

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

GAZZÂLÎ'NİN TEHÂFÜTÜ'L-FELÂSİFE'Sİ İLE
ROMALI GİLES'İN ERRORES
PHILOSOPHORUM'UNUN KAPSAM VE ÜSLUP
AÇISINDAN MUKAYESESİ

Sevde VATAN

2501170142

TEZ DANIŞMANI

DOÇ.DR. Mustakim ARICI

İSTANBUL-2021

ÖZ

GAZZÂLÎ'NİN TEHÂFÜTÜ'L-FELASİFE'Sİ İLE ROMALI GİLES'İN ERRORES PHILOSOPHORUM'UNUN KAPSAM VE ÜSLUP AÇISINDAN MUKAYESESİ

SEVDE VATAN

Bu çalışmada, İslâm geleneğinde felsefe eleştirilerinin en önemli ve etkili kabul edilen Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eseri ile Latin Batı'da bu alanda bir ilk kabul edilebilecek Romalı Giles'e ait *Errores Philosophorum* adlı eserin karşılaştırmalı bir okumaya tabi tutularak değerlendirilmesi planlanmaktadır. Bu minvalde İslâm felsefesine çok şey borçlu olan Latin Batı'da hangi eserlerin tedavülde olduğu ve bunların ne derece önem teşkil ettiğini ortaya koymak için ilk bölümde Giles'in dünyasına ve bu bağlamda küçük rönesans ve on ikinci yüzyıl tercüme faaliyetlerine, üniversitelere ve Giles'in yaşadığı dönemde Gazzâlî algısına yer verilmiştir. İkinci bölümde ise Romalı Giles'in felsefi düşüncesine, bilimler tasnifi, metafizik ve psikoloji bağlamında yer verilmiştir. Onun düşüncesinin genel çerçevesini ve etkilendiği kaynakları tespit etmek açısından bu önemlidir. Ayrıca Giles'in hayatından ve felsefi eserlerinden de bahsedilmiştir. Böylece bu tez çalışmasının başlığı da olan son bölümde Gazzâlî düşüncesi ve Romalı Giles'in felsefesini karşılaştırmaya imkân sağlayacaktır. Onların kaynak kullanımı, üslubu ve motivasyonları belirlenmeye çalışılacaktır. Son olarak iki eserin karşılıklı bir değerlendirmesi ortak ve farklı yönleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Gazzâlî, Romalı Giles, Tehâfüt, Errores Philosophorum, Küçük Rönesans, XIII. Yüzyıl.

ABSTRACT

**COMPARISON OF GHAZĀLI'S TEHĀFUT AL-FALĀSĪFAH
AND GILES OF ROME'S ERRORES PHILOSOPHORUM IN
SCOPE AND STYLE**

SEVDE VATAN

In this study, it is planned to evaluate Ghazālī's work called *Tahāfut al-Falāsifah* which is considered the most important and influential criticism of philosophy in the Islamic tradition, and *Errores Philosophorum*, which can be considered a critics of philosophy in the Latin West, by subjecting it to a comparative reading. In this way, in order to reveal which works are in circulation in the Latin West, which owes a lot to Islamic philosophy, and how important they are, in the first chapter, we will examine Giles' world and in this context, the little renaissance and twelfth century translation activities, universities, and also perception of Ghazālī in 13th century Europe. In the second chapter, Giles' life and his works and the philosophical thought of Giles including his classification of sciences, metaphysics and psychology will be examine. This is important in terms of determining the general framework of his thought and the sources he was influenced by. Thus, in the last chapter, which is also the title of this thesis, it will be possible to compare the thought of Ghazālī and the philosophy of Giles of Rome. Their resource use, style and motivations will be tried to be determined. Finally, a mutual evaluation of the two works will be tried to reveal their common and different aspects.

Key Words: Ghazālī, Giles of Rome, Tahāfut, Errores Philosophorum, Little Renaissance, 13th century.

ÖNSÖZ

Felsefe eleştirileri felsefenin varlığı kadar eskidir. Bu eleştirilerin incelenip değerlendirilmesi, felsefenin tarihi seyrini anlamak açısından önemlidir. Nitekim felsefe eleştirileri aslen bir felsefe yapma yöntemi olarak kabul edilmelidir. Bir felsefe eleştirmeni olarak bilinen düşünürlerin eleştirileri ve düşünce dünyasının incelenmesi bu olgunun anlaşılması için önemli bir adım olmaktadır. Bu çalışmada Batı ve Doğu coğrafyalarından iki felsefe eleştirmeni düşünürü ve eserlerini seçerek, bir felsefe yapma yöntemi olan eleştiri geleneğini incelemeye gayret gösterdik.

Tehâfütü'l-felâsife felsefe eleştirisi denildiğinde İslâm dünyasında akla gelen ilk eserlerden biridir. *Errores Philosophorum* ise Latin Dünya'da yapılmış bir felsefe eleştirisi olarak telakki edilebilir. Bu tez çalışmasında Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı ve Romalı Giles'in *Errores Philosophorum*'u karşılaştırmalı bir okumaya tabi tutulmuştur. Eserlerin seçiminde isim benzerliği rol oynamıştır. Her iki eserin birer felsefe eleştirisi olmasından yola çıkıp, kapsam ve üslup açısından aralarındaki benzer ve farklı yönler tespit etmeye çalıştık. Farklı coğrafya ve kültürde yazılmış olmalarını felsefenin evrenselliğine ve birikimselliğine vurgu yapması yönünden bir zemin olarak kullandık. Bu minvalde ilk aşamada Giles'in dünyasını tercümeler, Küçük Rönesans ve Üniversiteler bağlamında inceledik ve Gazzâlî algısını tespit etmeye çalıştık. Sonrasında Giles'in düşüncesinin genel hatlarına yer verdik. Son olaraksa bu iki düşünürün eserlerini yazma serüvenini inceledik.

Bu çalışma pek çok zorluğa rağmen kıymetli hocalarımla ve arkadaşlarımla katkılarıyla tamamlanabildi. Öncelikle tez konusunu seçerken isteklerimi göz önünde bulundurup bana yardımcı olan tez danışmanım Doç. Dr. Mustakim Arıcı'ya tezin yazım sürecindeki anlayış ve sabrı, ayrıca konu, biçim ve içerik hususundaki tüm tavsiye, uyarı ve yönlendirmeleri için teşekkürlerimi sunarım. Bünyesinde Araştırma Görevlisi olarak görev yaptığım İstanbul İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı'nın üyelerine başta Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Ömer Mahir Alper hocama ve tüm hocalarıma teşekkür ederim. Tezin okunmasında ve şekillenmesinde benden desteğini bir an için bile esirgemeyen değerli arkadaşlarım başta Meryem Öztürk, Amine Çelik ve Yusuf Çalışçi'ye en içten şükranlarımı sunarım. Son olarak tüm eğitim

öğretim hayatım boyunca maddi manevi desteklerini esirgemeyen, daima bana inanıp beni destekleyen sevgili ailem ve bilhassa kıymetli babam Osman Vatan’a teşekkürü bir borç bilirim.

Sevde Vatan
25 Haziran 2021
İstanbul



İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	II
ABSTRACT.....	III
ÖNSÖZ.....	IV
TABLolar LİSTESİ.....	IX
KISALTMALAR LİSTESİ.....	X
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

XIII. YÜZYIL AVRUPA DÜŞÜNCE DÜNYASINA GENEL BİR BAKIŞ VE AVRUPA BİLİM VE KÜLTÜR DÜNYASINDA GAZZÂLÎ

1. 13. YÜZYIL AVRUPA DÜŞÜNCE DÜNYASINA GENEL BİR BAKIŞ	7
1.1. Küçük Rönesans.....	8
1.1.1. Tercümeleler ve Etkisi	13
1.2. Üniversiteler ve Paris Teoloji Fakültesi	17
2. XIII. YÜZYILDA AVRUPA İLİM MERKEZLERİNDE GAZZÂLÎ DÜŞÜNCESİ	22

İKİNCİ BÖLÜM

GİLES'İN HAYATI VE FELSEFESİ

1. ROMALI GİLES'İN HAYATI, KARIYERİ VE FELSEFİ ESERLERİ	27
1.1. Hayatı, Eğitimi ve Kariyeri	28
1.2. Eserleri	33
2. GENEL HATLARIYLA ROMALI GİLES'İN FELSEFESİ	36

2.1. Bilimler Tasnifi	37
2.2. Metafizik	43
2.3. Psikoloji	61
2.3.1. Duyu İdrâki	62
2.3.2. Akli İdrâk	64
3. DEĞERLENDİRME.....	71

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İKİ FARKLI KÜLTÜRDE İKİ FELÂSİFE ELEŞTİRİSİ: TEHÂFÜTÜ'L-FELÂSİFE VE ERRORES PHILOSOPHORUM

1. İKİ FARKLI KÜLTÜRDE İKİ FELÂSİFE ELEŞTİRİSİ: TEHÂFÜTÜ'L-FELÂSİFE VE ERRORES PHILOSOPHORUM: KAPSAM VE ÜSLÛP	74
1.1. İki Eserin İsimlerine Dair Bir Mûlahaza	74
1.2. Tehâfütü'l-Felâsife'nin Üslûbu ve Gazzâlî'nin Motivasyonu	75
1.2.1. Nizâmiye Medreseleri ve Bâtînîlik	78
1.2.2. Tehâfüt'ün Kaynakları	86
1.3. Giles'in Motivasyonu ve Errores Philosophorum'un Üslûbu.....	89
1.3.1. Kınamalar, Yasaklamalar ve İbn Rüşd Karşıtlığı	90
1.3.2. Giles Tarafından Errores Philosophorum'da Kullanılan Kaynaklar	97
2. İKİ ESERİN TEMEL FARKLILIKLARI	100
2.1. Gazzâlî'nin Yöntemi ve Eleştirilerin Kapsamı	102
2.2. Giles'in Yöntemi ve Eleştirilerin Kapsamı	106
3. ELEŞTİRİLERİN ORTAK PAYDALARI.....	108

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	117
------------------------------	-----

KAYNAKÇA	121
----------------	-----

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1.1: Giles'e göre bilimler.....41

Tablo 1.2: Thomas Aquinas'a göre bilimler..... 42



KISALTMALAR LİSTESİ

A.e.	: aynı yerde/aynı eserde
a.g.e.	: adı geçen eserde
Bkz.	: bakınız
bs.	: baskı
C.	: Cilt
Çev.	: çeviren
ÇÜİFD	: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Haz.	: hazırlayan
İ. Ü.	: İstanbul Üniversitesi
M. Ü. İ. F.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Nşr.	: Neşr eden
ö.	: Ölüm tarihi
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
s.	: sayfa/sayfalar
Tah.	: Tahkik eden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Yay.	: yayınları

GİRİŞ

1. Tezin Konusu, Önemi ve Amacı

Orta Çağ felsefi etkinlik ve felsefe eleştirileri bağlamında verimli bir dönem olarak kabul edilebilir. Gerek İslâm Dünyasında gerekse Batı’da sistematik bir felsefe etkinliğinin mevcudiyetinden bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Nitekim Antik Yunan felsefe metinlerinin Orta Çağ boyunca hem Arapça’ya hem de Latince’ye yoğun bir şekilde tercüme edilmiş olması bu olguyu destekler niteliktedir. Ancak felsefeye karşı artan bu ilgiyle birlikte felsefi bilgiye karşı bir tepkinin de ortaya çıktığı belirtilmelidir.

İslâm felsefe literatüründe felsefe karşıtlığı veya felsefe eleştirisi denildiğinde akla gelen ilk eser Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) *Tehâfütü’l-felâsife*¹sidir. Düşünür bu eserini, mukaddimesinde de belirttiği gibi, kendini halkın inancının üstünde gören birtakım filozoflara karşı kaleme almıştır.² Böylece bu sözde filozofların halkın inancını sarsmasını engellemek istemiştir.

Latin Batı dünyası Orta Çağ’da üniversitelerin kurulmasına ve felsefi bilginin hızla bu eğitim kurumlarında tedavüle girmesine şahitlik etmiştir. Tıpkı İslâm dünyasında olduğu gibi Batı’da da felsefeye karşı tepkiler oluşmuştur. Bunun en iyi örneklerinden biri ise bu tez çalışmasının da konusu olan Romalı Giles’e (ö. 1216) ait *Errores Philosophorum* adlı eserdir. Giles eserinde filozofların yanıldıkları noktaları belirleyerek gününün felsefe okuyucusunu uyarmayı hedeflemiş gözükmemektedir. Ayrıca Giles’in eserinde yer verdiği filozoflar incelendiğinde İslâm dünyası- Batı arasındaki etkileşimin boyutları anlaşılabilmektedir.

Bu tez çalışmasında yukarıda bahsi geçen iki düşünürün felsefe eleştirileri konu edilmiştir. Bu eleştiriler çerçevesinde iki farklı coğrafya, kültür ve tarihte yetişen Romalı Giles ve Gazzâlî’nin felsefeye karşı tutumlarındaki benzerlikler dolayısıyla

¹ Bundan sonra *Tehâfüt* şeklinde anılacaktır.

² Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, Neşir ve Tercüme: Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, 8. bs, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018, s. 2.

aralarında bağlamsal bir birliktelik kurulmuştur ve bu bağlam etrafında bir okuma yapılması hedeflenmiştir. Bu tip bir karşılaştırmalı okuma yapılması felsefenin ve felsefe eleştirilerinin evrenselliğini göstermesi açısından önemlidir.

2. Tezin Yöntemi, Kapsamı ve Sınırları

Bu tez çalışmasının yöntemi kimi zaman analitik ve tasviri, genel olarak ise karşılaştırmalı bir niteliktedir. Bu çalışma giriş, üç ana bölüm, bir değerlendirme ve sonuç kısmından ibarettir. İlk bölümde Orta Çağ Avrupası'nın entelektüel anlamda bir resmi çizilmeye ve Gazzâlî'nin bu resimde nerede durduğu tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda Arapçadan Latinceye yapılan tercümeler ve ilk üniversitelerin kuruluşu kısaca ele alınacaktır. Daha sonra ise Gazzâlî'nin Katolik Avrupa'daki imajı incelemeye tâbi tutulacaktır.

İkinci bölümde ise *Errores Philosophorum*'un yazarı Romalı Giles'in hayatı ve felsefesi incelenecektir. Bu minvalde Giles'in bilimler tasnifi, metafizik ve psikoloji disiplinlerindeki görüşlerine yer verilecek ayrıca Giles'i daha iyi anlayabilmek için hayatına ve kariyerine dair anlatımlar da yapılacaktır.

Bu çalışmanın üçüncü bölümünde *Tehâfüt ve Errores Philosophorum* arasında karşılıklı bir okuma yapılması hedeflenmektedir. Bu okuma esnasında her iki eserin yazarlarının bu eserleri neşretmeye iten sebepler tespit edilmeye çalışılacak, yöntemleri ve üslupları hakkında bir karşılaştırma yapılacaktır. Bu minvalde yöntem ve üslup kavramları farklı anlamlarda kullanılmış olup, yöntemle kastedilen eserlerde bir amaca yönelik izlenen yol-teknik iken; üslupla kastedilmek istenen ise teknikten ziyade biçimdir. Son olarak her iki esere de konu olan felsefi görüşlere yer verilecek ve eserlerin birbirinden farklı veya benzer eleştiri ve yönleri incelenmeye çalışılacaktır.

Çalışma iki düşünürün felsefe eleştirilerine odaklanmaktadır. Bununla beraber çalışma, kapsamı, araştırma materyalleri ve araştırmacıdan kaynaklanan birtakım sınırlılıkları barındırmaktadır. Öncelikle çalışmaya konu edilen Gazzâlî ve eseri hakkında yapılan çalışmalar çok sayıda olup bunların tümüne vâkıf olmak mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple çalışmayı doğrudan ilgilendiren ikincil kaynakların bir

kısmı ve *Tehâfüt*'ün Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu tarafından yapılan tercümeli neşri ile yetinilmiştir. Buna karşın Romalı Giles ve eserine dair Türkiye'de yapılmış herhangi bir çalışma tespit edilememiştir. Bununla beraber Giles hakkında yabancı dilde yazılmış literatür de az sayıdadır. Bu durum Giles hakkında geniş bir malumata ulaşmayı zorlaştırmıştır. Literatürün yetersiz oluşu Giles'in eserlerinin Latince'den diğer dillere çevrilmesi ve eserlerinin modern basımı meselesini de etkilemiştir. Bu sebeple Giles'e dair malumata çok defa ikincil kaynaklardan ulaşmak zorunda kalınmış, *Errores Philosophorum* ise Koch tarafından yapılan İngilizce tercümesi ve Özcan Akdağ'a ait Türkçe tercümesi vasıtasıyla okunmuştur.

3. Literatür

Tezin en temel iki kaynağı Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü ve Romalı Giles'in *Errores Philosophorum*'udur. Gazzâlî'nin eseri bir felâsife eleştirisi olup farklı dilde pekçok baskısı bulunmaktadır. *Tehâfüt* bir giriş, dört mukaddime, yirmi meselenin incelendiği “İlâhiyyât” ve “Tabîiyyât” başlıklı iki bölümle kısa bir hâtimedden (sonsöz) oluşmaktadır.³ *Errores Philosophorum* ise yine bir felâsife eleştirisi olup, orijinal dili Latince'dir. 1482 Viyana ve 1581 Venedik tarihli nüshaları bulunmaktadır.⁴ Eserin kritikli İngilizce tercümesi ise Joseph Koch ve John O. Riedl tarafından Amerika'da hazırlanmıştır.⁵ Eser 2016 yılında bu kritikli tercüme merkez alınarak Özcan Akdağ tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.⁶

Bu tez çalışmasının ilk bölümünde 13. yüzyıl Avrupası'nın entelektüel bir resmi çizilmeye çalışılmıştır. Üniversitelerin kuruluşu ve tercüme bahsi ele alınmış, 13. yüzyılda Avrupa'da Gazzâlî algısına değinilmeye çalışılmıştır. Bu amaçla kullanılan üç başvuru kaynağından bahsetmek gerekmektedir. Bunlardan ilki Charles Homer Haskins'e ait olan 1927 yılında basılmış *The Renaissance of the Twelfth*

³ Mahmut Kaya, “Tehâfütü'l-felâsife”, **DİA**, C. XL, İstanbul, TDV Yay., 2011, s. 313.

⁴ Briggs, Eardley, “Editions of Giles of Rome's Works”, **A Companion to Giles of Rome**, BRILL, Boston, 2016, s. 279.

⁵ Giles of Rome, **Errores Philosophorum: Critical Text With Notes and Introduction**, haz. Josef Koch, çev. John O. Riedl, USA, Marquette University Press, 1944.

⁶ Romalı Giles, **Filozofların Yanılgıları**, çev. Özcan Akdağ, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2016.

Century adlı kitaptır. Haskins 12. yüzyılda bir rönesanstan bahseden ilk kişidir. Bir diğeri yine Haskins'e ait *Studies of the History of Medieval Science* adlı kitap çalışmasıdır. Eser 20. yüzyılın başlarında neşredilmiştir ve tercümelere dair ilk geniş kapsamlı eser olma özelliğini taşımaktadır. Bu konuda Türkçede yapılan en kapsamlı çalışma ise Prof. Dr. Bekir Karlığa'ya ait *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri* adlı kitap çalışmasıdır. Jacques Le Goff'a ait *Ortaçağda Entelektüeller* adlı eser de burada zikredilmelidir. Bu kitap okuyucusuna Orta Çağ entelektüel dünyasının kapsamlı bir resmini çizmektedir.

Birinci bölümün ikinci ana başlığına konu olan Gazzâlî imajı meselesinde ise yabancı dilde iki eser ve Türkçe bir makale çalışmasından bahsedilmelidir. Yabancı dilde yazılan her iki eser de Anthony Minnema'ya ait olup bunlardan "Latin Readers of Algazel" yazarın doktora tezidir. Diğer çalışma ise bu tez çalışması baz alınarak yayına hazırlanmış "Algazel Latinus: The Audience of the "Summa Theoricae Philosophiae" 1150-1600" adlı makaledir. Gazzâlî imajı hakkında bu taze başvuru kaynağı olan Türkçe çalışma ise *Bilimname*'de yayınlanan Özcan Akdağ'a ait "XII. Yüzyıl Avrupası'nda Gazâlî İmajı" adlı makale çalışmasıdır.

Giles'in hayatı veya felsefesine dair klasik dönemde herhangi bir çalışma tespit edilememiştir. Modern çalışmalar dahi sayılıdır. Giles hakkında yapılan çalışmalar genellikle onun St. Augustine tarikatı mensubu bir teolog olmasına dairdir. Felsefe veya düşünce dünyasına dair çalışmalar genellikle monografik tarzdadır. Bu tez çalışmasında yapılan modern çalışmalara dair atıflar yapılacaktır. Bununla birlikte P. S. Eardley ve Charles Briggs tarafından hazırlanan *A Companion to Giles of Rome* adlı edisyon çalışmayı en önemli kaynaklardan olarak zikretmek gerekmektedir. Özellikle Martin Pickavé tarafından yazılan "Metaphysics" adlı makale ve Giorgio Pini tarafından hazırlanan "Cognition" adlı makaleler Giles'in felsefesini anlatma noktasında kendilerinden faydalanan iki makale olmuştur. Bu edisyon çalışma ayrıca Giles'in hayatı, teolojisi ve etiği hakkında da günümüzdeki en önemli ve muhtemelen yekpare tek başvuru kaynağı konumundadır. Ayrıca Stanford Üniversitesi *Plato Online Felsefe Ansiklopedisi* "Giles of Rome" maddesi ve Donati, Luna ve Del Punta tarafından "Egidio Romano" adlı İtalyanca neşredilen makale de gerek Giles'in hayatı

hakkında gerekse düşüncesi hakkında bilgi vermesi açısından ikinci bölümde kullanılan ana kaynaklardandır.

Tez çalışmasının üçüncü bölümünde ise genellikle teze konu olan iki eser dışında ikincil kaynaklar kullanılmıştır. Gazzâlî ve *Tehâfüt*'ü hakkında yapılan çalışmaların çokluğu sebebiyle daha dar bir havuzdan kaynakça seçimi yapılmıştır. Bu kaynaklardan Gazzâlî düşüncesi hakkında fikir vermesi açısından ve ayrıca Bâtînlilik çerçevesinde bir okuma yapılmasına imkân tanınması bakımından İlhan Kutluer'e ait *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* adlı kitabın içinde yer alan "Gazzâlî'nin Felsefî Serüveni" adlı kitap bölümü ve Yaşar Aydın'ya ait *Gazzâlî: Muhafazakâr ve Modern* adlı kitap zikredilmelidir. Her iki eser Gazzâlî'nin felsefeye bakışını ve felsefe karşındakini konumunu anlatan önemli başvuru eserleridir. Ayrıca Muhammet Özdemir'e ait 2012 yılında savunulmuş "Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi" isimli doktora tezi çalışması da başlıca başvuru kaynaklarından biridir. Bu çalışmada Özdemir Gazzâlî'nin "Tehâfüt Projesi" adını verdiği düşünce serüvenini ele almış, Gazzâlî'yi motive eden sebepleri araştırmaya çalışmıştır. Bu doktora tezi de Gazzâlî'nin motivasyonu bağlamında bu çalışmada kullanılmıştır. Gazzâlî'nin yöntem ve üslubu hususunda ise İbrahim Emiroğlu'na ait "Gazzâlî'nin Tehâfüt'ünde Muhataplarını ve Muarızlarını Red Gerekçeleri" adlı makale ve yine Emiroğlu'na ait "Tartışma Usûl ve Âdâbı Açısından Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife'sinin İncelenmesi" adlı makaleden faydalanılmıştır. Bunlar dışında Ömer Mahir Alper'e ait "Gazzâlî'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşısı Mıydı?" ve Jules Janssens'a ait "al-Ghazali's Tahâfut: Is It Really a Rejection of Ibn Sina's Philosophy" adlı makalelerden de istifade edilmiştir. Bölümün Giles'i ilgilendiren kısımlarında ise Wippell'in kınamalara dair "The Parisian Condemnations of 1270 and 1277" adlı makalesi ve Şenol Korkut'a ait "Latin İbn Rüşdcülüğü: Reddiyeler ve Yasaklamalar" adlı makalelerden faydalanılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM
XIII. YÜZYIL AVRUPA DÜŞÜNCE DÜNYASINA GENEL BİR
BAKIŞ VE AVRUPA BİLİM VE KÜLTÜR DÜNYASINDA
GAZZÂLÎ

1. 13. YÜZYIL AVRUPA DÜŞÜNCE DÜNYASINA GENEL BİR BAKIŞ

Orta Çağ denilen ve 476 ila 1453 yılları arasını kapsayan bu dönem, modern araştırmacılar tarafından durgun, gerici ve tekdüze sıfatlarıyla eş anlamlı olarak kullanılmakta ve “Karanlık Çağ” olarak nitelendirilmektedir.⁷ Muhtemelen bu olumsuz algı neticesinde Orta Çağ araştırmaları geçiştirilmiş veya göz ardı edilmiş, bu dönemde gerçekleşen sosyo-politik, ekonomik ve entelektüel gelişimler hakkında Haskins’e kadar etraflıca bir çalışma yapılmamıştır.⁸ Nitekim Haskins de 12. yüzyıl rönesansını konu ettiği eserinin girişinde bu çağın o kadar da karanlık olmadığını fark edenlerin dahi Orta Çağ’ı tekdüzellikle nitelendirmekten kendilerini alamadığını belirtmiştir.⁹ Ancak böylesine geniş bir zaman periyodunu kapsayan Orta Çağ’ın tamamı için bir genelleme yapmak bir çok araştırmacı tarafından isabetli görülmemektedir. Zira Haskins (1870-1937) de 800 yılı ile 1300 yılı arasında benzer yönlerden çok farklılıklardan söz edilebileceğinin altını çizmektedir.¹⁰

13. yüzyıl için, Orta Çağ’da Batı entelektüel gelişiminin altın asrı denilebilir. Bu asırda yaşanan gelişmenin temelleri -Le Goff’un (1924-2014) belirttiği üzere- 10. yüzyılda kentleşmenin yaygınlaşması sonucu Batı dünyasının Doğu’nun kültür başkentleriyle iletişime geçmeleri ve İslâm dünyasının çağrısına kulak vermeleri üzere atılmış¹¹, 12. yüzyılda ise manastır okulları ve tercümelerle hazırlık aşamasını tamamlamıştır. O halde 13. yüzyıl düşüncesini belirleyen iki faktörden bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki “Küçük Rönesans” denilen 12. yüzyıl tercüme

⁷ Charles Homer Haskins, **The Renaissance of the Twelfth Century**, USA, Harvard University Press, 1927, s. 3-4.

⁸ Orta çağı tamamiyle görmezden gelme eğiliminin bir örneği için bkz. Burckhardt, **Civilizations of the Renaissance in Italy**. Haskins’in de bahsi geçen eseri, Burckhardt’a karşı kaleme aldığı iddia edilmektedir. Bkz.: Alex Novikoff, “The Renaissance of the Twelfth Century Before Haskins”, **The Haskins Society Journal**, Vol. 16, 2005, s. 106.

⁹ Haskins, **The Renaissance of the Twelfth Century**, s. 4.

¹⁰ Haskins, **a.e.**, s. 4-5.

¹¹ Jacques Le Goff, **Ortaçağda Entelektüeller**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 2. bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017, s. 10-11.

hareketliliği ve manastır okullarının etkinliği, diğeri ise bu düşünce hareketliliğinin doğal bir sonucu olarak neşet eden modern öncesi üniversitelerdir. Burada bu iki faktör ele alınarak 13. yüzyıl düşünce dünyasının kabaca bir tasviri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Böylece Romalı Giles'in düşüncesinin daha iyi anlaşılacağı ve düşünce dünyasının kaynaklarının da ortaya çıkacağı umulmaktadır. Nitekim hiçbir medeniyet veya ideolojinin yoktan var olmayacağı (*ex nihilo*) esastır. En azından bu tez çalışmasının konusu olan Romalı Giles ve Gazzâlî bağlamında medeniyetler arası düşünce aktarımının geçişkenliğine işaret edilerek, felsefi bilginin doğasında olan birikimselliğin bir nebze olsa anlaşılması umulmaktadır.

1.1. Küçük Rönesans

Rönesans kelimesi “yeniden doğuş” anlamında olup ilk defa Georgio Vassari (ö. 1574) tarafından kullanılmıştır.¹² Rönesans terimi genellikle 16. yüzyılda İtalya’da başlayan Hümanizm hareketi için kullanılmaktadır. Sanat ve edebiyatta bir paradigma değişimini ifade eden bu İtalyan Rönesans’ının temellerinin 12.–13. yüzyıllarda ve hatta 10. yüzyıldan bu tarihe kadar atıldığını söylemek yanlış olmaz. Haskins’in de belirttiği gibi tarihsel olgular bir bütünsellik içinde ele alınmalıdır. Dolayısıyla İtalyan Rönesans’ının ve hatta 17. yüzyıl aydınlanmasının kıvılcımları da bu sebeple öncesinde aranmalıdır.¹³

Aslında 1050-1300 yılları arasını kapsayan Küçük Rönesans veya Haskins tarafından popülerleştirildiği adıyla “12. Yüzyıl Rönesans”¹⁴ında, felsefe ve bilim

¹² Novikoff, “The Renaissance of the Twelfth Century Before Haskins”, s. 106.

¹³ Haskins, **Renaissance of the Twelfth Century**, s. iv.

¹⁴ Sarper Yılmaz, “Twelfth Century Renaissance”, Yayınlanmamış Makale, (Çevrimiçi) https://www.academia.edu/4817868/Twelfth_Century_Renaissance?auto=download, 8 Aralık 2020. Pınar Ülgen, aslında orta çağda birden çok rönesanstan söz edilebileceğini belirtmiştir. Bkz.: Pınar Ülgen, “XII. Yüzyılda Avrupa’da Erken Rönesans”, **I. Uluslararası Sosyal Bilimler Araştırmaları Kongresi**, Saraybosna, 4-5 Mayıs 2015. Ancak Le Goff Karolenj rönesansı olarak adlandırılan bu hareketin rönesans şekilde anılmaya layık olmadığını, zira bu dönemde güzel bir el yazısı ile yazılmış tezyinatlı kitabın, tabak- çanak takımı hükmünde bir koleksiyon ve süs eşyası olmaktan öteye gidemediğini belirtmiştir. Bkz. Le Goff, **Ortaçağda Entelektüeller**, s. 12-13.

metinlerinin tercüme edilmesine ve bu metinler üzerinde çalışılmasına odaklanılmıştır.¹⁵ Bu entelektüel hareketlilik Haskins'in deyimiyle "sessiz olduğu kadar önemli ve belirleyici"dir.¹⁶ Bu yüzyıl için Avrupa'da yeni ve güçlü bir hayatın başlangıcına işaret ettiğini, ayrıca Haçlı Seferlerinin, Gotik mimarinin, Latin klasiklerin yeniden dirilmesinin, Yunan felsefesinin Arapça eklemelerle birlikte yeniden hayata döndürülmesinin ve Avrupa Üniversitelerinin temellerin atılmasının çağı olduğunu söylemek yerinde olacaktır.¹⁷ Bu açıklamayla birlikte Rönesans teriminin kullanılma sebebi de açığa çıkmaktadır.

Bu noktada Orta Çağ'da entelektüel olarak adlandırılabilir olan yegâne sınıfın din adamları olduğu söylenmelidir. Nitekim toplumda okuma yazma bilen, kitap ve rulo halindeki kaynaklara erişimi olan kimseler, din adamlarıdır. Ancak eldeki materyalin sınırlı olduğu unutulmamalıdır. Zira Roma İmparatorluğu doğu-batı bloğu şeklinde ayrıldıktan sonra batı bloğunun bilim dili olan Yunanca ile ilişkisi büyük oranda kesilmiş, bilim dili Latince olmuştur.¹⁸ Dolayısıyla din adamlarının büyük bir yekûnu Aristoteles'i sadece Boethius (ö. 524) tarafından Latince'ye kazandırılmış mantık külliyyâtı vasıtasıyla tanımaktadırlar. Mantıkçı Aristoteles ise onuncu yüzyıla kadar çok da itibar görmemiştir.¹⁹

9. yüzyılda John Scotus Eriugena (ö. 877) tarafından Aristoteles mantığı ilk defa teolojide kullanılmaya çalışılmıştır. Daha sonra Anselmus (ö. 1109) ve Abelard (ö. 1142) tarafından da aynı girişim tekrar edilmiştir.²⁰ Burada özellikle Abelard'a yer vermek gerekmektedir. Nitekim onun kişiliğinde katedral okullarında eğitim ve üniversitelerin kuruluşu olgusunun anlaşılması kolaylaşacaktır.

12. yüzyılda yetişen en önemli alimlerden biri kuşkusuz Abelard (Petrus Abelardus)'dır. Paris Üniversitesi'nin fikrî kurucu babası kabul edilen Abelard

¹⁵ Sayılı, **Ortaçağ İslam Dünyasında İlmi Çalışma Temposunda Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri (Avrupa ile Mukayese)**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1964, s. 24.

¹⁶ Haskins, **The Rise of Universities**, New York, Henry Holt and Company, 1923, s. 7.

¹⁷ Haskins, **Renaissance of the Twelfth Century**, s. vi.

¹⁸ Le Goff, **Ortaçağda Entelektüeller**, s. 22.

¹⁹ Susan Wise Bauer, **Rönesans Dünyası**, çev. Mehmet Morali, 2. bs., İstanbul, ALFA Yayınları, 2019, s. 24.

²⁰ Wise Bauer, **Rönesans Dünyası**, s. 24-25.

yaklaşık 1100 yılında Paris'e gelmiş ve Notre Dame Katedral Okulu'nda eğitimine başlamıştır.²¹ Muhtemelen aldığı eğitimin içeriği mantık ve teolojiden ibarettir. Ancak Abelard'ın seleflerinden farklı bir avantajı vardır ki bu, onun daha büyük bir literatüre erişimi olmasıdır. O, Arap hocalarından mantık ve felsefe öğrenmiş, artık mantığı teolojide kullanma ve felsefe yapmanın vaktinin geldiğini iddia etmiştir.²² Bu noktada Abelard, zamanında devrim niteliğinde sayılabilecek olan yeni bir teoloji yapma metodu önermiştir. Daha sonra skolastik yöntem olarak anılacak bu metot felsefenin akıl yürütme yönteminin, teolojide kullanılmasına kapı açmıştır.²³ Aslında felsefe halihazırda katedral ve manastır okullarında yer bulmuştur ancak teolojiden ayrı bir disiplin olarak okutulmuştur.²⁴ “Din ve bilim iki farklı kulvarda ilerlemektedir ve ilerlemelidir.” düşüncesi o kadar kökleşmiştir ki bu, ilerki dönemlerde üniversitelerde dahi dillendirilmiştir.²⁵ Dolayısıyla skolastik teolojiden önce skolastik felsefenin başladığını söylemek mümkün olmaktadır.²⁶

“12. yüzyıl” katedral okullarının filizlenmesiyle başlamakta, Salerno, Bologna, Paris, Montpellier ve Oxford Üniversitelerinin neşet etmesiyle sona ermektedir.²⁷ Halihazırda mevcut olan manastır okulları bu dönemde etkinliğini artırmış, tercümeler vasıtasıyla zenginleşmiş ve sonuç olarak manastır okulları büyük katedral okullarına dönüşmüştür. Bu okullar sadece yerli halka hitap etmediğinden önemlidir. Bu yüzyılda ilk defa kapılarını ruhban olmayan öğrencilere açarak ilmi dolaşımın artmasına katkı sağlamışlardır.²⁸

Manastır ve katedral okullarındaki eğitim müfredatı bu yüzyıla kadar *trivium* (gramer, retorik, mantık) ve *quadrivium* (aritmetik, geometri, müzik, astronomi)

²¹ Gabriel Compayré, **Abelard and The Origin and Early History of Universities**, ed. Butler Nicholas Murray, New York, Charles's Scribner's Sons, 1902, s. 4-6.

²² Le Goff, **Ortaçağda Entelektüeller**, s. 48-50.

²³ Hastings Rashdall, **The Universities of Europe in the Middle Ages Vol. 1**, Oxford, Clarendon Press, 1895, s. 41-42.

²⁴ Rashdall, **The Universities of Europe in the Middle Ages**, s. 40-41.

²⁵ Fatih Rukancı, Hakan Anameriç, “Ortaçağ'da İlk Üniversiteler: Studium Generale”, **Felsefe Dünyası**, 2004/1, Sayı 39, s. 171.

²⁶ Rashdall, **The Universities of Europe in the Middle Ages**, s. 40.

²⁷ Haskins, **Renaissance of the Twelfth Century**, s. 6.

²⁸ Rashdall, **The Universities of Europe in the Middle Ages**, s. 28.

denilen yedi özgür sanattan ibarettir. Bu yedi özgür sanatın kaynağı ise Arsitoteles felsefesidir. Geniş kitlelerin fazla ilgisini çekmeyen Platon'un felsefesine dair malumat ise filozofa ait *Timaeus*, *Menon* ve *Phaedon* diyaloglarından ibaret kalmıştır. Platon felsefesinin daha ziyade Aristoteles veya Augustinus (ö. 430) üzerinden bir etkisinin olduğu söylenebilir.²⁹ İlk olarak *Mezmûrlar* ile eğitime başlanıp, Kitab-ı Mukaddes'in diğer bölümleriyle devam etmektedir. Bundan sonra ise Patristik dönem dini metinlerine geçilmektedir.³⁰

Dönemin en meşhur katedral okullarından biri ilerde Papa II. Sylvester olarak anılacak Aurillaclı Gerbert (ö. 1003)'in eğitim verdiği Chartres Okulu'dur.³¹ Bir düşünce ekolü olarak anılabilecek olan Chartres'in zihniyeti dönemin ruhuna uygun olarak antik kültüre dayanmaktadır. İnsan varlığının Tanrı'nın yaratmasının bir tesiri olarak görüldüğü zihniyet yerine Tanrı'nın planında daima öngörülen ve dünyanın kendisi için yaratıldığı insan fikri üzerine inşa edilmiştir. Artık simgecilikten vazgeçilmiş ve determinizme geçiş yapılmıştır.³² Bu paradigma değişiminde ise Rönesans'ın hümanist ruhu kendini göstermektedir. Bu dönüşümün en belirleyici nedeni ise tercümeler de aranmalıdır. Zira Karlığa Duhem'den yaptığı bir alıntıda binli yıllarda katedral okullarında ve Chartres'da müslümanların eserlerinin tercümelerine vakıf olunduğunu ve hatta ticaretinin yapıldığını belirtmekte ve Chartres'li alimlerin ileride kurulacak olan Paris Üniversitesi'nin çekirdeğini teşkil ettiğini söylemektedir.³³

Skolastik teolojinin temel anlayışı “aklı çağıran iman (*fides quarens intellectum*)” şeklinde özetlenebilir.³⁴ İmanla birlikte akıl yürütmenin gerekliliğini vurgulayan ve inancı akıl yoluyla temellendirme anlamına gelen bu anlayışın Orta Çağ'da entelektüel bir kırılmaya işaret ettiği söylenebilir. Eriugena ile nüveleri atılmaya başlayan bu anlayış, 12. yüzyıla gelindiğinde daha özgürce ifade edilmeye başlanmış ve sonuçta

²⁹ Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, s. 37-38.

³⁰ Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, İstanbul, LİTERA Yayıncılık, 2004, s. 192.

³¹ Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, s. 182.

³² Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, s. 66-67.

³³ Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, s. 192.

³⁴ Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, s. 65-70.

üniversiteler bu anlayış üzerine inşa edilmiştir.³⁵ Bu anlayışla harekete geçen skolastik için akıl en önemli araç haline gelmiştir. ³⁶ İlk etapta direnişle karşılaşan bu yöntem Abelard'ın "Araplar'ın davasını savunmak"la suçlanmasına sebep olmuş³⁷, ancak felsefi literatürün hızla ulaşılabilir hale gelmesiyle direniş karşısında çaresiz kalmıştır. Felsefi literatür ise Arapça'dan yapılan tercümeler sayesinde Latin Batı'ya girebilmiştir.

Özetle 12. yüzyıl Avrupa'da bir kırılma döneminin habercisidir. Okulların etkinlik ve nüfusunun arttığı, kurumsal eğitim-öğretimin gerçekleştiği gerek felsefe ve gerekse teolojide yeni yaklaşımların benimsendiği bir yüzyıldır. Skolastik yöntemin temeli bu yüzyılda atılmıştır. Felsefe ve mantık ilimlerine ilgi bu yüzyılda artmıştır. Nitekim Haskins bilgiye karşı artan bu ilgi sebebiyle bu yüzyılı "Rönesans" olarak adlandırmayı uygun görmüştür. Bu ilmî uyanışın büyük oranda nedeni ve bu yüzyılı diğerlerinden farklı kılan etmen ise tercümelerdir. Nitekim Arap ilmi birikiminin Avrupa'nın uyanışına katkıda bulunduğu olgusu genel kabul görmüş olup³⁸ dönemin anlaşılması için tercümelerin boyut ve niteliğini incelemek yerinde olacaktır. Le Goff'un Peter de Venerable (ö. 1156) (Muhterem Peter veya Pierre) tarafından söylendiğini aktardığı şu sözler, 12. yüzyıldaki entelektüel durumu gözler önüne sermekte ve tercümelerin varlık ve etkisine de imada bulunmaktadır:

"Muhammedçi hataya istenildiği kadar utanç verici bir isim olarak veya tiksinti verici bir isim olarak putataparlık adı verilsin, ona karşı eyleme geçmek, yani yazmak gerekir. Fakat Latinler ve özellikle Modernler antik kültürün yok olduğu şu sıralarda, eskiden çok dil bilen havarilere hayran olan Yahudilerin sözüne uygun olarak, doğdukları ülkeninkinden başka dil bilmemektedirler. Bu nedenle ne bu hatanın büyüklüğünü anlayabilmiş ne de yolunu tıkayabilmişlerdir. Bu yüzden kalbimi alevler sardı ve tefekküre daldığımda bu ateş beni yaktı. Doğru yoldan bu sapışın nedenlerini Latinlerin bilmemelerine ve buna direnme çareleri

³⁵ Wise Bauer, **Rönesans Dünyası**, s. 25.

³⁶ Le Goff, **Ortaçağda Entelektüeller**, s. 65.

³⁷ Le Goff, **Ortaçağda Entelektüeller**, s. 70.

³⁸ George Makdisi, **Ortaçağ'da Yüksek Öğretim**, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu, 2. bs., İstanbul, Klasik Yayınları, 2018, s. 330.

konusundaki cehaletlerine öfkelenim; çünkü kimse cevap vermiyordu, çünkü kimse bilmiyordu.”³⁹

1.1.1.Tercümeler ve Etkisi

Tercüme hareketi ve tercümeler bu Rönesans’ın öncüleri olarak kabul edilebilir. Nitekim Batı dünyası artık Yunanca bilmemektedir. Latince bilim dili haline gelmiştir. Tercümeler, Latin-Roma mirasının felsefe ve bilim anlamında bıraktığı boşlukları doldurma anlamında katkı sağlamışlardır denilebilir.⁴⁰

Latin Batı’da felsefi disiplinlere ilginin Arapça tercümelerle başladığını söylemek her ne kadar iddialı olsa da kısmen doğrudur. Nitekim Doğu ve Batı kiliseleri ayrimından sonra Roma İmparatorluğu’nun bu iki parçası arasındaki iletişim neredeyse kopmuş, bunun doğal bir sonucu olaraksa Latin Batı’nın, anadili Yunanca olan felsefeyle irtibatı kesintiye uğramıştır. Yunanca bilen nüfusun azlığı ve zaten okuma-yazma oranının düşüklüğü sebebiyle, elde kalan materyal ise sınırlıdır.

İlk olarak muhtemelen İtalya’da Galenci tıp metinlerine ve doğa felsefesine ilgi duyulmasıyla başlayan tercüme hareketinin başlangıç tarihini 11. yüzyılın ikinci yarısı şeklinde belirlemek mümkündür. İlk tercüman olarak ise Afrikalı Constantine (ö. 1087) gösterilebilir.⁴¹ Ancak bu tarihlerde sistematik bir tercüme hareketinden bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Nitekim bu yüzyıldaki tercümanlar, kaleme aldıkları eserlerde Arapça orijinali gizleme gibi bir tutum takınmışlardır.⁴² Ayrıca Doğu- Batı kilise ilişkilerinin iyileşmeye başlamasıyla beraber Yunanca’dan çeviriler de yapılmıştır. Arapça’ya olan ilgi ise muhtemelen usturlabın kullanımı üzerine araştırma yapan Hristiyan din adamlarının, Arapça literatürü keşfetmesiyle

³⁹ Le Goff, **Ortaçağda Entelektüeller**, s. 23.

⁴⁰ Le Goff, **Ortaçağda Entelektüeller**, s. 22- 24.

⁴¹Marie-Thérèse D’alverny, “Translations and Translators”, **La Transmission des Textes Philosophiques et Scientifiques au Moyen Age**, ed. Charles Burnett, UK, Variorum, 1994, s. 422-427.

⁴²Dag Nicholas Hasse, “Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition)**, (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/arabic-islamic-influence/>, 27 Aralık 2019.

başlamıştır.⁴³ Öyle ki astronomiye karşı bu iştihak sebebiyle 10. yüzyıl gibi daha erken bir tarihte Arapça literatürün Avrupa'ya girdiği söylenebilir. Nitekim II. Sylvester adıyla papa seçilen Aurillaclı Gerbert'in 10. yüzyılın sonlarına doğru İspanya'ya geldiği ve usturlabın kullanımı hakkında eserleri talep ettiği bilinmektedir.⁴⁴ Muhtemelen Chartres'a döndüğünde elinde bulunan Arapça kaynakları da götürmüştür. Ayrıca daha sonraki zamanlarda İspanya'dan astronomi ile ilgili metin talebinde de bulunmuştur.⁴⁵ Arapça literatüre olan bu ilgiye rağmen, tercümelerin neden hız kazanmadığı ise cevaplanamayan bir sorudur. Ancak şu söylenebilir ki tercümeler, Haçlıların yeniden fetih hareketiyle (*reconquista*) paralel olarak icra edilmiştir.⁴⁶ Müslümanların hakim olduğu bölgelerde tercüme yapıldığına dair bir kanıt bulunmamaktadır. Ayrıca bir müslüman tarafından yapılan herhangi bir tercüme de söz konusu değildir.⁴⁷

12. yüzyıla gelindiğinde yoğun ve programlı bir şekilde tercümeler yapılmaya başlanmıştır. Gardet ve Anawati bu döneme damgasını vuran en büyük gelişmenin *Organon*'un tam metninin tercümeler vasıtasıyla yeniden keşfedilmesi ve İbn Sînâ'nın tanınmaya başlaması olduğunu belirtmektedir.⁴⁸ Bu tercümeler bu döneme rönesans denilmesinin de bir gerekçesi olarak genellikle din adamları tarafından finanse edilen ve ısmarlanan tercümeler olma özelliğine sahiptir.⁴⁹ Tercümelerin merkezi ise İspanya'dır. Felsefe tercümeleri denildiğinde Haskins, İspanya'nın Avrupa öğrenim kanallarının ana kaynağı olduğunu söylemiştir.⁵⁰ Bunun başlıca sebebi İslâm kültür ve

⁴³ D'alverny, "Translations and Translators", s. 423-427.

⁴⁴ Haskins, *Studies in History of Medieval Science*, s. 12-15.

⁴⁵ Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, s. 183.

⁴⁶ Haskins bunun sebebinin Müslüman alimlerden bazılarının, bu ilimleri gayr-ı müslimlerle paylaşılması noktasında müslümanları uyarmasına bağlamıştır. Bkz.: Haskins, *Studies in Medieval Science*, s. 14-15.

⁴⁷ Hasse, "The Social Conditions of the Arabic-Hebrew-Latin Translation Movements in Medieval Spain and in the Renaissance", *Wissen über Grenzen*, ed. Andreas Speer, Lydia Wegener, Berlin- New York, De Gruyter, 2008, s. 71.

⁴⁸ Louis Gardet, George Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, çev. Ahmet Arslan, 2. bs., İstanbul, Ayrıntı Yay., 2017, s. 352.

⁴⁹ Hasse, "The Social Conditions of the Arabic-Hebrew-Latin Translation Movements in Medieval Spain and in the Renaissance", s. 70-74.

⁵⁰ Haskins, *Studies in Medieval Science*, s. 16.

mirasının, Endülüs İslam Devleti'yle beraber yarımada da zaten tanınması ve ilim mirasının buraya intikalidir. Haçlılar'ın yarımada'yı tekrar ele geçirmeleriyle beraber Latin Batı İslâm ilim mirasını devralmış, bunu anadillerine tercüme etme işi ise, doğal olarak İspanya'da başlamıştır. Barcelona, Tarazona, Segovia, Leon, Pamplona ve Toledo ise tercümelerin yapıldığı merkezler haline gelmiştir.⁵¹ Bunlar arasında şüphesiz en önemlisi ve ana merkez olarak tanımlanabilecek yer Toledo'dur.

Genellikle tercümeler din adamlarının bu husustaki talepleri veya ilgileri, dolayısıyla bu işi finanse etmeleriyle başlamıştır. Genel özellikleri ise bilimsel/felsefi özellik taşımalarıdır. Bunun nadir bir istisnası ise Muhterem Peter tarafından finanse edilen tercümelerdir. Peter, 1142'de Haçlılar tarafından bir kısmı ele geçirilen İspanya'ya geldiğinde, Arapça literatürün zenginliğini görmüş ve Latin dünyanın bu anlamdaki yoksulluğunu farketmiştir.⁵² İslâm dininin ancak entelektüel zeminde zenginleşme yoluyla mağlup edilebileceği kanısına vararak,⁵³ apologia⁵⁴ tarzı eser kaleme alabilmek ve bunları İslâm karşısında sağlam bir zemine oturtabilmek adına Kettonlu Robert (ö. 1160) ve Carinthialı Herman (ö. 1160) gibi tercümanlara, tercüme siparişi vermiştir.⁵⁵ Böylece ilk defa, Kettonlu Robert tarafından Kuran-ı Kerim tercümesi, bir siyer metni tercümesi, Peter Alfonsi'nin (ö. 1140) bir müslümanla olan diyalogunu içeren metin ve sözde Bahira efsanesi tercüme edilmiştir.⁵⁶

Görüldüğü üzere tercüme faaliyetleri 12. yüzyılda yoğun sayılabilecek bir düzeyde yapılmaktadır. Bu yüzyıla ait tercümelerin genel özelliği; bireysel bir çabanın ürünü olmaktansa, otorite sahibi kişiler tarafından finanse edilen ve genellikle doğa felsefesi üzerine yoğunlaşan eserlerin tercih edilmesidir. Dönemin din adamları arasında oldukça popüler olan astroloji ve astronomi disiplinlerine dair birçok tercüme

⁵¹ Haskins, *Studies in Medieval Science*, s. 17.

⁵² Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, s. 23.

⁵³ Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, s. 22.

⁵⁴ Hristiyan dinini savunu özelliği taşıyan risale türü eserler.

⁵⁵ D'alverny, "Translations and Translators", s. 426-430.

⁵⁶ Peter'in görevlendirdiği tercümanlar şunlardır: Robert of Ketton, Hermann of Carinthia, Peter of Toledo ve Peter of Potiers. Bunlara adı Muhammed olan bir mürted veya muzarabın da yardım ettiği kaydedilmektedir. Bkz.: D'alverny, "Translations and Translators", s. 421-462. Aynı makalede 1213'te Toledolu Mark tarafından yapılan İbn Tümt'e ait bir kelam metninin tercümesine de yer verilmektedir.

gerçekleştirilmiştir. Denilebilir ki bu yüzyılın ilk yarısındaki mütercimlerin çoğu Ptolemy'nin (Batlamyus) (ö. 170) *Almagest* isimli eserinin arayışında olmuştur. Herman ve Robert bunun iki örneği olarak gösterilebilir. Ayrıca okült ilimler dahi birer felsefî disiplin olarak kabul edilip, tercüme edilen materyaller arasına girmeyi başarmıştır.⁵⁷ Bunlar dışında tıp alanına dair tercümeler de popülerdir. Tüm bunlarla beraber tercümelere dair asıl hareketliliğin 12. yüzyılın ikinci yarısında Toledo'da başladığını da belirtmek gerekmektedir. Toledo tercümanlarını önemli kılan bir diğer faktör ise Ptolemy kadar Aristoteles'in doğa felsefesine olan iştiaqlarıdır.⁵⁸

Hangi eserlerin tercüme edileceği kimi zaman tercümanın kişisel ilgisiyle belirlenirken, bazen dönemin teolojik tartışmaları da tercüme edilecek eserin seçilmesinde rol oynamıştır. Savunu (*apologia*) türü eserler kaleme almak veya kendi eserlerini neşr etmek üzere kullanmak amacıyla birçok din adamının tercüme sipariş ettiği bilinmektedir.⁵⁹ Ayrıca Fransa'da bulunan okulların tercüme sipariş ve talepleri ve Arapça konuşan Hristiyan çevreye Latin bilim geleneğini tanıtmaya isteği de eser seçimlerinde rol oynamıştır.⁶⁰ Özellikle şehirde yaşayan Yahudi alimlerin kişisel ilgi alanları bu belirlenimde büyük rol oynamıştır.⁶¹ Tercüme için seçilen eserlerin mahiyetine gelindiğinde bunların birçoğu ya Yunanca eserlerin Arapça tercümeleri⁶², yahut özet veya mesele gibi kısa eserler, ya da Arapça şerhler veya Meşşâî felsefeye dair sistematik eserlerdir.⁶³

Latin diline tercümeler genellikle Arapça'dan yapılmakla beraber, Aristoteles ve Platon'a ait bazı eserler doğrudan Yunanca'dan da tercüme edilebilmiştir. Her ne

⁵⁷ Burnett'e göre bu dönemde Arapçayla veya Arap dilinde yazılmış eserlerle iştigal edenler arasında okült ilimlere olan ilgi büyüktü. Bu kimselerin nekromansi, kehanet ilmi ve büyüyle uğraştıkları söylenirdi. Bunlara şeytanın musallat olduğu düşünülürdü. Charles Burnett, "The Translating Activity in Medieval Spain", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. S. K. Jayyusi, Handbuch der Orientalistik, 12, Leiden, 1992, s. 1038.

⁵⁸ D'alverny, "Translations and Translators", s. 427-428.

⁵⁹ Charles Burnett, "Arapçadan-Latineye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, İstanbul, Küre Yayınları, 2007, s. 409-413.

⁶⁰ Hasse, "The Social Conditions", s. 79-84.

⁶¹ Haskins, *Studies in Medieval Science*, s. 17.

⁶² Daha önce de belirtildiği gibi Toledo'da Yunanca materyale dair herhangi bir delil bulunmamaktadır. Ayrıca halk da Yunanca bilmediğinden, orijinal dilindense Arapça'dan tercümeler yapılmıştır.

⁶³ Burnett, "Arapçadan-Latineye", s. 406.

kadar Yunanca bu yüzyılda Avrupa'nın genelinde olarak terk edilmiş/unutulmuş olsa da, Sicilya'da halen bilinmektedir. Sicilya'da yapılan tercümeler de -her ne kadar bir dönem müslüman hakimiyetinde olsa da- genellikle Yunanca'dan yapılmıştır.⁶⁴

Özetlenecek olursa tercümeler sayesinde Latin Batı'da yeni bir dönem başlamıştır. Aristoteles felsefesinin İslâm düşünürlerinin katkılarıyla birlikte yeniden keşfedilmesi yüksek öğretimin başlamasına sebep olmuştur. Tercümeler sayesinde “İslam dünyasında kendilerine şüpheyile bakılan ve tartışma konusu olan İslam filozofları ortaçağ Hristiyan düşüncesi tarafından mutlak olarak Araplar, Arap filozofları olarak saygıyla selamlanır.”⁶⁵ hale gelmişlerdir. Yeni literatür üniversite müfredatlarına girmiş, telojik ve felsefi yeni tartışmaların fitilini ateşlemiştir. İleride daha genişçe ele alınacağından burada sadece üniversitelerin kısaca organizasyonundan bahsetmek yerinde olacaktır.

1.2. Üniversiteler ve Paris Teoloji Fakültesi

Üniversiteler veya Latince karşılığı ile “*Universitas*”, kentleşme süreci nihayete ermiş, ekonomik ve siyasi anlamda belli bir olgunluğa ulaşmış Avrupa kültürünün ürettiği kurumlardır. Teşekkül tarihini tam olarak belirlemek mümkün olmasa dahi 12. yüzyılda kuruluş sürecinin başladığı, 13. yüzyılda ise statü ve tanınırlık kazandığı söylenebilir.⁶⁶ Bununla birlikte üniversite kelimesinin bugün bilinen anlamıyla kullanıldığını söylemek mümkün değildir. Nitekim Orta Çağ'da bu kelime her türlü insan topluluğunu/cemaatini ifade etmek için kullanılmakta,⁶⁷ modern anlamda kampüs ve kütüphanelerden oluşan binalar topluluğu anlamına gelmemektedir.⁶⁸ Ayrıca üniversite kelimesinin tek başına kullanılması bu dönemde

⁶⁴ Haskins, *Studies in Medieval Science*, s. 141-142.

⁶⁵ Gardet, Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, s. 355.

⁶⁶ Rashdall, *Universities of Europe in the Middle Ages*, s. 4-5.

⁶⁷ Rashdall, *Universities of Europe in the Middle Ages*, s. 7.

⁶⁸ Pınar Ülgen, “Geç Ortaçağ'da Avrupa'daki Üniversiteler ve Eğitim”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 7, Sayı 14, 2010, s. 349.

görülmemektedir.⁶⁹ “Alimler Üniversitesi (*Universitas Magistorum*)”, “Alim ve Öğrenci Üniversitesi (*Universitas societas mogistorum discipulorumque*)” ve benzeri şekillerde bir kullanımı mevcuttur.⁷⁰ Bu grupları ifade etmek için kullanılan terim ise “üniversite”den ziyade “*studium generale*” terimidir.⁷¹ “*Studium Generale*”nin üç karakteristiğe sahip olduğu söylenebilir. Bunlar birçok milletten öğrenci çekmesi, yüksek eğitim fakültelerinin olması (Teoloji, Hukuk ve Tıp), hatırı sayılır miktarda hoca tarafından derslerin yürütülmesi şeklinde belirlenebilir.⁷² Özellikle öğrencilerin ve hocaların uluslararası nitelikte oluşu bu kurumları üniversite yapan temel etkidir.⁷³ Burada Orta Çağ’da kurulmuş olan bazı üniversiteler genel hatlarıyla anlatılmaya çalışılacaktır. Ancak Giles’in öğrenim gördüğü ve hocalık yaptığı Paris Üniversitesi’ne daha detaylı yer verilecektir.

Yukarıda zikri geçtiği üzere aslen iki tip üniversiteden bahsedilebilir. Bu iki tip üniversite tipolojisini kendisinden teşekkül ettiği insan topluluğundan/loncasından almaktadır. Üniversiteleri oluşturan iki loncadan bahsetmek mümkündür ki bunlar öğrenci loncaları ve hoca loncalarıdır. Ana gövdesini öğrenci loncalarının oluşturduğu ve öğrencilerin yönetimde daha çok söz hakkı sahibi olduğu üniversitelere “öğrenci üniversitesi (*universitas discipulorum*)”, ana gövdesini hocaların oluşturduğu üniversitelere ise “hoca/alim üniversitesi (*universitas magistrorum*)” denilmektedir. Öğrenci veya hoca loncası olsun her ikisinin de temel niteliği skolastik olmalarıdır. Bu loncalar içerisinde bulundukları şehirlerdeki konaklama fiyatları, ders ücretleri ve okul kurallarını belirleme ve benzeri hususlarda aktif rol oynarlardı. Bologna öğrenci üniversitelerinin, Paris ise hoca üniversitelerinin ilki olarak kabul edilebilir. Bu iki oluşumun mezunları Avrupa’nın dört bir yanında kendi üniversite modellerini tanıtmış ve Avrupa’da üniversite geleneğinin öncüsü olmuşlardır.⁷⁴ Ayrıca bir kurumun

⁶⁹ Rashdall, **Universities of Europe in the Middle Ages**, s. 7.

⁷⁰ Haskins, **The Rise of Universities in the Middle Ages**, s. 13.

⁷¹ George Makdisi, “Madrasa and University in the Middle Ages”, **Studia Islamica**, Maisonneuve & Larose, No. 32, 1970, s. 257.

⁷² Rashdall, **Universities of Europe in the Middle Ages**, s. 9.

⁷³ Makdisi, **Ortaçağ’da Yüksek Öğretim**, s. 329.

⁷⁴ Rashdall, **Universities of Europe in the Middle Ages**, s. 18-20.

“studium generale” olarak isimlendirilmesinin bir otorite tarafından belirlenmediği de belirtilmelidir.⁷⁵ Bunlar herhangi bir izne gerek duyulmaksızın kurulmuşlardır.

Bu Üniversiteler mezunlarına “öğretme yetkisi (*licentia docendi*)” imkânı/ayrıcalığı sunmaktadırlar. Üniversite mezunları bu yetki sayesinde Avrupa’nın herhangi bir kentindeki yerel manastır veya katedral okulunda başka bir eğitime tâbi tutulmaksızın öğretici/hoca olarak çalışma olanağına sahiptirler.⁷⁶ Paris’te öğretim yetkisi bizzat üniversitenin yöneticisi şansölye tarafından verilmektedir.⁷⁷ Üniversite loncalarının diğer loncalar ve manastır okullarından farklılığı işte bu yetki konusundan kaynaklanmaktadır. Üniversite loncalarının bu ve benzeri ayrıcalığa sahip olmasının esas nedeni ise bulundukları kente ekonomik ve siyasi anlamda katkı sağlıyor olmalarıdır.⁷⁸

Üniversitelerdeki fakülte sayısı değişkenlik göstermekle birlikte genel olarak Sanatlar, Teoloji, Dini Hukuk (*Decretum*), Sivil Hukuk ve Tıp fakültelerinden oluştuğu söylenebilir. Her üniversite bu kadar fakülteye sahip değildir. Örneğin 13. yüzyılın sonuna kadar Teoloji fakültesi sadece Oxford ve Paris Üniversitelerinde mevcuttur.⁷⁹ Paris Üniversitesi özelinde ise Sanatlar, Dini hukuk (*Decretum*), Teoloji ve Tıp fakülteleri bulunmaktadır.⁸⁰ Sivil Hukuk Fakültesi ise yoktur.⁸¹ Sanatlar Fakültesi haricindeki diğer fakülteler yüksek eğitim fakülteleridir. Her fakültenin kendine ait loncası mevcuttur. Bu loncalar Üstadlar veya Üstad naipleri tarafından yönetilmektedir.⁸²

⁷⁵ Rashdall, *Universities of Europe in the Middle Ages*, s. 9.

⁷⁶ Rashdall, *Universities of Europe in the Middle Ages*, s. 10. Mezunlar eğitimden muaf tutulmalarına rağmen sınava tabidirler. “*Licentia docendi*” verilmesi üniversiteler için bir ayrıcalık olarak kabul edilmiştir. Ard arda üniversitelerin açıldığı on üçüncü yüzyılda üniversiteler rekabet adına ayrıca bir de “*ius ubique docendi*” adında, sınavsız eğitim verebilme hakkı vaad etmişlerdir. Papa IV. Innocent (ö. 1254)’in buyruğu ile kurulan Toulouse Üniversitesi buna örnek olarak gösterilebilir.

⁷⁷ Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, s. 394.

⁷⁸ Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, s. 90.

⁷⁹ Rashdall, *Ortaçağda Entelektüeller*, s. 8.

⁸⁰ Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, s. 95.

⁸¹ Rashdall, *Universities of Europe in the Middle Ages*, s. 8.

⁸² Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, s. 95.

Paris Üniversitesi'nde mevcut bulunan fakülteler arasında en büyük olan Sanatlar Fakültesidir ve temel eğitim burada verilmektedir. Toplam altı yıl süren bu eğitimin ikinci yılını bitiren öğrenciye “bakalorya” derecesi, eğitim sonunda ise “doctor” ünvanı verilmektedir. Doktor ünvanı alan mezun öğrenci yüksek eğitim fakültelerinden birinde eğitim alma hakkı kazanmaktadır.⁸³

Üniversiteliler hem hocalar hem de öğrenciler, ruhbana mensup olup, bulundukları yerin piskoposunun cemaatinin üyeleri olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle üniversitenin başı da ilk etapta piskopostur.⁸⁴ Orta Çağ'da eğitimin skolastiklerin hakimiyetinde olması, bilhassa din adamları ve ruhbanların en azından temel bilgilere sahip olma arzusundan kaynaklanmaktadır.⁸⁵ Öğrenciler ve hocaların bazıları Fransiskanlar, Dominikanlar ve St. Augustine müritleri gibi dilenci tarikatlere⁸⁶ mensupken, bir kısmı ise ruhban olmakla birlikte seküler veya laik olarak adlandırılan din adamlarıdır.⁸⁷

Üniversitelerin etkinlik gücünün fazla olmasının bir başka sebebi Papa tarafından desteklenmeleridir. Nitekim III. Celestine (ö. 1198) üniversite loncalarına ilk defa farklı imtiyazlar tanımış, III. Innocent (ö. 1216) özerklik vermiş ve IX. Gregorius (ö. 1241) ise ünlü fermanı *Parens Scientiarum* ile bu loncalara yeni ayrıcalıklar vermiştir.⁸⁸

Üniversite'nin yöneticisi şansölyedir.⁸⁹ Şansölye piskopos tarafından görevlendirilmiş memurdur. Ancak sonraki dönemlerde üniversite yöneticisi loncalar tarafından seçilmeye başlanmıştır. Her loncanın en yüksek dereceli öğretim görevlisi-

⁸³ Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, s. 99.

⁸⁴ Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, s. 86-87.

⁸⁵ Rashdall, *Universities of Europe in the Middle Ages*, s. 27.

⁸⁶ Çalışmaksızın dini bir gereklilik olarak geçimlerini dilenme yöntemiyle sağlayan ruhban tarikatlerdir. Bu tarikatın mensupları fakirlik yemini ederlerdi. Bu tarikatler Papa'nın sadık destekçileri olduğundan üniversitelerde Papa tarafından desteklenirlerdi. Bkz. Britannica, T. Editors of Encyclopedia, “Mendicant”, *Encyclopedia Britannica*, (Çevrimiçi) <https://www.britannica.com/topic/mendicant-Roman-Catholicism>, 19 Ocak 2021.

⁸⁷ Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, s. 85-92.

⁸⁸ Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, s. 90. Le Goff ayrıca bu imtiyazların üniversite elemanlarını Papalık memuru yapma amacına matuf olduğunu belirtmektedir.

⁸⁹ Ülgen, “Geç Ortaçağ'da Avrupa'daki Üniversiteler”, s. 350.

ki buna *üstad (master)* denilmektedir- bu yöneticiyi seçmek hususunda söz hakkı sahibi olmaktadır.⁹⁰ Üniversitede görev yapan öğretim üyeleri ise Orta Çağ boyunca genellikle eş anlamlı olarak *magister, master, doctor* ve *professor* şeklinde anılmaktadır. En sık kullanılan ünvanlarsa *master* (üstad) ve *magister*dir.⁹¹

Öğretim üyesi olmak için yirmi yaşını doldurmuş olmak ve yüz kızartıcı suç işlememiş olmak şartı aranırdı. Teoloji Fakültesi'nde öğretim üyesi olmak için aranan yaş şartı ise otuz beşti. Ayrıca sekiz yıllık teoloji eğitimi başarılı bir şekilde tamamlanması beklenirdi.⁹² Bu eğitim döneminde dört yıl boyunca Kitab-ı Mukaddes tefsiri üzerine çalışılır daha sonraki iki yıl boyunca *Sentences* şerhi ile uğraşıldıktan sonra staj yapılırdı.⁹³

*Studium generale*lerin belli bir müfredatı yoktur ve dersler her isteyen öğrencilerin katılımına açıktır. Bu sebeple öğrencilerin derse devam etme zorunluluğu bulunmamaktadır.⁹⁴ Dersler genellikle hocanın baş anlatıcı olduğu ve öğrenci katılımının beklenmediği *lectio* şeklinde işlenmektedir.⁹⁵

Teoloji Fakültesi için temel kaynaklar şunlardır: Kitab-ı Mukaddes, Patristik dönem Kitab-ı Mukaddes tefsirleri, Aziz Augustinus'un (ö. 430) *De Trinitate, De Civitate Dei* ve *Cofessiones* adlı eserleri, Peter Lombard'ın (ö. 1160) *Sentences (Hikmetler Kitabı)* adlı kitabı ve şerhleri, Petrus Abelardus'un (ki kendisi ayrıca Paris Üniversitesinin fikir babasıdır.) *Sic et Non* adlı kitabı ve daha geç dönemde ise Thomas Aquinas'ın (ö. 1274) *Summa Theologica* adlı ansiklopedik eseri.⁹⁶

Modern eğitim kurumları üniversitelerin öncüsü olan Orta Çağ *studium generale*leri ilk etapta bina-kampüs-kütüphaneden ziyade bir teşkilatlanmanın adı olmuştur. Yerel okulların ve katedral okullarının ihtiyacı karşılamadığı noktada ortaya

⁹⁰ Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, s. 88.

⁹¹ Rashdall, *Universities of Europe in the Middle Ages*, s. 21.

⁹² Rukancı, Anameriç, "Ortaçağ'da İlk Üniversiteler: Studium Generale", *Felsefe Dünyası*, 2004/1, Sayı 39, s. 176.

⁹³ Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, s. 99.

⁹⁴ Rukancı, Anameriç, "Ortaçağ'da İlk Üniversiteler: Studium Generale", s. 172.

⁹⁵ Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 331.

⁹⁶ Rukancı, Anameriç, "Ortaçağ'da İlk Üniversiteler: Studium Generale", s. 178.

çıkan ve daha sonra kurumsallaşan bu eğitim-öğretim merkezleri Avrupa’da Yüksek Öğretim’in başlangıcına işaret etmektedir. İlmi uyanışın simgesi olarak kabul edilebilecek olan bu kurumların doğma süreci görüldüğü üzere büyük bir zaman periyodunu kapsamakta ve özellikle küçük rönesansın doğal bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Roma İmparatorluğu’nun Doğu-Batı bloğu şeklinde ayrılışından sonra bilim dili olan Yunancaya erişimini kaybeden Batı bloğu bu yeniden doğuş süreci için bu defa Arapçayı kullanmıştır. Tercümeler sayesinde artık bilim dili Latince olan Batı eskisinden daha büyük bir literatürle karşılaşmıştır. Bu literatür belli başlı birtakım tepkilerle karşılaşsa da kabul edilip özümsemeye çalışılmıştır. Nihayetinde İslâm filozoflarının eserleri ve düşünceleri Batı’nın eğitim sitemine girmeyi başarabilmiştir.⁹⁷

2. XIII. YÜZYILDA AVRUPA İLİM MERKEZLERİNDE GAZZÂLÎ DÜŞÜNCESİ

Ebu Hamid el- Gazzâlî 1058 veya 1059 yılında Horasan eyaletinin Tus kentinde doğmuştur. Ünlü bir Eş’arî kelamcısı ve fakihtir. Selçuklular devrinde yaşamış olan düşünür sultan ve vezirin iltifatını kazanmış ve bu iltifat sayesinde bir yüksek öğretim kurumu denilebilecek olan Nizamiye medresesinde müderris olarak görev yapmıştır.⁹⁸ Gazzâlî’yi bugün dahi ilgi konusu yapan şey ise onun senkretik olarak kabul edilebilecek düşünce sistemidir. Nitekim Gazzâlî için İslam kelâmı-sufizmi ve felsefesini mezcettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.

Fakih ve kelamcı olan Gazzâlî senelerini felsefe öğrenmeye harcamıştır. Onun *İhyâ-u ulûmi ‘d-dîn* adlı eseri bir yandan Müslümanın dini yaşantısına dair kuşatıcı bir bakışı temsil etmekte, öteki taraftan *Tehâfüt* adlı eseri ise İslâm dünyasındaki felsefe etkinliğine büyük katkılarda bulunmaktadır.⁹⁹ İleriki bölümlerde inceleme konusu

⁹⁷ Bu meseleye üçüncü bölümde daha genişçe yer verilmiştir.

⁹⁸ Mustafa Çağrı, “Gazzâlî”, *DİA*, C. XIII, İstanbul, TDV Yay., 1996, s. 530.

⁹⁹ Anthony Minnema, “The Latin Readers of Algazel”, Yayınlanmamış doktora tezi, University of Tennessee, USA, 2013, s. 6.

olacak Gazzâlî'nin bu eseri bir felsefe eleştirisi olmakla birlikte ayrıca kullandığı mantık ve argümantasyon yöntemi felsefî düşünceden ilham almaktadır.¹⁰⁰

Gazzâlî'nin İslâm entelektüel dünyasına katkısı göz ardı edilemeyecek kadar fazla olmakla birlikte, düşünürün Latin Batı'ya etkisi daha az bilinmektedir.¹⁰¹ Bu tez çalışmasının konusu olan *Errores Philosophorum*'da Gazzâlî için ayrıca bir başlık açılmıştır. Sadece bu bile Gazzâlî'nin Latin Batı'da bilindiğinin ve okunduğunun göstergesi olabilir. Ancak problemi Batı ilim camiasının Gazzâlî'yi bilmesinden ziyade nasıl ve nereden okuduğu etrafında tartışmak daha isabetlidir. İslâm dünyasındaki tüm tanınırlığına rağmen Gazzâlî, Latin Batı'da 16. yüzyıla kadar genellikle *Makâsidu'l-felâsife* adlı eseriyle bilinmiştir. Elde olan materyalin kısırlığı nedeniyle ise Batı'da Gazzâlî'nin sufi yönüne veya felsefî kelâm yönüne dair referanslar bulunmamaktadır.¹⁰²

Gazzâlî 1111 yılında vefat ettiğinde İslâm düşüncesi Avrupa'da yeni yeni keşfedilmeye başlamıştır. Yukarıda ele alındığı üzere 11. yüzyılda ve özellikle büyük kütüphanelere sahip Toledo'nun Hristiyanlar tarafından yeniden ele geçirilmesiyle Arapça'dan Latinceye eser tercümeleri başlamıştır.¹⁰³ İlk etapta basit konularda yapılan tercümeler 12. yüzyılın sonuna doğru Aristoteles ve İbn Sînâ (ö. 1037) tercümeleriyle devam etmiş, 13. yüzyılda ise İbn Rüşd (ö. 1198) tercümeleri başlamıştır.¹⁰⁴

Tercümeler genellikle bireysel çabadan öte takım çalışması olarak yapılmaktadır. Arapça bilen biri tarafından yerel Roma diyalektiğine, Roma diyalektiğinden ise muhtemelen bir din adamı tarafından edebî Latinceye tercümeler

¹⁰⁰ Jules Janssens, "al-Ghazali's Tahâfut: Is It Really a Rejection of Ibn Sina's Philosophy", **Journal of Islamic Studies**, Oxford Centre for Islamic Studies, 12:1, 2001, s. 1-5.

¹⁰¹ Minnema, "The Latin Readers of Algazel", s. 7.

¹⁰² Minnema, "The Latin Readers of Algazel", s. 12.

¹⁰³ Burnett, "The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century", **Science in Context**, Vol. 14, 2001, s. 249-252.

¹⁰⁴ Hasse, "Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century", ed. Edward N. Zalta, (Çevrimiçi) https://www.philosophie.uni-wuerzburg.de/fileadmin/06010000/temp/Palermo_neu.pdf, 14 Kasım 2019., s. 1-3.

gerçekleşmektedir.¹⁰⁵ Gazzâlî tercümeleri ile ilgilenen ekip ise başını ünlü mütercim Dominicus Gundissalinus'un (ö. 1190) çektiği Toledo merkezli bir ekiptir. Bu ekip Arapça konuşan birinin yardımıyla Gazzâlî'nin *Makâsıdu'l-felâsife*'sinin tercümesini 12. yüzyılın üçüncü çeyreğinde gerçekleştirmiştir.¹⁰⁶ Bu tercüme esere verilen isimden de anlaşılacağı gibi- *De Philosophorum Intentionibus*- oldukça literal bir tercüme niteliği taşımaktadır.¹⁰⁷ Tercüme etmek için bu eserin tercih edilme sebebi ise muhtemelen Aristoteles felsefesini daha iyi anlama çabasıdır.¹⁰⁸ Nitekim Aristoteles felsefesi tek başına anlaşılacak derecede karmaşıktır ve İslâm dünyasında filozofu anlamak ve anlamlandırmak adına şerhlerin yazıldığı bir kültür olagelmıştır. Dolayısıyla Toledo'da yapılan tercümeler de önce Aristoteles'e daha sonrasında ise İslâm filozoflarının eserlerine odaklanmıştır.¹⁰⁹ Gundissalinus'un tercümeleri her ne kadar Aristoteles şerhlerinin dışında müstakil Arapça eserleri odağına alsa da bunları tercüme ederken amacının Aristoteles'in anlaşılmasına matuf olduğu söylenebilir.¹¹⁰

Gundissalinus'un *Makâsıdu'l-felâsife* tercümesi kısa sürede İspanyol yarımadasından çıkmış ve Avrupa'da dolaşıma girmiştir. Ancak önemli bir ayrıntı atlanmıştır. Gazzâlî'nin kitabı yazma amacını açıkladığı ve *Tehâfüt*'e bir giriş niteliğinde olduğunu belirttiği önsöz (mukaddime) kısmı ihmal edilmiştir.¹¹¹ Bu sebeple Gazzâlî Latin Batı'da bir Meşşâî olarak tanınmaya başlamıştır.¹¹² Öyle ki Gazzâlî'nin bu eseri ile İbn Sînâ düşüncesi arasındaki benzerliklerin fark edilmesi üzere Gazzâlî, İbn Sînâ takipçisi- özetçisi olarak telakki edilmeye başlanmıştır.¹¹³

¹⁰⁵ D'alverny, "Translations and Translators", s. 428-431.

¹⁰⁶ Burnett, "Arapçadan Latinceye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", s. 405-410.

¹⁰⁷ Minnema, "The Latin Readers of Algazel", s. 14-15.

¹⁰⁸ Burnett, "Arapçadan Latinceye", s. 407-419.

¹⁰⁹ Burnett, "Arapçadan Latinceye", s. 410-430.

¹¹⁰ Minnema, "The Latin Readers of Algazel", s. 16.

¹¹¹ Minnema, "Algazel Latinus: The Audience of the "Summa Theoricae Philosophiae" 1150-1600", **Traditio**, Cambridge University Press, Vol. 69, 2014, s. 161. Minnema eserin önsözünün yazılı olduğu tek bir yazma nüsha tespit edebildiğini belirtmektedir. Ayrıca bu önsözlü olan nüshanın tercümesinin Gundissalinus tarafından yapılmadığını, büyük ihtimalle ihmal edildiğini, daha sonraki bir tarihte başka bir tercüman tarafından yapıldığını belirtmektedir.

¹¹² Özcan Akdağ, "XII. Yüzyıl Avrupa'sında Gazzâlî İmajı", **Bilimname**, XXXIV, 2017/2, s. 500.

¹¹³ Minnema, "The Latin Readers of Algazel", s. 17. Minnema Gazzâlî düşüncesine gerçek anlamda vâkıf olan Roger Bacon, Raymond Martin gibi kimselerin varlığından da söz etmektedir.

Bundan dolayı Latince ismiyle *Algazel* aslında sadece kağıt üzerinde mevcut bir filozof olarak telakki edilebilir.¹¹⁴ Önsözün ihmal edilmesinin başka bir sonucu ise eserin adının Latin dünyada karşıladığı göreve binaen *Summa Theoricae Philosophiae* (*Filozofların Görüşlerinin Özeti*) şeklinde değişmesidir.¹¹⁵

Summa Theoricae Philosophiae kısa sürede İngiltere, Fransa ve İtalya’da Orta Çağ’ın en eğitimli zihinlerinin eline, üniversitelere ulaşmıştır. Tercümelerin nasıl ve ne şekilde kullanılacağına dair tartışmaların henüz bir sonuca varamadığı bir dönemde üniversitelinin eline geçen bu eser her ne kadar resmi müfredata dahil olamasa da sıkça okunan bir başvuru kaynağı haline gelmiştir.¹¹⁶ Nitekim esere yapılan atıflardan bunun anlaşılması mümkün olmaktadır. Minnema 13. yüzyılda Gazzâlî’ye atıf yapan Thomas Aquinas (ö. 1274), Albertus Magnus (ö. 1280), Roger Bacon’ın (ö. 1292) da aralarında bulunduğu kırk bir yazar tespit ettiğini söylemektedir.¹¹⁷ Nitekim atıf yapan yazarlardan bir diğeri *Errores Philosophorum* yazarı Romalı Giles’tir.

¹¹⁴ Minnema, “Algazel Latinus: The Audience of the “Summa Theoricae Philosophiae” 1150-1600”, s. 161.

¹¹⁵ Minnema, “The Latin Readers of Algazel”, s. 17.

¹¹⁶ Minnema, “Algazel Latinus: The Audience of the “Summa Theoricae Philosophiae” 1150-1600”, s. 167.

¹¹⁷ Minnema, “Algazel Latinus: The Audience of the “Summa Theoricae Philosophiae” 1150-1600”, s. 166.

İKİNCİ BÖLÜM
GİLES'İN HAYATI VE FELSEFESİ

1. ROMALI GİLES'İN HAYATI, KARIYERİ VE FELSEFİ ESERLERİ

Romalı Giles veya Latince orijinali ile *Aegidius Romanus* (ö.1316), Orta Çağ skolastik felsefesinin önemli isimlerinden biridir. 13. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Giles'in gerek teoloji gerekse felsefe alanında birçok eseri bulunmaktadır. Özellikle siyasete dair *De Regimine Principum* eseriyle tanınan Giles'in felsefî eserleri 13. ve 14. yüzyıllarda üniversite müfredatının bir parçası olsa bile¹¹⁸ çeşitli sebeplerden dolayı yeterince ilgi görememiştir. Giles'e dair çalışmalar 1970li yıllarda onun sadece bir Thomist olmadığı iddialarından sonra artmaya başlamıştır. Gianfranco Fioravanti ve Francesco Del Punta önderliğinde Italian Union Accademica Nazionale tarafından *Aegidii Romani Opera Omnia* adında Giles'in eserlerini yayınlamaya yönelik bir proje geçen yüzyılda başlatılmıştır.¹¹⁹

Giles'in Paris'teki kariyeri Aristoteles'in Arapça şerhleriyle beraber Latinceleştirilmesi projesinin sonlarına denk gelmiştir.¹²⁰ Bu dönemde Sanatlar Fakültesi'nde Radikal Aristotelesçilik ve Radikal İbn Rüşdcülük yaygınlaşmış, seküler ve dilenci ruhban tarikatlere mensup hocalar arasında en alevli tartışmaların yaşandığı bir dönem olmuştur. Giles'in akademik kariyeri böyle kozmopolit bir ortamda şekillenmiştir. Aristoteles'in anlaşılması ve yorumlanması konusunda kendi neslinin en kilit isimlerinden biri olan Giles¹²¹ ayrıca St. Augustine tarikatının Paris'teki ilk üstad naibidir. Kariyeri boyunca üç kınama (*condemnatio*)¹²²ya şahit olmuş ve dini yönetimin bir parçası olmuştur. Yaşadığı dönemde gerek Katolik Kilisesi'ne gerekse Aziz Augustine tarikatine sadakete hizmet eden Giles'i, Fransa Kralı XI. Louise (ö.

¹¹⁸ Charles F. Briggs, "Life, Works and Legacy", *A Companion to Giles of Rome*, ed. P. S. Eardley, Charles Briggs, Leiden-Boston, BRILL, 2016, s. 25-26.

¹¹⁹ Briggs, "Life, Works and Legacy", s. 7.

¹²⁰ Briggs, "Life, Works and Legacy", s. 7.

¹²¹ Briggs, "Life, Works and Legacy", s. 25.

¹²² Papalık veya Piskoposluk makamları tarafından gerçekleştirilen aforoz benzeri eylemdir. Kınamaya dair ayrıntılı bilgiye üçüncü bölümde yer verilecektir.

1483) Thomas Aquinas, Albertus Magnus, Duns Scotus (ö. 1308) gibi otorite isimler arasında zikretmiştir.¹²³

1.1. Hayatı, Eğitimi ve Kariyeri

Düşünürün doğum tarihinin 1243, 1244 ile 1247 yılları arasında olduğu Giles araştırmacıları tarafından öne sürülmektedir. “Romanus”, “de Roma” künyelerinden yola çıkılarak Roma da doğduğu varsayılmaktadır.¹²⁴ Ailesini karşısına alarak Roma’da St. Augustine tarikatına¹²⁵ katılmış,¹²⁶ kısa bir süre sonra ise eğitim almak üzere tarikatın Paris’teki manastırına üniversite eğitimi alma amacıyla gönderilmiştir.¹²⁷ Giles’in felsefe eğitimine dair bir bulgu olmamakla beraber¹²⁸, resmî olarak Paris Üniversitesi’nde eğitime başlamadan önce St. Augustine Manastırı’nda felsefe ve sanat eğitimi aldığı düşünülmektedir. Bu eğitimin ardından muhtemelen 1266-67 yıllarında Giles Teoloji Fakültesi’ndeki eğitimine başlamış olmalıdır.¹²⁹ Üniversitede ise henüz St. Augustin tarikatının bir üstadı olmadığından dolayı, diğer dilenci tarikatların üstadlarından veya seküler eğitmenlerden ders aldığı sanılmaktadır. Ayrıca 1269-1272 yılları arasında Dominiken Üstad Thomas Aquinas’ın derslerine de katılmış olma ihtimali -ilk dönem eserlerindeki Thomist fikirler göz önüne alınırsa- bir hayli yüksektir.¹³⁰ Giles 1273 yılında “*bachelor*” ünvanı almaya hak

¹²³ Briggs, “Life, Works and Legacy”, s. 24.

¹²⁴ Del Punta, Luna, Donati, “Egidio Romano”, **Dizionario Biografico degli Italiani - Volume 42 (1993)**, (Çevrimiçi) http://www.treccani.it/enciclopedia/egidio-romano_%28Dizionario-Biografico%29/, 19 Şubat 2020.

¹²⁵ Papa IV. Alexander (ö.1199) tarafından 1256’da çeşitli dini grupların bir araya getirilmesi suretiyle kurulmuştur. Pini, Giorgio, “Giles of Rome”, **Theological Quodlibeta in the Middle Ages**, ed. Christopher Schabel, Leiden-Boston, BRILL, 2006, s. 233.

¹²⁶ Del Punta, Luna, Donati, “Egidio Romano”. Copleston ve Gilson, Giles’in manastıra katılma tarihi olarak 1260 yılını göstermektedir. Etienne Gilson, **Ortaçağda Felsefe**, çev. Ayşe Meral, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2007, s. 532; Frederick Copleston, **History of Philosophy Volume II: Medieval Philosophy**, London-New York, Continuum, 2003, s. 460.

¹²⁷ Briggs, “Life, Works and Legacy”, s. 9.

¹²⁸ Del Punta, Luna, Donati, “Egidio Romano”.

¹²⁹ Briggs, “Life, Works and Legacy”, s. 9.

¹³⁰ Briggs, “Life, Works and Legacy”, s. 9-10.

kazanmıştır.¹³¹ Böylece Giles St. Augustine tarikatında üniversite eğitime sahip en yüksek rütbeli bir kimse haline gelmiştir.¹³² Nitekim Giles’den önce tarikatın herhangi bir üyesinin üniversite eğitimi aldığı bilinmemektedir. Bu noktadan sonra Giles “üstad (*master*) ünvanı için çalışmalarına devam etmiş olmalıdır.¹³³

Paris Başpsikoposu Etiénne Tempier’in (ö. 1279) 1277’de Paris Üniversitesi’ni tehlikeli olarak addettiği Aristotelesçi ve İbn Rüşdçi fikirlerden arındırmak amacıyla iki yüz on dokuz maddelik bir “kınama (*condemnatio*)” metni yayınlamasıyla beraber Giles’in akademik kariyeri bir süre için sekteye uğramıştır.¹³⁴ Kınamanın doğrudan muhatabı aslen Sanatlar Fakültesi’ndeki seküler hocalar olsa da, birçok Thomasçı fikir de kınamadan nasibini almıştır.¹³⁵ Giles’in kınamayla ilişkisi ise benimsediği Thomasçı fikirler sebebiyledir. Giles doğrudan bu kınamanın muhatabı olmasa bile, muhtemelen Ghentli Henry’nin (ö. 1308) etkisiyle kınamadan ayrı bir soruşturmaya tâbi tutulmuştur. Soruşturma sonucunda Giles’e ait -bazıları Thomasçı- elli bir görüş¹³⁶ sakıncalı olarak kabul edilmiştir.¹³⁷

Giles’in kendisine karşı yürütülen bu soruşturmaya reaksiyonu kayda değerdir. Le Goff’un aktardığına göre Giles bu kınama hakkında “Bundan kaygı duymamak gerekir, çünkü bu önermelerin tümü, bütün Parisli hocaların toplantıya çağırılmasından sonra değil, bazı dar kafalıların isteği üzerine yapılmıştır.” diyerek, kınamayı ciddiye

¹³¹ Del Punta, Luna, Donati, “Egidio Romano”.

¹³² Pini, “Building the Augustinian Identity: Giles of Rome as Master of the Order”, **Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts**, ed. Kent Emery, Jr., William J. Courtenay, Stephen M. Metzger, Belgium, BREPOLs, 2012, s. 410-412.

¹³³ Briggs, “Life, Works and Legacy”, s. 9-10.

¹³⁴ Edgar Hocedez, “La Condemnation de Gilles de Rome”, **Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale**, Vol. 4, Peeters Publishers, 1932, s. 34-35. Kınamalarla ilgili geniş bilgi için üçüncü bölüme bkz.

¹³⁵ Kınamalarda Thomasçı fikirler ağırlıktaydı. Bu da kınamanın asıl amacının sorgulanmasına sebep olmuş ve geçerliliğinin kabul edilip edilmemesi hususunda tartışmalar ortaya çıkmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. John Wippell, “Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277”, **The Modern Schoolman**, LXXII, January/March 1995, s. 233-272. Thomas ve Giles’in görüşlerinin 1277’de ki kınamayla ilişkisi için bkz. Hissette, “Thomas d’Aquin Compromis Avec Gilles de Rome en Mars 1277?”.

¹³⁶ Giles’in kınanan görüşleri, Peter Lombard’a ait **Sentences** eserinin birinci kitabına dair şerhleri ve çeşitli Aristoteles şerhlerinden alınmıştır.

¹³⁷ Briggs, “Life, Wors and Legacy”, s. 10.

almadığını belirtmiştir.¹³⁸ Nitekim sonrasında ise Giles görüşlerinden vazgeçmek yerine bir *Apologia* yazarak, madde madde tüm görüşlerinin bir savunusunu yazmış ve fikirlerine açıklık kazandırmayı tercih etmiştir.¹³⁹ Bunun sonucunda ise henüz “öğretme lisansı (*licantia docendi*)” alamadan Paris Üniversite’sinden ayrılması istenmiş ve ders vermesi yasaklanmıştır.¹⁴⁰

Giles, sürgün edilmesinden sonra muhtemelen bir süre daha Paris’te kalmıştır. En ünlü eseri *De Regimine Principum*’u henüz Paris’ten ayrılmadan yazdığı düşünülmektedir.¹⁴¹ Giles’in Paris’ten ne zaman ayrıldığı bilinmemektedir. Ayrıca 1281’de tarikatının Padua’daki genel kuruluna katılıncaya kadar nerede olduğuna dair herhangi bir veri olmamakla beraber Fransa’da kaldığı ve Fransız asilzadelerin çocuklarına eğitmenlik yaptığı düşünülmektedir.¹⁴²

Giles sürgün yıllarını Hristiyan teoloji klasiklerini tekrar okuyarak değerlendirmiştir. Aziz Augustin ve Thomas Aquinas’ın öğretilerini mezc ederek, orijinal bir sistem ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁴³ Ayrıca St. Augustin tarikatının genel ilkelerini düzenleme ve eğitim müfredatı üzerinde çalışmış, böylece tarikatın diğer dilenci tarikatler gibi daha sistematik hale gelmesini ve sağlam bir mevki edinmesini sağlamaya çalışmıştır.¹⁴⁴ Muhtemelen metafizik alanında ilk kapsamlı eseri olan

¹³⁸ Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, s. 148-149.

¹³⁹ J.M.M.H. Thijssen, “1277 Revisited: A New Interpretation of The Doctrinal Investigations of Thomas Aquinas and Giles of Rome”, *Vivarium*, Vol. 35, No. 1, Leiden, BRILL, 1997, s. 79.

¹⁴⁰ Hocedez, “La Condemnation de Gilles de Rome”, s. 37. Aslında bu kınama 13. yüzyılda birçok defa karşılaşılan yasaklamaların en kapsamlısı ve muhtemelen en etkilisidir. Tempier zikredilen maddelerden herhangi birini savunan, öğreten ve dinleyen herkesin, yedi gün içerisinde kendini üniversite rektörüne veya psikoposa teslim etmediği sürece, aforoz edilmesine hükmetmiştir. Giles’e karşı yürütülen soruşturma dolayısıyla onun da din dışı ilan edilmesi gerekirdi. Ancak muhtemelen ona karşı yürütülen dava hiçbir zaman bir kesin bir yargıya varamamış, neticede sonraki Papa’nın müdahalesiyle da rafa kaldırılmıştır. Thijssen, “The Condemnation of March 7, 1277”, *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400*, University of Pennsylvania Press, 1998, s. 40-42, 54.

¹⁴¹ Del Punta, Luna, Donati, “Egidio Romano”

¹⁴² Briggs, “Life, Works and Legacy”, s. 11.

¹⁴³ Briggs, “Life, Works and Legacy”, s. 13.

¹⁴⁴ Pini, “Building the Augustinian Identity: Giles of Rome as Master of the Order”, s. 412.

Theoremata de esse et essentia adlı eserini de müfredata ekleme amacıyla bu yıllarda kaleme almıştır.¹⁴⁵

1285 yılına gelindiğinde Giles'in eline üniversiteye dönebilmek için bir fırsat geçirmiştir. Eski Papa IV. Martin'in (ö. 1285) görevden çekilmesiyle birlikte papalık makamına, Giles'in daha önce kendisiyle iyi ilişkiler geliştirdiği IV. Honorious (ö. 1287) getirilmiştir.¹⁴⁶ Giles'in ricasıyla Papa, durumunun yeniden gözden geçirilmesi için Paris Piskoposuna talimat vermiştir. Sonuç olarak aynı yıl Giles Paris'e geri dönerek öğretme lisansı almaya hak kazanmış ve "Üstad" ünvanıyla dersler vermeye başlamıştır. Ayrıca 1277 kınamasına konu olan görüşlerinin bir kısmından vazgeçtiğini bildirmiştir.¹⁴⁷ Böylece St. Augustine Tarikatı'nın 1293 yılına kadar Paris Üniversitesi'ndeki ilk ve tek temsilcisi olmuştur.¹⁴⁸

Giles'in 1287 yılında doktora ünvanı almasıyla beraber tarikatındaki itibarı artmıştır. Öyle ki aynı yıl Floransa'da yapılan toplantıda Giles'in o dönemdeki ve gelecekteki tüm öğretileri, tarikatın resmî doktrini olarak kabul edilmiştir.¹⁴⁹

Paris Üniversitesi'nden ayrıldıktan sonra Giles'in kilise siyasetine dahil olduğu söylenebilir. Özellikle Papa VIII. Boniface (ö. 1303) ile olan yakınlığı Giles'in kilisedeki konumuna da pek çok katkı sağlamıştır. 1294'te Fransa'nın en prestijli bölgelerinden biri olan Bourges'e Başpiskopos olarak atanmıştır.¹⁵⁰ Görevi boyunca pek çok konuda eleştirilmiştir, özellikle görev yerinden çok Vatikan'da zaman

¹⁴⁵ Briggs, "Life, Wors and Legacy", s. 13.

¹⁴⁶ Briggs, "Life, Works and Legacy", s. 13.

¹⁴⁷ Del Punta, Luna, Donati, "Egidio Romano".

¹⁴⁸ Briggs, "Life, Works and Legacy", s. 14. Giles'in akademik kariyeri hakkında daha geniş bilgi için ayrıca bkz.: Pierre Mandonnet, "La Carrière Scolaire de Gilles de Rome (1276-1291)", **Revue Sciences Philosophiques et Théologiques**, Vol. 4, No. 3, 1910, s. 480-499.

¹⁴⁹ Del Punta, Luna, Donati, "Egidio Romano". Bu noktada Giles henüz kırılı yaşlarındaydı. Pini'ye göre bu tarikatın Fransisken ve Dominikenlere benzemeye çalışmasının bir sonucudur. Giles'den önce kimsenin öğretisi henüz ölmeden resmî doktrin olarak kabul edilmemiştir. Bkz.: Pini, "Building the Augustinian Identity: Giles of Rome as Master of the Order", s. 412.

¹⁵⁰ Lienhard Carey, **Biographical Dictionary of Christian Theologians**, ed. Patrick W. Carey, Joseph T. Lienhard, Connecticut-London, Greenwood Press, 2000, s. 21. Giles'in Boniface tarafından bu kadar desteklenmesinin sebeplerinin başında, Giles'in Papa'nın meşruiyetini savunması olabilir. Önceki Papa ölmeden görevden çekildiği için Colonna kardinalleri Boniface'in papa olamayacağını iddia etmişlerdir. Giles gerek sözlü olarak gerekse yazılı olarak Papa'nın tarafında olmuştur. Pini, "Building the Augustinian Identity: Giles of Rome as Master of the Order", s. 415-417.

geçirmesi tepki çekmesine sebep olmuştur. Özellikle Papa ile yakınlığı sorgulanmıştır. Ancak Giles'in Papa ile olan yakınlığı hem kendisine hem de mensup olduğu tarıkata fayda sağlamaktaydı. Bu sebeple Giles'in Papa tarafında konumlanmasının haklı gerekçeleri olduğu söylenebilir.¹⁵¹

Giles'in Boniface ile ilişkisinin yakınlığına delil olarak düşünürün yazdığı *De renuntiatione papae* adlı eser gösterilebilir. Bu eserde Giles, Boniface'in papalığının meşruiyetini savunma işine girişmiştir. Nitekim önceki Papa Honorius, alışlagelmişin dışında bir şekilde, ölümünden önce, kendi isteğiyle Papalık vazifesinden çekilmiş, vazifesini Boniface devralmıştır. Bu sebeple bazı kardinaller arasında onun meşru Papa olmadığını iddia edenler bulunuyordu. Giles eserini bunun aksini kanıtlamak için kaleme alarak muhalif olan kardinallerin önünü kesmeyi amaçlamış ve mevcut yönetimle daha sıkı ilişkiler geliştirmiştir. Papalık adına kardinallerle görüşen Giles, 1297 yılında onları iddialarından vaz geçirebilmeyi başarmıştır.¹⁵²

Boniface'in ölümünden sonra hamisiz kalan Giles, yeni Papa V. Clement'ten (ö. 1314) beklediği desteği göremeyince Fransa'ya geri dönmüştür. Papa'nın Fransa kralı ile arasında çıkan siyasi gerilim sebebiyle tüm Fransa psikoposlarını Roma'ya çağırmasıyla beraber Roma'ya yola çıkmıştır. Bu gerilim Kilise ile devlet arasında çıkan ilk ciddi problemdir. Anlaşmazlık konusu ise Tapınak Şövalyeleri ile alakalıdır. Giles muhtemelen Roma'ya yolculuğu esnasında *De ecclesiastica potestae* adlı eserini kaleme alarak kral/devlet karşısında kiliseyi savunmuştur. Bu sebeple kral ile Papa arasında aracılık yapmıştır.¹⁵³ Bu noktadan sonra daha sessiz bir hayat sürmüş, özellikle siyasi polemiklerden kaçınmıştır.¹⁵⁴ 22 Aralık 1316 tarihinde Avignon'da hayatını kaybetmiştir.¹⁵⁵ Vasiyeti üzerine sahip oldukları ve kitapları tarikatının Paris yerleşkesindeki yeni manastırı Grands-Augustines'e bırakılmıştır.¹⁵⁶

¹⁵¹ Briggs, "Life, Works and Legacy", s. 14-20.

¹⁵² Briggs, "Life, Works and Legacy", s. 19-21.

¹⁵³ Briggs, "Life, Works and Legacy", s. 21-24.

¹⁵⁴ Del Punta, Luna, Donati, "Egidio Romano".

¹⁵⁵ Gilson, **Ortaçağda Felsefe**, s. 532.

¹⁵⁶ Briggs, "Life, Works and Legacy", s. 24.

Yaşadığı yüzyıla damgasını vuran Giles'in Hristiyan felsefesine katkıları azımsanmayacak derecededir. St. Augustin Tarikatı'nın, saygın bir kurum olması konusunda önemli bir rol oynamıştır. Giles sayesinde tarikat Orta Çağ'da başarılı bir enstitü haline gelmiştir.¹⁵⁷ Yazdığı Aristoteles şerhleri ise hem üniversite müfredatının bir parçası olmuş hem de kendisine “*Yeni Şarih (novus expositor)*” ünvanının verilmesine vesile olmuştur.¹⁵⁸

1.2. Eserleri

Giles'in çeşitli disiplinlere dair eserleri mevcuttur. Bu eserlerin bir kısmı tahkikli olarak neşredilmiş olsa da büyük bir yekûnu rulo şeklinde bulunmaktadır. Bu eserler teolojik, politik ve felsefi şeklinde tasnif edilebilir. Ayrıca onun sözlü şekilde vaaz olarak neşredilen eserleri de mevcuttur. Bu çalışmanın sınırları gereği felsefi eserleri hakkında kısaca bilgi verilecek, teolojik ve politik eserleri değerlendirmeye alınmayacaktır.¹⁵⁹ Bununla beraber Giles'in felsefe eserleri temel olarak üç dönemde incelenebilir. 1269'dan 1277'ye kadar Thomasçı fikirler içeren erken dönem eserleri, 1277-1285 yılları arası kınamaların etkisiyle yazdığı eserler ve 1285-1316 yılları arası olgunluk dönem eserleri.¹⁶⁰

Giles'in felsefeye dair kaleme aldığı eserler kendi özgün eserleri ve şerhleri olarak iki kısımda ele alınabilir. Düşünürün felsefe şerhleri Sanatlar Fakültesi'nde zorunlu eğitimin bir parçası olan Aristoteles'in eserlerine dairdir. Bu şerhler Giles'in erken dönem eserleri arasında sayılabilir.¹⁶¹ Giles *I. Analitikler'e Super libros Priorum analyticorum* adında bir şerh kaleme almıştır. Bu eserin çeşitli yazmaları

¹⁵⁷ Pini, “Building the Augustinian Identity: Giles of Rome as Master of the Order”, s. 410.

¹⁵⁸ Silvia Donati, Cecilia Trifogli, “Natural Philosophy”, **A Companion to Giles of Rome**, ed. P.S. Eardley, Charles Briggs, Leiden-Boston, BRILL, 2016, s. 73.

¹⁵⁹ Giles'in eserlerinin ayrıntılı bir listesi için bkz. Briggs, Eardley, “Editions of Giles of Rome's Works”, **A Companion to Giles of Rome**, ed. P.S. Eardley, Charles Briggs, Leiden-Boston, BRILL, 2016 s. 276-281.

¹⁶⁰ Pini, “Building the Augustinian Identity: Giles of Rome as Master of the Order”, s. 420.

¹⁶¹ Frederick Copleston, **History of Philosophy Volume II: Medieval Philosophy**, London-New York, Continuum, 2003, s. 410.

bulunmaktadır. Bu eser 1968 yılında Frankfurt'ta basılmıştır.¹⁶² Giles'in erken dönem eserleri arasında yine Sanatlar Fakültesi'nde eğitim aldığı yıllarında kaleme aldığı diğer Aristoteles şerhleri – *De Generatione et Corruptione*, *Physics*, *Metaphysics* ve *Organon*'un bazı bölümleri, *Sentences*'in birinci kitabının şerhi, *De Plurificatione Intellectus Possibilis*¹⁶³ ve bu çalışmanın da konusu olan *Errores Philosophorum* sayılabilir.¹⁶⁴ Bahsi geçen Aristoteles şerhleri üzerine herhangi bir çalışma olmamakla beraber tahkikli bir edisyonları da bulunmamaktadır. Giles'in bu eserleri bugüne rulo halinde ulaşabilmiştir.¹⁶⁵

Giles'in eserlerinin kronolojik sıralamasında *Errores Philosophorum* en erken eseri olarak öne çıkmaktadır.¹⁶⁶ Bununla beraber eserin Romalı Giles'e aidiyeti hususunda kimi şüpheler mevcuttur. Bu iddiaları en son dile getiren Del Punta, Luna ve Donati, bu eserin Giles'e ait olmayabileceğinin en önemli gerekçesi olarak “Formların Çokluğu” tezinin eserdeki ifadesini zikretmişlerdir. *Errores Philosophorum*'da çokçuluğu savunan Giles'in erken dönem düşüncesinde, Thomas Aquinas'ın öğrencisi ve takipçisi olduğu göz önünde bulundurulduğunda, tekçiliği savunduğunu ve *Errores Philosophorum*'un yazılma tarihinin en geç 1270-1271¹⁶⁷ yılı olabileceğini ifade eden Donati, Luna ve Del Punta, bu sebeple eserin Giles'e aidiyeti hususunda şüpheyne düşmüşlerdir.¹⁶⁸ Bununla beraber eserin Giles'ten başka kime ait olabileceği konusunda da herhangi bir görüş belirtilmemiş, Giles'ten başka

¹⁶² Briggs, Eardley, “Editions of Giles of Rome's Works”, s. 277.

¹⁶³ İbn Rüşdcü mümkün aklın tekliği ve insandan ayrı bir akıl fikrinin ele alındığı bir eserdir. Carey J. Leonard, “A Thirteen Century Notion of Agent Intellect”, *The New Scholasticism*, Vol. 37, No. 3, 1963. Bu eserin tahkiki Roma'da Helda Bulotta Barracco tarafından yapılmıştır. Bkz. Briggs, Eardley, “Editions of Giles of Rome's Works”, s. 278.

¹⁶⁴ Copleston, *History of Philosophy Volume II: Medieval Philosophy*, s. 410.

¹⁶⁵ Briggs, Eardley, “Editions of Giles of Rome's Works”, s. 277.

¹⁶⁶ Briggs, Eardley, “Chronology of the Works of Giles of Rome”, s. 275.

¹⁶⁷ Yazılış tarihini Mandonnet 1265 olarak zikretmiştir. Ancak Giles'in doğum tarihi 1245 olarak kabul edilse dahi, 1265 yılında bu kapsamda bir eser yazması mümkün görünmemektedir. Riedl, “The Dating of the *Errores Philosophorum*”, s. lv-lvi. Modern araştırmacılar tarafından gösterilen tarih ise yukarıda zikredilen 1270-1271 tarihleridir. Örneğin bkz. Del Punta, Luna, Donati, “Egidio Romano”.

¹⁶⁸ Del Punta, Luna, Donati, “Egidio Romano”. Bu tez eserin Giles'e ait olduğu ön kabulünden yola çıkarak yazılmıştır. Her ne kadar adı geçen yazarların endişeleri haklı ve kıymetli olsa dahi, Giles'in kariyeri boyunca düşüncesini sürekli revize etme eğiliminden dolayı farklı zamanlarda farklı tezleri savunmasında bir tutarsızlık görülmemelidir.

kime ait olabileceğine dair herhangi bir ipucu bulunamamıştır. Eserin kritikli neşrini hazırlayan Koch ise elde mevcut olan yazmaların birçoğunu incelediğini ve hemen hepsinde eserin “Aegidi Columnae Romani”ye yani Romalı Giles’e atfedildiğini belirtmiştir.¹⁶⁹ Ayrıca *Errores Philosophorum*’un 15. yüzyılda Giles’in *Sentences*’in ikinci kitabına yazdığı şerhle beraber Romalı Giles adı altında basıldığı göz önünde bulundurulduğunda en azından orta çağ boyunca eserin aidiyetinin tartışılmadığı kanıtlanmış olmaktadır.¹⁷⁰

Giles’in yukarıda bahsedilenler dışında ayrıca felsefi sorulara dair vaaz tarzında, yazılı ve nesir şeklinde kısa/özet eserleri de bulunmaktadır. Felsefi sorular/sorunlara matuf eserleri olarak *Questiones super librum De generatione*¹⁷¹, *Questio quid sit medium in demonstratione*¹⁷², *Questiones de esse et essentia*¹⁷³, *Questio deceptione*¹⁷⁴ eserleri sayılabilir. Bu eserler muhtemelen Giles’in Paris Üniversitesi’nde verdiği derslerle doğrudan ilişkilidir.¹⁷⁵ Kısa eserleri arasında ise Edgar Hocedez tarafından tercümeli neşri yapılan *Theoremata de esse et essentia*¹⁷⁶, Gerardo Bruni tarafından neşredilen *De differentia rhetoricae, ethicae et politicae*, Romana Martorelli Vico tarafından neşre hazırlanan *De formatione corporis humani*

¹⁶⁹ Koch, “The Question of Authorship”, **Errores Philosophorum: Critical Text With Notes and Introduction**, haz. Josef Koch, çev. John O. Riedl, USA, Marquette University Press, 1944, s. xxix. Eserin aidiyeti tartışmaları için bahsi geçen makale bkz.: Del Punta, Luna, Donati, “Egidio Romano”.

¹⁷⁰ Koch, “The Printed Editions”, **Errores Philosophorum: Critical Text With Notes and Introduction**, haz. Josef Koch, çev. John O. Riedl, USA, Marquette University Press, 1944, s. xiv-xv.

¹⁷¹ Venedik’te rulo halinde çeşitli nüshaları mevcuttur. Ayrıca Frankfurt’ta 1970 yılında yeniden basılmıştır. Bkz. Briggs, Eardley, “Editions of Giles of Rome’s Works”, s. 278.

¹⁷² Jan Pinborg tarafından çalışılmıştır. Bkz. Briggs, Eardley, “Editions of Giles of Rome’s Works”, s. 278.

¹⁷³ Venedikte çeşitli nüshaları bulunmaktadır. Tahkikli neşri bulunmamaktadır. Bkz. Briggs, Eardley, “Editions of Giles of Rome’s Works”, s. 278.

¹⁷⁴ Gerardo Bruni tarafından çalışılmış ve dergisinde yayınlanmıştır. Bkz. Briggs, Eardley, “Editions of Giles of Rome’s Works”, s. 278.

¹⁷⁵ Briggs, “Life, Wors and Legacy”, s. 14.

¹⁷⁶ 1277 kınamalarının etkisiyle yazdığı kitaplar arasında sayılabilir. Giles’in varlık-mahiyet ayrımı ile ilgili ilk eseri olarak kabul edilir. Bkz. Noëlle-Laetitia Perret, “Gilles de Rome”, (Çevrimiçi) https://www.arlima.net/eh/gilles_de_rome.html, 1 Mart 2020.

in utero ve Vincenzo Cilento tarafından hazırlanan *De gradibus formarum in ordine ad Christi opera* eserleri yer almaktadır.¹⁷⁷

Giles 1277 kınaması sonrası ve etkisiyle ise *Apologia*¹⁷⁸ adlı eseri olgunluk dönemi eseri olarak kabul edilebilir. Ayrıca sürgün yıllarında tevdi ettiği iki *Quodlibet*¹⁷⁹ eserleridir bu şekilde kabul edilmelidir.¹⁸⁰ Üniversitede tevdi ettiği altı *Quodlibet* ise onun olgunluk döneminin en önemli eserleridir.¹⁸¹

2. GENEL HATLARIYLA ROMALI GİLES'İN FELSEFESİ

Bu bölümde daha önce hayatı ve dünyasına kısaca değinilen Romalı Giles'in felsefesi genel hatlarıyla ele alınacaktır. Onun düşünce sisteminde felsefenin konumu ve önemine işaret etmesi bakımından öncelikle bilimlerin tasnifine yer verilecektir. Daha sonrasında düşüncesinin bel kemiğini oluşturan metafizik bahislerine bakışı ele alınacaktır. Son olarak ise kısaca bilgi teorisi/psikoloji görüşlerine yer verilecektir. Giles'in felsefesini tek başına okumanın yeterli olmadığı belirtilmelidir. Nitekim önceki bölümde Giles'i anlamak için yaşadığı dönemin panoramasına yer verilmiştir. Dolayısıyla düşünürün felsefesinin doğrudan üniversitelerle ve dolaylı olarak ise tercümelerle şekillendiğini hatırlatmakta fayda vardır. Bu minvalde yeri geldikçe düşüncesinin kaynaklarına dair atıflar yapılacaktır.

¹⁷⁷ Briggs, Eardley, "Editions of Giles of Rome's Works", s. 278.

¹⁷⁸ Briggs, "Life, Works and Legacy", s. 12.

¹⁷⁹ 1230 yılının başlarında Noel ve Paskalya tatilleri sırasında Paris Üniversitesi tüm dersleri askıya alıp, teoloji fakültesi mensuplarının katıldığı münazaralar düzenler, seyircilerin "de quodlibet" yani herhangi bir konuda sorduğu soruların fakülte üyeleri tarafından cevaplanması beklenirdi. Sorulan sorulara verilen cevaplar yazıyla kayıt altına alınırdı. Christopher Schabel, "Introduction", **Theological Quodlibeta in the Middle Ages**, ed. Christopher Schabel, Leiden; Boston, BRILL, 2006, s. 2-4. Giles kariyeri boyunca altı tanesi Üniversite bünyesinde olmak üzere sekiz **Quodlibet** tevdi etmiştir. Her biri farklı sorulara verilmiş cevaplardan oluşmaktadır. Giles'in tüm **Quodlibet**leri ve konuları için bkz. Pini, "Giles of Rome", s. 233-286, **Theological Quodlibeta in the Middle Ages** içinde.

¹⁸⁰ Copleston, **a.g.e.**, s. 410.

¹⁸¹ Pini, "Giles of Rome", s. 254-255.

2.1 Bilimler Tasnifi

Bilginin sınıflandırılması meselesinin kökenleri Antik Yunan'da Sofistlere dayanmaktadır. Daha sonra yedi özgür sanat olarak anılacak olan *trivium* (dilbilgisi, cedel ve hitabet) ve *quadrivium* (aritmetik, geometri, astronomi ve müzik) şeklindeki ayrımın temelleri de Antik Yunan'a uzanır.¹⁸² Orta Çağ Latin Dünyası da Roma mirası sayesinde bu ikili ayrımı benimsemiştir. Ancak ortaya konan bütün tasniflerin sadece *trivium* ve *quadrivium* ekseninde yapıldığını söylemek mümkün değildir. Nitekim 13. yüzyılda Aristoteles'in etkisi o kadar büyüktür ki bu ilimler tasnifi literatürüne de yansımıştır.¹⁸³

13. yüzyılda yaşayan Giles, kendisine atfedilen **Essentialis Pars Philosophiae-De Partibus Philosophiae Essentialis** olarak da bilinmektedir- eserinde bir bilimler tasnifi yapmıştır. Bu tasnife göre bilimler ancak varlıkların tasnif edilmesiyle düzgün bir sınıflandırmaya tabi tutulabilir. Zaten bilimler veya disiplinler arasındaki bu ayrımın sebebi varlıkların çeşitliliğidir.¹⁸⁴

Giles'e göre varlıklar ikiye ayrılır: bir akıl sebebiyle ortaya çıkan varlıklar ve bir akla sebep olan varlıklar. Burada kastedilen akıl insan aklıdır. İnsan aklı iki tür varlığa sebep olur. Bunlardan biri (i) zihnî (intentional), diğeri (ii) hakikî (reel) varlıktır. Zihnî varlık insan düşüncesinin ürünüdür. Hakikî varlık ise (iii) insandan sadır olan hareketler (aksiyon) ve (iv) maddi ürünler olarak ikiye ayrılır. İşte böylece insan aklının sebep olduğu dört varlık tarzı tespit edilmiş olur ve bu varlık tarzlarının her birine karşılık bir bilim dalı gelmektedir. Spekülatif bilimler, rasyonel bilimler, ahlak (moral), mekanik (teknik) bilimler.¹⁸⁵

¹⁸² Arıcı, "Tasnîfu'l-ulûm ve Enmûzecü'l-ulûm Literatürleri", **İlimleri Sınıflamak**, ed. Mustakim Arıcı, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019, s. 15.

¹⁸³ Arıcı, "Tasnîfu'l-ulûm ve Enmûzecü'l-ulûm Literatürleri", s. 17.

¹⁸⁴ Mikolaj Olszewski, "Philosophy According to Giles of Rome: De Partibus Philosophiae Essentialibus", **Medieval Philosophy and Theology**, USA, Cambridge University Press, 1998, s. 196.

¹⁸⁵ Olszewski, "Philosophy According to Giles of Rome", s. 197.

“*Scientia*” olarak isimlendirilen bu bilimler için Giles ayrıca “sanat (*ars*)” kelimesini de kullanmış, son olarak ise bu iki kelimeye “felsefe (*philosophia*)” kelimesini eklemiştir.¹⁸⁶ Bu kelimeleri eş anlamlı olarak kullanan Giles, daha sonra hangi bilimin gerçek anlamda bilim demeye layık olduğunu araştırma işine girmiştir.¹⁸⁷ Bunun için Giles bir bilimi bilim yapan iki esası belirlemiştir. Bu esaslardan ilki söz konusu bilimin doğruyu ve hakikati hedeflemesi, ikincisi ise inceleme alanının aklın nesneleri veya akla konu olabilecek şeyler olmasıdır. Bu bağlamda ne diyalektik ne ahlâk bilimleri ne de mekanik bilimler gerçek anlamda bilim olmaya layıktır. Çünkü ahlâk bilimleri ve teknik bilimler bu şartlardan ilkinin, yani hakikat araştırmasını karşılamazken; diyalektik ise ikinci şartı karşılamaz. Bu şartları en iyi şekilde karşılayabilen bilimler ise şüphesiz spekülatif (teorik/nazari) bilimlerdir.¹⁸⁸

Spekülatif bilimler -tıpkı Aritoteles’in *Metafizik*’inin altıncı kitabında olduğu gibi- temelde üçe ayrılır: İlâhî bilim veya teoloji, matematik ve fizik. Giles bu bilimler arasındaki farklılığın ise soyutluluk (*tecrîd*) derecelerinden kaynaklandığını düşünmektedir.¹⁸⁹ Fizik bilimi tikel olan bu veya şu duyusal maddeden soyutlama yapar ve inceleme alanı duyusal maddeden soyutlanan anlamlardır. Fizik bilimi bu maddeleri varlık veya tanım olması yönüyle de ele almaz. Matematik biliminin inceleme alanı ise her ne kadar akledilirler olsa da küllî bir tarzda duyusal maddeden soyutlama yapar. Son olarak metafizik ise her türlü maddeden soyutlama yapar.¹⁹⁰ Matematik bilimlerin kendi içerisinde tekrar bir bölünme söz konusudur. Fizik ve metafizik bilimler ise daha fazla bölünmeye ihtiyaç duymazlar.¹⁹¹

¹⁸⁶ Olszewski, “Philosophy According to Giles of Rome”, s. 210.

¹⁸⁷ Olszewski, “Philosophy According to Giles of Rome”, s. 198. Latince bir kelime olan “essentialis” zorunlu, gerekli, esas gibi anlamlara gelmektedir. Giles’in eserinin isminde de kullandığı bu kelimedenden de anlaşılacağı üzere onun asıl amacı “hakiki veya zorunlu” parça denilebilecek şeyin, bilimin hangi alanı olduğu sorusudur.

¹⁸⁸ Olszewski, “Philosophy According to Giles of Rome”, s. 199-200. Orta Çağ düşünürlerinin çoğuna göre bu öncelikli bir ayırım değildir. Bilimler öncelikli olarak ilahi bilimler ve beşerî bilimler şeklinde ayrılmalıdır. s. 198-199.

¹⁸⁹ Olszewski, “Philosophy According to Giles of Rome”, s. 201-202.

¹⁹⁰ Olszewski, “Philosophy According to Giles of Rome”, s. 202.

¹⁹¹ Olszewski, “Philosophy According to Giles of Rome”, s. 203.

Giles'in metafiziğin bölünmezliği hakkındaki bu tavrı Orta Çağ skolastisizminin genel tavrına uygun düşse de fiziğin bölünmezliği hususu Giles'e özeldir. Onun bu kanıya nereden vardığı bilinmemektedir. Ancak bununla beraber Aristoteles'in *Fizik* kitabına yazdığı şerhte fizik biliminin hareket eden cisimle ilgilendiğini söylediği ve hareket çeşitlerine dair bir sınıflandırma yaptığı bilinmektedir.¹⁹²

Giles *De Partibus Philosophiae Essentialis* eserinin bir bölümünü fizik-metafizik ilişkisine ayırmıştır. Burada “metafizik, fizikten sonra mı gelir?”, “Bir bilim olarak metafizik, fizik bilimlerini kuşatır mı?” sorularına cevap aramıştır. Giles'e göre metafiziğin fizikten sonra gelmesi imkânsızdır. Çünkü metafiziğin nesnesi ontolojik olarak fiziğin nesnesinden önce gelmektedir.¹⁹³ Aynı şekilde fizik biliminin metafiziğin bir dalı olması da mümkün değildir. Çünkü fizik bilimi ilkelerini, ilkelerine açıklık veren duyu algısına konu olan şeylerden almaktadır.¹⁹⁴

Spekülatif bilimler ve konular bu şekilde ortaya konulduktan sonra geriye diğer bilimler kalmaktadır. Rasyonel bilimleri diyalektik ve retorik olarak ikiye ayıran Giles, diğer Orta Çağ düşünürlerinde olduğu gibi gramer yani dil bilimlerini bu tasnife eklememiştir. Genellikle dil bilimleriyle bir tutulan mantığın ise Giles için önemli bir yeri vardır. Diyalektik biliminin bir dalı olan mantığın Giles'e göre gramerle bir tutulması yanlıştır. Çünkü mantık *ratio*'ya yani akla dayanırken gramer dile dayanmaktadır.¹⁹⁵

Mekanik bilimler gemi yapma, oymacılık gibi dallara ayrılmaktadır. Giles'in buradaki orijinal katkısı mekanik bilimleri madde ile ilgilenenler ve form ile ilgilenenler şeklinde bir ayırım yapmasıdır. Form ile ilgilenen mekanik bilimler madde

¹⁹² Olszewski, “Philosophy According to Giles of Rome”, s. 203. Giles'in neden böyle bir fikir değişikliğine gittiği bilinmemekle beraber, Olszewski fizik kitabına yazdığı şerhe dayanarak Giles'in fizik-doğa bilimleri ayrımı yapmış olabileceği kanısındadır. Bkz.: “Philosophy According to Giles of Rome”, s. 204-205.

¹⁹³ Olszewski, “Philosophy According to Giles of Rome”, s. 204-205.

¹⁹⁴ Olszewski, “Philosophy According to Giles of Rome”, s. 205.

¹⁹⁵ Olszewski, “Philosophy According to Giles of Rome”, s. 198-199.

ile ilgilenen mekanik bilimlere baskın olmakla birlikte sadece madde ile ilgilenen bilimler formla ilgilenen mekanik bilimlere hizmet etmektedir.¹⁹⁶

Ahlâk bilimleri kendi aralarında -Aristoteles'te olduğu gibi- yönettikleri toplum veya birliğe göre üçe ayrılmaktadır.¹⁹⁷ Etik, ruhun akleden kısmıyla, gazabî ve şehvî yönlerinin bir arada bulunması ve akleden kısmın diğer ikisine hakimiyetine dair kuralları belirlerken;¹⁹⁸ ekonomi, evin erkeği (*paterfamilias*) tarafından yönetilen aileye dair kuralları, siyaset ise kral tarafından yönetilen ülkenin kurallarını belirler.¹⁹⁹

Bilimleri böylece tasnif eden Giles, görüldüğü üzere spekülâtif bilim dediği metafiziğe özel bir önem atfetmiş ve onu bilim demeye layık olarak görmüştür. Metafiziği insan bilgisinin zirvesi sayan Giles, ayrıca metafiziğin insana nihai amacını göstererek, ona saf mutluluğu vaad ettiğini de kabul etmektedir.²⁰⁰

Özetle Giles Orta Çağ'da adet olduğu üzere sanat, bilim, felsefe kelimelerini eş anlamlı kullanmıştır. Düşünür bilimleri detaylı bir tasnife tabi tutmuş ve aralarında bir hiyerarşi gözetmiştir. Her ne kadar metafizik bu hiyerarşi de ayrıcalıklı bir yerde olsa da ileride zikredileceği üzere söz konusu teoloji olduğunda felsefi disiplinler Giles'e göre daha ikincil bir öneme sahiptir.²⁰¹

¹⁹⁶ Olszewski, "Philosophy According to Giles of Rome", s. 205.

¹⁹⁷ Olszewski, "Philosophy According to Giles of Rome", s. 206.

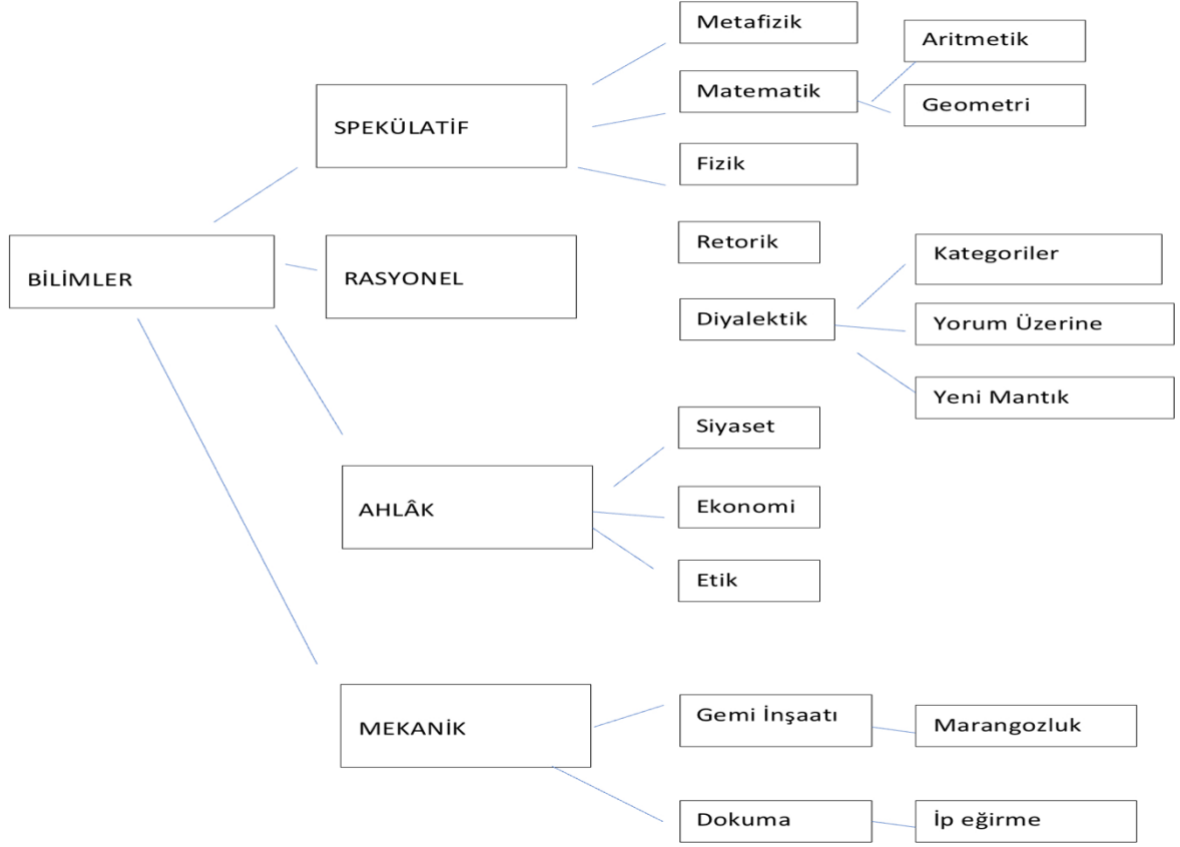
¹⁹⁸ Olszewski'ye göre buradaki etik tanımı siyaset tanımına benzetilmeye çalışılmıştır. Bunun sebebi ise orta çağda ahlak bilimleri denildiğinde "siyaset" in akla gelmesi ve artık bunun bir arketipe dönüşmesidir. Bkz. Olszewski, "Philosophy According to Giles of Rome", s. 206.

¹⁹⁹ Olszewski, "Philosophy According to Giles of Rome", s. 206.

²⁰⁰ Olszewski, "Philosophy According to Giles of Rome", s. 211.

²⁰¹ Orta çağ Hristiyan dünyasında ve özellikle on üçüncü yüz yılda bu alışıldık bir tavidir. Zira bazı tasniflerde teoloji felsefi disiplinler içine dahil edilmiş ve en yüce disiplin olarak addedilmiştir. Bkz. Arıcı, "Tasnîfu'l-ulûm ve Enmûzecü'l-ulûm Literatürleri", s. 17.

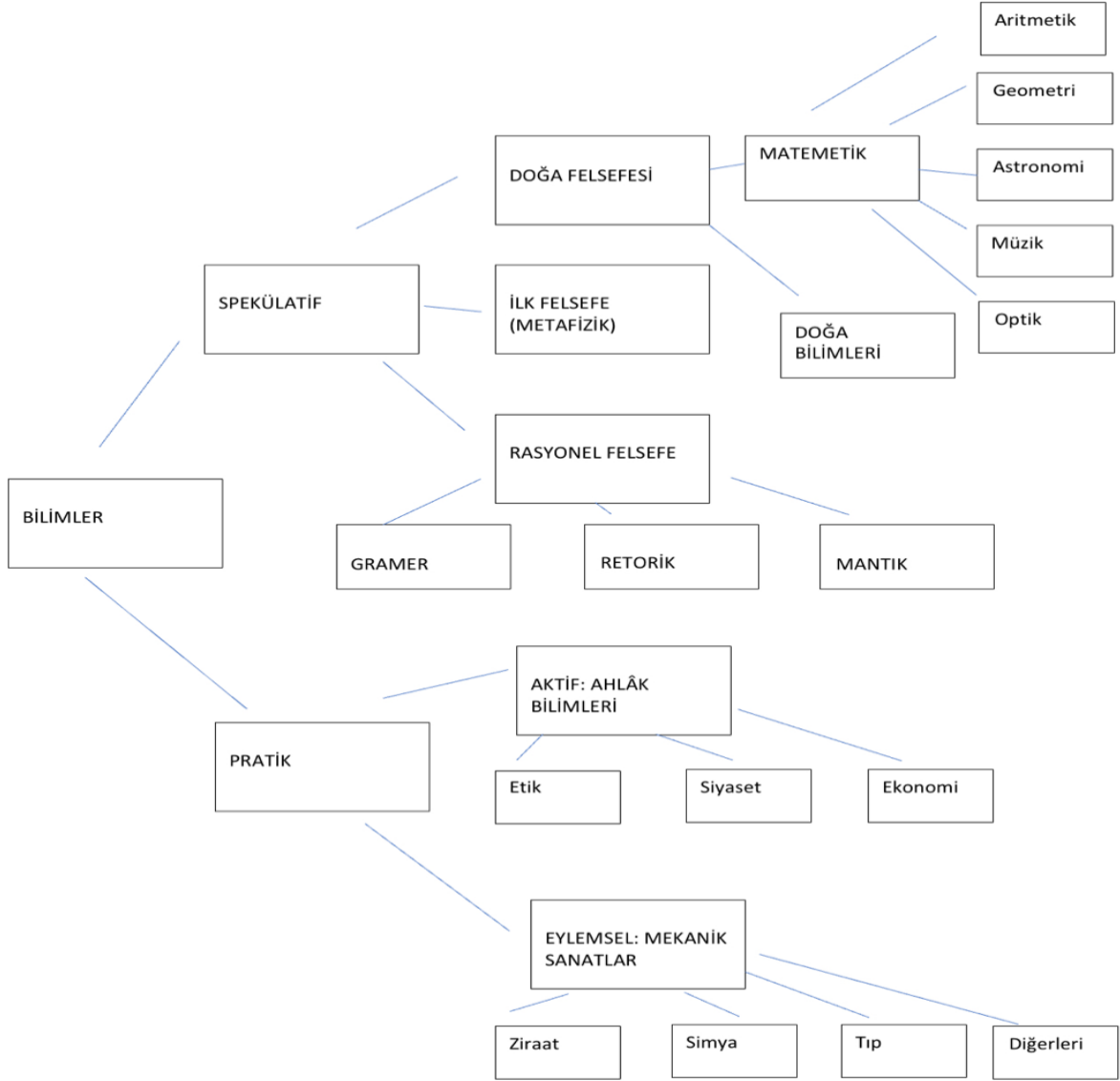
Tablo 1.1: Giles’e göre Bilimler



Olszewski'nin "Philosophy According to Giles of Rome", s. 209. Bu eserdeki tablo merkez alınarak hazırlanmıştır.

Yukarıdaki tabloda Giles'in bilimler tasnifi kabaca gösterilmeye çalışılmıştır. Bu tip bir tasnif esasen Orta Çağ'da diğer filozoflar/teologlar tarafından yapılan tasniflerle benzerlik göstermektedir. Giles'in hocası kabul edilen Thomas Aquinas'ta da benzer bir bilimler tasnifine rastlamak mümkündür.

Tablo 1.2: Thomas Aquinas’a göre Bilimler



“Thomas Aquinas”, **Interactive Historical Atlas of the Disciplines**, ed. Raphaël Sandoz, University of Geneva, <https://atlas-disciplines.unige.ch>. İnternet sayfasının 15 Haziran 2021 tarihi baz alınarak hazırlanmıştır.

Yukarıda iki düşünürün bilimler tasnifi tabloyla gösterilmiştir. Göze çarpan en büyük fark Thomas’ın bir bilim olarak teoloji ve metafiziği bir tutarak tasnifinde yer vermesidir. Giles’in tasnifinde ise ileride işaret edileceği üzere teolojinin daha ayrıcalıklı bir yeri vardır. Ancak denilebilir ki Giles’in teoloji ile kastettiği metafizik bilimler değildir.

Her iki düşünür arasında göze çarpan bir diğer fark ise Thomas'ın ilk etapta bilimleri ikili bir tasnife tâbi tutarken, Giles'in dörtlü bir ayrıma gitmesidir. Giles rasyonel bilimleri, spekülatif bilimlerden ayrı tutarken, Thomas rasyonel bilimleri spekülatif bilimlerin içerisinde zikretmiştir. Yine Thomas ahlâk bilimlerini ve mekanik bilimleri pratik bilişimler başlığı altında toplarken, Giles bilimleri ilk defa dört dala ayırırken ahlâk ve mekanik bilimlere ayrı ayrı yer vermiştir.

2.2. Metafizik

Orta Çağ Batı felsefe geleneğinde metafizik, bilimlerin tanrıçası (*Dea Scientiarum*) olarak kabul edilmiştir.²⁰² Bu sebeple skolastik alimlerin kendi düşünce sistemlerinde metafizik önemli bir konuma sahiptir. Skolastisizmin altın çağında yaşayan Giles'in düşüncesinde de metafiziğin merkezî bir yeri vardır. Felsefî eserleri haricinde, *Quodlibetler*'de ve hatta teolojiye dair metinlerinde metafizik meseleler geniş bir şekilde kendine yer bulur. Buna rağmen Giles'in metafizik düşüncesi, Thomas Aquinas'la karşılaştırıldığında hak ettiği değeri görmemiş ve genellikle Aquinas'ın gölgesinde kalmıştır. Özellikle varlık-mahiyet ayrımı hakkındaki görüşlerinin Thomasçı görüşle benzerlik göstermesi, Giles'in sadık bir Thomist olarak değerlendirilmesine sebep olmuştur.²⁰³ Her ne kadar Giles'in Thomas Aquinas'ın derslerinde bulunduğu ve onun öğrencisi olduğu bilinse de onun sadık bir takipçisi olduğu fikri yanlıştır. Denilebilir ki Giles'in Thomas'la hemfikir olduğu birçok konuda düşünce süreçleri Thomas'inkinden oldukça farklıdır.²⁰⁴ Ayrıca Giles, Thomas'ın birçok görüşünü sadeleştirip, düzeltmiş, yeniden yorumlamış ve yer yer eleştiri de getirmiştir denilmektedir.²⁰⁵

²⁰² Martin Pickavé, "Metaphysics", *A Companion to Giles of Rome*, ed. P.S. Eardley, Charles Briggs, Leiden-Boston, BRILL, 2016, s. 118.

²⁰³ Pickavé, "Metaphysics", s. 114.

²⁰⁴ Alessandro D. Conti, "Giles o Rome's Questiones Metaphysicales", *A Companion to Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, ed. Gabriele Galluzzo, Fabrizio Amerini, Leiden-Boston, BRILL, 2014, s. 255-256. Ayrıca bkz. Peter Nash, "Giles of Rome: A Pupil not a Disciple", *Readings in Ancient and Medieval Philosophy*, ed. James Collins, Newman Press, 1960.

²⁰⁵ Donati, Trifogli, "Natural Philosophy", s. 73.

Giles'in metafiziği, "Her insan doğası gereği bilmeyi arzular" şeklindeki Aristotelesçi tezden yola çıkarak, "Her insan metafiziği arzular mı?" sorusuyla başlamaktadır. Bu soruyu ilk etapta olumsuz olarak cevaplayan Giles, metafiziğin ne olduğu hakkında bir fikri olmayan insanların onu arzulayamayacağı kanısına varır. Ancak Aristoteles'in bu tezi bir yönüyle haklıdır ve her insan bilmeyi ister. Her bilme eylemi ise nihayetinde bir bilgelik arayışıdır. Eğer bilgelik ve metafizik bir tutulursa o halde "her insan metafiziği arzular" denilebilir.²⁰⁶

Metafizik bilginin mahiyeti hususunda skolastik felsefenin temel görüşü, onun "Tanrı'nın bilgisi" olduğudur. Metafizik, en mükemmel ifadesi Tanrı'da olan en yüce bir bilgi türüdür. Bu yüzdendir ki metafiziğe "Tanrı'nın Bilimi (*scientia Dei*)" de denilmiştir.²⁰⁷

Metafiziğin Tanrı'nın bilimi olduğu ortaya konulduktan sonra insanın bu bilgiyi elde edebilmesinin imkânı veya nasıllığı sorunu ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda "metafizik tipik bir beşeri bilim midir?", "meleklerin metafiziksel bilgisi insanınkinden farklı mıdır?" gibi sorular ortaya çıkmıştır. 13. yüzyılda skolastik alimlerin özellikle üstünde durduğu bu iki soru, iki farklı metafizik mi var sorusunu da gündeme getirmiştir.²⁰⁸

1277 krizinden önce Albertus Magnus metafiziğin Tanrı'nın bilgisi olduğunu ortaya koymuş, insanın da bu bilgiye sahip olabileceğini söylemiştir. Ama insanın bilgisi Tanrı'nın bilgisi gibi kusursuz olamaz. 1285'te Giles tekrar Paris Üniversitesi'ne döndüğünde bu tutum tamamıyla terkedilmiş ve her ne kadar Aquinas, Magnus'un kine benzer bir argüman geliştirerek problemi bertaraf etmeye çalıştıysa da şüpheyi yaklaşılr olmuştur.²⁰⁹

²⁰⁶ Pickavé, "Metaphysics", s. 115.

²⁰⁷ Pini, "Ex defectu intellectualis luminis: Giles of Rome on The Role and Limits of Metaphysics", **Questio**, No. 5, 2005, s. 528.

²⁰⁸ Pini, "Ex defectu intellectualis luminis: Giles of Rome on The Role and Limits of Metaphysics", s. 528-529.

²⁰⁹ Pini, "Ex defectu intellectualis luminis: Giles of Rome on The Role and Limits of Metaphysics", s. 530.

Metafiziğin konusu tartışmalarına gelindiğinde skolastik felsefe bir ikileme düşmüştür. 13. yüzyılda tüm Aristoteles Külliyyâtı üniversitelerdeki yerini aldığında, metafiziğin konusu problemi ortaya çıkmıştır. Aristoteles'in metinleri incelendiğinde metafiziğin konusunun hem “varlık olmak bakımından varlık (*being qua being*)” hem de “Tanrı (*Deus*)” olabileceği sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu probleme çözüm olarak Thomas Aquinas şunu önermiştir: Metafiziğin konusu varlık olmak bakımından varlıktır, varlık olmak bakımından varlığın illeti (*cause*) ise Tanrı'dır.²¹⁰

Giles 1277 Kınamaları'ndan önce Aquinas'ın argümanını takip ederek, metafizik-Tanrı ilişkisinden yola çıkmış ve Tanrının metafiziğin kendinde (*per se*) değil yalnızca *ex consequenti* yani sadece “ikincil olarak” metafiziğin konusu olabileceğini açıklamıştır.²¹¹

“... benzer şekilde ben metafiziğin konusunun kendinde ve öncelikli olarak varlık olmak bakımından varlık olduğunu söylerim. Varlık ise en çok, en iyi ve en hakiki şekilde Tanrı'da olduğundan, ben Tanrı'nın bu bilimin konusu olduğunu söylerim ancak kendinde değil, ikincil olarak.”²¹²

Metafiziğin konusu Tanrı mıdır sorusuna Giles, Aristoteles'i takip ederek, iki şekilde daha cevap vermiştir. Bunlardan ilki; her bilimin, konusunun varlığının ön kabulüyle başladığı önermesidir. Örneğin bir botanikçi, bitkilerin varlığını sorgulamaz ve bitkilerin varlığının ön kabulüyle bilim yapmaya başlar. Bu sebeple eğer “Tanrı” metafiziğin konusu ise, onun varlığının kanıtlanması metafizikçinin işi olmamalıdır. Ancak metafizikten başka bu işi yapabilecek daha üst bir bilim de yoktur.²¹³ Bu argümanda İbn Sînâ'ya benzer şekilde Giles tartışmayı Tanrı'nın varlığına dair deliller her ne kadar metafizik bilimi aracılığı ile getirilse de bu Tanrı'yı onun konusu yapmayacağı argümanı ile sonlandırmıştır.²¹⁴

²¹⁰ Pini, “*Ex defectu intellectualis luminis: Giles of Rome on The Role and Limits of Metaphysics*”, s. 530-531.

²¹¹ Pini, “*Ex defectu intellectualis luminis: Giles of Rome on The Role and Limits of Metaphysics*”, s. 531.

²¹² Giles, **Questiones Metaphysicales**, Venetiis 1521, Pikavé'den aktarımla, “*Metaphysics*”, s. 116.

²¹³ Pickavé, “*Metaphysics*”, s. 116.

²¹⁴ Pickavé, “*Metaphysics*”, s. 116.

Metafiziğin konusunun “Tanrı” olmadığına dair bir diğer bir önerme de şudur: Bilinmektedir ki, ontolojik kategoriler metafiziğin inceleme alanına girer. Çünkü fiil-infiyal (etkinlik-edilgenlik), birlik-çokluk, aynılık-farklılık diğer bilimlerde incelenmeksizin ön kabule tâbi tutulur, bu ilkeleri metafizikten alırlar. O halde bu kategorilerin metafizikte incelendiği açıktır. Eğer metafiziğin konusu Tanrı olsaydı, bu kategorilerin metafiziğin inceleme alanına girmesi saçma olurdu.²¹⁵

Pini’ye göre Tanrı’nın metafiziğin konusu olmaması fikrinin sebeplerinden bir diğeri ise Giles’in bilgi teorisinin temel görüşü olan “insanca bilimlerin keşfi (*scientia secundum modum humanum inventa*)” anlayışıdır.²¹⁶ Buna göre insan bilgisinin kaynağı duyulardır. Dolayısıyla metafiziksel bilginin de duyu tecrübesinin ürünlerinin üzerine kurulması gerekir. Ancak açıktır ki metafizik bilgi duyu bilgisinden oldukça uzaktır ve ancak birkaç seviye soyutlama sonucu elde edilebilir. O halde “bilimlerin insanca keşfi” görüşünün gerektirdiği üzere “Tanrı” metafiziğin ilk ve kendinde (*per se*) konusu olamaz. İnsan sahip olduğu bilişsel kuvvellerle doğrudan bir Tanrı kavrayışı elde edemez. İnsanın Tanrı’ya dair kavrayışı, Tanrı’nın “varlık olma yönü”nden öteye gidemez. O halde felsefi anlamda Tanrı bahsini çalışmak, sadece konusu “varlık” olan bir bilimde mümkündür.²¹⁷

Sonuç olarak denilebilir ki Giles metafiziğin konusu bahsinde konular arasında bir ayrım yapmış ve bir bilimin kendinde konusu (*subjectum principale per se et primo*) ve türevsel veya ikincil olarak konusu (*ex consequenti*) şeklinde bir ayrıma gitmiştir. Varlık olmak bakımından varlık metafiziğin kendinde “*per se*” konusu iken, Tanrı, metafiziğin ikincil/sonuç olarak “*ex consequenti*” konusu olmaktadır.²¹⁸

Giles’in metafiziğin konusu hakkındaki tüm görüşlerinin arkasında yatan asıl sebep teoloji ve metafiziğin arasını ayırmaktır. Hocası Thomas Aquinas gibi metafiziği bilimler hiyerarşisinin en üstüne yerleştirmiş, teolojii ise metafiziğin de üstünde bir yere koymuştur. Çünkü nihayetinde Giles metafiziği insanın doğal kapasitesinin

²¹⁵ Pickavé, “Metaphysics”, s. 116-117.

²¹⁶ Pickavé, “Metaphysics”, s. 117.

²¹⁷ Pickavé, “Metaphysics”, s. 117.

²¹⁸ Conti, “Giles of Rome’s Questiones Metaphysicales”, s. 257-258.

ulaşılabileceği bir bilgi (*ex puris naturalibus*) olarak yorumlar. Bu bağlamda teoloji ile metafiziğin arasını ayıran Giles, teolojik bilgi için salt insan kapasitesinin üstünde başka bilişsel kaynakların da gerektiği fikrini savunmuştur.²¹⁹ Kabaca metafizik insanın entelektüel kuvvelerine dayanırken ve bunlarla sınırlıyken, teoloji vahye dayanmaktadır denilebilir.²²⁰ Tüm bunlara rağmen Giles için metafizik bilgi, nihai mutluluğa ulaştıran bilgidir.²²¹ Nihayet Giles'in teolojik bilgiyi metafizikten ayırarak, metafiziği ontolojiye indirgediği söylenebilir. Teolojiden bağımsız bu metafiziğin konusu ise varlık olmak bakımından varlıktır (*Ens inquantum ens; ens in eo quod est*).²²²

Bir ontoloji olması bakımından metafizik evrenseldir. Onun konusu genel anlamda varlıktır ve bundan dolayı var olan her şey metafiziğin inceleme alanına girer. Bu metafizik dışındaki bilimlerin gereksiz olduğu sonucuna götürmez. Nitekim bunun aksi de mümkün değildir.²²³ Metafizik yöntemsel olarak da diğer bilimlerden ayrılır. Diğer tüm bilimler tikelden tümele doğru bir rota izlerken; illetlere ulaşmak için malullerden yola çıkarken, metafizikse tam aksi bir yönde tümelden tikele; illetlerden malullere bir rota izler.²²⁴

Pini, Giles'in 1285'te Paris Üniversitesi'ne geri dönmesinin ardından metafizik anlayışının daha karamsar bir hal aldığı düşüncesindedir.²²⁵ Giles 1289/90 yıllarındaki dördüncü *Quodlibet*'inde metafizik bilginin insana ait bir bilgi olduğunun altını çizerek "*Scientia Dei*" anlayışına itiraz etmiştir. Giles'e göre her ne kadar bir insanın bilgisi sonsuzca genişleyebilse de, ilahi varlıkların veya cennetle kutsanmış ruhların bilgisinin yüceliğine erişmesi mümkün değildir.²²⁶ Bunun sebebi ise metafiziğin çıkış

²¹⁹ Pickavé, "Metaphysics", s.115.

²²⁰ Pini, "*Ex defectu intellectualis luminis: Giles of Rome on The Role and Limits of Metaphysics*", s. 532.

²²¹ Pickavé, "Metaphysics", s. 115-116.

²²² Giles, **Questiones Metaphysicales**, Pickavé'den aktarımla, "Metaphysics", s. 115-116.

²²³ Pickavé, "Metaphysics", s. 118.

²²⁴ Pini, "*Ex defectu intellectualis luminis: Giles of Rome on The Role and Limits of Metaphysics*", s. 534.

²²⁵ Pini, "*Ex defectu intellectualis luminis: Giles of Rome on The Role and Limits of Metaphysics*", s. 539.

²²⁶ Pini, "Giles of Rome", s. 285.

noktasının sadece mahlûkat ve cismanî şeyler olması değil, ancak metafiziksel argüman yönteminin, insanın bu hayattaki her türlü bilgiyi edinme yöntemi olan gidimli (discursive) akıl yürütme yöntemine dayanmasıdır.²²⁷ İnsanın istidlâlî yöntemi takip etmek zorunda oluşunun sebebi entelektüel (akılsal) güçlerinin yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Bu hayatta insan bilgisi maddeye bağlı olduğundan ve insan aklının güçleri bundan dolayı tam anlamıyla yetkin olmadığından, aklın yaptığı muhakeme de eksiktir. Dolayısıyla bilgisi de eksik veya kusurludur.²²⁸ Giles, metafizik bilginin bu istidlâlî doğasından dolayı, bu tip bir bilginin Tanrı'nın veya meleklerin bilgisi olamayacağı görüşündedir.²²⁹ Tanrı ve meleklerin bilgisi hadsîdir. Teorik olarak insan ise ruhu bedeninden ayrılp artık maddeyle bir ilişkisi kalmadığında, akli tam anlamıyla yetkinleşir ve hadsî bir kavrayış elde etme imkânına kavuşur.²³⁰

İnsan mantık bilimi sayesinde birçok aşama ve kıyas zinciri ile kendisinden çok daha güçlü bir aklın bir anda ve hadsî olarak kavradığını, istidlâlî olarak kavrar.²³¹ Bu hayatta insanın ruhunda bulunan akılsal güçleri, bir madde ile -bedenle- beraberliğinden dolayı sadece duyular aracılığı ile bilgi edinebilir. O halde teorik olarak bir madde ile bulunmayan ruh herhangi bir akıl yürütme veya kıyasa başvurmaksızın şeylerin mahiyetlerini bilebilir. Melekler bu kabildendir. İnsan ruhu da bedenden ayrıldığında- ölüp henüz yeniden dirilmeden- bu hale gelecektir.²³²

Metafizik bilgiyi sadece bu dünyaya ait gören Giles için, metafizik insanın zayıflığı ve çaresizliğinin bir devası/tesellisi olmaktan öteye gitmez.²³³ Thomas'ın

²²⁷ Pini, “*Ex defectu intellectualis luminis: Giles of Rome on The Role and Limits of Metaphysics*”, s. 534.

²²⁸ Pickavé, “*Metaphysics*”, s. 119.

²²⁹ Selefi Thomas Aquinas gibi, diskürsif-diskürsif olmayan (sezgisel) bilgi ayrımı yapan Giles, metafizik bilginin diskürsif bir bilgi türü olduğunu söyleyerek Aquinas'tan ayrılır. Bunun sonucu olarak Giles Tanrı'da veya meleklerde metafizik bilginin olmadığı görüşünü ortaya koymuştur. Bkz. Pini, “*Ex defectu intellectualis luminis: Giles of Rome on The Role and Limits of Metaphysics*”, s. 535-540.

²³⁰ Pickavé, “*Metaphysics*”, s. 119.

²³¹ Pini, “*Ex defectu intellectualis luminis: Giles of Rome on The Role and Limits of Metaphysics*”, s. 534-535.

²³² Pini, “*Ex defectu intellectualis luminis: Giles of Rome on The Role and Limits of Metaphysics*”, s. 535.

²³³ Pini, “*Ex defectu intellectualis luminis: Giles of Rome on The Role and Limits of Metaphysics*”, s. 538.

metafiziğin istidlâlî bir doğaya sahip olmayıp, ölüm sonrası hayatta da değerli ve geçerli olduğu iddiasına karşı Giles, metafiziğin sadece bu dünyada kıymetli olup, ölümden sonraki hayat için bir anlam ifade etmediği itirazını getirmiştir.²³⁴

Bu düşünce farklılığının altında iki alimin insan ruhunun doğası ile ilgili düşünceleri yatmaktadır. Aquinas’a göre insan ruhu bedeniyle birlikteyken, tek başına olduğu halden daha iyi bir durumdadır. Giles’e göre ise insan ruhunun maksimum potansiyeline ulaşamamasının yegâne sebebi, bedenidir. Çünkü insan ruhu tek başına adeta melek mertebesinde dir.²³⁵

1280 yılından sonra Giles metafizik bilginin imkânı hususunda hatadan kaçınmak adına sadece metafizik bilginin değil, istidlâlî yapıdaki tüm insani bilginin (yani ay altı alemdeki her tür bilimin) mümkün olup olmadığı noktasında çok daha şüpheci bir tavır takınmıştır.²³⁶ Özellikle beşinci *Quodlibet*’ini tevdi ettikten sonra metafiziğin evrenselliği (veya tümelliği) ve insanın bilişsel kapasiteleri hakkında daha karamsardır. İnsan bilgisinin sadece kusurlu/eksik değil, hatalarla dolu olduğunu düşünmektedir. En büyük filozof olarak gördüğü Aristoteles’in felsefesi bile, dünyanın sonsuzluğu hakkındaki sofistik argüman ve mufârik akılların sayıları gibi hatalarla doludur.²³⁷

Giles’in insan bilgisiyle alakalı tüm bu söylediklerine rağmen Pickavé, onun tamamiyle bilginin imkânını reddetmediğini savunur. Pickavé’ye göre Giles’in amacı, insan bedeninde bulunmak zorunda olan ruhun duyulara maruz kaldığında hata yapmaya meyilli olduğunu ortaya koymaktır.²³⁸ Yani insan bilgisinin imkânsızlığını değil sadece kusurlu olabileceğini göstermektedir.

²³⁴ Pini, “*Ex defectu intellectualis luminis: Giles of Rome on The Role and Limits of Metaphysics*”, s. 537-538.

²³⁵ Pini, “*Ex defectu intellectualis luminis: Giles of Rome on The Role and Limits of Metaphysics*”, s. 537-538.

²³⁶ Pini, “*Ex defectu intellectualis luminis: Giles of Rome on The Role and Limits of Metaphysics*”, s. 539.

²³⁷ Pini, “*Ex defectu intellectualis luminis: Giles of Rome on The Role and Limits of Metaphysics*”, s. 539.

²³⁸ Pickavé, “*Metaphysics*”, s. 119.

Hilomorfizmi benimseyen Giles'e göre cismanî cevherlerin²³⁹ hepsi madde ve formdan oluşur. Yeni bir oluşum için şu üç şey gereklidir: Fâil, mefûl ve yaratma (hareket) modu. Giles'e göre tabiî (doğal) faillerin kendi ilineksel etkinlikleri vardır ancak bu failler kendinde ve kendilerinde etki edecek güce sahip olmadıklarından, etki etmek için pasif bir prensip olan maddeye ihtiyaç duyarlar.²⁴⁰ Bu oluşum süreci bir anda gerçekleşmeyip, belli bir zamana ihtiyaç duyar.²⁴¹ Maddi bir şeyden başka bir maddi şeyin oluşması, ilkinin maddesinin ikincisinin maddesinde değişim dönmüşüme neden olması yoluyla gerçekleşir. Cismânî cevherlerin nasıl meydana geldiği incelenerek bu durum daha iyi anlaşılabilir. Örneğin bir ateşten başka bir ateşin oluşması için önce ateş bir maddeye etki eder, o maddede belli değişim ve dönüşümlere neden olur. Böylece o madde ateş formunu almaya hazır olur ve bu maddenin ateş formunu almasıyla "oluşum" süreci sona erer.²⁴² Bu oluşum sürecinin belli başlı sonuçları vardır. Bir cismin varlığı sona erdiğinde, başka herhangi bir tabiî (doğal) fâil onu tekrar meydana (oluşa) getiremez. Çünkü tabiî (doğal) fâiller değişim-dönüşüm yoluyla etki ederler.²⁴³

Giles'e göre oluş süreci iki aşamada gerçekleşmektedir. İlk aşamada madde yeni formu kabul eder, alır. İkinci aşamada ise yeni bir cisim oluşur. Her ne kadar iki aşama birbirinin aynı gibi gözükse de Giles, ilk aşamanın tabiî (doğal) failin doğrudan sonucu, ikinci aşamanın ise failin etkisinin sonucu olduğunu söyler. Yani şöyle denilebilir: Yeni bir madde-form kompozisyonunun oluşumunda tabiî (doğal) fâil kendinde var olmaya dair bir potansiyel olan şeyi oluşturur, sonra onun var olmasına neden olur.²⁴⁴

²³⁹ Bu Giles'in Thomas Aquinas'tan ayrıldığı noktalardan biridir. O, evrensel hilomorfizmi reddederek, madde-form kompozisyonunun sadece ay altı alemdeki cismânî cevhere has olduğunu savunmuştur. Bkz. Cecilia Trifogli, "Giles of Rome", **Medieval Science, Technology and Medicine An Encyclopedia**, ed. Thomas F. Glick, Steven J. Livesey, Faith Wallis, New York, Routledge Revivals: Taylor & Francis, 2006, s. 256-257.

²⁴⁰ Pickavé, "Metaphysics", s. 121.

²⁴¹ Pickavé, "Metaphysics", s. 121.

²⁴² Pickavé, "Metaphysics", s. 120-121.

²⁴³ Pickavé, "Metaphysics", s. 121-122.

²⁴⁴ Pickavé, "Metaphysics", s. 122.

Giles, cismânî şeylerde bulunan formu ikiye ayırır: *Forma partis*²⁴⁵ ve *Forma totius*²⁴⁶. Buna göre örneğin insan nefsi (ruhu), cismânî olan insanın cevherî formu iken, “insanlık” türsel formudur.²⁴⁷

Orta Çağ’da formlar varoluşun ilkesi olarak görülürdü. Ancak formlar arasında ayırma giden Giles cevherî formun varoluş için gerekli hatta belirleyici ancak yeterli olmadığını savunur. Cevherî formun öncelikli etkisi cismânî şeye “akledilebilirliği” sağlamaktır. Örneğin insan ele alındığında onun cevherî formu, insana akledilebilirliğini veren insan nefsidir. Ancak insanın varolması için bu yeterli değildir. İşte bu noktada türsel form devreye girer. Cismani şeyin doğası ve özü de denilen türsel form, cismin hem cevherî formunu hem de maddesini kuşattığından var olmanın asıl şartıdır.²⁴⁸

13. yüzyıla damgasını vurmuş en önemli tartışmalardan biri cevherî formların çokluğu tezidir. Bu tartışma İbn Sînâ’nın *De Anima*’sı ve Gundissalinus’un *De Anima*²⁴⁹ eserinden sonra skolastik alimlerin üzerinde en çok durdukları konulardan biri haline gelmiştir. Tartışma alimleri tekçiliği savunanlar ve çoğulluğu savunanlar olarak iki kulvara ayrılmıştır. Tekçiliği savunan Giles’in 1277 Kınamaları’nda hedef gösterilmesinin sebeplerinden biri de budur.²⁵⁰ Tartışmanın temel sorusu, insanda tek bir formun mu bulunduğu yahut insanın birden fazla forma mı sahip olduğudur. İlk etapta psikolojinin problemi olan bu soru daha sonra kapsamı genişletilerek metafiziksel bir mesele haline getirilmiştir.²⁵¹

²⁴⁵ Bundan sonra cevherî form olarak zikredilecek.

²⁴⁶ Bundan sonra türsel form olarak zikredilecek.

²⁴⁷ Pickavé, “Metaphysics”, s. 122.

²⁴⁸ Pickavé, “Metaphysics”, s. 123.

²⁴⁹ Tercümeler dönemini çalışan araştırmacıların çoğuna göre Gundissalinus’un bu eseri özgün bir eser olmayıp, İbn Sînâ’nın Ruh Üzerine adlı eserinin Latince adaptasyonudur. Örneğin bkz.: Karlığa, **İslam Düşüncesi’nin Batı Düşüncesi’ne Etkileri**, s. 254.

²⁵⁰ J. M. M. H. Thijssen, “1277 Revisited: A New Interpretation of the Doctrinal Investigations of Thomas Aquinas and Giles of Rome”, **Vivarium**, C.35, S.1, BRILL, Leiden, 1997, s. 85-86.

²⁵¹ D. A. Callus, “Forms, Unicity and Plurality of”, **New Catholic Encyclopedia**, (Çevrimiçi) <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/forms-unicity-and-plurality>, 9 Haziran 2020.

Problemin çıkış noktası; Ghentli Henry'nin dikkati çektiği üzere, İsa'nın yaşayan bedeninin Peter'ın yaşayan bedeniyle aynı olup olmadığı sorusudur. Bu dönemde Paris Üniversitesi'nde genel olarak kabul edilen görüş, Thomas tarafından formüle edilen her insanda tek bir cevherî formun bulunduğu görüşüdür. Thomas'a göre eğer insan irâdî hareket için ayrı, canlılık için ayrı, akletmek için ayrı formlara sahip olsaydı bu insanın bütünlüğüne ve tekliğine zarar verirdi. Bundan dolayı Thomas insanda sadece bir formun olabileceğini ve bunun da akleden nefis olduğu görüşünü savunmuştur.²⁵² Thomas daha sonra bu görüşü tüm varlıkları içine alacak şekilde genişletmiş ve her cevherin sadece tek bir cevherî forma sahip olabileceğini söylemiştir. Bu hususta halefi Thomas'ı takip edilen Giles sadece söz konusu insan olduğunda tereddütlü davranmıştır.²⁵³ Donati'ye göre bu meselenin teolojik uzantılara sahip olan felsefî bir problem oluşu Giles'in bu tereddüdüne sebep olmuştur.²⁵⁴

Ghentli Henry'nin Paris Üniversitesi'nde konuyu tekrar gündeme getirmesiyle birlikte İsa'nın yaşayan bedeni ile ilgili problemlere sebep olduğundan, cismânî formun tekliği meselesi tekrar tartışmaya açılmıştır. Tartışmalar sonucunda teklik tezinin yeniden dirilme, evharist (ekmek şarap ayini) ve cismânî haşır gibi öğretilere ters düştüğü sonucuna varılmıştır.²⁵⁵ Her ne kadar teklik tezi 1286 yılına kadar resmi olarak “*erroneous*” kabul edilmese de bunu savunanlar soruşturmayla tâbi tutulmuştur. Hatta bundan dolayı Giles 1285'te tekçilik görüşünden vazgeçmek zorunda kalmıştır.²⁵⁶

Giles formun tekliği tezi ile beraber, ilk maddenin (prima materia) tek olduğu görüşünü de savunmuştur. Buna göre alem tek çeşit bir maddeden yaratılmıştır. Giles'e

²⁵² Callus, “Forms, Unicity and Plurality of”.

²⁵³ Trifogli, “Giles of Rome”, s. 197.

²⁵⁴ Silvia Donati, “Giles of Rome”, **A Companion to Philosophy in the Middle Ages**, UK, Blackwell Publishing, 2012, s. 267.

²⁵⁵ Thijenssen, “1277 Revisited”, s. 73-75.

²⁵⁶ Donati, “Giles of Rome”, s. 257-258.

göre bunun aksinin söz konusu olması bu evrenin bütünlüğüne zarar vermektedir. Dolayısıyla ay üstü alemin de ay altı alemin de maddesi aynıdır.²⁵⁷

Giles'e göre cisim, üç şeyden meydana gelir: madde, cevherî form ve varlık. Madde ve cevherî form, cismin esas parçalarıdır. Giles muarızlarının buradaki varlıkla ilgili öne sürülebilecekleri görüşleri tek tek belirleyip, bunların her birine itiraz etmiştir. Bunlardan ilki; varlığın cismin esas parçası olmadığı görüşüdür. Buna göre varlık, madde ve cevherî formun kompozisyonundan başka bir şey değildir.²⁵⁸ Giles bu görüşe meleklerin varlığı meselesini örnek göstererek itiraz etmiştir. Çünkü Giles'e göre melekler saf formdur ve onların maddesi yoktur. Eğer varlık madde-form kompozisyonundan başka bir şey olmasaydı, meleklerin varlığı açıklanamazdı.²⁵⁹

Varlıkla ilgili öne sürülebilecek bir diğer görüş ise varlığın itibârî olduğu ve ancak bir faile nisbetle varlıktan söz edilebileceğidir.²⁶⁰ Ghentli Henry'e atfedilen bu görüşe Giles itiraz etmiştir. Ancak düşünür varlığın mahiyetten ayrı hâricî bir gerçekliğe sahip olduğu fikrini de reddetmiştir. Giles'e göre eğer varlığın haricî bir gerçekliği varsa ve mahiyetten de farklı bir şeyse ya kendisi bir cevher olmalıdır yahut bir araz olarak kabul edilmeli ve dokuz araz kategorisinden birine girmelidir. Giles varlığın bir cevher olması fikrine karşı çıkmıştır ve şu şekilde itiraz etmiştir: Eğer varlık bir cevher olsaydı, madde-suret kompozisyonu da bir cevher olduğundan cismin iki cevherden oluşması gerekirdi ki bu imkansızdır. Bir cisimde yalnız bir cevher (ve yalnız bir cevherî form) bulunabilir. Ancak varlık bir araz da olamaz, çünkü ontolojik olarak arazların cevherden sonra gelmesi gerekir.²⁶¹ Ve bilindiği üzere varlık araz kategorilerinde yer almaz. Bu noktada Giles yeni bir kavramlaştırmaya giderek varlığın cevherin kategorilerinden biri olduğunu iddia eder. Ancak onun cevherin kategorilerden biri oluşu onun cevher olmasından değil, cevherin amacı, hedefi veya

²⁵⁷ G. J. McAleer, "Disputing the Unity of the World: The Importance of *Res* and the Influence of Averroes in Giles of Rome's Critique of Thomas Aquinas Concerning Unity of the World", **Journal of the History of Philosophy**, Vol. 26, No. 1, 1998, s. 32.

²⁵⁸ Pickavé, "Metaphysics", s. 124- 125.

²⁵⁹ Pickavé, "Metaphysics", s. 125.

²⁶⁰ Pickavé, "Metaphysics", s. 125-130.

²⁶¹ Peter Nash, "The Accidentality of *Esse* According to Giles of Rome", **Gregorianum**, GBPress, Vol. 38, No. 1, 1957, s. 104.

limiti oluşundan kaynaklanmaktadır.²⁶² Bu hususa Giles noktanın durumunu örnek göstermiştir. Aslen noktanın bir genişliği, derinliği veya sayısal herhangi bir değeri olmadığından nicelik olarak kabul edilmemesi gerekir. Ancak nokta çizginin limiti olduğundan bir nicelik olarak kabul edilmiştir. O halde varlık da cevherin bir limiti olarak kabul edilirse, cevherî bir kategori olarak sayılabilir.²⁶³

Giles görüldüğü kadarıyla cevher kavramını iki şekilde kullanmıştır. Kimi zaman alışılan şekilde cevher kavramını, madde-form-varlık kompozisyonu şeklinde kullanmış, kimi zamansa mahiyeti ifade edecek şekilde madde-form birlikteliğini ifade etmek için kullanmıştır.²⁶⁴ Ayrıca Alessandro Conti Giles'in, form-öz (töz)- mahiyet kavramlarını genellikle eş anlamlı kullandığını, Giles'e göre her üç kavramın farklı perspektiflerden aynı şeyi ifade ettiğini düşünmektedir.²⁶⁵

Giles'in metafiziğinde tartışılan varlıkla alakalı bir diğer mevzu, varlığın analogisidir. Giles bu analogiyi açıklarken önce dilsel bir açılım yapmıştır. Ona göre kavramlar arasında üç tür bir ilişki olabilir: univocacy (iştirâk-ı manevî), equivocacy (iştirâk-ı lafzî) ve analogi. Bu bağlamda eğer "kavramla" bağlantılı iki formdan söz ediliyorsa bunlar arasında iştirâk-i lafzi tarzında bir ilişki vardır. Eğer kavramla alakalı tek bir form varsa o halde aralarında iştirâk-i manevî ve analogi olabilir. Eğer form, her şeyde eşit şekilde ve derecede tecelli ediyorsa bu ilişkiye mütevâtî (univocal), ancak farklı şekil ve derecelerde tecelli ediyorsa buna teşkîk (analogi) denir.²⁶⁶

Analojik kavramlar üçe ayrılır. Bunlardan ilki iştirâk-ı manevîye benzer, bu formun her şeyde aynı şekilde tecelli etmesi ancak şeylerin kendinde birbirinden farklı olması, mesela daha mükemmel olması durumudur. Buna örnek olarak "hayvanlık"

²⁶² Pickavé, "Metaphysics", s.131-132. Giles'in cevherin limiti ile tam olarak ne kastettiği açık değildir. Ancak aşağıda değinileceği üzere varlığı araz olarak görmediği açıktır.

²⁶³ Pickavé, "Metaphysics", s. 132.

²⁶⁴ Pickavé, "Metaphysics", s. 132.

²⁶⁵ Conti, "Giles of Rome's Questiones Metaphysicales", s. 261.

²⁶⁶ Conti, "Giles of Rome's Questiones Metaphysicales", s. 259.

formu verilebilir. Hem insan hem de kedi hayvanlık formuna sahiptir ancak hayvanlık, insanda daha mükemmel durumdadır.²⁶⁷

İkinci tip analogi ise iştirâk-ı lafzîye benzer. Bu durumda şeyler aynı isme sahiptir ancak sadece şeylerin bazılarında kullanılan kavram (form) gerçek anlamda tecelli etmiştir. Buna örnek olarak bir kedi ve kedi resmi verilebilir. Her ikisi de dilsel olarak kedi şeklinde ifade edilir ancak resme sadece hakiki kedi ile benzerliği açısından kedi denilmektedir.²⁶⁸

Üçüncü tip analogide ise tek bir kavram vardır ve şeylerde farklı yollarla tecelli etmiştir. İşte varlık böyle bir kavramdır. Mesela cevherler mutlak anlamda vardır ancak arazlar cevherlerle ilişkilerinden dolayı ikincil olarak vardır.²⁶⁹ Giles'in bu şekilde dilsel açıklamalara gitmesi onun metafiziğinin köşe taşlarından birinin cevher-araz ayrımı olmasından dolayıdır.²⁷⁰

Giles'in Thomas ile benzerlik gösterdiği konuların başında varlık-mahiyet ayrımı meselesi gelmektedir. Bu konuda Giles selefi Thomas'ı takip ederek, varlık-mahiyet arasında kesin bir ayrımı savunmuştur. Ancak daha önce belirtildiği gibi Giles'in düşünce süreçleri Thomas'inkinden oldukça farklıdır. Thomas'a göre tüm yaratılmışlar mahiyetlerini Tanrı'dan aldıklarından dolayı varlık ve mahiyet birbirinden ayrı şeylerdir ancak bilkuvvelik-bilfiillik açısından ilişkilidirler.²⁷¹ Thomas bir edim olarak "varlığın (esse)" bir edim olan "mahiyetten (essentia)" farklı olduğu görüşündedir. Giles ise varlık ve mahiyetin sadece edim olarak değil, gerçekte ayrı iki şey (sunt duae res) olduğunu iddia etmektedir.²⁷² Hatta varlık mahiyete eklenen şeydir (res addita). Giles'e göre varlık son aktüalite olup, mahiyete kemâlini vererek onu tamamlamakta ve hariçte var olmasını sağlamaktadır.²⁷³ Her ne kadar Giles'in bu teorisinin Thomasçı olup olmadığı hala tartışma konusu olsa da kullandığı

²⁶⁷ Conti, "Giles of Rome's Questiones Metaphysicales", s. 259-260.

²⁶⁸ Conti, "Giles of Rome's Questiones Metaphysicales", s. 260.

²⁶⁹ Conti, "Giles of Rome's Questiones Metaphysicales", s. 260.

²⁷⁰ Conti, "Giles of Rome's Questiones Metaphysicales", s. 261.

²⁷¹ Conti, "Giles of Rome's Questiones Metaphysicales", s. 263.

²⁷² Gilson, **Ortaçağ'da Felsefe**, s. 533.

²⁷³ Romalı Giles, **Theorems on Existence and Essence**, çev. Michael V. Murray, USA, Marquette University Press, 1953, s. 10, 17.

terminolojinin Thomas Aquinas'a ait olmadığı kesin olarak söylenebilir.²⁷⁴ Lambertini Giles'in bu noktada Thomas'ın görüşünü radikalleştirildiğini, çözümünün Thomas'inkinden çok İbn Sînâ'nın görüşünü andırdığını düşünmektedir.²⁷⁵

Giles'e göre varlık ve mahiyet ayrımı tüm yaratılmışların sonlu, mümkün ve zamansal oluşunu sağlayan nihaî metafiziksel ilkedir.²⁷⁶ Bu ayrımı reddedenler mümkün varlığı reddetmiş, doğal olarak var olma ve yok oluş ilkesini de reddetmiş olmaktadır.²⁷⁷ Nitekim eğer Peter'de mahiyet-varlık ayrımı olmasaydı Peter'in varlığı zorunlu olurdu ve Peter zorunlu olarak var olurdu. Halbuki durum böyle değildir ve Peter'in mahiyeti var olmak kadar var olmamaya da meyillidir.²⁷⁸ Bu görüş 1277 Kınamaları'na da konu olmuş, varlığın ve mahiyetin ayrı şeyler olduğu görüşü sakıncalı bulunmuştur.

Giles'in varlık-mahiyet ayrımı ile madde-suret ayrımı arasında bir paralellik olduğunu söylemek de mümkündür. Tıpkı suretin bilkuvve halindeki maddeye bilfiillik kazandırdığı gibi varlık da mahiyete bilfiillik kazandırmaktadır.²⁷⁹

Giles Aristoteles'in *Birinci Analitikleri*'ne yazdığı şerhinde her şeyin üç çeşit varlığa sahip olduğunu iddia etmiştir. Bunlardan ilki doğrudan şeylerin mahiyetleriyle alakalıdır, hakiki varlıktan bağımsızdır ve doğrudan basit bir kavrayışın konusudur. Bu çeşit varlığa kategorik varlık (*esse in parae-dicamento*) denilebilir.²⁸⁰

İkinci tip varlık ise konusu “insan canlıdır” gibi bir muhakemeye konu olan önermesel (*esse rei quod dicit veritatem propositionis*) varlıktır.²⁸¹ Üçüncü tip varlık

²⁷⁴ John F. Wippell, “Essence and Existence”, **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**, ed. Norman Kretzman, Anthony Kenny, Jan Pinborg, UK, Cambridge University Press, 1982, s. 397-398.

²⁷⁵ Lambertini, “Giles of Rome”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition)**, Edward N. Zalta (ed.), (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/giles/>, 19 Haziran 2020.

²⁷⁶ Donati, “Giles of Rome”, s. 267.

²⁷⁷ Donati, “Egidio Romano”.

²⁷⁸ Pickavé, “Metaphysics”, s. 124-125.

²⁷⁹ Wippell, “Essence and Existence”, s. 397.

²⁸⁰ Conti, “Giles of Rome's Questiones Metaphysicales”, s. 264.

²⁸¹ Conti, “Giles of Rome's Questiones Metaphysicales”, s. 264.

ise zaman içerisinde fâni olan dünyevî varlıktır ve duyu algısının konusudur. Bu varlığa ise aktüel (*esse actuale rei*) denilebilir.²⁸² Bu doktrinini Giles daha sonra *Questiones* eserinde olgunlaştırmış ve nihayetinde varlığı iki kategoriye indirmiştir: mahiyetsel varlık (*esse essentiale*) ve hakiki varlık (*esse aktuale*).²⁸³ Mahiyetsel varlık küllîlerin konusu iken, hakikî varlık cüzîlerin konusudur.²⁸⁴

Varlık-mahiyet ayrımının doğurduğu bir diğer problem ise öncelik sonralık meselesidir. Giles'e göre eşyanın mahiyeti zamansal olmasa da ontolojik olarak varlığından önce gelmektedir ve potansiyel haldeki eşya bilfiil var olabilmek için varlığa ihtiyaç duymaktadır.²⁸⁵

Varlık-mahiyet ilişkisinin bu şekilde formüle edilmesi, beraberinde varlık mahiyetin arazı mıdır sorusunu getirmektedir. Giles'in ayrıca mahiyete “*esse essentiale*” diyerek ona bir çeşit bir varlık atfetmesi de varlığın bu arazlığını destekliyor gibi gözükmektedir.²⁸⁶ Giles her ne kadar varlığın kategorik bir araz olduğu düşüncesini reddetse de onun varlık-mahiyet teorisinin arazlığa benzediği inkâr edilemez. Peter Nash ise Giles'in asıl hedefinin mahiyetin varlığa önceliğini vurgulamak olduğunu, bundan dolayı tanımlarının araz tanımına benzediğini düşünmektedir.²⁸⁷ Onun bu sebepten dolayı bu teoriyi kendisinden devşirdiği Thomas'tan çok İbn Sînâ'ya benzediği düşünülmüştür.²⁸⁸

Anlaşıldığı üzere Giles metafiziğinde mahiyet meselesine özel bir önem vermiştir. Onun metafiziğinin kurucu parçalarından biri olan varlık-mahiyet meselesinde denilebilir ki esas rol mahiyete aittir. Eşyaya akledilebilirliği veren mahiyet, Giles'e göre şeyin kendi cevherî formu ve varlık tarzının (*actus modus*) birlikte düşünülmesinden başka bir şey değildir. Öyle ki Giles varlık kavramını

²⁸² Conti, “Giles of Rome’s *Questiones Metaphysicales*”, s. 264.

²⁸³ Conti, “Giles of Rome’s *Questiones Metaphysicales*”, s. 264.

²⁸⁴ Conti, “Giles of Rome’s *Questiones Metaphysicales*”, s. 264-265.

²⁸⁵ Trifogli, “Giles of Rome”, s. 197; Nash, “The Accidentality of Esse According to Giles of Rome”, s. 104.

²⁸⁶ Nash, “The Accidentality of Esse According to Giles of Rome”, s. 104.

²⁸⁷ Nash, “The Accidentality of Esse According to Giles of Rome”, s. 105.

²⁸⁸ Donati, “Giles of Rome”, s. 267.

açıklayıp onu kategorize ederken mahiyeti, “*esse essentiale*” şeklinde adlandırdığı varlıkla eşlemiştir.²⁸⁹ Her ne kadar onun bu iddiaları varlığın itibarı olması anlayışını doğuruyor gibi gözükse dahi, daha önce değinildiği gibi Giles bu anlayıştan da uzaktır. Ayrıca denilebilir ki Giles’in varlık-mahiyet ayrımı cevher-araz ayrımının bir benzeri gibi gözükmemektedir.²⁹⁰ Hatta Silvia Donati Giles’in düşüncesinde mahlûkâtta bulunan cins-fasıl, cevher-araz gibi her türlü kompozisyonun aslında varlık-mahiyet kompozisyonuna veya ayrımına indirgenebileceğini öne sürmüştür.²⁹¹

Giles’in varlık-mahiyet meselesiyle ilgili olarak tartıştığı bir diğer mevzu ise alemin ezelîliğidir. Hıristiyan teolojisinin bir gereği olarak savunulan yoktan yaratma (*ex nihilo*) teorisi her ne kadar dönemde genel olarak kabul görse de Tanrı’nın kudreti bağlamında ezelde yaratılış meselesi tartışılmıştır. Konunun başka teolojik uzantılarının da olması sebebiyle Giles yine selefi Thomas’ın sisteminden yola çıkıp, meseleye varlık-mahiyet cihetinden yaklaşarak daha ihtiyatlı bir çözüm getirmeye çalışmıştır.

Giles’in tavrı ilk etapta alemin ezelî olmasının mümkün olduğu şeklindedir. O alemin ezelîliği anlayışının, alemin yaratılmış olduğu gerçeğiyle çelişmeyeceğini düşünmektedir.²⁹² 1277’de bu görüşün kınama mevzularından birisi olması sebebiyle ise Giles teorisini revize etme ihtiyacı duymuştur.

1281’e gelindiğinde Giles meseleyi kudret kavramı çerçevesinde incelemeye almıştır. Giles bu kavramın iki şekilde düşünülebileceğini söylemektedir. İlk olarak Tanrı’nın cevheri ve mahiyeti düşünüldüğünde, ikinci olarak bir fiil olarak “kudret” ele alındığında. Kudret, Tanrı bağlamında düşünüldüğünde, Tanrı’nın kuvveti onun mahiyetiyle özdeş olduğundan dolayı sonsuzdur ve ezelidir. Bu bağlamda teorik olarak Tanrı alemini sonsuzca yaratmaya muktedirdir. Ancak bir eylem olarak kudret ele alındığında görülür ki bu eylemin bir şeyin (alıcının) üzerinde gerçekleşmesi

²⁸⁹ Conti, “Giles o Rome’s Questiones Metaphysicales”, s. 264.

²⁹⁰ Trifogli, “Giles of Rome”, s. 197.

²⁹¹ Donati, “Giles of Rome”, s. 267.

²⁹² Giorgio Pini, “Being and Creation According to Giles of Rome”, **Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte**, ed. Jan A. Aertsen, Kent Emery Jr., A. Speer, Berlin/ New York, Walter de Gruyter Publishing, 2001, s. 402.

gerekmektedir ve bu eylem için alıcının doğasının da göz önünde bulundurulmalıdır. Giles'e göre işte bu alıcının doğası her şekilde zamansal olacağından, doğası gereği ezelî (veya ebedî) olması mümkün değildir.²⁹³ Bu noktadan sonra Giles tartışmayı alıcı olarak gördüğü mahiyete çekerek, konuyu Tanrı'nın yaratması bahsinden çıkarmış ve meseleyi bu bağlamda tartışmaktan kaçınmıştır.²⁹⁴

Kariyerinin sonlarına doğru gelindiğinde Giles yaratılış bahsi ile ilgili olarak bir kimsenin şu üç duruştan birini sergileyebileceğini iddia etmiştir. Kişi ya alemin ezelîliğinin mümkün olduğunu veya alemin ezelde yaratılmasının imkânsız oluşunun kanıtlanamaz olduğunu, yahut alemin ezelîliğinin imkansız olduğunu henüz kanıtlanamamış olduğunu kabul etmelidir. Giles kendisinin bu üçüncü tavrı benimsediğini belirtmektedir. Düşünür ayrıca kimi zaman ilk tavrı benimser gibi gözüktüğü yerlerde, alemin zamansal oluşu tartışmalarının sonuçsuz kaldığını göstermek amacını hedeflediğini belirtmektedir.²⁹⁵

Özetle Giles'in meseleyle ilgili tutumunun zaman içerisinde değişime uğradığını söylemek mümkündür. Onun diğer teolog/filozoflardan farkı ise meseleyi varlık-mahiyet ayrımı zeminine taşımasıdır.

Aynı türe ait iki şeyin birbirinden nasıl farklı hale geldiği meselesi hususunda Giles, bireyleşme (*indivicalisatio*) ilkesinin madde olduğu görüşündedir.²⁹⁶ Bu hususta da halefi Thomas'ı takip eden Giles'e göre madde niceliğe sahip olup boyutlara bölünebildiğinden, eşyada bireyleşmeyi sağlar.²⁹⁷ Bu teoriye Thomas "*materia signata quantitate*" adını vermiştir.²⁹⁸ Bu mesele tartışma konusu olmuş, özellikle cismanî olmayan meleklerin nasıl birbirinden farklılaştığı sorusu gündeme gelmiştir.²⁹⁹

²⁹³ Pini, "Being and Creation According to Giles of Rome", s. 402.

²⁹⁴ Pini, "Being and Creation According to Giles of Rome", s. 402-403.

²⁹⁵ Pini, "Being and Creation According to Giles of Rome", s. 404.

²⁹⁶ Pini, "Giles of Rome", s. 264.

²⁹⁷ Trifogli, "Giles of Rome", s. 197.

²⁹⁸ Donati, "Giles of Rome", s. 267.

²⁹⁹ Pini, "Giles of Rome", s. 264.

Giles, arazların kendilerine ait mahiyet ve varlıkları olduğu konusuna dikkat çeker. Gerçek anlamda varlık olan ve kendisinden “*entia*” şeklinde bahsedilmeye layık olan asıl şey cevherler olsa dahi hakikî anlamda tek varlık cevherin varlığı değildir. Her ne kadar arazların, cevherlerden ayrı kendinde bir varlıkları olmasa da arazların varlıkları da (*entia*) hakikidir.³⁰⁰ Ancak varlığın analojisinde de değinildiği gibi arazların varlığı, cevherlerin varlığından daha zayıftır.³⁰¹

Araz-cevher ayırımına dair daha derin bir kavrayış onların tanımlarında da bulunabilir. Bilindiği üzere bir cevheri tanımlarken onun cinsi ve faslı kullanılır. Bu tanımın en önemli ve vazgeçilmez parçası ise cinstir. Arazların tanımında ise tam tersi bir durum söz konusudur. Buna örnek olarak Giles “*simus*” (yassı veya kalkık burun) tanımını vermiştir. Simus’u “*nasus cavus*” (*nasus*: burun, *cavus*: yassı), şeklinde tanımlayan Giles fasıl olan *cavus* kelimesinin bu araz tanımında *nasus* kelimesinden daha belirleyici olduğu kanısına varmıştır.³⁰²

Aristoteles’in arazların on kategorisini de kabul eden Giles, bu kategoriler sayesinde insanın doğal varlıkları (muhtemelen burda doğaldan kastedilen ay altı alemdeki varlıklar) sınıflandırmaya imkân bulduğu görüşündedir. Bu her ne kadar Tanrı ve melekler gibi varlıkların bu kategoriler altında incelenemeyeceği anlamına gelse de ontolojik anlamda bu kategorilerin hepsi değerlidir.³⁰³

Bu on kategoriye Giles ayrıca kendi aralarında gruplandırmıştır. Buna göre arazlar ikiye ayrılır: cisme dışarıdan birleşen arazlar (*extrinsecus advenientia*),³⁰⁴ ki bunlar da etki (*actio*), edilgi (*passio*), hal (*habitus*), durum (*position*), zaman (*quando*) ve mekandır (*ubi*). Nesnenin kendi içinden kaynaklanan arazlar (*intrincus*

³⁰⁰ Pickavé, “Metaphysics”, s. 140.

³⁰¹ Conti, “Giles of Rome’s Questiones Metaphysicales”, s. 261.

³⁰² Conti, “Giles of Rome’s Questiones Metaphysicales”, s. 263.

³⁰³ Pickavé, “Metaphysics”, s.140-141.

³⁰⁴ Bundan böyle dışsal arazlar olarak anılacak.

advienientia)³⁰⁵; bunlar ise nicelik (*quantitas*), nitelik (*qualitatis*) ve görelilik (*ad aliquit/ relatio*) kategorileridir.³⁰⁶

Giles, içsel arazların dışsal arazlara nazaran cisimle daha yakından ilişkili olduğu kanaatindedir. Çünkü dışsal arazlar cismin başka şeye nispeti ile ortaya çıkarlar. Örneğin “*quando* (ne zaman)” cismin zamana nisbeti ile ortaya çıkar. İçsel arazlar ise cismin kendinden kaynaklanır. Ancak içsel arazların dahi kendi aralarında bir hiyerarşi söz konusudur. Görelilik, nicelik ve nitelikte temellendirildiğinden bu ikisinden daha sonra gelir. Bundan dolayı hiyerarşinin en alt basamağında, görelilik vardır. Nitelik daha çok formla, nicelik ise daha çok madde ile ilintilidir. Madde formu içerdiğinden onun haznesi olduğundan, yani formu barındırdığından dolayı ise en önemli araz niceliktir.³⁰⁷ Cevherî formundan dolayı cisim arazî formlara da sahiptir ki bu arazî formlar cismin başka şeylerle etkileşimini sağlar.³⁰⁸

2.3. Psikoloji

Giles’in psikolojisi Aristotelesçi temeller üzerine inşâ edilmiştir. Bilgi teorisinde ise Giles genel olarak Aristotelesçi deneycilik esasını takip ederek, Platoncu doğuştanlık öğretisini reddetmektedir.³⁰⁹

Giles’in idrâk/biliş (*cognition*) meselesini iki şekilde ele aldığı söylenebilir. İlk olarak idrâk süreçlerini tamamıyla nedensellik zinciri etrafında açıklamıştır. Giles’e göre idrâk eyleminin üretilmesi aslen nedensel bir etkinlikten başka bir şey değildir.³¹⁰

İdrâk meselesini metafizik zeminde de ele alan Giles gerçekliğin, bilfiilliğin farklı derecelerde içerildiği hiyerarşik bir yapı olarak düzenlendiği fikrini benimsemiştir. Yani denilebilir ki bilfiil olma (aktüel olma), farklı şeylerin farklı

³⁰⁵ Bundan böyle içsel arazlar olarak anılacak.

³⁰⁶ Pickavé, “Metaphysics”, s. 143.

³⁰⁷ Pickavé, “Metaphysics”, s. 143.

³⁰⁸ Pickavé, “Metaphysics”, s. 143-144.

³⁰⁹ Donati, “Giles of Rome”, s. 269.

³¹⁰ Pini, “Cognition”, *A Companion to Giles of Rome*, ed. P.S. Eardley, Charles Briggs, Leiden-Boston, BRILL, 2016, s. 150.

derecelerde sahip olduğu bir niteliktir. Bu nitelik Giles'in sisteminde formal olmakla veya gayr-ı maddi olmakla da yakından alakalıdır.³¹¹

2.3.1. Duyu İdrâki

Daha önce de belirtildiği gibi Giles idrâk süreçlerini nedensellik ilkesine bağlamıştır. Bu minvalde düşünür ayrıca iki şey arasında bir nedenselliğin olması için belli şartlar da öne sürmüştür. Bunlardan ilki ve belki de en önemlisi bir arada bulunma veya eş zamanlılık şartıdır. Buna göre iki şey arasında bir nedensellikten bahsedebilmek için ikisinin bir arada olması ve aralarında bir çeşit bir bağlantının (temasın) bulunması; doğrudan bir temasın mümkün olmadığı bir durumda ise aralarında kesintisiz bir aracı zincirinin bulunması gerekir.³¹²

Bu ilk temel koşul gerçekleştikten sonra, iki şart daha belirlenmiştir. Bu şartlardan ilki nedensellik bağı kuracak bu iki şeyden birinin diğerinden daha aktüel olması yani, bilfillik derecesinin diğerinden daha yüksek olmasıdır.³¹³ Çünkü ancak bilfillik derecesi daha yüksek olan şey, derecesi daha düşük olana etki edebilmektedir. Üçüncü ve son şart ise şeylerin bilfillik derecelerinin birbirine yakın olması koşuludur.³¹⁴ Giles'e göre görmek, duymak, tatmak vb. dış duyu algıları, dış dünyada bulunan niteliklerin canlı bedeninin organlarına etki etmesinin örneğidir. Bir insan bir şeyi gördüğünde, görme eylemini yapan şey aslen bir organ olan göz değil, hariçteki renktir. Göz bu durumda alıcı/pasif konumdadır.³¹⁵

Giles'in öngördüğü her üç koşul gerçekleştiğinde duyu algısı gerçekleşir. Örneğin, kişi sıcak bir şeye dokunduğunda, ilk olarak parmağın ve sıcak olan yüzeyin

³¹¹ Pini, "Cognition", s. 151.

³¹² Pini, "Cognition", s. 152.

³¹³ Pini, "Cognition", s. 152. Leonard'a göre bu ilke, yani iki şeyin etkileşimde bulunabilmesi için birinin diğerinden daha aktüel olması fikri, Giles'in İbn Rüşd'den aldığı bir ilkedir. Üstelik sadece bilgi teorisinde değil birçok metafizik meseleyi ele alırken de Giles bu ilkeye başvurmuştur. Bkz. Carey J. Leonard, "A Thirteenth Century Notion of Active Intellect", *The New Scholasticism*, Vol. 37, No. 3, 1963, s. 339.

³¹⁴ Pini, "Cognition", s. 152.

³¹⁵ Pini, "Cognition", s. 152-153.

teması (bir aradalık şartı), parmağın sıcaklığı algılayabilmesi ve sıcak olan şeyin algılanabilmesinin mümkün olması (birinin diğerinden daha fazla bilfiil olması şartı), son olarak sıcak yüzeyin ne parmağın hissedemeyeceği kadar soğuk ne de parmaktan daha sıcak olması (sıcaklığın bilfiilliğinin parmağın onu algılama potansiyeline yakın olması) gerekmektedir.

Dokunma duyusu söz konusu olduğunda Giles'in öngördüğü her üç şart tam anlamıyla gerçekleşebilmektedir. Ancak dokunma dışındaki duyu algılarında başka bir problem ortaya çıkmaktadır ki bu algılanan nesne ile algıyı gerçekleştirecek organın doğrudan temas edememeleri problemdir. Bu durumda ikisini birbirine bağlayacak bir aracı gerekmektedir. Bundan dolayı Giles, araçlarla kurulacak bir bağın nedenselliğe aykırı olmadığını belirtmiştir. Örneğin görme, işitme gibi algılar söz konusu olduğunda hava gibi bir aracı-aktarıcı gerekmektedir.³¹⁶

Duyu algısındaki nedensel fâiller, nitelikler veya duyumsanabilir formlardır. Bu formlar bir şeyi hakikî olmasa dahi zihnî olarak değiştirebilir yani alıcıda yeni bir form oluşturabilir. Örneğin kırmızı rengi görme durumunda kırmızılık formu gözde oluşmakta ancak hakikî anlamda göz kırmızıya dönüşmemektedir.³¹⁷

Duyu idrâki ile ilgili son olarak açıklanması gereken şey ise idrâkin gerçekleşmesi için bir fâilin gerekip gerekmediği meselesidir. İleride açıklanacağı üzere Giles aklî idrâkte, akli bilkuvveden bilfiil hale getirecek bir failin varlığını şart koşmuştur. Düşünür erken dönemlerde, duysal niteliklerin zaten fiil halinde olduklarını, dolayısıyla bir duyu fâiline ihtiyacın olmadığını belirtmiştir.³¹⁸ Nitekim sıcak olan şey bilfiil sıcaktır ve soğuk olan şey bilfiil soğuktur.³¹⁹ Ancak Giles daha

³¹⁶ Pini, "Cognition", s. 153.

³¹⁷ Pini, "Cognition", s. 153-154. Pini'ye göre tüm zihinsel değişimler sadece bilişsel süreçlerde gerçekleşmez. Duyu algısı için aracının gerektiği durumlarda, aslen duysal olmayan araçıda da bu değişim gerçekleşir. Giles'e göre bu ikisi arasındaki fark algılayan özned, algı sonucu oluşan zihinsel formun, araçıdakinden daha soyut bir şekilde bulunmasıdır.

³¹⁸ Leonard, "A Thirteenth Century Notion of Agent Intellect", s. 339.

³¹⁹ Romalı Giles, **Questiones (I-XX) a patre Aegidio Romano Paduae disputatae in capitulo generali O. E. S. A.**, 1281, ed. G. Bruni, AnaZeota Augustiniana, XVII (1939-1940), 145; Leonard'dan aktarımla, "A Thirteenth Century Notion of Agent Intellect", s. 340.

sonra düşüncesini değiştirmiş ve duyu bilgisi için de bir çeşit bir fâilin olması gerektiği düşüncesini benimsemiştir. Görme için ışığın lazım olması buna örnek verilebilir.³²⁰

2.3.2. Aklî İdrâk

Giles duyu algısını açıklarken kullandığı sistemiği, aklî idrâk meselesini açıklarken de kullanmıştır. Pini'ye göre Giles'in aklî idrâki açıklarken nedensellik ilkesini kullanması, onun en orijinal katkılarından biridir. Teorideki en dikkat çeken nokta ise Giles'in aklî temsillere³²¹ (akledilebililer/ ma'kuller) yaklaşımıdır.³²²

Tarihsel bağlamda bakıldığında temsiller meselesi Orta Çağ Hristiyan teologları tarafından çokça tartışılan bir mesele olagelmıştır. Tartışmanın çıkış noktası ise Thomas Aquinas'ın aklî idrâk meselesine yaklaşımından doğmuştur. Thomas'ın bilgi teorisinde aklî temsiller şeylerin benzerleri olup, iki yönlü rol oynarlar. İlk olarak onlar insan zihni ile nesneyi birbirine bağlar. Diğer bir deyişle akletme esnasında zihinde nesnenin zihnî formunun oluşmasını temsil ederler. İkinci olarak ise aklı, bilkuvve halden bilfiil hale çevirirler.³²³ Dolayısıyla Thomas için aklî temsiller, aklî idrâkin vaz geçilmez bir parçasıdır. Onlar olmaksızın zihin, üzerinde fiilde bulunabileceği bir şey olmadığından dolayı, bilkuvve halde kalmaktadır. Bununla beraber aklî temsiller tek başına nesne değildir.³²⁴

Buraya kadar felsefî anlamda bir problem olmamış, Thomas'ın teorisi genel olarak kabul görmüş olsa dahi, bazı teolojik problemlerden Thomas'ın idrâk teorisi muhalefete sebebiyet vermiştir. Bu teolojik problemlerin en başında ise Tanrı'nın

³²⁰ Leonard, "A Thirteen Century Notion of Agent Intellect", s. 340.

³²¹ Intelligible Species. Birebir tercümesi akledilebilir türler olsa dahi, Pasnau'nun da belirttiği gibi "Species" kavramını içerdiği teknik anlamlar sebebiyle tercüme etmek zordur. Modern yazarlar genellikle bu kavramı Latince orijinaliyle kullanmayı tercih etmiş ve tercüme etmeye yanaşmamışlardır. Bu çalışmada Pasnau'nun önerdiği "representation" kavramından yola çıkılarak "aklî temsil" şeklinde modifiye bir tercüme kullanılmıştır. Robert Pasnau, **Theories of Cognition in the Later Middle Ages**, UK, Cambridge University Press, 1997, s. 14-16.

³²² Pini, "Cognition", s. 157-158.

³²³ Pini, "Cognition", s. 158.

³²⁴ Pasnau, **Theories of Cognition in the Later Middle Ages**, s. 14-15. Thomas genellikle temsillerden "şeye göre" anlamında "id quo" olarak bahsetmiştir. Yani temsiller kendilerinde idrâk edilen nesne değildir ve temsil ettiği nesneye göre değerlendirilir.

görülmesi meselesi gelmektedir.³²⁵ Bu meselede itiraz noktası, doğası gereği sonlu olan hiçbir aklî temsilin sonsuz olan Tanrı'nın bir benzeri olamayacağıdır. Daha önce de belirtildiği gibi Thomas'ın temsilleri, benzerlik şeklinde açıklaması, problemin kaynağı gibi görünmektedir.³²⁶ Thomas ise bu problem için akılcıca bir çözüm önermiştir. Ona göre Tanrı'yla görüşme esnasında hem aklî temsil hem de akledilen şey bizzat Tanrı'nın kendisidir.³²⁷

Thomas'ın bu çözümü ağır eleştirilere maruz kalmıştır. Tanrı'nın aklî bir temsil olması fikri, Tanrı'da madde-form kompozisyonu bulunmadığından dolayı, onu mahlûkât ile benzer kılacağından çoğu skolastik alim tarafından reddedilmiştir ve farklı idrâk teorileri ortaya atılmıştır. Ghentli Henry ise aklî temsillerin aklî idrâkte gerekli olduğu anlayışını tümüyle reddetmiştir. Henry'e göre sadece Tanrı'nın görülmesi meselesinde değil, hiçbir idrâkte aklî temsiller gerekli değildir.³²⁸

Bu noktada Giles tartışmaya katılmış ve Henry ile aynı safta yer almıştır. Giles'e göre aklî temsiller hiçbir idrâk çeşidi için zorunlu değildir.³²⁹ En azından teoride, aklî temsiller olmaksızın bir idrâk eyleminin gerçekleşmesi mümkündür. Duyusal idrâkte olduğu gibi aklî idrâkte de sadece nesnenin hâzır bulunması yeterlidir.³³⁰ Buna rağmen Giles yine de Henry'e büsbütün katılmamaktadır. Thomas gibi aklî temsillerin bilgi edinme/idrâk sürecinde aklı bilfiil hale getirmek için zorunlu olduğu görüşünü de desteklememekle beraber, nesnenin zihinde bizzat hâzır bulunamadığı durumlarda aklî temsillere ihtiyaç duyulabileceği görüşünü ortaya koymaktadır.³³¹ Ancak bu noktada cismâni şeylerin kendilerini nasıl zihne sunacağı meselesi sorun haline gelmiştir.

³²⁵ “Visio beatifica” denilen bu ilke Hristiyan teolojisinde, Tanrı'nın hiçbir aracı olmaksızın kendisini bir kimseye göstermesine veya onunla iletişime geçmesine denir. Bkz. (Çevrimiçi) https://en.wikipedia.org/wiki/Beatific_vision., 12 Haziran 2020.

³²⁶ Pini, “Cognition”, s. 159.

³²⁷ Thomas Aquinas, *Summa theologiae* Pini'den aktarımla “Cognition”, s. 159.

³²⁸ Michael Rombiero, “Intelligible Species in the Mature Thought of Henry of Ghent”, *Journal of the History of Philosophy*, John Hopkins University Press, Vol. 49, No. 2, 2011, s.181-220.

³²⁹ Lambertini, “Giles of Rome”.

³³⁰ Pini, “Cognition”, s. 159.

³³¹ Pini, “Cognition”, s. 160.

Giles'in sisteminde aklî idrâke nesneler sebep olduğundan dolayı tıpkı duyuşsal idrâkte olduğu gibi, aklî idrâkte de yukarıda zikredilen şartların gerçekleşmesi gerekir. Problem, ilk şartın karşılanmasıyla ortaya çıkar. Zira akıl cismânî değildir. Dolayısıyla cismânî olmayan şeyler söz konusu olduğunda bir aradalık/eş zamanlılık şartının farklı şekilde karşılanması gerekmektedir. Giles'e göre cismânî olmayan şeyler arasında bir aradalık bölgesel/lokal olarak değil, mahiyetleri yoluyla sağlanmaktadır. Mahiyetlerin birlikteliği ise bir mahiyetin diğerinin (fiziksel olmayan bir anlamda) içinde olmasıdır.³³²

Bu noktada Giles farklı ideal modellere göre yaratılmış olan şeylerin zihnin dışında olduğu ve dolayısıyla bizzat zihinde hâzır bulunamayacaklarını kabul ederek, aklî temsilleri devreye sokmuştur.³³³ Bu durum özellikle cismânî şeyler söz konusu olduğunda daha belirgindir ki cismin bizzat zihinde hazır bulunamayacağı açıktır. Bundan dolayı zihnin haricinde olan şeylerin kavranabilmesi için birtakım vekillere ihtiyaç vardır. İşte bu vekiller aklî temsillerdir.³³⁴

Sonuç olarak denilebilir ki aklî idrâke konu olan iki tip nesne vardır. İlki bizzat kendilerini zihne sunabilen nesneler ki bunlar ancak Tanrı ve kendiliktir³³⁵, bu nesneler bizzat akla konu olabilir. İkinci tip nesneler ise bizzat zihinde hâzır bulunamayan nesnelerdir. Bu nesnelerin akla konu olabilmesi, nedensellik vekilleri olan aklî temsillerle mümkündür.³³⁶ Bu nesnenin kendisini bizzat zihne sunamamasından kaynaklanır. Thomas ile Giles'in ayrılık noktasının temeli budur denilebilir. Thomas'a göre aklî temsillerin varlığı/gerekliliği, aklî idrâkin doğasından kaynaklanırken, Giles'e göre aklî temsiller, objenin doğasının kendisini zihne sunamamasından kaynaklanmaktadır.³³⁷

³³² Pini, "Cognition", s. 160-161.

³³³ Pini, "Cognition", s. 162.

³³⁴ Pini, "Cognition", s. 162.

³³⁵ Giles üzerinde çalışmalar yapan pek çok araştırmacı onun sisteminde, kendilik bilgisinin dahi doğrudan olamayacağı inancının hâkim olduğu görüşündedir. Örneğin bkz.: Lambertini, "Giles of Rome". Zira Giles bu noktada tam manasıyla bir açıklama yapmamıştır.

³³⁶ Pini, "Cognition", s. 163.

³³⁷ Pini, "Cognition", s. 164.

Özetle Giles'in aklî temsiller meselesinde orijinal katkısı, aklî temsilleri sadece nedensellik vekilleri olarak görmesidir. Giles aklî temsillerin, üzerinde düşünülen nesnenin yerini almadığının da altını çizmektedir. Ayrıca idrâk sürecini bir informasyon (yani zihnînin yeni bir formu kabul etmesi) olduğu görüşünü de reddetmektedir. Giles'e göre bilgi süreci, nesnenin akılda idrâke sebebiyet verdiği bilişsel bir eylemdir.³³⁸

Daha önce de değinildiği gibi idrâk süreci Giles'te aklın haricinde olan nesne ile birlikte başlar. Nesne cismânî olduğundan dolayı bizzat kendisini zihne sunamadığı için akledilebilir formlar olan aklî temsiller devreye girer. Zihnî formlar olan aklî temsiller ise ancak tecrîd edilmek suretiyle elde edilebilir. Bu noktada İbn Rüşd'den etkilenen Giles, soyutlamanın/tecrîdin gerçekleşmesi için faal aklın gerekliliğini öne sürmüştür.³³⁹

Giles *De Plurificatione Intellectus Possibilis* eserinde akıl kavramının altı tane kullanımına değinmektedir: Maddî veya mümkün akıl (i), faal akıl (ii), akledilebilir temsiller (iii), tahayyül veya pasif akıl (iv), akledilebilirleri alan mümkün akıl veya spekülatif akıl (v) ve elde edilmiş veya müstefâd akıl (vi).³⁴⁰ Böylece insana ait olan beş akıl çeşidini tespit eden Giles, bu akıl türlerini de maddesellikten, gayr-ı maddîliğe doğru; pasif akıl, mümkün akıl, spekülatif akıl, müstefâd akıl ve faal akıl şeklinde sıralamıştır.³⁴¹

Giles'in de işaret ettiği gibi Platon'un bilgi teorisinde aklın uygun nesnesi idealar yani şeylerin mufârık mahiyetleri olduğundan dolayı faal akla ihtiyaç duyulmazken, Aristoteles'te durum değişmiş ve bilginin konusu cismânî şeylerin mahiyetleri olarak belirlenmiştir. Giles'e göre de insan bilgisinin kaynağı cisimler olduğundan, bilen öznenin ve bilinen nesnenin doğalarının farklılığından dolayı, insanın aklını bilfiil hale getirecek bir faal akla ihtiyaç vardır.³⁴² Söz konusu saf fiil

³³⁸ Pini, "Cognition", s. 165-166.

³³⁹ Donati, "Giles of Rome", s. 269.

³⁴⁰ Leonard, "A Thirteenth Century Notion of Active Intellect", s. 331-332.

³⁴¹ Leonard, "A Thirteenth Century Notion of Active Intellect", s. 334.

³⁴² Donati, "Giles of Rome", s. 269.

olan Tanrı ve bilgileri doğuştan (innate) olan mufârik akıllar olduğunda ise faal aklın bilfiillik vermesi gerekmez.³⁴³

Giles'e göre eşya iki tür bilfiillığe sahiptir ve bunun sebebi de eşyanın madde-form ve varlık-mahiyet kompozisyonundan meydana gelmesidir. Esse yani varlıktan kaynaklanan bilfiillik eşyanın hariçte var olmasını sağlarken; formdan kaynaklanan bilfiilligi ise eşyanın akledilebilir olması sağlar.³⁴⁴ Bununla beraber Giles'e göre formlar her ne kadar çoğalma esnasında aktif halde olsalar dahi, aklî idrâk sürecinde tek başlarına tam anlamıyla bilfiil değillerdir.³⁴⁵

Giles *De Anima* şerhinde potansiyel akledilebilir ve bilfiil akledilebilir ayrımı yapmıştır. Bu ayrıma göre formlar tek başlarına sadece potansiyel akledilebilir olmaktadır. Ancak faal aklın üzerine ışıması sayesinde bunlar bilfiil akledilir olabilmektedir.³⁴⁶ Potansiyel form kavramı yanlış anlamalara sebebiyet verebileceğinden dolayı Giles bu noktayı da açıklamıştır. Giles'e göre İlk hareket ettiricide bulunmadığı müddetçe kendisi saf potansiyel olan ilk maddenin, potansiyel bir formu barındırması mümkün değildir.³⁴⁷

Faal akla ihtiyaç duyulmasının esas sebebi ise bilginin nesnesinden kaynaklanmaktadır. Bilginin nesnesi olan maddesel form daha önce de değinildiği gibi bizzat mümkün akla etki edemez. Çünkü mümkün akıl maddesel değildir. Bu noktada faal aklın ışığı sayesinde form maddesinden soyutlanır ve şey bilfiil akledilir hale gelir.³⁴⁸

Giles'in maddesel forma dair bu açıklaması, maddî olamayan formların bilinmesi sorusunu doğurmuştur. Yani eğer potansiyel akledilirlik durumu sadece maddesel formla alakalı ise, o halde maddî olmayan meleklerin formları ve saf formlar

³⁴³ Leonard, "A Thirteen Century Notion of Active Intellect", s. 333-334.

³⁴⁴ Leonard, "A Thirteen Century Notion of Active Intellect", s. 334.

³⁴⁵ Leonard, "A Thirteen Century Notion of Active Intellect", s. 340.

³⁴⁶ Leonard, "A Thirteen Century Notion of Active Intellect", s. 336. Leonard şöyle bir açıklama da yapmıştır. Potansiyel akledilebilirler bilfiilligi veren şey esse yani varlık olamaz mı sorusuna Giles olumsuz cevap vermektedir. Giles'e göre varlık şeylerin sadece hariçte var olmasını sağlamaktadır.

³⁴⁷ Leonard, "A Thirteen Century Notion of Active Intellect", s. 339.

³⁴⁸ Leonard, "A Thirteen Century Notion of Active Intellect", s. 337.

bilfiil akledilebilir olmalıdır?³⁴⁹ Bu çıkmazı farkedenden Giles, teorik olarak mufârik akılların bilfiil akledilebilir olacağını kabul etmektedir. Ancak bunları akletmenin zorluğu nesneden değil bizzat konunun doğasından kaynaklanmaktadır.³⁵⁰

Giles faal aklın insan nefsinden ayırık olup olmadığı meselesinde ise ikircikli bir tutum sergilemiştir. Duyu fâili konusunda net bir karara varamamakla beraber, duyu algısı maddeye bağlı olduğundan ve bir şeyin hem maddeye bağlı olup hem de bedenden ayırık olmasının imkansızlığından dolayı Giles, mufârik bir duyu faili olamayacağını belirtmiştir. Söz konusu akıl olduğunda ise, akıl gayr-ı maddi ve bedenden bağımsız olduğu için, faal aklın mufârik olabileceğini kabul etmiştir.³⁵¹ Aristotelesçi bilgi teorisine bağlılığı Giles'in insan bilgisi için bir fâil akla ihtiyacının olduğu görüşünü savunmasına sebep olmuştur.³⁵² Bununla beraber insan nefsinden ayırık tek bir faal akıl fikrini "*homo non intelligit*"³⁵³ sonucunu doğuracağından dolayı reddetmiştir.³⁵⁴

Giles'in bu tutumunun sebebi kendi tarikatının kurucusu St. Augustin'in bilgi teorisinden kaynaklanıyor olabilir. Nitekim St. Augustin'in öğretisi yer yer İbn Sînâ'nın ayırık, faal akıl teziyle benzeşmektedir. Sudurcu anlayışa sahip olmayan St. Augustin'de faal akıl yerine Tanrı getirilmiştir. Dolayısıyla insan bilgisinin yegâne kaynağı Tanrı olmaktadır. Muhtemeldir ki Giles bundan dolayı ayırık faal akıl fikrinin

³⁴⁹ Leonard, "A Thirteen Century Notion of Active Intellect", s. 337.

³⁵⁰ Leonard, "A Thirteen Century Notion of Active Intellect", s. 338. Makale yazarı ayrıca konuyu baykuşun görmesiyle de örneklendirmiştir. Şöyle ki normal şartlarda görme eylemi en çok ışığın olduğu saatlerde en iyi şekilde gerçekleşmektedir. Ancak baykuş, en iyi gece görür. Bu durumda ışığın gücü baykuşun üstesinden gelmiştir. İnsan aklı da maddi şeyleri idrâk edebilir. Ancak mufarik akılların akledilirliği onun üstesinden gelmiştir.

³⁵¹ Leonard, "A Thirteen Century Notion of Active Intellect", s. 342.

³⁵² Leonard, "A Thirteen Century Notion of Active Intellect", s. 342.

³⁵³ "Akletmeyen/anlamayan insan" anlamına gelen bu önerme ilk olarak Thomas Aquinas tarafından, Paris'teki İbn Rüşdeçülük akımına bir itiraz olarak öne sürülmüştür. Thomas'a göre insan nefsinden ayırık bir akıl fikri, mümkün akıl veya faal akıl, idrâk sürecini insanın kontrolünden çıkarmaktadır. Bu da "akletmeyen/anlamayan insan" gibi saçma bir çıkarıma sebep olmaktadır. Giles de her ne kadar argümantasyonu Thomas'inkinden farklı olsa dahi, bu görüşü benimsemiş ve insan nefsinden ayırık bir akıl fikrini reddetmiştir. Giles'in argümanını özetlemek gerekirse; akletmenin/anlamanın bir insana atfedilebilmesi için aklî temsillerin bilfiil halde ve insan nefsinde bulunması gerekir. Eğer aklî temsillerin, nefsten ayrı bir akıldaki olduğu kabul edilirse, akleden şey insan değil, ayırık akıl olmaktadır. Bkz.: Brian Francis Conolly, "Averroes, Thomas Aquinas and Giles of Rome on How This Man Understands", *Vivarium* 45, BRILL, 2007, s. 71-84.

³⁵⁴ Donati, "Giles of Rome", s. 270.

mümkün olabileceğini kabul etmiş ancak kendi sisteminde yer vermemiştir.³⁵⁵ Ayrıca kendi tarikatının temel ilkelerinden de kopmayarak Tanrı'yı, faal akıl olarak olmasa da, ilk ilkeye indirgeyerek, her şeyin varlığının ilk nedeni olduğu gibi akledilebilirlerin varlığının da ilk nedeni olarak sistemine yerleştirmiştir.³⁵⁶ Giles'in tüm idrâk sürecini nedensellik ilkesi çerçevesinde açıkladığı düşünüldüğünde Tanrı'yı sadece ilk ilke olarak zikretmesi yeterlidir.

Giles faal aklın, mümkün aklın üzerine ışması teorisinin farklı versiyonlarını incelemiştir. İbn Sînâ'nın bilgi teorisiyle farklı ve benzer yönlerini ise şu şekilde özetlemiştir:

“Bazıları faal aklın tüm insanlarda sayıca tek olduğu ve ayrık bir cevher olduğu görüşündedir.... İnsanlardaki tahayyüllerin üzerine ışır ve bunun sayesinde insanlar bilebilir. Bu İbn Sina'nın onuncu akıl olarak farzettığı şey olmalıdır... bu her insandaki tahayyüllere ışması sayesinde bu insanlardaki mümkün akıl harekete geçmektedir.”³⁵⁷

İbn Sînâ'nın ayrık ve tek faal akıl fikrini eleştiren Giles, bunun hem Aristoteles'in faal aklı mümkün aklın kemali gören bilgi teorisine aykırı olduğu, hem de insan nefsinden ayrık olan bir akıl fikrinin bilgi edinme sürecinde insanın kontrolünü ortadan kaldıracağı düşüncesine dayanarak reddetmiştir. Giles'e göre aklı idrâk, faal akıl aracılığıyla tahayyüllerin zihne dönüşünü gerektirmektedir. Ayrık bir akıl insanın her istediğinde bu tahayyülleri mümkün akla çağırmasını engeller.³⁵⁸

Dolayısıyla Giles'e göre faal akıl insan nefsinin kemâlidir ve insan nefsinde bulunur. Mümkün akıl ve faal akıl insanın nefsinde bulunurken, duyu ve duyu faili ise maddeye bağımlı olduklarından ve maddesellik insan nefsinin yüceliğine hâlel getireceğinden dolayı, insan bedeninde bulunur.³⁵⁹

³⁵⁵ Leonard, “A Thirteen Century Notion of Active Intellect”, s. 342.

³⁵⁶ Leonard, “A Thirteen Century Notion of Active Intellect”, s. 342.

³⁵⁷ Giles of Rome, **Expo III De Anima**, f. 69va-vb, Leonard'dan aktarımla “A Thirteen Century Notion of Agent Intellect”, s. 342-343.

³⁵⁸ Leonard, “A Thirteen Century Notion of Active Intellect”, s. 343. Giles de halefi Thomas gibi idrâki, iradeyle ilişkilendirmiştir. Daha detaylı bilgi için ayrıca bkz. P. S. Eardly, “Thomas Aquinas and Giles of Rome on the Will”, **The Review of Metaphysics**, Vol. 56, No. 4, 2003, s. 835-862.

³⁵⁹ Leonard, “A Thirteen Century Notion of Active Intellect”, s. 343.

Faal aklın işlevi konusuna gelindiğinde Giles selefi Thomas Aquinas'la aynı kanaattedir. Faal akıl hem tahayyüldeki temsillerin tecrid sürecini başlatmakta hem de potansiyel olarak akledilebilir olan şeyleri, bilfiil akledilebilir hale getirmektedir. Leonard, Giles'in faal aklın tecritteki rolü hususunda kimi zaman konuşmadığını, bazı eserlerinde ise tecridin doğrudan faal akıl tarafından başlatıldığı olgusunu vurguladığını belirtmiştir.³⁶⁰

Giles faal aklın, tahayyülün aklî temsiller üzerindeki etkisini ise genellikle Aristoteles'e atfedilen güneşin şeyler üzerine ışıması metaforuyla açıklamıştır. Bu metafora göre kendisi bir fâil olan akıl tıpkı güneşin ışığı gibidir. Her nasıl ki ışık hariçte var olan ve bilkuvve görünebilir renkleri bilfiil görünebilir kılsa, faal akıl da bilkuvve akledilebilir olan temsilleri bilfiil akledilebilir kılmaktadır.³⁶¹

Bakıldığında metaforla ilgili bir sıkıntı görülmemektedir. Ancak metaforla renklerin bilkuvve görünebilir olması, Giles'in kendi fizik teorisiyle çelişmektedir. Çünkü Giles renklerin bilfiil görünebilir olduğunu ve ışığın sadece renk ve göz arasında aracı konumda olduğu düşüncesini taşımaktadır.³⁶² Giles de bunu farketmiştir ve metaforun tam anlamıyla duruma uymadığını belirterek, revize etmek suretiyle ona şu şekilde son halini vermiştir: Nasıl ki renkler ışık olmaksızın görme duyusuna hareket edemezlerse, tahayyüldeki temsiller de faal akıl olmadan mümkün akla doğru hareket edemezler.³⁶³

3. DEĞERLENDİRME

Skolastik felsefenin önemli simalarından biri olan Romalı Giles'in gerek düşünce hayatı gerekse kişisel hayatı oldukça çalkantılı geçmiştir. Kariyeri boyunca hiçbir zaman tek yerde kalmamış, hem bağlı olduğu St. Augustin tarikatına hem de Vatikan papalığına hizmet etmek için sürekli yer değiştirmiştir. Akademik hayatında

³⁶⁰ Leonard, "A Thirteen Century Notion of Active Intellect", s. 348.

³⁶¹ Leonard, "A Thirteen Century Notion of Active Intellect", s. 350.

³⁶² Giles'in fizik teorileri için bkz. Donati, Trifogli, "Natural Philosophy", **A Companion to Giles of Rome**, s. 75-113.

³⁶³ Leonard, "A Thirteen Century Notion of Active Intellect", s. 351.

da hep tartışmaların merkezinde olmuştur. Özellikle Ghentli Henry ile olan husumeti, Paris Üniversite'sinde başına işler açılmasına sebep olmuş, aynı zamanda kendisine belli bir şöhret de kazandırmıştır. Henüz kariyerinin başlarında Thomas Aquinas gibi bir alimin tedrisatından geçmiş, her ne kadar bu onun bir Thomist olarak anılmasına sebep olmuşsa dahi, hocasını aşan bir düşünce sistemi kurduğu söylenebilir. Nitekim olgunluk dönemine bakıldığında onun Thomas'tan ayrıldığı konuların varlığı göze çarpmaktadır.

Giles'in felsefesinin yaşadığı dönemin popüler tartışmaları tarafından şekillendirildiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte Giles'in felsefesinin orijinal açıklama ve analizler içerdiği söylenebilir. Düşüncesinin öncelikli konusunun ontoloji/metafizik oluşu yaşadığı zamanın ruhunu yansıtmaktadır. Ayrıca bir teolog olması da metafiziği öncesinin temel sebeplerinden biri olabilir.

Giles'in ontolojisi varlık kavramının açıklanması ve açılmanması ve hakikî varlığın küllî durumu olan mahiyet ile tek tek cevherlerin kendine has cüz'î oluş tarzı varlığın ayrımı meselesini etrafında şekillendiğini söylemek mümkündür.³⁶⁴ Düşünürün bu yaklaşımı onun düşünce dünyasını zamanın teolojik ve felsefi tartışmaları da şekillendirdiğinin bir göstergesidir. Bu minvalde onun metafiziğinde orta çağ skolastik düşüncesine damga vuran formların çokluğu ve bireyleşmenin ilkesi gibi konulara da yer verilmiştir. Alemin ezeliyeti ve Tanrı-alem ilişkisi de onun düşünce sisteminin temel taşlarından biridir.

Giles psikolojisinde ise daha çok idrâk meselesine yer vermiştir. Önceki bölümde de değinildiği üzere Arapça'dan yapılan tercümeler, Giles'in yaşadığı döneme gelindiğinde şöhret kazanmış ve üniversite eğitim müfredatlarına kimi zaman resmî, kimi zamansa gayr-ı resmî yollarla girmeyi başarmıştır. Psikoloji disiplini de işte bu tercümeler yoluyla skolastik düşüncede Arapça etkisinin en çok hissedildiği alanlardan biri olmuştur denilebilir. Bu bağlamda Giles'in idrâk meselesinde üzerinde en çok durduğu konunun akıl çeşitleri ve faal akıl olması şaşırtıcı değildir.

³⁶⁴ Conti, "Giles of Rome's Questions on Metaphysics", s. 265.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İKİ KÜLTÜRDE İKİ FELÂSİFE ELEŞTİRİSİ; TEHÂFÜTÜ’L- FELÂSİFE VE ERRORES PHILOSOPHORUM

1. İKİ FARKLI KÜLTÜRDE İKİ FELÂSİFE³⁶⁵ ELEŞTİRİSİ: TEHÂFÜTÜ’L-FELÂSİFE VE ERRORES PHILOSOPHORUM’DA KAPSAM VE ÜSLÛP

1.1. İki Eserin İsimlerine Dair Bir Mülâhaza

İslâm düşünce tarihinde bir tür olarak reddiye hicri ikinci yüzyıldan itibaren diğer din mensuplarına ve İslâm fırkalarının kendi aralarındaki muarazalara yönelik bir literatür şeklinde gelişmiştir.³⁶⁶ Zamanla felâsifeyi hedef alan bir reddiye literatürü de ortaya çıkmıştır. İbn Hazm’ın (ö. 456/1064) *er-Redd ale’l-Kindî el-felsefiyye* adlı eseri bir filozofa yönelik bir reddiyedir.³⁶⁷ Öte yandan Yahyâ en-Nahvî’nin (ö. VI. yüzyılın ikinci yarısı) Proclus’a (ö. 485) karşı yazdığı reddiye de İslâm âlimlerinin bildiği bir eserdir.³⁶⁸

Gazzâlî’nin bu tezin kapsamında incelenecek olan eseri ise felsefî bir dille yazılmış³⁶⁹ olmasına karşın bir felâsife³⁷⁰ eleştirisi olarak İslâm düşüncesinde türünün belki de ilk örneği³⁷¹ olan *Tehâfüt*’tür.

Bir önceki bölümde kısaca hayatı ve felsefesi anlatılan Romalı Giles de on üçüncü yüzyılda yaşamış önemli Hıristiyan teologlarından biridir. Onun *Errores*

³⁶⁵ Alternatif bir başlık olarak felsefe eleştirisi ismi kullanılabilirdi. Ancak, Giles’in isim isim zikrederek filozofları eleştirmesi ve Gazzâlî’nin İbn Sînâ ve Fârâbî ekseninde eserini kurgulaması ve her iki eserin başlığında da felsefe değil, felâsife/filozoflar kelimesinin kullanılması sebebiyle bu başlık tercih edilmiştir. Ayrıca her ne kadar *Tehâfüt*’e kısmi bir felsefe eleştirisi denilmesi mümkün olabilse de **Errores Philosophorum** için aynı şeyi söylemek kanaatimizce mümkün görünmemektedir.

³⁶⁶ Mustafa Sinanoğlu, “Reddiye”, **DİA**, C. XXXIV, İstanbul, TDV Yay., 2007, s. 516.

³⁶⁷ Yunus Apaydın, “İbn Hazm”, **DİA**, C. XX, İstanbul, TDV Yay., 1999, s. 58-59.

³⁶⁸ H. A. Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, çev. Kasım Turhan, İstanbul, Kitabevi, 2001, s. 315-331.

³⁶⁹ Yaşar Aydın, **Gazzâlî: Muhafazakâr ve Modern**, 2. bs., Bursa, Emin Yayınları, 2013, s. 163.

³⁷⁰ İbrahim Hakkı Aydın bunun bir felâsife eleştirisi olduğunun altını çizmiştir. Aydın’a göre *Tehâfüt*’ün bir felsefe eleştirisi olduğu kanaati bir yanılgıdır. Aydın, “*Tehâfüt* Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 26, 2006, s. 69.

³⁷¹ İbrahim Emiroğlu, “Gazzâlî’nin *Tehâfüt*’ünde Muhataplarını ve Muarızlarını Red Gerekçeleri”, **TYB Akademi**, 2011, Yıl:1, Sayı 1, s. 174. O dönemde aslen felsefî eleştiri tarzında kaleme alınan eserler mevcuttur. Fârâbî’nin reddiye kitapları eleştiri türünde eserlerdir. Ancak “*Tehâfüt*” adıyla yazılan ilk eser Gazzâlî’ye ait, bu tezin konusu olan eserdir. Gazzâlî kendisinden sonra bir “*Tehâfüt*” geleneğinin oluşmasına öncülük etmiştir. Bkz. Aydın, “*Tehâfüt* Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme”, s. 57-74.

Philosophorum adlı eseri tıpkı *Tehâfüt* gibi bir felâsife eleştirisi mahiyetinde bir eserdir. Tam olarak *Filozofların Yanılgıları* şeklinde tercüme edilebilecek bu başlığın, Gazzâlî'nin başlığıyla benzerliği dikkat çekicidir. Gazzâlî'nin eserinin İslâm düşüncesindeki çok yönlü etkilerinden biri de eser başlıklarında kendini göstermektedir. Bu çerçevede İbnü'l-Melâhimî'nin (ö. 536/1141) *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*,³⁷² Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *Muşâra 'atü'l-felâsife* ve Miklâtî'nin (ö. 626/1229) *Lübâbü'l-'ukûl fi'r-red 'ale'l-felâsife fî 'ilmi'l-usûl*³⁷³ başlıklı eserleri zikredilebilir.

Tehâfüt Orta Çağ Latin Dünyası'nın aşına olduğu eserlerden biridir. *Tehâfüt* ve *Errores Philosophorum* arasındaki isim benzerliği ve Latin Batı'da yapılan Arapça-Latince tercüme hareketi göz önünde bulundurulduğunda bir etkileşimin olup olmadığı veya bu eserin bir tercüme mi olduğu sorusu akıllara gelmektedir. Giles'in eleştirdiği isimler içerisinde Gazzâlî'nin de olması ve ileride işaret edileceği üzere Gazzâlî'yi İbn Sînâ'nın hatalarını tekrar eden bir kimse şeklinde telakki etmesi,³⁷⁴ onun en azından doğrudan *Tehâfüt*'ten haberi olmadığı şeklinde yorumlanması mümkündür. Bununla birlikte her iki eserin de birer felâsife eleştiri olması gerçeği ve ayrıca isim benzerlikleri bu tez çalışmasında bu iki eserin konu olarak tercih edilmesine sebep olmuştur.

1.2. Tehâfütü'l-Felâsife'nin Üslûbu ve Gazzâlî'nin Motivasyonu

Gazzâlî'nin Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde eğitim verdiği³⁷⁵ yıllar arasına (1091-1095) denk gelen *Tehâfüt*'ün yazılış tarihi 1094 yılı olarak gösterilmektedir.³⁷⁶

³⁷² Orhan Şener Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", *DİA*, C. EK- 1, İstanbul, TDV Yay. s. 615-618.

³⁷³ Muhammed Aruçi, "Lübâbü'l-'ukûl", *DİA*, C. XXVII, İstanbul, TDV Yay., s. 242-243.

³⁷⁴ Bkz. Romalı Giles, *Filozofların Yanılgıları*, s. 54.

³⁷⁵ Çağrı, "Gazzâlî", s. 530-534.

³⁷⁶ George Hourani, "A Revised Chronology of Ghazali's Writings", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 104, No. 2, 1984, s. 293. Konuyla ilgili farklı iddialar da ortaya atılmıştır. Griffel bu eserin Gazzâlî'nin henüz Bağdat'a gelmeden önce yazmaya başladığı bir eser olduğunu, hatta *Mekâsıdu'l-felâsife*'den daha önce kaleme alındığı kanısındadır. Bkz.: Frank Griffel, *Gazzâlî'nin*

Kutluer'e göre bu eserin yazım koşullarının Gazzâlî'nin hakikat kaygısı ile yazmış olduğu diğer eserlerden ayrılması gerekmektedir.³⁷⁷ İleride açıklanacağı üzere *Tehâfüt* bir proje dahilinde yazılmış, arka planında siyasî kaygıların hâkim olduğu bir eserdir.³⁷⁸ Dili Arapça olup, oldukça akıcı ve anlaşılması güç bir dili olduğu söylenebilir. Öyle ki Muhammet Özdemir, Gazzâlî'nin meseleleri tahlil ettiği pasajlarda bağlam yitirildiği vakit, hangi görüşün eleştirilmek için hangi görüşün savunmak için yazıldığını ayırt etmek güç duruma geldiğini iddia etmektedir.³⁷⁹

Gazzâlî *Tehâfüt*'ü yirmi mesele olarak tertip etmiştir. On altı mesele ilâhiyât ve metafizik bahislerine, dördü ise doğa felsefesi bahislerine ayrılmıştır.³⁸⁰ Kitabın başında bir giriş, dört mukaddime ve sonunda bir hâtime bölümü bulunmaktadır. Literatürde “üç mesele” olarak bilinen alemin kıdemi, ruhanî haşir ve Allah'ın cüziyyâtı bilmemesi meselelerinde Gazzâlî, felâsifeyi tekfir etmiştir.³⁸¹ Eser dinî kaygılarla yazılmış olsa da sosyolojik bir içeriğe de sahiptir ve zaman zaman salt akla dayalı birtakım temellendirmeleri de barındırmaktadır.³⁸² Bu bağlamda, her ne kadar ortaya yeni bir tez koymaya çalışmasa dahi³⁸³, üslubunun felsefî olduğu söylenebilir. Gazzâlî'nin felsefî öğretilere ilişkin getirdiği açıklamalar kısa ve dakiktir.³⁸⁴ Meseleleri sorma-sorgulama-tartışma yöntemiyle ele almıştır.³⁸⁵ Genel olarak peşin

Felsefî Kelâmı, çev. İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012, s. 165-166. Özdemir'e göre bu zayıf ve hatta hatalı bir tespittir.

³⁷⁷ İlhan Kutluer, “Gazzâlî'nin Felsefî Serüveni”, **Yitirilmiş Hikmeti Ararken**, 4. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2017, s. 400.

³⁷⁸ Muhammet Özdemir, “Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2012, s. 14.

³⁷⁹ Özdemir, “Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi”, s. 58.

³⁸⁰ Özdemir eserinde Gazzâlî'nin ele aldığı yirmi meselenin; alemin kıdemi, Allah'ı sıfatları, ilm-i ilâhî, göksel varlıklar, doğal düzeni zorunluluğu, ruh ve cismânî haşir şeklinde yedi temel başlıkta toplanabileceğini belirtmiştir. Bkz.: Özdemir, “Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi”, s. 71.

³⁸¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, s. 377-378.

³⁸² Aydınlı, **Gazzâlî: Muhafazakâr ve Modern**, s. 164-168.

³⁸³ Mahmut Kaya, “Takdim”, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. x.

³⁸⁴ Griffel, **Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı**, s. 167.

³⁸⁵ İbrahim Emiroğlu, “Tartışma Usûl ve Âdâbı Açısından Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife'sinin İncelenmesi”, **900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî**, M. Ü. İ. F. Vakfı Yayınları, 2012, s. 672.

yargılardan ve ciddiyetsizlikten kaçınmasına rağmen bazen polemiğe girmiş ve tahkîr içeren ifadeler kullanmaktan da kendini alamamıştır.³⁸⁶ Tüm bunlarla beraber *Tehâfüt*, her ne kadar bir felsefe eleştirisi niteliği taşısa dahi Gazzâlî'nin yukarıda işaret edilen sorgulayıcı ve tahlil edici tavrı dolayısıyla felsefe geleneği içerisinde incelenmelidir.³⁸⁷

Gazzâlî'yi *Tehâfüt*'ü yazmaya iten sebepler incelenmeden önce son olarak düşünürün filozofları küfür ile itham etmesi meselesine değinilmelidir. Nitekim bu hususun eserin en dikkat çekici özelliği olduğunu söylemek mübalağa olmayacaktır. Konu pek çok yerde tartışılmış, “küfür” ifadesinin içeriği hakkında farklı görüşler ortaya atılmıştır. Dinden aforoz edilme anlamında filozofların tekfir edilmesi anlamına geldiğini düşünen pek çok araştırmacı ve okuyucu tarafından Gazzâlî'nin, tekfir geleneğinin alimler arasında âdet haline gelmesinde öncü olduğu³⁸⁸ kanısı öne çıkmış, bu sebeple İslâm dünyasında felsefî düşüncenin ve hatta bilimin sekteye uğramasına³⁸⁹ neden olduğu iddia edilmiştir. Bu şekilde düşünenler kimi zaman daha da ileri giderek Gazzâlî sonrası İslâm dünyasında felsefe geleneğinin ortadan kalktığını dahi söylemişlerdir. Bu düşünceye sahip olanlarla beraber küfür ifadesinin siyasi nitelikte olduğu kanaatine sahip olanlar da vardır.³⁹⁰ Buna göre Gazzâlî'nin küfür ithamı siyaseten küfür şeklinde anlaşılmalıdır. Zira Frank Griffel, alemin kıdemi meselesi istisna edilirse, diğer tüm meselelerin hepsinin, dinî hukuka ilişkin siyasi otoriteyle bağlantılı olduğunu tespit etmiştir.³⁹¹

³⁸⁶ Mahmut Kaya, “Tehâfütü'l Felâsife”, **DİA**, C. XXXX, İstanbul, TDV Yay., 2011, s. 314.

³⁸⁷ Aydın, “Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme”, s. 67.

³⁸⁸ Hüseyin Atay, “Gazzâlî'nin Felsefeye Karşı Tutumu”, **900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî**, İstanbul, M. Ü. İ. F. Vakfı Yayınları, 2012, s. 647.

³⁸⁹ Hasan Aydın, “Klasik İslam Düşüncesinde Bilgi ve Bilim Karşıtı Bir Düşünür: Gazzâlî”, (Çevrimiçi) http://turkoloji.cu.edu.tr/GENEL/hasan_aydin_gazzali_bilim_karsitlik.pdf, 17 Temmuz 2020., s. 1.

³⁹⁰ Örneğin bkz.: Griffel, **Gazzâlî'nin Felsefi Kelâmı**.

³⁹¹ Griffel, **Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı**, s. 172.

1.2.1. Nizâmiye Medreseleri ve Bâtınîlik

Bir eğitim kurumu olarak Gazzâlî'nin düşüncesinin gelişiminde ve *Tehâfüt*'ün yazılmasında Nizâmiye Medreselerinin büyük bir rolü vardır.³⁹² Büyük Selçuklu başveziri Nizâmülmülk (ö. 1092) tarafından Batınî öğretilere karşı Ehl-i Sünnet akîdesini desteklemek amacıyla kurulan bu medreseler³⁹³ esasen birer hukuk koleji konumundaydı ve tedrisatın merkezini fıkıh ilmi teşkil etmekteydi.³⁹⁴ Belli dinî ilkelerin aklî temellerle korunması amacı³⁹⁵ güden bu medreselerde, başta Şâfiî fıkıhı ve usulü, Eş'arî kelâmı olmak üzere Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'an ilimleri, hadis, Arap dili ve edebiyatı, riyâziye ve ferâiz dersleri okutulmaktaydı.³⁹⁶ Ayrıca Nizâmülmülk'ün politikası kapsamında medreselerde; genel olarak İsmâilî öğretilere karşı ancak kimi zaman Eş'arî düşünce haricindeki diğer düşünce ekollerine karşı da entelektüel bir mücadele yürütülmekteydi.³⁹⁷ İşte bu entelektüel mücadele politikası *Tehâfüt*'ün yazılmasına uygun ortam hazırlamıştır.

Nizâmiye Medreseleri'nin kuruluş sebeplerinden birinin Bâtınî düşünceyle savaşmak olduğu göz önünde bulundurulduğunda, dönemin Batınî söylemlerini ve bunlarla alakalı meydana gelen hadiselerin de *Tehâfüt*'ün yazılma serüveninin anlaşılması bakımından, incelenmesi yerinde olacaktır. Nitekim Bâtınî söylem karşıtlığı o kadar güçlüdür ki, Nizâmiye'de Şâfiî mezhebine mensubiyetten daha önemli olan tek şart, hiçbir koşulda Bâtınî bir arka plana sahip olmamaktır.³⁹⁸ Dolayısıyla İsmâilî felsefe öğretimi karşısında Nizâmiye, kendi kadrolarından da

³⁹² Kutluer, "Gazzâlî'nin Felsefî Serüveni", s. 401.

³⁹³ Abdülkerim Özaydın, "Nizâmiye Medresesi", **DİA**, C.XXXIII, 2007, s. 188. Ayrıca bkz.: Makdisi, **Ortaçağ'da Yüksek Öğretim**, s. 71- 72.

³⁹⁴ Kutluer, "Gazzâlî'nin Felsefî Serüveni", s. 401.

³⁹⁵ Özdemir, "Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi.", s. 18.

³⁹⁶ Özaydın, "Nizâmiye Medresesi", s. 188-189.

³⁹⁷ Özdemir, "Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi", s. 18. Dinsel politika terimini kullanan Özdemir, Selçukluların hükümete bağlı ilk resmî eğitim kuruluşunun Nizâmiye medreseleri olması sebebiyle bu terimi tercih etmiştir. Bu tezde farklı çağrışımları olabileceği gerekçesiyle "politika" ile yetinilmiştir.

³⁹⁸ Kutluer, "Gazzâlî'nin Felsefî Serüveni", s. 403.

Bâtînî öğretiye karşı bir tez ve alternatif bir öğreti ortaya koymalarını beklemiş olmalıdır.³⁹⁹

Aslen Şîî bir fırka olan Bâtînîlerin kökeni İsmâîlîliktir. Cafer es-Sâdık'ın (ö. 765) ölümünden sonra yerine oğlu İsmail'in (ö. 765) geçmesi gerektiğini söyleyerek ana akım Şîîlerden ayrılan İsmâîlîliğin çıkış tarihi sekizinci yüzyıldır.⁴⁰⁰ Bir süre gizlenerek davet çalışmaları yürüten bu fırka 910 yılında Ubeydullah el-Mehdî'nin (ö. 934) halife ilan edilip Fâtımî Devletini kurmasıyla beraber güç kazanmaya başlamıştır.⁴⁰¹

Fâtımî-Selçuklu Devleti arasındaki ilişkilerinin başlangıç dönemi denilebilecek tarih, halife el-Mustansır (ö. 1094) dönemine denk gelmektedir.⁴⁰² Bu dönemde Selçuklular Fâtımî sınırlarına dayanmışlardır.⁴⁰³ El-Mustansır'ın ölümüyle birlikte yerine kimin geçeceği tartışılmış, küçük oğul Müsta'î (ö. 1101) Fâtımî Devleti'nin yeni halifesi ilan edilmiştir. Ancak onun tahta çıkarılışını kabul etmeyen ve yerine büyük oğul Nizar'ın (ö. 1094) getirilmesini isteyen bir grup ortaya çıkmıştır.⁴⁰⁴ El-Mustansır'ın emriyle 1090'da Alamut kalesini ele geçiren Hasan Sabbah (ö. 1124) da Nizar tarafında yer almış, Fâtımî halifeliği ile ilişkilerini keserek "Nizârîler" şeklinde anılacak olan İsmâîlî fırkanın başına geçmiştir.⁴⁰⁵ İlk defa Gazzâlî tarafından kullanılan "Ta'limiyye" ismi ile kastedilen Batınî/İsmâîlî fırka işte bu Alamut merkezli Nizârî İsmâîlîleridir.⁴⁰⁶ Anlaşılan o ki 11. yüzyılda yaşanan tüm bu karışıklıklar neticesinde Hasan Sabbah ve Bâtînîler hem Bağdat halifeliğinin hem de Büyük Selçuklu Devleti'nin baş düşmanı haline gelmiştir.⁴⁰⁷ Hal böyleyken Bâtînîliğe

³⁹⁹ Kutluer, "Gazzâlî'nin Felsefî Serüveni", s. 405.

⁴⁰⁰ Arıkan, "Büyük Selçuklular Döneminde Şîa", Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul, 2010, s. 229.

⁴⁰¹ Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtımîler", **DİA**, C.XII, İstanbul, TDV Yay., 1995, s. 228-237.

⁴⁰² Farhad Daftary, **İsmaililer: Tarih ve Kuram**, Ankara, Rastlantı Yayınları, 2001, s. 262.

⁴⁰³ Arıkan, "Büyük Selçuklular Döneminde Şîa", s. 251-252.

⁴⁰⁴ Arıkan, "Büyük Selçuklular Döneminde Şîa", s. 252.

⁴⁰⁵ Arıkan, "Büyük Selçuklular Döneminde Şîa", s. 253.

⁴⁰⁶ Özdemir, "Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi", s. 19.

⁴⁰⁷ Özdemir, "Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi", s. 20

dair her şey bir ihtilaf ve nefret konusu olmuş, siyasi mücadele entelektüel sahaya dahi aktarılmıştır. Bâtınîliğe karşı yürütülen bu mücadelede bir Nizâmiye müderrisi olan Gazzâlî, mücadelenin entelektüel ayağında bulunmaktadır.

Bâtınîlik karşıtlığının esas olduğu bir dönemde Bâtınîlerin kendi görüş ve davalarında felâsifeden faydalandıklarını öne sürmeleri, Gazzâlî’de olumsuz bir algının oluşmasına sebep olmuş olmalıdır.⁴⁰⁸ Özellikle felsefenin Bâtınîlerin “fikrî propagandasındaki manevra kabiliyetini arttırıcı işlevini”⁴⁰⁹ fark etmesi, Gazzâlî’nin felsefeye karşı olumsuz tavrını daha da güçlendirmiş olmalıdır. İhvân-ı Safâ risaleleri ve Yeni Platoncu eserler çerçevesinde kendi fikirlerini temellendirmeye çalışan Bâtınî fikir akımının nübüvvete bakışı, alemin ezelîliği ve benzeri meseleler hususunda görüşleri Ehl-i Sünet düşüncesiyle bağdaşmamaktadır.⁴¹⁰ Bir Eş’arî mütakellimi olan Gazzâlî’nin felsefe karşısındaki tavrının, Bâtınîlerin bu muhalif görüşlerinden kaynaklanması muhtemeldir. Ayrıca Bâtınîlerin dinen yanlış görünen hâl ve tavırlarını felsefeye dayandırmaları, Gazzâlî’nin felsefeyi din dışı olarak addetmesine de imkân tanımıştır denilebilir. Özellikle dinî vecibeleri yerine getirme hususundaki gevşeklikleri veya bu vecibeleri farklı şekillerde tevîl etmeleri, ayrıca dinin sadece âvâma has bir şey olduğu iddiaları da⁴¹¹ Gazzâlî’nin Bâtınîliği, felsefe üzerinden eleştirmesine yol açmış olabilir.

Gazzâlî’nin Nizâmiye Medresesi’nde baş müderris olduğu yıllarda *Tehâfüt*’ü kaleme aldığı göz önünde bulundurulduğunda, eserini yazma nedeni daha iyi anlaşılmaktadır. Bu çerçeveden değerlendirildiğinde hem bir Nizâmiye projesi hem de bir Eş’arî projesi olan felâsifenin güçten düşürülmesinin⁴¹² Gazzâlî’nin kaleminde can bulması makûl olmaktadır. Ancak Gazzâlî’nin neden İbn Sîna ve Fârâbî⁴¹³ özelinde

⁴⁰⁸ Özdemir, “Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ’nın Görüşleriyle Mukayesesi”, s. 22.

⁴⁰⁹ Kutluer, “Gazzâlî’nin Felsefî Serüveni”, s. 405.

⁴¹⁰ Özdemir, “Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ’nın Görüşleriyle Mukayesesi”, s. 40-41.

⁴¹¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlıkları*, s. 1.

⁴¹² Özdemir, “Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ’nın Görüşleriyle Mukayesesi”, s. 26.

⁴¹³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlıkları*, s. 4.

eserini kaleme aldığı sorusu ise O'nun *Tehâfüt*'ü yazarken başka hedeflerinin de olduğunu düşündürmektedir. Her ne kadar Gazzâlî, “yanlış yolda” olanların felsefeden beslendiğini belirtse ve Aristoteles felsefesini en iyi anlayan/aktaran olarak İbn Sînâ ve Fârâbî'yi gösterse de⁴¹⁴ tek başına bu, İbn Sînâ'nın düşünce sisteminin tamamının reddini gerektirmemektedir. Sebep her ne olursa olsun Gazzâlî'nin bu eseri salt akademik kaygılarla yazmadığı anlaşılmaktadır.⁴¹⁵ Nitekim Gazzâlî'nin asıl amacı dini müdafaa etmektir. O insanların felâsifenin kesin bilgiye sahip olduğunu düşünüp dini terketmelerinden endişe etmiş olmalıdır. Nitekim ilâhiyat dışındaki felsefenin mantık, matematik ve fizik gibi alanlarının meşrû ve mahbûb olduğu kanısında olmasına rağmen, insanların felâsifenin bu ilimlerdeki başarısını metafizik bahislere de atfetmelerinden çekinmiştir.⁴¹⁶ Nitekim onların bu matematik ilimlerinde burhâna dayandıklarından dolayı kesinliği sahip olmaları, metafizik ilimlerde de burhana ve kesinliğe sahip olduklarının vehmine sebep olabilmektedir.⁴¹⁷

Bâtînî karşıtlığı gibi siyasi sebeplerin yanında Muhammet Özdemir'e göre *Tehâfüt*'ün yazılmasının ayrıca meslekî, dinî ve bazı kişisel sebeplerinden de söz edilebilir.⁴¹⁸ *Tehâfüt*'ün ilk mukaddimesi ele alındığında, yazılış amaçlarından biri olan felâsifenin dindarlıktaki samimiyetsizliği⁴¹⁹ meselesi ortaya çıkmaktadır. Felâsifeyi iki yüzlülükle suçlayan bu iddianın, kitabın İbn Sînâ ve Fârâbî üzerinden kurgulandığı düşünüldüğünde sıhhati tartışmaya açık olmakla beraber⁴²⁰, daha önce de

⁴¹⁴ Gazzâlî, *el-Munkız-u mine'd-Dalâl*, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988, s. 36-37.

⁴¹⁵ Özdemir, “Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi”, s. 26-27.

⁴¹⁶ Gazzâlî, *el-Munkız-u mine'd-Dalâl*, s. 38-49. Gazzâlî'nin felsefeye bakışı için ayrıca bkz.: Ömer Mahir Alper, “Gazzâlî'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı Mıydı?”, *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 4, 2002, s. 87-107.

⁴¹⁷ Alper, “Gazzâlî'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı Mıydı?”, s. 94.

⁴¹⁸ Özdemir, “Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi”, s. 27.

⁴¹⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlıkları*, s. 4.

⁴²⁰ Nitekim Arslan İbn Sînâ'nın namaz vb. dinî pratiklerin felâsife için gerekli olmadığını söylediğini iddia ediyor. Bkz.: Ahmet Arslan, “İbn Sînâ ve Spinoza'da Felsefe-Din İlişkileri”, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Haz. Fahri Aral, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 103,106-107. Ancak İbn Sînâ tarafından kaleme alınan Namaz Risalesini bu iddia ile nasıl bağdaşabileceği sorunu tartışmaya açıktır. Özdemir, “Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi”, s. 38.

belirtildiği gibi bu iddianın Bâtınîler özelinde anlaşılması yerinde olacaktır. Özdemir buradan yola çıkarak *Tehâfüt*'ün filozofların ayrıcalık talebi bağlamında okunması gerektiği kanısındadır. Özdemir'e göre aslen büyük filozofların dinle örtüşmeyen görüşleri yoktur. Fakat bu filozofları taklit eden birtakım insanlar, felâsifenin itibarını kullanarak dinî mükellefiyetin dışında tutulmak istemektedir. İşte Gazzâlî bu taklitçi filozofları veya kendi deyimiyle özentî filozofları⁴²¹ eleştirmektedir.⁴²²

Buraya kadar ele alınan sebepler Gazzâlî'nin dini kaygı saikleri olarak sınıflandırılabilir. Gazzâlî'nin Bağdat Nizâmiyesi'ndeki kelâmcı kimliği hesaba katıldığında ise, onu *Tehâfüt*'ü yazmaya sevk eden meslekî nedenlerden biri ortaya çıkmaktadır ki bu felsefe-kelâm çatışmasıdır.⁴²³ Kutluer, aslında Gazzâlî kimliğinde ifadesini bulan felsefe-kelâm çatışmalarının, ilk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindî'den beri süre gelmekte olduğunu belirtmektedir. Nitekim Kindî, mütekellimûnu, “burhân” dediği yönetime sahip olmamakla suçlarken; dönemin Mu'tezilî kelâmcıları ise filozofu, yabancı fikirlere aşırı derecede bağımlı olmakla eleştirip, dinî ilkelere sadakatsizlik noktasında kusurlu buluyorlardı.⁴²⁴ O halde Gazzâlî'nin yaşadığı dönemde dahi böyle tartışmaların mevcûdiyeti kuvvetle muhtemeldir. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın kelâm eleştirileri⁴²⁵ de, bir yandan Eş'arîlere dayandığından dolayı, unutulmamalıdır. Muhtemelen İbn Sînâ felsefesinin etkinlik gücü, Eş'arî kelâmcıları

⁴²¹ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlıkları**, s. 3. Kaya Gazzâlî'nin yaşadığı dönemde filozof olarak tanınmış herhangi bir kimsenin bulunmadığını, bundan dolayı Gazzâlî'nin eleştirdiği “özentî filozofların” İhvan-ı Safâ ve İsmâilî geleneği sürdüren, asıl mesleği tabip veya mühendis olan yabancı hayranlarının olması gerektiğini söylemektedir. Bkz. Kaya, “Tehâfütü'l-felâsife”, **DİA**, s. 313.

⁴²² Özdemir, “Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi”, s. 34-37.

⁴²³ Özdemir, “Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi”, s. 27. Bununla beraber **Tehâfüt**'ün büsbütün bir felsefe-kelâm tartışması ürünü olduğunu söylemek doğru değildir. Gazzâlî'nin kelâm bağlamında tartıştığı meseleler için bkz.: Ömer Faruk Erdoğan, “Gazzâlî'nin Tehâfüt'ü Bağlamında Filozof-Kelâmcı Mücadelesi”, **Eskiye Dergisi**, S. 28, Bahar 2014, s. 7-24. Anawati günümüzde dahi her ikisi de İslam düşüncesi olarak adlandırılan kelâm ve felsefenin birbirinden oldukça farklı iki şey olarak görme eğiliminde olduğunu belirtmekte, aslında her ikisinin de insan zihnine kendini takdim eden problemlerin biri akıl diğeri vahiy olmak üzere çözümlenmesini hedeflediğini belirtmektedir. Bu yöntem farklılığı sebebiyle kelâmcılar ve felâsife birbirlerini hasım olarak görmektedir. Bkz.: George Anawati, Louis Gardet, **İslam Teolojisine Giriş**, s. 470.

⁴²⁴ Kutluer, “Gazzâlî'nin Felsefî Serüveni”, s. 406.

⁴²⁵ Tehâfüt'te konu edilen iki filozofun kelâma bakışı için bkz. Veysel Kaya, **Felsefe-Kelâm İlişkisi Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi**, Ankara, Otto Yay., 2015, s. 31-70.

rahatsız etmektedir. Bu da Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya karşı olumsuz tavrının sebepleri arasında sayılabilir.⁴²⁶

Tüm bunlarla beraber felâsifenin kelâm eleştirilerinin bel kemiğini kelâm ilminin yöntemi meselesi oluşturuyor görünmektedir. Nitekim felâsifenin ortak kanaati kelâmın yönteminin felsefî bilginin aksine “burhân”a değil, “cedel”e dayandığı yönündedir. Muhtemelen Gazzâlî'nin felâsifeye karşı çıkmasının en temel sebebi, işte bu felsefî bilginin “burhân”a dayandığı iddiasıdır. Dört kıyas çeşidinden biri olan burhân, kesin öncüllerden (yakîniyyât) terkip edilmekte ve bilgiye kesinliğini vermektedir.⁴²⁷ Kelâm ilmi ise öncülleri meşhurâtan olan “cedelî kıyas” yöntemini kullanmaktadır. Cedelî kıyasın esas amacı ise karşı tarafın ilzam ve ikna edilmesidir.⁴²⁸ Dolayısıyla Gazzâlî'nin gözünde felâsife, kendi bilgilerinin burhânla temellendirildiğini söyleyerek, hakikatin tek mercinin kendileri olduğunu iddia ediyor gözükmektedir. Görülen o ki Gazzâlî, ilâhiyat ve kimi tabiiyyât bahisleri dışında, felsefenin burhân iddiasında bir sıkıntı görmemektedir.⁴²⁹ Ancak mesele kelâmın araştırma alanı ilâhiyat meselelerine geldiğinde, onların burhânilik iddiasının bir kandırmaca olduğunu düşünmektedir.⁴³⁰ Nitekim Gazzâlî felâsifenin ilahiyât meselelerinde burhânilik iddiasında haklı olmaları durumunda aralarında matematik ilimlerde olduğu gibi ihtilafın bulunmaması gerektiğini düşünmektedir.⁴³¹

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü mesleki bir misyon ve motivasyon ile yazdığını söylemek de mümkün gözükmektedir. Bu nedenle felâsifeye karşı mücadelesinde mütekillimûna iâde-i itibâr amacı güttüğü söylenebilir. Nitekim daha önce de belirtildiği gibi Gazzâlî nazarında felâsifenin mütekillimûna bakışı, havasın avama

⁴²⁶ Özdemir, “Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi”, s. 25-27. Özdemir ayrıca Gazzâlî'nin felsefî-kelâmî tartışma bağlamlarının oluşturulması ve çözümlenmesi meselesinde hocası Cüveynî'den etkilendiğini belirtmektedir. Bkz.: **a.e.**, s. 22.

⁴²⁷ Fârâbî, **Kitâbu'l- Burhân**, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, s. 28.

⁴²⁸ İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ/el-Mantık VI/el-Cedel**, nşr. Ahmed el-Ehvâni, Kahire, Vezâreti's-Sekâfe, 1965, s. 27.

⁴²⁹ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 3-4.

⁴³⁰ Griffel, **Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı**, s. 169.

⁴³¹ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 4.

bakışı gibidir. Bu da halk nezdinde hem kelâm ilmini hem de kelâmcıları değersizleştirmektedir. Buradan yola çıkarak Farouk Mitha ulemanın otoritesinin toplum nezdinde felâsifeye karşı korunması fikrinin, Gazzâlî’yi motive ettiğini belirtmektedir.⁴³² Nitekim ulemanın otoritesinin ne derece önem arzettiği, Gazzâlî’nin hocası olan Cüveynî’nin (ö. 478/1085) burhân nazariyesine ne derece önem atfettiği düşünüldüğünde, anlaşılabilir hale gelmektedir.⁴³³ Bu sebeple Gazzâlî felâsifeye karşı kendini bir kelâmcı olarak konumlandığını söylemek mümkün gözükmemektedir. *Tehâfüt*’te eleştiri konusu yaptığı meselelerin ilâhiyât ve nefis bahisleri olduğu göz önünde bulundurulduğunda Gazzâlî adeta felâsifeye, kelâmcının alanından çekilmesini söylüyor gözükmemektedir.⁴³⁴ Düşünürün bu minvalde *Tehâfüt*’ü yazarken İbn Sînâ’nın kıdem ve hûdûs tanımları yerine, felâsifenin tahlil ve tespitlerinin yanlış anlaşılması pahasına dahi olsa, kelâmın tanımlarını kullanması, ilâhiyât meselelerinin tartışılma mecrasının kelâm ilmi olduğunu ortaya koymaya yönelik olmalıdır.⁴³⁵ Buraya kadar anlatılanlar *Tehâfüt*’ün akıl-vahiy ayrımı penceresinden okunabileceğini mümkün kılıyor gözükmemektedir.⁴³⁶ Nitekim kelâmcı kimliğiyle okuyucu karşısına çıkan Gazzâlî, Eş’arî öğretiyi benimseyerek ilâhiyât konularında insanî aklın tamamen yetersiz olduğunu ve vahye tâbi olması gerektiğini düşünmektedir. Onun teoloji sistemi de bütünüyle bu anlayış üzerine kurulmuştur.⁴³⁷ Frank Griffel’in aktratdığı üzere Baneth’e göre zaten Gazzâlî’nin *Tehâfüt*’teki açık hedefi ilâhiyat meselelerini akli bilgi sahasından çıkarmak ve bu meselelerin hallini bir başka hakikat kaynağı olan vahye devretmektir.⁴³⁸

⁴³² Farouk Mitha, **al-Ghazâlî and Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam**, London-New York, I.B. Tauris Publishers, 2001, s. 12.

⁴³³ Özdemir, “Gazzâlî’nin *Tehâfütü*’l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ’nın Görüşleriyle Mukayesesi”, s. 42.

⁴³⁴ Özdemir, “Gazzâlî’nin *Tehâfütü*’l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ’nın Görüşleriyle Mukayesesi”, s. 44.

⁴³⁵ Özdemir, “Gazzâlî’nin *Tehâfütü*’l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ’nın Görüşleriyle Mukayesesi”, s. 44.

⁴³⁶ Griffel, **Gazzâlî’nin Felsefî Kelâmı**, s. 168.

⁴³⁷ Aydın, **Gazzâlî: Muhafazakâr ve Modern**, s. 41.

⁴³⁸ Griffel, **Gazzâlî’nin Felsefî Kelâmı**, s. 167.

Tehâfüt, kelimcılara iade-i itibar ile bağlantılı olarak ayrıca güç-hakikat ilişkisi bağlamında da okunabilir.⁴³⁹ Nitekim böylece Gazzâlî'nin felâsife eleştirisi daha çok anlam kazanacaktır. Muhammet Özdemir'in dikkat çektiği üzere düşünürün *el-İktisâd fi'l-itikâd* eserine bakıldığında, Gazzâlî'nin başarılı olmak ile hakikate ve doğru bilgiye sahip olmak arasında doğrusal bir ilişki kurduğu görülmektedir.⁴⁴⁰ Bu ilişki halk nezdinde başarılı olarak kabul edilen kimselerin hakikat iddialarının yine halk nezdinde daha kolay kabul görülmesine yol açmaktadır. Dolayısıyla avamın, felâsifenin başarısını onların hakikate sahip olmasına bağlayabileceği endişesi, Gazzâlî'nin hem *Tehâfüt*'ü kaleme almasına hem de üslûbunun sertliğine neden olarak gösterilebilir. Bu nedenle Gazzâlî, kendisinin de belirttiği gibi, felsefi görüşleri eleştirirken herhangi bir tez ortaya koymaksızın görüşlerin yanlışlığını ve tutarsızlığını ortaya koymayı hedeflemekte⁴⁴¹ ve bunu yaparken kendi hakikatini ortaya koymaktan ziyade, "hakikatin ne olmaması gerektiğinin"⁴⁴² altını çizmektedir.

Özetle Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü yazma gerekçesi olarak, felâsifenin burhânîlik iddiası, felsefe- kelâm tartışmaları (meslekî/dinî nedenler), Bâtınîlere karşı entelektüel mücadele ve Gazzâlî'ye göre güç-hakikat ilişkisi (siyasî nedenler), yine Gazzâlî'ye göre felâsifenin dindarlıktaki samimiyetsizlikleri (dinî nedenler) gibi nedenler gösterilebilir.⁴⁴³ Bu gerekçelerin tamamı göz önünde bulundurulduğunda Gazzâlî'nin dil, yöntem, üslup ve hatta hedef aldığı filozof tercihleri de anlam kazanmaktadır. Gazzâlî, İbn Sînâ'yı siyasi bir projenin penceresinden okumuştur. Bunun doğal bir sonucu olarak *Tehâfüt*'te siyasi kaygılara sahip bir Gazzâlî ortaya çıkmış ve onun karşısında dinden çıkmış felâsife algısı yerleştirilmiştir.⁴⁴⁴ Gazzâlî'nin niyetinin

⁴³⁹ Bu okuma Özdemir'e ait bir okumadır. Bkz.: "Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi", s. 45-50.

⁴⁴⁰ Özdemir, "Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi", s. 47.

⁴⁴¹ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlıkları**, s. 9.

⁴⁴² Özdemir, "Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi", s. 47.

⁴⁴³ Özdemir, "Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi", s. 27.

⁴⁴⁴ Ömer Faruk Erdoğan, "Gazzâlî Üç Meselesinde İbn Sînâ'ya Karşı Ne Kadar Tutarlı?", **Diyanet İlmî Dergi**, C. 50, Sayı 1, s. 90.

ilahiyât bahislerinde aklın önüne vahyi yerleştirmek olması, ona eleştirilerindeki hareket alanında bir genişlik sağlamış, özellikle felsefî düşüncenin ve filozofların itibarını sarsmak suretiyle hedefini gerçekleştirmeyi amaçlamıştır. Bu sebeple filozofların dinî pratiklerde gevşek olduğu fikrini sürekli olarak işlemiş⁴⁴⁵ ve muhtemelen daha kökten bir çözüm üretebilmek amacıyla ilim kamuoyunda yüksek bir saygınlığı olan İbn Sînâ ve Fârâbî'yi hedef almıştır. Tüm bunlara rağmen, daha önce de belirtildiği gibi, Gazzâlî'nin düşünce çerçevesinin ve muhtevasının sadece *Tehâfüt*'e bakılarak belirlenmesinin doğru ve hatta mümkün olmadığına da belirtilmesi gerekmektedir. Onun asıl hedefinin felsefi bütünüyle reddetmek değil, felsefenin sınırlarını çizmek olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁴⁶ Gazzâlî'nin tüm eserleri incelendiğinde onun kendi sistemi içerisinde bir tür felsefe-din birliğini sağladığı söylenebilmektedir.⁴⁴⁷

1.2.2. Tehâfüt'ün Kaynakları

Tehâfüt'ün yazılma amacını ve içeriğini daha iyi anlamak için, Gazzâlî'nin kullandığı kaynakları tespit etmek yerinde olacaktır. Eserin mukaddimesinde de belirtildiği gibi, kaleme alınış sebebi Aristoteles felsefesinin tutarsızlıklarını ortaya koymaktır. Gazzâlî bunu yaparken, kendisine göre Aristoteles'i en iyi şekilde anlayıp yorumlamış olan İbn Sînâ'nın ve Fârâbî'nin felsefelerinden yola çıkacağını belirtmektedir.⁴⁴⁸ Doğal olarak kaynakları arasında bu iki filozof olmalıdır. Bununla birlikte düşünürün sadece bu iki filozofa dair okumalar yaptığını söylemek yanlış olacaktır. Nitekim bazı meselelerde onun Galen (ö. 216) ve Proclus (ö. 485) gibi antik filozoflara atıf yaptığı tespit edilebilmektedir.⁴⁴⁹ *Tehâfüt*'ün tüm kaynaklarının belirlenmesi başlı başına bir çalışma konusu olacağından bu tez çalışmasında sadece

⁴⁴⁵ Aydın, *Gazzâlî: Muhafazakâr ve Modern*, s. 177.

⁴⁴⁶ Alper, "Gazzâlî'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karştı Mıydı?", s. 106.

⁴⁴⁷ Alper, "Gazzâlî'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karştı Mıydı?", s. 106.

⁴⁴⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 4-5.

⁴⁴⁹ Janssens, "Al-Ghazzâlî's Tahâfut: Is It Really A Rejection of Ibn Sinâ's Philosophy", s. 13-14.

tespit edilebildiği kadarıyla Gazzâlî'nin bizzat mukaddimesinde atıf yaptığı iki filozofa- İbn Sînâ ve Fârâbî- ait kaynaklara yer verilecektir.⁴⁵⁰

Tehâfüt, daha ziyade İbn Sînâ fiziğinin belli konularını ve İbn Sînâ metafiziğini, bu alanlarda hakikat bilgisine ulaşma yöntemini hedefe almıştır. Ele alınan yirmi meselenin büyük bir yekûnunun İbn Sînâ'nın metafiziğine yönelik olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin en önemli başvuru kaynakları İbn Sînâ'nın eserleridir. İbn Sînâ felsefesinin Gazzâlî'nin yaşadığı dönemdeki şöhret ve etkisi ve ayrıca Antik Yunan felsefesine dair yaptığı detaylı analizler, Gazzâlî'nin kaynak olarak İbn Sînâ'nın eserlerini tercih etmesinin başlıca sebeplerinden biri olmalıdır.⁴⁵¹ Jules Janssens, Gazzâlî'nin mukaddimelerine atıf yaparak *Tehâfüt*'ün temel hedefinin Antik Yunan felsefesi olduğunu belirtmekte, bu uğurda İbn Sînâ'dan faydalandığını söylemektedir. Bununla birlikte Janssens Gazzâlî'nin İbn Sînâ'yı özgürce ve kendi istediği şekilde kullandığını da iddia etmiştir.⁴⁵²

Tehâfüt'te ele alınan meseleler ve serimleme şekilleri incelendiğinde Gazzâlî'nin *Kitâbu 'ş-Şifâ* başta olmak üzere; *Kitâbu'n-Necât*, *Kitâbu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, *Kitâbu't-Ta'likât*, *el-Mübâhasât*, *el-Mebde'* ve *'l-me'âd ve Dânişnâme-i Alâi* eserlerin tümünden faydalanmış olmalıdır.⁴⁵³ Yirminci meselenin konusu bedenlerin haşirine gelindiğinde ise Gazzâlî'nin *er-Risâletu'l-Adhaviyye fî emri'l-me'âd*'den faydalandığı açıkça anlaşılmaktadır.⁴⁵⁴ Ayrıca *er-Risâle fî Aksamî'l-ulûm* adlı eserden de faydalanmış olmalıdır.⁴⁵⁵ Muhtemelen Jules Janssens'ın Gazzâlî'yi İbn Sînâ metinlerini özgürce kullanmakla itham etmesinin sebebi zikri geçen bu son iki eser bağlamında açığa çıkmaktadır. Nitekim konu bedenlerin cismânî haşri olduğunda

⁴⁵⁰ Ayrıntılar için bu bölüme de kaynaklık eden Özdemir'in doktora tezi çalışmasına bkz. "Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi". Özdemir çalışmasını "üç mesele" bağlamında kurgulamakta ve bu meseler çerçevesinde daha geniş bir kaynak tahlili yapmaktadır.

⁴⁵¹ Özdemir, "Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi", s. 69.

⁴⁵² Janssens, "Al-Ghazzâlî's *Tahâfut*: Is It Really A Rejection of Ibn Sinâ's Philosophy", s. 2-7.

⁴⁵³ Özdemir, "Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi", s. 78.

⁴⁵⁴ Kaya, "Tehâfütü'l Felâsife", s. 314.

⁴⁵⁵ Janssens, "Al-Ghazzâlî's *Tahâfut*: Is It Really A Rejection of Ibn Sinâ's Philosophy", s. 11-12.

Gazzâlî, *Şifâ* yerine Aristotelesçi fikirler çerçevesinde kaleme alınmış *er-Risâletu'l-Adhaviyye*'yi kullanmaktadır. İbn Sînâ ise *Şifâ*'sında cismânî haşrı kabul etmektedir.⁴⁵⁶ Yine Aristocu bir eser olan *Aksâm*'da İbn Sînâ, *Şifâ*'dakinden farklı bir ilimler tasnifine yer vermekte, Gazzâlî ise bu hususta sessiz kalmaktadır.⁴⁵⁷ Gazzâlî'nin aslında İbn Sînâ metinleri arasında böyle bir tercihte bulunması eserin Aristoteles felsefesine karşı kaleme alındığını desteklerken diğer taraftan İbn Sînâ'nın görüşlerini objektif bir şekilde aktarmadığını da göstermektedir.

Tehâfüt meseleler bağlamında gözden geçirildiğinde İbn Sînâ'ya dair kaynakları Janssens tarafından şu şekilde tespit edilmiştir: birinci ve ikinci meselede *Kitâbu's-Şifâ*'sının *Metafizik 9-1*'i; üçüncü meselede 9-4'ü; dördüncü meselede 8-1'i ve 8-3'ü; beşinci ve altıncı meselede 8-7'si; yedinci meselede 9-1'i; sekizinci meselede 8-4'ü; dokuz, on ve on birinci meselede İbn Sînâ'nın *İşârât* adlı eseri; on üçüncü meselede yine *Şifâ*'nın *Metafizik 8-6*'sı; on beş ve on altıncı meselerde *Metafizik 9-2*'si ve on altıncı meselede *Aksâm*'ı; on yedinci meselede *Şifâ Kitâbu'n-Nefs*'in 4-4'ü ve *İşârât*'ı; on sekizinci meselede *Kitâbu'n-Nefs*'in 4-1'i ve 5-2'si ve *Kitâbu'n-Necât*'ı; on dokuzuncu meselede yine *Kitâbu'n-Necât*'ı; yirminci meselede ise *Şifâ Metafizik*'in 9-7'si ve *er-Risâletu'l-Adhaviyye*'yi kullandığı söylenebilir.⁴⁵⁸

Söz konusu sudûr bahisleri olduğunda ise Gazzâlî'nin Fârâbî'den faydalandığı söylenebilir. Nitekim bu konu en geniş şekilde *Ârâü ehl-i medîneti'l-fâzıla*'da yer almaktadır.⁴⁵⁹ Fârâbî'nin sudûr nazariyesini “birden bir çıkar” ilkesi çerçevesinde sistematize etmesi ve Gazzâlî'nin de eleştirilerini bu ilke çerçevesinde serimlemesi, düşünürün Fârâbî'nin eserini kullanıyor olduğunu kanıtlar niteliktedir.⁴⁶⁰ Bunun dışında Allah'a cevher denilip denilemeyeceği meselesini de tartışan Gazzâlî⁴⁶¹, İbn Sînâ'nın bu hususta açık bir beyanı bulunmadığından dolayı, Fârâbî'den faydalıyor

⁴⁵⁶ Janssens, “Al-Ghazzâlî's Tahâfut: Is It Really A Rejection of Ibn Sinâ's Philosophy”, s. 12.

⁴⁵⁷ Janssens, “Al-Ghazzâlî's Tahâfut: Is It Really A Rejection of Ibn Sinâ's Philosophy”, s. 12.

⁴⁵⁸ Janssens, “Al-Ghazzâlî's Tahâfut: Is It Really A Rejection of Ibn Sinâ's Philosophy”, s.10-11.

⁴⁵⁹ Özdemir, “Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi”, s. 73.

⁴⁶⁰ Özdemir, “Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi”, s. 79.

⁴⁶¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 6, 90, 110.

olmalıdır. Ayrıca Gazzâlî'nin mukaddimesinde felsefenin dine öncelikli olduğunu düşünenler ithamı da akıllara Fârâbî'nin *Tahsîlu's-sa'âde* adlı eserini getirmektedir.⁴⁶² Bu sebeple *Tehâfüt* yazarının bu eseri de kullandığını söylemek mümkün olmaktadır. Janssens ayrıca Gazzâlî'nin, Fârâbî'nin bir diğer eseri *es-Siyâsetu'l-medeniyye*'yi kullandığını düşünmektedir.⁴⁶³

1.3. Giles'in Motivasyonu ve *Errores Philosophorum*'un Üslûbu

Daha önceki bölümlerde işaret edildiği üzere Arapça'dan yapılan tercümeler sayesinde İslâm kültürüne ait literatür Latin Batı'da tanınmaya başlamıştır. Bu tercümeler büyük ilgi görmüş ancak ilk etapta herhangi bir kritiğe tâbi tutulmaksızın tedâvüle girmiş, Batı'nın entelektüel dünyasını şekillendirmeye başlamıştır. Literatürün bu şekilde serbest dolaşımı nihayet Katolik Kilisesi'nin ilgisini çekmiş ve bu eserlerde kendi dinlerine uygun olmayan öge ve öğretilerin farkına varmışlardır.⁴⁶⁴ Bu farkındalık sonucunda Kilise bu öğretilerin yasaklanması girişiminde bulunduysa da bunun pek faydası olmamıştır.⁴⁶⁵

Literatüre dair kritik ihtiyacını ilk fark edense Thomas Aquinas olmuştur. Thomas meşhur eseri *Summa Contra Gentiles*'i, tercümeler vasıtasıyla İslâm filozoflarının Batı'ya giren Hıristiyanlık karşıtı görüşlerini reddetmek amacıyla kaleme almıştır. Thomas'ın öğrencisi olarak kabul edilen Romalı Giles'in yazdığı *Errores Philosophorum* bu minvalde kaleme alınan bir diğer eser olarak kabul edilmelidir.⁴⁶⁶

Daha önce de belirtildiği gibi eser Hıristiyan inancını, dine aykırı olan felsefî görüşlere karşı savunmak amacıyla kaleme alınmıştır. Bundan dolayı Giles'in eserine

⁴⁶² Özdemir, "Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi", s. 80-81.

⁴⁶³ Janssens, "Al-Ghazzâlî's *Tahâfut*: Is It Really A Rejection of Ibn Sînâ's Philosophy", s. 10.

⁴⁶⁴ Wippel, "The Parisian Condemnation of 1270 and 1277", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, UK, Blackwell Publishing, 2012, s. 65.

⁴⁶⁵ Koch, "Introduction", *Errores Philosophorum: Critical Text With Notes and Introduction*, haz. Josef Koch, çev. John O. Riedl, USA, Marquette University Press, 1944. s. iii.

⁴⁶⁶ Koch, "Introduction", s. iii.

de felâsife eleştirisi denilebilir. Nitekim kitabında filozofları isim isim zikrederek sakıncalı bulduğu görüşleri belirtmiştir. Giles'in eleştirdiği filozoflar ise sırasıyla Aristoteles, İbn Rüşd, İbn Sînâ, Gazzâlî, Kindî ve İbn Meymûn'dur.

Giles daha önce belirtildiği üzere dini savunu amacıyla döneminin entelektüel ortamına uygun olarak *Errores Philosophorum*'u kaleme almıştır. Dolayısıyla Giles'in eseri kaleme almasının sebeplerinin daha iyi anlaşılabilmesi için o dönemde Katolik Kilisesi tarafından yürütülen kınamaların ve bu kınamaların başlıca hedefi olan İbn Rüşd'ülügün incelenmesi yerinde olacaktır.

1.3.1.Kınamalar, Yasaklamalar ve İbn Rüşd Karşıtlığı

1277 yılına Paris baş piskoposu Stephen Tempier 219 maddelik bir kınama metni yayınladı. Bununla beraber zikredilen maddeleri savunan, öğreten, öğrenen veya destekleyen herkesin aforoz edileceğini bildirdi. Romalı Giles'in de soruşturmayla tabi tutulduğu bu kınama 13. yüzyılda gerçekleşen en kapsamlı ancak ne ilk ne son kınamaydı.⁴⁶⁷ Nitekim daha önce yine Tempier tarafından 1270 yılında da bir kınama metni yayınlanmıştı.⁴⁶⁸

Kınamaların bu yüzyılda bu denli yaygın olmasının en önemli sebebi olarak tercüme hareketlerini göstermek yerinde olacaktır. Nitekim 12. yüzyıla damgasını vuran Arapça'dan Latinceye yapılan tercümeler, Hristiyan Batı Dünyası'na, Hristiyan kökenli olmayan bir literatürün akışına sebep olmuştur. Din adamları hızlı bir şekilde bu yeni literatüre karşı nasıl tepki vereceklerine karar vermek zorunda kalmıştır. Denilebilir ki takındıkları tavırlar çok çeşitli olmuştur.⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ Wippel, "The Parisian Condemnations of 1270 and 1277", s. 65. Bu kınamanın ileride ele alınacak yasaklamalardan farkı, kanonik bir tabiata sahip olmasıdır. Bundan dolayı diğer yasaklamalarla karşılaştırıldığında yaptırım gücü daha yüksektir. İkinci bölümde zikredildiği üzere Giles dahi bir süre sonra sakıncalı bulunan görüşlerinden caymak durumunda kalmıştır.Bkz.: Şenol Korkut, "Latin İbn Rüşd'ülügü, Reddiyeler ve Yasaklamalar", s. 108.

⁴⁶⁸ Richard C. Dales, "Condemnation of 1270 and Its Aftermath", **Medieval Discussions of the Eternity of the World**, BRILL, Leiden-New York, 1990, s. 129.

⁴⁶⁹ Wippel, "Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277", s. 233.

Yeni Aristoteles tercümeleri bağlamında 12. yüzyılda iki tip teoloji yapma eğilimi ve yönteminden bahsetmek gerekmektedir. Bu yöntemlerden ilki monastik olarak tanımlanabilen yöntemdir ki bu monastik keşişlerin “*lectio divina*” denilen derslerine dayanan, iman ve kutsal metin merkezli eğitim-öğretimdir. Diğer bir teoloji yapma yöntemi ise daha akademik denilebilecek olan, inanca dair metin ve öğretilerin diyalektik ve spekülatif gramer merkezli bir tahlile tabi tutulduğu, tahlil sonrasında yeni soru ve cevapların elde edildiği yöntemdir. İlk defa Chartres okulunda kullanılan bu yöntemin öncüleri tercümelerde de başı çeken Bathlı Adelard (ö. 1152) ve Potiersli Gilbert (ö. 1154) gibi kimselerdir.⁴⁷⁰ İşte yeni literatüre karşı tavır da teoloji yapma yöntemine paralel olarak temelde iki şekilde olmuştur. Bunlar felsefeyi teoloji için kullanmaya yönelik tavır ve eski yöntemlere sadık kalıp felsefeyi dışarıda bırakma tavrıdır. Aslında tercümelerle beraber, Yeni Eflatuncu bir çerçeveye sahip İbn Sînâ metinleriyle yoğrulmuş, Yeni Augustinci denilen yeni bir ekol ortaya çıkmıştır.⁴⁷¹ Ancak Aristoteles felsefesi söz konusu olduğunda durum daha karmaşıktır. Nitekim 13. yüzyıla kadar Aristoteles’in sadece *Kategoriler* ve *De Interpretatione* kitaplarına sahip olan Latin Batı muhiti, tercümelerle birlikte *Metafizik*, *Fizik*, *De Anima*, *Organon*, *Nikamakhos’a Etik* ve *Retorik* kitaplarına da sahip olmuştur.⁴⁷² Bu denli geniş bir literatüre karşı tutum sergileneceği sorusuna ise denilebilir ki 13. yüzyıl boyunca cevap aranmıştır.

1210 yılına gelindiğinde Aristoteles Külliyyatına karşı din adamlarının resmî tutumu, daha yeni neşet etmeye başlayan Paris Üniversitesi müfredatı bağlamında belli olmuştur. Baş piskopos Corbeilli Peter’ın (ö. 1222) önderliğinde toplanan Kilise Meclisi Aristoteles’in doğa felsefesine dair kitaplarının okutulmasını yasaklamıştır.⁴⁷³ Ardından 1215 yılında ise Paris Üniversitesi’nin müfredatı hazırlanırken, Sanatlar Fakültesi’nde Aristoteles’in doğa felsefesinin ve *Metafizik* kitabının ve bunlara dair

⁴⁷⁰ Walter H. Principe, “Bishops, Theologians and Philosophers in Conflict at the Universities of Paris and Oxford: The Condemnation of 1270 and 1277”, **Catholic Theological Society of America**, Louisville-KY, 1985, s. 115.

⁴⁷¹ Principe, “Bishops, Theologians and Philosophers in Conflict at the Universities of Paris and Oxford: The Condemnation of 1270 and 1277”, s. 116.

⁴⁷² Andres Martinez Lorca, “Ibn Rushd’s Influence on Scholastic and Renaissance Philosophy”, **International Ibn Rushd Symposium**, Sivas, 2008, s. 3.

⁴⁷³ Wippel, “The Parisian Condemnations of 1270 and 1277”, s. 66.

özet ve şerhlerin okutulmamasına karar verilmiş, bu yasaklamadan Teoloji Fakültesi muaf tutulmuştur.⁴⁷⁴ 1231 yılında ise Papa IX. Gregory (ö. 1241) tarafından yasaklamalar yenilenmiştir.⁴⁷⁵ Papa'nın Paris Üniversitesi'nin Magna Cartası sayılan *Parens Scientiarum Parisus* başlıklı mektubuyla beraber Aristoteles felsefesinden şüphe ve hatalardan arındırılincaya kadar uzak durulacağı kararı alınmıştır. Böylece Papa'nın müdahalesiyle yasaklama tüm Katolik Dünya'da resmiyet kazanmıştır.⁴⁷⁶ IX. Gregory'nin isteği doğrultusunda Aristoteles felsefesini hata ve şüphelerden arındırmak adına bir komisyon oluşturulmuş ancak anlaşıldığı kadarıyla bu komisyon hiçbir zaman görevini tamamlayamamıştır. Muhtemelen IX. Gregory'nin ölümüyle beraber Aristoteles Külliyyâtı'nın bir kısmı derslerde okutulmaya başlanmıştır.⁴⁷⁷ 1252-1255 yılları arasında Aristoteles'in *De Anima* kitabını okumak için öğrenciler sınava tâbi tutulmuş⁴⁷⁸, 1255 yılında ise Aristoteles Külliyyâtı Paris Üniversitesi'nin resmî müfredatına dahil edilmiştir.⁴⁷⁹

Aristoteles Külliyyâtının üniversite serüveni her ne kadar sürekli kontrollere maruz kalsa da böylece tamamlanmıştır. Tüm yasaklama ve entelektüel gerilime

⁴⁷⁴ Wippel, "The Parisian Condemnations of 1270 and 1277", s. 66.

⁴⁷⁵ Principe, "Bishops, Theologians and Philosophers in Conflict at the Universities of Paris and Oxford: The Condemnation of 1270 and 1277", s. 116.

⁴⁷⁶ Wippel, "Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277", s. 233-234. Yasaklama özellikle Aristoteles'in **Libri Naturales** kitabı hakkındaydı. Muhtemelen şerh ve özetler ile kastedilen ise Fârâbî ve İbn Sînâ şerhleriydi. Korkut, Aristotelesçilik ile birlikte yasaklanan akımın İbn Rüşdcülük olduğunu düşünmektedir. Bunun sebebi olarak ise Paris Üniversitesi'nin Katolik inancını yaymak amacıyla kurulmasını ve İbn Rüşd felsefesinin bunun tam tersi bir etki yaratmasını göstermektedir. Bkz. Korkut, Şenol, "Latin İbn Rüşdcülüğü: Reddiyeler ve Yasaklamalar", **Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Journal of Islamic Research**, S.1, 2011, s. 105. Wippel ise İbn Rüşdcülüğün 1260lı yıllarda ortaya çıktığını düşünmektedir. Dolayısıyla yüzyılın başlarında gerçekleşen bu yasaklamalar İbn Rüşdcülükle alakalı değildir. Wippel, "Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277", s. 235.

⁴⁷⁷ Principe, "Bishops, Theologians and Philosophers in Conflict at the Universities of Paris and Oxford: The Condemnation of 1270 and 1277", s. 116.

⁴⁷⁸ Wippel, "The Parisian Condemnations of 1270 and 1277", s. 66.

⁴⁷⁹ C. H. Lohr, "The Medieval Interpretation of Aristotle", **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**, ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg, Eleonore Stump, Cambridge University Press, USA, 1982, s. 87. 1255 tarihinden önce Aristoteles'in okutulduğuna dair Roger Bacon'ın 1245 dersleri gösterilebilir. Bkz. Wippel, "Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277", s. 234. Bu yasaklamaların Sanatlar Fakültesine has olduğunun belirtilmesi gerekmektedir. Nitekim Teoloji Fakültesi'nde okunması yasak değildir. Ancak bu yasaklamaya Teoloji Fakültesi de ihtiyatlı davranarak riayet etmiştir. Teologlar Aristoteles'i Augustincilikle yoğrulmuş İbn Sînâ yorumuyla kullanmışlardır. Bkz.: Principe, "Bishops, Theologians and Philosophers in Conflict at the Universities of Paris and Oxford: The Condemnation of 1270 and 1277", s. 116.

rağmen Aristotelesçilik üniversitelerdeki yerini almış, hem otonom bir hüviyete kavuşmak isteyen Sanatlar Fakültesi'nin, hem de pagan felsefenin inanca vereceği zarardan korkan Teoloji Fakültesinin ayrılmaz bir parçası olmuştur.⁴⁸⁰ Külliyyâtın bir kısmı aynı tarihlerde Paris Üniversitesi'nin ardından Oxford'da da eğitim müfredatına girmiştir.⁴⁸¹ Böylece Sanatlar Fakülteleri Teoloji Fakültelerine hazırlık programı olmaktan çıkmış ve Teoloji Fakültesi standardında bir enstitü haline gelmiş, aforoz edilme korkusu olmaksızın felsefe eğitim ve öğretimine başlanmıştır.⁴⁸²

1260 yıllarına gelindiğinde ise skolastik alimler İbn Rüşdcülük gibi yeni bir tehditle karşı karşıya gelmiştir. Muhtemelen daha önceki yasaklamalardan etkilenen İbn Rüşd'ün eserleri, özgürlük atmosferinde yeniden keşfedilmiştir. Yeni bir Aristotelesçilik formu olarak kabul edilen İbn Rüşdcülük (veya radikal/heterodoks Aristotelesçilik)⁴⁸³, Sanatlar Fakültesi'ndeki Brabantlı Siger (ö. 1280) ve Daçyalı Boethius (ö. 1284) gibi üstadlar sayesinde tanınmaya başlanmıştır.⁴⁸⁴ İlk defa 1255 yılında İbn Rüşd felsefesinin Albertus Magnus tarafından kullanıldığına dair kayıtlar bulunmaktadır. Aristoteles'in felsefesini Hristiyan dogması içerisinde asimile etmeye çalışan Albertus Magnus İbn Rüşd'den faydalanmış ve hatta filozofun bazı görüşlerini benimsemiş, bazı görüşlerini ise Hristiyan inancına aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Öyle ki *De Unitate Intellectus* adlı eserini, her ne kadar İbn Rüşd dışında

⁴⁸⁰ Lorca, "Ibn Rushd's Influence on Scholastic and Renaissance Philosophy", s. 2.

⁴⁸¹ Korkut, "Latin İbn Rüşdcülüğü: Reddiyeler ve Yasaklamalar", s. 105.

⁴⁸² Wippel, "The Parisian Condemnations of 1270 and 1277", s. 66.

⁴⁸³ Şeniz Yıldırım, "İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyada Tanınması", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XIV, Sayı 25, 2012, s. 107.

⁴⁸⁴ Wippel, "Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277", s. 235. Bu kimselerin ne kadar İbn Rüşdcü oldukları tartışmaya açıktır. Hatta bu akımın Latin İbn Rüşdcülüğü diye adlandırılması da tartışma konusu olmuştur. Nitekim tedavüle giren fikirlerin İbn Rüşd'ü tamamen yansıtmadığı görülmektedir. Bu akım daha çok İbn Rüşd'ün eksik veya yanlış okunmasından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı pek çok modern yazar bu ekolün "Radikal Aristotelesçilik" şeklinde adlandırılmasının daha uygun olacağını belirtmiştir. Bkz. Marenbon, "Latin Averroism", s. 1- 3. Lorca ise İbn Rüşdcü olarak addedilen Brabantlı Siger, Daçyalı Boethius, Sécheville'li John (Dry Town'li John), Jandunlu John gibi teologların karşısında filozof olark konumlanan kimselerin radikal İbn Rüşdcü olarak adlandırılabilceğini söylemektedir. Nitekim onların görüşleri İbn Rüşd sayesinde hayatta kalmayı başaran Aristoteles düşüncesi ve İbn Rüşd'ün şerhleri üzerine kişisel bir yorumlama çabasına dayanmaktadır. Bkz.: Lorca, "Ibn Rushd's Influence on Scholastic and Renaissance Philosophy", s. 4.

Fârâbî ve İbn Cebîrol (ö. 1070) gibi isimleri zikretse de, temelde Papa IV. Alexander'ın (ö.1261) isteğiyle İbn Rüşdcülere karşı kaleme almıştır.⁴⁸⁵

İbn Rüşdcülük karşısında konumlanan bir diğer isim ise Thomas Aquinas'tır.⁴⁸⁶ Thomas da hocası Albertus Magnus gibi bir eser (*De Unitate Intellectus Contra Averroistas*) telif etmiş, ancak o kitabında doğrudan İbn Rüşdcüleri hedef aldığını göstermiştir.⁴⁸⁷ Katolik Kilisesi'ne yön veren bu isimler sayesinde bu akımın önü, dozu gittikçe artan baskı ve sindirme çabalarıyla kesilmeye çalışılmıştır.⁴⁸⁸

İbn Rüşd karşıtlığının ilk resmî göstergesi 1270 kınaması olmuştur. Paris Başpsikoposu Stephen Tempier (ö. 1279) on üç maddelik bir kınama metni hazırlamış, bu maddelerden herhangi birini benimseyen, savunan veya tedris eden kişinin aforoz edilmesine hükmetmiştir.⁴⁸⁹ Tempier'in kınama metnine konu olan görüşler şunlardır:

- i. “Her insanda sayısal olarak bir ve aynı akıl vardır.
- ii. “İnsan anlar” önermesi yanlış veya uygunsuzdur.
- iii. İnsanın iradesi zorunlu olarak irade eder veya tercih yapar.
- iv. Bu aşağıda (ay altı alemde) gerçekleşen her şey semâvî cisimlerin zorunlu tesiri altında gerçekleşir.
- v. Alem ezeli ve ebedîdir.
- vi. Hiçbir zaman bir ilk insan olmamıştır.
- vii. İnsanın formu olan nefsi, bedeninin bozulmaya uğramasıyla bozulur.

⁴⁸⁵ Lorca, “İbn Rushd's Influence on Scholastic and Renaissance Philosophy”, s. 3.

⁴⁸⁶ Dönmez, “İbn Rüşd ve Thomas Aquinas Bağlamında Hristiyanlığın Rasyonel Yorumuna İslam Felsefesinin Etkisi”, s. 23-24. Dönmez Thomas'ın karşıtlığının bizzat İbn Rüşd'e değil, yanlış yorumlanan İbn Rüşd'e olabileceğini düşünmektedir. Ayrıca bu karşıtlığın entelektüel boyutundan ziyade siyasi bir arka plana sahip olduğu kanısındadır.

⁴⁸⁷ Lorca, “İbn Rushd's Influence on Scholastic and Renaissance Philosophy”, s. 3-4.

⁴⁸⁸ Bekir Karlığa, **Batıyı Aydınlatan İslam Düşünücü İbn Rüşd**, İstanbul, Mahya Yay., 2014, s. 22. Özellikle 1277 kınamasından sonra Daçyalı Boethius'un İtalya'ya, Dry Townlı John'un İngiltere'ye kaçma sebebi bu artan baskılardır. İbn Rüşdcülük şeklinde adlandırılan bu ekole mensubiyetin cezası sürgün edilme veya kimi zaman idamdı. Bkz., Lorca, “İbn Rushd's Influence on Scholastic and Renaissance Philosophy”, s. 5.

⁴⁸⁹ Dales, “The Condemnation of 1270 and Its Aftermath”, s. 129. Ayrıca bkz.: Wippel, “Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277”, s. 235.

- viii. Ölümden sonra bedenden ayrılan nefs/ruh, fizikî/cismânî bir ateşten etkilenmez.
- ix. Özgür irade aktif değil pasif bir güçtür ve arzu tarafından zorunlu olarak hareket ettirilir.
- x. Tanrı cüzîleri bilmez.
- xi. Tanrı kendi zâtı dışında bir şeyi bilmez.
- xii. İnsan fiilleri takdîr-i ilâhî değildir.
- xiii. Tanrı fânî ve çürümeye mahkûm bir şeye ölümsüzlük bahşetmez veya onu bozulmaz kılmaz.”⁴⁹⁰

Modern yazarların birçoğu bu kınamanın muhatabının, kendilerini “teolog”dan ziyade “filozof” olarak tanımlayan⁴⁹¹, İbn Rüşdcüler⁴⁹² olduğu kanısındadır.⁴⁹³ Bu felsefî görüşlerin çoğu bir İbn Rüşdcü olarak addedilen Sanatlar Fakültesi üstâdı Brabantlı Siger’in yazılarında bulunmaktadır. Ayrıca zikredilen maddelerin büyük bir kısmı özelde İbn Rüşdle, genel olaraksa İslâm filozoflarıyla irtibatlandırılabilir.⁴⁹⁴ Ancak Wippel bu maddelerden sadece insanî aklın tekliği/ortaklığı tezinin, en azından Thomas Aquinas’ın gözünde, doğrudan İbn Rüşd’le irtibatlandırılabileceğini düşünmektedir.⁴⁹⁵

⁴⁹⁰ (Çevrimiçi) <http://medieval.ucdavis.edu/120B/Errors.html>, 24 Haziran 2020. Ayrıca bkz.: Özcan Akdağ, “Filozofların Yanılgıları Ek”, s. 74 ve Alain de Libera, **Ortaçağ Felsefesi**, çev. Ayşe Meral, 2. bs., İstanbul, Litra Yayınları, 2016, s. 546.

⁴⁹¹ Lorca, “Ibn Rushd’s Influence on Scholastic and Renaissance Philosophy”, s. 4.

⁴⁹² Terkan “İbn Rüşdcü” tanımının ilk defa Jandunlu John için on dördüncü yüzyılda kullanıldığını söylemektedir. Bu terimi ilk kullanan Raymond Lull’dur ve 1277 kınaması sonrası, kınanan maddeleri hala savunan ve destekleyen kimseler için kullanmıştır. Dolayısıyla Siger ve Boethius’a tam anlamıyla İbn Rüşdcü demek mümkün değildir. Fehrullah Terkan, “Ibn Rushd, Fasl al-Maqâl and the Theory of Double Truth”, **Journal of Istanbul University Faculty of Theology**, 2013, s. 125.

⁴⁹³ Bkz.: Korkut, “Latin İbn Rüşdcülüğü: Reddiyeler ve Yasaklamalar”; Yıldırım, “İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyada Tanınması”; Karlığa, **Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd**. Gerek 1270 gerekse 1277 kınamasının üniversite üstadlarına değil de, öğrencilere yönelik olduğu da iddia edilmiştir. Bkz. Mowbray, “1277 and All That”. Bianchi ise Mowbray’ın iddialarının sağlam bir dayanağı olmadığı kanısındadır. Bkz. Bianchi, “Students, Masters, and ‘Heterodox’ Doctrines at the Parisian Faculty of Arts in the 1270s”.

⁴⁹⁴ De Libera, **Ortaçağ Felsefesi**, s. 546.

⁴⁹⁵ Wippel, “Thomas Aquinas and the Condemnation of 1279”, s. 253.

Kınamanın İbn Rüşdcülere atfedilmesinin bir başka sebebi ise “çifte hakikat”⁴⁹⁶ öğretisidir. Her ne kadar bu öğreti ne doğrudan İbn Rüşd’ün eserlerinde ne de İbn Rüşdcülerin eserlerinde yer almasa da Tempier’in şu sözleri o dönemde bu öğretinin gündemde olduğunu düşündürmektedir:

“Gerçekten de Katolik inancına göre doğru olmayan bazı şeylerin felsefeye göre doğru olduğunu söylüyorlar, sanki karşıt iki hakikat varmış gibi, sanki Tanrı’nın lanetlediği bu paganların metinlerinin hakikati, kutsal metinlerin hakikatinin tersini söyleyebilirmiş gibi.”⁴⁹⁷

Daha önce de belirtildiği gibi bu öğreti doğrudan İbn Rüşd’e atfedilememektedir. Hatta *Faslu’l-Makâl*⁴⁹⁸ yazarının bu tip bir öğretiyi savunduğunu söylemek saçma olmaktadır.⁴⁹⁹ Bu anlayış muhtemelen İbn Rüşdcü atfedilen Sanatlar Fakültesi mensuplarının, teolojik tartışmalar içine girmeleri yasaklandığından, felsefenin Hristiyan dogmasıyla çeliştiği durumlarda “filozofun görüşü budur”, “Aristoteles böyle düşünmektedir”, “Şârihin görüşü bu şekildedir” gibi açıklamalarda bulunmalarıdır.⁵⁰⁰ Bundan dolayı felsefenin doğrusu, dinin hakikati gibi ikircikli bir durum ortaya çıkmış gözükmektedir.

İbn Rüşdcülük her ne kadar eleştirilse de Orta Çağ’da etkili bir felsefî akım olarak karşımıza çıkmaktadır. Paris Üniversitesi’nde kınama ve yasaklamaya maruz kalan bu akım, 13. yüzyıl sonrasında İtalya’ya geçmiş, 19. yüzyıla kadar ise

⁴⁹⁶ “Çifte hakikat” öğretisi iki şekilde açıklanabilir. Bunlardan ilki aynı hususta dinin tebliğ ettiği bir hakikat vardır ve felsefenin de öğrettiği bir hakikat vardır. Dine göre yanlış olan bir şey felsefî anlamda doğru olabilir. Anlaşıldığı kadarıyla Latin batı “çifte hakikat” öğretisini böyle yorumlamıştır. Bir de İbn Rüşd’ün *Faslu’l-makâl*’inde kastettiği bir açıklama vardır ki bu, hakikatin tek ve değişmez olduğu, bu hakikatin dinde ve felsefede farklı formlarda sunulduğu şeklindeki açıklamadır. Terkan, “İbn Rushd, Fasl al-Maqâl and the Theory of Double Truth”, s. 128. Bu öğretinin İbn Rüşd’ün *Faslu’l-makâl* adlı eserinden yola çıkılarak ortaya çıktığı farz edilmektedir. Ancak Marenbon’a göre bu eser Orta Çağ’da tercüme edilmemiştir. Aslen Hristiyan Batı imanla akıl arasındaki uyumu gösterecek bir literatüre ihtiyaç duymasına rağmen, *Faslu’l-makâl*’in İslâm dini üzerinden kurgulanması, ona tercüme edilemez niteliği vermiştir. John Marenbon, “Latin Averroism”, **Islamic Crosspollinations. Interactions in the Medieval Middle East**, ed. Anna Akasoy, James E. Montgomery and Peter E. Pormann, Exeter, Gibb Memorial Trust, 2007, s. 5.

⁴⁹⁷ De Libera, **Ortaçağ Felsefesi**, s. 547.

⁴⁹⁸ “Çünkü gerçek gerçeğe zıt olamaz, aksine onunla uyumludur ve onun lehine tanıklık eder.”, İbn Rüşd, **Felsefe, Din ve Te’vil**, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2019, s. 33.

⁴⁹⁹ Lorca, “Ibn Rushd’s Influence on Scholastic and Renaissance Philosophy”, s. 5.

⁵⁰⁰ Wippel, “The Parisian Condemnations of 1270 and 1277”, s. 68.

üniversitelerin vazgeçilmez bir parçası olmuştur.⁵⁰¹ *İlahi Komedi*'nin yazarı Dante (ö.1321), İbn Rüşd'ü en erdemli pagan olarak cehennemın en hoş halkasına yerleştirirken; Thomas Aquinas onun şerhlerinden istifade etmiştir. 16. yüzyılda Raphael (ö. 1520) "Atina Okulu" tablosuyla İbn Rüşd'ü ölümsüzleştirirken, Giorgione (ö. 1510) "Üç Filozof" tablosuyla, felsefe tarihinde filozofu, şerefli bir konuma yerleştirmiştir.⁵⁰²

Sonuç olarak *Errores Philosophorum* bu ilmî/siyasî atmosferde kaleme alınmıştır. Eserde hissedilen İbn Rüşd düşmanlığının sebebi muhtemelen 1270 kınamasına götüren sebeplerle aynıdır. Pagan kültürünü uyarlamaya aşına olan Latin Batı⁵⁰³ Aristoteles Külliyyâtını, bir yüzyıla yayarak da olsa kabul etmiş, ancak söz konusu müslüman bir filozof olduğunda ise durum daha karmaşık bir hal almıştır. Buna rağmen azılı bir İbn Rüşd düşmanı olarak kabul edilen Thomas Aquinas'ın bile İbn Rüşd'ün felsefesinden etkilendiği gözlemlenebilir.⁵⁰⁴ Muhtemelen Giles de dönemin bu karşıt duruşundan etkilenmiştir. İman-akıl çatışmasında ise Giles, tıpkı diğer teologlar gibi imanın tarafını tutmuştur.

1.3.2. Giles Tarafından *Errores Philosophorum*'da Kullanılan Kaynaklar

Koch Giles'in hiçbir kaynağı yazıldığı dilde okumadığı, Latince tercümelerinden okuduğu kanaatindedir.⁵⁰⁵ Giles *Errores Philosophorum*'da Aristoteles'e ayırdığı bölümde *Physicorum I* (madde 10), *IV* (madde 13), *VIII* (madde

⁵⁰¹ Yıldırım, "İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyada Tanınması", s. 107.

⁵⁰² Harold Stone, "Why Europeans Stopped Reading Averroes: The Case of Pierre Bayle", **Alif: Journal of Comparative Poetics**, No. 16, 1996, s. 77-78.

⁵⁰³ Thijssen, "The Condemnation of March 7, 1277", s. 40.

⁵⁰⁴ Dönmez, "İbn Rüşd ve Thomas Aquinas Bağlamında Hristiyanlığın Rasyonel Yorumuna İslam Felsefesinin Etkisi", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)**, C. 7, Sayı 2, 2007, s. 23-27.

⁵⁰⁵ Bu Latince tercümeler günümüzde de erişilebilir durumdadır. Bkz.: Koch, "The sources Used by Giles", **Errores Philosophorum: Critical Text With Notes and Introduction**, haz. Josef Koch, çev. John O. Riedl, USA, Marquette University Press, 1944, s. xliii.

1-4); *De Caelo et Mundo I* (madde 4,5); *De Generatione et Corruptione I* (madde 6), *II* (madde 6,8,9); *Meteora* (madde 12); *De Anima I* (madde 9); *Metaphysicae VII* (madde 11), *VIII* (madde 9), *XII* (madde 14) kitaplarına atıflar yapmıştır.⁵⁰⁶ Her ne kadar hangi tercümeleri kullandığı tam olarak tespit edilemese dahi *Fizik*, *Metafizik* ve *Ruh Üzerine*'nin İbn Rüşd şerhleriyle beraber Arapça-Latince tercümelerini kullandığı kesin olarak söylenebilir.⁵⁰⁷ Giles Aristoteles bölümünde, filozofun eserlerinin Arapça-Latince versiyonlarının yanında Grekçe-Latince versiyonlarını da kullanmış olmalıdır. Nitekim *Fizik* kitabının Antik Yunanca'dan yapılan tercümesinden birebir alıntı yaptığı tespit edilmiştir.⁵⁰⁸

Düşünürün İbn Rüşd'e dair kullandığı kaynakların yekûnunu Aristoteles şerhleri oluşturmaktadır. *Fizik* eserinin III ve VIII numaralı kitaplarının şerhleri, *Ruh Üzerine* eserinin III numaralı kitabına dair şerh ve *Metafizik*'in II, VII, XI ve XII numaralı kitaplarına dair şerhler Giles tarafından alıntılanmıştır.⁵⁰⁹

Giles'in İbn Sînâ'ya dair tespit ettiği hataların hemen hemen hepsi *Kitâbu's-Sîfâ*'nın *Metafizik* kitabından alınmıştır. Bahsi geçen eserin II (madde 1), VIII (madde 13), IX (madde 2-9,11,12,15), X (madde 17-18) kısımlarından yapılan alıntılar da mevcuttur. Giles ayrıca 11. maddede Gundissalinus ve İbn Dâvûd tarafından *Liber Sextus Naturalium sive De Anima* adıyla yapılan *Kitâbu'n-Nefs* tercümesini kullanmıştır.⁵¹⁰

Düşünürün, Gazzâlî için onun bir “özetleyici (*summarizer*)”⁵¹¹ olduğu fikrine sahip olduğu görülmektedir. Önceki bölümlerde anlatıldığı gibi bu 13. yüzyılda Avrupa'daki Gazzâlî algısı göz önünde bulundurulduğunda şaşırtıcı değildir. Giles'in Gazzâlî'yi özetleyici/özetleyen şeklinde sunmasından onun *Makâsıdu'l-felâsife*'den

⁵⁰⁶ Koch, “The sources Used by Giles”, s. xliii.

⁵⁰⁷ Koch, “The sources Used by Giles”, s. xliii.

⁵⁰⁸ Koch, “The sources Used by Giles”, s. xliii.

⁵⁰⁹ Koch, “The sources Used by Giles”, s. xliv.

⁵¹⁰ Koch, “The sources Used by Giles”, s. xliv.

⁵¹¹ Romalı Giles, **Filozofların Yanılgıları**, s. 54.

(*De Philosophorum Intentionibus*) faydalandığı ve *Tehâfüt*'ten habersiz olduğu söylenebilir.

Giles'in ilk Arap filozof olarak bilinen Kindî'ye yaptığı atıflar değerlendirildiğinde, düşünürün Latin Dünya'da *De Radiis Stellarum* adıyla meşhur olmuş *Kitâbu 'ş-Şu 'â 'ât*'ı kullandığı görülmektedir.⁵¹²

Giles'in son olarak yanlışlarını ele aldığı Yahudi filozof İbn Meymûn'a dair kaynakçası ise *De Expositione Legis* veya *Dux Neutorum sive Dubiorum* adıyla Latinceye tercüme edilen, Arapça adıyla *Delâletu'l-hâirîn*, İbranice adıyla *More Nebukim* adlı eserdir.⁵¹³ Giles'in bu eseri orijinalinden okuyup okumadığı meselesine gelindiğinde bu sorunun cevabını aslında İbn Meymûn'un yanlışlarını sıraladığı bölümün altıncı maddesinde “ut manifestius patet ex alia translatione”⁵¹⁴ diyerek kendisi vermiştir. Diğer bölümlerde Latince tercümeleri kullandığı göz önünde bulundurulduğunda da bu kitaba İbranice değil de Latince tercümesinden ulaştığını kesin olarak söylemek mümkündür.⁵¹⁵

Geniş analizlere yer vermediği ve argümantasyon anlamında eksik kaldığından dolayı *Errores Philosophorum*'un üslubünün tam olarak felsefi olmadığı söylenebilir. Üslup açısından daha çok kınama metinlerine benzemektedir. Ancak kapsam olarak kınama metinlerinden daha geniştir. Nitekim yukarıda yer verilen 1270 kınaması sadece hatalı görüşlerin maddeler halinde zikredilmesi şeklindedir. Giles ise hem isim vererek muhataplarını açıkça belirtmiş, hem de neden görüşlerin hatalı olduğunu açıklamaya çalışmıştır.

Eleştirilerin hedefi olan filozofların neredeyse tamamı İslâm filozoflarıdır. İslâm filozofları dışında eleştirilen tek filozof ise Aristoteles'tir. Giles eserini altı filozof üzerinden kurgulamış, öncelikle esere konu olan filozofların kendince hatalı bulduğu görüşlerini zikretmiş, her bölümün sonunda ise bu görüşleri maddeler halinde

⁵¹² Özcan Akdağ, “Roma’lı Giles ve “*Errores Philosophorum*” İsimli Eser Üzerine, **Bilimname**, C.XXX, 2016/1, s. 233.

⁵¹³ Koch, “Sources Used by Giles”, s. xlvii.

⁵¹⁴ Romalı Giles, **Errores Philosophorum**, s. 62.

⁵¹⁵ Koch, “Sources Used by Giles”, s. xlvii-xlviii.

sıralayarak özetlemiştir. Tüm özet ve bölümlerle birlikte eser on üç fasıldan teşekkül etmektedir. Geniş açıklama ve tartışmalardan ziyade hatalı bulunan görüşlerin belirtilmesiyle yetinilmiştir. Giles Gazzâlî'nin aksine bu filozofların görüşlerinin tutarsızlığına değinmemiş, zaman zaman neden hatalı olduklarını zikretmekle yetinmiştir.

2. İKİ ESERİN TEMEL FARKLILIKLARI

Birer felâsife eleştirisi olarak incelediğimiz *Tehâfût* ve *Errores Philosophorum* yazarların kendi kültür dünyaları içinde benzer arka planları olsa da iki ayrı düşünce ve kültür dünyasının ürünleridir. Bu başlık altında öncelikli olarak iki düşünürün eleştiri konusu olarak ele aldıkları birbirinden farklı noktalara yer verilecek, ayrıca düşünür kimliklerinin ve düşünce ufuklarının farklılığına da temas edilmeye çalışılacaktır.

(i) Gazzâlî'yi Giles'ten ayıran faktörlerden ilki Gazzâlî'nin yazılı felsefe eleştirisi geleneğinde İslam dünyasında bir ilk olarak kabul edilmesidir.⁵¹⁶ *Tehâfût* o denli etkili bir eser olmuştur ki kendisinden sonra bir “tehâfût” geleneğinin başlamasına sebep olmuştur. Batı Dünyası'nda ise Giles'i *Errores Philosophorum*'u yazmaya iten sebeplerde işaret edildiği üzere, felsefe eleştirileri 13. yüzyılda alışlagelmiştir. Giles ise bu gelenekte bir ilk değildir. *Errores Philosophorum*'un yazılış tarihi doğru olarak tespit edildiyse 1270 kınamasının- ki bu kınama da bir felsefe eleştirisi olarak sayılabilir- hemen akabinde kaleme alınmıştır.

(ii) İki yazarın birbirinden farklı olduğu yönlerden bir diğeri ise eserlerini hedef aldığı kimselerdir. Giles'in asıl hedefi anlaşıldığı kadarıyla Sanatlar Fakültesi'ndeki seküler alimlerdir. İbn Rüşdcü veya Radikal Aristotelesçi olarak anılan bu alimlerin Hristiyan inancıyla çelişen görüşleri Giles'i rahatsız etmektedir. Bu sebeple Giles bunların, Hristiyan dogması hakkında söz sahibi olmasına karşı çıkmaktadır. Onun

⁵¹⁶ İslâm düşünce geleneğinde ilk defa Gazzâlî felsefe ile mantık arasında bir ayırım yapmış ve mantığa dayabarak felsefeyi eleştirdiği *Tehâfût*'ü kaleme almıştır ve kendisinden sonra bir tehâfût literatürünün oluşmasına ön ayak olmuştur. Bkz.: Fatih Toktaş, **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, 2. bs. İstanbul, Klasik Yay., 2013, s. 1.

dikkat çekmek istediği nokta felsefenin gayr-ı meşruluğu değil, sekülerlerin elinde teoloji yapmak için kullanılan felsefedir. Giles'in bu tavrı aslında İbn Rüşd'ün *Tehâfütü'l-Tehâfüt*'teki tutumunu andırmaktadır. Zira Giles daha seçkin bir tavır takınarak ilahiyat alanında felsefe yapma yetkisinin, teoloji hocalarına bırakılması gerektiğini düşünüyor gibidir. Gazzâlî'de de benzer bir tavır söz konusudur. Giles'e benzer şekilde Gazzâlî söz konusu ilahiyat bahisleri olduğunda filozofların sıkça hataya düştüklerini düşünmektedir. Her ne kadar söz konusu matematik ve mantık bilimleri olduğunda felâsifenin reddinin gerekmediğini düşünse de, bu ilimlerin tehlikelerine karşı uyarmaktadır. Doğa felsefesi, mantık ve matematik söz konusu olduğunda filozoflara karşı çıkmak gerekmemekte ancak ilahiyat bahislerinde alan kelmâcılara (ve aslen vahye) bırakılmalıdır.

(iii) *Errores Philosophorum* ve *Tehâfüt*'ün en benzer yönü olan isimleri arasındaki nüans farlılığından bahsetmek gerekmektedir. Bu farklılık ise “error” ve “tehâfüt” kelime/kavramlarının anlam içeriklerinden kaynaklanmaktadır. Yanlış, hata, sapkınlık⁵¹⁷ anlamlarına gelen Latince “error” kelimesinin teolojik yansımaları bulunmaktadır. Teoloji literatüründe “error” günah ve haddi aşma anlamına gelmektedir.⁵¹⁸ Nitekim “error”dan vazgeçmeyen kimse önce kınamaya konu olur sonrasında ise aforoz dahi edilebilir. Arapça bir kelime olan “Tehâfüt” kelimesi ise tutarsızlık anlamına gelmektedir. Her ne kadar bu kelime filozofların görüşlerinin İslam akidesiyle uyuşmayan yönleri anlamına gelebilecek olsa da⁵¹⁹, Gazzâlî'nin asıl amacının filozofların bazı görüşlerinin diğer bazı filozofların görüşleriyle çeliştiğini göstermek veya kendi içlerinde çeliştiklerini ortaya koymaktır.

(iv) İki eser arasındaki bir diğer farklılık ise Gazzâlî'nin *Tehâfüt* 'te belli kıyas türlerine dayanan felsefî bir dil kullanırken; Giles'in daha teolojik bir dil kullanmasıdır. Bu sebeple iki düşünürün yöntemini ve eleştirilerin kapsamını ele almak gerekmektedir. İki eserin en temel farklılığı buradan kaynaklanmaktadır. İlginç olan kısım ise her iki düşünürün de dinî kaygılarla eserlerini kaleme almalarıdır.

⁵¹⁷ LewisShort Sözlüğü, (Çevrimiçi) [URL:https://logeion.uchicago.edu/error](https://logeion.uchicago.edu/error)., 24 Ekim 2020.

⁵¹⁸ Webster's American Dictionary of the English Language, 1828, (Çevrimiçi) [URL:https://av1611.com/kjbp/kjv-dictionary/error.html](https://av1611.com/kjbp/kjv-dictionary/error.html)., 24 Ekim 2020.

⁵¹⁹ Janssens, “Al-Ghazzâlî's Tahâfüt: Is It Really A Rejection of Ibn Sînâ's Philosophy”, s. 3.

Bununla beraber Gazzâlî'nin felsefe karşıtlığı ile yola çıkması, Giles'in ise felsefenin kullanım alanının sınırlandırılması motivasyonu ile yola çıkması, ikisi arasındaki yöntemin farklılığının temel sebebi olabilir.

(v) İki eserin yöntemlerine yer vermeden önce son olarak küçük ama önemli bir farktan daha bahsetmek gerekmektedir. Bu fark açıkça atıf meselesinden kaynaklanmaktadır. Giles eleştirdiği filozofların eserlerine açıkça atıfta bulunmaktadır. Bu sebeple Giles'in kullandığı kaynakları tespit etmek kolaylaşmaktadır. Gazzâlî ise nadiren doğrudan bir filozofa atıf yapsa da bir esere doğrudan atfına rastlanamamıştır.⁵²⁰ Bu sebeple Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'de kullandığı eserleri tespit etmek başlı başına bir çalışma konusu olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.1. Gazzâlî'nin Yöntemi ve Eleştirilerin Kapsamı

Gazzâlî, daha önce de belirtildiği gibi, *Tehâfüt*'ü avamın inançlarını muhafaza etmek amacıyla yazmıştır. Eserde yirmi meselede toplanan felâsifenin temel görüşlerinin İslâm inanç esasları açısından durumları tespit edilmeye çalışılmıştır.⁵²¹ “Tehâfüt” isminden de anlaşılacağı üzere, eserin en temel yöntemi, muârizların görüşlerinin kusurlarının ortaya konularak, gözden düşürülmesidir.⁵²² Ayrıca düşünürün başlık seçiminde kullandığı kelimeler de aslında onun üslup ve yöntemine dair bir fikir vermektedir. Gazzâlî ele aldığı meselelerin on tanesinde “ibtâl”, altısında “ta’ciz”, iki meselede “acz”, bir meselede filozofların aldatmacaya başvurduklarını düşündüğü için “telbîs” kelimesini kullanmıştır.⁵²³

Eserin iki temel amacı olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki felâsifenin kendi bilgilerinde burhâna dayandıkları iddiasının bir takım mantıkî ve felsefî kusurlar

⁵²⁰ Janssens, “Al-Ghazzâlî’s Tahâfut: Is It Really A Rejection of Ibn Sinâ’s Philosophy”, s. 11.

⁵²¹ Emiroğlu, “Tartışma Usûl ve Âdâbı Açısından Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-Felâsife’sinin İncelenmesi”, s. 668.

⁵²² Özdemir, “Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sinâ’nın Görüşleriyle Mukayesesi”, s. 58.

⁵²³ Kaya, “Tehâfütü’l-Felâsife”, s. 313.

barındırdığını ortaya koyarak çürütmek ve böylece metafiziğe dair görüşlerinin asılsız olduğunu ispat etmektir. Diğer amacı ise felsefeden anlamayan özentî içindeki kimseleri ortaya çıkarmaktır.⁵²⁴ Bu amaçla Gazzâlî eleştirilerine hedef olarak Sokrates, Platon, Aristoteles, İhvân-ı Safâ, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofları seçmiştir. Daha doğru bir ifade ile hedeflerden biri bu filozoflara özenen birtakım kimselerdir. Müellif söz konusu bu özentî içindekilerin kötü ahvâline dayanarak, onların kendilerini dayandırdıkları yukarıda bahsi geçen filozofların söz konusu itikadî konularda iki yüzlü olduklarını ortaya koymayı amaçlamıştır.⁵²⁵ Düşünürün felâsifenin kimliğinde filozof özentilerini eleştirmesi akıllıca bir yöntemle hem söz konusu felâsifeyi anlama noktasında bu özentî filozoflardan ne kadar üstün olduğunu ortaya koymuş, hem de bu özentî filozofların zaafını taklit ederek kendisi, daha sağlam delillerle kimi görüşleri kendi eleştirebileceği kıvamda yorumlamıştır.

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te kullandığı metodları İbrahim Emiroğlu, eserin usul ve adabını incelediği makalesinde şu şekilde maddelendirmiştir:

- i. “Muarızlarını ikilemle yüz yüze getirme
- ii. İddianın gereğini ileri sürerek red etme:
İddianın gereğinin görüşleriyle çatıştığını gösterme,
İddianın gereğini kabule zorlayan reddetme,
İddianın mantıksal sonucunu göstererek çürütme ve reddetme.
- iii. Deney ve gözleme başvurarak red
- iv. Muarızı engelleme (*men'*) yoluyla red,
- v. Muarızın delilini bozma (*nakd*) ve çelişkisini gösterme,
- vi. Muârıza karşı koyma (*muâraza*) yoluyla red
- vii. İnsanın aklının ve bilgisinin sınırlı ve izâfî oluşunu ileri sürerek red,

⁵²⁴ Özdemir, “Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi”, s. 59.

⁵²⁵ Özdemir, “Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi”, s. 60.

viii. Terimler üzerinden red

Mantık kurallarına başvurarak, tanım kurallarını hatırlatark

Hakikat-mecâz ayrımını ileri sürerek,

ix. Tartışılan konuyu bilmedikleri yahut bilmezlikten geldiklerinden (*ignoratio elenchi*) dolayı red,

x. Delil isteyerek (*mutâlebe*) red,

xi. Ana kavramı (veya konuyu) taksim edip çıkmazları gösterme yoluyla çürütme ve red,

xii. Terkip hatasına işaretle red.⁵²⁶

Daha önce de belirtildiği gibi, Gazzâlî felsefî görüşleri çürütmeye çalışırken, amacı İslâm dini bakımından bir takım felsefî meselelerin durumunu ortaya koymak olsa da, eleştirilerini serimlerken yukarıda zikredilen mantık kurallarına ve felsefenin yöntemine başvurmuştur. Bu bakımdan *Tehâfüt* bir teoloji metninden ziyade bir felsefe metni olmaktadır. *Tehâfüt*’ün dili ise kalamî bir ilhama dayanan polemik bir dildir denilebilir.⁵²⁷

Tehâfüt’te Gazzâlî’nin dikkat çeken tavrı ise Muhammet Özdemir’e göre onun “yapıcı değil yıkıcı olmaklığa ön koşullu” olmasıdır. Başlıklarda bulunan “ta’cizihim” ve “fî-ibtâlî” gibi ifadeler de onun tahribi amaçladığının bir göstergesi gibi gözükmektedir.⁵²⁸ Gazzâlî’ye göre filozofların öğretilerinin etkisi halkın dinî ve ahlâkî yaşayışı için o kadar tahrip edicidir ki, düşünür kendini bu nedenle adeta felâsifeye karşı bir savaşa adanmıştır.⁵²⁹ Düşünürün bu yıkıcı tavrının arkasında yatan temel neden de bu olmalıdır. Bununla beraber Gazzâlî’nin filozofların tutarsızlıklarına mantık

⁵²⁶ Emiroğlu, “Tartışma Usûl ve Âdâbı Açısından Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-Felâsife’sinin İncelenmesi”, s. 670.

⁵²⁷ Emiroğlu, “Muhatap ve Muarızlarını Red Gerekçeleri”, s. 175.

⁵²⁸ Özdemir, “Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ’nın Görüşleriyle Mukayesesi”, s. 61.

⁵²⁹ Emiroğlu, “Muhataplarını ve Muarızlarını Red Gerekçeleri”, s. 175.

kuralları dahilinde eleştiriler getirmesi yönteminin felsefî/mantıkî olarak adlandırılmasına olanak sağlamaktadır.⁵³⁰

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'üne getirilen en temel eleştirilerden biri, filozofları tutarsızlıkla itham ederken kendisinin tutarsızlığa düşmesidir. Ancak incelendiğinde Gazzâlî'nin bu tutarsızlığı eleştirme sebebiyle uyum içindedir. Nitekim Gazzâlî felsefeyi felsefî denilen bir yöntemle eleştirmiş, böylece felsefî yöntemin tutarsızlıklarla dolu olduğunu ortaya koyup, felâsifenin “burhân” iddiasını böylece çürütmeye çalışmıştır. Düşünür, felâsifenin aksine insanın hakîkati elde etme noktasında diskürsif yöntemlere bel bağlanamayacağını, insan aklının metafizik alanıyla ilgili ortaya konulan her tezin karşı tezini de aynı savunulabilirlik ölçüsünde kabul edebileceğini ileri sürmektedir.⁵³¹ *Tehâfüt*'te Gazzâlî'nin genel olarak tavrı, dinin gerçeklerine dair hakikatlerin ispatının da iptalinin de mümkün olamayacağı, başka türlü davranan filozofların sık sık saçma tutumlar sergileyeceği yönündedir.⁵³²

Gazzâlî'nin eleştirileri yirmi meseleyi kapsamaktadır. Bunların dördü doğa felsefesiyle, geri kalan on altı bahis ise metafizik/ilâhiyât konularıyla alakalıdır.⁵³³ Söz konusu tabîyyât meseleleri olduğunda Gazzâlî, dini savunmak amacıyla bilimsel kesinliği olan meselelere karşı çıkılmasının din adına cinayet işlemek olacağını düşündüğü için, daha müsamahakâr bir tavır sergilerken;⁵³⁴ söz konusu ilâhiyât bahisleri olduğunda felâsifeye karşı tavrı oldukça serttir. Nitekim amacı da dini muhafaza etmek olduğundan, üç meselede filozofları tekfir dahi etmiştir. Her ne kadar bu küfür ithamının, dinî anlamından daha ziyade felsefeyle ilgilenenlerin “geleneğe aykırı düşünceleri” ile İslâm toplumunun dışına çıktıklarını ortaya koymayı amaçlayan sosyolojik bir anlam taşıdığı iddia edilse de⁵³⁵, İslâm düşünce tarihinde öncelikle fikhî ve dinî bir hüküm olarak algılanmıştır. Buna karşılık *Tehâfüt* felsefî yöntem ve metafiziğin kaygıyla karşılanmasına sebep olsa da formel mantığın, matematik

⁵³⁰ Janssens, “Al-Ghazzâlî's Tahâfut: Is It Really A Rejection of Ibn Sinâ's Philosophy”, s. 2-3.

⁵³¹ Aydınlı, **Gazzâlî: Muhafazakâr ve Modern**, s. 168-169.

⁵³² Emiroğlu, “Muhatap ve Muarızlarını Red Gerekçeleri”, s. 175.

⁵³³ Kaya, “Tehâfütü'l-Felâsife”, s. 313-314.

⁵³⁴ Kaya, “Tehâfütü'l-Felâsife”, s. 314.

⁵³⁵ Aydın, “Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme”, s. 63.

bilimlerin, tabiat bilimlerinin çoğunun ve pratik felsefenin dini ilimler için temel alınmasını da sağlamıştır.⁵³⁶

2.2. Giles'in Yöntemi ve Eleştirilerin Kapsamı

Giles yöntem olarak Gazzâlî'den oldukça farklıdır. Nitekim *Errores Philosophorum*'un programı mesele bazlı değil, filozof bazlıdır. Giles eleştirilerini serimlerken filozofları başlık halinde toplayarak vermiş, önce hatalı gördüğü görüşleri söz konusu filozofun görüşlerine yer vererek maddelendirmiş, her bölümün sonunda ise filozoflara ait yanlış gördüğü tezleri maddeler halinde sıralamıştır. Böylece her filozof için iki fasıl ayırmış, ilk fasılda argümantasyona, ikinci fasılda ise kabaca ilk faslın bir özetine yer vermiştir. Eserde Aristoteles dışındaki tüm filozoflar için bu şekilde iki fasıl ayrılmıştır. *Errores Philosophorum* toplamda on üç fasıl olarak kaleme alınmıştır

Daha önce de değinildiği gibi *Errores Philosophorum* filozof bazlı kaleme alınmıştır. Eser Aristoteles eleştirisiyle başlamaktadır. Yunan filozof dışında Giles'in hatalarını ortaya koyduğu diğer filozoflar ise İbn Rüşd, İbn Sînâ, Gazzâlî, Kindî ve İbn Meymûn gibi İslâm düşünürleridir. Aslında bu olgu, tercümelerin ve İslâm düşüncesinin Orta Çağ Hristiyan dünyasında ne kadar etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Söz konusu İbn Rüşd olduğunda, daha önce de bahsedildiği gibi bu şaşırtıcı olmasa dahi; İbn Sînâ, Kindî ve hatta Gazzâlî gibi isimlerin dahi bir kınama metni denilebilecek *Errores Philosophorum*'da bulunması, söz konusu "Arap-İslâm" etkisinin sadece İbn Rüşd ile sınırlı kalmadığını göstermektedir.

Eser Aristoteles'in -veya Giles'in de kabul ettiği gibi "Filozof"un- eleştirisiyle başlamaktadır. Kitaptaki en geniş bölüm de Aristoteles'e ayrılmıştır. Giles Aristoteles eleştirilerini -kritik ettiği diğer filozoflardan farklı olarak- üç fasılda incelemiştir. Giles Aristoteles'in hatalarının ana kaynağının, kendisinin "error" olarak addettiği bir ilkeye dayandığını beyan etmektedir.⁵³⁷ Filozofa ayırdığı üçüncü fasılda ise bu ilkeyi "Hiçbir

⁵³⁶ Karlığa, "Gazzâlî: Eserleri", *DİA*, C. XIII, İstanbul, TDV Yay., 1996, s. 530-534.

⁵³⁷ Romalı Giles, *Filozofların Yanılgıları*, s. 33.

şey yoktur ki önceki bir hareketin sonucu olarak meydana gelmemiş olsun” ilkesi şeklinde belirleyerek bu önermeyi çürütme işine girişmiştir. Giles’e göre bu önerme söz konusu ilk fâil olan Tanrı olduğunda yanlışlanır. Bu minvalde aracı olan fâil ile Tanrı’nın arasının ayrılması gerekmektedir. Söz konusu aracı fâiller olduğunda ilke geçerliliğini korusa dahi, ilk fâil Tanrı işin içine katıldığında bu ilke sofistیک bir argümandan öte bir şey değildir.⁵³⁸

Giles’in, kitabında ikinci olarak zikrettiği isim ise İbn Rüşd yani Şârihtir (*Commentator*). Düşünür okuyucuyu Şârih hakkında uyararak onun Filozof’un bütün hatalarını aynı şekilde devam ettirdiğini ve üstelik Hristiyan inancına saldırdığını beyan ederek, ona Aristoteles’ten daha fazla karşı çıkılması gerektiğini söylemektedir.⁵³⁹

Errores Philosophorum’da Giles’in kullandığı usûl/yöntem ise şu şekilde özetlenebilir:

- i. Bahsi geçen filozofun yanlışlarını tek bir ilkeye indirerek, bu ilkeyi çürütme yoluyla red,⁵⁴⁰
- ii. Kutsal kitaptan karşıt delil getirme yoluyla red,⁵⁴¹
- iii. Azizlerin öğretilerine aykırı olduğunu beyan etme yoluyla red,⁵⁴²
- iv. Bilginlerin eserlerine danışma yoluyla red,⁵⁴³
- v. Filozofun görüşünün saçmalığını gösterme yoluyla red,⁵⁴⁴
- vi. Kendi argümanını ortaya koyma yoluyla red,⁵⁴⁵

⁵³⁸ Romalı Giles, **Filozofların Yanılgıları**, s. 41.

⁵³⁹ Romalı Giles, **Filozofların Yanılgıları**, s. 42.

⁵⁴⁰ Bkz. Romalı Giles, **Filozofların Yanılgıları**, s. 41, 49.

⁵⁴¹ Bkz. Romalı Giles, **Filozofların Yanılgıları**, s. 51.

⁵⁴² Bkz. Romalı Giles, **Filozofların Yanılgıları**, s. 45, 52.

⁵⁴³ Bkz. Romalı Giles, **Filozofların Yanılgıları**, s. 50.

⁵⁴⁴ Bkz. Romalı Giles, **Filozofların Yanılgıları**, s. 45, 48.

⁵⁴⁵ Bkz. Romalı Giles, **Filozofların Yanılgıları**, s. 57.

vii. Filozofun birbiriyle çelişen görüşlerine işaret ederek red.⁵⁴⁶

Görüldüğü üzere yukarıdaki maddelerin neredeyse yarısı teolojik niteliktedir. Diğerleri ise teolojik ilkeleri desteklemek amacıyla Giles tarafından kullanılmıştır. Bu bakımdan *Errores Philosophorum* bir kınama metnine benzemektedir. Giles'in filozofları reddetme gerekçesi mutlak olarak zikri geçen felsefî görüşlerin Hristiyan dogmasına muhalif olmasından kaynaklanmaktadır.

Her iki düşünürün de eleştirdiği ortak noktalar olsa dahi, görüldüğü üzere gerek yöntem ve gerek üslûp açısından iki eser oldukça farklıdır. Giles'in Teslis konusu üzerine yaptığı eleştirilerse iki eser arasındaki en bariz fark olarak okuyucunun karşısına çıkmaktadır. Giles, düşünce dünyasını bu en temel Hristiyan dogması üzerine kurguladığından, eleştirilerini de bu itikâdî ilkeyi koruma adına getirmesi olağandır. Muhtemelen İbn Rüşd'e karşı sert tavrı, her ne kadar filozoftan beslendiği açıkça görülse dahi, Şârih'in Teslis eleştirilerinden kaynaklanmaktadır. Ancak halihazırda Giles'in gözünde eserine konu ettiği filozoflar Hristiyan değildir. Giles'in dikkat çekmek istediği nokta ise, bu filozoflardan her ne kadar istifade ediliyor olsa dahi neticede birer Hristiyan olmadıklarının unutulmamasıdır. Bu noktada Gazzâlî ise Aristoteles minvalinde kendi dindaşlarını eleştirmektedir. Filozofları bazı noktalarda kendi burhan yöntemlerine sadık kalmamakla suçlamakta ve üç meselede vahye aykırı hüküm verdiklerinden dolayı felâsifeyi tekfir etmektedir. Bu bakımdan her ne kadar “*Tehafüt*” isminin “*Errores*” gibi teolojik yansımaları olmasa dahi, felâsifenin tekfir edilmesi, esere kelâmî/teolojik bir içerik katmaktadır.

3. ELEŞTİRİLERİN ORTAK NOKTALARI

İki ayrı kültürde kaleme alınan *Tehâfüt* ve *Errores Philosophorum* birer felâsife/felsefe eleştirisi olarak karşımıza çıkmaktadır. İki metnin açıkça görülen ortak yanı ise dini müdâfa amacıyla yazılmalarıdır. Bu sebeple hem Giles hem de

⁵⁴⁶ Bkz. Romalı Giles, *Filozofların Yanılgıları*, s. 44.

Gazzâlî'nin eleştirdikleri birçok mesele de benzerlik göstermektedir. Öyle ki eleştirdikleri filozoflar bile hemen hemen aynıdır.⁵⁴⁷

Tercümelerin popülerliği göz önünde bulundurulduğunda Giles'in İslâm filozofu olarak anılan İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozofları eleştiri konusu yaptığı görülmektedir. Ancak burada Giles'in Fârâbî'ye eserinde yer vermediğini hatırlatmak gerekmektedir. Gazzâlî ise Aristoteles felsefesini eleştirirken Fârâbî'den de faydalanmıştır. Giles'in eleştirip Gazzâlî'nin ise gözden kaçırdığı veya müsamahakâr davrandığı Kindî'yi⁵⁴⁸ de burada anmak yerinde olacaktır. Gazzâlî eleştiri konusu ettiği filozofların kimliğinde dönemin felsefe mukallidlerine karşı bir mücadele verirken, Giles de benzer şekilde aynı filozofların kimliğinde Sanatlar Fakültesi'ndeki seküler alimleri eleştirmektedir.

Üslup ve yöntem farklılığına rağmen her ikisi de birer felâsife eleştirisi olan *Errores Philosophorum* ve *Tehâfüt*'ün eleştirdiği ortak noktalar mevcuttur. Gerek Giles'in gerekse Gazzâlî'nin eleştiri konusu yaptıkları filozoflar göz önünde bulundurulduğunda iki eser arasındaki ilk benzerlik ortaya çıkmaktadır. Nitekim Gazzâlî Aristoteles'in kimliğinde İslam coğrafyasının filozoflarını hedef alırken Giles ise benzer şekilde "Filozof" ünvanıyla kabul edilen Aristoteles ve İbn Sînâ, İbn Rüşd, Kindî, Gazzâlî⁵⁴⁹ ve İbn Meymûn gibi filozofları hedef almıştır. Ayrıca bu tez çalışmasında da konu olarak seçilmesinin nedeni olarak iki eser arasındaki isim benzerliği de unutulmamalıdır.

Yukarıda farklılıklarına değinilen eserlerin bir diğer ortak noktası ele aldıkları meselelerde de kendini göstermektedir. Burada kısaca bu meselelere değinilecek ve kimi yerlerde her iki yazarın eserlerinden pasajlar örnek verilerek belli başlı benzerlikleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu çalışmanın kapsamını aşacağından ve Giles'e nazaran Gazzâlî'nin eserinin hacmi ve üslubunun üstünlüğü dolayısıyla "üç mesele" dışındaki eleştirilerine sadece değinilmek suretiyle iktifa edilecektir. Alem-

⁵⁴⁷ Giles 13. yüzyılda yaşadığı için eleştirdiği filozofların sayısı Gazzâlî'den daha çoktur.

⁵⁴⁸ Janssens, "Al-Ghazzâlî's Tahâfut: Is It Really A Rejection of Ibn Sinâ's Philosophy", s. 8. Zikri geçen makalede Janssens Gazzâlî'nin Kindî ve Yahya en-Nahvî gibi filozofları eleştirilerinin dışında tutmasının sebebinin bu iki ismin kalamcı kimliğinden kaynaklıyor olabileceğini belirtmektedir.

⁵⁴⁹ 13. yüzyılda Gazzâlî imajı için birinci bölüme bakınız.

hareket-zaman üçlüsünün ezeliği ve ebediliği meselesinde ise iki eserdeki argümanlara yer verilmeye çalışılmıştır. Böylece iki eserin benzer eleştirileri nasıl serimlediklerinin açıkça görülmesi ve yöntem ile üsluba dair daha kapsamlı bir kavrayışın elde edilmesi umulmaktadır. Ancak burada belirtilmesi gerekir ki Gazzâlî'nin bu husustaki görüş ve itirazlarının tamamına yer verilmemiş, çok küçük bir kısmıyla iktifa edilmiştir.

(i) Alemin, zamanın ve hareketin ezeliği ve ebediliği meselesi her iki eserde genişçe yer verilen bir konu olarak okuyucunun karşısına çıkmaktadır. Hem Gazzâlî hem de Giles filozofların bu hususta yanlışlığa düştüğünü belirtmektedirler. Gazzâlî *Tehâfüt*'te bilhassa birinci ve ikinci meselede bu konu üzerinde durarak filozofların getirdiği delilleri çürütmeyi amaçlamıştır. Giles ise Kindî dışında eleştirdiği tüm filozofların alem-hareket-zamanın ezeliği ve ebediliği konusunda hataya düştüklerini düşünmektedir. Hatta öyle ki Aristoteles'in tüm hatalarının sebebi olan önerme olarak "Hiçbir şey yoktur ki önceki bir hareketin sonucu olarak meydana gelmemiş olsun." şeklindeki ilkeyi göstermektedir.⁵⁵⁰ Giles bu önermeyi tespit ettikten sonra, Gazzâlî ile benzer şekilde, eserinde ilk ve son kez bu önermeyi çürütme işine girişmektedir.

"..... Fakat bu ilke yanlıştır. Zira aracı bir neden olmayan ve İlk Fail olan Tanrı, öncesel bir hareketi varsaymaksızın birtakım şeyler yaratabilir. Hareket ettirildiği için hareket etme doğasına sahip olan tabii fail ise aracı bir faildir; dolayısıyla o hareket ettirilme fiilini zorunlu olarak önceden varsayar. Öyleyse İlk Fail'in fiili ya da yaratması böyle bir hareket olmaksızın gerçekleşebilir. [Bu bağlamda] yaratma bir hareket değildir; zira hareket ettirilen şeyi önceden varsayar. Fakat yaratma, yokuğu önceler ve hareketin gayesi değişim olduğu için yaratma bir değişim de değildir. Genel anlamıyla yaratma, bu ilk olandan, şeylerin ortaya çıkışıdır. Dolayısıyla alemin başlangıcı olmadığı sonucunu doğuran ve Hristiyan inancına aykırı olan hareket temelli bir argüman, her ne olursa olsun tamamıyla sofistیک bir argümandır."⁵⁵¹

Alıntı yapılan pasajda görüldüğü üzere Giles Aristoteles'in yanlışlarının kaynağı olduğunu düşündüğü ilkeyi çürütmeye çalışmıştır. Böylece hem sudûr hem

⁵⁵⁰ Romalı Giles, *Filozofların Yanılgıları*, s. 41.

⁵⁵¹ Romalı Giles, *Filozofların Yanılgıları*, s. 41.

yoktan yaratma hem de alem-hareket-zamanın ezelîliği meselesini reddetmiştir. Her ne kadar karşı argümanında Aristoteles'in "hareket etmeyen ilk hareket ettirici" ilkesini göz ardı ettiği gözden kaçmasa da Hristiyan inancına bir tehdit olarak gördüğü bu önermeyi iptal etmiş gözükmektedir. Bu çürütme girişimi dışında Giles Hristiyan inancına karşı mutlak bir tehlike olarak gördüğü İbn Rüşd'e hem Katolik hem de İslâm inancına hakaret etmesi bağlamında alemin ezelîliğini iddia ettiği için karşı çıkılması gerektiğini düşünmektedir.⁵⁵²

Giles eserinde İbn Sînâ'ya ayırdığı kısımda filozofun Aristoteles'in yanlısını tekrar ettiğini belirtmektedir. Ve filozofun hatasını şu şekilde açıklamaktadır:

"Yine o, hareketin ezelî olduğunu söylemekle yanılmıştır. Hareket ezelîdir. Dolayısıyla o İlâhiyat'ın dokuzuncu makalesinde "İlk İlkenin Bilfiil Mahiyetine Dair" kısmında "Açıktır ki hareket, var olan bir şey dışında yokluktan meydana gelmez ve var olmuş olan bir şey diğer hareketlerle ilişkisi olan başka bir hareketle var olmaya başlar." demektedir. Şu halde İbn Sînâ, "Öncesel bir hareket olmaksızın hiçbir şey meydana gelemez." şeklindeki Aristoteles'in ilkesini temel alarak hareketin bir başlangıcı olmadığını iddia etmektedir."⁵⁵³

Gazzâlî eleştirilerine gelindiğinde ise Giles hali hazırda Gazzâlî'yi İbn Sînâ'nın özetleyicisi olarak gördüğünden, onun da üstadıyla aynı hataya düştüğünü belirtmektedir.⁵⁵⁴ Giles İbn Meymun'u (ö. 1204) diğerlerinden daha ayrıcalıklı bir yere koymaktadır. Nitekim söz konusu filozofun kitap ehli olduğunu belirtmekte ve alem-zaman-hareketin kıdemini reddettiğini, alemin bir başlangıcı olduğu fikrini savunduğunu söylemektedir.⁵⁵⁵ Ancak söz bunların ebedîliğine geldiğinde İbn Meymun da Giles'in eleştirilerinden nasibini almaktadır.

"Yine İbn Meymun semavi kürelerin hareketi ve devirleri konusunda da hataya düşmüştür. Zira o hareketin bir başlangıcı olduğuna inanmasına rağmen onların hareketinin hiçbir zaman sona ermeyeceğini iddia etmektedir."⁵⁵⁶

⁵⁵² Romalı Giles, **Filozofların Yanılgıları**, s. 42.

⁵⁵³ Romalı Giles, **Filozofların Yanılgıları**, s. 47.

⁵⁵⁴ Romalı Giles, **Filozofların Yanılgıları**, s. 54-55.

⁵⁵⁵ Romalı Giles, **Filozofların Yanılgıları**, s. 65.

⁵⁵⁶ Romalı Giles, **Filozofların Yanılgıları**, s. 67.

İbn Meymun'a dair sözlerinin devamında ise Giles alemin sonluluğu hususunda Kutsal Kitap'ta geçen ayet ve pasajların filozof tarafından yanlış tevîl edildiğini, bu sebeple *Delâletü'l-hâirîn*'de zaman ve hareketin sonsuzluğuna dair ifadelerin bulunduğunu belirtmektedir.⁵⁵⁷

Yukarıda anlatıldığı üzere Giles yoktan yaratma tezine ters düşen alem-hareket-zamanın ezeliliği ve ebediliği meselesinde filozofların yanılığa düştüğünü düşünmektedir. Bu minvalde hatalı olarak gördüğü Aristoteles'in ilkesini çürütmek istemiş, bunun dışında filozofların bu husustaki fikirlerini açıklamak ve hatalı olduğunu belirtmekle yetinmiştir. *Tehâfût* ile karşılaştırıldığında *Errores Philosophorum* kısır kalmaktadır. Nitekim daha önce de belirtildiği gibi Gazzâlî eserinde bu konuya iki mesele⁵⁵⁸ (iki başlık) tahsis etmiş, her ne kadar isim ve eser zikretme hususunda Giles kadar açık sözlü davranmasa da daha dakik bir yöntem takip etmiştir. *Tehâfût* yazarı öncelikle bu hususta filozofların arasında bir mütâbakat olmadığını ve görüşlerinin ve iddialarının çokça olduğunu belirtmekle başlamakta, bu görüşlerin hepsinin üç delilde toplanabileceğini belirtmektedir.⁵⁵⁹ Sonrasında ise filozofların ilk delilini zikretmektedir:

“Ezelî olandan sonradan olanın sudûru asla mümkün değildir. Zira biz ezelinin, sözgelimi, kendisinden alemin sudûr etmediği varlık olduğunu varsaydığımızda, âlemin ondan sudûr etmeyişi varlığını yeğleyen bir yeğleyicinin (muraccih) bulunmayıp, alemin varlığının sırf imkân halinde oluşundan kaynaklanmaktadır. Âlemin bundan sonra meydana geldiği kabul edilecek olursa o zaman ya yeğleyici iradenin yenilenmesi veya yenilenmemesi söz konusudur. Şayet yeğleyici irade yenilenmemişse, önceden olduğu gibi âlem sırf imkân halinde kalır. Eğer yeğleyici irade yenilenmişse, bu yeğleyici iradeyi meydana getiren kimdir? Ayrıca âlem niçin önceden değil de şimdi meydana gelmiştir? Aynı soru yeğleyici için de geçerlidir.”⁵⁶⁰

⁵⁵⁷ Romalı Giles, *Filozofların Yanılgıları*, s. 67.

⁵⁵⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 14-56.

⁵⁵⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 15.

⁵⁶⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 15.

Gazzâlî daha sonra bu görüşü açıklamış ve buna bağlı olarak gelecek itirazları (kudret meselesi gibi) da sıralamıştır.⁵⁶¹ Giles'ten farklı olarak bu açıklamaları herhangi bir düşünüre atfetmemiş, kendi argümantasyonunu kullanmıştır. Bu meseleye bağlı olarak ayrıca sudûr bahsini de incelemiş gözükmektedir. Daha sonrasında ise Gazzâlî filozoflara atfettiği bu görüşe iki şekilde itiraz edilebileceğini belirtmiştir:

“Buna iki yönden itiraz edilebilir. Birincisi: “âlem ezeli bir irade ile yaratılmıştır, o irade âlem meydana geldiği anda onun var olmasını, yokluğun varabileceği sınıra kadar varmasını, ondan itibaren varlığın başlamasını gerektirmiş; ondan önce varoluş irade edilmediğinden meydana gelmeyip varolduğu anda ezeli iradeyle murâd edildiği için meydana gelmiştir. O halde böyle bir düşüncenin benimsenmesine engel olan ve onu imkânsız kılan ne olabilir?” Şeklindeki bir görüşün sahibine niçin karşı çıkıyorsunuz denilebilir.”⁵⁶²

Gazzâlî bu şekilde bir itirazla işe başladıktan sonra, ortaya koyduğu görüşe yapılabilecek muhtemel itirazlara da yer vermektedir. Bu itirazların temelinde ise gerektirici (mucib) olan ezeli iradenin bulunmasına rağmen gerekli olan (muceb) âlemin varoluşunun akla hayale sığmayacak bir süreç ve zamanda ertelenmesi meselesidir. Gazzâlî bu itiraza ise *Tehâfût*'e felsefi bir dile sahip olma özelliğini kazandıran tarzda cevap vermiştir:

“Siz bir şeyin – her ne şey olursa olsun- meydana getirilmesine ilişkin ezeli iradenin imkânsızlığını, aklı zorunlulukla mı, yoksa akıl yürütmeyle mi biliyorsunuz? Sizin mantık dilinizle söyleyecek olursak, bu iki terimin birbirine bağlı olduğunu bir orta terimle m, yoksa orta terim olmaksızın mı biliyorsunuz? Şayet bunun orta. Terimle gerçekleştiğini iddia ediyorsanız- ki bu akıl yürütme yöntemidir- o zaman. Bunu açıklamanız gerekir. Eğer zorunlu olarak bilindiğini söylüyorsanız, bu durumda, nasıl oluyor. Da size karşı çıkanlarbu bilgiyi sizinle paylaşmıyorlar? Oysa âlemin ezeli bir irade ile yaratılmış olduğuna inananların sayısını hiçbir ülke kuşatamaz ve hiçbir sayı belirleyemez. Bunların, bildikleri halde inat olsun diye akla karşı gelmeyeceklerinde şüphe yoktur o halde bu durumun imkânsızlığını gösteren kesin kanıtın mantık kurallarına dayandırılması

⁵⁶¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 15-16.

⁵⁶² Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 17.

gerekir; çünkü anlattıklarınızın hepsinde bir zorlama ve bizim azimve irademize benzetme söz konusudur. Bu ise yanlıştır. Zira ezeli irade sonradan. Olan amaçlara benzemez; bu konuda kesin delil olmaksızın sırf zorlama da yetmez.”⁵⁶³

Gazzâlî sadece bununla da yetinmeyerek bu argümana getirilebilecek itirazları da zikretmektedir. Bu itirazların herbirine ayrıca cevap veren Gazzâlî gezegenlerin hareketleri ve süreleri⁵⁶⁴, sayı teorisi⁵⁶⁵ gibi felsefî argümanlarla hasımlarını susturmayı hedeflemektedir. Yazar sadece bununla da kalmayarak önermenin varabileceği her sonucu tespit etmeye ve bunlara reddiyeler serdetmeye devam etmektedir. Bu minvalde ayrıca nefislerin sayısı ve sonsuzluğu, zorunlu varlık, Tanrı-âlem ilişkisi gibi konulara da yer vermektedir.⁵⁶⁶

Yukarıda bir kısmına yer verilen pasajlarda görüldüğü üzere Gazzâlî, Giles’in aksine sadece filozofların hatalı gördüğü görüşleri açıklamakla yetinmemiş eserinin isminin hakkını vererek tutarsızlıklarını göstermiş, önce filozofların görüşlerini kendince açıklayıp serimlemiş ve sonrasında itirazlarını ve karşı delillerine yer vermiştir. Kendi karşı delillerine getirilebilecek itirazlara ve bunların cevaplarına da yer veren Gazzâlî adeta hasmına açık kapı bırakmak istememiştir.

(ii) Her iki eserin filozofları hatalı gördüğü bir diğer mesele ise Tanrı’nın ilmi meselesidir. Literatürde üç mesele olarak bilinen meselelerden biri olan “Tanrı’nın cüzîleri bilmemesi” Gazzâlî’nin filozofları tekfir ettiği bir konudur. Giles de tıpkı Gazzâlî gibi filozofları bu hususta hatalı bulmaktadır. “Tanrı’nın tikeller üzerinde hiçbir inayeti yoktur.”⁵⁶⁷ şeklinde İbn Rüşd’e ve “Tanrı, tikelleri kendi mahiyetlerinde bilmez.”⁵⁶⁸ şeklinde İbn Sînâ ve Gazzâlî’ye atfettiği bu görüşün bir yanılğı olduğunu belirtmektedir. Ayrıca peygamberliğin tabii bir yetenek olamayacağı hususunda da her iki düşünür hemfikirdir.

⁵⁶³ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 19.

⁵⁶⁴ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 20.

⁵⁶⁵ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 21.

⁵⁶⁶ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 21-22.

⁵⁶⁷ Romalı Giles, **Filozofların Yanılgıları**, s. 46.

⁵⁶⁸ Romalı Giles, **Filozofların Yanılgıları**, s. 54, 59.

(iii) Filozofların yanlışlığı bir diğer mesele ise diriliş meselesidir. Ancak burada belirtilmesi gerekmektedir ki Giles bu hususta sadece Aristoteles'i hatalı görmektedir. Filozofun hatalarını özetlediği kısımda onun "Ölülerin yeniden dirilmesi imkânsızdır."⁵⁶⁹ şeklindeki önermede hataya düştüğünü belirten Giles, diğer filozoflara böyle bir yanlışlığı atfetmemektedir. Bu sebeple Giles'in dirilişten kastının bedenlerin dirilişi olmadığı düşünülebilir. Nitekim Gazzâlî aynı hususta filozofları tekfîr etmiştir.⁵⁷⁰ Ancak Giles'in bahsi geçen İslâm filozoflarının cesetlerin dirilişi hususunda mutabık oldukları gibi bir düşünceye sahip olması da ihtimal dahilindedir.

(iv) İki eserde de eleştiri konusu olan bir diğer mesele ise sudûr teorisidir. Alem- zaman-hareket üçlüsünün ezeliğine paralel olarak ortaya konulan sudûr teorisi noktasında da felâsife hataya düşmüştür. Hem Giles hem de Gazzâlî sudûr nazariyesinin vahye aykırı olduğunu düşünmekte, dolayısıyla filozofları yanlışlığa düşmekle itham etmektedir. Yoktan yaratma (hudûs) teorisini savunmaktadırlar.

Giles ve Gazzâlî'nin ortak olarak eleştirdikleri meseleler kısaca özetlenecek olursa, (i) alem, zaman ve hareketin ezeliği, (ii) Tanrı'nın ilmi meselesi, (iii) bedenlerin haşri, (iv) zorunlu-mümkün varlık ayrımı, (v) semavî cisimlerin nefis sahibi olduğu meselesi, (vi) sudur bahisleri ve bundan mülhem olarak (vii) alemin yoktan var edilmediği meselesi, (viii) peygamberliğin tabî bir yeti olması meselesi zikredilmelidir.

Özetle her iki düşünürün aslında benzer sebeplerle ve benzer konularda filozofları hataya ve tutarsızlığa düşmekle suçladıkları görülmektedir. Gazzâlî meseleler etrafında bu görüşlere yer vermiş, Giles ise filozoflar ekseninde eserini yazmıştır. Bununla beraber durumun ironisi Giles'in genellikle Gazzâlî ile benzer safta olmasına rağmen yanlış algı neticesinde hatalı filozoflar kategorisinde Gazzâlî'ye yer vermesidir. Her iki düşünürün de eleştirdiği noktalardan biri alemin, hareketin ve zamanın ezeliği meselesidir. Yöntem ve üslup açısından farklılıklar olsa da hem Giles hem Gazzâlî filozofların bu hususta yanlışlıklarını düşünmektedir. Alemin ezeliği

⁵⁶⁹ Romalı Giles, **Filozofların Yanılgıları**, s. 39.

⁵⁷⁰ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 225. Ayrıca Gazzâlî'nin bu husustaki açıklamaları için bkz.: **a.e.**, s. 207-224 (Yirminci Mesele).

meselesine baēlı olarak ayrıca hareket ve zamanın da ezeliiliēi noktasında felâsifenin yanılıēıya düştüklerini iddia etmektedirler.



DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu tez çalışması ilk etapta *Errores Philosophorum* ve *Tehâfüt*'ün isim benzerliğinden yola çıkılarak aralarında bir etkileşimin olup olmadığı sorusuyla başlamıştır. Endülüs İslam Devleti'nin yeniden ele geçirilmesi hareketiyle (*reconquista*) Latin Batı tarafından yavaş yavaş ele geçirilmesiyle beraber, İslâm-doğu kültürünün eserlerinin Latinceye tercüme edilmeye başlaması bilinen bir olgudur. Bu sebeple *Errores Philosophorum*'un *Tehâfüt* literatüründen etkilenen bir başka eser mi olduğu çalışmanın cevabını aradığı sorudur. Bu minvalde ise *Errores Philosophorum*'un yazılış amacını ve yazarını tanımak gerektiği kanısına varılmıştır.

Errores Philosophorum adlı eser Batı'ya aktarılan İslâm düşünce ürünlerinin etkisinin boyutlarının görülmesi için iyi bir örnek olmaktadır. Bu sebeple çalışmanın birinci bölümünde hem *Errores Philosophorum*'un yazıldığı hem de Giles'in yaşadığı dönem olan 13. yüzyıl incelenmeye çalışılmıştır. Bu dönemde Latin entelektüel dünyasının hangi faktörler etrafında şekillendiği sorusu sorulmuş, bu minvalde küçük Rönesans ve tercümelemler ile üniversitelerin kuruluşu incelenmiştir. Bilim ve bilgide uyanışı temsil eden Rönesans teriminin bu dönem için kullanılmasında en büyük sebebin gerek Yunanca'dan gerek ise Arapça'dan yapılan tercümelemler olduğu tespit edilmiştir. Tercümelemlerle Latin Batı yeni bir literatürle karşılaşmış ve bu literatür Batı'nın eğitiminin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Üniversitelerin kuruluşu Giles'in eğitim hayatı göz önünde bulundurulduğunda esaslı bir husus olarak karşımıza çıkmıştır. Nitekim üniversiteler 13. yüzyılda skolastik felsefeden bahsedilmesinin nedenidir. Modern üniversitelerin atası olan bu 13. yüzyıl *studium generale*'lerinde eğitim süreçleri ve yüksek öğretim fakültelerinin varlığı ve işlevine birinci bölümde yer verilmiştir. Bunlar arasında özellikle Paris Teoloji Fakültesi'ne, Giles eğitimini burada tamamladığından ve burada hocalık yaptığından dolayı, özel önem verilmiştir. Birinci bölümde ayrıca 13. yüzyılda Gazzâlî imajına da yer verilmiştir. Bu sayede Giles'in Gazzâlî'yi *Errores Philosophorum*'da nasıl ele aldığı anlam kazanmış ve ayrıca Giles'in *Tehâfüt*'ten tercümelemlerin varlığına rağmen en azından doğrudan haberi olmadığı sonucuna varıldığı işlenmiştir.

İkinci bölümde ise Romalı Giles'in hayatı ve felsefesine yer verilmiştir. Bir teolog olarak yetişen Giles'in hayatı boyunca aldığı görevler ve Katolik Kilisesi'ne

bağlılığı neticesinde düşüncesinin sürekli nasıl değişime uğradığı gösterilmeye çalışılmıştır. Bu minvalde Giles'in bilimler tasnifi, metafizik ve psikoloji disiplinlerindeki görüşlerine yer verilmiştir.

Giles'in metafiziğe ve metafizik bilgiye bakışının ele alındığı yerlerde onun hayatı boyunca görüşlerini revize ettiği tespit edilmiştir. İlk aşamada metafiziği Tanrı'nın bilgisi olarak gören Giles, hayatının son dönemlerinde metafizik bilginin ay altı aleme has olduğu düşüncesine varmıştır. Ayrıca Giles teoloji ile metafiziğin de arasını ayırmaktadır. Klasik bilimler tasnifinden farklı olan bu ayrımın temel sebebi olarak Giles'in gözünde temel kaynağı vahiy olan teolojinin metafizikten üstün olduğu olgusu öne çıkmaktadır. Giles'in metafiziği ile ilgili dikkati çeken bir diğer husus ise metafiziğin konusu meselesidir. İslâm felsefesindeki "mevzu-matlab" ayrımına benzer şekilde Giles Tanrı'nın metafiziğin kendinde konusu olamayacağını, metafiziğin kendinde konusunun varlık olmak bakımından varlık olduğu düşüncesindedir.

Giles'in metafiziğinin en dikkat çekici noktası olarak varlık-mahiyet ayrımı meselesi zikredilebilir. Nitekim kınamaların başlıca maddelerinden olan mahiyet ve varlığın birbirinden farklı şeyler olduğu görüşü Katolik Kilisesince sakıncalı bulunmuştur. Buna rağmen Giles, hocası Thomas'ınkinden ziyade İbn Sînâ'yı andırır şekilde varlık ve mahiyetin iki ayrı şey olduğu fikrini savunmuştur. Giles'in Orta Çağ Latin Dünyasındaki kendine has kimliği de kanaatimizce buradan kaynaklanmaktadır. Ayrıca onun alemin ezeliliği meselesini de varlık-mahiyet ayrımı çerçevesinde tartışması skolastik felsefe adına özgün bir yaklaşımdır.

Giles'in düşüncesindeki bir diğer özgün yön ise onun duyu idrâki ve aklî idrak meselelerindeki formülasyonudur. Nitekim Giles her iki idrâki de nedensellik ilkesi çerçevesinde açıklamıştır. Duyu idrâki meselesinde ise -aklı idrakteki faal akıl gibi- bir duyu fâilinin varlığını zorunlu koşmuştur. Giles duyu fâilinin tam olarak ne ifade ettiğini açıklamasa dahi, bu mesele onun düşüncesini özgün kılan faktörlerden biri olmuştur. Ayrıca aklî temsiller (akledilirler) hakkındaki düşüncesinde hocası Aquinas ile mensup olduğu tarikatın isim babası St. Augustin'in bir sentezini ortaya koymuştur. Tüm bunlarla beraber genel olarak Giles'in felsefesinde İslâm felsefe, bilim ve kültürünün etkisinin görüldüğünü söylemek mümkündür.

Tez çalışmasının son bölümünde ise felâsife eleştirisi yazarları Giles ve Gazzâlî'nin eserleri incelenmiştir. Farklı yüzyıllarda yaşayan bu iki düşünürün

eserlerini benzer kaygılarla ele aldığı tespit edilmiştir. Her iki eserin hem siyasi hem de dini kaygılarla yazıldığı sonucu görülmektedir. Bu sebeplerin benzerliği fikri düşünürlerin motivasyonunun ve üslubunun araştırılmasını gerekli kılmıştır. Bu minvalde bir karşılaştırma zemini olarak Gazzâlî özelinde “Bâtınî hareket ve Nizâmiye Medreseleri” ve Giles özelinde “İbn Rüşdcülük ve kınamalar” bahisleri ele alınmıştır. Her iki eser de muhtemelen farklı saikler çerçevesinde okunabilir. Ancak bu tez çalışmasında özellikle Bâtınîlik ve Nizamiye, İbn Rüşd ve kınamalar çerçevesinde okuma yapılmıştır. Farklı okuma türleri diğer araştırmacıların ilgisine açık bırakılmıştır.

Karşılıklı bir okumaya tabi tutulan *Tehâfüt* ve *Errores Philosophorum* arasında benzer ve farklı yönler tespit edilmiştir. İki eser arasındaki en temel farklılığın üslup ve yöntem cihetinden olduğu sonucuna varılmıştır. İsim benzerliği ile birbirini andıran iki eserde kullanılan yöntemler oldukça farklıdır. Nitekim Gazzâlî, eserinin mukaddimesinde de belirttiği gibi, hakikati ortaya koymaktan ziyade, hakikatin ne olmadığını göstermeyi amaçlamıştır. Bu minvalde düşünür, filozofların “hakikatini” hedef almış ve onların görüşlerini açıklayıp tutarsızlıklarını ortaya koymak suretiyle amacını gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Giles ise daha dolaysız bir yöntem tercih etmiştir. Her ne kadar Giles de Gazzâlî gibi doğrudan hakikati ortaya koyma amacı gütmese dahi, filozofların yanlışlarını maddeler halinde sıralama ve onların hatalarını gün yüzüne çıkarma şeklinde bir yol takip etmiştir. Dolayısıyla, Giles filozofların görüşlerini tahlil etme gereği görmemiş, kısaca hatalı olduklarını belirtmekle yetinmiştir. Bu yönden *Tehâfüt* polemik üslubuyla yazılmış felsefî bir eser; *Errores Philosophorum* ise dogmatik bir üslupla yazılmış teolojik bir eserdir denilebilir.

Her iki eserin benzer yönlerinin ise muhatapları ve eleştiri konularında ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Giles’in de Gazzâlî’nin de eleştirdiği kimseler belli İslâm filozoflarıdır. Ayrıca eleştirdikleri meseleler arasında da büyük oranda paralelliklerin olduğu görülmektedir.

Errores Philosophorum ve 13. yüzyıl kınama geleneği ile bunların etkileri müstakil bir çalışma konusu olarak araştırmacıların karşısında durmaktadır. İslâm filozofları ile kınamalar ve *Summa Contra Gentiles* gibi eserler arasında bir okuma yapmak kanaatimizce tercümelerin ve İslâm düşüncesinin Batı’da alımlanmasını anlamak için gerekli bir araştırma konusudur. Ayrıca Giles’in hem teoloji hem de

felsefî düşüncesi de Orta Çağ araştırmacıları için ideal bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.



KAYNAKÇA

- Akdağ, Özcan: “Roma’lı Giles ve “Errores Philosophorum” İsimli Eser Üzerine”, **Bilimname**, C. XXX, 2006/1, s. 223-237.
- Akdağ, Özcan: “XIII. Yüzyıl Avrupası’nda Gazâlî İmajı”, **Bilimname**, C. XXXIV, 2017/2, s. 499-510.
- Alper, Ömer Mahir: “Gazzâlî’nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı Mıydı?”, **İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 4, 2001, s. 87-107.
- Apaydın, Yunus: “İbn Hazm”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XX, İstanbul, TDV Yay., 1999, s. 58-61.
- Arıcı, Mustakim: “Tasnîfu’l-ulûm ve Enmûzecü’l-ulûm Literatürleri”, **İlimleri Sınıflamak**, ed. Mustakim Arıcı, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019.
- Arıkan, Adem: “Büyük Selçuklular Döneminde Şîa”, Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul, 2010.
- Arslan, Ahmet: “İbn Sînâ ve Spinoza’da Felsefe-Din İlişkileri”, **İslâm Felsefesi Üzerine**, Haz. Fahri Aral, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 75-112.
- Atay, Hüseyin: “Gazzâlî’nin Felsefeye Karşı Tutumu”, **900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî**, İstanbul, M. Ü. İ. F. Vakfı Yayınları, 2012, s. 643-652.
- Aydın, Hasan: “Klasik İslam Düşüncesinde Bilgi ve Bilim Karşıtı Bir Düşünür: Gazzâlî”, (Çevrimiçi) http://turkoloji.cu.edu.tr/GENEL/hasan_aydin_gazzali_bilim_karsitlik.pdf, 17 Temmuz 2020.
- Aydın, İbrahim Hakkı: “Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 26, 2006, s. 57-74.
- Aydınlı, Yaşar: **Gazzâlî: Muhâfazakâr ve Modern**, 2. bs., Bursa, Emin Yayınları, 2013.
- Briggs, Charles: “Life, Works and Legacy”, **A Companion to Giles of Rome**, ed. P. S. Eardley, Charles Briggs, Leiden- Boston, BRILL, 2016.

- Briggs, Charles, Eardley Peter S.: “Editions of Giles of Rome’s Works”, **A Companion to Giles of Rome**, Leiden- Boston, BRILL, 2016, s. 277-281.
- Briggs, Charles, Eardley Peter S.: “Chronology of the Works of Giles of Rome”, **A Companion to Giles of Rome**, Leiden- Boston, BRILL, 2016, s. 275-276.
- Britannica, T. Editors of Encyclopaedia: "Mendicant" **Encyclopedia Britannica**, (Çevrimiçi) <https://www.britannica.com/topic/mendicant-Roman-Catholicism>, 19 Ocak 2021.
- Burnett, Charles: “The Translating Activity in Medieval Spain”, **The Legacy of Muslim Spain**, ed. S. K. Jayyusi, Leiden, Handbuch der Orientalistik, 1992, s. 1036-1057.
- Burnett, Charles: “Arapçadan Latinceye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa’da Kabulü”, **İslam Felsefesine Giriş**, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, 5. bs., İstanbul, Küre Yayınları, 2018, s. 405-438.
- Burnett, Charles: “The Coherence of the Arabic- Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century”, **Science in Context**, Vol. 14, 2001, s. 249-288.
- Callus, D. A.: “Forms, Unicity and Plurality of”, **New Catholic Encyclopedia**, (Çevrimiçi) <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/forms-unicity-and-plurality>, 9 Haziran 2020.
- Carey, Lienhard: **Biographical Dictionary of Christian Theologians**, ed. Patrick W. Carey, Joseph T. Lienhard, Connecticut-London, Greenwood Press, 2000.
- Compayré, Gabriel: **Abelard and the Origin and Early History of Universities**, ed. Butler Nicholas Murray, New York, Charles Scribner’s Sons, 1902.
- Conolly, Brian Francis: “Averroes, Thomas Aquinas and Giles of Rome on How This Man Understands”, **Vivarium** 45, BRILL, 2007, s. 69-92.
- Conti, Alessandro D.: “Giles of Rome’s Questions on the Metaphysics”, **A Companion to Medieval Commentaries on Aristotle’s Metaphysics**, ed. Gabriele Galluzzo, Fabrizio Amerini, Leiden- Boston, BRILL, 2014, s. 255-275.

- Copleston, Frederick: **History of Philosophy Volume II: Medieval Philosophy**, London- New York, Continuum, 2003.
- Çağrıçı, Mustafa: “Gazzâlî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XIII, İstanbul, TDV Yay., 1996, s. 530-534.
- Daftary, Farhat: **İsmaililer: Tarih ve Kuram**, çev. Ercüment Özkaya, Ankara, Rastlantı Yayınları, 2001.
- Dales, Richard C.: “The Condemnation of 1270 and Its Aftermath”, **Medieval Discussions of the Eternity of the World**, Leiden- New York, BRILL, 1990, s. 129-155.
- D'alverny, Marie- Thérésé: “Translations and Translators”, **La Transmissions des Textes Philosophiques et Scientifiques au Moyen Age**, ed. Charles Burnett, UK, Variorum, 1994, s. 421-462.
- De Libera, Alain: **Ortaçağ Felsefesi**, çev. Ayşe Meral, 2. bs., İstanbul, Litera Yayıncılık, 2016.
- Del Punta, Luna, Donati: “Egidio Romano”, **Dizionario Biografico degli Italiani - Volume 42 (1993)**, (Çevrimiçi) http://www.treccani.it/enciclopedia/egidio-romano_%28Dizionario-Biografico%29/, 19 Şubat 2020.
- Donati, Silvia: “Giles of Rome”, **A Companion to Philosophy in the Middle Ages**, ed. Jorge J. E. Gracia, Timothy B. Noone, UK, Blackwell Publishing, 2012, s. 266-271.
- Donati, Trifogli: “Natural Philosophy”, **A Companion to Giles of Rome**, ed. P.S. Eardley, Charles Briggs, Leiden- Boston, BRILL, 2016, s. 73-113.
- Dönmez, Süleyman: “İbn Rüşd ve Thomas Aquinas Bağlamında Hristiyanlığın Rasyonel Yorumuna İslam Felsefesinin Etkisi”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)**, C. 7, Sayı 2, 2007, s. 21-38.
- Eardley, P. S.: “Thomas Aquinas and Giles of Rome on the Will”, **The Review of Metaphysics**, Vol. 56, No. 4, 2003, s. 835-862.
- Emiroğlu, İbrahim: “Gazâlî'nin Tehâfû'ünde Muhataplarını ve Muarızlarını Red Gerekeçleri”, **TYB Akademi**, Yıl: 1, Sayı 1, 2011, s. 173-200.

- Emiroğlu, İbrahim: “Tartışma Usûl ve Âdâbı Açısından Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-felâsife’sinin İncelenmesi”, **900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî**, İstanbul, M. Ü. İ. F. Vakfı Yayınları, 2012, s. 667-702.
- Erdoğan, Ömer Faruk: “Gazzâlî Üç Meselesinde İşbn Sînâ’ya Karşı Ne Kadar Tutarlı?”, **Diyanet İlmi Dergi**, C. 50, Sayı 1, s. 87-110.
- Erdoğan, Ömer Faruk: “Gazzâlî’nin Tehâfüt’ü Bağlamında Filozof- Kelamcı Mücadelesi”, **Eskiye Dergisi**, Sayı 28/Bahar, 2014, s. 7-24.
- Fârâbî **Kitâbu’l-burhân**, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Gardet, Louis, Anawati George: **İslam Teolojisine Giriş**, çev. Ahmet Arslan, 2. bs., İstanbul, Ayrıntı Yay., 2017.
- Gazzâlî: **Filozofların Tutarsızlığı**, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, 8. bs., İstanbul, Klasik Yayınları, 2018.
- Gazzâlî: **Tehâfütü’l-felâsife**, haz. Süleyman Dünya, 10. bs., Kahire, Dârü’l-meâ’rif, 2017.
- Gazzâlî: **Dalâletten Çıkış Yolu**, çev. Osman Arpaçukuru, İstanbul, Beyan Yayınları, t.y.
- Gilson, Étienne: **Ortaçağda Felsefe**, çev. Ayşe Meral, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2007.
- Frank, Griffel: **Gazzâlî’nin Felsefî Kelâmı**, çev. İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012.
- Haskins, Charles Homer: **Studies in the History of Medieval Science**, Cambridge/USA, Harvard University Press, 1924.
- Haskins, Charles Homer: **The Renaissance of the Twelfth Century**, USA, Harvard University Press, 1927.
- Haskins, Charles Homer: **The Rise of Universities**, New York, Henry Hold and Company, 1923.
- Hasse, Dag Nikolaus: “Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition)**, (Çevrimiçi)

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/arabic-islamic-influence/>, 27 Aralık 2019.

- Hasse, Dag Nikolaus: “The Social Conditions of the Arabic- Hebrew- Latin Translation Movement in Medieval Spain and in the Renaissance”, **Wissen über Grenzen**, ed. Andreas Speer, Lydia Wegener, Berlin- New York, De Gruyter, 2008, s. 68-88.
- Hasse, Dag Nikolaus: “Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century”, ed. Edward N. Zelta, (Çevrimiçi) https://www.philosophie.uni-wuerzburg.de/fileadmin/06010000/temp/Palermo_neu.pdf, 14 Kasım 2019.
- Hocedez, Edgar: “La Condemnation de Gilees de Rome”, **Resherches de Théologie Ancienne et Médiévale**, Vol. 4, Peeters Publishers, 1932, s. 34- 58.
- Hourani, George F.: “A Revised Chronology of Ghazali’s Writings”, **Journal of the American Oriental Society**, Vol. 104, No. 2, 1984, s. 289- 302.
- İbn Rüşd: **Felsefe, Din ve Te’vil**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019.
- İbn Sînâ: **Kitâbu’s-Şifâ/el-Mantık VI/el-Cedel**, nşr. Ahmed el-Ehvâni, Kahire, Vezâreti’s-Sekâfe, 1965.
- Janssens, Jules: “al-Ghazali’s Tahafut: Is It Really a Rejection of Ibn Sina’s Philosophy?”, **Journal of Islamic Studies**, Oxford Centre of Islamic Studies, Vol. 12, No. 1, 2001, s. 1-17.
- Karlığa, Bekir: **Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd**, İstanbul, Mahya Yayınları, 2014.
- Karlığa, Bekir: **İslam Düşüncesi’nin Batı Düşüncesi’ne Etkileri**, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004.
- Karlığa, Bekir: “Gazzâlî: Eserleri”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XIII, İstanbul, TDV Yay., 1996, s. 530-534.
- Kaya, Mahmut: “Tehâfütü’l- felâsife”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XXXX, İstanbul, TDV Yay., 2011, s. 313-314.
- Kaya, Veysel: **Felsefe-Kelâm İlişkisi Çerçevesinde İbn Sînâ’nın Kelâma Etkisi**, Ankara, Otto Yayınları, 2015.

- Koloğlu, Orhan Şener: “İbnü’l-Melâhimî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. EK- 1, İstanbul, TDV Yay., 2016, s. 615-618.
- Korkut, Şenol: “Latin İbn Rüşdcülüğü: Reddiyeler ve Yasaklamalar”, **Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Journal of Islamic Research**, Yıl 4, Sayı 1, 2011, s. 83-114.
- Kutluer, İlhan: “Gazâlî’nin Felsefî Serüveni”, **Yitirilmiş Hikmeti Ararken**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2017.
- Lambertini, Roberto: “Giles of Rome”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition)**, ed. Edward N. Zalta, (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/giles/>, 19 Haziran 2020.
- Le Goff, Jacques: **Ortaçağda Entelektüeller**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 2. bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017.
- Leonard, Carey J.: “A Thirteen Century Notion of Agent Intellect”, **The New Scholasticism**, Vol. 37, No. 3, 1963, s. 327-358.
- Lohr, C. H.: “The Medieval Interpretation of Aristotle”, **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**, ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg, Eleonore Stump, USA, Cambridge University Press, 1982, s. 80-98.
- Lorca, Andrés Martinez: “İbn Rushd’s Influence on Scholastic and Renaissance Philosophy”, **International Ibn Rushd Symposium**, Sivas, 2008.
- Makdisi, George: “Madrasa and University in the Middle Ages”, **Studia Islamica**, No. 32, Maisonneuve & Larose, 1970, s. 255-264.
- Makdisi, George: **Ortaçağ’da Yüksek Öğretim**, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu, 2. bs., İstanbul, Klasik Yayınları, 2018.
- Mandonnet, P.: “La Carrière Scolaire de Gilles de Rome (1276-1291)”, **Revue Sciences Philosophiques et Théologiques**, Vol. 4, No. 3, 1910, s. 480-499.

- Marenbon, John: “Latin Averroism”, **Islamic Crosspollinations Interactions in the Medieval Middle East**, ed. Anna Akasoy, James E. Montgomery, Peter E. Pormann, Exeter, Gibb Memorial Trust, 2007, s. 135-147.
- McAleer, G. J.: “Disputing the Unity of the World: The Influence of Res and the Influence of Averroes in Giles of Rome’s Critique of Thomas Aquinas Concerning the Unity of the World”, **Journal of the History of Philosophy**, Vol. 26, No. 1, 1998, s. 29-55.
- Minnema, Anthony: “The Latin Readers of Algazel”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Tennessee, USA, 2013.
- Minnema, Anthony: “Algazel Latinus: The Audience of the “Summa Theoricae Philosophiae” 1150-1600”, **Traditio**, Cambridge University Press, Vol. 69, 2014, s. 153-215.
- Mitha, Farouk: **Al-Ghazali and Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam**, London, I.B. Tauris Publishers, 2001.
- Nash, Peter: “The Accidentality of Esse According to Giles of Rome”, **Gregorianum**, GBPress, Vol. 38, No. 1, 1957, s. 103-115.
- Nash, Peter: “Intention in Knowledge According to Giles of Rome”, **L’homme et son destin, d’après les penseurs du Moyen Age**, Louvain-Bruxelles, 1958, s. 653-662.
- Nash, Peter: “Giles of Rome: A Pupil not a Disciple”, **Readings in Ancient and Medieval Philosophy**, ed. James Collins, Newman Press, 1960.
- Novikoff, Alexander: “The Renaissance of the Twelfth Century Before Haskins”, **The Haskins Society Journal**, Vol. 16, 2005, s. 104-116.
- Olszewski, Mikolaj: “Philosophy According to Giles of Rome, De Partibus Philosophiae Essentialibus”, **Medieval Philosophy and Theology**, USA, Cambridge University Press, 1998, s. 195-220.
- Özaydın, Abdülkerim: “Nizâmiye Medresesi”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.XXXIII, İstanbul, TDV Yay., 2007, s. 188-191.
- Özdemir, Muhammet: “Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ’nın Görüşleriyle

- Mukayesesi”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2012.
- Pasnau, Robert: **Theories of Cognition in Later Middle Ages**, UK, Cambridge University Press, 1997.
- Perret, Noëlle-Laetitia: “Gilles de Rome”, **ARLIMA Archives de Littérature Du Moyen Age**, (Çevrimiçi) https://www.arlima.net/eh/gilles_de_rome.html, 1 Mart 2020.
- Pickavé, Martin: “Metaphysics”, **A Companion to Giles of Rome**, ed. P.S. Eardley, Charles Briggs, Leiden- Boston, BRILL, 2016, s. 114-149.
- Pini, Giorgio: “*Ex Defectu Intellectualis Luminis*: Giles of Rome on the Role and Limits of Metaphysics”, **Questio**, No. 5, 2005, s. 527-541.
- Pini, Giorgio: “Being and Creation in Giles of Rome”, **Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13 Jahrhunderts. Studien und Texte**, ed. Jan A. Aertsen, Kent Emery Jr., A. Speer, Berlin/ New York, Walter de Gruyter Publishing, 2001, s. 390-409.
- Pini, Giorgio: “Cognition”, **A Companion to Giles of Rome**, ed. P.S. Eardley, Charles Briggs, Leiden-Boston, BRILL, 2016, s. 150-172.
- Pini, Giorgio: “Building the Augustinian Identity: Giles of Rome Master of the Order”, **Philosophy and Theology in the Studia of The Religious Orders and at Papal and Royal Courts**, ed. Kent Emery, Jr., William J. Courtenay, Stephen M. Metzger, Belgium, BREPOLs, 2012, s. 409-426.
- Pini, Giorgio: “Giles of Rome”, **Theological Quodlibeta in The Middle Ages Vol.1, The Thirteenth Century**, ed. Christopher Schabel, Leiden-Boston, BRILL, 2006, s. 233-286.
- Principe, Walter H.: “Bishops, Theologians, and Philosophers in Conflict at the Universities of Paris and Oxford: The Condemnations of 1270 and 1277”, **Catholic Theological Society of America**, Louisville-KY, 1985, s. 114-126.
- Rashdall, Hastings: **The Universities of Europe in the Middle Ages Vol I.**, Oxford, Clarendon Press, 1895.

- Romalı Giles: **Errores Philosophorum: Critical Text With Notes and Introduction**, haz. Josef Koch, çev. John O. Riedl, USA, Marquette University Press, 1944.
- Romalı Giles: **Filozofların Yanılgıları**, çev. Özcan Akdağ, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2016.
- Romalı Giles: **Theorems on Existence and Essence**, çev. Michael V. Murray, USA, Marquette University Press, 1953.
- Rombiero, Michael E.: “Intelligible Species in the Mature Thought of Henry of Ghent”, **Journal of the History of Philosophy**, John Hopkins University Press, Volume 49, No. 2, 2011, s. 181-220.
- Rukancı, Fatih, Anameriç, Hakan: “Ortaçağ’da İlk Üniversiteler: Studium Generale”, **Felsefe Dünyası**, 2004/1, Sayı 39, s. 170-186.
- Sayılı, Aydın: **Ortaçağ İslam Dünyasında İlmi Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri (Avrupa ile Mukayese)**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1964.
- Schabel, Christopher: “Introduction”, **Theological Quodlibeta in the Middle Ages**, ed. Christopher Schabel, Leiden- Boston, BRILL, 2006, s. 1-16.
- Seyyid, Eymen Fuâd: “Fâtımîler”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XII, İstanbul, TDV Yay., 1995, s. 228-237.
- Sinanoğlu, Mustafa: “Reddiye”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XXXIV, İstanbul, TDV Yay. 2007, s. 516-521.
- Stone, Harold: “Why Europeans Stopped Reading Averroes: The Case of Pierre Bayle”, **Alif: Journal of Comperative Poetics**, No. 16, 1996, s. 77-95.
- Terkan, Fehrullah: “İbn Rushd, Fasl al-Maqâl and the Theory of Double Truth”, **Journal of Istanbul University Faculty of Theology**, C. 13, Sayı 13, 2006, s. 107-131.
- Thijessen, J.M.M.H.: “1277 Revisited: A New Interpretation of the Doctrinal Investigations of Thomas Aquinas and Giles of Rome”, **Vivarium**, Vol. 35, No. 1, Leiden, BRILL, 1997, s. 72-101.

- Thijessen, J.M.M.H.: “The Condemnation of March 7, 1277”, **Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400**, USA, University of Pennsylvania Press, 1998, s. 40-56.
- Toktaş, Fatih: **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, 2. bs., İstanbul, Klasik Yay., 2013.
- Trifogli, Cecilia: “Giles of Rome”, **Medieval Science, Technology and Medicine An Encyclopedia**, ed. Thomas F. Glick, Steven J. Livesey, Faith Wallis, New York, Routledge Revivals: Taylor & Francis, 2006, s. 197-198.
- Ülgen, Pınar: “XII. Yüzyılda Avrupa’da Erken Rönesans “Bilimsel Dönüşümün Başlaması”. **I. Uluslararası Sosyal Bilimler Araştırmaları Kongresi**, Saraybosna, 4-5 Mayıs 2015.
- Ülgen, Pınar: “Geç Ortaçağ’da Avrupa’daki Üniversiteler ve Eğitim”, **Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, C. 7, Sayı 14, 2010, s. 347-372.
- Yıldırım, Şeniz: “İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması ve Latin İbn Rüşdcülüğü”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XIV, Sayı 25, 2012, s. 93-114.
- Yılmaz, Sarper: “Twelfth Century Renaissance”, Yayınlanmamış Makale, (Çevrimiçi)
https://www.academia.edu/4817868/Twelfth_Century_Renaissance?auto=download, 8 Aralık 2020.
- Wippel, John F.: “Essence and Existence”, **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**, ed. Norman Kretzman, Anthony Kenny, Jan Pinborg, UK, Cambridge University Press, 1982, s. 385-410.
- Wippel, John F.: “Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277”, **The Modern Schoolman**, LXXII, January/March 1995, s. 233-272.
- Wippel, John F.: “The Parisian Condemnations of 1270 and 1277”, **A Companion to Philosophy in the Middle Ages**, ed. Jorge J. E. Gracia, Timothy B. Noone, UK, Blackwell Publishing, 2012, s. 65-76.
- Wise Bauer, Susan: **Rönesans Dünyası**, çev. Mehmet Moralı, 2. bs., İstanbul, ALFA Yayınları, 2019.

Wolfson, H. A.:

Kelâm Felsefeleri, çev. Kasım Turhan, İstanbul, Kitabevi, 2001.

-

“Thomas Aquinas”, **Interactive Historical Atlas of the Disciplines**, ed. Raphaël Sandoz, University of Geneva, (Çevrimiçi) <https://atlas-disciplines.unige.ch>., 15 Haziran 2021.

-

LewisShort Sözlüğü, (Çevrimiçi)
[URL:https://logeion.uchicago.edu/error](https://logeion.uchicago.edu/error)., 24 Ekim 2020.

-

Webster's American Dictionary of the English Language, 1828, (Çevrimiçi) [URL:https://av1611.com/kjbp/kjv-dictionary/error.html](https://av1611.com/kjbp/kjv-dictionary/error.html)., 24 Ekim 2020.