usûl
İslam Araştırmaları
Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 10, Temmuz-Aralık 2008

İbn Rüşd ve Menon Açmazı

Mehmet BİRGÜL[*]

Ibn Rushd (Averroes) and Meno's Paradox

Sophistical rejection that by means of Plato's Meno discussed in the history of philosophy and called with the same name, especially is an important discussion area in respect of epistemology. Firstly, this paradox was discussed by Plato in Meno, and later Aristotle examined it, too. Ibn Rushd who handled this paradox in the light of Aristotelian epistemology, particularly, taking into consideration Al- Farabi's conceptualization, examined this problem in detail. In this short paper, we will try to study Ibn Rushd's analysis regarding this dilemma.

Key Words: Paradox, Meno, Plato, Dilemma.

Anahtar Kelimeler: Paradoks, Menon, Platon, Çıkmaz.

İktibas / Citation: Mehmet Birgül, "İbn Rüşd ve Menon Açmazı", *Usûl*, 10 (2008/2), 141 - 154.

Probleme, söz konusu paradoksu kısaca açıklayarak başlayalım: Erdemin tanımını yapması için sıkıştırılan Menon, yaptığı tüm tanımlamalar Sokrates tarafından çürütülünce, sofistik bir iddia ileri sürer. Hakkında hiçbir şey bilinmeyen bir şey, asla bilinemez ve dolayısıyla hakkında konuşulamaz. Çünkü hiçbir bakımdan bilinmeyen, yani bilginin nesnesi olmayan bir şeyin, bilinmeyen bir şey olduğunu ileri sürmek de o şeye ilişkin bir tür bilgi sahibi olmak anlamına gelmektedir. Bu, bir çelişkidir. Bilinmeyen bir olguyu elde edebiliyorsak, aradığımız olguyu kavradığımızı nasıl bilebiliriz? Bu durumda insan sadece bildiklerini bilebilir; doğal olarak da öğrenim ve öğretim söz konusu olamaz.[1]

---

[*] Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, m.birgul@alparslan.edu.tr.

[1] Paradoks hakkında daha geniş değerlendirme için Menon diyaloğunun, Ahmet Cevizci tarafından eklenen değerli açıklamalarla yapılmış çevirisine bakılabilir: Platon, *Menon*, çev. ve yorum Ahmet Cevizci, Sentez Yay., İst. 2007, s. 64.

Aristoteles, I. ve II. Analitiklerde isim vererek bu problemi kısaca tartışmaktadır; Metafizika'da ise isim vermeksizin[2] Menon paradoksuna temas etmekte, söz konusu pasajın tefsirinde İbn Rüşd, Aristoteles'in kapalı metninį açarak Menon ismini zikretmektedir.

İbn Rüşd'ün, paradoksa özel bir ilgi gösterdiğini ve Aristoteles'in izinden giderek çözüm üretme konusunda oldukça titiz davrandığını vurgulamalıyız. Esasen bu durumun da iki nedeni bulunmaktadır:

- Menon paradoksu, özellikle bilgi edinme ve edinilen bilginin aktarımı yani öğretim konusunda, mutlaka yanıtlanması gereken önemli bir problem ortaya atmaktadır. Burada asıl sorun, bilginin, başlangıçta nasıl meydana geldiği yani orijinidir.
- Söz konusu paradoksa cevap vermek için Platon, hatırlama (anamnêsis) teorisini ileri sürmektedir. Oysa ideaların bağımsız varlığını reddeden Aristotelyen felsefenin, bu çözümlemeyi kabul etmesi imkânsızdır. Dolayısıyla Aristoteles ve 'büyük şârih' İbn Rüşd için yeni bir problematik alan ortaya çıkmaktadır.

Bu iki nedenle Menon paradoksu, sofistik bir itiraz olmaktan öteye gitmekte, bilginin nasıl elde edildiğine ilişkin bir anlam kazanmaktadır. Mamafih az sonra göstereceğimiz gibi, İbn Rüşd'ün, Menon açmazı hakkında fikir üretirken, Farabi'nin son derece ilginç ve yaratıcı açıklamalarından etkilendiği de görülüyor. Bu durum, anlaşılabilir bir şeydir. Zira Farabi, kendisine kadar gelen felsefî geleneğin basit bir tekrarcısı olmadığını, Menon paradoksunu analiz ederken de kanıtlamış ve İbn Rüşd'ün de ayrıntılı biçimde tartıştığı, daha önce ortaya konmamış bir takım meseleleri göstererek yeni kavramlar üretmiştir.

İbn Rüşd, az önce belirttiğimiz gibi, Aristoteles'i mutlak anlamda izleme eğilimindedir. Bununla birlikte meselenin işlenmesi sırasında, özellikle II. Analitiklerin telhisinde, bazı dikkat çekici bakış açısı farkları da göze çarpmaktadır. Bu nedenle biz, kaynakları sistematik olarak taramak ve bu makalemizde, özet bir şekilde de olsa tartışmanın tümünü göz önüne sermek istiyoruz.

---

[2] İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ-ba'de't-Tabî'a*, thk. Maurice Bouyges, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1991, II/1184.

I. Analitiklerde İbn Rüşd, bağımsız tartışmalara girmeksizin, Aristoteles'i aynen takip etmektedir. Kıyasta yapılan yanlışların irdelendiği bölümde söz konusu edilen Menon paradoksu, çok net biçimde tümel-tikel bilgi ayrımı açısından ele alınır; tümel, bilkuvvedir; tikel ise bilfiil; dolayısıyla bir şey hakkında tümel ve bilkuvve bir bilgiye sahip olmak, tikel ve bilfiil bilgisizlikle çelişmez. Sonuçta, paradoksun ifade ettiği savın tersine, aynı anda, aynı nesne hakkında, fakat ayrı bağlamlarda birleşen bilgi ve bilgisizlik durumlarının düşünceyi ifsat etmediği vurgulanır. İbn Rüşd, Stageiralının verdiği, biri sembollerle gösterilen genel, diğeri ise geometriden alınmış üçgen örneklerini de aynen kullanır: B, A ve C, B ise C, A'dır. Burada B üçgen, A 2d(180°) ve C ise 'bu üçgen'dir. Örnek, konuyu yeterince aydınlatmaktadır; varlığını algılamadan önce -doğal olarak- hakkında hiçbir şey bilmediğimiz tikel bir üçgen hakkında, içaçılarının 2d(180°) olduğunu nasıl bilebilmekteyiz? Bu bir çelişki değil mi? *"Şöyle"* der İbn Rüşd, *"tümel olgu bakımından onu bildi; ona has tikel olgu bakımından ise bilmemekteydi".*[3]

Mamafih İbn Rüşd, Aristoteles'in isim vermeksizin reddettiği hatırlama teorisini, bizzat Platon'un adını zikrederek belirgin hale getirme ihtiyacı hisseder ve ancak sözün burasında, duyuya dayanan hatırlamanın farklılığını –ayrıntıya girmeksizin- belirtir. Sonra bilgi sınıflaması üzerinden, ayrı kategorilere ait bilgi ve bilgisizlik durumlarının bir arada bulunabileceğinin kanıtlamasına yönelir:

> "Bilgi dört sınıftır: genel, özel, bilkuvve ve bilfiil. Bu dört yön açısından, aynı şey hakkında bilgisizliğin ve bilginin birarada bulunması saçma değildir. O halde aynı şey hakkında zan ve bilgi(nin varolduğu) farzolunabilir; yani iki farklı yönden ki bu (durum) duyuda mevcuttur".[4]

Bu tasrih İbn Rüşd'e aittir ve Aristoteles'in açıklamasıyla tam anlamıyla örtüşmektedir: Aynı şeyin, aynı anda hem genel ve bilkuvve hem de özel ve bilfiil olması saçmadır; aynı nesneye ilişik genel/bilkuvve ve özel/bilfiil iki ayrı bilginin birleştirilmesi değil.

Telhîsu'l-Burhân'da ise durum biraz karmaşıktır. Aristoteles'in metninin iki katı uzunluktaki dört pasaj, Menon paradoksuna ayrılmıştır ve

---

[3] İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Kıyâs*, thk. M. Kâsım, Merkezu tahkiki't-türas, Kahire 1983, s. 351.

[4] İbn Rüşd, Telhîsu Kitâbi'l-Kıyâs, s. 352.

yalnız hacimdeki dikkat çekici fazlalık değil, metin içinde görülen geri dönüşler ve tekrarlar da -Telhîsu'l-Kıyâs'tan farklı olarak- İbn Rüşd'ün zihninin, Telhisu'l-burhan'ı kaleme alırken söz konusu paradoksla epey uğraştığını, hatta muhtemelen sonradan bazı küçük eklemeler yaptığını göstermektedir.

İlk olarak Telhîs'te, sözün biraz farklı bir tarzda açıldığını görmekteyiz; "Öncel bilginin, öğrenilen bilgiye önceliği, bir şey hakkındaki ilk duyumun, o şeye ilişkin, başka bir zamanda gerçekleşen ikinci duyuma önceliği konumunda değildir".[5] Kuşkusuz bu giriş, insanın bazen önceden hakkında bilgisi bulunduğu şeyleri, bazen ise bilmenin ve öğrenmenin birlikte gerçekleştiğini hatırlatarak konuyu açan ve tümel-tikel ayrımına ilişkin –I. Analitikler'de de gördüğümüz- üçgen örneğini zikreden Aristoteles'ten biraz daha farklı bir tavırdır. Aristoteles, bize, sadece bazı varolanların yani tikellerin duyumu ve öğreniminin aynı anda gerçekleştiğini söylemektedir.[6] Bize göre, akli/tümel/bilkuvve ve duyusal/tikel/bilfiil kavramlarının korelativitesi, İbn Rüşd'ün, Stageiralının sonda söylediğini başa almasını, yani hatırlama teorisinin eleştirisiyle işe başlamasını perdelememelidir. Nitekim İbn Rüşd, ilk cümlenin anlamını tekrarlayan ama kanıtlama ifade etmeyen başka bir cümle ile söze devam eder ve bize sadece, ikinci duyum sırasında ilk duyumu hatırlayarak oluşan bilgi ile öğrenim ile elde edilen bilginin aynı kategoride sayılmasının, öğrenmenin hatırlama ile eşitlenmesi anlamına geleceğini söyler.[7]

Öyle anlaşılıyor ki İbn Rüşd, burada, Menon açmazından ziyade Platon'un çözümünü muhatap görmektedir. Doğrusu bu, anlaşılabilir bir tavırdır. Zira İbn Rüşd'ün hem felsefi tavrı hem de yaşadığı dönem düşünüldüğünde, Platon'un, Sofistlerden çok daha ciddi bir rakip olarak tasavvur edildiği kolayca anlaşılabilir. İbn Rüşd, pasajın devamında -yine Aristoteles'ten biraz farklı bir şekilde- zihnî olarak öğrenilen her bilginin, öncel bir bilgiden oluştuğunu ifade eden ve bizim kısaca *önceller aksiyomu* adını

---

5 İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'l-Burhan*, (thk. Mahmud Kasım), el-Hey'etü'l-Mısriyye, Kahire, 1982, s. 35.

6 Aristoteles; "Kitâbu'l-Burhân"; *en-Nassu'l-Kâmil li-Mantıkı Aristû*, I/426. Mamafih tefsirde kullanılan tercümede, bu cümlede duyumlamayla hatırlama açıkça belirtilmektedir. *Ş.K.B.*, s.173. Yine de İbn Rüşd'ün buradaki yargıyı uzun cümlelerle evirip çevirmesi, öncel bilgilere atıf yapması dikkat çekicidir.

7 İbn Rüşd, Telhisu Kitabi'l-Burhan, s. 35.

vereceğimiz, II. Analitiklerin ilk cümlesi ile konunun doğrudan ilişkisini kurmaktadır. Düşünce ile gerçekleşen her öğretim ve öğrenim, mademki mutlaka öncel bir bilgiden oluşmaktadır ve daha önce duyumlamadığımız birçok şey vardır ki, onları, öncel bir duyuma ihtiyaç olmaksızın duyumlayabilmekteyiz, öyleyse duyumla elde edilen bilgi ve öğrenimle oluşan bilgi ancak isim ortaklığı ile bilgidir.[8]

İbn Rüşd ancak bu istitrattan sonra keskin bir şekilde Aristoteles'in metnine dönmekte, sözü tekrar başa alarak Stageiralı'nın cümleleriyle konuşmaya başlamaktadır: *"Bazı şeylerin bilgisi, bizde, önce duyuyla başlar ve öğrenim de bununla birlikte olur"*. Bunlar, bizce bilinen tümellere dâhil olan ama evvelce duyumlamadığımız tikellerdir. Verilen örnek de aynıdır: Önceden çizilmiş, ama varolduğunu bilmediğimiz bir üçgenin içaçılarının 2d olduğunu, her üçgenin içaçılarının 2d olduğunu bildiğimiz için bilmekteyiz. Burada küçük öncül (*bu, üçgendir*), söz konusu üçgeni duyumlamadan önce bizde mevcut büyük öncül (*Her üçgen, 2d'dir*) ile duyum sırasında birleşti ve bizde sonuç (*Bu üçgen, 2d'dir*) meydana geldi.[9]

İbn Rüşd meşhur[10] Menon açmazını burada zikretmektedir: İnsan ya bildiğini öğrenir ya da bilmediğini; bildiğini öğrenmesi fuzulidir, bilmediğini öğrenmesi ise imkânsız. Zira öğrenerek bildiği şeyin, bilmediği için araştırdığı şey olduğunu nereden bilebilir? Sözün burasında İbn Rüşd, paradoksun kanıtlanması bağlamında bir örnek zikreder: *"Kaçak bir köleyi soruşturan -ki onu bilmemektedir- ona rast geldiğinde, soruşturduğunun o olduğunu bilemez; ancak onu daha önceden bilmesi durumunda (tanıyabilir). Öyleyse burada öğrenim ne de öğretim asla yoktur"*.[11] Menon paradoksunun ifade edildiği bu pasajın, İbn Sina'nın konuyu ele alışı ve anlatımıyla şaşırtıcı bir benzerlik taşıdığı dikkat çekmektedir.[12] Ayrıca İbn Rüşd'ün Tefsiru'l-Burhan'da da zikrettiğini göreceğimiz kaçak köle ve tikel üçgen

---

8 İbn Rüşd, Telhisu Kitabi'l-Burhan, s. 35.

9 İbn Rüşd, Telhisu Kitabi'l-Burhan, s. 35.

10 Buradaki "meşhur" nitelemesinin İslam dünyası için değil, Aristoteles'in dönemi kasdedilerek kullanıldığını belirtelim. İbn Rüşd tefsirde şöyle diyor: *"Aristoteles bu açmaz hakkında susuyor; çünkü bu açmaz onların döneminde meşhurdu"*. Ş.K.B., s. 176. Telhis yazılırken de aynı düşünceye sahip olduğundan şüphe etmek için bir neden yoktur.

11 İbn Rüşd, Telhisu Kitabi'l-Burhan, s.36.

12 İbn Sina, "Kitâbu'l-Burhân", *eş-Şifâ, el-Mantık*, c. III, thk. Ebu'l-Alâ Afifi, el-Hey'etü'l-Âmme, Kâhire 1965, s.74-7.

örnekleri, Farabi'de bulunmamaktadır; bunlardan sadece ikincisi Aristoteles'in metninde mevcuttur ve ilki ise muhtemelen İbn Sina'dan alınmıştır.

İbn Rüşd, bundan sonra Aristoteles'i izleyerek Sofistlerin üçgen konusundaki hileli örneğini zikreder; ama II. Analitikler'in her iki tercümesinde de geçen çift sayılar örneğini metinden çıkarır. Tümel ve tikel ayrımından yola çıkarak problemi çözümlemeye yönelen İbn Rüşd, yine Aristoteles ile paralel olarak, ancak tikel üçgen duyumlandığında iç açılarının 2d olduğunun bilinebileceğini ileri sürenlere yani tümel yargıdan sakınanlara da eleştiri getirir. Bu uzun açıklamalar, güçlü ve zekice bir çıkarım ile sona ermaktedir: Burhanın bizde meydana getirdiği bilgi, tikel bir üçgenin duyumlanmasından değil, mutlak anlamda üçgenin tabiatından kaynaklanmaktadır.[13]

Sözün burasında, Tefsîru'l-Burhân'ı incelemezden önce, Farabi'nin Menon açmazına ilişkin çözümlemesine kısaca değinmek istiyoruz. Böyle yapmakla amacımız, İbn Rüşd'ün olgunluğa giden felsefi yolculuğuna bir nebze olsun ışık tutabilmektir ve şu an araştırdığımız Menon açmazı, bu konuda en iyi örneklerden biridir.

Öncelikle Farabi'nin, İbn Rüşd'le kıyaslandığında çok daha uzun, ayrıntılı bir şekilde incelediği Menon paradoksuna ilişkin bakışının, Aristoteles'in koyduğu çerçeveden taştığını belirtmeliyiz. O, bilginin aktarımı anlamındaki öğretimin, burhânın kullanıldığı muhâtabaların biri, hatta en önemlisi olduğu kanısındadır.[14] Muhatabın zihninde ne 'tam bilfiil' ne 'yakın bilkuvve' halde bulunmayan bir bilginin aktarımı olan öğretim nasıl meydana gelmektedir?

Farabi'ye göre Menon, burada şüpheye düşmüş, öğrenenin, öğrendiği şeyi bir bakımdan önceden bilmesi, başka bir bakımdan bilmemesi gerektiği sonucuna götürecek bir kıyas düzenlemiş, bilgi ile bilgisizlik arasındaki çelişkiye dayanarak öğrenmenin söz konusu olmadığını iddia etmiştir.[15]

---

[13] İbn Rüşd, Telhisu Kitabi'l-Burhan, s. 37.

[14] Farabi, dört tane burhânî muhâtaba sayar: Öğretim-öğrenim (bilen ve bilmediğini bilenlerin muhataplığı), ortak çıkarım (bilen iki kişinin muhataplığı), inatlaşma (bilen ve bilmediğini bilmeyenin muhataplığı), imtihân (bilenin, karşısındakinin ne kadar bildiğini belirlemek için muhataplığı). Farabi, "Kitâbu'l-Burhân", *el-Mantık inde'l-Farabi*, c. IV, thk. Mâcid Fahrî, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1987, s. 77-96.

[15] Farabi; *Kitâbu'l-Burhân*; s. 79.

Farabi'nin saptamasından çıkan sonuç şudur: Platon, bu açmazın mantıksal temelini kabul etmektedir; dolayısıyla bilinenin bilindiğini ve bilmenin ise unutulmuş olanın hatırlanmasından ibaret olduğunu ileri sürerek çözüm üretmektedir. Aristoteles ise Menon'a mantıksal olarak karşı çıkmakta, yani bilkuvve bilgi ve bilfiil bilgisizliğin çelişmediğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla Stageiralı ortak tabiata sahip, sayısı ve varlığı belirsiz tikelleri içeren tümel yargının öncelliğini, tikele ilişkin olan ve dolayısıyla duyuya dayanan bilginin sonralığını vurgulayarak açmazdan sıyrılmaktadır.[16]

Mamafih Farabi'ye göre Menon'un asıl hatası, bilkuvve tümel ve bilfiil tikel bilgi ayrımını görmezden gelmesi değildir. Aristoteles'ten farklı olarak Farabi, Menon'un temel yanlışının, bilginin iki temel türünün yani tasavvur ve tasdikin arasını ayırmaması olduğunu düşünmektedir. "Eğer" der Farabi, *"Bu açmazın (teşkîk) iki tarafından herbirine hak verilirse, öğrenenin, öğrendiği şeyi bir yönden biliyor diğer bir yönden bilmiyor olması gerekir. Bir şey hakkındaki bilgisizlik ise iki sınıftır: bilgisizlik olduğunun şuurunda olunan ve bilgi zannedilen bilgisizlik".*[17] Farabi'ye göre öğrenenin, daha önceden bilmediği şey hakkındaki bilgisi, ancak bu yöndendir. Bu, son derece ilginç bir imadır; çünkü bu durumda, bilmediğimize ilişkin şuur halinin de bir tür bilgi olduğu öngörülmektedir. Geriye bu bilginin, ne tür olduğunu belirlemek kalmıştır. Nitekim Farabi bu cümlenin hemen ardından şunları söylemektedir:

> "Bilgi ise ya tasavvurdur ya tasdik; öğretimle, bir şeyin tasavvuru amaçlanıyorsa, bu şeyin, bundan (öğretimden) önce bir şekilde tasavvur edilmiş olması ve diğer bir imgenin (hayal) bilinmemesi gereklidir. Tasdik edilmesi amaçlananın da bundan (öğretimden) önce herhangi bir şekilde tasdik edilmesi gereklidir. O halde Menon açmazında tasavvur ve tasdikin arası ayrılmamıştır. Böylece zorunlu olarak, hakkında tasdik amaçlananın tasavvur edilmiş olması gerekir".[18]

Görülüyor ki Farabi, Menon açmazının duyusallara ilişkin bölümüyle ilgilenmemektedir. Öyle ki metinde ne Platon ne de hatırlama teorisinin bahsi bulunmaz; daha da ilginci, Aristoteles'in Menon'un sofistik tartışma-

---

[16] Farabi'de bulunmayan bu çıkarımlarımız, İbn Sina'nın vardığı sonuçlarla örtüşmektedir; şu var ki Şeyhu'r-reîs, Platon'un, kendi düşüncesini anlatmak amacıyla konuşturduğu Sokrat'ı, ayrı bir düşünce ileri sürmekteymiş gibi konumlandırmaktadır. Bkz. İbn Sina, *eş-Şifâ, el-Mantık III: Kitâbu'l-Burhân*, s. 75.

[17] Farabi, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 79.

[18] Farabi, *Kitâbu'l-Burhan*, s. 79.

ları olarak zikrettiği 'tikel üçgen' ya da 'çift sayılar' örnekleri de Farabi tarafından hiçbir şekilde söz konusu edilmez. Çünkü paradoksun daha önemli bir uzantısını yakalamıştır Muallim-i Sânî. Onun ilgilendiği sorun şudur: Bir ismin anlamını bilmiyoruz ve bu ismin kendisine delalet ettiği anlamı tasavvur etmek istiyoruz. Bu ismin manasını anladık ve tasavvur ettik; bu ismin anlamı, bizce, bundan önce tasavvur edilmiş olarak var mıydı yok muydu? Kendisine dair bilgi edindiğimiz şeye delalet eden başka bir isim yoksa ya da o şeye delalet eden ikinci ve bilinen isim, anlamca meçhul olan, ilk defa duyduğumuz ilk isimle tamamen aynı ise o şeyi bundan önce de tasavvur etmişiz demektir. O halde burada tasavvuru soruşturulan nedir? O şeye ilişkin hangi şeyi bilmemekteydik?[19]

Farabi, burada dehasını göstermekte ve yeni bir sınıflamaya yönelerek çözüme ulaşmaktadır; düşünceye dayalı her öğretim, ister tasavvur ister tasdik olsun, gerçekten de öğrenenin, önceden varlığına vakıf olduğu bir bilgiden başlamaktadır. Bu, zorunludur. Fakat söz konusu öncel bilgi iki sınıftır: a. soruşturulan olgunun, soruşturulan olarak belirlenmesini sağlayan ve soruşturulanın bilgisiyle sadece eşanlamlı (mütevâtî) olan bilgi; b. soruşturulan bilgiyi üreten fâil bilgi. O halde tasavvur da mütevâtî ve fâil olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.[20]

Bir ismin anlamını tasavvur etmek ve bir şeyin varlığını yani mahiyetini tasavvur etmek, kuşkusuz farklı işlemlerdir. Bunların ilki varolan ve olmayan her şeye ilişkin olabilir ve soruşturulanın ne olduğunu belirlememizi sağlayacak başka bir isim ya da söz ile başlar; ikincisi ise ancak varolanlara ilişkin gerçekleşir ve bu nedenle soruşturulanın varolduğunu belirleyen ama tanımdan başka bir tasavvur ile başlar.[21]

Bu durumda Farabi'nin, aynı bakış açısını tasdike doğru yaymasını görmek şaşırtıcı değildir: "O halde tasavvuru amaçlananın, bundan önce de tasavvur edilmiş olması gereklidir" der Farabi ve devam eder: "tasdiki amaçlanana gelince; ona ilişkin olarak şunu araştırmak gerekiyor: bundan önce tasdik edilmiş olması zorunlu mudur değil midir?"[22] Farabi'ye göre öncellik bakımından iki tür tasdikten bahsedilebilir; bunlardan ilki meyda-

[19] Farabi, *Kitâbu'l-Burhan*, s. 80.
[20] Farabi, *Kitâbu'l-Burhan*, s. 84.
[21] Farabi, *Kitâbu'l-Burhan*, s. 84
[22] Farabi, *Kitâbu'l-Burhan*, s. 80.

na getirici (muhassıl) diğeri ise meydana getirmeyen (gayr-i muhassıl) tasdik olarak adlandırılır. Kuşkusuz burada da araştırılan bilginin, tasdik bağlamında faili olup olmamak söz konusu edilmektedir. Örneğin iki karşıttan ancak birinin doğru olduğuna ilişkin –hangisinin olduğuna işaret etmeksizin- tasdik, gayr-i muhassıldır; bunun yanında karşıtlardan birini belirleyen tasdik ise muhassıldır. "Kıyas, muhassıl bir tasdik oluşturur" diyor Farabi, "Öyle görünüyor ki bir şeye ilişkin kıyasın varlığından önce gelen tasdik, gayr-i muhassıldır".[23]

Sonuç olarak Farabi, bazı özel durumlar hariç açıkça belirtilmeyen, ama her akıl yürütmede kendiliğinden bulunan aksiyomları gayr-i muhassıl olarak nitelemekte haklıdır. Aynı haklılık, böylesi aksiyomların, her tür tasdike göre bir tür öncellik taşıdığı konusunda da geçerlidir. Elbette Farabi'nin, tasavvurları, mütevâtî ve fâil olmak üzere bölümlemesine rağmen, tasdikler hakkında 'meydana getiren' ve 'meydana getirmeyen' (muhassıl/gayr-i muhassıl) tarzında bir kavramlaştırmaya yönelmesi dikkat çekicidir. Acaba Farabi, soruşturulanın tasavvuru ile bunu önceleyen mütevâtî tasavvur arasındaki ilişkiyi, soruşturulana ilişkin tasdik ve bunu önceleyen aksiyomatik tasdik arasındaki ilişki ile aynı kategoriye koymuş mudur? Durum gerçekten de böyle görünmektedir. Nitekim Ebu Nasr şöyle demektedir:

> "Soruşturulan tasdiki önceleyen gayr-i muhassıl tasdik, soruşturulan bilginin faili olan bir bilgi değildir; lakin birinciden başka, diğer bir bilginin bilinebilmesi için olgunun eşanlamlılığı ile (bi-tevâtu'i'l-emr) bilgidir. Bu, (soruşturulan) bilginin kendisiyle soruşturulan haline geldiği bilgidir".[24]

Bu açıklamadan anlaşılıyor ki Farabi, muhassıl ve gayr-i muhassıl isimlendirmesini, gerçekten de mütevâtî ve fâil kavramlarıyla paralelleştirmektedir.

Artık Tefsîru'l-Burhân'a, yani olgun İbn Rüşd'ün, Menon açmazı hakkındaki değerlendirmelerine geçebiliriz. İbn Rüşd Tefsir'de, iki yerde Menon'dan bahsetmektedir. Bunlardan ilki, II. Analitiklerin ilk cümlesinin yani her öğrenim ve öğretimin öncel bir bilgiden oluştuğunu söyleyen aksiyomun yorumunda karşımıza çıkmaktadır. İbn Rüşd, önce bu aksiyo-

---

[23] Farabi, *Kitâbu'l-Burhan*, s. 81.
[24] Farabi, *Kitâbu'l-Burhan*, s. 81.

mun[25] meydana gelmiş tasdiki ve tasavvuru içerip içermediğini araştırmakta, sonuçta Farabi'nin aksine, tasdik ve tasavvurun işleyişlerindeki kategorik farklılık nedeniyle aynı aksiyomun altığı kılınamayacağını belirlemektedir. Mademki tasdikin faili olan öncel bilgi ile tasavvurun faili olan öncel bilginin fiilleri ayrı kategoridedir, öyleyse bunlara sadece isim ortaklığı ile 'fail' adı verilmelidir:

> "Apaçıktır ki bunları aynı aksiyomun (kaziyye) içerdiğine inanmak uygun olmaz. Tüm bunlar, bana göre, Aristoteles'in sözünü sadece tasdikin faili olan bilgiye ve isimlerin anlamına -özellikle ayrımlayan (mufassıl) isimlere- hamletmeyi gerektirmektedir. Bundan sonra gelecek Menon açmazı da böyledir".[26]

Görülüyor ki İbn Rüşd, Farabi'den farklı düşünmekte, analitik bir tavır göstererek tasavvur ve tasdiki, tek bir aksiyomun altına yerleştirmeyi mahzurlu görmektedir. Üstelik bunu, Menon açmazıyla ilişkilendirerek yapmaktadır. Sonuç olarak İbn Rüşd'ün, tasdik ve tasavvuru aynı aksiyomun altına yerleştirdiği için, tasdik ile tasavvurun arasını ayırmadığından Menon'u eleştiren Farabi'ye hücum ettiği anlaşılıyor. Yine de İbn Rüşd'ün, Farabi'nin her türlü tasavvur ve tasdiki önceleyen, kendine özgü bir takım tasavvur ve tasdikler bulunduğuna ilişkin kanıtlamasını benimsediği, bunun ötesinde Ebu Nasr'ın kavramlaştırmalarını aynen aldığı tartışma götürmez.

İbn Rüşd'ün Menon'u söz konusu ettiği ikinci yer, doğal olarak, Aristoteles'in metnine paralel bir konumda bulunmaktadır. Her türlü eğitim ve öğrenimin öncel bir bilgiden oluştuğu, aksiyomatik olarak kabul edilmelidir. Ne var ki duyusal bilgi, ya bir nesneye ilişkin ilk duyumdan elde edilen bilgi gibi öncel bir bilgiye dayanmaksızın ya da hatırlama eylemi olarak bir nesneye ilişkin ilk duyumun tahayyülü bağlamında gerçekleşmektedir. Öyleyse nesnesi tikeller olan duyusal bilgi, kesinlikle önceller aksiyomu kapsamı dışındadır. Burada, ilk duyumun, önceli olmadığından farklı bir konumda olduğu kesindir; fakat hatırlamanın öncel bir bilgi ile gerçekleştiği ileri sürülebilir. Ne var ki İbn Rüşd, bu itiraza, öncüllerden kalkan sonuca ilişkin bilginin bilkuvve, hatırlama ile meydana gelen bilginin ise bilfiil olduğunu belirterek yanıt vermektedir. Çünkü hatırlanan duyum, aynı ve

---

[25] Metinde geçen 'kaziyye', aksiyom olarak anlaşılmalıdır. Nitekim İbn Rüşd, "tabiaten bilinen" çelişmezlik ilkesini de 'kaziyye' olarak nitelemektedir. İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, thk. A. Bedevi, Silsiletü't-Türâsiyye, Kuveyt 1984, s. 170.

[26] İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, s. 168.

sabittir; oysa sonuca ilişkin bilgi ancak, öncüllere uygulanan kıyas işleminden sonra bilfiil hale gelmektedir.[27]

İbn Rüşd, bu giriş cümleleriyle Aristoteles'in, Menon açmazına cevap üretmek için, öğrenimi hatırlama ile eşitleyen Platon'u eleştirmeyi amaçladığını belirtmektedir. Başka bir deyişle Platon, Menon'un paradoksa temel kıldığı, öncel bir bilgiye dayanmayan ilk algı ile oluşan duyusal bilgiyi, ilk algının tekrar tahayyülüne dayanan ve böylece öncel bir bilgiden başladığı söylenebilecek 'hatırlama aktı'nı ileri sürerek, öğrenimi mümkün kılan aksiyomun alanına çekmiş olmaktadır.

Mamafih Aristoteles'i izleyen filozofumuza göre durum farklıdır; öncel bir bilgiden oluşmayan bir takım idrakler vardır ki bunlar, duyulardan elde edilen bilgilerdir. Kuşkusuz böylesi idrakler, öncel bilgiden oluşan yani aklî bilgiye dayanan idraklerden farklıdır.[28] İşte Menon, bu iki tür idraki özdeşleştirmekle önceller aksiyomu hakkında açmaza düşmektedir: *"Şöyle ki duyulur, duyumlanmadan önce bilinmemektedir; duyumlandığında ise öncel bir bilgi ile bilinmiştir!"*. Böylelikle Sofistler, bu iki bilgiyi birbirinden ayırmayarak, aynı şeyin hem bilinmesi hem de bilinmemesi üzerinden bir açmaz kurgulamış olmaktadırlar.[29] Görülüyor ki İbn Rüşd, tasdik ve tasavvur arasını ayırmadığı için Menon'u eleştiren Farabi'den farklı olarak, söz konusu açmazdaki temel hatanın duyusal ve aklî idraki ayırmamak, bunları aynı kategoriye yerleştirmek olduğunu ileri sürmektedir.

İbn Rüşd'ün, Sofistlerin ortaya koyduğu açmazla, daha önce de sözünü ettiğimiz 'tikel üçgen' örneğini kastettiğini, herhalde vurgulamaya gerek yoktur. Aristoteles'in bir cümleyle ifade ettiği bu örneği İbn Rüşd, herbiri son derece ayrıntılı olmak üzere, müstakilen iki kez analiz etmektedir: daha önceden bir levhaya çizdiği üçgeni gizleyen Sofist, muhatabına üçgenin içaçılarının 2d olup olmadığını sorar. Aldığı olumlu cevap üzerine sakladığı üçgeni gösterir ve kendisini algıladığı şu ana kadar varlığını bilmediği bu üçgen hakkında, nasıl olup da böyle bir bilgiye sahip olduğunu sorar. Bu zekice düzenlenmiş paradoksun cevabı, daha önce belirttiğimiz gibi, duyu-

---

[27] İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, s. 172.

[28] Bu idrakler arasındaki yapısal farkların ve işleyişleyişlerin nefis bir özeti için bkz. İbn Rüşd, *Risâletü'n-Nefs*, thk. C. Cihâmî, R. El-Acem, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1994., s. 82-104.

[29] İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, s. 173.

ya dayalı, tikele yönelik ve dolayısıyla bilfiil olan bilgi ile akla ait olduğundan zorunlu olarak sadece tümeli içeren ve bu nedenle bilkuvve olan bilgi arasındaki ayrım sayesinde verilir.[30]

II. Analitiklerin metninde, ancak bu safhada Menon'un ismini okumaktayız. İbn Rüşd'ün Tefsir'de kullandığı çeviriyi esas alırsak Aristoteles şöyle demektedir: *"Eğer durum böyle olmazsa Menon adlı kitapta zikredilen açmaz bizi ilzam eder; insan ya asla hiçbir şey bilemeyecektir ya da bildiğini öğrenecektir".*[31]

İbn Rüşd bu cümlenin yorumunda, soruşturulanların genel olgu bakımından bilinmesi ve özel olması bakımından bilinmemesi arasındaki ayrım dikkate alınmadığında, Menon adlı kitapta belirtilen açmazla karşılaşacağını, kendi döneminde ünlü olduğundan, Aristoteles'in bu açmazı belirtmeye ihtiyaç duymadan sessizce geçtiğini belirtmektedir. Tabii olarak İbn Rüşd, Menon açmazını yeniden kurmaya yönelir ve Farabi'nin anlatımını neredeyse aynen aktarır: *"Öğrenen ya bildiği bir şeyi öğrenecektir ya da bilmediği bir şeyi. Bildiği bir şeyi öğrenmesine ihtiyaç yoktur; Bilmediği bir şeyin, soruşturduğu şey olduğunu ise nereden bilecektir?".*[32]

İbn Rüşd burada, tıpkı İbn Sina gibi kaçak köle örneğini vermektedir: Kaçak bir köleyi -onu daha önce tanımadığı halde- araştıran kişi, ona rastlasa bile kim olduğunu bilemeyecektir. Platon, öğretimin geçersizliğini kanıtlamaya çalışan bu açmaza, soruşturulanın, soruşturma sonunda bilinmesinden önce de bilinmesi gerektiğini kabul ederek cevap vermiş ve dolayısıyla öğrenmenin hatırlama olduğunu vazetmiştir.[33]

Oysa İbn Rüşd'e göre bu açmazda doğru olan mantıksal temel, soruşturulanın bilfiil varlığının önceden bilinmesi gerektiği değildir. Bu paradoksta doğruluğunu kabul edebileceğimiz mantıksal zorunluluk şudur: Eğer soruşturulan mutlak anlamda ve her bakımdan meçhul ise ancak bu takdirde bilinmesi imkânsızdır. Hâlbuki -daha önce de temas edildiği üzere- soruşturulan, bireye mahiyetini veren tabiatı, yani tümelliğine ait özsel nitelikler bakımından bilinmekteydi; bilmediğimiz ve araştırdığımız husus

---

[30] İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, s. 173-5.
[31] İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, s. 176.
[32] İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, s.176-7.
[33] İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, s.176-7.

ise onun bireysel varlığıydı. Bu durumda soruşturulanı, ona ilişkin genel bilgimizle bilmekteyiz.[34]

Bahsin sonunda İbn Rüşd, Telhis metninden çıkardığı ve üçgen örneğinin aritmetik versiyonu sayabileceğimiz 'çift sayı' örneğini aynı tarzda incelemektedir. Şu farkla ki Aristoteles bu örneği, burhanın tabiatına uygun olmayan bir tarzda çözümlemeye çalışanları eleştirmek için zikretmektedir. Sofist *'Her sekizin çift olduğuna ilişkin burhana dayalı bir bilgiye sahip misin?'* diye sorar. Muhatabı doğal olarak *'Evet'* diye cevap verir. Bunun ardından Sofist, daha önceden yazdığı bir sekiz sayısını göstererek *'Bu şekizin çift olduğu biliyor muydun?'* der. Mantıksal olarak, daha önce duyumlamadığı ve dolayısıyla varlığından haberdar olmadığı sekiz hakkında, çift sayı olma niteliğini bildiğini iddia etmesi çelişik olacağından, Sofist'in muhatabı *'Hayır'* yanıtını verir. Bu durumda Sofist son sözü söylemektedir: *'sen onu hem biliyorsun, hem de bilmiyorsun!'*. İbn Rüşd burada şunu vurgulamaktadır: *"Sofistler, üçgen hakkında ve burhana dayalı bilimlerin altında yeralan daha başka tikel nesneler hakkında aynı şekilde soru sorarlardı"*.[35]

Aristoteles'in kim olduklarını tasrih etmediği bir grup düşünür, bu açmaza ilginç fakat oldukça naif bir cevap vermektedirler: Biz, mutlak anlamda her sekizin çift olduğunu değil, sekiz olduğunu bildiğimiz her sayının çift olduğunu, burhanla bilmekteyiz.[36] Tikellere ilişkin duyuya dayalı bilgi ile burhana dayanması bakımından, herhangi bir bireye özgü olmaksızın, tümellik ifade eden bilgiyi eşitleyen böyle bir açıklamanın, bizzat burhanın yapısına aykırı olduğu su götürmez. Nitekim üçgenin içaçılarının 2d olduğuna ilişkin burhani bilgimiz, üçgen olduğunu bildiğimiz bir şekil hakkında değil, mutlak olarak üçgen hakkında vazedilir. İbn Rüşd burada, doğal olarak Aristoteles'in ardından, burhanın, birey varolanın mahiyetini belirleyen tabiatına ilişkin olması gerektiğini, esasen bu nedenle kıyasta büyük öncülün mutlak ve tümel gelmesi gerektiğini vurgulamaktadır.[37]

Sonuç olarak İbn Rüşd, Menon paradoksu hakkında Aristoteles'i tekrarlamakla kalmamış, özellikle Farabi'den yararlanarak incelikli bir analiz

---

[34] İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, s. 172,177.
[35] İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, s. 177.
[36] İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, s. 177.
[37] İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, s. 178-9.

ortaya koymuştur. Bu analizin odağı ise bilginin mahiyetiyle doğrudan ilgilidir. *Her şey, bir şey ile ve bir şeyden* oluştuğuna göre, asıl mesele bilginin, nasıl bir bilgiden ne tür bir bilgi aracılığıyla oluştuğunun belirlenmesidir. Farabi, her tasavvur ve tasdiki önceleyen, onlara zemin oluşturan tasavvur ve tasdiklerin bulunduğunu belirler. İbn Rüşd de bunu onaylamaktadır. Fakat Farabi'ye göre her tasdikten önce tasavvur mevcut olmalıdır; dolayısıyla Muallim-i Sânî, *her öğrenim ve öğretimin öncel bir bilgiden* oluştuğuna ilişkin aksiyomu, hem tasavvur hem de tasdike uygulamakta sakınca görmez.[38] Oysa İbn Rüşd, tasavvur ve tasdik arasındaki yapısal ayrım nedeniyle, aynı aksiyomun altığı kılınmalarına şiddetle karşı çıkmaktadır. Mamafih –özellikle dilsel ifade söz konusu olduğunda- bir öncülün iki temel unsurun yani konu ve yüklemin anlamı bilinmeyince, tasdikin meydana gelmesi de imkânsızdır. İbn Rüşd, bu bağlamda tasdiki önceleyen tasavvurun, belli bir varolan kümesini imleyen ama mahiyete karşılık gelmeyen yani tam tasavvur ya da tanım ifade etmeyen 'ayrımlayıcı isimler' olduğunu ileri sürmektedir.

[38] Nitekim Farabi, tanım ile tasdik arasında, bu bağlamda bir eşitleme yapmaktadır. O, şöyle demektedir: "Mutlak olarak tanım olan tanımların parçalarının her biri, tanımlanandan önce gelir. Bu tanım parçalarının bazıları da diğerlerinden önce gelir. Tanım parçalarının, tanımlanana önceliği ise burhan parçalarının [öncüllerin] sonuçlardan önce gelmesi ile bir örnektir". Farabi, Kitâbu'l-Burhân, s.46.