayan yaygın önermeyi kabul etmesi için muhatabı zorlamak, safsatanın amacı insanları şüpheye düşürmek ve yanıltmaya çalışmaktır. Bu nedenle, daha önce detaylı bir şekilde bu iki yöntem üzerinde durulduğu üzere, bunların olanı olduğu gibi aktarması ve bize kesin bilgi vermesi imkansızdır. Retorik ve şiire gelince; bunlar da bize kesin bilgi vermez. Bununla beraber Aristoteles, ‘dil sanatlarının az fakat gerçek bir öneminden söz edilebileceğini söyler. Bir şeyin söyleniş tarzı onun anlaşılabilmesini hiç kuşkusuz etkilemektedir, ancak bu etki insanların sandığı kadar değildir. Bütün bu sanatlar hayal ürünüdür ve dinleyeni büyüleme amacına yöneliktir. Hiç kimse Geometri öğretirken güzel dil kullanmaz’²⁸⁰. Retoriğin amacı herhangi bir konuda insanları ikna etmeye çalışmak, şiirin amacı ise hayal ettirmektir(*tahyîl*). Şiirsel sözler insanları hayal ettiren sözlerdir²⁸¹. Nitekim retorik sanatını oluşturan ikna edici önermeler, ahlâk ve erdemler, karakter ve coşkular(*infîâlât*) dikkate alınarak belli bir mantıksal kurgu içerisinde ifade edilmiş önermelerdir. Bu anlamda retorik, konuşma sanatı(*diyalektik*) ve töre bilim(*ahlâk/ēthikē*)den bileşik bir sanattır²⁸².

Mantık ilminin ve politikanın bir birleşimi olan retorik usavurum kısmen diyalektiğe benzemekle birlikte sofistlik usavurmaya benzer. Retorikte dinleyenleri ikna

²⁷⁷ Farabî, *a.g.e.*, s.20

²⁷⁸ İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.98

²⁷⁹ Aristoteles, *Retorik*, s.46

²⁸⁰ Aristoteles, *a.g.e.*, s.166

²⁸¹ İbni Rüşd, *Telhisu Kitabi’ş- Şiir*, s.53-55

²⁸² İbni Rüşd, *Telhisu’l- Hatâbe*, s.18; ‘...böylece retoriğin, diyalektiğin ve töre bilim çalışmalarının bir dalı olduğu ortaya çıkıyor.’ Aristoteles, *Retorik* s.38

etmek şiirde ise hayal ettirmek için, burhanda söz konusu olmayan şekiller ve tonlamalar(*nağmeler*) da devreye girmektedir. Çünkü, der İbni Rüşd üstün gelmek ve ikna etmek için ikna edici bütün unsurlara başvurulur. Şekil söz konusu olduğunda muhatabın fiziki görünümü, kullandığı jest ve mimikler akla gelmektedir. Konuşurken muhatapta acıma duygusu uyandırmak için sesin yumuşatılması, herhangi bir şeye kışkırtmak ve muhatabı tahrik etmek için sesin yükseltilmesi retorikte kullanılan birer tonlama örneğidir²⁸³. Tonlamaların yanı sıra bir şeyin öyle olmadığı halde evrensel gerçek olduğunu söylemek, dehşet ve öfke duyguları uyandırmak için başvuru bir yöntemdir²⁸⁴. Burhanda yer almayan bu unsurlar retorik açısından en etkili inandırma yollarıdır. Özellikle Aristoteles bu unsurlardan konuşmacının sahip olduğu karakterin en etkili inandırma unsuru olduğunu ifade eder²⁸⁵. Şekilsel unsurların retorik için önemli olması retorik sorununun her şeyden önce dış görünümle ilişkili olmasından kaynaklanmaktadır²⁸⁶. Bununla birlikte retorik ve şiirde burhanın öncüllerinde kullanılmayan lafızlar kullanılmaktadır. Burhanda kullanılan lafızlar mecaz olmayan gerçek anlamı veren lafızlardır. İbni Rüşd bu lafızları '*müstevliye*' kavramıyla ifade eder. Gerçek anlamı veren lafızlar, olanı olduğu gibi aktaran, lafza ifade ettiği gerçek anlamın dışında ek bir mana katmayan lafızlardır. Retorikte bu tür lafızların dışında benzetme(*teşbih/ómoitos*), eğretileme(*istiâre/metaphora*), abartma(*mübalağa*) gibi edebi unsurlara yer verilmekte, halkın kullanmadığı başka dillerden kelimeler ve lafızlar kullanılabilir. Şiirde gerçek anlamı veren lafızların dışında başka bir toplumdan aktarılan lafızlara(*dâhil*), bir başka kelimenin yerine kullanılan kelimeye(*menkûl/mecaz*), yağmurun gök diye isimlendirilmesinde olduğu gibi müsteâr isimlere(*muğayyer*), bir parçası ses olan isimlere(*müzeyyen/süs sözcüğü*) yer verilebilir. Şiir gerçek anlamı veren lafızların dışında bütünüyle diğer lafızları kullandığında anlaşılması çok güç (*remz*) ve sıradan bir anlatım olur(*lağv*). En iyi şiir anlamı direkt yansıtan isimlerle ifadeye başka anlamlar katan diğer isim çeşitlerinin bir arada kullanıldığı şiirdir²⁸⁷. Çünkü ozanlar üç olanaktan belli birini zorunlulukla taklit ederler. Ya nesneleri nasıl idiyseler yahut nasılsalar, ya da nesneleri mitoslara yahut insanların

²⁸³ İbni Rüşd, *Telhisu'l- Hatâbe*, s.250-52, Aristoteles, *Retorik*, s.103, 177-78

²⁸⁴ Aristoteles, *Retorik*, s.138,

²⁸⁵ bkz. Aristoteles, *Retorik*, s. 38, 97, 98

²⁸⁶ Aristoteles, *a.g.e.*, s.166

²⁸⁷ İbni Rüşd, *Telhisu Kitabi 'ş-Şiir*, s.116-17; bkz. Aristoteles, *Poetika*, s.63-64

inançlarına göre yahut da nesneleri nasıl olmaları gerekiyorsa o şekilde betimlenirler²⁸⁸. Bütün bunlar retorik ve şiirin kullandığı önermelerin olanı olduğu aktarmadıklarını, lafızlara ifade ettiklerinin dışında başka anlamlar kattıklarını göstermektedir. Örneğin Yunanlı şairlerin Jüpiter(müşteri) yıldızına dostluk, sevgi, arkadaşlık ve bağışlama; Mars(merih) yıldızına ise savaş, kin ve ilişkilerin bozulması gibi anlamlar katmaları gibi²⁸⁹. Yine Yunanlı bir şâirin(Perikles) savaşta kaybedilen gençler hakkında ‘tıpkı ilkbaharın bir yıldan gitmesi gibi bu şehirden yok olup gittiler.’ diyerek eğretilmeli bir anlatıma yer vermesi,²⁹⁰ veya güzel bir kadının ceylana, güneşe...vs benzetilmesi gibi²⁹¹. Retorik ve şiirin kullandığı önermeler zaman zaman tamamen hayal ürünü olan, gerçeklikle hiçbir ilgisi olmayan önermeler de olabilir. ‘Kelile ve Dimne’ adlı eserde yer alan önermeler gibi²⁹². İbni Rüşd, retorikte çeşitli şekillerde lafızlara anlam kazandırma yöntemini ‘*tağyîr*’ kavramıyla karşılar²⁹³.

Ancak şiirde olanaksız olanın betimlenmesi yanlış olmakla birlikte şiir sanatı bununla ereğine ulaşıyorsa o zaman bu doğru kabul edilebilir²⁹⁴. Retoriğin önermeleri, eğer güçlü bir coşku aşılayacaksa kamunun malı olmuş deyişlere ters düşen önermeler de olabilir. Örneğin birisinin şöyle demesi gibi: ‘kendimizi bilmemiz gerektiği doğru değildir. Bu insan kendini bilmiş olsaydı kendisinin bir ordu komutanı olmaya uygun olduğunu hiçbir zaman düşünemezdi.’ Ya da ‘bize dostlarınıza gelecekteki düşmanlarınız gibi düşmanlarınıza da gelecekteki dostlarınız gibi davranın diyen kişinin ardından gitmek zorunda değiliz.’ demek gibi²⁹⁵. Retorik’te, kendilerinin özel durumlarda savundukları düşüncelerin evrensel bir hakikatmiş gibi dile getirilmesinden hoşlanan dinleyicilere karşı öyle olmadığı halde özel bir durum evrensel bir hakikatmiş gibi ileri sürülebilir. Örneğin; kötü komşuları olan ya da kötü çocukları olan bir adama karşı ‘komşudan daha can sıkıcı bir şey olamaz.’ Ya da ‘çocuk sahibi olmaktan daha büyük bir delilik olur mu?’ diyerek özel bir durumun evrensel bir gerçek olarak ifade

²⁸⁸ Aristoteles, *Poetika*, s.76

²⁸⁹ İbni Rüşd, *Telhisu'l- Hatâbe*, s.271

²⁹⁰ İbni Rüşd, *a.g.e*, s. 294, bu örnek için ayrıca bkz. Aristoteles, *Retorik*, s. 185, 192-93

²⁹¹ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.272

²⁹² İbni Rüşd, *Telhisu'l- Hatâbe*, s.268,

²⁹³ Lafız çeşitleri, lafızlara değişik anlamlar kazandırma yöntemleri için bkz.İbni Rüşd, *Telhisu Kitabi'ş- Şiir*, s. 113-117, Aristoteles, *Poetika* 1457b 1478a, s.59-63

²⁹⁴ Aristoteles, *Poetika*, s.77

²⁹⁵ Aristoteles, *Retorik*, s.139

edilmesi gibi²⁹⁶.

Kanıtlamalı bilgi yani Burhana gelince o, varlığın nedenini göstererek varlığı olduğu gibi tanımladığı ve varlık hakkında değişmeyen ve dönüşmeyen kesin bilgiye ulaştırdığı için varlık hakkında bize yanıltıcı bilgi vermez. ‘Çünkü kesin bilgi, zorunlu tümel olanda ve zorunlu orta terimlerle meydana gelir. ‘Zorunlu’ da, *bir hal üzere bulunan bir şeydir ki, bu halden başka bir hal üzere olmasına imkan yoktur.*’ İbn-i Rüşd’e göre bu anlamda doğru sanı(*ez- zannu’s- sâdık*) da kesin bilgi vermez. Doğru sanı olası şeylerde söz konusudur. ‘Olası’ da *‘ne üzere bulunuyorsa ondan başkası üzere bulunması olası olan şeydir.’* Bu nedenle olası şeyler hakkındaki inanç kesin bilgi değildir. Çünkü bilgi, *var olan bir şey hakkında, o şey ne üzere bulunuyorsa ondan başkası üzere bulunmasının imkansız olduğuna ilişkin inançtır*²⁹⁷. Dolayısıyla İbni Rüşd’ün ‘*bilgi ve burhan*’ dediği iki bilgi kaynağı tikel ve bulunduğu durumdan başka bir durumda bulunması mümkün olan değişen şeyler üzerine değil, tümel ve bulunduğu durumdan başka bir durumda bulunması imkansız olan; yani değişmeyen tümel ve zorunlu şeyler(öncüller) üzerine temellendirilir. Bir şeyin doğru ve var olması onun zorunlu olduğu anlamına gelmez. Doğru olan ve var olan şeylerin bir kısmı da başkaca olması olanaklı olan şeylerdir. Fakat bunlar üzerine bilgi olmaz. Bilginin ilkesi ve kaynağı olan us ve kanıtlanamaz bilgi(doğrudan öncüllerin kabulü) başkaca olması olanaklı olan şeylerle ilgili değildir. Bunlarla ilgili olan sanıdır. ‘Sanı zorunlu olmayan doğrudan öncülün kabulüdür, görünenlere uyan bir kabul. Sanı sağlam değildir, doğa da öyle.’ dolayısıyla bilgi ve bilgi nesnesi ile sanı ve sanı nesnesi birbirinden farklıdır. Bilgi tümel ve zorunlu olanlara, sanı ise başkaca olması olanaklı olanlara ilişkin²⁹⁸.

II.2.4- Öncüllerin Özellikleri

Burhanın öncüllerinin doğru(*sâdık/orthos*), ilk olarak bilinir(*evâil*), orta terim yoluyla bilinmeyen ve sonuçtan daha iyi bilinen olmaları ve her iki açıdan; yani hem

²⁹⁶ Aristoteles, *a.g.e.*, s.140

²⁹⁷ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, s.114-115

²⁹⁸ Aristoteles, *II.Çözümlemeler*, 89a s. 50 “..ne ki kanıtlamaların dayandığı tanımların bilindiği tarzdan başkaca olmaları olası olmayanlar kabul ediliyorsa, sanıya değil de bilgiye iye olunur; kabul edilenler doğru olup da nesnenin özü ve türü bakımından nesnelerinde bulunmuyorlarsa bilgiye değil de doğru sanıya iye olunur.” bkz.*II.Çözümlemeler* s.51

sonucu bilmemiz hem de sonuç olarak ortaya çıkan şeyin bizatihi varlığı için neden olmaları gerekir. ‘Bazen bu şartlar olmaksızın bir kıyas doğru olabilir’²⁹⁹ derken İbni Rüşd’e göre Aristoteles bununla, aslında imkanaya dayalı kıyası, diyalektik kıyası veya bir şeyin sadece varlığını bildiren burhanı(*delil*) kast etmiştir. Ancak Burhan kıyasının, bu şartların tümü bir araya gelmediği takdirde gerçekleşmesi imkansızdır³⁰⁰. Nitekim tümel sorulara sahip burhan, diyalektik ve safsata arasında şekil(*telif*) bakımından bir farklılık bulunmamaktadır. Ancak bunlar içerik bakımından, yani öncüllerinin niteliği bakımından birbirlerinden farklılık arz eder. Nitekim burhanın öncülleri devamlı olarak doğru öncüllerden, diyalektik kıyasın öncülleri çoğunlukla doğru olan fakat yanlış olma ihtimali bulunan yaygın öncüllerden, Fârâbî’nin ifadesiyle ‘kesin bilgiye yakın’ öncüllerden³⁰¹, safsatanın öncülleri ise yaygın olmadıkları halde yaygın oldukları zannedilen veya doğru olmadıkları halde doğru oldukları zannedilen devamlı veya çoğunlukla yanlış öncüllerden meydana gelir. Bu, gerçekte bir sonuç ortaya çıkarmamakla birlikte çıkarır gibi görünen diyalektik bakımdan gerçekte kıyas olmadığı halde olduğu zannedilen sofistlik kıyas ve kanıtlama(*istidlâl*) biçimidir. Retoriğin öncüllerine gelince bunlar da sanıya dayalı(*maznûne*) öncüllerden meydana gelir. Retoriğin öncüllerinin doğru olup olmama derecesi birbirine eşittir³⁰². Bununla birlikte bazen retorikte yardımcı unsur olarak zorunlu önermeler kullanılabilir. Çoğunlukla retorik olası öncüllerden meydana gelir. Çünkü halk(cumhur)’ın kullandığı önermeler bir halde olası bir halde olası olmayan önermelerdir³⁰³. Burada İbni Rüşd’ün ‘*imkân*’ kavramı, Aristoteles’in ‘gerçek’ kavramı bağlamında düşünülmelidir. Retoriğin gereçlerinin gerçek olması, onların zorunlu türden gereçler olduğunu göstermez. Çünkü zorunlu türden gereçler olduğundan başka olması imkan dahilinde olmayan gereçlerdir. Örneğin; ‘Sokrates’in akıllı ve dürüst oluşu, akıllıların dürüst olduğunun bir göstergesidir’, denildiğinde burada önerme gerçek önerme olmuş olsa bile ileri sürülen

²⁹⁹ “...bu böyle olmadan bir tasım olacak ama bu bir tanıtılma olmayacaktır. Nitekim bilgi vermeyecektir.” Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 71b s.11

³⁰⁰ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, s.49, İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.183

³⁰¹ Farabî, *Kitabu'l- Burhan*, s. 20

³⁰² İbni Rüşd, *Telhisu'l- Cedel*, s. 513, ayrıca bkz. Aristoteles, *Topikler*, s.263: ‘...filozofem ispatçı bir istidlaldir, epikerem diyalektik bir istidlaldir, sofizma eristik bir istidlaldir.’ ve 265, *Fizik*, Saffet Babür (çev.), YKY s.11, İbni Rüşd, *Telhisu Kitabi'l- Mugâlata*, s.669, 671 ve 687, *Telhisu'l- Hatâbe*, s.13, ‘ retorik kuramı olası görünen şeyle ilgilenir.’ s.40

³⁰³ İbni Rüşd, *Telhisu'l- Hatâbe*, s.23, 223; ‘retorik tasımların temelini oluşturabilen zorunlu tipten az sayıda olgu vardır...örtük tasımların temelini oluşturan önermelerin bazıları zorunlu olsa da çoğu genellikle sadece gerçek olacaktır.’ *Retorik*, s. 41

bu kanıt ‘bazı akıllılar dürüst değildir’ gibi bir başka gerçeklik ifade eden önermeyle çürütülebilme olasılığı vardır³⁰⁴.

Örneğin diyalektikte kullanılan ‘eğer bünyesi sağlam olan sağlıklı ise hasta olan bünyesi zayıf olandır’ veya ‘eğer bünyesi sağlam olan sağlıklı ise bünyesi zayıf olan hastadır’ yaygın önermesi bize kesin bilgi veremez³⁰⁵. Bunu, yaygın önermelerin mümkün önermeler olduğunu, yani yüklenenleriyle yüklenilenleri arasında özsel bir bağıntının olmadığını, dolayısıyla bulundukları halden başka bir halde olmalarının olası olduğunu dikkate alarak şöyle açıklayabiliriz: Çünkü bu önerme doğru olmakla birlikte bir sanı olmaktan öteye geçemez; doğru bir sanı olabilir ancak. Fiziken güçlü olanların, bünyesi sağlam olanların sağlıklı olduğu ya da hasta olanların bünyesinin zayıf olduğu doğru olabilir, ancak hasta olup da bünyesi zayıf olmayanlar da yok değildir. Hasta olmaklıkla zayıf olmaklık arasında özsel bir bağıntı bulunmamaktadır. ‘Kötülüğün bir kısmı gereklidir, gerekli olan şey ise iyidir, o halde kötülüğün bir kısmı iyidir’ şeklinde oluşturulan bir kıyas ise safsata’dır. Çünkü öncüller yanlışdır ve yanlış öncüllere bağlı olarak sonuç önermesi de yanlıştır³⁰⁶. Retorik usamlamanın örneği ise kıyas şekillerinden iki olumlu öncülden ve ikinci şekil’de meydana gelen şu kıyastır: ‘şu adam süsleniyor ve geceleyin dışarda dolaşıyor, gece hayatı yaşayan ise süslenen ve geceleyin dolaşan kişidir, o halde bu adam gece hayatı yaşamaktadır.’ İbni Rüşd bu tarz retorik usamlamalar için ‘*gösterge (alâmet) kıyası*’ kavramını kullanır³⁰⁷.

Burhanın önermelerinin doğru olması gerekir, çünkü yanlış önermeler kullanıldıkları takdirde bu bizi var olmayan bir şeyin var olduğuna inanmaya sevk eder; ‘karenin çapının kenarına eşit’ olduğuna inanmak gibi.

Burhanın önermeleri orta terimsiz olmalıdır, çünkü orta terimli önermeler tekrar bir başka burhana ihtiyaç duyar. Burhanın öncülü orta terimi olmayan yani orta terim yoluyla bilinmeyen öncüdür. Ne bilgi ne de varlık bakımından ondan daha önce gelen başka bir öncül bulunmaz³⁰⁸. Aristoteles şöyle demektedir: ‘*bilinen her şey sadece burhanla bilinmez, aksine orta terimsiz ve burhansız bilinen şeyler de vardır. Şu*

³⁰⁴ bkz. Aristoteles, *Retorik*, s.41

³⁰⁵ İbni Rüşd, *Telhisu'l- Cedel*, s.540

³⁰⁶ İbni Rüşd, *Telhisu Kitabı'l- Mugâlata*, s.673

³⁰⁷ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.677

³⁰⁸ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.310-12

açıdan; eğer burhanın öncüllerini ve orta terimleri bilmemiz gerekiyorsa orta terimi olmayan şeyleri burhansız bilmemiz gerekir....”³⁰⁹ İbni Rüşd, Aristoteles’in burada burhansız bilinen şeylerle kendiliğinden bilinen ilk ilkeleri (*evâil*) kast ettiğini belirtir³¹⁰. İbni Sînâ, burhanın öncüllerinin orta terimsiz oluşunu, ‘ilk öncüllerin yüklemelerinin konularıyla ilişkili oluşunun bir nedenin bulunmaması’ diye tanımlar³¹¹.

Burhanın önermelerinin neden olması, bir şey hakkında kesin ve gerçek bilginin o şeyin nedenini bildiğimiz zaman ancak elde edilebilir olmasından dolayıdır³¹². Burhanın öncülleri tümel öncüllerdir, tümel ise sebep olmaya daha layıktır. Tümel gerçek sebebi(*es- sebebu’l- hakîkî*) vermek üzere niçin sorusunun kendinde bittiği öncüdür³¹³. Örneğin ; ikizkenar olduğu için dış açılar toplamının dört dik açiya eşit olduğunu öğrendiğimizde ‘niçin bu ikizkenar üçgenin dış açıları dört dik açiya eşittir?’ sorusunu sorarız. Bu soruya ‘ikizkenar olduğundan dolayı’ diye cevap verilirse bu eksik sebep (*es- sebebu’- nâkıs*) olur. ‘üçgen olmasından dolayı’ dendiğinde de eksik sebep olur. Ancak ‘çünkü üçgen çizgileri düz bir şekil(doğrusal bir beti) olmasından dolayı’ dendiğinde ve bundan öte başka bir neden yoksa, tam ve gerçek sebep ifade edilmiş olur³¹⁴. Bunun sembolik ifadesi şudur: A’nın I’ya yüklendiğini tanıtlamak gerektiyse ve orta terimler B ile C ise, daha genel B terimiyle yapılan tanıtlama daha tümeldir³¹⁵. Tümel(*küllî*), özsel ve ilk(*evvelî*) olma özelliklerine sahip burhanın öncüllerinin neden olması durumunda neden oldukları şey için “*yakın neden*”(*es- sebebu’l- karîb/akroteton aition*) olurlar³¹⁶. Ancak varlıklarda(*mevcûdât*) şartlar çoğaldıkça (yakın nedenlerin) bilgisini elde etmek pek zor olur. Bundan dolayı, der İbni Rüşd Aristoteles tek tek her bir nesnenin özsel nedeniyle birlikte bilinmesinin zor olduğunu belirtmiştir. Çünkü biz cinse ait özsel(*zâtî*)-uygun yakın nedenleri uzak nedenlerden çıkarırız, eğer uzak nedenler yakın nedenlerden daha genelse daha genel

³⁰⁹ “...ilk ve tanıtlanamaz olması gerekir. Yoksa tanıtlaması olmadan bilgi de olmayacak. Tanıtlanabileni ilenekselle olmayarak bilmek, tanıtlamasını bilmek demektir.” Aristoteles, *II.Çözümlemeler* s. 11

³¹⁰ İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan*, s.205, 206

³¹¹ İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.42

³¹² İbni Rüşd, *Telhisu’l-Burhan*, s.50

³¹³ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s. 103 ayrıca bkz. Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 85b s.43 “...nesnede kendi başına bulunan bir şeyin nedeni kendisi, tümel ise ilk nesne, öyleyse neden tümel olandır. Niçini araştırmamız sırasında, var olmasının veya oluşmasının nedeni başka bir şey olmayan bir nesneye vardığımızda bilgi edindiğimizi düşünürüz. Çünkü bu nesne en son amaç ve sınırdır.”

³¹⁴ İbni Rüşd, *Telhisu’l-Burhan*, s. 103-104, Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 86a s. 44

³¹⁵ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 86a s.44

³¹⁶ İlksel olmanın yakın neden olma anlamına geldiği için ayrıca bkz. İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan*, s.311

olanı özel olandan daha iyi biliriz³¹⁷.

İbni Rüşd'ün bu yorumundan ortaya çıkan şu: Şeylerin kendi cinslerine ait yakın sebepleri bulunmaktadır. Biz ancak bu yakın sebepleri bildiğimiz zaman o şey hakkında kesin ve gerçek bilgiye sahip oluruz. Fakat tekillerin sonsuz sayıda olması ve bunların kendi cinslerine özgü sebeplerinin de sonsuz sayıda olması, bir anlamda onların tek tek her birini yakın sebepleri ile birlikte bilmemizi zorlaştırmaktadır. O halde cinse özgü yakın nedeni kendisinden elde edeceğimiz ilkesel anlamda daha genel ve bilginin daha iyi ihata edeceği nedenler bulunmalıdır. Bunlar “*uzak nedenler*”dir(*esbâbu'l-baîde/allotrios aition*). Uzak nedenlerin bilgisini veren de Metafizik'tir(*el-felsefetu'l-ûlâ/prote philosophia/theologia/thelogikē*). Bu anlamda Metafizik bütün bilimlerin temelini teşkil etmekte ve ilkelerini vermektedir³¹⁸.

Metafiziğin bilimlere sağladığı en temel ilkeler üçtür. Bunlar ‘özdeşlik’, ‘çelişmezlik’ ve ‘üçüncü halin imkansızlığı’ ilkesidir. Bunlardan en kesin olanı ‘*aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması hem ait olmaması imkansızdır*’ ilkesidir(çelişmezlik ilkesi, özdeşlik ilkesinin olumsuz yanı). Karşıt niteliklerin aynı zamanda aynı özneye ait olmaları imkansızsa ve yine eğer bir başka düşüncenin çelişgi olan düşünce, bu düşüncenin karşıtı ise, aynı zihnin aynı zamanda aynı şeyin hem var olduğu hem de olmadığını düşünmesi kesin olarak imkansızdır...her kanıtlama sonunda nihai bir doğru olarak bu ilkeye indirgenir. Bu ilke doğası gereği bütün diğer aksiyomların da hareket noktasıdır³¹⁹. Burhan yönteminin en temel ilkesi metafiziğin kendisine sağlamış olduğu ‘çelişmezlik’ ve ‘özdeşlik’ ilkesidir. Burhan yönteminde kendiliğinden bilinen önermelere ilişkin en temel koşul karşıtlarının doğru olmaması ve doğru olduklarına inanılmamasıdır. Yani çelişmezlik ilkesine sahip olmalarıdır. Bunun nedeni burhana dayalı bilginin değişim ve bozulmayı kabul etmeyene özgü olması ve sağlıklı akla sahip oldukça bu bilginin, doğruluğuna inananın zihnine karşıtını getimemesidir³²⁰. ‘Falanca hastadır’ sözümüz doğruysa ‘falanca hasta değildir’ sözümüz doğru olamaz. Çünkü beyaz olan bir şeyin siyah

³¹⁷ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.301-302

³¹⁸ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, s.297

³¹⁹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 201, 202

³²⁰ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, s.52

olması imkansızdır³²¹. Eğer bir önerme, karşıtının doğru olma ihtimalini de akla getiriyorsa bu ya diyalektik ya da retoriksel bir önermedir³²². Doğrulama(*tasdik*) doğru da olabilir yanlış da. Yanlış olursa bu safсата olur. Doğru olur da karşıtı asla doğrulanamazsa bu çelişmezlik ilkesine sahip kesin bilgidir. Doğru olur ancak karşıtının doğru olması olası olur da doğru olma olasılığı fazla olursa diyalektik, doğru olma olasılığı yanlış olma olasılığına eşit olursa retorik bilgi olur³²³. Diyalektiğin önermelerinin karşıtının olası olması, onların ne bütünüyle doğru ne de bütünüyle yanlış olmasından dolayıdır. Bu, diyalektiğe çelişik önermelerden iki çelişik kıyas oluşturma olanağı vermektedir³²⁴. Burhanın kendiliğinden bilinen önermelerinde ikinci temel koşul, özdeşlik ilkesine sahip olmaları yani **‘ne iseler ondan başkası olmalarının bütün zamanlar için imkansız olması zorunluluğudur**³²⁵. Öncüllere ilişkin bu koşullar sonuçlar için de geçerlidir İbni Rüşd’e göre. Zorunlu sonuç ancak zorunlu öncüllerden ortaya çıkar. Burhanın öncülleri de zorunlu ve değişmez olduğuna göre sonuçların da zorunlu ve değişmez olması gerekir³²⁶. Fârâbî de İbni Rüşd gibi kesin bilgiyi ikiye ayırmaktadır: zorunlu olan ve zorunlu olmayan. Zorunlu olan kesin bilgi (*zarur-i yakîn*), herhangi bir şeyin varlığı bakımından ne üzere bulunuyorsa ondan başka bir şey üzere bulunmasının hiçbir zaman olası olmadığına dair inançtır. Zaruri olmayan kesin bilgi ise herhangi bir zaman diliminde olası olmadığına dair inançtır. Zorunlu olan kesin bilgi, ancak varlığı devamlı olan(*dâim-i vücûd*) nesnelerde meydana gelir, ‘bütünün parçasından büyük olması’ gibi. Zorunlu olamayan da, varlık bakımından başka bir şeye dönüşebilen ve değişebilen nesnelerde meydana gelir. Örneğin herhangi bir kimsenin ayakta olmasına ilişkin kesin bilgi gibi³²⁷.

Üçüncü ilke **‘çelişik önermeler arasında bir aracının olması da imkansızdır. Bir özne hakkında tek bir yüklemi- hangi yüklem olursa olsun- zorunlu olarak ya**

³²¹ İbni Rüşd, *Telhisu'l- Cedel*, s.538-39, ayrıca bkz. Aristoteles, *Yorum Üzerine*, Saffet Babür (çev.), İmge Kitapevi, 18a 30-35, 18b5-10, s.7

³²² İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.198

³²³ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.199, 200; Fârâbî, *a.g.e.*, s.21

³²⁴ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Cedel*, 501-502

³²⁵ bkz. Aristoteles, *II.Çözümlemeler*, 72b s.12: “...dahası, tanıtlamayla bilgi edinmeye kalkışacak kişinin yalnızca ilkeleri tanıtlanandan daha iyi bilmesi ve onlara daha fazla inanması yeterli değil, ayrıca karşıt ve yanlış sonuçlu tasımı oluşturacak ilkelerle çelişik başlangıç önermelerinden başka hiçbir şeyi daha iyi bilmemesi ve hiçbir şeye daha fazla inanmaması gerekir. Nitekim bilen kişinin saltık olarak sarsılmaz inançlı olması zorunlu.”

³²⁶ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, s. 56, bkz. Aristoteles, *II.Çözümlemeler*, 73a s. 14: “madem saltık anlamdaki bilgi nesnesinin başkaca olması olanaksız, tanıtlamalı bilgiye dayalı bilinenler zorunlu olsa gerek. Tanıtlamalı bilgiyi bilmemiz ise tanıtlamayı bilmemizle söz konusu. Öyleyse tanıtlama zorunlu öncüllerden oluşan tasımdır.”

³²⁷ Fârâbî, *a.g.e.*, s.21

tasdik etmek ya da inkâr etmek gerekir.’ ilkesidir(üçüncü halin imkansızlığı ilkesi). Varlığın var olmadığını veya var olmayanın var olduğunu söylemek yanlıştır. Buna karşılık varlığın var olduğunu, var-olmayanın var olmadığını söylemek doğrudur. Dolayısıyla herhangi bir şeyin var olduğunu veya var olmadığını söyleyen ya doğru veya yanlış bir şey söylemiş olacaktır. Çelişik kavramlar arasında bir aracının olduğunu söylemek ise ne varlığın ne var olmayanın, ne var olduğunu ne de var olmadığını söylemek demektir³²⁸. Bu açıdan bakıldığında metafizik bilgi, yakın nedenlerin bilgisini veren ‘*episteme*’den daha çok en yüksek ve en tanrısal şeyleri bilmeye yönelen ‘*sophia*’ olarak karşımıza çıkmaktadır. Episteme yakın nedenlerin bilgisi, ikincil nedenlerin bilgisi olması bakımından deneyden(*empeira*) ayrılmakta, ilk felsefe olan ‘*sophia*’ ise genel olarak bütünlüğü bakımından ele alınan gerçeğin açıklamaları olan ilk ve uzak nedenlerin bilgisi olması bakımından ‘*episteme*’den ayrılmaktadır³²⁹.

Fârâbî’nin de sınıflandırdığı gibi Metafizik, konusu en genel olan bilim dalıdır. Araştırma yöntemi, insan bilgisinin erişebileceği en son noktaya varıncaya kadar bir şey hakkında en genel ve tümel bilgiye ulaşmaktır. Amacı bütün varlıkların en son nedenlerini kavramaktır³³⁰. Tikel ilimlerin konuları, saltık anlamda varlık’ın kapsamında bulunmasından dolayı İlk Felsefe’nin(*el-felsefetu’l-ûlâ*) kapsamında yer alır. Tikel ilimler Metafizik’te kanıtlanabilen öncüller kullanırlar³³¹. Fârâbî, Metafizik için aynı zamanda ‘bütün ilimlerin lideri(*reis*)’ adını kullanır³³². Metafizik nedenlerden ilk formel(*sûrî*) neden ve ilk ereksel(*gâî*) nedeni konu alır. Bunlara dair bilgi Metafizik’te geçer. İlk sebeplerden ‘ilk madde’ ve ‘ilk hareket ettirici’ ise Fizik biliminin konusudur³³³.

İbni Rüşd, maddede olmayan ve saltık varlıkla var olan başka ilkelerin varlığından söz edildiği için bu varlığı inceleyen genel ve tümel bir disiplinin olması gerektiğini söyler. Ve bu disiplinin amacı, var olması bakımından varlığı, varlığın bütün türlerini ve özsel eklentilerini, varlığın ilk sebeplerine, yani ayırık sebeplerine (*el-*

³²⁸ Aristoteles, *Metafizik*, s.228, üçüncü halin imkansızlığının mantıksal kullanımı için bkz. Aristoteles, *I.Çözümlemeler*, I, 77a 22-25

³²⁹ bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s.80, dipnot- 2

³³⁰ Fârâbî, *a.g.e.*, s.62

³³¹ Fârâbî, *a.g.e.*, s.65; ayrıca bkz. İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.140

³³² Fârâbî, *a.g.e.*, s.71

³³³ İbni Rüşd, *es-Simâu’t- Tabîi*, s.12, 26

umûru'l- mufâranka) varıncaya kadar incelemektir. Metafizik, duyulur durumların doğa biliminde bilgisi verilmemiş uzak nedenlerin bilgisini verir. Bu nedenler formel(*sûrî*), ereksel(*gâî*) ve bir yönden de etkin(*fâil*) nedendir. Doğa bilimi yalnızca maddi ve hareket ettirici uzak sebeplerin bilgisini verir³³⁴.

Metafiziğin tanımladığı uzak nedenler ve ilkeler belli bir bilim dalında kullanıldığında, bu bilim dalının konu aldığı cinsin sınırlarına hapsolür ve yakın neden/yakın ilke haline gelir. Örneğin insan cinsi söz konusu olduğunda maddi neden aybaşı akıntısı, etkin neden meni, formel neden insanın özü, ereksel neden insanın ereğidir³³⁵. Yine örneğin ilke 'form, yoksunluk ve madde' alındığında bu üç ilkedен her biri her cinste farklıdır. Renkle ilgili olarak beyaz, siyah ve yüzey, gece ve gündüzle ilgili olarak ışık, karanlık ve havadır³³⁶. Hareket ettiren neden de farklı şeylerle ilgili olarak farklıdır. Örneğin madde olarak alınan insan vücudu ile ilgili olarak form sağlık, yoksunluk hastalık; hareket ettirici neden ise tıptır. Bir evle ilgili olarak madde tuğlalar, form ev kavramı, yoksunluk belli bir düzensizlik ve hareket ettirici neden yapı sanatıdır³³⁷.

Burhanın önermeleri sonuçtan önce gelmelidir, çünkü Burhanın önermeleri sonucun nedenidir ve nedensellik bakımından sonuçtan önce gelir³³⁸. Öncüller iki bakımdan; hem varlık hem de bilğimiz açısından sonucun nedeni olmalıdır. Bu, öncüllerin sadece bilğimiz açısından değil, zihnin dışında da sonucun nedeni olması gerektiğinin bir başka ifadesidir. 'Şurada ışık parlamaktadır, çünkü orada ateş var.' örneğinde bizim falan yerde ateşin varlığını bilmemiz, bilğimiz açısından ışığın varlığının bir nedenidir, fakat aynı zamanda ateş ışığın varlığının gerçekte zihnin dışında da nedenidir. Öncüller bu şekilde hem varlık bakımından hem de bilğimiz bakımından sonucun nedeni olduğunda hem varlığın hem de nedenin bilgisini veren burhanın öncülleri niteliğine sahip olurlar³³⁹.

³³⁴ İbni Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s.3, 189

³³⁵ bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s. 386

³³⁶ Aristoteles, *a.g.e.*, s.491-92

³³⁷ Aristoteles, *a.g.e.*, s.492-93

³³⁸ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, 68

³³⁹ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.182; 'burada burhanın öncüllerinin önceliği varlık ve bilgi ve nedensellik bakımından sonuçtan önce gelmesidir. Önce gelme kavramı müşterek bir kavramdır ve değişik şekillerde kullanılmaktadır. 1-zaman bakımından önce gelen, 2-tanımlı bir ilkeye göre derece bakımından önce gelen, bu da ya sözde ya da

Burhanın öncüllerinin sonuçtan daha iyi bilinir olmaları, onların hem ‘şeylerin isimlerinin ne anlama geldiği bakımından’(*tasavvur*) hem de ‘var olmaları yani doğru olmaları bakımından’(*tasdik*) sonuçtan daha iyi bilinir olmalarıdır³⁴⁰. İbni Rüşd’ün öncüllerle ilgili ileri sürdüğü bu koşulları yukarıda verilen örnekten hareket ederek daha da açabiliriz: ‘- Şurada ışık parlamaktadır, çünkü orada ateş var.’ Algılamış olduğumuz şu tikel ateşin şurada parlamakta olan ışığı imlediğini biliyoruz(*tasavvur*). Ateşin ışığın parlamasını imlediğini bildiğimiz için tasavvur bakımından biz, ateşin varlığının ışığın ortaya çıkmasının nedeni olduğunu biliyoruz. Bu kendimiz açısından, bilgimiz açısından öncülün sonucun nedeni olmasıdır. Ancak öncülün sonucun nedeni olduğunu bilmemiz, gerçekten de o öncülün sonucun nedeni olduğunu ve sonucun kesin bilgi verdiğini göstermez. Öncülün burhanın öncülü olabilmesi için bilgimiz açısından neden olmakla birlikte bu öncülün ‘gerçekten dış dünyada/zihnimizin haricinde ateşin varlığı ışığın parlamasının nedeni midir?’ sorusuna da cevap vermelidir. Öncül bu soruya da olumlu bir cevap vermektedir(*tasdik*). Dış dünyada da bu öncülün sonucun ortaya çıkmasına neden olması, ona Burhanın öncülü olma özelliği kazandırmıştır.

İbni Rüşd, öncüllerin önce gelmesi ve daha iyi bilinmesi konusunda Aristoteles’in; ‘Bize göre önce gelmenin anlamıyla doğası gereği önce gelmenin anlamı bir ve aynı değildir. Bize göre daha iyi bilinen ve daha önce gelen duyulur şeylerdir. Doğası gereği daha önce gelen ve daha iyi bilinen duyudan uzak şeylerdir. Duyudan uzak şeyler tümel şeylerdir. Duyuya yakın şeyler ise tikel şeylerdir.’³⁴¹ ifadesini şöyle yorumlamaktadır: Birisi bize göre daha iyi bilinir olan, diğeri de doğası gereği daha iyi bilinir olan. Bize göre daha iyi bilinir olan kendilerine işaret olunan duyulur şeylerdir. Doğası gereği daha iyi bilinir olanlarsa duyudan soyutlanmış ve uzak şeylerdir. Bunlar duyulur şeylerin nedenleridir. Yani birden fazla şeyin ortak nedenleri³⁴².

mekanda olur. 3- üstünlük bakımından önce gelen, 4- tabiat bakımından önce gelen, 5- nedensellik bakımından önce gelen 6- bilgi bakımından önce gelen’ bkz. İbni Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s.26-27, İbni Rüşd’ün ‘**mütekaddime**’ kavramı Aristoteles’in kullandığı ‘**Proteron**’ kavramının; karşıtı olan ‘**müteahhir**’ ise ‘**hysteron**’ kavramının karşılığını vermektedir. Metafizik’te Proteron’un şu anlamlara geldiğini görüyoruz: 1- mutlak anlamda veya bir şeye göre veya da insanlara tarafından ilk diye kabul edilen, 2- bilgi bakımından önce gelen, 3- önce gelen şeylerin özellikleri de önce gelendir 4- doğa ve töz bakımından önce gelen. bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s.261

³⁴⁰ İbni Rüşd, *Telhisu’l-Burhan*, 49, *Tefsiru’l-Burhan*, s.188

³⁴¹ “...daha önce gelen ve daha iyi bilinen ikili bir anlam taşır: doğası gereği daha önce gelen ve daha iyi bilinen nesne ile bize göre daha önce gelen ve daha iyi bilinen nesne aynı değil” Aristoteles, *II.Çözümlemeler*, 71b s. 11

³⁴² İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan*, s.188

II.2.5- Burhanın Öncülleri

İbni Rüşd, ‘*evâil*’ ve ‘*mebâdi*’ kavramlarını eşanlamli iki isim olarak Aristoteles’in aynı anlamda kullandığı ilk ve ilke(*árkhé*) kavramlarının yerine kullanmaktadır³⁴³. Evâil ilkler; mebâdî ise ilkeler kavramını karşılar. Diyalektik söz konusu edildiğinde ilke(*mebde*) tümel öncüller değil diyalektik konumlardır(*mevâzî/topoi*). İbni Rüşd bu anlamda, Themistios’un ‘tümel öncül’ yorumundan daha çok ‘tümel öncüllerin kendisinden elde edildiği asıl’ şeklinde İskender Afrodisi’nin yorumunun daha isabetli olduğu görüşündedir. İbni Rüşd, ayrıca Fârâbî’nin de aynı yorumu yaptığını vurgular³⁴⁴. İbni Rüşd, Retorik’te tümel önermelerle, kanıtlamalarda birer kalıp olarak kendilerinden istifade edilen konumları birbirinden ayırmak için ‘*envâ*’ ve ‘*mevâzî*’ kavramlarını kullanmaktadır. ‘*Enva*’, tümel öncülleri; ‘*mevâzî*’ kanıtlamalarda kullanılan konumları gösterir³⁴⁵.

‘Orta terimi olmayan öncül’ diye tanımlanan Burhanın öncülleri öncelikle iki kısma ayrılır:

Birincisi; kanıtlanamayan ve öğrenen tarafından bir şeyin öğrenilmesi için bilinmesi zorunlu olmayan öncüllerdir. İbni Rüşd, bu öncülleri ‘konulmuş asıl’(*el-aslu’l- mevzu/hypóthesis*) kavramıyla karşılar ve bunlar³⁴⁶ Aristoteles’in ‘kanıtlanamayan ve öğrenen kimsenin de zihninde bulunmayan’ diye tanımladığı herhangi bir bilim dalında kullanılan ilkelerdir. Bu ilkeler, ilke oldukları bilim dalı içerisinde kanıtlanamaz³⁴⁷.

İbni Rüşd’ün ‘*konulmuş asıl*’ kavramı Aristoteles’in ‘*sav*’ kavramını karşılar. Nitekim Aristoteles ‘doğrudan tasımsal başlangıcın içinde tanıtlanamayan ve bir şeyin

³⁴³ İlke(*arkhe*) bir şeyin bilgisinin kendisinden başladığı şey olarak kanıtlamanın ilkeleri anlamına geldiği gibi şu anlamlara gelmektedir: 1-bir şeyin kendisinden hareket etmeye başlanan ilk noktası; örneğin bir doğrunun veya yolun her iki ucu bir ilkedir.2-her şeyle ilgili en mükemmel hareket noktası. Örneğin bilimde bile bazen bir konuyu incelemeye, bu konunun ilk noktasından veya başından değil, onun en kolayca inceleyebileceğimiz bir noktadan başlamanız gerekir. 3- meydana gelen bir şeyi, bu şeyin bir parçası olarak meydana getiren ilk şey. Örneğin geminin omurgası veya bir evin temeli. 4- meydana gelen bir şeyi, bu şeyin bir parçası olmaksızın meydana getiren ilk şey ve hareket, değişimin doğal başlangıç noktası. Örneğin bir çocuğun anne babasından ve savaşın hareketten çıkması gibi.5- bilinçli iradesiyle hareket edeni hareket ettiren, değişeni değiştiren şey: örneğin şehirlerde yargıçlar, oligarşiler, monarşiler, tiranlıklarla sanatlar, özellikle mimari sanatlar ‘ilkeler’(*arkhai*) diye adlandırılır. bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s.234-35

³⁴⁴ bkz. İbni Rüşd, *Telhisu’l- Cedel*, s. 525-27

³⁴⁵ İbni Rüşd, *Telhisu’l- Hatâbe*, s.27-28, 225

³⁴⁶ İbni Rüşd, *Telhisu’l-Burhan*, s.51

³⁴⁷ İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan*, s.193

öğrenilmesinde bilinmesi zorunlu olmayan öncüller için ‘sav’ kavramını kullanır³⁴⁸. İbni Sînâ’nın ifadesiyle koyut olan öncüller, saltık anlamda değil bir bilim dalına göre burhanın ilkesi kabul edilir. Orta terimleri olmasına rağmen bulundukları bilim dalı içerisinde değil, başka bir bilim dalı içerisinde ancak kanıtlanabilirler. Çünkü bu öncüllerin orta terimleri, kullanıldıkları bilimde değil ya daha kapsayıcı üst başka bir bilimde veya aynı konuma sahip başka bir bilim dalında bulunur³⁴⁹.

İkincisi; kendiliğinden bilinen öncüllerdir. İbni Rüşd, bunları da ‘kendiliğinden bilinen bilgiler’(*el- ulûmu’l- müteârife/bedihiyyât/axioma*) diye adlandırır³⁵⁰. İbni Rüşd’ün ‘ulum-u müteârife’ diye adlandırdığı bu ilkeler, Aristoteles’tte ‘varlığı kendisinden ötürü zorunlu olanı dile getirip zorunlu olarak düşünülen önermeler’³⁵¹ olarak tanımlanır. İbni Rüşd, bunu ‘öğrenenin zihninde var olan öncüller’ şeklinde aktarır. Kendiliğinden bilinen ilkeler, hiçbir bilimde kanıtlanamayan ve burhanı olmayan ilkelerdir³⁵². İbni Sînâ, varlığı kendiliğinden ve ussal olarak bilinen bu türden önermeler için ‘ğarîzî’ kavramını kullanır³⁵³. Çünkü Aristoteles’in ifadesiyle düşüncenin konusu, bize değişik seçenekler sunar gibi görünenlerdir, olduklarından başka türlü olmamış, bugün de gelecekte de olmayacak olan şeyler değil³⁵⁴.

İbni Rüşd, ‘kanıtlanamayan..’ ifadesinden iki şeyin anlaşılması gerektiğini söyler: 1- Öğrenen kimsenin zihninde bulunmayan ve başka bir bilim dalında kanıtlanabilen öncüllerin(*el- aslu’l- mevzu/ğayru- maruf binefsih*), kullanıldıkları bilim dalı içerisinde kanıtlanamaması. 2- Kanıtlanamayan ve öğrenen kimsenin zihninde bulunan öncüllerin (*el- ulûmu’l- müteârife*) saltık anlamda kanıtlanamaması³⁵⁵.

Birinci kısma giren öncüllerin bir kısmı ‘koyut’ (*müsâderât/ postulat*) bir kısmı da ‘varsayım’ (*usûlu’l- mevzûa*)dır. Koyut ve varsayım alt bilim dallarında, yani varlık bilidiren bilim dallarında kullanılan öncüllerdir. Çünkü bunlar nedenleri bilinmeyen

³⁴⁸ Aristoteles, *II. Çözümlemeler* 72 s. 11

³⁴⁹ İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.57

³⁵⁰ İbni Rüşd, *Telhisu’l-Burhan*, s.51

³⁵¹ Aristoteles, *II. Çözümlemeler* 76b, s.23

³⁵² İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan*, 193

³⁵³ İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.14-15

³⁵⁴ İbni Rüşd, *Telhisu’l- Hatâbe*, s. 40

³⁵⁵ İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan*, s.193, ayrıca bkz. *el-Küllîyyât Fi’t-Tıb*, Muhammed Âbid Cabirî’nin giriş, önsüz ve açıklamalarıyla 1.baskı, Beyrut-1999, s.129

öncüllerdir ve nedenleri yani orta terimleri daha üst bir bilim dalında bulunmaktadır³⁵⁶. Örneğin fizikçi doğanın varlığını bir kabul olarak alır, ancak onu kanıtlayamaz³⁵⁷. İbni Rüşd’ün burada ‘müsâderât’ ve ‘usul-i mevzua’ diye adlandırdığı öncüller ‘tanıtlanabilmelerine rağmen tanıtlanmadan ele alınan önermeler’dir. Öğrenen kimse bunları bir kanı kabul ederse bunlar varsayım-saltık anlamda değil de yalnızca öğrenciye göre bir varsayım-; öğrencinin bu konuda hiçbir fikri yoksa veya karşıt bir kanı taşıyorsa aynı kabul koyut’tur. Varsayım ile koyut bu açıdan ayrımlı: koyut öğrencinin kanısına karşıt olup tanıtlanabilir, ama tanıtlanmadan kabul edilip kullanılır³⁵⁸. Yani müsaderât öğrencinin kanısına karşıt olup tanıtlanabilir, ama tanıtlanmadan kabul edilip kullanılır.

Kendiliğinden bilinen öncüller diğerlerinden farklıdır. Bunlar hem ‘içsel konuşma’(en-nutku’-d- dâhil) hem de ‘dışsal konuşma’(en-nutku’-l- hâric) bakımından kendiliğinden bilinen öncüllerdir. ‘Kendiliğinden bilinen’, derken bu İbni Rüşd’ e göre onların hem dışsal konuşma hem de içsel konuşma yani tasavvur bakımından bizatihi bilinir olmaları anlamına gelir. İbni Rüşd’e göre Aristoteles’in ‘burhan dışsal konuşma yönünde değil içsel konuşma yönündedir’³⁵⁹. ifadesinden söz konusu öncüllerin sadece içsel konuşma bakımından kendiliğinden bilinir oldukları anlaşılmamalıdır. Aristoteles ona göre, daha çok şunu ifade etmek istemiştir: Kendiliğinden bilinen öncüllerin içsel konuşmayı da eklemeksizin dışsal konuşmayla kendiliğinden bilinir olduklarını ifade etmek yeterli değildir. Çünkü Burhan, bir çok yaygın önermede olduğu gibi (sadece) dışsal konuşma yönünden bir ispat aracı değil, dışsal konuşmayla birlikte içsel konuşma yönünden de ispat aracıdır³⁶⁰.

İbni Rüşd’ün metod anlayışı esasen bu iki kavram çerçevesinde yer almaktadır. Burhan sadece bir dışsal konuşma, başka bir adlandırmayla dışsal kanıtlama değil, aynı zamanda içsel bir konuşma, içsel bir kanıtlamadır. Bu yönüyle İbni Rüşd’ün yöntemi diyalektik, retorik, şiir ve salt matematiksel yöntemlerden ayrılmaktadır. Diyalektik yöntemden ayrılmaktadır, çünkü diyalektiğin kullandığı öncüller zihnin haricinde olan

³⁵⁶ bkz. İbni Sînâ, a.g.e, s.124

³⁵⁷ İbni Rüşd; *es-Simâu’-t- Tabiî*, s.12

³⁵⁸ Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 76b, s. 23

³⁵⁹ bkz. Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 76b, s.23: “nitekim tasımda da tanıtılma da dışsal konuşmaya yönelik değil ruhtaki konuşmaya yönelik”

³⁶⁰ İbni Rüşd, *Tefsiru’-l-Burhan*, s.314

fakat gerçekten var olup olmadıkları tasdik edilmemiş, genel kabul görmüş(*meşhûr*, *makbûl*, *maznûn*, *el-kavlu'l- meşhur*) ve her an kendisine itiraz edilebilir dışsal konuşmaya yönelik önermelerdir. Nitekim diyalektik şerhinde İbni Rüşd, kanıtlamalı bilgiyle(burhan) diyalektiği(cedel) karşılaştırmalı olarak şöyle tanımlamaktadır: ‘Burhan, kişiyle kendi nefsi arasında gerçekleşen bir konuşma iken diyalektik, üstün gelmek amacıyla soru soranla cevap veren arasında gerçekleşen konuşmadır.’³⁶¹ Ve bu konuşmanın öncülleri, halk arasında yaygın olan kabuller(*meşhûrât*), birçok insan tarafından kabul edilmiş görüşler, bilginler ve felsefeciler arasında yaygın- genel kabul görmüş görüşler(ruh hakkında filozofların görüşleri gibi), bilginlerden özellikle ünlü olanlarca kabul görmüş düşüncelerden oluşur. Bu türden öncüller retorikte de kullanılır³⁶². Teorik ve pratik bilim dallarında tecrübeyle doğrulanan öncüller de genel kabul görmüş öncüller değerindedir. Fârâbî de yukarıda sıralanan yaygın önerme çeşitlerine ek olarak, incelenen tekillerin tamamına ilişkin kesin bilgi vermeyen tümevarımdan zorunlu olarak ortaya çıkan önermeleri de ‘yaygın’ kapsamına almaktadır³⁶³.

Bütün bu sayılan yaygın öncüllerin benzerleri, türleri, zıtları, zıtlarının çelişikleri de genel kabul görmüş yaygın öncüllerden sayılır. Örneğin; ‘zıtlıkların duyumu birdir’ yaygın öncülünün benzeri olan ‘zıtlıkların bilgisi birdir’ öncülü de yaygın öncüdür. Çünkü duyunun duyulanla ilişkisi bilginin bilinenle ilişkisine benzer. ‘Arkadaşlara iyilik yapmak övülen bir davranıştır’ öncülü eğer yaygın bir öncülse onun yüklenilen (*mevzu/to hypokeimenon*) ve yüklenen(*mahmul/kath’ hypekeimenon*) bakımından zıddı olan ‘düşmanlara kötülük yapmak övülen bir davranıştır’ öncülünün de yaygın öncül olması gerekir. Yine ‘dostlara iyilikte bulunmamız gerekir’ öncülünün zıddının çelişği olan ‘düşmanlara iyilikte bulunmak gerekir’ öncülü de yaygındır. ‘Karşıtlıkların(*mütekâbilât/antikeimenon*) bilgisi birdir’ önermesi yaygınsa bu önermenin türleri olan ‘zıtlıkların(*ezdâd/tanantia*)bilgisi birdir’, ‘görelinin(*muzâf/pros ti*) bilgisi birdir’, önermeleri de yaygındır. ‘Zıtlıkların bilgisi birdir’, önermesi yaygınsa onun türleri olan ‘sıcaklığın ve soğukluğun bilgisi birdir’, ‘beyazın ve siyahın bilgisi birdir’, önermeleri de yaygındır. Ancak İbni Rüşd, bütün bu yaygın öncüller içerisinde genel

³⁶¹ bkz. İbni Rüşd, *Telhisu'l- Cedel*, s.500, 625

³⁶² bkz. İbni Rüşd, *Telhisu'l- Hatâbe*, s.223-24, ayrıca bkz. İbni Sînâ, *a.g.e*, s.16

³⁶³ bkz. Fârâbî, *a.g.e*, s.20

kabul görme ve yaygınlık bakımından en üstün olan öncüllerin, halk arasında genel kabul görmüş öncüller olduğunu belirtmektedir.³⁶⁴ Bu nedenle halk arasında yaygın olan konularda diyalektikçinin elinde hazır akıl yürütmeler olması gerekir. Örneğin; halk arasında tartışılan ve iki karşıt önermeden birisinin tercih edilmediği ‘sabırla birlikte olan fakirlik, zenginlik ve lükse tercih edilir mi?’ gibi sorular karşısında veya halkın karşıt önermelerden birisini kabul etmeye eylemli olduğu ‘erdemsiz zenginlik erdemsiz fakirliğe tercih edilir mi?’ gibi bir soru karşısında ya da iki karşıttan her birinin kabul edilmeye uygun olduğu ‘insan hangisine daha çok saygı duymalıdır, babasına mı öğretmenine mi?’, ‘aralarında anlaşmazlık varsa babalara mı yoksa kanuna mı itaat etmek gerekir?’ gibi sorular karşısında diyalektikçinin hazır akıl yürütmelerinin bulunması gerekir. Çünkü halkın, hakkında bir görüş sahibi olmadığı konulara ilişkin görüş belirtmek zordur³⁶⁵.

Daha genel bir tasnifle diyalektik önermeler ve sorular üç kısma ayrılmaktadır. Bunların bir kısmı ‘aralarında anlaşmazlık varsa ana babalara mı yoksa kanunlara mı itaat etmelidir’ gibi etik önermeler, bir kısmı ‘zıtların bilgisi bir midir yoksa ayrı mı?’ gibi mantıksal önermeler, bir kısmı da ‘evren öncesiz-sonrasız mıdır, değil midir?’ gibi fiziksel önermelerdir³⁶⁶.

Retorik de diyalektik gibi iki kişi arasında gerçekleşen bir konuşmadır. Bu yönüyle retorik de dışsal bir konuşmadır. Retoriğin ikna edici kıyası(*zamîr/örtük tasım*) İbni Rüşt’ün övgü ifade eden (*mahmûde*) ve gösterge (*delîl/semeyon*) diye adlandırdığı öncüllerden meydana gelir. Fârâbî bu önermeler için ‘*makbûlât*’ kavramını kullanır. Bunlar sıradan akılları tatmin eden önermelerdir. Fârâbî yaygın(*meşhur*) ve genel kabul görmüş(*makbûl*) önermenin tanıklığa(*şehâdet*) dayalı tasdik oluşturduğunu, bu bakımdan ikisi arasında bir farkın bulunmadığını ifade eder. Ancak yaygın önermenin bütün insanların tanık olduğu veya bir çoğunun tanık olduğu önerme olması, kabul görmüş önermenin ise tek bir kişinin veya bir topluluğun tanık olduğu önerme olması bakımından ikisinin birbirinden ayrıldığını belirtir³⁶⁷.

³⁶⁴ İbni Rüşt, *Telhisu'l-Cedel*, s. 509-510, 514, 548, ayrıca bkz. Aristoteles, *Topikler*, s.3-4 ve 17-19

³⁶⁵ İbni Rüşt, *Telhisu'l-Cedel*, s.658

³⁶⁶ İbni Rüşt, *a.g.e*, s.615-16, Aristoteles, *Topikler*, s.24

³⁶⁷ Fârâbî, *a.g.e*, s.21

‘İyilik yapana teşekkür etmek kötülük yapana kötülük yapmak gerekir.’ şeklindeki örtük tasım övgüye değer(*mahmûde*) öncüllerden meydana gelmiştir. Gösterge(*delîl*) öncülleri, bir şeyin bir şeyin varlığına işaret ettiğini gösteren öncüllerdir. Bu iki tarz öncül hem zorunlu hem de olası içeriklerde bulunabilir. Sadece çoğunlukla olası olan içeriklerde değil aynı zamanda olasılık bakımından eşit içeriklerde de bulunabilir³⁶⁸. İbni Rüşd’ün ‘*delîl*’ diye adlandırdığı retorik öncüllerin bir kısmı küçük öncülden daha genel, büyük öncülden daha özel, bir kısmı her iki taraftan daha genel, bir kısmı da her iki taraftan daha özeldir. Birincisi zorunlu olarak kıyas şekillerinden birinci şekilde meydana gelir. Birinci kısmın zorunlu içerikte örneği şudur: ‘falanca kadının sütü var, (*sütü olan kadın doğum yapmış demektir*) o halde o doğum yapmış. Sütü olmak daha genel bir olgu, sütü olanın doğum yapmış olması biraz daha özel bir olgu, doğum yapmak ise çok daha özel bir olgudur. Bu tasımda daha az özel olan ‘sütü olan kadının doğum yapmış olması’ gösterge öncülünde bulunduğundan dolayı, gösterge öncülü büyük öncülden daha özel küçük öncülden daha geneldir. Bundan sonraki örnekler de bu bağlamda değerlendirilmelidir.) Çoğunluk olası içerikte örneği; ‘falanca silahını hazırlayıp adamlarını topladı, *onun yakınında bir düşman yok*, o halde bu adam hükümdara isyan etmek istiyor.’ şeklinde oluşturulan tasımdır. Eşit şekilde olası içerikte örneği şu kıyastır; ‘falanca yoruldu bitkin düştü, *bitkin düşen kişinin ateşi vardır*, o halde falanca humma hastasıdır.’ Her iki taraftan daha genel olan gösterge öncüllerine gelince bu da, kıyas şekillerinden ‘ikinci şekil’de oluşur. Çoğunluk olası içerikte bunun örneği, ‘ Sokrates hızlı bir şekilde soluk alıp veriyor, *ateşi olan(hummalı)da hızlı bir şekilde soluk alıp veriyor*, o halde Sokrates humma hastasıdır.’ biçimindeki tasımdır. Bu tasımda iki öncül doğru fakat onlardan ortaya çıkan sonuç yanlıştır. Her iki taraftan daha özel olan gösterge önermeleri kıyas şekillerinden ‘üçüncü şekil’de tümeli değil tikeli sonuç veren şekilde gerçekleşir. Zorunlu içerikte bunun örneği şudur: ‘her şey evren küresindedir, *her şey zaman içindedir*, o halde zaman evrenin küresidir.’ Olası içerikte örneği ‘filozoflar âdil kişilerdir, çünkü Sokrates hem filozof hem de âdil kişidir.’ Kıyas şekillerinden üçüncü ve ikinci şekilde bulunan tasımda yer alan gösterge önermelerini İbni Rüşd, ‘*alâmet*’(*işâret*) diye adlandırır. Bununla birlikte işaret olan retorik önermeler

³⁶⁸ İbni Rüşd., *Telhisu'l- Hatâbe*, s.23

daha çok ‘ikinci şekil’de yer alır³⁶⁹.

İbni Rüşd, retorik öncülleri bir başka şekilde olası(*mümkin*) ve belli şahsa ait(*vücûdî*) diye iki kısma ayırmaktadır. İkincisi, var olan şeylerden meydana gelen, yani doğru olan ve bir şeye özgü olan öncüllerdir. Olası öncüller ise bir çok şeyde geçerli olan öncüllerdir. Belli bir şahsa ait öncüller genel öncüllerden daha çok ikna edicidir. Örneğin; bir kimsenin Aristoteles’i filozof diye tanımlaması genel bir öncüldür, çünkü bu tanım(filozof) bütün filozoflar için geçerli bir tanımdır. Ancak ‘Aristoteles felsefesi en yetkin ve mükemmel olan kişidir’ öncülü belli bir şahsa ait öncüldür³⁷⁰.

Şiirsel ifadelere gelince; bunlar hayal ettiren sözlerdir. İmgeler dünyasına hitap edebilmek için istiâre, kinâye, benzetme gibi İbni Rüşd’ün ‘*ibdâl*’ diye kavramlaştırdığı edebi süslemeler kullanır³⁷¹. Bu da şiirin, düşüncenin akla ve bilgiye ilişkin alanına değil hayale ilişkin alanına girdiğini gösterir. ‘Şiirin varlığı esasen insanın doğasında bulunan hayal etme ve eylemleri taklit etme(*muhâkât*) yeteneğinde yatmaktadır. İnsanlar doğal olarak hayal ederler ve birbirlerine hareketlerle taklitte bulunurlar. Örneğin bazı insanlar sesler, renkler ve şekiller(figürler) aracılığıyla taklit eder. Bazı insanlar ise ses aracılığıyla taklit eder. Dolayısıyla şiirsel sözler hem hayal ettiren hem de taklit eden sözlerdir. İbni Rüşd, burada ‘*et-tahyîlu ve’l-muhâkât(taklit/mîmêsis)*’ kavramlarını kullanır. Taklit eden ve hayal ettiren sanatlar *sanaâtu’l- lahn(dithtrambos şiiri *)*, *sanaâtu’l- vezn(nomen şiiri *)* ve taklit eden sözlerden oluşan sanattır(*tragedya ve komedy*)³⁷².

İnsanların tabii olarak şiire yatkınlığının iki nedeni bulunmaktadır, der İbni Rüşd. Birincisi; insanın doğasında bulunan taklit etme yetisidir. Taklit yetisi çocukluktan beri insanda vardır. Bu diğer canlılarda olmayıp insana özgü bir şeydir. İnsan, duyumsadığı şeyler arasında benzerlik kurmaktan(*teşbih*) ve onları taklit etmekten haz alır. Bunun kanıtı ise şudur: örneğin biz çok ünlü ve usta bir ressamın

³⁶⁹ İbni Rüşd, *Telhisu’l- Hatâbe*, s.22-25, örtük tasım örnekleri ayrıca için bkz. Aristoteles, *Retorik*, s.136-37

³⁷⁰ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.224-25

³⁷¹ İbni Rüşd, *Telhisu Kitabî’s- Şiir*, s.54

* Greklerde şarap tanrısı Dionysos şerefine okunan tören şarkısı, bkz. Seyyit Kemal Karaalioglu, *Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü*

* Greklerde mitolojik kahramanları konu alan ve müzik eşliğinde söylenen şiir, *a.g.e*

³⁷² İbni Rüşd, *a.g.e*, s.56-58; ayrıca bkz. Aristoteles, *Poetika*, 1447a s.11-13

ciddi bir gözlemden hareketle ortaya koyduğu canlı tasvirler karşısında etkileniriz. Veya herhangi bir şeyin işaretlerle anlatılmasından hoşlanırsınız. Çünkü işaretler insanın hayal dünyasına hitap eder ve bir şeyin tam olarak anlaşılmasına yardımcı olur. İşaretler duyumsanan şeyler için birer benzetmedir. İnsanların şiire yatkın oluşlarının diğer bir nedeni de insanların doğal olarak ölçülerden(*evzân*) ve melodilerden(*elhân*) haz duymasıdır. Özetle insanın ruhunun doğal olarak taklit, benzetme, melodi ve ölçülerden etkilenmesi şiir sanatının varlığının da nedenidir³⁷³. İnsan ruhu kızgınlık, acıma...vs ruhsal özellikleri yansıtan tasvirler karşısında nasıl etkileniyorsa, aynı şekilde karakterleri ruhsal özellikleri ile birlikte yansıtan şiirler karşısında da doğal olarak etkilenir³⁷⁴.

Şiirsel sözlerdeki hayal ettirme ve taklit üç araçtan meydana gelir: birbirine uygun sesler(*armoni/melodi*), ölçü(*ritm**) ve taklit eden söz(*muhâkî*). Bunlardan tek tek söz edildiğinde, yani tek başına bulunduklarında ses nefesli çalgılarda(flüt, kitara, kaval), ölçü raksta(dans), taklit lafızda bulunur, yani ölçüsüz hayal ettirici sözlerde. Örneğin Sokrates'in ve Empedokles'in sözleri ölçülü olmasına rağmen şiir değildir. Çünkü bunlarda şiirin diğer unsurları bulunmamaktadır. Gerçek ve doğal şiir, şiirin bütün unsurlarını kapsayan şiirlerdir. Homeros'un şiirleri gibi. Şiir karışık ölçülerden de meydana gelebilir³⁷⁵. İbni Rüşd, Arap şiirlerinin üç taklit aracı bakımından eksik olduğunu belirtir; bazıları sadece ölçülü şiirlerdir, bazıları hem ölçülü hem de taklit ihtiva eden şiirlerdir, ancak Arap şiirlerinde melodi (*lahn*) bulunmamaktadır. İbni Rüşd, ayrıca karışık ölçülerden meydana gelen şiir türünün de Arap edebiyatında bulunmadığını belirtir³⁷⁶.

Matematiksel yöntem gelince, onun kullandığı önermeler de varlığı sadece zihinde olması bakımından ele alan, içsel kanıtlamaya yönelik önermelerdir. Burhan yönteminde kullanılan önermeler ise matematiksel kesinliğe sahip fakat aynı zamanda dış dünyada gerçekten varlığı doğrulanmış içsel ve dışsal konuşmaya yönelik, hem zihinde hem de zihnin dışında varlığı kanıtlanmış önermelerdir. Burhan yöntemi klasik

³⁷³ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.63, 71; ayrıca bkz. Aristoteles, *Poetika*, s.16-17

³⁷⁴ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.90

* 'şiirdeki ölçü ritmin bir türüdür', bkz. Aristoteles, *Poetika* s.17

³⁷⁵ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.56-58, 68; ayrıca bkz. Aristoteles, *Poetika*, s.11-12

³⁷⁶ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.58

fizik anlamında fizikten de ayrılmaktadır. Çünkü ‘Metematik genel olarak ölçü birimlerini zihinde olmaları bakımından ele alırken, fizik şeyleri zihnin dışında(*hâricu’n- nefis*) olmaları bakımından ele alır³⁷⁷ der İbni Rüşt. Bu yönüyle İbni Rüşt’ün yöntemi hem matematiğin hem de fiziğin yöntemini içeren tasavvur ve tasdike dayalı bir yöntemdir Burhan metodu hem içsel hem de dışsal bir kanıtlama olduğundan hem matematiğin zihinsel kanıtlamasını hem de fiziğin eşyayı zihnin dışında var olması bakımından zihnin dışında kanıtlamasını içermektedir. Bununla birlikte Burhana pekinliğini veren dışsal konuşma değil içsel konuşmadır. Yani matematiksel kanıtlamadır. Çünkü pekinlik dışsal konuşmadan daha çok içsel konuşmadadır; tikelde değil tümeldedir, tekilerin tümel kanıtlamalarında.

İbni Rüşt, Aristoteles’in tanıtlanamayan ve bir şeyin öğrenilmesi için zorunlu olmayan sav kavramını daha önce de geçtiği üzere ‘vazı’ kavramıyla karşılamaktadır. İbni Rüşt şöyle devam ediyor:

‘Vazı’ iki kısma ayrılır: Bir kısmı, çelişik cüzlerden (olumlu-olumsuz) hangisi uygunsa onun koyut olarak alındığı bir tür önermedir(*varsayım*). Vazı ismine özgü olan da budur ve bu bir çeşit önermedir. Vaz’ın bir kısmı da ‘*tanım*’dır; Aritmetikçinin koyduğu bir’in tanımı gibi. Koyut olarak alınmış öncülle (*el- mukaddemetu’l- mevzûa*) tanım (*el-haddu’l- mevzû*) arasındaki fark şudur; öncül, bir şeyin tanımı olması bakımından o şeyin varlığını veya yokluğunu bildirir³⁷⁸. Tanım, bir şeyin bir şeyde varlığını ya da yokluğunu bildirmez. Fârâbî’nin tanımlamasıyla tanım hüküm bildiren bir söz dizimi değildir, sadece kesin hüküm bildiren bir söz diziminin parçası olabilir³⁷⁹. Tanımın bir öncül biçiminde ifade edilmesi bizi yanıltmamalıdır. Örneğin ‘birlik, nicelikle bölünmeyendir’ ifadesi bir önerme değildir. Çünkü bu ifadedeki amaç, ‘birlik’ üzerine bir yüklemın doğrulanması değildir, amaç birlik’i tanımlamak, onun isminin ne anlama geldiğini ortaya koymak ve bir tasavvur oluşturmaktır. Yoksa birlik’in şöyle veya böyle olduğunu ifade etmek değil. Ayrıca tanım tasavvuru öncül tasdiki oluşturur.

³⁷⁷ İbni Rüşt, *Tefsiru’l-Burhan*, s.319

³⁷⁸ İbni Rüşt, *Telhisu’l-Burhan*, s. 51, birin tanımı ve benzeri tanımlar mahdudun mevcut olduğuna delâlet etmez. Asl-i mevzu ise bir şeyin varlığı üzerine delâlet eden yargı bildiren sözdür. Bkz. *Tefsiru’l-Burhan*, s.194

³⁷⁹ Fârâbî, *a.g.e*, s. 45

Öncül olumlu veya olumsuz olabilirken, tanımda olumluk-olumsuzluk yoktur³⁸⁰.

İbni Rüşd'ün konulmuş asıl (*el- aslu'l- mevzû/varsayım*) diye adlandırdığı gerçek vazı ile 'had' dediği tanım, varsayımın neliği vermemesinden dolayı birbirlerinden ayrımlıdır. Çünkü örneğin; Aritmetikçinin birimin nicelik açısından bölünemez oluşunu savlaması bir tanımdır, bir varsayım değildir. Çünkü birimin neliği ile varlığı aynı değildir³⁸¹. Bu anlamda tanım ilenekselsel olarak vazıdır. Tanımlar gerçek anlamda öncül de sayılamazlar. Çünkü bir şeyin bir şeyde varlığını ifade etmemektedirler. Bununla birlikte tanımlar saltık burhanın kendiliğinden bilinen hem neliği hem de varlığı veren ilk ilklerinin dışında da tutulamazlar. Çünkü tanımlar bize neliğin bilgisini verirler. Bu anlamda tanımlar potansiyel olarak saltık burhanın ilkelerini oluştururlar³⁸². Örneğin yer'in(*mekan/topos*) 'hareket eden cisimlerin hareketlerinin tamamlandığı ve hareketlerinin amacı, sonu olduğundan çevreleyici bir sınır/sondur' tanımı potansiyel olarak burhanın ilkesini oluşturmaktadır. 'Yer'le ilgili bir burhan oluşturulduğunda şöyle denir: 'yer, doğal ve tabii olarak kendisi dışında olan cisimlerin kendisine yöneldiği ve kendisinde durduğu şeydir. Bu niteliğe sahip olan bir şey, çevreleyen cismin sonu, sınırır'³⁸³.

Tanımın iki parçasından önce gelen burhan'ın öncülü sonra gelen sonucu olabilir. 'Gök gürültüsü: rüzgarın çarpışmasından dolayı buluttan çıkan bir ses'' tanımında 'rüzgarın çarpışması' orta terim, 'buluttan çıkan ses' de sonuç yapılarak burhan oluşturulabilir. Bu durumda; 'bulutta rüzgarın çarpışması söz konusudur, bulutta da ses vardır, o halde bulut kendisinde ses bulunandır.' denir³⁸⁴. Aynı şekilde burhanı oluşturan bu parçaları gök gürültüsü için tanım yapmak istediğimizde parçaların dizimini değiştirir ve şöyle deriz: 'Gök gürültüsü kendisinde rüzgarın çarpışmasından dolayı bulutta meydana gelen ses.' Bu durumda tanım 'vazı bakımından değişik burhan' adını da alabilir. Tanımın parçaları tanımlananın dışında şeyler olduğunda ve parçalardan birisi etkin nedene diğeri de erekselsel nedene işaret ettiğinde etkin nedene işaret eden parça burhanın sonucu, erekselsel nedene işaret eden de burhanın öncülü alınır.

³⁸⁰ İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.58

³⁸¹ Aristoteles, *II. Çözümlemeler* 72a s.12

³⁸² İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.193-94

³⁸³ İbni Rüşd, *es-Simâu't- Tabii*, s.48-49, Aristoteles yeri saran cismin sarılan cisimle bittiği sınır diye tanımlamaktadır. Sarılan cisim ise yer açısından devinebilen cisimdir. bkz. *Fizik*, 212a 5-10, s.153

³⁸⁴ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 47

Örneğin; ‘nefs: kendisinde kavrayışın(*idrâk/léphis, lambáno*) bulunduğu ve kavrayışın peşinden gelen eylemlerin ortaya çıktığı yüksek doğal(*tabîl/phýsikos*) bir cisim’ tanımında ‘yüksek doğal cisim’ ve ‘kendisinden kavrayış ve eylemlerin ortaya çıktığı’ diye ifade edilen iki parça, nefs’in dışında olan şeylerdir. Ancak birinci parça nefsin bulunduğu şeye işaret eder, diğeri ise nefsin ereğine. Dolayısıyla nefsin ereğine işaret eden parça burhanın ilkesi, yani öncülü birincisi de burhanın sonucu olabilir. Yine ‘duvar: tavanı taşısın diye mimarların yaptığı şey’ tanımında ereğe işaret eden ‘tavanı taşısın diye’ burhanın öncülü; ‘mimarların yaptığı şey’ parçası da burhanın sonucu olarak alınabilir³⁸⁵.

II.2.6- Öncüllerde Yüklenen-Yüklenilen İlişkisi

Zorunlu öncüllerde yüklem (*haml/to katégoroumenon, katégoroin*) tümel (*küll/ to kathólou*) üzere ve özsel-kendiliğinden(*bizatihi*) olmasıyla birlikte tümel olması da gerekir. Tümel üzere yüklem, yüklenenin (*mahmûl*) yüklenilenin(*mevzu*) bir kısmı için değil de tamamı için ve istisnasız her zaman var olması anlamına gelir. Zorunlu yükleme(*el-hamlu’z- zarûrî*) bu iki niteliği de kendinde bulundurmalıdır. Örneğin; canlı her insana yükleniyorsa ve insan şu belirli şahsa yükleniyorsa canlının da ona yüklenmesi doğru. İnsan eğer her şahsa yükleniyorsa canlının da ona yüklenmesi doğru. Ve bu yüklem her zaman için geçerlidir³⁸⁶. Ancak örneğin ‘iyi’ kavramının ‘haz’ üzerine yüklemi tümel bir yükleme değildir. Çünkü hazzı parçalarına ayırdığımız zaman hazzın bir kısmının iyi olmadığı, buradan da iyinin hazzın cinsi olmadığı ortaya çıkacaktır. Bunu ikinci şekil’de şöyle ifade ederiz: iyi hazz üzerine tümel olarak yüklenmez, cins ise nevi üzerine tümel olarak yüklenir, o halde iyi haz için cins değildir³⁸⁷. İbni Rüşd’ün tümel yükleme(*el- hamlu’l- küllî*) dediği Aristotles’in ‘*tümüne yüklenen*’ kavramıdır. Bu da İbni Rüşd’ün yorumladığı gibi yüklendiğinin kiminde bulunup kiminde bulunmayan değil hepsinde bulunan, kimi kez bulunup kimi kez

³⁸⁵ Fârâbî, *a.g.e*, s. 48

³⁸⁶ İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan*, s.217-18; ayrıca bkz. İbni Rüşd, *Telhisu’l- Cedel*, s.534, 559

³⁸⁷ İbni Rüşd, *a.g.e*, s. 560

bulunmayan değil hep bulunandır³⁸⁸.

“*Kendi başınsa-özel yüklem*”(bizzat haml) dört şekilde olur:

Birincisi: Ya kendileri için tam tanımlar(hudûd) olmaları bakımından veya tanımların parçaları olmaları bakımından bulundukları nesnenin (mevzu) tanımlarında elde edilen yüklenenlerdir(mahmûl). Örneğin; üçgenin tanımında var olan çizgi gibi, şöyle ki; biz üçgeni üç çizginin çevrelediği şekil diye tanımlarız, yine düz çizginin tanımındaki nokta gibi. Çünkü ‘düz çizgi iki noktayı birbirine bağlayan en kısa çizgidir’ tanımında görüldüğü gibi nokta çizginin tanımının bir parçasıdır. Çizginin üçgene yüklenmesi üçgen için özsel(zâtî) bir durumdur. Noktanın çizgi üzerine yüklenmesi de öyle. İbni Rüşt’ün burada ‘bizzat haml’ dediği ‘kendi başına-özel yükleme’dir. ‘Yükledikleri nesnelerin(mevzular) tanımlarında bulunan yüklenenler’ diye yorumladığı kendi başına yüklenen(el- mahmûl bizzat), bulundukları nesnenin neliğinde bulunan yüklenenlerdir. Üçgende bulunan çizgi ile çizgide bulunan nokta gibi. Bu örneklerde üçgenin varlığı, özü çizgiden; çizginin ise noktadan oluşur³⁸⁹. Çünkü bunlar konunun/yüklenilenin töznünün parçaları olan yüklenenlerdir. Bunlar, tanımları oluşturan özel yüklemelerdir³⁹⁰. Yüklenilenlerin tanımlarında elde edilen yüklenenler, şeyin dışında değil şeyde var olan nedenlerdir³⁹¹. Yüklenen bulunduğu nesnenin neliği bakımından hamledilmezse bu yüklemede yüklenen, yüklenilen için cins olmaz. Beyazın kar üzerine yüklenmesi ve kendi kendine hareket eden(el- müteharrik bizatihi)’in ruh(nefs) üzerine yüklenmesi gibi. Çünkü ne ‘beyaz’ ne de ‘kendi kendi hareket eden’ bulundukları nesnelerinin neliği bakımından yüklenmiş değildir.

İkincisi: Tanımın parçalarından olmak üzere tanımlarında bulundukları nesnelerin(mevzûât) elde edildiği, içkin bulunduğu yüklenenlerdir (mahmûlât). Düzün tanımındaki çizginin, tekin-çiftin tanımındaki sayının; iç açılar toplamının iki dik açıya eşit olmasında üçgenin bulunması gibi³⁹². Bu örneklerde yüklenilen/nesne/konu olan çizgi, sayı ve üçgen yüklenenlerinin nelik tanımlarında içkindir. Bu yüklenenler de iki türdür. Ya tanımlarında, yüklenilenin kendisinin veya cinsinin veya da bu cinsin

³⁸⁸ Aristoteles, *II. Çözümlemeler* 73a s. 14

³⁸⁹ bkz. Aristoteles, *II. Çözümlemeler* 73a s. 15

³⁹⁰ İbni Rüşt, *Metafizik Şerhi*, s. 38

³⁹¹ İbni Rüşt, *Tefsiru'l-Burhan*, s.225

³⁹² İbni Rüşt, *Telhisu'l-Burhan*, s. 56-57

cinsinin elde edildiği yüklenenlerdir. Fakat cinsin cinsi, ilk cinsin bulunduğu bilim dalının(sanatın) dışında olmalıdır³⁹³. Yüklenilenin bizatihi kendisini tanımında bulunduran ilenекler ise niteliklerdir(*havâs*). Örneğin; insanda var olan gülmek gibi³⁹⁴.

Fârâbî'nin, yüklenilene ilişkin yorumu yüklem konusunun özeti niteliğindedir. Fârâbî, bir sanatın konusuyla/yüklenileniyle ilişkili bulunan yüklenenlerin üç sınıf olduğunu söyler; birincisi yüklenilenlerinin tanımlarında elde edilen yüklenenler. İkincisi yüklenilenlerinin türleri olan şeyler, üçüncüsü de yüklenilenlerinde bulunan özsel(*zâtî*) ilenекler. Son iki sınıfta yüklenilen, yüklenenin tanımında elde edilir³⁹⁵.

İbni Rüşd bu konuda Fârâbî'yi eleştirerek yorumunu şöyle sürdürüyor:

Yüklenenin tanımında elde edilen cinsin bu sanatın cinsi sayılmaması yani sanatın cinsinin cinsi olmaması şart olmadığı düşünülmektedir. Bu düşünce Ebu Nasr Fârâbî'ye aittir. Fârâbî 'özel ilenекler' (*el-a'râzu'z- zâtiyye*) hakkında şöyle demektedir:

'Özel ilenекlerin bir kısmı 'ilk' dir, bunlar belli bir bilimin cinsinin kapsamında bulunur. Bir kısmı da 'ilk olmayan'dır ki bunlar da belli bir bilimin cinsinin cinsinin kapsamında bulunur.'

İbni Rüşd'e göre bu açık bir hatadır. Çünkü özel ilenекlerin bir kısmı herhangi bir bilim dalının cinsinin cinsini tanımlarında bulunduran özel ilenекler olursa, bir kısmı da en yüksek cinse varıncaya kadar cinsin cinsinin cinsini tanımlarında bulunduran özel ilenекler olur. Nitekim bir bilimin cinsinin cinsiyle, cinsinin dışına çıkıncaya kadar daha da yukarıda bulunan cinsin cinsi arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla eğer özel ilenекlerin bir kısmı bu nitelikte alınırsa bu onların töz(*cevher*) bakımından da ortak oldukları anlamına gelir. Töz bakımından ortak olmaları da bilim dallarının birbirine karışması ve farklı doğaya sahip varlıkların ortak tek bir doğaya(*tabiat/phýsis*) sahip oldukları anlamına gelir. Bu ise son derece büyük bir hata ve imkansız bir şeydir.

Dolayısıyla İbni Rüşd'e göre, Aristoteles'in 'yüklenilenleri tanımlarında elde

³⁹³ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.220

³⁹⁴ İbni Rüşd, *a.g.e*, s. 222

³⁹⁵ Fârâbî, *Telhisu'l-Burhan*, s.60

*edilen...*³⁹⁶ ifadesinden yüklenenlerin(*mevzûât*) bizatihi kendisinin veya cinslerinin veya da *-cinsin cinsinin bu sanatın cinsi sayılmaması şartıyla-* bu ileneğin tanımında ve karşıtında elde edilen cinslerin cinslerinin anlaşılması gerektiğini söyler. İbni Rüşd, ‘bir şeye eşit olan şeyler birbirlerine eşittir’ gibi bir çok bilim dalında özel olarak kullanılan genel öncüllerin bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Bu tür genel öncüller, bir bilim dalının cinsinin cinsi kabul edilmemek kaydıyla, birden çok bilim dalı için ortak olan öncüllerdir³⁹⁷.

Fârâbî’nin Kitabı’l-Burhan’ında tartışmalı bölüm dikkatle incelendiğinde İbni Rüşd’ün bu eleştirisinde çok da haklı olduğunu teslim edemeyiz. İbni Rüşd’ün yukarıda aktardığı Fârâbî’nin asıl metni şöyle:

‘Karşıt özsel ileneklerin(*mütekâbil arazlar*) bir kısmı herhangi bir cins için ilk özsel ilenektir, bir kısmı ise değildir. İlk karşıt ileneklere, ‘bulundukları cinsin’ cinsinin kısımlara ayrılması imkansızdır. Örneğin çift ve tek gibi. Bunlar sayı’nın cinsinin kendileri ile bölümlenemeyeceği karşıt ileneklerdir. Yani şöyle dememiz imkansızdır: her nicelik ya çifttir ya tektir. Çünkü çizgi de bir niceliktir ve çizgi olması bakımından niceliğin tek ve çifte ayrılması imkansızdır. Örneğin çizgide bulunan düz ve eğri gibi. Yine burada her nicelik ya düzdür ya da eğridir, diyemeyiz. Eğer böyle bir ayırım doğru olsaydı, o zaman nicelik olan sayının ya eğri ya da doğru olması gerekirdi. Herhangi bir cins için ilkel olmayan karşıt özsel ileneklere cinsin cinsi bölümlenebilir, örneğin sayı’da bulunan eşit olmak ve olmamak gibi ilk olmayan karşıt ileneklere cins olan sayının cinsi bölünebilir. Çünkü her nicelik ya eşittir ya da değildir. O halde özsel karşıt ileneklerin bir kısmı herhangi bir cinse özgüdür, bir kısmı ise o cinsten daha geneldir. Genel şeyler iki sınıftır: Bunlardan birisi canlının insan ve atı kapsamı, diğeri ‘şey’in bütün cinsleri kapsamı gibidir. Dolayısıyla karşıtlıklardan bir kısmı canlının insan ve atı kapsamı, sayı için tek ve çiftin bulunması, eşit olanın ve olmayanın nicelik’te bulunması örneğinde olduğu gibi genel olan için has ve ilktir. Bir kısmı da ‘var’(*mevcûd/to on*) ve ‘şey’ gibi genel olan için ilktir. Örneğin; ‘her var olan ya etkin olarak(bilfiil) ya da potansiyel olarak(bilkuvve) vardır, ‘Her şey ya olumlu ya da olumsuzdur’ gibi. Bu karşıtlık örnekleri, ‘var’ ve ‘şey’in gibi kendi geneli için ilktir.

³⁹⁶ “...yüklenenleri kendinde içererek kendi başına yüklenenler” Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 73b s.15

³⁹⁷ İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan*, s. 220-21

Tümel ilk öncüller, yüklenenleri(mahmuller) herhangi bir cinse özgü ilenekler olduğu ve yüklenilenleri (mevzular) de bu cinsin türleri olduğu zaman bu öncüller söz konusu cinse has ve ona uygun olurlar. Aynı şekilde yüklenilenleri(mevzular) söz konusu cinsin kapsamında bulunan türler olduğu zaman, yüklenenler de bu cinsin bizatihi kendisi veya bu cinsin başka bir türü olduğu zaman bu öncüller söz konusu cinse özgü öncüllerdir. Öncüllerin yüklenenleri, herhangi bir cins için ilk ilenekler olmadığı ve yüklenilenleri de bu cinsin türleri olduğu zaman bu öncüller söz konusu cinse özgü öncüller değildir. O halde burhanların öncüllerinin bir kısmı herhangi bir cinse özgü bir kısmı ise daha geneldir³⁹⁸.

Fârâbî'nin aktardığımız bu metni, ilk bakışta İbni Rüşd'ün eleştirisini haklı çıkarır niteliktedir. Ancak konuyla ilgili diğer yorumlarına baktığımızda Fârâbî de tıpkı İbni Rüşd gibi cinsin cinsi söz konusu olduğunda cinsin cinsinin '*özel ileneklerin cinsi olmamayı*' şart olarak eklemektedir. Fârâbî, özel ilenekler iki sınıftır, diyor; yüklenilenleri (mevzuları), tanımlarının parçaları olarak alınan yüklenenler. Burada yüklenilen cins değil ayrım(*fasl*) olarak alınır. Örneğin insanda bulunan gülmek gibi. Diğer de yüklenilenlerin cinslerinin -*yüklenenler için cins olmamak kaydıyla*- tanımlarında elde edilen yüklenenler. 'Her tek sayının çift sayı ile çarpımının sonucu çifttir' gibi³⁹⁹.

Fârâbî, bu yorumunu daha da açarak devamla şöyle diyor: Yüklenilenleri üzerine tümel olarak yüklenen özel yüklenenlerin her iki sınıfı da ya ilkel olarak yüklenir ya da ilkel olarak yüklenmez. İlkel olarak yüklenen yüklenenin, yüklenilenin cinsi üzerine yüklem olmasına imkan yoktur. Örneğin; 'Üçgenin iç açıları toplamı iki dik açıya eşittir' önermesinde olduğu gibi. Bu önermedeki yüklenen, üçgenin cinsi üzerine tümel yükleme ile yüklem olamayacağından ötürü, üçgen üzerine ilk olarak yüklenen olmuştur. Çünkü 'birden fazla çizginin ihata ettiği her düz şeklin iç açıları toplamı iki dik açısına eşittir' önermemiz doğru değildir. İlk olarak yüklem olmayan, yüklenilenin cinsi için tümel olarak yüklenebilendir. Örneğin; iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olmasını ikizkenar ve eşkenar üçgen üzerine yüklememiz gibi. İlk yüklenenin bir kısmı yüklenilene özgü bir kısmı değildir. Örneğin iç açıları toplamının

³⁹⁸ Fârâbî, *a.g.e*, s. 31-32

³⁹⁹ Fârâbî, *a.g.e*, s.29

iki dik açıya eşit olması yüklenilene özgüdür⁴⁰⁰. ‘Yakın ayırım’ın yüklenilene özgü olması mümkün. Cinsin cinsine, cinsi ve kendi üstündekini oluşturan ayrıma gelince, bunlar ilk yükleme değildir.

Özsel ileneklerin bir kısmı ilksel yükleme bir kısmı değildir. Özsel ileneklerin bir kısmında yüklenilenin bizatihi kendisi, özsel ileneğin tanımının bir parçası olarak alınır. Çünkü bu özsel ilenek bu yüklenilene özgüdür, ‘gülmek’ ileneği gibi. Tanımında yüklenilenin cinsinin veya cinsinin cinsinin alındığı özsel ileneğe gelince bunlar devamlı ve zorunlu olarak yüklenilene özgü değildir. Örneğin çift sayı ile çarpılan her çift sayı, çift sayıdır. Bu önermede çift, tanımında sayının alındığı/bulunduğu-ki bu yüklenilenin cinsi veya cinsin cinsidir- ve ‘çift sayı ile çarpılan’ üzerine özsel yüklenendir ve ancak yüklenilene özgü değildir⁴⁰¹. Tanımında yüklenilenin cinsinin alındığı ilk yüklenenin bu cinsten daha özel(*husûs*) olduğu açıktır. (ancak değilse bu yüklenenin bu cinsin altında yer alan bazı fertler için ilk yüklenen olması imkansızdır). Eğer böyleyse, aynı cinsin bu yüklenenin karşıtının tanımında ve karşıtı olmayan diğer şeylerin tanımlarında alınması mümkün. Bu durumda bu cins, tanımlarında bulunduğu bütün ileneklerin tanımının bir parçası olur. Örneğin sayıda bulunan tek ve çift gibi. Bunlardan her biri, sayının kapsamında yer alan bazı tekiller için tümel ve ilk olarak vardır. Ancak bunların sayıda saltık olarak bulunmaları, tekil bir bulunmadır. Çünkü bunlardan her biri sayıdan daha özeldir. Bu ilenekler için şöyle denir: bunlar sayı için bir şekilde sayının türleri için bir başka şekilde özseldirler. Sayının bizatihi kendisi, onun tanımında vardır, sayının türleri söz konusu edildiğinde bunların cinsleri onların tanımlarında vardır. Herhangi bir cins için bulunan özsel ileneklerin bir kısmı birbirine karşıt ileneklerdir; tek ve çiftin sayıda bulunması, düz ve eğrinin çizgide bulunması gibi, bir kısmı da karşıt değildir, sayıda bulunan çift ve cisim gibi⁴⁰².

İbni Rüşd’ün Fârâbî eleştirisinden önce kaldığı yerden devam edersek; iki tür kendi başına-özsel yüklenenden söz etmişti İbni Rüşd. Birisi yüklenilenin tanımında bulunan yüklenen, diğeri de yüklenileni kendi tanımında bulunduran yüklenen. Bu iki açıdan yüklenmeyen yüklenenler-beyazın ve canlının müzik ve doktora yüklenmesi

⁴⁰⁰ Fârâbî, *a.g.e*, s.29

⁴⁰¹ Fârâbî, *a.g.e*, s.30

⁴⁰² Fârâbî, *a.g.e*, s.30-31

gibi- ileneksel yüklenenlerdir(*el- mahmûlâtü'l- araziyye*). ‘Müzisyen beyazdır’ veya ‘müzisyen canlıdır’ önermemizde yüklenen ileneksel yüklenendir⁴⁰³. Nitekim ‘canlı’ beyaz olan ve olmayan diye kısımlara ayrılmaz. Ancak renk olması bakımından renkli bir şey bu kısımlara ayrılabilir. ‘Müzik’ de öyledir; ‘canlı’ bununla da kısımlara ayrılmaz. İnsan ancak bununla kısımlara ayrılabilir. Bu durumda ‘insan’ müzisyen için özsel(*zâtî*) yüklenen olur. İbni Rüşd, Aristoteles’in ‘*bu iki kısımdan hiçbirisi üzerine yüklenmeyen yüklenenler ileneksel yüklenenlerdir, canlı için müzik ve beyazın var olması gibi*’ derken bunu anlatmak istediğini belirtir⁴⁰⁴.

‘İleneksel yüklem’ Burhanın öncüllerde asla bulunmaz. Burhanın öncüllerdeki yüklem Aristoteles’in ‘*kendi başına*’, İbni Rüşd’ün ‘*bizzat*’ dediği yüklem çeşitleridir. Bunlar da yukarıda anlatıldığı gibi ya yüklendikleri nesnenin neliklerinde içkin –çünkü tanım neliği verir- yüklenenler ya da kendi tanımlarında/neliklerinde yüklendikleri nesnenin içkin olduğu yüklenenlerdir. Böyle olmayan yüklenenler ileneksel yüklemledir. Burada bir noktaya işaret etmekte fayda var: İbni Rüşd yüklenilenleri, tanımlarında bulunduran yüklenenleri ‘ilenek’ olarak nitelendirmesi bizi yanıltmamalıdır. Bunlar sözünü ettiğimiz Burhanın öncüllerde bulunmayan ileneksel yüklemde bulunan yüklenenler gibi ilenek değildir. Burhanın öncüllerinde yüklenenler töz değil ilenektir, ancak bu ilenek özsel(*zâtî*) bir ilenektir. Yani yüklendiği nesneyi neliğinde bulunduran ve yüklendiğiyle ilişkisi zorunlu olan ileneklerdir. Ancak beriki yüklemde yüklenen yüklendiği nesneyi neliğinde bulundurmayan ve yüklendiği nesneye ilişkisi zorunlu olmayan ilenektir. Örneğin insana yüklenen ‘gülmek’ özsel bir ilenektir; canlıya yüklenen ‘müzisyen’ ise özsel bir ilenek değildir⁴⁰⁵.

İbni Rüşd, ‘*bizzat*’ kavramının üçüncü bir anlamından söz etmektedir ki o da hiçbir taşıyıcıya yüklenmeyen tözlerdir. ‘*Kendi başına-özel*’(*bizzat*), birincil töz olan fertler için de kullanılır. Bu hiçbir şeyde bulunmayan ve hiçbir şey üzerine yüklenmeyen tözdür. Bir yüklenilende bulunan şeye ‘kendi başına var’ denilmez, o başkası sebebiyle vardır(*el- mevcud bigayrihi*). Bunlar ileneklerdir⁴⁰⁶. İbni Rüşd’e göre

⁴⁰³ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, s.57

⁴⁰⁴ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.222, 223 bkz. Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 73b s.15: “...her bir nesnede böyle bulunanlara ‘kendi başına’ böyle bulunmayanlara –söz gelişi canlıda bulunan sanatçıya veya aka- ilenek diyorum.”

⁴⁰⁵ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, s.57, ayrıca bkz. *Telhisu'l-Cedel*, s.562

⁴⁰⁶ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, s.57

Aristoteles'in 'kendi başına, birincil tözler için de ifade edilir' ifadesiyle bunu ortaya koymak istemiştir. Bu tözlerin başka bir sebepten var olmadığı anlamına gelir. Bunun karşıtı(*mukâbil*) ise ilenektir. Örneğin 'yürüyen' ve 'yürümek' gibi. Çünkü 'yürüme'nin anlamıyla yürümenin üzerine yüklendiği anlam bir ve aynı değildir. 'Yürüyen' başkası sebebiyle var değildir, 'yürümek' ise başkasında yani yürüyende vardır⁴⁰⁷.

'Kendi başına', nedenlerine bağlı ve zorunlu olarak ortaya çıkan nedenliler(*malûlât*) için de kullanılır. Bunlar etkin(*fâil*) nedenlerine bağlı olarak gerçekleşmesi zorunlu sonuçlardır. Hayvanın boğazlanmasını takip eden ölüm gibi. Pek nadir ve rastlantısal olarak uyum göstermekle nedenleri takip eden nedenliler, ilenekselsel nedenselliklerdir(*el-ilelu'l- araziyye*). İnsanın yürümesiyle birlikte şimşegin çakması gibi. Bu örnekte insanın yürümesi şimşegin varlığının nedeni değildir. Burada sadece neden- nedenli arasında rastlantıya dayalı ilenekselsel bir ilişki vardır⁴⁰⁸. Rastlantıya dayalı veya nadiren meydana gelen şeyler üzerine burhan asla temellendirilemez⁴⁰⁹. Rastlantı sonucu meydana gelen şeyler, retorikte gerçek gibi görünen ancak gerçek olmayan usamlamalarda temel alınabilmektedir⁴¹⁰.

İbni Rüşd, zorunlu nedenselliğin Burhanın öncüllerdeki yüklemelerle ilişkisi üzerinde durmamaktadır, orta şerhinde(Telhis). Fakat büyük şerhine (Tefsir) bakıldığında burada söz konusu edilen nedenselliğin önceki iki yüklem tarzıyla ilişkili olduğuna değinmekle birlikte, orta şerhinde nedensellik konusunda aktardıklarıyla çelişen ifadelerle yer vermektedir. İbni Rüşd, büyük şerhinde şöyle diyor: Burada 'kendi başına' kavramının kullanıldığı dördüncü bir anlam ortaya çıkmaktadır. O da 'yüklenilenlerin(*mevzuât*) tanımlarında elde edilen yüklenenler(*mahmûlât*) şeyin dışında değil şeyde var olan nedenlerdir. Etkin(*fâil*) neden ise şeyde var olan nedenlerden değildir. Bu nedenle etkilenen(*mef'ûl*)her ne kadar etkin nedenle bizzat ilişkili olsa da,

⁴⁰⁷ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.224, " öte yandan başka bir taşıyıcıya yüklenmeyenler kendi başına, sözgelişi yürüyen başka bir var olan olarak yürür, ak olan başka bir var olan olarak aktır, ne ki töz ve doğrudan başka bir var olan olarak olduğu şey olmaz." Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 73b s. 15

⁴⁰⁸ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, 56-57, Aristoteles nedeni bulundukları nesne olanlara kendi başına, nedeni bulundukları nesne olmayanlara ise ilenekselsel adını vermektedir. Sözgelişi birisi yürürken şimşegin çakması ilenekseldir, çünkü kişi yürüdüğü için şimşek çakmamıştır. Hayvan boğazının kesilmesine bağlı olarak ölmesi kendi başınadır. Çünkü nedeni boğazının kesilmesidir. Saltık anlamdaki bilgi nesnelere gelince(mutlak Burhanî bilginin nesneleri), yüklenilenlerinde içkin olarak veya yüklenilenleri kendilerinde içerek kendi başına yüklenenler zorunludur ve yüklenmelerinin nedeni de yüklendikleri. bkz. *II.Çözümlemeler* 73b s.15

⁴⁰⁹ İbni Rüşd, *a.g.e* s.110, bkz. Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 87b s. 48

⁴¹⁰ İbni Rüşd, *Retorik*, s.156

etkin neden etkilenenin tanımında ancak ilenekselsel olarak elde edilmiştir. Bu nedenle Aristoteles, etkin nedenle-etkilenen arasındaki yüklem ilişkisini kendi başına yüklem dördüncü sınıfı olarak değerlendirmiştir. İbni Rüşd, bu sınıfın saltık burhanda geçerli olup olmadığının tartışma konusu olduğunu eklese de bu konudaki düşüncesi açıktır: etkin neden-etkilenen arasındaki yüklem tarzı saltık burhanlarda bulunmaz. Nitekim, der İbni Rüşd, bir şeyin varlığını etkin nedeninden hareketle açıklamak zordur. Başka bir ifadeyle bir şeyde var olan ilenekleri, o şeyin etkin nedeninden yola çıkarak açıklamak çok zordur. Çünkü etkin nedenin varlığı etkilenenin varlığını zorunlulukla gerektirmez. Dolayısıyla bu yüklem tarzı, potansiyel (bilkuvve) tanım olan saltık burhanlarda değil, ancak bir şeyin varlığını bildiren burhanlarda(*delâil*) veya neden burhanlarında geçerli olabilir. Bu nedenle Aristoteles onu saltık burhanda kullanılan yüklemelerden saymamıştır⁴¹¹.

Özetle ‘Yüklenenlerin tanımlarında elde edilen yüklenenler şeyde var olan nedenler’dir. Oysa etkin neden şeyde var olan neden değildir. Çünkü etkin neden-nedenli arasındaki ilişki kendi başına ve özsel(*bizzât*) olmasına rağmen etkin neden, etkilenenin tanımında içkin değildir. Yani boğazın kesilmesi eylemi ölüm kavramının tanımında içkin değildir, aralarında kendi başına-özsel(*zâtî*) bir ilişki olmasına rağmen.

İbni Rüşd, buraya kadar yorumlarında tutarlıdır, ancak onun ‘etkin nedenin varlığı etkilenenin varlığını zorunlulukla gerektirmez’ ifadesi orta şerhindeki ‘Kendi başına, nedenlerine bağlı ve zorunlu olarak ortaya çıkan nedenliler(*malûlât*) için de kullanılır. Bunlar etkin(*fâil*) nedenlerine bağlı olarak gerçekleşmesi zorunlu sonuçlardır. Hayvanın boğazlanmasını takip eden ölüm gibi.’ ifadesiyle açık bir çelişkiye içerisinde. Değilse iki metinde geçen etkin neden kavramının farklı anlamlara geldiği düşünülecektir ki bu düşüncenin isabetli olmayacağı metinler irdelendiğinde açıkça ortaya çıkar. Her ne olursa olsun biz, İbn-i Rüşd’ün daha olgun bir şerhi olan büyük şerhindeki yorumlarını dikkate almalıyız. Kaldı ki nedensellik konusundan hatırlarsak orada etkin nedenin etkileneği zorunlu olarak gerektirmediği açıkça ortaya konmuştu.

Kendi başına yüklemenin(*el- haml bizatihi*) yukarıda yer alan dört sınıftan burhanın öncüllerinde kullanılanlar ‘özsel yüklenenler’(*el- mahmûlâtü’z- zâtiyye*)den

⁴¹¹ İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan*, s.225-26

ibaret olan ilk iki sınıftır.⁴¹² Bu Aristoteles'in 'saltık anlamdaki bilgi' diye adlandırdığı bilgidir. Saltık anlamdaki bilgide yüklenenlerden sadece ikisi kullanılır. Birisi İbni Rüşd'ün 'yüklenilenin tanımında elde edilen yüklenen' diye açıkladığı yüklenilenlerin neliğinde içkin olarak bulunan yüklenen, diğeri de 'yüklenileni kendi tanımında bulunduran yüklenen' diye açıkladığı yüklenilenin kendisinde ve neliğinde içkin bulunduğu yüklenendir. Bu iki çeşit yüklenenler, nesnelerinde zorunlu olarak bulunurlar. Bunlar zorunlu olmakla birlikte yüklenmelerinin nedeni yüklendikleridir⁴¹³. İbni Rüşd'ün kavramlarını kullanırsak yüklenenlerin, yüklenilenlere yüklenmelerinin nedeni yine yüklenenlerin kendisidir. Fakat İbni Rüşd'e göre bu iki sınıfı yüklem tarzı bütün burhan sınıfları için değil sadece 'saltık burhan' için geçerlidir. Çünkü etkin neden –nedenli arasındaki ilişki, bazen varlığın bilgisini veren burhanlara (*delâil*) bazen de sadece nedenleri veren burhanlara dahildir. İbni Rüşd'e göre iki tür yüklemenin bütün burhan sınıfları için geçerli olduğunu düşünmek doğru değildir. Nitekim şeyin dışında kalan nedenler şeylerin tanımlarına ancak ilenekselsel olarak dahildir. Ereksel(*gâî*) neden de öyle. O da tanıma dahil değildir⁴¹⁴. Belirtmek gerekir ki, İbni Rüşd'ün bu yorumu onun Aristoteles'i ne kadar iyi anladığının da bir kanıtı vermektedir bize. Çünkü Aristoteles iki tür yüklemi kullanan bilginin herhangi bir bilgi değil saltık anlamdaki bilgi olduğunu ifade eder. 'Saltık anlamdaki bilgi' de İbni Rüşd'ün 'mutlak burhan' dediği tümdengelmisel yapıdır.

Yüklenenin tanımında bizatihi kendisi elde edilen yüklenilenin zorunlu olduğu açık. Çünkü 'gülen'in tanımında elde edilen 'insan' gibi yüklenilen yüklenenden ayrılmaz. (Bu tür yüklemeleri İbni Rüşd yukarıdan hatırlarsak nitelikler(*havâs*) diye adlandırmıştı.) Yüklenenlerin tanımında yüklenilenin cinsinin alındığı yüklemelere gelince bunlar, 'karşıt ileneklerdir'(*el- a'razu'l- mütekâbile*). Düzün tanımında elde edilen çizgi gibi. Çiftin-tekin tanımında elde edilen sayı gibi. Şundan dolayı: cins, karşıt ileneklerle özsel(*zâtî*) kısımlara ayrılınca ve cinsin onların birinden bağımsız olmaması gerekince-ki o iki karşıtın karşıtlığı ya yokluk-varlık bakımından veya olumluluk-

⁴¹² İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, s.57, 62-63

⁴¹³ 'kimisi yüklendiğinin neliğinde bulunur kimisi de yüklendiğini kendi neliğinde bulundurur.' Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 74b s. 18; "tümel dediğim, yüklendiğinin tümünde, kendi başına ve yüklenilenin kendisi olarak, kendisi olması bakımından onda bulunandır. Bundan da açık ki tümel olanlar nesnelerinde zorunlu olarak bulunurlar." Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 73b s. 16

⁴¹⁴ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.226-27

olumsuzluk bakımından olur- bu karşıtlıkların, kendisiyle ilişkili oldukları tabiatın(*cins*) kapsamında bulunmaları(mahdût ve munhasır olmaları) gerekir. Öyle ki; cinsin bu karşıtlıklarla ilişkisi ‘insan’ın ‘gülen’le ilişkisi örneğinde olduğu gibi yüklenilenin bizatihi kendisinin ayrılmaz niteliği ile ilişkisi gibi olsun, yani ‘gülme’nin ‘insan’dan ayrılmadığı gibi cinsten de bu karşıtlıklardan biri ayrılmasın⁴¹⁵.

İbni Rüşd’e göre Aristoteles’in ‘ilk olması bakımından da yüklenilen(mevzu)de vardır⁴¹⁶ ifadesi açıkça şuna işaret etmektedir: Aristoteles ‘ilk’ ile, her ne kadar bu yüklenilenin cinsinden daha özel(*husus*) olsa da yüklenilenden daha genel olanı kast etmemiştir. Örneğin; yürümek insandan daha genel onun cinsinden daha özeldir(*husus*tur). Burada insan, insan olması bakımından yürüyen değildir. Çünkü o başka bir doğadan(*tabiat*) dolayı yürüyendir. Örneğin; ayakları olmasından dolayı. Dolayısıyla o (yürüyen) ilk olarak insanda var değildir. İbni Rüşd, Aristoteles’in üçüncü koşul olarak yüklenilenin, yüklenilende ilk olarak var olması (*el- vücûdu’l- evvel*) gerektiğini ileri sürdüğünü belirtir. Bu böyle olunca ilk yüklenen (*el- mahmûlu’l- evvel*) yüklenilenden(*mevzudan*) daha genel olamaz. İbni Rüşd burada tümel yüklemenin temel özelliklerinden birisi olan, yüklenenin yüklendiğinde ilk olarak bulunması üzerinde durmaktadır. Nitekim açılar toplamının iki dik açıya eşit olması saltık anlamda betide bulunmaz. Bir betide iç açılar toplamının iki dik açıya eşit olduğu gösterilebilirse de bu gelişigüzel bir betide gösterilemez. Örneğin; dikdörtgen de bir betidir, fakat iç açılar toplamı iki dik açıya eşit değildir. Yine iç açılar toplamının iki dik açıya eşit olması gelişigüzel bir ikizkenar üçgene yüklenmesi doğrudur, fakat bu ilk yükleme değildir. Çünkü iç açılar toplamının yüklendiği ilk nesne ikizkenar üçgen değildir; üçgen ondan önce gelmektedir⁴¹⁷. İbni Rüşd’ün daha önce yorumlamış olduğu örnekte ‘yürüyen’ nin ‘insan’a yüklenmesi durumunda bu yükleme doğru olur, fakat ilk yükleme olmaz. Çünkü yürümek yüklenilenden daha geneldir. Yani ‘yürümek’ ilk olarak insanda bulunmamaktadır ve insan insan olmasından dolayı yürümemektedir. Başka bir doğadan dolayı yürümektedir ki o da ‘iki ayaklı olmaklık’tır.

Bu nedenle, der İbni Rüşd, öncüllerde ve sorularda varlığı koşul olan

⁴¹⁵ İbni Rüşd, *Telhisu’l-Burhan*, s.58, *Tefsiru’l-Burhan* s.225

⁴¹⁶ “...yüklenen yüklendiğinin gelişigüzel bir tekinde bulunduğu ve ilkin onda bulunduğu gösterildiğinde tümel olur” Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 73b s.16

⁴¹⁷ Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 73b s.16

‘ilk’(evvel)’ yüklenenin, yüklenilene yüklenmesi bileşik başka bir doğadan dolayı olmaması gerekir. Başka bir açıklamayla saltık burhanda ilk yüklenenin yüklemi, yüklenilenin nedenlerinden birisinin aracılığıyla gerçekleşmemelidir. Burhanın, özel-yakın-ilk nedenlerle oluşması gerekir. Bu da Aristoteles’e göre ‘ilk’ yüklenenin, şey üzerine o şeyin başka bir tabiatından dolayı yüklem olmaması anlamına gelir. Söz konusu tabiat ister yüklenilene denk olsun – rengin cisim üzerine, cisme denk olan sath’ın aracılığıyla yüklenmesi gibi- ister daha genel olsun; iki dik açıya denk açılarının kenarları farklı üçgen üzerine yüklenmesi gibi. Bu örnekte de yüklem kenarları farklı üçgenden daha genel olan ‘saltık üçgen’ aracılığıyla gerçekleşmiştir⁴¹⁸. Saltık yüklenilenlerin kapsamındaki türlerde yüklem tümel olmadığından saltık burhanda geçerli olan yüklem olamaz. Çünkü bu yüklemede yüklenen(*mahmûl*), yüklenilenden(*mevzu*) daha geneldir. Yüklenen yüklenilenden daha genel olduğu takdirde, yüklem ‘kendi başına’(bizzat) değil ancak ilenekselsel yüklem olur⁴¹⁹. Örneğin; ‘duyuda hem doğru hem yanlış bulunur’ önermesindeki yüklenen yüklenilen üzerine ilk olarak yüklenmemiştir. ‘Doğru ve yanlış’ başka bir doğadan dolayı; yani duyunun cinsi olan ‘ayırma yeteneği’(temyiz)den dolayı duyuya üzerine yüklenmiştir. ‘Doğru ve yanlışın duyuya üzerine kanıtlanması, ancak tümel olan ‘ayırma yetisinde doğru ve yanlış bulunur’ önermesinden hareketle yapılır. Dolayısıyla burada tikel olanın tümel olanla kanıtlanması söz konusudur ki daha önce de geçtiği üzere burhan, tikel olanın tümel tarafından kanıtlanmasıdır. Bu tarz bir kanıtlama diyalektikte de zaman zaman kullanılabilir, ancak burada kullanılan yöntem burhandan farklıdır. Diyalektikte bu tarz kanıtlama bir konum olarak kabul edilir, daha baştan ezberlenir ve yeri geldiği zaman tartışmada üstün gelmek ve muhataba bir önermeyi kabul ettirmek için kullanılır⁴²⁰.

İlenekselsel olan kendinde ve özsel(*bizzât*) olanın karşıtıdır. Eğer burhanlar özsel(*zâtî*) yüklemden meydana geliyorsa sofistlik önermeler de ilenekselsel yüklemden meydana gelir⁴²¹. Eğer burhanda sadece öncüllerinin doğru olması yetmiyor, bununla birlikte özsel(*zâtî*) olmaları da gerekiyorsa ve amaç da bir şey hakkında o şeyin doğasına uygun bilgi vermekse, ilenekselsel olan bir şey burhana karıştığı takdirde elde

⁴¹⁸ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.230-31

⁴¹⁹ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.235

⁴²⁰ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Cedel*, s. 534

⁴²¹ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.245

edilen bilgi şeyin doğasına uygun ve ne ise o olması bakımından bilgi olmaz. Çünkü doğru olan fakat özsel olmayan ileneksel doğrudur, ileneksel ise her ne kadar doğru olsa da insan, onunla şeyin doğasına ilişkin bilgiye ulaşamaz. Bir şeyin doğasına uygun ve ne ise o olduğuna ilişkin elde edilen bilgi kesin bilgidir(*el- ilmu'l- yakîn*). Açıktır ki kendinde-özel (*bizzat*) olup da ilk olmayan şeyde ileneksel bir yön vardır. O halde öncülleri özsel olan fakat ilk olmayan yüklenenlerden meydana gelen burhanlardan ne sanat eseri şeylere ne de doğal şeylere ilişkin bilgi elde edilmez. Ve bu burhanlar da saltık burhan değildir⁴²². İbni Rüşd bütün bunlardan şu sonuca ulaşıyor: ‘Burhanların öncüllerinin bu anlamda yüklenen olduklarını kabul edersek burada ‘cins’ dışarıda kalır.’ Yani bir şey için cinsin varlığını beyan etmek İbni Rüşd’e göre ilksel bir yükleme değildir ve böyle bir yükleme saltık burhanın öncüllerinde kullanılamaz. İbni Rüşd, cinsi tümel yükleme dahil ettiğinden dolayı Themistios’u da eleştirmektedir. Themistios, cinsin tür üzerine yüklenmesini ilk yüklem saymakla birlikte İbni Rüşd’ün kendisinin yorumladığı anlamda ‘ilk yüklenen’i de kabul etmekle İbni Rüşd’e göre açık bir çelişki içindedir. İbni Rüşd, cins kendisine denk bir doğa(*tabiat*) üzerine yüklendiği takdirde ancak ilk yüklenen olacağını savunur. Aksi halde yüklenilenden daha genel olan cinsin yüklenmesi ilksel bir yükleme olamaz⁴²³.

İbni Rüşd, saltık burhanda kullanılan öncüllerdeki yüklem konusunu ve buna ek olarak niteliklerin(*havâs*) birbirlerine yüklem olmalarını ‘zorunlu-olası’ kategorilerinden yola çıkarak özetle sunmaya çalışır. Zorunlunun karşıtı olasıdır. Zorunlunun bir kısmı özsel ve kendinde(*bizzat*)zorunludur. İleneksel zorunluluk(*ez-zarûrî bilaraz*), özsel-kendinde olasıdır(*el- mümkün bizzât*). Özsel-kendinde zorunlu(*ez-zarûrî bizzat*) olası(mümkün) olamaz, ancak ileneksel(*bilaraz*) olan olası olabilir. Niteliklerin birbirlerine yüklemi ise İbni Rüşd’ün yorumuna göre ‘ileneksel zorunlu, özsel-kendinde(*bizzat*) olasıdır’, beyazın kar üzerine, siyahlığın karga üzerine yüklenmesi gibi. İleneksel zorunlu (*ez-zarûrî bilaraz*), burhanın zorunlu öncüllerinde bulunamaz. Burhanın öncülleri söz konusu olduğunda kendinde-özel zorunlu olan (*zarûrî bizzat*), özsel(zâtî) olabilir. İlk öncüllerdeki zorunluluk kendinde-özel(*ez-zarûrî bizzat*) zorunluluktur. Bu da ilk yüklenenlerin kendinde-özel zorunluluğa sahip

⁴²² İbni Rüşd, *a.g.e*, s.245-46, 258

⁴²³ İbni Rüşd, *a.g.e*, s. 247

olduklarını, yüklenenin yüklenilen için, yüklenilenin de yüklenen için zorunlu olduğunu gösterir. Ancak cinsin tür üzerine yüklenmesinde böyle bir ilişki yoktur. Cins tür için zorunlu iken tür cins için olasıdır(mümkündür). İbni Rüşd, bu zorunlu ilişkinin tanımın(*hadd*), ayırımın(*fasl*) ve ilk özsel ilenекlerin yükleminde olabileceğini söyler⁴²⁴. Ona göre tümevarım da özsel yüklem(*el- hamlu'z- zâtî*) değil ancak ilenекsel yüklem (*el- hamlu bilaraz*) ifade eder,⁴²⁵ yani tümevarımla ulaşılan ancak bilginin iki ilkesi olan usun soyutlamasından geçmemiş ya da tündengelimsel kanıtlamayla kanıtlanmamış önermelerin yüklenilenleriyle-yüklenenleri arasında özsel bir ilişki bulunmamaktadır.

Özetle 'tümel yüklem(*el- hamlu ala'l- küll*)' üç şartı kendisinde bulunduran yüklenendir.

Birinci şart: Yüklenilenin bütününe yüklenmesi,

İkinci şart: Yüklenilen üzerine kendi başına ve özsel(*bizzat*) yüklenmesi,

Üçüncüsü: Yüklenilen üzerine ilksel olarak yüklenmesi, başka bir doğa bakımından yüklenen olmamasıdır. Örneğin; iç açılar toplamı üçgen için ilk yüklenendir; değişik kenarlar için ilk yüklenen değildir. Çünkü iç açılar toplamının iki dik açiya eşit olması kenarları farklı üçgen olmasıyla üçgene yüklenmez, üçgen olma özelliğine sahip olması nedeniyle yüklenir⁴²⁶. İbni Rüşd'e göre Aristoteles 'tümel böyle bir niteliğe sahip olursa yüklenende zorunlu olarak bulunur'⁴²⁷ derken yüklenenin, yüklenilenin tamamına her zaman yüklenmesi, özsel(*zâtî*) ve ilk olarak(*evvelî*) yüklenmesini anlatmak istemiştir⁴²⁸.

'Şu yüklenen şu yüklenilende bizatihi vardır demekle onda ilk olarak vardır, demek arasında hiçbir fark yoktur.' Aristoteles'in bu açıklamasına göre 'ilk yüklenen'(*el- mahmûlu'l- evvel*) ve 'kendi başına-özel'(*zâtî*) aynı anlama gelmektedir. İbni Rüşd'e göre ilk yüklenenle özel olanın(*zâtî*) bir ve aynı anlama gelmesi durumu sadece özel yüklenenlerin(*el- mahmûlâtı'z- zâtî*) iki sınıfından birinde geçerlidir. Bu

⁴²⁴ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.255-56, *Telhisu'l-Burhan*, s.63

⁴²⁵ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.244

⁴²⁶ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, s.58

⁴²⁷ "...açık ki tümel olanlar nesnelerinde zorunlu olarak bulunurlar" Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 73b s.16

⁴²⁸ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.231

da ‘yüklenenin, yüklenilenin tanımında bulunduğu’ sınıftır. ‘Nokta çizgide bizatihi vardır, düz de öyle. Bunlar çizginin tanımında bulunur.’ Aristoteles’in bu örneğinde ilk ve kendi başına-özel(zâtî) aynı anlama gelmektedir. Nokta çizgide bizatihi vardır ve onun tanımında elde edilmiştir. Bu da noktanın kendi başına-özel(zâtî) olması demektir⁴²⁹. Bu sınıfta tanım(had) ve ayırım(fasl) orta terimsiz olarak neliği bakımından yüklenilen üzerine yüklem olduğundan zati ve ilk aynı anlama gelmektedir. Bu da, bu sınıfın içerisine cinsin ve cinsin tanımının dahil olmadığını gösterir. Çünkü cins ve onun tanımı Aristoteles’in görüşüne göre ilk yüklemele yüklenen değildir. İlk ve zatinin bir ve aynı anlama gelebilmesi için yüklenilenin tanımında bulunan yüklenenin, yüklenilen için cins ve yüklenilenin cinsinin tanımı(had) olmaması gerekir. Özel yüklenenlerin ikinci sınıfında ‘özel olan’(zati)nın anlamı ile ‘ilk’in anlamı aynı değildir⁴³⁰.

II.2.7- Tümel Yüklemede Çoklukta İçkin Bulunan Birlik/Ortak Tabiat

*‘Burhanın, idealar(sûretler/eidos) veya çokluğun(kesretin) dışında kalan şeylere ihtiyacı yoktur. Burhan çoklukta(kesret) içkin olan tümel doğa(küllî tabiat)’ya ihtiyaç duyar. Burada çokluk, tümel doğayla hakkında yargıda bulunulan tekil nesnelerdir. Eğer onların formu (sûret) olan bir doğa var olmazsa tümel de var olamaz. Tümel yoksa orta terim de yok demektir. Orta olmayınca da Burhan olmaz. O halde isim ortaklığı bakımından değil de sinonim olarak çokluk üzerine yüklenen ve çoklukta içkin olan bir doğanın bulunması zorunlu.*⁴³¹ İbni Rüşd Aristoteles’in bu ifadesini şöyle açmaktadır: Burhan sabit ve devamlı, tekil nesneler ise değişken(müteğayyir) olduğundan dolayı Burhan bunlar üzerine temellendirilemez. Tekil nesnelerden ayırık(mufârik) şeylerden(idealar ve çokluğun dışında olan birlik) söz edilmektedir ki Burhan bunlara da ihtiyaç duymaz. İbni Rüşd, ‘tekil nesnelerden ayırık ve çokluğun dışında olan birlik’ derken Aristoteles’in bununla Platon’un idealarına göndermede bulunduğunu söyler.

⁴²⁹ İbni Rüşd, a.g.e, s.233

⁴³⁰ İbni Rüşd, a.g.e, s.232, Telhisu’l-Burhan, s.59

⁴³¹ “bir tanıtlama söz konusu olacaksa, ideaların veya çokluğun dışında olan bir birliğin varlığını dile getirmek zorunlu değil. Ne ki çokluğa doğru yüklenen birliğin varlığını dile getirmek zorunlu. Yoksa tümellik söz konusu olmayacak, tümel olmazsa orta terim de olmayacak, dolayısıyla tanıtlama da olmayacaktır...” Aristoteles, II.Çözümlemeler 77a.g.e, s.24

Maddelerden(*mevâd*) ayırık ideaların varlığı kabul edildiği takdirde bunların duyulur(*mahsûs/aisthetikós*) bireysel çokluktan ayrı olmalarının kabul edilmesi gerekir. Örneğin ‘insan’ kavramı insan fertlerinden ayırık olduğu takdirde onun fertlerden bağımsız bir varlığa sahip olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. Oysa falanca kişinin şu şu özelliklere sahip olduğunu kanıtlamak için insan fertlerinden ayırık başka bir doğaya sahip insan kavramına gerek duyulmaz. Dolayısıyla İbni Rüşd’e göre Aristoteles, burada tekil nesnelerden ayırık ideaları çürütmeye girişmemektedir. Çünkü bu Metafizik’in(*ilmu’l- ilâhî*) konusudur. Aristoteles burhana dayalı kanıtlamada, İster var olsunlar ister olmasınlar, çokluğun dışında ayırık idealara gerek duyulmadığını anlatmak istemiştir.

Gerçekten de Aristoteles II.Analitikler’de ideâların var olup olmadıklarını tartışmamaktadır. Sadece kanıtlamanın idealardan yola çıkarak yapılamayacağını ifade etmek için şöyle demektedir: ‘...idealara veda etmeli: onlar anlamsız gürültüler ve var olsalar bile konuyla ilgileri yok; nitekim tanıtımlar anlatılan türden şeyler konusunda olur’⁴³². Aristoteles ‘idealar’ konusunu Metafizik’te tartışmaktadır. Aristoteles, Platon’un ilk eğitiminin, onu tümelin duyusal şeylerden ayrı bir düzene ait gerçeklikler içinde bulunması düşüncesine götürdüğünü tesbit etmekle eleştirisine başlar. Platon, duyusal şeyler sürekli değişmekte olduğundan ortak tanımın herhangi bir duyusal şeyin tanımı olamayacağını savunmuştur. Böylece o idealar öğretisini ileri sürmüş, duyusal şeylerin ayrı olduklarını ve adlarını onlardan aldıklarını söylemiştir⁴³³. Ona göre şeyler, kendileriyle aynı adı taşıyan idealardan pay almak(*meteksis*) suretiyle var olmaktaydı. Ayrıca Platon, duyusal şeyler ve ideaların dışında matematiksel nesnelerin varlığını kabul etmektedir. Bunlar ezeli-ebedi ve hareketsiz olmaları bakımından duyusal nesnelerden; ideanın kendisinin biricik, bireysel ve tek bir gerçeklik olmasına karşılık, birden fazla sayıda olmaları bakımından idealardan ayrılan aracı gerçekliklerdir(*mathematika: matematiksel nesneler*)⁴³⁴.

⁴³² Aristoteles, II. Çözümlemeler 83a s.38

⁴³³ ‘her şeyden önce, doğmamış ve yok olmayacak, içinde hiçbir yabancı nesne kabul etmeyen, kendi de başka hiçbir şeyin içine girmeyen, gözle görülmeyen, bütün duygularla duyulmayan, yalnız kavram tarafından görülebilen değişmez şekil’ bkz. Platon, *Timaios*, Erol Günay -Lütfi Ay(çev.), sosyal yay.

⁴³⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s. 109-112

Aristoteles'e göre ideaların kanıtlanması için ileri sürülmüş diyalektik kanıtlamaların hiç birisi ikna edici değildir. Çünkü bu kanıtlamalar bizi zorunlu bir sonuca götürmemektedir⁴³⁵. İdeaların modeller olduğunu ve diğer şeylerin onlardan pay aldığını söylemek de boş sözler sarf etmek ve şiirsel benzetmeler yapmaktan başka bir şey değildir. Çünkü idealara bakarak çalışan nedir?!, diye sorar Aristoteles. Bir başka varlığın kopyası olmaksızın bu başka varlığa benzeyen birisi olabilir veya varlığa gelebilir. O halde ister Sokrates var olsun ister var olmasın, Sokrates'e benzeyen bir adam dünyaya gelebilir. Ayrıca Aristoteles'e göre tözle, tözü olduğu şeyin birbirinden ayrı olmaları imkansızdır. O halde şeylerin tözleri olan idealar nasıl onlardan ayrı var olabilirler?!⁴³⁶

Aristoteles'le aynı görüşe sahip İbni Rüşd, burhanda ancak tekil nesnelerde içkin bulunan bir doğaya gereksinim olduğunu kabul eder. Tümel doğa, tekillerden ayrı olmayıp duyulur nesnelerin kendisinde var olunca, tekil olmaları bakımından değil kendilerinde içkin olan bu tümel doğa bakımından burhan, tekil nesneler üzerine temellendirilir. Duyulur varlıklarda potansiyel olarak ortak ve tümel bir doğa yoksa tümelin varlığından söz edilemez⁴³⁷.

İbni Sînâ da 'Burhan'da eserinde kanıtlamalı bilimin, burhanın ayrıık idealara, maddeden bütünüyle bağımsız formlara ilişkin olduğu görüşünü kabul etmemektedir. Platon ise, der İbni Sînâ, ayrıık ussal formların(*es-suveru'l-makûlâtü'l-mufârakâ*) her ussal varlıkta ve hatta doğal şeylerde var olduğunu kabul etmiş ve onlara soyut olmaları durumunda 'idealar'(*müsül*) adını ve maddeyle birlikte olmaları durumunda 'doğal formlar'(*suverun tabiiyye*) adını vermiştir. Bütün bunlar yalnızdır İbni Sînâ'ya göre. Çünkü doğal formlar, maddeden soyutlandıklarında kendileri olamazlar; matematiksel formlar ise, her ne kadar maddesiz tanımlansalar da, maddesiz var olmazlar... İdeaların, bireysel tekillerden oluşan çokluğa herhangi bir şeyin olumlanması orta terim yapılması mümkün değildir. Çünkü ideaların çokluğa isimlerini verdiğini kabul etsek bile, onların çokluğa tanımlarını verdiklerini söylememiz mümkün değildir. Zira, hiçbir tikel, ayrıık ve ebedi bir ussal form değildir... Nasıl olurda duyulur insan doğasına ideal

⁴³⁵ Aristoteles, *a.g.e.*, s.126

⁴³⁶ Aristoteles, *a.g.e.*, s.132

⁴³⁷ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.320-22

insan doğası yüklenebilir. Bu insan, canlı, düşünen ve ölümlü iken öteki ne ölümlüdür ve ne de isim ortaklığından başka canlı ve düşünen. Nasıl olur da bunlardan(ayrık formlar) birine, tıpkı duyulur insan doğasına ‘o canlıdır’ dendiği gibi ‘o, canlı, düşünen ve ölümlüdür’ denebilir?! Öyleyse ideal formlar(es-suveru’l-müsülüyye), hem isimlerini hem de tanımlarını çokluğa ve tikellere vermezler... idealar bilimlerin birincil konuları da değildir ki onların özsel nitelikleri araştırılsın. Öyleyse ayrık formlar ve idealar burhanların konularına ve ilklerine hiçbir şekilde dahil değildir⁴³⁸.

Bu bölümde İbni Rüşd’ün kullanmış olduğu ve onun bilimsel yöntemini oluşturan iki önemli kavramla karşılaşırız. Bunlar ‘tümel doğa’(et- tabîatu’l-küllîyye) ve ‘tikeller’(cüziyyât) kavramıdır. Burhan ‘tümel doğa’ üzerine kurulur, bu yönüyle o tümelin pekinliğine sahiptir. Ancak bu ‘tümel doğa’ Platon’un ‘ayrık doğası’(et- tabîatu’l- mufârakâ) olmadığına ve duyulurlarda içkin bir doğa olduğuna göre tikeller olmadan ve tikeller duyumsanmadan bu doğayı elde etmemize imkan yoktur. Burhan burada tikellerden kalkan ve tümel doğaya (essential, temel ortak nitelik) ulaşan ve tekrar bu tümel doğadan hareketle tikeller üzerine tümel yargılara yer veren bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. İbni Rüşd’ün tümel doğa dediği aslında Burhanın öncüllerinde yüklenilenin, yani konunun bizatihi kendisidir. Bu anlamda buranın öncüllerinde yüklenen, yüklendiği konunun dışındaki bir doğadan dolayı değil yine konunun kendisinden dolayı konu/yüklenen üzerine yüklenir. Fakat bir öncülde yüklenen, yüklendiğine yüklendiğinin dışında başka saltık bir doğadan dolayı yükleniyorsa o takdirde bu yükleme ne ilk yükleme olacaktır ne de öncül saltık burhanın öncülü olacaktır.

İbni Rüşd, tümel doğaya ilişkin bilgi hatalarının bizi zaman zaman tümel kanıtlamayla ilgili yanlışlara düşebileceğini hatırlatır. Öyle olmadığı halde tümel üzerine tanıtılma yaptığımızı ve tümel olarak herhangi bir şey hakkında tanıtılamada bulunduğumuzu veya tam aksine tümel olarak herhangi bir şey hakkında tanıtılma yaptığımız halde öyle olmadığını zannedebiliriz. Bu ikinci yanlış tekil bir nesneden başka(eş-şahsu’l-vâhid) daha genel bir yüklenilen bulunmadığında gerçekleşir⁴³⁹.

⁴³⁸ İbni Sînâ, a.g.e, s.134-35

⁴³⁹ “...bu yanlışlığa şu durumlarda düşeriz; tekil veya(tekiler) olan yüklenilenden daha genel hiçbir terim bulunmadığında” II.Çözümlemeler 74a s. 16

Örneğin; Gök, Dünya, Güneş, Ay... gibi tekil nesnelerin herhangi bir nitelikte olduğuna ilişkin kanıtlama yaptığımız zaman, örneğin Gök'ün katı olmayan hafif bir cisim olduğunu veya Dünya'nın evrenin merkezinde olduğunu kanıtlamaya çalıştığımız zaman tümel değil de tekil bir kanıtlamada bulunduğumuzu zannederiz. Çünkü tekil nesne olan Gök ve Ay'ın tümeli bulunmamaktadır. Oysa durum sanıldığı gibi değildir; biz kendisine işaret edilen tekil bir şey olması bakımından “Dünya” üzerine kanıtlama yapmış değiliz. ‘Dünya’ olması bakımından ‘Dünya’ için var olan tümel doğa üzerine kanıtlama yaptık. İster bu tümel doğanın içinde tek bir nesne isterse birden fazla nesne bulunsun, değişmez. Çünkü birden çok ‘Dünya’ olsaydı bile onların durumu aynı olurdu; yani onlar evrenin merkezinde(*vasat*) olurdu. Nitekim örneğin, birden çok insan bulunmayıp da tek bir insan olsaydı ve biz onun ‘konuşma’ niteliğine sahip olduğunu kanıtlasaydık bu kanıtlama onun tek bir insan olması bakımından değil tümel doğa olan ‘insan’ olması bakımından gerçekleşmiş olur, insan tekiyle ilgili bu kanıtlama ne ise o olması bakımından, doğası bakımından yapılmış olurdu⁴⁴⁰.

Tümel üzerine tanıtlama yapmayıp da yaptığımızı düşündüğümüz yanılğı türüne gelince, bu da iki şekilde gerçekleşir:

Birincisi; tür bakımından farklı şeylerde yüklenilenden daha genel ortak bir doğa olup da bu doğa gizli olduğunda gerçekleşir⁴⁴¹. Örneğin; Aritmetikçinin orantılı sayıların değiştirildiği zaman da orantılı olduğunu, Geometricinin orantılı büyüklüklerin değiştirildiği zaman da orantılı olduğunu, fizikçinin de orantılı zamanlar değiştirildiği zaman orantılı olduğunu kanıtlaması ve her birinin tümel üzerine kanıtlama yaptığını zannetmesi gibi⁴⁴². Oysa durum böyle değildir; çapraz yer değiştirme (nisbetin değişimi) çizgi olmaları bakımından çizgilere, sayı olmaları bakımından sayılara... ait değildir. Çapraz yer değiştirme yukarıdaki üç örnekte de ortak genel bir doğa olarak bulunmaktadır. Bu ortak doğaya(*et- tabîatu'l- müştereke*) bağlı olarak ‘bütün orantılı sayılar, büyüklükler/ölçüler ve zamanlar değiştikleri zaman orantılı olurlar.’ denir. Bunlara ait ortak doğa bilindiği ve bu ortak doğa üzerine

⁴⁴⁰ İbni Rüşt, *Telhisu'l-Burhan*, s.60

⁴⁴¹ “...türce değişik nesnelerde bulunan yüklenilenden daha genel bir terim olup da bunun adı olmadığına” Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 74a s.16

⁴⁴² İbni Rüşt burada sayı, çizgi, cisim ve süre olarak orantılı olanların çapraz yer değiştirmesinden söz etmektedir. bkz. Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 74a s.17

kanıtlama yapıldığında tümel üzerine burhan gerçekleşmiş olur. ‘Orantılı olanların çapraz yer değiştirmesi’ tek tek her biri üzerine kanıtlandığında burhan tümel üzerine gerçekleşmemiş olur ve konuyla ilgili tam bilgi elde edilmiş olmaz. Tıpkı ikizkenar, eşkenar üçgen gibi kenarları farklı üçgenlerin her biri için üçgen olmaları bakımından değil de ikizkenar üçgenin ikizkenar üçgen olması bakımından, eşkenar üçgenin eşkenar olması bakımından ‘iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olmasının’ kanıtlanması gibi⁴⁴³.

Tümel tanıtlamanın konusu olan şeye ait tümel nitelik/doğa bizce bilinmiyorsa, konuyu niteleyen bütün nitelikleri gözden geçirerek söz konusu niteliği tümevarım yoluyla ortaya koyabiliriz. Yüklenenin(*mahmul*) kendisine bağlı olarak var olduğu niteliği elde ettiğimizde tümel niteliğe ulaşmış oluruz. Öyle ki; yüklenen bu niteliğin varlığına bağlı olarak var olmakta, yokluğuna bağlı olarak yok olmaktadır. Örneğin; odundan veya bakırdan yapılmış ikizkenar üçgende ‘iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olduğunu’ tanıtlamak istediğimiz zaman, bu yükleneni tanıtlamanın konusu olan bakır-ikizkenar üçgende var kılan tümel nitelik bizce bilinmiyorsa, tümevarım yoluyla bunu şöyle çıkarabiliriz(*istinbât*): ‘bakır’ niteliğini ortadan kaldırırız, ‘bakır’ niteliğinin kalkmasıyla birlikte yüklenen ortadan kalkmadığına göre bu tümel bir nitelik değildir. Aynı şekilde ‘ikizkenar’ niteliğini ortadan kaldırdığımızda da yüklenen ortadan kalkmaz. O halde ‘ikizkenar’ da tümel bir nitelik değildir. Fakat ‘üçgen’ niteliğini ortadan kaldırıp ve diğer nitelikleri bıraktığımızda yüklenenin ortadan kalktığını görürüz. Böylece yokluğuna bağlı olarak yüklenenin yok olduğu ‘üçgen’in tümel nitelik ve doğa olduğunu saptamış oluruz. Yüklenenin ‘üçgen’ de tümel olarak varlığını bildiğimiz zaman tümel kanıtlamanın(burhan) bütün üçgen çeşitlerinde varlığını da tümel yoldan bilmiş oluruz⁴⁴⁴.

II.2.8- Öncül, Sonuç Ve Neden İlişkisi

Aristoteles şöyle diyor: ‘burhanın öncüllerinin zorunlu olması gerektiği açıkça ortaya çıkıyor. Burhanın öncüllerinin yaygın olmasının yeterli olacağına inanmak safça

⁴⁴³ İbni Rüşt, *Telhisu'l-Burhan*, s.60-61, Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 74a s. 17, ayrıca bkz. İbni Sînâ, *a.g.e*, s.91

⁴⁴⁴ İbni Rüşt, *a.g.e*, s.62; bkz. Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 74a74b s. 17

bir şey !⁴⁴⁵ Burhanın sonucunun zorunlu ve değişmez olması gerekince, bu sonucun kendilerinden ortaya çıktığı burhanın öncüllerinin de bu nitelikte olması gerekir. Ancak her kıyasta öncüllerin zorunlu olması gerekmez. Nitekim zorunlu olmayan doğru öncüllerden doğru sonuçların çıkması olası. Burhana gelince, onun öncülleri doğru olmakla birlikte zorunlu da olmalıdır⁴⁴⁶.

Aristoteles ‘yüklenenin yüklenilende varlığını zorunlu olmayan orta terimle bilen kimse bu yüklenenin yüklenilende varlığını nedeniyle bilmemiş olur. Bir şeyi nedeniyle bilen kimse orta terimden hareketle sonucun zorunlu olduğunu bilir. Zorunlu olmayan olası orta terimle bilen kimse sonucun zorunlu olduğunu orta terimden hareketle bilmiş olmaz. Çünkü olası orta terim ortadan kalktığında elde edilen bilginin bulunması olası. Ancak kendisinden dolayı zorunlu bilginin meydana geldiği şey yok olduğunda elde edilen bilgi de yok olur’⁴⁴⁷. Dolayısıyla bir şeyi zorunlu (*zarûrî/anankaios*) nedeniyle bilmeyen kimse o şey hakkında; nedeni araştırıyorsa nedeni, varlığı araştırıyorsa varlığı, hem nedeni hem de varlığı araştırıyorsa nedeni ve varlığı hakkında bizatihi değil ilenekselsel olarak bilgi sahibi olur⁴⁴⁸. Çünkü bunlar zorunlu nedenden yola çıkılarak elde edilen bilgilerdir⁴⁴⁹. Zorunlu olmayan orta terimler ise özsel(*zâtî*) olmayan ileneklerdir. Tanımlandığı üzere özsel(*zâtî*) olmayan ileneklerde Burhan meydana gelmez. Çünkü onlardan kendinde ve özsel zorunlu(*bizzat zarûrî*) bir sonucun ortaya çıkması olası değil. Özsel olmayan ilenekler var olması da olmaması da olası ileneklerdir⁴⁵⁰.

Örneğin; A’nın C’de var olduğunu zorunlu olmayan B orta terimiyle bildiğini zanneden kimse; açıktır ki A’nın C’de zorunlu olarak varlığını orta terim yoluyla bilmiş olmaz. Şöyle ki; orta terim olan B ortadan kalksa da A’nın C’de zorunlu olarak var olması olası. Bu durumda orta terim olan B, A’nın C’de varlığını bilmemizin zorunlu

⁴⁴⁵ “öncül genel kabul görüp doğruysa ilkelerin yerinde ele alındığını düşünenler saf kimseler” Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 74b s.18

⁴⁴⁶ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.63-64, İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan* s.256-57, bkz. Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 74b s.18 “...bizce genel kabul gören şey ilke değil tanıtlama nesnesinin cinsinde önde gelen, ilk olandır.” Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 74b s. 18

⁴⁴⁷ İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan*, s.260-61

⁴⁴⁸ bkz. “...nedeni açıklayamayan kimsenin bilgisi de yoktur” Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 74b s.18

⁴⁴⁹ İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan*, s.267, *Telhisu’l-Burhan*, s.64

⁴⁵⁰ İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan*, s.297-268; Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 75a s.19

nedeni değildir, ancak ilenekselsel nedeni olabilir⁴⁵¹. Orta terimin zorunlu olmayıp ilenekselsel olmasına ve özsel(*bizzat*) olmamasına rağmen sonucun zorunlu olması imkansız değildir. ‘yürüyen canlıdır, İnsan yürüyendir, o halde insan zorunlu olarak canlıdır.’ örneğinde olduğu gibi⁴⁵². Bunu İbni Sînâ’dan hareketle şöyle yorumlamamız mümkün; orta terim küçük terim için özsel(*zâtî*) ve zorunlu olmadığında büyük terim ya zorunludur ya da değildir. Eğer büyük terim zorunlu olmazsa kesinlik küçük terimle ortaya çıkmaz. Eğer büyük terim zorunluysa zaten o kendinde zorunludur, hakkında kıyas yapıldığında zorunlu değildir. Çünkü orta terimin küçük terimden yok olup ortadan kalkması olası, orta terim ortadan kalktığında şeye ilişkin kesin sanılan bilgi de ortadan kalkar, ancak yine şey ne ise o olmaya devam eder. ‘biz bu insanın canlı olduğunu’ insanda varlığı kendinde ve özsel/özgü olmayan ‘yürüme’(orta terim) nedeniyle bildiğimizde, ‘yürüme’ yok olduğunda ‘yürüme’ aracılığıyla elde edilen insanın canlı olduğuna ilişkin bilginiz de yok olur, çünkü biz insanın canlı olduğu bilgisine canlılık için zorunlu olmayan nedenden yola çıkarak ulaştık. Buna rağmen insanın canlı olma olgusu var olmaya devam eder. Çünkü insanın canlı olmasının(büyük terim) zorunluğu burada kullanılan orta terimden kaynaklanmamaktadır⁴⁵³.

Burhanda sonucun zorunlu oluşunun öncüllerin zorunlu oluşuyla ilişkisi, sonucun doğru oluşunun öncüllerin doğru oluşuyla ilişkisi gibidir. Öncüller zorunlu olduğu zaman sonuç da zorunlu olur; çünkü eğer sonuç zorunlu olmaz da olası olursa öncüllerin de zorunlu olmaması, olası olması gerekir. Öncüllerin zorunluluğuna bağlı olarak sonuç zorunlu olur. Sonucun doğruluğunun öncüllerin doğruluğuyla olan ilişkisi de böyledir. Çünkü burada sonra gelenin varlığı önce gelenin varlığını gerektirmez, zorunlu kılmaz⁴⁵⁴.

İbni Rüşd, ‘Eğer sonuç zorunlu öncüllerden dolayı zorunlu oluyorsa, zorunlu öncüller olmaksızın kıyasın gerçekleşmemesi gerekir. Aksi takdirde diyalektik (*cedelî*) metodu kullanan birisinin soru yoluyla cevap verenden teslim aldığı öncüllerden zorunlu bir sonuç elde etmesi nasıl mümkün olabilir?’⁴⁵⁵ şeklinde bir sorunun

⁴⁵¹ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, s.64, bkz Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 74b s.18

⁴⁵² İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.64-65

⁴⁵³ İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.98

⁴⁵⁴ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.65, *Tefsiru'l-Burhan*, s.270

⁴⁵⁵ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, s.65

yöneltebileceğini göz önünde bulundurarak ‘zorunluluk’ kavramı üzerinden konuyu aydınlatmaya çalışır. İbni Rüşd’e göre bunun çözümü şudur: ‘Kıyas, bir şeyin kendisinden zorunlu olarak ortaya çıktığı bir söz dizimidir.’ Buna bağlı olarak kıyas’ta zorunluluk, öncüllerden sonucun zorunlu olarak ortaya çıkması anlamına gelir. Burhanın sonucunda söz konusu edilen ‘zorunluluk’ bu anlamda bir zorunluluk değildir. İbni Rüşd, daha önce değindiğimiz iki tür zorunluluk üzerinde durmaktadır. Birisi, sonucun konulan öncüllerden ister doğru olsun isterse yanlış olsun zorunlu olarak ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Diğeri ise, sonucun bizatihi kendisinin içeriksel anlamda doğru ve zorunlu(*ızdırârî*) olmasıdır. İbni Rüşd’ün burhanın öncüllerinden ortaya çıkan sonuçta sözünü ettiği zorunluluk ikinci türden bir zorunluluktur. Diyalektik-yaygın önermelerden ortaya çıkan sonuç, bu öncüllerden kaçınılmaz olarak çıkması anlamında zorunludur, yoksa sonucun kendisinin içeriksel anlamda, yüklenen yüklenilen ilişkisi anlamında değil⁴⁵⁶.

İbni Rüşd, sonucun da özsel(*zâtî*) ve ilk(*evvel*) olması gerektiğini belirttiikten sonra sonuçla ilgili tartışmalar üzerinde durur. Tartışma konusu, Aristoteles’te ‘burhanın sonucunun da özsel ve ilksel olması gerektiği söylenebilir mi?’ sorusudur. İskenden Afrodisias(2. yüzyılın sonları 3. yüzyılın başları), sonuçların ilksel olmasını, sonucun ilksel öncüllerden meydana gelmesi şeklinde yorumlamıştır. Themistios ise bunun ilk’in bazı sonuçlarda bulunabileceğini söyleyerek ona itiraz etmiştir. Bazıları da, der İbni Rüşd, Aristoteles’in sonuçlarda ilk yüklemeyi koşul olarak ileri sürmediğini düşünmektedir. İbni Rüşd’ün sonuçla ilgili düşüncesi şudur: İç açılar toplamının iki dik açıya eşit olması üçgen üzerine ilksel olarak yüklenir, başka bir doğadan dolayı yüklenmez. Bu anlamdaki ‘yüklem’ hem öncüllerin kendisinde hem sonuçlarda bulunmalıdır. Çünkü bu sonuçlarda bulunmazsa nelik bakımından araştırılmazlar ve kendileri için ilk(*evvel*) ve özsel(*bizzat*) bulunan doğa için açıklayıcı olmazlar. O halde sorulardaki ilkler(*üvel*), başka bir doğa tarafından olmaksızın yüklenilende varlıkları sorgulanan, araştırılan şeylerdir. Bu yüklem burhanın üç sınıfında da koşul olması gerekir. Yani neden burhanı, varlık burhanı, hem neden hem de varlık burhanında. Çünkü orta terim olarak alınan özel(*husûsî*) nedenlerin özelliği, genel nedenlerin aksine başka bir doğa tarafından yüklenilen üzerine yüklem olmamaktır. Sonuç olarak İbni

⁴⁵⁶ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.66

Rüşd, ilk yüklem hem öncüllerde(*mukaddemât*), hem sorularda(*metâlibu'l- burhan*) hem de sonuçlarda(*netâic*) bulunması gerektiği düşüncesindedir⁴⁵⁷.

İbni Rüşd burhanın sonucunun da da tümel olması gerektiğini söyler. ‘Sonuç’ta yüklenen yüklenilenin bir kısmında bulunup bir kısmında bulunmazsa sonuç önermesi tümel olmaz⁴⁵⁸. Burhanın sonucu tümel ve kendinde-özel(*zâtî*) olunca açıktır ki; burhan bozulan şeyler üzerine temellendirilemez. Şayet burhan bozulan şeyler üzerine temellendirilseydi; yani tikel nesneler üzerine temellendirilseydi o takdirde küçük öncüllerin (*el- mukaddemâtu’s- suğrâ*) tikel, bozulan olması gerekirdi⁴⁵⁹. Çünkü tekil, bireysel ve varlığı devamlı olmadığından(*gayr-i dâimî*) bozulan(*fâsid*) şeylerin doğasına benzer. Örneğin somut ve tekil Güneş tutulması gibi⁴⁶⁰. Bir kez meydana geldikten sonra tekrar meydana gelen tekil şeyler tekil olmaları bakımından burhanda temel alınmazlar. Burhan ancak bütün tutulmalar için *tümel-ortak doğa* üzerine temellendirilir. Yoksa ‘şu tekil tutulma üzerine değil.’ Tıpkı burhanın bozulup tekrar oluşmayan tikel şey üzerine temellendirilemeyeceği gibi. Burhanda gerekli olan şeyin “tanım”da da olması gerekir. Yani tanımların da doğru ve bozulmayan olması gerekir⁴⁶¹. İbni Rüşd, Aristoteles’in bunu şöyle açıkladığını belirtir: ‘Çünkü tanımlar ya burhanın öncülleridir(*mebâdi-i burhan*) veya burhanın sonucu veya da vazı bakımından değişik burhandır⁴⁶². İbni Rüşd’ün açıklamasıyla, tanım(*hadd*) ya bütünüyle bilinir, ya bütünüyle bilinmez, veya bir kısmı bilinir bir kısmı bilinmez. Birincisi burhanın ilkesi, öncülüdür. İkincisi burhanın sonucu. Üçüncünün bir kısmı burhanın ilkesi(*mebde*) iken bir kısmı sonucudur⁴⁶³.

İbni Rüşd’ün buraya kadar üzerinde durduğu saltık tümdengelim(mutlak burhan) aşağıdaki şekilde ifade edebiliriz:

‘Şu şu birer üçgen’, ‘bunların iç açıları toplamı iki dik açıya eşit’, gözlemlerinden yola çıkarak ‘her somut üçgenin iç açıları toplamı iki dik açıya eşit mi?’

⁴⁵⁷ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.271-73

⁴⁵⁸ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.288-89

⁴⁵⁹ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, s.66

⁴⁶⁰ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.291

⁴⁶¹ “...yok olabilen nesnelerin ne tanıtlanması ne de saltık anlamda bilgisi söz konusu. Bunların tanıtlanması ile bilgisi ilenekselsel. Çünkü bunlar tümel değil zaman ve nasıllık bakımından belirli” Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 75b s.21

⁴⁶² İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.289

⁴⁶³ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.289-90

sorusunu sorarız. Bu soruyu tümdengelimsel olarak ‘genin iç açıları toplamı iki dik açıya eşittir’ ilk öncülden yola çıkarak cevaplandırırız;

Saltık Tümdengelim

“O halde her üçgenin iç açıları toplamı

“genin iç açıları toplamı

iki dik açıya eşittir.”

iki dik açıya eşittir.”

Bu rnek üzerinden bir bilimde kullanılan üç temel unsuru(ncller, sorular, konular) daha da netletirebiliriz. Daha nceki bilgilerden hatırlarsak bir bilim dalında kullanılan öncül, hiçbir şekilde o bilim içerisinde kanıtlanma özelliğine sahip değildir. Bu örnekte kanıtlanmayan öncül üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olmasıdır. Sorular(*mesil*) kanıtlanabilme özelliğine sahiptir. Sorunun kendisine yüklenileni yine bir konudur, fakat bu varlığı öngörülen/varsayılan(*mefrd*) bir konudur. Yüklenen ise araştırılan(*matlûb*) adını alır. Soruda yüklenenin ‘*matlûb*’ diye isimlendirilmesinin nedeni varsayılan konuda var olup olmadığı araştırılan şey olmasından dolaydır. İbni Sînâ’nın ifadesiyle ‘konular’, bir bilimin durumlarını ve özsel ileneklerini incelediğı şeylerdir. Sorular(*Mesil*) ise yüklenenleri konunun, konunun türlerinin veya ileneklerinin özsel ilenekleri olan önermelerdir ki bunlar, kesin olarak bilinmeyen ve bir bilim dalı içerisinde aydınlatılan önermelerdir. İlkelerden burhan oluşturulur, sorular için burhan yapılır ve konular hakkında burhan oluturulur⁴⁶⁴. Yukarıdaki örnekte ‘her üçgenin iç açıları toplamı iki dik açıya eşit midir?’ sorusu kanıtlamanın kendisi için yapıldığı sorudur. Bu soruda ‘her üçgen’, varsayılan konudur(*mefrd*); ‘i açılar toplamının iki dik açıya eşit olması’ henüz konuda varlığı kanıtlanmamış yüklenendir(*matlûb*), İbni Sînâ’nın ifadesiyle tasdikten

⁴⁶⁴ İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.103

önce gelmesi gereken henüz tasdik edilmemiş tasavvurdur⁴⁶⁵. Fârâbî, bir bilimde varsayılan konuların, ya bilimin konusunun kendisi veya konusunun türü, veya türlerinin türü olabileceği ifade etmektedir. Bu yönüyle bir bilimde kullanılan ilk ilkeler, o bilim içerisinde araştırılan bütün yüklenenlerin(*matlûbât*) kendisine varıp dayandığı ilkelerdir⁴⁶⁶. Fârâbî, araştırılanı(*matlûbât*) iki kısma ayırmaktadır. Bir kısmı ilkel bir kısmı ikincildir. İlkel olan, ilk öncüllerle kurulu burhanlarla ilk olarak kanıtlanan yüklenendir. İkincil olan, kanıtlandıktan sonra ilkel olanla oluşturulan burhanlarla kanıtlanan yüklenendir⁴⁶⁷. Fârâbî'nin bu ayrımını dikkate alırsak İbni Rüşd'ün matlubatın da ilksel ve özsel olması gerektiği konusundaki ısrarı ilksel olan soru yüklenenleriyle(*matlûbât*) ilgilidir. Yukarıdaki örnek de bu doğrultuda oluşturulmuştur.

II.2.9- Öncüllerin Özel Oluşu ve Bilimler Arası İlişkiler

Bilimlerin daha derli toplu tasnifini biz Fârâbî'de görüyoruz. İbni Rüşd'ün konuyla ilgili yorumlarına geçmeden öce bu tasnife yer vermenin gerekli olduğu düşüncesindeyim.

Fârâbî'ye göre bütün bilimler bir çeşit bilgiyi konu edinir. Sanatların konu edindiği bilgilerin bir kısmı, kişinin pratik olarak elde ettiği bilgilerdir, marangozluk gibi. Bu türden bilgileri konu edinen bilimlere partik bilimler(*es-sanââtü'l- ameliyye*) denir. Bir kısmı da teorik olarak usla ve kanıtlama yoluyla kişinin elde ettiği bilgilerdir, bu bilimler de teorik bilim(*es-sanââtü'n- nazariyye*) adını alır⁴⁶⁸. Teorik bilimler(*es-sanââtü'n- nazariyye/tōn theōrētikōn epistēmōn*) genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılır. Genel ve tümel olanlar Metafizik, Diyalektik ve Safsata'dır. Özel ve tikel olan bilimler, yani yüklenenleri özel olan bilimler Fizik, Aritmetik, Siyaset(*el- ilmu'l- medenî*) ve Ahlâk gibi bilimlerdir⁴⁶⁹. Bir de hem pratik hem de teorik bilim dalları vardır. Tıp bilimi

⁴⁶⁵ İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.8

⁴⁶⁶ Fârâbî, *a.g.e.*, s.60

⁴⁶⁷ Fârâbî, *a.g.e.*, s.60

⁴⁶⁸ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 59

⁴⁶⁹ Fârâbî, *a.g.e.*, s.63; ayrıca bkz. İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.79, Aristoteles üç teoterik sanat yani fizik, matematik ve metafizik arasında şöyle ayırım yapmaktadır: 'fizik tıpkı matematik ve metafizik gibi ne pratik ne de prodüktif bir bilim dalıdır. Fizik hareketi kabul eden varlıklarla ve çoğunlukla maddeden ayrı bulunmayan formel tözlerle ilgili teoretik bir bilimdir. Maddeden bağımsız olmaması ölçüsünde ruhun incelenmesi de fizik ilmine ait olacaktır. Matematik de teoretik bir bilimdir. Hareketsiz ancak maddeden bağımsız olarak var olmayıp onun içinde gerçekleşen varlıkları inceler. Metafizik ise hareketsiz ve maddeden bağımsız varlıkları konu alan teoretik bir bilimdir.' bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s. 294-96, 454, 462-463

bunun örneğidir. Tıp gibi hem pratik hem de teorik olan bilimler sadece deneyle yetinmezler. Tümdengelim ilkelere ve kanıtlamalara da başvururlar⁴⁷⁰.

Teorik bilimlerin amacı herhangi bir konuda teorik ve nedensel bilgiye ulaşmak, pratik ve deneye dayalı olan bilimlerin amacı ise deneye ve tecrübe dayalı olan verilere ulaşmaktır⁴⁷¹. Pratik bilimlerle uğraşanlar, tecrübe ve sınamaya dayalı olarak elde edilen öncüllerden kurulu kıyaslara sahiptir. Mesela pratik müzisyen ‘bu nota, şununla uyumlu değil, çünkü falanca tel şöyledir ve falanca nota şöyledir’ der. Bu durumda öncüller duyusal olur, bunlardan duyusal bir sonuç çıkarılır ve onlarla bir şeyin şöyle olduğu veya şöyle olmadığı açıklanır. Yine denizcilik bilimiyle uğraşan kimse ‘bu vakit şu yıldızın o yerde bulunmasının vakti değil, çünkü şu yıldız henüz doğmamıştır’ der. Doğa bilimcisi ise ‘ bu gök kuşağı yarım daire değil, çünkü Güneş ufukta değildir’ der. Böylece onlar deneme yoluyla elde edilen öncülleri almışlar, doğa bilimcisi ise yakın nedenle açıklanmamış ve uzak neden kabul edilen öncül almıştır. Çünkü Güneş’in ufukta olması(gök kuşağının yarım daire olmamasının) yakın nedeni değildir, onun yakın nedeni, gök kuşağının kutbunun ufukta olmasıdır. Hatta onun öncülünün yakın nedeniyle açıklanması, Optikte’dir⁴⁷². Bilim dallarının bir kısmı sadece koyut(vaz’î) öncülleri kullanır, bir kısmı da hem koyut hem de kesin bilgi ifade eden ilk öncülleri kullanır⁴⁷³.

Gerek İbni Rüşd, gerek Fârâbî ve gerekse İbni Sînâ’nın kullanımında ‘sanat’ kavramı hem teorik hem de pratik bilimler için genel olarak kullanılsa da, söz konusu kavram Yunanca’da daha çok ‘tekhne’ kavramının karşılığı olarak pratik ve deneysel bilimleri ifade eder. ‘Nazarî ilim’ kavramı ise daha çok ‘episteme’nin karşılığıdır. Bu anlamda “sanat, belli bir sonucu meydana getirmeye yarayan usuller bütünü, zenaat, teknik, meslek anlamında poetik zekanın bir erdemi olup ‘episteme’den yani teorik zekanın biliminden ayrımlıdır ve sanat, teorik zekanın verilerini özel durumlara uydurur”⁴⁷⁴.

⁴⁷⁰ Fârâbî, a.g.e, s. 75

⁴⁷¹ Fârâbî, a.g.e, s.72-74

⁴⁷² İbni Sînâ, a.g.e, s.155

⁴⁷³ Fârâbî, a.g.e, s.90

⁴⁷⁴ ‘tekhne’ ve ‘episteme’ kavramlarının açıklaması için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s.76, dipnot-4

Bir şeyi bilmekle yetinmek düşünceye dayalı bilgidir(*tasavvur*), o şey hakkında tam ve kesin bilgiye ulaşmak ise doğrulamalı bilgidir(*tasdîk*). ‘Tasdîk’ önceki bilgilerden hatırlarsak bir yüklenenin bir yüklenilenin bütününde var olduğunu kesin olarak bilmektir. Tasavvur tanımının aktardığı bilgidir⁴⁷⁵. Tasdîk olmadan tasavvur bize kesin bilgi aktarmaz, İbni Sînâ’nın ifadesiyle tasdîk bir anlamda tasavvurun eksik tarafının tamamlanması gibidir⁴⁷⁶. Nitekim der İbni Sînâ, Öklides’in ‘*Elmentler*’(*Ustukussâtü’l-Hendese*) adlı eserinin başında üçgen, dörtgen, ve diğer şekillerin tanımları yapılmıştır. Bu tanımlar ismin açıklaması bakımındandır. Sonra şekillerin varlıkları ispatlanmıştır. Böylece tanım, yalnızca ismin açıklamasından ibaret olmaktan çıkarak gerçek tanım haline gelmiştir⁴⁷⁷.

İbni Rüşd, her bilimin kendine özgü öncülü olduğunu söyler. Her bilimin kendine özgü öncülünün bulunmasından dolayı burhanın öncüllerinin bir diğer özelliği özel ve ait olduğu bilim dalına uygun olmalarıdır. Bu da herhangi bir bilime ait özel bir öncülün başka bir bilime transfer edilemeyeceğini, başka bir bilimde açıklayıcı ve kanıtlayıcı ilke olarak kullanılamayacağını gösterir⁴⁷⁸. Bu özel(*husûsî*) öncüllerin yanı sıra kendilerinden hareketle çeşitli bilimlerde kanıtlamanın olduğu ortak ilkeler, genel öncüller de vardır. Bunlar, etkin (bilfiil) olmasa da potansiyel olarak(bilkuvve) özel öncül kabul edilir. Örneğin; ‘bir şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir.’ önermesi gibi. Bu önerme bu haliyle geneldir. Ancak örneğin özel bir bilim dalı olan Aritmetik’te ‘şu sayı şu sayıya eşittir’ veya geometride ‘şu çizgi şu çizgiye eşittir’ şeklini aldığı anda kanıtlamaların özgü ilkelerini oluşturan ortak ilkeler oldukları anlaşılır. Bununla birlikte İbni Rüşd, ortak ilkelerin özel ilkelerin cinsi için var olan ilkleler olmadığını bir kez daha yineler. Bunlar sadece özel ilkelerin en basit unsurlarıdır(*üstukussât*)⁴⁷⁹. Fârâbî de

⁴⁷⁵ Fârâbî, *a.g.e*, s.73

⁴⁷⁶ İbni Sînâ, *a.g.e*, s.3

⁴⁷⁷ İbni Sînâ, *a.g.e*, s.18

⁴⁷⁸ İbni Rüşd, *Telhisü’l-Burhan*, 67, *Tefsiru’l-Burhan*, s.276

⁴⁷⁹ İbni Rüşd, *Telhisü’l-Burhan*, s.113-114; bkz. Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 88b s. 49-50; ‘Genel öncüller aksiyomlardır. Aksiyomlar varlıkların tümü hakkında geçerli olan önermelerdir. ‘Onların varlıkların bir kısmı için geçerli olup bir kısmı için geçerli olmamaları söz konusu değildir. Bütün insanların aksiyomları kullanmalarının nedeni, aksiyomların varlık olmak bakımından varlığa ait olmaları ve her cinsin varlığa sahip olmasıdır. Ancak insanlar aksiyomları kendi amaçlarına uygun düştüğü ölçüde, yani kanıtlamalarının konusu olan varlık cinsi ile ilgili oldukları ölçüde kullanırlar. Aksiyomların varlık olmak bakımından bütün varlıklar için geçerli oldukları apaçık olduğuna göre- çünkü varlık var olan her şeyde ortak olan şeydir-, onların incelenmesi de varlık olmak bakımından varlığın bilimine aittir. Nitekim bundan dolayıdır ki, özel bilimlerden herhangi biri ile uğraşan insanlardan hiçbiri, örneğin ne aritmetikçi ne de geometrici, aksiyomların doğruluk ya da yanlışlığı üzerinde herhangi bir şey söylemek çabasına girmemiştir.’ Aksiyomların incelenmesi ilk felsefeye yani metafiziğe aittir. Hiçbir bilim ele aldığı cinsin

İbni Rüşd gibi öncülleri özel ve genel diye ikiye ayırır. Ancak Fârâbî ortak öncüllerin ortaklığı konusunu biraz daha açarak; ortak olan öncülleri birden çok bilim için ortak öncül ve bütün bilimler için ortak öncül diye ikiye ayırır. Her iki ortak öncül de ya sadece parçalarından birisiyle ya da her ikisiyle ortaktır. Her iki parçasının da ortak olduğu ortak öncülün örneği İbni Rüşd’ün de yukarıda verdiği örnektir. Yani ‘bir şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir’ öncülü. Sadece yüklenen bakımından ortak olan öncüle örnek; ‘birbiriyle uyum içinde olan şeyler birbirine eşittir.’ Bu örnekte ‘uyum’ sadece miktarlar için, ‘eşitlik’ ise hem sayılar ve hem de bütün ölçü birimleri için ortak olduğundan öncül sadece yükleneni bakımından ortak olma özelliğine sahiptir⁴⁸⁰. Her iki parçası bakımından ortak olan öncül bazen genel bazen özel olarak kullanır. Genel olarak kullanımın örneği yukarıda geçti. Öncüllerin genel kullanımı Metafizik gibi genel bilimlere aittir. Özel olarak kullanımında ise ortak öncül ya yüklenilenin özel alınmasıyla(*tahsîs*) ya da her iki parçasının da özel alınmasıyla herhangi bir bilimin özel öncülü haline getirilir. ‘Bir sayıya denk olan sayılar birbirine denktir’ önermesi yüklenileni bakımından özel öncül olarak kullanılır, ‘çap ya kenardan farklıdır ya da kenara ortaktır’ önermesi ise ‘bir şey ya olumlu ya da olumsuzdur’ şeklindeki ortak öncülün her iki parçası bakımından özel olarak kullanımının örneğidir. Bu şekilde ortak öncüller belli bir bilime ait özel öncül şeklini alır⁴⁸¹. Fârâbî’nin her iki parçası(yüklenilen-yüklenen) bakımından ortak öncül dediği İbni Rüşd ve İbni Sînâ’nın ‘saltık öncül’ dediği ortak öncüdür. İbni Sînâ’ya da baktığımızda, o da öncülleri özel ve genel olmak üzere ikiye ayırır. Örneğin hareketin varlığına ilişkin inanç Doğa bilimlerine özgüdür, ve her ölçünün sonsuza dek bölünebilirliği inancı Matematik bilimine özgüdür. Genel öncüller ise ikiye ayrılır, der İbni Sînâ. Birincisi; ‘her bir şey hakkında ya olumlama ya da olumsuzlama doğrulanır’ gibi Fârâbî’nin her iki parçası bakımından ortak dediği saltık- genel öncüllerdir. Bunlar bütün bilim dallarını kapsayıcı niteliktedir. İkincisi; ‘bir şey eşit olan şeyler birbirine eşittir’ gibi birkaç bilim için ortak olan öncüllerdir. Nitekim bu öncül Geometri, Aritmetik, Astronomi, Müzik ve başka bilimlerin ortak olduğu bir ilkedir. Çünkü söz konusu öncül, konusu ölçülebilir olan bilimlerin dışına çıkmaz, niceliklerde ve niceliğe sahip şeylerde kullanılabilir

varlığı veya yokluğu üzerine bir şey söylemez. ... İlk Felsefe, şeyleri yalnız dayanakları(substrat) varlıklar olmaları bakımından ele alır. bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s.199-200, 292-93, 455

⁴⁸⁰ Fârâbî, *a.g.e*, s.60

⁴⁸¹ Fârâbî, *a.g.e*, s.61

ancak⁴⁸².

Burhanın öncüllerinin özel oluşu, onu diyalektik ve retorik yönteminden farklı kılan önemli bir ayrım olarak karşımıza çıkar. Diyalektik ve retorik öncülleri özel olmak zorunda değildir. Her iki yöntem de bütün bilimler karşısında genel bir tutum sergilerler. Diyalektik ve retorik bütün varlıkları konu edinir, ilimler de bütün varlıkları konu edinir, ancak diyalektik ve retorik başlı başına bir bilim dalı değildir. Çünkü bilimlerin kendilerine özgü araştırdıkları varlık alanları, cins kategorileri, dolayısıyla ilkeleri vardır ve herhangi bir bilimin ilkelerini kullanan o bilim alanında araştırma yapan kişilerdir. Gerek diyalektiğin genel kabul görmüş yaygın öncülleri, gerekse retorik iknaya dayalı ve sanıdan öteye geçemeyen öncülleri (*mahmûdât*) bütün varlıklara, bütün cinslere ve bütün kategorilere ilişkin olabilir. Çünkü doğal olarak bütün insanlar diyalektik ve retorik argümanları kullanırlar⁴⁸³. Bu nedenle teorik konularla ilgili olarak her sınıftan insana burhan yöntemini kullanmak doğru değildir. Çünkü halktan insan doğru olana aykırı olabilen genel kabul görmüş yaygın kanaatler (*meşhûrât*) üzere yetişir. Bunlar dikkate alınarak yönlendirildikleri zaman onların ikna edilmesi daha kolaydır. Çünkü normal halktan insanlar yapı itibarıyla henüz burhanı kabul etmeye hazır değildir. Bu anlamda gerek diyalektik gerekse retorik belli bir konunun bilimsel incelemesi değil daha çok bir yetenektir. Diyalektik söz konusu olduğunda bu yetenek, bir şeyi savunmak için gerekli uslamlama yollarını kullanma yetisi, retorik söz konusu olduğunda ise bir şeye ikna etmek için gerekli inandırma yollarını kullanma yetisi olarak karşımıza çıkmaktadır⁴⁸⁴. Fârâbî'nin tanımlamasıyla bu sanatlar konuları tümel olan sanatlardır. Burhanın konusu ise özeldir⁴⁸⁵.

Burhanın öncüllerinin uygun(*münâsip*) olmasına gelince, der İbni Rüşd, bu orta terimin küçük terim(üçüncü terim)'de bizzat var olması ve büyük terimin de bizzat orta terim'de var olması gerektiği bakımından ortaya çıkmaktadır. Bu, burhanın öncüllerinin tek bir cinsten olması ve buna bağlı olarak burhanın bir cinsten diğerine taşınmasının imkansız olması gerektiğini ortaya koyar. Dolayısıyla özel(*husûsî*),

⁴⁸² İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.103

⁴⁸³ İbni Rüşd, *Telhisu'l- Hatâbe*, s.3, 16; ayrıca bkz. Aristoteles, *Retorik*, s.35, : 'retorik belli bir tek konu sınıfına bağlı olmayıp diyalektik kadar evrensel olduğu açıkça ortaya çıkar.' s.37

⁴⁸⁴ İbni Rüşd, *Telhisu'l- Hatâbe*, s.10-12, bkz.*Retorik* , s.37, 39: 'ne retorik ne de diyalektik belli bir konuyu bilimsel incelemesi değil'

⁴⁸⁵ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 62

uygun(*münâsip*) öncüller farklı iki cins için değil zorunlu olarak tek bir cinse özgü olmalıdır. Bu sebeple örneğin; Geometrici, Aritmetikçinin kullandığı öncülleri Geometriyle ilgili bir şeyi kanıtlamada ve açıklamada kullanamaz⁴⁸⁶. Fârâbî'nin açıklamasıyla bunlar konunun kendisi bakımından birbirinden farklı olan bilimlerdir. Çünkü Aritmetik'in konusu sayı iken Geometri'nin konusu nokta, çizgi yüzey ve cisimdir⁴⁸⁷ ve Aritmetik asla bir başka bilim dalında kanıtlanan ilkeler kullanmayan bilim dalıdır⁴⁸⁸. Burhanın öncüllerinin özsel(*zâtî*) ve zorunlu(*zarûrî*) olması gerektiği açıklık kazanınca, burhanın bir bilimden başka bir bilime aktarılması olası değil. Aristoteles bunu şöyle ortaya koyuyor: *'burhanın bir cinsten başka bir cinse taşınması olası değil, örneğin Geometrik bir şey üzerine burhanın Aritmetik kanıt olarak kullanılması gibi'*⁴⁸⁹. Çünkü bu durumda iki bilim dalı bir ve aynı olmuş olur⁴⁹⁰. Bu da farklı niteliklere sahip varlıkların bir ve aynı olduğu anlamına gelir. İbni Rüşd, bunun olası olmadığını daha önce de ifade etmişti. İlimler, ilk cinslerle; onları kapsayan daha yüksek bir cinse kadar çıkmayan ilk cinslerle birbirlerinden ayrılırlar. Dolayısıyla cinsleri birbirinden farklı olan varlıkların öncüllerinin cinslerinin de birbirinden farklı olması gerekir⁴⁹¹.

Burhanın bir cinsten başka bir cinse intikaliyle küçük öncülün iki bilim dalında yükleneni/konu bakımından farklı, büyük öncülün bir ve aynı olması, yani orta terimin ve büyük terimin bir ve aynı olması kast ediliyorsa İbni Rüşd'e göre bu durumda bir cinse ait öncül başka bir cinse taşınabilir⁴⁹².

İbni Rüşd, burhanın öncüllerinin uygun ve özel oluşunu ve küçük terim bakımından farklı, büyük terim bakımından ortak olmadıkça bir bilime ait bir öncülün başka bir bilimde kullanılamayacağını bu şekilde özet olarak aktardıktan sonra kesin bilginin tanımından hareketle bilimler arası ilişkiler noktasında burhana dayalı kanıtlamanın detaylarına girmektedir:

⁴⁸⁶ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, s. 67, *Tefsiru'l-Burhan* s.275

⁴⁸⁷ Fârâbî, *a.g.e.*, s.64

⁴⁸⁸ Fârâbî, *a.g.e.*, s.65

⁴⁸⁹ "bir cinsten bir başkasına geçiş yaparak tanıtlama yapılamaz. Sözügelşi geometrik özellikler aritmetik olarak tanıtlanamaz." Aristoteles, *II.Çözümlmeler* 75a s. 20

⁴⁹⁰ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.276

⁴⁹¹ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, s.113-14

⁴⁹² İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.276

Kesin bilgi(*el-İlmü'l-muhakkik*), bir şeyi kendine özgü ilkeleriyle, yani nedenleriyle bilmektir. Diğer bir ifadeyle şeyleri, onların doğasını oluşturan ve kendilerinde içkin bulunan nedenleriyle bilmektir. Burhanın ne yakından ne de uzaktan ilenekselleşen hiçbir şeyle ilgisi yoktur. Burhan ancak özsel(*zâtî*), özel(*hâss*) öncüllerden meydana gelir.

'Burhanda orta terimin *bizâtihi* olması veya ondan daha yüksek bir doğaya sahip olması gerekir' der Aristoteles. Bu orta terimin, ya yüklenileni araştırdığı bilimin cinsinden olması⁴⁹³ ya da daha özel olan bilimin yüklenileni/konusu için cins konumunda/gibi olan daha genel bilimin konusunun doğasından olması gerektiği anlamına gelir. Ancak bilmek gerekir ki; bir bilimin konusu başka bir bilimin konusu için cins olamaz⁴⁹⁴. İbni Rüşd'ün '*İlmü'l-muhakkik*' dediği bir şeyin kendine has ilkelerinden, yani kendi ilkelerinden hareketle tanıtlanabilir olması, Aristoteles'in metninden hareketle ifade edersek; varlığı tanıtlanabilen bir yüklenenin, yüklendiğinin kendi olması bakımından bulunmasından dolayıdır. Yükleneni, yüklendiğinde kendi başına bulunan bir orta terime göre ve kendi olması bakımından nesnesine ait ilkelere göre bildiğimiz takdirde ilenekselleşmeyen bir yolda bilgi ediniriz. Dolayısıyla orta terim, bulunduğu terimde kendi başına bulunuyorsa, orta terimin uçlarla aynı cinsten olması zorunlu⁴⁹⁵. Fakat herhangi bir şeyi saltık anlamda araştıran en yüksek bilim ve aynı şeyi sınırlı araştıran bilim söz konusu olduğunda bir bilime ait bir yüklenilen(*mevzu*) başka bir bilimin cinsi olabilir. Örneğin Aritmetik(*aded*) ve Müzik arasındaki ilişki gibi. Aritmetik orantıyı(*nisbet*) saltık manada araştırır. Müzik ise sesle ilgili olarak ele alır⁴⁹⁶. Böyle bir ilişkiye sahip bilimler arasında orta terim ortak olabilir. Ancak burada varlığa ilişkin bilgi veren, yani olanı bildiren iki bilimden daha özel bilim, nedene ilişkin bilgi veren daha genel bilimdir⁴⁹⁷. Fârâbî'nin yorumuyla konuları önce gelen(*mütekaddim/proteron*) bilim dalı, konuları sonra gelen(*müteahhir/hysteron*) bilim dalına nedenin bilgisini veya hem nedenin hem de varlığın bilgisini verir⁴⁹⁸.

Birbirinden farklı bilim dallarında orta terimin olması olası değil. Aynı şey

⁴⁹³ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.294

⁴⁹⁴ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s.295

⁴⁹⁵ bkz. Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 76a s.21-22

⁴⁹⁶ İbni Rüşd, *a.g.e.*, s. 295

⁴⁹⁷ bkz. Aristoteles, *II.Çözümlemeler* 76a s.22

⁴⁹⁸ Fârâbî, *a.g.e.*, s.66

hakkında fakat farklı açılardan araştırma yapan bilim dallarında da olası değil. Nitekim bilimler ya konusu bakımından farklıdır, ya da konusu bakımından ortak fakat konuyu ele alış yönleri bakımından farklıdır. Veya birisi eksik yönden birisi fazlalık yönünden bir şey hakkında araştırma yapar⁴⁹⁹. Dolayısıyla bilimler arasındaki kanıtlamanın geçişkenliği(*nakil*) büyük öncülün her iki bilimde de aynı olmasıyla olur. Bu da ancak bir araştırılan yüklenenin (*matlûb*) her iki bilimde de ortak isim bakımından değil de sinonim olmasıyla; yani hem yüklenileni(*mevzu*) hem de ele alınışı bakımından bir ve aynı olmasıyla olur. Buradan hareketle İbni Rüşd, Fârâbî'nin sanatların ortaklığı noktasında ifade ettiklerini yanlış bulur. Ona göre Fârâbî, her iki bilimde de araştırılan yüklenenin(*matlûb*) bir ve aynı olması gerektiğini ifade ederken orta terimin de bir ve aynı olması gerektiğini ifade etmemektedir. Çünkü iki bilimin, iki terimde ortak olmadan orta terimde ortak olmaları olası değil⁵⁰⁰. İbni Rüşd, bu eleştirisinde haklıdır, çünkü Aristoteles açısından bir şey ancak kendi ilkelerinden hareketle saltık anlamda bilinebilir, fakat kimi durumlarda ilkelerin ve orta terimin ortak olması söz konusu olabilir⁵⁰¹.

İbni Rüşd, yukarıda aktardığı bilimler arası ilişkiyi tümdengelimsel yapılarla bağlantılı olarak yorumlamaya geçmektedir:

Varlık burhanı ve neden burhanı, biri bir bilimde diğeri de bir başka bilimde kullanıldıklarında ve her ikisinin de araştırdığı konu farklı olduğunda iki burhan arasındaki farklılık, aynı bilimde kullanıldıkları takdirde aralarındaki farklılık gibidir⁵⁰². İki farklı bilim dalında kullanıldıklarında ve araştırdıkları, sordukları soru(*matlûb*) da aynı olduğunda aralarındaki farklılık iki şekilde olur: 1- Her birinin, araştırdığı aynı soruyu kendi açısından açıklaması. Örneğin, astronomun ışığının çember biçiminde artmasından hareketle, fizikçinin ise ne ağır ne de hafif bir cisim olmasından hareketle Ay'ın küresel olduğunu açıklaması gibi. 2- Aynı soruyu araştıran iki farklı bilim dalının birbirleriyle yardımlaşmaları; birinin araştırılan konunun varlığını, diğeri de varlığının nedenini vermesi. Bu tek bir bilimde oldukları takdirde

⁴⁹⁹ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.295

⁵⁰⁰ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.301

⁵⁰¹ Aristoteles, bkz. *II.Çözümlemeler*, 76a s.22

⁵⁰² Burhan- vücud ve burhan-ı sebep aynı bilim içerisinde tanıtlama olarak kullanıldıklarında araştırılan konu(*matlûb*) ister iki kanıtlama türü açısından farklı olsun isterse aynı olsun bu iki kanıtlama arasındaki farklılık için bkz. 'Tümdengelimsel Yapılar'. Bu farklılık orta terimin tabiatındaki farklılıktan kaynaklanan farklılıktır.

aralarındaki yardımlaşmadan farklıdır. Tek bir bilim içerisinde ve tek bir konuda(*matlûb*) yardımlaştıkları zaman da iki burhan birbirinden farklıdır. Birisi şeyin uzak nedenini diğeri de yakın nedenini verir ve bilgi o şeye ait nedenlerle tamamlanır.

Araştırdıkları aynı konu(*matlûb*) üzerine iki bilimde birisi şeyin varlığını, diğeri nedenini vermek suretiyle yardımlaştıkları zaman aralarındaki ilişki şöyle olur: İki burhan türünden biri, kanıtlamalı olarak(*delille*) ya da tecrübeden yola çıkarak araştırılan öncülün(*matlûb*) varlığına ilişkin bilgi verir; diğeri araştırılan şeyin nedenine ilişkin bilgi verir. Araştırılan (*matlûb*), iki bilimden daha yüksek olanında(*ilm-i âlâ*) burhanın sonucu, onun kapsamında yer alan bilimde (*ilmu 'l- esfel*) ise orta terim'dir. Bu da bilimler içerisinde; bilimlerin konularının(*mevzuât*) bir kısmının bir kısmı için form(*sûret*) olmasıyla olur. Örneğin; iki bilim dalından en yüksek olan(*ilmu 'l- â'lâ*)nın konusunun, onun kapsamında bulunan bilim dalının konusuyla ilişkisi, genel olanın özel olanla ilişkisi gibidir. Bu da Aristoteles'in dediği gibi bilimlerin birbiri altında sıralanmasıyla olur⁵⁰³. Örneğin; Optik'in (*İlmü 'l- Menâzır/Optikhé*) Geometri'yle (*İlmü 'l- Hendese*) ilişkisi gibi. Çünkü Optik, Geometri biliminin kapsamında yer alır. Geometri, çizgiyi çizgi olması bakımından saltık olarak; Optik ise ışınsal çizgi olması bakımından ele alır, inceler. Bundan dolayı Optik, Geometri'nin verilerini(neticeler) alır(ki bu veriler, kapsamlarında bulunan gözlemler için birer nedendir.) ve onları kullandığı neden burhanında orta terim olarak kullanır. Çünkü iki bilimden daha yüksek olanı(*ilmu 'l- â'lâ*) onun kapsamında yer alan bilim dalı (*ilmu 'l-esfel*) için formdur. Yani daha yüksek olan bilimde varlığı açıklanan şey, alt bir bilim dalında varlığı açıklanan şey için neden olur. Örneğin; Armoni(*telifu 'l- lühûn*)'nin Aritmetik'le ilişkisi böyledir. Yani Armoni, Aritmetik'in altında alt bir bilimi teşkil eder. Tecrübeyle dayalı olan bilim dallarının teorik(*ilmî*) bilim dallarıyla olan ilişkisi de böyledir. Teorik bilimle İbni Rüşd, deneye dayalı olan bilim dallarında, tecrübenin ve deneyin doğruladığı şeyin nedenini bildiren bilimi kast ettiğini belirtir. Örneğin; kaybolmayan yıldızların bilgisi gibi. Gözleme dayalı Astronomi bu yıldızlar hakkında gözlemler yapar ve rasat yoluyla devamlı olarak görünmeleri olgusuna tanık olur; teorik Astronomi ise onların devamlı olarak görünümünün nedenlerini; yani bilimsel nedenlerini(*el- esbâbu 'l- ilmiyye*) ortaya koyar. Özetle gözleme dayalı (amelî) ve teorik(ilmî) diye kısımlara ayrılan

⁵⁰³ İbni Rüşd, *Tefsiru 'l-Burhan*, s.367

sanatların birbirleriyle ilişkisi böyledir.

Fârâbî, birbirleriyle ilişkili olan bilimleri ‘konu’(mevzu)dan kalkarak yorumlamaktadır. Bir bilimin konusu, başka bir bilimin konusunun türü olduğu zaman konusu tür olan bilim diğerinin parçası olur. Örneğin koniler hakkında yapılan araştırma Geometri’nin bir parçasını teşkil eder. Konusu bir başka bilimin konusu için tür olmamak kaydıyla daha özel olan bilim, konusu daha genel olanın kapsamında yer alır. Optik’in Geometri’nin kapsamında yer alması gibi⁵⁰⁴.

Başka bilimlerin kapsamında yer alan bilimlerin ilk ilkeleri iki türdür: 1- Kendilerine özgü ilkeler. 2- Kendilerinden önce gelen ve kapsamında bulundukları bilimlerden elde ettikleri ilkeler. Bunlar da ikiye ayrılır. Birisi öncelikle ‘kapsayan bilim dalında’ sonra diğer bilim dalında kullanılan. Örneğin ‘herhangi bir miktara eşit olan miktarlar birbirlerine eşittir’ önermesi gibi. Bu Optik’te kullanılan bir önermedir. Diğer alt bir bilim dalında ilke olarak kullanılan ancak, başka bir bilim dalında kanıtlanabilen ilkelerdir. Astronomi’de kullanılan ‘altıgenin kenarı, dairenin çapının yarısına denktir’ önermesi Geometri’de kanıtlanabilen bir önermedir⁵⁰⁵. Bunlar alt bilim dalında araştırma yapan kişinin üst bilim dalından aldığı ve hakkında kesin bilgiye sahip olmadığı koyut olarak kabul edilmiş öncüllerdir(*el- usûlu ’l- mevzûa*)⁵⁰⁶. Bir bilimde ilke olarak kullanılan başka bir bilimde kanıtlanabilen ilkeler ya neden olarak ya da ‘delâil’ olarak kullanılır. İlk bilimin dalının kapsamında bulunan şey, ikinci sırada yer alan bilim dalının kapsamında bulunan şeyden varlık bakımından daha önce geldiği zaman neden olarak, sonra geldiği zaman ‘delîl’ olarak kullanılır. Bu anlamda varlık bakımından önce gelen(*mütekaddim/proteron*) bilim dalı sonra gelen(*müteahhir/hysteron*) bilim dalına nedenin bilgisini veya hem nedenin hem de varlığın bilgisini verir⁵⁰⁷. Varlık bakımından önce gelen ilkeler neden, sadece bilgi bakımından önce gelen ilkeler ise ‘delâil’ adını alır. Bazı ilkeler ise hem varlık hem de bilgi bakımından önce gelir⁵⁰⁸.

Birbirleriyle bu şekilde ilişkisi bulunan pratik(*amelî*) ve teorik(*ilmî*) bilim

⁵⁰⁴ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 64

⁵⁰⁵ Fârâbî, *a.g.e.*, s.65

⁵⁰⁶ Fârâbî, *a.g.e.*, s.71

⁵⁰⁷ Fârâbî, *a.g.e.*, s.66

⁵⁰⁸ Fârâbî, *a.g.e.*, s.70

dallarının aynı bilim dalı olduğu düşünülebilir. Oysa, İbni Rüşd gerçekte bunların ayrı iki bilim sahaları olduğunu hatırlatır. Gözleme dayalı olan Tıp ve belli öncüllerden çıkarımlarda bulunan teorik Tıp, gözleme dayalı Astronomi ve teorik Astronomi gibi⁵⁰⁹.

Özetle bir ve aynı şeyi açıklamak üzere birisi varlığın diğeri de nedenin bilgisini vermek üzere yardımlaşan bilim dalları iki sınıftır: 1- Birbirlerinin altında sıralanan teorik bilim dalları, 2- Tek bir şeyi iki farklı açıdan inceleyen teorik(*ilmî*) ve pratik(*amelî*) bilim dalları. Örneğin; pratik ve teorik müzik gibi. Pratik müzik, teorik müziğin ele alıp incelediği teorik(*ilmî*) ilkeleri verir. Teorik müzik de bu ilkelerin nedenlerini verir⁵¹⁰. Tecrübeye ve gözleme dayalı olan Tıp ilaçlar noktasında teorik tıbbı veriler sunar, teorik Tıp ise deneysel tıbbın bulgularının nedenlerini ortaya koyar⁵¹¹. Fârâbî'nin yorumu da İbni Rüşd'le aynı doğrultudadır. Yöntemi tecrübe olan bir bilim, ya başka bir bilgiye ulaşmada kullanmaksızın tecrübe sonucu ulaştığı bilgiyle yetinir, gözleme dayalı olan Astronomi gibi, ya da sadece tecrübe ettikleriyle yetinmez, oradan elde ettiği verileri başka bilgilere ulaşmada kullanır. Matematiksel Astronomi bunun en iyi örneğidir. Sadece tecrübe ettikleri ile yetinen bilimler araştırdıkları konunun varlığına ilişkin bilgiler verirken, bu bilgileri alıp başka sonuçlara ulaşmada(*istinbât*) kullanan bilimler de araştırılan konunun nedenine ilişkin bilgi verirler⁵¹².

Tekil nesnelerden uzak ve bir şeyin nedenini veren bilimler maddeden uzak yüksek(*âlâ*) bilimlerdir. Bunlar matematiksel/teorik bilimlerdir(*el- ulûmu't- teâlimiyye*). Doğa bilminde maddi nedenin aksine, matematiksel bilimlerin verdiği nedenler tarafımızdan bizatihi bilinen nedenlerdir. Çünkü bu bilimlerde bize göre bilgi bakımından(epistemolojik bakımdan) önce gelen varlık bakımından(ontolojik bakımdan) da önce gelir. Doğa bilminde bize göre bilgi bakımından önce gelen, varlık bakımından sonra gelir. Doğa bilimi, asla bir şeyin niçin var olduğunu bildirmez. Bunun nedeni de matematiksel bilimlerin maddeden uzak olmasından dolayı daha çok tümel olmasıdır. Daha çok tümel olan ise tarafımızdan bilgi bakımından daha iyi kuşatılındır. Nedenin bilgisini veren tümel- yüksek(*küllî-âlâ*) bilimdir; varlığın bilgisini veren ise

⁵⁰⁹ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.368

⁵¹⁰ İbni Rüşd, *a.g.e*, s.368-69

⁵¹¹ İbni Rüşd, *Külliyât Fi't-Tıb*, s.130

⁵¹² Fârâbî, *a.g.e*, s.72

onun altında yer alan tekil bilimdir(*el- ilmu'l- cüzî*). Örneğin; Geometri, Fizik'in/Doğa biliminin varlığına ilişkin bilgi verdiği bir çok şeyin nedenlerinin bilgisini verir. Fizikçi gök kuşağının şekli, renklerinin sayısı ve düzeni hakkında bilgi verir. Optik de bunun nedenlerini, özellikle yakın nedenlerini verir⁵¹³.

Nedensellik konusunda da ele alındığı üzere nedenler maddi neden, etkin neden, ereksel neden ve formel neden olmak üzere dört çeşittir. İlk üçünden biri bir bilim dalında bulunduğu zaman diğerlerinin de bulunması zorunlu; yani tanımlarında maddi, etkin ve ereksel nedenden birisi bulunan bilimlerde diğer iki nedenin de bulunması zorunlu. Dolayısıyla tanımında üç nedenden birisi bulunan bir bilim, sadece üç nedenden birisini değil üçünü de verir. Tanımlarında üç nedenden birisini bulundurmeyen bilim nedenlerin tamamını vermez. Tanımlarında üç nedenden birisi bulunan bilimler, değişime uğramaları bakımından hareket ve varlıkları araştıran bilimlerdir. Konusu asla hareket etmeyen olan, hareket ve varlığı değişime uğramamaları bakımından ele alan bilimler, tanımlarında bu üç nedenden hiçbirisi bulunmayan bilimlerdir. Bu bilimlerin tanımlarında sadece formel neden bulunur. Örneğin Doğa bilimi, hareket ve varlıkları harekete konu olmaları bakımından inceler ve bu bilimin tanımlarında üç nedenden birisi bulunur. Matematik'te asla maddi neden bulunmaz. 'Bu yönüyle Doğa Bilimi'nden ayrılır. Her ikisi de cisimleri, yüzeyleri ve noktayı araştırırsa da Matematikçi bunları maddeden soyut ve ondan ayırık olarak ele alır. Çünkü bu tip(madeden soyut) şeylerin tanımlarında madde bulunmaz. İbni Rüşd, matematiksel kavramların tanımlarında maddenin olmayışının, bazılarını bu kavramların varlık bakımından da maddeden ayırık olduğu düşüncesine götürdüğüne dikkat çeker ve bunun hatalı olduğunu ifade eder. Fizikçi, Matematiğin konularını madde olmaları bakımından araştırır. Yüzeyleri ve çizgileri hareket eden ve maddi cisimlerin sınırları olmaları bakımından inceler. Bu Fizik'e yakın matematiksel bilimler için de geçerlidir. Örneğin Fizik'ye yakın olan Optik, çizgiyi saltık olarak değil parlak bir çizgi olarak inceler. Yine bir müzisyenin sayısal oranları, duyulur seslerin oranı bakımından araştırması gibi.' Burada Fizik ve Matematik aynı konuda, örneğin Dünya, Güneş, Ay gibi ortak konularda biri bir nedeni diğeri bir başka nedeni vererek ortak

⁵¹³ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, 372-73

araştırma yapabilirler⁵¹⁴. Bu açıdan İbni Sînâ da Fizik ve Metafizik arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. İki bilimden birinde orta terimi herhangi bir neden olan bir burhanın bulunması ve ikincisinde orta terimi o nedenden önce ve o nedenin nedeni olan başka bir nedenin olduğu başka bir burhanın bulunması da İbni Sînâ açısından varlık bildiren bilimle neden bildiren bilim arasındaki ilişki gibidir. Bu durumda aşağıdaki bilim nedeni tam olarak vermemiş olur. Doğa bilimi ve İlk Felsefe ‘hareket’ konusunu araştırma bakımından ortaktır. Ancak Doğa bilimi maddi nedeni verir, İlk Felsefe de saf iyilik ve saf ustan ibaret olan ayırık etkin nedeni ve saf varlıktan ibaret olan ilk ereksel nedeni verir⁵¹⁵.

Fârâbî, matematiksel bilimleri ‘soyutlamalı bilimler’(*el-ulûmu’l-intizâiyye*) diye adlandırır⁵¹⁶. Çünkü bu bilimlerin ilk konularının tanımlarında madde olmadığı gibi maddeyi gerektirecek bir şey de yoktur. Fârâbî, ‘matematiksel bilimlerin tanımlarında maddenin olmaması, araştırmaya konu olan şeylerin maddesinin olmamasından dolayı mı yoksa maddeden ayırık olmalarından dolayı mı?’ sorusunu sormakla birlikte bu konunun tartışmalı olduğunu ifade etmekle yetinir. Bazılarına göre matematiğe konu olan şeylerin maddesinin olmamasından, bazılarına göre (Aristoteles ve Aristotelesçiler) varlık bakımından bir maddede olmakla birlikte tanım itibarıyla madden ayırık olmalarından dolayı matematiksel bilimlerin tanımlarında madde bulunmamaktadır. İkinci görüşte olanlara göre, der Fârâbî, duyu matematiğin konusu olan uzunluklar, yüzeyler ve nokta gibi konuların maddede olduğuna tanıklık eder. Hiç şüphesiz İbni Rüşd bu görüşün sahibi Aristoteles çizgisindedir⁵¹⁷. Metafizik(*Telhîs’u-Ma- Ba’de Et-Tabîa*)’te İbni Rüşd bu görüşünü açıkça dile getirir: ‘Varlıklar dikkatle incelendiğinde, bir kısmının yalnızca maddede var olduğu görülür. Bu tür varlıklar ve bunların eklentileri ayrı inceleme konusudur. Bir kısmının da her ne kadar maddede var olsa da tanım bakımından ayırık olduğu görülür’⁵¹⁸.

⁵¹⁴ İbni Rüşd, *es-Simâu’l-Tabîi*, s.23-24; Fârâbî, *a.g.e.*, s.68

⁵¹⁵ İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.126

⁵¹⁶ bkz.İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.128

⁵¹⁷ “Matematiksel şeyler ne duyuşsal varlıkların bilfiil var olan tözleridir, ne de duyuşsal üstü gerçekliklerdir” bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s.530, Aristoteles açısından matematiksel nesneler cisimlerden daha az tözdür. Duyuşsal şeylerden varlık düzeni bakımından değil tanım ve mantık bakımından önce gelir. Onun ele aldığı nesneler duyuşsal olabilirler ancak o bunları hiçbir zaman duyuşsal olmaları bakımından incelemeyiz. Öte yandan matematik duyuşsallardan ayrı başka şeylerin de bilimi değildir. bkz. s.536, 538

⁵¹⁸ İbni Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 2

Fârâbî, birinci görüşte olanlara(Platon ve Platoncular) göre de Matematik, maddede olan uzunlukları, yüzeyleri, noktayı...vs'yi konu almadığını, idealardan(suretlar, misaller) ibaret olan başka uzunlukları, yüzeyleri ve noktayı konu aldığını söyler. Ancak Fârâbî'ye göre bu konudaki tartışma tatmin edici görünmemektedir ve bu tartışma bir tarafa bırakılmalıdır⁵¹⁹.

İbni Sînâ'ya bakıldığında onun yorumu matematiksel öncüllerin varlık bakımından bir maddede olması ancak tanım bakımından olmaması yönündedir. İbni Sînâ iki tür soyut'tan söz eder. Saltık soyut ve varlık bakımından maddede olmakla birlikte tanım bakımından maddede olmayan soyut. Bu anlamda o da Fârâbî gibi 'intizâî' kavramını kullanır, ancak bunu sadece matematik bilimi için değil bütün soyutlamacı bilimler için kullanır. İbni Sînâ, matematiksel öncüller konusunda İbni Rüşd gibi açık görüş sahibidir. Ona göre de matematiksel öncüllerin konusu saltık soyut değil, varlık bakımından maddede bulunan ancak tanım itibarıyla maddeden ayırık olan soyuttur. Dolayısıyla söz konusu öncüller sadece tanım bakımından maddeden ayırıktır. Neden tanım itibarıyla soyut olduklarını ise İbni Sînâ şöyle açıklamaktadır: 'Bunun nedeni matematik bilimlerinin konularının, türce belirli olmayan şeyler olmasıdır. Sözgelimi üçgen bir ahşapta olabileceği gibi bir altında da olabilir ve üçgenin doğası belirli bir konuyu gerektirmez, aksine üçgen rast gele herhangi bir konuda bulunabilir. Bu sebeple, üçgenin doğasının bulunduğu konulardan hiçbirisi, onun tanımlarına dahil değildir. Doğal formlara(*sûretler*) gelince, bunlardan her birinin türce kendisine uygun bir maddesi vardır ve o formun bu maddeden ayırık olarak var olması ve başka bir maddede olması mümkün değildir. Bu formun doğası o maddeye özgüdür, bundan dolayı maddeler, bu formların tanımına girebilmektedir'⁵²⁰.

İbni Rüşd, biri diğerinin kapsamında bulunmayan bilim dalları arasındaki ilişkiden söz edildiğinde bunlara Tıp ve Geometri'yi örnek gösterir. Doktor dairesel yaranın iyileşmesinin zor olduğunu söyler. Geometrici ise bunun sebebinin dairesel yaranın kaynaşması bakımından daha kolay açılarının olmamasına bağlar⁵²¹. İbni Sînâ'nın metninde bu örnek şöyle aktarılır: Doktor yuvarlak yaraların daha iyi

⁵¹⁹ Fârâbî, *a.g.e.*, s.69

⁵²⁰ İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.128

⁵²¹ İbni Rüşd, *Tefsiru'l-Burhan*, s.372-73

iyileşeceği yargısında bulunur, Geometrici ise ‘çünkü daire en kuşatıcı şekildir’ derken bunun nedenini verir. İbni Sînâ bu konudaki nedenin, doğa biliminin ve Geometri’nin birlikte verdiği bileşik bir neden olabileceğini de belirtir: ‘iyileşme hareketi, ortaya doğru olduğundan bir açı bulunduğunda hareketin yönü belirlenir ve buluşma kolaylaşır, bir açı bulunmadığında ise hareket bütün çevreye yayılır, parçalar direnir ve iyileşme yavaşlar’⁵²². Fârâbî, biri diğerinin kapsamında bulunmayan ve biri diğerinin parçası olmayan bilimler arası ilişkiyi yine ‘konu’dan hareketle değerlendirir. Biri diğerinin kapsamında bulunmayan veya biri diğerinin parçası niteliğinde olmayan bilimlerin konuları ya bizatihi farklıdır, ya da konuları bizatihi aynı fakat ele alınış yönleri bakımından farklıdır, der Fârâbî. Konuları bizatihi farklı olanların örneği yukarıda verildi. Ele alınışları bakımından konuları farklı olan bilimlerin örneği Matematik ve Fizik bilimidir. Her ikisi de cisimler ve uzunlukları araştırır. Matematik, cisimleri ölçüm bakımından Fizik ise hareketleri bakımından ele alır⁵²³. Yine bitişik olması bakımından ‘bitişik/sürekli olan nesne’*(*muttasıl/haptesthai*) olan şeyi hem Matematikçi hem de Fizikçi inceler. Fakat farklı açılardan; Matematikçi bunu maddeden soyut olarak inceler, araştırır; Fizikçi ise hareket eden cismin sınırı/kenarı olması bakımından, yani bir maddede olması bakımından ele alır. Bu nedenle Matematikçi bitişik olan’ı(muttasıl) tanımlamaz, onun tanımını Fizikçiden ‘bitişik olan birbirine bitişik olan şeylerden meydana gelir’ şeklinde bir koyut olarak teslim alır⁵²⁴.

İbni Rüşd’e göre matematiksel bilimlerin çoğunun kanıtlamaları saltık burhan olduğundan bunlar, burhana dayalı olan bilimler olmaya daha elverişlidir. Saltık burhanları veya neden burhanlarını kullanan hemen hemen bütün bilimler burhanı kullanmaya daha elverişlidir⁵²⁵. Çünkü bir şeyin varlığının bilgisi tekil olana daha yakındır. Bir şeyin nedenini konu alan matematikçilerdir. Onlar nedenlerin bilgisine sahiptirler. Çoğunlukla tümel olanı araştırdıklarından genelde şeyin varlığına ilişkin

⁵²² İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.154

⁵²³ Fârâbî, *a.g.e.*, s.64, ayrıca bkz. İbni Sînâ, *a.g.e.*, s.115

* ‘bitişik’, silsile halinde parçalara ayrılan şeydir. Örneğin bu anlamda cisim uzunluk, genişlik ve derinlik gibi kısımlara ayrılan şeydir. bkz. İbni Rüşd, *Risâletü Semâu ve ’l-Âlem*, Gérard Jéhamy(thk.), ‘*Resâilu İbni Rüşd el-Felsefiyye*’ içinde Beyrut-1994, s.25; ‘imdi sürekli olan nesne, hep yeniden bölünebilir parçalara ayrılan nesnedir; bir cisim de her yönden bölünebilir.’ bkz.Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, Saffet Babür(çev.), Ankara: Dost Kitapevi, 1997, 268a 5-10, s.13

⁵²⁴ İbni Rüşd, *es-Simâu’t- Tabiî*, s.85-86, Aristoteles, *Fizik*, s.57, Aristoteles, ‘bitişik’(haptesthai) kavramını kenarları birlikte olan nesneler için kullanmaktadır. bkz. 226b 20-25, s.231

⁵²⁵ İbni Rüşd, *Tefsiru’l-Burhan*, s.374

bilgi sahibi değillerdir. Tekiller konusundaki araştırmalarının azlığından dolayı tekelleri(*cüziyyât*)çoğunlukla bilmezler. Formları(*suretler*) ussal olarak(*ma'kul*) alırlar ve maddeden soyutlarlar(*ve yücerriğuha minel-madde*). Örneğin miktar bildiren birimleri, her ne kadar maddeyle birlikte olsalar da matematikçi onları bir nesnede/konuda(*mevzû*) kullanmaz, sadece form olarak kullanır⁵²⁶.

İbni Rüşd, bilimler arasında bir derece sıralaması yapmak söz konusu olduğunda, nedeniyle bir şeyin varlığını açıklayan bilimlerin, araştırılan şeyden varlık bakımından sonra gelen bir şeyi neden göstererek araştırdığı şeyin varlığını açıklayan bilimlerden daha üstün olduğunu kabul eder. Bunlar, konuları maddeden soyutlanmış ve daha yüksek bilimlerdir. Çünkü madde, İbni Rüşd'e göre bilimlerde meydana gelen hatanın nedenidir. Bu bakımdan örneğin Aritmetik(*ilmu'l- aded*), Müzik'ten burhan/kanıt bakımından daha sağlam ve daha üstündür. Ayrıca öncülleri daha basit olan bilimin burhanları da, öncülleri bileşik(*mürekkep*) olan bilgidен daha sağlamdır. Örneğin, Aritmetik'in, Geometri'den daha üstün oluşu gibi. Çünkü Aritmetik'in ilkesi bir(1)'dir. Büyüklüklerin(*a'zâm*) ilkesi ise nokta'dır. Çünkü 'nokta', 'bir'den daha az basittir⁵²⁷.

Bilimlerarası ilişkileri kısaca özetlemek gerekirse; İbni Rüşd'e göre tündengelimsel kanıtlamanın yeterli olmadığı durumda deneysel bilim teorik bilime; deneyle yetinilmediği durumda da teorik bilim deneysel bilime yardımcı olur. Bu iki bilginin el ele vermesiyle de kesin bilgi(*ilmu'l- yakîn*) ortaya çıkar...⁵²⁸

⁵²⁶ İbni Rüşd, *a.g.e*, s. 369

⁵²⁷ İbni Rüşd, *Telhisu'l-Burhan*, s.108, 109; ayrıca bkz. İbni Sînâ, *a.g.e*, s.188

⁵²⁸ bkz.Fârâbî, *a.g.e*, s.75

SONUÇ

İbni Rüşd'ün benimsemiş olduğu bilimsel yöntemde amaç varlığı, varlığın neliğini ve nedenini araştırmak ve kavramaktır. Varlığın neliği ve nedeninden önce varlığın kendisi araştırılır. Bir şeyin var olduğu bilindikten sonra ancak neliğine ve nedenine yönelik soru sorulur. Sorulan sorularda varlık, bağ değil yüklemidir. Öncüller ise soru kalıbında değil, olumlu birer önerme düzeyinde ele alınır.

İbni Rüşd'ün bilimsel yöntemi, şeylere ilişkin sanıyla yetinmez. Sanı diyalektik, safsata, retorik veya poetika açısından yeterli gelebilir. Oysa burhan açısından eleştirel bir tutumla şeylere ilişkin en sağın ve en kesin bilgiye ulaşmak esastır. İlke olarak genel geçer bilgiler değil, gerçekte doğru ve doğruluğu her zaman için geçerli olan bilgiler kabul edilir. Bu bilgiler mantıksal açıdan doğru olmakla birlikte extralojik koşullar bakımından da doğrudur. Yüklenenle yüklenilen arasında özsel ve tümel bir bağıntı vardır. Yüklenen yüklenenin bir kısmına değil tamamına her zaman ve zorunlu olarak yüklenir. Yüklenenle yüklenilen arasında zorunlu nedensellik ilişkisi vardır. Bilimsel yöntem zorunlu nedensellik yasasına göre işler. Rastlantısal olan şeyler bilime konu olamaz. Akıl yürütmelere konu olan neden ve nedenli arasında ileneskel değil özsel bir nedensellik olmalıdır.

Her bilimin kendine özgü ilkeleri vardır. Bu ilkeler ya varlığa ilişkin ya da varlığın nedenine ilişkindir. Varlığa ilişkin olanlar fiziksel ilkeler, varlığın nedenine ilişkin olanlar ise matematiksel ilkelerdir. İbni Rüşd'ün yönteminin en basit ilkeleri özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı ilkesidir. Her bilim dalının kullandığı kendine özgü ilkeler, bu üç basit metafiziksel ilkeyle çelişmemelidir. Bir bilimin kullandığı önermede yüklem konusu olan aynı özneye aynı zamanda karşıt iki niteliğin yüklenmesi imkansızdır. Kullanılan bir önerme ya doğrudur ya da yanlıştır, çelişik önermeler arasında üçüncü bir anlam değeri olamaz. Var olan bir şeyin var olmadığını, var olmayanın var olduğunu ifade eden önerme bilimsellik değeri taşımaz.

Böyle bir yöntemden hareket eden düşünür, herhangi bir kabulü başkalarına onaylatmak, ya da verili bir önermeyi savunmak gibi bir kaygı taşımaz. Karşıtlıklardan bilimsel olarak doğru ve tutarlı olanı kabul eder. Sözcüklerin ve kavramların en sağın

anlamalarını ortaya koymaya çalışır. Bunun için de sahip olduğu algılama, imgelem, düşünme ve kavrama gibi bütün yeteneklerini gerçeğin kapısını aralamak için zorlar. Amaç her şeyden önce yorulmaksızın doğru ve gerçeğin izini sürerek, içsel ve dışsal konuşmayı gerçekleştirip bireysel yetkinliğe ulaşmaktır.

İbni Rüşd’ün sözünü ettiğimiz bilimsel yöntemi, deneye olanak veren bilimsel araştırmayla, kavramsal düşünmeye yol açan teorik çalışmaların etkili bir kaynaşmasından ibaret olan ‘tümevarım-tümdengelim yöntemi’dir. Bu yöntem, empirizimle rasyonalizmin dikkate değer bir bileşimi olarak karşımıza çıkar. Bileşimi oluşturan kavram çiftleri şunlardır: tekil- tümel(cüzî- küllî), madde- form(madde- suret), virtüel- aktüel(bilfiil- bilkuvve), özel- genel(husus- umum), duyulur- akledilir(mahsus- ma’kul), duyumsama- kavrama(ihsâs- idrâk), birincil töz- ikincil töz(cevher-i ûlâ- cevher-i sâî), varlık- neden(vücûd- illet), pratik- teorik(amelî- ilmî).

İnsan akıllı, duyuların kendisine aktarmış olduğu tekil nesneler ve olaylara ilişkin kavrayıştan yola çıkar. Soyutlama yeteneğine sahip akıl, tek tek nesneleri ve olayları kavrama eşiğinde, duyulardan bağımsız kendi atılımını gerçekleştirerek tekil nesneler ve olaylar arasındaki ortak niteliği, özdeşliği, birliği keşfeder. Bu noktada akıl, maddi olandan biçimsel olana, aktüelden virtüele, özelden genele, duyulur olandan akledilir olana, duyumsamadan kavrayışa, birincil tözden ikincil töze, varlıktan varlığın nedensel ilkesine, pratik olandan teorik olana, kendi doğası gereği bir sıçrama gerçekleştirir. Bu sıçramayla birlikte akıl bilimin nedensel ilkelerini, tümel yasalarını oluşturmaya başlar. Falanca kişinin müzisyen olduğunu aracısız, direkt gözleme dayalı olarak bilmek tikel bir algıdır. Fakat bu algı henüz kesin bilgi aşamasına geçmiş bir algı değildir. Çünkü henüz neliği ve nedeni bilmiyoruz. Ancak o kişinin müzisyen oluşu falanca kişi olması bakımından değil de insanın müzisyen olabilirliği bakımından bildiğimizde neliği ve nedeni bilmiş, buna bağlı olarak da söz konusu tikel algı hakkında kesin bilgi elde etmiş oluruz. Şunun şu olduğunu, kendisine somut olarak işaret edilmesi bakımından bilen kimse onu neliği bakımından değil ilenekselsel olarak bilir. Daha önce de sık sık üzerinde durulan üçgen örneğini hatırlarsak; saltık üçgen için değil de ikizkenar üçgen için ‘iç açılar toplamının iki dik açıya eşit olmasını’ bilmek, ikizkenar üçgenin iç açılarının iki dik açıya eşit olduğunu neliği bakımından bilmek

değildir. Ancak üçgen olmasından dolayı ikizkenar üçgenin iç açılar toplamının iki dik açıya eşit olduğunu bilmek, neliği bakımından bilmektir.

İbni Rüşd’de bu bilme süreci üç aşamalı olarak gerçekleşir: 1- Duyum(*hiss*) ve hâfıza(*zâkire*), 2- Genel kavramın ve tümellerin hareket noktasını sağlayan deney(*tecrübe*) ve tümevarım(*istikrâ*), 3- Tek tek nesnelerden ve olaylardan soyutlanmış yasa niteliğindeki *ilk akledilir ilkeler*(*el- ma’kûlâtü’l- üvel*)’den yola çıkarak yeni nesneler ve olaylar hakkında kanıtlamalı yargıya varma (*burhan*). İbni Rüşd’ün ‘*Burhan Metodu*’ olarak kavramlaştırdığı bu bilimsel süreci şöyle şematize edebiliriz:

İstikrâ(Tümevarım)

duyu

akıl

(1)

Cüziyyât(tikeller).....(2) Külliyyât(tümeller)

(3)

Burhan(Tümdengelim)

Bu şemada, İbni Rüşd açısından bilimsel bilgiye ulaşmanın üç temel ilkesi gözümüze çarpmaktadır. Bunlar sırasıyla duyu, akıl ve tümdengelsel kanıtlamadır. Fârâbî ve İbni Sînâ'da bu ilkelerin bir dördüncüsü bulunmaktadır ki oda 'faal akıl' ve 'îlâhî feyz'dir. Bu önemli ayırım ister istemez bizi şu sonuca götürmektedir:

Aristoteles'in duysal verilerden hareket eden bilimsel yöntemi, bilimin ve konusunun aşkın dünyaya ait olduğunu ileri süren Pythagorasçı-Platoncu bilim anlayışının bir eleştirisini oluşturduğu gibi, Aristotelesçi çizgiye sahip İbni Rüşd'ün temelinde duyular ve tümevarım bulunan bilimsel yönteminin de, kesin bilginin 'Faal Akıl' ve 'Îlâhî Feyz'le bağlantı kurmanın sonucu meydana geldiğini düşünen Fârâbî-İbni Sinacı bilim anlayışının bir eleştirisini oluşturduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

Birinci kaynaklar

- Aristoteles, *Fizik*. Saffet Babür (çev.). İstanbul: YKY, 997.
-, *Gökyüzü Üzerine*. Saffet Babür(çev.). Ankara: Dost Kitapevi, 1997.
-, *II.Çözümlemeler*. Ali Houshiary(çev.). İstanbul: YKY, 2005.
-, *Kategoryalar*. Saffet Babür(çev.). Ankara: İmge Kitapevi, 1996.
-, *Metafizik*. Ahmet Arslan(çev.). İstanbul: Sosyal Yay., 1996. (Çeviri J.Tricot'un 'Metafizik'in Fransızca çevirisi, David Ross'un İngilizce çevirisi ve Eug.Rolfes'in Almanca çevirisi esas alınarak yapılmıştır.)
-, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*. Celal Gürbüz(çev.). İstanbul: Ara yay., 1990.
-, *Poetika*. İsmail Tunalı(çev.). İstanbul: Remzi Kitapevi, 13.bs., 2006
-, *Retorik*. Mehmet H.Doğan(çev.). İstanbul: YKY, 1995.
-, *Ruh Üzerine(De Anima)*. Zeki Özcan(çev.). İstanbul: Alfa yay, 2000.
-, *Topikler*. Hamdi Rağıp Atademir(çev.). 2.bs. İstanbul: M.E.B, 1967.
-, *Yorum Üzerine*. Saffet Babür(çev.). Ankara: İmge Kitapevi, 1996.
-, *I.Çözümlemeler*. Ali Houshiary(çev.). Dost Kitapevi Yay., 1998
- Fârâbî, *Kitabu'l- Burhan*. Macit Fahri(thk.). 'El-Mantıku Inde-Fârâbî' içinde, Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987.

....., *Şerâitu 'l-Yakîn*. Macit Fahri(thk.). '*el-Mantiku Inde-Fârâbî*' içinde, Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987.

Gazzâlî, *Tehâfütü 'l- Felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı). Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu(çev.). İstanbul: Klasik Yay., 2005.

İbni Rüşd, *Faslu 'l-Mekâl*. Bekir Karlığa(çev.). İstanbul: İşaret Yay., 1992.

....., *el-Keşfu An Menâhici 'l-Edille ve Akâidi 'l-Mille*. Beyrut: 1982.

....., *Telhisu Kitabi 'l- Mugâlata*, Gérard Jéhamy(thk.). '*Telhisu Mantık-i Aristo*' içinde. Beyrut- Lübnan: Câmiatu'l-Lübnaniyye, 1982.

....., *Külliyât Fi 't-Tıb*. Muhammed Âbid Cabirî'nin giriş, önsüz ve açıklamalarıyla 1.bs. Beyrut: 1999.

....., *Risâletu el-Kevnu Ve 'l-Fesâd*. Gérard Jéhamy(thk.). Refik El-Âcem'in takdim yazısıyla, '*Resailu İbni Rüşd el-Felsefiyye*' içinde. Beyrut: 1994.

....., *Risâletü es-Semâu ve 'l-Âlem*. Gérard Jéhamy (thk.). '*Resâilu İbni Rüşd el-Felsefiyye*' içinde. Beyrut: 1994.

....., *Metafizik Şerhi*. Muhittin Macit (çev.), İstanbul: Litera Yay., 2004.

....., *Telhîsu Kitâbi 'n-Nefs*. Alfred L.Ivry (thk.), Kâhire: 1994.

....., *Simâ-ı Tabiî*. Josef Puig (thk.). Madrid: Institutio Hispano-Arabe de Cultura Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1983.

....., *Tefsiru 'l-Burhan*. Abdurrahman Bedevi (thk.). '*Şerhu 'l-Burhan Li-Aristo*' içinde. Kuveyt: 1984.

....., *Tehâfüt et-Tehâfüt* (Tutarsızlığın Tutarsızlığı). Kemal Işık- Mehmet Dağ (çev.). Samsun: 1986.

....., *Telhisu Kitabi 'l-İbâre*. Gérard Jéhamy (thk.). '*Telhisu Mantık-i Aristo*' içinde. Beyrut- Lübnan: Câmiatu'l-Lübnaniyye, 1982.

....., *Telhisu Kitabi'l-Kıyas*. Gérard Jéhamy (thk.). '*Telhisu Mantık-i Aristo*' içinde. Beyrut- Lübnan: Câmiatu'l-Lübnaniyye, 1982.

....., *Telhisu Kitabi'l-Mekûlât*. Gérard Jéhamy (thk.). '*Telhisu Mantık-i Aristo*' içinde. Beyrut- Lübnan: Câmiatu'l-Lübnaniyye, 1982.

....., *Telhisu Kitabi's- Şiir*. Charles Butterworth- Ahmet Abdu'l-Mecit Haridî (thk.). Kâhire: Merkez-i Tahkîk-i Tûrâs, 1986.

....., *Telhisu'l- Hatâbe*. Abdurrahman Bedevî (thk.). Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kalem

....., *Telhisu'l-Burhan*. Abdurrahman Bedevi (thk.). *Şerhu'l-Burhan Li-Aristo* içinde. Kuveyt: 1984.

....., *Telhisu'l-Cedel*. Gérard Jéhamy (thk.). '*Telhisu Mantık-i Aristo*' içinde Beyrut: Câmiatu'l-Lübnaniyye, 1982.

İbni Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldun*. 5.baskı. Beyrut: 1982.

İbni Heysem, *eş-Şükûk Alâ Batlamyus*. İbrahim Medkûr'un giriş yazısıyla Abdulhamid Sabra - Nebil Şehâbî (thk.). Mısır: 1981.

İbni Sina, *Burhan(II.Analitikler)*. Ömer Türker (çev.). İstanbul: Litera Yay., 2006.

Platon, *Phaidon*. Suat Yetkin- Hamdi Rağıp Atademir (çev.). MEB Yay.

....., *Diyaloglar/Menon Diyalogu* -1. Adnan Cemgil (çev.). 1.bs. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.

....., *Timaios*. Erol Günay-Lütfi Ay (çev.). İstanbul: Sosyal yay., 2001.

İkinci kaynakları

Bertrand, Alexis. *Felsefe-i İlmiyye*. Salih Zeki (çev.). İstanbul: Âmire Matbaası, 1917.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Felsefî Mirasımız ve Biz*. Said Aykut (çev.). İstanbul: Kitapevi Yay., 2000.

Frank, Philipp. *Philosophy Of Science The Link Between Science and Philosophy*. A Spectrum Book, Printed In The United States Of America, 1962.

Kant, *Arı Usun Eleştirisi*. Aziz Yardımlı (çev.). İstanbul: İdea Yay, 1993.

Koyre, Alexandre. *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*. Kurtuluş Dinçer (çev.), Ankara: Gündoğan Yay, 1994.

Kuhn, Thomas. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. Nilüfer Kuyaş(çev.). 6.bs. İstanbul: Alan yay, 2003.

Losee, John. *A Historical Introduction To The Philosophy Of Science*. Oxford University Press, 1980.

Peters, F.E. *Greek Philosophical Terms*. New York University Press, 1967.

Poincare, Henry. *Bilim ve Hipotez*(Science et Hypothèse). Fethi Yücel (çev.). İstanbul: MEB, 1998.

Popper, Karl. *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*. İlknur Aka-İbrahim Turan (çev.). İstanbul: YKY, 1998.

Reichenbach, Hans. *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*. Cemal Yıldırım (çev.). 3.bs. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2000.

Ross, David. *Aristoteles*. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoglu, Zerrin kurtoğlu (çev.). İstanbul: Kabalcı Yay., 2002.

Singer, Charles. *A Short History of Scientific Ideas to 1900*. Oxford University Press, 1959.

Ülken, Hilmi Ziya. *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1983.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Oruç Arıoba (çev.). İstanbul: YKY, 1996.

Yıldırım, Cemal. *Bilim Felsefesi*. 10.bs. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2005.