

İbn Rüşd'ün Şerh Külliyyâtı: Bir Mukaddime Denemesi

Öz: İslâm düşüncesi tarihinde Meşşâî geleneğini oluşturan filozoflar arasında İbn Rüşd birçok açıdan ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Kendisinden önce gelen el-Fârâbî ve İbn Sînâ gibi, bu geleneğin en büyük temsilcileriyle kıyaslandığında İbn Rüşd, insanın tabii etkinliklerinden biri olarak felsefede Aristotelesçi “felsefe yapma” tarzını daha vurgulu bir biçimde sahiplenmektedir. Buna ilaveten, onun felsefi kitabının de büyük bir kısmının Aristoteles’in eserleri üzerine yazmış olduğu şerhlerden oluştuğu düşünülürse, İbn Rüşd’ün gerçek anlamda bir filozof olarak görülüp görülemeyeceği sorusu gündeme gelmektedir. Çağdaş araştırmacılar İbn Rüşd’ün entelektüel mirasını okurken bazen onun şârih kimliğini öne çıkararak, bazen de göz ardı ederek anlamaya çalışmaktadır. Bu makalede İbn Rüşd’ün “şârih” ve “filozof” kimlikleri yan yana getirilerek nasıl bir düşünce adamı olduğu üstünde durulduktan sonra, yeni bir perspektif eşliğinde onun Aristoteles şerhlerinin bazı temel özelliklerine dikkat çekilmiştir. Böylece, İbn Rüşd’ü anlamaya çalışan çağdaş bir okuyucunun maruz kaldığı, İbn Rüşd’ün düşüncesindeki felsefe-şerh “gerilimi” gidirilmiş ve ona ait Aristotelesçi şerh külliyyâtının nasıl bir yaklaşımla ele alınması gerektiği açığa çıkarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Rüşd, Aristoteles, Felsefe, Şerh, Mukaddime.

Haris
MACİC’[®] 

Averroes’ Commentary Corpus: A Venture at Prolegomena

Abstract: As a member of the Peripatetic tradition within the Islamic thought, Averroes appears as a distinctive figure in many respects. When compared to al-Fârâbî and Avicenna, undoubtedly two of the most prominent representatives of the tradition, Averroes evidently places greater emphasis on the Aristotelian style of “philosophizing,” in line with his view of philosophy as one of the innate human activities. Additionally, if we consider that Averroes’ philosophical writings almost completely consist of his Aristotelian commentaries, then, *ipso facto*, we are confronted with the dilemma of whether or not he can be labelled as a philosopher, in the true sense of the word. In the attempt to understand Averroan intellectual heritage today, most of the contemporary scholars tend to either overstress or completely ignore Averroes’ “commentatorial” character. In this study, I will try to offer a new perspective to the reader of Averroes’ commentary corpus by juxtaposing, and consequently reconciling his dual identity, that of philosopher and commentator. Furthermore, by acquainting the reader with the structure and peculiarities of Averroes’ commentary work, I will put forth a revised approach to it.

Keywords: Averroes, Aristotle, Philosophy, Commentary, Prolegomena.

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı. E-Posta: haris.macic@ikc.edu.tr – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1969-3789>

Takdim

Klasik Yunan felsefi birikiminin karşısında Müslüman filozofların yaklaşımı en başından beri el-Kindî (ö. 873) tarafından belirlenmiş ve takip eden yüzyıllarda aşağı yukarı aynı kalmıştır. Bu yaklaşım, bir taraftan bir ilim olarak felsefenin bir hakikat arayışı şeklinde algılanmasını öngörürken, diğer taraftan “felsefe yapma”yı temel insanî etkinliklerden biri olarak addetmektedir. Bu şekilde felsefenin evrenselliği ön plana çıkarılmış, bütün tarihî, coğrafi ve kültürel mesafeler anlamsızlaştırılmıştır. Bir düşünce adamı olarak İbn Rüşd’ün (M. 1126-1198) de aynı kanaatleri paylaşacağını tahmin etmek zor değildir. Onun tarafından da söz konusu felsefi etkinlik (*fi’lu’l-felsefe*) insanın tabii durumlarından biri olarak değerlendirilmiş ve bu felsefi etkinlik “varlıkların ve onların bir Yaratıcı’ya delalet etmeleri bakımından araştırılması” (*en-nazar fi’l-mevcûdâtı ve i’tibârihâ min ciheti delâletihâ ‘ale’s-Sâni’*) şeklinde tanımlanmıştır.¹

Bununla beraber, İbn Rüşd düşüncesinin felsefi içeriği, kendisinin de birçok defa altını çizmiş olduğu üzere, Aristoteles felsefesine matuftur. İbn Rüşd’ün nazarında, gerçek anlamda felsefe ismini hak eden tek felsefe Aristoteles felsefesidir. Günümüzde araştırmacıların bir kısmı, İbn Rüşd’e ait bu felsefe tanımını, onun felsefi kitabetini ve Aristoteles’le ilişkisini göz önünde bulundurarak, onun gerçek anlamda bir filozof sayılmayacağı yönünde fikir beyan etmektedir. Bu nedenle, bu makalede öncelikle bu görüşün bir değerlendirmesi yapılacaktır.

Ardından Aristoteles’in felsefi mirası üzerine İbn Rüşd’ün yazdığı şerh külliyyatını tanıtarak, bu külliyyatın nasıl bir düşünce projesinin ürünü olduğu ve nasıl bir bütün oluşturduğu üzerinde durulacaktır. Bu şekilde, bir taraftan İbn Rüşd’ün düşünsel karakteri ile düşünce tarihindeki yeri ve önemi açığa çıkarılırken, diğer taraftan onun felsefi mirasının nasıl okunması ve anlaşılması gerektiği noktasında bütüncül bir perspektif sunulmaya çalışılacaktır.

1. “Şârih Filozof” İbn Rüşd

Bugün felsefecilerin ve felsefe tarihçilerinin Aristoteles düşüncesiyle ilgilenmesi, çoğu zaman antik Yunan kültürünü ve düşünce hayatını anlamaya yöneliktir. Bu yönüyle bu ilgi sıkça tarih bilimine has bir merakla sınırlıdır. Güncel felsefi sorunlara ışık tutmak üzere Aristoteles düşüncesini araştıran insanların sayısı, Aristotelesçiliğin geçmişine nazaran oldukça azdır. Bunun aksine, İbn Rüşd’ün ve 17.

1 İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, tah. Muhammed ‘A. el-Câbirî (Beyrut: Merkezi Dirâsâtî’l-Vahdeti’l-‘Arabîyye, 1997), 85.

yüzyıla kadar bütün Aristoteles şârihlerinin Aristoteles düşüncesi ile ilgilenmesi tamamen farklı bir motivasyonun ürünüdür. Şârihlerin nezdinde Aristoteles metni, uzak bir kültürün ürünü olarak tarihî bir dokümandan ziyade, hâlihazırdaki en derin felsefî endişe ve sorunların anlaşılmasında ve çözümlenmesinde göz ardı edilemez değere sahip, güncel bir felsefî birikimi temsil etmiştir. Bu doğrultuda İbn Rüşd'ün Aristoteles külliyyâtını şerh etmeye karar vermesi tarihî veya filolojik bir araştırma teşebbüsü değil, her şeyden önce devam eden ve kişisel bir boyutu olan bir varlık araştırmasının doğal bir parçasıdır.

İbn Rüşd'ün varlık araştırmasına (felsefeye) büyük ölçüde başka bir filozofun (Aristoteles) eserleri üzerinden -yani bu eserlere şerh yazarak- devam etmesi, onun gerçekte bir filozof olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği meselesini gündeme getirmektedir. Günümüzde birçok araştırmacı tarafından İbn Rüşd'ün entelektüel üretimi şârih kimliği ile sınırlanmakta ve modern Aristoteles çalışmaları bağlamındaki tarihî rolü ile kayıtlanmaktadır.² Diğer taraftan, Aristoteles felsefesine yönelik modern araştırma metodları ve imkânları doğrultusunda, geçmişte büyük öneme sahip olmuş şerh olgusu neredeyse tamamen dışlanmaktadır. Bunun yerine, tarih, filoloji ve antropoloji çalışmaları sayesinde antik Yunan toplumunun kültürü, dini ve sosyal organizasyonu vb. konulardaki artan bilgimiz Aristoteles metnini açıklayıcı yegâne dış unsurlar addedilmektedir. Bu doğrultuda, bazı araştırmacıların gözünde İbn Rüşd'ün Aristoteles'i tercüme aracılığıyla okuması ve ondan farklı dinî ve kültürel bir muhitte bulunması, onun Aristoteles'in gerçek düşüncesine tam anlamıyla nüfuz etmesini imkânsız kılmıştır.³ Bu tür aşırı ifadeler, felsefede şerh tekniğinin entelektüel bir faaliyetten ziyade basit bir filolojik enstrüman olarak addedilmesinden kaynaklanmaktadır.

- 2 Çarpıcı bir örnek olarak, Steven Harvey'nin de fark etmiş olduğu üzere, 1995'te Jonathan Barnes'in editörlüğünde yayınlanan *The Cambridge Companion to Aristotle* adlı kapsamlı çalışmanın sonunda bulunan ve 1500 girdiden oluşan bibliyografyada bir tane İbn Rüşd eseri bulunmamaktadır; bkz. Steven Harvey, "Conspicuous by his Absence: Averroes' Place Today as an Interpreter of Aristotle," *Averroes and the Aristotelian Tradition* içinde, ed. Gerhard Endress vd. (Leiden: Brill, 1999), 48-49.
- 3 Dimitri Gutas, "On Translating Averroes' Commentaries," *Journal of the American Oriental Society*, 110 (1990): 94. Gutas'ın, İbn Rüşd'ün *Kitâbu'ş-Şîr* (Poetik) şerhi ekseninde dile getirdiği bu iddiaların kısmen cevaplanması için bkz. Charles E. Butterworth, "Translation and Philosophy: The Case of Averroes' Commentaries," *International Journal of Middle East Studies*, 26/1 (1994): 19-35. Bununla beraber, *Kitâbu'ş-Şîr* dışındaki tercümelerin genellikle çok sayıda olması ve oldukça iyi bir şekilde yapılmış olması İbn Rüşd'ün dil engeli ekseninde yargılanmasının önüne geçmektedir. Diğer taraftan, İbn Rüşd'ün felsefe ve teolojiyi (kelâm) titiz bir şekilde ayrı tutmaya çalıştığını hatırlayacak olursak, onun Aristoteles'ten farklı bir dine mensup olmasının da şârih kimliğine halel getirmesinin söz konusu olmayacağını söyleyebiliriz. Gutas'ın bu ve benzeri iddialarının cevaplanmasının bir örneği için bkz. Harvey, "Conspicuous by his Absence," 41-46.

Her şeyden önce, İbn Rüşd gerçekten de bir Aristoteles şârihidir ve felsefi fikirlerinin büyük bir kısmını yazdığı şerhlerde serdetmiştir. Ancak iki filozof arasındaki ilişkinin bu şekilde tek boyutlu olarak izah edilmesi çok sığ bir yaklaşım olur. Aynı zamanda ilişkiyi basit bir üstad-talebe münasebetine indirgeyerek, ilişkinin gerçek mahiyetini iyice gözden kaçırabilir. “İbn Rüşd, başka bir filozofu veya felsefi sistemi değil de niçin Aristoteles’i tercih etmiştir?” sorusu bu anlamda can alıcı bir öneme sahiptir; ikisi arasındaki münasebeti doğru bir perspektife yerleştirir ve etkinlik rolünü İbn Rüşd’e verir. Bu bakış açısını benimsedikten sonra, diğer tarafa geçip Aristoteles felsefesinin İbn Rüşd’ün zihin dünyasındaki karşılığının ne olabileceğine bakalım.

İmdi, her ne kadar Aristoteles felsefesinin ilk bakışta dağınık bir görünüm içinde olduğunu söylemek mümkün ise de diğer taraftan bu felsefe sistematik bir tetkiki kaldıracak kapsam ve tutarlılığa sahiptir. Bu felsefeyi tek başına inceleme konusu yaptığımız zaman onun birçok açıdan sınırlı olduğunu fark etmek mümkündür. Bu felsefenin uğraştığı problemler, bu problemlerin sunulduğu biçimi, bu problemlere tekabül edebilecek çözümleri üreten ilkeler, bu çözümlerin olgunlaştırıldığı ve sonuçların ispat edildiği özel tahkik ve tasdik metodları söz konusu sınırlılığı belirleyen hususlardan bazılarıdır. Bununla birlikte, herhangi bir felsefeyi tek başına ele aldığımızda benzer bir tablo ile karşı karşıya kalabiliriz. Diğer taraftan, bir felsefi sistemin metoduyla ilgili detaylı bir bilgi bize, bu sistemin çözmeye çalıştığı problemlerin dışındaki problemlere de bu metodu uygulama imkânını sağlar ve böylece söz konusu sistemin veya felsefenin sınırlarını genişletmemiz mümkün olur. Böylesi bir yaklaşım bir felsefenin dogmatize olmasının önüne geçmekle birlikte, yeni felsefi ürünlerin ortaya çıkmasında eski metodolojilerin barındırdığı potansiyeli de keşfetmemize yardımcı olur.

İbn Rüşd ve Aristoteles arasındaki ilişkiyi böyle bir düzlemde değerlendirmemiz daha uygun olur. Eğer İbn Rüşd’de bir Aristoteles hayranlığından söz etmek durumunda kalsak da bu her şeyden önce Aristoteles’in “felsefe/ilmin âleti” durumundaki mantık araştırmasına yönelik bir hayranlıktır.⁴ İbn Rüşd’ü cezbeden

4 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Kıyâs*, tah. Cîrâr Cihâmî, *Telhîsu Mantiki Aristû I-V* içinde (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1992), 213. D. Urvoy’un aktardığına göre, Aristoteles “hayranlığı” noktasında İbn Rüşd’e ilk eleştiriler Endülüslü İbn Seb’in (ö. 1270) tarafından yöneltilmiştir; bkz. Dominique Urvoy, “İbn Rushd,” *History of Islamic Philosophy I-II* içinde, ed. Sayyed H. Nasr vd. (Londra: Routledge, 1996), 333. İbn Rüşd’ün *De Anima*’ya yazdığı büyük şerhte Aristoteles’in insanî kemalin en üst mertebesinde bir örneği olduğu yönündeki ifadesi ise bulunduğu bağlamdan koparılarak istismar edilmiştir. Burada İbn Rüşd, heyûlânî aklın saf bilkuvvelik durumundan bilfiil durumuna geçmesi (dolayısıyla tam potansiyelini ortaya çıkarması) bağlamında aklın nihaî imkânlarından bahsetmektedir. Bu doğrultuda, Aristoteles’in felsefi eserlerinde sergilediği üstün aklı kabiliyet-

diğer bir husus ise mantık araştırmalarında ortaya çıkarılan ilkelerin Aristoteles felsefesinin bütün unsurlarını tek ve sistematik bir yapıda toplayabilme potansiyelidir.⁵ Bu doğrultuda İbn Rüşd, Aristoteles'in bu sistemi inşa etmesindeki en önemli yapı taşının mantık ilmi (ve özellikle burhân teorisi) olduğunu fark etmiş ve buna göre kendi şerh faaliyetinde de mantık ilmine özel bir yer ayırmıştır.

Şu halde "Niçin Aristoteles?" sorusuna İbn Rüşd'ün vereceği cevap, bir felsefi ürün olan Aristoteles düşüncesinin ortaya çıkmasını sağlayan yöntemin kemâli ile söz konusu yöntem ve ürünün arz ettiği bütünlüğü vurgulayıcı olacaktır. Bir şârih olarak onun, asla tek tek paragrafları veya meseleleri bağlamsız ve izole edilmiş bir şekilde değerlendirmedini görüyoruz. İbn Rüşd, daima sistemin bütününü gözetken, değerlendirme ve argümanlarını belirli bir çerçeve dâhilinde yapmaya özen gösteren bir profil çizmektedir.⁶

Bu başlık altında cevaplandırmak istediğimiz esas soruya gelecek olursak, İbn Rüşd özelinde şerh ve felsefe, şârih ve filozof kimlikleri nasıl bir ilişki arz etmektedir? Felsefe ile yakından ilgilenen birisi olarak, varlık araştırması söz konusu olduğu zaman birçok filozofun aksine İbn Rüşd niçin şerh tekniğini tercih etmiştir? Tabiri caizse, şerhin olduğu yerde felsefeden hangi anlamda bahsedilebilir sorusunun sorulması gereklidir. Şüphesiz bu sorulara cevap vermek, ancak İbn Rüşd'de şerh olgusunun bazı kilit özelliklerini incelemek, sebep ve amaçlarını ortaya çıkarmakla mümkündür.

İbn Rüşd'ün felsefi kitabetine göz atıldığında, Aristoteles eserlerine yazdığı irili ufaklı şerhlerin bu alandaki üretimini büyük bir kısmını oluşturduğu kolayca tespit edilmektedir. Bununla beraber, şerh formatında olmayan risaleleri dahi, yine Aristoteles düşüncesindeki bazı tartışmalı meselelerin açıklanmasına yönelik kaleme alındığı görülmektedir. Hatta İbn Rüşd'ün tıp ve hukuk gibi diğer alanlarda bile sıklıkla şerh tekniğine başvurduğu gözlemlenmektedir. Şerh tek-

ler karşısında İbn Rüşd hayranlığını dile getirmektedir; bkz. İbn Rüşd, *eş-Şerhu'l-Kebir li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristû*, Latince'den Arapça'ya çev. İ. el-Ėazâli (Tunus: el-Mucme'u'l-Tnisi li'l-'Ulûm ve'l-Âdâb ve'l-Funûn "Beytu'l-Hikme," 2000), 260-261. Benzer bir gönderme için bkz. İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba'de't-Tabî'a*, tah. Maurice Bouyges (Beirut: Imprimerie Catholique, 1938-52), 7:5-10 (Bundan sonra: *Tefsîr*; ayrıca sayfa numaraları ile birlikte gönderme yapılan kısmın satır numaraları de verilecektir. Buna göre, burada sayfa 7'deki 5-10 satırlarına gönderme yapılmaktadır).

5 Muhammed 'A. El-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 279. Günümüzde Aristoteles araştırmacılarının ekseriyeti böyle bir kanaatin yanlış olduğunu savunmaktadır. Kısacası Aristoteles'in çeşitli ilim sahalarındaki bütün çıkarımları mantık ilminde geliştirdiği ilim metodolojisi (akli kıyas) ile doğrulanamaz. Örnek bir değerlendirme için bkz. Jonathan Barnes, *Aristotle*, (Oxford: Oxford University Press, 1996), 27-31.

6 Roger Arnaldez, *Averroes: a Rationalist in Islam*, İng. çev. David Streight (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000), 32.

niğinin İbn Rüşd'ün felsefi kitabesini bu ölçüde domine etmesinin nedeni, onun Aristoteles felsefesine nasıl bir gözle baktığı ile yakından alakalıdır. İbn Rüşd'ün Aristoteles felsefesini "felsefe ismini gerçek anlamda hak eden tek felsefe" şeklindeki ifadelerle yüceltmesi, bu felsefenin ulaştığı sonuçların yanı sıra, Aristoteles'in bu sonuçları elde etmek için izlediği yola dikkat çekmek içindir. Bundan dolayı, İbn Rüşd'ün şerh projesinde mantık kitaplarının şerhleri en çok sayıda olduğu gibi, müstakil risalelerinin büyük bir kısmı da mantık problemleriyle ilgilidir.⁷ Bu durum – Meşşâiler olsun Peripatetikler olsun – İbn Rüşd'ün öncellerinin felsefi kitabesinde de aynı şekilde karşımıza çıkmaktadır.⁸

İbn Rüşd'ün gözünde, Aristoteles'in ilim teorisi ve "felsefe yapma usulü"nü esaslarını belirlediği mantık sahasındaki diğer metodolojik enstrümanlar evrensel bir tabiata sahiptir. Bu yönüyle Aristoteles, kendisinden önce ve sonra hiçbir insanın başaramadığı düzeyde, her zaman ve ortamda geçerli olacak bir felsefe metodolojisini kurmayı başarmıştır. İşte bundan dolayı, Aristoteles felsefesi diğer bütün "felsefe"lerden üstün ve hataları en az olandır (*ekallu'l-mezheb şukûkan*).⁹ Dolayısıyla Aristoteles düşüncesi herhangi bir anlamda "felsefenin sonunu temsil etmemektedir. Böyle bir felsefe tasavvuru doğrultusunda İbn Rüşd, bir taraftan Aristoteles'in ulaştığı sonuçları yeni bir entelektüel ortamda sarahatle ortaya koymaya çalışırken, diğer taraftan bu yeni entelektüel ortamın özel taleplerini karşılamak için Aristoteles'in çizdiği çerçeve dâhilinde yeni felsefi çözümler üretmeye çalışmaktadır.¹⁰ Yine aynı felsefe tasavvuru doğrultusunda İbn Rüşd, Aristoteles metinlerinde bazı iç (metnin düzensizliği, tercümeler vs.) ve dış (şerh katmanları) etkenlerin sebep olduğu anlam kapalılığını ortadan kaldırmak için şerh tekniğini en uygun araç olarak görmüştür.

İbn Rüşd'ün felsefe kitabesinde şerh tekniğinin işlevini böylece tasvir ettikten sonra, bir "otorite"ye (filozof veya metin) yönelik şerh faaliyeti ile devam eden bir varlık araştırmasının felsefi değerinin ne olabileceği meselesine geçebiliriz. İki

7 İbn Rüşd'ün Aristoteles düşüncesinde en çok değer verdiği hususun, bu felsefenin öngördüğü "menhec" ile alakalı olması hakkında bir değerlendirme için bkz. Muhammed B. Mûrâd, *İbn Rüşd Feylesüfên Mu'âsıran*, (Kahire: Mısru'l-'Arabiyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2002), 1-2.

8 "Meşşâi" nitelemesi her ne kadar Yunanca "Peripatetikos" tabirinin doğrudan çevirisi olsa da bu çalışmada Meşşâi veya Meşşâilik tabirleri, diğer dönemlerde faaliyet gösteren Aristotelesçi filozoflardan ayırmak üzere İslâm düşüncesindeki Aristotelesçi filozofları kasden kullanılmıştır. "Peripatetik şârihler" tabiri ise burada Afrodisias ve Themistios başta olmak üzere, Neoplatonist Aristotelesçi şârihlerden önce faaliyet gösteren ilk Aristoteles şârihlerini ifade etmektedir.

9 *Tefsîr*, 1497:10.

10 Benzer değerlendirmeler için bkz. Muhammed el-Misbâhi, *el-Vechu'l-Âhar li-Hadâseti İbn Rüşd*, (Beyrut: Dâru't-Talî'a li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1998), 75-79.

entelektüel faaliyet olarak şerh ve felsefe karşı karşıya getirildiğinde, bazı önemli noktalarda birbirinden farklı oldukları kolayca görülebilir. Öncelikle, en geniş anlamda, her yazı ve sözün bir şerh olduğunu söylemek mümkündür. İnsanın, kendisinin dışında bir gerçekliğin varlığını kabul edip bu gerçekliği yazılı veya sözlü olarak ifade etmeye çalışması, bu gerçekliğin "şerh" edildiği anlamına gelmektedir. Bu anlamda her yazar (veya konuşmacı) bu gerçekliğin şârihidir.

Ancak şerhin bu geniş anlamı, buradaki değerlendirmenin dışında kaldığını belirtmek gerekir. Burada şerh, İbn Rüşd'ün felsefi kitabeti özelinde, kaynak metnin tazammun ettiği anlamın araştırılmasıdır; "nass"ın delâletlerini belirleme ve açıklama işidir. Başka bir ifade ile şerh, isimlerin anlamlarını etrafındaki diğer isimlerle ve tarihî süreçte biriken delâletleriyle bitişirme işidir. Şerh, bu yönüyle "nass"ta içkin olarak bulunan anlam, isim ve delâletleri arasındaki denklikten ileri gelen çeşitli formların üretilmesi yoluyla "nass"ı anlama teşebbüsüdür. Bu doğrultuda şerh, etkinliği bu üç unsur (anlam-isim-delâlet) arasında sıkışan bir entelektüel faaliyet olarak "nass"ın seviyesindedir; felsefe ise doğrudan gerçekliğe yönelen epistemolojik süreçleri ifade eden bir entelektüel faaliyet olarak, bir "nass"a bağımlı olmak bir yana, bizzat kendi "nass"ını üretmektedir. Bu anlamda şerh ve felsefe arasındaki fark, birisi delâletleri doğru bir şekilde tespit ederek "anlam"a ulaşmaya çalışırken (şerh), diğeri söz ve gerçeklik arasında bir denklik kurgulayarak "hakikat"e ulaşmayı hedeflemektedir (felsefe). Özetle, felsefe bir yaratma eylemi, şerh ise sâbık bir yaratmayı koruma eylemidir.¹¹ Bu açıdan felsefe ve şerh birbirinden farklı, hatta birbirine zıt olan iki entelektüel faaliyet olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir taraftan, burada ana hatlarıyla verilen salt felsefi yaklaşımı Aristoteles ile özdeşleştirecek olursak, diğer taraftan burada teorik çerçevesi çizilen şerh yaklaşımının İbn Rüşd'ün şerh faaliyeti karşısında oldukça yetersiz kaldığı teslim edilmelidir. Bu yetersizliği tasvir etmek için, bir "nass"a yönelik benimsenebilecek iki farklı şerh yaklaşımı arasında bir ayırım yapmak gereklidir. Birinci yaklaşıma göre şârih, bir önceki paragrafta verilen çerçeveye uygun olarak, "nass"ı anlama yönünde delâletleri araştırır ve gerekirse onları yeniden yapılandırırken, "nass"ın sınırları içinde kalmaya özen gösterir; ona alternatif üretmeye kalkışmaz. Bu yaklaşımı benimseyen bir şârih, "nass"ın karşısındaki edilgenliğini kabul eder ve faaliyetini sadece "açıklama" düzeyinde yürütür. Bu yaklaşımın daha çok kutsal metin şerhlerinde (tefsîr) benimsendiği söylenebilir. İkinci yaklaşıma göre ise yukarıda bahsedilen bütün şerh olanaklarını kullanmakla birlikte, şârih "nass"ın delâlet ve tertibini değiştirerek "nass"ın esaslarını yeniden gözden geçirmeye te-

11 El-Misbâhî, *el-Vechu'l-Âhar li Hadâseti İbn Ruşd*, 74.

şebbüs edebilir. Böylece bu yaklaşımla şârih, başka bir ortamda üretilen “nass”ı yeni ortamın ilmî gereklerine uygun olarak yeniden inşa eder. İbn Rüşd’ün şerh faaliyetine baktığımız zaman bu yaklaşımlardan ikincisine daha yakındır.

Buna göre, İbn Rüşd’ün doğrudan “gerçekliğin şârihi” / filozof olarak addedilmesi bu anlamda mümkün olmasa da onu sadece başka bir filozofun yazdıklarının anlamını araştıran bir tarihçi /filolog rolüyle tasvir etmek de mümkün değildir. İbn Rüşd’ün Aristotelesçi felsefi metodolojinin üstünlüğüne dayanan özel felsefe tasavvuru ve kendisini Aristotelesçi şerh geleneğinin özel bir “an”ında bir hakem olarak tayin etmesi, şerh kitabeteğinin bizatihi felsefe değil, söz konusu metodolojinin potansiyel işlevselliğini gözler önüne sermeye yönelik bir teşebbüs olduğunu göstermektedir. Buna göre, İbn Rüşd’ün şerh faaliyeti geçmişe yönelik düzeltici, geleceğe yönelik ise felsefi araştırmanın usulünü tayin edicidir. Başka bir ifadeyle, bir taraftan Aristoteles’in temellerini attığı felsefi araştırma yöntemleri terk edildiğinde karşılaşılan felsefi çıkmazlara dikkat çekilirken, diğer taraftan bu yöntemlerin bizi gelecekte yine “hakikat”e götüreceği vaad edilmektedir.

Toparlamak gerekirse, en geniş anlamda bir varlık araştırması olarak tabir edilebilecek olan felsefede, İbn Rüşd’ün Aristoteles düşüncesine matuf bir şekilde faaliyet göstermesi ve felsefi kitabeteğini şerh tekniği ile sınırlı tutması, onun yalın anlamda bir filozof olarak ele alınamayacağını göstermektedir. Bu yalın anlam, filozof adayının başka bir “otorite”yi aracı olarak kullanmadan dolaysız olarak gerçeklikle ilgilenmesini gerektirdiğini varsaymaktadır. Ancak İbn Rüşd Aristoteles mirasını, felsefi araştırma usulünü önceleyerek okumakta olup felsefenin son bulmasının önüne geçmektedir. Bu açıdan o, bir taraftan felsefi araştırmanın Aristotelesçi bir “bilinç”le devam etmesini şart koşarken,¹² diğer taraftan felsefenin dogmalaşmadan sonsuza kadar devam edebileceğini ilan etmektedir. Bu anlamda İbn Rüşd, Aristotelesçi bir filozof veya bir “şârih filozof”tur.

12 Aristoteles felsefesinin sonraki nesiller tarafından şerh konusu yapılmasının nedeni olarak birçok husus sayılabilir. En kapsamlı olanı ve kuşkusuz en başta geleni ise Aristoteles’in, W. Jaeger’in ifadesiyle, “yepyeni bir felsefi bilinç” oluşturmuş olmasıdır. Bkz. Werner Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, (Oxford: Oxford University Press, 1962), 3. Başka bir deyişle, felsefenin “tekvin çağı”nda Platon varlıkların tecrübeye konu olan durumlarını “ideal” durumlarının bir yansıması olarak değerlendirerek insanın felsefi etkinliğini saf rasyonalist bir alana yönlendirirken, buna mukabil Aristoteles söz konusu felsefi etkinliğin empirik verileri dikkate almak zorunda olduğunu kabul etmiş ve her felsefi açıklamanın bu veriler üzerinde bina edilmesinin zaruretine vurgu yapmıştır. Aristoteles, tabiatı öncelemekle birlikte tabiatüstü (metafizik) şeyleri tabiatla ilişkisi düzleminde açıklarken, Platon ise tabii şeyleri onların ulvî âlemin karşısındaki durumu bağlamında incelemektedir. Bkz. Taneli Kukkonen, “Aristotle and Aristotelianism,” *The Classical Tradition* içinde, ed. A. Grafton vd. (Cambridge: Belknap Harvard University Press, 2010), 72.

1.1. Şerhlerde İbn Rüşd'ün Özgünlük Alanları

İbn Rüşd'e gelene kadar Aristoteles metni üzerinde bin yılı aşan kesintisiz bir şerh geleneğinin varlığı başlıca iki hususa işaret etmektedir. Birincisi, Aristoteles düşünce sisteminin, iki bin yıla yakın bir süre boyunca, farklı kültürlerde yetişen birçok düşünce adamının felsefî faaliyetini belirleyebilecek "otoriter" bir yapıya sahip olmasıdır. Aristoteles düşüncesinin bu otoriter yapısı, bu düşüncenin "içeriğinin" yüksek felsefî değer taşıdığı yönündeki kanaatlerden ileri gelmektedir. İbn Rüşd'ün Aristoteles külliyyâtını şerh etmeye değer bulmasının arkasındaki temel sâikler de bu çerçevede anlaşılmalıdır.¹³ Aristoteles metninin şerh edilmesini gerekli kılan ikinci husus ise Aristoteles düşüncesinin aktarıldığı materyalin birçok açıdan noksanlıklarla mâlûl olmasıdır. Aristoteles metninin barındırdığı malum güçlükler, bu metnin tekrar tekrar şerh edilmesini gerekli kılmıştır. Buna, bu düşüncenin nesilden nesile, kültürden kültüre aktarılırken uğradığı değişiklikler de eklendiğinde, İbn Rüşd'ün nezdinde şerh tekniğinin diğer tercih nedenleri de kendini belli etmektedir.¹⁴

Öncelikle İbn Rüşd'ün düşünce mirasının tamamının –hangi formatta olursa olsun– Aristoteles veya başka birisine ait değil, bizzat İbn Rüşd'e ait olduğu gerçeğinin teslim edilmesi gerekmektedir. Onun felsefe alanında Aristoteles'e ve onun düşüncesine üstün bir yer atfetmesi, başlı başına İbn Rüşd'e ait bir felsefî kanaat özelliğini taşımaktadır. Bununla beraber, Aristoteles düşüncesine yazılmış şerhlerde, bu düşünceye İbn Rüşd'ün özgün felsefî katkılarını ayırtırmak her zaman kolay değildir. Diğer taraftan, Aristoteles'in felsefî söyleminin girift yapısı, birçok üstü kapalı göndermenin neden olduğu belirsiz delâletlerin çokluğu, sıkça yapılan özetler, konuların yarıda kesilmesi vb. durumların oluşturduğu fikrî "boşluklar," bir şârihi, şerhin de ötesinde bizzat fikir üretmeye sevk etmektedir. *Metafizik* özelinde ise materyalin tamamlanmamış olması, geçirdiği birçok edisyon denemesi ve bu eserin işlediği konunun tabiatı gereği söz konusu "boşluklar" daha da sık olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Rüşd'ün, Aristotelesçi bir şârih kimliğinin ötesinde, özgün felsefî fikirlerinin bizzat şerhlerde bulunduğu inanan bazı araştırmacılar ise onun tercih ettiği

13 El-Misbâhî'ye göre, Aristoteles ile şârihlerin arasındaki ilişki bir nevi fiil – infial ilişkisi düzleminde ele alınabilir. Aynı şey kaynak metin ile şerh arasındaki ilişki için de geçerlidir; bkz. el-Misbâhî, *el-Vechu'l-Âhar li Hadâseti İbn Ruşd*, 72.

14 Ruth Glasner bu durumu İbn Rüşd'ün *Fizik* şerhleri özelinde oldukça açık bir şekilde ortaya koymaktadır; bkz. Ruth Glasner, *Averroes Physics: A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 2009), 3-5.

şerh formatları arasında bir ayırım gözetmektedir. Buna göre, Aristoteles metninin tamamını alıntılıyıp cümle cümle ilerleyen şerhlerde (*tefsîr*), kaynak metnin tertibinin ve akıl yürütmelerinin zorunlu olarak takip edilmesi sonucu, şârihin öznel müdahaleleri için çok kısıtlı bir alan mevcuttur. Diğer taraftan, özellikle *cevâmî* formatında İbn Rüşd'ün elinin daha serbest olduğu ve bunun sonucunda Aristoteles düşüncesini özgün bir şekilde yeniden yapılandırabildiği görülmektedir. *Cevâmî*'lerle beraber İbn Rüşd'ün müstakil risaleleri de onun bu nisbî bağımsızlığının öne çıktığı yerler olarak değerlendirilebilir.¹⁵

Bu tür değerlendirmelerin haklılık payı olsa da başka bir açıdan bakıldığında *tefsîr* şerhleri İbn Rüşd'ün kendi felsefi görüşlerini ortaya koymak için elverişli bir yer olmuştur. Öncelikle format açısından bu tür çalışmaların en kapsamlı olması itibarıyla, İbn Rüşd kaynak metnin hedeflediği anlamı açıkladıktan sonra, ilgili konuda sâbık şârihlerin katkıları veya yanlış yönlendirmelerini ele almakta ve kendi benimsediği görüşün gerekçelerini sıralayabilmektedir. Bunun yanında, daha önce bahsedilen ve Aristoteles metninin içkin olarak sahip olduğu anlatım kopuklukları, girift ifadeler, delâletlerin belirsizliği vb. hususlar İbn Rüşd için başlı başına bir ihdâs alanı açmıştır.¹⁶ Buna ilaveten, İbn Rüşd sıkça Aristoteles'in söylediğinin de ötesine geçerek, Aristoteles'in suskun kaldığı veya bilerek kesin bir dil kullanmaktan çekindiği bazı meseleleri de açıklığa kavuşturmak istemektedir.¹⁷ Örneğin, *Metafizik*'in *Zeta* ve *Lambda* kitaplarının şerhleri, İbn Rüşd'ün bu anlamda oldukça etkin olduğu yerlerden bazılarıdır. Buna ilaveten, *Metafizik* ve *Fizik* tefsirlerindeki kozmik akıllar meselesi veya *De Anima* tefsirindeki akıl nazariyesi, Aristoteles'ten ziyade İbn Rüşd'ün ismiyle anılmaktadır.¹⁸

- 15 Bu yöndeki değerlendirmelerle sıkça karşılaşılıyor olsak da burada örnek teşkil etmesi açısından bkz. Arnaldez, *Averroes: A Rationalist in Islam*, 31; Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 226.
- 16 Benzer değerlendirmeler için bkz. Charles Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām*, (Leiden: Brill, 1986), 1-2 ("Introduction" kısmı); Massimo Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008), 47.
- 17 Leaman'a göre, Aristoteles bir meselenin gerçek doğası hakkında tereddüt içinde kaldığında sıkça spekülâtif bir dil kullanmakla yetinmiştir. Daha sonra gelen şârihler için bu tür yerler kendi felsefi anlayışlarını konuşmalarını açısından oldukça verimli olmuştur; bkz. Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, 227-228. İbn Rüşd'ün şu sözleri de bu hususu vurgulamaktadır: "Bu şeyi Hakîm [Aristoteles] bahislerden hiçbir bahiste açıkça dile getirmese de onun sözlerinin verdiği [anlam] budur." Bkz. *Tefsîr*, 1474:7-8.
- 18 Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, 47-48; Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, 226-227. Bu konu hakkında derli toplu bir değerlendirme için bkz. Arthur Hyman, "İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şârihler," çev. Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2002): 47-57.

2. İbn Rüşd'ün Şerh Projesi

Düşünce tarihi boyunca Aristoteles felsefesine “müdâhil” olan unsurların ayıklanması ve öngördüğü metodolojiye dayalı olarak yeniden yapılandırılması, İbn Rüşd için kendi felsefi araştırmasının öncelikli hedefi olmuştur. İbn Rüşd'ün gözünde, böylesi bir projenin başarıya ulaşması için kullanılacak en etkili enstrümanlardan birisi kuşkusuz şerh tekniğidir. Bu şekilde, geçmişteki çeşitli felsefi ekol ve temayüllerin ürünü olan “müdâhil unsurlar” kolaylıkla ayıklanabilecek ve gerçek felsefenin (Aristoteles felsefesinin) sahip olduğu ilmî imkânlar asgari müdahale ile açığa çıkarılabilecektir. Başlıca bu iki dinamikle nitelenebilecek olan İbn Rüşd'ün şerh projesi, düşünce tarihinde farklı kapsam ve amaçlarla birçok Aristotelesçi filozof-şârih tarafından denenmiş ve az çok başarıya ulaşmıştır. Tarih boyunca farklı ideolojik ve ilmî ortamların empoze ettiği entelektüel meydan okumaları karşısında Aristoteles felsefesini savunmaya ve ilmî imkânlarının altını çizmeye devam eden düşünürler, bugün *Aristotelesçilik* olarak isimlendirilen felsefi akımı meydana getirmiştir. Bu açıdan bakıldığında İbn Rüşd, söz konusu akımın İslâm düşünce tarihinde en önemli temsilcisi ve sözcüsü olarak karşımıza çıkmaktadır. Onu seleflerinden ayıran husus ise onun Aristoteles felsefesini sadece belirli meseleler noktasında değil, varlık araştırmasının tazammun ettiği bütün boyutlarda tutarlı ve sistemli bir bütün olarak ortaya koymaya niyetli olmasıdır.

İbn Rüşd'ün, bir felsefi ürün olarak Aristoteles felsefesini, onu ortaya çıkaran metod (mantık) üzerinden okuması, tarih boyunca şârihler tarafından bu felsefeye sokuşturulan “yabancı unsurları” ayıklamasına kolaylık sağlamıştır. Diğer tarafından, elindeki eksik ve bazı noktalarda yanlış çevirileri, çoğu zaman Aristoteles'in orijinal düşüncesine uygun bir şekilde düzeltebilmesi de aynı nedenden dolayıdır. Buna göre İbn Rüşd için, örneğin Aristoteles'in *Metafizik* eseri, mutlak anlamda kesin bilgi içeren ve tamamlanmış olarak değerlendirilmez. Burhân üzere olduğu müddetçe, metafizik alanındaki araştırmaların sona ermesi söz konusu değildir, aksine düşünce nesilden nesile ilerlemeci bir tarzda devam etmektedir.¹⁹

İbn Rüşd için Aristoteles düşüncesi dediğimiz şey sadece onun yazdıkları ile sınırlı değildir; onun ortaya koyduğu “felsefe usulü”ne uygun olarak ortaya atılan her düşünce Aristoteles düşüncesidir. Dolayısıyla Aristoteles'in eserlerinde vücut bulan bu “evrensel hakikat”in geçmişte olduğu gibi gelecekte de uzanımları olacaktır. Geçmişteki uzanımları, Aristoteles'in övgü ile bahsettiği filozof selefleridir. Gelecekteki uzanımları İbn Rüşd'ün kendisidir ve bu “evrensel hakikat”in idrakine nail olacak bütün müstakbel nesillerdir.²⁰

19 Arnaldez, *Averroes: a Rationalist in Islam*, 4.

20 Dominique Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, (Londra: Routledge, 1991), 57-59.

2.1. İbn Rüşd'ün Şerh Faaliyetinin Gerekçelenirilmesi

İbn Rüşd felsefi hayatının başlarında büyük ölçüde, Neoplatonizm kaynaklı felsefi müfredatı ile yola çıkarken, el-Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Bâcce'nin mantık eserleri ile yakından ilgilenmiştir. Ne var ki çok geçmeden bu filozofların bazı fikirlerini kaynak Aristoteles metnine sâdık kalmadıkları gerekçesiyle eleştiriye tabi tutmaya başlamıştır. İlk başta bu eleştirilerini, Afrodiasias ve Themistios gibi ilk dönem peripatetik şârihlerin fikirleri doğrultusunda oluştururken, daha sonra bu iki şârihi de Aristoteles'in gerçek düşüncesini bir bütün olarak temsil etmedikleri yönünde tenkit etmiştir.²¹ Yine de İbn Rüşd'ün gözünde, zaman ve felsefi sezgi açısından Aristoteles'e mesafeleri çerçevesinde peripatetik dönem şârihleri ile Meşşâîler arasında bir ayırım gözetilmek durumundadır. Bu ayırımı zorunlu kılan en önemli hususlardan birisi, iki dönem şârihlerin arasında yer alan Neoplatonist şerh geleneğinin Meşşâîler üzerindeki etkisidir. Bu doğrultuda, Aristoteles'e yaklaşımı açısından İbn Rüşd, peripatetik dönem şârihlerine benzemektedir. Yani tıpkı onlar gibi, İbn Rüşd de kendisi ve Aristoteles arasında bütün aracı unsurları devre dışı bırakmak istemektedir.

İslâm dünyasında Aristoteles külliyâtı üzerinde şerh yazımı İbn Rüşd ile başlamış değildir. İslâm coğrafyasının doğusunda el-Fârâbî, batısında İbn Bâcce bu geleneğin en önemli temsilcileri olarak göze çarpmaktadır. Birçok araştırmacıya göre, İbn Rüşd kendi şerh projesine başlarken, başta bu iki şârih olmak üzere, Meşşâîlerin başladıkları işi yetkin bir şekilde bitirmek ve bu süreçte kendisinden önceki bütün Aristotelesçi şerh katmanlarının, Aristoteles metninin temsil ettiği "asıl" karşısındaki durumlarını tayin etmek istemiştir. Böylece gerçek Aristoteles doktrininin açığa çıkması için bütün engeller aşılmış olacaktır.²²

Bu açıdan bakıldığında, İbn Rüşd'ün şerh projesi İslâm düşüncesinde felsefi şerh geleneğinin devamlılığını temsil etmekte ve doruk noktasını oluşturmaktadır. Bununla birlikte, İbn Rüşd'ün kendisinden önce gelen Meşşâîlere yönelik sert eleştirel tutumu, onların şerh ürünlerinden hiçbir şekilde faydalanmadığı anla-

21 Edward Booth, *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 126-129; Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, 227.

22 Benzer değerlendirmeler için bkz. Carlos Fraenkel, "Philosophy and Exegesis in al-Farabi, Averroes and Maimonides," *Laval Theologique et Philosophique*, 64/1 (2008): 118-20. Fraenkel daha da ileri giderek, İbn Rüşd'ün şerh projesinin doğrudan el-Fârâbî'nin şerh faaliyetinin bir devamı olduğu görüşündedir (bkz. 109-120).

mına gelmemektedir. Başta el-Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere, onların geliştirdiği bazı kilit kavramların İbn Rüşd'ün felsefesinde ve şerh kitabesinde önemli bir rolü olmuştur.²³

Başka bir açıdan bakıldığında ise bu filozofların, sistemlerinde içselleştirdikleri Aristotelesçilik–Neoplatonizm sentezini İbn Rüşd kategorik bir şekilde reddetmektedir.²⁴ Daha önce dile getirdiğimiz gibi, İbn Rüşd'ün gözünde bir entelektüel faaliyet olarak felsefe, Aristoteles'in ortaya koyduğu esaslar üzere yapıldığı takdirde felsefe adını almaya layık olur. Buna göre İbn Rüşd için her türlü senkrete teşebbüs anlamsız olmaktadır. Bundan dolayı, İbn Rüşd'ün eserlerinde Platon, genelde Aristoteles'in izinde gidilerek reddedilir ve Aristoteles'in seviyesine ulaşmayan bir filozof olarak resmedilmektedir.²⁵

İbn Rüşd'ün şerh faaliyetinin ana hedefi genellikle “saf Aristoteles düşüncesini ortaya çıkarmak” şeklinde özetlenebilirse de onun bu “ideal”i ne ölçüde gerçekleştirebildiği meselesi oldukça tartışmalıdır. Onun bu ideali gerçekleştirmesinin önündeki en büyük engel, az önce de değinildiği gibi, Aristoteles metnini olduğu gibi anlamaya çalışan Aristotelesçi şârihlerin “yanlış anlayışları”ndan ziyade, bu metnin ona yabancı olan felsefi bağlamlar içerisinde işlevsel kılmaya çalışan Neoplatonist filozofların yorumlarıdır. Bunlardan ayrı olarak, İbn Rüşd'ün Aristoteles metnine gerçekte ne kadar nüfuz edebildiği, dolayısıyla onun gerçek düşüncesine ne kadar vâkıf olabildiği sorusu güncelliğini korumaktadır. Şurası bir gerçektir ki İbn Rüşd, bugün bizim sahip olduğumuz bibliyografik, filolojik ve teknolojik imkânlarla sahip olmamıştır. Ayrıca onun Yunanca bilmemesi ve *Metafizik* gibi bazı metinlerin esasında Aristoteles'in ve öğrencilerinin ders notlarından oluşması önünde başka bir engel teşkil etmekteydi.²⁶ Örneğin, *Metafizik* özelinde konuşacak olursak, her ne kadar sayısı beşi geçen Arapça tercümelerine sahip olsa da (bazıları parça parça olmak üzere), bu tercümelerin bazıları şerhler-

23 Bu hususta bazı önemli noktalar için bkz. Ali Durusoy, “İbn Rüşd'ün Aristoteles İnşasında Farabi ve İbn Sînâ'nın Katkıları,” *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek II* içinde, ed. Talip Özdeğ (Sivas: Asitan Yayınları, 2009), c. 1, 282-292.

24 Francis E. Peters, *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*, (Londra: University of London Press, 1968), 219-20; Matteo di Giovanni, “The Commentator: Averroes's Reading of the *Metaphysics*,” *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics* içinde, ed. Fabrizio Amerini vd. (Leiden: Brill, 2014), 62.

25 *Metafizik*'in *Zeta* bölümünün tefsiri bu bakımdan dikkate değerdir.

26 El-Câbirî, İbn Rüşd'ün önündeki bu engelleri harici (Neoplatonizm, Hıristiyanlık ve Meşşâilerin etkileri vb.) ve dâhilî (dil bilgisi, tercümelerin hali, metnin yapısı vb.) olmak üzere ikiye bölmektedir; bkz. Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *İbn Rüşd: Sıra ve Fikir*, (Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1998), 157-58.

den yardım almadan tutarlı bir fikir iletebilecek durumda değildi.²⁷ Diğer taraftan İbn Rüşd *Esûlücyâ* gibi sahte-Aristotelesçi eserlere hiç itibar etmese de onun Aristotelesçilik'in "içine sızan" bütün Neoplatonist unsurların farkında olduğunu iddia etmek oldukça zordur.²⁸

İbn Rüşd'ün bir taraftan kendisine kadar ulaşan Aristotelesçi şerh geleneğinin bütün katmanlarına (Meşşâiler, Neoplatonistler ve Peripatetikler) temkinli bir şekilde yaklaşırken, diğer taraftan Aristoteles düşüncesini otantik menşee'ine irca etmek için ister istemez elindeki şerhlerden istifade etmek durumunda olması, onun şerh faaliyetinde bu iki farklı temayülün bir gerilim yaratmasına neden olmuştur. Bu doğrultuda, Aristotelesçi şerh literatürünü meydana getiren yorumlar arasında hangilerinin isabetli, hangilerinin yanlış olduğunun gösterilmesi İbn Rüşd'ün şerh faaliyetinin ayrırcı bir özelliği olmuştur. İbn Rüşd'ün şerh faaliyetini karakterize eden bu gerilimi aşmak için kullandığı en etkili araç, onun meşhur ettiği metin içi tenkit yöntemidir. Başka bir deyişle, Aristoteles'i Aristoteles ile açıklama yöntemidir. Modern hermenötik çalışmalar açısından bu yöntem, aşına olunan ve ilk akla gelen yöntemlerden birisi olsa da Aristotelesçi şerh geleneğinde bu tenkit tarzını kullanan ilk şârih İbn Rüşd'dür.²⁹ Aristoteles'i açıklamaya yönelik ortaya atılan bir yorumun geçerliliği ve kabul edilebilirliği, bu yöntem uyarınca bir bütün olarak Aristoteles düşünce sistemine uygun olmasıyla alakalıdır.

İbn Rüşd, modern Aristoteles araştırmacılarına benzer bir şekilde, bütün özel felsefi kanaatlerden, dinî ve kültürel ön kabullerden sıyrılmak istercesine, Aristoteles'in fikirlerinin orijinal bağlamını öne çıkarmaktadır. Bu açıdan bakıldığında İbn Rüşd kendisini bir Aristoteles şârihi olarak, bir süreç şeklinde devam eden Aristotelesçi şerh tarihinin özel bir "an"ında konumlandırmaktadır. Gerçek felsefenin Aristoteles felsefesi olduğu yönündeki kanaati doğrultusunda o, kendisinden önce şerh görünümünde devam eden felsefe araştırmalarının hatalarını göstermek ve gelecekteki felsefe araştırmalarının esaslarını yeniden Aristotelesçi temeller üzerinde devam etmesini garanti altına almak istemektedir. İbn Rüşd,

27 Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics*, 57.

28 Örneğin, ayüstü-ayaltı âlemleri arasındaki sebeplilik ilişkisi, ilâhî ilim, oluş ve bozuluş (*el-kevn ve'l-fesâd*) gibi konularda İbn Rüşd'ün Neoplatonist etkilerden ne kadar sıyrılabildiği oldukça çetin bir meseledir. Daha ayrıntılı açıklamalar için bkz. Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics*, 24-32, 35-48, 56-58; Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, 13. Özellikle akıl nazariyesi ekseninde İbn Rüşd'ün Aristotelesçiliğini sorgulayan bir değerlendirme için bkz. Oliver Leaman, "How Aristotelian is Averroes as a Commentator on Aristotle?" *Averroes and the Aristotelian Heritage* içinde, ed. Carmela Baffioni (Napoli: Guida, 2004), 23-33.

29 Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, 58-59.

bu felsefe tasavvuruna uygun bir şekilde, tarihin bazı dönemlerinde olduğu gibi, Aristoteles'in düşüncesini başka bir "hakikat"ın destekçisi değil, evrensel "hakikat"ın ifadesi olarak sunmak istemektedir. İşte bu "ideal"i gerçekleştirmek üzere, kendisini konumlandığı "an" açısından şerh tekniğinin tercih edilmesi en uygun seçenek olarak gözüke de felsefenin ilânihâye şerh olarak devam etmesini öngörmemektedir.

2.2. Aristoteles Şerhleri

Bu çalışma özelinde İbn Rüşd'ün şerh projesinden bahsedildiğinde, her ne kadar öncelikli olarak onun Aristoteles külliyyatına yönelik dercettiği "şerh külliyyâtı" aklı gelse de bunun yanında bu atılımı karakterize eden ve İbn Rüşd'ün nezdinde onu anlamlı kılan birçok husus da kastedilmektedir. Söz konusu şerh projesinin bu sair özelliklerine geçmeden önce, bu projenin kapsamlılığını gösterecek biçimde, İbn Rüşd'ün yazmış olduğu bütün şerhlerin bir dökümünü vermek yararlı olacaktır:³⁰

ESER ADI	CEVÂMÎ; MU-HTASAR, DARÜRÎ FÎ (KÜÇÜK ŞERH)	TELHÎS (ORTA ŞERH)	TEFSÎR (BÜYÜK ŞERH)
1. İsağojî	√	√	X
2. Kitâbu'l-Mekûlât (Kategoriler)	√	√	X
3. Kitâbu'l-İbâra (De Interpretatione)	√	√	X

30 Bazı klasik eserlerde ve birçok modern araştırmada İbn Rüşd'ün bütün eserlerini içine alan birçok liste bulunmaktadır. Modern araştırmaların bazıları ise sadece İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhleri üzerinde odaklanmaktadır. Bu başlık altında hazırlanan eser listesi karşılaştırmalı bir şekilde başlıca şu kaynaklardan devşirilmiştir: Maurice Bouyges, *Inventaire des textes arabes d'Averroes*, (Beyrut: Melanges de l'universite St. Joseph, 1922); Manuel Alonso, *Theologica de Averroes*, (Granada: 1947); George Kanavâti, *Muellefâtu İbn Ruşd*, (Kahire: el-Matba'atu'l-'Arabiyyetu'l-Hadîse, 1978); Cemâluddîn el-'Alevî, *el-Metnu'r-Ruşdî: Medhal li Kirâ'a Cedîde*, (Casablanca: Dâr Tûbkâl İ'n-Neşr, 1986); Harry A. Wolfson, "Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem," *Speculum*, 38/1 (1963), 88-104. Klasik kaynaklar arasında İbn Ebî Useybi'a'nın derlemesi dikkate değerdir; bkz. İbn Ebî Useybi'a, *"Uyûnu'l-Enba'*, tah. N. Ebû Ride (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1965), 23-26.

4. Kitâbu'l-Kiyâs (I. Analitikler)	√	√	X
5. Kitâbu'l-Burhân (II. Analitikler)	√	√	√
6. Kitâbu'l-Cedel (Topikler)	√	√	X
7. Kitâbu's-Safsata (Sofistik Deliller)	√	√	X
8. Kitâbu'l-Hitâbe (Retorik)	√	√	X
9. Kitâbu'ş-Şi'r (Poetik)	√	√	X
10. es-Semâ' u't-Tabîfî (Fizik)	√	√	√
11. es-Semâ' ve'l-Âlem (De Caelo)	√	√	√
12. el-Kevn ve'l-Fesâd (De Generatione et Corruptione)	√	√	X
13. el-Âsâru'l-'Ulviyye (Meteoroloji)	√	√	X
14. Kitâbu'l-Hayevân (De Animalibus)	√	X	X
15. Kitâbu'n-Nefs (De Anima)	√	√	√
16. Kitâbu'l-Hiss ve'l-Mahsûs (Parva Naturalia)	√	X	X
17. Kitâbu mâ ba'de't-Tabî'a (Metafizik)	√	√	√
18. Kitâbu'l-Ahlâk (Nikhomakos'a Etik)	X	√	X

2.2.1. Şerhlerin Bazı Temel Özellikleri

İbn Rüşd'e ait Aristoteles şerhlerinin tam listesini vermeye çalışan çalışmalara bakıldığında, şerh sayılarının kişiden kişiye değişebileceği gözlemlenmektedir. Bunun başlıca sebebi, İbn Rüşd'ün yazdıklarını günümüze kadar ulaştıran el yazmalarının birçoğunun başlık taşıyamaması, başlık taşıya dahi şerh olup olmadığı veya hangi şerh formatında yazıldığı açıkça belirtilmemesidir. Bundan dolayı, bir eserin başlıklandırılması ve sınıflandırılması bazen muhakkik ve editörlerin özel tercihlerine dayalı olmaktadır. Esas itibarıyla, ilerideki sayfalarda da gösterileceği gibi, İbn Rüşd'ün şerhte kullandığı farklı tekniklerin ve ortaya çıkan farklı formatların katı bir şekilde üçlü bir bölümlenmeye (*cevâmî-telhîs-tefsîr*) tabi tutulması bazı problemlere yol açmaktadır. Bu uygulamanın bir bakıma günümüz araştırmacılarının benimsediği bir sınıflama alışkanlığından ileri geldiği unutulmamalıdır. Bir önceki başlık altında bir araya getirilen şerh listesi ise günümüzde yapılan çalışmaların büyük ölçüde üstünde birleştiği bir başlıklandırma ve tasnif görüntüsünü aktarmayı hedeflemiştir.

Yukarıdaki listede yer alan eserlerin hepsi, orijinal Arap dilinde günümüze kadar ulaşmamıştır. Bugün elimizde olmayan söz konusu eserlerin varlığı, bazı klasik kaynakların verdiği bilgilere dayanarak tespit edilebilmektedir. Bununla beraber, orijinal dilde sahip olmadığımız bu eserlerin büyük bir kısmı, 13. yüzyılın başından itibaren yapılmaya başlanan İbranice ve daha sonra yapılan Latince çevirileri vasıtasıyla günümüze kadar ulaşabilmiştir. Buna göre, yukarıda verilen listede yer alan, Aristoteles külliyyâtı üzerinde İbn Rüşd'ün yazmış olduğu 38 şerhin 28'i bugün Arapça olarak elimizde bulunmaktadır. Bunların 9'u, *Organon*'un kısa şerhlerinin tamamı, Arapça'nın İbrani karakterlerle yazıldığı bir şekilde bulunmaktadır. Diğer taraftan, örneğin İbranice olarak bulunmayan *De Caelo* ve *De Anima* tefsirlerinin, orijinal Arap dilinde de bulunmayıp sadece Latince çevirileri mevcuttur. 38 şerhin 34'ünün Latince çevirileri günümüze kadar ulaşırken, bunların 15'i doğrudan Arapça'dan (*De Caelo* ve *De Anima* tefsirleri de dâhil) yapılan şerhlerden oluşurken, kalan 19'u 16. yüzyılda İbranice'den yapılan çevirilerinden oluşmaktadır.³¹ *Metafizik* şerhlerine gelince, küçük ve büyük şerhleri (*tefsîr*) Arapça olarak elimizde mevcuttken, orta şerh sadece İbranice ve Latince tercümesi olarak bulunmaktadır.³²

31 Wolfson, "Revised Plan for the Publication," 94. Sayılan bu şerhlerin bir kısmının birden çok nüshası bulunmakta olup daha ileri düzeyde yapılacak tahkik ve tetkikler için elverişlidir.

32 Wolfson, "Revised Plan for the Publication," 92. *Metafizik*'in tefsiri dışında Arapça olarak sahip olduğumuz *Metafizik* şerhin hangi şerh sınıfına dâhil edileceği konusu tartışmalıdır.

Yukarıda sıralanan eserler, İbn Rüşd'ün çok yönlü bir entelektüel olarak yazdıklarının sadece bir kesitini temsil etmektedir.³³ Söz konusu liste, onun felsefe alanında yazdığı eserlerin tamamını dahi kapsamamakla birlikte, onun şerh faaliyetinin sadece doğrudan Aristoteles eserlerine yönelik olan bölümünü bir araya getirmektedir. Bu çalışmanın kapsamı gereği, her ne kadar onun Aristoteles şârihi olarak dercettiği eserler ön planda tutulursa da İbn Rüşd Platon, Galen, Batlamyus, Afrodisias ve el-Farâbî'nin bazı kitaplarına da şerhler yazmıştır.³⁴ Bu açıdan, Platon'un *Devlet* kitabına yazdığı *Cevâmî' Siyâseti Eflâtûn* başlıklı şerh özel bir yere sahiptir. İbn Rüşd, bir taraftan kendisine ulaştığı şekliyle Aristoteles'in külliyyatının tamamına şerh yazarken, siyaset alanında yazdığı tek şerh Aristoteles'in değil, Platon'un adı geçen eseri üzerinedir.³⁵ Bunun yanında İbn Rüşd'ün felsefe ve mantık alanında birçok müstakil risale yazdığı da bilinmektedir. Bunlardan sadece küçük bir kısmı günümüze kadar ulaşabilmiştir.³⁶ Bu risalelerin hemen hemen hepsi Aristoteles'in felsefî sisteminde kapalı kalan bazı noktaları yeniden ele alarak, yine onun düşüncesi doğrultusunda açıklığa kavuşturma hedefini gütmektedir.³⁷

İbn Rüşd felsefe ve mantık alanları dışında da birçok eser yazmıştır. Hukuk alanında başta *Bidâyetu'l-Muctehid* adlı eseri olmak üzere, birçok müstakil eser yazmıştır. El-Ğazâlî'nin *el-Mustasfâ* adlı kitabına yazdığı şerh de bu alanda yazdığı

33 İbn Rüşd'ün bütün eserlerini içine alan bir tasnif örneği için bkz. el-Câbirî, *İbn Rüşd: Sıra ve Fikr*, 74-75.

34 *Muhtasaru'l-Mâcisti* (Batlamyus'a ait *Almagest*), *Cevâmî' Siyâseti Eflâtûn*, *Telhîs Ustukusâti Câlînus* (Galen) ve *Şerh Makâlâti'l-İskender fi'l-'Akl* (Afrodisias) gibi eserler İbn Rüşd'ün diğer filozofların eserlerine yazdığı şerhlerin bazılarıdır. Bunun yanında o, el-Fârâbî'nin mantık şerhlerine ve bu alandaki müstakil risalelerine özel ilgi göstermiş ve büyük bir kısma şerhler yazmıştır. *Fi'l-'İbâra*, *fi'l-Kiyâs* ve *fi'l-Burhân* gibi kısa risalelerinde ise ilgili mantık kitaplarının meseleleri çerçevesinde el-Farâbî, İbn Sînâ ve Themistios gibi öncellerinin görüşlerini tenkit etmektedir.

35 Bu durum, genelde İbn Rüşd'ün Aristoteles'in siyaset bilimine giren eserlerine erişimi olmasından kaynaklandığı şeklinde yorumlanmaktadır. Bunun yanında, siyaset alanı söz konusu olduğu zaman Müslüman filozoflar genelde Platoncu bir perspektife sahiptir. Bu konuda daha geniş bilgiler için bkz. Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1962) ve Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy*, (Richmond: Curzon Press, 1998). Rosenthal'ın kitabının "The Platonic Legacy" başlıklı ikinci bölümü, Leaman'ın kitabının da pratik felsefe ile ilgili kısmı özellikle dikkate değerdir.

36 Günümüze kadar ulaşan bu makalelerin isimleri ve bazı yayınları için bkz. Gerhard Endress, "Averroes Opera: A Bibliography of Editions and Contributions to the Text," *Averroes and the Aristotelian Tradition* içinde, ed. Gerhard Endress vd. (Leiden: Brill, 1999), 375-377.

37 Bu kategoriye giren risalelerinin en meşhurları *Makâle fi Cevheri'l-Felek* (*De Substantia Orbis*), *Makâle fi İttisâli'l-'Aklî'l-Mufânk bi'l-İnsân* (*De Intellectu*), *Hel Yettesil bi'l-'Aklî'l-Heyûlânî el-'Aklü'l-Fe"âl ve huve Multebis bi'l-Cism*, *Makâle fi'l-Cem'i beyne l'tikâdi'l-Meşşâ'iyîn ve'l-Mutekellimin* gibi eserleridir.

önemli eserlerden birisidir. İbn Rüşd'ün hukuk alanında yazdıkları, onun resmî olarak yürüttüğü kadılık görevleri ile yakından ilgili olup vefatından sonra İslâm dünyasında özellikle bu hukukçu kişiliği ile tanınmasını sağlamıştır. Tıp alanında ise İbn Rüşd zamanının en yetkin âlimlerden birisi olarak küçüklü büyüklü birçok eser yazmıştır. *El-Külliyât* adlı ansiklopedik çalışması ile -İbn Sînâ ile birlikte- Avrupa'da takip eden yüzyıllarda bu alanda en büyük otoritelerden birisi olmuştur. Bunun yanında, Galen'in bazı eserlerine yazdığı şerhler de dâhil olmak üzere, spesifik tıbbî meselelerde çok sayıda makale yazmıştır.³⁸

Son olarak İbn Rüşd'ün felsefî kitabesinde özel bir yere sahip olan "polemik eserleri"ne göz atmak gerekmektedir. Bunlar *Faslu'l-Makâl fi mâ beyne Şer'î'a ve'l-Felsefe mine'l-İttisâl, el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille fi 'Akâ'idi'l-Mille, Tehâfutu't-Tehâfut* ve *ed-Damîme (fi'l-İlmi'l-İlâhî)* adlı eserleridir. Bu eserlerin hangi alan dâhilinde tasnif edilmesi gerektiği konusu oldukça tartışmalıdır. Felsefe tarihçileri genelde bu eser grubunu (başta *Tehâfutu't-Tehâfut* ve *ed-Damîme* olmak üzere) İbn Rüşd'ün felsefî eserlerine dâhil etme konusunda tereddütlü davranmaktadır. Bunun başlıca sebebi, İbn Rüşd'ün *Tehâfut'teki* uyarıları dikkate alındığında, bu eserlerde ele alınan felsefî meseleler hakkındaki akıl yürütmeler ve yargıların İbn Rüşd nazarında burhânî seviyede olmadığı, dolayısıyla gerçek anlamda felsefî üretim seviyesine çıkamadığı şeklindeki düşüncedir. Bu çizgide devam eden değerlendirmeler sonucunda, bu eserlerden polemik veya spekülâtif eserler olarak bahsedilmektedir.³⁹ Bu açıdan bakıldığında, bu eserlerin yoğun bir şekilde kullandığı cedelî akıl yürütmeler ve argümanlar gerekçe gösterilerek, bu eserlerin kelâm ilmine dâhil edilmesi gerektiği düşünülebilir.

Diğer taraftan, bu eserlerin tek bir grupta toplanması günümüz tasnif alışkanlıklarından ileri gelen bir şey olsa da hepsinde bulunan ortak bir özellikten bahsedilebilir. İbn Rüşd'ün gerçek anlamda felsefî eserleri (Aristoteles şerhleri ve müstakil felsefî risaleleri) ile karşılaştırıldığında, bu iki grup arasında yaza-

38 İbn Rüşd'ün hukuk ve tıp alanındaki katkıları ve eserleri için bkz. Arnaldez, *Averroes: A Rationalist in Islam*. Bu eserin ilgili başlıkları altında İbn Rüşd'ün bu alanlardaki faaliyeti hakkında kapsamlı bilgi bulunabilir. İbn Rüşd'ün hukuk alanındaki faaliyeti ve mirası hakkında en kapsamlı çalışmalardan birisi için bkz. Asadullah A. Yate, *Ibn Rushd as Jurist*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

39 Richard C. Taylor, "Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Tradition," *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* içinde, ed. Peter Adamson vd. (Londra: Cambridge University Press, 2005), 181. Bu gruptaki eserler, şerhlerin aksine Batı dünyasına oldukça geç bir tarihte tanıtılmıştır. *Faslu'l-Makâl, el-Keşf* ve *ed-Damîme* Batıda ilk defa 1859 yılında M. J. Müller tarafından Almancaya tercüme edilmiştir. Bu çalışma M. J. Müller'in ölümünden sonra 1875'te *Philosophie und Theologie von Averroes* adı altında Münih'te yayınlanmıştır.

rın perspektifi açısından bir fark olduğu söylenebilir. Şöyle ki İbn Rüşd'ün söz konusu felsefi eserlerine bakıldığında, yazarın amacının "gerçek anlamda felsefe" (Aristoteles felsefesi) olarak addettiği düşüncenin, bu felsefenin öngördüğü usûl (mantık) üzere açıklanması ve bunun sonucunda belli bir değere (burhân) sahip olduğunun gösterilmesidir. Diğer taraftan, "polemik eserler"de İbn Rüşd'ün öncelikli hedefi, içinde bulunduğu entelektüel ortamın empoze ettiği tartışma tarzına uygun olarak, felsefe karşıtı havayı dağıtmak ve bu ortamda felsefi araştırmaya alan açmaktır. Başka bir ifadeyle, birinci gruptaki eserler mutlak doğru önermelerden yola çıkarak akıl yürütmenin en üst formu olan burhânî bilgiye ulaşma iddiasını taşıırken, diyalektik eserler ise burhân seviyesine erişmeyen "meşhûr" önermelerden yola çıkarak karşı argümanların temelsizleştirilmesi üzerinde odaklanmıştır.

Kısacası İbn Rüşd'ün eserleri etrafında bu satırlarda yapmaya çalıştığımız şey, bu çalışmanın gerektirdiği şekilde bazı eserlerini öne çıkarırken, bazılarını sadece ismen zikrederek Aristoteles şerhlerinin İbn Rüşd'ün eserleri arasında nasıl bir yer işgal ettiğini göstermek olmuştur. Şüphesiz İbn Rüşd'ün entelektüel mirasına başka perspektiflerle yaklaşan diğer çalışmalar da farklı alanlardaki eserleri üzerinde odaklanacaktır. Bununla beraber, İbn Rüşd'ün her alana ait tüm eser isimlerini derlemeye çalışan denemeler arasında E. Renan'ın *Averroes et Averroisme* adlı eserine dâhil ettiği liste dikkate değerdir.⁴⁰ Başka bir kapsamlı katalog ise M. 'Ammâra'nın *el-Mâdiyye ve'l-Misâliyye fi Felsefe İbn Ruşd* adlı bir eserinde bulunmaktadır.⁴¹

2.3. Şerh Talimatı

İbn Rüşd'ün İbn Tufeyl (ö. 1186) tarafından halife Ebû Ya'kûb Yûsuf'a (ö. 1184) takdim edilmesi, Endülüs tarihçileri arasında sadece el-Merrâkuşî⁴² (ö. 1250) tarafından nakledilmektedir:

40 Ernest Renan, *İbn Ruşd ve'r-Ruşdiyye*, Arapça çev. 'A. Zu'aytir (Kahire: Dâru lhyâ'i'l-Kutubi' Ara-biyye, 1957), 79-93. Bu katalog Madrid'in Escorial kütüphanesinde bulunan bir el yazmasının çevirisidir. El-Câbirî'ye göre, bu katalogda yer alan eser listesi, içerik açısından büyük ölçüde el-Merrâkuşî'nin *ez-Zeyl ve't-Tekmile*'de derlediği listeye benzemektedir; bkz. el-Câbirî, *İbn Ruşd: Sıra ve Fikr*, 72.

41 "Fi'l-Felsefe ve'l-'Ulûmu'l-İlâhiyye" başlığını taşıyan bu listede 118 eser ismi bulunmaktadır; bkz. Muhammed 'Ammâra, *el-Mâdiyye ve'l-Misâliyye fi Felsefeti İbn Ruşd*, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1983), 99-106.

42 'Abdulvâhid el-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fi Telhisi Ahbâri'l-Mağrib*, tah. M. S. el-Uryân (Kahire: Mat-ba'atu'l-Istikâme, 1949), 242-43.

Emîru'l-mü'minin Ebû Ya'kûb'un huzuruna girdiğimde onu Ebû Bekr İbn Tufeyl ile baş başa buldum. İbn Tufeyl, lâıyk olmadığım şekilde benden ve ailemden övgüyle söz etmeye başladı. Emir bana dönerek adımı, babamın adını ve soyumu sorduktan sonra dedi ki: "Filozofların, semânın ezeli mi yoksa sonradan mı olduğu konusundaki görüşleri nedir?" Biraz korktuğum biraz da utandığım için, birtakım bahaneler ileri sürerek felsefeyle uğraşmadığımı söylemeye çalışıyordum; zira İbn Tufeyl'in onunla anlaşığı konuyu bilmiyordum. Emîru'l-mü'minin benim bu tavrımın endişe ve hayâdan kaynaklandığını anlamış olmalı ki İbn Tufeyl'e dönerek, bana sorduğu mesele üzerinde konuşmaya başladı. Aristoteles, Platon ve başka filozofların görüşlerinden söz ediyor ve Müslümanların bunlara karşı ileri sürdükleri delilleri naklediyordu. Onun, kendini bu konulara verenlerde bile bulunabileceğini sanmadığım zengin bir birikime sahip olduğunu gördüm. O, beni rahatlatmaya çalışıyordu; sonunda ben de konuşmaya başladım. Konuyla ilgili birikimimi öğrenmişti. Oradan ayrılırken bana bir miktar mal, değerli giyecekler ve binek verilmesini emretti.⁴³

el-Merrâkuşî, İbn Rüşd'ün öğrencilerinden birinin (Ebû Bekr el-Bundûd) şu şekilde devam eden bir anlatısını da aktarmaktadır:

(İbn Rüşd) dedi ki: "Bir gün Ebû Bekr b. Tufeyl beni çağırdı ve şöyle dedi: 'Bugün Emîru'l-Mu'minin'in Aristoteles'in ve onun mütercimlerinin kullandığı dilin zorluklarından şikâyet ettiğini duydum. (Aristoteles'in) söylemek istediklerinin zor anlaşılabilirliğinden söz ederek şöyle devam etti: "Keşke bu kitapların içeriğini insanlara açıklayabilecek, bu kitapları iyi bir şekilde anlatan ve amaçlarını hülâsa edip izah edebilen birisi olsaydı!" (İbn Tufeyl İbn Rüşd'e yönelik): Eğer üstesinden gelebileceğini düşünüyorsan bu işi sen yap. Bu sanata (felsefeye) olan bağlılığını ve akli yeteneklerini düşündüğümde bu iş için uygun olduğunu düşünüyorum. İleri yaşım ve hâlihazırda diğer görevlerim beni bu işten alıkoymaktadır.'" İbn Rüşd dedi ki: "Aristoteles'in kitaplarını şerh etmeme (*telhîs*) sebep olan olay budur."⁴⁴

43 Bu kesitin Türkçe'ye çevirisi Hüseyin Sarıoğlu'na aittir. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 19. El-Merrâkuşî'nin rivayeti birinci tekil şahıs kipinde (İbn Rüşd'ün ağzından) anlatması, kendisine İbn Rüşd'ün öğrencilerinden olan Ebû Bekr Bundûd b. Yahyâ el-Kurtubî adında birinin bizzat aktarmasından dolayıdır.

44 Abdulvâhid El-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fi Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, tah. M. S. el-Uryân (Kahire: Matba'atu'l-Istikâme, 1949), 243-44. Bu kesitin çevirisi bana aittir. Yukarıda alıntılanan iki kesit için ayrıca bkz. 'Abdurrahmân et-Telîlî, *İbn Rüşd fi'l-Mesâdirî'l-'Arabiyye*, (Kahire: el-Meclisu'l-'Alâ li's-Sekâfe, 2002), 71-74.

Genel kanaate göre bu görüşmeden sonra (eğer bu rivayet doğruysa), İbn Rüşd Aristoteles kitaplarının ve onların tercümelerinin “kapalılığı”nı gidermek üzere şerh görevini üstlenmiştir.⁴⁵ İbn Rüşd’ün halife (ve İbn Tufeyl) tarafından böylesi bir görev için uygun görülmesi, filozofun o ana kadar bu görevi kaldırabilecek alt yapıya sahip biri olarak temayüz ettiği anlamına gelmektedir. Şerhlerin kronolojisi üzerine yapılan çalışmalarının da gösterdiği gibi,⁴⁶ *cevâmi’* formatındaki ilk çalışmaları bu görüşmeden önce, *telhîs* formatındaki şerhleri ise bu görüşmeden sonra yazılmıştır. Dolayısıyla İbn Rüşd, bu görüşmeden sonra Aristoteles çalışmalarına başlamış değil, aksine sahip olduğu birikimi halifenin teşviki doğrultusunda yazıya dökmeye başlamıştır.

Eğer bu görüşme yukarıda aktarıldığı şekilde gerçekleşmişse, o zaman ilgi çekici birkaç noktaya değinmemiz uygun olur. Öncelikle, Leaman’ın da dikkat çektiği gibi, bu görüşme sırasında halife ile İbn Tufeyl’in yanında devlet erkânından başka hiç kimsenin hâzır bulunmaması ve sorulan soru karşısında İbn Rüşd’ün ihtiyatlı davranması o zaman bile güçlü bir halifenin sarayında felsefenin ve felsefi fikirlerin ancak kapalı kapılar ardında dile getirildiğini görebiliriz.⁴⁷ Bu bize, İbn Rüşd’ün nasıl bir atmosfer içerisinde felsefe hayatına devam ettiği hakkında bir fikir vermektedir. Ayrıca bu görüşmeye kadar, onun felsefe ile irtibatı konusunda kaynakların hiçbir bilgiye sahip olmaması, felsefi araştırmalarını gizli bir şekilde gerçekleştiriyor olmasından kaynaklanıyor olabilir.

Diğer bir ilginç nokta, İbn Rüşd’ün felsefi birikimini ele vermemek için bir bahane ileri sürdüğünde, halifenin durumu rahatlatmak için “âlemin kıdemi” meselesini seçmesidir. Sonuçta o zamanda, bu tür konulara ilgisi olan herkesin el-Ğazâlî’nin (ö. 1111) meşhur *et-Tahafut’*ünden haberi olmaması düşünülemez. Hatırlayacak olursak, “âlemin kıdemi” meselesi, el-Ğazâlî tarafından filozofların en büyük “üç günahından” birisi addedilmişti ve halifenin bu konuda alternatif görüşlere ilgi duyması, bu muhitte (Endülüs) felsefenin önünü açıcı fikirlere açık olduğunu göstermektedir.

Buna halifenin Aristoteles’te ısrar ettiğini de ekleyecek olursak,⁴⁸ onun İbn Rüşd için bir “yol haritası” çizmeye çalıştığını düşünebiliriz. Görüşme sırasında “âlemin

45 Mâcid Fahrî, *Averroes: His Life, Works and Influence*, (Oxford: Oneworld, 2001), 2; Urvoy, “İbn Rüşd,” 332.

46 Örnek bir kronoloji denemesi için bkz. Urvoy, “İbn Rüşd,” 335-36.

47 Leaman, *Averroes and His Philosophy*, 3.

48 Halifenin Aristoteles konusundaki bilgisinin kaynağının, şahsî merakının ve büyük kütüphanesinin yanında, İbn Rüşd’ün tip hocası ve kendisinin özel tabibi olan, antik felsefe ve Aristoteles felsefesi hakkındaki bilgisi ile meşhur olan et-Tercâlî’nin olması kuvvetle muhtemeldir; bkz. Urvoy, *İbn Rüşd (Averroes)*, 33-34. Halifenin sarayında gerçekleşen bu olay hakkında farklı bir değerlendirme için bkz. El-Câbirî, *İbn Rüşd: Sıra ve Fikir*, 45-52.

kidemi" meselesi etrafında yapılan değerlendirmelerin antik filozofların görüşlerini de içermesi, el-Ğazâlî'nin geliştirdiği karşı tezlerin cevaplanmaya muhtaç oluşundan dolayı olabilir. Buna göre, el-Ğazâlî'nin filozoflara yönelik saldırısının geri püskürtülmesi mi istenmektedir? Yukarıda alıntılanan ikinci kesite göre, söz konusu şerh görevini halifenin önce İbn Tufeyl'e teklif ettiğini, ancak onun ilerlemiş yaşını gerekçe göstererek bunu reddettiği anlaşılmaktadır. Bunun üzerine halifeye, bu görev için uygun gördüğü, yakın arkadaşı İbn Rüşd'ü getirmesinin arkasında sadece Aristoteles felsefesi hakkındaki birikimi mi vardır? Yoksa bu birikimi yanında, halifenin tasarladığı yol haritasına uygun bir zihniyet yakınlığı da söz konusu mudur?

Bu soruların cevabını bulmak oldukça zor olsa da İbn Rüşd'ün İbn Tufeyl ile aynı dönemde yaşıyor olması ve yakın ilişkilerine rağmen ondan farklı bir felsefe yapma tarzını benimsemesi de kayda değerdir. Bununla birlikte, İbn Rüşd'ün halife tarafından Aristoteles düşüncesini açıklığa kavuşturmakla (şerh) vazifelendirilmesi, sadece kısmen açıklayıcı olabilir. Filozofun kullandığı şerh tekniklerine baktığımızda, söz konusu vazifenin *cevâmî'* ve *telhîs* formatlarıyla fazlasıyla yerine getirildiğini söyleyebiliriz. İbn Rüşd'ün vücuda getirdiği külliyyâtın beş büyük *tefsîri* de içermesi ve bir bütün olarak üç katmanlı programatik yapısı (*cevâmî'-telhîs-tefsîr*), onun felsefî kitabesinin yalnızca bir vazifeye indirgenemeyeceğini göstermektedir. İbn Rüşd'ün felsefî üretimi, her şeyden önce kişisel bir boyutu olan bir hakikat araştırmasıdır.

2.4. Küçük – Orta – Büyük Şerhler

Klasik olarak Arapçada herhangi bir felsefî yazı veya inceleme için genel anlamda "*kitâb*" tabiri kullanılmıştır. Bundan dolayı Arapça'ya çevrilen Aristoteles eserlerinin tamamı bu şekilde anılmıştır (*Kitâbu'l-Burhân*, *Kitâb mâ ba'ade't-Tabî'a* vb.). Bazen aynı bağlamda "*kitâb risâle*" veya "*kitâb şerh*" tabiri de karşımıza çıkmaktadır. Önceden çok kısa olan felsefî yazılar için "*zîkr*" (daha nadiren de olsa "*muzâkîre*" veya "*tezîkr*") ve "*kavl*" isimleri tercih edilirken, zamanla "*risâle*" veya "*makâle*" tercihi yaygınlık kazanmıştır.⁴⁹

49 Peters'in aktardığına göre, es-Sicistânî *Sivânu'l-Hikme* adlı eserinde "risâle"yi bir felsefî kitabet tarzı olarak kullanan ilk kişinin el-Kindî olduğunu rivayet etmektedir. Gerçekten de el-Kindî'nin bazı yazdıkları, "risâle" kelimesinin aslı anlamı olan mektup formatındadır. Daha sonra "risâle" bu kök anlamından sıyrılarak "felsefî makale" anlamını yüklenmiştir; bkz. Peters, *Aristotle and the Arabs*, 87-88.

İslâm felsefe tarihindeki şerh literatürüne gelince, filozoflar arasında değişiklik gösteren isim tercihleri benimsenmiştir. Örneğin “*ta’lik ‘alâ hâşiyeye*” veya sadece “*hâşiyeye*,” şerh edilen metnin (*meşrûh*) sayfa kenarına düşülen not ve açıklamaların oluşturduğu bir şerh türüdür. Bu teknik en çok filolojik ve sözlük açıklamaları olarak Bağdat merkezli Meşşâîlerin ve daha sonra İbn Sînâ’nın eserlerinde görülmektedir.⁵⁰ Bunların en ünlüsü, İbn Sînâ’nın *Kitâbu’t-Şifâ’ya* yazdığı “*ta’likât*”tir.

İslâm felsefe tarihinde Aristoteles şerhleri söz konusu olduğu zaman birçok farklı formatın ve bu formatlara uygun şerh tekniğinin kullanıldığı tespit edilmektedir. Bugün felsefe tarihçileri arasında rağbet gören tasnif tercihlerine bakıldığında, öncelikle küçük – orta – büyük şeklinde şerhin hacmiyle ilgili bir ayırımın gözetildiği söylenebilir. Buna göre *cevâmî*, *darûrî fi* ve *muhtasar* olarak adlandırılan şerh çalışmaları genelde bir esere yazılan şerh metninin en küçüklerine denk gelmektedir. Bu çalışmalar *meşrûhu* özlü bir biçimde tanıtmakta ve kaynak metnin anlatım sırasına uymayı gerekli görmeden, içeriğinin merkezi öneme sahip ana tezlerini özetlemektedir. Bu tür çalışmaların amacı, okuyucuya (veya öğrenciye) şerh edilen metnin, başlangıç seviyesinde ana hatlarıyla öğretilmesidir. Orta ölçekteki şerhler ise çoğunlukla *telhîs* olarak isimlendirilir. Nadiren de olsa, *telhîs* formatına benzer bir biçimde yazılan şerhlerin *muhtasar* olarak isimlendirildiği de görülmüştür. Bu sınıftaki şerhlerin, küçük şerhlerden farklı olarak, *meşrûhun* anlatım sırasını gözetmediği ve kaynak metne yazılan (eğer yazıldıysa) küçük şerhin tanıttığı tezleri mevcut bağlam dâhilinde yeniden ele aldığı görülmektedir. Bunun yanında, bu formattaki çalışmaların öncelikli olarak dilden kaynaklanan zorluklar üzerinde yoğunlaştığı ve kaynak metni bu açıdan okuyucuya yaklaştırmak istediği görülmektedir. Son olarak, üçüncü ve en kapsamlı şerh çalışmaları “*eş-şerhu’l-kebir*” veya “*tefsîr*” olarak isimlendirilmiştir. Bu çalışmalar okuyucunun konuyla yakından ilgilendiğini öngörmekte ve kaynak metnin ele aldığı meseleleri bütün detaylarıyla incelemektedir. Bu formatın ayırıcı özelliği, kaynak metnin tamamını kesit kesit alıntılıyıp baştan sona doğru doğrusal bir şekilde ilerlemesidir. Bu metinlerde şârih, *meşrûhun* akıl yürütmelerini adım adım takip ederek

50 Bağdat okulundaki *Organon* haşiyelerine bakıldığında onların kümülatif bir görünüm arz ettiği fark edilmektedir. Birbirini takip eden şârihlerin not ve yorumlarının toplandığı bu nüshaları en sonunda İbn Suvâr (ö. 1017) edite ederek düzenlemiştir; bkz. Peters, *Aristotle and the Arabs*, 94-95. İbn Sînâ’nın ise günümüze kadar ulaşan bir Aristoteles şerhi (gerçek anlamda şerh) olmasa da onun *Kitâbu’l-İnsâf* adında, Aristoteles külliyyatını şerh etmek için bir eser yazmayı düşündüğü rivayet edilmektedir. Bugün bu eserin küçük birkaç fragmanına sahibiz. Eserin tamamlanıp tamamlanmadığı konusunda tam bir bilgi mevcut değildir. Bu eserlerle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Abdurrahmân Bedevî, *Aristû ‘inde’l-Arab*, ([Küveyt]: Vekâletu’l-Matbû’ât, 1978), 22-33. İbn Sînâ’ya ait, “*ta’lik ‘alâ hâşiyeye*” formatında bir *De Anima* şerhinin varlığı konusunda bkz. Bedevî, *Aristû ‘inde’l-Arab*, 33-35.

metnin ötesine geçmekte ve “söylenen”in nedenleri üzerinde durmaktadır. Böylece şârih, kaynak metinde vaz edilen fikir ve tezlerin ilgili ilim içindeki yerini, diğer ilimlerle etkileşimini ve geniş anlamda sistem içindeki konumunu vuzuha kavuşturmak istemektedir.

Genel hatları itibariyle şerh türleri arasında böyle bir tasnifin benimsenmesi, araştırmacıya bazı noktalarda kolaylık sağlasa da başta İbn Rüşd olmak üzere, elimizdeki şerhlerin bu derece katı bir tasnife tabi tutulması bazı zorlukları da beraberinde getirecektir. Öncelikle yukarıda çerçevesi çizilen, farklı şerh tekniklerinin belirli formatlarda uygulandığı bir şerh yazım programının, İbn Rüşd tarafından bir şârih olarak kariyerinin başından itibaren, ayrıntılı olarak tasarlanıp işleme konulduğu zayıf bir ihtimal gibi görünmektedir. Her ne kadar söz konusu tasnif öncelikli olarak modern araştırmaların tercih ettiği bir düzenleme usulünü yansıtır olsa da diğer taraftan, kısmen de olsa, bir bütün olarak İbn Rüşd'ün şerh külliyyâtında da içkindir. Şerhte küçük – orta – büyük ayırımı Meşşâiler arasında ilk defa el-Fârâbî tarafından kullanılmıştır. İbn Rüşd'ün bu açıdan el-Fârâbî'nin bu usulünü benzer bir şekilde devam ettirdiği görülmektedir. Günümüze kadar ulaşan ve başlık taşıyan el yazmalarına bakıldığında ise İbn Rüşd şerhlerinin genelde *cevâmî'*, *telhîs* ve *tefsîr* olarak isimlendirildiğini görmek mümkündür.⁵¹ Anlaşıldığı kadarıyla, İbn Rüşd, farklı şerh tekniklerini kullandığı bu şerh türlerini farklı zamanlarda ve farklı perspektiflerle kaleme almıştır.⁵²

Cevâmî' formatındaki şerhlerde kaynak metne referanslar yok denecek kadar az olup içeriğin kısa bir özetini sunmayı hedeflemektedir. Bu şerhlerde İbn Rüşd, kaynak metinden bu göreceli bağımsızlığı doğrultusunda, zaman zaman kendisinden önce gelen Batlamyus, Galen, Afrodias, Porfurios, Themistios, el-Fârâbî, İbn Sînâ ve el-Ğazâlî gibi filozof ve şârihlerin ilgili konulardaki görüşlerini de aktarmaktadır.⁵³ Bu küçük şerhlerin diğer bir özelliği, felsefenin (özellikle Aristotelesçiliğin) yeni yeni filizlenmeye başladığı bir ortamda pedagojik amaçlarla yazıldığı ihtimalidir. Genel kanaate göre İbn Rüşd, şerh edilen metinlere ve onlardaki ilimlere bir giriş mahiyetindeki *cevâmî'* şerhlerini İbn Tufeyl tarafından halife Ebû Ya'kûb b. Yûsuf'a takdim edilmeden (yaklaşık M. 1169) önceki yıllarda yazmıştır.⁵⁴

51 Peters, *Aristotle and the Arabs*, 92; El-Câbirî, *İbn Ruşd: Sıra ve Fikr*, 73-74; Rüdiger Arnzen, *Averroes on Aristotle's "Metaphysics": An Annotated Translation of the So-called "Epitome,"* (New York: De Gruyter, 2010), 2.

52 Taylor, "Averroes: Religious Dialectic," 181.

53 di Giovanni, "The Commentator: Averroes's Reading of the *Metaphysics*," 66.

54 Richard C. Taylor, "Averroes," *A Companion to Philosophy in the Middle Ages* içinde, ed. J. J. E. Garcia vd. (Oxford: Blackwell Publishing, 2002), 182-183; Peters, *Aristotle and the Arabs*, 217-218.

Büyük ihtimalle, bu küçük formattaki eserleri ile Aristoteles felsefesi hakkındaki derin anlayışını gösteren İbn Rüşd, halifenin Aristoteles metinlerinde ve tercümelemlerindeki dil ve anlam zorluklarını ortadan kaldırması doğrultusundaki talebini karşılamak için *telhis* formatını uygun görmüştür.⁵⁵ Diğer taraftan, İbn Rüşd'ün gözünde Aristoteles metninin barındırdığı zorluklar sadece kullanılan dilin zorluğu, tercümelemlerin eksiklikleri veya konunun zor anlaşılabilirliği ile sınırlı değildir. Daha önce de belirtildiği gibi İbn Rüşd'e göre, düşünce tarihi boyunca Aristoteles eserleri üzerinde yapılmış olan çok sayıdaki şerh çalışması, bu felsefeyi daha iyi anlaşılır hale getirmekle birlikte, bazı mühim noktalarda zorlaştırmıştır. Bundan dolayı, İbn Rüşd'ün bu kategorideki şerhleri, kaynak metnin anlatım sırasını takip ederek onu yalın bir şekilde açıklamakta ve okuyucuya kolay okunabilir bir yeniden ifadelendirme (*paraphrase*) ile metni sunmaktadır.⁵⁶

Aristoteles felsefesine olan derin vukûfiyeti ile İbn Rüşd –her ne kadar Yunanca bilmese de– elindeki tercümelemlere müdahale etmekte ve birçok defa isabetli alternatifler üretebilmektedir. Farklı tercümelemleri birbiriyle karşılaştırarak teknik felsefi terimlerin yerine önerilen karşılıkları daha yakından inceleyip gerekli gördüğü zaman yeni karşılıklarla yoluna devam etmektedir.⁵⁷ Bununla beraber, metnin dilini kolaylaştıracak ve daha kolay anlaşılmasını sağlayacak durumlarda, önceki şârihlerin katkılarından da faydalanmaktadır. Böylece İbn Rüşd bu şerh tekniğini kullanarak, Aristoteles felsefesini iyi bilmeyen bazı mütercimlerden farklı olarak, genel anlamda Aristoteles metnini bu felsefenin gerektirdiği şekilde yeniden inşa ederken, özel anlamda halifenin isteği doğrultusunda bu metnin yeni bir kültürel ortamda daha kolay anlaşılmasını sağlamıştır.

55 Taylor, "Averroes: Religious Dialectic," 181; El-Câbirî, *İbn Ruşd: Sıra ve Fikir*, 81-83.

56 F. el-Ehvânî'ye göre, Arapça olarak günümüze kadar gelen tek *telhis* olan *Kategoriler*'e bakıldığında, *Kategoriler*'in klasik Arapça tercümelemleri ile kıyaslanacak olursa neredeyse hiç yoruma yer verilmediği, Arapça çevirisinin başka ifadelerle tekrar edildiği görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, bu *telhis* nüshasının şerh sayılması doğru olmamaktadır; bkz. Fu'âd el-Ehvânî, "İbn Rüşd," *A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands II*, ed. M. M. Sharif (Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1963), c. 1, 543. el-Ehvânî'nin bu ifadelerini dikkate alırsak, diğer *telhis* eserlerinin aynı biçimde olup olmadığı sorusu önem kazanmaktadır. Diğer *telhis*lerin büyük bir kısmının, İbranice ve Latince olarak günümüze kadar gelmiş olması, bu durumun bu çalışmada tetkik edilmesini zorlaştırmıştır. Diğer taraftan, bazı araştırmacılar tarafından Arapça olarak elimizde bulunan bir *Metafizik* şerhinin *telhis* olarak değerlendirilmesi kafa karıştırıcıdır.

57 Bir örnek vermek gerekirse, Aristoteles'in *fuestai* (meydana gelmek, büyümek) filinden türediği *fusei* tabiri için zamanla Arapça'da "*tabî'a*" karşılığı ağırlık kazansa da *Metafizik* tercümanlarından birisi bu tabiri "*necm*" (görünmek, ortaya çıkmak, yıldız gibi) türevleri ile karşılamayı uygun bulmuştu. İbn Rüşd, bu tercihi beğenmeyip orijinal anlamı daha iyi yakalayan "*nemâ*" ve "*neşe'e*" fiillerini kullanmaktadır. Benzer değerlendirmeler için bkz. Arnaldez, *Averroes: A Rationalist in Islam*, 32-33; Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, 58-59.

İbn Rüşd'ün tefsir formatındaki şerhleri ise Aristoteles'e ait kaynak metnin tamamını içermekte ve küçük kesitlere bölünen *meşrûh* materyali doğrusal bir şekilde, baştan sona doğru şerhe tabi tutmaktadır. Diğer şerh formatları gibi *tefsîr* formatının da İbn Rüşd'den önceki şârihler tarafından kullanıldığı bilinmektedir.⁵⁸ Genel kanaate göre, şerhler arasında en son yazılan bu uzun çalışmalar, İbn Rüşd'ün felsefi açıdan en olgun fikirlerini yansıtmaktadır. Diğer şerhler arasında en kapsamlı çalışmalar olan tefsirler, aynı zamanda günümüze kadar en az ulaşanlar arasındadır. Bunun ana sebebi, tefsirlerin sayı açısından diğer şerhlerden az olması ve uzunluklarından dolayı çok sayıda el yazmasının üretilmemesi olabilir. İbn Rüşd'ün tefsirleri arasında *Kitâbu'l-Burhân* ve *Metafizik* tefsirleri Arapça olarak günümüze ulaşırken, *De Anima*, *De Caelo* ve *Fizik* tefsirleri sadece Latince veya Latince ve İbranice tercümeleri vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır.⁵⁹

Sonuç: Şerhlerin Programatik Yapısı

İbn Rüşd'ün eserlerini tarihlendirmeye yönelik yapılan çalışmalara bakıldığında, Aristoteles şerhleri özelinde onun eserlerinin genel itibarıyla üç merhalede yazıldığı görülmektedir. Gençlik yıllarında (yaklaşık olarak otuzlu yaşlarına kadar) İbn Rüşd daha çok *cevâmî'* (*muhtasar*, *darûrî fi*) formatında şerhler yazmıştır. Daha sonra, halifenin isteği üzerine, aynı eserler üzerinde İbn Rüşd *telhîs* yazımına başlamış gibi gözükmemektedir. Son merhalede ise (ömrünün son 10 – 15 yılında), İbn Rüşd beş büyük şerh yazmıştır. *Telhîs* ve *tefsîr* dönemleri arasında ise (yaklaşık olarak 1178-1180 yılları) İbn Rüşd şerh faaliyetine ara vererek "polemik eserler"

58 di Giovanni, "The Commentator: Averroes's Reading of the Metaphysics," 63. Meşşâilerden tefsir yazarlar arasında el-Fârâbî ve İbn Tayyib öne çıkarken, söz konusu formatın Afrodisias'tan bu yana kullanıldığı görülmektedir. Bununla birlikte, İbn Rüşd'ün bu formattaki şerhlerini "eş-şerhu'l-kebir" yerine, *tefsîr* olarak adlandırması bazı araştırmacılara göre burada kullanılan şerh usulünün geleneksel Kur'ân tefsirlerine benzemesinden dolayıdır. Bu doğrultudaki açıklamalar için bkz. Âtif el-Îrâkî, *en-Nez'atu'l-'Aklîyye fi Felsefeti İbn Ruşd*, (Kahire: Dârul-Me'ârif, 1984), 65; el-Ehvânî, "İbn Ruşd", c. 1, 543. *Telhîs* ve *tefsîr* formatına benzer şerhler, Aristotelesçi şârihler arasında ilk defa Afrodisias ve Themistios tarafından kaleme alınmıştır. İbn Bâcce'nin ise daha çok *cevâmî'* formatını tercih ettiği bilinmektedir. Diğer taraftan el-Fârâbî'nin *Nikhomakos'a Etik* tefsiri günümüze kadar ulaşmasa da Endülüs'te bilinen bir eserdir. Detaylı açıklamalar için bkz. Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, 47.

59 Örneğin, el-Fârâbî'nin *Nikhomakos'a Etik (Kitâbu'l-Ahlâk)* kitabına yazdığı büyük şerh (*eş-şerhu'l-kebir*) Endülüs'te bilinse de günümüzde mevcut değildir. Diğer taraftan el-Fârâbî'nin aynı formattaki *Kitâbu'l-'İbâra* şerhi ve İbn Tayyib'in mantık tefsirleri günümüze ulaşabilmiştir. Daha ayrıntılı bilgiler için bkz. Peter Adamson, "Aristotle in the Arabic Commentary Tradition," *The Oxford Handbook to Aristotle* içinde, ed. Christopher Shields (Oxford: Oxford University Press, 2012), 649.

olarak adlandırılan (*el-Keşf, Faslu'l-Makal, ed-Damîme* ve *Tehâfutu't-Tehâfut*) kitaplarını yazmıştır.⁶⁰ Tefsîrlerin ilki olan *Kitâbu'l-Burhân* 1180-83 yılları arasında kaleme alınmıştır. Daha sonra 1186'da *Kitâbu'n-Nefs (De Anima)* ve *es-Semâ'u't-Tabî'i (Fizik)*, 1188'de *es-Sema' ve'l-Âlem (De Caelo)* ve 1190'da *Mâ ba'ade't-Tabî'a (Metafizik)* tefsîr şerhleri takip etmiştir.⁶¹ Bu beş tefsîr çalışması, İbn Rüşd'e kadar ulaşan, bin yılı aşkın Aristotelesçi şerh geleneğinin zirvesini oluşturmaktadır.

Aristoteles külliyyatına yazılan bu şerhleri bu üç merhalede ele aldığımızda, onların aynı zamanda küçükten büyüğe doğru, zorluk derecesini ve bilgi düzeyini artıran bir görünümde olduğu gözlemlenmektedir. Buna göre, İbn Rüşd'ün gençlik yıllarında yazdığı küçük şerhler (*cevâmî'*) orta şerhlerden (*telhîs*) önce, orta şerhler de büyük şerhlerden (*tefsîr*) önce yazılmış olup tecdrici bir görünüm arz etmektedir.⁶² İbn Rüşd'ün gençlik yıllarında Aristoteles külliyyâtını kısa şerhlerle ele alması ve daha sonra bu ilk denemeleri telhîs ve tefsîrlerle geliştirmesi, şerh külliyyâtının üç aşamadan oluşan bir şerh programı görüntüsünü kazanmasında etkili olmuştur. Ancak *telhîs* formatındaki şerhlerin halifenin özel talebi doğrultusunda ele alındığını düşünürsek (yani eğer bu yöndeki rivayetleri doğru kabul edersek), o zaman bu ikinci merhaledeki şerh literatürünün İbn Rüşd tarafından şerh programına sonradan ilave edilmiş olması ihtimali vardır. Her iki durumda da İbn Rüşd'ün şerhlerini okuyucunun felsefi gelişimini gözeten belli bir düzen ve sıra içerisinde yazmış olduğunu düşünmek yanıltıcı olmaz.

El-Câbirî'ye göre, İbn Rüşd'ün şerh külliyyâtının bu tecdrici ve programatik yapısı ve farklı merhalelerde yazılmış şerhlerinin zorluk derecelerinin farklı farklı olması, İbn Rüşd'ün felsefede hakikatin izhar edilmesi ile ilgili özel görüşleri ve öngördüğü pedagojik hedeflerle yakından alakalıdır. Şerh projesine başlarken *cevâmî'* formatına sadık kalması, bu eserlerin felsefeye yeni başlayanlar için uygun bir tarzda, tartışmalı taraflarının göz ardı edilerek, hazırlanması gayesini yansıtmaktadır. *Telhîs*lere gelince, onlar kaynak metnin tartışmalı taraflarını ve sâbık şârihlerin görüşlerini de içererek *cevâmî'*lerden daha zordur ve okuyucunun söz konusu tartışmalarla tanıştırılmasını öngörmektedir. *Tefsîr* formatında yazılan beş büyük şerh

60 Taylor, "Averroes," 182-183; Peters, *Aristotle and the Arabs*, 217-219.

61 Tefsir şerhlerinin Aristotelesçi şerhler arasında en son kaleme alındığı yönünde bir fikir birliği mevcut olsa da bu şerhlerin tam yazılış tarihleri araştırmacılar arasında farklılık gösterebilmektedir. İbn Rüşd'ün kendisi de *Metafizik* tefsirini yaşlılığında kaleme aldığını belirtmektedir; bkz. *Tefsîr*, 1664:2-3. Burada tercih ettiğimiz tarihler büyük ölçüde R. Taylor'un tarihlendirmesine dayanmaktadır. Bkz. Taylor, "Averroes: Religious Dialectic," 181. Diğer bazı tarihlendirme teşebbüsleri için bkz. Peters, *Aristotle and the Arabs*, 92-93; Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, 36-41.

62 di Giovanni, "The Commentator: Averroes's Reading of the Metaphysics," 62.

ise Aristoteles felsefesinin üstünlüğü hakkında İbn Rüşd'de oluşan kesin kanaat doğrultusunda ele alınmıştır. Bu kanaate göre, gerçek anlamda felsefeyi temsil eden tek düşünce olan Aristoteles düşüncesinin bütün ayrıntılarıyla ortaya konulması ve diğer "felsefe"ler karşısındaki yetkinliğinin gösterilmesi zorunludur.⁶³

İbn Rüşd'de şerh yazımının küçükten büyüğe doğru devam ettiği yönündeki değerlendirmelerin bazı metinsel dayanakları da mevcuttur. Bazen İbn Rüşd kimi meselelerde değişen kanaatlerinden dolayı erken dönemde kaleme almış olduğu *cevâmî'* türündeki şerhlerini tekrar gözden geçirme ihtiyacı duymuştur. Bu yeni kanaatlerini ilgili eserin daha sonraki şerhlerinde (telhis ve tefsir) detaylı bir şekilde gerekçelendirmekle birlikte, sıkça daha önce yazmış olduğu *cevâmî'* nüshalarının sayfa kenarlarına bir konudaki değişen fikirlerini eklemiş ve okuyucuyu aynı eserin telhis veya tefsir formatındaki şerhlerine yönlendirmiştir.⁶⁴

Ana hedefi Aristoteles felsefesinin üstünlüğünü ve yetkinliğini gözler önüne sermek olan tefsir şerhleri için seçilen kitaplara bakıldığında da İbn Rüşd'ün Aristoteles düşüncesiyle ilgili başka bir kanaatini görmek mümkündür. İbn Rüşd'ün gözünde Aristoteles sisteminin esasları *Kitâbu'l-Burhân – es-Semâ'u't-Tabî'î – es-Semâ' ve'l-Âlem – Kitâbu'n-Nefs – Kitâb Mâ ba'ade't-Tabî'a* eserleri ile tespit edilmiştir. (1) *Kitâbu'l-Burhân (II. Analitikler)* Aristoteles mantığının kalbi mahiyetinde olup "felsefe usulü"nü zirvesini oluşturur. Bu kitapta esasları belirlenen "burhânî ilim," sadece Aristoteles felsefesi değil, felsefe olmaya aday olan her düşünce için bir kıstas durumundadır. (2) *Es-Semâ'u't-Tabî'î (Fizik)* kitabı ise hareket açısından tabii varlıkları incelemekte olup diğer bütün tabii ilimlerin esaslarını belirlemektedir. (3) *Es-Semâ' ve'l-Âlem (De Caelo)* kitabı, semâvî feleklerin hareketleri ile ilgili bir kitap olarak âlemin kıdemi meselesi etrafındaki tartışmaların kaynağıdır. (4) *Kitâbu'n-Nefs (De Anima)* klasik anlamda psikoloji ilmini kuran bir eser olması itibarıyla akli süreçler, nefsin bekası vb. önemli konuların vuzuha kavuşturulduğu yerdir. (5) *Metafizik* ise Aristoteles sisteminin zirvesini oluşturmaktadır. Tabiri ca-

63 el-Câbirî, *İbn Ruşd: Sıra ve Fikir*, 162-163. El-Câbirî'ye göre, *cevâmî'*leri günümüz lise kitaplarına, *telhis*leri üniversite kitaplarına ve *tefsir*leri özel ihtisas gerektiren uzmanlık kitaplarına benzetebiliriz. Benzer değerlendirmeler için bkz. el-İrâkî, *en-Nez'atu'l-Akliyye fi Felsefeti İbn Ruşd*, 70.

64 Bir örnek vermek gerekirse, *Cevâmî'*in bir yerinde İbn Rüşd açık bir şekilde ilgili meseledeki görüşlerinin daha açık ve doğru bir şekilde *Metafizik* tefsirinde kaleme aldığını belirtmektedir; bkz. İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 48; Arnzen, *Averroes on Aristotle's "Metaphysics"*, 73. Bu bağlamda *De Anima*, *Fizik* ve *Metafizik* *cevâmî'* şerhlerinin kısa bir değerlendirmesi için bkz. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, (Oxford: Oxford University Press, 1992), 220-222.

izse, *Metafizik*'in Aristoteles sistemindeki yeri, başın bedendeki yeri gibidir.⁶⁵ Bunun nedeni, yukarıda sayılan kitaplar başta olmak üzere, Aristoteles kitaplarında esasları belirlenen ilimlerin tamamı varlığın/hakikatin bir kısmıyla ilgilenirken, metafizik ilmi varlığı varlık olarak, mutlak anlamda konu edinmektedir.

Bu beş kitabın Aristoteles düşünce sistemindeki yeri ve önemine istinaden, İbn Rüşd kendi şerh projesinde de en büyük ilgiyi onlara göstermiştir. Buna göre, İbn Rüşd için felsefe en geniş anlamda epistemoloji ve ilmî metodoloji ile başlar (*Kitâbu'l-Burhân*), söz konusu epistemolojiyi kuran insan aklının durumları tespit edilir (*Kitâbu'n-Nefs*), ardından bu epistemolojik imkânlar insan dışındaki olguların araştırılmasında istimal edilir (*Es-Semâ'u't-Tabî'i* ve *Es-Semâ' ve'l-Âlem*) ve son olarak hem insanı hem de duyulur âlemi aşan ilkelerin araştırılmasıyla (*Metafizik*) nihayete ermektedir. Bu program ise felsefe adını alan insanî etkinliğin bütünü-nü temsil etmektedir.

Kaynakça

- Adanson, Peter. "Aristotle in the Arabic Commentary Tradition." *The Oxford Handbook to Aristotle* içinde, ed. Christopher Shields, 645-664. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- el-'Alevî, Cemâluddîn. *el-Metnu'r-Ruşdî: Medhal li-Kirâ'a Cedîde*. Casablanca: Dâr Tübekâl li'n-Neşr, 1986.
- 'Ammâra, Muhammed. *el-Mâddiyye ve'l-Misâliyye fî Felsefe İbn Ruşd*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1983.
- Arnaldes, Roger. *Averroes: A Rationalist in Islam*, İng. çev. D. Streight. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000.
- Arzen, Rüdiger. *Averroes on Aristotle's "Metaphysics": An Annotated Translation of the So-called "Epitome."* New York: De Gruyter, 2010.
- Barnes, Jonathan. *Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Bedevî, 'Abdurrahmân. *Aristû 'inde'l-'Arab*. [Küveyt]: Vekâletu'l-Matbû'ât, 1978.
- Booth, Edward. *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Butterworth, Charles E. "Translation and Philosophy: The Case of Averroes' Commentaries." *International Journal of Middle East Studies*, 26/1 (1994): 19-35.
- el-Câbirî, Muhammed 'Âbid. *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. S. Aykut. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- el-Câbirî, Muhammed 'Âbid. *İbn Ruşd: Sîra ve Fikr*. Beyrut: Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1998.
- Campanini, Massimo. *An Introduction to Islamic Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- di Giovanni, Matteo. "The Commentator: Averroes's Reading of the Metaphysics." *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics* içinde, ed. Fabrizio Amerini, Gabriele Galluzzo, 59-94. Leiden: Brill, 2014.

65 El-Câbirî, *İbn Ruşd: Sîra ve Fikr*, 163-165.

- Durusoy, Ali. "İbn Rüşd'ün Aristoteles İnşasında Farabî ve İbni Sina'nın Katkıları." *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek II* içinde, ed. Talip Özdeç, c. 1, ss. 283-94. Sivas: Asitan Yayınları, 2009.
- el-Ehvânî, Ahmed Fu'âd. "İbn Ruşd." *A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands II* içinde, ed. M. M. Sharif, c. 1, 540-564. Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1963.
- Endress, Gerhard. "Averroes Opera: A Bibliography of Editions and Contributions to the Text." *Averroes and the Aristotelian Tradition* içinde, ed. Gerhard Endress, Jan A. Aertsen 339-381. Leiden: Brill, 1999.
- Fahrî, Mâcid. *Averroes: His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld, 2001.
- Fraenkel, Carlos. "Philosophy and Exegesis in Al-Farabi, Averroes, and Maimonides." *Laval Theologique et Philosophique*, 64/1 (2008): 105-125.
- Genequand, Charles. *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lâm*. Leiden: Brill, 1986.
- Glasner, Ruth. *Averroes Physics: A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Gutas, Dimitri. "On Translating Averroes' Commentaries." *Journal of the American Oriental Society*, 110 (1990): 92-101.
- Harvey, Steven. "Conspicuous by his Absence: Averroes' Place Today as an Interpreter of Aristotle." *Averroes and the Aristotelian Tradition* içinde, ed. Gerhard Endress, Jan A. Aertsen, 32-49. Leiden: Brill, 1999.
- Hyman, Arthur. "İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şârihler," çev. Atilla Arkan. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2002): 47-57.
- İbn Ebî Useybi'a. *'Uyûnu'l-Enba'*, tah. N. Ebû Rîde. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1965.
- İbn Rüşd. *Faslu'l-Makâl*, tah. M. Â. el-Câbirî. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1997.
- İbn Rüşd. *Telhîsu Kitâbi'l-Kiyâs*, tah. C. Cihâmî. *Telhîsu Mantiki Aristû*, I-V. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1992.
- İbn Rüşd. *eş-Şerhu'l-Kebir li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristû*, Latince'den Arapça'ya çev. İ. el-Ğazâlî. Tunus: el-Mucme'u'l-Tûnisî li'l-'Ulûm ve'l-Âdâb ve'l-Funûn "Beytu'l-Hikme," 2000.
- İbn Rüşd. *Tefsîr mâ ba'de't-Tabî'a*, tah. M. Bouyges. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1938-52.
- İbn Rüşd. *Metafizik Şerhi*, çev. M. Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- el-İrâkî, 'Âtif. *en-Nez'atu'l-'Akliyye fi Felsefeti İbn Ruşd*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1984.
- Jaeger, Werner. *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, İng. çev. R. Robinson. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- Kanavâtî, George. *Muellefâtü İbn Ruşd*. Kahire: el-Matba'atu'l-'Arabiyyetu'l-Hadise, 1978.
- Kukkonen, Taneli. "Aristotle and Aristotelianism." *The Classical Tradition* içinde, ed. Anthony Grafton vd. 70-77. Cambridge: Belknap Harvard University Press, 2010.
- Leaman, Oliver. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Leaman, Oliver. "How Aristotelian is Averroes as a Commentator on Aristotle?" *Averroes and the Aristotelian Heritage* içinde, ed. Carmela Baffioni, 23-33. Napoli: Guida, 2004.
- el-Merrâkuşî, 'Abdulvâhid. *el-Mu'cib fi Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, tah. M. S. el-Uryân. Kahire: Matba'atu'l-İstikâme, 1949.

- Mûrâd, Muhammed B. *İbn Ruşd Feylesûfên Mu'âsiran*. Kahire: Mısru'l-'Arabiyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2002.
- el-Misbâhî, Muhammed. *el-Vechu'l-Âhar li-Hadâseti İbn Ruşd*. Beyrut: Dâru't-Talî'a li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1998.
- Peters, Francis Edward. *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*. Londra: University of London Press, 1968.
- Renan, Ernest. *İbn Ruşd ve'r-Ruşdiyye*, Arapça çev. 'A. Zu'aytir. Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kutubi 'Arabiyye, 1957.
- Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Taylor, Richard C. "Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Tradition." *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* içinde, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, 180-200. Londra: Cambridge University Press, 2005.
- Taylor, Richard C. "Averroes." *A Companion to Philosophy in the Middle Ages* içinde, ed. J. J. E. Garcia, T. B. Noone, 182-195. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.
- et-Telîlî, 'Abdurrahmân. *İbn Ruşd fi'l-Mesâdiri'l-'Arabiyye*. Kahire: el-Meclisu'l-'Alâ li's-Sekâfe, 2002.
- Urvoy, Dominique. *Ibn Rushd (Averroes)*. Londra: Routledge, 1991.
- Urvoy, Dominique. "Ibn Rushd," *History of Islamic Philosophy I-II* içinde, ed. Sayyed H. Nasr, Oliver Leaman, 330-345. Londra: Routledge, 1996.
- Wolfson, Harry A. "Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem." *Speculum*, 38/1 (1963): 88-104.