

İbn Rüşd'e Göre Aklî Kıyas*

Hüseyin ÇALDAK**

Özet

İslam dünyasında yetişmiş en büyük filozoflardan biri olan İbn Rüşd, batı dünyasında "Averroes" ismiyle anılmakta ve Aristoteles'in Ortaçağdaki en büyük yorumcusu olarak kabul edilmektedir. Birçok bilim dalında eserleri olan filozofumuz mantık konusunda da Aristo'nun *Organon* adlı eserini şerh etmiştir. Bu şerhler, Aristo'nun asıl eserleri kadar değerlidir.

İbn Rüşd sisteminde akıl her zaman ön plandadır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve seçkin bir değere sahip kılan ondaki akıldır. İbn Rüşd'e göre felsefe ve din arasında bir çatışmanın varlığından söz edilemez. Şeriat düşünmeye ve araştırmaya çağırır. Bu düşünme ise normal halk kitlesinin sahip olduğu bir zihin düzeyi ile yapılacak bir düşünme şekli değildir. Bunun için felsefi anlamda tartışmaların zihin karışıklıklarına sebep olabilecek ortam ve eserlere taşınmamalıdır.

Anahtar Kelimeler: İbn Rüşd, Aklî kıyas, Şerh, Mantık.

Mental Comparision According to İbn Rüşd

Abstract

Being one of the greatest philosopher of Islamic world, İbn Rüşd is known to Western scholars as "Averroes" and is regarded as the greatest commentator of Aristotle in the Middle Ages. Our philosopher who has works in many disciplines, annotated Aristo's *Organon* on the field of logic. These annotations are as valuable as Aristotle's main works.

In the system of İbn Rüşd, reason is always at the forefront. What distinguishes

* Bu makale, 9-10 Ekim 2008 tarihlerinde düzenlenen "Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu"nda sunulan "İbn Rüşd'ün Mantık Sistemi ve Aklî Kıyasın Rolü" başlıklı tebliğin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, [caldak23@hotmail.com].

human being from other beings and makes him exclusive is his logic. According to İbn Rüşd, there can't be any confliction between philosophy and religion. Sharia encourages thought and research. The thought mentioned is not the way of thinking that could be performed by the logic level of ordinary people. Therefore the philological arguments shouldn't be reflected on the works and environments that would lead to woosiness.

Key Words: İbn Ruşd, Mental Comparision, Annotation, Logic

Giriş

Bu çalışmamızda öncelikle İbn Rüşd'ün felsefi sistemini kurarken takip ettiği metodu, onu diğer şarihlerden farklı kılan temel özelliklerini dolayısıyla metodolojisini tespit etmeye çalışacağız. Kurduğu sistem içinde mantığın konumunu, özellikle kıyasın rolünü ortaya koymaya çalışacağız. Ancak öncelikle İbn Rüşd'ün mantığı kaç bölümde incelediği konusundaki farklı görüşlere kısaca değindikten sonra esas konumuza geçmek faydalı olacaktır.

İbn Rüşd'ün mantığı dokuz bölümde inceleme geleneğine tabi olmadığı, zira Aristo'nun Kategorilerini incelemekle mantığa başladığı ve *İsâgûcî*'yi mantık kitapları içinde saymadığı şeklinde bir görüş mevcuttur. Bundan dolayı mantık kitaplarının Fârâbî'ye göre sekiz kitaptan ibaret olduğunu ve İbn Rüşd'ün de bunu takip ettiğini söyleyenler vardır.¹

İslâm mantıkçıları, Aristoteles'in altı kitabına, daha sonra yine kendisinin *Retorik* ve *Poetik* adlı eserleriyle, Porphyrios'un *İsâgûcî*'sinin de eklenmesiyle sayısı dokuzu bulan mantık kitaplarını aynen işlemişlerdir.² Bunun için, mantık kitaplarının dokuza çıkarılması İslam âleminde klasik olmuştur.³

Fârâbî, İslâm mantık tarihinde mantığı dokuz bölüm halinde inceleyen ilk filozof kabul edilir. Gerçi Fârâbî, *İhsau'l-ulûm*'unda, mantığın bölümlerinin zaruri olarak sekiz olduğunu ve her bir bölümün bir kitapta bulunduğunu, kaydeder ve "Kategoriler"i ise birinci kitap olarak kabul eder.

1 Mübahat Türker-Küyel, *Fârâbî'nin Şeraitu'l-Yakini*; AKDITYK Yay., S. 32, Ankara, 1990, s. 7.

2 Necati Öner, "Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı", *AÜİF Yay.*, Ankara, 1958, S. 5, s. 104-105.

3 Hilmi Ziya Ülken, "İbn Rüşd", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 5/2, MEB Yay., Ankara 1997, s. 790.

Ancak *Risaletü cemi'i'l-mantıkîyyeti's-semaniye*'sinde ve diğer bazı eserlerinde, kavram konusunun anlaşılmasında faydalı olacağını düşünerek bu sekiz kitabın başına bir giriş olarak *İsâgûcî* kitabını koyar. Bu nedenle Fârâbî'nin, mantığı dokuz bölüm (kitap) olarak incelediği kanaati yaygındır. Nitekim İbn Haldun da aynı görüştedir.⁴

Bunlara ilaveten şunu da belirtelim: *ed-Darûrî fi'l-Mantık* adlı eserinde aynen diğer İslam mantıkçıları gibi mantığın girişi mahiyetinde "Beş Tümel"i incelediğini biliyoruz. Hatta öyle ki Porphyrios'un *İsâgûcî*'sini bu konuda eksik bulmaktadır. Zira bu eserin diğer bir ismi de *Telhisu Kitabı İsâgûcî*'dir. Bununla birlikte bu bölüm Aristo'nun külliyatına dâhil değildir. Mantığı dokuz bölümde inceleyen mantıkçılar zaten Aristo'nun Kategorilerine giriş mahiyetindeki *İsâgûcî*'yi eklemişlerdir. Bundan dolayı kanaatimiz odur ki İbn Rüşd de mantığı dokuz bölümde inceleme geleneğini devam ettirmiştir.

Şarih Olarak İbn Rüşd ve Mantık Sistemi

İslam dünyasında yetişmiş en büyük filozoflardan biri olan İbn Rüşd, batı dünyasında "Averroes" ismiyle anılmakta ve Aristoteles'in Ortaçağdaki en büyük yorumcusu olarak kabul edilmektedir. Bu kabul edilme yersiz değildir, çünkü Batı âleminde asırlarca düşünce ve kültür çevrelerinde etkili olan felsefi akımların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

İbn Rüşd birçok Arap ve Yunanlı bilgin için şerhler yaptı ve "şarih" lakabıyla anıldı. Ancak sadece Aristoteles'in şarhi olarak nam saldı. Çünkü o, asıl "büyük şarih" ünvanını Aristo'dan dolayı aldı. Zira İbn Rüşd, felsefe tarihinin büyük sistem filozofu kabul edilen Aristoteles'in düşüncelerini ve kurduğu sistemini yeniden inşa etmesi ve bu sistemin günümüzdeki formunu kazanmasında büyük ölçüde katkıları olan bir filozoftur.

Batı dünyası bu sebeplerden dolayı İbn Rüşd'ü Aristo şarhi diye tanıdı ve o şekilde sevdi. Hatta onu, Aristoteles ve fikirlerini benimsemesinden dolayı Aristo'yu sevdikleri kadar sevdiler ve benimsediler. Onlara göre İbn Rüşd bu sevgiyi ve benimsenmeyi hak ediyordu; çünkü Aristo bile sistemini kurarken, İbn Rüşd'ün bu sistemi devam ettirme esnasında kar-

4 Abdulkuddûs Bingöl, "Türk Kültür Tarihinde Mantık Hareketleri", *Türk Kültürü ve Felsefe Panelleri*, EÜ. Yay. Ayrı Basım, Kayseri, 1992, s. 13; İbn Haldun, Abdurrahman. Mukaddime (Tab. El-Hâc Abdusselam b. Şakrûn), Mısır, ts., s. 430.

şlaştığı zorluklarla karşılaşmamıştı. Aristo felsefesinin bazı noktalarının İslam akideleriyle çakışmasında dolayı İbn Rüşd daha çok engellerle karşılaşmıştır.

Bütün bunlara rağmen İbn Rüşd'ün, Aristo için şerhlerinin kıymeti nereden gelmektedir?

Hâlbuki İbn Rüşd, Yunanca ve Grekçe bilmiyordu ve metinlerin aslını anlamaya da muktedir değildi. Dolayısıyla bu noksanlığını kendinden önce hicrî üçüncü asırda, Huneyn bin İshak, İshak bin Huneyn, Yahya bin Adiy, Ebu Bişr Matta gibi ediplerle, Farabi ve İbn Sina tarafından yapılmış olan Arapça tercümelerden yararlanarak telafi etmiştir.⁵

İbn Rüşd tercümelerden en derin meseleleri ele alarak Aristoteles'in zor anlaşılan sistematüğını farklı şekillerde şerh etmiş, onun düşüncelerini kendi ifadeleriyle, kendine özgü seçici yaklaşımlarla yeni bir sistem kuracak şekilde anlaşılır kılmıştır. Bunun için bazen anlaşılmadan yapılan tercümeleleri de kendisi, taze bir bakış açısıyla ortaya koymuştur. Hatta bazı metinler Arapçaya tercüme edilmeden önce daha anlaşılır idi. Her şeye rağmen İbn Rüşd tercümeleler arasındaki farklılıkları karşılaştırarak esas anlamlara muttali olmuş ve Aristo'nun hemen bütün telifâtını şerh etmeyi başarmıştır. Böylece en anlaşılmayan meseleleri izah etmiş, yeni bir bakış açısının kapılarını aralamayı sağlamıştır. Ve Muallim-i evvel'in fikri yapıyla Arap fikrini birbirine daha çok yaklaştırmıştır. Bunu yaparken, yeni lafızlar kullanarak farklı bir literatür oluşturmuş, ince anlam nüanslarını belirtmiş, Eflatun fikrini de şerhlerine dahil etmiştir. Bütün bunlardan dolayı İbn Rüşd gerçek manada bir "Aristo şarihi" olmayı hak etmektedir.⁶

İbn Rüşd'ün "büyük şarih" olarak bilip tanınmasının en önemli sebeplerinden biri bizce onun Aristo'yu sadece şerh etmesi değil, Aristo'nun anlaşılmasını sağladığı gibi onun yer yer eksikliklerini de tamamlamış olmasıdır. Buna rağmen, 'Aristo'nun hayranı denecek kadar ona bağlıdır' şeklindeki ithamlardan kurtulmuş değildir. Aristo hakkındaki şu sözleri, onun, bu ithamı hak ettiğini gösterir niteliktedir:

"Bu eserin (tabiiyyat) müellifi Aristo'dur. Yunanlıların en akıllısıdır ve hikmeti en iyi kavrayandır. Mantık, fizik ve metafiziğin kurucusudur

5 Yuhanna Kaymir, *Felasifetu'l-Arab; İbn Rüşd*, Beyrut 1989, s. 22.

6 Kaymir, *a.g.e.*, s. 22.

hem de tamamlayıcıdır. Kurucusu dedim; çünkü ondan evvel, bu ilimlere dair ortaya konulan kitapların hepsi onun eserinin yanında anmaya bile değmez. Tamamlayıcısı dedim; çünkü ondan sonra yaşayan feylosofların cümlesi o zamandan bugüne kadar, yani bin beş yüz yıldan beri onun meydana koyduklarına bir şey ekleyemedikleri gibi onda yanlışlık da bulamamışlardır. Bir insanda bu kadar ilmin toplanması şüphesiz hayret verecek bir haldir. Ona beşer değil, ilahî bir melek denilse yeridir. İşte bunun için eskiler onu, ilâhî Aristoteles diye anarlardı .”⁷

İbn Rüşd, Aristo'ya bu kadar aşırı hatta hayranlık derecesinde bağlı olmasına rağmen İslam filozofları arasında onu en iyi anlayan filozoftur. Katı bir Aristo'cu ve takipçisi olduğu halde, İslam dini akidesinden hiçbir meselesini kurduğu sisteme feda etmemiştir denilebilir. Ve bu, İbn Rüşd'ün, bu konuda Farabi ve İbn Sînâ'dan ayrılan en büyük farklardan biridir diyebiliriz.

İbn Rüşd'ün yaptığı şerhlerin özelliklerine de kısaca değindikten sonra, onun mantık sistemine ve o sistemde kıyasın konumuna geçmek istiyoruz.

Onun üç tür şerh yazdığı zikredilir: Büyük (tefsir), orta (telhis) ve küçük (câmi) şerhler.

Büyük şerhler Kur'an tefsiri model alınarak, Aristoteles metnlerinin lafzen yorumlanması şeklinde kaleme alınmıştır. Metnlerin önce orijinali verilir, sonra bağlamına göre cümleler ve paragraflar halinde şerh edilir. Büyük şerhler dönemi İbn Rüşd'ün düşünce serüveninde, son dönemi oluşturur ve şerhlerinin son şeklinin tam olarak somutlaştığı bir türdür.

Arapçada özet anlamına gelen ve telhis adı verilen orta şerhler Aristoteles metnlerini doğrudan dikkate almamakla birlikte metnin anlam ve içeriklerinin anlatıldığı şerhlerdir. Aslında Aristoteles'e ait olan bu eserlere yazdığı şerhlerden hareketle İbn Rüşd'ün kendi felsefesini ortaya koyduğu söylenebilir.⁸

Cevami denen küçük şerhler ise İbn Rüşd'ün, Aristotelesçiliğini ilk olarak ortaya koyduğu eserlerdir. İbn Rüşd bu tarz kaleme aldığı şerhlerde

7 Nevzad Ayasbeyoğlu, “Kur'an'da Akıl”, *İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi*, s. 2, İstanbul 1964, s. 48.

8 M.M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İstanbul, 1990, II, 166; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, (çev. Muhittin Macit), İstanbul 2004, s. II.

doğrudan ve bütünüyle Aristoteles metnlerinin yorumlarını yapmaktan ziyade, kendi üslubuyla metnin özetlemesini yapmaktadır. İbn Rüşd bu şerhlerde aynı zamanda Aristoteles'in diğer şârihlerinin yorumlarını da dikkate alarak kendi ifadeleriyle ortaya koymuştur. Bu demektir ki İbn Rüşd'ten önce yaşamış olan Helenistik yorumcuların ve Müslüman filozofların yorumları da dikkate alınarak tıpkı metinler gibi seçmeci bir şekilde bu şerhlere dâhil edilmiştir.⁹ İşte bu, İbn Rüşd'ün diğer şârihlerden ayrılan en büyük farkıdır ve kendi sisteminin temelini oluşturur.

Burada İbn Rüşd'ün eserlerine, özellikle mantık hakkında yazdığı ve şerh ettiği eserlere değinmekte fayda görüyoruz. İbn Rüşd'ün eserlerini genel olarak, felsefî, tıbbî ve dinî eserler olmak üzere üç ana grupta toplamak mümkündür. Felsefî içerikli eserleri ise mantık, fizik ve metafizik olmak üzere üç ana bölümde toplanır.

Mantıkla ilgili eserleri şunlardır:

ed-Darûrî fi'l-Mantık. Telhisu Kitabi İsağûcî olarak da bilinen bu eserin orta şerhi de *Telhisu Medhalu Forfuryus* adıyla günümüze kadar ulaşmıştır.

Telhisu Kitabi'l Makûlât. Bu eser Organon'un Kategoriler telhisinden ibarettir.

Telhisu Kitabi'l İbâre. (Peri Hermanias)

Telhisu Kitabi'l-Kıyas. et-Tahlilatu'l-Ulla diye de bilinen eser Birinci Aalitikler'in şerhidir.

Telhisu Kitabi'l-Burhan. İkinci Analitikler'in şerhi olan bu eser et-Tahlilatu's-Saniye olarak da bilinir.

Telhisu Kitabi'l-Cedel. Topikas diye de bilinir.

Telhisu Kitabu'l-Safsata. (Sophistica)

Telhisu Kitabi'l-Hitabe. Roterika olarak da bilinmektedir.

Telhisu Kitabu'l-Şi'r. (Poetika)¹⁰

Görüldüğü gibi İbn Rüşd de mantık konularını diğer İslam mantıkçıları gibi incelemiş ve adeta bu geleneği devam ettirmiştir. Bilindiği gibi, Aristoteles mantığına dayalı olmakla birlikte, daha tanımından başlayarak, onun konularını tertip edip, formel ve ontolojik karakteri üzerine yapılan tartışmalar sonucunda; "tanım", "modal önermeler", "kıyas" ve "beş

9 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. II.

10 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal; Felsefe-Din İlişkisi*, (çev. Bekir Karlığa), İstanbul, 1999, s. 15.

sanat" hakkında ortaya konulan farklı mülahazalarla, genel mantık tarihi içerisinde önemli bir ekol oluşturan Fârâbî ve İbn Sina mantığı, yalnız felsefecilerin uğraştığı bir alan olarak kalmamış, dinî ilimlere ait metodolojilerde de önemli rol oynamıştır.¹¹

İlk dönem eserlerde gördüğümüz mantık konularının dokuz kitap veya dokuz bölüm halinde ele alınıp incelenmesine rağmen, daha sonraki dönemlerde bu konular, pedagojik amaç güdülerek "tasavvurat" ve "tasdikât" şeklinde farklı bir tasnife tabi tutulmuştur.

Genel olarak, "sözlerin araştırılması" ve "delalet", mantığın diğer konularına adeta bir giriş gibi düşünülmüş, mantık kitaplarının başına konulmuştur. "Tasavvurat'ın ilkeleri" olarak "beş tümel", maksadı (amacı) olarak da "tanım" ve hemen ardından Kıyas veya Burhan gelmektedir. "Kıyas teorisi"ni adeta bütünleyen "beş sanat", en sona bırakılmakta ve böylece klasik mantığın dokuz bölümü farklı bir tertiple tamamlanmaktadır.¹²

Böylece İslâm mantıkçıları, Aristoteles'çi geleneğin üç bölümde incelediği mantığın konularını, "tasavvurat" ve "tasdikât" diye iki bölüm halinde incelemiştir. Kavramlar bölümünü karşılayan "tasavvurat" kısmından sonra, "hüküm" ve "önerme"ler bölümü ile çoğunlukla kıyasla dile getirilen akıl yürütme teorisini karşılayan "tasdikât" kısmı yer alır.¹³

İbn Rüşd'e Göre Akli Kıyas

İbn Rüşd'e göre Mantık ilmi, herhangi bir ilmi öğrenmek isteyen için evvela onunla başlaması gereken en önemli şeylerdendir. Bu konudaki çeşitli ihtilaflara da değinen İbn Rüşd bu konuda şöyle der: "Mütekaddimin, öğrenme işine, mantık sanatıyla mı yoksa teâlîm ilimleriyle mi başlanması konusunda ihtilafa düştüler. Onlardan bazılarının göre Mantık ilmi, akli kuvvetlendirmek ve onu hatadan korumak içindir. Bu yönüyle fizik ve metafizik ilimleri gibi zor ilimlerde zaruri olarak mantık ilmine ihtiyaç vardır. Teâlîm ilimlerinde ise Mantık'a ihtiyaç yoktur çünkü madde ile ir-

11 Abdulkuddûs Bingöl, "Türklerde Mantık", Türk Düşünce Tarihi, (Haz: H. Gazi Topdemir. Ankara 2001, s. 83.

12 Bingöl, *a.g.e.*, s. 84.

13 M. Naci Bolay, *İbn-i Sina Mantığımda Önergeler (Aristoteles ve Fârâbî, İbn-i Hazm ve Gazâlî ile Karşılaştırmalı)*, MEB Yay. İstanbul, 1994, s. 11.

tibatları çok azdır. Şayet dedikleri gibi bu doğruysa, metodoloji ilimlerinin tahsilinde Mantık ilmine ihtiyaç zorunlu değildir. Öncelikle o ilmi tahsil eder daha sonra mantığı öğrenir.”¹⁴

İbn Rüşd, Aristo'nun mantık külliyatına şerhler yazdığı gibi bu alanda müstakil eserler de kaleme almıştır. O diğer şerhlerde yaptığı gibi mantık şerhlerinde de -diğer şarihler ve Müslüman filozofların fikirlerinden de yararlanarak- değişik bir metot geliştirmiştir. O da Farabi gibi dil ile düşünce arasındaki ilişkiden bahsetmiş, dilin ulusal, düşüncenin ise evrensel olduğunu belirtmiştir. Gramer yapısından da bahsederek lafız ile onun delalet ettiği mana arasındaki karışıklığı önlemek için tanım ve lafızlardan ziyade semboller kullanmanın daha isabetli olacağını söylemiştir.¹⁵

Mantık konuları içinde en çok yer verdiği konu ise kıyastır. Zira kıyas, fıkıhçıların, kelimcülerin ve filozofların sıkça başvurduğu ve kullandığı bir yöntemdir. Ancak delil getirmede önemli bir araç olan kıyas, form bakımından bir sonuç verse de akıl yürütme yöntemi olarak çok güçlü bir konuma sahip değildir.

İbn Rüşd'e göre asıl hakikate ulaştırın “Formu ile maddesi örtüşen kıyas” anlamına gelen burhandır ve tamamıyla illiyet prensibine ilişkin bilgiler verir. Cedel ise “öncülleri meşhurattan oluşan kıyas” demektir ve daha az güvenilen bilgi sağlar. Çünkü her burhan bir kıyastır ancak her kıyas burhan değildir.¹⁶

Kıyasın tanımını verirken Aristoteles'in yaptığı tanımın aynısı verir: “Kıyas öyle bir sözdür ki bazı şeylerin konulmasıyla, bu verilerden başka bir şey zorunlu olarak çıkar”.¹⁷

İbn Rüşd sisteminde akıl her zaman ön plandadır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve seçkin bir değere sahip kılan ondaki akıldır. *Tehafüt* adlı eserinde şöyle demektedir: “İnsan varlığıyla değil, varlığıyla birlikte bulunan akıl cihetiyle insandır. Bu yönüyle varlıklar içerisinde en üstün değere sahiptir. Varlıklar arasında bulunan düzeni düşünmek ancak aklın

14 Gerard, Ghamy, *Mevsûatu Mustalahâtu İbn Rüşd el-Feylosof*, Beyrut 2000, V, 747.

15 İbn Rüşd, *Telhisu Mantıku Aristo, Kitabu'l-Kıyas*, (thk. Gerard Ghamy), Beyrut 1992, s. 269.

16 İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'l-Cedel*, s. 509.

17 İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'l-Kıyas*, s. 139.

görevidir.”¹⁸ Sistemini kurarken de temele yine akli kıyası dolayısıyla aklın bu işlevini koyarak işe başlar. Çünkü en çok ilgilendiği mesele yukarıda da belirttiğimiz gibi, kıyas meselesi olmuştur. Bu nedenle ona göre burhan kıyastır fakat her kıyas burhan değildir. Asıl hakikate ise burhanla ulaşılır.

İbn Rüşd, en mühim meselelerinden biri olan Din-Felsefe uzlaşımını da mantık biliminin gerekliliğini ispatlayarak, daha özeldede ise akli kıyas ile çözmeye çalışmaktadır. Zira *Faslu'l-Makal*'da hiçbir dinî ilke ve esas inkâr etmeden bu dinî esaslar karşısında felsefenin durumunu savunmaktadır. Bu meyanda fıkihtaki metotlarla mantık arasında benzerlik ve ilişki kurarak, bunların dinî açıdan bidat olmakla birlikte dince emredildikleri sonucuna varmaktadır. Ayrıca başka milletlerden yararlanılacağı gibi antik Yunan filozoflarının düşünce ve eserlerinden yararlanmanın önemli olduğunu ve bunda bir beis olmadığını belirtir.¹⁹

İbn Rüşd evvela *Faslu'l-Makal*'in giriş kısmında şeriatın felsefeyi farz kılıp kılmadığı sorusuna cevap aramakla problemi ortaya koyar. Felsefe ve mantıkla uğraşmak mübah mı, haram mı, yoksa emredilmiş mi; emredilmiş ise mendup mu, vacip mi?²⁰

Ona göre eğer felsefenin yaptığı iş, varlıkları tetkik etmek ve varlıkların Allah'a nasıl delalet ettiklerini araştırmak ise felsefenin muhtevası şer'an tavsiye ve teşvik edilen bir husus olmasıdır. Hz. İbrahim'in mücadelesi de bunun somutlaşmış halini ortaya koyar. İnsanın kıyas yaparak Allah'ın sanatı hakkında bildikleri ne kadar mükemmel olursa o kadar Allah'ı iyi tanır. Bunun için kıyas yapmak önemlidir. Kıyasın sonradan çıkan bir bilgiye ulaşma yolu olduğu sonucuna varılır ve bidat olduğu düşünülemez. Zira fıkihtaki malumatlar da sonradan tespit edilmiş olup kimse bunların bidat olduğunu iddia etmiyorsa felsefede kıyasın da batıl olduğunu söyleyemez. Bununla birlikte zaruridir. Bilgiye ulaşmak için insanlığın sahip olduğu bilgi birikiminden faydalanmak gerekmektedir.

İbn Rüşd'e göre felsefe ve din arasında bir çatışmanın varlığından söz edilemez. Şeriat düşünmeye ve araştırmaya çağırır. Bu düşünme ise normal halk kitlelerinin sahip olduğu bir zihin düzeyi ile yapılacak bir düşün-

18 İbn Rüşd, *Tehafütü't-tehafüt*, (nşr. S. Dünya), Kahire 1980.

19 M. Abid el-Cabiri, *İbn Rüşd Sîretun ve Fikr*, Beyrut 2001, s. 269.

20 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 63.

me şekli değildir. Bunun için felsefi anlamda tartışmaların zihin karışıklıklarına sebep olabilecek ortam ve eserlere taşınmamalıdır.

Gazâlî'den sonra birçok İslâm filozofu gibi İbn Rüşd de mantık ilminin gerekliliğini savunmuştur. İbn Rüşd, hikmet (felsefe) şeriatın arkadaşı ve sütkardeşidir,²¹ demekle bu konudaki hükmünü vermektedir.

Halis bir Aristotelesçi olan İbn Rüşd,²² felsefe ve mantığın, İslâmî ilimlerle aynı olduğu görüşündedir. O, hakikatin iki aslî ve yanılmaz kaynağı olarak felsefe ile dinî, akıl ile vahyin denkleğini zımnen kabul etmektedir.²³

İbn Rüşd, dinî kıyas gibi mantıkî kıyasa da uymanın zorunlu olduğunu söyler. “*Ey basiret sahipleri ibret alın*” (Haşr, 59/2) ayetinin, mantıkî kıyasın veya hem mantıkî hem dinî kıyasın birlikte kullanılmasının kesin olarak gerekli kıldığını belirtir. Ayrıca, diğer bir ayet-i kerime’de “*Göklerin ve yerin melekûtuna ve Allah’ın yarattığı şeylere bakmazlar mı?*” (A’raf, 7/185) buyrulmaktadır. Görüldüğü gibi bu ayet, bütün varolanlara ibret nazarıyla bakıp değerlendirmeyi teşvik etmektedir. Başka bir ayet-i kerime’de, “*Bakmazlar mı deveye nasıl yaratılmıştır? Gök nasıl yükseltilmiştir?*” (Gâşiye, 88/17) buyrulurken, öbür ayet-i kerime’de de, “*Onlar göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler*” (Âl-i İmrân, 3/191) denilmektedir. İbn Rüşd’e göre Allah, yukarıda geçen ayetler gibi birçok ayetlerde, varolanları akıl ile değerlendirmeyi, onlara akıl vasıtasıyla bakmayı zorunlu kılmaktadır. Ve şöyle demektedir:

“Dinî var olanlara akıl (vasıtası)yla bakmayı ve değerlendirmeyi vacip kıldığı ve değerlendirmenin de; bilinenden bilinmeyi çıkarmaktan öte bir şey olmadığı kesinleştiğine göre –ki bu, ya bir kıyastır veya bir kıyas ile yapılır- bizim de var olanlara mantıkî kıyasla bakmamız zorunludur.”²⁴

İbn Rüşd dindeki tebliğin bile kıyasın en mükemmel şekli olan burhanla yapıldığını savunur. “Dinî da’vet ve teşvik ettiği bu bakış tarzı; kıyas türlerinin en mükemmeli ile (yapılan) en mükemmel bakış tarzı olduğu açıktır ki bu “burhan” adı verilendir.”²⁵

21 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 115.

22 Nihat Keklik, *Türk-İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, Ankara, 1996, s. 95.

23 Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), İstanbul, 2004, s. 317.

24 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 64.

25 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 66.

Din, Allah'ı ve onun diğer yarattıklarını burhan ile bilmeyi teşvik ettiği-ne göre bu konuda burhanla hakikate ulaşmak isteyen, öncelikle burhan türlerini ve şartlarını, burhana dayalı kıyasın cedele dayalı kıyastan, hitabete dayalı kıyastan ve muğalataya dayalı kıyastan ne ile ayırt edildiğini bilmesi çok iyidir, hatta zorunludur da. Bu ise öncelikle mutlak kıyasın ne olduğunu, kaç türlü olduğunu, kıyası meydana getiren öncülleri ve bunların çeşitlerini bilmekten geçer.²⁶

Ayrıca fıkıhçı, Allah Teala'nın "*Ey basiret sahipleri ibret alın.*" (Haşır 59/2) buyruğundan fikhî kıyasın gerekliliği hükmünü çıkardığına göre; Allah'ı bilen (arif) kişinin, bundan mantıkî kıyası bilmek gerektiği hükmünü çıkarması çok daha öncelikli ve çok daha uygun olduğunu söyler.²⁷

İbn Rüşd, felsefenin, din tarafından emredildiğini veya en azından tavsiye edildiğini söyler. Çünkü felsefenin görevi, varlıklar üzerinde düşünüp, Allah'ı bilmeye götürecek şekilde onları değerlendirmektir. Bu düşünme tarzı da, kesinliğe götüren mantıkî metottur.²⁸

Felsefenin ve onun âleti durumundaki mantığın din açısından yararlı ve gerekli bir ilim olduğunu ortaya koyan İbn Rüşd, böylesine önemli ilimlerin ihmal edilmeyeceğini "...bizden önce gelenlerden hiç kimse akli (mantıkî) kıyas ve türleri hususunda araştırma yapmamışsa bizim bunu hemen yapmamızın bir zorunluluk olduğu apaçıktır"²⁹ şeklinde dile getirmektedir.

İbn Rüşd'ün, Mantık biliminin dine göre sakıncalı değil bilakis gerekli olduğu fikrine paralellik gösteren bir diğer filozof Gazâlî'dir. Mantık, Gazâlî'nin ortaya koyduğu fikirler sayesinde "mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz" kabulüne kadar itibar görmüştür.

Gazâlî, mantığa karşı çıkanlarla mücadele ederken Aristoteles'in mantığını kullanır; çünkü ona göre düşüncenin kanunlarını mantık ortaya koymuştur ve bunları inkar etmek imkansızdır. Bunlar, matematiğin önermelerine benzerler. Gazâlî de delillerini çelişmezlik prensibine dayandırır ve

26 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 66.

27 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 67.

28 M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İstanbul, 1990, II, 168.

29 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 67.

Allah'ın fiillerinin de bu prensiple uyum halinde olduğunu ifade eder.³⁰

Aynı zamanda kelamcıların tenkitlerine cevap verirken mantığı şu şekilde anlatır: "Bunlarda, dine ne menfi ve ne de müspet şekilde taalluk eden bir şey yoktur. Bilakis bu ilim, delillerin, kıyasların, burhanla ilgili öncül şartlarının ve şekil özelliklerinin, doğru tanımların şartlarını ve ter-tip edilmiş yollarını inceler. İlim ya tasavvur –ki buna giden yol tanımdır- yahut tasdiktir –buna giden yol da- burhandır."³¹

Mantığın din açısından reddedilmesinin tutarsızlığını izah ederken şu örneği verir: "Meselâ onlara göre (Mantıkçılar), 'her a, b ise, bazı b'nin a olması lazımdır' sözlerine bakılabilir. Yani her insanın canlı olduğu sabit olursa, canlıların bazılarının insan olması lazım gelir. Bunu şöyle ifade ederler: 'tümel olumlunun düz döndürmesi, tikel olumludur'. Bu sözlerden hangisi dinin mühim meseleleriyle ilgilidir ki reddedilsin ve inkar olunsun?"³²

Gazâlî, mantığın önemini birçok eserinde olduğu gibi, *Mi'yarul-İlm* adlı eserinde de şöyle belirtmektedir: Şiire göre ölçü, metne göre dilbilgisi ne ise; aklî delillere göre mantık da odur. Zira, şiirin ölçüsüz olanı ölçülü olanından ancak şiir vezinleri ile, metnin doğru olanı hatalı olanından dilbilgisi yoluyla ayrıldığı gibi, akıl yürütmelerin doğru olanı yanlış olanından ancak bu mantık ölçüleri ile ayrılır.³³

Böylece Gazâlî, Aristoteles'in formel mantığına İslâm aleminde meşru-iyet kazandırmış, kendi döneminden başlayarak yakın zamanlara kadar medreselerde okunmasını sağlamıştır. Öyle ki onun gayretiyle mantık, İslâm ilimlerinin sanki ayrılmaz parçası haline gelmiştir.³⁴

İbn Rüşd görüş ve düşüncelerinden faydalanılan kişilerin farklı dine mensup olduklarının hiçbir önem taşımadığını söylemektedir. Çünkü ortada mantıkî kıyasın gerçekleştirmesini sağlayacak uygun bir metot, bilgi ve tecrübe mevcutsa onu kimin geliştirdiği de önemli değildir. Çünkü kendisinden bilgi alınacak kimsenin, Müslüman olup olmaması değil, alınacak bilginin gerekli ve faydalı olması önemlidir. Zira ilimde bağnazlığa

30 T.J.de Boer., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, (çev. Yaşar Kutluay), İstanbul, 2001, s. 191.

31 Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, (çev. A. Suphi Furat), İstanbul, 1978, s. 53.

32 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 53.

33 Gazâlî, *Mi'yarul-İlm*, (nşr: Süleyman Dünya), Kahire, 1961, s. 59-60.

34 Süleyman Uludağ, "Bir Düşünür Olarak Gazâlî", *İslâmî Araştırmalar*, Gazâlî Özel Sayısı, İslâmî Araştırmalar Dergisi Gazâlî Özel Sayısı, Cilt. 13, Ankara 2000, s. 251.

yer yoktur, ilmî zihniyet objektifliği gerektirir.

Şeriat açısından fikhî kıyaslar üzerinde düşünmek gerekli olduğu gibi, akli kıyas türleri üzerinde düşünmek de gereklidir. Konunun mükemmel olarak bilinmesi için önceki nesillerin bu hususta yaptığı çalışmaların incelenmesi gerekir. Zira herhangi bir kimsenin bu konuda kendiliğinden, muhtaç olduğu her şeyi üstlenmesi zor ve imkânsızdır. Bu bakımdan bizden önce gelen, bu konuda ilmi olan, kim olursa olsun onun ilminden faydalanmamızın üzerimize vacip olduğu apaçıktır. Bu konuda otorite olanların bizim dindaşımız olup olmaması bir anlam taşımaz. Zira kurban kesmeye elverişli bir alet bulunursa, bununla kurban kesmenin sahih olması için, bu aletin bizimle aynı dine mensup bir kimse tarafından yapılmış olmasına önem verilmez. Yeter ki bu aletle kesmek için gerekli şartlar bulunsun.³⁵

Felsefe ve mantık, dinî gerekli görerek teşvik ettiği ilimler olduğuna göre, çeşitli gerekçelerle insanları bu ilimlerden uzaklaştırmaya çalışanların ne kadar yanlış bir tavır sergiledikleri de ortadadır. Konunun önemine değinen İbn Rüşd bunu şöyle değerlendirir: "Hiç kimse, Asr-ı saadette bulunmadığını ve daha sonra ortaya çıkmış (bidat) olduğunu ileri sürerek, dinî felsefeyi ve akli kıyası yasaklamış olduğunu iddia edemez. Çünkü bu yaklaşım, başka ilimlerin de aynı gerekçeyle İslâm dinine aykırı sayılmasını gerektirir. Kaldı ki hiç kimse, önceleri kullanılmadığı halde zaman içinde ortaya çıkan fikhî kıyas ve türlerini "bidat" sayarak karşı çıkmaktadır. Bunun gibi akli (mantikî) kıyas ve türlerinin de kabul edilmesi gerekmektedir."³⁶

İbn Rüşd'e göre, felsefeyle iştigal etmelerinden dolayı bazı insanların sapıttıklarını bunun için bazıları tarafından yasaklanmasını da şöyle reddeder: Bir toplumun su içerken, suyun boğazında kalıp ölmesi nedeniyle susmuş bir kimseyi tatlı ve soğuk suyu içmekten alıkoyan kimsenin hali gibidir. Çünkü su içerken suyun boğazda kalmasından dolayı ölmek arızî bir haldir, susuzluktan ölmek ise zatî ve zarurî bir haldir.³⁷

O'na göre felsefeye karşı bu şekilde tavır alan insanlar ancak şu özelliklere sahip olanlardır: Fitratında eksilik olanlar, konuyu değerlendirme

35 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 69.

36 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 67.

37 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 73.

gücüne sahip olmayanlar, arzuları kedilerine baskın gelenler, o konuyu öğrenecek bir rehberine sahip olmayanlar. Zira bütün insanlar aynı şekilde anlama gücüne sahip değildir, farklı tabiata sahiptirler. Çünkü insanlar ya burhan (delil), ya cedel ya da hatabe ile hakikati tasdik eder.³⁸ Burhan ile tasdik eden insanlar *filozoflar*, cedel ile tasdik edenler *kelamcılar* ve hatabe ile tasdik edenler *Selefiyye* ve halktır.

Sonuç

İbn Rüşd'e göre Felsefe (hikmet) ile şeriat aynı memeden süt emen iki kardeş gibidir. Tabiatları gereği dost, cevher ve yaratışları itibariyle biri diğerini sevmektedir. Buna rağmen bazıları aralarına kin ve düşmanlık sokmuştur. Cahil dost olarak nitelendirdiği mezhepler kendilerini şeriata nispet etmelerine rağmen böyle bir yanlışlık yapmışlardır.³⁹

Mademki bu şeriat hakdır ve hakkı bilmeye sevk eder; düşünce ve değerlendirmeye davet etmektedir. Öyle ise biz Müslümanlar biliriz ki burhanî düşünce bizi şeriatın getirmiş olduğuna aykırı neticelere götürmez. Çünkü hakikat hakikate ters düşmez.

Özet olarak; kurduğu sistemle hem batıyı hem de doğuyu etkileyen İbn Rüşd, sadece Aristo'un şarihi değil, tamamıyla anlaşılmasına ve tanınmasına vesile olan, yer yer eksikliklerini tamamlayıp boşluklarını dolduran bir filozoftur. Aristo'yu şerh ederken, aynı zamanda Aristo'nun diğer şarihlerinin de fikirlerini mezcederek yeni bir üslupla ortaya koyması en belirgin özelliklerindedir.

Din ile felsefenin buluşması konusunda İbn Rüşd, gayet açık ve net bir şekilde bu ikisinin birbiriyle probleminin olmadığını ifade eder. Ona göre önemli olan felsefe ve vahyin birbirinden bağımsız olarak anlaşılması ve aralarında bağlantı kurulmasıdır. Bunun için de öncelikle her ikisinin yerlerini kendi bütünlükleri içinde belirlemek ve ikisinin ortak yönlerini bulmak gerekir. İki arasında yapılan kıyas neticesinde din ve felsefenin argümanlarının birbiriyle bire bir örtüşmesinin beklenmemesi gerektiğini belirtir. Çünkü İbn Rüşd'e göre her ikisinin kendine özgü ilkeleri vardır ve doğal olarak bunlar birbirinden farklıdır. Bu prensiplerin birbirine karıştırılıp, birinin diğerine feda edilmesi vahim sonuçlar doğurur. Onun

38 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 72,74.

39 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 116.

için de her biri kendi çerçevesinde değerlendirilmelidir. Vahiy ile felsefe arasındaki çelişki gibi görünen bilgilerin -felsefî bilgilerin burhanî olması şartıyla- ortaya çıkmasında yapılması gereken tek şey dinî bilgilerin te'vil edilmesidir.

İbn Rüşd Aristoteles'in sıkı bir takipçisi olduğu ve bundan dolayı tenkit edildiği halde kurduğu felsefî sistemi için İslam akaidinin esaslarından taviz vermemiştir. Bu da onun diğer bazı İslam filozoflarından ayrılan farklardan biridir.

Gazali'nin *Tehafütü'*ne karşı *Tehafüt* eserini kaleme aldığı halde, mantığın gerekliliği konusunda onunla paralel fikirler serdetmiş ve aynı dinî argümanlarla savunmuştur. Yani İbn Rüşd de Gazali gibi akılcılığı ön planda tuttuğu halde dinin esaslarını gözetererek itidalli bir yol takip etmiştir.

Bizce en önemli husus, İbn Rüşd'ün hem Batı âlemini hem de Doğu âlemini etkilemesi, onun din ile felsefeyi ustaca telif ederek birbiriyle barıştırmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Kaynakça

- AYASBEYOĞLU Nevzad, "Kur'an'da Akıl", *İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi*, S. 2, İstanbul 1964, s. 47-54.
- BİNGÖL Abdulkuddûs, "Türk Kültür Tarihinde Mantık Hareketleri", *Türk Kültürü ve Felsefe Panelleri*, EÜ. Yay. Ayrı Basım, Kayseri 1992.
- BİNGÖL Abdulkuddûs, "Türklerde Mantık", *Türk Düşünce Tarihi*, (Haz: H. Gazi Topdemir) Ankara 2001, s. 73-131.
- BOLAY M. Naci, *İbn-i Sina Mantığında Önergeler* (Aristoteles ve Fârâbî, İbn-i Hazm ve Gazâlî ile Karşılaştırmalı), MEB Yay. İstanbul 1994.
- DE BOER., T.J. *İslâm'da Felsefe Tarihi*, (çev. Yaşar Kutluay), İstanbul 2001.
- FAHRÎ Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), İstanbul 2004.
- GAZÂLÎ, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, (çev. A. Suphi Furat), İstanbul 1978.
- GAZÂLÎ, *Mi'yarul-İlm*, (nşr. Süleyman Dünya), Kahire 1961.
- GERARD, Ghamy. *Mevsûatu Mustalahâtu İbn Rüşd el-Feylosof*, Beyrut 2000.

- İBN HALDUN, Abdurrahman. Mukaddime (Tab. El-Hâc Abdusselam b. Şakrûn), Mısır, ts.
- İBN RÜŞD, *Faslu'l-Makal; Felsefe-Din İlişkisi*, (çev. Bekir Karlığa), İstanbul 1999.
- İBN RÜŞD, *Metafizik Şerhi*, (çev. Muhittin Macit), İstanbul 2004.
- İBN RÜŞD, *Tehafütü't-tehafüt*, (nşr. S. Dünya), Kahire 1980.
- İBN RÜŞD, *Telhisu Mantıku Aristo, Kitabu'l-Kıyas*, (thk. Gerard Ghamy), Beyrut 1992.
- İBN RÜŞD, *Telhisu Mantıku Aristo, Telhisu Kitabi'l-Cedel*, (thk. Gerard Ghamy), Beyrut 1992.
- KAYMİR Yuhanna, *Felasifetu'l-Arab; İbn Rüşd*, Beyrut 1989.
- KEKLİK Nihat, *Türk-İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, Ankara 1996.
- M. Abid el-Cabiri, *İbn Rüşd Sîretun ve Fikr*, Beyrut 2001.
- ÖNER Necati, "Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı", *AÜİF Yay.*, Ankara 1958.
- ŞERİF M. M., *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İstanbul 1990.
- TÜRKER-KÜYEL Mübahat, *Fârâbî'nin Şeraitu'l-Yakini*; AKDTYK Yay., S. 32, Ankara 1990.
- ULUDAĞ Süleyman, "Bir Düşünür Olarak Gazâlî", *İslâmî Araştırmalar, Gazâlî Özel Sayısı*, Ankara 2000, s. 249-254.
- ÜLKEN Hilmi Ziya "İbn Rüşd", *İslam Ansiklopedisi*, c. 5/2, MEB Yay., Ankara 1997, s. 781-798.