

İbn Rüşd’de Bilimsel Kanıtlama Yöntemi ^a

📍 HACI KAYA ^b

Geliş Tarihi: 18.06.2020 | Kabul Tarihi: 10.07.2020

Öz: İbn Rüşd, 12. yüzyıla gelinceye kadar birçok defa tercüme ve şerh edilen, ayrıca özgün çalışmalara da kaynaklık eden *İkinci Analitikler* üzerine küçük, orta ve büyük şerhler kaleme almıştır. İbn Rüşd, *İkinci Analitikler*’in otantikliğini yansıtmada büyük ölçüde başarılı olan *Telhîsu’l-Burhân* ve *Şerhu’l-Burhân/ Tefsîru’l-Burhân* adlı orta ve büyük şerhleriyle *burhân*’ı, hem kendi felsefe sisteminin hem de İslâm felsefesinin merkezine koyarak bir kez daha tesis etmiştir. Beşerî bilgi türlerini kuşatan birer sanat ve bu bilgi türlerinin elde edilmesinin birer yöntemi olan beş sanat içerisinde *burhân*, kesin bilginin kuramsal çerçevesini oluşturan bir bilimsel kanıtlama yöntemine karşılık gelmektedir. İbn Rüşd’ün kendi felsefi dizgesinin ve İslâm felsefesinin merkezine koyduğu bu bilimsel kanıtlama yöntemi, “tümevarım-tümdengelim yöntemi” olarak adlandırılabilir, temelinde tümevarım yatan bir bilimsel yöntemdir.

Anahtar Kelimeler: Mantık, kanıtlama, metot, bilimsel bilgi, şerh.

^a Bu yazı, 2007’de hazırladığımız *İbn Rüşd’de Metodoloji* adlı yüksek lisans tezi (Marmara Üniversitesi, SBE, 2007) ve 2013’te hazırladığımız *İbn Sînâ’da Bilimsel Kanıtlama Teorisi* adlı doktora tezine (Marmara Üniversitesi, SBE, 2013) dayanmaktadır. Burada yeniden gözden geçirerek ve genişleterek yer verdiğimiz yazı daha önce kısmen yayınlanmıştır. Bkz. Hacı Kaya, “İbn Rüşd Felsefesinde Bilimsel Yöntem”, *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4, 2013, ss. 13-34; “Giriş”, İbn Rüşd, *İkinci Analitikler’in Orta Şerhi*, çev. Hacı Kaya, İstanbul: Klasik Yayınevi, 2015, ss. 9-25.

^b Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBBF, Felsefe Bölümü
hacikaya5@gmail.com

The Method of Scientific Demonstration in Averroes

Abstract: Averroes wrote small, medium, and magnum commentaries on the *Posterior Analytics*, which is translated and commented many times until the 12th century, and also originated in original studies. Averroes has established the demonstration once again with his medium and magnum commentaries that are named *Talkhis al-Burhan* and *Sharh al-Burhan/Tafsir al-Burhan*, which have been largely successful in reflecting the authenticity of the *Posterior Analytics*, by placing the demonstration at the center of both his philosophical system and Islamic philosophy. The demonstration, in five arts which are an art encompassing human knowledge types and a method of obtaining these types of knowledge, refers to a method of scientific demonstration that builds the theoretical framework of definitive scientific knowledge. This scientific demonstrative method, which Averroes put at the center of his philosophical system and Islamic philosophy, corresponds to a scientific method that can be called “the inductive-deductive method” based on induction.

Keywords: Logic, demonstration, method, scientific knowledge, commentary.

Giriş: İkinci Analitikler'in Tarihsel Seyri ve İbn Rüşd'ün Şerhu Kitâbi'l-Burhân li-Aristâtâlîs Adlı Büyük Şerhinin Kaynakları

Klasik mantığı sistematik bir disiplin halinde kuran şüphesiz Aristoteles'tir. Aristoteles'in (MÖ. 384-322) altı kitap (*Kategoriler, Önergeler, Birinci Analitikler, İkinci Analitikler, Topikler, Sofistik Çürütmeler*) içerisinde ortaya koymuş olduğu mantık disiplini, onun takipçileri tarafından *Organon* adıyla anılmış ve sonraki dönemlerde önce İskenderiyeli şârihlerin, ardından Suriyeli Hristiyanların elinde asırlarca yorumlanmak ve tercüme edilmek suretiyle incelenmiş ve böylece ortaçağ felsefesine intikal etmiştir. Önce 3. ve 4. yüzyıllarda şifahi olarak ve Yunanca aslından okutulan Aristotelesçi mantık, dinî dogmaların savunusu için Hristiyan mezheplerinin elinde bir metot (*âlet*) bilimi olarak kullanılmıştır.

Süryanilerde İskenderiye yoluyla Yunanlılardan alınan mantığın, 7. yüzyıla kadar incelenmiş olan kısmı sadece *Birinci Analitikler*'in yedinci bölümüne kadardı. 7. Yüzyılın ortalarında ele geçirdikleri Suriye ve civarındaki memleketlerde Aristoteles mantığının çok gelişmiş olduğu bir şekliyle karşılaşan Müslümanlar, bu bilimi ilk defa Arapçaya kazandırmışlardır. Böylece MÖ. 4. yüzyıldan MS. 10. yüzyıla, Ebû Nasr el-Fârâbî'ye (873-950) kadar Grek yorumcuları, Süryanî ve nihayet ilk Müslüman düşünürler tarafından birçok defalar tercüme edilen ve yorumlanan klasik mantık, *İkinci Analitikler* de dahil olmak üzere Fârâbî'ye kadar gelmiştir. Fakat henüz İslâm felsefesinde tam olarak sistemleştirilmemiş olan bu bilim, müstakil olarak ve bütün kısımlarıyla Fârâbî tarafından yeniden incelenmiş ve sistemleştirilmiştir. İbnü'l-Mukaffa (724-759), el-Kindî (ö. 873) ve diğer mantıkçıların kapalı bıraktıkları yahut çözüme kavuşturamadıkları mantık problemleri, Muallim-i Sâni Fârâbî tarafından çözüme kavuşturulmuş ve böylelikle Muallim-i Evvel Aristoteles'in bilim tarihinde ilk olarak kurduğu klasik mantık, sistematik bir bütünlük içinde İslâm düşüncesinde de konumlandırılmıştır. İslâm dünyasında 8-12. yüzyıllar arasında mantık

bilimi din dışı olduğu iddiasıyla kimi dogmatik çevrelerin hücumlarına maruz kalsa da, 12. yüzyılın başlarında Ebû Hâmid el-Gazzâlî (1058-1111) tarafından, bu bilimin dine aykırı olmadığı düşüncesiyle dinen de gerekli bir bilim olduğu ifade edilmiş¹ ve dinî ilimler bağlamında meşrulaştırılmıştır.²

Mantık biliminin harfi harfine tercüme edildiği dönem Fârâbî ile birlikte kapanarak 10. yüzyılda özümseme aşamasına girilmiştir. Anlama ve özümseme aşamasına öncülük eden Bağdat ekolü, mantık bilimini kavramlaştırıp Arapça ile formüle etmekle birlikte mantığın belli başlı problemlerini de tartışmaya açmıştır. Örneğin, kategorilerin sayısı ve varlıkla ilişkisi, modalite meselesi, dil-mantık ilişkisi gibi konular tartışılan problemler arasındadır.³ Ayık, 10. yüzyıldaki özümseme aşamasından sonra 11. yüzyılda Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ (980-1037) ile birlikte bilimsel geleneğin oluşması aşamasına girildiğini ve bu aşamanın Gazzâlî ile devam ettiğini belirtmektedir. Özgün bilimsel geleneğin oluşmasından sonra İbn Rüşd (1126-1198) ve İbn Haldun (1332-1406) oluşturulan bu bilimsel geleneğin aslından uzaklaştığı yönünde eleştiriler getirmişlerdir.

Ayık, *İkinci Analitikler*'i de kapsayan mantık biliminin ge-

¹ Bkz. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, 1. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınevi, 2005, s. 11. Burada Gazzâlî'nin mantık biliminin adlandırılmasına ve İslâm filozoflarının bu bilimi sadece kendilerine mal ettiklerine yönelik iddiası bize göre son derece apolojiktir. Filozofların, bu bilimi *mantık* diye adlandırırken sadece kendilerine mal etmek gibi bir düşüncesi yoktur. Onlar mantık biliminin kurucusu Aristoteles'i *Birinci Öğretmen* olarak kabul etmekle onun hakkını teslim etme erdemini göstermiş ve Gazzâlî'nin yaptığı gibi *kitâbu'n-nazar*, *medâriku'l-'ukûl*, *kitâbu'l-cedel* gibi yeni adlandırmalar için kendilerini zorlama ihtiyacı hissetmemişlerdir. İslâm filozoflarına göre bu bilim *'ilmu'l-mantık'*tir ve bu adlandırmanın onların felsefî dünyasında psikolojik-apolojik değil tarihsel-bilimsel dayanakları vardır.

² Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1969, c.1, s. 68-69. İslâm dünyasında mantığın gelişim seyri için ayrıca bkz. Tony Street, "Arapça Mantık", *İslâm Mantık Tarihi* içinde, der. ve çev. Harun Kuşlu, 1. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, ss. 17-114; Nicholas Rescher, *İslâm Mantık Tarihi*, ilavelerle birlikte çev. Ahmet Kayacık, 1. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, ss. 49-121.

³ Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Pres, 1994, s. 31-33, 42-44. (Nicholas Rescher, *İslâm Mantık Tarihi*, s. 75-91), akt. Hasan Ayık, *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, 1. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007, s. 100.

çirdiği bu sürecin, tercümelemlerle nakledilen her bilimin nakledildiği düşünce ortamında tam olarak konumlanması için gerekli bir süreç olduğunu ifade etmektedir. Nitekim başka kültürlerden nakledilen her bilim, önce tercüme aşamasından geçmek ve bu aşamanın ardından özümzenerek anlaşılacak suretiyle en nihayet geldiği kültürel ortamda kendi geleneğini oluşturmaktadır.⁴ Yukarıda ana hatlarıyla aktardığımız klasik mantık tarihine ilişkin veriler ışığında İbn Rüşd'e gelinceye kadar *İkinci Analitikler*'in şerh ve tercümelemlerinden söz edebiliriz. *İkinci Analitikler*, öncelikle Yunanlı şârihler Theophrastos (MÖ. 370-287), Alexander of Aphrodisias (ö.200), Galenus (129-200/216), Themistius (317-390), John Philoponus (Yahya en-Nahvî, 490-570) tarafından şerh edilmiştir.⁵ Bunlar içerisinde İbn Rüşd'ün *Şerhu'l-Burhân*'da *İkinci Analitikler*'i yorum projesine kaynaklık edenler, İslâm mantık geleneğinde kendisine en fazla itimat edilen şârih olduğu ileri sürülen Alexander of Aphrodisias'la⁶ Themistius'un şerhleridir. Nitekim İbn Rüşd *Şerhu'l-Burhân*'da bu isimlerin adını açıkça anmakta ve onlara yer yer atıfta bulunmaktadır.⁷

İbn Nedim'in (930-995), Alexander'ın şerhinin Arapçaya çevrildiği, fakat İslâm'ın klasik çağına ulaşmadığı yönündeki verdiği bilgi⁸ doğruysa İbn Rüşd'ün, Alexander'ın *İkinci Analiti-*

⁴ Ayık, *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, s. 100-101.

⁵ Themistius ve John Philoponus'un şerhleri günümüze ulaşmıştır: Themistii, *Analyticorum Posteriorum: Paraphrasis*, ed. Maximilianus Wallie, Berolini: Typis Et Impensis Georgii Reimeri, 1900, *Commentaria in Aristotelem Greaca*, c. 5, ss. 1-66; Ioannis Philoponi, *In Aristotelis Analytica Posteriora Commentarie*, ed. Maximilianus Wallies, Berolini: Typis Et Impensis Georgii Reimeri, 1909, *Commentaria in Aristotelem Greaca*, c. 13, ss. 1-440, akt. Ali Tekin, "Aristoteles'in Analütika Hüsterâ (Kitâbu'l-Burhân) Adlı Eseri, Meşşâi Gelenekteki Yeri ve Üzerine Yazılan Şerhler", *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 3 & 4 (2014), s. 69-71.

⁶ Bkz. İbn Kiftî, *İlhâru'l-Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hükemâ*, nşr. Abdulmecid Diyâb, Kuveyt: Mektebetu İbn Kuteybe, t.y, c.1, s. 72; İbn Ebî Usaybia, *'Uyûnu'l-Enbâ fi-Tabakâti'l-Etibbâ*, nşr. Nizâr Rızâ, Beyrut: Menşûrâtu Dâri Mektebeti'l-Hayât, t.y., s.106, akt. Tekin, *Aristoteles'in Analütika Hüsterâ (Kitâbu'l-Burhân) Adlı Eseri, Meşşâi Gelenekteki Yeri ve Üzerine Yazılan Şerhler*, s. 69.

⁷ Bkz. İbn Rüşd, "Şerhu'l-Burhân li-Aristû", *Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhîsu'l-Burhân* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sakâfe ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, 1984, s. 166, 168, 171, 239, 247, 270-271, 361, 467.

⁸ İbn Nedim, *el-Fihrist*, Kâhire: Matba'atu'l-İstikâme, t.y, s. 362-363, akt. Tekin,

tikler şerhini doğrudan Arapça tercümesinden değil de mantık geleneği içerisindeki aktarımlarla dolaylı olarak takip ettiğini ifade etmek durumundayız. Themistius'un şerhinin ise Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus (ö. 940) tarafından Arapçaya tercüme edildiği ifade edilmektedir.⁹ *Şerhu'l-Burhân*'da Themistius'a sıkça atıf yaparken ondan aktarımlarda bulunmasından yola çıkarak, Themistius şerhinin Arapça tercümesinin İbn Rüşd'ün elinde olduğu ve onun doğrudan metnin kendisinden istifade ettiği varsayımında bulunabiliriz.¹⁰

İkinci Analitikler'in ilk tercümelemleri Huneyn b. İshak (809-873), oğlu İshak b. Huneyn ve Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus (ö. 940) tarafından yapılmıştır. Huneyn b. İshak *İkinci Analitikler*'i kısmen ve oğlu İshak b. Huneyn ise bütün olarak Yunancadan Süryaniceye tercüme etmiştir. Daha sonra Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus kitabın tamamını, İshak b. Huneyn'in Süryanice tercümesinden Arapçaya tercüme etmiştir.¹¹ Yanı sıra *İkinci Analitikler*'in Merâyâ'ya ait olduğu ileri sürülen ikinci bir Arapça tercümesinden de söz edilmektedir. İbn Rüşd *Şerhu'l-Burhân*'da bu tercümeyle esas alarak Aristoteles'e ait pasajları alıntılanmıştır.¹² İbn Rüşd, esas aldığı tercümeden alıntılanmış Aristoteles'e ait kimi cümleleri, "Mettâ'nın tercümesinde şöyle geçmektedir" diyerek onun tercümesiyle karşılaştırmaktadır.¹³ Mettâ'nın

Aristoteles'in Analütika Hüsterâ (Kitâbu'l-Burhân) Adlı Eseri, Meşşâî Gelenekteki Yeri ve Üzerine Yazılan Şerhler, s. 69.

⁹ Bkz. Abdurrahman Bedevî, "Tasdîr 'âmm", İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhîsu'l-Burhân*, s. 23, akt. Tekin, *Aristoteles'in Analütika Hüsterâ (Kitâbu'l-Burhân) Adlı Eseri, Meşşâî Gelenekteki Yeri ve Üzerine Yazılan Şerhler*, s. 70.

¹⁰ Bkz. Charles Burnett, "Arapça Mantık Eserlerinin Ortaçağ ve Rönesansta Latinceye Tercümesi", çev. Nazım Hasırcı, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XV, S. 27 (2013), s. 270.

¹¹ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 362; İbn Kiftî, *İhbâru'l-'Ulemâ bi-Ahbârî'l-Hükemâ*, s. 49, akt. Tekin, *Aristoteles'in Analütika Hüsterâ (Kitâbu'l-Burhân) Adlı Eseri, Meşşâî Gelenekteki Yeri ve Üzerine Yazılan Şerhler*, s. 66.

¹² Bkz. Ferid Cebr, "el-Mukaddime", Aristoteles, "Kitâbu Analütikâ es-Sâniye ev Kitâbu'l-Burhân", *en-Nassu'l-Kâmil li-Mantki Aristû* içinde, thk. Ferid Cebr, Beyrut: Dâru'l-Fikrî'l-Lübânî, 1999, c.4, s. 419, akt. Tekin, *Aristoteles'in Analütika Hüsterâ (Kitâbu'l-Burhân) Adlı Eseri, Meşşâî Gelenekteki Yeri ve Üzerine Yazılan Şerhler*, s. 66-67.

¹³ Bkz. İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân*, s. 268, 315, 448.

tercümesinin günümüze ulaştığı da dikkate alınırsa¹⁴ İbn Rüşd'ün bu esere doğrudan sahip olduğunu ve Mettâ'ya ait alıntılarını bu eserden yaptığını rahatlıkla söyleyebiliriz.¹⁵

Bilimsel bilginin ölçütlerini ve teorik çerçevesini sunan Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'i, paradigmatic yapısı itibariyle büyük ölçüde peripatetik çizgiye bağlı klasik İslâm felsefesi geleneğinde felsefe ve bilim etkinliğini tayin eden bir metin olarak karşımıza çıkmaktadır. Mantık tarihinde üzerine birçok şerh yazılan bu metin, yukarıda da değinildiği üzere çok erken bir dönemde Arapçaya kazandırılmış, Fârâbî'nin, -ki *İkinci Analitikler* de dahil olmak üzere Aristoteles'in bütün mantık metinlerine *câmi* (küçük şerh) türünden şerhler yazdığı da aktarılmaktadır¹⁶- günümüze ulaşan *Kitâbu'l-Burhân* ve *Şerâitü'l-Yakîn*¹⁷ adlı çalışmalarıyla sistematik bir bütünlük içinde İslâm felsefesinin merkezinde yerini almıştır. *Şerâitü'l-Yakîn*, Mübahat Türker Küyel tarafından,¹⁸ *Kitâbu'l-Burhân* ise Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.¹⁹ İbn Rüşd'ün yer yer Fârâbî'nin adını anması ve *Kitâbu'l-Burhân*'nuna doğrudan atıfta bulunması, bu eserin *Şerhu'l-*

¹⁴ Aristoteles, "Kitâbu Anâlütikâ es-Sâniye ev-Kitâbu'l-Burhân", çev. Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus el-Kunnâi, *en-Nassu'l-Kâmil li-Mantiki Aristû* içinde, c.4, thk. Ferid Cebr, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1999; Aristoteles, "Kitâbu Anâlütikâ el-Evâhira ve huve'l-Ma'rûf bi-Kitâbi'l-Burhân li-Aristûtâlîs", çev. Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus el-Kunnâi, *Mantiku Aristû* içinde, c.2, thk. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletu'l-Matbû'ât, 1980, akt. Tekin, *Aristoteles'in Analütika Hüstera (Kitâbu'l-Burhân) Adlı Eseri, Meşşâi Gelenekteki Yeri ve Üzerine Yazılan Şerhler*, s. 66.

¹⁵ Nitekim Bedevî de İbn Rüşd'ün esas aldığı tercüme ile Mettâ'nın tercümesini karşılaştırırken İbn Rüşd'ün Mettâ'nın tercümesine sahip olduğuna işaret etmektedir. Bkz. Bedevî, "Tasdîr âmm", İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhîsu'l-Burhân*, s. 26-36; Tekin, *Aristoteles'in Analütika Hüstera (Kitâbu'l-Burhân) Adlı Eseri, Meşşâi Gelenekteki Yeri ve Üzerine Yazılan Şerhler*, s. 67.

¹⁶ Bkz. İbn Ebî Usaybia, 'Uyûnu'l-Enbâ fî-Tabakâti'l-Etibbâ, s. 609; akt. Tekin, *Aristoteles'in Analütika Hüstera (Kitâbu'l-Burhân) Adlı Eseri, Meşşâi Gelenekteki Yeri ve Üzerine Yazılan Şerhler*, s. 72.

¹⁷ Fârâbî, "Kitâbu'l-Burhân ve Kitâbu Şerâiti'l-Yakîn", nşr. Mâcid Fahri, *el-Mantiku 'inde'l-Fârâbî* içinde, Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1987.

¹⁸ Fârâbî, "Ebû Nasr el-Fârâbî'nin Kesin Bilginin Şartları", *Fârâbî'nin Şerâitu'l-Yâkîn*'i içinde, nşr. ve çev. Mübahat Türker Küyel, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990.

¹⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper, 1. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.

Burhân' a kaynaklık ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.²⁰ *İkinci Analitikler'*e dair bir diğer çalışma İhvân-ı Safâ'ya (10.yy.) ait kısa bir çalışma olan ve *Resâil* içinde yer alan *Burhân* kısmıdır.²¹ *Resâil* Türkçeye tercüme edilmiş olup *Burhân* kısmının tercümesi Elmin Aliyev'e aittir.²² Bir başka çalışma ise İbn Zür'a'nın *Kitâbu'l-Burhân* adlı eseridir.²³

İbn Sînâ, başta Fârâbî'nin çalışmaları olmak üzere kendisinden önceki mantık çalışmalarını etraflıca tetkik etmiş, *İkinci Analitikler'*i yeniden gözden geçirerek yaptığı zengin ilaveler ve açıklamalarla, konular arasında kurduğu bağlantılarla gerek hacim gerekse içerik zenginliği ile kendisinden önceki çalışmaları geride bırakan, *Kitâbü'ş-Şifâ'*nın mantık kısmının beşinci fenni olarak *el-Burhân*²⁴ adıyla detaylı bir metin ortaya koymuştur. *el-Burhân* Ömer Türker tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.²⁵ Ayrıca İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın *el-Mantık* kısmında *Burhân* üzerinde kısaca durmuştur.²⁶ *el-İşârât ve't-Tenbîhât* Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.²⁷ Yine Şeyhu'r-Reis *en-Necât* adlı eserinin *fi'l-Mantık* kısmında lafız, beş tümel, önermelerin form ve içeriği, kıyas konularını ele aldıktan sonra

²⁰ Bkz. İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân*, s. 158-159, 165-166, 186, 221, 227, 230-232, 245-247, 252-253, 255, 260, 278, 289, 300-301, 305, 361-362.

²¹ İhvânü's-Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ*, thk?, Beyrut: Dâru Sâdır, 1957, c.1, ss. 429-452, akt. Tekin, *Aristoteles'in Analütika Hüstera (Kitâbu'l-Burhân) Adlı Eseri, Meşşâî Gelenekteki Yeri ve Üzerine Yazılan Şerhler*, s. 72.

²² İhvân-ı Safâ, "İkinci Analitiklerin (Burhân) Anlamı Üzerine", *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, çev. Elmin Aliyev, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, c.1, ss. 305-321.

²³ İbn Zür'a, "Kitâbu'l-Burhân li-Aristâtâlis el-Hakîm", *Mantku İbn Zür'a* içinde, thk. Cîrâr Cihâmî ve Refik el-'Acem, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1994, ss. 213-284, akt. Tekin, *Aristoteles'in Analütika Hüstera (Kitâbu'l-Burhân) Adlı Eseri, Meşşâî Gelenekteki Yeri ve Üzerine Yazılan Şerhler*, s. 72.

²⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân*, nşr. Ebu'l-Alâ el-Afîfî, Kâhire: 1956.

²⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şiâ, II. Analitikler*, çev. Ömer Türker, 1. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006. Buraya kadar dipnotlarda gösterdiğimiz İslâm felsefesinde *Burhân* çalışmalarının diğerleri için bkz. Tekin, *Aristoteles'in Analütika Hüstera (Kitâbu'l-Burhân) Adlı Eseri, Meşşâî Gelenekteki Yeri ve Üzerine Yazılan Şerhler*, s. 71-73.

²⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Süleymân Dünyâ, Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.

²⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, 1. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, ss. 70-75.

Burhân'a yer vermiştir.²⁸ Eser Kübra Şenel tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.²⁹ *Dânişnâme-i Alâî'nin Mantık* kısmında da hemen hemen aynı mantık sistematığı içinde *Burhân'ı* işlemiştir.³⁰ Eser Murat Demirkol tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.³¹ İbn Sînâ'nın bu eserlerinden özellikle *Şifâ'nın el-Burhân* kısmı, *Şerhu'l-Burhân'ın*ın açık kaynaklarından birisidir ve İbn Rüşd, İbn Sînâ eleştirilerinde doğrudan onun adını anarak bu esere atıf yapmaktadır.³²

İbn Rüşd'ün *Şerhu'l-Burhân'da* kendisine atıf yaptığı isimlerden biri de İbn Bâcce'dir (Ebû Bekir b. Sâîğ, 1095-1138).³³ İbn Bâcce'nin Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân'ına* yazdığı *Te'âlîk'i* günümüze kadar ulaşmış olmakla birlikte³⁴ *Kelâm fi'l-Burhân* adlı bir eserinden de söz edilmektedir.³⁵ İbn Rüşd'ün, İbn Bâcce'nin Fârâbî yorumlarına atıf yapmasından hareketle onun *Kitâbu'l-Burhân'a* yazdığı *Te'âlîk'inden* doğrudan yararlandığını rahatlıkla ifade edebiliriz.

Şerhu'l-Burhân'dan takip ettiğimiz kadarıyla İbn Rüşd'ün *İkinci Analitikler'i* şerh projesinde kendisine kaynak teşkil eden yan eserler ise şunlardır: I) *Elemanlar*, Öklides, (*Öklid'in Elemanları*, çev. Ali Sinan Sertöz, 2. Baskı, Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2019). II) *Kategoriler*, Aristoteles, (*Kategoriler*, 2. Baskı, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, 1996). III) *Önerme*, Aristoteles, (*Organon II, Önerme*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, 2. Baskı, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963). IV) *Birinci Çözümlemeler*, Aristoteles,

²⁸ İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabî'iyye ve'l-İlâhiyye*, nşr. Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî, 2. Baskı, Kâhire: Matba'atü's-Sa'âde, 1938, ss. 61-86.

²⁹ İbn Sînâ, *en-Necât, Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, 1. Baskı, İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2013, ss. 65-83.

³⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, thk. Muhammed Muîn ve Seyyid Muhammed Mişkât, Tahran: h.1331.

³¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî, Alâî Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol, 1. Baskı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, ss. 112-126.

³² Bkz. İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân*, s. 186, 275, 298, 348-350, 382.

³³ Bkz. İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân*, s. 246.

³⁴ İbn Bâcce, "Te'âlîku İbn Bâcce 'alâ Kitâbî'l-Burhân", *Kitâbu'l-Burhân ve Şerâitu'l-yakîn, el-Mantıku inde'l-Fârâbî* içinde, thk. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986.

³⁵ Bkz. İbn Ebî Usaybia, *'Uyûnu'l-Enbâ fi-Tabakâti'l-Etibbâ*, s. 517, akt. Tekin, *Aristoteles'in Analütika Hüstera (Kitâbu'l-Burhân) Adlı Eseri, Meşşâi Gelenekteki Yeri ve Üzerine Yazılan Şerhler*, s. 75.

(*Birinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, 1998). V) *Topikler*, Aristoteles, (*Organon V, Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, 2. Baskı, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967). VI) *Fizik*, Aristoteles, (*Fizik*, çev. Saffet Babür, 7. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019). VII) *Analitik Kitabı* (*Kitâbu't-Tahlîl*), Fârâbî, (“*Analitik Kitabı*”, çev. Hacı Kaya, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Aristoteles Özel Sayısı, S. 34, 2017, ss. 215-239). VIII) *Topikler*, İbn Sînâ, (*Kitâbu's-Şifâ, Topikler*, çev. Ömer Türker, 1. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008). IX) *Metafizik*, İbn Sînâ, (*Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, 1. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004). X) *Kitâbu'l-Kıyâs*, İbn Rüşd, (“*Kitâbu'l-Kıyâs*”, *Telhîsu Mantiki Aristû* içinde, c.2, thk. Cirâr Cihâmî, Beyrût: Câmî'atu'l-Lübnâniyye, 1982).³⁶

İbn Rüşd, yukarıda yer verilen Aristoteles şârihleri ve mütercimlerinin, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *Burhân* çalışmalarından ve yine yukarıda yer verilen yan kaynaklardan yola çıkarak *İkinci Analitikler* üzerine küçük (*câmi'*), orta (*telhîs*) ve büyük (*şerh/tefsîr*) olmak üzere üç tür şerh kaleme almıştır.³⁷ Ancak bunlardan sadece orta şerh *Telhîsu'l-Burhân*'ın tamamı ve büyük şerh *Şerhu'l-Burhân*'dan, sadece *İkinci Analitikler*'in birinci kitabının 23 bölümünün yorumu günümüze ulaşmıştır.³⁸ Abdurrahman Bedevî *İkinci Analitikler*'in birinci kitabının yorumundan oluşan 23 bölümlük kısmına ulaşmaya kadar *Şerhu'l-Burhân/Tefsîru'l-Burhân*'ın Arapça orijinalinin bütünüyle kay-

³⁶ Bkz. İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân*, s. 157, 159, 160-161, 162, 163, 174, 189, 190, 202, 209, 210, 213, 223, 252, 268, 289, 298-299, 309, 329, 352, 371.

³⁷ İbn Rüşd'ün, Aristoteles'in mantık serisinden hangileri üzerine *câmi'*, *telhîs* ve *tefsîr* türünden şerhler yazdığı, bunların Latince ve İbranice tercümelemelerine ve bunlardan hangilerinin günümüze ulaştığına ilişkin detaylı bilgi için bkz. Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, 1. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s. 388-400.

³⁸ İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhîsu'l-Burhân*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sakâfe ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, 1984; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Burhân*, Charles Butterworth ve Ahmed Abdulmecid Harîdî'nin katkılarıyla nşr. Mahmud Kâsım, Kâhire: el-Heyetu'l-Misriyyeti'l-Âmme, 1982; İbn Rüşd, “*Kitâbu'l-Burhân*”, *Telhîsu Mantiki Aristû* içinde, c.2, nşr. Cirâr Cihâmî, Beyrût: Câmî'atu'l-Lübnâniyye, 1982.

bolduğu düşünülmekteydi.³⁹ Bedevî, “*Şerhu Kitâbi'l-Burhân li-Aristâtâlîs*, Doğu Yazmaları, Berlin”⁴⁰ kayıtlı yazma nüshaya dayanarak eseri neşretmiştir. Bedevî *Şerhu'l-Burhân*'ı neşrederken eserin aşağıda yer vereceğimiz Latince tercümelerinden de (Kapak adı: *Tomus Secundus Operum Aristotelis*, Venedik, 1560) istifade ettiğini belirtmektedir.⁴¹

Telhîsu'l-Burhân ve *Şerhu'l-Burhân/Tefsîru'l-Burhân* bendeniz tarafından Türkçeye kazandırılmış bulunmaktadır.⁴² İbn Rüşd'ün *İkinci Analitikler* üzerine yazdığı *Telhîsu'l-Burhân* ve *Şerhu'l-Burhân* adlı iki eseri birer şerh metindir ve bunlar, özellikle *Şerhu'l-Burhân*, hem Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'inin otantikliğini büyük oranda ortaya koymaları bakımından hem önceki *burhân* çalışmalarına ışık tutmaları bakımından ve hem de İbn Rüşd'ün felsefî sistemini anlamak bakımından son derece önemli metinlerdir. Zira İbn Rüşd *İkinci Analitikler* karşısında sadece şârih pozisyonunda değildir. Filozof bu şerhler üzerinden İslâm felsefesinde kendisinden önceki *burhânî bilim geleneği*'ni devam ettirmiş ve *burhân*'ı kendi bilim ve felsefe etkinliğinin bir yöntemi olarak yeniden konumlandırmıştır.⁴³ Nitekim İbn Rüşd *Şerhu'l-Burhân*'da yer yer Aristoteles şârihlerinden Themistius'u, İslâm felsefesinde *burhân*'ı tesis eden Fârâbî ve İbn Sînâ'yı, onlardan istifade etmekle birlikte⁴⁴ kimi yorumları ve değerlendirmeleriyle *İkinci Analitikler*'in otantikliğini bozmakla suçlamakta ve Aristoteles'e olan bağlılığıyla *burhân*'ı,

³⁹ Bkz. Bedevî, Tasdîr 'âmm, İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhîsul'l-Burhân*, s. 5.

⁴⁰ Bu yazma eserden hangi kaynaklarda bahsedildiğine ve bu husustaki tartışmaya, yazmanın niteliklerine ilişkin bkz. Bedevî, Tasdîr 'âmm, İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhîsul'l-Burhân*, s. 36-38.

⁴¹ Bedevî, “Tasdîr 'âmm”, İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân ve Telhîsu'l-Burhân*, s. 39.

⁴² İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, çev. Hacı Kaya, 1. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015. *Şerhu'l-Burhân* Endülüs Yayınevi tarafından basılacak olup henüz basım aşamasındadır.

⁴³ Bkz. İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 3. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, s.156-174.

⁴⁴ İbn Rüşd'ün Aristoteles felsefesini inşa projesinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın katkılarına ilişkin bkz. Ali Durusoy, “İbn Rüşd'ün Aristoteles İnşasında Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Katkıları”, *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, c.1, Sivas (2009), ss. 283-293.

genelde İslâm felsefesinde özelde de kendi felsefî sisteminde yeniden konumlandırmaya çalışmaktadır.

Şerhu'l-Burhân'ı neşreden Abdurrahmen Bedevî, Aristoteles'e ait pasajlardan ve İbn Rüşd'ün şerhinden, "güvelerden dolayı ve ciltleme esnasında ortaya çıkan"⁴⁵ silik kısımları Latince şerhler ve tercümelerden hareketle tamamladığı için Bedevî'nin başvuru kaynaklarını oluşturan *İkinci Analitikler*'in Latince şerhlerine ve Şerhu'l-Burhân'ın Latince tercümelerine yer vermememiz isabetli olacaktır. Zira Bedevî'nin kimi zaman Latince şerh ve tercümelere dayalı olarak tamamlayıcı ilavelerde bulunması, onun Şerhu'l-Burhân'ı kısmen de olsa bu metinlere dayalı olarak inşa ettiğini göstermektedir.

Latince şerhlerden⁴⁶ Thomas de Vio Caietanus'a ait *In Libros Posteriorum Analyticorum Aristotelis Aditamenta* adlı şerh ile Fortunatus Crellius'a ait *In Posteriora Aristotelis Analytica Commentarii* adlı şerhin, Bedevî'nin Şerhu'l-Burhân'a yazdığı girişinde andığını dikkate alırsak,⁴⁷ özellikle Aristoteles'e ait pasajlardan eksik ya da silik olan kısımları tamamlamada onun dolaylı olarak başvuru kaynaklarından ikisini teşkil ettiğini ifade etmemiz gerekir. Bedevî'nin bu şerhlere başvurmasının sebebini, onların İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumlarından istifade etmiş olmalarına bağlayabiliriz. Bedevî, bunlardan özellikle Crellius'un şerhinin Themistius ve Zabarella'dan etkilenmekle birlikte İbn Rüşd'den çokça etkilendiğini belirtmektedir.⁴⁸ Eserlerine yer vermemekle birlikte, Hieronymus Balduinus'un şerhi bağlamında Grosseteste ve Venetus'un adını anarak kısaca orta terime ilişkin görüşlerine yer vermesinden hareketle onların

⁴⁵ Bedevî, "Tasdîr âmm", İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhîsu'l-Burhân*, s. 40.

⁴⁶ Latince şerhlerin bir listesi için bkz. Tekin, *Aristoteles'in Analütika Hüstera (Kitâbu'l-Burhân) Adlı Eseri, Meşşâî Gelenekteki Yeri ve Üzerine Yazılan Şerhler*, s. 76-78.

⁴⁷ Bkz. Bedevî, "Tasdîr âmm", İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhîsu'l-Burhân*, s. 8, 13, akt. Tekin, *Aristoteles'in Analütika Hüstera (Kitâbu'l-Burhân) Adlı Eseri, Meşşâî Gelenekteki Yeri ve Üzerine Yazılan Şerhler*, s. 77-78.

⁴⁸ Bedevî, "Tasdîr âmm", İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhîsu'l-Burhân*, s. 8, 13.

eserlerinin de Bedevî'nin neşir çalışmasında başvuru kaynaklarını teşkil ettiğini söyleyebiliriz.⁴⁹

Bu şerhlerin yanı sıra Bedevî'nin girişte yer verdiği ve neşrinde kendisine dolaylı olarak kaynaklık ettiğini düşündüğümüz diğer Latince eserler şunlardır: 1. *Lectura in Universam Aristotelis et Averrois Dialecticam Facultatem* (Tiberius Bacilerius, 1461?-1511?). Bedevî bu eserin İbn Rüşd'ün yorumlarından da istifadeyle *Organon*'un bölüm bölüm şerhinden oluştuğunu belirtmektedir. 2. *Opera Omnia* (Alexander Achillinus, 1463-1512). Bedevî, Latin (İtalya) İbn Rüşdçülerinden Achillinus'un bazı mantık konularını dağınık bir şekilde ele alan bu eserin yine İbn Rüşd'den ufak da olsa etkiler taşıdığını aktarmaktadır. 3. *In Libros Aristotelis de Generatione et Corruptione Commennutaria* (Ludovicus Buccaferreus, 16.yy.). Bedevî, İtalya (Padua) Aristotelesçilerinden Buccaferreus'un doğa bilimine ilişkin bu eserin, burhân teorisiyle ilişkili bazı hususları içerdiğini, İbn Rüşd ve Galenus'tan etkiler taşıdığını belirtmektedir. 4. *In Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum...Commentaria* (Augustinus Niphus, 1473-1546). Bedevî, Niphus'un *Organon* serisinin tamamı üzerine detaylı şerhler kaleme aldığını ve bu eserin onun *İkinci Analitikler* şerhini oluşturduğunu aktarmaktadır. Bedevî'nin belirttiğine göre Niphus'un şerhleri, *Organon*'un Yunanca aslına dayanmakla birlikte Yunanlı şârihlerin yorumlarından yararlanılarak kaleme alınmış olup İbn Rüşd şerhlerinden de izler taşımaktadır. 5. *Questio de Primo Cognito* (Marcus Antonius Zimara, 1475-1536). Bedevî, Latin (İtalya) İbn Rüşdçülerinden olan Zimara'nın bu eserin doğrudan mantık eseri olmayıp bilgi felsefesi ve bilgi teorisine ilişkin olduğunu ifade etmektedir. 6. *Expositio in Librum I Posteriorum Aristotelis, Varii Genesis in Logica Quaesita, Expositio in Organum Aristotelis, Expositio in Librum I Posteriorum Aristotelis* (Hieronymus Balduinus, 16.yy.). Bedevî, Balduinus'un bu eserlerinin, *Organon*'un bazı kısımlarının şerhinden oluştuğunu, Yunanlı şârihlerin, İbn

⁴⁹ Bkz. Bedevî, "Tasdîr âmın", İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhîsu'l-Burhân*, s. 11, 12.

Rüşd ve Skolastiklerin görüşlerine de yer verdiğini ifade etmekte, Balduinus'un özellikle İbn Rüşd'ün bakış açısını sıklıkla desteklemesi ve pek az yerde ona muhalefet etmesi bakımından bu eserlerin önemine işaret etmektedir. 7. *L'instrumento de la Filosofia* (Alessandro Piccolomini, 1508-1579). Bedevî, mantık biliminin felsefenin bir parçası olmadığını ve felsefenin metodu (*âlet*) olduğunu ileri süren bu eserin de yine İbn Rüşd'den etkilenerek kaleme alındığına değinmektedir. 8. *Dilucida Expositio in Prologum Averrois in Posteriora Aristotelis* (Bernardinus Longos, 16.yy.). Bedevî, Bernardinus'un *İkinci Analitikler'e* ilişkin bu eserinde İbn Rüşd'ün eşsiz gerçek şârih ve görüşlerinin saf Aristotelesçi olduğuna işaret ettiğini aktarmaktadır. 9. *In Aristotelis Posteriorem Analysin...Praelections* (Antichius Rochanus, 16.yy.). Bedevî, Rochanius'un bu eserinde açıkça İbn Rüşd'ten etkilendiğini ifade ettiği bilgisini paylaşmaktadır.⁵⁰

Yukarıdaki eserlerde İbn Rüşd'ün etkilerinden de anlaşılacağı üzere onun ölümünden çok kısa bir zaman sonra Aristoteles'in eserleri üzerine kaleme aldığı şerhler Latin bilim adamlarınca bilinmeye başlamıştır.⁵¹ Charles Burnett'e göre bu ilginin sebebi, Yahudi ve Hristiyan bilim adamlarının, İbn Rüşd'ün Aristoteles'in bütün eserleri üzerine şerhler yazdığını öğrenmeleri, Yunanlı şârihlerin Aristoteles yorumları yalnızca parçalar halinde bilindiğinden dolayı bu boşluğu doldurmak için İbn Rüşd şerhlerinin İbranice ve Latinceye tercüme edilmesinin önemli olduğunu kavramış olmalarıdır.⁵²

Şerhu'l-Burhân'ın, Bedevî'nin doğrudan başvurduğu Latince tercümelerinden biri Francisco Burana'ya aittir. Burana *Şerhu'l-Burhân'ı*, *Telhîsu'l-Burhân'ın* tercümesiyle birlikte İbraniceden Latinceye tercüme etmiş ve bu tercüme, *Aristotelis...Posteriorum Analyticorum...cum duplici itidem Averrois Cordu-*

⁵⁰ Bedevî, "Tasdîr âmm", İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhîsu'l-Burhân*, s. 8-14.

⁵¹ Burnett, *Arapça Mantık Eserlerinin Ortaçağ ve Rönesansta Latinceye Tercümesi*, s. 264.

⁵² Burnett, *Arapça Mantık Eserlerinin Ortaçağ ve Rönesansta Latinceye Tercümesi*, s. 272.

bensis Expositione Media et Magna liber Secundus başlığıyla 1560'ta Venedik'te basılmıştır. Fakat Burana'nın Latince tercüme için esas aldığı İbrance tercüme gümümüne ulaşmamıştır. Eser William de Luna tarafından da ikinci kez Arapça aslından Latinceye tercüme edilmiştir. *Şerhu'l-Burhân*'ın bir başka Latince tercümesi ise Abraham de Balmes (1440-1523) tarafından yapılmış olup özeti ile birlikte 1575'te basılmıştır. Bir diğer tercüme Jacob Mantinus (ö.1549) tarafından yapılmış olan kısmı tercümedir.⁵³ Bedevî'nin metnin silik kısımlarını bu eserlere başvurarak tamamladığını dikkate alırsak *Şerh*'in inşasında özellikle Burana ve Abraham'ın metinlerinin altını çizmemiz gerekir. Bedevî bu tercümelemleri daha önce de değindiğimiz üzere "*Tomus Secundus Operum Aristoteles, Venetiis: MDLX (1560)*" adlı kaynaktan takip ettiğini belirtmektedir.⁵⁴ Bizim ulaştığımız 1560 Venedik baskılı nüsha sadece Abraham ve Burana'nın tercümelemlerini içermektedir. Fakat Bedevî metnin inşasında Mantinus'tan da yararlanmıştı. O nedenle *Şerh*'in üç mütercim; Abraham, Burana ve Mantinus tarafından yapılan tercümesini karşılıklı veren 1562 Venedik baskılı nüshaya da (*Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis, v.1 part 2a, Venetiis: Apud Junctas, MDLXII*) değinmemiz gerekir.

Şerhu'l-Burhân'da bölümlemeler Bedevî'ye aittir. Bedevî kitabı modern dönemde Immanuelis Bekkeri (1785-1871) ve ondan sonrakiler tarafından neşredilen Yunanca metinlerdeki bölümlemeye göre yaptığını ifade etmektedir.⁵⁵ Bu bağlamda *Şerh*'in inşası bakımından son olarak Bekkeri'nin neşri ve modern dönemdeki diğer Yunanca neşirlere de yer vermemiz gerekir: 1. Aristoteles, "*Analütikôn Hüsterôn*", ed. Immanuelis Bekkeri, *Aristotelis Opera* içinde, C.1, Berolini: Oxonii E Typographeo Academico, 1837, 2. Aristoteles, *Organon*, ed. T. Waitz,

⁵³ Bedevî, "Tasdîr âm", İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhîsu'l-Burhân*, s. 39; Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 394-395; Burnett, *Arapça Mantık Eserlerinin Ortaçağ ve Rönesansta Latinceye Tercümesi*, s. 266.

⁵⁴ Bkz. Bedevî, "Tasdîr âm", İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhîsu'l-Burhân*, s. 39.

⁵⁵ Bkz. Bedevî, "Tasdîr âm", İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhîsu'l-Burhân*, s. 40.

Leibzig: 1844-46, 3. Aristoteles, “Analütikôn Hüsterôn”, tahkik-giriş-şerh: W. D. Ross, *Aristotle’s Prior and Posterior Analytics* içinde, London: Oxford University Press, 1957 (1.Baskı: 1949).⁵⁶

1. Beş Sanattan Biri Olarak Bilimsel Kanıtlama⁵⁷

İbn Rüşd, Aristoteles’in mantık eserlerini sadece şerh etmekle yetinmemiş, yazdığı bu şerhlerle, İslâm peripatetik felsefe geleneğine bağlı kalarak *burhân*, *cedel*, *hatâbe*, *şiiir* ve *mugâlata* diye adlandırılan sanatlar ve yöntemler üzerinde durmuştur.⁵⁸ İbn Rüşd, bunlar içerisinde felsefenin ve kesin bilginin yönteminin *burhân* olduğunu kabul etmekte ve bunu kendi felsefe sisteminin merkezine koymaktadır. Bu anlamda İbn Rüşd’ün yöntem konusunu bir problem olarak ele aldığını, Aristoteles’in mantık metinleri çerçevesinde felsefi ve bilimsel etkinliğin yöntemini ortaya koymaya çalıştığını ifade etmemiz gerekir. Biz bu başlık altında İbn Rüşd’de *burhân*’ın yani bilimsel kanıtlamanın beş sanat içerisindeki yerini tespit etmeye çalışacağız.

Herhangi bir araştırma öncelikle bir sorun ve buna ilişkin soruyla başlar. Sorunun gerek formu gerekse hedefi araştırma yöntemini belirleyen ilk adımdır. Beş sanattan biri olan bilimsel

⁵⁶ Tekin, *Aristoteles’in Analütika Hüsterâ (Kitâbu’l-Burhân) Adlı Eseri, Meşşât Gelenekteki Yeri ve Üzerine Yazılan Şerhler*, s. 67.

⁵⁷ Yunancada *kanıtlama*, *tanıtılma*, *zorunlu çıkarım* anlamlarına gelen “ἀπόδειξις” kavramı (bkz. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. ve haz. Hakkı Hünler, 1. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004, s. 43) *İkinci Analitikler’in* Arapça tercümesinde *kesin kanıt*, *kanıtlama*, *zorunlu kıyas* anlamına gelen “برهان” kavramıyla karşılanmıştır. Bkz. Aristoteles, “Kitâbu Analütikâ es-Sâniye ev Kitâbu’l-Burhân”, çev. Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus el-Kunnâi, *en-Nassu’l-Kâmil li-Mantiki Aristû* içinde, thk. Ferid Cebr, Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Lübânî, 1999, c.4, 72a 25-30, s. 430. Krş. Aristotle, “Posterior Analytics”, *Posterior Analytics, Topica* içinde, translated by Hugh Tredennick & E. S. Forster, London: Harvard University Press, 1997, 72a 25-30, s. 34. Latince tercüme ve şerhlerde de *ἀπόδειξις* kavramı yine aynı anlama gelen *demonstratio* kavramıyla karşılanmıştır. Örneğin bkz. Averrois, “Expositionibus, Media & Magna”, Aristotelis, “Posteriorum Analiticorum”, *Tomus Secundus Operum Aristotelis, eam duntaxat logicæ partem continensquæ resolutiua nuncupatur seu Posteriora Analytica cum Ambabus Averrois Altiuidi, Aristotelicorum vestigatoris penetralium, expositionibus Media & Magna* içinde, çev. Ioan. Francisco Burana, Venetiis: MDLX, 7A, s. 7a, 10B, s. 8a. Buna dayalı olarak zorunlu ve kesin kanıtlama anlamını da ifade edecek şekilde *bilimsel kanıtlama* kavramını kullanmayı tercih ettik.

⁵⁸ Bkz. İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, 1. Baskı, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992, s. 66, 74, 91, 97. İbn Rüşd burada yöntem ve metot anlamında *tarîk* kavramını kullanmaktadır.

kanıtlama sanatında sorular varlığı (*vücûd*), neliği (*mâhiyye*) ve nedeni (*'ille*) araştırmak için sorulur. Bunlar formel olarak “Var mı?”, “Nedir?”, “Bu bunda var mı?” ve “Niçin var?” sorularından oluşmaktadır.⁵⁹ Beş sanattan bir diğeri olan diyalektik sanatta ise soru önceden bilinen sonuç önermesini muhataba kabul ettirmek amacıyla hazırlanır ve formu bakımından bilimsel sorulardan farklıdır. Örneğin, “İnsan nedir?” diye insanın neliğinden sormak bilimsel bir sorudur, fakat “Evren sonradan mı yaratılmıştır yoksa öncesiz midir?” sorusu diyalektik bir sorudur ve bu soruya verilen cevap, insanın neliğine dair verilen cevap tarzından farklıdır. Soru, cevap iki çelişik önermeden birisine yönelik olacak tarzda sorulduğu zaman diyalektik soru olur. “İnsan nedir?” sorusu yerine “İnsan düşünen bir varlık mıdır değil midir?” veya “İyi kaç şekilde ifade edilir?” yerine “İyi şunun şunun için kullanılır mı kullanılmaz mı?” şeklindeki sorular diyalektik sorulardır.⁶⁰

Bilimsel kanıtlama sanatında amaç gerçek ve doğru olanı ortaya koymaktır. Gerçeğe ulaşmak gayesiyle araştırma yapan kişi, doğru gibi görünen fakat gerçekte doğru olmayan şeye karşı koymak zorundadır. Diyalektik sanatta 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 paradoksları savunmaya yönlendirmektir.⁶¹ Örneğin “Zıtların bilgisi birdir” önermesini kabul eden ve bu önermeyi muhatabına kabul ettirmek isteyen diyalektikçi, üstü örtük bir şekilde “Karşı olanların (*mütekâbilât*) bilgisi bir mi-

⁵⁹ Bkz. İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, s. 116-117; Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, 90a, s. 53.

⁶⁰ İbn Rüşd, “Kitâbu'l-Cedel”, *Telhîsu Mantiki Aristû* içinde, thk. Cirâr Cihâmî, Beyrut: Câmî'atu'l-Lübânîyye, 1982, c.3, s. 637; Aristoteles, *Organon V, Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, 2. Baskı, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967, s. 8, 244.

⁶¹ İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Hatâbe*, thk. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Dâru'l-Kalem, t.y, s. 9; Aristoteles, *Topikler*, s. 249-250. Ayrıca bkz. Hamdi Ragıp Atademir, “Giriş”, Aristoteles, *Topikler*.

dir?" sorusunu sorar. Cevap veren kişi "Karşı olanların bilgisinin bir olduğunu" teslim ederse soru soran, "Karşı olanların bilgisi birse o halde zıtların bilgisi de bir değil midir?" şeklindeki final sorusunu sorar. Burada cevap veren ister istemez "Evet, zıtların bilgisi de birdir" cevabını vermek zorunda kalacaktır.⁶² Çünkü zıtlar, karşı olanların kapsamında olup onların türüdür.⁶³ Bu tarz bir soru sormanın, yüklemi cins olan önermedeki örneği ruha dair sorulan diyalektik sorudur. "Ruh hareket eder mi?" sorusu karşısında muhatap ruhun hareket edebileceğini teslim ederse bu durumda hareket türlerinden yer değiştirme, dönüşüm, artma-azalma, oluş-bozuluştan birisiyle ruhun hareket ettiğini kabul etmek zorunda kalacaktır.⁶⁴

Bilimsel kanıtlama sanatını esas alan filozofun öncülleri doğru olduğu takdirde onları başkalarından teslim almak ve bu yönde insanları paradokslara düşürmek gibi bir hedefi yoktur.⁶⁵ Çünkü bilimsel kanıtlama sanatı, hasmın öncülleri kabul etmesine değil yalnızca gerçeğin kabul edilmesine ve zorunlu oluşuna dayandığından⁶⁶ filozof, karşıt olan iki şeyden doğru olanı alır ve onu ispat etmeye, karşıtını ise çürütmeye çalışır. Diyalektikçi ve retorikçi ise her ikisini de dikkate alır ve bunlardan her birini ispatta ya da çürütmede kullanmaya çalışır. Çünkü diyalektik ve retorikçi kullanan kişi açısından bir öncül herhangi bir vakit yararlı iken bir başka vakit onun çelişği yararlı olabilir. Diyalektikçi ve retorikçi bir önermenin hem kendisi hem de çelişği hakkında argümanlara sahipse muhatabın durumuna göre bunları kullanmayı tercih eder. Sofist ise iki şeyden en hoşuna giden hangisiyse onu tercih eder.⁶⁷ Örneğin, diyalektik-

⁶² İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 626; Aristoteles, *Topikler*, s. 234.

⁶³ Bkz. İbn Rüşd, "Kitâbu'l-İbâre", *Telhîsu Mantiki Aristû* içinde, thk. Cîrâr Cihâmî, Beyrut: Câmî'atu'l-Lübnâniyye, 1982, c.1, s. 127; Aristoteles, *Organon II, Önerme*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, 2. Baskı, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963, s. 14-15.

⁶⁴ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 535; Aristoteles, *Topikler*, s. 49.

⁶⁵ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 625; Aristoteles, *Topikler*, s. 233-234.

⁶⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, II. Analitikler*, s. 101.

⁶⁷ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 658; "Kitâbu'l-Mugâlata", thk. Cîrâr Cihâmî, *Telhîsu mantiki Aristû* içinde, Beyrut: Câmî'atu'l-Lübnâniyye, 1982, c.3, s. 729, Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, çev. Y. Gurur Sev, 1. Baskı, İstanbul: Pinhan

çi bazen ruhun ölümsüz olduğunu kanıtlayan bazen de yaygın öncülleri kullanarak ruhun ölümlü olduğunu kanıtlayan kıyas yapar.⁶⁸

İbn Rüşd diyalektikle safsatanın, doğru olana dair insanları aldatma ve yanlış yönlendirme noktasında birleştiklerini ifade etmektedir. Diyalektikçi bunu yaygın önermelerle, sofist ise doğru olmayan önermelerle yapar. Aralarındaki fark şudur: Sofist açıkça doğruyu yanlış, yanlış doğru göstermeye çalışırken diyalektikçi bir önermenin yaygın olmasının onun doğruluğu için yeterli olacağını iddia eder. Bununla birlikte İbn Rüşd sofistin tutumunun bütünüyle yanlış olduğunu, diyalektikçinin ise bütünüyle ve her zaman yanlış sayılamayacağını ifade etmekte ve bunu yaygın önermelerin bütünüyle ve her zaman yanlış olmayabileceğine dayandırmaktadır.⁶⁹ Örneğin, "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. Çünkü fâilleri iyi olan şeylerin kendileri iyi ya da fâilleri kötü olan şeylerin kendileri kötü olabilir de olmayabilir de. Zira iyilikle-iyi olan ya da kötülükle-kötü olan arasında özsel zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. Kötülük yapan birisinin mutlak olarak kötü olması ya da iyilik yapan birisinin mutlak olarak iyi olması zorunlu değildir.⁷⁰ İbn Rüşd burada özellikle sofistlerin felsefeyle olan ilişkilerine şöyle dikkat çekmektedir: "Bunlar hiçbir sıkıntı çekmeden ve zorluğa katlanmadan bilgelikle anılmayı seven kişilerdir. Zira insanların birçoğu gerçekte filozof olmadıkları halde filozof olduklarını zanneder."⁷¹

İbn Rüşd safsatacıların bu niteliğinden ötürü sofistlik akıl yürütmeleri "gösterişçi felsefe" (*el-hikmetu'l-mürâiyye*) diye

Yayıncılık, 2019, s. 15; İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Hatâbe*, s. 11-13; Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, 16. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018, 1355a 35, s. 36.

⁶⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, II. *Analitikler*, s. 138.

⁶⁹ İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân*, s. 259-260; Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 74b, s. 18.

⁷⁰ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 541.

⁷¹ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Mugâlata*, s. 670; Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, s. 13.

adlandırmaktadır. Sofistik akıl yürütmenin amacı muhatabı haşlamak, yanlış olan bir önermeyi muhataba zorla kabul ettirmeye çalışmak ve onu rezil etmek, hakikat hakkında şüpheye düşürmek, sözü kapalı hale getirmek ve manasını güçleştirmek, muhatabın kendisini yanlış bir sonuca ulaştırarak önermeler kullanmasını sağlamak ve böylece onu yanlışla düşürmektir. Safsata yöntemini kullanan kişi bütün bunları hedeflerken bir taraftan da felsefede ve çeşitli bilim sahalarında yetenekli, birikimli ve kapasiteli olduğu, doğruyu yanlıştan ayıracak analitik zihne sahip olduğu izlenimi vermeye çalışır.⁷²

Retoriğe gelince, bu sanatın amacı da insanları bir konuda ikna etmeye çalışmak ve ikna yoluyla ileri sürülen bir konuyu muhatabın doğrulamasını ve itiraf etmesini sağlamak ve insanları iyi işlere yönlendirmektir. İbn Rüşd retoriğin bu işlevini *öğretmek ve yönlendirmek (ta'lîm ve irşâd)* diye adlandırmaktadır.⁷³ Retorikçi, retoriğin işlevini gerçekleştirme yönünde bir kimseyi bir şeye teşvik etmek amacıyla "Sen de böyle davranmalısın, çünkü toplumda ünlü kişiler ve sevilen insanlar böyle davranmaktadır" gibi ikna edici ve yönlendirici ifadelerden de destek alır.⁷⁴ Poetika sanatı ise insanların hayal dünyasına hitap eder. Kullandığı yöntem benzetme yöntemi ve kendisine benzeyenin, benzeyen yerine konulması (*teşbîh ve ibdâl*) yöntemidir. Amacı da ya bir şeyi güzel gösterme (*tahsîn*) ya da kötülemedir (*takbîh*). Bu amaca bağlı olarak bazı şiirler yeren (*sinâ'atu'l-hecâi, jambik şiir/komedyâ*) bazı şiirlerse ise öven şiirlerdir (*sinâ'atu'l-medh/epos şiir/tragedya*).⁷⁵

Diyalektik sanatta önceden bilinen ve kabul edilen yaygın

⁷² İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Muğâlata*, s. 670-672; Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, s. 66.

⁷³ İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Hatâbe*, s. 9, 10, 291. İnandırma tarzlarının retoriğin gerçek ögesi olduğuna ilişkin bkz. Aristoteles, *Retorik*, 1354a 10-15, s. 33.

⁷⁴ İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Hatâbe*, s. 283; Aristoteles, *Retorik*, 1368a 2025, s. 69.

⁷⁵ Bkz. İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi's-Şi'r, Poetika (Şiir) Orta Şerhi*, inc. ve çev. Ali Tekin, 1. Baskı, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019, s. 92, 98; Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, 13. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006, 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." Aristoteles, *Poetika*, s.18.

önermenin muhataba kabul ettirilmesi ve ondan teslim alınması için kullanılan en belirgin yöntem, önceden bilinen ve kabul edilen bu yaygın önermeden mümkün oldukça uzak ve fakat zorunlu olarak bu önermeye götüren sorulardan başlamaktır. Böylece hasım başlangıçta kabul edilen tezdin 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 (*muzâf*) değildir" ve "Denge ilintidir" şeklindeki öncüllerden değil de uzak öncüllerden başlar ve şöyle sorar: "İlinti başka bir şeye kıyasla ilintilenen midir, özsel olan (*bizâtihi*) ise 'başka bir şeye kıyasla ifade edilen değil' midir?" Muhatap 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 ona "Nitelik özsel ifade edilendir" önermesini ekleyerek bir kıyas oluşturur. Bu ikinci kıyasın öncülü ve birinci kıyasın sonucu olan sonuç önermesi zaten muhatap tarafından kabul edilmişti. Soru soran ikinci adımda ikinci kıyasın diğer öncülünü sorar: "Nitelik özsel ifade edilen midir?" Muhatap 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 niteliktir" öncülünü ekleyerek üçüncü kıyası oluşturur. Ardından henüz muhataptan, hakkında olumlu ya da olumsuz bir cevap alınmamış "Sağlık bir nitelik midir?" sorusunu sorar. Bu soru, soran kişinin üçüncü adımıdır ve artık finale tek bir adım kalmıştır. Cevap veren bu soruya da olumlu yanıt verdiğinde 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?" Muhatap 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, değil mi?” Muhatap istese de istemese de buna olumlu yanıt vermek zorundadır. Çünkü öncülleri kabul etmekle bu öncüllerden zorunlu olarak ortaya çıkan sonuç önermesini kabul etmek zorunda kalmıştır.⁷⁶

Diyaletikte kullanılan bir diğer yöntem, soru önermesinde kullanılan tanımın cihetinin değiştirilmesidir. Örneğin, “Tanrı’nın 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 kişiye, “kızma”nın tanımındaki mananın, “kızan”ın tanımıyla ilişkisiz olduğu izlenimi vermeye ve böylece asıl tartışma probleminden saptırmaya çalışır. Çünkü tanım, maddesinden soyut olarak alındığı zaman onun çürütülmesi zorlaşır. Başka bir ifadeyle yüklem konuya, bir nesnede bulunması bakımından yüklendiğinde yüklem konuda varlığına dair 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?” diye sorar. Cevap veren kişi birinci öncülü kabul ettiği için bunu ister istemez kabul etmek zorunda kalacaktır. Muhatapın artık bu andan itibaren olumlu yanıt veremeyeceğini bildiği için diyaletikçi ardından şu soruyu sorar: “Peki eğer öyleyse Tanrı kızar mı?” Muhatap bunu “hayır” diye yanıtlamak zorunda olduğundan soran şöyle der: “O halde Tanrı kızmakla nitelendirilemez.”⁷⁷

Diğer bir yöntem de yaygın önermelerin benzerlerinin de yaygın olmasından hareketle muhataba kabul ettirilmek istenen önermenin benzerinin sorulması şeklindedir. “Zıtların bilgisi birdir” önermesi eğer muhataba kabul ettirilecekse “Zıtların bilgisi bir midir?” sorusu yerine “Zıtların cinsi bir değil midir?”

⁷⁶ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 628-29; Aristoteles, *Topikler*, s. 235.

⁷⁷ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 629- 630. Bu örneğin değişik bir şekli için bkz. Aristoteles, *Topikler*, s. 236-237.

diye sorulur. Muhatap zıtların cinsinin bir ve aynı olduğunu kabul ederse bilgisinin de bir olduğunu kabul etmek durumunda kalacaktır. Çünkü diyalektikte “Benzeyenle kendisine benzetilenin hükmünün bir olduğu” genel kabul gören bir ilkedir. Bir başka diyalektik soru yöntemi de önermenin gerekenini (*lâzım*) sormaktır.⁷⁸ Örneğin, boşluğun varlığını kanıtlamak ve kabul ettirmek için “Boşluk var mı?” sorusunun ardından “Hareket varsa boşluk da vardır” denilir. 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, gerekenin karşıtı istisna tutularak hazırlanır. “Boşluk var mı?” sorusunun ardından “Eğer boşluk varsa cismin uzamları da birbirinden ayrıktır” koşullu önermesi eklenir, ardından “Cismin uzamları birbirinden ayrıktır” önermesinin karşıtı alınarak “Fakat cismin uzamları birbirinden ayrıktır değildir” şeklinde bir istisnâlı öncüle yer verilir. Buradan da zorunlu olarak “Boşluğun olmadığı” sonucu ortaya çıkar.⁷⁹

Retorikte de karşıtlardan elde edilen kanıt kaynağı yer/konum ispat yöntemi olarak kullanılabilir. Örneğin “Eğer ölçülü olmak yararlı ise ahlâksızlık zararlıdır”, “Eğer savaş meydana gelen kötülüklerin sebebi ise barışın da bu kötülükleri sağaltan ve bunları ortadan kaldıran bir şey olması gerekir.”⁸⁰ Karşıtlardaki gerektirme ile karşıt olmayan ve biri diğerini gerektiren şeylerdeki gerektirme birbirinden farklıdır. Çünkü karşıt olmayan ve birbirini gerektiren şeylerde varlık varlığı, yokluk yokluğu gerektirirken karşıtlarda varlık yokluğu, yokluk varlığı gerektirir. Başka bir ifadeyle biri diğerini gerektiren ve karşıt olmayan iki şeyden birisi bulunduğu diğeri de bulunur, bulunmadığında diğeri de bulunmaz. Fakat karşıtlardan birisi bulunduğu diğeri bulunmaz, bulunmadığında diğeri bulunur. Örnekte boşluğun varlığı ile cismin

⁷⁸ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 630; Aristoteles, *Topikler*, s. 237.

⁷⁹ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 535.

⁸⁰ İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Hatâbe*, s. 226; Aristoteles, *Retorik*, 2018, 1397a 10, s. 143.

uzamlarının birbirinden ayrık oluşu birbirini gerektiren ve karşıt olmayan iki şeydir. Boşluğun varlığı cismin uzamlarının ayrık olmasını gerektirmiştir. Ancak “Cismin uzamları birbirinden ayrıktır” önermesinin karşıtı alınınca bu karşıtlığın varlığı, cismin uzamlarının ayrık oluşunun yokluğunu, dolayısıyla boşluğun yokluğunu gerektirmiştir.⁸¹

Diyaletikte en dikkat çekici yöntemlerden bir diğeri de retorikten beslenen kanıt getirme yöntemidir. Bu da sorulan bir önermenin ardından örneğin, “Bu akıllıların kabul edeceği ve zeki olan bir kimsenin inkâr edemeyeceği bir şeydir” gibi duygusal bir kanıtın getirilmesidir. Burada amaç şüphe uyandıracak noktaları gizlemeye çalışmak ve muhatabın itirazına engel olmaktır.⁸² Retorikte “Bunu kim bilmez?!” ya da “Herkesçe bilindiği gibi” biçimindeki benzer ifade kalıpları dinleyeni etki altına almak ve onun üzerinde belli bir izlenim bırakmak için kullanılır. Bu ifadeler karşısında dinleyen bilgisizliğinden dolayı utanç duyar ve herkesin bildiği şeyi öğrenmek için konuşmaya katılır.⁸³ Kıyasta öncüllerin diziminin değiştirilmesi de diyaletik yöntemlerden birisidir ve bundaki amaç üstü örtük bir şekilde sonuç önermesini muhataba kabul ettirmektir. Kıyasta öncüllerin dizimi değiştirildiği zaman bu, öncüllerin kıyastan çıkan sonuç önermesini değil de başka sonuçları ortaya koyacağı izlenimi bırakır. Örneğin, önerme “Haz iyidir” olsun. Bu sonucu ortaya koyan kıyas oluşturulduğu zaman öncüller şöyle dizilir: “Haz yetkinlik değildir midir?; Yetkinlik istenilen bir şey değil midir?; İstenilen şey doğal değil midir?; Doğal olan iyi değil midir?” Cevaplar olumlu olduğunda sonuç önermesi “O halde haz iyidir” şeklinde ortaya çıkar. Fakat cevap veren kişinin, kendilerinden bir sonucun zorunlu olarak ortaya çıktığı öncül olmaları anlamında bu zorunlu öncüllere olumlu yanıt vereceğinden emin olunmadığı takdirde sonuç önermesini gizleyecek şekilde öncüllerin dizimi değiştirilerek muhatap yanıl-

⁸¹ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 539-540.

⁸² İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 631. Ayrıca bkz. Aristoteles, *Retorik*, 1408, 10-25, s. 177.

⁸³ Aristoteles, *Retorik*, 1408a, 30-35, s. 178.

giya düşürülmeye çalışılır. Bu durumda öncüller şöyle olur: “Haz yetkinlik değil midir?; İstenilen şey yetkinlik değil midir?; Doğal olan istenilen 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 kişi “İyi, insanın kendisiyle iyi olacağı şeydir” önermesini muhabata onaylatmak için “İyi, insanın kendisiyle iyi olacağı şey midir?” diye değil de “İyi, insanın kendisiyle iyi olacağı şey midir yoksa değil midir?” şeklinde sorar.⁸⁴

Sofistik bir kanıtlamada önermelerde yapılan yer değiştirme yüklemle konunun yerini değiştirme biçiminde uygulanır. “Bilen kimse pek değerlidir” önermesi ifade edilmek istenildiği halde önerme “Pek değerli olan bilen kimsedir” önermesine dönüştürülerek “pek değerli”nin öne alınması ve “bilen”in sonraya bırakılmasıyla yüklem “bilen”, konunun “pek değerli” olduğu sanılır. Tümel olumlu önermenin bu şekilde tümel olumlu olarak çevrilmesi İbn Rüşd’ün aktarımıyla Melissos’un akıl yürütmesinde görülmektedir: “Her oluşanın bir başlangıcı vardır; her başlangıcı olan oluşandır; evren oluşan olmadığına göre onun başlangıcının olmaması ve sonsuz olması gerekir.” Oysaki her oluşanın başlangıcının olmasından, her başlangıcı olanın oluşan olması sonucu çıkmaz; humma hastası bir kişinin yüksek derecede ateşi olmasından her yüksek derecede ateşi olanın humma hastası olduğu sonucu çıkarılamayacağı gibi.⁸⁵ Lafzın cümle içerisinde yerinin değiştirilmesi ya da dışıl bir lafzın yerine eril bir lafzın konulması, edilgen kalıp yerine etken kalıbın konulmasıyla ifadenin değiştirilmesi de sofistlik akıl yürütmede bir başka değiştirme yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tür değiştirmelerdeki amaç lafzın manaya uygun-

⁸⁴ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 632. Ayrıca bkz. Aristoteles, *Topikler*, s. 237.

⁸⁵ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Muğâlaata*, s. 673, 678; Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, s. 25, 33, 99.

luğunu ortadan kaldırmakla lafzı birden çok manaya çekmek ve muhatabı kelime oyunları ile yanlışa düşürmektir.⁸⁶

Beş sanatta kullanılan yöntemlerden biri bölme (*taksîm*) yöntemidir. Bölme yönteminin kullanılma tarzlarından birisi; konunun, türlerinden başlayarak türlerin türlerine ta ki fertlere varıncaya kadar bölünmesiyle yüklem konuyla ilişkisinin ortaya konulması şeklindedir. Yüklem, konunun tamamında bulunuyorsa İbn Rüşd bunun kıyas şekillerden birinci şekilde ortaya çıkabilecek bir sonuç önermesi olduğunu ve tümevarımsal değil bilimsel kanıtlamaya dayalı bir önerme olduğunu belirtmektedir. Yüklem, konunun hiçbirinde bulunmazsa bu da kategorik kıyasın birinci şeklinde olumsuz tümel önerme olarak ortaya çıkar. Eğer konunun bir kısmında bulunursa bu, kategorik kıyas şekillerinden tekil sonuç veren üçüncü şekilde ortaya çıkabilecek bir önermedir. Örneğin “Karşı olanların bilgisi bir midir?” önermesindeki karşı olanları “(mütekâbilât), olumlu-olumsuz (mûcib-sâlib), göreliler (muzâfân), zıtlar (mütezâddât), yoksunluk-sahip olma (‘adem-meleke)’ diye dört türüne ayırırız.⁸⁷ Eğer bütün bunların bilgisinin bir olduğu ortaya çıkarsa karşı olanların bilgisinin de bir olduğu, dolayısıyla yüklem konunun tamamında bulunduğu da ortaya çıkar. Bunlardan bir kısmının bilgisinin bir olduğu ortaya çıkarsa, yüklem konunun bir kısmında bulunduğu da kendiliğinden ortaya çıkmış olur. Bütün bu karşı olum türlerinin bilgisi bir değilse yüklem konunun hiçbirinde bulunmaz.⁸⁸ Bu bağlamda konunun parçalarına bölünmesi ve yüklem, bu parçaların tümüne değil de birine/bazısına yüklem olmasından hareketle konunun tümüne

⁸⁶ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Mugâlatâ*, s. 674; Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, s. 21, 59.

⁸⁷ “Karşı olanlar dört kısma ayrılır: Göreliler, zıtlar, yoksunluk-sahip olma, olumlu-olumsuz. Görelinin örneği kat ve yarımdır. Zıtlığın örneği iyi ve kötüdür. Yoksunluk ve sahip olmanın örneği körlük ve görmektir. Olumlu-olumsuzun örneği, ‘falanca oturmaktadır-falanca oturmamaktadır’ önermeleridir.” İbn Rüşd, “Kitâbu'l-Mekûlât”, *Telhîsu Mantiki Aristû'* içinde, thk. Cihâmî, Beyrut: Câmî'atu'l-Lübânîyye, 1982, c.1, s. 61. Ayrıca bkz. Aristoteles, *Kategoriler*, 2. Baskı, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, 1996, 11b15-30, s.31; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, 1. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s. 21.

⁸⁸ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 531-532.

yüklem olduğuna dair yargıda bulunmak biçimindeki bölme yöntemi, sofistik bir bölme yöntemidir; örneğin, beş rakamının parçalarının bir kısmının tek bir kısmının çift olmasından hareketle beş rakamının hem tek hem de çift olduğuna dair yargıda bulunmak gibi.⁸⁹

Diyalektikte bölme yönteminin kullanılmasının sebebi, bu yöntemle hazırlanan soruya kişinin olumlu yanıt verme ihtimalinin daha yüksek olmasıdır. "Psikoloji halter bilgisinden daha üstün müdür?" sorusunun ardından şunu eklemek gibi: "Çünkü bilimlerdeki üstünlük ya konusunun üstünlüğü bakımından ya da kanıtların sağlamlığı bakımındandır." Buradaki bölme yüklemde gerçekleştirilmiştir. Retorikte de yüklemi bölmek bir yöntem olarak kullanılmaktadır. Çürütme söz konusu olduğunda retorikte 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 adaletli olamaz; Tanrı'ya tapınmayı mı terk etmiştir, hangi yardımı düşkünlerden esirgemmiştir, hangi kötülüğü işlemiştir?!"⁹⁰ Yüklemin değil de konunun bölünmesiyle oluşturulan soru örneği şudur: "Karşı olanların; ki bunların bir kısmı zıtlar, bir kısmı yoksunluk-sahip olma, bir kısmı olumluluk-olumsuzluktur, bilgisi bir değil midir?"⁹¹

Bölme yönteminin bir başka kullanım tarzı da cevap verenin istediği şekilde yorumlamasına engel olmak için sorulan soruda geçen eşadlı (*müşterek*)⁹² lafzı bölmektir. Örneğin "Evren (*âlem*) öncesiz midir değil midir?" sorusundaki birden çok manaya gelebilen "evren" kavramını cevap veren istediği şekilde yorumlama yoluna giderse soru soran kişi, "evren" kavramını manalarına ayırır ve kastettiği manayı ortaya koyarak kavramın manasını daraltma yoluna gider.⁹³ Çünkü lafız birden çok

⁸⁹ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Mugâlata*, s. 673-674; Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, s. 19.

⁹⁰ İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Hatâbe*, s. 229-230; Aristoteles, *Retorik*, 1399a, 5-10, s. 149.

⁹¹ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 634; Aristoteles, *Topikler*, s. 239-240.

⁹² Eşadlı kavram için bkz. İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Mekûlât*, s.7; Aristoteles, *Kategoriler*, 1a, s.1.

⁹³ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 640.

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 (*mütevâtî*) lafzın⁹⁴ cevabının ya evet ya da hayır olması gerekir.⁹⁵ Manası açık olmayan eşadlı kavramlar sofistik akıl yürütmelerde de kullanılabilir. Örneğin “Kötülüğün bir kısmı gereklidir; gerekli olan ise iyidir; o halde kötülüğün bir kısmı iyidir” biçiminde oluşturulan sofistik akıl yürütmede, kötülüğün bir kısmının iyi olduğunu kanıtlamak için “zorunlu” ve “tercih edilen” şeklinde iki farklı manaya gelen “gerekli” kavramı, sadece “zorunlu” manasına gelecek şekilde kullanılmıştır. “Kötülüğün bir kısmı gereklidir” önermesinde “gerekli” zorunlu manasına gelirken “Gerekli olan iyidir” önermesinde “gerekli” tercih edilen manasına gelir. Bu bazen hem etken hem de edilgen manaya gelen master kiplerinin tamlamalarda kullanılması şeklinde ya da bir eksiltmeyle olur. “Falancanın dövümü beni şaşırttı” önermesinde “falancanın dövümü” hem falancanın dövmesi hem de dövülmesi manasına gelir. “Yürümeyen bilkuvve yürüyendir”, “Yazmayan bilkuvve yazandır” önermelerinin, “bilkuvve” ifadesinin çıkarılmasıyla “Yürümeyen yürüyendir”, “Yazmayan yazandır” şeklinde ifade edilmesi de eksiltmenin örneğidir. Buradaki amaç önermeleri manası belirsiz hale getirmektir. İbn Rüşd bu son iki örnekte geçen mana kapalılıklarını, *terimleri eşadlı olarak bileştirmek* anlamına gelen *iştirâku't-te'lîf* kavramıyla ifade etmektedir.⁹⁶

Diyalektik sanatta sadece soru soran kişinin değil cevap verenin kullandığı bazı yöntemler de bulunmaktadır. Bunlar-

⁹⁴ Eşanlamlı kavram için bkz. *Kitâbu'l-Mekûlât*, s.7; Aristoteles, *Kategoriler*, 1a 5-10, s.1.

⁹⁵ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 533, 646.

⁹⁶ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Muğâla*, s. 673; Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, s. 17, 78-79. “Anlamaları belirsiz sözcükler sofistlerin kendilerini dinleyenleri yanlış yola sürükleyebilmeleri için özellikle yararlıdır.” Bkz. Aristoteles, *Retorik*, 1404b 35, s. 168.

dan birisi, uzun ve bıktırıcı tartışmaya konu olacak önermelerle cevap vermektir. Örneğin, soru soran kimse “Erdemin talihin ve rastlantının bir eseri olduğunu” doğrulamak için “Talih belirli ve sabit olmayan bir şey değil midir, ilineksel olarak ve akıl dışı gerçekleşmekte değil midir, çoğu defa da hak etmeksizin gerçekleşmekte değil midir?” gibi kanıtlayıcı sorular sorması üzerine cevap veren şöyle der: “Durum sizin söylediğiniz gibi değildir, aksine bütün olup bitenler Tanrı'nın isteği ile gerçekleşmektedir. Tanrı'nın isteğinden daha sistemli ve hakla ifade edilmeye daha layık hiçbir şey yoktur.”⁹⁷ Bazen de cevap veren kişi ilineksel bir durumla itiraz etme yöntemini kullanır. Eğer soru soran kişi cevap verenin kullandığı önermede özsel olanla ilineksel olanı birbirinden ayıramazsa verilen cevaba karşı koyma imkânı 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 ilineksel olanı birbirinden ayırabilirse onun şöyle karşılık verme olanağı vardır: “Özsel olmayanın yokluğuyla özsel olan şey yok olmaz.”⁹⁸

Sonuç önermesinin karşıtını alıp ona kıyasın öncüllerinden birisinin eklenmesiyle gerçekleştirilen kıyasların çevrilmesi, diyalektik tartışmada hem soru soran hem de cevap veren açısından önemli tekniklerden biridir. Bu tip çevirmelerde kıyasın diğer öncülünün çelişigi (*nakîz*) sonuç olarak ortaya çıkar. Cevap veren bunu soru soranın kullandığı öncüllere karşı koymak amacıyla kullanır.⁹⁹ 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 bir diğeridir. Soru soran, muhataba kabul ettirmek ve ondan olumlu olarak teslim almak istediği önermeyi gizlemek amacıyla bu yöntemi kullanır. Cevap veren ise bunun tersini yaparak yani tümel bir önermeyi

⁹⁷ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 650.

⁹⁸ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 649.

⁹⁹ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 656.

birden fazla önermeye bölerek soru sorana teslim etmesi ya da etmemesi gereken önermeyi belirginleştirme yoluna gider. Örneğin “Birçok şeyin bilgisi bir midir?” diye sorulduğunda muhatap bu önermedeki kapalılığın farkında olmadan ve “birçok şey” ifadesiyle neyin kast edildiğini bilmeden soruya olumlu yanıt verirse, soru soranın hemen ardından 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 isteyerek teslim alınmak istenenin ne olduğunu belirginleştirdikten sonra cevap verir.¹⁰⁰

Bu yönteme benzer şekilde iki önermenin tek bir önerme olduğu izlenimi verecek şekilde ancak iki farklı cevapla karşılanabilecek bir sorunun yönlendirilmesi safsata sanatında kullanılan muhatapı hataya düşürme yöntemlerinden birisidir. Bu da ya bir yüklem yerine iki yüklem, bir konu yerine iki konunun alınmasıyla ya da birbirine zıt yüklemelerin tek bir soru halinde şeylere yüklenmesiyle yapılır. “Yeryüzü toprak mıdır su mudur?” sorusu yüklem, “Şu ve şu insan mı?” sorusu ise konunun iki tane alınmasına örnektir. İçerisinde bazılarının iyi bazılarının iyi olmadığı bir grup insan hakkında “Onlar iyi midir değil midir?” diye sormak veya “Akledilirlerin ve duyulurların hazzı iyi midir değil midir?” diye sormak, birbirine zıt yüklemelerin şeylere yüklenmesinin örneğidir. Muhatap bu soruların her birinin iki önermeyi ihtiva ettiğinin farkına varmazsa olumlu ya da olumsuz yanıt verdiğinde hataya düşmüş olur.¹⁰¹ Çünkü “Yeryüzü topraktır” derse onun sularla kaplı olduğunu, “Yeryüzü sudur” derse onun topraktan oluştuğunu yadsımış olur. “Şu ve şu insan mıdır?” sorusuna “Evet, insandır” derse ve eğer “şu” denilenlerden birisi insan değil de başka bir türden ise hataya düşmüş olur. Aynı şekilde “İnsan değil-

¹⁰⁰ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 659; Aristoteles, *Topikler*, s. 34-35, 254. Bu konuyla ilgili örnekler için bkz. *Topikler*, s. 42-43.

¹⁰¹ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Mugâla*, s. 679; Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, s. 27, 33, 101.

dir” derse “şu” denilenlerden birisi insan olduğu takdirde yine hataya düşmüş olur. Yine bir grup insanla ilgili soruya cevap olarak onların iyi olduğunu söylerse içlerinde bazılarının iyi olmadığını, iyi olmadığını söylerse bazılarının iyi olduğunu yadsımış olur. Akledilirlerin hazzı iyi kabul edilmiş, duyulurların hazzı kötü kabul edilmişse buna ilişkin soruya olumlu yanıt verirse duyulurların hazzının kötü olduğunu, olumsuz yanıt verirse akledilirlerin hazzının iyi olduğunu yadsımış olur.

Diyalektikte tartışmayı aydınlatmak için örnekler (*misâlât*) ve taklitler/anıştırmalar da (*muhâkât*) kullanılır. Fakat örnek verme daha çok retorikte 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 poetika sanatının bir yöntemidir. Bu yöntem poetika sanatında doğrulama (*tasdîk*) yöntemi olarak kullanılırken bilimsel kanıtlama ve diyalektikte önermelerin daha iyi anlaşılması (*tefhîm*) için kullanılır.¹⁰² Diyalektiği kullanan kişi ayrıca bilimlere ait ilke konumunda olan bilgileri de ezberlemek durumundadır. Örneğin, doğa biliminde *madde* ve *form*, ahlâk biliminde *iyi* ve *kötü*, geometride *nokta*, *çizgi*, *yüzey* gibi kavramların tanımını ezberlemesi ve aklında tutması gerekir.¹⁰³ Diyalektikçinin tartışmada hazırlanacağı birtakım kanıt kaynağı yerler/konumlar (*mevâzı'*)¹⁰⁴ ve ilkeler bulunmaktadır ki bunların da onun tarafından ezberlenmesi ve akılda tutulması gerekir.¹⁰⁵ Çünkü diyalektik, yaygın ve mümkün öncüllerden hareket ederek ortaya atılan her mesele için kanıt getirmeye imkân verecek bir yön-

¹⁰² İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 634; Aristoteles, *Topikler*, s. 240.

¹⁰³ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 658.

¹⁰⁴ David Ross, diyalektik akıl yürütmelerin kendilerinden devşirildiği yerler (*topoi*) için “güvercin yuvaları” benzetmesinde bulunmaktadır. Bkz. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, 1. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002, s.79.

¹⁰⁵ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 659. Diyalektik kanıt kaynağı yerler için bkz. *Kitâbu'l-Cedel*, s. 531- 591; Aristoteles, *Topikler*, s. 38-227.

tem arayışıdır.¹⁰⁶ Retorik söz konusu olduğunda retorikçinin de retorige ait kanıt kaynağı yerleri bilmesi ve ayrıca muhatap kitleyi çok iyi tanınması gerekir. Nelere değer verdiklerini, nelerden nefret ettiklerini, hangi durumlar karşısında hangi tepkileri (*infi'âlât*) verdiklerini çok iyi analiz etmelidir. Çünkü ikna gelişigüzel manalarla ve bu manaların gelişigüzel kullanılmasıyla gerçekleşmez, aksine özel manalarla, özel şekillerle özel durumlar ve özel amaçlar için gerçekleşir. Örneğin, retorikçi sadece metaforik (*müste'âr*) lafızlar, sadece yabancı lafızlar veya sadece yaygın-bilinen lafızlar kullanmamalıdır. Çünkü aynı cins lafızlar kullanmak çok fazla etkileyici olmayabilir. Güzel ve etkili bir konuşma İbn Rüşd'e göre bütün bunların karışımından meydana gelir.¹⁰⁷

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 imkânı bulmuş olacaktır. Lehte ve aleyhte kanıtlarla donanımlı olmak, hasmı zor duruma düşürmek için bol bol kanıt sahibi olma ve bir çürütmeyi gerçekleştirme adına güçlü bir destek demektir.¹⁰⁸ Gazzâlî'nin böyle bir yöntemle kaleme aldığı *Tehâfütü'l-Felâsife*¹⁰⁹ adlı çalışması hiç şüphesiz diyalektik-apolojik yöntemin en olgun örneğini sunmaktadır. Bize göre Gazzâlî'nin felsefi konulara vakıf olması ve felsefi argümanlara yer vermesi, onun yönteminin bilimsel kanıtlama sanatına dayalı felsefi-bilimsel bir yöntem olduğunu göstermez. Nitekim İbn Rüşd, diyalektik yöntemin zaman zaman bilimsel kanıtlardan da yararlanabildiğine dikkat çekmektedir. Örneğin, bilimsel kanıtlamalarda neden-nedenli arasındaki zamandaşlığın gerekliliği diyalektikte kanıt kaynağı bir yer olarak kullanılabilir. Diyalektiğin yararlandığı bu

¹⁰⁶ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 499; Aristoteles, *Topikler*, s. 3.

¹⁰⁷ İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Hatâbe*, s. 224, 280, 282. Aristoteles'te retorinin biçimine ilişkin bkz. s. 165-212.

¹⁰⁸ Aristoteles, *Topikler*, s. 269-270.

¹⁰⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

yer şöyle tanımlanmaktadır: “Yüklem ve konu herhangi bir şeye dair farklı zamanlarda bulduklarında yüklem konuda olduğu doğrulanamaz, ki bu ya konunun bir şeyde devamlı olarak bulunup yüklem devamlı olarak bulunmamasıyla ya da konunun ve yüklem o şeyde farklı zamanlarda bulunmasıyla olur.” Örneğin, “Gıda alan varlık zorunlu olarak büyümüyor büyümüyor mü büyümüyor mü?” diye sorulduğunda bir ilke olan ve yukarıda tanımlanan yerden hareketle şöyle cevap verilir: “Zorunlu olarak büyümüyor, çünkü gıda alan varlık devamlı gıda alır fakat devamlı olarak büyümüyor.” 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.”¹¹⁰ Fakat diyalektikçi bilimsel kanıtlama yerlerini filozof gibi kullanmamaktadır. Diyalektikçi hasmı alt etmek için bu yerlere başvurmakta, hasmı ile olan diyalogun seyrine göre bu yerlerden sorular tertip etmektedir. Fakat filozof açısından bilimsel kanıtlama yerlerinden hareketle ortaya koyduğu kanıtlamaların başkası tarafından kabul edilip edilmemesinin hiçbir önemi yoktur.¹¹¹

Diyalektik, tek bir yüklem eşit şekilde iki konu üzerine yüklenebilir olmasından hareketle yüklem bu konulardan birisinde varsa onun diğerinde de var olduğuna dair yargıda bulunmak gibi mukayese konumlarından da yararlanır. Örneğin “Felsefe uğraşı hem Yunanlıların hem de Babillilerin niteliğidir. Felsefe Yunanlılarda varsa Babillilerde de vardır.” Mukayese tek bir konu üzerine iki yüklem eşit şekilde yüklenmesiyle yapılabilir. Örneğin “Eğer insanlar hem ahlâkî erdemleri hem de teorik bilgi erdemini benimsemiş ve kabul etme özelliğine sahipse, bu durumda onlarda ahlâkî erdemler varsa teorik bilgi erdemi de var demektir.” İki yüklem iki konuya eşit şekilde yüklem olması yine mukayeselerden bir diğeridir. Burada yüklem birisi konuların birisinde bulunursa diğerinin de konulardan diğerinde bulunduğu dair yargıda bulunulur. Bu ispat

¹¹⁰ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 535-536; Aristoteles, *Topikler*, s. 50.

¹¹¹ Bkz. Aristoteles, *Topikler*, s. 233-234.

söz konusu olduğunda böyledir. Çürütme söz konusu olduğunda ise tersi olur. Örneğin “Sıcak ülkelerin insanların psikolojik (*rûhânî*) bilimlere ilgisi soğuk ülkelerin insanların diğer bilimlere ilgisi gibi ise bu durumda psikoloji bilimi sıcak ülkelerin insanlarında varsa diğer bilimler de soğuk ülkelerin insanlarında var demektir.”¹¹² Bir başka mukayese yeri, tözlelerinden yola çıkarak birinin diğerine üstün oluşunun kanıtlanması imkânsız ve birbirine yakın olan iki şeyin izleyenlerinden yola çıkarak kanıtlamada bulunmaktır. Örneğin, iki şeyden izleyeni (*tâbi'*) iyi olanın iyi, kötü olan kötü olduğuna, eğer her ikisinin de izleyeni kötü ise izleyeni en az kötü olanın iyi olduğuna dair yargıda bulunmak böyledir.¹¹³

Mukayese türlerinden birisi de bir türün altındaki tekil olan iki şeyin ya da birbirinden farklı iki şeyin mukayese edilmesidir; insan türünün kapsamında yer alan üstün ve nitelikli bir insanın orta halli bir insandan daha üstün olması, Aristoteles hayranı filozofumuz İbn Rüşd'ün verdiği örnekle Aristoteles'in Platon'dan daha üstün olması gibi. Birbirinden farklı iki şeyde bilginin zandan daha üstün olması örnek verilebilir. İbn Rüşd bunun bilimsel kanıtlamaya dayalı bir mukayese olduğunu belirtmektedir.¹¹⁴ 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 yeri eğer mutlak manada öyleyse bilimsel kanıtlamalı bir yer değildir. Çünkü örneğin, insan mutlak manada attan daha üstünse üstünlük bakımından insandan önce gelen, attan önce gelenden daha üstün olmalıdır. Fakat örneğin şehit, kutsal ziyarette bulunmak için yola koyulan kişiden daha üstündür. Ne ki mutlak manada ölü yürüyenden daha üstün değildir.¹¹⁵ İyiye en yakın olanın ve ona en çok

¹¹² İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 544.

¹¹³ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 550; Aristoteles, *Topikler*, s. 73-74.

¹¹⁴ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 555. Aristoteles bu yeri formel olarak şöyle ifade etmektedir: “A mutlak olarak B'den daha iyi ise, A içinde bulunan şeylerin en iyisi, B içinde bulunanların en iyisinden daha iyidir.” Aristoteles, *Topikler*, s. 77.

¹¹⁵ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 553; Aristoteles, *Topikler*, s. 76.

benzeyenin üstün kabul edilmesi de bir mukayese çeşididir, ancak bu bilimsel değil yaygın (*meşhûr*) bir mukayesedir. Bir şeyin bilimsel olabilmesi için şeyin özünden ve tözünden elde edilmiş olması gerekir. Çünkü en üstün olan şeye benzeyen bir şeyin, benzediği şeye üstünlük bakımından da benzemiyor olması imkânsız değildir. Örneğin, maymun daha çok insana benzemektedir, fakat bu onun attan daha değerli olduğunu göstermez. Çünkü üstünlük bakımından insana benzememektedir.

Daha çok görünen ve daha yaygın olanın böyle olmayana tercih edilmesi diyalektiğin kullandığı kanıt kaynağı yerlerden bir diğeridir. Bu yer, görünürlükten elde edilmiştir ve birçok konuda yanlış çıkarımlara sürükler. Nitekim böyle bir durumda, İbn Rüşd'ün verdiği örnekleri verecek olursak, retorikçinin geometriciden, hukukçunun (*fakîh*) felsefeciden daha üstün olduğuna dair yargıda bulunmak gerekir.¹¹⁶ Kayıtlı olanla mutlak olan arasında yapılan mukayesede bu, sofistlik mukayese olur. Böyle bir mukayesede azlık-çokluk, zaman, mekan ve durum bakımından kayıtlı üstün olan bir şeyin mutlak üstün olduğuna dair yargıda bulunulur; örneğin, herhangi bir zaman diliminde yararlı olanın yararlı olduğuna veya herhangi bir yüzdeki güzelliğin mutlak güzellik olduğuna dair yargıda bulunmak,¹¹⁷ ya da "Sokrates tıp biliminin babasıdır, o halde Sokrates bilgindir" şeklinde bir akıl yürütmede bulunmak gibi.¹¹⁸ İbn Rüşd, bu kanıt kaynağı yerden yola çıkarak *Faslu'l-makal'* da yapısal eksiklik, yöntemin yetkin olmayışı, isteklerin baskın çıkması...vs gibi kişiye bağlı sınırlı ve koşullu nedenlerden dolayı felsefeyle meşgul olan bir kimsenin doğru olandan uzaklaşmasının ilineksel bir durum olduğunu, mutlak olarak felsefenin neliğinden kaynaklanan özsel bir şey olmadığını belirtir. Zira doğal olarak ve özü gereği yararlı olan bir şey, kayıtlı koşullara bağlı ilineksel olarak gerçekleşen bir zarardan dolayı

¹¹⁶ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 552.

¹¹⁷ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 545.

¹¹⁸ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Mugâlatâ*, s. 673; Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, s. 23, 31, 95.

mutlak kötü kabul edilemez.¹¹⁹

Varlık bakımından kayıtlı olanın mutlak olarak alınması sofistlik akıl yürütmenin bir diğer örneğidir. “Zihnin dışında var olmayan şey mutlak manada değil, sanıda vardır. Sanıda var olan şey, mutlak manada değil sanının dışında var değildir” şeklindeki bir akıl yürütmenin “Eğer var olan şey sanılmış (*mütevehhim*) ise var değildir, o halde var olan var değildir” şeklinde mutlak olarak alınması buna örnektir.¹²⁰

Azlık-çokluktan elde edilen mukayese örneğine ise retorikte rastlamaktayız. Örneğin, “Anne-babasını döven akrabalarını haydi haydi döver” akıl yürütmesinde olduğu gibi pek az rastlananın gerçekleştiği yerde çoğunlukla olanın haydi haydi gerçekleşeceğine dair yargıda bulunmak retorik konuşmalarda kullanılan bir mukayese yöntemidir. Çürütme söz konusu olduğunda da çokluktan azlığa doğru mukayese yapılır; “O akrabalarını dövmez nerde kaldı ki anne-babasını dövsün” gibi.¹²¹ Retorik sanatında belli bir şeyin hem iyi hem kötü sonuçlarını, bir şeyin yapılmasını ya da yapılmamasını zorlamak, bir kimseyi dava etmek ya da savunmak, övmek ya da suçlamak için bir neden olarak ileri sürmek de mukayese yöntemi bağlamında değerlendirilebilir. Örneğin, “Eğitim hem kötü olanı gözden düşmeye, hem de iyi olanı akılsal olgunluğa götürür. Bundan dolayı gözden düşmek iyi bir şey olmadığına göre, eğitilmek de iyi bir şey değildir” veya övmek söz konusu olduğunda “Akılsal olgunluk iyi bir şey olduğuna göre eğitim de iyi bir şeydir” denilir.¹²² Diyalektik yerlerden bir diğeri “Eğer türler arasında bir orta kavram (*mütevassıt*) varsa cinsler arasında da vardır” kuralıdır. Örneğin, adalet ve despotluktan biri erdemini diğeri erdemsizliğin kapsamında bulunur ve bunlardan her birinin arasında orta bir durum vardır. Fakat buna şöyle karşı çıkılabilir: Korkaklık ve tedbirsizce tehlikeye atılmak erdemsizliğin

¹¹⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 72-73.

¹²⁰ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Mugâlata*, s. 676; Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, s. 23.

¹²¹ İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Hatâbe*, s. 227; Aristoteles, *Retorik*, 1397a 15-20, s. 145.

¹²² İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Hatâbe*, s. 230; Aristoteles, *Retorik*, 1399a 10-15, s. 149.

kapsamında yer alır, ancak orta kavram olan cesâret erdemle erdemsizlik arasında değil erdemın kapsamında yer alır.¹²³

Buraya kadar bilimsel kanıtlama sanatı dışındaki diğer sanatlara ve kullandıkları yöntemlere dair aktardıklarımızdan da anlaşılacağı üzere bu sanatların, hakikati arama ve ortaya koyma hedefine matuf bireysel bir yetkinlik arayışı yoktur. Oysa bilimsel kanıtlama sanatını kullanan filozof hakikatin peşindedir, ne sofistlik akıl yürütmelerle insanları aldatmaya ne de sanıya dayalı öncüllerle insanları ikna etmeye çalışır. Ayrıca onun bunlarla kaybedecek zamanı da yoktur. İbn Sînâ'nın deyişimiyle o, hakikati elde etme ve ortaya koyma noktasında "zihni yorgunluğu yurt edinmiş kişidir."¹²⁴ O gerçek manasıyla analiz etme yeteneğine sahiptir ve doğru olanı yanlış olandan ayırmasını bilir.¹²⁵

Bu perspektiften yola çıkarak, öyle ki bizimle aynı dini paylaşsın ya da paylaşmasın, bizden öncekilerin çalışmalarına eleştirel bir gözle bakarak kabul edilebilir ve doğru olanları alıp olamayanları ayıklamamız gerektiğini bir ilke olarak tercih eden İbn Rüşd,¹²⁶ filozofların karşısına bir düşman gibi çıkmayı, bunun için de yeri geldiğinde Mutezile yeri geldiğinde

¹²³ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 567; Aristoteles, *Topikler*, s. 101.

¹²⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, II. *Analitikler*, s. 147.

¹²⁵ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Mugâlata*, s. 670-671.

¹²⁶ İbn Rüşd, *Faslul-Makâl*, s.69, 71-72. İbn Rüşd'ün bu eleştirel yaklaşımı İbni Heysem'in eleştirel yaklaşımını hatırlatmaktadır. İbni Heysem *eş-Şükûk 'alâ-Batlamyûs* adlı eserinin giriş bölümünde bilimsel eleştirel perspektifi çarpıcı bir şekilde şöyle ortaya koymaktadır: "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 (*burhân*) 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 araştırdığı her görüşe karşı hasım görmelidir, düşüncesini eserin hem metnine hem de metin için yazılmış notlara (*havâş*) iyice yoğunlaştırmalı, bütün yönleriyle onunla didişmelidir. Bu araştırma ve inceleme esnasında kendine karşı da eleştirel bir tutum içinde olmalı, hoşgörülü davranmamalıdır. Bu yöntemi takip eden kişi için gerçekler ortaya çıkacak, öncekilerin eserlerinde bulunan ve çözümü zor eksik yönler de çözüme kavuşmuş olacaktır." İbn Heysem, *eş-Şükûk 'alâ Batlamyûs*, İbrahim Medkûr'un giriş yazısıyla thk. Abdulhamîd Sabra ve Nebil eş-Şehâbi, Kâhire: Matba'atu Dâri'l-Kütüb, 1981, s. 3-4.

Kerrâmeyye yeri geldiğinde Vâkifiyye gibi teolojik mezheplerin görüşlerinden destek alarak bütün teolojik mezheplerden yararlanmak suretiyle tek vücut halinde filozoflara saldırmayı hedef edinen¹²⁷ ve önermelerini çoğunlukla Eş'ârî kelimandan alan Gazzâlî'yi haklı olarak bilimsel kanıtlama yöntemini değil diyalektik-apolojik yöntemi kullanmakla suçlamaktadır.¹²⁸ İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu felsefe ve filozof tanımının özsel ayrımlarından en önemlisi, İbn Sînâ'nın kullanımıyla *el-kemâlu'l-hâss* yani "bireysel yetkinlik" tir. Felsefe her şeyden önce bireysel yetkinleşme sanatıdır. Bireysel yetkinliğin ereği ise bir fikri bir düşüncüyü düşmanlaştırıp onu ne pahasına olursa olsun çürütmeyi hedeflemek değil doğru ve gerçeği elde etmektir. Diyalektik, retorik, poetik ve sofistlik sanatlar doğru ve gerçeği elde etmeye yönelik bireysel bir çaba ve yetkinlik olmadığından bu yönüyle bilimsel kanıtlama sanatından ayrımlıdır.¹²⁹

2. Bilimlerin Yöntemi Olarak Bilimsel Kanıtlama

Bilim tarihçisi John Losee, Aristoteles'in ilk bilim felsefecisi olduğunu, bilimsel açıklamaya ilişkin belli problemleri analiz ederek bu disiplini ilk defa onun ortaya koyduğunu ileri sürmektedir. Losee'ye göre Aristoteles, bilimsel araştırmayı gözlemlerden yola çıkarak genel ilkelere ulaşma ve buradan tekrar gözlemlere geri dönme süreci olarak düşünmektedir. Buna dayalı olarak bilim adamları, olgulardan açıklayıcı ilkelere ulaşma ve ardından bu temel açıklayıcı ilkeleri kapsayan genel öncüllerden problematik olgular hakkında tanımlayıcı yargılar çıkarma yönünde bir yöntem izlemektedirler.¹³⁰ Cemal Yıldırım (1925-2009), bu görüşün izlerinin bugün bile kaybolmadığını,

¹²⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 9.

¹²⁸ İbn Rüşd, Gazzâlî'yi sık sık diyalektik yöntemi kullanmakla suçlar. Ona göre Gazzâlî'nin ileri sürdüğü kanıtlar kesin felsefi kanıtlar değil diyalektik kanıtlardır. Çünkü onun kullandığı önermelerin yüklemeleri konularının özsel nitelikleri değildir. Bu eleştirinin bir örneği için bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi yayınları, 1986, s. 3.

¹²⁹ Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, II. Analitikler*, s. 4.

¹³⁰ John Losee, *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*, çev. Elif Derviş, 2. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, 2012, s. 14.

birçok düşünür ve bilim adamı için “bilimsel yöntem” deyince bu modelden başka bir şeyin akla gelmediğini belirtmektedir.¹³¹

İbn Rüşd'ün bilimsel kanıtlama yöntemi, esas itibariyle *İkinci Analitikler* üzerine kaleme aldığı *Telhîsu'l-Burhân* ve *Şerhu'l-Burhân* adlı iki şerhinde yer alır. Buradan kalkarak Aristoteles'in yukarıda anılan bilimsel yönteminin, aynı zamanda İbn Rüşd'ün bilimsel yöntemi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu yöntem temelinde deney ve tümevarım bulunan “tümevarım-tümdengelim yöntemi”dir. Nitekim Aristoteles'e göre tümel kavramlarımızı duyu ve deneylerden yola çıkarak elde ederiz. Bu anlamda pratik açıdan deney Aristoteles'e göre hiçbir bakımdan bir bilimden daha aşağı değildir. Aristoteles bunu *Metafizik*'te şöyle ifade etmektedir:

Pratikle ilgili olarak deney, hiçbir bakımdan, sanattan daha aşağı bir şey olarak görünmemektedir. Deney sahibi insanların deney olmaksızın kavrama sahip olan insanlardan daha fazla başarıya eriştiklerini görürüz. Bunun nedeni deneyin bireysel olanın, sanatın ise tümel olanın bilgisi olmasıdır. Her türlü eylem ve meydana getirme ise bireysel olanı konu alır. Çünkü tedavi eden hekimin iyileştirdiği ilineksel olarak alınması dışında “insan” değil, Kallias veya Sokrates'tir...O halde deney olmaksızın kavrama sahip olan ve tümeli bilen, ancak onda içerilmiş bulunan bireyseli bilmeyen bir insan sık sık tedavi yanırları yapacaktır.¹³²

İkinci Analitikler'de de şöyle demektedir:

Şu da açık: madem ya tümevarımla ya da tanıtlamayla öğreniriz, bir duyum yitirse elde edilmesi olanaksızlaşan bir bilginin yitmesi de zorunlu. Tanıtlama tümelerden, tümevarım ise tikellerden yola çıkar; ne ki tümevarıma dayanmadan tümeleri görmek olanaksız...duyumlar olmadan da tümevarmak olanaksız. Çünkü tek teklere özgü olan duyumdur; bunların bilgisini edinmek olası değil: tümevarımdan bağımsız olarak bilinemezler, duyumdan ba-

¹³¹ Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, 10. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005, s. 70.

¹³² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 3. Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010, 980b 15-20, s. 77-78.

ğimsız olarak da tümevarımla bilinemezler.¹³³

İmdi duyumdan anı dediğimiz şey, aynı nesneye ait anının sık sık yinelenmesinden ise deneyim oluşur: bir deneyim sayıca pek çok anıdır. Deneyimden -ruhta tümüyle dural tümelden, çokluğun tümü içerisinde aynı olan, çokluğun dışındaki birlikten- sanat ile bilimin ilkesi çıkar: oluşla ilgiliyse sanatın ilkesi varlıkla ilgili ise bilimin ilkesi. O halde bu tutumlar ne belirlenmiş olarak içkindirler ne de bilmenin başka daha üstün tutumlarından çıkarlar: bunlar duyumdan çıkarlar... (Nitekim tekil olan duyumsanır, ne ki duyumun içeriği tümeldir)... O halde açık ki ilk olanları tümevarımla bilmemiz zorunlu; duyum da tümeli böyle yaratır.¹³⁴

Duyum, deney ve tümevarım İbn Rüşd'e göre de bütün bilgimizin kaynağını oluşturur. En temel kavramlar, bilimsel ilkeler ve dolaylı olarak bütün bilgilerimiz tekrar eden duyumlarımıza ve deneye dayanır. İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'* den aktardığımız yukarıdaki pasajları *Telhîs* ve *Şerh'*te yorumlarken bunu şöyle dile getirmektedir:

Açıktır ki, bir duyuyu kaybeden bir bilgiyi kaybeder. Çünkü insan, her şeye ilişkin bilgiyi ya tümevarım ya da kanıtlama yoluyla elde eder. Kanıtlama tümel öncüllerden meydana gelir. Tümevarım tikel şeylerden meydana gelir. Tümel öncülleri bilmek için de tümevarımdan başka bir yol yoktur. Şöyle ki, insan, zihinde maddelerden soyutlanarak elde edilmiş tümel öncülün doğruluğunu açıklamak istediği zaman bunu ancak tümevarımla açıklayabilir: Ya tümel öncül matematik öncüller gibi maddeden soyut olarak elde edilmiş bir öncül ise mutlak olarak açıklar ya da herhangi bir maddede var olan bir öncül ise maddeyle ilişkilendirerek [açıklar]. Dolayısıyla herhangi bir duyumuzu kaybettiğimiz zaman bu duyunun duyulurlarının tümevarımını yapmaya imkânımız kalmaz, tümevarımını yapmaya imkânımız kalmayınca da belli bir cinsteki tümel öncülleri bilme imkânımız da ortadan kalkar. O hâlde herhangi bir duyumuzu kaybettiğimizde herhangi bir bilgiyi de kaybederiz.

¹³³ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, s. 81a, s. 33.

¹³⁴ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 100a, 100b, s. 76-77.

Bizim için her bilinenin bilgisi ya kanıtlamadan ya da tümevarımdan dolayı elde edilmiştir. Kanıtlama ancak tümel öncüllerle oluşur. Bizim için tümel öncüllerin bilgisi ise tümevarımla elde edilir. O halde bütün bilgimiz tümevarımdan dolayı elde edilir.¹³⁵

[Duyumsananlar arasındaki] benzerliği hayal yetisinden hatırlama yetisi elde eder. Çünkü bu yeti duyulur olan şeyin anlamını imgeden soyutlayarak elde eden yetidir. Bu da anlamın bu yeti üzerinde birçok tikelde birçok kez tekrar etmesiyle gerçekleşir. Hayal etme ve hatırlama yetisi bu anlamı duyardan elde ettiğinden insandaki bu iki yeti duyu yetisinden yardım alır. Eğer elde edilen anlam iradi şeylerden alınmışsa bu tümel anlamdan ortaya çıkan ilk akledilirler pratik bilimler için ilke olur, eğer var olan şeylerden alınmışsa teorik bilimler için ilke olur. Böyle olunca akledilirlerden olan bu melekeler, varlığımızın başından itibaren bizde ortaya çıkmış olmadığı gibi onları kendilerinden daha üstün melekelerden ve onlardan daha sağlam bilgilerden elde etmiş de değiliz. Aksine bunlar bizde duyumsamanın birden fazla tikelde birkaç kez yinelenmesinden ortaya çıkar...Birinci duyumsamaya ikinci duyumsama, ikinci duyumsamaya üçüncü duyumsama eklendiği zaman tümel olan meydana gelir. Bu nedenle tümel olan, tikellerden tümevarım yoluyla elde edilir. Tümelin duyumlardan ortaya çıkışı bu şekilde gerçekleşir.¹³⁶

Aristoteles, esasen bilgi kuramını dört neden yani maddi neden, etkin neden, formel neden ve ereksel neden üzerine inşa etmiştir. Ona göre gerçek bilgi bir şeyin neden var olduğuna ilişkin bilgidir, başka bir ifadeyle nedeni bilmektir.¹³⁷ Bu aynıyla İbn Rüşd için de geçerlidir. İbn Rüşd'e göre bütün araştırmaların amacı nedenleri elde etmektir ve bu anlamda gerçek bilgi olgusal gerçekliğin nedensel yasalarını keşfetmektir. İbn Rüşd

¹³⁵ İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân*, s. 415.

¹³⁶ İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, s.156. *Şerhu'l-Burhân*'ın ikinci kitabı kayıp olduğu yahut henüz ulaşılmadığından, Francisco Burana'nın tercümesiyle İbn Rüşd'ün, *İkinci Analitikler'in* ilgili kısmına yazdığı şerh için bkz. Averrois, "Expositionibus, Media & Magna", Aristotelis, "Posteriorum Analiticorum", *Tomus Secundus Operum Aristotelis* içinde, 104B, C, D, s. 221a, 105E, F, s. 221b, 106B, C, s. 222a, 106D s. 222b.

¹³⁷ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 87a, s.47, 71b, s.10, 11.

bunu açık bir dille şöyle ifade etmektedir: “Bir şey hakkında en kesin bilgiye ancak o şeyi sebebiyle bildiğimiz zaman ulaşı- rız.”¹³⁸ Bu anlamda İbn Rüşd’de bilimsel kesin bilginin elde edilmesinin üç koşulu bulunmaktadır: 1. Bilinen şeyin varlığını, nedeninin varlığının bilgisinden yola çıkarak bilmek. 2. Bilinen şeyin varlığını, nedeninden dolayı biliyor olmakla birlikte, o nedenin o şeyin nedeni olduğunu bilmek. 3. Bu neden olmaksızın o şeyin var olmasının mümkün olmadığını bilmek.¹³⁹ Dolayısıyla İbn Rüşd’e göre “Bir şeyin varlığını nedeniyele açıklayan bilim, bir şeyin varlığını o şeyin kendisinden sonra gelen şeyle açıklayan bilimden daha sağlamdır.”¹⁴⁰

İbn Rüşd’ün bilimsel yöntemi, hiç şüphesiz Aristoteles’in her şeyin ilkeleri olarak yalnızca maddi ilkeleri alan doğa düşünürlerini, yine evrenin matematiksel denklemlerle kurulu olduğunu ve ancak bilginin bu matematiksel denklemleri çözmekle elde edileceğini ileri süren idealist Pythagorasçı-Platoncu düşüncüyü eleştirerek dört neden; maddi neden, etkin neden, formel neden ve ereksel neden üzerine bina ettiği doğa bilimi/fizik-matematik sentezini içeren empirist-rasyonalist bir yöntemdir.¹⁴¹

Rasyonalist, bilimi matematiksel güvenilirliği sağlayan bir sistem olarak algılamak, empirist de bilimde matematik güvenilirlik yerine gözlemsel güvenilirliği koymaktadır. Hans Reichenbach (1891-1953) bu tespitten hareketle rasyonalistin, doğa neden akli izlesin sorunuyla, empiristin ise gözlemlere özgü

¹³⁸ İbn Rüşd, *İkinci Analitikler’in Orta Şerhi*, s. 33.

¹³⁹ İbn Rüşd, *Şerhu’l-Burhân*, s. 180-181. Krş. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 72a, s. 11.

¹⁴⁰ İbn Rüşd, *İkinci Analitikler’in Orta Şerhi*, s. 105. Krş. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 72a, 87b, s. 47. *Telhîs*’ten alıntıladığımız bu cümlelerin geçtiği bölüm *Şerh*’in Arapça orijinalinde kayıp olduğundan yahut henüz ulaşılmadığından, Francisco Burana’nın tercümesiyle İbn Rüşd’ün, *İkinci Analitikler’in* ilgili kısmına yazdığı şerh için bkz. Averrois, “Expositionibus, Media & Magna”, Aristoteles, “Posteriorum Analiticorum”, *Tomus Secundus Operum Aristotelis* içinde, 178A, s. 127b, 178A, B, C, s. 128a, 178D, E, s. 128b.

¹⁴¹ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 983b 10, s. 90, 984a 20, s. 94, 984b 5-25, s. 94-95, 100, 985a 10-30, s. 97-98, 986b 10-15, 987a 20-25, s. 106-107, 988a 10-15, s. 116, 992a 25-30, s. 138-139. Ayrıca bkz. dipnot 3, s. 139, dipnot 1, s. 140.

güvenirliğin öndeyilere nasıl transfer edileceği sorunuyla karşı karşıya kaldığını belirtmektedir.¹⁴² Bu bağlamda doğa neden aklı izlesin sorunuyla karşı karşıya kalan rasyonalistler, Francis Bacon'ın (1561-1626) benzetmesiyle, vücutlarından çıkardıkları bir madde ile sanat ve incelik bakımından insanı hayrette bırakan fakat dayanıklılık ve kullanım bakımından kıymetsiz ağlarını ören örümceğe benzer. Gözlemsel verilerin öndeyilere nasıl transfer edileceği sorunuyla karşı karşıya kalan empiristler de yiyecek malzemesini toplayan ve onu tüketmekle yetinen karıncaya benzer. Arı ise bunların ortasında yer almaktadır. Arı kendisine gerekli olan asıl maddeyi çiçeklerden ve tarlalardan toplamakla yetinmez, bununla birlikte kendisine ait özel bir yetenekle bu maddeyi sindirir, işler ve yenilecek hâle getirir. Gerçek felsefeci arı gibi olmalıdır, Bacon'a göre. Zira gerçek 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.¹⁴³

İbn Rüşd için arı örneğini verebiliriz. Çünkü İbn Rüşd, aklı ilkelerin temelinde duyuların yattığını söylemekle aklın doğa için yasa koyucu olduğunu değil doğanın bir yere kadar aklı belirlediğini ortaya koymakta; kesin bilginin sadece duyumla ve tümevarımla elde edilemeyeceğini, bilgimizin ilkesinin akıl ve aklın duyum, deney ve tümevarım yardımıyla elde etmiş ve tümel hâle getirmiş olduğu tündengelim öncülleri olduğunu savunmakla da geleceğe ilişkin birer öndeyi oluşturma imkânı vermektedir. İbn Rüşd bu imkânı şöyle dile getirmektedir:

Neden olarak gösterilmeye daha elverişli olan şeyle bilinen bir şey, neden olarak gösterilmeye elverişli olmayan şeyle bilinen bir şeyden daha üstündür. Tümel neden olarak gösterilmeye daha

¹⁴² Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım, 3. Baskı, İstanbul: Bilgi Yayınevi, 2000, s. 75.

¹⁴³ Francis Bacon, *Novum Organum, Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler*, çev. Sema Önal, 1. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 173. Ayrıca bkz. Alexis Bertrand, *Mebâdi-i Felsefe-i İlmiyye, Kitâb-ı Evvel: Felsefe-i İlmiyye*, çev. Salih Zeki, İstanbul: Matbaa-i Âmire, h. 1333, s. 30.

elverişlidir. Çünkü o bizatihi şeyin kendisine yüklem olduğu ve gerçek neden olduğundan dolayı niçin sorusunun kendisinde son bulduğu şeydir.

Ayrıca tikel şeyler sonsuzdur. Sonsuz olan şeyler kuşatılamaz ve sınırsızdır. Tümeller ise tikelleri kuşatır ve onları kapsar...Tümeli bilen tümelden dolayı yakın bilkuvve tikelin bilgisine de sahiptir. Fakat tikeli bilen tikelden dolayı ne yakın bilkuvve ne de uzak bilkuvve tümelin bilgisine sahiptir.¹⁴⁴

Tümel bilginin bu niteliği bize geleceğe ilişkin öndeyiler oluşturma olanağı vermektedir. Bu yönüyle İbn Rüşd'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 aklî ilke ile olgu çatıştığı zaman aklî 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."¹⁴⁵ İbn Rüşd bunu *Telhîs* ve *Şerh*'te şöyle ifade etmektedir:

Matematikçinin doğa bilimciden farklı olmasının sebebi, matematikçinin çizgileri, özetle büyüklükleri nefste olması bakımından, doğa bilimcinin ise onları ve diğer araştırdıklarını nefsin dışında olmaları bakımından araştırmasıdır.¹⁴⁶

¹⁴⁴ İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, s. 99-100. Krş. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 85b 86a, s. 43-44. *Telhîs*'ten yaptığımız bu alıntının geçtiği bölüm, *Şerh*'in Arapça orijinalinde kayıp olduğu yahut henüz ulaşılmadığından, Francisco Burana'nın tercümesiyle İbn Rüşd'ün, *İkinci Analitikler'in* ilgili kısmına yazdığı şerh için bkz. Averrois, "Expositionibus, Media & Magna", Aristotelis, "Posteriorum Analiticorum", *Tomus Secundus Operum Aristotelis* içinde, 166A, s. 116b, 166A, B, C, s. 117a, D, E, s. 117b.

¹⁴⁵ Henri Poincaré, *Bilim ve Hipotez*, çev. Fethi Yücel, 3. Baskı, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998, s. 37. Ayrıca bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Bilim Felsefesi*, 2. Baskı, İstanbul: Ülken Yayınları, 1983, s. 173.

¹⁴⁶ İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân*, s. 319. Ayrıca bkz. *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, s. 62. İbn Rüşd'ün bu şerhinin ilgili kısmı için bkz. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 76b, s. 23, 77a, s. 24.

Bir şeyin var olduğuna ilişkin bilgi, duyulur ve tikel olana daha yakın olan bilimde yer alır. Nedeni bilmek ise matematik bilgisidir. Çünkü maddeye daha yakın olan bilimlerde varlığı açıklanan şeylerin varlığının nedenlerinin bilgisine matematikçi sahiptir. Bundan dolayı onlar çoğu kez şeyin varlığını bilmezler, sadece şeyin nedenini bilirler. Çünkü onlar şeyleri maddeden soyutlanmış olmaları bakımından araştırırlar. Bir şeyin varlığı ise ancak maddeyle birlikte dir.¹⁴⁷

Matematikte bilgi bakımından önce gelen, varlıkta önce gelendir ve bize göre doğa biliminde bilgi bakımından önce gelen varlıkta sonra gelendir. Bu onun [Aristoteles'in] bir şeyin nedenine dair bilginin matematiğe ait olduğunu söylerken kast ettiği şeydir. Çünkü doğa bilimi asla bir şeyin niçinine dair bilgi vermez. Bunun sebebi matematiğin maddeden soyut olduğu için son derece tümel olmasıdır. Her ne zaman bir şey en tümel olursa bize göre o daha iyi bilinendir.¹⁴⁸

Maddeden uzak tümel şeyler hakkında matematiğin araştırmasında çoğunlukla onlar sebepleri bilirler ve bir şeyin sebeplerdeki varlığını bilmezler. Zira varlık duyulur tikel, demek istediğim maddede var olan, şeyler içindir. Örneğin, onlar birliğin tanımını bilirler, birlik hakkında kendilerine bir kuşku ilişince de onun varlığını sorarlar. Daireler, çizgiler ve yüzeylerin tanımında söyledikleri de öyle. Demek istediğim onlar bu şeylerin var olan şeyler olduklarını ispat edemezler. Nitekim matematiksel araştırma doğası gereği onların varlıklarını bilmez.¹⁴⁹

Çoğunlukla matematikçiler kendi sanatlarında yer alan şeylerin varlıklarını bilmezler. Demek istediğim onları var olarak alıp kabul eder ve sebeplerini ortaya koymakla yetinirler. Çünkü bu şeylerin varlığını bilmek ve varlıklarına vakıf olmak onların sanatla-

¹⁴⁷ İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, s. 71-72. Krş. Aristoteles, *İkinci Çözümler*, 79a, s. 28.

¹⁴⁸ İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân*, s. 370. Krş. Aristoteles, *İkinci Çözümler*, 79a, s. 28.

¹⁴⁹ İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân*, s. 370. Krş. Aristoteles, *İkinci Çözümler*, 79a, s. 28.

rının yapısından değildir, aksine ona başka bir sanat vakıf olur.¹⁵⁰

İbn Rüşd'de öncüller dış dünyadaki gerçekliğe tekabül etmelidir ve bunlardan kurulu bir kanıtlama da formel açıdan doğru olmakla birlikte aynı şekilde olgusal nedensel gerçekliği yansıtmak durumundadır. Salt aklı tutarlılık lehine olgusal asla saf dışı bırakılamaz. Örneğin, "Şurada ateş yanmaktadır, çünkü duman yükseliyor" kanıtlaması olgudaki nedensel ilişkiye uygunluk arz etmediğinden nedensel kesin bilgi veren bir tündengimsel kanıtlama değildir. Çünkü olgusal olarak ve varlık bakımından ateşin varlığının nedeni dumanın çıkması değil, ateşin varlığı dumanın çıkmasının nedenidir.¹⁵¹ Yine örneğin, yaprağın dökülmesinden hareketle ağacın özsuynunun donmasının açıklanması nedensel kesin bilgi veren bir bilimsel açıklama değildir. Çünkü özsuynunun donması sonuç değil, gerçekte olgusal olarak yaprakların dökülmesinin nedenidir.¹⁵² Bu anlamda İbn Rüşd'ün yöntemi bize hipotetik-dedüktif yöntemi hatırlatmaktadır. Çünkü hipotetik-dedüktif yöntemde evet ya da hayır diyen olgulardır. Hipotetik-dedüktif yöntem gözlemlere yola koyulur, ancak gözlemlere yetinmeyip gözlemi aşan matematiksel açıklama ile tamamlanır. Ardından bu açıklamadan birtakım matematiksel çıkarımlar yapılır ve bu çıkarımlar olgularla karşılaştırılır. Burada evet ya da hayır cevabını vermek, çıkarımları onaylamak ya da çürütmek olgulara bırakılmaktadır. Örneğin Johannes Kepler (1571-1630), gezegenlerin hareketlerinin dairesel hareket ettiğini matematiksel olarak ispat etmek istemişti. Ancak gezegenlere ilişkin gözlemlerin matematiksel ispattan beklediğine uymadığı, gezegenlerin yörüngelerinin dairesel değil, eliptik olduğu ortaya çıkmıştı. Böy-

¹⁵⁰ İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân*, s. 370-371. Krş. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, s. 28.

¹⁵¹ İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân*, s. 183, 274-275.

¹⁵² İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, s. 151. Krş. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 99a, s. 74-75. *Telhîs'ten* aktardığımız bu alıntının bulunduğu bölüm *Şerh'in* Arapça orijinalinde kayıp olduğu yahut henüz ulaşılmadığından Francisco Burana'nın tercümesiyle, İbn Rüşd'ün, *İkinci Analitikler'in* ilgili kısmına yazdığı şerh için bkz. Averrois, "Expositionibus, Media & Magna", Aristotelis, "Posteriorum Analiticorum", *Tomus Secundus Operum Aristotelis* içinde, 92D, E, F, s. 209b.

lece Kepler gezegenlerin başka yasalara bağlı hareket ettiklerini tespit ederek ispatlamaya çalıştığı düşüncesinden vazgeçti. Yine Isaac Newton (1643-1630), gravitasyon yasası henüz hipotez aşamasındayken bu hipotezden mantıksal olarak çıkardığı dedüktif diferansiyel hesap sonuçlarının, Ay üzerine yaptığı gözlemlerle çeliştiğini görünce kaleme aldığı teoriyi çekmecesine kilitleyip kaldırmıştı. Fransızlar yerkürenin çevresini yeniden ölçünce Newton daha önce kullandığı ölçümlerin yanlış olduğuna tanık olmuş ve yeni ölçümlerin hipotezinin sonuçlarına tümüyle uyduğunu saptadıktan sonra teorisini yayımlamaya karar vermişti.¹⁵³

Burada İbn Rüşd'ün yönteminin bir yönüyle hipotetik-dedüktif yöntem olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim olgulardan yola çıkılarak elde edilen bilimsel kanıtlamanın öncüllerinden bir kısmı da, İbn Rüşd'ün *el-usûlü'l-mevzû'a* dediği koyulmuş ilke/varsayım/hipotez türünden öncüllerdir.¹⁵⁴ Ancak bilimsel kanıtlama yöntemi sadece bu öncüllerle kurulu bir yöntem olmadığı için, onu hipotetik-dedüktif yöntem diye adlandırmak eksik bir adlandırma olacaktır. Her şeyden önce bilimsel kanıtlamanın üzerinde bina edildiği öncüllerin en önemli kısmı da aksiyomatik öncüllerdir. Bu yönüyle de matematiksel-aksiyomatik yöntemi akla getirmektedir. İbn Rüşd *Telhîs ve Şerh'*te açık bir şekilde bilimsel kanıtlamanın iki tür öncülden meydana geldiğini ve bunlar üzerine inşa edildiğini belirtmektedir:

Burhânın ilkesi -ki bu orta terimsiz öncüldür- öncelikle iki kısma ayrılır: Birisi belli bir bilimde kanıtlanamayan ve öğrenci tarafından da bilinmeyen öncüldür, bu *hipotez (asl mevzu')* diye adlandırılır. İkincisi ise öğrenci tarafından kendiliğinden bilinen öncüldür, ki bu da *kendiliğinden bilinen bilgiler/aksiyom (el-'ulümü'l-müte'âref)* diye adlandırılır.¹⁵⁵

¹⁵³ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 81-82.

¹⁵⁴ İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, s. 34; *Şerhu'l-Burhân*, s. 193. Krş. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 72a, s. 11-12.

¹⁵⁵ İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, s.34; *Şerhu'l-Burhân*, s. 192-193.

Orta terimsiz öncül olan kanıtlamanın ilkesi; bir kısmı kanıtlamasına hiçbir yol bulunmamakla birlikte öğrencinin kendisinin doğasında bulunmamanın iliştiği [ilkedir.] Bu “koyulmuş ilke/hipotez” diye adlandırılır. Yani öğrencinin zihnini kuvvetlendirmeye yönelik öğrenci için koyulur ve böylece onun için ona [koyulmuş ilkeye/hipoteze] ilişkin tasdik gerçekleşir. Kanıtlamasına hiçbir yolun bulunmadığı bu [ilkelerden] bir kısmı da öğrencinin doğasında bildiği [ilkedir.] Bu da “kendiliğinden bilinen bilgi” diye adlandırılır.¹⁵⁶

İbn Rüşd’de aksiyomatik öncüllerin şartlarından birisi de, bu öncüllerin zorunlu olmakla birlikte doğru olması yani olgusal içerikli olması ve olguya tam olarak kabul etmesidir.¹⁵⁷ Burhanın öncüllerinin doğru olması gerekir, der İbn Rüşd, çünkü yanlış öncüller, bu öncülleri kullanan kişiyi var olmayan bir şeyin var olduğuna inanmaya sevk eder; “Karenin çapının kenarına eşit olduğuna” inanmak gibi.¹⁵⁸ İbn Rüşd’ün olgusal içerikli aksiyomları bize bir yönüyle Kant’ın (1724-1804) *sentetik a priori* önermesini hatırlatır.¹⁵⁹ İbn Rüşd’ün dedüksiyonunu oluşturan öncüller *sentetik* içeriği olan öncüller olup gerçekle ilgisiz, boş bir doğruluk kriterine sahip değildir. Nitekim Ülken’in (1901-1974) ifade ettiği gibi “Matematik dil bir ifade tarzıdır. Tabiat olaylarından bağımsız ele alındığı zaman satranç oyunu gibi yalnız şematik bazı münasebetlerin zarureti inceleler.”¹⁶⁰

İbn Rüşd’ün maddesi bakımından da doğru olması gerekir dediği matematiksel önermeler böyle bir zorunluluktan öte, olgular yönündeki doğruluk ve zorunluluk kriterine sahiptir. Ancak İbn Rüşd’e göre, araştırmaya konu olan tikel olgularda

¹⁵⁶ İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân*, s. 192-193. Krş. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 72a, s. 11-12.

¹⁵⁷ İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, s. 50; *Şerhu'l-Burhân*, s. 173-174. Krş. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 71b, s. 11.

¹⁵⁸ İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, s. 33; *Şerhu'l-Burhân*, s. 184-185. Krş. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 72a, s. 11.

¹⁵⁹ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, 5. Baskı, İstanbul: İdea Yayınları, 2017, [B15-18], s. 46-48.

¹⁶⁰ Ülken, *Bilim Felsefesi*, s. 176.

bulunan ve bunların nedeni olan ortak doğa ortaya konulmadıkça, tek başına olgular ve olgusal saptamalar bize bilim yapmak için her zaman ve her durumda geçerli tümel-özel zorunluluk bildirmeyebilir. Çünkü olgulardan çıkarılmış hipotezler her zaman bize nedensel kesin bilgi vermeyebilir. Örneğin, Ay'ın küresel olduğunu ışığının hilal şeklinde büyümesinden hareketle açıklayan kişinin yaptığı şu kanıtlama gerçek nedensel zorunlu bilgi ortaya koyan bir kanıtlama değildir: "Ay'ın ışığı hilal şeklinde büyümektedir; bu nitelikte ışığı büyüyen bir şey şeklen küreseldir; o hâlde Ay da şeklen küreseldir." Burada "Işığı hilal şeklinde büyüyen her şey şeklen küreseldir" hipotezinden hareketle Ay'ın küreselliği kanıtlanmak ve açıklanmak istenmiştir. Oysa gerçekte orta terim yani neden, Ay'ın küresel olmasıdır. Dolayısıyla Ay'ın ışığının hilal şeklinde artması neden değil nedendir. Işığının hilal şeklinde artmasının nedeni onun küresel olmasıdır. Bu nedensel kesin bilgi, söz konusu kanıtlamanın üzerine bina edildiği "Işığı hilal şeklinde büyüyen her şey şeklen küreseldir" hipotezinin bir neden değil olgunun sadece görünür durumunu yani varlığını ortaya koyduğunu göstermekte ve bu hipotezin bir nedensel açıklama olmadığını ortaya koymaktadır. Bu gibi kanıtlamalar bize bir şeyin nedeni ile birlikte varlığını değil sadece varlığına ilişkin bilgi verir. Bu gibi kanıtlamalara *varlık kanıtlaması/varın kanıtlaması* (*burhânu'l-vücûd/burhânu enne*) denilmektedir.¹⁶¹

Ayrıca olgular zaman içinde değişip dönüşüme uğrar. Zaman içinde değişip dönüşüme uğramamak ve ne ise o olmak bakımından olgulardan farklı olan, fakat onlardan ayırık olmayan olguların bu özüne ilişkin tümel zorunluluk¹⁶² olguların formunu teşkil eden matematiksel dilde ifadesini bulur. Matematiksel dil aynı zamanda tekil nesnelere nedenini ortaya koyar. Dolayısıyla burada tümel zorunluluk nedensellikten doğrudan bağlantılıdır. Öncüllerin zorunlu olması onların aynı za-

¹⁶¹ İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, s. 69; *Şerhu'l-Burhân*, s. 349, 352, 267. Krş. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 78b, s. 27.

¹⁶² İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, s. 50; *Şerhu'l-Burhân*, s. 256. Krş. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 74b, s. 18.

manda kanıtlamanın nedenleri olduğu anlamına da gelmektedir. Bir şeyi, zorunluluk bakımından bilmek o şeyi nedeniyle bilmek demektir. Bir şeyin zorunlu olduğunu nedeniyle bilmeyen kimse bu anlamda İbn Rüşd'e göre o şey hakkında ilineksel bilgiye sahiptir. Dolayısıyla yukarıda verilen örnekte, biz önce gelen zorunlu bilgiyle sonra geleni kanıtladığımız zaman ancak tümel zorunlu gerçek bilgiye ulaşırız. Yani örneğin, ışığının hilal şeklinde büyümesinden dolayı Ay'ın şeklen küresel olduğunu bildiğimiz zaman, büyük öncülü evirip Ay'ın küresel olmasının Ay ışığının hilal şeklinde büyümesinin nedeni yapabiliriz. Bu durumda kanıtlama şöyle oluşur: "Ay şeklen küreseldir; şeklen küresel olan bir şeyin ışığının hilal şeklinde büyümesi gerekir; öyleyse Ay da küresel olduğundan ışığı hilal şeklinde büyür." Böyle bir kanıtlamada Ay'ın ışığının hilal şeklinde büyümesinin nedenini ortaya koyarız. Bu da *neden kanıtlaması/niçin kanıtlaması (burhânu's-sebeb/burhânu lime)* diye adlandırılan kanıtlamadır. Gerçek ve bilimsel kanıtlama da budur.¹⁶³ İbn Rüşd bunu *Telhîs* ve *Şerh'*te formel olarak şöyle açıklamaktadır:

Bir şeyi nedeniyle bilmeyen kimse o şeye ilişkin ancak ilineksel yolla elde ettiği bilgiye sahiptir. Örneğin, A'nın C'de zorunlu olarak var olduğunu zorunlu olmayan B orta terimi ile bildiğini zanneden kimsenin A'nın C'de zorunlu olarak var olduğunu orta terimden dolayı bilmediği açıktır. Çünkü orta terim olan B'nin ortadan kalkması ve o kimsenin, A'nın C'de zorunlu olarak var olduğu bilgisine sahip olması mümkündür. Dolayısıyla burada ilineksel olmasının dışında, orta terim olan B, A'nın C'de zorunlu olarak bulunduğu ilişkin bilginizin nedeni değildir.¹⁶⁴

Herhangi bir yüklem konusunda var olduğunu zorunlu olmayan orta terimle bilen kimse, zorunlu olarak o yüklem konusunda var olduğunu nedeniyle bilmiş olmaz. Çünkü nedeni bilen sonucun

¹⁶³ İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, s. 69; *Şerhu'l-Burhân*, s. 349, 352. Krş. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 78b, s. 27.

¹⁶⁴ İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, s.51. Krş. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 74b, s. 18.

zorunluluğunu orta terimden dolayı bilir. Zorunlu olmayan orta terimle bilen ise eğer orta terim mümkünse sonucun zorunluluğunu orta terimden dolayı bilmez... Dolayısıyla kanıtlamayla bilen ya zorunlu ya da zorunlu olmayan orta terimle bildiğine ve zorunlu olmayan orta terimle bilen kanıtlamayla bilmediğine göre kanıtlamayla bilen kimsenin zorunlu orta terimle bilmesi gerekir.¹⁶⁵

Bu formel açıklamayı İbn Rüşd'ün verdiği şu örnekle daha açık kılabiliriz: "Her insan yürüyendir; her yürüyen, canlıdır; o halde her insan zorunlu olarak canlıdır."¹⁶⁶ Verilen bu örnekte B orta terimi "yürüyen"; A büyük terimi "canlı"; C küçük terimi ise "insan"dır. Büyük terim olan A'nın, yani "canlı"nın küçük terim C'de, yani "insan"da zorunlu olarak bulunması, "yürüyen"den ibaret olan B orta terimine bağlanmıştır. Oysa burada ileri sürülen orta terim yani "yürüyen" gerçekte "canlı"nın "insan"da bulunmasının, başka bir ifadeyle insanın zorunlu olarak canlı olmasının nedeni değildir. Çünkü neden olarak ileri sürülen "yürüme" yok olduğunda insan canlı olarak var olmaya devam edebilmektedir. Nitekim İbn Rüşd gerçek nedensel bilimsel kanıtlamayı "Araştırılan şeyi, zihnin dışında varlığının nedeni olmaksızın sadece o şeyin varlığına dair bilginimizin nedeni olmaları yönünden değil de araştırılan o şeyin varlıkta nedeni olmaları yönünden bildiren ve kesin öncüllerden oluşan [kıyas]" diye tanımlanmaktadır. Dolayısıyla gerçek bilimsel kanıtlamada orta terim hem epistemolojik hem de ontolojik olarak sonucun nedeni olmak durumundadır.¹⁶⁷

İbn Rüşd *Telhîs'*te, bilimsel kanıtlama yönteminin temelinde duyum ve tümevarım bulunan tümevarım-tümdengelim yöntemi olduğuna ilişkin buraya kadar yer verdiğimiz bütün bu temellendirme ve değerlendirmeleri özetler mahiyette şöyle demektedir:

¹⁶⁵ İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân*, s. 260-261. Krş. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 74b, s. 18.

¹⁶⁶ İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, s.52; *Şerhu'l-Burhân*, s. 263.

¹⁶⁷ İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân*, s. 182.

Nitekim duyu, varlıkları zamansal ve mekânsal olarak sınırlı olan tekileri algılar. Burhânî bilgi ise tümel olan üzerine ve tümel olanla yapılır. Tümel olan ise her tekilde, her zaman ve her mekândadır. Bu nedenle örneğin, falanca üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olduğunu duyumsamış olsak bile bu duyumsama bize her üçgenin iç açılarının iki dik açıya eşit olduğu bilgisini vermez. Çünkü duyumsama ancak kendisine işaret edilen şu tikel üçgene ilişkindir. Bilgi ise tümel üçgene ilişkindir. Aynı nedenden dolayı Ay'da olsak ve Dünya'nın Ay'la Güneş'in arasına girmesinden dolayı Ay'ın tutulduğuna tanık olsak bile bu tanıklıktan Ay tutulmasının nedenine ilişkin bilgi elde edemeyiz. Zira nedene ilişkin bilgi tümel olan tarafından elde edilir. Duyu ise "Her Ay tutulmasının nedeni Dünya'nın, Ay ile Güneş arasına girmesidir" şeklindeki tümeli algılayamaz. Aksine duyu ancak bir tekil tutulmanın nedeninin, Dünya'nın Ay ile Güneş arasına girmek olduğunu algılar. Ancak duyu tümel olanı algılayamasa da, akıl tümel olanı, ancak duyunun tekil olanı tekrar tekrar algılaması ve ta ki bu tekrarlı algılamadan zihinde tümel olanın oluşmasından dolayı algılar.¹⁶⁸

İbn Rüşd'ün yöntemi hem matematiksel hem de fiziksel yöntemi içeren bir yöntemdir. Bilimsel kanıtlama yöntemi, hem matematiğin nedensel kanıtlanmasını hem de fiziğin eşyayı zihnin dışında var olması bakımından zihnin dışında kanıtlanmasını içermektedir. Bu da İbn Rüşd'ün yukarıda örnekleri verilen neden kanıtlanması ve varlık kanıtlanması dediği iki tür kanıtlamaya karşılık gelmektedir. Bununla birlikte gerçek kanıtlama, neden kanıtlanmasıdır ve kanıtlamaya pekinliğini veren de matematiksel kanıtlamadır. Çünkü pekinlik tekilde değil tümelde-dir, tekilerin tümel kanıtlamalarındadır. Olguların ve nesnelere varlığını kanıtlayan, deneysel doğa bilimleri iken onların

¹⁶⁸ İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, s. 107-108. Krş. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 88a, s. 48. *Telhîs'ten* aktardığımız bu alıntının geçtiği bölüm, *Şerh'in* Arapça orijinalinde kayıp olduğu yahut henüz ulaşılmadığından, Francisco Burana'nın tercümesiyle İbn Rüşd'ün *İkinci Analitikler'in* ilgili kısmın yorumu için bkz. Averrois, "Expositionibus, Media & Magna", Aristotelis, "Posteriorum Analiticorum", *Tomus Secundus Operum Aristotelis* içinde, 182C, s. 132a, 182D, E, F, s. 132b, 182A, B, s. 133a.

nedeni ve neliğini kanıtlayan ise matematiksel bilimlerdir.¹⁶⁹ Bu anlamda matematiksel bilimler, İbn Rüşd'ün açık ifadesiyle "Deneysel sanatlarda deneyin doğruladığı şeyin sebeplerini veren sanatlardır."¹⁷⁰ Bu bağlamda İbn Rüşd, Charles Singer'in Aristoteles'i tanımlamak için kullandığı kavramlarla tanımlarsak hem bir vitalist hem de bir teleolojistir.¹⁷¹

Sonuç

İbn Rüşd, 12. yüzyıla gelinceye kadar birçok defa tercüme ve şerh edilen, ayrıca özgün çalışmalara da kaynaklık eden *İkinci Analitikler* üzerine küçük, orta ve büyük şerhler kaleme almıştır. İbn Rüşd, *İkinci Analitikler*'in otantikliğini yansıtmada büyük ölçüde başarılı olan bu şerhler üzerinden *burhân*'ı, hem kendi felsefe sisteminin hem de İslâm felsefesinin merkezine yerleştirerek bir kez daha tesis etmiştir. Beşeri bilgi sahalarını kuşatan birer sanat ve bu bilgi türlerinin elde edilmesinin birer yöntemi olan beş sanat içerisinde *burhân*, kesin bilimsel bilginin kuramsal çerçevesini inşa eden bir bilimsel kanıtlama yöntemi-ne karşılık gelmektedir.

İbn Rüşd'ün kendi felsefi dizgesinin merkezine koyduğu bu bilimsel kanıtlama yönteminin, "Tümevarım-tümdengelim yöntemi" olarak adlandırılabilir, temelinde tümevarım yatan bir bilimsel yöntemden denkleme düşüğü açıktır. Bununla birlikte gerek *Telhîs*'te gerekse *Şerh*'te, metin içerisindeki *burhân* kavramını kesin tümdengelimsel kanıtlamayı ifade etmektedir. Ancak İbn Rüşd, *burhân* dediği yöntem içerisinde tümevarımı ele aldığı ve bütün tümelleri duyulara ve tümevarıma dayandırdığı için *burhân* yöntemini, sadece "Tümdengelim yöntemi" ya da "Aksiyoamatik-tümdengelim yöntemi"¹⁷² diye adlandırmanın, yanlış olmasa bile en azından eksik olacağı kanaatindeyiz.

¹⁶⁹ İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, s. 58-59, 71-72; *Şerhu'l-Burhân*, s. 297-298, 365-373. Krş. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 76a, s. 21-22, 79a, s. 28.

¹⁷⁰ İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân*, s. 368.

¹⁷¹ Charles Singer, *A Short History of Scientific Ideas to 1900*, London: Oxford University Press, 1959, s. 48.

¹⁷² Bu adlandırma için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, 1. Baskı, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000, s. 281-282.

Çünkü Reichenbach'ın tespit ettiği gibi "Kendi başına dedüksiyon bir ilişki kurma aracıdır. Verilen aksiyomlardan sonuçlar çıkarır; ama bize aksiyomların doğruluğuna ilişkin bilgi sağlamaz."¹⁷³ Oysa İbn Rüşd, extralojik koşullardan biri olarak tümelerin maddesel, yani tekil nesnelere noktasında da doğru olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Çıkarımlar sadece formal bakımdan değil, içerik bakımından da doğru olmalıdır. "Nitekim kanıtlama iki şeyden; biri maddesi konumunda olan öncüllerden, ikincisi formu (*sûret*) konumunda olan [kıyasın] bileşiminden meydana geldiğinden"¹⁷⁴ İbn Rüşd'e göre bilimsel kanıtlama için bileşimin yani tümdengelim formunun zorunlu olması ve kanıtlamanın zorunlu olarak bir sonucu ortaya koyacak nitelikte olması yeterli değildir. Aynı zamanda olgusal gerçekliğe tekabül eden ve zorunlu bilgi ifade eden öncüllerden yine aynı nitelikte zorunlu bilgi veren bir kanıtlama olmalıdır. Dolayısıyla kanıtlama çift yönlü bir zorunluluğa; hem zorunlu olarak bir sonucun kendisinden çıktığı mantıksal-formel bir zorunluluğa hem de içeriksel olarak doğru ve zorunlu bilgi ifade eden öncüllerden yine aynı nitelikte bir sonucu verecek içeriksel bir zorunluluğa sahip olmalıdır.¹⁷⁵ Aksiyomatik-dedüktif yapı daha çok tümdengelim kanıtlama aşamasını tanımlar. Kanıtlamanın tümel öncülleri ise tümevarım sonucu oluşur. Bu bakımdan, metinlerinde açıkça ifade etmese de İbn Rüşd'ün *burhân* kavramını bir genel bir de özel manada kullandığını söyleyebiliriz. *Burhân*, genel manada tümevarım-tümdengelim yöntemini, dolayısıyla onun bilimsel kanıtlama yöntemini karşılarken, metin içerisindeki özel manasıyla kesin tümdengelimsel kanıtlamaya karşılık gelmektedir.

Bilimsel kanıtlama yönteminin, temelinde duyu ve tümevarım yatan tümevarım-tümdengelim yöntemi olduğuna ilişkin saptamamız, çağları kesin çizgilerle birbirinden ayıran "Çağcıl düşüncüyü skolastik usamlamanın karşısına sağlam insan aklı-

¹⁷³ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 51.

¹⁷⁴ İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân*, s. 157.

¹⁷⁵ İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, s. 53; *Şerhu'l-Burhân*, s. 269-270. Krş. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 75a, s. 19.

nun ve deneyin haklarını koyan Bacon'la başlatan"¹⁷⁶ modern bilim tarihi anlayışından bakıldığında iddialı gelebilir. Ancak Alexandre Koyré'nin (1892-1964) ifadesiyle "Tarih ani sıçramalarla yürümez; kesin dönemlere ve çağlara bölünme yalnız ders kitaplarında vardır. Şeyleri bir parça yakından çözümlenmeye başlar başlamaz, önceleri görüldüğü sanılan kopukluk kaybolur, sınırlar silikleşmeye başlar."¹⁷⁷

Kaynaklar

- Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, 1998.
- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, 7. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, 2. Baskı, İmge Kitabevi, 1996.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 3. Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.
- Aristoteles, *Organon I, Kategoriyalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, 2. Baskı, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963.
- Aristoteles, *Organon II, Önerme*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, 2. Baskı, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963.
- Aristoteles, *Organon V, Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, 2. Baskı, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967.

¹⁷⁶ Alexandre Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer, 2. Baskı, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994, s. 9.

¹⁷⁷ Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, s. 9. Thomas Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'na bakıldığında tarihi süreçler kopuk halkalar şeklinde karşımıza çıkar. Bu süreçleri belirleyen şey bilimsel/kavramsal devrimlerdir. Kuhn açısından bilim tarihi daha çok birikimci olmayan çizgiler izler. Bkz. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyuş, 6. Baskı, İstanbul: Alan Yayıncılık, 2003, s. 160, 204-205. Kuhn'un bilim tarihi perspektifi, her ne kadar bilimsel devrimlerin ortaya çıkışı ve yapısal özelliğini anlama bağlamında dikkate değer bir açıklama sunsa da o, bize göre bilimin en belirgin niteliği olan birikimsel ilerleyişini bir açıdan göz ardı etmektedir. Bilimin iki özelliğinden biri diğerinin çelişigi değildir ve biri diğerini dışlamaz. Bilim her şeyden önce birikimsel olarak ilerler ve gelişir, fakat bilimin bu birikimselliğinde aynı zamanda karşıt örneklerin keşfedilmesi, yeni tezler ve varsayımların zeminini oluşturması olanağı da bulunmaktadır.

- Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, 13. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006.
- Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, 16. Baskı, İstanbul: Yapı kredi Yayınları, 2018.
- Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, çev. Y. Gurur Sev, 1. Baskı, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Aristotle, "Posterior Analytics", *Posterior Analytics, Topica* içinde, translated by Hugh Tredennick & E. S. Forster, London: Harvard University Press, 1997.
- Atademir, Hamdi Ragıp, "Giriş", Aristoteles, *Organon V, Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, 2. Baskı, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967.
- Averrois, "Expositionibus, Media & Magna", Aristotelis, "Posteriorum Analiticorum", *Tomus Secundus Operum Aristotelis, eam duntaxat logicae partem continensquae resolutiua nuncupatur seu Posteriora Analitica cum Ambabus Averrois Altioidi, Aristotelicoru vestigatoris penetralium, expositionibus Media & Magna* içinde, çev. Ioan. Francisco Burana, Venetiis: MDLX.
- Ayık, Hasan, *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, 1. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Bacon, Francis, *Novum Organum, Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler*, çev. Sema Önal, 1. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Bedevî, Abdurrahman, "Tasdîr 'âmm", İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhîsu'l-Burhân*, nşr. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sakâfe ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, 1984.
- Bertrand, Alexis, *Mebâdi-i Felsefe-i İlmîyye, Kitâb-ı Evvel: Felsefe-i İlmîyye*, çev. Salih Zeki, İstanbul: Matbaa-i Âmire, h. 1333.
- Burnett, Charles, "Arapça Mantık Eserlerinin Ortaçağ ve Rönesansta Latinceye Tercümesi", çev. Nazım Hasırcı, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XV, S. 27 (2013), ss. 263-273.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, 1. Baskı, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.

- Durusoy, Ali, "İbn Rüşd'ün Aristoteles İnşasında Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Katkıları", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, c.1, Sivas (2009), ss. 283-293.
- Fârâbî, *Analitik Kitabı*, çev. Hacı Kaya, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Aristoteles Özel Sayısı*, S. 34 (2017), ss. 215-239.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper, 1. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınevi, 2008.
- Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, 1. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınevi, 2005.
- İbn Heysem, *eş-Şükûk 'alâ Batlamyûs*, İbrahim Medkûr'un giriş yazısıyla thk. Abdulhamîd Sabra ve Nebîl eş-Şehâbî, Kâhire: 1981.
- İbn Rüşd, "Kitâbu'l-'İbâre", *Telhîsu Mantkı Aristû* içinde, c.1, thk. Cîrâr Cihâmî, Beyrut: Câmî'atu'l-Lübânîyye, 1982.
- İbn Rüşd, "Kitâbu'l-Burhân", *Telhîsu Mantkı Aristû* içinde, c.2, thk. Cîrâr Cihâmî, Beyrut: Câmî'atu'l-Lübânîyye, 1982.
- İbn Rüşd, "Kitâbu'l-Cedel", *Telhîsu Mantkı Aristû* içinde, c.3, thk. Cîrâr Cihâmî, Beyrut: Câmî'atu'l-Lübânîyye, 1982.
- İbn Rüşd, "Kitâbu'l-Kıyâs", *Telhîsu Mantkı Aristû* içinde, c.2, thk. Cîrâr Cihâmî, Beyrut: Câmî'atu'l-Lübânîyye, 1982.
- İbn Rüşd, "Kitâbu'l-Mekûlât", *Telhîsu Mantkı Aristû* içinde, c.1, thk. Cîrâr Cihâmî, Beyrut: Câmî'atu'l-Lübânîyye, 1982.
- İbn Rüşd, "Kitâbu'l-Mugâlata", *Telhîsu Mantkı Aristû* içinde, c.3, thk. Cîrâr Cihâmî, Beyrut: Câmî'atu'l-Lübânîyye, 1982.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, 1. Baskı, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, çev. Hacı Kaya, 1. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, 1. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhîsu'l-Burhân*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sakâfe ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, 1984.

- İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Burhân*, Charles Butterworth ve Ahmed Abdulmecîd Harîdî'nin katkılarıyla nşr. Mahmud Kâsım, Kâhire: el-Heyetu'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1982.
- İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi's-Şi'r*, *Poetika (Şiir) Orta Şerhi*, inc. ve çev. Ali Tekin, 1. Baskı, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Hatâbe*, thk. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Dâru'l-Kalem, t.y.
- İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ, 1. Baskı, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.
- İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî, Alâî Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol, 1. Baskı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, thk. Muhammed Muîn ve Seyyid Muhammed Mişkât, Tahran: h.1331.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Süleymân Dünyâ, Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.
- İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-Hikmeti'l-Mantkiyye ve't-Tabî'iyye ve'l-İlâhiyye*, nşr. Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî, 2. Baskı, Kâhire: Matba'atü's-Sa'âde, 1938.
- İbn Sînâ, *en-Necât, Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, 1. Baskı, İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, 1. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, II. Analitikler*, çev. Ömer Türker, 1. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, 1. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Topikler*, çev. Ömer Türker, 1. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İhvân-ı Safâ, "İkinci Analitiklerin (Burhân) Anlamı Üzerine", *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, c.1, ss. 305-321, çev. Elmin Aliyev, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, 5. Baskı, İstanbul: İdea Yayınları, 2017.

- Karlığa, Bekir, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, 1. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Kaya, Hacı, "Giriş", *İbn Rüşd, İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, ss. 9-25, çev. Hacı Kaya, 1. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınevi, 2015.
- Kaya, Hacı, "İbn Rüşd Felsefesinde Bilimsel Yöntem", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 4 (2013), ss.13-34.
- Keklik, Nihat, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, c.1, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1969.
- Koyré, Alexandre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer, 2. Baskı, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.
- Kuhn, Thomas, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, 6. Baskı, İstanbul: Alan Yayıncılık, 2003.
- Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 3. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Losee, John, *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*, çev. Elif Derviş, 2. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, 2012.
- Öklides, *Öklid'in Elemanları*, çev. Ali Sinan Sertöz, 2. Baskı, Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2019.
- Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. ve haz. Hakkı Hünler, 1. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Poincaré, Henri, *Bilim ve Hipotez*, çev. Fethi Yücel, 3. Baskı, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Reichenbach, Hans, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım, 3. Baskı, İstanbul: Bilgi Yayınevi, 2000.
- Rescher, Nicholas, *İslâm Mantık Tarihi*, çev. Ahmet Kayacık, 1. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Ross, David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002.
- Singer, Charles, *A Short History of Scientific Ideas to 1900*, London: Oxford University Press, 1959.
- Street, Tony, *İslâm Mantık Tarihi*, der. ve çev. Harun Kuşlu, 1. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Tekin, Ali, "Aristoteles'in Analütika Hüsterâ (Kitâbu'l-Burhân) Adlı Eseri, Meşşâî Gelenekteki Yeri ve Üzerine Yazılan Şerhler", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 3 & 4 (2014), ss. 43-86.

Ülken, Hilmi Z., *Bilim Felsefesi*, 2. Baskı, İstanbul: Ülken Yayınları, 1983.

Yıldırım, Cemal, *Bilim Felsefesi*, 10. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005.