

Ortaçağ’da Bir Yorumcu: İbn Rüşd - Bir Giriş Metni

Songül KÖSE^{1*} 

¹ Doktor, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, İstatistik Bölümü, İSTANBUL.
* songl.kse@gmail.com

Öz- Bu makalede, Aristoteles’in en iyi yorumcusu olarak görülen ve bu nedenle de felsefe tarihinde “yorumcu” unvanını alan İbn Rüşd’ün felsefesi ile düşünce alanlarındaki temel noktalar (bilgi anlayışı, varlık görüşü, siyaset felsefesi), onun yorumcu olma özelliği göz önünde tutularak ele alınıp kısaca açıklanmaya çalışılacaktır. Bunu yaparken Aristoteles’in İbn Rüşd üzerindeki etkisine, onun Aristoteles’ten ayrıştığı noktalara ve bunların nedenlerine değinilmeye kalmayıp Platon’un sahneye hangi aşamada girdiğini açıklamak da amaçlanmaktadır. Kısacası bu makaledeki temel amaç, İbn Rüşd’ün yorumcu sıfatına vurgu yapılarak onun farklı disiplinlerdeki düşünce ve görüşlerinin oluşumuna kısaca değinilmesi ve böylelikle bu farklı alanlara dair anlayışının genel bir resminin sunulmasında bir giriş yazısı ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler- İbn Rüşd, Aristoteles, epistemoloji, ontoloji, siyaset felsefesi.

A Commentator in the Medieval: Averroes – An Introductory Text

Abstract- In this article, the philosophy of Averroes, who is regarded as the best commentator of Aristotle, and for this reason he has received the title of "commentator" in the history of philosophy, and the main points in his fields of thought (his conception of epistemology, ontology, political philosophy) will be discussed and explained, taking into account his characteristic of being a commentator. In doing so, not only will Aristotle's influence on Averroes, the points where he differed from Aristotle and the reasons for these differences be addressed, but it will also be aimed to explain at what stage Plato entered the scene. In conclusion, the main purpose of this article is to provide an introduction to the formation of Averroes' thoughts and views in different disciplines by emphasizing his status as a commentator, and thus to present a general picture of his understanding of these different fields.

Keywords – Averroes, Aristotle, epistemology, ontology, political philosophy.

Giriş

İlk uygarlıkları kuran insanlar belki de tarihin en gerçekçi insanları idiler. Şimdiki yaşam biçimlerimizin aksine dikkat çeken sade yaşamları, kısıtlı iletişimleri, küçük toplulukları ve az gereksinimleri, onların bu gerçekçilikleriyle uyumlu görünmektedir. Bu insanların zamanla spekülasyon ve yaratıcı düşünmeyi geliştirmeleri ile birlikte, doğayla ve basit yaşamlarıyla uyumlu olan bir yaratıcı ya da tanrı inançlarının da değişim göstermesi şartırcı değildi. Afşar Timuçin'in ifade ettiği üzere tarihte tektanrıçılığa yönelik, zihnin soyutlama gücünü kazanması ile olmuştur.¹ Başka bir deyişle tektanrıçılık, soyutlayıcı düşüncenin bir ürünüdür. Her ne kadar günümüz tektanrıci dini inançlarındaki tanrı görüşü ile birebir örtüşmesine de Antik Yunan felsefesindeki tek tanrı, yani yaratılanın dışındaki yaratıcı düşüncesi, nüvelerini Platon'un Demiurgos'unda² bulmuş ve bu düşünce Aristoteles, Plotinos ve St. Augustinus ile gelişmeye devam etmiştir. Böylelikle, inanç açısından Yahudi dinini ve düşünce açısından da Yunan felsefesini barındıran Hristiyan inancının, Orta Çağ düşünce dünyasında kolaylıkla yer edinmeyi başardığı söylenebilir. Hristiyan inancının akılsallaştırılması ve temellendirilmesi çabası ile birlikte felsefe, bu yoldaki bir araç olmaktan çıkıp amaç haline gelmiştir. Fakat her ne kadar Rönesans'ı doğuran, bu çağdaki düşünce gücü olsa da kilisenin ve daha geniş anlamıyla dinin her türlü felsefi araştırmanın yönünü belirlediği de unutulmamalıdır.

VI. yüzyılın başlarında Aristoteles'in mantık yazılarının (Boethius tarafından) çevrilmesi, kutsal metinlerdeki bilgilerin temellendirilmelerine önemli bir ivme kazandırmıştır. Ancak Aristoteles'in asıl etkisi XIII. yüzyıldan sonra gerçekleşmiştir. Bunda Haçlı Seferleri (1096-1272) ve ticaret yoluyla tanınan İslam dünyası önemli rol oynamıştır, çünkü XIII. yüzyıla dek batı felsefesinde ortaya çıkan gelişmeler büyük ölçüde İslam dünyasındaki çevirilere ve yorum metinlerine dayanmaktadır.³ Orta Çağ'da, Aristoteles'in en iyi yorumcusu olarak görülen ve "yorumcu" (Şarih - commentator) unvanını alan kişi de yine bu verimli İslam düşünce dünyasının bir üyesi olan İbn Rüşd'tür (1126-1198). "İbn Rüşd Latinlerde iki unvanla üne ulaşmıştır: Hekim olarak ve Aristoteles'in şârihi olarak; ama şârih olarak ünü hekim şanını fazlasıyla geçmiştir"⁴. Aristoteles'in eserlerini, onun öğretilerine bağlı kalarak yorumladığı için "yorumcu" olarak anılmaktadır.⁵ Ayrıca, Aristoteles'in batılılar tarafından tanınmasına öncülük ettiği de söylenmektedir.⁶ İbn Rüşd'ün şerhleri (yorumları) büyük, orta ve küçük olmak üzere üçe ayrılmaktadır. İbn Rüşd, büyük şerhlerde (tefsir) Aristoteles'in felsefesini kendi düşünceleri ile harmanlamakta; orta şerhlerde (telhis) Aristoteles'in felsefesini yorumlamakta; küçük şerhlerde (cevâmî) ise Aristoteles'in düşüncelerinin özeti vermektedir. Bu şerhlerin zamansal sıralamaları konusunda ise şu görüş hâkimdir: "İbn Rüşd'ün satır satır açıklamalarını gençliğinde, orta şerhlerini olgunluk çağında, büyük şerhlerini de yaşlılık döneminde kaleme aldığı yaygın bir görüştür."⁷

İbn Rüşd'ün şerh yazımını eşsiz kılan ve onun Şarih olarak isimlendirilmesini sağlayan sebep, sadece, Aristoteles'in metinlerindeki muğlaklık, eksiklik ve tutarsızlık gibi görünen hususları şerh ederek gidermesi değil, aynı zamanda Aristoteles'in

hakikat arayışına eşlik etmesi, salt rasyonel izahlar ile empirik izahları mecz ederek yeni bir felsefi inşa çabasıdır.⁸

Dolayısıyla İbn Rüşd'ün kendisi de bir sistem filozofudur ve bir yorumcu olmanın çok ötesinde eserler vermiştir. "Diyebiliriz ki, İbn Rüşd, Aristoteles'in felsefi sistemini anlamış, özümsemiş ve adeta eritip yeniden kalıba dökmüştür."⁹ İbn Rüşd'ün Aristoteles'in eserlerine ve hatta Yunan ilmine bu denli hâkim olup Yunanca bilmediği için söz konusu eserleri aslından okumadığı hem şartırcı hem de önemli bir husustur. "İbn Rüşd, Huneyn b. İshak, İshak b. Huneyn, Yahya bin Adî, Ebû Bişr Mettâ, vd. tarafından gerçekleştirilmiş Süryanice çevirilerden Aristoteles'i okumuştur."¹⁰

Bilgi Anlayışı

Epistemoloji konusunda İbn Rüşd, yorumcusu olduğu Aristoteles'in duyu, dört neden, sınıflandırma (duyu + hafıza + soyutlama), tümevarım (epagōgē), tündengelem, öz (bir türün özü: cins + ayırt edici özellik) gibi düşüncelerinden yararlanmıştı. İbn Rüşd'e göre bir şeyi bilmek, tıpkı Aristoteles için de olduğu gibi, o şeyin nedenlerini bilmektir. Bilginin oluşabilmesi için bir bilene (özneye) ve bir bilinene (varolana) ihtiyaç vardır. Dolayısıyla denebilir ki, insan bilgisi her zaman bir varolanla ilgilidir. (Konuyla ilgili ayrıntıya "İnsan Bilgisi" alt başlığında değinilecektir.) İbn Rüşd, Aristoteles'in dört neden ilkesini kabul etmekte ve bunlardan en önemlisinin etkin (faal) neden olduğunu söylemektedir. Çünkü, ona göre, maddi, formel ve erek neden, etkin nedene bağlı iken etkin neden bağımsızdır. O, her şeyin nedeni olan etkin nedeni İlk Fail olarak adlandırmakta ve bunu İlk Akıl ile özdeş kılmaktadır. İlk Fail de İlk Akıl da Tanrı'dır. İlk Fail, özü bakımından saf eylemdir ve nedenler zincirinin sonunda yer almaktadır. O ayrıca etkin bir bilgidir, bizim bilginiz eksik iken onun bilgisi mükemmeldir. Felsefe de onun tam ve eksiksiz bilgisine ulaşmaya çalışmaktadır.

İbn Rüşd'ün epistemolojisinde üç temel konu bulunmaktadır: İnsanın ürettiği bilgi, Tanrı bilgisi, Nedensellik. Burada bu üç önemli konu, bu sıra ile ele alınacaktır, çünkü Tanrının bilgisini açıklarken insanın bilgisine, nedenselliği açıklarken de insanın ürettiği bilgi ile Tanrı bilgisi arasındaki ilişkiye değinilecektir.

a. İnsanın Ürettiği Bilgi

İbn Rüşd, insan bilgisinin nasıl oluştuğu ve bu bilginin doğruluğunun nasıl sağlanabileceği konusunda Aristoteles'in *De Anima* adlı eserinden etkilenmiştir. Bilginin ruhun bir ürünü olması, ruhun beş yetisi ve duylardaki derece farkları, bu etkilenişin örnekleri olarak gösterilebilir. İbn Rüşd ilk olarak bilginin oluşmasındaki iki aşamadan söz etmektedir. Bunlar, ruhun içinde geçen süreçler (bilginin oluşma süreci) ve oluşan bilginin doğruluğunun kontrolüdür. O ayrıca, bu aşamaları bilgi edinmedeki basamaklar içerisinde işlemektedir.

Bilgi edinme süreci duylar ile başlamakta, akıl ile sona ermektedir. Dolayısıyla duylar bizim bilginizin ilk kaynağıdır. Duyların gücü her insanda farklılık gösterebilmektedir. Yalnızca duylar ile elde edilen bilgiler yanıltıcı olabilmekte (ör. duyu yanılsamaları), bu nedenle aklın da yardımı gerekmektedir. Duylar aracılığıyla bilinen nesnelere varlık bakımından somuttan soyuta giden bir dereceleri vardır: Cisimdeki varlığı < duyu organındaki varlığı < imgelemedeki

¹ Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, BDS Yayınları, İstanbul, 1992, s. 243.

² Ayrıntı için Platon'un *Timaios* adlı diyaloguna bakılabilir. Platon, *Timaios*, (Çev. Erol Güneş & Lütfi Ay), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.

³ Alain de Libéra, *Ortaçağ Felsefesi*, (Çev. Işık Ergüden), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2013, s. 20.

⁴ Ernest Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük: Tarihsel Deneme*, (Çev. Ayşe Meral), Albaraka Yayınları, İstanbul, 2021, 62.

⁵ "Böylece Dante'nin bile 'İlahi Komedî'sinde zikrettiği 'Şarih' sıfatına hak kazanır." T. J. de Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, (Çev. Yaşar Kutluay), Merkez Kitabevi, Ankara, 1960, s. 133.

⁶ İbrahim Ağaç Çubukçu, *Türk-İslam Düşünceleri*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989, s. 51.

⁷ Salomon Munk, *Mélanges De Philosophie Juive Et Arabe...*, A. Franck, Paris, 1859, s. 431.

⁸ Mehmet Ata Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2021, s. 12.

⁹ Mehmet Fatih Birgül, *İbn Rüşd'de Nedensellik*, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 2012, s. 32.

¹⁰ Renan, *İbn Rüşd ...*, s. 57.

varlığı < anımsama yetisindeki varlığı < akıldaki varlığı. Bu da bizi Aristoteles'in de sözünü ettiği (*De Anima*) ruhun beş yetisine götürmektedir: Duyum, imgelem, hafıza, etkin akıl ve edilgin akıl. İbn Rüşd, bu beş yetiyi bilgi edinmedeki basamaklar olarak üç bölüme ayırmaktadır. Bunlardan ilki dış duyu yetileri, ikincisi iç duyu yetileri (ortak duyu¹¹, imgelem, anımsama)¹² ve üçüncüsü de akıldır (maddi akıl, etkin akıl, spekülâtif akıl).¹³ Akıl, iç duyu yetilerini; iç duyu yetileri de dış duyu yetilerini işlemektedir.

İç duyu yetilerinden ortak duyu (algı), beş dış duyunun iletildiği verileri yorumlamakta ve dış dünyadaki nesneye uygun olarak bir imge oluşmasını sağlamaktadır. Dış duyuyla elde edilen veriler, iç duyu yetisiyle daha soyut hale gelmiş olmaktadır. İmgelem ise ortak duyu aracılığıyla gelen bilgiyi işlemektedir. Duyuların tek tek algılandığı şeyleri dış dünyadaki gerçekliğe aykırı bir biçimde, ör. insan başlı bir at (sentor), bir araya getirebilmektedir. İmgeler, hem tek tek nesnelere ilgili olduğu için tekil (cüz'î), hem de bu tek tek nesnelere formalarını oluşturdukları için tûmeldir (külli). Yine de imgelemin kavramları bir cisme bağlıdır. İbn Rüşd'e göre imgelemin oluşturduğu bilgiyle ancak sıradan insanlar yetinebilmektedir. Ayrıca, imgelemin hayvanlarda da bulunduğunu ve onların anlamalarının duyu ve ona bağlı imgelerle sınırlı olduğunu ifade etmektedir. İç duyu yetilerinden sonuncusu olan anımsama (hafıza) ise imgelerin depolandığı yerdirdir. Anımsamanın (hafıza kuvvesinin), saklama (hıfz) ve hatırlama (zıkr) olmak üzere iki işlevi bulunmaktadır.¹⁴

Hayal gücünün oluşturduğu imajları önce alıp saklayan hafıza gücü daha sonra bunları iradeli veya iradesiz olarak yeniden algılayabilir. Bu yeniden algılama işleminin iradesiz gerçekleşmesi 'hatırlama', iradeli olarak yapılması ise 'düşünme'dir. ... Şu var ki düşünme yalnızca insana özgü bir yetenek olduğu halde, hatırlama, hayal gücüne sahip hayvanlarda da bulunur.¹⁵

İbn Rüşd'ün epistemolojisinde aklın işlevlerine ve kaç kısımda inceleneceğine geçmeden önce, bunların daha iyi anlaşılabilmesi için onun maddi (heyûlânî) akıl, etkin (faal) akıl, ve spekülâtif (bilfiil) akıl¹⁶ kavramlarını açıklamak gerekmektedir.

Akıl ve canlılık, İbn Rüşd'e göre, insanın iki temel niteliğidir. Tekiller duyu aracılığı ile; tûmeler¹⁷ ise akıl aracılığıyla kavranmaktadır. Bu nedenle de aklın amacı, tûmel ve soyut olana ve onun arkasındaki öze ulaşmaktır. Maddi (heyûlânî) aklın¹⁸, maddi olarak adlandırılmasındaki neden onun, iç duyu yetilerinin verileriyle dolaysız bir ilişkide olmasıdır, çünkü iç duyu yetileri direkt olarak maddi dünyadaki şeylerle ilgilenmektedirler. Maddi akıl edilgin ve onu, etkin akıl ile olan ilişkisinde ele almak daha açıklayıcı olacaktır: "Özünde bir tek şey olan insan aklı, kavramları oluşturması bakımından 'etkin akıl', onları kabul etmesi itibariyle de 'edilgin akıl' adını alır."¹⁹ Etkin aklın iki işlevi vardır: İmgelerdeki düşünülür olanları Maddi akıl tarafından elde edilebilmesi için uygun hale getirmek ve Maddi aklı bu göreve hazırlamaktır.²⁰ Bu sayede etkinleştirilmiş olan Maddi akıl, Etkin aklın seçilir kıldığı imgelemdeki tûmeleri/formları elde etmektedir. Spekülâtif akıl,

Maddi akıl ile Etkin aklın birlikte elde ettikleri kavramlar/tûmeler/soyutlamalar arasındaki bağlantıyı anlamamızı sağlamakta ve bu yapıyı açıklamada temel kabul edilecek ilkeler oluşturmaktadır. İbn Rüşd, bu yetiyi "edinilmiş" ve "üretmiş" akıl olarak adlandırmaktadır, çünkü hem Spekülâtif aklın üzerinde çalıştığı şey (Maddi akıl da Etkin akıl tarafından hazır hale getirildiği için onu bir kenara bırakırsak) Etkin akıl tarafından üretilmiştir hem de Spekülâtif akıl da tıpkı Maddi akıl gibi Etkin akıl tarafından etkinleştirilmektedir.

Aklın işlevleri kısaca özetlenecek olursa şu üç başlık altında toplanabilmektedir: Soyutlama, birleştirme ve hüküm verme. Herhangi bir nesne algılandığında onun düşünülür yanı maddi kısımdan ayrılmakta, yani soyutlanmaktadır. Daha sonra bu soyutlamalar bir araya getirilmekte ve çeşitli bağlantılar kurularak doğru ve/ya yanlış hükümler verilmektedir.

Aristoteles'e (*De Anima* III. 4, 429a 10 – 30) dayanarak, İbn Rüşd'ün akıl üzerine yaptığı bir diğer bölümlenme ise onun pratik (amelî) ve teorik (nazarî) olarak iki kısımda incelenebileceği üzerinedir. Pratik akıl her insanda bulunur ve insanlar bu akıl sayesinde ahlaki erdemlerde bulunmaktadır (doğru eylem). Ayrıca o, insanın varlığı için gerekli olan yapıp etmelerinin kaynağıdır. Pratik aklın yargıları yalnızca iç duyu yetilerine bağlıdır. Teorik akıl ise, yalnızca var olan kavramları ve aralarındaki bağlantıyı bilmekle kalmaz, aynı zamanda bunları geliştirmektedir (doğru bilgi).

Peki, İbn Rüşd'e göre insan bilgisinin doğruluğu nasıl kontrol edilmektedir? Şeyler, bizim düşünce dünyamızdan bağımsız olarak var olmaları bakımından neseldir. Daha önce de bahsedildiği üzere, akıl sadece var olanlar üzerine düşünmektedir.²¹ Ancak, her ne kadar tûmeler/formlar/kavramlar dış gerçeklikte varlığa sahip değilse de akıl onları da kavramakta ve bu da Etkin akıl sayesinde olmaktadır. Dolayısıyla, i) kavramların kaynağı nesnel bir şeyde mevcuttur, ii) kavramlar kişisel yargılardan bağımsızdır. Sonuç olarak, eğer bir şey hakkındaki iddiamız onun gerçeklikteki haline uyuyorsa bilgimiz/yargımız doğru, uymuyorsa yanlıştır.

b. Tanrı Bilgisi

Daha önce de bahsedildiği üzere, İbn Rüşd'e göre, bizim bilgimizin nedeni var olan şeylerdir ve onların nedenlerini inkâr etmek bilgiyi reddetmek, bilgiyi reddetmek de aklı reddetmektir. Bununla birlikte, var olan şeylerin nedeni de Tanrı, daha doğru ifade etmek gerekirse, Tanrı'nın bilgisidir. İbn Rüşd, Tanrı'nın tikelleri ve tûmeleri/kavramları bilip bilemeyeceği konusunun tartışılması olduğunu savunmaktadır.²² Tanrı şeyleri, onların özerliğini bilmesi yoluyla bilmektedir. Çünkü bir şeyin özü, onun nedenidir. Bu nedenle de değişimin bilgisine sahip olup olmadığına ilişkin soruya verilebilecek doğru yanıt, Tanrı'nın bilgisinin şeylerin sonucu değil, nedeni olduğu ve bu nedenle de şeylerdeki değişimlerden

¹¹ Aristoteles'te ortak duyu, ortak duyusalların algısını elde eder. Ortak duyusallar beş tanedir: hareket, dinginlik, sayı, biçim, büyüklük ve birlik. Ayrıntı için bkz: Aristotle, *De Anima*, (Trans. by Mark Shiffman), Focus Publishing, NewBuryPort, 2012, ss. 89-91.

¹² Aristoteles'te imgelem= hayal gücü, anımsama= hafızadır. Aristotle, *De Anima*, s. 104.

¹³ İbn Rüşd'ün, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs (Psikoloji Şerhi)* kitabında, yukarıda sözü edilen kavramlar aşağıdaki gibi geçmektedir: ortak duyu = el-hâssetü'l-müşterek/el-hissü'l-müşterek, imgelem = mütehayyile kuvvesi, anımsama = hafıza kuvvesi, maddi akıl = heyûlânî/mümkün akıl. Ayrıntı için bkz. İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi (Telhîsu Kitâbi'n-Nefs)*, (Çev. Atilla Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007, ss. 85-101.

¹⁴ Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta...*, s. 41.

¹⁵ Hüseyin Sarioğlu, *Ortaçağ Felsefesi – II*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2013, s. 113.

¹⁶ İbn Rüşd, Aristoteles'in *De Anima* eserine yazdığı üç şerhinde (*Şerhu'l-kebir li-kitâbi'n-nefs li-Aristo, Telhîsu kitâbi'n-nefs, el-Muhtasar fi'n-nefs*) bu akıllardan kastının ne olduğunu ve işlevlerini uzun uzun anlatır. Özet bilgi için bkz. Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta...*, ss. 37-83.

¹⁷ Tûmeler/kavramlar nesnelere 'kuvve', zihinde 'fiil' halinde bulunur.

¹⁸ Aristoteles'in *De Anima* III.4'te *nous pathetikos* olarak adlandırdığı aklı İbn Rüşd'ün heyûlânî akıl olarak isimlendirmesi ve bu bağlamda, maddi akıl mı yoksa mümkün akıl mı olduğu konusundaki ayrıntılı tartışma için bkz. Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta...*, ss. 92-97.

¹⁹ Sarioğlu, *Ortaçağ...*, s. 114.

²⁰ Cavit Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967, s. 153.

²¹ Akıl önce bir şeyin var olduğuna dair bilgiye, daha sonra da o şeyin ne olduğuna dair bilgiye sahiptir.

²² Çubukçu, *Türk-İslâm ...*, s. 53.

etkilenmeyeceği olmalıdır.²³ İnsan bilgisi yalnızca deneyimleriyle sınırlıyken; O, bütün özlerin, ilkelerin ve bağlantıların bilgisine sahiptir. Bu nedenle, Tanrı'nın bilgisi, insanların anlama yetisinin ötesinde kalmaktadır.

c. Nedensellik

İbn Rüşd'e göre akıl, var olanları nedenleriyle (dört neden) kavramaktadır: "Akıl, varlıkları sebepleri ile idrakten fazla bir şey değildir ve bu özelliğiyle diğer idrak güçlerinden farklılaşır."²⁴ Yani bir şeyi bilmek demek, onun nedenlerini bilmektir ve bu nedenler o şeyin ilineği ile değil, özü ile ilgilidir. Bu konuda İbn Rüşd şöyle yazar: "Bilginin tanımlığı, nedenlerin bilgisidir."

Bir önceki başlıkta bilgi ile nedensellik arasındaki bağlantıya değinilmişti: Tanrı/Tanrı'nın bilgisi var olan şeylerin, var olan şeyler de insan bilgisinin nedenidir. Dolayısıyla, dünyadaki her şey bir neden-sonuç ilişkisine bağlıdır ve bu ilişki ile de açıklanabilmektedir. Zira "akıl kavrama eyleminin ve bizzat akıl yürütmenin olmazsa olmaz koşulu, nedensellik ilkesidir."²⁵ Bu neden-sonuç ilişkisi, yani nedensellik, sürekli ve zorunludur. Nedenselliğin sürekli ve zorunlu oluşu beraberinde bir düzen getirmekte ve bu da bilginin doğruluğunu sağlamaktadır. "Nedensellikten yoksun bir bilgi ise ne kanıtlanabilmekte ne de başkasına aktarılabilir. Ayrıca bu durumda varolanların hiçbir özsel niteliğinden söz edilemeyeceği için bilginin yapı taşları konumundaki kategoriler yahut tümel kavramlar, anlamsız ve boş şeylerden ibaret kalmaktadır."²⁶

Var olan şeylerin kendilerine özgü bir doğaları vardır ve bu doğaları gereği de kendilerini hep aynı şekilde ortaya koymaktadırlar. Bu, İbn Rüşd'e göre "zorunlu nedensel bağlantı"dır ve alışkanlık ile karıştırılmamalıdır: örn. pamuk ateşe yaklaştırıldığında alışkanlıktan değil, doğası gereği yanmaktadır.

Duyulurlar ya algı alanı içindedir (hazır) ya da algı alanı dışındadır (gaib). Bu durumda zorunlu olarak her canlının, algı alanı içindeki duyulurları idrak etmek için duyuları, algı alanı dışındaki duyulurları idrak etmek için ise hafızası ve hayal gücü bulunmaktadır. Canlıların yaşamlarını sürdürmek için bundan fazlasına ihtiyaç yoktur. Ama insan, bir canlı olmakla beraber, yaşamını sürdürmek için yalnızca duyular ve hayal gücü ile yetinemez.²⁷

İnsanın, diğer canlılardan farklı olarak yaşamını sürdürmek için ihtiyaç duyduğu bu özellik, İbn Rüşd'e göre, akıldır. Yani, diğer canlılardan farklı olarak yalnızca insan isteyerek ve irade kullanarak hareket eder. Dolayısıyla, insanda akıl var olması için bir neden vardır. Ayrıca, İbn Rüşd'e göre, aklın çalışma biçimi de nedenseldir. Kısacası nedensellik hem bilginin oluşmasında hem de doğrulanmasında rol oynamaktadır.

Varlık Anlayışı

İbn Rüşd'ün bilgi anlayışında nedenselliği açıklarken var olan şeylerin kendilerine özgü birer doğaları olduğu ve bu doğalarına uygun olarak eylediklerinden söz edilmişti: "Varlıkların varlığı, bu arada insanın varlığı tümüyle doğal yasaların zorunluluğundan gelmez."²⁸ Şeylerin nasıl eylediklerini yani doğalarını anlayabilmek için öncelikle onların nasıl ortaya çıktıklarını bilmek ve Tanrı ile

şeyler arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Bunun için de öncelikle âlemin bir yaratıcısının, yani failinin olduğunu kabul etmek gerekmektedir. İbn Rüşd'e göre, "Yokluktan var olma veya var olduktan sonra tekrar yok olma mevzubahis değildir, çünkü olan her şey kuvveden fiile ve fiilden kuvveye geçişten ibarettir, böylece bir şeyden kendi mislinden başka bir şey sudur etmez."²⁹ Âlemin faili, onu kuvveden fiile çıkaran gerçek ve ilk fail yani Tanrı'dır: "İbn Rüşd, Tanrı'nın varlığını yaratım, inayet ve hareket ile kanıtlamaya çalışmıştır."³⁰ Ancak İbn Rüşd'ün özellikle bahsettiği iki tür delil bulunmaktadır: İneyet ve ihtira. Birincisini, "insan hakkındaki inayete ve bütün mevcudatın bu inayet namına yaratılmış bulunmasına vukuf yoludur"³¹ olarak açıklamaktadır. İhtira delili ise, evrenin sonradan yaratılmışlığını değil yaratılmışlığını, yani kuvveden fiil hale geçmesini ifade etmektedir:

Açıktır görülmektedir ki, oluşan nesnelere her birinin varlığı, ötekinin yokluğu; yokluğu ise ötekinin varlığı demektir. Böyle olmasaydı, bir şeyin hiçbir şeyden meydana gelmesi gerekirdi; çünkü oluşmanın anlamı, bir şeyin kuvve halinden fiil haline dönüşmesi ve değişmesidir. Bu bakımdan bir şeyin yokluğunun varlığa dönüşmesi ve var olmakla nitelenmesi, yani onun oluştuğunun söylenmesi mümkün değildir.³²

İbn Rüşd'e göre iki tür varolan bulunmaktadır. Bunlardan biri zorunlu varolan, yani Tanrı; diğeri ise zorunsuz varolan, yani âlemdir.

[A]llah hakkında zaman söz konusu edilemez; oysa âlem için zamanda bulunmak söz konusudur. Buna göre, öncesiz âlemlerle kıyaslamak suretiyle/onların aynı anda birlikte olduklarını söyleyemeyeceğimiz gibi, zaman ya da nedensellik bakımından Allah'ın âlemden önce olduğunu da söyleyemeyiz; çünkü öncesiz için zamanda bulunmak söz konusu olmadığı halde, âlem için söz konusudur.³³

Tanrı; salt akıldır, yetkindir, varlığı kendindedir, tek ve ezeldir. Diğer varlık sınıfı âlem ise sebeplidir: "Âlem ilk heyuladan, yani ezeli maddeden meydana gelmiştir."³⁴ Ayrıca âlem, tek tek şeyler ve bir bütün olarak âlem olmak üzere kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır: "İlk Fail hem âlemdaki birliğin hem de ondaki çokluğun sebebidir."³⁵

Tanrı ile âlem ilişkisini açıklayan teorilerden³⁶ İbn Rüşd'ün savunduğu, sürekli yaratma (el-hudûsü'd-dâim) teorisidir. Bu teori, Tanrı'nın her şeyi doğrudan yarattığını savunan tevhid ilkesiyle bağdaşmaz: "İbn Rüşd'e göre bir kerede var olan bir yaratılış ve de yoktan yaratılış yoktur. Ancak her an yenilenen bir yaratılış vardır ve bu nedenledir ki Tanrı âlemi sürekli olarak idare eder, harekete geçirir."³⁷ İbn Rüşd'ün, Tanrı ile bir bütün olarak âlem arasındaki ilişkiyi buradaki gibi sürekli bir yaratım ile açıklamaya çalışmasının nedeni, âlemin hem öncesiz hem de yaratılmış olmasının nasıl mümkün olabileceğine dair soru işaretlerinin olabileceği düşüncesidir. Bir çelişki gibi görünebilecek bu duruma İbn Rüşd'ün getirdiği açıklama şu şekildedir: "Âlem, bir fail tarafından yaratılması bakımından sonradan yaratılmış varolana, zamanla ilişkisi bulunmaması ve bir başka şeyden olmaması bakımından da öncesiz varolana benzemektedir."³⁸

²³ John F. Wippel & Alan B. Wolter (Ed.), *Medieval Philosophy: From St. Augustine to Nicholas of Cusa*, The Free Press, New York, 1969, ss. 235-238.

²⁴ İbn Rüşd, *Tutarıslığın Tutarıslığı*, (Çev. Kemal Işık & Mehmet Dağ), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun, 1986, s. 291.

²⁵ Birgül, *İbn Rüşd'de ...*, s. 148.

²⁶ Sarioğlu, *Ortaçağ ...*, s. 112.

²⁷ Birgül, *İbn Rüşd'de ...*, s. 49.

²⁸ Timuçin, *Düşünce ...*, s. 255.

²⁹ Boer, *İslamda ...*, s. 135.

³⁰ Çubukçu, *Türk-İslâm ...*, ss. 52-53.

³¹ Recep Alpyağıl (Der.), *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 387.

³² İbn Rüşd, *Tutarıslığın ...*, ss. 55-56.

³³ İbn Rüşd, *Tutarıslığın ...*, s. 36.

³⁴ Sunar, *İslam Felsefesi ...*, s. 147.

³⁵ Sarioğlu, *Ortaçağ ...*, s. 109.

³⁶ Genel anlamda üç tür teori bulunmaktadır. İlki, kûmun teorisidir ve bu teoriye göre her şey iç içedir. Oluş, şeylerin birbirinden çıkmasıdır ve Tanrı yaratandan ziyade hareket ettiricidir. İkincisi, yoktan yaratma teorisidir; üçüncüsü ise sudur teorisidir ve buna göre birden ancak bir çıkar ve Tanrı yaratandır. Ayrıntı için bkz. Sarioğlu, *Ortaçağ ...*, ss. 108-110.

³⁷ Sunar, *İslam Felsefesi ...*, s. 148.

³⁸ Sarioğlu, *Ortaçağ ...*, s. 109.

İbn Rüşd Telhîs'te kabul ettiği sudur teorisini Aristoteles metafiziğine yazdığı Büyük Şerh'te reddederek âlemin bir bütün olarak yoktan yaratıldığını savunmuştur. Bu bağlamda İbn Rüşd, sadece hareket veren bir ilke olarak Tanrı anlayışından ziyade hareket ve varlık veren ama mevcutları yoktan yaratan bir Tanrı anlayışına ulaşmıştır.³⁹

Tanrı her şeyin ezeli sebebi, ilk sureti ve amacıdır. Tanrı'nın varlığı gibi fiili ve dolayısıyla eseri de sürekli ve sürekli. İbn Rüşd'e göre âlemin bu sürekli deviniminin nedeni hareket etmeyen bir hareket ettiricidir ve bu hareket ettirici Tanrı'dan ilk olarak meydana gelen 'Birinci Akıl'dır ve "Halik ile kâinat arasında vasıttadır; Birinci Akıl, Halik'ten kuvvet alır, başkalarına kuvvet verir. Bütün kâinat, Birinci Akıl'ın idaresi altında olduğu halde, kendisi Cenab-ı Halik'in idaresindedir."⁴⁰ Dolayısıyla denebilir ki âlem hareketini hareketli olmayan bir ilk failden almaktadır. Her şey hareket ile meydana gelmekte ve Tanrı'nın fiili olan hareket de Tanrı gibi ezeli ve daimidir.

İbn Rüşd'ün açıkladığı Tanrı ile âlem arasındaki ilişki, kimileri için felsefe ile dinin çatışması olarak görülebilmektedir, ancak İbn Rüşd'ün ısrarla üzerinde durduğu üzere felsefe ile din arasında bir çatışma söz konusu değildir. Hatta dinin felsefeyle uğraşmayı tavsiye ettiğini öne sürmektedir. Din ve felsefe ilişkisini ele aldığı eseri *Faslul – Makal*'da şöyle yazmaktadır:

Eğer bu dinsel ilkeler yerindeyse, eğer bizi Gerçek Varlık'ın bilgisine giden düşünceye çağırıyorsa, o zaman biz müslümanlar, tanıtlamaya dayalı düşünmenin [yani felsefenin], Tanrısal yasanın vermiş olduğu bilgilerin asla tersini söylemeyeceğini biliriz. Çünkü gerçeklik gerçeğin tersini söylemez, onunla uyumlu olur ve ondan yana tanıklık eder.⁴¹

Ayrıca, "Ona göre önemli olan felsefe ve vahyin birbirinden bağımsız olarak anlaşılması ve aralarında bağlantı kurulmasıdır."⁴² Bir konu üzerinde din ve felsefenin alabileceği konum üç türdür: i) Dinin hükmü ile felsefenin vermiş olduğu sonuç uyumludur ve bu durumda bir sorun yoktur; ii) Felsefenin bir sonuca varmış olduğu ama dinin hükmünün bulunmadığı durumlarda felsefenin kararı dikkate alınmaktadır; iii) Dinin hükmü ile felsefenin kararı çatışıyor gibi görünüyorsa, uzlaşma (te'vil) yoluna gidilmelidir, çünkü bu ikisi, tek bir hakikatin iki farklı yorum biçiminden başka bir şey değildir. "Felsefe dinin sütkardeşidir veya onlar birbirlerini tabiatları gereği seven iki arkadaş gibidir ya da ikisi tabiatları itibariyle kardeş, cevherleri ve özleri itibariyle iki dostturlar."⁴³ Felsefe ile dinin çatışıyor gibi görünmelerinin nedeni, Kur'an'ın zahir ve batın olmak üzere iki anlama sahip olmasıdır. Görünür (zahir) anlamı, sıradan insanlar ve onların inanmaları içindir. Batın (gizil) anlamı ise filozoflar içindir.

"Çifte hakikat anlayışı" İslam felsefesinde meşhur filozof İbn Rüşd tarafından geliştirilmiştir. İbn Rüşd, Bir ve aynı hakikat veya doğrunun felsefede başka, dinde başka bir biçimde ifade edilebileceğini öne sürmüştür. Buna göre bir ve aynı hakikat felsefede açık ve seçik bir biçimde ve akıl temeli üzerinde anlaşılır; söz konusu

doğru, dinde mecazi terimlerle ve daha çok hayal gücüne dayanılarak ifade edilir.⁴⁴

Sıradan insanların gizil anlamları bilmeleri, onlar için tehlikeli olabilmektedir. Bu nedenle bu gerçek anlamlar herkesle paylaşılmalıdır. Din ve felsefe arasında gaye birliği vardır ve bu gaye de insanı doğru/hakiki bilgiye ve doğru/ahlaklı davranışa yönlendirmektedir: "Hakikat hakikate ters düşmez, aksine onu destekler."⁴⁵

Siyaset Felsefesi

İbn Rüşd'ün siyasete dair düşünceleri daha ağırlıklı olarak 1193 ile 1198 yılları arasında Platon'un *Devlet* adlı eserine yazdığı yorum olan Telhîs's-Siyâse li Eflâtûn'da yer almaktadır. Siyaset bilimi konusundaki düşüncelerini ifade etmek üzere bu eser üzerine şerh yazmasının nedeni, Aristoteles'in *Politika* adlı eserinin İbn Rüşd'ün elinde olmamasıdır.⁴⁶ Yine de Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* ve *Retorik* adlı eserlerine yazmış olduğu yorumlarda da onun siyaset ve ahlak üzerine fikirlerine rastlamak mümkündür.⁴⁷ İbn Rüşd'ün siyasete dair görüşleri, teorik ve pratik olarak iki yönlüdür. Siyasetin pratik yanına değindiği kısımda Platon'un *Devlet* eserinden faydalanırken teorik yanına değindiği kısımda da Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinden faydalanmaktadır.

İbn Rüşd, devletin sürekliliğinin ahlakın korunmasına bağlı olduğunu ifade etmektedir. O, Platon'un *Devlet* adlı eserine yazmış olduğu yorumda etik merkezli bir siyasi yaklaşım ortaya koymaktadır. Ayrıca, bir şeyin Tanrı onu emrettiği için iyi, yasakladığı için kötü olduğu şeklindeki düşünceye de şiddetle karşı çıkmaktadır. "Bir iş zati itibariyle iyi veya fenadır veya bunun böyle olduğuna akıl hükmeder. Akli muhakeme sonunda insanın yaptığı hareket ahlakidir. Tabiatıyla sonunda cemiyetin yahut Devlet'in ıslahı için önceceğimiz merci ferdi Akıl olacaktır."⁴⁸

İbn Rüşd'ün siyasete ilişkin düşüncelerini aktardığı eser olan *Telhîs's-Siyâse li Eflâtûn*⁴⁹ üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, insanın toplumsal bir varlık olduğundan ve devlet olmadan insanın yaşamını sürdürmesinin imkansızlığından söz etmektedir: "Siyasal bir topluluk dışında insanın mutluluğa ve mükemmelliğe ulaşması bir yana, hayatını sürdürmesi bile imkansızdır."⁵⁰ Bu nedenle devletin temel görevi, insanların mutluluğa erişmelerine yardımcı olmak ve bunun için de erdemlerin insanlar arasında yaygınlaşmasını sağlamaktır. Bunu da ikna ve zorlama olmak üzere iki yol izleyerek yapmaktadır. Ayrıca erdemli bir toplumun sahip olması gereken iki bilimin hukuk ve tıp olduğunu da iddia etmektedir. Kitabın ikinci bölümünde, devlet yöneticisinin hangi özelliklere sahip olması gerektiğinden bahsetmektedir. Ona göre yöneticinin sahip olması gereken özellikler bilgelik, iyi anlayış, hayal gücü ve savaşıma yeteneğidir.⁵¹

Beden ve ruh bütünlüğünden oluşan insan varlığının doğal düzeninde ruh, bedenden daha yüksek bir mertebededir. Düşünme yetisi de insan ruhunun ayırt edici bir unsuru olduğundan, insan için iyi olan hayat

³⁹ Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler* (Ed. M. Cüneyt Kaya), İsam Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 648-649.

⁴⁰ Rızaeddin Fahreddin, *İslam Feylesofu İbn Rüşd*, (Çev. Kaya Nuri), Çizgi Kitabevi, Konya, 2015, s. 73.

⁴¹ İbn Rüşd, *Din – Felsefe Tartışması*, (Çev. Hüsen Portakal), Cem Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 64.

⁴² Hüseyin Çaldak, "İbn Rüşd'e Göre Akli Kıyas", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 2015, s. 112.

⁴³ İbn Rüşd, *Din – Felsefe ...*, s. 115.

⁴⁴ Ahmet Cevzici, *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 116.

⁴⁵ İbn Rüşd, *Din – Felsefe ...*, s. 115.

⁴⁶ John Freely, *Işık Doğu'dan Yükselir: İslam Biliminin Batı Dünyasının Şekillenmesine Katkıları*, (Çev. Gül Çağalı Güven), Doğan Kitap, İstanbul, 2014, s. 179.

⁴⁷ Muharem Kılıç, "Aristo Şarihi İbn Rüşd'ün Hukuk ve Siyaset Felsefesi", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, 16. Kitap, 2007, s. 117.

⁴⁸ Boer, *İslamda ...*, s. 139.

⁴⁹ Kitap hakkında Cevher Şulul şöyle yazar: "Kısaca Telhîs's-Siyâse'nin asıl nüshası Arapça olup kaybolmuştur; Arapça'dan İbranice'ye, İbranice'den Latince'ye, İbranice ve Latince'den İngilizce'ye, sonra da aslı olan Arapça'ya Hasan Mecid el-Abidi ile Fâtıma Kâzım ez-Zehbi tarafından tercüme edildi." Cevher Şulul, "İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, 2008, s. 58.

⁵⁰ Kılıç, "Aristo Şarihi ...", s. 118.

⁵¹ Ali Bardakoğlu, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XX, İstanbul, 1999, s. 266.

'akla' dayanan eylemde yatar. Siyasal yaşamda da doğal düzen, akıllıların diğerlerini yönetmesini gerektirir. Bu yüzden en iyi yönetim biçimi, aklın, bilgeliğin yönetimidir.⁵²

İbn Rüşd'e göre en erdemli yönetim biçimi, ilk dört halife döneminde olduğu gibi cumhuriyettir. Devlet yönetiminde en gerekli şey olan erdem de insanlar arasındaki ilişkilerden doğduğunu ifade etmektedir. Ona göre adalet erdemi, yiğitlik, bilgelik, ölçülülük gibi diğer erdemlerin varlık koşuludur. Adalet erdeminden yola çıkarak değindiği bir konu da kadın erkek eşitliğidir: "Erkekler kadar kadınlar da cemiyet ve Devlet'in hizmetkârı olmalıdır."⁵³ Bu şekilde kadınların potansiyellerini hayata geçirerek daha aktif rol alabileceklerinden ve hatta sanat alanında erkeklerden daha yetenekli olduklarından bahsetmektedir: "Toplumsal durumumuz kadınlarda ne kadar büyük zenginlikler olduğunu görmemize izin vermiyor; sanki sadece çocuk doğurmak ve emzirmek için yaratılmışlardır ve bu kölelik hali onlarda büyük şeyleri yok etmiştir."⁵⁴ Ayrıca, insanlara zulmedilmemesi gerektiğine de vurgu yapmaktadır.⁵⁵ Kitabın üçüncü ve son bölümünde ise, erdemsiz şehirlerin özelliklerinden söz etmektedir.

Sonuç

İbn Rüşd, hem Doğu hem de Batı dünyası için önemli bir düşünür olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Orta Çağ'ın din ile felsefeyi uzlaştırma çabasında büyük rol oynamış, Batı dünyasının Yunan düşüncesi ile olan bağı kurmakta en çok faydalandığı isimlerden biri olmuştur.

İbn Rüşd, Aristoteles yorumcusu olarak ün yapmıştır, fakat Yunanca bilmediği için Aristoteles'i çeviri eserler yoluyla tanımış ve bu çeviri eserler üzerine yorumlarını yazmıştır. Yine de Aristoteles yorumcusu olduğu için de kendi düşünce sisteminin şekillenmesinde Aristoteles'in felsefesi etkin rol oynamıştır. Öyle ki, bilgi anlayışı büyük ölçüde Aristoteles'in bilgi anlayışıyla benzerlik göstermektedir: Bilginin kaynağı, bilginin nedenler ile bilinmesi, insan bilgisinin oluşma süreçleri, vs. Burada Aristoteles'ten ayrıldığı bir nokta, bir İslam düşünürü olduğu için, bilginin kaynağı konusudur. İbn Rüşd'e göre Tanrı şeylerin, şeyler de insan bilgisinin kaynağı ve nedenidir. İnsanın bilgisinin oluşması üç aşamadan oluşmaktadır: Dış duyu, iç duyu, akıl. Onun bilgi anlayışının, insanın ürettiği bilgi ve Tanrı'nın bilgisi dışındaki diğer önemli konusu nedenselliklerdir. Nedensellik sayesinde bilgi oluşur ve nedensellik sürekli ve zorunlu olduğu için de bu durum beraberinde bir düzen getirmektedir. Bu durum, bilginin doğrulanmasını sağlamakta ve böylece hakiki bilgi elde edilmektedir.

İbn Rüşd'ün varlık anlayışı, İslam dininin öğretileriyle uyumludur. O, varlık anlayışı konusunda ağırlıklı olarak felsefe-din ilişkisinden ve bu ikisinin aslında aynı gerçeklik hakkında söz ettiklerinden bahsetmektedir. Felsefe ile dinin çatışıyor gibi görünmesi meselesini de kutsal kitabın görünür ve gizli olmak üzere iki anlamının olması ile açıklamaktadır. Böylece, felsefe ve din aslında çatışmamakta ve birbirlerine zıt şeyler söylememektedirler.

Bilgi ve varlık anlayışı konusunda Aristoteles'in yolundan giden İbn Rüşd, teknik nedenlerle siyaset felsefesinde Aristoteles'i değil Platon'u örnek almaktadır. Bu nedenle de devlet yapılanması konusundaki düşünceleri Platon'un *Devlet* adlı eseriyle benzerlik göstermektedir. Onun siyaset felsefesi etiğe dayanmaktadır. Siyasete dair düşünceleri mutluluk, adalet ve eşitlik temel kavramlarıyla

özetlenebilir niteliktedir. Platon ve Aristoteles'te de olduğu gibi İbn Rüşd için de mutluluk önemlidir ve devlet bunu sağlamak ve korumakla yükümlüdür. Bunun için de erdemli bir şehir tasvir etmekte ve adalet erdemini diğer bütün erdemler için bir anlamda varlık koşulu olarak görmektedir.

⁵² Kılıç, "Aristo Şarihi ...", s. 119.

⁵³ Boer, *İslamda ...*, s. 139.

⁵⁴ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2018, s. 108.

⁵⁵ Sunar, *İslam Felsefesi ...*, s. 158.

KAYNAKÇA

- Alpyağıl, Recep (Der.); *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Aristotle; *De Anima*, (Trans. by Mark Shiffman), Focus Publishing, NewBuryPort, 2012.
- Az, Mehmet Ata; *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2021.
- Bardakoğlu, Ali; "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XX, İstanbul, 1999, ss. 257-287.
- Birgül, Mehmet Fatih; *İbn Rüşd'de Nedensellik*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2012.
- Boer, T. J. de.; *İslamda Felsefe Tarihi*, (Çev. Yaşar Kutluay), Merkez Kitabevi, Ankara, 1960.
- Cevzici, Ahmet; *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2012.
- Corbin, Henry; *İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar (1198)*, (Çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.
- Çaldak, Hüseyin; "İbn Rüşd'e Göre Akli Kıyas", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 2015, ss. 99-114.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh; *Türk-İslam Düşünürleri*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989.
- Fahreddin, Rızaeddin; *İslam Feylesofu İbn Rüşd*, (Çev. Kaya Nuri), Çizgi Kitabevi, Konya, 2015.
- Freely, John; *Işık Doğu'dan Yükselir: İslam Biliminin Batı Dünyasının Şekillenmesine Katkıları*, (Çev. Gül Çağalı Güven), Doğan Kitap, İstanbul, 2014.
- İbn Rüşd; *Tutarsızlığın Tutarlılığı (Tehâfut et-Tehâfut el-Felâsife)*, (Çev. Kemal Işık & Mehmet Dağ), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun, 1986.
- İbn Rüşd; *Psikoloji Şerhi (Telhîsu Kitâbî'n-Nefs)*, (Çev. Atilla Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- İbn Rüşd; *Din – Felsefe Tartışması*, (Çev. Hüsen Portakal), Cem Yayınevi, İstanbul, 2011.
- İbn Rüşd; *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, (Çev. Muharrem Hilmi Özev), Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2018.
- Kılıç, Muharrem; "Aristo Şarihi İbn Rüşd'ün Hukuk ve Siyaset Felsefesi", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, 16. Kitap, 2007, ss. 109-120.
- Libéra, Alain de; *Ortaçağ Felsefesi*, (Çev. Işık Ergüden), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2013.
- Munk, Salomon; *Mélanges De Philosophie Juive Et Arabe...*, A. Franck, Paris, 1859.
- Platon; *Timaios*, (Çev. Erol Güney & Lütfi Ay), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.
- Renan, Ernest; *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük: Tarihsel Deneme*, (Çev. Ayşe Meral), Albaraka Yayınları, İstanbul, 2021.
- Sarioğlu, Hüseyin; *Ortaçağ Felsefesi – II*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2013.
- Sunar, Cavit; *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967.
- Şulul, Cevher; "İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, 2008, ss. 57-69.
- Timuçin, Afşar; *Düşünce Tarihi*, B D S Yayınları, İstanbul, 1992.
- Türker, Ömer; "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler* (Ed. M. Cüneyt Kaya), İsam Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 603-653.
- Wippel, John F. & Wolter, Alan B. (Ed.); *Medieval Philosophy: From St. Augustine to Nicholas of Cusa*, The Free Press, New York, 1969.

EXTENDED ABSTRACT

Monotheism is a product of abstract thought. Although it does not exactly overlap with the view of God in today's monotheistic religious beliefs, the thought of God in Ancient Greek philosophy, that is, the creative thought other than the creature, found its cores in Plato's Demiurge [Dēmiourgos], and this thought continued to develop with Aristotle, Plotinus and St Augustine. Thus, it can be said that the Christian faith, which includes the Jewish religion in terms of belief and Greek philosophy in terms of thought, easily managed to gain a place in the medieval world of thought. With the effort to rationalize and ground the Christian faith, philosophy has become an end rather than a means on this path.

The translation of Aristotle's logical works (by Boethius) at the beginning of the 6th century gave an important impetus to the grounding of the knowledge in the sacred texts. However, the real influence of Aristotle occurred after the 13th century. The Crusades (1096-1272) and the Islamic world known through trade played an important role in this, because the developments in Western Philosophy until the 13th century were largely based on translations and commentary texts in the Islamic world. In the Middle Ages, the person who was seen as the best commentator of Aristotle and who took the title of "commentator" [Shareh] was Averroes (1126-1198), who was also a member of this productive Islamic world of thought. He is known as the "commentator" because he interpreted Aristotle's works by adhering to his teachings. It is also said that Averroes pioneered Aristotle's recognition by westerners. Averroes' commentaries are divided into three as long, middle and short. In long commentaries, he blends Aristotle's philosophy with his own thoughts; he interprets Aristotle's philosophy in middle commentaries; in short commentaries, he gives a summary of Aristotle's thoughts.

Aristotle's philosophy played an active role in shaping the thought system of Averroes. So much so that his epistemology is largely similar to Aristotle's epistemology: The source of knowledge, knowledge of knowledge with causes, the processes of the formation of human knowledge, etc. Here, a point where he differs from Aristotle is the source of knowledge, since he is an Islamic thinker. According to Averroes, God is the source and cause of things, and things are the source and cause of human knowledge. The formation of human knowledge consists of three stages: outer sense, inner sense, mind. Another important issue of his epistemology, apart from the knowledge produced by man and the knowledge of God, is causality. Through causality, knowledge is formed, and since causality is continuous and necessary, this situation brings order with it. This ensures that the information is verified and thus genuine information is obtained.

Averroes' understanding of ontology is in harmony with the teachings of Islam. He mainly talks about the relationship between philosophy and religion and thinks that these two actually talk about the same reality. He explains the issue of philosophy and religion seeming to conflict with the fact that the holy book has two meanings, visible and hidden. Thus, philosophy and religion do not actually conflict and do not say contradictory things.

Averroes, who followed Aristotle's way in terms of epistemology and ontology, took Plato as an example, not Aristotle, in his political philosophy for technical reasons. For this reason, his thoughts on state structuring are similar to Plato's *The Republic* [*Politeia*]. Averroes' political philosophy is based on ethics. His thoughts on politics can be summarized with the basic concepts of happiness, justice and equality. As in Plato and Aristotle, happiness is important for Averroes and the state is responsible for providing and protecting it. For this reason, it describes a virtuous city, and the virtue of justice is, in a sense, the condition of existence for all other virtues.

Averroes has been an important thinker for both the East and the West. He played a major role in the efforts of the Middle Ages to reconcile religion and philosophy and became one of the names that the Western world benefited most in establishing its bond with Greek thought. Averroes became famous as an Aristotelian commentator, but since he did not know Greek, he got to know Aristotle through translated works and wrote his comments on these translated works. Nevertheless, Aristotle's philosophy played an active role in shaping Averroes' thought system, as he was an Aristotle commentator.