

İbn Rüşd Felsefesinde Bilimsel Yöntem

HACI KAYA

Arş. Gör.Dr. | Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Özet: İbn Rüşd'ün bilimsel yöntemi, burhân yani *Tümevarım-Tümdengelim Yöntemi*'dir ve bu yöntem empirizimle rasyonalizmin dikkate değer bir bileşimi olarak karşımıza çıkar. Bu yönteme göre insan aklı, duyuların kendisine aktarmış olduğu tekil nesnelere ve olaylara ilişkin kavrayıştan hareket eder. Soyutlama yeteneğine sahip akıl, nesnelere ve olayları kavrama eşiğinde tekil nesnelere ve olaylar arasındaki ortak niteliği, özdeşliği, birliği keşfeder. Kendi doğası gereği varlıktan varlığın nedensel ilkesine ulaşır. Böylece akıl bilimin nedensel ilkelerini, tümel yasalarını oluşturur. Daha sonra yeni olgulara ilişkin bilimsel bilgi bu ilkeler ve yasalardan yola çıkılarak elde edilir.

Anahtar Kelimeler: Kanıtlama, tümdengelim, tümevarım, bilimsel yöntem, neden, tümel, tekil, ilke, öncül.

Scientific Method in the Philosophy of Averroes

HACI KAYA

Res. Assist. Dr. | İğdır University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy
and Religious Sciences

Abstract: Averroes' scientific method, the method of demonstration (burhân) is the induction–deduction method. This method appears us as an important composition of empiricism and rationalism. According to this method, human reason starts from the comprehension connected with singular objects and phenomenon that the senses have transferred. The reason that has capability of abstraction at the beginning of comprehension discovers the common attribute, the identity, the unity in the objects and phenomenon, and it reaches in accordance with its nature from the being to causal principle. In this way the reason constitutes the causal principles and universal laws of science. After that it is got the scientific knowledge about new phenomenon from this principles and laws.

Keywords: Demonstration, deduction, induction, scientific method, cause, universal, singular, principle, premise.

İkinci Analitikler'in Tarihi Seyri: İslam Felsefesinde *Burbân Geleneği*

İbn Rüşd'de burhân yöntemini ele almadan önce İslam felsefesinde felsefe-bilim etkinliğine yön veren *İkinci Analitikler*'in mantık tarihi içerisindeki seyrine ve İslam felsefesindeki *Burbân* çalışmalarına kısaca değinmemiz gerekir.

Mantık bilimini sistematik bir disiplin halinde ortaya koyan şüphesiz Aristoteles'tir (M.Ö. 384-322). Bu yönüyle o Mantık biliminin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Aristoteles tarafından ortaya konulan Mantık disiplini, daha kendi zamanında büyük bir şöhrat bulmuş, Aristoteles'in takipçileri tarafından *Organon* adıyla zikredilmiş ve sonraki dönemlerde İskenderiyeli şarihlerin ve Suriyeli Hristiyanların elinde asırlarca şerh ve tercüme edilmek suretiyle incelenmiştir. III. ve IV. asırlarda şifahi olarak ve Yunanca aslından okutulan Mantık bilimi, daha sonra Hristiyanlık akidesinin müdafaası için Hristiyan mezheplerinin elinde bir alet ilmi olarak ele alınmıştır. Fakat İskenderiye yoluyla Yunanlılardan aldıkları mantığın, Süryanilerde VII. asra kadar incelenmiş olan kısmı sadece *Birinci Analitikler*'in 7. faslına kadardı. Müslümanlar VII. asrın ortalarında ele geçirdikleri Suriye ve civarındaki memleketlerde Aristoteles düşüncesinin ve bilhassa mantığının çok inkişaf etmiş olduğu bir şekliyle karşılaştılar.

İlk defa VII. asırda siyasi gelişmeleri de takip ederek açılmış olan bir kültür ve ilim faaliyetinde Aristoteles mantığı Arapçaya tercüme edilmiştir. M.Ö. IV. asırdan M.S. X. asra yani Fârâbî'ye (870-950) kadar Grek şarihleri, Süryaniler ve nihayet ilk Müslüman mütefekkirler birçok defa şerh, tefsir ve tercüme edilen ve fakat henüz tam sistemini bulamamış olan bu bilim, *İkinci Analitikler* de dahil olmak üzere, nihayet Fârâbî'ye kadar gelmiş, müstakil olarak bütün kısımlarıyla onun tarafından incelenmiştir. İbn Mukaffa (708-756), Kindi (801-873) ve diğer mantıkçıların müphem bıraktıkları yahut halledemedikleri mantık meseleleri, Fârâbî tarafından halledilmiş ve sistematik bir bütünlük içinde ortaya konmuştur.¹

¹ Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1969, c. 1, s. 68-9.

Felsefi/bilimsel bilginin ölçütlerini ve teorik çerçevesini sunan Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'i, paradigmatic yapısı itibariyle büyük ölçüde peripatetik/meşşâî çizgiye bağlı klasik İslam felsefesi geleneğinde felsefe/bilim etkinliğini tayin eden bir metin olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam mantık tarihinde üzerine bir çok şerh yazılan bu metin, yukarıda da değinildiği üzere çok erken bir dönemde Arapçaya kazandırılmış, Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burbân* ve *Şerâitu'l-Yakîn* adlı çalışmalarıyla sistematik bir bütünlük içinde İslam felsefesinin merkezinde yerini almıştır.

İbn Sinâ (980-1037), başta Fârâbî'nin çalışmaları olmak üzere kendisinden önce yapılan pek çok mantık çalışmasını tetkik etmiş, *İkinci Analitikler* üzerine zengin ilâveler ve açıklamalarla, konular arasında kurduğu bağlantılarla önceki çalışmaları çok geride bırakan, *Kitâbu'ş-Şifâ*'nın Mantık Bilimleri (el-Mantikiyyât) kısmının beşinci fenni olarak *el-Burbân* adıyla hacimli bir metin ortaya koymuştur. Ayrıca İbn Sina, *Kitâbu'l-İşârât*'ın mantık kısmında *burbân* üzerinde kısaca durmuş, yine *Kitâbu'n-Necât* adlı eserinin mantık kısmında lafız, beş tümel, önermelerin form ve içeriği, kıyas konularını ele aldıktan sonra *burbân*'a yer vermiştir. *Mantıku'l-Meşrakiyyîm*'de ise daha çok *Burbân* çalışmaları açısından önemli konular olan tanım ve önermeler üzerinde durmuştur.

En nihayet İbn Rüşd (1126-1198), Aristoteles şarihlerinden ve Fârâbî ve İbn Sinâ'nın çalışmalarından yola çıkarak *İkinci Analitikler* üzerine küçük (câmi'), orta (telhîs) ve büyük (tefsîr) olmak üzere şerhler kaleme almıştır. Ancak bunlardan sadece orta şerh *Telbîsu'l-Burbân*'ın tamamı ve büyük şerh *Tefsîru'l-Burbân*'ın sadece birinci makalesi günümüze ulaşmıştır. İbn Rüşd'ün *İkinci Analitikler* üzerine yazdığı *Telbîsu'l-Burbân* ve *Tefsîru'l-Burbân* adlı iki eseri birer şerh metindir ve Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'inin otantikliğini ortaya koymak, kendisinden önceki *Burbân* çalışmalarına ışık tutmak ve kendi felsefi sistemini anlamak bakımından son derece önemli metinlerdir. Çünkü üzerinde duracağımız üzere İbn Rüşd *İkinci Analitikler*'i şerh ederken, bu metin karşısında sadece şarih pozisyonunda değildir. İbn Rüşd yazdığı bu şerhler üzerinden ken-

disinden önceki *burhânî bilim geleneği*'ni devam ettirmiş² ve *burhân*'ı kendi bilim ve felsefe etkinliğinin bir yöntemi kabul etmiştir.

İbn Rüşd, yazdığı bu şerhlerle İslam felsefesi geleneğine bağlı kalarak *burhân* (felsefi-bilimsel yöntem), *cedel* (diyalektik yöntem), *batâbe* (retorik yöntem) ve *mugâlatâ* (s sofistik yöntem) diye adlandırılan yöntemler üzerinde durmuştur.³ İbn Rüşd, bu yöntemler içerisinde felsefenin ve kesin bilginin yönteminin *burhân* olduğunu ifade etmekte ve bunu kendi felsefi dizgesinin yöntemi kabul etmektedir. Bu anlamda İbn Rüşd'ün yöntem konusunu bir problem olarak ele aldığını, Aristoteles'in mantık metinleri çerçevesinde bir metodoloji ortaya koymaya çalıştığını söyleyebiliriz. Nitekim İbn Rüşd'ün, bu metodolojik bağlamdan yola çıkarak din-felsefe ilişkisi üzerine kaleme aldığı *Faşlu'l-Makâl* adlı eseri bunun en iyi örneğini ortaya koymaktadır.

Burhân Yöntemi: Tümevarım-Tümdengelim Yöntemi

Bilim tarihçisi John Losee, Aristoteles'in ilk bilim felsefecisi olduğunu, bilimsel açıklamaya (scientific explanation) ilişkin belli problemleri analiz ederek bu disiplini ilk defa onun ortaya koyduğunu ileri sürmektedir. Losee, "Aristoteles'in Tümevarım-Tümdengelim Yöntemi" başlığı altında şu değerlendirmeyi yapar:

Aristoteles, bilimsel araştırmayı (scientific inquiry) gözlemlerden yola çıkarak genel ilkelere (general principles) ulaşma ve buradan tekrar gözlemlere geri dönme süreci olarak düşünmektedir. Ona göre bilim adamlarının, fenomenlerden açıklayıcı ilkelere ulaşmaları (induce) ve ardından bu temel açıklayıcı ilkeleri kapsayan öncüllerden (premises) fenomenler hakkında tanımlayıcı yargılar (statements) çıkarmaları (deduce) gerekmektedir.⁴

Cemal Yıldırım bu görüşün izlerinin bugün bile kaybolmadığı-

² İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, s. 150.

³ İbn Rüşd yöntem anlamında *Tarîk* kavramını kullanmaktadır. Bkz. İbn Rüşd, *Faşlu'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992, s. 66, 74, 91, 97.

⁴ John Losee, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, Oxford: Oxford University Press, 1980, s. 6.

nı, birçok düşünür ve bilim adamı için *bilimsel yöntem* deyince bu modelden başka bir şeyin akla gelmediğini belirtir⁵.

İbn Rüşd'ün *burhân yöntemi*, esas itibarıyla *İkinci Analitikler* üzerine kaleme aldığı *Telbîsü'l-Burhân* ve *Tefsîrü'l-Burhân* adlı iki şerhinde yer alır. Buradan hareketle, Aristoteles'in yukarıda anılan bilimsel yönteminin, aynı zamanda İbn Rüşd'ün bilimsel yöntemi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu yöntem temelinde deney ve tümevarım bulunan *Tümevarım- Tümdengelim Yöntemi*'dir.

Aristoteles'e göre tümel kavramlarımızı duyu ve deneylerden yola çıkarak elde ederiz. Bu anlamda pratik açıdan deney (empeiria) Aristoteles'e göre hiçbir bakımdan bir bilimden daha aşağı değildir. Hatta, Aristoteles'e göre, deney sahibi insanların deney olmaksızın kavrama sahip olan insanlardan daha fazla başarıya ulaştıklarını görürüz. Bunun nedeni deneyin bireysel olanın, bilimin ise tümel olanın bilgisi olmasıdır. Her türlü eylem ve meydana getirme ise bireysel olanı konu alır. Çünkü örneğin; tedavi eden hekimin iyileştirdiği kişi 'insan' değil, Sokrates veya Kallias'tır. Dolayısıyla deney olmaksızın kavrama sahip olan ve tümeli bilen, ancak onda içerilmiş bulunan bireyseli bilmeyen insan sık sık tedavi yanlışları yapacaktır.⁶

Duyum, deney ve tümevarım İbn Rüşd'e göre de bütün bilgile-
rimizin kaynağını oluşturur. En temel kavramlar, bilimsel ilkeler,
kısaca bütün bilgimiz tekrar eden duyularımıza ve deneye dayanır. İbn Rüşd bunu şöyle ifade eder:

Bilimin ilkeleri, bizde duyumun birden fazla tekilde birkaç kez yinelenmesinden ortaya çıkar. Şöyle ki, birinci duyuma ikinci duyum, ikinci duyuma üçüncü duyum eklendiği zaman tümel olan meydana gelir. Bu nedenle tümel olan, tekillerden tümevarım yoluyla elde edilir. Tümelin duyumlardan ortaya çıkışı bu şekilde gerçekleşir.⁷

Biz herhangi bir şeye ilişkin bilgiyi ya tümdengelim (burhân) ya da

⁵ Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998, s. 70.

⁶ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996, 980b15-20.

⁷ İbn Rüşd, *Telbîsü'l-Burhân*, thk. Abdurrahmân Bedevî, *Şerbu'l-Burhân li-Aristo ve Telbîsü'l-Burhân*, Kuveyt: El-Meclisu'l-Arabî, 1984, s. 150-2.

tümavarım (istikrâ) yoluyla elde ederiz. Tümdengelim tümel öncüllerden oluşur. Tümel öncüller ise tümevarım yoluyla ortaya çıkar. O halde bütün bilgimiz tümevarıma dayanır.⁸

Aristoteles, esasen bilgi kuramını dört neden; maddi neden, formel neden, etkin neden ve ereksel neden üzerine inşa etmiştir. Ona göre gerçek bilgi bir şeyin neden var olduğuna ilişkin bilgidir, başka bir ifadeyle nedeni bilmektir.⁹ Bu aynıyla İbn Rüşd için de geçerlidir. Çünkü bütün araştırmaların amacı nedenleri elde etmektir, gerçek bilgi olgusal gerçekliğin nedensel yasalarını keşfetmektir. İbn Rüşd bunu açık bir dille şöyle ifade etmektedir: “Bir şey hakkında en kesin bilgiye ancak o şeyi nedeniyle birlikte bildiğimiz zaman ulaşırız.”¹⁰ Dolayısıyla “bir şeyin varlığını nedeniyle açıklayan bilim daha üstündür.”¹¹

Aristoteles, *Metafizik*'te ilk filozofların çoğunun her şeyin ilkeleri olarak yalnızca maddi yapıdaki ilkeleri göz önüne aldıklarını¹² belirttikten sonra Presokratik filozofların, (Thales, Anaksimenes, Diogenes, Herakleitos, Empedokles, Anaksagoras) “her şeyin kendisinden meydana geldiği, kendisinden doğup yine kendisine döndüğü bir tözle”¹³ ilgili farklı yorumlarını aktarmaktadır. Aristoteles'e göre insan biricik nedenin, maddi diye adlandırılan neden olduğunu düşünebilir. Ancak insanlar ilerledikçe olayların kendileri onların yolunu çizmiş ve kendilerini daha derin araştırmaya zorlamıştır. Çünkü her oluş ve yokoluşun bir veya bir çok ögeden çıktığı istenildiği kadar doğru olsun; o niçin ortaya çıkmaktadır? Nedeni nedir? Çünkü hiç olmazsa dayanağın (substrat) kendisinin, değişmelerinin nedeni olmadığı açıktır. Örneğin; tahtanın ya da tuncun değişmesinin nedeni, ne tahta ne de tuncun kendisidir. Yatağı yapan tahta, heykeli yapan tunç değildir. Bu değişmenin nedeni bir başka şeydir. Bu başka şeyi aramak ikinci nedeni veya hareketin

⁸ İbn Rüşd, *Tefsiru'l-Burbân*, thk. Abdurrahmân Bedevî, *Şerhu'l-Burbân li-Aristo ve Telbisu'l-Burbân*, s. 315.

⁹ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, 71b, 87a.

¹⁰ İbn Rüşd, *Telbisu'l-Burbân*, s. 50.

¹¹ İbn Rüşd, *Telbisu'l-Burbân*, s. 108.

¹² Aristoteles, *Metafizik*, 983b10.

¹³ Aristoteles, *Metafizik*, 983b10.

başlangıcının kendisinden çıktığı şeyi (etkin neden) aramaktır.¹⁴ Aristoteles bu ikinci nedene Parmenides'in eriştiğini belirtir.¹⁵

Öte yandan bu kadar muhteşem eserin rastlantının ürünü olduğu ve kendi kendine ortaya çıktığı da söylenemez, Aristoteles açısından. Bundan dolayı bir insan ortaya çıkıp, hayvanlarda olduğu gibi tüm doğada düzenin ve evrensel uyumun nedeni olan *Us*'ün (*Akl*) bulunduğunu söylediğinde, Aristoteles'in deyiimiyle kendisinden önce gelenlerin sayıklamaları karşısında aklı başında tek kişi olarak görünmüştür. Bu kişi Anaksagoras'tır.¹⁶

Buraya kadar adı geçen filozoflar, hiç kuşkusuz Fizik'te nedenlerden ikisine; maddeye ve hareketin kaynağına erişmişlerdir.¹⁷ Ancak Aristoteles'in düşüncesine göre onlar iyi eğitim görmemiş, her yere atılan ve çoğu kez karşısındakine bilimin değil, rastlantının sonucu olarak yerini bulan darbeler indiren askerlerin savaşta yaptıkları gibi bunu belirsiz ve kapalı biçimde yapmışlardır. Sözü ettiğimiz askerler gibi, der Aristoteles, bu filozoflar da ne söylediklerinin farkında değil gibi görünmektedirler. Çünkü onların hemen hemen hiçbir zaman ilkelerine başvurmadıkları veya onlara ancak çok az durumda başvurdukları görülmektedir. Maddi yapıda dört öğeden söz eden Empedokles olmuştur.¹⁸ Ancak Aristoteles, onun dört öğeyi öge olarak kullanmadığını, onları sadece iki tane imişler gibi ele aldığını söyler. Bir yana ateşin kendisini koymakta, onun karşıtları olan toprak, hava ve suyu ise tek bir şey gibi ele almaktadır. Leukippos ve meslektaşı Demokritos ise sırasıyla *varlık* ve *var olmayan* diye adlandırdıkları *dolu olan* ve *boş olan*'ın ögeleri olduğunu söylemektedirler. Dolu olan ve cisim, varlık; boş olan ise var olmayandır. Bundan dolayı da onlar varlığın var olmayandan daha fazla var olmadığını söylemektedirler. Çünkü cisim boş olandan daha fazla değildir. Onlar bunları şeylerin maddi nedenleri olarak ele almaktadırlar. Atomcu düşünürlerin yanı sıra onlarla çağdaş olan Pythagorasçılar da matematiğin ilkelerinin her şeyin ilkeleri oldu-

¹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 984a15-25.

¹⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 984b5.

¹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 984b10-20.

¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 985a10.

¹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 985a10-30.

ğunu düşünmüşlerdir.¹⁹ Aristoteles açısından bütün bu düşünürlerin öğretilerinden çıkan sonuç şudur:

Bir yandan en eski filozoflar ilk ilkeyi cisimsel olarak ele almaktadırlar (çünkü su, ateş, ve benzeri şeyler cisimlerdir), bunlar arasında bazıları tek bir cisimsel ilkenin, bazıları ise birden fazla cisimsel ilkenin varlığını kabul etmektedir. Ancak her iki grup da onu madde kavramı içinde ortaya koymaktadır. Öte yandan bazı filozoflar hem bu nedeni, hem de onun yanında hareketin kaynağını kabul etmektedirler. Bu ikinci neden de bir kısmına göre tektir, diğer bir kısmına göre çifttir. İtalya Okulu ortaya çıkıncaya kadar, iki tür nedene (maddi ve fâil neden) başvurmaları ve bu nedenlerden birini yani hareketin kaynağını bir kısmının tek, diğerlerinin iki şey olarak ortaya koymaları dışında bu filozoflar bu konuları oldukça belirsiz bir biçimde ele almışlardır. Buna karşılık Pythagorasçılar aynı şekilde iki ilkenin var olduğunu söylemişlerdir, ancak buna kendilerine has olan şu noktayı eklemişlerdir: Önce Pythagorasçılar sonluluk veya bir olanın ve sonsuzluğun, başka bazı şeylerin, örneğin ateş, toprak veya bu tür herhangi bir şeyin nitelikleri olmadığını, tersine sonsuzluk ve bir olanın kendilerinin, yüklemi oldukları şeylerin tözleri olduğunu düşünmekteydiler. Sayının her şeyin tözü olduğunu söylemelerinin nedeni budur.²⁰

Platon'a gelince, Aristoteles, Platon'un yalnızca iki tür nedenden yararlandığını söyler. Bunlar formel ve maddi nedenlerdir. Çünkü idealar, bütün diğer şeylerin özünün nedenleridir ve *Bir olan* da ideaların özünün nedenidir. Niteliklerin taşıyıcısı olan ve duyuşsal şeylerle ilgili olarak ideaların, idealarla ilgili olarak da *Bir olan* hakkında tasdik edildiği maddeye gelince o *İki olan*'dır yani *Büyük* ve *Küçük olan*'dır. Platon ayrıca bu iki ögenin birini iyiliğin, diğerini kötülüğün nedeni olarak almaktadır. Bu, önceki döneme ait bazı filozofların, örneğin Empedokles ve Anaksagoras'ın savunmaya çalıştıkları görüştür.²¹ Aristoteles'e göre Platon'un idealarının ise ne maddi ne etkin ne formel ne de ereksel nedenle bir ilgisi vardır. İdeaların maddi ilke olmayacakları açıktır. Onlar hareket ettirici

¹⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 985b5-25.

²⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 987a5-15.

²¹ Aristoteles, *Metafizik*, 988a10-15.

ilke de olamazlar. Çünkü özsel değişmezlik nitelikleriyle onlar sükunet ve hareketsizlik nedenidirler. Form da olamazlar. Çünkü form, formu olduğu şeye içkindir. Onlar birer erek değil model oldukları için erek de olamazlar. İyi olanı (to eu einai) açıklamazlar, ‘tam, gerçekleşmemiş olanı’ (to holos einai) açıklarlar²².

İbn Rüşd’ün yöntemi, hiç şüphesiz Aristoteles’in yukarıda “her şeyin ilkeleri olarak yalnızca maddi ilkeleri göz önüne alan” doğa düşünürlerini (Thales, Anaksimenes, Diogenes, Herakleitos, Empedokles, Anaksagoras), yine evrenin matematik denklemlerle kurulu olduğunu ve ancak bilginin bu matematik denklemleri çözmekle elde edileceğini söyleyen idealist Pythagorasçı-Platoncu düşünceyi eleştirerek, dört neden üzerine bina ettiği Fizik/Doğa bilimi-Matematik sentezini içeren empirist-rasyonalist yöntemdir.

Aklın ve Deneyin Krizini Aşan Bir Yöntem Olarak Burhân

Rasyonalist, bilimi, temel ilkeleri yönünden matematik güvenilirliği sağlayan bir sistem olarak algılar. Empirist ise matematik güvenilirlik yerine gözlemsel güvenilirliği koyduktan başka geleceğe ilişkin önermelerin aynı türden güvenilirliği olmasında ısrar eder. Rasyonalist böylece, ‘doğa neden akli izlesin’ sorununa ulaşmakta, empirist ise ‘gözlemlere özgü güvenilirliğin önde yereye nasıl transfer edileceği’ sorunuyla karşı karşıya kalmaktadır.²³ F. Bacon’ın benzetmesiyle, rasyonalistler, vücutlarından çıkardıkları bir madde ile sanat ve incelik bakımından insanı hayrette bırakan fakat dayanıklılık ve kullanım bakımından kıymetsiz ağırlarını ören örümceğe benzer. Empiristler de yiyecek malzemesini toplayan ve onu tüketmekle yetinen karıncaya benzer. Arı ise bunların ortasında yer alır. Arı kendisine gerekli olan asıl maddeyi çiçeklerden ve tarlalardan toplamakla yetinmez, bununla birlikte kendisine ait özel bir yetenekle bu maddeyi sindirir, işler ve yenecek hale getirir. Gerçek felsefeci arı gibi olmalıdır, Bacon’a göre. Zira gerçek bir felsefeci ne

²² Aristoteles’in, ideaların dört nedenle hiçbir ilişkisinin olmadığını ortaya koyan görüşlerini (*Metafizik*, 992a25-30, 992b5-30, 993a5-10) J. Tricot’un dipnotundaki özet yorumundan hareketle verdik. Bkz. *Metafizik*, dn. 3, s.139 ve dn. 1, s.140.

²³ Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1981, s. 75.

sadece zihinsel yeteneklere güvenir ne de doğa bilgisi ya da pratik deneylerle elde edilmiş, fakat zihinsel süzgeçten geçirilmemiş empirik malzemeler biriktirmekle yetinir. O bunları, biriktirmekle birlikte zihin süzgecinden geçirir.²⁴ İbn Rüşd için de arı örneğini verebiliriz. Çünkü İbn Rüşd, akli ilkelerin temelinde duyuların yattığını söylemekle aklın, doğa için yasa koyucu olduğunu değil, doğanın bir yere kadar akli belirlediğini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan İbn Rüşd, kesin bilgilerin sadece duyumla ve tümevarımla elde edilemeyeceğini, bilgimizin ilkesinin akıl ve aklın duyum, deney ve tümevarım yardımıyla elde ettiği ve tümel hale getirdiği tümdengelsel öncüller olduğunu savunmakla da, geleceğe ilişkin birer öndeyi oluşturma imkânı tanımaktadır:

Tekil şeyler sonsuzdur ve biz bilgimizle sonsuz olan şeyleri bütünüyle kuşatamayız. Tümellesse tekileri kuşatır.²⁵ Tümel bilen potansiyel olarak tekili de bilir. Fakat tekili bilen ne potansiyel olarak ne de etkin olarak tümel olanın bilgisine sahip değildir.²⁶

Tümel bilginin bu niteliği bize geleceğe ilişkin öndeyiler oluşturma olanağı vermektedir. Bu yönüyle İbn Rüşd'ün *Tümevarım-Tümdengelim Yöntemi* rasyonalistin ulaştığı 'doğa neden akli izlesin' sorunuyla, empiristin 'gözlemlere özgü güvenilirliğin öndeyilere nasıl transfer edileceği' sorununu çözümlene noktasında dikkate değer bir açılım sağlamaktadır. Rasyonalist bakışta akli ilke ile olgu çatıştığı zaman akli ilke lehine olgulardan vazgeçme olanağı vardır. Çünkü "Matematikçiler eşyayı değil eşya arasındaki bağıntıları incelerler; bağıntılar değişmemek şartıyla, bu eşya yerine başkalarını koymak onlar için ilgisizdir. Onlara göre maddenin önemi yoktur, onları ilgilendiren yalnızca şekildir."²⁷ Oysa İbn Rüşd'de öncül-

²⁴ Bkz. Francis Bacon, *Novum Organum*, ed. Joseph Dewey, New York: P.F. Collier & Son, 1901, XCV. *Novum Organum*'un İngilizce'sinden Bacon'a ait benzetmeyi aktarıırken Salih Zeki'nin, Omanlıcaya çevirdiği Alexis Bertrand'ın eserinden de yararlandık. Bkz. Alexis Bertrand, *Mebadî-i Felsefe-i İlmiye ve Felsefe-i Ablâkiye: Kitâb-ı Evvel: Felsefe-i İlmiye*, çev. Salih Zeki, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333, s. 30.

²⁵ İbn Rüşd, *Telhisü'l-Burhân*, s. 102.

²⁶ İbn Rüşd, *Telhisü'l-Burhân*, s. 105.

²⁷ Henri Poincare, *Bilim ve Hipotez*, çev. Fethi Yücel, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998, s. 37. Ayrıca bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1983, s. 173.

ler dış dünyadaki gerçekliğe tekabül etmelidir ve bunlardan kurulu bir kanıtlama da, formel açıdan doğru olmakla birlikte olgusal-nedensel gerçekliği yansıtmak durumundadır. Salt akli tutarlılık lehine olgusallık asla saf dışı bırakılamaz. Örneğin; “Şurada ateş yanmaktadır, çünkü orada duman yükseliyor” kanıtlaması olgudaki nedensel ilişkiye uygunluk arz etmediğinden nedensel kesin bilgi veren bir tümdengelsel kanıtlama değildir. Çünkü olgusal olarak/varlık bakımından ateşin varlığının nedeni dumanın çıkması değil, ateşin varlığı dumanın çıkmasının nedenidir.²⁸ Yine örneğin; yaprağın dökülmesinden hareketle de ağacın özsuyunun donmasının açıklanması nedensel kesin bilgi veren bir bilimsel açıklama değildir. Çünkü özsuyunun donması sonuç değil, gerçekte ve olgusal olarak yaprakların dökülmesinin nedenidir.²⁹

Bu anlamda İbn Rüşd’ün yöntemi bize *hipotetik-dedüktif* yöntemi hatırlatmaktadır. Çünkü bu yöntemde evet ya da hayır diyen olgulardır. Hipotetik-dedüktif yöntem “gözlemlerle işe başlar, fakat bununla yetinmez, gözlem betimlemeyi aşan matematik bir açıklama ile tamamlanır. Daha sonra da bu açıklamadan matematik gözlemlerle birtakım sonuçlar çıkarılır ve olgularla karşılaştırılır. Evet ya da hayır cevabını vermek olgulara bırakılmıştır. Örneğin Kepler, evrenin armonik düzende olduğu düşüncesini karmaşık bir matematik planla ispat etmeye koyulmuştu. Ancak gezegenlere ilişkin gözlemlerin, kendi beklentisine uymadığını, gezegenlerin başka yasalara bağlı olarak hareket ettiklerini saptadıktan sonra ispatlamaya çalıştığı düşüncesinden vazgeçmişti. Gezegenlerin yörüngelerinin çembersel değil, eliptik olduğu ortaya çıkmıştı. Yine Newton, *Gravitasyon Yasası* henüz hipotez aşamasındayken hipotezden mantıksal olarak çıkardığı dedüktif diferansiyel hesap sonuçları, Ay üzerine yaptığı gözlemlerle çelişince, teoremin yazılı olduğu kâğıtları çekmecesine kilitleyip kaldırmış, yirmi yıl kadar sonra Fransızlar yerkürenin çevresini yeniden ölçünce, Newton daha önce kullandığı ölçümlerin yanlış olduğuna tanık olmuştu. Newton, yeni ölçümlerin hipotezinin sonuçlarına tümüyle uyduğu-

²⁸ İbn Rüşd, *Telbîsü'l-Burbân*, s. 183, 275.

²⁹ İbn Rüşd, *Telbîsü'l-Burbân*, s. 148.

nu gördükten sonra ancak teorisini yayımlamaya karar vermişti.³⁰

İbn Rüşd'ün yönteminin bir yönüyle hipotetik-dedüktif yöntem olduğunu söyleyebiliriz. Zira olgulardan yola çıkılarak elde edilen *burhân*'ın öncüllerinden bir kısmı da İbn Rüşd'ün *el-usûlü'l-mevzû'a* dediği varsayımsal öncüllerdir. Bu öncüllerin tam karışılığı hipotetik öncüllerdir. Ancak burhân yöntemi sadece bu öncüllerle kurulu bir yöntem olmadığı için onu, hipotetik-dedüktif yöntem diye adlandırmak eksik kalacaktır. Her şeyden önce *burhân yöntemi*'nin üzerine bina edildiği öncüller, aksiyomatik öncüllerdir (el-bedîhiyyât). Bu yönüyle de İbn Rüşd'ün bilimsel yöntemi, *matematik-aksiyomatik yöntemi* akla getirmektedir. İbn Rüşd çok açık bir biçimde *burhân*'ın iki tür öncülden meydana geldiğini ve bunlar üzerine inşa edildiğini belirtir:

Burhânın ilkesi, ki bu orta terimsiz öncüdür, öncelikle iki kısma ayrılır: Birisi belli bir bilimde kanatlanamayan öncüdür. Bu hipotez (*asl mevzû*) diye isimlendirilir. İkincisi ise kendiliğinden bilinir olan öncüdür. Bu da kendiliğinden bilinen bilgiler/aksiyom (*el-ulûmü'l-müte'ârefe*) diye adlandırılır.³¹

Ancak İbn Rüşd'de aksiyomatik öncüllerin şartlarından biri de, bu öncüllerin zorunlu olmakla birlikte doğru olması yani olgusal içerikli olması ve olguya tam olarak tekabül etmesidir.³² Burhânın öncüllerinin doğru olması gerekir, der İbn Rüşd, çünkü yanlış öncüller, bu öncülleri kullanan kişiyi var olmayan bir şeyin var olduğuna inanmaya sevk eder. Örneğin, "Karenin çapının kenarına eşit olduğuna" inanmak gibi.³³ İbn Rüşd'ün olgusal içerikli aksiyomları bize bir yönüyle Kant'ın *sentetik a priori* önermesini hatırlatır.³⁴ İbn Rüşd'ün dedüksiyonunu oluşturan öncüller gerçekte ilgisiz, sadece matematik bir doğruluk kriterine sahip değildir. Ülken'in ifadesiyle "Matematik dil bir ifade tarzıdır. Tabiat olaylarından bağımsız ele alındığı zaman satranç oyunu gibi yalnız şematik

³⁰ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 81-2.

³¹ İbn Rüşd, *Telbisü'l-Burhân*, s. 51.

³² İbn Rüşd, *Telbisü'l-Burhân*, s. 63.

³³ İbn Rüşd, *Telbisü'l-Burhân*, s. 49.

³⁴ Bkz. Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1993, s. 43-4.

bazı münasebetlerin zaruretini inceler”.³⁵

İbn Rüşd’ün maddesi bakımından da doğru olması gerekir dediği matematik önermeler böyle bir zorunluluktan öte, olgular yönündeki zorunluluk ve doğruluk kriterine sahiptir. Ancak İbn Rüşd’e göre araştırmaya konu olan tekil olgularda bulunan ve bunların nedeni olan ortak doğa (et-tabîatu’l-müştereke) ortaya konmadıkça, tek başına olgular ve olgusal saptamalar bize bilim yapmak için her zaman ve her durumda geçerli olan tümel-özel (külli-zâtî) bir zorunluluk bildirmeyebilir. Çünkü olgulardan çıkarılmış hipotezler her zaman bize nedensel kesin bilgi vermeyebilir. Örneğin; Ay’ın küresel olduğunu ışığın hilâl şeklinde büyümesinden hareketle açıklayan kişinin yaptığı şu kanıtlama, gerçek nedensel zorunlu bilgi ortaya koyan bir kanıtlama değildir: “Ay ışığı hilâl şeklinde büyümektedir; bu nitelikte ışığı büyüyen bir şey, şeklen küreseldir; o halde Ay da şeklen küreseldir.” Bu kanıtlamada “Işığı hilâl şeklinde büyüyen her şey şeklen küreseldir” hipotezinden hareketle Ay’ın küreselliği kanıtlanmak ve açıklanmak istenmiştir. Oysa gerçekte orta terim yani neden, Ay’ın küresel olmasıdır. Dolayısıyla Ay ışığının hilâl şeklinde artması neden değil nedenlidir. Ay ışığının hilâl şeklinde artmasının nedeni onun küresel olmasıdır.³⁶ Bu nedensel kesin bilgi, söz konusu kanıtlamanın üzerine bina edildiği “Işığı hilâl şeklinde büyüyen her şey şeklen küreseldir” hipotezinin, bir neden değil olgunun sadece görünür durumunu yani varlığını ortaya koyduğunu göstermekte ve bu hipotezin bir nedensel açıklama olmadığını ortaya koymaktadır. Yine örneğin; bir şeyin canlı olduğunu ondaki sıcaklık ve nemlilikten hareketle kanıtlamaya çalışmak da bilimsel bir kanıtlama değildir. Çünkü verilen nedenler, canlı olmanın nedeni değildir. O yüzden İbn Rüşd’e göre bu gibi kanıtlamalar gerçekte nedensel kesin bilgi veren bilimsel kanıtlamalar değildir. Bu gibi kanıtlamalar bize bir şeyin nedeniyle birlikte varlığına değil, sadece varlığına ilişkin bilgi verir. İbn Rüşd bu gibi kanıtlamalara *varlık burhânu* (*burhânu’l-vücûd*) demektedir.³⁷

³⁵ Ülken, *Bilim Felsefesi*, s. 176.

³⁶ İbn Rüşd, *Telbîsu’l-Burbân*, s. 79.

³⁷ İbn Rüşd, *Telbîsu’l-Burbân*, s. 149.

Ayrıca olgular zaman içinde değişip dönüşüme uğrar. Zaman içinde değişip dönüşüme uğramaması bakımından olgulardan farklı olan, fakat onlardan ayrı olamayan, olguların tözüne (*tümel-ortak doğa/et-tabiatu'l-külliyetu'l-müştereke*) ilişkin tümel zorunluluk,³⁸ olguların formunu teşkil eden matematik dilde ifadesini bulur. Matematik dil aynı zamanda tekil nesnelerin nedenini ortaya koyar. Dolayısıyla burada tümel zorunluluk nedensellikte doğrudan bağlantılıdır. Öncüllerin zorunlu olması onların aynı zamanda kanıtlamanın nedenleri olduğu anlamına da gelmektedir. Bir şeyi, zorunluluk bakımından bilmek o şeyi nedeniyle bilmek demektir. Bir şeyin zorunlu olduğunu nedeniyle bilmeyen kimse bu anlamda İbn Rüşd'e göre o şey hakkında ilineksel bilgiye sahiptir. Dolayısıyla yukarıda verilen örnekte, önce gelen zorunlu bilgiyle sonra geleni kanıtladığımız zaman ancak tümel zorunlu gerçek bilgiye ulaşırız. Örneğin; ışığın hilâl şeklinde büyümesinden dolayı Ay'ın şeklen küresel olduğunu bildiğimiz zaman, büyük öncülü evirip Ay'ın küresel olmasının Ay ışığının hilâl şeklinde büyümesinin nedeni yapabiliriz. Bu durumda burhân/kanıtlama şöyle olur: "Ay şeklen küreseldir; şeklen küresel olan bir şeyin ışığının hilâl şeklinde büyümesi gerekir; öyleyse Ay da küresel olduğundan ışığı hilâl şeklinde büyür." Böyle bir burhânda Ay ışığının hilâl şeklinde büyümesinin nedenini ortaya koyarız. Bu da *neden burhânı* (*burhânü's-sebeb*) diye isimlendirilen burhândır. Gerçek ve bilimsel kanıtlama da budur.³⁹

Bir şeyin zorunlu olduğunu zorunlu olan bir şeyle bilmeyen kimse, o şeyin, nedeniyle zorunlu bir şey olduğunu bilmiş olamayacağından - çünkü zorunlu şeyin nedeni de zorunludur- burhânın zorunlu öncüllerden meydana gelmesi gerektiği açıktır. Bir şeyi nedeniyle bilmeyen kimse ise o şeye ilişkin ancak ilineksel yolla elde ettiği bilgiye sahiptir. Örneğin; A'nın C'de zorunlu olarak var olduğunu zorunlu olmayan B orta terimi ile bildiğini zanneden kimsenin A'nın C'de zorunlu olarak var olduğunu orta terimden dolayı bilmediği açıktır. Çünkü orta terim olan B'nin ortadan kalkması ve o kimsenin, A'nın C'de zorunlu olarak var olduğu bilgisine sahip olması mümkündür. Dolayısıyla

³⁸ İbn Rüşd, *Telbisu'l-Burhân*, s. 63-4.

³⁹ İbn Rüşd, *Telbisu'l-Burhân*, s. 79.

la burada ilineksel olmasının dışında, orta terim olan B, A'nın C'de zorunlu olarak bulunduğuna ilişkin bilginin nedeni değildir.⁴⁰

Bu formel açıklamayı İbn Rüşd'ün verdiği şu örnekle daha açık kılabiliriz: “İnsan yürüyendir; yürüyen, canlıdır; o halde insan zorunlu olarak canlıdır.”⁴¹ Verilen bu örnekte B orta terimi “yürüyen”; A büyük terimi “canlı”; C küçük terimi ise “insan”dır. Büyük terim olan A'nın yani “canlı”nın küçük terim C'de yani “insan”da zorunlu olarak bulunması, “yürüyen”den ibaret olan B orta terimine bağlanmıştır. Oysa burada ileri sürülen orta terim yani “yürüyen” gerçekte “canlı”nın “insan”da bulunmasının, başka bir ifadeyle insanın zorunlu olarak canlı olmasının nedeni değildir. Çünkü neden olarak ileri sürülen “yürüme” yok olduğunda insan canlı olarak var olmaya devam edebilir, dolayısıyla biz insanın yürüyen olduğunu bilmesek bile insanın zorunlu olarak canlı olduğunu bilebiliriz. İbn Rüşd bütün bunları özetler mahiyette şöyle diyor:

Duyu, varlıkları zamansal ve mekansal olarak sınırlı olan tekilleri algılar. Burhâni bilgi ise tümel olan üzerine ve tümel olanla yapılır. Tümel olan ise her tekilde, her zaman ve her mekandadır. Bu nedenle örneğin; falanca üçgenin iç açıları toplamının iki dik açığa eşit olduğunu duyumsamış olsak bile bu duyum bize her üçgenin iç açılarının iki dik açığa eşit olduğunu ifade etmez. Çünkü duyum ancak kendisine işaret edilen şu tekil üçgene ilişkindir. Bilgi ise tümel üçgene ilişkindir. Aynı nedenden dolayı Ay'da olsak ve Dünya'nın Ay'la Güneş'in arasına girmesinden dolayı Ay'ın tutulduğuna tanık olsak bile bu tanıklıktan, Ay tutulmasının nedenine ilişkin bilgi elde edemeyiz. Zira nedene ilişkin bilgi tümel olan tarafından elde edilir. Duyu ise ‘Her Ay tutulmasının nedeni Dünya'nın, Ay ile Güneş arasına girmesidir’ şeklindeki tümeli algılayamaz. Aksine duyuyu ancak bir tekil tutulmanın nedeninin, Dünya'nın Ay ile Güneş arasına girmek olduğunu algılar. Ancak duyuyu tümel olanı algılayamasa da, akıl tümel olanı, ancak duyunun tekil olanı tekrar tekrar algılaması ve ta ki bu tekrarlı algılamadan zihinde tümel olanın oluşmasından dolayı algılar.⁴²

⁴⁰ İbn Rüşd, *Telbîsü'l-Burbân*, s. 64.

⁴¹ İbn Rüşd, *Telbîsü'l-Burbân*, s. 65.

⁴² İbn Rüşd, *Telbîsü'l-Burbân*, s. 110-11.

Dolayısıyla İbn Rüşd'ün yöntemi hem matematik hem de fiziksel yöntemi içeren bir yöntemdir. *Burbân yöntemi*, hem matematiğin nedensel kanıtlamasını hem de fiziğin eşyayı zihnin dışında var olması bakımından kanıtlamasını içermektedir, ki bu da İbn Rüşd'ün yukarıda örnekleri verilen neden burhânı ve varlık burhânı dediği iki tür kanıtlamadır.⁴³ Bununla birlikte gerçek burhân, neden burhân'dır ve *burhânî yöntem* pekinliğini veren matematik kanıtlamadır. Çünkü pekinlik tekilde değil tümelde, tekillerin tümel kanıtlamalarıdır. Dört nedenden maddi ve etkin nedenin bilgisini veren Doğa bilimi yani Fizik'tir. Ancak bu nedenler varlığa ilişkin nedenlerdir. Neliğe ilişkin nedenlerin bilgisini veren ise matematik bilimlerdir. Bu anlamda İbn Rüşd, Charles Singer'ın Aristoteles'i tanımlamak için kullandığı kavramlarla tanımlarsak, hem bir vitalist hem de bir teleolojisttir.⁴⁴

Yukarıdaki açıklamalara bağlı olarak, İbn Rüşd'ün kendi felsefi dizgesinin merkezine koyduğu *burhân yönteminin*, *Tümevarım-Tümdengelim Yöntemi* olarak adlandıracağımız ve temelinde tümevarım yatan bir bilimsel yöntem ve metodolojiye denk düştüğü açıktır. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün gerek *Telbîs*'inde gerekse *Tefsîr*'inde metin içerisindeki *burhân* kavramı tümdengelimsel kanıtlamaya karşılık gelmektedir. Ancak *burhân yöntemi* dediği yöntem içerisinde tümevarımı ele aldığı ve bütün tümelleri duyulara ve tümevarıma dayandırdığı için *burhân yöntemini* sadece *tümdengelim yöntemi* ya da *aksiyomatik-tümdengelim yöntemi*⁴⁵ diye adlandırmanın, yanlış olmasa bile en azından eksik olacağı kanaatindeyim. Çünkü Hans Reichenbach'ın tespit ettiği gibi "Kendi başına dedüksiyon bir ilişki kurma aracıdır. Verilen aksiyomlardan sonuçlar çıkarır ama bize aksiyomların doğruluğuna ilişkin bilgi sağlamaz."⁴⁶ Oysa İbn Rüşd, ekstralojik koşullardan biri olarak tümellerin maddesel yani tekil nesnel noktada da doğru olması gerektiği üzerinde

⁴³ İbn Rüşd, *Telbîs'ül-Burbân*, s. 78-82.

⁴⁴ Charles Singer, *A Short History of Scientific Ideas to 1900*, Oxford: Oxford University Press, 1959, s. 48.

⁴⁵ Bu adlandırma için bkz. Muhammed Âbid Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, İstanbul: Kitabevi, 2000, s. 281-2.

⁴⁶ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 51.

durur. Çıkarımlar sadece formel (*sûrî*) anlamda değil, içerik (*maddî*) bakımından da doğru olmalıdır, İbn Rüşd'e göre "Burhân iki şeyden meydana gelir. Birisi burhânın maddesi konumunda olan ve kesin bilgi veren öncüllerdir (el-mukaddemâtu'l-yakîniyye) diğeri de burhânın formu konumunda olan kıyasın terkididir (te'lif)."⁴⁷

İbn Rüşd'e göre bilimsel kanıtlama için telif yani tümdengelinin formunun zorunlu olması ve kanıtlamanın zorunlu olarak bir sonucu ortaya koyacak bir yapıda olması yeterli değildir. Aynı zamanda olgusal gerçekliğe tekabül eden ve zorunlu bilgi ifade eden öncüllerden kurulu ve yine aynı nitelikte zorunlu bilgi veren bir kanıtlama olmalıdır. Dolayısıyla kanıtlama çift yönlü bir zorunluluğa; hem bir sonucun zorunlu olarak kendisinden çıktığı mantıksal-formel bir zorunluluğa hem de içeriksel olarak doğru ve zorunlu bilgi ifade eden öncüllerden yine aynı nitelikte bir sonucu verecek içeriksel bir zorunluluğa sahip olmalıdır.⁴⁸

Aksiyomatik-dedüktif yapı daha çok tümdengelim kanıtlama aşamasını tanımlar. Kanıtlamanın tümel önermeleri ise tümevarım sonucu oluşur. Bu bakımdan metinlerinde açıkça ifade etmese de İbn Rüşd'ün *burhân* kavramını bir genel bir de özel anlamda kullandığını söyleyebiliriz. Burhân, genel anlamda *Tümevarım-Tümdengelim Yöntemi*'ni, dolayısıyla onun bilimsel yöntemini karşılarken, metin içerisindeki özel anlamı *tümdengelimsel kanıtlama*'yı karşılamaktadır.

Burhân yönteminin, temelinde duyu ve tümevarım yatan *Tümevarım-Tümdengelim Yöntemi* olduğuna ilişkin saptamamız, çağları kesin çizgilerle birbirinden ayıran "Çağcıl düşüncüyü skolastik usullamanın karşısına sağlam insan aklının ve deneyin haklarını koyan Bacon'la başlatan"⁴⁹ yalın tarih anlayışı bakımından çok iddialı karşılanabilir. Ancak Koyré'nin ifadesiyle, tarih ani sıçramalarla yürümez, kesin dönemlere ve çağlara bölümlenme yalnızca ders kitaplarında vardır. Şeyleri bir parça yakından çözümlemeye başlar

⁴⁷ İbn Rüşd, *Tefsîru'l-Burhân*, s. 157.

⁴⁸ İbn Rüşd, *Telbîsu'l-Burhân*, s. 66.

⁴⁹ Alexandre Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994, s. 9.

başlamaz, önceleri görüldüğü sanılan kopukluk kaybolur, sınırlar silikleşmeye başlar.⁵⁰

Sonuç

Koyré'nin bilim tarihi perspektifinden yola çıkarak, buraya kadar İbn Rüşd'ün bilimsel yöntemine ilişkin saptamalarımızı özetlersek şunu söyleyebiliriz: İbn Rüşd'ün benimsemiş olduğu bilimsel yöntemde amaç varlığı, varlığın neliğini ve nedenini araştırmak ve kavramaktır. Varlığın neliği ve nedeninden önce varlığın kendisi araştırılır. Bir şeyin var olduğu bilindikten sonra ancak neliğine ve nedenine yönelik soru sorulur. İbn Rüşd'ün bilimsel yöntemi, şeylere ilişkin sanıyla veya sadece şeylerin varlığının bilgisiyle yetinmez. Burhân açısından eleştirel bir tutumla şeylere ilişkin en sağın ve en kesin nedensel bilgiye ulaşmak esastır.

İlke olarak genel geçer bilgiler değil, gerçekte doğru ve doğruluğu her zaman için geçerli olan bilgiler kabul edilir. Bu bilgiler mantıksal açıdan doğru olmakla birlikte ekstralojik koşullar bakımından da doğru olmalıdır. İlke düzeyinde bu bilgilerde önermelerde, yüklenenle yüklenilen arasında özsel ve tümel bir bağıntı vardır. Yüklem, yüklenilenin bir kısmına değil tamamına her zaman ve zorunlu olarak yüklenir. Yüklenenle yüklenilen arasında zorunlu nedensellik ilişkisi vardır. Bilimsel yöntem zorunlu nedensellik yasasına göre işler. Rastlantısal olan şeyler bilime konu olamaz. Akıl yürütmelere konu olan neden ve nedenli arasında ilineksel değil özsel bir nedensellik bağı olmalıdır.

Her bilimin kendine özgü ilkeleri vardır. Bu ilkeler ya varlığa

⁵⁰ Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, s. 9. Thomas Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'na bakıldığında tarihi süreçler kopuk halkalar şeklinde karşımıza çıkar. Bu süreçleri belirleyen bilimsel devrimlerdir. Kuhn açısından bilim tarihi daha çok birikimci olmayan çizgiler izler. Bkz. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyas, İstanbul: Alan Yayıncılık, 2003. Kuhn'un bilim tarihi anlayışı, her ne kadar bilimsel devrimlerin ortaya çıkışı ve yapısal özelliğini anlama bağlamında dikkate değer bir açıklama sunsa da bilimin en belirgin niteliği olan birikimsel ilerleyişini ikinci plana itmektedir. Bilimin iki özelliğinden biri diğerinin çelişği değildir ve biri diğerini dışlamaz. Bilim her şeyden önce birikimsel olarak ilerler ve gelişir, fakat bilimin bu birikimselliğinde aynı zamanda karşıt örneklerin keşfedilmesi, yeni tezler ve varsayımların zeminini oluşturması olanağını da gözden kaçırmamak gerektiği kanaatindeyiz.

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

Böyle bir yöntemden hareket etmesi gereken bilim adamı, herhangi bir kabulü başkalarına onaylatmak ya da verili bir önermeyi savunmak gibi bir kaygı taşımaz. Karşıtlıklardan bilimsel olarak *doğru ve tutarlı* olanı kabul eder. Sözcüklerin ve kavramların en sağın anlamlarını ortaya koymaya çalışır. Bunun için, sahip olduğu algılama, düşünme ve kavrama gibi bütün yeteneklerini gerçeğin kapısını aralamak için zorlar. Amaç her şeyden önce yorulmaksızın doğru ve gerçeğin izini sürerek, bilimsel yasalara ulaşmaktır.

İbn Rüşd'ün sözünü ettiğimiz bilimsel yöntemi, deneye olanak veren bilimsel araştırmayla, kavramsal düşünmeye yol açan teorik çalışmaların etkili bir kaynaşmasından ibaret olan *Tümevarım-Tümdengelim Yöntemi*'dir. Bu yöntem, empirizmle rasyonalizmin dikkate değer bir bileşimi olarak karşımıza çıkar. İnsan akıllı, duyuların kendisine aktarmış olduğu tekil nesnelere ve olaylara ilişkin kavrayıştan yola çıkar. Soyutlama yeteneğine sahip akıl, tek tek nesnelere ve olayları kavrama eşiğinde, duyulardan bağımsız kendi atılımını gerçekleştirerek tekil nesnelere ve olaylar arasındaki ortak niteliği, özdeşliği, birliği keşfeder. Bu noktada akıl, özelden genele, duyulardan akledilir olana, duyumdan kavrayışa, birincil tözden ikincil töze, varlıktan varlığın nedensel ilkesine, pratik olandan teorik olana, kendi doğası gereği bir sıçrama gerçekleştirir. Bu sıçramayla birlikte akıl bilimin nedensel ilkelerini, tümel yasalarını oluşturmaya başlar. Daha sonra yeni olgulara ilişkin bilimsel bilgi bu yasalardan yola çıkılarak elde edilir.

Kaynaklar

- Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Bacon, Francis, *Novum Organum*, ed. Joseph Dewey, New York: P.F. Collier & Son, 1901.
- Bertrand, Alexis, *Mebadî-i Felsefe-i İlmîye ve Felsefe-i Ahlâkiye: Kitâb-ı Evvel: Felsefe-i İlmîye*, çev. Salih Zeki, İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1333.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, İstanbul: Kitabevi, 2000.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- İbn Rüşd, *Tefsîrû'l-Burbân*, thk. Abdurrahmân Bedevî, *Şerbu'l-Burbân li-Aristo ve Telbîsu'l-Burbân*, Kuveyt: El-Meclisu'l-Arabî, 1984.
- İbn Rüşd, *Telbîsu'l-Burbân*, thk. Abdurrahmân Bedevî, *Şerbu'l-Burbân li-Aristo ve Telbîsu'l-Burbân*, Kuveyt: El-Meclisu'l-Arabî, 1984.
- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.
- Keklik, Nihat, *İslam Mantık Tarihi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1969.
- Koyré, Alexandre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.
- Kuhn, Thomas, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyuş, İstanbul: Alan Yayıncılık, 2003.
- Kutluer, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, s. 150.
- Losee, John, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Poincare, Henri, *Bilim ve Hipotez*, çev. Fethi Yücel, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Reichenbach, Hans, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1981.

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

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

Yıldırım, Cemal, *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998.