

# İbn Rüşdcülük: Batı'daki Tarihsel ve Felsefi Gelişimi Üzerine

## Averroism: On its Historical and Philosophical Development in the West

Doç.Dr. Hatice Nur ERKIZAN<sup>a</sup>

<sup>a</sup>Felsefe Tarihi AD,  
Muğla Üniversitesi  
Fen Edebiyat Fakültesi, Muğla

*Yazar Arapça bilmemektedir.  
O nedenle bazı terimler ve kavramlar  
Grekçe ve İngilizce olarak  
karşılanabilmektedir.*

Yazışma Adresi/Correspondence:  
Doç.Dr. Hatice Nur ERKIZAN  
Muğla Üniversitesi  
Fen Edebiyat Fakültesi,  
Felsefe Tarihi AD, Muğla,  
TÜRKİYE/TURKEY  
hmerkizan@yahoo.com

**ÖZET** Bu çalışmanın amacı önde gelen Müslüman yorumcu ve filozof İbn Rüşd'ün felsefesinin Batı'daki gelişimini ele alıp incelemektir. İlerleme düşüncesi ışığında akıl ve inanç arasındaki çatışma yeniden değerlendirilerek özellikle onun tarihsel bağlamda Latin Batı üzerindeki etkileri değerlendirilir. İbn Rüşd 1230'lu yıllardan itibaren Latin bilginler üzerinde derin ve büyük etki yapmıştır. Ve yaklaşık olarak 1270'lerden başlayarak Averroistae terimi kötuleyici, küçümseyici anlamında kullanılmaya başlanır. 1277 yılında kınanan 219 tez İbn Rüşd'ün felsefesine ilişkin düşünülür. İbn Rüşd, felsefe tarihçileri tarafından yorumcu olarak kabul edilir. Bu çalışma böyle bir yaklaşımı onaylamaz ve onun felsefesinin yalnızca Aristoteles felsefesinin yorumu olarak sınırlanamayacağını göstermeye çalışır. İbn Rüşd'ün Batı üzerinde derin ve büyük etkisi olduğu doğrudur fakat bu onun yalnızca Yorumcu olmasından kaynaklanmaz. İbn Rüşd'ün teoloji ve felsefe arasındaki ilişki ve onların özüne ilişkin görüşü özgün olduğu kadar önemlidir de. Onun felsefesinin köklerinin Antik-İoniyalı filozof Aristoteles ile derinden bağlantılı olduğu her türlü tartışmanın ötesindedir ancak bu yine de onu filozof ve özgün olmaktan alıkoymaz.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Rüşd, İbn Rüşdcülük, aristoteles, hıristiyanlık, akıl, inanç, hakikat

**ABSTRACT** The purpose of this study is to elucidate the historical and philosophical development of the foremost Muslim commentator and philosopher Ibn Rushd's philosophy in the West. in relation to the question of history of philosophy. In the light of the idea of progress the clash between reason and belief is reconsidered and its impact is historically evaluated particularly in the Latin West. He made a strong and enormous influence on Latin scholastics from 1230 onwards. And approximately from 1270 the derogatory term Averroistae started to be used. The condemned 219 thesis in 1277 is conceived to be of Ibn Rushd's philosophy. Ibn Rushd is generally considered by historians of philosophy as a commentator. This study also attempts to decline it and tries to show that his philosophy cannot be merely confined to the interpretation of Aristotle's philosophy. It is true that he made a strong and enormous influence in the West but this is not just due to being the Commentator. His view of the relation between theology and philosophy and their nature is original as well as crucial. It is beyond question that the roots of his philosophy is deeply connected to the Ancient- Ionian philosopher Aristotle but this does not cease him from being the philosopher and the original.

**Key Words:** Ibn Rushd, averroism, aristotle, christianity, reason, belief, truth

İbn Rüşd'ün felsefesini ve Batı'daki etkilerini bir arada ele almak oldukça zordur. Çünkü; bilindiği üzere İbn Rüşd gelmiş geçmiş Aristoteles yorumcuları arasında en önde yer alır. Onun Aristoteles'in eserleri üzerine yapmış olduğu yorumlar esas olarak doğrudan Filozof ile de bir tartışmaya girmeyi gerektirir. Bu nedenle, burada daha çok İbn Rüşd felsefesinin Batı düşüncesi üzerindeki etkileri tarihsel bir çerçevede içinde ele alınıp incelenmeye çalışılacaktır.

Doğa ve insan için bir "ilerleme"den söz edilebilir mi, daha açık bir ifadeyle, "ilerleme" var mıdır; eğer "ilerleme" var ise, "ilerleme" nedir; "ilerleme" neye doğrudur; kendisine doğru ilerlendiği düşünülen şey nedir? Sonra, bu gibi soruların İbn Rüşd ile ne ilgisi vardır; var ise bu ilgi nasıl açıklanabilir? Bu çalışma, yukarıda sorulan soruları yanıtlamanın tarihsel-düşünsel kırılmanın gerçekleştiği zamanlardan ve mekânlardan birinin anıtsal öznesi İbn Rüşd'ü anlamak için vazgeçilmez olduğu düşüncesinden hareket eder.

Tarihte kırılma noktaları olarak tanımlanabilecek gelişmeler nehir yataklarının yön değiştirmesine benzer. Yönün değişmesi ve onun sonuçları da hiç kuşkusuz ne nehirden ve ne de nehirden sudan bağımsız değildir. Söz konusu İbn Rüşd olunca, nehir Antik Felsefedir, daha doğrusu, Aristoteles'tir. Şimdi, nehrin hızlı, sert ve çılgın akışı onun tözsel niteliği olunca böyle bir nehrin yön değiştirmesi de sert kırılmaların yaşandığı anlarda/dönemlerde kendini tözsel niteliğine sadık bir biçimde gösterir. Atina topraklarında dostça karşılanmayan Aristoteles ve felsefesi- aslında İonia Felsefesi veya Anadolu Felsefesi- onu izleyen *Büyük Yorumcu ve Felsefesi* de farklı zaman ve mekân boyutlarında olmakla birlikte aynı kaderi paylaşacaktır. İbn Rüşd'ü anlamak için Aristoteles'i bilmek gerekir. Oysa hem Aristoteles ve hem de İbn Rüşd ülkemizin düşünsel belleğinde henüz çok genç... Dünyanın belleğinde olmadığı kadar. İşte, bu çalışmadaki *eksikliğin* nedenlerinden biri bu *de facto* durumun bizzat kendisi olabilir ve söz konusu durumun giderilmesine yönelik her girişim iyi niyet temelinde olumlu karşılanabilir. Ancak her ne kadar *özürler* yetkinliklerin yokluğunun açıkla-

yıcı nedenleri olabilseler de onları birbirine eşitlemez. Bu bilinç/düşünceler ışığında girilen şimdiki çalışma yukarıda tanımlanan bağlam çerçevesinde İbn Rüşd'ün felsefesinin/İbn Rüşd'ülükünün farklı zaman ve mekânlardaki akışına ışık tutulmaya çalışılacaktır.

## ■ BATI ORTAÇAĞI'NIN DÜŞÜNCE İKLİMİ, İBN RÜŞD VE İBN RÜŞDÜLÜK (AVERROİSM): TERMİNOLOJİNİN GELİŞİMİ VE TARİHSEL ARKA PLAN

İbn Rüşd'ülük, *Radikal Aristotelesçilik* ve *Heterodoks Aristotelesçilik* birbirleriyle hemen hemen aynı anlam içeriğine sahip olarak düşünülür. Bu bağlamda, özellikle XIII. yüzyılda Parisli filozofların benimsediği felsefi tutuma gönderimde bulunur ki onun özünde Hıristiyanlık ile belli ölçüde sert bir çatışmayı içinde bulundurduğu söylenebilir. İbn Rüşd'ülük veya Radikal Aristotelesçilik veya *Heterodoks Aristotelesçilik* hem onu destekleyenlerin ve hem de ona karşı çıkanların- başka bir deyişle, hem onun dostlarının ve hem de düşmanlarının- aşırı ilgisine mahzar olmuş olan eşine az rastlanır düşünsel hareketlerden biridir. Başka bir ifadeyle, sözü edilen bu hareket kendine her düşünce ikliminden destekleyici ve eleştirici bulunmuştur.

İbn Rüşd felsefesi, Ortaçağ Batı Dünyası'nda 1230 yıllardan itibaren çok büyük bir etki gösterir. Ve 1270 yılları civarında küçültücü ve aşağılayıcı tanımlamanın bir işareti olarak onu izleyenlere *Averroestae* denmesiyle de muhalif durum kendini hemen belli eder. 1277 yılında Parisli Rahip Etienne Tempier, İbn Rüşd'ü filozofları ve izleyicilerini (din-dışı, *heathen*) Hıristiyan dinine karşı gelmek ve felsefeyi de hakikatin (*truth, aletheia*) içine almaları bakımından ağır bir biçimde eleştirir. İbn Rüşd'ün Aristotelesçi akıl anlayışı (*theory of intellect, nous poetikos ve nous pathetikos*) Rahip tarafından yasaklanan 219 tezin içinde yer alır. Ramon Llull da Tempier'i izleyerek daha sonra üniversitelerde İbn Rüşd'ün felsefesini benimseyen felsefecilere karşı şiddetli bir saldırı başlatır. Llull, 1277 yılında kınanan tezleri izleyenleri lanetlediğini göstermek için onları *Averroestae* olarak ça-

ğirmayı devam eder. İşte, İbn Rüşdcülüğün XVIII. ve XX. yüzyıl Batı Dünyası'nda *Averroism* olarak tanımlanmasının Ortaçağ Latin Dünyası'nda ilk defa ve de olumsuz anlamda kullanılan *Averroistae* terimi ile tarihsel ve düşünsel bağıntısının temelinde bunlar yatar. XIV. yüzyılın ortalarından itibaren felsefeciler İbn Rüşdcü olduklarını açıkça dile getirmeye başladılar. Özetle, İbn Rüşdcülük bir terim olarak felsefi bir geleneği veya belli bir tarzı veya belli bir felsefe yapma yöntemini tanımlasa da onu kesin bir biçimde tanımlamak oldukça zordur. İbn Rüşdcülük İbn Rüşd'ün ölümünden sonra İslam dünyasındaki hiçbir felsefi düşünceyi tanımlamak için kullanılmaz. Ve İbn Rüşd'ün düşünceleri Müslüman düşünce dünyasında hiçbir etki oluşturmamasına karşın, Batı düşünce dünyasının ana rengini oluşturacak kadar etkili olmuştur.<sup>1</sup> Son zamanlarda çeşitli İslam ülkelerinde İbn Rüşd'e karşı bir ilginin olduğu muhakkak olmakla birlikte, bunun "bizde de felsefe var" gibi bir savununun dar sınırları içine düşmemesi gerektiği son derece elzemdir.

## YENİ BİR EVREN VE İNSAN

### ANLAYIŞINA DOĞRU: KARŞILAŞMALAR

İbn Rüşd'ün felsefesi niçin Batı Dünyası'nda bu kadar etkili olmuştur? İbn Rüşdcülük nedir? Neden Batı Ortaçağ Dünyası'nda kendini göstermeye başladığı ilk andan itibaren sert bir muhalefetle karşılanmıştır? Bu sorunun ayrıntılı bir yanıtını vermek hem bu çalışmanın sınırını ve hem de amacını aşar. O nedenle burada, İbn Rüşd felsefesinin temel hareket noktalarının belirtilmesiyle yetinilmeye çalışılacaktır. Bunlar sırasıyla:

1) Bireysel ruhların ölümsüz olup olmadığı meselesi (ölüm-ölümsüzlük ve birey-özne olma sorunu)

2) Mutluluğun bu dünyada gerçekleştirilebilirliği (doğal ahlak anlayışı veya anti-düalist varlık veya dünya anlayışı)

3) Dünyanın ezeli-ebedi oluşu meselesi

4) Aynı önermenin farklı doğruluk değerlerinin olması ve hakikate giden yolların birden fazla oluşunun kabulü (örneğin, felsefede ve teolojide)

5) Felsefe ve teoloji veya akıl ve inanç arasındaki ilişki

Hıristiyan teologların önemli bir çoğunluğu tarafından İbn Rüşd'ün düşünceleri şeytani bir öğretisi olarak algılandı ve de özellikle Büyük Albert ve Thomas Aquinas tarafından son derece sert bir biçimde eleştirildi.

Batı Ortaçağ Dünyası'nda diğer eğilimlerin yanı sıra özünde tüm tartışmaların üç temel anlayış içinden biçimlendiğini söylemek yanlış olmayacaktır ki bunlar:

- 1) Augustinusçuluk,
- 2) Sentezcilik,
- 3) İbn Rüşdcülük.

Augustinusçuluk, Fransisken tarikatına bağlı kişiler tarafından temsil ediliyordu ve onun tanımlayıcı niteliklerinden biri anti-Aristotelesçi olmasıydı. Augustinusçuların hızlı bir biçimde yayılan Aristotelesçiliğe karşı şiddetle savaştıkları görülür. Sentezci yaklaşım ise; Aristoteles'in felsefesi ile Hıristiyan öğretinin çatışmadığını tam tersine, ikisinin bir sentez oluşturabileceğini savunur. Bu bakımdan onun eklektik ve özgün olmaktan oldukça uzak olduğu söylenebilir. İbn Rüşdcülük özellikle yukarıda belirtilen noktalarda kendi özüne sadık kalarak benimsemiş olduğu felsefi tutumunu, -elbette burada söz konusu olan Aristotelesçi tutum ve yöntem- Hıristiyan öğretisi ile karşı karşıya gelme pahasına devam ettirdi. 1277 yılında kınanan ve yasaklanan 219 tezin tamamına yakını Aristotelesçi-İbn Rüşdcü felsefeye ait düşüncelerden oluşuyordu. Ve bu kınamanın asıl muhatapları da Dacialı Boethius ve Brabantlı Siger'di. Siger, Paris Üniversitesinde İbn Rüşdcülerin lideri olarak görülüyordu. Elbette Ferrandus Hispanus ve Jandunlu John ve uzun bir liste oluşturan İtalyan yazarlar da (Gentile da Cingoli, Angelo d'Arrezzo, Agustino Nifo gibi) İbn Rüşdcü felsefenin önde gelen isimleri arasında yer alıyordu.<sup>2</sup>

Sten Ebbesen'e göre, 1277 yılındaki kınamaların temelinde her ne kadar İbn Rüşd felsefesi bulunsun da, suçlamanın/kınamanın tek nedeni bu

değildir. Bana göre, Ebbesen bu noktada pek de haklı görünmüyor. Her ne kadar bazı günümüz felsefe tarihçileri buradan hareketle XIII. yüzyıl Batı Dünyası'nda İbn Rüşd felsefesi doğrultusunda gelişen bu düşünce hareketini Radikal Aristotelesçilik veya Heterodoks Aristotelesçilik ile değiştirseler de, kesin olan şey, İbn Rüşd'ülük ile Aristotelesçilik arasındaki derin ve içsel bağın inkar edilemez varlığıdır. Aristotelessiz bir İbn Rüşd felsefesi mümkün değildir. Çünkü İbn Rüşd Filozof dendiğinde bundan Aristoteles'i anlıyordu ve esas kaygısı da Yeni-Platoncu fikirlerle bozulmuş olan Aristoteles felsefesini özgürlüğüne ve özgünlüğüne kavuşturmaktı. Ancak, bu ne İbn Rüşd'ü Aristoteles'in basit bir tekrarına indirger ve ne de onun özgünlüğünü ortadan kaldırır. İbn Rüşd'ün ele aldığı problemleri ve ona getirdiği çözümleri anımsamak bile buna yeter. Aristoteles ne öte-dünya ne ruhların aşkın bir ilke tarafından yaratımı ve ne de yaratma problemi ile uğraşmıştı. Oysa İbn Rüşd için onlar ele alınması ve çözümlenmesi gereken temel problemler arasındaydı.<sup>3</sup>

Hıristiyanlığın ortaya çıkış sürecinde kendini gösteren dogmatik ve felsefe karşıtı tutumun tanımlayıcı özelliği, hakikatin kendisine sahip olduğu düşüncesi idi. Eğer hakikat hâlihazırda sahip olunan bir şey ise, ne başka bir hakikatin olasılığı ve olanağı ve ne de hakikate giden yolun birden fazla olabileceği kabul edilebilirdi. O nedenle; Hıristiyanlığın erken yıllarında egemen olan bu ana inanç; aklın hakikati temsil edebileceği ve onunla hakikate varılabileceğinin şiddetle inkar edilmesiydi. Ortaçağ Hıristiyan Dünyası'nın ilk ve büyük teologlarından olan Augustinus, o nedenledir ki, Aristotelesçiliğin doğal rasyonalizmine ve buna bağlı olarak doğal ahlak anlayışına şiddetle karşı çıkarak Platon ve Platonculukta Hıristiyanlığın kendisine teorik bir temel bulmaya yönelmişti. Her türlü mistisizmin ve ikici varlık ve dünya anlayışının kendisine yer bulmakta zorlandığı Aristotelesçi felsefe, bu nedenle, Ortaçağ felsefesinin başlangıç yıllarında hiç de dostça karşılanmamıştı. Skolastik düşüncenin gelişmeye başlamasıyla Aristoteles'e

bir dönüş söz konusu olur ki o da sentezci anlayışın elinde Hıristiyanlaştırılmış bir Aristoteles'ten öteye gidemedi.

Doğu'dan esen rüzgâr Batı Ortaçağ Dünyası'na Aristoteles'i -genel olarak Antik Felsefeyi- İbn Rüşd ile durdurulamaz bir hızla getirdiği gibi Sentezci-Skolastik akımın ömrünü de kısalttı. Aristoteles felsefesini Hıristiyan öğretisini haklı çıkarma veya onunla uyum içinde gösterme çabası dışında anlama çabası şunu açık kıldı: *Felsefenin temel ilkeleri/doğruları/akıl yürütmeleri Hıristiyan öğretisi ile uyuşmayabilir ve hatta onunla çatışma içinde olabilir.* Burada "felsefe"den ve "filozof"tan anlaşılan özelde Aristoteles felsefesi genelde ise Antik Felsefeden başka bir şey değildi. Ve İslam Ortaçağ Dünyası'ndan gelen kuvvetli rüzgârın neden olduğu çatışma esas olarak üç nokta etrafında toplanır: Ruh, mutluluk ve dünyanın sonsuzluğu. Aklın ve inancın bu üç noktada çatışması ise felsefe ile din arasındaki çatışmanın da temelini oluşturur. Bu üç çatışma noktası içinde belki de en önemli olanı ruh anlayışıdır; çünkü o, birbiriyle doğrudan bağlantılı birçok problemin merkezini teşkil etmektedir.

## AKIL, HAKİKAT VE BİREYSELLİK SORUNU

Ruhun özü, yapısı ve işlevi üzerine olan tartışmaların kaynağı oldukça eskilere gider. Özellikle oluşu kabul eden filozoflar ile onu red eden filozoflar arasında sürüp giden en temelli tartışmalardan birinin ruh üzerine olduğu söylenebilir. Şöyle ki; birinciler ruhun maddi bir yapıya sahip olduklarını öne sürerek onun ölümlülüğünü veya ölümsüzlüğünü bu mecrada ele alıp tartışır, örneğin Demokritos ve Anaksagoras'ta olduğu gibi. Öte yandan; ikinciler ruhun esas olarak maddi bir yapıda olmadığını ve bundan dolayı da değişmeye bağlı olmadığını iddia ederek onun ölümsüz olduğunu savunurlar. Bu anlayışı savunanlara en iyi örnek olarak Pythagoras, Platon ve Plotinus verilebilir. Şimdi, genel olarak İbn Rüşd'ün evren öğretisinde daha çok Yeni-Platoncu bir anlayışı benimsediği söylene de onun ruh üzerine olan görüşlerinin kesinlikle çok radikal bir Aristoteles yorumu üzerinde yükseldiği söylenebilir. Bunun için Aristoteles'e kısa da olsa dönmek yararlı olacaktır.

Ruh (*psykhe*) konusundaki en temel ve aynı zamanda en zor pasajlardan biri hiç kuşkusuz Aristoteles'in *De Anima* adlı yapıtının III. Kitabı'nın 5. bölümüdür. *Filozof* burada (*nous poietikos* ve *nous pathetikos*) iki akıldan söz eder ki bunlardan biri boş bir levhaya benzetilen ve edilgin olarak tanımlanan potansiyel akıl (*nous pathetikos*) diğeri ise her şeyi "aydınlatan", her şeyi "yapan", "her şeyi var eden" etkin akıl yani *nous poietikos*'dur. Soru şu: potansiyel akıl ve etkin akıl birbirlerinden gerçek anlamda farklı mıdır? Eğer birbirlerinden farklı değilseler her insan kendi aklına mı sahip; yoksa tüm insanların paylaştığı tek bir akıl mı söz konusudur? *De Anima*'daki bölüm son derece kısadır; bir sayfanın neredeyse yarısını geçmez; ama söz konusu bölümde ifade edilen akıl anlayışı Aristoteles'in kendi öğrencilerinden günümüze kadar birbirinden farklı sayısız yorumların kaynağı olmuştur. Şimdi tüm bu yorumları burada ifade etmenin mümkün olmadığı bir yana gereği de yoktur; ama belirtmelidir ki; *nous poietikos*'u aşkın ve ayrı (*koristos; separate*) olarak kabul eden uzun bir gelenek vardır. Buna göre; *nous poietikos* insanın paylaştığı ortak kavramlardan sorumludur. Ancak her insan kendi bireysel-potansiyel aklına sahiptir. İşte bu da neden tüm insanların ortak düşüncelere sahip olamadığını açıklar. İbn Rüşd'ün Batı ve Doğu Ortaçağı'nda en fazla tartışılan, eleştirilen ve karşı çıkılan yorumuna göre ise, akıl tek bir tözdür ve bireyler onunla zihinsel imgeler (*phantasma*) aracılığıyla ilişki içine girerler. Akıl, imgeler aracılığıyla soyutlama etkinliğini gerçekleştirir. Tüm insanlar için tek bir akıl söz konusudur. Bu anlayış en sert karşılıklarından birini Aquinas'ın *Tractatus de De Unitate Intellectus Contra Averroistas* adlı yapıtında bulur.<sup>4</sup>

Tek ruhçuluk (*monopsychism*) bir yandan insan ruhunun akıl-dışı (*alogos*) yanının ölümle birlikte yok olmasına izin verirken öte yandan tüm insanların ortak bilgi paylaşımına imkân tanır. Fakat bu anlayışın kesinlikle izin vermediği şey düşüncelerin bireyselliğidir. Eğer tüm insanlar ortak kavramları paylaşıyorsa hiçbir insanın kendine özgü bireysel düşünceleri olamaz. Başka bir ifadeyle, öznellik epistemolojik ve ontolojik bağlamda

mümkün değildir. Çünkü hakikat tektir, her ne kadar O'na giden yol birden fazla olsa da. Siger bu *monopsychist* anlayışı kabul etmekle birlikte yine de bireysel düşüncelerin bir biçimde mümkün olabileceğini kabul eder. Fakat bu, Ortaçağ düşünürlerini ikna etmekten uzaktır. En büyük eleştiri tek ruhçuluğun bireysel ruhu ortadan kaldırdığına yönelik idi; çünkü beden ölümü ile ölen ruh her türlü sorumluluktan münezzeh olur ki bu da sonuçta öte-dünyayı anlamsız kılar. Sonra, Hıristiyan öğretiyeye göre; Tanrı her an yeni ruhlar yaratır ve onlar ilkesel olarak ölümlüdürler. Dolayısıyla; hem maddi -olmayan aklın ölümsüzlüğü ve hem de bireysel ruhların ölümlülüğü Hıristiyan öğretisi açısından son derece sorunludur. Bu nedendir ki; Kilise, İbn Rüşd'ün Aristotelesçi ruh anlayışına karşı çıkmayı ve kınamayı sürdürdü. Ve söz konusu tartışma 1513 yılına kadar Kilisenin üzerinde durduğu en önemli tartışma konularından biri olmaya devam etti.<sup>5</sup>

Aristoteles'in ruh anlayışı öte-dünyanın kurgulanmasına ve buna bağlı bir ahlak geliştirilmesine uygun değildi. Ve bu bağlamda o, Platoncu felsefe ile en keskin karşıtlığını yaşar. Aristoteles insanın mutluluğunu onun sahip olduğu potansiyellerin gerçekleştirilmesi dolayımında ele alır. Hiç kuşkusuz dolayımın en önemli vasıtalarından/araçlarından biri sosyal-politik alandır. Aristoteles'in *eudaimonia*'yı (mutluluk, *iyi olma, well-being*) merkeze alan ahlak anlayışı İbn Rüşd tarafından büyük bir tutarlılıkla izlendi. Ve 1260-70 yılları arasında İbn Rüşd felsefesini benimseyen Parisli filozoflar arasında Hıristiyan olmayan doğal ahlak anlayışı çoktan oldukça yaygınlaşmıştı. "Felsefi İyimserlik" yeni ahlakın ana niteliğini oluşturduğu gibi onun radikal özünü de tanımlıyordu. Bu anlayışa göre, evren *kaotik* değil *kozmetikti*; yani korkulacak, düzensiz, güvensiz ve belirsizlikle yapılanmış bir yer değil, tam tersine iyi, güzel, belirli ve bilinebilir olandı. Değişme ve hareket hem ontolojik ve hem de ahlaki açıdan negatif olarak algılanmıyordu. Bu bağlamda, İbn Rüşd'ün felsefesi de Ortaçağ Hıristiyan Düşüncesi'nin evren ve onunla sıkı bağlantılı olan insan kavrayışını geride bırakarak Aristoteles'in varlık anlayışına yeni bir dönüşü



ifade ediyordu. Buna göre, *kozmetik varlığı* düşünmek insansal mutluluğun kendisini ifade eder. Düşünsel mutluluk insanın düşünen bir varlık olması bakımından kendini gerçekleştirilebileceği etkinliktir. İnsanın mutluluğu münzevi bir yaşamla mümkün değildir. Yani *mutluluk, insanın varlıkla birlikteliğinden bağımsız değildir*. Şimdi eğer, her şey bir doğaya sahip ise ve bu doğa da o şeyin amacını (*telos*) ifade ediyorsa, insanın da bir doğası ve amacı vardır. Bir bitkinin amacı büyüme, gözün amacı görmektir. O zaman, insanın amacı nedir? İnsanın en önemli amaçlarından biri mutlu olmaktır. Ve insan yapması gerekeni doğasına uygun bir biçimde yaparsa mutlu olacaktır. Yani ahlaki erdem mutluluğa taşır insanı. Mutluluk farklı biçimler alabilir ki, o sosyal-politik ve olabileceği gibi bütünüyle teorik bir etkinlik de olabilir.<sup>6</sup> Bu Aristotelesçi insan ve varlık anlayışı, İbn Rüşd ve onu izleyenler tarafından sıkı bir biçimde izlenir. Öte-dünya düşüncesi İbn Rüşd'ün ahlak ve politika anlayışını belirlemez. Daha doğrusu o, geleneksel öte-dünya anlayışını kabul etmez. İbn Rüşd zamanının teologlarını da (*mutakallimun*) Platon'un Sofistleri eleştirdiği gibi sert bir biçimde eleştirir ve onları Sofistlerle karşılaştırır. *Mutakallimun* devlete ve İslam'ın temizliğine gerçek bir tehdittir ve bu nedenle onların çalışmaları yöneticiler tarafından yasaklanmalıdır. İbn Rüşd politika ve ahlak felsefesinde her türlü bireyci ve mistik anlayışı reddeder. O, Eş'arilerin, ahlaki Tanrı'nın emirlerine indirgeyen düşüncelerini de olumsuzlar. Ona göre, ahlâkî kavramlar ile Tanrısal emirler arasında bir ayırım yapılmalıdır. Şimdi açıktır ki, böyle bir evren, insan ve doğa anlayışı doğal ve rasyonalist ahlak anlayışına imkân tanımakla birlikte tanrısal inayeti ve onun önemini anlamsız kılar, hatta ortadan kaldırır. Buna ek olarak; daha önce de ifade edildiği gibi, bu anlayış ölümden sonra yaşam, yani öte-dünya anlayışına izin vermez. İnsan kendi mutluluğunu kendine dayanarak gerçekleştirir; yani bu dünyada mutluluk mümkündür. Örneğin Boethius da, bir doğa filozofunun yeniden dirilmeyi red etmesi gerektiğini söyler. Ancak, *insanın psikolojik tarihinin* gösterdiği gerçek şu ki ikinci bir yaşama olanağı

değil, olasılığı bile, insan için o kadar da kolay gözden çıkarabilecek bir şey değildir.

Dünyanın sonsuzluğu sorununa gelince; Conchesli William tarafından ilginç bir Aristoteles yorumu vardır. Ve bu yoruma göre; (1260 yılı öncesinde) Aristoteles dünyanın başlangıcına ilişkin bir düşünceyi kabul etmektedir. Bu yorumun temelinde yaratmanın bir çeşit değişme olarak görülmesi yatar. Yani, yaratma "hiçten hiçbir şey çıkmaz" ilkesinin inkarı değil tam tersine bu ilkeye bağlı kalarak varlığın bir başlangıcı- bu bağlamda evrenin elbette- olduğunu ima eder. Bu ise varlığı tanrısal iradenin egemenliği altına alır. Özellikle hareket ve zaman üzerine olan tartışma düşünüldüğünde Aristoteles'in zamanı harekete bağladığı ve hareketin sonsuzluğu meselesini de kendisi hep etkin (*absolute energeia*) olan bir ilke/Tanrı ile temellendirdiğini hatırlamak bu noktada önemlidir.<sup>7</sup> Ancak bu akıl yürütme üzerinden yaratma konusunu Aristoteles'e geri giderek yorumlama hemen hemen hiç kabul görmemiştir. Nitekim birçok felsefe tarihçisi, örneğin H. Davidson, hemen hemen tüm İslam filozoflarının evren anlayışının Yeni-Platoncu bir anlayışa dayandığını iddia etmektedir. Ve Robert Grosseteste de böyle bir yorumun kabul görmediğini belirterek ortak düşüncenin Aristoteles'te dünyanın ezeli-ebedi olduğu yolunda olduğudur. Çünkü; değişme, değişmenin konusu olan şeyin önceden varlığını gerektirir; bu nedenle, "yaratım/yaratma" değişmenin bir çeşidi olamaz. 1270 yılları civarında beliren bir düşünce yaratmanın değişme olarak görülmediği takdirde problemin ortadan kalkacağı yönünde idi. Ancak bu anlayışın doğa bilimlerine taşınmasının korkunç bir karışıklığa neden olacağını öngörmek hiç de zor olmadı.

İbn Rüşd 1126-1198 yılları arasında Ockhamlı William ise 1285-1347 arasında yaşadı. Sonuncusunun öncekinin düşüncelerinden haberdar olduğunu tam kesinlikle bilmemiz mümkün olmamakla birlikte zamansal açıdan bunun mümkün olduğu doğrudur. William'ın kendisi bir Fransisken olmakla birlikte felsefi konularda Scotus'tan farklı bir tutumu benimsemişti. O, tümellerin "ortak doğaların" varlığı olduğu yönündeki tüm

düşünceleri açık ve kesin bir biçimde reddederek, onların yapma şeylerden başka bir şey olmadığını ısrarla savunur. William için, tümeller birbirlerine benzeyen şeylere bu benzerlik yüzünden bizim yüklediğimiz genel anlamları ifade ederler. Ona göre gerçek, *individuel* olan varlıklardan meydana gelmiştir. Yalnızca “bireyin” gerçekliği vardır. Sonra, deney her türlü bilginin olanağı ve koşuludur. O nedenle, rasyonel teolojinin hiçbir önermesi kanıtlanamaz. Dolayısıyla ruhun ölümsüzlüğü, Tanrı'nın birliği, Tanrı'nın sonsuzluğu ve hatta Tanrı'nın varlığı kesin olarak kanıtlanamaz. Deneyi aşan dünya ile ilgili tüm bilgilerimiz inancın önermeleridir. Onlara inanılabilir; ama onlar akla dayanarak/felsefeye dayanarak ne kanıtlanabilir ve ne de kanıtlamanın ilkeleri olarak kullanılabilir. William, Aristoteles'i izlediğinden emindi ve kendisinin; Aristoteles felsefesini yabancı düşüncelerle bozanlara karşı – özellikle Platonculara ve İslam filozoflarına karşı savunduğunu düşünüyordu. Geç XIII. yüzyıl ve XIII. yüzyılın ortaları itibariyle Aristotelesçi felsefe Latin dünyasında ana hatlarıyla biliniyordu. Yine bu yüzyıllarda hem Doğu ve hem de Batı Dünyası'nda Aristoteles ve Aristoteles'i izleyenler sapkın olarak görülüp öğretileri mahkûm ediliyordu. Dolayısıyla; William'ın düşüncelerinin de 1328 yılında Kilise tarafından sapkınlık sayılıp mahkûm edilmesinde şaşılacak bir şey yoktur. William sığındığı Münih'te 1349 yılında yaşama veda etti. Aristoteles'in en büyük izleyicisinin/en Büyük Yorumcusunun yapıtları da kendisi daha hayattayken yakılmıştı. Sürgün İbn Rüşd için de düşüncelerinden dolayı ödenmesi gereken bedellerden biri olmuştu. Gerek İbn Rüşd ve gerekse William'ın ortak yanı Kilisenin aklın alanına girmesine ve onu denetlemesine-elbette esas olarak Latin İbn Rüşdcüler, ancak İbn Rüşd'ün teologları eleştirisi de unutulmamalıdır- karşı oluşlarıydı. William için Kutsal Kitab'ın otoritesi inanç alanında geçerlidir. Böylece o, bilgi ve inanç arasına giderilemez bir ayrılık koymuştu.<sup>8</sup> Buna karşın İbn Rüşd'ün hakikate giden yolların çokluğunu kabul etmesi onun tek bir hakikatin var olduğuna ilişkin düşüncesini ortadan kaldırmaz. Ayrıca William'dan farklı olarak o, inanç-akıl veya din-felsefe

arasına giderilemez bir karşıtlık ta koymaz. Ona göre; felsefe ve arasındaki ilişki son derece önemli ve de dikkatle ele alınmalıdır. Vahiy felsefeden üstündür, çünkü birincisi hakikati felsefenin ulaştırabileceği alandan daha geniş bir alana ulaştırır. Peygamber filozofun yapamayacağı şeyi yapar: halkı eğitir, dinsel kurallar koyar ve tüm insanlığın mutluluğu için çalışır. O, insanlara yol gösterir, nasıl yaşamaları gerektiğini öğretir. Filozof tüm teorik bilgiye sahiptir ancak peygamber onları uygulamaya da geçirir. Yani peygamber hem teorik ve hem de pratik bilgiye sahiptir. Dolayısıyla; şeriatın özü ile felsefi yasaların (*namus*) özü arasında bir farklılık yoktur. İbn Rüşd'ün felsefesinin temelinde bulunan düşünce, hakikatlerin birbirlerine karşıt olamayacağıdır.<sup>9</sup> Bu hiç kuşkusuz İbn Rüşdcülüğün Paris'teki lideri Siger'in çifte hakikat anlayışı (*double truth*) ile de uyum içindedir.

Ortaçağ düşünürleri felsefenin doğruları ile Kilisenin doğruları arasında kaldıklarında sonuncusunu reddetme özgürlüğüne ve olanağına pratik olarak sahip değillerdi. Bu nedenle, çatışma söz konusu olduğunda bazıları filozofların bilimsel yöntemle ulaşılan verileri yanlış yorumladığını söylüyordu. Başka bazıları ise, felsefi tezlerle bilimsel yoldan ulaşıldığını ve bu nedenle onlarda herhangi bir yanlışlığın söz konusu olmadığını iddia ederek çıkmazdan kurtulmanın yolunun inanca dayalı tezlerin reddedilmesinden geçtiğini savundular ki, onlar korkunç baskı ve şiddetle karşılaştılar. İbn Rüşdcülere gelince; onlar aynı önermenin hem felsefi ve hem de teolojik olarak doğru olabileceğini savundular; çünkü söz konusu anlayışın temelinde hakikatin hakikate aykırı olamayacağı düşüncesi bulunuyordu.

İster İbn Rüşd'ü izleyelim isterse William'ı, açık ve net olan şey 529 yılında *Felsefenin/Aklın* yasaklanmasıyla başlayan sürecin sona ermesidir, başka bir ifadeyle; Batı Ortaçağ Düşünce ve Kültür Dünyası'na egemen olan dinsel görünümlü dogmatizmin yıkılmasının başlangıcıdır. İonia'dan süzülüp gelen felsefenin ışığı İslam felsefesinin en büyük filozoflarından biri olan İbn Rüşd felsefesinin ışığıyla birleşerek Karanlık Batı Ortaçağı'na aydınlığı sunar. Bundan böyle; felsefe (bilim, akıl) *ancilla philosophiae* değil; tam tersine, özgür ve

bağımsız bir etkinlik olarak (*autarkhes*) kendini kurmaya yönelir. Aklın alanı ile inancın alanı git-tikçe artan ölçüde birbirinden uzaklaşır. Bu hiç kuşkusuz “dogmadan” bağımsız bir dünyanın doğuşunun başlangıcıdır. İonia (Atina değil) topraklarında kendini yüzyıllarca önce gösteren bu anlayış bu kez ışığını İbn Rüşd felsefesi ile Avrupa topraklarına taşır.

## SONUÇ YERİNE

İlk satırlar “ilerleme” kavramına ilişkin temel ve türevsel sorularla başladı. Şu noktanın altını çizmek gerekir: İbn Rüşd zaman ve mekândan bağımsız olarak okunamaz-bu hemen hemen herkes için kapsayıcıdır; *boş özneler hariç*- ama zaman ve mekânı tanımlayanın da ne ve kim olduğu o derece önemli ve belirleyicidir. Ters durumda, zaman ve mekân boşluktur, hatta *ölümdür*. Akıl ve inanç arasındaki gerilimin ve gerginliğin temelinde yatan çok çeşitli nedenler olabilir. Ancak, özellikle Aristotelesçi geleneğin çeşitli zamanlarda ve mekânlarda “dinsel otorite” ile çatışma içine girmesinin en önemli nedenlerinden biri Aristoteles felsefesinin bizzat *bilim* içinden yeşermesidir. Aristoteles’in kendisi hiç kuşkusuz İonia bilim-felsefe geleneğine bağlıdır; Atina değil. Yoksa Filozof, böceklere bakmaktan, onları incelemekten öğrenen birinin önce kendi kendisine bakması gerektiğini söyler miydi? Platoncu ve Yeni-Platoncu gelenek, bırakın böcekleri hayranlıkla incelemeyi önermeyi, oluş alanını bütünüyle yüz çevrilecek bir alan olarak görür. İşte XIII. ve XVI. yüzyıllar -daha da doğru olarak neredeyse XVII. yüzyıl- arasında yaşayan “özgür sanatın efendileri”nin görevi Hıristiyan bir düşünce-kültür dünyasında Hıristiyan olmayan felsefeyi (Aristotelesçi) öğretmektir. Onlar bu bakımdan akıl ve inanç arasında kaldılar. Bu dilemmadan kurtuluşa giden yol 1272 yılında Paris Edebiyat Fakültesi tarafından verilen kararda ifade edilir: Hem felsefeyi ve hem de dini ilgilendiren konuları *efendiler* yemin ettikleri üzere inanca karşı gelmeden çözmelidirler. Bunun sonucu yeni bir teknik buluşla sonuçlandı: Problemin önce felsefi çözümü ve daha sonra da inanç temelli çözümü.

Şimdi, Felsefe Okulu’nun kapatılışını -aklın yasaklanması- ardından *inancın mutlak özgürlüğünün* kuruluşunu ve de *hakikatin hakikate aykırı veya karşı olamayacağını-aklın ve inancın* dile getiren *Büyük Yorumcunun* akıl ve inanç arasındaki uyumdan hareketle-William’ın ve onu izleyenlerin tersine ve ondan farklı olarak- Karanlık Yüzyılların zamanına ve mekanına son verecek olan radikal kavrayışının tarihi farklı ve kökten kırılma yönlerine çevirmesi “ilerleme” kavramından bağımsız ele alındığında anlamsızlaşır. Yukarıda sıralanan kırılma noktaları zamansal sıralanış açısından önemli olduğu kadar bu zamansal sıralanışa ruh veren tözsel düşünceler bakımından da önemlidir. *Ruh/düşünce/akıl* olmadan zaman ve mekân boştur. Antik Felsefenin ve onun yön verici yıldızlarından biri olan Aristoteles’i özgünlüğünde anlama ve kavrama uğraşında tarihi değiştiren İbn Rüşd İonia’dan/Anadolu’dan süzülüp gelen hakikatin ışığını Karanlık zaman ve mekâna ulaştırdı. O, aklın ve inancın epistemolojik iktidarını/meşruiyetini hakikat arayışı bağlamında sorguladı ki bu sorgulama, bana göre; insanlık tarihinin en önemli ve en sert kırılmalarından birinin başlangıcını tanımlar. İbn Rüşd, aklın ve inancın hilelerini hakikati arama arzusunun sonsuzluğunda deşifre eder. Din adamlarını (*mutakallimun*) eleştirdiği kadar kendinden önceki Filozofları da eleştirir İbn Rüşd ve o, bu tutumuyla tüm sorunları akıl karşıtlığı bağlamında çözmeye yeminli yeni ve eski Post-Modernizmin çeşitli türevlerine de yanıt verir gibidir: *Akıl ancak akıla dayanılarak eleştirilebilir*. O zamanlardan bu zamanlara değin sürüp gelen bilim, felsefe ve inanca ilişkin tartışmaların ve aralarındaki gerginliğin temelinde hiç kuşkusuz akıl ve inanç arasındaki karşıtlığın çözülememesi kadar hakikat arayışının ve arzusunun sönükleşmesi de yatmaktadır. Bence asıl sorun da budur.

İslam Felsefesi yaklaşık olarak VII-XII. yüzyılları arasında en yüksek gelişmesini yaşadı. İbn Rüşd, bu felsefi yükselişi gerçekleştiren büyük İslam filozoflarının en büyüklerindendi. Onun



derin felsefi kavrayışı ve gücü Batı düşüncesi üzerinde çok etkili oldu. İlginçtir ki, Aristoteles'in bu en büyük *Yorumcusunun* Batı üzerindeki muazzam etkisi yine ancak Batı Dünyası tarafından XII. yüzyıl civarında Aristoteles'in bilinmeye başlamasıyla buluşur. Batı, Aristoteles'i bilmez bu zamana kadar ve O'nu bilmeye başlaması da İbn Rüşd'ün yaklaşık olarak 1169 yıllarında Aristoteles'in yapıtları üzerine yazdığı yorumlarıyla olur. Öte yandan; İbn Rüşd'ün ölümü birkaç yüzyıl boyunca etkin ve etkili olan İslam felsefesinin neredeyse "yok oluşuna" tekabül eder. Yine ilginçtir ki, O'nun ölümü Batı Dünyası'nda felsefenin kendini güçlü bir biçimde göstermesine de denk gelir. Bu dönemi tanımlayan ve belirleyen etkinliklerin başında İslam ve Yahudi düşünce dünyasında mevcut olan Aristoteles ve Grek bilim-felsefe metinlerinin çevirileri gelir. (Özellikle *Metafizik* ve *De Anima*'nın çevirisi, XII. yüzyıl) Stuart MacClintock'un dediği gibi, tüm bu olanlar belki ne nedensel olarak birbirine bağlanabilir ne de öyle ya da böyle birbirine bağlı olaylardır; fakat onların tarihsel olarak yakın ortaklıkları, birliktelikleri son derece önemli ve dikkat çekicidir.<sup>10</sup> Nitekim 1472 yılından itibaren İbn Rüşd'ün Aristoteles üzerine bazı çalışmalarının çeşitli baskıları yapıldı. Zaten daha XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumları ve analizleri son derece etkin olmaya başlamıştı bile ve bu Avrupa üniversitelerinde XVII. yüzyıla kadar devam etti.

XIII. yüzyıl Batı Hıristiyan düşünce dünyasındaki felsefe ve teoloji arasındaki çatışma ve tartışlık son derece şiddetlenmişti. Grek felsefe ve biliminin Ortaçağ Batı Dünyası'na Yahudi ve Müslüman filozofların yorumu eşliğinde ulaşan

rüzgârı temel Hıristiyan öğretilerini ciddi bir biçimde savurdu. Ve hiç kuşkusuz İbn Rüşd'ün Aristoteles analizleri ve yorumları bu savrulmayı şiddetlendirdi. Aristoteles Ortaçağ Edebiyat Fakültelerinde felsefe ve bilimin asıl temsilcisi olarak görüldü ve İbn Rüşd de Aristoteles'in esas ve gerçek yorumcusu olarak kabul edildi. Zaten söz konusu dönemde İbn Rüşd'e "Yorumcu" (*the Commentator*) olarak gönderimde bulunuluyordu. Sonuçta, dünyanın sonsuzluğunun kabulü, bireysel ölümsüzlüğün inkârı ve nedenselliğin olumlanması *edebiyat fakültelerinin efendileri* arasında geniş bir yankı buldu. Karşı yanıtlar ve saldırılar gecikmedi, Aristoteles ve İbn Rüşd resmi olarak kınandı ve yasaklandı. Albert the Great *Contra Averroistas*'ı ve Thomas Aquinas da *Tractatus de Unitate Intellectus Contra Averroistas*'ı yazdı. Onları izleyenler ise acımasız şiddet ve baskılarla karşılaştılar.

Aristoteles'in en büyük *Şarihi* olması İbn Rüşd'ü özgün bir filozof olmaktan hiç kuşkusuz alıkoymaz. Onun felsefesi Batı'ya *Aydınlanmayı* getirdi ve etkisi XVII. yüzyıla kadar devam etti. İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumları Avrupa Üniversiteleri Edebiyat Fakültelerinin ders programlarının belkemiğini oluşturdu. Bu bakımdan açık ve net bir biçimde söylenebilir ki; İbn Rüşd Batı felsefe ve biliminin özsel biçimleyicisi olmuştur. Ne resmî kınamalar ve suçlamalar ve ne de yasaklamalar ne Aristoteles'in ve ne de O'nun en büyük *Yorumcusunun* düşüncelerini ortadan silebildi. Aristoteles Batılı değildi; aynı İbn Rüşd'ün de olmadığı gibi. Aristoteles ve İbn Rüşd Batı'ya felsefenin, hakikati aramanın ruhsal coşkusu ve ışığını verdiler. Keşke, Batı da Doğu ile daha doğrusu, tüm insanlıkla bu ışığı/hakikati paylaşmakta bu kadar cimri olmasaydı!.

## KAYNAKLAR

1. İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük hakkında en önemli çalışmaların başında Ernest Renan'ın şu çalışması gelir: *Averroés et l'averroisme*, Paris, 1949. "Averroism" teriminin felsefe tarihi yazımında kullanımını da Renan başlatır. Konuyla ilgili son zamanlardaki iyi çalışmaları ise: Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1988. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 20, İstanbul, 1999, s. 257-288.
2. Ayrıca, Sten Ebbesen; "Averroism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Gen. Ed: Edward Craig), 1988, s.595.
3. Sten Ebbesen, "Averroism", s.595-596.
4. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, Oxford, 1992, s.315-351.
5. a.g.y., s. 258-298.
6. Sten Ebbesen, "Averroism", s. 96.
7. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, özellikle X.Kitap. Ayrıca problemin metafizik bağlamında analizi için: Charles Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Book Lambda, E.J. Brill, Leiden, Netherlands, 1984.
8. İbn Rüşd'ün Eş'arilerin ve Gazali'nin Tanrı anlayışlarının neden olduğu ahlaki sorunları ele alması ve çözümlenmesi İslam felsefe geleneği içinde özgün bir yere sahiptir. Bu konuda, Hasan Aydın, "Gazali'nin Doğal Nedenselliği İnkârına İbn Rüşd'ün Tepkisi", *Bilim ve Ütopya*, 156 (2007), s. 22-23, Paul Kurtz, "Intellectual Freedom, Rationality and Enlightenment: the Contributions of Averroes", *Averroes and Enlightenment*, New York; 1996. Sten Ebbesen, "Averroism", s.597. Ayrıca Ockhamlı William'ın görüşlerine ilişkin bir değerlendirme için; Betül Çtuksöken-Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, KabalıcıYayınevi, İstanbul, 2000, s.284 ve ilerisi.
9. İbn Rushd, *Fasl al-maqal* (ed.by: G. Hourani, *Averroes on Harmony of Religion and Philosophy*) London, 1976; *Tahafut al-tahafut* (The Incoherence of the Incoherence, ed.by: S.Van den Bergh) London, 1978. İbn Rüşd, *Faslü'l-Makal* (çev. ve yay. Bekir Karlığa, Arapça aslı ile) İstanbul, 1992. Kısa bir tanıtım yazısı ve çevirileri de içeren şu çalışmaya da başvurulabilir: İbn Rüşd; *Din-Felsefe Tartışması* (çev: Hüsen Portakal), Cem Yayınevi, İstanbul, 2002.
10. Stuart MacClintock, "Averroes", *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Press, New York, 1967, s. 220.