

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ
İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY ISLAMIC RESEARCH CENTER

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY ISLAMIC RESEARCH CENTER

ISSN: 2148-922X



Dergimiz, uluslararası hakemli bir dergi olup, uluslararası
Research Databases veri indeksi ve İSAM İslâm Araştırmaları Merkezi
ve dergipark tarafından taranmaktadır.

Yakın Doğu Üniversitesi Adına Sahibi

Owner on Behalf of Near East University
Dr. Suat İrfan GÜNSEL

Onursal Editör | Honorary Editor

Prof. Dr. Ümit HASSAN (Rektör/President)

Editörler | Editors

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ & Doç. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ
mehmet_mahfuz@yahoo.com; ahmetsekerci@gmail.com

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ,
Doç. Dr. Ümit Horozcu, Yrd. Doç. Dr. Muhammet Mucahit ASUTAY,
Dr. Öğr.Üy. Fethullah ZENGİN, Ar.Gör. Zeynep Münteha KOTAN

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Mümtaz ALİ (International Islamic University, MALEZYA)
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi Öğretim Üyesi, KKTC)
Prof. Dr. Talip ATALAY (K.K.T.C. Din İşleri Başkanı, KKTC)
Prof. Dr. Muhammed BABAAMMİ (Metodoloji Enstitüsü Müdürü, CEZAYİR)
Prof. Dr. İsmail BARDHİ (Dean School of Islamic Theology of Skoplje, ABD)
Prof. Dr. Şenol BEKTAŞ (Yakın Doğu Üniversitesi Rektör Yardımcısı, KKTC)
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı, KKTC)
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (Uluslararası Balkan Üniversitesi Rektörü, MAKEDONYA)
Prof. Dr. Enis HURŞİT, (Refah Üniversitesi Rektörü, PAKİSTAN)
Prof. Dr. Ali KARADAĞI, (Katar Üniversitesi, KATAR)
Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ömer ÖZSOY (Frankfurt Üniversitesi ALMANYA)
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Recep DURAN (Yakın Doğu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, KKTC)
Doç. Dr. Muhammed REYYAN, (Ürdün Üniversitesi, ÜRDÜN)
Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Yakın Doğu Üniversitesi Öğretim Üyesi, KKTC)
Yrd. Doç. Dr. Yusuf SUIÇMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yönetim Yeri | Head Office

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
email: mehmetmahfuz@gmail.com
mehmet.mahfuz@neu.edu.tr

ISSN: 2148-922X

Mizanpaj: Ankara Dizgi Evi

Baskı/Printing: Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Aralık 2018

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	5
Saliha UYSAL	
DİN PSİKOLOJİSİ BAĞLAMINDA ÖLÜM EŞİĞİ DENEYİMLERİ	7
Dr. Öğrt. Üyesi Ayhan IŞIK	
ŞEHÜLİSLÂMLIK BELGELERİNDE	
KIBRIS'TA EĞİTİM ALANINDA KURULAN VAKIFLAR	45
Yrd. Doç. Dr. Semira KARUKO	
EL-CÜRCÂNÎ'NİN BELAĞAT İLMİNDE EL-BEYAN VE'T-TEBYİN'İN İZLERİ.....	79
Prof. Dr. Ali DURUSOY	
İBN RÜŞD FELSEFESİNDE MANTIK BİLİMİNİN YERİ.....	93
Mehmet ERDOĞAN	
İSLAM VE İNANÇ-EYLEM-ERDEM BÜTÜNLÜĞÜ	105
İsmail GÜLEÇ	
İSLAM VE EDEBİYATIMIZ.....	117
YAZIM KURALLARI.....	123

İBN RÜŞD FELSEFESİNDE MANTIK BİLİMİNİN YERİ*

Prof. Dr. Ali DURUSOY**

Makale Geliş: 12.08.2018

Makale Kabul: 29.09.2018

ÖZET

Bu yazıda Aristoteles'in Büyük Şârihi İbn Rüşd'ün mantık çalışmaları; zarûriyyât veya câmî, telhis, tefsir ve makale başlıkları altında anlatılmaya çalışıldı. Ayrıca İbn Rüşd'ün mantığı hangi amaç için kullanmaya çalıştığı Faslu'l-makâl ve el-Keşf an menâhici'l-edille kitaplarına atıfla açıklanmaya çalışıldı.

Anahtar Kelimeler: İbn Rüşd, Aristoteles, Faslu'l-makâl, zarûriyyât, câmî, telhis, tefsir, makale.

ABSTRACT

In this paper, the logical works of Ibn Rushd who is the Great Commentator of Aristotle will be analyzed under the titles of zaruriyyât or câmî, talhîs, tafsîr and maqâlah. Furthermore, the aim of his usage of logic will be explained by referring to his Fasl al-maqâl and al-Keshf 'an manâhic al-adillah.

Key words: Ibn Rushd, Aristotle, Fasl al-maqâl, zaruriyyât, câmî, talhîs, tafsîr, maqâlah.

Bu yazıda Mantık konusunda İbn Rüşd'e (1126-1198) kadar neler yapıldığına kısaca değindikten sonra bu konuda İbn Rüşd'ün ne yaptığını ve niçin yaptığını tanıtmaya çalışacağım.

Bilindiği gibi kendinden önceki düşüncelerin çelişikliği karşısında bunların doğrusunu ve yanlısını göstermek, kendi düşünsel çalışmaları için bir ölçü olmak üzere, Mantık bilimini tasarlayıp yazan, İlkçağın ünlü filozofu Aristoteles'tir (M.Ö. 384-322). İzleyicilerin önce "*Organon*" sonra *mantık* adını verdiği bu bilim, Aristoteles'ten sonra ilkçağ bilim ve felsefesinin tedris edildiği Atina ve İskenderiye gibi merkezlerde okutulup araştırıldı. İskenderiye'de felsefenin dinlerle karşılaşmasından ortaya çıkan olumsuz durumdan mantık bilimi de nasibini aldı. Fârâbî'nin (870-950) bize bildirdiğine göre burada Hıristiyan din adamlarınca mantık hakkın-

* Bu makale, 11-13 Aralık 1998 tarihlerinde gerçekleştirilen "Cumhuriyetin Kuruluşunun 75. Yılı Münâsebetiyle Ölümünün 800. Yılında Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu"nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

** Prof. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

da bir değerlendirme toplantısı yapıp kıyasdan sonraki kısımlar ve özellikle burhân, dinsel açıdan sakancalı görülerek tedrisi yasaklandı (bkz. İbn Ebî Useybîa, 'Uyûnu'l-enbâ, 604-605). Ancak, kategoriler, önermeler ve kıyas, dinî öğretileri kanıtlamak için yararlı görülüp eğitimine izin verildi. Böylece mantık ilk kez sûrîleşip felsefeden ayrılarak Kelâmın emrine girmiş oldu. Bu süreç her ne kadar miladî dokuzuncu yüzyılda mantığın Süryancadan veya doğrudan Yunanca'dan Arapça'ya çevrilmesine kadar sürmüşse de, Süryânî bilim adamları kurdukları ilâhiyat okullarında mantığın diğer kısımlarını gizlice incelemekteydiler. Böylece çeviriler yoluyla dokuzuncu yüzyılda mantık eğitimi ve incelemeleri, Bağdat'da yapılmaya başladı ve burası önemli bir merkez haline geldi. Mantıkla ilgili yasak farkında olmadan ilk dönem Arapça çevirilerde de bir süre devam etti. Mantığın özünü oluşturan Burhanın tam bir çevirisi Fârâbî için gerçekleştirildi. Dokuzuncu yüzyılın sonunda neredeyse çeviri çalışmaları tamamlanıp onuncu yüzyılda Mantık üzerine yoğun çalışmalar başlamıştı. Başında Fârâbî'nin bulunduğu Bağdat mantık okulu kurulmuştu. Bu yüzyıl, çevrilen mantık metinleri üzerine yoğun şerh tefsir, telhislerin ve kısımda özgün metinlerin ortaya konduğu yüzyıldır. Bu çalışmalarından dolayı okulun başında bulunan Fârâbî, Muallimi Sanî, İbn Adî (893-974) ve Sicistânî (912-985) gibi bazı öğrencileri Mantıkî unvanını aldılar. On birinci yüzyılda Bağdat'ın yıldızı söndü, çalışmalar doğu ve batıya kaydı. Doğuda İbn Sînâ özgün çalışmalarıyla Organon'un Arapça çevirisinin etkisini kırdı, kendinden sonraki mantık çalışmaları; İbn Sînâ'nın metinlerine dayanmaya başladı. Batıda ise Fârâbî'nin mantık çalışmaları üzerine İbn Bâcce'nin (1090-1138) şerhleri sözkonusu idi (Bkz. *Teâlîkû İbn Bâcce Ala Mantıkî'l-Fârâbî*, nşr. Macid Fahri, Beyrut 1994). Öte yandan önceleri mantığa şiddetle karşı olmalarına rağmen on birinci yüzyıldan itibaren fıkıhcılar ve kelâmcılar mantık bilimine ilgi duyarak onu din bilimlerine dahil etme çalışmalarını başlattılar. Batıda ilk kez fikhî kıyası eleştiren İbn Hazm (994 -1064) *et-Takrib lihaddî'l-mantıkî*, doğu da ise Gazâlî (1058-1111) İbn Sînâ'nın metinlerine dayanarak bir dizi mantık kitabı yazdı. Böylece mantık ikinci kez, bilimden ve felsefeden ayrılıp Kelâm ve Fıkhın emrine girerek sûrîleşme sürecine girmiş oldu. Oysa Fârâbî'nin Arapça'da kurup İbn Sînâ'nın geliştirdiği mantık salt sûri değil, aynı zamanda içerikli bir mantık idi, asla dinî tartışmalar için kullanılmamıştı.

Giriş tarzındaki bu açıklamalardan sonra İbn Rüşd'ün mantık konusunda yaptığı çalışmaların tanıtımına geçebiliriz. Cemâleddin el-'Alevî'nin *el-Metnü'r-Rüşdî* adlı çalışmasının da yardımıyla filozofun bu konudaki çalışmalarını, birbirini izleyen dört dönemde değerlendirebiliriz.

Birinci dönemde *ez-Zarûriyyât fi'l-mantık* genel başlığı altında topladığı ve Fârâbî'nin mantık metinlerine dayanarak yaptığı "ihtisar" çalışmalarıdır ki bu muhtasarları yazmasında Endülüsde Fârâbî'nin mantık metinleri üzerinde incelemeler yapan İbn Bâcce'nin (1090-1138) etkisi görmezlikten gelinemez. *ez-Zarûrî fi usûli'l-fıkıh* adını verdiği *Muhtasaru'l-mustasfâ'sı* da, zarûriyat türünden yaptığı çalışmalardandır. "Zarûriyyât" niteliği taşıyan bu muhtasarla "câmî" niteliği verdiği ve yalnızca Aristotelesin metinleri için yaptığı özet çalışmaların karıştırılmaması gerekir. Çünkü İbn Rüşd, Aristoteles'in *Organon*'u üzerinde câmî çalışması yapmamış, yalnızca fizikle ilgili metinler üzerinde yapmıştır. Küçük şerhler adıyla bazıları neşredilen bu metinler (bkz. Makalenin Kaynakları); *Organon* değil, Fârâbî metinleri üzerine yapılmıştır.

İbn Rüşd'ün ikinci dönem mantık çalışması; Porphyry'in (232-298) *Isagoge*'sinide içine alan (Arapça aslı kayıp, Latince ve İbrânîce versiyonu var. Bkz. Makalenin Kaynakları); *Organon*'un bütünü üzerine yaptığı "telhîs" adiverilen çalışmasıdır. Telhîsler; İbn Rüşd'ün *Organon* üzerine yaptığı ilk çalışmadır (Bkz. Cemaleddin el-'Alevî, *el-Metnü'r-Rüşdî*, 49-51, 64, 69, 72, 139-153).

İbn Rüşd "telhîs" çalışmalarında büyük ölçüde Aristotelesin planına bağlı kalarak ana çatıyı korumaya çalışır, değişiklik sözkonusu olursa gerekçesiyle birlikte buna işaret eder (bkz. *Telhîs el-cedel*, 602, 620). Bu itibarla İbn Rüşd, telhislerde, *Organon*'u Aristoteles bu kitabı arapça yazmış olsaydı böyle yazardı dercesine sanki yeniden yazmıştır (bkz. *Telhis el-makûlât*, 3). Bu durumu, *Organon*'un arapçaya yapılmış olan çevirileriyle *Telhis* karşılaştırıldığında görmek mümkündür. Açık, seçik ve akıcı bir dille yazılmış olması bakımından arapça çevirisini aratmayacak kadar mükemmeldir. İbn Rüşd, telhislerde metne kendisinden çok az şey ekler ki bunlar daha çok verilen örneklerle ilgilidir. Ayrıca bir kitabın telhisinde diğer kitablara atıfda bulunması, konuya ne denli vakıf olduğunu gösterir (bkz. *Telhis el-İbare*, 81, 84, 87, 89, 111).

Şu bir gerçek ki İbn Rüşd'ün gerçekten saf Aristo mantığını ortaya koyma uğuruna yapmış olduğu bu mükemmel çalışmasını, yalnızca *Organon*'un arapça çevirisini göz önüne alarak yaptığını söylemeyiz. Onun bu konuda kendinden önceki Theophraste (m.ö. 372-288). Eudeme (m.ö. 4.y.y.), Galen (m.s. 129-199), Alexandre d'Aphrodise (160-220) ve Themistius (320-395) gibi ünlü Aristo şârihlerinden ve belki de en çok Fârâbî (870-950) ve İbn Sînâ'nın (980-1037) çalışmalarından yararlandığını söylebiliriz.

Ancak ne var ki İbn Rüşd, şârihlerle ilgili yaptığı atıflarda, çoğunlukla ve özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ söz konusu olduğunda ya Aristoteles'i yanlış anladıklarını, ya da onun demek istemediği bir şeyi ona isnad ettiklerini veya söyledikleri yeni şeylerin zaten Aristonun metninde mündemic olduğunu söyleyerek şârihlerin çalışmalarını küçümser gibi bir tavır takınır ve Aristoteles'in gerçek maksadını kendisinin anladığını ileri sürer (Meselâ bkz. *T. el-Makûlât*, 18, 53; *T. el-Kiyâs*, 143, 152, 172, 176, 179, 182, 188, 192, 196, 202, 233, 300; *T. el-Cedel*, 506, *T. el-Muğâlata*, 704, 724-725, 729-730).

Aristoteles'in saf metnini inşa etmek ve ona sıkı sıkıya bağlı kalmak uğruna önceki şarihlerle karşı böyle davranmak, onların yorumlarını yalnızca kendi yorumunu desteklemek için kullanmak (bkz. *T. el-Muğâlata*, 729-730). İbn Rüşd adına yadırganacak bir durum olarak görülebilir. Oysa yalnızca *Telhîs el-ibâre*'de bile Fârâbî'nin etkisini açık olarak görmek mümkündür. Telhîslerde en çok Fârâbî'nin adının geçmesi bile, onun çalışmalarından nedenli yararlandığını söylemek için yeterlidir.

İbn Rüşd, *Makûlât* ve *İbâre* telhisinde daha çok dil-düşünce ayrımına değinerek, dilin yörel, düşüncenin de evrenselliğini belirtir. Kıyas ise burhâna bir giriştir ve burhân için araştırılır. Kıyasın sûri sonuç vermesi burhân için yeterli değildir. Bu yüzden her burhan bir kıyas ama, her kıyas bir burhan değildir (*T. el-Kiyâs*, 137, 151). İbn Rüşd, kıyasın sûrîliğini göstermek için harflerle temsil yönteminin en uygun yol olduğunu belirtir (*T. el-Kiyâs*, 144-145). İbn Rüşd'ün burada mantık ve matematik gibi sûrî bilimlerini anlatmak için sembolleştirmeye temas etmesi son derece önemlidir. Yine Aristonun kıyasda kaplamcı olduğunu ve dolayısıyla bu kıyasa dördüncü bir şeklin eklenmeyeceğini belirtmesi doğru bir tesbittir (*T. el-Kiyâs*, 152, 172, 173).

Burhan sûreti ve maddesi örtüşen bir kıyasdır. Burhanda kıyas kurallarına uyulmuş ve öncüller deneyle doğrulanmıştır (Bkz. *T. el-Burhân*, 422; *T. el-Kiyâs*, 255-256). Burhanî bir kıyasın öncüllerini, doğrulayan veya sebat, teşâbüh, tekrar ve duyularla bize kazandıran burhanî istikrâdır (*T. el-Burhân*, 490; *T. el-Kiyâs*, 356). Burhanî bilgi, bir şeyin sûrî-maddî veya fâil-gâî nedenini bilmektir (bkz. *T. el-Burhân*, 471).

Burhanın bir alt derecesi olan cedel, öncülleri meşhûr mukaddimeler olan bir kıyastır (bkz. *T. el-Cedel*, 509-510). Felsefeye hazırlayıcı ve topluma nazarî konuları tasdik ettirmede yararlıdır (*T. el-Cedel*, 500-501). Cedeli kıyâs iki kişi arasında gerçekleşirken burhan kişinin kendi kendisinde yaptığı bir kıyasdır (bkz. *T. el-Cedel*, 625).

İbn Rüşd, yerinde bir tesbitle Aristo'nun, *Organon*'u muğâlata sanatıyla noktalandığını söyler. Ayrıca o, en çok bu kitabın yorumunda zorlanmıştı. Çünkü kendisine, ne güzel bir çeviri ulaşmış ve ne de İbn Sînâ'nın *Şifâ*'daki tefsirinden başka iyi bir tefsir gelmiştir (*T. el-Muğâlata*, 729-730).

İbn Rüşd'e göre hatâbe de mantık bilimine dahildir. Çünkü buradaki zamirler (gizli kıyaslar) burhandaki kıyasa, buradaki temsil'de istikrâya karşılık düşer. Bir iknâ sanatı olan hitabet, sûretini mantıktan maddesini siyâset, ahlâk ve hukuktan alır. Amacı talim ve irşâttir. Toplumunu erdeme yönlendirip, itikadı konuda ikna etmedir (*T. el-Hatâbe*, 10, 34, 18, 3-4, 212, 249). Hatâbede kullanılan sözcüklerin durumlarını incelemek de ayrıca mantığın konusuna girer (*T. el-Hatâbe*, 249). O, hatâbeyi ve çeşitlerini açıklarken zaman zaman Kur'an'dan örnekler verir (Bkz. *T. el-Hatâbe*, 288).

İbn Rüşd, ahlâkî fiillerle ilgili güzeli ve çirkini konu alan ve bunları öykünme (hikâye) ile anlatan, sözlerle hayalde canlandıran (tahyîl) şiir sanatını da mantığa dahil eder. Burada iyi fiiler övülerek, kötü fiiler ise yerilerek iyiye bir yönlendirme ve kötüden kaçındırma söz konusudur. İbn Rüşd, şiirin bu türünün arapçada bulunmadığını ama Kur'an'da pek çok örneklerinin olduğunu belirtir (*T. eş-Şi'ir*, 203-206, 210-211, 218-220, 229, 232).

Hatabe ve Şiiri mantık ilmine dahil eden ve niçin dahil olması gerektiğini açıklayan İbn Rüşd, bu iki konudaki örneklerini daha çok Kur'an'dan ve hadislerden vermeye çalışır.

İbn Rüşd'ün üçüncü dönem mantık çalışması "*el-Mesâilu'l-mantıkıyye*" (Mantıkla İlgili Sorunlar) başlığı altında toplanan bir dizi makaleyi içerir (makalelerin sayısı ve adları için bkz. Makalenin Kaynakları). İbn Rüşd bu makalelerde genellikle telhîslerde kısaca değindiği, Alexandre ve Themistius gibi bazı şârih ve Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların, mantıkla ilgili olarak katılmadığı görüşlerini eleştirir. Bazı makalelerde ise kendince önemli gördüğü herhangi bir konu özel olarak incelenir. Bu bakımdan bu dönem bir açıdan eleştiri, bir başka açıdan telhislere ek bir çalışma olarak görülebilir (Bkz. Cemâleddin el-'Alevî, *el-Metnü'r-Rüşdî*, 74-119).

İbn Rüşd, özel bir ilgiden dolayı dördüncü dönem mantık çalışmasını, *Organon*'un *Burhân* kitabının şerhine ayırmıştır. İbn Rüşd; telhislere "manâyî telhîs", muhtasarlarda "kavilleri tecrîd" ederken; bu çalışmasında "lafızları tefsir" etmeyi tercih etmiştir. Önce, Aristoteles'in metninden bir bölüm ele alınır ve sonra "tefsir" başlığı altında konunun açıklaması yapılır. Tıpkı daha önce Fârâbî'nin *Kitabül-İbâre*'ye yaptığı şerh gibi.

İbn Rüşd'ün anametne bağlı kalarak Organon üzerine yaptığı önemli çalışması; telhîslerdir.

İbn Rüşd'ün mantıkla ilgili çalışmalarına ilişkin bu bilgilerden sonra bu çalışmaları niçin yaptığı sorusunu açıklamaya geçebiliriz. Çünkü İbn Rüşd'ün mantık çalışmalarını anlamlı kılan, bu sorunun cevabıdır. Onun bu konudaki düşünceleri biri diğerini tamamlayan *Faslü-makâl* ve *el-Keşf an menâhici'l-edille*'ye dayanılarak açıklanabilir. Birinci kitabda mantığın niçin gerekli olduğu, ikinci kitabda ise bu gerekliliğin yerine getirildiği görülmektedir.

İbn Rüşd önce felsefeyi tanımlayarak mantığın konumunu belirlemeye çalışır. Felsefe, varlıkları, yaratılmış olup Tanrıya delalet etmeleri bakımından “nazar” ve “itibar” etmektir. Din (şeriat), “itibar”ı (haşr 59/2) ve “nazarı” (Araf 7/175) teşvik eder. Ona göre “itibar ediniz” emri, hem aklî hem dinî (mantikî ve fikhî) kıyası kullanmanın gerekliliğine bir nassdır. Din bu âyetleri zikredince akıl yolu ile varlıkları nazar ve itibar vacip olmaktadır.

İbn Rüşd, felsefeyi Tanrıyı aramak olarak tanımladığı gibi, itibar sözcüğünü de kıyas olarak; bilinenden bilinmeyi çıkarmak olarak tanımlar. İtibar kıyasdır veya en azından kıyas ile yapılır. Şu halde mevcûdâtı aklî kıyas ile nazar etmek vaciptir. İtibar, kıyas olunca nazarın da burhân olması kaçınılmazdır. Çünkü burhân niteliği taşıyan nazar, nazarın en üstünüdür. Burhân yoluyla Tanrıyı ve diğer varlıkları bilmek dinî bir emr olunca, herşeyden önce burhânın türlerini ve şartlarını, onu cedelî, hatabî ve muğâlitî kıyasdan ayıran özelliklerini bilmek gerekir. Oysa mutlak olarak kıyas ve türlerini bilmeden bunları bilmek mümkün olmaz. Kezâ kıyası bilmek de, kıyası oluşturan mukaddimleri ve türlerini bilmekle mümkün olur (*Fasl*, 22-25).

Burada İbn Rüşd, “itibar ve nazar” sözcüklerinden mantığın bütün bölümlerini çıkardığı halde kategorileri her nedense dışarda bırakmaktadır. Ayrıca İbn Rüşd'ün itibar ve nazarı emreden âyetlerden mantık bilimini ve bunun dinen meşrû olduğunu istidlal etmesi, bize Gazalî'nin *el-Kıstâsu'l-mustakîm*'de mantık kurallarını Kur'an âyetlerinden çıkarma çabasını hatırlatmaktadır.

Şu halde, mevcûdâtı nazar edecek müminin, öncelikle nazarın âletini -ki bu âlet mantıktır (bkz. *T. el-Cedel*, 512)- bilmesi gerekir. Hukuk yargıları (ahkâm) konusunda fakîhin, fikhî kıyası bilmesi nedenli gerekli ise ârif içinde mevcûdât konusunda mantikî kıyası bilmek o denli gereklidir. Keza fakîh itibar âyetinden fikhî kıyasın gerekli oluşunu istidlâl etmişse, âri-

fibillahın öncelikle aklî kıyasın gerekliliğini istidlal etmesi gerekir (*Fasl*, 23-25). Acaba gerçekten de fakihler, fikhî kıyasın gerekliliğini bu âyetten mi istidlal etmişlerdir?

İbn Rüşd'e göre İslâm'ın ilk döneminde olmayan fikhî kıyasın sonradan uydurma olduğu iddia edilemediği gibi, aklî kıyasda sonradan uydurma (bidat) olarak görülemez.

Ancak aklî kıyası, dinlerimiz ayrı olan bizden öncekiler bulduğu için bizim bu kıyası onlardan alıp incelememiz gerekir. Çünkü bir âlet durumunda olan kıyası başkalarından almamızda dinsel bir sakınca yoktur. Zira burada aleti yapanların dinî durumu değil, aletin kendisi ve işlevi önemlidir (bkz. *Fasl*, 25-26). Çünkü öncekilerin uzun çalışmaları sonucu keşfettiklerini bizim yeniden ve kısa sürede keşfetmemiz hem imkansız hem de gereksizdir. Şu halde bizim yapmamız gereken onların yanlışlarını göstermek doğrularını almaktır. İbn Rüşd'e göre müslümanların fıkıh ve fıkıh usûlü konusunda yaptıklarını öncekilerde mantık ve mevcûdât araştırmaları konusunda yapmışlardır. Ne kadar zeki olursa olsun, bir insanın bu birikimi yeni baştan kazanmaya çalışması imkânsızdır. Bu durumda, eskilerin mevcûdât hakkındaki bilgilerinin burhânî şartlarına uyanları almalı, uymayanları bırakmalıyız. Buna göre eskilerin kitaplarını "nazar", dinen gereklidir (bkz. *Fasl*, 26-28).

İbn Rüşd yerinde bir tesbitte, bilgi ile değer arasını ayırarak, bazı fakihlerin olumsuz tavırlarından dolayı fıkıh ilminin yasaklanamayacağı gibi, bu kitapları inceleyenlerin olumsuz davranışlarına bakarak mevcudâtı nazar etmeyi yasaklamanın gerekmiyeceğini belirtir (*Fasl*, 28-30).

İbn Rüşd'ün mantık ve felsefenin gerekliliğini ve meşruluğunu dinsel açıdan temellendirmeye çalışması; ilk müslüman filozof olan Kindî'nin (804-863) *el-Felsefetü'l-ûlâ'* sının girişindeki düşüncelerinin genişletilmiş ve sistemleştirilmiş şekli gibidir. Zaten neredeyse bu gün olduğu gibi, Ortaçağ İslâm toplumunda felsefenin yürüyüşü genellikle bu meşruiyet tartışması ekseninde görülmektedir.

İbn Rüşd, Kur'an'daki "itibar" sözcüğünden mantık bilimini ve gerekliliğini çıkarmakla yetinmez. Aynı zamanda bir başka âyette geçen (Nahl 16/125) "hikmet, mev'ize ve cedel" sözcüklerinden kıyasın uygulandığı bölümler olan tasdik çeşitlerini de istidlal eder. İbn Rüşd'e göre insanlar farklı yaradılıştaki oldukları için kimisi, burhanî (hikmet), kimisi hatabî, kimi de cedelî kanıtlarla (kaviller) tasdik eder. İşte bu yüzden din insanları üç yolla hakka çağırılmaktadır (bkz. *Fasl*, 31). İbn Rüşd'e göre eskilerin burhanî nazarla edindikleri bilgiler dinî öğretiyle çatışmaz. Çünkü gerçek

(hakk) gerçeğe çatışmaz, aksine gerçek gerçeğe uyar ve ona şahâdet eder. Aradaki ayrılık görünüştedir ve bunu da “tevil” yolu ile aşmak mümkündür (bkz. *Fasl*, 31-33). Kısaca tevil, inancı burhanî bilgi konumuna getirmenin yoludur. Çünkü İbn Rüşd, tevil âyetinde geçen ilim ehlinin ancak burhanla bilgi sahibi olduklarını dolayısıyla inançlarının da burhana dayandığını belirtir. Şu halde din karşısında iki tür insan var: İman ehli olan müminler ve burhan sahibi olan bilginler. Burhan ehli tevil yoluyla müminin iman ettiği şeyin gerçeğini bilip inanır (Bkz. *Fasl*, 38).

İbn Rüşd’ün bu açıklamasına bakılırsa, burhân ehli adeta inanmaz, ama bilir. Veya iman ehlinin işittiklerini burhan ehli görürür. Çünkü Tanrı ancak burhanla idrak edilir (*Fasl*, 41) ve burhan, Allah’ın bilginlerle konuşma vasıtasıdır. Nebiler için vahy ne ise alimler için de burhan odur (*Keşf*, 162-163). Şu halde inanca giden üç yol vardır ki herkes tasdikini bu üç yoldan biriyle yapmakla yükümlüdür.

İbn Rüşd, mantığı neredeyse bir inanç aracı (âlet) olarak düşünmektedir. Buna göre eğer insan burhan ehli ise inancını burhanla, cedel ehli ise cedel ile, mevize ehli ise mevize ile tasdik edecektir (*Fasl*, 45-46). Dinî öğreti, ya tasdik ya tasavvurla olur ki tasavvurda ya şeyin doğrudan kendisini tasavvur etmekle veya misâlini tasavvur etmekle olur. Kuşkusuz doğrudan tasavvur burhan ehline, misâlle tasavvur topluma (cumhura) ait olmalıdır (*Fasl*, 62).

İbn Rüşd’e göre iki tip “tevil” ehli vardır. Filozoflar ve fakikler, filozoflar varlık (mevcûd), fakihler değer (amel) konusunda tevil yaparlar. Bu iki küme ârif ve fakîh, burhanın şartlarına uyduğu sürece tevil ve nazarlarında yanılırlarsa mazurdurlar, burhanın şartlarına uymazlarsa günahkârdırlar (bkz. *Fasl*, 44-45).

İbn Rüşd’e göre tevil konusunda tek yetkili burhân ehlidir (bkz. *Fasl*, 65). İslâm’ın ilk dönemlerinde tevil yok, fakat takva vardı. İbn Rüşd’e göre sonraki dönemlerde tevil, takvâdan uzaklaşmanın ve toplumsal yozlaşmanın nedeni oldu (bkz. *Fasl*, 65-66). Çünkü sonraki dönemlerde varlık (mevcûd) konusunda tevil yapan Mutezile ve Eşariler, tevil ve burhanın şartlarını yerine getirmedi, ayrıca ulaştıkları eksik sonuçları topluma ifşa ederek ayrılık nedeni oldular (bkz. *Fasl*, 62-63).

İbn Rüşd’e göre, hiç hakları olmadıkları halde, bu büyük dinî önce Hariciler sonra Mutezile ve Eşariler, daha sonra Sûfiler gelip değiştirdiler (bozdular). En sonunda da Gazalî gelip her şeyi berbat etti. Çünkü kendi yanlış anlayışına göre hikmeti ve filozofların görüşlerini topluma (cumhûr) ifşa etti (bkz. *Keşf*, 182).

İbn Rüşd, meşruluğunu ve gerekli oluşunu dine dayanarak açıklamaya çalıştığı mantığı bir tevil aleti olarak görmektedir. Nitekim, Tanrıya götürülen varlık hakkındaki nazarda, burhân şartlarına uygun olarak kullanılmadığı için İslâm ümmeti inanç birliğini kaybetmiş, o kadarki çeşitli inanç sahipleri birbirlerini dinsizlikle itham etmektedirler. İşte İbn Rüşd, İslâm inancının saf Aristoteles mantığı ile açıklandığında –ki bu bir tevil işidir– toplumda bir inanç birliğinin sağlanacağını düşünmektedir. Nasıl kendisinden önceki filozofların gerçeklik hakkındaki karşıt görüşleri, Aristotelesin mantık bilimini kurmasına neden olmuşsa, İslâm toplumundaki inanç ayrılıkları da İbn Rüşd'ü önce Aristoteles mantığını iyice anlamaya, sonra bu mantığın gerekli olduğunu göstermeye ve en sonunda da bu düşüncesini uyguladığı *el-Keşfan menâhici'l-edille*'yi yazmaya sevk etmiştir. İbn Rüşd, *Keşf* kitabında önceki kelâmcıların Tanrı kanıtlamalarının cedelî ve hatabî delillere dayandığını dolayısıyla ayrılıklara neden olduğunu söyler. O, kendisinin, âyetlerinde zımnen işâret ettiği ve insan fitratına en uygun, basit ve kesin sonuç veren inâyet ve ihtira kanıtlarından söz eder. Kendi kanıtlarının geçerli kanıtlar olduğunu göstermek için Kur'ân'dan âyetler nakleder. Aslında bu durum mantıkta, "Musâdere 'ale'l-matlû-bu'l-evvel" yani sonucun kanıt yerine konması denilen şeydir.

Keza İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü her iki kanıt eleştiriden masun kalmaz. İnsan ile mevcûdât arasında bir uyumun bulunduğu tartışılabilir. Keza bir varlığın gerçekliğini bilmek, zorunlu olarak onun yaratılmış olduğunu bilmeyi gerektirmez (bkz. *Keşf*, 132-152, 251).

Her ne kadar İbn Rüşd, Mantığı kullanarak, inancı aklileştirip evrenselleştirmeyi ve toplumu tek bir inanç üzerinde birleştirmeyi düşünmüş ise de bu durum gerçekte mümkün görülmemektedir. İnanç, bilgi konusu olduğu zaman dinsel kategorilerle düşünmek ve polemik yapmak kaçınılmaz olur. Nitekim kendisinin Eşarilerin bir kısmını küfür ve sapıklıkla itham etmesi bu durumun açık bir örneğidir (Bkz. *Fasl*, 63-64; *Keşf*, 199-200, 207).

Gazâlî'nin mantığı kelâm ve fıkıh usulu için kullanmayı denediği gibi, İbn Rüşd'de aynı şeyi kelâm için yapar. Şu farkla ki Gazâlî, İbn Sînâ'nın metinlerine dayanırken İbn Rüşd, ilk kaynağa gitmeyi tercih ederek Aristoteles'in mantığına dayanmayı tercih etti. Her ne kadar, sebeblilik anlayışı dolayısıyla Eşarileri ve özellikle Gazâlî'yi eleştirmişse de, mantığı kelâmın emrinde kullanması ve dinî bilimselleştirmeye çalışması itibarıyla, Aristoteles'in metinleri üzerine yaptığı devâsâ şerhlere rağmen İbn Rüşd'ün kelâmcı bir zihniyete sahip olduğu görülmektedir. Dolayısıyla onun mantık çalışmaları, telhîs ve şerhleri daha çok dinsel amaçlıdır, bilimsel amaç-

lı değildir. Oysa ondan inancı ve bilimi ayırması, hiçbir zaman kesin sonuç vermeyecek böyle bir çabaya girmemesi beklenirdi. Muhtemelen o şeriat ve hikmet diye iki gerçekliğin bulunduğu, ikisinin burhan ve tevil köprüsü üzerinde buluştuğuna, bize düşen işin bu iki köprüyü şartlarına uygun olarak kurmak gerektiğine inanmaktaydı. Onun mantık çalışmalarını yönlendiren fikrin bu durum olduğunu düşünüyorum.

Kezâ İbn Rüşd, Aristoteles şerhleriyle burhanı ve hikmeti, *Keşf*'deki kanıtlamalarıyla dîni iyi anladığını, *Fasl* da ise ikisini uzlaştırdığını düşünüyordu. Diğer taraftan *Fasl*'daki fıkıh usûlü ve mantık ile fıkıh ve felsefe karşılaştırmalarına bakılarak kitabın adında geçen hikmetin mantık-çünkü hikmet, mantık (burhan)la kazanılır- ve şeriatında, fıkıh usulu veya fıkıh -çünkü fıkıh, usulle kazanılır- olarak düşünülmesi ve kitabın bir de bu açıdan değerlendirilmesi mümkündür.

İşte bütün bu tarz ve tavırlar İbn Rüşd'ün deyiimiyle “felsefî bir hayvan olan insanın” (bkz. *T. el-Cedel*, 618) düşünce serüveninin bir kesiti, mantık ise dinin sâdık bir hizmetçisidir.

KAYNAKLAR

İbn Rüşd, *Telhis, Mantık-ı Aristû* (I-III).

Kitabu'l-makûlât

Kitabu'l-ibare

Kitabu'l-kıyas

Kitabu'l-burhân

Kitabu'l-cedel

Kitabu'l-muğâlata.

Nşr. Cirâr Cihâmî, Beyrut, 1983.

.....*Telhisu'l-hatâbe*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt-Beyrût 1960.

.....“*Telhisu Kitab li-Aristûtâlis fi'ş-şî'r*”, nşr. A. Bedevî, Aristotalis, *Fennü'ş-Şir* içinde s. 199-250, Beyrut-Lübnan 1952.

.....*Kitâbü'l-Keşf an menâhici'l-edille fi akaidi'l-mille*, Nşr. Mahmûd Kasım, 2. baskı, Kahire 1964.

.....*Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikme ve'ş-şeria mine'l-ittisal*, nşr. Muhammed 'Amâra, 2. Baskı, Kahire 1983.

.....*Faslu'l-makâl, Felsefe-Din ilişkileri* (Arapça Aslıyla) Çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1982.

.....*Middle Commentary On Porphyry's Isagoge*, Tr. H. A. Davidson, (Arapçasından Latince ve İbraniceye yapılmış çevirilerinden İngilizceye tercüme edilmiştir.) The Medieval Academy of Cambridge Massachusetts and the University of California Press 1969, America.

.....*Three Short Commentaries On Aristotle's "Topics", Rhetoric" and Poetics"*, Ed. And Tr. by Charles E. Butterworth, Albany State University of Newyork Press, 1977.

.....*Telhîsu kitabi'l-makûlât*, Nşr. Maurice Bouges, Beyrût, 1932 ve 2. Baskı Beyrût, 1983.

.....*Telhîsu'l-İbâre*, Nşr. Muhammed Selim Salim, Kahire 1972 (209 sayfa).

.....*Telhisu'l-Kıyâs li-Aristû*, Nşr. A. Bedevî, Kuveyt 1988.

Şerhu'l-Burhan Li-Aristû ve Telhisu'l-Burhân, Nşr. A. Bedevî, Kuveyt 1984.

.....*Telhîsu Kitabi Aristûtâlis fi'l-cedel*, Nşr. Muhammed Selim Sâlim, Kahire, 1980 (503 sayfa).

.....*Telhîsu Kitabi's-Safsata*, Nşr. Muhammed Selim Sâlim, Kahire 1972 (197 sayfa).

.....*Telhisu'l-hatâbe Li-Aristû*, Nşr. Muhammed Selim Sâlim, Kahire 1967 (704 sayfa).

.....*Telhîsu Kitâbi Aristûtâlis fi'ş-şî'r*, nşr. Muhammed Selim Sâlim, Kahire 1971.

.....*Resâilü İbn Rüşd el-Mantıkıyye; Telhîsü Kitabi'l-Makûlât*, Kahire 1980 (20 + 160).

Telhîsu Kitabî'l-İbâre, Kahire 1981 (16 + 132).

Telhîsu Kitâbî'l-Kıyâs, Kahire 1983 (44 + 396).

Telhîsu Kitabî'l-Burhân, Kahire 1982 (24 + 204).

Telhîsu Kitâbî'l-Cedel, Kahire 1979 (53 + 264).

Nşr. Mahmûd Kasım, M. Ch. Butterworth, Ahmed Abdulmecid Harîdî.

Telhîsu Kitâbî's-Ş'ir,

Nşr. M. C. Butterworth, A. Abdulmecid Harîdî, Kahire 1986 (17 + 158).

Makâlât fî'l-mantık ve'l-ilmî't-tabîî,

Nşr. Cemâleddin el-'Alevî, Dar en-Neşr el-Mağribî, Fas 1983.

Makâlâ fî'l-mahmûlâtî'l-müfredre ve'l-mürekkebe ve nakdi mezhebi İbn Sînâ.

Ta'lîk alâ kavli li-Ebî Nasr fî Kitabî'l-burhân.

Makâle fî cihâti'n-netâic fî'l-mekâyisi'l-mürekkebe ve fî ma'nâ'l-makûl 'alâ'l-küll.

Makâle fî'l-mukaddimeti'l-vücûdiyye evi'l-mutlaka.

Makâle fî nakd mezheb Themistius fî'l mekâyisi'l-mümküne.

Makâle fî'l-kıyâsi's-şartî ve nakd mezheb İbn Sînâ.

Makâle fî nakd mezheb İbn Sînâ fî aksi'l-kazâyâ.

Makâle fî'l-kelime ve'l-ismi'l-muştaqq ve nakd—I mezheb-I Ebî Nasr.

Makâle fî hadd (cüzi'l-kıyâs) ve nakd-i mezhebeyi'l-İskender ve Ebî Nasr.

Makâle fî haddi's-sahs.

Makâle fî külliyâti'l-cevher ve külliyâti'l-'araz.

Makâle fî ciheti'l-mekâyisi'l-muhtalita mine'z-zarûrî ve'l-mutlak ve'l-müm-kün.

Makâle fî lüzûm cihâti'l-netâic li-cihâti'l-mukaddimât.

Makâle fî mahmûlâtî'l-berâhim.

Makâle fî ma'nâ'l-makûl 'alâ'l-küll ve gayr zâlik.

.....ez-Zarûrî fî usûli'l-fıkıh ev Muhtasaru'l-mustasfâ, Nşr. Cemaleddin el-'Alevî, Beyrût, Lübnân 1994.

Cemâleddin el-'Alevî, *el-Metnü'r-Rüşdî*, Mağrib 1986.

İbn Ebî Useybia, *'Uyûnu'l-enbâ fî tabakati'l-etibbâ*, Nşr. Nezzâr Rızâ, Beyrût 1965.