

İSLAM FELSEFESİ¹

Gordon Leff

Çeviren: Ahmet BAYINDIR*

Entelektüel yönden, en geniş manasıyla ele alacak olursak, XII. yy ile XIII. yy arasındaki fark, İslam Dünyası'ndan² soyutlanma ve onunla ilişki içinde olma arasındaki farktır. İslam'ın Batıya olan katkısı, Aristoteles'in ve felsefi sistemlerinin katkısının iki katı fazladır. Her ikisi de XIII. yy'daki Batı düşüncesinin gelişimi açısından paha biçilemez önemdedir. Batıya has bir bakış olarak, Skolastisizm'in gelişmesinin Aristoteles kanalıyla gerçekleştiği ve Arap düşünürlerinin bunda çok az katkılarının olduğu görüşü sık sık dile getirilir. Temelde İslam dünyasının yeni felsefi ve bilimsel fikirler söz konusu olduğunda, Yunan'a bağımlı olduğu doğrudur; bu durum Batı için daha çok geçerlidir. Ancak bu ölçü, bilinen kavramların uygulanmasında çok da yeni bir şey değildir; burada sadece İslam düşüncesinin rolü abartılmış olamaz.

Daha IX. yy'da Müslümanlar, İslam vahyine akıl yoluyla ilave yapmayı denemişlerdi. Bu konuda Aristoteles (veya Yeni Plâtonculuğa müncer olmuş Aristoteles) ana enstrüman idi ve X. ve XI. yy boyunca sistemler, içerik bakımından değilse bile kapsam ve düşünce açısından Hıristiyan dünyasının en büyüğü ile kıyaslanacak kadar yükselişe geçmişti. Aziz Boneventure, Aziz Thomas Aquinas ve Duns Scotus gibi düşünürleri ne kadar yakın bir incelemeye tabi

¹ Eserin Orjinal Adı: The Philosophy of İslam. ("Medival Thought At. Agustine to Ockham" adlı kitabının 6. Bölümünden iktibas edilmiştir.)

* Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, abayindir@nku.edu.tr

² Aynı şey Yahudi Felsefesi için de geçerlidir.

tutarsak, onların İbn Cebrol, İbn Meymun, İbn Rüşd ve İbn Sîna gibi Yahudi ve Arap düşünürlerine o kadar çok şey borçlu olduklarını görürüz. Arap düşünürler, Aristoteles'in görüşlerini basitçe nakletmekten daha fazlasını yapmışlardır; onlar aslında, Hıristiyan düşünürlerin karşılaştıkları birebir aynı problemlere çözüm metodları geliştirdiler. Bundan dolayı da birçok kavram ve İslam düşünürlerinin delilleri, çoğu zaman Hıristiyanların ihtiyaçlarına uyarlanmıştır ve en büyük skolâstiklerin bütün bildikleri, sadece Arap ve Yahudi düşünürlerin referansı ile mümkündür.

Bu durum, Aristoteles'in doğrudan yaptığı etkiyi azaltmaz, hatta bazen de İslam'ın Batı'ya ilk tanıttığı Aristoteles'in, saf formu ve Yeni Plâtoncu kisveyi, keskin bir şekilde ortadan kaldırmaya bile eğilim vardır. Latin İbn Rüşd'ün hariç XIII. yy Hıristiyan düşünürlerin hepsi, tıpkı Arap düşünürler gibi Aristoteles ve Yeni Plâtonculuk ile ilgili olarak aynı yanlışa ortak oldular. Hatta Aristoteles'le ilgili fikirlerinde Tanrı'ya yer verdiği için İbn Rüşd, belli şeyleri Aristoteles'e eklemek zorunda kaldı. Bunun bir benzerini Aziz Thomas, Aristoteles'e ait olan asıl metinlere rağmen, Aristotelesçi öğretiler ile inancın ilkelerini birbirine kaynaştırmak için, önemli Yeni Plâtoncu düşünceleri birleştirmek zorunda kaldı. Böylece, Aziz Thomas Aquinas, Arap ve Yahudi düşüncesi olmaksızın XIII. yy skolâstik düşünceden söz edilemeyeceğini söyleyerek acelecilik yapsa da bu durum, onların çok az katkı yaptıkları ve ancak Aristoteles'i tanıttıkları şeklindeki görüşlerin, kuşkulu oluşu kadar eşit görünmektedir. Onların en büyük katkıları, Aristoteles ile birlikte düşüncenin tam teşekküllü sistemlerine öncülük etmeleridir.

(i) *Arap Felsefesi*

Hâkim düşünceye göre, "İslam" teriminin homojen bir medeniyeti ima ettiği düşüncesi kabul edilirse, bu yanıltıcı olabilir. Eski Roma kadar olmasa da İslam medeniyeti, kuzey-batıda

İspanya'dan başlayıp Suriye'ye, Arabistan'a ve doğuda İran'a, oradan da Kuzey Afrika ve Mısır'a kadar çeşitli devletlere ait geniş bir topluluğa dayanır ve bunların hepsi de sekizinci asırda kurulan müesses hilafetin yönetimi altındaydı. Müslümanlığın farklı mezhep ve meşrepleri, birbirlerinden eşit oranda ayrılmaya zorlandılar; Zerdüştlük öğretisine ait düalizmi, Tanrıdan gelen ışığa olan inancı ve Hint Felsefesi'nin etkisine benzer şekilde Animizm'in değişik gurupları ve yıldızlara tapınmayı ihtiva ediyordu. Helenistik gelenek, bu karmaşık görüntünün arasında birçok unsura şekil vermiştir. Altıncı yy'dan itibaren Suriye, Helenistik geleneğin merkezi olmuştu. Justinyen'den sonra 529'da Atina'da felsefe okulları kapatıldı. Galen'in ve Hipocrates'in tıbbi eserlerine ek olarak, Edessa, Kinnesrin, Risaina'da Aristoteles felsefesinin öğretildiği birçok okul gelişmiştir. Hatta imparator Zenon tarafından kapatılan Edessa'daki okulda Aristoteles'e ait bilgiler (onun Organon' daki mantık eserlerinin çoğu) varlığını sürdürdü ve bu eserlerin çoğu, manastırlarda Süryanice'ye tercüme edildi.

Yunan düşüncesi, İran'da yayılmış olsa da bu düşüncenin Arap dünyasına ve nihayetinde Batı'ya geçmesi için Suriyenin kaynaklık etmesi gerekiyordu. İslam'ın gelmesiyle birlikte, VII. ve VIII. yy' da Yunan düşüncesine yönelik bir talep ortaya çıktı. Harun El Reşid (875-809)'in hilafeti zamanında Aristoteles'in, Arşimed'in, Galen'in, Hipokrates'in, Öklid'in ve Batlamyus'un eserleri tercüme edilmeye başlandı. Birçok açıdan Yunan düşüncesinin Ehl-i Sünnet Müslümanlarının inançları üzerinde yaptığı etkisi on üçüncü yüzyıldaki Batı üzerindeki etkisine benziyordu. Akıl iman ilişkisinde takındığı tavır bakımından sivrilen, değişik grup ve mezhepler ortaya çıktı. Aralarındaki farklılıklara rağmen Kelamcılar, kelama hakikatin kaynağı nazarıyla baktılar. Diğer taraftan mutezile, imanda akli kullanmayı ve ahlaki fiillerde insanın özgür irade hürriyetini savundular. Ancak el-Eş'ari (873-935)'nin doktrininde teolojideki esneklik girişimlerine, hâkim ehl-i sünnet anlayışıyla karşı çıkıldı. Bu durum, bilinemez ve tamamen özgür olan ilahi iradenin mutlak

hâkimiyeti anlamına gelmekteydi. Bundan dolayı da İslam dünyası, Batı'nın aksine teolojide bütün spekülasyonlara kapıyı kapattı, düşüncenin gelişmesini sağlayanlar da, tıpkı İbn Sîna ve İbn Rüşd'de olduğu gibi, din adamı sınıfından değil, bunlar ya kadı ya da hekim idiler. Çatışmanın hatları, saf akılcılık ile iman arasında değil, fakat Batı'da olduğu gibi, imanda aklın oranı ve geçerliliği noktasındaydı. Bu zâtlar, din adamı sınıfından olmamalarına rağmen, inançlı kimselerdi ve Hıristiyan teologlarının yaptıkları gibi, kendi görüşlerine şartlanmışlardı.

İmdi, Aristoteles'in Arapçaya tercüme edilmiş eserleri arasından iki tanesi, Yeni Plâtoncu Plotinus ve Proklas'a ait idi. Bunlar, Alan of Lille'in "*En Yüksek İyinin Esasları Üzerine Aforizmalar*" olarak refere ettiği ve bizim de zaten bu şekilde gördüğümüz "*Aristoteles'in Teolojisi*" ve "*Nedenler Kitabı*" Suriye kataloglarında mevcut idi. Gerçekte "*Aristoteles'in Teolojisi*"; Plotinus'un Ruhun manevi doğasına dair ve ruhun akledilebilir hakikatle olan ilişkisi ve bunun "Bir", "İlk Akıl" ve "Ruh" ile ilgili olan süreçlerini ele alan Plotinus'un *Enneadlar*'ına ait IV ve VI kitaptan oluşmaktaydı. Üstelik Teoloji'nin giriş bölümü muhtevasıyla çok alakalı değildi. Bu giriş kısmından anlaşıldığına göre bu kitap, Tanrı'yı nihai neden, biçimsel (sûrî) neden olarak aklı, etkin neden olarak Ruh ve maddi (heyulani) neden olarak doğayı gördüğü, Aristoteles'in dört neden teorisinin bir tercümesi idi. 'Bu, Tanrı'nın hâkimiyetinin bir izahatıdır... Tanrı'dan gelen ışık akıllara yansır, oradan akıllar aracılığıyla gökyüzünün her tarafında parlar ve ruh'tan kalkarak, doğanın aracılığıyla oluş ve bozuluşun olduğu nesnelere üzerine yansır.' Genellikle Aristoteles'in eseriymiş gibi kabul edilen bu eser, gerçekte saf bir Yeni Plâtonculuktur.

Gördüğümüz kadarıyla, Bir, Akıl ve Ruh üçlüsüyle ilgili olarak, Öklid tarzında yazılmış bir dizi teoremler olması, Proklos'un "*Teoloji'nin Kısımları*" adlı eseri için de doğrudur. Bir'in kendisi sonsuz ve her şeyin üstündeydi; Tanımlanamayandı, fakat iyilik olarak

adlandırılabilir, çünkü her şey O'nun sayesinde var olabilirdi. Yeni Plâtoncu anlayışa göre, ilk varlığın kendisi basit olmasına rağmen, Bir'den ayrılan, ilk akıl idi. İlk varlık, âlem ruhu aracılığıyla ruhlara dönüşen sonra da insan ruhuna kadar varan bütün akledilebilir ideaların bir özetidir. Nitekim insanoğlu akıl yoluyla hakikati kavrayabilir, bu işi Bir'i kavramaya kadar götürebilir. Proklos'un bu eserinin Arapçaya yapılan tercümesinde, İslam ilahiyatına ve Tanrı'nın yaratıcılığına hizmet eden Bir ile uyu uyumlu kılmak adına bazı değişiklikler yapıldı.

Bu eserlerin etkisi, Arap ve Hıristiyan düşüncesine olduğu kadar, Aristoteles ve Yeni Plâtonculuk açısından da birinci derecede önemliydi. Birincisi, Aristoteles'in Yeni Plâtonculukla karıştırılması sonucuydu. Aristoteles'in, duyulara ait gözlemlerinden hareketle, bu âlemin temel fiziksel açıklamaları, Yeni Plâtonculuğun akledilir âlemine empoze edilmiştir. Aristoteles'in tecrübeden hareket ettiği yerde, nihai (gaî) neden kavramına ulaşmıştı ve bu teori şimdilerde bu teori kevn teorisiyle birleştirilmekteydi: Akıllar hiyerarşisi varoluşun temellerini teşkil etmektedir. Şu hâlde insan ruhu, tefekkür ve hikmet yoluyla Bir'e bağlıdır. Yeni Plâtonculuk üzerindeki bu etki sığ sayılmazdı; onun manevi âlemine çok yüksek yorumlar kattı; anlaşılır varlıklara dair bu hiyerarşi, Bir'den başlayarak insan ruhuna kadar, etki-neden zincirine dönüştü: Bu Yeni Plâtoncu akıllar, daha çok kürelere ait ruhlara benzemektedir. Platon ve Aristoteles'in bu karışıklığına, kaynağını Tanrı'da olan ve giderek gücünü yitiren, varlığın kaynağı olarak ışığın geniş ölçüde yayılması da buna eklenmelidir. Bu ışık teorisi, Yeni Plâtonculukta ve Zerdüştlüğe benzer birçok doğu felsefelerinde önemli bir husustu ve daha sonra da Hıristiyan düşüncesi üzerinde güçlü bir etki yapmıştır.

Bu Yeni Eflatuncu eserlerin ihtiva ettiği meselelerin o zamanki en başta gelen sonucu, duyulur ve düşünülür bu âlemin mükemmel bir anlatımını sağlayan bir dünya görüşü (Weltanschauung) kompozisyonu olan Aristotelesçilik başlığı altında tanıtmasıydı. Bu

durum, Arapların bilerek karşı çıktığı ve Hıristiyanların itirazda onlardan aşağı kalmadığı öğretilere dair önermeler ortaya koymaktaydı: Tanrı'nın zati oluşu kavramının yerine, Bir'in zati olmayan gücü geçmekteydi, bu da Tanrı'nın fiillerini dolaylı ve etkisini de belirlenmiş kılmaktaydı ve Tanrı'nın bilgisi ile ilgili hususta vahyin yerine tefekkürü koymuş oluyordu. Sonraki bölümde göreceğimiz gibi, Arap sistemlerinin ıskartaya çıkarılması, maiyetinde Hıristiyanlığa has bazı problemler de getirmiştir. Şimdilik bu meselelerin İslam ile zihin jimnastiği yaptığını söylemekle yetinelim.

Aristoteles'in ve Yunan düşüncesinin İslam'da gelişmesi noktasında, etkisi en fazla olanlar arasında Kindi (öl.872), en başta gelen idi. Onun bütün gayreti, Aristoteles'in eserlerinin yorumlanmasına ve Tıp, Optik, Meteoroloji ve bunun yanında Geometri, Aritmetik, Müzik ve Astronomi üzerine bir dizi bilimsel denemeler yazmaya adanmıştı. Onun önemi, burhan üzerine Aristo tarafından ortaya atılmış meseleleri ilk defa bizzat Kindi'nin kullanmasında ve bu meselelerin çözümünde, Aristoteles'in ve Platon'un tipik bir imtızacı olmasında yatar. Bu mesele, (tıpkı Öklid Geometrisindeki gibi) gibi dağılık olduğu zaman, eşya ile ilgili bir tanıma nasıl varacağımıza cevap aramaktı, yani biz, mesela ancak tek tek şeyleri sayarak kemmiyet kavramına ulaşacağımız için, niteliğin tanımını yapmaya nereden başlayacaktık. Bilgimiz ile bilme yöntemimiz arasındaki bu açık çelişkinin üstesinden gelmek için Kindi, ruhta bulunan faal akıl ile (bu akıl ruhun dışında bulunan bütün akılları sonsuzca içerir) mümkün akıl arasındaki Aristotelesçi ayrımı kullanmıştır. Faal aklın etkisindeki bu mümkün akıl, faal akıl sayesinde fiiliyata geçebilir ve akledilebilir bilgiyi de ondan alır. Pasif aklın üstünde yer alan faal aklın yaptığı işten türeyen ve daha önce elde edilmiş, akıllara dair bilgi içerisinde müstefad akı (kazanılmış akıl), ortaya çıkaran bilgi yer alır; bu aklın ardından sırasıyla bi'l meleke akıl gelir ve biz akıl yürütmesini buradan tespit edebiliriz ve yine bu yolla eşyayı tanımlayabiliriz.

Kindi'nin önemi iki kat büyüktür: O, ilk etapta İslam'daki ve Hıristiyanlık'taki Aristotelesçi anlayış bakımından merkezi bir yer teşkil eden, bi'l fiil ve bi'l kuvve arasındaki Aristotelesçi ayrımı tanıtmıştır. Çünkü bi'l kuvve ve/veya bi'l kuvve içerisinde olmak demek, öz ve doğa'nın gerçekleşmeden kalması- gerçekleşmeyi beklemesi- demektir, daha sonra da bütün bu mümkünler, daha aşağıda yer alırlar ve üstekine bağımlı olup, gerçek varlığın bir ifadesidirler. Bunlar, ancak bi'l fiil bir şeyin temsili aracılığıyla varlık alanına geçebilirler. Kindi'nin görüşlerinin önemli bir yönü; faal akıl ve pasif akıllarla, yaptıkları iş açısından, içinde basit olmayan, fakat farklı varlık olan ayrımı ile tanıştırmış olmasıdır: Faal akıl, ruhun dışında ve üstünde var olan manevi bir varlıktır. Aristoteles ile ilgili yapılan bu Yeni Plâtoncu yorum, İslam düşüncesinin kayda değer hususiyetlerinden birini doğurmuştu: Bütün insanlık için sadece bir faal aklın var olduğu ve her insanın ruhunun, bu ayrık faal akıl tarafından harekete geçirildiği ve bilgilendiği inancı.

Çok daha karmaşık, gerçekten de bir o kadar şaşırtıcı olan ve Aristoteles ve Platon'u şahsında mezcetmiş örnek ise Fârâbî (öl. 950) dir; O, varlığın teoloji açısından değerine ulaşmayı amaçlamıştı. Birincisi Aristoteles ve Platonu İslam düşüncesiyle uzlaştırmak olan ve ikincisi de tam olarak Fârâbî'nin kendisine ait dini, mutlak güç sahibi ve her şeyin doğrudan nedeni olarak, neredeyse mistik Tanrı kavramı olan iki ayrı meseleyi içermekteydi.

Değişik düşünceleri bir bütün içerisinde mütalaa etmenin zorluğuna rağmen, zorunlu varlık olarak Tanrı ile diğer bütün şeyler arasında, sadece bir mümkün olma anlamında, genel bir ayırım vardır. Bizzat Fârâbî, Aristoteles'in metafiziğine dair ayrıntıları vermemesine rağmen, biz burada İbn Sîna'dan Aziz Thomas ve Duns Scotus'a kadar son derece belirleyici olmuş olan öz ve varoluş arasındaki ayrımı görebiliyoruz. Fârâbî'nin, "bir şeyin ne olduğuna dair bir kavram, onun gerçekte ne olduğunu içermez" şeklindeki Aristoteles'in görüşüne gitmek zorunda olması, sadece Tanrı'nın zorunlu olduğunu

göstermek içindir; tabii nesnelere var olmaları da var olmamaları da mümkündür. Mümkün şeylerin var oluşu sadece özlerine kıyasla arızidir, tıpkı 'Sokrates'in var oluşu, insan'ın varlığında' için değildir, sözündeki gibi. Diğer taraftan, Tanrı'da var oluş ve öz, aynı şeydir. Çünkü Tanrı zorunludur ve öyle de olmalıdır: O, var olmamış olamaz. Gerçek varlıktan bağımsız olarak gerçekleşen özlerle (idealar) ilgili bu görüşü, Fârâbî'nin Plâtoncu özelliğini göstermektedir ki bununla özler, tek tek bütün var oluşların var olma şartı yapılmıştır.

Fârâbî'nin kozmolojisi, zorunlu ve mümkün varlığın yan yana aynı pozisyonda bulunmasıyla ve Yeni Plâtoncu öz anlayışıyla güçlendirildi ve o, Tanrı'dan aşağıya doğru, duyulur nesnelere inen bir hiyerarşi geliştirdi. Zorunlu varlık olarak Tanrı, her şeyin nihai varış noktasıdır. O, zorunlu olduğu için O'nun doğası da basit olmalıdır, bundan dolayı da varlığı kendindedir. Benzer biçimde, bireysel anlamda Müslümanların Tanrı görüşleriyle ilgili olarak Fârâbî, Tanrı'nın zorunlu oluşunu O'nun özünü Yeni Plâtoncu üçlü' den kurtarmak için kullanır: Tanrı'nın kendisini bilmesi yoluyla ilk akıl meydana gelir fakat bu akıl, kendi doğası içerisinde sadece mümkün olduğu için harici bir nedenden türemektedir. İlk akıl tarafından meydana getirilen bu âlem ruhu, aynı zamanda mümkün varlıktır ve ondan sonra gelenler de bu şekildedir. Fârâbî bu akılları, her biri diğerini kendisinde barındıracak şekilde ve nihayet ay-altı âlemin oluşumuna varıncaya kadar Yeni Plâtoncu çerçeve içerisinde düşünmüştür. Bununla birlikte, akılların kendisi ise Aristoteles'in göksel kürelere ait görüşleri çerçevesinde düşünülmüştür ve nihayet bu akıllar, maddi cisimlerdir. Böylece, burada açık bir şekilde Aristoteles ile Yeni Plâtonculuğun bir imtizacını görmekteyiz.

Buraya kadar insana dair bilgiyi konu ettik. Fârâbî, iki farklı yüzünü göstermektedir. Birincisinde, varlığa dair görüşlerinin ardından Fârâbî, birincisi; onuncu ve göksel kürelerin veya akılların sonuncusu olan faal akıl yoluyla nesnelere üzerinde iz bırakan akledilir formları, nesnelere soyutlayarak insan anlayışının bu süreci

gerçekleştirmesidir. Soyutlanmış bu formlar, farklı üç akıl içerisinde geçer ve her bir akıl diğerinin eseridir ve onların üstündeki de onların ışığının kaynağı olan, faal akıldır. Diğer taraftan Fârâbî, sadece Tanrı'nın mutlak iradesi ve doğuştan gelen hukuktan yoksun bir konu olarak, aslında bütün mümkün varlıkların mümkün karakterde olduklarını güçlü bir şekilde savundu. Detaylarda uzlaştırılması zor olmasına rağmen, Fârâbî'nin düşüncesi, Tanrı'nın mutlak güç sahibi olması, zorunlu ve mutlak hâkim olması çerçevesi içerisinde kalmıştır.

İbn Sîna'da (980-1037) Fârâbî'ye ait fikirlerden özellikle Araplardan Batı'ya geçmiş olan ve etkisi uzun süreli ve derinli olanları görmekteyiz. Bizzat İbn Sîna'nın kendisi dokunduğu her şeye sirayet eden büyük bir kişiliktir. Ortaçağ'daki önemli şahsiyetlerden birisi olarak İbn Sîna, üstün niteliklerinden başka, hem bilimde hem de tıp alanında aynı derecede meşhurdu. İran'ın Buhara şehrinde doğdu, burada halka canlı önderlik etmede ve ünlü bir hekim olmanın yanı sıra, kendisini Mantık, Metafizik, Matematik, Fizik ve Tıp alanında üretken birisi olarak yazmaya adadı. Özellikle "*Tıp'ta Kanun*" adlı eseri, uzun bir zaman temel kaynak olarak varlığını sürdürdü. Onun Felsefe ve buna bağlı konularla ilgili temel eseri, değişik bölümleri Batı'ya ayrı ayrı çevrilen Eş-Şifa (Book Of Recovery) on sekiz ciltten oluşmaktaydı. XII. yy'ın sonuna kadar, İbn Sîna'nın Tıp ile ilgili eserleri (ayrı alt başlık altında olarak *Yeterlilik, Tanrı ve Alem ve Altıncı Kitab*) onun psikolojisi, mantığı ve Tıp'ta Kanun'u Batı'da bilinmekteydi.

Esasen İbn Sîna'nın düşüncesi, Fârâbî'ye ait olan mümkün/zorunlu varlık arasındaki ayrımaya dair öne sürdüğü görüşlerinin geliştirilmiş şeklidir. Bu durum, varlığa ait formların çeşitli sınıflara ayrılmasına, bilgi ve varoluş ilişkisine ve Tanrı'dan maddi dünyaya doğru olan varlık hiyerarşisine kadar uzamaktadır. Böyle geniş bir sahada Fârâbî ile kıyaslarsak, İbn Sîna'nın hâkim eğilimi Yeni Plâtoncu unsurları azaltmak ve daha çok Aristoteles destekli bir bakışı öne çıkarma taraftarıdır. Bu etki, son tahlilde, katı

bir şekilde Aristotelesçi kavramlar tarafından belirlenmiş bir Yeni Platonculuk'tu.

İbn Sîna'nın bütün sisteminin merkezinde varlığa dair görüşü yer alır: Bu görüşü aynı ölçüde bakış açısının değişik yönlerini, mantığını, metafiziğini ve teolojisini yönetir. İbn Sîna alemi cevher ve arazlardan müteşekkil olarak görür. Buna göre, Sokrates bir insandır, insan olması Sokrates'in bütün diğer herkesle paylaştığı özdür ve bu onun bir insan olarak tanımlanması için yeterlidir. Bu doktrinin etkisi, varlıkla ilgili farklı bilgi dallarında görülebilir. Mantık'ta bu, bireysel nesnelere (*intentio prima*) ile kendi zihni inşalarımız (*Intentio Secunda*) arasında, tümellere bir statü vermek için, Aristotelesçi ayırımı kurmaya yardımcı olur. Aristoteles ile birlikte bu, sadece zihinsel bir inşa değil ve fakat aynı zamanda dış dünyada da karşılığı vardı: Bu, cevherlere ait bir özelliği ve biz düşünme süreci neticesinde bu *Bire* ulaşabiliyorduk. İbn Sîna, bir cevherin meydana gelmesi için, diğeri kadar gerçek olarak, üç aşamanın olduğunu gösterdi. Birincisi tümel, içinde bulunduğu varlığı oluşturan bireylerden önce (*ante rem*) gelir. Bu aşamada tümel, Tanrı'nın zihninde madde dışı bir düşünce olarak var olur. Tek tek nesnelere formu olarak, sadece bu özel mana içerisinde bireylerden önce geldiği farzedilir. İkinci olarak cevher, bireysel nesnelere maddi var oluşları içerisinde somutlaşmış olarak bulunurlar (*in rebus*). Tümeller burada da ilk hallerindeki gibidirler. Son aşamada tümeller, öncelikle saf hallerinden ayrılmış olmaları sayesinde soyutlama yoluyla, zihnimize var olurlar (*post rem*). Buradaki önemli husus; tümelin Tanrı'da mı, nesnelere mi, yoksa bizim zihnimize mi var olması değil, ancak bu şeyin ne olduğudur? İbn Sîna'nın dediği gibi: Bir at sadece bir attır.

İmdi, bu düşüncenin derin önemi; tümel bir gerçekliğin, bu düşüncenin değişik formları içerisinde, oldukça bağımsız bir şekilde görülüyor olmasında yatmaktadır. Bu düşünce, öz'ün bütün var oluşlardan önce gelen ve onlardan üstün olduğunu savunan Plâtonculuğu savunur. Ancak bireylerin varlığını, içinde sürdürdüğü

özden ayrı görmeyi reddeden Plâtoncu görüşten ayrılır: İbn Sîna “insanlık” tümelinin, tek tek bireyler olmaksızın var olabileceği görüşünün yanlışlığını, etkili bir biçimde dile getirmektedir. Bu görüş, aynı zamanda zihinsel gerçeklik ile dış dünyanın gerçekliği arasındaki uyumu kabul etme konusunda geçerlidir: Bu, akli bilginin değerini ve her mantıksal ayırımın gerçek bir ayırım olması gerektiğini de kabul etmektir. Böylece zihnin bireylerde kabul ettiği ve fakat hâricte gerçek olmayan bir tümeldir.

İmdi, sırasıyla varlığa dair çeşitli aşamaların bir etüdünü yapalım. Buraya kadar, Tanrı’yı bahis konusu ettik, İbn Sîna’nın doktrini, kendisi farklı sonuçlara varmakla birlikte, Fârâbî’nin zorunlu ve mümkün varlık ayırımını başlangıç noktası olarak almıştır. İbn Sîna’ya göre varlık, anlaşılmaya şayan en tümel kavramdır ve var olan her şeyin ilk prensibidir. Şu halde, her şeyin en geneli olarak varlığın kendisi, zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrılır. Mümkünün var olması ve olmaması eşittir; varoluş kaygısı taşımaz ve bundan dolayı da varoluşu da başka bir şeyin varlığına bağlıdır. Kendi kendine yetemeyen anlamında, mümkünü dair bu görüş, Aristotelesçi potansiyel anlamında, “bütün varlıklar ancak fiil halindeki bir varlığın etkisi sayesinde harekete geçebilir” görüşüne tekabül etmektedir. Bu durum, zorunlu varlığı, gerçek ve nedensiz olarak tek başına mümkün varlığın aksine, kendi doğasından gelen zorunlu bir varlık olması gerekmektedir ki başka türlü olamazdı. Böylece mümkün varlıklar, kendi başlarına var olamayacakları için, zorunlu varlık gibi bir nedene ihtiyaç duymak zorundadırlar. Bu da tanımından hareketle, ilk varlık olan Tanrı’dır ve O’nun varoluşu ile özü aynı şeydir.

İbn Sîna Fârâbî’den, Tanrı’nın doğasını başka diğer bütün varlıklardan ayırmak için, öz ve varoluş arasında yaptığı bu ayırımı aldı. O, Tanrı’dan başka her şey için varoluşu, öze nispetle arizi kabul etti: Örneğin, öz-insan bireysel olarak Sokrates’in varoluşunu içermez. Sokrates’in varlığı, ancak birçokları arasında bir mümkünün gerçeğe dönüşmesiydi ve insanlık, mümkün oluş olmadan da var olabilir,

ancak bu da diğer insan varlığının tümünün var olmasıyla olur. İbn Sîna, daha sonraları İbn Rüşd ve Aziz Thomas tarafından, varoluş kavramını özün bir arızı durumu olarak görmesinden dolayı eleştirildi. Varlığın değişik şekillere ayrılması şeklinde değildi fakat farklı varlıkları ayırma şeklinde idi. Yani var olmaları bakımından mümkün olandan, zorunlu olanı ayırmak şeklinde; burada zorunlu bir nedenden dolayı var olan olarak tanımlanır; zorunlu olanın zorunlu oluş nedeni yoktur, neden kendisidir.

Burada İbn Sîna'nın kattığı anlamı vurgulamak, son derece önemlidir çünkü İbn Sîna'nın tümellerin yapısıyla ilgili bütün görüşleri buradan neşet etmektedir. Oysa Fârâbî'ye göre zorunlu varlık olarak Tanrı, Tümellerin köklü biçimde mümkün oluşlarını anlatmaya yarar, İbn Sîna, Tanrı'nın zorunluluğunu bütün varlığa transfer eder. Çünkü Tanrı zorunludur ve Tanrı'nın bütün fiilleri de zorunludur. Böylece Tanrı, özgürce, belli bir etki ile değil, ancak aksini yapamayacağı için, o şeyi yapar. İbn Sîna ile Hıristiyan düşünürler arasındaki en büyük uçurum, bu olsa gerektir; çünkü İbn Sîna'nın nazarında bir şeyi talep etmek, mükemmel olmamak demektir: bu da tam olmama ve harici bir desteğe bağımlılıktır. Açıkçası, Zorunlu ve mükemmel olan Tanrı, sebeplere bağlı olarak harekete geçirilemez. Buna göre İbn Sîna bu Tanrı'yı reddeder fakat O'nun zorunlu fillerini değil.

Bu düşüncenin etkisi, varoluşta herhangi bir mümkün durumu (contingent) ortadan kaldırmasıydı; bir şey var olur olmaz, önlenemeyen yasalar bunu takip eder. Bu da Hıristiyan anlamda yaratmanın olmaması demektir: burada sadece âlemin meydana gelmesi vasıtasıyla Tanrı'nın bu rol üzerinde herhangi bir ilk tasarrufu olmadığı gibi, kelimenin tam anlamıyla Tanrı'nın bizzat kendisi de yaratmamıştır. Tanrı'nın bizzat doğasının zorunluluğu, Tanrı'dan ilk akla sonsuzca geçer: Zamanda, birden yaratma fiili, Tanrı'nın doğasında bir değişim meydana getirir ve bu durum, Tanrı'nın mükemmel oluşuna zarar vermez. Üstelik Plotinus ile birlikte İbn Sîna

da aynı derecede, sadece Tanrı'nın doğrudan etkisinin sebebinin yine Tanrı olduğu konusunda Yeni Plâtoncu idi, çünkü bir neden, sadece bir etkiye sahiptir.

O zaman ilk önce sahip olduğumuz şey, zorunlu olarak bir etki meydana getiren zorunlu bir varlık içinde ve sırayla biri diğerini üreten ve bu şekilde sürüp giden bir sonsuz yaratma sürecidir. İkincisi, her etki bir sonraki etkinin nedeni olmak bakımından daha üstündür: Böylece ilk aklın kendisi, ilk ilahi küre ile beraber ikinci akı yaratır, ikinci akıl da sırasıyla üçüncü akı ve ikinci ilahi küreyi yaratır ve nihayet dokuzuncu akla, yani maddi ay-altı âlemlerle ve onun altında bulunan dört elementle birlikte Ay'a ulaşılır. Üçüncü olarak da bu, bütün her şeyin dolaylı nedeni ve fakat ilk aklın Tanrı olduğu manasına gelir; Tanrı ve bir dizi araçlar olan maddi dünyanın arasındaki ilişki, Tanrıyla doğrudan ilişki kurmayı engelleyen katı bir üstünlük düzeni içinde olduğu manasına gelir. Sonuçta, İbn Sîna'nın kozmolojisinde Hıristiyanlık karşıtı en az beş husus vardır: Âlemde içkin bir zorunluluk; Tam anlamıyla yaratma düşüncesinin olmaması; Tanrı'nın dolaylı gücü; Bu âlemin yıldızların zorunluluğuna boyun eğmesi. Duns Scotus ile birlikte bu doktrinlere karşı Hıristiyanlığın tepkisinin zirvesini göreceğiz.

Bu durum, akıllar hiyerarşisine dair bu Yeni Plâtoncu altyapıyı (ki Astronomi kanunlarına göre göksel küreler olarak çizilerek Aristotelesçi bir hava verilmiş), ay-altı âlemin gerçek varoluşu olarak görmek zorunda olmamıza karşı gelir. Evrenin tamamı gibi akıllar hiyerarşisi de iki prensip tarafından yönetilmektedir: Varoluşun tamamında özün önceliği ve potansiyel varlığın gerçek varlığa bağımlı oluşu. Bizim de önerdiğimiz üzere; özler, varlığın tamamını içinde barındırır çünkü bu özler, Tanrı'dan bireysel şeylere, bu küreler sayesinde geçerler. Fakat maddi âlemlerle ilgili görüşünde İbn Sîna, Yeni Plâtonculuktan ayrılır ve Aristoteles'in yolundan gider: Madde, âlem ruhu kanalıyla oluşmaz. O sonsuz ve çokluğa dair bir prensiptir.

Bütün cisimler madde ve formdan oluşurlar, ancak özlerin hâkimiyetini kabul edecek şekilde, maddenin kendisi bir forma bağımlıdır. Burada İbn Sîna'nın fiziksel varoluşu açıklamak için sahiplendiği kuvvet ve fiil arasındaki ayrımı ifade eden ikinci prensibin önemini göstermekteyiz. Bir cisim için cisim olmak, maddeye cismânîlik veren bir forma sahip olmayı gerektirir. Bu cismânîlik formu (*forma corporeitatis*), tıpkı diğer özler gibi, bilgi verdiği şeyin varlık nedeni olan cisimler, benzer şekilde ne tümel ne de bireyseldirler. Form, maddeye cisimleri oluşturan bir genişlik ve boyut katar. Bu temel forma, diğerleri de eklenir, varlığın doğası ya da özüne göre de cisimleşir: Örneğin bütün hayvanlar için, ek olarak da onların cisimli formları bir hayvan olmak için, hayvanlık formuna da sahip olmaları zorunludur: Yaratılmışların en karmaşığı olan insanın durumu söz konusu olunca daha fazlası gerekir; çünkü insan, ruhu sayesinde diğer yaratıklardan ayrılır. Sonuçta madde tarafından bireyselleştirilen bu formlar için, her bireyin kendine özgü karakteristik özelliği, yüksekliği, büyüklüğü, rengi vardır. Bu arızı şeyler, bireyin içinde mevcut bulunan formlar aracılığıyla özünde ayrılabilen bireyin tamamlanmasına yardım eder. Bu formların çokluğu doktrini, XIII. yy'ın Augustinusçu Okulun en belirgin özelliklerinden biriydi. Bu doktrin, özler veya ideaları form ya da maddeye tercüme edilerek, esasında Plâtoncu bir kavrama, Aristotelesçi bir kullanım vermiştir.

Bu birliktelik, insan kavramında da ortaya çıkar. İbn Sîna, insanın ruhunu bedenden bağımsız olarak varolan ruhsal bir madde olarak gördü; fakat ruh aynı zamanda bedeni, gerçek anlamda yönetir. İbn Sîna Aristotelesi tamamen reddetmemesine ve ruhu bedeninin formu olarak saymasına rağmen ruha, bedeni hareket ettirici bir fonksiyon yükler. Ruh, bizzat kendisinin formlarını ve varoluşlarını muhafaza ederken bedeni de hareket ettirir ve mükemmelleştirir. İbn Sîna, insan ruhunu, etki etme ve soyut düşünme kapasitesi sayesinde, bitkilerin ve hayvanların hassas ruhlarından ayırdı. İnsan ruhu, kavramlara ve yargılara ulaşabilir ve dış dünyadaki maddi şeylerin niteliklerine dair

bilgi sahibi olabilirdi: Örneğin bir ilk zorunlu varlık vardır veya sayılar matematiğe ait bir özelliktir. Bunun yanında böylesi bilgiler, doğrudan akıl yoluyla ulaşılamaz (burada İbn Sîna ruhla akli bir tutar); akledilebilir ve maddi olmayan ancak soyutlama yapmak suretiyle, duyular yoluyla gelebilir.

Açıkça İbn Sîna açısından potansiyel olan ile fiili olan arasındaki ayrımın ne kadar önemli olduğunu bu bilme süreçleri içerisinde görebilmekteyiz. Ruh, cisim ve ruhsal varlığın bağımsızlığına rağmen, en azından harici bir itici güce bağlıdır. İlk etapta, tıpkı bütün mümkün varlıklar gibi, ruh da kendinden kaynaklanan bir harekette bulunamaz. Dolayısıyla bunu bilmek için ruhun duyular aracılığıyla ya da ilahi sudur yoluyla harekete geçmesi gerekir. Şimdiye kadar, duyular aracılığıyla gelen bilme şekli konu edildi. Bilginin hareket noktası olmasından kaynaklı tecrübe sayesinde, bu benzerlikle ortaya konulmuştur. Fakat daha sonra ruhtan önce, şimdi kısmen fiilde, onu ortaya çıkaran şeyle ilgili bir anlayışa ulaşılabilir ki bu da tam olarak harekete geçirilmeyi gerektirir. Bu, ancak tıpkı Fârâbî’de olduğu gibi Tanrı’dan âleme doğru hiyerarşik olarak sıralanan en son ve dokuzuncu akıl olan, ayırık faal akıldan meydana gelebilir. Faal akıl, insanın mümkün aklının, tecrübe içerisinde bulunan hakikati kavramasına imkân veren bir aydınlatma gerçekleştirir. Dolayısıyla bu imkân, bilgiye ulaşma noktasında üç kat ilerleme sağlar: Bir *tabula rasa* olarak faal akıldan, duyulardan elde edilen imajlara sahip akla ve onları faal aklın etkisi altında nihai idraklerine kadar...

Böylece tıpkı Fârâbî gibi İbn Sîna da ancak Aristotelesçi çizgi içerisinde aynı sonuca ulaşmıştır: Sadece tek tek bireylerin mümkün akıllarının bilme ve anlamalarına imkân veren, bütün insanlık için tek bir faal akıl vardır. Tanrıyla doğrudan iletişime geçen, insanların en kutsalı, birkaç kişi olsa da insanlığın tamamı son akla bağımlıdır. Bu, mümkün varlık üzerinde asıl varlığın hâkimiyetinin nihaî tasdiki idi.

Batı açısından, İbn Sîna düşüncesinin önemi abartılmış olamaz. Her şeyin zorunlu olması gibi (daha önce dile getirdik) hem olumsuz bakış içerisinde ve hem de çok sempatik düşüncelerinde Batı'ya bir canlılık getirdi. Bu, Yeni Plâtonculuk ile Aristotelesin eşit derecede mükemmel bir birlikteliği idi ve Bir'i, bütün varoluşun nihai noktada kendisinden kaynaklanan bir ilk hareket ettiriciye dönüştürüyordu. Hıristiyan düşünürler açısından bu, var olması bakımından yaratılanlarla, Tanrı arasını ayıran özel ayrı bir cazibe sundu; öz, bütün varoluşun temeli sayılmasında; özün hem varlığının bir etkiye bağımlı kılınmasında ve hem de üstün olduğu şey üzerindeki hareket ve aydınlatmanın bir sonucu olarak, bütün bilgi ile ilişkili olmasında. Fakat her durumda bu, Tanrı'yı doğrudan neden olarak belirlemek için, İbn Sîna'nın araçları çokluğuna bir son vermesi ile ilgilidir ve bütün bunların da üstünde bu, faal akılda ve kürelerin zorunluluğunda kazanılmış otoritenin Tanrı'ya geri verilmesi anlamı taşır. XIII. yy düşüncesinin çoğu bu amaçlara odaklanmıştı.

İbn Sîna teorisinin bu bağımsızlığı ve Kuran'dan çok Yunan'a dayanıyor olması, beklenmedik bir dizi reaksiyona sebebiyet vermiştir. Bu noktada, öğretim hayatının çoğunu Bağdat'ta ve Suriye'de geçiren ve aynı zamanda bir İranlı olan Gazali (1058-1111), meşhur bir düşünür idi. Onun, *Tehafüt'el Felasife* adlı eseri, İbn Sîna ile ilişkili olan felsefeye karşı sadece bir saldırı olarak ortaya çıkmıştır. Eser, daha çok İbn Sîna'nın görüşlerinin bir sunumundan oluşmaktadır ve ne yazık ki, Batı'ya ulaşan, sadece filozoflarla ilgili kasıtlarının olduğu bölümü olmuştur ve bu sayede Gazali'nin karşı görüşte yer aldığı propagandası yapılmıştır. Gazali'nin Meşşâilere yaptığı eleştirisi; Tanrı'yı, zorunluluğa ve beraberinde gelen tuzaklara bulaştırmalarına karşı yapılmıştı. Gazali'nin tavrı ise inancın savunulması konusunda, ilahi özgürlüğün kesinkes belirtilmesiydi. O, âlemin zamanda, yoktan yaratılması ve Tanrı'nın kadir-i mutlak oluşu gibi hakikatleri destekledi. Diğer taraftan Gazali, felsefi spekülasyonlara karşı da şüpheci bir tavır takındı ve bunu hiçbir yasaya tabi olmayan ilahi iradenin mutlak hâkimiyeti yoluyla, İbn

Sîna'nın nedensellik kavramının altını oyarak gerçekleştirdi. Gazali, İbn Sîna'nın determinizmine karşı, Hıristiyan teologların karşı oldukları ana hat üzerinde, önceden bir tecrübe yaşatmış odu.

İbn Sîna'nın hemen ardından İbn Rüşd (1126-1178) Yunan meşşailiği platformunda buluştular ve onun sistemi, bir rakip olarak bu meşşailiğe meydan okudu. XII. yy'ın sonlarında İspanya, yavaş yavaş İslam'ın entelektüel merkezi haline gelmişti ve Aristoteles üzerine yapılan çalışmalar XII. yy'a taşındı. Zaten İbn Bacce (Avempace öl.1138) ve İbn Tufeyl (Abubacer 1100-1185) insanın ruhsal gerçeklik ile ilişkisi meselesiyle karşılaşmışlardı. *Tedbir'ül Mütevahhid* adlı eserinde soyutlama yöntemiyle faal akla ruhun geri dönüşünü yaptığı tasvirinde, İbn Sîna'nın akıllara dair Yeni Plâtoncu hiyerarşisinden başladı; bu bakış hakikate ulaşıncaya kadar maddi olmayan formları, maddeden kurtarabildi. Aynı mistik yaklaşım, İbn Sîna'nın Yeni Plâtoncu etkisini de ele veren İbn Tufeyl'de de açıkça görülür. Öncelikle Yeni Plâtonculuğun bu üstünlüğüne isyan ederek, tıpkı Gazali'nin saldırısı gibi İbn Rüşd'ün düşüncesi de biçim kazandı. İbn Rüşd'ün amacı, basitçe söylerse, gerçek Aristoteles'e geri dönmektir ve yazdıklarının çoğu, ya Aristoteles'in eserlerinin yorumları ya da Aristotelesçi düşüncenin açıklamalarıdır. Batılılar tarafından Aristoteles yorumcusu olarak tanındı; yorumları, üç gruptur; Metnin sözcük sözcük tartışıldığı *Büyük Şerh*, *Orta Şerh (Telhis)*, *Kısa Şerh (Muhtasar)*. Bunlara ek olarak, Gazali'ye bir cevap mahiyetinde olan *Tehafüt'et –Tehafüt* vardır.

İbn Rüşd, tıpkı İbn Sîna ve diğer birçok İslam Filozofu gibi, bir fizioftan daha çok Sünni bir Müslüman idi. O, tipik çok yönlülüğü gereği, hukukçuluğu ile astronomi ve hekimliği birlikte yürüttü. İbn Rüşd'ün yaşamına dair felsefe-dışı bu yönlerine dikkat çekmek gerekir, zira “çifte hakikat” doktrini başlığıyla ortada gezen bir sürü yanlış anlaşılan mesele bulunmaktadır. Bu, açıkça İbn Rüşd'ün, inancın haklı oluşu ve hakikatin ise doğru olduğu şeklindeki bir doktrini telkin ettiği manasına gelir. Gerçekten de İbn Rüşd'ün

zihninde yatan şeyi bilmek imkânsızdır fakat şimdiye kadar söylediklerinin tam olarak manası değerlendirilirse, çok daha zekice bir şey öne sürdüğü dahi söylenebilir. Sonraları Aziz Thomas Aquinas'ın yaptığı gibi, İbn Rüşd de akıl ve iman alanlarını, biri diğerinden ayrı alanlar olarak sınırlandırmaya gitmiyordu. İşte bu, XIII. yüzyılda yapılan en büyük katkılardan biriydi; Thomasçılığın oluşumuna olan etkisi, tıpkı Latin İbn Rüşdcülük üzerine yaptığı gibi, İbn Rüşd'ün hanesine yazılması gerekir. İbn Rüşd'ün aziz Thomas'tan ayrıldığı yer; uzlaştırılmaz kabul edilen şeyi uzlaştırmayı inkâr etmesi noktasında bulunur. Aziz Thomas, inancın üstünlüğünü kabul etti; İbn rüşd bunu reddetmekle kalmadı aynı zamanda akıl ve iman arasındaki nihai uyumu da inkâr etti. Gerçekten de İbn Rüşd, imanda ve akılda belli seviyede sonuçlar doğuran hususları görmezden gelme konusunda, filozoflar ile teologlar arasındaki bütün zorlukların köklerini görmüştür. İnanç için değerli olan şey, felsefi anlayışa son derece aykırı idi. Bu, Kuran'ın tartışmaya açılması anlamına gelmiyordu; bu, tartışmanın metoduyla ilgiliydi.

Bu yüzden İbn Rüşd, farklı seviyelerde bulunan insanlara uygun olarak, insan idrakini üç sınıfa ayırdı. Bu sınıfın en altında, basit ve inancı açısından aydınlanmış ve otoritenin doğrudan muhataplığını yeterli görenler, bulunuyordu. Ardından ehl-i cedel gelmekteydi ki, onlar da ikna olmak için muhtemel delilleri gerek şart olarak görenler idi. Sonuncular ise, mutlak kanıtlamayı gerekli sayanlar idi: Bunlara göre sadece felsefe anlamlıydı. İlahi vahiy anlamında Kuran, her üç gruba da hitap ediyordu ve bu nedenle de sadece hikmeti en yüksek noktada kavrayanlar, tartışma konusu olan gerçeklere olan basit inancın kurallarını ıskartaya çıkartabiliyorlardı.

Gerçekte İbn Rüşd'ün doktrini, felsefenin bağımsızlığına *tam yetki* (Carte Blanche) veren ve inancın ilkelerinin tam karşısındaydı. Böylelikle İbn Rüşd, bütün akılların zirvesinde Aristoteles'i gördü. “Bu adam (Aristoteles), doğada bir kanundur ve üstün insanın mükemmelliğini ispat etmek için planlanmış doğanın bir örneğidir.”

İbn Rüşd, Aristoteles'in doktrinini "insan aklının zirvesi olduğu gerekçesiyle en yüksek hakikat olarak gördü. Bu sebeple, çok bilinen bir söz vardır, şöyle ki; o, yaratılmış olan ve bildiğimiz her ne varsa, sayesinde bildiğimiz bu adamı, takdir-i ilahi bize takdim etti. İbn Rüşd, temel itirazlarını İbn Sîna'ya karşı yapmak suretiyle Aristoteles'i Yeni Plâtoncu tesirden bizzat kendisi kurtarmaya çalışmıştır.

İbn Sîna'nın sistemi, Aristoteles'e karşı beslenen şiddetin çoğuna kaynaklık ediyordu. Öncelikle öz ve varoluş arasına, İbn Sîna'nın koyduğu bir ayırım vardı. Bu, Aristoteles'in savunduğu hakikatin mükemmelliğini bozan bir şeydi. Gerçek olmak var olmaktı; varoluşu özden ve arazlardan ayırmak imkânsızdı. Böylece İbn Rüşd, tıpkı daha sonra Aziz Thomas gibi, varlık kavramını öncelik bakımından varoluşa irca etti ve bunu da cevher olması bakımından varlıktan bir cevherin ayrılmasını reddederek yaptı. İster araz, ister nicelik ya da nitelik olsun varlık tümüne yayılmıştır. Bu, genellikle bir varoluşa sahip olması marifetiyle, diğer bütün varlık aşamalarını kapsayan bir benzerliğe yol açan, her ne varlık teorisi olursa olsun, hepsini kapsadığı manasına gelir. Bu sebeple İbn Rüşd, Aristoteles'le birlikte, varlığın benzer olduğuna hükmetti. Üstelik yine Aristoteles'in yolundan giderek bütün cevherlerin ferdi olduğunu düşündü; varlık, var olan tek tek nesnelere ayrı bir şekilde var olamaz. Bu aynı zamanda İbn Sîna'nın özlerin üstünlüğü görüşüne karşı bir reddiyedir ve bunu ferdi nesnelere aktarmada İbn Rüşd, Aristotelesçi tümelci yaklaşıma geri geldi. Tümel, tek bir "şey" değildir; hissedilebilir şeylerde var olur. Eğer bir tümel ayrı bir varoluşa sahip olsaydı, her ferdi nesne, tümelin sadece bir parçasına sahip olurdu (böylece farklı kişilerin her biri insanın bir parçasını içerirdi) ya da tümel her bir ferdi nesnede tam olarak bulunur. Başka türlü olması imkânsızdır. Gerçekte bir tümel, insan anlama sürecinin yaptığı bir soyutlama işiydi. Madde, birkaç ferdi nesnenin ifade ettiği şey ve her bir ferdiyetin oluşturduğu formlara tekabül eden şeyler aracılığıyla gerçeklik kazanmaktadır.

Bu da bizi İbn Rüşd'ün İbn Sîna'dan ayrıldığı ikinci hususa götürmektedir. İbn Sîna, mümkün olan başka her şeyden ayrı olarak, Tanrı'yı zorunlu saydı. Bundan dolayı da ikincisi, yaratılmış olsalar da varlık olmak bakımından hala mümkün olarak kaldı, çünkü bunlar, harici bir nedene dayanarak varlık alanına çıkmaktadırlar. İbn Rüşd için şu anlamsızlıktı: Zorunluluk, varlığa yüklenen bir sıfat değildir, sanki zorunluluk ruhun dışındaymış gibi, fakat zorunlu varlığın özünde içkin olan bir yüklem, onun cevherine eklenmiş değildir. Başka bir deyişle İbn Rüşd, varoluşta zaten bulunan varlıklar arasındaki bir ilişki olarak değil; o, zorunluluğu, varlığın kendisinde içkin olarak görmüştür. Bu içkin zorunluluk, saf fiil ile potansiyel olma arasındaki fark idi. Tam olarak ne gerçekleşmiş ise ki hala onun herhangi bir parçası olmaksızın saf fiil idi ve bu yüzden de zorunlu idi. Başka bir açıdan da henüz gerçekleşmemiş ve diğerinin varlığına bağımlı olan şey, kendisinin zorunluluğu değildi.

İbn Rüşd, zorunluluk ve mümkün oluşu, bizzat varlığın işleyiş biçimine taşıdı. Buradan hareketle, ayrık akıllarla ilgili Yeni Platoncu hiyerarşiyi silip süpürebilmek ve ay-altı âlemin potansiyel durumdaki zorunluluk düşüncelerini içeren ve saf fiil olan ve kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettiriciye geri dönmekti. Fiil ve kuvvet arasındaki bu bölme, form ve madde arasındaki ayırmda bulunur; maddesi olan her şey potansiyeldir. Saf fiil olan şey, madde olamaz. İbn Sîna'nın hatası, Bir'e bakışında, sadece potansiyel olan ilk akıldan ayrı olarak, zorunluluğu sadece Tanrı'ya atfetmesinde bulunmaktadır. Bu, ilk neden olarak Bir'i, etkilerinden ayırmaya götürür. Aksine, ilk neden ve saf fiil olarak, Tanrı'nın bizzat kendisi akledebilir; bunlar özdeşler. Bu düşünce, İbn Rüşd'e, İbn Sîna'nın Yeni Plâtonculuğu'nun ana damarlarını kesmesine imkân verdi; Bir etkinin tek bir nedeni olan Bir (ilk akıl), nasıl çokluğun nedeni olabilir? İbn Rüşd, bir akıldan diğerine ve ardından da Tanrı'ya bağlanan sudur hiyerarşisini koparıp atmayı denedi. İlk akıl olmakla bizzat Tanrı'nın kendisi, başka her şeyin kaynağı olmaktadır; öncelikle bu, Tanrı'nın aynı zamanda ilk akıl olması marifetiyle şimdi de O'na ilave edilmiş

ayrık ilk akıl içerisinde bulunuyor olmaktadır. Tanrı, artık basit bir Bir değildir; O, ilk nedensiz nedendir.

Bu durum, İbn Sîna hiyerarşisinde Tanrı'nın sadece kendisini bilmesi ve dolayısıyla diğer şeyleri yaratması değil; O, aynı zamanda zorunlu olarak *zorunlu varlıkları* meydana getirmiştir. Tanrı'nın zorunluluğu, O'nun bilgisinde içkin olan zorunluluğundan ayrılamaz. Üstelik saf fiil olarak Tanrı, sürekli var olmak zorundadır, çünkü O'nun bir başlangıcı olduğunu söylemek, sonsuz bir varlık olmadığı anlamına gelecektir ki, bu bir çelişkidir. Bundan dolayı hem Tanrı, hem de O'nun bilgisi sonsuzdur; böylece O'nun bilgisinin bir sonucu olarak, bu âlem de sonsuzdur.

İlk akıldan doğrudan fişkıran şey, semavi kürelerdir; Bunlar aynı zamanda ilk saf fiilden ayrılmadıkları için de saf fiildirler. Sayıları 38 dir ve her birinin sahip olduğu üstünlüğe göre, aşk ve bilgi yoluyla hareketleri düzenlenir ve ilahi aşk ve bilgi içerisinde doruğa ulaşırlar. Bundan dolayı İbn Sîna'nın nedensellik prensibinin, yukarıdan aşağıya doğru inmesinin aksine İbn Rüşd, Aristoteles'in teolojisini yeniden gündeme getirmiştir: Tanrı, hem hareket etmeyen hareket ettiricidir, hem de nihaî nedendir. Tanrı, basit bir biçimde, dolaylı neden olacak şekilde, bir dizinin ilki değildir. Tanrı, en aşağıdan en yukarıya doğru fail ve müdebbirdir. Yeni Plâtoncu süreçler tersine çevrilmiş ve Tanrı, bizzat tesir ettiği şeylerin idaresini yeniden kazanmıştır. Sürekli yukarıya doğru olan hareketin nedeni, İbn Rüşd'ün, her bir aklın sadece kendisinden daha üstte ve daha soylu olanı bildiği şeklindeki görüşünden kaynaklanmaktadır. Benzer şekilde, sadece Tanrı bizzat kendisi dışındakileri doğrudan bilir, çünkü Tanrı'nın bilgisini kendisinden aşağı olan şeylere yöneltmesi, O'nu küçültür. Tanrı'nın kendi yarattıklarına dair doğrudan bilmesine izin veren bu karşı çıkış, XIV.'daki birçok tartışmanın konusu oldu.

Bu akılların sonuncusunun ötesinde, ay-üstü ile ay-altı maddi âlem meselesi bulunur. Burada İbn Rüşd, yine İbn Sîna ile faal aklın

gördüğü iş konusunda ve son aklın saf fiil olduğu konusunda çatışır. İbn Sîna, bütün formların ve yaratılmış bu âlemin içindeki özlerin tümünün kaynağını, faal akıl olarak görür. Bunun yanında, İbn Rüşd'e göre faal aklın fonksiyonu formları yaratmak değil, fakat onları kuvveden fiile geçirmektir. İbn Sîna'nın peşinden gitmek diyor İbn Rüşd, varlığı dışarıdan getirmekle, varlığın birliği bozulabilir; gerçekte varlık, özlere işaret etmez fakat kuvve halinden fiil haline geçişte bulunur, tıpkı yangının öz ateşten çıkmaması ve fakat gerçek ateşten çıkması gibi. İmdi bütün formlar gerçek ve bütün maddeler kuvve oldukları için faal aklın işi, maddeye şekil vermek ve onu gerçeklik alanına taşımaktır. İbn Rüşd, Yeni Plâtoncu bir kavram yerine Aristotelesçi bir kavram kullanmıştır fakat bununla birlikte, İbn Rüşd'ün insan bilgisi konusunda takip ettiği bilgiden dolayı, idealar teorisine yakın düşen bazı şeylere de bağımlı kalmıştır.

Gördüğümüz kadarıyla İbn Rüşd tümelleri, bireysel maddede somutlaşan forma tekabül eden şey olarak gördü. İnsanın durumu söz konusu olunca bu form, tıpkı bütün akıllılardaki gibi, onun ruhu demekti ve kaynağı olduğu faal akla doğru ve ona çıkma gayreti içerisinde olan da bu formdu. İbn Rüşd, insan ruhunun, maddi bileşeninden, maddi olmayan formunu soyutlayarak, bilgiye ulaştığını savunma hususunda İbn Sîna ile uzlaşır; bunu yapmak için form, insan muhayyilesi içerisinde, potansiyel formları eyleme geçirmek için, faal akla bağlıdır ve bu bahse konu olan formları alan ruh aracılığıyla maddi akli doğurur. İbn Rüşd'ün ayrıldığı nokta, insan ruhunun zâtî özdeşliğinin olmadığını bütünüyle terk etmesidir.

İbn Sîna, maddi akli üreten faal akılla temas kuran insanda mümkün bir ruh farzettii. Bu ikincisi, kendisi hakkında var olmuştur ve tükenmeye karşı koyabilir. İbn Rüşd bu mümkün ruhu reddetti ve yerine katıksız olarak basitçe akledilebilir formları almaya yakın olan pasif akli yerleştirdi. Bu ayrık bir kimliği olmayan madde idi ve bedende yok olmuştu. Faal aklın aydınlatması ile maddi akıl doğdu; fakat bunun insan ruhu ile hiçbir ilişkisi olması gerekmiyordu. Bu

daha çok insan ruhundaki faal akıldan gelen ışınlar gibiydi. Bu yüzden İbn Rüşd, önce maddî ruhun cismanî olmadığı sonucuna vardı; ikinci olarak da bunun ferdi ruhun değil, faal aklın bir özelliği olduğu; üçüncü olarak da bu akledilebilir bilgi, insan aklına değil faal akla dair idi ve nihayet bedenın ölümsüzlüğünün olmadığı sonucuna varmıştı. İnsanoğlunun aynı akli paylaşp paylaşmadığına gelince, bütün insanlar aynı anda aynı şeyleri düşünmezler, İbn Rüşd, bireysel bilginin farklı bireysel tecrübe olması dolayısıyla, farklı olduğunu gösterdi; her tekil şey, kendine özgü bir algılama içerisinde ve tümel bilginin bir yönüne sahiptir.

İbn Rüşdün insan ruhuna dair öğretisinin önemi, onun ruhla bedeni birleştirmesinde ve ruhu zekâdan ayırmasında bulunur. Bu da ruhu, ikincisi var olmaksızın her ikisini de cismanî kılmasıyla, bedenın bir formu haline getirmiştir. Bunun toplam etkisi içerisinde İbn Rüşd'ün Aristoteles'e geri dönüşü, İbn Sîna'nın doktrinindeki teistik unsurları hem güçlendirdi hem de zayıflattı. Tanrı'nın yarattıklarına dair bilgisini, eski haline getirerek ve yaratıkları üzerinde çok daha fazla doğrudan etkisini O'na bahşederek, güçlendirmiştir. Zorunluluk ve mümkün arasındaki boşluğu kapatarak da onu zayıflatmıştır ve dolayısıyla da evrendeki zorunluluğun bir unsurunu güçlendirmiştir. Fakat bunların da üstünde İbn Rüşd'ün ruhun ölümlü oluşu üzerine azimli eğitimi, onun vahiyle olan yönünü gölgeler. İbn Rüşd'ün tek ruhluluğu (*monopsychism*), tek başına Hıristiyan düşüncesinde en büyük tehlikeyi oluşturacaktır. Bununla birlikte, İbn Rüşd'ün Batı üzerindeki etkisi olumsuz olmaktan uzaktı; O, inanç ve akıl arasındaki ilişki problemine yeni bir usul getirdi; Aristotelesçi kategorileri, Tanrı'nın varlığını göstermek için kullandı; Tanrı'nın varlığı ile Tanrı düşüncesini birleştirirken de Yeni Plâtonculuğun en büyük açıklarının birinin üstesinden geldi.

(ii) ***Yahudi Felsefesi***

Batı'yı en fazla etkileyen Yahudi Filozoflar arasında İbn. Cebriol (Avicbrol veya Avicbron) ve Haham Moses Maimonides (İbn Meymun) tir. İki de İspanya'da doğdu ve her ikisi Yahudi düşüncesinin, Arap düşüncesinden ne kadar büyük oranda etkilendiğine şahit oldu. Fakat şu iki şeyin hiçbir şekilde aynı anlama geldiği sanılmasın: Batı'ya ulaştığı kadarıyla Arap düşüncesi, öncelikle kendilerine destek sağlasın diye Grek kaynaklarına başvuran ve Kuran'ın öğretisiyle buldukları şeyleri birbirine katma gayreti olmayan filozoflardan geldi. Bu iş teologlara bırakılmıştı. Diğer taraftan da Yahudi düşünürlerinin çok azı, Batı tarafından tanınıyordu ve en önemlisi teolog olmalarıydı. Demek ki, onlar özellikle Talmut olmak üzere Eski Ahit ve yorumlarını da içeren Yahudi inancının ilkelerinden hareket ettiler. Bunun sonucu olarak da monoteizm, yoktan ve zamanda yaratma, Tanrı'nın mutlak iradesi birer aksiyom (postulat) olarak kabul edildi. Yahudi felsefesinde İbn Sîna ve İbn Rüşd'ün, tam bir felsefi bakıştan hareketle, yaratmayı inkâr etmelerine benzer bir atlatma teşebbüsü asla yoktur. Bundan dolayı Yahudi düşüncesinin, Batı üzerinde rahatsız edici etkisi de çok azdır; aslında hem İbn Cebriol (Avicbrol), hem de İbn Meymun (Maimonides), Augustinusçuluk ve Thomasçılık'ta biçimlendirici etkiye sahiptirler.

Tıpkı diğer Arap düşünürleri gibi, Batı'ya yapılan tercümele içinde görülen şekliyle isimlendirilen İbn Cebriol (1020-1070) Malaga'da dünyaya geldi. Skolâstiklerce tanınan tek felsefi eseri, *Hayatın Kaynağı*'dır. Aslında Tanrı, irade ve madde-form ile ilgili üç bilimsel eserinden biri olan *Hayatın Kaynağı*, öncelikle madde-form konusuna tahsis edilmişti. İbn Cebriol, evrende üç büyük ayrımı savundu: Tanrı, ilahi irade ve madde-formdan müteşekkil tümel varlıklar. Maddeden ârî olan sadece Tanrı idi ve O'nun varlığı başka her şeyden farklıydı. Form ve maddenin oluşturduğu kompozisyon (hylomorphism), maddî olsun ruhsal olsun bütün varlığa yayıldı. Kendisini var eden, biricik öze sahip, bütün farklılığın sebebi, her şeye özünü ve ismini veren, tümel bir öz meydana getirildi. Bu tümel öz, bir tümel form ve bir tümel ilk maddeyi kapsar ve her biri formlar

hıyerarşisini içerir – ilahi form ve maddeden, ferdî cevherin form ve maddesine kadar gider. Maddeye gerçekliğini bu formlar verir ve her bir farklı varlık, ruhani ya da cismani olsun, formların çokluna sahiptir ve buna onun maddesi (cisimlerde bedensel maddenin formundan kaynaklanır) ve kendi gerçek formu da dâhildir. Şu ana kadar maddî şeylerle ilgilendik ve bu şeylerin hissedilebilir formları; nicelik, nitelik, şekil, renk ve onları cismânî kılan şeyleri içermektedir.

Burada klasik Yeni Platoncu İdealar kavramına veya tıpkı varlığın belirleyici faktörleri gibi ve ilahi âlemden maddi dünyaya kademeli olarak gelmesi gibi şeylere sahibiz. Benzer şekilde, hem ruhsal hem de maddî anlamda, *madde* ile ilgili olarak, bireyselliğin ve formun nedeni ve maddeye gerçekliğini vermenin bir aracı olarak, İbn Cebiröl, Aristoteles ile Yeni Plâtonculuğu birleştirmede tipik bir İbn Sîna'idi. İbn Cebiröl'un her ikisinden de keskin bir şekilde ayrıldığı yer, bütün varlığın ilahi iradenin bir eseri olduğu görüşüdür.

Tanrı'nın tabiatı ile ilgili olarak, ilahi iradeyi bir özellikten daha ziyade bir sudur olarak düşünme eğiliminde olsa da kuşkusuz İbn Cebiröl, *sudur'u* yaratıcı neden, etkin, mutlak varlık ve kendi zihninde Tanrı'nın bildiği form ve madde'nin idealarını düşündüğünde hiç şüphe yoktu. Maddeyi forma kaynaştıran ve birleştiren ve onların birleşiminin onlardan üstün olduğu bir birliği koruyandır. Yaratıcı irade, varlığını formdan almasına rağmen, maddeye formunu veren şeydir. İbn Cebiröl, bu formları Tanrı ile yaratıkları arasında araçlar olarak görür, çünkü bunlar Tanrı'nın sonsuz doğası ile yaratılmış varlıkların mümkün oluşu arasında geçiş sağlarlar.

Yeni Platoncuşuğun akıllar hiyerarşisinin, (kendinden menkul) sonsuzluğu ile birlikte ortaya çıkan bu gaf, İbn Cebiröl'un insan bilgisine dair teorisinde de görülür. Tıpkı, Arap düşünürlerdeki gibi, insan aydınlık için artık harici bir akla bağımlı olmaktadır; o, kendi çabasıyla nesneleredeki maddi olmayan formları kavrayabilir; sonra da geriye doğru bu işaretleri takip ederek sonunda maddi olmayan

formların kaynağında ilahi iradeye ulaşır. Bu şekilde maddi âlemin tamamı, Tanrı hakkında bir kanıtlama anlamı taşır; bazı durumlarda Deny ve Jhon Scot'un da savunduğu, doğa ilahi gücün aynasıdır, görüşüyle yüz yüze gelmiş bulunuyoruz. İbn Cebiol'un, daha çok Augustinusçu Platonculuk düşüncesiyle ilişkili bir çok katkısının olduğuna, onun formların çokluğu doktrininde ve ilahi iradenin üstün oluşunda ve duyulur âlemden anlaşılır âleme, ruhun gezme kabiliyetine olan katkısı şaşırtıcı değildir. İbn Cebiol'un bu şeyler üzerindeki etkisi yadsınamaz.

Arap ve Yahudi düşüncesi arasında İbn Sîna ve İbn Cebiol'un Yeni Plâtonculuğu ve İbn Rüşd ve İbn Meymun'un Aristotelesçiliği hususunda ilginç bir benzerlik vardır. Bu isimlerin ikincileri, yirminci yüzyılda yazılan yazılara göre Plotinus yerine Aristoteles'i koymuşlardı. Üsteklik İbn Meymeun, tıpkı İbn Rüşd gibi özellikle akıl ve iman arasındaki ilişki konusuyla ilgilendi. Ancak çözümde ayrışıyorlardı.

İbn Meymun (Maimonides) 1135-1204 yılları arasında yaşadı. İspanya'da Kordoba'da dünyaya gelen İbn Meymun, bir haham ve Talmudist (Yahudi şeriatının savunucusu ç.n) idi. Onun temel vurgusu, mesela İbn Rüşd'ün aksine iman ve aklın uyumu ve bunun mümkün olmadığı yerde vahyedilmiş hakikatlerin, aklî ispatların ötesinde kabul etme üzerineydi. Bu, Batıyla çok daha fazla uyuşan bir tavidir ve onun *Kafası Karışıklar İçin Kılavuz*' u geniş bir rağbet gördü ve Thomas Aquinas'tan daha az da değildi. Bu kılavuz, felsefi bilgi çerçevesinde sünnetullahın gerçekliğiyle felsefi bilginin uzlaştırılmasını yapamayanlar için tasarlanmıştı; Bu eser sadece felsefi çalışma yapanlar için yazılmıştır. İbn Meymun, ilahi hukukun bilinmezlerini açıklamayı ve ortalama anlama seviyesinin üzerindeki bu simgelerin gerçek anlamlarını bilmeyi amaç edindiğini vurgulamıştır. Böylece ve yine İbn Rüşd'ün aksine felsefe, teolojinin ayrılmaz bir yardımcısıdır.

İbn Meymun, Aristoteles'e insan bilgisinin doruğuna ulaşan kişi olarak baktı. Böylece o, İbn Cebiol'un Hilomorfizmini, dokuz akıllı, saf fiile çevirmek suretiyle reddetti. Fakat imanın temellerini sağlamlaştırma gayesiyle daha çok Aristoteles'ten aldığı rasyonel kanıtları kullanmıştır: Tek Tanrıcılık, bir tanımlanamaz olarak Tanrı'nın doğası (Tanrı'nın sıfatlarını yadsımayı mecbur tutarak), yoktan yaratma ve mutlak ilahi irade, Tanrı'dan gelmeyip yaratılanlardan gelen günah. Bütün bunların hepsi, bir dizi kanıtla desteklenmiş, monoteizmle ilişkili olarak 26 sayısıyla numaralandırılmıştır. Bu âlemin sonsuzluğu üzerine İbn Meymun, Aziz Thomas'ın bu âlemin yaratılışının mümkün olsa da felsefi olarak kanıtlanamayacağı görüşünü önceden dile getirmişti. Tanrı'nın sıfatları gibi, bu kuralı takip eden bir konudur. Bunun önemi daha sonraki skolâstiklere göre, İbn Meymun'un vahyin aklın alamayacağı belirli yönlerinin olduğunu göstermesinde bulunur. Sadece insan ruhunun ölümsüzlüğü üzerine İbn Meymun, inanca karşı Araplarla aynı düzlemde yer aldı: O, tıpkı İbn Sîna gibi akıllar hiyerarşisinde onuncu akıl olan faal aklın, oluş ve bozuluşun gerçekleştiği ay-altı âlemine formları dağıtan faal aklın savunucusu olacak bir pozisyonda aldı. Faal akıl, insan idrakini harekete geçirmekle sorumludur.

Bu farklı sistemlerin, Arap ve Yahudilerin her ikisinin Batı üzerindeki etkisi XIII. ve ciddi olarak da XIV. Yüzyılda mevcut düşüncenin ana akımları üzerinde görülebilir. Aristoteles'e dair ilk geniş ölçekli bilgileri skolâstiklere verme konusunda aracılık yapmaktan başka, Arap ve Yahudiler, özümsemek mecburiyetinde oldukları düşüncelerin geniş bir külliyatını da taşıdılar. İlk etapta, Tanrı'nın varlığını O'nun yarattığı varlıklardan ayırmak için metafiziksel kategorilere dair bir uğraş alanı vardı, bu da Fârâbî'nin Ve İbn Sîna'nın mümkün/zorunlu varlık ayrımı mı, İbn Rüşd'ün kuvvet ve fiil ayrımı mı veya İbn Cebiol'un hilomorfizmi mi olduğu uğraşısıydı. Bu kavramlar, Batı'ya, Tanrı'nın varlığı üzerine yaptıkları tartışmalarda düşünürlerin nefes alabildikleri bir cephanelik vazifesi görüyordu. İkinci olarak, Aziz Thomas'ın saf Aristoteles'çiliğe geri

dönüşüne kadar değişik İslam düşünürleri, Aristoteles'in Tanrı'sını dolaylı bir hareket ettirici olduğunu icat ettiler. Bu Arap ve Yahudi düşünürlerle ait farklı kozmogoniler, bir dizi sudurcu ve akıldan akıla hareket eden dekora benzemektedirler. Hatta İbn Rüşd, Aristoteles'e ait ilk hareket ettiriciyi bir ilk yaratıcıya dönüştürdü ve İbn Rüşd'ün faal akıl görüşü, Yeni Plâtoncu idealar teorisine azıcık bir minnet borcu bile yoktur. Üçüncü olarak da İslam düşünürlerinin Batı'ya arz ettikleri faal akıl ile ilgili görüşlerinde derunî bir problem vardı: Bu problem ortada bekleyedursun, Batı ruhun bireyselliğini inkâra meyletti, ancak yapabildiği ve yaptığı şey, Agustinus'un ilahi aydınlanma teorisine yaklaşan bir şeye adapte olmak oldu. İlerde göreceğimiz gibi, bu yollarla XIII. yy'ın Agustinus'çu okulu, ilahi aydınlanma teorisi ile faal akli uyumlu hale getirebildi. Sadece İbn Rüşd'ü insan için bağımsız (mümkün) akli reddetmesindeki çatışma, uzlaştırılabilir değildi. Dördüncü olarak, Araplara özgü determinizm ve zorunluluk içeren bir miras vardı. Bu da iki yönlü idi: Birincisi, yoktan (*ex nihilo*) teorisindeki eksiklik ve zamanda Tanrı'nın kendi zorunlu iradesi; ikincisi, bu âlemin sonsuzluğu. Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin kalbine yapılan bu her iki saldırıya karşı İbn Cebriol'un ve İbn Meymun'un tepkisinde de zaten görmüştük. Birçok yönden bu durum, İslam ile Hıristiyanlık âlemi arasındaki en temel meselelerin başında geliyordu, çünkü eninde sonunda bu mesele, Tanrı'nın kendi tabiatını tehlikeye atacaktı. Determinizmin bu daraltmasına karşı, Batı'nın bu kademeli sarsıntısı, 1277'de İbn Rüşdçülüğün Büyük Paris Kınanmasında doruğa çıkacaktı. Son olarak, Batı'nın İslam'dan devraldığı faklı kavramlarda da bahsedebiliriz; bunlar arasında öz ve varoluş arasındaki ayırım, zorunlu ve mümkün varlık, hilomorfizim (madde-form teorisi) gibi Tanrı'nın varlığının bir işaretinin araçları anlamında Aristoteles'in soyutlama teorisi vardır. Bununla birlikte, bu görüşlerin tamamının icap ettirdiği şey, bunlar iman ilkelerini ortadan kaldırmaları da katı bir biçimde Hıristiyanî çerçevede kalmalarıydı.

Bu gerçekten de XII. yy'da Hıristiyan âlemine yapılan en yüksek meydan okumaydı. Hıristiyanlık-dışı bu sistemler ve benzerleri, çünkü onlar Batı'nın bakış açısından oldukça farklıdırlar ve bunlar içselleştirilebilir miydi? Ya da Hıristiyan düşünürlerin cılız araştırmaları, onları alt edebilir miydi? XIII. yy'ın büyük bir kısmı, bu sorulara cevap vermeye adanmıştı.

