İbn Rüşd'ün Risaletu Mâ-ba'de't-Tabîa Tercümesi Hakkında Bir Eleştiri

Mehmet Fatih Birgül*

Son yıllarda ülkemizde İslam felsefesine ilişkin çalışmalarda mutluluk verici bir artış olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, büyük filozof İbn Rüşd hakkında da, çeşitli araştırmaların yapıldığı bir gerçektir. Şüphesiz bu araştırmalar içinde tercüme faaliyetleri önemli bir yer tutmaktadır. Mamafih, İbn Rüşd'ün asıl felsefî eserlerinden, yani Aristoteles'e yazdığı câmia, telhis ve tefsirlerden hiçbiri henüz Türkçeye tercüme edilmiş değildi. Nihayet 2004 yılında Litera yayıncılık, sayın Muhittin Macit tarafından tercüme edilmiş *Risâletu Mâ-ba'de't-tabîa* isimli eseri neşrederek bu alanda önemli bir gediği doldurmuş oldu.

Fakat söz konusu tercümeyi incelediğimde, bazı yanlışlıklar içerdiğini gördüm ve bu yanlışlıkların bir kısmına işaret etmeyi gerekli buldum.

Önemli gördüğüm yanlışlıkların bir kısmını ele almazdan önce, söze bir nükte ile başlamak istiyorum. Tercümenin kapağında, Arapça el yazması bir sayfanın resmi bulunmaktadır. Eserin jenerik sayfasında, kapak resmi hakkında aynen şöyle deniyor: *"Kapaktaki yazma: Orijinal Arapça Metafizik Şerhi Metnidir"*. Halbuki bu ifade, yanlış bir bilgilendirmedir! Zira kitabın kapağındaki el yazması sayfa, *Orijinal Arapça Metafizik Şerhi Metni*'ne değil, İbn Rüşd'ün diğer önemli bir eseri olan *Şerhu Kitabi'l-Burhan*'a yani ikinci analitiklere yazdığı tefsire aittir! Nitekim Abdurrahman Bedevi'nin 1984'te Kuveyt'te neşrettiği *Şerhu'l-Burhan*'ın 310. sayfasında, kitabın kapağındaki metni aynen bulmaktayız ki orijinal metinde 54b sayfasına tekabül etmektedir . Bir tercüme hatası olmayan bu yanlış bilgilendirme, yayınevlerinin daha titiz olması gerekliliğini gösteren bir örnek olarak karşımızda durmaktadır

Her ne ise, biz şimdi yukarıda vaad ettiğimiz gibi, tercümeye ilişkin eleştirilerimize geçelim:

I. *"Yine Kitabu'l-Burhan'da denilmiştir ki; teorik disiplinler tümel (külli) ve tikel (cüzî) olmak üzere iki çeşittir. Tümel olan varlığı ve onun zati eklentilerini mutlak ve genel olarak inceler. Tümel teorik disiplinler de üç çeşittir; 'cedel disiplini', 'safsata disiplini' ve bu disiplin yani 'metafizik'."* (s.1/st.16- s.2/st.4).

Bu tercüme yanlıştır. Metnin doğru tercümesi ise şöyledir:

"Aynı şekilde, Kitabu'l-Burhan'da denilmiştir ki: nazari (teoretik) bilimler iki sınıftır; tümel (külli) ve tikel (cüzî). Tümel, mutlak olarak varolanı ve onun özsel eklentilerini araştırır. Bu (araştırma) ise üç sınıftır; cedel sanatı, safsata sanatı ve bu sanat (yani burhan)".

Hemen anlaşılacağı üzere mütercim, metindeki (هذه الصناعة) ibaresini

* Uludağ Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi.

Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı:8, Ekim 2005, s. 301-308

metafizik üzerine hamledince, *tümel teoretik bilim* türleri cedel, safsata ve metafizik olarak sıralanmıştır. Oysa bilindiği üzere tek bir tümel teorik bilim vardır; metafizik! Ayrıca, cedel ve safsata, teoretik bilime değil, İbn Rüşd'ün doğrultucu bilim adını verdiği mantığa ait sanatlardandır. Daha da şaşırtıcı olan, bir sayfa ilerideki şu ifadedir: *'geriye tümel teorik ilmi anlatmak kaldı'* (s.3/st.3). Burada mütercimin derhal geriye dönüp, tümel teorik bilimi, üstelik cedel ve safsatayı ekleyerek üç çeşide çıkarmanın yanlışlığını kavraması gerekirdi.

Metinde açıkça *Kitabu'l-Burhan*'a atıf yapılmakta iken, mütercimin söz konusu kaynağa bakmadığı da, yaptığı hatadan açıkça anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte eğer, İbn Rüşd'ü anlamak için anahtar sayılan *Tefsiru Mabadettebia* yani *Metafizika*'nın büyük şerhine bakılırsa, bu metnin anlamı kendiliğinden ortaya çıkacaktır. İbn Rüşd burada demek istemektedir ki; tümel nazarî bilimin yani metafiziğin konusu mutlak olarak varolan ve onun eklentileridir. Oysa cedel ehli yani diyalektikçiler ve safsata ehli yani sofistler de aynı konuyu yani mutlak olarak varolanı ele alırlar. Bununla birlikte cedel ve safsata, burhanı kullanan gerçek felsefeden güç ve amaç olarak ayrılırlar:

"Bu her üçünün de (burhan, cedel, safsata) araştırdığı (nazar) tek bir cinstir; mutlak olarak varolan (mevcud)... Lakin hakiki felsefe cedelî felsefeden bilgi türü ile ayrılır; hakiki felsefe varolanı burhanî araştırma (nazar) ile araştırır, cedelî felsefe ise meşhur (genel kanıya dayanan) araştırma ile. Sofiste gelince, o, hayatta yöneldiği amaç ile ayrılır; çünkü Sofistin kasdı –öyle olmadığı halde- filozof sanılmak ve böylelikle ikrama yahut diğer insanî menfaatlere nail olmaktır. Filozofun maksadı ise yalnızca hakikati bilmektir".[1]

II. *"Şöyle ki, doğa biliminde maddede olmayan hareket ettiricinin varlığının görülmesi de (bunun) metafizikte kabul edilmesinden sonradır"* (s.3/ st28-29).

Bir sonraki paragrafın ilk cümlesi ise şöyledir:

"Bu nedenle söylediğimiz gibi, metafizik bilgini, 'İlk İlke'nin varlığını doğa biliminden alarak kabul eder ve bu ilkenin hareket ettirici olma yönünü de ortaya koyar" (s.4/st.9-11).

Bu iki ibare arasında apaçık bir çelişki vardır; İlk İlke'den başka bir şey olmayan maddede bulunmayan hareket ettiricinin varlığı, önce hangi ilim tarafından vazedilmektedir?! İlk ifadeye göre tabiat bilimci, ilk ilkenin varlığını metafizikçiden; ikinci ifadeye göre ise metafizikçi tabiat bilimciden alıp kabul etmektedir!

Bu karmaşanın nedeni, asla İbn Rüşd'ün zühulü yahut teşevvüşü olmayıp, birinci metnin yanlış, ikinci metnin ise eksik çevrilmesinden başka bir şey değildir. Bu yanlışlık yüzünden de ilk ilkenin varlığını belirlemenin, tabii bilimci ve metafizikçiden hangisine ait olduğu anlaşılamaz hale gelmiştir.

Şimdi biz ilk metnin doğru tercümesini verelim:

1 İbn Rüşd, *Tefsiru Mabadettabia*, (thk. M. Bouyges), Daru'l-Maşrık, Beyrut 1990, III. baskı; I/329-st6-17.

"Bu ise, aynı şekilde burada, tabiat biliminde maddede olmayan bir hareket ettiricinin varlığına ilişkin bazı açıklamaların alınıp kabul edilmesinden sonradır".

İkinci metnin tam tercümesi ise şöyledir:

"Bu yüzden, dediğimiz gibi, bu ilmin (metafizik) ehli, onun varlığını tabii ilimden alıp kabul eder ve ona kendisiyle hareket ettirici olduğu yönü verir".

Bu durumda İbn Rüşd'ün, ilk hareket ettiricinin varlığının tabiat biliminde ortaya çıktığını, ancak onun hareket ettirici olma vasfının metafizik tarafından açıklandığını belirttiği anlaşılmaktadır. Bu durum gayet tabiidir, zira *Telhisu Kitabi'l Burhan*'da belirtildiği gibi;

"Öyleyse açıktır ki bir bilim ehlinin, kendi bilimi hakkında vaz edilmiş cinse özgü ilkelerini burhanla (kanıtla)ması, söz konusu ilkelerin açıklanmasında bu cinse özgü, fakat daha öncel (mütekaddim) başka ilkelere ihtiyaç duyacağı için imkansızdır. Özel İlkeler hakkında özel ilkeler yoktur, aksine eğer (bu özel ilkelerin dayandığı başka) ilkeler varsa ancak genel (ilkeler)dir. Bundan dolayı, tüm ilkelerin burhanının, konusu 'varolan olarak varlık' olan genel hikmete –ilk felsefeyi kasdediyorum- ait olması zorunlu değildir."[2]

Burada iki noktaya daha dikkat çekmek isterim:

a) İlk ifadede من وجود محرك لا فی هیولی ibaresindeki من harf-i cerrini teb'îz anlamıyla almak uygundur. Bu durumda mecrurunun bir kısmı anlama dahildir. İbn Rüşd'ün anlatmak istediği de tam anlamıyla budur zaten; tabii ilim kendi konusunu sonuna kadar araştırır ve nihayet maddede olmayan bir hareket ettiricinin var olduğunu belirler. Oysa tabii ilimin konusu yalnızca maddede varolanlardır (s.2/st.14). Dolayısıyla tabii ilim, ilk hareket ettirici hakkında sadece maddede varolmadığına ilişkin bir bilgi verir ve bundan öteye gitmez. Aynı şeyin iki ilim tarafından ele alınması ve bunlardan birinin o şeyin varlığını, diğerinin ise nedenini burhanla kanıtlamasının nasıl gerçekleştiği, İbn Rüşd tarafından, *Kitabu'l-Burhan*'ın hem telhisinde hem de şerhinde geniş olarak gösterilmiştir. Zaman ve mekan kısıtlılığı yüzünden merak edenler için, yerlerini işaret etmekle yetineceğiz: Telhisu *Kitabu'l-Burhan* s. 84-86; Şerhu'l-Burhan s. 366-369.

b) İkinci ifadedeki یعطی fiili, birbirleriyle mübteda-haber ilişkisi taşımayan iki meful alır. Cümlede mahzuf olan ilk meful *ilk muharrik* olup, ikinci meful barizdir. Böylelikle İbn Rüşd, Metafizik biliminin maddede olmayan ilk muharrikin nasıl olup da hareket ettirici olduğunu yani sıfatlarını incelediğini anlatmış olmaktadır. Zaten bu nedenle metafiziğe bizzat Aristoteles tarafından verilen isim *Theologike* yani Tanrıbilimdir.[3]

III. *"Metafizikte çokça kullanılan bu öncül, metafiziğin kendiliğinden açık olan ilkelerinden önemli bir ilkedir. Kesin bilginin vuku bulması için bu ilkeyi rahatlıkla tasavvur edebilmemiz gerekir. Bu nedenle Aristoteles bunu bu ilmin*

2 İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'l-Burhan*, (thk. Mahmud Kasım), Kahire 1982, s. 69.

3 İbn Rüşd, *Tefsiru Mabadettabia*, II/712. Aristoteles, *Metafizik* (ter. Ahmet Arslan), Sosyal Yay. İst. 1996, II.baskı s. 296-1026a20.

önkabulleri (müsadere) tarzında ortaya koymuştur. Yani metafizikle ilgili kitabının birinci makalesinde bunu postulat olarak ortaya koydu" (s.79/st15-20)

Ne yazık ki bu tercüme de yanlıştır. Burada mütercimin, oldukça göze batan bir hatasını müşahede etmekteyiz. Meselenin tafsilatına geçmeden önce doğru tercümeyi verelim:

"Bu öncül, bu ilmin (metafizik) kendiliğinden apaçık çok önemli ilkelerinden olup, bu ilimde çokça kullanılmaktadır. O halde, kendisiyle kesin bilgi vuku bulana kadar, bu ilkenin tasavvurunu talim etmemiz gereklidir. Bu nedenledir ki Aristoteles, onu, postulat (müsadere) olarak koymamıştır, şunu kasdediyorum; O, bu ilkeyi, bu ilme ilişkin kitabının birinci makalesinde açıkça hipotez (mevzua) olarak vazetmiştir" .

İki tercüme arasındaki fark meydandadır. Mütercim ما صادر ibaresindeki mâ'yı mevsule olarak anlayınca, haber ortada gözükmediğinden olsa gerek, manayı toparlayabilmek için İbn Rüşd'ün metninde bulunmayan ve anlamla alakası da olmayan katıştırmalara yönelmiştir. Oysa bu ibaredeki mâ, mevsule değil nâfiyedir. Ancak bu tercüme hatasının neden olduğu en büyük karmaşa, postülat (müsadere) ve hipotez (mevzua) terimlerinin anlamlarının, yanlışlık sisinin ardında yitip gitmesidir.

Bu terimlerin anlamları için İbn Rüşd'e bakmak yeterlidir:

> "Bu sanata (burhan) nisbet edilen öncüller birkaç türdür; bunlardan bir kısmı kabulü zorunlu olan bittab' bilinir öncüllerdir. Bir kısmı musaderat (postülat), bir kısmı usul-i mevzua (hipotez) bir kısmı da tanımlardır (hadd). Bittab' bilinen öncüller, kendileri kendi özleriyle tasdik edilmeleri bakımından, postülat ve hipotezlerden farklıdır... Hipoteze gelince, öğrenenin öğreticiden, kendisinde apaçık bir şey olarak değil, öğretici(den gelmiş olması) bakımından alıp kabul ettiği fakat hakkında hilafına bir bilgiye de sahip olmadığı öncüldür. Postülata (müsadere) gelince, öğrenici onu öğreticiden alıp kabul eder, ama, bunun hilafına bir bilgiye de sahiptir."[4]

İmdi, metafizik ilminde çok kullanılan pek önemli bir öncülün, doğruluğu apaçık olmak bir yana, bunu ilk duyanda aksine bir bilgi bulunan ve dolayısıyla kanıtlanmaya ihtiyaç duyulan, bu nedenle de bizzat Aristoteles tarafından burhanın öncül türleri arasından çıkartılan *postülat* (müsadere)[5] türünden sayılması nasıl mümkün olabilir?!

Öyle görülüyor ki mütercim, metindeki صادر fiiline, doğru olarak, musadere etmek yani postülat koymak anlamını vermiş, ancak, وضعه وضعا fiiliyle kasdedilenin *mevzua* yani *hipotez* olarak koymak olduğunu görememiştir. Nitekim tercümenin başka bir yerinde de benzeri bir hata mevcuttur: *"Bu tümelleri kendi başına kaim ve ayrık cevherler olarak (ortaya) koyanların ise bunların ferdî nesnelerden herhangi bir şekilde başka olmasını kabul etmeleri gerekir"* (s.41/st.4-6). Bu tercümenin asıl metninde geçen يضعون fiili, mü-

4 İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'l Burhan*, s. 72.
5 Bkz. D. Ross, *Aristoteles*, s. 63.

tercimin sandığı gibi *ortaya koymak* değil, *mevzua* yani *hipotez olarak koymak* anlamına gelmektedir.

Fakat bu yanlış tercüme, şu cümleye nazaran 'Şenferâ'dan daha doğru'dur: *"Çünkü bu ilim bu konuyu vaz edilmiş ilke(ler –kabulü zorunlu ilkeler- postülat) yönüyle kullanmaktadır ki bu da (metafiziğin) konularının bir parçasıdır."* (s.4/st.15-17).

Bu metnin doğru tercümesi şudur: *"Zira bu ilim (metafizik) onu, hipotezlerinin (mevzuat) bir cüzü olmak üzere, hipotez (aslu'l-mevzu) yönüyle kullanır."* Metnin orijinalinde, *Telhisu'l-Burhan*'dan az yukarıda aktardığımız üzere, İbn Rüşd için açıkça *hipotez* demek olan *el-aslu'l-mevzu'* kelimesi geçmekte iken, mütercimin söz konusu kelimeye postülat açıklamasını getirmesi yanlıştır. İleriki sayfalarda müsadereye karşılık zikredilen postülat kavramının, asl-ı mevzu yahut mevzua yani hipotezden farklı olduğu mütercim tarafından kavranmalı idi.

Her şey bir tarafa, tercümede atıf yapılan yere, yani Metafizika'nın ilk makalesine, ki İbn Rüşd için bu küçük değil büyük alfadır, bakılsaydı böyle bir hataya düşülmezdi.

İmdi, metinde söz konusu edilen çok önemli ilke mütercimin aktarımıyla şudur: *"herhangi bir cinste mutlak olarak bulunan şey, bir çok kez söylediğimiz gibi, cinste bir hal ile bulunan şeyin sebebidir"* (s.79/st.11-13). Gerçekten de Aristoteles bu ilkeyi, büyük alfa makalesinde postülat olarak değil - zaten bu imkansızdır - hipotez olarak vazetmiştir: *"Şimdi, nedenini bilmeksizin bir hakikati bilemeyiz ve şeyler arasında bir niteliğe diğerlerinden daha yüksek ölçüde sahip olan şey, kendisinden dolayı bu niteliğin başka şeylere ait olduğu şeydir. Örneğin ateş, şeyler arasında en sıcak olan şeydir. Çünkü o bütün diğer şeylerin sıcaklığının nedenidir. O halde türemiş hakikatlerin nedeni olan şey, en hakiki olan şeydir".*[6] Dahası İbn Rüşd, bu metni tefsir ederken aynen şöyle demektedir: *"Bu öncülü vaz edince (hipotez olarak koyunca) buna ikinci bir öncül izafe ederek diyor ki..."*[7]

IV. *"Sonlu nedenliler için sonsuz nedenler kabul ettiğimiz zaman sonu olmayan ortaları kabul etmiş oluruz. Ortalar, daha önce söylediğimiz gibi orta olmak bakımından ister sonlu ister sonsuz olsunlar, nedenli olmak bakımından ilk nedene ihtiyaç duyarlar"* (s.103/st.10-14).

Bu tercüme de yanlıştır. Şimdi doğru tercümeyi görelim:

"Sondaki herhangi bir nedenli için sonsuz nedenler kabul edersek, sonsuz sayıda ortalar kabul etmiş oluruz. Oysa, orta olmak bakımından ortalar, dediğimiz gibi, ister sonsuz ister sonlu olsunlar, nedenli olmak bakımından bir ilk nedene muhtaçtırlar".

Mütercimin yaptığı yanlış, mâ-i mevsuleyi atlaması ve daha önemlisi *sondaki* anlamına gelen أخير kelimesine *sonlu* manasını vermesidir. Bizi asıl hayrete düşüren, aynı sayfanın ilk satırında *ahîr* kelimesinin, *"sondakinin özelliği asla hiçbir şeyin nedeni olmamasıdır"* şeklinde doğru olarak çevrilmesidir.

6 Aristoteles, *Metafizik*, s.146, 993b21-26.
7 İbn Rüşd, *Tefsiru Mabadettabia*, I/13st13.

V. *"Tümel anlamda 'bir', yalnızca on kategori için ortak olan bir araza delalet eder durumuna indirilince onun, kategorilerin her birinde bu araza delaleti; ya eşit anlamlılık (tevatu), ya dereceli eşit anlamlı (müşekkek) isim yani öne alma ve sona bırakma kullanımı yoluyla, ya da salt eşadlılık (iştirak) delaletiyle olacaktır".* (s.89/st.16-20).

Bu metnin doğru tercümesi ise şöyledir:

" 'Bir'in, tümel anlamıyla, yalnız on kategori hakkında ortak bir ilineğe delalet ettiği farz edilirse, onun her bir kategoride varolan bu ilinek üzerine delaleti, eş-anlamlılık (tevatu) yahut müşekkek isim –öncelik ve sonralıkla söyleneni kasdediyorum- veya salt ortaklık – ki 'Bir'in ortak bir delaletle söylenen şeylere delalet etmediği apaçıktır- delaleti olmaktan hâli kalmaz".

Buradaki yanlışlık, sanıyoruz fark edilmiştir. Mütercim ibaredeki أنزل fiilini, genel lugat anlamı olan *indirmek* diye çevirmiş, fakat bu anlam yanlış olduğundan oluşan abesliği, metinde bulunmayan *'durumuna'* kelimesini katıştırarak kapatmaya çalışmıştır. Oysa bu zorlamalara gerek yoktur! Zira burada *inzal*, indirmek değil 'farz etmek' anlamına gelmektedir.

Bizi burada bir kez daha hayrete düşüren şey, mütercimin aynı fiili, biraz önce alıntılayıp eleştirdiğimiz tercümesinde doğru olarak çevirmiş olmasıdır: *"sonlu nedenliler için sonsuz nedenler kabul ettiğimiz zaman..."*. Bu cümlede geçen فمتى أنزلنا ifadesini 'kabul ettiğimizde' diyerek karşılayan mütercimin, nasıl olup da geriye dönerek yanlışını tashih etmediğini anlayamadığımızı itiraf etmek mecburiyetindeyiz.

VI. *"Bir, çokluğun karşılığı olduğu için onu kaç yönden karşıladığını inceleyelim"* (s95/st.3-4)

Bu tercümedeki arıza da apaçık şekilde kendisini göstermektedir. Zira Bir (الواحد) çokluğun *'karşılığı'* değil *'karşıtı'*dır. Cümlede geçen ve مقابلة masdarının müzarii olan يقابل *karşılık olmak* diye değil *karşıt olmak* şeklinde çevrilmelidir. *Tefsiru Mabadettabia*'daki paralel metinlere şöyle bir göz gezdirildiğinde konu daha iyi anlaşılacaktır.[8]

Bu durumda az aşağıdaki: *"Yine 'bir' için 'özdeş', çokluk için ise 'başka', 'farklı' ve 'karşılık' (kavramları) kullanıldığı gibi 'bir' çokluğa karşılık gelir. Ancak bunlardan 'özdeşlik yönünden 'bir'e karşılık gelen şey başkalıktır."*(s.95/st.8-11) şeklindeki tercüme de İbn Rüşd'ü anlamak ve anlatmaktan uzaktır. Zira İbn Rüşd burada, çokluk türlerinden başkalığın (gayr), Bir'in özdeş (hüve hüve) anlamına tam olarak karşıt olduğunu söylemek istiyor. Halbuki; *"Bir'in bu türlerin hepsiyle çokluğa karşıt olması zorunludur".*[9]

Haydi diyelim ki mütercim, bize göre yanlış olarak, karşılık kelimesini karşıt anlamında kullanmaktadır. Fakat bu durumda bir kez daha şaşkınlığa düşmekteyiz. Zira şu ifade bizzat mütercimi nakzedecektir: *" 'Başka' (gayr) 'özdeşliğin kullanıldığı anlamların karşıtı olarak kullanılır."* (s.49/st.17).

8 İbn Rüşd, *Tefsiru Mabadettabia*, III/1283-85
9 İbn Rüşd, *Tefsiru Mabadettabia*, III/1287-9.

Görüldüğü üzere mütercim, burada, aynı kelimeyi (mukabele) doğru olarak *karşıt* diye çevirmiştir. Aynı kelimeyi aynı metin içinde, aynı bağlamda iki farklı manada tercüme etmek, izah edilir bir iş değildir.

VII. *"Zamanımızda bir çok kelamcı itiraz noktasını benimsemekte şüpheye düşmüş ve bu düşünceleri tümellerin varlığının iptaline taşımışlardır."* (s.50/st.10-12)

Burası da İbn Rüşd'ü anlamayı zorlaştıran ve elimizdeki kitapta bol miktarda mevcut olan bozuk tercümelerden biridir. Bu metnin tam tercümesi şudur:

"Zamanımız kelamcılarından bir çoğu bu şüpheye tutunmuş, söz konusu görüşleri aynılarıyla (değiştirmeden) tümellerin varlığını yanlışlamaya kadar götürmüşlerdir".

Öyle görülüyor ki mütercim, *şüphe* kavramının, tıpkı şekk gibi, Aristoteles'teki *aporia* kavramına karşılık geldiğini düşünmemiştir.[10]

Aslında İbn Rüşd'ün söylemek istediği bir önceki paragraftan da açıkça anlaşılmaktadır: Tümellerin dış alemde bağımsız varlığını kabul etmek, bir çok saçmalığı kabul etmeyi de beraberinde getirir. Buraya kadar tamam; fakat *Kitabu'l-Burhan*'da tanımlandığı gibi doğru (sadık) zihinde, zihin dışında varolduğu gibi bulunan ise, zihin dışında var olmadığından tümelleri yanlış ve uydurma saymamız gerekmez mi? İşte metinde kasdedilen şüphe budur. Bu şüphenin can alıcı noktası ise, bilginin yalnız ve yalnız tümellerle yani kavramlarla gerçekleştiği hatırlanınca ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu durumda bilgi edinme imkanı da ortadan kalkacaktır.[11]

Ancak, mütercimin zannettiği gibi, İbn Rüşd'ün zamanındaki bir çok kelamcı bu itiraz noktasını benimsemekte şüpheye düşmemişler, bu şüpheyi benimsemişlerdir. Bu meselenin izahı ise müstakil bir makalenin konusudur.

Sonuç

Söz konusu tercüme hakkındaki mülahazalarımızı şöyle sıralayabiliriz:

I. Bir tercüme yapılırken, yalnızca her iki dili bilmek yeterli değildir. Mütercime düşen ödev, çevirdiği metindeki kavramlar hakkında son derece titiz olmasıdır. Bu düstur, hele felsefi eserler söz konusu olduğunda, *sue que non*dur. Unutulmamalıdır ki bir marangoz için aletleri ne ise felsefeci için de dil odur. Bu açıdan bakıldığında mütercimin, ne yazık ki zaman zaman kavramların aktarımında yeterince titizlik göstermediği açığa çıkmaktadır.

II. İbn Rüşd bu eserinde, diğer kitaplarında olduğu gibi, bir takım atıflar yapmaktadır. Mütercim, bu atıfların her birine mutlaka bakması, hatta oralardan devşirdiği aydınlatıcı bilgileri okuyucuyla paylaşması lazım gelirken, sadece çevirdiği metinle yetinmeyi tercih etmiş ve bu nedenle de bir ta-

10 Bkz. F.E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Sözlüğü*, (çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yay. İst. 2004. s. 44-45.

11 Bu metnin paraleli için Bkz. *Tefsiru Mabadettabia*, I/69-70.

kım eksik, hatta yanlış anlamalara yönelmiştir.

III. Mantık bilimi, felsefe binasının cümle kapısıdır. Hele İslam felsefesi söz konusu olduğunda mantık, yalnız kapı değil, kapıyı açan anahtar konumundadır. Nitekim İbn Rüşd de *Risaletu's-Semai't-Tabii*'nin başında aynen şöyle demektedir: "*Açıktır ki bu kitabı inceleyenin, daha önce, ya Ebu Nasr'ın kitaplarından ya da bunun daha azı (olan) bize ait küçük muhtasarlardan mantık sanatını incelemesi gereklidir*". Tabiiyat için söylenen bu söz, metafizik için çok daha geçerlidir. Tercümede mevcut bazı yanlışların kökeninde, mantık biliminin yeterince göz önüne alınmamasının yattığı görülmektedir.

Bu makalenin, İbn Rüşd'ün mübtedi bir tilmizi sayılmayı şeref telakki eden yazarının, *Reîsu'l-Felasife* hakkındaki her türlü çalışmaya büyük bir muhabbet ve takdir beslediğinden şüphe edilmemeli; dolayısıyla tercümeye ilişkin eleştirilerinde, mütercimin şahsiyetini rencide etmeyi değil, bizzat İbn Rüşd'ün en büyük vasiyeti olan *hakikate ulaşma*yı hedeflediği göz önünde tutulmalıdır.