



---

Avrupa İslam Üniversitesi  
**İSLAM ARAŞTIRMALARI**  
Journal of Islamic Research  
البحوث الإسلامية  
Yıl 4 Sayı 1 Mayıs 2011

---

# Latin İbn Rüşdçülüğü, Reddiyeler ve Yasaklamalar

Yrd. Doç. Dr. Şenol KORKUT  
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyât Fakültesi

## Abstract:

### Latin Averroism, Refutations, and Condemnations

In this paper, firstly I investigate the initial effects of Ibn Rusd in the 13<sup>th</sup> century Latin world –especially on the philosophers dubbed the Averroists—the refutations written against the Averroists, political prohibitions and condemnations issued against Averroism; secondly, I focus on the Condemnations of 1270 and 1277 by Bishop Etienne Tempier of Paris, representative of Roman Catholic Church.

Ibn Rusd was regarded as the greatest commentator of Aristotle up until the seventeenth century. He sifted through the Neoplatonic elements in Aristotelian philosophy and criticized Hellenistic commentators like Themistius, Theophrastus, and Alexander Aphrodisias and some peripatetic Muslim philosopher such as İbn Sînâ and al-Fârâbî, who, according to Ibn Rusd, misinterpreted Aristotle. Thus he gave rise to the emergence of the pure Aristotelian philosophy. Ibn Rusd's commentaries presented to intellectual interest the fields of physics and metaphysics which had been woven with Gnosticism and dogmatism by scholastic doctrines. As a result, pure Aristotelian philosophy fell into conflict with Aristotelian-Augustinism during the thirteenth century. The areas of conflict mostly included issues such as monopsychism, the eternity of the world, and happiness in this world. Also, Ibn Rusd developed an original method in terms of studying the relationship between faith and reason and religion and philosophy by arguing that religion itself commands philosophical investigations.

Siger of Brabant and Boethius of Dacia, masters at the Faculty of Arts at Paris University from 1252 to 1270, maintained the idea of monopsychism, the eternity of world, and the possibility of happiness in this life by adopting a different version of the method advanced by Ibn Rusd. Upon this, Albertus Magnus and Thomas Aquinas wrote refutations against these philosophers. Condemnations of 1270 and 1277 comprehensively reprimanded and persecuted the method of Ibn Rusd and Aristotelian views that he put forward in the areas of physics, metaphysics, and psychology. Moreover, criticisms that Ibn Rusd leveled against the Ash'ari mutakallims, prominently al-Ghazali, and the Mu'tazili mutakallims may have possibly served as samples and prototypes for the initiation of the criticisms against theology.

**Keywords:** Ibn Rusd, Latin Averroism, Monopsychism, Siger of Brabant, Boethius of Dacia, The Condemnation of 1277.

Ortaçağ felsefesinde önem arzeden problem alanlarından birisini de klasik Yunan felsefesini anlamlandırma arayışı olmuştur. Bu arayış Skolastik felsefede, İslâm felsefesinden daha çetin bir tarihi sürece ve içeriğe sahiptir. Bu hakikati destekleyen birçok gerekçe ileri sürülmektedir fakat ben burada daha genel geçer olarak dillendirilen birkaç hususa temas etmek istiyorum. İslâm düşüncesinin Yunan klasikleri ile arasındaki mesafe ve yabancılığı aşmasında en önemli etkenlerin başında, her hangi bir kompleks veya benzeştirme çekincesine imkân tanımaksızın kadim mirası hikmet geleneği kapsamına dahil etmesi gelmektedir. Böylesine bir bakış açısında şüphesiz İslâm'ın ana kaynaklarının ilme bakışı ve hangi içerikte olursa olsun ilmî değeri olan kadim geleneklerin araştırılmasına yönelik yaptığı teşvik, başat bir motivasyon kaynağı ve kıstas olarak makbûl sayılmış, zamanla İslâm'ın ilim ve hikmet kavramları İslâm öncesi birikim ışığında yeniden anlam kazanmış ve *ilim* terimi felsefî ilimleri de ifade edecek şekilde genişletilmiştir.<sup>1</sup> Bu olgu herhangi bir siyasal veya dinî kurumun sorgulanamaz dogmaları olmaksızın bireysel olarak ilim yapabilme özgürlüğü, özgünlüğü ve becerisini de beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla İslâm düşüncesinin klasik Yunan ve Yeni-Eflatûncu felsefe ile tanışması bir karşılaşmadan ziyade tek taraflı gayretlerin bir neticesi olarak vuku bulmuştur. Kadim miraslara yönelik açılan bu çok boyutlu pencere Yunan felsefe klasiklerinin önce çevrilmesine, bilahare özgün teorilere kaynak olarak kullanılması vasıtasıyla İslâm coğrafyasının kültürel ve felsefî evrenine indirilmesine mahal vermiştir. Keza gerek çeviri dönemi gerekse akabinde felsefî düşüncenin öncü, muallim ve ustaları olarak addedebileceğimiz kuşak, çeşitli mütercim ve bilhassa Fârâbî'nin

---

<sup>1</sup> İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul-2001, ss. 70-87.

şahsında bu mirasın gayesi, terminolojik öğeleri, teori, misal ve delillerini hem Arapça'da örtüşen tâbirlerle karşılamak hem de taklît etmekten ziyade bizzat örnek ve model bir düşünce tarzı olarak takip ederek bir bakıma yenden değerli kılıp, güncelleştirmiştir.<sup>2</sup> İslâm felsefesinin ilk sistematik filozofu olan Fârâbî'nin İkinci Muallim sıfatıyla mantık başta olmak üzere fizik, metafizik, siyaset ve ahlâka dair hem bizzat yazdığı şerhler hem de özgün teliflerinde yaptığı yol göstericilik, felsefî düşüncenin henüz neşv-ü nema bulduğu erken dönemde Eflatûn ve Aristo gibi Yunan filozoflarının Müslüman düşünürlerin tarafından anlaşılması, yorumlanması ve özümsemesinde önemli bir rol oynamıştır. Örneğin İbn Sînâ gibi bir filozof bile Aristo'nun *Metafizik* adlı yapıtının temel amacı, içeriği ve özellikle bu kitapta *Teoloji/İlahiyât* başlığı altında irdelenen konuların sınıflandırılmasını ancak Fârâbî'nin *Ağrazu Ma Ba'det-Tabia* adlı eserinin ilgili pasajlarındaki rehberliğine başvurarak idrak edebilmiştir.<sup>3</sup>

Kısaca tasvir ettiğimiz bu manzarayı Ortaçağ skolastik felsefesi için söyleyebilmek mümkün görünmemektedir. Zira Batı ortaçağında sosyal ve günlük hayatın tanzim edilmesi, siyaset ve ahlâk sahasının düzenlenmesi, ilim yapma faaliyeti ve ilim müesseselerinin müfredatları tamamen Katolik Kilisesi'nin dolayısıyla ruhban sınıfının tekelindeydi. Teologlar aynı zamanda maiyetindeki avamın kurtuluşu için Tanrı tarafından tercih edilmiş kutsal şahsiyetlerdi. Bir rehber olarak onların otoritesi kilise hiyerarşisi içinde, Yeni Atik ve kilise babaları tarafından teminat altına alınmıştı.<sup>4</sup> Bu nedenle başta Aristo olmak üzere Batı düşüncesinin Rönesans'a kadar klasik Yunan felsefesiyle tanışması yüzyıllar süren gerilimli bir süreci beraberinde getirmiştir. Örneğin başkanlığını Corbeil'li Başpiskopos Peter'in yaptığı Fransa'nın Sens Bölgesi (Paris dahil) kilise meclisinin 1210 tarihinde deklare ettiği şöyle bir kararı vardır: "Aristo'nun doğa felsefesi üzerine hiçbir eseri ve onların hiçbir yorumu açık veya gizli bir şekilde okunmayacaktır; biz bunu aforozun ölüm cezası kapsamında yasaklıyoruz."<sup>5</sup> Bu karar Aristo felsefesine yönelik 13. yüzyılda bir dizi halinde devam eden yasaklamaların ilkinin oluşturmaktadır.

Bu tür somut tarihsel gerçekliklerin aksine bugün dahi bazı tezlerle ileri sürüldüğü şekliyle antik Yunan felsefesinin Yeni-Eflatûncu öğretilere, bilahare doğrudan skolastik felsefeye, buradan da günümüze değin dinamik bir şekil-

<sup>2</sup> Fârâbî'nin Aristo'nun ana gayesinin tespit edilerek bilahare bu güncelleştirme ve model alma tarzı hakkındaki niyetlerinin Aristo mantığındaki kıyas bahsi üzerinde uygulanması için bkz. Fârâbî, "Küçük Kıyas Sanatı", *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, ed., ve çev. Mübahat Türker-Küyel, Ankara-1990, s. 97-98.

<sup>3</sup> Dimitri Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition*, Brill Publishing, Leiden-1998, ss. 238-243.

<sup>4</sup> C. H. Lohr, "The Medieval Interpretation of Aristotle", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed., Norman Kretzmann and Anthony Kenny, 1982, s. 80.

<sup>5</sup> Lynn Thorndike, *University Records and Life in Middle Ages*, Columbia Univ. Press, New York-1944, s. 26, 27.

de ve kendi kendisini üreterek geçtiği, böylelikle Batı felsefe tarihinin Milet Okulu'ndan beri kesintisiz iç işleyişi ile modern döneme intikal ettiği, bu süreçte İslâm felsefesinin sürecin bir parçası, herhangi bir dış dinamik hatta geçiş dönemi olarak dahi nitelendirilemeyeceği ve özgün bir boyutunun olmadığı, şeklindeki yaklaşımları da gözlemleyebilmek mümkündür. Keza son otuz yılda artarak devam eden geç-Yeni-Eflatûnculuk ve erken Skolastik dönem çalışmalarında bu kesintisizliği ispatlamaya yönelik gayretlere şahit olmak, hatta bazı İslâm felsefesi çalışmalarında ve felsefe tarihi külliyâtında da maalesef yukarda anılan önyargılı tezleri güçlendirmeye meyleden bir üslup ve içeriği görebilmek mümkündür. Fakat kanaatime göre gittikçe ivme kazanan söz konusu alanlardaki akademik birikime yönelik nesnel bir yaklaşım, İslâm felsefesinin bu akışta bırakınız bir geçiş dönemi olarak adlandırılmayı merkezî ve otoriter kimliği ile felsefî düşünceye yön verdiğine kani olmuş vaziyettedir. Bu mevzuyu kıyasıya irdelemek farklı bir çalışmanın konusu olacağı için konuyla ilgili İslâm felsefesinin, felsefe tarihindeki zâhirî ve içerik bakımından görünümüne dair birkaç tespite değinmek istiyorum. Bugün bazı Yunan ve Yeni-Eflatûncu filozofların bazı eserlerinin hem isim hem de içerik olarak sadece Arapça'ya çevirisinden günümüze ulaştığını ve bu eserleri klasik olarak yeniden düşünce dünyasına kazandırmak için birçok akademisyenin uzun zamandır emek vermiş olduğunu,<sup>6</sup> Yeni-Eflatûnculuğun mistik-metafizik ve Gnostik mağarasının dehlizlerinde karmarmaya yüz tutan Eflatûn ve Aristo'nun bazı eser ve teorilerini yeniden Müslüman filozofların düşünce tarihine kazandırdığını,<sup>7</sup> keza Arapça çevirilere kaynaklık etmiş fakat büyük oranda kaybolmuş Yunanca metinlerden bazılarının bugün modern neşirleri gerçekleştirilen aynı eserler için esas alınan en otantik elyazmalarından daha eski olduğunu,<sup>8</sup> tasavvur ettiğimizde

<sup>6</sup> Dimitri Gutas, "The Life, Works, and Sayings of Theophrastus in the Arabic Tradition", *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*, Variorum Collected Studies Series, 2000, s. VII:63-73. Gutas'ın andığı kitabı Yunancası kaybolduğu halde Arapçasından günümüze kadar ulaşan eserler, Arapça kaynaklarda atıf yapılan eser adları ve daha ileri bilgiler için en ileri çalışma hüviyetindedir. Porfirus'un sadece Arapça versiyonundan günümüze ulaşan bazı felsefî fragmanları için bkz. Critina D'Ancona Costa, "Porphyry, Universal Soul and the Arabic Plotinus", *Arabic Sciences and Philosophy*, C. 9 (1999), s.49.

<sup>7</sup> Örneğin Muhsin Mehdi Eflatun'un *Kanunlar* adlı eserinin modern dönemde ortaya çıkınca-ya değin fazla bilinmediğini, Fârâbî'nin *Eflatun Kanunlarının Özeti* adlı eserinin ise Helenistik dönemde ve Ortaçağda *Kanunlar*'a yapılan nadide bir yorum olduğunu ileri sürmüştür. Muhsin Mahdi, "The Editio Princeps of Fârâbî's Compendium Legum Platonis", *Journal of Near Eastern Studies*, January 1961, Vol. XX, s. 1.

<sup>8</sup> Örneğin Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik* (NE) adlı kitabının Arapça'ya çevrilmiş metninin tahkikli neşrini gerçekleştiren fakat yayımlamak için ömrü kifâyet etmeyen ünlü oryantalist Douglas M. Dunlop, bugün modern neşri gerçekleştirilen NE ile bu eserin Arapça versiyonunu karşılaştırmış, fakat Arapça versiyondaki bazı farklılık ve eklemelerin orijinal antik metinlerde olmadığını söylemenin teorik olarak imkânsız olduğunu, çeviride esas alınan Yunanca zamanın ise bugün NE'nin elimizde bulunanlar da dahil en eski metni olduğu konusunda teorik bir imkânın olduğunu ileri sürmüştü, fakat Arapça versiyondan yola çıkarak bunların özgün bir şekilde bugün modern neşri yapılan Yunanca metnin aslında içkin olduğunu da

İslâm felsefesinin bu süreçte kaale alınmaktan daha öte ne kadar merkezî ve belirleyici bir rolü olduğunu kabul etmek elzem düşmektedir. İslâm felsefesinin bu merkezî ve belirleyici rolünün içerik olarak ne denli boyutlarının olduğunu ise büyük oranda İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Rüşd'ün arka fonda ke-sintisiz bir şekilde yön verdiği 13 ve 14. yüzyıl Skolastik felsefesinde, bazı çalışmalarla da tetkik edildiği şekliyle Rönesans sonrası 17 ve 18. yüzyıl felsefesinde,<sup>9</sup> hatta teizmin ana problemleri olan Tanrı-âlem-insan ilişkisi, bu bağlamda zaman teorileri, kötülük problemi ve Tanrı'nın varlığına yönelik deliller bağlamında -söz konusu otoriter kimliğini daha fazla somutlaştırmış bir halde- Hegel sonrası modern bir akım olarak din felsefesi külliyyâtında, gözlemleyebilmek mümkündür.

### 1. İbn Rüşd'ün 13. Yüzyıl Skolastik Felsefesindeki Genel Konumu

Bu makalede, yukarda andığımız olgulara denk düşecek şekilde Batı felsefe tarihinde güçlü bir akım olan, 1200-1600'lü zaman dilimleri arasında altın çağlarını yaşayan, üstelik canlılığı ve izlerinin 19. yüzyıla değin devam ettiği ileri sürülen İbn Rüşdçülüğün,<sup>10</sup> daha ziyade Latin İbn Rüşdçülüğü olarak adlandırılan 13. yüzyıldaki görünümelerini tetkik etmeye çalışacağız. 13. yüzyıl felsefesinde farklı teoriler adına birbirlerine reddiyeler telif eden filozofların hangilerinin daha fazla İbn Rüşdçü olduğu dolayısıyla bu akımın kimler tarafından temsil edildiği veya kapsamının ne kadar geniş tutulacağı şeklinde hâlihazırda bazı tartışmalar yaşansa da Latin İbn Rüşdçülüğü hem içerik, hem de sosyal ve siyasal boyutları bakımından bu dönemin skolastik dünyasına damgasını vuran bir akım olarak temayüz etmiştir. Örneğin S. Dönmez "Latin İbn Rüşdçülüğü" kavramının 13. yüzyıldan 17. yüzyılın başlarına kadar Batı felsefesinde tartışılan bir olgu olduğunu, E. Renan'ın *Averroès et l'averroïsme* adlı eserinde Latin İbn Rüşdçülüğü kavramını Thomas Aquinas gibi Ortaçağ teologlarının anlayışına uygun bir şekilde yani dinî öğelere aykırı bir öğreti şeklinde ilan ettiğini, böylelikle Latin İbn Rüşdçülüğü ve İbn Rüşdçüleri üzerine farklı tezler ileri sürüldüğünü, P.

---

savunmanın riskli olacağını belirtmiştir. *The Arabic Version of The Nicomachean Ethics*, ed., Anna A. Atasoy and Alexander Fidora, With an introduction and annotated translation by Douglas M. Dunlop, Leiden-Boston, 2005. s. 94, 103-106.

<sup>9</sup> Hilmi Ziya Ülken, "İslam Düşüncesinin Batıya Etkisi", çev. Mahmut Alper Tuğsuz, *İslam Düşünce Tarihi*, Ed. M.M. Şerif, İstanbul-1991, C.4, s.143-173.

<sup>10</sup> İbn Rüşd'ün Rönesans sonrası Batı felsefesindeki etkileri için Mehmet Bayraktar'ın aşağıdaki üç makalesine ve bu makalenin dipnotlarında zikredilen kaynaklara bakılabilir. Mehmet Bayraktar, "Çağdaş Bir İbn Rüşdçülük: Alman İdealizmi" *Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, Ankara-1999, C.41, s.21-26, Mehmet Bayraktar, "Spinoza'nın "Natura Naturans" ve "Natura Naturate" Kavramlarının İslami Kökenleri" *Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, Ankara-1999, C.40, s.291-299, Mehmet Bayraktar, "İbn Rüşd'ün Pompanazzi'ye Etkileri" *İslam Düşüncesi Yazuları*, ed., Mehmet Vural, Ankara-2004, ss. 137-148.

Mandonnet'in İbn Rüşdçülüğü radikal Aristoculuk olarak itham ettiğini, F. Steenberhen'in ise dindışı Aristoculuğu İbn Rüşdçülükten ayırmaya çalışarak mutlak bir Latin İbn Rüşdçülüğünden yana tavır koyduğunu ifade etmiştir.<sup>11</sup> Dönmez, Latin İbn Rüşdçülüğü'nün temsilcilerini alışlageldiği üzere sadece 13. yüzyıldaki Aquinas karşıtı Brabantlı Siger ve Daçyalı Boethius gibi filozoflara indirgemenin sorgulanması gereken bir yaklaşım olduğunu, bu yüzden İbn Rüşd'ün görüşlerini kısmen yanlış yorumlayan ekollerin mi yoksa onun şerhlerine bağlamına uygun bir şekilde atıf yaparak yararlanan Büyük Albert, Aquinas ve Bonaventure gibi filozofların mı daha fazla İbn Rüşd'ü olduğunun tartışılması gerektiğini ileri sürmüştür.<sup>12</sup> Ben bu makalede, dile getirilen mezkur haklı çekinceyi bir kenarda tutmakla beraber Latin İbn Rüşdçülüğü'nü geleneksel ayırma dayanarak, felsefî araştırmalarda yöntem olarak İbn Rüşd'e daha sâdik olarak görünen, başlıca temsilcileri Siger ve Boethius olan akım üzerinden tetkik edeceğim. Fakat "Latin İbn Rüşdçülüğü" kavramının, İbn Rüşd'ün 13. yüzyıldaki etkilerini tamamen içerecek şekilde yeniden tanımlanması veya farklı başlıklara bölünmesi zorunludur. Şimdi öncelikle bu akımın ana menbaı olan İbn Rüşd'ün bazı niteliklerine değinip bilahare Latin dünyasındaki yansımaya geçmek istiyorum.

İbn Rüşd felsefe tarihinde hem özgün teorileri hem de şârih kimliği bakımından önemli bir yerde durmaktadır. Öncelikle O'na modern dönemlere değin Aristo'nun en büyük yorumcusu olarak bakılmıştır ve bu nedenle diğer Müslüman meslektaşlarına nazaran Batı felsefesinde fevkalâde atıf yapılan bir filozof olmuştur.<sup>13</sup> İbn Rüşd Aristo'nun *Politika* kitabının dışında hemen hemen bütün eserlerini yorumlamış, toplam 38 adet olan bu şerhlerden 28 tanesi günümüze kadar ulaşmıştır. Arapça versiyonları kaybolan birkaç şerh de Latince ve İbranice versiyonlarından hayatta kalmıştır. Aristo'nun bazı eserlerine üç tür, bazılarında iki tür ve bazılarında da tek tür olmak üzere İbn Rüşd tarafından telif edilen *Tefsîr*, *Telhîs* ve *Cevâmi* veya *Muhtasar*'lar şerh geleneğine yeni bir boyut katmıştır.<sup>14</sup> İbn Rüşd söz konusu şerhlerde Aristo metinlerinin Arapça çevirilerini kullanmış, bu çevirilerde çok cüz'î düzeyde bazı kavram ve tâbirlerin doğru karşılanmamasına rağmen Yunanca bilen Helenistik dönem şârihlerinden daha fazla Aristo felsefesine nüfûz etmiştir.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Süleyman Dönmez, "Doğu-Batı Etkileşiminde Ayıran Değil Birleştiren Bir Filozof: İbn Rüşd" *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, ed., Komisyon, Sivas-2009, C.II, s.119.

<sup>12</sup> S. Dönmez, agm. s.120.

<sup>13</sup> İbn Rüşd'ün Batı felsefesinde kendisine en fazla atıf yapılan filozof olması, O'nun bu düşünceye en fazla etki yapan Müslüman filozof olduğu manasına gelmemektedir. Ülken'e göre Ortaçağdan sonraki yüzyıllar boyunca Batı'da yayımlanan bazı eserlerin adaptasyonlar, çeviriler, taklitler yani kaynak belirtmeden yapılan nakiller şeklinde yazılmasının altında din olarak İslam'a karşı duyulan nefretin önemli bir payı vardır. Hilmi Ziya Ülken, agm. s.145.

<sup>14</sup> Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul-2003, s.380.

<sup>15</sup> Aristo metinlerindeki Yunanca felsefî kavramların Arapça yanlış tabirlerle karşılanması ve bunların İbn Rüşd şerhlerine yansımaları ile ilgili kısmî bir değerlendirme için bkz. Roger

İbn Rüşd yazdığı bu şerhlerle, Helenistik devir yorumcuları ve Meşşâî filozoflarınca Yeni-Eflatûncu mistik-kozmik öğreti çerçevesinde yeni bir form verilen Aristo imajını sorgulayarak, filozofun öğretilerine eklenen fazlalıkları ayıklamaya, böylelikle bir bakıma Gazâlî'ye karşı Aristoculuğu kurtarmanın getirdiği bir zorunlulukla gerçek Aristo figürünü ortaya çıkarmaya çalışmıştır.

İbn Rüşd'ün gerek şerhlerinin gerekse tıp, teoloji ve felsefe ile ilgili kendi özgün teliflerinin hemen hepsi 1175-1250 döneminde Lunalı William, Jacob Mantino, Alman Hermann ve Michael Scot başta olmak üzere özellikle bu dönemde Tuleytula'yı bir çeviri merkezine dönüştüren ve başta II. Frederik tarafından desteklenen mütercimlerce Latince'ye tercüme edilmiştir.<sup>16</sup> Bu eserlerin Latince'ye çevirisi, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazâlî gibi filozofların eserlerinin çeviri sürecine denk düşen, dolayısıyla henüz İbn Rüşd hayat-tayken başlamış bir projenin ürünüdür. Filozofun bazı eserlerinin eş zamanlı diyebileceğimiz şekilde Latince'ye aktarıldığı nazar-ı dikkate alınarak 1210 ve 1215 tarihlerinde Aristo'nun bazı öğretilerine karşı Paris Üniversitesi'nde yürürlüğe giren yasaklamalar dizisinden de nasibini aldığı görülmektedir.<sup>17</sup> Bu çeviriler sistematik olarak düşünce dünyasındaki etkilerini 1230 yılından sonra göstermesine rağmen, resmi olarak Paris Üniversitesi Sanatlar Fakültesi'nin ve Oxford Üniversitesi'nin müfredatlarına 1250'den sonra girmiştir. Bu ilim müesseselerindeki hocalar öncelikle Severinus Boethius'un ayırımına dayanarak *trivium* (üç sanat) olarak adlandırılan gramer, mantık, retorik ve *quadricium* (dört sanat) olarak adlandırılan aritmetik, geometri, müzik ve astronomi gibi toplam yedi sanatın öğretilmesinde, keza bunlara dahil olma-

---

Arnaldez, *A Rationalist in Islam*, İngilizceye çeviren: David Streight, University of Notre Dame Press, 2000, ss. 33-77.

<sup>16</sup> Charles Burnett, "Arapçadan Latinceye, Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", *İslam Felsefetine Giriş*, ed., Peter Adamson, Richard ve C. Taylor, çev. Cüneyt Kaya, İstanbul, 2008, ss. 428-430, Abdelali Elamrani-Jamal, "XIII. Asırda Paris Üniversitesinde İslâm Felsefesinin Ele Alınışı", *İslâm Felsefesinin Avrupa'ya Girişi*, ed. Charles E. Butterworth ve Blake Andree Kessel, çev. Ayşe Meral, İstanbul, 2001, s.46, İbn Rüşd'ün tıp eserleri başta olmak üzere daha erken dönemdeki etki ve çeviriler için bkz. Charles Burnett, "The Sons of Averroes with the Emperor Frederick and the Transmission of the Philosophical Works by Ibn Rushd", *Averroes and The Aristotelian Tradition*, ed., Gerhard Endress and Jan A. Aertsen, Brill Publishing, 1999, ss. 258-299, İbn Rüşd mütercimleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. A.Gülnihâl Küken, *İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, İstanbul, 1996, ss.28-34. İbn Rüşd'ün eserlerinin 13. yüzyılın ilk yarısındaki çevirileri, hangi eserin hangi mütercim tarafından çevrildiği ve bu mütercimlerin çeviri teknikleri ile ilgili daha ayrıntılı bir analiz için bkz. Dag Nikolaus Hasse, "Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century". Bu bildiri 21 Eylül 2007 tarihinde Palermo'daki *XII. International Congress of Medieval Philosophy* adlı sempozyumda sunulmuştur. [http://www.philosophie.uniwuerzburg.de/fileadmin/06010000/temp/\\_Palermo\\_30.06.09.pdf](http://www.philosophie.uniwuerzburg.de/fileadmin/06010000/temp/_Palermo_30.06.09.pdf), (erişim tarihi, 15.02.2011).

<sup>17</sup> Vern L. Bullough, "Medieval Scholasticism and Averroism: The Implication of the Writings of Ibn Rushd to Western Science", *Averroes and the Enlightenment*, ed., Mourad Wahba and Mona Abousenna, Prometheus Books, New York-1996, s.45.



yan fizik ve metafizik gibi alanlarda Aristo metinlerini okutmak için İbn Rüşd'ün şerhlerini yardımcı veya ana materyal olarak kullanmaya başlamışlardı. Bu gelenek 16. yüzyılda Venedik ve Padua başta olmak üzere Rönesans İtalya'sının üniversite müfredatlarında daha yoğun bir şekilde takip edilmiştir. Öyle ki bu dönemde İtalya İbn Rüşd şerhlerinin defalarca basıldığı bir merkez işlevi görmüştür.<sup>18</sup> Bu bilgiler gösteriyor ki Batı felsefesi Aristo'yu İbn Rüşd'den tamamen bağımsız bir şekilde ancak 17. yüzyılın ikinci yarısından sonra gerçek anlamında bir antik Yunan filozofu olarak telakki edebilmiştir. İbn Rüşd'ün Rönesans dönemindeki etkilerine dair bu kısa bildiren sonra 13. yüzyıl entelektüel arenasına dönerek bu dönemdeki izlerini sürmeye çalışalım.

Felsefe tahsilinin ilk dönemlerinde Albert, İbn Rüşd'ün görüşlerine sempati duymuş ve 1240-41 tarihinde yazdığı *Summa de Creatures* adlı eserinde fa'al akıl ve heyûlanî aklın iki ayrık cevher olduğu konusunda İbn Rüşd'ün görüşlerini benimsemişti. Bu nedenle bazı araştırmacılar ona Latin dünyasında ilk İbn Rüşdçü filozof olarak bakmışlardır.<sup>19</sup> Albert'in İbn Rüşdçülük babında bir diğer özelliği ise gerek şârih gerekse filozof olarak İbn Rüşd'ün fikirlerini ilk defa Almanya'ya taşıyan ve bu bakımdan Alman Dominiken ekolüne katkı sunan filozof olmasıdır.<sup>20</sup>

Benzer bir durumu Aquinas üzerinde de görmekteyiz. Aquinas öncelikle başyapıtı *Summa*'da bir Aristo yorumcusu olarak İbn Rüşd'ün eserlerine saygı ve güvenilir bir şekilde başvurmuş, İbn Rüşd'ün en büyük Aristo yorumcusu olduğunu ifade etmiş ve çeşitli konular bağlamında İbn Rüşd şerhlerine yüzlerce atıf yapmıştır.<sup>21</sup> Bu bağlamda E. Renan Aquinas'ı bir yandan İbn Rüşd'ün en büyük öğrencisi, fakat öte yandan ise İbn Rüşdçülüğün en azılı düşmanı olarak takdim etmektedir.<sup>22</sup> H. Bammate ise Aquinas gibi Katolik dünyasının gelmiş geçmiş en büyük din adamının düşünce sistemini İbn Rüşd gibi Müslüman bir filozofa borçlu olduğunu bildirmektedir.<sup>23</sup> Öte yandan Aquinas'ın metafizikte İbn Sînâ'nın, fizikte ise İbn Rüşd'ün yorum ve görüşlerini benimsediği<sup>24</sup> şeklinde ileri sürülen tezleri nazar-ı dikkate aldığımızda, bu dönemin düşünce dünyasına yön veren iki ana akım daha belir-

<sup>18</sup> Harold Stone, "Why European Stopped Reading Averroes", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, (Kahire-1996)16, s. 78.

<sup>19</sup> Robert Miller C. S. B., "An Aspect of Averroes' Influence on St. Albert", *Medieval Studies*, V. XVI (1954) s. 59.

<sup>20</sup> M. Bayrakdar, "Çağdaş Bir İbn Rüşdçülük: Alman İdealizmi" s.22, Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral, İstanbul-2005, s. 362.

<sup>21</sup> G. Küken, age. s.90.

<sup>22</sup> Haider Bammate, *İslamın İnsanlık Kültürüne Katkısı*, Çev. Sadık Usta, İstanbul-2008, s.52.

<sup>23</sup> Aynı yer.

<sup>24</sup> Konuyla ilgili daha ileri referanslar için bkz. Rahim Acar, *Creation: A Comparative Study Between Avicenne's and Aquinas' Positions*, Unpublished Dissertation, Harvard University, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 2002, s. 16.

gin hale gelmektedir ki bunlar da Latin İbn Sînâcılığı ve Latin İbn Rüşdçülüğüdür. Bu babda Albert'in ve Aquinas'ın İbn Rüşd'ü böyle bir konuma yerleştirmesine rağmen daha sonra neden bizzat Aristo'nun eserlerine müstakil şerhler ve İbn Rüşdçüler olarak adlandırılan filozoflara reddiyeler yazmalarının, temel çekişme konuları olan aklın birliği, dünyevî mutluluğun imkânı ve çifte hakikat teorisinden daha öte çeşitli sebeplerinin de olduğunu söyleyebiliriz.

Öncelikle İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Rüşdçü etkilere rağmen metafizik, fizik ve siyaset alanını Ortaçağ Katolik dünyası bir dogmalar ve bilinemezler niteliği ile benimsiyor ve sunuyordu. Katolik dogmalar entelektüel uğraşı ve toplumu bu alanlar üzerinde araştırma, sorgulama ve yorumlama yöntemlerinden uzak tutuyordu. Oysa İbn Rüşd şerhleri vasıtasıyla Aristo metinleri doğa, metafizik ve siyaset alanında irdeleyen, araştıran ve sorgulayan bir zihne hitap ediyordu. Maamafih Augustinus ve İbn Sînâ etkileri ile oluşturulan Aristocu-Augustinusçuluğun veya Latin İbn Sînâcılığı'nın Yeni-Eflatûncu boyutundan büyük oranda İbn Rüşd yorumları ile soyutlanan Aristo figürüyle çatışması kaçınılmazdı ve bu çatışma da en bariz şekilde kendisini nefis ve akıl teorileri üzerinden göstermişti. Bu nedenle Albert 1240-41 tarihinde yazdığı *Summa de Creatures* adlı eserinde akıl teorisi bağlamında benimseydiği İbn Rüşdçü görüşlerden vazgeçerek, 1256 yılında yazdığı *De Anima* adlı eserinde heyûlanî ve fa'al akılla ilgili görüşlerini tashih etmiş, aklın birliği konusuna eleştirel bir tarzda bakmıştır.<sup>25</sup> Albert, heyûlanî ve fa'al aklın insan ruhunun bölümleri olduğunu, bilakis fa'al aklın aşkın olmadığını savunmuş, Aquinas ve İbn Rüşd'ün yaklaşımlarından farklı bir tarzda olsa da heyûlanî aklın epistemolojik işlevleri açısından aklın birliği teorisine çıkabilecek tarzdaki görüşlerini de sürdürmüştür.<sup>26</sup> Aynı İbn Rüşd algısını, Albert'ten daha berrak bir şekilde biraz ilerde irdeleyeceğimiz gibi Aquinas üzerinde de görebilmek mümkündür.

İbn Rüşd'ün bu filozoflara yaptığı bir diğer etki ise klasik bir esere nasıl şerh yazılabileceği yönündeki öğretici kimliğidir. Çünkü İbn Rüşd şerhleri çevrilmeden önce, Eflatûn ve Aristo'nun bazı eserlerinin Yunanca'sı mevcut olmakla beraber skolastik felsefede bu denli herhangi bir şerh geleneğinden bahsedebilmek mümkün değildir.

İbn Rüşd bir filozofu yorumlama konusunda da üslup ve biçim açısından bir yenilik sunmuştur. O literal olarak metne bağlı kalmakla beraber problemleri tartışmak ve açıklamak konusunda özgür davranmış, yer yer İslâm kültür ve tarihinden örneklere başvurmuştur. Bu şerh dizilerinin bazı bölümlerinde

<sup>25</sup> R. Miller, agm. s. 64-67.

<sup>26</sup> Z. Kursiewicz, "Sense, Intellect, and Imagination in Albert, Thomas, and Siger", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed., Norman Kretzmann and Anthony Kenny, 1982, s. 604,605.

yorumlanandan ziyade yorumlayanın özne olduğu, İbn Rüşd'ün bu şerhlerde kısmen özgün görüşlerini işlediği görülmektedir.<sup>27</sup> Bu nedenle İbn Rüşd uzun dönem Aristo ismini ikinci plana düşürerek, gölgelemiştir.<sup>28</sup> Örneğin filozofun Aristo'nun *De Anima* adlı eserine yazdığı *el-Muhtasar*, *Telhîs* ve *Şerhu'l-Kebîr*'deki farklı üslup, içerik ve çözümleme tarzı bırakınız bunlar üzerinden teolojik boyut kazanmış akımların ortaya çıkmasının getirdiği problemleri, içten içe bir dahinin klasik bir metni nasıl çözümlediğine dair tam bir şaşkınlık ve hayranlık unsuru olarak temayüz etmiş durumdaydı.

Öte yandan, bazı felsefe tarihçileri Batı düşüncesinin Aristo metinleri ile tanışmasını üç aşamada ele almışlardır. Roma döneminde S. Boethius'un Aristo'nun bazı mantık metinlerini çevirisi bu aşamanın ilkinin oluşturmaktadır. İkinci aşamayı 12. yüzyılın sonlarına doğru başlayıp 13. yüzyıl boyunca devam eden dönem teşkil etmektedir. 16. yüzyılın sonlarında başlayan modern öncesi çalışmalar da üçüncü aşama olarak kabul edilmektedir.<sup>29</sup> Bu sürecin ikinci aşamasına en sıkıntılı dönem olarak bakılmaktadır. Çünkü bu dönemdeki Aristo algısı, sadece mantıkta değil tıp, metafizik, psikoloji ve doğa alanlarında da kendisini gösterecektir. Üstelik bu tür bir algının oluşması saf Aristo felsefesini değil Müslüman filozofların Aristo felsefesine yaptıkları katkıları da içerecektir.<sup>30</sup> İbn Rüşd'ün Aristo şerhleri böyle bir atmosferde Latin dünyasına girmiş ve gerilimli bir süreci başlatmıştır. Çünkü İbn Rüşd, 13. yüzyıl Latin dünyasında birçok Aristo şârihinin yaptığı gibi basit bir kitap tanıtımı yapmamış, felsefe öğrencisine yönelik pedagojik amaçları gözetlemekle beraber problemi en üst düzey felsefî üslupla işlemiş, ayrıca konuyla ilgili Afrodisyaslı İskender, Themistius, Theophrastus gibi Helenistik yorumcuların keza Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Bâcce gibi filozofların yorumlarını da gözönüne alarak şerhlerini olgunlaştırmış, Aristo'ya ait olmayan görüşleri tespit etmeye çalışmıştır.<sup>31</sup>

Bu durum Aristo'nun diğer şerhlerinin değil de İbn Rüşd şerhlerinin 13. yüzyıl Latin dünyasında daha etkin ve tehlikeli görüldüğünü de açıklamamıza imkân vermektedir. İbn Rüşd'ün bir şârih olarak Batı dünyasında önce büyük bir şöhrete sahip olup daha sonra birdenbire Aristo bağlamında atfı yapılmaktan vazgeçilmesinin temel sebebi de budur.<sup>32</sup>

J. Jepsin'in de işaret ettiği gibi, örneğin hemen hemen Aristo'nun bütün eserlerine yönelik telif edilen Aquinas'ın şerhleri ile İbn Rüşd şerhleri arasında nitelik açısından önemli bir fark vardır. Öncelikle Aquinas'ın Aristo şerhleri Paris Üniversitesi'nin Tıp, Teoloji ve Hukuk fakültelerine bir hazırlık

<sup>27</sup> Alain de Libera, age. s. 156,157, Karlğa, age. s. 381.

<sup>28</sup> M. Bayraktar, "Çağdaş Bir İbn Rüşdçülük: Alman İdealizmi" s. 21.

<sup>29</sup> C.H. Lohr, agm. s.81.

<sup>30</sup> Aynı yer.

<sup>31</sup> A. de Libera, age. s. 157.

<sup>32</sup> H. Stone, agm. ss. 77-95.

aşaması olarak işlev gören Sanatlar Fakültesi öğrencileri için tamamen pedagojik amaçlarla yazılmıştı. İkincil olarak ise bu tür bir yazım tarzının doğal sonucu olarak, Aquinas, amacını Aristo'nun kullandığı kelimeler, tâbirler ve düşüncesini genel bir şekilde öğrenciye aktarmak olarak belirlemişti. Aquinas şerhlerinin özellikleri açısından üçüncüsü ve, konumuz açısından da en önemli olanı ise, onun Aristo metinlerinde Hıristiyan vahyi ve teolojisine tezatlık teşkil eden hususları ya reddetmiş, ya ustaca gizlemiş, ya da metinden çıkarmış olmasıdır. Bazı noktalarda ise bizzat imanla uzlaştırma adına Aristo metinleriyle çelişen yorumlar yapmıştır. Örneğin *De Anima Şerhi*'nde pre-Sokratiklerin materyalizmini ve Eflatûn'un idealizmini reddetmeye, ayrıca kendi inancına göre, Tanrı kelâmınca da vahyedildiği gibi bütün zamanlar için geçerli olan ve insan varlıkları hakkında bir Hıristiyan'a hakîkatin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak bir müessir olarak ruhla ilgili fragmanları Aristo metninden çıkarmaya teşebbüs etmişti.<sup>33</sup> Aquinas, Aristo öğretisinde Katolik teolojiyle çelişecek unsurları imalı, iki anlamlı ve tarafgir gizlemelerle yorumlama tarzını benimsemişti.<sup>34</sup> Böylesine bir tahlilin felsefe öğrencisinin tanımları ve teknik terimleri idrak etmesi için Abelerd'den beri gelen diyalektik bir yorumlama tarzı olduğu, böylelikle Aquinas'ın felsefî problemi Ortaçağ'ın tinsel evrenine indirerek somutlaştırma amacında olduğu bazı araştırmacılarca işaret edilmiştir. Fakat Aquinas hangi amaçlarla bu tür bir yorumlama tarzını benimsemiş olursa olsun her halükârda Aristo'nun çarpıtılması söz konusu olmuş ve buna nazaran İbn Rüşd yorumları daha saf bir Aristo imajı çizmiştir.

Dolayısıyla 13. yüzyılda öncelikle İbn Rüşd'ün takdim ettiği ve bilahare Aquinas'ın sunduğu olmak üzere iki tür Aristo imajı vardır. Aquinas'ın şerhlerine yönelik yukarıdaki tespitleri yapan Jekkins bilahare O'nun neden böyle bir şeye başvurmuş olabileceğini irdeleyerek, bu tür bir şerh yazma amacının aslında İbn Rüşdçülükle mücadelenin bir parçası olduğunu ileri sürmüştür. Weishepl, Aquinas'ın Paris Üniversitesi'ndeki İbn Rüşdçülük tartışmasına Aristo şerhleri üzerinden cevap vermek üzere bu görevi üstlendiğini, dolayısıyla söz konusu şerhleri Aristo'nun eserlerini anlama sürecine girmiş bu öğrencileri İbn Rüşdçü mirastan uzak tutmak niyetinde olduğunu iddia etmiştir. Gauthier ve Jordon ise bu olgunun Aquinas'ın şerh yazmasının başlatıcı bir etkeni olamayacağını, Aquinas'ın ilk şerhi olan *De Anima Şerhi*'ni Paris'e dönmeden yani İbn Rüşdçülük tartışması ile karşılaşmadan önce 1267- 68 yılında Roma'da yazdığını ileri sürmüşlerdir.<sup>35</sup> Jekkins ise, Gauthier ve Jordon'un iddialarının kabul edilse bile Aquinas'ın bu şerhleri hem akranları hem de öğrencilerine yönelik olarak yazdığını, Aquinas'ın

<sup>33</sup> John Jenkins, "Expositions of the Text, Aquinas's Aristotelian Commentaries", *Medieval Philosophy and Theology*, (1996)5, s. 42.

<sup>34</sup> İlgili örnekler için bkz. agm. ss. 43-49

<sup>35</sup> Agm. s. 42.

Aristo'nun öğretileri ile Katolik dogmaların çatıştığı alanlara özel bir ihtimam göstermesinin ve öğrencilerin heretik olarak addettiği bazı öğretilerle karşılaşmasını ihmal etmeyeceğini ileri sürmüştür.<sup>36</sup> Keza Aquinas'ın henüz İbn Rüşdçülükle herhangi bir tartışma içinde olmamasına rağmen 1245-59 arasında Paris'te bulunduğunu ve İbn Rüşdçülük hakkında bilgi sahibi olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Aquinas'ın Aristo şerhlerinde Katolik inancına karşı unsurlar konusundaki tutumunu gözlemlediğimizde Weishepl'in yaklaşımı tutarlı bir gerekçe olarak öne çıkmaktadır. Bu nedenle Katolik dogmalarla tezatlık teşkil eden bazı Aristocu unsurlardan İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülüğün sorumlu tutulmasının sebeplerinden birisini de bu olgu oluşturmaktadır. Aquinas'ın Aristo'su tam olarak İbn Rüşd'ün Aristo'su değildi.<sup>37</sup> Doğru olan Aristo'yu Aquinas sunduğuna göre, İbn Rüşd'ün Aristo şerhleri olsa olsa yanlış ve çarpık okumanın bir sonucu olabilirdi. İbn Rüşdçüler açısından düşündüğümüzde ise bu durumun tersi söz konusudur. Dolayısıyla ilerde ayrıntılı şekilde göreceğimiz gibi 1270 ve 1277 yasaklamalarında baskın unsur Aristo'nun görüşleri olmasına rağmen tardedilen aslında İbn Rüşd'ün Aristo'yu sunum şekli dolayısıyla hedef alınan akım İbn Rüşdçülüktü.

Burada belirtmemiz gereken bir diğer olgu ise, klasik Yunan felsefesinin İslâm ve Batı Ortaçağ'ında hangi hüviyeti ile durduğudur. İslâm dünyası daha önce de değindiğimiz gibi henüz 8. yüzyılda Yunan felsefe ve bilimini hikmet geleceğinin bir ürünü olarak görmüştü. Bu nedenle başta Aristo olmak üzere<sup>38</sup> burhanî hakikatleri kazanmış olmaları hasebiyle Yunan filozofları felsefî düşüncenin önde gelen erbapları ve otoriteleriydi. Fakat bu durum Latin skolastiği için geçerli bir olgu değildir. Örneğin Aquinas, Aristo'ya ne antik bir filozof ne de bir otorite olarak bakmıştı.<sup>39</sup> Onlar için Aristo başta mantık olmak üzere doğru görüşleriyle kişinin hakîkate ulaşmasında yardımcı olabilen birisidir, fakat aynı zamanda Hıristiyanlıkla çelişen görüşleriyle de Helenistik paganizmle ilişkisi kolayca kurulabilecek bir figürdür.<sup>40</sup> Dolayısıyla İslâm dünyasında olduğu gibi 13. yüzyıl Ortaçağ felsefesindeki klasik Yunan algısı, Helenistik paganizmden tamamen ayrımlaştırılmış bir gönderim alanı değildi. Bu olguya temsilcisi İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Rüşd'ün olduğu ve paganizmin başka bir versiyonu olarak addettikleri İslâm algısını da eklediğimizde manzara daha da karmaşıklaşmaktadır. Steenberghen'in de vurguladığı gibi Hıristiyan kökenli olmayan böylesine felsefî literatürün nüfûzu sebebiyle 13. yüzyılda Hıristiyanlık önce büyük bir şaşkınlığa düşmüş, Kilise bir benzeştirme/asimilasyon meydan okuması ile karşı karşıya kalmış ve buna karşı nasıl reaksiyon gösterilebileceği belirlenmek için yoğun bir faaliyetin içerisine gir-

<sup>36</sup> Agm. s. 42.

<sup>37</sup> V. L. Bullough, agm. s. 47.

<sup>38</sup> Ömer Mahir Alper, "Al-Farabi's Interpretation of Aristotle as an Authority in the Philosophy", *İstanbul Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, İstanbul-2007, Sayı: 15, s. 137.

<sup>39</sup> J. Jeskins, agm. s. 48.

<sup>40</sup> Agm. s. 48-49.

miştir.<sup>41</sup> Burada ise hedef olarak yönelebilecek akım Avrupa okullarında yükselen İbn Rüşdçülük veya Thomasçı bakışın modern dönemdeki adlandırılmasıyla radikal İbn Rüşdçülük veya radikal Aristoculuktur.<sup>42</sup>

Tekrar İbn Rüşd'ün şerhlerinin niteliğine dönecek olursak andığımız yazma tarzından dolayı şerhlerin odak noktalarındaki bazı idelerin hangisinin Aristo'ya referans yaptığı hangisinin ise bizzat İbn Rüşd'ün görüşü olduğu, bugün dahi İbn Rüşd uzmanlarının şikâyetçi olduğu bir konudur.<sup>43</sup> Filozofun insanların tasdike ulaşmasında aklı kapasiteye dayalı olarak yaptığı hatabî, cedelî ve burhanî tasnife eserlerini yazma tarzında da sıkı sıkıya bağlı olması, bazı noktalarda hususî görüşlerini tespit etmeyi zorlaştırmaktadır.<sup>44</sup> Keza İbn Rüşd'ün özgün felsefî sistemini oluştururken Gazâlî başta olmak üzere kelâmcıları kısmen hedef tahtası olarak belirleyerek diyalektik bir seyir izlemesini bu bağlamda zikretmek gerekir. Böylelikle 13. yüzyıl felsefî atmosferine İbn Rüşd'ün Aristo yorumları ile bazı yorumlarda da parçalarını bulabileceğimiz İbn Rüşd'ün özgün felsefesinin orantılı bir şekilde nüfûz etmediğini, ayrıca onun Batı düşüncesine bir filozof olarak yaptığı etki ile bir Aristo yorumcusu olarak yaptığı etkiyi tefrik etmenin kolay olmadığını söyleyebiliriz.<sup>45</sup> Latin İbn Rüşdçülüğü başlangıç olmak üzere daha sonraki asırlarda Batı düşüncesinde İbn Rüşd algısının İbn Rüşd'ün özgün teorilerinden farklı bir mecrada seyretmesinde, filozofun farklı yorumlamalara imkân tanıyan sistemine kısmî bir pay vermek gerekir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün özgün görüşlerini kıstas olarak kabul edersek 13. yüzyılda İbn Rüşdçülük olarak adlandırılan akımın tamamen filozofun özgün görüşlerini takip eden

<sup>41</sup> Fernand Van Steenberghen, *La Philosophie au XIIIe siècle*, Louvain and Paris, 1991, ss. 67-107, "The Parisian Condemnations of 1270 ve 1277", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed., Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, s. 65, Fernand Van Steenberghen, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., s. 1.

<sup>42</sup> O. Leaman, modern dönemde biyografisi büyük oranda efsanevî ve romantik okumalara konu olan İbn Rüşd'ün daha ziyade münzevî bir kişilik, görüşlerini titizlikle ifade eden ve özenli bir dil kullanan birisi olmasının daha muhtemel olduğunu ifade etmiş; ayrıca İbn Rüşd'ün kendi görüşlerini radikal olarak değerlendirmedeğini, herhangi dinî bir şüpheye sahip olmadığını ve İslâm'la ilgili heterodoks bir görüşe meyletmediğini; bunun tersine Malikî mezhebine mensup bir yargıç olarak inaçlı birisi olduğunu ve bu legal okula karşı her hangi bir orijinal olmayan görüş serdetmediğini vurgulamıştır. Leaman, bu nedenlerle Hristiyan Avrupa'da önemli bir yer edinen radikal İbn Rüşdçülük fenomeninin eğer yaşasaydı İbn Rüşd'ü bir hayli şaşırtacağını vurgulamıştır. Oliver Leaman, "How Modern is the Thought of Ibn Rushd", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, ed., Komisyon, Sivas-2009, C.I, s.12-13.

<sup>43</sup> Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İstanbul-2006, s. 264.

<sup>44</sup> Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri, Din ve felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Ankara-2007, s. 62.

<sup>45</sup> Oliver Leaman, "Averroes and the West", *Averroes and the Enlightenment*, ed., Mourad Wahba and Mona Abousenna, Prometheus Books, New York-1996, s.58.

bir ekole denk düşmediğini söyleyebiliriz.<sup>46</sup> Bu nedenle Batı'daki İbn Rüşdçülüğün örneğin bir Kantçılık gibi sıkı sıkıya felsefî bir ekolü adlandırmadan uzak olduğu kabul edilmektedir.

Bu bağlamda Paris Üniversitesi Sanatlar Fakültesi'nde 1250 ile 1277 arasında İbn Rüşdçü olarak telakki edilen başlıca iki filozof vardır; Siger ve Boethius.

## 2. İbn Rüşdçülük

### 2.1. Brabantlı Siger

Siger 13. yüzyıl felsefesinde özgün bir yerde durmaktadır. Özellikle felsefî psikoloji alanında ana akımdan ayrılmaktadır. *Questiones in librum tertium de anima*, *Tractatus de anima intellectiva* ve *De intellectu* adlı yapıtlar önde gelen eserleridir.<sup>47</sup>

Siger, ilmî yöntem bakımından akıl ve iman arasındaki ilişkide farklı bir tarz geliştirmiştir. O, imanı daha üst bir statüye yerleştirerek ilmî araştırma bakımından kendisine/filozofa bir alan açmıştır. Onun metoduna göre aklın vardığı sonuçların imana ters gelmesi doğal bir durum arzedecek fakat sonuç imanı aşındıracak bir konumda olmayacak, nihaî karar ise iman lehinde olacaktır. Siger *De anima intellectiva* adlı eserinin girişinde “Biz bu eserde hakikatten ziyade filozofların bu konuda ne dediğini ve niyetlerinin ne olduğunu araştıracağız. Çünkü biz felsefî bir usul takip ediyoruz” demiştir.<sup>48</sup>

E. Gilson bu durumun bilgi-iman dikotomisinde zihinsel gelgitler yaşayan her insan için doğal bir yöntem olduğunu, günümüzde dahi bazı insanların inandırdıkları şeyleri kendilerine itiraf etmeden önce içlerinde büyük bir direnişe karşı savaşmak ve onları yenmek zorunda kaldıklarını, 13. yüzyılın dinî atmosferi tasavvur edildiğinde ise söz konusu yöntemin çok daha meşru bir tavır olabileceğini vurgulamıştır.<sup>49</sup> Siger doğal aklın kesinliğinin imanın bizlere sunduğu kesinlikten daha alt düzeyde olduğunu savunmaktadır.<sup>50</sup> Aşağıdaki sözler Siger'in felsefî metodunu daha açık bir şekilde göstermektedir:

“Eğitim ve hakikatin temasası içinde yaşamak istediğimiz için, doğal, ahlaksal ve ilâhî şeyleri Aristoteles'in düşüncesine ve düzenine göre ele alacağız; filozoflara verilmemiş olan ilâhî vahyin ışığı tarafından bizlere açıklanan Ortodoks inancın haklarına zarar vermeden bunu yapacağız; çünkü ilâhî mucizeleri

<sup>46</sup> Oliver Leaman, “Is Averroes an Averroist”, *Averroism in the Middle Ages and in the Renaissance*, ed. Friedrich Niewöhner and Loris Sturlese, Zürich: Spur Verlag, 1994:9-22, s.22.

<sup>47</sup> Z. Kursiewicz, agm. s. 613.

<sup>48</sup> C.H. Lohr, agm. s. 88.

<sup>49</sup> Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, çev., Ayşe Meral, İstanbul, 2007, s. 547.

<sup>50</sup> Age. s. 548.

değil de, doğanın olağan ve alışıldık gidişatını dikkate alan filozoflar şeyleri, teolojik hakikate ters düşmeden- ki teolojik hakikatin bilgisi daha üst bir ışığa bağlıdır- aklın ışığına göre açıklamışlardı. Filozofun, aklın ulaşabildiği alt nedenlere göre bir şeyin zorunlu veya imkânsız olduğu sonucuna varması, erdemi ve nedenselliği hiçbir mahluk tarafından anlaşılamaz olan yüce neden sayesinde eşyanın farklı olabileceğini söyleyen imana ters düşmez.”<sup>51</sup>

Siger’in bu sözleri din ve felsefe bağlamında Fârâbî ve İbn Rüşd’ün temel tezlerinin amatör bir şekilde aslına sâdik olarak okunması ama farklı bir reproduksiyonudur. Buna rağmen Siger’in metodu İbn Rüşd’ün savunduğu aynı ve tek olan hakîkatın burhânî, cedelî ve hatabî yöntemle idrak edilmesi veya farklı kitleler gözetilerek açıklanması değildir. Keza Siger biri akıl ve felsefe diğeri de iman ve din açısından çelişik iki önermenin aynı anda doğru olabileceği şeklindeki çifte hakîkat teorisini de savunuyor, değildir. Fakat Siger, araştırmacısında sanki İbn Rüşd’ün yönteminin yakınlarında dolaşmış gibi bir izlenim bırakmaktadır.

Bu metodun bir yansıması olarak Siger *Quaestiones morales* adlı yapıtında, akli erdemlerin ahlâkî olanlardan daha değerli olduğunu savunarak, bir bakıma kilisenin erdem ve ahlâk öğretisine karşı çıkmıştır.<sup>52</sup>

Siger’i 13. yüzyıl felsefesinde özgün bir konuma oturtan andığımız ilmî metodolojinin bir yansıması olarak, Leibnizce monopşisizm<sup>53</sup> olarak adlandırılan aklın birliği teorisini benimsenmiş olmasıdır. Peki 13. yüzyıl skolastik felsefesini oldukça meşgul eden aklın birliği teorisi nedir? İbn Rüşd Aristo’nun *De Anima* adlı eserine yazdığı büyük şerhi olan *Şerhu’l-Kebir li Kitabi’n-nefs li Aristo* (Latince versiyonundan günümüze gelmiştir) adlı eserinde epistemolojik işlevi açısından fa’al akıl ve heyûlânî akli insan ruhundan bağımsız ayrık cevherler olarak yorumlamıştır. 1252 dolaylarında ise gerek İbn Rüşdçüler gerekse reddiyeciler bu ideyi şu şekle dönüştürmüşlerdir: Fa’al akıl ve heyûlânî akıl ontolojik olarak ayrık bir şekilde maddî olmayan cevherler/tözler olarak varolurlar.<sup>54</sup> Bu minval üzere Siger akleden ruhun insanın bedenine varlığından dolayı değil ona yalnızca işlemi açısından bağlı olduğunu savunur.<sup>55</sup> Akleden ruh ve beden sadece bir karışımından ibarettir. Heyûlânî akıl insan zihnine iştirak ettiği için anlama ve bilme işlevi yalnızca bireysel akla değil de bütün olarak insanlık türüne atfedilebilir. Dolayısıyla Siger tek ve insanlık türüne ait bir aklın varlığını, dolayısıyla bütün insanlığa ait küllî bir

<sup>51</sup> Aynı yer.

<sup>52</sup> C. H. Lohr, agm. s. 88.

<sup>53</sup> A. de Libera, age. s. 163,164.

<sup>54</sup> Bernardo Carlos Bazan, “Intellectum Speculativum: Averroes, Thomas Aquinas and Siger of Brabant on Intelligible Object”, *Journal of the History of Philosophy*, (1981) C. 19, s. 432.

<sup>55</sup> İbn Rüşd’ün konuyla ilgili olarak üç ayrı şerhteki yorumunun ayrıntılı bir tahlili için bkz. Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İstanbul-2006, ss. 287-323.



ruhun varlığını kabul etmiştir.<sup>56</sup> Böylece heyûlanî akıl ve fa'al akıl özlerinde aynı ayrık akleden cevherin iki gücü statüsünde bir bakışa konu olmuşlardır.<sup>57</sup>

Bu teori teoloji açısından bazı sorunları doğal olarak bünyesinde taşımaktadır. Tek tek insanların özgürlüğü ve sorumluluğu, ölümden sonra ruhun ayrımlaşmasının nasıllığı ve her şeyden önce ruhun kişisel ölümsüzlüğü meselesi. Ayrıca aklın birliği teorisi Hıristiyanlık öğretisi açısından da problemliydi çünkü Tanrı her gün ve her zaman yeni yeni ruhlar yaratıyordu ve bunlar ölümlülere nüfûz ediyordu. Kilise öğretisi akli beden bir sureti olarak görmüştü ve akıl ayrılabilen, bireyselleşen ve varlık haline gelen bir mahiyettedi.<sup>58</sup> Fakat Siger takip ettiği metodoloji ve vardığı sonuçlar bakımından bu çelişkili durumda bir sakınca görmemiştir.

Siger âlemin ezeliyeti teorisini de savunmuş, bunu da küllîler üzerinden ispatlamaya çalışmıştır. Siger küllîlerin fertlerde herhangi bir varlığa sahip olamayacağı, cüz'ilerin kesin belirlenmiş fertler olarak Tanrı tarafından meydana getirildiği, aynı durumun âlem için de geçerli olduğu şeklindeki görüşleri benimsememiş ve reddetmiştir.<sup>59</sup> Siger, insan türünde görüleceği gibi bozulabilen varlık ve türlerin daima var olduklarını, bunların varlıklarının var halinde olmadıkları bir süreçten sonra başlamadığını, bütün türlerin form olarak ezeli ve sebepli olduğunu, dolayısıyla âlemin de ezeli olduğunu savunmuştur. Siger'e göre türlerin bireysel varlık olarak temayüz etmediği bir zamanda onların var olmadığını söyleyebilmek mümkün değildir.<sup>60</sup> Siger, başta Aristo olmak üzere filozoflara göre insan türünün ezeli olduğunu, fakat bu ezeliğin fertlerden bağımsız düşünülemediğini, insan türünün arizî olarak, fertlerin ise özü itibarıyla Tanrı tarafından meydana getirildiğini savunmuştur.<sup>61</sup> Siger aklın, zamanın akışı içinde oluştuğunu, bedenle birleşen ruhun da bu zamanda yaratıldığını ifade etmekte, ayrıca bu durumun Tanrı'nın ilâhî iradesinde bir değişiklik meydana getirmeyeceğini savunmaktadır. Steenberghen bu noktada Siger'in Aquinas'a nazaran hem Aristo'ya hem de Hıristiyan öğretilerine daha fazla sâdik kaldığını ifade etmektedir.<sup>62</sup>

<sup>56</sup> E. Gilson, age. s. 550.

<sup>57</sup> B. C. Bazan, agm. s. 441. Siger'in akıl teorisini eleştirel bir tahlil için bkz. aynı eser, ss. 442, 446. Muammer İskenderoğlu, "Daçyalı Boethius ve Brabantlı Siger, İlk İbn Rüşdçüler ve 'Aykırı' Görüşler" *Doğu-Batı İlişkinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, ed., Komisyon, Sivas-2009, C. I, ss. 429-432.

<sup>58</sup> Abu'l Walid Muhammad, *Averroism*, Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York, 1998, s. 595.

<sup>59</sup> Siger of Brabant, "On the Eternity of the World", *St. Thomas Aquinas, Siger of Brabant, St. Bonaventure On the Eternity of the World*, ed., Cyril Vollert ve diğerleri, The Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin-1984, s. 87. Muammer İskenderoğlu, agm. s. 434.438.

<sup>60</sup> Age. s. 86, Aklın birliği konusunda İbn Rüşd'ün konumu, Siger'in yorumlama şekli, Aquinas'ın reddiyesi ve Siger'in cevapları ile ilgili ayrıntılı bir çalışma için bkz. Tony Dodd, *The Life and Thought of Siger of Brabant, Thirteenth-Century Parisian Philosopher*, The Edwin Mellen Press, New York-1998, ss. 202-294.

<sup>61</sup> Siger of Brabant, age. s.85.

<sup>62</sup> F. V. Steenberghen, age. s. 6-8.

## 2.2. Daçyalı Boethius

1250-77 yılları arasında Paris Üniversitesi'nde İbn Rüşdçü olarak adlandırılan bir diğer filozof ise Boethius'tur. O, aklın birliğini savunmaktan ziyade hakikat karşısında filozofun konumu ve dünyevî mutluluk hakkındaki görüşleri ile 1270 ve 1277 yasaklamalar listesine girmiştir. Boethius Plotinus'un metafizik mistisizmini çağrıştıracak şekilde aklın teemmül ve temaşası ile alttan üste doğru hiyerarşik nedenleri takip ederek kendisinden başka bir nedene sahip olmayan, değişmez ve ebedî olan ilk sebebe doğru gidilebileceğini, onun bilgisine sahip olabileceğini, onu temaşa edebileceğini ve bu işlevden mistik bir haz duyacağını savunmuştur.<sup>63</sup> Söz konusu işlevi gerçekleştiren kahraman ise hayat serüveni, bu yüce mutluluğu elde etmeye odaklanmış filozoftur. Boethius filozofun hayat tarzı olarak aktardığı mezkur yaşam sürecinin en doğru tercih olduğunu fakat bu uğurda çaba sarf etmeyenlerin de doğru bir hayat tarzı sürdürmediklerini benimsemiştir.<sup>64</sup> Böylelikle akıl, hakîkati, imanî bir sezgi ile temaşa edebilecektir. Boethius'un bu görüşlerinde de aynı şekilde çifte hakikat teorisinden ziyade felsefe ve akıl yoluyla hakîkatin temaşası ve bilgisini kazanmak önplana geçmektedir ki bu da aynı Siger de olduğu gibi iman ve akıl, din ve felsefe bağlamında İbn Rüşd'ün özgün görüşlerine daha yakındır. Boethius'un şu sözü bu bağlamda ilginçtir:

“Bu beşeri hayatta mümkün akılla bildiğimiz mutluluğun en mükemmeli, iman sayesinde gelecek hayatta ulaşacağımız mutluluğa en yakın olandır”<sup>65</sup>

E.Gilson bu tür bir hakikat arayışında Boethius'un Hıristiyan inancını konu dışında bırakmakla kalmadığını, lâkin onun uzağında mutsuz olmadığını da hissettirdiğini vurgulamıştır.<sup>66</sup> Ayrıca Boethius aklî ve ahlâkî erdemler konusunda da Siger'le benzer bir tutumu benimseyerek aklî erdemlerin işlevleri açısından insanda bulunan en mükemmel melekeler olduğunu kabul etmiştir.<sup>67</sup>

## 3. İbn Rüşdçülüğe Reddiye

Albert ve Aquinas, aklın birliği konusunda İbn Rüşdçü filozoflara karşı eleştirel bir tutum takınmışlardır.<sup>68</sup> Önce Albert 1256 yılında *De Unitate intellectus contra Averroem* adlı bir risale telif etmiş, bir benzerini ise 1270 yılında Aquinas yazmıştır. Ayrıca Bonaventure 1273 yılında yazdığı *In hexaameron* adlı eserinde bireysel ölümsüzlüğü imkânsız olarak kabul ettik-

<sup>63</sup> Muammer İskenderoğlu, agm. s. 433.

<sup>64</sup> E. Gilson, age. s. 551, B. C. Bazan, “Siger of Brabant”, *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed., Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, s. 634.

<sup>65</sup> E. Gilson, age. s. 552.

<sup>66</sup> E. Gilson, age. s. 552.

<sup>67</sup> C.H. Lohr, agm. s. 88.

<sup>68</sup> Z. Kursiewicz, agm. s. 614.

leri gerekçesiyle Aristo ve İbn Rüşd'ü eleştirmiştir.<sup>69</sup> Bu eleştiriler, bir sonraki kuşakta Romalı Gilles<sup>70</sup> ve Raymond Lull tarafından daha şiddetli bir şekilde devam ettirilmiştir.<sup>71</sup>

Aquinas bazı eserlerinin ilgili yerlerinde konuyu ele almış ve andığımız şekilde bizzat bir reddiye yazmıştır.<sup>72</sup> Eserde Aquinas, aklın birliği teorisinin Aristo'nun özgün görüşlerinde bulunmadığını bu durumun İbn Rüşd'ün çarpık yorumlamasından kaynaklandığını savunmuş, bir Aristo yorumcusu olarak İbn Rüşd'e yönelik olarak ana yapıtlarında sergilediği saygın üslubun yerini ithamkâr bir tarz almıştır. Aquinas eserin girişinde şöyle demektedir:

“Uzun zamandır aslı İbn Rüşd'ün eserlerinde bulunan akılla ilgili bir yanlış hızla yayılmaktadır. İbn Rüşd Aristo'nun başlattığı bu mümkün olan şeyi araştırmayı sürdürmekte fakat o bu materyali çarpık bir şekilde isimlendirmektedir. Buna göre akıl bedenden ayrı bir şekilde varolan bir cevherdir; kendi formu olarak onunla hiçbir şekilde birleşmez ve daha da ötesi bu heyûlanî akıl bütün insanlarda birdir. Biz bunu reddeden çok şey yazdık fakat konu hakkındaki bu tür yanlışlar hakîkate karşı saygısız bir şekilde devam ediyor, bizim buradaki amacımız bir kere daha bu yanlışla karşı yazmak ve kesin bir şekilde reddetmektir.”<sup>73</sup>

Aquinas aklın birliği teorisinin Aristo'da, Themistius ve Theophrastus gibi Helenistik şârihlerde<sup>74</sup> Gazâlî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflarda<sup>75</sup> olmayan bir düşünce olduğunu, bu teoriyi savunan Latin düşünürlerin hata içinde olduklarını ve böyle bir manzaradan tamamen İbn Rüşd'ün sorumlu olduğunu ifade etmektedir.

Aquinas risale boyunca Aristo'nun *De Anima*, *Nikomakhos'a Etik* ve *Fizik* adlı eserlerine atıf yaparak, hem fizik ilkeleri hem de epistemolojik açıdan Aristo felsefesinde böyle bir teorinin olmadığını, dikkatli bir şekilde okunduğunda Aristo'nun heyûlanî akıl ve fa'al aklı ayrı olarak kabul ettiğini, göstermeye çalışır.<sup>76</sup> Aynı şekilde İbn Sînâ'nın aklı, beden bir formu olarak ruhun bir gücü olarak kabul ettiğini,<sup>77</sup> Gazâlî'nin de ruhun hareket eden ve bilen olmak üzere iki gücünün bulunduğu<sup>78</sup> dolayısıyla bu filozoflarda aklın birliği ile ilgili her hangi bir görüşün bulunmadığını, Aris-

<sup>69</sup> Oliver Leaman, *Averroes and his Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1988, s. 165.

<sup>70</sup> C.H. Lohr, agm. s.91.

<sup>71</sup> T. Dodd, age. s. 5.

<sup>72</sup> Thomas Aquinas, “On There Being Only One Intellect”, translated by Ralph McInery, *Aquinas Against The Averroists*, Prudue University Press, Indiana, 1993, ss. 18-155.

<sup>73</sup> Age. s. 19.

<sup>74</sup> Age. s. 141.

<sup>75</sup> Age. s. 139.

<sup>76</sup> Age. s. 55.

<sup>77</sup> Age. s. 77.

<sup>78</sup> Aynı yer.

tocu geleneğe bu yanlışı İbn Rüşd'ün soktuğunu, onun fa'al ve heyûlanî akıl konusunda Aristo'yu, Themistius ve Theophrastus gibi yorumcuları yanlış yorumladığını<sup>79</sup> ve Meşşâî felsefeyi saptırdığını<sup>80</sup> ifade etmiştir. Aquinas risalenin son paragrafında ise Siger'in "Akıl vasıtasıyla zorunlu olarak sayıca aklın bir olduğu sonucuna vardım fakat kesinlikle bunun imana karşı olduğunu iddia ettim" sözüne atıf yapmaktadır. Aquinas, bu nedenle Siger'in, imanı, *karşıtı zorunlu olarak sonuçlanabilecek şeyler hakkında bir şey* olarak düşünebilecek bir pozisyona düşürdüğüne işaret etmektedir. Varılan bu sonuç ise, Aristo mantığının -özdeşlik ve çelişmezlik olmak üzere- temel ilkeleri açısından çok tehlikelidir. Çünkü buna göre zorunlu olarak sonuçlanabilecek tek şey, karşıtı yanlış ve imkânsız olan zorunlu hakîkattir; oysa klasik mantığa göre, A doğru ise A-olmayan yanlıştır. İbn Rüşdçü kişi ise A olduğunu düşünmemizi ama A-olmayana inanmamızı ister. Buna karşın aynı anda hem A'yı hem de A-olmayanı doğru olarak ileri süremeyiz. Aquinas'a göre, İbn Rüşdçülerin bu şekilde savunduğu önerme türü çok sakıncalı bir durumu mahiyetinde barındırmaktadır. Çünkü bu önermeyi zorunlu olarak imanin yanlış ve imkânsız olduğu şeklindeki önerme takip edecektir.<sup>81</sup> Bu aşamada Aquinas aklın birliği hakkında İbn Rüşdçülere karşı yazdığı reddiyesinin final cümlesine gelmektedir:

"Bu tür bir durum Teslis, Tanrı'nın hulûl etmesi ve bunun gibi alanlara da yönelebilecek tehlikeli bir yöntem ve akıl yürütme tarzıdır."<sup>82</sup> Kanaatime göre, Hıristiyan dogmaların İbn Rüşdçülerin yönteminden bu şekilde korunması babında Aquinas'ın gündem dışında tuttuğu bir başka mantık kuralı vardır ki o da *Üçüncü Halin İmkânsızlığı* ilkesidir. Önceki iki ilkenin, bu ilke açısından -İbn Rüşdçülerin yöntemi vasıtasıyla- bahsedilen statüye sürüklenip sürüklenmediği konusunda Aquinas ve İbn Rüşdçülerin tutumlarına daha yakından bakmak bize faydalı bir zihnî imkân sunabilecektir.

Kaynaklar Aquinas'ın eleştirilerine karşı Siger'in 1270 yasaklamasının hemen öncesinde Agostino Nifo'nun yazılarında atıf yaptığı fakat şu an kayıp olan *De intellectu* adlı bir risale yazdığını aktarmaktadır.<sup>83</sup> Aynı şekilde Siger, Aquinas'ın reddiyesinden üç yıl sonra bitirdiği *Tractatus de anima intellectiva* adlı eserinde de Aquinas'ın karşı delillerine cevap vermiş ve İbn Rüşd'e atıflar yaparak aklın birliği teorisini savunmayı sürdürülecektir.<sup>84</sup>

Bu noktada akılların birliği teorisine yol açan ve İbn Rüşd'ün Aristo'nun *De Anima* adlı kitabının III'e 5 kısmındaki yorumlarından kaynayan probleme kısaca değinmek istiyorum. A. Hyman ile beraber söylersek Aristo *De*

<sup>79</sup> Age. s. 141.

<sup>80</sup> Age. s. 79,141.

<sup>81</sup> A. de Libera, age. s. 370.

<sup>82</sup> Aquinas, age. s. 143.

<sup>83</sup> Z. Kursiewicz, agm. s. 615, 616, T. Dodd, age. s.251.

<sup>84</sup> Z. Kursiewicz, agm. ss. 617-621.

*Anima* III'e 5'in son pasajlarında iki çeşit akla ait iki ayrı bilgi türü olduğunu ifade eder.<sup>85</sup> Buna göre birincisi küllî aklın bilgisidir ki bu ezeldir; ikincisi ise kuvve halinden fiil haline çıkan insanî akılların bilgisidir ki bu da zaman içerisinde.<sup>86</sup> Aristo'ya göre, insan aklı zaman içerisinde olmasına rağmen ölümsüz ve ezeli olabilir fakat bunun nasıl olabileceği konusunda filozof suskundur. Öte yandan Aristo'nun küllîleri idrak etmek babında fa'al aklın akletmedeki rolünün hangi tarzda düşünülürse düşünülün, bu aklın makûlleri heyûlânî akla verdiğini savunan bir tür telkincilik ve işrakilik taraftarı olmadığı açıktır.<sup>87</sup> Aristo'nun *De Anima* III'e 5'te irdelediği fakat problemin gerek epistemolojik gerekse teolojik olarak gidebileceği boyutlarını açıklığa kavuşturmadığı bu problem, uzun asırlar boyunca onun şârihleri vasıtasıyla farklı yorumların birer çarpışma arenasına dönmüştür. İbn Rüşd'ün bu esere yönelik olarak yazdığı şerhler ise problemlere farklı bir boyut katmıştır. İbn Rüşd *el-Muhtasar fi'n-Nefs*'de heyûlânî akli bilfiil ve mufârik bir cevher olarak ortaya koymaktan ziyade, onun insan bedeninde bulunan salt bir istidat olduğunu ispatlamayı amaçlamış<sup>88</sup> *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs*'te uzlaşmacı bir tavır sergileyerek, İskender'in yorumu gibi bir yandan heyûlânî akli maddî sûretlerden bağımsız bir istidat kabul etmiş fakat aynı zamanda Themistius'un yorumunu da takip ederek onun aşkın bir cevher olduğunu telakki etmiş<sup>89</sup> ve nihayet *Şerhu'l-Kebîr li-Kitâbi'n-Nefs*'te ise heyûlânî aklın ezeli boyutunu sergileyerek, yine ezeli ve ayrık bir ilke olan fa'al aklın insanda küllî bilginin oluşumundaki rolünü vurgulayarak, bir bakıma bilginin objektif boyutunu teminat almaya çalışmıştır.<sup>90</sup> Aquinas'ın İbn Rüşdçülüğe reddiyesindeki bazı önemli noktaları ve bu konudaki bazı çalışmaları İbn Rüşd'deki temelleri bakımından tetkik eden R. C. Taylor,<sup>91</sup> basit bir şekilde söylemek gerekirse, bu problemin çözümünde İbn Rüşd ve Aquinas'ın epistemolojik olarak temel postula ve yöntemlerinin farklı olmasından dolayı farklı sonuçlara vardıklarını,<sup>92</sup> sonuç olarak ise analiz ettiği iki delil bağlamında Aquinas'ın kendi amaçladığı başarı açısından yeterlilik sağlayamadığını ileri sürmektedir.<sup>93</sup> Şu halde, Aquinas'a göre bilfiil küllî/makûl, maddeden soyutlandığı zaman akılların çokluğunda var olabilmekte,<sup>94</sup> İbn Rüşd'e göre ise maddelik makûlun/küllînin bilfiil varolmasını engel-

<sup>85</sup> Arthur Hyman, "İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şarihler", *Sakarya Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, çev. Atilla Arkan, Sakarya-2002, C.6, s.49.

<sup>86</sup> Aynı yer.

<sup>87</sup> Agm. s.49-50.

<sup>88</sup> Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İstanbul-2006, s.287,288,289-301.

<sup>89</sup> Age. s. 311, 301-310.

<sup>90</sup> Age. s. 323, 311-323.

<sup>91</sup> Richard C. Taylor, "Averroes' Epistemology and Its Critique by Aquinas" *Essays in Memory of Msgr. E. A. Synan*, ed., R. E. Houser, Center for Thomistic Studies, ss. 147-177.

<sup>92</sup> Agm. s. 175.

<sup>93</sup> Agm. s.174.

<sup>94</sup> Aynı yer.

lediği müddetçe, makûl/külli ortaya çıkmamakta ve idrak edilememekte,<sup>95</sup> böylece ayrık bir cevher olan heyûlânî akıl olmaksızın insanın beyinde maddî içsel bir güç olarak varolan tefekkür işlevsiz kalmakta, keza tefekkür gücü olmaksızın heyûlânî akıl da tikellerin duyusundan başlayan süreçte küllî idrak üretememektedir<sup>96</sup>. Dolayısıyla heyûlânî akıl ve fa'al aklın epistemolojik işlevleri açısından mı yoksa ontolojik statüleri yani akıl türleri olarak mı ayrık iki cevher addedilmesi gerektiği konusunda İbn Rüşdçüler ve Aquinas arasındaki tartışmalarda bir belirsizlik söz konusudur. Fakat nihaî olarak hangi açıdan olursa olsun ucu mezkur teolojik dogmaların sorgulanmasına çıkacak şekilde bu iki aklın bir oldukları veya olmadıkları bu yüzyılda kıyasıya tartışılmış bir temadır. Konuyu ayrıntılı bir şekilde analiz etmek bu makalenin boyutlarının ötesine düşeceği için İbn Rüşd'ün andığımız dönemdeki etki ve algılanmalarına dair diğer sahalara geçebiliriz.

#### 4. İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirilerinin Teologlara Yönelmesi

İbn Rüşd kelâm-felsefe ilişkisinde her ikisine de belirlediği alanlar açısından özgün bir yerde durmaktadır. Aristo şerhlerinde burhanî bir metot kullanırken *Faslu'l Makâl*, *el-Keşf* ve *Tehâfut'ut-Tehafût* üçlemesini ise 'basitler'e yönelik diyalektik bir tarzda telif etmiştir.<sup>97</sup> O, bir kelâmcı olarak nitelendirildiği Gazâlî'ye karşı *Tehâfut'ut-Tehafût* adlı eseri yazmış, *Faslu'l Makâl* adlı eserinde din ve felsefe ilişkilerini tetkik etmiş, ayrıca *el-Keşf*'de daha önce Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazâlî'nin yaptığı gibi bizzat İslâm kelâm ekollerini irdeleyerek hem yeni bir kelâm ve kelâmcı tanımı yapmış hem de kendisinden önceki kelâm ekollerini ciddi bir şekilde eleştirmiştir.<sup>98</sup> İbn Rüşd'ün kelâmcılara yönelik diyalektik bir tarzda serdettiği söz konusu görüş, tenkid ve reddiyelerinin, teologların tek otorite olduğu 13. yüzyıl Latin dünyasının atmosferine aktarıldığını düşündüğümüzde onu bıçak sırtında olan bir filozof haline getirdiğini söyleyebiliriz. Böylelikle A. de Libera'nın "hiçbir filozof İbn Rüşd kadar yanlış anlaşılmamış ve onun kadar iftiraya uğramamıştır"<sup>99</sup> sözünün en azından bu dönemdeki felsefî ve toplumsal kökenlerini de kısmî olarak anlamış oluruz. Üstelik filozofun kelâmcılara yönelik olarak serdettiği görüşlerin bir bütün halinde değil de fragman, bölümlenmiş ve çarpıtılmış şekilde Latin dünyasına aktarıldığını düşündüğümüzde manzara entelektüel ilgi açısından daha da câzip bir seyir halini alacaktır. Çünkü filozofun kelâmcılara yönelik olarak gösterdiği küçümseme ve aşağılayıcı üslubun Latin dünyasında Mutezilî ve Eşarîler'den ziyade farklı bir sınıfa yani teologlar

<sup>95</sup> Aynı yer.

<sup>96</sup> Agm. ss.157-163.

<sup>97</sup> F. Terkan, age. s. 62,63.

<sup>98</sup> İbn Rüşd'ün kelâmcılara yönelik eleştirileriyle ilgili daha geniş bir çalışma için bkz. Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirileri*, Ankara-2007, ss. 141-179.

<sup>99</sup> A. de Libera, age. s. 155.

sınıfına yöneldiği aşikâr olmaktadır ve başta Albert, Aquinas, Gilles ve Lull İbn Rüşd'ün kelâmcılara yönelik bu eleştirilerini bizzat üzerlerine almışlardır. Örneğin A. de Libera'nın da aktardığı gibi Gilles *De erroribus philosophorum* adlı eserinde İbn Rüşd'ün Aristo'nun bütün hatalarını tekrarladığını aktarmıştır. Gilles, İbn Rüşd'ün *Metafizik* kitabının II. ve XI. bölümlerinde yoktan yaratmayı kabul etmediğini böylelikle Hristiyanların ve Müslümanların yasasını reddederek bütün dinleri eleştirdiğini beyan etmiş ve

“Bütün bunların en kötüsü de bizleri ve bir dine sahip olan herkesi “gevezeler”, “boş konuşanlar”, “akılsız insanlar” olarak adlandırmıştır. Fizik'inin VIII. bölümünde ise dinleri eleştirmiş ve akılla değil de kaprisle oluşturmuş gibi teologların görüşlerini de “fantezi” olarak görmüştür.” demiştir.

A. de Libera, Gilles'in doğal olarak Latince “geveze” ve “boş konuşanlar” anlamlarına gelen *loquentes*' kelimesinin Arapça *mütekellimûn* (kelâmcılar) kelimesinin tercümesi olduğunu ve İbn Rüşd'ün bu kelimeyle Mutezilî ve Eşarî kelâmcılarına gönderme yaptığını bilemeyecek durumda olduğuna işaret etmiştir.<sup>100</sup> Peki bunun sebebi ne olabilir? İbn Rüşd şerhlerinin hangisinin hangi mütercimler tarafından çevrildiğini belirlemek amacıyla, bu metinleri Arapça ve Latince'si ile karşılaştırıp, literal olarak ayrıntılı bir şekilde analiz eden D. N. Hasse, bu çevirilerin büyük çoğunluğunu M. Scot'un yaptığı sonucuna ulaşmış; bu mütercimin Tuleytula'daki diğer meslektaşlarından farklı bir tekniğinin olduğunu, şerhlerde yer alan Kur'an'dan alıntılar ve Eşarî gibi bazı kelâm ekolleriyle ilgili bilgileri de içeren İslâm kültürü ve Arap grameri ile ilgili atıfları metinlerden çıkardığını tespit etmiştir.<sup>101</sup> Dolayısıyla filozofun büyük oranda eleştirel baktığı kelâm ekolleri ile ilgili şerhlerde yaptığı atıfların, bağlamın gönderimi açısından mütercim tarafından failerin çıkarılıp mef'ullerin (belki de bilinçli olarak) bırakılması Gilles örneğinde gördüğümüz gibi böylesine bir çarpık okumaya mahal vermiş olabilir.

13. yüzyılda İbn Rüşdçülükle mücadelenin entelektüel olan ve siyasî olanlar olmak üzere iki tür yöntemle sürdürüldüğünü görmekteyiz. Birincisinde yukarda da değindiğimiz gibi 13. yüzyılın önde gelen teologları aklın birliği teorisi başta olmak üzere İbn Rüşdçülere karşı reddiyeler yazmışlardır. İkinci yöntemi ise bizzat resmî yasaklamalar oluşturmaktadır. Resmî yasaklamaların arka planı ise bizzat siyasal teolojinin yapılanması ile ilgili bir durumdur.

13. yüzyıl Latin dünyası daha önce de değindiğimiz gibi siyasal teolojinin egemen olduğu bir yüzyıldır. Kilise toplumsal alanı, bireysel yaşantıyı, üniversite müfredatlarını, savunulması ve reddedilmesi gereken felsefî akım ve görüşleri belirleyen tek otoritedir. 13. yüzyıl boyunca Paris Üniversitesi'nde bir dizi halinde devam eden yasaklamalar andığımız duruma en çarpıcı ör-

<sup>100</sup> A. de Libera, age. s. 163.

<sup>101</sup> Dag Nikolaus Hasse, “Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century”, *XII. International Congress of Medieval Philosophy*, Palermo-2009, ss. 24-26.

nektir. Bu aşamada Paris Üniversitesi'nin yapılanmasına kısaca değinip bilahare 1270 ve 1277 yasaklamalarına geçmek istiyorum.

Paris Üniversitesi Katolik öğretilerin bütün Avrupa'ya ilmî bir yöntemle yayılması amacıyla 13. yüzyılın başında kurulmuştur. Üniversite üzerinde yerel krallardan ziyade Roma etkisi söz konusudur. İbn Rüşdçülüğün Paris Üniversitesi'ne girmesi, belirlenen amacın tersi bir seyir ihtimalini doğurmuştu. Bu nedenle Papalık üniversitedeki entelektüel hareketliliği devamlı takip etmişti. Aristo'nun fizik ve metafizik öğretileri yüzyılın ilk yarısında yasaklanmıştı. 1255 yılına gelindiğinde mezkur öğretiler Paris Üniversitesi Sanatlar Fakültesi müfredatına resmi olarak girmiş,<sup>102</sup> fakat devamlı takip edilen bir öğreti olmuştur.<sup>103</sup>

İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkileri ve kelâmcılara yönelik olarak bahsettiğimiz tutumlarını göz önüne aldığımızda 13. yüzyılda Aristo'ya ait olsa dahi İbn Rüşd adına savunulan birçok görüş siyasal bir boyut kazanmıştır.<sup>104</sup> Örneğin pratik felsefe ile hiç ilişkisi bulunmamakla beraber tamamen psikolojik ve metafizik bir problem olmasına rağmen İbn Rüşd'e atfedilen aklın birliği teorisinin 1270 ve 1277 yasaklamalarının bazı önermelerine içkin olması bahsettiğimiz hususla örtüşmektedir.

Resmî yasaklamalar bize savunulması, yaygınlaştırılması ve okunması yasaklanmış olan maddeler listesi sunmaktadır. Paris Üniversitesi özelinde düşündüğümüzde Teoloji Fakültesi'nin Sanatlar Fakültesi'ne müdahalesi olarak görülmektedir. Üniversitenin yapılanması gereği Tıp, Teoloji, Hukuk ve Sanatlar Fakültesi'nde doktora düzeyinde tahsil yapacak öğrencilerin Sanatlar Fakültesi'nde lisanslarını tamamlamaları zorunluydu. Uckelman'a göre, Sanatlar Fakültesi gerek fizik gerekse metafizik bahislerde, bu alanlara yönelik geçici olarak sürdürdükleri öğretilerin -aklın birliği teorisinde olduğu gibi- teolojik olarak nihai sonuçlarının hangi noktalara gidebileceği ile ilgilenmiyordu.<sup>105</sup> Bu nedenle 1255 yılına değin Sanatlar Fakültesi, ilgili alanlarda teologların müdahalelerine maruz kalarak uyumlu bir seyir izlemişti. Bu tarihten sonra söz konusu alanlardaki sınırlandırmalar resmi olarak kalkınca iki fakülte arasındaki gerilim anılan yasaklamalarla sonuçlanmıştır.<sup>106</sup> Bu olgu iki fakülte arasındaki gerilimin, dolayısıyla söz konusu yasaklamaların en önemli âmillerinden birisiydi.<sup>107</sup> Bu yasaklamalardan sonra İbn

<sup>102</sup> C.H. Lohr, agm. s. 87.

<sup>103</sup> John F. Wippel, "The Parisian Condemnations of 1270 and 1277", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Ed. Jorge J. E. Gracia, and Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, 2006, s. 62.

<sup>104</sup> Irving L. Horowitz, "Averroism and the Politics of Philosophy", *The Journal of Politics*, Vol. 22, (1960)4, s. 706-710.

<sup>105</sup> Sara L. Uckelman, "Logic and the Condemnation of 1277", *Journal of Philosophical Logic*, (2010)39:2, s. 212.

<sup>106</sup> T. Dodd, age. s. 402.

<sup>107</sup> S. L. Uckelman, agm. s. 210.



Rüşd'ün eserlerinin de dahil olduğu bazı kitaplar ya imha edilmiş ya da yasaklananlar rafına kaldırılmış, Teoloji Fakültesi'nde öğrencilere bu görüşleri tartışmayacağı, savunmayacağı ve karşılaştıklarında da daha üst rütbelere haber verileceği üzerine yeminler ettirilmiş, ilgili görüşler Sanatlar Fakültesi'nin eğitim ve öğretim müfredatlarından kaldırılmış, yasaklamaların etkileri ise uzun süre devam etmiştir.<sup>108</sup> Örneğin Siger'in eserleri yüzyıllarca paylaşımına açılmamış, yasaklanan kitaplar listesinde kaldığı için 1970'li yıllara kadar basılamamıştır.<sup>109</sup>

### 5. İbn Rüşdçülüğün Yasaklanması

#### 5.1. 1270 Yasaklaması

Paris Piskoposu Tempier 1270 yılında 13 maddelik bir yasaklar listesi hazırlamış ve başta Sanatlar Fakültesi olmak üzere bunları ilgili kişi ve kurumlara bildirmiştir. Yasaklanan önermelerin ilk maddesini İbn Rüşdçülüğe atfedilen aklın birliği teorisi oluşturmaktadır. Yasaklamalar listesi bir felsefî sisteme ve tek bir filozofun görüşlerine yönelik değildir. Çünkü bazı maddeleri bir filozofun aynı anda savunması mümkün değildir. Yasaklanan maddeler şu şekildedir.

1. Bütün insanlar için sayısal özdeş olan tek bir akıl vardır.
2. 'İnsan düşünür' önermesi yanlış ya da uygun değildir.
3. İnsan iradesi zorunluluk ile ister ya da seçer.
4. Yeryüzünde olup biten her şey semavi cisimlerin zorunluluğuna boyun eğer.
5. Dünya ezelidir.
6. Asla ilk insan olmamıştır.
7. İnsan olarak insanın sureti olan nefis bedenle birlikte ölür.
8. Ölümden sonra bedenden ayrıldığı için nefis cismani bir ateşle yanmaz.
9. Cüz-î irade arzusunun zorunluluğunun hareket ettirdiği etken değil de edilgen bir kuvvedir.
10. Tanrı tikelleri bilmez.

---

<sup>108</sup> S. L. Uckelman, agm. ss. 213-217, B. Karlığa, agmad. s. 270, O. Leaman, age. s.167.

<sup>109</sup> Fernard Van Steenberghen, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C-1980, s. 7, Bahsettiğimiz olguya uygun düşecek şekilde T. Dodd, Ernest Renan'ın *Averroës et l'averroïsme* adlı çalışmasını hazırladığı 1852 dolaylarında herhangi bir "İbn Rüşdçü" filozofun eserlerine ulaşamadığını ve bu çalışmayı İbn Rüşdçülük karşıtı filozofların yapıtlarından dolayı bir şekilde sürdürdüğünü tespit etmektedir. T. Dodd, age. s. 5.

11. Tanrı kendisi dışında bir şey bilmez.
12. İnsanın eylemleri ilahi İnaletin idaresi altında değildir.
13. Tanrı, ölümlü ya da cismani bir gerçekliğe ölümsüzlük ve ya da bozulma veremez.<sup>110</sup>

1,5,6 ve 8. maddeler doğrudan Siger ve Boethius'un ilgili düşüncelerine yönelikken diğerleri ise muhtemelen şifahî olarak Sanatlar Fakültesi'nde dolaşan görüşleri hedef almaktadır.<sup>111</sup> 10. madde ise Tanrı'nın tikelleri bilip bilemeyeceği konusundaki İbn Rüşd-Gazâlî-İbn Sînâ merkezli tartışmanın burada da alevlendiğini göstermektedir. Bu yasaklamadan sonra Siger başta olmak üzere Sanatlar Fakültesi'ndeki hocalar söz konusu görüşleri işlemeye devam etmişler, ayrıca yapılan ithamlara konu olan görüşlerin bizzat kendilerine değil Aristo ve İbn Rüşd'e ait olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>112</sup> Bunun üzerine Siger ve Sanatlar Fakültesi'ndeki arkadaşları Bernier of Nivelles ve Goswin of La Chapelle 23 Kasım 1276 tarihinde Fransa engizisyon mahkemesi başkanının huzuruna çıkarılmak üzere celp edilmişlerdir.<sup>113</sup>

## 5.2. 1277 Yasaklaması

18 Ocak 1277 tarihine gelindiğinde Papa 21. John, Paris Piskoposu Tempier'e bir mektup göndererek Paris Üniversitesi çevresinde dolaşan Katolik inancına karşı tehlikeli doktrinlerle ilgili bir araştırma yapmasını ve kendisine ulaştırılmasını içeren bir mektup yazmıştır. Bunun üzerine Piskopos Tempier teologlardan oluşan 16 kişilik bir çalışma ekibi kurmuştur. Komisyon 7 Mart 1277 tarihine kadar çalışarak 219 adet yasaklanan önermeler listesini hazırlamıştır.<sup>114</sup> Bazı tarihçiler Papa'nın mektubunun Viterbo'dan Paris'e ancak bir aylık zaman diliminde ulaşabileceğini, dolayısıyla Piskopos Tempier'in önermeler listesini ve şüpheli metinleri ancak iki haftalık bir zaman diliminde hazırlamış olduğunu ve bunları ilan etmek için de Papa'nın onayını beklemediğini vurgulamışlardır.<sup>115</sup> Bazıları ise Piskopos'un söz konusu mektup öncesi zaten bu önermeler listesinin hazırlık sürecinde olduğunu, çünkü kendi maiyetinde bulunan Sanatlar Fakültesi'ndeki hocalarla - 1276 yılındaki celp olaylarında da görüleceği gibi- sürekli bir münakaşa içinde olduğunu, hatta Papa'nın bu mektubu onun Viterbo'yu anılan şahıslar ve fikirleri hakkında bilgilendirmesi üzerine yazdığını ileri sürmüşlerdir.<sup>116</sup> Öte yandan hazırlanan önermeler listesi sistematik bir bütünlük içinde değil-

<sup>110</sup> A. de Libera, age. s. 371,372.

<sup>111</sup> J. F. Wippel, agm. s. 67.

<sup>112</sup> Aynı yer.

<sup>113</sup> J. F. Wippel, agm. s.67.

<sup>114</sup> Agm. s. 68.

<sup>115</sup> S. L. Uckelman, agm. s. 204.

<sup>116</sup> Agm. s. 205.

dir ve önermelerin kimler tarafından savunulduğu da ilan metnine girmemiştir. 18 Mart 1277 tarihinde ise benzer bir sürecin sonucu olarak, Cantenbury Başpiskoposu Robert Kilwardy Aristo felsefesi ve onun yorumlarıyla ilgili 30 maddelik bir önerme listesi hazırlayarak bunların Oxford Üniversitesi'nde öğretilmesini ve paylaşımını yasaklamıştır. Bu önermelerden 4'ü gramer, 10'u mantık ve 16'sı doğa felsefesiyle ilgilidir.<sup>117</sup>

1277 Yasaklaması 13. yüzyılda Paris Üniversitesi'nde bir dizi halinde devam etmiş yasaklamaların en sonuncusu ve en kapsamlısıdır.<sup>118</sup>

Piskopos Tempier ayrıca söz konusu önermeleri savunmaya ve desteklemeye cesaret edenlerin aforoz edileceğini, bu türden bir kişinin olduğunu işitenin yedi gün içinde kendisine veya üniversite yönetimine haber vermesi gerektiğini, yasaklanan görüşleri savunanların orantılı bir şekilde cezalandırılacağını deklare etmiştir.<sup>119</sup> Dolayısıyla söz konusu önermeler kınanmamış bizzat kanonik hukuk çerçevesinde yasaklanmıştır. Tempier yasaklamalarla hedef aldığı kişilerin, bu önermeleri felsefeye göre doğru, imana göre yanlış olarak telakki ettiklerini beyan etmiştir:

“Gerçekten de Katolik inancına göre doğru olmayan bazı şeylerin felsefeye göre doğru olduğunu söylüyorlar, sanki karşıt iki hakikat varmış gibi, sanki Tanrı'nın lanetlediği bu paganların metinlerinin hakikati, Kutsal metinlerin hakikatının tersini söyleyebilirmiş gibi”<sup>120</sup>

Oysa yukarda da değindiğimiz gibi Sanatlar Fakültesi mensuplarının açıkça böylesine bir yöntemi ve iddiası bulunmamaktadır.<sup>121</sup>

Yasaklanan önermeler listesini modern dönemde neşreden F. Mandonnet içerdiği temalar bakımından 219 önermenin 179 tanesinin felsefe, 40 tanesinin de teoloji ile ilgili olduğunu ileri sürerek yeni bir tasniflendirmeye tabi tutmuştur. Teoloji'deki yanlışlıkları içeren önermelerin 5'i kilise hukuku, 15'i Katolik dogmalar, 13'ü kilise erdemleri ve 7'si de diğer konularla ilgilidir. Felsefe'deki yanlışlıklarla ilgili önermelerin ise 7'si doğa, 3'ü Tanrı'nın bilinebilirliği, 2'si Tanrı'nın doğası, 3'ü ilâhî bilim ve bilgi, 11'i ilâhî irade ve kudret, 6'sı âlemin yaratılışı, 23'ü küllîlerin doğası, 8'i küllîlerin işlevi, 19'u felekler ve ayaltı varlıkların oluşması, 10'u âlemin ezeliyeti, 15'i şeylerin zorunluluk ve kontenjanlığı, 5'i maddî şeylerin ilkeleri, 27'si insan ve

<sup>117</sup> Agm. s. 206-207.

<sup>118</sup> J. F. Wippel, D. Piche'nin son dönemde yaptığı çalışmaya (*La Condamnation parisienne de 1277: texte Latin, traduction, introduction et commentaire*, Paris: J. Vrin, 1999) atf yaparak söz konusu önermelerin sayısının 219 değil 220 olduğunu ifade etmektedir. J. F. Wippel, agm. s. 65, Yasaklanan önermeler listesi için bkz. “Condemnation of 219 Propositions”, Translated by Ernest L. Fortin and Peter D. O'Neil, *Medieval Political Philosophy*, Ed., Ralph Lerner, Muhsin Mahdi, Cornell University Press, 1995, ss. 335- 354.

<sup>119</sup> J. F. Wippel, agm. s. 65.

<sup>120</sup> İlgili pasaj için bkz. A. de Libera, age. s.372.

<sup>121</sup> J. F. Wippel, agm. s. 68.

fa'al akıl, 10'u insanî aklın yöntemleri, 20'si insanî irade ve 10 tanesi de etik ve moral değerlerle ilgilidir.<sup>122</sup> Önermeleri İngilizce'ye çeviren Fortin ve O'Neil de Mandonnet'in tasnifini takip etmişlerdir.<sup>123</sup> Bu nedenle aşağıda önermelere yapacağım atıflardaki birinci rakamlar orijinal sıralamaya, ikinci rakamlar ise Mandonnet'in numaralandırmasına aittir.

Önermeler listesine baktığımızda yasaklamanın sadece İbn Rüşd felsefesine, İbn Rüşd'ün Aristo yorumlamalarına ve İbn Rüşdçüler olarak adlandırılan filozofların görüşlerine yönelik olmadığı görülmektedir. Her şeyden önce bu listede felsefî metotla ilgili olarak eleştireler yer almış, felsefî bilim ve felsefî metodoloji eleştirilmiştir. Bu nedenle yasaklanan maddeler listesinde Aquinas'a ait bazı görüşler de bulabilmek mümkündür. Fakat yasaklanan maddeler listesine baskın olan bir şey vardır o da Aristo'nun psikoloji, metafizik ve fizik öğretisi. Yasaklamalar listesi bazı bakımlardan kendi içerisinde çelişkiler ve mantık yanlışları da barındırmaktadır.<sup>124</sup>

Bu aşamada Wippel'in dipnotta künyesi verilen makalesi eşliğinde ilgili önermelerden bazılarını kökenleri açısından tahlil etmek istiyorum.

Yasaklanan önermeler listesi "Teslis en yüksek basitlikle bağdaşmayacağı için Tanrı birde üç olan değildir; bu konum zorunlu olarak eklenti ve bileşikliğine olduğu gerçek bir çokluktur. Bir taş yığınının örnekliğini farzet" (1/185)<sup>125</sup> ve "Tanrı kendi benzerinin babalığı/meydana getiricisi olamaz, babası olunmuş/vücuda getirilmiş şey bağlı olduğu bir şeyden gelen kendi başlangıcına sahiptir; dolayısıyla Tanrı'da baba olma durumu mükemmelliğin bir işareti olmayacaktır" (2/186) maddeleri ile başlamakta ve "Ayrık cevherler cevherlerine göre hiçbir yerde bulunmazlar. Bu görüş, cevherin hiçbir yerde bulunmayacağı anlamına geldiği takdirde yanlıştır. Fakat, bu görüş cevher bir yerde olmanın nedeni değildir şeklinde anlaşılır, cevherlerine göre bir mahalde olmadıkları şeklinde değerlendirilirse doğrudur."<sup>126</sup> (219/54) maddesi ile bitmektedir.

Görüleceği gibi yasaklanan önermeler listesinin ilk iki maddesi Hıristiyanlığın en esaslı dogması olan teslise yöneltilen eleştirileri hedef almıştır. Bu argümanları Sanatlar Fakültesi'nde açıkça dile getiren bir filozof veya çevre bulunduğu konusunda herhangi somut bir kanıt yoktur. Fakat mezkur dogma sebebiyle başından beri Yahudi ve Müslümanlar, Hıristiyanları sapkınla itham etmişlerdir. Önermelerin içeriğinde geçtiği şekliyle Teslis'in, Tanrısal

<sup>122</sup> S. L. Uckelman, agm. s. 214, Pierre F. Mandonnet, **Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle; étude critique et documents inédits**, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, Louvain- 1908-1911.

<sup>123</sup> "Condemnation of 219 Propositions", s. 352.

<sup>124</sup> S. L. Uckelman, agm. ss. 213-217.

<sup>125</sup> "Condemnation of 219 Propositions", s. 352.

<sup>126</sup> Age. s.342.

tözün basitlik ve mükemmellik niteliği ile çelişeceğine dair bu dönemdeki en somut bilgileri ise halihazırda Latince'ye çevrilmiş bulunan İbn Rüşd'ün Aristo'nun *Metafizik*'ine yazdığı *Tefsîru mâ ba'dut-Tabia* adlı büyük şerhinde bulabilmek mümkündür. İlgili diğer eserlerinde de kelâmcıların Hıristiyanların teslis dogmasına yönelik getirdiği eleştirilerinin aslında olması gerektiği mecrada bulunmadığını dile getiren İbn Rüşd, bu eserinde ise Tanrısal tözü basitlik (birlik) ve bileşiklik açısından irdelediği iki bağlamda, Hıristiyanların teslis inancının mantıksal açıdan tutarsız olduğunu bildirmektedir.

“Bu nedenle, Hıristiyanlar tözdeki üçleme hakkında konuşurlarken yanılığın içindedirler; bunun bir sonucu olarak onlar Tanrı'nın Bir ve Üç olduğunu iddia etmekten kurtulamamışlardır. (Tanrı'nın) bu tözü tasnif edildiği (numaralandırıldığı) zaman, bileşik olan (bu töz), ‘bir’ kavramına bileşikliğin eklenmiş olması açısından yine ‘bir’dir.”<sup>127</sup>

“Tanrı'ya atfedilen üçleme, varlıktaki değil zihindeki bir ayrımdır ve o insan zihninin farzettığı bir şeydir. Bu olgu Hıristiyanların iddia ettikleri gibi değil, şeylerin bazen bileşik bazen de ‘bir’ olması gibidir. Oysa (Hıristiyanlıktaki) teslisin üç şahsı, ‘bir(şey)’e dönüşen farklı kavramlardır.”<sup>128</sup>

İbn Rüşd'ün mantıksal açıdan teslis dogmasının tutarsızlığına hükmetmesi, araştırdığımız dönemi nazar-ı dikkate aldığımızda iki açıdan önemi haizdir. Öncelikle Kurtubalı Filozof'un Aristo metafiziğinin evreninden teslis dogmasına bu şekilde bakması, Helenistik dönemden beri gerek Logos-İlk Hareket Ettirici-Faal Akıl, gerekse etkin-şekli-gaye sebep temelinde teslis dogmasını Aristo metafiziği başta olmak üzere Yunan felsefesi ile temellendirme çabalarını boşa çıkarabilecek bir içeriğe mündemiçti. İkincil bir unsur olarak ise, yasaklamanın faillerinin, söz konusu İbn Rüşdçülük hayranlığı nedeniyle, İbn Rüşd'ün felsefi teorilerinin yanında bu tür görüşlerinin de yaygınlaşması hatta taraftar bulmasından açıkça endişe ettikleri sezilmektedir.

Bu aşamada yasaklanan diğer önermelere dönecek olursak öncelikle bir bilim olarak felsefe ve onun icracısı olarak filozofların kınandığı gözlemlenmektedir.

“Felsefi uğraştan daha mükemmel bir durum yoktur.” (40/1)<sup>129</sup>

“Bu dünyadaki en erdemli insanlar filozoflardır.” (154/2)<sup>130</sup>

<sup>127</sup> Averroès, *Tefsîru mâ ba'dut-Tabia*, ed., Maurice Bouyner, Beyrut-1938-1952, C. III, s. 1 620, 1. 4-6, Silvia Fazzo, Mauro Zonta, “Aristotle's Theory of Causes and the Holy Trinity, New Evidence about the Chronology and Religion of Nicolaus 'of Damascus'” *Laval Théologique et Philosophique*, 64, 3, (Octobre-2008), s. 688. Bu makale Suriyeli Nicolaus'un Teslis'i Aristo'nun nedenler teorisi ile temellendirmesi üzerine kapsamlı bir içerik sunmakta ve ilgili bağlamda İbn Rüşd'ün alıntıladığımız pasajlarına referans vermektedir. Agm. ss. 981-690.

<sup>128</sup> Age. c. III, s. 1 623, 1.8-12, Agm. s. 689.

<sup>129</sup> “Condemnation of 219 Propositions”, age. s. 338.

“İyilik tamamen insanın aklî erdemlere sahip olması ile mümkündür.” (144/170)<sup>131</sup>

Bu görüşler daha öncede bahsettiğimiz gibi Siger ve Boethius’a aittir.<sup>132</sup>

31/130 ve 109/129. maddeler insanî aklın, ruhsal tözün, heyûlânî akıl ve fa’al aklın ezeliği ilgili görüşlere yasaklama getirmiştir.<sup>133</sup>

Tanrı’nın bilgisi ile ilgili hususlar yasaklanan maddeler listesinde yer alan bir diğer konudur.

“Biz bu ölümlü hayatta Tanrı’yı özü vasıtasıyla bilebiliriz.” (36/9)<sup>134</sup>

“Tanrı hakkında O’nun olduğu veya O’nun varlığı dışında hiçbir şey bilinemez.” (215/10)<sup>135</sup>

“Tanrı kendisinden başka şeyleri bilmez.” (3/13)<sup>136</sup>

“Tanrı kontenjan şeyleri yakın ve ikincil sebepleri dışında doğrudan bilemez.”<sup>137</sup> (56/14) şeklindeki klasik Aristocu öğretiler yasaklanmıştır. Tanrı’nın gelecek zamanlı önermelerle ilgili bilgisinin olamayacağı yönündeki 42/15. madde yine Sanatlar Fakültesi’nde hocalık yapan Godfrey of Fontaines’in *Quodlibet* adlı eserinden alıntılanmıştır.<sup>138</sup>

İlk nedenin bütün şeylerin en uzağındaki sebep olduğu (190/16), kesin bir şekilde konuşulması mümkün olmayan şeyin, Tanrı ve başka bir aracı vasıtasıyla meydana getirilmemiş şey olduğu (147/17), Tanrı’nın bilfiil değil de süreç içinde sınırsız güce sahip olduğu (29/26) ve ilk nedenin bir âlemde daha fazla bir şey var edemeyeceği (34/27) Tanrı’nın göğü doğrusal hareket ettiremeyeceği (49/66) şeklindeki maddeler Aristo’nun fizik öğretilerini hedef almıştır.<sup>139</sup>

Yasaklanan önermeler listesinde önemli bir yer tutan ayrık cevherlerin sonsuzluğu ile ilgili maddeler ise Siger ve Boethius’un kileri olduğu kadar Aquinas’ın da ilgili görüşlerini hedef almaktadır.<sup>140</sup>

<sup>130</sup> Age. s. 338.

<sup>131</sup> Age. s. 351.

<sup>132</sup> C.H. Lohr, agm. s. 88.

<sup>133</sup> “Condemnation of 219 Propositions”, s. 348.

<sup>134</sup> Age. s. 339.

<sup>135</sup> Aynı yer.

<sup>136</sup> Aynı yer.

<sup>137</sup> Aynı yer.

<sup>138</sup> J. F. Wippel, agm. s. 69.

<sup>139</sup> “Condemnation of 219 Propositions”, s. 340,343, Wippel, agm. s. 69.

<sup>140</sup> J. F. Wippel, agm., s. 69.

Aklın birliği yönündeki görüşlere getirilen yasaklamalar da bildiride önemli bir yer tutmaktadır. Listenin 117/32, 123/118, 121/126 ve 140/118. maddelerinde aklın birliği yönündeki görüşler yasaklanmıştır. Bu önermeler ise doğrudan Siger'in konuyla ilgili teorisini dolaylı olarak da İbn Rüşd'ün Aristo yorumlarını hedef almaktadır.<sup>141</sup>

Yasaklamalar listesinde yer alan bir diğer unsur ise insan özgürlüğü ve ahlâk konularıyla ilgilidir. 133/153. maddede irade ve aklın kendi kendilerine bilfiil hareket ettirilmediği fakat göksel cisimler gibi ezeli bir sebep tarafından hareket ettirildiği, 164/162. maddede insanın iradesinin onun bilgisince zorunlu kılındığı, 135/161. maddede iradenin kendi kendisine zıtlara yönelik müphem bırakıldığı şeklindeki önermeler yasaklanmıştır. 172/176. maddede, mutluluğun öbür dünyada değil bu hayatta olabileceği, 15/174. maddede ölümden sonra insanın her iyiliği kaybedeceği, 18/216. maddede ise bir filozofun yeniden dirilmeyi kabul edemeyeceği çünkü yeniden dirilmenin akıl ile araştırılmayacağı şeklindeki görüşler yasaklanmıştır.<sup>142</sup>

R. Hisserte yasaklamalar listesinde geçen 151 önermenin kaynağını Paris Üniversitesi Sanatlar Fakültesi'ndeki hocaların teorilerinde bulabilmenin mümkün olduğunu, bu maddelerden 99 tanesinin konuyla ilgili olarak İbn Rüşdçü filozofların görüşlerini aynen yansıtmadığını, 9 maddenin anlam zorlaması ile oluşturulduğunu, 64 maddenin ise bağlamından koparıldığını ifade etmiştir.<sup>143</sup> Bazı araştırmacılar ise kilise değerleri ve ahlâkî öğretiler ile ilgili maddelerin daha önce Sanatlar Fakültesi'nde hiçbir düşünür tarafından savunulmadığına dikkat çekmişlerdir. Yasaklamalar listesinde Siger ve Boethius gibi filozofların yanında dolaylı bir şekilde Aquinas'ın bazı öğretilerinin de hedef alındığı görülmektedir.<sup>144</sup>

Latin İbn Rüşdçülüğü bağlamında felsefe tarihçileri tarafından tartışılan öğretilerden birisi de bilgi ve iman arasındaki ilişkiyi epistemolojik açıdan irdeleyen bir gönderim alanından ziyade, İbn Rüşd'e atfedilen biri akıl ve felsefe diğeri de iman ve din açısından çelişik iki önermenin aynı anda doğru olabileceği şeklindeki 'çifte hakikat teorisi'dir.<sup>145</sup> E. Gilson bu teorinin gerçek anlamda batı felsefesinde hiçbir filozofça müdafaa edilmediğini ifade ederken, bazı felsefe tarihçileri de ilk defa Siger ve Boethius tarafından savunulduğunu iddia etmektedirler.<sup>146</sup> 1270 ve 1277 tarihli yasaklanan maddeler listesinde doğrudan ve literal olarak çifte hakikat kuramına yönelik bir

<sup>141</sup> "Condemnation of 219 Propositions", s.341,347,348, Wippel, agm. s. 70.

<sup>142</sup> "Condemnation of 219 Propositions", s. 350,351, 354, Wippel, agm. s. 71.

<sup>143</sup> J. F. Wippel, agm. s. 71.

<sup>144</sup> Aynı yer.

<sup>145</sup> Teoriyi bilgi ve iman ilişkisi içinde ele alan bir araştırma için bkz. Harry Austryn Wolfson, "The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes and St. Aquinas, and its Origin in Aristotle and Stoics", *The Jewish Quarterly Review*, (1942-43), C. 33, ss. 213-284.

<sup>146</sup> F. Steenberghen, age. s. 95.

madde yoktur. Fakat gerek Aquinas gerekse Tempier İbn Rüşdçülere yönelik reddiyelerinde, bu filozofları çifte hakikat kuramını savunmakla itham etmişlerdir. Dolayısıyla bu teorinin bir ide olarak İbn Rüşdçülerden ziyade eleştirel bir nitelikte bu tür reddiyecilerde teorik olarak temayüz ettiğini belirtmek gerekir.<sup>147</sup> Bayraktar'a göre ise Latin İbn Rüşdçüler çifte hakikat kuramını ister açıkça kullanmış olsunlar, isterse bunu dillendirmemiş olsunlar, bu kuram anlayış tarzı olarak onlarda vardır. Şu halde bu teoriyi savunanlar bu görüşü ya doğrudan İbn Rüşd'den almışlar, ya İbn Rüşd'ü yanlış anlamışlar ya da E. Renan'ın vurguladığı gibi kilisenin kovuşturma ve ölüm gibi ağır cezalarından kurtulabilmek için bir oyun ve manevra yapma metodu olarak benimsemişlerdir ki son argüman daha makûl bir değerlendirme olarak sunulmaktadır.<sup>148</sup> Çünkü Latin İbn Rüşdçüleri imandan kaynaklanan hakikate karşı değil, felsefeden gelen hakikate sahiplerdi ve onlar felsefeyi hakikate giden bir metot olarak benimsemişlerdi.<sup>149</sup> Bu açıdan bakıldığında Siger ve Boethius teoloji karşısında doğrudan felsefeyi savunmuş düşünürler değildi. Onlar teoloji ve felsefe konusunda yeni bir yöntem denemişlerdi fakat bu durum Aquinas'ın benimsediği metottan farklıydı ve çifte hakikat kuramına daha yakın bir içerikteydi.

Öte yandan başta B. Geyer olmak üzere bazı felsefe tarihçileri çifte hakikat teorisinin ilk defa açık bir şekilde 1310-1327 yılları arasında yine Paris Üniversitesi Sanatlar Fakültesi'nde kısmî ders veren ve başka bir İbn Rüşdçü olarak kabul edilen Jandunlu Jean tarafından savunulduğunu ifade etmişlerdir.<sup>150</sup> Bu olgu Kilise'nin baskısı ile çifte hakikat teorisinin ters orantılı bir işleyişe sahip olduğuna dair bir delil olarak öne sürülebilir.

1277 Yasaklamalarında reddedilen önermeler büyük oranda psikoloji, fizik ve metafizik alanındaki Meşşâî öğretileri hedef almış durumdadır. Bu olgu, ister istemez bize söz konusu alanları kökten tutarsız bularak, çürütmeye meyleden ve mezkur gerilimli süreçte Latince'ye çevrilen *Tehâfüt'ül Felâsife* başta olmak üzere Gazâlî'nin felsefî evrenini ve külliyyâtını hatırlatmaktadır. Tempier'in doğa öğretisi ve özellikle ayüstü alemle ilgili tutarsız bulunduğu önermeler büyük oranda Gazâlî'nin ilgili alandaki reddiyeleri ile örtüşmektedir. Gazâlî'nin Aristoculuğa yönelik ileri sürdüğü eleştirel argümanlar ile söz konusu önermeler üzerine yapılacak akademik bir çalışma, bu süreçte *Tehâfüt* başta olmak üzere Gazâlî literatürünün ne derece kaynak olarak kullanıldığını somut bir şekilde sergileyebilecektir. Bu açıdan bakıldığında 1277 yasaklaması Batı düşüncesinde sonraki asırlarda nominalizmden, metodik şüpheciliğe, bilahare okazyonalizme değin Aristoculuğa karşı

<sup>147</sup> M. Bayraktar, "İbn Rüşd'ün Pompanazzi'ye Etkileri" s. 141.

<sup>148</sup> Aynı yer.

<sup>149</sup> O. Leaman, age. s. 172.

<sup>150</sup> Bekir Karlığa, Latin İbn Rüşdçülüğü/İbn Rüşd, DİA, Cilt., 20, s. 269, F. Steenberghen, age., s. 102-103, T. Dodd, age. s. 41.



Gazâlîci teorilerden neş'et eden veya paralel seyreden fikirlerin daha fazla kendisini hissettirmesine ve bu öğretilerin yolunun açılmasına kısmî bir katkı sunmuştur, denilebilir.

1270 ve 1277 yasaklamaları sonuçları bakımından Ortaçağ felsefesinde bir dönüşüme sebep olmuş, kısmen yasaklanan önermeler etrafında yapılan tartışmalar 14. yüzyıl düşüncesine de nüfûz etmiştir.<sup>151</sup> Katolik dogmalar açısından baktığımızda ise sonraki dönemlerde Aquinas'ın öğretileri daha muzaffer bir şekilde yaygınlık kazanmış ve İbn Rüşdçülük Paris Üniversitesi'nde sönükleşmiştir. İbn Rüşdçülük bu tarihten sonra Yahudiler arasında ve İtalya'daki Rönesans üniversitelerinde etkisini devam ettirmiştir.<sup>152</sup>

---

<sup>151</sup> Yasaklamanın sonuçları ile ilgili daha ayrıntılı bir tahlil için bkz. Jason Gooch, "The Effects of the Condemnations of 1277", *The Hilltop Review*, (2006)2, s. 43.

<sup>152</sup> T. Dodd, age. s. 43-46, Örneğin Rönesans dönemi filozoflarından olan Giovanni Pico della Mirandola, İbn Rüşd'ü aslından okumak için kısmen Arapça öğrenmeye çalışıyor, (Harold Stone, agm. s. 78) önce Padua'da daha sonrada güney İtalya'da felsefe öğreten Agostino Nifo hem İbn Rüşd şerhlerinin Venedik'te basılan 1495-96 nüshalarını tekrar edite edip hem de İbn Rüşd üzerine eserler yayımlıyor, (Agm. s. 78,79) Nifo'nun öğrencisi olan Marcantonio Zimara'nın 1537 de Aristo ve İbn Rüşd düşüncelerini karşılaştıran ve karşıt yönlerini ortaya koyan bir özeti basılıyor, (Agm. s. 79) 16. yüzyılın daha geç devirlerinde, Padua'daki başka bir hoca olan Jacabo Zabarella İbn Rüşd şerhlerinden ilham alarak Aristocu mantık üzerine 1578 de bir eser yazıyor,(Agm. s. 79) İbn Rüşd'ün şiir sanatının amacı üzerine yorumları Hümanistlerin imgesel literatürüne yönelik kaynak olarak kullanılıyor, insan ruhunun tabiatı hakkındaki İbn Rüşdçi görüşler canlı bir şekilde Alexander Achillini ve Nicoletto Vernia tarafından tartışılıyor, (Agm. s. 79) 16. yüzyılın ilk dönemlerinin en büyük felsefi araştırmacısı olan Pietro Pompanazzi İbn Rüşd'ün eserlerini ana kaynak olarak kullanarak bireysel ruhun ölümsüzlüğünün sadece akla dayalı bir delille olup olamayacağını gündeme getiriyor,(Agm. s. 79) Pompanazzi'nin görüşleri takipçileri Jacobo Zabarella ve Cesara Cremonini tarafından geliştiriliyor, (Agm. s. 79) 16. yüzyılın sonunda aynı zamanda Marcantonio Genua ve Francesco Piccolomini'nin çalışmalarında Yeni-Eflatunculuk İbn Rüşdçi argümanlarla bir araya getiriliyor, (Agm. s. 79) 16. yüzyılın sonlarında dahi etkili bir Kalvinist filozof olan Bartholomaeus Keckermann mantık üzerine yazdığı bir risalenin şerhinde İbn Rüşd'ün şerhlerinden bir hayli yararlanıyordu. (Agm. s. 80). İbn Rüşd'ün Rönesans İtalya'sında andığımız etkilerine dair andığımız makalede kullanılan daha ileri kaynaklar için bkz. agm. s. 87,88, Pompanazzi üzerindeki İbn Rüşd izleri için bkz. M. Bayrakdar, Agm. ss. 137-156.