



**İBN RÜŞD DÜŞÜNCESİNİN YAHUDİ VE HRİSTİYAN
FELSEFESİNE ETKİSİ**

Taha SÜRMELİ

Doktora Tezi
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI
2024
Her Hakkı Saklıdır

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Taha SÜRMELİ

İBN RÜŞD DÜŞÜNCESİNİN YAHUDİ VE HRİSTİYAN
FELSEFESİNE ETKİSİ

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI

ERZURUM 2024



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "**İbn Rüşd Düşüncesinin Yahudi ve Hristiyan Felsefesine Etkisi**" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

☒ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

22.10.2024

Aslı ıslak imzalıdır

Taha SÜRMELİ

***LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

.....

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi MADDE 6– (1) Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI danışmanlığında, Taha SÜRMELİ tarafından hazırlanan bu çalışma 22/10/2024 tarihinde savunulmuş ve Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN

İmza: Aslı ıslak imzalıdır

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI

İmza: Aslı ıslak imzalıdır

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Mehmet DAĞ

İmza: Aslı ıslak imzalıdır

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

İmza: Aslı ıslak imzalıdır

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Mirpenç AKŞİT

İmza: Aslı ıslak imzalıdır

Aslı ıslak imzalıdır

Prof. Dr. Sait UYLAŞ

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
KISALTMALAR DİZİNİ	VI
ÖN SÖZ.....	VII
GİRİŞ	1
ARAŞTIRMANIN AMACI YÖNTEM VE KAYNAKLARI İLE İBN RÜŞD FELSEFESİ	1
I. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	1
II. YÖNTEM VE KAYNAKLAR.....	2
III. İBN RÜŞD'ÜN DÜŞÜNCESİ.....	4
A. Varlık Felsefesi.....	4
1. Varlık Mahiyet İlişkisi.....	6
2. Varlık İlkeleri	7
3. Varlık Türleri.....	8
4. Tanrı-Âlem İlişkisi	11
B. Bilgi Felsefesi	12
1. Nefsin Tanımı ve Mahiyeti.....	13
2. Nefsin Yetileri	14
3. Akıl Teorisi.....	18
4. Faal Akıl ve İttisal Problemi.....	21
C. Ahlak Felsefesi	24
D. Siyaset Felsefesi	28
E. Din-Felsefe İlişkisi.....	46
F. Mantık	56

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN YAHUDİ FELSEFESİNE TESİRİ

1.1. YAHUDİ DÜŞÜNCESİNİN İSLÂM FELSEFESİYLE İLİŞKİSİ VE ÖZGÜNLÜK PROBLEMİ.....	59
1.1.1. Yahudi Felsefesinin İslâm Felsefesiyle Karşılaşmasının Kısa Tarihçesi	59

1.1.2. İslâm Felsefesi ile Yahudi Felsefesinin Etkileşimi	61
1.1.3. Yahudi Felsefesinin Gelişimi ve Özgünlük.....	67
1.2. YAHUDİLERİN İBN RÜŞD ALGISI.....	69
1.2.1. İbn Rüşd'ün Yahudilerce Nasıl Bilindiği ve Konumu	70
1.2.2. İbn Rüşd Kaynaklarının Yahudi Toplumuna İntikalî.....	78
1.2.3. İbn Rüşd'ün Yahudi Düşüncesi Tesirine Bir Değerlendirme	93
1.3. İBN RÜŞD'DEN ETKİLENEN BAŞLICA YAHUDİ FİLOZOFLARI	95
1.3.1. Musa İbn Meymûn	95
1.3.2. Tibbon Ailesi.....	100
1.3.3. İsaac Albalag	105
1.3.4. Gersonides	106
1.3.5. Moses Narboni	112
1.3.6. Josep İbn Kaspi	114
1.3.7. Kalonymus ben Kalonymus	115
1.3.8. Tov Ailesi.....	116
1.3.9. Abraham Bibago	116
1.3.10. Del Medigo.....	117
1.4. YAHUDİ İBN RÜŞDÇÜLÜĞÜ	119
1.5. FELSEFİ PROBLEMLERDEKİ ETKİLEŞİM	121
1.5.1. Ontolojik Alandaki Etkilenme	121
1.5.2. Epistemolojik Alandaki Etkilenme	144
1.5.3. Ahlak ve Siyaset Alanındaki Etkilenmeler	162
1.5.4. Din-Felsefe İlişkisi Alanındaki Etkilenme	168
1.5.6. Ansiklopedik Yazımlarda Etkilenme	190
1.6. YAHUDİLERİN ENDÜLÜS'TEN AYRILMALARI VE İLİM MERKEZİNİN DEĞİŞMESİ	201

İKİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN HRİSTİYAN FELSEFESİNE TESİRİ

2.1. İBN RÜŞD DÜŞÜNCESİNİN HRİSTİYAN BATI'YA GEÇİŞ YOLLARI...	221
2.1.1. Çeviriler.....	221
2.1.2. Üniversiteler	231

2.2. LATİN İBN RÜŞDÇÜLÜĞÜ.....	239
2.3. İBN RÜŞD'DEN ETKİLENEN BAŞLICA HRİSTİYAN FİLOZOFLARI...	245
2.3.1. Büyük Albert/Albertus Magnus	245
2.3.2. Thomas Aquinas.....	247
2.3.3. Brabantlı Siger.....	250
2.3.4. Dacialı Boetius	251
2.4. İBN RÜŞD'E ELEŞTİRİLER.....	252
2.5. FELSEFİ PROBLEMLERDEKİ ETKİLEŞİM	260
2.5.1. Ontolojik Alandaki Etkilenme	261
2.5.2. Epistemolojik Alandaki Etkilenme	269
2.5.3. Ahlak ve Siyaset Alanındaki Etkilenmeler	284
2.5.4. Din-Felsefe İlişkisi Alanındaki Etkilenme	287
2.5.5. Mantık ve Diğer Alanlardaki Etkilenmeler	301
2.6. İBN RÜŞD DÜŞÜNCESİNİN RÖNESANS'A KATKISI	309
2.6.1. Rönesans Kavramının Tahlili.....	309
2.6.2 Avrupa'da Rönesans'ın Oluşumuna İbn Rüşd'ü Etki.....	317
SONUÇ.....	327
KAYNAKÇA	333
ÖZGEÇMİŞ.....	366

ÖZET

DOKTORA TEZİ

İBN RÜŞD DÜŞÜNCESİNİN YAHUDİ VE HRİSTİYAN FELSEFESİNE ETKİSİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI

Taha SÜRMELİ

2024, 366 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI

Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN

Prof. Dr. Mehmet DAĞ

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

Doç. Dr. Mirpenç AKŞİT

Bu çalışmada, Endülüs'te çok yönlü yetişmiş bir İslâm düşünürü olan İbn Rüşd'ün Yahudi ve Hristiyan toplumlarına etkisi ele alınacaktır. Esasen İbn Rüşd bir İslâm filozofu olmasına rağmen Müslümanlara tesiri sınırlı kalmıştır. Buna karşın Yahudiler başta olmak üzere Batı medeniyetini birçok yönden ve uzunca bir müddet etkilemeyi başarmıştır. İbn Rüşd'ün Aristo'nun şarihi olması, onun müktesebatından eksik ve muğlâk yerlerin tamamlayıcısı olması ve rasyonelliği esas alması nedeniyle dönemin Batı dünyasının anlam arayışına bir cevap olmuştur. Onun eserleri vefatından hemen sonra Yahudi ve Hristiyan mütercimler aracılığıyla her iki topluma aktarılmıştır. Bu eserler üzerine birçok şerh çalışmaları yapılmıştır. İbn Rüşd, Batı üniversitelerinde çok erken dönemde ve uzun bir süre boyunca tartışılmıştır. Bu açıdan o, Batı medeniyetindeki değişim, dönüşüm ve fikir inkılâbının en önemli muharriklerinden biri olmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, Yahudi Felsefesi, Hristiyan Felsefesi, Endülüs, İbn Rüşd, Etki

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****THE INFLUENCE OF IBN RUSHD THOUGHT ON JEWISH AND CHRISTIAN
PHILOSOPHY****Advisor: Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI****Taha SÜRMELİ****2024, 366 Pages****Jury: Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI****Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN****Prof. Dr. Mehmet DAĞ****Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN****Assoc. Prof. Dr. Mirpenç AKŞİT**

In this study, the influence of Ibn Rushd, a versatile Islamic thinker who grew up in Andalusia, on Jewish and Christian societies will be discussed. In fact, although Ibn Rushd was an Islamic philosopher, his impact on Muslims was limited. On the contrary, it managed to influence Western civilization, especially the Jews, in many ways and for a long time. Ibn Rushd's role as Aristotle's commentator, as a complement to the missing and ambiguous parts of his acquisitions, and as being based on rationality, was an answer to the Western world's search for meaning. Immediately after his death, his works were transmitted to both communities through Jewish and Christian translators. Many commentaries have been made on these works. Ibn Rushd was discussed very early and for a long time in Western universities. Thus, he became one of the most important drivers of change, transformation and intellectual revolution in Western civilization.

Anahtar Kelimeler: Islamic Philosophy, Jewish Philosophy, Christian Philosophy, Andalusia, Ibn Rushd, Influence

KISALTMALAR DİZİNİ

Bkz	: Bakınız
Çev	: Çeviren
Derl	: Derleyen
Hızl	: Hazırlayan
Ss	: Sayfa sayısı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk	: Tahkik
vd	: Ve diğerleri
y	: Yaklaşık
Yay	: Yayıncılık

ÖN SÖZ

Merak insanın doğasında var olan bir olgudur. İnsan, eşyanın mahiyetini anlamak ve anlamlandırmak için küçük yaşlardan itibaren merak eder. Merak, aynı zamanda öğrenmenin de ön koşuludur. Başka kültür ve medeniyetleri öğrenmeyi istemek de bu hasletten kaynaklanmaktadır. Tarih boyunca ötekini tanıma ve anlama merakı birçok değişim ve gelişmeleri de beraberinde getirmiştir. Sözelimi; Eski Mısır ve diğer medeniyetleri merak eden Yunanlı düşünürler, Antik-Yunan felsefesini inşa etmişlerdir. Bu bağlamda Antik-Yunan düşüncesini merak eden Müslüman düşünürler, İslâm hikmetini oluşturmuşlardır. İslâm düşünürlerin muazzam müktesebatını merak eden Batılılar ise bu müktesebatı referans alarak Batı toplumunu kurmuşlardır. Bu merak süreci her ne kadar zaman zaman düşme eğilimi gösterse de daima varlığını devam ettirmiştir. Biz de tezimiz boyunca düşünsel merak sürecinin son halkasını merak ettik. Bu halkada, kendisi bir Mâlikî fakihî olmasına rağmen, bu gruptaki âlimlerin tutuculuk hastalığına yakalanmamış bir filozof olan İbn Rüşd'ün Batı medeniyetine etkisini inceledik.

Tezimiz; giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında İbn Rüşd'ün varlık, bilgi, ahlak ve siyaset, din-felsefe ilişkisi ve mantık hakkındaki düşüncelerini ele aldık. Burada her bir konuyu irdelerken sonraki bölümlere zemin hazırlama maksadını taşıdık. Birinci bölümde İbn Rüşd'ün Yahudi felsefesine tesirini ele aldık. Bu bölümde öncelikle İslâm felsefesiyle Yahudi felsefesi arasındaki ilişkiyi irdledik. Daha sonra İbn Rüşd'ün Yahudi toplumundaki konumunu ve eserlerinin ne zaman, nasıl ve kimler aracılığıyla bu topluma aktarıldığını inceledik. İbn Rüşd'ün etkilemiş olduğu bazı Yahudi filozofları değerlendirdik. Yahudi İbn Rüşdçülüğünün ne olduğunu ve kimlerden müteşekkil olduğunu tespit ettik. Son olarak İbn Rüşd'ün felsefî problemlerde Yahudi düşünürlerini nasıl etkilediğini inceledik. İkinci bölümdeyse İbn Rüşd'ün Hristiyan felsefesine etkisini ele aldık. Öncelikle İbn Rüşd'ün düşüncelerinin Hristiyan Batı toplumuna hangi yollarla girmeye başladığını tespit etmeye çalıştık. Onun fikirlerinin etrafında meydana geldiği düşünülen Latin İbn Rüşdçülüğü inceledik. Yine İbn Rüşd'ün etkilediğini düşündüğümüz bazı Hristiyan düşünürlerle değindik. Ayrıca bu bölümde İbn Rüşd'e yapılan eleştirilerin hangi konulardan müteşekkil olduğunu ve bu eleştirilerin sebeplerini belirlemeye çalıştık. Yine bu bölümde İbn

Rüşd'ün felsefî problemlerde Hristiyan filozoflarını nasıl etkilediğini tespit etmeye çalıştık. Son olarak Rönesans denilen olgudan ne anlamamız gerektiğini ve İbn Rüşd'ün onu nasıl etkilediğini belirlemeye çalıştık. Sonuç kısmında ise tezimiz boyunca ulaştığımız neticeleri belirlemeye çalıştık.

Çalışmamızın ortaya çıkması ve olgunlaşmasındaki en önemli payın değerli danışman hocama ait olduğunu ifade etmek isterim. Hocamın bir Endülüs hayranı olması ve Batı medeniyetindeki gelişmelerin Endülüs'ten kaynaklı olduğunu düşünmesi bizi bu konuyu çalışmaya sevk etti. Daha sonra da çalışmamız boyunca yardım ve ilgisini esirgemeyen, eleştirileriyle yoluma ışık tutan kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI'ya gönülden teşekkür ederim. Yine danışman hocamla birlikte tez sürecini yürüttüğümüz ve engin bilgilerinden istifade ettiğim hocalarımdan Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN ve Mehmet DAĞ'a çok teşekkür ederim. Doktora süresi boyunca birçok konuda yardımını esirgemeyen arkadaşım Arş. Gör. Sıbğatullah İĞDE'ye gönülden teşekkür ederim. Ayrıca tezimizin tamamını okuyarak eleştiri ve düzeltmelerle katkı sunan mesai arkadaşım Salih KARSLI'ya da teşekkürü borç bilirim. Yine hiçbir zaman maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen geniş ailemin tüm bireylerine teşekkür ederim. Son olarak bu zorlu çalışma süresi boyunca bazen beni motive ederek bazen de evin bütün mesuliyetini yüklenerek birçok konuda fedakârlık yapan sevgili eşim Şeyma SÜRMELİ'ye çok teşekkür ederim. Ayrıca bu süre zarfında kendisini ihmal etmek zorunda kaldığım sevgili kızım Berra'yı muhabbetle kucaklıyorum.

Gayret bizden muvaffakiyet Allah'tandır.

Erzurum-2024

Taha SÜRMELİ

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN AMACI YÖNTEM VE KAYNAKLARI İLE İBN RÜŞD FELSEFESİ

I. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Bu çalışma, Batı İslâm coğrafyasında yetişmiş bir İslâm filozofunun Yahudi ve Hristiyan düşüncesine etkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Burada Yahudi ve Hristiyan toplumunda kimlerin, hangi konularda İbn Rüşd'den (ö. 1198) nasıl etkilendiğini belirlemeye çalışacağız. Mâlikî mezhebine mensup bir ailenin ferdi olarak eğitim alan İbn Rüşd'ün çok yönlü yetişmesi, Batı'yı etkilemedeki rolü belirlenecektir. Ayrıca bu çalışmada diğer İslâm filozofları içerisinde İbn Rüşd'ün ön plana çıkmasının nedenleri değerlendirilecektir. Aslına bakılırsa tarih boyunca bütün toplumların birbirlerini az veya çok etkilediği bir gerçektir. Bilhassa bilimsel gelişmelerin kırılma noktalarının bir medeniyetin diğerlerinden tevarüs ettiği ilmî mirastan kaynaklandığını düşünüyoruz. Bu bağlamda Barthold “*Bugün ispat edilmiş bir hakikattir ki, terakkinin en büyük amili, kavimler arasındaki münasebetlerdir.*”¹ ifadelerini kullanarak meselenin önemini belirtmektedir. Böylece zirveye ulaşmış İslâm bilim ve düşüncesinden istifade etmek isteyen Batı'nın durumu da bu çerçevede değerlendirilebilir. Bu bağlamda Batı'nın düşünsel gelişimini etkileyen İbn Rüşd'ün tesirini ortaya koymak asıl hedefimizdir.

Müslümanlara karşı ön yargıların ve ön kabullerin daha da arttığı bir dönemde bu mevzuyu açıklığa kavuşturmak önem arz etmektedir. Burada mevzu bahis İbn Rüşd olunca meselenin ehemmiyeti daha da artmaktadır. Çünkü Libera'nın da ifadesiyle “*Hiçbir filozof onun kadar yanlış anlaşılmamış ve iftiraya uğramamıştır.*”² Dolayısıyla bu denli haksız ithama maruz kalmış bir düşünürün hakkını teslim etmeye çalışmak bilimsel ahlakın bir gereğidir.

¹ Wilhelm Barthold, *İslam Medeniyet Tarihi*, (Çev. M. Fuad Köprülü), (4. Baskı), Akçağ Yay., Ankara 2012, 36.

² Alain de Libera, *Orta Çağ Felsefesi*, (Çev. Ayşe Meral), (3. Baskı), Litera Yay., İstanbul 2021, 228.

Esasen İbn Rüşd'ün Batı düşüncesine etkisi genel olarak “İslâm Felsefesi Tarihi” eserlerinin “Batı’ya etkisi”³ başlığı altında birkaç satırda özet şeklinde ele alındığını görüyoruz. Dolayısıyla bu eserlerde konuya dair bilgilerin niceliği ve niteliği yok denecek kadar azdır. Diğer taraftan A. Gülnihal Küken, İbn Rüşd'ün Thomas Aquinas (ö. 1274) ile düşüncesini mukayeseli olarak ele alan bir doktora tezi çalışması yapmıştır. Yine Renan'ın eserlerini inceleyen Bekir Karlığa benzer bir usulle, *Batıyı Aydınlatan İslâm Düşünürü: İbn Rüşd* adlı bir eser telif etmiştir. Ancak İbn Rüşd'ün hem Yahudi hem de Hristiyan toplumlarını nasıl etkilediğiyle ilgili doktora düzeyinde bir çalışma yapılmamıştır. Bu açıdan tarih boyunca tevarüs edilen ve Müslüman düşünürlerin elinde yeniden şekillenen müktesebatın Batı toplumuna geçişinin neliği ve nasıllığını araştırmanın kıymetli olduğunu düşünüyoruz. Bu yönüyle Batı toplumunda yaşanan dinî, siyasî, sosyolojik ve zihinsel dönüşüm sürecinin temelinde bir İslâm düşünürünün yer alması çalışmamızın önemini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla XIII. yüzyıldan başlayarak Batı toplumunu etkileyen İbn Rüşd'ün tesir alanlarını müstakil bir çalışmada ortaya koymanın bilim tarihi açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Bilhassa uzun bir müddet İslâm coğrafyasında etkisi sınırlı kalan İbn Rüşd'ün Batı medeniyetine yön vermesinin araştırılmaya değer olduğu kanaatindeyiz.

II. YÖNTEM VE KAYNAKLAR

Tezimiz, İbn Rüşd'ün Yahudi ve Hristiyan Batı’ya etkisini ele alan bir çalışmadır. İbn Rüşd'ün vefatından sonra yapılan tercüme hareketleri ile hız kazanan etkisi Rönesans'ın sonlarına kadar yoğun bir şekilde devam ettiği görülmektedir. Bu sebeple çalışmamız bu zaman dilimini kapsamaktadır. Konunun anlaşılmasını sağlamak ve sonraki bölümlere zemin hazırlamak için öncelikle İbn Rüşd'ün felsefî düşüncesi ele alınmıştır. İbn Rüşd'ün düşünceleri ele alınırken öncelikle kendi eserlerine müracaat edilmiştir. İhtiyaç durumunda İbn Rüşd'ün hayatı, şahsiyeti ve kişiliği üzerine yapılan çağdaş kaynaklardan da faydalandığımızı belirtmek isteriz. Tezimiz boyunca istifade ettiğimiz İbn Rüşd'ün bazı eserleri şöyledir: *Tefsîru Mâ Ba'de't-tabî'a*, *Telhîsu Mâ Ba'de't-tabî'a*, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, *Averroes' De Substantia Orbis*, *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric and Poetic*,

³ Bkz. Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi I-III*, (Çev. Ahmet Fethi), (3. Baskı), Alfa Yay., İstanbul 2017, II, 212-217.

Long Commentary on the De Anima of Aristotle, Telhîsu Kitâbî'n-Nefs, Faslü'l-Makal, ed-Damima, Tehafü't et-Tehafüt, Kitâbu'l-Asair'l-Ulviyye, Hel Yettesil bi'l-Akli'l-Heyûlanî el-Aklü'l-Fa'âl ve Hüve Mültebisün bi'l-Cism, Telhîsu Kitâbî'l-Hiss ve'l-Mahsûs, İbn Rusdh's Commentary On Aristotle's Metaphysics Book Lam, Risaletü'n Nefs ve Siyasete Dair Temel Bilgiler.

Birinci bölümde İbn Rüşd'ün Yahudi düşüncesi üzerindeki etkisi incelenirken Yahudi düşünürlerine ait birincil kaynaklardan faydalanmak öncelikli hedefimiz olmuştur. Hem Yahudi düşünürlerin kendilerine ait hem de onlar üzerine yapılan pek çok İbranice kaynak olduğunu belirtmek gerekir. Ancak bu kaynaklar henüz Türkçe'ye tercüme edilmediğinden onların daha ziyade İngilizce çevirilerinden istifade ettiğimizi belirtmek isteriz. *Delâletü'l-Hâirîn*,⁴ *The Wars of the Lord I-III, Light of the Lord, The Treatise on Choice, The Emendation of the Opinions, Sefer Ha-Nefesh* gibi bazı eserler tezimizde yararlandığımız Yahudi düşüncesinin birincil kaynaklarıdır. Bununla beraber Yahudi felsefesi ve düşünürleri üzerine yapılan birçok çağdaş kaynaklardan da istifade ettiğimizi belirtmek isteriz. Çalışmamızda kaynak taraması yapılarak konuyla ilgili eserlerden toplanan veriler, bazısının tamamı bazısının ise sadece konuyla alakalı olan bölümlerinin incelenmesiyle elde edilmiştir. İkinci bölümde de benzer bir yöntemle hareket edilmiştir. *Akılların Birliği Meselesinde İbn Rüşdçülere Reddiye*,⁵ *Summa Contra Gentiles, Summa Theologica* kullandığımız bazı eserlerdir. Tıpkı birinci bölümde olduğu gibi bu bölümde de Hristiyan düşüncesi ve düşünürleri üzerine yapılmış birçok çağdaş araştırmacıların çalışmalarından istifade edilmiştir. Öte yandan Zaman zaman tekrar izlenimi veren bazı bilgiler olsa da, bu bilgiler farklı başlıkları aydınlatma için gerekli olduğundan kullanılmıştır. Tezimizde yer verdiğimiz ayetler için Diyanet Başkanlığı yayınlarının mealini kullandık ve dipnotta önce sure numarası sonra ise ayet sayısını verdik. Tezde adı geçen düşünürlerin isimlerinin ilk geçtiği yerde miladi ölüm tarihleri verilmiştir. Ayrıca tezimizde yer, şahıs, eser isimleri verilirken Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi esas alınmıştır.

⁴ Bu eser Osman Bayder ve Özcan Akdağ tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, (Çev. Osman Bayder, Özcan Akdağ), (2. Baskı), Albaraka Yay., İstanbul 2022.

⁵ Thomas Aquinas'ın İbn Rüşdçülere reddiye olarak yazdığı bu eser Mehmet Ata Az tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Thomas Aquinas, "Akılların Birliği Meselesinde İbn Rüşdçülere Reddiye", (Çev. Mehmet Ata Az), *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, (ss. 249-334), (1.Baskı), Klasik Yay., İstanbul 2021.

III. İBN RÜŞD'ÜN DÜŞÜNCESİ

İbn Rüşd'ün düşüncesi ve ilmi üzerinde titiz çalışmak isteyen araştırmacıların zengin bir birikime ulaşması mümkündür. Çünkü İbn Rüşd üzerine oldukça fazla araştırma yapılmıştır. Yeni baskı ve çeviriler yapıldıkça büyüleyici çalışmalar çıkmaya devam edecektir.⁶

İbn Rüşd'ün genelde Yahudi ve Hristiyan felsefesine özelde ise Rönesans'a katkısını ortaya koyabilmek için öncelikle onun düşüncelerini irdelememiz gerekir. Böyle bir yöntem uygulamamızın temel nedeni, evvela onun fikir dünyasını tanımak, sonraki bölümlerde öne süreceğimiz düşünsel problemlere zemin hazırlamaktır. Bu vesileyle biz öncelikle İbn Rüşd'ün varlık, bilgi, ahlak, siyaset, din-felsefe ilişkileri ve mantıkla alakalı görüş ve düşüncelerine özet şekilde yer vererek bir çerçeve oluşturacağız. Ancak maksadımız sadece İbn Rüşd'ün felsefesini tetkik ve tahlil etmek değil, daha ziyade onun felsefesinin Batı medeniyetine tesirini ortaya koymaya çalışmaktır. Bu nedenle onun felsefesini detaylı irdelemenin çalışmamızın sınırını aştığını eklememiz gerekir.

A. Varlık Felsefesi

Akıl ve iradeye sahip olan insanoğlu; varoluşundan bu yana, varlığı, hayatın ana menşei olan cevheri merak etmiştir. Bu nedenle o, mütemadiyen sorgulamış, varlığı ve onun arkasındaki hikmeti kavramaya çalışmıştır. Bu hikmet yolculuğunda İbn Rüşd varlık felsefesini; mevcûd, hüviyyet, cevher, araz, kemiyet, keyfiyet, zat, muzaf, mahiyet, suret, heyula, mebde, illet, kuvve ve fiil gibi kavramların üzerine inşa ederek vücuda getirmiştir. Bu bağlamda o, varlığı “hüviyyet”⁷, “zat”⁸, “şey”⁹, ve “bir”¹⁰ kavramlarıyla müteradif saydığı mevcûd kavramını kullanarak açıklamıştır. O, mevcud kavramını aşağıda gösterileceği gibi birçok anlamda kullanmıştır. Şöyle ki;

⁶ Steven Harvey, “On the Nature and Extent of Jewish Averroesim: Renan’s Averroés Et l’Averroisme Revisited”, *Jewish Studies Quarterly*, 7 (2), 2000, 100-119, 105

⁷ İbn Rüşd, *Telhîsu Ma'bâ'de't-tabîa (Metafizik Şerhi)*, (Çev. Muhittin Macit), Litera Yay., İstanbul 2013, 11.

⁸ İbn Rüşd, *Telhîsu Ma'bâ'de't-tabîa*, 15.

⁹ İbn Rüşd, *Telhîsu Ma'bâ'de't-tabîa*, 16.

¹⁰ İbn Rüşd, *Telhîsu Ma'bâ'de't-tabîa*, 16.

- 1- Mevcûd, tenasüp ve tertip yoluyla kullanılan isim türlerinden olup on kategoriden her biri için kullanır.
- 2- “Tabiat mevcut mudur?”, “Boşluk var mıdır?” önermelerinde olduğu gibi bir şeyin dış dünyada mevcut olma durumunun zihindeki kavramı olarak nitelendirilen sadık diye adlandırır.
- 3- Bazen de mevcûd, mahiyeti olan ister tasavvur edilsin ister tasavvur edilmesin zihin dışında zatı olan şeyler için kullanır.
- 4- Mevcûdun başka bir manası ise konu ve yüklemi zihinde birbirine bağlayan nispet şeklinde kullanmıştır.
- 5- Aralarındaki bağlantı olumlu veya olumsuz, doğru veya yanlış, doğrudan veya dolaylı olsun konuyla yüklem arasındaki ilişkiyi gösteren edata da mevcûd demiş.
- 6- Son olarak ise daire-merkez, üçgen-açı, baba-oğul misallerinde olduğu gibi biri diğerini gerektiren bu kavramlar arasındaki ilişkiye arazî olarak mevcûd demiştir.¹¹

Bundan hareketle şunu söyleyebiliriz ki İbn Rüşd, yukarıda da ifade edildiği üzere mevcûd kavramını bu anlamlardan her biri için kullanmıştır. Ancak yine de o, mevcûdun evvela zihin dışında özü ve mahiyeti bulunan her şey için, bir de her şeyin zihin dışındaki var olma durumu olmak üzere iki temel mana içerdiğini, böylece mevcûd kavramıyla tanımlanan her şeyin bir bakıma bu iki anlama indirgenebileceğini ifade etmiştir.¹² Bütün bunlardan hareketle öz anlamda var olanlar cevher ve arazdan müteşekkil olan on kategorinin¹³ kavranmasıyla ortaya çıkar. Böylece mevcûd on kategorinin en genel cinsi konumundadır.¹⁴

¹¹ İbn Rüşd, *Telhîsu Ma'bâ'de't-tabîa*, 8-9; Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, (1. Baskı), Klasik Yay., İstanbul 2003, 154; Nuri Adıgüzel, *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996, 8-9-10-11-12; Ömer Bozkurt, *Gazâlî ve İbn Rüşd'de İnkân, İmkânsızlık ve zorunluluk*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, 79; Tuncay Akgün, *Gazâlî ve İbn Rüşd'de Yaratma*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011, 165.

¹² İbn Rüşd, *Telhîsu Ma'bâ'de't-tabîa*, 8; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 154.

¹³ On kategoriyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Taha Sürmeli, *Farabî ve Sührevardî'de Kategorilerin Karşılaştırmalı Analizi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2018, 1-136.

¹⁴ İbn Rüşd, *Telhîsu Ma'bâ'de't-tabîa*, 30; Hüseyin Sarioğlu, "İbn Rüşd", (Ed.: Bayram Ali Çetinkaya), *İslâm Felsefesi Tarihi*, (ss. 75-105), (1.Baskı), Grafiker Yay., Ankara 2012, II, 96.

1. Varlık Mahiyet İlişkisi

Orta Çağ'da hem Müslüman hem de Batılı düşünürleri en çok meşgul eden konulardan biri varlık ile mahiyet arasındaki ilişki problemidir. Sadece skolâstik filozoflar İslâm düşünürlerini tenkit etmekle kalmamış, aynı zamanda İbn Rüşd ve İbn Sînâ (ö. 1037) örneğinde¹⁵ olduğu gibi Müslüman filozoflar birbirini de eleştirmişlerdir. Esasen konumuzun sınırını aştığı için İslâm düşünürleri arasındaki ihtilafları ele alacak değiliz. Daha ziyade İbn Rüşd'ün yaklaşımını tetkik edeceğiz. Bu bağlamda genel olarak İbn Rüşd'ün varlık kavramını iki manada kullandığını görüyoruz. İlki epistemolojik ve mantık cihetinde iken diğeri ontolojik yöndendir. Bunlardan birincisi, bir şeyin dış dünyadaki durumuna uygun olarak zihinde oluşan tasavvur, diğeri ise on kategoriye özellikle de cevherin gösterdiği tekil nesnelere karşılık gelen öz¹⁶ anlamındadır. İbn Rüşd'e göre zat anlamında bir şeyin varlığıyla mahiyeti arasında herhangi bir fark yoktur. Dolayısıyla bir şeyin mahiyeti mevzu bahis olacaksa o şeyin aynı zamanda bilfiil mevcut olduğu da söylenebilir. Bu bağlamda bir şeyin mevcudiyeti hakkındaki malumat onun ne olduğu konusundaki bilgiden evvel gelmektedir. Bu durum da gösteriyor ki bir nesnenin mevcudiyeti onun mahiyetinden önce gelmektedir. Ancak sebeplilik yönünden bakıldığında ise mahiyetin doğru anlamında var olanı öncelediği görülmüştür.¹⁷ İbn Rüşd'e göre bir şeyin mahiyetiyle varlığını aynı kabul etmek bazılarının¹⁸ iddia ettiği gibi onun mahiyetini ortadan kaldırmaz. Bu durum sadece mahiyet ile varlığın bir olmasının kabulü manasını taşımaktadır. Varlık ile mahiyetin aynı şey olduğunu öne süren İbn Rüşd; Farabî (ö. 950) ile aynı, İbn Sînâ'dan ise farklı¹⁹ düşünmektedir. Çünkü İbn Sînâ varlık ile mahiyetin ayrı şeyler olduğunu iddia etmektedir. Oysa İbn Rüşd, Aristo'yu (ö. M.Ö 322) takip ederek böyle bir ayırımı makbul görmemektedir. Hatta o, varlık ile mahiyet arasında bir ayırım yapıldığı takdirde, varlığın bilinemeyeceği hususunda Gazâlî (ö. 1111) ile aynı kanaati paylaşmış, fakat Gazâlî'nin filozofları tam anlamadığını da eklemiştir.

¹⁵ Detaylı bilgi için bkz. Ömer M. Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi: el-Fark Beyne re'yeyi'l-Hakimeyn", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, VI (10), 2001, 145-172.

¹⁶ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 161.

¹⁷ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 163; Bekir Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, (1. Baskı), Mahya Yay., İstanbul 2014, 113; Akgün, *Gazâlî ve İbn Rüşd'de Yaratma*, 174-175; Hüseyin Sarioğlu, "İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, (10), Haziran 2001, 173-186, 175.

¹⁸ Gazâlî, *Tehâfütü'l Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, (Çev. Bekir Sadak), (1. Baskı), Ahsen Yay., İstanbul 2002, 117.

¹⁹ Sürmeli, *Farabî ve Sühreverdi'de Kategorilerin Karşılaştırmalı Analizi*, 35.

Bütün bunlardan hareketle şunu söyleyebiliriz ki İbn Rüşd'e göre varlık ile mahiyet, aynı şeyin iki farklı yönünü gösteren kavramlardır. Esasen varlık bir şeyin duyularla algılanan veçhine yönelikken mahiyet ise o şeyin akıl tarafından kavramsallaştırılması yönüne işaret etmektedir. Dolayısıyla mahiyeti oluşturan şey, arazlardan farklı olarak varlığın bizzat kendisini oluşturmaktadır. Meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için şöyle bir misal verilmiştir. Sözgelimi, ateşin var olmasını veya ateşin ateş olmasını sağlayan kuruluk ve sıcaklık onun mahiyetidir. Daha sarih bir ifadeyle mahiyet, maddeyle suretin birleşiminden başka bir şey değildir.²⁰ Görüldüğü üzere İbn Rüşd, varlık ile mahiyetin aynı şeyin farklı yönleri olduğunu ifade ederek İbn Sînâ'dan ayrılmaktadır. Buna mukabil, yukarıda da zikredildiği gibi birçok konuda Gazâlî ile farklı düşünen İbn Rüşd, burada onunla aynı kanaati paylaşmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün Gazâlî'ye reddiye yazması kategorik bir karşı çıkma değil, bir hakikati ortaya çıkarma gayesi olduğu anlaşılmaktadır.

2. Varlık İlkeleri

Değişen her şeyin gerisinde değişmeyen bir şey, bir asıl, arkhe veya ana maddenin var olup olmadığı sorusu Thales'ten bu yana sorulagelmıştır. Neredeyse bütün düşünürler bu soruyla muhatap olmak durumunda kalmıştır. Bu düşünürlerden biri de İbn Rüşd'dür. İbn Rüşd de halefi olduğu filozofların bu mevzu hakkındaki görüşlerini tetkik ederken ne kelamcılarının benimsedikleri atom teorisini ne Stoahların savundukları cismiyyet anlayışını ne de küllileri varlığın ilkesi olarak görenlerin düşüncelerini makbul görmüştür. Ona göre varlıkların ilkeleri olarak nitelendirilen şeyler: heyula, suret ve ilk ilkedir.

İbn Rüşd'ün ontolojisinde mutlak yokluğa yer olmadığı için her oluş bir şeyden gerçekleşir. İlk madde hakkında oluştan bahsetmek mümkün değildir. Heyula için oluş, onun suretle birleşmesidir. Bu bağlamda ezelde fiil hâlinde olmasa da kuvve hâlinde ve bir imkân konumunda olan heyula, suretten yoksun olduğundan tarifî yapılması mümtendir.²¹ Varlığın ikinci ilkesi konumunda yer alan suret için de bir oluştan bahsetmek mümkün değildir. Bu bağlamda mutlak maddede olduğu gibi mutlak suretin

²⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, (Thk. Süleyman Dünya), I-II, Kahire 1964, 554-556; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 161-162; Sarioğlu, "İbn Rüşd", 97-98.

²¹ İbn Rüşd, *Telhîsu Ma'bâ'de't-tabîa*, 55-56; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 168-169; Sarioğlu, "İbn Rüşd", 98-99.

de bir tanımı yoktur. Fakat heyula edilgin bir yapıdayken suret, etkin bir ilke olarak varlığı kuvve hâline çıkararak ve ona bir mahiyet kazandırır. Bütün bunlardan hareketle İbn Rüşd'e göre heyula, mevcûdun duyulur ve edilgin, suret ise akledilir ve etkin oluşunun nedenidir. O, madde ile suretin mutlak manada varlık kazanabilmeleri için birleşmelerinin zaruri olduğunu düşünür. Zira maddenin zatı ancak başkası vasıtasıyla hissedilir duruma gelir ki bunu sağlayan şey de surettir. Dolayısıyla heyulayı suretsiz, sureti heyulasız tasavvur etmek mümkün değildir.²² Ona göre madde ile suretin birleşimi üçüncü bir ilke olarak bir failin varlığını gerekli kılmaktadır. Çünkü bu iki ilke kendi kendilerinin veya biri diğerinin ya da ikisinin birleşmelerinin illeti değildir. Bütün bu durumlar, bu terkinin daimî faili olan ilk ilkeye, başka bir ifadeyle Zorunlu Varlığa/Tanrı'ya götürmektedir.²³

3. Varlık Türleri

İbn Rüşd muhtelif eserlerinde varlıklara yükledikleri anlam bakımından onları tasnif ederek çeşitli tür ve kategorilere ayırmıştır. Misal olarak evvela o, Aristo'nun varlık taksimini uygun görerek varlığı on kategoriye ayırmıştır. Bunlar; cevher, kemiyet, keyfiyet, izafet, mekân, zaman, durum, sahip olma, etki ve edilgi kategorileridir.²⁴ Bu kategorilerin her biri tek başına ele alındığında müspet veya menfi bir mana taşımaları muhalken, ancak bir araya gelmeleri durumunda olumlu veya olumsuz bir anlam taşıyabilir. Ona göre cevher kategorisi, kendi başına kaim olup onun varlığı arazların hiçbirine muhtaç değildir. Geriye kalan dokuz kategoriye araz olarak isimlendiren İbn Rüşd, onların varlığının cevhere bağlı olduğunu öne sürer. Yukarıda zikredildiği gibi Aristo'ya dayanarak varlıkları cevher ve araz olarak taksim eden İbn Rüşd, aynı zamanda onları bir mevzuda bulunmaları veya bir mevzuya yüklenebilmeleri bakımından da tümel ve tikel olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.²⁵ Mevcûdatı başka bir açıdan da ele alan İbn Rüşd, onları kuvve ve fiil olarak ayırmıştır. Kuvve, fiil hâline geçmeye uygun tabiata sahipken, fiil ise kuvve hâlde olmama durumudur. Bu mevzunun en müşkül problemi, kuvvenin hangi durumlarda fiil hâline geleceği, bunun nasıl vuku

²² İbn Rüşd, *Telhisu Ma'bâ'de't-tabîa*, 56-57; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 168-169; Sarioğlu, "İbn Rüşd", 99.

²³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 262, 495; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 169-170.

²⁴ İbn Rüşd, "Telhisu Kitabı'l Makulat (Kategoriler Kitabı'nın Orta Şerhi)", (Çev. Salih Yalın), *İslâmi İlimler Dergisi*, 5, (2), Güz 2010, 207-246, 210.

²⁵ İbn Rüşd, *Telhisu Kitabı'l Makulat*, 208-209.

bulacağı ve kuvvenin mi yoksa fiilin mi evvel olacağı hususudur. Esasen İbn Rüşd'ün bu sorulara verdiği cevap onun varlık felsefesinin mühim bir bölümünü teşkil etmektedir. Çünkü onun temel doktrinlerinden biri fiilin kuvveden evvel meydana geldiği²⁶ savıdır. Zira o, âlemin hâdis olmadığını –ki bu problemi ileride daha detaylı ele alacağız.- savunurken, kuvvenin önce olduğunu öne sürmek, onun temellendirdiği metafizik düzenin tamamen değişikliğe uğrayacağı neticesini doğurmaktadır.²⁷ İbn Rüşd'ün fiilin kuvveden evvel geldiği iddiası, varlık bakımındandır. Ona göre bunun sebebiyse kuvve hâlde bulunan mebdenin fiile dönüşmesi için fiil hâlinde bulunan bir nedene olan gerekliliktir. Ayrıca kuvve hâlinde bulunan unsurlarla ilgili düşüncelerini serdeden İbn Rüşd, heyulanın ancak fiil vasıtasıyla daha tam ve mükemmel olabileceğini belirtir. Fakat İbn Rüşd meseleyi zaman bakımından irdelediğinde bazen kuvvenin önce geldiğini bazen de fiilin daha evvel olduğunu öne sürer.²⁸ Esasen İbn Rüşd'ün kuvve fiil dikotomiğinde verdiği netice; kuvvenin heyulaya, fiilin ise surete ilişkin kavramlar olmalarıdır.²⁹

Yukarıda ifade edildiği gibi İbn Rüşd mevcudatı muhtelif şekillerde tasnif ve tahlil etmiştir. Ancak, onun en açık ve anlaşılır, başka bir ifadeyle meselenin efradını cami ağıyarını mâni kılacak sınıflandırması *Faslı'l Makâl* eserinde yaptığı gruplamadır. Ona göre filozoflar ile kelamcılar varlıkların üç sınıf olduğunu kabul etmişlerdir. Dahası onlar; ikisinin iki uç olduğu, geriye kalanın da iki uç arasında bir vasıta olduğu konusunda hemfikir olmuşlardır. Hatta iki uca isim verilmede bile ittifak edilmiştir. Ancak tartışma ve ihtilafların kahir ekseriyeti vasıta varlık olarak yapılan gruplama üzerinde olmuştur. Ona göre bu üç sınıf şöyledir:

1- Bu varlık; bir şeyden/maddeden ve fail bir sebepten vücuda gelen, zamanla ilişkisi olan ve zamanın varlığından sonra meydana gelen bir türdür. Duyular tarafından algılanan bu varlık grubu cisimlerden müteşekkildir. Varlıkların bu kısmına filozoflar ve kelamcılar “hâdis” veya “muhdes” ismini vermede ittifak etmişlerdir.

²⁶ İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-tabî'a (Metafizik Büyük Şerhi) I-III*, (Çev. Muhittin Macit), (1. Baskı), Litera Yay., İstanbul 2019, III/512.

²⁷ Bkz., Adıgüzel, *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi*, 101-102.

²⁸ İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-tabî'a (Metafizik Büyük Şerhi) I-III*, (Çev. Muhittin Macit), (1. Baskı), Litera Yay., İstanbul 2017, II, 774-776; Adıgüzel, *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi*, 108-110.

²⁹ İbn Rüşd, *Telhîsu Ma'bâ'de't-tabî'a*, 55; Sarioğlu, “İbn Rüşd”, 97.

2- Birinci grubun zıddı olan bu sınıf ise var olan fakat varlığı başka bir şeyden olmayan, fail bir illeti bulunmayan, sebepsiz, kadim ve ezeli olan, zamanla ilişkisi bulunmayan varlıktır. Bu varlık Allah'tır.

3- Üçüncü sınıf varlık ise mezkûr olan iki türün arasında yer alan varlıktır. Bu varlık, bir şeyden olmayan ve zamanla ilişkisi bulunmayan, fakat bir fail tarafından vücuda getirilen varlıktır. Âlem bir bütün olarak bu türden bir varlıktır.³⁰

Esasen filozofumuzun iki uç noktayı, başka bir ifadeyle kadim ve muhdesi ihtiva eden varlık türlerini göz önünde bulundurduğumuzda varlık tasavvurunu zorunlu ve mümkün başlıkları altında toplayabiliriz. Çünkü ona göre en genel anlamıyla varlık kavramı zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrılır.³¹ İbn Rüşd'e göre bir şeyin varlığından söz edilebilmesi için o şeyin ya zorunlu ya da mümkün olması gerekir. Şayet o şeyin mümkün olduğu iddia edilecekse, bu durumda onun bir sebebi var demektir. Bu sebebin de bir mümkün varlık olması hâlinde, yine aynı şey gerekecek ve sonsuza gidiş (teselsül) doktrini zorunlu olarak gündeme gelecektir. Ancak insan akli teselsülü, başka bir ifadeyle sonsuza dek sürecek varlıklar zincirini makbul görmesi muhaldir. Bu durumda sebepler zinciri kendisi bir sebep olduğu hâlde sebepli olmayan, özü gereği var olan bir zorunlu varlıkta son bulması mecburi ve zaruridir. Sözelimi, etin topraktan, toprağın sudan, suyun bir başka şeyden meydana gelmesi, bu durumun sonsuza kadar devam etmesi ve bir muharrike dayanmaması muhaldir.³² Başka bir ifadeyle özü gereği varlığı mümkün olan, kuvve alanından fiil hâline çıkması/hareket etmesi, kendisi değişmeyen ve daima fiil hâlinde olan bir varlığa dayanmalıdır.³³ Bu bağlamda İbn Rüşd'e göre mümkün varlıkta terkip söz konusudur. Bu durumun kaynağı ise sebep-sebepli münasebeti olduğundan varlığı mümkün olan her şeyin muhdes olacağını, kadim olmayacağını belirtilir. Böylece o, sonu olan bir şeyin başlangıcının da mevcut olduğunu ve son olarak başlangıcı olan her şeyin de mümkün varlık olacağını bildirir.

³⁰ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl el-Keşf an Minhaci'l-edille (Felsefe-Din İlişkileri)*, (Hzl.: Süleyman Uludağ), (10. Baskı), Dergâh Yay., İstanbul 2017, 95; Ayrıca bkz., Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 171; Mehmet Şanverdi, *İbn Rüşd'e Göre İnâyet ve İhtirâ Delilleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007, 17.

³¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 332; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 172; Ömer Bozkurt, "Gazali ve İbn Rüşd'de İmkân", (Ed.: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. I, 259-279), Asitan Yay., Sivas 2009, 265.

³² İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-tabî'a (Metafizik Büyük Şerhi) I-III*, (Çev. Muhittin Macit), (1. Baskı), Litera Yay., İstanbul 2016, I, 62; Adıgüzel, *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi*, 123

³³ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 172; Cevdet Kılıç, *İslâm Felsefe Tarihi*, (1. Baskı), Nobel Yay., Ankara 2015, 186-187.

Bu anlamda mümkün varlık, zorunlu varlığın aksine sebebe dayalı ve bileşik bir varlıktır. Yine mümkün varlığın doğasında hareket vardır ve hareketin zamandan bağımsız olması muhal olduğundan mümkün varlık zamanla ilişkilidir. Çünkü kuvve hâlimden fiil alanına çıkması bir hareketle olacağından bu varlık hareketlidir.³⁴ Bu konu İbn Rüşd metafiziği başlığında araştırmalara konu edildiği için kısa bilgilendirmeye yetinmeyi uygun buluyoruz.

4. Tanrı-Âlem İlişkisi

Varlık problemi içinde ele alınan ve felsefenin ilgilendiği, belki de en çok fikir ayrılıklarının zuhur ettiği, özelde İslâm âleminde düşünürlerin birbirlerini tenkit veya tekfir ettiği mühim meselelerden biri de Tanrı-Âlem ilişkisidir. Bu derece önem arz eden bir mevzuda İbn Rüşd'ün kayıtsız kalması düşünülemezdi. Dahası şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki İbn Rüşd'ün felsefesi, Tanrı-âlem-insan ilişkisi üzerine kuruludur.

İbn Rüşd, Gazâlî'ye karşı yaptığı savunmada, hiçbir kuşkuya mahal bırakmaksızın Allah'ın kadim olduğunu vurgular. Fakat âlemin ademden çıktığını öne süren kümuncuların aksine o, kadimden sudûr eden fiillerin de kadim olması icap ettiği ilkesini savunur.³⁵ Bu ilke çerçevesinde bakıldığında Allah'tan sadır olmuş âlemin, onun bir fiili olarak varlığa gelmesi yönüyle kadim olmalıdır. Zira kadim varlıktan sadece hadis fiilin sadır olduğunu kabul etmek, bu durumda onun fiilinin bir bakıma zorunlu olduğunu, böylece o fiili işlemede bir ihtiyarı bulunmadığını ortaya koymaktadır.³⁶ Oysaki İbn Rüşd'e göre âlim bir failden bir mevcûdun var olması için o failin bir iradesi olması zorunludur. Böylece o, Kur'an-ı Kerim'in bir ayetine³⁷ istinaden Tanrı'nın bir şeyin olmasını dilediğinde vuku esnasında iradesinin iliştiğini, o şeyin var olmadığı takdirdeyse onun var olmamasını irade ettiğini savunmaktadır.

İbn Rüşd âlemin ezelî veya muhdes olduğunu ileri sürenlerin, esasında birbirinden çok farklı düşüncelere sahip olmadığını; aksine yapılan tartışmaların ekseriyeti, bir kavrama farlı manalar yükleme sebebiyle ya da tamamen bir isimlendirmeden yani

³⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 387-388, Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 175-176.

³⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 83

³⁶ Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, 115-116.

³⁷ Kur'an-ı Kerim, 16/40; İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, 155-156.

kavram kargaşasından kaynaklandığını savunmaktadır.³⁸ İbn Rüşd âlemi direk zikretmek yerine, onu Allah'ın bir fiili ve eseri olması şartına hasrederek açıklamaya çalışmaktadır. Âlemin ezeli olması hususu kendi özü nedeniyle değil, bir faile dayanması bakımındandır. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki İbn Rüşd'e göre hem Tanrı hem de âlem ezelîdir. Fakat ikisinin ezelîliği arasında mahiyet farkı bulunmaktadır. Şöyle ki; Tanrı kendi zatında ve hiçbir sebebe bağlı olmaksızın ezelî iken, âlem zatı itibarıyla değil sebepli bir ezelîdir.³⁹ Bu bağlamda İbn Rüşd varlık ve zamanın sürekliliğini Kur'an'daki bazı ayetleri de delil göstererek düşüncelerini temellendirmeye çalışır.

Bütün bu değerlendirmelerden sonra İbn Rüşd âlemin kadim veya hadis tezlerinden birini tercih edilmesinin zorunlu olduğu durumda ona zat bakımından hâdis demenin ezelî demekten daha tutarlı bir görüş olduğunu vurgulayarak, hâdis olanı da “sürelî hâdis” ve “süresiz hâdis” olarak ikiye ayırır. Sürelî hâdisin daha yetkin ve üstün olduğunu, bu nedenle âlemi bu kategoriye dâhil etmenin en makul argüman olduğunu belirtir.⁴⁰ Fakat âlem, kelamcılarının iddia ettikleri gibi yokluktan sonra zaman içinde ve bir şeyden ortaya çıkmamıştır.

İbn Rüşd'ün varlık felsefesiyle alakalı görüşlerini özet şeklinde tamamladıktan sonra şimdi de epistemoloji hakkındaki düşünceleri inceleyeceğiz.

B. Bilgi Felsefesi

İbn Rüşd'ün düşüncesinde biri zat manasını taşıyan; biri cevher, dokuzu araz olmak üzere on kategoride ifadesini bulan en genel cinsle diğeri ise doğru anlamında onun dış dünyadaki varlığına uygun olarak zihinde bulunan iki farklı varlık mevzu bahistir. İbn Rüşd'ün meseleyi bu şekilde ele alması onun varlığı hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan iki boyutlu olmasına yönelik yaklaşımından ileri gelmektedir. Bu bağlamda ona göre bilgidен bahsedilebilmesi için dış dünyada fiilin mevcut bulunan

³⁸ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 95; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 183-184; Sarioğlu, “İbn Rüşd”, 102; Hüseyin Sarioğlu, “İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu”, (Ed.: M. Cüneyt Kaya), *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (ss. 365-395), (1. Baskı), İsam Yay., İstanbul 2013, 387-388; Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd*, (2. Baskı), İsam Yay., Ankara 2018, 134; Hüseyin Sarioğlu, “God- Universe Relationship and Continuous Creation in İbn Rushd”, *Felsefe Arkivi*, (31), İstanbul 2007, 107-118, 113-114.

³⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 429; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, (Çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yay., Samsun 1986, 139.

⁴⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 271-272; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 191-192; Sarioğlu, *İbn Rüşd*, 136-137.

nesne ile onu algılayıp kavramlaştıran ve akıl gücüne sahip olan failin bulunması mecburidir.⁴¹ Bugün müstakil bir alan olarak ele alınan epistemolojiyle alakalı İbn Rüşd'ün düşünceleri varlık, nefis ve akıl gibi kavramların ele alındığı bölümlerde işlenmiştir. Başka bir ifade ile İbn Rüşd'ün bilgi felsefesiyle ilgili düşünceleri o günün koşullarında müstakil bir alan olmadığı için farklı konuların tartışıldığı alanlarda ele alınmıştır. Bunlardan biri de nefis konusudur:

1. Nefsin Tanımı ve Mahiyeti

İbn Rüşd'ün bilgi teorisinin muhtevasını ortaya koyabilmek için irdelediği en önemli konuların başında, tıpkı Aristo ve diğer İslâm filozoflarında olduğu gibi, nefis doktrinin tanımını ve mahiyetini belirlemek olmuştur. O, öncelikle nefsin tanımını yapabilmek için Aristo'da olduğu gibi üç temel soruyu sormanın gerekli olduğunu düşünür. Ona göre;

- 1- Nefis mantıkta zikredilen on cinsten hangisine aittir?
- 2- Aristo'nun âlem anlayışında varlıkların her biri bilfiil ya da bilkuvv olarak var olduğuna göre nefsin ontolojik statüsünü belirleyen varlık türü bunlardan hangisidir?
- 3- Nefis bölünebilir mi yoksa basit bir varlık mıdır? İbn Rüşd'ün bu üç soruya başka sorular da ilave ederek bilhassa nefsin birliğini veya bölünebilirliğini tespit ederek Aristo'dan farkını ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. O, “Nefis bölünebilir ise hangi bakımdan bölünebilir?” sorusuna farklı iki soru sorarak konuyu irdelemeye çalışmıştır.
 - a- Elmanın tat, renk, kokuya ayrılması gibi nefis de dayanağı bakımından tek bir şey olup, çeşitli güçlere mi ayrılır?
 - b- Yoksa nefis, dayanağı bakımından da farklı parçalara bölünür mü? İbn Rüşd'e göre şayet nefsin dayanağı bakımından bölümlere ayrıldığı kabul edilirse ayrıca şu sorular da sorulmalıdır. Şayet nefis, dayanağı bakımından farklıysa bu farklılık kemiyet mi yoksa keyfiyet mi bakımındandır? Farklı türlerde tek bir nefis mi yoksa farklı nefisler mi vardır? Eğer nefis

⁴¹ Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 108; Sarıoğlu, *İbn Rüşd*, 75.

bakımından farklı ise tür bakımından farklı olup cins bakımından bir midir? Yoksa hem tür hem de cins bakımından mı farklıdır?⁴²

Nefsin tanımını ve mahiyetini belirlemek maksadıyla yukarıda zikredilen soruları soran İbn Rüşd'e göre onun tam bir tanımını yapmak mümkün gözükmemektedir. Ancak nefsin fiillerinden yola çıkarak tasvir yapılabilir. Yine de İbn Rüşd kendisinden önce yapılan tanıma katılır. Ona göre nefis, tabii cismin ilk yetkinliği ve fiilidir.⁴³ Bu tanıma göre nefis ilk yetkinliktir. Onun ilk yetkinlik olması bedene canlılık veren ilke olması yönüyledir.⁴⁴ Görüldüğü üzere İbn Rüşd nefsin tanımını ve mahiyetini belirlemeye çalışırken Aristo'da olmayan ancak konunun anlaşılmasını sağlayacak somut örnekler vererek müşkil bir problemin üstesinden gelmeye çalışmıştır.

2. Nefsin Yetileri

İbn Rüşd'e göre nefis, işlevini birtakım organlar aracılığıyla yerine getirmektedir. Çeşitli organların birbirlerinden farklı fiillerde bulunmaları, bu fiillerin temelinde bulunan her biri öncelikle kendine özgü fiilleri yerine getiren çeşitli yetilerin varlığını gösterir. Bu bağlamda o, nefsi tasnife tabi tutar ve şöyle bir sıralama yapar: Nebati nefis, duyu nefsi, tahayyül nefsi, düşünme nefsi ve isteme nefsidir. Ona göre duyu nefsi de kendi içinde beş kısma ayrılmaktadır. Görme yetisi, işitme yetisi, koklama yetisi, tatma yetisi ve dokunma yetisidir. İbn Rüşd zikredilen bu beş yetiye ilave altıncı bir yetinin bulunmasının imkânsız olduğunu belirtir. Nefis her ne kadar çeşitli yetilere ayrılmış olsa da o, esasında tek bir şeydir. Bunu temellendirmek için İbn Rüşd, yukarıda da zikredildiği gibi elma metaforunu kullanır. Elma nasıl ki renk, tat ve koku yönünden ayrı ayrı niteliklerin bir arada olduğu bir bütün ise nefis de aynı şekilde çeşitli yetilerden oluşan bir bütündür. İbn Rüşd'e göre nefsin yetileri arasında mükemmel bir ilişki ve işbirliği vardır. Bu bağlamda her bir yetinin kendine özgü görevi bulunmaktadır. Bu yetiler arasında bir sıralama ve silsile mevcuttur. Bu silsile beslenmeden başlar; üreme, büyüme, duyu, hareket ve akletmeye kadar çıkmaktadır. Bu silsile dizayn edilirken bütün fiiller birbiriyle bağlantılı ve işbirliği içindedir. Bu durumda her bir yeti

⁴² İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, (Çev. Atilla Arkan), (4. Baskı), Litera Yay., İstanbul 2021, 3-4; Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, (2. Baskı), İz Yay., İstanbul 2015, 76-78.

⁴³ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, 40; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 88.

⁴⁴ İbn Rüşd, *Risaletü'n Nefs*, (Thk. Cırar Cihami), Lübnani 1994, 34; Ramazan Turan, *İbn Rüşd'ün Akıl Anlayışı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2004, 19.

kendisinden sonraki yetiyle kemale ulaşma imkânına kavuşacaktır. Yetiler arasındaki bağ ise en üst mertebedeki yetinin kendinden aşağıdakini idrak etmesiyle oluşmaktadır. Dolayısıyla tahayyül yetisi zorunlu olarak duyuları idrak etmektedir. Aşağıdan yukarıya doğru yetilerin sıralaması ise şöyledir: Beslenme yetisi, büyüme yetisi, üreme yetisi, duyu yetisi, ortak duyu yetisi, tahayyül yetisi, düşünme yetisi ve isteme yetisi.⁴⁵

İbn Rüşd, daha evvelki filozoflarda olduğu gibi nefsi; nebati, hayvani ve insani şeklinde bir tasnife tabi tutmaz. O, yukarıda da zikredildiği üzere nefsin yetilerinden bahseder. İlk olarak beslenme yetisini inceleyen İbn Rüşd, bu yetinin tüm canlılarda bulunmasının zorunlu olduğunu ifade eder. Beslenme yetisi, gıdayı kuvve halinden fiil haline dönüştüren canlının varlığını ve bekasını devam ettirmek için zaruridir. Bu bağlamda büyüme yetisi de beslenme yetisinin varlığına bağlıdır. Çünkü o, bu yetinin aleti ve tabii ısısıdır. Üreme yetisi de canlının yetkinliği ile alakalı bir yetidir. Esasen İbn Rüşd, bu yetinin bütün canlılarda değil, sadece üreyen canlılarda bulunduğunu ifade eder. Son olarak İbn Rüşd, beslenme yetisinin diğer iki yeti olmaksızın bulunabileceğini ancak o bulunmadığı takdirde diğer iki yetinin bulunamayacağını ifade eder.⁴⁶

Yukarıdaki üç yetiden sonra İbn Rüşd'ün incelediği başka bir mevzu da duyu yetisidir. Ona göre evvela özel duyulur olan duyuların daha sonra ise müşterek duyuları idrak eden ortak duyunun tetkik edilmesi icap eder. Yukarıda da ifade edildiği üzere duyular beşe ayrılmaktadır. Her bir duyu kendine özgü organ aracılığıyla eşyayı kuvveden fiile çıkarak, duyu yetisine ulaştırır ve onları anlamlandırmaya çalışır. Duyular suretlerin soyutlanması sürecinde ilk basamağı oluşturdukları için bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir. İbn Rüşd'ün duyu yetilerini bu şekilde değerlendirdikten sonra irdelediği başka bir bilgi türü de ortak duyu yetisidir. Ona göre duyu organları tarafından ayrı ayrı algılanan suretleri bir bütün olarak idrak edecek ve anlamlandıracak başka bir yetinin bulunması zaruridir. Çünkü bir nesnenin zihinde bir surete sahip olabilmesi için farklı duyu yetiler tarafından idrak edilen niteliklerin tekrar bir araya getirilmesi icap eder. Bu fonksiyonu yerine getirecek olan yeti ise ortak duyu yetisidir. Meseleyi daha somut ortaya koymak gerekirse yukarıda da farklı vesile ile zikredildiği gibi elma metaforu kullanılabilir. Şüphesiz elmada tat, koku ve renk gibi farklı nitelikler

⁴⁵ İbn Rüşd, *Risaletü'n Nefs*, 30,34; Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 95; Turan, *İbn Rüşd'ün Akıl Anlayışı*, 21-23.

⁴⁶ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, 51-55; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 97-100

bulunur. Bu özelliklerin her biri ancak farklı bir duyu aracılığıyla bilinebilir. Ancak ortak duyu bu farklı hususları birleştirir ve elmayı bir bütün olarak algılamamızı sağlar. İbn Rüşd'e göre böyle bir yetinin bulunmaması halinde beyaz balı gören ve onu tadarak tatlılığını öğrenen birinin onu ikinci kez gördüğünde de ilk kez olduğu gibi tatmadan tadını idrak etmesi mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla bu yeti renk, koku ve tat gibi farklı özellikleri bir araya getirmek suretiyle birinden yola çıkarak diğerinin var olabileceği hükmüne varabilmektedir. İbn Rüşd'e göre ortak duyuyu beş duyunun herhangi birine eklemek mümkün gözükmemektedir. Bu bağlamda bu duyu bir yönden tekliği diğer yönden çokluğu ihtiva etmektedir. Tek oluşu çeşitli idrakler arasındaki farklılığı algılaması iken çok oluşu ise ortak duyunun duyuları çeşitli duyularla algılamasıdır.⁴⁷

İbn Rüşd'ün irdelediği bir başka yeti ise tahayyül yetisidir. Ona göre tahayyül, duyular ortadan kalktıktan sonra canlıda bu duyular sebebiyle hareketin meydana gelmesidir. Buradan anlaşıldığı üzere duyuların olmadığı yerde tahayyülün varlığından söz etmemiz mümkün değildir. Bilhassa dominant duyuların tahayyül yetisi üzerinden daha etkili olduğu söylenebilir. İbn Rüşd tahayyül yetisini tartışırken bazılarının onu akıl, duyu, zan ya da duyu ve zandan mürekkep bir şey olduğunu iddia ettiklerini ancak o, bu görüşü makbul görmenin mümkün olmadığını ifade eder. Çünkü o, tahayyülün ne akıl ne duyu ne de zan olduğunu ileri sürer. Ona göre tikel ve maddesel olan tahayyül, tümel kavramları algılayan akıl olamaz. Tahayyül sahibinin tasdikinin gerekli olmayışına karşın zannın sahibi tarafından kabul edilmesinin onun tabiatının bir gereği olması hasebiyle tahayyül zan da olamaz. Son olarak, duyuların doğru veri sunmasına rağmen tahayyülün çoğu zaman yanlış hükümler vermesi bakımından, duyulardan da farklı olduğunu belirtmek gerekir. İbn Rüşd'e göre tahayyül yetisi ne duyu ne de düşünme yetisidir. Bu yeti, yetiler hiyerarşisinde akla en yakın olanıdır. Çünkü tümel kavramlara ulaşmak için idrak edilen suretler bu basamaktan geçmek durumundadır. Bu bağlamda İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın farklı bir yeti olarak ele aldığı vehim yetisini tahayyül yetisinden farklı olmadığını ifade eder. Başka bir ifade ile tahayyül yetisi kurdun koyuna düşman olduğunu, kuzunun ise dost olduğunun farkında olmayı sağlayan

⁴⁷ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, 55-92; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 104-162

yetidir. Çünkü düşünme yetisi sadece insana has bir özellik iken hatırlama ve hayal hayvanlarda da bulunan bir husustur.⁴⁸

İbn Rüşd'ün incelediği başka bir yeti ise düşünme yetisidir. Bu yeti; düşünümleri maddeden soyutlayarak idrak edip onların aralarında terkip ve tahliller yaparak hüküm vermek suretiyle yeni kavramlar üreten, insanın son yetkinliğini sağlayan yetidir. İbn Rüşd'e göre bu yetinin; duyu, ortak duyu ve tahayyül yetilerinden farklı olduğu konusunda bir şüphe yoktur. Çünkü dış dünyadaki nesnelerin suretleri evvela duyudan ortak duyuya, oradan tahayyül yetisine aktarılmaktadır. Bu işlemin gerçekleşmesinde tahayyül, ortak duyudan aldığı verilere dayanarak duyu nesnelerinin bir kopyasını oluşturmakla yetinmektedir. Bu bağlamda düşünme yetisine olan ihtiyacın bu noktadan sonra başladığı söylenebilir. Bu yeti ile bilginin oluşum sürecinde tamamen farklı bir merhaleye geçilmiş olacaktır. Zira daha önce de ifade edildiği gibi önceki basamak olan tahayyül yetisiyle hayvanlar da duyu nesnelerinin suretlerine ulaşma imkânına sahip olmuştur. Bu güç vesilesiyle ferdî yargılara ve manalara ulaşan insan diğer varlık türlerinden farklı bir bilgi türüne kavuşarak onlardan ayrılır.⁴⁹

İbn Rüşd yetiler hiyerarşisinde en son isteme yetisini ele alır. Çünkü ona göre duyu, tahayyül ve düşünme yetileri istek yetisinden önceliklidir. Bu yeti daima tahayyül ve akıl yetisiyle beraber bulunmaktadır. Bu bağlamda istek için en az tahayyül yetisi olmak durumundadır. İbn Rüşd'e göre isteme yetisi, canlının mekânda hareketini sağlayan ilkenin var olmasıyla doğrudan alakalı bir yetidir. Beslenme, duyu ve idrak yetilerinden müteşekkil bir birliktelikle canlının mekânda hareketini izah edilmesi mümkün değildir. Buna ilaveten İbn Rüşd'e göre mekândaki canlının hareketini sadece isteme yetisinin varlığına dayandırmak da yeterli değildir. Çünkü insan dışındaki canlılarda tahayyül, insanda ise tahayyülle beraber düşünme yetisinin de canlının mekânsal hareketini sağlayan önemli roller üstlenmektedir. Ona göre isteme yetisi; lezzet veren bir şeye yönelik olduğu takdirde zevk, intikama yönelik olursa gazap, düşünme ve akıl yürütmekten kaynaklanırsa ihtiyar ve irade olarak isimlendirilir.⁵⁰

⁴⁸ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, 92-96; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 162-174

⁴⁹ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, 97-110; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 174-181

⁵⁰ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, 110-117; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 199-201; Sarioğlu, "İbn Rüşd", 90; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 115; Sarioğlu, *İbn Rüşd*, 81-82; Turan, *İbn Rüşd'ün Akıl Anlayışı*, 19-31; Kazım Sarıkavak, "İbn Rüşd'ün Telhîsü Kitâbi'n-Nefs Adlı Eseri Çerçevesinde Nefs Kavramı", (Ed: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. I, 199-205), Asitan Yay., Sivas 2009, 200-204.

Bilgi teorisinde önemli bir başka konu da fail sebep doktrindir. Çünkü bir fiili ifa ederken bunun bilgi ve irade çerçevesinde olup olmadığı problemi biri iradeli diğeri tabi olmak üzere iki farklı iradede bahsedilir.⁵¹ Bu bağlamda sıcaklığın sıcaklığı, soğukluğun da soğuğu misallerinde olduğu gibi tabi failer özlerinin gerektirdiği fiilleri herhangi bir bilgiye ihtiyaç duymadan imkânın müsait olduğu her yerde ve zamanda tabiîliğin gereği olarak gerçekleşmektedir. Buna mukabil iradeli failer ise herhangi bir zaman veya mekânda icra ettiği bir fiilin aksini başka zaman ve mekânlarda ortaya koyabilir. Bu çerçevede iradeli failer ele alındığında onların fiilleri süreklilik⁵² arz etmediği görülmektedir.

İbn Rüşd'e göre bir engelin zuhur etmediği ve uygun şartların mevcut olduğu durumlarda her nesne, tabiatında bulunan fiili kesinlikle icra eder. Buna ateş ile yanma özelliği bulunan bir cisim yan yana getirildiği takdirde herhangi engelleyici unsur olmadığı durumda yanmanın mutlaka gerçekleşeceğini önek veren filozof, burada yanmanın ateşin fiili olarak meydana gelmesinden dolayı, onun mutlak fail olduğu manasına gelmeyeceğini düşünmektedir. Diğer taraftan engelleyici bir faktör sebebiyle yanma ve yakma gerçekleşmediği takdirde ise bu durum ateşin yakma özelliğini kaybettiği ve buna bağlı olarak farklı sonuçların her zaman çıkabileceği bilgisini doğurmaz. Bu durum başka bir failden kaynaklanmıştır ki o da yegâne fail olan Allah'tır.⁵³

3. Akıl Teorisi

İbn Rüşd'e göre kesin bilgi her şeyi olduğu gibi bilmektir. Bu bağlamda sebep sebepli ilişkinin zarureti kabul etmemek, yaratıcının âlemle alakalı fiilinde belirsizlik meydana getirir. Bu tasavvur neyin ne zaman meydana geleceğine dair gizemi doğurur. Dolayısıyla hiçbir şeyin kesin bilgisine ulaşılamayacağı neticesine götürmektedir. Akıl veya bilgi esasen mevcudatın sebeplerini bilmekten ibarettir. Tabiatte sebeplerin var olduğu ve aksi bir durum bulunmadığı sürece aynı sebeplerin aynı sonuçları doğuracağı açıktır. Bu ilke inkâr edildiği takdirde insan bilgisinin geçersiz olduğuna hükmetmek

⁵¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 264.

⁵² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 251-255, 262, 264, 266; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 81-83; Sarioğlu, *İbn Rüşd*, 75.

⁵³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 784, 807; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 110; Sarioğlu, *İbn Rüşd*, 77.

olur. Böyle bir sonuç hiçbir şeyin tam olarak bilinemeyeceğini, bilinse bile zannın ötesine geçilemeyeceğini göstermektedir.⁵⁴

İbn Rüşd'ün bilgi teorisinde irdelediği en önemli kavramlardan biri de akıldır. O, akli varlıkların suretlerini maddeden soyutlanmış olmaları bakımından kavramak,⁵⁵ varlıkları sebepleriyle idrak etmek,⁵⁶ maddeden sureti çekip çıkarmak ve onu tek başına bütün ilkeleriyle tasavvur etmek,⁵⁷ varlıkların suretlerini, maddeden soyutlanmış olmaları bakımından kavramak, mevcut şeylerin düzenini ve terkipini idrak etmek,⁵⁸ nefsin yetilerinden kendisiyle idrak ettiğimiz kısım⁵⁹ olarak tanımlamaktadır. Aklın kuvve halindeki şeyi bilfiil haline getirip, onlar üzerinde tahlil ve terkip yaparak yeni kavram ve hükümler ortaya koyma bakımından üç işlevi vardır. Bu işlevler bilgi üretmedeki mertebeyi oluşturmaktadır. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün akli; heyûlânî akıl, meleke halindeki akıl, müstefad akıl ve faal akıl⁶⁰ olarak tasnif ettiği ifade edilmiştir.

İbn Rüşd kendisinden önceki yorumcuların akıl teorisindeki yaklaşımlarını temelde iki grupta inceler. Ona göre birinci grup, Afrodisyaslı İskender'in başını çektiği heyûlânî akli salt bir yetenek olarak, faal akli ise maddeden ayırık ilahî bir cevher olarak gören yaklaşımdır. İkinci grup ise Themistius'un temsil ettiği edilgen ve etkin akli bir kabul edip aklın bütünüyle maddeden ayırık olduğunu savunan anlayıştır. İbn Rüşd'e göre bu yaklaşımları tek tek ele aldığımızda bu yaklaşımlar bizi yanlış sonuca götürmektedir. Yapılması gereken en doğru yaklaşım onları uzlaştırmaktır. Bu uzlaştırma sayesinde sağlıklı bir neticeye ulaşma imkânı bulabiliriz. Çünkü heyûlânî akıl ne İskender'in ileri sürdüğü gibi salt bir yetenek ve imkân ne de Themistius'un iddia ettiği gibi tamamıyla ayırık bir cevherdir.⁶¹ Bu bağlamda İbn Rüşd evvela, ameli akıldan bahseder. Bu akıl, insanın mevcudiyeti için zorunlu ve tüm insanlarda az çok farklılık dereceleri olsa da müşterek bir türdür. Ameli akıl, daha ziyade bedene bağımlı

⁵⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 796; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 111-112; Sarioğlu, *İbn Rüşd*, 78-79.

⁵⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 352; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 116.

⁵⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 785; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 291; Atilla Arkan, "Klasik Eser (De Anima) Okuyucusu ve Şarihi Olarak İbn Rüşd", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (12), 2005, 1-23, 7.

⁵⁷ İbn Rüşd, *Telhîsu Ma'bâ'de't-tabîa*, 52.

⁵⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 352, 356.

⁵⁹ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbî'n-Nefs*, 97.

⁶⁰ İbn Rüşd, "Hel Yettesil bi'l-Akli'l-Heyûlânî el-Aklü'l-Fa'âl ve Hüve Mültebisün bi'l-Cism", (Çev. Hüseyin Sarioğlu), *Felsefe Metinleri*, (ss. 495-500), (9. Baskı), Klasik Yay., İstanbul 2014, 497-498; Sarioğlu, "İbn Rüşd", 91; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 118; Sarioğlu, *İbn Rüşd*, 84.

⁶¹ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbî'n-Nefs*, 99-100; Sarioğlu, *İbn Rüşd*, 84; Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürlüğü İbn Rüşd*, 99.

olduğundan ameli aklın o yetilerden etkilenmemesi için eğitilmesi ve güçlendirilmesi icap eder. Böylece nefsin bedensel yetilerinde kuvve halinde bulunan çirkin fiillerinin aksine bu akıl vesilesiyle erdemli yetkinliklerin zuhuru imkânı bulabilsin. Bu bağlamda ameli akıl sayesinde insan arkadaşlık, dostluk kurar ve gerektiği durumlarda cesaret gösterir. Esasen insan davranışlarında kuvve halinde bulunan erdemli fiilleri ortaya çıkaran da bu akıl türüdür. İbn Rüşd, cesaret örneğinden yola çıkarak aslanın da cesaretli oluşunu gerekçe göstermek suretiyle ameli aklın hayvanlarda da olabileceği fikrini kabul etmez. Her ne kadar bir biçim benzerliği bulunsa da bu erdemler ile hayvanların göstermiş olduğu fiiller arasında başka bir ortak yan bulunmamaktadır. Çünkü bu fiiller insanlarda düşünme ve çıkarım sonucunda ortaya çıkmasına karşın hayvanlarda içgüdüsel olarak bulunmaktadır.⁶²

İbn Rüşd nazari akıl konusunda açıklamaların oldukça geniş olduğunu ifade etmektedir. Bu aklın, Platon'dan bu yana tartışıla geldiği, meşşailer⁶³ arasında da ihtilaf mevzusu olduğu ileri sürülmüştür. Bu bağlamda ona göre Aristo'nun yaklaşımının da bu ihtilafı çözecek konumda olmadığını, bu yüzden bu konuda Aristo'dan sonraki araştırmaları dikkate alacağını ve kendi çalışmaları çerçevesinde bir perspektif geliştireceğini belirtir. İbn Rüşd nazari aklın tam anlamıyla ilahî olduğunu ve bazı insanlarda bulunduğunu söyler. Bu bağlamda insan, bu akıl vesilesiyle nazari ilmi merak eder ve öğrenir. Dolayısıyla herkesin değil, bazılarının dikkatini çektiği ilimlerin de bu sınıfa dâhil olduğu belirtilir. Yine bu akıl sayesinde küllî kavramlarla teorik ilimlerin ilkeleri ayırt edilir.⁶⁴

İbn Rüşd, yukarıda zikredilen akıl çeşitlerinden heyûlânî ve faal akıllı tafsilatlı incelerken meleke ve müstefad akılları farklı eserlerinde serpiştirerek ele almıştır. Ona göre heyûlânî akıllı kavramanın yolu bilkuvve ve bilfiil yaklaşımları bilmekten geçer. Çünkü akıl bazen kuvve bazen de fiil halinde olunca heyûlâyâ sahip olduğu manasına gelmektedir.⁶⁵ Meleke akıl ise ilk heyûlânî akılda bilfiil hâsıl olan düşünürlerdir. Bu bağlamda insan ne vakit isterse onları tasavvur edebilir. İbn Rüşd buna işini yapmayan

⁶² İbn Rüşd, *Risaletü'n Nefs*, 85-87; Sarioğlu, *İbn Rüşd*, 70-71; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 270; Turan, *İbn Rüşd'ün Akıl Anlayışı*, 21-23

⁶³ Meşşailerle ilgili detaylı bilgi için bkz., Eyüp Bekiryazıcı, "İslâm Düşüncesinde Felsefî Ekoller", (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), *İslâm Felsefesi Tarihi I-II*, (ss. I, 77-95), (1. Baskı), Grafiker Yay., Ankara 2012, 83-87.

⁶⁴ İbn Rüşd, *Risaletü'n Nefs*, 85; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 30; Sarioğlu, *İbn Rüşd*, 71; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 271; Turan, *İbn Rüşd'ün Akıl Anlayışı*, 42.

⁶⁵ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, 100; Turan, *İbn Rüşd'ün Akıl Anlayışı*, 52,54-55.

öğretmeni örnek olarak verir. Her ne kadar öğretmen işlevini bilfiil icra etmezse de yine de o yetkinlik üzerinedir. Nazari ilimler de bu akıl vasıtasıyla öğrenilir. Dolayısıyla İbn Rüşd, meleke akılı maddi varlıklar ile faal akıl arasında bir köprü vazifesini gördüğünü ifade etmektedir. Şu halde meleke akıl; heyûlânî akıldan daha değerli, faal akla nazaran da nakıs bir varoluşa sahiptir.

İbn Rüşd'ün incelediği bir başka akıl da müstefad akıldır. Müstefad akıl, faal aklın heyûlânî akılla ittisal ettiği durum olarak yorumlanmıştır. Buna binaen bu akıl, büyük bir mevzu ve en yüce mutluluk olarak görülmüştür. Müstefad aklın düzeyi, temeli tahayyüle kadar uzanan tikel kavramların akıl tarafından soyutlanarak tümel kavramlar haline dönüşmesi ve yetkinlikten yetkinliğe yükselerek fiile yakın suretten surete geçerek, asla kendinde kuvve hali bulunmayan fiili yetkinlik düzeyine gelmesi olarak tasvir edilmiştir.⁶⁶

4. Faal Akıl ve İttisal Problemi

Faal akıl ve ittisal teorisinin İbn Rüşd'ün irdelediği ve bilgi teorisinin en önemli mevzularından biri olarak yerini koruduğunu söylemek durumundayız. İleride daha detaylı ele alacağımız gibi bu konunun onun vefatından sonra hem Yahudi hem de Hristiyan düşünürler arasında gündeme alındığı ve bu mevzu üzerinde oldukça tartışmaların yaşandığı ifade edilmelidir. Esasen İbn Rüşd'ün ittisal teorisinin birçok araştırmacının vurguladığı üzere, Aristo'dan bağımsız olarak zuhur ettiği intibai uyanmaktadır. Her ne kadar bazı şarihlerin bu problemin kökeninin Aristo'nun *Kitabu'n Nefs*'inde bulunduğunu iddia etseler de bu konudaki müktesebat, Aristo adına bu olgunun çok açık olmadığını ortaya koymaktadır. Dahası Aristo'nun bu probleme işaret ettiği ileri sürülse de bu problemin çözümü için pek gayret göstermiş gibi değildir. Bütün bunlardan sonra İbn Rüşd'e dönecek olursak onun ittisal kavramını iki açıdan kullandığı anlaşılmaktadır. Evvela, heyûlânî akıl faal akıl ile birinci tür ittisalinde maddi suretleri makullere çevirir. Bu bağlamda o, ilk ilke ve kaynakların da bu tür ittisalde gerçekleştiği kanaatindedir. İkinci tür ittisalde ise faal akıl ile ittisal anında heyûlânî

⁶⁶ İbn Rüşd, *Risaletü'n Nefs*, 88, 101.

akılda oluşan nazari aklın tamamen yok olup heyûlânî akıl faal akılla adeta aynileşmesi şeklinde olur.⁶⁷

İbn Rüşd'e göre nazari akıl için akletmenin ön koşulu onun kuvveden fiil haline çıkabilmesidir. Bu bağlamda bir şeyin kuvveden fiil haline çıkabilmesi ise ancak hareketle mümkün olabilir. Öyleyse bir hareketin mevcudiyeti söz konusu ise bu hareketin hareket ettiricisi de olması icap eder. Her hareketlendirici de kendi cevherinde olana benzer bir hareket meydana getirir. Bütün bunlardan hareketle, şunu ifade etmek gerekir ki heyûlânî aklı bilfiil akıl konumuna çıkaran şey de faal aklın kendisidir. Çünkü heyûlânî akıl fiil haline geçmek için sürekli fiil halde bulunan faal akla ihtiyaç duyar. Faal akıl biz akledelim ya da akletmeyelim fiil hususunda diğer şeylere ihtiyacı olmadığı için sürekli olarak akleder. Esasen bu durumun bizim için fail olan faal aklın konumu renkleri bilkuvveden bilfiil haline getiren ışık misali olduğu söylenebilir. Zira bir şeyi akletmek istediğimizde o şeyin düşünülürünü yaratılmaksızın ve onu kabul etmeksizin akletmemiz mümkün değildir.⁶⁸ Faal aklın iki fiili olduğu İbn Rüşd tarafından ileri sürüldüğü belirtilmiştir. Bunlardan birincisi, ayrıık olması açısından tıpkı mufarık akılların kendi özlerini düşündükleri gibi kendi özünü akletmesidir. Bu durumda akıl ve düşünülür tek bir şey olur. İkincisi ise heyûlânî akılda olan düşünülürleri akletmesi, başka bir ifade ile onları kuvveden fiile çıkarmasıdır. Bu türdeki faal akıl insanda bulunan yetkinlik gibidir. Çünkü insan ne zaman isterse o zaman düşünebilir.⁶⁹

Yukarıda zikredilen malumatlardan hareketle şunu söyleyebiliriz ki İbn Rüşd ittisali heyûlânî aklın sırasıyla; fiil halindeki aklı, meleke halindeki aklı ve müstefad aklı geçerek faal akıl düzeyine ulaşmak suretiyle son yetkinliğe ulaşmasıdır. Esasen İbn Rüşd'ün ittisal teorisi bakımından insanları cumhur ve entelektüeller olarak iki gruba ayırdığını söyleyebiliriz. İbn Rüşd yapmış olduğu bu tasnifle yetinmez, aynı zamanda onlara mahsus özellikler de sıralar. Ona göre aynı türden iki nesneyi tek bir kavram altında algılaması neredeyse imkânsız olan sıradan insanlar, böyle bir şeyi kendilerine bir insanın var olmadan önce de mevcûd olduğunu söylenmesi kadar anlaşılma buldukları için onların zihninde nesnelerin sayısınca kavram vardır. Buna karşın

⁶⁷ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 284-285.

⁶⁸ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbî'n-Nefs*, 103-104; İbn Rüşd, *Risaletü'n Nefs*, 103; Turan, *İbn Rüşd'ün Akıl Anlayışı*, 60.

⁶⁹ Turan, *İbn Rüşd'ün Akıl Anlayışı*, 61-62.

entelektüeller ise akıl ve bilgi bakımından çok daha yetkin kişiler olup daha çok sayıdaki nesneleri tek bir kavram altında idrak etmek, anlamlandırmak, yeni bir şeyler üretmek onlar için çok kolaydır. Çünkü onlar, tek tek bütün nesneler söz konusu olsa bile bunları küllî kavramlar kapsamında algılama melekesini kazanmıştır. Faal akıl işte bu mertebeye ve yetkinliğe ulaşmış olan insan aklından müteşekkil bir şeydir.⁷⁰

İbn Rüşd, gerçek bilgiye ulaşma konusunda daha önce de ifade edildiği üzere insanların birbirinden farklı nitelik ve kabiliyete sahip olduğu gerçeğini her zaman önemle vurgulamaktadır. Bazı insanlar zikredilen aşamaların hepsini geçebilecek yetenek ve kapasiteye sahip bulunurken, bazı insanlar yalnızca duyu ve hayal gücünün sağladığı bilgi seviyesinde kaldığı belirtilmiştir. Ona göre bu farklılığın temelinde bazı insanların yaratılış itibarıyla birtakım varlıkları ve meseleleri kendi çabalarıyla kavrama yetenek ve kapasitesinden mahrumiyetleri dışında, onları gerçek bilgiye ulaştıracak uygun ve doğru metottan yoksunlukları, arzu ve ön yargıların etkisinde kalmaları, gerçek bilgilerle donanmış ve bu birikimini güzelce aktarabilecek bir öğreticiye ulaşamamaları gibi sebepler yatmaktadır.⁷¹ Ancak İbn Rüşd'ü yorumlayanlar hiçbir zaman bir kısım insanın bu seviyeye kendi yetenek ve çabalarıyla ulaşamayacağını, fakat bilmek ihtiyacında olduğu bilgilerden de ebediyen mahrum kalacakları anlamına gelmediğini belirtmişlerdir ki işte bu noktada vahiy ve din olgusu devreye girmektedir.⁷²

Yukarıdaki bilgilerden hareketle İbn Rüşd'ün bilgi teorisiyle ilgili şunu söyleyebiliriz ki onun büyük şerhinde sunmuş olduğu akıl teorisi kesin olarak *el-Muhtasar*'dan biraz da tartışmalı olarak *Telhis*'ten farklı olmuştur. Bu durum Orta Çağ boyunca hem Hristiyan hem Yahudi dünyasında ve bilhassa modern zamanlarda İslâm dünyasında birçok tartışmaya sebep olmuştur. Bu bağlamda onun özelde akıl, genelde ise bilgi konusundaki asıl görüşünün ne olduğu hâlâ tartışılmaktadır. Akıl konusu olan küllî bilginin insanda nasıl oluştuğunun tespitiyle, heyûlânî akılda bir değişimin olup olmadığı saptanabilir. Bu araştırma aynı zamanda modern anlamda epistemolojinin

⁷⁰ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 129.

⁷¹ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 81-82.

⁷² Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 135-136; Sarioğlu, *İbn Rüşd*, 87-88; Sarioğlu, "İbn Rüşd", 93.

konusu olup en yüksek seviyede bulunan teorik bilginin bizde nasıl oluştuğunu ve kaynağının ne olduğunu açıklar.⁷³

C. Ahlak Felsefesi

Felsefenin temel konularından biri de ahlak üzerindeki tartışmalardır. Endülüs'te çok yönlü yetişen İbn Rüşd, bu mevzuyu ele almış, kendi dönemine kadar ulaşan müktesebatın ışığında meseleyi irdelemiştir. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün bir şarih sıfatıyla ahlakı ele alması, esasında onun orijinal bir ahlak nazariyesi ortaya koymadığı düşüncesinin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla onun ahlak doktrinine özgün bir biçim vermenin veya yeni bir sunum yapmanın kabil olmadığı yaklaşımı, bizatihi kendisinin kurmuş olduğu şerh metodunun izin vermediği varsayımına dayanmaktadır.⁷⁴ Esasen İbn Rüşd'ün ahlak felsefesini Aristocu bakış açısıyla tanımladığı ve bu bağlamda “*itidal doktrini*”ni⁷⁵ benimsediği ortaya konmuştur. O, daha sonra ele alacağımız gibi ahlakla bağlantılı olarak siyaset felsefesinde de tıpkı Platon ve Aristo gibi en yüce gaye olması bakımından mutluluğu ön planda sunmaktadır. Ahlak ilmini, ilimler sınıflandırmasında yine Aristocu olarak o ilmin ameli ilimlerden olduğunu ifade etmektedir. İbn Rüşd, erdem kavramını ahlakın en önemli mihenk taşlarından biri olarak telakki ederek, Yunan düşünürlerinden aktarılan erdemin bilgide olduğu görüşüne karşın, erdemin bilmekten ziyade eylemek olduğu görüşünü savunmuştur. Bu bağlamda genel olarak İbn Rüşd'ün her ne kadar siyasette Platon'un kitabını şerh etse de, ahlak alanında erdemlerin belirlenmesinde ve mahiyetlerinde tanımlı yaparken Aristocu bir tavır takındığı söylenebilir.⁷⁶ Doğru bilgi, doğru eylem; doğru bilgi nazari felsefe, doğru eylem ameli felsefe yani ahlak ve siyasettir. Bu durumda İbn Rüşd'ün epistemolojik ve ahlaki yaklaşımında erdem ortaya çıkaracak bir yönelişin esas alındığını söyleyebiliriz.

İbn Rüşd siyasetle ilgili konuları işlediği eserinde insana özgü yetkinliklerin temelde dört bölüme ayrıldığını ifade etmektedir. Ancak o, zikredilecek olan bu

⁷³ Konuyla ilgili bkz., Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 311, 289.

⁷⁴ Mustafa Şamdancı, *İbn Rüşd'ün Ahlak Felsefesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2017, 95.

⁷⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. Furkan Akderin), (7. Baskı), Say Yay., İstanbul 2023, 49, 52; bkz. Müfit Selim Saruhan, “Ahlak ve Erdemin İnşası”, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), *İslâm Felsefesi Tarihi I-II*, (ss. I, 329-359), (1. Baskı), Grafiker Yay., Ankara 2012, 342; Müfit Selim Saruhan, “Erdemlerin Erdemi: Adalet”, *Adam akademisi*, 5 (1), 2015, 1-12, 7.

⁷⁶ Şamdancı, *İbn Rüşd'ün Ahlak Felsefesi*, 95.

erdemlerin aynı anda kendisinde toplayan bir insanın bulunmasının imkânsız olduğunu da ekler.

- 1- Teorik erdemler
- 2- Bilimsel (düşünsel) erdemler
- 3- Ahlaki erdemler
- 4- Uygulama sanatları⁷⁷

Bu erdemlerin bireysel ve toplumsal yaşamda felsefik olarak ne tür mana ve mahiyet taşıdığını açıklamazdan evvel, erdemın bizzat kendisini açıklamanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bu bağlamda erdem; “*fazilet kelimesinin aslı olan fazl kelimesi mastar olarak artmak, fazlalaşmak, üstün olmak, isim olarak da eksikliğin zıddı artı fazlalık ihsan şeklinde birçok anlamı karşılamaktadır. XII. yüzyıl sonrası ahlak kitaplarında erdem (fazilet) kavramı Farabî, Gazâlî, İbn Miskeveyh çizgisinde gelişen felsefî ahlak anlayışının mecz edilmesiyle muhteva kazanmış bir terimdir.*”⁷⁸

Aristo’ya göre ölçülülük, cömertlik, yiğitlik gibi benzer erdemler ahlaki erdemlerdir. Bunların eksikliği ya da aşırılığı erdemsizliğe yol açar.⁷⁹ İbn Rüşd ise ahlaki erdemlerin nefsin öfkeye özgü bölümü ile arzulama yetisine bağlı bölümünden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bu da insanın yönelmesi gereken şeylere doğru aklın belirlediği ölçüde ve onun kastettiği vakitte hareket etmesiyle gerçekleşir. Çünkü insan, bilgeliğin gerektirdiği ölçüde, zamanda ve mekânda ortaya çıkan öfkeye özgü bölüm aracılığıyla cesur olur. Öyleyse insanın cesur olması yalnızca aklın getirdiği ölçüde, onun gerektirdiği zamanda ve onun gerektirdiği yerde kullanılması koşuluyla ruhtaki öfkeye özgü bölüm aracılığıyla. Dolayısıyla iffet erdeminin ve diğer erdemlerin durumu da zikredildiği bu ölçü çerçevesinde gerçekleşir. Böylece İbn Rüşd’e göre insanın erdemli olması tüm akli ve ahlaktaki erdemlere sahip olmasına bağlıdır.⁸⁰

İbn Rüşd söz konusu erdemlerden bilgelik ve yiğitlik gibi kimilerinin kentte yaşayanların yalnızca bir bölümünde mevcut olduğunu, adalet ve iffet gibi kimi erdemlerin ise tüm kentte bulunduğunu ifade eder. İbn Rüşd eserinde bu erdemlerden

⁷⁷ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, (Çev. Muharrem Hilmi Özev), (1. Baskı), BS Yay., İstanbul 2013, 37-38; krş. Mirpenç Akşit, “İbn Rüşd’de Siyaset ve Ahlak İlişkisi” *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (16), 2018, 47-65, 55.

⁷⁸ Mustafa Çağrı, “Fazilet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul 1995, (12, 268-271, 268-270).

⁷⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 49-50; krş Akşit, “İbn Rüşd’de Siyaset ve Ahlak İlişkisi”, 55.

⁸⁰ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 33.

biri olan şecaatin ne olduğunu sorar ve şöyle cevap verir: Şecaat, tedbirsizlik ve korkaklık arasında yer alan ve ruhta ortaya çıkan bir niteliktir. Bu nitelik öyle bir yetidir ki insan bu yeti aracılığıyla gerektiği zaman gerektiği ölçüde cesur olur.⁸¹ Dolayısıyla bir kimsenin ölüm korkusuyla yiğitlik göstermesi onun cesaret gösterdiği anlamına gelmediği gibi bu zaafından ötürü yiğit de sayılmaz. Bütün bunlardan yola çıkarak şunu söyleyebiliriz ki yiğit kimsenin işlediği fiili icbardan dolayı değil, o fiili güzel gördüğü için yapması gerekir.⁸² İbn Rüşd bu düşüncesiyle Kant'ın ödev ahlakı anlayışına öncülük ettiğini söyleyebiliriz.⁸³ Görüleceği üzere İbn Rüşd'e göre erdemin eylemleri güzeldir ve güzel olan için yapılır. Bu eylemleri yapmak doğru olandır. Çünkü bu eylemlerin gereken kişilere, gerektiği kadar, gerektiği zamanda yapılması gerekir.⁸⁴ Yine İbn Rüşd'ün ele aldığı ve tüm kent halkını ilgilendirdiğini iddia ettiği erdemlerden biri de ölçülülüktür. Ona göre ölçülülük, kent halkındaki gruplardan birine özgü olmayıp, tüm yöneticilerde ve halkta eşit düzeyde bulunması gereken bir erdemdir. Esasen ölçülülük o kadar mühim bir erdemdir ki ondan başka herkeste bulunması gereken insani ve üstün bir davranış yoktur. Dolayısıyla bu erdemin tüm kente yayılması ve yetişme çağının başından itibaren tüm kent halkını kapsaması başka bir ifade ile onlara uygun davranışlar sergileyip uygun olmayanlardan kaçınmak üzere yetiştirilmesi icap eder.⁸⁵ Bu bağlamda İbn Rüşd ölçülülüğün ne olduğunu ve bu konuda kent halkının nasıl eğitilmesi gerektiğini de açıklar. Ona göre ölçülülük, yemede, içmede ve cinsellikte ortalama niteliklere sahip olma ve dengelilik halidir. Ölçülü erkekler, kendisine sürekli olarak ve her durumda bir orta yol belirleyen kimselerdir. Bu nedenle denilmiştir ki, ölçülülük kişinin kendini kontrol etmesi, lezzetlerden ve hazzardan uzak tutmasıdır. O bakımdan lezzet ve arzulardaki dengeyi sağlayan bu kişilerin insanların içinde en yiğidi ve ruhsal açıdan en güçlü özelliklere mazhar olduğu sonucuna varılır. Zira İbn Rüşd'e göre insanda bulunan akıl diğer bütün bölümlerden üstün iken, hayvani nefis ise diğer tüm bölümlerden aşağıdadır. Dolayısıyla üstün olan, aşağı olandan daha yiğittir ve daha güçlüdür. Bütün bunlardan yola çıkarak denilmiştir

⁸¹ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 34.

⁸² Lawrence V. Berman, "Excerpts From Lost Arabic Original of Ibn Rush's Middle Commentary on the Nicomachean Ethics", *Oriens*, Vol. 20, 1967, 31-59, 40-42.

⁸³ Bkz. Imanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Çev. İoanna Kuçuradi), (3. Baskı) Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara 2002, 4; Imanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev. İoanna Kuçuradi), (3. Baskı) Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara 1999, 31-32.

⁸⁴ Berman, "Excerpts From Lost Arabic Original of Ibn Rush's Middle Commentary on the Nicomachean Ethics", 45.

⁸⁵ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 87.

ki akıl vücudun efendisi ve hükümdarıdır.⁸⁶ Görüleceği üzere İbn Rüşd de çağının bütün ahlak mütefekkirleri gibi itidal erdemine felsefi düşüncesinde merkezi bir önem atfetmiştir. Onun ortaya çıkışında aklın kordinasyonunu vurgulamıştır.

Yine İbn Rüşd filozof-kralın sahip olması gereken erdemleri tartışırken onların doğruluktan yana tavır takınması gerektiğini ısrarla belirtmiştir. Çünkü ona göre bu zümre doğruyu seven ve yalandan nefret eden kimselerden oluşmalıdır. Zira varlığı olduğu gibi tanıma arzusunda olan bir kimse doğruyu sever. Dolayısıyla bu yolun yolcusu kesinlikle yalanı sevmez. Ayrıca bu kişilerin aynı zamanda duyuşal hazlardan da uzak durması icap eder. Çünkü eğer bir kimsenin canı herhangi bir lezzeti, hazzı arzularsa ve bu arzusu son noktaya varırsa artık o diğer hazlardan yüz çevirmek zorunda kalır. Dolayısıyla tüm varlıklarıyla öğrenime eğilimli olan filozofların da bu özelliğe sahip olması onların asıl gayeye dönmesidir.⁸⁷

İbn Rüşd erdemın korunması veya insanların erdemli davranışlarında bir problem çıktığında nasıl bir yöntemle düzeltileceği konusunda tabiplik vasfından yardım alır. Zira ona göre tıp bilminde bir bölüm bedenlerin nasıl sağlıklı olacağını ve sağlığını nasıl muhafaza edeceğini konu edinirken bir diğer bölüm hastalandığı zaman bu hastalığın nasıl tedavi edileceğini işlemektedir. İbn Rüşd'e göre de erdemlerin insanlara kazandırılması, korunması sağlığın korunup, hastalandığı zaman da tedavi edilmesi gibidir.⁸⁸ Dolayısıyla İbn Rüşd bedeni ve ruhi hastalıkların tedavisinin birbirine benzediğini, tababetle ilgili çözüm yollarının ahlaki alana da uyarlanabileceğini ifade etmek istemiştir.

İbn Rüşd'e göre söz konusu erdemlerin durumundan anlaşılmaktadır ki bu erdemler aracılığı ile insan kendinden başkalarına hizmet eder. Örneğin, adalet karşılaşılın aksaklıkları ve haksızlıkları ortadan kaldırma saiki ile uygulanmaktadır. İffet erdeminin gayesi, her güzel şeyin yapılması önünde engel olan şehvetlerin zararlarını önlemektir. Yiğitlik erdemi ise birtakım tehlikeli durumları ortadan kaldırmaya yöneliktir. Cömertliğe gelince o, mal bakımından diğerlerine hizmet etmek için kullanılan bir erdemdir.⁸⁹ Kanaatimizce İbn Rüşd erdemlerle donanmış insan ve bu

⁸⁶ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 86.

⁸⁷ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 112.

⁸⁸ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 28-29.

⁸⁹ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 133.

insanlardan oluşan erdemli toplum modeline yönelik bir ahlak geliştirmeyi önemsemiştir.

D. Siyaset Felsefesi

İbn Rüşd siyaset, yönetim ve toplumla alakalı düşüncelerini başta Platon'un *Devlet*'ine ve Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*'e yazdığı şerhleri olmak üzere diğer eserlerin muhtelif bölümlerinde tartıştığını söyleyebiliriz. Ancak İbn Rüşd'ün siyaset ve toplum bilimini yoğun olarak ele aldığı bu iki şerhin Arapça orijinaleri kaybolup elimizde sadece İbranice çevirileri bulunmaktadır. Genel anlamda İbn Rüşd'ün müktesebatı ile ilgili olarak Tevrat'tan sonra, hiçbir eserin onun eserleri kadar İbranice yazılmadığı söylenmektedir.⁹⁰ Bu durum, ileride tekrar işaret edeceğimiz gibi, Yahudilerin İbn Rüşd'ün düşüncelerini sahiplenmede ve yaymada üstlendikleri rolün ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Esasen İbn Rüşd'ün siyaset felsefesine ilişkin düşünceleri her ne kadar Grek filozofların eserlerine yazdığı şerhlerden ve dolayısıyla onların düşüncelerinden mülhem bir toplum tasavvurunu ortaya koyduğu düşünülse de göz ardı edilmemesi gereken onun bir İslâm düşünürü olduğudur. Bu bağlamda onun şeriatın otoritesine ve üstünlüğüne tartışmasız iman ettiği ve en önemlisi tek geçerli bilginin burhan yoluyla ya da direk vahiyle bildirilen bilgi olduğunu kabul etmesidir. İbn Rüşd için bu ilke vazgeçilmez olduğu söylenebilir. Bu nedenle İbn Rüşd'ün Yunan filozofların eserlerini şerh ederken Platon'nun *Devlet*'in onuncu kitabında anlattığı “Er Efsanesinin” burhani delillerle açıklanamayacağı gerekçesiyle ele almayı doğru bulmadığı bildirilmiştir.⁹¹ İbn Rüşd'ün metodolojisini esas aldığımızda onun tutarlı davrandığını görüyoruz. Çünkü doğru bilginin tespitinde İbn Rüşd'ün en çok benimsediği yöntemin burhani delil olduğunu belirtmek isteriz.

İbn Rüşd, siyaset felsefesini inceler özü itibariyle onun nazarî ilimlerden farklı olduğunu belirler. Şöyle ki, bu bilimin konuları iradeye dayalı olarak bizden çıkan etkiler; ilkeleri ise irade ve seçme gücüdür tespitinde bulunur. Bu bağlamda teorik bilimlerin amacı bilginin kendisini bilmektir. Eğer bunların uygulanma ile bir ilişkisi

⁹⁰ Cevher Şulul, “İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (20), Temmuz-Aralık 2008, 57-69, 57.

⁹¹ Oliver Leaman, *Orta Çağ İslam Felsefesine Giriş*, (Çev. Turan Koç), (3. Baskı), İz Yay., İstanbul 2015, 310; Yunus Şahbaz, “Eleştirel Aklın Kadim Bilgesi: İbn Rüşd ve Siyaset Felsefesi”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 11 (44), 85-97, 91-92.

bulunuyorsa bu ilişki yalnızca ilintiseldir. Oysa siyaset biliminin maksadı ise yalnızca uygulamadır. Ancak İbn Rüşd'e göre bu bilimin uygulamalarından elde edilen bölümleri, uygulamaya yakınlık ve uzaklık bakımından da farklılık göstermektedir. Bu bilimin aracılığıyla elde edilen genel kuralların taşıdıkları tümellik özelliği arttıkça uygulamadan uzaklaşır buna mukabil tümellik özelliği azaldıkça da uygulamaya yaklaşır. Çünkü bu tür bilgi, uygulamalardan elde edilmiştir.⁹² Ancak yine de siyaset biliminde hem yöneticilerin hem de cumhurun kemale erişmesi ve mutluluğa ulaşması için ahlakî doktrinlerin teorik temelleri de vardır. Bu bağlamda İbn Rüşd, siyaset bilimini teorik ve pratik boyutları açısından iki bölüme ayırır. O, siyasetin teorik temellerini daha ziyade *Nikomakhos'a Etik*'e yazdığı şerhte incelerken pratik boyutunu ise Platon'un *Devlet*'ine yazdığı şerhinde ele almıştır.⁹³ Ona göre siyaset biliminin birinci bölümünde irdelenen mevzuların ikinci bölümde araştırılan konularla olan ilgisi tıp biliminde ele alınan sağlığı koruma ve hastalığı tedavi etme yaklaşımındaki ilişki gibidir. Bu çerçevede yukarıda da ifade edildiği üzere siyaset biliminin teorik bölümünü ilgilendiren konular Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde, pratik bölümünü ilgilendiren konular ise yine Aristo'nun *Politika* adlı eserinde incelenmiştir. Ancak İbn Rüşd Aristo'nun bu eserini elde edemediğini ve bu yüzden Platon'un *Devlet*'ini şerh ettiğini ifade etmiştir. İbn Rüşd yöneten ve yönetilenlerin kemale erişmesi ve mutluluğa ulaşması için bir gereklilik olarak ele aldığı siyaset biliminin teorik bölümünde, insana özgü yetkinliklerin dört bölüme ayrıldığını belirtmektedir. Bunlar; teorik erdemler, bilimsel erdemler, ahlaki erdemler ve uygulama sanatlarıdır. Ona göre bu yetkinliklerin tümü teorik yetkinlik üzerine temellendirilir ve teorik yetkinlik öncüllerin sonuçları incelemesine benzer bir biçimde diğer yetkinliklerin öncülüdür. Bu bağlamda anlaşılıyor ki tüm bu erdemleri aynı anda kendisine toplayan bir insanın bulunması imkânsızdır. Eğer bu durum mümkün olsaydı bir kimsenin başarısız olabileceğinden söz etmek güç olurdu.⁹⁴

İbn Rüşd siyaset biliminin daha çok pratik problemlerini işlediği şerhinde bu ilmin maksadının Platon'a ait siyaset biliminin bilimsel görüşleri sadeleştirmek, bu

⁹² İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 27-28; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, (Çev. Ralph Lerner), (1. Baskı), Cornell University Press, Ithaca and London 1974, 3-4; İbn Rüşd, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, (Çev. E. I. J. Rosenthal), Cambridge University Press, Cambridge 1969, 111-112.

⁹³ Şahbaz, "Eleştirel Aklın Kadim Bilgesi: İbn Rüşd ve Siyaset Felsefesi", 92.

⁹⁴ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 28-29; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 4-5.

konudaki cedeli görüşleri ve düşünceleri ayıklayarak bir perspektif ortaya koymak olduğunu ifade etmiştir.⁹⁵ Yukarıda da değindiğimiz gibi görülüyor ki İbn Rüşd'ün temel gayesi meseleleri burhani boyutta ele almaktır. Bu nedenle o, Platon'un eserine şerh yazarken de öncelikle cedeli görüşleri ayıklayıp onların burhani düzeye ulaşmasını sağlamaya çalışmaktadır.

İbn Rüşd siyaset bilimini tartışırken insanın zorunlu olarak medeni bir varlık olduğunu iddia eder. Çünkü insanın kendine özgü erdemleri diğer insanların yardımı olmaksızın gerçekleştirmesi mümkün değildir. Başka bir neden ise insan hayatı için gerekli olan tüm diğer şeyler de insanın medenî oluşunu zorunlu hale getirmiştir. Bu bağlamda İbn Rüşd'e göre insanın herhangi bir siyasi topluluk dışında mutluluğa ve mükemmelliğe ulaşması bir yana, hayatını dahi sürdürmesi mümkün değildir.⁹⁶ Böylece bir insanın diğer insanlarla yardımlaşmaksızın kendisini özgün kılan ve kendine özgü erdem olmak üzere elde ettiği bu erdemleri tek başına elde etmesi imkânsızdır. Bu nedenle insanla ilgili olarak denilmiştir ki, insan doğası gereği medenîdir. İnsan yardımlaşmaya yalnızca insana özgü yetkinliklerde değil, insan hayatı için zorunlu olan tüm diğer şeylerde de ihtiyaç duyar.⁹⁷ İbn Rüşd'ün bu düşünceleriyle Endülüs felsefesinin son büyük mütefekkirlerinden İbn Haldûn'a (ö. 1406) ne derece öncülük ettiği de dikkatimizden kaçmamaktadır.⁹⁸ İbn Rüşd de kendinden önceki filozoflar⁹⁹ gibi insanın doğası gereği medeni oluşu prensibini kabul etmektedir. Dolayısıyla erdemlerin elde edilmesi ve bu erdemleri uygulama imkânı da ancak bir toplum içinde mümkün olabilir.

İbn Rüşd, siyaset bilimini irdelerken kent halkını erdemli kılabilmek için nasıl bir metot uygulanması gerektiğini tartışır. Ona göre başvurulması gereken birinci yol, hatabi ve şiirsel bir dil kullanarak insanları ikna etmektir. Ancak kent halkına teorik bilgilerin öğretilmesi konusunda izlenecek olan bu metot, sıradan insanlara mahsustur. Çünkü havas grubuna bu bilgiler burhan yolu ile öğretiler. Sıradan halkın bilgeliği kesin kanıta dayalı görüşler aracılığı ile başka bir ifadeyle burhana dayalı olarak

⁹⁵ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 25-26; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 3; krş. İbn Rüşd, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, 111.

⁹⁶ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 30-31; Şahbaz, "Eleştirel Aklın Kadim Bilgesi: İbn Rüşd ve Siyaset Felsefesi", 92-93.

⁹⁷ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 29-30; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 5.

⁹⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime I*, (Çev. Halil Kendir), Yenişafak Yay., Ankara 2004, 77.

⁹⁹ Farabî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, (Çev. Seyfi Say), (1. Baskı), Kurtuba Kitap Yay., İstanbul 2012, 132.

öğrenememeleri, retorik ve şiirsel yolu zaruri hale getirmiştir. Çünkü her insanın doğasının gerektirdiği ve kabiliyeti el verdiği ölçüde insana özgü yetkinlikleri en yüksek düzeyde elde etmesi gerekir. İkinci yol ise, alıştırma yapanlara, düşmanlara ya da kendisi için gerekli erdemler almaktan kaçınanlara karşı izlenilen bir yoldur. Bu yol döverek cezalandırma ve zorlama şeklinde gerçekleşir. İbn Rüşd'e göre erdemli kentin halkına alıştırma yapma amacı dışında bu metot uygulanmaz. Ancak iyi olmayan toplumların yola getirilmeleri için savaş aracılığı ile erdemli olmayı kabule zorlamaktan başka bir yol yoktur. Bu bağlamda erdemli kentte ise bu tür olaylar başka bir ifadeyle zora başvurarak yola getirme olayları çok az gerçekleşir.¹⁰⁰ İbn Rüşd'ün de topluma erdemleri kazandırmada rasyonel davrandığını görüyoruz. Çünkü toplumu oluşturan bireylerin zihinsel düzeylerinin farklı olması onları eğitmede muhtelif metot kullanmayı gerektirir. İbn Rüşd'ün de bu soyolojik realiteyi göz önünde bulundurduğu görülmektedir.

İbn Rüşd kent halkı için önemli gördüğü bir başka konu ise tümel yasalar. Ona göre *“kent halkı tümel yasalara ve kurallara göre eğitildikleri vakit, uygulamaya dönük diğer yasalar da, sözgelimi ana babaya saygı gösterme gibi tikel yasalar, uygulama ve güzel ahlak düzeyine erişmiş olurlar. Bu nedenle bu gibi tikel durumlar için yasaların yapılmasına gerek yoktur. Çünkü tümel yasalar en güzel haliyle yapılmış oldukları zaman kent halkı tikel kurallara kolaylıkla ve kendilerinden yönelirler. Çünkü insan yalnızca doğasının yetiştirme tarzının ve kazanmış olduğu yöne hareket eder. Eğer tümel yasalar iyiye uygulama da iyi, kötüye uygulama kötüdür.”*¹⁰¹ Ancak tümel yasayı koymadan tikel yasayı uygulamaya çalışan toplumları İbn Rüşd; yemede, içmede veya cinsellikte aşırı gitmekten dolayı iyileşmesi imkânsız olan hastayı ilaçla tedavi etmeye çalışan, ama hangi ilacı verirse versin bir sonuç elde edemeyen dahası verdiği ilaçlarla hastanın durumunu daha da kötüleştiren doktorun durumuna benzetir. Bu bağlamda İbn Rüşd'e göre evvela tikel yasalar koyup toplumun durumunu düzeltmeye çalışan ve bu yasalar uygulandığı zaman amacına ulaşacağını düşünen bir takım kimseler olabilir. Ancak o, bu tür uğraşların nafile olduğunu düşünür. İbn Rüşd erdemli olmayan kentin ıslahını Platon'un çok başlı ejderha metaforuna benzeterek aktarmak ister. Çünkü

¹⁰⁰ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 36-38; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 10-11; Lokman Çilingir, “İbni Rüşd'de Din Felsefe İlişkisi Bağlamında Siyaset”, *Felsefe Dünyası*, (64), 2016, 31-60, 47.

¹⁰¹ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 80; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 47.

ejderhanın başlarından biri kesilse bile o zehrini diğer başlardan akıtır. Dolayısıyla erdemli kent halkını sağlıklı bir şekilde eğitmek için tümel yasalar koyarak işe başlamak gerekir.¹⁰² Görüldüğü üzere İbn Rüşd, toplumun ve bireyin düzeni ve refahı için öncelikle tümel yasaların konulması ve uygulanması gerektiğini düşünür. Bu yaklaşımın tersini ortaya koyanların argümanları ise sosyolojik açıdan başarısız olacağını düşünmektedir.

İbn Rüşd, siyaset biliminde önemseydiği meselelerden biri de şüphesiz başkanın kim olması gerektiği, başkanda bulunması gereken hususlar ya da başkan ile anlatılmak istenen şeyin tam olarak neye tekabül ettiğidir. Onun bu konuda Farabî'yi dikkate aldığını söyleyebiliriz.¹⁰³ Ancak o, erdemli kentin yöneticileri için farklı kavramları kullanmayı tercih eder. İbn Rüşd'e göre filozof; melik, yasa koyucu, imam terimleri ile eş anlamlı kavramlardır. İdeal devletin başkanı için İslâm toplumunda en çok kullanılan imam terimi Arapçada, yaptığı işlerde kendisine uyulan anlamındadır. Sözünü ettiğimiz işlerde kendisine uyulan kişi ise filozoftur. Bu durumda o, en genel anlamıyla imamdır. İbn Rüşd imanın peygamber olup olmaması hususunu açıklamaya çalışırken meselenin çok hassas olduğunu vurgular. Ancak o, nihaî kertede filozofun, liderin ya da kralın peygamber olmasının olmamasından daha üstün bir durum olduğunu ifade etse de bu vasfın zorunluluk taşımadığı sonucuna varır.¹⁰⁴ Bununla birlikte ona göre ideal devlette yönetimin oluşması, başkanın felsefe eğitimi almış bir filozof olması şartına bağlıdır. İdeal devlet yönetiminin başarılı olma hususu ise filozofun sadece amelî ilimleri alması ile değil, aynı zamanda, fikri erdemlere sahip bir bilge vasfını kazanmasıyla gerçekleşebilir. Dolayısıyla filozof, amelî ilimlerin müktesebatı ile diğer millet ve devletlerle ilişkilerinde başarılı olur. Buna ilaveten onun büyük ahlakî erdemlere de sahip olması gerekir ki kenti yönetmeyi ve hangi tür adaleti seçeceğine dair bilgisi olsun.¹⁰⁵ İbn Rüşd, Platon'un *Devlet*'ine yazmış olduğu şerhinde devlet başkanında bulunması gereken hususları şöyle sıralar:

¹⁰² İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 80-81; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 47-48.

¹⁰³ Bkz., Farabî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 137-144; krş., Farabî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, (Çev. Nafiz Danışman), Maarif Basımevi, İstanbul 1956, 67-72.

¹⁰⁴ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 110-111; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 72; Cevher Şulul, "İbn Rüşd'e Göre İdeal Devlet'in Başkanında Bulunması Gereken Nitelikler", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (21), Ocak-Haziran 2009, 111-124, 118.

¹⁰⁵ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 111; Şulul, "İbn Rüşd'e Göre İdeal Devlet'in Başkanında Bulunması Gereken Nitelikler", 112, 114.

- 1- Mutlak anlamda varlığın tabiatını idrak edebilmeli ve onu arızı olandan ayırt edebilmesi için ilimlerin eğitimini almaya yaratılışı itibariyle yatkın olması.
- 2- Eşyanın bilgisini hafızasında koruyabilmesi ve anladığını, gördüğünü, duyduğunu, idrak ettiğini unutmaması. O, dersi okumasına rağmen konuyu geç anlayan veya dersten sıkılan birinin bu anlamda herhangi bir şey öğrenmesini mümkün görmez.
- 3- Her türlü ilmi ve bu ilimlerin alt dallarını öğrenmeyi sevmesi. Çünkü insan, sevdiği herhangi bir şeyi şüphesiz bütün unsurları ile bilmeyi ve tanımayı ister. Örneğin içkiye bağımlı olan birisi, bütün içki türlerini elde etmeyi ister. Kadınlara karşı zaafı olan bir kimsenin durumu da böyledir.
- 4- Doğruyu sevmesi ve yalandan nefret etmesi. Çünkü doğruyu seven hakkı sever, hakkı seven ise yalan söylemez. Özellikle bu niteliklere sahip olan bir kimse asla yalan söylemez.
- 5- Duyusal hazları sevmemesi ve onlara sırtını dönen biri olması. Çünkü bir şeyi tutku derecesinde seven kişi, nefsine, hoşlandığı şeyler karşısında egemen olamaz. Fakat tutku derecesinde ilmi seven kişi nefsin hoşuna gidecek şeylere yönelmez.
- 6- Malı sevmemesi. Çünkü bütün arzuların temelinde mal sevgisi vardır. Bu nitelik onlara yakışmaz.
- 7- Büyük bir düşünür olması. Çünkü var olan her şeyin bilgisini herhangi bir yarar gözetmeksizin bilmeyi arzu eden adam, doğal olarak büyük bir düşünürdür. Bu nedenle nefsi natıka bütünüyle bu dünya hayatına değer vermez.
- 8- Cesur olması. Çünkü bu devlette büyüyen ve cesur olmayan birisi kesin kanıta dayalı olmayan tezlere itiraz edip reddetmez.
- 9- Nefsin kuvvetlerinin, aklî olan her şeyi sevmesi veya onunla ilgilenmesi sonra da kararlı bir biçimde özü itibariyle iyi ve güzel olan adalet gibi erdemlere doğru yönelmesi gerekir. Ayrıca kolay bir biçimde konuşabilmeli ve kıvrak zekâyâ sahip olmalıdır.¹⁰⁶

¹⁰⁶ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 111-112; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 73-74; Cevher Şulul, *İbn Rüşd'in Siyaset Felsefesi*, (1. Baskı), İnsan Yay., İstanbul 2009, 186-188; Şulul, "İbn Rüşd'e Göre İdeal Devlet'in Başkanında Bulunması Gereken Nitelikler", 116-117.

İbn Rüşd, devlet başkanında bulunması gereken bu özellikleri saydıktan sonra başka bir yerde şayet aşağıda zikredilecek olan beş özelliğin tamamının bir şahısta bulunması durumunda o kişi mutlak anlamda hükümdar olur, der. Bu özellikleri de şöyle sıralamak mümkündür:

1- 1-Hikmet

2- Mükemmel bir zekâ

3- İyi derecede ikna kabiliyeti

4- İyi bir hayal gücü

5- Cihat edebilme gücü ile beraber cihat için gerekli bedensel organlarının eksik olmaması.¹⁰⁷ Bundan hareketle şunu söyleyebiliriz ki İbn Rüşd ideal devlet başkanında olması gereken nitelikleri belirtirken ütöpik davranmamıştır. Dolayısıyla onun yönetici için ortaya koyduğu kriterlerin temelinde daha mükemmel bir toplum inşa etme arzusunun yattığı söylenebilir.

İbn Rüşd ideal devlet başkanında bulunması gereken özellikleri bu şekilde sıradıktan sonra aynı zamanda başkanın filozof olması gerektiğini de vurgular. Buna ilaveten o, filozofların aşamalı bir şekilde adım adım eğitilmeleri gerektiği konusunda Platon'la aynı düşünceyi savunur. Ancak o, Platon'un eğitime matematikle başlanması gerektiği fikrine katılmaz. Bunun sebebi olarak da İbn Rüşd, Platon'un zamanında henüz mantığın bir bilim olarak teşekkül etmediğini düşünür. Bu bağlamda İbn Rüşd'e göre, doğru olan, ideal devleti yönetecek olanların eğitime mantık ile başlamaları, kademeli olarak aritmetik, geometri, astronomi, müzik, fizik eğitime tabi tutulmaları ve bu sürecin metafizik eğitimi ile son bulmasıdır. O, bu konuda mutlak bir yaklaşımın olmadığını savunarak, Antik çağ düşünürlerinin de bu konuda fikir ayrılıklarına düştüğünü söyler.¹⁰⁸ Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığı gibi İbn Rüşd Platon'dan farklı düşündüğü konularda onu eleştirmekten çekinmez. Ona neden katılmadığını gerekçeleriyle belirtirken aynı zamanda çözüm öneriler de sunar.

¹⁰⁷ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 151; Şulul, "İbn Rüşd'e Göre İdeal Devlet'in Başkanında Bulunması Gereken Nitelikler", 118.

¹⁰⁸ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 142-143; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 98-99; Çilingir, "İbni Rüşd'de Din Felsefe İlişkisi Bağlamında Siyaset", 49; Mehmet Murat Karakaya, "Farabî ve İbn Rüşd'ün Siyaset Nazariyeleri", *ATEBE: Dinî Araştırmaları Dergisi*, (4), Aralık 2020, 31-56, 40-41.

İbn Rüşd, Platon'un devlet başkanı olacak kişilere başka bir ifadeyle felsefe öğrencilerine uygulanması gereken programın belli bir sistem üzere olması gerektiğini düşünür. Bu bağlamda evvela bu öğrencilerin müzik üzere yetiştirilmeleri gerekir. Yirmi yaşına gelinceye dek müziğe ek olarak bir de binicilik eğitimi almalıdırlar. Yirmi yaşına ulaştıklarında ise felsefe konusundaki çalışmalarına geçiş yaparlar. Platon bu yaştan önce felsefeyle ilgili çalışmalara başlanmasına karşıdır. Çünkü ona göre bunlar henüz sağlıklı düşünme gücüne sahip olmadıkları gibi düşünce dünyaları olgunlaşmamış olduğundan bu konuda onlara güvenilmez. Çünkü onlara felsefe eğitimi ile kazanmaları gereken incelikler açıklanmadığında bunları hafife alma durumu söz konusu olabilir.¹⁰⁹ Dolayısıyla bu yaşa geldikten sonra felsefe konularını okuyup anlayarak araştırmaya başlarlar ve otuz yaşına gelinceye dek felsefenin tüm bölümlerini araştırmış olurlar. Otuz beş yaşına geldiklerinde ordu komutanlığı onların emrine verilir ve komutanlık on beş yıl onların elinde kalır. Elli yaşına geldiklerinde ise kenti yönetmeye hak kazanıp iktidara gelirler. Yıllarca bu işle meşgul olup yorgun düştükten sonra mutluluk adasına (ceziratüs saade) çekilirler.¹¹⁰ İbn Rüşd'ün çocukluk, gençlik ve yetişkinlik dönemine ilişkin somuttan soyut eğitime geçişle ilgili düşüncelerini modern pedagojik kabullerle benzerliği bu konudaki yetkinliğinin bir numunesi olarak dikkatimizi çekmektedir.

İbn Rüşd'ün ideal devlet başkanının niteliklerini ve başkanda bulunması gereken özelliklerini irdeledikten sonra şimdi de ideal devlette bulunması gereken hususları inceleyelim. Ona göre bu kent, bilgedir. Dolayısıyla bu kentte bilim vardır ve burada kararlar bilim yoluyla verilir. Esasen ideal devletin bilge adını alabilmesi için yukarıda da işaret edildiği gibi hem teorik bilime hem de pratik bilime sahip olması zorunludur. Bilgeliğin kentin hangi bölümünde bulunduğuna gelince, kentin bölümlerinden nicel olarak en küçük olanı, diğer bir ifade ile kentin öznesi olan filozoflardır. Çünkü bilimsel sanatlara yatkın olan doğalar arasında en az bulunanı filozofların doğasıdır. Bu nedenle, yukarıda da ifade edildiği üzere, bu kentin yöneticileri zorunlu olarak filozoflar olmalıdır.¹¹¹ Bundan hareketle toplumun sağlıklı yönetilebilmesi için filozofların yönetici olmaları konusunda İbn Rüşd ısrarcı görünmektedir. Çünkü o, yukarıda zikredilen niteliklerle mücehhez kişilerin ancak filozoflar olabileceğini düşünmektedir.

¹⁰⁹ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 143-144; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 99-100.

¹¹⁰ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 144-145; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 100.

¹¹¹ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 83-84; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 49-50.

İbn Rüşd'e göre ideal devlette bulunması icap eden önemli hususlardan biri de şecaat/yiğitliktir.¹¹² O; Platon'un, bu kent binden fazla savaşçısı olmasa da, özünde güçlü ve yiğit olmalıdır, düşüncesine katılmaktadır. Bunu temellendirmek için de “*Eğer içinizde sabırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüz kişiye galip gelirler.*”¹¹³ ayetini delil olarak sunar. Bu kentin ölçüsünün ne olması gerektiğini sorgulayan İbn Rüşd, onun zamana, mekâna ve komşu ülkelerin durumuna göre değişiklik arz ettiğini vurgular. Dolayısıyla bu kentin rastgele bir büyüklükte olmaması, komşu toplumlara yenilecek kadar küçük kalmaması ve kendisinde çiftçilikten, ziraattan vb. şeylerden yararlanılmayacak kadar da büyük olmaması gerektiğini ileri sürülmektedir. Ona göre bunu sağlamanın ve kentin büyüklüğünü sağlıklı bir biçimde belirlemenin yolu, bilimsel aklın gücüne başvurmaktan yani tümel durumları belirleyen deneyim potansiyelinin edimsel alana çıkmasından geçer.¹¹⁴ İbn Rüşd, muhafızların güçlü ve yiğit olması gerektiği konusunda Platon'un görüşünü paylaşır. Ancak o, Platon'un bu kentte bin tane savaşçının bulunması yeterlidir, düşüncesine karşı çıkarak, bu sayının onun kendi zamanındaki durum ve çevresel faktörlere göre ulaşılmış bir sonuç olabileceğini düşünür. Ona göre Platon'un bu konudaki görüşü yalnızca kendi çağı ve toplumu için geçerlidir. Çünkü Endülüs, yeryüzünün tüm toplumlarına karşı kendini savunmak zorunda olduğundan bunun çok ötesinde bir sayıya sahip olması gerektiğini düşünür.¹¹⁵ Böylece İbn Rüşd Platon'nun siyaset felsefesini alırken dönemin koşullarını ve toplumun siyasi, sosyolojik ve coğrafi durumunu dikkatte aldığını görmekteyiz. Yani jeopolitik ve stratejik bir plan dâhilinde hareket edilmesi gerektiğini vurgular. Böylece onun siyasetin dinamik yapısının göz ardı edilmemesi gerektiği konusunda sonraki düşünürlerle bir perspektif sunduğunu söyleyebiliriz.

Yukarıda ideal devletin bilge sınıfının kimlere tekabül ettiği betirtilmişti. İbn Rüşd benzer şekilde yiğitliğin de hangi zümreye mahsus olduğunu açıklar. Ona göre yiğitlik yalnızca doğalarının koruyuculuğa yatkın olduğu belirlenen ve bu konuda temel unsur oldukları söylenen kimselere aittir. Çünkü kentte bulunan herkesin veya varlıklı kimseler ve uygulama sanatları ile uğraşan kimselerden oluşan önemli bir kısmının korkaklıkla nitelendirilebilmesi doğru olmaz. Çünkü yiğitlik ya da korkaklıkla yalnızca

¹¹² Diğer İslâm düşünürlerin görüşleri için bkz. Saruhan, “Ahlak ve Erdemin İnşası”, 353-354.

¹¹³ Kur'ân-ı Kerîm, 8/65

¹¹⁴ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 77-78; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 44.

¹¹⁵ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 78; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 45

koruyucu sınıftan olanlar nitelendirilebilir.¹¹⁶ İbn Rüşd muhafız sınıfı erdemli bir şekilde eğitmenin ve onlara her yönüyle sağlıklı bir kişilik kazandırmanın iki yolu olduğunu iddia etmektedir. Bunlardan birincisi beden eğitimi, diğeri ise müziktir. Beden eğitimi bedenin gerçek erdemini başka bir ifade ile bedenin sağlık ve dinçlik kazanabilmesi içindir. Müziğin maksadı ise ruhun eğitimi ve erdemlerin ortaya çıkarılmasıdır. İbn Rüşd, anlama yetisinin cismin eğitiminden evvel geldiğini ileri sürerek müzik eğitiminin zaman bakımından daha önce verilmesi gerektiğini düşünür.¹¹⁷ Burada da İbn Rüşd'ün "*İtidal doktrini*"ni benimsediğini söyleyebiliriz. Çünkü o, insanın hem beden hem de ruhtan müteşekkil bir varlık olduğunu gözeterek uygulanacak eğitimde aşamalı yaklaşımın tercih edilmesinin amaca uygun düşeceği kanaatini taşımaktadır.

İbn Rüşd Endülüs'teki yöneticilerin siyaset tarzından yola çıkarak kent halkı için en zararlı durumlardan birinin, koruyucuların kent halkına zararlı olabilecek bir noktaya gelmiş olmalarını görür. Çünkü onlar, kent halkından olan diğer insanlara nazaran daha güçlü ve daha korkusuzdurlar. Bu nedenle kent halkı için gerekli olan şeylerden biri de zalimlere karşı önlem almalarıdır. Aksi takdirde bunlardan üstün olan birinin hayatı sona erdiği zaman bir ikincisi halk üzerine musallat olmakta ve onları kırıp geçmektedir. Bu nedenle en çok dikkat edilmesi gereken şeylerden biri koruyucu sınıfın dengeli bir şekilde yetiştirilmesidir. Yani onları erdemli koruyucular olmaktan çıkaracak, daha doğrusu koruyuculuktan temelli çıkaracak bir durumdan kaçınılmasıdır. En doğrusu, onlardan hiçbiri tabiatlarını bozacak şekilde mesken, alet vb. şeyleri mülk edinmeden alıkonulmalarıdır. İhtiyaçları kent halkı tarafından temin edilmelidir. Altın ve gümüşe kesinlikle tamah etmemelidirler.¹¹⁸ Bu bağlamda her türlü mal, koruyucular için zararlıdır. Çünkü onlar eğer arazi, ev, dinar ve dirhem gibi şeyleri mülk edinecek olurlarsa, bunları kendileri için kazanırlar ve bu durum kent halkı dışında mal biriktirmekle sonuçlanır. Sonunda kent halkı ile korucular arasında olduğu kadar, korucuların kendi aralarında da düşmanlık ve kin baş gösterir. Bu durumda onlar kent halkı için değil, kendi mallarını korumak için savaşılmaya başlarlar. Kısacası kent halkı ile aralarında ve kendi aralarında düşmanlık, sevgisizlik ve hilekârlık Endülüs kentlerinde olduğu gibi baş gösterir. Bu durum kent halkı aleyhine gizli toplantılar

¹¹⁶ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 85-86; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 51.

¹¹⁷ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 44; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 17.

¹¹⁸ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 69-70; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 38.

yapmakla hatta onları kılıçtan geçirmekle sonuçlanabilir. Bu nedenle kent halkı onların gözünde düşmanlar gibi gözükür. Bu durumda onların savaşı kent halkı üzerine yönelir. Bu savaş artık ilintisel bir savaştır. Çünkü onlar malları ve kendileri için savaşır duruma gelmişlerdir. Dışarıdan gelen tehlikeye karşı mallarının telaşına düşerek savaşmaktansa halktan cizye alma yoluna gidebilirler.¹¹⁹ Bundan hareketle İbn Rüşd'ün devletin koruyucuları için ortaya koymuş olduğu bu ilkelerin evrensel ve realist bir ilke olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim devletlerin çöküş sebepleri arasında bu tür yozlaşmaların neden olduğu görülmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd tecrübe ettiği devlet ve toplumlardan hareketle genel geçer bir kural koyarak yöneticilerin dikkat etmesi gereken hususları belirlemeye çalışmıştır, diyebiliriz.

İbn Rüşd, ideal devlette hâkim ve hekimlerin durumunu da tartışır. Ona göre hâkimlere ve hekimlere muhtaç olan bir kent halkının kötülüğünü ve onların görüşlerinin bozuk olduğunu göstermeye gerek yoktur. Çünkü onlar, kendi özlerinde bulunan herhangi bir erdeme kesinlikle sahip değildirler. Ne zaman bir kentte bu iki sanata olan ihtiyaç artar ve onların bu iki sanat ile olan ilişkilerinde bir artış görülürse, onların dengeli yola uzaklığı da artar. Bu nedenle erdemli kentin özelliklerinden biri de onun bu iki sanata ihtiyaç duymaması ve bu kentte bir hâkimin ya da bir hekimin kesinlikle bulunmamasıdır. Eğer kazara bulunursa bununla çağımızdaki kentlerde bulunan tıp sanatı ya da yargıçlık sanatı arasındaki ilişki yalnızca bir isim ortaklığıdır.¹²⁰ Onun bu düşüncelerinin İbn Bacce'nin düşünceleriyle benzerliğini dikkate aldığımızda orada bir esinlenmenin var olduğunu söyleyebiliriz.¹²¹ İşin ilginç yanı İbn Rüşd hem bir hâkim hem de bir hekimdir. Buna rağmen ideal devlette bu iki mesleğe minimum düzeyde ihtiyaç olması gerektiğini düşünür. Burada İbn Rüşd'ün kişisel arzu ve istikbalini değil, temel ilkelere göre entelektüel pozisyon aldığını görüyoruz. İbn Rüşd'ün erdemli devlet için ortaya koymuş olduğu bu ilkenin günümüzdeki yansıması ise oldukça düşündürücüdür. Çünkü bugün İslâm beldelerinde cari olan en popüler mesleklerin hekimlik ve hâkimlik olduğunu belirtmek gerekir. Bu mesleklere talebin bu derece yüksek olması bir taraftan insanların sağlığının bozulduğunu diğer taraftan ise suçların arttığını göstermektedir.

¹¹⁹ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 70-71; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 39.

¹²⁰ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 61-62; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 31.

¹²¹ İbn Bacce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, (Çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol), (2. Baskı), Elis Yay., Ankara 2018, 26.

İbn Rüşd'ün toplum biliminde önemsedığı önemli kavramlarından bir de adalettir. O, öncelikle erdemli bir devletin adalet anlayışını ve orada yaşayan insanların nasıl adaletli olması gerektiğini tartışır. Ona göre insanın adaletli olması cesaret, iffet gibi ahlaki erdemleri kendisinde barındırmasına ve ahlakî melekelerini muntazaman, yerinde ve saatinde şartlara uygun olarak kullanmasına bağlıdır.¹²² İbn Rüşd bu düşünceleriyle Platon,¹²³ Aristo,¹²⁴ ve Farabî¹²⁵ gibi filozofları dikkatte aldığı görülmektedir. Bu bağlamda insan için geçerli olan adalet anlayışı aynen devlet için de geçerlidir. Dolayısıyla bireysel düzeydeki adalet devletteki adaletin temelidir. Devletteki adalet ise akıl, yiğitlik ve ölçülülük güçlerinin her birinin gerektiği zamanda, gerektiği ölçüde ve gereği kadar kullanılması ile sağlanır.¹²⁶ Burada İbn Rüşd birey ile devletin ve siyaset ile ahlakın birbirleri için nasıl vazgeçilmez birer unsur olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Rüşd'e göre mezkûr üç erdemi kente veren adalettir. Kentte bu durumun ortaya çıkması yöneticilerin ve halkın yasalara saygı konusunda görüş birliğinde olmalarına bağlıdır. Bu durum çocuklarda, kadınlarda, kölelerde, özgür kimselerde, yöneticilerde ve halkta kısacası kentin tüm bölümlerinde yerleşik hale gelmelidir. Başka bir ifadeyle her birey doğası gereği yatkın olduğu işi yapmalı yatkın olmadığı şeylere ise heveslenmemelidir. Bu kentte adalet, kent halkından olan her bireyin kendisi için belirlenmiş olan şeyi yapmasıdır. Aksi halde bunun örneği doğuştan cüce olan bir kimsenin savaşçıların özelliklerine sahip olmak istemesidir. Daha da kötüsü yöneticilik özelliği taşımayan kimselerin yönetici olmasıdır. Bunun verdiği zarar çok büyüktür. Bunun ne derece menfî bir netice doğurduğunun Endülüs İslâm devletinin yöneticilerine bakılarak görülebileceğini ileri sürer.¹²⁷ Burada İbn Rüşd'ün içinde bulunduğu toplumun yanlışlarını cesurca dile getirdiğini anlıyoruz. Bundan hareketle onun toplumun gerçeklerinden yola çıkarak bir siyaset nazariyesi kurduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün adaletin tecelli etmemesi veya ehil olmayanların yönetici

¹²² İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 35.

¹²³ Bkz., Platon, *Devlet*, (Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), (20. Baskı), Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2010, 6-7, 52-53.

¹²⁴ Bkz., Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 105-128.

¹²⁵ Farabî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 180-181.

¹²⁶ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 106; Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, 131; Akşit, "İbn Rüşd'de Siyaset ve Ahlak İlişkisi", 58-59; Şahbaz, "Eleştirel Aklın Kadim Bilgesi: İbn Rüşd ve Siyaset Felsefesi", 93.

¹²⁷ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 87-88; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 53; Şahbaz, "Eleştirel Aklın Kadim Bilgesi: İbn Rüşd ve Siyaset Felsefesi", 93.

sınıfında yer alması durumunda toplumu ne tür risklerle karşı kaşıya bıraktığı konusundaki nazariyesinin günümüze de ışık tutabileceğini söyleyebiliriz.

İbn Rüşd'ün siyaset bilimi ile alakalı düşüncelerini ifade ederken o günün toplumunda yaşanan sosyolojik problemleri göz ardı etmediğini görüyoruz. Bu bağlamda o, Endülüs toplumunda can yakıcı meselelerinden biri olan kadınların durumunu tahlil etmekten çekinmez. Hem de bu problemi ele alırken akıntıya karşı yüzerek düşüncelerini ortaya koyar. Ona göre Endülüs'teki kadınlar neredeyse sadece çocuk doğurmak, onların bakımını üstlenmek ve eşlerinin hizmetini yapmakla mahdud bırakıldığından diğer şeyleri yapmadaki yeterliliklerini kaybetmişlerdir. Sayıları neredeyse erkekler kadar olan kadınlar, nazari ve ameli bilimle yetkinleştirilmediklerinden erkeklerin sırtında ağır bir yük haline gelmiş, bu durum kentlerin fakirleşme nedenlerinden biri olmuştur. Bu bağlamda savaşta ve diğer işlerde kadınların erkeklere katılmaları gerektiği açıkça ortada olduğuna göre erkeklerde bulunmasını istediğimiz bilgi ve becerinin aynısının onlara da verilmesini sağlamalıyız. Dolayısıyla kadınların da müzik, beden eğitimi ve diğer yönleriyle eğitilmeleri icap eder.¹²⁸ Ancak bu koşullar sağlandığında kadının hak ve hukukuna riayet edilmiş olunacaktır. Böylece gereken imkân ve fırsat verildiğinde onların neler yapabileceği görülmüş olacaktır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün kadının sosyal statüsü yaklaşımında çağını aşan makul ve rasyonalist düşüncelere sahip olduğunu görmekteyiz.

İbn Rüşd'ün siyaset felsefesinin en önemli konularından biri olarak ele aldığı devlet türlerini ise Platon'a dayanarak tasnif ettiği görülür. Ona göre Platon bu devlet türlerini temelde beş kısma, şayet erdemli kenti yönetenlerin kimlikleri esas alınır da altı kısma ayırır. Bu altı devlet türüne İbn Rüşd iki tane daha ekleyerek sayısını sekize çıkarır. Ona göre birinci sırada ideal devlet düzeni gelmektedir ki bu da hükümdarın yönetiminde olan anayasal monarşi ve seçkinlerin yönetiminde olan aristokrasi olmak üzere ikiye ayrılabilir. İbn Rüşd fizik bilimindeki oluş ve bozuluş ilkesini gerekçe göstererek erdemli kentin tabiatını değiştirmek suretiyle bozulmasının zor olduğunu fakat nihaî kertede bir zorunluluk olduğunu ifade eder. Bu kentteki bozulmanın temelde hangi grupla ilgili olduğu sorusuna verdiği cevapta yönetici sınıfını işaret eder.¹²⁹

¹²⁸ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 94-95; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 59; Şahbaz, "Eleştirel Aklın Kadim Bilgesi: İbn Rüşd ve Siyaset Felsefesi", 94-95; Şulul, "İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi", 63;

¹²⁹ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 165-166; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 117.

İkincisi timokrazi yönetimidir. Bu kentlerin yöneticileri şeref sahibi olmak ve şerefli bir konuma erişmek için birbirleriyle dayanışma içerisindeyler. Toplamlar arasında bu toplum türü şeref toplumu olup basit toplum olarak nadiren bulunur. Dolayısıyla bu tür bir kentin bulunması çok zordur.¹³⁰ Üçüncüsü az sayıdaki kişilerin yönetimde olduğu oligarşidir. Ayrıca bu yönetim biçimi bayağıların yönetimi olarak da bilinir. Bu yönetim biçiminde yöneticiler servet toplamaya oldukça hırslıdır. Bu kimseler topladıkları mal ve servetin ihtiyaç miktarından fazlasını kendilerine ayırıp savurganca harcarlar ve bunu kendileri dışında hiç kimse ile paylaşmazlar. Dolayısıyla bu tür toplumlarda yönetici toplumun en fazla güç sahibi ve zengini olur. Eğer bu durumdaki bir yönetici kent halkına zenginlik kazandıran şeyler konusunda iyi bir yönetim sergiler ve bu durumu sürekli olarak korursa bu tür bir kentte yöneticiliğe en layık kimse haline gelir.¹³¹ Dördüncüsü vatandaşların yönetime katıldığı demokrasidir. “*Bu kentte yaşayan bireylerin tümü (her türlü yükümlülüğten) kurtulmuş olan dilediğini yapan ve toplumun işlerinden canı neyi isterse o tarafa yönelen kimselerdir. Bu nedenle bu tür kentte diğer kentlerde bulunan farklı özelliklerin tümü boy gösterir. Örneğin, bu kentte yaşayan bir grup insan şeref düşkünü, bir grup insan servet düşkünü, diğer bir grup insan ise kaba güç kullanmaya eğilimli olabilir. Söz konusu kentte birtakım erdemlere sahip olan ve bu erdemler ile hareket eden bir topluluğun bulunması da akla uzak değildir. Dolayısıyla bu kentte her türlü sanat ve durum boy gösterdiği gibi bu kent erdemli kente ya da diğer kentlerden birine dönüşmeye de yatkındır.*”¹³² İbn Rüşd’ün bu tespitlerini günümüzde demokrasi ile yönetilen ülkelere uyarladığımızda da benzer sonuçlara ulaşmak mümkündür. Çünkü bugün demokrasi ile yönetilen ülkelerde şeref ve servet düşkünü insanlar veya kaba güce eğimli bireyler görmek çok tabii bir durumdur. Bununla birlikte yönetici sınıfındaki kişilerin servet düşkünü olması bakımından ele alınırsa bu defa demokrasi, oligarşik yönetim biçiminin özelliğini de barındırdığı söylenebilir. İbn Rüşd’ün tasnifinde beşinci yönetim şekli ise tiranlıktır. Bu kent halkının bir araya gelmesi ve yetkinleşme çabalarıyla amaçlanan bir tek hedef vardır. Bu da güçlüünün kendisi için amaç olarak belirlediği şeye ulaşmaktır. Bu amaç ya sadece kaba gücü elde tutma arzusudur veya lezzetler ile yaşam sürme arzusudur ya da bunların tümüne

¹³⁰ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 153,155.

¹³¹ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 155-157; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 109-110

¹³² İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 157; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 110.

duyulan arzudur. Açıktır ki söz konusu kentte bulunan yönetilen sınıfın, kaba gücü elinde bulunduran kimseye hizmet edip onun iradesine boyun eğme dışında amaçladığı hiçbir hedefi kalmamıştır. Bu nedenle bu kentteki yönetilen sınıf bilfiil kölelerden oluşmasa bile, daha çok köle sınıfına benzemektedir. Sözünü ettiğimiz toplum, erdemli toplum ile çelişkinin doruğundadır.¹³³ Ayrıca İbn Rüşd Platon’dan farklı olarak devleti yönetenlerin “*yegâne maksadının lezzete ulaşmak*” olduğu şehvet düşkününü bir devlet ve “*bir zorunluluk sonucu ortaya çıkan*” ayrı iki devletin varlığından bahseder.¹³⁴ İbn Rüşd devlet türlerini ortaya koyduktan sonra o günün koşullarında İslâm toplumundaki yönetim biçimlerini eleştirel bir bakışla tetkik etmeyi tercih eder. Bu bağlamda ona göre çoğu İslâm ülkelerinin yöneticileri, bazı ailelerin bir araya gelmesiyle oluşan bir zümrenin yönetiminden başkası değildir. Dolayısıyla bu aileler söz konusu kentin mallarının tümünü kullanma hakkına sahiptir. Onlar zaman zaman eve ait olan hazinenin bir bölümünü kendileri için savaşınlara vermek zorunda kalırlar. Bu durum vergileri ve hasar tazminatlarını zorunlu kılar. Esasen İbn Rüşd, İslâm toplumundaki insanların iki gruba ayrıldığını ifade ederek genel bir taksim yapar. Bu tasnife bakıldığında toplum, Farslardan meydana gelen ve birinci sınıf sıradan halkı teşkil eden grup ile yöneticilerin oluşturduğu gruptan meydana gelmektedir. O, bu durumun Batı İslâm toplumu için de geçerli olduğunu ifade etmektedir. Bu yönetim biçiminde efendiler konforlarını sürdürmek için sıradan halkı soyup istibdatla mallarına el koyma yolunu tercih ederler. İbn Rüşd, Endülüs’teki vaziyetin de bu minvalde olduğunu, dahası bazen kaba güç kullanmak suretiyle tahsilâtı gerçekleştirdiğini ileri sürer.¹³⁵ Görüldüğü üzere İbn Rüşd, İslâm toplumundaki yönetimin sadece bazı ailelerin elinde olmasını ve kamu kaynaklarının hoyratça kullanılmasını eleştirir.

İbn Rüşd Endülüs deneyiminden yola çıkarak tiran yöneticilerin iktidara gelmesi durumunda aslında kendisini idareci olarak atadığı topluluğun aleyhinde çalışmaya başlayacağını ifade eder. Ona göre bu topluluk ihanete uğramış duygusuyla tirana karşı baş kaldırır fakat bu itiraz yöneticileri iktidardan uzaklaştıramadığından sadece despotun onlar üzerindeki kontrolünün süresini uzatır.¹³⁶

¹³³ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 161; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato’s Republic*, 113.

¹³⁴ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 151-152-153; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato’s Republic*, 105-106.

¹³⁵ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 159-160; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato’s Republic*, 112.

¹³⁶ Ralph Lerner, *Averroes*, Cornell University Press 1974, 135.

İbn Rüşd erdemli bir devletin şeref devletine başka bir ifadeyle timokraziye nasıl evrildiğinin konusunda dört halifeden sonra Muaviye ¹³⁷ dönemine bakılarak gözlemlenebileceğini ileri sürer. Zira İslâm toplumu başlangıçta erdemli bir devlet taklidi konumunda iken Muaviye zamanında onlar şeref düşkün bir yol izlemeyi tercih etmişlerdir. Bu bağlamda ona göre Endülüs'teki siyasi yaklaşım da buna paralel bir yol izlemiştir.¹³⁸ Zira Murabıtlar başlangıçta ilk hükümdarları Yûsuf b. Tâşfîn (ö. 1106) aracılığıyla şeriate uygun bir siyaset izlemiş, ama sonradan oğlunun başa geçmesiyle birlikte başlarına gelen servet düşkünlüğü belasıyla birlikte şeref devletine dönüşmüştür. Daha sonra ise onun torunu her türlü şehvetin peşine düşerek devleti şehvete düşkün bir devlet haline getirmiş ve onun zamanında kent bozulmuştur. Dolayısıyla o kent tiranlık içinde ademe mahkûm olmuştur. İbn Rüşd Murabıtlardan sonra şeriate bağlı olduğu iddiasıyla gelen Muvahhidlerin durumunu da tartışır.¹³⁹ Şöyle ki; ona göre esasen *“Erdemli devlette gerçekleştirilmek istenen maksat, kentteki her tabakanın bizzat hedeflediği bir şeydir. Her bir tabakanın mutlu olması, kent halkının amaçları hükümdarlar tarafından belirlenmiş olur. Bu nedenle erdemli kentte bulunan söz konusu iki sınıftan biri mutluluğa ulaşma konusunda diğerine yardım eder. Oysa kaba güç ile yönetilen kentteki durum hiç de böyle değildir. Çünkü bu kentin yöneticileri yönetilenler için hiçbir amaç gütmazler. Onlar kendileri için amaçlamış oldukları şeyleri elde etmeye çalışırlar. Zorunlu olarak, kentte zorba yöneticiye yordakçılık eden kimseler bulunur. Bunlar sayesinde yöneticiler kent halkını kontrolleri altına alırlar. Ancak kimi zaman bu yardımcı ve belalı kişiler kendi aralarında bu yöneticilere kaba güce dayalı yönetimden pay vermemek üzere anlaşabilirler.”*¹⁴⁰ Bu düşünceleriyle İbn Rüşd'ün sadece Antik Yunan filozoflarının siyasete dair eserlerini şerh etmekle kalmadığını aynı zamanda özgün bir siyaset düşüncesi inşa etme gayretinde olduğunu da görmekteyiz. Hatta kendi çağındaki İslâm devletlerinin erdemli yönetim biçiminden ayrılmalarına karşı getirdiği sert eleştirilerle kendinden sonrası için çığır açıcı bir yaklaşım sergilediğini de söyleyebiliriz.

¹³⁷ Sarah Stroumsa, *Andalus and Sefarad*, Princeton University Press, New Jersey 2019, 144.

¹³⁸ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 170; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 121; Şahbaz, “Eleştirel Aklın Kadim Bilgesi: İbn Rüşd ve Siyaset Felsefesi”, 94.

¹³⁹ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 174, 183; Lerner, *Averroes*, 125, 133; Majid Fakhry, “İdeal Devletin Bozulması: Platon, İbn Rüşd, İbn Haldûn”, (Çev. Ali Kürşat Turgut), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13 (3), 2013, 227-238, 232; Çilingir, “İbni Rüşd'de Din Felsefe İlişkisi Bağlamında Siyaset”, 54.

¹⁴⁰ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 162-163; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 114-115.

İbn Rüşd'ün siyaset felsefesiyle alakalı görüşlerini ana hatlarıyla belirledikten sonra şimdi de onun siyaset bilimini tetkik ederken diğer düşünürlerden farklı ve özgün yönlerine kısaca değinmek istiyoruz.

Yukarıda da çeşitli vesilelerle işaret ettiğimiz gibi İbn Rüşd evvela siyaset bilimiyle ilgili görüşlerini serdederken yaşadığı coğrafyadaki siyasi problemleri ve genel anlamda İslâm toplumunda süregelen yaklaşımları göz önünde bulundurarak analizler yapar. Böylece onun toplum bilimindeki doktrinleri ütöpik bir felsefeden ziyade reel bir nitelik taşır. Bu bağlamda o, Platon'un eserinde zikredilen bazı malumatların burhana aykırı olduğundan şerh etme gereği duymadığını ve buna ilaveten birçok noktada Platon'u mazur görerek ya da durumunu açıklayarak onunla aynı kanaati paylaşmadığını belirtir. Sözgelimi, Platon'un ideal devletin büyüklüğüyle ilgili değerlendirmeleri bu kapsamdadır. İbn Rüşd onun yaklaşımını o dönemin koşulları için geçerli olabileceğini düşünür. Yukarıda da belirtildiği üzere kendi zamanına ait yöneticileri değerlendirirken İbn Rüşd, sert ve eleştirel olmaktan çekinmemiştir. Yine İbn Rüşd hem kadılık hem de tabiplik yaptığı halde ideal bir devlette bu mesleklerin bulunmasını uygun görmezken en az sayıda olmalarını zarureten onaylar.

İbn Rüşd'ün Platon'a itiraz noktalarından birisi de erdemli toplumun sadece Greklere has olduğu düşüncesidir. Ona göre Şam, Irak, Mısır'da erdemli ve bilgelige yakın olan toplumlar vardır. Dolayısıyla Yunan toplumu her ne kadar felsefeye yatkın olsa da diğer toplumların da kendi coğrafi şartlarına göre yatkın olduğu bilimler vardır.¹⁴¹ Bir de Platon erdemli kenti tasvir ederken, onun özelliklerini taşıyan bir yerin var olabileceğinden şüphelidir. Bunun aksine İbn Rüşd, böyle bir devletin tarihte mevcut olduğunu ve şartlar sağlanırsa tekrarının mümkün olabileceğini düşünür. Bu bağlamda ona göre böyle bir kentin varlığı onu vücuda getiren toplumun varlığına bağlıdır. Şayet bu nitelikleri taşıyan insanlar eğitilir ve kendi dönemlerindeki felsefenin doruk noktasına ulaştırılırsa, bu kentin varlığı her zaman imkân dâhilinde olur. İbn Rüşd'e göre İslâm âleminin mevcut durumu da bu minvaldedir. Şayet bu kimseler kesintisiz bir dönem iktidarda kalırsa, ideal bir devletin varlığı mümkün hâle gelebilir.

¹⁴¹ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 40.

O, insanın en yüce mükemmelliği ancak ideal bir devlet vesilesiyle bulabileceğini ileri sürerek, bu devletin bir gün ortaya çıkacağı ümidini taşımaktadır.¹⁴²

İbn Rüşd'e siyaset felsefesi ile ilgili yapılan eleştiriler genellikle onun özgün bir eser telif etmemesine dayandırılır. Yani Platon veya Aristo'ya ait eserleri şerh etmekle iktifa ettiği gerekçesiyle tenkit edilmiştir. Oysaki şerh yöntemi, İslâm medeniyetinde bir probleme çözüm bulma veya bir konuyu derinlemesine analiz etmenin en çok bilinen metotlarından biri olmuştur. Bu bağlamda şerh yöntemi neredeyse bir bilim gibi değer görür ve onda problemlerin düşünsel ve zihinsel boyutlarına özgün yaklaşımların sergilendiği bir zemin oluşturulur. Dolayısıyla İbn Rüşd de Platon ve Aristo'ya ait eserleri şerh ederken özgün birçok fikrin mimarı olmayı başarmıştır. Esasen İbn Rüşd, meseleyi ele alırken sadece kendi düşüncelerini açıklamaya vesile olacak tarzda incelememektedir. Belki de onun bu şerhle düşünce tarihine yaptığı en büyük katkı, Grek toplumuna özgü mahallî bir yaklaşım olan Platon'un görüşlerine evrensel boyut kazandırmasıdır. Bu bağlamda İbn Rüşd, onun düşüncelerini bazen tartışır, bazen reddeder, bazen beğenerek onları teyit eder, bazen de onun düşüncelerinin aksine bir görüşü savunur. Muhammed Abid el-Cabiri, İbn Rüşd'ün Platon'un *Devlet*'i için yazdığı şerhini İbn Haldûn'un Mukkadimesi hariç, İslâm düşünce geleneğinde siyaseti konu edinen en iyi eser olarak değerlendirdiğini belirtmiştir. Bu bağlamda diğer eserlerle mukayese edildiğinde İbn Rüşd'ün bu eserinin daha yetkin ve İslâm toplumunun gerçeğine daha uygun olduğu görülür. Çünkü o erdemli bir devlet inşa etme tasavvurunu geliştirirken tam olarak neyi hedeflediğini açık ve net bir şekilde ortaya koyduğu belirtilmiştir.¹⁴³ O, aktif siyasete yakın olması, kadılık ve saray hekimliği gibi görevleri üstlenmesi ile içinde yaşadığı toplumu reel bir bakışla gözleme ve Platon'un ideal devletiyle mukayese etme imkânı bulmuştur. Yukarıda ifade edildiği üzere o Platon'dan farklı olarak, ideal bir devleti inşa etmenin şeriata dayalı erdemli bir topluluğu oluşturmanın mümkün olduğunu savunmuştur. İbn Rüşd'ün "*siyasette sosyal bir bilimci edasıyla olgusal bir tarzda yaklaşarak selefi Farabî'yi aştığı ve yeni bir yöntem ve bilim kurma şerefine erişecek olan İbn Haldûn'a kapıyı sonuna kadar araladığı*" iddia edilmiştir.¹⁴⁴ Bu bağlamda İbn Rüşd Murabıtlar devletinin düşüş

¹⁴² İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 113-114; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 74-75; Akşit, "İbn Rüşd'de Siyaset ve Ahlak İlişkisi", 62-63.

¹⁴³ Şulul, "İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi", 64-68.

¹⁴⁴ Çilingir, "İbni Rüşd'de Din Felsefe İlişkisi Bağlamında Siyaset", 56.

nedenini ve Müslümanların ilk devletlerini kurarken İranlılara galebe etmelerinin nedenlerini ortaya koymuştur. Böylece o, Platon'u İslâm siyasi tarihine uygulamayı başarmıştır. Oysaki Farabî, siyaset kuramını pratik/ameli olanı göz ardı ederek teorik üzerine inşa etmeyi tercih etmiştir. Bu nedenle İbn Haldûn'un, Muvahhidlerin yıkılışından söz ederken İbn Rüşd'ün görüşlerine başvurmayı daha doğru bulduğu ifade edilmiştir.¹⁴⁵ Dolayısıyla İbn Rüşd, meselenin salt teorik yönünü veya farazi ve ütöpik alanlarıyla değil, yukarıda da işaret edildiği gibi, içinde bulunduğu toplumun gerçeklerinden ve tevarüs edilen müktesebattan yola çıkarak siyaset kuramını geliştirmiştir. Böylece İbn Rüşd'ün özgün siyaset kuramı hem İslâm düşüncesini hem de Batı düşüncesini derinden etkileyebilmiştir. İleride tekrar değineceğimiz üzere, hem Yahudi hem Hristiyan düşüncesinde neredeyse diğer bütün alanlarda Aristo ve müktesebatı hâkim iken, ilginçtir ki siyasette Platon'un *Devlet*'i belirleyici olmuştur. Bu durumun İbn Rüşd'ün farklı gerekçelerle elde edemediği Aristo'nun *Politika*'sı yerine Platon'un *Devlet*'ini şerh etmesi sebebiyle olduğunu düşünüyoruz. Bu açıdan bakıldığında yukarıda ifade edilen “derinden etkileme” ibaresinin bir mübalağa olmadığı görülebilir.

E. Din-Felsefe İlişkisi

İbn Rüşd'ün tetkik ettiği, hem Batı'da hem de İslâm coğrafyasında hâlâ tartışılmaya devam ede gelen en önemli konulardan biri de din-felsefe ilişkisine dair özgün yaklaşım ve yöntemidir. İbn Rüşd, o gün olduğu gibi günümüze kadar da güncelliğini koruyan din-felsefe arasındaki ilişkiye akılcıl ve tutarlı bir perspektif geliştirmiştir. İlerde ele alacağımız gibi o, bilhassa Batı'da büyük çatışma ve krizlerin odak merkezi olan bu konuda, özgün argümanlarıyla çözüm için önemli bir referans olmuştur. Batı'ya nasıl bir etki yarattığına dair delillerimizi sonraki bölümlere bırakarak gelecek kısımlarda ele alacağımız konulara zemin teşkil edecek şekilde meseleyi özetlemeye çalışalım.

İbn Rüşd felsefenin dine karşı konumunu sorgulayarak probleme başlar. O, *Faslü'l Makâl* adlı eserinde felsefenin dinen hükmünü şöyle irdeler: “*Şer'i bakış açısı ile felsefe ve mantık ilimlerine bakmanın şeriate göre mübah mı, yasak mı yoksa*

¹⁴⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime I*, 239; Şulul, “İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi”, 63.

emredilmiş mi olduğunu araştırmaktır.” Ona göre burada maksat ister tavsiye, ister farz kılma gibi bir zorunluluk olsun, felsefe ve mantıkla ilgili bilgileri tetkik etmenin, dinen mübah mı yoksa farz mı olduğu yönündeki kanaattir. Dolayısıyla konuyu dini bir bakışla incelemek gerekir. Bu durumda şayet felsefenin görevi varlıkları tetkik etmek ve bu varlıkların Sâni’ye nasıl delalet ettiklerini araştırmaktan başka bir şey değilse ve böylece Sâni’in sanatının muazzamlığını görmek ise felsefe ve mantığın muhtevası şeran ya vacip ve farzdır veya menduptur, başka bir ifadeyle tavsiye ve teşvik edilen bir husustur.¹⁴⁶ İbn Rüşd, felsefenin dinen hükmünü bu kadar açık belirtmenin gerekçesini şeriatın da aynı muradı hedeflemesinden ötürü olduğunu vurgular. Bu bağlamda din (şeriat) de tıpkı felsefe gibi varlıkları akılla tetkik etmeye ve bunlar hakkında akılla bilgi sahibi olma arzusunda bulunmaya insanları davet etmiştir. Bu davet Kur’an’ın birçok ayetinde gayet açık bir şekilde belirtilmiştir. Sözelimi; Ey basiret sahipleri, ibret alın,¹⁴⁷ ayeti İbn Rüşd’e göre aklî ve şer’î kıyasın ikisini birlikte kullanmanın farz olduğunu bize bildiren bir nasırdır. Yine “*Onlar göklerdeki ve yerdeki sınırsız hükümler ve nizama, Allah’ın yarattığı her şeye, ecellerinin yaklaşmış olabileceğine hiç bakmıyorlar mı?*”¹⁴⁸ ayeti bütün varlıklar üzerinde düşünmeye teşvik eden bir nasırdır. Bu çerçevede başka birkaç ayeti vermek gerekirse, örneğin, “*Deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratılmıştır.*”¹⁴⁹ “*Göğe bakmıyorlar mı, nasıl yükseltilmiştir.*”¹⁴⁹ “*Göklerin ve yerin*

¹⁴⁶ İbn Rüşd, *Faslu’l Makâl*, 73-74; İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl Fî Takrîr Mâ Beyne’ş-Şer’i’a Ve’l-Hikme Mine’l-İttisâl*, (Çev. Mahmut Kaya), (2. Baskı), Klasik Yay., İstanbul 2020, 27; İsmail Taş, “Ebu Süleyman es-Sicistani ve İbn Rüşd’ün Düşüncesinde Felsefe Din Münasebeti”, (Ed.: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek*, (ss. 163-190), Asitan Yay., Cilt 1, Sivas 2009, 178; Rena Qedirova, “Gazâlî ve İbn Rüşd’de Felsefe Din Münasebeti”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası*, (5), 2006, 155-172, 166-167; İlhan Kutluer, “İbn Rüşd Felsefesinde Akıl Vahiy İlişkisi”, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, (ss. 417-439), (4. Baskı), İz Yay., İstanbul 2017, 427-428; Bayram Ali Çetinkaya, “İbn Rüşd’ün Projesi Din Felsefe Uzlaşımı”, (Ed.: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek*, (ss. 129-149), Asitan Yay., Cilt 1, Sivas 2009, 140; Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, “İslâm Felsefesinin Zirve Filozofu: İbn Rüşd Faslu’l-Makâl Merkezli Bir İnceleme”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 30 (1), 2009, 112-131, 123; Murtaza Korlaelçi, “İbn Rüşd’e Göre Din Felsefe İlişkisi”, *Felsefe Dünyası*, (11), Mart 1994, 11-20, 13-14; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 206-207; J. J. Houben, “İbn Rushd (Averroes) As a Muslim Philosopher”, *Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology*, 19 (1), 32-52, 34; M. Sıdık Sürmeli, *İbn Rüşd Din Felsefe İlişkisi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2012, 22; Perihan Ayvalı, *İbn Rüşd’de Din Felsefe İlişkisi Bağlamında Tev’îl*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2013, 26.

¹⁴⁷ Kur’ân-ı Kerîm, 59/2

¹⁴⁸ Kur’ân-ı Kerîm, 7/185

¹⁴⁹ Kur’ân-ı Kerîm, 88/17-18

*yaratılışı üzerinde düşünürler”*¹⁵⁰ gibi ayetler evren ve evrenin içindeki varlıklar üzerinde düşünmemizi teşvik ederek Sâni’in sanatını ve muhtevasını idrak etmemizi ister. Bu açıdan bakıldığında İbn Rüşd’ün din ile felsefenin aynı maksadı murad ettiğini düşünmekte olduğunu görmekteyiz.

İbn Rüşd’e göre felsefe ile mantığın hedeflediği nihaî şey ile şeriatın ortaya koyduğu gayenin örtüştüğü malum iken, bir kimsenin aklî bir kıyasa dayanan düşünce bid’attır, zira ilk asırda böyle bir şey yoktur, demesi uygun değildir. Çünkü aynı şekilde fikhî kıyas ve bu kıyasın neveleri üzerinde düşünmek de birinci asırdan sonra ortaya konulduğu halde buna bidat nazarıyla bakılmamıştır. Dolayısıyla fikhî kıyası dinen incelemek zaruri olduğu gibi akli kıyası tetkik etmek de zaruridir.¹⁵¹ Bu bağlamda İbn Rüşd’e göre aklî kıyas ve bunun neveleri hakkında, bizden evvel yeterince araştırma ve inceleme yapılmamışsa, bu mevzuyu araştırmanın ve incelemeye başlamanın dinen üzerimize farz olacağı açıktır. Yine meselenin ehemmiyetine binaen sonradan gelenlerin öncekilerden faydalanmaları ve yardım görmeleri de şarttır. Dolayısıyla bu konudaki bilgiler ancak bu şekilde ikmal edilir. Bir insanın çıkıp da tek başına bu işi yapması ve yeni baştan bu konuda muhtaç olduğu şeylerin hepsine vakıf olması mümkün değildir. Benzer bir şekilde fikhî kıyasın nevelerini bilme konusunda ihtiyaç duyulan şeylerin tümünü bir şahsın ortaya koyması da güçtür. Daha açık bir ifade ile şayet bizden evvel başkaları bu konuda araştırma ve incelemeler yapmışlarsa aklî kıyasla ilgili bilgilere sahip çıkmak ve onları tetkik etmek daha kıymetli bir çalışma olacaktır. İbn Rüşd’e göre aklî kıyasla ilgili yapılacak çalışmada öncekilerin bu konuda söylediklerinden faydalanmamız ve onların yardımlarına başvurmamızın üzerimize düşen bir görev olduğu gayet açıktır. Öncekiler olarak nitelenen kişilerle aynı dine mensup olup olmamak arasında bir fark da yoktur. Tezkiyenin sıhhatini sağlayan aletin bizimle aynı dinde bulunan kimseler tarafından yapılması ile başka dinde bulunan kimseler tarafından yapılmış olması arasında herhangi bir fark olmadığı gibi. Çünkü tezkiyenin

¹⁵⁰ Kur’ân-ı Kerîm, 3/191; İbn Rüşd, *Faslü’l Makâl*, 74; Eyüp Bekiryazıcı, “İbn Rüşd’ün Tehafütü’t Tehafüt’ünde Dini Delili Kullanması”, *Ekev Akademi Dergisi*, 7, (14), Kış 2003, 145-165, 146-147; Taş, “Ebu Süleyman es-Sicistani ve İbn Rüşd’ün Düşüncesinde Felsefe Din Münasebeti”, 178.

¹⁵¹ İbn Rüşd, *Faslü’l Makâl*, 74; Celal Kırca, “İbn Rüşd’e göre Din Bilim İlişkisi ve Bu İlişkide Tev’îl’in Yeri”, *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü*, (17), Kayseri 1994, 69-75, 72; Korlaelçi, “İbn Rüşd’e Göre Din Felsefe İlişkisi”, 14; Kutluer, “İbn Rüşd Felsefesinde Akıl Vahiy İlişkisi”, 429-430.

sağlıklı olmasında sıhhatin şartları sağlandığı takdirde bu hususa itibar edilmez.¹⁵² Bu bağlamda İbn Rüşd'ün bilimlerle ilgili araştırmalarında farklı din ve milletlere mensup şahsiyetlerin ortaya koyduğu ve bilim değeri taşıyan hiçbir şeye rezerv koymadan yaklaştığı söylenebilir. Dahası o, bu bilgileri almayı hem aklen hem de şer'an bir zaruret olduğunu düşünür. Şöyle ki, ona göre *“bizden önce gelip geçmiş olan eski kavimlerin ve milletlerin varlıklar üzerindeki düşüncelerini ve burhanın şartlarının gerektiğine göre mevcudat üzerinde yapmış oldukları itibarları, yani kıyas ve istidlalleri göz önünde bulundurarak onların bu konuda söylemiş ve eserlerinde yazmış oldukları sözleri tetkik etmemiz üzerimize vaciptir. Bu sözlerden hakka uygun olanlarını onlardan alır, kabul eder ve buna memnun oluruz. Ayrıca bundan dolayı kendilerine teşekkür ederiz. Bu sözler içinde hakka muvaffak olmayanlar bulunursa, buna da dikkat çekeriz. Buna karşı başkalarını uyarırız, fakat kendilerini mazur görürüz.”*¹⁵³ Dolayısıyla İbn Rüşd'ün bilginin kimden geldiğini değil onun bilimsel değerini esas aldığını görüyoruz. Bu yaklaşımın ilmin ilerlemesi ve gelişmesi için zihinsel bir paradigmayı temsil ettiğini söyleyebiliriz.

İbn Rüşd yapmış olduğu bu değerlendirmelerden daha önceki bilim insanlarının ortaya koymuş oldukları eserlere bakmanın dinen vacip olduğu sonucunu çıkardığı görülmektedir. Çünkü onların eserlerinin maksatları ile şeriatın teşvikte bulunduğu gaye arasında hiçbir fark yoktur. Ancak İbn Rüşd'e göre bu eserleri okuma, inceleme ehliyetine ve salahiyetine sahip olmak için kişide en az bu iki şartın bir arada bulunması gerekir: Bunlardan birincisi, kişinin doğuştan zeki olmasıdır. İkincisi ise şeriatın istediği adalete, dürüstlüğe, ahlaki fazilete ve erdeme sahip bir şahsiyetin olmasıdır. Bu ehliyet ve salahiyete sahip olan şahısları mezkûr eserleri incelemekten men edenler, marifetullahı tahsil etmek ve Allah hakkında bilgi sahibi olmak için şeriatın halkı davet etmiş olduğu bir kapıdan geri çevirmiş olurlar. Bu kapı hak tealayı hakkı ile tanımayı temin eden ve bu sonuca ulaştıran düşünce kapısıdır.¹⁵⁴ İbn Rüşd bu nitelikleri taşıyan

¹⁵²İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, 78-79; Ramazan Altıntaş, “İbn Rüşd'de Din Felsefe İlişkisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 48 (3) 2012, 141-150, 146; Ramazan Altıntaş, “İbn Rüşd'ün Din Anlayışı ve Kritiği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 15 (3), 2002, 399-415, 401; Kırca, “İbn Rüşd'e göre Din Bilim İlişkisi ve Bu İlişkide Tevilin Yeri”, 72; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 206; Mahir Gül, *İbn Rüşd'de Din Felsefe İlişkisi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi), Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2007, 33.

¹⁵³ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, 81; Houben, “İbn Rushd (Averroes) As a Muslim Philosopher”, 35.

¹⁵⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, 78; Qedirova, “Gazâlî ve İbn Rüşd'de Felsefe Din Münasebeti”, 167-168; Uyanık, Akyol, “İslâm Felsefesinin Zirve Filozofu: İbn Rüşd Faslu'l-Makâl Merkezli Bir İnceleme”, 124; Altıntaş, “İbn Rüşd'de Din Felsefe İlişkisi”, 146-147.

kişilerin yapacakları incelemelerle hak ve hakikati anlama ve kavramanın doğru ve tutarlı gerçekleşeceği kanaatindedir. Fakat bazen yöntem, ehliyet ve liyakatte yeterli ve yetkin olmayan şahısların değerlendirmeleri, felsefe hakkında menfî bir tablonun çıkmasına sebebiyet vermiş olabilir. İbn Rüşd, bu durumu önemser ve farklı somut olaylarla haklılığını temellendirmek ister. Bu bağlamda, ona göre felsefe okumaları ve bu konuda araştırmalara dalmaları sebebiyle sapık hale geldikleri sanılan birtakım insanların olması, felsefe okuma ehliyetine ve salahiyetine sahip olan şahısları hikmete dair yazılan eserleri tetkik etmekten men etmek şu olaya benzer: Uzun süre susuz kaldıkları için kendilerine verilen suyun boğazlarında kalması ve bu sebeple birçok kimsenin ölmesi gerekçesiyle, susuzluktan ölene kadar susuz bir kimseyi tatlı ve soğuk su içmekten men eden kimse gibi. İbn Rüşd'e göre suyun boğazda durması sebebiyle meydana gelen ölüm arızî iken, susuzluktan ölmek zati ve zaruri bir husustur.¹⁵⁵ Kaldı ki mevzu bahis olan durumun bizzat teoloji bilimiyle uğraşan kişiler için de geçerli olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd felsefeye arız olduğu düşünülen şeylerin diğer sanatlara da arız olduğunu iddia etmektedir. Sözelimi, bu konuda en muteber kabul edilen fıkıh ilminin derinliklerine vakıf nice âlimin öğrenmiş olduğu fıkıh ilmi, onların takvasını yükseltme yerine dünyaya dalmasına sebep olmuştur. Hatta fıkıhçıların çoğunun böyle oldukları düşünülmektedir.¹⁵⁶ İbn Rüşd'ün fakih bir aileden gelmesi ve bu zümreyi yakinen tanıması neticesinde tenkidini yapması oldukça ilginç ve dikkat çekicidir. Esasen temelde fıkıh ilmi kişiye zati ve özü itibariyle amelî fazilete sahip olmayı icap ettirmektedir. Ancak bunun her zaman mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün de vurguladığı gibi bazı aykırı filozoflara bakarak hakikati arama yollarından biri olan felsefeyi menfî göstermenin fert ve toplum açısından çözümsüz problemlere sebep olacağını söyleyebiliriz.

İbn Rüşd, insanların tabiatları gereği anlama, kavrama ve tasdik yönlerinden birbirinden farklı ve üstün özelliklere sahip olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda düşünsel olarak insanları üç gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan birinci grup, bir

¹⁵⁵ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 83; Kutluer, "İbn Rüşd Felsefesinde Akıl Vahiy İlişkisi", 431-432; Qedirova, "Gazâlî ve İbn Rüşd'de Felsefe Din Münasebeti", 168; Uyanık, Akyol, "İslâm Felsefesinin Zirve Filozofu: İbn Rüşd Faslü'l-Makâl Merkezli Bir İnceleme", 124; Taş, "Ebu Süleyman es-Sicistani ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe Din Münasebeti", 179; Çetinkaya, "İbn Rüşd'ün Projesi Din Felsefe Uzlaşımı", 144; Korlaelçi, "İbn Rüşd'e Göre Din Felsefe İlişkisi", 15; Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 210.

¹⁵⁶ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 83; İsmail Erdoğan, "İbn Rüşd'ün Fikirlerinde Batalyevsi'nin Etkisi", (Ed.: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, (ss. I, 37-53), Asitan Yay., Sivas 2009, 45.

meseleyi veya hükmü burhan metodu ile tasdik edenlerdir. İkinci grup, cedelî yöntemle konuya yaklaşanlardır. Çünkü onların yapısında cedelî olmanın ötesinde bir şey yoktur. Son grup ise hatabi sözler metodu ile tasdik edenlerden oluşmaktadır. İbn Rüşd'ün bu şekildeki tasnifi ilahî emrin bu üç yolla insanları hakka davet ettiği yönündeki tezidir. Zira ayette bu husus açık ve seçik bir şekilde anlatılmıştır. Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et.¹⁵⁷ Bütün bunlardan hareketle delil ve burhana dayanan felsefe, şeriatın getirdiğine aykırı düşecek bir netice meydana getirmez. Çünkü hak hakka zıt olmaz, bilakis hak olan bir şey hak olan bir diğer şeye uygun olur. Ona şahitlik eder.¹⁵⁸ İbn Rüşd'ün din ile felsefeyi uzlaştırma konusunda getirdiği bu çözüm şekli çok uzun süre ve geniş bir coğrafyada tartışılmaya devam etmiştir.

İbn Rüşd, yukarıda da ifade edildiği gibi, felsefenin din ile çatışmadığını, bilakis ikisinin de hakkı temsil ve tasdik ettiğini, bu sebeple birbiriyle uyumlu olduğunu düşünmektedir. Zira din ile felsefe arasında çelişki gibi görünen meseleler tevil yöntemiyle çözülebilir. Bu çerçevede bakıldığında İbn Rüşd'e göre meselede evvela iki durum söz konusudur. Bunlardan ilki bir varlık hakkında dinin sükût etmesi, herhangi bir şey söylememesidir. Bu durumda din ile felsefe arasında bir tenakuzun veya çatışmanın varlığından bahsedilemez. İkincisi ise dinin mezkûr varlığı tanıtması ve onun hakkında bilgi vermesi halidir. Burada da iki durum ortaya çıkar. Dinin anlattığı şey ile burhan ve delile dayanan felsefenin ulaştığı netice ya birbiriyle uyumlu olur, ki burada yapılması gereken herhangi bir şey yoktur, ya da biri diğerine muhalif olur. İki hakikat arasındaki ihtilafı gidermek için de teville başvurmak gerekir.¹⁵⁹

İslâm düşünce geleneğinde din ile felsefenin uzlaştırılması ve tetkik edilmesi gerektiğini düşünen filozoflar, çözüm olarak her iki bilimin telif edilmesi fikrini savunmuşlardır. Bayrakdar *İslâm Felsefesine Giriş* adlı eserinde uzlaştırma geleneğini savunan düşünürleri üç grup olarak tasnif etmiştir. Bunlardan biri İbn Rüşdçü

¹⁵⁷ Kur'ân-ı Kerîm, 16/125

¹⁵⁸ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 83-84, 101, 112; Taş, "Ebu Süleyman es-Sicistani ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe Din Münasebeti", 180; Çetinkaya, "İbn Rüşd'ün Projesi Din Felsefe Uzlaşımı", 140; Hamid Naseem Rafiabadi, Aadil Amin Kak, *The Attitude of İslâm Towards Science And Philosophy*, (1.Baskı), Sarup, Sons Press, New Delhi, 2003, 190; Engin Erdem, "Akıl-Vahiy İlişkisi: İbn Rüşd ve Kant", *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*, 1, Ankara 2008, 165-176, 170.

¹⁵⁹ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 85; Kırca, "İbn Rüşd'e göre Din Bilim İlişkisi ve Bu İlişkide Tevilin Yeri", 73; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 212; Gül, *İbn Rüşd'de Din Felsefe İlişkisi*, 36-54; Taş, "Ebu Süleyman es-Sicistani ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe Din Münasebeti", 184-185; Çetinkaya, "İbn Rüşd'ün Projesi Din Felsefe Uzlaşımı", 141; Kutluer, "İbn Rüşd Felsefesinde Akıl Vahiy İlişkisi", 432-433.

uzlaştırma tarzıdır.¹⁶⁰ Yukarıda da ifade edildiği üzere, din ile felsefe arasında bir çatışma çıktığında -ki bu hakkın hakla çatışması değil meseleyi zahiri ile değerlendirme neticesinde olan çatışmadır- tevil yöntemi esas alınır. İbn Rüşd'ün tam olarak yaptığı ve bu krizden çıkış yolu olarak da gösterdiği çözüm budur.

Tevil, bir sözü hakiki manasından çıkararak mecazi manaya götürmektir. Ancak tevil yapılırken dikkat edilmesi gereken en önemli husus, Arapçadaki dil ve belagatteki kurallar, mecazi ifadelerin kullanım biçimleri ihlal edilmemelidir.¹⁶¹ Bu bağlamda İbn Rüşd'e göre felsefeye muhalif görünen ayetler muhakkak tevil edilmelidir. Çünkü hak hakka zıt düşmez.¹⁶² Ona göre din tarafından ortaya konulan şeylerin zahiri itibariyle burhana muhalif olan hiçbir şey yoktur. Burhanla ulaşılan bir netice bir nassın zahirine muhalif bile olsa, bu neticenin doğruluğu detaylı bir araştırmayla ele alınırsa mutlaka diğer bir nassın zahiri ile tenakuzu giderecek mahiyette olur. Kaldı ki ona göre dini lafızlarının tamamını zahiri manada almak da zarurî değildir. Aynı şekilde nasların tamamını tevil etmek suretiyle zahiri manaları istiskal etmek de olmaz.¹⁶³ İbn Rüşd'ün meseleyi ele alırken oldukça itidalli davrandığı ve ölçülü usul ortaya koyması bakımından da örneklik teşkil ettiği görülmektedir. Bu bağlamda o, kimlerin tevil ehli olması gerektiğini ve bu konuda insanların nasıl tasnife tabi tutulması gerektiğini de tartışır. Bu bağlamda ona göre insanlar üç gruba ayrılmaktadır. Evvela şunu söylemek gerekir ki tevil için İbn Rüşd, yukarıda da ifade edildiği üzere, insanları düşünsel kapasitelerine göre yapmış olduğu tasnife benzer bir yol izlemiştir. O, yine nassın hükmünü esas almış ve bu metot ile bir neticeye ulaşmak istemiştir. Ona göre birinci grup, halkın çoğunluğunu temsil eden hatabe ehlinden oluşmaktadır. Bunlar esas itibariyle tevil ehli değildirler. Bunun sebebi hatabi tasdikten kendini kurtaran bir tane akliselim sahibinin dahi bulunmayışıdır. İkinci grup, cedeli tevil ehliyetine sahip olanlardan müteşekkildir. Bu şahıslar, doğaları veya alışkanlıkları gereği cedelcidirler.

¹⁶⁰ Bayrakdar, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 155-157; Qedirova, "Gazâlî ve İbn Rüşd'de Felsefe Din Münasebeti", 157.

¹⁶¹ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 85; Kırca, "İbn Rüşd'e göre Din Bilim İlişkisi ve Bu İlişkide Tevilin Yeri", 73; Kutlu, "İbn Rüşd Felsefesinde Akıl Vahiy İlişkisi", 433.

¹⁶² Richard C. Taylor, "Truth Does Not Contradict Truth: Averroes and the Unity of Truth", *Kluwer Academic Publishers*, Vol. 19, 2000, 3-16, 6.

¹⁶³ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 86; Erdoğan, "İbn Rüşd'ün Fikirlerinde Batalyevsi'nin Etkisi", 43; Altıntaş, "İbn Rüşd'ün Din Anlayışı ve Kritisizmi", 403-404; Kırca, "İbn Rüşd'e göre Din Bilim İlişkisi ve Bu İlişkide Tevilin Yeri", 73; Qedirova, "Gazâlî ve İbn Rüşd'de Felsefe Din Münasebeti", 170; Mehmet Birgül, "İbn Rüşd'ün Felsefe Din Çözümlemesinin Aristotele'nin Kökenleri Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (1), Ocak 2010, 243-253, 246.

Üçüncü grup ise kesin tevil ehliyetine ve salahiyetine sahip olanlardır. Bu kişiler de hem doğaları gereği hem de meşgul oldukları bilim bakımından burhan ehli olan zümredir. Esasen tevil edilen nassın cumhur bir yana cedel ehli olanlara dâhi açıklanması uygun olmaz. Çünkü burhana dayanan tevilden bir şey, ehil olmayanlara açıklandığı zaman, bu durum açıklama yapan zatı da kendisine açıklama yapılan şahsı da küfre sürükler mahiyettedir.¹⁶⁴ Bu sebeple İbn Rüşd'e göre tevil ehli ile avam arasında hiçbir iletişim olmamalıdır. Bu genel bir yasadır. Dolayısıyla burhanla ilgili kitapları yetkin olmayan kişilere yasaklamak gerekmektedir. İbn Rüşd tevil konusundaki düşüncelerinde Gazâlî'nin *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*¹⁶⁵ ve *El-Kıstâsü'l-Müstakîm*¹⁶⁶ eserlerindeki yaklaşımını nasıl yansıtıyorsa İbn Meymun da ileride değineceğimiz gibi bu konuda İbn Rüşd'ü izleyecektir.

İbn Rüşd, hikmeti araştıranlar arasında yanlış yola yönelen ve bu yüzden sapkınlığa düşen bazı kimselerin varlığından bahseder. Bu durumun bazı sebepleri vardır. Sözgelimi; bu şahıslar; fitratları itibariyle yeterince akıllı ve zeki olmamaları, felsefî mevzuları tetkik ederken kötü bir inceleme yapmaları, şehvani ve nefsanî arzuların baskın gelmiş olmaları, bu eserlerde yazılı olanları doğru olarak anlamaları için kendilerine rehberlik yapacak bir üstadı bulunmamış olması, son olarak da bütün bu kusurların tamamının kendilerinde toplanmış olması nedeniyle hataya düşmüşlerdir. Bütün bu nedenlerden ötürü yanlışla saplanmış olanlar var diye felsefî konularda düşünme ehliyetine haiz olan kimseleri bu gibi konuları incelemekten men etmek doğru bir tutum değildir.¹⁶⁷ Yine benzer şekilde İbn Rüşd'ün Kindî'nin yaklaşımına uygun düşünceler taşıdığına atıfta bulunabiliriz.¹⁶⁸

İbn Rüşd felsefeyle uğraşan kişilerin yukarıda zikredilen sebeplerden ötürü hataya düşmüş olmalarının yanı sıra dine girmiş ve sızmış olan fasid heva ve heveslerden inhirafa uğramış itikatlardan dolayı da mahzun olduğunu ifade eder. Burada bilhassa âlim konumundaki şahsiyetlerin dini felsefeyle karşıya getirmek istemeleri daha trajik bir durumdur. Çünkü ona göre dosttan gelen eza, düşmandan gelen eza ve cefadan daha

¹⁶⁴ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 114-115; Qedirova, "Gazâlî ve İbn Rüşd'de Felsefe Din Münasebeti", 171-172.

¹⁶⁵ Bkz. Gazâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, (Çev. Süleyman Uludağ), (4. Baskı), Dergah Yay., İstanbul 2018, 38-48.

¹⁶⁶ Bkz. Gazâlî, *El-Kıstâsü'l-Müstakîm*, (Çev. İbrahim Çapak), (2. Baskı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2023, 44-48, 138-142, 152-154.

¹⁶⁷ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 82; Qedirova, "Gazâlî ve İbn Rüşd'de Felsefe Din Münasebeti", 168.

¹⁶⁸ Kindî, *Felsefî Risâleler*, (Çev. Mahmut Kaya), (1. Baskı), Klasik Yay., İstanbul 2002, 141-142.

acıdır. Bu bağlamda İbn Rüşd, felsefenin dinin dostu ve aynı memeden süt emmiş kardeşi olduğunu ifade etmektedir. Tabiatları gereği dost olan, cevher ve yaradılışları itibariyle diğerini seven felsefe ile din arasına kin, düşmanlık ve kavga sokmak suretiyle, kendilerini hikmete nispet edenlerin şeriata verdikleri eza ve cefa daha fazla acıdır.¹⁶⁹ İbn Rüşd bu konuda Gazâlî'nin durumunu da şöyle değerlendirir: “*Gazâlî bu konularda yaptığı çıkışları hiç de Gazâlî gibi birine yakışır biçimde ele almamıştır. Gazâlî'nin bu davranışının iki nedeni olabilir: Ya Gazâlî bu konuların gerçeğini anlamış ama gerçekleri saptırmıştır, -ki böyle bir şeyi kötü amaçlı kişiler yapabilir.- ya da bunların gerçeğini kavrayamamış ve iyice bilmediği konularda tartışmaya dalmıştır ki, bu da bilgisizlerin işidir. Bize göre aslında, bu adam, her iki özellikten de uzaktır. Ne var ki bazen iyi bir at da sendeleyebilir. Gazâlî'nin sendelenmesi böyle bir kitap yazmış olmasıdır. O ki Gazâlî bulunduğu zaman ve coğrafyanın etkisinde kalarak böyle bir kitap yazmış olsun.*”¹⁷⁰ Görüldüğü gibi İbn Rüşd Gazâlî'nin *Tehâfüt* gibi bir kitap yazmasını talihsizlik olarak değerlendirmiştir. O, Gazâlî'nin ilmî yönüyle ilgilenmiş, şahsiyeti ile ilgili menfî bir söylemde bulunmaktan imtina etmiştir. Bu da İbn Rüşd'ün bilimsel etik konusundaki hasasiyetini göstermektedir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere, din ile felsefe arasında yöntem ve söylem farklılıkları olsa da nihaî kertede savunduğu hakikat birdir. İster o hakikat şariat tarafından vahiyle verilmiş olsun, isterse de onu kendi düşünsel ve felsefî çabamızla elde etmiş olalım, sonuç değişmeyecektir. Vehbî olarak alınan hakikat ile çabayla anlaşılan hakikat arasında bir fark yoktur. Çünkü hakikat hakikate ile çelişmez, onunla uyumlu olur ve onu doğrular.¹⁷¹ Burada İbn Rüşd'ün bütün çabası, felsefe ile din arasında zahirde görünen muhalefetin esasta olmadığını ortaya koymaktır. Onun hakikatin birliği öğretisini savunması son derece kıymetlidir. Çünkü daha sonra etraflıca inceleyeceğimiz üzere Batı'da İbn Rüşd, çifte hakikat öğretisinin kurucusu olarak görülmüş ve ağır eleştirilere maruz kalmıştır. Esasen Paris Üniversitesi Sanatlar

¹⁶⁹ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 121-122; Taş, “Ebu Süleyman es-Sicistani ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe Din Münasebeti”, 184; Kutluer, “İbn Rüşd Felsefesinde Akıl Vahiy İlişkisi”, 437; Cihan Öztürk, *Faslü'l Makal ve el Keşf ışığında İbn Rüşd'de Din Felsefe İlişkisi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1996, 24.

¹⁷⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 195-196; İlyas Koçak, *Gazâlî ve İbn Rüşd'ün Tehâfütleri Bağlamında Din Felsefe İlişkisi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2018, 53.

¹⁷¹ Kutluer, “İbn Rüşd Felsefesinde Akıl Vahiy İlişkisi”, 436-437; Erdoğan, “İbn Rüşd'ün Fikirlerinde Batalyevsi'nin Etkisi”, 43.

Fakültesi'nde Brabantlı Siger (ö. 1284), Dacialı Boethius (ö. 1290) ve Nivellesi Bernier gibi düşünürler bu mevzuyu savunarak Hristiyan ilahiyat camiasında sıkıntılı tartışmalara yol açmıştır. Bu şahıslar aynı zamanda Latin İbn Rüşdçüler olarak kabul edildiğinden, bu mevzu her gündeme geldiğinde İbn Rüşd'e çifte hakikat teorisinin nispet edilmesi bir gelenek haline gelmiştir. Bu durumda İbn Rüşd sadece teolojik reddiyelere değil, ileride detaylı ele alacağımız üzere, birtakım yasaklamalara da maruz kalmıştır. Bu bağlamda birbiriyle çelişik iki görüşü İbn Rüşd'e isnad etmek ve onu bu fikrin savuncusu olarak telakki etmek, onun bu konudaki görüşlerine tarafgir yaklaşıldığını göstermektedir. Şöyle ki, İbn Rüşd Gazâlî'nin İslâm filozoflarını itham ettiği eserine reddiye yazarken iki farklı hakikatin varlığından bahseder. Bunları birbirine karıştırmamak gerektiğini ileri sürer. Oysaki İbn Rüşd din ve felsefe arasındaki ilişkiyi etraflıca tartıştığı *Faslü'l Makâl* ve *el-Keşf*'te daha önce de değindiğimiz gibi “hakikat hakikate zıt olmaz” anlayışını savunmaktadır. Bu durumda bir tenakuzun var olduğu izlenimine kapılmak mümkündür. Çünkü *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te iki farklı hakikat savı ileri sürülmektedir. Bunlar birbirinden bütünüyle ayırmış izlenimini uyandırmaktadır. Dolayısıyla Batı'da İbn Rüşd'ün çifte hakikati savunduğu görüşü *Tehâfütü't-Tehâfüt*'teki bu yaklaşımından kaynaklanmış olmalıdır.¹⁷² Hâlbuki meseleyi incelerken onun eserlerine bir bütün olarak bakıldığında meşhur çifte hakikat öğretisi aslında İbn Rüşd'ün görüşü değil, Latin siyasi İbn Rüşdçülük akımının ürünüdür.¹⁷³ Nitekim bu konuda Rosenthal'ın da “İbn Rüşd'ün çifte hakikat kavramını benimsediğini ileri sürmek yanlıştır.” dediği ifade edilmiştir. Ona göre çifte hakikat kavramı İbn Rüşd'e değil, Avrupalı müntesiplerine ait bir düşüncedir.¹⁷⁴ Dolayısıyla İbn Rüşd gerek yaşadığı dönemde gerekse de vefatından sonraki asırlarda muhalifleri tarafından sert bir şekilde tenkid edilmiştir. O, din ve felsefe ilişkisi problemi gündeme geldiği zamanlarda hâlâ bu problemin merkezinde yer almaya devam etmektedir. Bu durum onun günümüzde de yeterince anlaşılmadığını göstermektedir.

¹⁷² Hasan Aydın, “Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize”, *Kelam Araştırmaları*, 6 (2), 2008, 115-130, 129-130.

¹⁷³ Kutluer, “İbn Rüşd Felsefesinde Akıl Vahiy İlişkisi”, 439; İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmet Ararken*, İz Yay., İstanbul 2011, 426-427.

¹⁷⁴ Altıntaş, “İbn Rüşd'de Din Felsefe İlişkisi”, 149.

F. Mantık

İbn Rüşd'ün orta çağ düşüncesine tesir ettiği konulardan bir diğeri de mantıktır. O, varlıklar üzerinde aklen nazar etmeyi, düşünmeyi ve bunlardan ibret almayı şeriatın farz kıldığını ileri sürmüştür. Bu yüzden o, itibar ve ibret alma denilen şeyin bilinenden bilinmeyi çıkararak veya malum olan şeyden meçhul olan bir şeyi ortaya çıkarmak olduğunu ifade etmiştir. İşte İbn Rüşd'ün işaret ettiği bu usul ya kıyas ya da istidlale karşılık gelmektedir. Bilindiği gibi malumdan meçhulu çıkarmak kıyas veya istidlal sayesinde olur. Bu durumda ona göre aklî kıyaslar yaparak varlıklar üzerinde düşünmemiz farzdır. Aşikârdır ki, şeriat insanları düşünmenin bu çeşidine davet etmiş ve halkı buna teşvik etmiştir. Kıyas nevilerinin en mükemmeli ile hâsıl olduğundan en mükemmel düşünce biçimi budur. Burhan olarak maruf olan şey de kesin delil adı verilen de bundan ibarettir.¹⁷⁵ Bu bağlamda İbn Rüşd dindeki tebliğin bile kıyasın en mükemmel şekli olan burhanla yapıldığını savunur. Ona göre dinin teşvik ettiği bu bakış tarzı; kıyas türlerinin en mükemmeli ile yapılan en mükemmel bakış tarzı olduğu açıktır. İbn Rüşd, Allah'ı ve diğer varlıkları burhan yoluyla öğrenmek isteyenlerin burhan metodunun nevilerini, şartlarını iyi bilinmesinden geçtiğini bildirir. Bu vesile ile burhani bir kıyasın cedelî, hatabî ve mugalatî bir kıyastan nasıl ayırt edileceği de bilinmiş olur.¹⁷⁶

İbn Rüşd fikhî kıyas ile aklî kıyas arasında bir mukayese yapar. Ona göre bir fakih, dini hükümlerde fıkıh öğrenme işinin emredilmiş olmasından fikhî kıyasları, bunların çeşitlerini, hangilerinin daha muteber olduğunu öğrenmenin farz olduğu neticesini çıkarır. Tıpkı bunun gibi hakikati bulmaya ve onu öğrenmeye çabalayan biri de kıyas ve kıyasın çeşitlerini öğrenmenin farz olduğu sonucunu çıkarabilir. Dahası, bu neticeye ulaşmak ikincisi için daha uygun bir davranıştır. Bu bağlamda “*bir fakih, Allah tealanın ey basiret sahipleri itibar ediniz, ibret alınız, kıyas ve istidlal yapınız sözünden fikhî kıyası öğrenmenin farz olduğu neticesini çıkarırsa, bundan çok daha kolay ve çok daha uygun bir şekilde ayetten hakkı tanıyan âlim, aklî kıyası öğrenmenin farz ve zaruri olduğu sonucunu çıkarır.*”¹⁷⁷ Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre aklî kıyasın ilk asırlarda olmadığını öne sürmek suretiyle bu tarz düşünce sistemine bid'at nazarıyla bakmak

¹⁷⁵ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 75.

¹⁷⁶ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 75-76.

¹⁷⁷ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 76-77.

doğru değildir. Buna hakkı da yoktur. Çünkü fikhî kıyas ve bu kıyasın neveleri de aynı şekilde birinci asırdan sonra ortaya konulduğu halde buna bid'at nazarıyla bakılmamıştır. Aynı durumun akli kıyas için de geçerli olduğunu belirtmek gerekir. Böylece Fikhî kıyası incelemek şer'an zaruri olduğu gibi akli kıyası tetkik etmek de zaruridir.¹⁷⁸

İbn Rüşd akli kıyası araştırmak ve bu konuda çalışma yapmak için de bir yöntem belirler. Ona göre akli kıyas ve bunun çeşitleri hakkında bizden önce bazı kişiler araştırma ve inceleme yapmamışsa, bu konuda araştırmalara ve incelemelere başlamanın üzerimize farz olacağı aşikârdır. Bu konuda sonradan gelenlerin öncekilerden faydalanmaları ve yardım görmeleri de şarttır. Bir insanın çıkıp da tek başına bu konuda muhtaç olduğu şeylerin hepsine vakıf olması ya imkânsızdır ya da çok zordur. Nitekim fikhî kıyasın nevelerini bilme konusunda ihtiyaç duyulan şeylerin tümünü bir şahsın ortaya koyması da güçtür. Dolayısıyla İslâm düşünürlerinden önce bu konuda araştırma ve inceleme yapılmışsa bu durumda akli kıyasla ilgili bilgileri almak gayet tabidir. Şu halde bizden öncekilerin bu konuda söylediklerinden faydalanmamız üzerimize düşen bir görev olduğu gayet açıktır. Bu kişilerle aynı dinde olmamız ile olmamamız arasında bir fark yoktur.¹⁷⁹ Ona göre bu mevzu ile ilgili ortaya konulan müktesebata yaklaşımımız doğru olan şeylerin tamamının alınmasıdır. Yanlış olan şeylere ise dikkat çekmektir.¹⁸⁰

Kısaca ifade edebiliriz ki, Doğu İslâm coğrafyasında düşme trendine geçen mantık bilimi Endülüs vesilesiyle devam etmiştir. Bu anlamda XII. asır mantık tarihinde İbn Rüşd çağı olarak görülmüştür.¹⁸¹ Burada önemli olan hususun İbn Rüşd'ün Aristo'yu çok iyi anlaması ve anlaşılır bir şekilde şerh etmesidir. Dahası o, Aristo'yu basitleştirerek Batı'ya nakletmiş, metnlerinin okunmasını kolaylaştırmıştır. Bu bağlamda bazı mantık araştırmacılarının Aristo'nun metnlerine dönmeksizin İbn Rüşd'ün

¹⁷⁸ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 78; Hüseyin Çaldak, "İbn Rüşd'ün Mantık Sisteminde Kıyas", (Ed.: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, (ss. 419-428), Asitan Yay., Cilt 2, Sivas 2009, 424; Ali Durusoy, "İbn Rüşd'ün Felsefesinde Mantık Biliminin Yeri", *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 4 (2), Aralık 2018, 93-105, 99.

¹⁷⁹ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 77-78; Çaldak, "İbn Rüşd'ün Mantık Sisteminde Kıyas", 426.

¹⁸⁰ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 79.

¹⁸¹ Ahmet Kayacık, "Bağdat'tan Endülüse Mantık Geleneği ve İbn Rüşd", (Ed.: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. II, 409-418), Asitan Yay., Sivas 2009, 413.

Telhîs külliyyatını okuduğu belirtilmiştir.¹⁸² Böylece İbn Rüşd ve onun gibi düşünürler Aristo mantığını kaybolmaktan korumuş, eksikliklerini düzeltmiş, kapalıklarını gidermiş ve onu sonrakilere nakletmişlerdir.

Buraya kadar ele aldığımız konuların İbn Rüşd'ün felsefi anlayışı açısından bir tekrarı yansıttığı düşünülebilir. Ancak gelecek bölümlerde işlenecek olan İbn Rüşd düşüncesinin Yahudi ve Hristiyan felsefesine etkisi bu konular üzerinden ele alınacağından mevcut hatırlatmaları yapmamızın bir tekrardan ziyade tezin problemlerine bir zemin inşası olduğuna dikkat çekmek isteriz.



¹⁸² Kayacık, “Bağdat’tan Endülüse Mantık Geleneği ve İbn Rüşd”, 417.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN YAHUDİ FELSEFESİNE TESİRİ

Orta Çağ Yahudi düşüncesinin önemli kaynaklarından biri kuşkusuz İbn Rüşd'dür. Bu bölümde İbn Rüşd'ün Yahudi düşüncesindeki yerini ve etkisini kanıtlarıyla ele almaya çalışacağız.

1.1. YAHUDİ DÜŞÜNCESİNİN İSLÂM FELSEFESİYLE İLİŞKİSİ VE ÖZGÜNLÜK PROBLEMİ

Yahudi felsefesi, “*Yahudi inancının felsefi kavram ve kurallarla açıklanması*”¹⁸³ şeklinde tanımlanmıştır. Felsefe tarihçileri genel anlamda Yahudi felsefesini M.Ö. ikinci yüzyıldan başlayıp M.S. birinci yüzyıla kadar devam eden Helenistik, Orta Çağ ve Modern Dönem olmak üzere üç bölümde incelemişlerdir.¹⁸⁴ Bu üç dönemin içerisinde en verimli olanı yaklaşık olarak altı yüz yıl süren, aynı zamanda İslâm felsefesinin de en zirvede olduğu Orta Çağ'dır.

1.1.1. Yahudi Felsefesinin İslâm Felsefesiyle Karşılaşmasının Kısa Tarihçesi

Yahudi felsefesinin ilk örneklerini temelde Kitab-ı Mukaddes üzerinde yapılan şerh ve çalışmalardan ziyade yabancı kültür ve düşüncelerle iletişime girdiği bir dönemde verdiğini söylemek mümkündür. Çünkü Yahudi felsefesi ilk örneklerini Yahudiler sürgünde iken Helenistik felsefeyle karşılaştıktan sonra ortaya koymaya başlamıştır. Nitekim dönemin en önemli Yahudi filozofu olan Philo'nun (ö. M.S. 40?-50?)¹⁸⁵ Kitab-ı Mukaddes üzerine şerhler yazarak aynı dönemin güçlü düşünce okulları olan Eflantuculuk ve Stoacılıkla Yahudiliği uzlaştırma girişimleri olmuştur.¹⁸⁶ Walfson'un Orta Çağ Yahudi felsefesinin Philo'yla başladığı iddia edilmiştir. Fakat çoğu ilim adamına göre Orta Çağ Yahudi düşüncesinin onunla başladığını iddia etmek

¹⁸³ Hüseyin Karaman, “İslâm Düşüncesinde Yahudi Felsefesi”, (Ed.: Bayram Ali Çetinkaya), *İslâm Felsefesi Tarihi I-II*, (ss. II, 187-204), (1. Baskı), Grafiker Yay., Ankara 2012, 187.

¹⁸⁴ Karaman, “İslâm Düşüncesinde Yahudi Felsefesi”, 187.

¹⁸⁵ Dawid Winston, “Helenistik Yahudi Felsefesi”, (Ed.: Daniel H. Frank, Oliver Leaman), (Çev. Abdullah Şevki), *Yahudi Felsefesi Tarihi*, (ss. 53-76), (1. Baskı), Hece Yay., Ankara 2018, 65.

¹⁸⁶ Sinan İlhan, *Fetih'ten Murabıtlar Dönemine Kadar Endülüs'te Yahudiler*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, 619.

isabetli değildir.¹⁸⁷ Ancak Philo'dan sonra birinci dönem Yahudi felsefesi akamete uğramıştır.¹⁸⁸ Bu durumda daha önemli olan saik ise belki de Yahudi felsefesinin Philo'yla başlaması ve devamının gelmemesi düşüncesidir. Çünkü Philo'dan IX. yüzyıla kadar telif edilen herhangi bir eser bulunmamaktadır. Dahası Philo'nun eserlerinin Arapça ve İbraniceye tercümesi bile yapılmamıştır. Onun Rönesans'a kadar da Yahudi düşüncesi üzerine etkisi olmadığı düşünülmektedir.¹⁸⁹ Belli bir dönem sönük kalan Yahudi düşüncesi daha sonra Orta Çağ'da zirveye ulaşan İslâm düşüncesinden etkilenecek yeniden harekete geçmiş, Yahudi entelektüel tarihinde en önemli filozofları yetiştirerek altın çağlarını yaşamışlardır. Esasen Orta Çağ'da Helen, Grek, Fars, Hint gibi birçok kadim milletten çeviri yapmak suretiyle aldığı bilgileri kendi inanç ve yaşam koşullarına mezc ederek yeni bir düşünce ve vizyon geleneğini başlatan İslâm düşünürleri, diğer milletlere nazaran hâkim entelektüel bir düşünce inşa etmişlerdir. Bu bağlamda İslâm düşüncesinin nitelik bakımından tahakküm kurduğu bu coğrafyada, zayıf ve azınlıkta kalan diğer düşünce mensupları, Müslüman düşünürleri örnek almışlar ve onların düşünce mirasından istifade etmişlerdir. Nitekim hem düşünsel hem de nicelik olarak sınırlı kalan bu toplumlar, durumun farkında olduklarından hayranlıkla Arapça öğrenmişler ve kendi eserlerini de Arapça telif etmişlerdir. Şüphesiz bu milletlerden biri de Yahudilerdir. Onlar İslâm toplumunda cari olan matematik, astronomi, fizik, tıp ve felsefeyi ihtiva eden zengin ilimler külliyyatına dört elle sarılarak bu ilimlerden faydalanmışlardır.¹⁹⁰ Hatta Yahudiler bu konuda daha ileriye giderek Tanrı'nın varlığı, sıfatları, âlemin yaratılışı, ilahî inayet ve nübüvvet gibi İslâm felsefesinde tartışılan problemlere eğilerek analizler yapmışlardır. Dahası onlar, Yahudi kelâmını İslâm kelâmına tatbik¹⁹¹ ederek bu alanla ilgili teorileri kendi hukuk ve dini metinleriyle uyumlu hale getirmiş, aynı akıl yürütme tekniklerini kullanarak İslâm kelâmını taklit etmişlerdir. Zira azınlıklar genellikle egemen toplumun kültürünü kabul ederler ve kendi yararlarına tasarruf ederek kullanırlar.¹⁹² Dolayısıyla İslâm kelâm geleneğinin Yahudi düşüncesine tesiri o derece artmış ki bazen kelim ilminde telif

¹⁸⁷ Steven Harvey, "İslâm Felsefesi ve Yahudi Felsefesi", (Ed.: Peter Adamson, Richard C. Taylor), (Çev. M. Cüneyt Kaya), *İslâm Felsefesine Giriş*, (ss. 383-404), (5. Baskı), Küre Yay., İstanbul 2018, 383.

¹⁸⁸ Karaman, "İslâm Düşüncesinde Yahudi Felsefesi", 187-188.

¹⁸⁹ Harvey, "İslâm Felsefesi ve Yahudi Felsefesi", 384.

¹⁹⁰ Oliver Leaman, "Giriş", (Ed.: Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman), (Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), *İslâm Felsefesi Tarihi I-III*, (ss. II, 333-336), (2. Baskı), Açılım Kitap Yay., İstanbul 2017, 333.

¹⁹¹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 163.

¹⁹² Leaman, "Giriş", 333.

edilen bir eserin müellifinin Müslüman mı yoksa Yahudi mi olduğu konusunda kimliklerini birbirinden ayırmak oldukça güç olmuştur.¹⁹³ Buna örnek olarak Yahudi düşüncesinin en önemli Yeniplatoncu düşünürü İbn Cebrol (ö. 1058) verilebilir. Çünkü Batı’da uzun bir dönem İbn Cebrol Müslüman olarak bilinmiş, Yahudi olduğu ancak 1846’da Munk tarafından keşfedilmiştir.¹⁹⁴

Orta Çağ’da Yahudiler ile Hristiyanlar mukayese edildiğinde İslâm düşüncesinin Yahudi düşüncesini daha çok etkilediğini söylemek isabetli olur. Esasen böyle bir kanaatin hâsıl olması Müslümanların Hristiyanları hiç etkilemediği anlamını taşımaz. Ancak nispeten etkilenmenin daha az olduğu söylenebilir. Çünkü özellikle İspanya’da yaşayan Yahudiler, İslâm toplumunda devletin önemli mertebelerine ulaşmış ve çeşitli meslekleri icra etmek suretiyle daha avantajlı olmuşlardır. Hatta bu konuda Yahudi filozoflar Müslüman filozoflar kadar olmasa da onların birçoğu yöneticilerin emrinde çalışmış, devlet bakanlıkları ve mahkemelerde danışman olarak hizmet vermişlerdir.¹⁹⁵ Bu bağlamda onlar, İslâm devletinde rahatlıkla dolaşma imkânı bulmuş, birçok ilim ve düşünce çeşitlerinden istifade etmişlerdir. Dolayısıyla Yahudiler tam manasıyla kimliğini muhafaza ederek İslâm medeniyetinden kolaylıkla yararlanabilmişlerdir. Ancak Yahudilerin bu hoşgörülü ve verimli ortamı daha sonraki süreçte kaybettiğini söylemek mümkündür.¹⁹⁶ Hristiyanlar ise daha ziyade Müslümanlarla çatışma ve mücadele yolunu seçtiğinden İslâm kültürüne karşı ihtiyatlı davranmayı uygun görmüşlerdir. Bunun aksine Saadia Gaon (ö. 942), Judah Halevi (ö. 1141), İbn Meymûn (ö. 1204) ve Gersonides (ö. 1344) gibi Yahudi filozofların eserlerine bakıldığında İslâm felsefesinin müfredatının tamamını temsil ettiği görülmektedir.¹⁹⁷

1.1.2. İslâm Felsefesi ile Yahudi Felsefesinin Etkileşimi

Orta Çağ’da Yahudi felsefesi X. asrın başlarında başlamış ve yaklaşık olarak üç asır boyunca Kuzey Afrika, İspanya ve Mısır gibi Müslümanların hâkim olduğu coğrafyada varlığını devam ettirmiştir. Hatta Husiki, *Bir Orta Çağ Yahudi Felsefe*

¹⁹³ İlhan, *Fetih’ten Murabıtlar Dönemine Kadar Endülü’s’te Yahudiler*, 622.

¹⁹⁴ İlhan, *Fetih’ten Murabıtlar Dönemine Kadar Endülü’s’te Yahudiler*, 625.

¹⁹⁵ Steven M. Wasserstrom, “İslâmi Sosyal ve Kültürel Bağlam”, (Ed.: Daniel H. Frank, Oliver Leaman), (Çev. Abdullah Şevki), *Yahudi Felsefesi Tarihi*, (ss. 107-129), (1. Baskı), Hece Yay., Ankara 2018, 116.

¹⁹⁶ Roger Garaudy, *Endülü’s’te İslâm*, (Çev. Cemal Aydın), (4. Baskı), Timaş Yay., İstanbul 2018, 174.

¹⁹⁷ Leaman, “Giriş”, 334.

*Tarihi*¹⁹⁸ adlı eserinde listelediği Yahudi filozoflarının 18'inden 13'ünün İslâm medeniyetinin hâkim olduğu coğrafyada yaşadığını ortaya koymuştur.¹⁹⁹ Bu konuyla alakalı değerlendirmede bulunan Libera ise Yahudi felsefesinin ortaya çıkıp yeşerdiği coğrafyanın İslâm toprakları ve Batı Hristiyan ülkeleri olduğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda Libera, Nikomedyalı Aaron ben Elie'nin (ö. 1369) dışında Bizans'ta büyük bir Yahudi filozofunun yetişmediğini belirtmiştir.²⁰⁰ Bağdat'tan Endülüs'e Yahudilerin Arap dilini aktif bir şekilde kullanmaları İslâm dünyasıyla ciddi kültürel bağların oluşmasında etkili yollardan bir olmuştur. Bu durumun Yahudi felsefesinin İslâm felsefesiyle ne kadar içli dışlı olduğunu gösteren bariz örneklerden biri olduğu söylenebilir. XII. yüzyıla kadar İslâm dünyasındaki Yahudi felsefesi evvela Mutezile kelimından ve Yeniplatonculuktan²⁰¹ etkilenmiştir. Aristoculuğa ilgi olduğuna dair bazı işaretler olsa da bu kanıtlar oldukça sınırlı kalmıştır. Bu mevzu ile ilgili elimizdeki malumat bir Yahudi tarafından Yahya b. Adi'ye yazılmış X. yüzyıldaki bir mektup ile Endülüs'teki birkaç Yahudi'nin mantık ve fiziğe duyduğu ilgiyi rapor eden Sâid el-Endelüsî'nin (ö. 1070) verdiği bilgidir.²⁰² Yahudiler arasında Aristo'nun kabulünü güçlendirmek için onun fikirlerinin tam olarak Judah Halevi'nin tartışmasında bulunduğu iddia edilmiştir.²⁰³ Öte yandan 1200'lerden sonra Orta Çağ Yahudi felsefesinin ana kaynağı Aristo olmuştur. Ancak Aristo'dan genellikle doğrudan alıntı yapılmamıştır. Daha ziyade onun eserleri Orta Çağ İslâm düşünürlerinin ve bilhassa İbn Rüşd'ün şerh ve özetleri aracılığıyla bilinir hale gelebilmiştir.²⁰⁴ Bununla beraber XII. yüzyılın ikinci yarısından sonra her ne kadar Yahudi felsefesinde gelişen en önemli ekollerden biri Aristoculuk olsa da esasen onların felsefelerinin başlangıcı Aristocu unsurlar taşımakla beraber Farabî, İbn Sînâ ve İbn Bacce (ö. 1138) gibi İslâm düşünürlerin tesirinde kalan Abraham İbn Davud (ö. 1180) ile başladığı söylenebilir. Yapılan çalışmalarda onun, felsefe ve kelam konularını tartıştığı *Yüce İman* adlı eserinde İbn Cebiol'u eleştirirken, İbn Sînâ'nın derinlemesine etkisinde kaldığı

¹⁹⁸ Isaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, The Macmillan Company, New York 1916.

¹⁹⁹ Wasserstrom, "İslâmi Sosyal ve Kültürel Bağlam", 110.

²⁰⁰ Libera, *Orta Çağ Felsefesi*, 259-260.

²⁰¹ Harvey, "İslâm Felsefesi ve Yahudi Felsefesi", 388.

²⁰² Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, (Çev. Ramazan Şeşen), (1 Baskı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2014, 216-220.

²⁰³ James T. Robinson, "Soul and Intellect", (Ed.: Steven Nadler, T. M. Rudavsky), *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, (ss. 524-558), Cambridge University Press, New York 2009, 530-531.

²⁰⁴ Mauro Zonta, "Textual Tradations", (Ed.: Steven Nadler, T. M. Rudavsky), *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, (ss. 60-87), Cambridge University Press, New York 2009, 63.

görülmüştür. Hatta o, Allah'ın varlığını ispat etmek amacıyla İbn Sînâ'nın vücut ve imkân delilini kullanmıştır. Dahası İbn Davud insan ruhunun bir cevher olduğunu ve ölümsüz olmasının da buna bağlı olduğunu ifade ederek psikoloji biliminde de İbn Sînâ'nın çizgisinde hareket ettiğini ortaya koymuştur.²⁰⁵ Diğer yandan İbn Meymûn, meşşai geleneği Yahudi felsefesine taşıyarak bu geleneğin perçinlenmesini sağlamıştır. Bu geleneğin en önemli temsilcilerinden İbn Rüşd ve İbn Meymûn Yahudiler arasında onları takip edecek asırlarca önde gelen iki felsefî otorite konumuna gelecektir. Böylece bu iki düşünür XIII. ve XIV. yüzyıllarda önde gelen Yahudi filozoflar için hâkim okul olmuştur. Bu yüzyıllarda İslâm felsefesi başta olmak üzere bilhassa İbn Rüşd'ün müktesebatı tercüme yoluyla Yahudi düşüncesinin ana kaynağı olacaktır.²⁰⁶

İbn Meymûn sonrası İslâm toplumunda neşvü nema bulan Yahudi felsefesi zayıflamaya başlamış, mekân değiştirerek Hristiyan İspanya, Güney Fransa ve İtalya'da bulunan Yahudi cemaatleri sayesinde yeni coğrafyalara yönelerek ilerleyebilmiştir.²⁰⁷ Esasen Orta Çağ'da bilim dili Arapça olduğundan bu dönemde yetişen Yahudi filozoflar, erken dönemde daha çok Arapça okumuşlar ve eserlerini bu dille telif etmişlerdir.²⁰⁸ Onlar, kadim kültürün müktesebatı Arapça olduğundan evvela Arapça okumuşlar, İslâm düşünürlerin ve onlar vasıtasıyla Greklerin sunduğu bir hermenötik ufuk dâhilinde bu kaynakları yorumlamışlardır. Bu bağlamda bilhassa İslâm coğrafyasında Arapça ya da İbrani harflerle Arapça kullanılarak eserler telif edilmiştir.²⁰⁹ Fakat oluşan coğrafi değişimin bir neticesi olarak Yahudiler arasında çok popüler bir dil olan Arapça bilgisi azalarak yeni bir arayış içine girme şartları iktiza etmiştir. Böylece daha evvel Yahudi felsefesinin dili olan Arapçanın yerini İbranice almıştır. Bu dönemden sonra doğal olarak Yahudi mütercimler hem kendilerine hem de İslâm düşünürlerine ait Arapça eserleri İbraniceye tercüme etmeye başlamışlardır. Yeni

²⁰⁵ Arthur Hyman, "İslâm Dünyasında Yahudi Felsefesi", (Ed.: Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman), (Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), *İslâm Felsefesi Tarihi I-III*, (ss. II, 337-358), (2. Baskı), Açılım Kitap Yay., İstanbul 2017, 338-339, 347-348.

²⁰⁶ Harvey, "İslâm Felsefesi ve Yahudi Felsefesi", 388.

²⁰⁷ Hyman, "İslâm Dünyasında Yahudi Felsefesi", 338-339; Karaman, "İslâm Düşüncesinde Yahudi Felsefesi", 188.

²⁰⁸ Wasserstrom, "İslâmi Sosyal ve Kültürel Bağlam", 109; Hyman, "İslâm Dünyasında Yahudi Felsefesi", 338.

²⁰⁹ Libera, *Orta Çağ Felsefesi*, 268.

çevrilen eserlerin arasında İbn Rüşd'ün şerhleri büyük önem kazanmıştır. Dolayısıyla onların etkisi altında Yahudi felsefesi daha kalıcı bir Aristoculuğa dönüşmüştür.²¹⁰

Yahudi düşüncesinin merkezleri İslâm dünyasından Hristiyan Avrupa'ya taşındığından XIII. yüzyıl büyük ölçüde Yahudilik tarihinde bir geçiş dönemi olmuştur. İbranice ansiklopediler, özetler, sözlükler ve diğer referans eserlerle birlikte Arapçadan İbraniceye düzinelerce felsefî metnin aktarılması, Yahudi toplumunda özgün bir felsefenin ortaya çıkması için uygun bir zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda XIII. yüzyılda bazı yaratıcı özgün düşünürün ortaya çıkması için yeterli birikim olsa da çevirmenlerin sıkı çalışmasının olgun bir felsefe geleneğini ortaya çıkarması ancak XIV. yüzyılda mümkün olabilmıştır. Bu gelenekle şerh ve felsefî yorum çalışmaları başlamış böylece Grek-İslâm felsefesini benimsemek, öğretmek ve iletmek Yahudiler arasında popüler bir kimliğe bürünmüştür. Bu en iyi şekilde genellikle geç Orta Çağın en özgün ve üretken Yahudi filozofları olarak bilinen Gersonides, Moses Narboni (ö. 1362), İsaac ben Shem Tov (ö. ?), Joseph ben Shem Tov (ö. 1460) ve Shem Tov ben Joseph ben Shem Tov (ö. 1480) gibi kişiler tarafından temsil edilir.²¹¹ Böylece Yahudi düşüncesi Gersonides, Moses Narboni, Josep İbn Kaspi (ö. 1340) ve Tov ailesinin üyeleri gibi kişilerin öncülük ettiği fikrî canlılıkla yeni bir aşamaya geçmiş oldu.

Yahudi felsefesinin teşekkülü açısından dikkat çekmemiz gereken bir diğer etkinlik de tercüme faaliyetleridir. Yahudi mütercimler öncelikle daha evvel yazılan Arapça felsefe literatürünü ve özellikle İbn Rüşd'ün eserlerini, bununla birlikte Saadia Gaon,²¹² Judah Halevi,²¹³ Bayha İbn Pakuda (ö. 1120), Abraham İbn Davud ve İbn Meymûn,²¹⁴ gibi Yahudi filozofların eserlerini – ki bunlar eserlerini Arapça dili ile telif

²¹⁰ Arthur Hyman, James J. Walsh, Thomas Williams (Ed.), *Philosophy in the Middle Ages the Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, (Thrid Edition), Hackett Publishing Company, İndianapolish/Cambridge 2010, 336-337,386.

²¹¹ James T. Robinson, “Philosophical, Psycholgy Jawish Tradition”, *Encyclopedia of Medieval Philosophy Between 500 and 1500*, Springer 2011, 985; Robinson, “Soul and Intellect”, 545.

²¹² Saadia Gaon hakkında detaylı bilgi için bkz. Lenn E. Goodman, “Saadia Gaon el- Feyyûmî”, (Ed.: Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman), (Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), *İslâm Felsefesi Tarihi I-III*, (ss. II, 359-377), (2. Baskı), Açılım Kitap Yay., İstanbul 2017.

²¹³ Judah Halevî hakkında detaylı bilgi için bkz. Barry Kogan, “Judah Halevî”, (Ed.: Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman), (Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), *İslâm Felsefesi Tarihi I-III*, (ss. II, 385-392), (2. Baskı), Açılım Kitap Yay., İstanbul 2017; Lenn E. Goodman, “Judah Halevî”, (Ed.: Daniel H. Frank, Oliver Leaman), (Çev. Abdullah Şevki), *Yahudi Felsefesi Tarihi*, (ss. 205-244), (1. Baskı), Hece Yay., Ankara 2018.

²¹⁴ İbn Meymûn hakkında detaylı bilgi için bkz. Alexander Broadie, “Maimonides (İbn Meymûn)”, (Ed.: Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman), (Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), *İslâm Felsefesi Tarihi I-III*, (ss. II, 393-408), (2. Baskı), Açılım Kitap Yay., İstanbul 2017; Howard Kreisel, “Moses

etmişlerdir- İbraniceye tercüme etmişlerdir. Mütercimlerin yapmış oldukları bu çeviri faaliyetleriyle felsefe literatürü İbraniceye aktarılmış, Yahudi filozoflar kendi dilleriyle bu eserler üzerine şerh, muhtasar ve ansiklopediler yazdıkları gibi bağımsız eserler de telif etmeye başlamışlardır. Dolayısıyla XVI. yüzyıla kadar devam eden bu dönem, çevirilerden önceki döneme başka bir ifade ile İslâm felsefesine borçlu olduğu ve hatta onun devamı olarak telakki edildiği ileri sürülmüştür.²¹⁵ Onun için Kravizt'in eğer İslâm felsefesi olmasaydı, Yahudi felsefesi doğmazdı, değerlendirmesinde bulunduğu ifade edilmiştir. Bu yargı Yahudi felsefesinin İslâmi muhatabına muazzam ölçüde borçlu olmasından ötürü söylenmiştir. Yine Waksman'nın ise bu durumu Yahudi felsefesi İslâm felsefesinin bir çocuğudur, yargısıyla belirttiği bildirilmiştir.²¹⁶ Orta Çağ Yahudi düşüncesinin “*İster İslâm topraklarında isterse Hristiyan beldelerde olsun kendi felsefesinden ziyade diğer iki dinin teolojisine ve felsefesine ilgi duymuştur.*”²¹⁷ şeklinde Libera tarafından nakledilen bu değerlendirmelerin, Hristiyan beldelerdeki kısmına tamamen katılmanın iddialı bir argüman olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Orta Çağ Yahudi düşüncesi için bunu ileri sürmek oldukça zor görünmektedir. Konuyla ilgili bir tespit bulunan Manekin; “*XIV. ve XV. yüzyıl Yahudi felsefesinde ne kadar skolâstik etki bulunduğunu söylemek zordur. Büyük bir sorun da Yahudi filozofların Hristiyan yazarların adından nadiren söz etmesidir. Latin eserlerin en eski İbranice çevirileri atıf yapmaksızın ortaya çıkar ve muğlâk ifadelerle Yahudi olmayan bilgelere değinir. Genel olarak XIV. yüzyılda Kuzey İspanya ve Provence’da başlıca Yahudi filozofları Gersonides, İsaac Pollegar, Josep İbn Kaspi ve Moses Narbonni, eğer varsa skolâstik etkinin çok az belirtisini gösterir. Arapça-İbranice geleneğin içine dürüstçe uymuş görünüyorlar ve Gersonides’in kayda değer istisnası ile felsefe konularında İbn Rüşd’ü takip etme eğilimindedirler. XV. yüzyılın başında Padua Üniversitesi Rönesans döneminde İbn Rüşd’ün Paduacı canlandırılmasına katkıda bulunan Yahudilere kapılarını açtı. Çünkü XV. yüzyıl İtalyası farklı entelektüel eğilimlerin bir merkezi olduğundan İtalyan Yahudi filozofları sınıflandırmak zordu. Felsefî eklektizm ve*

Maimonides”, (Ed.: Daniel H. Frank, Oliver Leaman), (Çev. Abdullah Şevki), *Yahudi Felsefesi Tarihi*, (ss. 261-294), (1. Baskı), Hece Yay., Ankara 2018.

²¹⁵ Hyman, “İslâm Dünyasında Yahudi Felsefesi”, 339.

²¹⁶ İlhan, *Fetih’ten Murabıtlar Dönemine Kadar Endülü’s’te Yahudiler*, 618-619.

²¹⁷ Libera, *Orta Çağ Felsefesi*, 261.

*senkretizm günün düzenidir. Birçoğu İbn Rüşdçü olarak adlandırılabilir.”*²¹⁸ ifadeleriyle aslında Orta Çağ Yahudi düşüncesinin ana kaynağının İslâm düşünürleri olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Bu konuyla ilgili Renan’ın yaklaşımı da buna yakındır. Ona göre Hristiyanlara nazaran Müslümanlara daha yakın olan Yahudilerin düşünce mirası İslâm düşünce mirasının bir yansımasıdır. Çünkü İslâm düşüncesi hakiki manada Yahudi düşünürler tarafından ciddiye alınmış ve içselleştirilmiştir. Bunun bir başka sebebi ise İspanya’ya fetheden Müslümanların orada yaşayan tebaaya karşı hiç kimsenin göstermediği hoşgörüsü ve ılımlı tavırlarıdır. Hadrianus döneminde birçok Yahudi ailesi İspanya’ya yerleşmişlerdir. Vizigotların baskı ve zulmü altında yaşam mücadelesi veren Yahudiler Müslümanların İspanya’ya geçişini memnuniyetle karşılamış ve onları kurtarıcı olarak telakki etmişlerdir. Renan’a göre İbn Meymûn’dan bu yana Yahudi felsefesi İslâm felsefesinin bir yansıması ve taklidinden başka hiçbir şey değildir. Bu bağlamda X. yüzyıldan itibaren Arapça hem Müslümanların hem Yahudilerin hem de Hristiyanların bilim ve edebiyatta ortak dili haline gelmeye başlamıştır. Bilim dili olan Arapça o derece ilerlemiştir ki Latince ve kilise araştırmaları yüzüne bakılamaz konuma gelmiştir. Dahası Arapçanın çok daha detaylı incelemelerine vakıf olmayı başaran piskoposlar kasideler yazmaya girişmişlerdir. Kurtubalı Alvaro Latince yerine Arap dil ve edebiyatına olan rağbeti yüzünden vatandaşlarını sert bir dille eleştirmiştir.²¹⁹ Yahudilerin Endülüs’te gördüğü ilgi ve müsamaha sebebiyle düşünsel bağlamda Müslümanlardan etkilendiğini ve bu yönde görüş beyan eden Renan’a katılıyoruz. Buna mukabil Müslümanlarla siyasi mücadele içinde olan Hristiyanların Endülüs’teki bilime karşı daha temkinli davrandığını da eklemek gerekir.

²¹⁸ Charles H. Manekin, “Ondördüncü ve Onbeşinci Yüzyıllarda Yahudi Felsefesi: Genel bir Bakış”, (Ed.: Daniel H. Frank, Oliver Leaman), (Çev. Abdullah Şevki), *Yahudi Felsefesi Tarihi*, (ss. 365-392), (1. Baskı), Hece Yay., Ankara 2018, 366-367; Charles H. Manekin, “Hebrew Philosophy in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: An Overview”, (Ed.: Daniel H. Frank, Oliver Leaman), *History of Jewish Philosophy*, (ss. 292-318), (1. Baskı), Routledge, London and New York 1997, 293-294.

²¹⁹ Ernest Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, (Çev. Ayşe Meral), (1. Baskı), Albaraka Yay., İstanbul 2021, 135-136; krş. Ernest Renan, *Averroës et-l’Aveorisme*, (3. Baskı), Michel Levy Freres Libraires Editeurs, Paris 1866, 173-174.

1.1.3. Yahudi Felsefesinin Gelişimi ve Özgünlük

Orta Çağ Yahudi filozofların eğitim süreci araştırılması gereken önemli ve yerinde bir problemdir. Saperstein'in ifadelerine göre Yahudiler arasında felsefe öğretimi daha ziyade özel eğitim vasıtasıyla gerçekleştirilmiş gibidir. Bu bağlamda felsefe eğitimi için ailenin özel çabası dikkat çekmektedir. Bu evrede babalar çocuklarına öğretme veya onlar için öğretmenler temin etme görevini üstlenirler. Belli bir ilim seviyesine ulaşmış olgun öğrenciler ise kendilerini daha üst seviyelere taşıyacak uzmanlara yönelirler. Sözgelimi; Judah İbn Tibbon'un (ö. 1190'dan sonra) oğlu için bilimler uzmanı öğretmen bulup getirmek amacıyla uzaklara seyahat ettiği nakledilmiştir. Babasının gayretiyle iyi eğitim alan ve seçkin bir çevirmen olan oğlu Samuel (ö. 1232) sırayla kendi damadı Jacob Anatoli (ö. 1256) ve oğlu Moses İbn Tibbon'un (ö.1283'den sonra) hem dil ve tercüme hem de felsefe öğretmenleri olmuştur. Yine Moses Narboni'nin on üç yaşında iken babası ile *Delâletu'l-Hâirîn*'i çalıştıkları belirtilmiştir. Abraham Abulafia,²²⁰ Joseph İbn Kaspi ve Kalonymus ben Kalonymus'un (ö. 1328'den sonra) da yetkin bir öğretmen bulmak için seyahat ettikleri yazılır. Yine bu bağlamda çok sayıda kitabın özel bir kişinin eğitim ihtiyaçlarını karşılamak üzere yazılmış olduğu betimlenmiştir. Örneğin, Judah İbn Tibbon muhtemelen oğlunun kullanımı için ansiklopedik bir sözlük tasarlamıştır. Joseph İbn Kaspi de oğlu için Aristo'nun *Etik* adlı eserinin bir özetini hazırladığı ve aynı şeyi *Organon* için de yapmayı umduğu ifade edilmiştir. İbn Falaquera'nın (ö. 1295) ise *Reşhit ha-Hokhamah*,²²¹ *Sefer ha-Ma'alot* ve *De'ot ha-Filosofim* gibi eserlerini felsefe ya da Arapça bilgisi konusunda alt yapı edinmemiş Yahudi kitlesini kolayca felsefe ve diğer bilimlerin öğrenimini yapması için telif ettiği açıklanmıştır.²²²

Bu bağlamda XIV. yüzyılın ilk yarısından sonra Yahudi toplumunda medyana gelen bu değişimin felsefe yaklaşımlarını da oldukça etkilediğini görüyoruz. Gerard Weil tarafından yayınlanan Gersonides'in kişisel kütüphanesindeki kitaplar bu durumu gözler önüne sermektedir. Çalışmalara ayrılmış altmış maddeden yirmi sekizi felsefe ile

²²⁰ Otobiyografik niteliğini taşıdığı düşünülen eseri günümüze ulaşmıştır. Bkz. Abraham Abulafia, *Sefer Ha-Ot*, (Çev. Fabrizio Lanza), (1. Baskı), Providence University, Italia 2006.

²²¹ İbn Falaquera, *Reşit ha-Hokhamah*, (Thk., Moritz David), Berlin 1902.

²²² March Saperstein, "Onüçüncü Yüzyıldan Ondördüncü Yüzyıla Toplumsal ve Kültürel Bağlam", (Ed.: Daniel H. Frank, Oliver Leaman), (Çev. Abdullah Şevki), *Yahudi Felsefesi Tarihi*, (ss. 307-344), (1. Baskı), Hece Yay., Ankara 2018, 315-316.

alakalıdır. Bunların içerisinde İbn Meymûn'un *Delâletu'l-Hâirîn*, İbn Rüşd'ün Aristo üzerine yazdığı özet ve orta şerhlerinin bir dizi Arapça şerhleri, Gersonides'in İbn Rüşd'e ilişkin yazmış olduğu üst şerhlerinden bazıları ve *Rabbin Savaşları* bulunmaktadır. Bu değişimin bir neticesi olarak ikinci dönem Yahudi felsefesinde İbn Meymûn ve İbn Rüşd'ün egemen olduğu da doğrudur. İbn Rüşd'ün uzun şerhlerinin Yahudi dünyasında neredeyse hiç bilinmediği not edilmelidir. Bu konuyla ilgili detaylı çalışmaların yapılması faydalı olacaktır.²²³ Esasen Yahudi toplumundaki ilim adamlarının belirlediği felsefî müfredatın ağırlıklı olarak İbn Rüşd'ün sunduğu Aristo, Farabî, Gazâlî'nin bazı eserlerinden ve İbn Sînâ'nın birkaç eserinden müteşekkil olduğu söylenebilir. İbn Rüşd'ün Aristo üzerine yazdığı şerhler özellikle onun tafsilat ve şerhleri, popülaritesi uzun yıllar sürmekle birlikte birçok Yahudi yazarın şerhlerine konu olmuştur.²²⁴

Orta Çağ Yahudi felsefesinin birinci amacı mantık, fizik, psikoloji, metafizik, etik ve siyasetteki problemlerin çözümü ve Yahudi geleneğinin genel felsefî düşünce ile ilişkisinin araştırılmasıdır. İkinci amacı ise kutsal kitabın ayetlerini ve hahamların sözlerini yorumlamaktır. Bu, dini belgelerin gerçek anlamının arkasında daha içsel daha derin bir anlam olduğu inancına dayanmaktadır.²²⁵ Ancak değişimle karşılaşan Hristiyanlar gibi Yahudilerde de düşünsel bağlamda bir direnç olmuştur. 1230'larda Güney Fransa'da bir grup bilgin –ki bunlar Rashba, Abba Mari (ö. 1306) ve Beaucaireli Todros gibi kişilerdir- gizlice hareket ederek buradaki bilim adamlarına Arapça telif edilen eserleri yasaklamayı amaçlamışlardır. Bu grup üyeleri tıbbi eserler hariç otuz yaşına kadar Arapça eserlerin incelenmesinin resmen yasaklanması için her yolu denemişlerdir. Bu bağlamda XIV. yüzyılın başında Yahudi Aristoculuğun karşıtları tarafından Barselona toplumu için yirmi beş yaşından küçük öğrencilerin fizik ve metafizik konularını başka bir ifadeyle, felsefî çalışmaları konu edinen eserlerin incelemesine elli yıllık bir süre için yasak getirilmiştir.²²⁶ Bu yasaklardan nasiplen

²²³ Arthur Hyman, "Medieval Jewish Philosophy as philosophy, as Exegesis, and as Polemic", (Ed.: Jan A. Aertsen, Andreas Speer), *Was Ist Philosophie im Mittelalter?*, (ss. 245-256), Walter de Gruyter, Berlin, New York 1998, 248.

²²⁴ Manekin, "Hebrew Philosophy in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: An Overview", 293.

²²⁵ Hyman, "Medieval Jewish Philosophy as philosophy, as Exegesis, and as Polemic", 253.

²²⁶ Gregg Stern, "Philosophy in Southern France: Controversy over Philosophic Study and the Influence of Averroes upon Jewish Thought", (Ed.: Daniel H. Frank, Oliver Leaman), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, (ss. 281-303), (1. Baskı), Cambridge University Press, New York 2003, 284, 290-292; Hava Tirash-Samuels, "Virtue and Happiness", (Ed.: Steven Nadler, T. M. Rudavsky),

düşünürlerden biri İbn Rüşd'dür. Abba Mari'den alıntılanan bir bilgiye göre İbn Rüşd'ün şerhlerinin bir kısmı Yahudi kültüründe sapkın görüşlerin ortaya çıkmasını tetiklemiştir. Bununla birlikte Abba Mari İslâm filozofların eserlerinden bazı şeylerin öğrenilebileceğini bilmektedir. Fakat bu tür eserleri inceleyerek onları edinmenin riski ve potansiyel maliyeti ortalama bir insan için çok büyüktür. Onun için bu tür eserler ilimde derinleşmiş kişilere ayrılmalıdır. Güney Fransa'daki Yahudi kültürü, İslâm düşüncesini dizginlemek için alternatif bir yol olarak Arapçayı öğrenmeyi engellemeyi amaç edinmiştir. Bu durum Güney Fransa Yahudi cemaatinin yanı sıra Kuzey Fransa, Katalonya ve Kastilya'daki Yahudiler arasında şiddetli tartışmaların zuhur etmesine sebep olmuştur. Bu zorla kovma girişimi başarıyla nihayete ermediğinden sonraki on yıllarda İbn Meymûn'un eserleri Güney Fransa'daki Yahudi kültürünü derinden etkilemiştir. Güney Fransa'daki Yahudiler yeni çevrilen İbranice, Arapça eserleri benimsediler ve Arapça çeviri yapmaya destek vermeye devam ettiler. Ayrıca Arapçadan tercüme edilen felsefi ve bilimsel yazıların salt incelenmesi İbranice orijinal eserlerin üretimini de kapsamaya başlamıştır.²²⁷

Bundan hareketle şunu söyleyebiliriz ki kültürel zenginliğe sahip olan kudretli toplumlar çoğunlukla azınlıkta kalan, düşünsel ve kültürel açıdan zayıf olan toplumları sadece etkilemekle kalmamış, aynı zamanda, birçok alanda onların hâkimi ve belirleyicisi de olmuştur. Bu bağlamda İslâm düşüncesinin en zirvede olduğu bu dönemde doğal olarak azınlıkta kalan farklı inanç ve milletleri etkilemesi kaçınılmaz olmuştur. Onun için bilimin zirveye ulaştığı İslâm toplumunda Yahudiler, birçok açıdan Müslüman düşünürlerin yöntem, teknik ve analizlerinden istifade edip buna ilaveten onların düşünce mirasını kendi dini ve hukuki metinlerine uyarlayarak güçlü bir Yahudi felsefesi inşa etmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz.

1.2. YAHUDİLERİN İBN RÜŞD ALGISI

Yahudi düşüncesinin önemli kaynaklarından biri olan İbn Rüşd, vefatından önce Yahudilerle doğrudan ilişkisi olan bir İslâm düşünürüdür. Kendi öğrencileri arasında Yahudilerin yer alması ve Yahudi felsefesinin otoriter düşünürü İbn Meymûn'un İbn

The Cambridge History of Jewish Philosophy, (ss. 705-767), Cambridge University Press, New York 2009, 739-740.

²²⁷ Stern, "Philosophy in Southern France: Controversy over Philosophic Study and the Influence of Averroes upon Jewish Thought", 284, 290.

Rüşd'e yönelik tavsiyelerinin bu durumu etkilediği söylenebilir. Burada İbn Rüşd'ün Yahdilerce nasıl bilindiğini, konumunu ve eserlerinin Yahudi toplumuna intikalini²²⁸ ele alacağız.

1.2.1. İbn Rüşd'ün Yahudilerce Nasıl Bilindiği ve Konumu

İbn Rüşd, VIII. asırdan XIII. asra kadar dil, edebiyat, felsefe, fen ve dinî ilimlerinin yoğun çalışma ürünlerini vermeye devam ettiği dönemde Kurtuba'da dünyaya gelmiş, bu verimli dönemde çok yönlü yetişmiş bir İslâm düşünürüdür. Aristo'nun eserlerini onun ilkelerine sadık kalarak şerh ettiği için İslâm dünyasında “eş-Şarih”,²²⁹ Latin dünyasında ise “Commentator” olarak nitelenmiştir. Yine ona Endülüs'teki Yahudilerce Aben Roşd, İspanyollarca Aven Roşd, Latin kültüründe de Averroes ya da Averroys denilmiştir.²³⁰ İleride daha detaylı inceleyeceğimiz gibi İbn Rüşd'ün Batı'da tanınması ve tartışılmasının birçok nedeni vardır. Bu bağlamda onun popüler hale gelmesinin mühim sebeplerinden biri Aristo'yu çok iyi anlaması ve onun ilhyacı olmasıdır. Bu konuda oldukça yetkinleşen olan İbn Rüşd, kendisinden önce Aristo'yu yorumlayan kişilerin bazı konularda onu yeterince anlamadığını ifade ederek onları tenkit etmiştir. Ancak burada vurgulamamız gereken bir nokta vardır ki, o da İbn Rüşd'ün Müslüman bir düşünür olması sebebiyle Batılı araştırmacılar tarafından çoğunluklar ön yargılı ve taraflı bir şekilde değerlendirilmesidir. Bu sebeple Batı'da, bugün hala İbn Rüşd'e hak ettiği değeri vermede imtina edilmektedir.

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki birçok çalışmada da ortaya konulduğu gibi İbn Rüşd Aristo'yu en iyi anlayan ve şerh eden, fikirleri neredeyse Aristo kadar itibar kazanan, hür düşüncenin kurucularından, İslâm felsefesini Batı'ya taşıyan ve orada yüzyıllarca hâkim kılmayı başarabilen nadide filozoflardan biridir.²³¹ O; felsefe, tıp, siyaset, hukuk ve din gibi toplumun her açıdan ilerlemesi için zaruri tüm bilgilerle donanmış, ansiklopedik ender bir düşünürdür. İbn Rüşd Aristo'yu İslâm düşüncesine bağlı kalarak yorumlamış, onun Batı dünyasına geçmesine ve yeniden dirilmesine en

²²⁸ Ayrıca bkz., Taha Sürmeli, “İbn Rüşd Felsefesinin Yahudiler Üzerindeki Etkisi”, *Diyanet İlmî Dergisi*, 60 (2), 2024, 751-778.

²²⁹ Qedirova, “Gazâlî ve İbn Rüşd'de Din Felsefe Münasebeti”, 156

²³⁰ Sarioğlu, *İbn Rüşd*, 75; Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 12; H. Ömer Özden, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (1. Baskı), Bilge Kültür Sanaat Yay., İstanbul 2017, 166.

²³¹ İbrahim Memiş, “İbn Rüşd'ün Tehâfüt et-Tehâfüt Adlı Eserinde Allah-Âlem İlişkisi”, *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlim Mecmuası*, (06) Eylül 2006, 65-100, 68.

önemli katkı sunanlardan biri olmuştur.²³² Evvela şunu söylemek gerekir ki onun düşünce mirası, hangi yöntemle olursa olsun, Aristo veya başka bir düşünürü değil, bizatihi kendisine aittir. Esasen Aristo felsefesinin girift yapısı, bazı konuların yarıdan kesilmesi, üstü kapalı düşüncenin ekseriyeti, kavram kargaşasına neden olan bazı belirsizliklerin mevcudiyeti gibi nedenler, onun felsefî mirasında önemli düşünce boşluğunun oluşmasına kapı aralamıştır. Dolayısıyla boşlukları gidermek isteyen birinin şarih olmasından ziyade özgün düşünce üretmesine sevk etmiştir. Ki bu açıdan İbn Rüşd, ekseriyetle Aristo'nun söylemlerin ötesine geçerek onun kesin bir dil kullanmaktan imtina ettiği meselelerin üstüne farklılığını ortaya koymuştur. Böylece ileride de görüleceği gibi, akıl nazariyesi veya kozmik akıllar meselesi Aristo'dan ziyade İbn Rüşd'ün ismi ile anılmaya başlanmıştır.²³³ İbn Rüşd'ün Aristo düşüncesiyle münasebetinin bu minvalde olduğunu düşünüyoruz. Buna mukabil bazı Batılı araştırmacıların, İbn Rüşd'ü bir Aristo şarihi kabul etmek suretiyle sanki büyük bir lütufta bulunurcasına tavır sergilemeleri ve onu salt bir Aristo taklitçisi olarak telakki etmeleri, objektif ilmi araştırmalara aykırı, ön yargılı ve ideolojik²³⁴ yaklaşımın bir neticesidir. Mevzunun önemini tetkik eden Watt, birçok Avrupalı düşünürün Müslümanlara karşı önyargılı yaklaştığını, her ne kadar bazıları Müslüman bilim insanlarını övseler bile bunu gönülsüzce yaptığını ifade etmektedir. Örneğin o, *Legacy of Islam* adlı eserinde “Gökbilim ve Matematik” bölüm yazarı Baron Carra de Vaux yazısına başlarken müslümanları küçümsemek zorunda hissetmiştir. Şöyle ki “*Araplarda Yunanlılarda bulduğumuzla aynı güçlü dehayı, aynı bilimsel hayalgücü yeteneğini, aynı çöşkuyu ve aynı düşünce özgünlüğünü bulmayı bekleyemeyiz. Her şeyden önce Araplar Yunanlıların öğrencileridirler, onların bilimi korudukları, geliştirdikleri ve birçok konuda ilerlettikleri ve mükemmelleştirdikleri Yunan biliminin bir devamıdır.*”²³⁵ Düşüncesiyle bu yaklaşımını ortaya koymuştur. Aslında bu pasaj Batı'nın önemli bir kısım düşünürlerinin Müslüman bilim insanlarına karşı tasavvurunu özetler mahiyetindedir. İbn Rüşd'ün bu tutumdan nasibini almaması düşünülemez.

²³² Aydın Topaloğlu, “Doğu-Batı Felsefe Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1996, 190-194, 191.

²³³ Haris Macic, “İbn Rüşd'ün Şerh Külliyatı: Bir Mukaddime Denemesi”, *Mizanü'l-Hak İslâmî İlimler Dergisi*, (6), 2018, 11-42, 19-20.

²³⁴ Arthur Hyman, “İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şarihler”, (Çev. Atilla Arkan), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (6), 2002, 47-56, 47; Garaudy, *Endülü's'te İslâm*, 156.

²³⁵ W. Montgomery Watt, *İslâm'ın Orta Çağ Avrupası Üzerindeki Etkisi*, (1. Baskı), Bilgesu Yay., Ankara 2013, 53.

Ancak ileride detaylı tetkik edileceği üzere hakikat bundan çok farklıdır. Buna mukabil İbn Rüşd'ün bilim tarihindeki ehemiyetini objektif ve sağduyulu değerlendiren araştırmacılar da yok değildir. Bu bağlamda Watt, İbn Rüşd'ü dünyanın en büyük filozoflarından biri olarak niteler,²³⁶ Etuk ise İbn Rüşd'ün derin felsefî faaliyet ve fikirlerinin Batı düşüncesi üzerindeki geniş kapsamlı etkilerinin inkâr edilemez olduğunu belirtir. Ona göre Batı toplumunda Averroes olarak bilinen İbn Rüşd, hem bir İslâm filozofu hem de Orta Çağın en parlak aydınlarından biridir. Çünkü çok yönlü yetişen İbn Rüşd muhtelif ilim dalarında Doğu'da ve Batı'da zuhur eden birçok düşünce akımını etkilemeyi başarmıştır. Dahası, Onun felsefî düşüncesi, özellikle de Aristo üzerine yapmış olduğu etkili yorumları, Batılı bilim adamlarının Antik-Yunan düşüncesine olan ilgisini yeniden canlandırmıştır. Bu durum onun tüm zamanların en büyük filozoflarından biri olma konumunu güçlendirmektedir. İbn Rüşd, her ne kadar felsefenin dine alternatif olmaktan ziyade onunla aynı özü paylaştığı ve bu nedenle dini araştırmalarda merkezi olması gerektiğini, tüm insanların aynı aklı paylaştığını ve felsefede dikkatte alınması gereken kişinin Aristo olduğunu öne sürerek birçok tartışmalara sebep olsa da bu mevzuların önemi varlığını korumaya devam etmektedir. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün felsefî düşüncesi çağdaşlarında ve sonrasındaki zihinlerde muazzam izler bırakmıştır.²³⁷ O bakımdan İbn Rüşd'ün bir yorumcunun şerefinden başka bir beklentide olmayışı ve onun bu tevazusu bizi yanlış değerlendirmelere sevk etmemelidir. Esasen onun Aristo'yu yorumlarken kendi düşünsel ve kültürel unsurlarıyla dolu özgün bir felsefe ortaya koymayı başardığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Morenbon, İbn Rüşd'ün şerh metodolojisini irdelerken eski fikirleri açıklama kisvesi altında yeni fikirler yaratmanın bir yöntemi olabileceği kanaatini izhar eder. Böylece o, bu yöntemi kullanan ilk entelektüellerden birinin İbn Rüşd²³⁸ olduğunu ileri sürer. Şurası açıktır ki İbn Rüşd, Aristo'yu yorumlarken onun Yunan şarihlerini ve halefi olan İslâm filozoflarını dikkatlice inceler, Aristo'dan farklı düşündüğü ve onu yetersiz gördüğü yerleri²³⁹ belirtmekten de çekinmez. Garaudy'nin ifadesiyle İbn Rüşd salt Aristo'nun bir şarihi olmadığı gibi, *el-Muvvata*'yı ezbere bilen ve şerhleriyle

²³⁶ W. Montgomery Watt, *Endülüs Tarihi*, (5.Baskı), Küre Yay., İstanbul, 2018, 142.

²³⁷ Anthony Raphael Etuk, "Revisiting Averroes Influence On Western Philosophy", *A Journal Of Contemporary Research*, 19 (1), March 2022, 174-194, 174-175.

²³⁸ John Morenban, "Ernest Renan and Averroes: The Story of a Misinterpretation", (Ed.: A. Akasoy, G. Giglioni) *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, (ss. 273-283), Springer, UK 2013, 280.

²³⁹ Arkan, "Klasik Eser (De Anima) Okuyucusu ve Şarihi Olarak İbn Rüşd", 17, 20.

körleşmiş taklitçi bir fakih de değildir. O İslâm'ın evrensel mesajını yeniden bulma mücadelesini veren bir düşündürdür.²⁴⁰ Yine Cabiri de İbn Rüşd'ün Aristo'nun mukallidi ve salt bir şarihi değil, Aristo düşüncesinin boşluklarını dolduran onun tamamlayıcısı ve ihya edicisi konumunda olan bir İslâm düşünürü²⁴¹ olduğunu söyleyerek hakkını teslim etmeyi arzulamıştır. Benzer kanaati paylaşan Butterworth'a göre de İbn Rüşd, körü körüne bir taklitten ya da literal bir tekrardan çok uzak eşsiz bir Aristo yorumu sunmuştur. Ona göre İbn Rüşd'ün yorumlarını Aristo'nun metinleriyle dikkatli bir şekilde okuyan bir okuyucu, Aristo'nun ortaya koyduğu kanıtların sık sık ihmal edildiğini, zaman zaman onun düşüncesine harici fikirlerin eklendiğini, hatta bazen de onun adına kanıtlar ihdas edildiğini görür.²⁴² Nitekim Bacon da İbn Rüşd'ün müktesebatına dayanarak özgün bir düşünür olduğunu vurgulamıştır. Zira Copleston'a göre Bacon, insanın bilgisizliğinin ve gerçeğe ulaşmadaki başarısızlığının dört nedenini şu şekilde sıralayarak bu özgünlüğü vurgular. Bunlar; değersiz otoriteye boyun eğmek, alışkanlığın etkisi, popüler ön yargı ve kişinin kendi cehaletini örtmek için bilgelik gösterisini yapması. Ona göre ilk üç hatanın nedeni Aristo, Seneca ve İbn Rüşd tarafından fark edilmiştir.²⁴³ Bacon ayrıca Aristo'dan sonra sağlam bilgeliğe sahip bir adam olan İbn Rüşd'ün geldiğini, öncekilerin sözlerini düzelttiğini ve birçok şey ilave ettiğini belirtmiştir.²⁴⁴ Bütün bunlara ilaveten bizim kanaatimize göre de İbn Rüşd ne Mâlikî mezhebinin tutucu hastalığına yakalanarak akli dışlamış ne de salt Aristo mukalidi olarak kendi düşüncelerinden ödün vermiştir. O İslâm'ın evrensel mesaj ve hikmetini akıl-vahiy zemininde açıklamaya ve anlamlandırmaya çalışan özgün bir İslâm filozofudur. Onun Aristo'yu şerh etmesi de orijinal bilgi üretmenin yeni bir metodu olmuştur.

İbn Rüşd'ün Yahudiler arasındaki konumuna gelince, kaynaklardan²⁴⁵ gelen malumata göre Ebu Yusuf Yakub'un İbn Rüşd'de hak ettiğinden daha fazla bir ceza

²⁴⁰ Garaudy, *Endülüs'te İslâm*, 156; krş., Oliver Leaman, *İbn Rüşd ve Felsefesi*, (Çev. Elif Özdem), (1. Baskı), Runik Kitap Yay., İstanbul 2022, 25;

²⁴¹ Muhammed Abid El-Cabiri, "İbn Rüşd'ün Değişim ve Islah Projeleri", (Çev. Galip Yavuz), *Eskiye Dergisi*, 17, İlk Bahar 2010, 114-116, 115.

²⁴² Charles E. Butterworth, "İbn Rüşd'ün Aristo'nun Topikleri, Retoriki ve Poetik Üzerine Üç Kısa Şerh", (Çev. Metin Özdemir), *Kelam Araştırmaları*, 7 (2), 81-134, 82-83.

²⁴³ Copleston, *A History of Philosophy*, 444-445.

²⁴⁴ Roger Bacon, *The Opus Majus*, (Derl. John Henry Bridges), The University of Oxford, Oxford 1900, 56.

²⁴⁵ Maribel Fierro, "Ibn Rushd al-Hafid (Averroes) and His Exile to Lucena: Jewish Ancestry, Genealogy and Force Conversion", *Al-Qantara* 38 (2), Diciembre 2017, 131-152; Necati Avcı, "İbn Rüşd'ün Hayatı

vermek amacıyla onu Yahudilerin yoğunlukta yaşadığı Elisa'ya sürgüne gönderdiği, İbn Rüşd'ün aleyhinde çalışan ve onu kıskanan kesimin de halifenin ona öfkelerini ve bu kasabaya sürmesini fırsat bilerek halk arasında “Halife onu aslı olan Yahudiliğe ve memleketine gönderdi.” dedikodusunu yaymasına sebebiyet verdiği belirtilmiştir.²⁴⁶ Aslına bakılırsa İbn Rüşd'ün sürgün edilmesine birçok olay gerekçe gösterilmiştir. Sözelimi; *Kitâbü'l Hayevân*'da kullandığı bir ibarenin yanlış istinsah edilmesi sebebiyle halifeyi tahkir ettiği düşünülmüştür. İbn Rüşd'ün Venüs gezegenini Tanrı olarak kabul ettiği ileri sürülmüştür. Yine İbn Rüşd Kurtuba'da kadı olarak görev yaparken bir fırtına olayı yaşanmıştır. İnsanların da bu durumu Âd kavminin helakine benzettiği iddia edilmiştir. Bu konuda İbn Rüşd'ün ise gerçekte böyle bir kavmin bulunduğu şüpheli olduğu, dolayısıyla nasıl helak edildiğinin bilinemeyeceğini söylediği ileri sürülmüştür. Dolayısıyla ona ithafen bu düşünceler öne sürülerek onun Kur'an'ın bazı ayetlerini inkâr ettiği iddia edilmiştir. Sürgün edilmesine başka bir neden de İbn Rüşd'ün Ebu Yusuf Yakub'un kardeşi Ebu Yahya ile olan yakın dostluk ilişkisi gösterilmiştir.²⁴⁷ Ayrıca fukahının felsefe karşıtlığı da onun sürgün edilmesine gerekçe gösterilebilir. Bütün bunlardan hareketle şunu söyleyebiliriz ki Müslümanlar ile Hristiyan Batı arasında cereyan edecek bir savaş öncesi, halk üzerinde etkili olan Mâlikî fukahasını karşısına almak istemeyen halife, fukahanın talepleri doğrultusunda İbn Rüşd'ü Elisa'da mecburi ikamete tabi tutmuştur. İbn Rüşd'ün nesebi üzerinde meydana gelen tartışmaların da sürgüne sebep olabileceğini düşünüyoruz. Zira İbn Rüşd'ün Elisa'ya sürgün edilmesi, onun için bir tür aşağılama olarak görülmüştür. Buna mukabil bu süre zarfında Yahudi düşünürlerle temasa geçmesi, onun Yahudi entelektüel topluluğu arasında büyük bir nüfuz kazanmasına yardımcı olduğu da belirtilmiştir.²⁴⁸ Bu durumun ise İbn Rüşd'le Yahudiler arasındaki ilişkilerin gelişmesine katkı sağladığı söylenebilir. Fakat daha önemlisi onun kendi öğrencilerinin arasında Yahudilerin olması ve ileride de sıkça değineceğimiz üzere İbn Meymûn'un İbn Rüşd'ü güçlü bir sesle tavsiye etmesinin Yahudiler tarafından sempatiyle karşılanmasına vesile olmuştur. Bu ve buna benzer nedenlerden ötürü İbn Rüşd, Yahudiler nezdinde büyük bir düşünür

Eğitim-Öğretimi ve Eserleri”, *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü*, 17 (Mart 1994), 195-207, 196.

²⁴⁶ Avcı, “İbn Rüşd'ün Hayatı Eğitim-Öğretimi ve Eserleri”, 196.

²⁴⁷ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 20-21; Ahmet Çapku, “İbn Rüşd Düşüncesinde Felsefe ve Toplum”, *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2 (4), Ekim 2019, 21-34, 27.

²⁴⁸ Anthony R. Booth, “The Philosophers Strike Back: Averroes and Islamic Philosophy After al-Gazâlî”, *Analytic İslâmic Philosophy*, 2017, 143-169, 145-146.

olarak kabul edilmiş ve neredeyse bütün eserleri İbraniceye bilahare oradan Latinceye çevrilmiştir. İbn Rüşd'ün eserlerinin günümüze kadar gelmesinde bu etkileşimin payının sanılandan ziyade olduğunu düşünüyoruz.

Renan'a göre İbn Meymûn'un önermesiyle İbn Rüşd Yahudiler arasında ilk felsefî otorite haline gelmiştir. Çünkü İbn Meymûn'un gözde öğrencisi Josef ben Yehuda'nın kendisine göndermiş olduğu alegorik bir mektupta İbn Rüşd'ün daha hayata iken Yahudilerce mazhar olduğu kıymeti ortaya koymaktadır. Mezkûr alegorik mektupta duruma izahat getiren Yehuda, tikel aklın faal akılla aşk vasıtasıyla ittisal edişinin iki iyi bilinen iyi tanıklardan birinin İbn Rüşd olduğunu ifade etmektedir. Yahudi toplumunda ikinci Musa olarak anılan İbn Meymûn'la İbn Rüşd'ün zikredilmesi Yahudiler nezdindeki değeri anlamak bakımından önemlidir.²⁴⁹ İbn Rüşd'ün ölümünden hemen sonra XIII. yüzyılda Yahudi düşüncesi üzerindeki muazzam etkisini Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük* adlı eserinde güçlü bir şekilde vurgulamıştır. Ona göre Yahudiler İbn Rüşd'ün hakiki felsefî mirasçılarıdır. İbn Meymûn'un İbn Rüşd'e karşı tavrı onu neredeyse anında Yahudiler arasında en ileri felsefî otorite haline gelmesini sağlamıştır. Bu bağlamda İbn Meymûn ekolüne mensup düşünürlerin tamamı İbn Rüşdçü meşşailiğe sadık kalmışlardır. Bu olayın herkesçe bilindiği iddia edilmiştir. Çünkü Müslüman coğrafyada yaşayan ve inancını terk etmemiş Yahudiler arasında sarazenlerin²⁵⁰ ya da filozofların yanlışlarına bulaşmayan tek bir kişinin bile kalmadığı yönünde Yahudiler eleştirilmiştir.²⁵¹ Renan, İbn Rüşd'ün neredeyse bir gecede Yahudiler arasında felsefî otorite haline geldiğini ve popülaritesinin doğrudan İbn Meymûn'un tavsiyesi sonucu olduğunu vurgular. Renan'ın bu görüşüne Harvey de katılır. Dahası Harvey, İbn Rüşd'ün metinlerinin bilim ve felsefe için en çok tartışılan kaynaklar olduğunu da zikretmektedir.²⁵² Bu metinler İbn Rüşd'ün vefatından hemen sonra başta Yahudi bilim insanları tarafından muhtelif şekillerde muhafaza edilmiştir.

İbn Rüşd'ün 1195'te yaşanan problemlerden ötürü XX. yüzyılın başlarına kadar İslâm coğrafyasında eserlerinin hiç okunmadığı şeklindeki iddia doğru olmasa da

²⁴⁹ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 139; Libera, *Orta Çağ Felsefesi*, 293.

²⁵⁰ Sarazen kavramı Orta Çağ Avrupası'nda Hristiyanlar tarafından Müslümanlar için kullanılan bir ifadedir.

²⁵¹ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 140.

²⁵² Harvey, "On the Nature and Extent of Jewish Averroesim: Renan's Averroés Et l'Averroisme Revisited" 108; Steven Harvey, "Arabic into Hebrew: The Hebrew Translation Movement and the Influence of Averroes upon Medieval Jewish Thought", (Ed.: Daniel H. Frank, Oliver Leaman), *Medieval Jewish Philosophy*, (ss. 258-280), Cambridge University Press, New York 2003, 269.

Yahudiler arasında Latin dünyasındaki şarih konumunu bile gölgede bırakan bir itibara sahip olduğunu söylemek yerinde bir tespit olur. Bu konuda Harvey haklı olarak İbn Rüşd'ün Yahudiler arasında sadece Farabî ve İbn Sînâ'nın değil, aynı zamanda, Aristo'nun da yerini aldığını öne sürmüştür. Ona göre İbn Rüşd'ün Yahudi düşüncesine olan katkısının önemli noktası onun şarih olarak baskın rolünün ötesinde Yahudi düşüncesini din felsefesi alanına yaymasındadır. Bununla birlikte Harvey, İbn Rüşd'ün etkisinin sadece filozoflarla sınırlı olmadığını, tüm edebi yazarları kapsadığını iddia etmiştir. Bundan dolayıdır ki İbn Rüşd, XIII. ve XIV. yüzyıllarda düzinelerce bilim insanlarının çeviri, şerh, tenkit çalışmalarının sonucu olarak bir ekol adını almayı başarmıştır.²⁵³ Bu sebeple geç Orta Çağ Yahudileri arasında İbn Rüşd, İslâm felsefesinin ustası olarak telakki edilmiştir. Yukarıda da işaret edildiği üzere onun neredeyse bütün eserleri 1230-1330 yılları arasında hem de birden fazla olmak üzere Arapçadan İbraniceye tercüme edilmiştir. Çevirilerden sonra XIV. ve XV. yüzyıl filozoflarının kahir ekseriyeti İbn Rüşd'ün eserlerinden alıntılar yapmış, eserlerini özetlemiş ya da eserlerinin üzerine üst şerhler yazmıştır. Daha da ötesi İbn Rüşd'ün bazı metinlerinin orijinal hali kaybolmuş ancak Yahudi mütercimlerin özenerek tercüme ettiği İbranice²⁵⁴ versiyonlarıyla korunarak günümüze gelebilmiştir.²⁵⁵ Bu açıdan İbn Rüşd'ün Yahudiler arasındaki ünü ve onun Yahudi entellektüelleri üzerindeki tesiri İslâm düşünürlerinden daha çok ve geniş ölçüde olduğu söylenebilir. Çünkü siyasi otoriteden²⁵⁶ güç alan Mâlikî fukahasının dini tutuculukları, heretik olduklarından şüphe edilen metinleri yok etmek için yeterli bir sebep olarak görülmüştür. Bu anlamda Endülüs Fukahasının tesirindeki Müslümanlarca tartışmalı bir şahsiyet profilinde değerlendirilen İbn Rüşd'ün kendisi ve eserleri bu menfî yaklaşımdan oldukça etkilenmiştir. Buna mukabil Yahudi toplumunda, ekseriyetle İbn Meymûn'un tavsiyesi ve çabasıyla İbn Rüşd muazzam bir şöhrete kavuşarak eserleri Yahudi lehçesiyle konuşulan Arapçaya ve İbraniceye çevrilmiştir. Aristo'nun eserleri üzerine yapılan bu şerhlerin meşşai felsefeyle ilgilenen Yahudi düşünürleri için özel bir yeri olmuştur. Her

²⁵³ Harvey, "Arabic into Hebrew", 269.

²⁵⁴ İbn Rüşd, *Averroes' De Substantia Orbis*, (Çev. Arthur Hyman), Medieval Academy of America, Cambridge, Massachusetts and Jerusalem 1986, 1-58.

²⁵⁵ Mauro Zonta, Charles Manekin, "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysic Research Lab, Stanford University Substantive Revision Wednesday February 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/arabic-islamic-judaic/>

²⁵⁶ İbn Rüşd'ün yaşadığı dönemin siyasi, sosyal, kültürel durumuna daha detaylı incelemek için bkz. Mehmet Özdemir, "İbn Rüşd'ün Yaşadığı Asırda Endülüs", *Diyanet İlmî Dergisi*, 48 (3), 2012, 6-30.

ne kadar sonraki zamanlarda Aristocu Latince çalışmalar da Yahudi cemaatinin erişimine girse de İbn Rüşd'ün İbrani-Arapça veya İbraniceye çevrilen müktesebatına olan ilgi hiç azalmamıştır.²⁵⁷ Bilakis daha sonra da ele alacağımız gibi, İbn Rüşd'ün eserleri başta Batı'da olmak üzere büyük bir coğrafyada elden ele dolaşarak birçok zihni yeniliğe zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün Aristo üzerindeki şerhleri ve bu vesileyle Aristo'nun kaynakları Orta Çağ Yahudi bilim ve felsefe çalışmaları için muazzam bir kaynak olduğu ifade edilmiştir. Buna mukabil İslâm dünyasında İbn Rüşd'e olan ilginin çok sönük kaldığını²⁵⁸ belirtmek gerekir. Harvey'in Müller'den naklettiği, onun, İbn Rüşd'ün eserleri ile ilgili yaptığı çalışmalarda belirttiği üzere neredeyse 1850'li yıllara kadar İbn Rüşd'ün tek bir eserinin dahi Arapça olarak yayınlanmadığına dair bilgi bunu açıkça ortaya koymaktadır.²⁵⁹ Ancak Yahudiler arasındaki popülaritesini ise Traini; *“Catarinadaki ünlü mihrap resmi ve birçok tabloları Thomas'ın Hristiyan filozoftan önce secde eden İbn Rüşd üzerindeki zaferi betimler. İbn Rüşd'ün her iki omuzunda, üzerinde rozetler olan Yahudi yakası giymiş olması yeterince karakteristiktir. Onun Yahudi olarak takdim edilmesinde poetik bir gerçek vardır. Yahudi yorumcular ve çevirmenlerin İbn Rüşd'ün Latin Hristiyanlığına tanıtılmasında büyük paya sahip oldukları anlaşılıyor.”*²⁶⁰ ifadeleriyle anlatmıştır. Bu durum gösteriyor ki İbn Rüşd Yahudi dünyasında dikkate değer bir şöhrete ulaşmıştır. Yukarıda zikredilen sebeplerden hareketle Yahudiler arasında onun düşüncelerinin yayılmasının hızlı ve kolay olduğunu söyleyebiliriz. Zira İspanya başta olmak üzere İtalya, Güney Fransa, Katalonya ve Kuzey Afrika'da²⁶¹ ikamet eden Musevîler, İbn Rüşd'ün eserlerini tercüme etmeyi bir görev olarak addetmişlerdir. Aynı zamanda onların üzerine şerhler de yazmak suretiyle yukarıda da ifade edildiği gibi Batı'da tanınmasına büyük rol üstlendiğini söyleyebiliriz.

²⁵⁷ Butterworth, “İbn Rüşd'ün Aristo'nun Topikleri, Retoriki ve Poetik Üzerine Üç Kısa Şerh”, 87.

²⁵⁸ İslâm dünyasında İbn Rüşd'e olan ilgisizliğin başlıca neden ve sonuçları için bkz.; Ömer Bozkurt, “XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde İbn Rüşd'e Olan İlgisizliğin Sebebi ve Sonuçları Üzerine”, (Ed.: Murat Demirkol, M. Enes Kala), *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, (ss. 1-20), Yıldırım Beyazıt Üniversitesi 2010, 1-20.

²⁵⁹ Harvey, “On the Nature and Extent of Jewish Averroesim: Renan's Averroés Et l'Averroisme Revisited”, 100-103.

²⁶⁰ Wasserstrom, “İslâmi Sosyal ve Kültürel Bağlam”, 110.

²⁶¹ Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul 1999, (20, 254-292, 271).

1.2.2. İbn Rüşd Kaynaklarının Yahudi Toplumuna İntikalı

İnsanlık tarihi boyunca medeniyetler arasındaki bilgi akışı daima var olan bir olgudur. Çünkü akıl ve iradeye sahip olan insanoğlu farklı toplumları merak eder; bu merakı gidermek için de onların yaşayışlarını, dinî, siyasi, içtimaî ve kültürel yapılarını incelemek ister. Doğrudan veya dolaylı olarak başlayan bu merak süreci bazen daha yoğun hissedilerek bazı medeniyetlerin tarih sahnesine çıkmasına vesile olmuştur. Bu bağlamda düşünce tarihinde toplumların birbirlerini düşünsel anlamda etkilemelerinin kritik üç farklı dönemde²⁶² meydana geldiğini söyleyebiliriz. Bu dönemlerden ilki, eski Yunan/Grek düşünürlerinin başta kadim Mısır ve Sümerlilerin müktesebatını Fenikeliler aracılığıyla tercümelerle tevarüs ettiği düşünce mirasıdır. İkincisi ise benzer şekilde İslâm düşünürlerinin unutulmaya ramak kalmış Helen/Grek bilimsel ve felsefî birikimini, Hint ve Fars düşüncesini Arapçaya çevirmesi, onu kendi inanç ve kültürel anlayışlarına göre yeniden yorumlayarak özgün bir felsefe inşa etmesidir. Yeni bir medeniyetin kıvılcımını ateşleyen üçüncüsü halka ise İslâm düşünürlerinin inşa ettikleri bu özgün mirasın İbranice ve Latince çevirileri aracılığıyla Batı toplumuna aktarılmasıdır. Bu aktarımın olduğu üçüncü halkada Yahudi düşünürlerin üstlendikleri rolün elzem olduğunu belirtmek durumundayız. Ayrıca Endülüs kültür ve medeniyeti bilim tarihinde kırılma noktası olan bu dönemin ana merkezi olduğunu söylemek gerekir. Her yönüyle Batı için avantaj olan Endülüs, Yahudi mütercimler vasıtasıyla Müslüman bilim insanlarının evvelki medeniyetlerden tevarüs ettiği ve özümseyerek geliştirdiği bilgi birikimini Batı'ya taşımak suretiyle yeni bir uygarlığın ortamını oluşturmuştur. Dahası Watt'ın da haklı olarak ifade ettiği üzere Müslümanlar, Batı'yla sadece maddi ürünleri ve teknolojik buluşları ya da bilim ve felsefe gibi alanlarındaki birikimi paylaşmakla kalmamış, aynı zamanda Avrupa'nın kendisine özgün bir imge oluşturması için de ufuk olmuştur.²⁶³ Muhtemelen bu süreç Rönesans'ın başlamasına zemin hazırlamıştır.²⁶⁴ Dolayısıyla bugün mevcut olan düşünce ve bilgi birikiminin varlığı, bu dönemlerde tercüme yoluyla yeniden canlanan bilime borçlu olduğunu söylemek abartı sayılmamalıdır.

²⁶² Bkz. Hüseyin Karaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Recep Tayip Erdoğan üniversitesi Yay., Rize 2015, 45.

²⁶³ W. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1972, 84; Watt, *İslâm'ın Orta Çağ Avrupası Üzerindeki Etkisi*, 124.

²⁶⁴ Şevket Yıldız, "Endülüs Yahudileri ve İslâm Kültürü ve Bilimin Avrupa'ya Geçişinde Oynadıkları Rol", *İstem*, (13), 2009, 51-68, 51.

Yukarıda zikredildiği gibi bir medeniyetin oluşumunun, kendisinden önceki insanlık tarihinin bilgi birikiminden bağımsız bir şekilde gerçekleştiğini iddia etmek mümkün değildir. Çoğu kez böylesi inşa süreçlerinin mihenk taşını “çeviri hareketi” oluşturur yaklaşımının isabetli bir tespit olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü filizlenecek bilimsel ve düşünsel faaliyetler, ancak kendilerine tevarüs edilen eski medeniyetlerin birikimden yararlandığı takdirde mümkün olacaktır. Bu bağlamda medeniyetler arası bu ilişki evvela birbirlerini tanıma ve anlama, bilahare yeni düşünceye adaptasyon süreciyle gerçekleşme imkânına kavuşacaktır. Dolayısıyla şunu açıkça ifade etmeliyiz ki ötekini tanıma ve onu anlama süreci ancak çeviri hareketiyle gerçekleşebilir. Bu kriteri insanlık tarihinde yıldızı parlayan ve kırılma noktalarını teşkil eden medeniyetlere arz ettiğimizde aynı neticeleri görmek mümkündür. Buna örnek olarak Grek medeniyetiyle bilgi alış verişinde bulunan Müslümanların çalışmaları verilebilir.²⁶⁵ Esasen İslâm medeniyetinde gerçekleşen çeviri faaliyetleri konumuzun sınırlarını aştığından bu alana girmeyeceğiz. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, insanlık tarihinin en önemli değişimlerinden biri olan İslâm coğrafyasındaki müktesebatın Batı toplumuna geçişini irdedeceğiz. Orta Çağ’da Batı medeniyeti Müslümanlara nazaran bilimden teknolojiye, ticaretten imara, eğitimden sağlık hizmetlerine kadar birçok alanda geriden geldiğini söylemek mümkündür. Özellikle Endülüs’le karşılaşan Batılılar buradaki muazzam gelişim ve yüksek hayat standardı karşısında hayretlerini gizleyememişlerdir.²⁶⁶ Öyle ki Batılılar, Kurtuba hakkında “*yücelerin yücesi, gelişmişlerin en gelişmiş, standardı belirleyen şehir*” şeklinde güçlü ifadeler kullanmaktan çekinmemişlerdir. Her ne kadar bu ifadeler Kurtuba için sarf edilse de İslâm hilafetinin hâkimiyeti altında olan bütün Endülüs’ün bu seviyede olduğunu, bundan dolayı Batılıları hayran bıraktığını söyleyebiliriz. Onun için Endülüs’ün entelektüel zenginlik ve maddi refah bakımından dünyanın incisi olduğu ileri sürülmüştür. Ayrıca Endülüs’teki kültürel zenginlik ve geniş düşünsel yelpazeyi ortaya çıkaran başka bir husus da dört yüz bini aşkın kitaptan müteşekkil hilafet kütüphanesinin varlığıdır. Dahası, Müslümanların kitap ve ilme olan düşkünlüğünü farklı açıdan ölçmek isteyen tarihçi Edward Gibbon’a göre Kurtuba kütüphanesinin yalnızca kitap listesini veren bibliyografik eserler kırk dört ciltten oluşmaktadır. Buna

²⁶⁵ Yıldız, “Endülüs Yahudileri ve İslâm Kültürü ve Bilimin Avrupa’ya Geçişinde oynadıkları Rol”, 52-53.

²⁶⁶ Watt, *Endülüs Tarihi*, 180.

mukabil Hristiyan beldelerdeki kütüphanelerde bulunan kitap sayısının ise dört yüzü geçemediği iddia edilmiştir.²⁶⁷ O bakımdan Müslüman uygarlığın yaşam kalitesine öykünen Batı toplumu, onları tanımak, buradaki gizemi çözmek için birçok girişimde bulunmuşlardır. Evvela şunu belirtmek isteriz ki, insanlık tarihindeki çok önemli kırılma noktaları ancak bilimde yaşanan gelişmelerle olmuştur. Bilimdeki gelişmelerde rol oynayan her bir neferin katkısı azımsanmayacak derecede önemli olduğu gibi bu gelişmelere öncülük eden ve ilmin hamisi vasfını taşıyan yöneticilerin de payı o derece önemlidir. Bu açıdan baktığımızda Grek, Hint ve Fars müktesebatının İslâm toplumuna aktarılmasına ortam hazırlayan, bunu teşvik eden ve nihayetinde başaran Abbasi halifelerini de zikretmek gerekir. Kaderin bir cilvesi olarak bu uygulamaya benzer gelişmeler ise yaklaşık beş asır sonra Batı medeniyetinde ancak gerçekleşebilecektir. Watt'ın da haklı olarak işaret ettiği gibi, bu iki medeniyetin mensuplarının öncekilerin düşünsel birikimini özümseme süreçleri oldukça benzerdir.²⁶⁸ XII. yüzyıldan itibaren sistematik olarak bilhassa kralların –ileride bu mevzuyu daha detaylı ele alacağız.- ve papaların teşvikleriyle İslâm dünyasının bilimsel ve düşünsel müktesebatı incelenmeye ve ilerleyen dönemlerde ise tercüme merkezleri kurularak çeviri hareketi başlamıştır. Evvela Toledo bilahare Sevilla'da kurulan bu enstitülerde başta tıp, felsefe, astronomi, fizik, mantık ve metafizik olmak üzere birçok alanla alakalı eserler tercüme edilmiştir. Bu tercümeler yukarıda zikredilen yerlerle mahdud kalmayıp Sicilya, daha sonra İtalya ve Fransa'ya intikal etmiş bilahare oradan da bütün Avrupa'ya yayılmıştır.²⁶⁹ Ayrıca bu çevirilerin, Batılıların Avrupa'da üniversite kurması için de önemli bir tecrübe olduğu da ileri sürülmüştür.²⁷⁰ Dahası, Raymon Lull'un gayretleri neticesinde Oxford, Paris, Viyana, Bologna ve Salamanca Üniversitelerinde Yunanca, İbranice ve Arapça için müstakil bölümler açıldığı belirtilmiştir.²⁷¹ Ayrıca İslâm dünyasındaki bu muazzam müktesebata hâkim olan Endülüslü Müslüman âlimler de kurulan bu enstitülerde bizatihi çeviri faaliyetlerinde görev almışlardır. Çünkü 1085 yılında Toledo tekrar Hristiyanların eline geçtiğinde birçok Müslüman ve Arapça konuşan Musevî²⁷² halkın

²⁶⁷ Maria Rosa Menocal, *Dünyanın İncisi Endülüs*, (Çev. Sinan Çoşkun), (1. Baskı), Ketebe Yay., İstanbul 2020, 45.

²⁶⁸ Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, 68; Watt, *İslâm'ın Orta Çağ Avrupası Üzerindeki Etkisi*, 105.

²⁶⁹ Yıldız, "Endülüs Yahudileri ve İslâm Kültürü ve Bilimin Avrupa'ya Geçişinde oynadıkları Rol", 54.

²⁷⁰ Yıldız, "Endülüs Yahudileri ve İslâm Kültürü ve Bilimin Avrupa'ya Geçişinde oynadıkları Rol", 51.

²⁷¹ Yıldız, "Endülüs Yahudileri ve İslâm Kültürü ve Bilimin Avrupa'ya Geçişinde oynadıkları Rol", 61.

²⁷² Sarah Stroumsa, *Andalus and Sefarad*, Princeton University Press, Princeton, Oxford 2019, 87.

orada yaşamaya devam ettiğini biliyoruz.²⁷³ Burada ikamet eden Müslüman ve Yahudi entelektüeller daha derin ilmi geçmişe sahip olduğundan Toledo'da bilim merkezini kurmada önemli katkılar sunarak İslâm düşüncesi ile Batı arasında bir köprü görevini üstlenmişlerdir.²⁷⁴ Bu durumda o coğrafyada yetişen hem Müslüman hem Yahudi hem de Hristiyan mütercimler bu hareketin içinde rol alarak büyük bir değişime katkı sunmuşlardır. Hristiyanlar tarafından geri alınan Toledo, kozmopolit ve dinamik yapısından ve sistematik tercümelerden dolayı iki asır boyunca Avrupa'nın önemli merkezleri olan Fransa, İtalya, İngiltere ve Almanya olmak üzere bilhassa ilim talep etmek isteyen araştırmacılar için mühim bir cazibe merkezi haline gelmiştir. Yukarıda da ifade edildiği gibi daha sonra bu çeviri hareketi Güney Fransa, Narbonne, Beziers, Toulouse, Montpellier ve Marsalles²⁷⁵ gibi yerlere yayılmaya başlamıştır. İleride daha detaylı ele alacağımız gibi ilim merkezinin bu yönden yer değiştirmesi, Yahudilerin İslâm kültür ve medeniyeti ile Batı arasında vazgeçilmez bir köprü konumuna gelmesine ve Batı için daha aktif pozisyonda görevler icra etmesine vesile olmuştur. Mütercimlerin Endülüs'ten yapmış oldukları çeviri -ki bu hareket neredeyse tercümelerin tamamını oluşturuyordu, çünkü haclı seferleri ile Doğu'dan yapılan çevirilerin yalnızca iki adet olduğu tespit edilmiştir.-²⁷⁶ ve bilimsel faaliyetler Rönesans'ın alt yapısını hazırlayarak neredeyse tüm Avrupalı düşünörlere ilham kaynağı olmuştur.²⁷⁷ Bu sebeple Sourhern gibi bazı düşünörlerin Orta Çağ Batı toplumunda zuhur eden yeniliklerin kökeninin Endülüs olduğu tespitlerinin haklılığına işaret edebiliriz.²⁷⁸ Çünkü Batı'nın uyuşukluğuna umut olan ve karanlığını aydınlatan meşale vazifesini gören ilk mütercimlerin kahir ekseriyetinin ya doğrudan ya da dolaylı olarak Endülüs medeniyetiyle bir ilişkisi olmuştur. Daha sarıh bir ifadeyle belirtmek gerekirse bu mütercimlerin en seçkin olanları Endülüs'te yetişmişlerdir. Bu bağlamda Fransa ve İtalya'da kurulan çeviri enstitülerine Endülüs'te yetişmiş Müslüman, Yahudi ve Hristiyan mütercimler davet edilerek bilimsel çalışmalar teşvik edilebilmiştir. Batılıların bilimleri Endülüs'ten almalarının başka bir yolu ise oraya gönderdikleri öğrencilerin Endülüs medreselerinde gerekli donanımı kazandıktan sonra birçok eseri de

²⁷³ Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, 60.

²⁷⁴ Olcay Öztunalı, "Toledo Çevirmenler Okulu'nda Gerçekleştirilen Çalışmaların Kültürlerarası Yeri ve Önemi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 57 (2), 2017, 1323-1339, 1324.

²⁷⁵ Yıldız, "Endülüs Yahudileri ve İslâm Kültürü ve Bilimin Avrupa'ya Geçişinde oynadıkları Rol", 61.

²⁷⁶ Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, 61.

²⁷⁷ Yıldız, "Endülüs Yahudileri ve İslâm Kültürü ve Bilimin Avrupa'ya Geçişinde oynadıkları Rol", 54.

²⁷⁸ Yıldız, "Endülüs Yahudileri ve İslâm Kültürü ve Bilimin Avrupa'ya Geçişinde oynadıkları Rol", 61.

beraberlerinde getirerek ve onları çevirmek suretiyle genç araştırmacılara sunması şeklinde gerçekleşmiştir.²⁷⁹ Yaşanan bu değişimin merkezinde İbn Rüşd'ün yer aldığını belirtmek gerekir. Yine burada zihni inkılâbı gerçekleştiren en önemli unsurun, Yahudi mütercimlerin İbn Rüşd'den yaptığı çeviriler olduğunu vurgulamak gerekmektedir.

XIII. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar Yahudi felsefesinin daha çok yoğunlaştığı bölgeler, Provence, İspanya ve İtalya olmuştur. Dolayısıyla bu bölgelerde özelde Yahudi felsefesinin genelde felsefenin gelişimi doğrudan veya dolaylı olarak tercüme hareketiyle ilişkili olarak seyrini belirleyebilmiştir. Endülüs'te yaşanan siyasi sorunlar, beraberinde birçok problemi tetiklemesi ve bundan menfi yönden etkilenen Yahudi cemaatinin muhtelif yerlere göç etmesi ise çeviri hareketini zaruri kılmıştır. Sözelimi; bu durumdan muzdarip olan Judah İbn Tibbon (ö. 1190), Provence'nın Lune şehrine yerleşerek Saadia (ö. 942) ve Juda Halevi'nin (ö. 1141) Arapça telif ettiği eserleri İbraniceye çevirmeye giriştiği ifade edilmektedir. Judah İbn Tibbon'un çabalarıyla başlayan tercüme hareketi, Tibbon ailesini başta çeviri olmak üzere düşünce mirasının intikali ve yeniden üretimi için tarih sahnesine çıkaracaktır. Ayrıca bu asırlarda, yukarıda da ifade edildiği gibi, Yahudiler bilimsel eserlerin Latinceye çevrilmesinde de çok önemli rol oynamışlardır. Nitekim Hristiyan Avrupa'da toplumun refahı ile ilim arasında doğrudan ilişki olduğunu fark eden büyük kralların neredeyse tamamı ihtiyaç gördüklerinde doğrudan Latince yazan Yahudi düşünörlere başvurmaktan çekinmemişlerdir.²⁸⁰ Bu durum her yönüyle ilerlemiş İslâm medeniyeti ile birçok yönden geride kalan Batı toplumu arasında köprü vazifesini gören Yahudilerin icra ettikleri çalışmaların ehemmiyetini ortaya koymaktadır. Kanaatimizce bu çalışmalar, Batı medeniyetinin aydınlanması için meşale görevini görürken, buradaki aslan payının İbn Rüşd'e ait olduğunu söylemekte bir beis yoktur. Çünkü ileride de işaret edileceği gibi başta Yahudi mütercim ve düşünörleri olmak üzere Batı'da yapılan çalışmaların merkezinde İbn Rüşd vardır.

İbn Rüşd, Aristo'nun külliyatı üzerine küçük, orta ve büyük²⁸¹ olmak üzere farklı hacimlerde toplam 38 eser telif etmiştir. O, bu eserleri telif ederken daha önce de değindiğimiz gibi sadece Aristo'nun muğlâk ve eksik bıraktığı veya onun eserlerinde

²⁷⁹ Yıldız, "Endülüs Yahudileri ve İslâm Kültürü ve Bilimin Avrupa'ya Geçişinde oynadıkları Rol", 55.

²⁸⁰ Libera, *Orta Çağ Felsefesi*, 306-307

²⁸¹ Macic, "İbn Rüşd'ün Şerh Külliyatı: Bir Mukaddime Denemesi", 27.

tutarsız gibi görünen yerleri şerh etmekle kalmamış, aynı zamanda büyük düşünürle hakikati arama yolculuğuna çıkmış, rasyonel ile empirik doktrinleri mezcederek yeni bir felsefe inşa etme gayreti ortaya koymuştur. Hakikati arama yolculuğunda İbn Rüşt, Aristo'yu anlamaya çalışırken, şerh geleneğinin mucidi de olmamıştır. Çünkü daha evvel Afrodisyaslı İskender (ö 205'ten sonra), Themistius (ö 388'den sonra), Farabî ve İbn Bacce (ö. 1138) gibi düşünürler de Aristo'nun konuya dair düşüncelerini kendi ifadeleriyle açıklama yolunu tercih etmişlerdir. İbn Rüşt ise bu metottan farklı olarak Aristo'nu düşüncelerini cümle cümle ya da paragraf paragraf alıntılanarak, bilhassa büyük şerhlerinde konuyu ayrıntılı ele alarak izahatlar getirmiştir.²⁸² Bu onun şerh geleneğindeki özgünlüğünü ortaya koyması açısından önemlidir.

İbn Rüşt'ün telif ettiği 38 şerhten 15 tanesi Arapça, 19 tanesi İbranice olmak üzere toplam 34'ünün Latince tercümesi günümüze ulaşmıştır. Buna mukabil eserlerinin tamamını Arapça telif eden İbn Rüşt'ün sadece 28 tanesi bu dille muhafaza edilerek günümüze gelebilmiştir. Bunlardan 15 tanesi Arapça, 4'ü Arapça fakat Arap ve İbrani harflerle, 9'u ise Arapça ancak sadece İbrani harflerle günümüze kadar korunabilmiştir. Eserlerden geriye kalan 10 tanesi ise ne yazık ki Arapça asılları kaybolmuş, İbranice ve Latince tercümeleriyle muhafaza edilebilmiştir.²⁸³ XIII. yüzyıldan itibaren İbn Rüşt'ün 38 şerhinin²⁸⁴ İbraniceye tercüme edildiği belirtilmiştir. Yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Rüşt'ün birkaç eseri ancak İbranice-Arapça versiyonu ile bilinmektedir. Bunlar; *Mantık Üzerine Sorular*, *Fizik Üzerine Sorular* ve *Makale fî Cevheri'l-Felek*'tir. Bu eserlerin orijinaleri kaybolmuş İbraniceye tercüme edilmiş nushaları ile varlıkları korunabilmiştir. Yine *Makale fî İttisali'l-akl* risalenin aslı kayıptır. Ancak Moses Narboni (ö. 1362) tarafından şerh edilmiş anonim bir İbranice çevirisi ile günümüze ulaşmıştır. Yine Arapça orijinali kayıp olan *Muharriki Evvel* ise Moses ha-Levi tarafından İbn Falaqueara (ö. 1295) gibi bazı Orta Çağ İbranice alıntılarla muhafaza edilebilmiştir.²⁸⁵ Renan bu tabloya bakarak İslâm felsefesi tarihinde İbn Rüşt

²⁸² Mehmet Ata Az, *İbn Rüşt ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, (1.Baskı), Klasik yay., İstanbul 2021, 11-12.

²⁸³ Az, *İbn Rüşt ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, 13; Macic, "İbn Rüşt'ün Şerh Külliyyatı: Bir Mukaddime Denemesi", 27; Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yay., İstanbul 2004, 384.

²⁸⁴ Charles Burnet, "Arapçadan Latinceye: Arapça felsefe geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", (Ed.: Peter Adamson, Richard C. Taylor), (Çev. M. Cüneyt Kaya), *İslâm Felsefesine Giriş*, (ss. 405-438), (5. Baskı), Küre Yay., İstanbul 2018, 422.

²⁸⁵ Zonta, Manekin, "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought".

düşüncesinin anlaşılabilmesi için İbranice'nin Arapçadan daha gerekli olduğu kanaatine varmıştır. Böyle bir mukayesenin tek başına çok sağlıklı olmadığını düşünüyoruz. Ancak İbn Rüşd'ün anlaşılabilmesi için İbranice, Yahudi felsefesi ve Yahudi düşünürlerin öneminin büyük olduğu muhakkaktır.

İbn Rüşd'ün şerhlerinin Yahudiler arasında bilimsel bilginin ve öğretimin en yetkili²⁸⁶ ve en güvenilir kaynaklardan biri olarak yer aldığı söylenebilir. Çünkü İbraniceye çeviri faaliyetlerini sistematik olarak başlatan Tibbon ailesi, İslâm dünyasındaki popülaritesinden şüphe duyulmayan İbn Sînâ ve Gazâlî'nin (ö. 1111) bilimine veya onların ilimleri yeniden formüle etmesiyle hiç ilgilenmemişlerdir. Bu durumun nedeninin Kalonymus'un (ö. 1328'den sonra) Joseph İbn Kapsi'ye (ö. 1340) gönderdiği mektupta yer aldığı iddia edilmiştir. O burada İbn Sînâ ve Gazâlî'yi, önemli filozof olarak addettikleri Afrodisyaslı İskender, Farabî, İbn Bacce ve İbn Rüşd'den ayırdıklarını belirtilmiştir.²⁸⁷ Esasen İbn Meymûn bu yaklaşımın çerçevesini daha evvel öğrencisi Samuel İbn Tibbon'a (ö. 1232) bir mektup göndererek belirtmiştir. O mektubunda öğrencisine hangi filozofları okuması ve hangilerinden uzak durması gerektiğini açıklar. Daha sonra bu mektubun Yahudi düşüncesinde çok belirleyici olduğu görülecektir. Bu mektupta ifade edildiği üzere en önemli filozof Aristo'dur. Onun eserleri mevcut tüm bilimsel kitapların kökü ve temelidir. Ancak o, sadece Afrodisyaslı İskender, Themistius ve İbn Rüşd'ün şerhleri aracılığıyla kâmil anlamda anlaşılabilir. Farabî'nin yazdığı her şeyin kıymetli olduğunu bildiren İbn Meymûn, İbn Sînâ'nın eserleri hakkında ise Farabî'nin eserlerine denk olmadığını, fakat onları okumanın faydalı olabileceğini vurgulamıştır. O, İbn Bacce için de “sözleri ve eserleri kolay bir filozoftur” yargısında bulunmuştur.²⁸⁸ İbn Meymûn'un Samuel İbn Tibbon'a göndermiş olduğu mezkûr mektupla, aynı zamanda hangi filozofların veya felsefî metinlerin Arapçadan İbraniceye tercüme edileceği hususuna da dikkat çektiği görülmektedir. Fakat yeri gelmişken şunu da ifade etmemiz yerinde olacaktır. İbn Meymûn mektubunda İbn Rüşd ile beraber Afrodisyaslı İskender ve Themistius'u da

²⁸⁶ Gad Freudenthal, “Cosmology: The Heavenly Bodies”, (Ed.; Steven Nadler, T. M. Rudavsky), *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, (ss. 302-361), Cambridge University Press, New York 2009, 320.

²⁸⁷ Harvey, “Arabic into Hebrew”, 269.

²⁸⁸ Harvey, “İslâm Felsefesi ve Yahudi Felsefesi”, 389; Basem Mahmud, “Jewish Averroists Between Two Expulsions (1306-1402): From Conflict to Reconciliation”, *Revista Espanola de Filosofia Medieval*, (24), 2017, 215-231, 217; Broadie, “Maimonides (İbn Meymun)”, 394.

zikretmesine rağmen sonraki süreçte, çok ilginç bir şekilde, İbn Rüşd haricinde bu kişilere rağbet edilmemiş. Bunun yerine İbn Rüşd'ün şerhleri ve düşüncesi ön plana çıkarılmıştır. Nitekim bu yönendirme dâhilinde Aristocu bilimi şarihler üzerinden anlamaya ve anlamlandırmaya çalışan mütercimler, İbn Rüşd'ün bir iki eseri hariç diğer bütün şerhlerini²⁸⁹ onun vefatından çok kısa süre sonra İbraniceye tercüme etmişlerdir. Daha sonra da ele alacağımız gibi Yahudi düşünürler sadece İbn Rüşd'ün eserlerini çevirmekle kalmamış, aynı zamanda onların üzerine tıpkı İbn Rüşd'ün Aristo müktesebatına yaptığı şerhler gibi üst şerhler yazmışlardır. Buna mukabil Yahudi toplumunda her ne kadar Afrodisyaslı İskender ve Themistius bir miktar işlenmişse de genel anlamda Antik-Yunan eserlerinin tercümelerini bulmak pek mümkün görünmemektedir. Dahası İbn Rüşd'ün *Devlet* üzerindeki şerhi hariç, Platon'un (ö. M.Ö 348/347) *Diyaloglar*'ının bile tercümesi yapılmamıştır. Dikkatle incelenirse görüleceği gibi Platon'un Yahudi ve Hristiyan Batı toplumunda tanınması ancak İbn Rüşd'ün şerhi vesilesiyle olmuştur. Yine bu minvalde Arapçaya çevrilmiş birçok Neoplatonculukla alakalı metinlere de çok az ilgi olduğunu söylemek mümkündür.²⁹⁰ Yukarıda ifade edildiği gibi gerek Antik-Yunan şarihlerine gerekse de bu minvaldeki metinlere olan bu yaklaşım, bazı İslâm düşünürlerine karşı da sergilenmiştir. Sözgelimi; Harvey'e göre Gersonides ve Joseph İbn Kapsi gibi İbn Rüşdçüler, Gazâlî ve İbn Sînâ'nın bilimsel yazılara herhangi bir katkısının olmadığını iddia etmişlerdir. Bu bağlamda İsaac Albalag (ö. 1300), Moses Narboni ve Moses İbn Judah gibi Aristocu filozofların İbn Sînâ ve Gazâlî'yi İbn Rüşd'ün düşüncelerini öğretmek için bir merdiven olarak kullandığı öne sürülmüştür. Çünkü onlara göre en yetkin bilim İbn Rüşd tarafından açıklanan Aristoculuktur. O bakımdan ciddi doğa bilim öğrencilerinin başka yerlere bakmalarına gerek yoktur.²⁹¹ Böyle bir yaklaşıma sahip olan Orta Çağ Yahudi düşünürleri, tercüme edilen İbn Rüşd'ün eserlerini esas alarak felsefî metinler üretmiş ve böylece düşünsel entelektüel bir konuma gelebilmiştir. Şerhi yapılmaksızın anlaşılması zor olan Aristo, İbraniceye sadece birkaç kez tercüme edilirken, İbn Rüşd'ün onun eserleri üzerine yazdığı şerhlerin neredeyse tamamı sistematik bir tarzda, özellikle XIII. ve XIV.

²⁸⁹ Resianne Fontaine, "Exhalations and Ather Meteorological Themes", (Ed.: Steven Nadler, T. M. Rudavsky), *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, (ss. 434-449), Cambridge University Press, New York 2009, 440-441.

²⁹⁰ Harvey, "Arabic into Hebrew", 262.

²⁹¹ Harvey, "Arabic into Hebrew", 269-270.

yüzyıllarda İbraniceye defaatle çevrilmiştir.²⁹² Dolayısıyla bu çeviri hareketinin merkezinde Aristo'nun metinleri değil, daha ziyade İbn Rüşd'ün, onun külliyyatı üzerine yazmış olduğu şerhler yer alır.²⁹³ XIV ve XV. yüzyıllarda özellikle orta şerhler bilim dünyasının en popüler kaynakları arasındadır.²⁹⁴ Bu sebeple yukarıda da işaret edildiği gibi İbraniceden felsefe ve doğa bilimlerini öğrenmek isteyen Yahudi düşünürlerin bu bilimleri İbn Rüşd'ün büyük katkılarıyla tahsil ettiklerini söyleyebiliriz.

Başta Güney Fransa ve İtalya olmak üzere Avrupa'nın muhtelif yerlerine yerleşen Yahudi mütercimlerin yaptığı çeviriler vasıtasıyla İbn Rüşd'ün fikir dünyası Batı Avrupa'dan başlayarak tüm Avrupa'ya yayıldığı söylenebilir. Bu dönemde hem çevirileri hem de farklı çalışmalarıyla bu misyona önemli katkılar sunmuş bazı Yahudi düşünürler şunlardır: Samuel İbn Tibbon, Jacob Anatoli, Moses İbn Tibbon, Josep İbn Kaspi, Hillel ben Samuel of Verena (ö. 1291), Moses Narboni, Gersonides, Hasdai ben Abraham Crescas (ö. 1410), Joseph Albo, Don İsaac Abrabanel (ö. 1509), Judah Abrabanel (ö. 1521), Elijah Del Medigo (ö. 1490).²⁹⁵ Bütün bu düşünürlerin çalışmaları göstermiştir ki, İbn Rüşd bu yüzyıllarda Yahudi düşüncesinin merkezi konumunda yer almıştır. XIII. yüzyıl ve XIV. yüzyılın ilk çeyreğinde Arapça telif edilen veya Arapçaya tercümesi yapılan bilimsel ve felsefî eserlerin İbraniceye çevrilmesi, Yahudiler arasında zihinsel bir kırılmaya ortam hazırlayarak bilimin ve felsefenin gelişmesine imkân tanımıştır. Bu gelişimin öncüsü olan ilk bilimsel çalışma Aristo'nun Arapçadan İbraniceye tercümesi yapılan *Meteoroloji* adlı eserinin Arapça versiyonu olmuştur. Bu çalışma Samuel İbn Tibbon'un bireysel gayretleri sonucu gerçekleşebilmiştir. Dahası, İbn Tibbon bu eseri tercüme ederken karşılaştıkları güçlükleri aşabilmek için Afrodisyaslı İskender ve İbn Rüşd'ün şerhlerine bakmak suretiyle eksiklikleri giderebilmiştir.²⁹⁶ Bilimin kümülatif olarak gelişmesi ilkesi gereği Samuel İbn Tibbon'dan sonra oğlu Moses İbn Tibbon XIII. yüzyılın ortalarında Aristo'nun *Meteoroloji* 'si ile alakalı İbn Rüşd'ün kısa şerhini, Kalonymus ben Kalonymus ise orta şerhini tercüme etmiştir. Bu tercümelerden kısa bir süre sonra Gersonides bu iki şerhi

²⁹² Harvey, "İslâm Felsefesi ve Yahudi Felsefesi", 389.

²⁹³ Steven Harvey, "The Nature and Importance of Averroes' Middle Comentary on the Ethics and the Extent of Its Influence on Medieval Jewish Thought", (Ed.: J. B. Brenet), *Averroes Et Les Averroïsmes Juif Et Latin*, (ss. 257-273), Actes du Colloque International, Paris 2005, 271-273.

²⁹⁴ Harvey, "Arabic into Hebrew", 268.

²⁹⁵ Şevket yıldız, "Endülüs Bilim Hayatında Yahudiler", *Uludağ Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Dergisi*, 18 (1), 2009, 509-528, 523.

²⁹⁶ Harvey, "Arabic into Hebrew", 258.

kullanarak *Meteoroloji* üzerine üst şerhini yazmıştır. Yine XIII. yüzyılda Judah ben Solomon (ö. 1274) tarafından ansiklopedik bir eser olarak telif edilen *Midrash ha-Hokhmah* ile Shem Tov İbn Falaquera'nın *De'ot ha-Filosofim* adlı eserinin ilgili bölümleri İbn Rüşd'ün Aristo'nun *Meteoroloji*'si üzerine yazdığı şerhin Arapça orijinalinden okudukları yorumlarına dayanır.²⁹⁷ İbn Rüşd, bu eseri şerh ederken Aristo'nun metni ile Afrodisyaslı İskender'in şerhi arasındaki çelişkilere dikkat çekmiştir. Bu sebeple o, her iki filozofun çatışan görüşlerini uyumlaştırarak veya düzelterek ya da açıklayarak üstesinden gelmeye çalışmıştır. Dolayısıyla İbn Tibbon, Aristo'nun metnini yeniden inşa sürecine girerken İbn Rüşd'ün bu çalışmasından oldukça faydalanmıştır. Daha sonra bu konuyla ilgilenmeye devam eden Yahudi mütercimler, İbn Rüşd'ün tenakuzları gidermek adına yapmış olduğu kritikleri almak koşuluyla metinleri olduğu gibi tercüme etme yolunu seçmiştir. Hatta İbn Falaquera ansiklopedik eserinde bazı sorunlu yerleri aydınlatmak maksadıyla İbn Rüşd'ün iki şerhini ustaca birleştirir. Bu bağlamda Aristo'nun *Meteoroloji*'siyle ilgilenmek isteyen Yahudi düşünürlerin İbn Rüşd'ün metinlerini bu denli yoğun kullanmaları o metinlere olan güveni ve onları en yararlı kaynak olarak görmelerinden kaynaklanmış olabilir.²⁹⁸ Görüldüğü gibi Yahudi düşüncesinde İbn Rüşd'ün eserleri birçok kişi tarafından alıntılanmış ve ana kaynak olarak kullanılmıştır. Kimi zaman onlar, felsefi bir problemi çözmeye çalışırken de İbn Rüşd'ü yine İbn Rüşd'le açıklama yoluna gitmişlerdir.

Samuel İbn Tibbon, Aristo'nun *Meteoroloji*'sinden sonra - yukarıda da ifade edildiği gibi karşılaştığı güçlükleri aşabilmek için İbn Rüşd'ün şerhlerinden faydalanmıştır.- Arapça olan İbn Meymûn'un *Delâletu'l-Hâirîn* adlı eserini de 1210'da İbraniceye çevirerek Yahudi araştırmacılara yeni bir ufuk açmayı başarmıştır. Bu çalışmaların ötesinde İbn Tibbon, İbn Rüşd'ün iki ve oğlu Abdullah'ın ise bir risalesini²⁹⁹ birlikte tercüme ederek, İbn Rüşd'e dair çeviri faaliyetini başlamasına zemin hazırlayacaktır. Bu risaleler her ne kadar İbn Rüşd'ün ağırlığını tam olarak yansıtmasa da Orta Çağ'da İbn Rüşd'ün popüler olduğu kanaatinin pekişmesi için önemli bir kanıt oldukları belirtilmiştir. Nitekim bu risalelerin geniş ve uzak coğrafyalara iletiliği neredeyse standart ders kitapları niteliği kazandığı ileri

²⁹⁷ Bkz. Fontaine, "Exhalations and Ather Meteorological Themes", 440-441.

²⁹⁸ Fontaine, "Exhalations and Ather Meteorological Themes", 446.

²⁹⁹ Benzer bilgiler için bkz., Burnet, "Arapçadan Latinceye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", 412.

sürülmüştür. Mezkûr risaleler kimi zaman İbn Tibbon'un şerhiyle birlikte kimi zaman da ondan bağımsız olarak ilgiye mazhar olmuştur. Sözelimi; Gershom ben Solomon'un (ö. XIII. yüzyılın sonlarında) *Sha'ar ha-Shamayim (Gate of Heaven)* adlı popüler ansiklopedisi Orta Çağ'da çok okunmuş ve 1547'de Venedik'te yayınlanmıştır. Bu eserin popüler olmasının gerekçesi olarak da en iyi bilgi kaynaklarından alınan bir tür özet oluşudur. Yazar ele aldığı konulardaki bilgilerin bazılarını bilge İbn Rüşd'den ödünç aldığını söyler. Gershom ben Solomon kitabın üçüncü bölümünde ilahî ilim ve ruhu ele aldığını ve sonuna İbn Rüşd'e ait metafizikle alakalı bir risale eklediğini belirtir. Söz konusu risale Samuel İbn Tibbon tarafından tercüme edilen İbn Rüşd'ün *Faal Akilla İttisali'nin İmkânı Üzerine* adlı kısa risalesidir.³⁰⁰ Böylece İbn Rüşd, Gershom ben Solomon'un *Sha'ar ha-Shamayim*'inde kısaltılarak veya Hanokh al-Konstantini'nin *Marot Elohim*'inde uzun uzun alıntılanarak işlenmiştir.³⁰¹ İbn Rüşd'ün Yahudi yazarlarca eserlerde önemsenmesi onun Yahudi düşüncesi üzerindeki tesirini artıran unsurlardan biri olmuştur.

Yahudiler arasında Aristocu bilim ve felsefenin sistematik çevirisi Samuel İbn Tibbon'un damadı Jacob Anatoli'ye kadar götürülebilir. Anatoli, araştırmacıların Aristocu bilim ve felsefeyi doğru ve yerinde anlayabilmesi için onların mantık biliminden başlaması gerektiğini fark eder. Bu bağlamda o, 1232 yılında Napoli'de arkadaşları ile Narbonne ve Béziers'de konuya hevesli entelektüellerin teşvikleriyle İbn Rüşd'ün *Organon*'a ait ilk dört kitabının orta şerhini³⁰² İbraniceye tercüme etmiştir. Esasen Anatoli, II. Frederick'in (ö. 1250) İslâm düşüncesini halka yaymak maksadıyla yanına aldığı düşünürlerden biridir. O, *Organon*'un çevirisinden sonra kralın bilime olan tutkusunu ve kendisine sunduğu destek ve cömertliği büyük bir övgüyle anlatmıştır.³⁰³ Anatoli sadece bu çevirilerle yetinmemiş, o ayrıca İbn Rüşd'ün Batlamyus'un özetini de tercüme ederek Yahudi düşünürlerin astronomi bilimi ile tanışmasını sağlamıştır. *Organon*'la alakalı sistematik çeviriler Anatoli'den sonra devam etmiştir. Kalonymus ben Kalonymus 1313 yılında Provence'da *Organon*'dan

³⁰⁰ Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press, New York 1985, 232-233.

³⁰¹ Robinson, "Soul and Intellect", 541-542.

³⁰² Zonta, Manekin, "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought"; Krş. Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, 276.

³⁰³ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 143.

geriye kalan iki kitabın orta şerhinin tercümesini tamamlamıştır.³⁰⁴ Moses İbn Tibbon 1244-1261 yılları arasında, Provence'da İbn Rüşd'ün *Fizik*, *Kitâbu's Sema ve'l-Âlem*,³⁰⁵ *Kitâbü'l-Kevn ve'l-Fesad*, *Kitâbu'l-Asair'l-Ulviyye*, *De Anima*, *el-His ve'l-Mahsûs* ve *Cevâmiu Mâ Ba'de't-tabîa'yı*, bunların yanı sıra *De Anima*'nın orta şerhinin³⁰⁶ eksiksiz bir şekilde tercümesini yaparak Yahudi kültürüne kazandırmıştır. Dahası, Moses İbn Tibbon'un *Urcuze* gibi tababetle alakalı eserleri de çevirdiği görülmektedir. Onun vasıtasıyla tercüme edilen İbn Rüşd'ün Aristocu külliyyatı Batı'da en çok dolaşımda olan eserler arasında yerini alacaktır. Buna binaen Abba Mari Güney Fransa'nın âlimlerinden oluşan bir grubun, İbn Rüşd'ün tefsirlerine duydukları bağlılık sayesinde zihin dünyalarının aydınlandığı fikrini öne sürmüştür.³⁰⁷ Fakat mezkûr bölgede Aristo'nun eserlerine doğrudan ulaşmak ve onlar üzerinden bilim üretebilmek imkânsız görünecektir. Çünkü bu eserler ancak İbn Rüşd'ün mükteşebatıyla anlaşılabilir konuma gelebilmektedir. Yine aynı dönemde İbn Rüşd'ün eserleri muhtelif başka kişiler tarafından çevrilmeye devam edecektir. Sözelimi; 1259 yılında, Solomon ben Josef, İbn Rüşd'ün *Şerhü's-Sema ve'l-Âlem* adlı eserini, 1284'te ise Barselonalı Zarachia ben İsaac *Kitâbü's Semai't-Tabî'i* şerhlerini, *Şerhü's-Sema ve'l-Âlem* ve *Ma'Ba'de't-tabî'a*'nın orta şerhini çevirmiştir. Ayrıca 1298'de Jacob ben Machir *Telhisu'l Mantık* ve 1300'de *Kitâbü'l-Hayevân*'ın³⁰⁸ XI. ve XIX bölümleri üzerine şerhleri tercüme etmiştir. Yeni çevirmenler arasında en başarılı olanlardan biri de Kalonymus ben Kalonymus olduğu söylenebilir. O, 1313-1317 yıllar arasında, Arles'te, İbn Rüşd'ün *Kitâbü's-Safsata*,³⁰⁹ *Kitâbü'l-Cedel*,³¹⁰ *Kitâbü'l-Burhân*,³¹¹ *Kitâbü'l-Kevn ve'l-Fesâd*,³¹²

³⁰⁴ Harvey, "Arabic into Hebrew", 260.

³⁰⁵ Bu eserin orta şerhinin İbrani harflerle Arapça metni, Leiden (Orient 2075) ve Oxford (Hebr., 131) günümüze ulaşmıştır. Yine bu eserin özeti ise İbrani harflerle Arapça metni Oxford (Bodleian, Hebr., 131) kütüphanesinde günümüze ulaşmıştır. Bkz. Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, 405

³⁰⁶ Zonta, Manekin, "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought".

³⁰⁷ Stern, "Philosophy in Southern France: Controversy over Philosophic Study and the Influence of Averroes upon Jewish Thought", 287.

³⁰⁸ Maouro Zonta, bu eserin çevirisinin 1302'de olduğunu ifade ediyor. Bkz. Zonta, Manekin, "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought".

³⁰⁹ Bu eserin özetinin Arap harfleriyle yazılan Arapça aslı kayıptır. Yalnızca İbrani harflerle yazılan Arağça orijinali günümüze gelmiştir. Aynı eserin orta şerhinin Arapça aslı ise Floransa (Laurentino, Orient CLXXX), Leiden (Bibliothecae Academiae Lugduno, 1691) ve Meşhed (Radavi, 3980) kütüphanelerinde günümüze gelmiştir. Bkz. Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, 397.

³¹⁰ *Kitâbü'l-Cedel* adlı eserin özetinin Arapça aslı ve İbranice çevirisiyle birlikte 1873, 1913 ve 1974 yıllarında basıldığı belirtilmiştir. Bkz. Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, 395

³¹¹ Bu eserin özetinin Arapça aslı kaybolmuştur. Latince tercümesi 1560'da Venedik'te basılmıştır. Orta şerhinin Arapça orijinali ise Paris (Bibl. de l'Academie, 2073), Floransa (Laurentino, Bibl. Medico, 180-

Kitâbü's-Sema ve'l-Âlem, Kitâbü'l-Asair'l-Ulviyye,³¹³ *Fizik*³¹⁴ ve *Metafizik*³¹⁵ şerhlerini ve yukarıda da ifade edildiği üzere *Meteoroloji*'nin orta şerhlerini, ayrıca *Nefs Risalesi* şerhini ve *Munfarık Aklın İnsanla İlişkisi Üzerine* mektubunu³¹⁶ tercüme etmiştir. Böylece Yahudi toplumunda İbn Rüşd'e olan rağbetten bir eserin üç farklı tercümesini görmek mümkün olmuştur. Çünkü XIII. yüzyılın Yahudi araştırmacıları için çeviriler ve ansiklopediler yüzyılı olduğu söylenebilir. Bu dönemde, Tibbon ailesinin dışında; Solomon ben Moses, Abraham İbn Hasdai, Solomon ben Josef, Judah ben Solomon ve İbn Falaquera gibi birçok mütercim ve ansiklopedik yazar³¹⁷ Batı Yahudi toplumunda ortaya çıkmış görünmektedir. Renan'a göre bu konuda çok daha ilginç olan durum ise bir eserin çevirisini yapmanın daha evvel yapılmış çevirilerine ulaşmaktan daha kolay oluşudur.³¹⁸ Her ne şekilde olursa olsun İbn Rüşd'ün telif ve şerhlerinin bu çevirileri dikkate alındığında Orta Çağ Yahudi düşüncesi için İslâm düşüncesiyle erken bir karşılaşmanın söz konusu olduğunu vurgulayabiliriz. Dolayısıyla bunun tabîî neticesi olarak çok yönlü bir etkileşimden bahsedebiliriz.

Aristocu bilimin İbrani dünyasına aktarımında bir sonraki aşama İbn Rüşd'ün şerhleri üzerine 1321-1324 yılları arasında Gersonides'in telif ettiği şerhler dizisi olmuştur. Bu çalışmaları sonraki zamanlarda öğrencileri ve meslektaşları devam ettirmiştir. Bu şerhler olmaksızın İbn Rüşd'ün şerhlerinin tam olarak anlaşılmayacağı iddia edilmektedir. Çünkü İbn Rüşd'ün metinlerinin Aristo'yu açıkladığı gibi bu şerhler de İbn Rüşd'ün şerhlerini açıklama görevini görmektedir. Bu bağlamda Gersonides, *Fizik*'in *Özeti* eserinin “Önsözünde” İbn Rüşd'ün söyledikleri şeylerin çoğunun çok açık olmasına inandığı halde, onun yeterince açıklamadığı derin şeylerin de var

54), Kahire (Dâru'l Kütüp, 174), Sultaniyye, 4076), (Leiden, 1691) kütüphanelerinde günümüze ulaşmıştır. Bkz. Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, 394.

³¹² Bu eserin özeti Vitalis Nisus tarafından İbraniceden Latinceye yapılan çevirisi 1575 Juntas külliyatı içinde Venedik'te basılmıştır. Gersonides'in şerhi (Paris, Bibl. Nat.,Hebr., 963; Munich. Bibl. 246) günümüze ulaşmıştır. Bkz. Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, 407.

³¹³ *Kitâbü'l-Asair'l-Ulviyye* adlı eserin özeti İbrani harflerle yazılmış Arapça metni Paris (Bibl. Nat. 1009), Oxford (Bodleian, 131) kütüphanelerinde günümüze ulaşmıştır. Bkz. Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, 408

³¹⁴ Zonta, Manekin, “Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought”; Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, 284-285.

³¹⁵ Maoru Zonta, “The Place of Aristotelian Metaphysics in the Thirteenth Century Encyclopedias”, (Ed.: Steven Harvey), *The Medieval Hebrew Encyclopedia of Science and Philosophy*, (ss. 414-426), Kluwer Academic Publishers, 2000, 415-417.

³¹⁶ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 144-145.

³¹⁷ Sırat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 236.

³¹⁸ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 144.

olduğunu belirtir.³¹⁹ Bu dönemde Gersonides ve arkadaşlarının yanı sıra başka şarih ve mütercimler de olmuştur. Örneğin, Marsilyalı Samuel, 1320-1322'de Beaucaire'de *Nikomakhos'a Etik*'in orta şerhini ve Platon'un *Cumhuriyet*'ini³²⁰ çevirmiştir. Bunların yanı sıra Prophyry *İsagocisi*'nin orta şerhi ve İbn Rüşd'ün *Organon*'un özetinin Arapça-İbranice versiyonu revize etmiştir. Salonlu Moses, 1320'de *Metafizik*'in uzun şerhini, Todros Todrosi ise 1337'de Trinquetaille'de *Retorik* ve *Poetik* üzerine orta şerhlerin ilk kısmını³²¹ ve *Kitâbü's-Safsata*, *Kitâbü'l-Cedel*'in şerhlerinin³²² İbraniceye çevirisini yapmıştır. Tortoselu Schem-Tob ben İsaac *Fizik* ve *Nefs* risalelerin şerhini; Jacob ben Schem-Tob, *Kitâbü'l-Kıyas*'ı; Judah ben Tachin Maimon, *Fizik*, *Kitâbü's-Sema ve'l-Âlem*, *Kitâbü'l-Kevn ve'l-Fesâd*'ı; Moses ben Tabora ben Samuel ben Schudai, *Kitâbü's-Sema ve'l-Âlem*'i; Salomon ben Mose Algari *Fi'n-Nevm*³²³ adlı eseri tercüme etmiştir. Yine Yahudi mütercimler İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisini ele aldığı eserlerini de tercüme etmiştir. Sözelimi; İbn Rüşd'ün *Faslü'l Makâl* adlı eserinin çevirisi XIII. yüzyılın sonraları XIV. yüzyılın başlarında yapılmıştır. *ed-Damima*'nın iki tercümesi vardır. Biri 1337 civarında Todros Todrosi'nin yaptığı diğeri ise yazarı bilinmemekle birlikte 1472'de yapılan tercümedir. İbn Rüşd'ün Gazâlî'ye karşı yazdığı *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinin ise biri 1328'de Kalonymus ben David ben Todros tarafından diğeri ise aynı zamanda *Sefer ha-Tekumah* adlı eserin yazarı olan anonim biri tarafından yapılmıştır. Yahudi filozof Moses Narboni bu çeviriyi kullanmıştır. Son olarak *el-Keşf* ise M. Steincheinder'e göre XIV. yüzyılın ikinci yarısından sonra ya da kısa süre önce anonim bir çevirmen tarafından tercümesi yapılmıştır.³²⁴ Üstelik belirsiz veya tarihi kesin olmayan birçok kişinin çalışmaları eklendiğinde bu konuda devasa bir yoğunluğun olduğu karşımıza çıkacaktır. Böylece bilimsel ve felsefî metinlerin Arapçadan İbraniceye tercüme hareketinin başarısı sayesinde hem tercüme edilen materyallerin çokluğu hem de tercümelerin çoğunun etkileyici doğruluğu ve meydana getirdiği şerhler açısından Yahudilerin uzmanlaşmasına imkân sağlamıştır. Yahudilerin

³¹⁹ Harvey, "Arabic into Hebrew", 261.

³²⁰ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 145.

³²¹ Zonta, Manekin, "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought"; Harvey, "Arabic into Hebrew", 260.

³²² Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 145.

³²³ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 145-146.

³²⁴ Mahmud, "Jewish Averroists Between Two Expulsions (1306-1402): From conflict to Reconciliation", 217-218

ortaya çıkardığı şerhlerle Aristocu bilime hâkim olmaları ve bilimsel ilerlemeye katkıda bulunmaları mümkün olmuştur.³²⁵

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Orta Çağ Avrupa'sında, Aristo'nun külliyatına doğrudan ulaşmak mümkün olmamıştır. Ayrıca bu külliyatın bir parçası olan Aristo Metefizik'inin orijinal metni hiçbir zaman bir bütün olarak Orta Çağ'da Arapçadan İbraniceye çevrilmemiştir. Ancak bu eserin çoğu kısmına İbn Rüşd'ün eseri *Tefsiru Ma'ba'de't-tabia*'nın Arapça-İbranice versiyonu vasıtasıyla ulaşılmıştır. Orta Çağ Yahudi düşünürleri arasında en önemli kaynak hüviyetini taşıyan İbn Rüşd'ün *Telhîsu Ma'bâ'de't-tabîa*'sı, Aristo metafizik bilgisinin aktarılmasında birincil kaynak gibi görünmektedir. İbn Rüşd'ün *Telhîsu Ma'bâ'de't-tabîa* adlı eseri Aristo'nun sözlerinin oldukça sadık bir tefsiridir. Metafiziğin neredeyse tam metni İslâm felsefesinin diline ve kavramlarına uyarlanmıştır. Bu nedenle Yahudiler tarafında Aristo'nun kullanışlı bir ikamesi olarak kolayca sahiplenilmiştir. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün *Telhîsu Ma'bâ'de't-tabîa*'sının Yahudiler arasında iyi bilindiği görülmektedir. Eser, İbn Falaquera'nın *De'ot ha-Filosofim*'inin metafizik bölümü için ana kaynak olarak kullanılmış, daha sonra 1317'de Kalonymus ben Kalonymus tarafından İbraniceye çevrilmiştir. Bu eser aynı zamanda Judah ha-Cohen'in (ö. 1274) ansiklopedisinin metafizik bölümünün ana kaynağı olarak da kullanılmıştır. Kalonymus'un orta şerh tercümesinden XIV. ve XV. yüzyılda Provence, İtalya ve İspanya yahudi felsefe literatüründe önemli alıntılarının olduğunu belirtmek gerekir. Buna rağmen Yahudi filozoflar İbn Rüşd'ün diğer birçok şerhinde olduğu gibi orta şerh üzerine üst şerh yazmayı tercih etmemişlerdir. Gersonides'in kayıp bir üst şerhi olduğunu ve bu şerhin de orta şerh olduğu ileri sürülmüştür. Ancak son çalışmalar İbn Rüşd'ün uzun şerhini ön plana çıkarmaktadır. Bu durumda *Telhîsu Ma'bâ'de't-tabîa*'nın üzerine tek şerh XV. yüzyıl İspanya'sında Abraham Bibago (ö. 1489) tarafından yazılmış demektir. İbn Rüşd'ün orta şerhi yanı sıra uzun şerhi ve özeti de Yahudiler arasında metafizik bilgisi için ikincil kaynak olmuştur. Daha önce de ifade edildiği gibi İbn Rüşd'ün *Cevâmiu Mâ Ba'de't-tabîa* Musa İbn Tiboon tarafından tercüme edilmiş, İbn Falaquera da bunu ansiklopedisi için bir kaynak olarak kullanmıştır.³²⁶ Böylece İbraniceye yapılan çeviriler sayesinde İbn Rüşd'ün eserleri Yahudi felsefi düşüncesinin gelişimi üzerinde önemli bir etkiye sahip

³²⁵ Harvey, "Arabic into Hebrew", 261.

³²⁶ Zonta, "The Place of Aristotelian Metaphysics in the Thirteenth Century Encyclopedias", 415-417.

olmuştur.³²⁷ Dahası bu durum İbn Rüşd'ü Yahudi düşüncesinde ana aktör konumuna getirdiğini söyleyebiliriz.

1.2.3. İbn Rüşd'ün Yahudi Düşüncesi Tesirine Bir Değerlendirme

İbn Rüşd'ün Batı dünyasında İslâm düşünürleri içerisinde en çok tartışılan filozofların başında geldiğini söylemek abartı sayılmaz. O, kimi zaman büyük düşünür, büyük şarih unvanlarına mazhar olacak derecede takdir ve değer görse de kimi zaman da sapkınların başı olarak yerilmekten kurtulamamıştır. Başta İslâm dünyasında olmak üzere sapkın/mülhitlikle itham edilmiş, eserleri yakılmış, tecride ve sürgüne maruz bırakılmıştır. Madalyonun diğer yüzünü oluşturulan Batı cenahında da zaman zaman benzer ithamlara maruz kalındığını söylemek durumundayız. Sözgelimi Yahudi toplumunda yirmi beş yaş altı kişilerin felsefe okumalarının yasaklandığı bildiride bu yasaklardan en çok etkilenen İbn Rüşd olmuştur. Yine benzer şekilde daha sonra ele alacağımız gibi Hristiyan dünyasında felsefenin yasaklanması da doğrudan İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülerle ilgili olmuştur. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün tesirini ortaya koyabilmek için tüm çalışmaların her yönüyle değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Modern dönemde bu mevzuyu önemseyen çalışmaların başında Renan'ın *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük* adlı eseri gelmektedir. Bu bağlamda Harvey, Renan'ın İbn Rüşd'ün Yahudiler üzerindeki tesirine önemli ölçüde dikkat çektiğini daha sonraki yıllarda araştırmacıların bu konuya temayülleri artırdığını ifade etmektedir. Bu bağlamda o, bu ilginin genel itibarıyla aynı sistemin devamına yönelik bir çaba olduğunu vurgulayarak örneklendirir. Araştırmacılar bu metotla Renan'ın ifadelerini tekrarlamak ve bazen de son çalışmalara dayanarak yeni eklemeler yapmaktadır. Nitekim 1970'de neşredilen Yahudi ansiklopedisi bu anlamda İbn Rüşd'ün Yahudi felsefesine tesirini ele almıştır. Yine ülkemizde de konuyla ilgili yapılan sınırlı çalışmaların perspektifinin bu minval üzere gerçekleştiğini söylemek durumundayız. Söz konusu yaklaşım, konunun problemini Renan'ın çalışmasına dayandırmak suretiyle onu evvela temel kaynak kabul etmek ve yöntem olarak onu takip ederek devam etmiştir. Araştırmacılar kimi zaman yeni bilgiler ışığında güncellemelere giderek, zaman zaman da bazı değişiklikler

³²⁷ Richard C. Taylor, "Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thought", (Ed: Peter Adamson, Richard C. Taylor), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, (ss. 180-200), Cambridge University Press, New York 2004, 181-182.

yaparak³²⁸ fakat aslında aynı çerçeveye bağlı kalmak suretiyle problemi yeniden ele almıştır. Ancak bugün gelinen noktada aynı yöntemle devam etmenin ve bunda ısrarcı olmanın eksik ve yetersiz bir yönelim olacağı söylenebilir.

Harvey'e göre Renan'a güvenerek onun anlatımının detaylarını körü körüne takip etme yöntemi her ne kadar onun metnine yeni araştırmaların ışığında eklemeler yapılsa da tavsiye edilmemelidir. Çünkü modern İbn Rüşdçü araştırmacıların bakış açıları biraz daha farklılık arz etmektedir. Sözgelimi onlar, Yahudi İbn Rüşdçülüğünün üç ana bölümde incelemesinin daha isabetli olduğuna kani olmuşlardır. Bunlardan birincisi, Vajda'nın Averroist'e çalışmasına dayanan XIII. yüzyılın İsaac Albalag dönemi şeklindeki tasniftir. İkincisi, XIV. yüzyılın Narboni hakkında kapsamlı bir şekilde incelemelerin gerektiği yönündeki yaklaşımdır. Üçüncüsü ise, Gersonides ve XV. yüzyılın sonunda İtalya'da İbn Rüşd'ün son renk taşıyıcısı olarak adlandırılan Del Medigo ve İbn Rüşdçü felsefeye boyun eğen olarak anılan Abravaneli'dir.³²⁹ Bu bilgiler gösteriyor ki İbn Rüşd'ün Yahudiler üzerindeki etkisi araştırılacaksa daha sistematik ve kapsamlı olmak gerekir. Bu noktada çalışmamızın bir nebze de olsa bu konuya katkı sunabileceğini düşünmekteyiz.

Yine Harvey'e göre bugün İbn Rüşd'ün Orta Çağ Yahudi düşüncesi üzerindeki etkisinin büyüklüğünü takdir edebileceğimiz bir konumdayız. Bu nedenle Renan, İbn Rüşd'ün Yahudiler arasında en yüksek felsefî otorite, bilim ve felsefeyi öğrenmek için en güvenilir ve en çok çalışılan metinlerin yazarı olarak sadece Farabî ve İbn Sînâ'nın değil, Aristo'nun da yerini aldığını belirtir. Esasen İbn Rüşd'ün Yahudi düşüncesi üzerindeki etkisine ilişkin bugünkü anlayışımız, İbn Rüşd'ün etkisinde kalan düzinelerce Yahudi düşünür üzerinde giderek artan sayıdaki monografik çalışma ile şekillenmektedir. Bu araştırmalardan İbn Rüşd'ün Yahudiler üzerindeki etkisinin tek parça olmadığını anlıyoruz. Zira o, birçok farklı düşünürü çok farklı şekillerde etkilemiştir. Dahası onun tesiri sadece felsefeyle de sınırlı değildir. Onun etkisi tüm edebi türlerin yazarlarına da yayılmıştır. Bu durumda Harvey'e göre İbn Rüşd'ün XIII. yüzyıl Yahudi düşünce üzerindeki etkisinden söz ederken, örneğin sadece Samuel İbn Tibbon, David Kimhi, Jacob Anatoli, Moses İbn Tibbon, Judah ben Solomon, Zerahyah

³²⁸ Harvey, "On the Nature and Extent of Jewish Averroesim: Renan's Averroés Et l'Averroisme Revisited", 112.

³²⁹ Harvey, "On the Nature and Extent of Jewish Averroesim: Renan's Averroés Et l'Averroisme Revisited", 113.

ben İsaac, Shem-Tov ben Joseph Falaquera, Hillel of Verona, Levi ben Abraham, Gershom ben Solomon, İsaac Albalag ve diğer düşünürlerin isimlerini zikretmek yeterli sayılmamaktadır.³³⁰ Sözgelimi, daha önce de ifade edildiği gibi İbn Rüşd'ün uzun şerhleri Yahudi dünyasında neredeyse hiç bilinmediği not edilmelidir. Şüphesiz bu konu daha fazla çalışma gerektirir.³³¹ Biz bu konuyu sadece tezimizin sınırları içerisinde ele almakla yetineceğiz. Dolayısıyla Harvey'ye göre Walfson da haklı olarak Orta Çağ felsefesinin bilimsel araştırmasının ancak İbn Rüşd'ün tüm yorumlarının tetkikli baskıları tamamlandıktan sonra gerektiği gibi yapılabilir.³³² Bu bağlamda Yahudi felsefesinin bilimsel incelenmesi ancak İbn Rüşd'ün metinlerinin tümünün İbranicedeki tercümeleri ve baskıları tamamlandıktan sonra gerektiği gibi yapılabileceği konusunda belirtilen düşüncelere katıldığımızı söyleyebiliriz. Bu bakımdan İbn Rüşd gibi ansiklopedik bir düşünürün etkisinin tam olarak anlaşılabilmesi için disiplinler arası çalışma yapılması da zorunlu görünmektedir. Çünkü İbn Rüşd'ün etkisini sadece belli alan ve kişilerle sınırlandırmak diğer medeniyetlere olan katkısını yeterince ortaya koymayı engellemektedir. Bu sorunu çözümlenebilmek için daha ileri çalışmalara ihtiyaç duyduğu bir gerçektir.

1.3. İBN RÜŞD'DEN ETKİLENEN BAŞLICA YAHUDİ FİLOZOFLARI

İbn Rüşd'den etkilenen düşünürlerin başında Yahudi filozofları gelmektedir. Bu başlığımızda Yahudi düşüncesinde İbn Rüşd'den etkilenen bazı filozofları ele alacağız. Bu düşünürleri İbn Rüşd ile ilişkisi bağlamında inceleyeceğiz.

1.3.1. Musa İbn Meymûn

İbn Rüşd'ün müktesebatının Yahudiler arasında ihya olmasının ve yaygınlık kazanmasının önemli vasıtalarından birinin o topluma mensup filozof ve bilim insanları olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Yahudi toplumunda İbn Rüşd'e karşı aşırı sempatinin oluşması, onu daha sonraki zamanlarda ölümsüz kılmayı sağlayan ana etken olduğunu söylemek mümkündür. Bu duruma İbn Rüşd'ün daha hayatta iken Yahudi

³³⁰ Harvey, "On the Nature and Extent of Jewish Averroesim: Renan's Averroés Et l'Averroisme Revisited", 113-114.

³³¹ Hyman, "Medieval Jewish Philosophy as Philosophy, as Exegesis, and as Polemic", 248.

³³² Harvey, "On the Nature and Extent of Jewish Averroesim: Renan's Averroés Et l'Averroisme Revisited", 115.

beldesine sürgün edilmesi veya öğrencilerinden bazılarının Yahudi olmalarının etkili olduğu ileri sürülmüştür. Ancak şunu ifade etmeliyiz ki İbn Rüşd; mantıktan astronomiye, fizikten metafiziğe, din-felsefe ilişkisinden tababete kadar derin bir müktesebat sunmuştur. Bilindiği gibi o, din ile felsefe arasındaki can yakıcı çatışmaları, akıl ile nakil arasındaki sorunu akılcıl ve bilimsel yöntemle çözüme kavuşturma hususunda öne çıkan düşünürlerden biri olmuştur. Bu niteliklerle mücehhez bir şahsiyetin hem Yahudi toplumunun hem de Hristiyan Batı'nın anlam arayışına çözüm olabileceğini belirtmek ilmi bir çalışmanın gereğidir. Bu nedenle Yahudi düşünürlerin İbn Rüşd'ü tercih etmeleri tesadüfî değildir. Zira İbn Rüşd'ün Batı medeniyetinin bilim ve bilimsel yöntem konusunda atacağı adımlar için en doğru şahsiyetlerden biri olduğunu vurgulamak isteriz. Tezimiz boyunca ele aldığımız gibi, yapılan çalışmaların neredeyse tamamı ya İbn Rüşd'ün yöntemi kullanılarak, onun müktesebatından doğrudan veya dolaylı olarak atıf yapmak veyahut da onu tenkit etmek suretiyle argümanlar geliştirilerek yapılmıştır. Dolayısıyla ister lehte ister aleyhte yapılan çalışmalar olsun, bunların merkezinde İbn Rüşd'ün yer aldığını söylemek yerinde olacaktır. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün Yahudi toplumunda etkilediği bazı düşünürleri ele almanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Bunların başında Musa İbn Meymûn'un geldiğini söyleyebiliriz.

İbn Rüşd ve İbn Meymûn İslâm entelektüel düşüncesinin belki de en zirvede olduğu bir dönemde yaşayan çağdaş iki önemli filozoftur. İkisi de Kurtuba'da³³³ dünyaya gelmiştir. Daha sonra Muvvahidlerin baskıcı yönetim şekli, bu iki entelektüelin felsefî çalışmalarının karakteristik özelliklerini şekillendirecektir. Her iki düşünür de toplumda cari olan sabit fikirli dünya görüşünden muzdarip olmuşlardır. İkisinin de şaheserlerinin, insan haklarını müdafaa olarak değerlendirebilecek temel hak üzerine inşa edildiğini söylemek mümkündür. İbn Rüşd ekseriyetle Aristo üzerine şerhler yazarken buna karşın İbn Meymûn'un geleneksel bir felsefî türe giren tek bir eseri olmamıştır. Yine de onlar birçok açıdan aynı felsefî ve dini bakış açısını paylaşmışlardır. Her ikisi de bilimsel eğitimlerini Endülüs Aristoculuğu etrafında şekillendirmişlerdir. Yine her ikisi sadece filozof değil, aynı zamanda, önde gelen

³³³ İbn Meymûn için bkz., Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, 238; Daniel H. Frank, "Moses Maimonides", (Ed.: Richard H. Popkin), *The Columbia History of Western Philosophy*, (ss. 188-196), Columbia University Press, New York 1999, 188; Raphael Jospe, *Jewish philosophy in the Middle Age*, Academic Studies Press, Boston 2009, 346.

doktor, İslâm ve Yahudi hukuku alimi olmuştur. Her iki filozof da Gazâlî'nin eleştirdiği en önemli felsefî problemleri, Batlamyus'un astronomisi, Aristo'nun gök fiziğinin bağdaşmazlığı, Farabî'nin eserlerinde ortaya koyduğu bildirilen şüpheli epistemolojiden kaynaklanan felsefî sorunları tetkik etmeyi ödev olarak addetmiştir.³³⁴ Öte yandan her iki filozofun kendi dindaşlarının yanı sıra Hristiyan Avrupa üzerindeki etkileri bugün bilinenden çok daha fazla olmuştur. Her iki düşünür de inanç ve mantığın kendi alanlarında gelişmesi için benimsenmesi gereken mevzulara oldukça önem atfetmiştir. Böylece onlara göre ne inanç mantığa ne de mantık inanca tahakküm kurma yolunu tercih etmelidir. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün Aristo üzerine yazmış olduğu tüm şerhleri ile İbn Meymûn'un felsefî fikirlerinin paylaştığı *Delâletu'l-Hâirîn* her zaman değerini koruyan eserler olmuştur. Her iki düşünürün aile yapıları da birbirine benzer niteliktedir. İbn Rüşd'ün babası ve dedesi Kurtuba'nın kadısı, İbn Meymûn'un babası ise hahamlık görevini ifa etmiştir. Mükemmel bir eğitim gören bu iki düşünür Endülüs köklü entelektüel geleneğin varisleri olmuştur.³³⁵ Bu iki filozofu ayrıcalıklı kılan sadece İslâm düşüncesinin parlak olduğu bir dönemde yaşamaları değil, aynı zamanda Batı'yı aydınlatacak Endülüs'te ikamet etmeleri ve bu feyizli ortamı fırsata çevirmek suretiyle unutulmaz eserler telif etmeleridir. İbn Meymûn açısından meseleye bakıldığında ise onun İbn Rüşd gibi yetkin bir filozof ve bilim insanının farkında olması ayrı önem taşımaktadır. Bu durumu en iyi ortaya koyan argümanımız, İbn Meymûn'un öğrencisine gönderdiği mektuplarda özellikle bunu belirtmesidir. Ancak bu mektuplardan önce İbn Meymûn'un daha 13 yaşında iken ailesiyle birlikte Meriye'ye yerleştiğinde filozof İbn Rüşd'ün de orada ikamet³³⁶ ettiği bilinmektedir. Kaynaklarda geçen bilgilere göre XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde Meriye'nin nüfusunun sadece elli bin civarında olması dikkat çekicidir.³³⁷ Bu bilgiden hareketle yaklaşık yedi asır önce Meriye'nin nüfusunun daha az olduğunu söyleyebiliriz. Bundan yola çıkarak birçok kaynakta her iki düşünürün yüz yüze görüştükleri, İbn Meymûn'un İbn Rüşd'den ders aldığı yer almaktadır. Ancak bazı kaynaklarda araştırmacılar, İbn Meymûn'un eserlerinde açık seçik İbn Rüşd'e yer

³³⁴ Carlos Fraenkel, "Philosophy and Exegesis in Al-Farabî, Averroes and Maimonides", *Laval Théologique et Philosophique*, 64 (1), 2008, 105-125, 106-107.

³³⁵ Menocal, *Dünyanın İncisi Endülüs*, 226-227.

³³⁶ Hüseyin Karaman, "Yahudi Felsefesi", (Ed.: Eyüp Bekiryazıcı), *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, (ss. 480-498), İnsan Yay., 2015, 485.

³³⁷ Mehmet Özdemir, "Meriye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara 2004, (29, 199-200, 200).

vermediğini ileri sürmek suretiyle bu durumun aksini iddia etmişlerdir.³³⁸ Esasen İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserinde İbn Bacce'nin öğrencisi olduğunu³³⁹ söylemesine karşın, metinlerin herhangi bir yerinde İbn Rüşd'ün öğrencisi olduğundan bahsetmediği ifade edilmiştir. Fakat o, İbn Rüşd'ün eserlerini temin ettiği tarihleri ifade eder. Bu tarih de İbn Rüşd'ün hayatının son yıllarına tekabül eder. Muhtemeldir ki buna dayanarak onun İbn Rüşd'ün öğrencisi olmadığı kanaati hâsıl olmuştur. Ancak tarihi veriler dikkatle incelendiğinde İbn Meymûn'un İbn Bacce'nin de öğrencisi olmadığı görülecektir. Çünkü İbn Bacce 1138'de vefat ettiğinde İbn Meymûn sadece üç yaşında bir çocuktur.³⁴⁰ Öte yandan ilme bu kadar düşkün olan her iki filozofun Meriye gibi nüfusu az olan bir yerde aynı dönemde yaşadıklarını göz önünde bulundurduğumuzda hoca talebe ilişkisinin olması yüksek ihtimaldir. Konuyla ilgili olarak değerlendirmede bulunan Atay, İbn Rüşd'ün İbn Meymûn'dan dokuz yaş büyük olmasını ve aynı şehirde yaşamalarını delil göstermek suretiyle onun İbn Rüşd'den ders alma ihtimalini mümkün görür.³⁴¹ Ayrıca Renan'a göre bazı araştırmacıların iddia ettiği üzere İbn Meymûn, İbn Rüşd'ün gözden düşmesine kadar onun bir öğrencisi ve hatta misafiri olarak onun yanında yaşamıştır. Fakat o, kaos döneminde ya hocasını teslim etmek ya da ona kapısını kapatma seçeneklerinden herhangi birine maruz kalmamak için Mısır'a kaçmayı tercih etmiştir. Ancak Renan'a göre Munk'un da ortaya koyduğu gibi, böyle bir vakıanın yaşanması imkânsızdır. Çünkü İbn Rüşd'ün gözden düşmeye başladığı tarihlerde İbn Meymûn'un İspanya'dan ayrılalı 30 yıl olmuştur.³⁴² Atay, İbn Meymûn'un 1190-1191 yıllarına ait, gözde öğrencisi Yusuf ben Yehuda'ya yolladığı bir mektupta, "*İbn Rüşd'ün hemen hemen bütün eserlerini elde ettiğini, onun hakikate ulaştığını bizzat gördüğünü, fakat eserlerini tam incelemek için gereken vakti bulamadığını belirtmektedir.*"³⁴³ İbn Meymûn'un İbn Rüşd'e karşı tavrını en iyi şekilde ortaya koyan başka bir mektup daha vardır. Dolayısıyla onun İbn Rüşd'e bakışı Samuel İbn Tibbon'a yazdığı bu mektupta görülebilir. O, İbn Tibbon'a yazdığı bu mektupta hangi filozofları okuması ve hangilerinden uzak durması gerektiğini belirtirken

³³⁸ Hatice Doğan, *İbn Meymun'un Hayatı, Eserleri ve Delâletü'l-Hairin Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2009, 15-16.

³³⁹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 230.

³⁴⁰ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 137-138.

³⁴¹ Doğan, *İbn Meymun'un Hayatı, Eserleri ve Delâletü'l-Hairin Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme*, 16.

³⁴² Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 137.

³⁴³ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 137-138; Doğan, *İbn Meymun'un Hayatı, Eserleri ve Delâletü'l-Hairin Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme*, 16.

Aristo'nun ancak Afrodisyaslı İskender, Themistius ve İbn Rüşd'ün şerhleri aracılığıyla kâmil manada anlaşılabilirliğini ifade eder.³⁴⁴ Bütün bunlardan hareketle Zonta'ya göre her ne kadar İbn Rüşd'ün İbn Meymûn'un felsefesine somut ve kesin delillerle etki ettiği yaklaşımı ortaya konmamış olsa da, başka bir ifadeyle, İbn Meymûn eserlerinde İbn Rüşd'ün adını açıkça zikretmese de onun İbn Rüşd'ün felsefesini iyi bildiği gerçeğini değiştirmez. Her halükarda İbn Meymûn, bir düşünür ve Aristo yorumcusu olarak Yahudiler arasında İbn Rüşd'ün benimsenmesinin yolunu açmıştır. Sözelimi, Yahudi düşünürler, XIII-XV. yüzyıllar arasında İspanya, Provence ve İtalya başta olmak üzere birçok yerde İbn Meymûn'un bu düşüncesini takip etmiştir. Daha önce de ifade edildiği üzere onun bu tavsiyesi daha sonra -ki öğrencisi Samuel İbn Tibbon ve yetiştirdiği kişiler üzerinde doğrudan etkili olduğu görülmektedir.- Arapçadan İbraniceye tercüme edilecek filozof ve eserlerin çerçevesini belirlemiştir. Böylece Yahudi düşünürler Aristo'nun eserlerini okurken İbn Meymûn'un önerisine de atıf yaparak İbn Rüşd'ün şerhlerini kullanmışlar ve bu eseler üzerine üst şerh yazmışlardır. Ancak burada ilginç durum ise İbn Meymûn tarafından önerilen diğer her iki yorumcunun Yahudilerce ya kullanılmamış olması ya da çok az önemsenmesidir.³⁴⁵ Bu konuyla ilgili değerlendirmede bulunan Renan, İbn Meymûn'un dolaylı bir şekilde, Yahudi incelemelere verdiği yeni atılımla dindarları arasında İbn Rüşd'ün otoritesini kurmasına vesile olduğunu ifade etmiştir. Esasen hem İbn Meymûn'un hem de İbn Rüşd'ün İslâm meşşai geleneğine mensup birer düşünür olarak neredeyse özdeş bir felsefî yaklaşım benimsediklerini söyleyebiliriz. Bu sebeple yukarıda da farklı bir yaklaşımla işaret edildiği üzere bazı araştırmacılar Leon'un otoritesine de güvenerek ikisinin aynı geleneğe mensup olmalarından ötürü İbn Meymûn'u İbn Rüşd'ün bir öğrencisi olarak makul görme eğilimine girmişlerdir.³⁴⁶ Bu bağlamda İsmail Hakkı'ya göre İbn Meymûn İbn Rüşd ve Aristo'nun felsefesini tedris ederek ve bu iki düşünürün felsefesini Yahudilikle mezc ederek yeni bir felsefe inşa etmiştir. Dahası o, Yahudi felsefesinin mahiyeti itibarıyla İbn Rüşd felsefesinden ibaret olduğunu iddia etmiştir. Esasen bu çok iddialı bir yaklaşım gibi gözükse de Yahudi düşünürlerin İbn Rüşd'le

³⁴⁴ Harvey, "İslâm Felsefesi ve Yahudi Felsefesi", 389; Lîbera, *Orta Çağ Felsefesi*, 293; Harvey, "Arabic into Hebrew", 263; Fraenkel, "Philosophy and Exegesis in Al-Farabî, Averroes and Maimonides", 123; Ahmet Bozyiğit, "Yahudi Teolojisinde Müslüman Kelamcı ve Filozofların Etkileri", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2), Aralık 2019, 333-352, 347-348.

³⁴⁵ Zonta, Manekin, "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought".

³⁴⁶ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 149; Harvey, "On the Nature and Extent of Jewish Averroesim: Renan's Averroes Et l'Averroisme Revisited", 106.

olan ilişkisi titizlikle çalışıldığında bu tezin çok abartı olmadığı görülecektir. İbn Meymûn'un İbn Rüşd'le ilişkisine dönecek olursak, İbn Meymûn'un onun sayesinde varlığını devam ettirdiğini ve buna mukabil İbn Rüşd'ü otorite sayan ve onu Yahudiler arasında yayan kişinin de bizzat İbn Meymûn olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda her iki filozof da meşşâilerden beslenmiş ve her ikisi de kelmâcılara karşı felsefeyi savunmuştur.³⁴⁷ Çünkü İbn Meymûn hukukçular ile kelmâcıların hemen hemen aynı yaklaşıma sahip olduğunu düşünmektedir. O, bu yönüyle kelmâcıların en azından felsefe karşıtı hukukçular kadar toplum için tehlike arz ettiğini savunmaktadır. Zira ona göre kutsal kitabı kelime kelime yoruma tabi tutulmasında felsefeye bağlılık, her ikisinin ilkelerini ve amaçlarını ihlal eder ve böylece entelektüel insan mükemmelliğini imkânsız hale getirir. Böylece kelmâcıların Torah ile ilgili yöntemlerinin entelektüel mükemmelliğe sahip bir yetenekte kafa karışıklığına yol açmasından beri onları çok zararlı zümrelerden biri olarak değerlendirdiği belirtilmiştir.³⁴⁸ Bu bakımdan İbn Meymûn'un kullandığı tenkitçi metodun İbn Rüşd'ünkine çok yakın olduğu belirtilmiştir.³⁴⁹ Dolayısıyla İbn Meymûn'un kelmâcılara karşı verdiği mücadelede İbn Rüşd'ün de aynı cephede savaştığını bildiğinden bu durumun onun İbn Rüşd'e olan hayranlığını arttırdığını söyleyebiliriz.

Kısaca şunu söyleyebiliriz ki İbn Meymûn'dan sonra çeşitli sebeplerden dolayı İbranice Yahudi felsefesinde Arapçanın yerini almıştır. Bunun sonucunda felsefeye ait kaynaklar İbraniceye tercüme edilmiş, İbn Rüşd ve İbn Meymûn'un Aristoculuğu XIII. ve XIV. yüzyıllarda önde gelen Yahudi filozofları için iki felsefî otorite ve hâkim okullar haline gelmiştir.³⁵⁰

1.3.2. Tibbon Ailesi

XII. yüzyılın ortalarında yaklaşık olarak İbn Meymûn'un İspanya'dan ayrıldığı ve Mısır'a doğru yolculuğa çıktığı sıralarda birçok İspanyol Yahudisi İslâmi yönetim

³⁴⁷ Bkz., İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 167; İ. İsmail Hakkı, "İslâm'da Felsefe Cereyanları İbn Rüşd-4", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, (23), İstanbul 1932, 20-38, 27-28; Özcan Akdağ, Osman Bayder, "Din-Felsefe Uzlaştırması: İslâm Felsefenin İbn Meymun'a (Maimonides) Etkisi Üzerine", *Journal Of Islamic Research*, 30 (1), 2019, 182-191, 184.

³⁴⁸ Idit Dobbs Weinstein, "Maimonidesçi Tartışma", (Ed.: Daniel H. Frank, Oliver Leaman), (Çev. Abdullah Şevki), *Yahudi Felsefesi Tarihi*, (ss. 345-364), (1. Baskı), Hece Yay., Ankara 2018, 349.

³⁴⁹ Garaudy, *Endülü's'te İslâm*, 176.

³⁵⁰ Harvey, "İslâm Felsefesi ve Yahudi Felsefesi", 387-388.

altındaki bölgelerden Hristiyan bölgelere, başka bir ifadeyle, kuzeye doğru yol almak durumunda kalmışlardır. Bu bağlamda Yahudilerin bir kısmı Provence'ya yerleşmeyi uygun görmüştür. İspanyol Yahudileri, İslâm kültürünün tohumlarını çok alıcı olduğu kanıtlanan bu topraklara ekmeyi bir vazife olarak telakki etmişlerdir. Böylece XII. yüzyılın ikinci yarısından sonra Tibbon ve Kimhi ailelerinin Provenca'ya taşınmasının yeni bir çağın başlangıcını pekiştirdiği söylenebilir. Kimhi ailesinin kutsal metin şerhleri, Judah İbn Tibbon tarafından Arapçadan İbraniceye yapılan çeviriler, oğlu Samuel'in *Delâletu'l-Hâirîn*'nin çevirisini yapması, bu bölgedeki Yahudi kültürünün gelişmesi üzerinde belirleyici bir iz bırakmıştır. Provence'da özellikle Midraşh alanında zaten var olan edebi gelenekle birlikte ele alındığında olağanüstü derecede canlı bir Yahudi kültürünün ortaya çıkmaya başladığı söylenebilir.³⁵¹

Yahudiler Avrupalılarla birleşmeden ve onlara karışmadan önce Arapça okuyup yazdıkları için felsefe ve diğer önemli ilimlerle ilgili eserleri çevirme ihtiyacını hissetmemişlerdir. Ancak İslâm coğrafyasını terkine müteakip bir süre bilimler sözlü aktarımdan sonra Arapçayı bırakmak durumunda kaldıklarından Güney Fransız bilim insanları yeni gelenleri felsefî ve bilimsel eserleri Arapçadan İbraniceye çevirmeye başlamaları için görevlendirme ihtiyacını hissetmişlerdir. Böylece bilim adamlarının Endülüs'ten Fransa'ya tesadüfî göçün bir sonucu olarak bir çeviri hareketi gelişmiştir. Yahudiler bu çeviri faaliyetlerini XIII. ve XIV. yüzyılın ilk yarısına kadar devam ettirmiştir. İşte bu çevirmenlerin başında Endülüslü olup daha sonra Fransa'ya (Lunel) göç eden Tibbon ailesi gelmektedir. Tibbon ailesini çeviri tarihinde sıra dışı ve bilim tarihi için ölümsüz kılan saik şüphesiz Aristo'ya, başka bir ifadeyle, çok yerinde ve isabetli bir karar ile İbn Rüşd'ün şerhlerine ulaşmasıdır. İlmi faaliyetlerin çok yetersiz ve inancın bu gelişmelere menfî direnç gösterdiği Batı için Aristo'yu tanımak büyük bir kazanım olacağı kanaatimizce tartışılmazdır. Ancak dönemin koşulları göz önüne alındığında Batı dünyasının doğrudan Aristo'ya ulaşmasının imkânı çok düşüktür. Kaldı ki Batı, ona ulaşsa bile onun doktrinlerini anlaması için yeterli ilmi birikime sahip değildir. O bakımdan ekseriyetle İbn Rüşd vesilesiyle Aristo'nun müktesebatına ulaşılmasının en isabetli tercih olduğunu ve bu tercihin modern bilim için büyük bir kazanım olduğunu belirtmek isteriz. Dolayısıyla yerinde bir tercihle İbn Rüşd'le alakalı XIII. yüzyıl ve XIV. yüzyılın ilk yarısında yapılan büyük çeviri çalışmasının kahir

³⁵¹ Kreisel, *The History of An İdea in Medieval Jewish Philosophy*, 318-319.

ekseriyeti Endülüs kökenli ve Lunel'e yerleşmiş Tibbon ailesine aittir. Bu ailenin çeviri konusundaki mahareti sonraki araştırmacılar için umut meşalesi olmuştur. Tibbon adlı çevirmen ve yorumcu aile, Judah İbn Tibbon tarafından Fransa'da inşa edilmiştir. O'nun ardından orada en az beş kuşak “*Tibbonide*”³⁵² bilimsel faaliyeti olduğunu biliyoruz. Tibbon ailesi çevirileri aracılığıyla Güney Fransa'daki Yahudilere İslâm dünyasının bilimsel birikimini aktarmada oldukça etkili olmuşlardır. Buna ek olarak birçok bilim adamı da Arapça öğrenerek ve İbranice çeviriler yaparak bu aktarıma katkıda bulunmuştur. Güney Fransa Yahudileri 150 yılı aşkın bir süre boyunca Arapçadan İbraniceye bu çeviri hareketine devam etmiştir.³⁵³ Batıdaki bilimsel gelişmeyi göz önünde bulundurduğumuzda bu çeviri faaliyetlerinin onun teşekkülünde ne derece etkin olduğunu anlayabilmekteyiz.

Öte yandan XIII. yüzyılda Güney Fransa'daki Yahudiler (Provence) bir kültürel devrim yaşadılar. İbn Meymûn'un yazılarının gelmesi ve onun *Delâletü'l-Hâirîn*'in İbraniceye çevrilmesinin ardından çok farklı bir felsefe ve tefsir geleneği geliştirilmiştir. Greko-Arapça ve İslâm felsefesinin temel eserlerinin bu dönemde İbraniceye çevirisi önemli ölçüde yapılmıştır. Sözlükler, ansiklopediler, özetler gibi yardımcı araçlar felsefenin yayılmasına ve yaygınlaştırılmasına yardımcı olmak için oluşturulmuştur. Bu bağlamda İbn Meymûn ve İbn Rüşd gibi Yahudi dünyasının otoriter isimleri bilhassa Tibbon ailesi tarafından özenle seçilerek çalışılmıştır.³⁵⁴

Bu geleneğin kurucusu; çevirmen, filozof, kutsal kitap yorumcusu Samuel İbn Tibbon'dur. Samuel muhtemelen yaşadığı Lunel'de doğmuş ama aynı zamanda Arles, Marsilya, Toledo ve Barselona gibi önemli ilim ve kültür merkezlerinde de yaşamıştır. Dahası İbn Tibbon'un 1204-1210 yılları arasında İskenderiye'ye iki kez gittiğini, oradan döndüğünde İbn Meymûn'un Mısır'da bulunan *Yemen'e Mektup* ve *Mişna Tora* adlı eserlerinin birer kopyasını getirdiği bilinmektedir. Bu bağlamda Samuel tüm çevirilerini Arapçadan yapmıştır. Aristo'nun *Meteoroloji*'sini Afrodisyaslı İskender ve İbn Rüşd'ün şerhiyle eksiklikleri gidererek çevirmiştir. Daha sonra Samuel, İbn Meymûn'un

³⁵² Tibbonide, Arapçadan İbraniceye bir tercüme geleneğini oluşturan Tibbon ailesinin ortaya koyduğu model için kullanılan bir kavramdır.

³⁵³ Hakkı, “İslâm'da Felsefe Cereyanları İbn Rüşd-4”, 29; Stern, “Philosophy in Southern France: Controversy over Philosophic Study and the Influence of Averroes upon Jewish Thought”, 283

³⁵⁴ Sırat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 217-218.

Delâletu'l-Hâirîn'i de 1204'te tercüme etmiştir.³⁵⁵ Yine o, XIII. yüzyılın başlarında İbn Rüşd'ün *Fizika* ve *Metafizik* eserlerinin çevirilerini yapan kişi olmuştur. Hatta İbn Tibbon, İbn Rüşd'ü Aristo'nun sadık şarihi olarak telakki etmiş, *Filozofların Görüşleri* adlı eserinin telifinde İbn Rüşd'ün neredeyse kelimesi kelimesine aynı düşüncelerini alarak ansiklopedisini oluşturmuştur.³⁵⁶ Böylece Yahudi felsefesinin temel ders kitabını oluşturmuş, Orta Çağ boyunca Yahudi düşünörlere hizmet edecek teknik terminolojinin geliştirilmesine yardımcı olmuştur. Aristo ve İbn Rüşd'ün çevirileri Yahudi olmayan eserlerin İbraniceye çevrilmesini başlatmıştır. XIII. yüzyıl Yahudi felsefesinin yönelimini belirlemeye yardımcı olmuştur.³⁵⁷ Bu bağlamda Samuel İbn Tibbon'dan sonra ailenin diğör üyelerinden damadı Jacob Anatoli ve oğlu Moses İbn Tibbon da İbn Rüşd'ün düşüncesini Yahudi düşüncesine aktarma ve tanıtmada kritik rol üstlenen önemli şahsiyetler olarak süreçte yer almışlardır. Napoli'ye yerleşen Samuel'in öğrencisi ve damadı Anatoli, İbn Rüşd hakkında gerçek manada çeviri yapan ilk kişilerden biri olmuştur. Jacob Anatoli Napoli'de kutsal Roma İmparatoru II. Frederick'in sarayında hekim iken, dönemin çok iyi bilim insanlarından Micheal Scot ve diğör Hristiyan skolâstikleriyle doğrudan bağ kurması, onlarla ilmi çalışmalarda bulunması ve bunu yapan ilk Yahudi düşünörü olması bakımından dikkat çekicidir.³⁵⁸ Ayrıca Anatoli, geleneksel metinlerin tercümesi ve tefsir çalışmalarına devam ederek kayın pederinin yönlendirmesiyle matematik okumuştur. O, mantık ve astronomi üzerine eserlerin Arapçadan İbraniceye bilimsel çevirilerini yapmıştır. 1231'de Napoli'de İmparator II. Frederick saray doktoru iken orada Arapça eserleri Latinceye çeviren ünlü Hristiyan bilgin Micheal Scot ile tanışmıştır. Bu çevirilerde Anatoli ile işbirliği yapması çok muhtemeldir. Anatoli'nin ilginç yanı Hristiyan dünyasına girişı ve Micheal Scot ile ilişkisidir. Scot'tan bahsederken kullandığı terimler gerçek bir sevginin kanıtını sunmaktadır. Scot'un kendisinin önerdiğinden pek de farkı olmayan kutsal kitap (İncil) ayetlerin yirmi kadar tefsirinden alıntı yapar.³⁵⁹ Saperstein'e göre "*Aristo hakkında İbn Rüşdçü bir yorumun tamamlanmış en erken tercümesi 1232 tarihli Jacob*

³⁵⁵ Sırat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 217.

³⁵⁶ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 142-143; Hudayri, *Eseru İbn Rüşd fi Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 86.

³⁵⁷ James T. Robinson, "Maimonides, Samuel İbn Tibbon, and the Construction of a Jewish Tradatation of Philosophy", (Ed.: Jay Michael Harris), *Maimonides After 800 Years: Essays on Maimonides and His Influence*, (ss. 291-306), Harvard University Press, Cambridge, Mass 2007, 291.

³⁵⁸ Hughes, "Philosophy Jewish Encyclopediao of Medieval Philosophy", 1006; Hakkı, "İslâm'da Felsefe Cereyanları İbn Rüşd-4", 29.

³⁵⁹ Sırat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 226-227.

*Anatoli'nin Organon üzerine orta yorumun tercümesidir. Anatoli giriş yazısında iki motivasyondan söz ediyor. Yahudi arkadaşlarının ulaşabileceği mantık disiplini oluşturma ihtiyacı, dini rakiplerinin üst düzey iddialarına cevap verebilecek ve bu görevi üstlenmek üzere Narbonne ve Béziers liderleri akademisyenler arasındaki dostları teşvik etmek.”*³⁶⁰ şeklinde olmuştur. Öte yandan Moses İbn Tibbon ailesinin geleneksel olarak yapmış olduğu çeviri çalışmalarına devam etmiştir. Çevirilerin çoğunu yaşadığı Montpellier’de olmak üzere 1244 ile 1245’te Jacob Anatoli ile birlikte Napolide’de zaman geçirirken yapmıştır. O, İbn Rüşd’ün çok sayıda şerhini (Büyük, Orta, Küçük şerhler) tercüme etmiştir.³⁶¹ Moses İbn Tibbon, İbn Rüşd’ün tartışmasından etkilenmiş olduğu düşünülebilir. Bu manada onun eksantrik küreler varsayımının ya boşluğun varlığını ya da küreler arasındaki cisimlerin varlığını ima ettiği iddiası, İbn Rüşd’ün eksantrik küreler varsayımının küreler arasındaki boşluğu “doldurmak” için “cisimlerin” varlığını ima ettiği iddiasını açıkça hatırlatır. Bu ikisi de çıkarımlar nedeniyle eksantrik kürelerin varlığını reddeder. Böylece İbn Tibbon’un vardığı sonuç, İbn Rüşd’ün bu konu özelinde Aristo hakkındaki görüşleriyle uyumludur. Moses İbn Tibbon’a göre İbn Rüşd gibi İbn Meymûn da Batlamyus’un astronomisini Aristo’nun kozmolojisiyle çeliştiği için reddetmiştir.³⁶² Tibbon ailesi ile ilgili dikkat çeken bir husus da Tibbon ailesinin üyelerine isnat edilen bazı bilgilerde hata görülmesidir. Örneğin; ailenin reisi ve mütercimlerin prensi lakabını alan Judah İbn Tibbon’a İbn Rüşd’ün *fizik* üzerindeki şerhi, *Nefs Risalesi* ve *Meteoroloji* çevirileri atfedilmiştir. Fakat onun yaşadığı tarihler -ki bu XII. Yüzyılın sonlarına tekabül etmektedir- İbn Rüşd’ün çevirilerinin daha başlanmadığı bir döneme denk gelmektedir. Yine İbn Rüşd’e ait *Fizika*’nın özeti de Samuel İbn Tibbon’a atfedilmiştir. Burada da bir yanlışlık olmuştur. Bu eserlerin tamamı üçüncü kuşak olan Moses İbn Tibbon’a aittir.³⁶³ Görüldüğü üzere İbn Rüşd’ün Yahudi toplumunda tanınmasında ve düşüncelerinden istifade edilmesinde Tibbon ailesi kritik rol oynamıştır. Bu ailenin isabetle yapmış olduğu çeviriler sebebiyle İbn Rüşd’ün başta Yahudi toplumu olmak üzere büyük bir coğrafyada tanınmasına ve görüşlerinden istifade edilmesine olanak sağlamıştır.

³⁶⁰ Saperstein, “Onüçüncü Yüzyıldan Ondördüncü Yüzyıla Toplumsal ve Kültürel Bağlam”, 311.

³⁶¹ Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 228.

³⁶² Carlos Fraenkel, “Maimonides, Averroes and Samuel İbn Tibbon an a “Skendalon” of Medieval Science”, *Indiana University Press*, 8, 2008, 195-212, 210, 212.

³⁶³ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 142.

1.3.3. İsaac Albalag

Yahudi düşüncesinde İbn Rüşd'den etkilendiğini düşündüğümüz başka bir filozof da İsaac Albalag'dır. Onun hakkında bilinen tek şey XIII. yüzyılın ikinci yarısında ya Katalonya ya da Provence'de³⁶⁴ yaşayan bir Yahudi İbn Rüşdçü olmasıdır. Bu bağlamda Albalag'ın XIII. asırda İbn Rüşdçü sıfatını hak eden tek düşünür olduğu iddia edilmiştir. Çünkü İbn Rüşd'ün mirasını kimsenin onun kadar açıktan üstlenmediği savunulmuştur.³⁶⁵ İsaac Albalag, XIII. yüzyılda Endülüs'te ortaya çıkan ve gelişen Yahudi İbn Rüşdçülüğün en önemli temsilcilerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Birçok Yahudi İbn Rüşdçü gibi İsaac Albalag da felsefe, fizik, metafizik, epistemoloji gibi alanlarda meşgul olmuş ve bu problemleri İbn Rüşd'ün merceğinden onun yolunu izleyerek ele almıştır. Albalag'ın, öğretilerini gerçeklikle eş manalı kabul ettiği ve İbn Rüşd'ün şerhlerinde keşfettiği Aristo'ya karşı koşulsuz bir hayranlık ve bağlılık hissettiği savunulmuştur. Albalag'ın temel gayesi Aristoculuğu restore etmek, felsefeyi Yahudi cemaatinde ve felsefe öğrencileri arasında yaymak ve yerleştirmektir.³⁶⁶ Bununla birlikte Albalag'ın hayatıyla alakalı daha fazla malumata sahip değiliz. Onun Gazâlî'nin *Makâsîdü'l-Felâsife* adlı eserini *Kawwanat ha-Filosofim* ismiyle İbraniceye tercüme ettiğini ve buna ilaveler ekleyerek tamamladığını biliyoruz. Bu kitabın başına da akidenin düzeltilmesi notunu koymuş ve bu sebeple bu ismi vermiştir. Albalag'ın dikkat çeken yönlerinden biri, dindaşı olan İbn Meymûn'un görüşlerini tenkit etmesi ve bir filozof olarak onun düşüncelerinin değerli olmadığını savunmasıdır. Bu sebeple İbn Meymûn'un müntesiplerinin tepkisini çekmiş, onlar tarafından zındıklıkla itham edilmekten kurtulamamıştır.³⁶⁷ Bu bağlamda Orta Çağ Yahudi literatüründe Albalag'ın şahsiyeti hakkında aşağılayıcı ve suçlayıcı ifadeler ve ithamları çokça bulmak mümkündür. Bütün bunlara rağmen bir filozof olarak da değeri gözden kaçmamıştır. Nitekim Albalag'dan sonra gelen ve yine bir Yahudi İbn Rüşdçü olan İsaac Polqar'ın, ona büyük saygı duyduğu ifade edilmiştir. Albalag'ın ithama maruz kaldığı âlemin kökeni meselesinde Polqar'ın ondan alıntılar yaptığı ileri sürülmüştür. Yine o,

³⁶⁴ Bakinaz Abdalla, "Isaac Albalag", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysic Research Lab, Stanford University 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/albalag>; Bakinaz Abdalla, *One Truth or Two? Jewish Averroists on the Truth of the Philosophers and the Truth of the Prophets: The Case of Isaac Albalag*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), McGill University, Montreal 2019, 1

³⁶⁵ Lîbera, *Orta Çağ Felsefesi*, 309.

³⁶⁶ Abdalla, "Isaac Albalag".

³⁶⁷ Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, 185.

Albalag'ın tek eseri olan *Kawwanat ha-Filosofim*'in üçüncü bölümünü³⁶⁸ tamamlamak suretiyle onun Yahudi düşünce tarihinde kıymetli bir düşünür olduğunu göstermiştir.

Albalag'ın yönteminin İbn Rüşd'le benzeştiğini söyleyebiliriz. O, Aristo'nun öğretilerine muhalif herhangi bir doktrine karşı eleştirel tutum sergiler. Tıpkı İbn Rüşd'ün savunduğu gibi ona göre de felsefî söylemlerde zuhur eden hataların çoğu Aristo'yu yanlış anlamaktan ve onun doktrinlerini olduğu gibi almamaktan kaynaklanmaktadır. Albalag'ın burada tam da İbn Rüşd'ün metodunu takip ettiğini söyleyebiliriz. Bu nedenle ona göre İbn Rüşd hariç geriye kalan filozofların eserleri bu tür yanlış örneklerle doludur. Albalag her ne kadar böyle bir kaygıdan ötürü eserinde, İbn Sînâ'nın felsefesini sistematik eleştiri sürecine tabi tutarak düzeltme girişimine girmişse de sadece eleştirdiği filozof İbn Sînâ değildir. O; ayrıca Farabî'yi, Yahudi dünyasından İbn Meymûn'u ve eserini şerh ettiği Gazâlî'yi de tenkit etmiştir. Çünkü ona göre bahsi geçen filozoflar Aristo'yu yanlış anlamışlardır. Albalag; eleştirilerini, tartışmalarını ve düzeltmelerinin çoğunu Aristo'yu doğru anladığından emin olduğu İbn Rüşd'ü kaynak almaktadır.³⁶⁹ Bu bağlamda o, İbn Rüşd'ün vahyin kullandığı “hatabî” metodu ile onları öğretmek için filozofların kullandıkları “burhani” metot arasına koyduğu ayırımın aynısını çizmiştir. Aslında İbn Rüşd gibi Albalag'ın da din ile felsefenin uyusabileceğini savunduğu iddia edilmiştir.³⁷⁰ Ayrıca onun İbn Rüşd'ün öğretilerine olan bağlılığı ilginç bir şekilde Gazâlî'ye karşı sempati duymasına engel olmamıştır.³⁷¹ Bu anlamda Albalag'ın problemleri tartışırken rasyonaliteyi göz ardı etmediğini, herhangi bir düşünüre olan bağlılığı diğer düşünürleri ihmal etmesine neden olmamıştır.

1.3.4. Gersonides

Yahudi düşüncesinde İbn Rüşd'ün etkisi ve müktesebatı tartışıldığında akla gelen en önemli isimlerden birisi de Gersonides'tir. Dönemi değerlendiren araştırmacılar onu İbn Meymûn'dan sonra Orta Çağ Yahudi felsefesinin en ünlü yorumcusu olarak tasvir etmişlerdir. Bu bağlamda o genellikle Orta Çağ Yahudi filozoflarının en yaratıcısı ve orijinali olarak kabul edilir. Geniş ilgi alanlarına sahip üretken bir yazar ve

³⁶⁸ Abdalla, “Isaac Albalag”.

³⁶⁹ Abdalla, “Isaac Albalag”; Libera, *Orta Çağ Felsefesi*, 309-310-311.

³⁷⁰ Libera, *Orta Çağ Felsefesi*, 309-310-311.

³⁷¹ Libera, *Orta Çağ Felsefesi*, 326.

araştırmacıdır. Astroloji'den astronomiye, geometri ve müzikten fizik ve metafiziğe kadar birçok alan üzerine şerhler veya müstakil eserler telif etmiştir. Hiçbir Yahudi filozofun Gersonides'ten daha iyi bir doğa filozofu ve bilim adamı ve yine hiçbir Orta Çağ doğa filozofun da ondan daha iyi bir doğa teologu olmadığı iddia edilmiştir. Onun bilhassa *Rabbin Savaşları* adlı eseri Yahudi felsefesi tarihinde felsefi ve bilimsel düşüncenin en titiz örneği olarak tasvir edilmiştir. Bu bağlamda Gersonides'in birincil entelektüel kaynaklarının İbn Rüşt ve İbn Meymûn olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla o, İbn Rüşt'ün şarihi ve meşşailerin sadık takipçisi olarak bilinmiştir. Bu görüş sadece Renan'a ait değildir. Munk da onu XIV. yüzyılın en büyük meşşailerinden biri ve Yahudi filozofların en cesuru olarak tanımlamıştır. O, daha çok bir astronom, kutsal kitap ve İbn Rüşt yorumcusu olarak ön plana çıkmıştır. Esasen Gersonides ve Narboni gibi önde gelen Yahudi düşünürlerin çoğunun etkilendikleri ve aynı zamanda mücadele ettikleri ana düşünürün İbn Rüşt olduğu ifade edilmiştir. Gersonides'in düşüncesinin büyük ölçüde İbn Rüşt'ün Aristoculuğunu ve İbn Meymûn'un teolojisini uzlaştırmakla alakalı olduğu savunulmuştur. Bu bağlamda İbn Meymûn ve İbn Rüşt birbirinden farklı düşündüklerinde ise o, genellikle İbn Rüşt'ün yanında yer almayı tercih etmiştir. Gersonides, Tanrı'nın olumlu niteliklerle tanımlanabileceğini, yaratılışın kanıtlanabileceğini ve âlemin ezeli olarak var olduğunu, şekillenmemiş bu maddeden yaratıldığını kabul etmesi bakımından İbn Meymûn'dan ayrılır. Belki de onu en çok meşgul eden konu ise akıl ve aklın faal akılla ittisalinin muhtevası üzerine olmuştur. Çünkü o, İbn Rüşt'ün eserleri üzerine yazdığı şerhlerinde ve kutsal kitap tefsirlerinde bu konuları uzun uzadıya tartışır.³⁷² Bundan anlaşılmaktadır ki Gersonides dindaşı İbn Meymûn'a karşı genellikle İbn Rüşt'ün yanında yer almıştır.

Esasen Gersonides'in felsefeye olan vukufiyetinin menşei Arapça olarak telif edilen İslâm felsefesi kaynakları olduğunu söyleyebiliriz. Bilhassa o, İbn Rüşt'le zirveye ulaşan İslâm felsefe geleneğini Yahudiler arasında ve Batı toplumunda yenileyerek bu geleneğin tabiri caizse devam ettiricisi olmuştur. Böylece o da Güney

³⁷² Harvey, "On the Nature and Extent of Jewish Averroesim: Renan's Averroës Et l'Averroisme Revisited", 115; Robinson, "Soul and Intellect", 549; Aaroun W. Hughes, "Philosophy Jewish Encyclopedia of Medieval Philosophy", *Encyclopedia of Medieval Philosophy Between 500 and 1500*, Springer 2011, 1007; Hyman vd., *Philosophy in the Middle Ages the Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, 337, 386; Norbert M. Samuelson, "Reasoning and Demonstation", (Ed.: Steven Nadler, T. M. Rudavsky), *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, (ss. 188-230), Cambridge University Press, New York 2009, 207-208.

Fransa'daki birçok çağdaş Yahudiler gibi eserlerini İbranice yazmıştır. Bu çalışmalar neticesinde onun döneminde İbranice çevirilerin ve diğer eserlerin kapsamı temelinde İslâmi Aristocu düşünce dünyasına girebilmek için artık Arapça bilmeye gerek kalmamıştır. Gersonides'in İbn Rüşd'ün şerhleri üzerine yazdığı, hepsi de mevcut İbranice tercümelere dayanarak kaleme aldığı üst şerh dizisi, *Rabbin Savaşları* ile birlikte bu gerçeğe tanıklık etmektedir.³⁷³ Dolayısıyla yukarıda da ifade edildiği üzere o felsefî düşüncelerini Arapça eserler telif eden İbn Rüşd ve İbn Meymûn üzerine inşa etmiştir.³⁷⁴ Çünkü daha evvel de detaylı olarak incelediğimiz gibi İbn Rüşd'ün neredeyse tüm eserleri XIV. ve XV. yüzyıllarda Yahudi düşünürleri tarafından alıntılanmış ve yorumlanmıştır. Provence'da XIV. yüzyılda İbn Rüşd'ün eserlerinin üzerine bir de üst şerhler yazılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda çok meşhur Yahudi filozof ve bilim insanı Gersonides de 1319'dan itibaren Avigona'da ve diğer Provencal yerlerde 1320-1324 yıllar arasında İbn Rüşd'ün şerhleri üzerine bir dizi şerh yazmıştır. Ancak şunu hemen ilave etmemiz gerekir ki Gersonides'in yayınlanmış olan kutsal kitap yorumlarından farklı olarak, İbn Rüşd'ün kısa ve orta şerhi üzerine felsefî şerhlerin tümü hala el yazması halindedir. 1319-1324 yıllar arasında oluşan bu eserler, Aristo külliyyatını oluşturan İbn Rüşd'ün eserlerinin büyük bir bölümünü kapsamaktadır.³⁷⁵ O, özetler üzerine şerhler yazmasındaki amacının “*İbn Rüşd'ün Aristo'nun fizik konusundaki eserleri hakkında yazdığı özetleri açıklamak*”³⁷⁶ olduğunu belirtmektedir. Ona göre İbn Rüşd'ün söylediklerinin çoğu oldukça açık olmasına rağmen yine de yeterli oranda vuzuha kavuşturulmayan bazı derin mevzular mevcuttur. Bu o, vesileyle İbn Rüşd'e minnettarlığını belirtmiştir. Gersonides'in çalışmaları İbn Rüşd üzerindeki şerhlerin en yaygınlarından olduğu ifade edilmiştir.³⁷⁷ Bu gelenek S. Ha-Levi, Porfash, Solomon of Urgul, Vital ve Provencal Yahudi filozof Yeda'yah ha-Penini Beziersli (ö. 1340) gibi kişiler tarafından takip edilerek sürdürülmüştür. Bu kişilerin Gersonides'in meslektaş ve öğrencileri olduğu ifade edilmiştir. Görüldüğü üzere İbn Rüşd Gersonides tarafından şerh edilmekle kalmamış bu gelenek, aynı

³⁷³ Howard Kreisel, *The History of An Idea in Medieval Jewish Philosophy*, (Ed.: Reinier Munk,), Kluwer Academic Publishers, (1.Baskı), 2001, 320.

³⁷⁴ Gad Freudenthal, “Gersonides: Levi Ben Gershom”, (Ed.: Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman), (Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), *İslâm Felsefesi Tarihi I-III*, (ss. II, 409-425), (2. Baskı), Açılım Kitap Yay., İstanbul 2017, 409.

³⁷⁵ Sırat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 283.

³⁷⁶ Harvey, “İslâm Felsefesi ve Yahudi Felsefesi”, 397.

³⁷⁷ Harvey, “İslâm Felsefesi ve Yahudi Felsefesi”, 397.

zamanda onun öğrencileri ve arkadaşları vasıtasıyla da sürdürülmeye devam etmiştir. Bütün bunlardan hareketle, İbn Rüşd'ün Aristocu yönelimine yenilikçi ve bazen eleştirel yaklaşımı nedeniyle Gersonides'i XIV. yüzyıl Yahudilerin en özgün İbn Rüşdçü olarak telakki edilmiştir. Bununla birlikte İbn Rüşd'e daha sadık bir yaklaşım sergilediği düşünülen Moses Narboni'nin de çok mühim bir filozof olduğu vurgulanmıştır. Ancak onun eserleri hakkında henüz yayımlanmamış bir dizi şerhleri olduğundan Gersonides'in daha ön plana çıktığı söylenebilir.³⁷⁸

Yukarıda başka vesilelerle ifade edildiği gibi Renan da XIV. yüzyılda Yahudi toplumunda İbn Rüşd'ün egemen otoritesini kabul eder. O, bu dönemin ünlü bilim insanı ve filozofu Gersonides'in İbn Rüşd'ün *Makale fi Cevheri'l-felek, İttisalü'l Akli'l Münfarık bi'l-İnsan* gibi risalelerini ve diğer birçok alandaki eserlerini şerh ettiğini belirtmiştir. Öyle ki, bu durumun tıpkı İbn Rüşd'ün şerhlerinin Aristo'nun metinlerinden ayrılmaz hale geldiği gibi ona ait şerhler de İbn Rüşd'ün metinlerinden ayrılmaz olmuştur. Bu tespitin bir benzerini de İsmail Hakkı ortaya koymuştur. Ona göre İbn Rüşd Aristo'nun felsefesine ne yapmışsa, Gersonides de İbn Rüşd'ün felsefesine aynısını yapmıştır. Yani İbn Rüşd'ün felsefesini tam bir suretle şerh etmiş, âlemin ezeliyeti, nefis ve âlem gibi mevzularda İbn Rüşd'ü takip etmiştir. Bu açıdan Renan onun öğretilerinin tüm saflığıyla İslâm meşşai geleneğine ait olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla Gersonides, âlemin ezeliğini, doğal peygamberlik doktrini, şekilden yoksun heyulayı ve yoktan yaratılışın imkânsızlığını kabul etmiştir. Böylece Renan'a göre İbn Rüşd, Yahudi toplumunda Aristo'nun yerine geçmiştir. Artık yorumlanan, özetlenen eğitimin ihtiyacına göre alıntılanan İbn Rüşd'ün kendisi olmuştur.³⁷⁹ Bu da bize İbn Rüşd'ün Yahudi düşüncesinde ne derece etkin olduğunu göstermektedir.

Gersonides'in felsefede ana kaynaklarının Aristo, İbn Rüşd ve İbn Meymûn'dan müteşekkil olduğunu biliyoruz. Aslında onun Aristo hakkındaki malumatı, öncelikle İbn Rüşd'ün İbraniceye yapılan tercümeleri sayesinde olmuştur. Onun Farabî ve İbn Sînâ'ya da aşina olduğu belirtilmiştir. Ancak o, belirtilen İslâm filozoflarından alıntı yapmış olsa da muhtemelen onları ilk elden okuma imkânı bulamadığı ifade edilmiştir. Onun;

³⁷⁸ Zonta, Manekin, "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought".

³⁷⁹ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 146-147; Hakkı, "İslâm'da Felsefe Cereyanları İbn Rüşd-4", 30-31; Harvey, "On the Nature and Extent of Jewish Averroesim: Renan's Averroés Et l'Averroisme Revisited", 110-111.

Afrodisyaslı İskender, Themistius ve John Philoponus gibi geç Yunan filozoflarından yaptığı atıfların da ancak İbn Rüşd'ün şerhleri vasıtasıyla olduğu savunulmuştur. Bu bağlamda esasen Gersonides'in İslâm meşşai geleneğinin bir varisi olarak telakki etmenin, daha ziyade, İbn Rüşd'ün müktesebatı sayesinde olduğunu kabul etmeliyiz. Çünkü o, neredeyse bu geleneği oluşturan malumatın çoğuna ancak İbn Rüşd'ün vasıtasıyla erişebilmiştir. Bu bağlamda Gersonides, müstakil eseri *Rabbın Savaşları*'na ek olarak İbn Rüşd'ün külliyyatının çoğu hakkında üst şerhler, ayrıca oğlu Abdullah'a ait risaleye dâhil olmak üzere şerhler yazmıştır. Genelde İbn Rüşd'ün eserlerinin sırasını takip eden, şerh ve kısa açıklamalar ekleyen Gersonides, paragraflar arasında standart bir başlangıçla tanıtılır. Levi der ki, ifadesini kullanır. O, görüşlerini geliştirdiği bu metotla ortaya koymuştur.³⁸⁰ Yine Gersonides seleflerinden ve çağdaşlarından ödünç alınan fikirleri kullanırken, yalnızca hasımlarının isimleriyle alıntı yapmıştır. Buna mukabil aynı düşünceyi paylaştığı yazarları anonim olarak bırakmıştır. Onun bu yöntemi benimsemesi, kendisini etkileyen kaynakların belirlenmesinde güçlük çıkarmaktadır.³⁸¹ Bununla birlikte bu kaynaklar çok kapsamlı olduğundan Gersonides, Arapça-İbranice felsefe geleneğini incelemedeki özgünlüğü, Antik ve Orta Çağ felsefesindeki yetkinliği ile önemli konuların bilgini konumuna erişebilmiştir. Öte yandan onun hiçbir Latince metin veya Latince yazan filozofa atıfta bulunmamış olması Latince bilme ihtimalinin düşük olduğunu göstermektedir. Buna rağmen onun şerhleri Yahudi literatürünün standart parçası haline gelmiştir. Bu eserlerin önemi İbranice ilk basılan şerhlerden biri olduğu ve kutsal kitap tefsirleriyle birçok kez basıldığı gerçeğinde toplanabilir. Yine Gersonides Meaux baş piskopusu Vitry için 1343'te hermonik sayılar üzerine bir inceleme yazmıştır. Aynı zamanda onun bilimsel yazıları Latinceye çevrilmiştir.³⁸² Dolayısıyla onun tüm hayatını Güney Fransa'da yaşamış olması bir yana Arapça bilmemesine rağmen İbn Rüşd'le ilgili şerhlerinde bunca başarıyı elde etmiş olması onun kaynaklarında Orta Çağ'ın Müslüman İspanyasından beslenmiş olmasına bağlanmıştır.³⁸³ Çünkü yukarıda verilen bilgiler dikkate alındığında Gersonides'in Latince bilmemesi veya Latince metin yazan herhangi bir düşünürü atıfta bulunmaması onun fikri kaynağının Endülüs bilimi olduğunu kanıtlar niteliktedir.

³⁸⁰ Robinson, "Soul and Intellect", 545.

³⁸¹ Sırat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 308.

³⁸² Hyman vd., *Philosophy in the Middle Ages the Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, 387.

³⁸³ Seymour Feldman, "Levi Ben Gershom (Gersonides)", (Ed.: Daniel H. Frank, Oliver Leaman), (Çev. Abdullah Şevki), *Yahudi Felsefesi Tarihi*, (ss. 393-411), (1. Baskı), Hece Yay., Ankara 2018, 394.

Gersonides, büyük felsefî eseri olan *Rabbin Savaşları*'nda doğrudan Aristoyla ilgilenmez. Ona göre Aristo'nun incelenmesi, Aristo'nun farklı ve birbiriyle uyuşmayan yorumlarını ve tutarsız akıl teorilerini geliştiren müfessirlerin incelenmesi anlamına gelir. Bu açıdan eserin maksadı farklı görüşleri net bir şekilde açıklamak, zayıflıklarını göstermek ve onların görüşlerinden farklı olarak kendi konumunu geliştirmektir.³⁸⁴ Diğer taraftan bu eser, bir anlamda hem İbn Rüşd'ün hem de İbn Meymûn'un felsefelerinin kapsamlı ve eleştirel bir değerlendirmesi olarak yorumlanmıştır. Söz konusu kitabı boyunca Gersonides, iki akıl hocası ile sürekli bir tartışmaya girmekte bazen biriyle aynı düşüncede olmakta, -ki bu çoğunlukla İbn Rüşd olmuştur.- diğerine karşı çıkmaktadır. Bazen de her iki düşünürü reddettiği görülmektedir. Sözgelimi, İbn Rüşd'ün münfail akılla ilgili görüşlerini kabul etmez. Bu ayrılıklara rağmen yine de Gersonides'in İbn Rüşd'ü Aristo geleneğinin asıl temsilcisi olarak gördüğü belirtilmiştir.³⁸⁵ Bizim kanaatimize göre de Gersonides'in hem felsefî düşüncelerinde hem de kaleme aldığı eserlerinde temel kaynaklarından biri İbn Rüşd olmuştur.

Gersonides'in İbn Rüşd üzerine yazdığı şerhler, *Kutsal Kitap Tefsiri* ve *Rabbin Savaşları* adlı eserleri matematik, fizik ve metafizik alanlarında eğitim almış ileri düzeydeki öğrencilere yönelik telif ettiği ifade edilmiştir. Yukarıda da ifade edildiği üzere o, İbn Rüşd'ü haksız gördüğü yerde ona karşı çıkar ve eleştirmekten çekinmez. Aynı zamanda, onu saygıyla anmayı da ihmal etmez. Ancak onun bireysel insanın ölümsüzlüğünü savunduğu gerekçesiyle İbn Rüşd'den, âlemin yaratılışının felsefî delillerle kanıtlanabileceğini öne sürmesi hususunda ise İbn Meymûn'dan ayrıldığı ortaya konulmuştur. Buna mukabil Gersonides tıpkı İbn Rüşd'de olduğu gibi çalışma boyunca vardığı sonuçların Tevrat'ın görüşleriyle aynı veya en azından uyumlu olduğunu kanıtlamaya özen göstermiştir.³⁸⁶ Bu bağlamda o, Allah'ın sıfatları konusunda İbn Meymûn'dan farklı düşünür. Tıpkı din-felsefe arasındaki uyum mevzusunda olduğu gibi İbn Rüşd'ün izinden giderek o da Allah'ın sıfatlarının olumlu bir anlama sahip olabileceğini savunur. Ona göre vücut, hayat, ilim gibi temel sıfatlar her ne kadar Allah hakkında birincil anlamda, yaratıklar hakkında ise ikincil anlamda kullanılırsalar da Tanrı

³⁸⁴ Robinson, "Philosophical, Psychology Jewish Tradition", 986.

³⁸⁵ Feldman, "Levi Ben Gershom (Gersonides)", 394; Hyman, "İslâm Dünyasında Yahudi Felsefesi", 354; Mahmud, "Jewish Averroists Between Two Expulsions (1306-1402): From Conflict to Reconciliation", 221-222.

³⁸⁶ Hyman vd., *Philosophy in the Middle Ages the Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, 337, 386.

ve insan için kullandıklarında aynı manayı ihtiva eder.³⁸⁷ Yine Gersonides, doğa bilimlerini açıklarken de çoğunlukla İbn Rüşd'ün sadık bir takipçisidir. Dolayısıyla onun doğa bilimlerdeki temel teorik paradigmasını İbn Rüşd'den ödünç aldığı belirtilmiştir. Bazı yerlerde onun gibi düşünmediğini belirtmesine rağmen onun eserlerine haşiye ve şerhler yazarak aralarında büyük bir uzlaşma olduğunu açık etmektedir. Örneğin o, tohumu test ettiğini, bu durumun gerçekten İbn Rüşd gibi olduğunu açıklar.³⁸⁸ Bütün bunlardan hareketle şunu söyleyebiliriz ki, XIV. yüzyılda, İbn Rüşd'ün Yahudi toplumunda otoritesinin en zirvede olduğu bir dönem olmuştur. Bu yüzyılda en çok ön plana çıkan Yahudi düşünürleri Gersonides ve birazdan inceleyeceğimiz Narboni'dir. Yukarıda da ifade edildiği üzere her ne kadar Gersonides'in temel kaynakları İslâm düşünürlerin mükteşebatı olsa da Yahudilerin çeşitli nedenlerden ötürü Hristiyan Batı toplumuna göç etmesi sonucu, eserlerini İbranice olarak telif etmiştir. Fakat bununla birlikte yine o, Batı toplumunda İbn Rüşd ile kemale eren İslâm felsefesinin devam ettiricisi olarak telakki edilmiştir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Rüşd ve İbn Meymûn, Gersonides'in düşünce dünyasını en çok etkileyen isimler olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak o, birçok meselede İbn Meymûn'a muhalefet etmeyi tercih etmiştir. Buna mukabil o, İbn Rüşd'ün eserlerine üst şerhler yazarak maksadının İbn Rüşd'ün Aristo üzerine yazdığı bazı konuları özetlemek olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Gersonides de tıpkı İbn Rüşd gibi Aristo şarihlerinin onu doğru anlamadığını düşünmektedir. İbn Rüşd'e karşı bağlılığı da onun Aristo'yu en iyi anlayan kişi olduğuna inanmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda o İbn Rüşd'ün bir yorumcu ve düşünür olarak görevini doğru yaptığını ve Aristo'nun asıl³⁸⁹ maksat ve niyetini ortaya koyması bakımından her türlü tenkide rağmen onun asıl metnini tahrif etmemesi sebebiyle kendisine minnettar olunması gerektiği düşüncesindedir.

1.3.5. Moses Narboni

Gersonides'in çağdaşı ve İbn Rüşd üzerine önemli çalışmalar yapan bir başka Yahudi düşünür de Moses Narboni'dir. Narboni XIII. yüzyılın sonlarında XIV. yüzyılın

³⁸⁷ Hyman, "İslâm Dünyasında Yahudi Felsefesi", 355.

³⁸⁸ Freudenthal, "Gersonides: Levi Ben Gershom", 416-417-418-419.

³⁸⁹ Bozyiğit, "Yahudi Teolojisinde Müslüman Kelamcı ve Filozofların Etkileri", 351.

başlarında Fransa'nın Narbonne şehrinde doğmuştur. Onun yaşadığı dönem, aynı zamanda, Batı'da veba hastalığının yaygın olarak insanları kırıp geçirdiğini biliyoruz. Bu hastalığın sebebi olarak da Yahudiler görüldüğü için Narboni de bu hususta zulme uğramaktan kurtulamamıştır. Bu nedenden ötürü sürekli yer değiştirmek durumunda kalan Narboni Barselona, Toledo, Burgus ve Soria'da yaşamıştır. Bununla birlikte onun babasından İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn*'i okuduğu bilinmektedir. Fakat onun dışında kimlerden eğitim aldığıyla alakalı herhangi bir malumata sahip değiliz. Yine de Narboni'nin sahip olduğu düşünceler bağlamında İbn Meymûn'un müridi ve önde gelen Müslüman filozofların bir öğrencisi olarak kabul edildiğini belirtmeliyiz. Narboni, İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzan* ve İbn Rüşd'ün *Fizik* risalesi üzerine şerhler yazmıştır. Bu eserleri kaleme alma sebebi olarak memleketi Perpignan'ın bilginlerinin kendisinden talebinin etkili olduğu bildirilmiştir. Yapıtığı çalışmaları kendisinden istekte bulunan kimselere gönderdiğine dair bilgi bu görüşü desteklemektedir.³⁹⁰ Yine bu bağlamda o, başta İbn Rüşd olmak üzere Gazâlî ve diğer Müslüman filozofların eserleri ile birlikte İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn*'i şerh etmiştir.³⁹¹ Narboni özellikle yapmış olduğu bu çalışmalarında İbn Rüşd'ün felsefesini takip ederek onun şerhlerinin üzerine bir dizi şerh yazmıştır. Dahası, tıpkı Gersonides'te olduğu gibi o da İbn Rüşd'ü takip etmek suretiyle bazı durumlarda dindaşı olan İbn Meymûn'u eleştirmekten çekinmemiştir.³⁹² Bu bağlamda Narboni 1344'te *İttisalü'l Akli'l Müfarık bi'l-İnsan*, 1349'da *Makale fi Cevheri'l Felek* ve İbn Rüşd'ün fizik üzerindeki çalışmalarını şerh etmiştir. Öyle ki İbn Rüşd'ün neredeyse tüm müktesebatının Narboni'nin elinden geçip yeniden yorumlandığı ileri sürülmüştür. Dahası, İbn Rüşd'ün eserlerinin ona ve Gersonides'e atfedildiği zamanlar bile olmuştur. Böyle bir karışıklığın çıkmasının nedeni ise bu iki düşünürün İbn Rüşd üzerine yazdığı şerhlerin onun eserlerinin çevirisi olarak algılanmasıdır.³⁹³ Zaman zaman ortaya çıkan bu tür karışıklıklar bile diğer medeniyetlere mensup araştırmacıların İslâm düşünürlerini ne derecede benimsediklerini ortaya koymasına bakımından dikkate değerdir.

³⁹⁰ Gitit Holzman, "Truth, Tradition and Religion, The Association between Judaism and Islam and the Relation between Religion and Philosophy in Medieval Jewish Thought", *Al-Masaq*, Vol. 18, No. 2, September 2006, 191-200, 196-197.

³⁹¹ Hyman, "İslâm Dünyasında Yahudi Felsefesi", 354.

³⁹² Mahmud, "Jewish Averroists Between Two Expulsions (1306-1402): From Conflict to Reconciliation", 223.

³⁹³ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 147.

Narboni Yahudi düşünce geleneğinde fizikten metafiziğe, mantıktan psikolojiye kadar birçok muhtelif konuyu ele alan önemli bir düşünür konumundadır. Onun bilhassa en önemseddiği mevzu, insan nefsinin en yüksek yetisi olarak algılanan akıl teorisi olduğu söylenebilir. O belki de İbn Rüşd'ün akıl teorisini anlamak için en çok gayret eden kişilerin başında gelir. Çünkü onun İbn Rüşd'ü esas alarak ittisal problemini çözmeye çalıştığı ifade edilmiştir.³⁹⁴ Bazı Müslüman ve Yahudi filozoflar gibi Narboni de kişinin aklını geliştirebileceğini ve faal akılla ittisalin mümkün olduğunu ve bu yolun ebedi varlığa ulaşmanın bir vesilesi olabileceğini düşünür. Onun felsefî teorileri İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinde savunduğu doktrinlerden mülhem olduğu belirtilmiştir.³⁹⁵ Esasen İbn Rüşd çok yönlü bir düşünür olduğundan Moses Narboni örneğinde olduğu gibi ondan etkilenen her bir Yahudi düşünürün ilgi alanında da farklılıklar olmuştur.

1.3.6. Josep İbn Kaspi

İbn Rüşd'ün izinde giden önemli bir başka Yahudi düşünürü de Josep İbn Kaspi'dir. Onun 1270'te Fransa'da Bonafoux'ta doğduğu ve Arles, Tarascan, Aragon, Katalonya, Mallarca'da yaşadığı, bununla birlikte 1314'te Mısır'a gittiği bilinmektedir. İbn Kaspi'nin pek çok eserin müellifi olduğunu ve genel olarak Aristo ve İbn Rüşd'ün doktrinlerini takip ettiğini biliyoruz. Onun çalışmalarının merkezinde felsefe ile dini, akıl ile nakli uzlaştırma veya aralarında orta yolu bulma kaygısı olduğu söylenebilir.³⁹⁶ Daha önce de çeşitli vesileyle ifade edildiği üzere, özellikle Yahudi toplumunda XIII. asırdan XVI. asra kadar devam eden felsefî iklim bir taraftan İbn Meymûn'un *Delâletu'l-Hâirîn* diğer taraftan da İbn Rüşd'ün çok sayıda İbraniceye tercüme edilmiş eserleri tarafından belirlenmiştir. Bu anlamda İbn Rüşd'ü savunan bazı Yahudi filozoflar rasyonalizme kaymakla beraber, onu ve İbn Meymûn'u uzlaştırmaya çalışanlar da olmuştur. Bu bağlamda İbn Kaspi *Delâletu'l-Hâirîn* 'nin hem zahiri hem de bâtini yönüne şerhler yazmıştır. O, aynı zamanda felsefe ile dinin aynı hakkikati savunan farklı alanlar olduğu kabulü ve âlemin ezeliliği gibi İbn Rüşd'e nispet edilen

³⁹⁴ Alfred L. Ivry, "Moses of Narbonne's Treatise on the Perfection of the Soul: A Methodological and Conceptual Analysis", *The Jewish Quarterly Review*, 57 (4), 1967, 271-297, 271.

³⁹⁵ Holzman, "Truth, Tradition and Religion", 196-197.

³⁹⁶ Mahmud, "Jewish Averroists Between Two Expulsions (1306-1402): From Conflict to Reconciliation", 221-222.

öğretileri kabul eder. Fakat onun bu öğretileri değiştirerek aşırı rasyonalist tavır takındığı, bu yaklaşımıyla farklı bir yönelime evrildiği iddia edilmiştir.³⁹⁷ Dolayısıyla ileride de değinileceği üzere İbn Rüşd'den etkilenen bazı düşünürlerin zaman zaman radikalleştiğini görmek mümkündür. Bu husustan ötürü de İbn Rüşd eleştirilmiştir. Ancak İbn Rüşd'ün doktrinlerini esas aldığımızda ise onun mutedil bir düşünür olduğu görülmektedir.

1.3.7. Kalonymus ben Kalonymus

Yahudi düşüncesinde önemli bir başka düşünür de Kalonymus ben Kalonymus'tur. O, 1287'de Arles'te doğmuş ve Provence'de eğitim ve öğretim görmüştür. Arapçadan matematik, astronomi, astroloji, tıp ve felsefeyle ilgili en az 29 eser çeviren çok üretken bir çevirmendir. 1313-1317 tarihleri arasında İbn Rüşd'ün *Topikler*, *Sofistika*, *Birinci* ve *ikinci Analitikler* gibi bazı şerhlerini tercüme etmiştir. Esasen onun Arapçadan yaptığı bütün tercümelerin 1317'den önce gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu tarihten sonra büyük bir ihtimalle 1319'da Napoli kralı Robert'in hizmetine girmiştir. 1318-1322 yıllar arasında ziyaret ettiği Roma'da çeşitli çevirilere katılmıştır. Ancak o, daha sonra Arles'e dönmüş ve oraya yerleşmiştir. Onun en önemsenecek yönlerinden biri de Kral Robert için İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ünü Latinceye tercüme etmesidir. Bu çeviri 18 Nisan 1328'de tamamlanmıştır. *Tehâfütü't-Tehâfüt*'tün ilk defa onun vesileysiyle Latinceye çevirilmiş olması Hristiyan Batı'nın birçok felsefî probleme ve bunların çözümlerine ilişkin bilgiye ulaşılması sağlanmıştır. Kalonymus'un Güney Fransa'daki entelektüel kültür üzerinde büyük etkisi olduğu savunulmuştur.³⁹⁸ Görüldüğü üzere Kalonymus ben Kalonymus ekseriyetle İbn Rüşd'ün mantık külliyatını Yahudi toplumuna aktarmıştır. Yahudi düşünürlerin bu eserlere ulaşması ve onlardan esinlenmesi diğer disiplinlere de bilimsel yaklaşımda önemli bir paya sahip olmuştur, denilebilir.

³⁹⁷ Hyman, "İslâm Dünyasında Yahudi Felsefesi", 352-353.

³⁹⁸ Sırat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 330; Mahmud, "Jewish Averroists Between Two Expulsions (1306-1402): From Conflict to Reconciliation", 219-220.

1.3.8. Tov Ailesi

XV. yüzyılın en üretken Yahudi filozoflarından üçünün Tov ailesine mensup olduğu söylenebilir. Bu ailenin üyeleri Yahudi düşüncesinde önemli çalışmalar ortaya koyan ve İbn Rüşd'den etkilenen bir zümredir. Ailenin mensuplarından biri olan İsaac ben Sem Tov, İbn Rüşd'ün Aristo'nun fizik üzerine yazmış olduğu orta şerhi üzerine üst şerh yazmıştır. Onun abisi olan Josef ben Shem Tov, 1455'te *Etik* üzerine büyük bir yorum yazarken önsözünde İbn Rüşd'ün sessiz kaldığı noktaları tamamlamak için bu eseri telif ettiğini ifade etmiştir. Yine o, İbn Rüşd üzerine biri kısa diğeri ise uzun olmak üzere iki şerh yazmıştır. Dahası o da Narboni gibi Gazâlî'nin *Makâsîdü'l-Felâsife*, İbn Rüşd'ün *İttisalü'l Akli'l Müfarık bi'l İnsan* risalesi ve İbn Rüşd'ün *Şerhu Makaleti'l İskender fi'l-Akl* üzerine şerh yazmıştır. Dolayısıyla Josef ben Shem Tov'un İbn Rüşd'den etkilendiği açıktır. Çünkü Aristo'nun çalışmaları üzerine İbn Rüşd'ün bu tarz şerh çalışmaları yaptığını biliyoruz. Ayrıca onun *Mozne ha-İyyun* adlı eserinde İbn Rüşd'de olduğu gibi felsefe ile din arasında bir çatışmanın olmadığını savunduğu ifade edilmiştir. Buna dayanarak onun felsefeyi savunmada İbn Rüşd'den etkilendiği söylenebilir. Josef ben Shem Tov'un oğlu Shem Tov ben Josef ben Sem Tov da tıpkı babası gibi İbn Rüşd'ü takip ederek akıl ile nakli uzlaştırmaya çalışmıştır. Aristoculuk ve İbn Meymûn'un müdafaacısı olan oğul Tov, İbn Rüşd'ün Aristo'nun *Fizik* ve *Nefs* üzerine yazdığı orta şerhlerin üzerine üst şerh yazmıştır.³⁹⁹

1.3.9. Abraham Bibago

İbn Rüşd'den etkilenen bir başka Yahudi düşünür de Abraham Bibago'dur. Onun İbn Rüşd'ün *Telhîsu Mâ Ba'de't-tabî'a* üzerine bir şerh yazdığı bilinmektedir.⁴⁰⁰ Bibago'nun felsefe ve bilimin insanı mükemmelliğe götürebileceğini, ancak inancın da aynısını yapabileceğini söylediği ifade edilir. Çoğu zaman imanla elde edilen mükemmelliğin insanın aklıyla elde edilecek mükemmellikten daha üstün olduğunu öne sürmüştür. Ancak bu görüşlerin Bibago'nun Aristocu felsefenin insanı mükemmelliğe ulaştırmanın tek yolu olduğu görüşleriyle çeliştiği ifade edilir. Hatta Bibago'nun bu

³⁹⁹ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 148; Mahmud, "Jewish Averroists Between Two Expulsions (1306-1402): From Conflict to Reconciliation", 223-224; Robinson, "Soul and Intellect", 546;

⁴⁰⁰ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 148; Mahmud, "Jewish Averroists Between Two Expulsions (1306-1402): From Conflict to Reconciliation", 223-224; Robinson, "Soul and Intellect", 546;

eserlerinde Yahudiliğin asıl amacının seçkinlerin felsefe okumasına izin vermek olduğunu ileri sürdüğü belirtilir. Farklı türlerdeki eserlerinde sergilemiş olduğu çelişkili ifadelerin onun bir Yahudi İbn Rüşdçi olduğuna kanıt olarak gösterilmiştir.⁴⁰¹

Bibago'nun eserlerinin çoğunluğu felsefî ve bilimsel niteliktedir. Girişlerinde Yahudi metinlerine atıfta bulunsa da ana içerikleri dini değildir. En önemli felsefî eserleri Aristo ve İbn Rüşd üzerine yazdığı şerhlerdir. O, *İkinci Analitikler*, *Metafizik*, *De Anima*, *Fizik* (şu an kayıp), *külliyat* (şuan kayıp) eserleri yazmıştır. Bibago'nun Aristo ve İbn Rüşd'den alıntı yaparken her zaman onların isimlerini belirtmediği ifade edilmiştir. Aslında onun çoğu zaman bunu belirtmeden İbn Rüşd'ün sözlerini kendi sözleriymiş gibi sunduğu belirtilmiştir. Bibago'nun İbn Rüşd'ün *Telhîsu Mâ Ba'de't-tabî'a*'dan alıntı yaparken sanki yorum kendisinin metniymiş gibi verdiği bildirilmiştir. Yine bazen de İbn Rüşd'ün *Tefsîru Mâ Ba'de't-tabî'a*'dan bir metin sunduğunda bu sanki Bibago'nun kendi yorumuymuş gibi ifade edilmektedir. Bazen de Bibago'nun İbn Rüşd'ün orta şerhini açıklamak için uzun şerhini kullandığı belirtilmiştir. Bibago'nun önemi Crescas ve Albo (ö. 1444) gibi düşünürler tarafından eleştirildiği halde Aristocu İbn Rüşdçi bir dünya görüşü teşvik etmesinde görülmüştür. O, özellikle Yahudi düşünürlerden İsaac Arama (ö. 1494) ve İsaac Abravanel üzerinde belirgin bir etki bırakmıştır.⁴⁰² Görüldüğü üzere Yahudi düşüncesindeki bazı filozoflar İbn Rüşd'den etkilenmiş ve kendisinden sonrakileri de etkilemiştir. Böylece İbn Rüşd'ün etkisi Yahudi düşüncesi üzerine devamlılığını birkaç kuşak sürdürebilmiştir.

1.3.10. Del Medigo

Renan XV. yüzyıl ve sonrasında İbn Rüşd'e karşı ilgide bir düşüş yaşandığını ifade etmektedir. Ona göre bu yüzyıla kadar İbn Rüşd Yahudi toplumunda büyük bir teveccühle incelenmiştir. Bu bağlamda onun eserlerinin mevcut İbranice el yazmalarının çoğu bu döneme aittir. Bu düşüşün olduğu zamanda Del Medigo'dan son İbn Rüşd temsilcisi olarak bahsedilir.⁴⁰³ Padua Üniversitesinde ders veren Del Medigo (1460-1497) İbn Rüşd'ün kitaplarını İbraniceden Latinceye tercüme etmiştir. O, *Faslü'l-Makâl*

⁴⁰¹ Yehuda Halper, "Abraham Ben Shem Tov Bibago", *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, Springer International, Switzerland, 2015, 1.

⁴⁰² Halper, "Abraham Ben Shem Tov Bibago", 2-3.

⁴⁰³ Harvey, "On the Nature and Extent of Jewish Averroesim: Renan's Averroés Et l'Averroisme Revisited", 110-111.

eserinden etkilenecek telif ettiği *Dinin Sorgulanması* adlı eseri ile din felsefe ilişkisini ele almıştır.⁴⁰⁴ Del Medigo'nun öğrencileri arasında Giovanni Pico bulunur. Bu öğrencisi için aralarında *Akıl ile Peygamberlik* risalesini ve *Risale fi Cevheri'l Felek* yorumunun da bulunduğu birkaç felsefî eser yazmıştır. İbn Rüşd'e düştüğü notlar; *Yaratılış, İlk Muharrik, Varlık, Öz ve Bir Üzerine Sorular* şeklindeki eserleri Venedik'te Jandunlu Jean'un soruları ile birlikte birden fazla (1506, 1544, 1598) basılmıştır. Del Medigo ile birlikte Yahudi felsefesi, İslâm düşüncesini devam ettiren Padua ekolü ile birleşmiştir. Günümüzde bile Padualı Yahudi bilim adamları arasında Orta Çağ'ın öğreti geleneğinin tamamen yok olmadığı iddia edilmiştir. Yine İbn Rüşd'ün mantık özeti Yahudilerde günümüze kadar klasik bir eser olarak kalmıştır. Ancak Yahudilerde İbn Rüşd'ün geleneğinin XVI. yüzyıldan itibaren derin bir şekilde itibarını yitirdiği ifade edilmiştir. Bu bağlamda Gersonides'in öğretilerini aforoz edemeyecek kadar uykuya dalmış olan Yahudi teolojisinin aniden uyandığı belirtilmiştir. Joseph Albo, Abraham Bibago, İsaac Abravanel filozoflara karşı yaratılışı, vahyi, ölümsüzlüğü savunmuşlardır. Rabbi Moses Almosnino onlara karşı Gazâlî'nin cephaneliğinden silah aramış ve *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi yorumlamıştır. İbn Rüşdçülüğe ve skolâstikliğe son derece karşı olan Platoncu etki Leon Hebreu'nün *Aşk Diyalogları* adlı eserinde fark edilir. İbn Rüşd'ü diğer İslâm filozoflarından ayırdığı noktaları belirtmesi şarihin eserlerinin hâlâ iyi bilindiğini kanıtlamaktadır.⁴⁰⁵ İsmail Hakkı da haklı olarak bu durumdan hareketle “Şayet Yahudiler olmasaydı İbn Rüşd Endülüs'te sönecek ve Avrupalıların eline geçmeyecekti. Yahudiler Avrupalılar ile Endülüslüler arasında Araplar ile Yahudiler arasında Nasturiler ve Süryanilerin rolünü oynadılar.”⁴⁰⁶ tespitiinde bulunmuştur. İbn Rüşd'ün etkileri elbette Orta Çağ boyunca incelenmeye ve değer verilmeye devam etmiştir.⁴⁰⁷ Orta Çağ Yahudi felsefe serüveni felsefî olarak İtalya'da son bulmuştur. Burada baskılar olmadığı ya da çok az olduğu için Yahudi filozofların çoğu genel kültürel yaşama kaynaşmışlardır.⁴⁰⁸ Ele aldığımız bu düşünürlerden hareketle şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki İbn Rüşd, Yahudi toplumunu erken dönemde ve uzunca bir müddet etkilemeyi başarmıştır. Onun etkisi çok yönlü ve derin olmuştur. İbn Rüşd daha hayatta iken başlayan bu süreç birkaç kuşak devam etmiştir. Dolayısıyla o dönemde ön

⁴⁰⁴ Hyman, “İslâm Dünyasında Yahudi Felsefesi”, 357-358.

⁴⁰⁵ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 149.

⁴⁰⁶ Hakkı, “İslâm'da Felsefe Cereyanları İbn Rüşd-4”, 30-31.

⁴⁰⁷ Harvey, “Arabic into Hebrew”, 272.

⁴⁰⁸ Libera, *Orta Çağ Felsefesi*, 331.

plana çıkan Yahudi düşünürlerin neredeyse tamamının temel kaynaklarından birinin İbn Rüşd olduğunu söylemek abartı sayılmamalıdır.

1.4. YAHUDİ İBN RÜŞDÇÜLÜĞÜ

Yahudi İbn Rüşdçülüğü XIII. yüzyılın sonlarından XV. yüzyılın sonuna kadar Yahudi felsefesinde önemli bir rol oynayan akım olmuştur. Bu düşünce okulu öncelikle İspanya, Provence ve İtalya’da filizlenerek gelişim göstermiştir. Müntesipleri arasında İsaac Albalag, İsaac Pulgar, Joseph İbn Kaspi, Levi ben Abraham, Marsilyalı Nissim, Moses Narbone, İbn Falaquara, Gersonides ve Del Medigo gibi birçok Yahudi düşünürü barındırmaktadır. Bu ekolün üyeleri İbn Rüşd’ün felsefi yazılarını bilhassa Aristo düşüncesi üzerine yazmış olduğu eserleri bilimin ve felsefenin ana kaynakları olarak kabul etmişlerdir. İbn Rüşd’ün bu düşünürler üzerindeki etkisinin, fizikten metafiziğe, ahlaktan siyasete, mantıktan din-delsefe ilişkisine varıncaya dek muhtelif ve şümüllü bir çerçeve oluşturduğu söylenebilir.⁴⁰⁹ Bu düşünürler İbn Rüşd’ün Aristo şerhleri üzerine birçok felsefi eser ve üst şerh yazmıştır. Bu bağlamda Shalom’un tespitine göre Yahudi İbn Rüşdçülüğünün iki yöntemle tanımlamamız onları sağlıklı bir şekilde değerlendirmemize imkân tanıyacaktır. Birincisi, taraftarlarının ana ortak görüşlerini belirlemektir. İkinci yöntem ise Yahudi İbn Rüşdçülerin okudukları, anladıkları ve yorumladıkları ana metinleri ve kaynakları kendi yazılı etkileşimleri de dâhil olmak üzere geniş bir perspektifle incelemektir. Birinci yöntemde ele alınan konulara örnek verilecek olursa sözgelimi; evrenin ezeliliği, doğaüstü mucizelerin reddi, nübüvvetin bir bakıma akla indirgemesi şeklinde ele alınabilir. Nübüvvet bir bakıma Yahudi toplumun refahı için politik ve sosyal araç olarak görülmüştür. Buna karşılık ikinci yönteme göre Yahudi İbn Rüşdçülerin esas olarak iki temel yetkin felsefi kaynaktan etkilenen Yahudi filozoflar olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunlar İbn Meymûn ve İbn Rüşd’dür. Tüm Yahudi İbn Rüşdçüler bu iki filozofu ve onlar aracılığıyla Aristo’yu çok ciddiye almışlar, eserlerinde sık sık alıntı yapmışlar ve çoğu durumda birini diğerinin görüşüne⁴¹⁰ göre yorumlamışlardır. Esasen, daha önce de ifade edildiği üzere, Yahudiler Endülüs’ten ayrıldıktan belli bir dönem sonra artık İbranice düşünebilme ve yazabilme imkânına kavuşmuşlardır. Yahudilerin toplum olarak Endülüs’ten hem fiziksel

⁴⁰⁹ Abdalla, “Isaac Albalag”.

⁴¹⁰ Shalom Sadik, “Jewish Averroism in the Renaissance”, *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, Springer Nature Switzerland 2019, 1-2. https://doi.org/10.1007/978-3-319-02848-4_160-1

bağlamda hem de manevi olarak uzaklaştığından Arap diline olan ilgi ve onun kullanımı azalmıştır. Ancak buna karşın, neredeyse tüm ilimlerle ilgili müktesebatın dili hala Arapça olarak varlığını devam ettirmektedir. Böylece; Farabî, İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Meymûn gibi düşünürler bu medeniyet vasıtasıyla varlığını sürdürmektedir. Bununla beraber Libera bu durumu; “*Eşi benzeri görülmemiş bir olgu daha ortaya çıkmıştır. Yahudi toplumunda Latinlerde şahit olunan ilgiden çok daha büyük bir ilgi uyandırmaktadır. Bu kültürel şokun adı İbn Rüşd’dür. Hristiyan topraklarında Yahudi felsefesinin büyük bir kısmı hem İbn Meymûn hem de İbn Rüşd himayesinde gerçekleşecektir. XIII. asrın başlarından itibaren Yahudiler arasında İbn Rüşdçüler bulunmakla birlikte bunlar Hristiyan İbn Rüşdçülere göre çok daha yerleşmiş, çok daha köklü, çok daha militan ve çok daha bilgilidirler. Külliyatları daha eksiksizdir. Hristiyanların uzun süre haberdar olmayacakları önemli metinlerden haberdardırlar.*”⁴¹¹ ifadeleriyle ortaya koymaktadır. Görüldüğü üzere yetkin filozofların arasında İbn Rüşd’ün yeri farklı olmuştur. Bu yönüyle Yahudiler Latinlerden daha önce İbn Rüşd’ün metinlerine sahip olmayı başarmışlardır. Yahudiler İbn Rüşd’de olan bağlılığı ve hayranlığı nedeniyle coğrafi değişim yaşasalar da onun eserlerini İbraniceye çevirisini özenerek yapmıştır. Bu vesileyle İbn Rüşd’le oluşan bağın kopması engellenmiştir. Dahası onların aracılığıyla bu eserler asırlarca korunmuştur.

İbn Rüşd’ün Aristo’nun eserlerini yorumlamasıyla bütünleşen Yahudi İbn Rüşdçülüğü, XV. yüzyılda İspanya’da ve İtalya’da varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Örneğin, İbn Rüşd’ün *Kitabu’l Burhan* ve *Telhîsu Mâ Ba’de’t-tabî’a* adlı şerhlerine 1450 civarında Aragon Yahudisi Abraham Bibango’nun yazdığı felsefî üst şerhler bulunmuştur.⁴¹² İspanyol Yahudi filozofları ailesinin bir üyesi olan İbn Shem Tov’un eserlerinde olduğu gibi 1470-1490 yıllarında aktif olan İsaac ben Josef İbn Shem Tov, İbn Rüşd’ün Aristo’nun Fiziği üzerine yorumlarına bir dizi üst şerh yazmıştır. Bunun açık izleri İbn Rüşd’ü Aristo ve İskender’den sonra en iyi filozof olarak öven Del Medigo’da bulunabilir. Son olarak İbn Rüşd’ün bazı dini kaynaklarının bile İbraniceye çevrildiğini ve bazı Yahudi filozoflar tarafından kaynak olarak kullanıldığını belirtmek gerekir. Bunlar *Faslü’l Makâl*, *ed-Damima* ve *el-Keşf*’tir. Bütün bu eserler İbn Falaquera’nın İbn Meymûn’un *Delâletu’l-Hâirîn* üzerine yaptığı yorumun bazı

⁴¹¹ Libera, *Orta Çağ Felsefesi*, 305-306.

⁴¹² Halper, “Abraham Ben Shem Tov Bibago”, 2.

bölümlerine ve ayrıca din ve bilim arasındaki uyumu⁴¹³ açıklamak için tartışma mektubundaki felsefe savunmasına ilham verdiği ifade edilmiştir. Buna mukabil Yahudi İbn Rüşdçülerin radikal natüralist görüşlere sahip oldukları iddia edilmiştir. Çünkü bu filozofların Tanrı'nın iradesinin değişmez olduğunu kabul ettikleri ileri sürülmüştür. Zira Tanrı'nın en yüksek mükemmelliği, her ikisi de mevcut bir mükemmellik ile çelişen, değişim ya da iyileştirme ya da bozulma gerektirdiğinden toplam sabitliği gerektirir. Doğa, Tanrı'nın sonsuz özüne göre doğayı yaratan iradesinin sonucudur. Bu önermelerin sonuncusu doğanın değişmeyeceğidir. İbn Rüşdçüler, Tanrı'nın evreni teorik bir yokluk durumundan sonra yaratmayacağı, çünkü bunun onun iradesinde yasaklanmış bir değişiklik oluşturacağını varsayarlar. Dolayısıyla İbn Rüşdçülerin evrensel olarak âlemin ezeliliğini benimsenmesinin sebeplerinden biri de budur. Benzer bir şekilde mucizeler de yeni bir yaratılışın yani Allah'ın iradesinin değişmesinin sonucu olamazlar. İnsanın bedeninin ölümden sonra hayata kalabilen tek parçası ebedi varlığın bilgisidir. İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülere göre her insan aynı ezelî varlığı bilir. Bu varlığın bilgisi aynadaki bir yansıma gibidir. İnsan bilgisi sonsuz varlığı değiştirmez veya onu çoğaltmaz.⁴¹⁴ Burada Yahudi İbn Rüşdçülüğün ilk dönemden itibaren var olduğu ve uzun bir müddet varlığını devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Yahudi düşüncesinde belirleyici rol oynayan şahsiyetlerin çoğunun bu akımın içinde yer aldığı görülmektedir. Yahudi İbn Rüşdçülerin kimlerden oluştuğu sorusuna net bir cevap vermek mümkün gözükme de onların meselelere yaklaşımından bunu tespit edilebileceğini belirtmek gerekir.

1.5. FELSEFİ PROBLEMLERDEKİ ETKİLEŞİM

İbn Rüşd'ün Yahudi düşüncesini birçok yönden etkilediğini söyleyebiliriz. Biz burada onun ontoloji, epistemoloji, ahlak ve siyaset, din-felsefe ilişkisi ve ansiklopedilere olan etkisini kanıtlarıyla ortaya koymaya çalışacağız.

1.5.1. Ontolojik Alandaki Etkilenme

Akıl ve iradeye sahip insanoğlu varoluşundan bu yana varlığı, başka bir ifadeyle hayatın ana menşei olan cevheri, merak etmiştir. Bu nedenle mütemadiyen sorgulamış,

⁴¹³ Zonta, Manekin, "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought".

⁴¹⁴ Sadik, "Jewish Averroism in the Renaissance", 2-3.

varlığı ve onun arkasındaki hikmeti kavramaya çalışmıştır. Bu meşakkatli yolculukta hem aklî hem de naklî argümanları kullanarak/üreterek muhtelif neticelere varmışlardır. Yeri gelmişken şunu da hemen ilave etmemiz gerekir ki deney ve gözlemin kapsamı dışında olan metafiziğin, ekolden ekole hatta aynı ekole mensup kişiler arasında bile birçok farklılık gösterdiğini söylemeliyiz. Bu bakımdan varlık hakkında herkesin uzlaştığı bir tanım veya yaklaşımdan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Bu hususun İslâm düşünce geleneğini de kapsadığını belirtmeliyiz. Bu bağlamda İslâm düşünürlerinin varlık metafiziği ve Bir (Tanrı) metafiziği olmak üzere iki tip metafizik anlayışı tanıdıkları söylenebilir. İlki, Aristo'dan tevarüs edilen bir yaklaşımdan, diğeri Plotinus'a aittir. İlk İslâm filozofu olarak nitelendirilen Kindî (ö. 873), Plotinus'a ait *Enneadlar*'ı sehven Aristo'ya atfetmesi sonucunda, bu iki sistemi tanımada ve birbirinden ayırmada karışıklığa sebep olmuştur. Daha sonra gelen ve bir sistem filozofu olan Farabî ise Bir (Tanrı) metafiziği anlayışına yakın olmakla birlikte, mezkûr iki sistemi zorunlu varlık olan Allah, ilahî kitapta anılan Vâhid ve Plotinus'un Bir kavramlarının içine mezcetmiştir. Bu husus İbn Sînâ için bir talih olmalı ki o, Farabî'nin açtığı yoldan ilerleyerek varlığa yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Böylece o, meseleye zorunlu varlık ve mümkün varlık dikotomiği arasındaki ayırmadan bakmıştır. Tezimize konu olan İbn Rüşd ise Yeniplatonculuğun yükünden kurtularak Aristo'nun orijinal doktrinine bağlı kalmayı ve bunun üzerine düşüncelerini temellendirmeyi tercih etmiştir.⁴¹⁵ Burada İbn Rüşd'ün diğer İslâm filozoflarından farklı bir yol tercih ettiği görülmektedir.

İbn Rüşd'ün ontolojisi “Varlık nedir?” sorusu üzerine inşa edilmiştir. Ancak bunu açıklamadan evvel onun mevcûd kavramına yüklediği manayla bununla ne ifade etmek istediğine bakmakta fayda görüyoruz. Çünkü o, bir şeyin özünü ifade etmek için daha ziyade mevcûd kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Ona göre esasen bu kavram, öteden beri halk arasında, bir şeyi açıklamak yerine bir durumu belirtmek için kullanılmıştır. Nitekim bir şeye “mevcuttur” denildiğinde, ona yeni bir mana yüklenmiş değildir. Sadece o şeyin durumu belirtilmiş olur. Bu kavram aynı kullanım şekliyle felsefeye de geçmiştir.⁴¹⁶ Bu bağlamda İbn Rüşd mevcûd kavramını, tenasüp ve tertip yoluyla kullanılan isim türlerinden kabul edip on kategoriden her biri için kullandığı

⁴¹⁵ M. Muhammed, Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, (Derl. İsmail Taşpınar), (2. Baskı), İnsan Yay., İstanbul 2017, 426.

⁴¹⁶ Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, 113.

gibi bazen bu terimi, mahiyeti olan ister tasavvur edilsin ister tasavvur edilmesin zihin dışında zatı olan şeyler için kullanır.⁴¹⁷ İbn Rüşd'e benzer şekilde Yahudi dünyasında Gersonides de mevcûd kavramını cevherle ilişkilendirerek on kategorinin her biri için kullanmayı tercih etmiştir. Ona göre gerçekten Tanrı ile yaratılmışlar arasında hiçbir benzerlik olmadığı kabul edilse bile Tanrı'nın sıfatlarının öncelikle O'na, ancak, ikincil olarak başka şeylere yüklenildiği doğrulanabilir. Bazı şeylere birincil olarak bazı şeylere ise ikincil olarak bu şekilde yüklenilen birkaç yüklem vardır. Örneğin mevcûd terimi metafizikte gösterildiği gibi birincil olarak Tanrı'ya, ancak ikincil olarak arazlardan oluşan bir cevhere yüklenir. Fakat cevher ile onun arazları arasında bir benzerlik olmadığı açıktır. Tanrı'ya atfedilmesi gereken niteliklerin örneğin onun bir cevher olduğunun farkına varmak önemlidir. Bununla birlikte cevher terimi tek anlam olarak Tanrı'ya ve diğer varlıklara değil, birincil olarak Tanrı'ya, diğer şeylere ikincil olarak yüklenmiştir. Tanrı diğer her şeyi cevher olacak şekilde yapar. Çünkü onlara cevherliklerini bahşeder. Buna göre o daha uygun şekilde cevher olarak tanımlanabilir. Dahası ilahî cevher kendi kendine kalıcıdır. Oysa diğer tüm cevherler varlıklarını başka bir şeyden alırlar ve kendi kendine var olan her şey, varlığı başka bir şeyden türeyen bir şeyden daha uygun bir şekilde cevher olarak tanımlar.⁴¹⁸ Gersonides'in öne sürmüş olduğu bu düşüncelerin benzerlerini İbn Rüşd'ün kategorileri tartıştığı risalesinde görmek mümkündür. Dolayısıyla Gersonides'in mevcûd ve cevher kavramlarını ontolojik bağlamında tartışırken İbn Rüşd'den faydalandığını söylemek isabetli bir değerlendirme olacaktır.

İbn Rüşd'ün Yahudi düşünürlerini etkilediği konuların başında yaratılış meselesi gelmektedir. Evrenin yaratılışının hem bir teolojik mevzu hem de felsefenin ilgilendiği en önemli konulardan biri olması yönünden insanlık tarihi kadar eski olduğunu söylemekte fayda vardır. Bu bağlamda, şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki akıl ve iradeye sahip insanoğlu, inancı ve düşüncesi ne olursa olsun bu gizemli problemle uğraşmayı hem yaratılıştaki derin manayı anlamak hem de merakın bir gereği olarak meseleyi ele almayı ödev telakki etmiştir. Bu bağlamda varlık problemi içinde ele alınan ve felsefenin ilgilendiği, belki de en çok fikir ayrılıklarının zuhur ettiği, özelde İslâm

⁴¹⁷ İbn Rüşd, *Telhîsu Mâba'de't-Tabîa*, 8-9; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 154; Adıgüzel, *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi*, 8-12; Bozkurt, *Gazâlî ve İbn Rüşd'de İnkân, İmkânsızlık ve zorunluluk*, 79; Akgün, *Gazâlî ve İbn Rüşd'de Yaratma*, 165.

⁴¹⁸ Hyman vd., *Philosophy in the Middle Ages the Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, 393-394.

âleminde düşünürlerin birbirlerini tenkit veya tekfir ettiği mühim konulardan biri Tanrı-âlem ilişkisidir. Çünkü bir filozofun evrenin kökeni konusundaki yaklaşımı, Tanrı'nın evrenle ilişkisi hakkındaki görüşleriyle doğrudan ilgilidir. Bu derece önem arz eden bir mevzuda İbn Rüşd'ün kayıtsız kalması düşünülemezdi. Dahası, şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki daha önce de ifade edildiği gibi İbn Rüşd'ün felsefesi, Tanrı-âlem-İnsan ilişkisi üzerine kuruludur. Bu bağlamda o, İslâm filozoflarının ortaya koydukları genel kanıya uyarak varlığı zorunlu ve mümkün⁴¹⁹ olarak ikiye ayırmıştır. Esasen bu konu hem İslâm filozoflarını hem kelamcıları hem de Batı'daki teologları bir hayli uğraştırmıştır. Nitekim İslâm coğrafyasında Gazâlî'nin filozofları küfürle itham ettiği üç meseleden biri Tanrı-âlem ilişkisi problemidir. Çünkü ona göre âlemin hem mümkün olduğunu ileri sürmek hem de ezeliliğini makbul görmek apaçık bir tutarsızlıktır.⁴²⁰ İbn Rüşd de öncelikle varlıkların var olmasıyla ilgili muhtelif görüşleri verir. Onun belirttiği üzere mevcudatın var olmasıyla alakalı temelde üç farklı görüş vardır. Bunların ilki Kümûn teorisini benimseyenlerdir. Ona göre bu gruptaki düşünürler; eşyaların birbirinden çıktığını, her şeyden her şeyin bulunduğunu öne sürmüşlerdir. Bu teoriyi benimseyenlere göre oluşu meydana getiren fail ise sadece muharriktir. Çünkü ilk fail yalnızca eşyaları birbirinden çıkarmada veya ayırmada etkili olmaktadır. Ancak İbn Rüşd, bu argümanı kimlerin savunduğunu belirtmemektedir. Ona göre ikinci grupta ise yaratma/ihtira ve ibda tezini benimseyenler yer almaktadır. Daha ziyade Müslüman ve Hristiyan mütekellimlerce savunulan bu görüşte, fail tüm varlıkları yaratan ve yoktan varedendir. Bu bakımdan failin yaratma eylemini gerçekleştirmesi için heyulanın olması zaruri değildir. Son grup ise zikredilen iki grubun ortasında yer alanlardır. Bu görüşü öne sürenlerin oluşu, cevherdeki bir değişme olarak telakki etmektedir. Fakat onlar, hiçten bir şeyin oluşamayacağı düşüncesini savunmaktadır. Bu nedenle oluşta bir mevzu bulunması icap eder. Hatta bu grubu da kendi içinde ikiye ayırmak gerekiyor. İlki, detaylarında farklar olsa da Farabî, İbn Sînâ ve Themistius'un içinde bulunduğu gruptur. Onlar failin sureti yaratığını ve onu heyulada ibda ve ispat ettiğini ileri sürmüşlerdir. İkincisi ise tenakuzdan en uzak, varlığa en uygun ve şüpheleri de minimize eden Aristo'nun görüşüdür. Bu görüşe göre fail, madde ve suretten mürekkep

⁴¹⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 635-636; Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Rüşd*, (2. Baskı), Say Yay., İstanbul 2016, 147; Sarioğlu, "İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri", 176.

⁴²⁰ Gazâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, 55.

varlığı gerçekleştirmektedir.⁴²¹ İbn Rüşd'ün ele aldığı bu problemin Yahudi düşünürlerince de ilgiyle tartışıldığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla onlar, İbn Rüşd'ün müktesebatından esinlenerek bu taksimine benzer bir gruplamayı yapmışlardır. Şöyle ki; Orta Çağ Yahudi filozofları evrenin kökeni ile ilgili üç önemli farklı görüşün cari olduğu bilgisine sahiptirler. Bunlardan birincisi; Gazâlî, Saadia Gaon ve İbn Meymûn tarafından savunulduğu düşünülen, evrenin yoktan yaratılışı ve geçici oluşudur. Ancak, daha sonra da değineceğimiz üzere İbn Meymûn'un bu konuyla alakalı farklı zamanlarda ifade ettiği görüşleri arasında, bir çelişki oluşturacak beyanları olduğunu belirtmekte fayda vardır. Bu bağlamda zaman zaman onun Aristo'yu haklı çıkaracak düşünceler serd ettiğini ifade etmeliyiz. İbn Meymûn'un bu kadar birbirine zıt farklı düşünceleri neden öne sürdüğü sorusu önemlidir. Kanaatimizce İbn Meymûn Yahudi teolojisiyle çelişmemek ve toplumsal tepkiyi üzerine çekmemek için evrenin ezeliliğini, düşünsel anlamda belli bir seviyeye ulaşmış kişilere yönelik olarak ortaya koyduğu düşüncelerle Aristo'yu takip etmeyi ve en nihayetinde bu konuda kesin ve son noktayı koymamayı tercih etmiştir. Yahudi düşüncesinde aşına olunan ikinci görüş ise Farabî ve İbn Sînâ'nın savunduğu evrenin sudûr doktriniyle ortaya çıktığı savıdır. Bu grup İbn Rüşd'ün taksimi içinde de belirgin bir görüş olarak bilinmektedir. Muhtemelen Orta Çağ Yahudi düşünürleri onun bu taksiminden haberdar olacaktır ki son gruplamayı bizatihi İbn Rüşd üzerinden bir tasnife gitmeyi tercih edeceklerdir. Bu bağlamda onlara göre üçüncü görüş, İbn Rüşd tarafından savunulan evrenin Tanrı tarafından ezelî olarak yaratılması düşüncesidir. Her ne kadar İbn Meymûn'un otoritesi ve popülaritesi sebebiyle evrenin yoktan ve geçici olarak yaratılışı Yahudi felsefesinde tartışılabilir ve bu konuda önemli bir mesafe kat eden Albo, Arama ve Abravanel gibi bazı kişilerin düşüncelerine etki etse de, XIV. yüzyıl ve XV. yüzyılın başlarına kadar durumun böyle olmadığını belirtmek gerekir. Kaldı ki İbn Meymûn'un kendisi de zaman zaman âlemin kıdemini kanıtlamaya çalıştığını, bu yönüyle İbn Rüşd'ün argümanlarını kullandığını görüyoruz.⁴²² Dolayısıyla üçüncü grupta yer alanlar tıpkı İbn Rüşd'de olduğu gibi evrenin bir fail tarafından yaratıldığını, fakat ezelî olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu

⁴²¹ İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-tabî'a*, III/404-408; Adıgüzel, *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi*, 145-146; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 178-179; Sarioğlu, "İbn Rüşd", 101-102; Sarioğlu, "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu", 386-387; Sarioğlu, "God- Universe Relationship And Continuous Creation in İbn Rushd", 108-109; Hüseyin Sarioğlu, "İbn Rüşd'de Tanrı-Âlem İlişkisi ve Sürekli Yaratma", *Felsefe Arkivi*, (31), İstanbul 2007, 118-129, 121.

⁴²² İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 167.

düşünceyi savunanların başında en önemli Yahudi filozoflarından biri olan Gersonides gelmektedir. Evrenin ezelî olduğunu düşünen bir başka Yahudi düşünürü ise Narboni'dir. Ancak Cressas⁴²³ gibi bazıları ise evrenin ilahî irade vasıtasıyla ebedi olarak Tanrı'dan kaynaklandığını savunmuşlardır.⁴²⁴

Öte yandan yukarıda da ifade edildiği üzere Albalag ve Narboni gibi İbn Rüşdçüler ise evrenin ezeliliğini savunarak üstadları İbn Rüşd'ün izinde gitmeyi, problemin çözümü için evrenin ilk neden olarak Tanrı tarafından ezelî olarak yaratıldığı yaklaşımının daha makul olduğunu düşünmüşlerdir. Böylece Albalag'a göre evrenin sonsuzluğu olan Aristocu inanç, yaratılışın sonsuzluğuna olan inançtan başka bir şey değildir. Bu, yaratılışın olmadığı bir zaman yoktur. Bu bağlamda Narboni de Tanrı'nın ezeliliğinin evrenin ezeliliğiyle bağlantılı olduğunu iddia eder. Çünkü biri tüm zamanlarda diğerini yaratır.⁴²⁵ Bu mevzuyla ilgili Yahudi düşüncesinde belirleyici ve otoriter bir role sahip olan İbn Meymûn da *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserinde yukarıda zikredilenlere paralel bir taksim yapmaktadır. Ona göre bu konu üç görüşle özetlenebilir. Şöyle ki;

- 1- Kutsal kitap: Evren saf ve mutlak olarak yok olduktan sonra Allah tarafından var edilmiştir. Allah kendi iradesiyle bütün varlıkları oldukları gibi yoktan var etmiştir. Zamanın kendisi de yaratılmış şeylerden biridir. Bu gruplamayı daha evvel İbn Rüşd'ün mütekellimler için yaptığını belirtmekte fayda vardır.
- 2- Platonik görüş: Mutlak yokluktan Tanrı bile madde ve suret yaratmayacağına göre ilah ezelî olduğu gibi ezelî olan bir madde vardır. Varlığın nedeni Tanrı'dır ve o ne dilerse onu yaratır.
- 3- Aristo'nun görüşü: Maddenin mutlak yokluktan yaratılmayacağı konusunda Platonik görüşle hem fikirdir. Ancak göğün bozulmaya tabi olmadığı sonucuna varır. Zaman ve hareket sürekli ve sonsuzdur. Yok oluşa tabi değildir. Yukarıda da zikredildiği gibi görünüşe bakılırsa en azından İbn Meymûn birinci görüşü destekler, ikinci görüşü üçüncü görüşün daha zayıf versiyonu olarak değerlendirdiğinden reddeder. Birinci görüşün üçüncü

⁴²³ Hasdai Crescas, *Light of the Lord*, (Çev. Roslyn Weiss), (1. Baskı), Oxford University Press, UK 2018, 3, 9, 70-71, 250.

⁴²⁴ Huges, "Philosophy Jewish Encyclopedia of Medieval Philosophy", 1008.

⁴²⁵ Manekin, "Hebrew Philosophy in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: An Overview", 303; Manekin, "Ondördüncü ve Onbeşinci Yüzyıllarda Yahudi Felsefesi: Genel bir Bakış", 377-378.

görüştten daha kusurlu olmadığını ileri sürer. Daha sonra mozaik yaptırımla birleştğinde birinci görüşün olasılığına işaret eden İbn Meymûn birinci görüşün akla yatkınlığının üçüncü görüşün gereksizliğini akla getirdiğini öne sürer. Ona göre İkinci görüşün kabul edilmemesinin ana sebebi ise kanıtlanmaktan uzak oluşudur. İbn Meymûn'un yapmış olduğu bu tasniften yola çıkarsak, o halde mutlak yokluktan evrenin zamanda yaratılmasının onun görüşü olduğu neticesine varmamız mümkündür. Başka bir ifadeyle İbn Meymûn, ezeli bir evren hipotezini her şeye gücü yeten ve iradeli bir Tanrı kavramıyla bağdaştırmanın güç olduğunu öne sürmüştür. Buna mukabil yine de Aristo'nun evrenin ezeliliğine ilişkin argümanlarının kategorik olarak reddetmenin doğru olmadığını savunmuştur.⁴²⁶ Böylece metin üzerinde çalışan yorumcuların gösterdiği gibi onun eserlerinde ikinci ve üçüncü görüşleri destekleyecek çok sayıda malumat olduğu görülmektedir. Bu açıdan İbn Meymûn ele alındığında aslında çok fazla çelişkili kanıt vardır. Bütün bu argümanlardan yola çıkan çağdaş araştırmacılar, İbn Meymûn'un deliller ışığında şüpheli bir duruşu desteklediğini ve bu üç görüşün hiç birini ciddiye almadığını öne sürmüşlerdir.⁴²⁷

Evrenin Tanrı'nın bir fiili olarak zaman içerisinde sonradan mı yaratıldığı veya ezeli olarak mı oluştuğu tartışmalarını değerlendiren İbn Meymûn,⁴²⁸ evrenin hadis olduğunu iddia eden görüşün ezeli olduğu görüşünden daha kusurlu olmadığını öne sürerek bu iki argümanın birbirine yakınlığını göstermek istemiştir. Dolayısıyla İbn Meymûn'a göre evrenin ezeli veya yaratılmış olması önemli değildir. Sebepten sebebe gidilebilir. Sonsuza giden bu geri gidiş bizi zorunlu olarak mutlak yokluktan çıkan bir şeyin varlığına götürecektir. Allah'ın varlığının nihaî sebebini araştıramayacağımız gibi iradesinin nihaî sebebini de araştıramayız. Evrenin yaratıldığından şahsen emin olmasına rağmen kâinatın ezeli olduğunu iddia etmenin Allah'ın varlığına hâlel getirmeyeceği kanaatindedir.⁴²⁹ Aşağıda detaylı inceleyeceğimiz üzere İbn Rüşd de bu

⁴²⁶ İbn Meymûn, *The Guide for the Perplexed*, (Çev. M. Friedlander), (2. Baskı), Varda Books, Illinois 2002, 171-173; İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 239-242.

⁴²⁷ Tamar Rudavsky, "Jewish Contribution to Medieval Philosophical Theology", (Ed.: C. Taliaferro, P. Draper, P. L. Quinn), *A Companion to Philosophy of Religion*, (ss.106-113), (Second Edition), Blackwell 2010, 109; Tamar Rudavsky, "Philosophical Theology, Jewish", *Encyclopedia of Medieval Philosophy Between 500 and 1500*, Springer 2011, 994.

⁴²⁸ İbn Meymûn, *The Guide for the Perplexed*, 178.

⁴²⁹ Garaudy, *Endülü's 'te İslâm*, 185-186.

tür tartışmaların bir isimlendirmeden kaynaklandığını, başka bir ifadeyle, aynı kavrama farklı manalar yüklenmesinden sadır olduğunu ileri sürmektedir. Bu bağlamda İbn Meymûn'un bu konudaki yaklaşımının İbn Rüşd'ün temel doktriniyle aynı doğrultuda olduğu söylenebilir.

Öte yandan İbn Rüşd yukarıda zikredilen ekollerin yaklaşımlarını ortaya koyduktan sonra Gazâlî'ye karşı yaptığı savunmada, hiçbir kuşkuya mahal bırakmaksızın Allah'ın kadim olduğunu vurgular. Fakat âlemin ademden çıktığını öne süren kümûncuların aksine o, kadimden sudûr eden fiillerin de kadim olması icap ettiği ilkesini savunur.⁴³⁰ Bu ilke çerçevesinde bakıldığında Allah'tan sadır olmuş âlemin, onun bir fiili olarak varlığa gelmesi yönüyle kadim olmalıdır. Zira kadim varlıktan sadece hadis fiilin sadır olduğunu kabul etmek, bu durumda onun fiilinin bir bakıma zorunlu olduğunu, böylece o fiili işlemede bir ihtiyarı bulunmadığını ortaya koymaktadır.⁴³¹ Oysaki İbn Rüşd'e göre âlim bir failden bir mevcûdun var olması için o failin bir iradesi olması zorunludur. Böylece o, Kur'an-ı Kerim'in bir ayetine⁴³² istinaden Tanrı'nın bir şeyin olmasını dilediğinde vuku esnasında iradesinin iliştiğini, o şeyin var olmadığı takdirdeyse onun var olmamasını irade ettiğini savunmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün yaratılış için Tanrı'nın bilgisinin yanında iradesinin de mühim bir faktör olduğu, dahası iradenin zaruret taşıdığı fikrini savunduğunu söyleyebiliriz. Fakat o, bütün bunları ortaya koyduktan sonra Tanrı'nın iradesinin tam olarak ne olduğunu ve nasıl tecelli ettiğini kavramanın müşkül bir problem olduğu kanaatini paylaşmaktadır.

İbn Rüşd, âlemin ezeli veya hadis olduğunu ileri sürenlerin, esasında birbirinden çok farklı düşüncelere sahip olmadığını; aksine yapılan tartışmaların ekseriyetinin, bir kavrama farklı manalar yükleme sebebiyle ya da tamamen bir isimlendirmeden veya kavram kargaşasından kaynaklandığını savunmaktadır.⁴³³ Bu sebeple ona göre âlemin ezeli veya hadis olduğunu tutarlı bir şekilde ortaya koyabilmek için evvela bu iki kavramın ne manaya geldiğini belirlemek gerekir. Çünkü bu iki kavramın esas manalarının yanı sıra başka manaları da vardır. Bu kavramların gerçek manaları

⁴³⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 83.

⁴³¹ Karlığa, *Batı'ya Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, 115-116.

⁴³² Kur'an-ı Kerim 16/40; İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 155-156.

⁴³³ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 95; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 183-184; Sarioğlu, "İbn Rüşd", 102; Sarioğlu, "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu", 387-388; Sarioğlu, *İbn Rüşd*, 134; Sarioğlu, "God- Universe Relationship And Continuous Creation in İbn Rushd", 113-114.

yukarıda da ifade edildiği üzere ontolojik bağlamda iki ucu temsil ederken, diğer taraftan ikinci anlamı âlemi işaret etmektedir. Böylece ona göre yapılması gereken şey, Allah'ın kadim olmasıyla âlemin kadim oluşunu, zaman içinde sürekli değişen sebepli varlıkların hâdis oluşuyla âlemin hadis oluşu arasındaki farkı özenerek ortaya koymak gerekir.⁴³⁴ Yukarıda zikredildiği gibi iki uç varlık türünde müttefik olan filozof ve kelimciler, kadim ile hadis varlıklar arasında yer alan bir fail tarafından vücuda getirilen fakat bir şeyden olmayan ve zamanla ilişkisi bulunmayan âlem⁴³⁵ hakkında ihtilafa düşmüşlerdir.⁴³⁶ Zira Tanrı kendinden dolayı, illetsiz kadimken âlem ise bir nedenden ötürü kadimdir. Böylece İbn Rüşd iki tür kadimin var olduğunu savunarak, kadimin de illeti olabileceğini ileri sürer. Ancak ona göre kelimciler kadimin illeti olabileceğini kabul etmediği için asıl problem de bu noktai nazardan zuhur etmiştir.⁴³⁷ Sonuç olarak bu alan çift yönlü mana ihtiva eden bir yapıya sahiptir. Şöyle ki; âlem bir fail tarafından meydana gelmesi bakımından muhdes varlıklara, zamanla ilişkisi ve bir şeyden olmaması yönünden de kadim varlığa benzemektedir. Bütün bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda, âlem ne tam olarak kadim varlığın ne de hâdis varlıkların niteliklerini taşımaktadır.⁴³⁸ Esasen İbn Rüşd, yaratmayla alakalı tartışmaların temelinde şeriatın sınırlarını aşmak ve onun emretmediği şeyleri araştırmak olduğunu ifade eder. İnsan zihninin bu derece müşkül ve karmaşık problemlerin içinden çıkmasının hiç de kolay olmadığını vurgulayan İbn Rüşd, nihaî sözün nakle bırakılması gerektiğini söyler. Ancak o, yine de bu mevzularda birtakım şeylerin söylenebileceğini ekler ve filozofları savunmaktan geri durmaz.⁴³⁹ Böyle bir yaklaşımın bir benzerini İbn Meymûn'da da görmek mümkündür. Nitekim o *Delâletü'l-Hâirîn*'de⁴⁴⁰ bu mevzuyu tartışırken nihaî kertede, evrenin saf ve mutlak olarak yokluktan Tanrı tarafından var edildiği, Tanrı'nın kendi iradesiyle bütün varlıkları oldukları gibi yoktan var ettiği, zamanın kendisinin de yaratılmış şeylerden biri olduğu şeklindeki naklin beyanına katıldığı görülmektedir. Dolayısıyla tıpkı İbn Rüşd'de olduğu gibi İbn Meymûn da bu mesele hakkında verilecek yargının nakle bırakılması gerektiğini düşünmektedir. Ancak yine de İbn

⁴³⁴ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 96-97; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 184-185.

⁴³⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 617; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 219.

⁴³⁶ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 95; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 184-185; Sarioğlu, "İbn Rüşd", 103; Sarioğlu, "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu", 388.

⁴³⁷ Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, 116-117.

⁴³⁸ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 96-97.

⁴³⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 179; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 184-185; Akgün, *Gazâlî ve İbn Rüşd'de Yaratma*, 165.

⁴⁴⁰ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 248.

Meymûn'un İbn Rüşd'de olduğu gibi özellikle evrenin ezelîliğini kanıtlar nitelikte görüşler serdettiğine değinmek faydalı olacaktır.

İbn Rüşd, Tanrı âlem münasebetini açıklarken âlemi Tanrı'nın bir fiili olması yönünden ele almaktadır. Ona göre âlemin faili olan Tanrı'nın varlığı kadar O'nun fiilinin de ezelî olmasından daha makul bir şey yoktur. Bu bağlamda Tanrı'nın varlığı gibi onun fiilinin de ezelî ve sürekli olmasına mâni olacak herhangi bir şeyi tasavvur etmek doğru değildir. Zira yaratıcının fiili de onun gibi ezelî olmak durumundadır. Çünkü "*Mefule failin fiilinin taalluk etmesi şartır.*"⁴⁴¹ ilkesi vardır. Böylece Allah'ın fiili ve eseri olan âlemin de sürekli olması icap eder. İleride değineceğimiz gibi Thomas Aquins (ö. 1274) ve diğer bazı skolâstik düşünürler, İbn Rüşd ve İbn Rüşdcüleri âlemin ezelîliği konusundaki düşüncelerinden ötürü tenkit etmişlerdir. Bu tenkitler sadece Batı dünyasıyla sınırlı kalmamıştır. Doğu'da da İbn Teymiyye (ö. 1328) gibi kişiler İbn Rüşd'ü bu ve buna benzer mevzulardaki düşüncelerinden dolayı mülhîd ilan etmiştir.⁴⁴² Çünkü zamanla ilişkisi bulunmayan mutlak failin fiilleri de elbette zamanla ilişkisinin olmayışını meydana getirmektedir. Bu sebeple İbn Rüşd âlemi direk zikretmek yerine, onu Allah'ın bir fiili ve eseri olması şartına hasrederek açıklamaya çalışmaktadır. Ancak şunu belirtmemiz gerekir ki âlemin ezelî olması hususu, kendi özü nedeniyle değil, bir faile dayanması bakımındandır.

İbn Rüşd'ün, âlemin ezelî oluşu doktrini Yahudi düşüncesinde birçok filozof tarafından doğrudan savunulmuştur. Yahudi İbn Rüşdçüler ismini alan bu ekolü savunanların aynı zamanda Yahudi ve Hristiyan teologları tarafından tekfir edilircesine ithama maruz kaldıklarını belirtmekte fayda vardır. Bu tartışmalar Batı'da uzun süre varlığını sürdürmüş, düşünürler bedel ödemek durumunda kalmışlardır. Sonuç olarak İbn Rüşd'e geri dönersek, şunu söyleyebiliriz ki İbn Rüşd'e göre hem Tanrı hem de âlem ezelîdir. Fakat ikisinin ezelîliği arasında mahiyet farkı bulunmaktadır. Şöyle ki; Tanrı kendi zatında ve hiçbir sebebe bağlı olmaksızın ezelî iken, âlem zatı itibarıyla değil sebepli bir ezelîdir.⁴⁴³ Bu bağlamda İbn Rüşd, düşüncelerini varlık ve zamanın sürekliliği ile ilgili Kur'an'daki bazı ayetleri de delil göstererek temellendirmeye çalışır.

⁴⁴¹ Fatih Aydın, "Allah'ın Varlığı ve Birliği Hakkında İbn Rüşd'ün Delilleri ve Eş'ariler'i Eleştirisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2), Aralık 2020, 1120-1141, 1125.

⁴⁴² Daha önce Gazâlî de yoktan yaratılışa muhalefet ettiğini düşündüğü filozofları benzer şekilde itham etmiştir. Bkz. Gazâlî, *el-Munkız Mine'd-Delal (Dalâletten Çıkış Yolu)*, (Çev. Osman Arpaçukuru), (2. Baskı), Beyan Yay., İstanbul 2016, 25.

⁴⁴³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 429; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 139.

Nitekim argüman olarak sunulan ayetlerde bu durum sarıh bir şekilde görülmektedir. Sözelimi *“Henüz Arş’ı su üstünde iken gökleri ve yeri altı gün içinde yaratandır.”*⁴⁴⁴ Bu ayet tahlil edildiğinde varlıktan evvel başka bir varlığın olduğu, başka bir ifadeyle âlem var olmadan arş ve suyun var olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu ayetten çıkarılan başka bir neticeyse zamandan önce başka bir zamanın mevcut olduğudur. Bu minvalde başka bir ayet ise şöyledir: *“O gün yer, başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülür.”*⁴⁴⁵ Buradan da anlaşılıyor ki bu varlıklardan sonra ikinci bir var oluş da gerçekleşecektir. Son olarak şu ayeti vermeyi de kıymetli buluyoruz: *“Sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi.”*⁴⁴⁶ Bu ayetin manası ise göğün salt yokluktan değil, başka bir şeyden var olduğu şeklinde değerlendirilebilir. Bu ayetleri konu bağlamında bu şekilde açıklayan İbn Rüşd’e göre, dinî hükümlere bakıldığında mezkûr ayetlerde âlemin mutlak manada ademden yaratıldığıyla alakalı bir netice çıkmamaktadır.

İbn Rüşd’ün Tanrı-âlem ilişkisi problemine yönelik ortaya koyduğu çözüm önerileri hiç şüphesiz kendisinden sonra, bilhassa Batı dünyasında tartışılmaya devam etmiştir. Bu tartışmaların neticesinde İbn Rüşd’ün düşünceleri taraftar bulabildiği gibi oldukça sert tepkilerle karşılaşarak eserleri yasaklanma noktasına gelmiştir. Bu dikotomide her şeye rağmen İbn Rüşd’ün düşünsel mirasının engellenmediği, müntesiplerinin katanarak büyüdüğü sonraki süreçleri dikkate aldığımızda açık bir şekilde görülmektedir. Esasen İbn Rüşd’ün düşünsel mirasının gerek bir bütün olarak gerekse de yukarıda da zikredildiği gibi Tanrı-âlem ilişkisi özelinde sunduğu çözüm önerilerinin sonraki dönemlerde Yahudi ve Hristiyan düşünürleri üzerinde muazzam izler bıraktığını söylemek durumundayız. Bu bağlamda evrenin kökeni, Tanrı-âlem ilişkisi, gök küreleri ve ay altı âlem gibi birçok ontolojik konularda İbn Rüşd’ün Yahudi düşünürlerle doğrudan etkisini görmekteyiz. Bu bağlamda ontolojik mevzular başta olmak üzere, XIII. yüzyıl Yahudi düşüncesinde, İbn Rüşd’ün doktrinlerini en çok benimseyen ve içselleştirenlerin başında İsaac Albalag’ın geldiğini söylemek abartı sayılmaz. O, bu yüzyılda Endülüs’te ortaya çıkan ve gelişen Yahudi İbn Rüşdçülüğün çok önemli bir temsilcisi olmuştur. Gazâlî üzerinde çalıştığı halde düşüncelerinden etkilendiği hatta fikirlerini cesurca savunduğu kişi İbn Rüşd olmuştur. Bu bağlamda Albalag, Tanrı-âlem ilişkisi gibi birçok konuda zaman zaman bazı itirazlarda bulunsa da

⁴⁴⁴ Kur’an-ı Kerim, 11/7

⁴⁴⁵ Kur’an-ı Kerim 14/48

⁴⁴⁶ Kur’an-ı Kerim 41/11

temel dayanak olarak İbn Rüşd'ü almıştır. Dahası, ileride daha detaylı ele alacağımız gibi, Albalag'ın İbn Rüşd'e olan bağlılığı hasebiyle ona ait olan çifte hakikat doktrini gibi bazı düşünceleri İbn Rüşd savunmadığı halde İbn Rüşd'e isnad edilmiştir. Öte yandan Albalag varlıkla ilgili düşüncelerini ifade ederken bazen İbn Sînâ'ya bazen de Aristo'ya itiraz ederek İbn Rüşd'ü takip etmiştir. Araştırmacıların naklettiği üzere, ona göre İbn Sînâ'nın Tanrı'yı zorunlu varlık olarak ispat etmesi, Aristo'dan açık bir şekilde ayrıştığını göstermektedir. Böylece o, İbn Sînâ'nın metafizik biliminde ilk ilkenin varlığını tespit etme usulü metodolojik olarak yanlış olduğunu ifade etmiştir. İbn Rüşd'de de itiraz eden Albalag, ilk hareket ettiricinin varlığının doğa felsefesinde kabul edilmesi gerektiğini savunur. Ancak yine de Albalag, İbn Rüşd'ü takip ederek İbn Sînâ'nın kurmuş olduğu zorunlu varlık doktrinini reddetmiştir. İbn Sînâ; Tanrı'nın varlığı, Aristo'nun hareket analizinden bilinen ilk hareket ettiriciden ontolojik olarak daha üstündür, sonucuna varırken İbn Rüşd, eserlerinde ilk hareket ettiriciyi, yukarıda da ifade edildiği gibi ilah ile özdeşleştirir. Albalag da O'nu metafiziğin özü ve özeti olarak işaret eder. Böylece Albalag, ilk hareket ettiricinin ay üstü ve ay altı âlemle münasebetine ilişkin tartışmalarda tüm ay altı ve ay üstü varlıkların bir nedeni olarak ilk hareket ettiricinin önceliğini, onun mutlak birliğini ve basitliğini ifade ederken İbn Rüşd'ün bakış açısını olduğu gibi kabul ederek doğrular.⁴⁴⁷ Görüldüğü üzere Albalag, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin temellendirmesinde İbn Sînâ ve eserini şerh ettiği Gazâlî'yi değil, İbn Rüşd'ün argümanlarını kullanmaktadır.

Öte yandan Albalag, evrenin hudus doktrinini kusurlu bulduğundan bu teoriyi reddeder. O, evrenin ezelî varlığını tartışmasız bir gerçek olarak kabul eder. Böylece Albalag, Aristo'nun sonsuzluk teorisini ve onun temel önermelerini teolojik olarak da ortaya koymaya çalışır. Ona göre evrenin var olmadığı hiçbir an yoktur. İbn Rüşd de Gazâlî'nin filozofları tenkit ettiği *Tehâfütü't-Tehâfüt*'nde bu meseleye cevap verirken buna benzer ifadeler kullanmaktadır.⁴⁴⁸ Dolayısıyla Albalag'ın evrenin ezeliliği mevzusunda doğrudan İbn Rüşd'den etkilendiğini söylemek mümkündür. Ayrıca evrenin zamansal bir başlangıcının olmadığını ifade eden Albalag için bu görüş Aristo'nun göksel hareketin ezelî varlığına ilişkin ispatına dayanarak kabul ettiği bir öncüdür. Bu nedenle Albalag'ın âlemin ezeliliğini ispatlamak için birtakım felsefi ve

⁴⁴⁷ Abdalla, "Isaac Albalag".

⁴⁴⁸ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 95.

teolojik tartışmalara girdiğini söylemeliyiz. Bu bağlamda onun âlemin ezeliliğini kutsal metinler ışığında yorumlamayı ve teolojik olarak da bu düşünceye meşruiyet kazandırmaya gayret ettiğini ifade etmeliyiz. Çünkü kutsal metinlerin yaratılış hakkındaki beyanları toplumun kahir ekseriyeti için bağlayıcı ve dogmatik olduğundan Albalag, kendi doktrini ile inanç arasında bir tenakuzun olmadığını kanıtlamak istemiştir. Bu sebeple onun âlemin kıdemi meselesi ile kutsal metinlerin arasında bir çelişkinin olmadığını göstermek için tevil yöntemini kullandığı ifade edilmiştir.⁴⁴⁹ Bu konuda birtakım tevillerde bulunarak meseleyi açıklama yoluna gitmiştir. Albalag'ın kullanmış olduğu bu yöntemin de İbn Rüşd'den mülhem olduğu kanaatindeyiz. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi, İbn Rüşd de âlemin ezeliliğini kutsal metindeki bazı ayetler ışığında kolaylıkla açıklanabildiğini, buna mukabil âlemin yoktan var edildiği ile ilgili bir argüman bulmanın mümkün olmadığını ifade etmektedir. Bu bağlamda o, Kur'an'ın ayetlerini işaret ederek böyle bir sonuca varmanın mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Kanaatimizce Albalag bu yöntemini doğrudan İbn Rüşd'den etkilenerek kullanmıştır. Böylece o, âlemin ezeliliği meselesini kutsal kitabın bazı ayetlerini tevil etmek suretiyle açıklamaya çalışmıştır. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki İbn Rüşd'den evvel böyle bir yönteme başvuran ve kapsamlı bir proje icra eden herhangi birine rastlanmak mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple Albalag'ın ilham ve referans alabileceği yegâne otorite İbn Rüşd görülmektedir.

Yorumculara göre Albalag, ay altı âlemdeki çokluğun da Tanrı'dan geldiğini belirtir. İlk ilkenin kozmik birliğin nihaî nedeni olduğu kadar, çokluğun da nedeni olduğunu söyler. Parçaları bir arada tutan birleştirici kuvvet olmasaydı, bir bütün olarak evren ve her biri madde, suret ve unsurlar gibi kendisini oluşturan parçaları bir birleştirici kuvvet sayesinde var olan parçalar var olmayacaktır.⁴⁵⁰ Albalag burada İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ta tartıştığı çözümüne benzer argümanlar sunduğu görülmektedir. Nitekim İbn Rüşd konuyla ilgili düşüncelerini; "*Maddenin suretle ve âlemin basit parçalarının birbirleriyle bağlantılı olması gibi, varlıklar ancak birbiriyle bağlantıları dolayısıyla mümkün olan nesneler, bu bağlantılarının bir sonucu olarak varlıklarını elde ederler. Bu durumda bu bağlantıyı sağlayan varlığı da sağlayandır. Her bağlı olan nesne kendisinde "Bir" bulunması bakımından bağlı olduğuna ve onun*

⁴⁴⁹ Abdalla, "Isaac Albalag".

⁴⁵⁰ Abdalla, "Isaac Albalag".

bağlı olmasını sağlayan “Bir” ancak kendisiyle birlikte bulunan ve özü dolayısıyla var olan “Bir”den çıktığına göre burada tek ve özü dolayısıyla var olan bir “Bir”in bulunması ve bu “Bir”in de ancak özü dolayısıyla bir tek anlam vermesi zorunludur. İşte bu birlik varlıkların tabiatlarına göre çeşitlilik gösterir. Tek tek varlıklara verilen bu birlikten onların varlıkları ortaya çıkar. Ve bütün bu birlikler tıpkı tek tek sıcak olan varlıklarda bulunan sıcaklığın, ateş olan ilk sıcak şeyden meydana gelmesi ve ilk sıcaklığa doğru yükselmesi gibi ilk birliğe yükselir. Böylece Aristo, duyularla algılanan varlıkla akılla kavranan varlığı birleştirmiş ve şöyle demiştir: Âlem bir olup bir’den çıkmıştır. Bu bir bir bakımdan birliğin bir bakımdan da çokluğun nedenidir. Bu Aristo’dan önce ve sonra bu şekilde kavranmamıştır.”⁴⁵¹ şekilde dile getirmiştir.

Sudur teorisinin İbn Rüşd gibi Aristo’dan bir sapma olduğunu düşünen Albalag, bu hiyerarşinin tutarsızlıklarını ve yanlışlarını aydınlatmak maksadıyla derinlemesine tartışmış, alternatif olarak doğru Aristocu yaklaşımı bulmaya çalışmıştır. Sudur teorisinin aksine bu yaklaşım, evrenin çeşitli varlıklarını Tanrı’nın doğrudan nedenselliğine bağlar. Dolayısıyla bir ve basit olandan birçok şey meydana gelebilir. Albalag, sudurdaki akıllar arasında nedensel bir ilişkiyi reddederek nedensel ilişki açısından bir ayırım yapmamaktadır. Alternatif olarak akıllar arasındaki farklılaştırıcı faktör olarak ontolojik hiyerarşiyi öne süren İbn Rüşd’ü takip eder.⁴⁵² İbn Rüşd zorunlu varlığı sayı, tür ve öncelik-sonralık bakımından inceleyerek ilk iki seçenekte herhalûkârda Tanrı’nın bileşik bir varlık olacağı neticesine götürdüğünü ki bunun zorunlu varlık için doğru bir yaklaşım olmadığını ortaya koyar. Şayet üçüncü durum açısından ele alınırsa zorunlu varlığın bir tek olması sözü edilen bütün varlıkların nedeni olası zorunlu olur ki doğru seçenek de bu olur.⁴⁵³ İbn Rüşd’ün sudur teorisine getirdiği bu türden eleştirinin benzerlerini Albalag’da da gördüğümüzü ifade edebiliriz.

Çağdaş araştırmacıların naklettiği şekliyle Albalag’a göre yaratılış harekettir. Yaradan ilk hareket ettiricidir. İbn Rüşd’e göre de durum budur. Albalag’a göre yaratılış tıpkı İbn Rüşd’e olduğu gibi kadim zamandan beri devam etmektedir. O, buna mutlak hadise adını vermiştir, ona göre yaratılış zamansal hiçlikten değildir. Albalag’a göre bu halka açıklanması mümkün olmayan bir kavramdır. Esasında din âlimleri de bu konuda

⁴⁵¹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 99-100; İbn Rüşd, *Tahafut Al-Tahafut*, (Çev. Siman Van Den Bergh), Reprinted at the University Press, Cambridge 1969,108-109.

⁴⁵² Abdalla, “Isaac Albalag”.

⁴⁵³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 156; T.Tehafut Van Dan,173-174

hem fikirdir. Bu nedenle kutsal kitap bu kavramı genel kamoyunun gerçek anlamını alması için sembolik bir şekilde sunarken akıllıca davranmış ve böylece seçkinler yaratılış hikâyesini yorumlayıp gerçek anlamını öğrensinler istemiştir. Albalag'ın bu yaklaşımı İbn Rüşd'ün bazı meselelerin halka açılmaması gerektiği düşüncesinden mülhem olduğu söylenebilir. Öte yandan Albalag'ın âlem teorisinin hocası olarak niteliyebileceğimiz İbn Rüşd'ün söyledikleriyle hemen hemen aynı olduğu belirtilmiştir. Albalag İbn Rüşd'ün daha önce söylediği gibi âlemin kadim olduğunu ve aynı zamanda yaratıldığını, yaratıcısının da ilk hareket eden Tanrı olduğunu söylemiştir. Böylece görünüşte çelişkili görünen bu iki kavramı uzlaştırmaya yönelik argüman geliştiren İbn Rüşd'ü örnek almıştır. Nitekim bu düşüncelerini ifade etmek için hemem hemen İbn Rüşd'le aynı formülü kullanmıştır. Albalag aynı zamanda İbn Rüşd'den aracısız yaratılış fikrini almıştır. Yani onun gibi sudur yoluyla yaratılış fikrini reddetmiştir. Birazdan ele alacağımız gibi Yahudi filozofuna göre yaratılış süreklidir ve bu da yaratıcının kudretinin bir delilidir. Çünkü bir kez tamamlanıp etkisi devam etmeyen yaratılıştan daha şerefli dir.⁴⁵⁴ Bu düşünceleriyle İbn Rüşd'ü “el halkul müstemir” (sürekli yaratma) görüşünü sahiplendiği görülmektedir.

Evrendeki hareketin nihaî nedeni olarak Aristoculukta iyi bilinen ilk hareket ettirici anlayışın ötesinde Albalag hareket verme eyleminin bile ilk hareket ettiriciyi evrenin bir nedeni/yaratıcısı yapmak için yeterli olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu sebeple o, harekete bağlılık açısından iki varlık sınıfı arasında ayırım yapar. Birincisi varlığı hareket gerektiren varlıklar; ikincisi ise varlığı hareket gerektirmeyen, sadece oluşları hareket gerektiren varlıklardır. İkinci sınıfa dâhil olan varlıklar, sebepleri ortadan kalktıktan sonra da varlığı varlığını sürdüren varlıklardır. Sözelimi; bir ev ustasının ölümünden sonra da varlığını sürdürür. İlk sınıfa giren varlıklar ise hareket yok olduğunda kendisi de yok olur. Örneğin havanın hareketi durduğunda rüzgâr var olmaya devam etmez.⁴⁵⁵ Albalag'ın bu tasnifi doğrudan İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*⁴⁵⁶ adlı eserinde geçen ev usta ilişkisi metaforundan aldığı söylenebilir. Benzer

⁴⁵⁴ Hudayrî, *Eseru İbn Rüşd fî Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 298, 300, 303-304; krş. Abdalla, *One Truth or Two? Jewish Averroists on the Truth of the Philosophers and the Truth of the Prophets: The Case of Isaac Albalag*, 248.

⁴⁵⁵ Abdalla, “Isaac Albalag”; bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 139.

⁴⁵⁶ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 139.

şekilde Gersonides⁴⁵⁷ de metafizikle ilgili argumanlarını temellendirirken İbn Rüşd'den mülhem bu metaforu kullandığını görüyoruz.

İsaac Albalag, yaratma konusunda İbn Rüşd'ün sürekli yaratma teorisini olduğu gibi kabul etmektedir. Ona göre yaratılış hakkındaki inanç ile âlemin kıdemi problemi birbiriyle uzlaşmaz nitelikte değildir. Çünkü fail sadece eserinin varolmasının nedeni değil, aynı zamanda onu var eden varlıktır. Başka bir ifadeyle, yaratılmış nesneler failine sadece var olmak için değil, varlığını sürdürmek için de muhtaçtırlar. Evrenin varlığını devam ettirmesi gök kürelerin hareketine bağlıdır. Bu bağlamda gök kürelerini harekete geçiren onlara ilk hareketi veren ilk muharrik, aynı zamanda evrenin varlığını devam ettirmesinin de sebebidir. O bakımdan zaman içerisinde bir kez gerçekleşen yaratma inancından sürekli meydana gelen bir yaratma anlayışı yaratmanın içeriğine de makul bir anlayıştır.⁴⁵⁸

Albalag'a göre Aristo'nun evrenin ezeliliğine olan inancı, evrenin yaratılışının ezelî olduğu ve onun yaratılmadığı hiçbir zaman olmadığı inancından başka bir şey değildir. İbn Meymûn, İbn Rüşd, Gazâlî ve İbn Tufeyl'in üzerine şerhler yazan Narboni ise Tanrı'nın ezeliliğinin evrenin ezeliliğiyle bağlantılı olduğunu çünkü birinin her zaman diğerini yarattığını öne sürer. Onun sisteminin temeli evrenin zaman içinde yaratılmadığı, Tanrı tarafından ilk neden olarak ezelî olarak yaratılmasıdır. Narboni için bu sapkınlık değildir. Tanrı dünyanın varoluşunu sürekli olarak vermek zorunda olduğundan, onu zamanda yaratmış olması kıyası karmaşık yollarla Tanrı'yı evrenin nedeni yapar. Tanrı sadece evreni sürdürmekle kalmaz, aynı zamanda, maddenin biçimi de dâhil olmak üzere ona tüm biçimlerini verir. İbn Rüşd'ü takip eden Narboni mutluluğun faal akıl ile bağlantılı olduğunu savunur. Bir kişi bu düzeyde bir birlikteliğe ulaştığında maddi nesneleri manipüle edebilir. Böylece mucizeleri mümkün kılar.⁴⁵⁹ Gesonides ise hem dünyanın yoktan yaratıldığı şeklindeki İbn Meymûn'un görüşünde hem de dünyanın kaostan oluştuğu şeklindeki Platoncu görüşte hata bulur. Bir orta yol izleyerek tüm formlardan yoksun önceden var olan bir cisim varsayar. Tanrı yegâne yaratma eyleminde üzerine iki form yazdırır: Cismin alt kısmını dört temel formu alma

⁴⁵⁷ Gersonides, *The Wars of the Lord I-III*, (Çev. Seymour Feldman), (1. Baskı), The Jewish Publication Society, New York 1999, III, 239.

⁴⁵⁸ Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, 185.

⁴⁵⁹ Aaron W. Huges, *Jewish Philosophy A-Z*, (1. Baskı), Edinburgh University Press, United States 2005, 125-126.

potansiyeline dönüştüren daha düşük bir form ve üst kısmı gök cisimlerinin maddesinin “öz”üne dönüştüren daha yüksek bir form.⁴⁶⁰

Gersonides, yaratılış ve âlemin kıdemi meselesini tartışırken Aristo, Platon, kelim ve felsefe argümanlarını birleştirmeye çalışmaktadır. Gersonides’in bu meseleyi bu tarzda ele alması onu İbn Rüşd’ün âlemin kıdemi meselesinde kelimciler ve filozoflar arasındaki tartışmalarda aralarını bulma konusunda vermiş olduğu çabayı andırmaktadır. Bu durum İbn Rüşd’ün Gersonides üzerindeki tesiri açık ve net olarak gösteren misallerden birini oluşturmaktadır.⁴⁶¹ Esasen İbn Meymûn ve Gersonides, Tanrı’nın evrenin var olmasını istediği bir kozmolojiye eşit derecede bağlıdır. Aristo’nun zaman ontolojisini tümüyle reddetmek istemeyen her iki filozof da ezeli yaratılışın bir versiyonu olarak yorumlanabilecek bir çözüm önerir.⁴⁶²

Gersonides zamanın ezililiğini savunmak için zamanın yaratılmış olması gerektiğini göstermeye çalışarak Aristocu argümanları çürütür. Zaman nicelik kategorisinde yer aldığından niceliğin sonlu olduğu gibi tamamının da sonlu olduğunu ileri sürer.⁴⁶³ İbn Rüşd’ün de zamanı nicelik kategorisinde⁴⁶⁴ değerlendirdiğini ve bir araz olarak gördüğünü belirtmekte fayda vardır. Bu yönüyle Gersonides İbn Rüşd’le aynı fikirdedir. Evrenin zamanın ilk anında bir fail tarafından yaratıldığını öne süren Gersonides, evrenin mutlak hiçten mi yoksa var olan bir maddeden mi yaratıldığı sorusunu sorar. Yoktan yaratılış kabul edildiğinde boşluğun varlığı da zaruri olarak ortaya çıkacaktır. Fakat boşluğun imkânsız olduğu bilimsel olarak ortaya konulmuştur. Dolayısıyla evrenin yoktan yaratıldığını söylemek mümkün değildir.⁴⁶⁵ Bu bağlamda o, Tekvin 1’in açılış ayetlerini⁴⁶⁶ iki tür maddi gerçekliği ayırt etmek için kullanır. Gershem ve Homer Rishom. Gersonides bu biçimsiz maddenin çeşitli astronomik fenomenleri açıkladığını ileri sürer. Form’dan tamamen yoksun olan Gershem/heyula, evrenin yaratıldığı ilk maddedir. Bilgilendirilmediği için hareket etme veya durma yeteneğine sahip değildir ve olumsuzlanma ile karakterize edildiğinden Gershem hareketsiz ve kaotiktir. Gersonides, Gershem’in mutlak yokluğu örneklediğini daha

⁴⁶⁰ Manekin, “Hebrew Philosophy in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: An Overview”, 303.

⁴⁶¹ Bozyiğit, “Yahudi Teolojisinde Müslüman Kelamcı ve Filozofların Etkileri”, 354.

⁴⁶² Rudavsky, “Jewish Contribution to Medieval Philosophical Theology”, 108.

⁴⁶³ Rudavsky, “Jewish Contribution to Medieval Philosophical Theology”, 110

⁴⁶⁴ İbn Rüşd, “Telhisu Kitabi’l Makulat”, 219.

⁴⁶⁵ Gersonides, *The Wars of the Lord III*, 325.

⁴⁶⁶ Tevrat, Yeni Yaşam Yay., İstanbul 2011, 1-2.

çok varlık ile var olmama arasında bir aracı olduğuna işaret eder. Ona göre Gershem'in tersine Homer Rishom, gerçekliğin ikinci türüdür. Gersonides bu maddeyi karanlıkla karşılaştırır. Çünkü karanlığın ışığın yokluğu olması gibi bu madde de form veya şeklin yokluğunu temsil eder. Bu nedenle Gersonides'e göre yaratma Tanrı'da bulunan formların çokluğunun serbest bırakılması ve varlığın temeli olan Prima Materia'ya verilmesi anlamına gelir. O, bu şekilde yaratılışı savunur. Ona yoktan yaratılışı feda eder.⁴⁶⁷ Gersonides de tıpkı İbn Rüşd'de olduğu gibi evrenin fail bir Tanrı'nın fiili olarak ezeli olduğu görüşünü savunmaktadır. Ancak ondan farklı olarak Gersonides evrenin ezeli yaratılışın yanı sıra sonsuza kadar süreceğini de savunur. Platon'un aksine evrenin doğası gereği yok edilebilir olduğuna izin vermeyecektir. Onun için evren güçlü anlamda yok edilemez. Dolayısıyla evren hiçbir koşulda yok olmayacaktır. Şimdi bu tezdeki ilginç nokta, onun evrenin Tanrı tarafından yok edilemeyeceğini gösteren argümandır. Çünkü Gersonides'e göre rasyonel bir failin yaptığını yok etmesi için yeterli bir neden olması gerekir. Bu bağlamda Tanrı'nın yarattığı şeyi yok etmesi için ne tür nedeni olabilir. Tanrı, kötü bir iş mi yaptı? Öfkeli ve affetmez mi? Kaprisli mi? Dolayısıyla O'nun kusursuz eserini yok etmesini açıklamamızın hiçbir yolu yoktur. Bu durumun Tanrı'nın gücünü kısıtlayacağı veya azaltacağı yönündeki itiraza, Gersonides basitçe Tanrı'nın mantıksal olarak mümkün olan her şeyi yapabileceğini, ancak dünyayı yok etmenin tamamen iyiliksever ve rasyonel bir yaratıcı için mantıksal olarak mümkün olmadığını düşünmektedir.⁴⁶⁸ İbn Rüşd'ün Yahudi düşünürleri etkilediği bir başka konu da Tanrı'nın nitelikleri ile ilgili ortaya koyduğu argümanlardır. Şimdi bu meseleyi ele alabiliriz.

Tanrı'nın niteliklerini ve bunun evrenle ilişkisini tartışan Yahudi filozofları İslâm düşünürlerinden etkilenecek kelamcılara karşı pozisyon almayı tercih etmişlerdir. Sözelimi; *"İbn Meymûn kelamcılara karşı girdiği polemikte İslâm filozoflarına sempatisini ortaya çıkarmıştır. Atom varsayımına, doğal yasaların ve nedenselliğin inkârına hararetle karşı çıkmıştır. O, daha sonra gelen bazı Yahudi İbn Rüşdçüler gibi maddenin ezeli olduğunu savunmasa da yukarıda da ifade edildiği üzere âlemin ezeliliği varsayımının sanıldığı kadar sapkın bir düşünce olmadığını ileri sürmüştür. Kürelerin*

⁴⁶⁷ Bkz. Gersonides, *The Wars of the Lord III*, 325; Rudavsky, "Jewish Contribution to Medieval Philosophical Theology", 110; Rudavsky, "Philosophical Theology, Jewish", 994.

⁴⁶⁸ Gersonides, *The Wars of the Lord III*, 317-318; Seymour Feldman, "Divine Omnipotence, Omniscience, and Human Freedom", (Ed.: Steven Nadler, T. M. Rudavsky), *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, (ss. 659-704), Cambridge University Press, New York 2009, 669.

hiyerarşisi ve onları birbirine bağlayan ilahî edim ile ilgili öğretisi filozoflarınkiyle tamamen aynıdır. Onlar gibi Tanrı'yı yaratılmışlarla benzer tutmayı reddetmiştir. Ona göre Tanrı hakkında bir nitelemde bulunurken onun ne olduğunu değil, ne olmadığını söyleyebiliriz.”⁴⁶⁹ Böylece İbn Meymûn, Tanrı'ya uygulanabilecek tüm niteliklerin “olumsuz” olduğunu yani karşıtları Tanrı'nın olumsuzlanması gereken nitelikler olduğunu iddia eder. Örneğin Tanrı'nın yaşama sahip olduğunu söylemek, Tanrı'nın ölüm özelliğini kabul ettiğimiz manasını taşımaktadır.⁴⁷⁰ Bununla birlikte ilahî birliği korumaya yönelik bir girişim de Gersonides'ten gelmektedir. O, niteliklerin öncelikle Tanrı'ya yüklenildiği ve yalnızca diğer varlıklara ikincil bir biçimde verildiği savunmuştur. Bu sebeple Tanrı yaratıklarına benzer görünse de aslında burada yalnızca benzerlik söz konusudur. Buradaki benzerlik ikisi arasında hiçbir ilişki ima etmemektedir. İbn Rüşdçü gelenekten etkilenen XIII. ve XIV. yüzyılda giderek artan bir şekilde Yahudi filozoflar, bilgi ile doğru kanaat arasında ayırım yapmaya başlamışlardır.⁴⁷¹

Tanrı'nın farklı nitelikleri ilahî özde birçok farklı görünüm veya kişi mi oluşturuyor, problemi; genel olarak Orta Çağ düşünürlerini meşgul ettiği gibi Yahudi filozoflarını da fikir ayrılığına düşürmüştür. İbn Meymûn ilahî sıfat teorisini esas olarak Farabî ve İbn Sînâ'nın öz-varlık arasındaki ayırım üzerine inşa ettiğini söyleyebiliriz. Bu ayırım, olurlu/mümkün varlıklar söz konusu olduğunda varoluşun öze tesadüfî olduğunu, oysa İbn Meymûn Tanrı'da öz ve varoluşun bir olduğunu ima etmiştir. Bu nedenle Tanrı'nın doğası bizimkinden tamamen farklıdır ve Tanrı'yı tanımlamak için kullanılan terimler ya eş sesli bir şekilde ya da olumsuz yüklemeler olarak kullanılmalıdır. Tanrı'nın dört temel niteliği; hayat, kudret, ilim ve irade tek bir basit öze sahiptir. Diğer tüm nitelikler, ya ilahî eylemin tamamlayıcısı olarak ya da olumsuz nitelikler olarak kavranmalıdır. Bununla birlikte bu dört nitelik bile, Tanrı'ya yüklendiklerinde eş anlamlı veya müphem bir anlamda kullanılır.⁴⁷²

Öte yandan Gersonides, İbn Meymûn'un ünlü negatif teoloji teorisine karşı çıkmıştır. O, bu durumda İbn Sînâ'nın öz ve varlık arasındaki ayırımını reddederek

⁴⁶⁹ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 138.

⁴⁷⁰ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 133-134.

⁴⁷¹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 122-123; Huges, “Philosophy Jewish Encyclopediao of Medieval Philosophy”, 1009.

⁴⁷² İbn Meymûn, *The Guide for the Perplexed*, 79; Rudavsky, “Jewish Contribution to Medieval Philosophical Theology”, 107-108.

varlığın bir varlık olarak tesadufi olmadığını savunan İbn Rüşd'ün yanında yer almayı tercih etmiştir.⁴⁷³

İbn Rüşd'ün ay üstü küreler ve ay altı âlemle ilgili ortaya koyduğu düşüncelerin Orta Çağ Yahudi düşüncesinde yazılan ansiklopedilere de doğrudan etki ettiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda sorulan şu iki soru önemlidir: Gök maddesi ile ay altı madde aynı şey midir? Yıldızların maddesi kürelerininkiyle aynı mıdır? Birinci soruya Aristo gibi İbn Meymûn'un yanıtı olumsuz olmuştur. Ona göre gök ile ay altı iki farklı madde türüdür. İbn Rüşd'e göre ise buradaki fark önem derecesine göredir. Göksel madde ve ay altı madde, maddesellik ölçeğinin kısmî bir aralığını paylaşır ve ortak niteliklere sahiptir. Bu nitelikler açısından İbn Rüşd, Aristo'nun cevapsız bıraktığı ikinci soruya cevap verebilme imkânını sağlamıştır. Fakat İbn Meymûn göksel niteliklere ihtiyaç duymaz. Bu durumda o, hem birinci hem de ikinci soruyu farklı madde türleri açısından yanıtlamak istemektedir. Bu iki cevap Aristo'nun kozmolojik şemasına yönelik farklı tutumları yansıtmaktadır. İbn Rüşd'ün cevabı göksel maddeyi ay altına biraz daha yakınlaştırırken, İbn Meymûn'un yanıtı göksel maddenin farklılığını ve uzaklığını vurgular.⁴⁷⁴

İbn Meymûn, evrenin ezeli mi yoksa yaratılmış mı olduğu sorusunun bilimsel araştırmalarla karara bağlanamayacağı inancını sürdürürken, Gersonides ise evrenin yaratılışının kanıtlanabileceği düşüncesini taşımıştır. Onun öne sürdüğü delillerden biri, kozmosun mükemmel bir şekilde tasarlandığını ve bu mükemmelliğin bir tasarımcıya hitap ettiğini tasdik etmesidir. Bu özellikle ay altı âlem üzerindeki etkileri ona mümkün olan en yüksek mükemmelliği sağlayan gök cisimleri için geçerlidir. Bu, ay altı varlıkları mükemmelleştirmek için göğün özünde bulunan her şeyin mümkün olan en yüksek mükemmellikte olduğu kesin olarak tespit edilmiştir. Gerçekten semavî düzen az da olsa bozulsa, ay altı varlıklar da bozulur. Göksel cisimler her birleşik ay altı varlığı oluşturan karşıt unsurların dengesini mümkün olduğu kadar uzun süre korur. Her bir varlığın hayat ısını da korurlar. Öyle ki, yaptıkları eylem küçük bir an bile dursa tüm bu varlıklar, iyiliklerinden ve mükemmelliklerinden mahrum kalacak ve hiçbir

⁴⁷³ Rudavsky, "Jewish Contribution to Medieval Philosophical Theology", 108; Rudavsky, "Philosophical Theology, Jewish", 993.

⁴⁷⁴ Ruth Glasner, "The Question Celestial Matter in the Hebrew Encyclopedias", (Ed.: Steven Harvey), *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, (ss. 313-334), Kluwer Academic Publishers 2000, 313, 322.

canlı canlı kalmayacaktır. Burada İbn Rüşd'ün şerhlerinde ifade ettiği semavî unsurlar ile ay altı âlem arasındaki ilişkiyi Yahudi düşünür Gersonides yoğun bir şekilde kullanarak göksel konfigürasyondaki/dizilişlerdeki en ufak bir değişikliğin bile ona bağlı olan ay altı var oluşun bozulmasına⁴⁷⁵ yol açacağı fikrinde olduğu açıkça görülmektedir. Gersonides'in bu fikri yeni bir kullanıma dâhil ettiği ifade edilmiştir. Sadece fiziki alem üzerinde uygulanan takdirin mükemmel olması değil, aynı zamanda gök cisimlerinden yayılan etkilerin bu mükemmelliği ortaya çıkarmak amacıyla kasıtlı olarak tasarladıklarına şهادet eder. Başka bir ifadeyle bu mükemmelliğin bilge bir yaratıcı tarafından bu düzeni bilerek konulduğuna delildir. Gersonides; yıldızların kürelerde kendileri için değil, ay altı varoluşa etkide bulunmak ve onu sonuna kadar mükemmelleştirmek için bulunduğunu belirtir. Böylece o, göksel etkilerin mükemmel programlanmasına dikkat çeker. O, ay altı dünyadaki küresel doğal düzeni, dünyanın yaratıldığının deneysel kanıtı⁴⁷⁶ olarak ileri sürer.

İbn Rüşd'ün metinlerinin birçoğunu ayrıntılı olarak yorumlayan ve bir öğrencisi olarak nitelendirebileceğimiz Gersonides, çok önemli ve çok eski bir soruyu görmezden gelmek istememiştir. Bu, “*beşinci elementten*⁴⁷⁷ *oluşan cisimler ay altı dünyayı nasıl etkileyebiliyor?*” sorusudur. Gersonides *Rabbın Savaşları*'nda bütün bir bölümünü Güneş'in havayı nasıl ısıttığına ve bunun nedenini açıklığa kavuşturmaya ayırmıştır. O, Güneş'in havayı nasıl ısıttığını anladığımızda, diğer gezegenlerin ilahî takdir üzerinde ilgili rolleri nasıl yerine getirdiğini de bileceğimizi vaat eder.⁴⁷⁸ Bu bağlamda gök cisimlerinin elementlerde ve onlardan oluşan cisimlerde bulunan niteliklere sahip olmadığı doğa bilimlerinde kanıtlanmıştır. Bu nedenle ona göre, Güneş'in sıcak olduğu için ısıttığı söylenemez. Böylece ısının esasen Güneş'ten kaynaklanmadığı zorunlu olarak ortaya çıkıyor. Aksine onun ısısının varlığı Güneş'in tözüne bağlı olan bir şeyden

⁴⁷⁵ Freudenthal, “Cosmology: The Heavenly Bodies”, 348-349.

⁴⁷⁶ Freudenthal, “Cosmology: The Heavenly Bodies”, 349.

⁴⁷⁷ Beşinci element; toprak, su, hava ve ateşten oluşan dört unsura ek olarak döngüsel devinim yapan unsurdur. Aristo'ya göre ay üstü âlemindeki felekler beşinci bir unsur olan esîrden meydana gelmiştir ve hareketleri dairevidir. Esîr, zıddı olmayan ve mekânsal dairevi hareket dışında herhangi bir değişmeye uğramayan gerek nitelik gerekse nicelik bakımından dönüşüm geçirmeyen son derece hafif bir maddedir. Bu sebeple dört unsurdan oluşan ay altı âleminin mekânı ile esîrden oluşan feleklerin mekânı tamamen farklıdır. Bkz. İlhan Kutluer, “Felek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul 1995, (12, 303-306, 304); Hüseyin Gazi Topdemir, “Aristoteles'in Doğa-Fizik Felsefesi” *Felsefe Dünyası*, 39 (1), 2004, 3-19, 4; Mehmet Demir, “Sudûr Kozmolojisi: Fârâbî ve İbn Sînâ Arasındaki Farklar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 14, 2022, 233-243. 236.

⁴⁷⁸ Gersonides, *The Wars of the Lord III*, 49; Freudenthal, “Cosmology: The Heavenly Bodies”, 349-350; Güneş gezegeni ile ilgili bkz. Gersonides, “Gersonides' Commentary on Averroes' Epitome of Parva Naturalia”, (Derl. Alexander Altmann), *American Academy for Jewish Research*, 1979, 1-31, 15-17.

kaynaklanır. Bu nedenle Güneş'in (kendisi sıcak olmaktan) başka bir şey sayesinde ısıttığını düşünmeliyiz. Bu ispatlandıktan sonra bu şeyin ne olduğunu araştırmalıyız. Gersonides İbn Rüşd'ün düşüncelerinden hareketle yeni bir yola çıkmak gerektiğini söyler ve bunun neticesinde de kendi yolunu sunar. Aslında o, İbn Rüşd'de bulduklarının geliştirilmiş bir versiyonunu revize ederek yeniden ifade eder.⁴⁷⁹ Buna göre, Güneş ısınmasının nedeni Güneş ışınındaki ilahî bir kuvvet sayesinde. Onunla ateş (element) arasında bir yakınlık vardır. Işık ateşi hareket ettirir. Hava (element) ateşine karıştığı için havayı ısıttır. Hal böyle olunca Güneş'in ışığı ışık olduğu kadar değil, Güneş'in ışığı olduğu ölçüde ısıtma gücüne sahiptir. Bu yetenek Güneş ışınının hareket ettirdiği havadaki ateş elementinin doğası gereği Güneş ışığını biriktirdiğine göre, bu ısınmayı yansıttığı zaman ateşin yaydığı ışık da oluşmaktadır. Bütün bunlar Güneş'ten yayılan ışık kadar ateş unsurunu harekete geçirmek zorunda olduğu ilahî güç sayesinde, Güneş ışığının yanma yeteneğinin ona ait olduğunu gösterir.⁴⁸⁰ Burada görülmektedir ki Gersonides, İbn Rüşd'ün ilahî güç kavramına yeni bir imaj vermiştir. İbn Rüşd esas olarak Güneş'in ay altı dünyası üzerindeki etkileriyle ilgilenmiştir. Diğer gezegenlerin de ay altı maddeler üzerinde etkileri olduğunu iddia etmiştir. Görülüyor ki Gersonides her gezegenin ay altı varlıklar üzerindeki spesifik etkisini açıklayan bir teoriye ihtiyaç duymuştur. Bu nedenle gezegenler tarafından yayılan ışınların hepsinin renkleri gibi farklı olduğunu ve her birinin belirli bir ay altı madde türü ile seçmeli bir yakınlık olarak tanımlayabileceğimiz şeye sahip olduğunu varsaymıştır.⁴⁸¹ Bu bağlamda Yahudi düşüncesinde gök küresi ile ay altı âlem arasında bir etki olduğu savunulmuştur. Buna göre uçuşuma çarpan ışığın hareketi, dağların ortaya çıkmasına ve suyun toplandığı vadilerin oyulmasına neden olmuştur. Yıldızların elementler üzerindeki bu hareket devam eder. Denizlerdeki ve okyanuslardaki suları korur. Dünyanın suların üzerine çıkmasına ve tüm hayvanların yaşamının devam etmesine izin verir. Bu nedenle Tanrı'nın akıllar ve küreler aracılığıyla zuhurunun yeryüzündeki yaşamın nedeni olmaya devam etmesi anlamında sürekli bir yaratılış vardır.⁴⁸² Bundan hareketle ay üstü ve ay altı âlemin ilişkisini açıklamaya çalışan Yahudi düşünürlerin İbn Rüşd'ün sürekli yaratma teorisini model olarak benimsediğini söylemek mümkündür.

⁴⁷⁹ Freudenthal, "Cosmology: The Heavenly Bodies", 350.

⁴⁸⁰ Gersonides, *The Wars of the Lord III*, 49-54.

⁴⁸¹ Freudenthal, "Cosmology: The Heavenly Bodies", 350-351.

⁴⁸² Sırat, *A History of Jewish Philosophy the Middle Ages*, 220.

Yahudi düşüncesinde tartışılan ve İbn Rüşd'den etkilendiğini düşündüğümüz konulardan biri de Allah'ın kudreti meselesidir. Bu bağlamda Allah'ın her şeye gücü yetme yaklaşımını ele alan Albalag'ın başlangıçta iki olasılık türü arasında bir ayırım yaptığı iddia edilir. Buna göre;

- 1- Bir failin bir eylemi gerçekleştirme olasılığı
- 2- Bir öznenin doğasında olan ve failin fiilini alma olasılığı.

Albalag'ın bu ayırımı, aktif, pasif ya da potansiyel güçler arasındaki Aristocu ayırım gibi görüldüğü ifade edilmiştir. Örneğin eğitimli bir marangozun bir tahta parçasından bir sandaliye yapma olasılığı ya da gücüne sahiptir. O ahşabın ise bir sandalyeye dönüştürülme olasılığı ya da gücü vardır. Bir sandalyenin yapılabilmesi için hem bir fail hem de bu iki koşulu sağlayan bir özne gerekir. Şimdi önerilen herhangi bir eylem durumunda, her iki koşulun da mevcut olup olmadığını düşünmeliyiz. Açıkcası eğer fail yaparsa eylemi gerçekleştirme olanağına sahip olmadığı yani bunu yapacak gücü olmadığı hiçbir şekilde her şeye kadir olmadığı anlamına gelir. Ancak yapılması gereken yapılmazsa herhangi bir şekilde yapılma imkânı varsa, fiilin bu fail tarafından yapılmamış olması, failin herhangi bir acizliği anlamına gelmez. Buna göre Tanrı'dan iç açılardan 181 dereceye eşit olacak şekilde bir üçgen yapmasını istemek, boş bir istekte bulunmaktır. Çünkü bu mantıksal bir imkânsızlıktır. Tanrı'nın böyle bir üçgeni yapmaması onun her şeye kadir olmadığı anlamına gelmez. Bu sadece talep eden kişinin aptal olduğu anlamına gelir.⁴⁸³ Albalag'ın burada İbn Rüşd gibi bir çerçeve sunduğu görülmektedir. Çünkü İbn Rüşd'e göre de nedenleri reddetmek akli reddetmektir. Bu bağlamda mantık bilimi nedenlerin ve eserlerin bulunduğunu ve bu eserleri bilmenin ancak onların nedenlerini bilmekle yetkinliğe ulaşabileceğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu şeyleri reddetmek, bilgiyi geçersiz kılmak ve reddetmek demektir; çünkü bu, gerçek bilgiyle bilinebilen herhangi bir şeyin bulunamayacağı; bulunsan bile, böyle bir şeyin sanıya dayalı bir şey olacağı, ne bir kanıtın ne de bir tanımın bulunacağı ve kanıtları oluşturan yüklem kategorilerinin ortadan kalkacağı anlamına gelir. Zorunlu hiçbir bilginin bulunmadığını kabul eden kimsenin, bu sözünün zorunlu olmadığını kabul etmesi gerekir.⁴⁸⁴ Albalag'ın bu düşüncelerinde bir Aristo şarihi olarak İbn Rüşd'ü ne derece yakından izlediği ve onun tesiri açık olduğu ortaya çıkmaktadır.

⁴⁸³ Feldman, "Divine Omnipotence, Omniscience, and Human Freedom", 666.

⁴⁸⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 785-786.

Bildiğimiz gibi İbn Rüşd bu duruma şu ayeti gerekçe gösterir: “*Sen Allah’ın kanununda hiçbir değişiklik bulamazsın. Sen Allah’ın kanununda hiçbir sapma bulamazsın.*”⁴⁸⁵

Dolayısıyla her iki düşünür de Allah’ın kudreti ile nedenleri ortadan kaldırma gayesinin birbiriyle uyuşmayacağını bildirmektedir. Buradan hareketle Albalag’ın kaynağının da İbn Rüşd olduğunu söylemek mümkündür.

1.5.2. Epistemolojik Alandaki Etkilenme

Yeni Çağ’dan bu yana müstakil bir alan olarak incelenmeye konu olan epistemoloji tarihinin, esasında insanla birlikte başlayan bir süreç olduğu, bilgi sorununun zihinleri hep meşgul edegeldiği söylenebilir. Her ne kadar düşünürlerin ilk ilgilendiği mevzu “arkhe” problemi olsa da bununla birlikte Antik Çağ’dan bu yana bilginin kaynağı, imkânı, sınırı ve güvenilirliği sorunu da doğrudan veya dolaylı olarak hep tartışılarmış bir husustur. Sözelimi; sofistlerin faili temel alan göreceli yaklaşımları ile onlara karşı bilginin nesnelliğini savunan Sokrat’ın ya da bilginin imkânı ve değerini irdelerken nesneyi ön plana çıkaran ve idealar dünyasını gündeme getiren Platon ile duyulur-maddi nesneleri esas alan öğrencisi Aristo’nun bilginin kaynağı problemine⁴⁸⁶ çözüm bulma arayışıdır. Bilginin kaynağı, sınırı, güvenilirliği, imkânı ve türleriyle ilgili tartışmaların doğal olarak İslâm düşünürleri tarafından da her yönüyle ele alındığını söyleyebiliriz. Yukarıda da ifade edildiği üzere epistemoloji, her ne kadar, Yeni Çağ’dan bu yana müstakil bir alan olarak sistematize edilse de onunla ilgili tartışmalar Antik Çağ’dan bu yana diğer toplumlarda olduğu gibi İslâm medeniyetinde de en çok üzerinde durulan mevzulardan biri olmuştur. Ancak bu konu İslâm düşünürleri tarafından daha ziyade varlık, nefis, mantık gibi alanların tartışmalarında irdelenmiştir. Bu geleneğin en önemli düşünürlerinden biri de şüphesiz İbn Rüşd’dür. İbn Rüşd’ün felsefesinde daha evvel belirtildiği gibi biri zat manasını taşıyan on kategorinin en genel cinsi, diğeri ise doğru anlamında onun dış dünyadaki varlığına uygun olarak zihinde bulunan iki farklı mevcut söz konusudur. Dolayısıyla onun meseleye bu cihetle yaklaşımı şu sonucu doğurmuştur: Mevcûdun biri ontolojik diğeri epistemolojik olmak üzere iki yönü vardır. Bu bağlamda onun düşüncesine göre bilgiden bahsedilebilmesi için dış dünyada fiilen mevcut bulunan nesne ile onu

⁴⁸⁵ Kur’ân-ı Kerîm, 35/43

⁴⁸⁶ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 109.

algılayıp kavramlaştıran ve akıl gücüne sahip olan öznenin bulunması zorunludur. Tıpkı diğer İslâm düşünürleri gibi İbn Rüşd de epistemoloji hakkındaki kanaatlerini müstakil bir alan olarak incelemeyi; daha ziyade varlık, nefis ve akıl kavramlarının işlendiği bölümlerde bu problemi ele almıştır.⁴⁸⁷

İbn Rüşd'ün düşüncelerinin Batı toplumu için çok önemli ve etkili olduğu konuyla ilgili pek çok araştırmacının da vurguladığı gibi yadsınamaz bir gerçektir. Dahası, diğer birçok alanda olduğu gibi Hristiyanların ve Avrupa'daki Yahudilerin ruh hakkındaki fikirlerini geliştirmelerinin de öncelikle İbn Rüşd'ün aracılığıyla olduğu ileri sürülmüştür. Hatta İbn Rüşd'ün, bilhassa bilgi ve faal akıl ile ittisal olasılığı hakkındaki söylemlerinin ve onun vasıtasıyla öğrenilen psikolojinin XIII. özellikle XIV. ve XV. yüzyıllarda ruh üzerine canlı bir söylemin ortaya çıkmasının bir nedeni olduğu iddia edilmiştir.⁴⁸⁸

Adamson'un ifade ettiği üzere ölmüş bir filozofun fikirlerini daha geniş bir kitleye ulaştırmak gibi bir murada sahipseniz, bu durumda üç temel seçeneği göz önünde bulundurmaya zorundasınız. Evvela yapılması icap eden şey filozofun yazılarını yeni bir dile çevirmektir. İkincisi, filozofun fikirlerini sunan kendi yazılarınızı üretmek belki de filozofun kalıcı ilgisini göstermek için onları yeni problemlere uygulayabilmektir. Üçüncüsü ise filozofun metinleri üzerinde yorum yapmaktır. Bunun örneğini İbn Rüşd'ün Aristo üzerine yapmış olduğu çalışmalarda kapsamlı bir şekilde görmekteyiz. Aynı durumun İbn Rüşd düşüncesi için de geçerli olduğu görülmektedir. Ayrıca bu üç maddeye ilave olarak İbrani düşüncede dördüncü bir yaklaşım daha olduğu ortaya çıkmıştır ki bu da üst (süper) yorumdur. Yahudi düşüncesinde bunun en iyi örneğinin Gersonides olduğu söylenebilir. İbn Rüşd yorumcuysa Gersonides üst/süper yorumcu ünvanını hak eder. *Rabbin Savaşları*'nda⁴⁸⁹ aynı görüşlerin çoğunu özetleyerek ve ardından İbn Rüşd'ün kendi konumunu karışıma dâhil ederek bunu daha iyi yapmaktadır. Gersonides İbn Rüşd'deki, insan için tek akıl fikrine sempati duymasa da,

⁴⁸⁷ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 109; Sarioğlu, *İbn Rüşd*, 75.

⁴⁸⁸ Robinson, "Soul and Intellect", 541.

⁴⁸⁹ Gersonides, *The Wars of the Lord I-III*, (Çev. Seymour Feldman), (1. Baskı), The Jewish Publication Society, New York 1987, II, 28, 32, 40, 43, 45, 47, 51, 54, 59.

insan aklının ötesinde bir semavî aklın bulunduğu dair uzun süredir devam eden felsefî teoriyi kabul eder.⁴⁹⁰

İbn Rüşd'ün diğer alanlarda olduğu gibi epistemolojik yaklaşımından etkilenen erken dönem Yahudi bilginlerden üretken yazar İbn Meymûn da dikkate değer bir paya sahiptir. Onun İbn Rüşd'ün düşüncelerinden esinlenerek ortaya koyduğu çalışmalarıyla büyük şarihin gayri resmi olarak Yahudiler arasında yetkin ve otoriter bir bilgin olarak tanınmasını sağladığını söyleyebiliriz. Onun faal akıl, insan aklı ile munfarık akıl⁴⁹¹ arasındaki bağlantı ve epistemoloji hakkındaki görüşleri büyük ölçüde İbn Rüşd'den etkilenmiştir. Bu bağlamda bazı araştırmacılar bu durumu "*İbn Meymûn'un akıl teorisi çok küçük bir farkla İbn Rüşd'ün teorisinden farklılaşmaktadır.*"⁴⁹² şeklinde ifade etmişlerdir. İbn Meymûn'un yanı sıra Samuel İbn Tibbon, Judah ben Solomon, Shem Tov İbn Falaquera dâhil olmak üzere diğer Yahudi yazar ve düşünürler de çalışmaları için İbn Rüşd'ün metinlerine büyük ölçüde güvenmişlerdir. İbn Rüşd'ün felsefesinin Yahudi filozoflara aktarılmasında eserlerinin, Arapçadan İbraniceye çevirilmiş olması önemli bir paya sahip olmuştur.⁴⁹³ Bu anlamda İbn Rüşd'ün İskender'in *De Intellectus* üzerine şerhi ve *Faal Akılla İttisal* adlı risalesi dâhil olmak üzere diğer kısa çalışmaları onun vefatından kısa süre sonra tercüme edilmiştir. Bu eserler XIV. yüzyılda Narboni tarafından yazılan şerhlerle günümüze ulaşmıştır. Ayrıca XV. yüzyılda Joseph ben Shem Tov aslında İbn Rüşd'ün kendisini örnek alarak bu eser üzerine hem kısa hem de uzun şerh yazmıştır. Son olarak İbn Rüşd'ün öğretileri onun Aristo üzerine şerhleri aracılığıyla daha doğrudan aktarılmıştır. İbn Rüşd'ün bilgi felsefesi ile ilgili konuları yoğun ele alındığı *De Anima*'nın özeti Moses İbn Tibbon tarafından çevrilmiştir ve daha sonra Gersonides tarafından detaylı olarak şerh edilmiştir. Onun orta şerhi ise Moses İbn Tibbon ve İsaac ben Shem Tov of Tortosa tarafından iki kez çevrilmiştir. Buna karşılık uzun şerhi XV. yüzyıla kadar İbraniceye çevrilmemiş ve daha sonra Arapça orijinalinden değil, Latince yorumundan çevrilmiştir.⁴⁹⁴ Bütün bu aktiviteler İbn Rüşd'ün epistemolojiye dair düşüncelerinin Yahudilerce doğrudan elde edilmesinde etkili olmuştur.

⁴⁹⁰ Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World*, (1. Baskı), Oxford University Press, United Kingdom, 2016, 256, 259.

⁴⁹¹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 222.

⁴⁹² Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 138.

⁴⁹³ Etuk, "Revisiting Averroes Influence on Western Philosophy", 191.

⁴⁹⁴ Robinson, "Soul and Intellect", 542.

Yahudi düşüncesinin en önemli ve ilk mütercimlerinden biri olan Moses İbn Tibbon hem babasının hem de İbn Rüşd'ün düşüncelerini takip etmekten geri kalmamıştır. Onun felsefi düşüncesi bazı noktaları hariç babasınınkinden farklı değildir. Sözelimi; mucize, ilahî takdir ve dünyanın yaratılışı gibi mevzularda babasının görüşlerini paylaşmaktadır. Ona göre doğa yasaları tarafından insanlığa dağıtılan takdirin ve aklın ortaya çıkmasına eşlik edenin dışında bir ilahî takdir de vardır. O, İbn Rüşd'den etkilenerek insanın kemale ulaşmasının faal akılla ittisal sayesinde mümkün olabileceğini düşünür. O, insanın melekler, küreler ve yıldızlar üzerindeki ilahî tesirinin kanunlarını ancak böyle kavrayabileceğini ileri sürer. Yine o, bilge dünyanın yasaları ve gelecek olaylar hakkındaki bu bilgiyle insanın kendini ve ona yakın olanları uğursuz olaylara karşı silahlandırabileceğini ve talihlilerle karşılaşmak için ilerleyebileceğini belirtmiştir.⁴⁹⁵

İbn Rüşd'ü örnek alan ve onun bilgi felsefesini kendi teorilerine zemin olarak kullanan önemli Yahudi filozoflardan biri de Albalag'dır. Esasen Albalag, müstakil bir bilgi teorisini ele almamıştır. Ancak o eserin muhtelif yerlerinde insanın bilgisini, sınırını ve özelliklerini tetkik etmekten geri kalmamıştır. Onun bu problemi ele alışı genelde meşşailere bilhassa İbn Rüşd'ün epistemolojik anlayışına borçlu olduğunu ifade etmekte fayda vardır. Albalag tıpkı meşşailer gibi bilgiyi temsili ve tasdiki olmak üzere iki kısma ayırır. Bu bağlamda o, Aristocu kıyas yöntemini kullanır ve kesin bir onay uyandırmada burhani kıyaslara birincil önem verir. Albalag da tıpkı İbn Rüşd gibi insan bilgisinin ampirik temeline bariz bir vurgu yapar. O, dış imgeler olmaksızın ruhun anlaşılır biçimlerinin kavranmasının imkânsız olacağını, görsel verilerden yoksun bir kişinin renklerin özünü kavramasının imkânsız olduğunu açıklar.⁴⁹⁶

Albalag da İbn Rüşd ve diğer Aristocular gibi insanın nihaî amacını kemale, başka bir ifade ile yetkinliğe ulaşma olarak telakki eder. Bu maksadın gerçekleşebilmesi için de insanın şüpheyi ortadan kaldıran varlık bilgisine ulaşması gerekir. Şüpheyi ortadan kaldırmanın yolu ise yakın/kesin/burhani bilgiden geçer. Albalag bunu mantıksal ispat ile ifade eder. Bu argümanların sonucunda sadece Albalag'a özgü bir güçlük içermese de insanın nihaî gayesinin yalnızca felsefeye bağlı görüneceği ve dinin rolünün yetersiz kalacağı bir müşkilat doğurmaktadır. Bilhassa Albalag'da inanç ile bilimsel bilgi

⁴⁹⁵ Sırat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 229.

⁴⁹⁶ Abdalla, "Isaac Albalag".

arasında dikkate değer bir ikiliğin olduğu, kutsal metinlerdeki bilginin deneysel bilgiden nicelik ve nitelik olarak farklı bir alanla sınırlamaya hizmet ettiği öne sürülmüştür. Daha sonra tekrar ele alacağımız gibi bu doktrinle Albalag, yıllarca devam edecek bir tartışmanın fitilini ateşlemiştir. Dolayısıyla bu yaklaşımla Albalag, birçok Yahudi ve Müslüman düşünürün felsefi inanç doktrininin aksine fideist⁴⁹⁷ bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Onun bu yaklaşımıyla İbn Rüşd'ün burhani kıyasa olan güvenini çağrıştırdığını belirtebiliriz.

Genel olarak inanç, kıyassal akıl yürütmeden yola çıkarak belirli bir nesnenin doğru olduğuna dair yargıdan oluşur. Bu şekilde inancın akıl yürütme biçimine bağlı olarak kesinlik veya kesinliğe yaklaşma söz konusu olur. Albalag ise aksine inancı belirli bir mukaddes öğretinin veya bir dizi doktrinin önceden rasyonel bir gerekçe olmaksızın doğru olarak makbul görmesi gereken geleneksel bir inanç anlayışına işaret eder. Böylece basit inanç peygamberlik otoritesi nedeniyle daima bir kesinlik kaynağı olarak kabul edilebilir. Ona göre Tora'da peygamberlik sırlarının peygamber olmayanlar tarafından erişilmediğini belirten birçok malumat mevcuttur. Geriye sadece filozofların erişebildiği felsefi bilgi katmanı kalmaktadır.⁴⁹⁸

İbn Rüşd'ün epistemolojisini sistematik olarak inceleyen Yahudi düşünürlerden biri de Narboni'dir. Narboni, birçok XIV. yüzyıl düşünürü gibi en iyi şekilde yorum ve üst yorum biçimiyle düşüncelerini ifade etme yolunu tercih etmiştir. Daha öncede ifade edildiği gibi o da Gersonides gibi İbn Rüşd üzerine şerhler yazmıştır. Gerçekten de İslâm felsefe metinlerinin birkaçının İbranice versiyonu sadece onun şerhleriyle ayakta kalmayı başarabilmiştir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Psikoloji metinlerinde İbn Rüşd'ün faal akılla ittisali ve İskender'in akıl üzerine yorumunu çalışmıştır. Narboni de *Ma'amar bi-Shelemut ha-Nefesh*, adında kendine ait bir eser yayınlamıştır. Aslında bu eserin İbn Rüşd'ün *De Anima*'nın orta şerhinden, *Faal Akılla İttisali* ve İbn Rüşd'ün konuyla ilgili özetlerinden ödünç alınan metinlerinden oluştuğu ifade edilmiştir. Ayrıca eserin yazımında Gazâlî'nin *Makâsıdü'l-Felâsife* ve diğer metinlerinden de yararlanılmıştır. Narboni, eserinin ikinci bölümünde insan aklının faal akılla birleşmesini ele almış olup burada İbn Rüşd'ü takip ettiği ifade edilmiştir. Çünkü ona göre formları birbirlerine bağlayan zincir akıldır ve akıl varoluşun nedenidir. Faal akıl

⁴⁹⁷ Abdalla, "Isaac Albalag".

⁴⁹⁸ Abdalla, "Isaac Albalag".

ile birleşme ise idrak eşiğine götüren hayali formlar ortadan kalktığında gerçekleşir.⁴⁹⁹ Ancak araştırmacıların da dikkat çektiği gibi Narboni'nin İbn Rüşd'den alıntı yaparken her zaman onun eserlerine atıfta bulunmadığını veya ismine yer vermeye gerek duymadığını belirtmeliyiz.

İbn Rüşd'ün en iyi bilinen felsefî doktrini bütün insanlar için tek bir akıl olduğudur. Doktrin bazen monopsizim olarak etiketlenir, ancak İbn Rüşd'ün birlik tezi ruhla ilgili değil, akılla ilgili olduğundan bunun sorunlu bir terim olduğu ifade edilmiştir. İbn Rüşd'ün teorisinin epistemolojik ve ontolojik bir amacı olduğu bildirilmiştir. İbn Rüşd bir yandan küllî akledilirlerin nasıl bilinebileceğini açıklamak isterken diğer yandan Aristo'nun aklın saf potansiyel olduğu ve bedenle karışmamış olduğu iddiasını izah etmeye çalışır. Heyûlânî akıl, İbn Rüşd'ün aklın birliği teorisinin temelidir. Buna göre heyûlânî akıl, faal akıl gibi tek, ayrı, ezeli bir cevherdir. Bu durumda tüm insanlar için aynı olan ve insan vücuduna karışmamış tek bir heyûlânî akıl vardır. İbn Rüşd'ün, insanların tek bir akli paylaştığını ve böylece bu teoriyi kendisinin fark ettiğini, dolayısıyla bu neticeye uzun bir tefekkür ve yoğun bir çalışmadan sonra ulaştığını kendisinden hariç kimsede bunu görmediğini ifade eder.⁵⁰⁰ Ancak İbn Rüşd'e göre küllî bilgi de yine mümkündür. Çünkü maddi akıl yoluyla küllî bilgi kapasitesi vardır.⁵⁰¹

İbn Rüşd bazı eserlerinde beşerî maddî akıl, aklî mükemmelliğin tüm insanlar için bir ve aynı olduğunu ve ölümden sonra hayatta kalan aklın bireysel değil, evrensel olduğunu ima eden faal akıl ile özdeşleştirir. Aklın birliği doktrininin bireysel ölümsüzlük inancını zedelediği düşünülmüştür. İbn Rüşd ve Latin İbn Rüşdçüler olarak adlandırılan bazı Hristiyan skolâstikleri tarafından bu şekilde anlaşılmış ve diğer skolâstiklerin özellikle Thomas Aquinas'ın bu teoriyi felsefî gerekçelerle reddetmesinin nedeni bu olmuştur. İsaac Albalag, ve Moses Narboni gibi düşünürler, onun tüm insanlarda aklın birliği hakkındaki görüşlerini benimserler ve böylece kişisel ölümsüzlük inancına dair şüpheleri ortadan kaldırır. Yine de Hillel ben Samuel of Verona ve Gersonides gibi kişiler, insan akli ile faal akıl arasındaki ilişkinin kişisel

⁴⁹⁹ Robinson, "Soul and Intellect", 546.

⁵⁰⁰ İbn Rüşd, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle I-III*, (Çev. Richard C. Taylor), Yale University Press, New Haven 2009, III/315.

⁵⁰¹ Etuk, "Revisiting Averroes Influence on Western Philosophy", 188.

ölümsüzlük inancıyla uyumlu olduğu konusunda ısrar ederler.⁵⁰² Az “İbn Rüşd’e atfedilen en önemli tezlerden biri olan heyûlânî aklın ayrıklığı ile müsterekliği görüşü mevcuttur. İbn Rüşd’ün tercüme edilen *De Anima* şerhlerinde heyûlânî aklın mahiyeti, nefis ve faal akıl ile ilişkisine dair fikir değişikliğine gidilmesi, takipçileri arasında farklı görüşlerin oluşmasına neden olmuştur. İlk iki şerhi yani Muhtasar ve Telhîs’i esas alanlar, İbn Rüşd’ün akılların birliği öğretisini savunmadığını ileri sürerken, eş-Şerhül Kebir’i esas alanlar, filozofun akılların birliği tezini savunduğunu iddia etmişlerdir. Latin düşünürleri, nefis ile aklı özdeşleştirdikleri ya da aklı nefsin bir kuvvesi kabul ettikleri için nefsin ölümsüzlüğü doğal olarak aklın da ölümsüzlüğünü gerektirecektir. Akıl ile nefis arasında tesis edilen bu ilişkiden dolayı Latin İbn Rüşdçüleri, İbn Rüşd’ün akılların birliği anlayışını kastından farklı olarak ya bireysel nefislerin tek bir nefis olarak varlığını sürdüreceği anlamında nefislerin birliği ya da herkesin tek bir nefsi paylaştığı şeklinde yorumlamıştır.”⁵⁰³ ifadeleriyle İbn Rüşd’ün muhtelif eserlerinde aynı konuyla ilgili farklı bilgilerin olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla bu durum İbn Rüşd üzerinden farklı neticelere ulaşma imkânı sağlayan argümanlar oluşturmuştur.

İbn Rüşd’ün akıl teorisinden etkilenen bir başka Yahudi düşünürü Ahron’dur. Bu durum; “İslâm felsefesinin etkisi Yahudi Karayit mezhebinde bile fark edilir ve onlarda bir dizi özgür düşünürün ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır. Nikomedyalı Ahron ben Elia, İbn Meymûn’un *Delâletu’l-Hâirîn*’i taklit etmeye çalıştığı ve 1346’da Kahire’de tamamladığı *Hayat Ağacı* adlı eserinde de sık sık İbn Rüşd’e gönderme yapmıştır. Ahron’un akıl ile ilgili teorisi hemen hemen İbn Rüşd’ünkiyle aynı olmuştur. Nasıl ki nefis bedenin formudur, edinilmiş akıl da nefsin formudur. Başta tamamen gizli güç olan nefis ancak bedenle birleştiğinde fiil haline geçer. Beden öldüğünde, nefste bedene ilişkin olan her şey yok olur. Bununla birlikte Ahron; Gersonides ve Narboni gibi bir İbn Rüşdçü değildir. Açıkça şarihin tersine gökyüzünün basit, cisimsiz ve yok olmaz niteliğini reddetmiş ve dünyanın yeniliğini göksel cismin bölünebilir olmasıyla ve araz niteliğiyle kanıtlamaya çalışmıştır.”⁵⁰⁴ ifadeleriyle belirtilmiştir. Bu anlamda İbn Rüşd’ün Yahudi toplumundaki etkisinin sadece maruf belli başlı kişilere değil, daha fazla kişinin düşüncelerine de tesir ettiğini göstermektedir.

⁵⁰² Samuelson, “Virtue and Happiness”, 740.

⁵⁰³ Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas’ta Akılların Birliği*, 234.

⁵⁰⁴ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 147-148

Akıl teorisinde İbn Rüşd'ün etkilediği başka bir düşünür de Gersonides'tir. Gersonides'in; *Rabbin Savaşları* olarak bilinen *Sefer Milhamot Ha-Shem* adlı eserinde ruhun ezeliği, müstefad akıl mertebesine ulaşma, faal akıl ile ittisal gibi konularda o; İbn Rüşd, Farabî ve İbn Sînâ'nın düşüncelerinden etkilenmiştir.⁵⁰⁵ Ancak bu filozoflar içerisinde onun düşüncelerini asıl etkileyen kişinin İbn Rüşd olduğunu belirtmek gerekir. Gersonides, faal akılla ilgili düşüncelerini ele aldığı metinlerde bu tesir açık bir şekilde görülmektedir. Şöyle ki; ona göre faal akıl, ay altı âleminde bilgi için iletişimin kaynağıdır. Çünkü o ay altı hakkında teorik bilgiyi verendir. Göksel cisimlerin rüyalarda, vahiy ve peygamberlikte bildirilen olayların düzeninin nedenleri olduğu ve ay altı âlem için veri ürettikleri ölçüde faal akıl için araç görevi görmektedir. Bundan anlaşılıyor ki asıl mesuliyet faal akıldadır. Dolayısıyla faal akıl ittisali doğrudan ya da dolaylı olarak yapmaktadır.⁵⁰⁶ İbn Rüşd de *Telhîsu Mâ ba'de't-Tabî'a* adlı eserinde faal aklın göksel akıllar mertebesinde son akıl olduğunu ifade eder. Böylece o hareket ettiricilerin sonuncusudur. Ay altı âlemindeki varlıkların hareket sebebidir. Bu bağlamda insan, sureti, faal akıl vesilesiyle kavrar. Çünkü varlıklara sureti veren faal aklın kendisidir. Dolayısıyla insan cevherine en yakın varlık faal akıldır ve faal akılla ittisal de bundan ibarettir.⁵⁰⁷ Kısacası faal akılla ilgili inceleme ve değerlendirme yapan her iki düşünürün yaklaşımları göz önüne alındığında Gersonides, faal akıl kavramını ve bu kavramla ilgili malumatı İbn Rüşd'den almıştır.

Gersonides'in tartıştığı en uzun mevzulardan biri de maddi akıl ve faal akıl arasındaki ilişki proplemidir. Ona göre eğer faal akıl gerçekten bir ise o zaman tüm insanlarda maddi akıl bir olmalıdır. Ancak bireyler arasında bariz bir fark olduğu gerçeğini kimse inkâr edemez. Diğer taraftan maddî akıl çok ise tek bir şeyin hem bir hem de çok olduğu sonucu ortaya çıkar. Böyle bir paradoks karşısında Gersonides, maddi akli tahayyülde yaratılan bir huy veya kapasite olarak değerlendirir. Dolayısıyla Gersonides'in bu durumu, “*mümkün aklın birliğini ya da bir oluşunu savunmak ya da reddetmek yerine müstefad aklın bütün insanlar için tek olmayacağını söyler. Daha doğrusu müstefad akli oluşturan akledilirler, onları elde etmiş öznelere sayısı kadar çoğaltılmıştır. Bununla beraber hiçbir müstefaad akıl farklı nesnelerde aynı*

⁵⁰⁵ Gersonides, *The Wars of the Lord I*, 171.

⁵⁰⁶ Gersonides, *The Wars of the Lord II*, 38.

⁵⁰⁷ Bkz. İbn Rüşd, *Telhîsu Ma'ba'de't-tabîa*, 140-145; Bozyiğit, “Yahudi Teolojisinde Müslüman Kelamcı ve Filozofların Etkileri”, 351-352.

değildir.”⁵⁰⁸ ifadeleriyle ortaya koyduğu bildirilmiştir. Gersonides’e göre faal akıl ise yaratılmıştır, ancak ezeli olabilir. Çünkü var olan hiçbir şeyin ezeli olmayacağı ilkesi yanlıştır. O, burada çoğunlukla İskender’le aynı fikirdedir. Themistius ve İbn Rüşd’ün görüşlerini reddeder. Ancak faal aklın varoluşun ve bilginin bir nedeni olduğu; ayrı bir dışsal, maddi olmayan kozmik akıl olduğu konusunda ise onlarla hemfikirdir. Fakat onu tanımlama şekli farklıdır. Bu bağlamda Gersonides’e göre bu faal akıl ilk maddenin alabildiği tüm formlara ve bunların sayısız ilişkilerine sahip olduğu sürece ay altı âlemdeki tüm varoluşun nedenidir ve aynı nedenle düşüncenin de nedenidir. Bu anlamda faal akıl ay altı âlemin düzeni, adaleti, modeli veya ilkesidir. Gersonides’in terminolojisinde kullandığı gibi eğer faal akıl âlemin modeliyse bireysel bir insan aklı onu tamamen bilebilir veya onunla birleşebilir mi? Gersonides’e göre tüm bilgi dünyanın deneyimlenmesiyle elde edilir. Tüm bilgi bilimsel veya tümevarımsaldır ve her zaman öğrenmenin sonucudur. Ona göre doğuştan gelen bir bilgi veya yukarıdan bir aydınlanma yoktur. Hatta ilk prensipler de öğrenilir. Bu nedenle faal akıl ile herhangi bir tür tam biliş veya birleşme imkânsızdır. Dolayısıyla herhangi bir tür tam idrak ya da faal akılla birleşme mümkün değildir; insanoğlu rasyonel çalışma yoluyla dünyadaki tüm formları tüm karmaşık ilişkileri içinde tam olarak kavrayamaz; dünyayı faal aklın perspektifinden göremez. Yine de tam olarak faal aklın dünyanın modeli olduğu ve dünya da onun yansıması olduğu için ampirik çalışma yoluyla kazanılan bilgi bu evrensel modelde bir pay sağlar.⁵⁰⁹

Ön bilgi ile kesin nedenler arasındaki ilişki sorunu İbn Rüşd’ün şerhindeki en uzun söylemi Gersonides’in aldığı ileri sürülmüştür. Onun bu konuyu tartışmasının çıkış noktasını İbn Rüşd’ün şu sözlerinin belirlediği ifade edilmiştir: “*İrade ve özgür seçimle meydana gelen şeylere gelince, özünde olanlar bizim için belirli olmasa da kendi içlerinde belirli (kesin) nedenleri vardır. Yani ya köklenmiş doğal özelliklerden ya da alışkanlıklar ve insan görüşleri yoluyla gelişen özelliklerden kaynaklanır. Bunlar da bizim için bilinmese de doğaları gereği belirli olmalıdır.*” Gersonides’in yine şöyle dediği ifade edilmiştir. “*Bana göre İbn Rüşd, onların da yıldızlar tarafından düzenlerin belirlediğini belirtmek istiyor. Astrologların inandığı şey budur. Bu nedenle şöyle der, Astroloji bireylerin doğumu hakkında ön bilgi sağlar. Bütün bu gelenek ve kanaatlerin*

⁵⁰⁸ Libera, *Orta Çağ Felsefesi*, 322, 324.

⁵⁰⁹ Robinson, “Philosophy Psychology, Jewish Tradition”, 987; Robinson, “Soul and Intellect”, 552.

*ve tercihe bağladığımız bütün hususların yıldızlar tarafından belirlendiği kanaatindedir. Bu son derece şüphelidir. Bu hipoteze göre özgür iradeye atfedilen tüm iradi meseleler aslında gereklidir. Hür irade ve seçimden kaynaklanan hiçbir şey yoktur. Aristo bu yanlışlığı reddetmiştir. Gerçekte bu görüşe göre başka seçenek olmayacaktır. Seçtiğimiz şeyi seçmemiz gerektiğinde buna seçim denmez. Seçim iki çelişkili önermenin ikisinin de mümkün olduğu zamandır.”*⁵¹⁰ Gersonides’e göre bir şeyi önceden bilmek ancak onu gerekli kılan sebepleri bilmek temelinde olabilir. Aksi takdirde ön bilgi zaman zaman kaçınılmaz olarak yanlış olduğu kanıtlanan olasılığa dayalı gerçekten eğitilmiş tahmindir. Gersonides’in örtük varsayımı, katı bir nedensellik zincirinin varlığı olmaksızın mutlak ön bilgi için hiçbir temelin olmadığıdır.⁵¹¹

Gersonides’in yorumunda ayrıntılı olarak analiz ettiği son soru gerçek rüyalar aracılığıyla elde edilen bilgi türlerini içerir. Spesifik olarak bu şekilde teorik bilgi elde edilebilir mi? İbn Rüşd gördüğümüz gibi bu ihtimale karşı çıkar. Gersonides bir uzlaşma pozisyonu benimser. O, teorik bilginin bilgi olarak kabul edilebilmesi için türetildiği ön önermeleri içermesi gerektiği konusunda İbn Rüşd’le hemfikir. O, İbn Rüşd’ün tabiatın boş yere hiçbir şeyi yapamadığı şeklindeki önermesini kabul eder. Bununla birlikte İbn Rüşd’ün akledilirlerin öğretim ve müzakere yoluyla edinilmesini eğer gerçek rüyalar yoluyla onlara ulaşma yeteneği varsa gereksiz olarak değerlendiren argümanını reddeder.⁵¹² Böylece dünyanın düzenini anlayan faal akıl gelecek olayların bilgisini de verir. İbn Rüşd’ü takip eden Gersonides, rüyada verilen teorik bir bilginin imkânını kabul etmez. Akledilirlerin kazanılması için gerekli olan tasavvur şekilleri mevcutsa ilk akledilirlerin rüyada sebepleriyle birlikte verilmesi imkânsız değildir. Bununla birlikte bu nadiren gerçekleşecektir. Çünkü akledilir olanın edinilmesi için gerekli olan bu hayalî biçimler genellikle yalnızca uyanık haldeyken yapılabilecek bir çabadan kaynaklanmaktadır. Çünkü uykuda insan imgeleri özgürce seçme hakkına sahip değildir. Öyle ki bu anlaşılır bilginin elde edilmesi tesadüfî bir şekilde olmadıkça rüyalara ulaşmaz. İkinci akledilirler için de durum aynı şekildedir. Çünkü birinci akledilirleri kullanacak bir çaba ile ikinci akledilirleri birinci akledilirlerden çıkarır. Bu da bilmek istediği ikinci akledilirlerin idrakine yol açar. İlk akledilirlerin uykuda iken

⁵¹⁰ Kreisel, *The History of An Idea in Medieval Jewish Philosophy*, 343-345.

⁵¹¹ Kreisel, *The History of An Idea in Medieval Jewish Philosophy*, 343-345.

⁵¹² Kreisel, *The History of An Idea in Medieval Jewish Philosophy*, 347-348.

akılda mevcut olup ikinci akledilirleri doğurmaları imkânsız değildir. Fakat yine bu çok enderdir.⁵¹³

Bilgi teorisinde hem İbn Rüşd'ün hem de ondan etkilenen Yahudi düşünürlerin tartıştığı en önemli meselelerden biri de şüphesiz Tanrı'nın bilgisidir. Kadim olan Tanrı'nın bilgisi, hadis varlıklara nasıl tecelli etmektedir? Tanrı'nın eşyayı var olmadan evvel bilip bilmediği sorusu birçok düşünür tarafından tartışma konusu yapılmıştır. Şayet Tanrı, varlığı var olmadan önce biliyor idiyse, o halde onları önceki hali ile mi yoksa önceki hallerinden farklı bir şekilde mi biliyordu? Bu durumda şöyle bir neticeye varmak zorunlu olur: Tanrı'nın eşyanın var olmadan önceki bilgisi ile var olduktan sonraki bilgisi arasında bir fark varsa, bu onun bilgisinde değişme olduğu manasına gelir. Fakat her iki durumda da Tanrı'nın bilgisinin aynı olduğu iddia edilirse, bu sefer eşyanın varolmadan önceki hali ile var olduktan sonraki hali arasında bir farklılık olmadığı ortaya çıkmaktadır. Böyle bir durumda ise var olan şeyler ile var olmayan şeyleri aynı kategoriye koymak demektir. Bir şeyin var olma hali ile var olmama halinin aynı olması varsayımı, anlamsız bir yaklaşım olacaktır. Bu bağlamda şayet, Tanrı eşyayı var olmadan önceki halleri ile bilmiyor da var olduktan sonraki halleriyle biliyorsa, bu sefer ilahî bilgide artma, çoğalma söz konusu olur.⁵¹⁴ İlahî bilgi probleminin İslâm düşüncesindeki tartışmaları en çok alevlendiren mevzuların başında geldiği söylenebilir. Nitekim Gazâlî *Tehâfütü*'nde İslâm filozoflarını tekfir ettiği üç meseleden biri ilahî bilgiyle ilgilidir. Bu bağlamda İbn Rüşd, filozofları müdâfâ etmek suretiyle Gazâlî'nin onları doğru anlamadığını ifade etmektedir. Çünkü ona göre ilahî bilgi hakkındaki temel yanılmanın sebebi, konuyu değerlendirenlerin kadim olan Allah'ın bilgisini varlıklara ilişitirirken hadis olan insanın bilgisi arasındaki farkı ihmal etmelerinden kaynaklanmaktadır. Zira insan eşyayı duyular aracılığıyla, genel varlıkları ise akıl vasıtasıyla bilir. Bu bağlamda idrak edilen şey değiştikçe idrak de değişime uğrar. Fakat İbn Rüşd'e göre Tanrı'nın bilgisi bu durumdan tamamen farklı ve üstündür. Çünkü O'nun bilgisi varlığın sebebi ve illetidir. Dolayısıyla bu bilgi insanın bilgisinin de sebebi demektir.⁵¹⁵ Böylece kadim olan Allah'ın bilgisini insanın bilgisiyle kıyaslamanın “*görülmeenin görülene kıyaslanması*”⁵¹⁶ şeklindeki yanlış bir kıyastan

⁵¹³ Sırat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 291.

⁵¹⁴ Karlıağa, *Batıyı Aydınlatan İslâm düşünürü*, 103

⁵¹⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 254.

⁵¹⁶ Karlıağa, *Batıyı Aydınlatan İslâm düşünürü*, 105.

kaynaklandığı söylenebilir. Başka bir ifade ile İbn Rüşd'e göre Allah var olması bakımından varlığı mutlak olarak bilir. Onun ilmi varlığın sebebidir. Varlık ise bizim bilgimizin sebebidir. Onun ilmini cüzî veya küllî olarak nitelendirmek yanlış olur. Çünkü ilmi küllî olan varlık, bilfiil olan cüzleri bilkuvve olarak bilir. Dolayısıyla onun bildiği şey zorunlu olarak bilkuvve ilim olur. Zira küllî ancak cüzî durumların bilgisidir. Küllî, bilkuvve ilim olduğu ve Tanrı'nın ilminde kuvve bulunmadığı için onun ilmi küllî değildir. Onun ilmi cüzî de değildir. Çünkü cüzîler sonsuzdurlar ve bilgi bunları kuşatamaz.⁵¹⁷ İbn Rüşd'ün bu yaklaşımının Yahudi düşünürlerin Tanrı'nın bilgisi hakkındaki tutumlarını da etkilediğini ifade etmeliyiz.

Bu bağlamda Yahudi düşünce tarihinde de ilahî bilgi ile ilgili benzer problemlerin cereyan ettiğini söyleyebiliriz. Öyle ki Orta Çağ Yahudi filozoflarını farklı neticelere götürecek birtakım soruların olduğunu belirtmek durumundayız. Sözgelimi; “Tanrı'nın farklı nitelikleri ilahî özde birçok farklı görünüm veya kişi mi oluşturuyor?” sorusuna muhatap olan Yahudi düşünürler birbirinden çok farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Yahudi düşüncesinin öncü isimlerinden biri olan İbn Meymûn, ilahî yüklem (nitelik, sıfat) teorisini esas olarak, Farabî ve İbn Sînâ'nın öz-varlık arasındaki ayrımı üzerine inşa ettiği ifade edilmiştir. Söz konusu bu ayrımla, olurlu varlıklar olduğunda varoluşun öze tesadufi olduğu, oysa Tanrı'da öz ve varoluşun bir olduğu ima edilmiştir. Bu nedenle, Tanrı'nın doğası tamamen bizimkinden farklıdır. Bu bağlamda Tanrı'yı tanımlamak için kullanılan terimler ya eş sesli ya da olumsuz sıfatlar olmalıdır. Tanrı'nın dört temel niteliği; hayat, kudret, bilgelik ve irade tek bir basit öze sahiptir. Diğer tüm nitelikler ya ilahî eylemin tamamlayıcısı olarak ya da olumsuz nitelikler olarak kavranmalıdır. Bununla birlikte bu dört nitelik bile Tanrı'ya yüklendiğinde eş anlamlı veya müphem bir anlamda kullanılır.⁵¹⁸ Esasen genel olarak bilindiği gibi İbn Meymûn Tanrı'ya herhangi bir sıfatı atfetmede çok isteksizdir. Bununla birlikte, pratikte Allah'ın her şeyi bilmesini ve ilahî takdiri *Delâletu'l-Hâirîn*'de tartışmaktan geri kalmaz. Ayrıca o, Tanrı'nın her şeyi bilme ve inayet ilkelerinden farklı olarak, eserinde her şeye gücü yeten sıfatını da ayrı ele almamaktadır.⁵¹⁹ Görüldüğü gibi İbn Meymûn Allah'ın

⁵¹⁷ İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-tabî'a* III, 686; İbn Rüşd, *İbn Rusdh's Commentary On Aristotle's Metaphysics Book Lam*, (Çev. Charles Genequand), E. J. Brill, Leiden 1986, 197-198.

⁵¹⁸ İbn Meymûn, *The Guide for the Perplexed*, 79; Rudavsky, “Jewish Contribution to Medieval Philosophical Theology”, 107-108.

⁵¹⁹ Feldman, “Divine Omnipotence, Omniscience, and Human Freedom”, 663.

sıfatlarını O'na nispeti ve ilim sıfatıyla ilgili düşüncelerinde İbn Rüşd'e oldukça yakın bir duruş sergilemektedir.

Tanrı, hangi koşullar altında gerçekleşmemiş ayrıntıları veya cüzleri bilir? İbn Meymûn'un bilgi teorisini müphem bir şekilde Tanrı'ya ve insanlara yüklediği iddia edilmiştir. Bu bağlamda o, Tanrı'nın bildiklerinden hiçbir şekilde etkilenmediğini ileri sürer. Ona göre nesneler çoğulluk oluştursa bile Tanrı'da bir olarak kalır. Esas itibarıyla nesneler değişebilir olsa da Tanrı'nın bilgisi değişmeden kalır. İbn Meymûn bu iddiasını iki ilkeyle açıklamaya çalışır. Birincisi ona göre Tanrı'nın bilgisinin çoğulluk içermediğidir. İkincisi ise Tanrı'nın önceden sahip olmadığı bilgiyi belirli bir zamanda edinmeyeceği şeklindeki doktrindir.⁵²⁰ İlahî bilgi apriori olduğundan bu bilgidен kaynaklanan nesnelerin ontolojik durumundan etkilenmez. Dolayısıyla İbn Meymûn Tanrı'nın bilgisinin nesnelerin O'nun bilgisi üzerinde nedensel olarak hareket etmediğini ve bu yüzden ilahî bilginin çokluğundan etkilenmediğini ileri sürer. İbn Rüşd gibi İbn Meymûn da Tanrı'nın gelecek imkânlar (olasılıklar) hakkındaki bilgisinin onların mahiyetini değiştirmedeğini iddia eder.⁵²¹

İlahî bilgiyle ilgilenen ve İbn Rüşd'den etkilenen başka bir Yahudi düşünürü ise Albalag'dır. Ona göre ampirik dünyada doğal nedenler yakın veya uzak istemli failer tarafından hareket ettirildikleri ölçüde sonuçlar doğurur. Bu bağlamda, Albalag'a göre bu şekilde tüm maddî etkiler Tanrı'ya yani Tanrı'nın iradesine bağlıdır. Tanrı onların yaratıcısıdır. Eğer Tanrı'nın iradesi varsa o zaman hikmete de sahip olması gerekir. Çünkü düşünmek ve seçmek irade edilen şeyin bilgisini gerektirir. Başka bir ifade ile Tanrı âlem ilişkisi irade ve bilgelik üzerine kuruludur. Albalag ilahî bilginin doğasını tartışırken ilahî mükemmelliğe bir yönelik bir tutum sergiler. Böylece ilahî ve beşerî bilgiyi mertebeden ziyade tür temelli bazda ayırarak, onları mukayese etmek veya onlardan çıkarım yapmak için beşerî bilgi ve idrakin özelliklerinden ilahî ilim ve idrak tarzına dair öncüller çıkarır.⁵²² Albalag, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın cüzleri küllî bir tarzda bilir, teorisini yorumlar. Ona göre bu teori ile Tanrı'nın bilgisinin küllî olduğu sonucuna ulaşılır. İlahî bilginin bu şekilde ifade edilmesi ilahî ve beşerî bilgi arasında bir benzetme ima edildiğinden Albalag, İbn Rüşd'ü izleyerek bu düşüncüyü reddeder. Buna

⁵²⁰ İbn Meymûn, *The Guide for the Perplexed*, 292-293.

⁵²¹ Rudavsky, "Jewish Contribution to Medieval Philosophical Theology", 111; Rudavsky, "Philosophical Theology, Jewish", 994-995.

⁵²² Abdalla, "Isaac Albalag".

karşılık Tanrı'nın bilgisinin beşerî bilgiden sadece merteye bakımından üstün değil, nitelikler bakımından zıt olduğu konusunda da ısrar eder. Tıpkı İbn Rüşd'de olduğu gibi Albalag da İlahî bilgiyi cüzî veya küllî olarak nitelendirmenin yanlış olduğunu ifade eder. Bu bağlamda ona göre ilahî bilgi zaman dışıdır, bölünmezdir, mutlak surette aktüeldir ve kendi kendine yeterlidir. Albalag'ın bu düşüncesi göz önüne alındığında ay üstü ve ay altı türlerin Tanrı'nın bilgisinin dışında olduğu izlenimi ortaya çıkmaktadır. Ancak Albalag Tanrı'nın bilgisinin her şeyi kapsadığı konusunda ısrarcı davranmaktadır. Bunu tesis etmek için de İbn Rüşd'ün tüm var oluş biçimlerinin birleşik bir formu olarak ilahî öz anlayışını benimser.⁵²³

Diğer Yahudi düşünürleri gibi Narboni de ilahî bilgi konusundaki tartışmasında, İbn Rüşd'ün Tanrı'nın bilgisini tümel veya tikel olarak tasnif etmenin doğru olmadığı şeklindeki ilkesini kabul eder.⁵²⁴ Ona göre Tanrı'nın ilmi nesnelerin çokluğundan dolayı artmaz, fakat her şey O'nun ilminde birleşir. Dolayısıyla değişiklikler de Tanrı'nın ilminde herhangi bir değişiklik meydana getirmez.⁵²⁵ Ayrıca o, İbn Meymûn'un Tanrı'nın bilgisinin edinimsel değil, orijinal olduğu tezini de kullanır. İnsanlar için bilgi, tümel kavramların soyutlandığı özel duyu verilerinden elde edilirken, Tanrı ne bilgi alır ne de kaynakları soyutlar, daha ziyade, o bilginin nedenidir. Böylece o daha mükemmel bir tarzda bilir. İbn Meymûn'un ısrar ettiği gibi Tanrı'nın bilgisi yaratıcı veya aktif olarak daha iyi anlaşılır. Oysa bizim bilgimiz pasif veya alıcıdır. Gerçekte Tanrı her şeyi bilir çünkü o, kendini bilir ve her şey nihaî olarak Tanrı'ya kadar izlenebilir. Dolayısıyla ona göre Tanrı bir darı tanesinden bile habersiz değildir.⁵²⁶ Görüldüğü üzere Narboni İbn Rüşd'de olduğu gibi Tanrı'nın bilgisinin küllî ve cüzî olarak ayrılamayacağını belirtir. Bu bağlamda o, ilahi bilginin insan bilgisinden farklı olduğu noktasında İbn Rüşd ile aynı düşünceyi paylaşmaktadır.

Yahudi düşüncesinde İlahî bilgiyle alakalı problemleri genişçe tartışan ve gelenekten farklı bakış açısı sunan düşünürlerden biri de Gersonides'tir. Bu bağlamda o,

⁵²³ Abdalla, "Isaac Albalag"; Bu konu hakkında İbn Rüşd'ün görüşleri için bkz. İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-tabi'a* III, 686; İbn Rüşd, *İbn Rusdh's Commentary On Aristotle's Metaphysics Book Lam*, 197.

⁵²⁴ Moses Narboni, "The Treatise on Choice", (Ed. Charles Manekin), *Medieval Jewish Philosophical Writings*, (ss. 143-152), Cambridge University Press, New York 2007, 148, 150; ayrıca bkz. Moses Narboni, "Epistle on Shi'ur Qomâ", (Ed. Alexander Altmann), (Çev. Alexander Altmann), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, (ss. 225-289), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1967, 274.

⁵²⁵ Narboni, "The Treatise on Choice", 150.

⁵²⁶ Narboni, "The Treatise on Choice", 150; Feldman, "Divine Omnipotence, Omniscience, and Human Freedom", 691.

Rabbin Savaşları kitabının üçüncü bölümünü ilahî bilgiyi tartışmaya ayırmıştır. Gersonides yöntem olarak tıpkı İbn Rüşd'de olduğu gibi bu konuda Aristoculardan neler alınabileceği meselesine ön kabul olmaksızın yaklaşır. Ona göre Tanrı'nın cüzleri bilip bilmediğiyle alakalı soruya gelince önce Aristocu filozofların görüşlerini incelemek yerinde olur. Onlarda ne doğru bulunursa kabul edileceği ve herhagi bir yanlışlık bulunulduğu takdirde ise onların çürütüleceği, bunun yerine doğru olanın ortaya konulacağını açıklar.⁵²⁷ Görüldüğü gibi Gersonides bir konuda hakikate ulaşmada belirlediği usul İbn Rüşd'ün yöntemiyle oldukça benzerlik taşımaktadır.

Gersonides, İbn Meymûn'un Tanrı'nın belirli bir kişinin şimdi var olmadığını ancak daha sonraki bir tarihte var olacağını ve bir süre daha var olmaya devam edeceğini bilir, şeklindeki görüşüne katılır. Bu kişi kendisi hakkındaki Tanrı'nın önceki bilgisine göre fiilen var olduğunda onun ilmine bir ilave yoktur. Dolayısıyla O'nun bilmediği yeni biri doğmamıştır. Fakat gerçekten yeni bir şey olmuştur. Daha önce bilinenlerde aynı olacağını bildiği şekilde aynen gerçekleşecektir.⁵²⁸ Bu inanç Allah'ın bilgisinin sonsuzu kapsadığını ima eder. Böylece Gersonides Aristocu filozofların bu görüşünü kabul etmektedir. Ancak Tanrı olası ayrıntıları bilebilir mi? Eğer biliyorsa onlar hakkında ne tür bilgilere sahiptir? sorusuna cevap arararak Aristo'nun ve onun takipçilerinin görüşlerini eleştirmekten de geri kalmaz. Esasen Gersonides'i belki de Aristoculardan ve özellikle de İbn Rüşd'den ayıran en önemli yaklaşımı, Tanrı'nın olası tikelleri bir yönden bildiğini, diğer yönden ise onlardan habersiz olduğu hakkındaki savıdır.⁵²⁹ Fakat buna karşılık bilgi ancak değişmez özlerden ve değişmez doğal yasalardan olabileceği için Gersonides, Aristocularla Tanrı'nın onları ancak bu şekilde bilebileceği konusunda hemfikirdir. Onun terminolojisinde Tanrı, onları düzenli ve belirli oldukları sürece bilir.⁵³⁰ Öte yandan daha önce de farklı vesileyle değinildiği gibi Gersonides, İbn Meymûn'un ünlü negatif teolojisine karşı çıkararak ve İbn Sînâ'nın öz ve varlık arasındaki ayırımını reddederek, varlığın bir varlık olarak tesadüfi olmadığını savunan İbn Rüşd'ün yanında yer alır. Örneğin, bilgi Tanrı'ya uygulandığında

⁵²⁷ Gersonides, *The Wars of the Lord II*, 90.

⁵²⁸ Gersonides, *The Wars of the Lord II*, 90-91.

⁵²⁹ Gersonides, *The Wars of the Lord II*, 92-93.

⁵³⁰ Gersonides, *The Wars of the Lord II*, 117; Hyman vd., *Philosophy in the Middle Ages the Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, 387-389.

mükemmel bilgidir ve ilahî bilgiden az mükemmel olan insan bilgisi için bir standart oluşturur.⁵³¹

Gersonides İbn Meymûn'un ilahî sıfatlar teorisini tenkit ederek bilhassa ilahî bilgi ile alakalı düşüncelerine yağunlaşmaktadır. Tanrı, İbrahim'in Moriah dağına tırmanmadan önce ne yapmayı seçeceği bilgisine sahip mi?" sonusuna birçok Orta Çağ teolog ve filozoflarına göre cevap, "Evet" olmalıdır. Ancak ilahî ön bilginin İbrahim'in özgür iredesine nasıl tecelli ettiğine dair açıklamalarda birbirinden farklı düşünceler ortaya çıkmıştır. Bu konuda farklı bir bakış açısı geliştiren Gersonides, Tanrı'nın İbrahim'in ne yapmayı seçeceğini bilmesi durumunda, onu "test" etmeyi isteme dikotomiğini çözmeye çalışmakla seleflerinin ve haleflerinin çoğundan farklı olarak, ikilemin gerçek olduğunu varsayıyor. Bu konuya daha somut bir örnek şöyle verilmiştir: Tanrı yarın sabah saat sekizde ne yemeği seçeceğimi bilir ve benim yemek için yarın saat sekizde ne yiyeceğimi seçmem ise özgür bir seçimdir. Gersonides'e göre her iki iddiada gerçek bir uyumsuzluk vardır. O, Aristo argümanlarının ilahî önceden bilme ve özgür irade ile uyumluluğuna karşı mantıksal gücünü kabul eder. Bu onun için Tanrı İbrahim'in Moriah dağına tırmanmasını emrettiği zaman İbrahim'in ne yapmayı seçeceğini bilmediği anlamına gelir. Çünkü şayet Tanrı İbrahim'in oğlunu kurban etmeyi seçeceğini bilmiş olsaydı, o zaman İbrahim'in seçimi önceden belirlenmiş olurdu ve burada özgürlük söz konusu olmayacaktı. Hâlbuki hikâyeyi buraya kadar dokunaklı ve güçlü yapan şey İbrahim'in sevgili oğlunu kurban etmeyi tercih etmesidir. Ona göre eğer bu seçim önceden bilindiyse, bu zorunlu olurdu; hiçbir gerçek seçim buna dâhil olmayacaktır."⁵³² İlahî bilginin mükemmelliği konusunda İbn Rüşt'ün yanında yer alan Gersonides'in burada ondan farklı bir yaklaşım sergilediğini ifade etmeliyiz. İbn Rüşt, Tanrı'nın sadece tikelleri değil, küllîleri de bizim bildiğimiz şekilde bilmediğini söylemektedir. Çünkü bizim tarafımızdan bilinen küllîler, aynı şekilde var olanın tabiatı tarafından belirlenmiştir. Tanrı'nın bilgisi ise bunun aksinedir. Bundan dolayı burhân, Tanrı'nın bilgisinin küllî veya cüz'î diye nitelendirmekten münezzehe olduğu sonucuna götürmüştür.⁵³³ Böylece İbn Rüşt, Tanrı'nın bilgisini küllî veya cüz'î olarak nitelendirmekten beri tutmak isterken Gersonides, Tanrı'nın cüzleri küllî bir şekilde bilinebileceğini düşünmesiyle farklı bir yol tercih ettiğini söyleyebiliriz

⁵³¹ Rudavsky, "Jewish Contribution to Medieval Philosophical Theology", 108.

⁵³² Feldman, "Levi Ben Gershom (Gersonides)", 401.

⁵³³ İbn Rüşt, *Faslü'l Makâl*, 94.

Tanrı gelecekteki muhtemel olayların ön bilgisine sahip değilse, Tanrı'nın önceden bilmesi geleneksel kavramının herhangi bir anlamı var mıdır? Gersonides'e göre *"Tanrı bilinebilir ne varsa bilir. Gelecekteki muhtemel olayları seçim sonucu yapılan eylemler bilinebilir değildir. Onları bilebilmek için olasılıklarının iptali gerekir. Eğer bu olaylar gerçekten rastlantıya bağlıysa Tanrı için bile bilinemezlerdir. Ancak bu, Tanrıyı bilgisiz kılmaz, çünkü Tanrı insan davranışlarının doğru olan yasaları da dâhil olmak âlemi idare eden küllî yasaları bilir. Hz. İbrahim olayından Tanrı genel olarak bir insanın tek çocuğunu kurban etmeyi seçmeyeceğini bilir. Buna ek olarak Tanrı; bazı babaların tek çocuğunu kurban etmeyi seçmesinin çok uzak olmasına rağmen mümkün olduğunu da bilir. Ancak Tanrı herhangi bir kişinin bireysel tercihi veya cüzî bilgisi hakkında hiçbir bilgiye sahip değildir. Bu sonuncusu bilinmesi gerekenlerin alanı içinde değildir. Bu bakımdan İbrahim'in test edilmesi gerçek bir sınavdır."*⁵³⁴ Bu konuda İbn Sînâ'nın Tanrı cüzleri küllî bir tarzda bilebilir, nazariyesinin izlerinin bir yansımasını açık olarak görmekteyiz.⁵³⁵ Bütün bunlardan hareketle şunu söyleyebiliriz ki Gersonides, diğer Yahudi teolog ve düşünürlerden farklı bir ilahî bilgi doktrine sahiptir. İbn Sina'nın Tanrı'nın cüzleri küllî bir biçimde bildiği yaklaşımını benimsediği görülmektedir. Ancak yukarıda da zikredildiği üzere onun bazı görüşlerine bakıldığında Tanrı'nın cüzleri bilmediği sonucuna da varılabilir. Bu konuda Gersonides'in birbirinden farklı tutum sergilediğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla onun Tanrı'nın insanın özgür iradesiyle vereceği bir kararı bilemeyeceği fikrini taşıması yönüyle İbn Rüşd'den farklı bir yol tercih ettiği görülmektedir.

Tanrı'nın bilgisiyle ilgili düşüncelerini İbn Rüşd'ü esas alarak belirten düşünürlerden biri Albalag'dır. Ona göre bir şey meydana gelmeden önce Tanrı'nın onun hakkında bilgi sahibi olmadığı fikri doğru değildir. O, burada sadece Gazâlî'nin iddia ettiği şekliyle Tanrı'nın onları bildiğini reddetmektedir.⁵³⁶ Öte yandan Albalag'ın, sudur teorisinin ana önermelerinden biri olan "Birden ancak bir çıkar." ilkesini değerlendirirken hem nefis ve akıllar teorisinde hem de Tanrı'nın bilgisi konularında İbn Rüşd'le aynı kanaatte olduğu belirtilmiştir. Hatta onun düşüncelerini aynen tekrar ettiği vurgulanmıştır. Ancak Albalag'ın, insan aklının tabiatı ve irade hüriyeti gibi bazı

⁵³⁴ Feldman, "Levi Ben Gershom (Gersonides)", 401-402

⁵³⁵; Bozyiğit, "Yahudi Teolojisinde Müslüman Kelamcı ve Filozofların Etkileri", 353.

⁵³⁶ Isaac Albalag, "The Emendation of the Opinions", (Ed.: Charles Manekin), *Medieval Jewish Philosophical Writings*, (ss. 140-142), Cambridge University Press, New York 2007, 142.

konularda ise İbn Rüşd'ün görüşlerine muhalefet ettiği de kaydedilmiştir.⁵³⁷ Öte yandan Albalag ve Narboni gibi İbn Rüşdçülerin, ilahî bilgiyi Allah'ın tikele ilişkin bilgisini dışlayacak şekilde yorumladığı ifade edilmiştir. Olaylar tikel olarak kabul edildiğinde bu Tanrı'nın tarihsel bilgiden yoksun olduğu anlamına gelir. Albalag ve Narboni Tanrı'nın kendini bildirdiğini bilme yoluyla âlemi bizim bildiğimizden çok farklı bir şekilde bildiğini savunmuştur. Bu, failin eylemi hakkında sahip olduğu bilgidir. Tanrı söz konusu olduğunda âlem bu bilgi aracılığıyla var olur. Buna göre var olan her şey Tanrı'dan olduğu için her şey Tanrı tarafından bilinir.⁵³⁸ Görüldüğü üzere Tanrı'nın bilgisi konusunda da Yahudi düşünürlerin ilham kaynağı yine İbn Rüşd olmuştur.

İbn Rüşd'ün bilgi felsefesinden etkilenen bir başka Yahudi düşünür de İbn Falaquera'dır. Ona göre bilim insanları, her bilimin şanlı ve mükemmel olduğunu, ancak bazı bilimlerin diğerlerinden daha mükemmel olduğunu söylemişlerdir. Bu yönüyle nefis bilgisi de her türlü mükemmellikte diğer bilimlerden önce gelir.⁵³⁹ İbn Falaquera'nın nefis bilimiyle ilgili ortaya koymuş olduğu bu bilgilerin doğrudan İbn Rüşd'ün *Telhîsu Kitâbî'n-Nefs* adlı eserinden alındığı görülmektedir. Dahası, İbn Falaquera'nın nefis üzerine telif ettiği *Sefer Ha-Nefesh* adlı eserinin içerği, başlıkları, hatta başlıkların sıralaması bile İbn Rüşd'ün *Telhîsu Kitâbî'n-Nefs*'in neredeyse aynısı olmuştur. O da İbn Rüşd gibi nefsin tanımını ve mahiyetini işledikten sonra sırasıyla besleme yetisini, genel olarak duyu yetisini, görme yetisini, iştme yetisini, koklama yetisini, tat alma yetisini, dokunma yetisini, ortak duyu yetisini, tahayyül yetisini, düşünme yetisini ve istek yetisini ele almaktadır.⁵⁴⁰ İbn Falaquera'nın nefis konusunu işlediği *Sefer Ha-Nefesh* adlı eserinin İbn Rüşd'ün bu konu hakkındaki bilgilerinin neredeyse bir kopyası olduğu görülmektedir. Bilhassa *Telhîsu Kitâbî'n-Nefs*'le aynı içerik ve başlıkları işlemiştir.⁵⁴¹ Bu bağlamda Yahudi ansiklopedik düşünür İbn Falaquera'nın İbn Rüşd'ün nefis teorisini olduğu gibi aldığını ve bu bilgileri Yahudi öğrencilere aktarırken İbn Rüşd'e güveninin de tam olduğunu göstermektedir.

Bütün bunlardan hareketle şunu söyleyebiliriz ki İbn Rüşd'ün nefis teorisini teşkil eden eserleri veya eserlerin ilgili bölümleri Yahudi toplumunda kısa sürede ilgiyle

⁵³⁷ Karlğa, *Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, 185.

⁵³⁸ Manekin, "Hebrew Philosophy in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: An Overview", 308.

⁵³⁹ İbn Falaquera, "Sefer Ha-Nefesh", (Çev. Raphael Jospe), *Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera*, (ss. 321-350), Hebrew Union College Press, Cincinnati 1988, 321.

⁵⁴⁰ İbn Falaquera, "Sefer Ha-Nefesh", 322-342.

⁵⁴¹ Detaylı bilgi için bkz. İbn Falaquera, "Sefer Ha-Nefesh", 322-342.

karşılanmıştır. Bu eserler tercüme edilmiş ve Yahudi düşünürlerin kullanımına aktarılmıştır. İbn Rüşd tarafından ele alınan nefsin tanımı, mahiyeti ve yetileri gibi konular birçok Yahudi düşünürü etkilediği görülmektedir. Özellikle İbn Rüşd'ün akıl ve faal akılla ittisal problemiyle ilgili ortaya kouduğu düşünceler, Yahudi filozofları tarafından en çok ilgiyle karşılanan mevzuların başında gelmiştir. Bu konuda İbn Rüşd'ün Yahudi düşüncesinde yetkin filozofların çoğunun referans kaynağı olduğunu söylemek mümkündür. Hatta Yahudi toplumundaki öğrencilere derli toplu bilgi sunmak isteyen İbn Falaquara örneğinde olduğu gibi İbn Rüşd'ün nefis teorisinin aynısını alanlar da olmuştur. Bütün bunlar Orta Çağ Yahudi düşüncesinde İbn Rüşd'ün yetkinliğini ve ona olan güveni göstermektedir.

1.5.3. Ahlak ve Siyaset Alanındaki Etkilenmeler

VIII. yüzyılda başlayan çeviri hareketleri sonucunda İslâm siyaset düşüncesi şekillenmeye başlamıştır. İslâm düşünürlerinin siyaset anlayışlarının çerçevesini daha ziyade Grek filozoflarının belirlediğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda Platon'un *Devlet*'i ile Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik* adlı eserler, Müslüman filozofların telif ettiği özgün eserleri sözgelimi, Farabî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*'dan İbn Rüşd'ün Platon'un *Devlet*'ine yazdığı şerhine kadar olan politik düşüncesini güçlü bir şekilde etkilemiştir. Farabî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, *Tahsili's Saade*, *Fusûlü'l Medenî*, İbn Bacce'nin *Tedbîru'l Mütevahhid*, İbn Rüşd'ün *Telhisu Kitabı's Siyase li Eflatun* gibi eserlerinin, Yahudi düşüncesinde İbn Meymûn ve diğer Yahudi yazarlarının yönetim konusundaki yazılarını önemli ölçüde etkilediğinin çok sayıda kanıtı vardır. Grek filozoflarından Platon'un siyasi düşüncesinin teolojik doktrinlere uygunluk gösterdiği söylenebilir. O bakımdan Yahudi siyasal teolojisinin temel özelliği Yahudi yazarların bu eserler ve üzerine yazılmış metinleri kapsamlı bir şekilde kullanmalarını ve Tevrat'ı buna göre yorumlamalarını sağlamıştır.⁵⁴² Esasen mantık, fizik, psikoloji ve metafizik gibi konuları içeren eserler XIV. yüzyıldan önce Yahudi mütercimler tarafından İbraniceye çevrilmiştir. Bu eserler hem çok iyi bilindiğinden dolayı Yahudi düşüncesine doğrudan tesirleri olmuştur.⁵⁴³ Buna ilave olarak, X. ve XII.

⁵⁴² Abraham Melamed, "Orta Çağ ve Rönesans Yahudi Siyaset Felsefesi", (Ed.: Daniel H. Frank, Oliver Leaman), (Çev. Abdullah Şevki), *Yahudi Felsefesi Tarihi*, (ss. 429-463), (1. Baskı), Hece Yay., Ankara 2018, 435-436.

⁵⁴³ Harvey, "İslâm Felsefesi ve Yahudi Felsefesi", 391.

yüzyıllar arasında, Saadia Gaon'dan İbn Meymûn'a kadar Bağdat ve Kurtuba arasındaki Müslüman kültür ortamında faaliyet gösteren Yahudi bilginler, siyasi gelişmelerden de yakından haberdar olmuşlardır. Yahudi bilginler Farabî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*'sını ve İbn Rüşd'ün *Telhisu Kitabı's Siyase li Eflatun* şerhini okumuşlar ve bu eserler Yahudi siyasi teolojisine yaklaşımlarını derinden etkilemişlerdir. İbn Meymûn'un ve bu dönemin diğer Yahudi yazarlarının metinleri *Politika* hariç Farabî, İbn Bacce ve İbn Rüşd'ün müstakil eserlerinden ve şerhlerinden derinden etkilenmiştir. Platoncu siyaset felsefesi, Yahudi siyaset teolojisinin temel öncülleriyle uyum içinde olduğundan Yahudi yazarlar bu yazılardan geniş ölçüde faydalanmış ve Tevrat'ı buna göre yorumlayabilmiştir.⁵⁴⁴ Bu eserin şerh çalışması İbn Rüşd'e aittir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün Yahudi politik düşüncenin ana kaynağı olduğunu söyleyebiliriz.

Endülüs İslâm medeniyeti ve Orta Çağ Yahudi düşüncesinin Aristo'nun politikasından ziyade Platon'un siyaset anlayışından etkilendiği iddia edilmiştir. Müslüman ve Yahudi bilim adamları bilim ve felsefenin diğer alanlarında ağırlıklı olarak Aristo geleneğine dayanmasına ve onun politik eseri hakkında malumat sahibi olmasına rağmen ona ulaşamamaktan şikâyetçi olmuşlardır. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi, İbn Rüşd de bu kaynağa ulaşmadığını belirterek, Platon'un eserine şerh yazdığını söylemiştir. Belki de bu sebeple daha sonra Yahudi ve Hristiyan toplumunda yıllarca Platon'un *Devlet*'i baskın politik eser kalmaya devam etmiştir. Öyle ki Yahudi düşünürler Rönesans döneminde iyi bir şekilde, Platon, Farabî ve İbn Rüşd'ün siyasi terimlerini referans alarak kendi düşüncelerini inşa etmişlerdir. Hristiyan skolâstik ve Aristo siyaset felsefesi ise onlara neredeyse hiç tesir etmemiştir.⁵⁴⁵

XII. yüzyılın ortalarına doğru Yahudi kültürünün merkezleri Müslüman coğrafyadan Hristiyan İspanya, Provence ve İtalya gibi Latin kültürel ortama doğru kaymaya başlamıştır. Bu süreç Judah İbn Tibbon tarafından Güney Avrupa'da Arapçayı okuyamayan Yahudi halkı için Arapça olarak telif edilen muazzam muktesebatın İbraniceye çeviri girişimini zaruret haline getirmiştir. Yukarıda da zikrettiğimiz gibi İslâm filozoflarının telif ettikleri eserleri ve bunların bir bölümünü teşkil eden önemli

⁵⁴⁴ Abraham Melamed, "Politics and the State", (Ed.: Steven Nadler, T. M. Rudavsky), *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, (ss. 768-789), Cambridge University Press, New York 2009, 775-776.

⁵⁴⁵ Abraham Melamed, "Political Philosophy, Jewish", *Encyclopedia of Medieval Philosophy Between 500 and 1500*, Springer 2011, 1053-1056; Abraham Melamed, *The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Thought*, State University of New York Press, 2003, 4-5.

siyasal metinler de dâhil olmak üzere İbraniceye tercüme edilmiştir. Bu bağlamda siyaset felsefesinin metinlerin ilk kez Müslümanlarla aynı toprakları paylaşan Yahudiler tarafından İbraniceye tercüme edildiği söylenebilir. Sözelimi, bu alanın önemli metinlerinden biri olan *el-Medînetü'l-Fâzıla*'nın bütün bölümleri XIII. asrın ilk yarısında İshak bin Latif ve İbn Falaquera tarafından iki kere İbraniceye tercüme edilmiş ve üzerine şerhler yapılmıştır. Bu sürecin bir devamı olarak Yahudi siyasal düşüncesini büyük ölçüde etkileyecek olan İbn Rüşd'ün büyük siyaset felsefesi eserleri, *Telhisu Kitabi's Siyase li Eflatun* ve *Nikomakhos'a Etik* üzerine orta yorumu, XIV. asrın başlarında Marsilyalı Samuel ben Yehuda (1320) tarafından tercüme edilmiştir. Bu eserin Arapça orijinali kaybolduğu için İbranice tercümesi eserin varlığına tek delildir. Samuel ben Yehuda, dönemin şartları gereği İbrani dilinde felsefî kavramların kullanılmamasından kaynaklanan birtakım problemlerle de karşılaşmıştır.⁵⁴⁶ Samuel'in tercüme faaliyeti gerçekleştirdiği bu zaman zarfında Farabî, İbn Sînâ, İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün siyaset felsefesiyle ilgili eserlerinin yeni tercümeleri ortaya çıkmış ve bu tercümeler üzerinde İbranice şerhler de yazılmaya başlamıştır.⁵⁴⁷ Bu bağlamda İbn Rüşd'ün *Retorik Üzerine* orta yorumu da Todros Todrosi tarafından tercüme edilmiştir. Hem Yahudi hem de daha sonra değineceğimiz gibi, Hristiyan Batı toplumu için İbn Rüşd'ün *Telhisu Kitabi's Siyase li Eflatun* adlı eserin tercümesi büyük önem taşımaktadır. Esasen daha öncede ifade edildiği gibi bu eserin Arapça orijinali kaybolmuş ve günümüze İbranice tercümesi vasıtasıyla gelebilmiştir. İbn Rüşd'ün siyaset felsefesiyle alakalı bu önemli metnin varlığını Yahudilerin ona olan teveccühüne borçluyuz. Çünkü bu eserin İbranice tercümesi geç Orta Çağlarda birkaç kez kopya edilmiş ve epeyce alıntılanmıştır. Dahası bu eser, Rönesans döneminde de iki kez Latinceye tercüme edilmiş ve Batı toplumunda büyük etkisi olmuştur. Bu bağlamda Yahudi düşünürler politik düşüncelerini Platoncu yaklaşımın Farabî, İbn Rüşd ve İbn Meymûn tarafından dinî dile uyarlanmış İslâm düşüncesinin siyaset felsefesiyle ilgili metinlerine dayandırmıştır. Yahudi bilim merkezleri Hristiyan Latin ortamına geçtikten sonra da yüzyıllarca bu tarzda devam etmişler.⁵⁴⁸ Yahudi bilim adamları çağdaş entelektüel eğilimlere aşinadır ve ortaya çıkan skolâstik felsefe, siyaset felsefesi

⁵⁴⁶ Lawrence V. Berman, *Excerpts From the Last Arabic Original of Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nicomachean Ethics*, Oriens (20), 1967, 31-59, 31; Şamdancı, *İbn Rüşd'ün Ahlak Felsefesi*, 23-24;

⁵⁴⁷ Harvey, "İslâm Felsefesi ve Yahudi Felsefesi", 391.

⁵⁴⁸ Melamed, "Politics and the State", 780-781; Melamed, "Orta Çağ ve Rönesans Yahudi Siyaset Felsefesi", 441-443.

alanında neredeyse hiç hissedilmese de en azından XIII. yüzyılın sonlarından itibaren Yahudi düşüncesi üzerine bir etkiye sahip olmaya başlamıştır. XIII. yüzyıldan itibaren Hristiyan siyasi düşüncesindeki büyük gelişmeler, Yahudi siyaset düşüncesine pek dokunmamıştır.⁵⁴⁹

Yahudi düşünürleri siyaset hariç diğer tüm bilimlerde İbn Rüşd'ü ve onun vasıtasıyla Aristo'yu esas almayı bir umde haline getirmesine rağmen onların İbn Rüşd'ün *Nikomakhos'a Etik* üzerine orta şerhini bildiklerine dair çok az kanıt vardır. Çünkü XIII. yüzyılın düşünürlerinden olan ve neredeyse İbn Rüşd'ün bütün şerhlerinden alıntı yapan ansiklopedik yazar İbn Falaquera, bu eserden herhangi bir atıf yapmamıştır. Yukarıda da ifade edildiği üzere Marsilyalı Samuel ben Yehuda 1320-1321 yıllarında eseri İbraniceye çevirirken yorumun bir kopyasını bulmakta yaşadığı büyük zorluktan bahseder. Samuel ben Yehuda'dan sonra bu metin hakkındaki beklide en önemli gelişmelerden biri yaklaşık 8 yıl sonra Josep İbn Kaspi'nin, Samuel'in yorum çevirisinin bir özetini büyük oğlu için ahlakî bir rehber olarak yazmasıdır. Esasen Berman tarafından orta yorumdan etkilenen birçok Yahudi düşünür olduğu ileri sürülmüş, fakat bunlarla alakalı malumat yeterince gün yüzüne çıkmamıştır. Geç Orta Çağ Yahudileri çoğunlukla Aristo ve Aristo bilimini Aristo'nun metinleri aracılığıyla değil, İbn Rüşd'ün yorumları aracılığıyla incelediler. Dolayısıyla İbn Rüşd de siyaset bilimi hakkındaki tavrını ağırlıklı olarak Platon'un *Devlet*'inden yana kullandığından bu şerhin Yahudi düşüncesine daha az etkili olduğu söylenebilir. Böylece bu şerhin Aristo'nun metinlerini anlamada çok fazla bir katkısının olmadığını⁵⁵⁰ söyleyebiliriz.

Yahudi siyasi düşüncesi, kültürel gelenekler ve teolojik argümanlar ile Müslüman düşünürlere olan bağlılığıyla, İslâmi kültürel çevreden uzaklaşıp Hristiyan Latin kültürünün yörüngesine girdikten birkaç yüzyıl sonra bile hala *Devlet* ve *Nikomakhos'a Etik*'e bağlı kalmaya devam etmiştir. *Politika*'nın geç Orta Çağ Hristiyan siyaset felsefesi üzerindeki muazzam etkisine rağmen, Yahudi düşüncesine yalnızca zayıf yankılarla nüfuz edebilmiştir. Onlar modern zamanların başlangıcına kadar Platonik geleneğe bağlı kalmaya devam etmiştir. Yahudi siyaset düşüncesi üzerine temel Yahudi kaynaklarının yanı sıra, Batı düşüncesi üzerinde oldukça etkili olan Aquinas değil,

⁵⁴⁹ Melamed, "Politics and the State", 782.

⁵⁵⁰ Harvey, "The Nature and Importance of Averroes' Middle Commentary on the Ethics and the Extent of Its Influence on Medieval Jewish Thought", 271-273.

Farabî ve İbn Rüşd belirleyici rol oynamaya devam etmişlerdir. Öyle ki Platoncu gelenek *Devlet*'in Yunanca metninin Bizans'tan getirilip XV. yüzyılın başlarında Latinceye çevrilmesinden sonra Rönesans İtalya'sında yeniden ortaya çıkmaya başlamıştır. Bundan sonra *Devlet*, 1480'lerde Ficino'nun çevirisi ve yorumuyla doruğa ulaşan Rönesans siyaset felsefesi üzerinde güçlü bir etki yaratmıştır. Tam da burada İbn Rüşd'ün *Devlet* üzerindeki şerhinin İbranice tercümesi, Hristiyan bilginler arasında ilgi uyandırmaya başlamıştır. Yahudi bilginler metni Hristiyan bir okuyucu için iki kez Latinceye çevirmişlerdir. İlki 1480'lerin ortalarında Del Medigo, ki bu Picodella Mirandola tarafından görevlendirilmiştir; İkincisi ise Jacob Mantinus'tur. XVI. yüzyılın başlarında çeviri yapmış ve birkaç kez yayınlanmıştır. Buna uygun olarak İbn Rüşdçü yorumlar Yahudi siyaset düşüncesine egemen olmaya devam etmiştir.⁵⁵¹

Josep İbn Kaspi Yahudi topluluklarının yaşadığı hasas durumdan endişe duyan bir düşünür olarak, kutsal topraklara dönüşün gerçekleşmesi ve bir Yahudi bir devletin kurulması için İbn Rüşd'ün Platon'un *Devlet* şerhini özetlemek suretiyle onun şerhine benzer bir yaklaşım sergileyerek eserini telif etmiştir. Nasıl ki İbn Rüşd'ün özelde İslâm toplumu için siyaset biliminin daha çok pratik problemlerini işlediği şerhinde maksadının Platon'a ait siyaset biliminin bilimsel görüşlerini sadeleştirmek, bu konudaki cedeli görüşleri ve düşünceleri ayıklayarak yeni bir perspektif hedeflemişse, Josep İbn Kaspi de benzer bir yaklaşımla İbn Rüşd'ün eserini şerh edip ve özetleyerek Yahudi toplumunun istikbalini islah etmeye çalışmıştır.⁵⁵² Bu bağlamda İbn Kaspi'nin de İbn Rüşd'ün Endülüs yöneticilerine yaptığı tenkitlere benzer bir şekilde bir toplumu birden çok toplum haline getiren siyasi tasavvuru sert bir şekilde eleştirmeyi tercih ettiği ifade edilmiştir.⁵⁵³

Yahudi düşüncesinin önemli bir filozofu olan Albalag da tıpkı İbn Rüşd'de olduğu gibi toplumun birey için zaruretinin tartışır.⁵⁵⁴ O, İbn Rüşd'ün “*İnsanın herhangi bir siyasi topluluk dışında mutluluğa ve mükemmelliğe ulaşması bir yana, hayatını dâhi*

⁵⁵¹ Melamed, “Politics and the State”, 784-785; Melamed, “Orta Çağ ve Rönesans Yahudi Siyaset Felsefesi”, 445-446.

⁵⁵² İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 25-26; krş. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, 3.

⁵⁵³ Mahmud, “Jewish Averroists Between Two Expulsions (1306-1402): From Conflict to Reconciliation”, 226. Burada Josep İbn Kaspi'nin Yahudilerin dağılıklarından endişelenmesi sonucu bir Yahudi devletini kurmak istemesi ve bunun için de kutsal topraklara dönüşü sağlama çabası içinde olması Siyonist felsefi temellerinin XIX. yüzyıla değil, çok öncelere dayandığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

⁵⁵⁴ Georges Wajda, *Isaac Albalag Averroiste Juif, Traducteur et Annotateur D'al-Ghazâlî*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1960, 15.

*sürdürmesi mümkün değildir.”*⁵⁵⁵ yaklaşımından mülhem toplumu, bireyin refahı ve genel olarak insanın hayatta kalması için gerekli olduğunu vurgulayarak, insanın politik tabiatına değinir. Ancak yine de toplum yalnızca belirli koşullar altında barış ve huzura yardımcı olabilir. Albalag’a göre çoğulculuk, toplumsal istikrarın en büyük düşmanıdır. Toplum ne kadar çeşitlenirse, o kadar az istikrarlı ve daha çok tartışmalı olur. Çoğulculuk, insanlar arasında sürekli savaşa neden olabilecek bir unsurdur. Bunun için insanları inanç ve pratikte birleştirerek sosyal uyumu destekleyen bir kanun koyucuya ihtiyaç duyulur. Bu konuda Albalag ile İbn Rüşd’ün benzer doktrinler savunduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İbn Rüşd’ün şeriatın otoritesini ve üstünlüğünü tartışmasız kabul ettiğini biliyoruz. En önemlisi ise o, tek geçerli bilginin burhan yoluyla ya da direk vahiyle bildirilen bilgi olduğunu düşünmektedir. Ona benzer bir yaklaşımla Albalag da kutsal kitabı bu politik temaya yerleştirir ve ona sosyal ve politik düzenin kurulmasında ve insan türünün ilahî olarak belirlenmiş daimi varlığını sürdürmesinde çok önemli rol verir. Bu konuda o, ilahî kanunun sosyo politik yararına ilişkin noktalarda Aristocuların görüşlerinden sapmaz.⁵⁵⁶

İnsanın zorunlu olarak medeni olduğunu savunan bir diğer Yahudi filozofu ise Narbonidir. Narboni İbn Rüşd gibi münzevi hayata karşı çıkmıştır. Ona göre İnsan zorunlu olarak toplumsal bir grubun parçasıdır. Çünkü bu konuda İbn Rüşd de insanın kendine özgü erdemleri diğeri insanların yardımı olmaksızın gerçekleştirmeleri ve herhangi bir siyasi topluluk dışında mutluluğa ve mükemmelliğe ulaşmasının imkânsızlığını savunmuştur.⁵⁵⁷ Narboni de benzer bir yaklaşımla münzevî olarak yaşandığında ittisalın başarılı olmasının mümkün olmadığını düşünmektedir. Böylece faal akılla ittisal şeklindeki gayeye ulaşmak için insanların münzevi hayatı arzulamamaları gerekmektedir. Narboni, Abner’in savunduğu katı determinizme karşı “*Şeyler ilahî bilime neden olmaz, bunun tersine ilahî bilim şeylere neden olur.*”⁵⁵⁸ şeklindeki İbn Rüşdçü ilkeyi ileri sürmüştür.

⁵⁵⁵ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 30-31.

⁵⁵⁶ Abdalla, “Isaac Albalag”.

⁵⁵⁷ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 30-31; Şahbaz, “Eleştirel Aklın Kadim Bilgesi: İbn Rüşd ve Siyaset Felsefesi”, 92-93.

⁵⁵⁸ Libera, *Orta Çağ Felsefesi*, 325-328.

1.5.4. Din-Felsefe İlişkisi Alanındaki Etkilenme

Tarih boyunca akıl ve nakil ile tabiatı, evreni, kendini daha doğrusu varlığı anlamaya ve anlamlandırmaya çalışan insanoğlu, bu iki aracı kullanırken onların mahyetlerini ve işlevlerini hep tartışagelmıştır. Bu husus Yahudi toplumu için de geçerlidir. Bu konuda Yahudi düşünürlerin bir yandan İslâm düşünürlerinin tesirini taşıırken öte yandan kendi dinamikleri ve metinleri bağlamında mevzuyu ele almışlardır. Bu bağlamda din-felsefe münasebeti değerlendirildiğinde bazı hususlar dikkatimizi celbetmektedir. Bunlardan ilki, dinin varlık konusunda sükût etmesidir. Burada bir çatışma halinin olmadığı ortaya çıkmaktadır. İkincisi ise, din bu varlığı tanıtmış ve hakkında bilgi vermiştir. Burada da iki durum zuhur edecektir. Dinin zahiri manaları ile burhana dayalı düşünce ya birbiri ile uyumludur ya da muhaliftir. Şayet din ile felsefe uyumlu ise söylenecek herhangi bir şey yoktur. Ancak ikisi birbirine muhalifse burada tevیل gerekir.⁵⁵⁹ Konuyu başka bir açıdan değerlendiren çağdaş araştırmacılardan Walfson, Yahudi, Hristiyan ve Müslüman gibi teist dinlerin filozoflarının akıl ile nakil arasındaki çatışmayı çözmeye çalışırken temelde üç ana yol ortaya çıktığını iddia etmiştir. Bu filozoflardan bazıları din ile felsefeyi aynı hakikatte giden iki paralel yol olarak gördüğünü, bazıları vahiy yoluyla elde edilen hakikatin diğer ilimlerden üstün olduğunu, üçüncü bir grup ise dini doktrinlerin metodik olarak doğrulanabilecekleri için doğru olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁶⁰ Bu bağlamda Yahudi felsefesinin temel sorunlarından biri de tıpkı İslâm ve Hristiyan felsefesinde olduğu gibi vahiy ve akıl dikotomiğinde özetlenebilir. Böylece onlar Yahudiliğin ilkelerini, Yahudi tarihinin ardışık dönemlerinde hüküm süren felsefî öğretilerle uyumlu hale getirme çabası gütmüşlerdir. Bu garetleriyle Orta Çağ Yahudi felsefesi ile Yahudi dogmaları arasında soruna yol açan çelişkileri çözümlemeye çalışmışlardır. Bu bağlamda Orta Çağ Yahudi toplumunda Yahudi filozofların maksadı inancı akılla desteklemekten çok, iki farklı bilgiyi uzlaştırmak olmuştur.⁵⁶¹ Böylece dini argüman ve amaçlarında yeterli gerekçeden yoksun olduklarından, felsefe ve akla başvurarak problem çözümüne gitmişlerdir. Buna mukabil Yahudi düşünürlerle göre hakikatin kavranması ve

⁵⁵⁹ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 85; bkz. Joseph A. Buijs, "Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas", (Ed.: Uriel Simonsohn), *Medieval Encounters*, (ss. 160-183) Brill, Leiden 2002, 179.

⁵⁶⁰ Holzman, "Truth, Tradition and Religion", 195.

⁵⁶¹ Rudavsky, "Jewish Contribution to Medieval Philosophical Teology", 106.

anlaşılması noktasında akıl ve felsefe tam olmayacağından, bu eksiklik din ile tamamlanır. Bu bağlamda farklı şekillerde felsefenin dine ihtiyacı olduğu kadar dinin de felsefeye ihtiyacı vardır. İnanç yeterli bir gerekçelendirme için zorunlu olarak akla, akıl da şümullü bir anlayış için zaruri olarak inanca dayanır.⁵⁶²

Yahudi toplumunda din ile felsefe, akıl ile nakil arasındaki düğümü çözmek, çatışmayı gidermek ve onları uzlaştırmak maksadıyla yapılan çalışmaların birincil kaynağı şüphesiz İbn Rüşt olmuştur. Daha önce de ifade edildiği üzere, gerek İbn Rüşt'ün Yahudiler arasındaki popülaritesi, gerekse de bu mevzu hakkındaki orijinal doktrinleri, Yahudi düşünürlerin aşılması güç bir problemin üstesinden gelmesini sağlamıştır. İleride değineceğimiz gibi bu husus Hristiyan toplumu için çok daha hayati önemi haizdir. Zira bu mesele Hristiyan medeniyeti için çok daha fazla can yakıcı olmuştur. Bu bağlamda Yahudiler, İbn Rüşt'ün Aristo çalışmaları üzerindeki şerhleri tercüme etmeyi kutsal bir görev olarak addetmişlerdir. Bu konuda İbn Meymûn'un Aristo'nun kitaplarının mevcut tüm bilimsel kitapların kökü ve temeli olduğu yönündeki beyanı ile “*Bu eserlerin ancak Afrodisyaslı İskender, Themistius ve İbn Rüşt'ün şerhleri vesilesiyle anlaşılabilir.*”⁵⁶³ şeklindeki tavsiyesinin oldukça etkili olduğu söylenebilir. Bilindiği gibi İbn Rüşt'ün farklı vesilelerle din ve felsefe arasındaki ilişkiyi “*Faslü'l Makâl*”, “*ed- Damima*” , “*Tehâfütü't-Tehâfüt*” ve “*el-Keşf*” gibi eserlerinde incelemiştir.

İbn Rüşt'ün yukarıda din felsefe ilişkisi bağlamında bahsettiğimiz eserleri Yahudi düşüncesine şu şekilde aktarılmıştır:

Faslü'l Makâl: Tercümesi XIII. yüzyılın sonraları XIV. yüzyılın başlarında yapılmıştır.

ed- Damima: Biri 1337 civarında Todros Todrosi tarafında diğeri ise yazarı bilinmemekle birlikte 1472'de tercüme edilmiştir.

Tehâfütü't-Tehâfüt: Biri 1328'de Kalonymus ben Kalonymus tarafından diğeri ise *Sefer ha-Tekumah* adlı yazarı bilinmeyen biri tarafından yapılmıştır. Yahudi filozof Moses Narboni bu çeviriyi kullanmıştır.

⁵⁶² Buijs, “Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas”, 181.

⁵⁶³ Harvey, “İslâm Felsefesi ve Yahudi Felsefesi”, 389; Mahmud, “Jewish Averroists Between Two Expulsions (1306-1402): From Conflict to Reconciliation”, 217; Broadie, “Maimonides (İbn Meymun)”, 394.

el-Keşf: M. Steinschneider'e göre XIV. yüzyılın ikinci yarısından sonra ya da kısa süre önce anonim bir çevirmen tarafından çevrilmiştir.⁵⁶⁴

Görüldüğü üzere din ve felsefe arasındaki ilişki hakkındaki İbn Rüşd'ün bu eserleri XIII. yüzyıldan itibaren Yahudi toplumunda okunmaya başlanmıştır. Yahudiler bu eserlerden derinden etkilenmiş, bunu çoğu zaman ana tartışma mevzusu haline getirmişlerdir.⁵⁶⁵ Bu bağlamda İbn Rüşd'ün din-felsefe münasebeti içeren eserleri sonrakilere aktarmada Yahudi filozofların katkısı büyük olmuştur. Esasen bu durum İbn Rüşd'ün Yahudi düşüncesindeki yerini göstermesi bakımından da oldukça önemlidir. Bu duruma örnek vermek gerekirse, Yahudi felsefesinde halefleri için belirleyici olan İbn Meymûn bilhassa din-felsefe ilişkisini tetkik ederken İbn Rüşd'ün *Faslü'l Makâl*'ını takip etmiştir. Esasen din-felsefe probleminde İbn Rüşd ve İbn Meymûn'un birçok müşterek noktaları olduğu veya onun İbn Rüşd'den mülhem doktrinler özümlediğini görmek mümkündür. Bu bağlamda her iki düşünür de Aristo felsefesini kendi dini çevrelerine dâhil etmeye ve böylece inancı akla, felsefenin sunduğu rasyonel zemine oturtmaya çalıştığını görüyoruz. Daha geniş bir zaviyede meseleye bakacak olursak, Orta Çağ düşüncesi boyunca merkezi bir sorun teşkil eden en önemli problem, din ve felsefe arasındaki ilişkidir. Bu ana sorunun farklı formülasyonları inanç-akıl, mistik-rasyonel daha sonra XX. yüzyılda ise din-bilim⁵⁶⁶ çatışması olarak varlığını devam ettirmiştir. Bu bağlamda yıllarca sürecektir olan bu problemi her iki düşünürün de rasyonel çerçevede incelemeye çalıştıklarını belirtmeliyiz.

İbn Meymûn'un nihaî hedefi, felsefenin, mantığın aklın ışığını imana tutmak ve inançla bağdaştırmaktır.⁵⁶⁷ O, *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserini felsefe okuyan ancak dinin bazı meseleleri konusunda kafası karışık olan belirli bir grup şaşkınlar için⁵⁶⁸ yazmıştır. Bu durum onun neden din ile felsefeyi uzlaştırmak istediğine de işaret etmektedir. İbn Meymûn bu çelişkinin sadece zahirde olduğunu göstererek, şeriatla müphem⁵⁶⁹ görünen yani akılla çelişen şeyleri açığa kavuşturmayı amaçlamaktadır. İbn Meymûn'un felsefe ile dini uzlaştırma aracı tıpkı İbn Rüşd'de olduğu gibi tevildir. Ancak o İbn Rüşd'ün

⁵⁶⁴ Mahmud, "Jewish Averroists Between Two Expulsions (1306-1402): From Conflict to Reconciliation", 217-218

⁵⁶⁵ Richard C. Taylor, "Averroes", (Ed.: Jorge J. E. Garcia, Timothy N. Noone), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, (ss. 182-196), (1. Baskı), Blackwell Publishing, UK 2002, 184.

⁵⁶⁶ Buijs, "Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas", 160.

⁵⁶⁷ Hudayrî, *Eserü İbn Rüşd fi Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 187.

⁵⁶⁸ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 33-34.

⁵⁶⁹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 219.

aksine her zaman tevile başvurmaz. Ona göre hakikat nihaî olarak dini hakikattir. Dini dogma her türlü kesinliğin kriteridir. İbn Rüşd gibi İbn Meymûn da felsefî yorumların kamuoyuna açıklanması konusunda uyarıda bulunmuştur. Kitabını da halk için değil felsefe eğitimi almış kişilere yönelik kaleme almıştır. O, dini metinlerde yer alan metaforik anlamları⁵⁷⁰ açıklayarak başlamanın tehlikeli olduğunu belirtir. Hudayrî'nin naklettiğine göre Julius Gutmann, zahiri mananın halk için, tevilinse seçkin kişilerle sınırlı olduğu konusunda İbn Meymûn'un İbn Rüşd'le aynı düşünceyi paylaştığını ifade eder. İbn Meymûn'un dini hakikati felsefî hakikatten kesinlikle üstün tuttuğu ve mecazi yorumu eğer aralarında bariz bir çelişki varsa iki hakikati uzlaştırmak için bir araç haline getirdiği ancak onun bu hükmün uygulanmasında son derece dikkatli davrandığı yönündedir. Bu, İbn Rüşd'ün geniş ölçüde kullandığı yöntemdir.⁵⁷¹ Garaudy'e göre İbn Meymûn tevili seçkin tabakaya hasretmenin, harfiyen ittiati ise, özellikle davranışa doğrudan etki eden inanışlar söz konusu olduğunda, halktan istemenin zarureti üzerinde İbn Rüşd ile aynı görüştedir.⁵⁷² Öte yandan İbn Rüşd'ün din ile felsefe ilişkisini en iyi şekilde özetleyen “süt kardeşir” metaforunun İbn Falaquera tarafından doğrudan benimsendiği görülmektedir. Çünkü İbn Falaquera'ya göre Tevrat ile hikmet ikiz kardeşir. Hakikati arayan ve gözü bilgeliğe açık olan kimseler için her ikisinin de gerçeği bulmada aynı amacı taşıdığını bilir.⁵⁷³ Albalag da İbn Rüşd ekseninde dini hakikat ile felsefî hakikatin muhtevasını ele aldığını söyleyebiliriz. Ona göre Tevrat'ta ifade edilen Yahudi felsefesi ile inancı aynı şeydir. Ancak Felsefe, Tevrat hakikatlerini halkın alışık olduğundan farklı bir biçimde ele alır. Dolayısıyla halk bu gerçeklerin felsefî sunumuyla karşılaşırse bunların dini hakikatlerle çeliştiği yanılgısına düşebilir. Tevrat felsefî gerçekleri yalnızca filozofların/bilgelerin dikkat edeceği bir ipucu ile dile getirmiştir. Buna mukabil Tevrat'ın sırları içerisinde sayılan bu felsefî gerçeklerden filozoflar anlasalar bile insan aklının doğal yetenekleriyle kavrayamadığı ve insanın anlayamayacağı peygamberlik gerçekleri de vardır. Onlara da sebepsiz yere inanmak gerekir.⁵⁷⁴ Albalag burada tıpkı İbn Rüşd gibi insanın aklını aşan bazı meseleleri vahye bırakmanın daha doğru olduğunu düşünmüştür. Yine o, İbn Rüşd'ün *Faslü'l Makâl*'de din-felsefe ilişkisini tartıştığı gibi bir şey hakkında konuşulacaksa üç durumla karşı

⁵⁷⁰ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 84.

⁵⁷¹ Hudayrî, *Eserü İbn Rüşd fi Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 188-193.

⁵⁷² Garaudy, *Endülü's 'te İslâm*, 179-180.

⁵⁷³ İbn Falaquera, *Dialog*, (Thk. Ad. Jelinek), Herzfeld, Bauer, Wien 1875, 1.

⁵⁷⁴ Hudayrî, *Eserü İbn Rüşd fi Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 198.

karşıya kalındığını söylemiştir. Ya *Kitabü'l Mukaddes* felsefeye katılmıştır, ya bu konuda hiçbir şey söylememiştir, ya da burada felsefî metinlerle çelişmiştir. Ona göre eğer kutsal kitabı felsefeye uygun bir şekilde yorumlamak mümkünse, vahye dayanarak kendi inancımızı da kabul ederiz. Ancak eğer felsefeyi destekleyen kutsal bir metin bulunmazsa rasyonel düşünceyi esas almak gerekir. Son olarak eğer felsefeyle çelişen kutsal bir metin varsa, o zaman söz konusu kutsal metnin teorisini felsefî teoriye yabancı olmadığını dikkate almak lazım. Bu durumda her ikisi de doğru olan ve çatışan iki gerçeğin varlığının açık bir kabulü söz konusu olmaktadır. İleride de ele alınacağı gibi bunu açıkça ve cesaretle ifade eden tek kişi Albalag'dır. Albalag göre akıllı adam, filozof kendisine kanıt getirdiğinde ona inanmalı ve aynı zamanda peygamberin öğretilerini de kabul etmelidir. Birinin beyanı diğerinin beyanıyla çelişse dahi hiçbir konumundan geri adım atmamalıdır. Böylece İbn Rüşd'ün sadık bir öğrencisi olarak nitelendirdiğimiz Albalag ile aralarındaki tek fark, İbn Rüşd'ün söylemediği fakat ona isnad edilen çifte hakikat⁵⁷⁵ doktrindir. Kanaatimizce bu doktrin her ne kadar Dacalı Boetius'a nispet edilse de çağdaş araştırmalar ışığında baktığımızda bunun kökeninin Albalag'a dayandığını söylemek daha isabetli olur. Bundan hareketle çifte hakikat doktrinin menşei Latin İbn Rüşdçüler değil, Yahudi İbn Rüşdçüler olduğunu belirtmek mümkündür.

Din-felsefe münasebetinin en mühim mevzularından biri olan nübüvvetin imkânı konusunda ise hem İbn Rüşd hem de İbn Meymûn tarihsel verileri bir delil olarak değerlendirmiştir. İnsanlık tarihi boyunca peygamberlerin varlığı konusunda insanların müttetik olmaları, nübüvvetin varlığının en açık delili olarak kabul edilmiştir. Bundan hareketle İbn Rüşd, tarihi delili bir çeşit icma şeklinde ele alırken, İbn Meymûn bunu merkezine peygamberi yerleştirmiş ve insanlığın peygamberler ile bir gelişim sürecine girdiğini ifade etmiştir.⁵⁷⁶ Bu bağlamda İbn Rüşd nübüvvetin varlığı ve imkânı konusunda sadece İbn Meymûn'u değil, aynı zamanda XIV. asrın ilk çeyreğinde eser kaleme alan Yahudi düşünür Marsilyalı Nissim'i de etkilediği⁵⁷⁷ belirtilmiştir.

⁵⁷⁵ Hudayrî, *Eserü İbn Rüşd fi Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 200, 202, 208.

⁵⁷⁶ Semahat Özgenç, "İbn Rüşd ve Musa b. Meymun'un Vahiy Anlayışlarının Mukayesesi", (Ed.: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. I, 455-467), Asitan Yay., Sivas 2009, 455, 458-459.

⁵⁷⁷ Harvey, "İslâm Felsefesi ve Yahudi Felsefesi", 391.

Felsefe tarihinde din-felsefe ilişkisi tartışılırken önemli problemlerden biri de peygamber filozof dikotomiğidir. Bu bağlamda İbn Rüşd iki konumu mukayese ederek, peygamberlerin bilgilerini vehbi olarak aldığını bu nedenle bilgeliğin onlarda mütemadiyen var olduğunu düşünür. Bundan hareketle o, bütün peygamberlerin aynı zamanda filozof olduğunu, buna mukabil her filozofun peygamber olmadığını ileri sürer. Ancak o, filozofların entelektüel yönüyle peygamberlerin varisleri olacağını bildirir. Dolayısıyla Peygamberler ve filozofların temsil ettiği akıl vahiy ikilisi çerçevesinde bakıldığından İbn Rüşd'e göre her şeriat vahye dayanır ve akıl ile iç içedir.⁵⁷⁸ Yahudi filozofu İbn Meymûn da tıpkı İbn Rüşd gibi filozof ile peygamber arasında ayırım yapılması gerektiğini düşünür. Zira peygamberler ilah tarafından seçilmiş nadide insanlar olup görevleri vahiy ile bildirilen bilgiyi uygulamaktır. Buna mukabil feylesofların böyle bir vazife veya mesuliyetleri söz konusu değildir. Yine İbn Rüşd gibi İbn Meymûn da bütün peygamberlerin akıl ve yetkinlik bakımından filozof olduğunu düşünür. Ancak İbn Rüşd'den farklı olarak o gerçek manada filozof peygamberin sadece Hz. Musa⁵⁷⁹ olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla her iki filozof da peygamberlerin var oluş maksatlarının insanların teorik ve pratik yetkinliklerini, ahlaki erdemler olarak uygulamalarını sağlamak olduğunu söyler.⁵⁸⁰ Esasen yukarıda zikredilene hilafen İbn Meymûn'a göre yine de Peygamber ile filozof ayırımı saptamak çok zordur. Çünkü Peygamber yetkinleşmiş filozoftur. Dikkat edilirse Yahudi toplumunun hiç alışık olmadığı bu tez, nübüvvet doktrini, İbn Rüşd'ün savunduğu düşüncenin aynısıdır. Buna istinaden İbn Meymûn nübüvveti, "*Faal akıl aracılığıyla önce aklî yetiye sonra da muhayyile yetiye yayılan Tanrı'nın sudurudur.*"⁵⁸¹ şeklinde açıklar. Bu durum da insanın ulaşabileceği en yüksek derece ve en son mükemmeliyettir.⁵⁸² Bu açıdan İbn Meymûn'un konuya yaklaşımının İbn Rüşd'den mülhem olduğunu söyleyebiliriz. Zira biliyoruz ki İbn Rüşd de faal akılla ittisali insan için en alî derece olarak belirlemiştir.

Yahudi düşüncesinde peygamber-filozof birlikteliğine farklı bir bakış açısı getiren düşünürlerden biri de Albalag'dır. Ona göre peygamberler özel bir kavrayış biçimine sahip olağanüstü insanlardır. Bu idrak tarzı sayesinde peygamberler, felsefi bilgiden

⁵⁷⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 868; krş. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 330.

⁵⁷⁹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 302, 315-316.

⁵⁸⁰ Özgenç, "İbn Rüşd ve Musa b. Meymun'un Vahiy Anlayışlarının Mukayesesi", 466.

⁵⁸¹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 308; Libera, *Orta Çağ Felsefesi*, 301

⁵⁸² İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 308; Libera, *Orta Çağ Felsefesi*, 301.

hem içerik hem de tür olarak farklı olan bilgilere ulaşabilmektedir. Peygamberler sadece insan aklının kapasitesinin ötesindeki sorulara yanıt bulmakla kalmaz, aynı zamanda gerçeği aşkın bir şekilde fiziksel araçlardan ve rasyonel bilgi için gerekli bilişsel süreçlerden bağımsız olarak kavrarlar. Filozofların ve peygamberlerin kavrayış biçimleri farklıdır. Hatta zıttırlar. Çünkü filozoflar idrak edilebilir formları duyuşal nesneler aracılığıyla algılarken, peygamberler duyuşal nesneleri anlaşılır formlar aracılığıyla algılar. Böylece Albalag peygamberlik bilgisinin ayrı akılların bilgisi gibi felsefî bilgidен nitelik olarak farklı olduğunu düşünmektedir. Nasıl ki filozof ve peygamberlerin şeyleri kavrama biçimleri çok farklıysa, her birinin şeyleri kavrama biçimleri o kadar farklıdır ki filozoflar, peygamberlerin aşkın algılamasının aksine, aşağıdan doğaya ve akıl yürütmeye dayalı olarak algılama biçimine sahiptir.⁵⁸³ Burada Albalag, İbn Rüşd'ün peygamberlerin bilgileri vehbi olarak elde ettiği, filozofların ise burhan ve akıl yürütme yoluyla kesbi olarak sahip olduğu yaklaşımına benzer bir argüman geliştirdiğini söyleyebiliriz. Zira her ne kadar o, İbn Rüşd gibi sarıh ifadelerle peygamberi bir filozof olarak tanımlamasa da onların kavrayış biçimleri bakımındaki tasnifinde İbn Rüşd'den etkilenmiş intibasını vermektedir.

Peygamber filozof ikilisinde İbn Rüşd'den oldukça etkilenen bir başka Yahudi filozofun da Narboni olduğunu düşünüyoruz. Ona göre insanların, peygamberlerin veya filozofların yer aldığı yükseliş merdiveni bir dizi derecelere sahiptir. Ancak insanı Tanrı'ya götüren entelektüel süreç her zaman yeryüzüne ait dünyada başlar. Peygamber ve filozof bu hususta farklı değildir. Her ikisi de Allah'ı eserleriyle tanır.⁵⁸⁴ Burada bilhassa İbn Rüşd felsefenin meşruiyetini tartıştığı eserinde, filozofun ana kaynağı olan felsefenin görevini varlıkları tetkik etmek ve bu varlıkların Sani'ye nasıl delalet ettiklerini araştırmak ve böylece Sani'in sanatının muazzamlığını görmek, şeklindeki açıklamasında meseleyi ele alışının Narboni için önemli bir esin kaynağı olduğunu düşünüyoruz. Nitekim o, Peygamber ile filozof arasındaki farkı esasa değil, filozofların yerine getiremediği politik bir role bağlamıştır. Burada İbn Rüşd'ün etkisi sarıh bir şekilde görülmektedir.

İbn Rüşd rüyayı açıklarken onun faal akılla ilişkisi olduğunu belirtir. Şöyle ki, rüyada etkin güç; insanın mütehayyile gücü ile ay altı dünya üzerinde akılsal

⁵⁸³ Abdalla, "Isaac Albalag".

⁵⁸⁴ Sırat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 220.

faaliyetlerin düzenleyicisi olan faal akıldır. Faal akıl gelecekte olacak olayların küllî halini mütehayyile gücüne verir. Maddesel yapıda olan mütehayyile gücü ise aldığı bu bilgiyi cüzî olarak kabul eder. Mütehayyile gücü verilen akıl bilginin bazen aynısını alır bazen de bir benzeri ile alır.⁵⁸⁵ Rühayı bu şekilde açıklayan İbn Rüşd, İbn Meymûn'un vahiy tanımına ışık tutar. İbn Meymûn'a göre vahiy, hakikatte ilahî varlıktan çıkan faal akıl aracılığıyla önce insanın akli melekesine sonra da mütehayyile gücüne ulaşan bir feyzdır. O insanın en üst mertebesi ve ulaşabileceği en üst yetkinliktir.⁵⁸⁶ İbn Rüşd'ün rühayı açıklarken yapmış olduğu tanımın, İbn Meymûn'un vahiy tanımına ışık tuttuğunu ve bu bağlamda iki düşünür arasında önemli benzerlikler olduğunu görmek mümkündür.

İbn Rüşd'ün din ile felsefe münasebetini açıklarken, felsefenin dindeki karşılığını sorgulamakla başladığını ifade etmiştik. Onun felsefenin dinen hükmünü açık ve seçik olarak belirtmesinin gerekçesi şeriatın da aynı muradı hedeflemesinden ötürü olduğunu vurgulamasıdır. Bu bağlamda din (şeriat) de tıpkı felsefe gibi varlıkları akılla tetkik etmeye ve bunlar hakkında akılla bilgi sahibi olma arzusunda bulunmaya insanları davet etmiştir. Bu davet Kur'an'ın birçok ayetinde gayet açık bir şekilde belirtilmiştir. Sözelimi; “*Ey basiret sahipleri, ibret alın.*”⁵⁸⁷ ayeti İbn Rüşd'e göre akli ve şer'i kıyasın ikisini birlikte kullanmanın farz olduğunu bize bildiren bir nasır. Yine “*Onlar göklerdeki ve yerdeki sınırsız hükümlanlık ve nizama, Allah'ın yarattığı her şeye, ecellerinin yaklaşmış olabileceğine hiç bakmadılar mı?*”⁵⁸⁸ ayeti bütün varlıklar üzerinde düşünmeye teşvik eden bir nasır. Bu çerçevede başka birkaç ayeti vermek gerekirse, örneğin, “*Deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratılmıştır.*” “*Göge bakmıyorlar mı, nasıl yükseltilmiştir.*”⁵⁸⁹ “*Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler.*”⁵⁹⁰ gibi ayetler evren ve evrenin içindeki varlıklar üzerinde düşünmemizi teşvik ederek Sani'in sanatının muhtevasını idrak etmemizi ister.

⁵⁸⁵ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Hiss ve'l-Mahsûs*, (Ed.: Henri Bulumberg), The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts 1972, 66-67.

⁵⁸⁶ İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 363; Özgenç, “İbn Rüşd ve Musa b. Meymun'un Vahiy Anlayışlarının Mukayesesi”, 462-463.

⁵⁸⁷ Kur'an-ı Kerîm, 59/2

⁵⁸⁸ Kur'an-ı Kerîm, 7/185

⁵⁸⁹ Kur'an-ı Kerîm, 88/17-18.

⁵⁹⁰ Kur'an-ı Kerîm, 3/191; İbn Rüşd, *Faslü'l Makal*, 74; Taş, “Ebu Süleyman es-Sicistani ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe Din Münasebeti”, 178.

Yukarıdaki ifadelerin bir benzerini İbn Meymun'un meseleyi ele alışında görüyoruz. İbn Rüşd gibi o da felsefenin meşruiyetini temellendirmek, ikisinin aynı maksadı gerçekleştirmek istediğini ortaya koymak için teolojik duygunun yoğun yaşandığı Yahudi toplumunda 'Ey basiret sahipleri düşünün'⁵⁹¹ diyerek çağrıda bulunmuştur. İbn Meymûn'un ilim sahiplerine tavsiyesi sıradan halk için öngörülenden çok daha zorlayıcıdır. İbn Meymûn'un da tıpkı İbn Rüşd gibi bir hukukçu ve müfessir kimliğini ve bu konudaki yetkinliğini felsefi çalışmaları meşrulaştırmak için ustaca ve cesaretle kullandığını görmek önemlidir. Çünkü İbn Rüşd'ün *Faslü'l Makâl*'de dile getirdiği kaygılar ve temalara İbn Meymûn'un okuyucuları da aşınadır. Bu iki düşünürün durumundaki paralellikler göz önüne alındığında bu zorlayıcı tutumu çok da şaşırtıcı değildir. Zira tıpkı İbn Rüşd gibi İbn Meymûn da kutsal metinlerin ehil olmayan kişiler tarafından tevil edilmesini doğru bulmaz ve bu hayale kapılanların engellenmesi gerektiğini düşünür. Dolayısıyla her iki düşünür de bir kutsal metin üzerine felsefi olarak bilgilendirilmiş bir yorum şeklinde halklarına düzeltici bir ders sunarlar.⁵⁹²

İbn Rüşd gibi İbn Meymûn da dindaşları kutsal kitapta kanıt metinleri ararken bilgisiz ve sorumsuz konuşmalardan yakındır.⁵⁹³ Netice itibariyle çoğu insan kutsal metnin sembolik dil kullanımını hem ayırt etmekte hem de onu doğru bir şekilde değerlendirmekte başarısız olmaktadır. Bu başarısızlıkla da şaşkınlıklarını iki katına çıkarmaktadır. Bunun için ilk olarak bir ifadenin ortaya çıktığı bağlama dikkat etmek gibi sağlıklı bir alışkanlık geliştirilmelidir. İnsanlar peygamberlerin beyanlarını anlamaya çalışırken şaşırılmış veya yanlış yönlendirilmişlerse bu her birinin konuşma türünü anlamaktan yoksun oluşundandır. Buna çözüm olarak İbn Meymûn,⁵⁹⁴ İbn Rüşd'ün *Faslü'l Makâl*'de ele aldığı ve Kur'an'ın Ey basiret sahipleri, ibret alın⁵⁹⁵ ayetindeki emre dikkat çekmektedir. Aynı şekilde İbn Meymûn da varlığı anlama ve anlamlandırmaya veya şeriatin malumatı üzerine düşünmede istikrarlı olmaya özenle davet etmektedir.⁵⁹⁶

⁵⁹¹ Ralph Lerner, "Averroes and Maimonides in Defense of Philosophizing", (Ed.: Georges Tamer), *The Trais of Maimonides*, (ss. 223-236), De Gruyter 2005, 232-233.

⁵⁹² Lerner, "Averroes and Maimonides in Defense of Philosophizing", 223-224.

⁵⁹³ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 136.

⁵⁹⁴ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 282.

⁵⁹⁵ Kur'an-ı Kerim, 59/2

⁵⁹⁶ Lerner, "Averroes and Maimonides in Defense of Philosophizing", 229-230.

Orta Çağ'da din-felsefe ilişkisinde hakikatin birliği veya çifte hakikat teorisi hem Yahudi hem de Hristiyan düşünürleri tarafından en çok tartışılan önemli mevzulardan biri olmuştur. Her iki düşüncenin menşei olarak da İbn Rüşd telakki edilmiştir. Bilhassa çifte hakikat savuncusu olarak görülen İbn Rüşd, Hristiyan teologları tarafından çok sert eleştirilmiştir. Esasen çifte hakikatle ilgili İbn Rüşd'e yapılan tenkitlerin kahir ekseriyeti skolâstik teologlar tarafından geldiği için bu konunun tartışmalarını sonraki bölüme bırakıyoruz. Ancak aynı meselenin Yahudi düşünürlerini de oldukça meşgul ettiğini görüyoruz. Evvela şunu belirtmemiz gerekir ki İbn Rüşd'ün eserleri incelendiğinde, daha önce de ifade edildiği gibi, her iki argümanla ilgili malumat bulunabilir. Özellikle İbn Rüşd'ün Gazâlî'ye cevap vermek maksadıyla cedel -ki kendisinin tasvip etmediği ancak yapmak zorunda kaldığı- yöntemiyle telif ettiği *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinde çifte hakikatle alakalı bilgiler bulmak mümkündür. Ancak yukarıda zikrettiğimiz gibi bu eser Gazâlî'ye karşı ve bir savunma kaygısıyla telif edilmiştir. O bakımdan İbn Rüşd'ün bilhassa din-felsefe ilişkisini ele aldığı eserlerini incelediğimizde, onun esas düşüncesinin hakikatin birliği olduğunu görüyoruz. Aynı şekilde Yahudi toplumunda her iki teoriye de taraftar olanların ortaya çıktığını ifade etmeliyiz. Bu bağlamda Yahudi düşüncesinin fikir babası olarak kabul edilen İbn Meymûn'un bu konuda İbn Rüşd'ü takip ettiğini söyleyebiliriz. O da İbn Rüşd gibi kutsal metinlerin farklı yorum düzeylerinin yanı sıra inançları kabul etmenin farklı yolları olduğunu ileri sürer. Yine o İbn Rüşd'ün Kur'an için yaptığı gibi konuları bakımından Tevrat'ın öğretilerinin de felsefenin öğretileri ile örtüştüğünü kabul eder. İbn Rüşd gibi İbn Meymûn da aynı zamanda hakikatin birliği ve hakikatin çeşitli kaynakları üzerinde ısrar eder. İbn Meymûn'un din-felsefe arasındaki ilişkiye ilişkin anlayışı onun üç özel konudaki görüşlerinden ortaya çıkar. Bunlardan birincisi, hakikatin kaynaklarıdır. İbn Meymûn'un muhtelif eserlerinde hakikatin çeşitli kaynaklarına atıfta bulunduğu ifade edilir. Ona göre bunlar; akıl, idrak ve gelenek⁵⁹⁷ şeklinde üçlü bir listeye indirgenebilir. Bir hakikatin kaynağı olarak akıl, "bütünün parçalarından daha büyük olduğu" iddiasında olduğu gibi apaçık ilkelerin yanı sıra geometrideki Pisagor teoremi gibi ispat yoluyla ilk ilkelerden türetilen sonuçların tanımlamasını içerir. İdrak, dış ve iç duyuların kullanımını içerir. "Bu kırmızıdır." "Ateş sıcaktır." gibi iddiaların doğruluğunu ortaya koyar. Bir hakikat kaynağı olarak gelenek ise kutsal metinlerin iddialarıyla örneklenen

⁵⁹⁷ Bkz. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 116-117.

peygamberlerin yazılı veya sözlü beyanlarını içerir. İbn Meymûn'un kişinin hangi kaynaktan gelirse gelsin, hakikati kabul etmesi gerektiğini ileri sürdüğü belirtilmiştir. Farklı kaynaklar doğru iddiaları beslediği sürece prensipte çelişmezler. Sonuç olarak ortaya çıkan herhangi bir çatışma en iyi ihtimalle sadece görünüştedir.⁵⁹⁸ Burada İbn Meymûn'un, İbn Rüşd'ün "*Hakikatin hakikate ters düşmeyeceği, şayet iki hakikat arasında bir tenakuz görünüyorsa başka bir yerde mutlaka o tenakuzu giderecek bir nas vardır ve dolayısıyla oradaki çelişki görünüştedir.*"⁵⁹⁹ yaklaşımını aynen aldığını söyleyebiliriz.

İkincisi, inanç türleri konusundaki görüşleridir. *Delâletu'l-Hâirîn* bağlamında, İbn Meymûn, entelektüel inançları filozofların tipik özelliği olan akıl ve ispata dayalı bilgi ile ilişkilendirir. O imgesel inançları, kutsal metinleri ve haham geleneğini kabul eden standart bir Yahudi inanan için tipik olan otorite veya fikir birliği üzerine kurulan salt görüşle ilişkilendirir. İbn Rüşd'ün sınıflandırmasını⁶⁰⁰ hatırlatan İbn Meymûn fikri inançları imgesel inançların üzerinde konumlandırmaya devam eder. Fikri inançların gerçeğin ve dolayısıyla doğruluğun güvenilir bir göstergesini oluşturduğunu iddia eder. Çünkü bunlar soyut kavramlardır ve kesinlik gerektiren şeylerdir. Buna mukabil imgesel inançlar ne gerçeklikle ne de kesinlikle doğrudan bir bağlantıya sahip değildir.⁶⁰¹

Üçüncüsü ise konu bakımından kutsal metinler ve felsefe arasındaki örtüşmedir. İbn Meymûn tarafından önerilen Aristocu anlamda felsefî iddialar akıl ve ispat yoluyla doğru olarak kabul edilen gerçekliğin ifadeleridir. Bu nedenle İbn Meymûn onların bariz ihtilafına İbn Rüşd'ünkine benzer bir çözüm önerir. Sorun öncelikle kutsal metinlerdeki çok anlamlı ve dinin çok yönlü amaçlarından kaynaklanmaktadır. Din eğitilmiş ve eğitimsiz herkese belirli inançlar ve belirli bir yaşam tarzı sağlamak içindir. Ancak bu amaç kendi başına entelektüel açıdan yeterli bir anlayış gerektirmez. Gerçekliğin doğru bir şekilde anlaşılması yalnızca entelektüel inançlar yoluyla elde edilebilir. Bu nedenle dini inançların entelektüel olarak yeterli bir şekilde anlaşılması kutsal metinlerin mecazi bir anlamına dayanmalıdır. İbn Rüşd gibi İbn Meymûn'un da

⁵⁹⁸ Bkz. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 80-82, 516-518, Buijs, "Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas", 173-174.

⁵⁹⁹ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 86.

⁶⁰⁰ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 104-105.

⁶⁰¹ Buijs, "Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas", 175.

böyle mecazi bir yorumun ölçütünün ilmi derinliği olan inananlar tarafından ortaya konulabileceğini ileri sürdüğü ifade edilmiştir. Bu kutsal metnin mecazi olarak mı yoksa kelimenin tam anlamıyla mı alınacağı ve hangi özel mecazi yorumun verileceği, aslında, felsefenin burhani bilgisi tarafından belirlenir.⁶⁰² Görüldüğü üzere İbn Meymûn din-felsefe arasındaki ilişkiyi belirlerken İbn Rüşd'ün metodundan oldukça faydalanmıştır. Dini metinlerin zahiri ve batınî yönlerini dikkate alarak ancak entelektüel kişilerin onun hakiki manalarına vakıf olabileceğini düşünerek İbn Rüşd'ü esas aldığı söylenebilir. Bu açıdan İbn Meymun'un dini metin ile felsefi metinler arasında örtüşmenin var olduğuna inanması bu etkiyi temellendirmektedir.

Yahudi düşüncesinde akıl-nakil, din-felsefe, peygamber-filozof dikotomiklerinde meseleye yaklaşımı bakımından en çok tartışılan düşünürlerden birinin İsaac Albalag olduğunu söyleyebiliriz. İleride detaylı inceleyeceğimiz gibi o, geleneksel Yahudi doktrinlerinin dışına çıkmayı bir görev olarak bilmiştir. Bu yüzden Yahudi teologları tarafından küfürle itham edilmekten kurtulamamıştır. Ancak çağdaş araştırmacılar Georges Vajda'ya göre İsaac Albalag'ın hayatı ve kariyeri hakkında neredeyse hiçbir şey bilinmemektedir. Albalag hakkındaki modern literatürün çoğu, onun çifte hakikat teorisine olan yaklaşımını değerlendirmelerden ibarettir. Çünkü bunun Orta Çağ Yahudi felsefe tarihinde eksantrik ve ezoterik bir konu olduğunu ifade etmek gerekir. Albalag'ın, Farabî ve İbn Sînâ'nın felsefi teorilerinin bir ansiklopedisi görünümünde olan eserinde bu yöndeki düşüncelerine şahit olmaktayız. O bu çerhinde eleştirel bir yöntem izlemiştir ve Müslüman düşünürlerinden ve İbn Sînâ'dan⁶⁰³ etkilenmiştir. Bu eserde dikkatimizi çeken yönlerinden biri de Albalag'ın dindaşı olan İbn Meymûn'u eleştirmek için sık sık İbn Rüşd'e başvurmuş olmasıdır. Bu bağlamda Albalag'ın din-felsefe ilişkisini incelerken İbn Rüşd'le aynı fikirde olduğu ve akıl ile naklin uyuşabileceği fikrini savunduğu ileri sürülmüştür. Ancak aynı Albalag, din ile felsefe arasında kesif bir ayırım olduğunu da düşünür. Çünkü ona göre kutsal kitabın maksadı cumhurun başka bir ifadeyle sıradan halkın ahlaki tedrisi, hakikatin öğrenimi ve en nihayetinde onların mutluluğunun sağlanmasıdır. Buna mukabil felsefenin amacının sıradan insanın eğitimi ve mutluluğu değil, yalnızca entelektüellerin mutluluğu olduğu iddia edilmiştir. Filozof, kutsal metinleri burhan yöntemiyle ele almalı bu metinlerde

⁶⁰² Buijs, "Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas", 177-178.

⁶⁰³ Feldman, "Divine Omnipotence, Omniscience, and Human Freedom", 665-666.

ortaya çıkan problemlerde uyguladığı yöntemi aşan bir sorunla karşılaşırsa buradaki gizemi felsefede değil, peygamberler ve kutsal metinde aramalıdır. O bakımdan peygamber ve filozof aynı değildir. Her biri kendi düzeyinde konuşur. Libera'nın iddia ettiği üzere burada da bütün XIII. asrın tarihine egemen olan “Çifte hakikat” teorisi ortaya çıkmıştır.⁶⁰⁴ Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi hem İbn Rüşd hem de İbn Meymûn Albalag'dan farklı olarak her peygamberin aynı zamanda filozof olduğunu fakat her filozofun peygamber olmadığını ileri sürerek peygamberlerin konumunu da düşünsel bağlamda belirlemiş olmaktadır. Ancak Albalag, iki pozisyonu kesif bir ayrımla belirlemeye çalışır. Çünkü Albalag'a göre felsefe ve din kendi nihaî amaçları açısından ayırım yapar. Yukarıda da ifade edildiği gibi felsefe seçkin bir azınlığın mutluluğunu amaçlarken din bütün insanların mutluluğunu hedefler. İlkindeki mutluluk türü entelektüeldir. İkincisi ise yalnızca yurttaşlıktır.⁶⁰⁵ Böylece peygamber filozof ilişkisinde nübüvvet hakikatine yalnızca peygamberle ulaşılabilir. Dolayısıyla bunlar öğretilmez ve bunlara akıl yürüterek ulaşamayız. O bakımdan peygamberlik tamamlanmış felsefe değildir. Aynı şekilde felsefe de peygamberliğin ortaya çıkma hali değildir. Peygamberlikte felsefî bir açılış olmadığı gibi felsefî bir anlam da yoktur. Peygamberlik bilgisi yalnızca peygamberlere aittir. Kişisel akıl yürütmeye en azında bir şeyler eklenmez. Dacalı Boetius yüklenen çifte hakikat öğretisi 1270 yıllarının bilinen başka hiçbir latin dili yazarı tarafından savunulmamıştır. Oysa İsaac Albalag bunu XIII. yüzyılda Yahudi düşüncesinde cesurca savunmuştur.⁶⁰⁶ Esasen Albalag'ın popülaritesinin de din-felsefe münasebeti hakkındaki bakış açısıyla ilgili olduğu düşünülebilir. Çünkü Orta Çağ Yahudi ve İslâm felsefesi bağlamında felsefe ile peygamberlik bilgisi arasındaki gerilimi doğrudan vurgulayan, kabul eden ve açıklayan belki de tek filozof Albalag olarak karşımıza çıkmaktadır. O düşüncelerini genellikle nübüvvetin hakikati ile felsefenin hakikatinin birbirleriyle çelişirken ikisinin de doğru kabul edilebileceğini savunan “çifte hakikat” doktriniyle açıklar. Esasen bu doktrinin kökeni son çalışmalar yapıncaya dek, İbn Rüşd ve Latin İbn Rüşdçülere atfedilmiştir. Benzer şekilde bazı araştırmacılar ise çifte hakikat doktrinini Albalag'a atfetmişlerdir. Ayrıca çifte hakikat doktrinine çeşitli argümanlar sunan başka bir İbn Rüşdçünün ise

⁶⁰⁴ Libera, *Orta Çağ Felsefesi*, 311.

⁶⁰⁵ Abdalla, “Isaac Albalag”.

⁶⁰⁶ Libera, *Orta Çağ Felsefesi*, 312-313.

Del Medigo olduğu iler sürülmüştür.⁶⁰⁷ Del Medigo'nun bu konudaki düşüncelerine ve İbn Rüşd'le olan ilişkisine daha sonra tekrar döneceğiz.

Albalag'ın din-felsefe arasındaki ilişki probleminde hem karmaşık hem de bir dizi sert eleştiri vardır. Albalag bir yandan eserin önsözünde felsefe ile Tevrat arasında bir ayırım olmadığını ancak felsefenin seçilmiş bir azınlığa hitap ettiğini ve hakikati burhani şekilde ortaya koyduğunu, dinin ise halka başka bir ifadeyle ekseriyete hitap ettiğini belirtir. Bu bakış açısıyla Albalag, İslâm ve Yahudi felsefesinde, İbn Rüşd özelinde savunulan din-felsefe arasındaki uyumun var olduğu ve bunlarla uyumlu olduğu intibasını vermektedir. Esasen Albalag, kendine has bir felsefe ortaya koymak yerine Aristo ve İbn Rüşd'ün düşüncelerini benimsemekle yetinmiştir. Onun asıl maksadı felsefeyi Yahudi topluma tanıtmak, benimsetmek ve yaymaktır. Bu saikle o, özellikle eserinin girişinde felsefeyi savunurken Tevrat'ın hakikatleri ile felsefî hakikatler arasında bir fark olmadığını iddia etmiştir. Bu sebeple Tevrat'ta olan hakikatlerin felsefede de var olduğunu düşünmektedir. Sözgelimi Albalag, bazı unsurların başlangıcıyla ilgili alegorik yorumlarla açıkça ezeli yaratılışı savunmak istemiş ve Tevrat'tan sonsuz yaratılış doktrinini çıkarmanın mümkün olduğunu belirtmiştir. Yukarıda Albalag'ın İbn Rüşd'le aynı düşünceyi savunduğunu iddia edenlerin dayanak noktasının da onun bu tutumundan kaynaklandığını düşünüyoruz. Esasen İbn Rüşd ve İbn Meymûn sadece din ve felsefenin uyumlu olduğunu iddia etmez, aynı zamanda, felsefeye kutsal yazıların gerçek anlamına ulaşmada çok önemli bir rol verirler. Ayrıca daha önce de ifade edildiği gibi, İbn Rüşd'e göre hakikat hakikate ters düşmez, aksine ona katılır ve şahitlik eder. Bu bağlamda Albalag'ın dine felsefî yaklaşımın uygulanabilirliği konusunda çelişkili yaklaşımlar ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Onun bu konudaki en büyük kaygısı, kutsal metinlerin gerçek manalarının kolayca erişilebilir olmadığıdır. Bunun asıl sebebi ise Albalag, özellikle peygamberlik bilgisinin peygamberlere özel olması ve en yetkin filozofun bile peygamberin bilgisine erişimi olmaması gerekçesi ile cevap vermektedir. Dolayısıyla filozoflar Tevrat'ın ayetlerine felsefî anlamlar yüklediklerinden, mezkûr gerekçeden ötürü, gerçek anlamdan sapıyor olabilir. Albalag bu yaklaşımından dolayı İbn Meymûn'u kusurlu bulur. Bu durumun sadece inanca değil, aynı zamanda hikmete de

⁶⁰⁷ Abdalla, "Isaac Albalag"; Hyman vd., *Philosophy in the Middle Ages the Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, 337.

zarar veren bir yaklaşım olduğunu savunarak onu acelecilikle itham eder. Albalag da İbn Rüşd'de olduğu gibi hakikati arayanlar için burhani seviyeye ulaşmanın zorunlu olduğunu, bu derece yetkin olmayan kişilerin kendi çabalarıyla kutsal kitaptan anladıklarıyla yola çıkmasının uygun olmadığını düşünür. Bunun yerine öncelikle hakikati ispat yoluyla öğrenmeyi, bilahare kutsal metinlerden destek almayı önermektedir.⁶⁰⁸ Ancak ona göre bütün bunlara rağmen kutsal kitap ile felsefe birbiriyle çelişebilir. Böyle bir çelişkinin asıl nedeninin ise dini bilginlerin Tevrat'ı halkın arzu, istek ve seviyesine uygun olarak yorumlamasında bulur. Bu duruma itiraz eden Albalag, Tevrat'ın sadece cumhura değil, aynı zamanda havas ehline de hitap ettiğini öne sürmektedir. O halde havas sınıfı da Tevrat'ı burhanla anlamaya ve açıklamaya çalışmalıdır. Bu bağlamda o, Tevrat'ın zahirinin halka, batınî olanın ise havasa hitap ettiği düşüncüyü makbul görmez. Ona göre esasen dinin gerçeği ve aklın gerçeği olmak üzere iki hakikat vardır. Bunları birbirinden bağımsız değerlendirmek gerekir. Dolayısıyla dinin gerçeği halk için iken, felsefenin gerçeği havas içindir. Böylece o tevil konusunda İbn Rüşd'ün fikirlerine katılmaz ve bu iki gerçeği birbirinden ayırmadığı gerekçesiyle İbn Meymûn'u da sert eleştirir.⁶⁰⁹ Zira o, hem felsefî ezeli yaratılış öğretisini hem de kutsal kitaptaki sonradan yaratma olgusunu doğru olarak kabul ettiğini, birincisinin tabîî analiz ve ispat yoluyla, ikincisinin peygamberin mucize yoluyla bildirmesine dayandırmaktadır. Böylece Albalag, din ve felsefeyi aynı gerçeği görünüşte farklı temsiller olarak kabul eden İbn Rüşd ve Yahudi İbn Rüşdçüler ile kendi yaklaşımı arasında belirgin bir farklılık ortaya koyar.⁶¹⁰

Yahudi düşüncesinde din-felsefe ilişkisini tetkik eden ve ikisini uzlaştırma gayretinde bulunan bir başka düşünür de Gersonides'tir. Ona göre felsefî argümanlarla ortaya konan doktrinler ile Tora'nın doktrinleri arasında herhangi bir fark yoktur. Bu bağlamda âlemde olumsal olayların var olduğu düşüncesi, Tevrat'ın temel ve önemli bir inancıdır. Buna göre Tevrat bize bazı şeyleri yapmamızı emreder, bazılarını da yasaklar. Allah'ın bu müstesna olayları daha gerçekleşmeden önce elçilerine bildirmesi bütün peygamberlerde zimnen temel bir prensiptir. Bu nedenle Tevrat'ın ortaya koyduğu ilahî bilgi ile felsefî argümanın kanıtladığı teorinin aynı olduğu aşîkârdır. Ayrıca Gersonides de İslâm düşünürlerine katılarak, kutsal kitabın da verileri bağlamında Tanrı'nın

⁶⁰⁸ Abdalla, "Isaac Albalag".

⁶⁰⁹ Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, 185.

⁶¹⁰ Abdalla, "Isaac Albalag".

bilgisinin tikelleri tümel olarak bildiği sonucuna ulaşır. Çünkü onların hepsinin kalbini şekilendiren, tüm yaptıklarını fark eden O'dur. Yani Tanrı, gök cisimlerini yaratırken aynı zamanda insanların kalplerini ve duygularını da yaratmıştır. Bu, Tevrat'a göre Allah'ın bütün beşerî işleri küllî tarzda bildiğini gösterir. Kısacası Gersonides'e göre peygamberin sözlerinde felsefe yoluyla geliştirilen teoriye aykırı bir şeyi imâ eden hiçbir şey yoktur. Bu nedenle o, bu konuda felsefeyi takip etmenin gerekli olduğunu düşünür. Zira Tevrat'ın harfî harfine yorumlanması akılla ispatlanmış öğretilerle çelişiyor gibi görüldüğünde, bu pasajları felsefî anlayışa göre yorumlamak Tevrat'ın temel ilkelerinden hiçbiri bozulmadığı sürece uygundur. Burada Gersonides'in din-felsefe arasındaki çatışmayı gidermek maksadıyla takip ettiği usulün İbn Rüşd'ün tevil yöntemi olduğu açıkça görülmektedir. Dahası İbn Rüşd'den mülhem İbn Meymûn da *Delâletu'l-Hâirîn* adlı ünlü eserinde bu tezi savunmuştur. Hatta Tevrat'ın kendisi felsefe ile aynı fikirde olmadığında felsefeye katılmamızın daha uygun olduğunu ileri sürmüştür.⁶¹¹ Bu bağlamda Gersonides de *Rabbin Savaşları* adlı eserinin giriş kısmında, şayet naklin ortaya koyduğu hakikat ile aklın hakikati birbirinden farklıysa bu pasajları aklın taleplerine göre yorumlamak gerekir, der. Buna mukabil eserinin başka yerlerinde ise kutsal metinlerin akıl üzerindeki üstünlüğünü kabul ediyor gibi görünmektedir. Sözgelimi, *Rabbin Savaşları* eserinin ilerleyen bölümlerinde dini inançla çelişiyorsa akla bağlı kalmaya izin verilmez. Bu tüm insanlar üzerine bir görevdir. Dolayısıyla felsefî görüşün, kabul edilen dini görüşten farklı bir sorunu varsa, felsefe terk edilmeli ve din takip edilmelidir.⁶¹² Eisen'a göre son argüman, Gersonides'in politik olarak okunması gerektiğini ortaya koyar. Çünkü felsefî olarak ilerlememiş bireyler için dini inanca bağlı kalmaları ve *Rabbin Savaşları*'ndaki felsefî doktrinleri görmezden gelmeleri daha iyidir. Dolayısıyla ona göre Gersonides, kibarca gelenekselcilerin inançlarını bozmamak için onun eserlerini okumaktan vazgeçmelerini önermektedir. Esasen hem İbn Meymûn hem de Gersonides felsefî gerçeklerin eğitimsiz, geleneksel olarak kök salmış okuyucuya zarar verebileceği konusunda hemfikirdir. Her ikisi de akıl ve inancın birbirlerinin tamamlayıcısı olduğuna inanır.⁶¹³ Daha önce de ifade edildiği gibi İbn Rüşd tevil konusunu işlerken bazı meselelerin halka açık bir şekilde

⁶¹¹ Gersonides, *The Wars of the Lord II*, 136-137; Hyman vd., *Philosophy in the Middle Ages the Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, 396.

⁶¹² Gersonides, *The Wars of the Lord I-III*, (Çev. Seymour Feldman), (1 Baskı), The Jewish Publication of America, 1984, I, 226.

⁶¹³ Rudavsky, "Jewish Contribution to Medieval Philosophical Theology", 107, 112.

tartışılmasının doğru olmadığını savunur ve bu ilkeyi ihlal ettiği gerekçesiyle Gazâlî'yi tenkit eder. Yine İbn Rüşd "Akıl ile naklin hakikati temsilde aynı anneden süt emmiş kardeşler gibidir." şeklindeki yaklaşımıyla mezkûr iki Yahudi filozofu doğrudan etkilemiş ve hatta onların din-felsefe arasındaki çatışmayı çözümlemesinde belirleyici bir rol üstlenmiştir. Ancak Gersonides felsefenin kitlelere nihayetinde öğretilebileceğine inanarak uygulanacak yöntem konusunda İbn Meymûn ile aynı fikirde olmamıştır. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki Yahudi düşünürleri, İbn Rüşd'ün din-felsefe probleminin çözümüne yönelik orijinal yaklaşımı vesilesiyle Orta Çağ Yahudilerinin geleneksel Yahudi inançlarını felsefesinin en güçlü noktaları olduğunu düşündükleri şeylerle uzlaştırmalarına zemin hazırlamıştır.

İbn Rüşd'ün peygamberliğe yaklaşımı genel olarak Provence'nin Yahudi filozofları üzerinde olduğu gibi Gersonides'in üzerinde de keskin etki bıraktığı ileri sürülmüştür. Bu konuyla ilgili İbn Rüşd'ün neredeyse İbn Meymûn kadar Gersonides'e de tesir ettiği belirtilmiştir. Gersonides'in *Rabbin Savaşları*'nda İbn Rüşd'ün yetersiz kaldığını öne sürerek meseleyi yeniden ele alma ihtiyacını hissettiği yaklaşımı bile İbn Rüşd'ün doktrinlerinin Gersonides'in kendi tartışmasının başlangıç noktası olduğunu gösterir.⁶¹⁴ Bu açıdan zihnimizde İbn Rüşd'ün, Gersonides'e sanki hangi felsefi konuları izlemesi gerektiğine dair bir liste oluşturduğu düşüncesi canlanmaktadır.

İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisindeki problemi çözmede tesir ettiği bir başka Yahudi filozof da Moses Narboni'dir. Bu bağlamda İbn Rüşd; farklı dinlerin aynı temel inançları, amaçları ve araçları paylaştığını açıklamıştır. Bu dinlerin tamamı Tanrı'nın varlığını öğretir ve ölümden sonra yaşam doktrinine sahiptir. Ona göre din mefhumu hem cumhura hem de aydınlara hitap eder. Din, herkesin hayatını iyileştirmeyi ve bu konuda başarılı olanların ebedi mutluluğu kazanmalarını sağlamayı amaçlar.⁶¹⁵ İbn Rüşd bu hedeflere sosyal hayatı düzenleyen emirlerin formüle edilmesiyle ulaşıldığını açıklamıştır. Toplumsal düzeni korumanın motivasyonu Tanrı'ya inanmaktır. İbn Rüşd bu inancı güçlendirmek için farklı dinlerin ortak emirler oluşturduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla ilahî bütün dinlerde namaz, oruç ve kurban vardır. Narboni'nin de İbn Rüşd'e benzer düşünceleri *Hay b. Yakzan* üzerine yazdığı şerhinde savunduğu ileri sürülmüştür. O, bu konuda dinler arasındaki farklılığın, muhtelif zaman ve yerlere ait

⁶¹⁴ Howard, *The History of An Idea in Medieval Jewish Philosophy*, 327-328.

⁶¹⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 870-871; krş. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 331.

olan etnik grup çeşitliliğinden kaynaklandığını vurgulamıştır. Çünkü ona göre Yahudilik ile İslâm dini arasında kayda değer bir fark yoktur. Başka bir ifadeyle iki din arasında mevcut olan farklılıklar, onların özüne dokunan temel farklılıklar değil, daha ziyade tesadüfî ve küçük farklılıklardan müteşekkildir. Esasen İbn Rüşd meseleyi incelediği sırada üç ilahî dine⁶¹⁶ atıf yaparken, Narboni sadece Yahudilik ve İslâmı esas almıştır. Bu durumda Narboni'nin mezkûr iki dini, tevhid inancının savunucusu olarak addetmiş, hak olarak kabul etmiş olduğunu, Hristiyanlığı ise teslis doktrini sebebiyle bu kategoriye almadığı ihtimalini öngörebiliriz. Zira bu durum Albo'nun tavrında daha net bir şekilde görülmektedir. Çünkü Albo'ya göre teslis, gerçekte bağdaşmayan bir inanç sistemidir.⁶¹⁷ Diğer taraftan din-felsefe arasındaki ilişkide Narboni'nin İbn Rüşdçü görüşü benimsediği, dinin felsefî ilkeler üzerine kurulduğu ve eğitimsiz topluluk lehine popüler bir felsefe sunduğu söylenebilir. Yukarıda da zikredildiği üzere İbn Rüşd toplumu havas ve avam şeklinde iki gruba ayırırken, Narboni de bir grup insanın düşünsel olarak diğerlerinden daha üstün olduğuna inanmıştır.⁶¹⁸ Bunun da iki düşünür arasındaki fikri yakınlığa bir örnek teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

Din-felsefe ilişkisini irdeleyen ve İbn Rüşd'ü takip eden bir başka Yahudi İbn Rüşdçü de Del Medigo'dur. Del Medigo din-felsefe arasındaki çatışmayı en aza indirmek isteyen düşünürlerden biridir. Bu bağlamda o, İbn Rüşd'ün bu probleme getirdiği çözümün İbn Meymûn'un yönteminden daha üstün olduğunu savunmuştur. Onun nakil ile akıl çatışmasını en aza indirmek istemesindeki maksadı İbn Meymûn'dan farklı değildir. Ancak ona göre felsefenin ya da felsefe zannedilen şeyin bir şekilde dini alt üst etmeyi hatta kurcalamayı başarması durumunda toplum uzun süre dayanamaz. O tıpkı İbn Rüşd gibi dinin sarsılmaz ilkelere dayanması gerektiğini kabul eder ve buna karşın felsefe ve dine herhangi bir zarar gelmemesi için bu iki alanın birbirinden tamamen ayrılması gerektiğini düşünür. Ona göre bu ayırımın başka bir sebebi ise inanç ilkelerinin rasyonel olarak açıklanamaması nedeniyle çelişkiye düşen gençlerin buradan hareketle hem akli hem de akla bağlı tüm faaliyetleri reddedebilme tehlikesinin ortaya çıkmasıdır. Bu tehlike Del Medigo için dinin yok edilmesinden daha az rahatsız edici değildir. Öyleyse felsefe ve din yalnızca din uğruna değil, aynı zamanda en azından eşit

⁶¹⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 868; krş. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 330.

⁶¹⁷ Yosef Albo, *Sefer ha-Iggarim III*, (Çev. Philippe Bobichon), Consejo Superior De Investigaciones Científicas, Madrid 2015, 43.

⁶¹⁸ Holzman, "Truth, Tradition and Religion", 198-200.

öneme sahip bir nedenle başka bir ifadeyle felsefî girişimin iyiliği için birbirinden ayrılmalıdır. Burada Del Medigo'nun yapmış olduğu ayırım felsefeyi savunma kaygısından kaynaklanıyor olabilir. Çünkü buna benzer kaygı taşıyan İbn Rüşd'ün de Gazâlî'nin tezlerine karşın felsefeyi bu şekilde savunduğunu biliyoruz. Dolayısıyla Del Medigo'nun öne sürmüş olduğu bu tezdin hareketle, onun çifte hakikat teorisine sahip olduğuna inanmak isteyen bir dizi bilim insanı ortaya çıkmıştır. Bu bilim insanlarına göre felsefe ya da bilim din veya yasa ile çelişilebilir. Del Medigo bundan küçük de olsa bir rahatsızlık duymamaktadır. Onlara göre İbn Rüşd çifte hakikati inkâr ederken, yine de Del Medigo çifte hakikat teorisinin bir destekçisidir. Ancak Del Medigo'nun görüşlerinden bu açıklamayı doğrulayacak bir argümanın bulunmadığı öne sürülmüştür. Dolayısıyla Del Medigo'nun savunduğu şey ile İbn Rüşd'ün doktrinleri arasında pek bir fark yoktur. Hakikat hakikatle çelişmez. Bu yüzden felsefe din ile çelişebilir mi? sorusuna yanıt olarak Del Medigo'nun cevabının açık ve İbn Rüşd ile aynı olduğu savunulmuştur.⁶¹⁹ Bu tezi Hübsch'ün, *Elia Delmedigo's: Bechinath Ha-Dath und İbn Roschd's: Faclul-Magal* adlı eserinde tartıştığı belirtilmiştir. Bu bağlamda onun, eserinde Del Medigo'nun İbn Rüşd'ün risalesine bağlılığını ilk not eden kişi olduğu vurgulanmıştır. Hübsch'ün, iki metni yan yana getirerek Del Medigo'nun risalesinin hem plan hem de argüman bakımından *Faslü'l Makâl*'e oldukça benzer olduğunu kesin olarak ortaya koyduğu kaydedilmiştir. Dolayısıyla Del Medigo'nun İbn Rüşd'e bağlılığı ilk defa 1882'de Hübsch tarafından kurulabilmiştir. Hübsch, Del Medigo'nun eseri olan *Behinat Hadat*'ın hem biçimini hem de içeriğini İbn Rüşd'ün *Faslü'l Makâl*'ına borçlu olduğunu inandırıcı bir şekilde yer verdiği vurgulanmıştır.⁶²⁰ Çünkü yukarıda da ifade edildiği üzere, Del Medigo'nun maksadı her yönden İbn Rüşd'ün amacıyla aynı olmuştur. Bu nedenle o, aslında İbn Meymûn'u tenkit etmemesine rağmen İbn Rüşd'e olan bağlılığından onunla karşı karşıya gelmekten de imtina etmemiştir.

Del Medigo'ya göre eğer din bizim aklımızla ulaştığımız burhani neticelere aykırı bir şeye inanmamızı emrederse bunu kabul etmemiz beklenemez. Örneğin dinimiz Tanrı'nın bir cisim olduğunu ya da bir cevherin oluşu bozulma yoluyla başka bir maddeye dönüştürebileceğini kabul ederse, dinin bu kısıtlayıcı yargılarına uyma mecburiyeti mevzu bahis olmayacaktır. Böylece Del Medigo dinin ne tür şeyleri

⁶¹⁹ Yehuda Halper, *Philosophy and the Jewish Tradition*, (1 Baskı), Brill, Boston 2012, 58-59.

⁶²⁰ Halper, *Philosophy and the Jewish Tradition*, 51, 58.

savunduğuna iyi bakılması gerektiğini düşünür. Bu bağlamda onun Kabala'ya eleştirisi İbn Rüşd'ün Eşarilere yaptığı tenkide paraleldir. Çünkü o da İbn Rüşd'ün yaptığı eleştiriye benzer bir şekilde Kabala'yı eleştirirken şöyle der: “*Yalnızca genel kabul görmüş görüş ve geleneğe dayalı bir şeyin mantıklı bir argümanın ortaya koyduğuyla çeliştiğini görürsek bunu asla kabul edemeyiz.*”⁶²¹ Benzer düşüncelerin Abranel tarafından da savunulduğunu söyleyebiliriz. Nitekim o da akıl ile nakil ilişkisini değerlendirirken mantık yasalarının ortaya koyduğu ilkelere bağlı olunması gerektiğini belirtir. Ona göre Tanrı her şeye kâdirdir. Ancak O'nun her şeye kâdir olması, insanı dini inancın aklî bir çelişkiye yol açan şeye inanmaya veya apaçık aksiyonlarla ve onların mantıksal olarak kanıtlanmış sonuçlarıyla çelişmeye zorlamaz.⁶²²

Bir başka Yahudi düşünür Levi ben Abraham da nazarî ilimler sayesinde batıl inançların geri püskürtüldüğünü ve doğru inancın temellerinin sağlamlaştırıldığını iddia eder. Çünkü ona göre bunlar kutsal kitaplarda tam olarak açıklanmamıştır. Tam tersine, bazı ayetler birbiriyle çelişmektedir. Ona göre aklın dengelerine güvenilmeyecekse başka nelere itibar edilebilir. Dolayısıyla bilim, inancı incelemenin aracı olacak ve onun aracılığıyla vahyedilen metnin zenginliği anlaşılacaktır. Bu bağlamda Levi ben Abraham'a göre “bilim” o dönemde geçerli olan İbn Meymûn-İbn Rüşd'ün felsefesidir. Bu konuda İbn Rüşd'ün bilgisi gerçekten dikkatte değerlidir.⁶²³ Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, Del Medigo ve diğer bazı Yahudi düşünürler İbn Rüşd'ün öğretisini takip etmesi bakımından birer İbn Rüşdçüdürler. Onlar İbn Rüşd'le birlikte felsefe ve dinin birbirine indirgenmeden ayrı tutulması gerektiğine inandıkları için İbn Rüşd'ün takipçisi olmayı hak etmişlerdir. Ancak Del Medio'nun buradaki ikisini ayrı tutması çifte hakikat teorisini savunduğunu göstermez. Çünkü bu teori ne İbn Rüşd ne de Del Medigo tarafından desteklenmiştir.

Din-felsefe ilişkisinde İbn Rüşd'ün tartıştığı ve bazı Yahudi düşünürlerle de öncülük ettiği bir başka mevzu da mucize meselesidir. Çünkü mucize hem dinin en önemli aktörü olan peygamber için bir ispat aracı hem de tabiatın doğal akışını bir süreliğine değiştirdiği için akla uygunluk ilkesini ihlal ettiği gerekçesiyle güncelliğini daima korumuştur. İbn Rüşd bilhassa nedensellik meselesini ve peygamberliğin ispatı

⁶²¹ Halper, *Philosophy and the Jewish Tradition*, 61-62.

⁶²² Feldman, “Divine Omnipotence, Omniscience, and Human Freedom”, 672.

⁶²³ Sırat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 245.

gibi konuları işlediği bölümlerde bu problemi tartışır. Yukarıda da ifade edildiği üzere o, peygamberlerin varlığının nesilden nesile tevatür yoluyla aktarıldığını ve bu bilginin kuşku duyulmayacak kesinlikte olduğunu belirtir. Bu bağlamda peygamberliğin bir başka ispatı olan mucizeyi ise “Hissî”⁶²⁴ ve “Münasip/Ehlî”⁶²⁵ olmak üzere iki kısma ayıran İbn Rüşd, hissî mucizenin halkı ikna etmede etkili bir yol olduğunu ancak havas ehli için ise münasip mucizelerin daha makbul olduğunu vurgular. Ona göre akıl, hissî mucizeler ile peygamberlik arasındaki ilişkiyi idrak etmede sorun yaşamaktadır. Onun için hissî mucizeler peygamberliğin delili sayılmazlar. Çünkü o, sadece harikulade olaylara bakılarak bir zata peygamber denilemeyeceğini belirtir. Bu kişiler aynı zamanda ahlak ve maneviyata matuf şahsiyetler de olmak durumundadır.⁶²⁶

İslâm düşüncesinde İbn Rüşd’ün mucize meselesine farklı yaklaşımı, bilhassa hissî mucizeleri peygamberliğin ispatı için yeterince delil kabul etmemesi ve münasip/ehli mucizeleri daha makul görmesi, sonraki zamanlarda kimi düşünürler için referans olmuştur. Bu bağlamda Yahudi düşüncesinde İbn Meymûn’un hissî mucizelere yönelik belirsiz ve kararsız bir tavır sergilediği ileri sürülmüştür. Onun tabiattaki kanunların ani bir şekilde kopması fikrinden memnun olmadığı ifade edilmiştir. Ona göre ilah bu şekilde çalışmaz. Dolayısıyla İbn Meymûn için mucizeler bir şekilde tabiattaki kanunların bir parçasıdır. Bir başka Yahudi düşünürü Gersonides ise mucizeleri tabiatın standart kanunlarına göre imkânsız olsalar bile kendi başına mümkün olan sınırlar olarak görmektedir. O, mucizelerin göksel alan içerisinde meydana gelmeyeceğini iddia ederek alanı daha da daraltır. Bu durum Güneş’in yasa için durduğu mucizesinin yeniden yorumlanması gerektiği anlamına gelir. Ona göre esasen Güneş, hareket etmeyi bırakmamıştır. Ancak şu söylenebilir ki, astronomi bilgisi olmayan birine durmuş gibi bir izlenim bırakmıştır. Buna örnek olarak da Gersonides, savaşın gerçekleştiği günlerde öğle üzeri, güneş gökyüzündeki en tepe noktasına

⁶²⁴ İbn Rüşd, peygamberlerden zuhur eden hissî, görsel ya da kevnî mucizeler için bu terimi kullanmıştır. O, hissî mucize vasıtasıyla vaki olan tasdikî sadece halka has bir yol olabileceğini düşünmektedir.

⁶²⁵ İbn Rüşd ehli mucizeyi ise peygamberlik görevine ve mahiyetine uygun tarzda zuhur eden ilmî, amelî, manevî; ahlakî, aklî ve haberî mucizeler için kullanıldığı söylenebilir.

⁶²⁶ İbn Rüşd, *Faslû’l Makâl*, 236-237; krş. Halil İbrahim Bulut, “İbn Rüşd’ün Mucize Anlayışı”, (Ed.: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. II, 363-377), Asitan Yay., Sivas 2009, 363-365; Ayşe Sıdika Oktay, “İbn Rüşd Düşüncesinde Mucizenin Kanıtlanması Sorunu”, *Felsefe Dünyası*, 51 (1), 2010, 90-118, 107; Aydın, “Gazzâlî ve İbn Rüşd’e Göre Mucize”, 127-128.

geldiğinde normalde duruyor gibi görüntü sunduğunu vermektedir.⁶²⁷ Çünkü Gersonides'in ana fikri, Güneş'in gerçekten durmasının söz konusu olmayacağı yönündedir. Bunun birkaç nedenden dolayı doğru olduğunu ileri sürmektedir. Birincisi, gök cisimleriyle ilgili bir mucizenin gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü bu harikulade olayların nedeni faal akıldır. Dolayısıyla Gersonides için faal aklın semavî cisimler üzerinde etkisinin olması mümkün değildir. İkincisi, mucizelerin yalnızca ilahî bir iyilik ve lütuf eylemi olarak gerçekleştirilmesidir. Gök cisimlerinin yapısındaki herhangi doğal olmayan bir değişiklik, yalnızca ay altı dünyasının başına büyük zarar verebilir. Bu sebeple Gersonides'e göre Musa'nın mucizelerden hiçbiri gök cisimlerini etkilememiştir.⁶²⁸ Gersonides'in bu yaklaşımında, İbn Rüşd'ün mucizelerle ilgili bizim henüz tespit edemediğimiz akli bir nedenle gerçekleştiği yönündeki düşüncesinin tesirini görmekteyiz.

Gersonides, Yahudi felsefesindeki seleflerinin bakış açısını makbul görmüştür. Saadia ve İbn Meymûn gibi ilahî kudreti de mantıksal olasılık kavramıyla tanımlar. Zira İbn Rüşd de Allah'ın kudretini açıklarken bunun tabiattaki kanun ve mantıksal olgularla uyumlu olduğunu ileri sürmüştür. Aksi halde tabiata bir sonraki zamanda nasıl bir tablo ortaya çıkacağını kestirmek mümkün olmayacaktır.⁶²⁹ Bu bağlamda Gersonides de İbn Rüşd gibi mantıksal olarak imkânsız olan şeyin yapılmayacağını ifade eder. Dolayısıyla Tanrı, iç açılardan toplamı 180 dereceden az olan bir üçgen yapmaz. Bu ilkenin gereği olarak geçmişini geri almaz.⁶³⁰

Kısacası şunu söyleyebiliriz ki İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisine dair getirdiği çözüm öneriler, Yahudi kültüründe birçok düşünüre yol gösterici olmuştur. Bu açıdan İbn Rüşd'ün entelektüel katkıları, bilim adamları ve Avrupa'daki başlıca sosyal düşünce tarzı için bir ilham kaynağı olduğu vurgulanmıştır. Zira İbn Rüşdçülüğün sosyal düşüncede oldukça etkileyici bir rol üstlendiği ileri sürülmüştür. Böylece her ne kadar İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük Yahudi Talmudisler, Hristiyan din adamları, Endülüs ve Doğu İslâm coğrafyasında saldırılara⁶³¹ maruz kalsa da XVI. yüzyılın sonuna kadar baskın kalmayı başarmıştır.

⁶²⁷ Feldman, "Levi Ben Gershom (Gersonides)", 406-407.

⁶²⁸ Sırat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 307.

⁶²⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 785-786.

⁶³⁰ Feldman, "Divine Omnipotence, Omniscience, and Human Freedom", 667.

⁶³¹ Habti, "Averroes Revisited: Intellectualism, Interculturalism and Dialogue in Medieval Spain", 56.

1.5.6. Ansiklopedik Yazımlarda Etkilenme

İbn Rüşd'ün başta Yahudiler olmak üzere Batı'da tanınmasını, eserlerinden istifade edilmesini sağlayan en önemli çalışmalardan biri de o dönemde telif edilen ansiklopedik eserlerdir. Çünkü bu eserlerin temel hususiyeti bir konu hakkında olabildiğince derli toplu malumatı bir araya getirmektir. O bakımdan İbn Rüşd'ü tercih etmelerinin çok isabetli olduğunu ifade etmeliyiz. Zira o, sadece sınırlı bazı meselelerle değil, başta Aristo felsefesi olmak üzere Tanrı, âlem ve insan üçlüsünü tazammun eden her meseleyi tüm boyutlarıyla tutarlı ve sistematik bir metotla ortaya koymayı hedefleyen ve bu hedefinde başarılı olan bir düşünür olmuştur. Bu durumun farkına varan Yahudi ansiklopedistlerin, İbn Rüşd'ün vefatından kısa bir süre sonra onun üzerine çalışmalar yapmaya başladığını görüyoruz.

Esasen daha önce ifade edildiği gibi, İbn Rüşd'ün tesiri 1230'lu yıllarda önemli ölçüde İbn Tibbon'un gayretleriyle ortaya çıkmış ve etkinliği artan bir ilgiyle Yahudi düşüncesini kuşatmaya başlamıştır. Bu anlamda İbn Tibbon'un doğrudan İbn Rüşd'ün teolojik ve felsefi tesirinin altında bir düşünce evreni oluşturduğunu görmekteyiz. İbn Rüşd'ün şerhlerinin İbraniceye çevrilmesiyle onun kişisel teolojik ve felsefi görüşlerinin Yahudi düşüncesi üzerindeki etkisi daha da güçlenmiştir. Filozofun araştırmalarını savunan Yahudi düşünürler onun söylediği şeyleri içtenlikle kabul etmişlerdir. Bunu yaparken de sadece hakikati makbul gördüklerini ve kesinlikle Tevrat'a aykırı hiçbir şeyi kabul etmediklerini vurgulamışlardır.⁶³² Bu bağlamda Yahudi ansiklopedistler de kendilerine büyük bir pay çıkararak onun müktesebatını Yahudi toplumuna aktarmayı bir görev olarak addetmişlerdir. Bunun sonucunda XIII. yüzyılının ilk kapsamlı İbrani ansiklopedisi Judah ben Solomon (Judah ha-Kohen) tarafından 1247'de İtalya'ya yerleşmeden önce yazılmıştır. Judah ben Solomon'un telif ettiği bu eserin, Toledo'da ilk kez İbrani-Arapça olarak ve muhtemelen 1230'lu yıllarda yazıldığı *Midrash ha-Hokamah* olduğu belirtilmiştir. Ünlü astrologlardan oluşan bir aileye mensup olan Judah ben Solomon'un yaklaşık 1215'te Toledo'da doğduğu kabul edildiğinde bu eseri 1230'lu yıllarda telif etmesinin pek mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Ancak Judah ben Solomon'un büyük ansiklopedisini 1247'de İtalya'ya yerleşmeden önce, İbrani harflerle Arapça olarak telif ettiğini, İtalya'da yaşamaya başladıktan sonra da

⁶³² Harvey, "Arabic into Hebrew", 270-271

Arapçadan İbraniceye tercüme ettiğini görmekteyiz. Ansiklopedinin ilk bölümü, bilimlerin ilkesini veren mantıkla başlar. Fizik ve metafizik bunu takip eder. Esasen ilk bölümünü oluşturan mantık, fizik ve metafizik aslında İbn Rüşd'ün bu risalelere ilişkin orta şerhinin bir özeti olduğu ifade edilmiştir.⁶³³ Dolayısıyla bu eserdeki tabiat ilmiyle ilgili kısmı büyük ölçüde İbn Rüşd'ün orta şerhine dayanmaktadır. Böylece İbn Rüşd'ün fizik ilminin *Midrash ha-Hokhmah* ansiklopedisi vasıtasıyla Yahudiler arasında yayıldığı ileri sürülmüştür. Ayrıca bu durum nefisle ilgili kısmı için de geçerlidir. Çünkü İbn Rüşd'ün *De Anima* üzerine orta şerhi, Judah ben Solomon'a çerçeve metin olarak hizmet etmiştir.⁶³⁴ *Midrash ha-Hokhmah*'ta orta şerhlerden oldukça fazla sayıda literal alıntılar içermektedir. Örneğin *Nefs Üzerine* adlı eserin araştırmasında İbn Rüşd'ün nefis hakkındaki orta şerhinden alınan faal akıl üzerine uzun bir pasajın yeniden yorumlandığı görülmektedir. Aynı zamanda eser, İbn Rüşd'ün *De Anima*'nın özeti ve fizik dâhil olmak üzere diğer kaynaklardan alınan materyallerle tamamlanmıştır. Bu tür şerhlerin kullanımı orta şerhlerde bir eş değeri olmaksızın özetlerde görünen *Midrash ha-Hokhmah*'de belirli formülasyonların ortaya çıkmasıyla kanıtlanır. Buna meteoroloji bölümü örnek verilebilir. Burada Judah ben Solomon'un İbn Rüşd'ün *Meteoroloji*'sinin özetini izleyerek durağan suların nasıl oluştuğunu açıkladığı ifade edilmiştir. Bunu yaparken kaynağından Arapça bir terim kullanmıştır. Bu pasajda *Meteoroloji*'nin orta şerhiyle bir paralelliği olmadığı vurgulanmıştır. Örneğin dış duyuları ele alışımda olduğu gibi bazı pasajlarda Judah ben Solomon'un İbn Rüşd'ün özetlerini kullanmasının daha da önemli olduğu vurgulanmıştır. Yine Judah ben Solomon'un İbn Rüşd'ün *De Anima* üzerine orta şerhinin ilgili bölümünde verdiği ayrıntıları atlayarak *De Anima*'nın özetinde verilen düzeni ve işleyişi büyük ölçüde benimsediği görülmüştür. Esasen onun her ne kadar bazı durumlarda İbn Sînâ'nın *Şifa*'sından yararlandığı ileri sürülse de İbn Rüşd'ün şerhlerinin *Midrash ha-Hokhmah*'ın birincil kaynağı olduğu ifade edilmiştir. Çünkü yukarıda da ifade edildiği üzere, tabiat felsefesi hakkında Judah ben Solomon'un sunduğu bilgilerin hemen hepsinin İbn Rüşd'ün şerhleriyle paralellik göstermesi bu durumu kanıtlar mahiyettedir. Ayrıca onun benimsediği düzen ve kullandığı formülasyonlar İbn Rüşd'ün etkisine fazlasıyla tanıklık etmektedir. Kısacası İbn Rüşd'ün adı her ne kadar sadece ara sıra geçiyor olsa da, İbn Rüşd'ün Aristo'nun açıklamalarını düzenleme ve sistematize etme biçiminin *Midrash ha-Hokhmah*'in felsefi

⁶³³ Sırat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 250-251.

⁶³⁴ Robinson, "Soul and Intellect", 543.

kısmına açık bir şekilde damgasını vurduğunu söylemek abartı sayılmaz. Bir başka örnekten bahsetmek gerekirse, Judah'ın zooloji bölümü, İbn Rüşd'ün *Kitabü'l Hayavan*'ının özetindeki bir metne sadık kalarak yeniden değerlendirilmesidir. Burada verilen bilginin Aristo'nun zoolojik eserlerinde hayvanlara yaklaşımının altında yatan şemayı yansıttığı da belirtilmiştir. Ancak Aristo'nun ilgili eserinde bu kadar çok bilgiye yer vermediği bilindiğine göre İbn Rüşd'ün onun zoolojisi üzerinden konuyu açık bir şekilde ve daha zengin bir içerikte sunması nedeniyle kendisinden daha çok yararlanılmıştır.⁶³⁵ Bu yönüyle Yahudi düşünürler Aristo'nun zooloji ile ilgili fikirlerine İbn Rüşd'ü izleyerek kolayca nüfuz edebilmişler ve konuyu ansiklopedik boyutta irdeleyebilmişlerdir.

Ayrıca İbn Rüşd'ün Aristo üzerindeki metafizikle ilgili şerhleri de Yahudi okurları arasında en çok okunan ve popüler olan metinler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Judah ben Solomon'un metafiziği ilahî ilim olarak tanımladığı ifade edilmiştir. Ona göre Aristo'nun metafizik bilimi üzerine birçok şerhinin olmasına rağmen ancak on üç tanesine ulaşılabilmiştir. Judah ben Solomon'un zikrettiği bu makalelerin onun metafiziğinin neredeyse tek kaynağı olarak görünen İbn Rüşd'ün orta şerhinin on üç risalesine tekabül eder.⁶³⁶ Dolayısıyla İbn Rüşd'ün şerhlerinden orta şerhler, Judah ben Solomon üzerine en etkili şerhler olup aynı zamanda *Midrash ha-Hokhmah*'ın çerçevesini ve yöntemini en çok belirleyen kaynaklar arasında yer almışlardır.

Judah ben Solomon'un kültürel çevresini oluşturan Toledo şehri bilhassa Müslümanların müktesebatının Batı toplumuna aktarılması için bir ilim merkezi hüviyetine sahiptir. Böyle bir ortamda ansiklopedik çalışma yapan Judah ben Solomon'un çalışmasının da son derece kıymetli olduğunu düşünüyoruz. Bu bağlamda o, ansiklopedisini telif ederken İbn Rüşd'den direk kelime kelime olarak alıntı yapmıştır. Fakat bu yazarın kullanmış olduğu teknik terimler Tibbon ailesinin geçmiş ve o zamana kadar egemen olan teknikten epey farklı olduğu da ileri sürülmüştür. İşin daha ilginç yanı, Judah ben Solomon da II. Frederick'in himayesi altında bulunmuş ve orada çalışmalarını sürdürmüştür. Daha sonra değineceğimiz gibi doğrudan İbn Rüşd üzerinde

⁶³⁵ Resianne Fontaine, "Judah ben Solomon Ha-Cohen's Midrash Ha-Hokhmah: Its Sources and Use of Sources", (Ed.: Steven Harvey), *The Medieval Hebrew Encyclopedia of Science and Philosophy*, (ss. 191-210), Kluwer Academic Publishers, 2000, 195-196.

⁶³⁶ Zonta, "The Place of Aristotelian Metaphysics in the Thirteenth Century Encyclopedias", 419-422.

çalışma yapan birçok mütercim ve ünlü düşünürün çoğu bilhassa II. Frederick'in sarayında bulunması, himaye edilmesi ve desteklenmesinin İbn Rüşd'ü bütün Batı'ya yaymak için nasıl bir kilit rol oynamışsa Yahudi düşünürlerin birbirinden etkileşimine de zemin hazırlamıştır.

Judah ben Solomon'un ansiklopedisinin yeniden düzenlenmesinden, -ki o önce İbrani harflerle Arapça olarak telif etmiştir ve daha sonra İbraniceye çevirmiştir,- yaklaşık otuz yıl sonra, Yahudi toplumunda çok meşhur bir ansiklopedist olacak olan İbn Falaquera *De'ot ha-Filosofim*⁶³⁷ adında kapsamlı bir eser telif ederek önemli bir çalışma ortaya koymuştur. Bu eserin en mühim özelliği de tıpkı *Midras ha-Hokhamah* gibi, esas aldığı kaynak itibariyle İbn Rüşd'ün *De Anima*'sının orta şerhi ve özeti olmasıdır. Dahası, İbn Falaquera eserini oluştururken genel olarak İbn Rüşd'ün orta şerhinin konu sıralamasına dahi bağlı kaldığı ifade edilmiştir. Şöyle ki, eser evvela nefis hakkında Aristo öncesi görüşlerin bir incelenmesi, nefsin tanımı, beslenme yetisi, beş duyu ve ortak duyu, hayal gücü, akıl yetisinin varlığı, akıl yetisinin eşsizliği, pratik ve teorik akıl ve istek yetisiyle sona ermektedir.⁶³⁸ Dolayısıyla *De'ot ha-Filosofim*'in yapısının bilimsel çalışmanın geleneksel düzenini takip eden ve büyük ölçüde İbn Rüşd'ün yorumlarına dayanan Aristocu bilimin iyi organize edilmiş bir sunumu olduğu iddia edilmiştir. Bu iddia Pines'in *de Encyclopedias Judaica*'da İbn Rüşd üzerine yazdığı giriş olan *De'ot ha-Filosofim*'de neredeyse yalnızca Aristocu felsefenin bir özetinden ve bazı durumlarda harfî harfine alıntılanan İbn Rüşd'ün yorumlarından oluştuğu dile getirilmiştir. İbn Falaquera'nın girişten sonra öğrenmeyi kolaylaştırmak maksadıyla her konuyu kendi bölümüne yerleştirdiği belirtilmiştir. Bu bazen İbn Rüşd'ün bölümlerini takip etmek, bazen İbn Rüşd'ün birkaç bölümde ele aldığı şeyi tek bir bölümde birleştirmek ve bazen de İbn Rüşd'ün bir bölümünü birkaç bölüme ayırmak suretiyle ortaya çıkmaktadır.⁶³⁹ Yukarıda da ifade edildiği üzere, Harvey de *De'ot ha-Filosofim*'in ana kaynağının genellikle İbn Rüşd'ün orta şerhleri olduğunu ifade etmektedir. O, İbn Rüşd'ün orta şerhleri mümkün olmadığı durumlarda ise bu metne

⁶³⁷ İbn Falaquera, "De'ot ha-Philosofim", (Çev. Tomas Jesus Urrutia Sanchez), *La Parte Septima Del De'ot ha-Pilosofim De Sem Tob Ibn Falaquera*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), (ss. 109-272), Universidad de Granada Departamento De Estudios Semiticos, Granada 2011.

⁶³⁸ Robinson, "Soul and Intellect", 544.

⁶³⁹ Steven Harvey, "Shem-Tov Ibn Falaquera's De'ot ha-Filosofim: Its Sources and Use of Sources", (Ed.: Steven Harvey), *The Medieval Hebrew Encyclopedia of Science and Philosophy*, (ss. 211-247), Kluwer Academic Publishers, 2000, 215, 220-221.

özetten satırlar veya bölümler ve uzun şerhten de aynı şekilde pasajlar eklemek suretiyle bölümlerin tamamlandığını ifade eder. Dolayısıyla İbn Falaquera *De'ot ha-Filosofim*'in fizik bölümünü yazarken fizik üzerine İbn Rüşd'ün şerhlerinin üçünün de önemli olduğu vurgulanmıştır. Bu durumun metafizikle ilgili alan için de geçerli olduğunu düşünüyoruz. Nitekim *De'ot ha-Filosofim*'in 9 risalesinin İbn Rüşd'ün metafizik özetinin 1-3 bölümleri ve 4. bölümünün çoğunun çevirisinden müteşekkil olduğu ifade edilmiştir. Yine o, 3. risalede ise orta şerhin 3.ve 9. bölümlerinden bazı kısa alıntılar yapmak suretiyle kaleme almıştır.⁶⁴⁰ Aynı şekilde İbn Falaquera'nın *Epistle of the Debate*'sinin İbn Rüşd'ün *Faslü'l Makâl* adlı eserine yakın bir tarza dayandığı belirtilmiştir. İbn Falaquera'nın eserinde İbn Rüşd gibi, İlahi Yasa ile felsefe arasında uyumun olduğunu göstermeye çalıştığı vurgulanmıştır.⁶⁴¹ Bu bağlamda İbn Falaquera'nın akıcı ve tutarlı bir metin oluşturmak için çeşitli İbn Rüşd yorumlarını bir araya getirdiğini görebiliriz. İbn Falaquera, İbn Rüşd'den almış olduğu bu malumatın onun kendi görüşleri mi yoksa kendisinin sadece bilim tarihine atıfta mı bulunduğu sorularının cevabını kanaatimizce eserini telif etmesindeki muradında vermiş görünmektedir. Ancak yine de Freudenthal'ın İbn Falaquera'nın bu konuların bazılarını ele alış biçimini *Midrash ha-Hokhmah*'daki benzerleriyle karşılaştırdığını ve iki XIII. yüzyıl ansiklopedisinin İbn Rüşd'deki aynı metinlere dayanarak nasıl farklı sonuçlara⁶⁴² ulaşabildiklerini göstermiştir. Ayrıca İbn Falaquera'nın yönteminde, bir metnin tam ve harfi harfine çevirisinden, diğer metinlerle serpiştirilmiş seçmeli çeviriyle kısaltılmış şerh çevirisine kadar değişiklik gösterdiği belirtilmiştir.⁶⁴³ Bu metinler genellikle bire bir şekilde tercüme edilir, ancak İbn Falaquera çeviriyi kısaltmak ve onu kendi özel tarzında diğer kaynaklarla özellikle de İbn Rüşd'ün diğer şerhleriyle açıklama ve anlaşılma adına harmanlamaktan çekinmez. Çevirilen bu eserlere diğer yazarlardan kısa pasajların eklenmesi şayet metinler İbn Falaquera'nın amaçlarına uygun olursa yazarlarına atfedilerek gerçekleşir.⁶⁴⁴ Zikredildiği gibi Renan da İbn Falaquera'nın büyük ölçüde İbn Rüşd'ü kullandığını ve kendi eserlerinde ona ait uzun bölümler

⁶⁴⁰ Zonta, "The Place of Aristotelian Metaphysics in the Thirteenth Century Encyclopedias", 419-422.

⁶⁴¹ Steven Harvey, "Was al-Ğazālī an Avicennist? Some Provocative Reflections on Jewish Averroism", (Ed.: Racheli Haliva, Yoav Meyrav, Daniel Davies), *Averroes and Averroism in Medieval Jewish Thought*, (ss. 3-27), Brill, Leiden, Boston 2024, 18.

⁶⁴² Steven Harvey, "Introduction", (Ed.: Steven Harvey), *The Medieval Hebrew Encyclopedia of Science and Philosophy*, (ss. 1-28), Kluwer Academic Publishers, 2000, 19; Sırat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 236.

⁶⁴³ Harvey, "Shem-Tov Ibn Falaquera's De'ot ha-Filosofim: Its Sources and Use of Sources", 215-216.

⁶⁴⁴ Harvey, "Shem-Tov Ibn Falaquera's De'ot ha-Filosofim: Its Sources and Use of Sources", 235.

alıntıladığını ifade eder. Ayrıca o, bu durumun XIII. asrın ikinci yarısında *Göğün Kapısı* adlı eseri kaleme alan Gershom ben Solomon için de geçerli olduğunu ileri sürmektedir.⁶⁴⁵

İbn Falaquera'nın ansiklopedik eserini telif etmesindeki maksadı öncelikle Yahudi kardeşlerinin bilimleri ciddi bir şekilde incelenmesine yöneliktir. Bu bağlamda o, yapılması gereken şeyin İbn Rüşt'ün mükteşebatından mevcut en iyi metinleri tercüme yoluyla doğa bilimleri ve metafizik çalışmaları için tek bir ciltte eksiksiz bir müfredat haline getirmek olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla bu eser oluşturulduktan sonra fizik ve metafizik öğrenmek isteyenlerin sadece bu kaynağa başvurmaları yeterli olacaktır. Esasen İbn Falaquera'nın yeni ve özgün bir şey ortaya koyma gibi bir maksadı olmamıştır. O, eserini telif ederken Yahudilere bilgeliği ve bilimi öğretme gayesini taşımıştır. Bunun için en ideal kaynağın İbn Rüşt olduğunu düşünmüştür. Çünkü ondan, büyük eserinin önsözünde “*Bir araya getirdiğim fikirlerin hiç biri bana ait değildir.*” cümlesi nakletmiştir. Onun ifadesiyle sunduğu bilgilerin hepsi, büyük bilgin İbn Rüşt'ün şerhleriyle ortaya koyduğu Aristo'nun düşüncelerinden ibarettir. Çünkü ona göre önceki şerhleri en iyi tahlil eden son şarih İbn Rüşt'dür.⁶⁴⁶ İbn Falaquera *De'ot ha-Filosofim* eserini yazmasındaki maksadını belirledikten sonra bilime ve bilimi icra eden her kim olursa olsun onlara karşı nasıl bir tavır tutunması gerektiğini de vurgular. Burada İbn Falaquera'nın tıpkı İbn Rüşt gibi bir yaklaşım gösterdiğini söyleyebiliriz. Şöyle ki, ona göre, hakiki bilgi arayışında, hakikatten ispat edilmiş ve dini inanca uygun olan her şey, delilin kaynağı ne olursa olsun âlim tarafından kabul edilmelidir. Söyleyene değil, sadece söylenenlere dikkat edilmelidir. Dudaklar ne söylerse söylesin, onu dile getirenin dini ne olursa olsun hakikat, hakikat olarak kalır. Böylece İbn Falaquera, okuyucularını her yeni fikri dikkatle ve ön yargısız olarak incelemeye teşvik eder. Araştırmacılar, yeni bir fikirle karşılaştığı takdirde onu ne benimsemeli ne de reddedilmelidir. Ona göre onlar uygulama ve sabırla bu yeni

⁶⁴⁵ Renan, *İbn Rüşt ve İbn Rüştçülük*, 143

⁶⁴⁶ Tomas Jesus Urrutia Sanchez, *La Parte Septima Del De'ot ha-Pilosofim De Sem Tob Ibn Falaquera*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Universidad de Granada Departamento De Estudios Semiticos, Granada 2011, 35; krş. Harvey, “Arabic into Hebrew”, 267; Harvey, “Shem-Tov Ibn Falaquera's De'ot ha-Filosofim: Its Sources and Use of Sources”, 217.

fikrin doğru olup olmadığını veya çoğu fikirde olduğu gibi kısmen doğru veya kısmen şüpheli olup olmadığını araştırmalıdır.⁶⁴⁷

İbn Falaquera'nın İbn Rüşd'den mülhem ortaya koymuş olduğu bu yaklaşımın onun nefis konusunu incelemesini tetiklediğini düşünüyoruz. Çünkü felsefe tarihi boyunca girift ve gizemli olmayı başaran nefis nazariyesi XIII. yüzyıl İbrani ansiklopedistler için de kritik konulardan biri olmayı sürdürmüştür. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün *De Anima* üzerine orta şerhinin ve özetinin bu arayışta özel bir yere sahip olduğunu ifade etmekte fayda vardır. Çünkü ansiklopedistler çoğunlukla bu metinleri Arapçadan İbraniceye tercüme etmek suretiyle onlara bolca atıf yapmışlardır. Bunlardan biri olan İbn Falaquera kitabının mezkûr bölümünde ifade edildiği gibi ana otorite olarak İbn Rüşd'ün orta şerhi ve özetini kullanmıştır. Ayrıca Ivry, İbn Falaquera'nın İbn Rüşd'ün *De Anima*'sının uzun şerhinden de bazı alıntılar sunduğunu ancak, yine de, onun bu esere doğrudan ulaşp ulaşmadığı konusunun biraz şüpheli olduğunu iddia etmiştir. Bu bağlamda İbn Falaquera İbn Rüşd'e olan muazzam borcunu orta şerhinden kelimesi kelimesine alıntı yaparak göstermiştir. Şöyle ki ona göre nefis bir bütün olarak hakikate büyük bir katkı yapıyor gibi görünmektedir. Diğer şeylerin yanı sıra, her bilimin ilkelerinin bilgisine bu bilim aracılığıyla ulaşır. İbn Falaquera, İbn Rüşd'ün orta şerhini takip etmeye devam etmiş ve nefsin cevheri ile onun arazları arasındaki ayırımı dikkat çekmiştir. Düşünme bedeninin yardımını gerektiren duyum, tutku ve isteme gibi etkinliklerin aksine kuşkusuz nefse özgü bir arazdır. İbn Falaquera, İbn Rüşd'ün bundan sonraki değerlendirmelerinden de alıntı yaparak bu meseleyi tetkik etmeye devam etmiştir. Bu bağlamda o, İbn Rüşd'ün orta şerhini tekrar ederek nefsin tabiatı ve rolü hakkında bir tartışma açmıştır. Ona göre duyu yetileri bozulabilir, ancak aklî yetiler, herhangi bir türden maddi izlenimden etkilenmemesi nedeniyle bozulmaz. Yine o, İbn Rüşd'ü takip ederek suretleri mütehayyileden soyutlayan aklın ne oluşan ne de bozulan bir şey olduğunu vurgulamıştır. Bundan daha fazlasını ne orta şerhin ne de İbn Falaquera'nın verdiği ifade edilir. Ancak İbn Rüşd'ün orta şerhle ilgilenenler için bunların cevabını uzun şerhte uzun uzun tartıştığı belirtilmiştir. Buna karşın İbn Falaquera ise akıl ve doğasını okuyucunun kendisinin bulmasını istediği ifade edilmiştir. Öte yandan İbn Falaquera tarafından yakından takip edilen İbn Rüşd, ilk olarak tüm cisimlerin ve genel olarak ilk maddenin doğasını irdelemiştir. İbn Rüşd dört

⁶⁴⁷ Sırat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 234-235.

elementten başlayarak önce yeryüzünde daha sonra da göklerde, önce basit ve sonra karmaşık cisimleri incelemiştir. Bu bağlamda gök cisimleri, basit cisimlerde bulunan bu daha karmaşık cisimlerdeki doğuştan gelen ısı ile birlikte cismin varlığını oluşturan bir kuvvetin uzak nedeni olarak kabul edilir. Bir cismin yaratılışı ve oluşumu sadece fiziksel nedenlerle açıklanamaz. Dolayısıyla İbn Falaquera İbn Rüşd'den sonra bu süreçte ek bir neden olarak ayrı bir aklın da geçerli olduğunu kabul eder. Böylece doğa bilimleri nefis biliminin anahtarı olan faal akılla doruğa ulaşır.⁶⁴⁸ Görüldüğü gibi İbn Falaquera ansiklopedik eserinde nefis teorisini işlerken İbn Rüşd onun en önemli kaynağı olmuştur. Bu durum Yahudi dindashlarına bilimler hakkında gerekli malumatı sağlama kaygısı taşıyan İbn Falaquera'nın gayretiyle İbn Rüşd'ün müktesebatının daha fazla kişiye ulaşma imkânı sağlanmıştır.

İbn Falaquera'ya göre göksel cisimler homojen ve katıksız olup beşinci maddeden oluştuklarına göre nasıl olur da ay altılar üzerinde belirli eylemlere sahip olabilirler? Onun yıldızların doğasını tartıştığı birinci kitabının yedinci bölümünde bu soruyu ele aldığı ifade edilmiştir. Onun açıklamasının İbn Rüşd'ün üç ayrı eserinden kelimenin tam anlamıyla ödünç alınan pasajlardan ve hatta tek tek İbn Rüşd'ün cümlelerinin bir araya getirilmesinden oluştuğu belirtilmiştir. Başka bir ifadeyle bu konudaki yaklaşımını İbn Rüşd'ün *Kitabü's-Sema ve'l-Âlem*, *Kitabü'l Asari'l Ulviyye* ve *Telhisu Kitabi's-Sema ve'l-Âlem* adlı eserlerindeki malumattan almıştır. İbn Rüşd, bu eserlerde konu hakkında iki farklı görüş sunmaktadır. *Kitabü's-Sema ve'l-Âlem* adlı eserinde İbn Rüşd, Güneş'in ve diğer yıldızların ısınmasının iki farklı ama birbirini tamamlayan süreçten kaynaklandığını savunur. Bu durumun gök cisimlerinin ısı üreten hareketi ve yıldızların ışığının ısı üreten yansıması şeklinde olduğu ifade edilir. İbn Rüşd *Kitabü'l Asari'l Ulviyye*'nin orta şerhinde fikrini değiştirmiş ve gök cisimlerinin ısınmasının yalnızca hareketlerden kaynaklandığına dair orijinal Aristocu görüşü desteklemiştir. Bu duruş daha sonra *Telhisu Kitabi's-Sema ve'l-Âlem*'de de tekrar edilmiştir. Ancak İbn Falaquera'nın biraz daha farklı bir yol izlediği iddia edilmiştir. Konuya ısının hareket teorisini anlatarak başlamış, daha sonra İbn Rüşd'den özenle seçmiş olduğu cümleler yardımıyla bu teoriyi sorgulamış, son olarak ışığın ısının nedeni olduğunu söyleyen alternatif teoriyi gök cisimlerinin ısınmasının tek sağlam açıklaması olarak sunduğu

⁶⁴⁸ Alfred L. Ivry, "The Soul of the Hebrew Encyclopedists", (Ed.: Steven Harvey), *The Medieval Hebrew Encyclopedia of Science and Philosophy*, (ss. 390-413), Kluwer Academic Publishers, 2000, 390, 398-402, 405.

ifade edilmiştir. Böylece İbn Falaquera'nın kasıtlı olarak İbn Rüşd'ünkinden farklı bir yol seçtiği ileri sürülmüştür. İbn Falaquera'nın bu teoriyi doğal felsefe ile metafizik ve teoloji arasında⁶⁴⁹ sağlam bir bağlantı kurduğu için tercih ettiği kaydedilmiştir.

Yahudi ansiklopedistler yıldızlar ve gök küreleriyle alakalı tartışmalarında çoğu kez İbn Rüşd'ü referans almışlardır. Bu bağlamda Judah ben Solomon'un İbn Rüşd'ün *Telhisu Kitabi's-Sema ve'l Âlem* şerhindeki yaklaşımını takip ettiği görülmüştür. Şöyle ki, ona göre yıldızların cevheri, içinde bulundukları cisminkiyle aynıdır. Esasen bu cismin dört elementten farklı olduğu zaten tespit edilmiştir. O, İbn Rüşd'ün metnine hem yıldızların hem de kürelerin nitelik ve arazlardan arınmış olduğunu eklemiştir. Gershom ben Solomon'un ise konuyla ilgili hem İbn Rüşd'ün hem de İbn Meymûn'un görüşünü verdiği ancak açıkça taraf tutmadığı belirtilmiştir. Buna karşılık İbn Falaquera'nın İbn Rüşd'ün *Makale fi Cevheri'l Felek*'in ikinci bölümünden alıntı yaptığı ileri sürülmüştür. İbn Rüşd'ün bu risalede sunulan semavî cisimlerin suret ve öznenen oluştuğuna dair görüşünü ve öznelere basit cisimler olduğu ve suretlerin de ayrı hareket ettiriciler olduğu şeklindeki görüşünü benimsemiştir. Onun da İbn Rüşd'ün özne ile cisim arasındaki ayrımı kabul ettiği ifade edilmiştir. Böylece iki tür madde vardır. Biri tözsel değişimin öznesi, diğeri ise genellikle özne olarak adlandırılan diğer değişim türlerinin öznesidir. Gerçekten gök cisimlerinin kendilerinin madde ve suretten oluşmayan basit madde olmaları zorunludur. Çünkü onlar sadece mekân kategorisinde değişikliğe tabidirler. Maddeden ve suretten oluşan her şey zorunlu olarak esaslı bir değişime tabidir. Bu bağlamda İbn Falaquera semavî nitelikleri kabul etmede İbn Rüşd'ü takip ederek, yıldızların farklı niteliklere sahip olduğunu gösteren örnekler vermiştir.⁶⁵⁰ Bu anlamda İbn Rüşd'ün fizik bilimi üzerine telif ettiği eserlerin Yahudi ansiklopedistlerin temel kaynağı olduğu görülmektedir. Böylece ansiklopedistlerin İbn Rüşd'ün fizikle ilgili farklı eserinden ortaya koyduğu düşünceleri bir araya getirmek suretiyle okuyucularına derli toplu bilgi sunmayı amaçladığı anlaşılmaktadır.

İbrani ansiklopedilerde göksel madde konusundaki en ilginç yaklaşımın Moses ben Judah Nagah'ın *Ahavah ha-Ta'anugim* eserinde ele alındığı belirtilmiştir. Moses ben Judah'ın *Makale fi Cevheri'l Felek*'in ilk iki risalesinin isimsiz İbranice

⁶⁴⁹ Gad Freudenthal, "Providence, Astrology and Celestial Influences on the Sublunar World in Shem-Tov İbn Falaquera's *De'ot Ha-Filosofim*, (Ed.: Steven Harvey), *The Medieval Hebrew Encyclopedia of Science and Philosophy*, (ss. 335-370), Kluwer Academic Publishers, 2000, 343-345, 368-369.

⁶⁵⁰ Glasner, "The Question Celestial Matter in the Hebrew Encyclopedias", 323-324.

tercümesinden haberdar olduğu görülmektedir. Onun için o, İbn Rüşd'ün fikirlerini mantıklı oldukları yere götürmekten çekinmez. İbn Rüşd'ün ardından Moses, semavî cismin madde ve suretten müteşekkil bir cisim değil, basit bir cevher olduğunu defalarca ifade eder. İbn Rüşd'e göre semavî madde, maddilik derecesi bakımından ay altı maddeden farklıdır. Buna mukabil Moses ben Judah için semavî madde ay altı maddeden yalnızca bağlantı düzeyinde farklıdır. Bu anlamda Moses ben Judah onun göksel nitelikler tezini kabul eder. Hatta o, İbn Rüşd'ün fikirlerini çok daha ileriye taşımakta ve İbn Rüşd'ün fikirlerini amaçladığından daha açık bir şekilde ifade etmektedir. İbn Rüşd'ün izinden giden Moses ben Judah, semavî maddenin özel arazıyla diğer arazlar arasında bir ayırım yapar. Ancak o bu konuda tam anlamıyla İbn Rüşd'le mutabık bir tavır seğilemez. Onun yaklaşımı İbn Rüşd'ün cismanî biçimi üç boyutla özdeşleştirilmesiyle açıkça bağdaşmaz. Dolayısıyla onun kendi iddiasını desteklemek için sergilediği tutumun İbn Rüşd'ün görüşünün dışında bir çarpıtma olduğu iddia edilmiştir.⁶⁵¹

İbn Rüşd'ün Yahudi ansiklopedistlerce dikkatte alınan ve düşünceleri üzerinde etkili olan bir başka eserin de *Kitabü'l Hayevan*'dır. Bu eserin orijinalinin korunmaması ve ancak İbranice ve Latince tercümelerle günümüze gelmesi önemlidir. Dahası, Latince versiyon, yaygın olarak varsayıldığı gibi İbranice tercümeye dayanıyorsa söz konusu tercüme, İbn Rüşd'ün zoolojisinin en erken tanığı olarak görülebilir. Daha önce de ifade edildiği gibi bu çeviri 1302'de Jacob ben Machir tarafından yapılmıştır. Daha sonra Gersonides bu eser üzerine 1323'te bu çevirinin üzerine bir üst şerh (*De Animibulus*) yazmıştır. Konumuz açısından en önemli nokta ise *Kitabü'l Hayevan*'ın Arapça metni İbraniceye çevrilmeden önce şerhin XIII. yüzyılda iki Yahudi ansiklopedistin telif ettiği *Midrash ha-Hokhmah* ve *De'ot ha-Filosofim* vasıtasıyla Hristiyan beldelerdeki Yahudi bilim insanları için erişilebilir bir kaynak olmasıdır. Dolayısıyla her iki ansiklopedi de zooloji üzerine bir bölüm eklerken, bu bölümler için İbn Rüşd'ün şerhlerinin önemli ve vazgeçilmez bir kaynak olduğu söylenebilir. Çünkü Judah ben Solomon'un eserinde bu eserden çokça alıntı mevcuttur. Bununla birlikte İbn Falaquera'nın eseri ise çok daha kapsamlı ve İbn Rüşd'ün metnlerinin neredeyse harfi harfine çeviri pasajlarından oluşur. Böylece bu metinler aracılığıyla Arapça okumayan Yahudi bilginler İbn Rüşd'ün bu alandaki yorumlarından Aristo'nun doğa felsefesine erişebilme durumuna

⁶⁵¹ Glasner, "The Question Celestial Matter in the Hebrew Encyclopedias", 326-331.

kavuşmuştur. Dolayısıyla iki Yahudi ansiklopedist *Kitabü'l Hayevan*'ın kendi amaçlarına uyarlayarak ve okuyucularına uygun gördükleri şekilde kullanmaktan çekinmemişlerdir.⁶⁵²

Yahudi bilim tarihinde telif edilen önemli ansiklopedik eserlerden birinin de Gershom ben Solomon'un *Sha'ar Shamayim* adlı eseri olduğu söylenebilir. Esasen bu zatın Gersonides'in babası olduğu iddia edilmiştir. Ancak bu iddiayı doğrulayacak veya yanlışlayacak herhangi bir malumat elimizde bulunmadığından kesin bir yargıya varmak zor görünmektedir. Daha ziyade konumuzla alakalı olan kısım, Gershom ben Solomon'un telif etmiş olduğu eserdir. Bu eserin kaynaklarının oldukça çeşitli olduğu söylenmiştir. Bu bağlamda botanikle ilgili kısmın İbn Rüşd'ün *el-Küllîyyat* ve Moses İbn Tibbon tarafından çevrilen bitkinin ömrünün uzunluğu hakkındaki bahsinden *Kitâbu'l-Hiss ve'l-Mahsûs*'nun özetinden alındığı ifade edilmiştir. Yine zoolojiyle alakalı malumatın çoğunun Aristo'nun hayvanlar tarihi ve İbn Rüşd'ün *Küllîyyat*'ından alındığı söylenmiştir. Dahası, Gershom ben Solomon'un nefis ve bölümleri ile ilgili bahsinin de İbn Rüşd'ün akıl üzerine yazmış olduğu iki risalesini kısaltarak ve onları yeniden düzenleme yöntemiyle oluşturduğu ileri sürülmüştür. Astronomi bölümünün ön sözünde Gershom ben Solomon, İbn Rüşd'ün *Kitabü's-Sema ve'l-Âlem*'ini temel kaynaklardan biri olarak kullanır. O bu eserinde bilhassa İbn Rüşd'ün tıpla ilgili çalışmalarına sık sık atıf yaptığı bir yöntem izleyerek telifini tamamlar.⁶⁵³

Yine Judah ben Moses İbn Hayim tarafından *Sefaradi* olarak yazılan ve az bilinen bir bilim ansiklopedisi, mantığa da yer vermesi açısından son derece önem arz etmektedir. Ne yazık ki bu eserin sadece birkaç bölümü günümüze kadar ulaşabilmiştir. Bu bölümlerin İbn Rüşd'ün *İsagoci*, *Kategoriler*, *Yorum Üzerine* ve *I. Analitiklerin* orta şerhlerine müstenit telif edildiği söylenebilir. Dolayısıyla Yahudilere İbrani ansiklopedilerle sunulan mantık ile diğer metinlerden gelen mantık arasında bir fark olmadığı iddia edilmiştir. Bu bağlamda İbn Rüşd üzerine yapılan çevirilerin kıymetli olduğunu söylemekte fayda vardır. Bu alanla ilgili Yahudi toplumunda erken dönemde İbn Rüşd'ün 1232'de Jacob Anatoli tarafından çevirisi tamamlanan *İsagoci*'nin orta

⁶⁵² Resianne Fontaine, "Averroes Commentary on Aristotles De Generatiane Animalium and Its Use in Two Thirteenth-Century Hebrew Encyclopedias", (Ed.: Anna Akasoy and Wim Rowen), *Islamic Thought in the Middle Ages*, (ss. 489-502), Brill 2008, 489-490-502.

⁶⁵³ James T. Robinson, "Gershom Ben Solomon's *Sha'ar Ha-Shamayim*: Its Sources and Use Sources", (Ed.: Steven Harvey), *The Medieval Hebrew Encyclopedia of Science and Philosophy*, (ss. 248-274), Kluwer Academic Publishers, 2000, 249-267.

şerhi ve *Organon*'un ilk dört kitabı hakkında orta şerhler, Jacob ben Makhir tarafından 1289'da çevirisi tamamlanan *Organon*'un özeti sayılabilir.⁶⁵⁴ Bütün bunlardan hareketle şunu söyleyebiliriz ki birçok konuya dair bilgilerin Yahudi toplumuna aktarılmasında ansiklopedilerin rolü tartışılmazdır. Dahası, bu ansiklopediler vasıtasıyla başta Grek ve İslâm medeniyetine ait düşünce birikimi olmak üzere pek çok malumat Hristiyan Batı toplumuna da geçmiştir. Bu çalışmaların bizim açımızdaki önemi ise Yahudi araştırmacıların ansiklopedilerini oluştururken İbn Rüşd'ü temel kaynak almalarıdır. Kanaatimizce İbn Rüşd'ün de ansiklopedik bir düşünür olması onların tercihlerini belirlemede etkili olmuştur. Dolayısıyla Yahudi ansiklopedistlerin oluşturdukları bu eserler, başta Yahudiler olmak üzere Batı'da İbn Rüşd'ün kendisinden istifade edilmesinin önemli yollarından biri olduğunu söylemek mümkündür.

1.6. YAHUDİLERİN ENDÜLÜS'TEN AYRILMALARI VE İLİM MERKEZİNİN DEĞİŞMESİ

Endülüs Müslümanları diğer gayri Müslim tebaalara nazaran Yahudilere daha müsamahakâr yaklaşmış, onlara daha fazla ayrıcalık tanımıştır. Bu anlamda Yahudiler, halifeler tarafından danışman, tabip ve vezir gibi görevlere layık görülmüşlerdir. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri İbn Nağrîle'dir (ö. 1056). İbn Nağrîle, ailesi Kurtuba'dan göç etmek durumunda kalan bir ailenin çocuğudur. Ailesi baharat ticaretiyle ilgilendiğinden tekrar bu işle uğraşabilmek için Malaga şehrine yerleşmeyi makbul görmüşlerdir. Samuel İbn Nağrîle küçük yaşlarda çok iyi eğitim görmüş, kalemi kuvvetli Granada emirliğinin veziri altında isimsiz kâtiplerden biri olarak çalışmıştır. Granada Emiri bu durumu fark edip İbn Nağrîle'yi saraya almıştır. İbn Nağrîle Müslüman bir sarayda olağanüstü bir başarı elde etmiştir. O, bir Müslüman ordusunun komutanlığına kadar yükselmiş, dahası Arapça mektup ve saray evrakları yazma konusunda oldukça maharetli olduğundan vezir yapılmıştır.⁶⁵⁵ Özellikle valilikler (*Mülûkü't Tavâif*) döneminde güven duygusunun oldukça örselendiği Endülüs medeniyetinde hem Hristiyan hem de Araplara fazla itibar edemeyen yöneticiler, yukarıda zikredilen hadisede olduğu gibi Yahudilere mühim görevler vererek onları

⁶⁵⁴ Charles H. Manekin, "The Logic of the Hebrew Encyclopedias", (Ed.: Steven Harvey), *The Medieval Hebrew Encyclopedia of Science and Philosophy*, (ss. 277-299), Kluwer Academic Publishers, 2000, 279-280.

⁶⁵⁵ Menocal, *Dünyanın İncisi Endülüs*, 118, 123, 177.

önemli makamlara getirmişlerdir. Bu nedenle Yahudiler birçok mevzuda kilit rol oynamayı başarmışlardır. Bunun bir neticesi olarak Yahudiler Müslüman yöneticiler ile Hristiyan yöneticileri arasında elçilik ve tercümanlık görevlerini de ifa etmişlerdir. Bütün bunların ötesinde Endülüslü Yahudilerin İslâm bilim ve kültürünün Batı'ya taşınmasında üstlenmiş oldukları muazzam rolü de eklemek gerekir. Bir taraftan İbranice ve yerel Batı dillerini diğer yandan Arapçayı bilen Yahudi entelektüeller hem Müslümanların Batı'da tanınmasına aracılık etmiş hem de tercümeler yaparak mezkûr iki medeniyet arasında köprü görevini üstlenmişlerdir.⁶⁵⁶

Bu bağlamda Orta Çağ'da çoğunlukla Müslüman coğrafyada yaşayan Yahudiler, Müslümanların göstermiş olduğu bu hoşgörölü ortamdan istifade ederek onlarla sosyal, kültürel ve siyasi birçok alanda ilişki içinde olmuşlardır. Bu durumun bir neticesi olarak yukarıda da ifade edildiği gibi Yahudiler, Endülüs'te danışmanlıktan doktorluğa, ordu komutanlığından vezirliğe kadar üst görevlere yükselecek itimadı kazanmıştır. Ancak daha sonra meydana gelen dinî, siyasî ve sosyolojik etmenler Musevî halkın bu coğrafyayı terk etmesine neden olmuştur. Çünkü özellikle Endülüs'te siyasi birtakım problemlerin cereyan etmesi ve akabinde Muvvahidlerin 1147'de iktidara gelmesi, burada yaşayan Yahudilerin yaşamlarını menfî yönden etkilediği iddia edilmiştir. Bu duruma Muvvadilerin tahammülsüz tutumlarının Arapça öğrenimiyle zengin bir etkileşimi olan Yahudi topluluğa göç etmekten başka çare bırakmadığı ileri sürülmüştür. Endülüs Yahudilerinin kimileri İslâm dünyasının başka yerlerine –ki buna İbn Meymûn⁶⁵⁷ örnek verilmiştir.- kimileri kuzey Hristiyan İspanya'ya kimileri ise Güney Fransa gibi yeni coğrafyalara gitmek durumunda kaldığı belirtilmiştir.⁶⁵⁸ Böylece Müslümanların 711 yılında Batı'ya geçmesinden sonra Yahudilere bırakmış olduğu müspet imajın artık Hristiyan Batı'ya kaydığı neticesini doğurduğu ifade edilmiştir.⁶⁵⁹ Aslına bakılırsa, İbn Meymûn örneğinden yola çıkarak Batı İslâm coğrafyasında bütün Yahudilerin aynı muameleyi gördüğünü iddia etmek, Hristiyanların orada hem Yahudi hem de Müslüman halklara reva gördüğü uygulamaları görmezden gelmektir. Çünkü İbn Meymûn'un yaşadıklarının bir benzerini Müslüman olduğu halde çağdaşı İbn Rüşd

⁶⁵⁶ Yıldız, “Endülüs Bilim Hayatında Yahudiler”, 512-513.

⁶⁵⁷ Kreisel, *The History of An Idea in Medieval Jewish Philosophy*, 318; Robinson, “Soul and Intellect”, 538.

⁶⁵⁸ Stern, “Philosophy in Southern France: Controversy Over Philosophic Study and the Influence of Averroes upon Jewish Thought”, 282-283.

⁶⁵⁹ Yıldız, “Endülüs Yahudileri ve İslâm Kültürü ve Bilimin Avrupa'ya Geçişinde Oynadıkları Rol”, 63.

de yaşamıştır. Bu anlamda Endülüs'te bu tür münferit olayların yaşanmasının konjoktürel bazı sebeplerden kaynaklandığını ve sınırlı bazı zamanlarda meydana geldiğini söylemek mümkün olabilir. Ancak Müslümanların yukarıda da zikredildiği gibi kendileriyle uzunca bir müddet yaşayan ve her türlü müsamahayı gösterdikleri Yahudileri topyekün bir göçe zorlama gibi bir tutumları hiçbir zaman olmamıştır. Kaldı ki Yahudiler, Endülüslü Müslümanlarla bu derece sorun yaşamışsa bir başka İslâm (Osmanlı) devletinin Yahudileri kurtarmak için her türlü yardımı yapması açık bir tutarsızlıktır. Dolayısıyla yukarıda zikredilenlerin aksine Endülüs'teki Yahudilerin göç etmelerinin reconquista düşüncesiyle kurulan engizisyon mahkemelerinin hem Müslüman hem de Yahudileri; gettolara mahkûm etme, Hristiyanlaştırılma, sürgün veya işkenceye dayalı uygulamaları⁶⁶⁰ nedeniyle olduğunu söylemek daha isabetli olacaktır. Yahudi düşünürlerin Hristiyan bölgelerdeki diğer yerlere (Güney Fransa, İtalya gibi) göç etmeleri ise II. Frederick ve X. Alfonso örneklerinde olduğu gibi daha yumuşak tavır sergileyen ve onlardan istifade etmek isteyen kişilerin varlığından kaynaklanmış olabilir.

Yaşanan göçün sonucunda Endülüs'ten gelen bilginler Arapça yazılmış hem Müslümanlara hem de Yahudilere ait birçok eseri yanlarında getirmişlerdir. Bu kaynak transferiyle alakalı şöyle bir olay anlatılmıştır: *“Romalı Imanuel, Toledo'da yedi yıl geçirmiş, yüz ya da seksen adet İbranice ve Arapça el yazmasından oluşan bir koleksiyonu İtalya'ya geri dönüşünde yanında getiren bir Yahudi ile olan karşılaşmasını betimler. Bu el yazmalarını mühürlü bir fiçıda bıraktı. Yerel Yahudilerden kendisi Roma'da seyahate iken onlara dokunmayacaklarına dair söz aldı. El yazmalarının sahibi Roma'ya hareket eder etmez, gösterilmiş olan başlıklar listesi Imanuel'in merakını uyandırdı. Arkadaşlarını ikna ederek mührü kaldırdı ve el yazmalarından on adedini kopyaladı. Bir ay sonra el yazmaların sahibi geri döndü ve Imanuel'in davranışının savunmasının nedenini eleştirdi.”*⁶⁶¹ Bu anekdot bize Endülüs medeniyetindeki müktesebatın Avrupa'ya geçişindeki kolaylığı ortaya koyduğu gibi kısa sürede kopyalanıp yayıldığıyla alakalı da önemli ipuçları vermektedir. Getirilen eserlerin evvela İbraniceye tercüme etmek suretiyle Hristiyan Batı'da bilhassa Güney

⁶⁶⁰ Bkz. Henry Charles Lea, *İspanya Müslümanları Hristiyanlaştırmaları ve Sürülmeleri*, (Çev. Abdullah Davudoğlu), (2. Baskı), İnkılâb Yay., İstanbul 2011, 23-24; Lütfi Şeyban, *Mudejares, Seferades Endülüslü Müslüman ve Yahudilerin Osmanlıya Göçleri*, İz Yay., İstanbul 2007, 127-128.

⁶⁶¹ Saperstein, “Onüçüncü Yüzyıldan Ondördüncü Yüzyıla Toplumsal ve Kültürel Bağlam”, 310.

Fransa’da büyük bir kültürel dönüşüm başlattığını söyleyebiliriz. Çünkü daha evvel Endülüslülerin aksine buradaki bilim insanları neredeyse sadece Rabbinik bilime adanmışlar ve bilimsel çalışmaların kaynağı olan Arapçayı da bilmemekteydiler.⁶⁶² Yahudilerin yer değiştirmesi siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel alanda birçok değişimi beraberinde getirmiştir. Bu değişimden etkilenen Orta Çağ Yahudi felsefesi de farklılaşmaya başlamış ve bu durum topyekûn Batı için de önemli bir kırılma noktası olmuştur. Renan’a göre bu farklılaşmayı temelde meydana getiren iki hadise vardır: Birincisi, Muvahhitlerin aşırı tutucu ve hoşgörüsüz tutumlarından ötürü İslâm coğrafyasındaki felsefeyi/düşünceyi bastırmaları neticesinde Yahudilerin Hristiyan İspanya, Provence, Languedoca gibi bölgelere yönelmesidir. Bundan sonraki süreçte Barselona, Saragosse, Toledo, Narbonne, Montpellier, Lune, Beziers, Angentiere ve Marsilya gibi yerler Yahudi düşüncesinin yeni merkezleri olmaktadır. Yukarıda zikredilen filozofların çoğu bu gibi merkezlere taşınarak başta İbn Rüşd’ün eserleri olmak üzere çeviriler yaparak veya özgün eserler telif ederek yeni bir dönemin ihyacısı olmuşlardır. Bu farklılaşmayı oluşturan ikinci unsur ise İbn Rüşd’ün şerhleri vasıtasıyla Aristo’nun bütün müktesebatının Yahudi topluma transfer olmasıdır. Fakat bu transferin neredeyse tamamı İbn Rüşd’ün şerhleri aracılığıyla olabilmıştır. Çünkü Aristo’nun eserlerinden üretilen İbranice elyazması metinlerine çok nadir rastlanır. İbn Rüşd’ün bu önemli rolünden ötürü “Büyük şarih” olarak şöhrete kavuşması Yahudiler vasıtasıyla olduğu ileri sürülmüştür. Dahası Padua ekolü İbn Rüşd’ü Aristo’nun ruhu ve zekâsı olarak vasıflandırmak istemişlerdir.⁶⁶³

Yahudiler, Müslüman coğrafyadan Kuzey İspanya, Güney Fransa ve İtalya gibi bölgelere göç ettikten sonra Yahudi felsefesinin mekânı da değişmeye başlamıştır. Böylece İslâm dünyasındaki Yahudi milleti azaldıkça hem günlük hem de ilmi çalışmalarında dönemin bilim dili olan Arapçayı kullanmamaya başlamışlar. Bu nedenle Yahudi bilim insanları, bilim ve hikmetle ilgili kadim müktesebatı İbraniceye tercüme etme ihtiyacını hissetmişlerdir. Yahudi mütercimlerin yapmış oldukları bu çeviriler arasında sadece Yahudi düşüncesine ait eserler değil, aynı zamanda İbn Rüşd’ün Aristo üzerine yazmış olduğu muhtelif şerhleri gibi genel felsefi ve bilimsel eserler de yer

⁶⁶² Stern, “Philosophy in Southern France: Controversy Over Philosophic Study and the Influence of Averroes upon Jewish Thought”, 283.

⁶⁶³ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 141.

almaktadır.⁶⁶⁴ Bu metinlerin çoğu muhafaza edilerek günümüze kadar ulaşmayı başarmıştır. Bu çevirilerin arasında başta İbn Rüşd'ün eserleri olduğunu söylememiz yerinde olacaktır. Çünkü Muvhhitlerin felsefeye karşı duyduğu gayz, felsefe ile ilgili eserleri yok etmeye yönelik uygulamalar icra etmesine neden olmuştur. Fakat Yahudi hahamlar bu süre zarfında İbn Rüşd'ün eserlerini İbraniceye aktarmayı başaramışlardır.⁶⁶⁵ Dolayısıyla İbn Rüşd'ün Arapça orijinali yok olan bazı eserlerin ancak İbranice tercümesiyle günümüze gelmesi, İslâm düşüncesi için de önemini ortaya koymaktadır. Renan'a göre bu tercümeler, başka bir ifadeyle İbn Rüşd'ün bilim ve felsefe hakkındaki mükteşebatı, Orta Çağ'da Aristo'nun yerini alarak Yahudilerin ana kaynağı olmuştur. Bu sebeple o, İbn Rüşd'ün şöhretini Yahudilere borçlu olduğu iddia etmekle kalmamış, aynı zamanda onun metinlerinin çok sayıda İbranice el yazmasıyla varlığını koruması İslâm felsefesi tarihi için Arapçaya göre daha gerekli olduğunu da öne sürmüştür.⁶⁶⁶ Aynı düşünceleri paylaşan Henry Corbin göre de İbn Rüşd'ün eserlerinin birçoğu günümüze gelebilmiş olması Musevi düşünürler sayesinde.⁶⁶⁷ İbn Rüşd'ün eserlerinin bir kısmının Yahudi mütercimlerin katkılarıyla günümüze ulaştığı bir gerçektir. Bu konuda Renan ve Corbin gibi araştırmacıların görüşlerini paylaşıyoruz. Ancak bu çalışmaların ehemiyetini ortaya koymak isteyen mezkûr araştırmacıların Endülüs'teki Müslümanları felsefe karşıtı olarak göstermelerini isabetli bulmuyoruz. Çünkü her ne kadar Mansur İbn Ebi Amir zamanında saray kütüphanesine ait bazı kitapların yok edildiği bilinse de bu kitapların sayısı ve hangi bilimle ilgili olduğu tespit edilmemiştir.⁶⁶⁸ Kaldı ki felsefe muarızı olmakla maruf Gazâlî'nin kitapları da Endülüs'te yakılmıştır. Dolayısıyla Endülüs'te yaşanan şeyler felsefeye karşı gayz duyulmasından değil, Mâlîki fukahasının baskısı veya bazı şahısların münferit tutumundan kaynaklanmış olabilir.

⁶⁶⁴ Hyman, "Medieval Jewish Philosophy as Philosophy, as Exegesis, and as Polemic", 246-247.

⁶⁶⁵ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (Çev. Hüseyin Hatemi), (9. Baskı), İletişim Yay., İstanbul 2013, I, 420.

⁶⁶⁶ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 141-142; Harvey, "On the Nature and Extent of Jewish Averroesim: Renan's Averroés Et l'Averroisme Revisited", 105.

⁶⁶⁷ Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 420.

⁶⁶⁸ Sıbğatullah İğde, Eyüp Bekiryazıcı, "Mansur İbn Ebi Amir Dönemi Endülüs'ünde İlim ve Felsefenin Konumu Üzerine Bir Tahlil", *Journal of Islamic Research*, 35 (1), 2024, 21-34, 28.

Yahudiler ilk başlarda Müslüman yöneticiler ile Hristiyanlar arasında aracılık görevi de üstlenmişlerdir. Yukarıda da zikredildiği üzere çeşitli sebeplerden⁶⁶⁹ ötürü coğrafi değişime giden Yahudiler, bu defa Hristiyan yöneticilerin teşvik ve talepleriyle Endülüs İslâm bilim ve kültürünü Batı'ya taşıma görevini yürütmüşlerdir. Böylece Yahudiler, Arapça telif edilen birçok kaynağı başta İbranice olmak üzere diğer Batı dillerine çevirmek suretiyle bu eserleri Fransa, İtalya, İngiltere ve Almanya gibi Avrupa'nın önemli merkezlerine taşımayı başarmıştır.⁶⁷⁰ Bu bağlamda Batı'da Paris, Montpellier, Salerno, Bologna, Padua, Naples, Rome, Oxford ve Cambridge gibi ilk üniversitelerin kurulmasıyla Endülüs'te yetişen Yahudi bilim insanlarının önemini daha da artırmıştır. Nitekim Yahudi mütercim ve bilim insanları bu üniversitelerin Arapça kürsülerinde görev alarak mühim çalışmalar yapmışlardır. Böylece XIII. yüzyıl itibariyle Yahudilerin Müslümanlardan tevarüs ettikleri bilimsel çalışmaları Avrupa'da geniş bölgeye yaymaya öncülük etmişlerdir. Esasen daha evvel İslâm coğrafyasında yaşayan Yahudi düşünürleri bile kendi eserlerini o dönemin bilim dili olan Arapça telif ederken, XII. yüzyıl itibariyle Endülüs'ten ayrılan Yahudiler hem kendi eserlerini yazmaya başlamışlar hem de Arapça olan müktesebatı İbraniceye ve daha sonra Latinceye çevirmek için gayret sarf etmişlerdir. Bu çalışmaları ortaya koyanların başında yukarıda da değinildiği gibi Tibbon ailesi gelmektedir. Samuel İbn Tibbon Endülüs'ten Güney Fransa'ya giderek orada felsefe geleneğinin gelişmesinde başat rol oynamış, 30 kadar Arapça eserin İbranice çevirisini yapmıştır.⁶⁷¹ Bu girişim XIII. yüzyıl boyunca başta bu ailenin diğer üyeleri olmak üzere farklı mütercimler tarafından artarak devam etmiştir. Bu dönemde İbn Rüşt'ün Aristo üzerindeki şerhlerin neredeyse tamamı, diğer İslâm düşünürlerin metinleri ve birçok felsefî ve bilimsel eserler Yahudi aydınların kullanımına sunulmuştur. Böylece İslâm beldesinden ayrılan ve çok azının Arapça bildiği geniş Yahudi kitlesine muazzam bir müktesebat bırakılmıştır. Bu tercümelerin daha sonra Yahudi bilginleri tarafında yazılan rasyonalist eserlerin temelini oluşturduğu ileri sürülmüştür.⁶⁷²

⁶⁶⁹ Stern, "Philosophy in Southern France: Controversy Over Philosophic Study and the Influence of Averroes upon Jewish Thought", 282; Robinson, "Soul and Intellect", 538.

⁶⁷⁰ Yıldız, "Endülüs Yahudileri ve İslâm Kültürü ve Bilimin Avrupa'ya Geçişinde Oynadıkları Rol", 62-63.

⁶⁷¹ Yıldız, "Endülüs Yahudileri ve İslâm Kültürü ve Bilimin Avrupa'ya Geçişinde Oynadıkları Rol", 63-64.

⁶⁷² Kreisel, *The History of An İdea in Medieval Jewish Philosophy*, 319.

İbn Meymûn'un ölümünden sonra rasyonalist felsefe ve onun felsefî yaşam vizyonu felsefî metinlerin Arapçadan İbraniceye çevrilmesi felsefî bilimsel ansiklopediler, felsefî metinlerin özetleri ve açıklamaları İspanya, Provence ve İtalya'daki bilginler sınıfı arasında yayılmıştır. Bu tarihten sonra Yahudi felsefesi literatürü, felsefî temaları ve otoriter düşünürleri Yahudi-İslâm felsefe geleneğini devam ettirse de Yahudi felsefesi artık Hristiyan bir ortamda oluşturulmuş ve yalnızca İbranice yazılmaya başlamıştır.⁶⁷³

Esasen XII. yüzyılda hem Hristiyanlar hem de Hristiyan çevrede yaşayan Provence Yahudileri, Endülüs'ten ve ayrıca Güney İtalya'dan aktarılan bilimi keşfetmişlerdir. Bu bağlamda İspanya Yahudileri Arapçayı kolaylıkla okuyup yazarken Provence Yahudileri genellikle bu dili bilmemektedir. Dolayısıyla Endülüs'teki muazzam bilimin Yahudilere aktarılmasında İspanyol kökenli çevirmenler, bilhassa Tibbon ailesi vasıtasıyla gerçekleşmesi bir zaruret olacaktır. Böylece Endülüs'teki kültürel birikimin Yahudilerin çalışmalarıyla geliştirilerek İbraniceye çevirisi yapılmıştır. Bu çalışmalar sadece Yahudilerle sınırlı kalmayacak –ki bu konu tezimizin ilerleyen bölümde detaylı ele alınacaktır- Hristiyan dünyası da bu mirastan payını alacaktır. Böylece Yahudi felsefesi çalışmaları esas olarak İslâm felsefesine dayandığı iler sürülmüştür. İslâm medeniyeti vasıtasıyla Aristo, Platon ve onların yorumcuları Afrodisyaslı İskender, Themistius, Farabî, İbn Sînâ, İbn Bacce ve özellikle İbn Rüşd Yahudi düşüncesinin bahse konu yapılanmasında baskın bir role sahip olmuştur.⁶⁷⁴ Bu bağlamda Aristocu bilim ve felsefe Güney Fransa'daki Yahudi topluluklarında esas olarak İbn Rüşd'ün yorumlarının İbranice tercümeleri aracılığıyla incelenme imkânı bulmuştur. Bu tercümeler Arapça bilmeyen Yahudilerin İbn Rüşd'ün şerhleri vasıtasıyla Aristo ilmini incelemelerini mümkün kılmıştır. Bu çevirilerin bir sonucu olarak İbn Rüşd'ün özetleri ve orta şerhleri üzerine Güney Fransa'daki Yahudiler tarafından yazılmış önemli sayıda üst şerhler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu üst şerhler, İbn Rüşd'ün fizik ve diğer metnlerinin yoğun bir şekilde çalışıldığını kanıtlar. Üst tefsircilerin en ünlüsü ve üretkeni 1321-1324 yıllar arasında İbn Rüşd'ün fizik yazılarının özetlerinin çoğuna, *Fizik* ve *Gökyüzü* orta şerhler üzerine Aristo'nun altı mantık kitabının orta şerhleri ve Prophyry'in *İsagoci*'sinin orta şerhleri üzerine eserler

⁶⁷³ Samuelson, "Virtue and Happiness", 737.

⁶⁷⁴ Sırat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 213-214.

kaleme alan Gersonides'tir. Güney Fransa'daki Yahudiler tarafından bazıları bilinen yazarlar tarafından bazıları ise isimleri yalnızca bu şarihler aracılığıyla bilinen ve bazıları da anonim olan yazarlar tarafından yazılmış başka el yazmalı üst şerhler de vardır.⁶⁷⁵

Bilimsel çalışmaların oluşabilmesi için kültürel ortamın önemli bir faktör olduğunu söylemekte fayda vardır. Bu bağlamda Provence ve Katalonya'daki Yahudilerin toplumsal konumu felsefenin bu bölgelerde yeşermesine önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Şöyle ki İspanya'da XI. ve XII. yüzyıllarda filozoflar, genellikle aristokrasiye ait varlıklı ailelerin çocuklarına öğretim için uzun bir eğitim sürecine imkân tanımaktaydı. Ancak XII. ve XIII. yüzyıllara gelindiğinde ise Provence ve Katalonya Yahudilere ve diğer sakinlere kültürün gelişmesi için maddi kolaylık sağlandığı iddia edilmiştir. Bu bağlamda şehirlerin varlığı, maddi kolaylık ve çeşitli dini topluluklar arasındaki sosyal ilişkiler, bilim ve felsefe ile beslenen bir orta sınıfın büyümesi için elverişli üç temel faktör olduğu belirtilmiştir. Bu zamana kadar Batı'da filozoflar elit kesime mensuptular ve fikir tarihinde önemi ne olursa olsun insanlardan sadece küçük bir sınıfı temsil etmekteydiler. Yaklaşık XIII. yüzyıldan sonra özellikle de Provence'da bu pozisyonun kökten değiştiği görülmektedir. Felsefe artık ustadan öğrenciye aktarılan değil, vaazların konusu bile olacak şekilde yaygınlık kazanmıştır.⁶⁷⁶ Esasen İspanya ve Güney Fransa'nın (Provence), İslâm felsefesi eserlerinin Grekçeden Arapçaya, Yahudi dillerinden Arapçaya çeviride İbraniceye aktarımın ana merkezleri olduğu söylenebilir. Şimdiye kadar tartışılan gelişmelerin çoğu oralarda cereyan etmiştir. Ancak XIII. yüzyılda Yahudi felsefesinin bir başka önemli merkezi daha ortaya çıkmıştır: Bu da İtalya'dır. İtalya Yahudi felsefî geleneği, İspanya ve Provence'nın bir yansıması görünümündedir. Bu anlamda örneğin; Judah ha-Cohen Toledo'dan, Jacob Anatoli Marsilya'dan, Zerahyah ben Isaac Barselona'dan oluşan ilk önemli figürlerin konsensüsüyle kendilerine has tarzlarını ve özelliklerini hızlıca geliştirmiştir.⁶⁷⁷

Bilimin kolay erişilebilir bir konuma gelmesiyle Kuzey İtalya ve Güney Fransa gibi yerler de kültürel bir cazibe merkezi haline gelmiştir. Felsefî ve tıbbi araştırmalarla ön plana çıkan Padua Üniversitesinin bilimsel çalışmaları Montpellier'e geçtiğini

⁶⁷⁵ Ruth Glasner, "Levi Ben Gershom and the Study of Ibn Rusdh in the Fourteenth Century", *The Jewish Quarterly Review*, Vol 86, No1/2, July-October 1995, 51-90, 52.

⁶⁷⁶ Sırat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 212-213.

⁶⁷⁷ Robinson, "Soul and Intellect", 546.

söyleyebiliriz. Endülüs'ten ayrılan Yahudi bilim insanları İtalya ve Fransa'nın bu okullarında görev alarak parlak bir dönem yaşatmışlardır. Bu çalışmaların en mühimlerinden biri ise Padualı Yahudilerden Bonacosa'nın, İbn Rüşd külliyyatını Arapçadan Latinceye çevirerek hem üniversite kadrolarının hem de oradaki öğrencilerin kullanımına sunmasıdır.⁶⁷⁸ Aslına bakılırsa Orta Çağ boyunca üniversite öğrencileri kendilerini eğitmeyi kabul edecek büyük bilim insanlarını bulmak için çok uzak yerlere seyahat etmişlerdir. İslâm medeniyetinin erken dönemlerinde hukuk, tefsir, hadis gibi ilimlerin yanı sıra felsefe, matematik, astronomi vb. disiplinlerin okutulduğu ve öğretildiği medreselerin kurulduğunu biliyoruz. Buna mukabil Yahudiler ise Yeshivoth gibi müesseselerle Talmud'un derinlemesine çalışılabileceği çalışma merkezlerini oluşturmaya başlamış, öğrencilerin yeterliliklerini artırmak, içtihat konularını öğrenmelerini sağlamak için zengin müfredatlar belirlemeye gayret etmişlerdir. Birazdan ele akacağımız gibi İslâm medeniyetindeki medreselerden esinlenen Hristiyan üniversiteleri özellikle XII. yüzyılda Paris'te karşımıza çıktığı şekliyle hukuk, tıp, bilim ve teknoloji öğreten kurumlara dönüşmeye başlamıştır.⁶⁷⁹ Böylece İslâm beldelerinde ortaya konulan bilimin bu tarihten sonra Hristiyan Batı topluma geçmeye başladığını söylemek mümkündür.

Kısacası reconquista sonucu Hristiyanların eline geçen şehirlerde yaşayan Yahudiler, gördüğü muameleden ötürü Endülüs'ten göç etmek zorunda kalmıştır. Tehcire zorlanan Yahudilerin bir taraftan farklı İslâm merkezlerine, diğer yandan ise Güney Fransa ve İtalya gibi Hristiyan beldelere yerleştiklerini görmekteyiz. Müslüman coğrafyada yaşadıkları dönemde Arapça okuyup yazan Yahudiler göçten sonra bu müktesebatı İbraniceye tercüme etmek zorunda kalmışlardır. Bilhassa II. Frederick ve X. Alfonso gibi şahsiyetler Yahudi düşünürlerden istifade etmek için onlara karşı ılımlı davrandıkları söylenebilir. Dahası onlar, Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında köprü görevini üstlenerek bu müktesebatı Hristiyan Batı'ya taşımışlardır. Dolayısıyla bu tarihten sonra ilim merkezinin Batı'ya kaydığını söyleyebiliriz.

⁶⁷⁸ Yıldız, "Endülüs Yahudileri ve İslâm Kültürü ve Bilimin Avrupa'ya Geçişinde Oynadıkları Rol", 65.

⁶⁷⁹ Grand Rabbi Rene Samuel Sırat, "European Universities: Their Kultural Legitimacy and Their Role in the Construction of Europe", *Higher Education in Europe*, Vol. 31, No.4, December 2006, 439-442, 439-440.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN HRİSTİYAN FELSEFESİNE TESİRİ

Müslümanlar 711 yılında Mağrîbe geçtikten sonra orada yüzyıllarca hâkimiyetini sürdürecektir devlet kurmayı başarmıştır. Batı için karanlık olan bu çağ, İslâm medeniyeti için mimariden sanata, bilimden teolojiye birçok yönden altın dönem yaşandığı bir zaman dilimi olmuştur. Sosyal, siyasi, mimari, iktisadi ve kültürel olarak Doğu'dan tevarüs edilen müktesebatın Mağrip'te Müslümanların eliyle neşvü nema bulmasının Batı dünyasını hayrete düşürecek derecede etkilediğini söyleyebiliriz. Her yönüyle geride kalmış Batı'nın Müslümanlara öykünmesinin ve onlar gibi yaşamak istemesinin o dönemde, Batı dünyası için sıra dışı bir hayal olduğunu söylemek abartı sayılmaz. Endülüs'ün coğrafi konum itibarıyla Batı'yla iç içe olması, onların ekseriyetini bu yaşam konforuna şahit kılmış, bunun neticesi olarak Batılılar, İslâm medeniyetini yakından incelemeye sevk etmiştir. Bu bağlamda Avrupa'nın muhtelif yerlerinden bilime susamış, meraklı ve bir çıkış arayan insanlar Endülüs'e gelerek Arapça öğrenmiş, Grek-İslâm medeniyetine ait yüzyılların müktesebatını Latinceye tercüme etmek suretiyle, Batı'ya aktarmayı başarmışlardır. Sözelimi, bunlardan biri olan Gerbert (ö. 1003), öğrencilik yıllarında Kurtuba'ya giderek Arapça öğrenmiş ve İslâm bilimlerinden haberdar olmuştur. Burada Müslüman bir öğretmenden kilise tarafından şiddetle reddedilen pozitif bilimleri öğrenme fırsatı yakalamıştır. O, kilise eşrafından bir ilk olarak İslâm bilim ve düşüncesinin etkisinde kalarak bunu Avrupa'ya taşıyan ilk âlim⁶⁸⁰ olmuştur. Böylece Gerbert ve öğrencileri, daha evvel matematik işlemlerinde kullanılan ve birçok güçlüğü neden olan Roma rakamlarının yerine Arap rakamlarının Batı'da yaygınlaştırarak kullanılmasında büyük etkileri olmuştur. Bütün bunları göz önünde bulundurduğunda Avrupa'nın gelecek yüzyılların eğitim ve bilim anlayışının Endülüs katkısıyla muazzam bir değişim ve dönüşüme uğradığı kaçınılmaz bir hakikat olacaktır. Buna paralel olarak Libera da *“1085'den yaklaşık yarım asır sonra İspanyol zaferinin geri tepmesi, Latin Batı dünyasının o güne kadar hiç tanık olmadığı en önemli kültürel etkileşim hareketini tetiklemiştir. Birkaç on yıl içinde İslâm topraklarında birkaç asırdır biriken felsefî kültürün büyük bir kısmı Kuzey Avrupa üzerinden dalga dalga yayılmıştır. Vuku bulan şokun şiddeti inanılmaz bir büyüklükte olmuş ve tarih ikiye*

⁶⁸⁰ Doğan Gün, “Bilimsel Gelişmenin Temelindeki Doğu-Batı etkileşimi”, *Memleket Siyaset Yönetim*, 9 (22), Temmuz 2014, 263-293, 273.

*bölünmüş olarak başlamıştır. Artık Aristo'ya ulaşmak mümkündür. İbn Sînâ bu hareketten birkaç yıl önce ölmüştür. İbn Rüşd ise aynı dönemde yaşamıştır. Latinler, Müslümanların üç asırdan fazla bir sürede inşa ettikleri şeyi yaklaşık otuz yıl içinde özümsemek zorunda kalmışlardır. Araştırmaların ve araştırma merkezlerinin transfer hareketinin Batı Avrupa'ya doğru yükselişi başlamıştır. Yakın bir zamanda felsefe Paris'e yerleşecektir. Bağdat ve Kurtuba sırasını ona bırakmıştır.”*⁶⁸¹ şeklinde görüşünü ifade ederek Batı toplumunun Müslümanlara olan hayranlığını ve onlardan tevarüs ettiği müktesebatı objektif bir tavırla ortaya koymuştur. Aynı şekilde Renan'a göre de Batılılar, Müslümanlar ile ilişkilerini bir yandan İspanya ve özellikle Toledo üzerinden, diğer yandan da Sicilya ve Napoli krallığı üzerinden gerçekleştirerek sıkı bir etkileşim içine girmişlerdir. Bilhassa 1150-1250 yılları arasında, Kutsal Roma İmparatoru II. Frederik ve Başpiskopos Raymond'un (ö. ?) teşvikleri ve Latin bilim adamlarının gayretiyle yapılan yoğun çeviri çalışmaları, genelde Antik-Yunan ile İslâm bilim ve felsefesi, Arapça ve İbraniceden tercüme vasıtasıyla Latinceye⁶⁸² kazandırılmıştır. Bu bağlamda İslâm felsefi mirasının XIII. yüzyıl ve sonrasında Avrupa düşüncesi üzerinde kalıcı bir etki bıraktığı düşünülen en önemli yollarından birinin İbn Rüşd'ün Aristo üzerindeki şerh külliyatı⁶⁸³ olduğu ifade edilmiştir.

Toplumların birbirlerini tanıma ve anlamalarının en önemli yollarından biri şüphesiz ötekine ait müktesebatı kendi toplumuna aktarmasıdır. Bu aktarım sürecinin tercümelerle olduğu bir gerçektir. Bazı araştırmacılar, Orta Çağ Batı medeniyetinde ilk dönem çeviri çalışmalarını satranç tahtasındaki taşların birbirinin yerini alması gibi Latince sözcüklerin Arapça sözcüğün yerine konulması suretiyle gerçekleştiğini iddia etmiştir. Ayrıca o dönemin yazarlarından birinin Müslüman bir düşünürden yapmış olduğu alıntıların eserin bizatihi çevirisine sahip olduğunun kanıtı da değildir. Çünkü bu minvalde yapılan çalışmalarda, bir başkasının alıntılacağı metni alıntılama hiç sakınca görülmemiştir. Böylece XIV. yüzyılda İbn Sînâ ve özellikle İbn Rüşd⁶⁸⁴ bütün diğer düşünürlerin yerini almıştır. Ancak İbn Rüşd, talihsiz bir filozof olarak kendi öz yurdunda gerektiği kıymeti bulamamış ve unutulmaya mâkum kalmıştır. Mamafih o,

⁶⁸¹ Libera, *Orta Çağ Felsefesi*, 409.

⁶⁸² Şeniz Yıldırım, “İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması ve Latin İbn Rüşdçülüğü”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV (25), 2012, 93-114, 98.

⁶⁸³ Majid Fakhyr, *Averroes (IbnRushd): His Life, Works and Influence*, Oneworld Publications, Oxford 2001, 131.

⁶⁸⁴ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 153-154.

Batı'daki varlığını çok sonralara⁶⁸⁵ kadar devam ettirmiştir. Zira İbn Rüşd ve eserleri onun vefatından sadece yirmi beş yıl sonra Avrupa'ya intikal etmiş ve birkaç sene içinde o dönemin en önemli kültür merkezlerinden olan başta Paris ve Londra'daki üniversitelerin kürsülerinde olmak üzere birçok ilim merkezinde tartışılmaya başlanmıştır. Esasen İbn Rüşd'ün Hristiyan dünyasına ne zaman giriş yaptığıyla alakalı birçok spekülasyonun var olduğunu belirtmek gerekir. Bu bağlamda, 1215'te getirilen yasaklarda İbn Rüşd için çok erken bir tarih olduğu iddia edilmiştir. Ancak şunu net bir şekilde biliyoruz ki Büyük Albert (Albert Magnus) (ö. 1280) 1240 yılında *Gök Cisimlerinin Mücevherleri Üzerine* adlı eserinde İbn Rüşd'den seksen kez atıf yapmıştır. İbn Rüşd'ün 1230'dan önce bilinmediğine ve etkisinin bu tarihten yaklaşık yirmi yıl sonra geldiğine dair Van Steenberg tarafından sunulan üçüncü bir delil daha vardır ki o da Micheal Scot'un Aristo kitaplarını ve İbn Rüşd'ün bunlara ilişkin yorumlarını 1228-1235 tarihleri arasında tercüme etmesidir. Van Steenberg, Scot'un İbn Rüşd'ün yorumlarını 1220 ile 1228 yılları arasında Toledo'da tercüme ettiğini inkâr etmemektedir. Ancak İbn Rüşd'ün eserlerini tercüme etmeye yönelik ilk önemli girişimin çoğunlukla II. Frederick'in sarayında olduğu düşünülmektedir. O dönemin tanığı Roger Bacon'un (ö. 1292) İbn Rüşd'ün 1230 civarında Hristiyan dünyasına girdiğini, her zaman doğrulandığını ve Paris'teki milli kütüphanede önemli bir el yazmasının bulunduğunu söylemektedir. 1243 tarihli bu eserde İbn Rüşd'ün XIII. yüzyılda bilinen tüm eserleri yer almaktadır. Bu, İbn Rüşd'ün Hristiyan Avrupa'ya Paris ile girdiğine dair son derece önemli bir delildir. Bu bağlamda Renan da İbn Rüşd'ün Hristiyan Avrupa'ya girişinin⁶⁸⁶ erken tarihlerde olduğunu iddia etmektedir. Gerekçe olarak da Roger Bacon'un bahsettiği tarihin onun eserlere dair bilgisinin tarihi olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla buna dayanarak İbn Rüşd'ün Paris'e giriş tarihini belirlemekte farklı bir yol izler. Bunun kanıtı Guillaume ve Alexandere'nın bu tarihten önce şarihin eserlerini biliyor olmalarıdır. Ancak şunu da biliyoruz ki, Micheal Scot'un tercümeleri tarih taşımamaktadır. el-Bitruci'den (ö. 1217) nakledildiği gibi İbn Rüşd'ün eserlerinin tercümeleri 1217'de tamamlanmıştır.⁶⁸⁷ Bütün bunlardan hareketle Mauritus Hyspanus olarak bilinen ve 1215'de yasaklanan şarihin, aslında, İbn Rüşd olabileceği

⁶⁸⁵ Perry T. Rathbone, "St. Thomas Aquinas Confounding Averroes By Giovanni Dı Paolo", *Bulletin of the City Art Museum of St. Louis*, 27 (½), 1942, 4-6, 5.

⁶⁸⁶ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 156.

⁶⁸⁷ Hudayrî, *Eseru İbn Rüşd fi Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 56-58.

düşüncesini güçlendirdiği söylenmektedir. Ayrıca Batı medeniyetinde İbn Rüşd'ün ilk olarak 1225 yılında ölen Arnaud Amauri'ye –ki bu kişi Narbonne piskoposu olarak görev yapmıştır.- ithaf edilen bir eserde⁶⁸⁸ rastlandığı ileri sürülmüştür. Bütün bu bilgiler İbn Rüşd'ün 1225 yılından önce Batı'da bilindiğini ortaya koymaktadır. Bu da onun 1215'te yasaklanan şarih olma ihtimalini yükseltmiştir. Yine bu bilgiler ışığında ifade edebiliriz ki, 1220'lerden 1250 yılına kadar uzanan bu dönemde İbn Rüşd'ün şerhleri başta Paris olmak üzere Avrupa'nın bütün ilim merkezlerini fethetmiştir. Guillaume de 1231 ile 1239 yılları arasında yazdığı *Oluş Üzerine* ve *Ruh Üzerine* adlı eserlerinde İbn Rüşd'den bahsetmiştir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün Büyük Albert'in eserlerinde yer almasına değin⁶⁸⁹ Batı'da tanınmadığı şeklindeki kabulü doğru olmadığını söylemeliyiz. Zira o, bu tarihten önce de oldukça maruf ve yaygın bir şekilde eserlerinden istifade edilen bir şahsiyettir.

İbn Rüşd'ün Batı medeniyetinde tam teşekküllü tanınmasının en önemli enstrümanı, daha önce de ifade edildiği gibi şüphesiz eserlerinin Arapçadan Latinceye tercümesidir. Bu bağlamda Renan, Orta Çağ'ın en garip hadiselerinden birinin entelektüel alışverişin, daha açık bir ifadeyle, kitapların Avrupa'nın bir ucundan diğer ucuna ulaşılmasındaki hayret verici hız olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Fas ya da Kahire'de telif edilmiş ve gümümüzde önemi haiz olan herhangi bir eser, Almanya'da Rhein nehrini geçmek için ihtiyaç olan vakit kadar kısa bir sürede Paris ve Köln gibi Batı'nın önemli merkezlerine ulaşabilmektedir. Renan burada değişimin başlangıcı olarak nitelendirebileceğimiz bu dönemde özellikle İslâm medeniyetinin oldukça zengin müktesebatından faydalanmayı esas alan Batı'nın bu konudaki iştiağını alegorik bir örnekle ifade etmek istemiştir. Daha sonra Endülüs bağlamında ele alacağımız gibi, felsefe alanında bilgi sahibi olmak isteyenlerin başka bir dine mensup öğretmenlerin öğrencileri olmaktan hiç çekinmediği görülmektedir.⁶⁹⁰ Batı toplumunda bu çevirinin başında Roma İmparatoru II. Frederik'in özel ilgisine mazhar olmuş ve efsanevi bir şahsiyete sahip Micheal Scot gibi biri yer almaktadır. Ayrıca daha önce de ifade ettiğimiz gibi Toledo okulunda görev yapan birçok Müslüman ve yahudi mütercim de bu çeviri faaliyetlerine çok önemli katkılar sunmuştur. Yine daha sonra Hermanus Alemannus (ö. 1272), Lunalı William (ö ?) ve Pierre de bu faaliyetlere katılarak İbn

⁶⁸⁸ Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, 158.

⁶⁸⁹ Hudayrî, *Eseru İbn Rüşd fi Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 62-63.

⁶⁹⁰ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 152.

Rüşd'ün tanınmasını ve eserlerinin Batı toplumuna ulaşmasını sağlayan şahsiyetler arasında yer almıştır. İslâm medeniyetinde telif edilen felsefî metinler, daha önce de farklı vesilelerle ifade edildiği üzere XIII. yüzyıldan itibaren ortamı önemli ölçüde değiştirmiştir. Bu değişim sürecinde Yahudilerin İslâm coğrafyasından ayrılıp Hristiyan Batı toplumuna geçmesinde siyasi aktörlerden II. Frederick ve Kastilya, Leon kralı X. Alfonson'un çok önemli paya sahip olduğunu söylemeliyiz. Bu şahsiyetlerin İslâm felsefesinin ve bilimsel faaliyetlerin Batı'ya taşınması için göstermiş oldukları çabanın Abbasi halifesi Memun'un (ö. 833) entelektüel yöntemine oldukça benzediğini ifade etmeliyiz. Nitekim Beytü'l Hikme'yi⁶⁹¹ kuran Memun'a benzer bir şekilde II. Frederick de Arapça metinlerin tercüme edilmesi ve entelektüel faaliyetlerin oluşması için 1224 yılında Napoli Üniversitesini kurmuştur.⁶⁹²

Esasen 1220 yılında tahta çıkan Kutsal Roma İmparatoru II. Frederick'in Arapça konuşmayı ve yazmayı gayet iyi bilen, Kudüs işgali sırasında bile Müslüman feylesof ve bilim insanlarıyla iletişim sağlamayı başaran, diğer Batı yöneticilerinden çok farklı bir yapıya sahip bir şahsiyet olduğunu söyleyebiliriz. Onun alışılmıştan farklı kişiliğini, tahta geçtikten kısa süre sonra Batı için köklü değişimlere, fikri inkılâplara kapı aralayan vizyonunda görmek mümkündür. Sadece dört yıl sonra kurulan Napoli Üniversitesi bu duruma en güzel örnek olarak gösterilebilir. II. Frederick 1229 yılında Kudüs'e gittiğinde orada bulunanlar bu durumu şaşkınlıkla izlemişlerdir. Onun kilise tarafından aforoz edildiği, Kudüs'e giderken diğer Hristiyan yöneticilerden farklı bir yaklaşıma sahip olduğu belirtilmektedir. Öğle namazı vakti geldiğinde, ezan sesi duyulunca II. Frederick ve bütün hizmetçilerinin birlikte Aristo'nun mantığını okuduğu hocası dâhil, hep birlikte ayağa kalktığı ve ibadetlerini yerine getirdikleri çünkü hepsinin Müslüman olduğu belirtilmiştir. II. Frederick'in bu sıra dışı yaklaşımına ilave olarak çok mühim başka bir hususun var olduğunu da belirtmeliyiz. O da iki çağdaş ünlü filozof İbn Rüşd ve İbn Meymûn'un felsefî eserlerinin onun arzusu ve gayretiyle başta Scot olmak üzere mütercimler tarafından Latinceye tercüme edilmesidir. II. Frederick'in bu yenilikçi ruhu sarayında Micheal Scot ve Jacob Anatoli gibi

⁶⁹¹ Beytü'l-Hikmenin kuruluşu, işleyişi ve etkileri hakkında detaylı bilgi için bkz., Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, (2. Baskı), İnsan Yay., İstanbul 2016.

⁶⁹² Bkz. Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 90, 100, 153-157; Hasan Katipoğlu, İlhan Kutluer, "Huneyn b. İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul 1998, (18, 377-380); Hasan Katipoğlu, Mustafa Çağrı, "İshak b. Huneyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul 2000, (22, 534).

entelektüellerin, -ki bu kişiler Batı'nın aydınlanmasına büyük katkı sunacaklardır,- hamisi olma ferasetine sahip olmasıdır. İmparatorun seçmiş olduğu bu şahsiyetlerin sıradan bir tercih olmadığını tıpkı daha evvel İslâm medeniyetinde Huneyn b. İshak (ö. 873) veya oğlu İshak b. Huneyn (ö. 910)⁶⁹³ misali olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda Anadolu; Tibbon ailesinin çeviri, şerh ve bilimlerle ilgili bütün müktesebatına sahip yetkin ve entelektüel bir şahsiyet olması, bilhassa İbn Rüşd'ün *İsagoci*'nin orta şerhini, *Kategoriler*, I. ve II. *Analitikleri* Arapçadan İbraniceye tercüme yapması ile hem II. Frederick'in hem de mütercim arkadaşı Scot için çok kıymetli bir konuma sahip olmuştur. Orta Çağ Batı düşüncesinde Aristo'yu bilmek, anlamak ve anlamlandırmak isteyenler için İbn Rüşd'ün kilit bir role sahip olduğuna daha önce değinmiştik. Onun eserlerinin vefatından çok kısa bir süre sonra başta Yahudiler tarafından İbraniceye tercüme edilmiş olması ve bu mütercimler arasında bizatihi Anadolu'nun de yer almasıyla öngörülen proje için en uygun şartlar oluşturulmuştur. Diğer taraftan zikredilen çevirmenler arasında belki de en dikkat çekici olanı Micheal Scot'tur. Çünkü o, İbn Rüşd'ü ilk kez Batı toplumuna tanıtarak Batı düşünce tarihine emsalsiz bir katkıda bulunmuştur. Böylece XIII. yüzyılın başlarında Batı dünyası İbn Rüşd'ün Aristo'nun mantık ve fizik külliyatına yazdığı şerhlere erişim imkânına kavuşmuştur. Scot, XII. yüzyılın sonlarına doğru İskoçya'da dünyaya gelmiş, o dönemin en önemli eğitim merkezleri olan Oxford, Durham, Bologna ve Paris şehirlerinde eğitim görmüştür. Aktif ve gezgin bir kişiliğe sahip olan Scot'un, 1217'de Toledo'da, 1220'de Bologna'da, 1228'de Pisa'da ve daha sonra da İmparator II. Frederick'in sarayında yaşadığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda Micheal Scot, bir tabib, gök bilimci, Arapça ve İbrance metinlere hâkim uzman bir mütercim olması sebebiyle, Endülüs'teki ilim hazinelerine sahip olmak isteyen Kutsal Roma İmparatoru II. Frederick için vazgeçilmez bir fırsat olmuştur. İskoçyalı Scot, tercüme tekniklerini öğrenmek maksadıyla Toledo'ya gelmiş ve orada çok iyi bir mütercim olmuştur. 1220'li yıllarda Sicilya'ya gelen Scot'un hayatının geri kalanını burada geçirdiği bilinmektedir. II. Frederick'in sarayında onun popüler ve dikkatleri üzerine toplayan bir şahsiyet olmasını sağlayan şey, uzman bir mütercim olmasıdır. Çünkü Arapça bilim ve felsefe külliyatını Latinceye tercüme

⁶⁹³ Bkz. Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 90, 100, 153-157; Hasan Katipoğlu, İlhan Kutluer, "Huneyn b. İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul 1998, (18, 377-380); Hasan Katipoğlu, Mustafa Çağrı, "İshak b. Huneyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul 2000, (22, 534).

etmek, dönemin entelektüelleri arasında kutup yıldızı olmak demektir. II. Frederick bu durumun farkında olduğu için Scot'u yanında tutarak ve onunla işbirliği yaparak çok meşhur olan Toledo çeviri okuluna benzer bir çeviri merkezi kurmayı başarmıştır. Bütün bunlardan hareketle şunu söyleyebiliriz ki Jacob Anatoli ve Micheal Scot, İbn Rüşd'ün şerhlerini birlikte derinlemesine inceleyen iki düşündürdür. Onlar kendi aralarında İbn Rüşd'ün Aristo'yu anlamadaki önemini fark etmişlerdir. Bunun neticesinde her iki mütercim çeviriler aracılığıyla Yahudi ve Hristiyanların İbn Rüşd'ü nasıl inceleyeceklerini belirlemeye yardımcı olmuşlardır. Yine, yukarıda da ifade edildiği gibi, 1224 yılında II. Frederick'in Napoli Üniversitesini kurması da böyle bir çalışma ve arzunun neticesinde gerçekleşmiştir. Proje, II. Frederick'in oğlu Manfred ve Charles döneminde de sürdürülmüştür. Bu bağlamda Lunali William, Manfred'in sarayında İbn Rüşd'ün *İsagoci, Kategoriler, I. ve II. Analitiklerini* tercüme etmiştir. Ancak tercümelerin çoğunlukla XIII. yüzyılın sonunda durduğu iddia edilse de İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinin tercümesi Napoli kralı için 1328'de yapılmıştır. İleride tekrar ele alacağımız gibi, Latin dünyasında İbn Rüşd'ün müktesabâtı, çevirileri konusunda bir süreliğine fetret dönemi yaşasa da Rönesans döneminde tekrar yoğun bir şekilde tercüme edilmeye ve basılmaya devam etmiştir. Diğer taraftan Yahudi toplumunda, daha önce de ifade edildiği gibi, İbn Rüşd'ün eserlerinden en az 38'i XIII. yüzyılın başlarından itibaren İbraniceye çevrilmiştir. Gersonides gibi kişiler bu eserlere üst şerhler yazmıştır. Dolayısıyla Rönesans döneminde orijinal Arapça yazılan felsefe metinlerin Latince çevirilerinin İbraniceye⁶⁹⁴ dayandığını ifade etmeliyiz.

XII. yüzyılın sonlarına doğru Aristo felsefesinin Batı'da tanınmaya başlaması hemen akabinde İbn Rüşd'ü etkin ve vazgeçilmez bir konuma getirmiştir. Bu bağlamda Batı'da Kilise'nin etkisiyle hâkim olan Yeni-Platonculuk ve İbn Sînâ etkisindeki doktrinler, İbn Rüşd vasıtasıyla Aristoculuk ile yer değiştirmiştir. Dolayısıyla Aristo'nun doğa anlayışının kilise tarafından hoş karşılanmamasına rağmen, ileride

⁶⁹⁴ Anna Akasoy, "Arabic Texts: Philosophy, Latin Translations", (Ed.: Henrik Lagerlund), *Encyclopedia of Medieval Philosophy, Philosophy Between 500 and 1500*, (2. Baskı), Springer 2020, 175-176; Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, 157-158; Charles Burnett, "Arabic Texts: Natural Philosophy, Latin Translations of", (Ed.: Henrik Lagerlund), *Encyclopedia of Medieval Philosophy, Philosophy Between 500 and 1500*, (2. Baskı), Springer 2020, 169; Menocal, *Dünyanın İncisi Endülü's*, 205-209; Emrah Bozkurt, *Avrupa'da Aydınlanmacılık Hareketinin Ortaya Çıkışı*, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon 2018, 2; Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, Doubleday Press, New York 1993, 206.

değineceğimiz gibi, Aristoculuk üniversitelerdeki öğrenciler ve bilim insanları tarafından büyük bir ilgiyle karşılanmıştır. Bu ilginin sonucunda Aristo şerhleri ile İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu düşünceler, skolâstik baskıdan bunalmış entelektüel çevreler için aranılan yol gösterici olmuştur. Bu vesileyle Batı'da bilimsel metodun yolu açılmıştır. Böylece daha önce de ifade edildiği gibi, Yahudi toplumunda bir otorite haline gelen İbn Rüşd, Hristiyan düşünürler tarafından da eserleri muhtelif maksatlarla okunarak bir lider gibi görülmeye başlanmıştır. Yukarıda da Scot bağlamında değinildiği gibi, İbn Rüşd'ün eserlerinin bir kısmı doğrudan Arapçadan Latince'ye çevrilmiştir. Bu şekilde tercüme edilen eser sayısının on beş⁶⁹⁵ olduğu ifade edilmiştir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere Kilise babalarından beri Batı düşüncesinde hegemonya oluşturan, İbn Sînâ'nın zihni müktesebatı ve Yeniplatonculuğun doktrinleri, yerini orta çağlarda, İbn Rüşd aracılığı ile Aristoculuğa bırakmak durumunda kalmıştır. Fakat şunu biliyoruz ki Hristiyan dünyası XIII. yüzyıla kadar Aristo'nun sadece iki eserini bilme imkânına sahip olabilmıştır. Bunlar; Aristo'nun *Organon* olarak bilinen mantık külliyatında yer alan *Categories (Kategoriler)* ve *Interpretatione (Yorum Üzerine)* adlı eserleridir. Dolayısıyla mahdut mantık eserlerinin dışında, Hristiyan Avrupa'sında Aristo'ya olan ilginin yeniden başlaması için birkaç yüzyıl geçtiğini görüyoruz. Bu sürenin XII. yüzyılın sonları olduğu ifade edilmiştir. Fakat birazdan ifade edileceği üzere Aristo bu sefer Orta Çağ zihniyetinin habersiz olduğu fizik ve metafizik formuyla geldiğinden, biraz farklı bir dirençle karşılaşmıştır.⁶⁹⁶ Bu malumata dayanarak şunu söyleyebiliriz ki, Batı'da asırlarca tartışılacak olan; Metafizik, Fizik, Nefs, Mantık, Ahlak, Belagat, Şiir ve Biyoloji üzerine Aristo'nun telif ettiği eserlerin ve tezlerin neredeyse tamamı, Batı dünyasına Müslüman düşünürlerin sayesinde ve özellikle de İbn Rüşd'ün mükemmel yorumlarının okunmasıyla ulaşabilmiştir. Bu bağlamda Davson, Yunan ve Roma medeniyetlerinin çöküşünü takip eden dünya çapındaki yıkıma rağmen, Grek düşüncesinin hayatta kalmasında Müslüman düşünürlerle⁶⁹⁷ borçlu olduklarını açık yüreklilikle belirtir. Tarihi bir değişime neyin yol açtığı, kesinlikle yukarıdaki verilen malumat eklenmelidir. Lorca'nın ifade ettiği gibi, “*Şu iyi bilinmelidir ki İbn Rüşd, Aristo'ya ait metinleri yorumlarken ne dogmatik mülahazalarla onları gölgelendirmiş,*

⁶⁹⁵ Yıldırım, “İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması ve Latin İbn Rüşdçülüğü”, 97-98, 101.

⁶⁹⁶ Hudayrî, *Eseru İbn Rüşd fi Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 41.

⁶⁹⁷ J. Bernard Davson, “Averroes and Avenzoar: Europe's Debt to Islam”, *The Medical Journal of Australia*, March 2, 1929, 276-280, 276.

*ne de Aristo'nun natüralizmini çarpıtmıştır; ancak o, bu metinleri daha önceki geleneğin barındırdığı ideolojik eklemelerden arındırmıştır. İbn Rüşd'ü Skolastisizme kabul eden ilk kişi teoloji ve felsefe üzerine etkileyici kitaplar yazan Paris Üniversitesi Teoloji Fakültesi'nde hocalık yapan Büyük Albert olmuştur. Albertçi bakış açısı, Aristoculuğu asimile eden Hristiyan bir düşünürün karakteristik özelliğini yansıtır. Bundan dolayı Albert, birçok teorik sorgulamalarında İbn Rüşd'ün öğretilerini takip eder.”*⁶⁹⁸ Hatta bu konuda Miguel Asin'in yapmış olduğu kapsamlı bir çalışmada, bu iki düşünürün birçok teolojik konularda birbirlerine yakın durduğu ifade edilmiştir. Benzer bir yaklaşım sergileyen Salvador Gomez Nogales de İbn Rüşd'ün İtalyan Dominiği üzerindeki tesirini açıklarken, Mantık ve Bilgi nazariyesi alanlarında Thomas Aquinas'ın İbn Rüşd'ün Aristo üzerine yaptığı çalışmalarda ortaya koyduğu birçok düşünceyi kabul ettiğini belirtmiştir. Bu bağlamda Hristiyan teologlar arasında Aquinas'tan önce hiçbir kimsenin geleneksel ve heretik olarak nitelendirilen Aristocu İbn Rüşd'ü kavramsal dünya hakkında bu denli düşünme cesaretini göstermediği iddia edilmiştir. Zira İbn Rüşd'ün Thomas Aquinas'ın metinlerinde 500'den fazla mukayese edilebilir alıntı söz konusudur. Buna dayanarak Lorca gibi düşünürler Aquinas'ta bir İbn Rüşdçülüğün olduğunu ileri sürmüştür. İbn Rüşdçülüğün de bütün Avrupa'ya onun lehte ve aleyhte yapmış olduğu değerlendirmelerden ötürü yayıldığı iddia edilmiştir.⁶⁹⁹ Benzer kanaati taşıyan Watt'a göre de Brabantlı Siger gibi Aquinas da İbn Rüşd'e çok şey borçludur.⁷⁰⁰

Esasen Orta Çağ Batı medeniyeti, Kilisenin baskıcı tutumu ile mahdud ilim dünyasını İbn Rüşd'ün Aristo'nun eserlerine yapmış olduğu şerhler aracılığıyla bu cendereden çıkarma gayretini göstererek daha rasyonel bir hâl almıştır. Bu bağlamda yukarıda işaret edildiği üzere, İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülere karşı çıkan düşünürler dahi, kilise ve Aristo'nun doktrinlerini uzlaştırma çabası esnasında, İbn Rüşdçülüğün tesirinde kalarak ya da bu akıma karşı reaksiyon göstererek İbn Rüşdçülüğün yayılmasına vesile olmuşlardır. Dolayısıyla Batı dünyasında tıpkı Büyük Albert ve

⁶⁹⁸ Andres Martinez Lorca, “İbn Rüşd'ün Skolastik ve Rönesans Felsefesi Üzerindeki Etkisi”, (Çev. Talip Özdeş), (Ed: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. II, 97-108), Asitan Yay., Sivas 2009, 100.

⁶⁹⁹ Lorca, “İbn Rüşd'ün Skolastik ve Rönesans Felsefesi Üzerindeki Etkisi”, 98-102.

⁷⁰⁰ Watt, *İslâm'ın Orta Çağ Avrupası Üzerindeki Etkisi*, 108; İsmet Birkan, “İbn Rüşd Düşüncesinin Tarihteki Yeri ve Etkileri”, *Felsefe Dünyası*, (11), Mart 1994, 57-68, 61.

Thomas Aquinas gibi Fransisken⁷⁰¹ düşünür Duns Scott (ö. 1308) da İbn Rüşd'ün öğretilerini benimseme veya reddetme bağlamında ağırlığı olan düşünürlerden biri olmuştur. Yine İbn Rüşd, büyük şair Dante'nin *Komedyası*'nda büyük bir itibara mazhar olmuş, Aristo'nun en mükemmel şarihi olarak vasıflandırılmış, kadim düşünürlerden Demokritos (ö. y. M. Ö. 370), Sokrat, Eflatun, Aristo, Ptolemy, Hipokrat (ö. M. Ö. 370) ve Galen (ö. 216) gibi önemli şahsiyetlerin olduğu gruba dâhil edilmiştir. Bu yaklaşımı İbn Rüşd'e lütufta bulunma şeklinde değil, mezkûr düşünürler kadar büyük olduğunun farkında olunması açısından değerlendiriyoruz. Yine Dante'nin felsefi problemleri işlediği *Convivio* (*Şölen*) adlı diğer bir eserinde de İbn Rüşd kaynaklı konulara açıkça yer verdiği ifade edilmiştir.⁷⁰²

XIV. yüzyılda Jean de Jandun, Paris İbn Rüşdçülüğün liderliği için Jean de Bacontorpe – Bu şahıs İbn Rüşd'ün emiri olarak ün kazanmıştır.- ile yarışmıştır. Onun tüm müktesebatının İbn Rüşd'ü üslupla karakterize edildiği ifade edilmiştir. Yine o, Aristo ve İbn Rüşd'ün bir kopyası ve bu iki dehanın bıraktığı eserlerin eksiksiz bir mukallidi olarak nitelendirilmiştir. Öte yandan Jean de Jandun bir Hristiyan olarak inancını savunmaya devam etmiştir. Sözelimi; akıl ile nakil arasındaki kritik ilişkide o, her ne kadar İbn Rüşd'ün teorilerinin hepsini kendi zihninde doğru telakki ettiğini ifade etse de yine de kendi inancında bunların yanlışlığını düşündüğünü belirtir. Yine o her ne kadar akıl ile iman arasındaki çelişkilerin iki hakikat teorisiyle çözülebileceğini ileri sürse de bu durumda hem inançların hem de felsefenin doğru hale geldiğinde inancın felsefe uğruna feda edilebileceğini düşünmektedir.⁷⁰³

Bütün bunlardan hareketle şunu söyleyebiliriz ki, Batı'daki entelektüel düşünce üzerine yapılan bazı çalışmalar dikkate alındığında Avrupa ve Akdeniz dünyasında Orta Çağ felsefesinin biri Antik-Yunan felsefesi diğeri ise Yahudi-Hristiyan⁷⁰⁴ dini geleneği olmak üzere iki bileşenin bulunduğu ileri sürülebilir. Bu çalışmalar, bilhassa, İslâm düşünce geleneğini yok sayarak bilimin objektiflik ilkesini ihlal etmek suretiyle, hem Müslüman bilim insanlarının muazzam müktesebatını görmezden gelmeyi hem de Antik

⁷⁰¹ Nejdet Durak, Bilgehan Bengü Tortuk, "İbn Rüşd ve Duns Scotus'ta Tanrı'nın Varlığını Kanıtlama Sorunu", (Ed. Murat Demirkol, M. Enes Kala), *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri* (ss.1-23), Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara 2010, 4.

⁷⁰² Lorca, "İbn Rüşd'ün Skolâstik ve Rönesans Felsefesi Üzerindeki Etkisi", 105.

⁷⁰³ Hudayrî, *Eserü İbn Rüşd fî Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 77-78.

⁷⁰⁴ Scott Macdonald, "The Christian Contribution to Medieval Philosophical Theology", (Ed: Charles Taliaferro, Paul Draper, Philip L. Quinn), *A Companion to Philosophy of Religion*, (ss. 91-98), Blackwell Press, 2010, 91.

Yunan ve Batı arasındaki köprüyü yıkmaya üzerine oluşturulmuştur. Tezimizde daha önce değinildiği ve bundan sonra ifade edileceği üzere, İslâm medeniyetinin Batı'nın karanlık dünyasına güneş gibi doğduğu bir hakikattir. Bu anlamda meseleyi daha objektif değerlendiren araştırmacıların var olduğunu belirtmek bilimsel ahlâkın bir gereğidir. Bu bağlamda, İbn Rüşd'ün Avrupa'da hem Hristiyan hem de Yahudi⁷⁰⁵ felsefesini büyük ölçüde etkilediği ve eserlerinin Avrupa'ya hatta daha uzak ülkelere yayıldığı görülmektedir. Böylece onun eserlerinin Arapçadan İbraniceye; İbraniceden Latinceye veya başka birçok dile çevrilmiş olması ilim dünyasının ona olan teveccüh ve takdirini⁷⁰⁶ göstermektedir. İlginç bir şekilde, tarihi kayıtlara geçsin diye İbn Rüşd'ün büyük ölçüde Gazâlî'nin *Tehâfütü'l Felâsife* eserinin cedelci niteliğindeki yansımalarının bir sonucu olarak, İslâm dünyasındaki entelektüel zümreden ziyade Batılı Hristiyan ve Yahudi düşünürlere⁷⁰⁷ çok daha fazla etki ettiği bir gerçektir. Onun Batı üzerindeki muazzam etkisi, Aristo'nun Batı tarafından bilinebilirliği ile eş zamana tekabül etmiştir. Çünkü bu dönemde İslâm ve Yahudi medeniyetindeki mevcut Aristo ve Grek felsefesine ait eserler⁷⁰⁸ Batı'da tanınmaya başlamıştır. Bununla birlikte Batı'da büyük bir değişime şahit olunmaya başlanmıştır. Esasen ilk etapta bu büyük değişime ve dönüşüme bir İslâm düşünürünün sebep olması bir paradoks gibi görünebilir. Ancak bu durumun onun karakterinde mevcut olan ikili yapı ile açıklanabileceği belirtilmiştir. Zira bu dönüşümün onun şahsında tecessüm eden filozof-fakîh, felsefe-din, Doğu-Batı dikotomiklerinde saklı olduğu söylenebilir. İbn Rüşd kültürel kimliğindeki bu çift yönlülüğü felsefe ve dini aynı hakikate birleştirerek ileri bir noktaya taşımıştır. Yine bu bağlamda Batı ile Doğu arasında bir köprü kurarak, onları da hikmet geleneğinde buluşturmuştur.⁷⁰⁹ Aynı şekilde Cabiri de, “*Ne zaman ki modern Avrupa medeniyeti bütün dünyanın medeniyeti haline gelmiş, işte o zaman İbn Rüşd'den söz edilmeye başlanmıştır. Ne zaman ki bu medeniyet yeniden okunmaya başlanmış orada İbni Rüşd medeniyetin temel direklerinden biri olarak yeniden keşfedilmiştir. Zira İbn Rüşd*

⁷⁰⁵ İbrahim Y. Najjar, “Ibn Rushd's Theory of Rationality”, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No 16, 1996, 191-216, 193.

⁷⁰⁶ Gregorio Piaia, “Averroes and Arabic Philosophy in the Modern Historia Philosophica: Seventeenth and Eighteenth Centuries”, (Ed: A. Akasoy and G. Giglioni), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, (ss. 237-253), Springer Science Press, 2013, 239-240.

⁷⁰⁷ David Burrell, “The Islamic Contribution to Medieval Philosophical Theology”, (Ed: Charles Taliaferro, Paul Draper, Philip L. Quinn), *A Companion to Philosophy of Religion*, (ss. 99-105), Blackwell Press, 2010, 99.

⁷⁰⁸ Hatice Nur Erkızan, “İbn Rüşdçülük: Batıdaki Tarihsel ve Felsefî Gelişimi Üzerine”, *Journal of İslâmic Research*, 21 (2), 2010, 73-82, 81.

⁷⁰⁹ Yıldırım, “İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması ve Latin İbn Rüşdçülüğü”, 111.

projesi Latinceye tercüme edilince Avrupa için bir soluk oluvermiştir.”⁷¹⁰ düşüncesiyle bu hususu vurgulamıştır. İşin en ilginç yanı İbn Rüşd’e sert eleştirilerde bulunan Gilson bile, “Garip bir şekilde şu anda tarihsel bir gerçek olarak kabul edilen popüler Orta Çağ felsefesi kavramını şekillendirmede çok az insan İbn Rüşd kadar etkili olmuştur. Ana sistemin Aristocu olduğu doğrudur. Ancak İbn Rüşd, farklı kaynaklardan aldığı fikirlerin etkisiyle sisteme yeni bir biçim vermiştir.”⁷¹¹ şeklindeki değerlendirmesi ile İbn Rüşd’ün Batı düşünce sistemine yapmış olduğu katkıyı belirtmek durumunda kalmıştır.

2.1. İBN RÜŞD DÜŞÜNCESİNİN HRİSTİYAN BATI’YA GEÇİŞ YOLLARI

İbn Rüşd, Hristiyan Batı düşüncesini etkileyen önemli filozoflardan biridir. Onun düşüncesi Batı’da uzun müddet tartışıldığı bilinen bir gerçektir. Müslüman beldelerde felsefe ve bilim çalışmaları azaldıkça İbn Rüşd’ün metinleri ve felsefi fikirleri Batı’da yeni taraftar bulmuş ve entelektüel cazibesi gün geçtikçe artmıştır. Bu bağlamda İbn Rüşd’ün hangi yollarla Hristiyan Batı toplumuna geçtiğini irdelemek önem arz etmektedir. Yaptığımız çalışmalar onun müktesebatının Batı düşüncesine geçişinin çeviriler ve üniversiteler yoluyla olduğu gerçeği ile bizi karşı karşıya bırakmıştır. Aşağıda etkileşimin bu iki başlığını irdelemeye çalışacağız.

2.1.1. Çeviriler

Bir medeniyetin ötekini tanıma, anlama ve anlamlandırabilmesinin en önemli araçlarından biri şüphesiz ortaya konulan müktesebatın tercüme edilmesidir. İnsanlık tarihinde büyük fikrî uyanışların bu enstrüman vasıtasıyla meydana geldiğini görmekteyiz. Böyle bir tekâmülün Batı kültür ve medeniyeti için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Batı bilim dünyasının Kilise dogmalarının tahakkümüne boyun eğmesi, yeniliklere karşı bir direnci ve geri kalmışlığı da beraberinde getirmiştir. Uzun süre devam eden bu şartların toplumu farklı arayışlara sevk ettiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda Hristiyanların Doğu’ya yaptığı haclı seferleri, Batılılara İslâm coğrafyasını yakından tanıma fırsatı sunmuştur. Bunun neticesinde onların

⁷¹⁰ Cabiri, “İbn Rüşd’ün Değişim ve İslah Projeleri”, 116.

⁷¹¹ Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1954, 219.

Müslümanlara öykündüğünü ve onlar gibi yaşama hayalleri kurmaya başladığını söyleyebiliriz. Esasen en büyük kırılma noktasının kendilerine daha yakın ve övgüyle anılan Endülüs İslâm medeniyetinin müreffeh yaşam koşulları olduğunu düşünüyoruz. Biraz sonra ele alacağımız gibi, Batı medeniyetinin ilmi çalışmalarının çok büyük kısmını bu medeniyete borçlu olduğu görülecektir. Yukarıda ifade edildiği gibi, bunun en önemli aracı da çeviriler ve bunlar üzeride yapılan düşünce üretimidir.

İslâm düşüncesinin Batı bilimini etkilemesinin tarihinin VIII. yüzyıla kadar geriye gittiği söylenebilir. Her ne kadar Müslümanlar ile Hristiyan Batı'nın ilk etkileşimleri haçlı seferleri ile olsa da 711'den sonra Müslümanların Endülüs'te bir İslâm devleti kurmayı ve asırlarca orada varlıklarını entelektüel bir asaletle sürdürmeyi başarmaları, Avrupa'daki din adamlarından politikacılara, bilim insanlarından edebiyatçılara kadar birçok alanda ilme susamış şahsiyetlerin oraya yönelmesinde önemli rol oynamıştır. Bu yöneliş X. yüzyıla gelindiğinde, Batı ile İslâm dünyası arasında Endülüs ve Sicilya üzerinden sürmüştür. Bu bağlamda, bilhassa, İspanya'da kurulan çeviri merkezleri vasıtasıyla Arapça, Süryanice, İbranice gibi dillerde telif edilen astronomi, matematik ve tıp alanındaki eserlerin çevirileri Batı'nın ilgisine mazhar olmuştur. Zira Toledo, Gırnata, Kurtuba ve Sevilla gibi kentler o güne kadar tevarüs edilen entelektüel mirasın öğrenildiği, araştırıldığı ve haleflere aktarıldığı birer çeviri ve kültür merkezi konumuna gelmeyi başarmıştır. Mamafih, yukarıda zikredilen alanların yanı sıra Toledolu mütercimlerin⁷¹² ilgilerini celbeden kaynaklar genel itibarıyla Arapça telif edilen veya Arapçaya çevrilen Antik-Yunan düşüncesi üzerindeki eserler olmuştur.

Grek düşüncesini yeniden yapılandıran Aristo'nun eserleri ve onlara ait şerhlerin diğer birtakım eserlerle birlikte Latinceye sistematik olarak tercüme edildiği ilk merkezin Toledo olduğu ifade edilmiştir. Esasen Felsefe Tarihçileri Batı medeniyetinin Aristo metinleri ile tanışmasını üç aşamada⁷¹³ ele almışlardır. İlki, Roma döneminde Boethius'un Aristo'nun mantık metinlerinin çevirisini oluşturduğu dönemdir. Bu dönemde tercüme edilen eserlerin çok az olduğu ve bununla birlikte mevcut entelektüel düzeyin bu eserleri okuyup üzerinden metin üretebilecek seviyede olmadığı kaydedilmiştir. İkincisi, yukarıda da değinildiği üzere, XII. yüzyılın sonlarına doğru

⁷¹² Gün, "Bilimsel Gelişmenin Temelindeki Doğu-Batı etkileşimi", 270-271.

⁷¹³ Şenol Korkut, "Latin İbn Rüştü'lüğü, Reddiyeler ve Siyasi Yasaklamalar", (Ed: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüştü'ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. II, 149-169), Asitan Yay., Sivas 2009, 152.

başlayıp XIII. yüzyılın ortalarına kadar devam eden zaman dilimini kapsamaktadır. Bu dönemde Aristo ve şarihlerinin neredeyse bütün müktesebatı çevrilmiş ve bu dönem Batı medeniyeti için büyük bir değişim ve dönüşümün başlangıcı olmuştur. Bu bağlamda İbn Rüşd de en az Aristo kadar tartışılmış hatta bu dönemde İbn Rüşd'ün Aristo'nun yerini aldığı bile ileri sürülmüştür. İleride değinileceği üzere, bu zaman zarfında İbn Rüşd ve Aristo'nun eserleri birlikte çevrilmiş, basılmış ve okunmuştur. Son aşama ise XVI. yüzyılın sonlarında başlayan modern öncesi çalışmalara kadarki dönem olarak kabul edilmektedir.

Hristiyan Batılılar için sistematik tercüme merkezi olan Toledo, Müslümanların uzun süre burada ikamet etmeleri başta felsefe olmak üzere, İslâm medeniyetinin tüm yönlerini bilmesi nedeniyle, XII. yüzyılda Müslümanların egemenliğinden çıkmasına rağmen hala mevcut dokusunu devam ettirmiştir. Dolayısıyla üç dine mensup bilginler burada bir arada yaşayabiliyor, bilgi ve fikir alışverişinde bulunabiliyordu. Bilhassa egemen kültüre sahip olan Müslümanların müktesebatı çevriler vasıtasıyla ileride değineceğimiz gibi Avrupa'nın eğitim merkezlerine aktarılabilirdi. Aynı şekilde Toledo'nun dışında yoğun alışverişin yapıldığı ve çeşitli kültürlerin iç içe yaşadığı Provence, Kuzey İtalya ve Sicilya⁷¹⁴ adalarının da benzer kültürel alışverişin yaşandığını belirtmekte fayda vardır.

Bütün bunlardan hareketle, Batı'nın Aristo ve İbn Rüşd'ün eserlerinin tamamına ilk kez ulaşmasının Toledo merkezli kolektif bir çeviri projesi sayesinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu projenin başarıya ulaşmasını sağlayan şey, kanaatimizce, ilme karşı son derece talepkâr Batılı bilim insanlarının arzusuyla beraber projenin nihayete ulaşmaya kadar Hristiyan yönetiminin Müslüman ve Yahudi ilim insanlarına karşı yumuşak tutumları olmuştur. Bu bağlamda Raymond, mütercimlerin ilgisini cezbeden bir çeviri enstitüsü kurmuş ve bu merkez Batı'nın bilimsel gelişmelere büyük katkılar sağlamıştır. Kurulan bu enstitüde sadece Aristo değil, birçok İslâm düşünürünün telif ettiği eserler de tercüme edilmiştir. Birazdan inceleyeceğimiz gibi, bunların başında İbn Rüşd gelmektedir. Grek ve İslâm düşünce mirasını tercümede Toledo'ya ilaveten II. Frederick'in sarayı da ikinci bir merkez olarak yer almıştır. Onun Müslüman ve

⁷¹⁴ Havva Sebetci, “11-12. Yüzyıllarda Orta Çağ Avrupası'nın Eğitime Genel Yaklaşımı”, *Sosyal ve Kültürel Araştırma Dergisi*, 2 (3), 2016, 91-105, 97-99, 103; Öztunalı, “Toledo Çevirmenler Okulu'nda Gerçekleştirilen Çalışmaların Kültürlerarası Yeri ve Önemi”, 1329.

Yahudilerle dolu bir tebaaya sahip olması, özellikle Müslümanların sosyal yaşamdaki etkinlikleri sebebiyle onlara karşı sempati beslemesini sağlamıştır. Zira onun Müslümanların düşünce özgürlüğü ve rasyonel bilgiyi ayırt ettiklerine inanışı, sarayını İslâm medeniyetinin ve dini özgürlüğün merkezi haline getirmesine sebep olduğu ileri sürülmüştür.⁷¹⁵

Felsefe tarihçileri XII. yüzyılın ortalarına kadar Aristo'nun *Organon*'unun sınırlı bir kısmının Batı'da bilindiğini ortaya koymuştur. Bu metinler sadece Boethus'un Latinceye çevirdiği *Kategoriler* ve *Yorum Üzerine* adlı eserlerinden müteşekkildir. Buna mütaakip XII. yüzyılın ortalarından sonra *Organon*'un I. ve II. *Analitikler*, *Topik* ve *Sofistika* adlı eserleri çevrilmeye başlanmıştır. Yine *Nikomakhos'a Etik*'in ikinci ve üçüncü kitapları ilk kez XII. yüzyılın sonlarına doğru Latinceye çevrilenler arasında yer almaktadır. Dolayısıyla bunların ancak 1215'te Paris Sanat fakültesinde okutulacak eserler arasında yerini aldığı ifade edilmiştir. Aristo'nun *Metafizik*, *Fizik*, *De Anima*, *Oluş ve Bozuluş* 'u⁷¹⁶ ise XIII. yüzyılda Latinceye tercüme edilen eserler arasında yer alacaktır.

XII. asrın ikinci yarısından sonra Raymond'un Toledo'da kurduğu ve Kurtuba merkezli İslâm müktesebatını Hristiyan Latinlilere aktarma projesinde özellikle iki dili bilen Yahudi bilginlerin kilit rol oynadığı ileri sürülmüştür. Zira buradaki tercüme faaliyetlerini kolaylaştıran husus Endülüs'ün Muvahhidlerin hâkimiyetine geçmesi ve onların Yahudilere karşı sergiledikleri menfi tavır sonucu Yahudi bilginlerin Kurtuba, Sevilla ve Gırnata gibi yerlerden Toledo'ya göç etmesiyle ilişkilendirilmiştir. Burnett'e göre XII. yüzyılda Toledo nüfusunun önemli bir kısmının, Müslüman kültürünü ve Arapçayı çok iyi bilen Musta'riblerden oluşması, 1085'te Toledo'nun Hristiyanların eline geçmeden önce de bir ilim merkezi olarak şöhrete sahip olması, -sözgelimi tercüme faaliyetinin en önemli figürlerinden biri olan Geard de Cremone'nin (ö. 1187) Toledo'ya Batlamyus'un *el-Mecistî* adlı meşhur eserini bulabileceğini düşündüğü için geldiği bilinmektedir.- ve Toledo'daki tercüme faaliyetinin motivasyonu kiliseye karşı

⁷¹⁵ Muammer İskenderoğlu, "Daçyalı Boethius ve Brabantlı Siger, İlk İbn Rüşdçüler ve Aykırı Görüşleri", (Ed: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. I, 425-439), Asitan Yay., Sivas 2009, 425.

⁷¹⁶ David Luscombe, *Medieval Thought*, (1. Baskı), Oxford University Press, Oxford 1997, 61-62, 64-65-66; Armand Maurer, *Medieval Philosophy*, (2. Baskı), Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1982, 86.

reform taleplerinin bir neticesi olarak Raymond⁷¹⁷ gibi bir başpiskoposun inisiyatif alma cesaretini göstermesi, çalışmalarında başarılı olmasıyla ilgilidir.

Toledo çeviri ailesinde üç mütercimmin bilhassa önemli olduğu iddia edilmiştir. Bunlardan biri Geard de Cremone'dir. Toplamda 71 eser tercüme ettiği bilinmektedir. İshak b. Huneyn ve Kusta b. Luka'nın (ö. 912/13) şerh ettiği Öklid'in (ö. M. Ö. 285) *Elementler*, İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tıbb*, Themistius'un *İkinci Analitikler*'in şerhini, Kindî'nin *Beş terim Üzerine*, *Uyku ve Rüyanın Mahiyeti* ve *Akıl* risalesini; İbn Miskeveyh (ö. 1030), Razi (ö. 925) ve Ebu'l Kasım'ın eserlerini; Aristo'yu ve Afrodisyaslı İskender'in eserlerini tercüme etmiştir. Ancak bu eserlerin birçoğu kaybolmuştur. İkincisi Jean d'Espagne'dir. Onun *Yüce İman* yazarı Abraham İbn Davud ile aynı kişi olduğu iddia edilmiştir. Tercüme ettiği veya katkıda bulunduğu kişiler Maşallah (ö. 815), el-Fergani (ö. 861), Ebu Maşer (ö. 886), Kindî, el-Battani (ö. 929), Sabit b. Kurra (ö. 901), Farabî, İbn Sînâ, İbn Gabirol ve Gazâlî gibi kişilerdir. Üçüncüsü ise Dominique Gundissalvi'dir. Toledo'da çalışmış ve hayatının sonlarına doğru İbn Sînâ'nın metafiziğini tek başına tercüme edebilecek Arapça bilgisine ulaşmıştır. O da Farabî, Kindî, İbn Sînâ, Afrodisyaslı İskender⁷¹⁸ gibi şahısları tercüme etmiştir.

Yapılan bu tercümelerin kaynağını, Batı dünyasında, açık yüreklilikle ifade eden mütercimler olmuştur. Sözelimi Mütercim Adelard (ö. y. 1142-1152), yaptığı çalışmaların çoğunda Müslüman bilim insanlarına borçlu olduğunu, Müslüman düşünürleri yedi yıl boyunca incelediğini belirtmiş, dahası, usturlap üzerine yazmış olduğu risalesini Arapça bildiği şeyleri Latince ifade ettiğini, kendi bakış açısının değil, Arapların bakış açılarını geliştirdiğini itiraf etmiş, buna rağmen o da faydalandığı kaynakların kime ait olduğuna dair atıf yapmamıştır.⁷¹⁹ Aslına bakılırsa bu durum Orta Çağ Batı düşüncesi üzerine çalışma yapanların ortak bir sorunu gibi görünmektedir. XI. asırdan bu yana İslâm düşüncesinden hemen hemen bütün alanlarından doğrudan bilgiler alınmış, ancak bu bilgilerin nereden ve kimlerden alındığıyla ilgili yazarın kendisine atıf yapılmadığı gibi kullanılan temel kaynak da zikredilmemiştir. Buna

⁷¹⁷ Charles Burnett, "The Coherence of the Arabic-Latin Translation Latin-Arabic Translation Program in Toledo in the Twelfth Century", *Science in Context*, 14 (1/2), 249-288, 249-256; Haris Macic, Tuğçe Şensöz, Alaaddin Koç, "İbn Rüşd Öncesinde Latinlerin İslâm Felsefesi ile İlk Temasları: Gundissalinus'un Prologus'unun Tercümesi ve Değerlendirmesi", *Din & Felsefe Araştırmaları*, 6 (1), Haziran 2023, 6-50, 11-12.

⁷¹⁸ Libera, *Orta Çağ Felsefesi*, 459-462.

⁷¹⁹ Libera, *Orta Çağ Felsefesi*, 457.

mukabil alınan bu bilgiler kendilerine aitmiş gibi yansıtılarak bilimsel etiğe aykırı bir yol izlenmiştir. Tıpkı yukarıda ifade edildiği gibi Adelard, eserini oluştururken Müslümanlara borçlu olduğunu hissettirmesine rağmen bu malumatı nerden aldığıyla ilgili kaynağı belirtmemiştir. Yine ileride inceleyeceğimiz üzere bu durum çokça yararlanılan İbn Rüşd eserleri özelinde de oldukça dikkat çekicidir.

XII. yüzyılda başlayan ve XIII. asırda devam eden tercüme hareketleri Hristiyan düşüncesindeki canlılığın en önemli nedeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bu asırda artık Aristo'nun eserlerinin çoğu ile Kindî, Farabî, İbn Sînâ, Gazâlî, İbn Rüşd ve İbn Meymûn gibi Müslüman ve Yahudi düşünürlerin bazı eserleri, bunlara ilaveten Afrodisyaslı İskender, Simplikus (ö. 540) ve Themistius gibi klasik dönem Aristo şarihlerinin eserleri Latin dünyasının kullanımına sunulmuştur.⁷²⁰

Bu anlamda Hristiyan bilim insanlarının İslâm beldelerinde tevarüs edilen bu hazineyi çeviri yoluyla Batı toplumuna aktarmayı başardığını söyleyebiliriz. Her ne kadar Toledo'da kurulmuş çeviri enstitüsünün Beytü'l Hikme kadar profesyonel ve kapsamlı olmadığını düşünsek de sonraki asırlarda bütün Hristiyan Batı'nın geleceğini şekillendirecek değişim ve dönüşümün tohumu bu ve buna benzer çalışmaların yapıldığı merkezlerde ekildiğini düşünüyoruz. Batı için bu kadar mühim olan bu çalışmaların tam merkezinde İbn Rüşd'ün yer aldığını söylemek abartı sayılmaz. Esasen İbn Rüşd'ün düşünürler arasında Aristo'yu tercih etmesindeki gerekçe ile Batı dünyasının İbn Rüşd'ü seçmesinin gerekçesinin aynı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Aristo bilimleri sistematik olarak ele almayı başaran ilk sistem filozofu iken, İbn Rüşd de Aristo'nun neredeyse tüm müktesebatını sistemli ve titiz bir çalışmayla ortaya koyan tek şarihtir. Bu bağlamda hem Yahudi hem de Hristiyan düşünürlerin İbn Rüşd'ü tercih etmeleri manidar olmuştur. Onun fizikten metafiziğe, bilgiden mantığa, din-felsefe münasebetinden tababete kadar nerdeyse her alanla ilgili çalışmaları, Batı'nın meşalesi olmuştur. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere, onun İslâm dünyasındaki konumu çok sönük kalmıştır. Buna mukabil İbn Rüşd'ün bugün felsefe tarihinde geniş çapta tanınan bir şahsiyet haline gelmesi, XIII. yüzyılda Arapçadan Latinceye yapılan çeviriler sayesinde olmuştur. Birçoğu Toledo'da ve Sicilya'da II. Frederick'in sarayında çalışan Micheal Scot tarafından yapılan bu çeviri dalgası, İbn Rüşd'ün düşüncesini

⁷²⁰ Hudayrî, *Eserü İbn Rüşd fi Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 42-43.

Batılı düşünürlerin dikkatine sunmayı başarmıştır. İkinci dalga çeviriler ve çevrilmiş eserlerin Aristo'nunkilerle birlikte basılması ise ilgiyi daha da arttırmıştır.⁷²¹

Bu bağlamda, İbn Rüşd'ün Orta Çağ Batı düşüncesine etkisinin İslâm düşüncesinin otoriter siması olan İbn Sînâ'dan⁷²² daha güçlü olduğu ileri sürülmüştür. Hatta İslâm coğrafyasında yaşayan hiçbir düşünürün İbn Rüşd kadar evrensel kültürü etkilemediği vurgulanmıştır.⁷²³ Onun Aristo'nun titiz bir yorumcusu olarak telif ettiği eserler Latinceye çevrildiğinde Batılı düşünürler karşılarında kolayca izleyebilecekleri bir yol bulmuşlardır. İleride detaylı ele alınacağı üzere, şüphesiz İbn Rüşd'ün pek çok katkısının yanı sıra Aristo fiziği bağlamında ele aldığı hareketin doğası, zamanın ve sayının zihin dışı gerçekliği ile mekânın tanımı hakkındaki yaklaşımı Orta Çağ'da pek çok tartışmanın başlangıç noktasını oluşturmuştur. Bunun sonucunda hem Müslüman hem de Yahudi bilim adamlarının desteğiyle Latinceye yapılan birçok tercüme Latin dünyasının bilim merkezlerinde gelecek yüzyıllarda çok istekli bir okur kitlesi bulmuştur.⁷²⁴ Bu bilgilerden hareketle, Orta Çağ Hristiyan Batı'da pek çok problemin tartışılmasında İbn Rüşd'ün yönlendirici bir güç olduğu görülmektedir. Bu anlamda İbn Rüşd Batı'nın eliyle yeniden yoğrulan evrensel kültürde diğer İslâm düşünürlerine nazaran daha etkili olmuştur.

Yukarıda ifade edildiği gibi, kilise babalarının ve İbn Sînâ'nın tesiriyle baskın duruma gelen Yeni Platonculuğun yerine İbn Rüşd'ün Aristo düşüncesi yerleşmiştir. Bu durum İslâm felsefesinde olduğu kadar XIII. yüzyıl Latin dünyasında da İbn Rüşd'ü özgün bir konuma yerleştirmiştir. İbn Rüşd'ün vefatından çok kısa bir süre sonra hem Aristo üzerindeki şerhleri hem de özgün müstakil eserlerinin neredeyse tamamının 1217-1230 yılları arasında Michael Scot, Hermanus Alemanus ve Calonymos gibi mütercimlerce Latinceye çevrildiği konusunda araştırmacılar hemfikirdir. Bu tercümeler, ileriki başlıklarda inceleneceği gibi, 1220'li yıllardan sonra başta Paris ve Oxford üniversiteleri olmak üzere hemen hemen Avrupa'nın bütün eğitim merkezlerine ulaşmış ve buralarda tartışılan metinler olmuştur. İbn Rüşd'ün Hristiyan Batı üzerindeki ilk etkilerinin bu tarihten sonra oluşmaya başladığını söyleyebiliriz. Nitekim daha önce

⁷²¹ Taylor, "Averroes: Religious Dialectic and Aristotelin Philosophical Thought", 182.

⁷²² İbn Sînâ'nın etkisi için bkz. A. M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Orta Çağ Avrupasındaki Etkileri*, (Çev. İsmail Yakıt), Doğuş Yay., İstanbul 1986; H. Ömer Özden, *İbn Sînâ-Descartes Metafizigi*, (2. Baskı), Dergah Yay., İstanbul 2015, 203-209.

⁷²³ Libera, *Orta Çağ Felsefesi*, 228.

⁷²⁴ Luscombe, *Medieval Thought*, 61-62, 64-66; Maurer, *Medieval Philosophy*, 86.

de yaptığımız tespit ışığında meseleye bakıldığında, onun eserlerinin Aristo ile eş zamanlı olarak Batı'ya geçtiğini ve 1215 yılındaki sansürde nasibini aldığını söylemek mümkün görünmektedir. İbn Rüşd tercümelerinin çok kısa sürede Batı'da yayılması, - her ne kadar daha sonra reddiyeler yazsalar da-, Hristiyan düşüncesinin yetkin teologlarını etkilemeyi başarmıştır. Bu bağlamda, felsefe tahsilinin ilk dönemlerinde Büyük Albert, İbn Rüşd'ün görüşlerine sempati duymuş ve 1240-41 tarihinde yazdığı *Summa de Creatures* adlı eserinde faal aklın heyûlânî akıldan ayırık bir cevher olmadığını, ayrıca faal aklın da insan ruhunun dışında ayırık bir cevher olduğunu kabul etmiştir. Buna binaen o, İbn Rüşd'ün görüşlerini benimsediği gerekçesiyle bazı araştırmacılar tarafından Latin dünyasında ilk İbn Rüşdçü ⁷²⁵ filozof olarak nitelendirmesine neden olmuştur. Yine ileride ele alınacağı gibi İbn Rüşd'ün Büyük Albert'in öğrencisi olan Thomas Aquinas üzerinde de etkisi açıkça görülmektedir. O en önemli eseri olan *Summa*'da bir Aristo şarihi olarak İbn Rüşd'ün eserlerine saygıyla ve güvenilir bir şekilde başvurmuş, mantık ve diğer alanlarda İbn Rüşd'ün en büyük Aristo yorumcusu olduğunu ifade etmiş ve çeşitli konular bağlamında onun şerhlerine yüzlerce atıfta bulunmuştur.⁷²⁶

XII. asırda başlayıp daha sonraki yüzyıllarda devam eden İbn Rüşd'ün eserlerinin tercüme faaliyetleriyle ilgili Burnett'in kalabalık bir mütercim listesi sunduğu ifade edilmiştir. Bu listede “*Balmesli Abraham, Giovanni Francesco Burana, Lunali William, Jacob Mantino, Alman Hermann, Michael Scot, Antakyalı Theodore, Paolo Ricci, Vitale Nisso, Elias del Mendigo, Lizbonlu Afonso Dinis ve Alfonsus, Vallodolid, Calo Calonymos ben David ve Ramon Marti*”⁷²⁷ gibi birçok kişinin var olduğu görülmektedir. İbn Rüşd'ün Latince tercümeleri ilk defa 1472-1475 yılları arasında Lorendo Canozio tarafından hazırlanan edisyonla basılmaya başlanmıştır. İbn Rüşd'ün eserlerinin 1480 ile 1580 tarihleri arasında neredeyse kesintisiz olarak Avrupa'da tekrar tekrar basıldığı vurgulanmıştır. Bu dönemin en önemli basım merkezlerinden biri olan Venedik'te artık İbn Rüşd olmaksızın Aristo'nun eserleri yayınlanmaz olmuştur. Burada Juntas, *Opera Omnia Aristoteli cum Averrois Cordubensis Commentaria*'nın sekiz cildini yayınlamıştır. Bu eserin Latince çevirileri Jacob Mantino tarafından gözden geçirilip

⁷²⁵ Robert Miller C. S. B., “An Aspect of Averroes' Influence on St. Albert”, *Mediaval Studies*, V (XVI), 1954, 57-71, 59.

⁷²⁶ Korkut, “Latin İbn Rüşdçülüğü, Reddiyeler ve Siyasi Yasaklamalar”, 150-151.

⁷²⁷ Yıldırım, “İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması ve Latin İbn Rüşdçülüğü”, 100.

düzeltilmiştir. Her ne kadar Venedik İbn Rüşd'ün eserlerinin basımını tekeline almak istese de başka Avrupa şehirlerinde de neşr faaliyetleri devam etmiştir. Başta tıp ve felsefî eserler olmak üzere İbn Rüşd'ün eserleri Avrupa'da yayılımını sürdürmüştür. Sözgelimi; Bolonya (1501, 1523, 1580), Roma (1521, 1539), Padua (1507, 1520), Strasbourg (1503, 1531), Napoli (1570, 1574), Cenevre (1608) ve Lyon (1524)'da İbn Rüşd'ün eserlerin basımları yapılmıştır.⁷²⁸ *Aristotle/Averroes*'in bu standart edisyonu XVI. yüzyıl boyunca birçok kez basılmış ve dönemin en çok satılan eseri olmayı başarmıştır. XVI. yüzyılın sonlarında yavaşlayan baskılar XVII. yüzyılda durmuştur. Bütün bunlara ilave olarak XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra Renan'ın *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük* adlı eserinin yayınlanmasıyla beraber İbn Rüşd'e olan ilgisinin artmasıyla onun eserleri üzerine yeni çalışmalar ve baskılar yapılmaya başlanmıştır. Böylece Renan'ın 1852 tarihli eserinin ortaya çıkmasının ardından Arap dünyasında da İbn Rüşd'e olan ilginin geniş çapta yayıldığı ifade edilmiştir.⁷²⁹

İbn Rüşd ile ilgili tercümelerin önemli bir kısmını yüklenen mütercimlerden ikisinin Micheal Scot ve Lunalı William Sicilya ve Güney İtalya'daki Hohenstaufen sarayıyla organik ilişkileri olduğu bilinmektedir. Micheal Scot'un Toledo'dan ayrılıp 1220 civarında İtalya'ya taşınması sonucu el-Bitruci'nin *Astronomisi* ve Aristo'nun *Kitabu'l Hayavanı*'nı II. Frederick'e takdim etmesinin bu alandaki çalışmaların seyrini değiştirdiğini söyleyebiliriz. Öte yandan o, İbn Rüşd'ün *Kitâbü's-Sema ve'l-Âlem* (*De Caelo*) üzerine uzun yorumunu çevirerek Fransız din adamı Etienne de Provins'e ithaf etmiştir. Bu da Scot'un sadece Hohenstaufen'le değil aynı zamanda papalık kurumuyla da ilişkili olduğunu göstermektedir. Scot, İbn Rüşd'ün *Kitâbü's-Sema ve'l-Âlem*'in büyük şerhi, *Kitâbü'n-Nefs*'in büyük şerhi, *Kitâbü'l-Kevn ve'l-Fesâd*'ın orta şerhi, *el-Hiss ve'l-Mahsûs*'un özeti, *ez-Zikru ve't-Tezekkür*, *en-Nevmu ve'l-Yakaza*, *Tefsîru Mâ Ba'de't-tabî'a*, *Kitâbü's Semai't-Tabî*'in büyük şerhi, *Kitâbu'l-Asair'l-Ulviyye*'nin orta şerhi, *Kitâbü'l-Hayevân*'nın orta şerhi ve *Makale fî Cevheri'l-Felek* adlı eserlerini Arapçadan Latinceye çevirerek İbn Rüşd'ün dolayısıyla da Aristo'nun Batı'da tanınmasına ve onların müktesebatından doğrudan faydalanılmasına vesile olmuştur. Sözgelimi, *Kitâbü'l-Hayevân*'ın çevirisinin Büyük Albert'e önemli bir kaynak olduğu

⁷²⁸ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 79-81.

⁷²⁹ Taylor, "Averroes: Religious Dialectic and Aristotelin Philosophical Thought", 182.

ifade edilmiştir.⁷³⁰ Buna dayanarak Aristo'nun Arapça temelli çevirileri ve daha da önemlisi onlara eşlik eden şerh geleneğinin etkisi yok sayıldığında, skolâstik düşüncenin çok daha zayıf kalacağı belirtilmiştir. Hatta böyle bir geleneğin ortaya çıkmayacağı bile düşünülmüştür. Dolayısıyla Aristocu analitik, metafizik ve doğa felsefesi yukarıda zikredildiği gibi Micheal Scot'un çevirileri aracılığıyla 1225 civarında büyük skolâstik düşünürlere kaynaklık etmiş ve onları etkilemeye başlamıştır. Bunun üzerine Scot'un düşünce tarihine en büyük katkısının da İbn Rüşd çevirileri olduğu vurgulanmıştır.⁷³¹

Diğer çevirmen olan Lunalı William ise Napol bölgesinde Apud Neapolim'de çalışmıştır. Onun Sicilya Hükümdarı Hohenstaufenli Manfred ile ilişkisi olduğu muhtemeldir.⁷³² Bu bağlamda Lunalı William, İbn Rüşd'ün *İsagoci*'nin orta şerhini, *Kategoriler*'in orta şerhini, *I. ve II. Analitikler*'in orta şerhini ve *Yorum Üzerine*'nin orta şerhini tercüme etmiştir. Yine bir başka mütercim Harmannus Alemannus, *Kitabu's Şi'r*'in orta şerhini, *Kitabu'l Hitâbe*'nin orta şerhini, *Nikomakhos'a Etik*'in orta şerhini çevirmiştir. Antakyalı Theodore'in ise *Fiziğe Giriş*'i muhtemelen tercüme ettiği belirtilmiştir.⁷³³

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki, İbn Rüşd'ün vefatından çok kısa bir süre sonra hem Aristo'nun üzerine yazdığı hem de Aristo'dan bağımsız olarak telif ettiği eserleri Batı'ya tercümeler yoluyla aktarılmıştır. Bu aktarım, Raymond'un öncülük ettiği Toledo ve II. Frederick'in kurduğu Napoli Üniversitesi'ndeki çeviri merkezleri vesilesiyle sistematik bir şekilde hızlanmıştır. Bu çeviri okullarında Hristiyanların yanı sıra Müslüman ve Yahudi bilim insanlarının olduğunu belirtmek gerekir. Mütercimlerden Micheal Scot ile Jacob Anatoli'nin II. Frederick'in sarayında birlikte çalışmalarının İbn Rüşd'ün Hristiyan Batı toplumuna aktarılmasında çok önemli bir adım olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Jacob Anatoli bir mütercim ailesi olan Tibbon'a mensuptur ve ailenin yapmış olduğu bütün çalışmaları bilmektedir. Kendisi de bu yönde birçok tercüme çalışması yapmıştır. Dolayısıyla Anatoli'nin İbn Rüşd'ün müktesebatı

⁷³⁰ Dag Nikolaus Hasse, "Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century", *XII. International Congress of Medieval Philosophy*, Palermo 2007, 1-2.

⁷³¹ Rega Wood, "The Influence of Arabic Aristotelianism On Scholastic Natural Philosophy: Projectile Motion, The Place of the Universe, And Elemental Composition", (Ed: Robert Pasnau), (1. Baskı), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, (ss. 247-266), Cambridge University Press, Cambridge 2010, 247-248.

⁷³² Hasse, "Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century", 1-2.

⁷³³ Hasse, "Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century", 3-4, 20.

hakkındaki bilgisini ve birikimini, İbn Rüşd'e karşı büyük sempati duyan II. Frederick ve onu Latin dünyasına aktarmayı görev belleyen Micheal Scot ile paylaşmasının hem Batı'nın geleceği hem de İbn Rüşd'ün Batı'da asırlarca dominant bir şahsiyet kalması için mühim bir dönüm noktası teşkil ettiğini düşünüyoruz. Yukarıda da zikredildiği gibi, İbn Rüşd üzerinde birçok mütercimin çalışma yapması ve XV. yüzyılın ikinci yarısından sonra Aristo'nun eserlerinin ayrılmaz bir parçası olarak İbn Rüşd'ün eserlerinin Avrupa'nın birçok merkezinde defaatle basılmasıyla o, Batı medeniyetine geçişin ve tesirin en önemli aracı olmuştur. Dolayısıyla İbn Rüşd tercümelerinin Batı'ya ulaşmasıyla o, Batı bilim dünyasında hem metodik hem de içerik yönünden belirleyici bir faktör haline gelmiştir. Bu durum İbn Rüşd'ü Batı'da asırlarca lehinde ve aleyhinde çokça tartışılan nadir düşünürlerden biri olarak ortaya çıkarmıştır.

2.1.2. Üniversiteler

Müslümanların hikmet yolculuğu “oku” emriyle başlamış, tarih boyunca her ne kadar aynı bilinçle ilerlemese de her zaman süregelmiştir. Çünkü ilim; dünyayı, ahireti veya her ikisini talep edenin yitik malıdır felsefesi, İslâm inancının bir parçası olmuştur. Böylece İslâm'ın zuhurundan çok kısa süre sonra çok sayıda ve çok yönlü çalışmalar yapılmıştır. Hz. Peygamberin eğitim ve öğretimle ilgili uygulamaları ile ilim öğrenmenin her Müslüman erkek veya kadın için gerekli olduğu tavsiyesi sadece bir zümreyi değil, topyekûn tüm Müslümanları ilim talep etmeye teşvik etmiştir. Onun için kanaatimizce Nizamiye medreseleri kuruluncaya kadar ilim, çoğu Müslümanın kolaylıkla ulaşabildiği bir şeydi. Çünkü İslâm beldelerinde çok sayıda ders halkasının mevcut olduğunu biliyoruz. Bu yönüyle halkın ilme ulaşmasının kolay olduğunu düşünüyoruz. Ancak Nizamiye medreseleri kurulunca halkın arasında olan ve kolaylıkla ulaşılabilen ilim, belli bir merkezde toplanmaya başlanmıştır. Biraz sonra Batı medeniyeti özelinde ele alacağımız gibi, üniversiteler birçok yönden toplumun kaderini olumlu yönden değiştirecek birer kurum iken, İslâm medeniyetinde bunun tersinin cereyan ettiğini düşünüyoruz. Zira halkın ekseriyetinin ulaştığı, tartıştığı ve geliştirdiği ilimin belli bir merkezde toplanması, halkın bundan yoksun kalmasına neden olmuştur. Bu durumun zaman içerisinde halkın ilimden ve bilimsel gelişmelerden uzaklaşarak geri kalmasına sebebiyet verdiğini düşünüyoruz. Bu hususun Batı toplumu için tam tersi olduğunu söyleyebiliriz. Her yönüyle geri kalmış büyük halk kitlelerine, üniversiteler

kurmak suretiyle, halkın bilgiye ulaşmasını ve oradan bilginin yaygınlaştırmasını sağlamıştır. Kanaatimizce üniversite kurma eylemiyle, Müslüman coğrafyada dinamik olan ilim tekelleşerek ilme erişim zorlaşmıştır. Batı medeniyetinde ise halkın yoksun olduğu ilme üniversiteler sayesinde ulaşımı kolaylaşmıştır. Bu da bilim ve bilimsel gelişmelerin coğrafyasının değişmesine önemli ölçüde etki etmiştir.

Bilgi güçtür doktrini, bilginin ne maksatla kullanılacağına bağlı olarak bizi farklı sonuçlara götürebilir. Ancak sonuç ne olursa olsun bilginin büyük bir güç olduğu gerçeğini değiştireceği kanaatinde değiliz. Müslümanların müreffeh yaşantısına müşahit olan Batı medeniyeti, bu konforu bilginin gücüne bağlamış olmalı ki her yönüyle Müslümanların müktesebatını almayı bir vecibe olarak telakki etmiştir. Bu bağlamda Batılıların üniversite kurma ve müfredatını belirleme gibi birçok alanda Müslümanlara borçlu olduğunu ifade etmeliyiz. Şerif'e göre Müslümanların Batı'ya kadim ilimleri ve bilimsel yöntemi tanıtması, skolâstik düşünürlere felsefe ile dini telif etme konusunda rehber olmaları ve Rönesans'ın temellerini ⁷³⁴ atmaları gibi mevzularda Batı'yı biçimlendirmiştir.

Esasen XII. ve XIII. yüzyıllarda kurulan üniversitelere gelmeden önce, Avrupa'daki eğitim-öğretim ve bunu icra eden kurumların durumu iç açıcı değildir. VIII. yüzyılda Roma devletinden kalan okullar yıkılmış, kilise tahakkümünde olanlar ise sadece Hristiyan akidesini ⁷³⁵ öğretmekle sınırlı bir program uygulamıştır. Ancak haclı seferleri sırasında, Endülüs ve Sicilya'da İslâm kültür ve medeniyetiyle karşılaşan Hristiyan Batı dünyası, gördükleri karşısında hayretlerini gizleyememiş, Watt'ın ifadesiyle “*Sanat, iktisadi gelişme, sivil düzen, teknoloji, bilimsel ve edebi üretimde Hristiyanlar hiçbir zaman bunun bir benzerine sahip olamamışlardır.*”⁷³⁶ Bu sebeple onlar, Müslümanlar gibi yaşamak için ilgilerini bu yöne kaydırmıştır. Bu bağlamda katedral okulları ıslah edilmiş, Gerbert gibi genç öğrenciler Endülüs'teki İslâm kültür merkezlerine gelerek bilimin ortak dili olan Arapçayı öğrenmişlerdir. Bunun neticesinde İslâm bilim ve düşüncesi Batı'da kurulan üniversitelere taşınmıştır. Bu bağlamda meselenin önemini değerlendiren Watt, “*İslâm Batı Avrupa'yla yalnızca maddi ürünleri*

⁷³⁴ Main Muhammed Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi-4*, (2. Baskı), İnsan Yay., İstanbul, 2019, 165; Ayrıca bkz. Özden, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 191.

⁷³⁵ Bekir Karlığa, “Doğu İslâm Dünyasında ve Batı Avrupa'da Üniversitelerin Kuruluşu”, *Öneri*, 1(1), 1994, 1-11, 1.

⁷³⁶ Watt, *Endülüs Tarihi*, 180.

*ve teknolojik buluşları paylaşmadı, Avrupa'yı yalnızca bilim ve felsefe alanlarında düşünsel olarak teşvik etmedi. Aynı zamanda Avrupa'yı kendisine ilişkin yeni bir imge oluşturması için de harekete geçirdi. Avrupa İslâm'a bir tepki olarak Sarazenlerin etkisini küçümsedi ve Yunan ile Roma mirasına bağlılığını abarttı. Dolayısıyla bugün tek dünya dönemine girerken bu yanlış vurguyu düzeltmek ve Arap ile İslâm dünyasına olan bütün borcumuzu kabul etmek biz Batı Avrupalıların önemli bir görevidir.”*⁷³⁷ ifadeleriyle Müslüman coğrafyadan tevarüs edilen müktesebatın etkilerinin sadece bilim ve teknoloji ile sınırlı kalmadığını, yukarıda da belirtildiği gibi, her yönüyle geride kalmış büyük halk kitlelerinde zihni inkılabı gerçekleştirdiğini vurgulamıştır.

İslâm bilim ve düşüncesi Hristiyan Batı'ya ilk olarak İtalya ve Güney Fransa üzerinden aktarılmaya başlanmıştır. Buna ilaveten Batılı ülkelerden birçok kişinin Endülüs ilim ve kültür merkezlerine okumaya gelmesi; matematik, felsefe, tıp ve astronomi öğrenimi görmeleri, tekrar Batı üniversitelerine hoca olarak dönüp öğrendikleri bilgileri Batı toplumuna aktarmasıyla söz konusu etkileşim pekiştirilmiştir. İşin ilginç yanı, İslâm bilim ve düşüncesini öğrenmek maksadıyla Endülüs medreselerine gelen ve daha sonra memleketlerine dönen Batılıların yaşadığı yerler ile bugün -her ne kadar farklı yaklaşımlar olsa da-, genel olarak makbul görülen Rönesans'ın doğduğu toprakların aynı olması oldukça düşündürücüdür. Dolayısıyla XIII. yüzyılda ortaya çıkan bu süreci besleyen ve yüksek öğrenim veren Batı'daki kurumların mimarisi, ders programı ve eğitim metotlarının İslâm beldelerindeki medreselerin birer kopyası olduğu gözükmemektedir. Hristiyan Batı medeniyeti kurdukları çeviri merkezleri ve üniversiteler vasıtasıyla İslâm bilim ve düşüncesini en iyi şekilde yayılmasını sağlayabilmiştir. Bu bağlamda, Müslümanların tesiriyle kurulan Toledo ve Kurtuba okulları, Bologna, Palermo, Napoli, Paris, Padua, Salerno ve Montpellier üniversiteleri, çeşitli yollarla edinilen bilgileri Batı'ya taşımayı başarmıştır. Böylece nitelikli insanların yetişmesi eğitimi kilisenin tekelinden kurtararak onu rasyonel zeminde ilerlemesini sağlamış ve ona kurumsal kimlik kazandırmıştır. Bu üniversitelerde, başta İbn Rüşd olmak üzere Müslüman düşünürlerin eserleri İbranice ve Latinceye tercüme edilmiş ve okutulmaya başlanmıştır.⁷³⁸

⁷³⁷ Watt, *İslâm'ın Orta Çağ Avrupası Üzerindeki Etkisi*, 124-125.

⁷³⁸ A. Gülnihal Küken, “Doğu-Batı Felsefî Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması Aquinas”, (Derl. Aydın Topaloğlu), *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (17), 2007, 190-194, 191.

Her bir üniversitenin İbn Rüşd'ü tanınması, tartışması ve ondan etkilemesine geçmeden önce ilmi için önemli bir faktör olan Batılıların kâğıt yapma tekniğine de değinmek istiyoruz. Batı medeniyeti birçok bilimsel alanda olduğu gibi kâğıt yapma konusunda da Müslümanlara borçludur. Dolayısıyla kâğıt kullanımı Batı ülkelerine Endülüs ve Sicilya üzerinden yayılmıştır.⁷³⁹ Bu ve buna benzer gelişmelerin yaşanması bazı araştırmacılar tarafından XII. yüzyıla “*XII. yüzyıl Rönesans'ı*” adı verildiği iddia edilmiştir.⁷⁴⁰ Öğrencilerin İslâm coğrafyasındaki medreselerden edindikleri bilgilerle geri dönmesi, rasyonel vizyonla üniversitelerin kurulması, kâğıt yapma tekniğinin kullanılmaya başlanması, Avrupa'da birçok gelişmeye ortam hazırladığı gibi bu dönemde istinsah edilen kitapların sayısında da hızlı bir atışın yaşanmasına olanak sağlamıştır. Sözelimi, her ne kadar Müslüman beldelerdeki her bir kütüphanenin kitap sayılarıyla mukayese edilmeyecek derecede az olsa da, IX. yüzyılın ikinci yarısında Saint Gall kütüphanesinde sadece 860 kitap bulunduğu, ancak XII. yüzyıla gelindiğinde yaşanan gelişmelerden ötürü, Saint Vincent kitaplığındaki kitap sayısının 11000'e⁷⁴¹ ulaştığı ifade edilmiştir.

Bu bağlamda, Pasnau'nun haklı olarak işaret ettiği gibi, Avrupa'daki eğitimli seçkinlerin tasavvuru, XI. ve XIII. yüzyıllar arasında derin bir dönüşüm geçirmiştir. Her ne kadar önceki dönemin gelenekleri hiçbir zaman yok olmasa da Batı medeniyeti VII. yüzyıldan XI. yüzyıla kadar kimsenin cesaret etmeyeceği şeyleri, XII. ve XIII. yüzyıllardan itibaren edebi ve felsefî şeyler üretmeye başlamıştır. Bu dönemin tam da İbn Rüşd'ün Latinceye çevrilip, Batı'yı etkilemeye başladığı zaman dilimine denk gelmesi oldukça düşündürücüdür. Bu açıdan Batılı Orta Çağ uzmanları tarafından XII. yüzyılın Rönesans dönemi olarak nitelendirmesi tesadüfî değildir. Arapça, Yunanca ve İbranice metinler Latinceye çevrilmiş, eğitim kurumları çok hızlı değişmiş ve bunun sonucunda da yeni kurumsal kimlik inşa edilmiştir. Bu üç husus da Orta Çağ skolâstik kültürünün şekillenmesinde biçimlendirici bir rol oynamıştır. Konunun önemine binaen tekrar ifade edilmelidir ki, bu döneme kadar Aristo'nun sadece mantığa dair eserlerinden çok sınırlı sayıda tercüme yapılmış, XII. yüzyıldan önce Aristo'nun tabiatla ilgili tek bir eserinin bile Latince tercümesi mevcut olmamıştır. Ancak XV. yüzyılın sonlarına gelindiğinde ise Avrupa'nın her yerinde artık üniversiteler karşımıza

⁷³⁹ Watt, *İslâm'ın Orta Çağ Avrupası Üzerindeki Etkisi*, 45.

⁷⁴⁰ Sebetci, “11-12. Yüzyıllarda Orta Çağ Avrupa'sının Eğitime Genel Yaklaşımı”, 97-99, 103.

⁷⁴¹ Karlığa, “Doğu İslâm Dünyasında ve Batı Avrupa'da Üniversitelerin Kuruluşu”, 5.

çıkılmaktadır.⁷⁴² Şunu öncelikle ifade etmeliyiz ki Aristo'nun külliyatı Yunancadan değil, Arapçadan Latinceye aktarılmıştır. Ancak buradaki sorun sadece Aristo'nun eserlerinin Latinceye çevrilmemiş olması ya da Yunancanın bilinmemesi de değildir. Bunun nedeni Batı'da kimsenin Aristo'nun *Fizik* ve *Metafizik* gibi ağır metinleri anlayacak yetenek ve kapasiteye sahip olmamasıdır. Onun için Farabî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslâm düşünürleri olmasaydı Latinlerin bu eserleri hiçbir zaman anlamayı başaramayacakları ileri sürülmüştür.⁷⁴³

Batı medeniyetinde değişim, dönüşüm ve zihni inkılabı gerçekleştirecek olan bu üniversitelerin kurulması, sonraki asırlarda, bilimin ışığında önemli paradigma değişikliğine giderek bugünkü Batı toplumunun temellerini oluşturmuştur. Tam da Batı toplumunun bir anlam arayışındayken muhtaç olduğu muharrik gücü İbn Rüşd'ün Aristo hakkındaki yorumlarında bulduğunu söyleyebiliriz. Böylece bu eserlerin telif edildikten sadece birkaç yıl sonra Latinceye kazandırılması akabinde de Paris başta olmak üzere başka yerlerdeki üniversite müfredatının⁷⁴⁴ merkezinde yer almasının rasyonaliteyi keşfetme aşamasındaki Batı için bulunmaz bir imkân sunduğunu düşünüyoruz. Nitekim her ne kadar İbn Rüşd'ün aleyhinde birtakım suçlamalar olsa da uygulamada bilim insanlarının bu durumun farkında olduğu görülmektedir. Çünkü Batı'da kurulan üniversitelerde neredeyse hiç kimse İbn Rüşd kadar tartışılmamıştır. Bu nedenle İbn Rüşd'ün Aristo üzerindeki şerhlerinin Avrupa üniversitelerinde ders programlarının belkemiğini oluşturduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla İbn Rüşd, Batı felsefe ve biliminin özsel biçimleyicisi olmuştur.⁷⁴⁵

İbn Rüşd'ün lehinde ve aleyhinde tartışmalarının meydana geldiği Batı üniversitelerinin başında Paris üniversitesi gelmektedir. Bu üniversite, 1200 yılında imparator Philippe veya Augustus'un bir bildiri yayınlamasıyla o dönemde mevcut olan tüm okullar tek bir üniversitede birleştirilip edebiyat, ilahiyat, hukuk ve tıp fakültesi olmak üzere dört fakülte olarak açılmıştır. Ayrıca biraz sonra ele alacağımız gibi, XIII. yüzyılın başlarında yakın aralıklarla Bologna Üniversitesi, Oxford Üniversitesi ve

⁷⁴² Steven P. Marrone, "The Rise of the Universities", (Ed: Robert Pasnau), (1. Baskı), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, (ss. 50-62), Cambridge University Press, Cambridge 2010, 50-51-52,57.

⁷⁴³ Abdelali Elamrani Jamal, "XIII. Asırda Paris Üniversitesi'nde İslâm Felsefesinin Ele Alınışı", (Ed.: Charles E. Butterworth, Blake Andree Kessel), (Çev. Ömer Mahir Alper, Ayşe Meral), *İslâm Felsefesinin Avrupa'ya Girişi*, (ss. 41-49), Ayışığı Kitapları Yay., İstanbul 2001, 41.

⁷⁴⁴ Robert Pasnau, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, (1. Baskı), Cambridge University Press, Cambridge 2010, 2.

⁷⁴⁵ Erkızan, "İbn Rüşdçülük: Batıdaki Tarihsel ve Felsefî Gelişimi Üzerine", 81.

Napoli Üniversitesi de kurulan üniversitelerin arasındadır. Paris Üniversitesinde entelektüel akımların ortaya çıktığı ve buradan Avrupa'nın geri kalanına yayıldığı iddia edilmiştir. Bu anlamda mezkûr üniversitenin tüm Hristiyan Avrupa için düşünce feneri olduğu öne sürülmüştür. Böylece Halesli Alexander (ö. 1245), Bonaventure (ö. 1274), Büyük Albert, Thomas Aquinas, Aquaspartalı Matthew, Raymond Lull (ö. 1315), Duns Scott, Roger Marston (ö. 1303 civarı), Middletonlu Richard (ö. 1302), Roger Bacon, Romalı Giles (ö. 1316), Brabantlı Siger, Ghentli Henry (ö. 1293) gibi XIII. yüzyılın en büyük filozof ve teologların hepsi ya Paris Üniversitesi'nde okumuş ya öğretmenlik yapmış ya da her ikisini yapmıştır.⁷⁴⁶ Batı düşüncesi için belirleyici olan bu düşünürlerin mekânı olan Paris Üniversitesi Sanatlar Fakültesi'nde İbn Rüşd şerhleriyle mantık, felsefe, tıp, astronomi ve doğa bilimlerine ait müktesebat geniş çapta bilinir hale gelmiştir. Bu çalışmalar vesilesiyle İbn Rüşd'e büyük ilgi uyanmıştır. Bu külliyattan bir Aristo ansiklopedisi oluşturulmuştur. 1230-1240 yılları arasında hazırlanan ve yazarı bilinmeyen bu ansiklopedi, Paris Üniversitesi'nin Sanatlar Fakültesi'ndeki öğrencilerin kullanımı için hazırlandığı düşünülmektedir.⁷⁴⁷ Dolayısıyla ona duyulan teveccüh, fakültenin gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. Burada İbn Rüşd'e duyulan sempati, XIII. yüzyıl Latin Avrupa'sında Thomas'la zirveyi gören büyük tartışmalar doğurmuştur.⁷⁴⁸ Bu bağlamda Dönmez'in, *"Bir konuda güçlü bir karşıt duruş söz konusu ise, doğal olarak mevcut durumu tehlikeye sokan ya da çok yakın bir gelecekte sokacak olan etkin ya da potansiyel anlamda daha cazip bir ortam, muhakkak vardır. İşte XIII. yüzyıl Latin Orta Çağın teologlarını rahatsız eden de Paris Sanatlar Fakültesi'nce önemsenen felsefi duruşun gittikçe güç kazanmasıdır."*⁷⁴⁹ ifadeleriyle İbn Rüşd'ün etkinliği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

İbn Rüşd'ün Batı'ya etkisini üstlenen ve uzun bir müddet devam ettiren bir başka merkez ise Padua Üniversitesidir. Bu kurum felsefe tarihinde büyük bir rol oynamıştır. Çünkü Orta Çağ'ın geleneklerini diğer üniversitelerden korumayı daha fazla amaçlamıştır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün temsil ettiği Batı Aristoculuğu, Kuzeydoğu

⁷⁴⁶ Hudayrî, *Eserü İbn Rüşd fî Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 50; Copleston, *A History of Philosophy*, 212.

⁷⁴⁷ Yıldırım, "İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması ve Latin İbn Rüşdçülüğü", 103.

⁷⁴⁸ Süleyman Dönmez, "13. Yüzyılın Latin Orta Çağ'da Aristotelesçi Akıl Öğretisi ve Latin İbn Rüşdçülüğü Üzerine Felsefi Bir Değerlendirme", *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, (1), Nisan 2019, 23-34, 26.

⁷⁴⁹ Dönmez, "13. Yüzyılın Latin Orta Çağ'da Aristotelesçi Akıl Öğretisi ve Latin İbn Rüşdçülüğü Üzerine Felsefi Bir Değerlendirme", 28.

İtalya’da bu üniversitede kök salmış ve XVII. yüzyıla kadar varlığını devam ettirmiştir. Pierre d’Abano bu okulun en önemli isimlerinden biridir. Pic de La Mirandelo, Pomponat, Cardan, Vanini takip edenler arasında yer almaktadır. Rönesans dönemi Padua Ünivesitesi’nin İbn Rüşd’ü hocaları şöyle listelenmiştir: Agostino Nifo (ö. 1538/45), Alessandro Achillini (ö. 1512), Pietro Pomponazzi (ö. 1525), Jacopo Zabarella (ö. 1589), Francesco Piccolomini (ö. 1607), Cesare Cremonini (ö. 1631) ve Fortunio Liceti (ö. 1657).⁷⁵⁰ XVI. yüzyıla gelince bu üniversitede İbn Rüşd’ün akıl teorisine bağlı kalan ve İbn Rüşd’ün *Gök Cisimler*’in üzerine ve *Tehâfütü’t-Tehâfî* adlı kitaplarını açıklayan Niphus’u görüyoruz. 1495 ile 1497 yılları arasında İbn Rüşd’ün eserlerinin tam bir baskısı yayınlanmıştır. Bu eserler daha sonra da birkaç kez yeniden neşredilmiştir. Burada Aristo’nun Yunancadan okunması için ancak 1497’de bir kürsü kurulmuştur.⁷⁵¹ Yine burada Marc Antoine Zimara, üzerinde durulması gereken önemli bir isimdir. *Aristoteles ve İbn Rüşd Arasındaki Çelişkilerin Çözümleri* adlı eseri telif ettiği ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu dönemde Zimara tarafından İbn Rüşd’ün eserlerinin özetleri sunulduğundan bu eser orijinal eserlere göre daha çok tercih edilmeye başlanmıştır. Yine bu kurumun bir başka önemli düşünürü Yahudi İbn Rüşd’ü Del Medigo’dur. İbranice, Arapça, Yunanca, Latince ve İtalyancayı akıcı bir şekilde konuşabilen ve yazabilen Del Medigo Padua üniversitesinde felsefe dersleri veren bir İbn Rüşd’üdür. İbn Rüşd’ü ekolün son temsilcisi ise yazılarında büyük ölçüde İbn Rüşd’e güvenen César Crémonini’dir (ö. 1631). Onun 1631’de ölmesiyle İbn Rüşd’çülük felsefesinin otoritesinin sona erdiği iddia edilmiştir.⁷⁵²

Daha öncede ifade ettiğimiz gibi XII. yüzyılın ikinci yarısında Toledo’da bulunan Arapça ve İbranice bilimsel ve felsefî metinlerin Latinceye çevrilmesi, XIII. yüzyılın ilk yarısında Kutsal Roma İmparatoru II. Frederick tarafından Napoli’de bir üniversite kurularak,⁷⁵³ dini baskıdan azade birçok mütercim ve bilim insanının kapsamlı işbirliği yapmasını sağlamıştır. Farklı vesilelerle ifade ettiğimiz gibi, İmparator sarayındaki ilk örneği oluşturan hususlardan biri, felsefî ve bilimsel çalışmaları Arapçadan İbraniceye ve o metinlerin de Latinceye çevrilmesine yardımcı olan imparatorun doktoru Jacop

⁷⁵⁰ Piaia, “Averroes and Arabic Philosophy in the Modern Historia Philosophica: Seventeenth and Eighteenth Centuries”, 238.

⁷⁵¹ Maurer, *Medieval Philosophy*, 338

⁷⁵² Hudayrî, *Eseru İbn Rüşd fî Felsefeti’l Usûri’l-Vusta*, 82-84.

⁷⁵³ Karlığa, “Doğu İslâm Dünyasında ve Batı Avrupa’da Üniversitelerin Kuruluşu”, 6.

Anatoli ile Micheal Scot⁷⁵⁴ arasındaki etkileşimde karşımıza çıkar. Napoli Üniversitesi için çok önemli olan bu iki mütercimın İbn Rüşd’le ilişkisine daha önce çeviriler bağlamında değinmiştik. İbn Rüşd’ün birçok eserinin hararetle tercüme edildiği bu üniversitede, sadece birkaç yıl sonra Hristiyan Batı dünyasının en önemli filozof-teologu Thomas Aquinas’ın tıp, tarih ve felsefe derslerini okumasının düşünce dünyası için oldukça belirleyici olduğunu söyleyebiliriz.

Bologna Üniversitesi XIV. yüzyılın başlarında oldukça gelişmiş bir İbn Rüşdçü geleneğin merkezi olmuş ve M. Grabmann’ın el yazması çalışmaları aracılığıyla da modern bilim adamlarının dikkatini çekmiştir. M. Grabmann’ın dikkat çektiği bu geleneğin ilk temsilcisinin 1321’de Bologna Üniversitesinde akademisyen Thaddaeus de Parma olduğu ifade edilmiştir. Buna ilaveten Angelus de Aretioya, Zilfredus de Placentia, Cambiolus Bononiensis, Matthaeus de Eugubio, Anselmus de Cumis ve Petrus de Bonifatiis adlı kişilerin tamamı 1325 ile 1345 yıllar arasında Bologna’da akademik görev yapmışlardır. Bu düşünürlerin birçoğunun felsefî mevzuları İbn Rüşd’den mülhem olarak tartışma konusunu yaptığı belirlenmiştir.⁷⁵⁵ Bütün bunlardan hareketle şunu söyleyebiliriz ki, Batı üniversitelerin kaynağı İslâm medeniyetidir. Onlar, üniversitelerin mimarisinden tutun müfredatlarına varıncaya kadar Müslümanları taklit etmişlerdir.

Büyük halk kitleleri; ilimden uzak olduğundan ve bunun sonucunda geri kalmışlığın verdiği ağır yaşam koşullar sebebiyle tıpkı Toledo ve Kurtuba gibi standartları belirleyen İslâm beldelerindeki müreffeh şartları yakalamak için, ilme sarılmalarının gereğini öğrenmişlerdir. Üniversiteler kurmak suretiyle bu muradı gerçekleştiren Hristiyan Batı, bu üniversitelerde okunacak, onları aydınlatacak doğru kişilerin seçilmesinin de bir o kadar önem arz ettiğinin farkında olmuşlardır. Endülüs’te ilim talep eden Hristiyan Batılılar ile orada uzunca süre yaşayan Yahudilerin Batı’nın kaderini değiştirecek en doğru kişileri bulmada da başarılı olduğunu düşünüyoruz. Bu bağlamda İbn Rüşd’ün gerek Aristo’nun şerhleri gerekse de özgün eserleriyle ortaya koyduğu doktrinlerle Batılıların muhtaç oldukları rasyonalite, yöntem ve bilgiyi karşılayacak kudrete sahip oluşu onu merkeze taşımıştır. Bu durumda Watt “XII.

⁷⁵⁴İdrit Dobbs Weinstein, “Jewish Philosophy”, (Ed: A. S. Mcgrade), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, (ss. 121-146), Cambridge Universty Press, 2006, 142-143-144.

⁷⁵⁵ Charles J. Ermatinger, “Averroism in Early Fourteenth Century Bologna”, *Mediaeval Studies*, 16 (1), 1954, 35-56, 35.

*yüzyılın sonuna doğru, İbn Rüşd otoritesinin zirvesinde iken Hristiyan Toledo'yla Müslüman Kurtuba arasında hiçbir "demir perde" yoktu. Bu büyük Aristocu filozofun düşüncesi Müslüman merkezlere nispetle Hristiyan Avrupa'ya daha kolay nüfuz ediyor ve Orta Çağ Hristiyanlığının en büyük entelektüel kazanımını, yani Aziz Thomas Aquinas felsefesini harekete geçiren büyük muharrik gücün önemli bir kısmını oluştuyordu."*⁷⁵⁶ ifadeleriyle İbn Rüşd'ün hakkını teslim etmiştir. Dolayısıyla İbn Rüşd istisnasız neredeyse bütün Avrupa'daki üniversitelerde okunan, tartışılan, üzerinde lehte ve aleyhte metinler yazılan sayılı düşünürler arasında yer almaktadır. Onun doktrinlerinin asırlarca bu üniversitelerde tartışılarak Batı dünyasını aydınlatan bir meşale olduğunu söylemek sadece bir hakikati ifade etmektir.

2.2. LATİN İBN RÜŞDÇÜLÜĞÜ

Düşünce tarihinde İbn Rüşd gibi çok yönlü yetişmiş bir düşünür ele alındığında, onun zihin dünyasının sınırlarını belirlemek kolay olmadığı gibi etkilediği kişileri veya alanları da belirlemek kolay gözükmemektedir. Başka bir ifadeyle, İbn Rüşd çok yönlü bir filozof olduğu için muhtelif konularda görüşlerini ona isnad edenlerin fikirleri hatalı olduğu gibi bir yönüyle doğru da olabilmektedir. Sözgelimi; Orta Çağ'da, aklın birliği ve çifte hakikat doktrinleri ya da modern zamanlarda Renan'ın öne sürdüğü şekliyle seküler bilimin kurucusu gibi atıflar, ortaya çıkan ana problemlerden bazılarıdır. İleride inceleneceği gibi, iddia edildiği üzere aklın birliği, çifte hakikat ve seküler bilim mevhumu, İbn Rüşd'ün müktesebatı bir bütün olarak değerlendirildiğinde, ona ait bir yaklaşım değildir. Ancak meseleye sadece belli bir kaynak çerçevesinden bakıldığında bu argümanları haklı çıkarabilecek malumat da bulunabilir. Dolayısıyla bu durum, onun hem büyüklüğünü ortaya koyar hem de kendisine isnad edilen malumattan ötürü farklı kimliklerle itham edilmesine sebep olmuştur.

Zira İbn Rüşd'ün müktesebatı başta Micheal Scot olmak üzere, birçok mütercim tarafından Latinceye aktarıldıktan sonra onun şerhleri sayesinde Hristiyan Batı dünyası çok sınırlı bildiği Aristo'nun mantığına ilaveten Aristo'nun fizik, metafizik, nefis, ahlak gibi tüm külliyatını tanımaya başlamıştır. Esasen Paris ve Oxford üniversiteleri başta olmak üzere bu okulların yapmış olduğu çalışmalarda öncelikleri felsefe değil, teoloji

⁷⁵⁶ Watt, *Endülüs Tarihi*, 179.

olmuştur. Hatta felsefeyle meşgul olanların bile, Büyük Albert ve talebesi Thomas Aquinas örneğinde olduğu gibi, nihai hedefleri teolojik kaygılardır. Böylece XIII. asırda Aristo'nun eserlerinin keşfedilmesiyle, Aristo ve İbn Rüşd örneğinden esinlenerek teolog olma iddiasında olmayan, aklın yolunu takip edeceğini düşünen başka bir grubun ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Dolayısıyla bu kişilerin felsefede model olarak Aristo'yu seçmeleri ve İbn Rüşd'ün Aristo'nun en tanınmış şarihi olması hasebiyle onların düşüncelerini İbn Rüşd'ün tarzda yorumladıklarını görmek şaşırtıcı değildir. İbn Rüşd'e yakınlıklarından dolayı bu bilginlere genellikle Latin İbn Rüşdçüleri ismi verilir. Bu herkesin eşit derecede İbn Rüşd'ün büyüğü altında olduğu ve diğer filozofların onların üzerinde hiçbir etkisinin olmadığı anlamına gelmez. Bu kadar erken bir tarihte bir felsefi akım başlatmaları önümüzdeki birkaç yüzyılın gelişmesi olacaktır.⁷⁵⁷ Bu bağlamda, Latin İbn Rüşdçülük, İbn Rüşd'ün görüş ve düşünceleri doğrultusunda ortaya çıkan ve gelişen bir fikir akımının adıdır.⁷⁵⁸ Bu düşünce akımı, İbn Rüşd'ün vefatından kısa bir süre sonra Paris Üniversitesi Sanatlar Fakültesi olmak üzere, Oxford gibi dönemin önemli kültür merkezlerinde taraftar bulmuş, oradan bütün Avrupa'ya yayılmıştır. Ancak Paris'te Latin İbn Rüşdçülerin engellenmesi ve yasaklanması neticesinde bu akım yavaşlamaya başlamıştır. XIV. yüzyılın ilk çeyreğinde İbn Rüşdçülük akımı Rönesans'ın da ortaya çıkacağı İtalya'daki bilim, sanat ve kültür merkezlerine geçmiştir. Dolayısıyla felsefi bir kimlik kazanmış olan ve kurumsallaşmayı başaran Latin İbn Rüşdçülüğü, XIV. yüzyıldan XVII. yüzyılın ikinci yarısına kadar İtalyan üniversitelerinde, Bologna, Venice ve özellikle Padua'da baskın düşünce akımı olarak varlığını sürdürecektir. Genel olarak İtalya, özellikle de Bologna yoluyla XIV. ve XV. yüzyıllarda Hollanda, Almanya, Polonya ve Orta Avrupa'ya ikinci bir İbn Rüşdçülük dalgasının yayıldığı bilinmektedir. Bu bağlamda, bilhassa Erfurt'un XIV. yüzyılın sonlarında bir grup İbn Rüşdçünün merkezi haline geldiği ifade edilmiştir.⁷⁵⁹ Bu tarihten itibaren Hristiyan kültürdeki entelektüel ve ahlaki temellendirmelerin yön değiştirmeye başladığı ve böylece felsefenin kurumsal bir yapı olarak gittikçe özerklik kazandığı iddia edilmiştir. Bunun neticesinde sanat ve tıp fakültelerinde felsefe öğretimi hızla yayılmış ve felsefenin seküler bir disiplin olarak

⁷⁵⁷ Maurer, *Medieval Philosophy*, 192-193.

⁷⁵⁸ Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, 419-420.

⁷⁵⁹ Mehmet Bayrakdar, "Çağdaş Bir İbn Rüşdçülük: Alman İdealizmi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLI, 21-27, 22-23.

kimlik kazanmaya başladığı ileri sürülmüştür. Ancak bu üniversitelerdeki akademisyenlerin hepsi İbn Rüşdçü olarak anılmaya devam etmiştir. Buna binaen İbn Rüşdçü etkiyi yorumlayan Cabiri, “Avrupa’ya ilk giren kitap, Kur'an-ı Kerim’den sonra ıslah ve yenilenme meraklıları için İbn Rüşd’ün kitapları olmuştur. Bu nedenle de Avrupa yükselişinde, çoğunlukla “er-Raşidiyn el-Latin” diye sembol olarak adlandırılan, Kurtubalı filozof İbn Rüşd’e minnet borçludur.”⁷⁶⁰ ifadeleriyle İbn Rüşd’ün etkisinde gelişen akımın önemini belirtmiştir. Öte yandan bu gelişmeler felsefe tarihinde kimin İbn Rüşdçü olduğu kimin olmadığı tartışmalarının doğmasına neden olmuştur. Zira İbn Rüşd’ün tesiri oldukça büyük olduğundan onu benimseyenler olduğu gibi onun felsefesini reddedenler de olmuştur. Bu yüzyılın en önemli simalarından birisi Büyük Albert, talebesi Thomas Aquinas kadar ateşli bir İbn Rüşdçülük karşıtı olmasa da genellikle İbn Rüşd ve İbn Rüşdçüleri tenkit etmiştir. Fakat buna rağmen hem Thomas Aquinas ve hem de Büyük Albert’in İbn Rüşd’ün tesirinde kaldığı ifade edilmiştir. Böylece İbn Rüşd’ün fikirlerinin Almanya’ya gerek tenkit edilerek ve gerekse kabul edilerek ilk önce Büyük Albert ile girdiği belirtilmiştir. Ayrıca onun görüşlerini tenkit eden Thomas Aquinas, Aristo’nun muğlâk metinlerini anlamak için yine de İbn Rüşd’e başvurmaktan kaçınmamıştır. Sözelimi; Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*⁷⁶¹ adlı eserinde İbn Rüşd’ün düşüncelerini çürütmeye ve İbn Rüşdçülük akımının Hristiyan Batı’da yayılmasına engel olmaya çalıştığını, buna karşın, akılla iman ilişkisi konusunda genellikle İbn Rüşd ile paralel düşündüğünü, Tanrı’nın varlığıyla ilgili delillerin pek çoğunda ve özellikle inâyet delilinde ise bütünüyle İbn Rüşd’ün görüşlerini tekrarladığını ifade etmiştir. Thomas Aquinas âlemin yaratılışı mevzusunda ise İbn Rüşd’ü eleştirerek bu konunun bir iman meselesi olduğunu söylemiştir. Ayrıca o, Allah âlemin ilk maddesini (heyûlâ) yoktan ve bir defada yaratmıştır, diyerek İbn Rüşd gibi sudûru reddetmiştir. Buna paralel olarak bilgi felsefesinin büyük bir bölümünü İbn Rüşd’den almıştır. Dahası, bazı düşünürler de açıklamaktan çekindikleri görüş ve düşüncelerini İbn Rüşd felsefesiyle hiç uyumlu olmamasına rağmen ona isnad ederek dile getirmeye çalışmışlardır. Örnek vermek gerekirse, çifte hahikat doktrini; esasında, İbn Rüşd’ün temelden reddettiği bir düşüncedir. Çünkü İbn Rüşd’ün din-felsefe münasebetini ele aldığı *Tehâfütü’t-Tehâfüt*, *el-Keşf’an Menâhici’l-Edille* ve *Faslü’l Makâl* adlı eserleri Latince’ye ilk dönemde tercüme edilmediği için Latin İbn

⁷⁶⁰ Cabiri, “İbn Rüşd’ün Değişim ve Islah Projeleri”, 116.

⁷⁶¹ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, (Çev. Joseph Rickayb S. J), The Catholic Primer, 2005.

Rüşdcüler, onun görüşlerinin tam aksine çifte hakikat doktrinini ona izafe etmişlerdir. Daha sonra ele alacağımız gibi, İbn Rüşd, sadece benimsenme ve özümseme yoluyla değil, aynı zamanda karşı çıkma, tenkit etme yöntemiyle de Batı dünyasının gündemini belirlemiştir. Hristiyan teolog ve düşünürler, İbn Rüşd'ün şerhlerinin yaygınlaşması ve kilise babalarının eserlerini gölgede bırakacak derecede ilgiye mazhar olması nedeniyle bu öğretilere karşı bir dizi yasaklama kararı almışlardır. Dahası onlar, Latin İbn Rüşdcülerin düşüncelerini çürütmek için eserler telif etmişlerdir. Bu bağlamda Thomas Aquinas, İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülere karşı bizatihi onların ismini zikreden, *De Unitate Intellectus Contra Averroistas (İbn Rüşdçülere Karşı Aklın Birliği)* isminde bir eser kaleme almıştır. Burada bir hususu daha ifade etmek gerekir ki Thomas Aquinas, İbn Rüşd'ün görüşlerinin eleştirildiği yerlerde sıklıkla açıktan isim vererek eleştiride bulunmuş; düşünürün benimsediği görüşlerini alırken ise adını hiç zikretmemiştir. Bu durum Batı'nın karakteristik bir özelliği olması açısından önemlidir. Zira sonraki süreçlerde araştırmacıların hangi bilgilerin İbn Rüşd'den alındığı, hangilerinin Aquinas'a ait olduğunu belirleme konusunda büyük güçlüklerle ⁷⁶² karşılaştıkları söylenebilir.

Bütün bunlardan hareketle, bazı araştırmacıların Latin İbn Rüşdçülük olarak adlandırılabilir bir düşünce akımının veya okulunun olmadığını iddia etmeleri, bazılarının ise aynı akımı Brabantlı Siger'a indirgeyerek din dışı bir olgu şeklinde görmeleri, tartışmanın objektif zeminden kopararak değerlendirildiğini göstermektedir. Bu bağlamda seçilmiş bir grup Batılı düşünürün kendilerini “İbn Rüşdcüler” olarak tanımlamaktan tereddüt ⁷⁶³ etmediklerini görüyoruz. Söz konusu okulun önde gelen temsilcileri olarak Brabantlı Siger, ⁷⁶⁴ Dacalı Boetius, Dry Townlu John (veya Jean de Secheville), Jean de Jandun ve Padualı Marsilius ⁷⁶⁵ gibi şahıslar zikredilmelidir. Sözgelimi, XIV. yüzyılda Paris'te kendisini İbn Rüşd'ün taklitçisi olarak adlandıran Jean de Jandun ve onunla bağlantılı olan Padualı Marsilius'un kilise ile devleti katı bir şekilde birbirinden ayırmasının ve birinciye ikinciye tabi kılmasının İbn Rüşd'ün din

⁷⁶² Durak, Tortuk, “İbn Rüşd ve Duns Scotus'ta Tanrı'nın Varlığını Kanıtlama Sorunu”, 10-11; Bayraktar, “Çağdaş Bir İbn Rüşdçülük: Alman İdealizmi”, 22-23; Yıldırım, “İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması ve Latin İbn Rüşdçülüğü”, 109.

⁷⁶³ Burrel, “The Islamic Contribution to Medieval Philosophical Theology”, 102.

⁷⁶⁴ Carlos Bazan, “Was There Ever a First Averroism?”, (Ed: Jan A. Aertsen, Andreas Speer), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, (ss. 31-67), De Gruyter, Berlin, Boston 2000, 31-33, 37.

⁷⁶⁵ Lorca, “İbn Rüşd'ün Skolâstik ve Rönesans Felsefesi Üzerindeki Etkisi”, 102.

felsefe arasındaki ilişkiye dair görüşlerini yansıttığı iddia edilmektedir.⁷⁶⁶ Dahası, yukarıda da ifade edildiği gibi, skolâstik düşüncenin önde gelen teolog ve filozoflarından Büyük Albert, Thomas Aquinas, Bonaventura (ö. 1274) ve diğerlerinin, Siger ve halkası gibi, İbn Rüşd'ün düşüncelerinden, bilhassa, Aristo üzerine yazdığı şerhlerinden yoğun olarak faydalandıkları bilinmektedir. Özellikle Thomas Aquinas gibi teologlar, daha sonra değinileceği üzere, hem İbn Rüşd'e ait fikirleri yoğun olarak kullanmakta hem de onu tenkit etmektedir.⁷⁶⁷ Dolayısıyla Latin İbn Rüşdçülüğünün sınırlarını belirlerken daha titiz davranılması gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü açıktan kendilerini İbn Rüşdçü olarak görenlerin haricinde İbn Rüşd'ün doktrinlerine eleştiri getirirken ondan etkilenen kişilerin sayısı da az değildir. Buna İbn Rüşd karşıtları olarak görünen Büyük Albert ve Thomas Aquinas örnek verilebilir. Ancak bu kişilerin İbn Rüşd'den birçok konuda etkilendiği de bir gerçektir. Dolayısıyla kimlerin İbn Rüşdçü olduğu konusu tartışılırken bu hususun da dikkatte alınması gerektiğini düşünüyoruz.

Bu bağlamda Libera, Orta Çağ Avrupa'sında İbn Rüşdçülük akımının etkili olduğu merkezlerde onun takipçileri hakkında uzunca bir liste sunmuştur. Bu listeye göre; XIII. ve XIV. yüzyılın başlarında Paris'te olanlar: Brabantlı Siger, Dacialı Boetius, Jean de Jandun, Gilles d'Orleans, Jacques de Douai; XIV. yüzyılda Bologna'da olanlar: Gentile de Cingoli, Angelo d'Arezzo, Taddeo de Parme (ö. 1295), Anselme de Come, Cambiolus de Bologne, Jacques de Plaisance, Jourdain de Tridentia, Mathieu de Gubbio, Pierre de Bonifaciis; XV. yüzyılda Padua'da olanlar: Paolo Nicoletti (ö. 1429), Gaetano de Thiene (ö. 1465), Nicoletto Vernia (ö. 1499), Alessandro Achillini (ö. 1526), Agostino Nifo (ö. 1538)'dur. Libera, bu kişilerin haricinde, Dante Alighieri (ö. 1321) ve Paudalı Marsilius, Fransa'dan İtalya'ya gittikleri için onların hangi grupta olduklarını belirlemenin zor olduğunu ifade etmiştir.⁷⁶⁸ Fakat bu şahısların daha yoğun ve etkili oldukları yeri göz önünde bulundurduğumuzda onları, Padualı grubun içine dâhil etmek daha isabetli görünmektedir.

Öte yandan felsefe tarihinde İbn Rüşdçüler aracılığıyla bu gelenek canlılığını uzun süre devam ettirmiştir. Örneğin, Cremonini XVII. yüzyılda hâlâ İbn Rüşd'ün

⁷⁶⁶ Maurer, *Medieval Philosophy*, 338.

⁷⁶⁷ Süleyman Dönmez, "Doğu-Batı Etkileşiminde Ayıran Değil Birleştiren Bir Filozof: İbn Rüşd", (Ed: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, (ss. II, 119-134), Asitan Yay., Sivas 2009, 120.

⁷⁶⁸ Libera, *Orta Çağ Felsefesi*, 511.

yorumlarını tüm diğerlerine tercih etmeyi seçmiştir. Yine geç XVI. yüzyılda Marcantonio Zimara yaygın olarak İbn Rüşdçü olarak bilinmektedir. Böylece Brabantlı Siger'in zamanından XVII. yüzyıla kadar İbn Rüşd, her nesil İbn Rüşdçüler olarak adlandırılan veya kolaylıkla adlandırılabilir filozofların mevcudiyetini ortaya koymuştur. Dolayısıyla çok yönlü niteliklerle mücehhez İbn Rüşd, İbn Rüşdçü olarak anılan Brabantlı Siger ve Jean de Jandun tarafından aynı dili ve aynı terminolojiyi kullanılarak, çok farklı sorunlara farklı yanıtlar sağlamışlardır.⁷⁶⁹ Bu durumun İbn Rüşd'ün entelektüel bir yapıya sahip olmasının en güzel örneğini oluşturduğunu düşünüyoruz.

Bu bağlamda, İslâm dinine ve öğretilerine karşı menfî tutum takınan Dante de bile İbn Rüşd'ün entelektüel yapısına duyduğu saygıyı görebiliyoruz. O, *İlahî Komedyâ*'sında kurduğu cennette, Thomas Aquinas'ın aydınlattığı ruhlardan müteşekkil bir zümre oluşturur. İbn Rüşd'ü de Aquinas'ın yanı başında konumlandırır.⁷⁷⁰

İbn Rüşdçülük, kiliseye karşı dogmaların kısıtlamalarından korunmada başarılı olduğu ölçüde onları özgürleştirmeye de yardımcı olmuştur. Üstelik İbn Rüşdçülük Occamlı William'ın bizzat Aristo'da bulduğu ampirik duyu dünyasına olan ilgiyi yeniden canlandırmıştır.⁷⁷¹

Sonuç olarak Lorca'nın da ifade ettiği üzere, Müslüman bir filozofun tesiriyle böyle bir felsefî akımın Hristiyan Batı dünyasında meydana gelmesi bir paradoks gibi görünmektedir. Ancak bu durumu G. Lagarde'nin uyuyan/yatan ruhun Orta Çağlarda yeniden dirilişi olarak tanımladığı belirtilmiştir. Bunun önemini Lorca *“İslâm dünyasına karşı devamlı önyargılar besleyenler için bu neredeyse imkânsız gibi gözükecektir. Ancak bu meseleler üzerindeki yaygın cehalete rağmen, bizim kültür tarihimiz bu yolla şekillenmiştir. İbn Rüşdçülük önce Fransa'da ve daha sonra da İtalya'nın gelişen şehirlerinde kendisiyle beraber demokratik yurttaşlığın tohumlarını getirmiştir.”*⁷⁷² şeklinde vurgulamıştır. Dolayısıyla İbn Rüşdçülük bir kavram olarak felsefî bir geleneği veya belli bir tarzı veya belli bir felsefe yapma yöntemini tanımlasa da onu kesin bir

⁷⁶⁹ Stuart Mac Clintock, “Heresy Epithet: An Approach to the Problem of Latin Averroism”, *The Review of Metaphysics*, 8 (1), 1954, 176-199, 180, 199.

⁷⁷⁰ Dönmez, “Doğu-Batı Etkileşiminde Ayıran Değil Birleştiren Bir Filozof: İbn Rüşd”, 125.

⁷⁷¹ W.T. Jones, *The Medieval Mind*, (2. Baskı), Harcourt Brace World Press, New York Chicago 1969, 327.

⁷⁷² Lorca, “İbn Rüşd'ün Skolâstik ve Rönesans Felsefesi Üzerindeki Etkisi, 103.

biçimde tanımlamak ve sınırlarını belirlemek oldukça zordur. İbn Rüşdçülük, İslâm dünyasındaki herhangi bir düşünce ekolü için kullanılmazken, Batı düşünce dünyasının ana rengini ⁷⁷³ oluşturacak kadar etkili olmuştur. Aslında İbn Rüşd'ün şerhlerini benimseyerek kendilerini onun müntesipleri olarak görenlerin, Aristo'nun eserlerini anlamak maksadıyla İbn Rüşd'e başvuranların, dahası, İbn Rüşd'e mühalif olanların bile onun Aristo üzerindeki şerhlerinden faydalandığı bilinmektedir. Bu da bahse konu fikrî akımın çerçevesinin genişliğine işaret etmektedir.

2.3. İBN RÜŞD'DEN ETKİLENEN BAŞLICA HRİSTİYAN FİLOZOFLARI

Hristiyan Batı toplumunda İbn Rüşd'ün lehinde ve aleyhinde görüş beyan eden birçok filozof/teolog vardır. Ancak tezimizde hedeflediğimiz noktaya ulaşabilmek için biz düşünürlerden bir taraftan İbn Rüşd karşıtları olarak görünen Büyük Albert ve öğrencisi Thomas Aquinas'ı, diğer taraftan ise İbn Rüşdçüler olarak ün yapmış Brabantlı Siger ve öğrencisi Dacialı Boetius'u ele almakla yetineceğiz.

2.3.1. Büyük Albert/Albertus Magnus

Büyük Albert XIII. yüzyılın başlarında Almanya'da doğmuş ve itibarlı bir aileye mensuptur.⁷⁷⁴ O, Padua ve Bologna'da eğitim görmüş, daha sonra Paris ve Köln'de dersler vermiştir. Albert, haçlı savaşlarına katılımı artırmak için teşvik ve tahrik vaazları vermiştir.⁷⁷⁵ Öte yandan o, Batı toplumunun fikir dünyasına kalıcı izler bırakan sayılı düşünürler arasında yer almaktadır. Bununla beraber şunu ifade etmeliyiz ki onu da en çok etkileyen şey İslâm düşünürleri müktesebatına olan vukufiyetidir. Hatta İbn Sînâ'nın Albert'in büyük ustası olduğu ifade edilmiştir. Onun yorum biçiminin tamamen İbn Sînâ'nın kullandığı yönteme benzediği iddia edilmiştir. Bu nedenle o, neredeyse her yerde İbn Sînâ'nın ismini zikretmekten çekinmemiştir.⁷⁷⁶ İbn Rüşd ile ilişkisine gelince Urvoy, XIII. yüzyılın ortalarında, aralarında Büyük Albert'in de bulunduğu Hristiyan düşünürlerin İbn Rüşd'ün fikirlerinden geniş ölçüde yararlandığını

⁷⁷³ Erkızan, "İbn Rüşdçülük: Batıdaki Tarihsel ve Felsefî Gelişimi Üzerine", 75.

⁷⁷⁴ Markus Führer, "Albert the Great", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysic Research Lab, Stanford University Summer 2022. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/albert-great/>

⁷⁷⁵ Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, 170.

⁷⁷⁶ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 171.

ifade etmiştir.⁷⁷⁷ Onun başlangıçta İbn Rüşd'ün hayranı ve savununcusu olduğu belirtilmiştir. Bilhassa İbn Rüşd'ün bilginin insana verdiği mutluluğu anlatan görüşlerini benimsenmiştir. Bu bağlamda o, 1242'de yazdığı *Summa de Creaturis* ve 1252'de kaleme aldığı *De Divinis Nominibus* isimli eserlerinde hala bir filozof olarak İbn Rüşd'ün görüşlerine yer vermeye devam etmiştir. Nitekim Albert'in *Summa de Creaturis* adlı eserinde yaklaşı 80 kez İbn Rüşd'e atıfta bulunduğu ve hemen hemen o zamana kadar bilinen bütün eserlerinin adını zikrettiği bildirilmektedir.⁷⁷⁸ Bu anlamda Renan'ın da verdiği bilgiye göre Büyük Albert, *Poetika* ve *Etik* haricinde Orta Çağ'ın bildiği İbn Rüşd'ün bütün şerhleri hakkında bilgi sahibidir.⁷⁷⁹ İbn Rüşd'ün tesirinin sadece mezkûr atıflarla mahdud olmadığını belirtmek isteriz. Çünkü Albert'in, elinde bulunan her şeyi kendi metninin içinde eritmek gibi bir alışkanlığı olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca o, İbn Rüşd'den övgüyle bahsetmekten çekinmemiştir. Bununla birlikte 1240-1250 yıllarında Roger Bacon ile Büyük Albert'in İbn Rüşd'ün öğretisini tam manasıyla anlamamakla birlikte onu sık sık zikrettikleri⁷⁸⁰ ileri sürülmüştür.

Öte yandan papalığın katı tavrı ve İbn Rüşd'e isnad edilen akılların birliği doktrini gibi hususlar onu İbn Rüşd karşıtı olamaya sevk etmiştir. Bu nedenle o, 1252 yılında *De Unitate Intellectus* adlı eseri ile akılların birliğinin ilk kez Müslümanlar tarafından ortaya atıldığını ve bu hatanın kâşiflerinin onlar olduğunu savunur.⁷⁸¹ Dolayısıyla o, 1256⁷⁸² yılında İbn Rüşd ve İbn Rüşdçüleri hedef alan *De Unitate Intellectus Averroistas* adlı eseri kaleme kalmıştır. Kendisi bu eseri Roma'da ve IV. Alexander'in emri üzerine telif ettiğini söyler.⁷⁸³ Albert'in İbn Rüşd hakkındaki kanaatinin bu denli değişiklik göstermesi ilmî olmaktan ziyade dinî karşıtlık ve politik kaygılardan kaynaklandığını düşünüyoruz. Bir taraftan papanın katı tavrı diğer yandan ise siyasi iradenin Müslümanlara karşı menfî düşüncelerinin dönemin ilim insanlarının üzerinde baskı oluşturduğu açıktır. Bu anlamda Büyük Albert dâhil olmak üzere birçok Batılı ilim adamları görünüşte İslâm düşünürlerini tenkit ederken, diğer yandan onların

⁷⁷⁷ Mark Schaub, "Rhetorical Studies in America: The Place of Averroës and the Medieval Arab Commentators", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, (16), 1996, 233-254, 236-237.

⁷⁷⁸ Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, 170.

⁷⁷⁹ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 171.

⁷⁸⁰ Robert Hammond, *Farabî felsefes ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, (Çev. Uluğ Nutku, Gülnihal Küken), The Hobson Book Press, New York 1947, 130.

⁷⁸¹ Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, 170.

⁷⁸² Hammond, *Farabî felsefes ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, 130-132; Küken, "Doğu-Batı Felsefî Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması", 192.

⁷⁸³ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 171.

düşünce birikiminden istifade ettikleri bir hakikattir. Bu durumun Albert'in gözde öğrencisi Thomas Aquinas için de geçerli olduğunu vurgulamak isteriz.

2.3.2. Thomas Aquinas

Orta Çağın en büyük İtalyan filozofu ve ilahiyatçısı olarak nitelendirilen Thomas Aquinas, 1225 yılında Napoli yakınlarında Aquino kasabasına bağlı Roccasecca şatosunda doğmuştur. Alman imparatorları soyundandır ve II. Frederick'in yeğenidir. Küçük yaşta Mont-Cassin manastırında Benedikten keşişlerine emanet edilen Thomas, keşişlerin bu manastırı terk etmeleri üzerine 1239'da Napoli'ye gönderilmiştir. Kutsal Roma İmparatoru II. Frederick onu himayesine almıştır. İmparatorun himayesi Aquinas'ın entelektüel hayatı için bir dönüm noktası oluşturmuştur. Çünkü II. Frederick sadece birkaç yıl önce bu şehirde Napoli Üniversitesini kurarak burayı İslâm ilmini Batı dünyasına tanıtmak için akademi haline getirmiştir. Doğu'ya hayran kalan II. Frederick orijinalinden okumak için İslâm filozoflarının müktesebatını Napoli akademisinde Arapçadan Latinceye tercüme ettirmiştir. Aquinas da Paris'e gelmeden önce II. Frederick'in bu sarayında Endülüs kültür temelli bir eğitim görmüştür.⁷⁸⁴ O, bu üniversitede önce zamanın âdeti üzere üçlük ve dörtlük⁷⁸⁵ okumuştur. Serbest sanatlar denilen bu yedi bilgiyi öğrendikten sonra felsefe ve teoloji okumaya başlamıştır. Thomas Aquinas, İslâm filozoflarına duyulan ilginin merkezi olan Napoli Üniversitesinde okuduktan⁷⁸⁶ sonra ailesinin karşı çıkmasına rağmen Dominiken tarikatına girmiş, Paris'e giderek Dominiken üstadlarından Büyük Albert'in yanında felsefe öğrenimine devam etmiştir. Aquinas 1248'de hocası Büyük Albert ile Dominiken ilahiyat inceleme merkezi için Colagne'ye gitmiştir. 4 yıl daha burada kalarak hocasından felsefe ve teoloji okuduktan sonra 1252'de tekrar Paris Üniversitesine dönerek ders vermiştir. 1256 yılında Büyük Albert ve ondan 15 yıl sonra da Thomas Aquinas İbn Rüşdçülüğe karşı birer eser yazmışlardır. Thomas Aquinas, Antik bilim ve felsefesini kilisenin âlem anlayışına bağlamış, akıl ve iman arasındaki

⁷⁸⁴ Menocal, *Dünyanın İncisi Endülüs*, 231-232.

⁷⁸⁵ Üçlük, Orta Çağ'ın ilk dönemlerinde manastır ve katedral okullarında retorik, gramer ve mantık biliminden oluşmaktadır. Dörtlük ise aritmetik, geometri, astronomi ve müzikten oluşan daha ileri düzey bir eğitim programıdır. Bkz. Sebetci, "11. 12. Yüzyıllarda Ortaçağ Avrupası'nın Eğitime Genel Yaklaşımı", 99.

⁷⁸⁶ Stephen F. Brown, "Thomas Aquinas", (Ed.: Richard H. Popkin), *The Columbia History of Western Philosophy*, (ss. 251-256), Columbia University Press, New York 1999, 251.

bağlantı ve sınırları ortaya koymada İbn Rüşd'ü izleyerek bilimin bağımsızlığına yol açmıştır. Bütün skolâstik çağın en büyük düşünürü olarak ünlenen Thomas'ın öğretisi günümüzde de Katolik kilisesinin resmi felsefesi⁷⁸⁷ olarak devam etmektedir. Hristiyan Batı dünyasının fikri temellerini oluşturan ve bugün hala kilisenin resmi felsefesinin kurucu temsilcisi olarak devam eden Aquinas'ın Endülüs'ten tevarüs edilen ilimle yetişmesi, Batı'nın Müslümanlara olan borcunu göstermesi açısından kıymetlidir. Daha önce ifade edildiği üzere II. Frederick'in talebi ile 1217-1230 yıllar arasında Micheal Scot ve Jacob Anatoli gibi mütercimler İbn Rüşd'ün eserlerini İbranice ve Latinceye çevirmiştir. 1239'da saraya gelen Aquinas için bu müktesebatın bir talih olduğunu düşünüyoruz. Bu eserler vasıtasıyla Aristo bilimine de ulaşan Aquinas'ın entelektüel birikiminde bu dönemin yatsınamaz bir katkısının olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda onun bazı meselelerde Rüşd'e muhalif olduğu bilinse de ondan doğrudan 503⁷⁸⁸ kez alıntı yaparak İbn Rüşd'den ne derece etkilendiğini ortaya koymuştur. Bu durum hem Aquinas hem de halefleri için biçimlendirici olduğunu düşünüyoruz. Bu yüzden Gilson İbn Rüşd'ün mirasının Hristiyan felsefesinin gelişimini yönlendiren tamamen rasyonalist bir felsefe olduğunu ileri sürer.⁷⁸⁹ Buna bir örnek vermek gerekirse, Aquinas'ın Aristo'nun fiziği hakkındaki yorumlarında İbn Rüşd'den geniş ölçüde alıntı yaptığı ve onun katkısını felsefi düzeyde memnuniyetle karşıladığı⁷⁹⁰ belirtilmiştir. Bu konuya değinen Watt; “*Avrupa felsefesi, Arap yazarlara derinlenmesine borçluydu ve Averroes'in Aristotelesçiliğine tıpkı Brabantlı Siger gibi Thomas Aquinas da çok şey borçluydu.*”⁷⁹¹ ifadeleriyle İbn Rüşd'ü Siger kadar Thomas Aquinas'ın da İbn Rüşd'ün etkisinde olduğunu vurgulamıştır. Meseleyi bir başka açıdan değerlendiren Gardet ise İbn Rüşd'ün yorumcu Thomas'a göre kesinlikle daha mükemmel⁷⁹² olduğunu belirtmiştir.

⁷⁸⁷ Hammond, *Farabî felsefes ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, 130-132; Küken, “Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması”, 192.

⁷⁸⁸ Schaub, “Rhetorical Studies in America: The Place of Averroës and the Medieval Arab Commentators”, 237.

⁷⁸⁹ Carol Lea Clark, “Aristotle and Averroes: The Influences of Aristotle's Arabic Commentator Upon Western European And Arabic Rhetoric”, *The Review of Communication*, Vol.7 (4), October 2007, 369-387, 380.

⁷⁹⁰ Louis Gardet, “Saint Thomas et Ses Predecesseurs Arabes”, (Ed.:), *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies*, (ss. 419-448), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Canada 1974, 421.

⁷⁹¹ Watt, *İslâm'ın Orta Çağ Avrupası Üzerindeki Etkisi*, 108.

⁷⁹² Gardet, “Saint Thomas et Ses Predecesseurs Arabes”, 438.

Öte yandan hocasından birkaç yıl sonra İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülere karşı reddiye yazan Thomas Aquinas; “*İnsanın hakikati bilmek istemesi fitrî bir istektir. Sapkınlıklardan sakınmak da içsel, doğal bir olgudur. Pek çok sapkın anlayışlar ortaya çıkmıştır. Hele hele bunlardan biri var ki, çok tehlikeli ve akıl hakkında yanıltıyor. Öyle ki, bizler aklımız aracılığıyla hakikati bilmek ve sapkınlıklardan korunmak için var olmuştuk. İşte bu sapkın görüşün ana kaynağı İbn Rüşd’dür.*”⁷⁹³ ifadeleriyle İbn Rüşd’e karşı katı bir muhalif izlenimini vermektedir. Dönmez’e göre sahne önünde katı bir İbn Rüşd muarızı görünen Aquinas, sahne arkasında sıkı bir İbn Rüşdçü’dür. Çünkü Aquinas, İbn Rüşd’e ait olmayan; fakat İbn Rüşdçülerin İbn Rüşd’e atfettikleri ve kendisinin Hristiyanlık için tehlikeli bulduğu görüşlere itiraz etmektedir. Bu durumda iki husus ortaya çıkmaktadır: Birincisi; Thomas Aquinas, İbn Rüşd’e mi, yoksa onu yanlış yorumlayan Latin İbn Rüşdçülerine mi karşı olduğunu ayırt edememektedir. İkincisi ise o, dinî inançları ve sahip olduğu misyon gereği İbn Rüşdçüler üzerinden İbn Rüşd’e karşı politik bir tavır takınarak bilinçli bir yönlendirme yapmaktadır.⁷⁹⁴ Bunlardan hangisi öne çıkarsa çıksın vurgulanması gereken husus şudur ki, İbn Rüşd’ün düşünce dünyası Aquinas’ın felsefi anlayışını belirleyici bir öneme sahip olmuştur.

Burada başka bir hususa değinmek istiyoruz. Aquinas Paris Üniversitesi’nde ders verirken yasak olmasına rağmen Aristo’nun metafizik ve doğa felsefesiyle ilgili kitaplarını ve özellikle de Müslüman filozoflarca yapılan şerhlerini hem okumuş hem de okutmuştur. Bu bağlamda Aristo’nun eserlerini anlayabilmek için İbn Rüşd’ün şerhlerine başvurmuştur. Dolayısıyla o, pek çok felsefî ve teolojik sorunun çözümlenmesinde Müslüman filozofların⁷⁹⁵ yaklaşımlarını esas almıştır. Bu yüzden reddiyelerine rağmen İbn Rüşd’ün asıl alıcısı Aquinas olduğu iddia edilmiştir. Böylece onun İbn Rüşdçülüğün Avrupa’da yayılmasında büyük katkısı olduğunu söylemek gereklidir.⁷⁹⁶ Dolayısıyla Batı düşüncesini Thomas Aquinas üzerinden belirleyenlerin Aquinas’ın düşüncelerindeki İbn Rüşd etkisini göz ardı etmemesi gerekir.

⁷⁹³ Aquinas, “Akılların Birliği Meselesinde İbn Rüşdçülere Reddiye”, 249-250.

⁷⁹⁴ Süleyman Dönmez, “İbn Rüşd ve Thomas Aquinas Bağlamında Hristiyanlığın Rasyonel Yorumuna İslâm Felsefesinin Etkisi”, (Ed.: Seyfi Kenan), *Erken Klasik Dönemden XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadar Oamanlılar ve Avrupa Seyahat, Karşılaştırma ve Etkileşim*, (ss. 159-175), İsam Yay., İstanbul 2010, 161-162.

⁷⁹⁵ Dönmez, “İbn Rüşd ve Thomas Aquinas Bağlamında Hristiyanlığın Rasyonel Yorumuna İslâm Felsefesinin Etkisi”, 159.

⁷⁹⁶ Yıldırım, “İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması ve Latin İbn Rüşdçülüğü”, 106-107.

2.3.3. Brabantlı Siger

Brabantlı Siger, XIII. yüzyılda İbn Rüşdçülük akımının kurucusu, önderi ve ideoloğu⁷⁹⁷ olarak tanınmıştır. Kendi zamanında Büyük Siger⁷⁹⁸ olarak bilinen düşünür 1235-1240 yılları arasında Belçika'nın Brabant bölgesinde dünyaya gelmiştir. Onun ismi ilk kez 1266 yılında Paris Üniversitesi Sanatlar Fakültesi ile ilgili yasaklama kararnamesinde geçmektedir. Papa XXI. John'un yayınladığı 7 Mart 1277 tarihli yasaklama karından bir süre sonra, ilgili hükümlere riayet etmediği gerekçesiyle Siger'in görevine son verilmiştir. Daha sonra engizisyon yetkilileri tarafından takibe alınarak Orvieto kenti manastırına hapsedilmiştir. Burada tutuklu iken, 1284 yılında aklını yitirdiği söylenen hizmetçisi tarafından öldürülmüştür.⁷⁹⁹ Dante *İlahî Komedya*'sında onu cennete bilge adamların arasına Thomas Aquinas ve Büyük Albert'in yanına yerleştirerek onurlandırmıştır. Hatta onun Thomas'ın ağzından Siger'i şu sözlerle tanıttığı ifade edilir: “*Bu Saman sokağında ders verirken istenmeyen gerçekleri ortaya koyan Siger'in ebedi ışığıdır.*”⁸⁰⁰ Bu, Siger'in Paris Üniversitesi'nde verdiği derse bir göndermedir. Bazı tarihçiler bu duruma şaşırarak Siger'in sonunda heterodoks görüşlerini terk ettiğini Thomizme⁸⁰¹ yakın bir pozisyon benimsediğini ve dolayısıyla Aquinas'ın övgüsünü kazandığını belirtir. Ancak bu durum onun özgün metinleri tarafından doğrulanmış değildir.⁸⁰² Çünkü Siger'in Paris Üniversitesindeki İbn Rüşdçülerin baş temsilcisi ve Thomas Aquinas'ın ise onun baş rakibi olduğundan şüphe yoktur.⁸⁰³

Gilson'a göre Siger'in ilmî şahsiyeti Aristo ve onun yorumcusu İbn Rüşd'ün otoritesine dayanmaktadır. Bu bağlamda Siger'in yaklaşımında bu iki üstadın söylediği her şey hakikatle özdeştir ve onları dinlemek, bizzat aklın dilini işitmektir. Gilson çifte hakikat doktrinini Siger'a değil, İbn Rüşd'e isnad etmek gerektiğini bildirir. Zira Siger “hakikat” kelimesini, felsefî spekülasyonların neticelerini belirlemek için

⁷⁹⁷ Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, 161.

⁷⁹⁸ Maurer, *Medieval Philosophy*, 194.

⁷⁹⁹ Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, 161; Sefa Dereköy, “Rönesans Aslında Bir Reendülüsans Mı?”, *Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 6, (26), Bahar 2023, 144-160, 151.

⁸⁰⁰ Maurer, *Medieval Philosophy*, 194.

⁸⁰¹ Thomizm ya da Tomaşçılık, XIII. asrın Hristiyan filozofu ve kilise babası Thomas Aquinas'ın doktrinine verilen isimdir. Bkz. Süleyman Hayri Bolay, “Tomaşçılık”, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, (11. Baskı), Nobel Yay., Ankara 2013, 357.

⁸⁰² Maurer, *Medieval Philosophy*, 194.

⁸⁰³ Isaac Husik, Pierre Mandonnet “Siger de Brabant et l'Averroisme Latin au XIII. Siècle”, *The Philosophical Review*, 20, (4), (Jul., 1911), 426-434, 429.

kullanmamıştır. Onun doktrinde hakikat daima ve yalnızca vahiy demektir.⁸⁰⁴ Bu meseleyi sonraki başlıklarda tetkik edeceğimiz için şimdilik bu kadarıyla iktifa ediyoruz.

Yukarıda ifade edildiği gibi İbn Rüşd'ün düşünceleri Siger için belirleyici olmuştur. Bu bağlamda o birçok konuda İbn Rüşd'ü esas alarak fikirini beyan ettiğini söyleyebiliriz. Ancak İbn Rüşd'ün Hristiyan Batı'da çokça tenkit edilmesinin baş sorumlusu da yine Siger ve arkadaşları olmuştur. Çünkü İbn Rüşd'ü yorumlayan bu düşünürlerin kendi fikirlerini İbn Rüşd'e atıfla ortaya koymaları, ona ait olmayan düşüncelerin İbn Rüşd'e izafe edilmesine sebebiyet vermiştir. Bu durum da Libera'nın belirttiği gibi *“hiçbir filozof onun kadar yanlış anlaşılma ve iftiraya uğramamıştır”*,⁸⁰⁵ yargısını kaçınılmaz bir şekilde teyit etmiştir.

2.3.4. Dacialı Boetius

Orta Çağ'da bir diğer İbn Rüşdçü düşünür de Dacialı Boetius'tur. Onun ismi sıklıkla 1277'deki yasaklarda sapkın doktrinler savunucusu Brabantlı Siger ile ilişkilendirilir. Bu yasaklara ait en eski el yazmalarından birinde o, yasaklanmış hataların başlıca savunucularından biri olarak adlandırmıştır. Ancak yakın zamana kadar Boetius, araştırmacılar için sıradan bir isim olarak değerlendirilmiştir. Fakat son yıllarda onun bilinen metinlerinin sayısında dikkat çekici artış olmuştur. Bu metinler vasıtasıyla yasaklanma gerekçesi de ortaya çıkmış görünmektedir. Boetius'un kınanan öğretilerini şöyle sıralamak mümkündür:

- 1- Felsefenin peşinden koşmaktan daha mükemmel bir durum yoktur.
- 2- Dünyanın bilge insanları yalnızca filozoflardır.
- 3- Filozoflar insan aklının çözebileceği tüm sorunları ortaya koyma ve çözme hakkına sahiptir.
- 4- Yaratılış imkânsızdır, ancak bunun tersi inançla savunulmalıdır.
- 5- İlk insan yoktur ve sonuncusu da olmayacaktır.
- 6- Bir beden bir kez bozulunca hayata geri dönemez.

⁸⁰⁴ Etienne Gilson, “Latin İbn Rüşdçülüğü: Brabant'lı Siger”, (Çev. Murtaza Korlaelçi), *Felsefe Dünyası*, (29), 1991, 118-122, 118-119.

⁸⁰⁵ Libera, *Orta Çağ Felsefesi*, 228.

- 7- Gelecekteki bir diriliş filozof tarafından kabul edilmemelidir. Çünkü bu, rasyonel bir incelemeye tabi değildir.
- 8- Doğa filozofu, Hristiyan inancıyla çelişse de dünyanın zamanda başladığını inkâr etmelidir.⁸⁰⁶

Bütün bunlardan hareketle Boetius'un, felsefenin inanç öğretilerinden bağımsız olması konusunda ısrarcı olduğu görülmektedir. O da İbn Rüşd gibi her ikisine saygı duymuş, ancak onları birbirinden ayrı tutmuştur. Yapılan çalışmalar ışığında ona göre felsefe, insan aklının evreninin doğal nedenlerini ve ilkelerini rasyonel araştırma yoluyla ortaya çıkarma çalışmasıdır. Din ise vahiy ve Tanrı'nın mucizelerine dayanır. Bu yönüyle felsefe ve dinin bakış açıları ile kaynakları farklı olduğundan hiçbir zaman aynı zeminde buluşamazlar. Zira filozof evrenin kökenine ilişkin bilgiyi bizzat doğadan alır. Doğadaki her olaydan önce bir başka olay gelir ve dolayısıyla hareket ve zamanın mutlak bir başlangıcı yoktur. Kısacası evren ezelidir. Buna karşın dine inanalar ise evrenin her zaman var olmadığını dolayısıyla bir başlangıçla yaratıldığını vahiy yoluyla bilir.⁸⁰⁷ Bu şekilde akıl ile inancı birbirinden ayıran Boetius yasaklanmaktan kurtulamamıştır. Çünkü böyle bir ayırma gitmek Orta Çağ Hristiyan teolojisinin en önemli ilkelerinden birine darbe vurmaktır. Başka bir ifade ile kilise babalarının anladığı şekliyle bu ayırım, teolojinin kendisini reddetmektir. Zira bütün Orta Çağ boyunca Hristiyanlar, insan aklının en asil görevinin Hristiyan inancını desteklemek ve savunmak olduğuna inanmışlardır.⁸⁰⁸ Siger örneğinde olduğu gibi Boetius'un da din ile felsefe, inanç ile akıl arasına keskin çizgi çekmesi onu eleştirilerin odağı haline getirmiştir. Ancak burada sadece Latin İbn Rüşdçüler eleştirilmemiştir. Onların öğretileri İbn Rüşd'e atfedildiği için o da aynı kefiye konulmuştur. Bu bağlamda ileride inceleyeceğimiz üzere birçok düşünce İbn Rüşd'e ait olmadığı halde Boetius gibi kişiler üzerinden İbn Rüşd'e isnad edilerek tenkit edilmiştir.

2.4. İBN RÜŞD'E ELEŞTİRİLER

Orta Çağ Hristiyan Avrupa'sında İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülere yönelik gelişen tavrın eleştirisi ve yasaklamalar şeklinde ikili bir görünüm arz ettiği söylenebilir.

⁸⁰⁶ Maurer, *Medieval Philosophy*, 199-200.

⁸⁰⁷ Maurer, *Medieval Philosophy*, 200- 201.

⁸⁰⁸ Maurer, *Medieval Philosophy*, 202-203.

Birincisi başta Büyük Albert ve öğrencisi Thomas Aquinas olmak üzere entelektüel kesimden gelen eleştirilerdir ki, bu konuyla alakalı müstakil eserler telif edilmiştir. İleride daha detaylı ele alınacağı üzere, evvela aklın birliği, çifte hakikat doktrini ve bireysel aklın ölümsüzlüğü gibi uzun yıllar Avrupa’da tartışılacak konular üzerine reddiyeler yazılmıştır. Eleştiri ve yasaklamaların ikinci yönü ise bizatihi siyasi iradenin getirmiş olduğu yasaklamalardır. Özellikle kilisenin tahakkümünde olan siyasi irade vasıtasıyla resmi yasaklamaların muhtevasının daha geniş bölgelere sirayet ettiği söylenebilir.

Evvela felsefeyle ilgili tercüme edilmiş eserlerin Paris Üniversitesi’nde 1210 ve 1215’te yasaklanması ve ancak 1231’de sadece düzeltilmiş haliyle buraya girmesine izin verilmesi, Hristiyan Batı teolojisi için bir tehdit oluşturduğuna inanılmalarından ileri gelmektedir. Bu nedenle Aristo ve İbn Rüşd’ün şerhlerinin 1255 yılına kadar üniversite müfredatına sokulmasına izin verilmemiştir. Buna rağmen dönemin etkili skolâstik filozof/teologlarından Büyük Albert, Auvergneli William (ö. 1249) ve Halesli Alexander sınırlı mantık bilimi dışında Batı’da neşvü nema bulan bu yeni külliyata büyük bir ilgi duyma cesaretini gösterebilmiş ve onları okumaya gayret etmişlerdir. Bunu takiben 1255 yılında felsefe metinleri Paris Üniverstesi’nin öngörülen müfredatına dâhil edilmiştir.⁸⁰⁹ Yine İbn Rüşd’ü hem kıyasıya eleştiren hem de onun felsefî dehasına hayran olan Thomas Aquinas, bu müktesebatı Hristiyan teolojisine uyarlamak için büyük gayret sarf etmiştir. Bu bağlamda, skolâstik düşünürler İbn Rüşd’e karşı reddiyeler geliştirse de ileride değinileceği üzere, felsefî sistem bakımından onun tesirinden kurtulamamışlardır. Teolojik, entelektüel ve siyasi kaygılara rağmen Aristo’nun düşüncesi kısa zamanda Hristiyan Batı üniversitelerinde okutulmaya başlanmış, İbn Rüşd onun başlıca şarihi ve öğreticisi⁸¹⁰ olarak nitelenmiş ve bu ünvan günümüze kadar onanarak kabul görmüştür.

Brabantlı Siger’in Paris’te dikkat çekmeye başlamasıyla, İbn Rüşdçülere yönelik teolojik tepkilerin artığı görülmüştür. Sözgelimi; Paris’te kariyerinin başından beri felsefeye karşı temkinli bir tutum sergileyen Bonaventure; özellikle âlemin sonsuzluğu, tüm insanlardaki aklın birliği ve kişisel ölümsüzlüğün reddi gibi Hristiyan inancına

⁸⁰⁹ Stuart Mac Clintock, “Heresy Epithet: An Approach to the Problem of Latin Averroism- II”, *The Review of Metaphysics*, 8 (2), 1954, 342-356, 349.

⁸¹⁰ Yıldırım, “İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması ve Latin İbn Rüşdçülüğü”, 101-102.

aykırı öğretileri esas alarak İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülere karşı sert saldırılarda bulunmuştur. Böylece teologlar ile filozoflar arasındaki mücadele yoğunlaştıkça eleştirilerinin dozunun da arttığını görüyoruz.⁸¹¹ Bu bağlamda kınanan öğretilerin çoğunun da bu akım tarafından savunulduğu kanaati hâkimdir. Fakat sonraki araştırmacılar bu öğretilerin ekseriyetinin İbn Rüşd kaynaklı olduğu tezini çürütmüştür.⁸¹²

Esasen 1250 ile 1265 yıllar arasında Paris Üniversitesi Sanatlar Fakültesi, Aristo felsefesini amansız savunanlar ile bunlara karşı olanlar şeklinde iki grubun yer aldığı bir merkez görünümündeydi. Bir taraftan Brabantlı Siger ve öğrencileri İbn Rüşd'ü savunurken diğer yandan Papa Alexander tarafından bunlara karşı görevlendirilen Büyük Albert ve öğrencisi Thomas Aquinas yer almaktadır. İbn Rüşd'ün *Fizik*, *Nefs* ve *Metafizik* üzerine yazdığı şerhlerinin Latince çevirilerinin Batı dünyasına girmesiyle ona yönelik eleştiriler de bu eserler üzerinden yapılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda, Büyük Albert, İbn Rüşd'ün bireysel insan ruhunun ölümsüzlüğüne ilişkin argümanını çürütmek maksadıyla *De Unitate Intellectus Contra Averroem (İbn Rüşd'e Karşı Aklın Birliği Üzerine)* (1256) adlı bir eser telif etmiştir. Bu eserin içeriği ile ilgili “*İbn Rüşdçü teorisinin lehine ve aleyhine kullanılan delilleri sıraladıktan sonra, kendisinin benimsediği yaklaşımın özetini verir. Albert İbn Rüşd'ün görüşünü hem dine aykırı, hem de felsefî temelde savunulamaz bulur. Eserde Latin dünyasında insani aklın birliği teorisini benimseyen düşünürlerin bulunduğu dair bir işaret yoktur.*”⁸¹³ şeklinde tespitte bulunulmuştur. Bu durum aynı zamanda şunu da göstermektedir ki İbn Rüşd çok kısa zamanda hızlı bir biçimde Hristiyan Batı'da yaygınlık kazandığını ve papa da bunu önlemek maksadıyla Büyük Albert'i görevlendirdiğini ortaya koymaktadır. Papa'nın felsefî sapkınlıklara karşı mücadele etmek için sadece Albert'i değil, aynı zamanda öğrencisi Thomas Aquinas'ı da görevlendirdiğini görüyoruz. Bu yüzden Thomas Aquinas 1270 yılında yazdığı *Aklın Birliği Üzerine* adlı kitabının önsözünde İbn Rüşdçü sapkınlığının uzun zamandan beri pek çok zihinde yayıldığını belirterek⁸¹⁴ bu

⁸¹¹ Maurer, *Medieval Philosophy*, 204.

⁸¹² İskenderoğlu, “Daçyalı Boethius ve Brabantlı Siger, İlk İbn Rüşdçüler ve Aykırı Görüşleri”, 428.

⁸¹³ İskenderoğlu, “Daçyalı Boethius ve Brabantlı Siger, İlk İbn Rüşdçüler ve Aykırı Görüşleri”, 426; A. Gülnihal Küken, *İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994, 113.

⁸¹⁴ Aquinas, “Akılların Birliği Meselesinde İbn Rüşdçülere Reddiye”, 249; Hudayrî, *Eseru İbn Rüşd fi Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 70.

yöndeki niyetini ortaya koymaktadır. İşin en ilginç yanı, Aristo ve İbn Rüşd'ün düşüncelerini mukayeseli olarak ortaya koymaya çalışan Thomas Aquinas, saf Aristoculukla maruf İbn Rüşd'ü, Aristo'nun orijinal metinlerine yaptığı şerhlere kendi hatalı görüşlerini karıştırdığı ithamıyla karşı karşıya bırakır.

XIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra Avrupa'da yaşanan bu düşünce bunalımı, Hristiyan inancında Latin İbn Rüşd'ünün yaygınlaşmasından kaynaklandığı ileri sürülmüştür. Ancak Büyük Albert ve öğrencisi Aquinas'ın çabaları, Avrupa düşüncesini Brabantlı Siger'in en aktif olduğu 1267-1277 yıllar arasında zirveye ulaşan bu kirizden kurtarmaya yetmemiştir. Bu dönem, Orta Çağ'daki en büyük entelektüel savaşların yaşandığı dönem olarak nitelendirilmiştir. Dolayısıyla bu savaşı ateşleyenler de durumun ciddiyetinin farkında olmuştur. Birazdan detayını sunacağımız gibi, 1270 yılında bir yasak getirilmiş ve Albert'in öğrencisi Gilles de Lessines'e göre yasaklanan on beş konunun on üçü İbn Rüşd'ü doktrinler şeklinde belirlenmiştir.⁸¹⁵ Bu bağlamda Romalı Giles'in *De Erroribus Philosophorum (Filozofların Yanılmaları)*⁸¹⁶ adlı eserinde çağdaşlarını felsefeye çok güvenmemeleri konusunda uyarmak maksadıyla Aristo, İbn Rüşd, İbn Sînâ, Gazâlî, Kindî ve İbn Meymûn gibi filozofların yanlışlığı konuları sıralamaktadır.⁸¹⁷ O, özellikle İbn Rüşd'ün “*Nefslerin birliği ve ittisali*”⁸¹⁸ doktrinine hücum eder. Ona göre İbn Rüşd, Aristo'nun yanlışlarının hepsini inatla devam ettirmiştir. O, âlemin bir başlangıcının olduğunu düşünenlere, Aristo'ya itirazından daha hararetli bir şekilde muhalefet etmiştir. Ona göre bu durumda Katolik Hristiyanların inancına hakaret edildiği için İbn Rüşd'e karşı çıkılması gerekir.⁸¹⁹ Bu eserin yayınladığı 1270 yılında Paris Piskoposu Stephen Tempier da filozoflar tarafından savunulduğunu düşündüğü on üç teze karşı resmi bir kınama yayınlamanın mantıklı olduğunu düşünmüştür. Bu kınamada ele alınan tezleri şöyle sıralamak mümkündür:

1- Bütün insanlar tek ve aynı akla sahiptir.

⁸¹⁵ Hudayrî, *Eserü İbn Rüşd fî Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 71.

⁸¹⁶ Romalı Giles'in 1270'lerde kaleme aldığı bu eserde eleştirdiği kişileri göz önünde bulundurduğumuzda onun Gazâlî ve İbn Rüşd'ü iyi bildiği ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda Giles her iki filozofun *Tehâfût*'lerinden haberdar olacaktır ki Gazâlî'nin eserinin ismini kendi eserine vermeyi tercih etmiştir.

⁸¹⁷ Romalı Giles, *Filozofların Yanılgıları*, (Çev. Özcan Akdağ), (1. Baskı), Kaknüs Yay., İstanbul 2016, 33-73.

⁸¹⁸ Giles, *Filozofların Yanılgıları*, 89; Küken, *İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, 113.

⁸¹⁹ Giles, *Filozofların Yanılgıları*, 42.

- 2- İnsan (her şeyi) kavrar önermesi, yanlıştır ya da hatalıdır.
- 3- İnsanın iradesine seçme özgürlüğü verilmemiştir.
- 4- Dünyadaki tüm olaylar zorunlu olarak gök cisimlerinin etkisiyle meydana gelir.
- 5- Âlem sonsuzdur.
- 6- İlk insan yoktur.
- 7- Bedenin sureti olan ruh, bedenle birlikte bozulur.
- 8- Ölümden sonra bedenden ayrılan nefis, cismani bir ateşe düşer olmaz.
- 9- Seçme özgürlüğü aktif değil, pasif bir güçtür ve zorunlu olarak arzu edilen nesne tarafından belirlenir.
- 10- Tanrı'nın tikel şeylere ilişkin bilgisi yoktur.
- 11- Tanrı yalnızca kendini bilir.
- 12- Tanrı insan eylemleri üzerinde hiçbir takdir uygulamaz.
- 13- Tanrı ölümlü bir varlığın ölümsüz olmasını sağlayamaz.

Ancak daha sonraki gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda bu yasakların yükselecek düşünsel kriz dalgasını durduramadığını göstermektedir. Bunu öngören Papa XXI. John 1277 yılının başlarında Paris Piskoposu Etienne Tempier'dan durumun araştırılmasını ve kendisine yeni bir rapor sunulmasını istemek durumunda kalmıştır. Ancak Piskopos oldukça aceleyle on altı ilahiyatçıdan oluşan bir komisyon kurarak 219 tezd⁸²⁰ müteşekkil, Hristiyan öğretileri için tehlike arz edeceği düşünülen bir liste hazırlamıştır. Nihayet 7 Mart 1277'de yasaklama kararı çıkarılarak yayınlanmıştır. Yasaklanan 219 tezin tamamına yakını Aristocu-İbn Rüşdcü felsefeye ait düşüncelerden oluştuğu iddia edilmiştir. Dolayısıyla yasakların asıl muhatapları da Dacialı Boethius ve Brabantlı Siger olduğu belirtilmiştir.⁸²¹ Ayrıca Raymond Llull⁸²² da Tempier'i izleyerek bilahare üniversitelerde İbn Rüşd'ün düşüncesini benimseyen filozoflara karşı şiddetli bir saldırı başlatmıştır.⁸²³ Llull, 1277 yılında kınanan tezleri izleyenleri lanetlediğini göstermek için onları küçültücü ve aşağılayıcı içerikte "Averroestae" kavramıyla nitelemeye devam etmiştir.⁸²⁴ Böylece Grek-İslâm felsefesi ile Hristiyan düşüncesi arasındaki uzun süreli çatışma dramı, 1277'deki yasaklamayla zirveye ulaştığı

⁸²⁰ Jamal, "XIII. Asırda Paris Üniversitesi'nde İslâm Felsefesinin Ele Alınışı", 48.

⁸²¹ Erkızan, "İbn Rüşdçülük: Batıdaki Tarihsel ve Felsefî Gelişimi Üzerine", 75.

⁸²² Harvey, "Was al-Ġazālī an Avicennist? Some Provocative Reflections on Jewish Averroism", 12.

⁸²³ Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, 127.

⁸²⁴ Erkızan, "İbn Rüşdçülük: Batıdaki Tarihsel ve Felsefî Gelişimi Üzerine", 74.

söylenbilir. Bu yasaklamada değinilen felsefi tezlerin kapsamı oldukça geniştir. Bu bağlamda tartışılan her tezin Hristiyan akidesine gerçek veya görünürde karşıt olduğu düşüncesi üzerinde birleşilir. Ancak bu yasaklamanın Orta Çağ düşüncesinin geleceği için büyük önem⁸²⁵ taşıdığı ise tartışmasız bir hakikattir.

Batı felsefe tarihinde bazıları, 1270 tarihinin Aquinas için büyük bir zafer olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak daha sonra 1277’de 219 tezi yasaklamak mecburiyetinde kalındığına bakacak olursak onun bir zafer olmadığı görülmektedir. Bu yasak her ne kadar yerel olsa da Orta Çağ’ın belki de tehlikeli entelektüel krizi olarak kabul edilmelidir. Bahse konu olan yasak sadece yaygın görüş olan Aristoculuğa karşı Augustinusçuluğun hareketi değil, 1215’ten önce gelişmeye başlayan krizin ani ve çok şiddetli patlamasıdır. Bu yasak kutsal bilim ile saf felsefenin karşı karşıya gelmesi ya da bu yüzyılda büyük bir refah ve doktrinsel özerkliğe kavuşan ilahiyat fakültesinin sanat fakültesine karşı bir mücadelesi olarak da değerlendirilebilir.⁸²⁶ Ancak bu yasaklar Aristo’nun öğretisini durduramadığı gibi Rönesans’a kadar varlığını sürdüren İbn Rüşdçi felsefe geleneğini de zedelememiştir. Çünkü Küken “*Bacon’un işaret ettiği üzere Paris ve İngiltere’de İbn Rüşdçülüğe yoğun bir ilgi vardı. Bu durum büyük Fransiskenlerden biri olan Duns Scotus’un (ö. 1308) kat’i olarak İbn Rüşd aleyhtarı bir görüşle ortaya çıkmasına kadar devam etti. XIV. yüzyılda İbn Rüşdçülük (Averroizm), Paris’te fiilen çökmüş bulunmasına rağmen, İngiltere’de bulunan Fransiskenler arasında hala taraftarları bulunmakta idi. Aragon ve Provans’ta yaşamış olan Raymond Martini, İslâm filozoflarının İbranca tercümelerini kullanmıştı ve Pugio Fidei Adversum Mauros et Judaeos adlı eserinde, Aristoteles’i müdafaa etmek için Platon’dan “Akılların Birliği” doktrininin aldığı gerekçesiyle İbn Rüşd’ü itham etmiştir. İngiliz Kermel rahiplerinden John Baconthrop (ö. 1346), İbn Rüşd öğretisinin, kendi görüşüyle zındıklığa varan taraflarını düzeltmeye çalışır ve bu yüzden çağdaşları tarafından bir takdir ifadesi olarak “İbn Rüşdçülerin Prensi” olarak anılır. İbn Rüşdçülüğün merkezlerinden biri olan Padua’da 1334’te Bolonya’lı Servit rahibi Urbano, İbn Rüşd’ün “Büyük Şerhi” üzerine bir şerh yazdı ve bu şerh, tarikat başkanının emriyle 1492’de basıldı. Padua İbn Rüşdçülüğünün kurucusu olarak tanınan*

⁸²⁵ Maurer, *Medieval Philosophy*, 205-206-207; François Xavier Putallaz, “Censorship”, (Çev. Amandine Catala), (Ed.: Robert Pasnau), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, (ss. 99-113), (1. Baskı), Cambridge University Press, Cambridge 2010, 99.

⁸²⁶ Hudayrî, *Eseru İbn Rüşd fi Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 76.

Padua Katedrali rahiplerinden Tıanalı Gaetano, “fa’al akıl” ve “ruhların birliğı” meselelerinde belirgin bir şekilde İbn Rüşdçü görüşleri savunuyordu. Ders notlarının birçok nüshalarının bugüne kadar kalmış olmasından da anlaşılacağı üzere o, zamanında son derece popüler olmuştu. Paduadaki bu İbn Rüşdçü ekol hâkimiyetini XV. yüzyılda da devam ettirdi. Ancak bu yüzyılın sonunda İbn Rüşdçülüğe karşı bir reaksiyon başlamış ve yaklaşık olarak 1495’lerde Padua Üniversitesi İbn Rüşdçüler ve Alexanderciler olmak üzere iki kısma ayrılmıştı. Zira bu tarihlerde Pomponat, Padua’da De Anima üzerine dersler vermiş fakat onu Aphrodisiaslı Alexander’den faydalanarak izah etmiş ve İbn Rüşd’ün doktrinini Aristocu metinlerin muteber şerhleri kabul etmek yerine, bir takım denemelerden ibaret sayarak saf dışı bırakmıştır.”⁸²⁷ ifadeleriyle İbn Rüşd’ün nerelerde ve hangi konular bağlamında tartışıldığını ve ona olan ilginin büyüklüğünü kapsamlı bir şekilde ortaya koymuştur. Konu ile ilgili değerlendirmede bulunan Bayrakdar ise nicelik ve nitelik bakımından gücü artan Latin İbn Rüşdçülüğünün XIV. yüzyıla kadar daha çok Güney Avrupa’da yaygınlaştığını vurgulamıştır. O, bu akımın önemli merkezlerinden birisi olarak Sorbonne da işaret etmiştir.⁸²⁸ Ancak daha önce de ifade edildiği gibi, başta dini otorite olmak üzere bu akım Kilise ve Hristiyanlığa karşı çok tehlikeli bir gelişme olarak addedilmiştir. Bunun neticesinde biraz önce de ifade edildiği gibi 1210’dan 1277 yılına kadar İbn Rüşdçülüğü kınayan ve yasaklayan bir dizi karar çıkartılmıştır. Bu yasaklardan nasibini alan birçok İbn Rüşdçü düşünür, ya hapse mahkûm edilmiş veya giyotinle boynu kesilmiştir. Lorca ise düşünürlerle karşı işlenen bu suçların aynı zamanda onların müktesebatlarını da yok ettiğini “Bu İbn Rüşdçü felsefecilerin katkılarını tekrar inşa etmeye çalışırken karşılaştığımız ilk problem, onların çalışmalarının Katolik kilisesi tarafından lanetlenmesinden sonra maruz kaldıkları insafsız zulümler ve bu zulmün sonucunda yazdıkları birçok şeyin kaybolmuş olmasından kaynaklanmaktadır.”⁸²⁹ sözleriyle niteleyerek bu gerçeğe işaret etmiştir. Dolayısıyla Templier’in 7 Mart 1277’de yayınladığı 219 tezi içeren son yasak metni, çok daha amir hükümler içermekte ve yerel yöneticilere de İbn Rüşdçülerin sürgün edilmesini tamim etmektedir. Bunun ultimatolar neticesinde “Dry Townlu John korunma aramak için İngiltere’ye geri

⁸²⁷ Küken, *İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, 112-113.

⁸²⁸ Mehmet Bayrakdar, “İbn Rüşdçülük ve College de France”, (Ed: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. II, 83-88), Asitan Yay., Sivas 2009, 84.

⁸²⁹ Lorca, “İbn Rüşd’ün Skolâstik ve Rönesans Felsefesi Üzerindeki Etkisi”, 102.

gelmek zorunda kalmıştır. Dacialı Boetius, 1277'deki lanetlenmeden sonra İtalya'ya gitmiş, Jandunlu John ve Padualı Marsilius 1326'da Paris'e kaçmışlar ve Romana Curia'sından korunabilmek için Bawaria Ludwig mahkemesine sığınmışlardır. Brabantlı Siger, 1276'da Fransa'nın Engizisyon Mahkeme Üyesi Simon du Val'in mahkemesi önünde duruşmaya gelmesi için çağrılmış ama İtalya'ya kaçmıştır.”⁸³⁰ Dolayısıyla bu kararın bir gereği olarak, Brabantlı Siger, Dacialı Boetius, Bernier de Nivelles ve Guillaume de la Mare gibi düşünürler sadece Sarbonne'dan kovulmamışlar, aynı zamanda, Siger başta olmak üzere bazıları idam edilmişler.⁸³¹

Aslına bakılırsa, daha öncede farklı vesilelerle ifade edildiği üzere İbn Rüşd hem Müslümanlar hem Yahudiler hem de Hristiyanlar tarafından tenkit edilmiş, yasaklanmış ve hatta küfürle itham edilmiştir. Müslümanlar içerisindeki trajik durumunu değerlendiren Nejjar, “Sokrates'in gençlerin zihinlerini ifsat etme suçlamasıyla yargılanması ve mahkûm edilmesi felsefe tarihinde trajik bir hadisedir. Diğer taraftan İbn Rüşd'ün ani gözden düşmesi ve hayatı boyunca çok sıkı çalışmayla İslâma bağlılığını da inşa ettiği kitaplarının halkın önünde yakılması başka bir trajik olaydır. Ancak İbn Rüşd Sokrates'e göre daha az şanslıdır. Çünkü Sokrates en azından kendisine yöneltilen suçlamalara karşı savunmaya davet edilmiştir. Ancak İbn Rüşd hiçbir zaman kendini savunmak için bir mahkemeye bile davet edilmemiştir.”⁸³² ifadeleriyle İslâm coğrafyasındaki İbn Rüşd'ün benzer durumunu özetlemiştir. Bu durum sadece Müslümanların tavrıyla sınırlı kalmamıştır. Yahudi inanç ve öğretilerini ifsat edeceği kaygısıyla felsefe okumanın yirmi beş yaş altı kişilere yasaklanmasının merkezinde yine İbn Rüşd vardır. Son olarak, Aristo ve İbn Rüşd'ün şerhleri Latinceye aktarılmasıyla tanışan Hristiyan Batı toplumunda da bir dizi yasakların gerçekleştiğini gördük. Dolayısıyla bu yasakların temelinde hem dini otorite hem de siyasi iradenin var olduğunu belirtmeliyiz. Öteden beri Hristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki mücadele İbn Rüşd'ün eleştirilmesinde de baskın bir ideolojik saplantı olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Hristiyan öğretilerine aykırı iddiasıyla karşı çıkılan doktrinlerin çoğunun esasında İbn Rüşd'e değil, Latin İbn Rüşdçülere veya Aristo'ya ait olduğunu görüyoruz. Ancak, özellikle Hristiyan Batı düşüncesinin otoriter ve belirleyici isimlerinden Büyük Albert ve öğrencisi Thomas Aquinas, Aristo yerine İbn Rüşd'e

⁸³⁰ Lorca, “İbn Rüşd'ün Skolâstik ve Rönesans Felsefesi Üzerindeki Etkisi”, 102.

⁸³¹ Bayrakdar, “İbn Rüşdçülük ve College de France”, 84.

⁸³² Nejjar, “Ibn Rushd's Theory of Rationality”, 191.

saldırmayı tercih etmişlerdir. Bu durum, zihni arka plandaki ideolojik saplantıyı hatırlatmaktadır. Nitekim bunu Dönmez de “...*Bu, Thomas’ın rahatlıkla benimsediği ve savunduğu bir düşüncedir. Demek ki, onun İbn Rüşd’e yönelttiği büyük çoğunluğu tamamen mesnetsiz ve haksız görünen eleştirileri, İbn Rüşd’le ilişkisinin fikişsel olmaktan daha çok siyasal ve dinsel kaygılar üzerine inşa edildiğini ortaya koymaktadır.*”⁸³³ şeklinde değerlendirmektedir. Dolayısıyla Hristiyan Batı dünyasında bilhassa 1270’deki yasaklama Aquinas’ın bir zaferi olarak görölmektedir. Buna istinaden Rönesans döneminde bu zaferin bir dizi tabloları ressamılar tarafından çizilmiştir. Ancak daha sonraki münakaşalara ve yasaklamalar dikkate alındığında Aquinas’ın net bir zafere ulaştığı gözükmemektedir. Çünkü sadece yedi yıl sonra, 7 Mart 1277’de, bu sefer 219 tezi kapsayan bir yasaklama kararı çıkartılması bu durumun kanıtıdır. Bu karar Batı düşünce tarihinin en tehlikeli yasaklar manzumesi olarak nitelendirilmiştir. Yine bu yasaklar, esasında, önemli değişim, dönüşüm ve zihni inkılâbın gerçekleşeceği bir toplumdaki doğum sancıları olara da nitelendirilebilir. Yine bu teşebüsler statükoyu korumaya çalışanların son çırpınışları olarak gözükmemektedir. İşin en ilginç yanı da bütün bu yaşananların merkezinde bir İslâm filozofunun bulunmasıdır. Butterworth’un haklı olarak işaret ettiğı gibi, İbn Rüşd’ün felsefesi üzerine tartışmak birkaç asır boyunca moda haline gelmiştir. O, ya Aristo’nun en büyük şarihi olarak yüceltilmiş ya da yukarıda ifade edildiğı üzere Hristiyan akidesi açısından büyük tehdit olarak zemmedilmiştir. Bir taraftan İbn Rüşd’ü yaymaya kendini adayanlar ile diğer yandan onun öğretileriyle ateşli bir mücadelede girenlerin ⁸³⁴ savaşında kazananın Batı dünyası olduğı görölmektedir.

2.5. FELSEFİ PROBLEMLERDEKİ ETKİLEŞİM

İbn Rüşd’ün Hristiyan entellektüel dünyasında çokça tartışılan bir düşünür olduğı kuşkusuzdur. Onun eserlerinin Batı’ya girmesiyle tartışmaların alevlendiğı görölmektedir. Bu bağlamda İbn Rüşd’ün birçok konuda Hristiyan düşüncesini etkilemesi kaçınılmaz olmuştur. Aşağıda İbn Rüşd’ün Hristiyan Batı dünyasına etkisini felsefi problemler merkezinde kanıtlarıyla tartışmaya çalışacağız.

⁸³³ Dönmez, “İbn Rüşd ve Thomas Aquinas Bağlamında Hristiyanlığın Rasyonel Yorumuna İslâm Felsefesinin Etkisi”, 171-174.

⁸³⁴ Butterworth, “İbn Rüşd’ün Aristo’nun Topikleri, Retoriki ve Poetik Üzerine Üç Kısa Şerh”, 82.

2.5.1. Ontolojik Alandaki Etkilenme

İbn Rüşd'ün fikir dünyasının İslâm medeniyetinden ziyade Batı toplumunda sadra şifa olduğunu görmekteyiz. Zira daha önce de ifade edildiği gibi o, vefatından kısa bir süre sonra Batı'da Aristo'nun mükemmel şarihi olarak ün yapmaya başlamıştır. Bu durum ona, entelektüel saygınlık ile şiddetli muhalefeti bir arada barındıran muazzam bir itibar kazandırmıştır. Böylelikle İbn Rüşd'ün İslâm coğrafyasındaki unutulmuşluğu da telafi edilmiştir, diyebiliriz. Hristiyan Batı'da üniversite gibi kurumsal öğrenim merkezlerinin kurulmasının İbn Rüşd'ün popülaritesi için oldukça önemli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü reconquistadan sonra Hristiyan Batılıların İslâm bilimiyle temasta bulunması, İbn Rüşd'ün engelsiz olmasa da coşkulu bir şekilde karşılanmasının yolunu açmıştır. Bu bağlamda, İbn Rüşd'ün vefatından sadece yaklaşık 30 yıl sonra, 1225 ile 1231 yılları arasında, Robert Grosseteste (ö. 1253) tarafından *De Potentia et Actu* ve *De Motu Supercelestium* adlı eserlerinde *Metafizik*'in uzun şerhinden alıntılar yapıldığı belirtilmiştir. Yine şunu biliyoruz ki Micheal Scot, en geç 1227'de Kutsal Roma İmparatoru II. Frederick'in Hohenstaufen sarayına iştirak etmiştir. Burada Augustin tarikatının üyelerinden Romalı Giles'in ifadesine göre İmparator, İbn Rüşd'ün oğullarının arkadaşlığından⁸³⁵ keyif alan birisi olmuştur. Tabi burada en önemli husus, II. Frederick'in XIII. yüzyıl Avrupa'sının entelektüel tarihinde stratejik bir rol oynaması ve dönemin önemli kaynaklarını tercüme edecek Micheal Scot ve Jacop Anatoli'nin yanı sıra gelecek vaat eden Thomas Aquinas'ın ilk eğitimini alacağı Napoli Üniversitesi'ni kurmasıdır. Bu durum Hristiyan Batı düşünce yapısının önemli ölçüde değişmesine katkı sunacaktır. İşin ilginç yanı İbn Rüşd'ün yeni çevirilerini ilk kullananlardan biri olan İrlandalı Peter'in (ö. 1260'dan sonra) Aquinas'a hocalık yapmasıdır. Yukarıda da eleştiriler bağlamında ele alındığı gibi Aquinas her ne kadar İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülere karşı reddiyeler yazsa da onun çok geçmeden İbn Rüşd'ün etkisinde kaldığı bir hakikattir. Zira onun öğretilerinin İbn Rüşd'e dayandığı açıktır. Sözgelimi Aquinas, metafiziğin ana hatlarını çizerken, İbn Rüşd gibi metafiziğin diyalektik karakterle tezat oluşturduğu fikrini savunmuştur. Benzer şekilde onu tekrarlayarak *Delta* kitabının metafizik içindeki işlevini açıklamak için odak anlam

⁸³⁵ Nikolas Dag Hasse, *Success and Suppression Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance*, (1.Baskı), Harvard University Press, London 2016, 29, 38; Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, 168.

doktrinine başvurmuş ve Delta sözlüğünün eklenmesini metafizik terimlerin çok anlamlılığı nedeniyle gerekli görerek savunmuştur. Yine Giovanni'ye göre 1934'de ilgi çekici bir çalışmada Jacob Teicher, İbn Rüşd'ün orta şerhi ile Büyük Albert'in *Metafizik*'inin farklı ifadeleri arasında bir dizi doktrinsel ve metinsel⁸³⁶ bağlantıyı tespit etmiştir.

İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün Büyük Albert'in *Metafizik* şerhinde adı geçen birçok Yunan, Latin ve İbrani düşünürle karşılaştırıldığında, onların Aristo ve Platon'dan sonra en sık başvurulan otoriteler olduğu ifade edilmiştir. Büyük Albert'in İbn Rüşd ve İbn Sînâ'yı üç farklı şekilde alıntılادığı bildirilmiştir. Bunlar; doğrudan isimleri vermek suretiyle açıkça yapılan, belirsiz bir şekilde yapılan ve atıf vermeksizin yapılan alıntılardır. Dolayısıyla son alıntı tarzının, aynı zamanda, Büyük Albert'in İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e olan güveninin en açık göstergesi olduğu savunulmuştur. Böylece zikredilen bu üç farklı atıf durumu Büyük Albert'in en sık ve en kapsamlı şekilde atıfta bulunduğu Post Aristocu yazarlara yaptığı atıflarda görülmektedir. Öte yandan bu düşünürler, *Metafizik*⁸³⁷ ile birlikte Büyük Albert'in ontolojik yaklaşımının iki gerçek kaynağını temsil ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bu anlamda Büyük Albert'in yorumunun benzersiz olduğu ifade edilmiştir. Çünkü onun bu eserinin, *Metafizik*'in Latince yorumunun bilinen ilk örneği olduğu ve büyük ölçüde hem İbn Sînâ'nın hem de İbn Rüşd'ün konu hakkındaki çalışmalarına dayandığı görülmektedir. Ancak bu metnin her iki İslâm filozofuna müstenit olması, hiçbir problem çıkmayacağı manası taşımamaktadır. Tam da burada Albert stratejik davranmaktadır. Şöyle ki; İbn Sînâ ile İbn Rüşd arasındaki tartışmalı bir konuda Albert, bir tarafı veya diğerini tutar ya da her ikisinin de görüşlerini reddeder. Ancak, aşkınlar doktrini söz konusu olduğunda, her iki tarafı da kapsayan bir perspektife yönelir. Dolayısıyla her iki filozofun bakış açılarının çeliştiği konularda onun benzerliklere odaklanmaya ve farklılıkları bir kenara bırakmaya çalışarak bir uyumlaştırma⁸³⁸ stratejisini benimsediği savunulmaktadır. Thomas Aquinas'ın Aristo'nun eserlerini şerh ederken İbn Rüşd'ün, Büyük Albert'in ise İbn

⁸³⁶ Matteo Di Giovanni, "The Commentator: Averroes's Reading of the Metaphysics", (Ed.: Fabrizio Amerini, Gabriele Galluzzo), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, (ss. 59-94), Brill Press, Boston 2014, 88-92.

⁸³⁷ Amos Bertolacci, "Avicenna's and Averroes's Interpretations and Their Influence in Albertus Magnus", (Ed.: Fabrizio Amerini and Gabriele Galluzzo), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, (ss. 95-135), Brill Press, Boston 2014, 99.

⁸³⁸ Bertolacci, "Avicenna's and Averroes's Interpretations and Their Influence in Albertus Magnus", 108, 112-113, 120-121.

Sînâ'nın üslubunu tercih ettiği görüşü yaygın kabul görmüştür. Etine Gilson'un öne sürdüğü bu fikir tüm tesirin de bu yönden oluştuğu kanaatini doğurmuştur. Ancak biz bu söylemin çok isabetli olduğunu düşünmüyoruz. Çünkü Albert, yukarıda ifade edilen stratejisinin bir gereği olarak *Fizik Üzerine* yorumunda, İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'ya yönelik on sekiz eleştirisinden dokuzunu aktarır; aynı şekilde *Kitâbü's-Sema ve'l-Âlem* üzerine yorumunda da İbn Rüşd'ün yedi eleştirisinden dördünü aktarır.⁸³⁹ Bu aktarım işleminde Albert'in İbn Rüşd'e katıldığı anlamına gelmektedir.

Büyük Albert, felsefe ile ilgili eserlerinde filozofların görüşlerini ortaya koyduğunu, dolayısıyla bu düşüncelerin kendisine ait olmadığını ifade etmektedir. Onun ontoloji ile ilgili görüşleri, daha ziyade, teoloji alanındaki kitaplarında geçmektedir. Böylece onun *Doğa* adlı kitabında, evrenin varoluşunda bir başlangıcının olmadığı aynı zamanda hareketin ve zamanın da olmadığı bir yaklaşım benimsediği ifade edilmiştir. Yine aynı eserde yaratılışın lehine ve aleyhine felsefî deliller ortaya konulduktan sonra, bu iki görüşten herhangi birinin rasyonel olarak kanıtlanamayacağı, ancak olasılıksal kanıtlarla kanıtlanabileceği bildirilmiştir. Bu anlamda Büyük Albert'in probleme karşı tutumunun karışık gibi görüldüğü ileri sürülmüştür. Onun bazen âlemin ezeliliğini doğrulayan rasyonel kanıtları tercihte olduğu gibi bir tavır sergilediği bazen de İbn Meymûn'un pozisyonuna benzer bir duruş takındığı tespit edilmiştir. Bütün bunlardan hareketle Büyük Albert'in evrenin kökeni konusunda İbn Rüşd'den ziyade Yeni Platonculuk doktrinlerini savunduğu⁸⁴⁰ neticesine varılmıştır.

Bu durumun onun öğrencisi Aquinas için daha farklı olduğu söylenebilir. İbn Rüşd'ün uzun şerhinin aslında Aquinas'ın *Expositio Metaphysicorum*'unun ana kaynaklarından biri olduğu ifade edilmiştir. Bu bağlamda Aquinas'ın büyük bölümlerin anlaşılmasının yanı sıra ayrıntı noktalarının yorumlanması için de İbn Rüşd'ü kapsamlı bir şekilde kullandığı⁸⁴¹ savunulmuştur. Çünkü İbn Rüşd'ün çığır açan şerhi hesaba katılmadan Aquinas'ın *Z kitabı*'nın yorumunu tam olarak anlamının zor olduğu, yine de, iki yorumcunun Aristo'nun ontolojisine ilişkin oldukça farklı açıklamalar sunmalarının⁸⁴² bir hakikat değeri taşıdığı iddia edilmiştir.

⁸³⁹ Bertolacci, "Avicenna's and Averroes's Interpretations and Their Influence in Albertus Magnus", 122.

⁸⁴⁰ Hudairi, *Asar İbn Rüşd Fi Falsafati el-Usur el-Vusta*, 242, 248.

⁸⁴¹ Gabriele Galluzzo, "Averroes and Aquinas on Aristotle's Criterion of Substantiality", *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 19, 2009, 157-187, 159-160.

⁸⁴² Galluzzo, "Averroes and Aquinas on Aristotle's Criterion of Substantiality", 160.

Tanrı'nın varlığını temellendirmek maksadıyla hem İbn Rüşd hem de Aquinas “*ilk muharrik*”, “*etkin sebep*” ve “*imkân*” delillerini kullanmışlardır. Aristo'nun etkisiyle filozoflar, evrendeki hareketin varlığından, kendisi hareket etmeyen; ancak varlıklara hareket kazandıran bir ilk varlığa ulaşmışlardır. Yine her iki filozof, Tanrı'nın basit bir varlık olduğunu, ayrıca ezelilik, değişmezlik, teklik ve aklilik gibi niteliklere sahip olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁴³ Her iki düşünürün tartıştığı en önemli konulardan biri de âlemin kıdemi meselesidir.

Bu bağlamda, İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ın âlemin ezeliliği ve yaratılmışlığı problemiyle ilgili düşüncelerini mukayese eden Küken, bu iki düşünürün görüşleri arasında paralellik, benzerlik veya farklılıklar ortaya çıktığını belirtmiştir. Bu bağlamda, İbn Rüşd'ün âlemin ezeliliğini ortaya koyarken “*imkân*” kavramını kullanması ve bir şeyin imkân halinin fiil durumundan evvel geleceği tasavvuru, bizleri fiili bir durum olan âlemden önce de bir imkân halinden bahsetmenin mantıki bir mecburiyet olduğu neticesine götürmüştür. Kelamcılar fiil kavramının karşıtı olarak yokluğu almışlardır. Oysaki İbn Rüşd buraya yokluğu değil, imkân doktrinini koymuştur. Böylece fiil ile imkân aynı anda bir arada bulunamayacağı için fiil halinden önce bir imkân halinin bulunması gerekir.⁸⁴⁴ Bu durum âlemin bir ezelî imkândan meydana geldiğini ortaya koyar. Tıpkı İbn Rüşd gibi Thomas Aquinas da âlem var olmadan evvel onun imkân halinde bulunduğunu kabul etmektedir. Fakat İbn Rüşd'den farklı olarak Aquinas, Tanrı'nın irade ve gücünün bir eseri olarak âlemin yoktan yaratıldığını savunmuştur.⁸⁴⁵ Dolayısıyla Aquinas'ın bu konuda “*imkân*” kavramını tartışırken genellikle İbn Rüşd'den etkilenecek onun söylediklerini tekrarladığı vurgulanmalıdır.

İbn Rüşd'ün âlemin ezeliliğini temellendirirken başvurduğu bir diğer kavram ise iradedir. Bu anlamda İbn Rüşd'e göre âlemin hadis olduğu kabul edilecek olursa, aynı zamanda, Tanrı'nın onu yaratmazdan önceki iradesiyle yarattıktan sonraki iradesi arasında bir fark olacağı sonucu çıkmaktadır. Böyle bir yaklaşım Tanrı için onun irade, kudret ve fiilinde bir değişikliğe yol açacağından düşünülemez. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda âlemin ezeliliğini savunmanın dışında çıkar bir yol

⁸⁴³ Küken, “Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması”, 192-193.

⁸⁴⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 51.

⁸⁴⁵ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, (Çev. Fathers of the English Dominican Province), Benziger Bros, 1947, 320-321.

bulunmamaktadır. Skolâstik filozoflardan Thomas Aquinas ise İbn Rüşd'ün bu endişelerine katılmaktadır. Yapılan değerlendirmede Thomas Aquinas'ın bu probleme İbn Rüşd'ün söylediklerinin dışında farklı bir yorum getirmediği görülmektedir. İbn Rüşd, ezeli olanın fiilinin de ezeli ve en mükemmel olması gerektiği düşüncesinden yola çıkarak zaman bakımından değilse de zat itibariyle⁸⁴⁶ âlemin Tanrı kadar ezeli olduğunu söylemiştir. Buna göre Tanrı'nın yetkinliği açısından âlemin ezeli olması sonradan olmasından daha uygundur. Dolayısıyla O'na sonradan, sınırlı ve sonlu bir varlık yaratmayı isnad etmek bir eksikliktir. Bu konuda Thomas'ın açık bir tavrı olmamakla birlikte o, fiili, ilahî İrade'nin bir tezahürü olarak görmektedir. Bu yaklaşımıyla onun, İbn Rüşd'ün âleme sürekli yaratmada bulunan etkin Tanrı anlayışından çok, Aristo'nun İlk Muharrik görüşüne yaklaştığı ileri sürülmüştür. Öte yandan İbn Rüşd hareketten bağımsız ezeli bir zamanın olabileceğini ifade eder. Bu anlamda, hareketle zamandan bağımsız maddi bir varlığın olamayacağını ileri sürerek âlemin ezeli olduğunu savunur. Thomas Aquinas ise Aristo gibi zamanla hareket arasında ontolojik bir bağın zorunlu olduğunu ileri sürer. Ona göre hareket ettirenin (Tanrı) ezeli ve sürekli olması hareket edenin de ezeli olmasını gerektirmez. Dolayısıyla ezeli olan Tanrı'nın hareket ettirdiği âlemin sonradanlığını söylemeye herhangi bir engel yoktur.⁸⁴⁷ Bu anlamda Hudayrî de Thomas Aquinas'ın âlem teorisinde âlemin zaman açısından kadim olduğu kavramı dışında İbn Rüşd'ün nazariyesiyle nerdeyse aynı olduğunu belirtmiştir. Her ne kadar bu durum aralarında başka farklılıklara yol açsa da, nasıl ki İbn Rüşd meşşai filozoflar arasında sudur yoluyla yaratılışı inkâr eden ve bunun Aristo'ya ait bir fikir olmadığını fark eden ilk kişi olduysa, Thomas Aquinas da Hristiyan düşünürler arasında sudur yoluyla yaratılışı reddeden ilk kişi olmuştur. Bunu açıkça belirtmese de şüphesiz İbn Rüşd'den etkilendiği bir hakikattir. Dolayısıyla bu iki filozof arasındaki tek fark İbn Rüşd'ün âlemin veya maddenin zaman içinde ezeli olduğu fikrini savunması, Thomas'ın ise bunu reddetmesidir.⁸⁴⁸ Hudayrî'nin bu tespiti dikkate alarak şunu söyleyebiliriz ki Aquinas, Tanrı-âlem arasındaki ilişki ve yaratılış gibi konuların çoğunda düşüncelerini temellendirmede İbn Rüşd'e borçludur.

Ayrıca Fransisken tarikatının önemli bir üyesi olan Bonaventure'nin Hristiyan öğretisiyle bağdaşmadığı gerekçesiyle âlemin ezeli olduğu tezini reddettiğini,

⁸⁴⁶ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 139.

⁸⁴⁷ Küken, *İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, 71-74.

⁸⁴⁸ Hudayrî, *Eserü İbn Rüşd fi Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 242, 269-270.

Dominikan tarikatının üyesi Aquinas'ın ise âlemin rasyonel temellendirmelere bağlı olarak zamansal başlangıç olmaksızın ezeli âlem anlayışının imkânını savunduğu iddia edilmiştir.⁸⁴⁹ Bonaventure tıpkı Gazâlî'nin filozoflara getirdiği eleştiriye benzer bir şekilde, “*Âlem, zaman içinde mi yoksa ezeli olarak mı yaratılmıştır?*” sorusunu yanıtlarken, *âlemin ezeliği ve hâdisliğini desteklemek için geliştirilen argümanları karşılaştırmalı olarak ele aldıktan sonra, âlemin yaratılmış olmasından dolayı zamansal bir başlangıcı vardır, ancak ezeli olanın zamansal başlangıcı bulunmamaktadır; hem yaratılmış olduğunun hem de ezeli olduğunun kabul edilmesi tamamen rasyonellikle çelişmektedir (omnia est contra rationem)*”⁸⁵⁰ yanıtlamıştır. Dolayısıyla o, âlemin hem yoktan ve hadis olarak yaratıldığını hem de onun ezeli olduğunu aynı anda ileri sürmenin çelişikli olacağı düşüncesiyle bu fikrin savunulamayacağını belirtmiştir.⁸⁵¹ Buna karşılık Aquinas ise âlemin hadis olarak yoktan yaratılması ile ezeli olduğunu kabul etmenin bir tezata yol açmayacağını ileri sürmüştür. Aquinas, âlemin ezeli yoktan yaratma anlayışının, Bonaventure'nin irrasyonel olduğu eleştirisinin aksine başarılı bir fikir olduğunu iddia etmiştir.⁸⁵² Dolayısıyla aynı konu hakkında Hristiyan düşünürlerinin de ittifak etmedikleri görülmektedir. Ayrıca Hristiyan Batı'da Bonaventure gibi bazı teologların âlemin kıdemi meselesinde Gazâlî'nin cephanesinden techizatlanarak filozofları tenkit ve tekfir ettiği söylenebilir.

Aquinas; âlemin hadis olduğunu, İlah dışında âlem dâhil olmak üzere her şeyin sonradan var olmaya başladığını, buna mukabil Tanrı'nın ezelde bir şeyleri meydana getirmiş olabileceğini, ancak insan aklının âlemin ne zaman ve nasıl var olduğunu idrak etmekten ve bunu rasyonel zeminde temellendirmekten yoksun olması nedeniyle bu bilginin ancak vahiyle bilinebileceğini iddia etmiştir.⁸⁵³ Konunun müşkil ve sıklet olmasına bağlı olarak İbn Rüşd de insan aklının bu problemin üstesinden gelmesinin zor olduğunu vurgulayarak meselenin çözümü için vahyi adres göstermiştir. Dolayısıyla

⁸⁴⁹ Mehmet Ata Az, “Thomas Aquinas'ın De Aeternitate Mundi (Âlemin Ezeliğine Dair) Risalesinin Değerlendirmesi”, *Bilimnane*, XXXIX, 2019, 285-320, 287.

⁸⁵⁰ Az, “Thomas Aquinas'ın De Aeternitate Mundi Risalesinin Değerlendirmesi”, 291.

⁸⁵¹ Richard C. Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, E.J. Brill, Leiden 1990, 88.

⁸⁵² Az, “Thomas Aquinas'ın De Aeternitate Mundi Risalesinin Değerlendirmesi”, 291.

⁸⁵³ Aquinas, *Summa Theologica*, 323; Az, “Thomas Aquinas'ın De Aeternitate Mundi Risalesinin Değerlendirmesi”, 294-295.

problemi benzer bir şekilde çözümlemiş olmasından hareketle İbn Rüşd'ün izlerini takip ettiğini söylemek yanıltıcı olmayacaktır.

Bütün bunlara ilaveten şunu söyleyebiliriz ki, âlemin ezeliliği ve hadisliği tartışmasında her iki filozof da düşüncelerini ortaya koymuştur. Ancak İbn Rüşd âlemin hadisliğine karşı ezeliliğini temellendirmeye çalışırken, meseleyi en ince ayrıntılarına kadar tartışmış, mevzu ile ilgili akla gelebilecek her türlü soruyu felsefi boyutlarıyla ortaya koymuştur. Bu konuda gelebilecek kınamalara karşı filozofluk vasfından ödün vermeden cesurca davranmıştır. Buna karşın Thomas Aquinas ise daha ziyade, Hristiyan dogmalarını felsefeye karşı savunan bir teolog gibi hareket etmiştir. Böylece imanın batına ilişkin olduğu ve inanca mevzu olan şeylerin ispatının da kabil olmadığı görüşünden hareketle o, âlemin yaratılışının bir inanç konusu olduğunu savunmuştur. Bu durumda o, aklın söyleyebileceği çok fazla bir şeyin olmadığını açıkça ifade etmiştir. Böylece Aquinas, mayınlı alan olarak görülen ve kaçınılmaz olarak kınanacağı belli olan bu mevzuda pragmatik davranarak gelecek tepkileri göğüsleme cesaretini göstermemiştir.

İbn Rüşdçü Brabantlı Siger skolâstik düşünürlerden farklı bir tavır takınarak onlardan tamamen ayrı bir yolda ilerlemiştir. O, İbn Rüşd'ün yorumladığı Aristocu varlık doktrininin gerçekliğin yeterli bir açıklaması olduğunu düşünmektedir. Bu açıdan varlık, varlığın özüne eklenen bir şey değil, onunla özdeşdir. Dolayısıyla Brabantlı Siger'in İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'a karşı İbn Rüşd'ün yanında kararlı⁸⁵⁴ bir şekilde tavır aldığı ileri sürülmüştür. Aslında onun varlık nazariyesinin bazı farklılıklar olsa da İbn Rüşd'den oldukça etkilendiği görülmektedir. Bu bağlamda Siger, nefsin ilk neden aracılığıyla yoktan var edilmesi ve varlığını sürdürmesini de yine aynı nedenle izah etmektedir. Bu da âlemin yokluktan yaratıldığına olan inancını sürdürdüğünü desteklemektedir. Fakat bu düşüncesini 1270'deki yasaktan önce dile getirdiği bilinmektedir. Oysaki o, 1272-1276 yıllar arasında telif ettiği *Metafizik Sorunlar* adlı kitabında hiçlikten gelen hiçbir şey yoktur, tıpkı bir şeyi hiçlikten başka bir şeye dönüştürmeye muktedir hiçbir sebep olmadığı şeklindeki farklı bir fikre yönelmiştir.

⁸⁵⁴ Maurer, *Medieval Philosophy*, 197.

Çünkü bu tavrıyla akıl bedenden önce olacaktır,⁸⁵⁵ düşüncesini savunduğu ileri sürülmüştür.

Bundan hareketle Hudayrî, Siger'in maddeye ilişkin tutumunun İbn Rüşd'ün tutumuyla tamamen aynı olduğunu ileri sürmüştür. Eğer durum buysa bu aynı zamanda, Siger için itiraf niteliği taşımaktadır. Her iki düşünür de maddeyi her ne kadar yaratılmış olarak kabul etse de Tanrı'nın bir fiili olarak kadim olduğunu iddia etmektedir. Ancak iki filozofun bu konudaki düşüncelerinin birbirine benzer olmasına rağmen başka yerde farklılık gösterdiği bildirilmiştir. Çünkü Siger Tanrı'nın maddeyi doğrudan yaratmadığını onu ilk gök aracılığıyla yaratıldığını savunurken, İbn Rüşd maddenin de tüm varlıklar gibi yaratıldığını düşünmektedir. Siger'a göre tüm doğal varlıklar oluşumlarına maddenin girmesiyle canlanırlar ve bu nedenle hareket madde gibi ezeli'dir. Zaman da hareketin ölçüsü olduğu için o da ezeli'dir.⁸⁵⁶ Dolayısıyla araştırmacılara göre Siger; âlemin zorunlu ezeli'liğini ve bunun sonucunda hadis yaratılışın reddedilmesi gerektiğini, zorunlu ezeli yaratılış veya daha doğrusu âlemin ortaya çıkış öğretisini savunmanın yerinde olacağını düşünür.⁸⁵⁷

Siger'in öğrencisi Boethius'in ise bu konuda Hristiyan dogmalarıyla çelişmemek için daha temkinli davrandığı görülmektedir. Ona göre akıl yürütme yöntemiyle âlemin hadis veya kadim olduğunu ispatlamak mümkün değildir. Hatta Boethius'un “Âlem ezeli mi, yoksa değil mi?” problemi gibi görüş ayrılıklarının yaşandığı bir meselede herhangi bir tarafın fikrini savunmanın doğru olmadığını düşündüğü belirtilmiştir. Ancak yine de onun, âlemin ezeli olmadığını, aksine yokluktan yaratıldığını, fakat bunu akli delillerle ispatlamanın mümkün olmadığını belirttiği ileri sürülmüştür.⁸⁵⁸

Yine ontoloji ile ilgili bir etkileşim örneği olarak XIV. yüzyıl felsefesinde Walter Burley'in ismi İbn Rüşd'ün ismiyle eşleştirilmiştir. İbn Rüşd'ün onun *Oluş ve Bozuluş* yorumu üzerinde etkili olduğu ifade edilmiştir. Bu eser tıpkı İbn Rüşd'ün *Oluş ve Bozuluş* üzerindeki orta yorumu esas alınarak oluşturulmuştur. Burley, karışım,

⁸⁵⁵ Hudayrî, *Eseru İbn Rüşd fî Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 277.

⁸⁵⁶ Hudayrî, *Eseru İbn Rüşd fî Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 279.

⁸⁵⁷ T. Gierymski, M. P. Slatery, “Existential Import and Latin Averroism”, *Franciscan Studies*, Vol. 18 (2), 1958, 127-132, 128-129.

⁸⁵⁸ İskenderoğlu, “Daçyalı Boethius ve Brabantlı Siger, İlk İbn Rüşdçüler ve Aykırı Görüşleri”, 438.

büyüme, oluşum, bozulma ve diğer süreçler arasında ayırım yaparken benzer bir yorumda bulunan İbn Rüşd'le aynı fikirdedir.⁸⁵⁹

Ontoloji problemiyle ilgili İbn Rüşd'ün Hristiyan düşüncesine derin etkileriyle ilgili pek çok paylaşım bulunabilir. Hatta bu konuda mustakil tezler oluşturulabilir. Bizim buradaki hedefimiz bu konudaki etkileşimin varlığını belli sınırlar içerisinde belirlemekten ibaret olduğundan bu kadarıyla yetinmek istiyoruz.

2.5.2. Epistemolojik Alandaki Etkilenme

İbn Rüşd'ün skolâstik felsefeciler tarafından en çok tenkit edildiği mevzulardan biri de onun nefis teorisi çerçevesinde ortaya koyduğu epistemik doktrinlerdir. Onun bu konu hakkındaki düşüncelerinin yıllarca Batı üniversitelerinde tartışıldığı söylenebilir. İster lehte isterse de aleyhte olsun o daima bu tartışmaların merkezinde yer almıştır. Esasen nefsin mahiyeti, muhtevası ve bedenle ilişkisinin bu denli tartışılmasının ana nedeni Aristo'nun bu konuları kapalı, muğlâk ve eksik bırakmasıdır. Çünkü o, “akıl tanımında, aklın mahiyeti ve nesfle ilişkisine dair kullandığı madeden etkilenmemesi, ayrılması ve karışmaması kavramlarını” yeteri kadar izah etmemiştir. Bu yüzden aklın bedenle ilişkisinde bedenin ölümüyle birlikte bireysel aklın devam edip etmeyeceği, kişisel kimlik meselesi, faal aklın gerçekliği ve mahiyetine dair birçok felsefî ve teolojik tartışma ortaya çıkmıştır.⁸⁶⁰ Bu bağlamda Aristo'nun nefsin tanımı ve mahiyeti konusunda açıklama yapacağını belirtmesine rağmen konuyu eksik bırakması İbn Rüşd'ün de yakındığı bir durum olmuştur.⁸⁶¹ Bu grift mevzunun kapalı, muğlâk ve eksik bırakılması nedeniyle meseleyi açıklığa kavuşturmak isteyen İbn Rüşd ve diğer yorumcular farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Sözelimi İbn Rüşd, beden olmaksızın aklın fonksiyonunu yerine getirdiğini, heyûlânî aklın ise daima tüm insanlar tarafından paylaşılan nefsin ve bedenin dışında ayrık bir cevher⁸⁶² olduğunu ileri sürerken Aquinas, etkilenmemeyi ve ayrıklığı bedene muhtaç olmadan fiilde bulunan ferdi nefsin

⁸⁵⁹ Marek Gensler, “Averroes’ Influence in Walter Burley’s Commentary on De Generatione Et Corruptione”, (Ed.: Lydia Wegener, Andreas Speer), *Wissen Über Grenzen: Arabisches Wissen Und Lateinisches Mittelalter*, (ss. 641-654), Walter de Gruyter 2006, 642, 647.

⁸⁶⁰ Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, 21-22.

⁸⁶¹ İbn Rüşd, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, III/ 388.

⁸⁶² İbn Rüşd, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, III/ 305.

kuvvesi şeklinde ifade etmektedir.⁸⁶³ Aristo'nun bu yaklaşımından hareketle yorumcular iki kısma ayrılmıştır. Birinci grupta yer alanlar onun öğretisinde açık olmayan veya kısa olan konuları tamamlamak veya geliştirmek amacıyla düşüncesine nüfuz etmeye çalışan ve ortaya koyduğu ilkelerden çıkan azami sonuçları sunmaktan çekinmeyenlerdir. Bu grubu Afrodisyaslı İskender, İbn Rüşd ve Brabantlı Siger gibi kişilerin temsil ettiği belirtilmiştir. İkinci grupta yer alan yorumcular ise Aristo felsefesinin temelini alırlar, ancak çeliştiğine inandıkları bir teoriyle karşı karşıya kaldıklarında doğru olduğunu düşündükleri şey uğruna doktrinin bazı yönlerini feda etmekten çekinmezler. Bu grup ise John Philippon, İbn Sînâ, Büyük Albert ve Thomas Aquinas tarafından temsil edilmektedir.⁸⁶⁴ Bu yaklaşımın şarihlerin konuyu açıklarken farklı neticelere ulaşmasında önemli etken olduğunu söyleyebiliriz. XIII. yüzyılda nefisle ilgili zuhur eden tartışmaların temelini “faal” ve “heyûlânî” aklın farklı şeyler mi olduğu; eğer değilse her bir insanın kendine ait bir akli mı olduğu yoksa bütün insanların tek bir akla⁸⁶⁵ mı sahip olduğu probleminde yattığı ileri sürülmüştür.

Aristo'nun *De Anima* adlı eserine İbn Rüşd'ün telif ettiği *Büyük Şerh*'in Latinceye tercüme edilmesi nefsin mahiyetine dair birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Evvela Fransisken teologları felsefeye karşı sert çıkmışlardır. Daha sonra Dominikan tarikatında Büyük Albert, Thomas Aquinas ve öğrencileri bu tutumu benimseyerek eleştiri dozunu bir üst noktaya taşımışlardır. Önce Büyük Albert 1256 yılında *De Unitate Intellectus Contra Averroem* adlı bir risale telif etmiş, bir benzerini ise 1270 yılında Thomas Aquinas yazmıştır. Esasında Thomas Aquinas'ın teolojik fikirlerini Aristo üzerinden felsefeyi kullanarak temellendirmeyi tercih ettiği ifade edilmiştir. Buna karşın o, sıra İbn Rüşd ve müntesiplerine gelince onları da Aristo'yu bozmakla itham etmiştir. Bu tarikatın mensuplarından Bonaventure ise, Siger ve arkadaşlarının İbn Rüşd'e isnad ettiği “akılların birliği” doktrini yeni bir sapkınlık tehlikesi doğurduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre İbn Rüşd ve takipçileri, dini öğretiler⁸⁶⁶ açısından kabulü mümkün olmayan fikirler ileri sürmüştür. Yine Bonaventure'nin 1273 yılında *In Hexaemeron* adlı eserinde bireysel ölümsüzlüğü imkânsız olarak kabul ettikleri

⁸⁶³ Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, 21-22; Mehmet Ata Az, “İbn Rüşd'ün Heyûlânî Aklın Faal akıl ile İttisali ve Özdeşliği Görüşünün Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Beytulhikme*, 9 (1), Ocak 2019, 13-38, 14.

⁸⁶⁴ Hudayrî, *Eserü İbn Rüşd fi Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 371.

⁸⁶⁵ İskenderoğlu, “Daçyalı Boethius ve Brabantlı Siger, İlk İbn Rüşdçüler ve Aykırı Görüşleri”, 429.

⁸⁶⁶ Dönmez, “Doğu-Batı Etkileşiminde Ayıran Değil Birleştiren Bir Filozof: İbn Rüşd”, 122.

gerekçesiyle Aristo ve İbn Rüşd'ü eleştirdiği belirtilmiştir. Romalı Giles de aynı şekilde *De Erroribus Philophorum* adlı yapıtında İbn Rüşd'ü şiddetli bir şekilde tenkit etmiştir.⁸⁶⁷ Esasen Thomas Aquinas ve öğretmeni Büyük Albert'in⁸⁶⁸ bir dizi eserde İbn Rüşd'ün öğretilerini şiddetle reddettikleri ve her birinin İbn Rüşd'ü ve Latin takipçilerini çürüten akılların birliği üzerine birer eser yazdıkları iyi bilinmektedir. Ancak ihmal edilen ve bilinmeyen şey, İbn Rüşd'ün *De Anima* üzerine yazdığı büyük şerhin, Aquinas'ın doğal epistemolojisinin⁸⁶⁹ gelişmesinde, onun 1251'de ilk büyük eseri olan *Commentary on the Sentences of Peter Lombard*'da ortaya koyduğu doktrinlerdeki rolüdür. Bu bağlamda Büyük Albert'in Aristo ve İbn Rüşd'ü takip ettiği belirtilmiştir. Büyük Albert'e göre faal akıl ve mümkün akıl ayrı varlıklar değildir. Ruhun içkin güçleri olarak içimizdedirler. Albert bunu İbn Rüşd'ün öğretisi olarak benimsemiştir. Büyük Albert'in heyûlânî akıl hakkındaki benzersiz açıklamasını içeren İbn Rüşd'ün karmaşık metinlerini yanlış anladığı ifade edilmiştir. Bu anlamda Aquinas'ın öğretisi de büyük ölçüde Büyük Albert'in öğretisiyle örtüştüğü öne sürülmüştür. Aquinas'ın İskender, Theophrastus, Themistius ve İbn Bacce'nin öğretilerini gözden geçirmek, eleştirmek veya reddetmek için İbn Rüşd'ün *De Anima* üzerine uzun şerhinden kapsamlı bir şekilde yararlandığı ve ardından bizzat İbn Rüşd'ü çürütmek için çaba sarf ettiği belirtilmiştir. Özellikle İbn Rüşd, *De Anima*'nın büyük şerhindeki argümanlar aracılığıyla Avrupalı Hristiyan düşünürler arasında akla ilişkin daha sonraki tartışmalarda en etkin aktörlerden biri olarak yer almıştır. Albert'in yanlış yorumlamasıyla bu eser Thomas Aquinas'ın düşüncesinin oluşmasında önemli rol oynamıştır.⁸⁷⁰ En çok da akılların birliği⁸⁷¹ tezi ön plana çıkmıştır. Hristiyan Batı düşüncesinde bu denli tartışılan ve İbn Rüşd'ün sapıklıkla itham edilmesine yol açan şey, bu tezin geleneksel nefis anlayışından farklı oluşundan ileri gelmektedir. Nitekim konuyla ilgili bir araştırmacı "*İbn Rüşd Aristo'nun akıl tanımındaki muğlâklığı giderme adına eş-Şerhu'l Kebir'de savunduğu akılların birliği ve müştarekliği tezi, heyûlânî aklın faal akla benzer şekilde bedenden farklı ve ayırık bir cevher, ezeli tek ve bütün*

⁸⁶⁷ Romalı Giles, *Filozofların Yanılgıları*, 42-46; Korkut, "Latin İbn Rüşdçülüğü, Reddiyeler ve Siyasi Yasaklamalar", 159-160.

⁸⁶⁸ Albertus Magnus, *De Unitate Intellectus*, (Çev. Wolf-Ulrich Klünker), Stuttgart-Bad Cannstatt 2022, 83.

⁸⁶⁹ Zeynab el-Khodeiry, "St. Thomas D'Aquin Entre Avicenne Et Averroes", (Ed.: Albert Zimmermann), *Thomas Von Aquin*, (ss. 156-160), Walter de Gruyter Press, Berlin 1988, 159.

⁸⁷⁰ Richard Taylor, "Averroes on the Attainment of Knowledge", (Ed.: Henrik Lagerlund), *Knowledge in Medieval Philosophy*, (ss. 59-80), Bloomsbury Collection, London 2019, 70-74.

⁸⁷¹ İbn Rüşd, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, III/322-323.

bireylerin paylaştığı müşterek bir akıl olduğunu ileri sürmektedir. Akılların birliği ve müşterekliği tezi, ilk bakışta anlaşılması ve benimsenmesi zor, geleneksel akıl anlayışından tamamen farklılaşan bir tez olmakla birlikte, derinlenmesine tahlil edildiğinde bu tezin insanın kendisi aracılığıyla aklettiği kuvvenin mahiyeti, gerçekliği ve nefis beden ilişkisini özgün bir şekilde temellendirme çabası olduğu görülmektedir. Akılların birliği teziyle İbn Rüşd, bir yandan bireylerden bağımsız harici gerçekliği olan maddi ve küllî aklın, akledilirler üzerinde bireyle ittisal etmesiyle bireyselleşme sürecini, diğer yandan da bireyin bilişsel sürecin oluşumunu rasyonel zeminde izah etmeyi amaçlamıştır. Bu tezle bir yandan, aklın gayri maddiliğini, ayrılmazlığını ve değişmezliğini küllî/değişmez akledilirlerin akledilebilmesini, diğer yandan da çokluğun arkasındaki birliği temellendirmiştir. İbn Rüşd akılların birliği tezini temellendirirken karşılaşılabilecek felsefik ve teolojik problemleri, yapılabilecek itirazları, - aklın nefsin bir kuvvesi olup olmaması, bireyin bizatihi akletmesinin imkânı, heyûlânî aklın bireyle ittisali, beden ölümüyle birlikte kişisel kimliğin devamlılığı, vb.- Aristo'nun akıl tanımını esas alarak izah etmeye çalışmıştır. Aristo'nun tanımının yetersiz kaldığı durumlarda kadim Aristo şarihlerinin meseleye dair görüşlerine –teyit veya eleştiri şeklinde- atıfta bulunmuştur. Heyûlânî akıl tezinde akletmenin nesnesi olan akledilir suretlerin, heyûlânî aklıyla bilfiilleşmesinde ve faal akılla ittisalinde İbn Rüşd'ün belirleyici bir rolü bulunmaktadır. İbn Rüşd'ün akılların birliği ve müşterekliği tezini bir bütün olarak ele aldığımızda, Aquinas'ın kısmi haklı eleştirilerine rağmen bu tezin metafiziğin ve fiziğin temel ilkeleri göz önünde bulundurarak argümanlaştırılmış felsefi bir öğreti olduğu görülmektedir.”⁸⁷² şeklindeki düşünceleri konunun İbn Rüşd'den Aquinas'a intikal eden boyutunu gözler önüne sermektedir. Aquinas'ın bu konu hakkındaki eleştirilerine birazdan geleceğiz. Ancak İbn Rüşd'ün felsefi düşüncesi bir bütün olarak değerlendirildiğinde ister ontoloji ister epistemoloji isterse de din-felsefe ilişkisinde olsun bir tutarlılık vardır. Onun orta yolu başka bir ifadeyle, itidali gözettiği vurgulanabilir. Sözgelimi, âlemin ezelîliği veya hadisliği münakaşasında bazıları âlemin hadisliğini bazıları ise ezelîliğini savunurken o, âlemin zat bakımından hadis olduğunu ancak Tanrı'nın bir eylemi olması yönüyle ise ezelî olduğunu ileri sürerek bir çözüm sunmuştur. Yukarıda ifade edildiği üzere aynı tutumu aklılardan birliği probleminde de

⁸⁷² Az, İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği, 22.

göstermiştir. Çünkü o bir yandan aklın külliliğini öne sürerken, öbür taraftan onun çokluğun arasındaki birliğini temellendirmiştir.

Thomas Aquinas birçok konuda İbn Rüşd'le aynı veya benzer düşünceler paylaşmasına rağmen genel olarak ona karşı bir tavır takınmayı tercih etmiştir. Bu husus bilgi probleminde de görülmektedir. Daha trajik olan ise onun İbn Rüşd ve müntesiplerinin akıl hakkındaki görüşlerinin tam tersini onlara nispet etmek suretiyle ele alıp reddetmesidir. Bununla birlikte bu tutumunun hemen ardından İbn Rüşd'ün asıl görüşünü kendisine mal ederek açıklamaya çalışması ise oldukça dikkat çekicidir.⁸⁷³ Bu bağlamda o, bu konuya yer verdiği -İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülere karşı- *Tractatus De Unitate Intellectus Contra Averroistas*⁸⁷⁴ adlı eseri kaleme almıştır. Kitabın isminden de anlaşıldığı üzere o, İbn Rüşd ve İbn Rüşdçü filozofları hedef almıştır. Dahası Aquinas'ın burada herkesi aynı kefeye koyduğu iddia edilmiştir. Başka bir araştırmada onun İbn Rüşd ile İbn Rüşdçüler arasında herhangi bir görüş ayrılığını ya da İbn Rüşd'ün yanlış yorumlanmış olabileceğini göz önüne almadığına dair değerlendirmelerde bulunulmuştur.⁸⁷⁵ Dolayısıyla o, İbn Rüşd tarafından savunulmadığı halde İbn Rüşdçülerin dile getirdiği pek çok görüş ve düşünceyi İbn Rüşd'e atfederek eleştirmiştir. Ancak Aquinas'tan kısa bir süre sonra İbn Rüşdçülerin “ayrık ve tek akıl öğretisini eleştirmek amacıyla 1275'de *De Plurificatione Intellectus Possibilis (Mümkün Aklın Çokluğu Üzerine)* adlı eserini kaleme alan Romalı Giles'ten nakledildiğine göre o, Aquinas'ın İbn Rüşd'ün bireye akletme fiilini izafe etmediği, ayrık akla atfettiği temel eleştirisini haksız bir eleştiri olarak nitelendirmiştir. Yine o, İbn Rüşd'ün bireyin akletmesine dair, *eş-Şerhu'l Kebir*'deki izahları esas alınması durumunda açık bir şekilde bireye akletme fiilini atfettiğinin görüleceğini aktarır.⁸⁷⁶ Esasen Aquinas'ın XIII. yüzyılda bir kördüğümüne dönüşen akıllar sorununu küçük bir risale ile aşmasının mümkün olmadığı iler sürülmüştür. Yine Aquinas'ın akıl problemini hocası Albert'ın İslâm meşşailiği adına bildikleriyle ve Themistius'la aşması da imkânsızdır. Bu yüzden o, nefisle ilgili bütün tartışmaların ve çözümlerinin hazır

⁸⁷³ Dönmez, “İbn Rüşd ve Thomas Aquinas Bağlamında Hristiyanlığın Rasyonel Yorumuna İslâm Felsefesinin Etkisi”, 166.

⁸⁷⁴ Thomas Aquinas, *On the Unity of the Intellect Against the Averroists*, (Çev. Beatrice H. Zedler), Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin 1968.

⁸⁷⁵ Dönmez, “Doğu-Batı Etkileşiminde Ayıran Değil Birleştiren Bir Filozof: İbn Rüşd”, 122-123.

⁸⁷⁶ Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, 179; Brian Francis Conolly, “Averroes, Thomas Aquinas and Giles of Rome on How This Man Understands”, *Vivarium*, 45 (1), 2007, 69-92, 70-71.

bulunduğu *De Anima*'nın büyük şerhine dört elle sarılmıştır. Dolayısıyla onun İbn Rüşd ile bu konudaki tek farkı, heyûlânî aklın isimlendirilmesi ve ayrıklığı sorunudur.⁸⁷⁷ Thomas Aquinas'a göre İbn Rüşd, Aristo'daki mümkün aklı, uygun olmayan bir isimlendirmeyeyle heyûlânî/maddî akıl⁸⁷⁸ olarak nitelemektedir. Böylece Aquinas'ın *Opusculum*'unda İbn Rüşdçülerin hem Aristo'nun metinlerini yanlış yorumladıkları hem de aklın kendisini kötüye kullandıklarına işaret ederek onlara sert eleştirilerde bulunduğu belirtilmiştir. Bu yüzden onun, İbn Rüşdçüleri kasıtlı ve keyfi olarak Aristo'yu yanlış yorumlamakla itham ettiği bildirilmiştir.⁸⁷⁹ Ancak hakikatin bu tutumdan farklı olduğu görülmektedir. Çünkü Aquinas da nefsi, tıpkı İbn Rüşd gibi canlılığın ve organik varlıkların ilk yetkinliği olarak nitelendirir. Yine o, İbn Rüşd gibi nefsin mahiyetini açıklayabilmek için onun fonksiyonlarını bilmemiz gerektiğini söyler. Bu fonksiyonların ilk belirtileri de “hareket” ve “bilgi” işlevleridir. Dolayısıyla Thomas'ın kendisinden önceki filozofları, hayal güçlerinin yetersiz⁸⁸⁰ olduğunu söyleyerek suçlamasının haklı bir eleştiri olmadığı vurgulanmıştır.

Thomas Aquinas, mümkün aklın bedenden ayrı bir cevher olduğunu kabul etmektedir. Ancak Aristo'nun mümkün akıl yerine akletmeden önce bilfiil gerçekliği olmaması anlamında imkân/bilkuvve ifadesini kullanması, Aquinas'ın İbn Rüşd eleştirisinin haklı bir eleştiri olmadığı anlamına gelmektedir.⁸⁸¹ Yine ondan, İbn Rüşd mümkün aklın, hiçbir surette beden formu olarak bedenle birleşmeyeceğini öne sürmek suretiyle bütün insanlarda tek bir aklın olduğunu düşündüğü nakledilmiştir.⁸⁸² Esasında İbn Rüşd'ün bilgi problemini bir bütün olarak ele aldığımızda bu iddiayı onunla özdeşleştirmek zor görünmektedir. Ancak Aquinas'a göre İbn Rüşd ve İbn Rüşdçüler Aristo'nun mümkün aklını hem yanlış isimlendirmişler hem de doğru yorumlamamışlardır. Bu durum da beraberinde birçok felsefi ve teolojik soruna yol açmıştır. Çünkü bütün insanlar için ortak bir aklın olduğunu söylemek felsefik bir problemdir. Bununla birlikte bireysel aklın inkârı söz konusu olduğunda ise ceza ve

⁸⁷⁷ Hasan Akkanat, “Katolik Kilisesindeki İbn Rüşd Mirası”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2), Temmuz-Aralık 2007, 113-131, 126.

⁸⁷⁸ Aquinas, *De Unitate Intellectus Contra Averroistas*, 23; Aquinas, “Akılların Birliği Meselesinde İbn Rüşdçülere Reddiye”, 249.

⁸⁷⁹ Pierre Hyacinth Conway, “The Emancipation of Man in Latin Averroism and the Negation of Immortality”, *Leval Théologique et Philosophique*, 2 (1), 1946, 117-131, 129.

⁸⁸⁰ Küken, *İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, 104.

⁸⁸¹ Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, 96.

⁸⁸² Aquinas, *Akılların Birliği Meselesinde İbn Rüşdçülere Reddiye*, 249-250.

mükâfat imkânsız hale geldiği için teolojik sorun ortaya çıkar.⁸⁸³ Ayrıca insanların tek akli paylaşımlarına rağmen aynı düşünceleri neden paylaşmadıkları konusu da sorunlu görülmüştür. Teologlar ise bu teoriyi kişilere, davranışları ile ilgili ölümden sonrası için bir mesuliyet yüklememesi açısından eleştirmişlerdir.⁸⁸⁴ Bu doktrinler Hristiyan öğretisi açısından sorunlu olduğundan Kilise, İbn Rüşd'ün Aristocu nefis anlayışına karşı çıkmayı ve kınamayı sürdürmüştür. Bu tartışmalar 1513 yılına kadar Kilisenin⁸⁸⁵ üzerinde durduğu en önemli konular arasında yer almıştır.

Esasen hem Thomas Aquinas'ın hem de İbn Rüşdçi Siger'in "bütün insanlar için ortak bir aklın olup olmadığı" meselesinde Aristo ve İbn Rüşd'ü ne derece takip ettiklerinin veya onlardan ayrıldıklarının yorumuna açık bir husus olduğu belirtilmiştir. Çünkü Hristiyan Batı'da anlaşıldığı şekliyle İbn Rüşd'e isnad edilen akılların birliği doktrini Siger tarafından ısrarla savunulurken Aquinas tarafından da şiddetle tenkit edilmiştir. Siger'in her ne kadar gönülden İbn Rüşd'e bağlı olduğu söylene de bu doktrini savunurken onu yanlış yorumladığı öne sürülmüştür. Buna karşın Aquinas ise zahirde katı bir İbn Rüşd muhalifi gibi görünse de İbn Rüşd'le aynı görüşleri paylaştığından gizli bir İbn Rüşdçi izlenimini vermektedir. Onun karşı çıkışlarının daha ziyade dinî ve siyasî kaygılardan ileri geldiğini söyleyebiliriz. Çünkü onun bir dizi felsefî görüşü temellendirirken İbn Rüşd'ün görüşlerini benimsediği daha hayatta iken fark edilmiştir. Dolayısıyla o, Kilisenin tepkisine maruz kalmış ve yoğun eleştiriler almıştır. Bu sebeple 1270 yılında Paris Piskoposu Stephen Tempier, İbn Rüşdçülerle birlikte onun da bazı görüşlerini yasaklamak istemiştir.⁸⁸⁶

Yukarıda da işaret edildiği üzere Aquinas nefis teorisini temellendirmedi İbn Rüşd'e karşı sert eleştirilerde bulunsa da aslında ona benzer düşünceler ortaya koyduğu görülmektedir. Dolayısıyla yapılan eleştiriler Siger öncülüğündeki İbn Rüşdçülerin akıl teorisi ile sınırlandırılırsa Aquinas'ın haklılık payına sahip olabileceği belirtilmiştir.⁸⁸⁷ Fakat bunun yerine İbn Rüşd'ün epistemik doktrini eleştiri merkezine konulduğu takdirde ise Aquinas'ın kendisiyle de çelişeceği birçok nokta ortaya çıkacaktır. Sözgelimi; İbn Rüşd insanî nefsin bir gücü olarak özde tek olan aklın, biri güç halindeki

⁸⁸³ Aquinas, *On the Unity of the Intellect Against the Averroists*, 22.

⁸⁸⁴ Yıldırım, "İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması ve Latin İbn Rüşdçülüğü", 105.

⁸⁸⁵ Erkızan, "İbn Rüşdçülük: Batıdaki Tarihsel ve Felsefî Gelişimi Üzerine", 77.

⁸⁸⁶ Dönmez, "Doğu-Batı Etkileşiminde Ayıran Değil Birleştiren Bir Filozof: İbn Rüşd", 124.

⁸⁸⁷ Dönmez, "Doğu-Batı Etkileşiminde Ayıran Değil Birleştiren Bir Filozof: İbn Rüşd", 131-132.

kavramları fiil alanına çıkarma, diğeri ise fiil alanına çıkan kavramları kabul etme tarzında iki temel işlevi olduğunu ileri sürmüştür. Aquinas'ın aklın bu işlevini İbn Rüşd'den olduğu gibi aldığı ifade edilmiştir. İbn Rüşd heyûlânî aklın insandan tamamen ayrı bir güç olduğu fikrini benimsememesine rağmen, Aquinas daima İbn Rüşd ve takipçilerini böyle düşünmekle suçlamıştır. Esasen burada Aquinas'ın Afrodisyaslı İskender'e ait olan İbn Rüşd'ün ise açıkça eleştirdiği faal aklın ayırık olduğu anlayışını, büyük bir ihtimalle heyûlânî akılla karıştırarak İbn Rüşd'e atfetmiştir.⁸⁸⁸ Bu bağlamda heyûlânî aklın gayri maddiliğini kabul edenler, her bir insanın kendi heyûlânî aklına sahip olduğunu söyleyenler ile bütün insanlık için tek bir heyûlânî akıl bulunduğunu söyleyenler olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. İbn Rüşd'ün bu iki görüşün orta yerinde bir konuma sahip olduğu belirtilmiştir. Çünkü ona göre, heyûlânî akıl bir taraftan gayri maddidir ve bütün insanlık için bir tanedir. Bununla birlikte o, aynı zamanda düşünmenin maddi bir parça gerektirdiği hususunda da ısrar eder.⁸⁸⁹ Bu bağlamda İbn Rüşd ile Aquinas'ın heyûlânî akılla ilgili benzer düşünceler ortaya koydukları belirtilmiştir. Bu anlamda İbn Rüşd'ün “*heyûlânî aklı, gayri maddi bilkuvveliğinden dolayı dördüncü varlık türü olarak belirlemesine benzer şekilde Aquinas da mümkün aklı, bilfiilleştirmeden önce gayri maddi bir bilkuvve olarak tanımlamıştır. İbn Rüşd'ün bilkuvve aklın bilfiilleşebilmesi için suretlere ihtiyaç duymasına benzer şekilde Aquinas da mümkün aklın bilfiilleşebilmesinin harici âlemdeki tekil varlıkların suretlerinin soyutlanmasına ihtiyaç duyduğunu ifade etmiştir. İbn Rüşd'ün heyûlânî aklın bilfiil akletmesini mütehayyile kuvvesindeki hayali suretlerin kabulü ile izah etmesini, Aquinas; nefsin bir kuvvesi olan mümkün aklın akledebilmesinin imkânını soyutlanan suretlerinin kabulüne bağlamıştır.*”⁸⁹⁰ şeklindeki değerlendirmelerle Aquinas'ın düşüncelerinde belirgin bir paya sahip olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla bütün bunlardan hareketle şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki Aquinas, her ne kadar heyûlânî aklı isimlendirmede İbn Rüşd'ü eleştirse de bu aklın muhtevası ile ilgili ortaya koyduğu düşünceler bağlamında İbn Rüşd'den ciddi anlamda etkilenmiştir.

İbn Rüşd'ün bilgi teorisinin eleştirilmesinin ana sebeplerinden birinin de Latin İbn Rüşdçüler olduğu görülmektedir. Özellikle en çok eleştiri konusu olan akılların birliği meselesinde İbn Rüşdçülerin görüşlerini tam olarak tespit etmek oldukça zordur. Çünkü

⁸⁸⁸ Dönmez, “Doğu-Batı Etkileşiminde Ayıran Değil Birleştiren Bir Filozof: İbn Rüşd”, 132-133.

⁸⁸⁹ Hyman, “İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şarihler”, 51.

⁸⁹⁰ Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, 223.

önemli bir figür olan Boethius'un bu konu ile ilgili her hangi bir metni günümüze ulaşmamıştır. Buna karşın Siger'in görüşleri ise süreç içinde değişiklik göstermiştir. Esasen o genelde nefsin mahiyetini, özelde ise aklın birliği konusunu, 1270 Paris yasağından önceki eserlerinden başlamak üzere birçok kez tartışmıştır. Böylece onun aklın birliği teorisini benimsediği öne sürülmüştür. Ancak daha sonra yaşanan siyasi ve teolojik sorunlar onun bu görüşünden vazgeçmesine sebep olmuştur. Çünkü Siger'a göre Aristo'nun metinlerinden akılların birliğini kesin bir şekilde çıkarmanın pek mümkün olmadığı belirtilmiştir. Dahası onun, şayet Aristo böyle bir düşünce serdetmişse onun da yanılabilirliğini düşündüğü ifade edilmiştir. Hâlbuki imanin hatalı olması imkânsızdır. Bundan hareketle Siger'in şüpheli tavrını bir tarafa bırakarak artık akılların birliği öğretisini tamamen bıraktığı ileri sürülmüştür.⁸⁹¹ Bu bağlamda Aquinas'ın İbn Rüşdçülere karşı yazmış olduğu eserin muhatabının da Siger olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Rüşd duyu, akıl ve vahyi bilgi kaynakları⁸⁹² olarak görmektedir. Bilgi kaynaklarından biri olan duyular, canlıda pasif olarak bulunur, dış dünyada reel olarak bulunan duyulur nesneler sayesinde fiil alanına çıkar ve maddi suretlerin soyutlanmasında ilk basamağı teşkil eder. Akıl ise tecrit (soyutlama) ve terkip (birleştirme) aracılığıyla bir hükme ulaşır. Dolayısıyla akıl bu işlemi gerçekleştirirken de duyulara ve hayal gücüne başvurmak durumundadır. Çünkü sadece duyular vasıtasıyla doğru bilgiye ya da hakikate ulaşmak mümkün değildir.⁸⁹³ Küken'in belirttiğine göre Thomas Aquinas da bu konuda aynı şeyleri söylediği halde İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülerin farklı düşündüğünü sanarak onlara karşı çıkmıştır. Şöyle ki; “*St. Thomas, İbn Rüşd ve taraftarlarının; Öyle gözüktüyor ki aklımız birleştirme (terkib) ve çözümleme (tahlil) ile anlamaz. Birleştirme ve çözümleme birçok şeyi kapsar. Böylece (akıl) çözümleme ve birleştirmeye anlayamaz, dediklerini iddia ettikten sonra onlara karşı cevap olarak aslında İbn Rüşd'ün düşüncelerini tekrarlayarak şunları söyler: Aklın birleştirme (terkib) ve çözümlemesi (tahlil, bölümlenme, ayırıştırma) karşılaştırma ve farklılaştırmayla oluşur. Bu yüzden akıl şeylerin karşılaştırma ve farklılığı yardımıyla birçok şeyi birleştirme ve çözümleme ile bilir. Diğer yandan o; akıl*

⁸⁹¹ İskenderoğlu, “Daçyalı Boethius ve Brabantlı Siger, İlk İbn Rüşdçüler ve Aykırı Görüşleri”, 430, 432.

⁸⁹² Bkz. İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, 55-92; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 251-255; İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 83.

⁸⁹³ Dönmez, “İbn Rüşd ve Thomas Aquinas Bağlamında Hristiyanlığın Rasyonel Yorumuna İslâm Felsefesinin Etkisi”, 165; Küken, *İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, 151.

hayallerden soyutlamasına rağmen, aslında hayallere dönmeden anlamaz, diyerek İbn Rüşd'ün sözlerini aynen tekrarlar."⁸⁹⁴ Yine yapılan değerlendirmelerde Aquinas'ın duyular ile aklın birer bilgi kaynağı olduğu konusunda İbn Rüşd'le hemfikir olduğu vurgulanmıştır. Bu bilgi kaynaklarının işlevlerini nasıl yerine getirdiği konusundaki görüşleri de tamamen İbn Rüşd'ün düşüncelerinin bir tekrarı mahiyetindedir. Yine o da İbn Rüşd gibi duyuların bilgi edinme sürecinde yeterli olmadığını düşünmektedir. Çünkü ona göre duyular, tek başına hem bilginin oluşumunu açıklayamamakta hem de yanıltıcı olabilmektedir.⁸⁹⁵ O da tıpkı İbn Rüşd gibi akıl ve zihin terimlerini eş anlamlı olarak kullanır.⁸⁹⁶ Aquinas'ın konuyla ilgili İbn Rüşd'den esinlenmesine dair bu tür tespitlere aynen katıldığımızı ifade etmek isteriz.

İbn Rüşd'ün Aquinas'ı etkilediği bazı noktalar da şunlardır: İbn Rüşd'e göre gerçek ve tutarlı bilgi, ilkeler ve sebeplerin araştırılmasıyla oluşur ve bilgi edinmenin amacı da ilk ilkeler ile ilk sebeplerin bilgisine ulaşmaktır.⁸⁹⁷ Bu konuda Thomas Aquinas'ın da aynı düşünceleri tekrar ettiğini görüyoruz. Ona göre de bilgi, ilkeler ve sebeplerin araştırılmasıyla oluşur. İnsanın bilgi edinmedeki amacı ise ilk sebep olan Tanrı'nın bilgisine ulaşmaktır.⁸⁹⁸ İbn Rüşd aklımızın geçmişi ve geleceği aynı anda kavradığını belirterek, aklımızın zamandan bağımsız çalıştığını ifade eder. Thomas Aquinas'a göre de biz birçok şeyi aynı anda anlayabiliriz. Akıl zamanın üzerinde olduğu için önce ve sonralar dizisi zamana aittir. Böylece akıl değişik şeyleri birbiri ardına değil aynı anda anlar. Ona göre İbn Rüşd ve takipçileri bu şekilde düşünür.⁸⁹⁹

Sebepler-sonuç ilişkisinde de bu etkileşimin açık bir şekilde görmekteyiz. Aklın sebepleri çok iyi tespit ettiği takdirde bu sebeplerin neticelerinde de yanılmayacağını ve doğru hükümler vereceğini, hem İbn Rüşd hem de Thomas Aquinas ortak olarak kabul ederler. İbn Rüşd tutarlı ve doğru bilgi edinmemizde sebeplilik prensibine sıkı sıkıya bağlıdır ve rastlantıyı asla kabul etmez. O, bu konuda İbn Rüşd ile tamamen

⁸⁹⁴ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 575-578; Küken, *İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, 152.

⁸⁹⁵ Dönmez, "İbn Rüşd ve Thomas Aquinas Bağlamında Hristiyanlığın Rasyonel Yorumuna İslâm Felsefesinin Etkisi", 163; Küken, *İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, 151.

⁸⁹⁶ Küken, *İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, 105.

⁸⁹⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 796; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 111-112; Sarioğlu, *İbn Rüşd*, 78-79.

⁸⁹⁸ Aquinas, *Summa Theologica*, 543.

⁸⁹⁹ Aquinas, *Summa Theologica*, 580-581.

hemfikiridir.⁹⁰⁰ Dolayısıyla bütün bunlar birlikte değerlendirildiğinde İbn Rüşd'ün muhalifi olarak görünen Aquinas'ın epistemoloji alanında doğrudan birçok yönden ondan etkilendiğini ifade etmemiz yerinde olacaktır.

Aklın türleriyle ilgili de İbn Rüşd'ün Aquinas'ı ciddi manada etkilediği görülmektedir. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere İbn Rüşd aklı, nazari ve amelî akıl olmak üzere ikiye ayırarak incelemiştir. Bunlardan nazari akıl, insanı yetkinleştiren bir akıldır. Ameli akıl ise duyar, ortak duyu ve hayal gücünün verilerinden faydalanarak mümkün kavramlara ulaşır. Thomas Aquinas da aklı, nefis güçlerinin en üstüne koymuştur. Böylece o, ilk varlığa en yakın olanıdır. Yine o da İbn Rüşd gibi aklı, mümkün akıl ve faal akıl olmak üzere ikiye ayırır. Mümkün akıl edilgin durumda olan bir akıldır. Bu akıl konusunda İbn Rüşd'ün yaklaşımını benimseyen Aquinas, insanın potansiyel aklının düşünülür biçimleri algıladığını belirtir. Faal akıl ise etkin olan bir akıldır ve düşünülür olanı ortaya koyması bakımından soyutlayıcı bir özelliğe sahiptir.⁹⁰¹ Bu tespitler ışığında aklın sınıflandırılması ve özellikleri konusunda İbn Rüşd'ün Aquinas'ı etkilediğini söyleyebiliriz. Aquinas'a ilaveten benzer bir şekilde Roger Bacon'un nefsin mahiyeti, aklın kısımları ve faal aklın ayırık bir cevher olup olmadığı gibi meseleleri ele aldığı *Communia Naturalium (Genel Doğa Bilim)* adlı eseri ile nefsin mahiyetini ve kısımlarını tartıştığı *Distinctio Tertia de Anima (De Anima Üçüncü Tartışma)* adlı eserinde İbn Rüşd'den etkilendiği belirtilmiştir.⁹⁰²

Akıl teorisinde tartışılan önemli konulardan biri de ittisal meselesidir. İbn Rüşd ittisali, akletme ve bilme süreciyle izah ettiği için bilme sürecini başlatan beden ve nefsin kuvveleri ittisalde⁹⁰³ önemli bir role sahiptir. Araştırmacılara göre “İbn Rüşd, Aristo'nun emprist temelli epistemolojisini esas alarak ittisal sürecini algısal tecrübe ile başlatmakla birlikte, daha da ileri giderek ittisale ilahî bir mahiyet kazandırmıştır. Tecrübe temelli ittisalde, nazari ve bilimsel bilgi elde edilirken; ayırık ve aşkın faal akıl ile ittisal birlikte birey ilahî hakikate de ulaşmaktadır. Aquinas, İbn Rüşd'den alıntı yaparak İbn Rüşd'ün faal aklın heyûlânî aklın sureti olmadığı, mümkün aklı bifiilleştirenin soyutlanan akledilirler olduğu görüşünü savunduğunu iddia etmiştir. İbn

⁹⁰⁰ Aquinas, *Summa Theologica*, 15-14; Küken, *İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, 151-153.

⁹⁰¹ Küken, *İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, 105-106.

⁹⁰² Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, 15.

⁹⁰³ Az, “İbn Rüşd'ün Heyûlani Aklın Faal akıl ile İttisali ve Özdeşliği Görüşünün Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi”, 25.

Rüşd'ün, Aquinas gibi faal aklın heyûlânî aklın doğrudan sureti olamayacağını iddia etmesinin temel sebebi, akletme fiilinin bireyselliğini temellendirebilmektir."⁹⁰⁴ Bu bağlamda her bir bireyin nefsinde yer alması, bireyin sayısına göre çoğalmasıyla da heyûlânî akıl, faal akla nazaran farklılaşmaktadır. İbn Rüşd, İskender'e daha yakın durarak ay üstü semavî akılların en düşüğü ve bize en yakını olan faal aklın, heyûlânî akıl gibi, bütün insanlar tarafından müşterek bir şekilde sahip olunan ayırık, tek bir akıl olduğunu belirtir.⁹⁰⁵ İttisal ile birlikte saflaşan, her türlü bireysellikten arileşen akıl, faal akıl gibi ezelişir; İbn Rüşd'ün aklın ölümsüzlüğünden kastı tam da budur. Aquinas'ın akledilirler üzerinden aklın farklı aşamalardan geçerek yetkinleşmesi süreci ile mutluluğu elde etmesi meselesinde İbn Rüşd ile kısmi farklılıklar dışında hemfikir olduğu belirtilir.⁹⁰⁶ Öte yandan Aquinas da İbn Rüşd gibi hayalin mümkün akılda var olabileceğini reddetmektedir. Yani hayaldeki formun mümkün akli kuvveden fiile taşıyamayacağı açıktır. Yine de akledilebilir türlerin hayalden soyutlanmış olduğunu söylerken ne kastettiği belli değildir. Ancak başka bir metinde Aquinas, akledilebilir türlerin hayalden soyutlandığını söylerken ne demek istediğini açıklamaktadır. Mümkün akıl ile faal aklın ittisaldeki problemde Aquinas'ın karşılaştığı sorun, İbn Rüşd'ün yaşadığı sorunun aynısıdır. Bu açıdan Aquinas'ın çözümünün İbn Rüşd'üne benzemesi şaşırtıcı değildir. Ancak Aquinas'a göre faal akıl ile mümkün akıl her insanın ruhundaki potansiyellerdir.⁹⁰⁷

Faal akıl ile heyûlânî aklın ilişkisini İbn Rüşd'e dayanarak ele alan başka bir düşünür de Siger'dır. Agostino Nifo'nun alıntılıdığı pasajlarla bilinen *Mutluluk Üzerine* adlı incelemesinde Siger'ın, insanın içinde işleyen akıl olarak nitelendirdiği aklın İbn Rüşd'ün terminolojisinde heyûlânî akla tekabül ettiği bildirilmiştir. Ayrıca Siger mümkün akli aydınlatan ve ona mutluluk veren faal akli Tanrı ile özdeşleştirir. İnsan aklının nihaî mutluluğunu Tanrı'yı düşünmekte bulduğu ve bireysel insanların akılla işbirliği yaptıkları ölçüde mevcut yaşamdaki bu mutluluğu paylaştıkları konusunda

⁹⁰⁴ Az, "İbn Rüşd'ün Heyûlani Aklın Faal akıl ile İttisali ve Özdeşliği Görüşünün Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi", 26-27.

⁹⁰⁵ İbn Rüşd, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle III*, 322; Az, "İbn Rüşd'ün Heyûlani Aklın Faal akıl ile İttisali ve Özdeşliği Görüşünün Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi", 30.

⁹⁰⁶ Az, "İbn Rüşd'ün Heyûlani Aklın Faal akıl ile İttisali ve Özdeşliği Görüşünün Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi", 34.

⁹⁰⁷ Max Herrera, "Understanding Similitudes in Aquinas with the Help of Avicenna and Averroes", *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, Vol. 5, 2005, 4-17, 13-14.

onun İbn Rüşd’le⁹⁰⁸ aynı fikirde olduğu öne sürülmüştür. Yine Bacon’un nefsin bir parçası olarak faal akıl doktrinini İbn Rüşd’e atfettiği belirtilmiştir. Çünkü İbn Rüşd’ün bazı metinlerinde Bacon’un faal aklın nefsin bir parçası olduğunu düşünmeye sevk edebilecek malumatın olduğu iddia edilmiştir. Bu bağlamda Büyük Albert, nefsin bir yetisi olarak faal akıl doktrinini önerdiğinde, bunu İbn Rüşd’ün otoritesine dayanarak desteklemiştir.⁹⁰⁹

İbn Rüşd’ün tartıştığı ve halefleri için de tartışma zemini hazırladığı bir başka mevzu da nefsin ölümsüzlüğü meselesidir. Çünkü nefsin ölümsüzlüğü probleminde İbn Rüşd’ün bireysel nefslerin değil ancak küllî nefsin ölümsüz olduğu düşüncesine sahip bulunduğu şeklindeki anlayış Orta Çağ Latin dünyasında oldukça tartışılmıştır. Burada düşünülen nefisten murat sadece insan olduğu için nefsin ölümsüzlüğünden bahsedildiğinde aynı zamanda aklın ölümsüzlüğünden de bahsedilmiş olur. Bu sebeple, “nefsin ölümsüzlüğü” problemi Orta Çağ’da “akılların ölümsüzlüğü” ya da “akılların birliği” başlıkları⁹¹⁰ altında tartışılmıştır. İbn Rüşd nefis ile beden ilişkisini madde ve form dikotomiği üzerinden açıklar. Ancak burada nefis bedenle bir ilişki içinde olsa da bedene yapışık olmayan manevi bir cevher durumundadır. İbn Rüşd bu hususu esas alarak nefsin madde olan bedenle birlikte yok olmayıp bağımsız varlığını sürdürdüğünü savunur. Fakat burada başka bir problem ortaya çıkmaktadır. O da bedenle birlikteyken bireysel olan nefsin, bedenden ayrıldıktan sonra da bireyselliğini sürdürüp sürdüremeyeceği meselesidir. İbn Rüşd’ün bu konuyu açıklarken hem felsefî hem de dini delilleri kullandığı ifade edilmiştir. Ancak o tıpkı başka meselelerde olduğu gibi nihaî kertede sözü dini öğretiyeye bırakmıştır. Esasen nefslerin bütün muradı bu âlemde saadete ermektir. Onlar daha ulvi olan öteki âlemde ise ezelî saadete ulaşmak ister. İbn Rüşd göre ezelî saadet bütün nefslerin birleştiği küllî bir nefis içinde gerçekleşir. Bu nefis ise ancak bütün insan ruhlarının, insaniyet ile birleşmelerinden ibarettir. Böylece nefis için ebedi hayat, insaniyet birliğinde devam edecektir. O, nefsin ezelî saadetini bu şekilde değerlendirmesine rağmen yine de son sözü vahye bırakmanın daha doğru olduğunu düşünür.⁹¹¹ Dolayısıyla o bilhassa din-felsefe ilişkisini işlediği *Faslü’l Makâl* ve *el-Keşf* adlı eserlerinde problemi detaylı bir şekilde incelemiştir. Bu bağlamda erken

⁹⁰⁸ Maurer, *Medieval Philosophy*, 199.

⁹⁰⁹ Bazan, “Was There Ever a First Averroism?”, 38, 40.

⁹¹⁰ Küken, *İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, 116.

⁹¹¹ Bkz. İbn Rüşd, *Faslü’l Makâl*, 255-262.

dönem Latin skolâstikleri bu eserleri tanıma imkânı bulamadıkları için sadece Aristo'nun şerhlerine dayanarak bu konuda İbn Rüşd'ü suçlamışlardır.⁹¹² Bunların başında Thomas Aquinas gelmektedir. O, İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü küllî nefsin ve küllî aklın ölümsüzlüğü, buna mukabil bireysel nefs ve akılların ise ölümlü olduğu tezine karşı çıkar. Ona göre bu doktrini savunmak insanın şahsiyetini, benliğini ve müstakil bireyselliğini⁹¹³ topyekün inkâr etmek demektir. Çünkü Tanrı'nın doğan her insan için yarattığı ayrı nefs, bir tecelli değil, ayrı ve farklı bir şahsiyettir. Thomas Aquinas için teker teker cüz'i nefslerin ölümlü oluşu, ölümsüzlüğün ise küllî bir nefs ve küllî akıl olarak bütün insanlık ruhu veya aklında devam etmesi fikri, Hristiyan öğretilerine aykırıdır. Dolayısıyla bireysel akılların varlığı reddedildiğinde, ölümden sonra akılların birliğinden başka hiçbir şey kalmayacaksa, bu durumda ne günah ve ne de ödül olacaktır. Dahası, Aquinas'a göre bu doktrin dini öğretilere olduğu kadar saf felsefenin ilkelerine de karşıdır. O, bu düşüncesini temellendirmek için Aristo'nun *De Anima* adlı eserinde geçen “*Nefs, düzenli fiziki bir bedenin ilk eylemidir.*”⁹¹⁴ şeklindeki tanımı hatırlatır.

Bu mevzu bağlamında Aquinas'ın, İbn Rüşd'ün irade ile ahlaki sorumluluk arasındaki münasebetini yanlış zemine oturttuğu ileri sürülmüştür. Buna karşın İbn Rüşd'ün hem akıl hem de ahlaki süreçler üzerinde bireysel kontrolü önemseydiği belirtilmiştir. Bu bağlamda İbn Rüşd, Aquinas'ın iddia ettiği gibi bireysel ahlaki sorumluluktan ödün vermeden akıllar hakkındaki görüşünü sürdürdüğünü göstermiştir. Aquinas'ın yapmış olduğu bu eleştiri sıklıkla Aquinas'ı okuyan çağdaş bilim adamları⁹¹⁵ tarafından da İbn Rüşd'e doğrudan atıfta bulunulmadan gözden kaçırıldığı iddia edilmiştir.

Aquinas'ın bu tutumu kendisinden sonra gelenler için de belirleyici olmuştur. Çünkü Orta Çağ Hristiyan düşünürleri de ölen insanın fiilerinden sorumlu olabilecek insani nefsin varlığını ortadan kaldırması nedeniyle bu teoriyi reddetmişlerdir.⁹¹⁶ Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisini ele aldığı *Tehâfütü't-*

⁹¹² Aquinas, *Akılların Birliği Meselesinde İbn Rüşdçülere Reddiye*, 310, 331.

⁹¹³ Aquinas, *On the Unity of the Intellect Against the Averroists*, 59; krş. Aquinas, *Akılların Birliği Meselesinde İbn Rüşdçülere Reddiye*, 308.

⁹¹⁴ Küken, *İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, 117-119.

⁹¹⁵ Traci Ann Phillipson, *Aquinas, Averroes, and the Human Will*, Milwaukee 2017, 268.

⁹¹⁶ İskenderoğlu, “Daçyalı Boethius ve Brabantlı Siger, İlk İbn Rüşdçüler ve Aykırı Görüşleri”, 429.

Tehâfüt, el-Keşf ve Faslü'l Makâl adlı eserlerinde bireysel ölümsüzlüğü⁹¹⁷ savunduğu görülmektedir. Yapılan değerlendirmelere göre onun dini metinlere atıfla savunduğu ölümsüzlük anlayışı, Aquinas'ın savunduğu ölümsüzlük anlayışına benzer bireysel nefsin ölümsüzlüğü ve nefis ile birlikte bedenin de haşrı şeklindedir. İbn Rüşd ve Aquinas'ın bu eserlerdeki ölümsüzlük anlayışı, vahyin dinin bir akide olarak ortaya koyduğu ve rasyonel temellendirmelerle elde edilenin harmanlanmasıdır.⁹¹⁸ Görüldüğü gibi Batılı düşünürler İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisi kaynaklarına vakıf olmadığından mezkûr konularda onu suçlamıştır. Fakat İbn Rüşd'ün bu eserleri esas alındığında Hristiyan düşünürlerin onunla aynı kanaati paylaştıklarını söylemek mümkündür.

Ruhun bedenden ayrılması ve ayrıldıktan sonraki akıbeti meselesini ele alan bir başka düşünür de Siger'dır. Onun bu konuda İbn Rüşd'ün yorumunu tek doğru yorum olarak kabul ettiği iddia edilmiştir. Filozof ruh beden ilişkisi sorununa çözüm bulmaya çalışırken bedenin yok olmasıyla ruhun yok olmayacağını düşünür. Tıpkı İbn Rüşd'de olduğu gibi Siger'a göre de küllî nefis ölümsüz ve ebedidir. Ona göre evrensel ruh, tüm insanlığın ruhu olsa da bireysel ruhlara gelince ölümsüzlükten payları yoktur.⁹¹⁹ Siger'ın değerlendirmelerinden de anlaşıldığı üzere o da İbn Rüşd'ü sadece Aristo şerhleri üzerinden okumuştur. Dolayısıyla konu ile ilgili İbn Rüşd'ün bütün eserleri incelenemediğinden onun nihaî düşüncesi olmayan bir yaklaşım ona izafe edilmiştir.

Bu konuyu kısaca şöyle yorumlamamız mümkündür. İbn Rüşd'ün epistemolojisi Hristiyan Batı dünyasında uzun bir süre tartışılmıştır. İbn Rüşd'ün lehinde ve aleyhinde meydana gelen bu tartışmaların Batı için ufuk açıcı birçok argüman barındırdığını söyleyebiliriz. Başta Büyük Albert ve öğrencisi Thomas Aquinas gibi otoriter kişiler doğrudan İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülerin epistemik doktrinlerini esas alarak müstakil eserler telif etmişlerdir. Çoğunlukla İbn Rüşd'e karşıt olarak tasarlanan bu eserlerin esasında İbn Rüşd'den oldukça etkilendiğini görmek mümkündür. Skolâstik düşünürlerin İbn Rüşd'e yönelik tenkidinde burhandan ziyade cedelci bir tavır takındıkları görülmektedir. Bu bağlamda Aquinas'ın reddiyesinin başında “*Amacımız söz konusu iddianın felsefenin ilkeleriyle olduğu kadar iman öğretisiyle de çeliştiğini göstermektir*”⁹²⁰ şeklindeki ifadesi, rasyonel temellendirmelere bağlı kalarak eleştireceği

⁹¹⁷ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 257-259; Hyman, “İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şarihler”, 55.

⁹¹⁸ Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, 226.

⁹¹⁹ Hudayrî, *Eserü İbn Rüşd fî Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 379, 381.

⁹²⁰ Aquinas, “Akılların Birliği Meselesinde İbn Rüşdçülere Reddiye”, 250.

kuralına sadık kalmadığı anlamına gelmektedir. Bu yüzden Aristo'nun muğlâk ve eksik bıraktığı birçok konuyu İbn Rüşd'ün yorumlarına bağlamasının ve onu eleştirmesinin rasyonellikten uzak olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, Aquinas'ın İbn Rüşd'e yönelttiği eleştirilerinin birçoğunun aslında doğru bir anlayışa dayanmadığı ileri sürülmüştür.⁹²¹ Yine İbn Rüşd'ün şerhleri dışındaki eserlerinde savunduğu nefis-beden ve akıl anlayışı farklı gerekçelerden dolayı ihmal edilmiştir. Bu yüzden onlar Aristo'nun naturalist felsefesinin neden olduğu vahiy-akıl çelişkilerini ve bunun Hristiyan akidesiyle çelişmesini İbn Rüşd üzerinden meşrulaştırmaya çalışmıştır.⁹²² Yukarıda da görüldüğü gibi skolâstik düşünürler her ne kadar İbn Rüşd'ü eleştirseler de doğrudan ondan etkilendikleri ve epistemik doktrinlerini onun üzerine inşa ettikleri açıktır.

Son olarak, aklın mahiyeti ve gerçekliğini belirlemedeki meşakatinin farkında olan İbn Rüşd ise eksik ve yanlış anlaşılma ihtimaline karşılık şöyle der: *“Bu meseleye (heyûlânî akıl) dair söylenebilecek her şey bunlardan ibarettir. Bu nedenle, bu hususa dair doğru olduğuna kanaat ettiğim görüşlerimi kaleme aldım. Doğru olduğunu düşündüklerimin eksik olması durumunda bu, nihayete ermesi için bir başlangıç noktası olacaktır. Kardeşlerimden yazılanları göz önünde bulundurarak şüphelerini kaleme almalarını rica ediyorum. Eğer doğru olana halen ulaşmamışsam, muhtemelen bu yerine getirilerek doğru olan ortaya çıkar. Eğer doğru olduğuna ulaşmışsam -ki kanaatimce ulaşmışımdır- bu sorular ışığında daha da açıklığa kavuşmuş olacaktır. Zira Aristo'nun da ifade ettiği üzere, hakikat, kendi içinde tutarlı olup her şekilde kendine şahitlik etmektedir.”*⁹²³ Orta Çağ düşünürlerinin kendisine yönelik eleştirilerine erken bir cevap niteliğinde olan bu ifadeler, İbn Rüşd'ün özelde epistemoloji genelde felsefî usulüne dair oldukça açıklayıcı bir hakikat yönelişini ortaya koymaktadır.

2.5.3. Ahlak ve Siyaset Alanındaki Etkilenmeler

Aristo'nun Hristiyan Batı düşüncesini derinden etkilediği bir gerçektir. Fakat onun nefis anlayışı, ahiret hayatının kurgulanmasına ve buna bağlı bir ahlak geliştirilmesine yetmemiştir. Yukarıda da ifade edildiği üzere skolâstik düşünürlerden bazıları Hristiyan teolojisiyle çelişen Aristo'nun doktrinlerini İbn Rüşd üzerinde

⁹²¹ Richard C. Taylor, “Averroes' Epistemology and Its Critique by Aquinas”, (Ed.: E. A. Synan-R. E. Houser), *Thomistic Papers VII. Medieval Masters*, (ss. 147-177), Houston 1999, 150.

⁹²² Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, 226-227.

⁹²³ İbn Rüşd, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, 315.

meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Başka bir ifadeyle İbn Rüşd, Hristiyan öğretisiyle çelişen argümanların kaynağı olarak yorumlanmıştır. Çünkü Aristo'ya dokunmak istemeyen Hristiyan teologlardan bazıları İbn Rüşd'ün onu yorumlarken bozduğunu öne sürmüşlerdir. En çok da nefis teorisinde bunun örneklerini gördük. Ancak metinler üzerinden okumalar yapıldığında durumun tam tersi olduğu görülmektedir. İbn Rüşd Aristo'nun naturalist felsefesi ile teoloji arasında makul bir denge oluşturmak suretiyle krizden çıkış adresi olmuştur. Bu duruşun yansımalarının sosyo-politik ve ahlaki alanlara da sirayet ettiğini ifade etmeliyiz. Aquinas'ın *"felsefenin de dinin de bilimsel bir disiplin olarak insana ahlâkî erdemleri öğrettiği"* tespiti, İbn Rüşd'ün *"felsefenin ahlâk ve siyaset kanalıyla, dinin ise ilkeler ve ibadetler aracılığıyla kötülükleri ve hayâsızlıkları engelleyerek insanlara toplumda erdemle yaşamayı öğütlediği"*⁹²⁴ şeklindeki yaklaşımı sözü edilen konunun özetlenmiş halidir. Öte yandan Aristo'nun mutluluk/iyi olma ahlak anlayışı İbn Rüşd tarafından büyük bir tutarlılıkla izlenmiştir. Bu yüzden 1260-1270 yılları arasında İbn Rüşd felsefesini benimseyen Parisli filozoflar arasında Hristiyanlıkta olmayan doğal ahlak anlayışı yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu yaklaşımın temelinde evrenin kaotik değil, kozmolojik bir düzene sahip olması vardır. Başka bir ifadeyle evren korkulacak, düzensiz, güvensiz ve belirsizlikle yapılanmış bir yer değil, tam aksine iyi, güzel, belirli ve bilinebilir bir yerdir. Bu anlayışın Batı'nın uzun süre boyunca birçok alanda cebelleştiği düşünsel krizine yeni bir ufuk sunduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bundan sonra Batı'da değişme ve hareket hem ontolojik ve hem de ahlakî açıdan negatif olarak algılanmamıştır. Dahası, İbn Rüşd bu anlayışı daha ileriye taşıyarak, kozmik varlığı düşünmenin insansal mutluluğun kendisini ifade edeceğini belirtmiştir. Düşünsel mutluluk insanın düşünen bir varlık olması bakımından kendini gerçekleştirebileceği etkinliktir. İnsanın mutluluğu münzevi bir yaşamla mümkün değildir. Başka bir ifadeyle mutluluk, insanın varlıkla birlikteliğinden bağımsız değildir. Nasıl ki bir bitkinin amacı büyümek, gözün amacı görmek ise insanın en önemli amaçlarından biri de mutlu olmaktır. Bu bağlamda insan yapması gerekeni doğasına uygun bir biçimde yaparsa mutlu olacaktır. Dolayısıyla ahlaki erdem insanı mutluluğa taşır. Mutluluk sosyal-politik olabileceği gibi bütünüyle teorik bir etkinlik de

⁹²⁴ Dönmez, "İbn Rüşd ve Thomas Aquinas Bağlamında Hristiyanlığın Rasyonel Yorumuna İslâm Felsefesinin Etkisi", 171.

olabilir. Bu Aristocu insan ve varlık anlayışı, İbn Rüşd ve onu izleyenler tarafından sıkı bir biçimde takip edilmiştir.⁹²⁵

İbn Rüşd'ün ahlak ve siyaset ile ilgili düşüncelerini Platon ve Aristo'nun eserlerine dair yazdığı şerhlerle ortaya koyduğunu biliyoruz. Onun Hristiyan Batı dünyasını etkilemesi de yine bu eserlerin Latinceye tercüme edilmesiyle gerçekleşmiştir. Bu bağlamda İbn Rüşd, Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik* adlı eseri üzerine orta şerh yazmıştır. Ancak bu eserin Arapça orijinali, yakın zamanda keşfedilen birkaç küçük alıntı dışında⁹²⁶ günümüze kadar gelmemiştir. Bununla beraber mezkûr eser mevcudiyetini İbranice ve Latince tercümelerden devam ettirmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere 1322'de Marsilyalı Samuel ben Judah tarafından İbraniceye tercüme edilen bu eserin İbranice versiyonu el yazması olarak mevcuttur.⁹²⁷ Öte yandan bu eserin iki adet Latince tercümesi de bulunmaktadır. Bunlardan biri Hermanus Alemannus, diğeri Bernard Feliciano tarafından yapılmıştır. Ahlak felsefesine dair bu orta şerh İbn Rüşd tarafından tamamlandıktan altmış üç ve onun ölümünden kırk iki yıl sonra Astorga Piskoposu olan Hermanus Alemannus tarafından 3 Haziran 1240 yılında Latinceye tercüme edilmiştir. Bu tercüme 1560 yılında Venedik'te Aristo eserleri ve İbn Rüşd'ün bu eserlere yaptığı şerhlerle beraber basılmıştır.⁹²⁸ Görüldüğü üzere İbn Rüşd'ün ahlak felsefesine dair kaleme aldığı bu eseri Hristiyan Batı'da çevrilmiş ve basımı gerçekleşmiştir. Daha önce de ifade edildiği gibi İbn Rüşd'ün Batı düşüncesini etkilemesinin önemli yollarından birinin de eserlerin İbranice ve Latinceye çevirisiidir. Dolayısıyla bu eserin Batı'da okunmuş olması, onların İbn Rüşd'ün ahlak ve siyaset anlayışından istifade ettiğini göstermektedir.

İbn Rüşd külliyatının çoğu XIII. yüzyıldan itibaren Arapça ve İbraniceden Latinceye çevrildiği halde onun *Telhisu Kitabı's Siyase li Eflatun* adlı eseri ilginç bir

⁹²⁵ Erkızan, "İbn Rüşdçülük: Batıdaki Tarihsel ve Felsefî Gelişimi Üzerine", 77-78.

⁹²⁶ Lawrence V. Berman, "The Revised Hebrew Translation of Averroes' Middle Commentary on the Nicomachean Ethics", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 57, 1967, 104-120, 105-106.

⁹²⁷ Lawrence V. Berman, "Σωφροσύνη and Εγκράτεια in Arabic, Latin, and Hebrew: The Case of the Nicomachean Ethics of Aristotle and Its Middle Commentary by Averroes", (Ed.: Albert Zimmermann, Ingrid Craemer-Ruegenberg), *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*, (ss. 274-287), Walter De Gruyter Press, Berlin-New York 1985, 274, 280; Steven Harvey, "Averroes' Middle Commentary on Book I of the Nicomachean Ethics", *Oriens*, 42, 2014, 254-287, 256.

⁹²⁸ Macid Fahri, *İslâm Ahlak Teorileri*, (Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan), (1. Baskı), Litera Yay., İstanbul 2004, 128; Şamdancı, *İbn Rüşd'ün Ahlak Felsefesi*, 23; Bu eserin çevirisinin Herman tarafından yapıldığına dair bkz., Stephen F. Brown, "Translation and Transmission of Greek Philosophy", (Ed.: Richard H. Popkin), *The Columbia History of Western Philosophy*, (ss. 230-244), Columbia University Press, New York 1999, 243.

şekilde Hristiyan Batı'da çok ilgi görmemiştir. Bu metnin de Hristiyan bilginlerin isteği üzerine İtalyan Rönesans'ının Yahudi bilginleri tarafından İbraniceden Latinceye⁹²⁹ çevrilene kadar neden beklemek zorunda kaldığı sorusu gizemini korumaktadır. Oysaki İbn Rüşd'ün Hristiyan Batı için en önemli eserinin Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik'e* yazdığı orta şerh olduğu iddia edilmiştir. Ancak onun ahlak ve siyaset felsefesi üzerindeki şümüllü yaklaşımını ortaya koyan eser aslında *Telhisu Kitabı's Siyase li Eflatun* olduğu belirtilmiştir.⁹³⁰ Bu bağlamda bahse konu olan eserin Hristiyan coğrafyaya yerleşen Yahudilerin de bu alandaki biricik kaynağı olduğunu ifade etmiştik.

Yukarıda zikredilen eserlerin yanı sıra İbn Rüşd'ün Aristo'nun *Retorik* ve *Poetik* gibi eserlerin üzerine yazmış olduğu şerhleri de Batı toplumuna aktarılmıştır. Bu yaklaşımla felsefenin Çiçero'dan Aristo'ya doğru bir kayma meydana getirdiği savunulmuştur. Çünkü bundan sonra retorik, gerekli gerçekleri kanıtlamaktan ziyade dinleyicileri inançlara ikna etmeyi amaçlayan mantığın parçası olarak görülmeye başlanmıştır. Bu değişimin İbn Rüşd'ün orta şerhinin etkisiyle başlamış olduğu görülmektedir. Aristo'nun *Retorik*'i Hermanus Alemannus tarafından 1256'da Arapçadan çevrildiğinde retorik konularından ikna etmeyi öğretmek için bir yöntem sağlamıştır. Yine aynı sıralarda Hermanus Alemannus İbn Rüşd'ün Aristo'nun *Poetika*'sını orta yorumunu Latinceye çevirmiştir. Hermanus Alemannus *Poetika*'nın metni ile ilgili zorluk yaşadığı ve İbn Rüşd'den yardım isteyip⁹³¹ onu tercih ettiği anlaşılmaktadır.

2.5.4. Din-Felsefe İlişkisi Alanındaki Etkilenme

Din-felsefe arasındaki ilişkiyi irdelemek ve din ile felsefeyi uzlaştırma çabaları, düşünce tarihinin en köklü problemlerinden biridir. Çünkü bu problem teolojik ve entelektüel tartışmaların görüldüğü neredeyse tüm toplumların odak noktası olmuştur. Din ile felsefenin rasyonel zeminden azade olarak münakaşa mevzusu yapılması yıllarca sürececek birçok çatışmaya kapı aralayacaktır. Bu bağlamda Batı medeniyeti bu ilişkinin çözümünde belki de asırlarca derin sancı çeken toplumların başında gelir. Batı toplumu felsefenin temel ilkeleri ile Hristiyan öğretisini çatışma içinde görmüşlerdir. Burada

⁹²⁹ Melamed, "Politics and the State", 773.

⁹³⁰ Janet Coleman, *A History of Political Thought*, (1. Baskı), Blackwell Press, Oxford 2000, 55.

⁹³¹ Coleman, *A History of Political Thought*, 59.

onların başta Aristo olmak üzere Antik-Yunan felsefesine karşı reaksiyon göstererek pozisyon aldığı söylenebilir. Yine Müslümanlar aracılığıyla gelen kuvvetli rüzgârın neden olduğu kültürel ortam; nefis, mutluluk ve âlemin ezelîliği gibi konularda bu problemi derinleştirmiştir. Böylece aklın ve inancın bu üç noktada çatışması ise felsefe ile din arasındaki çatışmanın da temelini oluşturacaktır.⁹³² Dolayısıyla Orta Çağ'da Batılılar din ile felsefeyi, akıl ile vahyi, bilim ile maneviyatı uzlaştırmak yerine karşı karşıya getirmeyi tercih etmişlerdir. Burada zaferin dogmatik Batı teolojisine nasip olduğunu ve yıllarca kilise eliyle hikmetten uzak bir devir yaşandığını belirtmek isteriz. Bu anlamda o dönemin düşünürlerinin felsefenin doğruları ile kilisenin doğruları arasında kaldıklarında kilisenin öğretilerini reddetme özgürlüğüne sahip olmadıklarını belirtmek gerekir. Bu nedenle onlar, zuhur eden tenakuzda ekseriyetle filozofların bilimsel yöntemle ulaşılan verileri yanlış yorumladığını öne sürmek suretiyle can yakıcı problemle karşılaşmamayı tercih etmişlerdir. Öte yandan bazıları ise, felsefi doktrinlere bilimsel yoldan ulaşıldığını ve bu nedenle onlarda herhangi bir hatanın söz konusu olmadığını iddia ederek bu problemten kurtulmanın yolunun inanca dayalı doktrinlerin reddedilmesinden geçtiğini düşünmüşlerdir. Bu durum yukarıda işaret edildiği üzere onların korkunç baskı ve şiddetle karşılaşmalarına neden olmuştur. Birazdan değineceğimiz üzere bu konuda daha itidalli davranan İbn Rüşd ve İbn Rüşdcüler ise aynı önermenin hem felsefi ve hem de teolojik olarak doğru olabileceğini savundular; çünkü söz konusu anlayışın temelinde hakikatin hakikate aykırı olamayacağı düşüncesi bulunmaktadır.⁹³³ Esasen din ve felsefe sorununda farklı dinlere mensup hem İbn Rüşd hem İbn Meymûn hem de Aquinas gibi otoriter filozoflar Aristo felsefesini kendi dini çevrelerine dâhil etmeye çalışırken, inancı akıl ve felsefenin sunduğu rasyonel yöntemle çözmek istemişlerdir. Zira Orta Çağ düşüncesi boyunca din ve felsefe arasındaki ilişki merkezi bir sorundur. Alternatif formulasyonlar, sorunu inanç ve akıl, gelenek ve spekülasyon, mistisizm ve rasyonalizm arasındaki bir çatışma veya XX. yüzyıl versiyonundan bahsetmek gerekirse din ve bilim arasındaki bir çatışma olarak görülmektedir.⁹³⁴

Bu konuda Batı medeniyeti üzerinde oldukça etkili olduğunu düşündüğümüz İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü düşünceler ise en dikkat çekici olanıdır. İbn Rüşd'ün fakih bir

⁹³² Erkızan, "İbn Rüşdçülük: Batıdaki Tarihsel ve Felsefi Gelişimi Üzerine", 76.

⁹³³ Erkızan, "İbn Rüşdçülük: Batıdaki Tarihsel ve Felsefi Gelişimi Üzerine", 79.

⁹³⁴ Buijs, "Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas", 160.

aileden gelmesi, küçük yaşlarından itibaren nitelikli bir eğitim alması, dini bilgilerin inceliklerine vakıf olması gibi etmenlerin yanı sıra sistematik ve rasyonel bir filozof olması bu konuda başarılı olmasını sağlamıştır. Bu yönüyle o, akıl ile nakli çatıştırmak yerine uzlaştırma metodunu tercih etmiştir. Çünkü ona göre din, insanları varlıkları tetkik ederek bunlar hakkında bilgi sahibi olmaya davet eder. Felsefenin yaptığı iş de varlıkları tetkik ederek bu varlıkların Allah'a nasıl işaret ettiklerini araştırmaktır. Böylece o, felsefeyle dini birbiriyle uzlaştırmaya çalışır. İbn Rüşd'ün sıra dışı bir perspektif ortaya koyması, kadim iki bilimi çatıştırmak yerine uzlaştırma metodunu geliştirmesi bilhassa Batı toplumu için önemli bir problemin çözüm adresi olmuştur. Nitekim bu etkinin çok geçmeden varlığını hissettirdiğini görmek mümkündür. Bu bağlamda Renan ve Gauthier gibi araştırmacılar da İbn Rüşd'ün en yeni ve orijinal düşüncelerinin felsefe-din arasındaki ilişkiye dair çözümlemeleri olduğunda hemfikirdirler. Üstelik her ikisi de geç skolâstik'in önemli isimleri olan Büyük Albert ve Thomas Aquinas'ın felsefe ve dinin arasını bulmaktaki rehberlerinin İbn Rüşd olduğunun da altı çizilmelidir.⁹³⁵ Bu nedenle Hristiyan Batı düşüncesinin otoriter isimlerinden Thomas Aquinas tıpkı İbn Rüşd gibi felsefe ile dinin konularının aynı olduğunu belirtir ve felsefeyi doğal aklın Tanrı'yı idrak etmeye çalıştığı kutsal bir ilim⁹³⁶ olarak görür. Böylece iki düşünür de iman ile aklın birbirlerine zıt olmadığını, gerçek bir iman ile gerçek bir bilgi arasında çatışma değil, kendiliğinden bir uyum bulunduğunu belirtir.⁹³⁷ Dolayısıyla farklı kültür ve medeniyete mensup bu düşünürlerin probleme dair getirdiği çözüm öneriler, meseleyi rasyonel zeminde ele aldıklarını göstermektedir.

Esasen daha önce de ifade edildiği gibi İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisini ortaya koymada farklı tavırlar sergilediği iddia edilmiştir. Sözgelimi, Cabiri'nin onun felsefî projesinin felsefeyi dinden ayırma esası üzerine kurulu olduğunu öne sürdüğü ifade edilmiştir. Böylece din ve felsefe kendilerine mahsus hüviyetlerini koruyabilecek, her ikisinin saha ve sınırları belli olacaktır. Çünkü İbn Rüşd üzerine yapılan bir değerlendirmede de vurgulandığı gibi *“Her iki alanın kendine özgü ilkeleri, esasları ve yöntemleri vardır. Dolayısıyla din ile felsefe birbirinden farklı olmak durumundadır.*

⁹³⁵ Birgül, “İbn Rüşd'ün Felsefe Din Çözümlemesinin Aristotele'nin Kökenleri Üzerine”, 246.

⁹³⁶ Aquinas, *Summa Theologica*, 2-3.

⁹³⁷ Küken, *İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, 182-183; Küken, “Doğu-Batı Felsefî Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması”, 194.

*Birinin diğerine karıştırılması veya birinin öteki uğruna feda edilmesi, zihin dünyamızda ve toplumda telafi edilmesi güç ikilemlere yol açmaktadır. O nedenle, bu iki alanın doğruları kendi içinde belirlenip tartışılmalıdır.”*⁹³⁸ Ancak bu yolla her ikisinin aynı hedefe yöneldikleri açıklanabilir ve kanıtlanabilir olmaktadır. Görüleceği üzere din-felsefe ilişkisine İbn Rüşd’ün yaklaşımı karşısında birbirinden farklı görüşler bulunmaktadır.⁹³⁹ Dolayısıyla İbn Rüşd, bu tavrından ötürü İslâm dünyasında da çifte hakikat öğretisine imkân tanıdığı yönünde bir kanaatin oluşmasına sebebiyet vermiştir.⁹⁴⁰ Hatta onun hakikatin birliğini savunan Gazâlî’ye de böylece karşı çıktığı dile getirilmiştir.⁹⁴¹ Esasen İbn Rüşd’ün bu konu hakkındaki eserleri tek tek ele alındığında bilhassa Gazâlî’ye karşı cedeli bir yaklaşımla telif ettiği *Tehâfütü’l-Tehâfüt*’nde böyle bir neticeye ulaşmak mümkün olabilir. Ancak onun konuyla ilgili tüm eserleri birlikte değerlendirildiğinde ona çifte hakikat gibi bir doktrini izafe etmek büyük haksızlık olur.

Daha önce farklı vesilelerle ifade edildiği üzere İbn Rüşd, din ile felsefeyi bir hakikatin iki ayrı izah şekli olarak değerlendirir. Bu iki alan arasında hiçbir çelişki ve düşmanlık olmadığını bildirir. Ona göre felsefe; dinin dostu ve aynı memeden süt emmiş kardeşidir. Tabiatları gereği dost olan ve yaratılışları icabı birbirini seven felsefe ve din arasına kin ve düşmanlık sokarak zarar ve eziyet veren bu cahil dostlar, dinde mevcut fırka ve mezhep erbabından ileri gelen kimselerdir.⁹⁴² Buradaki hata ise her iki alanın bağlılarının yanlış değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd’ün hakikat anlayışı din ve felsefe, hakikat karşısında iki ayrı veya çifte hakikat değildir. Bilakis o, akıl ve vahyin, felsefe ve dinin, tek ve bir olan hakikatin, iki vechesi olduğunu, onların mutlak hakikatin iki yüzü olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur.⁹⁴³ Buna mukabil XIII. ve XVI. yüzyıllardaki Latin İbn Rüşdçülerin çoğu, çifte hakikat teorisini savunmuşlardır. Bu teoride öne sürülen bir dini hakikatin ve bir felsefi hakikatin var olduğu ve iki hakikatin çatışabileceği düşüncesidir. Ancak Latin İbn

⁹³⁸ Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, (9. Baskı), Klasik Yay., İstanbul 2014, 464; M. Kazım Arıcan, “İbn Rüşd’ün Hakikat Öğretisi: ‘Çifte Hakikat’ ve ‘Hakikatin Birliği’ Tartışması”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII (2), 2008, 225-252, 241.

⁹³⁹ Mustafa Tekin, “Rasyonellik Bağlamında İbn Rüşd Okumalarının Batı ve İslâm Dünyası İlişkilerindeki İşlevselliği”, (Ed: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek*, (ss. II, 135-148), Asitan Yay., Sivas 2009, 142.

⁹⁴⁰ Arıcan, “İbn Rüşd’ün Hakikat Öğretisi: ‘Çifte Hakikat’ ve ‘Hakikatin Birliği’ Tartışması”, 238.

⁹⁴¹ Arıcan, “İbn Rüşd’ün Hakikat Öğretisi: ‘Çifte Hakikat’ ve ‘Hakikatin Birliği’ Tartışması”, 232, 234-235.

⁹⁴² İbn Rüşd, *Faslü’l Makâl*, 121-122.

⁹⁴³ Arıcan, “İbn Rüşd’ün Hakikat Öğretisi: ‘Çifte Hakikat’ ve ‘Hakikatin Birliği’ Tartışması”, 250-252.

Rüşdçülere göre İbn Rüşd, Orta Çağ felsefesinde geniş kapsamlı sonuçları olan bir doktrin olan çifte hakikat doktrinin mimarıdır. Esasen Latin İbn Rüşdçüler yanlışlıkla kendi çifte hakikat teorilerini ona atfetmişlerdir.⁹⁴⁴ Henry Corbin de bu teorinin İbn Rüşd'e ait olmadığını ifade etmiştir. Ona göre İbn Rüşd'ün çift hakikat fikrine sahip olduğunu öne sürmek doğru değildir. Çünkü İbn Rüşd'de daima farklı idrak ve yorum düzeylerinde kendisini gösteren tek bir gerçek söz konusudur. Bu yüzden İbn Rüşd'e böyle bir düşünce atfetmek doğru olmaz. O, ünlü çifte hakikat öğretisinin aslında İbn Rüşd'ün görüşü değil, Latin siyasi İbn Rüşdçülük akımının ürünü olduğunu ileri sürmüştür.⁹⁴⁵ Zaten bu teori, 1270 ve 1277 yasaklarında İbn Rüşd teorisi olarak yasaklanmıştır. Ancak felsefe ve dinin uzlaştırılması alanında İbn Rüşd'ün felsefenin incelenmesiyle ortaya çıkan hakikat ise yukarıda öne sürülen argümanların aksine, onun her zaman hakikatin birliği fikrine bağlı kalması, yani iki ifadesi olsa bile her zaman tek bir hakikatin var olduğu fikrine bağlı kalmasıdır.⁹⁴⁶ Bu durum aynı madalyonun iki yüzüymüş gibi değerlendirilebilir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün çifte hakikati savunduğunu iddia etmek, onun temeli yorum olan senkretik konumunun anlaşılmadığını göstermektedir. Watt da İbn Rüşdçülerin savunduğu çifte hakikat yüzünden İbn Rüşd'ün suçlanmaması⁹⁴⁷ gerektiğini belirtir.

İbn Rüşd'e göre din de felsefe de haktır ve hak hakka zıt olmaz. Tam tersine hak olan bir şey hak olan diğer bir şeye uygun olur ve ona ve doğruluğuna delillik ve şahitlik eder. Tıpkı İbn Rüşd gibi Thomas Aquinas da aynı şekilde iman ve aklın birbirlerine zıt olmadığını, gerçek bir iman ile gerçek bir bilgi arasında kendiliğinden bir uyum bulunduğunu belirterek sadece yanlış olan ve gerçek olmayan şeylerin hakikate karşı olduğunu ifade eder. Böylece Thomas Aquinas'a göre doğru olan bir şey doğru olan bir şeye karşı olamaz.⁹⁴⁸ Böylece inanç ile akıl arasında, aklın hakikatinin ya da inancın hakikatinin diğerinin inkârını gerektirmesi anlamında bir çatışma olmaz. Nitekim Aquinas da İbn Rüşd gibi imandan çıkan sonuçlar ile felsefe ilkeleri arasında

⁹⁴⁴ Najjar, "İbn Rushd's Theory of Rationality", 192.

⁹⁴⁵ Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 421-422.

⁹⁴⁶ Hudayrî, *Eserü İbn Rüşd fî Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 134.

⁹⁴⁷ Watt, *Endülüis Tarihi*, 147.

⁹⁴⁸ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 28; Küken, *İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, 183.

gerçek bir çelişki varsa, bu çatışmanın kaynağı felsefenin gerçek ilkelerinde değil, felsefenin ilkelerinin hatalı kullanımında aranması gerektiğini ileri sürer.⁹⁴⁹

Din ile felsefe arasında ilimden derinleşmemiş dolayısıyla anlayış gücü düşük olan kişiler tarafından burada bir tezat varmış gibi görünmektedir. Sözelimi bu kitleye Güneş'in Dünya'dan kat kat büyük olduğunu söylemek, söyleyenin delilikle suçlanmasına sebebiyet verir. Oysaki bu bilgi astronomi ilmine vakıf olan herkesin malumudur. Buna paralel olarak felsefenin dine aykırı olduğunu iddia edenler de bu konunun cahilleridir.⁹⁵⁰ Çünkü bilgi sahibi olanlar ikisinin birbirine aykırı olmadığını bilirler. Bu problemin aşılabilmesi için nasların tevil edilmesi gereklidir. İbn Rüşd'ün örneğinin aynısını Aquinas da kullanır. Nitekim o da aynı şekilde iman ile aklın ve felsefenin birbirlerine karşıt olduğunu söyleyenlerin Güneş'in Dünya'dan daha büyük oluşunu akla karşı bulan cahiller gibi olacağını belirtir. Oysa nasıl ki bu önerme bilgili insanlara göre akla karşı değilse aynı şekilde din ile felsefe de birbirlerine karşı değildir. Her ikisi arasında bir karşıtlığı varsayanlar aslında bilgisiz ve cahil olan kişilerdir.⁹⁵¹ Öte yandan Aquinas'ın, felsefe ve teolojiyi iki ayrı bilim olarak sunduğu görülmektedir. Zira ona göre teoloji, Tanrı tarafından vahyedilmiş prensipler üzerine kurulmuşken, felsefenin prensipleri zihnin doğal aydınlanması ile kurulur. Ancak bu ayrımın kategorik değil, metodik bir ayrım olduğu vurgulanmıştır. Haddizatında felsefe ve teoloji, ilahî hakikatlerin farklı yönleri ile ilgilenir. Aynı amaca hizmet eden bu iki alanın aralarındaki fark, sadece prensipleri yönündendir. Zihinde iki farklı bilim vardır. Biri zihnin doğal aydınlanması ile bilinen, apaçık prensipleri bulunan bilimdir; aritmetik ve geometri gibi. Diğerinde ise bilme, daha yüksek bir bilimin aydınlatması ile meydana çıkar.⁹⁵² Bu bağlamda Aquinas'a göre dini metinler açıktır. Ancak İbn Rüşd bu metinlerin sembollerle dolu olduğunu ifade eder. Fakat yine de her iki düşünürün de iki alanda hakikatin birliğinden söz ettiğini ifade etmeliyiz. Yukarıda da ifade edildiği üzere, İbn Rüşd'e göre dini metinler ile felsefe arasında çelişkiler varsa bunu gidermek

⁹⁴⁹ Gyula Klima, "Ancilla Theologiae vs. Domina Philosophorum: Thomas Aquinas, Latin Averroism and the Autonomy of Philosophy", (Ed.: Jan A. Aertsen, Andreas Speer), *Was Ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce Que la Philosophie au Moyen Age? What is Philosophy in the Middle Ages?*, (ss. 393-402), De Gruyter Press 1998, 397.

⁹⁵⁰ İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, 80-82.

⁹⁵¹ Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, (Çev. L. K. Shook), Victor Gollancz, London 1957, 44; krş. Küken, *İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, 184-185.

⁹⁵² Aquinas, *Summa Theologica*, 3; Hasan Yücel Başdemir, "Thomas Aquinas'ta Tanrı Tasavuru", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II (3), 103-122, 108.

için tevil gereklidir. Aquinas ise dinin gerçekleriyle çelişen rasyonel bir sonuç varsa bunun kesinlik değil, safsata olması gerektiğini, dolayısıyla felsefenin kesinliği ile dinin kesinliği arasında bir çelişki olmadığını ifade etmektedir. Böylece Aquinas'ın uzlaşma teorisinin ilkelerinin çoğunu İbn Rüşd'den aldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim bu konuya M. Horten'in de isabetle değindiği ifade edilmiştir. Bu husus, “*Aquinas, İbn Rüşd'deki din ile felsefe arasında bulunan harmoniyi aynı şekilde tekrarlamış ve sadece Tanrısal vahyin insan ruhunu yanılmaz yapacağını belirtmiştir. Kendisi aynı zamanda büyük bir Hristiyan din adamı olması dolayısıyla felsefe ile dini Müslüman filozoflardan daha büyük bir gayretle bağdaştırmaya çalışmıştır.*”⁹⁵³ ifadeleriyle açıklanmıştır. Ancak şunu da ifade etmeliyiz ki her iki düşünür hakikatin her zaman dinin yanında olduğunu kanıtlamak için dini çıkarları uzlaştırmak istediğinde tamamen farklı bir şeyi hedeflemiştir. Bunun sebebi ise Aquinas'ın bir teolog olarak işe başlaması, İbn Rüşd'ün ise rasyonel hakikatin dinde de mevcut olduğuna inanan rasyonel bir filozof olmasıdır.⁹⁵⁴

Thomas Aquinas, belirli inançların akla dayandığını ve bu inançlara akılla ulaşılabileceği problemini ele alır. O, bu tür konuların insanlara açıklanması gerektiğini ve insan aklının bunları keşfetmesine izin verilmemesi gerektiğini tartışır. İşin ilginç yanı bu probeme getirdiği çözüm önerileri daha önce İbn Rüşd'de karşılaştığımız gibidir. Şöyle ki; eğer bu gerçek yalnızca mantığın araştırılmasına bırakılırsa bunun üç menfi durumu ortaya çıkar. Bulardan biri, yalnızca birkaç kişinin Tanrı'nın bilgisine sahip olmasıdır. Çünkü bazı insanlar metafizik ve teolojik çalışmalarına hazırlık olarak gerekli tüm disiplinlerin incelenmesine mizaç bozukluğu, diğerleri ise ev işlerinin ihtiyaçları ve tembelikleri nedeniyle zaman ayıramazlar. Bir diğeri; bu uğraş derin ve uzun zaman gerektirdiğinden bu hakikatin kavranılabilmesi uzun bir zamana yayılır. Öncesinden birçok ön çalışmanın yapılması gerekir ve insanın gençliğinde bile sahip olmadığı bir zihni olgunluğu gerektirir. Üçüncü dezavantaj ise insan aklının zayıflığıdır. Bu da onun bazı batılları karıştırmadan saf gerçeğe⁹⁵⁵ ulaşmasını imkânsız kılar. Nedenlerin bu şekilde sınıflandırılması onun İbn Rüşd'ün tasnifini esas aldığını göstermektedir. Böylece Aquinas'ın teolojik bilginin niçin gerekli olduğuna ilişkin ileri

⁹⁵³ Küken, *İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, 182.

⁹⁵⁴ Hudayrî, *Eserü İbn Rüşd fi Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 164-165.

⁹⁵⁵ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, The Catholic Primer, 2005, 23; Harry Austryn Wolfson, “The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes and St. Thomas, and Its Origin in Aristotle and the Stoics”, *The Jewish Quarterly Review*, 33, (2), 1942, 213-264, 261-262.

sürdüğü argümanların kahir ekseriyetini İbn Rüşd'den aldığını ifade etmeliyiz. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere, Batı medeniyetinin bir zaafı olarak temerküz eden bir husus onun için de geçerlidir. Şöyle ki; o da birçok Batılı düşünür gibi görüşlerini benimsediği Müslüman düşünür ve filozofların isimlerini belirtmeden düşüncelerinden istifade etmiştir. Daha ziyade tenkit edilen düşünürlerin isimleri zikredilmekle iktifa edilmiştir. Dolayısıyla İbn Rüşd özelinde düşünüldüğünde eleştiri yoluyla İbn Rüşd'ün ismini sıkça tekrarlamış olması, onun pek çok düşünceyi ondan almış olduğu gerçeğini somut olarak görmeyi engellemektedir.

Aquinas, din ile felsefeyi uzlaştırmak isterken insanların hakikati kavrama düzeylerinin birbirinden farklı olduğundan hareketle dini öğretilerin bütün insanları içine alan sade açıklamalar yaptığını düşünür. Aquinas'a göre büyük emek, sabır ve dikkat isteyen felsefî araştırmalarla hakikate ulaşmak, bütün insanlar için mümkün olmayabilir. Hakikati bulmak, güç bir meşgaledir. Bu sebeple ciddi zaman kaybı doğurur. O halde din, hakikati doğrudan alabilmenin en kolay yolu olarak gereklidir. Eğer ilâhî vahiy olmazsa, insanlardan sadece küçük bir azınlık kurtuluşa erebilir.⁹⁵⁶ Aquinas'ın dinin gerekliliği ile ilgili öne sürdüğü bu argümanlar, İbn Rüşd'ün tabiatı itibariyle tasdik yönünden insanların birbirinden farklı olduğu ve bu açıdan dinin bütün insanlara dönük bir üslûpla insanları doğru yola davet ettiği anlayışı arasında benzerlik vardır. Bu durum, onlarla ilgili yapılan, *“Din-felsefe ilişkisi bağlamında yaptığı diğer açıklamalarında da sıkça karşımıza çıkmaktadır. Thomas'da İbn Rüşd'ün tekrarı mahiyetinde; ama ona müspet bir atıf yapılmadan, dinle felsefenin içsel bir ilişki içerisinde düzenlenmesi gayreti vardır. Meselâ her iki düşünür için de felsefe, dinden (şeriat) kopuk bir alan değildir. Esasen her ikisi de Tanrı'nın sonsuz hikmetinin iki ayrı yansımasıdır. İkisi de hakittir. Ama felsefe, öncelikle aklın doğal ışığı ile kanıtlanabilenlerin meydana getirdiği alana; din ise, imana ve dinî otoriteye dayanan hakikatlerin sahasına tekabül eder. Dinin sunduğu tanrısal bilgi (vahiy), felsefe aracılığıyla kazanılan insanî bilginin akliliğine kesinlikle zarar verici bir içeriğe sahip değildir. Din, akli desteklemek ve tamamlamak; felsefe de dini anlamlandırmak durumundadır.”*⁹⁵⁷ değerlendirmeleriyle vurgulanmıştır. Görüldüğü üzere din ile felsefe

⁹⁵⁶ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 23.

⁹⁵⁷ Dönmez, “İbn Rüşd ve Thomas Aquinas Bağlamında Hristiyanlığın Rasyonel Yorumuna İslâm Felsefesinin Etkisi”, 170-171, 175.

ilişkisinde Aquinas'ın belirleyici kaynağı İbn Rüşd'dür. O da tıpkı İbn Rüşd gibi her ikisini hakikate ulaşmanın iki farklı yolu olarak görmektedir.

Thomas Aquinas'a göre gerçeğe aykırı olan hiçbir şeyi delillerle ispat etmek mümkün değildir. Bu düşünce İbn Rüşd'ün hak hakikatle çelişmez prensibine benzer görünmektedir. Devamında Aquinas imanın hakikatleri akılla çelişmese de insan aklını aşan yönleri⁹⁵⁸ olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu gerçekler akılla anlaşılamayacağından kutsal bilginin görevi bunları kanıtlamak değildir. Çünkü bu bizzat imana aykırı olacaktır. Aquinas için iki hakikat söz konusu değildir. Zira onun için hakikat her zaman tektir. O da dini hakikattir. Dini hakikatle çelişen her türlü felsefî hakikat, rasyonel akıl yürütmedeki bir hatanın sonucu olarak gelmiş olmalıdır. Esasında her ne kadar aklın elde ettiği bazı doğrular imanın hakikatlerine yaklaştırsa da onun doğruları farklı olduğu için hiçbir zaman itikadî doğrularla eşit olamaz.⁹⁵⁹ Aquinas'ın burada teolog kimliğini ön plana çıkardığı, doğrudan dinin lehine tavır takınarak Orta Çağ'ın konjonktürel yapısını dikkate almak suretiyle risk almadığı görülmektedir. Böylece o, İbn Rüşd'den farklı olarak din ile başlamış ve yine din ile bitirmiştir. Onun maksadı ilk etapta dinin hakikatlerini aklın hakikatleriyle uzlaştırmak değil, daha ziyade onun misyonu dinin hakikatlerini savunmaktır. Bu durumu Aquinas'ın bir metaforu ile şöyle ifade etmek mümkündür: “*Bilim, inanç tapınağının giriş holüdür. Felsefe ile bilim ancak bu grişi aydınlatabilir. Tapınağın asıl içini aydınlatan da vahiyin doğrularıdır.*”⁹⁶⁰ Dolayısıyla Aquinas'ın Tanrısal olan imanın hakikatlerini, aklın hakikatlerinden daha üstün⁹⁶¹ gördüğü söylenebilir. Bütün bunlardan hareketle İbn Rüşd'ün gerçek filozof olduğu Aquinas'ın ise bir felsefî teolog kimliğinin ağır bastığı öne sürülmüştür.⁹⁶²

Esasında din ile felsefe arasındaki ilişkinin önemini bir doktrin ortaya koyarak temellendiren İbn Rüşd, her ne kadar iki alanı uzlaştırmayı zorunlu görse de bazı yerlerde onun vahyin felsefeden üstünlüğünü savunduğu görülmektedir. Hatta o, Gazâlî'nin insan aklını aşan konularda şeriata başvurmak zorunludur, düşüncesini paylaşmaktadır. Ona göre felsefede sorguladığımız bazı hakikatleri aklımızla

⁹⁵⁸ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 20.

⁹⁵⁹ Aquinas, *Summa Theologica*, 4; Buijs, “Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas”, 170.

⁹⁶⁰ Korlaelçi, “İbn Rüşd'e Göre Din Felsefe İlişkisi”, 17.

⁹⁶¹ Buijs, “Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas”, 168.

⁹⁶² Hudayrî, *Eseru İbn Rüşd fi Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 151-152.

kavramaya muktedir olamıyorsak bu takdirde şeri'ata başvurmamız gerekmektedir. Burada din, yanıtını bulamadığımız sorulara cevap verir ve felsefe ile uyum içinde olacaktır. Böylece daha önce ifade edilen Gazâlî'nin dinin hakikatlerini, İbn Rüşd'ün ise aklın hakikatlerini tercih ettiği şeklindeki değerlendirmeler, İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı bağlamında okunduğunda geçersiz kalmaktadır.⁹⁶³ Dahası İbn Rüşd bu ilişkide felsefenin dine muhtaç olduğunu belirtir. Burada dinin felsefeye herhangi bir muhtaçlığı söz konusu değildir. Yukarıda da işaret edildiği üzere Aquinas da tıpkı İbn Rüşd gibi akıl vasıtasıyla ulaşamayacağımız bazı hakikatlerin bize ilahî vahiy aracılığıyla bildirildiğini belirtir. Bu yüzden iman ve akıl birbirlerine karşı değildirler ve dinin akla faydası vardır. Akıl da vahiy de İlah'tan geldiğine göre her ikisi arasında zorunlu bir harmoni ve uzlaşma olmalıdır.⁹⁶⁴

Yine İbn Rüşd'e göre din ile felsefenin nihaî maksatlarının bir olması onların uyum içinde olduklarını gösterir. Bu anlamda Felsefe ahlak ve siyaset yollarıyla insanlara toplum içinde erdemli olmayı öğreten argümanlar geliştirir. Aynı şekilde dini öğretiler de insanları ibadetleri vasıtasıyla hayâsızlık ve kötülüklerden uzak tutarak onların erdemli olmalarına yardımcı olur. Yine her ikisi de insanları bilgelige ve mutluluğun bilgisine ulaştırmayı amaçlar. İbn Rüşd'ün bu yaklaşımına benzer bir şekilde Aquinas'ın da dinin ve felsefenin bir bilim olarak insanlara ahlaki erdemler öğrettikleri belirtilmiştir.⁹⁶⁵

Bütün bunlardan hareketle Asin Palacios'un önderliğindeki bir grup araştırmacı tarafından yapılan çalışmada Aquinas'ın uzlaşma teorisini İbn Rüşd'den aldığı ortaya konulmuştur. Bu teoriyi doğrudan ondan aldığı gibi, bazen de öğrencisi olarak nitelendirilen İbn Meymûn'un aracılığıyla dolaylı yoldan edindiği ileri sürülmüştür. Zira Dominikenlerin İslâm felsefesini ve dilini iyi bilen Raymond Martin'in sayesinde *Tehâfütü't-Tehâfüt* ve *Faslü'l Makâl* eserlerine ulaştığı belirtilmektedir. Bu ekip İbn Rüşd'ün uzlaştırma teorisi ile Aquinas'ın teorisi arasındaki benzerlikleri teyit etmektedir. Ancak burada esas bilinmesi gereken şey Aquinas'la çağdaş olan ve dostluk kurduğu Raymond Martin'in İbn Rüşd'ün teorisiyle ilgili derin bir bilgiye sahip olduğu ve Aquinas'a bunların içeriği hakkında bilgi vermiş olması gerektiği fikridir. Sonuç

⁹⁶³ Arıcan, "İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi: 'Çifte Hakikat' ve 'Hakikatin Birliği' Tartışması", 246.

⁹⁶⁴ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 28; Küken, *İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, 183-184.

⁹⁶⁵ Küken, *İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, 185.

olarak Aquinas bunu İbn Rüşd'den aldığını kabul etse de etmese de gerçek aldığı yönündedir. Her şeyi ondan almasa da felsefe ve din⁹⁶⁶ arasındaki sorunu çözecek temel ilkelerin çoğunu ondan aldığını söyleyebiliriz.

Ancak akıl ile vahiy konusundaki meseleyi rasyonel zeminde çözme iradesi Hz. İsa'nın Tanrı kılığında bedenleşmesine gelince Aquinas, sorunun rasyonel bir tavırla çözümlenemeyeceği gerçeğiyle yüzleşmektedir. Bu noktadan sonra onun İbn Rüşd'ün yolunda ilerlemesi imkânsız hale gelecektir. Bu bağlamda yapılması gereken tek şey bu meselenin akli aştığını ve yalnızca iman edilmesi gereken bir alan olduğunu ileri sürmek olacaktır. Dolayısıyla Aquinas'ın İbn Rüşd'den belirgin olarak farklı tavır sergilediği tek noktanın da bu olduğu düşünülmüştür. Esasen İbn Rüşd de aklın açıklayamadığı bazı konularda şeriatın öğretileriyle yetinmek gerektiğini söyler. Fakat bunların kavranmasında aklın yetersiz olduğu noktasında Thomas⁹⁶⁷ gibi ısrarcı olmadığı görülmektedir. Bu tür örnekler Dominikanların her ne kadar felsefe eğitimi alsalar da, felsefe ile dini uzlaştırmada yetersizliklerini ortaya koymaktadır. Aquinas'ın İbn Rüşd'den alıp yorumladığı felsefe-din uzlaştırması, alelacele giyilmiş bir sabahlığa benzetilmiştir. Bu sabahlık vücudun bazı bölgelerinde ikiye katlanıp diğer bölgelerini açıkta bırakan eğretidir.⁹⁶⁸

Yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Rüşdcüler tarafından ısrarla savunulan, Aquinas'ın da şiddetle karşı çıktığı bazı düşünce ve doktrinlerin İbn Rüşd'e ait olmadığı açıktır. Bu doktrinlere örnek olarak çifte hakikat verilebilir. Akıl ile vahiy, din ile felsefe bilgisinin ayrı olması gerektiğini iddia eden çifte hakikat teorisinin İbn Rüşd'ün konuyla ilgili bütün eserleri değerlendirildiğinde ona ait olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Ancak Aquinas'ın İbn Rüşd'e atfedilmesi zor görünen düşüncelere dayanarak karşıt bir duruş sergilediği görülmektedir. Esasen onun eleştirilerinin gerçek muhatabı İbn Rüşd değil, İbn Rüşdcüler olmalıdır.⁹⁶⁹

Din-felsefe ilişkisi bağlamında dikkat çekmemiz gereken İbn Rüşdçülüğün en önemli isimlerinden biri de Paris Üniversitesi'nden üstad ve papaz olan Brabant'lı

⁹⁶⁶ Hudayrî, *Eserü İbn Rüşd fî Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 166.

⁹⁶⁷ Dönmez, "İbn Rüşd ve Thomas Aquinas Bağlamında Hristiyanlığın Rasyonel Yorumuna İslâm Felsefesinin Etkisi", 171-172.

⁹⁶⁸ Akkanat, "Katolik Kilisesindeki İbn Rüşd Mirası", 120.

⁹⁶⁹ Dönmez, "İbn Rüşd ve Thomas Aquinas Bağlamında Hristiyanlığın Rasyonel Yorumuna İslâm Felsefesinin Etkisi", 171-173.

Siger'dır. Bu anlamda o, Aquinas'ın İbn Rüşdcü Aristoculuğa karşı yönelttiği çetin tartışmada hasım olarak seçtiği kişidir.⁹⁷⁰ Din-felsefe ilişkisi probleminde de Siger tenkitlerin odak noktası olmuştur. Ancak Gilson Orta Çağdaki çifte hakikat doktrini Siger'e değil doğrudan İbn Rüşd'e ait olduğunu iddia etmiştir. Çünkü ona göre Siger hakikat kelimesini, felsefî spekülasyonların neticelerini belirlemek için kullanmamaktadır. Onun öğretisinde hakikat daima ve yalnızca vahiy demektir. Böylece Siger için sadece tek bir hakikat vardır, o da imanın hakikatidir. Zira o akli vahyin üstüne koymayı hiç düşünmemektedir.⁹⁷¹ Oysa Gilson'un aksine Siger, Kilise ile düştüğü anlaşmazlığa bir çözüm bulmak amacıyla, felsefe ve ilahiyatın ayrı ayrı alanlar olduklarını öne sürmüştür. Onun bu doğrultudaki görüşleri itibar görmediği için Kilise tarafından mahkûm edildiği yaygın bir kanı olarak ileri sürülmektedir.⁹⁷² Lois Junier'a göre Siger, İbn Rüşd'den çok etkilenmiş ve her ne kadar çifte hakikat teorisini açık seçik ifade etmese de bu teorinin ilkelerini oluşturmuştur.⁹⁷³ Esasen Siger'in metodunun İbn Rüşd'ün savunduğu "aynı ve tek olan hakikatin burhanî, cedelî ve hatabî" yöntemle idrak edilen metotla aynı olmadığı iddia edilmektedir. Buna karşın Siger biri akıl ve felsefe diğeri de iman ve din açısından çelişik iki önermenin aynı anda doğru olabileceği şeklindeki çifte hakikat teorisini de tam olarak savunmamıştır.⁹⁷⁴ Böylece her iki filozofun konuya ilişkin tutumlarını değerlendiren Hudayrî'ye göre Siger, dinin gerçekleriyle çeliştiği takdirde felsefî hakikatlerden vazgeçmek zorunda kalmıştır. İbn Rüşd ise eserlerinde ikisinin çelişisini uzlaştıran bir filozof olmuştur. Her iki düşünür de Aristo felsefesini en saf haliyle sunmayı amaçlayan rasyonel filozoflardır. İbn Rüşd din ile felsefenin arasında hiçbir çelişkinin olmadığını göstermek ve din adına felsefeye saldıranlara cevap vermek maksadıyla yazmış olduğu eserlerinde hiçbir zaman geri adım atmamıştır. Ancak Siger ise 1270 yılından önce filozofların özellikle de Aristo'nun teorilerini sunmakla yetinmiştir. Siger burada sadece bir tarihçi gibi davranmıştır. Ancak onun bu tutumu öne sürülen düşüncelere inandığı anlamına gelmemektedir. Fakat bu husus 1270 yılından sonra yani dini otoritenin genel olarak İbn Rüşdçülere, özel olarak da onların lideri olarak kendisine yönelik yoğun saldırısından sonra, felsefî kitaplarında uzlaşma girişimlerinde bulunmak zorunda kalmıştır. Yukarıda

⁹⁷⁰ Arıcan, "İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi: 'Çifte Hakikat' ve 'Hakikatin Birliği' Tartışması", 236.

⁹⁷¹ Gilson, "Latin İbn Rüşdçülüğü: (Brabant'lı Siger)", 119.

⁹⁷² Arıcan, "İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi: 'Çifte Hakikat' ve 'Hakikatin Birliği' Tartışması", 237.

⁹⁷³ Hudayrî, *Eserü İbn Rüşd fi Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 184.

⁹⁷⁴ Korkut, "Latin İbn Rüşdçülüğü, Reddiyeler ve Siyasi Yasaklamalar", 157.

da ifade edildiği gibi Gilson gibi bazı kişiler Siger'in belirttiği tek gerçeğin dinî gerçek olduğunu düşünürken, diğerleri ise bunun felsefî gerçek olduğunu ileri sürmüştür.⁹⁷⁵

Din-felsefe ilişkisini ele alan başka bir düşünür de Bonaventure'dir. O, 1260 ile 1265 yıllar arasında Paris Üniversitesi'nde çıkan entelektüel İbn Rüşd'ü gruba ve özellikle İbn Rüşd'e saldıran bir dizi vaazlar vermiştir. Bu vaazlarında Bonaventure en çok aklın birliği ve âlemin kıdemi hadiselerini tenkit etmiştir. Din-felsefe ilişkisi konusunda o, tek hakikatin vahiy tarafından belirlenen gerçek olduğuna inanmıştır. Ona göre eğer felsefe bir şekilde yararlıysa bu teolojiye bir araç olarak hizmet etmek içindir.⁹⁷⁶ XIV. yüzyılda Padualı Marsilius ise kilisenin bağlı olduğu din dışı bir devletin programını burada hazırlamıştır. Jean de Jandun'un da inanca karşı bağımsız ve görünüşte alayıcı bir tavırla bir İbn Rüşd'ü olarak felsefe yaptığı ifade edilmiştir. Ancak şunu hemen ifade etmeliyiz ki İbn Rüşd'ün felsefî yaklaşımında din ile devletin birbirinden bağımsız olduğu bir doktrin söz konusu değildir. Orta Çağ Hristiyan Batı'da bazı düşünürlerin Kilisenin katı tutumuna bir tepki olarak böyle bir yolu tercih ettiği söylenebilir. Fakat bu ve benzeri yaklaşımları benimseyenlerin sırf İbn Rüşd'ü olarak anılmasından ötürü bu görüşleri İbn Rüşd'e isnad etmek doğru değildir. Pomponazzi ise bu filozofların başlatmış olduğu rasyonalist hareketi kendi yöntemiyle sürdürmüştür. O, İbn Rüşd gibi dinin insanları erdeme teşvik ederek toplumda önemli bir rol oynadığını kabul eder. Dindarlar ile filozoflar arasındaki çatışmayı önlemek maksadıyla Pomponazzi, İbn Rüşd'ün İslâm filozoflarına verdiği tavsiyenin aynısını kendi zamanının filozoflarına vermektedir. Şöyle ki; ona göre felsefeyi sıradan insanların ve eğitimsiz rahiplerin elinden uzak tutmak gerekir. Çünkü onlar bunu öğrenmekten acizdir ve alıstıkları fikirlerine ters düştüğü için filozofları şehirlerinden kovarlar, hatta öldürürler. Onun Atinalıların Sokrates'i öldürdüğünü bildiğinden ve kendisi bu kadere maruz kalmamak için dikkatli davrandığı belirtilmiştir. Bu duruma onun *De Incantationibus* adlı eserini 1520'de telif etmesine rağmen hayatta iken yayınlanmasına izin vermeyişi gerekçe gösterilmiştir. Çünkü bu eserin ilk baskısı ancak 1556 yılında yapılabilmektedir.⁹⁷⁷ Pomponazzi'nin rasyonalist eğilimlerinin etkisi XVI. yüzyılda hem İtalya'da hem de Fransız entelektüel çevrelerinde hissedilmiştir. Jerome Cardan (ö.

⁹⁷⁵ Hudayrî, *Eserü İbn Rüşd fi Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 182-183.

⁹⁷⁶ Pılar Herraiz Oliva, "Towards a New Metodology for Natural Philosophy: Latin Averroism Revisited", *Mediterranea*, 6, 2021, 131-155, 135.

⁹⁷⁷ Maurer, *Medieval Philosophy*, 344.

1576) ve Lucilio Vanini (ö. 1619) onun doktrinlerini İtalya’da⁹⁷⁸ yaygınlaştıranlardan bazılarıdır.

Araştırmacılardan nakledildiği şekliyle din-felsefe ilişkisini inceleyen Bruno ise *“Din insanların geneline yöneliktir. Dinin yayınımlı duygusal tecrübeye dayalı olup toplum için faydalı davranış kurallarını kurmayı amaçlamaktadır. Diğer taraftan felsefe, bir çeşit süper bilgi türünü temsil eder. Felsefenin aktivitesi akla dayanır ve ahlaki seviyede olduğu kadar teorik seviyede de akıl tarafından yönetilmeye gayret eden akıllı insanların oluşturduğu bir azınlığa yöneliktir.”*⁹⁷⁹ ifadeleriyle açıklamıştır. Esasen burada Bruno’nun İbn Rüşd’ün dinin tüm insanlara yönelik olduğu ve onları ahlak ve fazilet bakımından eğittiği yaklaşımını ve felsefenin ise belli bir zümreye ait düşünce olduğu yönündeki görüşlerinden doğrudan etkilendiği görülmektedir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki; akıl ile nakil, din ile felsefe arasındaki ilişki Hristiyan Batı’nın can yakıcı problemlerinin başında gelmiştir. Kilisenin katı tutumu uzun süre bu sorunun çözüm bulmasını engellemiştir. Bu tutum akli ve bilimi reddeden, mutlak hakikatin dini dogmada olduğunu savunanları ile bu yaklaşıma tepki olarak dini öğretileri reddeden zıt kutuplu iki anlayışı karşı karşıya getirmiştir. Bu noktada İbn Rüşd bu iki zıt kutuplu doktrinin çözüm adresi olmuştur. Çünkü o, dini öğretiler ile akıl, bilim ve felsefeyi çatıştırma yerine uzlaştırma metodunu önermiştir. Böylece her ne kadar iki alan arasında görünüşte bir çatışma gözükse de mesele derinlemesine incelendiğinde bunun aynı hakikate giden farklı yollar olduğu görülecektir. İbn Rüşd’ün bu yaklaşımı Batı’da uzun süredir devam eden ve derin ayrılıklara sebep olan çatışmalara yeni bir perspektif sunmuştur. Başta Büyük Albert ve öğrencisi Thomas Aquinas olmak üzere birçok kişi İbn Rüşd’ün bu doktrinini takip etmiştir. Özellikle Batı felsefesi için belirleyici ve biçimlendirici rol oynayan Aquinas’ın din-felsefe problemine getirdiği çözümde büyük ölçüde İbn Rüşd’e borçlu olduğunu söyleyebiliriz. Böylece Hristiyan Batı’da Aquinas’tan sonra İbn Rüşd’ün çözümüne ulaşmak daha kolay olmuştur. İbn Rüşd’ün Batı’da hem felsefeye hem de dine yönelik negatif önyargıların azalmasında büyük bir paya sahip olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla İbn Rüşd bir yandan Batı’nın rasyonelliğinin hazırlayıcısı konumuna gelmiş, diğer yandan ise din ile akılcı düşünce arasındaki bağlantıyı kurabilmiştir. Bu anlamda o, geliştirdiği

⁹⁷⁸ Maurer, *Medieval Philosophy*, 345-346.

⁹⁷⁹ Lorca, “İbn Rüşd’ün Skolâstik ve Rönesans Felsefesi Üzerindeki Etkisi”, 107.

tevil anlayışıyla modern hermenötiğin öncüsü, akılcı yaklaşımıyla rasyonalizmin hazırlayıcısı ve nesnel araştırma yöntemiyle de metodolojinin kurucusu, aydınlanma ve modern düşüncenin de öncü şahsiyetlerinden⁹⁸⁰ biri olarak nitelendirilmiştir.

2.5.5. Mantık ve Diğer Alanlardaki Etkilenmeler

İbn Rüşd'ün XII. yüzyılda, hatta tüm tarih boyunca İslâm mantığının önemli figürlerinden biri olduğu ifade edilmiştir. İbn Rüşdçüler, doğa bilimlerinde bilimsel bilgiye ulaşmamızı sağlayan çifte çıkarım sürecinin ilk bölümünü “çözüm” veya “analiz” olarak adlandırdılar. Buna daha sonra çözümleyici veya analitik yöntem denilmiştir. İkinci bölüme keşfedilen veya anlaşılan nedenlerden sonuçlara doğru hareket, “birleşim” veya “sentez” daha sonra birleşik veya sentetik yöntem adı verilmiştir. Dolayısıyla doğa bilimlerinde bu çifte yöntemi ilk savunan kişinin İbn Rüşd olduğu iddia edilmiştir. *I. Analitik ve Fizik* üzerine yazan Robert Grosseteste (ö. 1253), Walter Burleigh (ö. 1337), Romalı Giles, Bolognalı Urbano, Saxonylı Albert (ö. 1390), Paolo Veneto (ö. 1429), Apollinare Offredi gibi çok sayıda kişinin ve XVI. yüzyıl yorumcularının bu yöntemi ve kavramları kullandığı belirtilmiştir. Daha sonra bu yöntemin Galileo (ö.1642) tarafından kullanıldığı, onun bunu İbn Rüşdçülerden okuduğu ileri sürülmüştür. Bu bağlamda onu İbn Rüşdçü ve Aristocu olarak tanımlanmasının bir mahsuru olmadığı savunulmuştur.⁹⁸¹

İbn Rüşd'ün Batı'ya mantık bilimi üzerindeki etkisi şüphesiz öncelikle onun bu alandaki eserlerinin tercümesiyle mümkün olabilmıştır. Aristo'nun düşüncesi Latin dünyasında çok sınırlı da olsa mantık eserleri vasıtasıyla bilinebilmiştir. Ancak XII. yüzyılda *Topikler* ve *İkinci Analitikler*'in ikinci kez Yunancadan tercümeleri bu durumun boyutunu göstermektedir. Buna karşın Geard de Cremone'nin XIII. yüzyılda İbn Rüşd'ün *Organon* hakkındaki orta şerhlerinin tamamını Arapçadan tercüme ettiği tespit edilmiştir.⁹⁸² Ancak Gerard'ın yaşadığı tarihleri göz önüne aldığımızda bu tespiti ihtiyatlı yaklaşmak gerektiğini düşünüyoruz. Esasen bu tür tercümelerin ilk olarak XII. yüzyılın ortalarında Toledo'da yapıldığını biliyoruz. Bunların başında da Toledo'da

⁹⁸⁰ Tekin, “Rasyonellik Bağlamında İbn Rüşd Okumalarının Batı ve İslâm Dünyası İlişkilerindeki İşlevselliği”, 145-146.

⁹⁸¹ Wm. F. Edwards, “Averroism and the Development of the Modern Concept of Science”, *Telos Press Publishing*, (1), 1968, 41-47, 42, 44-45, 47.

⁹⁸² Charles Burnett, “Arapça Mantık Eserlerinin Orta Çağ ve Rönesans'ta Latinceye Tercümesi”, (Çev. Nazım Hasırcı), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV (27), 2013, 263-273, 263.

çalışan mütercimlerin duayeni olan ve 1114 ile 1187 yılları arasında yaşayan Geard de Cremona'nın tercümeleri gelmektedir. Gerard, *İkinci Analitikler*'in yanı sıra bu kitapla ilişkili olan Themistius'un şerhini ve Farabî'nin, *Kıyas Üzerine* başlıklı eserini de tercüme etmiştir. Daha sonra Toledo Katedrali'nde Dominicus Gundissalinus ile İbrahim İbn Davud denilen Yahudi bilim adamına atfedilen eserler gelmektedir.⁹⁸³ Bu tarihler dikkatte alındığında, Batılı araştırmacıların İbn Rüşd'ün yaşadığı yıllarda İslâm coğrafyasındaki ilmî faaliyetlerden istifade etmeye başladıkları görülmektedir.

İbn Rüşd'ün Aristo'nun mantık eserlerine yaptığı özetler, orta ve büyük şerhler, 1198'de ölümünden çok kısa bir süre sonra Latin bilim adamlarınca bilinmeye başlanmıştır. İbn Rüşd onun eserlerini basitleştirerek Batı'ya nakletmiş, metinlerinin okunmasını kolaylaştırmış, hatta bazı mantık araştırmacıları bizzat Aristo metnine dönmeksizin İbn Rüşd'ün orta şerhlerini okumuşlardır. Çünkü İbn Rüşd gibi şarihler Aristo mantığını kaybolmaktan korumuş, onun eksiklerini düzeltmiş, kapalılıklarını gidermiş ve onu daha sonrakilere nakletmişlerdir.⁹⁸⁴ Böylece Aquinas'ın mantık eserlerinde İbn Sînâ'dan ziyade İbn Rüşd'ü takip ettiği vurgulanmıştır.⁹⁸⁵ Bu eserler arasında, Porphyrios'un *İsagoci*'sinin şerhiyle başlayan *Retorik* ve *Poetik*'in de dâhil olduğu *Organon* üzerine orta şerhler külliyatı da vardır. Bununla birlikte Lunalı William'ın neden İbn Rüşd'ün orta şerhlerini tercüme etmeye giriştiği tam olarak bilinmemektedir. Ancak konu hakkında Burnett şu sebepleri öne sürmüştür: “Yahudi ve Hristiyan bilim adamları, İbn Rüşd'ün Aristoteles'in bütün çalışmalarını şerh ettiğini (*Orta Şerhler*) ve bu çalışmalara kelimesi kelimesine açıklayıcı ifadeler yazdığını (*Büyük Şerhler*) öğrenince, Şarihin çalışmalarının tamamını İbranice ve Latinceye aktarmanın önemli olduğunu kavradılar. Bu düşünce, özellikle Antik Yunan filozoflarının Aristoteles yorumları, yalnızca parçalar halinde bilindiğinden yerindeydi. Böylece biz İbn Rüşd'ün mantıksal metinlerinin *Orta Şerhler* tercümesini daha büyük bir girişimin parçası olarak görebiliriz. Ayrıca bu çalışmaların el yazması ve yazılı baskılarından, İbn Rüşd'ün diğer şerhleriyle birlikte dolaştığı anlaşılmaktadır. Buna ilaveten imparator II. Fredrick'in bizzat örnek olarak ve sponsorluk yaparak cesaretlendirdiği çevresinin, İslâm mantığına güçlü bir ilgi duyduğuna da dikkat

⁹⁸³ Burnett, “Arapça Mantık Eserlerinin Orta Çağ ve Rönesans'ta Latinceye Tercümesi”, 263-264.

⁹⁸⁴ Kayacık, “Bağdat'tan Endülüs'e Mantık Geleneği ve İbn Rüşd”, 417.

⁹⁸⁵ Etienne Gilson, “Quasi Definition Substantiae”, (Ed.: Armand Maurer), *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies*, (ss. 111-129), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Canada 1974, 114.

çekilebilir.”⁹⁸⁶ Bu bağlamda şerhlerden *İsagoci*, *Kategoriler* ve *Önermeler* üzerine olan ilk üçü, 1220’de Napoli’de Lunali William tarafından neredeyse tamamen tercüme edilmiştir. Yine Lunali William’ın aynı zamanda *Birinci* ve *İkinci Analitikler*’in orta şerhlerini de tercüme ettiği düşünülmektedir. William’ın belki de en dikkat çeken yönlerinden biri Kutsal Roma İmparatoru II. Frederick tarafından 1224’te kurulan yeni Napoli Üniversitesi’yle bazı ilişkiler kurmuş olma ihtimalidir. Çünkü II. Frederick’in Arapça mantığa çok ilgi duyduğu bilinmektedir. Buna gerekçe olarak da II. Frederick’in dönemin en seçkin İslâm filozoflarından Siraceddin el-Urmevi’yi Palermo’daki sarayına davet etmesi ve kendisi için Arapça bir mantık kitabı yazmasını istemesi gösterilmiştir. Bu entelektüel ilgi II. Frederick’in 1250’de ölümünden sonra oğlu Manfred tarafından devam ettirilmiştir. Şayet Manfred’in mütercimi ile meşhur mütercim Hermanus Alemannus aynı kişi ise, İbn Rüşd’ün bu bilimdeki eserlerinin tercümesinin sistematik olarak devam ettiği düşünülebilir. Çünkü Hermanus Alemannus’un Toledo’ya geri döndükten sonra 1256 yılında *Retorik* ve *Poetik* üzerine şerhleri tercüme ettiği bilinmektedir.⁹⁸⁷

William’ın İbn Rüşd’ü Latinceye tercüme ettiği dönemde Jacob Anatoli’nin de *İsagoci*, *Kategoriler*, *Önermeler*, *Birinci* ve *İkinci Analitikler* üzerine orta şerhleri İbraniceye tercüme etmesi oldukça dikkat çekicidir. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi Anatoli de Napoli’de ve II. Frederick’in himayesinde çalışmaktadır. Bu durum mütercimlerin farklı dillerde de olsa işbirliği yapma ihtimalini yükseltmektedir. Bu sürecin doruk noktası, Aristo’nun çalışmalarının daha sistematik ve ayrıntılı baskılarının Latince olarak ortaya çıkmasıdır. Böylece Rönesans döneminde, kapsamlı ve detaylı çalışmalar için büyük bir çaba harcanmıştır. Bu çabayı İbn Rüşd’ün Aristo’nun *Organon*’una yaptığı şerhlerin yanı sıra pek çok Arapça mantık kitabının 1550-52 yılları arasındaki Venice’de Giunta kardeşler tarafından yapılan baskısından anlayabiliriz. Arapça mantık metinlerine bu derece ilgi son zamanlarda yeniden canlanmıştır. Bu eserler daha sonraki zamanlarda da birkaç defa yeniden basılmıştır. İbn Rüşd’ün şerhleri Aristo’nun Latince metinlerine eşlik etmektedir.⁹⁸⁸

⁹⁸⁶ Burnett, “Arapça Mantık Eserlerinin Orta Çağ ve Rönesans’ta Latinceye Tercümesi”, 272-273.

⁹⁸⁷ Burnett, “Arapça Mantık Eserlerinin Orta Çağ ve Rönesans’ta Latinceye Tercümesi”, 264-265.

⁹⁸⁸ Burnett, “Arapça Mantık Eserlerinin Orta Çağ ve Rönesans’ta Latinceye Tercümesi”, 265-266, 273.

Ayrıca bu dönemde başka İbn Rüşd mantık tercümeleri de olmuştur. Sözgelimi; İbn Rüşd'ün Orta ve Gersonides'in üst şerhleri ile birlikte Porphyrios'un *İsagoci'si*, *Kategoriler* ve *Önergeler* Jacob Mantinus tarafından tercüme edilmiştir. Yine *Birinci Analitikler* ile birlikte İbn Rüşd'ün orta şerhleri Johannes Franciscus Burana tarafından tercüme edilmiştir. *İkinci Analitikler* ile birlikte İbn Rüşd'ün büyük şerhlerinin İbraniceden Abraham de Balmas, Johannes Franciscus Burana ve Jacob Mantinus tarafından tercümesi yapılmıştır. Aynı zamanda İbn Rüşd'ün orta şerhleri, Johannes Franciscus Burana tarafından da tercüme edilmiştir. Görüldüğü üzere, özellikle II Frederick'in sarayında ve XVI. yüzyıl ortalarında Aristocu filozoflar arasında İbn Rüşd mantığına büyük bir ilgi⁹⁸⁹ olduğu görülmektedir. Dikkatlice incelendiğinde bilhassa İbn Rüşd'ün Aristo'nun mantık külliyatına yazmış olduğu orta şerhler popüler olmuştur. Bu eserler devamlı tercüme edilmiş ve Hristiyan Batılılar tarafından en çok okunan eserler olmuştur.

Bütün bunlara ilave olarak mantık külliyatının bir parçası olarak varlığını sürdüren Batı'nın retorik anlayışları da yine Müslüman düşünürlerin etkisinde gelişmiştir. Sözgelimi; İbn Rüşd, XIII. yüzyıl Avrupalı ilahiyatçı Bacon'u, Aristo'nun *Poetika'sı* ve *Retorik*'inin yalnızca bir eklenti değil, mantığın önemli bir parçası olduğu inancıyla etkilemiştir.⁹⁹⁰ Bu bağlamda Avrupalıların retorik anlayışları İbn Rüşd, İbn Sînâ ve Farabî gibi Müslüman düşünürlerin çalışmalarıyla şekillendiği söylenebilir. Bu yönüyle İbn Rüşd'ün ve diğer İslâm düşünürlerinin Aristocu mantık, teoloji ve aynı zamanda retorik tartışmalarının Batı'ya ulaşmasını sağlayan bir tür filtre⁹⁹¹ görevi gördüğü belirtilmiştir.

İbn Rüşd'ün Batı medeniyetine önemli bir katkısının da tıp alanında olduğunu söylemek gerekir. Esasen onun tababet alanındaki katkılarına geçmeden önce Orta Çağ Hristiyan dünyasının tıpla ilgili bilgi düzeylerini belirleyen bir olayı vermek istiyoruz. Bu olay Avrupalıların tedavi yöntemindeki ilkelliklerini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Çünkü bahse konu olan hadisede Batılıların İslâm biliminden istifade etmeden önceki durumlarını göstermektedir. Watt'an naklen gelen bilgiye göre olay

⁹⁸⁹ Burnett, "Arapça Mantık Eserlerinin Orta Çağ ve Rönesans'ta Latinceye Tercümesi", 266-267.

⁹⁹⁰ Schaub, "Rhetorical Studies in America: The Place of Averroës and the Medieval Arab Commentators", 241.

⁹⁹¹ Schaub, "Rhetorical Studies in America: The Place of Averroës and the Medieval Arab Commentators", 234, 236.

şöyle cereyan etmektedir: “Yazarın Müslüman bir prens olan amcası, ricası üzerine Frenk komşusuna bir hekim yollar. Hekim çok şaşırtıcı biçimde kısa bir süre sonra geri döndüğünde anlatacak kayda değer bir hikâyesi vardır. Şövalyenin bacağına çiban olduğu için Arap hekim başını çıkarmak için çibana lapa uygulamıştır. Çiban patlar ve irin tam anlamıyla akmaya başlar. Kadın ne olduğu tam olarak belli olmasa da “kuruluk” denen şeyden muztaripmiş. Arap hekim kadına bol taze sebzenin bulunduğu kesin bir diyet vermiş. Bu noktada sahneye Frenk hekim çıkmış. Şövalyeye bir bacakla yaşamayı mı yoksa iki bacakla ölmeyi mi tercih edeceğini sormuş. Şövalye beklenen cevabı vermiş ve hekim onun bacağına bir tahta bloğun içine uzatırken güçlü bir adam keskin bir baltayla hasta bacağı kesmeye çalışmış. Birinci darbe bacağı koparmamış. İkinci darbe iliğin kemikten dışarı akmasına neden olmuş ve adam anında ölmüş. Kadına uygulanan tedavi daha kötüymüş. Frenk hekim şeytanın kadını ele geçirdiğini ve bu nedenle kadının saçlarının kesilmesi gerektiğini söylemiş. Kadının saçları kesilmiş ve kadın sarımsak ve hardal diyetine geri dönmüş. Kuruluk artmış ve hekim bunu şeytanın kadının kafasına girdiğine yormuş. Hekim kadının kafasını haç biçiminde kesip kafatası ortaya çıkana değin deriyi açmış ve açtığı yeri tuzla ovmuş. Kadın anında ölmüş. Bunun üzerine Arap hekim oradakilere ona artık ihtiyaçları olup olmadığını sormuş, olumsuz yanıt alınca eve dönmüş.”⁹⁹² Bu olay Batı’nın tıp özelinde bilime dair bilgi seviyelerini de göstermektedir. Fiziki tedavi ve beslenme ile ilgili adım atılması gereken yerde, tababet bilgisinden uzak, hurafe ve büyü içerikli bilgilerle hastaları iyileştirmeyi hedeflemiştir. Bu durum tıpla ilgili neredeyse hiçbir bilgisi olamayan ilkel toplumlarda görülebilecek bir hadisedir. Fakat XI. yüzyıldan itibaren Batı toplumunun İslâm medeniyetiyle etkileşime girmesiyle beraber durumun değiştiğini görüyoruz.

Bu etkileşimde coğrafi konumları gereği Sicilya ve İtalya bilgi, teknik ve beceriler için bir transfer üssü olma şansına sahip olmuştur. Buradaki Hristiyan bilginler, Arapça ve İbraniceden bilimsel değeri olan eserleri Latince ve diğer Batı dillerine tercüme etmişlerdir. Bu bağlamda İtalya’daki kentlerinden biri olan Salerno da Tıp alanında ön plana çıkmayı başarmıştır. Salerno Tıp Okulunun kurucularının bir Yahudi, bir Grek, bir Latin ve bir Müslüman olduğundan bahsedilmiştir. Bu anlamda Batı medeniyeti bazı ufuklu yöneticiler sayesinde yabancı medeniyetlerden gelen bilimsel katkılardan faydalanmayı öne koyduklarını göstermektedir. Böylece Salerno her ne kadar İslâm

⁹⁹² Watt, *İslâm’ın Orta Çağ Avrupası Üzerindeki Etkisi*, 100-101.

medeniyetinin gerisinde de olsa Tıp eğitimi vermeye yönelik çabaları olduğu görülmektedir. Fakat işin ilginç yanı Salerno Müslümanlarla tam da etkileşimde olduğu XI., XII. ve XIII. yüzyıllarda adını duyurmaya ve önem kazanıp çevresini etkilemeye başlamıştır. Tam da İbn Rüşd'ün Batı medeniyetini birçok açıdan etkilemeye başladığı XIII. yüzyılın başlarında da Batı Avrupa'da değişim yaşanmıştır. Salerno'nun başarısı ansiklopedi, tıp literatürü ve teorik çerçevedeki pek çok Arapça metnin Latinceye çevrilmiş olmasına bağlanmıştır. Salerno Tıp okulunda Galen, Hipokrat, İbn Rüşd ve İbn Sînâ'nın kitapları üç yıl boyunca okutulduğu⁹⁹³ bildirilmiştir. İbn Rüşd tıp konusunda İbn Sînâ kadar etkili olmasa da yine de Batı'da eserleri okunan saygın kişilerden biri olmuştur.

İbn Rüşd'ün tıpla ilgili başlıca eserleri XII. yüzyılın sonunda Latinceye çevrilmiştir. Montpellier'de 1284'te Comm. Medical Poem Armengaud Blaise tarafından ve 1285'te Padua'da Bonacosa *el-Küllîyat* 'ı tercüme etmiştir. Bu çalışmaların Batı'da hemen etkisi olduğu iddia edilmiştir. Genel ilkelerin çok sayıda alıntı ve birkaç özet hariç geriye kalan 50 Latince elyazması, Comm. Medical Poem'in yaklaşık 30 el yazması bulunmaktadır. Her ne kadar İbn Rüşd'ün Galen'i eleştirdiği bütün konularda yanıldığı söylene de onun metinleri geniş çapta kabul görmüştür. 1405 yılında Bologna Üniversitesi *el-Küllîyat*'ı başta fizyoloji ve farmakoloji olmak üzere öğrencilere verilen okumalar listesinde 1, 2 ve 5. kitapları dahil etmiştir. İşin ilginç yanı bu bölümlerde İbn Rüşd'ün Galen geleneğinden en çok fikir ayrılığına düştüğü bölümler olduğu söylenmiştir. Böylece İbn Rüşd'ün erken modern döneminin eşiğine kadar tıp üzerinde son derece derin ve zengin⁹⁹⁴ bir etkisi olduğu ileri sürülmüştür.

İbn Rüşd'ün tababetle eserleri evvela İbraniceye, daha sonra Latinceye çevrilmiştir. Bu hareketin aynı zamanda Hristiyan dünyasında da mükemmel bir yayılımla sonuçlandığı öne sürülmüştür. Aslında onun fikirleri hem Orta Çağ'da hem de Rönesans'ta Batı düşüncesini ve tıbbını büyük ölçüde etkilemiştir. İbn Rüşd'ün tıbbı yaptığı ana kavramsal katkı, nispeten karanlık Orta Çağ döneminde farklı sendromlarla bağlantılı septom ve işaretlerin kapsamlı analizine rasyonalizmi yeniden dâhil etmesi ve teşhisleri kolaylaştırmasıdır. Bütün bunlar Latinceye *Colliget* olarak tercüme edilen İbn

⁹⁹³ Abdulhalik Bakır, "Geç Orta Çağ Avrupa'sında Tıp ve Tababet", *Orta Çağ Araştırmaları Dergisi*, 1 (1), Aralık 2018, 101-118, 110.

⁹⁹⁴ Joël Chandelier, "Averroes on Medicine", (Ed.: Peter Adamson, Matteo Di Giovanni), *Interpreting Averroes: Critical Essays*, (ss. 158-176), (1. Baskı), Cambridge University Press, New York 2019, 176.

Rüşd'ün *el-Küllîyyat* adlı eseri sayesinde. Zamanın tıbbî bilgilerinin gerçek bir ansiklopedisi ve kullanımda olan Galen tıbbının Müslüman düşünürlerin eserleriyle zenginleştirilmiş bir özetidir. Bu metin anatomi, fizyoloji, patoloji, semiyoloji, tedavi ve hijyen konularına ayrılmış yedi ciltten oluşmaktadır. İbn Rüşd'ün diğer önemli katkılarının ise tıbbî sadece hastalıklarla ilgilenen bir bilim olarak değil, aynı zamanda sağlığın korunmasıyla da ilgilenen bir bilim olarak görmesi, kişisel gözlemlere ağırlık vermesi, hastalıklara yol açan hastalığın nedenlerini ve mekanizmalarını anlamının önemli olduğunu söylemek doğru olabilir. Ayrıca anatomi ve fizyolojiyi bugün anlaşıldığına benzer şekilde vücut sistemlerine göre sitematize edilmiştir. Ayrıca yedi cilt, Montpellier, Oxford ve Paris gibi Orta Çağ ve Rönesans'ın en iyi tıp fakülteleri tarafından çalışma metinleri olarak kabul edilmiştir. Göğüs hastalıkları ve göğüs cerrahisi gibi daha sonra tıpta uzmanlık haline gelecek olan alanın temellerini attığını söylemek mümkündür.⁹⁹⁵ Yakın zamanda yapılan bir araştırmada retinanın göz için fotoreseptör görevi gördüğünü öğreten ilk kişinin İbn Rüşd olduğunu ortaya koymuştur. Fakat onun açıklamalarının dikkate alınmadığını, Batı'nın bu gerçeğin Platter tarafından yeniden keşfedilmesini, Kepler ve Scheiner tarafından desteklenmesini beklemek zorunda kaldığını öğreniyoruz. Bu gerçeğin en tuhaf yanı, İbn Rüşd'ün konuyla ilgili eseri *el-Küllîyyat*'ın 1255'ten bu yana Avrupalılar için Latince olarak mevcut olmasıdır.⁹⁹⁶ Yine Romalı Gilles'in *De Formatione Corporis Humani* adlı risalesinin büyük bir kısmının *el-Küllîyyat*'tan yapılan alıntılardan oluştuğu ileri sürülmüştür.⁹⁹⁷

İbn Rüşd'ün Astronomi alanında da Batı'ya katkı sunduğunu söyleyebiliriz. O, Batlamyus'un astronomik olayları açıklamak için saf matematiğin yeteneğine karşı tutumu nedeniyle onun astronomik modeline itiraz etmiştir. İbn Rüşd'e göre astronomların verdiği temel bilgiler yalnızca duylara görünen şeylere dayanır. Ancak doğa filozofu bunun neden böyle olduğunun nedenini vermeye çalışır. Astronomi nedenler verme yeteneğine sahip değildir. Bu nedenle İbn Rüşd, gerçek astronominin doğal felsefî ilkeleri temel alması gerektiğini düşünmüştür. Bu anlamda ona göre Batlamyus'un modeli fiziksel olarak mümkün olmayan episiklik ve eksantrik modellerin varlığını sunduğu için hesaplamalara uygun olsa bile reddedilmelidir. Bu

⁹⁹⁵ Joaquim Gea, "Averroes, Rationalism and Systematization in Medicine", *Open Respiratory Archives*, 2 (3), 2020, 102-103.

⁹⁹⁶ Dorothy M. Schullian, "Averroes View of the Retina a Reappraisal", *Journal of the History of Medicine*, January 1969, 77-82, 77.

⁹⁹⁷ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 162.

durum fiziksel prensipler açısından mümkün olmalıdır. Dolayısıyla İbn Rüşd fiziksel ilkelerin astronomik akıl yürütmenin temel ilkeleri olarak alınması durumunda astronomik hipotezlerin daha güvenli bir şekilde kurulabileceğini göstermeye çalışmıştır. Fakat İbn Rüşd'ün bu maksada ulaşabilmek için yeterince zamanı kalmadığını bildiğinden bir başkasının bunu gerçekleştirmeyi umduğundan bahsedilmektedir. Bu görevin el-Bitruji tarafından yerine getirildiği iddia edilmiştir. Bitruji Müslümanların Batlamyus'a karşı muhalefetine en önemli figürü olduğu ifade edilmiştir. Çünkü o İbn Rüşd'ün hayatı boyunca umduğu şeyi başka bir ifadeyle fizikten türetilen ilkelere dayalı yeni bir astronomi geliştirmeyi başarmıştır. Bitruji'nin Batlamyus astronomisindeki eksantrik ve dış çemberler yerine eş merkezli küreleri kullanarak gök cisimlerin hareketleri hakkında yeni bir hipotez ortaya attığı bildirilmiştir. Amacı gök cisimlerin hareketlerini açıklayan fiziksel prensipleri tarafından açıklamaktır. Bütün bunlardan hareketle Bacon'un astronomik bir model geliştirmede fiziğin önceliği fikrinin Bitruji ve İbn Rüşd'ün fikrine çok benzediği belirtilmiştir. Bacon'a göre doğa, tarihi olguları araştırır ve anlatır, fizik de aynı şekilde nedenleri inceler. Böylece o, tüm emeğin matematiksel gösterilere indirgenmesinden rahatsızlık duyar. Bunun yerine Bacon doğal araştırmalarda matematiğe yardımcı bir rol vermiştir. Bu durum fiziğin önceliğini ifade etmektedir. Kısacası Bacon'un astronomi anlayışı; yer merkezlidir. O, eksantrik ve episiklik modellerin varlığına karşıdır. Bacon gök cisimlerin sarmal hareketi fikrini savunur. Gök cisimlerinin Dünya'ya yaklaştıkça hareketlerinin yavaşlayacağını ileri sürmektedir. Böylece matematiksel realistler ve fiziksel realistler olarak ikiye ayrılan bu grupta Bacon, el-Bitruji, İbn Rüşd ve İtalyan İbn Rüşdçülerinin fiziksel realistler⁹⁹⁸ olarak değerlendirilmesi gerektiği vurgulanır. Yine Verdunli Bernard'ın (ö. y. 1300) astronomi risalesinde, bilhassa episikler teorisinin geçtiği yerlerde İbn Rüşd'den çok sayıda alıntı yaptığı belirtilmiştir.⁹⁹⁹ Sonuç olarak İbn Rüşd'ün Hristiyan düşüncesine yapmış olduğu etkinin derin olduğunu belirtmek gerekir. İslâm düşünürleri içerisinde Batı'yı en çok etkilemesi açısından ele alındığında onun Hristiyan Batı'ya hümanist yaklaşımı benimsetmede etkin rol oynadığını söylemek mümkündür. Dahası İbn Rüşd'ü vasıtasıyla kadim ilimler

⁹⁹⁸ Ünsal Çimen, "On Saving the Astronomical Phenomena: Physical Realism in Struggle with Mathematical Realism in Francis Bacon, Al-Bitruji, and Averroes", *The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Sciences*, 2018, 1-25, 5, 7, 9, 13-14, www.journals.uchicago.edu by University of Winnipeg on 10/09/18.

⁹⁹⁹ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 163.

Batı'ya taşınmış, bunun sonucunda Batılı araştırmacılar bilimsel yöntemi ve bilimlerini inceleme metodunu öğrenmişlerdir. Bu bağlamda İbn Rüşd, Batı'da cari olan ve yıkıcı etki yaratan din-felsefe çatışmasına çözüm olmuş, onların bu cendereden çıkmasına öncülük etmiştir. Bütün bunların neticesinde onun Batı'da büyük bir değişimin habercisi olan Rönesans'a kaynaklık ettiğini eklemek gerekir.

2.6. İBN RÜŞD DÜŞÜNCESİNİN RÖNESANS'A KATKISI

Yukarıda değerlendirmeye çalıştığımız İbn Rüşd düşüncesinin Yahudi ve Hristiyan felsefeye çeşitli alanlardaki tesirinin tabii bir neticesi olarak Rönesans'a katkısı inkâr edilemez bir hakikat olsa da günümüzde bile tartışılmaya devam etmektedir. Aşağıda bu konudaki tespitlerimize özlü bir şekilde sunmaya gayret edeceğiz.

2.6.1. Rönesans Kavramının Tahlili

Rönesans, Fransızca “Renaissance”, İtalyanca “Rinascita” kelimelerinden türemiş “Yeniden Doğuş” anlamında kullanılmakta olan bir sözcüktür. Türk Dil Kurumu Sözlüğü'nde Rönesans, “*XV. yüzyıldan başlayarak İtalya'da ve daha sonra diğer Avrupa ülkelerinde hümanizmin etkisiyle ortaya çıkan, klasik İlk Çağ kültür ve sanatına dayanarak gelişen bilim ve sanat akımı*”¹⁰⁰⁰ olarak tanımlanmıştır. Ancak Rönesans terimine ilişkin yaklaşımlar zamanla anlam genişlemesine ve farklılaşmasına uğramıştır. Başlangıçta Rönesans, Avrupa tarihinde genel olarak XIV. yüzyılın sonuyla XV. ve XVI. yüzyılları kapsayan bir dönem olarak telakki edilmiştir. Bu dönemin en belirgin özelliği ise Antik-Yunan ve Roma kültürünün yeniden canlandırılmasıdır. XIX. yüzyılda, Michelet ve Burckhardt'ın etkisiyle daha geniş bir tanım yapıldığı öne sürülmüştür. Bu manada Rönesans, Orta Çağ'ın dinî ve otoriter anlayışına karşı bir tepki olarak hür, tenkitçi ve bireyselliğin ön planda olduğu bir anlam kazanmıştır. Günümüzde ise Rönesans kavramı daha da genişlemiş, kültürel olduğu kadar siyasî, iktisadî, teknik ve dinî bir Rönesans'tan söz edilmeye başlanmıştır. Böylece Rönesans'ın Orta Çağ karşıtlığı ve İtalya merkezli tanımlaması ve buradan başlayarak

¹⁰⁰⁰ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük I-II*, (9. Baskı), Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1988, II, 1866.

bütün Avrupa'ya yayılması eksenindeki geleneksel açıklama biçimi terk edilmiştir.¹⁰⁰¹ Dolayısıyla Rönesans'ın köklerinin Orta Çağ'ın sonlarında XII. yüzyılda başlayan bir dizi siyasal, toplumsal ve düşünsel dönüşümde yattığı vurgulanmıştır.¹⁰⁰²

Rönesans olarak adlandırılan dönemin ne zaman başlayıp ne zaman sona erdiği konusunda net bir mutabakat yoktur. Rönesans'ın ne zaman başlayıp ne zaman bittiğini tespit etmek güçtür.¹⁰⁰³ Rönesans'ın en erken İtalya'da 1350'lerde Petrarch zamanından 1600 yılında Giordano Bruno'nun yakılmasına kadar uzanan döneme kadar sürdüğü düşünülmüştür. Grosso Modo (Büyük Yenilenme) adıyla anılan bu sürecin, Galileo'nun 1632'de yayımladığı *İki Büyük Dünya Sistemi Üzerine Diyalog* adlı eserin ortaya çıktığı süreye kadar uzatılabileceği¹⁰⁰⁴ ileri sürülmüştür. Bu yaklaşıma benzer bir tutumla bazı bilim adamları 1520'li yılları Rönesans'ın bitiş tarihi olarak kabul ederken, diğer bazıları ise 1600, 1620, 1630 ve hatta daha sonraki yılları tercih etmişlerdir.¹⁰⁰⁵ Öte yandan diğer toplumların Rönesanslarını bir tarafa bırakırsak bile Avrupa'da gerçekleşen Rönesans'ın nereden ortaya çıktığıyla ilgili de net bir şey söylemek zordur. Zira Rönesans hakkında önemli bir eser telif ettiği iddia edilen Walter H. Pater'in Rönesans'ın sanılanın aksine, İtalyan değil, Fransız menşeli olduğuna inandığı vurgulanmıştır. Dolayısıyla Fransızcanın ilk örneklerinde ve Joachim du Bellay'ın yazılarında Rönesans'ın en mükemmel örneklerine rastlamanın kaçınılmaz olduğundan söz edilmiştir¹⁰⁰⁶

Avrupa'da Rönesans'la birlikte, birçok gelişme için kapının aralandığı ileri sürülmüştür. Uzun Orta Çağ solgunluğunun ardından Batı'da yeniden doğuş ve bir canlanma hali yaşanmıştır. XII. ve XIII. yüzyıllarda, özelde İtalya coğrafyasında yoğunlaşan ve dönemin en dikkat çekici değişimi olarak ortaya çıkan kentsel gelişme, Avrupa ve Orta Doğu'nun ticari etkileşimi olmuştur. Rönesans'ın iki büyük başlatıcı ismi olarak telakki edilen Dante ve Giotto'nun kenti de bu durumdan doğrudan etkilenmiştir. Çünkü Rönesans'ı temsil eden Floransa kentinin maddi alandaki

¹⁰⁰¹ İsmail Coşkun, "Modernliğin Kaynakları: Rönesans Üzerine Bir Değerlendirme", *İstanbul University Journal of Sociology* 3 (6), Şubat 2012, 45-70, 47-48.

¹⁰⁰² Dereköy, "Rönesans Aslında Bir Reendülüsans Mı?", 144-145.

¹⁰⁰³ Mustafa Yıldırım, "Rönesans ve Reformasyon", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 8, (1), Nisan 2020, 184-210, 189.

¹⁰⁰⁴ Yıldırım, "Rönesans ve Reformasyon", 187; Gün, "Bilimsel Gelişmenin Temelindeki Doğu-Batı etkileşimi", 285.

¹⁰⁰⁵ Coşkun, "Modernliğin Kaynakları: Rönesans Üzerine Bir Değerlendirme", 63.

¹⁰⁰⁶ Yıldırım, "Rönesans ve Reformasyon", 189.

gelişimini ticarete ve dolayısıyla Doğu ticaretine borçlu olduğu düşünülmüştür. Bu bağlamda şehrin başlıca zenginliği de ticaretten gelmiştir. Floransa'nın yerel endüstrisi Doğu ve Batı ticaretinin sunduğu imkânlar çerçevesinde gelişmiş, ikisinin arasındaki ticari ilişkilerde bir köprü görevi üstlenmiştir. 1400'li yılların ortalarına gelindiğinde artık kentler ve kentsel yaşayış ağırlık kazanmış, bir çekim alanı oluşturmuştur.¹⁰⁰⁷ Daha önce de işaret edildiği üzere Batılıların haclı seferleri ile Müslüman kentleri görmelerinin ve oradaki refaha müşahit olmalarının onları, bu gibi gelişmelere sevk ettiğini söylemek durumundayız. Çünkü her yönüyle geride kalmış Batı kentlerinin coğrafi konum olarak kendilerine yakın olan ve standartları da belirleyen İslâm kentlerini örnek almaları pek tabii bir durumdur. Bu bağlamda ticaretten mimariye, sanattan bilime, ziraattan teknolojiye birçok alanda Müslümanların müktesebatından istifade ettikleri açıktır.

Bu hususlar dikkate alındığında Rönesans'ın yeniden tanımlanma zaruretinin hâsıl olduğunu düşünüyoruz. Çünkü akademik çalışmalar bir değil, pek çok Rönesans'tan bahseder. Dolayısıyla herhangi bir dönemde bir Rönesans yaşadığını iddia etmeyen bir kültüre rastlamak güçtür. Bu bağlamda İslâm, Yahudi, Çin¹⁰⁰⁸ ve Osmanlı¹⁰⁰⁹ Rönesans'ından bahsetmek mümkündür. Böylece yapılan birçok araştırmada Rönesans'ın Avrupa'daki kültürel canlanma koşullarını yaratan bir dizi toplumsal, ekonomik, politik ve demografik ilişkiyi etkilediğini göstermiştir. Sürece katkıda bulunan bu fenomenlerin birçoğu Batı'nın ötesine uzanır. Sözgelimi; Osmanlı İmparatorluğu, Timur ve Safavi Devleti,¹⁰¹⁰ Çin ve Hindistan medeniyetlerinin olduğu geniş bir coğrafyada bu durum gözlemlenebilir. Ancak bugün dâhil Rönesans denildiğinde çoğunlukla Batı medeniyetinde gerçekleşen uyanış, yeniden doğuş ve oradaki ilerleme akıllara geldiğini belirtmek gerekir. Goody gibi bilim insanları her ne kadar bu hareketin temelinde İslâm dünyasındaki ya da Çin'deki gelişmelerin yattığını iddia etse de çoğunlukla onların bu düşüncelerinin göz ardı edildiği söylenebilir. Çünkü Goody, Avrupa'nın aydınlanmasının Doğu'ya yönelmesi ve Doğu'dan ilham alması sonucunda gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bu Rönesans'ın tek bir tane olmadığının

¹⁰⁰⁷ Coşkun, "Modernliğin Kaynakları: Rönesans Üzerine Bir Değerlendirme", 54.

¹⁰⁰⁸ Jack Goody, *Rönesanslar*, (Çev. Bahar Tırnakçı), (5 Baskı), Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2023, 117-194, 241-291.

¹⁰⁰⁹ Walter G. Andrews, "Bastırılmış Rönesans", (Çev. Tansel Güney), *Osmanlı Araştırmaları*, XXV, İstanbul 2005, 105-123, 106.

¹⁰¹⁰ Andrews, "Bastırılmış Rönesans", 121-122.

altını çizmektedir.¹⁰¹¹ Böylece tarihte her uygarlığın kendi Rönesans'ını kurma fırsatını yakaladığını söyleyebiliriz. Bu anlamda değişik dönemlere ait Rönesanslar tespit etmek¹⁰¹² mümkündür.

Goody Avrupa'da Rönesans adı verilen ya da yeniden doğuş olarak adlandırılan fenomenin başka örnekleri olduğunu da iddia eder. Ona göre bilim insanları VIII. ve IX. yüzyıllarda Şarلمان Hanedanı Rönesans'ından söz eder. Yine Latin şiirinin ve özellikle Aristo olmak üzere Yunan bilimine Müslüman kaynaklardan gelen teşvikle tıptaki ilerlemelere olan ilginin canlandığı, Bologna'da Roma kanunlarının incelendiği XII. yüzyıl Rönesans'ından söz edilmektedir. Bu bağlamda ona göre Panofsky XII. yüzyılda iki Rönesans gördüğünü iddia eder. Bunlardan ilki Güney Fransa, İtalya ve İspanya'da ortaya çıkan ve klasik sanatın uyanışıdır. İkincisi ise Müslümanların akademik bir konu olarak Avrupa'da tıbbın doğuşunu teşvik ederek bu gelişmede önemli rol oynamasıdır.¹⁰¹³ Müslümanların sadece tıpta yaptığı katkı değil, birçok bilim dalındaki etkilerini incelemek gerekir. Çünkü Roma uygarlığının sona erdiği V. yüzyıl ile Rönesans'ın başladığı XIII-XIV. yüzyıllara kadar bilim tarihinde görülen zaman boşluğu göz ardı edilmeyecek derecede mühimdir. Rönesans biliminin bu boşluktan meydana geldiğini iddia etmek doğru değildir. Şayet bu durumun tersi öne sürülürse Rönesans metinlerinin aniden ortaya çıktığı neticesine varılır. Bu arguman da anlaşılır ve makul gözükmemektedir. Nitekim durumun farkında olan William Osler'in (ö. 1919), Endülüslü bilim adamları için “*Kendi lambaları için Grek kandillerini kullanırken hızla dünyaya ışık veren büyük bir flambeye döndüler*” dediği belirtilmiştir. Buna paralel olarak Hitchcock'un da Toledo'nun Avrupa'daki Rönesans'ı başlatan şehir olduğu kanaatini paylaştığı ifade edilmiştir. Orada bulunan Müslümanlar ile Mozarabların birlikte çalışarak klasik ve İslâm bilimini Latinceye çevirerek güncel bilgiyi Avrupa'ya yaydığı ileri sürülmüştür.¹⁰¹⁴ Buna binaen Richard C. Taylor gibi bilim insanlarının konuya şöyle dikkat çektiği ifade edilmiştir: “*İbn Rüşd gibi klasik rasyonalist Arap felsefecilerin Latin Batı'daki teolojik doktrinler üzerinde güçlü bir etki sağladıklarını bildirmiştir. İbn Rüşd'ün Endülüs'te desteklediği klasik rasyonalizmin ve Averroizm'in gerçek mirasçıları Avrupa'nın Hristiyanlarıdır. Sonradan gelen bu*

¹⁰¹¹ Goody, *Rönesanslar*, 10-14.

¹⁰¹² Gün, “Bilimsel Gelişmenin Temelindeki Doğu-Batı etkileşimi”, 286.

¹⁰¹³ Goody, *Rönesanslar*, 294-295; Işık Hasekioğlu Turgut, “Renaissances: The One or the Many?”, *Osmanlı Araştırmalar Dergisi*, (41), 2013, 442-447, 444.

¹⁰¹⁴ Dereköy, “Rönesans Aslında Bir Reendülüsans Mı?”, 147-148.

*Avrupalı akademisyenler büyük bir iştahla Endülüs'ten nakledilen tercümeleri okumuşlardır. Bu tercümelerin entellektüel düşüncelerine olan katkılarından dolayı, kültürlü ve bilimsel anlamda uzman bu Müslüman düşünörlere borçlanmışlardır.”*¹⁰¹⁵

Buna karşın VIII. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar İberya yarımadasında yaşanan bilimsel ve kültürel gelişmelerin de tarihin karanlığına bilerek ya da bilmeyerek itilmekte olduğu da bir gerçektir. Dolayısıyla bilim alanında sihirli değneğın bir hareketiyle gelişmelerin kaydedilemeyeceğı bir hakikat olarak ortada iken, bilimsel bir inkılabın kısa zamanda veya kendiliğinden ortaya çıkacak bir fenomen olmadığı anlaşılmıştır. Şüphesiz çökmüş bir Greko-Romen uygarlığının tekrar birdenbire yıldızının parlaması veya özellikle siyasi irade dışında kalmış bir kaç kişinin aniden ortaya çıkarak bir dönemi başlatması ihtimal dâhilinde değildir.¹⁰¹⁶ Bu bağlamda Rönesans dönemi gelişmelerinin de diğeri bilimsel buluşlarda olduğu gibi bir kaç yüzyıl boyunca çeşitli evrelerde ve yavaş yavaş ilerleyerek tekâmülünü tamamladığını söylemek gerekir. Yine Rönesans'ın doğuşunu İstanbul'un fethinden sonra İtalya'ya gelen Bizanslı bilim adamlarının yapmış oldukları bilimsel çalışmaları ile irtibatlandırmak da eksik bir değerlendirme olur. Zira Papa III. Calixtus'un İstanbul'un fethinin büyük bir kuyruklu yıldızın görünmesine bağlaması Kilisenin astronomi bilgisine olan vukufiyetini göstermesi açısından manidardır. Aslına bakılırsa, Orta Çağ boyunca Bizans'ın yalnızca üç mantık el kitabı ürettiğı ve bu yüzden bilim mantığının gelişemediğı, yöntem ve hedefleriyle eğitim kuruluşlarının bunu teşvik etmediğı bildirilmektedir.¹⁰¹⁷ Böylece Rönesans öncesi dönemde, skolâstik düşüncenin bütün entelektüel hayatı kuşattığı, kendi içinde tekrarı dogmaya dönüştürdüğü öne sürölmüştür. Bunun sonucunda XII. yüzyılın felsefe eserlerinin toplam beş altı ciltten ibaret kaldığı¹⁰¹⁸ iddia edilmiştir. Ancak yukarıda da işaret edildiğı üzere, Bolay'a göre XIX. ve XX. yüzyıllarda Batı'da telif edilen tarih kitaplarında İstanbul'dan kaçan Bizans âlimlerinin Rönesans'ı hazırlamış oldukları iddiası vardır. Bu değerlendirmeleri yapan Batılılar, kendileri karanlık çağı yaşarken Bizans'ın dünyanın en büyük ilim merkezi olduklarına inanmışlardır. Dolayısıyla onlara göre İstanbul'un fetihi Bizans'ın bilim insanlarını ve ilim hazinelerini Batı'ya taşınmasına ve böylece Rönesans gibi önemli bir başlangıcın doğmasına vesile olmuştur. *The Renaissance* adlı eserin müellifi

¹⁰¹⁵ Dereköy, “Rönesans Aslında Bir Reendölüsans Mı?”, 150.

¹⁰¹⁶ Dereköy, “Rönesans Aslında Bir Reendölüsans Mı?”, 147.

¹⁰¹⁷ Dereköy, “Rönesans Aslında Bir Reendölüsans Mı?”, 145.

¹⁰¹⁸ Coşkun, “Modernliğin Kaynakları: Rönesans Üzerine Bir Değerlendirme”, 55.

bu doğrultuda bir görüş beyan ettiği tespit edilmiştir. Şöyle ki; “Bizans imparatorluğunun 1453 de Türkler tarafından zaptı, Yunan ilim adamlarının Dünya yüzünde dağılmasına ve yazmalarla, heykellerle yüklü şahane bir geminin Batıya, İtalya’ya ulaşmasına sebep olmuştur.”¹⁰¹⁹

Oysa Bolay’a göre Bizans’ta Yunancadan Latinceye tercüme yapacak iki dili bilenlerin sayısı yok denecek kadar azdır. Bilenler de bu işlerle ilgilenmemişlerdir. Nitekim tarihçi Sarton’un; “Yunanca konuşan ilim adamlarının kendi atalarının görüşlerini yeniden keşfetmek için Arap ve İranlıların tesirine ihtiyaç duyacak kadar aşağı bir seviyede bulunduklarını düşünmek üzüntü vericidir.” ifadeleriyle bu durumdan duyduğu üzüntüyü belirttiği ifade edilir. İstanbul’un fethedildiği tarihe gelindiğinde Bizans’ta ne bir matematikçi ne de bir astronom bulmak mümkün değildir. Bu bağlamda Bolay, XV. yüzyılın ortasında, Bizans’ta hiç bir ilim adamı ve filozofun bulunmadığını, bir Yunanlının yaptığı tez çalışmasında da tespit etmemin mümkün olduğunu belirtir.¹⁰²⁰ Bolay; Gemistus Pléthon (ö. 1452), Trabzonlu Bessarion (ö. 1472), Theodor Gaza (ö. 1475), George Amiroutzes (ö. 1475) ve George Scholarinse (ö. 1468) gibi kişilerden hiçbirisinin iddia edildiği biçimde Rönesans’ı başlatacak çapta âlim ve filozof olmadığını ortaya koymuştur. O, en büyükleri sayılan Plethon’un bile devrinin çoğu gelişmelerinden haberdar olmadığını vurgulayarak¹⁰²¹ buradaki çelişkiye dikkat çekmiştir.

Bütün bunlardan hareketle şunu söyleyebiliriz ki Batılı bilim insanlarının Rönesans’ın menşeyini İstanbul’un fethinden sonra İtalya’ya kaçan bilim insanlarının çalışmalarına bağlaması tutarlı ve ilmî değildir. Çünkü Bizans’ta bilimlerin girizgâhı olarak telakki edilen mantık bilimi hakkında bile bir elin parmağını geçmeyecek ölçüde kitap üretilmesi meselenin boyutunu göstermesi açısından önemlidir. Genel manzaranın bundan ibaret olduğu bir medeniyetin çöküşünden kaçan kişilerin Batı’da yeniden doğuşu başlattığını iddia etmenin abartı olduğu gibi bilimsellikten de uzak olduğu kanaatindeyiz. Yukarıda da işaret edildiği gibi Batıdaki Rönesans’ın menşeyini bulabilmek için XII. yüzyıla ve dolayısıyla İslâm medeniyetine bakmak gerekir. Bolay’ın ifadesiyle “Yüzlerce âlim’in fizik, kimya, mekanik, astronomi, biyoloji, botanik,

¹⁰¹⁹ Süleyman Hayri Bolay, “Bizanslı Âlimlerin İstanbul’dan Kaçmaları ve Rönesansı Başlatmaları Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (1-4), Ağustos 1986, 135-142, 135-136.

¹⁰²⁰ Bolay, “Bizanslı Âlimlerin İstanbul’dan Kaçmaları ve Rönesansı Başlatmaları Meselesi”, 136-137.

¹⁰²¹ Bolay, “Bizanslı Âlimlerin İstanbul’dan Kaçmaları ve Rönesansı Başlatmaları Meselesi”, 141.

tıp ve eczacılığa ait binlerce eseri bir kaç asır boyunca tercüme etmeleriyle başlayan ve gelişen Rönesans'ı, cehalet ve taassup diyarı olan Bizans'ın üç-beş âlimine mal etmek en azından gaflettir."¹⁰²² Onun için Batı'da başlayan Rönesans'ı XIII. yüzyıla hatta daha gerilere kadar götürmek gerekir. Çünkü Bizans'ta XIII. yüzyılda başlayan tercüme faaliyetinden çok daha kuvvetlisi İtalya'da ve İspanya'da XI. yüzyıldan itibaren başlamıştır. Bolay'a göre bu tercüme Rönesans'ın asıl kaynağı olan İslâm ilim ve tefekkürüdür. Daha önce de ifade edildiği gibi İslâm bilimi Sicilya ve Endülüs yoluyla Batı'ya geçtiği bilinen bir hakikattir. Haçlı seferleriyle başlayan bu etkileşim Batı'nın uyanmasına vesile olmuştur. Dolayısıyla eski Yunan düşünürlerinin doğrudan Batı'ya katabileceği çok bir şey olduğunu düşünmüyoruz. Kaldı ki İtalya'da bu tarz tercüme XV. yüzyılın ortalarında değil, XIII. yüzyılın başlarında başlatılmıştır. Böylece Rönesans'ın temellerinin kurulmaya girişilmesi 1453 yılından çok öncelere gittiğini söyleyebiliriz. Sözgelimi; daha önce de ifade edildiği üzere II. Frederick'in talebiyle gerçekleştirilen tercümelerin ve 1224 yılında kurulan Napoli Üniversitesi'nin İtalya'daki bilimsel hareket ve uyanışa önemli katkısı olduğu görülmektedir.¹⁰²³ Bu noktada, İslâm dünyasının Orta Çağ'da bilime yaptığı katkıları ve bunlarla birlikte eski Yunan bilim eserlerini bunlardan habersiz olan Batı'ya aktararak Batı'nın Rönesans'ı gerçekleştirmesindeki rolünü belirtmek gerekir. Çünkü VIII-XII. yüzyıllar arasında İslâm dünyasının bilimsel açıdan zamanın en ileri medeniyeti olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda her yönüyle geride kalan Avrupa için bilgiyi elde edebileceği yegâne kaynak İslâm dünyasında üretilen bilimsel eserlerdir. Zira Batı dünyasının ilerleme planlarının gerçekleştirilmesi için, Batı Orta Çağı'nın bilgi, akıl, ahlak, din ve tarih anlayışından vazgeçerek¹⁰²⁴ yeni bir yöntem ve düşünce ile yoluna devam etmesi gerektiği vurgulanmıştır. Onun için XII. yüzyılda İspanya ve Sicilya'da Arapçadan yapılan yoğun tercüme modern Avrupa biliminin temelini teşkil ettiğinden bu yüzyıla XII. yüzyıl Rönesans'ı adı verilmesinin¹⁰²⁵ isabetli olduğunu düşünüyoruz. Bu yüzden

¹⁰²² Bolay, "Bizanslı Âlimlerin İstanbul'dan Kaçmaları ve Rönesansı Başlatmaları Meselesi", 141.

¹⁰²³ Dereköy, "Rönesans Aslında Bir Reendülüsans Mı?", 155-156.

¹⁰²⁴ Seyit Ahmet Atak, "Aydınlanma Felsefesinin Bir kazanımı Olarak Akıl", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, (13), Mart 2009, 55-64, 56.

¹⁰²⁵ Melek Dosay, "İslâm Dünyasında Bir Bilim Rönesansı İhtiyacı ve Koşulları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XXXV (1), 1991, 75-80, 79-80; Gün, "Bilimsel Gelişimin Temelindeki Doğu-Batı etkileşimi", 286. İtalyan Rönesans'ı öncesinde Avrupa'nın bin yıl boyunca karanlığa gömülmediğini ve Rönesans'ın Batı toplumunun kültürel dinamizminin başlangıcı değil; zaten birkaç yüzyıllık olan ileri bir uygarlığın son derece önemli bir yeniden yönlendirmesi olduğunu savunan görüşler de mevcuttur. Bu bağlamda Orta Çağdaki canlanmalar nedeniyle Rönesans teriminin XII. yüzyıl

Endülüs'te Müslümanların tasfiyesi olsa bile bu bölgede Müslümanlarca geliştirilen kentsel, ziraî, endüstriyel, kültürel ve estetik unsurlar Batı'nın gelişimine katkı sağlamaya devam etmiştir. Rönesans'ın yükseldiği entelektüel zeminin sağlanmasında İslâm âlemiyle doğrudan kurulan ilişkilerin belirleyici olduğunu¹⁰²⁶ ifade etmeliyiz. Çünkü Endülüs medreselerinde, Arap dili ile birlikte bilim ve felsefe eğitimi alan Musevî ve Hristiyan bilginlerin yapmış oldukları tercümeler ile XII. yüzyıl Rönesans'ı olarak bilinen uyanış döneminin oluşumunda çok önemli rolleri olmuştur. Bu dönemde pek çok eser Arapçadan Latinceye çevrilmiş, bilim ve felsefeye ağırlık verilmiştir.¹⁰²⁷ Burada Batı'nın zaferi Yunan-İslâm medeniyetine ait biliminin Batı'ya geçmesidir. Bu geçiş daha önce de irdelendiği gibi muhtelif şekillerde olmuştur. Doğu kültürü ile Batı kültürünün karşı karşıya gelişi yeni bir Avrupa'nın doğmasının nedeni olmuştur.¹⁰²⁸

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki Rönesans'ın ne olduğu veya ne olmadığı; ne zaman başladığı ve ne vakit sona erdiğiyle ilgili bir mutabakat söz konusu değildir. Batılı bilim insanlarının hegemonyasında ortaya çıkan XIX. ve XX. yüzyıl tarih okumalarıyla Rönesans'ın İtalya'da ve XIV. yüzyılda başladığı iddia edilmektedir. Yine Batı'da yeniden doğuşu harekete geçiren ve başlatan kişilerin İstanbul'un fethinden sonra oradan kaçan Bizans âlimlerinin olduğu belirtilmiştir. Ancak şu açıktır ki Rönesans'ın tanımı anlam genişlemesine uğrayarak günümüze gelmiştir. Bu bağlamda tek bir Rönesans'tan değil, birden çok Rönesans'tan bahsedilebileceği ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bugün tarih kitaplarında¹⁰²⁹ okutulan ve XIV ve XV. yüzyıllarda başladığı iddia edilen Rönesans'ın sadece Batı toplumu için geçerli olabileceğini söyleyebiliriz. Buna mukabil farklı coğrafyalarda yaşanan gelişmelerin farklı Rönesanslar meydana getirdiğini belirtmek isteriz. Böylece bugün Batılı bilim insanlarının yapmış oldukları Rönesans tanımını bütün toplumlara teşmil etmek ve tek bir Rönesans'ın var olduğunu kabul etmek meseleyi eksik bırakacaktır. Öte yandan İtalya'da başladığı iddia edilen Rönesans'a gelince orada da birtakım problemlerin var olduğu açıktır. Çünkü bu Rönesans'ı kabul edenler, İstanbul'un fethinden kaçan Bizanslıların İtalya'ya geçerek

Rönesans'ı olarak kullanılmasının doğru olmadığı savunulmuştur. Bkz., Turgut, "Renaissances: The One or the Many?", 445-446.

¹⁰²⁶ Coşkun, "Modernliğin Kaynakları: Rönesans Üzerine Bir Değerlendirme", 55.

¹⁰²⁷ Emel Okur Berberoğlu, "Bilimsel Düşünmenin Gelişim Seyrinin Pragmatik Sonuçları", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17 (32), Aralık 2014, 135-150, 141.

¹⁰²⁸ Gün, "Bilimsel Gelişimin Temelindeki Doğu-Batı etkileşimi", 287-288.

¹⁰²⁹ Hikmet Sezer, *7. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı*, Ekoyay Yay., 2019 Ankara, 65.

bu süreci başlatıklarını ileri sürmüşlerdir. Ancak şurası bir gerçektir ki bilimsel gelişmeler, değişim ve dönüşümler bir veya birkaç yılda değil, yüzyıllarca yapılan çalışmalarla ve yavaş yavaş gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bu kadar kısa sürede ve sığ bir bilgiyle Bizans âlimlerinin bu süreci başlatması mümkün değildir. Bu yüzden Batı’da yaşanan bu fikrî inkılâbın köklerinin XII. yüzyılda İslâm âlimlerinin müktesebatından yapılan çeviri çalışmalarına dayandığını belirtmek gerekir. Daha önce, yapılan çeviri çalışmaları ve bilime susamış Hristiyan bilim insanlarının nasıl Endülüs’e gelip İslâm âlimlerinin müktesebatından istifade ettiklerini tetkik etmiştik. İki, üç asır boyunca yapılan bu çalışmalar sonucunda ancak Batı toplumunda Rönesans başlayabilmiştir. Coğrafi konum olarak da Endülüs’e yakın olan bu bölgede Rönesans’ın başlaması meseleyi açıklaması bakımından kıymetlidir. Bütün bunlardan hareketle şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki Rönesans olarak nitelendirilen dönemin fikrî menşei İslâm âlimlerinin müktesebatıdır. Batı’da çeviri ile başlayan bu süreç daha sonra özgün eserlerle devam etmiştir. İşte tam da bu noktada, tezimiz boyunca da irdelediğimiz gibi, İslâm âlimlerinin içinde de Batı’yı en çok etkileyen kişilerin başında İbn Rüşd gelmektedir. Bu bağlamda birazdan daha detaylı inceleyeceğimiz gibi İbn Rüşd’ün Rönesans’ın merkezinde yer aldığını söylemek abartı sayılmaz. Çünkü Rönesans’ın kaynağı İslâm medeniyetinde üretilen müktesebata bağlıdır. Bu müktesebatta en çok okunan İslâm düşünürü ise İbn Rüşd’dür. Aslına bakılırsa, İbn Rüşd’ün vefatından kısa süre sonra onun müktesebatının hem Yahudi hem de Hristiyan bilim insanları tarafından tercüme edilmesi Batı’nın rasyonel ve metodolojik bilimle tanışmasını sağlamıştır. Zira onun asırlarca Batı üniversitelerinde ve bilim dünyasında tartışıldığını daha evvel belirtmiştik. Bu yüzden XIV. yüzyılda başladığı iddia edilen Rönesans esas alınsa bile, tezimiz boyunca tartıştığımız gibi Rönesans’ın bu fikrî gelişmeler üzerine inşa edildiği açıktır.

2.6.2 Avrupa’da Rönesans’ın Oluşumuna İbn Rüşd’ü Etki

Avrupa’da büyük değişimin başlangıcı olan üniversite kurumunun yayılması bir yüzyıl sürmüştür. Bu üniversiteler; İberya yarımadası, İtalya, İngiltere ve Fransa’daki en eski üniversiteler olup XII. yüzyılın sonları ve XIII. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Kurulan bu üniversitelerin yapısı ve okutulacak derslerin müfredatı dâhil İslâm beldelerindeki üniversitelerden kopya edilmiştir. Bu bağlamda örnek vermek gerekirse tıp bilminde

Batı’da direkt olarak Yunan ve İslâm tıplarının etkisi olduğu ileri sürülmüştür. Çünkü Endülüs’ün tıp bilimiyle donanmış dönemin en önde toplumu olduğu görülmektedir.¹⁰³⁰ Böylece buradan Latinceye kazandırılmış olan tıp kitapları kopya edilmiş, birleştirilmiş ya da karşılaştırılmış olarak öğretmen ve öğrencilere sunulmuştur. Ayrıca teoloji ve felsefe Batılı araştırmacılar için insanın fizikî doğası hakkındaki fikirlerin en önemli kaynağı olmuştur.¹⁰³¹ Bu bağlamda Batı’nın Endülüs üzerinden İslâm dünyası ile sağladığı bu temasın Rönesans, Reform ve Aydınlanma’ya doğru giden sürecin arka planındaki önemli etkilere olduğu vurgulanmıştır.¹⁰³² Zira Orta Çağ çevirilerinin etkisi Rönesans’a kadar devam etmiştir.

Yukarıdaki bahsedilen çevirilere ilaveten İbn Rüşt’ün tüm Avrupa’da ve özellikle Rönesans İtalya’sındaki sanat fakültelerinde okunan ve öğretilen bir otorite olması onun Rönesans’a katkısının temel nedenlerinden biridir. Onun şerhleri İtalyan yorum geleneği üzerinde, özellikle de Rönesans döneminde Avrupa’nın en önemli felsefî çalışma merkezi olan Padua Üniversitesi’nde çok büyük bir etkiye sahip olmuştur.¹⁰³³ Bu bağlamda mezkûr üniversitelerde Endülüs’ün sunduğu bilimin etkilerinin en büyük kanıtı, o dönemlerde İbn Rüştçülük akımının taraftarlarının Avrupa tarihçilerince ismen de bilinmesidir. Booth’a göre¹⁰³⁴ İbn Rüşt’ün çalışmaları Batı Avrupa’nın entelektüel sahnesinde, özellikle XIII. yüzyılın sonlarına doğru ve Rönesans sırasında XV. yüzyılda büyük bir etki yaratmıştır.

Yine, Libera Rönesans’ın aynı zamanda İbn Rüşt’ün felsefesine dayandığını açıklamıştır. Her ne kadar hümanistler İbn Rüşt’ün ve diğer Aristocu İslâm filozoflarının görüşleriyle mücadele etmiş olsalar da durumun bundan ibaret olduğu vurgulanmıştır.¹⁰³⁵ Bu muhalefete rağmen XIV. yüzyılda Rönesans’ın başladığı yer olarak kabul edilen İtalya’daki Bologna’da birçok İbn Rüştçü düşünür olduğunu biliyoruz. Sözelimi; Gentile de Cingoli, Angelo d’Arezzo, Anselme de Colme, Pierre de Bonifaciis bunlardan bazılarıdır. Yine XIV. yüzyılda İbn Rüştçülüğün kalesi olan İtalya’daki Padua’da, Paul de Venise olarak bilinen Paolo Nicoletti, Gaetano de Thiene

¹⁰³⁰ Dereköy, “Rönesans Aslında Bir Reendülüsans Mı?”, 148.

¹⁰³¹ Bakır, “Geç Orta Çağ Avrupa’sında Tıp ve Tababet”, 112.

¹⁰³² Tekin, “Rasyonellik Bağlamında İbn Rüşt Okumalarının Batı ve İslâm Dünyası İlişkilerindeki İşlevselliği”, 136.

¹⁰³³ Dag Nikolaus Hasse, “Arabic Philosophy and Averroism”, (Ed.: James Hankins), *The Cambridge Companion Renaissance Philosophy*, (ss. 113-136), Cambridge University Press, Online 2007, 113.

¹⁰³⁴ Booth, “The Philosophers Strike Back: Averroes and Islamic Philosophy After al-Gazâlî”, 160.

¹⁰³⁵ Libera, *Orta Çağ Felsefesi*, 639; Yıldırım, “Rönesans ve Reformasyon”, 189.

ve Alessandro Achillini bu taraftarlar arasında sayılır.¹⁰³⁶ Öte yandan İtalya’da İbn Rüşd’ün şerhleri üzerine üst şerhler de yazıldığı görülmektedir. Örneğin Agostino Nifo’nun İbn Rüşd’ün *De Anima* ve *Tefsîru Mâ Ba’de’t-tabî’a* üzerine ve Pietro Pomponazzi’nin İbn Rüşd’ün *Tefsîru Mâ Ba’de’t-tabî’a* üzerine yaptığı yorumlar gibi. Yine Marcantonio Zimara, Aristo ve İbn Rüşd arasındaki farklılıklara ve benzerliklere rehberlik eden ve üç kere sık sık basılan bir çalışma yapmıştır.¹⁰³⁷ Bu derece yoğun ilgi odağı olan İbn Rüşd’ün fikirleri tartışılmaya devam etmiştir. Örneğin, Guinta kardeşler tarafından 1550-1552’de Venedik’te basılan Aristo-Averroes baskısı Aristo ve İbn Rüşd’ün o zamana kadar yapılmış eserlerinin diğer birçok ilgili metinle birlikte Latince tercümelerinin en eksiksiz baskısıdır. Böylece Batılıların çoğunlukla kabul ettiği Rönesans’ın ana yeri olan İtalya’da İbn Rüşd’ün en kapsamlı edisyonu yapılmıştır. Yukarıda da işaret edildiği üzere İtalya’daki Padua Üniversitesi’nde İbn Rüşd’e olan ilgi son derece yüksektir. 1550’de bahsi geçen kardeşlere ait İbn Rüşd ve Aristo’nun eksiksiz edisyonları, Padua Üniversitesi’nin entelektüel ürünlerinin çokça basıldığı Venedik’te yayınlanmıştır. Bu baskı aynı zamanda İbn Rüşd’ün Rönesans döneminde yapılmış yeni çevirilerinin çoğunu da içermektedir. 1300’lerden sonra yavaşlayan çeviri faaliyetlerinin 1480 civarında çoğu İbrani çevirmenlerden oluşan yeni bir çeviri dalgasıyla başladığı ileri sürülmüştür.¹⁰³⁸ İşin ilginç yanı Batı’daki bilimsel çalışmaların öncüsü olan Kopernik’in (ö. 1543) de 1500’lü yılların başında Padua ve Bologna Üniversitelerinde felsefe, matematik, astronomi, hukuk ve tıp gibi bilimleri okumasıdır. İbn Rüşd’ün eserlerinin yoğun talep gördüğü bu dönemde Kopernik’in aynı yerde eğitim alması İbn Rüşd’den istifade ettiğinin önemli bir göstergesi olabilir. Öte yandan birçok bakımdan Rönesans dönemini, İbn Rüşd’e ilgilerinin ortadan kalktığı bir dönem olarak değil, daha önce onun eserlerinin çevirileri sırasında genişleyen bilgi alanının daha da yenilendiği bir gelişme dönemi olarak görmek daha isabetli olacaktır.¹⁰³⁹ Bu bağlamda İbn Rüşd’ün etkisinin XIII ve XIV. yüzyıllar boyunca ve hatta Rönesans’a kadar güçlü¹⁰⁴⁰ olduğu ortaya konulmuştur. İbn Rüşd’ün şerhleri ile mantık, felsefe ve tıp üzerine yazdığı diğer kitapları çevirmen Jacob Mantino’un 1549’da ölümüne kadar tercüme edilmeye devam etmiştir. Bu eserler onun tarafından her zamankinden daha net

¹⁰³⁶ Dereköy, “Rönesans Aslında Bir Reendülüsans Mı?”, 155-156.

¹⁰³⁷ Hasse, “Arabic Philosophy and Averroism”, 113-115.

¹⁰³⁸ Hasse, “Arabic Philosophy and Averroism”, 113-115.

¹⁰³⁹ Luscombe, *Medieval Thought*, 184.

¹⁰⁴⁰ Maurer, *Medieval Philosophy*, 100.

ve daha aslına uygun bir şekilde tercüme edilmiştir. Bu baskıların içerisinde sadece İbn Rüşd'ün şerhleri değil, diğer eserleri de yer almaktadır. İbn Rüşd'ün tüm Orta Çağ dönemi boyunca çevrilen on beş şerhinin aksine on dokuz şerhi ilk kez çevrilmiştir.¹⁰⁴¹ Ayrıca Gersonides'in üst şerhleri ve Zimara tarafından oluşturulan Aristo ve İbn Rüşd'ün alfabetik terimler dizisi de yer almaktadır. Bu çalışmalara birçok Padualı akademisyen dâhil olmuştur. Örneğin; Marco Degli Oddi, Giovanni Battista Bagolino, Abram de Balmes, Jacob Mantino ve bahsi geçen Marcantonio Zimara bunlardan bazılarıdır. Venedik'ten farklı bir maatbacı olan Comin de Trino tarafından 1560 yılında çıkarılan bir baskısı, İbn Rüşd'ün Del Medigo tarafından tercüme edilen metafizik üzerine orta yorumu, Sperma ile ilgili makalesi ve *Telhisu's Siyase li Eflatun* da basılmıştır. 1562'deki Giunta baskısı 1574-1575 yıllarında değiştirilmeden yeniden basılmıştır. İbn Rüşd'ün *Telhisu's Siyase li Eflatun*'un 1578'de basıldıktan sonra XIX. yüzyıla kadar bir daha basılmadığı görülmektedir. Bütün bunlardan hareketle şunu söyleyebiliriz ki 1472-1475'te Padua'da Lorenzo Canozio'nun¹⁰⁴² Aristo ile beraber İbn Rüşd'ün eserlerinin basılmasıyla başlayan Aristo'nun yorumcusu ve başlı başına bir düşünür olarak İbn Rüşd'e duyulan ilginin doruk noktasına işaret etmektedir. Rönesans'ta yapılan çevirilerde önemli bir husus ise bu tercümelerde Yahudi felsefe geleneğinin zenginliğinden istifade edilmesidir. Orta Çağ çevirilerin aksine yeni çevirilerin çoğu İbraniceden yapılmıştır. Buna bağlı olarak Arapçadan yapılan çeviri sayısı azdır. Bu çevirilerin çoğu Yahudi bilim insanları ve hekimleri vasıtasıyla olmuştur. Fakat yakın zamanda yapılan bir araştırmada İbn Rüşd'ün *De Animalibus* hakkındaki yorumunun Jacobo Mantino'nun çevirisinin Agostino Nifo'nun 1530'lardaki *De Animalibus* yorumunda çokça kullandığını ve ondan alıntı yapıldığını biliyoruz.¹⁰⁴³ Nifo'nun diğer disiplinlerde de benzer bir şekilde etkilenmesi muhtemeldir. Yine İbn Rüşd'ün Siger'in *Akıl Üzerine* adlı kayıp eserinin sadece Nifo'nun aldığı uzun paragraflar sayesinde biraz kurtulduğu bildirilmiştir.¹⁰⁴⁴

Padua şehri gibi bazı şehirler XIV. yüzyılda İbn Rüşdçülerin merkezi olmaya başlamıştır. İbn Rüşdçülükle bağlantılı olan kişiler şöyle sıralanmıştır: Paolo Veneto,

¹⁰⁴¹ Hasse, "Arabic Philosophy and Averroism", 113-115.

¹⁰⁴² Charles Burnett, "Aristotle: The Giuntine Edition" *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, Springer International 2017, 1-2; Benzer bilgiler için ayrıca bakınız; Piaia, "Averroes and Arabic Philosophy in the Modern Historia Philosophica: Seventeenth and Eighteenth Centuries", 237-238.

¹⁰⁴³ Hasse, "Arabic Philosophy and Averroism", 115.

¹⁰⁴⁴ Hudayrî, *Eseru İbn Rüşd fi Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, 372.

Nicoletto Vernla, Agostino Nifo, Alessandro Achillini, Pietro Pomponazzi ve Giacomo Zabarella. İbn Rüşd'ün etkilediği bu düşünürlerin düşünsel hareketinin İtalya'da Rönesans ve Reform olarak bilinen hareketlere dönüştüğü söylenebilir. Bu değişimden hareketle İtalya'nın bir taraftan zenginleşirken diğer taraftan bilim ve sanatın öncüsü olmakla diğer ülkeler üzerinde siyasi ve manevi üstünlük sağlamaya başladığı öne sürülmüştür.¹⁰⁴⁵ Böylece İbn Rüşdçülüğün Rönesans akademik dünyasında üstün bir pozisyon işgal ettiği¹⁰⁴⁶ görülmektedir.

Bu bağlamda Rönesans İtalya'sında İbn Rüşdçülüğün çeşitli nedenlerden dolayı Orta Çağ'da eşi benzeri olmayan bir yoğunluk ve dinamizm kazandığı vurgulanmıştır. İşin daha ilginç yönü Rönesans İbn Rüşdçülerin sayısının Orta Çağ'daki seleflerinden çok daha fazla olduğu öne sürülmüştür. Çünkü İbn Rüşd'e isnad edilen akılların birliği tezinin Venedikli Paul, Niccolo Tignasi, Nicoletto Vernia, Alessandro Achillini, Agostino Nifo, Pietro Pomponazzi, Luca Prassicio, Francesco Vimercato ve Antonio Bernardi gibi kişilerin çeşitli yazılarında az ya da çok açık bir şekilde benimsendiği ortaya konulmuştur. Dahası Rönesans İbn Rüşdçülüğü Padua Üniversitesi'ndeki hoca talebe ilişkisi ile Venedikli Paul'dan öğrencileri Gaetano da Thiene ve Tignasi aracılığıyla Vernia ve onun öğrencileri Nifo ve Pomponazzi ve sonraki nesilde Vimercato ve Bernardiye ile devam etmiştir. Bütün bunlara ilave olarak İbn Rüşdçi akım Rönesans'ta Orta Çağ'a göre daha sık saldırı hedefi olmuştur. Burada en önemli husus ise Rönesans'ta İbn Rüşd'ün doktrinsel yönünün açıkça tartışılmasıdır. Böylece Rönesans İbn Rüşdçülüğünün kurucu faktörü Padua'daki sanat fakültesi profesörü Venedikli Paul (ö. 1429), 1408'de telif ettiği *Summa Philosophiae Naturalis* adlı eserinde akılların birliği tezini kabul eder ve bunu Aristo ve İbn Rüşd'e atfeder. Dolayısıyla Rönesans'ta başka hiçbir felsefi teorinin akılların birliği teorisi kadar ilgi görmediği belirtilmiştir. Bu yüzden aklın birliği teorisinin tartışıldığı uzun şerhteki bölüme Rönesans filozofları digression manga ya da commentum magnum (harika yorum) demişlerdir.¹⁰⁴⁷ Aslına bakılırsa bu dönemde Aristocular arasında özellikle ruhun ve aklın doğasına ilişkin tüm tartışmalar nedeniyle Rönesans Aristocu

¹⁰⁴⁵ Bayrakdar, "İbn Rüşdçülük ve College de France", 84.

¹⁰⁴⁶ Lorca, "İbn Rüşd'ün Skolâstik ve Rönesans Felsefesi Üzerindeki Etkisi", 107.

¹⁰⁴⁷ Hasse, "Arabic Philosophy and Averroism", 116-117.

psikolojinin en parlak dönemi olarak adlandırılmıştır.¹⁰⁴⁸ Görüldüğü gibi İbn Rüşd'e atfedilen akılların birliği doktrini Rönesans düşünürleri tarafından da tartışılmış ve benimsenmiştir. Bu tezin uzun bir süre Batı'yı meşgul ettiği görülmektedir.

Öte yandan Orta Çağ Hristiyan teolojisi açısından bakıldığında en büyük sorun beden ölümünden sonra kişisel ölümsüzlüğün olmayacağı doktrindir. Bu doktrin teologların ve hümanistlerin İbn Rüşd'e karşı şiddetli muhalefetinin ana unsuru olmuştur. Daha önce Hristiyan teolog ve düşünürlerin eleştirilerini incelemiştik. Aynı durumun Rönesans düşünürleri arasında da devam ettiği görülmektedir. Bu yüzden Francesco Petrarca, İbn Rüşd'ü Hristiyanlığın düşmanı olmakla suçlamıştır. Coluccio Salutati, İbn Rüşd'ün Tanrı ve ruh hakkındaki görüşlerini son derece din dışı bulmuştur. Lorenzo Valla Yunanca konusundaki çevirmenlerin berbat Latince üslubundan dolayı İbn Rüşd'ü karalamıştır. Marsilio Ficino, İbn Rüşd'ün nefis hakkındaki yaklaşımının din açısından tehlike oluşturduğunu savunmuştur. Ermolao Barbaro ve Giovanni Faselio ise İbn Rüşd'ün yorumlarında değerli bir şey varsa onun bunun Yunan yorumculardan kelimesi kelimesine çaldığını söylemiştir. Bu bağlamda Padua piskoposu Pietro Barozzi 4 Mayıs 1489 tarihli kararname ile aklın birliğini alenen öğretmeye cesaret eden herkesi aforoz etmekle tehdit etmiştir. Vernia her ne kadar bir zamanlar bu tezinin Aristo'ya ait bir düşünce olarak yanlışlıkla öğretmişse de bu teze asla gerçekte inanmadığını söylemiştir. 1492'de İbn Rüşd'e karşı *Aklın Birliği Hakkındaki Sapkın Görüşlerine Karşı* başlıklı bir eser¹⁰⁴⁹ telif etmiştir. Yine XV. yüzyılın ikinci yarısından sonra Platonik akademiyi kurarak Platon'un eserlerini yeniden Batı'ya taşımasını sağlayan Marsilio Ficino, Aristocu filozofları Afrodisyaslı İskender ve İbn Rüşd'ün takipçileri diye ikiye ayırarak eleştiriye tabi tutar. Ona göre bu kişiler bütün dünyayı ellerinde tutmakta ve sahte doktrinleriyle Hristiyanlığı baltalamaktadır. Çünkü ona göre İskenderciler İnsan ruhunun ölümsüz olduğunu inkâr ederek, İbn Rüşdçüler ise tüm insanlar için tek bir tek bir entelektüel ruh olduğunu iddia ederek Hristiyan öğretiye zarar vermektedir. Dolayısıyla Ficino'nun ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili argümanlarının Platon ve Augutine'ya dayanmadığı belirtilmiştir. Onun burada Thomas Aquinas'ı referans aldığı ortaya konulmuştur.¹⁰⁵⁰ İbn Rüşd'e yapılan bu

¹⁰⁴⁸ John Sellars, "Pomponazzi Contra Averroes on the Intellect", *British Journal for the History of Philosophy*, 2015, 1-22, 2.

¹⁰⁴⁹ Hasse, "Arabic Philosophy and Averroism", 118-119.

¹⁰⁵⁰ Maurer, *Medieval Philosophy*, 330, 334.

eleştirilerin Batı toplumu için önemli bir bilimsel kaynak oluşturduğu kanaatindeyiz. Böylece İbn Rüşd sadece skolâstik teologlar tarafından değil, aynı zamanda Rönesas dönemindeki hümanistler tarafından da tenkide maruz kalmıştır. Bu sürecin Batılı bilim insanlarına sorgulama yöntemi kazandırdığı söylenebilir.

Rönesans'ın önemli filozoflarından biri olan Giordano Bruno (ö. 1600)'dur. Bruno'ya göre din insanların geneline yöneliktir. Dinin yayınımlı duygusal tecrübeye dayanmakta olup toplum için faydalı davranış kurallarını kurmayı amaçlamaktadır. Diğer taraftan felsefe, bir çeşit süper bilgi türünü temsil eder. Felsefenin aktivitesi akla dayanır ve ahlaki seviyede olduğu kadar teorik seviyede de akıl tarafından yönetilmeye gayret eden akıllı insanların oluşturduğu bir azınlığa yöneliktir.¹⁰⁵¹ Bruno'nun akıl ve ittisal yoluyla entelektüel mükemmellik perspektifini İbn Rüşd'den mülhem eserlerinde işlediği belirtilmiştir. Örneğin ona göre duyuları açan, ruhu tatmin eden, akli yücelten ve insanı insan olarak sahip olabileceği gerçek mutluluğa indirgeyen felsefedir. Tanrı ile birleşmeyi öyle bir şekilde gerçekleştirir ki, akıl Tanrı olur ve Tanrı akıl olur. Bu bağlamda Bruno'nun İbn Rüşd'e olan borcunu açıkça kabul ettiği açıklanmıştır.¹⁰⁵² İbn Rüşd Rönesans döneminde çizilen tablolarla da yer almaktadır. Nitekim bu tablolardan biri Raphael'ın Atina okulu eseridir. Ünlü ressamın Stanza della Segnatura denilen imza odasının karşılıklı iki büyük duvarına “Kutsal tartışma” ve “Atina Okulu ve Felsefe” tabloları yer almaktadır. Böylece o, teoloji ile felsefeyi karşı karşıya yerleştirdiği görülmektedir. Çünkü Raphael bununla gerçekliğe ulaşmanın iki yolu olduğunu vurgulamak istemiştir. Bu iki yol da biri inanç diğeri ise akıldır.¹⁰⁵³

Raphael 1509-1511 tarihli bu eserinde İbn Rüşd'e önemli bir yer vermiştir. Daha doğrusu İslâm düşünürlerinden sadece İbn Rüşd'ü tabloya almıştır. Bu da İbn Rüşd'ün Rönesans döneminde sahip olduğu popülaritesini göstermesi açısından kıymetlidir. Dahası Giogione “Üç Filozof” adlı eserinde daha cesur davranmıştır. O bu eserinde Antk-Yunan müktesebatının İbn Rüşd ile Batı'ya aktarıldığını anlatmaktadır. Burada İbn Rüşd'ün çok önemli bir misyonla hareket ettiğini yansıtmaya çalışmıştır. Böylece kendilerinden önceki skolâstikler gibi İtalyan hümanistlerinin de İbn Rüşd'den güçlü bir

¹⁰⁵¹ Lorca, “İbn Rüşd'ün Skolâstik ve Rönesans Felsefesi Üzerindeki Etkisi”, 107.

¹⁰⁵² Massimo Campanini, “Ontology of Intellect: The Happiness of Thinking In Averroës And Giordano Bruno”, *Synthesis Philosophica*, 62 (2), 2016, 335-344, 340-342.

¹⁰⁵³ Ali Asker Bal, “Raphael'in Atina Okulu ve Felsefe Resminde İbn Rüşd'ün Temsili”, (Ed.: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. II, 109-118), Asitan Yay., Sivas 2009, 109.

şekilde etkilendiği¹⁰⁵⁴ görülmektedir. Öte yandan İbn Rüşd'ü tenkit eden tabloların sayısı da az değildir. Örneğin; Lippo Memmi tarafından yapıldığı kabul edilen “Aziz Thomas’ın Zaferi” tablosu, Andrea de Bonaiuto tarafından 1365-1368 yıllarında yapılan “Aziz Thomas’ın Zaferi” tablosu, Benozzo Gozzoli’nin “Aziz Thomas’ın Zaferi” tablosu bunlardan bazılarıdır. Bu tablolar İbn Rüşd’ün Thomas Aquinas karşısında çaresizliğini ve ezikliğini vurgulamıştır. Burada Aquinas’ın yüceliği karşısında yenik düşmüş bir İbn Rüşd tasvir edilmektedir. Bu tablolar her ne kadar İbn Rüşd’ün Aquinas karşısındaki yenilgisini tasvir etse de esasında onun en büyük rakip olduğunu da göstermektedir. Dolayısıyla tam tersini de düşünmek mümkündür. İbn Rüşd’ün büyüklüğü ve etkinliği karşısında resim tablolarıyla aksi gösterilmeye çalışılmıştır. Dikkatle incelendiğinde bu tür tablolarda Hristiyanlığın düşünce mimarlarından Aquinas’ın karşısına neredeyse sadece İbn Rüşd konumlandırılmıştır. Bir tarafta Hristiyan teoloji ve düşüncesini içselleştiren ve sonrakileri aydınlatan Aquinas, diğer taraftan sapkınlıkla itham edilen İbn Rüşd yer almaktadır. Bu durum bile İbn Rüşd’ün büyüklüğünü göstermesi açısından önemlidir. Dolayısıyla İbn Rüşd karşıtları onu düşünsel zeminde onu yenemedikleri için farklı yollarla karalama çabası güttükleri söylenebilir. Kaldı ki önceki bölümlerde incelendiği gibi Aquinas’ın kendisi dâhil olmak üzere neredeyse birçok Batılı düşünür fikri müktesebatını İbn Rüşd’e borçludur. Ancak tabloların bu şekilde ele alınması daha ziyade ideolojik yaklaşımdan kaynaklandığı söylenebilir.

Aynı tarihlerde İslâm coğrafyasındaki düşünsel durum incelendiğinde İslâm coğrafyasının Batı’daki gibi bir Rönesans doğuracak karaktere sahip olamadığı belirtilmiştir. Burada İbn Rüşdçülüğün eksik kalmış olmasının önemli bir etken olduğu vurgulanmıştır. Çünkü XIII. yüzyıldan sonra İslâm düşüncesinde İbn Rüşd neredeyse unutulmuştur.¹⁰⁵⁵ Tam tersine Batı Hristiyan dünyasında İbn Rüşd’ün rasyonalist yaklaşımına duyulan ilginin ise zirvede olduğu görülmektedir. Bundan hareketle Ehvânî’nin şöyle ifade ettiği belirtilmiştir: “Rönesans döneminde Avrupa İbn Rüşd’ün öngördüğü ilmî metodu benimseme arzusundayken Doğu’da ise ilim ve felsefe, mistik ve

¹⁰⁵⁴ Harold Stone, “Why Europeans Stopped Reading Averroës: The Case of Pierre Bayle”, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, (16), 1996, 77-95, 78.

¹⁰⁵⁵ Bozkurt, “XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde İbn Rüşd’e Olan İlgisizliğin Sebep ve Sonuçları Üzerine”, 6.

*dinî akımlar uğruna kurban edilmeye başlanmıştır. Hatta İbn Rüşd'ün kendisi de ilim ile din arasındaki bu çatışmanın tesirlerine bizzat maruz kalmıştır.”*¹⁰⁵⁶

Bütün bunlardan hareketle şunu söyleyebiliriz ki İbn Rüşd'ün felsefî bir akım olarak Orta Çağ'da, Rönesans boyunca ve Aydınlanma'ya geçişte Avrupa felsefî bilincinin şekillenmesinde etkin bir rol oynadığı açıktır. Dolayısıyla İbn Rüşd'de kristalleşen İslâm medeniyeti Batı'da insan medeniyetinin gelişmesine vesile olmuşken, onun İslâm kültürüne tamamen yabancılaştığı iddia edilmiştir. Böylece İslâm dünyasında Rönesans ve Aydınlanma'nın yokluğunun bu alanda İbn Rüşd'ün yokluğu¹⁰⁵⁷ ile neredeyse eşdeğer olduğu vurgulanmıştır. Öte yandan İbn Rüşd, Batı medeniyetinin Orta Çağ zihniyetinden İslâm akıyla bilim ve değer üreten Aydınlanma'ya doğru rehberlik eden büyük filozoflardan birisi olmuştur. Bu, bir anlamda rasyonel düşünce ile İbn Rüşd arasında kurulan paralelliğe işaret etmektedir. Bu bağlamda Ülken'nin İbn Rüşd'ü, Rönesans'ın mübaşiri ve Orta Çağ'ın en modern mütefekkeri¹⁰⁵⁸ olarak gördüğü belirtilmiştir. Dahası İbn Rüşd'ün Avrupa'da XVII. ve XVIII. yüzyılda Aydınlanmanın gelişmesinde önemli rol oynadığı ve modern bilimsel bakışın ortaya çıkmasında katkıları olduğu da söylenir.¹⁰⁵⁹ Bu nedenle İbn Rüşd'ün, medeniyetler ittifakının sembolü olması gerektiği düşünülmüştür. Ancak Kilisenin XV. ve XVI. yüzyıllarda kolektif aklın İslâmlaşması endişelerini taşıyarak daha önce aforoz ettiği Thomas Aquinası İbn Rüşd'ün yerine geçirdiği¹⁰⁶⁰ dile getirilmiştir. Böylece sadece Endülüs'te değil, İtalya, Fransa ve daha sonra bütün Avrupa'yı yeşerten o fikirleri Thomizm adı altında koruma altına alındığı¹⁰⁶¹ öne sürülmüştür.

Modern bilimin İbn Rüşd ile olan ilişkisini değerlendiren Edwars şöyle der: *“İnsanların Aristo'nun kitabını kapatıp doğanın kitabını açtığına modern bilimin doğduğuna inanmıyorum. Bunun tersine çevrilmesinin daha doğru olacağını düşünüyorum. Modern bilim insanların doğa kitabını kapatıp Aristo'nun kitabını İbn*

¹⁰⁵⁶ Bozkurt, “XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde İbn Rüşd'e Olan İlgisizliğin Sebep ve Sonuçları Üzerine”, 16-17.

¹⁰⁵⁷ Schaub, “Rhetorical Studies in America: The Place of Averroës and the Medieval Arab Commentators”, 238.

¹⁰⁵⁸ Tekin, “Rasyonellik Bağlamında İbn Rüşd Okumalarının Batı ve İslâm Dünyası İlişkilerindeki İşlevselliği”, 138.

¹⁰⁵⁹ Bülent Uğrasız, “İbn Rüşd'ün Aydınlanma Dönemine Etkisi”, (Ed.: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. I, 419-424), Asitan Yay., Sivas 2009, 419.

¹⁰⁶⁰ Akkanat, “Katolik Kilisesindeki İbn Rüşd Mirası”, 128.

¹⁰⁶¹ Akkanat, “Katolik Kilisesindeki İbn Rüşd Mirası”, 126-127..

*Rüşd tarafından yorumlanıp dönüştürülen kitabı açmasıyla başladı.”*¹⁰⁶² Görüldüğü üzere modern bilimi köklerinden koparıp anlamak veya beslendiği dönemi yok saymak bilim için mümkün değildir. Bu durum bilginin kümülatif ilerler umdesine de terstir. Burada çok önemli bir başka hususun da atını çizmek gerekir. O da Aristo’nun ancak İbn Rüşd’ün şerhleri ile anlam kazanması hususudur.

Kısacası şunu söyleyebiliriz ki İbn Rüşd’ün eserlerinin erken dönemde tercüme edilmesiyle Batı dünyası muazzam bir müktesebata ulaşmıştır. Avrupa’da kurulan üniversitelerde bu müktesebatın yoğun bir şekilde tartışılmaya ve üzerine bilgi üreilmeye başlanmasıyla Rönesans’ın zemin oluşmuştur. 1300’lu yıllarda gerilemeye başlayan İbn Rüşd çeviri çalışmalarının tekrar hız kazanması, onun Rönesans dönemindeki etkinliğini artırdığını söyleyebiliriz. Bu dönemde İbn Rüşd eserlerinin Aristo’la birlikte defaatle basılması ona olan talebi gösterdiği gibi onun tesirdeki yetkinliğini de ortaya koymaktadır. Nitekim İbn Rüşd üzerinden Rönesans dönemindeki birçok problemin tartışılması onun merkezi konumunu açıklamaktadır.

¹⁰⁶² Edwards, “Averroism and the Development of the Modern Concept of Science”, 41.

SONUÇ

Bu çalışmamızda Batı İslâm coğrafyasında hem dinî hem de diğer ilimlerle donanmış bir İslâm filozofu olan İbn Rüşd'ün Yahudi ve Hristiyan düşüncesine tesirini ve bu sürecin neticesinde zuhur eden Rönesans'a katkısını irdelemeye çalıştık. Onun Endülüs'te nüfuzlu bir aileye mensup olmasının ve felsefî konulardaki vukufiyetinin siyasetle ilişki kurmasında belirleyici rol oynadığını gördük. Ancak siyasetle kurulan bu ilişki sebebiyle onun itibarında farklı neticelerin ortaya çıktığını tespit ettik. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün halife nazarında oluşan itibarının Mâlikî fukahasının tutumundan ötürü zedelendiğini söylemek mümkündür. Bu durum halifenin bizatihi kendisinin değil, bir savaş öncesi halkın üzerinde nüfuzu olan fukahanın talebi doğrultusunda İbn Rüşd'ü cezalandırdığını göstermektedir. Halifenin bu kararı vermesi felsefeye karşı düşmanlık beslemesinden değil, mevcut şartların bir gereği olarak bunu yapmak durumunda kalmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bazı Batılı araştırmacıların bu konudaki ithamlarının daha ziyade ideolojik kaygıdan kaynaklandığını tespit ettik. Diğer taraftan Endülüs'teki Mâlikî fukahasının tutumunun ve halifenin vermiş olduğu cezanın İbn Rüşd'ün İslâm coğrafyasındaki itibarını sarstığını ve etkisinin sınırlı kalmasına neden olduğunu söylemek mümkündür.

Bu araştırmamız neticesinde İbn Rüşd'ün Yahudilerin yoğunlukta yaşadığı Elisa'ya sürgün gönderilmesinin ve öğrencileri arasında Yahudilerin yer almasının onu başka medeniyetler için önemli bir aktör konumuna getirdiğini gördük. İslâm coğrafyasında farklı dinamiklerin ortaya çıkmasının –mistisizm gibi- İbn Rüşd'ün etkisini kısıtladığını buna karşın aynı dönemde İbn Rüşd'ün rasyonalizme muhtaç medeniyetler için ışık olmaya başladığını tespit ettik. Çünkü Philo'dan sonra yok olmaya mahkûm olan Yahudi felsefesinin XII. yüzyıldan sonra yeniden filizlenmeye başlamasının ve en parlak dönemini yaşamasının İbn Rüşd'le yakından ilgili olduğunu gözlemledik. İbn Rüşd'ün bu toplumları etkilemesinin en önemli sebebi ise Aristo'nun külliyyatını şerh etmesi ve ansiklopedik bir filozof olmasıdır. Bu durum onun Batı dünyasında “Büyük Şarih” olarak ün yapmasına vesile olmuştur. İbn Rüşd'ün bir şarih olmakla birlikte özgün ve bir sistem filozofu olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü Aristo'nun birçok şarihi olmasına rağmen sadece İbn Rüşd'ün bu derece popüler olması onun özgün bir düşünce külliyyatı ürettiğinin kanıtıdır. Bu bağlamda onun sadece bir

şarih olduğu ve özgün bir felsefe ortaya koymadığı yaklaşımının ise ideolojik bir tutumdan kaynaklandığı görülmektedir.

Çalışmamızda Orta Çağ Yahudi düşüncesinde ikinci Musa olarak bilinen İbn Meymûn'un güçlü bir sesle İbn Rüşd'ü tavsiye etmesi onun hem İbn Rüşd'den etkilendiğini hem de sonrakiler için bir çerçeve çizdiğini göstermektedir. Bu durum sonraki zamanlarda İbn Rüşd'ü Yahudiler arasında kalıcı hale getirmiştir. İbn Meymûn'un yaşadığı dönemi göz önünde bulundurduğumuzda İbn Rüşd'ün daha hayatta iken Yahudilerin teveccühüne mazhar olduğunu, onların hem Aristocu bilimden hem de bizzat İbn Rüşd müktesebatından istifade ettiğini görmekteyiz. Ancak İbn Rüşd'le ilgili sistematik çalışmaların onun vefatından çok kısa süre sonra eserlerinin neredeyse tamamının Yahudi mütercimler tarafından İbraniceye çevrilmesiyle yapılmaya başladığını gördük. İbn Rüşd müktesebatından Yahudilerin Hristiyanlardan önce faydalandığını tespit ettik. Bu durumun oluşmasında Yahudilerin Müslümanlarla daha iyi geçinmesinin, Hristiyanların ise daha ziyade mukavemeti tercih etmesinin neden olduğunu söylemek mümkündür. Araştırmamız neticesinde Tibbon ailesinin İbn Rüşd'ü İbraniceye çevirmede kritik rol oynadığını ve bu ailenin tercümede İbn Rüşd'ü tercih etmesinin ise daha sonraki zamanlarda diğer mütercimler için belirleyici bir etken olduğunu tespit ettik. Öyle ki bu mütercimlerin çalışmalarıyla İbn Rüşd'ün üç şerh türündeki eserlerin İbranice örneklerine ulaşmak çok kolay olmuştur. Hatta Arapça orijinali kaybolan bazı eserlerin varlığını da bu mütercimlerin tercümelerine borçlu olduğumuzu gözlemledik.

Öte yandan çalışmamızda İslâm düşünürleri veya şarihler içinde İbn Rüşd'ün seçilmesinin sıradan bir tercih olmadığını tespit ettik. İbn Rüşd, Aristo'nun bütün müktesebatını onun sistemine bağlı kalarak şerh ettiği ve diğer şarihlerden farklı bir metot kullandığı için hem Yahudi hem de Hristiyan düşünürlerin İbn Rüşd'ün Aristo'yu anlayabilmenin yegâne yolu olarak kabul görüldüğünü gözlemledik. Dahası İbn Rüşd'ün muvvhid inanca sahip bir şahsiyet olmasının ve din-felsefe ilişkisine dair getirdiği orijinal çözüm önerilerinin Yahudi düşünürlerin tercihlerini etkilemede belirleyici olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle Yahudi düşüncesinde İbn Rüşd'ün Aristo'dan daha çok ön plana çıktığını gördük. Böylece İbn Rüşd'ün Aristo'nun yerini aldığını söylemek mümkündür. Zira tıpkı İbn Rüşd'ün Aristo'yu şerh etmesi gibi Yahudi düşünürlerin Aristo yerine İbn Rüşd'ü defaatle şerh etmeleri bunun

kanıtı olarak gösterilebilir. Bu durum onun felsefi düşüncesinin Aristo'yu gölgede bırakacak bir konuma ulaştığını göstermektedir. Çünkü Aristo'nun bazı meseleleri eksik ve muğlak bırakmasının üstelik Yahudi teolojisiyle uyuşmayan doktrinleri savunmasının Yahudileri bu problemleri gideren İbn Rüşd'ü okumaya sevk ettiği görülmektedir.

Araştırmamızda ortaya çıkan bir başka netice ise varlık, bilgi, ahlak, siyaset ve din-felsefe ilişkisi gibi meselelerde İbn Rüşd'ün Yahudi felsefesinin neredeyse yetkin tüm düşünürlerini doğrudan etkilemesidir. Bu bağlamda onun evrenin kökeni, Tanrı-âlem ilişkisi, gök küreleri, ay altı âlem, akıl teorisi gibi birçok ontolojik ve epistemolojik konuda Yahudi düşünürlerle etkisini tespit ettik. Bu nedenle İbn Rüşd'ün felsefi problemlerde Yahudi düşünürlerin yaklaşımlarını belirlemede ana aktör konumunda olduğunu gözlemledik. Bu çerçevede İbn Rüşd'ün görüş ve düşüncelerini esas alan bir ekolün oluştuğunu tespit ettik. Yahudi İbn Rüşdçüler olarak isimlendirilen bu ekolün müntesiplerinin kimlerden oluştuğunu ve ne zamana kadar varlığını devam ettirdiğini belirlemek kolay olmasa da onların uzun bir müddet Yahudi düşüncesinde önemli rol oynadığını gördük. Dolayısıyla İbn Meymûn'dan Del Medigo'ya kadar neredeyse Yahudi düşünürlerin tamamının İbn Rüşd'ün farklı konulardaki düşüncelerinden istifade ettiklerini görmek mümkündür. Burada bir başka hususa da işaret etmeliyiz ki İbn Rüşd'ün Yahudi düşüncesine etkisinin boyutunu derinleştirmek için Yahudi düşünürlerin İbn Rüşd üzerine yazmış oldukları eserlerin el yazmaların tahkikleri yapılmalıdır. Zira tahkiki yapılmayan bu eserlerin sayısının küçümsenmeyecek boyutta olduğunu belirtmek gerekir.

Kısacası İbn Rüşd, hem metodolojik hem de içerik açısından Yahudi düşüncesinin çerçevesini belirlemiştir. O, Yahudi düşüncesi için belirleyici rol oynamış, onun ana rengini oluşturmuştur. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün düşüncesi olmaksızın Yahudi felsefesini tam olarak ortaya koymak mümkün değildir. Bununla birlikte Yahudi düşünürler olmaksızın İbn Rüşd'ü tam anlamak da mümkün gözükmemektedir.

Araştırmamız neticesinde İbn Rüşd'ün etkilediği bir başka medeniyet ise Hristiyan Batı toplumudur. Yahudilerle mukayese edildiğinde Hristiyanların genel olarak Müslümanlara karşı direnç gösterdiği görülmektedir. Bu durumun Müslümanlarla yaşanan sorunlardan kaynaklandığı söylenebilir. Hristiyanların

bilinçaltına yerleşen bu psikolojik travmanın sonuçlarını İbn Rüşd'e karşı verilen tepkilerde de görmek mümkündür. Çalışmamızda haçlı seferlerinin Hristiyan Batı toplumu için önemli bir paradigma değişimi olduğunu gördük. Onların haçlı seferleriyle başlayan ve ticaretle gelişen bu ilişkileri ilim yolculuğuyla zirveye ulaştırmıştır. Böylece Hristiyan Batı tarafından İslâm coğrafyasındaki üniversiteler ve müfredatları olduğu gibi taklit edilmiştir. Toledo ve diğer merkezlerde kurulan çeviri merkezleri ile kısa sürede İslâm bilim ve düşüncesi Batı'ya aktarılmıştır. Kurulan çeviri enstitülerindeki çalışmalara sadece Hristiyan değil, Müslüman ve Yahudi mütercimlerin de katıldıklarını gördük. Ayrıca Batı toplumunda ortaya konulan bu çalışmaların siyasi otorite tarafından desteklenmesi ve teşvik edilmesi İslâm medeniyetine benzer bir yol tercih edildiğini göstermektedir. Burada kritik rolü II. Frederick, oğlu Manfred ve X. Alfonso gibi siyasi şahsiyetlerin üstlendiğini tespit ettik. Özellikle II. Frederick'in kurduğu çevri merkezinin ve orada görevlendirdiği Micheal Scot ve Jacop Anatoli gibi mütercimlerin İslâm bilimini bilhassa İbn Rüşd'ü Batı'ya aktarmada çok önemli görev yürüttüğünü gözlemledik. Bunun nedeni ise Hristiyan Batı medeniyetinin İslâm medeniyetine ve bilhassa İbn Rüşd'ün Aristo şerhleriyle ortaya koyduğu felsefi birikime olan ihtiyacıdır. Çünkü mezkûr kişiler kendi dönemlerindeki çeviriler sayesinde Hristiyan Batı'daki büyük bir düşünce boşluğunu kapatmayı amaçlamışlardır. Onun için İbn Rüşd'ün Batı'da kurulan üniversitelerde Aristo ile birlikte çok erken dönemde ve en çok tartışılan kişilerin başında geldiğini gözlemledik. Öte yandan İbn Rüşd'ün; Tanrı-âlem ilişkisi, çifte hakikat doktrini ve bireysel aklın ölümsüzlüğü gibi konularda Hristiyan Batı'da sert eleştirilere maruz kaldığını da gördük. Hristiyan toplumundaki bu eleştirilerin daha sistematik ve ideolojik muhteva taşıması Yahudi düşünürlerden farklı bir usul tercih ettiklerini göstermektedir. Ancak tenkit edilen bu görüşlerin kahir ekseriyetinin Latin İbn Rüşdçülere ait olduğunu, kalan kısmın ise İbn Rüşd'ün bazı eserlerinde ele aldığı fakat onun nihai görüşlerini temsil etmeyen bilgilerden müteşekkil olduğunu tespit ettik. Burada, Yahudi düşünürlerden farklı olarak Hristiyan teolog ve düşünürlerin meseleye ideolojik baktıklarını gördük. Onların Müslümanlara olan yaklaşımları ilmî meselelerdeki tutumlarını da etkilemiştir. Araştırmamızda İbn Rüşd sert eleştirilere maruz kalsa da Batı toplumunu birçok açıdan etkilediğini gözlemledik. Öyle ki Yahudi toplumunda olduğu gibi Hristiyan düşünürleri arasında da İbn Rüşd'ün fikirlerini esas alarak oluşan bir düşünce akımı ortaya çıkmıştır. Kilisenin baskı ve

yasaklarına rağmen bu akımın varlığını uzun süre devam ettirdiğini gözlemledik. Öte yandan İbn Rüşd'ü eleştirenlerin dahi onun düşüncelerinden çokça istifade ettiklerini tespit ettik. Bu durumu en çok da Hristiyan düşüncesinin biçimlendiricisi konumunda olan Thomas Aquinas'ta görmek mümkündür. Öyle ki İbn Rüşd muarızı olarak görülen Aquinas'ın kendi doktrinlerini temellendirmede İbn Rüşd'ü temel kaynak olarak kullandığını gördük. Ayrıca çalışmamızda Albert ve Aquinas başta olmak üzere Hristiyan düşünürlerin felsefi problemleri işlerken bir filozoftan ziyade teolog gibi davrandıklarını, bu hususun da onların İbn Rüşd'ü yeterince anlayamamalarına neden olduğunu tespit ettik. Bu durum, onların problemleri Kilise'nin kaygılarını gözeterek ele aldıklarını göstermektedir. Bu yönüyle konjektürel davranan Hristiyan düşünürlerde teolog sıfatının ağır bastığı, İbn Rüşd'ün ise her zaman bir filozof edası ile problemleri ele aldığı ortaya çıkmaktadır.

Son olarak, araştırmamızda Batı medeniyetinin modernleşme sürecinin Rönesans'la başladığını tespit ettik. Rönesans'ın ne olduğu, ne zaman ve nerede başladığı ile ilgili net bir yaklaşım ortaya koymak imkânsızdır. Ancak kadim her medeniyetin kendine özgü bir Rönesans yaşadığını gözlemledik. Bugün kabul edilen Batı Rönesans'ının ise sanılanın aksine XIV ve XV. yüzyıllarda değil, XII. yüzyılda başladığını gördük. Bu nedenle Batı'nın yeniden doğuşu olan Rönesans'ın kendi iç dinamiklerinden değil, Mağripli Müslümanların etkisiyle ortaya çıktığını ifade etmeliyiz. Çalışmamız boyunca ortaya konulduğu gibi bu hareketin merkezinde İbn Rüşd yer almaktadır. İbn Rüşd'ün felsefesinin Rönesans'ın muharriki olduğu gibi Rönesans boyunca da en çok tartışılan düşüncelerin başında yer aldığını gördük. Kısacası, Orta Çağ Batı toplumunun gelişimine katkı sunan her bir düşünürün hakkını mahfuz tutmak koşuluyla bu medeniyetin fikrî gelişiminde en belirleyici ve en biçimlendirici konumda olan üç kişinin öne çıktığını gözlemledik. Bunlar; Grek filozofu Aristo, İslâm düşünürü İbn Rüşd ve Hristiyan teolog ve düşünürü Thomas Aquinas'tır. İşin ilginç yanı Batılılar için Aristo'nun anlaşılabilmesi için İbn Rüşd'ü okumak zorunludur. Başka bir ifadeyle İbn Rüşd okunmadan Aristo'nun anlaşılması mümkün değildir. Thomas Aquinas'ın felsefi düşüncesi ise İbn Rüşd'ün lehinde ve aleyhinde ortaya koyduğu doktrinlerden müteşekkildir. Dolayısıyla her iki durumda da İbn Rüşd'ün taşıyıcı kolon görevini gördüğü anlaşılmaktadır. Bu nedenle İbn Rüşd'ün hem Yahudi hem de Hristiyan Batı için büyük öneme sahip olduğu bir gerçektir.

İbn Rüşd'ün Yahudi ve Hristiyan Batı'ya etkisini ele aldığımız bu mütevazı çalışmayla onun Batı'ya kadim ilimleri taşıdığı, bilimsel yöntemi ve bilimleri inceleme metodunu öğrettiği, din-felsefe arasındaki krizi çözmede etkin rol oynadığı, hümanist yaklaşımı benimsemeye öncülük ettiği ve Batı için büyük değişimin habercisi olan Rönesans'a kaynaklık ettiği ortaya konulmuştur. Ancak bu konuda başka çalışmalar da yapılabilir. Bu bağlamda ileri çalışmalar için daha spesifik konuların tercih edilmesi önerilir. Örneğin İbn Rüşd'ün Gersonides'in mantık anlayışına etkisi veya Moses Narboni'nin akıl anlayışına tesiri gibi konular çalışılabilir.



KAYNAKÇA

- Abdalla, Bakinaz, “Isaac Albalag”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysic Research Lab, Stanford University 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/albalag>.
- Abdalla, Bakinaz, *One Truth or Two? Jewish Averroists on the Truth of the Philosophers and the Truth of the Prophets: The Case of Isaac Albalag*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), McGill University, Montreal 2019.
- Abulafia, Abraham, *Sefer Ha-Ot*, (Çev. Fabrizio Lanza), (1. Baskı), Providence University, Italia 2006.
- Adamson, Peter, *Philosophy in the Islamic World*, (1. Baskı), Oxford University Press, United Kingdom, 2016.
- Adıgüzel, Nuri, *İbn Rüşd’ün Varlık Felsefesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996.
- Albalag, Isaac, “The Emendation of the Opinions”, (Ed.: Charles Manekin), *Medieval Jewish Philosophical Writings*, (ss. 140-142), Cambridge University Press, New York 2007.
- Alper, Ömer M., “İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirisi: el-Fark Beyne re’yeyi’l-Hakimeyn”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, VI (10), 2001, 145-172.
- Akasoy, Anna, “Arabic Texts: Philosophy, Latin Translations”, (Ed.: Henrik Lagerlund), *Encyclopedia of Medieval Philosophy, Philosophy Between 500 and 1500*, (2. Baskı), Springer 2020.
- Akdağ, Özcan, Bayder, Osman “Din-Felsefe Uzlaştırması: İslâm Felsefenin İbn Meymûn’a (Maimonides) Etkisi Üzerine”, *Journal Of Islamic Research*, 30 (1), 2019, 182-191.
- Akgün, Tuncay, *Gazâlî ve İbn Rüşd’de Yaratma*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011.
- Akkanat, Hasan, “Katolik Kilisesindeki İbn Rüşd Mirası”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2), Temmuz-Aralık 2007, 113-131.

- Akşit, Mirpenç, “İbn Rüşd’de Siyaset ve Ahlak İlişkisi” *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16, 2018, 47-65.
- Altıntaş, Ramazan, “İbn Rüşd’ün Din Anlayışı ve Kritiği”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 15 (3), 2002, 399-415.
- Altıntaş, Ramazan “İbn Rüşd’de Din Felsefe İlişkisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 48 (3) 2012, 141-150.
- Andrews, Walter G., “Bastırılmış Rönesans”, (Çev. Tansel Güney), *Osmanlı Araştırmaları*, XXV, İstanbul 2005, 105-123.
- Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, (Çev. Furkan Akderin), (7. Baskı), Say Yay., İstanbul 2023.
- Arıcan, M. Kazım, “İbn Rüşd’ün Hakikat Öğretisi: ‘Çifte Hakikat’ ve ‘Hakikatin Birliği’ Tartışması”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII (2), 2008, 225-252.
- Arkan, Atilla, “Bir Meşşâî Filozofun Gazzâlî Algısı: İbn Rüşd’ün Gözüyle Gazzâlî”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV, (27), 2013, 121-142.
- Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, (2. Baskı), İz Yay., İstanbul 2015.
- Arkan, Atilla “Klasik Eser (De Anima) Okuyucusu ve Şarihi Olarak İbn Rüşd”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (12), 2005, 1-23.
- Atak, Seyit Ahmet, “Aydınlanma Felsefesinin Bir kazanımı Olarak Akıl”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, (13), Mart 2009, 55-64.
- Avcı, Necati, “İbn Rüşd’ün Hayatı Eğitim-Öğretimi ve Eserleri”, *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü*, 17 (Mart 1994), 195-207.
- Aydın, Fatih, “Allah’ın Varlığı ve Birliği Hakkında İbn Rüşd’ün Delilleri ve Eş’arîler’i Eleştirisi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2), Aralık 2020, 1120-1141.
- Aydın, Hasan, “Gazzâlî ve İbn Rüşd’e Göre Mucize”, *Kelam Araştırmaları*, 6 (2), 2008, 115-130.
- Ayvalı, *Perihan, İbn Rüşd’de Din Felsefe İlişkisi Bağlamında Tev’il*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2013.

- Az, Mehmet Ata, “İbn Rüşd’ün Heyûlânî Aklın Faal akıl ile İttisali ve Özdeşliği Görüşünün Aquinas’ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Beytulhikme*, 9 (1), Ocak 2019, 13-38.
- Az, Mehmet Ata, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas’ta Akılların Birliği*, (1.Baskı), Klasik yay., İstanbul 2021.
- Az, Mehmet Ata, “Thomas Aquinas’ın De Aeternitate Mundi (Alemin Ezeliliğine Dair) Risalesinin Değerlendirmesi”, *Bilimnane*, XXXIX, 2019, 285-320.
- Aquinas, Thomas, “Akılların Birliği Meselesinde İbn Rüşdçülere Reddiye”, (Çev. Mehmet Ata Az), *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas’ta Akılların Birliği*, (ss. 249-334), (1.Baskı), Klasik Yay., İstanbul 2021.
- Aquinas, Thomas, *On the Unity of the Intellect Against the Averroists*, (Çev. Beatrice H. Zedler), The Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin 1968.
- Aquinas, Thomas, *Summa Contra Gentiles*, (Çev. Joseph Rickaby S. J), The Catholic Primer, 2005.
- Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, (Çev. Fathers of the English Dominican Province), Benziger Bros, 1947.
- Aquinas, Thomas, *On the Unity of the Intellect Against the Averroists*, (Çev. Beatrice H. Zedler), The Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin 1968.
- Bacon, Roger, *The Opus Majus*, (Derl. John Henry Bridges), The University of Oxford, Oxford 1900.
- Bal, Ali Asker, “Raphael’in Atina Okulu ve Felsefe Resminde İbn Rüşd’ün Temsili”, (Ed.: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. II, 109-118), Asitan Yay., Sivas 2009.
- Bakır, Abdulhalik, “Geç Orta Çağ Avrupa’sında Tıp ve Tababet”, *Orta Çağ Araştırmaları Dergisi*, 1 (1), Aralık 2018, 101-118.
- Barthhold, Wilhelm, *İslam Medeniyet Tarihi*, (Çev. M. Fuad Köprülü), (4. Baskı), Akçağ Yay., Ankara 2012.

- Başdemir, Hasan Yücel, “Thomas Aquinas’ta Tanrı Tasavuru”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II (3), 103-122.
- Bayrakdar, Mehmet, “Çağdaş Bir İbn Rüşdçülük: Alman İdealizmi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLI, 21-27.
- Bayrakdar, Mehmet, “İbn Rüşdçülük ve College de France”, (Ed: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. II, 83-88), Asitan Yay., Sivas 2009.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (9. Baskı), TDV Yay., Ankara 2012.
- Bazan, Carlos, “Was There Ever a First Averroism?”, (Ed: Jan A. Aertsen, Andreas Speer), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, (ss. 31-67), De Gruyter, Berlin, Boston 2000.
- Bekiryazıcı, Eyüp, “İbn Rüşd’ün Tehafütü’t Tehafüt’ünde Dini Delili Kullanması”, *Ekev Akademi Dergisi*, 7, (14), Kış 2003, 145-165.
- Bekiryazıcı, Eyüp, “İslâm Düşüncesinde Felsefi Ekoller”, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), *İslâm Felsefesi Tarihi I-II*, (ss. I, 77-95), (1. Baskı), Grafiker Yay., Ankara 2012.
- Berberoğlu, Emel Okur, “Bilimsel Düşünmenin Gelişim Seyrinin Pragmatik Sonuçları”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17 (32), Aralık 2014, 135-150.
- Berman Lawrence V., “Excerpts From Lost Arabic Original of Ibn Rush’s Middle Commentary on the Nicomachean Ethics”, *Oriens*, Vol. 20, 1967, 31-59.
- Berman, Lawrence V, “The Revised Hebrew Translation of Averroes’ Middle Commentary on the Nicomachean Ethics”, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 57, 1967, 104-120.
- Berman, Lawrence V, “Σωφροσύνη and Εγκράτεια in Arabic, Latin, and Hebrew: The Case of the Nicomachean Ethics of Aristotle and Its Middle Commentary by Averroes”, (Ed.: Albert Zimmermann, Ingrid Craemer-Ruegenberg), *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*, (ss. 274-287), Walter De Gruyter Press, Berlin-New York 1985.

- Bertolacci, Amos, “Avicenna’s and Averroes’s Interpretations and Their Influence in Albertus Magnus”, (Ed.: Fabrizio Amerini and Gabriele Galluzzo), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle’s Metaphysics*, (ss. 95-135), Brill Press, Boston 2014.
- Birgöl, Mehmet, “İbn Rüşd’ün Felsefe Din Çözümlemesinin Aristotele’nin Kökenleri Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (1), Ocak 2010, 243-253.
- Birkan, İsmet, “İbn Rüşd Düşüncesinin Tarihteki Yeri ve Etkileri”, *Felsefe Dünyası*, (11), Mart 1994, 57-68.
- Bolay, Süleyman Hayri, “Bizanslı Âlimlerin İstanbul’dan Kaçmaları ve Rönesansı Başlatmaları Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (1-4), Ağustos 1986, 135-142.
- Bolay, Süleyman Hayri “Thomasçılık”, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, (11. Baskı), Nobel Yay., Ankara 2013.
- Booth, Anthony R., “The Philosophers Strike Back: Averroes and Islamic Philosophy After al-Gazâlî”, *Analytic İslâmic Philosophy*, 2017, 143-169.
- Bozkurt, Emrah, *Avrupa’da Aydınlanmacılık Hareketinin Ortaya Çıkışı*, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon 2018.
- Bozkurt, Ömer, “Gazali ve İbn Rüşd’de İmkân”, (Ed.: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. I, 259-279), Asitan Yay., Sivas 2009.
- Bozkurt, Ömer, *Gazâlî ve İbn Rüşd’de İnkân, İmkânsızlık ve zorunluluk*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.
- Bozkurt, Ömer, “XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde İbn Rüşd’e Olan İlgisizliğin Sebepleri ve Sonuçları Üzerine”, (Ed.: Murat Demirkol, M. Enes Kala), *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, (ss. 1-20), Yıldırım Beyazıt Üniversitesi 2010.

- Bozyiğit, Ahmet, “Yahudi Teolojisinde Müslüman Kelamcı ve Filozofların Etkileri”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2), Aralık 2019, 333-352.
- Broadie, Alexander, “Maimonides (İbn Meymûn)”, (Ed.: Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman), (Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), *İslâm Felsefesi Tarihi I-III*, (ss. II, 393-408), (2. Baskı), Açılım Kitap Yay., İstanbul 2017.
- Brown, Stephen F., “Thomas Aquinas”, (Ed.: Richard H. Popkin), *The Columbia History of Western Philosophy*, (ss. 251-256), Columbia University Press, New York 1999.
- Brown, Stephen F., “Translation and Transmission of Greek Philosophy”, (Ed.: Richard H. Popkin), *The Columbia History of Western Philosophy*, (ss. 230-244), Columbia University Press, New York 1999.
- Buijs, Joseph A., “Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas”, (Ed.: Uriel Simonsohn), *Medieval Encounters*, (ss. 160-183) Brill, Leiden 2002.
- Bulut, Halil İbrahim, “İbn Rüşd’ün Mucize Anlayışı”, (Ed.: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. II, 363-377), Asitan Yay., Sivas 2009.
- Burnett, Charles, “Arapçadan Latinceye: Arapça felsefe geleneğinin Batı Avrupa’da Kabulü”, (Ed.: Peter Adamson, Richard C. Taylor), (Çev. M. Cüneyt Kaya), *İslâm Felsefesine Giriş*, (ss. 405-438), (5. Baskı), Küre Yay., İstanbul 2018.
- Burnett, Charles, “Arapça Mantık Eserlerinin Orta Çağ ve Rönesansta Latinceye Tercümesi”, (Çev. Nazım Hasırcı), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV (27), 2013, 263-273.
- Burnett, Charles, “Arabic Texts: Natural Philosophy, Latin Translations of”, (Ed.: Henrik Lagerlund), *Encyclopedia of Medieval Philosophy, Philosophy Between 500 and 1500*, (2. Baskı), Springer 2020.
- Burnett, Charles, “Aristotle: The Giuntine Edition” *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, Springer International 2017.

- Burnett, Charles, "The Coherence of the Arabic-Latin Translation Latin-Arabic Translation Program in Toledo in the Twelfth Century", *Science in Context*, 14 (1/2), 249-288.
- Burrell, David, "The Islamic Contribution to Medieval Philosophical Theology", (Ed: Charles Taliaferro, Paul Draper, Philip L. Quinn), *A Companion to Philosophy of Religion*, (ss. 99-105), Blackwell Press, 2010.
- Butterworth, Charles E., "İbn Rüşd'ün Aristo'nun Topikleri, Retoriki ve Poetik Üzerine Üç Kısa Şerh", (Çev. Metin Özdemir), *Kelam Araştırmaları*, 7 (2), 81-134.
- Campanini, Massimo, "Ontology of Intellect: The Happiness of Thinking In Averroës And Giordano Bruno", *Synthesis Philosophica*, 62 (2), 2016, 335-344.
- Chandelier, Joël, "Averroës on Medicine", (Ed.: Peter Adamson, Matteo Di Giovanni), *Interpreting Averroës: Critical Essays*, (ss. 158-176), (1. Baskı), Cambridge University Press, New York, 2019.
- Clark, Carol Lea, "Aristotle and Averroës: The Influences of Aristotle's Arabic Commentator Upon Western European And Arabic Rhetoric", *The Review of Communication*, Vol.7 No. 4, October 2007, 369-387.
- Clintock, Stuart Mac, "Heresy Epithet: An Approach to the Problem of Latin Averroism-I", *The Review of Metaphysics*, 8 (1), 1954, 176-199.
- Clintock, Stuart Mac, "Heresy Epithet: An Approach to the Problem of Latin Averroism- II", *The Review of Metaphysics*, 8 (2), 1954, 342-356.
- Coleman, Janet, *A History of Political Thought*, (1. Baskı), Blackwell Press, Oxford 2000.
- Conolly, Brian Francis, "Averroës, Thomas Aquinas and Giles of Rome on How This Man Understands", *Vivarium*, 45 (1), 2007, 69-92.
- Conway, Pierre Hyacinth, "The Emancipation of Man in Latin Averroism and the Negation of Immortality", *Revue Théologique et Philosophique*, 2 (1), 1946, 117-131.
- Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, Doubleday Press, New York 1993.

- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (Çev. Hüseyin Hatemi), (9. Baskı), İletişim Yay., İstanbul 2013, I.
- Coşkun, İsmail, “Modernliğin Kaynakları: Rönesans Üzerine Bir Değerlendirme”, *İstanbul University Journal of Sociology* 3 (6), Şubat 2012, 45-70.
- Çağrııcı, Mustafa “Fazilet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul 1995, (12, 268-271, 268-270).
- Çaldak, Hüseyin, “İbn Rüşd’ün Mantık Sisteminde Kıyas”, (Ed.: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. II, 419-428), Asitan Yay., Sivas 2009.
- Çapku, Ahmet, “İbn Rüşd Düşüncesinde Felsefe ve Toplum”, *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2 (4), Ekim 2019, 21-34.
- Çetinkaya, Bayram Ali, “İbn Rüşd’ün Projesi Din Felsefe Uzlaşımı”, (Ed.: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. I, 129-149), Asitan Yay., Sivas 2009.
- Çilingir, Lokman, “İbni Rüşd’de Din Felsefe İlişkisi Bağlamında Siyaset”, *Felsefe Dünyası*, (64), 2016, 31-60.
- Çimen, Ünsal, “On Saving the Astronomical Phenomena: Physical Realism in Struggle with Mathematical Realism in Francis Bacon, Al-Bitruji, and Averroes”, *The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Sciences*, 2018, 1-25. www.journals.uchicago.edu by University of Winnipeg on 10/09/18.
- Dales, Richard C., *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, E.J. Brill, Leiden 1990.
- Davson, J. Bernard, “Averroes and Avenzoar: Europe’s Debt to Islam”, *The Medical Journal of Australia*, March 2, 1929, 276-280.
- Demir, Mehmet, “Sudûr Kozmolojisi: Fârâbî ve İbn Sînâ Arasındaki Farklar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 14, 2022, 233-243.
- Demirci, Mustafa, *Beytü’l-Hikme*, (2. Baskı), İnsan Yay., İstanbul 2016.

- Dereköy, Sefa, “Rönesans Aslında Bir Reendülüsans Mı?”, *Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 6, (26), Bahar 2023, 144-160.
- Doğan, Hatice, *İbn Meymûn’un Hayatı, Eserleri ve Delâletü’l-Hairin Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2009.
- Dosay, Melek, “İslâm Dünyasında Bir Bilim Rönesansı İhtiyacı ve Koşulları”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XXXV (1), 1991, 75-80.
- Dönmez, Süleyman, “13. Yüzyılın Latin Orta Çağ’da Aristotelesçi Akıl Öğretisi ve Latin İbn Rüşdçülüğü Üzerine Felsefî Bir Değerlendirme”, *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, (1), Nisan 2019, 23-34.
- Dönmez, Süleyman, “Doğu-Batı Etkileşiminde Ayıran Değil Birleştiren Bir Filozof: İbn Rüşd”, (Ed: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. II, 119-134), Asitan Yay., Sivas 2009.
- Dönmez, Süleyman, “İbn Rüşd ve Thomas Aquinas Bağlamında Hristiyanlığın Rasyonel Yorumuna İslâm Felsefesinin Etkisi”, (Ed.: Seyfi Kenan), *Erken Klasik Dönemden XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadar Oamanlılar ve Avrupa Seyahat, Karşılaştırma ve Etkileşim*, (ss. 159-175), İsam Yay., İstanbul 2010.
- Durak, Nejdet, Tortuk, Bilgehan Bengü, “İbn Rüşd ve Duns Scotus’ta Tanrı’nın Varlığını Kanıtlama Sorunu”, (Ed. Murat Demirkol, M. Enes Kala), *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri* (ss.1-23), Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara 2010.
- Durusoy, Ali, “İbn Rüşd’ün Felsefesinde Mantık Biliminin Yeri”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 4 (2), Aralık 2018, 93-105.
- Edwards, Wm. F, “Averroism and the Development of the Modern Concept of Science”, *Telos Press Publishing*, (1), 1968, 41-47.
- el-Cabiri, Muhammed Abid, “İbn Rüşd’ün Değişim ve Islah Projeleri”, (Çev. Galip Yavuz), *Eskiye Dergisi*, 17, İlk Bahar 2010, 114-116.

- el-Hudayrî, Zainab Muhammad, *Eserü İbn Rüşd fî Felsefeti'l Usûri'l-Vusta*, Darü'l Tagafat vel-Tavzi, Kahire 1983,
- el-Khodeiry, Zeynab, "St. Thomas D'Aquin Entre Avicenne Et Averroes", (Ed.: Albert Zimmermann), *Thomas Von Aquin*, (ss. 156-160), Walter de Gruyter Press, Berlin 1988.
- Edwards, Wm. F. "Averroism and the Development of the Modern Concept of Science", *Telos Press Publishing*, No. 1, 1968, 41-47.
- Erdem, Engin, "Akıl-Vahiy İlişkisi: İbn Rüşd ve Kant", *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*, 1, Ankara 2008, 165-176.
- Erdoğan, İsmail, "İbn Rüşd'ün Fikirlerinde Batalyevsi'nin Etkisi", (Ed.: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. I, 37-53), Asitan Yay., Sivas 2009.
- Erkızan, Hatice Nur, "İbn Rüşdçülük: Batıdaki Tarihsel ve Felsefî Gelişimi Üzerine", *Journal of İslâmic Research*, 21 (2), 2010, 73-82.
- Ermatinger, Charles J., "Averroism in Early Fourteenth Century Bologna", *Mediaeval Studies*, 16 (1), 1954, 35-56.
- Etuk, Anthony Raphael, "Revisiting Averroes Influence on Western Philosophy", *A Journal Of Contemporary Research*, 19 (1), March 2022, 174-194.
- Fahri, Macid, *İslâm Ahlak Teorileri*, (Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan), (1. Baskı), Litera Yay., İstanbul 2004,
- Fakhry, Majid, *Averroes (IbnRushd): His Life, Works and Influence*, Oneworld Publications, Oxford 2001.
- Fakhry, Majid, "İdeal Devletin Bozulması: Platon, İbn Rüşd, İbn Haldûn", (Çev. Ali Kürşat Turgut), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13 (3), 2013, 227-238.
- Farabî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, (Çev. Seyfi Say), (1. Baskı), Kurtuba Kitap Yay., İstanbul 2012.
- Farabî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, (Çev. Nafiz Danışman), Maarif Basımevi, İstanbul 1956.

- Feldman, Seymour, "Divine Omnipotence, Omniscience, and Human Freedom", (Ed.: Steven Nadler, T. M. Rudavsky), *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, (ss. 659-704), Cambridge University Press, New York 2009.
- Feldman, Seymour, "Levi Ben Gershom (Gersonides)", (Ed.: Daniel H. Frank, Oliver Leaman), (Çev. Abdullah Şevki), *Yahudi Felsefesi Tarihi*, (ss. 393-411), (1. Baskı), Hece Yay., Ankara 2018.
- Fierro, Maribel, "Ibn Rushd al-Hafid (Averroes) and His Exile to Lucena: Jewish Ancestry, Genealogy and Force Conversion", *Al-Qantara* 38 (2), Diciembre 2017, 131-152.
- Fontaine, Resianne, "Averroes Commentary on Aristotles De Generatiane Animalium and Its Use in Two Thirteenth-Century Hebrew Encyclopedias", (Ed.: Anna Akasoy and Wim Rowen), *Islamic Thought in the Middle Ages*, (ss. 489-502), Brill 2008.
- Fontaine, Resianne, "Exhalations and Ather Meteorological Themes", (Ed.: Steven Nadler, T. M. Rudavsky), *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, (ss. 434-449), Cambridge University Press, New York 2009.
- Fontaine, Resianne, "Judah ben Solomon Ha-Cohen's Midrash Ha-Hokhmah: Its Sources and Use of Sources", (Ed.: Steven Harvey), *The Medieval Hebrew Encyclopedia of Science and Philosophy*, (ss. 191-210), Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Fraenkel, Carlos, "Maimonides, Averroes and Samuel İbn Tibbon an a "Skendalon" of Medieval Science", *Indiana University Press*, 8, 2008, 195-212.
- Fraenkel, Carlos "Philosophy and Exegesis in Al-Farabî, Averroes and Maimonides", *Laval Théologique et Philosophique*, Vol. 64, no 1, 2008, 105-125.
- Frank, Daniel H., "Moses Maimonides", (Ed.: Richard H. Popkin), *The Columbia History of Western Philosophy*, (ss. 188-196), Columbia University Press, New York 1999.
- Freudenthal, Gad, "Cosmology: The Heavenly Bodies", (Ed.: Steven Nadler, T. M. Rudavsky), *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, (ss. 302-361), Cambridge University Press, New York 2009.

- Freudenthal, Gad, “Gersonides: Levi Ben Gershom”, (Ed.: Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman), (Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), *İslâm Felsefesi Tarihi I-III*, (ss. II, 409-425), (2. Baskı), Açılım Kitap Yay., İstanbul 2017.
- Freudenthal, Gad, “Providence, Astrology and Celestial Influences on the Sublunar World in Shem-Tov İbn Falaquera’s De’ot Ha-Filosofim, (Ed.: Steven Harvey), *The Medieval Hebrew Encyclopedia of Science and Philosophy*, (ss. 335-370), Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Führer, Markus, “Albert the Great”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysic Research Lab, Stanford University Summer 2022. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/albert-great/>
- Galluzzo, Gabriele, “Averroes and Aquinas on Aristotle’s Critterion of Substantiality”, *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 19, 2009, 157-187.
- Gardet, Louis, “Saint Thomas et Ses Predecesseurs Arabes”, (Ed.:), *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies*, (ss. 419-448), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Canada 1974.
- Garaudy, Roger, *Endülüs’te İslâm*, (Çev. Cemal Aydın), (4. Baskı), Timaş Yay., İstanbul 2018.
- Gazâlî, *El-Kıstâsü’l-Müstakîm*, (Çev. İbrahim Çapak), (2. Baskı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2023.
- Gazâlî, *el-Munkız Mine’d-Delal (Dalâletten Çıkış Yolu)*, (Çev. Osman Arpaçukuru), (2. Baskı), Beyan Yay., İstanbul 2016.
- Gazâlî, *Faysalü’t-tefrika beyne’l-İslâm ve’z-zendeka*, (Çev. Süleyman Uludağ), (4. Baskı), Dergah Yay., İstanbul 2018.
- Gazâlî, *Tehâfütü’l Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, (Çev. Bekir Sadak), (1.Baskı), Ahsen Yay., İstanbul 2002.
- Gea, Joaquim, “Averroes, Rationalism and Systematization in Medicine”, *Open Respiratory Archives*, 2 (3), 2020, 102-103.
- Gensler, Marek, “Averroes’ Influence in Walter Burley’s Commentary on De Generatione et Corruptione”, (Ed.: Lydia Wegener, Andreas Speer), *Wissen*

Über Grenzen: Arabisches Wissen Und Lateinisches Mittelalter, (ss. 641-654), Walter de Gruyter 2006.

Gersonides, *The Wars of the Lord I-III*, (Çev. Seymour Feldman), (1 Baskı), The Jewish Publication of America, 1984, I.

Gersonides, *The Wars of the Lord I-III*, (Çev. Seymour Feldman), (1. Baskı), The Jewish Publication Society, New York 1987, II.

Gersonides, *The Wars of the Lord I-III*, (Çev. Seymour Feldman), (1. Baskı), The Jewish Publication Society, New York 1999, III.

Gersonides, "Gersonides' Commentary on Averroes' Epitome of Parva Naturalia", (Derl. Alexander Altmann), *American Academy for Jewish Research*, 1979, 1-31.

Gieryski T., Slattery M. P., "Existential Import and Latin Averroism", *Franciscan Studies*, Vol. 18 (2), 1958, 127-132.

Gilson, Etienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1954.

Gilson, Etienne, "Latin İbn Rüşdçülüğü: Brabant'lı Siger", (Çev. Murtaza Korlaelçi), *Felsefe Dünyası*, (29), 1991, 118-122.

Gilson, Etienne, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, (Çev. L. K. Shook), Victor Gollancz, London 1957.

Gilson, Etienne, "Quasi Definition Substantiae", (Ed.: Armand Maurer), *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies*, (ss. 111-129), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Canada 1974.

Giovanni, Matteo Di, "The Commentator: Averroes's Reading of the Metaphysics", (Ed.: Fabrizio Amerini, Gabriele Galluzzo), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, (ss. 59-94), Brill Press, Boston 2014.

Glasner, Ruth, "Levi Ben Gershom and the Study of Ibn Rusdh in the Fourteenth Century", *The Jewish Quarterly Review*, Vol 86, No1/2, July-October 1995, 51-90.

- Glasner, Ruth, “The Question Celestial Matter in the Hebrew Encyclopedias”, (Ed.: Steven Harvey), *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, (ss. 313-334), Kluwer Academic Publishers 2000.
- Goichon, A. M., *İbn Sînâ Felsefesi ve Orta Çağ Avrupasındaki Etkileri*, (Çev. İsmail Yakıt), Doğuş Yay., İstanbul 1986.
- Goodman, Lenn E., “Judah Halevi”, (Ed.: Daniel H. Frank, Oliver Leaman), (Çev. Abdullah Şevki), *Yahudi Felsefesi Tarihi*, (ss. 205-244), (1. Baskı), Hece Yay., Ankara 2018.
- Goodman, Lenn E., “Saadia Gaon el- Feyyûmî”, (Ed.: Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman), (Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), *İslâm Felsefesi Tarihi I-III*, (ss. II, 359-377), (2. Baskı), Açılım Kitap Yay., İstanbul 2017.
- Goody, Jack, *Rönesanslar*, (Çev. Bahar Tırnakçı), (5 Baskı), Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2023.
- Gül, Mahir, *İbn Rüşd’de Din Felsefe İlişkisi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi), Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2007.
- Gün, Doğan, “Bilimsel Gelişmenin Temelindeki Doğu-Batı etkileşimi”, *Memleket Siyaset Yönetim*, 9 (22), Temmuz 2014, 263-293.
- Hakkı, İ. İsmail. “İslâm’da Felsefe Cereyanları İbn Rüşd-3”, *Darül Fünun İlahîyat Fakültesi Mecmuası*, Mart 1932, 27-50.
- Hakkı, İ. İsmail, “İslâm’da Felsefe Cereyanları İbn Rüşd-4”, *Darülfünun İlahîyat Fakültesi Mecmuası*, (23), İstanbul 1932, 20-38.
- Halper, Yehuda, “Abraham Ben Shem Tov Bibago”, *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, Springer International, Switzerland, 2015.
- Halper, Yehuda, *Philosophy and the Jewish Tradition*, (1 Baskı), Brill, Boston 2012.
- Hammond, Robert, *Farabî felsefes ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, (Çev. Uluğ Nutku, Gülnihal Küken), The Hobson Book Press, New York 1947.
- Harvey, Steven, “Averroes’ Middle Commentary on Book I of the Nicomachean Ethics”, *Oriens*, 42, 2014, 254-287.

- Harvey, Steven, “İslâm Felsefesi ve Yahudi Felsefesi”, (Ed.: Peter Adamson, Richard C. Taylor), (Çev. M. Cüneyt Kaya), *İslâm Felsefesine Giriş*, (ss. 383-404), (5. Baskı), Küre Yay., İstanbul 2018.
- Harvey, Steven, ”Introduction”, (Ed.: Steven Harvey), *The Medieval Hebrew Encyclopedia of Science and Philosophy*, (ss. 1-28), Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Harvey, Steven, “On the Nature and Extent of Jewish Averroesim: Renan’s Averroés Et l’Averroisme Revisited”, *Jewish Studies Quarterly*, 7 (2), 2000, 100-119.
- Harvey, Steven, “Shem-Tov Ibn Falaquera’s De’ot ha-Filosofim: Its Sources and Use of Sources”, (Ed.: Steven Harvey), *The Medieval Hebrew Encyclopedia of Science and Philosophy*, (ss. 211-247), Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Harvey, Steven, “The Nature and Importance of Averroes’ Middle Commentary on the Ethics and the Extent of Its Influence on Medieval Jewish Thought”, (Ed.: J. B. Brenet), *Averroes Et Les Averroismes Juif Et Latin*, (ss. 257-273), Actes du Colloque International, Paris 2005.
- Harvey, Steven, “Was al-Ġazâlî an Avicennist? Some Provocative Reflections on Jewish Averroism”, (Ed.: Racheli Haliva, Yoav Meyrav, Daniel Davies), *Averroes and Averroism in Medieval Jewish Thought*, (ss. 3-27), Brill, Leiden, Boston 2024.
- Hasdai Crescas, *Light of the Lord*, (Çev. Roslyn Weiss), (1. Baskı), Oxford University Press, UK 2018.
- Hasse, Dag Nikolaus, “Arabic Philosophy and Averroism”, (Ed.: James Hankins), *The Cambridge Companion Renaissance Philosophy*, (ss. 113-136), Cambridge University Press, Online 2007.
- Hasse, Dag Nikolaus, “Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century”, *XII. International Congress of Medieval Philosophy*, Palermo 2007.
- Hasse, Nikolas Dag, *Success and Suppression Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance*, (1.Baskı), Harvard University Press, London 2016.

- Herrera, Max “Understanding Similitudes in Aquinas with the Help of Avicenna and Averroes”, *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, Vol. 5, 2005, 4-17.
- Holzman, Gitit “Truth, Tradition and Religion, The Association between Judaism and Islam and the Relation between Religion and Philosophy in Medieval Jewish Thought”, *Al-Masaq*, Vol. 18, No. 2, September 2006, 191-200.
- Houben, J. J., “İbn Rushd (Averroes) As a Muslim Philosopher”, *Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology*, 19 (1), 32-52.
- Huges, Aaron W., *Jewish Philosophy A-Z*, (1. Baskı), Edinburgh University Press, United States 2005.
- Hughes, Aaron W., “Philosophy Jewish Encyclopedia of Medieval Philosophy”, *Encyclopedia of Medieval Philosophy Between 500 and 1500*, Springer 2011.
- Husik, Isaac, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, The Macmillan Company, New York 1916.
- Husik, Isaac, Mandonnet, Pierre “Siger de Brabant et l’Averroisme Latin au XIII. Siècle”, *The Philosophical Review*, 20, (4), (Jul., 1911), 426-434.
- Hyman, Arthur, “İbn Rüşd’ün Akıl Teorisi ve Eski Şarihler”, (Çev. Atilla Arkan), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (6), 2002, 47-56.
- Hyman, Arthur, “İslâm Dünyasında Yahudi Felsefesi”, (Ed.: Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman), (Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), *İslâm Felsefesi Tarihi I-III*, (ss. II, 337-358), (2. Baskı), Açılım Kitap Yay., İstanbul 2017.
- Hyman, Arthur, “Medieval Jewish Philosophy as Philosophy, as Exegesis, and as Polemic”, (Ed.: Jan A. Aertsen, Andreas Speer), *Was Ist Philosophie im Mittelalter?*, (ss. 245-256), Walter de Gruyter, Berlin, New York 1998.
- Hyman, Arthur, Walsh, James J., Williams, Thomas (Ed.), *Philosophy in the Middle Ages the Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, (Third Edition), Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge 2010.
- Irakî, Muhammed Atıf “Filozoflar Resisi: İbn Rüşd”, (Çev. Metin Yasa), *Diyanet İlmî Dergisi*, 43 (1), Ocak Şubat Mart 2007, 103-118.

- Ivry, Alfred L., “The Soul of the Hebrew Encyclopedists”, (Ed.: Steven Harvey), *The Medieval Hebrew Encyclopedia of Science and Philosophy*, (ss. 390-413), Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Ivry, Alfred L., “Moses of Narbonne’s Treatise on the Perfection of the Soul: A Methodological and Conceptual Analysis”, *The Jewish Quarterly Review*, 57 (4), 1967, 271-297.
- İbn Bacce, *Tedbîru’l-Mütevahhid*, (Çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol), (2. Baskı), Elis Yay., Ankara 2018.
- İbn Falaquera, “De’ot ha-Philosofim”, (Çev. Tomas Jesus Urrutia Sanchez), *La Parte Septima Del De’ot ha-Pilosofim De Sem Tob Ibn Falaquera*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), (ss. 109-272), Universidad de Granada Departamento De Estudios Semiticos, Granada 2011.
- İbn Falaquera, *Dialog*, (Thk. Ad. Jelinek), Herzfeld, Bauer, Wien 1875.
- İbn Falaquera, *Reşit ha-Hokhamah*, (Thk., Moritz David), Berlin 1902.
- İbn Falaquera, “Sefer Ha-Nefesh”, (Çev. Raphael Jospe), *Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera*, (ss. 321-350), Hebrew Union College Press, Cincinnati 1988.
- İbn Haldûn, *Mukaddime I*, (Çev. Halil Kendir), Yenişafak Yay., Ankara 2004.
- İbn Meymûn, *Delâletu’l-Hâirîn*, (Çev. Osman Bayder, Özcan Akdağ), (2. Baskı), Albaraka Yay., İstanbul 2022.
- İbn Meymûn, *The Guide for the Perplexed*, (Çev. M. Friedlander), (2. Baskı), Varda Books, Illinois 2002.
- İbn Rüşd, *Averroes on Plato’s Republic*, (Çev. Ralph Lerner), (1. Baskı), Cornell University Press, Ithaca and London 1974.
- İbn Rüşd, *Averroes’ Commentary on Plato’s Republic*, (Çev. E. I. J. Rosenthal), Cambridge University Press, Cambridge 1969.
- İbn Rüşd, *Averroes’ De Substantia Orbis*, (Çev. Arthur Hyman), Medieval Academy of America, Cambridge, Massachusetts and Jerusalem 1986.

- İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl el-Keşf an Minhaci'l-edille (Felsefe-Din İlişkileri)*, (Hızl.: Süleyman Uludağ), (10. Baskı), Dergâh Yay., İstanbul 2017.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl Fî Takrîr Mâ Beyne 'ş-Şerî'a Ve'l-Hikme Mine'l-İttisâl*, (Çev. Mahmut Kaya), (2. Baskı), Klasik Yay., İstanbul 2020.
- İbn Rüşd, "Hel Yettesil bi'l-Akli'l-Heyûlanî el-Aklü'l-Fa'âl ve Hüve Mültebisün bi'l-Cism", (Çev. Hüseyin Sarıoğlu), *Felsefe Metinleri*, (ss. 495-500), (9. Baskı), Klasik Yay., İstanbul 2014.
- İbn Rüşd, *İbn Rusdh's Commentary On Aristotle's Metaphysics Book Lam*, (Çev. Charles Genequand), E. J. Brill, Leiden 1986.
- İbn Rüşd, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle I-III*, (Çev. Richard C. Taylor), Yale University Press, New Haven 2009.
- İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, (Çev. Muharrem Hilmi Özev), (1. Baskı), BS Yay., İstanbul 2013.
- İbn Rüşd, *Risaletü'n Nefs*, (Thk. Cirar Cihami), Lübnani 1994.
- İbn Rüşd, *Tahafut Al-Tahafut*, (Çev. Siman Van Den Bergh), Reprinted at the University Press, Cambridge 1969.
- İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Hiss ve'l-Mahsûs*, (Ed.: Henri Bulumberg), The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts 1972.
- İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, (Çev. Atilla Arkan), (4. Baskı), Litera Yay., İstanbul 2021.
- İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-tabî'a (Metafizik Büyük Şerhi) I-III*, (Çev. Muhittin Macit), (1. Baskı), Litera Yay., İstanbul 2016, I.
- İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-tabî'a (Metafizik Büyük Şerhi) I-III*, (Çev. Muhittin Macit), (1. Baskı), Litera Yay., İstanbul 2017, II .
- İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-tabî'a (Metafizik Büyük Şerhi) I-III*, (Çev. Muhittin Macit), (1. Baskı), Litera Yay., İstanbul 2019, III.
- İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt I-II*, (Thk. Süleyman Dünya), Kahire 1964.

- İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, (Çev. Kemal Işık & Mehmet Dağ), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yay., Samsun 1986.
- İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, (Çev. Muharrem Hilmi Özev), Bordu Siyah Yay., İstanbul 2018.
- İbn Rüşd, “Telhisu Kitabı’l Makulat (Kategoriler Kitabı’nın Orta Şerhi)”, (Çev. Salih Yalın), *İslâmi İlimler Dergisi*, 5, (2), Güz 2010, 207-246.
- İbn Rüşd, *Telhîsu Ma’bâ’de’t-tabîa (Metafizik Şerhi)*, (Çev. Muhittin Macit), (2. Baskı), Litera Yay., İstanbul 2013.
- İğde, Sıbgatullah, Bekiryazıcı, Eyüp, “Mansur İbn Ebi Amir Dönemi Endülüs’ünde İlim ve Felsefenin Konumu Üzerine Bir Tahlil”, *Journal of Islamic Research*, 35 (1), 2024, 21-34.
- İlhan, Sinan, *Fetih’ten Murabıtlar Dönemine Kadar Endülüs’te Yahudiler*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.
- İskenderoğlu, Muammer, “Daçyalı Boethius ve Brabantlı Siger, İlk İbn Rüşdçüler ve Aykırı Görüşleri”, (Ed: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. I, 425-439), Asitan Yay., Sivas 2009.
- Jamal, Abdelali Elamrani, “XIII. Asırda Paris Üniversitesi’nde İslâm Felsefesinin Ele Alınışı”, (Ed.: Charles E. Butterwoth, Blake Andree Kessel), (Çev. Ömer Mahir Alper, Ayşe Meral), *İslâm Felsefesinin Avrupa’ya Girişi*, (ss. 41-49), Ayışığı Kitapları Yay., İstanbul 2001.
- Jones, W.T., *The Medieval Mind*, (2. Baskı), Harcourt Brace World Press, New York Chicago 1969.
- Jospe, Raphael, *Jewish philosophy in the Middle Age*, Academic Studies Press, Boston 2009.
- Kant, Imanuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Çev. İoanna Kuçuradi), (3. Baskı) Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara 2002.

- Kant, Imanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev. İoanna Kuçuradi), (3. Baskı) Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara 1999.
- Karakaya, Mehmet Murat, “Farabî ve İbn Rüşd’ün Siyaset Nazariyeleri”, *ATEBE: Dinî Araştırmaları Dergisi*, (4), Aralık 2020, 31-56.
- Karaman, Hüseyin, “İslâm Düşüncesinde Yahudi Felsefesi”, (Ed.: Bayram Ali Çetinkaya), *İslâm Felsefesi Tarihi I-II*, (ss. II, 187-204), (1. Baskı), Grafiker Yay., Ankara 2012.
- Karaman, Hüseyin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Recep Tayip Erdoğan üniversitesi Yay., Rize 2015.
- Karaman, Hüseyin, “Yahudi Felsefesi”, (Ed.: Eyüp Bekiryazıcı), *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, (ss. 480-498), İnsan Yay., 2015.
- Karlığa, Bekir, *Batı’yı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, (1. Baskı), Mahya Yay., İstanbul 2014.
- Karlığa, Bekir, “Doğu İslâm Dünyasında ve Batı Avrupa’da Üniversitelerin Kuruluşu”, *Öneri*, 1(1), 1994, 1-11.
- Karlığa, Bekir, “İbn Rüşd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul 1999, (20, 254-292, 271).
- Karlığa, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yay., İstanbul 2004.
- Katipoğlu, Hasan, Kutluer, İlhan, “Huneyn b. İshak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul 1998, (18, 377-380);
- Katipoğlu, Hasan, Çağrı, Mustafa, “İshak b. Huneyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul 2000, (22, 534).
- Kaya, Mahmut, *Felsefe Metinleri*, (9. Baskı), Klasik Yay., İstanbul 2014.
- Kayacık, Ahmet, “Bağdat’tan Endülüse Mantık Geleneği ve İbn Rüşd”, (Ed.: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. II, 409-418), Asitan Yay., Sivas 2009.
- Kılıç, Cevdet, *İslâm Felsefe Tarihi*, (1. Baskı), Nobel Yay., Ankara 2015.

- Kırca, Celal, “İbn Rüşd’e göre Din Bilim İlişkisi ve Bu İlişkide Tev’îl’in Yeri”, *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü*, (17), Kayseri 1994, 69-75.
- Kindî, *Felsefî Risâleler*, (Çev. Mahmut Kaya), (1. Baskı), Klasik Yay., İstanbul 2002.
- Klima, Gyula, “Ancilla Theologiae vs. Domina Philosophorum: Thomas Aquinas, Latin Averroism and the Autonomy of Philosophy”, (Ed.: Jan A. Aertsen, Andreas Speer), *Was Ist Philosophie im Mittelalter? Qu’est-ce Que la Philosophie au Moyen Age? What is Philosophy in the Middle Ages?*, (ss. 393-402), De Gruyter Press, 1998.
- Koçak, İlyas, *Gazâlî ve İbn Rüşd’ün Tehafütleri Bağlamında Din Felsefe İlişkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2018.
- Kogan, Barry, “Judah Halevî”, (Ed.: Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman), (Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), *İslâm Felsefesi Tarihi I-III*, (ss. II, 385-392), (2. Baskı), Açılım Kitap Yay., İstanbul 2017.
- Korkut, Şenol, “Latin İbn Rüşdçülüğü, Reddiyeler ve Siyasi Yasaklamalar”, (Ed: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. II, 149-169), Asitan Yayıncılık, Sivas 2009.
- Korlaelçi, Murtaza, “İbn Rüşd’e Göre Din Felsefe İlişkisi”, *Felsefe Dünyası*, (11), Mart 1994, 11-20.
- Kreisel, Howard, *The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, (Ed.: Reinier Munk,), Kluwer Academic Publishers, (1.Baskı), 2001.
- Kreisel, Howard, “Moses Maimonides”, (Ed.: Daniel H. Frank, Oliver Leaman), (Çev. Abdullah Şevki), *Yahudi Felsefesi Tarihi*, (ss. 261-294), (1. Baskı), Hece Yay., Ankara 2018.
- Kur’ân-ı Kerîm, (Hzl. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin), (18. Baskı), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2015.
- Kutluer, İlhan, “Felek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul 1995, (12, 303-306, 304).

- Kutluer, İlhan, “İbn Rüşd Felsefesinde Akıl Vahiy İlişkisi”, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, (ss. 417-439), (4. Baskı), İz Yay., İstanbul 2017.
- Kutluer, İlhan, *Yitirilmiş Hikmet Ararken*, İz Yay., İstanbul 2011.
- Küken, A. Gülnihal, “Doğu-Batı Felsefî Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması”, (Derl. Aydın Topaloğlu), *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (17), 2007, 190-194.
- Küken, A. Gülnihal, *İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994.
- Lea, Henry Charles, *İspanya Müslümanları Hıristiyanlaştırmaları ve Sürülmeleri*, (Çev. Abdullah Davudoğlu), (2. Baskı), İnkılâb Yay., İstanbul 2011.
- Leaman, Oliver, “Giriş”, (Ed.: Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman), (Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), *İslâm Felsefesi Tarihi I-III*, (ss. II, 333-336), (2. Baskı), Açılım Kitap Yay., İstanbul 2017.
- Leaman, Oliver, *İbn Rüşd ve Felsefesi*, (Çev. Elif Özdem), (1. Baskı), Runik Kitap Yay., İstanbul 2022.
- Leaman, Oliver, *Orta Çağ İslam Felsefesine Giriş*, (Çev. Turan Koç), (3. Baskı), İz Yay., İstanbul 2015.
- Lerner, Ralph, *Averroes*, Cornell University Press 1974.
- Lerner, Ralph, “Averroes and Maimonides in Defense of Philosophizing”, (Ed.: Georges Tamer), *The Trais of Maimonides*, (ss. 223-236), De Gruyter 2005.
- Libera, Alain de, *Orta Çağ Felsefesi*, (Çev. Ayşe Meral), (3. Baskı), Litera Yay., İstanbul 2021.
- Lorca, Andres Martinez, “İbn Rüşd’ün Skolastik ve Rönesans Felsefesi Üzerindeki Etkisi”, (Çev. Talip Özdeş), (Ed: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. II, 97-108), Asitan Yay., Sivas 2009.
- Luscombe, David, *Medieval Thought*, (1.Baskı), Oxford University Press, Oxford 1997.

- Macdonald, Scott, “The Christian Contribution to Medieval Philosophical Theology”, (Ed: Charles Taliaferro, Paul Draper, Philip L. Quinn), *A Companion to Philosophy of Religion*, (ss. 91-98), Blackwell Press, 2010,
- Macic, Haris, Şensöz, Tuğçe, Koç, Alaaddin, “İbn Rüşd Öncesinde Latinlerin İslâm Felsefesi ile İlk Temasları: Gundissanlinus’un Prologus’unun Tercümesi ve Değerlendirmesi”, *Din & Felsefe Araştırmaları*, 6 (1), Haziran 2023, 6-50.
- Macic, Haris, “İbn Rüşd’ün Şerh Külliyatı: Bir Mukaddime Denemesi”, *Mizanü’l-Hak İslâmi İlimler Dergisi*, (6), 2018, 11-42.
- Magnus, Albertus, *De Unitate Intellectus*, (Çev. Wolf-Ulrich Klünker), Stuttgart-Bad Cannstatt 2022.
- Mahmud, Basem, “Jewish Averroists Between Two Expulsions (1306-1402): From Conflict to Reconciliation”, *Revista Espanola de Filosofia Medieval*, (24), 2017, 215-231.
- Manekin, Charles H., “Hebrew Philosophy in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: An Overview”, (Ed.: Daniel H. Frank, Oliver Leaman), *History of Jewish Philosophy*, (ss. 292-318), (1. Baskı), Routledge, London and New York 1997.
- Manekin, Charles H., “Ondördüncü ve Onbeşinci Yüzyıllarda Yahudi Felsefesi: Genel bir Bakış”, (Ed.: Daniel H. Frank, Oliver Leaman), (Çev. Abdullah Şevki), *Yahudi Felsefesi Tarihi*, (ss. 365-392), (1. Baskı), Hece Yay., Ankara 2018.
- Manekin, Charles H., “The Logic of the Hebrew Encyclopedias”, (Ed.: Steven Harvey), *The Medieval Hebrew Encyclopedia of Science and Philosophy*, (ss. 277-299), Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Marrone, Steven P., “The Rise of the Universities”, (Ed: Robert Pasnau), (1. Baskı), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, (ss. 50-62), Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Maurer, Armand, *Medieval Philosophy*, (2.Baskı), Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1982.

- Melamed, Abraham, "Politics and the State", (Ed.: Steven Nadler, T. M. Rudavsky), *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, (ss. 768-789), Cambridge University Press, New York 2009.
- Melamed, Abraham, "Political Philosophy, Jewish", *Encyclopedia of Medieval Philosophy Between 500 and 1500*, Springer 2011.
- Melamed, Abraham, "Orta Çağ ve Rönesans Yahudi Siyaset Felsefesi", (Ed.: Daniel H. Frank, Oliver Leaman), (Çev. Abdullah Şevki), *Yahudi Felsefesi Tarihi*, (ss. 429-463), (1. Baskı), Hece Yay., Ankara 2018.
- Melamed, Abraham, *The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Thought*, State University of New York Press, 2003.
- Memiş, İbrahim, "İbn Rüşd'ün Tehâfüt et-Tehâfüt Adlı Eserinde Allah-Âlem Münasebeti" *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmi Mecmuası*, (06), Eylül 2006, 65-100.
- Menocal, Maria Rosa, *Dünyanın İncisi Endülü's*, (Çev. Sinan Çoşkun), (1. Baskı), Ketebe Yay., İstanbul 2020.
- Miller, Robert C. S. B., "An Aspect of Averroes' Influence on St. Albert", *Medieval Studies*, V. (XVI), 1954, 57-71.
- Morenban, John, "Ernest Renan and Averroes: The Story of a Misinterpretation", (Ed.: A. Akasoy, G. Giglioni) *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, (ss. 273-283), Springer, UK 2013.
- Moses Narboni, "Epistle on Shi'ur Qomâ", (Ed. Alexander Altmann), (Çev. Alexander Altmann), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, (ss. 225-289), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1967.
- Moses Narboni, "The Treatise on Choice", (Ed.: Charles Manekin), *Medieval Jewish Philosophical Writings*, (ss. 143-152), Cambridge University Press, New York 2007.
- Najjar, İbrahim Y., "İbn Rushd's Theory of Rationality", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 16, 1996, 191-216.

- Oliva, Pılar Herraiz, “Towards a New Metodology for Natural Philosophy: Latin Averroism Revisited”, *Mediterranea*, 6, 2021, 131-155.
- Oktay, Ayşe Sıdika, “İbn Rüşd Düşüncesinde Mucizenin Kanıtlanması Sorunu”, *Felsefe Dünyası*, 51 (1), 2010, 90-118.
- Özdemir, Mehmet, “İbn Rüşd’ün Yaşadığı Asırda Endülüs”, *Diyanet İlmî Dergisi*, 48 (3), 2012, 6-30.
- Özdemir, Mehmet, “Meriye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara 2004, (29, 199-200).
- Özden, H. Ömer, *İbn Sînâ-Descartes Metafiziği*, (2. Baskı), Dergah Yay., İstanbul 2015.
- Özden, H. Ömer, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (1. Baskı), Bilge Kültür Sanaat Yay., İstanbul 2017.
- Özgenç, Semahat, “İbn Rüşd ve Musa b. Meymun’un Vahiy Anlayışlarının Mukayesesi”, (Ed.: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. I, 455-467), Asitan Yay., Sivas 2009.
- Öztürk, Cihan, *Faslu’l Makal ve el Keşf ışığında İbn Rüşd’de Din Felsefe İlişkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1996.
- Öztunalı, Olcay, “Toledo Çevirmenler Okulu’nda Gerçekleştirilen Çalışmaların Kültürlerarası Yeri ve Önemi”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 57 (2), 2017, 1323-1339.
- Pasnau, Robert, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, (1. Baskı), Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Phillipson, Traci Ann, *Aquinas, Averroes, and the Human Will*, Milwaukee 2017.
- Piaia, Gregorio, “Averroes and Arabic Philosophy in the Modern Historia Philosophica: Seventeenth and Eighteenth Centuries”, (Ed: A. Akasoy, G. Giglioni), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, (ss. 237-253), Springer Science Press, 2013.

- Platon, *Devlet*, (Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), (20. Baskı), Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2010.
- Putallaz, François Xavier, “Censorship”, (Çev. Amandine Catala), (Ed.: Robert Pasnau), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, (ss. 99-113), (1. Baskı), Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Renan, Ernest, *Averroés et-l’Aveorisme*, (3. Baskı), Michel Levy Freres Libraires Editeurs, Paris 1866.
- Renan, Ernest, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, (Çev. Ayşe Meral), (1. Baskı), Albaraka Yay., İstanbul 2021.
- Rafiabadi, Hamid Naseem, Kak, Aadıl Amin, *The Attitude of İslâm Towards Science And Philosophy*, (1.Baskı), Sarup, Sons Press, New Delhi, 2003.
- Rathbone, Perry T., “St. Thomas Aquinas Confounding Averroes By Giovanni Di Paolo”, *Bulletin of the City Art Museum of St. Louis*, 27 (½), 1942, 4-6.
- Robinson, James T., “Gershom Ben Solomon’s Sha’ar Ha-Shamayim: Its Sources and Use Sources”, (Ed.: Steven Harvey), *The Medieval Hebrew Encyclopedia of Science and Philosophy*, (ss. 248-274), Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Robinson, James T., “Maimonides, Samuel İbn Tibbon, and the Construction of a Jewish Tradatıon of Philosophy”, (Ed.: Jay Michael Harris), *Maimonides After 800 Years: Essays on Maimonides and His Influence*, (ss. 291-306), Harvard University Press, Cambridge, Mass 2007.
- Robinson, James T., “Philosophical, Psycholgy Jawish Tradition”, *Encyclopedia of Medieval Philosophy Between 500 and 1500*, Springer 2011.
- Robinson, James T., “Soul and İntellect”. (Ed.: Steven Nadler, T. M. Rudavsky), *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, (ss. 524-558), Cambridge University Press, New York 2009.
- Romalı Giles, *Filozofların Yanılığları*, (Çev. Özcan Akdağ), (1. Baskı), Kaknüs Yay., İstanbul 2016.
- Rudavsky, Tamar “Philosophical Teology, Jewish”, *Encyclopedia of Medieval Philosophy Between 500 and 1500*, Springer 2011.

- Rudavsky, Tamar, “Jewish Contribution to Medieval Philosophical Teology”, (Ed.: C. Taliaferro, P. Draper, P. L. Quinn), *A Companion to Philosophy of Religion*, (ss.106-113), (Second Edition), Blackwell 2010.
- Russel, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi I-III*, (Çev. Ahmet Fethi), (3. Baskı), Alfa Yay., İstanbul 2017, II.
- Sadik, Shalom, “Jewish Averroism in the Renaissance”, *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, Springer Nature Switzerland 2019, 1-2. https://doi.org/10.1007/978-3-319-02848-4_160-1
- Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, (Çev. Ramazan Şeşen), (1 Baskı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2014.
- Samuelson, Hava Tirash, “Virtue and Happiness”, (Ed.: Steven Nadler, T. M. Rudavsky), *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, (ss. 705-767), Cambridge University Press, New York 2009.
- Samuelson, Norbert M., “Reasoning and Demonstration”, (Ed.: Steven Nadler, T. M. Rudavsky), *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, (ss. 188-230), Cambridge University Press, New York 2009.
- Sanchez, Tomas Jesus Urrutia, *La Parte Septima Del De'ot ha-Pilosofim De Sem Tob Ibn Falaquera*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Universidad de Granada Departamento De Estudios Semiticos, Granada 2011.
- Saperstein, March, “Onüçüncü Yüzyıldan Ondördüncü Yüzyıla Toplumsal ve Kültürel Bağlam”, (Ed.: Daniel H. Frank, Oliver Leaman), (Çev. Abdullah Şevki), *Yahudi Felsefesi Tarihi*, (ss. 307-344), (1. Baskı), Hece Yay., Ankara 2018.
- Sarıkavak, Kazım, “İbn Rüşd’ün Telhîsü Kitabi’n-Nefs Adlı Eseri Çerçevesinde Nefs Kavramı”, (Ed: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. I, 199-205), Asitan Yay., Sivas 2009.
- Sarioğlu, Hüseyin, “God- Universe Relationship And Continuous Creation in İbn Rushd”, *Felsefe Arkivi*, (31), İstanbul 2007, 107-118.
- Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd*, (2. Baskı), İsam Yay., Ankara 2018.

- Sarioğlu, Hüseyin, "İbn Rüşd", (Ed.: Bayram Ali Çetinkaya), *İslâm Felsefesi Tarihi*, (ss. 75-105), (1.Baskı), Grafiker Yay., Ankara 2012, II .
- Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, (1. Baskı), Klasik Yay., İstanbul 2003.
- Sarioğlu, Hüseyin, "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu", (Ed.: M. Cüneyt Kaya), *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (ss. 365-395), (1. Baskı), İsam Yay., İstanbul 2013.
- Sarioğlu, Hüseyin, "İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, (10), Haziran 2001, 173-186.
- Sarioğlu, Hüseyin, "İbn Rüşd'de Tanrı-Âlem İlişkisi ve Sürekli Yaratma", *Felsefe Arkivi*, (31), İstanbul 2007, 118-129.
- Saruhan, Müfit Selim, "Ahlak ve Erdemin İnşası", (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), *İslâm Felsefesi Tarihi I-II*, (ss. I, 329-359), (1. Baskı), Grafiker Yay., Ankara 2012.
- Saruhan, Müfit Selim, "Erdemlerin Erdemi: Adalet", *Adam akademi*, 5 (1), 2015, 1-12.
- Schaub, Mark, "Rhetorical Studies in America: The Place of Averroës and the Medieval Arab Commentators", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, (16), 1996, 233-254.
- Schullian, Dorothy M., "Averroes View of the Retina a Reappraisal", *Journal of the History of Medicine*, January 1969, 77-82.
- Sebetci, Havva, "11-12. Yüzyıllarda Orta Çağ Avrupası'nın Eğitime Genel Yaklaşımı", *Sosyal ve Kültürel Araştırma Dergisi*, 2 (3), 2016, 91-105.
- Sellars, John, "Pomponazzi Contra Averroes on the Intellect", *British Journal for the History of Philosophy*, 2015, 1-22.
- Sezer, Hikmet, *7. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı*, Ekoyay Yay., Ankara 2019.
- Sırat, Colette, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press, New York 1985.
- Sırat, Grand Rabbi Rene Samuel, "European Universities: Their Kultural Legitimacy and Their Role in the Construction of Europe", *Higher Education in Europe*, Vol. 31, No.4, December 2006, 439-442.

- Sürmeli, M. Sıdık, *İbn Rüşd Din Felsefe İlişkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2012.
- Sürmeli, Taha *Farabî ve Sühreverdî’de Kategorilerin Karşılaştırmalı Analizi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2018.
- Sürmeli, Taha, “İbn Rüşd Felsefesinin Yahudiler Üzerindeki Etkisi”, *Diyanet İlmî Dergisi*, 60 (2), 2024, 751-778.
- Stern, Gregg, “Philosophy in Southern France: Controversy over Philosophic Study and the Influence of Averroes upon Jewish Thought”, (Ed.: Daniel H. Frank, Oliver Leaman), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, (ss. 281-303), (1. Baskı), Cambridge University Press, New York 2003.
- Stone, Harold, “Why Europeans Stopped Reading Averroës: The Case of Pierre Bayle”, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, (16), 1996, 77-95.
- Stroumsa, Sarah, *Andalus and Sefarad*, Princeton University Press, New Jersey 2019.
- Şahbaz, Yunus, “Eleştirel Aklın Kadim Bilgesi: İbn Rüşd ve Siyaset Felsefesi”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 11 (44), 85-97.
- Şamdancı, Mustafa, *İbn Rüşd’ün Ahlak Felsefesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2017.
- Şanverdi, Mehmet, *İbn Rüşd’e Göre İnâyet ve İhtirâ Delilleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.
- Şerif, Main Muhmmmed, *İslâm Düşüncesi Tarihi-4*, (2. Baskı), İnsan Yay., İstanbul 2019.
- Şerif, M. Muhammed, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, (Derl. İsmail Taşpınar), (2. Baskı), İnsan Yay., İstanbul 2017.
- Şeyban, Lütfi, *Mudejares, Seferades Endülüslü Müslüman ve Yahudilerin Osmanlıya Göçleri*, İz Yay., İstanbul 2007.
- Şulul, Cevher, *İbn Rüşd’ün Siyaset Felsefesi*, (1. Baskı), İnsan Yay., İstanbul 2009.
- Şulul, Cevher, “İbn Rüşd’ün Siyaset Felsefesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (20), Temmuz-Aralık 2008, 57-69.

- Şulul, Cevher, “İbn Rüşd’e Göre İdeal Devlet’in Başkanında Bulunması Gereken Nitelikler”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (21), Ocak-Haziran 2009,111-124.
- Taş, İsmail, “Ebu Süleyman es-Sicistani ve İbn Rüşd’ün Düşüncesinde Felsefe Din Münasebeti”, (Ed: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. I, 163-190), Asitan Yay., Sivas 2009.
- Taylor, Richard C., “Averroes”, (Ed.: Jorge J. E. Garcia, Timothy N. Noone), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, (ss. 182-196), (1. Baskı), Blackwell Publishing, UK 2002.
- Taylor, Richard C., “Averroes’ Epistemology and Its Critique by Aquinas”, (Ed.: E. A. Synan-R. E. Houser), *Thomistic Papers VII. Medieval Masters*, (ss. 147-177), Houston 1999.
- Taylor, Richard C., “Averroes on the Attainment of Knowledge”, (Ed.: Henrik Lagerlund), *Knowledge in Medieval Philosophy*, (ss. 59-80), Bloomsbury Collection, London 2019.
- Taylor, Richard C., “Averroes: Religious Dialectic and Aristotelin Philosophical Thought”, (Ed: Peter Adamson, Richard C. Taylor), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, (ss. 180-200), Cambridge University Press, New York 2004.
- Taylor, Richard C., “Truth Does Not Contradict Truth: Averroes and the Unity of Truth”, *Kluwer Akademik Publishers*, Vol. 19, 2000, 3-16.
- Tekin, Mustafa, “Rasyonellik Bağlamında İbn Rüşd Okumalarının Batı ve İslâm Dünyası İlişkilerindeki İşlevselliği”, (Ed: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. II, 135-148), Asitan Yay., Sivas 2009.
- Tevrat, Yeni Yaşam Yay., İstanbul 2011.
- Topdemir, Hüseyin Gazi, “Aristoteles’in Doğa-Fizik Felsefesi” *Felsefe Dünyası*, 39 (1), 2004, 3-19.

- Topdemir, Hüseyin Gazi, *İbn Rüşd*, (2. Baskı), Say Yay., İstanbul 2016.
- Topaloğlu, Aydın, “Doğu-Batı Felsefe Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1996, 190-194.
- Tortuk, Bilgehan Bengü, *İbn Rüşd Felsefesinde Yaratılış Meselesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2006.
- Turan, Ramazan, *İbn Rüşd’ün Akıl Anlayışı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2004.
- Turgut, Işık Hasekioğlu, “Renaissances: The One or the Many?”, *Osmanlı Araştırmalar Dergisi*, (41), 2013, 442-447.
- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük I-II*, (9. Baskı), Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1988, II.
- Uğrasız, Bülent, “İbn Rüşd’ün Aydınlanma Dönemine Etkisi”, (Ed.: Musa Kazım Arıcan, Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek I-II*, (ss. I, 419-424), Asitan Yay., Sivas 2009.
- Uyanık, Mevlüt, Akyol, Aygün, “İslâm Felsefesinin Zirve Filozofu: İbn Rüşd Faslu’l-Makâl Merkezli Bir İnceleme”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 30 (1), 2009, 112-131.
- Yıldırım, Mustafa, “Rönesans ve Reformasyon”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1), Nisan 2020, 184-210.
- Yıldırım, Şeniz, “İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması ve Latin İbn Rüşdçülüğü”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV (25), 2012, 93-114.
- Yıldız, Şevket, “Endülüs Bilim Hayatında Yahudiler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (1), 2009, 509-528.
- Yıldız, Şevket, “Endülüs Yahudileri ve İslâm Kültürü ve Bilimin Avrupa’ya Geçişinde Oynadıkları Rol”, *İstem*, (13), 2009, 51-68.
- Wajda, Georges, *Isaac Albalag Averroiste Juif, Traducteur et Annotateur D’al-Ghazâlî*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1960.

- Wasserstrom, Steven M., “İslâmi Sosyal ve Kültürel Bağlam”, (Ed.: Daniel H. Frank, Oliver Leaman), (Çev. Abdullah Şevki), *Yahudi Felsefesi Tarihi*, (ss. 107-129), (1. Baskı), Hece Yay., Ankara 2018.
- Watt, W. Montgomery, *Endülüs Tarihi*, (5.Baskı), Küre Yay., İstanbul 2018.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm'ın Orta Çağ Avrupası Üzerindeki Etkisi*, (1. Baskı), Bilgesu Yay., Ankara 2013.
- Watt, W. Montgomery, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1972.
- Weinstein, Idit Dobbs, “Maimonidesçi Tartışma”, (Ed.: Daniel H. Frank, Oliver Leaman), (Çev. Abdullah Şevki), *Yahudi Felsefesi Tarihi*, (ss. 345-364), (1. Baskı), Hece Yay., Ankara 2018.
- Weinstein, İdit Dobbs, “Jewish Philosophy”, (Ed: A. S. Mcgrade), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, (ss. 121-146), Cambridge Universty Press, 2006.
- Winston, Dawid, “Helenistik Yahudi Felsefesi”, (Ed.: Daniel H. Frank, Oliver Leaman), (Çev. Abdullah Şevki), *Yahudi Felsefesi Tarihi*, (ss. 53-76), (1. Baskı), Hece Yay., Ankara 2018.
- Wolfson, Harry Austryn, “The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes and St. Thomas, and Its Origin in Aristotle and the Stoics”, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 33, (2), 1942, 213-264.
- Wood, Rega, “The İnfluence of Arabic Aristotelianism On Scholastic Natural Philosophy: Projectile Motion, The Place of The Universe, And Elemental Composition”, (Ed: Robert Pasnau), (1. Baskı), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, (ss. 247-266), Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Qedirova, Rena, “Gazâlî ve İbn Rüşd'de Felsefe Din Münasebeti”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası*, (5), 2006, 155-172.

Zonta, Mauro, “Textual Tradations”, (Ed.: Steven Nadler, T. M. Rudavsky), *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, (ss. 60-87), Cambridge University Press, New York 2009.

Zonta, Mauro, Manekin, Charles, “Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysic Research Lab, Stanford University Substantive Revision Wednesday February 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/arabic-islamic-judaic/>

Zonta, Maoru, “The Place of Aristotelian Metaphysics in The Thirteenth Century Encyclopedias”, (Ed.: Steven Harvey), *The Medieval Hebrew Encyclopedia of Science and Philosophy*, (ss. 414-426), Kluwer Academic Publishers, 2000.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Taha SÜRMELİ
Doğum Yeri ve Tarihi	
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Y.Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce, Arapça
Bilimsel Faaliyetler	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	
İletişim	
E-Posta Adresi	
Tarih	22.10.2024