

MANTIK VE BİLGİ TEORİSİ¹

Majid FAKHRY

Çev. Ahmet KAYACIK – Mahmut Sami ÖZDİL

Prof. Dr. - Arş. Gör., Erciyes Ü. İlahiyat F.

akayacik@erciyes.edu.tr - msamiozdil@erciyes.edu.tr

Özet

Bu metinde, Aristoteles'in Organon'una yazmış olduğu telhis bağlamında, İbn Rüşd'ün mantık ve bilgi teorisi ele alınmaktadır. Aristoteles'in mantıkla ilgili tüm eserlerine geniş yorum ve şerhler yazan ilk Müslüman mantıkçının Farabi olduğu herkes tarafından bilinir. Yunan-Arap felsefi geleneğinin mirasçısı olarak İbn Rüşd, sık sık Farabî'yi mantıkta Aristotelesçi yoldan ayrılmakla eleştirmiştir.

Anahtar kelimeler: İbn Rüşd, Aristoteles, Farabi, Burhan, Kıyas, Tanım, Hitabet, Şiir.

LOGIC and THE THEORY OF KNOWLEDGE

Abstract:

In this text, the logic of Averroes and his theory of knowledge are discussed in the context of his Paraphrase of Aristotle's Organon. It is well-known that al-Farabi was the first Muslim logician, who wrote extensive paraphrases of or commentaries on all Aristotle's Organon. As the heir of the Greek-Arab philosophical tradition, Averroes is often concerned to comment on or

¹ Majid Fakhry, Averroes - His Life Works and Influence, Oneworld Publications, Oxford 2008, 4. Bölüm, s.31-42.

criticize al-Farabi for departing from the Aristotelian path in logic.

Keywords: Averroes, Aristotle, Al-Farabi, Demonstration, Syllogism, Definition, Rhetoric, Poetics.

Mantık ve Diğer Bilimlerle İlişkisi

Antik dönemin sonunda genellikle Aristoteles'in *Organon* olarak adlandırılan mantık külliyatında tecessüm eden mantık, alet veya araç (enstrüman) anlamına geliyordu. Aynı terim, daha doğrusu Arapça karşılığı, Arap-İslam geleneğinde Aristoteles mantığına uygulanmıştır; hatta Gazali gibi felsefe karşıtı olan yazarlar bile mantığı düşüncenin aleti (aletü'n-nazar) olarak kabul eder ve daha önceki bölümde gördüğümüz gibi, din açısından tamamen zararsız olarak görür.

Bugün ise Aristoteles mantığına veya geleneksel mantığa, onu matematiksel veya sembolik mantıktan ayırmak için “formel mantık” denir ve onun diğer felsefi bilimlerin öğrenilmesi için bir giriş veya Kant'ın deyimiyle hazırlık olarak hizmet ettiğine inanılır.

Fiziğin Telhisi isimli eserinin girişindeki ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Rüşd, bu son düşünce ile tamamen aynı fikirdedir. Orada şöyle der:

“Her kim bu kitabı okumak/incelemek arzu ediyorsa, öncelikle mantık sanatından, ya Ebu Nasr el-Farabi'nin kitabından ya da bizim yazdığımız ve daha özet olan küçük şerh(epitome)'ten, başlaması gerektiği açıktır.”² Aristoteles, *Fizik* veya diğer önemli eserlerinde böyle apaçık bir iddiada bulunmamakla beraber, İbn Rüşd'ün selefi İbn Bacce'nin “*Fiziğin Telhisi*”nin girişindeki paralel bir ifadesinde en iyi şekilde örneklenen bu iddia, bildiğim kadarıyla İslam felsefe geleneğinin bir parçası gibi gözükmektedir.

İbn Rüşd, diğer Aristoteles eserleri için olduğu kadar, *Fizik*'te söylenen “diyalektik” ve “bilimsel” ifadelerin birbirinden apaçık bir şekilde ayırt edilmeleri için mantığın zorunlu olduğunu savunmaya devam eder. Bütün okuyucularının hemen farkına varacağı gibi, kendi fikirlerini açıklamaya başlamadan önce, seleflerinin görüşlerini gözden geçirerek konuları tartışmaya başlamak Aristoteles'in uygulamasının bir parçasıdır. İlk bahsedilen görüşler, İbn Rüşd'ün burada eleştirdiği “diyalektik” veya zayıf görüşlerdir.

Onun mantık eserleriyle ilgili olarak şunu belirtelim ki, İbn Rüşd; Süryani ve Arap geleneklerinde bu külliyatın bir parçasını oluşturan *Retorik* ve *Şiir* dâhil,

² Jawâmi' al-Sama' al-Tabi'i, *Rasâ'il Ibn Rushd* içinde, s.8

Aristoteles'in bütün külliyatına şerhler veya telhisler yazmakla bilinir. Ayrıca, hem Arap-Müslüman ve hem de Latin-Ortaçağ dünyalarında mantığın gelişmesinde belirleyici rol oynayan Porphyrios'un *Ísagoji*'si veya *Mantığa Giriş* üzerine bir şerh yazmıştır. Biz şimdi onun, haddizatında *Organon*'un ilk kısmını oluşturan, *Kategoriler*'in özeti veya telhisi ile başlamalıyız. İbn Rüşd, burada bu çalışmadaki amacının Aristoteles'in *Kategoriler*'indeki hedeflerini özetlemek olduğunu ifade eder. O bunları üçe ayırır: 1) Kitabın (o konuya) döneceği varsayılan, Aristoteles'in tanımın kurallarını ortaya koyduğu giriş kısmı; 2) On kategorinin listesini verdiği kısım; burada tek tek her birinin tasvirini (resm) verir. 3) Üçüncü kısımda ise genel kategorilerle veya birçoğuyla ilgilenir.

Bunu takip eden açıklamasında İbn Rüşd, Aristo'nun *Kategoriler* 1a-5'deki izahına aşağı yukarı uyan bir tarzda iki anlamlı, türetilmiş ve tek anlamlı terimleri tanımlar. Daha sonra kategorileri dört sınıfa ayırır. Birinci sınıf, tanımlanan şeyin özünü belirten insan ve hayvan gibi bir konuya yüklem olabilen fakat bir konuda mevcut olmayanlardan meydana gelir. Bunlar özel ve cinsle özgü özelliklerdir. İkinci sınıf ise bir konuda mevcut olan fakat bir konuya yüklem olmayanlardan oluşur. İbn Rüşd bunlarla beyazlık ve siyahlık gibi ilintisel özellikleri kasteder. Üçüncü sınıf bir konuya yüklem olabilen ve bir konuda mevcut olan özelliklerden meydana gelir ve o bunlarla bilene yüklenen bilgi veya yine bilene yüklenebilen yazma gibi iki farklı açıdan yüklenebilen temel özellikleri kasteder. Çünkü bilgi, ona ilintisel olarak ait olabilen yazmaktan farklı olarak, özsel olarak bilen kimseye aittir. Dördüncü sınıf ise, ne bir konuda mevcut olan ne de bir konuya yüklem olabilen şeylerden meydana gelir ki, *Kategoriler* 5'te tanımladığı gibi Aristoteles bununla *cevher*'i kasteder. Bu cevheri hem Aristoteles, hem de İbn Rüşd, İbn Rüşd'ün örneklerindeki Zeyd ve Amr gibi, fert ile özdeşleştirir. İster genel, ister özel olsun cevher ile araz arasındaki fark şudur ki, cevher, tanımı gereği, hiçbir zaman ne bir konuya yüklenendir; ve ne de bir konuda var olandır; çünkü o yüklem olan bütün özelliklerin ve ilintilerin konusudur. Diğer taraftan ilintiler ise, tanımı gereği, yüklem olabilenler sınıfına dâhildir.

Daha sonra kategoriler, Aristoteles çizgisinde, on olarak verilir: Cevher, nicelik, nitelik, görelilik, yer, zaman, durum, sahip olma, etki ve edilgi. Cevher ile ilgili açıklamasında İbn Rüşd, Aristoteles gibi, birinci ve ikinci cevherleri birbirinden ayırt eder. İlki, daha önce belirtildiği gibi fert ile özdeşleştirilir; ikinci cevher ise fertlerin bir bütünün parçası olarak ait olduğu türlerle özdeşleştirilir. Türler bizatihi cinsin parçasıdır, her ikisi de ikinci cevherin örnekleridir.

Daha önce de ifade edildiği gibi, ne bir konuda mevcut olan ne de bir konuya yüklenebilen birinci cevherin tersine, ikinci cevherlerin tipik özelliği adlarının ve

tanımlarının bir konuya yüklenebilir olmasıdır. Cevherin diğer bir özgün niteliği, onun karşıtları kabul etmemesi ve zıtları almaya elverişli olmamasıdır.³

İbn Rüşd, tamamen Aristoteles çizgisini takip ederek nicelik, nitelik, görelilik, etki, edilgi ve durum kategorilerini ele aldıktan sonra bağlantılı ve karşıt terimlerin incelenmesine geçer ve tartışmayı fizik ilminin merkez konusu olan hareket konusu ile sonuçlandırır. Bu, mantık ve fizik ilimlerinin ilişkisinin diğer bir örneğidir. O, burada hareketin altı kategorisini listeler: oluş ve onun zıddı olan bozuluş (kevn ve fesad), büyüme ve onun zıddı olan küçülme, niteliğin değişimi veya başkalaşması ve son olarak bir mekândaki hareket (gezme) veya sükûn. Ona göre gezme/gezi hariç bütün hareket veya değişim şekilleri başkalaşım (alteration) olarak tasvir edilebilir.⁴

Çok iyi bilindiği üzere, Aristoteles mantığının çekirdeği/özü Arapça kaynaklarda *Kitabü'l Burhan* denilen *İkinci Analitikler*'de vücut bulmuş olan kıyas teorisisidir. İbn Rüşd, *Yorum Kitabı*'nda (*Peri Hermenias/İbare*) önermeleri ele aldıktan sonra önermelerin mutlak ve gerçekte var olan (yani aktüel olan), zorunlu ve mümkün şeklinde bölümlenmesiyle tartışmayı açar. Bu sebeple der ki, kıyasın parçaları öncüllerin kipine göre bölümlere ayrılır ki, bunlar ya olumlu veya olumsuz, tümel veya tikel ve son olarak belirsizdir. Daha sonra önermelerin döndürülmesi ve bu şekildeki döndürmenin kurallarını tartışır. Bunu üç kıyas şekli ve daha sonra Galen tarafından eklenen şeklin ele alınması izler. O, bu bağlamda dördüncü şeklin tabii olmadığını ileri sürer. Çünkü biz, mantıkta aslında zihnin doğal olarak istenilen sonuca ulaştığı kıyas ile ilgiliiyiz. Dördüncü şekil, onun da dediği gibi, "Aristoteles tarafından göz ardı edilmiştir, çünkü o gerçeğe uymamakta ve neredeyse belirsizdir."⁵

İspat (Burhan) ve Bilimsel Bilgi

İbn Rüşd, *Birinci Analitikler*'in özetine, Aristoteles'in tümevarım ile apaçık bir şekilde gösterilecek olan, "bütün öğretim ve 'zihinsel öğrenme', önceden mevcut olan bir bilgiye bağlıdır" hükmünü açıklayarak başlar. Aristoteles gibi o da daha sonra bu noktayı açıklamak için matematik ve diğer teorik ilimlerden akıl yürütme örnekleri verir. Tümel nitelikteki apaçık öncüllere dayanan ilkinden (burhandan) farklı olarak, cedel ve hitabet gibi akıl yürütmenin ikinci dereceden şekilleri de tikellerin önceden mevcut bilgisine dayanır.

O halde, önceden mevcut olan bilgi, onun tasdik olarak adlandırdığı, bir şeyin mevcut oluşunun bilgisine ve onun tasavvur olarak adlandırdığı, kullanılan terimin anlamının bilgisine ayrılır. Bu iki bölüm Arap mantık geleneğinin esası ve Stoa mantığı mirasının bir parçası olagelmıştır. İbn Rüşd, bu önceden mevcut

³ Krş. *Talkhîs Kitâb al-Maqûlat*, Jihami içinde, *Talkhîs Mantiq Aristu I*, s. 24.

⁴ age. s. 73.

⁵ age. ss. 172 devamı

bilginin, daha önce algılanmış bir tikelin hatırlanması meselesi yahut da Platon'un iddia ettiği gibi hatırlamaya eşit olmadığını; belirli bir şekli algılamamız üzerine onun gerçekte bir üçgen olduğunu fark ettiğimizdeki gibi, duyu dâhil olmasına rağmen sezgisel olduğunu ekler.

Ardından İbn Rüşd, Aritoteles'in bilgi teorisinin temel bir görüşünü tekrarlar. Buna göre hakiki veya bilimsel bilgi, Sofistlerin iddia ettikleri gibi, bilinen şeyin arazi bir yönünün kavranmasına değil, bilinen nesnenin sebebinin ve aslında kendisi olmaksızın o nesnenin olduğu şekilde var olamayacağı sebebin kavranmasına dayanır. Böylesi bir bilgiye ancak *İkinci Analitikler*'in ikinci kısmında fiilen tanım ile birleştirilmiş olan delil (burhan) ile ulaşılır.⁶

Bu durumda delil (burhan), "kıyasın, bir şeyin bilgisini o şeyi, o şey yapan sebep vasıtasıyla gerçekte olduğu gibi veren" bir türü olarak tanımlanır. Bu şartı bir araya getirmek için, böylesi bir burhanî bilginin öncülleri, doğru, birincil ve doğrudan olmalıdır; yani bir orta terim aracılığıyla bilinmemelidir. Ayrıca, bu öncüller sonuçtan daha iyi bilinir olmalıdır.

Burhanın öncülü doğru olmalıdır ifadesi şu anlama gelir: 1) Var olmayan bir şeyin gerçekte var olduğu izlenimini vermeleri nedeniyle yanlış öncüller yanıltıcıdır; 2) Bu öncüller vasıtasızdır veya bir orta terim içermezler ki bu, bir delile ihtiyaç duymazlar anlamına gelir; 3) Onlar bilinen şeyin sebepleridir ki, bu da daha önce ifade edildiği gibi, bir şeyin sebepleri bilindiğinde o şey bilinir anlamına gelir; 4) Birincil olmalıdır ki, bu da onların sonuçtan önce olduğu anlamına gelir; 5) Sonuçtan daha iyi bilinmelidirler ki, bu gerçekte olduğu olgu ya da nesneyi gösteren isim açısından daha iyi bilinir anlamına gelir. Daha sonra o, iyi bilinenin iki anlamını tanımlar şöyle ki, bize göre, birisi bileşik ve kavramsal bilgiye atıfta bulunur, diğeri doğuştan gelen, bileşik ifadelerin kendilerinden yapıldığı ve bu sebeple duyu algısından son derece uzak olan basit unsurların bilgisine atıfta bulunur. Duyu algısından son derece uzak olandan, bize çok yakın olan tikellerin mukabili tümel anlaşılmalıdır.⁷

Burhanın (ispatın) ilk prensipleri veya öncülleri: a) ya kanıtlanamaz ve apaçık olmaz ki, bu durumda onlara postulat (ön doğru) denilir; veya apaçık olur ki, bu durumda onlara genel olarak kabul edilmiş prensipler denir.

Burhanın kesin ve bilimsel bilgi ortaya çıkardığını reddedenler şunları iddia ederler: 1) Burhanın öncülleri başka bir burhanı ve sırasıyla o da başka bir burhanı gerektirir ve böylece sonsuza kadar gider; bu da burhanı imkânsız kılar. 2) veya her şey doğrusal değil de döngüsel bir ispatlamayı gerektirir. Bu, kısır döngü veya devir (petition of principle) olarak bilinen yanlış girer. İbn Rüşd şöyle diyerek iki delili de çürütür: Her şey burhan ile bilinemez. Zira önceden

⁶ Krş. *Talkhîs Kitâb al-Bûrhan*, Jihami içinde, *Talkhîs Mantiq Aristu II*, s. 373.

⁷ age, s. 375. Krş. Aritotle, *Analytica Posteriora I*, 71b 26.

gördüğümüz gibi burhan nihai olarak apaçık ilkelere veya burhan ile değil sezgisel ve dolaysız olarak bilinen öncüllere dayanır. Böylece hem kısır döngü hem de sonsuz geri dönüş bertaraf edilmiş olur.

Daha sonra İbn Rüşd, çok katı Aristotelesçi bir tarzda bilimsel söylemde kullanılan iki tür burhan olduğunu ileri sürer: birisi hakikati/olguyu veya olan şeyi (inne), diğeri ise olgunun sebebinin (lime); ya da Aristoteles'in ifadesiyle olan ve nedenini (oti or dioti) ispat eden burhan türleri. O, bu ikisi arasındaki farkı şu şekilde açıklar: Var olan şeyin hakikatinin bilgisini veren birincisi, sebepleri uzak olan dolaylı öncüllere dayanır. Bunun aksine hakikatin sebebinin bilgisini veren ikincisi ise sebepleri yakın olan doğrudan öncüllere dayanır. Bu nedenle biz gezegenlerin yakınlığını parlamamaları gerçeğinden, parlamamalarının nedenini de yakın olmaları gerçeğinden çıkarabiliriz. Dahası hakikatin bilgisi, hakikatin sebebinin bilgisi ile birleştirilmeksizin gerçek veya bilimsel bilgiyi oluşturmaz. Bu yüzden burada bilimden her biri orijinal öncüllerden veya ilk ilkelere kıyas kurallarına göre çıkan önermelerden oluşan bir sistemi anlamalıyız. Fizik gibi bazı bilimler, içermiş olduğu soyut prensipler sebebiyle hakikatin nedeninin bilgisini açıklayan matematikten farklı olarak hakikatin bilgisini açıklar. “Bundan dolayı” der İbn Rüşd, “matematikçiler çoğunlukla bir eşyanın varlığının farkında değildir; sadece onun sebebiyle ilgilenirler, çünkü onlar şeyleri, maddeden ayrı oldukları sürece inceler, bir şeyin varoluşu ise daima madde ile bağlantılı olmaktadır.”⁸ Başka bir deyişle matematikçiler, maddi varlıkların varoluşu ile ilgilenen fizikçilerden farklı olarak soyut kavramlar ve ilişkilerle ilgilidir.

İkinci Analitikler'in ikinci kısmı daha önce de ifade edildiği gibi tasdik veya hükmün konusu olan burhanın aksine tasavvurun konusu olan tanımla ilgilidir. İki arasındaki en genel farklar aşağıda verilmiştir: 1) Tanım, tanımlananın özünü verirken; burhan, öze ikincil olanı yani onun temel vasıflarını verir. 2) Diğer taraftan burhan, farklılıklar aracılığıyla oluşturulmuştur. Bu sebeple biz insanı, bu niteliklere sahip olmayanlardan ayırt etmek için, iki ayağı üzerinde yürüyen, dik duruşlu hayvan olarak tanımlarız. Mantıkçılar tarafından bu niteliklere ayrımlar (*fusûl*) denilmesinin sebebi budur. Bu ayrımlar özsel değil de ilintisel olursa sonuç bir tanımdan (*hadd*) ziyade tasvir (*resm*) olur. 3) Tanım, tanımlananın bilgisini yalnızca olumlu bir tarzda verebilirken; burhan, olumlu veya olumsuz sonuç verebilir. 4) Ayrıca tanım, daima tümel olurken, burhan tikellerin bilgisini de verebilir. 5) Burhanın ilk prensipleri tanımla bilinir. Ancak tersi doğru değildir. Gerçekte ister postulatlar ister aksiyomlar olsun, burhanın ilk prensipleri, daha önce gördüğümüz gibi ispat edilemeyen tanımlardır.

⁸ *Kitâb al-Bûrhan*, Jihami içinde, *Talkhîs Mantiq Aristu* II, s. 409.

Daha sonra, tanımların nasıl formüle edildiği incelenir. İbn Rüşd'ün temas ettiği ilk nokta, tanımların burhan ile formüle edilmesinin imkânsızlığıdır. Çünkü burhan, orta terim gerektiren bir tümdengelim veya kıyas şeklidir. Hâlbuki tanımlar herhangi bir aracı olmaksızın doğrudan ifade edilir. Dahası, burhanın ilk kaynağı/ilkesi olarak tanımlar, burhan aracılığıyla bilinemezler. Aksi halde çelişki olur.

Sonrasında, bölme yöntemi veya (*Sofistler* diyalogunda sofist hatip veya retorikçi olarak tanımlayan Platon tarafından kullanılan) dikotominin faydalı olup olmadığı sorusu sorulur. Bu soru, İbn Rüşd tarafından sadece tanımlanan şeyin bölümleri bilindiği veya kısır döngüye düşülen durumlar için olumlu olarak cevaplandırılır. Kendi fertlerine veya tikel örneklerine referans yoluyla tümeli belirleyen ve tanımları formüle etmede faydalı olan tümevarım, İbn Rüşd tarafından reddedilir. Bununla birlikte, bir varlığı tanımlamada öncelikle tümdengelimle başvurarak onun var olup olmadığını belirlemeliyiz, aksi takdirde, bir geyik ve keçiden oluşan iki parçalı bir hayvan olarak keçi-geyiği tanımlarken olduğu gibi, söz konusu varlığın ne olduğu konusunda tamamen sözde veya sözel bir ifadeye sahip oluruz.⁹

İbn Rüşd, tanımın veya burhanın ilk prensiplerinin bizdeki, duyu algısının en düşük seviyesinden doğan bir yetenek veya eğilim yoluyla ve burhanın ilk prensiplerinin *zihni* idrakinin en yüksek düzeyi olan muhayyile ve hafıza vasıtasıyla bilindiğini ileri sürerek sonuca ulaşır. Bu prensipler, bizim tarafımızdan tanım yoluyla, delillerin kendilerinden daha kesin olarak bilinirler. İşte bu sebepten dolayı da zihin veya bu ilk prensipleri kavrama yeteneği, prensiplerin prensibi olarak kabul edilebilir.

Bilimsel bilgiyi, var olan şeyin, kendi vasıtasıyla var olduğu sebebin veya sebeplerin bilgisiyle birleştirilmiş bilgisi olarak tanımladıktan ve bu bilginin nihai olarak kendilerine dayandığı ilk prensiplerin kavranması ile son noktaya ulaştığını, sezgisel bir tarzda iddia ettikten sonra İbn Rüşd, onlar bilinmeksizin bilimsel bilginin imkânsız olduğu dört sebebin incelenmesine geçer. O, bu sebeplerin her birinin bir delilin orta terimi olarak kullanılabileceğini ileri sürer. Maddi sebep, delilin içeriğine uygun olduğu ve büyük ve küçük terim için müşterek olduğu sürece bir delilin orta terimi olarak alınabilir. Bu nedenle, eğer canlının niçin ölümlü olduğu sorulursa, cevap onun zıtların toplamı olması olacaktır. Surî (formel) sebep de orta terim olarak alınabilir. Bundan dolayı “niçin bir üçgenin açısı, bir yarım daire içine çizilmiş ve çevreye teğet bir dik açıdır?” diye sorduğumu zda, cevap “çünkü bu açı üçgenin diğer iki açısına eşittir” olacaktır. Fail (etken) sebebin orta terim olarak kullanılmasının örneği şudur: “Cemel ehli (yani Hz. Aişe, Hz. Zübeyr ve diğer taraftarlar), Cemel

⁹ age. s. 461

Vakasında (656'da) Hz. Ali b. Ebu Talip ile niçin savaştı?"; cevap, üçüncü halife Hz. Osman'ın katli sebebiyledir olacaktır. Gâî sebep de orta terim olarak kullanılır. Şöyle ki; biz, "Doktorlar niçin öğle yemeğinden önce ve akşam yemeğinden sonra yürümeyi tavsiye ediyor?" diye sorduğumuzda, cevap sağlık için olur. Bu noktada İbn Rüşd, fail ve gâî sebepler arasındaki farkı, birincisi zaman bakımından önce gelirken; diğnerinin ondan sonra gelmesi olarak görür.

Farabi Eleştirisi

Aristoteles'in mantıkla ilgili tüm eserlerine geniş yorum ve şerhler yazan ilk Müslüman mantıkçının Farabi olduğu herkes tarafından bilinir. Yunan-Arap felsefi geleneğinin mirasçısı olarak İbn Rüşd, sık sık Farabî'yi mantıkta Aristotelesçi yoldan ayrılmakla eleştirmiştir. Bu nedenle İbn Rüşd, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'inden bahsederken, Farabî'yi "bu kitabın kelimelerini ve burhanî tanımların (demonstrative definitions) kurallarını yeniden düzenlediği"¹⁰ için tenkit eder. Bu, Farabi'nin *Kitab el-Burhan*'ının bugünkü baskısı, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'i ile karşılaştırıldığında doğrudur.

İbn Rüşd'ün diğner Farabi eleştirilerinden söz edilebilir. Nitekim o, Farabi'nin, *Kategoriler*'de arazın akledilebilir olan beyazlık gibi tümel yönü ile akledilemez olan beyaz gibi tikel yönü arasındaki ayrımını, bu ayrımın nesnenin tanımının parçası olmasından dolayı eleştirir. İbn Rüşd'e göre Aristoteles, arazın tanımının, nesnenin tanımına eşit olmadığını açık bir şekilde bildirmiştir.¹¹

İbn Rüşd, "bileşik kıyaslar" ile ilgili olarak Farabi'yi, mümkün (possible) büyük öncülün, tüm kategorilerde bütüne yüklenebilir olan koşulu içerdiğini "hayal etmek"le eleştirir. İbn Rüşd'e göre Farabi ve İskender (Afrodisyaslı) bu konuda Aristoteles yorumlarında yanılığ içindeydiler.¹²

Genelde mümkün ilgili olarak İbn Rüşd, birinci şekilde Farabî'nin tanımına katılır. Ancak sonucun tümel olduğu varoluşsal ve mümkün önermelerin terkihi ile ilgili olarak onunla aynı fikirde değildir. İbn Rüşd'e göre, Aristoteles, büyük öncülü mümkün olan kıyasın aksine; büyük öncül zorunlu, küçük öncül mümkün ise sonucun tümel olmayacağı hükmünü vermiştir. O tümevarım yoluyla bu sonucun apaçık olduğuna inanır. Bu sebeple, eğer biz "her insanın yürümesi mümkündür" dersek, bu kuvve ve fiilde her insan hakkında doğru olacaktır; fakat sayet "her insan yürümek zorundadır" dersek, bu ifade yalnızca fiilen var olan her insan hakkında doğru olacaktır.

Benzer şekilde, İbn Rüşd, Farabî'nin koşullu kıyaslar, zorunlulukları küçük veya büyük öncülünün parçası olması nedeniyle zorunlu veya geçerlidir,

¹⁰ İbn Abi Usaybi'ah, *'Uyûn al-Anbâ'*; s. 533.

¹¹ *Talkhis Mantiq Aristu* I, s. 18.

¹² *aqe*, s. 182.

iddiasını eleştirir. İbn Rüşd, zorunluluğun kıyasın parçası olmayıp, onun ikincil bir niteliği olmasına karşı çıkar. Farabi'nin iddia ettiği gibi, burada koşullu kıyas geçerli olsaydı, tek bir öncülden oluşan geçerli bir kıyasımız olurdu. Böylece, mesela "Güneş doğmuş ise gündüzdür." önermesinden tümevarımsal olarak gündüz olduğunu veya alternatif olarak "Gündüz değildir, o halde güneş doğmamıştır." çıkarımını yapabilirdik. Aynı şekilde, "Gece olmamıştır" önermesinden gündüz olduğunu veya "Gündüzdür" önermesinden gece olmadığını¹³ çıkarabilirdik. Burada İbn Rüşd, Aristoteles'in gözden kaçırdığı, daha sonra Kıbrıslı Zenon tarafından önermeler mantığının parçası olarak ortaya konan "önermesel yapıları" eleştirir gibi görünüyor.

Farabi'nin Aristoteles'den farklılaştığı tüm bu meselelerde İbn Rüşd, *Birinci Analitikler* şerhinde aşağıdaki mübalağalı övgü ifadeleri ile andığı Aristoteles'in tarafını tutmuştur. "Bu adam ne kadar harikadır, onun doğası sıradan insan doğasından ne kadar farklıdır. Sanki ilahi sanat onu biz insanlara, insan türünde nihai mükemmelliğin mümkün olduğunu somut olarak ve açıkça haber vermek için yaratmış. Böyle [bir adam] insan değildir, bu sebeple antikler ona ilah diyorlardı."¹⁴

Retorik ve Poetik – Hitabet ve Şiir

Daha önce de söylediğimiz gibi *Organon*'un geleneksel altı bölümüne ilaveten İbn Rüşd'ün, Arap ve Süryani geleneğinde *Organon*'un bir parçası olarak görülen *Retorik* ve *Poetik* üzerine de yorum veya şerhi vardır. O şu şekilde düşünür; cedel gibi retorik de amacı iknadır ki, Aristoteles de *Retorik I*'de bunu kabul etmiştir. Bu eserde o, cedel ve retorik de görevi olan iknanın açıkça delilin bir çeşidi olduğunu ifade eder. Farabi de kendi retorik eserinde Aristoteles'in bu düşüncesini tam olarak onaylar.¹⁵ Fikrini açıklamak için İbn Rüşd, Aristoteles'in *Retorik I*'de verilen, Farabi'nin yönetim biçiminin dört şekli sınıflandırmasına referansta bulunur. Yani demokrasi, oligarşi, aristokrasi ve monarşi. Ve onun, iknanın etkili bir şekilde kullanıldığı politikanın retorik ile ilişkisine dair görüşlerini kabul etmeye meyillidir. Bu görüş muhtemelen Farabi'nin kayıp kitabı *Retorik'in Büyük Şerhi*'nde verilmiştir. Farabi, günümüze ulaşan *Harfler Kitabı*'nda (*Kitabu'l Hurûf*), retorikle başlayan, cedel ile devam eden ve bu sanatların en incisi (zoru) olan burhan ile zirveye ulaşan "iknaî sanatların" gelişiminin tarihi seyrini de verir.¹⁶

Şiirle ilgili olarak, İbn Rüşd ile Farabi şu konuda hemfikirdir: şiirsel söylem mantıksal söylemin bir biçimidir, zira o burhandaki bilim ile cedeldeki görüş ile ve retorikteki ikna ile benzeşen taklit (*mimesis*, *muhakat*) ile ilgilidir. Bunu,

¹³ *age*, s. 235.

¹⁴ *age*, s. 213.

¹⁵ Krş. Al-Farabi, *Deux ouvrages inédits sur la rhétorique*, s. 31.

¹⁶ *Kitâb al-Hurûf*, s. 132.

doğruluğa ya da yanlışlığa ihtimali olan “taklitçi” ve “hayali” söylem ile ilgili olmasından dolayı şiirin mantığın bir dalı olduğu fikri izler.¹⁷

Bu iki parlak mantıkçı arasındaki mutabakata rağmen ki onlara İbn Sina ismi de eklenmelidir, bu mantıkçıların hepsinin öncekilerin, muhtemelen Süryani mantıkçıların, ayak izlerini takip etme eğiliminde olmaları önemlidir. İkna ile ilgili olan retorik mantığa bağlı olabilse de şiirin durumunun farklı olduğuna inanıyoruz. Aristoteles’e göre şairin işlevinin, söylemi doğruluğa ve yanlışlığa, olumlama ve olumsuzlamaya müsait olan mantıkçıdan farklı olduğu açıktır. Aristoteles “Şairin görevi, olan şeyi değil olabilecek şeyi yani zorunlu veya muhtemel olarak mümkün olan şeyi tasvir etmektir.” der.¹⁸ Nitekim şunu da ekler; şair ile tarihçinin farkı birinin dörtlük yazması diğerinin nesir yazması değil, birinin olmuş durumları diğerinin ise olabilecek durumları tasvir etmesidir. Bu nedenle o, şiiri tarihten daha felsefi olarak görür ve şiirin taklitçi ve hayali biçimde ifade edilen amacını sanatsal zevk veya katarsis yani ruhun acıma veya korku duygularından arındırılması olarak kabul eder. Bu, şiirin en yüksek biçimleri, ciddi konuların görkemli bir nazımda bulunmasından oluşan trajik ve epik şiir, için özellikle doğrudur. Bu ikisinden trajedi, daha soylu-yücedir. Zira o “ciddi bir eylemin taklididir ve aynı zamanda kendi içinde bütün cesamete sahiptir; zevkli teferruatları olan dil içinde, eserin bölümlerinde her bir tür ayrı ayrı sunulmuştur; rivayet değil dramatik bir tarzdadır; korku ve acıma uyandıran olaylarla bu tarz duygulardan arındırmayı (catharsis) başarır.”¹⁹

Trajedinin amacı, şiirin diğer biçimleri gibi dramatik etki veya daha geniş bir anlamda, tarihin durumunda olduğu gibi, hikâye tarzında anlatımdan daha ziyade duyguların arındırılmasıdır. Aristoteles, şiirin mantıksal söylemden yüksek ya da en azından farklı bir alanda, kanıtlayıcı mı, ikna edici mi olduğunu saptamayı amaçlamıştır.

¹⁷ *Talkhîs Kitab al-Shi'r*, s. 58.

¹⁸ *Poetics*, 1451a 37 devamı.

¹⁹ *age.* 1449b 24 devamı