

Katolik Kilisesi'ndeki İbn Rüşd Mirası*

Dr. Hasan AKKANAT**

Atf / ©- Akkanat, H. (2007). Katolik Kilisesi'ndeki İbn Rüşd mirası. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7(2), 113-131.

Özet- Postmodern Batının son yıllarda pozitivist önyargılardan sıyrılarak yeniden ele aldığı Ortaçağ düşüncesinin, makul değerlendirmelere konu olduğunda aslında rasyonalitenin en keskin kullanımlarını içeren bir serüven olduğu görülür. Bu yapıyla teorik ve pratik olarak yetkinleşmek Ortaçağda hikmetin biricik gayesiydi. Bu teorik ve pratik uğraşı kadar onu gelecek nesillere aktarmak da hikmetin gereklerinden birisiydi. Nitekim hikmet, Antik Yunan'dan Helen şarihler aracılığıyla Müslümanlara, oradan Ortaçağ Hıristiyan düşüncesine ve nihayet Rönesans'a uzanmıştır. Sözkonusu kolektivist paradigmanın heterojen bir yapıda olduğunu söylemeye gerek yoktur. Çünkü bir düşünce, zihnin anlamlandırma modlarını kodlayan kültürün ürünüdür. Örneğin 9. yüzyıldan İbn Rüşd'e kadar İslam filozofları Aristo felsefesine -Yeni Eflatuncu ve Stoacı unsurlarla birlikte- özenle, İslamî bir form kazandırmışlardır ama 12. ve 13. yüzyıllarda gerçek Aristo felsefesi ortaya çıktığında bile Latin Batı hikmete olan katkılarından ötürü Farabi ve İbn Sina'ya teşekkür etmişlerdir. Diyeceğim, kolektivist paradigma, hikmet kimliği sayesinde kültürel birikimleri oradan oraya aktarmıştır. İşte bu etkilerin tespiti, entelektüel karşılığı değil, aynı türden ama küresel boyuttaki çıkmazları çözme konusunda hikmetten pay almış pozitif bir geleceğe kelebek etkisi yapabilir. Araştırmamın amacı, İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ın ortak rasyonalite örneğinde doğu ile batı arasındaki entelektüel ilişkiyi tespit ederek onu birtakım küresel sorunlara yönlendirmektir. Kültür etkileşimi, dinsel değerlerin öne çıktığı Ortaçağda bile olağan bir durumdur. Onlar bunu hikmetle başarmışlardır. Kıtalararası ilişkilerde hikmet kanalında nakledilen şey, akıl ve rasyonal düşünmedir. İnsanlık için bu kavramların içeriklerini doldurmada geç kalmadığımızı umuyorum. Bugün aklın ortak kullanımı sayesinde rasyonel prensiplerle üretilen ortak yaşam alanlarından medeniyetler ittifakına yol almamız mümkündür.

Anahtar Kelimeler- İbn Rüşd, Thomas, Thomizm, Akıllar Birliği, Medeniyetler Birliği.

* Bu makale, 9-10 Ekim 2008 tarihleri arasında Sivas'ta düzenlenen "Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu"nda sunulan aynı isim altındaki bildirinin genişletilmiş ve geliştirilmiş halidir.

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

Giriş

11 Eylül ikiz kule saldırılarının ardından özellikle Amerika'da, genel olarak bütün dünyada Müslüman varlığı sorgulanmaya başlamıştır. Varlığı diyoruz; çünkü Müslüman kültür ve medeniyeti, bütün arenalarda iki asra yakın süredir neredeyse yok hükmündeydi. Öngördüğümüz bu süre, pozitivist paradigmaya denk düşmesi açısından saptanmış bir süre değildir, ki zaten sorgulamanın sözkonusu paradigmayla ilgisinin ikincil dereceden olduğunu düşünüyoruz. Bunun nedenlerini İbn Rüşd ve Thomas örneğinde tartışacağız ama baştan söylemek gerekirse, Katolik veya Ortodoks nitelikli Batı düşüncesi, Müslüman varlığını, kültürünü ve bilimini tarih boyunca hep görmezden gelmiştir. Bu meyanda 2002 yılı ile 1270 yılının hiçbir farkı yoktur. Nedir 1270'in anlamı? Elbette İbn Rüşd etkisindeki Batı düşüncesidir. Öyleyse İbn Rüşd, kudretli şarih, İslam felsefesi için ne ifade ediyor? Ya da Latin Batı için neyi ifade ediyor?

İbn Sina tarafından yorumlanan Aristoteles-Plotinus felsefesinin Endülüs'te İbn Tufeyl ve özellikle İbn Bacce Okulu'ndaki mükemmel tezahürlerinden sonra İbn Rüşd'ün dillendirdiği katıksız Aristotelesçiliğin, İslam felsefesi açısından, bir ilerleme olduğunu söylemek güçtür. *Faslu'l-Makal* ve *Tehâfütü't-Tehâfu'*teki tartışmaları, elbette onun dilindeki Aristotelesçi akılyürütmenin dâhice örneklerini oluşturur. Bu açıktır. Ancak İbn Rüşd öncesi İslam filozofları, Aristoteles düşüncesini –ki bu düşünceyi ister doğru isterse yanlış algılamış olsunlar- büyük oranda açmışlar, yine mantık, zihin felsefesi, ilahiyat, bilimler araştırması ve bilgi gibi pek çok noktada da onu aşmışlardı. Diyelim ki İbn Rüşd Aristoteles'i aslına uygun olarak anlamıştır. Evet ama bu söylemin bir başka tartışma konusuna işaret ettiği açıktır. Şöyle ki, o, en büyük otorite olan muallim-i evveli dosdoğru şekilde ortaya koymuş olabilir ama böyle bir durum, 13. yüzyıl İslam felsefesinin Aristoteles'e muhtaç olduğu anlamına gelmez ki. Yine de aynı söylem, Latin Ortaçağı, özellikle Paris Sanat Fakültesi ile Roma Santa Sabina Manastırının loş koridorlarında yankılandığında, katlı Kurtuba sütunlarındakinden daha anlamlı ve daha ahenkli gelecektir. Bu da bir diğer açık olgudur. İyi ama bu olgunun hakikati nedir? Avucumuzda kalan bakiyesi nedir?

Araştırmamızda İbn Rüşd'ü zihin felsefesinin Thomas'a etkilerini ve onun Thomas'ın referansıya da bir öğreti olarak Katolik Kilisesi'nde ortaya çıkışını teorik ve pratik hikmet çerçevesinde ele alacağız; bunlardan pratik hikmetin medeniyetler ittifakına pozitif katkısını yorumlayacağız.

1- 11 Eylül'den Artakalanlar

İtalya Başbakanı Berlusconi, 2001 Eylül'ündeki ikiz kule saldırıları sonrası, Samuel Huntington'a hak verdiği konuşmasında şöyle diyordu:

"Batı uygarlığı, İslam'dan üstündür. Batı, komünizmi yendiği gibi başkalarını da yenmeli. Bu, bin dört yüz yıl öncesine takılıp kalan İslam'la çatışmaya kadar gitse bile."

Bu konuşmanın üzerinden henüz dört yıl geçmişti ki, İtalya İçişleri eski Bakanı Giuseppe Pisanu'nun, 2005 yılında ılımlı İslam'la diyalogu savunmasının ardından Reform Bakanı Calderoli, medeniyetler çatışması lehinde şöyle bir açıklamada bulunmuştu:

"İslam medeniyet değildir. Ortada bir çatışma olduğu doğru. Ama bu, bir medeniyet ile medeniyetsizlik arasındaki çatışmadır. İslam bir medeniyet olarak değerlendirilemez."

Bu açıklamanın ardından İtalya Komünistler Partisi'nden Severino Galante *"İbn-i Sina'nın çalışmalarından (...) bîhaber bir bakanın, İslam'ın bir medeniyet olmadığına hüküm vermesi, hiçbir şey anlamamış olduğunun göstergesidir"*¹ diyecekti.

Yukarıdaki açıklamalar, kabul etmek gerekir ki, 11 Eylül 2001 ikiz kule saldırıları ile 2005 karikatür krizi ardından yapıldığı için olağan bir siyaset ürünü değildir; ancak İslam düşüncesine ilişkin genel Batı bilinçaltının deşifresi olması bakımından önemlidir. Nedir deşifre olan bu anlamlar?

- 1- Batı düşüncesi, genel olarak, İslam medeniyetlerini bilinçli ya da bilinçsiz, yok saymaktadır.
- 2- İyi niyetli açıklamalarda bile Batı düşüncesinin yörüngesini değiştiren İbn Rüşd yer almamaktadır.
- 3- Batılı liderler, sadece felsefe ve bilim tarihinden değil, inanç esaslarından da bîhaberdirlir.

Oysa Batılı araştırmacılar uzun zaman ihmal ettikleri Ortaçağ İslam felsefesini objektif olarak tetkik etmiş olsalardı Descartes'ın ontolojik delilini Farabi'de, kuşkuculuk metodunu

¹ www.aksam.com.tr/arsiv/aksam/2005/07/28/dunya/dunya1.html+calderoli+medeniyet&hl=tr&ct=clnk&cd=4&gl=tr
www.arsiv.sabah.com.tr/2005/07/28/dun107.html+calderoli+medeniyet&hl=tr&ct=clnk&cd=7&gl=tr

Gazali'de, nefis-beden ikiliğini İbn Sina'da bulacaklardı. Yine Leibniz'in mümkün dünyalar kuramı ile David Hume'un illiyet eleştirilerini Gazali'de, vahy ve mucize eleştirilerini F. Razi'de; Kant'ın teorik-pratik akıllı ile sentetik a priori önermesini bütün İslam felsefesinde; Hegel'in Absolute Geist diyalektiğini İbn Sina'da ve nihayet Heidegger'in, zamanın esse, vücut, yani varoluş edimi olduğunu Ebu'l-Berekât'ta bulacaklardı.² Bu saydıklarımız elbette ana başlıklardır. Ama ya Thomas ve İbn Rüşd yeterince aydınlatılmış mıydı?

Bu incelemeye geçmeden önce Thomas öğretilerinin yirminci asırdaki konumlanışına göz atalım. Bu araştırma, bir yandan yirminci yüzyıl Thomizm'ini kısaca ortaya koyacak, diğer yandan Thomizm, kilise ve üniversite bağlantılarını saptayacaktır.

2- Katolik Kilisesi'nde Thomizm

1907'nin 8 Eylül'ünde Papa X. Pius profesörlere şöyle bir tembihte bulunuyordu:

*"Biz profesörlerden, St. Thomas'ı, özellikle metafizikte ihmal edemeyeceklerini akıllarında iyi tutmalarını salık veriyoruz."*³

Aslında bu tembih, yani emir, Thomas'ın metod ve doktrinlerinin felsefe ve teoloji okullarında öğretilmesini içeriyordu. Yedi yıl sonra, 29 Haziran 1914'te, aynı papanın Motu Proprio beyanatıyla pek çok felsefe profesörü bir araya gelerek Thomas'ın temel ilke ve öğretilerinden oluşturdukları 24 maddelik bir listeyi Sacred Congregation of Studies'e sunacaklar; Congregation ise yaklaşık bir ay sonra, 27 Temmuz'da, listenin Thomas felsefesinin başlıca ilkelerini ve öğretilerini içerdiğini deklare ederek kutsayacaktır. Ancak asıl önemlisi, bu liste, Thomas felsefesinin özellikle nefis ve metafizik konularından oluşturulacak ve Congregation da 1916'da, o listenin *güvenilir ve hidayete erıştiren normlar* olduğunu ilan edecektir. Bu tarihten sonra Thomist düşünce, Katolik Kilisesi'nde resmi bir öğretiye dönüşecektir.⁴

² Bu ortak ürünlerin kökenlerini doğrudan Antik Peripatetizmine dayandıranlar yanılacaklardır. Çünkü yukarıdaki eşleştirmeler arasında Aristoteles'e doğrudan dayandırılabilir sadece iki konu vardır: Birincisi nefis ve beden ayrılığı, ikincisi de teorik ve pratik akıl ayrımıdır. Buna karşın İslam Meşşailiği bu iki konuda Aristo'yu aşmıştır. Diğer taraftan o ürünlerin kökenleri olduğu gibi Plotinus'a da dayandırılmaz. Çünkü Plotinus'un gökler metafiziği ile *südurun*, yani taşmanın aktı İslam Meşşailerinin düşündüğünden daha ilkelidir.

³ "Decree of Approval of some theses contained in the Doctrine of St. Thomas Aquinas and proposed to the Teachers of Philosophy", <http://vaxxine.com/hyoomik/aquinas/theses.eht>

⁴ A.y.

Neydi bu 24 maddelik liste? Nasıl bir mahiyete sahipti? Bu maddeler, *De Anima* ile *Metaphysics* üzerine klasik Ortaçağ felsefi tartışmalarından başka bir şey değildir. X. Pius'un 13. yüzyıl kuvve-fiil, cevher-araz ve illiyet tartışmalarını atom çağında koruma altına alması 19. yüzyıl anti-Thomizm tartışmalarından kaynaklanmış olabilir ama asıl ilginç olanı, Papanın, Thomas felsefesindeki *intellectus* kaynaklı bilgiyi hidayete erıştiren normlar olarak görmesiydi.

Şimdi sözkonusu listeyi, zihin felsefesi ve epistemolojik değeri haiz olanlarından, yani 15. ile 19. maddeler arasında kalan beş maddeden yola çıkarak inceleyelim. Bu maddeler şöyledir:

“15. madde: Diğer taraftan insan nefsi *per se*, zatı bakımından, ebedidir. Kendisini almaya tamamen yatkın olan bir dayanağa akıtıldığında, Tanrı tarafından yaratılmıştır. Nefsin tabiatı ne bozulabilir ne de sonludur.

16. madde: *Anima rationalis*, nefs-i natika, bir tek bedene, onun yegâne tözsel formu olacak şekilde bitmiştir.

17. madde: Akıl, özü bakımından organdan bağımsız bir yetidir.

18. madde: Mevcut nefs-beden bileşiminde insan aklına uygun olan obje, maddi şartlarından soyutlanmış *quidditasta*, mahiyetlerde, bulunur.

19. madde: Biz bilgiyi duyuşal şeylerden elde ederiz. Çünkü duyuşal şey, akıl dışında (...) bilfiil akledilir değildir. Biz, akledilir türleri *phantasmlardan*, yani imgelerden soyutlayan bir etkin gücün nefsteki varlığını kabul etmeliyiz.”⁵

Bu beş maddeyi kısaca özetlersek, nefs-i natika yaratılmıştır ama ölümsüzdür, sadece bir bedenle, bedenın sureti olarak varolur ama organı olmadığı için bedenden bağımsız, ondan ayırık bir cevherdir. Diğer taraftan insan aklına uygun bilgi mahiyetlerdir, yani tümellerdir. Biz onları ise duyuşal sayesinde imgelem üzerinden insan akılı ile elde ederiz, Aphrodisias'lı Alexander'dan mülhem Farabi ve İbn Sina felsefesindeki ayırık, ilahî faal akıl sayesinde değil.

⁵ Listenin Latince-İngilizce tam metni için bkz: <http://vaxxine.com/hyoomik/aquinas/theses.eht>

3- Sentencia Libri De Anima'nın Kaynakları

Felsefe alanında Thomas'a atfedilen bu görüşlerin İslam Felsefesi tarihçilerine oldukça tanıdık geldiğini kestirmek hiç de güç değildir. Şimdi yukarıdaki bilgilerden hareketle çıkarımda bulunacağımız iki noktayı dikkatlere sunmak istiyoruz:

Birincisi, Thomas'ın nefis teorisiyle rasyonel bilgi imkanına meşruiyet kazandırması, bu meşruiyetin de aklın pratik edimlerinde indüktif olarak saptanan Platoncu ve Aristocu *aretinin*, *virtus rationalisin*, yani rasyonel erdemlerin yolunu açmasıdır. İkincisi ise az önce dile getirdiğimiz gibi, rasyonel erdemler düşüncesini de içerisine alan Thomizm'in Katolik dünyada resmi bir öğreti ve *hidayete götüren normlar* olmasıdır.

Thomas böyle bir fikir beyanına nasıl cüret edebilmişti? Bir başka ifadeyle, Tanrı ve Papa buyrukları dışında bir takım erdemlerin -ki bunlar nefsin edimleri olsa da bilgi bakımından pratik aklın suretleridir- var olduğu ve bunların da insanları kurtuluşa götürebileceği fikrini nereden edinmişti? Öyle ki bu fikir, nihai olarak, epistemik süreçte faal akıl, yani etkin akıl insanın biliş yetileri arasına dahil etmeye dayalıdır. Örnek vermek gerekirse, Farabi ve İbn Sina, tikel idrakleri duyular sayesinde sadece iç idrak yetileriyle bilebileceğimizi ama tümelleri, yani Aristocu fizik, metafizik, matematik, ahlak, ev ekonomisi ve siyaseti doğrudan idrak edebilecek insani bir yetimizin olmadığını düşünmüşlerdi. el-Akl bi'l-meleke, soyut suretleri mümkün yetenek düzeyinde kabul etmekle birlikte onları faal aklın ittisaliyle ancak bilfiil akılda elde edebiliyorduk. Onlara göre faal akıl, ilahi akıldır ve suretleri, yani mahiyetleri onusuz edinmiyorduk. Aslında böyle bir doktrinin 13. yüzyıl genel Hıristiyanlık öğretisi açısından makul bir tez olması gerekirdi. Oysa Thomas, her ne kadar felsefesinde ilahi bilgilerin ayrı bir kaynağını sunsa da, insandaki faal akıldan çıkan ve ayırık akli formlar demek olan bilimleri, gerçeklik bakımından İncillerle yan yana koymuştur. Elbette bunun kısa vadede pratik bir yararı olmamıştır; çünkü örneğin 'dünyanın kesinlikle evrenin merkezi olamayacağı' şeklindeki akli suretleri, *intellectus* kaynaklı bilgiyi, ikiye ayırıp yok etmek üzere halk meydanlarında kurulu kut-sanmış giyotinler büyük bir vakarla sapkınları gözetliyordu. Bununla birlikte sorun tek taraflı değildi. Çünkü 13. yüzyıl Hıristiyan teolojisinin kimi konuları da birincisi kadar görkemli ve şaşalı olmasa bile Grek ve İslam kaynaklı akıl giyotinlerinde hesap veriyordu. Örneğin faal akıl, bütün filozoflar gibi Thomas'ın da özellikle *Sentencia Libri De Anima* ile *De Unitate Intellectus Contra Averroistas*'ta tekrar tekrar vurguladığı üzere bozulmayan, edilgin olmayan ve ölümlü olmayandır. Mademki faal akıl edilgin değil, o halde duyular ve edilgin akıl olmaksız-

zın kavraması yoktur. Sadece bu akıl ölümsüz olduğuna göre, Thomas eskatolojisi cezayı nasıl açıklayacaktır? De Anima'nın 431b 5'teki meşale örneği eşliğinde, kendisine pek vakarlı görünen bir mizahla: "Faal akıl kendi kendisinin ateşte olduğunu idrak ettiği için."⁶ Peki ama *sensus communis*, yani hiss-i müşterek olmaksızın ateşte olduğunu nasıl bilecekti? Değil mi ki, *intellectus agens*in tek görevi sadece *actus*dur, etkinliktir?

Thomas'ın tek gafı bu değildi. Onun Farabi'den aldığı varlık delilinde de kesinlikle böyle bir gaf bulunmaktadır. Farabi, varlık kavramından, yani varolan şeyin ontik arazsallığından, varolmak ediminden, *vücuddan*, kısaca *esseden* yola çıkarak teşkiki bakımdan mutlak varoluşa, Tanrı'ya ulaşmıştı. O, Tanrı'nın saf varlık, varlığı en çok hak eden olduğunu, kozmolojik akt sayesinde saf varoluş ediminin bilinip mahiyetinin bilinemeyeceğini düşünmüştü.⁸ Bizim O'ndan apaçık bildiğimiz tek şey *esse*, *vücut*, yani "varolmaklık" olduğundan ve bileşikliği kabul etmediğinden O'nun varlığının mahiyetiyle özdeş olması gerekir. Thomas bu delile itiraz etmesine karşın onu kimi değişikliklerle kabul etti. Ama Thomas'ın Tanrısı, varlığı burhana ihtiyaç duyulan bir bilinmeyen değildi ki. O'nun en azından üç zati yükleminden birisi, belirli bir zamanda ve mekanda mahiyet ve arazlarıyla algıya konu olmuştu. O, böyle bir itiraza karşı, bu delilin Tanrı'yı görenler için değil görmeyenler için geçerli olduğunu düşünecektir.⁹ Oysa mahiyeti ayanda arazlarıyla belirmiş olan her şey bir şekilde bilinen olmuştur. Benim *bilmem* için o somut şeyi algılamama gerek yoktur.

Onun bu gaflarına, yine İbn Rüşd'e yönelik *intellectus materialis* ile *de unitate intellectus* ithamlarını da dahil edebiliriz. *De Unitate Intellectus Contra Averroistas* okurları, Thomas'ın yanlış anlamaları ve gafları konusunda pek çok deneyime sahiptir. Bu ve benzeri örnekler bize gösteriyor ki, Dominikanlar eğitimlerinde her ne kadar felsefe eğitimi alsalar da, bir Dominikan olan Thomas'ın felsefe ile dini ya da kültürü örtüştürmede yetersizlikleri bulun-

⁶ Siger Von Brabant, *Quaestions in tertium De Anima*, q. 11, Latince-Almanca baskı, haz: Matthias Percams, Freiburg 2007.

⁷ Thomas, *Summa Theologia*'da, aklın özünü değil kendine ait akıyla bildiğini ileri sürer. Bu, iki aşamalı bir bilişi içerir: İlk kişi, tekil olarak, aklettiğini idrak eder, buna bağlı olarak akılsal ruha sahip olduğunu idrak eder. İkinci aşamada, tümel olarak, insan zihninin doğasını, akılsal aktın bilgisinden elde ederiz. (*Summa Theologia*, Part I, Q.87, Art. I. (p.218), London 1922, second edition)

⁸ Farabî, *Kitab-u Arâ-i Ehl-i Medîneti'l-Fâdıla*, Beyrut 1986, s. 50.

⁹ Thomas Aquinas, *Summa Theologia*, Part I, "Treatise on the One God", q.2, a.3.

maktadır. Onun İbn Rüşd'den alıp yorumladığı felsefe-din örtüşürmesi, tıpkı alelacele giyilmiş bir sabahlık gibidir. Vücudun bazı bölgelerinde ikiye katlanıp diğer bölgelerini açıkta bırakan eğreti bir sabahlık.

Yukarıdaki verdiğimiz örnekler, onun sisteminde felsefenin eğretiliğini gösteren argümanlardan birkaçıdır. Romalı Giles, 1275 civarında yazdığı *De Plurificatione Intellectus Possibilis*'te, Thoma'nın İbn Rüşd karşısındaki acizliğinden ve felsefi eksikliğinden yeterince söz etmektedir.¹⁰ Gerçi bu, o dönemin sorunudur. Gerçekten son iki yüzyılı hariç, Batı Ortaçağı, oturmuş bir felsefe geleneğinden o kadar uzaktır ki, 13. yy. Latin İbn Rüşdçülüğü olmasaydı Aristoculuk üzerine yapılan o hararetili tartışmalar muhtemelen Paris üniversitelerinin koridorlarında yankılanmayacaktı. Ralph McInermy ise Thomas'ın *De Anima* şerhine yazdığı 'Introduction'da, Gauthier'a dayanarak aslında bunun bir tartışma değil doğrudan bir İbn Rüşdçülük girdabı olduğunu, Paris'in de bu girdabın etkisine çoktan girdiğini söylemektedir.¹¹

Thomas, 1268'de Paris'e gitmezden önce Roma'daki Dominikan Santa Sabina Manastır'ında, Aristoteles'i anlamaları için öğrencilerine *Sentencia Libri De Anima*'yı henüz yazdığında, mütevazı bir teologdu ve Paris'teki Latin İbn Rüşdçülük girdabında kürekleri tersine çekmeye yetecek denli ne sağlıklı felsefi bilgisi vardı ne de altı yıldan fazla ömrü. *De Anima* şerhi olan *Sentencia*, ister Gauthier'ın da belirttiği gibi Paris öncesi Roma'da yazıldığından isterse John Jenkins'in dediği gibi öğrencilere yönelik yazıldığından¹² olsun Thomas'ın akıllar konusunda İbn Rüşd'e yönelik polemik öncesi düşüncelerini açıklaması bakımından önemlidir. Buradaki İbn Rüşd kaydımız önemlidir zira Thomas, 1265'te pek çoğu Paris Sanat Fakültesi'nde kümelenmiş İbn Rüşdçü sapkınlar karşı *Summa Contra Gentiles* ile zaten çoktan harekete geçmiş ve sıra asıl yoldan çıkarıcıya, İbn Rüşd'e gelmişti. Bu nedenle Gauthier'ın polemik öncesi anlamında kullandığı "dinginlik" kavramını, kendi adımıza, Thomas'ın hemen *De Unitate Intellectus* öncesine rast gelen dönemi için anlıyoruz. Şimdi konumuz açısından buradaki önemli olan nokta, Thomas'ın *De Anima*'yı kimden ve hangi şerhten okuduğudur.

¹⁰ Brain Francis Conolly "Averroes, Thomas Aquinas and Giles of Roma on How This Man Understands?" Vivarium/Brill 2007, vol. 45, p. 74 vd.;

¹¹ Ralph McInermy, "Introduction", Commentary on Aristotle's De Anima (by Thomas Aquinas) içerisinde, translated by Kenelm Foster vd., Indiana 2003, p. IX.

¹² John Jenkins, "Expositions of the Text: Aquinas' Aristotelian Commentaries", Medieval Philosophy and Theology 5, U.S.A. 1996, p. 41.

Dag Nikolaus Hasse, 13. yüzyılın ilk yarısındaki Latin İbn Rüşd çevirileri üzerine yaptığı araştırmada, İbn Rüşd'ün şu an Arapçası bulunmayan *Great Commentary*'sine ait *De Anima* şerhinin, birisi anonim diğeri ise Michael Scut çevirisinin 1225'te Güney İtalya'da yapıldığını söylüyor.¹³ Buna ilave olarak McInermy, Thomas'ın *De Anima* şerhini yazdığı sıralarda İtalya'nın değişik bölgelerinde bulunduğunu dile getiriyor.¹⁴ Eğer bu seyahatleri esnasında görmemişse, onun İbn Rüşd şerhini, *De Unitate Intellectus*'u kaleme almazdan 10 yıl önce, 1256-1259 yılları arasında Dominikan kürsüsünde naiblik yaptığı ilk Paris seyahatinde görmemesi imkansızdır. Çünkü Latin İbn Rüşd'ü'nün ikinci dalgası, 1250'lilerde, Sicilya kıyılarından sonra çoktan Paris'e ulaşmıştı. Bütün bunları bir an için görmezden gelir, heyülani akla, düşünen nefse yönelik itirazlarını ve Themistius ile Alexander'in heyülani akıl konusundaki görüşlerinin özetini *De Unitate Intellectus*'tan okursak, aynı ifadelerle İbn Rüşd'ün *Great Commentary*'sini okuduğumuz hissine kapılabiliriz.

İbn Rüşd şerhi en eskisi ve en detaylıydı. Onu ikinci bir şerh, Venice'li James'in *Vetus* versiyonu denilen yorumu izledi. Ancak bu eser hakkında geniş bilgi yoktur. Bundan başka bir de Thomas'ın *De Anima*'yı, Moerbeke'li Dominikan William'a doğrudan Yunancadan çevirttiği ve oradan okuduğu yönünde görüşler vardır. Oysa aynı tarihte, 1268'de, Thomas, Roma'da şerhini bitirirken William da Orbieto'da kendi çevirisini bitiriyordu. Mevcut kayıtlara göre ikisi de 1268 yılında veya hemen öncesinde asla bir araya gelmiş değildi.

Gauthier, 13. Yüzyıl Latin İbn Rüşd'ünün iki evresi olduğunu, birincisinin *Şerhü'l-Kebir*'in *Nefs* çevirisinin¹⁵ Paris'te 1225 civarında ortaya çıktığı zamandan 1250 yıllarına kadar uzanan evre; ikincisinin ise 1250'li yıllardan itibaren uzanıp giden evre olduğunu ileri sürmektedir. Birinci evrenin temel ayrımı, İbn Sinacı ayrık ilahi faal akla karşı İbn Rüşd'ün tezinin desteklenmesiydi. İkinci evrenin ayrımı ise, İbn Rüşd'ün *De Anima*'nın büyük şerhinde defalarca geçen heyülani denilen edilgin aklın da faal akıl gibi maddeden ayrık olmasına karşı yapılan itirazlardır.¹⁶ Thomas'ın yetişme dönemi birinci evreye rast gelmesine karşın *De*

¹³ Dag Nikolaus Hasse, "What did the Latin translator do with Averroes' Long Commentary on the *Metaphysics*?" XII. International Congress of Medieval Philosophy, Palermo 2007, p. 1-2. www.philosophie.uni-wuerzburg.de/_dokumente/Palermo_Hasse_21.9.2007.pdf

¹⁴ McInermy, a.e., p. VIII-IX.

¹⁵ Bu eserin Arapçası olmadığı için burası dışında *Great Commentary* olarak isimlendiriyorum.

¹⁶ McInermy, a.e., p. X.

Unitate Intellectus'taki itirazları ikinci evrenin ürünüdür ancak onun *Sentencia Libri De Anima*'daki görüşlerinden önce Aristoteles'in konu hakkındaki sözlerine göz atalım.

3-Akıl Tasarımında Aristotelesçi De Anima

De Anima'nın üçüncü kitabı o kadar bulanık ve kapalıdır ki, muhtemelen başka hiçbir eser kendisinden sonra gelen düşünürleri bu kadar zorda bırakmamıştır. Aristoteles orada nefsin *aisthêsis*, algılama; *phantasia*, yani imgelem ve *nous*, akıl, şeklinde yetileri olduğunu, içlerinden akletme ve bilme gücüne sadece *nousun* sahip olduğunu söylemektedir. Bütün Peripatetikler bu konuda uzlaşmışlardır ama son uzlaşma noktaları da burası gibi görünmektedir. Neydi bu ayrılma noktaları?

Aristoteles, "akıldan anladığım, sayesinde nefsin *düşündüğü ve yargıladığı şeydir*"¹⁷ der. Aynı satırların devamında, nefsin akıl denilen bölümünün *düşünmezden önce*, yineliyorum, düşünmezden önce bilfiil anlamda gerçek bir şey olmadığını, böyle olunca da – düşünmezden hem önce hem de düşündüğü suret onu terk ettikten sonra- varolan bedenden başka bir şey olduğunu düşünmüştü. Kısaca beden var olduğu halde (edilgin) akıl -düşünme edimi olmadan- hiçtir. Demek ki düşünme edimi, bir özsel yüklem olacak derecede bütünüyle insani *nousa* aitti. Peki bu edim, *phantasiadan* sonra nasıl ve ne şekilde ortaya çıkacaktı?

İşte Aristoteles bu aşamadan sonra, İbn Rüşd'ün de yorumladığı gibi, pek çok modern yorumcuya göre, iki farklı çalışma edimi olan bir tek akıl tasarlıyor.¹⁸ Akılın birinci bölümü, *phantasiada* ortaya çıkan izlenimleri bir *eidōs*, suret şeklinde kabul etmeye istidadı olan, bu istidadı dışında asla bir doğası olmayan, bilfiil anlamda bir hiç olandır.¹⁹ Bu aşamadan sonra nefsin diğer bölümü, etkin olan bölümü, *poietikos nous*, yani faal akıl, kuvve halinde bulunan edilgin aklı, formları alacak, onlarla aynileşecek ve yine bir başka akıl olan akılsal formlar hem akılda hem de dışarıda bilfiil var olacak şekilde harekete geçiriyor. Böyle bir düşünce, evren oluşmazdan önce *theós-hûlê* ikilisinde olduğu gibi Aristoteles'in bütün evrende dikkate aldığı

¹⁷ Aristotle, *De Anima*, translated by J.A.Smith, (editor: D. Ross) Oxford 1931, 429a 22-25.

¹⁸ Francis E. Peters, Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, çev: Hakkı Hünler, İst. 2004, s. 233; L. P. Gerson, *The Unity of Intellect in Aristotle's De Anima*, Toronto, http://individual.utoronto.ca/lpgerson/The_Unity_Of_Intellect_In_Aristotles_De_Anima.pdf

¹⁹ Aristotle, a.e., 429a 22-25.

ve özellikle 430a 10-20 satırları arasında akla da uyguladığı heyûla ve fail/etkin neden ilişkisiyle doğru orantılıdır.²⁰ Aristoteles, akıl analizinin sonunda şöyle bir söylem geliştirir:

“Akıl, mevcut konumundan ayrıldığında artık onun ne olduğu ve ne olmadığı tam olarak ortaya çıkar: İşte sadece bu, ölümsüz ve ebedidir (buna karşın, edilgin olarak akıl bozulabilir olduğu halde bu anlamdaki akıl etkilenmez olduğu için onun önceki etkinliğini hatırlamıyoruz) ve [edilgin akıl], o [etkin akıl]²¹ olmaksızın hiçbir şey düşünmez.”²²

Philoponus, son satırı, De Anima'nın önceki bölümlerinden desteklediği referanslarla farklı bir şekilde okur. Düşünmenin, sayesinde olduğu şey, faal/etkin akıl değil de phantasmlar olursa, sorun ortadan kalacaktır:

“O [Aristoteles], imgelem olmaksızın aklın hiçbir şey akletmeyeceğini söylemektedir.”²³ Ölümsüz olan da böylelikle bir bölüm değil aklın tamamı olmaktadır:

“Açıktır ki, o, insan ruhunun akledici parçası hakkında konuşmakta ve onu diğer bölümlerden ayrı tutmakta; tek başına sürekli ve ölümsüz olanı diğer parçalardan ayırmaktadır. Aynı şekilde şuradan açıktır ki, Aristo sadece rasyonel ruhun ölümsüz olduğunu ve ruhun [bitkisel ve hayvansal olan] diğer bölümlerinin bütünüyle ölümlü olduğunu biliyordu.”²⁴

Ammonius, Alexander ve Themistius'u inceleyen Philoponus'u İbn Rüşd'ün okuyup okumadığını bilmiyoruz. Ama bu yorumun, Thomas'ın İbn Rüşd karşısında ileri sürdüklerinin tam tersi olduğunu biliyoruz.

²⁰ Thomas ile İbn Rüşd arasındaki sorunlardan birisi burasıdır: Thomas'a göre edilgin akıl da aklın bir parçası olmasına karşın etkin akıldan tamamen ayrıktır ve bedenle ölümlüdür.

²¹ Köşeli ayraçlar, klasik okuyuşa göre yapılan ilavelerdir.

²² Aristotle, a.e., 430a 23-25; Arthur Hyman'ın dediği gibi, Aristo bu incelemeleri fizik biliminin kurallarına göre yapıyor. (Arthur Hyman, *İbn Rüşd'ün akıl teorisi ve Eski Şarihler*, ter: Atilla Arkan, S.Ü.İ.F.D. c. 6, 2002, s. 47)

²³ Philoponus, *On Aristotle on the Intellect* (de Anima 3. 4-8), trans. by William Charlton, New York, s.78.

²⁴ A.e., s. 77.

4-Sentencia Libri De Anima ile Great Commentary on De Anima

Thomas'ın, Aristo'nun bu görüşlerini nasıl yorumladığı önemlidir. O, *Summa Contra Gentiles*'te, sonra *Sentencia Libri De Anima*'da ve nihayet *De Unitate Intellectus*'ta aklın iki bölümü olduğunu; bunlardan edilgin aklın *phantasia* ile ilişki kurabilmesi bakımından bedenle birlikte ve ölümlü olduğunu ileri sürüyor. Ölümsüz olan sadece faal akıldır.²⁵ O, ayırık onuncu akıl değil, nefis-i natika dediğimiz şeydir ve bedeni terk ettikten sonra öbür dünyanın objesidir.

Alexander, Philoponus ve Simplicius bir yana, 12 ile 13. yüzyıl heyülani ve faal akıl tartışmalarını bir an için görmezden gelirse, *Sentencia*'yı mükemmel bir şerh olarak okumaktan bizi kimse alamaz. Nitekim Katolik Batı, kendi paradigmasını kurma adına bunu yapmıştır. Oysa akıllar teorisi, Lyceum'da, daha işin başında, Aristo'nun halefi ve tilmizi olan Theophrastus'la birlikte farklı bir şekilde okunacak, bu okumayı Themistius sürdürecektir. Buna karşın Aphrodisias'lı Alexander, Bağdat, Horasan ve Mısır Meşşailiği ile Endülüs İbn Bacce Okulu da farklı bir okuyuşla, 12. ve 13. yüzyıla sorunlu bir *De Anima* bırakacaklardı.

Sorunlardan ilki heyülani akılla ilgilidir. Theophrastus ve Themistius, maddi suretlerin değil ma'kullerin yeri olan heyülani aklın oluş ve bozuluşa tabi olmadığını, bu nedenle ayırık, ebedî, gayri maddi bir cevher olduğunu düşünürken Aphrodisiaslı Alexander, onun *anâsır-ı erba*'anın imtizacından müteşekkil maddi olup, istidat cevheri olduğunu söylemektedir, istidada yatkın olan değil. Farabi ve İbn Sina okulunda, heyülani akıl, nefis-i natikanın bilkuvve olan ilk derecesinin *hûlêye* benzerliği yönünde bir metafordan başkası değildi. İbn Bacce ise tekrar Alexander'in yorumuna dönerek, heyülani aklın maddiliğini, göreceli olarak bilfiil *phantasmların*, hayallerin dayanağı yaparak savunur. Eğer faal akıl cephesinden bakarsak, heyülani akıl maddi, hayaller cephesinden bakarsak soyut cevherdir.²⁶

Sorunlardan ikincisi faal akılla ilgilidir. Themistius onun bedende olmakla birlikte bedenle ilişkisiz ve ezeli olduğunu, Alexander ve İbn Sina ise insandan ayırık, ilahi tek bir akıl olduğunu düşünüyorlardı.

O dönemde varolan *De Anima* tartışmalarını, bir de şerhlerinden okuyorsanız, çözümlünü bulmanız çok zordur. Sağlam ve köklü bir gelenekten gelen İbn Rüşd bile son noktayı

²⁵ Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's De Anima*, translated by Kenelm Foster vd., Indiana 2003, paragraf: 743.

²⁶ Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, İst. 1997, s.153 vd.

üçüncü şerhinde koyabilecektir. Nitekim o, *Great Commentary*'nin *De Anima*'sında, Themistius ile Alexander'i uzun uzadıya inceledikten sonra bir tür senteze ulaşıyor ve bu nihai sonucu *Telhis*'e bırakıyor: Bu sonuca göre bir tane akıl vardır. Heyülani ve faal akıl, bu basit aklın edimleri açısından yapılan bir tür isimlendirmedir.²⁷ İbn Rüşd, edimi düşünme olan akılı, diğer bir ifadeyle insani bilme eyleminin bütün yetilerini bir bütün olarak insana yerleştirmiştir. İnsandan ayrı olan tek şey, kendileri de birer akıl olarak düşünülen akli suretler, yani teorik bilimlerdir. Bu bilimler ancak ezeli ve ebedi, tikellerin türlerle, türlerin de cinslerle tutturularak varolduğu, bilkuvve durumundaki tümellerdir.²⁸

Thomas'ın doğrudan ve net ifadelerle bir *De Anima* tezi oluşturması oldukça ilginçtir. Böyle bir durumun ortaya çıkmasındaki temel faktörün, onun felsefi yetkinliği ile açıklanamayacağını daha önceden söylemiştik. *Sentencia Libri De Anima* okurları, burada zikredeceğim sadece iki örnekten yola çıkarak bile onun *Great Commentary*'nin etkisinde olduğunu anlayacaklardır. Bunlardan birincisi, Thomas'ın *Sentencia*'nın 729. paragrafında *intellectus agent* ile *intellectus possibilis*in bir tek akıl olduğuna karşı çıkmasıyla ortaya çıkan durumdur.²⁹ Çünkü iki aklın bir tek akıl olması gerektiği tezi, Thomas'ın kütüphanesinde –Aristo'nun böyle bir düşüncesinin olabileceğine ihtimal vermediğine göre- pek yüksek bir ihtimalle sadece *Great Commentary*'de vardı. O, genellikle yaptığı gibi, bir tartışmayı ele alır ve isim vermeden hasmına eleştiri oklarını yöneltir. Diğerleri ise aynı eserin 745. paragrafındaki edilgin akıl vurgusu ve vurgulamadaki imalar da *De Anima*'nın içerisinden doğrudan çıkarılacak bir konu değildir. Çünkü Thomas orada edilgin aklın ölümlü olduğuna dair öylesine keskin bir açıklama getiriyor ki, *De Anima*'da olmayan bu konu, heyülani akıl bağlamında, sadece Themistius, Alexander ve İslam Meşşailerinden özellikle İbn Bacce ve İbn Rüşd'ün eserlerinde tartışılan bir konu-

²⁷ İbn Rüşd, *Averroes' Great Commentary on the Third Book of Aristotle's De Anima*, trans. and intr. by James C Doig, p. 54.
<http://a-s.clayton.edu/ahall/philosophy/Averroes's%20Great%20Commentary%20on%20the%20Third%20Book%20of%20Aristotle's%20De%20Anima.pdf>

²⁸ İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafut*, tah: Süleyman Dünya, Kahire 1968, c. II, s. 534-535.

²⁹ "Son ifade şöyle bir varsayıma imkan tanıyacaktır: Faal akıl, ilk prensiplerin [yani algıların] olağan idraki olan akılla tek bir [akıldır]. Ama o, öyle değildir." (St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's De Anima*, paragraf: 729.)

dur.³⁰ Thomas'ın kütüphanesinde bu konuyu özet şeklinde ele alan Alexander'ın *De Intellectu*'su dışında onu bütünüyle sorgulayacak eser *Great Commentary* idi.

Thomas'ın 13. yüzyılda bir kördüğüme dönüşen akıllar sorununu küçücük bir risale olan *De Intellectu* ile aşması imkansız bir durumdur. Aynı şekilde onu, hocası Albert'in İslam Meşşailiği adına bildikleriyle ve yine sadece Themistius'la da aşması imkansızdır. O, nefisle ilgili bütün tartışmaların ve çözümlerinin hazır bulunduğu *Great Commentary*'nin *De Anima* şerhine dört elle sarılmıştır. Onun İbn Rüşd ile bu konudaki tek farkı, heyülani aklın isimlendirilmesi ve ayrıklığı sorunudur. Heyülani akıl, Alexander'dan sonra Farabi ve İbn Sina tarafından kullanılmış, bu teşbihi kullanım İbn Bacce ve İbn Rüşd ile Endülüs'te yaygınlık kazanmıştı. Buna karşın Thomas onu da yanlış anlamış, bir teşbihten mülhem olan heyülani aklın, aklın bir tür edimine verilen isim olduğuna kendisini inandıramamıştı. Birleştikleri ve genel bilim teorileri açısından önemli olan nokta ise, **faal aklın sıradan bir insan yetisi olması, buna bağlı olarak ilahi olanları dışında bilimlerin kazanılmasında ve üretilmesinde insani çabanın öne çıkmasıdır**. Nihai sonuç da burasıdır.

İbn Rüşd'ün Thomas'a bıraktığı mirasın en önemli bölümünü bu tez oluşturmakla birlikte bildirimizin başında saydığımız ya da saymadığımız, Kilisenin öğrenilmesini emrettiği hemen hemen bütün Thomizm ilkelerini bu mirasa dahil edebiliriz. Neydi onlar? Akıl yaratılmıştır ama ebedidir, sadece bir bedenle, bedenin sureti olarak varolur ama organı olmadığı için bedenden bağımsız, ondan ayırık bir cevherdir³¹. Diğer taraftan insan aklına uygun bilgi mahiyetlerdir, yani tümellerdir. Biz onları ise duyular sayesinde imgelem, yani tahayyül üzerinden akıl ile elde ederiz.³²

5-Medeniyetler İttifakında İbn Rüşd'ün ve Hikmetin Rolü

Endülüs'te kitapları yakılarak horlanan o ulu filozof, kudretli şarihlin fikirlerinin bir başka çorak araziye yeşerteceği nereden bilinebilirdi ki? Sadece Endülüs değil, İtalya'yı, Fransa'yı ve

³⁰ “Çünkü ‘edilgin akıl’ –zikredilen duygulara dayalı ruhun bir bölümüdür- kesinlikle ölümlüdür; çünkü o bizim duyuusal tabiatımıza aittir. Buna karşın o da intellect ve reason olarak isimlendirilir, çünkü onun da akılda [reason] belli bir payı vardır; itaat eder ve akıl [reason] tarafından yönetilir.” (St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's De Anima*, paragraf: 745.)

³¹ İbn Rüşd, *Great Commentary on the Third Book of Aristotle's De Anima*, p. 56.

³² A.e., p. 52, 54.

daha sonra bütün Avrupa'yı yeşerten o fikirleri Thomizm adı altında bile olsa koruma altına alan, başta X. Pius olmak üzere papalık kurumuna şahsım adına buradan teşekkür etmek istiyorum. Bu, kesinlikle bir ironi değildir. Eğer biz hikmeti Renaissance'la birlikte oluşan nas-yonal-individüalist paradigma ile anlamaya çalışırsak, yukarıdaki teşekkürüm o zaman bir ironiye dönüşürdü. Oysa böyle bir düşünce, burada sürdürmeyi amaçladığımız tartışmalardan değildir. Ama İbn Rüşd etkisini "hikmet" kavramıyla ifade ettiğimizde İlkçağ Helen düşünürleri, Ortaçağ Müslüman ve Hıristiyan skolâstikleri açısından bir sorun yoktur. Erken dönem Lyceum Peripatetiklerinden geç Skolastisizme kadar, ayrık akli suretler demek olan Aristotelesçi fizik ve metafizikten örülü teorik bilimler, pratik bilimlerle birlikte nefsi yetkinleştirmenin temel ilkesi olduğundan bütün insanlığın ortak sorunuydu. Bu sorun, ancak ortak katılımıla, sorunların ortak sunumuyla, aklın ortak kullanımıyla ilgili olduğundan, akıl ürünü olan teorik ve pratik bilimler de katılımcı, kolektivist bir paradigmaya göre yapılanmıştır. Hiçbir medeniyet yoktan varolmamıştır, vardan da yok olmayacaktır. Bu açıdan bakıldığında, her ne kadar sınırlarını saptamak, uzantılarını tespit etmek güç olsa da, medeniyetler birliğinden, yaygın kullanımıyla medeniyetler ittifakından söz etme imkanına kavuşuruz. Bu ittifak, iki ayrı bloğun ittifakı değil, kolektivist aklın kesintisiz süregeldiği, Müslüman düşünürlerin de can suyu vere-rek yorumlayıp şekillendirdiği bir medeniyetin devamıdır. *"Doğrunun gereği olarak"* diyor büyük hakim Kindi:

"Kendilerinden önemli hakikatler konusunda pek çok yararlandıklarımız bir yana, çok az yararlandıklarımızı bile yermemeliyiz. Onlar, bir takım gerçekliklere ulaşamamış olsalar da, kendi fikir ürünlerini iletmeye bizim akrabamız ve ortağımız olmuşlardır. O fikir ürünleri, o kimselerin gerçekliğini çözemedikleri pek çok bilgiye götürmesi bakımından bizim çıkış yollarımız ve araçlarımız olmuştur. Özellikle bizim ve bizden önceki –dilimizi bilmeyen- seçkin filozoflar açısından apaçıktır ki, sadece kendi gayretiyle bir kişi ya da bir topluluk, gerçeği layıkıyla elde edebilmiş değildir. Aksine onlar ya o gerçekten hiçbir şey elde edememişler ya da o gerçeğe oranla pek az bir şey elde etmişlerdir. Buna karşın onların gerçeklikten edindiği o 'az'lar bir araya getirilince, gerçek adına büyük bir yekün tutmuştur.

Öyleyse bize gerçeği çokça getirenler bir tarafa, az bir gerçeklik getirenlere bile teşekkürümüzün büyük olması gerekir. Zira onlar bizi fikir ürünlerine ortak edip, gerçeğin yollarını uygun öncüllerden sunarak bilinmeyen doğruları bize kolay kıldılar. Eğer onlar olmasaydı, bilinmeyenlerden sonuca doğru çıkarımda bulunduğumuz bu doğru öncülleri, yoğun çalışma-

mıza karşın, bütün yaşamımız boyunca bir araya getiremezdik. Böyle bir miras, zamanımıza kadar asırlarca süren meşakkatli, azimli ve yoğun bir incelemeyle birikmiştir. Bir kişinin ömrü ne kadar uzun, çalışması ne kadar çok, kendisi ne kadar pratik zekalı ve azimli olsa da zaman bakımından onu aşp geçen o birikimi kendi yaşamı boyunca biriktirmesi imkansızdır. (...)

Her nereden gelirse gelsin, uzak milletlerden ve karşıt ümmetlerden gelse bile gerçeği övmekten ve onu edinmekten utanmamalıyız. Gerçeği arayana ondan daha öncelikli bir şey yoktur. Gerçeği değersiz görmemeli, söyleyeni ve getireni küçümsememelidir."³³

Böyle bir demeç, bilimsel ortak aklın, akıllar birliği tezinin, medeniyetlerin teorik buluşmasının en sarıh örneğidir. Nitekim bugün de medeniyetler ittifakı denilen bir olgu vardır. İnanmak ya da reddetmek gibi yargısal bir seçimin ötesinde, bizden bağımsız, orada duran bir olgu vardır. Değer bakımından böyle bir olgunun bir takım sorunlar taşıdığını kabul etmemiz o olgunun ontolojik statüsüne zarar vermez. Evet, mademki bizim dışımızda gün geçtikçe dillenen böyle bir olgu var, ancak o olgunun değerleri nelerdir? Kavram içerikleri nelerdir? Niye İspanya'da ortaya çıkmıştır? Bu olgunun İbn Rüşd'le ilişkisi nedir ya da ne olmalıdır?

İbn Rüşd, Batı Medeniyeti'nin teslis iktidarlı kendi Ortaçağ zihniyetinden İslam akıyla bilim ve değer üreten Aydınlatma'ya yol almasında rehberlik eden büyük filozoflardan birisidir. Bu nedenle İbn Rüşd'ün, medeniyetler ittifakının sembolü olması gerektiğini düşünüyoruz. Aslında buradaki asıl endişemiz şudur: Batı medeniyeti, bir medeniyet projesiyle İbn Rüşd rehberliğinde yola koyulmuş ama kilisenin 15. ve 16. yüzyıldaki 'kolektif aklın İslamlaşması' endişelerini dile getirmesiyle daha önce aforoz edilen Thomas, kötünün iyisi olarak İbn Rüşd'ün yerine geçirilmiştir. Kilisenin üç yüzyıl sonra göreceği İbn Rüşd tehlikesini, *Summa Contra Gentiles* ile *De Unitate Intellectus*'ta Thomas'ın dilinden açıkça görebiliriz. Sorun, burada kesinlikle "haneye yazma" sorunu değildir, nasyonel-individüalist paradigmayla sorgulamak değildir. Bugün Batı bize kendi felsefemizin olmadığını, hatta Calderoli ve Berlusconi bir medeniyetimizin bile olmadığını söylerken bunun bilinçaltında Thomas elinden³⁴ başlatılan bir operasyon olduğunu görmemek safdillik olur diye düşünüyoruz. İşte, medeniyetler ittifakı

³³ Kindi, "Fi'l-Felseti'l-'Ulâ", Resâilü'l-Kindî içerisinde, tah: M. A. Ebu Ride, Mısır 1950, s. 102-103.

³⁴ Thomas, *Summa Contra Gentiles*'nin ilk sekiz *capitulumunda* bu projeden yeterince söz etmektedir.

projesinde de muhtemel bir takım endişelerimizi İbn Rüşd örneğine dayandırıyoruz. Bu nedenle şu iki sorunun cevabının şimdi ve gelecek açısından hayati önem taşıdığını düşünüyoruz:

- 1-Biz (bir medeniyet olarak) bu projenin neresindeyiz?
- 2-Bizim kavramlarımız bu projenin neresindedir?

Diyelim ki İspanya Başbakanı Zapatero'nun 2004 yılında, Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nda "*Bu ittifakın temel gayesi, içinde bulunduğumuz tarihi bağlamda sözde Batı'yı temsil eden dünya ile Arap ve Müslüman dünya arasındaki politik, kültürel ve eğitimle ilgili ilişkileri derinleştirmek ve geliştirmektir*" şeklinde ifade ettiği gibi ittifak projesi tamamen hümanist bir karakterdedir. Bu ilişkiler hangi temel üzerinde yürüyecektir? Ve diyelim ki Batı, bir jest yaparak medeniyetlerin bulunduğu Endülüs'ten ortak, tabii normlar üzerinden müşterek paydalarda buluşmak istiyor. Nedir bu tabii normlar ve ortak paydalar?

Onların 'akıl ortak kullanımı' sayesinde tesis edilmesi gerekir. Akıl ortak kullanımı nedir öyleyse? Buradaki akıl, bireysel akıl değil, bireyüstü, ayrıklı suretler demek olan akıllar birliğidir. İbn Sina'nın *Kitabu'l-Hudūd*'de belirttiği ve İbn Rüşd'ün kolektif şuur olarak düşündüğü ortak akli suretlerden, sağduyu eksenli hikmetten başkası değildir. Bu nedenle akıl ortak kullanımından akılların birliğini, akıllar birliğinden kolektif şuur, kolektif şuurun suretleri olarak da hikmeti anlıyoruz.

Demek ki yine hikmet üzerinden konuşmamız gerekiyor. Pratik hikmet, pratik akıl ürünü olarak, mikro ve makro ölçekte insanın inşasının ideal projesiydi. Bu projenin üç pratik ayağını ise adalet içinde konumlanan üç erdem, iffet, cesaret ve hikmet (yöneticilik) oluşturmaktadır. Teorik ve pratik hikmet, tam da İslam Meşşailiği ve özelde İbn Rüşd'ün dediği gibi, insanın hem yersel hem de ebedi göksel mutluluğunun asli yapıtaşlarıdır. Aynı şekilde Thomas'ın *Sententia libri Politicorum*'da, etik ile siyaset problemleri arasında gördüğü hak, iki şeyin birbirine orantısı olmak bakımından adaletin temelini oluşturur. Adalet ise insanlar arasında eşitliği ve sosyal bir yapıyı tesis etme erdemidir.³⁵ Bu erdemın kaynağı, insan doğasıdır, yani suni olarak veya zorlama ile değil, doğuştandır. İslam filozofları gibi Thomas da insan eylemini, iki hal arasında kaldığı sürece, evrensel bir değer yaparak pratik hikmetin yolunu

³⁵ Thomas Aquinas, *Sententia libri Politicorum*, Liber I, Lectio I, 79100 vd.
www.corpusthomicum.org

açmıştır. Platon'dan beridir süregelen böyle bir teori, kısmi değişikliklerle Thomism üzerinden Katolik kateşizminde yerini almıştır.³⁶

O halde hikmet, ölçülü edimlerimizin kolektif şuurda, yani ortak akılda oluşturduğu suret ya da suretler ise, o suretler sağduyuya dayalı evrensel bileşkeler olmalıdır. İncelememizin başında vermiş olduğumuz Berlusconi ve Calderoli örnekleri, bu bileşkeler içerisine dahil olamazlar, doğal olarak elenirler. Çünkü o demeçler, ortak aklın suretleri değil, ferdi, individualist aklın sağduyudan yoksun suretleridir.

Genel olarak denilebilir ki, kolektif pratik aklın hukuk, hakkaniyet ve adalet suretleri dışında başka sureti olamaz. Kısa vadede tersi olsa bile, uzun vadede bu böyledir. Nitekim insan hakları ile medeniyetler ittifakı raporlarına yansıyan sefalet, açıklık ve ölümle ilgili istatistikler, mademki 'adalet' insanın bizatihi bir doğasıydı, doğasından sapmış, kendini kaybetmiş bir insanlığın dramını ve gerçek hikmete olan açıklığının rakamlarını ifşa etmektedir. Buna karşın Birleşmiş Milletler'e bağlı olarak 13 Kasım 2006'da yayınlanan yüksek düzeyli grup raporu, ilk satırından son satırına kadar, adil olmayan bir dünya düzeninden söz ederek projenin adalet eksenli bir süreç olacağına vurgu yapmaktadır.³⁷ Ama bu dünya düzeni kimin eseridir? Ya Büyük Ortadoğu Projesi? Adalet erdemine sahip olmayan, nasıl adalet dağıtılacak?

Bütün bunlara rağmen, böyle bir ittifak düşüncesi, kesinlikle ortak aklın ürünü olabilir. Ancak süreğenliği ve yaptırımı konusunda bu ürünün ne kadar sağduyulu olduğuna ikna edilmemiz gerekiyor. İşte bu aşamada papalık kurumu, 1914'te resmi bir öğreتيye dönüştürdüğü Thomas'ın -artık İbn Rüşd'ün de diyebiliriz- mirasındaki adaleti, yani hikmeti sadece profesörlere değil, siyasilere, özel kuruluşlara, hatta derneklere de salık vermeli ve kurum olarak daha önce aldığı kararlara fiili olarak katılmalıdır. Çünkü ortak akıl, medeniyetlerin müşterek sorunlarından bir hikmet inşa ederken ayrıştırıcı, parçalayıcı ve çözümsüzleştirici değil, birleştirici, bütünleyici ve çözümlenici yönde tavır alacaktır.

³⁶ *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, (Catéchisme de L'Église Catholique) çev: Dominik Pamir, İst. 2000, s. 427, 454.

³⁷ www.medeniyetlerittifaki.gov.tr/medeniyetlerittifaki.pdf

Averroes Heritage in The Catholic Thought

Citation©- Akkanat, H. (2007). Averroes heritage in the Catholic thought. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 7 (2), 113-131.

Abstract: It is seen that medieval thought which was reconsidered by Postmodern West, away from positivist prejudices in recent times, is in fact, an adventure included the sharpest usages of rationality when it is the subject of reasonable assessments. Becoming perfect theoretically and practically through this structure was the only goal of al-hikma in the Middle Ages. And transferring it to next generations is one of the requirements of al-hikma as well as this theoretical and practical work. Thus, al-Hikma passed from Antique Greece with Hellenic commentators to Muslim philosophers (hukama), and from them to Medieval Christian Thought and to Renaissance. Needless to say this collectivist paradigm has a heterogen structure. Since a thought is a work of culture which codes construing mods of human mind. For instance, muslim philosophers (from ninth century to İbn Rüşd) gave a subjective and Islamic form to Aristotelian philosophy –with Neoplatonic and Stoic elements. And Latin West thanked to Alfarabi and Avicenna for their contributions to al-hikma, even when real Aristotelian philosophy appeared in 12. and 13. century. Briefly, collectivist paradigm transferred cultural accumulations from here to there using identity of al-hikma. Determination of such influences may have butterfly effect on a positive future which takes its share from al-hikma in the solution of intellectual problems at global dimension not disagreements. The goal of this study is to determine intellectual relations between the east and the west, based on the example of both Averroes' and Thomas Aquinas' rationality, and to direct those relations to some global problems. Cultural influences are a normal fact, even in the Middle Ages when religious values were more important. They succeed in it with al-hikma. What is transferred by the channel of al-hikma in intercontinental relations are intellect and rational thought. I hope we are not late for giving means to those words. Today, thanks to common usage of human intellect, it is possible for us to proceed from common fields of life which is produced from rational principles towards alliance of civilisations.

Keywords- Averroes, Thomas, Thomism, The unity of the intellects Alliance of civilisations