

## İBN RÜŞD'ÜN ARİSTO'NUN TOPIKLERİ, RETORİKİ VE POETİKİ ÜZERİNE ÜÇ KISA ŞERHİ\*

**Charles E. Butterworth**

Neşreden ve İngilizceye Çeviren

**Çev: Doç. Dr. Metin Özdemir**

Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi

**Abstract:** This translation is only including Charles E. Butterworth's preface, introduction and evaluations of the texts edited and translated by himself concerning Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric, and "Poetics". These sections have been especially translated for two reasons. First, the examiner and the translator did his best to put out the most authentic text, while he was working to form these short commentaries' Arabic texts by means of comparing their Judeo-Arabic versions. His effort is precious from that point of view: In fact, the fastidiousness that had been displayed by him and his valuable criticisms about these texts are an attribute that need to be taken as a model by everyone who doing an academic research. Indeed if it is taken into consideration the richness of the footnotes that were used in during this endeavour and the contribution that it provided the work, is easily understood that how we are in the right in our evaluations. Second, the examiner and the translator had made a comprehensive evaluation with the intention of these treatises could more easily understand. This evaluation throws light on the epistemological bases of Averroes' opinions about the relations among the religion, politics and philosophy from the point of view of these short commentaries. Also, it is exceedingly deserves to be deliberated in point of indicating that it is done a grand injustice to Averroes because he has only seen by a group of scholars as a commentator on Aristotle, and thus he has not seen as a original thinker and philosopher. Once again, an important point is that he had put out the basic dynamics of the criticisms that Averroes directed to the dialectical theologians.

**Key Words:** Averroes, Aristotle, commentaries, topics, rhetoric, poetics, syllogisms, demonstration, criticism, dialectical theology

### ÖNSÖZ

Dante'nin, İbn Rüşd'e yaptığı dolaylı bir atfın bile okuyucusu tarafından kolaylıkla anlaşılacağından emin olduğu bir dönem vardı. Gerçekten de birkaç

---

\*"Averroës' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric" and "Poetics", Albany State University of New York Press 1977

yüzyıl boyunca İbn Rüşd'ün felsefesi üzerine şiddetli tartışmalarda bulunmak moda haline geldi: O, ya Aristo'nun en önde gelen yorumcusu olarak yüceltildi ya da Hıristiyan inancı açısından en büyük tehdit olarak zemmedildi. Bir taraftan kendilerini, onun Aristo üzerine yaptığı şerhleri incelemeye ve onları yaymaya adanmış ekoller boy gösterirken diğer taraftan başkaları, bu şerhlerin öğretileriyle ateşli bir mücadeleye girişti ve her iki taraf da aynı ölçüde başarı gösterdi. Bugün, onun adını anmak artık hiçbir heyecan uyandırmaz, hiçbir tartışma başlatmaz; hatta İbn Rüşd'e referansta bulunmak, genellikle bir hoşnutsuzluk ifadesiyle karşılaşır. Dahası entelektüel çevrelerde bile bu adam hakkında az şey bilinmekte ve öğretileri ise hala çok daha az tanınmaktadır.

İbn Rüşd ile ilgili bu çağdaş ihmal, onun Orta Çağ'daki şöhretinin gerçek nedeniyle, yani Aristo şarihi olarak meşhur olmasıyla irtibatlandırılabilir. Bugün çok az kimse, Aristo ya da onun şerhi ile ilgilenmektedir. Artık felsefi inceleme, bilimsel yöntemle ya da genel kültüre indirgenmekte, yıllarca sürüp giden problemlere dair ciddi tartışmalarda bulunma arzusu gittikçe azalmaktadır. Dolayısıyla Aristo tarafından ortaya atılan (ve artık) çok daha az ilgi gören problemlerden ve bir hiç olarak görülen bu problemlere dair önemli tartışmalardan haberdar olma arzusu önemsiz addedilmektedir. Dahası, mükemmel düşünce ve yorumun övgüye değer bir alameti olarak görülmeye başlanan yaratıcılık, her şeyin zamanla değiştiğine dair yaygın bir faraziye dolayısıyla taklit ya da kölecesine bir bağlılık olarak itham edilmektedir. Sonuçta İbn Rüşd, ne felsefe tarihinde hakettiği önemli yeri almakta ve ne de özel bir incelemeye layık görülmektedir.

Hatta hala Aristo felsefesini cazip bulanlar bile, İbn Rüşd'ün (ona dair) şerhlerini incelemeye çok az arzu duymaktadırlar. Onların, Grekçe elyazmaların bulunmasından sonra bu şerhlerin önemini yitirdiği düşüncesinde oldukları anlaşılmaktadır. Onların gözünde İbn Rüşd, Aristo'nun düşüncesini, kaynaklar bulununcaya kadar muhafaza etmek şeklindeki tarihi fonksiyonunu icra etmiş; ancak onun artık bir önemi kalmamıştır. Bu yüzden İbn Rüşd, cılız bir merak konusu olan bir şahsiyet, oryantalistler ya da skolastik felsefeye ilgi duyanlar tarafından incelenen bir düşünür haline gelmiştir.

İbn Rüşd'e ilişkin bu çağdaş ihmal, pek çok açıdan bir talihsizliktir. Aristo gibi o da kendisini bütün çağlar boyunca insanla ilgili teorik ve pratik meselelere adanmıştı. Dünyanın kökeni ya da siyasal adaletin temeli üzerine merak duymak mümkün olduğu sürece, ciddi beyinler, Aristo'nun fikirlerini ve İbn Rüşd'ün bu fikirlere ilişkin açıklayıcı sunumunu dikkatli bir şekilde mülhaza etmekten haz alabilirler. Bu beyinler açısından, onun şerhi (*commentary*) kullanması, özellikle tamamen onun tarafından biçimlendirilen şerh/yorumsal açıklama sanatı açısından öğretici olabilir. Körü körüne bir taklitten ya da literal bir tekrardan çok uzak bir şekilde İbn Rüşd, Aristo'nun fikirlerini açıklama (şerh) tarzındaki eşsiz bir yorumunu sundu. Gerçekten de İbn Rüşd'ün yorumlarını, Aristo'nun metinleriyle

birlikte dikkatli bir şekilde okuyan bir okuyucu, Aristo'nun ortaya koyduğu kanıtların (*arguments*) sık sık ihmal edildiğini, zaman zaman onun düşüncesine harici fikirlerin eklendiğini, hatta bazen de onun adına kanıtlar ihdas edildiğini görür.

Bu bakımdan Grekçe elyazmaların keşfedilmesi, İbn Rüşd'ün şerhlerinin modasının geçmiş olduğu anlamına gelmez. Aksine onların keşfedilmesi, bu şerhlerin incelenmesini çok daha cazip hale getirir. Aristo'nun düşüncesi açığa çıkarılarak İbn Rüşd tarafından yapılan yorumlarıyla birlikte mukayese edildiğinde, değişiklikte bulunmanın (*distortion*) önemi hakkında olduğu kadar yorumun anlamı hakkında da yeni sorular ortaya çıkar. İşte bu noktada okuyucu, bir başkasının düşüncesini açığa çıkarmaya dair entelektüel girişim ile birisinin bu düşünceyi bizzat kendisine mal etmek için yaptığı felsefi girişim arasındaki özel ilişkinin mahiyetini anlamaya başlayabilir. İbn Rüşd'ün şerhi kullanması, bu tür bir problematik sonucu beraberinde getirir. Ancak onun Aristo şarihi olarak ünlenmesi, yeniden ciddi bir düşünce vesilesi de olabilir.

Burada ele alınan risaleler, özellikle İbn Rüşd'ün önemini yeniden takdir etmek için faydalıdır. O başka hiçbir yerde Aristo'nun metnine bu risalelerde veya onların alıntılıandıkları daha geniş bir mecmuada olduğu kadar cesurca bir liberal tavır içerisinde olmamıştır. Bu, daha geniş olan mecmuanın, uzun süre, İbn Rüşd'ün Aristo'nun Organon adlı eserine dair kısa bir şerhini içerdiği sanılmıştır. Evet, o bu kısa şerhi içermektedir; ancak o, Organon'u, Aristo'ya ait olmayan bir risale ile genelde Organon olarak bilinen bu Kitap'a ait olmayan Aristocu risaleleri ekleyip onları yeniden tertip etmek suretiyle farklı bir şekilde ortaya koyan küçük bir şerhtir. Daha da önemlisi, burada takdim edilen bu risaleler –ki, onlar genişletilmiş olan Organon'daki farklı risalelerin kısa şerhleridirler- Aristo öğretisinin heyecan uyandıran yorumlarını ve kışkırtıcı uygulamalarını sunarlar. Mantık sanatlarının mülahazasının, İbn Rüşd'ün, altından felsefi düşünce, dini inanç ve politik kanaat arasındaki problematik ilişkiyi ortaya çıkardığı bir örtüden daha az bir öneme haiz olduğu sanılır. Hâlbuki zaman ve kültürün bu tartışmaya özgü ufukları, yalnızca gerçekten var olan bu tartışmanın ne kadar sınırsız olduğunu hatırlatmaya yarar.

Özellikle zamanlarını ve birikimlerini son derece cömert bir şekilde benimle paylaşan ve böylece bu Kitap'a dair çalışmamı kolaylaştıran herkese minnettarlığımı ifade etmek benim için büyük bir zevktir. Bu arada, yardımcı materyalleri temin eden enstitülerin de haklarını teslim etmeliyim.

Norman Golb'ın yardımı olmadan asla bu projenin üstesinden gelemezdim. O, Judaeo-Arabic (*Arapça konuşan Yahudilerin, yaşadıkları bölgeye özgü lehçeleriyle yazılan*) elyazmaları nasıl deşifre edeceğimi öğretmek için zamanını ve birikimini esirgmeden benimle paylaştı. Lawrence Marwick ve Williams C. Williams, eleştirel aparatların İbranice kısımlarını hazırlamada bana destek verdi.

George N. Atiyeh, Arapça metnin değerli bir tahkikini bana sundu. Sert ancak sağduyulu bir Aristarkus'um olsaydı, elbette bu Miriam Gaiston olurdu. O, biten metnin mükemmel bir eleştirisini yaptı ve Arapça teknik ifadeleri düzgün bir İngilizceye nasıl aktaracağım konusunda son derece değerli tavsiyelerde bulundu. Hepsinden daha önemlisi, Kitap'ın nihai sunumu, Muhsin Mehdi'nin dikkatli bakışlarına, kıvrak zekasına ve projenin her aşamasındaki sıkı tavsiyelerine çok şey borçludur. Kısacası, özellikle bu kişilerin her birinin katkısıyla büyüyen dostça yardımlar için müteşekkirim.

Bu arada, Maryland Üniversitesinin Yüksek Lisans Eğitim Birimi'nin 1970 yazı için sağladığı bursu ve yazım masrafları için yaptığı yardımı hatırlatmadan geçemem. Yine Mısır'daki Amerikan Araştırma Merkezi'nin, 1972 yaz dönemi için verdiği bursu da hatırlatmak isterim. Nihayet Paristeki, *the Centre Universitaire International*'in personeline de teşekkür etmek isterim.

## GİRİŞ

520/1126'da<sup>1</sup> Kordoba'da doğan ve Batı'da Averroes olarak tanınan Ebu'l-Velîd Muhammed b. İbn Ahmed İbn Rüşd, İslam kültürünün temel disiplinleri olan Hukuk ve Kelam alanında geleneksel bir eğitim aldı. Aynı zamanda, tıp, belagat, şiir, edebiyat ve felsefe öğrenimi gördü. Onun, bir alim olarak şöhret bulması, idaresi altında bulunduğu el-Muvahhidûn hanedanlığının hükümdarı Ebu Yakup Yusuf'un dikkatini çekti. Bu hükümdar, onu Aristo'nun eserlerindeki güçlükleri açıklamak için yüreklendirdi ve onu bir kadı olarak atadı. Daha sonra da ona Seville'nin baş kadısı ünvanını verdi. Kısa süren bir sürgün dönemi hariç, İbn Rüşd bu görevde bulundu. Ayrıca 595/1198 yılında vefat edinceye kadar el-Muvahhidûn hükümdarlarına bir hekim, zaman zaman da danışman olarak hizmet sundu. Bununla birlikte Onun Ortaçağ'ın bilginleri arasındaki şöhreti, bu pratik icraatlarından daha çok, pagan felsefeye getirdiği mahir yorumlardan ve teorik felsefeyi savunmasından dolayı idi. Bu gün bile onun bu teorik meziyetleri, entelektüel insanların dikkatini çekebilmektedir. Ancak onlar onun yalnızca Ortaçağ elyazmalarında veya zar zor anlaşılabilen Latince tercümelerde bulunan yazılarının çoğunu, kendileri açısından büyük ölçüde ulaşılmaz bulmaktadırlar.

Burada sarfedilen çaba, felsefî düşünceye ilgi duyan herkes açısından tarihi ve teorik öneme haiz olan üç risaleyi takdim etmek suretiyle bu boşluğu doldurmaktan ibarettir. Bu risalelerden hiçbirisi daha önce tahkik ve tashih edilip Arapça olarak

<sup>1</sup> Bundan böyle, Hicrî yıl önce verilecek ve onun mukabili olan Milâdî yıl, taksim işareti ile ayrılarak verilecektir. Yukarıda verilen tarih de buna uygun olarak şöyle gösterilmiştir. 520/1126.

yayımlanmamış ya da herhangi bir modern dile<sup>2</sup> tercüme edilmemiştir. Çünkü Arapça elyazmalar, görünüşe bakılırsa erken bir dönemde kayboldu. şu anda konuyla ilgilinen âlimlerin ulaşabileceği durumda olan orijinal Arapça versiyona en yakın nüsha ise, iki tane Judaeo-Arabik elyazmasıdır. Onlar bu baskı için temel olarak kullanılmışlardır. Elyazmalardan birisinin müstensihine göre, bu nüsha 1356'da tamamlandı. Maalesef diğer elyazma nüshanın tarihi ile ilgili güvenilir bir bilgi yoktur. Başka bir müstensih tarafından ilk sayfada Arapça rakamlarla

<sup>2</sup> 19. Yüzyıl'da İtalyan oryantalist Fausto Lasinio, İbn Rüşd'ün "Aristo'nun şiirine Dair Kısa řerh" (*Short Commentary on Aristotle's Poetics*) adlı eserinin Judeo-Arabik elyazmalarını Arap Alfabesiyle yazdı ve bu Arapça nüshayı yayımladı. Lasinio, kendisine meşhur Alman oryantalist Moritz Steinschneider tarafından gönderilen Münih elyazmasını (10. dipnota bkz.) kullandı. O, Münih elyazmasında bir kopukluk ve boşluğa rastladığında ise, kendisine *Paris Bibliothèque Nationale*'de bulunan Moise Schwab tarafından gönderilen Paris elyazmasından (11. dipnota bkz.) yararlandı. Lasinio, Paris elyazmasının tam bir nüshasını bulamadığı için Münih elyazmasını tahkik etme imkânına sahip değildi. Bu Arapça nüsha, onun yayımladığı, İbn Rüşd'ün *Aristo'nun şiiri'ne Dair Orta şerhi*'nde bir ek olarak gözükmektedir. Bkz., Fausto Lasinio, "Il Commento Medio di Averroè alla Poetica di Aristotele", *Annali delle Università Toscane* XIII (1873 içinde), İlk Bölüm, xvii-xviii, Ek (*Appendix*) A. "Aristo'nun şiirine Dair Orta řerh"e (*Middle Commentary on Aristotle's Poetics*) daha fazla dikkat gösterilmiştir. Lasinio'nun yayımladığı nüsha tek bir Arapça elyazmasına (Florence Laurenziano Manuscript CLXXX, 54) dayanmaktaydı. O, ikinci bir elyazma nüshanın (University of Leiden 2073) farkına varınca, onun tahkikli baskısını da yaptı ve böylece daha iyi bir tahkik ortaya koydu. Bkz., a.g.e., 1-45 (Arapça kısım) ve "Studi sopra Averroè, VI", *Giornale della Società Asiatica Italiana* XI (1897-1898 içinde), 141-152 ve XII (1899), 197-206. 'Abd al-Rahman Badawi, Lasinio'nun yaptığı, bu Orta řerh'in 1873 baskısını yeniden bastı. Bkz., *Talkhıs Kitāb Aristūtālis fī al-Shi'r*, *Aristūtālis: Fann al-Shi'r* içinde, (Kahire: Maktabat al-Nahdah al-Misriyah, 1953), 199-250. Açıkçası Badawi, Lasinio'nun daha sonraki tahkikli baskısı hakkında hiçbir şey bilmiyordu. Yakın zamanlarda, Salīm Sālim, aynı şerhin mevcut elyazmalarının hepsini kullanarak yeni bir baskısını yaptı. Bkz., *Talkhısu Kitāb Aristūtālis fī al-Shi'r*, (Kahire: Dar al-Tahrir, 1971). İbn Rüşd'ün Aristo'nun şiiri'ne büyük bir řerh yazdığı sanılmamaktadır. İbn Rüşd tarafından yazılan Aristo'nun şiirine Dair Orta řerh'in, onun Floransa ve Leiden elyazmaları içinde mevcut olduğu bilinmesine rağmen Arapça bir baskısı bulunmamaktadır. İbn Rüşd'ün Aristo'nun Topikleri'ne dair büyük bir řerh yazdığı da sanılmamaktadır. İbn Rüşd'ün Aristo'nun Retorik'ine Dair Orta řerh (*Middle Commentary on Aristotle's Rhetoric*) kısmını da ilk önce yine Lasinio yayımladı. Onun hem Floransa hem de Leiden elyazmalarına dayanarak yayımladığı bu nüsha, İbn Rüşd'ün şerhi'nin ilk makalesinin bitiminden hemen önce sona ermekteydi. Salīm Sālim, aynı şekilde bu eseri de yayımladı. Bkz., *Talkhıs al-Khatābah* (Kahire: Dar al-Tabrir, 1967). İbn Rüşd'ün Aristo'nun Retorik'ine büyük bir řerh yazdığı da bilinmemektedir.

kaydedilen ve Batılılar tarafından son zamanlarda kullanılan 1216 tarihinin herhangi bir metinsel materyalle ilgisi yoktur.

Ondördüncü Yüzyıla ait elyazma nüsha, Judaeo-Arabik metnin aksine İbranice bir tercüme içerir. Arapça metin ilk defa İbraniceye Onüçüncü Yüzyıl'da tercüme edildi. Ardından bu metin İbraniceye farklı zamanlarda birkaç kez daha tercüme edildi ve bu tercüme sonunda, Onaltıncı Yüzyıl'ın ortalarında yayımlandı.<sup>3</sup> Bu İbranice tercümenin Judeo-Arabik elyazmalarla karşılaştırmalı tahkikinin, doğru ve tam bir Arapça metnin oluşturulmasına çok az yardım sağlayacağı görüldü.

İbn Rüşd'ün eserlerinin sayısız Latince tercüme, Onüçüncü Yüzyıl'ın ilk dönemlerinde yapıldı. Bunların birçoğu Onbeşinci ve Onaltıncı Yüzyıllarda yayımlandı. Bununla birlikte burada sunulan metinlerin bilinen Latince tek versiyonu, 1523'de ölen Abraham de Balme'e aittir. Doğrudan İbranice'den yapılan bu tercüme, Onaltıncı Yüzyıl'da Venedik'de yayımlandı. O geniş bir kabul gördü ve İbn Rüşd'ün mantık düşüncesiyle ilgilenenler tarafından temel kaynak olarak alındı.

<sup>3</sup> Fransız oryantalist ve tarihçi Ernest Renan, Jacob ben Abba-Maria ben Anatoli'yi, mantık sanatına dair bu risaleler mecmuasını İbranice'ye çeviren ilk kişi olarak tanıtır. Buna karşın Renan, Anatoli'nin bu tercüme tamamladığı kesin tarihi zikretmedi. Metnin bağlamından, onun 1230-1232 tarihleri arasında tamamlandığı anlaşılmaktadır. Yine Renan, bu mecmuanın, zamanının Hıristiyanları arasında *Profatius Judaeus* olarak bilinen *Rabbi Jacob ben Makhir ben Tibbon of Montpellier* tarafından yapılan tercümesinden de söz etmekte ve onun 1298'de tamamlandığını ileri sürmektedir. Bkz., Renan, *Averroès et l'Averroïsme* (Paris: Michel Levy Frères 1866), 3. baskı, 188-189. Birkaç yıl sonra, Steinschneider, Renan'ın Anatoli'yi bu mecmuanın mütercimi olarak nitelenmesine, Anatoli'nin 1232'de Aristo'nun *Organon*'una dair orta şerhlerinden başka hiçbir şey tercüme etmediğini iddia ederek karşı çıktı. O aynı zamanda, bu mecmuanın ilk tercümesinin *Rabbi Jacob*'a ait olduğunu ve onun da 1298'de değil, 1289'da tamamlandığını iddia etti. (Bu tarih, Paris Katalogu'nda : Kislew (Yahudi takviminde miladi yılın 3. dini yılın ise 9. ayı) 5050 şeklinde verilen tarihle örtüşmektedir. Bkz., *Manuscripts Orientaux: Catalogue des Manuscrits Hébreux et Samaritains de la Bibliothèque Impériale* [Paris: Imprimerie Impériale, 1866], 160). Steinschneider, Samuel ben Yehuda of Marseilles'in *Rabbi Jacob*'un (şans eseri Riva di Trento'da, 1559'da, Kizzur mi-hot Meleket Higayyon, yani, *Summary of the Whole Art of Logic*=Tüm Mantık Sanatlarına Dair Muhtasar adıyla) yayımlanan tercümesinden duyduğu memnuniyetsizliğe de işaret etti. Bizzat Samuel ben Yehuda of Marseilles de 1329 veya 1320'de bir tercüme yapmıştı. Bkz., M. Steinschneider, *Alfarabi*, Mémoires de L'académie Impériale des Sciences de St. Petersbourg, VIIe série, XIII (1869), no.4, s. 147 (Bu esere bundan sonra yalnızca *Alfarabi* olarak işaret edilecektir) ve *Die hebräische Uebersetzung des Mittelalters* (Berlin: Jtzkowski, 1893), 54 ve 55. (verilen tarih ve rakamlar 1189 ve 5 Kislew 50. Daha sonra yapılan bu çalışmada, açık bir baskı hatası vardır ve (oradaki tarih ve rakamlar) sırasıyla 1289 ve 5 Kislew 5050 şeklinde okunmalıdır.

Aynı zamanda o, Judaeo-Arabik versiyonlarla da mukayese edildi. Ancak o da doğru bir Arapça metin oluşturmada, İbranice tercümelere daha az yarar sağladı.

Böylesine önemli bir çalışmanın, niçin yalnızca iki elyazma nüshasının hayatta kaldığını ve niçin bu nüshaların Arapça değil de Judeo-Arabik olarak devam ettiğini anlamak için, İbn Rüşd'ün hayatının daha sonraki yıllarında sürgüne gönderilmesinin bir sonucu olarak içine düştüğü şüpheler üzerinde derin düşünmek gerekir. Ayrıca onun ölümünden kısa bir süre sonra, el-Muvahhidün hanedanlığı tarafından icra edilen Ehl-i Sünnet karşıtı görüşlerin tasfiyesinin anlamı üzerinde de düşünmek gerekir. Bu dönemde, dini hoşgörüsüzlük, öylesine şiddetli bir noktaya vardı ki, heretik olduklarından şüphelenilen kitaplar, yayımlanmadan önce sık sık yakıldılar. Muhtemeldir ki, İbn Rüşd kadar tartışmalı bir şahsiyete atfedilen bu kitap serisi, kolayca ortadan kaldırıldı. Bununla birlikte ekseriyetle Maimonides'in etkisiyle İbn Rüşd, Yahudi cemaatinde, erken dönemde öylesine bir üne kavuştu ki, onun eserleri, Yahudi lehçesiyle konuşulan Arapçaya (Judeo-Arabik) ve İbraniceye çevrildi. Dolayısıyla da Kuzey Afrika'da, hatta Fransa'da elden ele dolaştı.

Burada sunulan risalelerin bulunduğu mecmua, yine İbn Rüşd'ün, Aristo'nun eserlerine yaptığı daha resmi düzeydeki yorumları, peripatetik felsefe ile ilgilinen Yahudi cemaatinin üyeleri açısından özel bir yeri vardı; dolayısıyla da onlar özenle korundular. Aristocu Latince çalışmalar, daha sonraki Ortaçağlarda, Yahudi Aristocuların çalışmalarından daha baskın olsa da, İbn Rüşd'e ve onun eserlerinin Judeo-Arabik ya da İbranice versiyonlarına yönelen Yahudi ilgisi hiç azalmadı. Sonuçta onun eserlerinin Ortaçağ Judeo-Arabik ya da İbranice versiyonlarının pek çoğu hala mevcuttur.<sup>4</sup>

Bununla beraber, bu mülahazalar, burada sunulan risalelerin bir yüzyıldan önce keşfedildikten bu yana, niçin ihmal edildiklerini açıklamaz. Bu ihmalin sebeplerinden birisinin, onların konusu, yani Mantık olduğu anlaşılmaktadır. İbn Rüşd'ün Mantık'a dair yazıları, ne onun Arap izleyicileri tarafından ne de onun eserlerine ilk defa ilgi duyan Latin kökenli Aristocular tarafından dikkatle incelenmiştir. Aynı şekilde, akademik çevrelerin, Ondokuzuncu Yüzyıl'ın ikinci yarısından itibaren, bu risalelerin Judeo-Arabik elyazmalarının ve Aristo'nun Organon'u üzerine Arapça elyazmasının orta boyuttaki şerhlerinin mevcudiyetini bilmelerine rağmen, bilginler, Arapça eserlerin yokluğundan yakılarak İbn Rüşd'ün diğer çalışmalarının İbranice tercümelerini redakte etmeyi yeğlediler. Ancak

<sup>4</sup> Bkz., Renan, a.g.e., 29-42, 79-84 ve 173-199. Keza bkz., S. Munk, *Ibn Roschd*, Dictionnaire des Sciences Philosophiques içinde, (Paris: L. Hachette et Cie., 1847), cilt. III, 163-164 (bu esere bundan sonra *Ibn Roschd* olarak işaret edilecektir) ve Milanşes de Philosophic Juive et Arabe içinde, (Paris: A. Franck, 1857), 422-429 ve 439-440.

Yirminci Yüzyılın üçüncü çeyreğinden sonra, mantık eserlerinden birisi baştan sona redakte edildi.<sup>5</sup>

Bu risalelerin ihmal edilmelerinin diğer bir sebebi, şerhler gibi onların da İbn Rüşd'ün diğer yazılarından daha az orijinal olduklarının sanılmasıdır. Ondokuzuncu Yüzyıl boyunca, Aristo'nun sadık talebesi olan bir İbn Rüşd imajı hâkimdi. Bu uzun bir süre sorgulanmaksızın kabul edildi ve kesin bir kanaata dönüştü. Bu doktrinden yalnızca son zamanlarda şüphe duyulmaya başlandı. Ancak bu düşünce büyük önemini muhafaza ederken, bilginler İbn Rüşd'ün açıkça bağımsız ve orijinal olduğu görülen bu eserlerine daha fazla ilgi duyduklarını ifade ettiler. Onlar, dikkatlerini bu eserlere çevirdikleri için şerhleri ihmal ettiler ve özellikle de Mantık üzerine yapılan şerhleri bir kenara bıraktılar.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Peder Maurice Bouyges Aristo'nun Kategorilerine Dair Orta Şerhi'ni 1932'de yayımladı. Bkz., *Averroès Talkhiç Kitâb al-Mâqoulât* (Beirut: Imprimerie Catholique, 1932). O, bu baskının girişinde, bu çalışmanın Batı'da ve Araplar arasında ihmal edildiğine, yalnızca Yahudi Aristocuların ona ilgi duyup ondan haberdar olduğunun anlaşıldığına dikkat çekti (v-vi). Keza bkz., R. de Vaux, "La Première Entrée d'Averroès chez les Latins" Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques XXII (1933 içinde), 193. Florence Laurenziano elyazmasını CLXXX, 54, Roma'dan bilginler cemaatine gelen 27 Şubat 1850 tarihli bir mektupta ilk defa Renan tanıttı. Bkz., "Lettre à Reinaud" JournalAsiatique XV (1850 içinde), Série IV, 390-391. 1874 yılında Lasinio Leiden Üniversitesinde 2370 numarayla kayıtlı bulunan elyazma nüshanın farkındaydı. Bkz., "Studi sopra Averroë, V" Annuari delta Società Italiana per gli Studi Orientali 11(1874), 234-267. Judeo-Arabik elyazmalar için bkz., aşağıda, dipnot: 7.

<sup>6</sup> Gauthier, İbn Rüşd'ün düşüncesinde, her ne kadar belli ölçüye kadar kadim düşüncenin etkisi altında olsa da, bağımsız düşünceye bir eğilim olduğuna dikkat çekti. Bkz., a.g.e., 15; 257-258 ve 278-281. Gauthier gibi Alonso da İbn Rüşd'ün belli konularda Aristo'dan açık bir biçimde ayrıldığını yadsımadı. Bununla birlikte o, bu şerhlerin diğer çalışmalarından daha az orijinal olduğu fikrini de tam olarak terk etmedi. Bkz., Manuel Alonso, *Teología & Averraes* (Madrid: Maestre, 1947), 26, 36-41; 33, 89, ve 99. Son yıllarda, İbn Rüşd'ün yöntem konusunda Aristo'nun öğrencisi olarak görüldüğüne dair daha dikkatli hazırlanmış argümanlar bulunmaktadır. Bkz., Michel Allard, "Le Rationalisme d'Averroès d'après une Étude sur 'a Creation" Bulletin d'Etude Orientales XIV (1952 içinde), 21, 23, 25, ve 53-55; G.F. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (London: Luzac ve Co., 1961), 25; H. Blumberg, *Averrois Cordubensis Compendia Librorum Aristotelis qui Parva Naturalia vocantur* (Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1954), xi; *Averroes Epttome of Pants Naturalia* (Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1961), xiii-xiv; Herbert A. Davidson, *Averroes Middle Commentary on Porphyry's Isagoge and on Aristotle's Categoriae* (Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1969), xiii-xiv, xv ve xix. İbn Rüşd'ün yalnızca hala az da olsa dikkat çeken söz konusu metinleri iyi anlayamadığı için Aristo'dan ayrıldığına dair bu argümana rağmen, [bkz., Francis Lehner, "An Evaluation of



Tam bir açıklama olarak ne söylenirse söylensin, şurası açıktır ki, bu eserlerin ihmali, onların ileri sürdükleri kanıtların niteliğine dair bilinçli bir yargıdan kaynaklanmamaktadır. Bu kanıtları baştan sona tahkik etmekten çok uzak olan akademik çevreler, bu risalelerin en yüzeysel yönleri hakkında bile tam bir bilgiye sahip olmamışlardır. Munk, 1847'de ilk defa Judeo-Arabik elyazmalardan birinin mevcudiyetinden söz ettiğinde, onu, basit bir şekilde muhtemel anlamına hiçbir referansta bulunmaksızın İbn Rüşd'ün Organon'a Küçük Bir Şerhi (*Averroes's Short Commentary on the Organon*) olarak adlandırdı. Kısa bir süre sonra Renan, Munk'un bu keşfinden bahsetti; ancak bu risalenin içeriğine ya da Mantık Üzerine Kısa Şerh'in (*Short Commentary on Logic* ya da Renan'ın isimlendirmesiyle *Abrégé de Logique*) bahsettiği ıbranice versiyonunu ve Munk tarafından keşfedilen elyazmayı (Renan'ın deyişle *Abrégé de l'Organon*) tanıtmaya çok az ilgi gösterdi, hatta bu ikisini bir araya bile getirmedi. Daha da önemlisi, o hitabet (*rhetoric*) ve şiir sanatına dair risalelerin, İbn Rüşd'ün Aristo'nun Organon'u üzerine orta boyuttaki şerhlerinin Floransa elyazması içinde bulunduğunda ısrar etti. Hâlbuki onun katalogladığı şey kısa şerhlerdi. Her ne kadar o, Floransa elyazmasındaki hitabet ve şiir sanatına dair risalelerle onların Hermannus Alemannus ve Abraham de Balmes tarafından yapılan Latince tercümeleleri arasındaki farkların ayırdımına vardı ise de, asla onları Munk tarafından keşfedilen elyazma ile mukayese etmedi.<sup>7</sup>

Renan'ın bu elyazmasının varlığını kabul etmesine, Munk'un da sık sık onun Arapça kaynak olarak önemini hatırlatmasına rağmen, Alman Mantık Tarihçisi, C. Pranti, 1861 gibi geç bir tarihe kadar bu risalenin eski Latince versiyonu dışında mevcut olan herhangi bir formundan haberdar olmadığını gösterdi. Yıllar sonra Steinschneider, bu açık ilmi hatasından dolayı Pranti'ye hücum etti ve bunu, Mantık

---

*Averroes' Paraphrase on Aristotle's Poetics*" The Thomist XXX [1966] içinde, 38-65 ve "The LambdaEnnea Case" The Thomist XXXII [1968] içinde, 387-423], İbn Rüşd'ün istediği takdirde Aristo'dan farklı düşünme yetisine sahip olduğunu kabul etme yönünde yeni bir isteklilik görünmektedir. (Bkz., Helmut Gätje, "Averroes als Aristoteleskommentator" Zeitschrift der deutschen morgenlndischen Gesellschaft CXIV [1964] içinde, 59-65).

<sup>7</sup> Krş. Munk, "İbn Roschd," 161-162, 164. İbn Rüşd ile ilgili sunumunun bir kısmında Renan, Büyük Şerh/Greet Commentary ile Orta ve Küçük Şerh arasındaki farkı göstermeye çalıştı. Bununla birlikte o, yanlışlıkla Florance Laurenziano Manuscript CLXXX, 54'de yer alan "Retorik'e Dair Şerh" ile "Şiir Sanatı'na Dair Şerh"i, *Retorik ve Şiir Sanatı Üzerine Açıklamalar/Les paraphrases sur la Rhétorique et la Poétique*, yani bizzat onun terminolojisine göre kısa şerhler olarak tanıttı. Bu Bedevî ve Sâlim'in kendi baskılarında kullandıkları iki elyazmasından birisidir ve bizzat Renan'ın çok doğru bir şekilde yaptığı orta şerh tanımlamasına uygundur. Krş. Renan, a.g.e., 68 ile 53. sayfalar ve 58-61 ile 82-83. sayfalar.

Sanatına (*the art of logic*)<sup>8</sup> dair risaleler mecmuasının Judeo-Arabik versiyonunu içeren başka bir elyazmasını bulduğunu ilan etmek için bir fırsat olarak kullandı. Hala hiçbir şey, bu elyazmalarını tahkik etmek için herhangi bir kimseyi harekete geçirmiş değildir. Onlar Father Bouyges'in 1922'de onların mevcudiyetini ifade etmesinden sonra da bu ihmallerini sürdürdüler ve yanlışlıkla onun Kahire'de, muhtemelen Rhetoric üzerine küçük bir şerhin Arapça bir nüshası olarak bulunduğu şeyi küçük bir elyazma olarak tanımladılar. Wolfson'un *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem* (İbn Rüşd'ün Aristo Şerhlerine Dair Bir Mecmua) için yeniden dile getirdiği çağrı bile kimseyi bu risalelerin edisyon kritiğini yapmaya yöneltmedi.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Krş. Renan, a.g.e., 83 (bu eserin ilk baskısı 1852'de yayımlandı); Munk, *Mélanges*, 140, no, 1; C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* (Leipzig: S. Hirzel, 1861), Vol. II, p. 374 vd. Prantl'ın hatası, onun Munk ve Renan'a ilişkin dile getirdiği hatalardan çok daha şaşkıncıdır. Keza krş. Steinschneider, *Alfarabi*, 148-149. Daha erken döneme ait bir baskıda, Steinschneider, bu keşfine işaret etmişti. O, *Munich Codex Hebraicus* 356'nın fragmentleri arasında, Poetik'e dair şerhe ait olduğunu gördüğü kayıp bir varak bulmuştu. Bu varak, yanlışlıkla Münih Judeo-Arabik elyazmasına 86. varak olarak iliştilmişti. Krş. "Über die Mondstationen (Naxatra), und das Buch Arcandum", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* XVIII (1864 içinde), 169, n. 65. O, ancak ek bir araştırmadan sonra bütün materyalleri bir araya getirmeyi başarabildi. Krş. *Hebraische Bibliographie*, "Briefkasten," VIII (1865), 32 ve "Hebraische Handschriften in München über arabische Philosophie", *Serapeum* IX (1867, içinde) 138.

<sup>9</sup> Krş. Bouyges, "Notes sur les Philosophes Arabes Connus des Latins du Moyen Age", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)* VIII (1922 içinde), 10. Peder Bouyges'in zikrettiği Kahire baskısı, Aristo'nun Retoriki'ne dair yukarıda sunulan kısa şerhle hiç bir benzerlik taşımamaktadır. Aksine o, yalnızca İbn Rüşd'ün Aristo'nun Retoriki'ne dair orta şerhinde yer alan ilk makaledeki farklı paragrafların gelişigüzel çekilmiş fotokopilerinden ibarettir. Açıkçası bu paragraflar, Lasinio'nun orta şerhe dair daha önceki kısmî baskısından alınmışlardır. Krş. "II Commento Medio di Averroë alla Retorica di Aristotele," a.g.e. Kısacası, peder Bouyges tarafından zikredilen Kahire baskısının, İbn Rüşd'ün retorike dair düşüncesiyle ilgili ciddi bir araştırma yapmak için hiçbir değeri yoktur. Krş. Harry A. Wolfson, "Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem", *Speculum* VI (1931 içinde), 412- 427 ve "Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem", *Speculum* XXXVIII (1963 içinde), 88-104. Akademik camiada, Judeo-Arabik elyazmalara ilişkin ihmalin boyutu, bu işin ancak 1943'de olması dikkate alındığında, açıkça gözüktür. Nitekim Wolfson'un hem elyazmasından haberi olmadığı hem de Riva Di Trento'nun İbranice tercümesi ve Venedik 1574'de bulunan metinde gözüken bazı İbranice kelimelerin Arapça müradiflerine dair spekülasyonların Latince tercümesiyle yetindiği gözükmektedir. Krş. Harry A. Wolfson, "The Terms tasawwur and tasdiq, Arabic Philosophy and their Greek, Latin, and Hebrew Equivalents" *The Moslem World*

Bu ihmal ayıplanmayı hak eder; çünkü bu elyazmaların tarihi önemi bir yana, risaleler başka sebeplerden dolayı da önemlidirler. Her şeyden önce, onlar geleneksel İslam düşüncesinin ve kendilerini İslam'ın yegâne gerçek savunucuları olarak gören cedelci (*dialectical*) kelamcılarının cüretkâr birer eleştirileri olmaları bakımından ciddi bir dikkati gerektirirler. İbn Rüşd, İslam'ın özel bir vechesinden hareketle felsefe, siyaset ve din arasındaki ilişkiye dair evrensel bir sorgulamayı başlatabildi. Ayrıca bu risaleler, kendi formları ya da edebi türleri bakımından da özel bir ilgiyi hak etmektedirler. Bu yüzden şerhlerin farklı türleri ve İbn Rüşd tarafından telif edilen risaleler ya da onların her bir örneğinin dikkatli olarak incelenmesi gereken fonksiyonları hakkında çok az şey bilinmektedir. Hâlbuki ancak bunlar yapıldığı takdirde İbn Rüşd açısından yorum sanatının gerçekten ne olduğunu ve onun bunu Aristo'nun olduğu kadar kendi görüşlerini serdetmek için nasıl kullandığını öğrenmek mümkün olabilir. İşte yalnızca o zaman İbn Rüşd'ün öğretisinin keyfiyeti hakkında doğru bir fikir oluşturmak mümkün olacaktır. Sonuçta bu risaleler, Aristo'nun Mantık'a dair yazılarının bu dönemde nasıl yorumlandığını öğretmeleri bakımından da önemlidirler.

#### METİN ÜZERİNE

Bu risalelerde açıklanan öğretinin mülahasasına geçmeden önce, onların karakterleri hakkında doğru bir fikir edinmek yerinde olacaktır. Bu risalelerin doğru teşhis edilmesi, onların orijinal isimlerinin belirlenmesi meselesiyle bağlantılıdır. Nitekim risalelerdeki müstakil kanıtların yanısıra, resmi tertipteki bazı gariplikler nedeniyle de onların otantiklikleri hakkında ciddi sorular gündeme gelmektedir. Sonuçta elyazmaların teşhisi ve onların nasıl edisyon kritik edilip tercüme edildiklerinin açıklanması, tartışmalı olmamalarına rağmen, metne giriş için aynı ölçüde öneme haiz hazırlayıcı bilgilerdir.

Bu elyazma, Münih kataloğunda "Aristo'nun Organon'una ve Porphyrios'un Giriş Üzerine Küçük Bir Şerh" (*The Short Commentary on Aristotle's Organon and on Porphyry's Introduction*)<sup>10</sup> olarak kaydedildi. Söz konusu elyazma herhangi bir isim içermediği için, bu bir isim ve ünvandan ziyade, eserin konu başlığından

XXXIII (1943 içinde), 114, n. 9 ve 115, 20, 23, ve 25. notlar. Keza, 1969'a kadar, *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem* projesinin bir parçası olarak mantık eseri yayımlayan herhangi bir bilgin, Münih Judeo-Arabik elyazmasının farkında değildi. Krş. *Averroës Middle Commentary on Porphyry's Isagoge and on Aristotle's Categoriae*, xii, n. 8.

<sup>10</sup> Krş. *Verzeichnis der orientalischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in Munchen* (Munich, 1875), Vol. I, pars quarta, 162: *Die Epitome des Organon von Aristoteles mit der Einleitung des Porphyrius, Arabisch von Averroës*. Bu elyazması söz konusu katalogta 964 numarası ile kaydedilmiştir. Fakat o, Münih Arapça kodeksinde 650a, Münih İbranice kodeksinde ise 309 numaralarıyla kayıtlıdır.

hareketle yapılan tahminî bir tanımlaması ve farazi bir isimlendirmesidir. Diğer taraftan Paris katalağundaki elyazmaya verilen isim ise, yalnızca konu başlığına ve şerhin adlandırılmasına (*Summary of Logic*)<sup>11</sup> muğlak bir imada bulunur. Prof. Vajda, Genel İndeks'inde bu elyazmayı başka bir isim altında, "al-Ḍarūrī Fī al-Manṭiq" (*What Is Necessary in Logic*)<sup>12</sup> kaydetti.

Prof. Vajda'nın bu ismi seçimi, uzun süren bir geleneğe uygundur. Ibn Abī Uşaybi'ah, kısa biyografisinde, İbn Rüşd'ün eserlerinden birisine ilk defa bu isime benzer bir isimle -Kitāb al-Ḍarūrī Fī al-Manṭiq (*The Book of the Necessary in Logic*)- referansta bulundu. Hatta İbn Rüşd'ün Eskorial 884 elyazmasında zikredilen kitapları arasında, Prof Vajda'nın verdiği isme benzer bir ismi taşıyan bir eser yer almaktadır. Latin Mütercim Abraham de Balmes de bu esere benzer bir isim (*Compendium necessarium Averrois totius logicae*) verdi. Balmes tarafından kullanılan bu ismi keşfeden Steinschneider ise, "necessarium" sözcüğünün ve bu geleneksel ismin kökenini sorguladı. Çünkü o, "al-gharaḍ fī hādhā al-qawl tajrīd al-aqāwil al-ḍarūrīyah min şinā'at al-manṭiq" (Bu risalenin amacı, Mantık Sanatlarının her birine dair zorunlu sözlerin veciz bir şekilde ifade edilmesidir) adlı risalenin ilk beş sözcüğü arasında zikredilmekteydi. Bununla birlikte o, bu geleneksel ismi, iki Judeo-Arabik elyazmayı son tanımlamasında verdi.<sup>13</sup>

Steinschneider'in, bu geleneksel ismin doğruluğuna dair daha önceki şüphesi, onun farkına vardığı şeylerin çok daha ötesine taşındı. Bu geleneksel isme benzer bir şeye ait diğer yegane Arapça referans, Ibn al-Abbār'ın muğlak referansıydı. "Onun

<sup>11</sup> Krş. Manuscrits Ori. entaux: *Catalogue des Manuscrits Hibreux et Samaritains de la Bibliothèque Imperiale*, 182: "Résumé de la Logique, par Averroës en arabe et en caractères hébreux." La Logique'in mantık sanatına mı referansta bulunduğu yoksa "La Logique d'Aristote" a mı işaret ettiği açık değildir. Bu elyazması, İbranice mecmuada 1008 numarasıyla kaydedilmiş olup "51 835 [7A] [FALSAFA]."nin bir eki olarak gözükmektedir. Bu daha önce 303 indeks numarasını taşıyan elyazması ile aynıdır.

<sup>12</sup> Krş. Georges Vajda, *Index General des Manuscrits Arabes Musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris* (Paris: Centre Nationale de Recherches Scientifiques, 1953), v ve 320.

<sup>13</sup> Renan çalışmasının ikinci ve üçüncü baskılarında Ibn Abī Usaybi'ah'nın bir biyografisini yayımladı. Krş. a.g.e., 448-456, özellikle 454. 600/1203'de Şam'da doğan Ibn Abī Usaybi'ah meşhur fizikçilerin ve tıp bilginlerinin biyografilerini yazan ünlü bir fizikçiydi. 'Uyun al-Anbā' fī Tabaqāt al-Atibbā'. Renan tarafından yayımlanan seçkiler, bu eserden alınmıştır. Ibn Abī Usaybi'ah Şam yakınlarındaki Serhad'da 668/1270'de vefat etmiştir. Keza Renan, Escorial elyazması 884'ün 82. varakının bir fotokopisini de yayımladı. Krş. a.g.e., 462. Ayrıca bkz., Steinschneider, "Une Dédicace d'Abraham de Balmes au Cardinal Dom. Grimani" *Revue des Etudes Juives* V (1882 içinde), 115-117. Bu, de Balmes'e ait, Ibn Bajjah'nin Risalat al-Wada' adlı eserinin bir tercümesini de içinde bulunduran Vatikan 3897 elyazmasındaki başlığın kullanımından ibarettir. Keza Krş. Steinschneider, *Die hebraische (Übersetzungen)*, 54, n. 34.

Arapça olan kitabının ismi, al-Darūrī idi". Ibn al-Anşārī, Ibn al-Abbār'ın kitabına bir ek (*supplement*) yazarken böyle bir isim zikretmedi ve yalnızca genel olarak İbn Rüşd'ün Aristo'nun felsefe ve Mantık kitaplarına dair şerhlerinden söz etti. Hatta İbn Rüşd'ün eserlerini, Ibn Abī Uşaybi'ah'nın listesine göre sıraladığını iddia eden meşhur tarihçi, hadis ustası ve kelamcı Shams al-Din al-Dhahabī bile, bu kitabı, al-Darūrī sıfatını hafız ederek basit bir şekilde Kitāb al-Mantiq (*Book on Logic*) olarak isimlendirdi.<sup>14</sup>

Bu geleneksel isimle ilgili daha önemli bir güçlük ise, onun İbn Rüşd'ün ne tür bir risale yazdığını açıklayıcı nitelikte olmamasıdır. Ancak Ibn Abī Uşaybi'ah'nın listesinde tanımlayıcı bir uzun alt başlık yer alır: "Kitāb al-Darūrī fī al-Mantiq, mulhāk bih Talkhīş Kutub Aristūtālis wa qad lakhkhaşahā Talkhīşan tamman mustawfan" (*The Book of the Necessary in Logic, Containing His Complete and Exhaustive Middle Commentary on Aristotle's Books*).<sup>15</sup> Bu kitap her ne kadar bir mecmua içerisinde yer alan risalelerin türünü tespit ediyor görünse de bu doğru

<sup>14</sup> Bir tarihçi ve hadis bilgini olan Ibn al-Abbar, 658/1260'de Valensiya'da doğdu ve 658/1260'da Tunus'ta öldü. O, Kordobalı bir hadis bilgini olan Ibn Bashkuwal (494/1101-578/1183)'a ait biyografik bir sözlük mahiyetindeki *Kitāb al-Silāh fī Ta'rihk A'imma al-Andalus* (Endülüsün seçkin şahsiyetlerine dair Biyografik bir sözlük) adlı eserin bir tekmiyesi olan *Kitāb al-Takmilah li Kitāb al-Silāh* adlı eseri yazdı. Renan Ibn al-Abbar'ın kitabının İbn Rüşd ile ilgili olan kısmını yeniden yayımladı. Krş. a.g.e., 435-437, özellikle 436. Her ne kadar al-Ansari'nin doğum ve ölüm tarihleri bilinmese de, onun Ibn al-Abbar'dan sonra yaşadığı açıktır. Nitekim Renan, onun eserinden bir bölümü, Ibn Bashkuwal ve Ibn al-Abbar'ın kitaplarının bir tekmiyesi olarak takdim etmiştir. Krş. a.g.e., 437-447, özellikle 444. Shams al-Din Muhammad ibn Ahmad ibn 'Uthman al-Dhahabī 673/1274'de Şam'da doğdu ve İslam dünyasının diğer pek çok kültür merkezine seyahat edip ikamet ettikten sonra, 748/1348'de orada öldü. Al-Dhahabi tarafından verilen eserlerin listesi, Ibn Abī Uşaybi'ah'ninki kadar kapsamlı olmasa da, onun listesini, bu örnekteki hariç büyük bir sadakatle izler. Krş. Renan, a.g.e., 456-460, özellikle 457.

<sup>15</sup> Ibn Abī Uşaybi'ah'nın alt başlığıyla ilgili bazı teknik problemler vardır. Birincisi, metinde burada zikredildiği gibi, "*Kutub Aristūtālis* (Aristotle's Books)" olarak değil de "*Kitāb Aristūtālis* (Aristotle's Book)" şeklinde geçer; nitekim "*lakhkhas*" fiiline bitişen çoğul "*hā*" zamiri bu tashihi gerektirir. İkincisi, metin, "mustawfan"den sonra, "*Talkhīs al-Ilāhiyāt li Niqulawus* (Middle Commentary on Nicolas' Metaphysics/Nikolas'ın Metafizik'ine Dair Orta Şerh) ifadeleriyle devam eder. Bu ifadeler, *Kitāb al-Darūrī Fī al-Mantiq* alt başlığına ait olarak sunulmuştur. Fakat bu hiçbir anlam ifade etmez. Sonuçta onların, İbn Rüşd'ün, hakkında hiçbir şey bilinmeyen başka bir çalışmasına ait bir başlık olarak kabul edilmesine karar verilmiştir. H. Jahier ve A. Noureddine de bu ifadeleri, kendi baskılarında ve metne ilişkin tercümelerinde ayrı bir başlık olarak görmüşlerdir: Ibn Abī Uşaybi'a: '*Uyūn al-Anbā' fī T'abaqāt al-At'ibbā'*, Sources d'Informations sur les Classes des Medecins, XIIIe Chapitre: Medecins de l'Occident Musulman (Alger: Librairie Ferraris, 1958), 136-137.

sayılmaz. İlk planda, genel olarak "sharh" ya da "tafsir" (*large commentary*) ve "jewāmi" ya da "mukhtaşar" (*short commentary*=kısa şerh) sözcüklerinin karşıtı olarak kullanılan "Talkhiş" (*orta şerh*=*middle commentary*) sözcüğü, kesinlikle bu mecmua içerisinde yer alan risaleler için tanımlayıcı (*descriptive*) değildir. "Talkhiş" sözcüğü mümkün olan en geniş anlamında kullanılsa bile, bu risaleler kesinlikle Mantık Sanatı üzerine tam ve geniş kapsamlı bir şerh sunmazlar. İbn Rüşd bu mecmuanın giriş cümlesinde, "bu eserin amacı zorunlu olanın veciz bir ifadesini (*tajrīd*=*abstract*) ya da özetini (*summary*) sunmaktır" demek suretiyle bunu bir ölçüye kadar kabul etmiştir. Ayrıca Aristo'un Organon'u üzerine orta şerhlerin (*Middle Commentaries on Aristotle's Organon*) elyazma nüshaları da bulunmuştur. Bu risaleler Mantık'a dair bu mecmuada bulunanlardan çok daha geniş şerhlerdir. Kısacası İbn Rüşd'ün, bu esere referansta bulunmak için İbn Abī Uşaybi'ah'nın kullandığı isme ya da alt başlığa benzer bir şeyi kullandığına dair herhangi bir kanıt yoktur. Hâlbuki o, çalışmalarından birisine, Münih kataloglarında kaydedilen isme ve de Balmes'in kullandığı kavrama (*compendium*=*özet*) benzer kavramlarla referansta bulunmuştur. Nitekim bir yerde İbn Rüşd, "bizim (Mantık üzerine) kısa şerhimiz" (*al-mukhtasar al-saghīr alladhī lanā*)<sup>16</sup> ifadesini kullanır.

Bu nedenle Münih kataloğundaki farazi isim, risalelere dair bu mecmuanın en doğru biçimdeki tanımını sunar. Daha önce, olumsuz sebeplerin yanında, onların uygunluğunu teyit eden olumlu sebeplerin de var olduğu düşünüldü. Her şeyden önce bu risalenin çoğu Aristo'nun Organon'una dair farklı kitapları şerh eder. Ayrıca, bu risalelerde takdim edilen yaygın mantıksal teori, esas itibarıyla Aristocudur. Hatta sıkça Aristo'ya ve onu her bir sanat hakkında yazmaya teşvik eden şeylerin açıklamalarına dair referanslar vardır. Hala küçük bir şerhin formu olarak ümit edilebilecek şeyden birtakım önemsiz fakat gerçek farklılıklar söz konusudur. Onlar da bu ismi sorgulamaya yöneltebilirler.

<sup>16</sup> *Middle Commentaries on Aristotle's Organon*, daha önce zikredilen, Florence Laurenziano Manuscript CLXXX, 54 ve the University of Leiden Manuscript 2073'ün içinde bulunmaktadır. İbn Abi Usaybi'ah'nın listesinde, mantığa dair bir telhise başka herhangi bir atıfta bulunulmamaktadır. Muhtemelen o, listeye aldığı mantık risalesine ilişkin kendi adına bir karışıklıkta bulunur. Bununla birlikte, Escorial manuscript bu mecmuaya ve *Talkhīs Kitāb Aristu fī al-Mantiq* (Middle Commentary on Aristotle's Book about Logic veya Middle Commentary on Aristotle's Organon) adlı esere atıfta bulunur. Bu başlık tam anlamıyla Floransa ve Leiden elyazmalarında yer alan çalışmayla uygunluk arz eder. Krş. Averroës *Rasā'il Ibn Rushd* (Hyderabad: Matba'ah Dā'irāt al-Ma'ārifal-'Uthmāniyah, 1947), 2-3. Bu bağlamda İbn Rüşd, mantığa dair *mukhtasar saghīr*'ini, al-Fārābī tarafından mantık üzerine yazılan kitaplarla mukayese etmektedir. Keza krş. Averroës: *Compendia de Metafisica*, yayımlayan ve tercüme eden: Carlos Quirids Rodriguez (Madrid: Maestre, 1919), xxxiii; Alonso, *Teologia de Averroës*, 55-56.

Örneğın İbn Rüşd bu esere, bu risalelerin Aristo'nun mantık teorisine dayanan bir yol izlediğine en ufak bir imada bulunmaksızın Mantık incelemesinin sebeplerine dair genel bir ifadeyle giriş yapar. Gerçekten de o, bu genel ifadede Aristo'nun adından hiç söz etmez. Üstelik o, bu risaleye sanki Aristo'nun kategorilerine<sup>17</sup> zorunlu bir girişmiş gibi Porphyrios'un İsağoji'sini şerh ederek başladı. İbn Rüşd bu risalenin sonunu benzer bir şekilde hitabet ve şiir sanatlarına dair risaleleri ilave etmek suretiyle değıştirdi. Bu değışiklik de herhangi bir detaylı açıklamaya yer verilmeden yapıldı. İbn Rüşdün giriş ifadesindeki yegâne uygun ifade, hitabet ve şiirin, en az burhan, diyalektik ve sofistlik kıyaslar (sophistics) kadar mantık sanatları olduğıdu.<sup>18</sup>

İbn Rüşd, Aristo'nun Organon'undaki tertibe de sadık kalmadı. Bir vesileyle o, müteşabih (*equivocal*=çok anlamlı, muğlak) kavramlar tartışmasını, Aristo'nun aynı konuyu ele aldığı kategoriler bölümünden İsağoji ile ilgili bir risaleye nakletti. Oysa Porphyrios, bu konuyu hiç tartışmamıştı.<sup>19</sup> Yine kıyas mantığının (*sylogisms*) nasıl

<sup>17</sup> *Porphyry*, 232 m.'de Tyre'de doğdu ve 305 m.'de Roma'da öldü. Yeni Eflatuncu olarak ünlenen Plotinus'un gayretli bir öğrencisiydi. *Porphyry*'nin risalesi, çok erken bir dönemde Arapçaya çevrildi ve hızla büyük kabul gördü. Onun al-Fārābî'nin mantıkına iyi bir giriş olduğu düşünöldü ve İbn Rüşd döneminde, mantığa dair tartışmaların artık alışılmış bir önsözüydü. Krş. Averroës *Middle Commentary on Porphyry's Isagoge and on Aristotle's Categoriae*, 6: "Bu eserin amacı, Porphyry'nin mantık bilimine dair girişinin içeriğini açıklamaktır. "[Ben bu yoruma katılıyorum], çünkü artık mantık külliyatına *İsağoji* ile başlamak adet haline gelmişti". Keza krş. Prantl, a.g.e., Vol. I, 626-631; J. Langhade ve M. Grignaschi, al-Fārābî: Deux Ouvrages Inddits sum its Rhetorique (Beirut: Dar el-Machreq, 1971), 130-131, n. 4; ve İbrahim Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le Mond Arabe* (Paris: Vrin, 1969), ikinci baskı, 9-11, ve 70-75.

<sup>18</sup> Açıkçası, retorik ve şiirin mantık sanatları arasına girmesi, İskenderiye okulunun iki temsilcisi olan, Olympiodorus ve Elias'a kadar uzanır. Krş. Richard Walzer, "Zur Traditionsgeschichte der Aristotelischen Poetik", Richard Walzer, Greek into Arabic, Essays on Islamic Philosophy (Oxford: Bruno Cassirer, 1962 içinde), 129-136, özellikle 133-135; original olarak *Studi Italiani di Filologia Classica*, N.S., cilt: XI (1934 içinde yayımlandı), 5-14. Her ne kadar Farabi ve İbn Rüşd, retorik ve şiirin mantık sanatlarına dahil edilmesi fikrine katılsalar da onu bir giriş mülahazası olmadan kabul etmezler. Krş. al-Fārābî, *Ihsā al-'Ulüm*, neşreden: 'Uthman Amin (Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1949), 63-74 ve Averroës, *Talkhīs al-Khaṭābah*, neşreden: 'Abd al-Rahman Badawi, 4, 9-10, 11-13, 18, ve 248-249.

<sup>19</sup> Krş. Münih Judeo-Arabik elyazması (bundan sonra bu elyazmasına Münih elyazması şeklinde referansta bulunulacaktır), var. 1b satır 24 - 3b satır 2 ve Paris Judeo Arabik elyazmasında (bundan sonra bu elyazmasına Paris elyazması şeklinde referansta bulunulacaktır), varak 2a satır 2 - 3a satır 15. (Bundan sonra varak ve satırlara referansta bulunulurken varak ve satır yazılmayacaktır. Örneğın buna göre yukarıda referans Münih

yapılacağını öğrenmenin, onların türleri arasındaki farkı öğrendikten sonra esas olduğunu tartışırken, kıyas konularına ilişkin münakaşayı, kıyas tartışmasının hemen ardından ele aldı ve onun hemen ardından da en önemli mantık sanatı olduğunu düşündüğü burhan konusuna yer verdi. Böylece İbn Rüşd, Organon'a nispetle Topiklerin II-VII. Kitaplarına paralel olan konuları, Birinci Analitiklerden sonra, İkinci Analitiklerden ise önce yer verir.<sup>20</sup> Keza O, bu kitapta yer alan diyalektik (*cedel*) ve safsata (*sophistry*) sanatlarına dair risalelerin tertibini de tersine çevirdi. Nitekim safsataya dair risale burhan tartışmasının (yani *İkinci Analitikler*'in) ardından, fakat Aristo'nun Organon'undaki diyalektik (*cedel*) risalesinden (yani *Topikler*'den) önce gelir. *Cedel* Risalesi (*Topikler*) ise, İkinci Analitikler'i izler, ancak Sofistika'dan (*On Sophistical Refutations*=*Sofistik Deliller*) önce yer alır.

Sonuçta farklı risalelerin isimlerinde dikkat çeken çelişkiler vardır. Kategorilere (*al-Qawl fī al-Maqūlāt*), İkinci Analitiklere (*Kitāb al-Burhān*) ve Sofistika'ya (*Kitāb al-Safsata*)<sup>21</sup> dair risaleler hariç, Aristo'nun eserlerine verilen isimler burada kullanılmamıştır. Örneğin, Kategoriler'i takip eden risale, Risāla al-Ibāra (*On Interpretation*=*Yorum Üzerine*) yerine, al-Qawānīn allatī Takhuṣṣ al-Taṣdīq (*On The Rules Peculiar to Assent*=*Tasdikin İlkeleri*) şeklinde isimlendirilmiştir.<sup>22</sup> Aynı şekilde İbn Rüşd, Birinci Analitikler'i (*Kitāb al-Qiyās*) çağrıştıran bir isim yerine, "Tasdiki Gerektiren Bilgi Üzerine" (*On the Knowledge for Bringing about Assent*=*Fī al-Ma'rifah al-Fā'ilah li al-Taṣdīq*) kullandı. O kıyas

elyazması, 1b24-3b2 ve P. 2a2-3a15 şeklinde olacaktır). Keza krş. Aristotle, *Categories*, 1a 1-15.

<sup>20</sup> İbn Rüşd, Aristo'nun topiklerine dair orta şerhinin/Middle Commentary on Aristotle's Topics girişinde şöyle demektedir: "Bu sanat üç kısma ayrılmaktadır. Birinci kısımda, diyalektik konuşmaların kompozite edildiği ifadeler, yani bu kompozisyonun parçaları ve en küçük unsurlarına kadar bu parçaların parçaları anlatılmaktadır. Bu kısım Aristonun kitabındaki ilk risalede yer alır. İkinci kısım, mantıksal kıyasın/syllogisms oluşturulduğu konulara yer vermektedir. Kıyas, bu sanat alanında ortaya çıkan her türden problemle ilgili şeyleri onaylamak ya da reddetmekten ibarettir. Bu konu, Aristo'nun kitabının takip eden ilk altı risalesinde ele alınır. Üçüncü kısım ise soruyu soranın nasıl sorması ve cevaplayanın da nasıl cevaplaması gerektiği ile ilgili meselelere değinir. O aynı zamanda, kaç tür soru ve cevabın bulunduğunu da ele alır. Bu da Aristo'nun kitabının sekizinci risalesindedir. Krş. *Florence Laurenziano Manuscript* CLXXX, 54, varak 88a; Fausto Lasinio, "Studi sopra Averroè, II", *Annuario della Società Italiana per gli Studi Orientali* I (1873 içinde), 140-142.

<sup>21</sup> *On Sophistical Refutations* ya da aha literal olarak *On Sophistry* başlığı yalnızca Münih elyazmasında yer alır. Paris elyazmasında bu başlık yoktur.

<sup>22</sup> Bu hem Münih hem de Paris elyazmasında bulunan bir başlıktır. *Treatise on Assent* (al-Qawl fī al-Taṣdīq) başlığını, *Treatise on the Knowledge Preparing the Way to Assent* (al-Qawl fī al-Ma'rifah al-muwatti'ah li al-Taṣdīq) alt başlığı izler.



konularını yazdığı risalenin adını da, basitçe Topics (*Fī al-Mawādi‘*) demek yerine, Kıyası Oluşturan İlkeler (*On the Rules by Which Syllogisms Are Made (Fī al-Qawānīn allatī ta‘mal bihā al-Maqāyīs)*)<sup>23</sup> şeklinde koydu.

Bir şerhten beklenebilecek bu önemsiz farklılıkların yanı sıra, ciddi farklılıklar da vardır. İbn Rüşd, farklı kıyas türlerinin yeni bir tasnifini sundu ve onlara Aristo tarafından hiç sözü edilmeyen yenilerini ilave etti. Keza onun kıyas konularına ilişkin tahlili de Aristo'nun Mantık anlayışına yabancıydı. Ayrıca o, bazı konuları bütünüyle ihmal ederken diğer bazılarına gereğinden fazla önem verdi. Örneğın O, kesin kanıtı dayanmayan kıyas (*non demonstrative*) türlerini Topikler içerisinde izah ederken konuyu o kadar detaylandırdı ki, okuyucu Aristo'nun yalnızca diyalektik kıyas (*cedel*) hakkında bir kitap yazmış olduğunu düşünebilirdi. Buna karşın İbn Rüşd'ün şiir sanatına dair tartışması, bütünüyle trajediden yoksundu. Bütün bu farklılıklar göz önüne alındığında, bu mecmuayı *Küçük Bir şerh* olarak isimlendirmenin doğruluğu tartışılabilir. Bu farklılıklara ilaveten, İbn Rüşd'ün bu Mecmua'da hiçbir zaman Aristo'nun öğretilerini açıklama niyetinde olduğunu açıkça ifade ettiğinin görülmemesi gibi kocaman bir gerçek de ortada durmaktadır. Bu yüzden bu mecmuanın artık bir tür şerh olmadığı düşünöldüğünde, onun içindeki risalelerin Aristo'nun mantık öğretilerinden farklılık arz eden yönlerinin problematik olmaktan çıkacağı ileri sürülebilir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün *mukhtaşar şaghır (Küçük Bir şerh)*'ine atıfta bulunmasından, basit bir şekilde onun Aristo üzerine "*Küçük Bir şerh*"ten ziyade, Küçük Bir Risale'ye atıfta bulunduğu anlaşılabilir. Bununla birlikte böyle bir kanıt, metin boyunca Aristo'ya sayısız referansta bulunulmasını açıklamaya yetmez. Nitekim daima Aristo'nun doğruluğunu teslim eden bu referanslar, sanki İbn Rüşd'ün Aristo'nun düşüncesini kısaca açıkladığı izlenimini vermektedir. Bu kanıt da aynı şekilde her bir risalenin Aristo'yu ilk defa özel bir sanat üzerine yazmaya teşvik eden saiklerin mahiyeti hakkındaki mülahazalarla bitmesinin hikmetini açıklamaya yetmez. Dahası bu kanıt, her bir risalenin içeriğinin Aristo'ya ait özel bir metinle kabaca uyuşmasının sebebinde de açıklayamaz. İbn Rüşd, Aristo'ya sıkça referansta bulunmak suretiyle kendisine ait şerhin Aristo'nun mantık sanatlarına dair risalelerine dayandığı hakkında güçlü bir izlenim verdi. Aynı zamanda o, Aristo'nun Organon'undan, daha önce zikredilen önemli ve de önemsiz farklardan hareketle söz konusu şerhin Aristo'nun metniyle sınırlı olmadığını ileri sürdü. Başka bir değışle, İbn Rüşd'ün bu risaleleri, genel olarak Aristo'nun mantık öğretilerine eğilim gösterirken onun kitaplarında yer alan, mantık sanatlarına dair özel kanıtlardan ziyade daha geniş bir konuya yönlendirildi. Çünkü İbn Rüşd, onları Aristo'nun tam olarak açıklamış olduğu bir tür özet

<sup>23</sup> Paris elyazmasındaki başlığın bir parçası olarak "*and they are called Topics*" (Wa hiy al-musammāt Mawādī') ifadesi ilave edilmiştir. Bu ifade Münih elyazmasında da geçmekle birlikte, başlıkta yer almamıştır.

(*muhtasar*) içindeki şerhler olarak sundu ve okuyucunun zihninde başlangıçta oluşan Aristo imajını korumaya çalıştı. Bu yüzden onlar, şerhler olarak görülmelidirler. Aristo'nun metninden, yüzeysel farklılıkların imkân tanınmasıyla oluşan bu ölçüde bir bağımsızlık ve genel bir konuya hasredilen dikkat, İbn Rüşd'ün bu kısa şerhlerde izlediği yolun karakteristik özellikleri olarak gözükmektedir. Orta ve daha geniş olan şerhler ise, Aristo'ya ait özel kanıtların açık bir mülâhazasına adandılar.<sup>24</sup> Sonuç olarak Münih katalogunda yer alan tanımlayıcı ismin en doğrusu ve İbn Rüşd'ün bu esere yaptığı atfa en uygunu olduğu gözükmektedir.

Burada takdim edilen risalelerin isimleriyle ilgili de benzer problemler vardır. Aristo'nun Topikleri, Retorikası (*el-Hitâbe*) ve Poetikası (*eş-Şi'r*) ile açık benzerliklere rağmen İbn Rüşd, Aristo'nun bu her bir esere ilişkin maksadına referansta bulunurken bu risalelerin Aristo'nun söz konusu eserlerine dair şerhler olduğunu ima etmeyen isimler kullandı. Örneğin ilk risale, Cedel Kitabı (*The Book of Dialectic=Kitâb al-Jadal*)<sup>25</sup> olarak isimlendirildi. Yine, burada takdim edilen risalelerin ikincisi, Retorik Kanıtlara Dair Konuşma (*The Speech about Rhetorical Arguments=al-Qawl fî al-Aqâwîl al-Khaṭâbiyah*)<sup>26</sup> ismini alırken sonuncusu, Poetik Söylemler Üzerine (*About Poetical Speeches=Fî al-Aqâwîl al-Shi'riyah*) şeklinde isimlendirildi.

Daha kapsamlı olan çalışmayı, Aristo'nun Organon'u Üzerine Küçük Bir Şerh olarak isimlendirmeyi dikte eden sebep, aynı şekilde bu risaleleri de *Aristo'nun*

<sup>24</sup> Krş Alonso, Blumberg, ve Davidson'a referanslar, n. 6. Keza krş. Gauthier, a.g.e., 16. Şu ana kadar İbn Rüşd'ün tüm değişik yorumları içinde, Aristo'ya ait metinle olan temel farklılıklarına yeterince dikkat edilmemiştir.

<sup>25</sup> Her ne kadar Aristo, diyalektikle ilgili böyle bir kitap yazmamışsa da, bu risalede İbn Rüşd, topiklerin I. kitabında yer alan burhani olmayan kıyas teorisini, sanki o diyalektiğe dair bir kitapmış gibi müzakere etti. Yine o, topiklerin sekizinci kitabında ele alınan diyalektik delilin genel kurallarına da vurgu yaptı. Topiklerde yer alan bizzat bu müzakerenin, burhani kıyasa dair müzakere ile yakın ilişkisi kurulmuştur. Görüldüğü üzere (bkz., yukarıda, n. 20), İbn Rüşd, topiklerin üç farklı bölümden oluştuğunu düşünmektedir. I. Kitap, II-VII. Kitaplar ve VIII Kitap. İbn Rüşd'ün bu risaleleri ne ölçüde birbirinden farklı gördüğüne ilişkin daha aydınlatıcı işaret, onun Aristo'nun topiklerine dair orta şerhte, ikinci bölümün tamamlanmasına ilişkin zikrettiği tarihtir. Böyle bir şey genellikle, yalnızca tam bir eserin bitirilmesinden sonra yapılır. Krş. *Florence Laurenziano Manuscript CLXXX*, 54, varak 116a; Keza Lasinio tarafından, "*II Commento Medio di Averroè alla Poetica di Aristotele*," I, önsöz, xii-xiii, n. 2'de de zikredildi.

<sup>26</sup> Bu başlık yalnızca Münih elyazmasında ve Paris elyazmasının İbranice tercümesinde bulunur. Paris elyazmasının Judeo-Arabik versiyonunda, bu başlığın gözükmesi gereken yerde siyah bir boşluk vardır. Bununla birlikte bu boşluk Münih elyazmasındaki başlık için çok küçüktür.

*Topikleri Üzerine Küçük Bir Şerh, Aristo'nun Retorikasına Küçük Bir Şerh* ve nihayet *Aristo'nun Poetikasına Küçük Bir şerh* şeklinde isimlendirmeyi dikte etmektedir. Hatta o, bunlara ve daha başka mantık eserlerine yeni isimlerle referansta bulunmasına rağmen, İbn Rüşd, münazaraları esnasında onları kendi geleneksel isimleriyle zikretti. Örneğin o, okuyucuya, al-Ma'rifah al-fāilah li al-Taşdiq (*On the Knowledge for Bringing about Assent=Tasdiki Gerektiren Bilgi Üzerine*)<sup>27</sup> ismi yerine, Kitāb al-Qiyās (*Prior Analytics=Birinci Analitikler*) ismini referans gösterdi. Yine o, bir yerde, Topikler için, Kitāb al-Jadal (*Book of Dialectic*) ya da Fī al-Qawānīn allatī ta'mal bihā al-Maqāyīs (*On the Rules by Which Syllogisms Are Made=Kıyasın İlkeleri*)<sup>28</sup> yerine, onların klasik Arapça ismi olan *Kitāb al-Ṭūbīqī* ismini kullandı. Dikkat edilmesi gereken bir başka husus da, İbn Rüşd'ün Kitāb al-Jadal (*Book of Dialectic*) ve Kitāb al-Ṭūbīqī (*Topics=Topikler*) isimlerinin birbirinin yerine kullanılabileceğini düşünüyor görünmesidir. O, Talkhīş Kitāb al-Ṭūbīqī (*Middle Commentary on Aristotle's Topics*) adlı esere girişinde, her iki ismin de aynı şekilde geçerli olduğundan bahsetti.<sup>29</sup> Hatta Aristo'nun Retoriğine Kısa Şerhin (*Short Commentary on Aristotle's Rhetoric*) sonunda, bu esere Book of Rhetoric (*Kitab al-Khaṭābah=Hitabet Kitabı*) şeklinde referansta bulundu. Sonuçta, şurası çok açıktır ki, İbn Rüşd, Fī al-Qawānīn allatī ta'mal bihā al-Maqāyīs (*On the Rules by Which Syllogisms Are Made=Kıyasın İlkeleri*) adlı risalenin kendisinin Topiklere dair şerhinden ibaret olduğunu düşünmedi. Çünkü o, okuyucuya, bu risalede ele aldığı konuları, yalnızca burhan hakkındaki öğretisine bir giriş olarak hazırladığını son derece dikkatli bir şekilde açıkladı ve yine onlara sıkça kendisinin burada ele aldığı konuların diyalektik (*cedel*) ya da retoriktekilerden farklı bir şekilde ele alındığını hatırlattı. Sonuçta, retorik ve poetik konuşmalara dair risalelerin Aristo'nun bu konulara ilişkin kitaplarına referansta bulunduğu hiçbir

<sup>27</sup> Krş. *Fī al-Qawānīn allatī ta'mal bihā al-Maqāyīs*, Münih elyazması, 38b19, Paris elyazması, 43al I. Keza krş. *Short Commentary on Aristotle's Topics*, 5. paragraf ve *Short Commentary on Aristotle's Rhetoric*, son kısım. Bu referansların hepsi, yalnızca bizzat İbn Rüşd'ün Aristo'nun birinci analitiklerine yaptığı küçük şerhe/Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics yapılabilir. Çünkü onlar, Aristo'nun metninde bulunmayan problemlere referansta bulunmaktadır.

<sup>28</sup> Krş. *Fī al-Qawānīn allatī ta'mal bihā al-Maqāyīs*, Münih elyazması, 41a3, Paris elyazması, 45a21.

<sup>29</sup> Krş. Florence Laurenziano Manuscript CLXXX, 54, varak 88a, keza bkz., Fausto Lasinio "Studi sopra Averro, II", 140: "Halk arasında diyalektik (*al-jadal*) kavramı, her hangi bir tür konuşmayla muhatabına üstün gelmeye çalışan iki kişi arasındaki tartışmayı ifade eder. Bu yüzden Aristo, bu kavrama yukarıdaki anlamı vermiştir. O, halkın kastettiği anlama en yakın olanıdır. Bizim de kastettiğimiz anlam odur. Bu kitap aynı zamanda Topics/Topikler (*Ṭūbīqī*) olarak da isimlendirilir. Topiklerin (*mawādī*) ne olduğu daha sonra anlatılacaktır."

şüphe yoktur. Dolayısıyla diyalektiğe ilişkin risalenin Aristo'nun diyalektik sanatı (*Topikler*) na dair kitabına referansta bulunduğuyla ilgili az da olsa şüphe bulunabilir.

Bu mecmuada bulunan risalelerin çoğuyla ilgili yeni isimlere başvurmak, İbn Rüşd'ün bu şerhlerin farklı karakterini okuyucuya göstermek için kullandığı birkaç yoldan biriydi. Açıkça Aristo'nun kanıtlarını düzenli bir şekilde izah etmeye adanmış olan daha kapsamlı şerhlerde İbn Rüşd, klasik isimleri kullandı. Ele alınan konuları veciz bir şekilde açıklamayı hedefleyen bu kısa şerhlerde yeni isimlerin kullanılması ise, okuyucunun dikkatini şerhte Aristo'dan özel bir şekilde bağımsız hareket edildiğine çekti. Bu çeşitli isimlerin farkına varılması, ya hayal gücü kuvvetli olan okuyucuyu, İbn Rüşd'ün Aristocu öğretiden bağımsız bir şekilde hareket ettiği daha başka örnekleri araştırmaya teşvik edecek ya da araştırma isteği olmayan okuyucuyu, İbn Rüşd'ün Aristo'dan yalnızca kısmî olarak bağımsız hareket ettiği düşüncesiyle oyalayacaktır. Bu risalelerin otantikliklerinin teyit edilmesi de en az onların doğru isimlendirilmeleri kadar önemlidir. Prantl, onların sahte olabileceklerini tartışmaya açan yegâne kişi olmasına rağmen, ciddi bir şekilde mülahaza edilmeğe değer son derece önemli itirazlar ileri sürmüştür.

Onun şüpheleri ilk önce, bu risalelerin teknik terimlerinin yer aldığı lügatçesinde iki yabancı kavrama rastlaması yüzünden uyandı. O Latince *definitio* (tanım) ve *demonstration* (burhan) terimleri yerine *formatio* ve *verificatio* terimlerinin kullanılmasına çok şaşırmişti. (Bu her iki terimin Arapça karşılığı olarak *tasawwur* ve *taşdiq* terimleri kullanıldı.) Prantl, eleştirisini yalnızca Latince tercümelere dayandırmasının belki bir acelecilik olduğunu itiraf etse de, bu terminolojik yeniliğin çok önemli olduğunda ısrar etti. Çünkü belki de o, mütercimden kaynaklanıyordu. Prantl'ın acelecilikle ilgili itirafına katılan Steinschneider, onu, hem bizzat İbn Rüşd'ün, kendisine ait mantığa dair kısa şerhine (*Short Commentary on logic*) atıfta bulunmasını hem de Munk'ın bu risalelerin otantikliliğiyle ilgili hiçbir şüpheden söz etmemesini dikkatinden kaçırmakla itham etti. Ardında da Farabi ve İbn Sina'nın<sup>30</sup> tercüme edilen eserlerinden yeni terminoloji

<sup>30</sup> Krş. Prantl, a.g.e., cilt. II, 374, 289-290 notlar ve 385-386, n. 346; keza bkz., Steinschneider, *Alfarabi*, 146-148 ve 5, n. 7 ve 38-39. Prantl'ın, bu mecmuanın İbn Rüşd tarafından yazılma imkanına karşı ileri sürdüğü kendisine özgü argümanları dikkate değer değilse de, onun İbn Rüşd'ün *Organon*'a dair yazılarıyla ilgili genel görüşü maalesef karıştırılmıştır. O, ortaçağ skolastik geleneğinin İbn Rüşd'ün birinci analitiklere/Posterior Analytics ilişkin, küçük, orta ve büyük olmak üzere üç tür şerhinden söz ettiğini söylemekte haklıdır. Keza o, skolastiklerin, İbn Rüşd'ün *Organon*'un diğer kitaplarıyla ilgili küçük ve orta olmak üzere iki tür şerh yazdığı kanaatinde olduklarını nakletmekte de haklıdır. Bununla birlikte o, İbn Rüşd'ün mantık teorisine dair tartışmasında, skolastiklerin bu farklı şerhlere ilişkin sınıflandırmalarını ve tanımlamalarını doğrulamaya çalışmıştır. Böylece o, bu eserler hakkında bizzat kendi [kafa] karışıklığını gözler önüne

eklemeye ilişkin benzer örnekleri zikretmek suretiyle Prantl'ın itirazını bir kenara bıraktı. Daha sonra, Steinschneider'in Prantl'ın ilmi kişiliğine yönelttiği genel eleştiriye katılan Lasinio, başka bir Latin mütercimim içerisinde tasawwur ve taşdiq terimlerinin karşılığı olarak *formatio* ve *verificatio* veya *certificatio* terimlerini kullandığı bir pasajı aktarmak suretiyle daha ikna edici bir reddiyede bulundu. Nitekim De Balmes de –ki, Prantl'ın şüphesini ilk defa uyandıran onun tercümesidir-başka terimler kullandı.<sup>31</sup> Prantl'ın bu risalelerin orijinine ilişkin şüphelerinin bir başka gerekçesi de onun İbn Rüşd'ün bu risalelere Porphyrios'un İşagoji'si üzerine bir şerhle giriş yapmaya arzulu olmasıyla, onun Aristo'nun Organon'una dair Orta şerhlere (*Middle Commentaries on Aristotle's Organon*) İşagoji şerhiyle giriş yapmaya isteksiz oluşu arasındaki farkı gözlemlemesiydi. Herhangi bir kimsenin kitabında böyle bir tutarsızlığın bulunabileceğine ve orta şerhlerin otantikliklerinin şüphenin ötesinde olduğuna inanmayan Prantl, bu risalelerin sahte oldukları için reddedilmeleri gerektiği sonucunu çıkardı.<sup>32</sup> ünkü o, İbn Rüşd'ün söz konusu edilen gönülsüzlüğünün arka planını anlayamadı. Dolayısıyla onun çıkardığı bu sonuç, çok düşüncesizceydi. İbn Rüşd açısından en büyük öneme haiz olan, bu şerhin özel bağlamıydı. O, her şeyden önce orta şerhlerin (*the Middle Commentaries*), Aristo'nun kitaplarına<sup>33</sup> dair şerhler olduğu kanaatindeydi.

sermiştir. Örneğin o, bu kısa şerhlerden hiç söz etmez. Aristo'nun kategorilerine dair orta şerhi, kısa bir şerh olarak tanımlar. Dahası o, Aristo'nun birinci analitiklerine dair orta şerhin, kısa ve orta şerh arasında bir yerde olduğunu iddia eder. Kısacası o, Aristo'nun Organon'una dair kısa şerhlerin, başka bir tür şerh olduğunu göstermeye çalışmıştır. Fakat bunun, skolastikler tarafından kabul görse de bir uydurma olduğu için reddedilmesi gerekir. Krş. a.g.e., 374, 377-378, ve 384-385. Gauthier, kısa ve orta şerhler arasındaki farklarla ilgili benzer bir tartışmaya değinmiştir. Krş. *Ibn Rochd*, 12-14, 16, ve 52, n. 1.

<sup>31</sup> Krş. Lasinio, “*II Commento Medio di Averroè alla Poetica di Aristotele*”, önsöz, I, xvi-xvii. Farklı bir bağlamda Horten, Latince tercümelelerde yer alan felsefi terminolojiyle ilgili farklılıklardan de söz etti. Krş. *Die Metaphysik des Avenoes*, tercüme: Max Horten (Halle: Max Niemayer, 1912), ix-xi. Latince tercümelelerdeki bu farklılığın temel nedeninin, bizzat mütercimlerin Arapçaya yetersiz vuküfiyetlerinden dolayı müslüman ve yahudi şarihlerle duydukları aşırı güven olduğu anlaşılmaktadır. Krş. R. de Vaux, “*La Premiere Entrée d'Averroès chez les Latins*,” 197, n. 2 ve 199, notlar 1-2; keza bkz., Harry A. Wolfson, “*The Twice-Revealed Averroès*”, *Speculum* XXXVI (1961 içinde), 373-392.

<sup>32</sup> Krş. Prantl, a.g.e., cilt. II, 376, n. 294. Steinschneider, İbn Rüşd'ün, sık sık önceki bir eserde ileri sürdüğu bir şeyi daha sonraki bir eserde değiştirdiğini iddia ederek bu itirazı çürütmeye çalıştı. Sonuçta, doktrin içerisindeki farklılıklar, bir eserin sahte oluşunun kanıtı olarak görülemezler. Bu ifadeler gösteriyor ki, Steinschneider'in argümanı, çözmeye alışırken pek çok problemi de beraberinde getirmiştir. Krş. Steinschneider, *Alfarabi*, 149-150.

<sup>33</sup> Krş. Aeverroes, *Middle Commentary on Porphyry's Isagoge and on Aristotle's Categoriae*, 27: “Bu İşagoji'nin tekmilesi/tamamlayıcı ekidir. Murcia'daki arkadaşlar

Aristo'nun kategorilerine dair orta şerhin (*Middle Commentary on Aristotle's Categories*) giriş cümleleri, hedefinin Aristo'nun mantığa dair kitaplarını yorumlamak, açıklamak ve özetlemek<sup>34</sup> olduğunu söyleyerek mecmuayı daha da sınırlandırdı. Bu hedefi gerçekleştirmek için, Porphyrios üzerine şerh yapmak zorunlu değildi.

İşte söz konusu şerhin özel bağlamına yapılan bu vurgu, İbn Rüşd'ün, kısa şerhlerde yer alan Porphyrios'un İsağoji'sine dair mülahazaları da eklemeye istekli olduğunu gösterir. İbn Rüşd bu risalelerde mantık sanatına dair yeni bir tertip ortaya koydu. O ilk defa, tasavvur (*concept*) ve tasdik (*assent*) kavramlarını temel terimler olarak kabul etti ve sonra da her birinin öğretiminin, giriş (*al-muwaffi' lah*) ve sebebinden (*al-fā'il lah*) başlayarak verilmesi gerektiğini açıkladı. Bu mantık sanatının dört kısma ayrıldığı anlamına gelmektedir: (i) Tasavvura giriş, (ii) tasavvurun sebebi, (iii) tasdike giriş, (iv) tasdikın sebebi. İbn Rüşd'ün, sözlere (*words=aqāwīl*) ve Porphyrios'un yüklemelere ilişkin açıklamasına dair yaptığı

---

beni onu şerh etmeye teşvik ettiler. Onlar teorik bilgiye çok düşkün ve istekliyidiler. Allah onlara merhamet etsin, gerçekten de ben şu iki sebepten dolayı belalardan uzak kaldım. Birincisi, İsağojinin mantık sanatının başlangıcında zorunlu olduğunu düşünmedim. Çünkü bazılarının zannettiği gibi, onun içeriğinin mantık sanatının bütününe kapsadığı düşünülemez. Bu yüzden burada tasdiklerin tanımlarıyla ilgili söylenenlerin ispatlanabilir olduğundan söz ediliyorsa, bu birinci analitiklere ait bir konudur. Eğer genel olarak kabul edilen bir görüş ise, o zaman o topiklerin konusudur. Gerçekten de *Porphyry*, bu ifadeleri *tanımlar* olarak görmedi; aksine onları, tartışılan terimlerin anlamlarının açıklanması olduklarını düşündü. Aristo'nun onları kitabında kullandığı her yerde [böyle anlaşılabilirler]. Bu açıdan İsağoji, mantığın bir kısmı değildir. Bununla birlikte Farabi, onun mantığın bir parçası olduğunu ima eder. İkincisi ise, bu adamın İsağoji hakkında söylediklerinin çok açık oluşudur. Bununla birlikte yukarıda zikredilen âlimlere, bilime olan arzuları ve düşkünlükleri sebebiyle, kendilerine yararlı alacağını düşündükleri her hususta yardımcı olmak istedim. Bu nedenle bu kitabı şerh etmeye ve ayrıntılı olarak açıklamaya başladım. Bir kaç cümleyle tartışılması gereken şeylerin pek çoğuna işaret ettim. Yoruma açık bazı noktalar bulunmaktadır. Ancak burası onun yeri değil. Keza krş. a.g.e., xiii-xv, xvii-xvlli, ve xix-xx.

<sup>34</sup> İbn Rüşd [bunu] şöyle açıkladı: “Bu risalenin amacı, Aristo'nun Mantık sanatına dair kitaplarındaki fikirler üzerine, onun diğer kitaplarına yaptığımız gibi, imkânlarımız ölçüsünde özetleyerek orta bir şerh yapmaktır. İşe öncelikle onun bu sanata dair kitaplarının ilk kısmıyla, yani kategorilere dair kitabıyla başlayacağız.” Krş. Averroës, *Talkhiç Kitāb al-Māqoulāt*, yayımlayan: Bouyges, 3. İbn Rüşd'ün, Porfirius'un İsağojisine dair orta şerhini, diğer orta şerhlerinden sonra yazmış olması muhtemeldir. Bu şerhin Arapça metnine ilişkin tek atf, Florence Laurenziano elyazmasındaki tanıtımdır. Bkz., J.B. Raimundus (yaklaşık olarak 1610) CLXXX, 54. Bu tanıtım tam anlamıyla güvenilir değildir. Krş. Lasinio, “*II Commento Medio di Averroë alla Poetica di Aristotele*,” I, önsöz, viii-x.

müzakereler, birinci bölüme denk düşerken onun kategoriler üzerine yaptığı tartışmalar ikinci bölüme denk düşer. Prantl'ın, İbn Rüşd'ün yaptığı bu yeni tertipten haberi olsaydı, onu Porphyrios'un İşagoji'sini, her ne kadar orta şerhlerde (*the Middle Commentaries*) gönülsüz görünse de, bu risalelerde müzakere etmeye sevk eden şeyin ne olduğunu anlardı.

Bu risalelerin otantikliğinden şüphe duyması için başka bir nedeni daha vardı. O, onların sahte olduklarının en açık kanıtının tertipleri olduğunu düşündü. Prantl, İbn Rüşd'ün İbn Sina'ya, diyalektik metoda (yani *Topikler*) dair bahsin, burhan (yani *İkinci Analitikler*) bahsinden önce geldiğini ileri sürmesinden dolayı yönelttiği sert eleştiriye hatırlatan Prantl, bu mecmuada, Topiklere dair şerhin İkinci Analitiklere dair şerhten önce geldiği tertibe dikkat çekti.<sup>35</sup> Yine İbn Rüşd'ün, böylesine tutarsız hareket edemeyeceği kanaatinden hareket eden Prantl, risalelerin sahte olduğu sonucuna vardı. Ne yazık ki bu iddiasından dolayı Prantl, İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı eleştirmesinin sebeplerini anlayamadığı gibi, İkinci Analitikler'e dair kısa şerh (*the Short Commentary on the Posterior Analytics*) den önce gelen bu risalenin muhtevasını da kavrayamadı.

İbn Rüşd, İbn Sina'yı eleştirirken ihtimal ifade eden önermelere genellikle kesinlik ifade eden önermelerden daha kolay ulaşıldığını kabul etti. Fakat bu kadar sık rastlanılan ihtimali önermelerin türlerini birbirinden ayırt edebilmek için kesinliğin şartlarını anlamak gerektiği üzerinde de ısrar etti. Kısacası, (kesin önermelerin elde edildiği kural ve kanıtları sağladığı sürece) Birinci Analitiklere (ihtimali önermelerin elde edilmesini sağlayan kural ve kanıtları sağladığı sürece) Topiklerden önce yer verilmesi makuldü.<sup>36</sup> İbn Rüşd, Kıyası oluşturan kurallar üzerine (*"On the Rules by Which Syllogisms Are Made"=Fı al-Qawānın allati ta'mal bihā al-Maqāyıs*) adlı risaleyi, Aristo'nun İkinci Analitikler'ine dair kısa şerhten (*Short Commentary on Aristotle's Posterior Analytics*) önceye almak suretiyle bu yaklaşıma aykırı hareket etmedi.

İlk çalışma, Topiklerin II-VII. Kitaplarında yer alan konuları müzakere etmekle sınırlandırıldı. Fakat bu müzakere, bürhanı (kesin kanıt sunan) kıyasın keyfiyetini açıklaması itibariyle burhan konusuna bir hazırlık olarak tertip edildi.

<sup>35</sup> Krş. Prantl, a.g.e., cilt. II, 390-392, n. 372, 384-385 sayfalar, n. 334 ve 360-361. sayfalar, n. 230. Keza krş. a.g.e., 7 . İbn Rüşd'ün İbn Sina ile ilgili eleştirileri için bkz., *Magna Commentaria Posteriorum Resolutionarum in Aristotelis Omnia quae extant Opera... Averrois Cordabensis in ea... Omnes... Commentarii* (Venice: apud Junctas, 1562), cilt. I, pars secunda, 7a: "Circa quod iam erravit Avicenna errore manifesto, cum putaret, praeponi Topicam arti Demonstrativae..." (tercüme: Abraham de Ralmes); ya da "Et idea Manifeste erravit Avicenna circa hoc, cum existimet, dialecticam facultatem, seu topicam, debere precedere artem Demonstrativam..." (tercüme: Jacob Mantinus); keza krş. 6a.

<sup>36</sup> Krş. Averroës *Magna Coinmentaria Posteriorum Resolutionarum*, 7b-8b.

Hiçbir şekilde diyalektik istidlal ile ilgilenilmedi.<sup>37</sup> Gerçekten de diyalektik (*cedelî*) istidlal, İbn Rüşd onu bu risalede Aristo'nun Topiklerine küçük bir şerh olarak müzakere edinceye kadar dikkate alınmadı. Dikkatli okuyucuya bu tertibi kabullendirebilmek için İbn Rüşd, söz konusu risaleyi, şimdilik yalnızca bürhânî istidlalin (*reasoning*) müzakere edilmesinden dolayı, diyalektik istidlalin müzakere edilmesinin uygun olmadığını açıklayarak başladı.<sup>38</sup>

Yine Prantl, İbn Rüşd'ün, mantık sanatını ve mantık sanatına dair Aristo çizgisini takip eden kitapların geleneksel olarak kabul gören tertibini aşılamaz bir tarzda açıklamaya çalıştığını gösteren çok sayıdaki göstergeleri de dikkatinden kaçırdı. Öncelikli olarak mantık sanatının dörde ayrıldığı ifadesine uygun olarak İbn Rüşd, mantık sanatının üçüncü kısmı olan tasdike girişe (*preparares*) uygun bir şekilde, Aristo'nun De Interpretatione (*Yorum Üzerine*) sine dair küçük bir şerhini takdim etti. Bu durum, söz konusu şerhin On the Rules Peculiar to Assent (*al-Qawānīn allatī takhuṣṣ al- Taṣdīq=tasdikin ilkeleri*) başlığıyla ve risalenin giriş

<sup>37</sup> Krş. *On the Rules by Which Syllogisms Are Made* (Fi al-Qawānīn allatī ta'mal bihā al-Maqāyīs), M 30a19-3 1 a8, 38a22-34a21. Steinschneider İbn Rüşd'ün mecmuanın bu bölümünde diyalektik akıl yürütmeden bahsetmediğinden o kadar emindi ki, onun topikler olarak isimlendirilmesini bile reddetti. Çünkü [ona göre] bu başlık burada sunulan ilk risaleye ait olmalıydı. Krş. *Alfarabi*, 148. Bir bakıma, Latince baskılardan hiçbiri diyalektiğe dair bu risaleyi (*Short Commentary on Aristotle's Topics*) ayrı bir risale olarak sunmadı. Bunun yerine o, *the Epitome in Libros Elenchorum* içinde V. bölüm olarak dâhil edildi ve ona *De Rationibus probabilibus et litigiosis* başlığı konuldu. Krş. Aristotelis *Omnia quae extant Opera... Averrois Cordubensis in ea Omnes... Commentarii*, cilt. I, pars prima, 72b; Vol. 1, pars tertia, 72b; ve cilt.II, 189b (bu ciltte o ayrı bir bölüm olarak ele alınmamıştır, ayrıca başlık sayfanın kenarındadır). Keza krş. Aristotelis *Omnia quite extant Opera... Averrois Cordubensis in ea Omnes... Cornmentarii* (Venice: apud Junctas, 1552), cilt. I, 357 (burada da ayrı bir başlık olarak yoktur). Krş. Aristotelis *Omnia quae extant Opera... Averrois Cordubensis in ea Omnes... Commentarii* (Venice: apud Cominum de Tridino, 1560), cilt. I, 332b. Yine bu baskılarda, mecmuaya ait risalelerin sıralanışında da bir karışıklık vardır. İbn Rüşd'ün, *On the Rules by Which Syllogisms Are Made* (fi al-Qawānīn allatī ta'mal bihā al-Maqāyīs) adlı risalesinin *Short Commentary on Aristotle's Posterior Analytics* adlı risalesinden önceye alınmasını söylemesine rağmen, yine de o, Junctas 1562 baskısında, *Short Commentary on Aristotle's Posterior Analytics* adlı risaleden sonraya alınmıştır. Dahası yalnızca Junctas 1552 baskısı bu mecmuayı bir bütün olarak takdim eder. Junctas 1562 baskısı *Short Commentary on Aristotle's Rhetoric* ve *Short Commentary on Aristotle's Poetics* adlı risaleleri ayrı bir cilt olarak takdim eder. Hâlbuki Tridino 1560 baskısı, *Short Commentary on Aristotle's Posterior Analytics* adlı risaleyi ve *Short Commentary on Aristotle's Rhetoric* ile *Short Commentary on Aristotle's Poetics* adlı risaleleri ayrı birer cilt olarak takdim eder.

<sup>38</sup> Krş. aşağıda [yazarın çalışmasının burada orijinal metni ve tercümesi verilmeyen kısmı], *Short Commentary on Aristotle's Poetics*, 1. paragraf.



cümleleriyle de açık bir şekilde ortaya kondu.<sup>39</sup> Aristo'nun Birinci Analitikler'ine dair kısa şerh, kıyas yapmanın, yani tasdikini nasıl oluştuğunun kurallarını vermek üzere tertip edildi. Dolayısıyla ona, buna uygun olarak *On the Knowledge for Bringing about Assent* (*Fī al-Ma'rifah al-fā'ilah li al-Tařdīq=Tasdiki Gerektiren Bilgi Üzerine*) başlığı seçildi. Bununla birlikte İbn Rüşd, bu tür bir açıklamanın, mantık sanatının gerçekten de tasdiki oluşturan şeyi ele alan bu bölümüne karşılık geldiğini düşünmedi. Bu yüzden de kıyası oluşturan kurallara dair (*On the Rules by Which Syllogisms Are Made=Fī al-Qawānīn allati ta'mal bihā al-Maqāyīs*), bu risalenin mantığın dördüncü bölümünü oluşturduğunu açıklamak suretiyle mantık sanatının üçüncü bölümünün bir devamı olarak tasnif etti. Bu, Aristo'nun İkinci Analitiklerine dair kısa şerhin (*Short Commentary on Aristotle's Posterior Analytics*), tasdikini bir türünün –en meşhur türü olan burhanın- nasıl işlediğinin bir izahı olduğu anlamına gelmektedir. Aynı şekilde, sofistika (*safsata=sofistik deliller*), diyalektik (*cedel*), retorik (*hitabet*) ve poetik (*şiiir*) üzerine risaleler, yalnızca tasdikini diğer türlerinin nasıl işlediğinin pek çok açıklayıcı örnekleriydiler.<sup>40</sup> şu halde açıkça gözükmektedir ki, İbn Rüşd, Topiklerin II-VII. Kitaplarını yeniden tertip etmek suretiyle mantıksal bir çelişkiye düşmedi, dolayısıyla da kesinlikle kendisinin bu risalelerin müellifi olduğu gerçeğini tartışmaya açacak hiçbir şey yapmadı. Sonuç olarak Prantl'ın bu itirazının diğerleriyle birlikte reddedilmesi, dolayısıyla da Aristo'nun Organon'una dair kısa şerhleri oluşturan bu risalelerin otantik olduklarının kabul edilmesi gerekir.

şimdi doğru bir şekilde tanımlanan ve otantiklikleri teyit edilen bu risalelerin biçimsel karakterlerinin müzakere edilmesi yerinde olacaktır. Münih elyazması, dokuz risaleyi ihtiva etmekte ve 86 varaktan oluşmaktadır. Her bir varağın uzunluğu 21.5 cm, genişliği ise 14.5 cm.dir. Tamamı aynı olmamakla birlikte varaklar genellikle 24 elyazması satır içerir.

<sup>39</sup> “İki tür tasdik vardır. Birincisi, problemi ortaya koymak ve onu doğrunun birbirine zıt olan iki şey içerisinde olmasından dolayı bu ikisinden birine indirgemekten, ikincisi ise, tasdiki oluşturmak için kıyas adı verilen bir delil tertip etmekten ibarettir. Biz önce birincisini ele alacağız. Çünkü o, tasdike götüren yolu hazırlayan bilgiyi vermesinden dolayı problemle ilgili delil getirmede atılması gereken ilk adımdır. Daha önce işaret edildiği üzere (aşağıda, n. 22), Paris Judeo-Arabik elyazmasındaki altbaşlık (*Treatise on the Knowledge Preparing the Way to Assent/al-Qawl fī al-Ma'rifah al-muwattī'ah li al-Tařdīq*) çok daha açıktır. Krş. Münih elyazması, l0bl9-11a2, Paris elyazması, 11a10-15.

<sup>40</sup> Krş. *On the Rules by Which Syllogisms Are Made*, Münih elyazması, 30a19-30b3, Paris elyazması, 33a20-25: “Bu sanatta (sebeplere olan ve bilgi veren olmak üzere) iki tip kuraldan ve daha önce kıyasın tür ve sınıflarını bildiren şeylerle ilgili bir müzakereden söz etmiştik. şimdi bize kıyas yapma imkânı veren kurallar hakkında konuşmalız.” Krş. Münih elyazması, 30b3-31a8, Paris elyazması, 33a25-34a18, ve Münih elyazması, 1a4-8 (Bu varak Paris elyazmasında kayıptır).

Bu risalelerin biri hariç, hepsi tam ve doğru bir tertip üzeredir. Mecmuanın gayesini açıklayan giriş kısmını (var. 1a-b), Porphyrios'un İsağojî'sine dair şerh takip eder (var. 1b-6b). Bunlardan sonra, kategoriler üzerine şerhler (var. 6b-10b), Yorum Üzerine (*On Interpretation*, var. 10b-16b) ve Birinci Analitikler (var. 16b-30a) yer alır. Ardından Topiklerin II-VII. Kitapları üzerine şerh gelir (var. 30a-41b). İkinci Analitikler'e (var. 41b-63a) ve Sofistik Çürütmeler'e (*On Sophistical Refutations*, var. 63a-72a) dair şerh ise bundan sonra yer alır. Onları burada sunulan şerhler takip eder: Topikler (var. 72a-77a), Retorik (var. 77b-86a) ve Poetik (var. 86a-b). Maalesef 86. varanın çoğu eksiktir. Ancak onun içeriği hem Paris elyazmasının hem de İbranice ve Latince tercümelerin yardımıyla yeniden oluşturulabilir.

Bu elyazmasında bazı hasarlar oluşmuştur. Fakat o yine de okunur vaziyettedir. İlk varanın ilk satırı biraz silinmiştir. Ayrıca, 63. varaktan itibaren elyazmasının sonuna kadar pek çok varanın üst köşeleri kopmuş vaziyettedir. Bu yüzden bazen ilk beş satırın bir bölümü eksiktir. Bu eksik sayfa köşeleri oldukça sonraları kopmuş olmalıdır. Çünkü Aristo'nun Poetikasına Dair Kısa Şerh'in (*the Short Commentary on Aristotle's Poetics*), Münih elyazmasından yapılan Lasinio nüshası, bu kayıp köşelerle mutabık artık bir daha bulunması mümkün olmayan okumalar içerir. Yine 77 varaktan itibaren cildin sonuna kadar bir takım kurt yeniklerinden oluşan deliklere de rastlanabilir. Bu delikler bazen öylesine geniştir ki, bütün kelimeler ziyana uğramıştır. Bu elyazması ciltlenmiştir ve cilt kapaklarına bitişik sayfalar, onun muhtevasının kabul görmesinin farklı aşamalarını göstermektedir. Baş sayfanın durumuna gelince, bu eser ilk defa İbn Rüşd tarafından yazıldığı şekliyle tanımlandı. Fakat onun vermiş olduğu isim silinmiş ve İbn Sina'nın koyduğu isim, hem İbranice hem de Latince karakterlerle yazılmıştır. Aynı sayfada, bu elyazması, metnin İbranice karakterlerle yazılan Arapça bir metin olduğuna dair İbranice ve Almanca bir açıklamayla birlikte "lib. Medicamenta" veya "Sefer Refuot," olarak isimlendirildi. Latince ve Almanca simgeler kullanılarak aynı hatla yazıldığı anlaşılan 1216 tarihi de yine bu sayfada yer almaktadır. Diğer kapak sayfasında ise, Steinschneider tarafından kurşun ve tükenmez kalemle düşülen 1864 tarihli notlar bulunmaktadır.

Çok eski bir İspanyolca ile yazılan bu Rabbânî/hahamlara özgü el yazısı, büyük ve açıktır. Her ne kadar bu el yazısı, bazen neredeyse deşifre edilemeyecek durumda olsa da, şeddeli Arapça karakterleri İbranice karakterlere dönüştürmek gerektiği durumlarda, İbranice karakterler üzerindeki noktalama işaretlerine dikkat edilmiştir. Müstensihin ismine ilişkin hiçbir işaret yoktur. Geniş hacimli pek çok düzeltme, sayfanın kenarlarında ve satırların üstünde yer almaktadır. Bunların hepsi müstensihinden farklı bir el tarafından yazılmışlardır.

Paris elyazması, Münih elyazmasında yer alan dokuz risalenin aynısını içerir ve 103 varaktan oluşur. Bu varakların 96'sının içeriği Münih elyazmasıyla aynıdır.

Her bir varağın boyu 31 cm., eni ise 20 cm.dir. Ancak yazılı alan olarak boy 17.5 cm., eni ise 13 cm.dir. Birkaçı müstesna her bir varak 25 satırdan oluşur.

Her ne kadar bütün risalelerin tertibi doğru ve elyazması tam ise de, Judeo-Arabik versiyonun ilk varağı kayıptır. Porphyrios'un İsağoji'sine dair şerh, hala mevcut olan ilk beş varak üzerinde yer almaktadır. Onu, Kategoriler üzerine şerhler (var. 6-11), Yorum Üzerine (var. 11-17) ve Birinci Analitikler (var. 17-33) izler. Bunlardan sonra, Topiklerin II-VII. Kitaplarına dair şerh gelir (var. 33-46). Daha sonra, İkinci Analitikler (var. 46-69) ve Sofistik Çürütme (Safsata, var. 69-79) üzerine şerhler vardır. Bunları da burada sunulan şerhler izler: Topikler (var. 79-86) ve Poetik (var. 95-96). Farabi'ye ait iki Küçük risale, mecmuanın diğer bölümünden boş bir sayfayla ayrılır. Yalnız bu iki risale Judeo-Arabik'tir. "Burhan'ın Şartlarına Dair Söz" (*The Speech about the Conditions of Demonstration*, var. 98<sup>a</sup>-100<sup>a</sup>) ve "Mantık Sanatı İçin Zorunlu Olan Bölümler" (*Sections Which Are Necessary in the Art of Logic*) ise (var. 100<sup>b</sup>-103<sup>b</sup>)de bulunur.<sup>41</sup>

Paris elyazmasının hattı, Münih elyazmasının aksine kavisli (*duktus*) Rabbânî (*Rabbinic*) bir hattır. Bununla birlikte o, çok küçüktür ve diğeri kadar açık değildir. Hatta şeddeli Arap harflerini İbranice karakterlerle gösterebilmek için İbranice harfler üzerine ayırt edici noktalama işaretlerinin konulmasına hiç özen gösterilmemiştir. Bu hat o kadar küçüktür ki, Paris elyazması, eserin hem Judeo-Arabik hem de İbranice versiyonlarını içermesine rağmen, Münih elyazmasından yalnızca dokuz varak daha fazla uzundur. İbranice tercüme, Judeo-Arabik metnin

<sup>41</sup> Mantık sanatında zorunlu olan bölümler Munk (*Melanges*, 351-352, n. 1) ve Steinschneider (*Alfarabi*, 15-16) tarafından zikredilmiştir. Ancak onları detaylı olarak ilk defa ele alan Profesör H. Blumberg'dir. Krş. "Alfarabi's Five Chapters on Logic" Proceedings of the American Academy for Jewish Research VI (1934-1935), 115-121. Blumberg bu risalenin yeni bir baskısının olacağı konusunda söz vermiş olsa da henüz ortada hiçbir şey yoktur. Bu "Bölümler" yalnızca yirmi yıl sonra, Profesör D.M. Dunlop, gerçekten de Blumberg'in makalesinden hiç haberi olmadığı halde bu elyazmayı ortaya çıkardığı zaman yayımlandı. Dunlop Paris elyazmasını ikinci dereceden bir kaynak olarak gördü ve İstanbul Hamidiye elyazması 182, varak 3a-5b'ye bağlı kalmayı tercih etti. Bu risale, Dunlop tarafından "al-Fârâbî's Introductory Sections on Logic" ismiyle yayımlandı ve tercüme edildi. Bkz., *The Islamic Quarterly* 11(1955), 264-282. Profesör Mübahat Türker diğeri elyazmalarından da yararlanarak onu tekrar yayımladı ve Türkçeye çevirdi. Krş. "Fârâbî'nin bazı Mantık Eserleri", (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi XVI, 1958 içinde), 165-181, 195-213. Profesör Türker, "Burhanın Şartlarına Dair Konuşmaları/The Speech about the Conditions of Demonstration" da yayımladı. Bkz. "Fârâbî'nin Şerâ'it ul-yakini" Araştırma I (1963 içinde); Felsefe Araştırmaları Enstitüsü, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 173 vd.

karşı tarafına yerleştirilmiştir. Her bir versiyonun bütün sayfaları hemen hemen aynı sözcüklerle başlar ve biter.

Paris elyazması, dikkate değer ölçüde iyi durumdadır. Judeo-Arabik metnin kaybolan sayfası hariç, elyazmasında her hangi bir hasar oluşmamıştır. Her bölümün başlığı kırmızı mürekkeple çizilmiş süslerle çevrelenmek suretiyle daha belirgin hale getirilmiştir. Kenarlarda müstensihden farklı birçok el tarafından yazılmış birtakım düzeltmeler vardır. Kitabın sonunda, müstensihe ilişkin bir notta, müstensih kendisini, Ezra ben Rabbi Shlomo ben Gratnia of Saragossa olarak tanıtır.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Bu, Kitâb al-Hiss wa al-Mahsûsü istinsah eden müstensih ile aynı kişidir. Bkz., *Modena* (Biblioteca Estensis Manuscript 13, I.D 10); o, bu risalenin istinsahını 1356 C.E. içinde tamamladığını açıkladı ve aynı yıl, bu elyazmasının istinsahını da tamamladı. Bkz., *Die Epitome der Parva Naturalia des Averroës*, yayımlayan: Helmut Gatje (Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1961), x-xi. Yahudi mütercimim kimliğiyle ilgili bazı kuşkular ortaya atılmıştır. Çünkü ne risalenin sonundaki açıklayıcı not ne de metne ait diğer herhangi bir pasaj onun kimliği hakkında açık bir bilgi verir. Son derece muğlak bir dipnotta Renan, Paris elyazmasının tercümesini Jacob ben Abba-Maria ben Anatoli'ye atfeder. (Bkz., Renan, a.g.e., 188, n. 2). Daha sonra Munk, bu tercümeyle Samuel ben Yehuda of Marseilles'e atfetmek için aynı ölçüde muğlak olan başka bir dipnota müracaatta bulundu. Ancak o, Renan ile niçin ters düştüğüne dair hiçbir açıklamada bulunmadı. (Bkz., *Mélanges*, 489, n. 3). Yine Paris katalogunun derleyicisi olan Zotenberg tarafından başka bir aday dile getirilmiştir. O, Rabbi Jacob ben Makhir of Montpellier'i, Paris elyazmasının tercümesiyle kesin olarak Rabbi Jacob'a tafedilen bu çalışmanın diğer tercümesi arasındaki yakınlıktan dolayı bu elyazmasının mütercimi olarak tanıtır. (Bkz., *Manuscripts Orientaux*, 160, Ms. no. 917; 167-168, Ms. no. 956; ve 182). Steinschneider ve Lasinio ise, Paris katalogunun verdiği bilgileri kabul ederek bu tercihlerinin nedenlerine ilişkin herhangi bir açıklamada bulunmaksızın Munk ve Renan'ın tahminlerini reddettiler. (Bkz., *Alfarabi*, 147; *Die hebrdische Übersetzungen*, 54-56; ve "*II Commento Medio di Averroë all Poetica di Aristotele*", önsöz, I, xvii). Peder Bouyges, Steinschneider ve Lasinio gibi bu problem üzerinde durmadı. Herhangi bir sorgulamada bulunmaksızın Paris katalogunun kararını kabul etti. (Bkz., "*Notes sur les Philosophes Arabes Connus des Latins du Moyen Age*," 9). Lasinio bizzat kendisinin yayımladığı *Short Commentary on Aristotle's Poetics*'e biraz daha dikkatlice baksaydı, farklı bir sonuca varabilirdi: İbranice tercümenin (ki, o kesinlikle Rabbi Jacob'un tercümesidir) yayımlanan versiyonunda, Paris elyazmasının tercümesinde bulunan gözden kaçmış bir pasaj vardır. Bununla birlikte, bu yayımlanan tercümede bulunup da Paris elyazmasının tercümesinde yer almayan bir pasaj daha vardır. Problem şudur: Paris elyazması, Rabbi Jakob tarafından yapıldığı bilinen bu tercümeyle, Samuel tarafından yapılan başka bir tercümeden daha fazla benzememektedir. Zotenberg, Samuel'in tercümesinin, her ne kadar o, kendi tercümesini yapmaya Rabbi Jacob'un tercümesindeki hataları düzeltmek için karar verdiğini iddia etse de, Rabbi Jacob'un tercümesinden biraz farklı olduğuna ilişkin yargısında çok haklıdır. Bununla birlikte, bilinen bu iki tercüme arasındaki farklar, onlardan herhangi birisi ile Paris elyazmasının tercümesi arasındaki farklardan daha başkadır.

Elyazmasının mikrofilm kopyaları ve tam boy foto grafik baskıları pek çok redaksiyon için kullanıldı. Fakat her iki elyazması da bu projenin çeşitli aşamalarında doğrudan dikkatli bir şekilde gözden geçirilmiştir. Redaksiyon amacıyla Judeo-Arabik elyazmaların aynı şekilde değerli olduğu görüldü. Her ikisi de boşluklar, cümlelerin, kelimelerin ve harflerin yer değiştirmesi ve basit gramatikal hatalar nedeniyle eksiktir. Münih elyazmasını tashiht etmek için yapılan daha sonraki düzeltme teşebbüsünün katkılarına (yani farklı bir el yazısıyla kenarlarda bulunan ilavelere ve düzeltmelere) rağmen, hala pek çok hata bulunmaktadır.<sup>43</sup> Henüz tashiht edilememiş olan boşluklar, basit istinsah hataları olarak gözükmetedir: Müstensih, sık sık farklı satırlardaki iki aynı kelime arasında yer alan bazı sözcükleri atlamıştır. Bu tür hatalar, Paris elyazmasını atlayıp Münih elyazmasına bağlı kalmayı imkânsız kılmaktadır. Paris elyazması da, bu ve daha başka bakımlardan hatalıdır. O, Münih elyazmasında rastlanmayan sayısız boşluklarla doludur.<sup>44</sup> Kaybolan pasajlar, çoğu kez teknik terimlerle veya anahtar fiillerle ilgilidir. Müstensih her ne kadar onları daha sonra doldurmaya niyet etse de genellikle boş bırakmıştır.

Her iki elyazmasında da dakik Arapça imla kuralları ihmal edilmiştir. Bunun Judeo-Arabik'in (*Yahudi-Arapçası'nın İbranice karakterlerle aktarımının*) sınırlılığından kaynaklandığı görülmektedir. İmla kurallarına ilişkin güçlükler, genellikle kanıtın (*argument*) anlamını çıkarmada önemli bir güçlük oluşturmaz. Bu açıklamaların hepsi dikkate alındığında, Paris elyazmasıyla Münih elyazmasının birbirinden bağımsız olduğu görüldü. Önemli olmayan pek çok basit müstensih hatalarına ilişkin örneklere ilaveten, bir takım yerlerde öylesine sayısız hatalar vardır ki, oralarda her bir elyazması muhtemel doğru okumalardan farklılık gösterir. Dahası Paris elyazmasında kaybolan bazı pasajlar, aslında Münih elyazmasında da kayıptır. Bunlar sıkça kenarlarda tashiht edilmiştir. Ancak bu düzeltmeler, hem Paris hem de Münih elyazmasından farklı bir elyazmasına ait okumalardan mülhem olmalıdır.<sup>45</sup> Her ne kadar bu gözlem, elyazmaların hala dikkatten kaılan noktalarda hatalı olabileceğini akla getirirse de, bu sadece İbn Rüşd'ün öğretisine ilgi duyanlar

<sup>43</sup> Örneğin bkz., *Short Commentary on Aristotle's Topics*, 3. paragraf, n. 3; *Short Commentary on Aristotle's Rhetoric*, 4. paragraf, n. 12 ve *Short Commentary on Aristotle's Poetics*, 2. paragraf, n. 9.

<sup>44</sup> Örneğin bkz., *Short Commentary on Aristotle's Topics*, 1. paragraf, n. 3; *Short Commentary on Aristotle's Rhetoric*, 1. paragraf, n. 4; *Short Commentary on Aristotle's Poetics*, 2. paragraf, n. 18.

<sup>45</sup> Bkz., *Short Commentary on Aristotle's Topics*, 8. paragraf, notes 5-6 ve 16. paragraf, note 3; keza bkz., *Short Commentary on Aristotle's Rhetoric*, 23. paragraf, note 4. Pasaj örneklerinde, her elyazması en iyi olan okumadan farklıdır. Bkz., *Short Commentary on Aristotle's Topics*, 9. paragraf, n. 20; *Short Commentary on Aristotle's Rhetoric*, 2. paragraf, n. 3; ve *Short Commentary on Aristotle's Poetics*, 2. paragraf, n. 10.

için metinlerin tamamının dikkatli bir şekilde incelenmesini daha zorunlu hala getirir.

Paris elyazmasının, Judeo-Arabik versiyonunda rastlanan pek çok boşluktan kaynaklanan diğer bir problem, İbranice versiyonda görülmez. Bunun iki tür açıklaması yapılabilir; fakat yalnızca biri makuldür: Judeo-Arabik versiyonun, İbranice tercümenin zayıf bir tercümesi olduğu varsayımı yanlış bir çıkarımdır. Çünkü herhangi bir müstensih'in onu İbranice'den İbn Rüşd'ün Arapçası'na bu ölçüde bir sadakatle tercüme edebilmesi imkânsızdır. Dolayısıyla İbranice tercümenin, aslında Judeo-Arabik versiyona ait metinden daha iyi bir Arapça versiyona sahip bir metinden yapıldığı anlaşılmaktadır. Münih elyazması, Paris Judeo-Arabik elyazmasındaki boşlukların çoğunu doldurduğu için daha fazla tercih edilebilir ya da İbrani mütercim'in kullandığı metne daha yakın bir metinden hareketle tashih edilebilir.

Tercüme, orijinal Arapçaya sadık açık ve anlaşılabilir bir İngilizceyle yapılmıştır. Ancak bunu her zaman yapabilmek iki açıdan mümkün olmamıştır. Her şeyden önce bu risalelerin teknik karakteri, bazen kaçınılmaz çetin güçlükler oluşturmaktadır. İbn Rüşd, açık bir şekilde mantığın genel özelliklerine aşına olan bir kitleye yöneldi ve bu yüzden de özel bir terminoloji kullanmakta ya da mantığa dair söyleme uygun düşmesi için donuk bir konuşma yapmakta tereddüt etmedi. İkincisi, sitildeki birtakım başarısızlıklar mümkün olduğu ölçüde entelektüel konuşmaya mutabık kalmaktan kaynaklanmıştır. Aynı sözcükler, her karşılaştıklarında aynı şekilde tercüme edilmişlerdir. Burada, herhangi bir metni dikkatli bir okumanın bir bakıma okuyucuyu bazı sözcüklerin ortaya çıkmasına ve tekrar etmesine dikkat etmeye zorlayacağı düşüncesi hâkimdi. Eğer kelimeler, mütercim'in zevkine uygun olarak tercüme edilirse, bu okuyucuya daha yakın bir yoldur. Kısacası, bütün çaba sadık ve anlaşılabilir bir tercüme için yapıldı. Konuları kolaylaştırma yoluna, edebi anlamda belâğ olmaya belâğat açısından esnek olan arasında bir seçim yapmaktan kaçınmanın mümkün olmadığı durumlarda gidildi.

Tercümeye sayısız dipnotlar eşlik etti. Bundaki maksadımız, okuyucunun metni anlamasına yardımcı olmaktır. Bu nedenle, notlar teknik terimleri açıklar veya İbn Rüşd'ün farklı müelliflere, kitaplara ve görüşlere yapmış olduğu referanslar hakkında daha sağlam bilgi verir. Yine müelliflerin eserlerine yapılan referansların sayfa numaraları yanında, onların doğum, ölüm ve telif tarihleri de notlar arasına alınmıştır. Gerekli görüldüğünde, Aristo'nun tanımlarıyla İbn Rüşd'ün açıklamaları arasında bir mukayesenin yapılabilmesi için Aristo'ya referanslar da notlar arasına dâhil edilmiştir. Bu risalelerde, Aristo'nun şerhi yapılan kitaplara hiçbir marjinal referans yoktur. Çünkü İbn Rüşd, bu eserleri sistematik bir şekilde izlemedi; az önce ifade edildiği üzere, o tamamen onları yeniden inşa etti.

Her bir risale ya da şerh, okuyucuya İbn Rüşd'ün düşüncesini daha rahat takip edebilme imkânı vermek için paragraflara ve bölümlere ayrılmıştır. Bu redaksiyon

içindeki en önemli kural, münazaranın bütün aşamalarının açık bir şekilde ifade edilmesi olmuştur. Her ne kadar İbn Rüşd, dönemindeki Arap müellifler, bugünkü anlamda paragraflar kullanmasa da günümüzde paragraf formunda ifade edilen düşünce değişimlerine işaret etmek için kullanılan bazı uygulamalar yaygındı. Ayrıca, münazaradaki değişmeye herhangi bir risalenin çağdaş bölümlemesine uygun bir biçimde işaret etmek için, koyu kalem darbeleri kullanıldı. Bu her iki uygulamaya, hem tercümede hem de redaksiyonda dikkat edilmiştir.

### METNİN ÖĞRETİSİ ÜZERİNE

İbn Rüşd'ün Aristo'nun Topik'lerine, Retorik'ine ve Poetika'sına dair kısa şerhleri, daha hacimli bir eser olan Aristo'nun Organon'una dair kısa şerhler mecmuasının parçalarıdır. Bununla birlikte onlar, bu mecmuada yer alan diğer risalelerden önemli bakımlardan farklılık arz ederler. Diğer risaleler, zorunlu önermelere dayanan, dolayısıyla da zorunlu sonuçlar veren istidlal türüne (*demonstrative syllogism*) –burhanî kıyas- yönelik kavramları ve onun nasıl kullanıldığını açıklar. Bununla birlikte, bu üç risale, zorunlu önermelere ve burhanî istidlale dair salt analogileri (*similitudes*) kullanan sanatlarla ilgilidir. Ayrıca, diğer risaleler aklın nasıl doğru bir şekilde kullanıldığını öğrettikleri için tavsiye edilirken bu üç risale, herhangi bir durumda, özellikle de politik kararlar ve dini inançlarla ilgili konularda, diğer insanları etkilemek amacıyla doğru istidlali taklit ya da kısaltma yollarını göstermek için takdim edilmektedir.

Ayrıca bu üç risale, mecmuadaki diğer risalelerden fiziksel olarak da ayrıdır. Ne Retorik'in ne de Poetika'nın geleneksel olarak Organon'a ait görülmesine rağmen, İbn Rüşd, Aristo'nun Retorik'ine ve Poetika'sına dair kısa şerhleri, Organon üzerine kısa şerhlere ilişkin bu mecmuaya son iki risale olarak dâhil etti. Yine o, Aristo'nun Topikleri ve Sofistik Çürütmeleri'ne ilişkin kısa şerhlerin yerlerini, onların Organon'un geleneksel anlayışına uygun tertiplerini dikkate olarak tersine çevirdi. Sonuçta, Aristo'nun Topikleri'ne, Retorika'sına ve Poetika'sına dair kısa şerhler, mecmuadaki son üç risalelerdir. Organon'un bu kapsamlı bir şekilde yeniden gözden geçirilmesinin öneminin dikkatlerden kaçmamasından dolayı İbn Rüşd, bu risalelerin farklı statülerinin başka bir açıklamasını önerdi. O, Aristo'nun Topikleri'ne ve Sofistik Çürütmeleri'ne dair kısa şerhlerin tertiplerini tersine çevirmesini gerekçelendirmek için, safsata sanatını, burhanî kanıtlarla ilgili aldatmaca ile sınırlandırdı. Aristo'nun eseriyle hiçbir paralelliği bulunmayan bu sınırlama, sofist kanıtlara dair risalenin niçin bu mecmuada yer alan burhânî kanıtlar hakkındaki risaleyi izlediğini açıklamaya yardım etti. İbn Rüşd, aynı zamanda diyalektik (*cedel*) sanatını, onun ikna etmedeki yararlılığını överek retorik (hitabet) sanatıyla, yine yaratıcı tasvirleri sayesinde insanları ikna edebileceği

düşüncesiyle şiir sanatını da retorikle ilişkilendirdi.<sup>46</sup> Bütün bu gözlemler, daha hacimli mecmuanın bir bütünlük arz etmediğini, dolayısıyla da tam bir öğretiyeye ulaşmak için bu yönüyle değerlendirilmesi gerektiğini göstermesine rağmen, o iki temel bölüme ayrılabilir ve sağlayacağı faydaya binaen bu bölümlerden her biri ayrı olarak incelenebilir.

Bu risaleleri incelemekteki amaç, onların başka bir bölüme ait olmalarından ziyade, İbn Rüşd'ün öğretilerinde, siyaset, din ve felsefe arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışmaktır. Bu tür konuların entelektüel anlamda farkında olmak, onların düşünce ve eylem üzerinde oluşturdukları sürekli bir etkiden dolayı önemlidir. Bilgili insanlar kadar bilgisiz insanlar da ister vatandaş, ister farklı milletlere mensup isterse sadece iş ortağı olsunlar, birbirleriyle daha iyi geçinmenin yollarını ararlar. Yine iş, oyun ve aile hayatına ilişkin kararlar, bir kimsenin evrendeki yerine ve bir insana yaraşır hayat türüne dair görüşleriyle irtibatlıdır. Bu görüşler ister özel bir vahiyden alınan ilkelere dayansınlar isterse bağımsız bir düşüncenin ürünü olsunlar, günlük hayatta önemli bir rol oynarlar ve aklını kullanan insanların son derece dikkatini çekerler.

İbn Rüşd, bu konuların öğretimine ilişkin önemli bir kaynaktır. Çünkü onların birbiriyle ilişkisi problemi, onun pratik ve entelektüel aktivitesinin büyük bir kısmını oluşturdu. Bizzat kendi toplumunda baskın olan vahye dayalı dinin kaynaklarına ve yorumlarına ilişkin müstesna bir birikime sahip olan İbn Rüşd, onun ilkelerini, kadı (yüksek yargıç) lık görevi esnasında özel konulara uyguladı ve Muvahhidûn hükümdarlarına danışmanlık yaptığı sıralarda, bu dinin siyasi alana ilişkin daha geniş boyutları üzerine düşündü. O bizim için, özellikle kendisini yaşadığı toplumda yaygın olan kanaat ve düşüncelerle sınırlandırmamasından dolayı önemlidir. Aksine o, vahye dayalı bir dinden etkilenmeyen bir topluma mensup olan Aristo'nun öğretilerinde, nadir bir felsefi bakışa rastladı. Dolayısıyla kendi vatandaşı olan müslüman bilginleri, Aristo'nun düşüncesi üzerine açıklayıcı şerhler yazmak suretiyle, onun fazileti konusunda ikna etmeye çalıştı. Hatta birkaç kez de, bu tartışmayı, Ehl-i Sünnet'in hamasi savunmalarından kaynaklanan saldırılara karşı,

<sup>46</sup> Bkz., *Short Commentary on Aristotle's Topics*, paragraf, 1: "Biz şu ana kadar, kesin tasdik ile tam tasavvuru birbirinden ayıran şeyler, ardından da onlarla ilgili hataya sürükleyen hususlar hakkında konuştuk. Şimdi de diyalektik ve retorik tasdiklerle onlardan her birisinin kapsam alanı hakkında söz edelim." Keza bkz., *Short Commentary on Aristotle's Rhetoric*, paragraf, I. Şiir sanatında kıyasî istidlaller kullanılmasa da, o, hayali tasvirler aracılığıyla ikna etmeye çalışır. Bkz., *Short Commentary on Aristotle's Poetics*, 1 ve 3. paragraflar. Burada dile getirilen yorum, ilk defa "*Averroës: Politics and Opinion*," adlı makalede dile getirilen bazı fikirleri daha da açmaktadır. Bu makale için bkz., *American Political Science Review* LXVI (1972), 894-901.



felsefi aktiviteyi savunmak ve hem dinin siyasi anlamını hem de dini düşüncenin teorik sınırlarını açıklamak maksadıyla daha geniş kitlelere açtı.<sup>47</sup>

İbn Rüşd'ün bütün yazıları arasında, Aristo'nun Topikleri'ne, Retorikası'na ve Poetikası'na dair kısa şerhler, onun siyaset, din ve felsefe arasında var olduğunu düşündüğü ilişki hakkında bir fikir edinmek için en iyi kaynaklardır. İlk olarak, onun bu probleme dair düşüncesi, sözün farklı türlerinin mantıksal karakteriyle; yani onların kesin bilgiye yakınlıkları ve her birinin vazedilebileceği araştırmaya yönelik ya da pratik gayeleriyle ilgili spesifik fikirlere dayandı. Bu fikirler, onun mantıksal sanatlara dair daha hacimli şerhlerini kapsayan diğer eserlerinde zımnen ifade edilirken bu risalelerde açıklığa kavuşturulmaktadır. İkinci olarak, bu risaleler, İbn Rüşd'ün kendilerini akidenin savunucuları olarak görenlerle daimi anlaşmazlığının nedenlerine ilişkin pek çok ifade içerir. İbn Rüşd'e göre, bu cedelci (*diyalektik*) kelimacılar ve dini geleneğin üstatları, imanın basit esaslarını anlatmak için son derece karışık kanıtlar kullanmak suretiyle halkın kafasını karıştırmaktan sorumluydular ve kompleks hale getirdikleri imanı korumak bahanesiyle felsefeye saldıрма suçunu işlemekteydiler. İbn Rüşd'ün onlarla olan anlaşmazlığının nedenlerinin farkında olmak, bu anlaşmazlığın onun hem siyasal yaşamla dini inanç hem de dini inançla felsefi tetkik arasındaki ilişkiye dair fikirleriyle karşı çıktığı arka plan olması hasebiyle önemlidir.

Bununla birlikte, bu üç risalenin temel öğretisi hemen açıkça ortaya çıkmaz. O, farklı mantık sanatlarının teknik açıklamasıyla o kadar yakından ilişkilidir ki, risaleler ilk planda bütünüyle teknik bir yapı arz eder. Her ne kadar ilk planda teknik izahın bu sanatlardan her birine ilişkin yaygın olan yanlış anlamaları tashih etmek için tertip edildiği açık olarak gözükse de, bu tashihin daha derin anlamının araştırılıp bulunması gerekir. Örneğin, retorığın ve şiirin mantığa dâhil edilmesinin başka bir faydası, onların İbn Rüşd'e, hem her bir sanatın mantığın karakteristik özellikleri içindeki dağılım şekline temas etme, hem de araştırma ve öğretimdeki önemini vurgulama imkânı vermesidir. Bu yüzden o, retorığı ve şiiri, belagate hasretmeye ve her birinin yalnızca üslup açısından incelenmesine ilişkin yaygın eğilime karşı çıktı. Bu bakımdan okuyucuya, retorik (*hitabi*) kanıtların kesinlikten ne kadar çok uzak olduğunu ve hayalî tasvirlerin çoğunlukla gerçek şeylerdeki en

<sup>47</sup> Söz konusu olan bu eserler; George F. Hourani tarafından yayımlanan, *Kitâb Fasl al-Mağâl Wa Taqrîr ma bayn al-Shari'ah wa al-Hikmah min al-Ittisâl* (Book of the Decisive Treatise and Stipulation of the Relationship between Divine Law and Philosophy, Leiden: E.J. Brill, 1959) adlı çalışmalar ile Mahmud Kassem tarafından yayımlanan *Kitâb al-Kashf 'an Manâhic al-Adillah ft 'Aqâ'id al-Millah* (The Book of Uncovering the Clear Paths of the Signs about the Beliefs of the Religious Community, Cairo: Maktabat al-Anglu a1-Miriyah, 1963) ve nihayet Peder Bouyges tarafından yayımlanan *Tahâfut al-Tahâfut* (The Incoherence of the Incoherence, Beirut: Imprimerie Catholique, 1930) adlı çalışmalardır.

küçük benzerliklere dayandığını hatırlatması, İbn Rüşd'ü kolayca her bir sanatın genel olarak kabul gören siyasi ve dini kullanımlarıyla ilgili bilgimizin statüsü hakkında düşünmeye teşvik etti.<sup>48</sup> Böylece o, görünüşte soyut ve hiç bitmeyen bir tartışmayı, somut ve güncel problemlere uygulama yoluna gitti. Onun uyguladığı bu yöntemin avantajı, hiçbir zaman bilimsel objektiflik örtüsünü kaldırmaya zorlamamasıydı.

Bununla birlikte, bu yöntemin makullüğünü takdir etmek için onun şeffaf yönünün fark edilmesi gerekir. İbn Rüşd, onun fark edilmesini, akıllıca yapılan ince telmihlerde bulunmak suretiyle kolaylaştırmaya çalıştı. Bunların ilki, daha kapsamlı olan risalenin hemen başında görülür. O orada, mantık sanatlarını özet olarak açıklamasına, bunun kendi döneminde henüz kemale ermiş olan bu sanatların gerekli yönlerini öğrenmek isteyen kimse için zorunlu olanı sağladığını gerekçe gösterdi. Bu gerekçelendirme söz konusu risalenin; ilgili kimselere, henüz kemale ermiş olan bu sanatları öğrenebilmelerini sağlayan kavramları edinme imkânı vermek şeklindeki hedefiyle yakından ilişkiliydi. Bu hedefin bilinmesi, tasavvur ve tasdik, burhan, cedel, safsata, retorik (*hitabet ve belagat*) ve şiir olarak tespit edilen mantık sanatlarının her birinde nasıl kullanıldığını anlamayı gerekli kıldı.<sup>49</sup> Hiçbir zaman ifade edilmemesine rağmen, böylesine bir hedef için açık gerekçe, herhangi bir bakımdan önemli olan henüz kemale ermiş daha başka sanatların gerekli yönlerinin bilinmesi idi.

Giriş kısmında, İbn Rüşd tarafından henüz kemale ermiş sanatlara örnek olarak yalnızca tıp zikredildi. Ancak o bunu açıklarken diyalektik (*cedelî*) kelam, geleneksel kelam (*traditional theology*), ve geleneksel hukuk (*traditional jurisprudence*) gibi başka fenlere (*arts*) de yarı açık bir şekilde referansta bulundu. O, girişte açık bir şekilde tıp sanatından söz etse de, daha kapsamlı şerhi esnasında hiçbir zaman onunla ilgilenmeye çalışmadı. Aksine, bu daha kapsamlı şerhte o, daha önce açık olarak zikretmediği başka sanatlardan bahsetme yoluna gitti. Bu açıdan bu risalelerin nihai hedefinin, okuyucuya, mantıkta ve özellikle de henüz kemale ermiş bu sanatlarda kullanılan tasavvur ve tasdik türlerinin farklı mertebelerini değerlendirmede yetkinlik kazanma imkânı vermek olduğu anlaşılmaktadır. Elbette bu, söz konusu sanatların eleştirel anlamda nasıl değerlendirileceğini öğrenmek için

<sup>48</sup> Bkz., *Short Commentary on Aristotle's Rhetoric*, 38-40. paragraflar ve *Short Commentary on Aristotle's Poetics*, 1-2. paragraflar.

<sup>49</sup> Bkz., *General Introduction*, Münih elyazması, 1a4-11: "Bu risalenin amacı, bütün mantık sanatlarıyla ilgili zorunlu bilgileri, onların beş türü (yani burhan, cedel, safsata, retorik ve şiir) içerisinde kullanılan tasavvur ve tasdik türlerinin mertebelerini göstermek suretiyle özetlemektir. Dolayısıyla bu sanatın kapsamı, henüz kemale ermiş olan bu sanatları öğrenmede en zorunlu olan şeyleri içine alır. Nitekim günümüzde tıp vb. sanatların pek çoğu bu şekildedir (yani henüz kemale ermiştir)". Paris elyazmasındaki mukabil varak kayıptır.

onların gerekli yönlerini bilebilecek boyutta değildir. Bu yüzden söz konusu nihai hedefin tespiti, henüz kemale ermiş bu sanatların tespitinden ayrı olarak düşünülemez. Bu her iki tespit yapıldığı zaman, mantıksal açıklamanın pratik ve reformist karakteri açık olarak ortaya çıkar.

Özellikle önem arz eden diğer bir incelik de mantık sanatlarının bu muhtasar özetlerinin, tüm mecmuanın en sonunda yer alan daha kapsamlı bir öğretiyi içermesidir. Orada İbn Rüşd, farklı mantık sanatlarını belirli bir hiyerarşi içerisinde sunmakta tereddüt etmedi. Oysa şiiirlerden kazanılan özel yetenek, açık olarak herhangi bir kimseye özgü mükemmellik ve mantığın doğru anlaşılması, yani tasavvur ve tasdik türlerinin farklı mertebelerini anlama bakımından gerekli olmadığı, ancak nihai insani mükemmelliği kazanmada bir giriş mahiyetinde olduğu şeklinde değerlendirildi. Üstelik nihai insani mükemmelliğin insanın doğru teoriyi kazanmasına bağlı olduğu açıkça ifade edildi. Bu ayrımın nedeni, teorik bilginin pratik faaliyete üstünlüğüne ilişkin bir ön yargıdan kaynaklanır. Dolayısıyla bu ayrım, şiiir sanatının bir kimseye yapma ve gerçekleştirme imkânı verdiği şeylerin, daha kapsamlı olan mantık sanatının anlamak için sunduğu şeylere nispetle daha önemsiz olduğunu ima etmektedir.<sup>50</sup> Bu ayrımla ilgili çarpıcı olan şey, İbn Rüşd'ün, şiiire, parçanın bütünle ilişkisi bağlamında daha kapsamlı olan mantık sanatına kolayca boyun eğdirmekten kaçınmasıdır. Bunun yerine o, onlarla ilgili olarak adeta daha üstün bir kabul için yarışmaktan söz eder. Yani gerçekte İbn Rüşd, şiiir sanatının edebiyattaki başat rolüne ilişkin iddialara inanmaktadır. Dolayısıyla o, şiiirin mantıktan önemsiz olduğunu kesin bir tarzda göstermeden önce bu iddiaların tanıklığına başvurur.

İbn Rüşd'ün bu temel hiyerarşi üzerinde ısrar etmek suretiyle söz konusu risaleden çıkardığı sonuç; onun kolayca fark edilebilecek imalarından dolayı önemlidir. Birincisi o, bir bütün olarak mantık sanatının nispi olmadığını, ancak kesin bir standarda referansla yönlendirildiğini ileri sürer. İkincisi o, farklı mantık sanatlarının önceliğe ilişkin eşit savlara sahip olmadığını, dolayısıyla onların iddialarının nihai insani mükemmelliği kazanmayı kolaylaştırmaları bakımından

<sup>50</sup> Bkz., *Short Commentary on Aristotle's Poetics*, 4-5. paragraflar. Yukarıdaki kanaat, *Short Commentary on Aristotle's Posterior Analytics* adlı risalede belirtilmiştir. Orada insanın nihaî kemaline, eşyanın en uzak sebepleri hakkında kesin bilgiye sahip olması ve felsefenin de bu bilgiyi sağladığını bilmesiyle erişeceği açıklanmıştır. Yine orada, bu konudaki daha ayrıntılı bir açıklamanın başka bir eserde bulunduğu da ifade edilmiştir. Bkz., Münih elyazması, 57a 17-19, Paris elyazması, 63a 2-4. Benzer bir kanaat retorik hakkında da dile getirilir. Çünkü retorik ve şiiirin nihai tanımlamaları hemen hemen aynıdır. Bkz., *Short Commentary on Aristotle's Rhetoric*, 45. paragraf. Ancak şiiirde, eylem ve tavır imkânı veren hususlarda konuşulabilir. Çünkü Aristo, şiiirin fikir oluşturmada herhangi bir katkısının olduğunu reddetmiştir. Bkz., *Short Commentary on Aristotle's Poetics*, 1-2. paragraflar.

değerlendirilmeleri gerektiğini gösterir. Temel fikir şudur: Eğer insanın mükemmelliği teorik anlamaya bağlı ise, o zaman onun eylemleri ya da pratik uygulamaları, teorik doğası itibarıyla en gelişmiş insanlara özgü bir şekilde düzenlenmelidir. Mantık, teorik bilginin ayırt edici özelliklerinin kendi içinde açıklanmasından dolayı önemlidir. Bu itibarla teorik bilgi diğer bilgi türlerinden ayrılmıştır. Hatta o, teorik bilginin nasıl kazanılacağını gösteren yegâne sanat (*art*) dır.

İbn Rüşd için mantığın ayırt edici vasıflarını böylesine açık bir şekilde zikretmek, onun kullanılmasının geniş bir nüfuzla sahip bazı kimseler tarafından yerilmesinden dolayı zorunluydu. Mantığa karşı olanlar genellikle onun yabancı kökenli oluşunu eleştirdiler ya da diğer sanatların teorik bilgiyi daha doğrudan sağladığını iddia ettiler. Söz konusu daha kapsamlı şerhin genel havası, mantığın başka bir dünyaya ait olduğu kadar İslam dünyasına da ait bir sanat olduğu şeklindeki ilk tartışmayı bir kenara bırakır. Mantığın gayesine ilişkin önsözde zikredilen bu sanatlar; yani mantığın eleştirel değerlendirmelerini kolaylaştıracağı sanatlar, teorik bilgiyi kazanmada mantıktan daha yüksek meziyete sahip olduğu düşünülen sanatlar arasındadır. Bu yüzdendir ki, onların eleştirel değerlendirmeleri çok önemlidir.

Her ne kadar daha önceki bir çalışmada ele alınsa da, söz konusu eleştirel değerlendirme, her bir mantık sanatının oldukça seçkin bir sunumu aracılığıyla bu üç risalede yapıldı. Bu yüzden İbn Rüşd, kendisinin diyalektiğe (*cedel*), retoriğe ve şiire ilişkin açıklamasını sunarken bu ilk iki sanatla ilgili teknik yönler vurgu yaptı. Her bir risalede tartışmaların yapılaş şekline, nasıl kullanıldıklarına ve onların önemine dair oldukça kapsamlı açıklama yapıldı; bu sanatların pratik olarak nasıl kullanılabilecekleri, yani, onların temel görevlerinin ne olabileceği hakkında açık bir müzakere yer aldı. Bunun sonucu olarak, her iki sanatın temel özellikleri ihmal edildi. Örneğin *Aristo'nun Topikleri Üzerine Kısa Şerh'te*, diyalektik önermelere, diyalektik tartışmanın sağladığı inancın mertebesine ve diyalektiğin burhana yakınlığına ilişkin bir açıklama yer alırken, onun teorik sanatları ya da metafizik gibi diğer şerhlerde açıkça işaret edilen benzer konuları öğrenmeye hevesli olanlar için mümkün kullanımlarının ne olabileceğine dair herhangi bir atıfta bulunulmadı.<sup>51</sup> Aynı şekilde, *Aristo'nun Retoriği Üzerine Kısa Şerh'te*, retoriğin uygulanabileceği, tartışma, savunma, suçlama, övme ve yerme gibi standart kullanımlar, söz konusu risalenin son kısmına kadar suskunlukla ihmal edildi. Hatta bundan sonra da

<sup>51</sup> Bkz., *Short Commentary on Aristotle's Topics*, 21. paragraph. Keza bkz., Averroës, *Short Commentary on Aristotle's Posterior Analytics*, Münih elyazması, 56b 22-57a24, Paris elyazması, 62a 15-63a6; Averroës *Talkhīs Kitāb mā ba'd al-Tabī'ah*, yayımlayan: 'Uthmān Amin (Cairo: Mustafā al-Bābī al-Halabī, 1958), 1:10-2:8, 5:12-6:14 ve *Aristotle Posterior Analytics*, 77a29-35, 86a22-30.

onlardan nadiren söz edildi. Buna karşın *Aristo'nun Şiiri Üzerine Kısa Şerh*, farklı bir tarzda sunulmuştur. Şiir sanatının teknik boyutlarına ilişkin çok az şey söylenirken onun kullanım alanından nispeten çok fazla söz edilmiştir. Bu seiciliğın detaylarını daha iyi kavramak ve onun önemini daha iyi anlamak için söz konusu her bir sanatın özetine bakmak gerekir.

İbn Rüşd, diyalektik sanatı üzerine konuşurken onun, sağıladığı delillerin kesin gözükmesine rağmen burhanla karıştırılmaması gerektiğine vurgu yaptı. Her iki sanat arasındaki en ciddi fark, bürhânî önermelerin daima doğru ve kesin olmasına karşın diyalektik önermelerin yanlış olma ihtimalidir. Kısacası, bir diyalektik önermenin seçimindeki temel düşünce, burhanda olduğu gibi doğruluk değil, aksine onun meşhur olmasıdır. Diyalektik kıyaslarda kullanılan önermeler, bir başka açıdan da bürhanî kıyaslarda kullanılan önermelerden farklıdır. Külli/tümel yüklemelerin kullanılmasına rağmen diyalektik kıyaslar, bürhanî kıyaslarda kullanılan külli/tümel yüklemelerin hepsini kapsamazlar. Diyalektik kıyasların bütün önermeleri, onun burhana benzemesine engel değildir. Buna karşın, diyalektikte kullanılan çıkarsama, burhanda çok daha sınırlı bir kullanıma sahiptir. Nihayet, diyalektik, burhan sanatına elverişli olanlara nispetle çok daha fazla kıyas kategorisini kullanması bakımından burhandan farklıdır.<sup>52</sup> Açıkçası, diyalektik sanatı, burhan sanatıyla karıştırılmamalıdır. Bununla birlikte metnin bütünü yine de zayıf gözükmektedir. Dolayısıyla herhangi bir kimse ondan bir fayda sağlayamaz, yalnızca İbn Rüşd'ün niçin bu kadar küçük bir şey uğruna bütün bu teknik mülahazalar üzerinde durmaktan haz aldığını merak eder.

Cevap nispeten basittir: Bu sıkıcı teknik müzakere, daha önemli bir temel tartışma için bir giriş mahiyetindedir. Örneğın, tümevarımla (*induction*) ilgili uzun bir tartışma, İbn Rüşd'ün diyalektiği kullanan kelamcılara dair eleştirisini için bir temel olarak hazırlanmıştır. Bu, İbn Rüşd tarafından sürekli olarak zikredilen özel bir tümevarım dikkatli bir şekilde mülahaza edildiğinde açıkça görülür: Bu tümevarım, bütün cisimlerin, onlardan etrafımızdaki pek çoğunun bize yaratılmış olarak görülmesinden dolayı yaratılmış olduğunu kanıtlamak için kullanılmıştır. Bu tümevarımın sonucu, bizzat dünyanın bir cisim olmasından dolayı yaratıldığına ilişkin bildik bir kıyasın büyük önermesiydi. Her ne kadar İbn Rüşd, hiçbir zaman her iki delili açık bir şekilde çürütmese de kıyasın önermelerini oluşturmak için tümevarımın sonuçlarının kullanılmasının mantıksal uygulama açısından son derece tartışmalı olduğunu gösterdi. Tümevarımın sonuçları en fazla, henüz genel olarak bilinen bir şeyi onaylamaya yarayabilir. Fakat onun, bilinmeyen bir şeyi keşfetmede hiçbir yararı yoktur. Bu yüzden onun öğretisi, tümevarıma diyalektik istidlalde çok sınırlı bir rol verdi. Örneğın, diyalektiği kullanan kelamcılar gibi tümevarımdan geniş ölçüde yararlananlar ve onun kullanımına hiçbir sınır getirmeyenler, gerçekten

<sup>52</sup> Bkz., *Short Commentary on Aristotle's Topics*, 1-4, 6, 8-11, 15-19. paragraflar.

uyguladıklarını iddia ettikleri bu sanat hakkında hiçbir şey bilmiyorlardı. Bu sanatın değerini anlamının en iyi yolu, onların delillerinin temellerini yıkmak ve bu sanata yeniden sağlam bir temel oluşturmaktır. Bu yüzden İbn Rüşd, diyalektiğin sağladığı tasdik türünü belirlemeye, doğru diyalektik delilin ne olduğunu ve onun nasıl inşa edildiğini göstermeye, bu kıyaslarda kullanılan önermelerin sınırlarını açıklamaya ve diyalektik sanatını, delillerinin kalitesi ölçüsünde diğer sanatlarla ilişkilendirmeye çalıştı. Her şeyden önce bu taktik ona, diyalektiği kullanan kelimacıları isimleriyle anmaktan kaçınma imkânı verdi. Bu onlara burada açıkça saldırmak yerine ustaca hazırlanmış bir plandı. O, sanki burada onlardan bahsetmenin yeri değilmiş gibi onları görmezlikten geldi. Daha sonra onun bu sessizliğinin yansıması, onların gerçekten diyalektik sanatıyla içli dışlı olmamaları gerektiği uyarısında bulunmak şeklinde oldu. Hatta, onların kelimâ tartışmalarda bir sanat icra ettiklerini söylemek mümkün olmakla birlikte, bu sanatın diyalektik olmadığı çok açıktı.

Şüphesiz bu yorum, İbn Rüşd'ün diyalektiği kullanan (cedelci) kelimacılarla ilgili suskunluğu üzerine aşırı vurgu yapmaktadır. Yine de başka bir açıklama, bu risalenin özellikle Aristo'nun Retoriğine dair kısa şerh ile mukayese edildiğinde tuhaf karakterini izah edemez. Eğer herhangi bir risalede diyalektiği kullanan kelimacılara dair bir tartışma yapılacak idiyse, bunun diyalektiğe, yani onların uyguladıklarını iddia ettikleri sanata dair bir risalede yapılması uygun olurdu. Oysa İbn Rüşd, bu tartışmayı, retoriğe dair risalesine havale etti. O yine de, bu risalede diyalektiği kullanan kelimacılar hakkında fikir yürütmeyi bütünüyle ihmal etmedi. Çünkü onların gözde kanıtlarına açık göndermelerde bulundu. Bu nedenle söz konusu risalenin öğretisiyle bu beklenmedik bir şekilde ihmal edilen diyalektiği kullanan kelimacılar arasındaki ilişkiyi sormak gerekmektedir. Az önce dile getirildiği üzere, risalenin bütün seyri, daha sonra özellikle önem kazanan diyalektiğin sıkı bir yorumuna doğrudur. Ayrıca, diyalektiğin farklı kullanımlarından ziyade sınırlarına ve ne için uygun olduğundan çok ne için uygun olmadığına vurgu yapmak suretiyle İbn Rüşd, diyalektiği kullanan kelimacılarla aynı fikirde olmadığını göstermeyi başardı. Örneğin bu risaleye göre, diyalektik sanatı araştırma için tamamen elverişsizdi. İbn Rüşd, burada onun araştırmaya ilişkin imkânları hakkında sessiz kalmaya devam etti. Keza o, diyalektiğin burhanla aynı güce ve mantıksal zorunluluğa sahip olmadığını göstermek istercesine diyalektik ile burhan arasındaki teknik farklara da vurgu yaptı. Bunların da ötesinde o, açık bir şekilde diyalektiği öğrenmenin burhanî sanatları izleyip gerçekleştirmekle ilgili olduğunu, Aristo'nun görüşüne tamamen ters düşecek biçimde inkâr etti.<sup>53</sup> Kısacası, İbn Rüşd, diyalektiğin, araştırmada burhan sanatının kullanılması gereken yerlerde kullanılmaması gerektiğini göstermek istedi. Bununla birlikte, İbn Rüşd'ün diğer

<sup>53</sup> Bkz., a.g.e., 21. paragraph ve n. 3.

yazılarında diyalektiğin araştırma ile ilgili kullanım imkânlarına yapmış olduğu sayısız atıf nedeniyle bu sunumun kısmî ve sınırlayıcı olduğunun düşünülmesi gerekir. Daha kapsamlı teori şudur: Diyalektik, burhan sanatının kullanıldığı herhangi bir konuyu araştırmada kullanılabilir. Ancak diyalektik araştırmadan beklenen kesinlik derecesi, bürhanî araştırmadan beklenilenden daha düşük seviyededir. İbn Rüşd, diyalektikle ilgili bu kısmî ve sınırlayıcı teoriyi sunarak okuyucuya diyalektiği kullanan kelamcıların bütün faaliyetlerini sorgulamaya alma imkânı verdi. Eğer diyalektik sanatı pek çok teorik araştırmada kullanılamayacaksa, o zaman diyalektik kelamın karmaşık kelamî (*theological*) tartışma karakteri desteklenemez. Bu tartışmalar, burada takdim edildiği gibi, diyalektiğin elverişsiz olduğu şeyin detaylı ve derin bir metafiziksel incelemesini gerektirir. Kısacası, diyalektiği kullanan kelamcılar, ya elde ettikleri sonuçlara başka bir sanat aracılığıyla ulaştılar, sonra da onları diyalektik terimlerle sundular ya da kendilerinin diyalektik delillerine gereğinden fazla kesinlik atfettiler. Durum her ne olursa olsun onların diyalektiği kullanmaları bir hataydı.

İbn Rüşd, aynı şeyi, diyalektiği böyle kısmî ve sınırlayıcı bir tarzda sunmadan da yapabirdi. Örneğin o, "Tutarsızlığın Tutarsızlığı"nda (*Incoherence of the Incoherence*), Gazâlî'nin felsefeye yönelik saldırılarını karşılamak için diyalektik kanıtları kullandı. Araştırma konusu bu minvaldeydi. O da bu yüzden çok önemli felsefî ve kelamî problemleri incelemek için diyalektiği kullandı. O hiçbir zaman bu sanatın sınırlarına ilişkin görüşünü değiştirmese de, sıkça kanıtlarının genel karakterini, onların her bir meselenin daha kapsamlı bir incelemeyi gerektiren önermelere dayandığını açıklamak suretiyle savundu.<sup>54</sup> Her ne kadar o, bizatihi onun Gazâlî'ye yönelik cevaplarının problematik karakterini gösterse de diyalektik kanıtın sınırlılığına ilişkin bu kabul, Gazâlî'nin orijinal eleştirileriyle ilgili daha ciddi bir problemi, yani daha derin bir araştırmanın neye dayandığı meselesini ortaya çıkardı. şu halde, Aristo'nun Topikleri üzerine kısa şerhteki diyalektiğe dair bu kısmî ve sınırlayıcı teoremin avantajı, söz konusu problemin hızlı ve kesin bir şekilde ortaya çıkmış olmasıdır.

İbn Rüşd, diyalektik sanatına dair sunumunu sınırlandırmaya başka bir şekilde de teşebbüs etti. O, risalenin en sonunda, Aristo'yu bu sanat üzerine yazmaya teşvik eden sebepleri sıralarken diyalektiği, soran ve cevap veren arasındaki tartışmaya dönük müzakereyi sınırlayan bir sanat olarak tanımladı. Hatta Aristo'nun diyalektik üzerine yazmasının en önemli amacının, her bir tartışmacıya hasmını yenmeye yardım edecek vasıtaları sağlamak olduğunu ileri sürdü. Söz konusu açıklama şuydu: Aristo, bir keresinde, çok iyi bilinen önermelere, yani diyalektik istidlalin karşıtlık içinde bulunan, bu yüzden de aynı önermeyi hem ispat hem de çürütmek

<sup>54</sup> Bkz., *The Incoherence of the Incoherence*, 207-209, 356-358, 427-430, 514-515, 527-528. al-Ghazali hakkında, bkz., *Short Commentary on Aristotle's Rhetoric*, 42. paragraf, n. 2.

için kullanılabilecek olan temel unsurlarına dikkat çekti, sonra da diyalektik sanatının tartışmaya hazırlanmak için ne kadar faydalı olduğuna değindi. Yine İbn Rüşd, açık bir şekilde, sunumunun kısmî karakterini belirlemenin gerekliliğini ve bu yüzden diyalektiğin çekişmeli münakaşadan daha başka avantajları olduğunu ifade etmesine rağmen; hemen bu kısmî yorumunu, söz konusu diğer faydaları, risalenin amaçlarıyla ilgisi olmadığı için bir kenara bırakmak, hatta onların bir listesini dahi vermemek suretiyle takviye etti. Burada anlatıldığı gibi, diyalektik tartışma sanatı, daha çok eskrim sanatına benzer. O, başka birisiyle mücadele etmek için faydalıdır. Ancak onun başka bir sanat tarafından yönlendirilmesi gerekir.

Bu sanatın tartışmacı karakteri üzerindeki söz konusu kısmî ve sınırlayıcı ısrar, iki amaca hizmet etti: Birincisi, o genellikle diyalektiği kullanan kelimcilerin hitap ettiği kitle meselesine dikkat çekti. Eğer gerçekten diyalektik, eşit kapasiteye sahip olan insanlar arasındaki çekişmeli münakaşa için uygun ise, çoğunlukla eğitimsiz olan kitlelerle iletişim kurmada mahir olan kimseler tarafından kullanıldığı zaman az da olsa bir etkisi olabilir. Öyle gözükmektedir ki, diyalektiği kullanan kelimciler, onu yanlış bir amaca yönelik olarak kullanmaya çalışıyorlardı. Nitekim retorik sanatı genel halk kitlesini yönlendirmek için çok daha uygundur. İkincisi, diyalektik sanatının bu kısmî açıklaması, birbirleriyle hasım olan ya da iman savunmasında yanlış yöne sapan cedelci kelimcilerin temel görevine ilişkin çok doğru bir fikir verir.<sup>55</sup> Onlar, diyalektiğin daha az elverişli olduğu aktivitelere yönelerek kendilerinin diyalektik sanatıyla daha uyumlu olan temel görevlerini unutmuş görünüyorlar.

Risalenin dikkatli bir şekilde okunmasının ilham ettiği bu düşünceler, İbn Rüşd'ün öğretisini keşfetmek için, neyin ima edildiğini sormak kadar ne söylendiğini sormanın da önemli olduğunu göstermektedir. Çünkü bildirilenler kadar, hazfedilenler de önemlidir. Risalenin bütününe layıkıyla açıklamanın tek yolu,

<sup>55</sup> Bkz., al-Fârâbi, *Ihsa' al-'Ulum*, 5. bölüm, 107-108: "Diyalektik teoloji, Şâri tarafından bildirilmiş olan temel inanç ve eylemleri savunmak ve ona aykırı olan herhangi bir şeyi reddetmek için delil getirmeye imkan veren bir disiplindir. Bu disiplin [İslam Fıkhı'nda olduğu gibi], inanç ve eylem olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Ancak o, İslam Fıkhı'ndan farklıdır: Fakih, Şâri tarafından bildirilen inanç ve amelleri tartışılmaz kabul eder ve onları, kendilerinden hüküm çıkaracağı asıllar olarak görür. Cedeli/diyalektiği kullanan kelimci ise, fakihin asıl/temel prensip olarak kullandığı şeyleri, onlardan herhangi bir başka hüküm/sonuç çıkarmadan savunur. Eğer bir kimse bu her iki görevi birden yapma kabiliyetine sahipse, o zaman o hem [bu prensiplerden hükümler çıkardığı ölçüde] bir fakih hem de [onları savunduğu ölçüde] bir kelimcidir." Aynı rol, kelimcilerde Louis Garde tarafından da atfedilmiştir. Bkz., ona ait makale, "*Quelques Reflexions sur La Place du Ilm al-Kalam dans les 'Sciences Religieuses' Musulmanes*" *Arabic and Islamic Studies*, Honor of Hamilton A.R. Gibb içinde, yayımlayan: G Makdisi (Leiden: E.J. Brill, 1965), 258-259, 262-267.



nelerin söylenmediğini sormaktır. Diyalektiğin teknik tanımına ilişkin yüzeysel bir izah, onun bir bakıma İbn Rüşd'un bu sanat hakkındaki diğer açıklamalarına aykırı olmasından dolayı yeterli olmazdı. Ayrıca diyalektiğin teknik özelliklerine dair bir izah, daha kapsamlı bir meseleye ilişkin imaların ihmal edilmesine yol açardı. Burada yorum yapılması, yalnızca risalenin bütün bölümlerini açıklığa kavuşturmaz, aynı zamanda bu risaleyi bir öğretinin parçası olarak diğer risalelerle de ilişkilendirmede bir aracı rolü oynar.

Aristo'nun Topiklerine dair kısa şerh ile Retoriğine dair kısa şerh arasındaki çarpıcı fark, bu sonuncusunda, diyalektiği kullanan kelamcılara vurgu yapılmasıdır. Ebu'l-Me'âlî ve Gazali, birçok kez zikredilmiş ve diyalektiği kullanan kelamcılara bir grup olarak referanslarda bulunulmuştur. Bundan başka, Ebu'l-Me'âlî ve Gazali'nin bazı kanıtları, retorik söylemlerin farklı özelliklerini göstermek için zikredilmiştir.<sup>56</sup> Ancak referansların çok azı lehtedir. İbn Rüşd hemen her defasında, diyalektiği kullanan kelamcıların kanıtını olumsuz bir örnek olarak zikreder ve sonra da doğru olan retorik kanıtı ifade eder.<sup>57</sup>

Diyalektiği kullanan (*dialectical*) kelamcılarının kullandıkları kanıtları, retorik söylemlerin kriterleriyle eleştirmek yerindeydi. Zira bu kelamcılar diyalektiğin teknik özellikleri hakkında o kadar cahildiler ki, onlar retoriki kullanmaları gereken yerde onu kullanmaya çalıştılar. Retorik, kamuoyunu bilgilendirmek ya da herhangi bir konuda ona hitapta bulunmak için uygun bir sanattır. Bu yüzden İbn Rüşd, Aristo'nun Retoriği üzerine kısa şerhin ilk satırlarında ona, "halka yönelik konuşma sanatı" olarak göndermede bulundu ve adı geçen risalede, retorige dair bu tartışmayı farklı konuların ikna edici olmalarına uygun bir tarzda tertip etti. Aynı sebeple, retorik kanıtları inşa etmeye ilişkin açıklamalarda bulunurken dinleyiciler üzerinde en büyük ikna edici etkiye neyin sahip olduğuna vurgu yaptı.<sup>58</sup> Gerçekten de risalenin tamamı, retorığın halka yönelik bir konuşmada niçin diyalektikten daha uygun olduğunu gösterecek şekilde tertip edilmiştir. Bunun temel nedeni, Aristo'nun Topiklerine Kısa Şerh'te işaret edilen bir husustu: Retorik, konuşmacıya zor konuları terk etme ve hatta onlarla ilgili aldatıcı olma imkânı verir. Hâlbuki diyalektik bir tartışmada bu tür yaklaşımlar kabul edilemez.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Bkz., *Short Commentary on Aristotle's Rhetoric*, 12, 31, 36, 42, ve 43. paragraflar. Abu al-Ma'ali hakkında bkz., a.g.e., 12. paragraf, n. 1.

<sup>57</sup> A.g.e., 12, 29-30, 31, 36, ve 44. paragraflar. Bu konunun daha ayrıntılı bir tartışması için bkz., "Rhetoric and Islamic Political Philosophy" *International Journal of Middle East Studies* III (1972 içinde), 187-198.

<sup>58</sup> Bkz., *Short Commentary on Aristotle's Rhetoric*, 2, 3, 6, 8, 12, 13 (7 ve 10. paragraflarla birlikte), 18-19, ve 33. paragraflar.

<sup>59</sup> Bkz., *Short Commentary on Aristotle's Topics*, 9. paragraf; keza bkz., *On the Rules by Which Syllogisms Are Made*, Münih elyazması, 37a24-37b10, Paris elyazması, 41a20-

Diyalektik yöntemi kullanan kelimcilerin, onun karakteristik özellikleri hakkında bu denli bir kafa karışıklığına maruz kalabilmelerinin yegâne nedeni, onların görünüşte birbirine çok benzeyen bu iki sanattan biri olan diyalektiği, retorığın daha iyi bir araç olduğu durumlarda kullanmaya çalışmalarıydı. Bunların her ikisi de tasdiki oluşturma şeklinde aynı genel hedefe sahiptir. Yine her ikisi, faraziye olarak bilinen yaygın bir kanaate dayanmaları bakımından da benzerdirler. İbn Rüşd, ne bu benzerliklere işaret etmekte ve ne de okuyucunun dikkatini, retorik kanıtların adeta diyalektik kanıtların özel bir türü olduğunu söylemek suretiyle onlara çekmekte tereddüt etti. Nitekim kısaltılmış kıyasın (*kıyas-ı matvî=enthymeme*), mantıkî kıyasa (*sylogism*) ve bir tür tümevarıma tekabül ettiği söylenmiştir. Hatta o, kısaltılmış kıyasın şekillerini, normalde diyalektik kıyası değerlendirmek amacıyla kullanılan kategorilere uygun olarak analiz etti ve kısaltılmış kıyasın önemli yönlerini müzakere ederken de mantıkî kıyasla paralellikler görülebileceğini ima etti.<sup>60</sup>

Bununla birlikte, diyalektik ile retorik arasında yalnızca yüzeysel bir benzerlik vardır. Bu iki sanat daha yakından gözlemlendiğinde, onların aynı olmadıkları rahatlıkla fark edilecektir. Örneğin, her iki sanat da tasdik oluşturmak üzere kullanılsa bile, diyalektikte bu görevi gerçekleştirmek için kıyaslar ve istikralar (*tümevarımlar*) kullanılırken retorikte ikna edici şeyler kullanılır. Yani, retorikte her ne kadar kısaltılmış kıyaslar ve örnekler kullanılsa da, ikna edici araçların rahatlıkla kullanılacak olan kıyasî delillerle hiçbir ilişkisi yoktur. Yine her iki sanat, faraziyeyle dayanmakla birlikte, retorikte kullanılan faraziyenin özel şekli, diyalektikte kullanılanla nispetle çok daha düşük bir mertebededir. Bu farklılığın doğal sonucu, retorik kanıtların halkı çoğunlukla daha derin incelemeler karşısında tutunamayacak olan sebeplere inanmaya yöneltmesi, dolayısıyla da kesinlik bakımından diyalektik kanıtlardan daha düşük bir derecede bulunmasıdır.<sup>61</sup> Diyalektik kıyas üzerine yapılan vurgu da bu iki sanatı birbirinden ayırmaya yardım eder. İbn Rüşd, sürekli olarak diyalektik kıyas üzerine dikkat çekmek suretiyle, onun retorik kanıt ve kısaltılmış kıyasa mukayese edilemeyecek ölçüde karşıtlığını ve onların farklı oldukları yönleri göstermeyi başardı.<sup>62</sup>

İbn Rüşd'ün bu iki sanat arasındaki yüzeysel benzerliğe dikkat çekmesi, çift amaçlıydı. İlk planda onun bu iki sanat arasındaki farklılıkların benzerliklerden çok daha fazla olduğuna ilişkin açıklamaları, ona retorığın diyalektik teolojinin amaçlarına, niçin diyalektik sanattan daha uygun olduğunu gösterme imkanı

42a2; burada retorik, sanki ikisi aynı şeylermiş gibi safsata ile yer değiştirmiştir. Keza bkz., *Short Commentary on Aristotle's Rhetoric*, 17. paragraf.

<sup>60</sup> A.g.e., 4-5, 6-7, 8-13, 14, 15, 16-22, 23-24, ve 26-32. paragraflar.

<sup>61</sup> A.g.e., 1-5, 12, 29 ve 31. paragraflar.

<sup>62</sup> A.g.e., 5, 15-17, ve 23-24. paragraflar.

verdi. İbn Rüşd, bir yerde, retoriği açıklamak için retoriği kullanarak farklı entelektüel kapasitelere sahip olan kimselere farklı şekillerde hitap edilmesi gerektiğini teyit etmek için meşhur Gazâlî'ye bile çağrıda bulundu.<sup>63</sup> Ne yazık ki, ne Gazali ne de diğer cedelci (*dialectical*) kelamcılar bu prensibi kendi meşhur yazılarına uygulamayı düşünmüşlerdi. Fakat daha önce de işaret edildiği gibi, İbn Rüşd bunu düşünmüştü; onun cedelci kelamcılara ve onların kanıtlarına yönelttiği eleştirilerinin çoğu bu meseleye yöneltildi. Bu eleştiriler, söz konusu delillerin niçin halkı ikna etmek için kullanılamayacağını göstermek içindi, yoksa dine zarar vermek için değildi. Bu yüzden o, onların kelamî (*theological*) kanıtlarının zayıflığına işaret etti.

Bu yüzeysel paralelliğin kullanımı, İbn Rüşd'e önemli bir temel kanıt oluşturma imkânı verdi. İbn Rüşd, kısaltılmış kıyasın (*enthymemes*) farklı kullanımlarını ve örnekleri, yine onların diyalektik kıyasa ve istikraya benzerliklerini tartışırken, retoriğin eksik anlaşılmasının önemli teorik konularda nasıl daha derin hatalara sürüklediğini göstermek için iki kez Ebu'l-Me'âlî'ye atıfta bulundu.<sup>64</sup> Çünkü o, nasıl olup da Ebu'l-Me'âlî'nin ayırık şartlı kıyası kullanarak hatalı bir şekilde, dünyanın çeşitli unsurların birleşmesi sonucu varlığa gelmiş olabileceği fikrini çürüttüğüne inandığını anlamadı. Bu yanlış inanç, yalnızca onun bu fikri çürütmekte başarısız olduğu anlamına gelmiyordu, aynı zamanda onun bu problemi daha fazla irdelemeyi terk etmesinin de sebebiydi. Onun örnek aracılığıyla evrensel bir kesinliğin kazanılabileceğine dair bu hatalı inancı, daha kaygı verici sonuçlara götürdü. İbn Rüşd'e göre, böyle bir gücü örneğe atfetmek, bilimsel araştırmayı çocuk oyununa dönüştürür ve herhangi bir öğretim faaliyetini sonuçsuz bırakırdı. Bu yüzden, diyalektiği kullanan kelamcılar, çoğunlukla eğitimsiz olan halk kitlelerinin kafalarını, onlara karmaşık kanıtları sunmak suretiyle karıştırmanın yanında, kendilerini de bizzat kendi kanıtlarının daha derin anlamını kavramadaki başarısızlıkları yüzünden hataya sürüklediler. şu halde onların kanıtlarındaki eksiklikleri göstermenin bir başka nedeni de, bu kanıtların niçin daha dikkatli bir şekilde incelenmesi ve niçin daha derin bir felsefi sorgulamaya daima açık bir kapı bırakılması gerektiğini ortaya koymaktı. Her iki örnekte de, diyalektiği kullanan kelamcıların kanıtları, onların nasıl geliştirilebileceğini göstermek için çürütüldü.

Ancak diyalektiği kullanan kelamcılar, sadece mantık sanatlarının ayırt edici özellikleri hakkında yetersiz bilgiye sahip birileri değillerdi. Onlar retorik kanıtlar gibi şeyleri, ne yaptıklarının bütünüyle farkında olmadan kullanırken başka sanatların pratisyenleri, retorik araçların farklı türlerini, bu tür araçların sınırlarına dair yeterli bir anlayışa sahip olmadan kullandılar. Retoriğe dair bu risalenin son üçte birlik kısmı, retorik sanatının dışındaki ikna edici unsurların; açıkça kısaltılmış

<sup>63</sup> A.g.e., 43. paragraf.

<sup>64</sup> A.g.e., 12 ve 31. paragraflar.

kıyas ya da örnekten daha düşük mertebede görülen mantıksal değer ve retorik meziyetin tartışılmasına ayrılmıştır.<sup>65</sup> Bu tartışmanın merkezinde, kanıtların geleneksel kelimeler için nasıl uygun hale getirileceğine ve hukukta şahidin (*testimony*), menkul olan hadislerin, icmâ ve karşı delilin (*challenging*) nasıl kullanılabilmesine ilişkin bir müzakere vardı. Geleneksel kelâmcılar ve hukukçular, bu araçların retorik kökenlerini anlamada başarısız oldular ve sonuçta çok sıkı bir şekilde onlara dayandılar. Dolayısıyla görünürde bu araçlar tarafından kanıtlanmış olan şeylerle ilgili bir çatışma ve çekişme ortaya çıktı. Bu durumu düzeltmek için İbn Rüşd, bu araçların kesin sınırlarını göstermeye ve onların pek kısıtlı olan ikna edici özelliklerini açıklamaya çalıştı.<sup>66</sup>

O, şahidi, herhangi bir şeye dair bir haberin veya haberler serisinin, yani herhangi bir şeye ilişkin bir nassın (*tradition*) bulunması olarak tanımladı ve bu şahidin ya duyularla idrak edilen ya da akıl tarafından kavranılan şeyler hakkında olduğunu söyledi. Her ne kadar şahit, bizzat bizim idrak ettiğimiz ve akli olarak kavradığımız bir şeyle ilgili olabilir de, bizim bu tür hususları kendimize haber vermemiz/nakletmemiz olağan değildir. Bu bakımdan İbn Rüşd, eleştirilerini başkalarının idrak ettiğini ya da akli olarak kavradığını iddia ettiği şeyle uyumlu olması gereken inancın kapsamına ilişkin bir açıklamaya yöneltti.<sup>67</sup> Onun kanıtı şuydu: Bizzat kendimiz nakledilen şeyi idrak etmedikçe ya da onun hayal gücüne dayalı bir tasvirini oluşturamadıkça, nakil yalnızca mantıksal bir kıyas tarafından kanıtlanabildiği takdirde zorunlu bir kesinliğe götürebilir.<sup>68</sup> Her ne kadar o, bu şartlarla ilgili geniş detaylara girmese de, onların uygulanabileceği durumlar hakkında fikir yürütmek zor değildir. Örneğin, özel bir şahsa gelen ilahi vahyin inandırıcı bir tasviri ne olabilirdi? Veya belli bir olayla ilgili mantıksal bir kıyas nasıl oluşturulabilirdi? Problem, haberler/nakiller, asla gözlemlenemeyen algılanabilir konularla; örneğin kolaylıkla tanımlanabilen ve meşhur olan birisi tarafından yapılan yalnız ve gizemli bir yolculukla ilgili olduğunda, çok daha fazla güçleşir.

Yine İbn Rüşd, akli olarak neyin kavranabileceği ile ilgili ortaya çıkan çeşitli problemlere de izah getirmeye çalıştı. Bu tür şeylerle ilgili şahit, yalnızca onları kavrayamayanlar, yani çoğunlukla eğitimsiz olan geniş halk kitleleri için değerli olabilir.<sup>69</sup> Yine de bu durumda şahidin etkili olabilmesi için daha fazla bir şeye ihtiyaç vardır. Dinleyicilerin nakledilen şeyin anlamına dair bir fikre sahip olmaları

<sup>65</sup> A.g.e., 33-44. paragraflar.

<sup>66</sup> A.g.e., 34. paragraf.

<sup>67</sup> A.g.e., 35-36. paragraflar.

<sup>68</sup> A.g.e., 38-39. paragraflar. Keza bkz., *Short Commentary on Aristotle's Topics*, 11. paragraf.

<sup>69</sup> Bkz., *Short Commentary on Aristotle's Rhetoric*, 36. paragraf.

gerekir. Bu da ancak dikkatli bir açıklamayla kazanılabilir. Örneğin, belli bir şahsın ilahî bir aracıdan aldığı özel bir vahyi nakletmek yeterli değildir. Ayrıca, bu vahyin ne olduğunun, nasıl nakledileceğinin ve bu vahye maruz kalan insanların ne tür araçlara sahip olduklarının açıklanması için bir çaba sarf edilmesi gerekir.

Onun temel kanıtı şuydu: Nakledilen husus ister akli olarak kavranmış isterse duyular aracılığıyla idrak edilmiş olsun, nakillere/haberlere başvurmak akli kavrayışın yerine geçemez. Nakiller ikna edici araçlar olmaktan öte bir şey değillerdir ve diğer retorik vasıtalarda olduğu türden sınırlamalara maruzdurlar. Bu yüzden İbn Rüşd, farklı nakillerin keyfiyetini tespit etmenin şartlarını sıralayarak nakillerden kesinlik çıkarmaya çalışanları eleştirdi.<sup>70</sup> Onun hedefi, nakillerin zannî karakterine dikkat çekmekti. Böylece bu nakilleri kullananlar, onların anlamlarını başkalarına aktarmadaki problemler hakkında düşünmeye başlayabilirlerdi. Bu tartışma esnasında o, şahidin ya da naklin yalnızca ikna edici bir değeri olduğu üzerinde ısrarla durmaya çalıştı. Naklin tüm bağlamı anlaşılmalı ve o herhangi bir daha kapsayıcı değere sahip olmadan önce açıklanmalıdır.

Retorik dışındaki diğer ikna edici araçları müzakere ederken İbn Rüşd, benzer sonuçlara ulaştı. Örneğin o, herhangi bir şeyin geçerliliğini kanıtlamak için icmaı zikretmenin yeterli olduğunu düşünmedi. Gazali'nin de kabul ettiği gibi, tam bir tanımı üzerinde görüş birliğinin bulunmadığı icma kavramı hakkında kuşatıcı bir nazariye ile ilgili böylesine bir kafa karışıklığı vardı.<sup>71</sup> İbn Rüşd, hiçbir zaman, Müslüman cemaati herhangi bir şey üzerinde görüş birliğine vardığında, onların bu icmanın yanılmaz olduğu prensibini sorgulamadı. O yalnızca böyle bir icman nasıl belirlenebildiğinin ortaya çıkarılmasının mümkün olmadığını, dolayısıyla da onun bir kimsenin ya da doktrin bu icmaı ihlal edip etmediğine karar vermede kullanılamayacağını ileri sürdü.

Hatta İbn Rüşd'e göre, mucizeler geekleştirme kabiliyetinin özel bir hikmetin alameti olmamasından dolayı, başkalarını imana teşvik etmek maksadıyla mucizevî fiiller geekleştirmenin bile belli sınırları vardı. En fazla, İbn Rüşd, böyle bir kabiliyetin, insanları bu tür fiilleri geekleştiren kimse hakkında iyi bir kanaate sahip olmaya ikna etmesi ve onlarda ona inanması için bir istek uyandırması gerektiğini kabul etti. Fakat bu durumda en önemli mesele, mucize gösteren kimsenin ileri sürdüğü öğreti hakkında kesin bir hükme varma imkânı sağlayan bir tür bilginin nasıl kazanılabileceğiydi. İbn Rüşd, bir kez daha Gazali'yi bu bakış açısını paylaşan seçkin bir şahit olarak zikredebilirdi.<sup>72</sup>

Retorik sanatının dışındaki ikna edici bu sanatlara ilişkin ilke, onların sınırlı durumlar hariç kesin bilginin bir kanıtı olarak kullanılamayacağı şeklinde dir. İbn

<sup>70</sup> A.g.e., 37 ve 40. paragraflar.

<sup>71</sup> A.g.e., 42. paragraf.

<sup>72</sup> A.g.e., 43. paragraf.

Rüşd, yine bu araçların, sınırlı etkilerini görmek için bile kısaltılmış kıyasa ihtiyaç duyabileceğini ifade etti. Örneğin bir naklin/nassın anlamı, ancak kısaltılmış bir kıyas tarafından izah edildiği takdirde açık olabilir. Bu yüzden, retorik sanatı, kısaltılmış kıyaslara hak ettikleri önceliği vermeye imkân tanıyacak şekilde tertip edilmelidir. Bu sanatı böyle bir hiyerarşiye uygun olarak tertip etmek suretiyle başka bir yarar sağlanır. Retoriğin bu şekilde düzenlenmesi, kısaltılmış kıyasların mantıksal kıyaslara benzemesi ölçüsünde bir kesin bilgi elde etme imkânı sağlar. Kısaltılmış kıyaslara (*enthymemes*) öncelik verildiğinde, retoriğin daha özenli bir kıyas sanatıyla yönlendirilmesi daha kolaydır. İbn Rüşd, eskilerin retorik sanatını bu şekilde anladıklarını düşündü ve bu anlayışı muhafaza etmeye çalıştı.<sup>73</sup>

Bununla birlikte, retorik sanatını bu bakış açısıyla sunarken İbn Rüşd, onu önemli bir açıdan sınırlandırdı. Söz konusu risalenin en sonuna kadar retorik, kendisinin yalnızca dinin popüler bir tartışması ya da eğitim için kullanılması gerektiğini gösteren bir bağlamda tartışıldı. Diyalektik ile retorik arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları göstermek için her türlü çaba sarf edildi. Yalnızca sondan bir önceki, Poetik'in mülahasasına geçmeden hemen önceye rastlayan paragrafta, Retorik'in politik kullanımlarından söz edilmektedir. Bu risalenin ilk bölümleri, retorik sanatının teknik boyutları üzerine yoğunlaştı ve onun diyalektikle olan yüzeysel benzerliklerine dikkat çekti. Risalenin sonu ise, retoriğin uygulanabileceği alanlara ve alanların şiir (*poetics*) sanatının alanlarına çok benzer bir konuma dönüştüğüne vurgu yapmaktadır.

Bu risaleler mecmuasının hedefleri açısından bakıldığında, retoriğin diyalektik sanatı ile şiir (*poetics*) sanatı arasında orta bir yer işgal ettiği söylenebilir. Onun kanıtları açısından diyalektiğe benzediği tartışılabilir ve her biri kendi yapısal özellikleri bakımından analiz edilebilir. Retorik, politik konularda büyük yararlılığa sahip olması itibarıyla şiire (*poetiğe*) benzemektedir. Retoriğin politik kullanımlarını bir kenara bırakmak ve dinin popüler tartışmalarında ya da eğitimde yararlı olabilecek retorik üsluplar üzerinde yoğunlaşmak suretiyle İbn Rüşd, diyalektik (*cedelci*) teolojiye (*Kelam'a*) yönelik eleştirilerini ortaya koymayı başarabildi. O, retoriğin politik yararları hakkında bütünüyle sessiz kalamadığı için ikinci bir güzel şey yaptı ve risalenin en sonunda, Aristo'yu retorik sanatını incelemeye teşvik eden sebepleri tartışırken bu yararları kısaca ifade etti. Bu taktik ona, Aristo'nun görüşlerini, onlarla en azından zımnen hemfikir olduğunu ileri sürmekle birlikte açık bir onaylamadan kaçınma imkânı verdi. Daha da önemlisi, Aristo'nun görüşlerine yapılan bu referans, akli başında her okuyucuya daha önceki tartışmada neyin ihmal edildiğini hatırlatmak ve böylece diyalektik teologlar (*cedelci kelamcılar*) hakkında tashih edici bilginin önemini belirtmek için yeterliydi.

<sup>73</sup> A.g.e., 44. paragraf.

İbn Rüşd'ün, *Aristo'nun Şiiri Üzerine Kısa Şerh*'indeki baskın konu, şiirin (*poetics*) politik yararlarına dair vurgudur. O, şiir sanatının uygulanabileceği politik yararlılığa ilişkin bir cümleyi incelemeye başladı ve ardından da Aristo'yu şiir üzerine yazmaya teşvik eden bu yararların nasıl bilinebileceğini açıkladı. Aristo'nun, Onun Retoriğine Dair Kısa Şerh'te yüzeysel olarak yer alan retoriğin politik yararlarının farkında olduğu kabul edilmekle birlikte, bu risalede Aristo'nun şiirin politik yararlarının farkında olduğuna ilişkin kabule daha fazla dikkat çekilir. Burada, söz konusu kabulden önce, bizzat İbn Rüşd'ün bu yararların farkında olduğu zikredilir. Dolayısıyla retorik, politik faydalar açısından uygunluğu nedeniyle dikkatimize sunulmuş olan şiir sanatıyla kemale erdirilir.<sup>74</sup> Bu risale, esas itibariyle retoriğin politik yararlarına vurgu yapmak maksadıyla kendi içinde hemen neredeyse ihmal edilmiş olan şiirin teknik yönleri bakımından diğer iki risaleden farklıdır. Diğer iki risalenin her birinde, diyalektiğin ya da retoriğin pratik yararları, bu her iki sanatın teknik boyutlarına vurgu yapılabilmesi maksadıyla hemen hemen bir kenara bırakılmıştı. Şiirde kullanılan konuşmalar aracılığıyla oluşturulan tasdikın önemine dair bir tartışmanın bulunmadığı bu risalede, Teknik açıklamalarla ilgili neredeyse bir örneğe bile rastlanmaz. Gerçekten de tasdik (*assent*) sözcüğü, bu risalede yer almaz. Şiir sanatının teknik boyutlarına ilişkin bu kayıtsızlık, sadece şiirin potansiyel olarak aldatıcı niteliğine ilişkin açık kabuller ve kabulleri açıklamaya yönelik teşebbüsler tarafından dengelenmiştir.<sup>75</sup>

Şiir, kendisinde kullanılan konuşmaların karakteri itibariyle potansiyel olarak aldatıcıdır. Şair bu konuşmaları, dinleyicilerin ruhlarında istediği etkiyi oluşturmak maksadıyla vezinli bir şekilde yapmaya çalışabilir. Buna karşın o, bu konuşmaları, onları doğruya ya da kesinliğe yakınlaştırmak için tertip etmeyi düşünmez. Aksine şiirin, herhangi bir şeyin özünü kavramada genellikle çok az bir değerinin olduğu açık bir şekilde ifade edilir.<sup>76</sup> Bunun nedeni, onlar, bir şeyin hayal gücüne dayalı tasvirini yapmak amacına yönelik olsalar da, bu hayal gücüyle oluşturulan tasvirin, nesneyi olduğu gibi resmetmek maksadıyla tasarlanmamış olmamasıdır. Dolayısıyla şiirsel sözlerin literal yorumu, büyük ihtimalle hataya yol açar. Bununla birlikte, dinleyiciler eğer bu hayali tasvirin ifade edilmiş biçimi konusunda bir hataya düşerlerse, şiirin sözcükleriyle çok kolay bir şekilde yanıltılabilirler. Hatta dinleyiciler şiirin sözlerini literal olarak ele almamaları gerektiğini bilseler de, onlar gerçek anlamda bir benzetme ya da aksi olduğu durumlarda, onları mecazi bir anlamda görmek suretiyle de hataya düşebilirler.<sup>77</sup>

<sup>74</sup> Bkz., *Short Commentary on Aristotle's Poetics*, 1 ve 4. paragraflar.

<sup>75</sup> A.g.e., 1-3. paragraflar.

<sup>76</sup> A.g.e., 1. paragraf.

<sup>77</sup> A.g.e., 2. paragraf.

Yine de bu hataların hepsi, dinleyiciler tarafından belli şiirsel sözlerin anlamı konusundaki basit karıştırmalara indirgenebilir. Şiir sanatının kurallarına daha yakından bakmak ve sözcüklerin bizzat kendileri, bu tür hatalardan kaçınmaya yardım eder. Bu durumda hata, ele alınan şeyi tasvir etmek için başka bir sözcüğün kullanılmasıyla tashih edilebilir. Örneğin denizden, "yeryüzünün mesanesinde bir araya getirilmiş damlacıklar" olarak söz edildiğinde, bunun deniz suyunun ve yeryüzünün topografyasının basit bir fiziksel açıklaması olduğunun kolaylıkla görülmesi, bu şiirsel tasvire literal olarak inanma eğilimini ortadan kaldırır.<sup>78</sup> Bununla birlikte, hiç anlaşılmayan ya da hayali tasvirlerde yapılan çeşitli imalar olmadan hakkında bir fikir oluşturmanın son derece güç olduğu şeyler vardır. Ne yazık ki, bu tür şeylere ilişkin şiirsel sözler çok sık olarak hatalara yol açar.<sup>79</sup> Hatta o derecede ki, başka herhangi bir konuşma türüyle açıklanması mümkün olmayan ya da son derece güç olan bu şeylerde, hata bir kere oluştuğunda onu ortadan kaldırmak için çok az şans vardır. İbn Rüşd, bu tür şeyler için yalnızca bir örnek verdi: Ne bu dünyanın içinde ne de onun dışında olan bir varlık, yani, Tanrı...<sup>80</sup> Kabul etmek gerekir ki, Tanrıyı hayali tasvirlerin dışında başka herhangi bir şey aracılığıyla kavramak imkânsız olmasa da son derece güçtür. Tanrı'nın her şeyi kuşattığına dair bu düşüncenin, hatalı olmasa da karışık olduğu inkâr edilemez.

Kavranılması güç ya da imkânsız olan bu şeylerin, şiirsel sözler aracılığıyla tasvir edilen, fakat kolayca anlaşılabilir şeylerden daha başka bakımlardan da farklı olduğu görülmektedir. Her ne kadar İbn Rüşd, hiçbir yerde bunu kabul etmese de, bunun şiirin pratik kullanımının etkili olduğu ilk söylenen şeylerle ilgili olduğu açıktır. Bu kullanımlar, dinleyicilerin ruhlarını bir şeyi tercih etmeye veya ondan kaçınmaya, onları bir şeye inanmaya ya da onu inkâr etmeye ve bir takım eylemleri yapmaya veya yapmamaya yöneltmeyi içerir. Keza şiir sanatı, dinleyicilerin ruhlarını, hayali tasvirin hoşluğu sayesinde yalnızca huşu ya da hayranlığa meylettirmek için de kullanılabilir.<sup>81</sup> Dinleyicilerin ruhları kendilerine sunulan şiirsel söz nedeniyle Tanrı'ya yönelme veya Ondan kaçma isteğine meylettirilebilmekle birlikte, deniz hakkındaki bir şiirsel sözün böyle bir etkide bulunma olasılığı yoktur. Doğal bir fenomene ilişkin şiirsel bir söz, bu tür duyguları yalnızca dinleyicileri haz veren ya da korku uyandıran şeylerin nedenini düşünmeye yöneltebilecek ölçüde ortaya çıkarabilir. Fakat o, Tanrı fikriyle de yakından ilgilidir.

<sup>78</sup> A.g.y.

<sup>79</sup> A.g.y., "Bu tasvirler genellikle yalnızca kendi tasvirleriyle ya da yalnızca güçlükle düşünülebilen şeyler hakkında hataya sebebiyet verirler. Dolayısıyla bu son zikredilen hususta pek çok hata vardır."

<sup>80</sup> A.g.y.

<sup>81</sup> A.g.e., 1 ve 4. paragraflar.



Şiirsel s3zlerin; 3zellikle de şiirsel s3zlerin dışında başka bir Şeyle kavranılması imk3nsız ya da son derece g3c 3zler de Şeylere dair s3zlerin aldatıcılık ihtimaline dair bu aııklaamalar dikkatli bir Şekilde d3Ő3n3ld3đ3nde ve şiirin pratik yararları 3zerine yapılan vurguyla mukayese edildiğinde, bu risalenin başka bir aııdan 3nemi daha ortaya ııkar. Politik yararlarına ilave olarak şiirin, aıık dinsel yararları olduğu da g3z3kmektedir. Başkalarının g3r3Őlerini veya inanıılarını etkileme ve onların eylemlerine y3n verme Şeklinde ortaya ııkan sonucun ardındaki gerekıe, politikayla olduğu kadar dinle de ilgilidir. Bu 3zellikle m3minler topluluğunun refahını sağlamak iıin ıaba sarf eden bir din, yani İslam gibi bir din iıin doğrudur.<sup>82</sup> Bir başka ifadeyle politika, d3nyevi (*secular*) olmanın daha 3tesinde bir Şey olarak g3z3kmektedir. Tanrı hakkında konuşma fikrini ele alırken ve bunun şiirin pratik kullanımlarıyla iliŐkisinin keyfiyetini g3stermeye ıalıŐırken İbn R3Őd, politik endiŐelerin dinsel endiŐelerle zorunlu bir iliŐkisinin bulunduğunu ileri s3rd3.

Bu ilişki, bu risalede ıok aıık bir biıimde g3z3kse de, ilk defa orada ele alınmıŐ değildir. Diğer iki risalede yer alan tartışmada, din ile politika arasında karŐılıklı bir etkileŐim olduğu varsayımında bulunuldu. Diyalektik (*cedel*) ve retorike (*hitabet*) dair bu risalelerdeki asıl ıaba, diyalektiği kullanan kelimcilerin aııtđı yaraları iyileŐtirmek ve bu yaraların tekrar ortaya ııkmasını engelleyecek prensipler inşa etmek 3zerineydi. S3z konusu bu yaralar, 3ncelikle dini d3Ő3nce veya inanıı alanından alınmakla birlikte, onların aıık sonuıları politik alandadır. şiir 3zerine olan bu risale, din ve politika arasındaki karŐılıklı etkileŐim daha aıık bir Şekilde g3sterildiği ve sanatın eylemler 3zerinde nasıl etkide bulunabileceğine oldukıa belirgin bir vurguda bulunulduğu iıin diğer iki risaleden farklıdır. O halde, bu iki risaledeki vurgularda bir deđiŐiklik veya kayma; yalnızca kanaatlere veya inanıılara ilgiden inanıı ve eyleme ilgiye bir eğilim vardır. Bu, din ve politikaya dair sınırlı ilgiden her ikisine daha kapsamlı bir ilgiye sembolik bir eğilimdir. şiire dair bu risale, s3z konusu eğilimi yansıttđı 3lıde diğer iki risaleden ayrı durmaktadır.

Şiire dair risalenin bu farklı stat3s3n3n bir g3stergesi de cedelci (*dialectical*) kelimcılara veya onların yol aııtıkları problemlere herhangi bir referansta bulunmamasıdır. Buradaki vurgu, b3y3k 3lıde sanatın ne olduğu 3zerinedir. Yoksa onun tashih edilebildiği yollara değil. Her hal3karda bu, bu risalenin diğer iki

<sup>82</sup> Bkz., al-F3r3b3, *Kit3b al-Millah* [Book of Religion], yayımlayan: M. Mahdi (Beirut: Imprimerie Catholique, 1972), 1. paragraf. “Din, ilk kanun koyucunun cemaate emir ve tavsiye ettiği inanıılar ve eylemlerden ibarettir. Bunlar bu kanun koyucunun halkla ilgili 3zel bir hedef belirlemeye ıalıŐtđı sıradaki Őartlar ya da onların bu inanıı ve eylemleri pratize etmeleri sayesinde belirlenir ve sınırlandırılırlar. Bu faziletli ilk kanun koyucunun h3neri krallara 3zg3d3r ve Tanrı’dan gelen vahiyle irtibatlıdır. Gerıekten de o, bu nezih dinin iıinde yer alan inanıı ve eylemleri vahiy aracılığıyla belirler...”

risaleden daha yüksek bir yer işgal ettiği anlamına gelmez. Gerçekten de burada sunulduğu şekliyle şiir sanatı, temel güçlüklerden neredeyse hiç arınmamıştır. Buradaki temel güçlük, Tanrı gibi kavramlara değinen şiirsel anlatımlarda açıkça görülen kaçınılmaz aldatıcılıktır. Açıkça söylemek gerekirse, söz konusu edilen şudur: Bu tür aldatıcılıklar, şiirsel anlatımların bir parçasıdır; sanki onların, şiirsel anlatımlar olmaları itibariyle bizzat kendilerine ait bir standartları yoktur. İbn Rüşd, bu problemi, bu tür konularla ilgili konuşmaların, aldatıcı oldukları ölçüde, şiir sanatından daha çok safsata özelliğini taşıdıklarını iddia etmek suretiyle daha aldatıcı olan bir perspektife taşıdı.<sup>83</sup> O her ne kadar bu tür konuşmalara yapılan referansların altını çizmekle neyi kastettiğini açıklamamış olsa da, bir sonraki paragrafta, şiir sanatına ilişkin benzer bir gözlemde bulundu. O, şiir sanatının, kıyas sanatları içerisinde tasnif edildiğine, hatta mantıkî kıyasın (*sylogism*) şiirde, yalnızca şiirsel anlatımları, aldatıcı bir biçimde, diğer sanatlardaki konuşmalara benzetmek maksadıyla kullanıldığına dikkat çekti.<sup>84</sup> Bu, şiir sanatının kasıtlı olarak aldatmak maksadıyla kullanılabileceğini ima etmektedir. Şair söyleyeceği şeyler hakkında, gerçekte bir delili bulunmadığı halde varmış gibi davrandığında, şiirler güçlü bir biçimde safsataya benzerler. Çünkü örneğin, şairin kıyasî delilleri kullanması, onların kullanımına ilişkin mantık kurallarına uygun düşmez; aksine onlar aldatıcı bir biçimde, başka türlü kabul edilmelerinden ziyade, daha büyük bir güvenilirlik kazanmaları için düzenlenir.

Böyle bir ihtimal belirir; çünkü retorikte olduğu gibi şiir sanatında da, onun aldatıcı maksatlar için kullanılmasına mani olacak dâhili bir kontrol mekanizması yoktur.<sup>85</sup> Fakat diyalektik ve burhana gelince, kıyas mantığının kuralları izlenmelidir. Bu iki sanata ait delillerin (*arguments*) kasıtlı olarak aldatıcı bir biçimde kullanılması, bu sanata özgüdür. Çünkü şiir sanatı, bu tarzda inşa edilmemiştir ve bu yüzden de onun sözlerinin -özellikle de ya hiç kavranamayan ya da ancak başka sözlerden yardım alarak güçlükle kavrananlarının- safsata olarak kullanılması kaçınılmaz görülebilir. İbn Rüşd, şiir sanatı ile safsata arasında bu bağlamda bir irtibat kurarak aynı sonuca vardığını ileri sürdü.

Elbette bu sonucun bir istisnası yok değildir. Bu tür şiirsel söze ilişkin aldatıcılığın kaçınılmaz oluşu, açıklamadaki temel bir sınırlamaya; İbn Rüşd'ün kabul etmesine gerek olmayan bir sınırlamaya dayanır. Bu tür şiirsel sözlerle ele alınan konular hakkındaki karışıklık, metafizik incelemeyle ortadan kaldırılabildi. Ancak İbn Rüşd, bu imkân hakkında sessiz kaldı. Bu sessizliği ile o, diyalektikte yaptığı gibi şiir sanatına ilişkin de sınırlayıcı bir öğretiyi sunmuş oldu.

<sup>83</sup> Bkz., *Short Commentary on Aristotle's Poetics*, 2. paragraf.

<sup>84</sup> A.g.e., 3. paragraf.

<sup>85</sup> Bkz., Averroës, *Talkhīs al-Khatābah*, Badawi'nin hazırladığı baskı, 13-14.

Şiir sanatına ilişkin bu sınırlayıcı öğreti, ona kısmen bu sanatın kullanılma yöntemini eleŐtirme imkânı verdi. Fakat o, Müslümanlar arasında, Kur'an'ın Arapçadaki şiirsel mükemmelliğin en iyi örneği olduğu Đeklindeki yaygın olan görüş üzerinde derin bir Đekilde düşünmek suretiyle anlaşılabilir eleŐtirilerinde daha fazla açık değildi. Yine de o, bu tartiŐmanın içine girmeden Kur'an tefsiri hakkında bazı önerilerde bulunma yoluna gitti. Onun şiirsel hitabın potansiyel aldaticılığına ilişkin inancı, tasavvurî yorumları basit tutmanın ve mümkün olduğu kadar dolaysız yapmanın zorunlu olduğu sonucuna götürdü. Bu itibarla, şiir sanatına ilişkin risale, diyalektik ve retorik sanatına dair risaleler gibi temel ve pratik bir meselenin çözümine katkıda bulunmaktadır. Bu risale, büyük bir incelikle, şiirsel hitabın ve onun politik-dini kullanımlarının tehlikelerine vurgu yapmak suretiyle, daha çok insanla iletişim kurmak için bu tür hitapta bulunan insanlara, özellikle de bu tür konuşmaları insanlara açıklamaya çalışan kimselere karşı çok dikkatli olmaya teşvik etmektedir. Ancak bu tür bir tavsiye hiçbir Đekilde dile getirilmez; bir ölçüde o, bu argümanın bir sonucudur; o yalnızca ima edilen bir sonuçtur. şiir sanatına dair bu risale, her zaman belli bir ölçüde soyut olarak kalır.

Şiir sanatına ilişkin bu sınırlayıcı öğreti, İbn Rüşd'e aynı zamanda söz konusu üç risalede yer alan bu genel argümanı uygun bir perspektifte ele alma imkanı verdi. şiirsel konuşmaların potansiyel aldaticılığı, bu sanatın safсата ile aynı kefeye konmasına yol açtığı için, İbn Rüşd, bu risalenin en sonunda, şiir sanatındaki üstün hünerin insanın nihai mükemmelliğine yabancı olduğunda ısrar etti.<sup>86</sup> O bu yargısını, kısa Đerhlere dair tüm mecmuaya yaptığı özetinde, nihai insani mükemmelliğin doğru teorik bilgiye bağlı olduğuna dikkat çekerek açıkladı.<sup>87</sup> Yukarıdaki açıklamadan açıkça ortaya çıkan sonuç, şiir sanatının bu tür bir bilgiyle donatılamayacağıydı. Diyalektik ve retorik sunumundan, onların da bu tür bir bilgiyle donatılamayacağı aynı ölçüde açıkça ortaya çıkmaktadır. Nihai insani mükemmelliğin veya doğru teorik bilginin kazanılması için başka bir sanat – mantığın istisnasız otoritesine dayanan bir sanat- gerekliydi.

Böyle bir yargı, bu sanatların değersiz olduklarını ileri sürmek anlamına gelmemekteydi. Her Đeyden önce, benzer bir sonucun, mantığa dair kısa Đerhler mecmuasının sonunda çıkarılması makuldür. Her halükarda, mantık çalışması, teorik bilgiye ulaşma çabasında birinci derecede yer almaktadır. Hatta bu mecmuanın genel düzeni, bu birincil önemin teorik bilgiye bağlı olduğunu gösterir. İlk birkaç risale okuyucuyu burhanı incelemeye hazırlamaktaydı. Nitekim o, mantıksal düşünmenin zirvesi olarak takdim edildi. Dolayısıyla bu ilk birkaç risale, burhana giden adımlardan ibaretti. Mantık sanatlarına dair risaleler, bu zirveden itibaren bir tür düşünüşü temsil eden kanaatlerle ilgilendi. Onlar farklı derecelerdeki kanaatlere

<sup>86</sup> Bkz., *Short Commentary on Aristotle's Poetics*, 4. paragraf.

<sup>87</sup> A.g.e., 5. paragraf.

dayanırken burhan, kesinliğe dayanmaktaydı. Yani onlar tikelleri tartışmak için kullanılırken burhan, tümelleri tartışmak için kullanılmaktaydı. Keza kanaatle, yani kesinliğe çok yakın bir kanaatten hataya çok yakın önermelere doğru bir seyir takip eden kanaatlerle ilgilenen bu risaleler arasından gittikçe azalan bir derecelenmeyi çıkarmak da mümkündür. Bu üç sanattan en çok diyalektik, burhana benzemektedir. Ona en az benzeyeni ise şiir sanatıdır. Aynı şekilde İbn Rüşd, bu risaleleri burhana dair tartışmadan sonraya almak suretiyle, bu kanaatlerin nasıl fonksiyon icra ettiklerinin ancak kesin bilginin nasıl elde edileceğini yeterli bir şekilde öğrendikten sonra anlaşılabilceğini gösterdi.

Bununla birlikte İbn Rüşd, burada hiçbir zaman pratik hayatın teorik bilgiyle yönlendirilmesi gerektiği üzerinde ısrar etmedi. Aksine bu risalelerin temel ve açık savı, zannın genel olarak uygun bir yaşam için yeterli olduğudur. Örneğin erdem, kesin olan yerine zann-ı galibe (*generally accepted*) dayanan ahlaki bir özellik olarak sunulmaktadır.<sup>88</sup> Aynı şekilde, bu üç risaleden her birisinin sınırlayıcı bir şekilde sunumu, yaygın kanaatin yeterli olduğu bir eylem alanını belirleme işlevini gördü. Bu itibarla onun, diyalektiğin teorik kullanımlarına dair sessizliği, diyalektiğin felsefi araştırmalarda kullanılmaması gerektiğine işaret etse de, o, bu sanatın başka alanlarda güvenle kullanılabilceğini savundu.

Hedef, zanna dayanan bu sanatların niçin belli işlevler için en uygun olduğunu, ayrıca niçin onların bu belli işlevlerle sınırlandırılması gerektiğini göstermekti. Nitekim en pratik (olunması gereken) durumlarda, zamanın sınırlı ve diğer insanların entellektüel bakımdan yetersiz oluşu, bürhanî kesinliğe ulaşmayı güçleştirir. Bu teorik bilginin pratik durumlarda kullanılan zannî bilgiler (*opinions*) tarafından tehlikeye atılmaması son derece zorunludur. İbn Rüşd, cedelci kelimacıları, teorik bilginin araştırılmasıyla daha ileri düzeydeki teorik incelemelerde zararlı olan zannî bilgileri (*opinions*) açıklamayı birbirine karıştırdıkları için eleştirdi. Aynı zamanda o, genel kanaatin nasıl görülmesi gerektiğini ve onun sınırlarının nerede bittiğini de göstermeye çalıştı. Onun zann-ı galibi (*common opinion*) ıslah ettiği söylenebilir. O bunu, onun pratik meziyetlerini güçlü bir biçimde savunmak, zann-ı galibi en çok küçümseyenlerin gerçekte kendi istidlallerinde ona en çok dayanan kimseler olduklarını kanıtlamak ve çoğunlukla halka hitap ederken kullanılan şaşkırtıcı ve karmaşık konuşmayı elimine etmenin gerekliliğini ne ölçüde ortaya koyabildiğini göstermek suretiyle yaptı. Yine onun zann-ı galibin sınırlarını ve derecelerini belirlemesi, aceleci bir tavırla her araştırmanın göreceli olduğu ve muhtemelen büyük politik zararlara yol açtığı kanaatine varanları frenleme işini de gördü. Hatta İbn Rüşd, zann-ı galibin değerlendirilmesini sağlayan standardın, onun kesin bilgiye yakınlık derecesi olduğu üzerinde ısrar etmek suretiyle insanın nihai kemaline (ulaşma) ülküsünün en

<sup>88</sup> Bkz., *Short Commentary on Aristotle's Topics*, 13. paragraf.

yakınında durma imkânını muhafaza etti. Onun zann-ı galibi ıslahı, hiçbir surette pratik hayat hedefini küçümseme noktasına varmadı.

Bununla birlikte, bütün bunların arkasındaki en büyük problem, politika, din ve felsefe arasındaki ilişkidir. Bu risaleler incelendiğinde, dini inancın, bu farklı sanatların her biri tarafından biçimlendirilip kalıba döküldüğü açıkça ortaya çıkar. Keza dini inancın politik eylemden önce geldiği ve onu etkilediği de apaçık belli olur. Hatta bu sanatlar doğru teorik bilgiye dayandıkları ölçüde, dini inancın şekillenip kalıba dökülme yöntemi de doğru teorik bilgiye dayanır. Başka bir ifadeyle sağlam inanç sağlam araştırmaya bağlıdır. İnancın, bizzat kendi prensipleri üzerine sağlam bir şekilde bina edildiği geniş bir alan bulunmakla birlikte, bu ikisi arasındaki ayrılık, teorik araştırmaya karşı çıkma yanılgısına yol açmamalıdır. Sağlam inancın alameti, onun daha fazla teorik araştırma imkânını ortadan kaldırmaması; sağlam teorik araştırmanın alameti ise, onun sağlam inancı muhafaza etmesi ve hatta onun teorik bilgiye ulaşma çabasını mümkün görmeyenler tarafından bile kabul görmesidir.