



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Mehmet DUGAN

İBN RÜŞD'ÜN 13. YÜZYIL SKOLASTİK DÜŞÜNCESİNE ETKİSİ

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Doktora Tezi

Antalya, 2024



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Mehmet DUGAN

İBN RÜŞD'ÜN 13. YÜZYIL SKOLASTİK DÜŞÜNCESİNE ETKİSİ

Danışman

Prof. Dr. Ali Kürşat TURGUT

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Antalya, 2024

T.C.
Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Mehmet DUGAN'ın bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Sabri YILMAZ (İmza)

Üye (Danışman) : Prof. Dr. Ali Kürşat TURGUT (İmza)

Üye : Prof. Dr. Kemal SÖZEN (İmza)

Üye : Doç. Dr. Osman MUTLUEL (İmza)

Üye : Doç. Dr. Ömer Faruk ERDOĞAN (İmza)

Tez Başlığı: İbn Rüşd'ün 13. Yüzyıl Skolastik Düşüncesine Etkisi

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi: 12/06/2024

Mezuniyet Tarihi :27/06/2024

AKADEMİK BEYAN

Doktora Tezi olarak sunduğum “İbn Rüşd’ün 13. Yüzyıl Skolastik Düşüncesine Etkisi” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

(İmza)

Mehmet DUGAN





T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



13/06/2024

TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU BEYAN BELGESİ

Öğrenci Bilgileri	
Adı-Soyadı	Mehmet DUGAN
Öğrenci Numarası	202052084001
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	Doktora
Danışman Öğretim Üyesi Bilgileri	
Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Ali Kürşat TURGUT
Doktora Tez Başlığı	İbn Rüşd'ün 13. Yüzyıl Skolastik Düşüncesine Etkisi
Turnitin Bilgileri	
Ödev Numarası	2401691538
Rapor Tarihi	13/06/2024
Benzerlik Oranı	Alıntılar hariç: % 9 Alıntılar dahil: % 13
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE, Yukarıda bilgileri bulunan öğrenciye ait tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 195 sayfalık kısmına ilişkin olarak Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarında belirlenen filtrelemeler uygulanarak yukarıdaki detayları verilen ve ekte sunulan rapor alınmıştır. Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir: (X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylarım. () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esaslarında öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.	
Gerekçe:	
Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlere uygun olarak tarafımca yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.	
Danışman Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ali Kürşat TURGUT İmza	

İÇİNDEKİLER

TABLolar LİSTESİ	iii
HARİTALAR LİSTESİ	iv
KISALTMALAR LİSTESİ	v
ÖZET	vi
SUMMARY	vii
ÖNSÖZ	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

BİR ŞÂRİH OLARAK İBN RÜŞD VE İBN RÜŞDCÜLÜK

1.1. İbn Rüşd Öncesi Avrupa'da Siyasi Durum ve Endülüs	7
1.1.1. Orta Çağ Avrupası'nın Siyasi Durumu	7
1.1.2. Endülüs'teki Kültürel Etkileşim ve Felsefî Gelenek	11
1.2. Bir Şârih Olarak İbn Rüşd: Hayatı ve Eserleri	22
1.3. İbn Rüşdcülük: Kavram ve Tezler	28
1.3.1. İbn Rüşdcülük Kavramı	29
1.3.2. İbn Rüşdcü Tezler	36
1.4. İbn Rüşdcülük Karşıtı Yaklaşımlar	39

İKİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN GÖRÜŞLERİNİN ORTA ÇAĞ AVRUPASI'NA GİRİŞİ

2.1. Latince Tercüme Hareketleri	43
2.1.1. Tercüme Merkezleri ve Mütercimler	47
2.1.2. İbn Rüşd'ün Latinceye Tercüme Edilen Eserleri	57
2.2. Üniversitelerin Kurulması	61
2.2.1. İlk Üniversiteler ve Yeni Müfredat	65
2.2.2. Paris Üniversitesinin 13. Yüzyıldaki Konumu	70
2.3. Kilise'nin Felsefeye Karşı Tutumu	73
2.3.1. Aristoteles Felsefesine Karşı İlk Tepkiler	74
2.3.2. 1270 Paris Kınaması	77
2.3.3. 1277 Paris Kınaması	80

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN 13. YÜZYIL SKOLASTİK DÜŞÜNÜRLERİNE ETKİSİ

3.1. İbn Rüşdcü Tezler Bağlamında Skolastik Düşünürlerin Görüşleri	89
3.1.1. Aklın Birliği.....	89
3.1.1.1. İbn Rüşd'ün Büyük Şerhinde Heyulânî Akıl.....	91
3.1.1.2. İlk Tepkiler: Albertus Magnus ve Boneventura	93
3.1.1.3. Brabantlı Siger'de Aklın Birliği	102
3.1.1.4. Thomas Aquinas'ın İtirazı	106
3.1.1.5. Brabantlı Siger'in Nihaî Görüşü.....	114
3.1.2. Âlemin Ezeliliği.....	119
3.1.2.1. İbn Rüşd'e Göre Âlemin Ezeliliği Meselesi.....	120
3.1.2.2. Thomas Aquinas'ta Âlemin Ezeliliğinin İmkânı.....	125
3.1.2.3. İbn Rüşdcülerin Âlemin Ezeliliğine Dair Görüşleri	128
3.1.2.3.1. Dacialı Boethius	128
3.1.2.3.2. Brabantlı Siger	131
3.1.2.4. Âlemin Ezeliliğine Karşı Yapılan Eleştiriler.....	136
3.1.3. Dünyevî Mutluluk.....	139
3.1.3.1. Mutluluğa Giden Yol: <i>Bios Theoretikos</i>	140
3.1.3.2. En Yüce İyi Olarak Felsefî Yaşam	144
3.1.4. Çifte Hakikat.....	148
3.1.4.1. Felsefî Olarak İlerlemek	150
3.1.4.2. Felsefenin Bağımsızlığı	154
SONUÇ	160
KAYNAKÇA.....	164
ÖZGEÇMİŞ	182

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1.1. İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhleri.....	27
Tablo 2.1. İbn Rüşd'ün 13. yüzyılda Latinceye tercüme edilen eserleri	60
Tablo 2.2. 1277 Paris Kınaması'ndaki maddelerin konularına göre tasnifi	82



HARİTALAR LİSTESİ

Harita 1.1. 1000-1300 yılları arasında İber Yarımadası'ndaki siyasi durum	16
Harita 2.1. Avrupa'da kurulan ilk üniversiteler	65



KISALTMALAR LİSTESİ

Art.	Articulus
AY	Arka yüzü
bk.	Bakınız
Cap.	Capitulum
CUP	<i>Chartularium Universitatis Parisiensis</i>
çev.	Çeviren
D.	Distinctio
ed.	Editör
Intro	Introductio
Lat.	Latince
LCDA	<i>Long Commentary on the De anima of Aristotle</i>
MS	Milattan Sonra
ö.	Ölüm
ÖY	Ön yüzü
Q.	Quaestio
Prol.	Prologus
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
tah.	Tahmini

ÖZET

Bu çalışmanın amacı İbn Rüşd'ün 13. yüzyılda yaşamış olan skolastik düşünörlere etkisinin hangi yönlerden olduğunu irdelemektir. Bu etkinin anlaşılabilmesi için ise bazı önemli tarihsel olaylara dikkat çekilmiştir. Bunlardan biri skolastik düşünörlerin gerek Yunan filozoflarının gerekse İslâm düşünörlünün eserlerini tanımasına imkân vermiş olan Latince tercüme hareketidir. İbn Rüşd'ün Aristoteles eserleri üzerine yazdığı şerhler de bu kapsamda 13. yüzyılın başında Latinceye tercüme edilmiştir. Bir diğeri ise tercüme edilen eserler ile ulaşılan yeni bilgilerin öğretilip tartışılacağı üniversitelerin kurulmasıdır. İbn Rüşd'ün eserleri de bu yüzyılda özellikle Paris Üniversitesi çevresinde yankı bulmuştur. Bu dönemde aklın birliğı, âlemin ezeliğı, dünyevî mutluluk ve çifte hakikat olmak üzere dört tez İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük ile ilişkilendirilmiştir. Bu tezler bağlamında Brabantlı Siger, Dacialı Boethius, Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Bonaventura ve John Pecham'ın eserleri ve görüşleri gerekli mukayeseler yapılarak irdelenmiştir. Bunlar sonucunda skolastik düşünörlerin Aristoteles felsefesini anlamak ve yorumlamak için İbn Rüşd'ün şerhlerine yoğun olarak müracaat ettikleri tespit edilmiştir. Ayrıca 13. yüzyılda İbn Rüşdcülük ifadesinin bir grubu tanımlamak amacıyla kullanıldığı ve bu nedenle tarihsel olarak bakıldığında böyle bir akımdan bahsedilebileceğı görölmüştür. Buna karşın İbn Rüşdcülüğ'e atfedilen tezlerin İbn Rüşdcü olarak nitelenen düşünörlerin ortak noktası olmadığı ve bu nedenle düşünsel anlamda karşılığı olan bir akıma işaret etmediğı anlaşılmıştır. Nitekim İbn Rüşdcülüğün felsefe ve din ilişkisi açısından belli bir yöntemi benimsemek ve onu uygulamakla ilgili olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Rüşd, İbn Rüşdcülük, Skolastik Düşünce, Hristiyan Felsefesi, 13. Yüzyıl

SUMMARY

AVERROES' INFLUENCE ON 13TH CENTURY SCHOLASTIC THOUGHT

The aim of this study is to investigate in which aspects Averroes had an influence on Scholastics of the 13th century. Some important historical events have been pointed out to clarify this influence. One of these is the Latin translation movement, which made it possible for Scholastics to become familiar with the works of both Greek philosophers and Islamic thinkers. Averroes' commentaries on Aristotle were also translated into Latin at the beginning of the 13th century. Another was the foundation of universities where the new knowledge gained through translated works would be taught and discussed. Averroes' works echoed in this century, especially around the University of Paris. Four theses, known as the unity of intellect, the eternity of the world, happiness in this life, and the double truth, were associated with Averroes and Averroism in this period. In the context of these theses, the views held by Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Bonaventura, and John Pecham were scrutinized by making necessary comparisons. The results showed that Scholastic thinkers made considerable use of Averroes' commentaries for the understanding and interpreting Aristotle's philosophy. Moreover, it was found that the term Averroism was used to define a group in the 13th century and therefore, such a movement could be mentioned historically. However, it was seen that the theses attributed to Averroism were not common to the thinkers who were labelled as Averroists, and for this reason, it was understood that the term did not refer to an ideational equivalent movement. As a matter of fact, it was concluded that Averroism was based on the adoption and application of a certain method regarding the relationship between philosophy and religion.

Keywords: Averroes, Averroism, Scholasticism, Christian Philosophy, 13th Century

ÖNSÖZ

İbn Rüşd 13. yüzyıldan itibaren belli bir süre eserleri ve görüşleriyle Hristiyan ve Yahudi düşünörlere oldukça etki etmiştir. Hatta Avrupa'nın çeşitli yerlerinde İbn Rüşdcü olarak adlandırılan pek çok kimsenin ortaya çıktığı görölmektedir. Yazdığı şerhler ile Aristoteles felsefesine yaklaşımı açısından özgün bir yerde duran filozofun İslâm coğrafyasında ise böyle bir etkiye sebep olduğunu söylemek zordur. On dokuzuncu yüzyılın ortalarında Ernest Renan'ın tezi ile birlikte yeniden gündeme gelen İbn Rüşd çeşitli yönleriyle Avrupa'daki araştırmalara konu olmaya devam etmiştir.

Türkiye'de ise İbn Rüşd ile ilgili olarak yakın dönemde başlayan çalışmaların giderek arttığı görölmektedir. Bu çalışmaların büyük bir bölümünün İbn Rüşd'ün teolojik eserlerine odaklandığı, şerhleri üzerine ise çok fazla araştırmanın olmadığı görölmektedir. Nitekim İbn Rüşd'ün tercüme edilen ilk eserlerinin Aristoteles'in eserleri üzerine yazdığı şerhleri olduğu düşünöldüğünde karşılaştırmalı olarak yapılacak araştırmaların önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Nitekim bu çalışmanın belirtilen hususlar dikkate alınarak Türkçe literatüre bir katkı sunması amaçlanmaktadır.

Bu süreçte bana olan desteğini ve yardımını hiç esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Ali Kürşat Turgut'a ve değerli katkıları ve tavsiyeleri için Prof. Dr. Kemal Sözen ve Prof. Dr. Sabri Yılmaz'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca doktora bursiyeri olduğum Türk Tarih Kurumuna vermiş oldukları desteklerden dolayı müteşekkîr olduğumu belirtmek isterim.

Mehmet DUGAN

Antalya 2024

GİRİŞ

a. Araştırmanın Konusu

Bu tezin konusu İbn Rüşd'ün 13. yüzyılda yaşamış skolastik düşünörlere olan etkisinin ne düzeyde olduğunu ve bu etkinin yarattığı siyasi ve düşünsel belirlenimleri tespit etmektir. Bu tespit yapılırken öncelikli olarak tarihsel süreç ele alınmıştır. Zira bu dönemde yaşanan gelişmeleri hazırlayıcı pek çok faktör bulunmaktadır. Bunlar arasında özellikle tercüme hareketlerinin yüksek bir etkiye sahip olduğu görölmektedir. On ikinci yüzyıl sonuna gelindiğinde Latinceye yapılan tercümelere vasıtasıyla Yunanca ve Arapça eserlerin tamamına yakını skolastik düşünörlere için artık ulaşılabilir durumdadır. İbn Rüşd'ün yaşadığı bölge olması nedeniyle ayrı bir öneme sahip olan Endölüs de kültürel etkileşimi ve felsefi birikimi ile söz konusu tercümelere zemin hazırlamıştır. Böylece skolastik düşünörlere Yunan filozofların yanı sıra Müslömanların ortaya koyduğu eserleri de kullanma imkanına sahip olmuşlardır.

On üçüncü yüzyılda Avrupa'da Aristoteles'e olan ilginin arttığı görölmektedir. Aristoteles'in eserleri üzerine otuz sekiz şerh kaleme alan İbn Rüşd'ün de bazı eserleri Latinceye tercüme edilmiştir. Bu kapsamda İbn Rüşd'ün hangi eserlerinin çevrildiği, mütercimleri ve tercüme edildiği tarihler de dikkate alınarak bir tablo halinde gösterilmiştir. Böylece skolastik düşünörlere İbn Rüşd'ün hangi eseri vasıtasıyla hangi görüşüne ne zaman vakıf olduğunun daha iyi anlaşılması ve karşılaştırmaların daha doğru yapılması amaçlanmıştır. Latince tercüme hareketinin yarattığı büyük etki yeni müfredat ve öğretim biçimlerini beraberinde getirmiştir. Bu sayede üniversiteler 13. yüzyılın yeni eğitim kurumları olarak oldukça belirleyici olmuştur. Nitekim İbn Rüşd'ün görüşleri üzerinde en yoğun tartışmalarının olduğu Paris Üniversitesi ve bu kurumun 13. yüzyıldaki konumu bilhassa önemlidir. Bu süreçte ele alınan hususlardan bir diğeri ise kilisenin üniversitelere karşı tutumu, yayınladıkları kınamalar ve onların sonuçlarıdır. Bunun nedeni ve önemi düşünce tarihi araştırmalarının siyasi ve toplumsal koşul ve olaylardan bağımsız değeriendirilemeyeceği ve bilhassa yer, mekân ve zaman mefhumlarının göz önünde bulundurulmasının gerekliliğidir.

İbn Rüşd'ün eserleri Aristoteles felsefesinin anlaşılması ve yorumlanması açısından 13. yüzyılda yaşamış olan skolastik düşünörlere için başlıca kaynak konumuna gelmiştir. Özellikle Paris Üniversitesi'ndeki bazı düşünörlere arasında ise tarihsel kaynakların da ortaya koyduğu üzere İbn Rüşdcü bir akım ortaya çıkmıştır. İbn Rüşdcölük kavramının anlaşılması ve İbn Rüşdcölük ile ilişkilendirilen tezlerin neler olduğu belirlenmesi önemlidir. İbn Rüşd'ün 13. yüzyıl skolastik düşünörlere üzerindeki etkisi aklın birliği, âlemin ezeliiliği, dünyevî mutluluk ve çifte hakikat şeklinde tespit edilmiş olan dört tez bağlamında incelemeye tabi tutulmuştur.

Görüşleri incelenen skolastik düşünürler ise Brabantlı Siger (ö. 1284), Dacialı Boethius (ö. 1284?), Albertus Magnus (ö. 1280), Thomas Aquinas (ö. 1274), Bonaventura (ö. 1274) ve John Pecham (ö. 1292) olarak belirlenmiştir. Her bir düşünür İbn Rüşd'ü eleştirdiği, kabul ettiği ve ondan etkilendiği hususlar açısından gerekli mukayeseler yapılarak ilgili başlıklar halinde irdelenmiştir. Bu düşünürlerin seçilme sebebi ise bulundukları düşünsel çizginin en önemli kişileri olmalarıdır.

b. Araştırmanın Amacı ve Önemi

On üçüncü yüzyıl itibarıyla Orta Çağ Avrupası'nda birçok yenilik ve değişim yaşanmıştır. Bu durum kendini siyasi ve sosyal alanda olduğu kadar bilimsel açıdan da göstermektedir. Nitekim İbn Rüşd bu döneme düşünsel anlamda ciddi etki etmiştir. Bu etkinin sadece düşünsel/teorik değil siyasi/pratik sonuçları da olmuştur. Ancak genel olarak bir literatür taraması yapıldığında ne 13. yüzyılın düşünsel olarak çok iyi irdelendiği ne de İbn Rüşd'ün bu döneme etkisinin yeteri kadar çalışıldığı görülmektedir. Bu çalışmanın ana amacı söz konusu eksiklikleri de dikkate alarak özellikle İbn Rüşd'ün 13. yüzyıl skolastik düşünürlerine etkisinin ne düzeyde ve nasıl olduğunu dönemin gelişmelerini de göz önünde tutmak kaydıyla ortaya çıkarmaktır. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün bu dönemde yaşamış Brabantlı Siger, Dacialı Boethius, Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Bonaventura ve John Pecham gibi skolastik düşünürler üzerindeki etkisinin ortaya konulması amaçlanmaktadır. Bir dönem olarak üzerinde çok fazla durulmamış olan 13. yüzyılın modern Avrupa düşüncesine temel oluşturduğu görülmektedir. Çalışmanın bu bağlamdaki önemi düşünsel gelişmeler ele alınarak 13. yüzyıla bir dönem olarak dikkat çekilmesidir. Ayrıca bu dönem İbn Rüşd'ün etkisinin ilk kez görüldüğü ve İbn Rüşdcülüğün ortaya çıktığı zaman dilimi olması nedeniyle de çalışmanın önemine farklı bir yönden işaret etmektedir.

İbn Rüşd ile ilgili çalışmalar genel olarak düşünürün teolojik eserlerinden hareketle görüşleri bağlamında veya karşılaştırmalı olarak yapılmıştır. Türkçe literatürde İbn Rüşd'ün Batı'ya olan etkilerine dair bazı çalışmalar mevcuttur. Söz konusu çalışmalar İbn Rüşd'ün “Avrupa'ya etkisi” veya “Batı'ya etkisi” şeklinde genel hatlarıyla ele alınmıştır. Avrupa'nın modernleşme sürecine dair çalışmalara bakıldığında da özellikle 13. yüzyıla bir dönem olarak çok dikkat çekilmediği anlaşılmaktadır. Bu tezde ise İbn Rüşd'ün özellikle 13. yüzyıla olan etkileri araştırılmaktadır. Bu durumlar çalışmanın önemini ortaya koymakla birlikte belli bir dönem ve düşünürlerle odaklanılmasıyla tartışmanın temelini gözler önüne serilmesi amaçlanmaktadır. Zira bu çalışmanın amacı ansiklopedik bilgiler sunmak değildir. Bu açıdan bakıldığında modern Avrupa düşüncesinin temeli olan ancak yeteri kadar irdelenmediğini

düşündüğümüz söz konusu dönemdeki gelişmelere İbn Rüşd'ün görüşlerinin nasıl ve ne düzeyde etki yaptığının ve bu etkinin sonuçlarının ne şekilde tezahür ettiğinin araştırılması amaçlanmıştır. Bu tezde İbn Rüşd'ün özellikle 13. yüzyıla olan etkileri siyasi ve düşünsel gelişmeler takip edilerek ele alınmıştır. Böylece bu dönemin önemi İbn Rüşd'ün etkileri üzerinden okunmuştur. Yapılan bu tezin düşünce tarihinde bir döneme dikkat çekeceği ve Orta Çağ ile Modern Çağ arasında yaşanan bu geçiş dönemini Avrupa özelinde daha iyi anlamak üzere sonraki çalışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Bu çalışmanın bir diğer önemi bir İslâm filozofu olan İbn Rüşd'ün Avrupalı filozoflar ile olan mukayesesidir. Ancak Endülüslü bir İslâm filozofu olan İbn Rüşd, Kurtuba (Cordoba) doğumlu olup coğrafi olarak doğulu değildir. Literatürdeki Doğu-Batı ayrımının detaylarına girilmeyecek olup, bu çalışmada farklı din ve kültürlerle mensup lakin coğrafi olarak birbirine yakın olan düşünürlerin mukayeseesi yapılmaktadır. Bu tür çalışmalarda karşılaştırma felsefenin pek çok dinamiği içinde barındıran söz konusu dönemde iki ayrı kültür sahasında ancak yakın coğrafyalarda yaşamış düşünürlerin ortaya koyduğu görüşlerin anlaşılması ve buradan sağlıklı sonuçlar ortaya çıkarılması için karşılaştırmalı felsefenin önemli bir alan açtığı söylenebilir.

c. Araştırmanın Problemi

Bu çalışmanın yapılmasında ortaya konulan temel problemler dört madde halinde belirtilmiştir:

1. İbn Rüşd 13. yüzyıl skolastik düşüncesine nasıl etki etmiştir?
2. Bu dönemdeki skolastik düşünürlerin İbn Rüşd'den etkilenme sebepleri nelerdir?
3. On üçüncü yüzyılda İbn Rüşd'e atfedilen görüşler ile İbn Rüşd'ün kendi eserlerinde savunduğu görüşler ne ölçüde uyumludur?
4. On üçüncü yüzyıl skolastiğinde İbn Rüşd merkezli ortaya konan görüşler özgün bir akım olarak İbn Rüşdcülük şeklinde değerlendirilebilir mi?

d. Araştırmanın Yöntemi ve Sınırlılıkları

Bu çalışmada literatür taraması yapılmış olup deskriptif yöntem ve içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Gerekli görülen yerlerde hem dönem ve coğrafya açısından hem de düşünürlerin görüşleri arasında mukayese yapılmıştır.

Çalışmanın sınırlılıkları bakıldığında öncelikle dönem olarak 13. yüzyıl seçilmiştir. İbn Rüşd'ün etkisi sadece İbn Rüşdcülere olmadığından dolayı düşünürler belirlenirken esas olarak tartışmanın merkezinde olanlar tercih edilmiştir. Takdir edilir ki o dönemde yaşamış ve eser vermiş düşünürlerin tümünü değerlendirmeye almak tezin kapsamı açısından mümkün gözükmemektedir. Belirtilen yüzyıl dışında kalan düşünürler de doğal olarak bu tezin sınırları

dışındadır. Nitekim 14. yüzyıl ve sonrası, bir önceki yüzyıldaki tartışmalardan bağımsız gelişmeye de konunun farklı yönleri evrilmesi ve çeşitlenmesinden dolayı kapsam dışında bırakılmıştır. Bu manada sadece söz konusu tartışmaların sonuçları ile ilgilenilmiştir. Neden 13. yüzyılın seçildiği sorusu ise üç şekilde cevaplanabilir. Birincisi İbn Rüşd'ün 1198 yılında yani 12. yüzyılın sonunda vefat etmiş olmasına karşın eserlerinin bir sonraki yüzyıl olan 13. yüzyılda oldukça etkili olduğunun düşünülmesidir. İkincisi İbn Rüşd'ün tarihsel olarak ilk kez ortaya çıktığı dönemdir. Üçüncüsü ise literatürde 13. yüzyıla bir dönem olarak yeterince dikkat çekilmemiş olmasıdır. Oysaki bu yüzyıl modern Avrupa düşüncesinin gelişiminin temelini oluşturmaktadır.

Bu çalışmada etkisi tartışılan düşünür, İslâm dünyasının İbn Rüşd'ü değil Latin dünyasının Averroes olarak tanıdığı kişidir. Bu ayrım önemlidir çünkü çalışmada ele alınan düşünürler de asıl olarak İbn Rüşd'ü kendi algıladıkları biçimiyle tanımaktadırlar. Bu nedenle bir hususa dikkat edilerek meselenin irdelenmesinin daha doğru olacağı düşünülmüştür. Bu husus İbn Rüşd'ün söz konusu yüzyılda hangi eserlerinin Latinceye tercüme edildiğidir çünkü 13. yüzyılda bütün eserleri Latince olarak erişilebilir durumda değildi. Bu nedenle ilgili değerlendirmeler ilk olarak İbn Rüşd'ün diğer eserlerinden ziyade Latinceye tercüme edilmiş olan eserleri merkeze alınarak yapılmıştır. Aksi taktirde yapılacak değerlendirmenin hatalı olma ve tarihsel durumla çelişme ihtimali ortaya çıkacaktır. İkinci olarak ise tercüme edilmemiş olsa da İbn Rüşd'ün bazı eserlerindeki görüşlerinin sözlü olarak da aktarılabileceği ihtimal dahilindedir. Bundan dolayı kimi yerlerde bu eserlere de dikkat çekilmiştir.

e. Literatür

Bu çalışmanın literatür kısmı kendi içinde birincil ve ikincil kaynaklar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Birincil kaynaklar İbn Rüşd'ün ve üçüncü bölümde ele alınan skolastik düşünürlerin kendi eserleridir. İkincil kaynaklar ise konu ile ilgili yapılmış olan güncel ve önemli çalışmaları kapsamaktadır. Bu çalışmanın genelinde birincil kaynaklara ulaşmak ilk hedef olsa da gerekli görülen yerlerde ikincil kaynaklara başvurmadan kaçınılmamıştır. Zira literatürde önemli, spesifik ve orijinal çalışmalar mevcuttur.¹

İlk olarak birincil kaynakların neler olduğuna bakmak gerekirse İbn Rüşd'ün pek çok eserinden konu ile alakalı olması nedeniyle faydalanılmıştır. Bu eserler arasında *Nefs Üzerine*, *Fizik* ve *Metafizik* şerhleri ile *Faşlü'l-makâl fî mâ beyne's-şerî'a ve'l-ḥikme mine'l-ittisâl*, *El-keşf 'an menâhici'l-edille* ve *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife* adlı teolojik eserleri başlıca kaynaklar olarak sayılabilir. İbn Rüşd'ün bazı eserlerinin Arapçaları kaybolduğundan ancak Latince ve

¹ Türkçe olmayan eserlerden yapılan çeviriler aksi belirtilmedikçe tez yazarına aittir.

İbranice tercümeleri günümüze ulaşılabilmiştir. Latinceye yapılan tercümeleri ise *Aristotelis opera cum Averrois commentariis* başlığı ile 1562-1574 yılları arasında neşredilmiştir. Üçüncü bölümde ele alınan skolastik düşünürlerin eserleri ise genel olarak bütün eserlerini kapsayan yayınlardan (*Opera Omnia*) ulaşılmıştır. Gerekli görülen yerlerde anlayış farklılıklarını saptamak için tüm eserlerin Latince başta olmak üzere İngilizce ve/veya Almanca tercümelerine de bakılmıştır.

Konu ile alakalı olarak ikincil literatürdeki en temel çalışmanın Ernest Renan'ın İbn Rüşd'ün yüzyıllar sonra tekrar tartışılmasına neden olan *Averroès et l'averroïsme: Essai historique* adlı doktora tezi olduğunu söylemek gerekir. Lakin Ernest Renan bu eserinde belki de İbn Rüşd'ü denildiğinde akla gelen iki düşünür olan Brabantlı Siger ve Dacalı Boethius'tan neredeyse hiç bahsetmemektedir. Pierre Mandonnet'in *Siger de Brabant Et l'averroïsme latin au XIII^e siècle* adlı eseri Brabantlı Siger'in görüşlerini bütünlük içinde ele alan ilk çalışmalardandır. Mandonnet bu eserinde Siger'in birçok risâlesini neşrederek literatüre önemli bir katkıda bulunmuştur. Fernand van Steenberghen de Siger hakkında *Maître Siger de Brabant* adlı bir eser kaleme almış ve diğer eserleri ile birlikte 13. yüzyılın felsefî akımlarına farklı bir bakış açısı getirmiştir. Siger hakkında değinilmesi gereken bir diğer eser ise Tony Dodd'un *The Life and Thought of Siger of Brabant, Thirteenth-Century Parisian Philosopher: An Examination of His Views on the Relationship of Philosophy and Theology* adlı çalışmasıdır. Dodd, bu eserde Siger'in görüşlerini konularına göre karşılaştırmalı olarak incelemiştir. Dacalı Boethius ile ilgili çalışmaların ise Siger'e nazaran daha az olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Rüşd ile ilgili Türkiye'de yapılan araştırmalara bakıldığında genel olarak onun teolojik eserleri temel alınarak yapıldığı görülmektedir. Burada örnek verilebilecek ilk çalışmalardan biri Hüseyin Sarıoğlu'nun *İbn Rüşd ve Felsefesi* adlı doktora tezidir. Burada yazarın İbn Rüşd'ün felsefesi hakkında detaylı bir çalışma yürüttüğü görülmektedir. Bunun yanı sıra diğer İslâm filozofları ile İbn Rüşd'ün görüşleri arasında yapılan karşılaştırmalı çalışmalar da mevcuttur. Onun Batı'ya olan etkileri açısından ise az sayıda çalışma da yapılmıştır. Bunlar daha çok belirli bir dönemi kapsamayan ve genel çalışmalardır. Türkiye'de bu konuda yapılmış önemli çalışmalara örnek olarak Bekir Karlığa'nın *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri ve Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd* adlı iki eseri gösterilebilir. Bu eserlerde İbn Rüşd'ün etkileri genel olarak verilmiş olsa da bu çalışmanın ana gövdesini oluşturan 13. yüzyıl ayrıntılı bir şekilde işlenmemiştir. Bir başka çalışma ise Mehmet Baran Danışoğlu'nun *İbn Rüşd'ün Batı Düşüncesi Üzerindeki Etkisi* adlı 2022 yılına ait yüksek lisans tezidir. Bu tez de içeriği açısından genel bir bakış açısına sahiptir. Daha spesifik olarak yapılan araştırmalar arasındaysa Mehmet Ata Az'ın kaleme aldığı *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta*

Akılların Birliği adlı eseri karşılaştırmalı bir bakış açısıyla önemli bir yerde durmaktadır. Diğer çalışmalar ise odaklanan dönem bakımından yapılan tezin konusuna yakın olsa da özellikle “Latin İbn Rüşdcülüğü” ile alakalı makale düzeyindeki çalışmalardır. Ancak yapılan bu tez, söz konusu çalışmalardan gerek kapsam gerekse bağlamı açısından oldukça farklı planlanmıştır. Bu nedenlerle yapılacak olan tezin literatüre yeni ve farklı bir katkı yapacağı ön görölmektedir. Yurtdışında yapılan çalışmalar arasında ise özellikle İngilizce ve Almanca dillerinde olanlar incelenmiştir. Bu dillerde yapılan çalışmalar genel olarak İbn Rüşd’ün ve üçüncü bölümde ele alınan düşünürlerin genel görüşleri ile konu veya kavram ekseninde mukayeseli çalışmalardır.

Bu tezin hazırlanmasında öncelikli olarak doktora bursiyeri olduğum Türk Tarih Kurumunun kütüphanesi başta olmak üzere tüm imkanlarından yararlanılmıştır. Bunun yanı sıra Milli Kütüphane, Millet Kütüphanesi, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi ve çeşitli üniversite kütüphanelerinden istifade edilecektir. Özel olarak İbn Rüşd ile alakalı yapılmış çalışmaların dijital bir arşivini oluşturan DARE (The Digital Averroes Research Environment) adlı projeden faydalanılmıştır. Ayrıca ulaşılan kaynaklar için birçok veri tabanı taranmıştır. Bunlar arasında Brill, De Gruyter, EBSCO, Google Books, Google Scholar, İSAM, JSTOR, OAPEN (Open Access Publishing in European Networks), OATD (Open Access Dissertations and Theses), PhilPapers, Philosopher’s Index, Project MUSE, PQDT (ProQuest Dissertations and Theses), Routledge, Semantic Scholar, Scopus, Springer Link, ULAKBİM, Wiley, Yök Tez gibi veri tabanları bulunmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİR ŞÂRİH OLARAK İBN RÜŞD VE İBN RÜŞDCÜLÜK

İbn Rüşd gerek telif eserleri gerekse şerhleri ile Orta Çağ Avrupası'nda müstesna bir yerde durmaktadır. Özellikle Aristoteles eserleri üzerine yazdığı şerhleri onun Latin dünyasında tanınmasına neden olmuştur. Avrupa'nın entelektüel dönüşümünün yaşandığı dönemlerde şerhleri ile tüm tartışmaların ortasında yer almış olan İbn Rüşd Rönesans boyunca da farklı düşünürlerin ilgisine mahzar olmuştur. Bu bölümde Batı Roma İmparatorluğu'nun dağılmasından sonra 13. yüzyıla gelinen süreçte yeniden şekillenen Avrupa'nın genel hatlarıyla siyasi durumu verilecektir. Bununla bağlantılı olarak İbn Rüşd öncesinde Endülüs'ün Avrupa'daki konumu ile burada yaşanan kültürel etkileşim ve felsefî geleneğe değinilecektir. Daha sonrasında ise İbn Rüşd'ün kısaca hayatına dair bilgiler verilecek olup skolastik düşüncenin 13. yüzyılı ile ilgili olan şerhleri öne çıkarılarak eserleri ele alınacaktır. En son olarak ise İbn Rüşdcülük kavramı ve İbn Rüşdcü tezler ile 13. yüzyılda ortaya çıkan doktriner yaklaşımlar Orta Çağ felsefesi tarihyazımı açısından bir literatür değerlendirmesine tabi tutularak analiz edilecektir.

1.1. İbn Rüşd Öncesi Avrupa'da Siyasi Durum ve Endülüs

1.1.1. Orta Çağ Avrupası'nın Siyasi Durumu

Avrupa'nın Orta Çağ'ı kendine has dinamikleri barındıran ve bilhassa 1000-1300 yılları arası modern dönem öncesi ve onu hazırlayan çok önemli hadiselerin vuku bulduğu bir süreçtir. İlk olarak söz konusu yılların tarihsel olarak nasıl sınıflandırıldığına bakmakta yarar bulunmaktadır. Güncel çalışmalar Avrupa tarihini üç ana döneme ayırır: Klasik (Eski, Antik) Çağ, Orta Çağ ve Modern Çağ. Orta Çağ ise erken, yüksek ve geç olmak üzere üç dönemde incelenir. Erken Orta Çağ yaklaşık olarak 5. yüzyıldan 10. yüzyıl sonuna kadar olan dönemi, Yüksek Orta Çağ 1000-1300 yıllarını, Geç Orta Çağ ise 1300 başlarından 1400'lerin sonuna kadar olan yılları kapsamaktadır. Bu tür sınıflamalar sistematik bir tarihsel süreç oluşturması ve araştırmalar için kolaylık sağlaması açısından önemlidir. Bununla birlikte farklı sebeplerle gerek adlandırma gerekse kapsadığı yıllar açısından farklılık da gösterebilir.² İngiliz teolog ve tarihçi Gwatkin'in dediği gibi Orta Çağ için kesin bir başlangıç tayin etmek bir sis bulutunun

² Peter N. Stearns, "Periodization in World History: Challenges and Opportunities", *21st-Century Narratives of World History: Global and Multidisciplinary Perspectives*, ed. R. Charles Weller, Palgrave Macmillan, Cham 2017, s. 83-85.

sınırları belirleyebilmek kadar olanaksızdır.³ O yüzden üzerinde her ne kadar kesin bir mutabakat olmasa da Orta Çağ, yaklaşık olarak Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşü olan 5. yüzyıl sonundan başlayarak 15. yüzyıl sonuna kadar devam eden bir döneme denk gelmektedir.⁴

Dönem belirleme yöntemlerinde süreklilik ve değişim kavramları göz önünde bulundurulmalıdır. Bu kavramlarının anlaşılabilmesi için ise geçiş dönemlerinin belirlenmesi gerekmektedir. Ancak herhangi bir tarih, dönemler arası kesin sınırlar çizmekten uzaktır. Örneğin Antik Çağ'dan Orta Çağ'a geçiş dönemi çoğu kaynakta Geç Antik Çağ olarak adlandırılır. Yaklaşık olarak 700'lü yıllara gelindiğinde yani İslâm'ın yayılmaya başladığı dönem ile birlikte söz konusu geçiş sürecinin tamamlandığı söylenebilir. Avrupa'daki gelişmelerin bir neticesi olarak yaşanan Rönesans ise Avrupa Orta Çağı'ndan Modern döneme geçişi tanımlayan bir dönem olarak kabul edilebilir. Bu açıdan bakıldığında Orta Çağ'ın sonları yaşanan birçok önemli olay ile birlikte eski sürekliliklerin ortadan kalktığı ve bir değişimin başladığı yıllardır.⁵

Avrupa ve çevresinde 500 yıla yakın hüküm süren Roma İmparatorluğu 395 yılında Doğu ve Batı olmak üzere ikiye bölünmüş, hakimiyet alanının önemli bir bölümü Avrupa topraklarında bulunan Batı Roma İmparatorluğu ise 476 yılında sona ermiştir. Bu hakimiyet bölgesi, imparatorluğun çöküşü sonrasında Orta Çağ Avrupa toplumlarının yaşam alanını kapsayacağından dolayı önemlidir. Zira Avrupa'nın yanı sıra Kuzey Afrika ve Doğu Akdeniz bölgesi Roma İmparatorluğu'nun mirası üzerinde yeniden yapılanmıştır. Çöküş dönemi öncesinde başlayan Germen (Barbar) akınlarının seyri Avrupa tarihi açısından belirleyici bir konumdadır. Roma İmparatorluğu güçlü dönemlerinde Germenleri Avrupa'nın kuzeyinde tutmayı başarsa da zayıflayan imparatorluk Germenlerin güneye doğru inmesine engel olamamıştır. Bu akınlar sonucunda bugünkü Fransa topraklarında Franklar ve Burgundlar, İtalya yarımadasında Ostrogotlar ve Lombardlar, Britanya'da Anglo-Saksonlar, İberya'da Vizigotlar, Kuzey Afrika'da ise Vandallar gibi Germen halklarının etkili olduğu görülmüştür.⁶

³ Gwatkin bu ifadelerinin devamında, Augustus (ö. 27) ile Charlemagne (ö. 814) arasında “eski olan bitti, yeni olan başladı” denilebilecek bir noktanın olmadığını belirtir. H. M. Gwatkin, “Constantine and His City”, *The Cambridge Medieval History: The Christian Roman Empire and the Foundation of the Teutonic Kingdoms*, ed. H. M. Gwatkin - J. P. Whitney, The Macmillan Company, New York 1911, c. I, s. 1-2.

⁴ Farklı tasnifler ve Avrupa merkezci bakış açısının eleştirisi için bk. Necmettin Alkan, “Tarihin Çağlara Ayrılmasında Üçlü Sistem ve Avrupa Merkezci Tarih Kurgusu”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/9 (2009), s. 23-42; Judith M. Bennett, *Medieval Europe: A Short History*, McGraw-Hill, New York 2011, s. 1.

⁵ William A. Green, “Periodizing World History”, *World History: Ideologies, Structures, and Identities*, ed. Philip Pomper vd., Blackwell Publishers, Malden, Massachusetts 1998, s. 55-56.

⁶ The Editors of Encyclopedia Britannica, “Roman Empire”, *Encyclopedia Britannica* (03 Şubat 2023); Richard Gerberding, “The Later Roman Empire”, *The New Cambridge Medieval History*, ed. Timothy Reuter, Cambridge University Press, Cambridge 2005, c. I, s. 13; Guy Halsall, “The Barbarian Invasion”, *The New Cambridge Medieval History*, ed. Timothy Reuter, Cambridge University Press, Cambridge 2005, c. I, s. 35.

Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra Avrupa'daki siyasi süreç genel olarak Germen kavimlerinin kurduğu krallıklar ve hanedanlar üzerinden seyretmiştir. İmparatorluğun son yıllarındaki sınırları ancak İtalya yarımadası ve Galya'nın bir bölümünü kapsarken arda kalan birçok bölge Germen kavimlerinin kontrolüne geçmişti. Nitekim imparator Romulus Augustus, 476 yılında dönemin meşhur komutanı Odoacer tarafından tahtan el çektilerince Batı Roma İmparatorluğu fiilen bitmiş oldu. 493 yılına gelindiğinde ise bir Ostrogot olan Büyük Teodorik (ö. 526) Odoacer'i öldürüp İtalya'da idareyi ele geçirmiştir. Ostrogotlar'ın yaklaşık 550 yılına kadar yarımadayı yönetmelerinin ardından mevcut siyasi boşluktan yararlanan Bizans (Doğu Roma) İmparatoru I. Justinianus İtalya'yı kendi topraklarına katmıştır. Lombardlar 568 yılından ve Papalık ise olarak 756 yılından itibaren yarımada'daki siyasi mücadeleye dahil olmuştur.⁷ Papalığın sadece dinî olarak değil siyasi olarak da güçlenmesinin düşünce dünyasına etkileri 13. yüzyılda yaşanan tartışmalarda belirgin bir şekilde görülecektir.

Kuzey Galya'da bulunan Merovenjler, imparatorluğun çöküşünü müteakip hakimiyetini güneye doğru pekiştirerek bugünkü Fransa topraklarında Frank Krallığı'nı kurmuşlardır. 751 yılında ise Karolenj Hanedanlığı başa geçtiğinde özellikle bu hanedana mensup olan Charlemagne'nin genişlemeci politikası ile Krallık bugünkü Almanya ve İtalya'nın Kuzeyi dahil olmak üzere Avrupa'nın büyük bir bölümünde hâkim konuma gelmiştir.⁸ Avrupa'nın siyasi iklimi için çok önemli bir konumda olan Charlemagne, 800 yılının Noel'inde Papa III. Leo tarafından taç giydirilerek Roma İmparatoru ilan edilmiştir. Onun döneminde Frank Krallığı (Karolenj İmparatorluğu) Kıta Avrupası'nın büyük bir bölümünde egemendir. Charlemagne'nin ölümünün ardından Krallık, torunları arasında 844 yılında Doğu, Batı ve Orta Frank Krallığı olmak üzere üçe ayrılmıştır. Sonrasında Doğu ve Orta Frank Krallığı toprakları üzerinde Kutsal Roma İmparatorluğu I. Otto tarafından 962 yılında kurulmuş ve 1806 yılına kadar Avrupa'daki önemli devletlerden biri olarak devam etmiştir.⁹ I. Otto'ya papalık tarafından taç giydirilmesi dönemin pek çok tarih yazarı tarafından imparatorluğun vasfı ve itibarı için

⁷ E. W. Dumoulin, "The Kingdom of Italy Under Odovacar and Theodoric", *The Cambridge Medieval History: The Christian Roman Empire and the Foundation of the Teutonic Kingdoms*, ed. H. M. Gwatkin - J. P. Whitney, The Macmillan Company, New York 1911, c. I, s. 434-441.

⁸ Paul Fouracre, "Frankish Gaul to 814", *The New Cambridge Medieval History*, ed. Rosamond McKitterick, Cambridge University Press, Cambridge 1995, c. II, s. 85; Bennett, *Medieval Europe*, s. 25, 89-91.

⁹ Kutsal Roma İmparatorluğu'nun 962 yılındaki taç giyme töreni ile I. Otto tarafından kurulduğu birçok kaynakta yer almaktadır. Ancak bazı tarihçeler ilk imparator olarak Şarlman'ı göstermektedirler. Bk. Peter H. Wilson, *Heart of Europe: A History of the Holy Roman Empire*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 2016, s. 2, 37-38; Matthias Becher, *Karl der Grosse*, C. H. Beck, München 1999, s. 13-14.

temel bir unsur ve bir dönemin başlangıcı olarak görülmüştür. Batı Frank Krallığı ise 987 yılında Fransa Krallığı olarak 18. yüzyıla kadar varlığını sürdürmüştür.¹⁰

Britanya'nın Roma hakimiyeti sonrası adada ağırlıklı olarak Anglo-Sakson ve Britonlar'ın oluşturduğu küçük krallıklar kurulmuştur. Sonrasında ise ada yavaş yavaş dört büyük krallığın kontrolüne geçmiştir. Bunlar kuzeyde Northumbria, Midlands adıyla bilinen orta bölümde Mercia, güneydoğuda Doğu Anglia ve güneyde Wessex Krallığı'dır. Ada tarihi açısından 793 yılından sonra ise başlayan Viking (*Northmen*) akınları önemlidir. Bu akınlar sadece ada ile sınırlı kalmayarak ilerleyen yıllarda tüm Avrupa'da etkili olmuştur. Onuncu yüzyıl itibarıyla Athelstan (ö. 939) adadaki krallıkları İngiltere Krallığı altında birleşerek adanın siyasi bütünlüğünün sağlanması için ilk adımı atmıştır.¹¹

İberya'da 5. yüzyıldan itibaren var olan Vizigot hakimiyeti 711 yılından sonra tedrici olarak Müslümanların kontrolüne geçmeye başlamıştır. Afrika'nın kuzeyi ise yine Müslüman hakimiyetine giren bölgelerdendir. Orta Çağ Avrupa tarihi bin yıllık bir süreyi kapsayan, uzun ve inişli çıkışlı bir dönemi ifade etmektedir. Bu dönem bir bölümü açısından aynı zamanda İslâm ve Türk tarihini de kapsamaktadır. Dolayısıyla bu mefhumları birbirinden ayırarak araştırma yapmak bazı açılardan bakıldığında her zaman doğru sonuçlar vermeyebilir. İslâm dininin ortaya çıktığı 7. yüzyıl bu anlamda Avrupa tarihinin dönüm noktalarından birisidir. Zira ilk İslâm fetihleri üç koldan ilerlemiştir: (i) Doğuda İran ve Hindistan üzerinden Çin sınırlarına ulaşılması, (ii) İstanbul'un alınması amacıyla Anadolu'ya yönelik yapılan seferler, (iii) Mısır'ın fethedilmesinin akabinde Kuzey Afrika boyunca ilerlenerek İber yarımadasının (Endülüs) hedeflenmesi.¹² Özellikle son iki madde Avrupa tarihinin bundan sonraki seyri açısından çok etkili olmuştur. Sonuç olarak İslâm'ın daha ilk yüzyılında Emevî komutan Tarık b. Ziyâd Endülüs'e ulaşmıştı.

Müslümanların İspanya'daki hakimiyet süresi yaklaşık olarak sekiz asırdır. Bu süre zarfında siyasi durum Fetih ve Valiler dönemi (714-756), Endülüs Emevîleri dönemi (756-1031), Mülûkû't-Tavâif dönemi (1031-1090), Murâbitlar dönemi (1090-1147), Muvahhidler dönemi (1147-1248) ve Beni Ahmer/Nasrîler dönemi (1238-1492) olmak üzere altı döneme

¹⁰ Eckhard Müller-Mertens, "The Ottonians as Kings and Emperors", *The New Cambridge Medieval History*, ed. Timothy Reuter, Cambridge University Press, Cambridge 2006, c. III, s. 250; Barbara Stollberg-Rilinger - Yair Mintzker, *The Holy Roman Empire*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2018, s. 3; Jim Bradbury, *The Capetians: Kings of France, 987-1328*, Hambledon Continuum, London-New York 2007, s. 39.

¹¹ Alan Thacker, "England in the Seventh Century", *The New Cambridge Medieval History*, ed. Timothy Reuter, Cambridge University Press, Cambridge 2005, c. I, s. 463, 472-473; Simon Keynes, "England, c. 900-1016", *The New Cambridge Medieval History*, ed. Timothy Reuter, Cambridge University Press, Cambridge 2006, c. III, s. 466; Bennett, *Medieval Europe*, s. 111.

¹² Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Siyasî Tarih*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2017, s. 43.

ayrılabilir.¹³ İber yarımadasının neredeyse tamamı burada hâkim olan Vizigot krallığına son verilerek ilk elli yıl içinde Müslümanlar tarafından fethedilmiştir. Endülüs Emevî Devleti ile birlikte Müslümanların bölgedeki siyasi gücü en üst noktasına ulaştığı görülmektedir. Bu hakimiyet aynı zamanda yarımadaadaki sosyal, kültürel ve bilimsel sıçramanın da önünü açmıştır.¹⁴ Bununla birlikte Latin Avrupa ile olan ilişkiler bakımından Güney İtalya ve Sicilya bölgesindeki Müslüman hakimiyeti oldukça önemlidir. Daha öncesinde denense de Sicilya'nın geniş çaplı olarak fethi Ağlebîler ile 827 yılında başlamıştır. İslâm mirası açısından Sicilya'nın en önemli şehri olan Palermo 831 yılındaki kuşatmanın ardından başkent ilan edilmiş bir diğer önemli şehir olan Syrakusa ise 877 yılında ele geçirilmiştir. Sonrasında ise kademeli olarak diğer şehirler alınmasıyla yüz yılı aşkın bir sürede Sicilya tamamıyla Müslümanların hakimiyetine geçmiştir. Bunun yanı sıra özellikle Güney İtalya bölgesindeki Bari, Taranto gibi bazı şehirlerde kısa süreli hakimiyet alanları da sağlanmıştır. Bu süreçteki ana idarî unsurlar Ağlebîler, Fatimîler, Kelbîler olmuştur. Kelbîlerden sonra Sicilya'daki Müslümanların gücünün zayıflamasına neden olan yerel yönetimlerin olduğu dönem 1091 yılındaki Norman fethi ile sonuçlanmış ve Müslümanların Sicilya'daki hakimiyeti son bulmuştur.¹⁵

Avrupa'da Roma İmparatorluğu'nun yıkılması ile birlikte birçok yeni bağımsız yönetimin ortaya çıkışından sonra birtakım değişiklikler yaşansa da 10. yüzyıl sonu itibarıyla Avrupa'nın idarî sınırları Kutsal Roma ve Bizans İmparatorlukları; Endülüs Emevîleri, Fransa, İtalya, İngiltere, Leon ve Kastilya gibi krallık ve devletlerin yanı sıra siyasi ve dinî bir güç olarak Papalık şeklinde daha belirgin hale gelmiştir.

1.1.2. Endülüs'teki Kültürel Etkileşim ve Felsefî Gelenek

Endülüs, tarihsel olarak ilki siyasi ikincisi düşünsel olmak üzere Avrupa açısından iki temel konuda önemli bir bölge ve kültürü temsil etmektedir. Burada yapılan sınıflama bir ayrımın aksine birbirleri ile ilişkili iki olgu şeklinde anlaşılmalıdır. Zira tarihin hiçbir döneminde siyaset ve düşünce birbirinden bağımsız hareket etmediği gibi aksine biri diğerini yönlendirici olmuştur. Siyasi açıdan Endülüs Müslümanları bir dönemden sonra Hristiyanlar tarafından dış tehdit olarak görüldüğünden İber yarımadasından çıkarılması gereken bir toplum konumuna gelmişlerdir. Düşünsel olarak ise kadim bilgilere ulaşma, İslâm coğrafyasında yaşayan âlimlerin orijinal eserlerine ve yorumlarına vakıf olma açısından yer yer istifade edilen

¹³ Mahmoud Makki, "The Political History of Al-Andalus (92/711-897/1492)", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, Brill, Leiden, New York, Köln 1992, s. 3-87; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Siyasî Tarih*, s. 35-272.

¹⁴ Roberto Marin-Guzmán, "Crusade in Al-Andalus: The Eleventh Century Formation of the Reconquista as an Ideology", *Islamic Studies*, 31/3 (1992), s. 287, 290.

¹⁵ Alex Metcalfe, *The Muslims of Medieval Italy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009, s. 4-87.

bir unsur olmuştur. Bu açıdan bakıldığında Endülüs, kilit bir bölge olarak Batı Avrupa'daki Hristiyanlara oldukça etki etmiş olmakla birlikte bunun tek taraflı bir ilişki olmadığını da belirtmek gerekmektedir. Ancak bu ilişki döneminde Kilise'nin, gerçekte ne olduğu bir tarafa bırakılarak, kabul edilen düşüncelerin mahiyeti ve menşei birtakım amaçları doğrultusunda siyasi propaganda aracı olarak kullandığı da görülmüştür. Bu propaganda 13. yüzyıl sonrası fresklerde ve tarihyazımında açık bir şekilde görülmektedir. Aynı durumun İslâm coğrafyasında da çeşitli ilimler açısından yaşandığını hatırlatmak gerekmektedir. Bu türden refleksler tarih boyunca gösterilmiş olup, anakronizme düşülmediği takdirde nedenleri doğru bir şekilde tespit edilebilir. Bu konuda verilebilecek en belirgin örneklerden birisi Roma İmparatorluğu'nun sanatı bir propaganda aracı olarak nasıl başarılı bir şekilde kullandığıdır.¹⁶ Sonuç olarak bu durumun farklı alanlarda birçok yansıması görüldüğünden siyasi ve ideolojik amaçlarının neler olduğunu tespit etmek gerek sanat ve düşüncenin gerekse tarihsel süreçlerin doğru anlaşılması açısından elzemdir.

Daha önce belirtildiği üzere Müslümanlar yapılan fetihlerle oldukça kısa bir süre içerisinde batıda İber yarımadasına ulaşmışlardır. Buraya sadece bir dini değil aynı zamanda kendine özgü bir kültürel birikimi de taşımışlardır. Yarımada'nın fethedilmesi özellikle Batı Avrupa devletleri için önemlidir çünkü Müslümanlar ile siyasi olarak sınır komşusu olmuşlardır. Zira Tarık b. Ziyad'ın 711'de İber yarımadasına girişi aynı zamanda Avrupa'da bir İslâm devleti kurulmasının önünü açmış ve sonraki üç yüzyıl boyunca bu devletin sınırları genişlemeye devam etmiştir. Yaklaşık olarak 10. yüzyılın sonunda neredeyse bütün bir yarımada Müslümanların kontrolüne geçtiğinden o dönemde İber yarımadasının tamamı Endülüs olarak anılmaktaydı.¹⁷ Ancak Müslüman hakimiyetinin zayıflamasıyla birlikte yaşanan toprak kayıpları Endülüs isminin karşılık geldiği coğrafyayı da daraltmış ve bu kavram 15. yüzyılda güneydeki Malaga, Granada, Almeria gibi şehirlerin olduğu bölgeler için kullanılır olmuştur.¹⁸ Nitekim Endülüs ismi halen İspanya'nın güneyindeki özerk bir bölgenin adı olarak kullanılmaya devam etmektedir.

¹⁶ Daha fazla bilgi için bk. Niels Hannestad, *Roman Art and Imperial Policy*, Aarhus University Press, Aarhus 1988.

¹⁷ Arapça bir sözcük olarak kullanılan Endülüs ya da Endelüs ismi (الأندلس), fetihten yaklaşık 5 yıl sonra 716 yılında Müslümanlar tarafından Arapça-Latince bilingual olarak darp edilmiş bir sikke üzerinde görülmektedir. Bu sikke üzerinde okunan "İspanya" ve "Endülüs" isimlerinin eş anlamlı olarak kullanılmış olduğu düşünülebilir. Söz konusu sike için bk. Antonio Vives y Escudero, *Monedas de las Dinastías Árabe-Españolas*, Establecimiento Tipográfico de Fortanet, Madrid 1893, s. 2, Katalog Numarası: 10, ÖY: ضرب هذا الدينار بالاندلس سنة ثمان وتسعين, AY: FERITOSSOLIINSPANANXC VII ; Pierre Guichard, "The Social History of Muslim Spain from the Conquest to the End of the Almohad Regime", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, Brill, Leiden-New York-Köln 1992, s. 680.

¹⁸ Makki, "The Political History of Al-Andalus", 3; Endülüs adının, bölgede kaldıkları sürenin kısa olması nedeniyle etimolojik bazı tartışmalara açık olsa da Vandallar ile ilişkisi olabileceği ve hatta bir Gotik terimi

Endülüs farklı etnik unsurların birbirlerine temas etmesi bağlamında önemli bir tarihî coğrafya bölgesidir. Müslümanların bölgeyi fethi öncesi halk genel olarak Hristiyan olup İberler, Vizigotlar ve Romalılar gibi unsurların yanı sıra Yahudilerden oluşmaktaydı. Fetihten sonra ise Araplar ve Berberîler iki ana etnik grup olarak yarımadaya yerleşmişlerdir. Müslüman hakimiyetinin artması ile birlikte Hristiyanların arasında sonradan Müslümanlaşanlar (Müvelledler) ve din değiştirmeden Araplaşanlar (Mustaribler) da olmuştur.¹⁹ Aynı durum yazılı belgeler için de geçerlidir. Yahudilerin önemli ilmî metinlerinde dahi görüleceği üzere Endülüs'te Yahudi Arapçası (Judeo-Arabic) olarak İbrânî harfleriyle yazılmış bir Arapça ortaya çıkmıştır. Yine bu tür bir duruma örnek olarak daha geç dönemlerde *Aljamiado* ya da *Aljamia* (العجمية/el-acemiyye) denilen, bir İspanyol lehçesinin Arap harfleri kullanılarak yazılmış metinlerine rastlanabilir. Ayrıca Arapçadan İspanyolcaya geçen birçok kelime olduğu da bilinmektedir.²⁰

Endülüs'te kurulan söz konusu temas, literatürde sıklıkla geçen iki temel kavram olan *convivencia* ve *reconquista* ortaya çıkarmıştır. Bu iki kavram, tarihsel süreç takip edilmedikçe ve belli bağlamlarda değerlendirilmedikçe manaları bakımından kendi aralarında çelişiyor gibi durabilir. Dolayısıyla *convivencia* birlikte yaşama anlamında çok kültürlülük ve çoğulculuk gibi kavramlara kapı araladığından sosyo-kültürel, ekonomik ve hukukî açıdan ele alınmalıdır. O sebeple Avrupa'daki Hristiyanlar, Müslümanlar ve de Yahudilerin birbirleriyle olan ilişkisi her seferinde bir ayrışmayı temsil etmemektedir. Genel olarak bakıldığında en azından fetihten sonraki ilk dönemlerde kültürel ve dinî açıdan bir zorlama olmadan sıradan halkın kendi temel alışkanlıklarına devam ettiği yönünde modern araştırmacılar arasında genel bir kanaat vardır. Daha çok bir yeniden fetih düşüncesini ifade eden *Reconquista*'nın ise siyasi ve askeri bir bağlamda irdelenmesi daha doğru olacaktır.²¹ İber yarımadasını Müslümanlardan geri alma fikri olan *reconquista* ideali, fethin ilk dönemlerinden itibaren oluşmaya başlamıştır. Zira Endülüslü Müslümanlar 711 yılındaki fetihten sonra hızlı bir şekilde Fransa'yı İber yarımadasından ayıran Pirene Dağları'nı aşp Galya'ya girmişti. Ancak Poitiers ile Tours

olan *landahlauts* sözcüğünden geldiği yönünde farklı görüşler öne sürülmektedir. Daha fazla bilgi için bk. Heinz Halm, "Al-Andalus und Gothica Sors", *Der Islam*, 66/2 (1989), s. 252-254, 259-263; Georg Bossong, "Der Name al-Andalus: Neue Überlegungen Zu Einem Alten Problem", *Sounds and Systems: Studies in Structure and Change. A Festschrift for Theo Vennemann*, ed. David Restle - Dietmar Zaefferer, De Gruyter, Berlin-New York 2002, s. 149-150.

¹⁹ Miguel Cruz Hernández, "Islamic Thought in the Iberian Peninsula", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, Brill, Leiden-New York-Köln 1992, s. 778; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2017, s. 17-22.

²⁰ Américo Castro, *The Spaniards: An Introduction to Their History*, çev. Willard F. King - Selma Margetten, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 1971, s. 249-271; Anwar G. Chejne, *The Arabic Language: Its Role in History*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1969, s. 79.

²¹ Guichard, "The Social History of Muslim Spain", s. 679; Caner Övşan Çakaş, "Tarihte Avrupa ve İslam Topluluklarının Üç Farklı Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine Bir İnceleme: Convivencia, Levantenizm ve Çok Kültürlülük", *İnsan ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/1 (2019), s. 128-130.

şehirleri arasında kalan bir bölgede 732 yılında yapılan muharebeyi Charles Martel (ö. 741) komutasındaki Franklar'ın kazanmasıyla Müslümanların Avrupa içlerine ilerlemesinin önü kesilmiş oldu. Martel, bu zaferin komutanı olarak Avrupa tarihinde önemli bir yer edinmiştir. Bir anlamda Avrupalıların “diğeri/öteki” ile olan savaşının kazananı konumuna gelmiştir. Martel ile birlikte başlayan Avrupa ideali ve Avrupalı kimliğinin oluşma süreci torunu Charlemagne ile doruk noktasına ulaşmıştır. Daha önce belirtildiği üzere 800 yılında papa tarafından kendisine taç giydirilerek Roma imparatoru ilan edildiği ve dönemin şiirlerinde *Rex* (Kral) ve *Pater Europae* (Avrupa'nın Babası) unvanlarıyla anıldığı düşünüldüğünde Charlemagne'nin belirleyici rolü ve önemi daha iyi anlaşılmaktadır.²² Bir tarihçi olan Henri Pirenne (ö. 1935)'nin tezine göre de Müslümanların hızlı yayılımı ve Avrupalıların Charlemagne döneminde coğrafi olarak aldıkları konum, bugünkü Avrupa'yı sosyo-politik açıdan şekillendiren en önemli etkenlerdendir.²³ Ayrıca Pirenne'ye göre Kuzey Afrika ve Endülüs'ün Müslümanlar tarafından fethi sonrası Doğu ile Batı arasında köprü görevi gören Akdeniz ticaret ve ulaşım açısından güvenliğini yitirerek Romalıların *Mare Nostrum* (Bizim Deniz) dedikleri bir iç deniz olma hüviyetini kaybetmiştir.²⁴ Buna karşılık antropolog Robert Briffault ise Müslümanların Doğu'dan Batı'ya yönelmelerinin Avrupa'nın ilerlemesine olan katkısının son derece yüksek olduğunu ve bunun ticari ve entelektüel devrim ile sonuçlandığını belirtirken Jacques Le Goff ise Avrupa'nın hammadde fazlasını ihraç edebilmesine olanak sağladığını ifade etmektedir.²⁵

Endülüs Emevî Devleti'nin 1031 yılında fiilen yıkılmasından sonra yaşanan Mülûkû't-Tavâif döneminde Müslümanların yarımadadaki hakimiyeti öncekine nispetle zayıflamaya başlamıştır. Bu dönemde Endülüs'ün birliği gözetilmeden irili ufaklı sayısız emirliğin ortaya çıktığı ve kendi aralarında çekiştiği görülmektedir. Birçok aile gücü nispetinde bir bölgede, bir

²² Pim den Boer, “Europe to 1914: The making of an idea”, *The History of the Idea of Europe*, ed. Kevin Wilson - J. van der Dussen, Routledge, London-New York 1995, s. 26-27; Matthew Bennett vd., *Fighting Techniques of the Medieval World AD 500 to AD 1500*, St. Martin's Press, New York 2006, s. 71-73.

²³ İbrahim Kalın, *İslâm ve Batı*, İSAM Yayınları, İstanbul 2017, s. 91; Henri Pirenne'nin söz konusu tezi hakkında daha fazla bilgi için bk. Henri Pirenne, *Mohammed and Charlemagne*, Meridian Books, New York 1959.

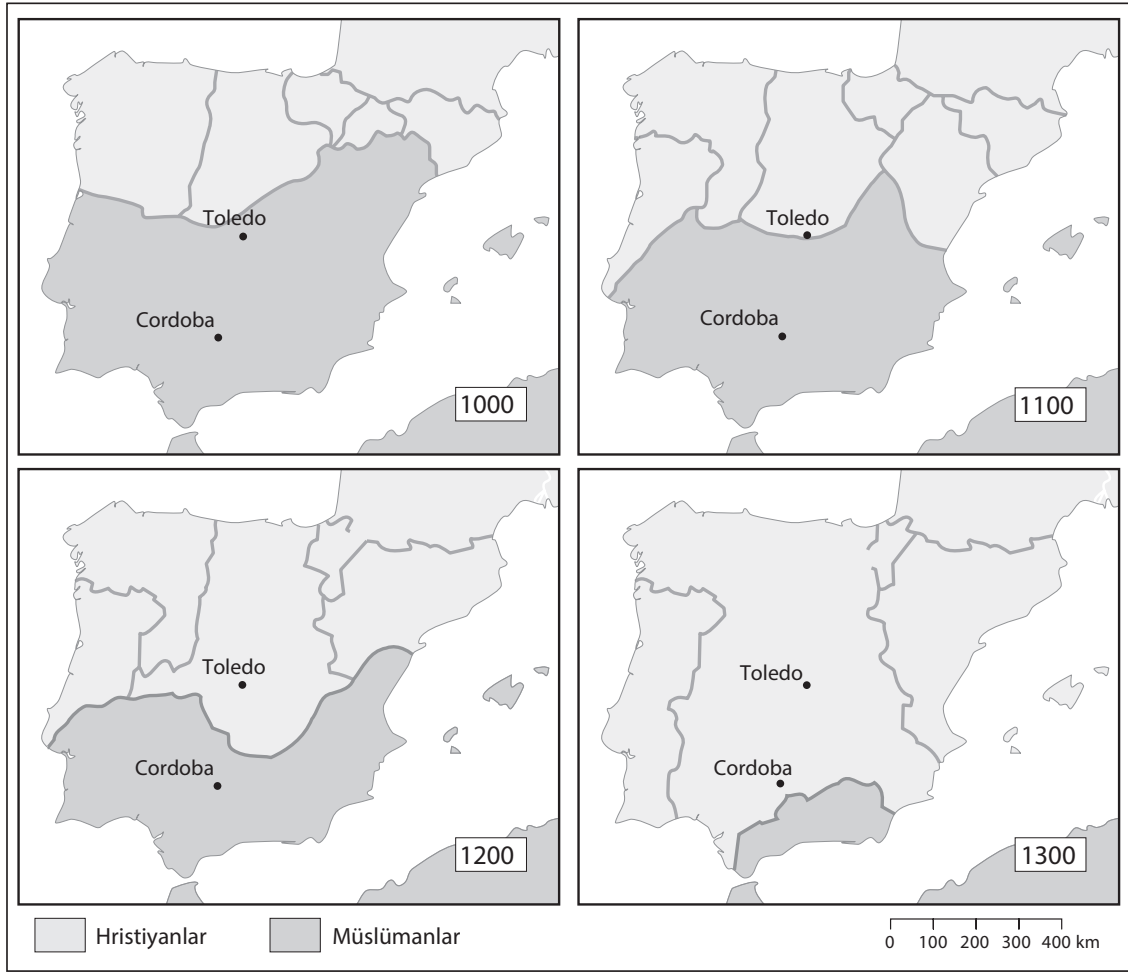
²⁴ Orta Çağ'da Avrupa'nın toplumsal ve iktisadi düzeninin Müslümanların söz konusu fetihleri sonrası 700'lerden sonra nasıl bir sürece girdiğinin detayları konusunda bk. Henri Pirenne, *Ortaçağ Avrupası'nın Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 9-11, 25-30; Ron Harris, “General Average and All the Rest: The Law and Economics of Early Modern Maritime Risk Mitigation”, *General Average and Risk Management in Medieval and Early Modern Maritime Business*, ed. Maria Fusaro vd., Palgrave Macmillan, Cham 2023, s. 47; Pirenne'nin söz konusu görüşlerine yönelik arkeolojik ve tarihsel yeni çalışmalar ışığında yapılan eleştiriler için bk. Bonnie Effros, “The Enduring Attraction of the Pirenne Thesis”, *Speculum*, 92/1 (2017), s. 184-208; Simon Loseby, “The Mediterranean Economy”, *The New Cambridge Medieval History*, ed. Timothy Reuter, Cambridge University Press, Cambridge 2005), c. I, s. 635.

²⁵ Daha fazla bilgi için bk. R. Briffault, *The Making of Humanity*, G. Allen & Unwin Limited, London 1919, s. 154-175; Jacques Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, çev. Hanife Güven - Uğur Güven, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2021, s. 68-69; Olivia Remie Constable, “Muslim Merchants in Andalusi International Trade”, *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, Brill, Leiden-New York-Köln 1992, s. 741-758.

şehirde ve hatta kasabalarda bağımsızlık ilan etmeye başlamıştır.²⁶ Bu durum Müslümanları İber yarımadasından çıkararak bölgeye tekrardan hâkim olmak isteyen Hristiyanların *reconquista* olarak bilinen ideallerini gerçekleştirmek için çok önemli bir fırsata dönüşmüştür. Bu dönemde yarımada'nın kuzeyinde Leon, Kastilya, Navarra ve Aragon krallıkları ile Katalonya/Barselona Kontluğu bulunmaktaydı. Bu krallıklar Hristiyan olmalarına karşın Avrupa'daki diğer devletlerden kopuk bir konumdaydılar. Navarra kralı Sancho Garcés (ö. 1035) tıpkı sonrasında Cluny rahipleri ve Sistersiyenler aracılığıyla yapıldığı gibi bölgedeki mevcut dinî anlayışın kurumsal yapısında bir değişikliğe gitmiş ve diğer Hristiyan Avrupalı devletler ile bağların güçlenmesi amacı ile İspanya'da Santiago de Compostela şehrini içine alan bir hac güzergahı oluşturmuştur. Kralın bu çabaları yarımada'nın güneyine doğru egemenlik sahasını genişletmek üzere önemli girişimlerdir çünkü bu vesileyle tüm Hristiyanların İslâm'a karşı birlik olma duygusunu perçinlemek amaçlanmaktaydı. Papalık da Müslümanlara karşı koyabilmek için o zamana kadar diğer Hristiyan devletlerden ayrı bir yerde duran ve İber yarımadasında Avrupa ile bütünleşmemiş olan Hristiyanları kendi otoritesi altında birleştirmek eğiliminde olduğundan II. Alexander ve halefi Papa VII. Gregory dönemlerinde *Reconquista* hareketine daha çok destek verilmiştir. Nitekim bu girişimlerden kısa sürede sonuç alındığı söylenebilir. Zira birçok açıdan stratejik öneme sahip olan Toledo (Tuleytula)'nın 1085 yılında Kastilya kralı VI. Alfonso (ö. 1109) tarafından fethi Endülüs tarihi ve *reconquista* ideali açısından çok önemli bir dönüm noktası olmuştur. Nitekim Müslümanların toprakları güneye doğru küçülmüş pek çok şehir kaybedilmiştir. Bu durum kuşkusuz siyasi ve askeri bir zafer olmakla birlikte Hristiyanların bilimsel ve felsefi açıdan da bir başarı yakalamalarına vesile olmuştur.²⁷ Sonuç olarak Mülûkû't-Tavâif döneminden itibaren özellikle Toledo'nun düşmesiyle birlikte İspanya'daki Müslüman hakimiyeti giderek zayıflamaya başlamıştır.

²⁶ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Siyasî Tarih*, s. 167, 170.

²⁷ Marin-Guzmán, "Crusade in Al-Andalus", s. 290; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Siyasî Tarih*, s. 174-181.



Harita 1.1. 1000-1300 yılları arasında İber Yarımadası'ndaki siyasi durum

Birçok farklı etnik unsur ve dinin biri arada bulunduğu Endülüs'te, zikredilen olayların yanı sıra entelektüel açıdan da pek çok önemli gelişme yaşanmıştır. Bu gelişmeler özellikle Avrupa'daki düşünsel hareketliliği de yakından ilgilendirmektedir. Kaynaklarda Müslümanların gelmesinden önce İber Yarımadası'nda herhangi bir şekilde entelektüel bir hayatın olmadığı geçmektedir. Fetihden sonra ise Müslümanların tam olarak yerleşmesi ve siyasi olarak güçlenmesiyle birlikte ilmî çalışmalar başlamıştır. Ancak bu ilk dönemlerde çalışmalar sadece naklî ilimler ile dil ilmi gibi sahalarla sınırlı kalmıştır.²⁸ Öyle ki yaklaşık olarak otuz yıl süren hükümranlılığı süresince birçok önemli adımlar atarak siyasi istikrarı muhafaza eden II. Abdurrahman (ö. 852) dönemine kadar Endülüs'te aklî ilimlere dair herhangi bir gelişme görülmemektedir. Seleflerinin aksine onun döneminde Doğu'daki ilmî birikime kayıtsız kalınmamış oradaki akımlardan etkilenilmiştir. Nitekim Endülüs'teki Müslüman âlimler pek çok kez eğitim amaçlı doğudaki şehirlere gitmişlerdir. Diğer yandan ticari ilişkiler vesilesiyle ya da hac vazifesini yerine getirmek amacıyla yolculuk yapan kişiler ve çeşitli

²⁸ Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, s. 164-167.

nedenlerle doğudaki şehirlerden Endülüs'e gelen ya da gelmek zorunda kalan âlimler de bu birikimi aktarmaya yardımcı olmuşlardır. Söz konusu kültürel ve ilmî aktarım bizzat II. Abdurrahman tarafından da teşvik edilmiştir. Zira astronomik tabloların Endülüs'te takdim edilmesi ilk kez onun döneminde olmuştur. Aradaki husumete rağmen Abbasî idarî anlayışına uygun bir şekilde değişiklik ve düzenlemeler yapmaktan çekinilmemiş böylece aklı ilimlerdeki gelişmenin yanında devletin otoritesinin güçlenmesi de sağlanmıştır.²⁹

Felsefî içerikli eserlerin ise Endülüs'e yoğun olarak II. Hakem (ö. 976)'in İslâm dünyasının doğusunda bulunan pek çok kitabı getirterek kurduğu kütüphane aracılığı ile giriş yaptığı belirtilmektedir.³⁰ Endülüs bilim ve düşünce tarihi açısından kaynak kişi olan Sâid el-Endelüsî (ö. 1070)'nin *Tabakâtü'l-ümem* adlı eserinde verdiği Endülüslü Müslüman âlimlerin uğraş alanlarına bakıldığında genel olarak aritmetik, geometri, astronomi, müzik gibi matematik ilimleri ile tıp ve nispeten mantık ilminin olduğu görülecektir. Zira o kendi dönemine kadar fizik ve metafizik ile uğraşanların olmadığını söylemiştir.³¹ Endülüslü bir filozof olan İbn Tufeyl (ö.1185) de, *Hayy bin Yakzân* adlı eserinin henüz başında bu duruma değinmektedir. Mantık ve felsefenin Endülüs'te yaygınlık kazanmasından önce oradaki âlimlerin sadece matematik ilimleri ile meşgul olduklarını belirten filozof, sonradan mantık ilmi ile uğraşanların da bunun ötesine geçemediğini ifade etmektedir. O, kendi zamanına kadar hakikate erişen kimsenin olmadığını ancak ona en çok yaklaşan kişinin İbn Bâcce (ö. 1138) olduğunu yine bu eserinde vurgulamaktadır.³²

Anlaşıldığı üzere matematik ilimleri ve tıp sahasında hem nicelik hem de nitelik olarak Endülüs'te büyük bir ilerleme sağlanmıştır. Ancak söz konusu ifadelerden hareketle 12. yüzyıldan önce felsefe açısından kayda değer bir üretkenliğin olmadığı sonucu çıkmaktadır. Buna karşın bir felsefe tarihçisi olan Alain de Libera, Endülüs'te felsefî etkinliğin geç başladığı yönündeki düşünceye temkinli yaklaşmaktadır çünkü ona göre III. Abdurrahman ve II. Hakem dönemlerinde var olan kütüphanenin ve burada sayıca artan felsefî eserlerin kendi ilmî çevresini

²⁹ Julio Samsó, "The Exact Sciences in Al-Andalus", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, Brill, Leiden-New York-Köln 1992, s. 952; Hernández, "Islamic Thought in the Iberian Peninsula", s. 778; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Siyasî Tarih*, s. 99.

³⁰ Endülüs'te II. Hakem'den önce de saray kütüphanesi mevcuttur. Ancak II. Hakem'in çabaları ile bu kütüphanenin dönemindeki en büyük kütüphanelerden biri haline geldiği belirtilmektedir, bk. Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Siyasî Tarih*, s. 143-144.

³¹ Endelüsî, bu ifadesinden önceki bir yerde Ebû Âmir b. el-Emîr b. Hûd (ö. 1066) adlı âlimin fizik ve metafiziği iyi bildiğini bildirmiştir. Sonrasında ise tıp ile uğraşanlar arasında felsefî içerikli eserlere ilgi duyanlar olduğunu aktarmıştır. Bununla birlikte söz konusu ifadesinden bu ilimlerle uğraşanların hiç olmadığı değil, dikkate değer bir sayıda ya da nitelikte olmadığını anlaşılabılır. Endelüs'teki âlimler ve uğraş alanları ile ilgili daha fazla bilgi için bk. Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 164-211.

³² İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzân*, çev. Onur Özatağ, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2021, s. 9-10; Josep Puig, "The Transmission and Reception of Arabic Philosophy in Christian Spain (Until 1200)", *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, ed. Charles Butterworth - Blake Andrée Kessel, Brill, Leiden-New York-Köln 1994, s. 8.

oluşturmuş olması muhtemeldir. Ayrıca II. Hakem'in oğlu II. Hişâm (ö. 1013)'in hilâfeti sırasında başvezir olan İbn Ebû Âmir Mansûr (ö. 1002) halkın ekseriyeti felsefe ile ilgilenmeyi sapıklık olarak kabul ettiğinden toplum nezdinde itibar kazanmak amacıyla söz konusu dönemlerde kurulan kütüphane ve toplanan kitapları yok etmiştir. Onun zamanında yapılan bu tahribat bir bakıma Endülüs'teki felsefenin yaklaşık 1000 yılından önceki mahiyetine dair olan belleğinin de yok edilmesi anlamına gelmektedir. Alain de Libera'ya göre felsefeye karşı olan sert tutum düşünüldüğünde bu, felsefe ile uğraşanların hatırı sayılır derecede olduğunu göstermektedir.³³ Yine de bu durum bir varsayımdan ibaret olup erken dönemlerdeki felsefî üretkenliğin niteliği ve niceliği konusunda kesin kanıtlar sunmamaktadır. Nitekim gerek dönemin kaynaklarından gerekse modern araştırmacıların ifadelerinden hareketle bir çıkarım yapılırsa felsefî eserlerin ve konuların bilindiği ancak felsefenin entelektüel olarak kavranışının ve felsefî düşünme biçiminin zikredilen dönemlerden sonra olduğu sonucuna varılabilir.

Bu hususun doğruluğunu kontrol etmek için öncelikle Endülüs'ün genel yapısına bakılması gerekmektedir. Toplumsal ve siyasal hayatı belirlemesi açısından önemli bir konumda bulunan fıkıh ilmi ve ekolleri aynı zamanda entelektüel ortamın şekillenmesine de etki etmiştir. Bu fıkıh ekollerinin tutumları Endülüs'teki aklî ilimlerin seyrini büyük ölçüde belirlediğinden öncelikli olarak onlara değinmekte yarar bulunmaktadır. Bu manada Endülüs'te ilk olarak kısa bir süre Evzâlik etkisi görülmüş ancak Endülüs Emevî Devlet'inin idareyi ele almasından sonra Mâlikîlik hâkim olarak resmi mezhep konumuna gelmiştir. Endülüs'te yerleşik bir kelim ekolü bulunmamakla birlikte genel olarak İmam Mâlik (ö. 795)'in itikadî konulardaki selefî tutumunun takip edildiğinden söz edilebilir. Mâlikîlik'ten sonra ise Endülüs'teki temsil edilme oranı en yüksek olan mezhep Zâhirîlik olarak görülmektedir. Bu ekoller, özellikleri ve tutumları itibarıyla aklî ilimlerin Endülüs'e geç girmesini açıklar niteliktedir.³⁴ Söz konusu duruma karşın itikadî konularda akla öncelik tanıyan görüşleri ile bilinen Mutezilî düşünürler Doğu'dan Endülüs'e gelerek görüşlerini beyan edebilme fırsatı da bulmuşlardır.

³³ Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral, Litera Yayıncılık, İstanbul 2021, s. 205; Mansûr'un aklî ilimlere karşı olan tutumu çok somut değildir. Kaynaklarda bir yandan toplumun gözünde itibar kazanmak amacıyla felsefî eserleri tahrip ettirdiği geçerken bir yandan da onun aklî ilimlere ve de felsefeye ilgili olduğu ancak bunu aşikâr etmediği ifade edilmektedir. Zira onun döneminde matematik ve tıp gibi ilimlerin öğretilmesinde bir kesinti olmadığı aksine bunların Mansûr tarafından teşvik edildiği belirtilmektedir. Bk. Mehmet Özdemir, "Mansûr, İbn Ebû Âmir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2003, c. XXVIII, s. 6-8; George F. Hourani, "The Early Growth of the Secular Sciences in Andalusia", *Studia Islamica*, 32 (1970), s. 153.

³⁴ Hernández, "Islamic Thought in the Iberian Peninsula", s. 777-780; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, s. 177-192; Ethem Ruhi Fırlı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, İzmir İlâhiyât Vakfı Yayınları, İzmir 2014, s. 143; Birgül Bozkurt, "Fıkıh ve Siyaset Arasında Endülüs'te (B)ilim ve Felsefe", *Mukaddime*, 8/8 (2017), s. 310.

Onuncu yüzyılın başları Endülüs'teki felsefî düşüncenin filizlenmesi ve şekillenmesi açısından önemlidir. Mutezilî görüşlerinin yanı sıra tasavvufî eğilimleri ile de bilinen İbn Meserre (ö. 931) kimi araştırmacılar tarafından Endülüs'ün ilk filozofu olarak nitelendirilmektedir. Kendisinin bir takım felsefî görüşler serdettiği kaynaklarda belirtilmekle birlikte ilgili konularda kaleme aldığı *Kitâbü't-tebsıra* ve *Kitâbü'l-hurûf* adlı eserleri günümüze ulaşmamıştır. Dolayısıyla görüşlerinin çizgisi hakkında modern araştırmacılar arasında bazı görüş ayrılıkları bulunmaktadır. İbn Meserre'nin Empedokles ve Yeni Platoncu fikirlerin karışımından teşekkül bir sahte-Empedoklesçi görüşleri benimsediği ifade edilmektedir. Bu anlamda onun felsefeden ziyade özellikle kelim ve tasavvuf eksenli görüşlerini birleştirmeye çalıştığı yönünde yorumlar yapılmaktadır. Nitekim söz konusu fikirlerinin kendi dönemi ve sonrasında yankı uyandırdığını ve modern araştırmacılarca kabul gördüğü üzere Endülüs'te Almeria Okulu olarak da adlandırılan bir Meserrecilik akımının açığa çıktığını söylemek mümkündür. İbnü'l-Arabî (ö. 1240)'nin düşüncesine de kaynaklık eden bu ekol Endülüslü mutasavvıflar arasında diyalektik düşünmenin temelini oluşturması bakımından önemlidir.³⁵

Endülüs'teki bir diğer önemli fıkıh ekolü olan Zâhirîlik mezhebinin en önemli temsilcisi konumunda bulunan İbn Hazm (ö. 1064) ise dinî ilimlerdeki derin bilgisinin yanı sıra felsefî ilimler ile de uğraşmıştır. Özellikle mantık sahasında önemli bir âlim konumuna gelmiş olan İbn Hazm'ın bu konuda *et-Takrîb li-haddi'l-mantık* adlı bir eseri bulunmaktadır. Bununla birlikte kelim ve felsefe konularında *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, *el-Ahlâk* ve *s-siyer* ve *el-Usûl ve'l-fürû'* adlı eserleri kaleme almıştır. Bu eserlerinde Aristoteles felsefesi ve mantığına dair çeşitli çıkarımlar ve düzeltmeler yaparak mezkûr görüşleri naklî ilimler ile uzlaştırma çabasında bulunmuştur.³⁶ Belirtildiği üzere İbn Hazm'ın mantık ve felsefe ile uğraştığı ve bu konularda eserler verdiği bilinse de onun Aristoteles'in maksadını anlayamadığı ve dolayısıyla hatalı yorumlar yaptığı gerek Endelüsî gerekse modern araştırmacılar tarafından belirtilmektedir. İbn Hazm eserlerinde her ne kadar felsefî konulara değinse de onun bir filozoftan ziyade kelimci ve fıkıhçı olduğu ifade edilmelidir. Nitekim Josep Puig, İbn Hazm'ın İslâm filozoflarından sadece Kindî (ö. 866?), Râzî (ö. 925)'nin eserlerini okuduğunu belirtmektedir.³⁷ Buradan onun Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö.1037) gibi Aristoteles felsefesini takip eden iki büyük filozofun fikirlerinden istifade edemediği anlaşılabılır.

³⁵ İbn Meserre'nin fikirleri ve takipçileri hakkında daha fazla bilgi için bk. Miguel Asin Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, çev. Elmer H. Douglas - Howard H. Yoder, Brill, Leiden 1978; Ahmet Bozyiğit, *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre*, Fecr Yayınları, Ankara 2017.

³⁶ Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 192-193; H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1999, c. XX, s. 39-52.

³⁷ Puig, "The Transmission and Reception of Arabic Philosophy in Christian Spain (Until 1200)", s. 7-8; Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 204-207.

Farklı etnik unsurların bir arada yaşadığı Endülüs'te çok kültürlü bir hayatın olduğu daha önce belirtilmişti. Dolayısıyla Müslüman düşünürlerin yanı sıra Yahudi tebaa da kendi düşünce geleneğini oluşturmuş ve önemli düşünürler çıkarmıştır. Yahudiler arasında felsefe ile meşgul olan önemli şahsiyetler bulunmaktadır. Yahudi düşünürler aynı zamanda şair yönlerinin bulunduğunu ve o dönem için Yahudi şiirinin felsefî görüşlerin ifadesinde önemli bir araç olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bunlardan İshak el-İsrâîlî (ö. 953?) ve İbn Meserre'den de oldukça etkilendiği bilinen İbn Cebiol (ö. 1058) Yeni Platoncu görüşleri ile dikkat çekmektedirler. Bir diğer Yahudi düşünür olan İbn Pakuda (ö. 1120), Yeni Platoncu fikirlerin yanı sıra İslâm düşüncesinin kelim ve tasavvuf akımlarından da etkilenmiştir. Yehuda Halevî (ö. 1141) ve Abraham bin Ezra (ö. 1164) Yahudi düşüncesi üzerinde önemli etkiler bırakan diğer kişilere örnek olarak verilebilir. Felsefe alanında 12. yüzyılın en önemli Yahudi düşünürlerinden biri olan Musa b. Meymûn (ö. 1204)'a ise özellikle dikkat çekmek gerekmektedir. 1135 yılında Kurtuba'da doğan filozof, uzun yıllar Kuzey Afrika'da ve bilhassa Mısır'da kalmıştır. Tabip ve filozof kimliğinin yanı sıra Yahudilerin lideri olarak Reis lakabıyla da anılmaktadır. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarının eserlerini okumuş ve düşüncesinin önemli bir kısmında bunlardan etkilenmiştir. Diğer Yahudi düşünürler gibi Musa b. Meymûn da din-felsefe ilişkisini ele aldığı *Delâletü'l-hâ'irîn* adlı eserini İbrani harfleriyle Arapça kaleme almıştır. Farklı konularda birçok eseri bulunan filozofun mantık alanında *Makale fî sînâ'ati'l-mantık*, tıp alanında ise *Kitâbü'l-Fuşûl fî't-tıb* önemli çalışmalarındandır.³⁸

Endülüs'te İslâm felsefesi açısından 11. yüzyılın ortalarından itibaren farklı bir dönemin başladığı görülmektedir. Bu süreçte yaşanan değişimin en önemli payı İbn Bâcce'ye aittir. Onun zamanına kadar Endülüs'te filozof olarak İbn Meserre ve İbn Hazm nitelenebilmekteydi. İbn Meserre'nin tasavvufî görüşlerinin ağırlıkta olması, İbn Hazm'ın ise daha çok bir kelimci yönünün ön plana çıktığı düşünülürse gerçek anlamda felsefe ilk olarak İbn Bâcce'de görüldüğü öne sürülebilir. Bu dönemde felsefenin seyri Doğu'dan farklı bir süreçte ilerlemiştir. Zira İbn Bâcce Aristoteles, Euklides ve Galenos'un eserleri üzerine yaptığı şerhler ile Fârâbî'nin eserlerine yaptığı tâlikat türü incelemeleri de bulunmaktadır. Siyaset felsefesine dair olan *Tedbîrü'l-mütevahhid* adlı eserinde bu etkiler açıkça görülmektedir. İnsan ve insanın mutluluğu konusunda görüşlerinin büyük bir bölümü Aristotelesçi çizgide olsa da Yeni Platonculuk

³⁸ Yahudi düşünürler hakkında daha fazla bilgi için bk. Raphael Jospe, *Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Academic Studies Press, Boston 2009; Raymond R. Scheidlin, "The Jews in Muslim Spain", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, Brill, Leiden-New York-Köln 1992, s. 192-195; Fırat Çelebi, *İbn Cebiol'un Skolastik Düşünceye Etkisi*, (yayınlanmamış doktora tezi), Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2022; Mustafa Çağrı, "İbn Meymûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1999, c. XX, s. 194-197; Alfred L. Ivry, "Moses Maimonides", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. Jorge J. E. Gracia - Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, Malden, MA 2002), s. 445-457.

özellikle sudûr gibi konularda kendini göstermektedir. Fikirlerini serdettiği *Kitâbü'n-nefs*, *Risâletü'l-vedâ*, *İttisâlü'l-'akl bi'l-insân* önemli eserlerinden diğerleridir. İbn Tufeyl'in eleştirilerini saklı tutarak hakkını teslim ettiği İbn Bâcce üzerine yapılan modern çalışmalar da onun felsefe açısından Endülüs'teki önemi üzerinde mutabıktır. Zira felsefî duruşu ve yapmış olduğu şerhler ile İbn Rüşd'ün bu konudaki öncüsü olarak Endülüs'teki felsefe yazımına yeni bir anlayış getirmiştir. Ayrıca onun astronomi, müzik, fizik, tıp, botanik ve şiir alanlarında da eserler veren çok yönlü bir âlim olduğunu belirtmek gerekir.³⁹

İbn Tufeyl'in zamanına gelindiğinde ise Doğu'daki felsefî tartışmalar konusunda Endülüs'ün artık yeterli kaynağa sahip olduğu gözükmemektedir. Doğu'daki âlimlerin en önemli eserlerinin yanı sıra Yunan filozofları tarafından yazılmış eserlerin Arapça tercümeleri en son halleriyle bu dönemde Endülüs'e ulaşmıştır. İbn Tufeyl bizzat *Hayy bin Yakzân* adlı eserinde Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî (ö. 1111) gibi düşünürleri okuduğunu belirtmekle birlikte İbn Bâcce'nin eserlerinden de oldukça istifade ettiğini ancak onunla tanışmadığını ifade etmektedir. Bu nedenle söz konusu eserin giriş kısmı onun hangi eserlere sahip olduğunu ve düşünsel kaynaklarını anlamamız açısından önemlidir. İbn Bâcce'den farklı olarak İbn Tufeyl'in tasavvufî eğilimlerinin olduğunu ve daha çok İbn Sînâ'nın görüşlerinden etkilendiğini söylemek mümkündür. Onun *Kitâbü'ş-Şifâ* adlı eserini Endülüs'te okuyan ilk kişilerden biri olarak bu etki açıkça kendini göstermiştir. Felsefî görüşlerinin takip edilebileceği tek eseri olan *Hayy bin Yakzân*'da uzunca bir süre hakikat arayışında aklî ve tecrübî bir yol izlese de nihayetinde sezgiye kapı aralamadan hakikate ulaşamayacağı sonucuna varmaktadır. Bilinen diğer eseri *Urcûze fi't-tıb* ise tıp konusunda olup şiir formunda kaleme alınmıştır. Bu alanda son derece yetkin olduğu bilenen filozofun Muvahhidî sarayında tabip olarak çalıştığı da bilinmektedir. Endülüs'teki âlimlerin birçoğu gibi astronomi alanında da çalışan İbn Tufeyl'in, Ptolemaios (ö. tah. 170)'un önerdiği modelde Aristoteles fiziğine uymayan kısımlara yönelik eleştirileri daha sonrasında öğrencisi Bitrûcî (ö. tah. 1204) tarafından geliştirilmiştir.⁴⁰

Sonuç olarak bakıldığında Endülüs'te 711 yılında itibaren başlayan İslâm varlığı aklî ilimlerde tedricî olarak gelişme göstererek 12. yüzyıl itibarıyla önemli bir seviyeye ulaşmış gözükmemektedir. Zira bu dönemde Kurtuba önemli bir ilim merkezi konumunda olup diğer yetkinliklerinin yanı sıra özellikle felsefe alanında İbn Rüşd ile İbn Meymûn (ö. 1204) gibi iki

³⁹ Hernández, "Islamic Thought in the Iberian Peninsula", s. 785-786; Josef Puig Montada, "Endülüs'te Felsefe: İbn Bâcce ve İbn Tufeyl", çev. M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, Küre Yayınları, İstanbul 2018, s. 171; Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 210; Yaşar Aydın, "İbn Bâcce", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1999, c. XIX, s. 348-353.

⁴⁰ İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzân*, s. 10-13; Montada, "Endülüs'te Felsefe: İbn Bâcce ve İbn Tufeyl", s. 184; Hernández, "Islamic Thought in the Iberian Peninsula", s. 788-791; Burhan Köroğlu, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2017, s. 352-354.

önemli düşünürü yetiştirmiştir. Bu çalışmanın amacına uygun olarak söz konusu birikimin ardından İbn Rüşd'ün hayatına ve eserlerine bakmakta fayda bulunmaktadır.

1.2. Bir Şârih Olarak İbn Rüşd: Hayatı ve Eserleri

Onuncu yüzyıl sonunda II. Hakem'in politikası sayesinde Doğu'dan getirilen ilmi eserler vasıtasıyla felsefi eserlerin sayısında belirgin bir artış olmuş ve onun kurduğu kütüphane çevresinde gelişen ilmi hareketlilik ile felsefenin Endülüs'teki seyri müspet yönde ilerlemiştir. Bu sadece Müslümanların değil Yahudi ve Hristiyanların da söz konusu ortamdan yararlanmasını sağlamıştır. Bölgedeki siyasi ve ilmi gelişmelerin yanı sıra yaşanan kültürel etkileşim Batı Avrupa'ya ciddi manada tesir edecek olan felsefi bir geleneğin de ortaya çıkmasına neden olmuştur. 1126 yılında Kurtuba'da doğan İbn Rüşd, Endülüs'ün siyasi açıdan parlak bir döneminde olmasa da felsefi olarak en olgun zaman diliminde yaşamıştır. Seçkin bir aileye mensup olan İbn Rüşd'ün dedesi ve babası Kurtuba kadılığı yapmışlardır. Dedesinin öldüğü yıl doğan İbn Rüşd'ün onunla aynı isme sahip olmasından dolayı el-Hafid olarak da anıldığını belirtmek gerekir.⁴¹ İbn Rüşd ismi Latinceye en yaygın haliyle *Averroes* olarak aktarılmıştır. İbranice-Latince geçişi sırasında İbn kelimesinin Aben-Aven dönüşümü ve bazı Latince gramer kurallarından dolayı bu isim kaynaklarda *Averroes*, *Averrois*, *Averroys* gibi farklı şekillerde görülmektedir.

İlk eğitimine babasından dinî ilimleri öğrenerek başlayan İbn Rüşd'ün farklı alanlarda çok önemli hocaların tedrisatından geçmiştir. Başta babası Ebu'l-Kâsım olmak üzere İbn Beşkuvâl, Ebu Mervân İbn Meserre, Ebu Bekr İbn Semhûn, Ebu Ca'fer İbn Abdülazîz, Ebu Abdullah el Mâzerî ve Ebu Muhammed b. Rızk gibi fıkıh alanında dönemin en yetkin hocalarından ders alan İbn Rüşd önemli bir Mâlikî fakihî olmuştur. Hadis ve usûl-i fıkıhta İbn Beşkuvâl'dan, tıpta Ebû Mervân İbn Cüryûl el-Belensî'den dersler almıştır. Ebû Ca'fer İbn Hârûn et-Tercâlî'den ise tıp ve matematik okumuştur. Ebû Mervân Abdülmelik b. Ebû'l-Alâ b. Zühr gibi dönemin önemli bir tabibi ile olan yakın ilişkisi İbn Rüşd'ün tıp alanına duyduğu ilgiyi arttırmıştır. Ebû Ca'fer ile Mâzerâlî Ebû Abdullah'tan ise icâzet almıştır.⁴² Bunların yanı sıra İbn Rüşd'ün kendisinden felsefe okuduğu herhangi bir hocanın ismi bilinmemekle birlikte bazı kaynaklarda İbn Bâcce'den ders aldığı yönünde ifadeler bulunmaktadır.⁴³ Zira İbn Bâcce öldüğünde İbn Rüşd'ün 12 yaşında olması bu durumu tarihsel olarak mümkün kılarsa da farklı araştırmacılar tarafından zayıf bir ihtimal olarak görülmektedir.⁴⁴ Ancak onun daha önce

⁴¹ Bekir Karlığa, *İbn Rüşd: Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü*, Mahya Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 41.

⁴² Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 17.

⁴³ Majid Fakhry, *Averroes (Ibn Rushd): His Life, Works and Influence*, Oneworld, Oxford 2008, s. 1-2.

⁴⁴ Ernest Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük: Tarihsel Deneme*, çev. Ayşe Meral, Albaraka Yayınları, İstanbul 2021, s. 36; Karlığa, *İbn Rüşd: Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü*, s. 42; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 18.

belirtildiği üzere Endülüs'te felsefe konusunda çok önemli bir yeri olan İbn Bâcce'nin filozof kimliğinden etkilendiği açıktır.

İbn Rüşd'ün doğumundan itibaren ilk eğitimlerini aldığı yıllar Murâbitlar hakimiyetinde, hayatının geri kalanı ise 1147 yılında idareyi ele alan Muvahhidler döneminde geçmiştir. Muvahhidî hükümdarlar Abdülmü'min el-Kûmî (ö. 1163) ve oğlu Ebu Ya'kub Yûsuf (ö. 1184) tarafından Malikî fukahâ ve ulemaya verilen destek ve himaye İbn Rüşd'ün ilmî faaliyetlerini gerçekleştirmesinde de etkili olmuştur.⁴⁵ Nitekim filozofun halife Abdülmü'min tarafından kurulan medreselerde astronomik çalışmalarını yürütmek üzere 1153 yılında Merakeş'e gittiği bilinmektedir. Halife Ebu Ya'kub Yûsuf döneminde ise İbn Rüşd'ün gördüğü itibar ve geldiği mevkiler dikkat çekicidir. Felsefî ve bilimsel konulara ilgi duyan halife İbn Tufeyl'den Aristoteles ve mütercimlerinin ifadelerinin anlaşılamadığını bu nedenle bir çalışma yaparak bunları yorumlayıp açıklamasını istemiştir. İbn Tufeyl ise yaşının ilerlediğini öne sürerek söz konusu işi yapamayacağını ancak bunun üstesinden gelebilecek olan birini bulacağını belirtmiş, ardından halifeye İbn Rüşd'ü takdim etmiştir. İbn Rüşd ise halifenin huzuruna çıktığında bu fırsatı iyi değerlendirerek felsefedeki yetkinliğini ve derin bilgisini ispat etmiş ve onun takdirini kazanmıştır.⁴⁶

Bu olaydan sonra halifenin desteğini alan İbn Rüşd 1169'da İşbiliye (Sevilla) kadısı olarak tayin edilmiştir. Kadılık görevini icra ederken bir yandan da Aristoteles'in eserlerine şerh yazmakla meşgul olmuştur. Yaklaşık iki sene sonra 1171'de ise Kurtuba başkadılığına getirilmiştir. Onun buradaki yılları esnasında büyük şerhlerini yazdığı anlaşılmaktadır. 1182'de halife onu Merakeş'e çağırarak ve iyice yaşlanan İbn Tufeyl'in yerine saray hekimi tayin etmiştir. Halifenin 1184'te ölümü üzerine yerine geçen oğlu Ebu Yûsuf Ya'kub el-Mansûr (ö. 1199)'un yanında itibarını uzun bir süre sürdürmüştür. Ancak İbn Rüşd'ün ölümüne yakın, birtakım nedenlerden dolayı halife tarafından 1195'te Kurtuba yakınlarındaki Elîsâne (Lucena)'ye sürüldüğü bilinmektedir.⁴⁷ Bir süre sonra halifenin daveti ile tekrar Merakeş'e giden İbn Rüşd 10 Aralık 1198 yılında burada vefat etmiştir.

Temel olarak felsefî ve dinî içerikli konularda pek çok eser kaleme alan İbn Rüşd'ün Latin dünyasındaki asıl ünü Aristoteles'in eserlerine yazdığı şerhleri vasıtasıyla olmuştur. Modern araştırmacıların pek çoğuna göre İbn Rüşd, Orta Çağ felsefesinde Aristoteles yorumcularının en ünlüsü ve en üretkeni olarak bilinmektedir ve toplamda yazdığı otuz sekiz

⁴⁵ Oliver Leaman, *İbn Rüşd ve Felsefesi*, çev. Elif Özdem, Runik Kitap, İstanbul 2022, s. 18-19.

⁴⁶ Abdülvâhid el-Merrâküşi, *The History of the Almohades*, thk. R. P. A. Dozy, S. & J. Luchtmans, Leyden 1847, s. 174-175.

⁴⁷ İbn Rüşd'ün neden sürgün edildiği ile ilgili çeşitli rivayetler vardır. Bu rivayetler için bk. Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 20-21.

şerh ile de bunu doğrulamaktadır.⁴⁸ Aristoteles felsefesine olan derin kavrayışı ile skolastik düşünürlerin onu *Commentator* (yorumcu), İslâm düşünürlerinin ise *Şârih* olarak anmasını sağlayacak olan bu şerhler temel olarak üç düzeyde yazılmıştır.⁴⁹

1. Küçük şerh: Çoğunlukla erken dönemlerinde yazdığı görülen şerh türüdür. *Cevâmi* 'ya da *muhtasar* başlığı ile yazılan bu tür eserlerin Latincesi *compendium* ya da *epitome* olarak verilir.
2. Orta şerh: Eser verdiği dönem boyunca yazdığı görülür. *Telhîs* başlığı ile yazılan bu tür eserlerin Latincesi *commentarium medium* olarak verilir.
3. Büyük şerh: Hayatının son döneminde yazdığı şerh türüdür. *Şerh* ya da *tefsir* başlığı ile yazılan bu tür eserlerin Latincesi *commentarium magnum* olarak verilir.

Şerh geleneği Afrodisiaslı İskender (MS 3. yüzyıl ortaları) ve Themistios (ö. tah. 388) gibi şârihler⁵⁰ vasıtasıyla bilinmekle birlikte daha önce bahsedildiği üzere Aristoteles üzerine Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Bâcce gibi İslâm düşünürlerinin yanı sıra Albertus Magnus gibi Hristiyan düşünürlerin de kaleme aldığı bu türden eserler bulunmaktadır. Bu eserlerde asıl metin ile yorum iç içe geçtiğinden Aristoteles ile şerh edenin görüşleri birbiri ile karışmaktaydı. İbn Rüşd'ün bu gelenek içindeki özgünlüğü ise büyük şerh türünün müellifi olmasından kaynaklanmaktadır. Büyük şerhlerinde o, Aristoteles'in yazdıklarını alıntılarla kendi yorumunu asıl metinden ayıracak şekilde vermiştir. Böylece hem Aristoteles'in ifadeleri hem de İbn Rüşd'ün yorumunun ne olduğu daha doğru bir şekilde anlaşılmaktadır.⁵¹

Aristoteles felsefesine olan yaklaşımı bakımından İbn Rüşd, Meşşâî geleneğe mensup Fârâbî, İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarından bazı yönlerden ayrılmaktadır. Bu yaklaşımın en belirgin biçimi mezkûr filozoflardaki Yeni Platoncu görüşlerin ayıklanarak salt Aristoteles felsefesinin ortaya konmak istenmesidir. Ayrıca o, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* ile zirveye ulaşan ve çoğunluğunu kelamcılarının temsil ettiği bir anlayışın felsefe ve Aristoteles eleştirilerine karşı onları savunmak ile meşgul olmuştur.

İbn Rüşd'e göre Aristoteles felsefî bilgeliğin zirvesini temsil ettiğinden dolayı en temel felsefî sorunların çözümü onun öğretilerinin kapsamlı ve dikkatli bir şekilde araştırılmasıyla

⁴⁸ Taneli Kukkonen, "İbn Rushd, Muḥammad Ibn Aḥmad al-Hafid (Averroes)", *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, ed. Henrik Lagerlund, Springer Netherlands, Dordrecht 2020, s. 780.

⁴⁹ İbn Rüşd'ün şerhleri ile alakalı yakın zamanda yapılan eleştirel bir çalışma için bk. Steven Harvey, "Unfounded Assumptions: Reassessing the Differences among Averroes' Three Kinds of Aristotelian Commentaries", *Contextualizing Premodern Philosophy: Explorations of the Greek, Hebrew, Arabic, and Latin Traditions*, ed. Katja Krause vd., Routledge, New York 2023, s. 471-494.

⁵⁰ Aristoteles'in antik dönem şârihleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Richard Sorajbi (ed.), *Aristoteles'in Dönüşümü: Antik Şârihler ve Etkileri*, çev. Muhammet Fatih Kılıç, VakıfBank Kültür Yayınları, İstanbul 2023.

⁵¹ Frank Griffel, *İslam'da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü*, çev. Faruk Akyıldız - A. Şeyma Taç, Albaraka Yayınları, İstanbul 2023, s. 312-313.

bulunabilirdi. Nitekim şerhlerinin farklı yerlerinde Aristoteles'in mantık, ahlak ve metafiziğin mucidi olduğundan diğer insanlardan farklı olarak ilâhî bir tarafı olduğuna kadar onunla ilgili övücü sözler söylemekten hiç geri durmayan İbn Rüşd'ün "Nitekim bu insanın (Aristoteles) bizzat doğadaki bir ölçü ve doğanın maddî âlemde insanın nihaî mükemmelliğini göstermesi için ortaya çıkardığı bir örnek olduğuna inanıyorum" yönündeki ifadeleri ise oldukça dikkat çekicidir.⁵² On yedinci yüzyılda yayınladığı *De la recherche de la vérité* adlı eserinde Fransız filozof ve teolog Nicolas Malebranche (ö. 1715), bu hayranlığın farkına vararak İbn Rüşd'ün Aristoteles ile ilgili söylemlerinin bir dökümünü vermiştir.⁵³ Buradaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere İbn Rüşd'ün Aristoteles'e ve felsefesine olan alakası felsefe tarihine damga vuracak olan şerhlerini kaleme alması için itici bir güç olmuştur.

İbn Rüşd'ün 13. yüzyılda Latinceye tercüme edilen eserlerinin tamamı şerhleridir. Teolojik eserleri ise en azından 13. yüzyılda Hristiyan düşünürler arasında benzer bir ilgiye mazhar olmamıştır. Bu nednele onun *Faşlü 'l-makâl* ve *Tehâfütü Tehâfütü 'l-felâsife* gibi teolojik eserlerinin dönemin skolastik düşüncesine olan etkisi dolaylıdır. Buna karşın mezkûr eserlerin Latinceye önce İbranice tercümelerinin yapıldığı görülmektedir. Bu nedenle İbn Rüşd'ün Yahudi ilim çevrelerinde nispeten bütün yönleriyle tanınmasına ve dolayısıyla da Latin âlemindeki düşünürlerden oldukça farklı anlaşılmasına yol açmıştır. Diğer taraftan ise İbranice okurların *Gökyüzü Üzerine*, *Nefs Üzerine* ve *Metafizik* için yazdığı büyük şerhlerden yoksun olduklarını belirtmek gerekir. Nitekim bu durum Yahudi ilim çevrelerinin İbn Rüşd'ün büyük şerhlerde ortaya koyduğu insan aklının ve ilk nedenin mahiyeti hakkındaki görüşlerinin bilinmediğini gösterebilir ancak bu konuda ihtiyatlı olmakta fayda vardır.⁵⁴

On ikinci yüzyılda ortaya çıkan Latince tercüme hareketi kapsamında sayısız Arapça eser Latinceye aktarılmıştır. Endülüs'teki sosyal yapı nedeniyle Arapça bilen Yahudilerin tercümelerde önemli bir rol oynayarak bizzat mütercimlik ya da Hristiyanlara danışmanlık yaptıkları görülmektedir. Bu sayede eserlerin bir kısmının ilk olarak Arapçadan İbraniceye oradan da Latinceye tercüme edilmesi sağlanmıştır. On üçüncü yüzyıla gelindiğinde ise İbn Rüşd'ün en önemli mütercimi olan Michael Scotus (ö. 1235)'un onun pek çok şerhini doğrudan Arapçasından Latinceye tercüme ettiği bilinmektedir. Hal böyleyken Arapça bilen Yahudiler ve Hristiyanlar tarafından bir eser tercüme edilmemiş olsa da onun görüldüğü ve Arapçasından okunmuş olduğu ihtimalini 13. yüzyılın düşünsel gelişmelerini incelerken hatırdan tutmak

⁵² Averroes, *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros*, thk. F. Stuart Crawford, Mediaeval Academy of America, Cambridge-Massachusetts 1953, s. 433, (III.14.142-145).

⁵³ Nicolas Malebranche, *The Search After Truth*, çev. Thomas M. Lennon - Paul J. Olscamp, Cambridge University Press, Cambridge 1997, s. 147-149.

⁵⁴ Richard C. Taylor, "Averroes", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. Jorge J. E. Gracia - Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, Malden, MA 2002, s. 183-184.

gerekir. Mezkûr eserlerin Latince ya da İbranice okurların kendi dillerine çevrilmediğinden dolayı bunlardan haberlerinin olmadığı ya da o görüşlere vakıf olmadıklarını söylemek bölgenin çok kültürlü toplumsal yapısı dikkate alındığında yanıltıcı olabilir. Nitekim İbn Rüşd'ün tercüme edilmemiş eserlerindeki görüşlerinin bazı hallerde deforme olmuş olsa da 13. yüzyıl skolastiğinde yer aldığı öne sürülebilir.

Farklı türlerde felsefî ve teolojik yazılarının yanı sıra tıp alanında *el-Külliyât fi't-tıb* ve fıkıh alanında ise *Bidâyetü'l-müctehid* gibi önemli eserler kaleme alan İbn Rüşd'ün ünü skolastik düşüncenin yanı sıra Yahudi ilim çevrelerinde de yayılmış, İslâm dünyasında ise tam tersi bir duruma dönüşerek adı giderek kaybolmuştur. Nitekim İbn Haldun'un *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*'yi okuduğunu belirterek İbn Rüşd'ü Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Bâcce ile birlikte en önemli İslam filozofları arasında saydığı 14. yüzyıldan sonra İslam dünyasında İbn Rüşd'e dair bir iz bulmak pek mümkün gözükmemektedir.⁵⁵ Yeni araştırmalar İbn Rüşd'ün eserlerinin 17. yüzyılda İran'daki medreselerin müfredatında ve tartışmalarda kullanıldığını gösterse de kayda değer sonuçlarının olmadığı anlaşılmaktadır.⁵⁶ Tarihsel sürece bakıldığında İbn Rüşd'ün Hristiyan düşünürler üzerinde yarattığı etki ve bu etkinin sonuçları İslâm dünyasındaki tezahürünün açık ara önündedir.

İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhleri ve mezkûr teolojik eserlerinin kronolojik olarak bir listesini vermek yaşantısının hangi döneminde hangi eserini kaleme aldığını anlamak açısından önemlidir.⁵⁷

1-9	1157	<i>ed-Darûrî fi'l-manîk (Muhtaşaru'l-manîk)</i>
10	1159	<i>Cevâmi'u's-Semâ'i't-tabî'i</i>
11		<i>Cevâmi'u'l-Kevn ve'l-fesâd</i>
12		<i>Cevâmi'u's-Semâ' ve'l-âlem</i>
13		<i>Cevâmi'u'l-Âşâri'l-ulviyye</i>
14	1158/60	<i>Muhtaşaru Kitâbi'n-Nefs</i>
15	1161	<i>Cevâmi'u Mâ Ba'de't-tabî'a</i>
16	1165	<i>Telhîşu medhâli Furfuryus</i>

⁵⁵ Taylor, "Averroes", s. 184.

⁵⁶ Fouad Ben Ahmed - Robert Pasnau, "Ibn Rushd [Averroes]", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021.

⁵⁷ Bazı eserlerin tarihleri net olmadığından yapılan farklı araştırmaların karşılaştırılması sonucu en tutarlı olan tarihler elde edilmeye çalışılmıştır. Daha fazla bilgi için bk. Gerhard Endress, "Averrois Opera: A Bibliography of Editions and Contributions to the Text", *Averroes and the Aristotelian Tradition*, ed. Jan Aertsen - Gerhard Endress, Brill, Leiden-Boston-Köln 1999, s. 337-381; Joseph Kenny, "Chronology of the Works of Ibn-Rushd" (11 Kasım 2023); Ben Ahmed - Pasnau, "Ibn Rushd [Averroes]"; Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, s. 63-64; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 33-39; Taylor, "Averroes", s. 182; (*) İbn Rüşd'ün teolojik eserlerini gösterir.

17		<i>Telhîşu Kitâbi 'l-Mağûlât</i>
18		<i>Telhîşu Kitâbi 'l- 'İbâre</i>
19	1166	<i>Telhîşu Kitâbi 'l-Kıyâs</i>
20	1168	<i>Telhîşu Kitâbi 'l-Cedel</i>
21	1169	<i>Telhîşu Kitâbi 'l-Burhân</i>
22		<i>Telhîşu tis ' maqâlât min kitâbi 'l-Hayevân</i>
23	1170	<i>Cevâmi 'u 'l-His ve 'l-maḥsûs</i>
24		<i>Telhîşu Kitâbi 's-Semâ 'i 't-ṭabî 'î</i>
25	1171	<i>Telhîşü 's-Semâ ' ve 'l- 'âlem</i>
26	1172	<i>Telhîşu Kitâbi 'l-Kevn ve 'l-fesâd</i>
27	1173	<i>Telhîşü 'l-Âşâri 'l- 'ulviyye</i>
28	1174	<i>Telhîşu Kitâbi 'l-Safsâta</i>
29		<i>Telhîşu Kitâbi 'n-Nefs</i>
30		<i>Telhîşu Mâ Ba 'de 't-ṭabî 'a</i>
31	1175	<i>Telhîşu Kitâbi 'l-Haṭâbe</i>
32	1176	<i>Telhîşu Kitâbi 'ş-Şi 'r</i>
33	1177	<i>Telhîşu Kitâbi 'l-Aḥlâḳ li-Aristûṭâlîs</i>
-	1178	<i>Faşlü 'l-maḳâl fî mâ beyne 'ş-şerî 'a ve 'l-hikme mine 'l-ittişâl*</i>
-		<i>eḍ-Ḍamîme*</i>
-	1179	<i>el-Keşf 'an menâhici 'l-edille*</i>
34	1180	<i>Şerhu Kitâbi 'l-Burhân</i>
-	1180-81	<i>Tehâfütü Tehâfütü 'l-felâsife*</i>
35	1186	<i>Şerhu Kitâbi 'l-Aristûṭâlîs fî 'n-Nefs</i>
		<i>Şerhu Kitâbi 's-Semâ 'i 't-ṭabî 'î</i>
37	1188	<i>Şerhu 's-Semâ ' ve 'l- 'âlem</i>
38	1192, 1194	<i>Tefsîru Mâ Ba 'de 't-ṭabî 'a</i>

Tablo 1.1. İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhleri

Bu tablodan anlaşıldığı üzere İbn Rüşd'ün erken eserlerinin ekseriyeti küçük şerh türündedir. Ardından orta şerhlerini kaleme almaya başlamıştır ki bu dönem onun halife Ebu Ya'kub Yûsuf'a İbn Tufeyl tarafından takdim edildiği yıllara denk gelmektedir. Zira kaynaklarda İbn Rüşd'ün halife ile olan görüşmesinin 1169 yılında gerçekleştiği belirtilmektedir.⁵⁸ Ancak daha erken tarih veren araştırmacılar da bulunmaktadır.⁵⁹ Eğer 1169 tarihi kıstas alınırsa bazı araştırmacılar tarafından öne sürülen⁶⁰ İbn Rüşd'ün bir şârih olarak kariyerinin bu görüşme sonrasında başladığı tezi tam olarak geçerli görünmemektedir. Zira İbn Rüşd halifenin huzuruna çıkmadan önce mantık, doğa felsefesi, metafizik gibi konularda küçük şerhlerinin neredeyse tamamını ve mantık külliyatından altı esere ise orta şerhlerini yazmıştır. Bu da onun halife ile olan görüşmesinden önce Aristoteles felsefesi ile meşgul olduğunu göstermektedir. Muhtemelen bu çalışmalardan haberi olan İbn Tufeyl'in onu halifeye takdim ederken bunu göz önünde bulundurduğu düşünülebilir. Halifenin desteğinin ona çok daha geniş imkanlar sunduğu ve bu doğrultuda diğer şerhlerini yazmak için onu cesaretlendirdiğini de hatırla tutmakta fayda vardır.

Küçük şerhlerinden sonra yaklaşık on iki sene orta şerhlerini yazmak ile meşgul olan İbn Rüşd bu dönemin sonunda, 1178-1181 yılları arasında, üç önemli teolojik eserini ortaya koymuştur. Hayatının son yıllarında ise büyük şerhlerini kaleme almakla meşgul olmuştur. Bu durum dikkate alındığında, bir anlamda, İbn Rüşd'ün hayatı öncelikle küçük şerhlerin, ardından orta şerhlerin, en son ise büyük şerhlerinin yazıldığı dönem olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Aristoteles'in *Politika*'sı dışında diğer bütün eserlerini küçük veya orta ya da her ikisi birden olmak üzere farklı düzeylerde şerh eden İbn Rüşd *İkinci Analitikler*, *Fizik*, *Gökyüzü Üzerine*, *Nefs Üzerine*, *Metafizik* adlı eserlerinin her birine üç düzeyde de şerh yazmıştır. Önemli bir husus olarak onun *Metafizik*'in büyük şerhinin bir kısmını 1192'de yazdığı kalan kısmını ise 1194 yılında tamamladığı sanılmaktadır. Teolojik eserlerinin yazıldığı yıllar ise orta şerhleri ile büyük şerhleri arasında bir geçiş dönemini ifade etmektedir.

1.3. İbn Rüşdcülük: Kavram ve Tezler

Orta Çağ Avrupası tercüme hareketleri sonucu aldığı yeni bilginin yarattığı düşünsel krizin üstesinden gelecek yollar aramış ve bunun neticesinde farklı doktriner yaklaşımlara kapı aralanmıştır. On üçüncü yüzyılın bu anlamda temel problemi olan Aristoteles felsefesinin Hristiyan inancı ile nasıl uzlaştırılacağı 12. yüzyıldaki farklı birçok eğilimi birkaç ana düşünce

⁵⁸ H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1999, c. XX, s. 257; Fakhry, *Averroes*, s. 2; Leaman, *İbn Rüşd ve Felsefesi*, s. 18-19.

⁵⁹ Dominique Urvoey, "İbn Rushd et le pouvoir almohade", *Averroès et l'averroïsme: Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, ed. André Bazzana vd., Presses universitaires de Lyon, Lyon 2005, s. 102.

⁶⁰ Fakhry, *Averroes*, s. 2; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, s. 219; Karlığa, "İbn Rüşd".

akımında birleştirmek için yetmiştir. Mandonnet ve Steenberghen'in 13. yüzyılı Aristotelesçilik üzerinden değerlendirmeleri bu açıdan doğrudur. Nitekim Piché, inançlarının rasyonel bir şekilde ele alınmasında uyguladıkları diyalektik yönteme ve Aristoteles'ten esinlenen fikirlerin oranına göre 1270'lerdeki tüm teologların farklı derecelerde Aristotelesçi olduğunu belirtmektedir.⁶¹ Bu İbn Rüşd'ün en aktif olduğu dönemi işaret ettiğinden önemli bir tespittir.

Sonuç olarak gelinen noktada ortaya çıkan doktriner yaklaşımların din karşısında Aristoteles'in öğretilerine yani felsefeye tanıdıkları meşruiyet nispetinde şekillendiklerini söylemek genel çerçeveyi çizmek için yanlış olmayacaktır. Bu bağlamda temel olarak üç teorik anlayışın ortaya çıktığı söylenebilir: i) heterodox sayılacak fikirlere kadar uzansa dahi Aristoteles'in eserlerini İbn Rüşd'ün şerhleri ile okumaya olan büyük tutkuları ile Brabantlı Siger ve Dacalı Boethius'un olduğu İbn Rüşd'ü yaklaşım, ii) Dominiken tarikatına bağlı Albertus Magnus ve Thomas Aquinas'ın en önde olduğu Aristoteles ile Hristiyanlık arasında uzlaşa arayan sentezci yaklaşım, iii) Fransisken tarikatına bağlı Bonaventura ve John Pecham'ın olduğu sadece İbn Rüşd'ün radikal bazı görüşlerine değil Aristoteles'e de karşı en dirençli yaklaşım.⁶²

İbn Rüşd'ün tabloda gösterilen eserlerinin Latinceye tercüme edilerek ulaşılabilir hale gelmesi onun Hristiyan düşünürler üzerindeki etkisini hızlı bir şekilde ortaya çıkarmıştır. Diğer tercüme edilen eserlerle birlikte Hristiyan düşünürlerin Aristoteles felsefesine olan ilgisi daha farklı şekillerde İbn Rüşd şerhleri üzerinden tezahür etmiştir. Bu da içinde dinî, siyasi, sosyal, düşünsel pek çok dinamiği barındıran bir etki-tepki ile İbn Rüşd'ü eğilimlerin doğmasına neden olmuştur. Nitekim söz konusu eğilimin ne olduğu, nasıl adlandırıldığı veya adlandırılması gerektiği ile bu eğilime özgü tezlerin neler olduğuna irdelenmesi önemlidir. Söz konusu kavram ve tezlerin muğlaklığı her dönem için daha ayrı bir spekülâtif tartışmayı doğurduğundan bu çalışma kapsamında 13. yüzyıl ile sınırlandırılmıştır.

1.3.1. İbn Rüşd'ülük Kavramı

İbn Rüşd'ün öldüğü tarih olan 1198 yılı Arapçadan Latinceye yapılan tercüme hareketinin en olgun dönemine tekabül eder. Bu nedenle onun eserlerini yazdığı yıllar ile Hristiyan düşüncesini etkileyecek olan önemli eserlerin tercüme edildiği yıllar eşzamanlıdır. Kurtuba ile tercümelerin merkezi olarak faaliyet gösteren Toledo arasındaki mesafenin

⁶¹ David Piché, *La Condamnation Parisienne de 1277*, J. Vrin, Paris 1999, s. 170-171.

⁶² Hatice Nur Erkızan, "İbn Rüşd'ülük: Batı'daki Tarihsel ve Felsefi Gelişimi Üzerine", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 21/2 (2010), s. 75; Dag Nikolaus Hasse, "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021.

yakınlığı ve söz konusu eşzamanlılık bir hayli önemli ve ilginçtir. İbn Rüşd ile Toledo'daki mütercimler ve düşünürler arasında bir etkileşimin olup olmadığı bilinmemekle birlikte ölümünün üzerinden henüz bir asır geçmeden Hristiyanlar onun eserlerine Latince tercümeleri vasıtasıyla ulaşmışlardır. Tercüme hareketinin genel olarak yol açtığı yeni düşünme ve öğrenme biçimleri ile teşekkül eden üniversiteler ise doğal olarak belli başlı fikirlerin kök saldığı kurumlar olmuştur. Nitekim Orta Çağ felsefesi tarihyazımı açısından problemli bir isimlendirme olan İbn Rüşdcülük de Paris Üniversitesi Sanatlar Fakültesi mensupları için kullanılan bir tabir olarak 13. yüzyılın ikinci yarısı ile birlikte ortaya çıkmıştır.

İbn Rüşdcülük kavramını problemli kılan hususların neler olduğunun anlamak üzere araştırılması gereken ilk soru 13. yüzyılda İbn Rüşdcülük ile tanımlanabilecek bir akımın olup olmadığıdır. Farklı adlandırmalar önerilse de mezkûr dönemde kendine has bir grubun olduğu genel olarak kabul edilmektedir. David Piché, bunu destekler nitelikte Luca Bianchi ve Alain de Libera gibi yazarlara da atıfta bulunarak tercüme vasıtasıyla felsefî külliyyatın bütüncül olarak yeniden keşfedilmesi ile kendi epistemolojik ve etik paradigmalarını geliştiren yeni bir entelektüeller sınıfının ortaya çıktığını ifade etmektedir.⁶³ Böyle bir grubun varlığı kabul edildiğine göre ikinci soru onun nasıl adlandırılması gerektiği ile ilgilidir. Belirtildiği üzere İbn Rüşd'ün yarattığı bu etkinin adlandırılması hususunda modern araştırmacılar arasında farklı görüşler mevcuttur. Bu görüşler doğrultusunda yapılan adlandırma önerileri şunlardır: i) İbn Rüşdcülük, ii) İbn Rüşdcü Aristotelesçilik, iii) radikal/heterodoks Aristotelesçilik.

Yaygın olarak kullanılan bir adlandırma olan İbn Rüşdcülük kavramının uygunluğu bizzat çağdaşları tarafından kullanılan ifadelerle bakılarak saptanabilir. Albertus Magnus'un 1256 yılındaki *De unitate intellectus contra Averroem* (İbn Rüşde Karşı Aklın Birliği Üzerine) adlı eserinde İbn Rüşd adının doğrudan geçtiği görülmektedir. Thomas Aquinas ise aynı minvalde yazdığı *De unitate intellectus contra Averroistas* (İbn Rüşdcülere Karşı Aklın Birliği Üzerine) adlı eserinde muhtemelen İbn Rüşdcüler ifadesini kullanan ilk kişidir. Öne sürülen tezin yanlış ve Aristoteles'in hatalı bir yorumu olduğunu belirttiği eserinde o, aklın birliği doktrinini savunan İbn Rüşdcülere gönderme yapar. Bununla birlikte Dag Nikolaus Hasse *contra Averroistas*'ın orijinal başlıkta olmadığını belirtir. Muhtemelen bu ifadenin 14. yüzyıla tarihlenen yazmalarda metnin başlığına sonradan eklendiği düşünülmektedir.⁶⁴ Her halükârda söz konusu metnin içinde İbn Rüşdcüleri tanımlamak üzere *Averroyste* kelimesinin geçmesi, ifadenin bu dönemde kullanıldığına delil olarak sunulabilir.⁶⁵ Thomas Aquinas'ın yanı sıra

⁶³ Piché, *La Condamnation Parisienne de 1277*, s. 12-13.

⁶⁴ Hasse, "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West".

⁶⁵ Dag Nikolaus Hasse, "Averroica secta: Notes on the Formation of Averroist Movements in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy", *Averroes et les averroïsmes juif et latin*, ed. J.-B. Brenet, Textes et Etudes du Moyen Âge, Brepols Publishers, Turnhout 2007, s. 309.

Roger Bacon (ö. 1292), Romalı Giles (Lat. *Aegidius Romanus*, ö. 1316) ve Ramón Llull (ö. 1316) gibi birkaç düşünürün daha hem İbn Rüşd'ün görüşlerini hem de taraftarlarını eleştirdiği görülmektedir.⁶⁶ Nitekim skolastik düşüncenin etkili isimlerinin kullandığı bu adlandırmalar tarihsel açıdan bir kanıt niteliği taşıdığından önemlidir.

Bir başka husus ise İbn Rüşdcüler anlamında *Averroista* ya da *Averroistae* gibi ifadelerin Orta Çağ'da çoğunlukla aklın birliği tezini öne süren kişiyi ya da kişileri tanımlamak üzere onların isimlerini vermeden karşıtları tarafından aşağılama amacıyla kullanılmasıdır.⁶⁷ Rönesans ile birlikte ise kullanım sıklığı artmış aynı zamanda doğrudan bir isme atıfla kullanılmaya başlanmıştır. Bunların arasında en çok adı geçen isimlere Brabantlı Siger, Jandunlu John (ö. 1328), John Baconthorpe (ö. 1347) gibi isimler örnek verilebilir. Dahası İbn Rüşd'e karşı yazdığı eserine rağmen Albertus Magnus'u ilk İbn Rüşdcülerden birisi olarak gören Marco Antonio Zimara (ö. 1532) gibi Rönesans filozoflarına da rastlamak mümkündür.⁶⁸

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren başlayan kavramsal tartışmaya Ernest Renan'ın *Averroès et l'averroïsme* adlı çalışması neden olmuştur. Renan, bu minvalde Orta Çağ felsefe tarihçileri için yeni bir tartışmanın kapısını aralamıştı: 13. yüzyılda İbn Rüşdcü olarak tanımlanabilecek kişiler var mıydı? Renan tarafından İbn Rüşd'ün etkisinin Latin dünyasında görülmesine ve özellikle Paris Üniversitesinde yayılmasına dikkat çekilmişti. Hatta Yahudi düşünürler arasında ve Rönesans'a uzanan yıllarda Padova İbn Rüşdcülüğünden de bahsedilmişti. İşin ilginç tarafı ise Renan'ın 13. yüzyıldaki İbn Rüşdcülükten bahsederken onun en önemli temsilcileri olan Brabantlı Siger ve Dacialı Boethius'tan hiç bahsetmemiş olmasıdır.⁶⁹ Çalışmada yapılan tüm çıkarımlar o dönemde karşı tarafın yürüttüğü polemikler üzerine kuruludur. Nitekim Ruedi Imbach da buna dikkat çekerek onun İbn Rüşdcü filozoflara ait tek bir metin bilmeden hatta onların herhangi birinin adını dahi vermeden bir 13. yüzyıl İbn Rüşdcülüğü ortaya çıkardığını ifade etmektedir.⁷⁰

Üniversiteler ile ilgili 1895 yılında yayınlanan meşhur eserin (*The Universities of Europe in the Middle Ages*) yazarı olan Hasting Rashdall (ö. 1924)'ın ortaya koyduğu İbn Rüşdcü Aristotelesçilik (*Averroistic Aristotelianism*) adlandırması yine Paris'te tezahür eden

⁶⁶ Hasse, "Averroica secta", s. 309-310.

⁶⁷ Kara Richardson, "Averroism", *Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy*, ed. Henrik Lagerlund - Benjamin Hill, Routledge, New York 2017, s. 140.

⁶⁸ Edward P. Mahoney, "Albert the Great and the Studio Patavino in the Late Fifteenth and Early Sixteen Centuries", *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, ed. James A. Weisheipl, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1980, s. 557-559: "omnes antiqui Averroistae ut Albertus Magnus".

⁶⁹ Renan'ın eserinde Brabantlı Siger ismi sadece altı yerde geçerken Dacialı Boethius'tan ise hiç bahsedilmemiştir.

⁷⁰ John Marenbon, "Ernest Renan and Averroism: The Story of a Misinterpretation", *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, ed. Anna Akasoy - Guido Giglioni, Springer Netherlands, Dordrecht 2013, s. 281.

mezkûr akımı nitelemek için kullanılmıştır. Rashdall, İbn Rüşdcü Aristotelesçiliğin tehlikesine karşı en etkili önlemin, ortodoks Aristotelesçilik olarak ifade edilebilecek bir sistemin geliştirilmesiyle sağlandığını belirtir. Ona göre bu, bir Fransisken olan Alexander Halensis (ö. 1245) tarafından başlatılan ancak daha çok Albertus Magnus ve Thomas Aquinas gibi Dominikenlerin üstlendiği bir çaba olarak Katolik inancı ile Aristoteles felsefesinin uzlaştırılması amacı güden bir sistemi ifade etmektedir. Ancak Rashdall da Renan ile benzer şekilde Brabantlı Siger ve Dacialı Boethius'tan bahsetmez.⁷¹

Pierre Mandonnet (ö. 1936) ise Ernest Renan'ın koyduğu çizgiyi takip ederek, İbn Rüşdcülük kavramını yeniden şekillendirir. Nitekim *Siger de Brabant Et l'averroisme latin au XIIIme siècle* adlı Brabantlı Siger üzerine müstakil çalışmasında Mandonnet, 13. yüzyıldaki İbn Rüşdcülüğün, Brabantlı Siger ve diğerlerinin ortaya koyduğu şekliyle Aristoteles'in İbn Rüşdcü yorumu olduğunu net bir biçimde belirtir. Bu çalışma 13. yüzyıl İbn Rüşdcülüğü için önceki çalışmalardan çok daha sağlam temele oturduğundan önemlidir. Dahası Mandonnet, pek çok yerde bu düşünürlerin görüşlerini Aristotelesçi-İbn Rüşdcü (*Aristotélico-Averroïste*) bir çizgi olarak tanımlar. Ona göre Albertus Magnus ve Thomas Aquinas bir Hristiyan Aristotelesçiliği kurma çabasıdayken Brabantlı Siger, Hristiyan vahyinin ve Kilise'nin öğretilerini öncelemeden Aristoteles'i İbn Rüşd tarzında yorumlayan saf felsefî Aristotelesçiliği (*le pur aristotélisme philosophique*) savunmuştur. Bu nedenle Brabantlı Siger Latin İbn Rüşdcülüğünün kurucusu konumundadır.⁷² Mandonnet'in öne sürdüğü bu analizin bazı itirazlar dışında genel kabul gören bir açıklama olduğunu belirtmek gerekir.

Radikal Aristotelesçilik adlandırması ise 20. yüzyılın önemli felsefe tarihçilerinden biri olan Fernand van Steenberghen (ö. 1993)'e aittir. O, Jandunlu John zamanından itibaren bir İbn Rüşdcülüğünden bahsedilmesini mümkün görse de Renan ve Mandonnet'in öne sürdüğü gibi 13. yüzyılda Latin İbn Rüşdcülüğünün olmadığını ifade eder.⁷³ Nitekim Steenberghen 13.

⁷¹ Daha fazla bilgi için bk. Hasting Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Clarendon Press, Oxford 1895; Rashdall ayrıca Paris'tekinden farklı olarak İbn Rüşdcülüğün İtalya'da gelişen şekli için dikkat çekici bir şekilde *Averroistic Aristotle* ifadesini kullanmıştır. İtalya'daki okullar için İbn Rüşd'ün bir yorumcudan çok daha fazlası olduğunu ifade eden Rashdall, onun sadece Aristoteles'in kendisinin değil, neredeyse Albertus Magnus ve Thomas Aquinas'ın Aristoteles'inin de yerini aldığını belirtmektedir. Bk. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, c. I, s. 262-265, 362-363.

⁷² Daha fazla bilgi için bk. Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant Et l'averroisme latin au XIIIme siècle*, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, Louvain 1911.

⁷³ Bu yüzyılda Mandonnet'in Latin İbn Rüşdcülüğü olarak adlandırdığı akımın ilk kınanmasının 1270 yılına ait olduğunu ifade eden Steenberghen, iddia edildiği gibi bu tarihten çok önceye gidemeyeceğini belirtir. Nitekim ona göre 13. yüzyılın başında, birkaç heterodoks eğilimin 1210'da Paris Konsilinin ve 1215'te papalık elçisinin müdahalesini getirecek kadar kışkırtıcı olduğu bilinirken ilâhî inayetin, insanın özgürlüğünün ve sorumluluğunun ve insan nefsinin ölümsüzlüğünün inkârı gibi sapkınlık olarak nitelenen görüşlerin Renan'a göre kırk yıl boyunca, Mandonnet'ye göre ise yaklaşık yirmi yıl boyunca, dini otoriteleri uyandırmadan savunulup öğretilmesi mümkün değildir. Fernand van Steenberghen, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Nelson, Edinburgh 1955, s. 77.

yüzyıldaki felsefî eğilimleri Aristotelesçilik üzerinden okumakta ve buna Latin Aristotelesçiliği demektedir. On üçüncü yüzyılın ilk yarısındaki Aristotelesçilik eklektik ve Yeni Platoncu bir haldeyken yüzyılın ortalarına doğru Bonaventura, Albertus Magnus ve Thomas Aquinas'ın çalışmalarıyla daha katı ve sistematik bir şekil almaya başlamıştır. On üçüncü yüzyıl boyunca Aristotelesçiliğin giderek büyümesi Paris Üniversitesi Sanatlar Fakültesindeki felsefî bir hareketin giderek daha bağımsız, rasyonalist ve cüretkâr hale gelmesine neden olarak Hristiyanlığa karşı bir tehdit unsuru oluşturmuştur. Steenberghen bu tehdidi rasyonalist olduğu için heterodoks olan yani Hristiyan ortodoksluğuna hassasiyet göstermekten uzak, bağımsız bir Aristotelesçilik olarak nitelemektedir.⁷⁴ Steenberghen'in şu ifadeleri bu açıdan önemlidir:

Dolayısıyla tüm tarihsel kaynaklar bizi aynı sonuca yönlendirmektedir: Siger ve grubunun benimsediği tutumun tipik özelliği, çağdaşlarının onlarda gördüğü ve her şeyden önce onları kınadığı şey, bir tür felsefî rasyonalizm, felsefeye aşırı bir bağlılık ve heterodoks olacak kadar radikal bir Aristotelesçilik idi.⁷⁵

Steenberghen'e göre Brabantlı Siger ve Dacialı Boethius gibi filozoflar İbn Rüşd'ü olmaktan öte bir yönüyle radikal Aristotelesçidirler çünkü onlar Aristoteles'in sözlerinin gerçek anlamını aramışlardır. Diğer bir yönden ise heterodoks Aristotelesçilerdir çünkü savundukları teori Hristiyan inancına aykırıdır. Bununla birlikte Steenberghen 13. yüzyılın ortalarından itibaren düşünürlerin Aristoteles'in zor metinlerini çalışırken İbn Rüşd'ün şerhlerini kullandıklarını, inançla ilgili olmayan konularda sıklıkla onun yorumlarını benimsediklerini belirtir. Bunu sadece Latin İbn Rüşdcüleri olarak tanımlanan kişilerin değil Albertus Magnus ve Thomas Aquinas gibi teologların da yaptıklarını vurgular. Steenberghen, o dönemde bu düşünürlerin hiçbirinin ve özellikle de Brabantlı Siger'in İbn Rüşd'e bağlanma ya da onun felsefesinin tamamını benimseme arzusu göstermediğini savunur. Nitekim ona göre İbn Rüşd, Brabantlı Siger'in yazılarında yalnızca ikincil kaynak konumundadır.⁷⁶

Adı geçen araştırmacıların ortaya koydukları çerçeve içerisinde modern dönem çalışmalarında İbn Rüşdcülük (ya da Latin İbn Rüşdcülüğü) ve radikal/heterodoks Aristotelesçilik olmak üzere iki farklı kullanımın öne çıktığı görülmektedir. Çeşitli sorunlardan dolayı 1990'lı yıllardan itibaren Batı dillerindeki literatür tarandığında araştırmacıların 13. yüzyıldaki mezkûr grubu nitelerken kullandıkları kavram başlık düzeyinde İbn Rüşdcülük olsa da genellikle iki adlandırmaya da atıf yaptıkları görülmektedir.⁷⁷ Bazı araştırmacılar ise

⁷⁴ Steenberghen, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, s. 76-81.

⁷⁵ Steenberghen, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, s. 81.

⁷⁶ Daha fazla bilgi için Steenberghen, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, s. 75-93.

⁷⁷ Peter Adamson, *Medieval Philosophy: a history of philosophy without any gaps*, Oxford University Press, Oxford 2019, c. IV, s. 290-296; Hans Thijssen, "Condemnation of 1277", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018; Fakhry, *Averroes*, s. 134-138.

doğrudan Steenberghen'in önerisini tercih etmektedir.⁷⁸ Renan'ın somut bir veriye dayanmadan 13. yüzyıl İbn Rüşdcülüğü şeklinde bir efsane ya da hayalet yarattığını ve bunun da yapılan çalışmalar ile birlikte yavaş yavaş kaybolduğunu belirtenler de bulunmaktadır.⁷⁹ Önceki dönemde örneğin Étienne Gilson (ö. 1978)⁸⁰, Alain de Libera⁸¹ gibi Orta Çağ felsefe tarihçileri İbn Rüşdcülük kavramını bilinçli bir şekilde kullanmışlardı. Türkçe yapılmış çalışmaların ekseriyeti de halen özellikle Latin İbn Rüşdcülüğü kavramını tercih etmektedir.⁸² Ancak Türkçe yapılan bu çalışmaların neredeyse hiçbirinde kavramsal bir inceleme yapılmadığından dolayı literatürdeki yaygın kullanımın tercih edildiği anlaşılmaktadır. Adlandırma konusundaki tartışmalar bir tarafa bırakılırsa o dönemdeki düşünürlerin hangi görüşe yakın oldukları fark etmeksizin İbn Rüşd'ün şerhlerini kullandıkları ve onun üzerinden derslerinde tartışmalar yürüttükleri genel olarak kabul edilmektedir.

Sonuç olarak hangi adlandırma kullanılırsa kullanılsın 13. yüzyılda felsefenin epistemolojik statüsünün bilincinde olan ve onu hiç çekinmeden yöntemsal olarak vahiyden ayıran farklı bir grubun olduğunun tespitini yapmak gerekir. Bununla birlikte, yapılan çalışmalar ve araştırmacıların öne sürdüğü görüşler de göz önüne alınarak bu grubu tanımlamak için kullanılan adlandırmaların uygun olup olmadığı hususunda şu çıkarımlar yapılabilir:

1. İbn Rüşdcülük, çağdaşları tarafından kullanılan bir kavram olması nedeniyle tarihsel olarak uygun bir adlandırmadır.
2. İbn Rüşdcülük, nitelediği grubun homojen olmaması ve her zaman İbn Rüşd'ün görüşleri ile uyuşmaması nedeniyle yanıltıcı veya eksik bir adlandırmadır.
3. Radikal Aristotelesçilik, nitelediği grubun görüşlerinin Hristiyanlık inancı ile çatışsa dahi temelde Aristoteles'in görüşlerine sadık kaldığının varsayılması durumunda doğru bir adlandırmadır.
4. Radikal Aristotelesçilik, İbn Rüşd'ün şerhlerinin nitelediği grup üzerinde Aristoteles'i anlamaya ve yorumlamaya olan etkisini gizlediği için yanıltıcı veya eksik bir adlandırmadır.

⁷⁸ John F. Wippel, "The Parisian Condemnations of 1270 and 1277", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. Jorge J. E. Gracia - Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, Malden, MA 2002, s. 66.

⁷⁹ Bu konu ile ilgili bir değerlendirme için bk. Marenbon, "Ernest Renan and Averroism", s. 273-283.

⁸⁰ Étienne Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*, çev. Ayşe Meral, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2021, s. 690-715.

⁸¹ Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 507-511, 543-551; Alain de Libera'nın da kullandığı "İlk İbn Rüşdcülük" kavramının bir eleştirisi için bk. Carlos B. Bazán, "Was There Ever a „First Averroism“?", *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, ed. Jan A. Aertsen - Andreas Speer, De Gruyter, Berlin-New York 2000, s. 31-67.

⁸² Bekir Karlığa, "Doğu-Batı Düşüncelerinde 13. Yüzyıl Dönüşümü", *Doğu Batı*, 33 (2005), s. 155-168; Süleyman Dönmez, "Doğu-Batı Etkileşiminde Ayıran Değil Birleştiren Bir Filozof: İbn Rüşd", *İbn Rüşd: Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, Asitan, Sivas 2009), c. II, s. 119-134; Şenol Korkut, "Latin İbn Rüşdcülüğü, Reddiyeler ve Yasaklamalar", *İslam Araştırmaları*, 4/1 (2011), s. 83-114; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*.

Yukarıda verilen dört madde incelendiğinde radikal Aristotelesçilik ifadesinin İbn Rüşdcülükten daha az uygun olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Zira Orta Çağ felsefe tarihinde herhangi bir kişi Steenberghen'in tanımlamasına göre dahi dine karşı felsefeye açtığı alan nispetinde radikal Aristotelesçi olarak nitelendirilebilir. Eğer söz konusu grubu dönemindeki düşünce akımlarından bir şekilde ayırmak gerekliyse bu ayırmada İbn Rüşd'ün etkisinin yadsınamayacağı açıktır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün etkisini bir kenara bırakarak sadece Aristotelesçilik üzerinden yapılacak bir tanımlama eksik ve hatalı olacaktır. O nedenle her iki adlandırmanın kullanımında temelde bir sorun olmamakla birlikte 13. yüzyılda Paris'te ortaya çıkan filozofları çağdaşlarının da ifadesiyle İbn Rüşdcü olarak adlandırmak radikal Aristotelesçilik adlandırmasına nispeten daha uygun gözükmemektedir. Bu iki kavrama karşın pek tercih edilmemiş gözükse İbn Rüşdcü Aristotelesçilik kavramı ise Aristoteles'i İbn Rüşd şerhleri bağlamında okumak anlamında daha kapsayıcı durmaktadır. Ancak buradaki meselenin asıl olarak düşünürlerin görüşleri bağlamında ilerlediğinden hatalıdır. Nitekim aynı ekol içinde zikredilen kişilerin aynı görüşleri paylaşmamaları bir kenara, o ekole atfedilen görüşlerle çatışma içinde olmalarından kaynaklanmaktadır. Buna verilebilecek en doğru örnek bizzat İbn Rüşd'ün İslâm felsefesi geleneğinde Meşşâî ekole mensup olarak verilmesine karşın aynı ekolde gösterilen Fârâbî ve İbn Sînâ ile olan görüş ayrılıklarıdır.⁸³

Sonuç olarak adlandırma konusunda daha farklı düşünülebileceğinin altı çizilmelidir. İlk olarak literatürdeki kavramlardan birini doğru kabul etme zorunluluğu bulunmadığından ve yeni bir kavram üretmenin de her halükârda nitelemede eksiklik oluşturacağı anlaşıldığından zikredilen eksikliğine rağmen tarihsel bir karşılığı olması nedeniyle İbn Rüşdcülük adlandırması tercih edilebilir. Ancak bu adlandırma kendi döneminin çeşitli siyasi, dinî ve sosyal gelişmeleri ile yakından ilgilidir ve semantiği açısından heretik bir anlam içeriğine sahiptir. Güncel literatürdeki karşılığı bakımından ise İbn Rüşdcülük belli görüşler ile irtibat kurmuş ve benimsemiş kişileri ifade etmesi bakımından ele alınmamalıdır. Zira İbn Rüşdcülüğün en önemli belirtisi olarak gösterilen aklın birliği tezi Dacialı Boethius'ta görülmemektedir. Dahası Siger de sonraki dönem eserlerinde bu görüşe itirazda bulunmuştur. Âlemin ezeliliği tezi ise İbn Rüşd'ün ele aldığı şekliyle ne Brabantlı Siger'de ne de Dacialı Boethius'ta bulunur. Hatta bu konuda onlar Thomas Aquinas ile benzer bir tutum sergilemişlerdir. Bu nedenle İbn Rüşd'ün 13. yüzyıla etkisi bakımından İbn Rüşdcülük belli görüşleri kapsamından öte bir yöntem meselesi olarak görülmelidir. Nitekim bu yöntem en

⁸³ Aristoteles'e nispetle adını alan ekol içindeki filozofların temel problemlerde dahi birbirlerinden farklı düşündükleri hususunda bk. Mahmut Kaya, "Meşşâîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2004, c. XXIX, s. 393-396.

temelde felsefe ve teolojinin bağımsız alanlar olduğunu göstermeye yönelik bir girişimi ifade etmektedir.

1.3.2. İbn Rüşdcü Tezler

On üçüncü yüzyılın son yarısında Hristiyan inancı ile uyuşmayan bazı felsefî görüşlerin olduğu gerekçesiyle bir tartışma ortamı olmuştur. Bu tartışmaların odağında olan tezler her yönden Orta Çağ'ın en sorunlu ve ihtilaflı konuları kapsamına girmektedir. Ancak bu dönemde, diğerlerine nazaran en ciddi yaptırımlara kendilerine atfedilen bazı tezler nedeniyle İbn Rüşdcüler uğraşmıştır. Nitekim 1270 Paris Kınaması'nın hedefindekilerinin İbn Rüşdcüler olduğu 1277'teki kınamada adı geçen *studentes in artibus*'un, açıkça belirtilmemiş olmasına rağmen, yine İbn Rüşdcüler olduğu kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra ikinci kınamadaki 219 maddenin Aristoteles felsefesini de kapsayacak şekilde genişlediği görülmektedir. İlk kınama ile tüm insanlara ait tek bir akıl olduğu, âlemin ezeliliği, özgür iradenin ve ilâhî inayetin reddi, Tanrı'nın cüzileri bilmediği gibi görüşlerin İbn Rüşdcülere atfedildiği anlaşılmaktadır.⁸⁴ 1277'de ise hem bu görüşler tekrar edilmiş hem de mutluluğa bu dünyada ulaşılabileceği ve çifte hakikat gibi yeni görüşler eklenerek genişletilmiştir.

Ernest Renan'ın bu konuları vurgulayarak sonraki araştırmacıların gündemini belirlediği söylenebilir. Zira o, İbn Rüşd'ün düşüncesini muhaliflerinin nezdinde inanca aykırı olan iki tez ile tanımlayarak İbn Rüşdcülüğü temellendirmiştir. Bunlar maddenin ezeliliği ve aklın birliği teorisidir. Bu görüşlerin muhtemel sonuçları arasında ise bazıları yukarıda belirtildiği üzere âlemin ezeliliği, ölümden sonra bireysel nefsin ebediliğinin inkârı ve teolojik hakikatler ile felsefî hakikatlerin farklı sonuçlar gösterebileceği (çifte hakikat) görüşü de yer almaktadır. Araştırmacıların ilgisi İbn Rüşd geleneğinin diğer kısımlarından ziyade Renan'ın altığını çizdiği bu konular üzerine olmuştur.⁸⁵

Steenberghen ve bazı diğer araştırmacıların çalışmalarına bakıldığında onlar, İbn Rüşdcü ya da radikal Aristotelesçi olanları sadece aklın birliği fikrini destekleyenlerde aramak gerektiğini ileri sürerler. Hatta Steenberghen, *Averroistae* ifadesinin daha geniş bir şekilde anlaşılmasını sağlayacak hiçbir 13. yüzyıl metnini bilmediğini belirtir.⁸⁶ Hasse ise bir dizi teoriden hareketle İbn Rüşdcülüğü tanımlarken tarihsel olarak geçerli iki kullanımına dikkat çeker. Bunlardan ilki bir taraftar hareketini tanımlamak diğer ise İbn Rüşd uzmanlığına atıfta

⁸⁴ Mandonnet, *Siger de Brabant Et l'averroisme latin au XIIIe siècle*, c. I, s. 112.

⁸⁵ Craig Martin, "Rethinking Renaissance Averroism", *Intellectual History Review*, 17/1 (2007), s. 6.

⁸⁶ Fernand van Steenberghen, *Aristotle in the West: The Origins of Latin Aristotelianism*, çev. Leonard Johnston, E. Nauwelaerts, Louvain 1955, s. 205; Steenberghen, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, s. 82-84.

bulunmaktadır.⁸⁷ Buna göre 13. yüzyılda İbn Rüşdcülerin savunduğu ya da onlara atfedilen ve ağırlıklı olarak psikoloji, doğa felsefesi, metafizik, teoloji gibi konular ile ilgili olmak üzere aklın birliği, âlemin ezeliliği, dünyevî mutluluk, çifte hakikat şeklinde temelde dört ana başlık öne çıkmaktadır.

Orta Çağ'dan Rönesans'a, İbn Rüşdcülük denildiğinde en öne çıkan tez muhtemelen aklın birliği tezidir. Zira İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük karşıtı ilk eserler daha önce de zikredildiği üzere aklın birliği hakkında Albertus Magnus ve Thomas Aquinas tarafından kaleme alınmıştır. Tüm insanlar için ortak bir akıl olduğunu ileri süren bu tez 1270'teki kınamanın ilk maddesinde yer alır. Düşünürlerin sadece bu görüşü benimsemiş olmaları dahi onları İbn Rüşdcü olarak nitelendirmek için yeterli görülmüştür. O nedenle aklın birliği görüşü İbn Rüşdcülüğün anahtar tezi konumdadır denilirse yanlış olmayacaktır.⁸⁸ İbn Rüşd'ün etkisinin mantık, doğa felsefesi ve metafizik yerine sadece ya da onlardan daha fazla aklın birliği üzerine olması sorunlu bir yaklaşım olsa da İbn Rüşd'ün heretik olduğuna dair yaygın kanaati büyük ölçüde etkilemesi ve İbn Rüşd ile onun takipçilerine karşı yürütülen tartışmaların başlıca nedeni olması bakımından en bilinen ve en kötü şöhretli tez olduğu doğrudur.⁸⁹ Bazen literatürde *monopsizizm* olarak da adlandırıldığı görülmekle birlikte aklın birliği tezi doğrudan nefisle değil onun aklî yönü ilgili olduğundan bu terime temkinli yaklaşan araştırmacıların bulunduğunu belirtmek gerekir. Bu şekilde düşünüldüğünde doğru kavramın *mononousizm* olması beklenir.

Orta Çağ'da gerek İslâm gerekse Hristiyan düşünürleri arasında tartışılan önemli konulardan biri de âlemin kıdemi meselesi üzerinedir. Onun hâdis mi yoksa ezelî mi olduğu sorusuna verilen cevaplar ve bunların yol açtığı başka problemler sonucunda ilerleyen tartışmalar 13. yüzyılda da devam etmiştir. Her ne kadar ana fikir olarak aynı olsa da Brabantlı Siger ve Dacalı Boethius'un meseleye birbirlerinden farklı yaklaştıkları görülür ve dahası İbn Rüşd ile benzer görüş sergilediklerini de söylemek zordur. Nitekim bu konuda aklın birliğinin aksine onların Thomas Aquinas ile aynı görüşü paylaştıkları söylenebilir. Tartışmanın seyri ezelî ya da hâdis âlemin kanıtlanabilir olup olmadığı üzerinden ilerlemiştir. Argümanların geliştirilmesinde çeşitli şekillerde İbn Rüşd'ün şerhlerine başvurdıkları görülse de özellikle İbn Meymûn'un bu konudaki görüşlerinin benimsendiğini söylemek gerekir.

Yukarıda verilen iki madde yani aklın birliği ve âlemin ezeliliği meseleleri İbn Rüşdcülüğü mahkûm eden 1270 yılındaki Paris Kınaması'nın doğrudan konusudur. Ancak anlaşılan o ki takip eden yıllarda İbn Rüşdcü filozofların benimsediği ya da onlara atfedilen

⁸⁷ Dag Nikolaus Hasse, *Success and Suppression: Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance*, Harvard University Press, Cambridge-London 2016, s. 190.

⁸⁸ Hasse, "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West"; Hasse, "*Averroica secta*".

⁸⁹ Hasse, *Success and Suppression*, s. 191.

başka görüşler de ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri felsefî yaşamdan daha iyi bir yaşamın olmadığını ve mutluluğa bu dünyada ulaşılabileceğini öne sürer. Bilindiği üzere Hristiyan inancına göre nihai mutluluğa sadece ölümden sonraki hayatta erişilmektedir. Bu nedenle 1277'deki kınamanın bazı maddeleri dünyevî mutluluğa konu olan görüşleri de mahkûm etmiştir. Mezkûr görüşlerin en önemli referansı İslâm filozoflarının metinleri olmalıdır. Zira faal akıl ile ittisal etmek suretiyle nihaî mutluluğa bu dünyada iken ulaşılabileceği Fârâbî'den İbn Tufeyl'e kadar dile getirilmiş bir görüştür. Bu görüş vahye ve ölümden sonra bir yaşama gerek duyulmadan insanların nihaî mutluluğa ulaşabilmeleri bağlamında doğal bir ahlaka kapı aralar görünmektedir. Nitekim Brabantlı Siger ve Dacialı Boethius'un bu yöndeki benzer görüşleri çeşitli eserlerinde zikredilmektedir.

1277 Paris Kınaması ile ortaya çıkan bir başka görüş ise çifte hakikat olarak bilinen teoridir. Felsefe-din ya da akıl-vahiy ilişkisi ile ilgili konuyu doğrudan ilgilendiren bu teori kınamanın giriş kısmında geçmektedir. Bu ifadenin sorunlu olduğunu söylemek gerekir çünkü ne İbn Rüşd ne de İbn Rüşdcüler doğrudan böyle bir iddiada bulunmuşlardır. Bu, daha doğru bir tabirle ancak felsefenin bağımsız bir statüye sahip olduğu şeklindeki bir görüş olarak düzeltilbilir. Zira İbn Rüşdcülüğün diğer ekollerden ayrılan metodolojik tutumu bir anlamda felsefeye tanınan söz konusu epistemolojik statü ile alakalıdır. Nitekim bütün problemin esas kaynağı Aristoteles felsefesinin Hristiyan inancı ile nasıl uzlaştırılacağıdır. Bu İslâm filozoflarının yüzleştiği sorunun bir devamı olarak 13. yüzyıl skolastiğinde de görülmektedir. İlginç olan husus ise diğer tezlerden daha çok İbn Rüşd'ün felsefe-din ilişkisini konu edinen eserlerinin o dönemde Latinceye henüz çevrilmemiş olmasıdır.

İbn Rüşd felsefe ile dinin birbirini tamamladığını belirtirken onların epistemolojik olarak sınırlarını ayırarak farklı alanlar olduğunu tespit etmiştir. Gordon Leff de İbn Rüşd'ün 13. yüzyıla olan en önemli katkılardan biri olarak onun akıl ile vahyin alanlarını sınırlandırmaya çalışması olarak görür.⁹⁰ Bu, çifte hakikat olarak bilinen teorinin tanımına uymamaktadır çünkü İbn Rüşd, felsefe ile dinin farklı yöntemler kullansalar da aynı hakikate ulaştıracağını düşünür. Söz konusu eserler çevrilmemiş olmasına karşın görüşleri Paris Üniversitesinin çevresinde dillendirilmiş olması, daha önce de belirtildiği üzere birden çok dil bilen kimselerin mevcut olduğu bir ortamda, oldukça muhtemeldir. Bununla birlikte Ramón Martí (ö. 1285) ve Ramón Llull gibi az sayıda Hristiyan düşünürün Arapça öğrendiği ve Latince eserler yazarken Arapça kaynaklardan yararlandıkları bilinmektedir.⁹¹ Ancak bu görüşlerin nasıl aksettirildiği ile ilgili bir çıkarım yapmak zor olsa da muhatapları tarafından abartılı bir şekilde ele alındığı aşîkardır.

⁹⁰ Gordon Leff, *Medieval Thought: St. Augustine to Ockham*, Penguin Books, Baltimore, MD 1968, s. 156.

⁹¹ Hasse, "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West".

Birçok sorunun yanı sıra felsefe-din ilişkisi konusunun özellikle Thomas Aquinas gibi Dominiken tarikatına bağlı teologlar tarafından İbn Rüşd'ün görüşleri dikkate alınarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Renan İbn Rüşdcülüğün en ciddi muhalifi olarak gösterdiği Thomas Aquinas'ın aynı zamanda neredeyse her şeyini İbn Rüşd'e borçlu olduğunu ifade etmektedir.⁹² Bu abartılı bir ifade olsa da İbn Rüşd'ün etkisini o dönemde sadece İbn Rüşdcü ya da radikal Aristotelesçi olarak tanımlanan kişilerde aramak eksik bir yaklaşım olacaktır. Bu nedenle İbn Rüşdcülük belli görüşlere bağlı olan kimseleri değil bir yöntemi ifade etmesi bakımından ele alınmalıdır. İbn Rüşd en temelde bir şârih olarak 13. yüzyılın ikinci yarısına her düzeyden filozofu ve teoloğu etkileyecek şekilde sirayet etmiştir.

On üçüncü yüzyılın ikinci yarısı ile sınırlanırsa İbn Rüşdcülük özelinde tartışılan görüşlerin incelenmesi için eldeki en önemli veriler kuşkusuz dönemin düşünürlerinin yazdığı metinlerdir. Ancak bu metinler haricinde en çarpıcı olanı ise 1270 ve 1277 Paris kınamalarıdır çünkü bu kınamalarda doğrudan ilgili tezlere atıf olduğundan İbn Rüşdcülüğün hangi görüşler ile tanındığı ortaya çıkmaktadır. Nitekim üçüncü bölümde düşünürlerin görüşleri tartışılırken bu kınamalarda geçen ve özellikle kaynağı tespit edilebilen tezler referans noktası olarak kullanılacaktır.

1.4. İbn Rüşdcülük Karşıtı Yaklaşımlar

İbn Rüşdcülük karşısında şekillenen iki ana grup Katolik Kilisesi'ne bağlı, aynı zamanda dilenci tarikatlar (*ordines mendicantes*) olarak bilinen Fransisken ve Dominiken tarikatlarına mensup hocalardan oluşmaktadırlar. İsimlerini Latince *mendicare* mastarından alan bu tarikatlar papa III. Innocentius (ö. 1216)'un onayı ile 13. yüzyılın başlarında faaliyete geçmişlerdir. Bu iki tarikatın Paris Üniversitesi'ne girişleri esas olarak seküler üniversite hocalarından sonradır. Zira 12. yüzyılın sonundan itibaren Avrupa'nın çeşitli şehirlerinde ortaya çıkan üniversiteler manastır okullarından farklı olarak seküler sınıfın talebine karşılık veren birlikleri ifade etmekteydi. Nitekim söz konusu tarikatlar kuruluşlarını müteakiben önceki tarikatlardan farklı olarak üniversite yapılanmasında, skolastik düşüncede ve dolayısıyla Avrupa'nın entelektüel ilerleyişinde etkin bir rol oynamışlardır.⁹³

Assisili Francesco (ö. 1224) tarafından kurulan Fransisken tarikatı Hz. İsa'nın yoksul yaşantısını yaymayı amaçlamış, mal-mülk edinmemiş ve hatta dilenerek yaşamlarını sürdürmeye çalışmışlardır. Bu durum ilk başlarda sıradan dindarları etkilemiş olsa da sonraları

⁹² Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, s. 174.

⁹³ James G. Clark, "Monks and the Universities, c. 1200–1500", *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, ed. Alison I. Beach - Isabelle Cochelin, Cambridge University Press, Cambridge 2020, s. 1074-1075, 1088-1091.

nüfuz sahibi ve eğitimli kişileri de kendisine çekmiştir. Oxford, Paris, Köln, Bonn gibi Avrupa'daki önemli şehirlerde kendi merkezlerini kurmuş ve buralardan Halesli Alexander (ö. 1245), Bonaventura, John Pecham, John Duns Scotus (1308), Ockhamlı William (ö. 1347) gibi çok önemli teologlar çıkarmıştır. Dominiken tarikatı ise Domingo de Guzman (ö. 1221) tarafından kurulmuş olan bir başka bir tarikattır. Fransiskanlar ile aynı dönemlerde ortaya çıkan Domikenler de tıpkı onlar gibi mütevazı bir yaşamı tercih etmişlerdir. Yeni Ahit'te tasvir edilen havariler örnek alınarak seyahat halinde vaaz vermişler, yoksulluğu benimsemişler ve insanların hem fiziksel hem de ruhsal ihtiyaçlarına hizmet etmeyi amaçlamışlardır. Kısa sürede oldukça etkili olan Dominikenlere mensup Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Robert Kilwardby (ö. 1279), Meister Eckhart (ö. 1328) gibi önemli teologlar bulunmaktadır. Her iki tarikat da ilk dönemlerinde gösterdikleri benzerliklerin yanı sıra eski tarikatlara nazaran farklı bir tutum sergilediklerini söylemek mümkündür. En önemlisi 13. yüzyıl için mevcut felsefi ve teolojik sorunlara temelde Hristiyan dinine uygun çözümler üretme çabası içinde bir siyaset yürütmüşlerdir.⁹⁴

Orta Çağ'ın erken dönemlerinden itibaren Hristiyan teolojisinin ana çizgisi Platon temelinde yükselen Augustinus'un eserleri üzerinde ilerlemiştir. Uzun bir süre belirli kalıplar içinde olan Latin dünyası 12. yüzyılda yaşanan yoğun çeviri faaliyetlerinin oluşturduğu ortama dayanan farklı tesirlere maruz kalmıştır. Pek çok eserin yanı sıra özellikle Yeni Platoncu görüşlerin daha ağır bastığı İbn Sînâ'nın etkisi 12. yüzyıl sonlarından itibaren görülmeye başlamıştır. Bu esasında Aristoteles felsefesine doğru ılımlı bir geçişin ilk adımı olarak önemlidir. Nitekim İbn Rüşd'ün şerhlerinin çevrilmesi ile Aristoteles felsefesinden Yeni Platoncu unsurlar arındırılmış Latin düşünürlerin önüne bir anlamıyla salt Aristoteles felsefesi sunulmuştur.

Dini pratik olarak benzer bir tutum gösteren bu tarikatlar felsefi ve teolojik duruşları bakımından farklı yönlerde ilerlemişlerdir. Fransiskanlar bu dönemde Aristoteles ve İbn Rüşd'e karşı en muhafazakâr konumda durmaktadırlar. Zira Fransiskanların önemli bir temsilci olan Bonaventura hakikatin tek kaynağının vahiy olduğu ve bilgiye ancak aydınlanma yoluyla ulaşılabileceğini savunmuştur. Böylece felsefe, hiçbir şekilde bağımsız bir bilgi alanı olmayan

⁹⁴ Diğer manastır tarikatlarından farklı olarak dilenci tarikatlar, mülk edinmekten kaçınarak bireysel yoksulluk üzerine bir hayat tercih etmişlerdir. 1215'teki IV. Lateran Konsilinde papazlık hizmetinde aksayan sorunlara bir çözüm olması için her kilisede ücretsiz gramer eğitimi, her bölgede vaaz verecek ve büyük şehirlerde bulunan kiliselerde teoloji öğretecek bir kadronun oluşturulmasını istemişti. Nitekim dilenci tarikatlara mensup rahipler de gezgin bir yaşamı tercih ederek manastırlardan kaçındıkları için bu ihtiyacın giderilmesinde önemli rol oynamışlardır. Böylece sıradan halkın heretik akımlara kapılmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır. Dilenci tarikatlar hakkında daha fazla bilgi için bk. André Vauchez, "The religious Order", *The New Cambridge Medieval History*, ed. David Abulafia, Cambridge University Press, Cambridge 1999, c. V, s. 220-255; Frank K. Flinn, *Encyclopedia of Catholicism*, Facts on File, New York 2007, s. 449-450.

ancak gerektirdiği ölçüde ikincil bir bilgi alanı olarak teolojiye hizmet edecek bir araç hüviyetinde görülmüştür. Nitekim Paris Üniversitesinde artan seküler eğilimlerin üzerine 1267 yılında bir dizi vaaz veren Bonaventure daha önce bahsedilen bazı İbn Rüşdcü tezlere karşı mücadelesini ortaya koymuştur.⁹⁵

Fransiskanlere göre daha felsefeye yakın olarak kabul edilen Dominikenler Aristoteles ve onun İbn Rüşd tarafından yorumlanmasına yönelik ılımlı bir yaklaşımı benimsemişlerdir. En önemli temsilcileri olan Albertus Magnus ve Thomas Aquinas'ın düşüncelerinden hareketle bu çıkarım rahatlıkla yapılabilir. Düşünürlerin Aristoteles'e yaklaşımları belli açılardan farklılık arz etse de genel olarak bakıldığında bu çizgide Aristotelesçiliğin İbn Sînâcı yorumunun ağırlıkta olduğu görülür. Daha önce belirtildiği üzere İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülüğe karşı yazdıkları eserleri ve dine yönelik olan bakış açıları birlikte değerlendirildiğinde onların Fransiskanlerden ayrı tutulması gerektiği anlaşılmaktadır.⁹⁶ İki tarikat, zaman içerisinde birbirlerinden farklılaşarak Fransiskanler Augustinusçu, Domikenler ise Aristotelesçi olarak kabul edilmişlerdir.⁹⁷

İbn Rüşdcülerin ortaya çıkışı ise 1260-1265 yıllarına tekabül etmektedir. İbn Rüşdcüler Paris Üniversitesinin Sanatlar Fakültesinin üyeleri arasında bulunan Hristiyan inancıyla olan uyuma bakmaksızın sadece felsefe yapmaya girişerek, bir disiplin olarak felsefenin yönteminin ve konusunun teolojiden farklı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Felsefeye olan yakınlıkları ve görünürde dine olan mesafeleri onları oldukça radikal bir konuma doğru itmiştir. Doğal olarak hem Fransiskan hem de Dominiken teologların tepkisini çekmiş ve çeşitli şekillerde eleştirilmişlerdir. Bonaventura'nın 1267'deki vaazları, 1270'te Thomas Aquinas'ın mezkûr eseri ve Paris kınamaları İbn Rüşdcülüğe karşı kısa sürede gösterilen ciddi tepkilerdir.

Tıpkı İbn Rüşdcüleri tanımlamak için kullanılan muhtelif kavramlar gibi diğer temel iki anlayışın genel çizgileri farklı şekillerde adlandırılmıştır. Ancak bunların hiçbiri İbn Rüşdcülerde olduğu gibi çetrefilli ve spekülâtif değildir. Kökenleri Augustinus'a ve daha geriye Platon'a kadar dahi uzanan Orta Çağ'ın geleneksel mirasını Platoncu-Augustinusçu bir gelenek olarak tasvir eden Mandonnet'e göre Fransiskanler bu geleneği birtakım farklılıklarla sürdürmüşlerdir. Bu farklılık az da olsa Aristoteles'in 13. yüzyıldaki etkisidir. Kimi araştırmacılar bu eğilimi Aristotelesçi nüvelerden dolayı Yeni Augustinusçuluk olarak adlandırmaktadır.⁹⁸ Aristoteles'in eserlerinin dolaşıma girmesiyle bu yüzyıl daha önce olmayan eğilimlerin ortaya çıktığı bir dönem olarak görülmektedir. Dominikenler ise iki büyük

⁹⁵ Pilar Herráiz Oliva, "Towards a New Methodology for Natural Philosophy: Latin Averroism Revisited", *Mediterranea. International Journal on the Transfer of Knowledge*, 6 (2021), s. 134-135.

⁹⁶ Herráiz Oliva, "Towards a New Methodology for Natural Philosophy", s. 136-137.

⁹⁷ Leff, *Medieval Thought*, s. 170-171.

⁹⁸ Piché, *La Condamnation Parisienne de 1277*, s. 169-170.

teoloğuna atıfla bir Albertçi-Thomistçi olarak tanımlanırken Mandonnet, onların bir Hristiyan Aristotelesçiliği (*l'aristotélisme chrétien*) tesis ettiğini öne sürmektedir. Ayrıca o, Dominikenlerin görüşlerinin genel olarak Aristoteles'e karşı ılımlı yaklaşımı ve bunun neticesinde Augustinusçuluğa olan mesafesiyle şekillendiğini belirtir.⁹⁹ Roland Hissette (ö. 2022) ise yukarıdaki ifadelerle uygun bir biçimde Fransiskanları muhafazakâr teologlar (*les théologiens conservateurs*), Dominikenleri ise ılımlı Aristotelesçiler (*les aristotéliciens modérés*) olarak tanımlamaktadır.¹⁰⁰

Modern araştırmacılar için pek çok tartışma esasen Mandonnet'in bu çalışması paralelinde şekillenmiştir. Zira o, adı geçen eserinin "Aristoteles'in 13. Yüzyıldaki Doktriner Akımların Oluşumu Üzerindeki Etkisi" başlıklı ikinci bölümünde bu sorunları tartışmıştır. Daha önce de görüldüğü üzere tarihyazımı açısından bu yüzyıl akımları Aristoteles'e olan yaklaşımları nispetinde değerlendirilmektedir. Zira düşünürlerin çoğu Aristoteles'e ya da felsefeye tanıdıkları meşruiyet nispetinde bir duruş sergilemişlerdir. Nitekim bu dönem için felsefî olan şey Aristotelesçi olan anlamına gelmekteydi ki bu başta İbn Sina ve İbn Rüşd'ün eserleri olmak üzere büyük ölçüde tercümeler ile ulaşan İslâm felsefe geleneğine dayanan bir anlayış biçimiydi.

Sonuç olarak 12. yüzyılın sonlarından 1270'li yıllara kadar geçen süreç içerisinde Yunanca ve Arapça eserlerin tercümesinin oluşturduğu ortama dayanarak Latin dünyasının etkilendiği kaynakların değişkenlik gösterdiği ortadadır. Nitekim bu da 13. yüzyılın ilk yarısını genel itibarıyla Yeni Platoncu ikinci yarısını ise Aristotelesçiliğin de eklemlendiği bir yapıya sokmaktadır. Düşünce üzerine yapılacak olan her bir sınır tayini, içerisinde birtakım eksiklik barındıracak olsa da yorumcuları ile birlikte düşünüldüğünde Platon-İbn Sina ile Aristoteles-İbn Rüşd diyalektiği Batı düşüncesinin bu döneminin belirleyici unsuru olmuştur denilebilir.

⁹⁹ Mandonnet, *Siger de Brabant Et l'averroisme latin au XIIIe siècle*, c. I, s. 27-63.

¹⁰⁰ Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires, Louvain 1977, s. 7.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN GÖRÜŞLERİNİN ORTA ÇAĞ AVRUPASI'NA GİRİŞİ

Bu bölümde İbn Rüşd'ün görüşlerinin Orta Çağ Avrupası'na giriş süreci irdelenecektir. Avrupa'da cereyan eden gelişmelerin içerisinde düşünce hayatına önemli katkılar sunan tercüme sadece bazı metinlerin okunabilir olmasını değil aynı zamanda belli bir kültürün ve birikimin de aktarılmasını sağlamıştır. Bu nedenle ilk olarak İbn Rüşd'ün eserlerinin Latin okurların istifadesine sunulmasında birinci derece önemli olan Latince tercüme hareketine değinilecektir. Bu tercüme vasıtasıyla İbn Rüşd'ün hangi eserlerinin Latinceye çevrildiğinin kronolojik bir listesi sunulacaktır. Daha sonra İbn Rüşd'ün eserlerinin okunduğu ve tartışıldığı merkez olan üniversite oluşumları ile birlikte özel olarak Paris Üniversitesinin 13. yüzyıldaki konumu ele alınacaktır. Diğer yandan ise Kilise'nin Aristoteles felsefesine ve İbn Rüşd'e yönelik tutumu irdelenecek olup söz konusu tartışmaların doruk noktası olarak görülebilecek olan 1270 ve 1277 yılında yayınlanan Paris kınamalarına değinilecektir.

2.1. Latince Tercüme Hareketleri

Orta Çağ, düşünce tarihi açısından farklı zaman dilimi ve coğrafyalarda olmasına karşın birbirine benzer iki önemli olaya sahne olmuştur. Bunlardan ilki 8. yüzyıldan itibaren Bağdat'ta görülen klasik literatürün intikali yani Yunancadan Arapçaya yapılan tercüme; ikincisi ise 12. yüzyıldan itibaren Avrupa'nın muhtelif bölgelerinde gerçekleştirilen Arapçadan Latinceye yapılan tercümelerdir (*translatio studiorum*¹⁰¹). Bu iki tercüme faaliyeti kültürel ve ilmî etkileşimi önemli ölçüde arttırmış olup Yahudi, Hristiyan ve İslâm düşüncesinde tartışılan pek çok meselenin temelini oluşturmuştur. Burada ilk olarak Latinceye yapılan tercüme faaliyetlerine geçmeden önce onunla mutlak olarak bağlantılı olan Yunancadan Arapçaya yapılan tercümelere bakmak yerinde olacaktır. Zira Latinceye çevrilen eserlerin büyük bir bölümü Arapçadır. Arapça olan bu eserler iki kategori altında incelenebilir: (i) İslâm coğrafyasında yaşayan âlimlerin yazmış olduğu eserler, (ii) orijinali Yunanca olup Arapçaya çevrilmiş eserler. Burada sorulması gereken bir soru ortaya çıkmaktadır: Latin ve Yunan kültür dünyasının birbirleriyle olan yakın teması da göz önünde bulundurulduğunda neden daha önce söz konusu eserler Arapça yerine Yunancasından Latinceye tercüme edilmemiştir? Bu soru patristik dönemden başlayarak skolastik felsefenin 12. yüzyılına kadar geçen süre içerisinde yapılan düşünce faaliyetinin içeriğine bakılarak açıklanabilir. Nitekim burada Arapça yazılmış

¹⁰¹ Simona Cohen, "Translatio Studiorum", *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, ed. Marco Sgarbi, Springer, Cham 2022, s. 3292-3294.

eserlerin ve üretilen düşüncenin niteliğini ön plana çıkarmaktadır. Zira 8. yüzyıldan itibaren süregelen bu düşünce etkinliği Hristiyan düşünürler açısından oldukça belirleyici olmuştur. Aynı zamanda bu soru İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarının Latin okurlar için önemini ortaya koymaktadır.

Bağdat çevresinde 8. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar süren bu dönemde farklı alanlara dair klasik literatürde bulunan pek çok eser Arapçaya çevrilmiştir. Aritmetik, geometri, müzik ve astronomi gibi matematik bilimlerinden doğa bilimlerine, tıptan farmakolojiye, metafizikten mantığa kadar sayısız eser bu vesileyle Arapçaya kazandırılmıştır. Sekizinci yüzyıldan itibaren başlayan bu faaliyet sadece belirli bir odak tarafından değil Abbasi toplumunun gerek siyasi yöneticileri ve komutanları gerekse zengin tüccar aileleri ve âlimleri düzeyinde pek çok seçkin kesiminin ilgisi dahilinde yapılmıştır. Burada Abbasi halifelerinden el-Mansûr, Harun Reşid ve el-Memûn dönemlerinde verilen teşvik ve maddî destek çok belirleyici olmuştur. Entelektüel ilginin yüksek olmasının payı büyük olmakla birlikte tercümelerin ticari getirisi de bu işi teşvik etmiştir. Çeviri siparişi veren isimler arasında Benî Musa gibi zengin aileler, ilme gönül vermiş ünlü devlet adamları ve özel kütüphane sahipleri bulunmaktaydı. Dolayısıyla şartlar ve süreç İslâm coğrafyasında yaşayan âlimlerin önüne tarihi bir fırsat koymuştur. Zira bu çeviriler İslâm dünyasında felsefî düşüncenin ve bilimin şekillenmesi sürecinde bir temel oluşturmuştur. Siyasi zaferler ile birlikte felsefe ve bilim alanında da kısa sürede büyük bir yol kat edilmiştir.¹⁰² Nitekim Dimitri Gutas söz konusu çeviri hareketinin önemine şu ifadeleri ile dikkat çekmektedir:

Hangi açıdan bakılırsa bakılsın Bağdat'ta gerçekleşen Yunanca-Arapça çeviri hareketi insanlık tarihinde yeni çağ başlatmıştır. Çeviri hareketinin Perikles Atina'sı, İtalyan Rönesans'ı veya 16. ve 17. yüzyıl bilimsel devrimiyle aynı kategoride yer aldığını, insanlık tarihi için aynı derecede önemli olduğunu, bu yüzden böyle kabul edilmesi ve tarihsel bilincimize de bu şekilde kaydedilmesi gerektiğini düşünüyorum.¹⁰³

Arapçaya yapılan çevirilerin birçoğu orijinal dili Yunanca olan eserlerdi ve doğrudan Yunancasından tercüme edilmişti. Bununla birlikte bazı eserler daha önce Süryanice, Sanskritçe ve Farsçaya aktarıldığından dolayı var olan demografik durumun da katkısıyla bu dillerden de Arapçaya tercümeler yapılmıştır. Endülüs için daha önce bahsedilen çok kültürlü yapı 8. yüzyılda Bağdat için de geçerliydi. Zira Abbasî yönetimi altında Bağdat şehrinin kurulması ve hilafet merkezinin Irak'a taşınması farklı unsurların bir arada bulunmasına zemin

¹⁰² Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2020, s. 15-17; Ekmeleddin İhsanoğlu, *The Abbasid House of Wisdom: Between Myth and Reality*, Routledge, London 2023, s. 29-30; Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, c. VI, s. 88-90.

¹⁰³ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 20.

hazırlamış oldu. Böylelikle Yahudiler ve Farsça konuşan şehirli tebaanın yanı sıra Aramicenin lehçelerinden biri olan Süryanice konuşan Hristiyan Araplar ile de yakın temas kurulmuştur. Bir diğer kayda değer husus ise Şam'ın mevcut kültür ve düşünce anlayışından uzaklaşılmasıydı. Tüm bu durumlar bir arada yaşayabilen ama farklı değerlere sahip çok kültürlü bir toplum ortaya çıkarırken aynı zamanda bu tür toplumlarda muhtemel olarak yaşanabilecek kırılganlıkların önüne geçebilmek için politik bir yarar için de kullanılabilirdi. İslâm öncesi dönemde yapılan çeviriler ise Abbasi dönemindeki gibi geniş kapsamlı ve etkili olmayıp daha çok bireysel teşebbüsler olarak kalmıştır. Örneğin Romalı filozof Boethius (ö. 524)'un Platon ve Aristoteles'in eserlerini Latinceye tercüme etme girişimi başarılı olmamıştır. Dinî olmayan Yunanca eserleri Süryaniceye tercüme etmeye çalışan ilk kişilerden biri olan rahip ve hekim Reş'eynalı Sergios (ö. 538) ise Aristoteles külliyyatını çevirmeye niyetlenmiş ancak çalışması *Organon*'un ilk kitaplarıyla sınırlı kalmıştır. Arapçaya yapılan tercümelerin tarihsel önemi tam olarak burada ortaya çıkmaktadır. Daha önce kısmen denenen ancak yapılamayan girişimlerin aksine tarihin ilk sistematik çeviri hareketi olarak başarıya ulaşılmıştır. Bu başarının getirdiği iki ana sonuçtan bahsetmek mümkündür. İlki orijinali kaybolan klasik eserlerin en azından Arapçasının günümüze ulaşmış olması ve bu eserlerin bir anlamda kurtarılmasıdır. İkincisi ise yapılan Arapça çevirilerin bu eserlerin anlaşılması üzerindeki tesiridir.¹⁰⁴

Erken dönemin önemli mütercimlerine İbnü'l-Mukaffa (ö. 759), Yûhannâ b. el-Bıtrîk (ö. 815), Cibrâîl b. Buhtîşû (ö. 828), İbn Nâima el-Himsî (ö. 845) gibi isimler örnek verilebilir. Bir nesil sonra özellikle Kindî ve çevresinde gelişen Beytû'l-hikme merkezli tercümelerin etkisi ise daha fazla hissedilmiştir.¹⁰⁵ Bu dönemde Platon'un *Timaios*, *Phaidon* ve *Politeia* adlı diyalogları, Aristoteles'in *Metafizik* ile *Nikomakhos'a Etik* ve Mantık külliyyatının bir bölümü dahil bazı diğer eserleri, Plotinos'un *Enneadlar*'ı (Aristoteles'in eseri olduğu varsayılmıştır) Arapçaya kazandırılan önemli felsefî eserlerdir. Halife tarafından desteklenen Kindî'nin çeviri yapıp yapmadığı tartışmalı olsa da onun mütercimlere liderlik ettiği bilinmektedir. Filozofun ilk dönem çevirilerindeki kötü dil ve üslubu elden geçirip düzelttiği anlaşılmaktadır. Kindî'nin

¹⁰⁴ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 30-37; Azzedine Haddour, "Tradition, Translation, and Colonization: The Graeco-Arabic Translation Movement and Deconstructing the Classics", *Translation and the Classic: Identity as Change in the History of Culture*, ed. Alexandra Lianeri - Vanda Zajko, Oxford University Press, Oxford-New York 2008, s. 207-208.

¹⁰⁵ Beni Musa'nın Huneyn ve Sabit İbn Kurra gibi birçok mütercime çeviri ve diğer benzer hizmetleri karşılığında ayda yaklaşık 500 dinar ücret ödediği düşünüldüğünde, bu dönemde tercüme hareketinin sadece Beytû'l-hikme ile sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Beytû'l-hikme'nin tarihsel olarak varlığı ve işlevi hususunda da tartışmalar bulunmaktadır. Bu konuda daha fazla bilgi için bk. İhsanoğlu, *The Abbasid House of Wisdom*, s. 8-33.

en belirleyici özelliği ise birçoğu aklî ilimler alanında kaleme aldığı eserler ile olmuştur.¹⁰⁶ Sonrasında ise Hristiyan bir Arap olan Huneyn b. İshak (ö. 873) ve oğlu İshak b. Huneyn (ö. 910) beraberindeki diğer mütercimler ile birlikte Galenos'un eserleri, bazılarının düzeltmeleri ya da yeniden çevirileri ile Aristoteles'in eserleri, Platon'un *Timaios*'unun yeni bir çevirisi ile *Yasalar* ve *Sofist* adlı diyalogları, Afrodisiaslı İskender'in şerhleri, Porphyrios'un *İsâgûcî*'si ve diğer pek çok eseri Arapçaya çevirmişlerdir. Bazı eserlerin ilk olarak Yunancadan Süryaniceye ve oradan Arapçaya çevrildiği de görülmektedir. Yine bu dönemde Sâbit b. Kurre (ö. 901), Kustâ b. Lûkâ (ö. 912-13) isimleri öne çıkmaktadır. Onları müteakiben de Mattâ b. Yûnus (ö. 940), Yahyâ b. Adî (ö. 975), İshâk b. Zür'a (ö. 1008) ve İbnü'l-Hammâr (ö. 1019) gibi mütercimler söz konusu tercüme faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.¹⁰⁷

Sonuç olarak bakıldığında Kindî'nin yanı sıra Ebu Bekir Zekeriyya er-Râzî (ö. 925), Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm dünyasının en önemli filozofları tercümelerin yoğun olarak yaşandığı bu ortamda düşüncelerini serdettikleri görülmektedir. Nitekim takriben 11. yüzyıl başları itibarıyla Yunanca eserlerin neredeyse tamamının çevrildiği ve hatta aynı eserin birden fazla çevirisinin yapılmış olduğu söylenebilir. İlk dönemdeki tercüme hataları düzeltilerek terminolojinin belli bir düzleme oturduğu da anlaşılmaktadır. On birinci yüzyıldan sonra ise çoğunlukla tercümeler yerini eserlerin şerhlerine ya da tenkidine bırakmıştır. İşte İslâm dünyasının doğusundaki bu seviyede seyreden düşünce etkinliği daha önce bahsedildiği üzere Endülüs'e (genel olarak Sicilya dahil tüm Batı İslâm dünyasına) taşınmış ve 11. yüzyıldan itibaren seyrini farklı bir yönde sürdürmüştür. Bu dönemde Endülüs'teki âlimlerin en büyük şansı klasik literatürün Arapçaya defalarca çevrilmiş ve tashih edilmiş versiyonlarına ulaşabilmelerinin yanı sıra doğudaki İslâm filozoflarının telif eserlerine de erişebilmeleridir. İbn Rüşd'ün yaşadığı döneme gelindiğinde artık Doğu'da felsefe en olgun dönemini geride bırakmıştır. Temel tartışmalar en üst perdeden yapılmış ve düşünsel hareketlerin sınırları netleşmiştir. Nakledilen eserler sayesinde diğer Endülüslü düşünürler gibi İbn Rüşd de tüm bu birikime vakıf olabilmıştır. Dolayısıyla yeni tercümelerin nadir olarak yapıldığı Batı İslâm dünyasında üstlenilen rolün telif eserleri de dikkate alarak tercüme edilmiş eserlerin mukayesesı, kontrolü ve tenkit edilmesi şeklinde olduğu söylenebilir.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 142; Kindî'nin kaleme aldığı eserlerin sayısı kaynaklarda farklılık gösterse de Mahmut Kaya tarafından 277 olarak tespit edilmiştir. Kindî'nin eserlerinin tasnifi ve sayısı hakkında daha fazla bilgi için bk. Mahmut Kaya, "Kindî ve Felsefesi", *Felsefî Risâleler*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, s. 75-79.

¹⁰⁷ Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s. 32-33; Cristina D'Ancona, "Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022.

¹⁰⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü: İslam Medeniyetinde Tercümeler ve Tesirleri*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016, s. 89.

2.1.1. Tercüme Merkezleri ve Mütercimler

İslâm coğrafyasında 8. yüzyıldan itibaren oluşan bilim ve felsefe geleneği, kadim eserlerin çevirilerini de kapsayacak şekilde büyük bir atılım gerçekleştirmiştir. Bu durum Latin Batı'nın da dikkatini çekmiş ve sistematik bir Latince tercüme hareketinin başlamışına öncü olmuştur. Müslümanların hâkim oldukları bölgelerin stratejik önemi ticari açıdan onlara büyük avantaj sağlarken doğu-batı istikametinde sürekli olarak gidip gelen kervanlar ile pek çok el yazması metin taşınmıştır. Böylece söz konusu eserler pek çok bölgeye ulaşabilmiştir. Bu tercümeler sadece bir eserin bir dilden bir başka dile çevrilmesi değil aynı zamanda bir bilgi aktarımıydı. Nitekim Arapçadan Latinceye yapılan tercümeler Orta Çağ Latin dünyasındaki felsefî disiplinlerin yeniden şekillenmesinde büyük pay sahibidir. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozofların bu dönüşüm üzerindeki etkisi özellikle mantık, ahlak, psikoloji, doğa felsefesi ve metafizik alanlarında kayda değer biçimde görülmektedir.¹⁰⁹ Söz konusu tercümeler temel olarak üç koldan Latin Batı'ya intikal etmiştir. Bunlardan birincisi ve en yoğunu olarak Endülüs üzerinden, ikincisi ise bir müddet Müslüman hakimiyetinde kalan Sicilya ve Güney İtalya üzerinden gerçekleşmiştir. Nitekim bu iki güzergâhın skolastik düşüncenin 13. yüzyılına doğrudan etki ettiği söylenebilir. Üçüncü kol ise diğerlerine göre nispeten sönük kalmakla birlikte Bizans üzerinden olmuştur.¹¹⁰

Tercümeler, belirtildi gibi en yoğun biçimde Endülüs'te yapılmıştır. 711 yılından sonra yaşanan süreç içerisinde bölgenin neredeyse tamamı Endülüs Emevî Devleti'nin hakimiyetindeydi. III. Abdurrahman (ö. 961) yarımada'daki siyasi üstünlüğü ele geçirmiş kuzeydeki krallıkları kontrol altına almıştı. Yerine geçen oğlu II. Hakem ise kültürel sahada öne çıkmış, siyasi ve askeri olarak ılımlı bir tutum sergilemiştir. Onun ilme yönelik ilgisinin son derece yüksek olduğu ve kurduğu kütüphanenin büyüklüğü gibi hususlar dönemin kaynakları tarafından da tasdik edilmektedir.¹¹¹ Nitekim bu kütüphane Latince tercüme hareketleri açısından çok önemli bir yerde durmaktadır. Zira onun döneminde İslâm kaynaklarının pek çoğunun Endülüs'e getirildiği daha önce belirtilmişti. Hatta İslâm dünyasındaki kaynakların Endülüs'e ulaşmamış olması durumunda bu eserlerin Latinceye tercüme edilmesinin mümkün olmayabileceği yönünde görüş bildiren araştırmacılar bulunmaktadır. Ancak bu varsayımı tarihsel açıdan daha tutarlı hale getirmek için Güney İtalya kıyılarını da dahil etmek yerinde olacaktır. Ayrıca söz konusu ilmî birikimin o dönemde II.

¹⁰⁹ Hasse, "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West"; Haddour, "Translation and the Classic", s. 210.

¹¹⁰ Fuat Sezgin, *Wissenschaft und Technik im Islam: Einführung in die Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, Institute für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt 2003, c. I, s. 134, 144, 154.

¹¹¹ Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 172-175; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Siyasî Tarih*, s. 131-132.

Hakem'in politik duruşu sayesinde Hristiyan bölgesine ve de özellikle Barcelona Kontluğunun olduğu bölgeye kolayca aktarıldığı belirtilmektedir. Zira Barselona Kontu II. Borrel (ö. 992) halifeye bağlılığını bildirmiş ve iyi ilişkiler kurmuştur. Böylece bölgedeki ticaret merkezilerindeki ikili ilişkiler ile Arapça yazılmış bilimsel eserler Hristiyanlar tarafından tanınmıştır. Nitekim Santa Maria de Ripoll Manastırı'ndaki kütüphane bu açıdan pek çok eseri ihtiva ettiği görülmektedir. Kaynaklar bu konuda teşviki ve ilgisi ile doğum adı Gerbert d'Aurillac olan Papa II. Sylvester (ö. 1003)'in öncü rolüne işaret etmektedir.¹¹² Hatta kendisinin matematik okumak için bölgeyi ziyaret ettiği bilinmektedir. Nitekim Gerbert orada geçirdiği üç yıllık süre içinde astronomi, astroloji ve matematik alanlarında bazı Arapça eserleri çalışan, sonrasında usturlap ve abaküsü kullanma konusunda öğrendiklerinden yararlanan ilk Avrupalılardan biridir. Hatta bir ziyareti sırasında söz konusu ilimlerdeki bilgisiyle Kutsal Roma İmparatoru I. Otto'nun da takdirini kazanmıştır. Bu tür temaslar Avrupa'daki pek çok Hristiyan düşünürün zihnindeki İslâm algısını bir anlamıyla entelektüel zenginliklerin kaynağı şeklinde değiştirmeye hizmet etmiştir. Sonuç olarak pek çok Hristiyan düşünür, kitaplara olan düşkünlüğünü kendi mektuplarında açıkça belirten Gerbert'in izinden giderek İslâm düşünürlerinin eserlerine ilgi duymaya başlamıştır.¹¹³

¹¹² Puig, "The Transmission and Reception of Arabic Philosophy in Christian Spain (Until 1200)", s. 7-8; Sezgin, *Wissenschaft und Technik im Islam*, 2003, c. I, s. 134; Daha fazla bilgi için bk. Furkan Erbaş - Saim Yılmaz, "Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem'in Endülüs'ün Kuzeyindeki Hristiyan Devletlerle Mücadelesi", *Dini Araştırmalar*, 24/60 (2021), s. 61-86.

¹¹³ John Willinsky, *The Intellectual Properties of Learning: A Prehistory from Saint Jerome to John Locke*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2017, s. 117-118; İngiliz düşünür ve mütercim Adelardus Bathensis (ö. tah. 1152) bu anlamda önemli bir isim olarak dikkat çekmektedir. Zira onun Arapça eserleri incelemek için çıktığı yedi yıllık bir yolculukta Salerno'dan Antakya'ya kadar pek çok önemli ilim merkezini ziyaret ettiği ve bu sırada Arapça öğrendiği bilinmektedir. İngiltere'ye dönüşünün ardından Euklides'in *Elementler*'i, Hârizmi'nin *Zicü's-Sind-Hind*'i gibi matematik ilimlere dair pek çok eseri Latin dünyasına sunan Adelardus, Arapça yazılmış eserlerin İngiltere'deki kabulünün öncüsü konumundadır. Etkisi daha çok İngiltere'deki okullarda hissedilecek olan Adelardus için Fuat Sezgin Müslümanların ilim sahasındaki üstünlüğünü dile getiren ilk İngiliz hatta Avrupalı olduğunu belirtmektedir. Zira Adelardus Arapça öğrenmiş ve söz konusu etkiden hareketle de *Quaestiones naturales*'i kaleme almıştır. Adelardus Arapça yazılmış ilimleri öğrenmeyi rasyonellik ile eşanlamlı olarak gördüğünü söylemektedir. Aynı şekilde Hugo Sanctalliensis de İslâm düşünürlerini kendilerinin birer öğretmenleri ve öncüleri olduğunu belirtmektedir. Adelardus Bathensis'in ve onu takip edenlerin getirdiği yeni eserler ve anlayış İngiliz okullarında verilen eğitimin niteliğinin değişmesini sağlamıştır. Adelardus'u takiben daha önce bahsedilen Rodbertus Kettenensis bu gelenek içindeki önemli bir isimdir. On ikinci yüzyılın ikinci yarısında ise Toledo'da Gerardus Cremonensis ile tanışarak onun ekibine dahil olan Daniel Morlanensis (ö. tah. 1210) de Adelardus gibi Arapçadan tercüme edilmiş birçok eseri yanına alarak İngiltere'ye dönmüştür. Onun bizzat tercümesini yaptığı bir eserin varlığı bilinmese de Müslüman düşünürler ve bilginlerin ürettiği eserlerin Avrupa'da kabul edilmesi açısından kritik rol üstlenmiştir. Mezkûr eserler 13. yüzyılda İngiltere'deki ilim çevrelerinin ana kaynağını oluşturmuştur. Bu da Arap-Latin dünyası arasındaki etkileşimde tercümelerin önemi ortaya koymaktadır. Bu ifadeler o dönemin düşünürlerinin zihinlerindeki Arapça metinlerin niteliği hakkında bir yargıya varılmasına olanak tanımaktadır. Bk. Sezgin, *Wissenschaft und Technik im Islam*, 2003, c. I, s. 97-98, 144-145; Charles Burnett, "Ketton, Robert of (Fl. 1141-1157), Astronomer and Translator", *Oxford Dictionary of National Biography: From the Earliest Times to the Year 2000*, ed. H. C. G. Matthew - Brian Harrison, Oxford University Press, New York 2004, c. XXXI, s. 465-467; Charles Burnett, "The Translating Activity in Medieval Spain", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, Brill, Leiden-New York-Köln 1992, s. 1051; Charles Singer, "Daniel of Morley an English Philosopher of the XIIth Century", *Isis*, 3/2 (1920), s. 263-269; Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 457.

Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılışı sıkıntılı bir siyasi süreci beraberinde getirirse de sonuçları kültür çevreleri için o denli kötü olmamıştır. Aksine Endülüs'teki merkezî otoritenin çöküşü Toledo, Zaragoza, Sevilla, Valensiya, Granada, Denia gibi muhtelif şehirlerde yeni güç, himaye ve kültür merkezleri ortaya çıkarmıştır.¹¹⁴ Birçok âlim yanlarına aldıkları önemli eserlerle birlikte bu şehirlere gitmiştir. Endelüsî, bu dönemde pek çok eserin bu şehirlere dağıtıldığını ve eski ilimlere gösterilen ilginin arttığını belirtmektedir.¹¹⁵ Başlangıçta tercümelerin tek bir şehir ile sınırlı olmadığı görülmektedir. Barselona, Tarazona, Segovia, Leon, Pamplona, Toulouse, Beziers, Narbonne ve Marsilya gibi muhtelif şehirlerde sürdürülürken daha sonra katedralindeki zengin kütüphanesiyle Toledo şehri 1116 yılında kurulan bir okul ile tercüme faaliyetlerinin ana merkezi olmuştur.¹¹⁶ Toledo, birden fazla dile hâkim olan âlimlerin bulunduğu Müslüman, Hristiyan ve Yahudilerin ortak çalışabildiği bir ilim merkezi konumuna gelmiştir. Şehrin 1085 yılında Kastilya kralı VI. Alfonso tarafından alınması üzerine önemli bir ilmî zenginlik de Hristiyanların eline geçmiştir. Nitekim klasik filolog Valentin Rose, Avrupa için Arapça eserlerin yoğunluğu bakımından İslâm düşüncesinin kaynak noktası olarak Toledo'yu işaret etmektedir.¹¹⁷ Literatürde Toledo Okulu olarak da geçen bu merkezde Leon ve Kastilya Kralı VII. Alfonso'nun teşviki ve Toledo Başpiskoposu Raymond de La Sauvetat (ö. 1152)'ın himayesinde pek çok mütercim istihdam edilmiştir. Toledo'daki çok dilli ve çok kültürlü yapı tercümelerin niceliğinin artmasına olumlu katkı yapmıştır. Bu dönemden itibaren Toledo'da Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî gibi İslâm düşünürlerinin eserleri yoğun bir şekilde Latinceye çevrilirken daha önce Arapçaya çevrilmiş olan Yunanca eserler de Latinceye aktarılmaya başlanmıştır. Böylelikle Toledo Latince tercümelerin merkezi konumuna gelmiştir.

İlk çevirilere olan ihtiyaç Başpiskopos Bernard de Sédillac (ö. 1125) ve halefi Raymond de La Sauvetat tarafından getirilen Cluny rahipleri ile ortaya çıkmıştır. Her ne kadar geliş amaçları Kilise'de reform yapmak olsa da Toledo'daki tercümelerin başlangıcının bu bağlamda olduğu düşünülmektedir. Buna bir kanıt olarak Kustâ b. Lûka'nın *Risâle fi'l-fark beyne'r-rûh ve'n-nefs* adlı eserinin Johannes Hispalensis tarafından Raymond de La Sauvetat'a ithafen

¹¹⁴ Bu şehirlerden bir olan Zaragoza aynı zamanda İbn Bâcce'nin de doğduğu şehirdir. Felsefî ilimlerle de oldukça ilgili olan Hudîlerin etkisiyle bu şehir 11. yüzyılda akli ilimler özelinde önemli bir merkez konumuna gelmişti. Şehir Aragon ve Navarra kralı I. Alfonso tarafından 1118 yılında fethedilmesiyle bütün birikimi ile Hristiyanların eline geçmiştir. Bu durum Toledo'nun fethinden sonra Müslümanlar açısından çok sarsıcı olmuştur. Zira artık Müslümanlar daha güneye doğru hızlı bir şekilde geri çekilmeye başlamışlardır.

¹¹⁵ Hourani, "The Early Growth of the Secular Sciences in Andalusia", s. 154; Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümmem*, s. 174-177; Charles Burnett, "The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century", *Arabic into Latin in the Middle Ages: The Translators and Their Intellectual and Social Context*, Ashgate Publishing Limited, Farnham 2009, s. 249.

¹¹⁶ Charles Homer Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Oxford University Press, London 1924, s. 10.

¹¹⁷ Valentin Rose, "Ptolemaeus und die Schule von Toledo", *Hermes*, 8/3 (1874), s. 327.

yapılan tercümesidir.¹¹⁸ Aynı dönemde, Yahudilikten Hristiyanlığa geçen bir hekim olan Petrus Alfonsus/Alfonsi (ö. 1120'dan sonra) Latinceye yaptığı çevirilerin yanı sıra Hristiyanlara İslâm düşüncesini tanıttığı *Disciplina clericalis* eseri ile tanınmaktadır.¹¹⁹

On ikinci yüzyılın ilk döneminde faaliyet gösteren mütercimlere bakıldığında ilk olarak Hugo Sanctalliensis (ö. 1151 sonrası) isminden bahsedilebilir. Mütercim Toledo dışında İber Yarımadası'ndaki bir başka bölge olan Tarazona'da da Piskopos Michael'in (ö. 1152) otoritesi altında çalışmıştır. Burada yaptığı tercümeler astronomi, astroloji ve kehanet ile ilgili eserleri içermektedir. Bunlardan biri Kindî'nin Ptolemaios'un *el-Mecisti*'sinin birinci kitabına yaptığı şerhidir (*Risâle fi's-sınâ'ati'l- 'uzmâ* adlı eser olma ihtimali vardır). Bir diğer tercüme ise *Liber novem iudicum* adıyla bilinen eserdir. Tercüme edilmiş birçok astronomi eseri olmasına karşın bu eser 13. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar en meşhur olanlardan biri olarak kullanılmıştır.¹²⁰ Yüzyılın ikinci çeyreğinde Toulouse'da ortaya çıkan tercüme merkezinin önemli isimlerinden biri olan Rodbertus Ketenensis (ö. 1160?) yaptığı çalışmalarla dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra o, Cluny başrahibi Petrus Venerabilis (ö. 1156)'in isteği doğrultusunda yapılan Kur'an tercümelerinde aktif rol almış, İslâm dini üzerine risâleler çeviren Hermanus Dalmata (ö. 1154 sonrası) ile birlikte çalışmıştır. *Toledo Külliyyatı*'ndaki *Liber Generationis Mahumet* adlı eserin tercümesi Hermanus'a aittir.¹²¹ Bu iki mütercimin dinî metinlerden ziyade astronomi, astroloji, matematik ve doğa bilimleri alanlarında eserlere yoğunlaştıkları görülmektedir. Barselona'da bulunan Platon Tiburtinus ise 1135 ile 1145 yılları arasında çeviriler yapmış, genel olarak astronomi ve geometri ile ilgili eserler tercüme etmiştir. Barselona'ya giderek bir müddet Platon Tiburtinus ile birlikte de çalışan bir diğer önemli mütercim Rodbertus Ketenensis, kimya üzerine olan bir eser ile Hârizmî (ö. 847 sonrası)'nin *Kitâbü'l-Muhtaşar fi hisâbi'l-cebr ve'l-*

¹¹⁸ Burnett, "The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century", s. 250.

¹¹⁹ Willinsky, *The Intellectual Properties of Learning*, s. 139.

¹²⁰ Dag Nikolaus Hasse, "The Social Conditions of the Arabic-(Hebrew-)Latin Translation Movements in Medieval Spain and in the Renaissance", *Wissen über Grenzen: Arabisches: Wissen und lateinisches Mittelalter*, ed. Andreas Speer - Lydia Wegener, De Gruyter, Berlin-New York 2006), s. 68-88; Charles Homer Haskins, "The Translations of Hugo Sanctelliensis", *The Romanic Review*, 2/1 (1911), s. 1-15; Charles Burnett, "A Group of Arabic-Latin Translators Working in Northern Spain in the Mid-12th Century", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1 (1977), s. 64-65.

¹²¹ Petrus Venerabilis, İber Yarımadası'nda bulunduğu yıllarda Avrupa'nın muhtelif şehirlerinden bölgedeki ilim merkezlerine çok sayıda öğrencinin geldiğinden yakınacaktır. Buna karşılık onun himayesinde misyonerlere fayda sağlamak amaçlı Kur'an dahil olmak üzere bazı dini eserlerin tercümesini içeren *Toledo Külliyyatı* (*Corpus Toletanum*) oluşturulmuştur. Bu külliyyatta Arapçası teşhis edilemeyen ancak bir tür kısas-ı enbiya olan *Fabulae Saracenorum*; yaradılış ile diğer peygamberlerin yanı sıra özellikle Hz. Muhammet'in doğumu ve hayatından kesitlerin anlatıldığı *Liber Generationis Mahumet*; Abdullah b. Selâm'ın Hz. Muhammed'e sorduğu sorular sonrasında ondan aldığı cevaplar ile Müslüman oluşunun anlatıldığı *Doctrina Mahumet* gibi eserler bulunmaktadır. Ayrıca Abdülmesîh b. İshak el-Kindî (9. yüzyıl?)'nin İslâm'a karşı Hristiyanlığı savunduğu eser *Epistola Saraceni et Rescriptum Christiani* adıyla Petrus Toletanus tarafından tercüme edilmiştir. Mehmet Özdemir, "Tuleytula", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2012, c. XLI, s. 367; Petrus Venerabilis hakkında daha fazla bilgi için bk. James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1964.

muḳābele adlı eserini Latinceye tercüme etmiştir. Bu çeviri sonraki yıllarda cebir üzerine Avrupa’da okutulan temel ders kitabı haline gelmiştir. Nitekim Fuat Sezgin, 1147 itibarıyla İngiltere’de bulunduğu bilinen mütercimnin İslâm düşünürlerinin cebir ve kimya hakkındaki bilgilerini İngiliz okullarında tanıtan kişi olduğunu belirtir. Bettânî Müslümanların kısa bir tarihini ve bir astroloji eserini tercüme etmiştir.¹²²

Söz konusu dönemin en üretken mütercimlerinden biri olan Gerardus Cremonensis (ö. 1187)’e Aristoteles’in yanı sıra İslâm düşünürlerinden çevirdiği yetmişin üzerinde eser atfedilmektedir. Bunlar arasında Euklides’in *Elementler*’i, Ptolemaios’un *el-Mecistî*’si, Kindî’nin *Risâle fi’l-akl* ile *Risâle fi mâhiyyeti’n-nevm ve’r-rü’yâ*’sı ve Galenos’un tıbbı dair eserleri ve İbn Sînâ’nın *el-Kanûn fi’t-tıb* adlı eseri bulunmaktadır. Zikredilen son eser uzun bir süre Avrupa tıbbının ana kurallarını belirlemesi açısından ayrıca önem arz etmektedir. Ayrıca yine Gerardus Cremonensis tarafından çevrilen ve 9. yüzyılda Bağdat’ta bilinmeyen bir yazar tarafından Yeni Platoncu metafizik üzerine kısa bir risâle şeklinde kaleme alınan *Liber de causis* de Latin dünyasında bir dönem Aristoteles’e ait sanılmış ve Orta Çağ teolojisine önemli etkiler bırakmıştır.¹²³

Bir diğer önemli mütercim Dominicus Gundissalinus (ö. 1190)’ın yaptığı tercümelere örnek olarak ise Kindî’nin *Risâle fi’l-akl*’ı, Fârâbî’nin *Risâle fi maâni’l-akl*’ı, İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ* külliyyatından “İlâhiyyât” bölümü, Gazzâlî’nin *Makâsîdü’l-felâsife*’si ve İbn Cebîrol’un *Yenbû’u’l-Hayat* adlı eseri verilebilir. Ayrıca onun Gerardus Cremonensis ile birlikte çevirdikleri Fârâbî’nin *İhsâü’l-ulûm*’unun etkisi oldukça dikkat çekicidir. Bu etki Dominicus Gundissalinus’un yazdığı *De divisione philosophiae* adlı eserinde açıkça görülürken Gerardus Cremonensis ise özellikle Aristoteles tercümelerinde Fârâbî’nin söz konusu eserdeki sınıflamasını takip ederek bir plan oluşturmuştur. Sonraki çevirilerin mahiyeti bu programın genel kabul gördüğünü doğrular niteliktedir. Bu tercümeler sırasında Dominicus Gundissalinus ile birlikte çalışan Avendauth (ö. 1080)’un İbn Sînâ’nın *Kitâbü’n-nefs* adlı serinde olduğu gibi çevrilere olan desteği de bilinmektedir. Avendauth bu dönemde Latince çevirilere doğrudan katılan tek Yahudî âlim olarak da bilinmektedir.¹²⁴

¹²² Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 62-63; İhsan Fazlıoğlu, “Hârizmî, Muhammed b. Mûsâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1997, c. XVI, s. 226; Sezgin, *Wissenschaft und Technik im Islam*, 2003, c. I, s. 98; Charles Burnett, “John of Seville and John of Spain: A mise au point”, *Arabic into Latin in the Middle Ages: The Translators and their Intellectual and Social Context*, Ashgate Publishing Limited, Farnham 2009, s. 74.

¹²³ Burnett, “The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century”, s. 252; Edward Grant (ed.), *A Source Book in Medieval Science*, Harvard University Press, Cambridge 1974, s. 35-38; Willinsky, *The Intellectual Properties of Learning*, s. 142; Sezgin, *Wissenschaft und Technik im Islam*, 2003, c. I, s. 96.

¹²⁴ Burnett, “The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century”, s. 252; Hasse, “The Social Conditions of the Arabic-(Hebrew-)Latin Translation Movements in Medieval Spain and

On üçüncü yüzyılda da devam eden tercüme faaliyetleri daha önce çevrilmemiş veya tamamlanmamış ya da üzerinde durulmamış eserlere de yönelmiştir. Bu dönemde Toledo’da aktif olarak tercümelere katılan bir İngiliz olan Alfredus Sareshalensis (ö. 1220, Alfredus Anglicus), Fârâbî’nin ilimler tasnifi temel alınarak tarafından başlatılan eserleri çevirmeye devam ettirmiştir.¹²⁵ Daha geç bir dönemde çalışmalarını sürdüren mütercim Hermannus Alemannus (ö. 1272)’un İbn Rüşt üzerine yaptığı çeviriler ise onun daha önce ele alınmamış olan eserlerini kapsamaktadır. Bunlar onun Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik, Retorik, Poetika* eserlerine yazdığı orta şerhlerdir.¹²⁶ Söz konusu eserlerin 12. yüzyılda yapılmış tercümeleri bulunduğundan İbn Rüşt şerhlerinin daha geç bir dönemde çevrilmiş olması makul görünmektedir. Yine de bu eserlerin tercümesi sadece fizik ve metafizik alanında değil Aristoteles’in pratik felsefe ile ilgili görüşlerinin İbn Rüşt perspektifinden Latin dünyasına girmesi bağlamında oldukça önemlidir.

Arapça eserlerin tercüme edilerek Avrupa’ya intikal ettiği ikinci yol ise Sicilya ile Güney İtalya bölgesidir. Endülüs kadar uzun olmasa da yaklaşık iki yüz elli yıl boyunca Müslümanların hakimiyetinde kalan bu bölge ilmî sahadaki etkileri bakımından benzer bir sürece sahne olmuştur. Zira Sicilya da coğrafi konumundan dolayı 9. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar Doğu ve Batı kültür çevreleri arasında doğal bir bağlantı ve köprü görevi görmüştür. Adadaki Müslüman varlığı söz konusu dönem içerisinde entelektüel açıdan kültürel ve sosyal bir etki bırakmıştır. Endülüs’ten farklı olarak İber Yarımadası’ndan İngiltere’ye uzanan çizgide görülen astronomi, geometri gibi matematik ilimlerinin aksine buradaki ilgi oldukça erken bir tarihte ilk olarak tıp ve doğa felsefesi alanlarında ortaya çıkmıştır. Söz konusu Arapça eserlerin Avrupa’da yayılmasında büyük öneme sahip olan Constantinus Africanus (ö. 1087) hayatının ilk yıllarını Afrika’da geçirmiş ve Doğu’ya seyahat ederek pek çok esere ulaşmıştır. Sonrasında ise yanına aldığı Arapça eserlerle Salerno’ya gelerek çalışmalarını sürdürmüş ve Monte Cassino Manastırında Benedikten rahipliği yapmıştır. Constantinus yaklaşık 25 Arapça eserin Latince olarak tanınmasını sağlarken bu çevirilerde müelliflerin adını gizleyerek kitapları ya kendine ya da Yunan bir düşünüre aitmiş gibi göstermiştir. Bu kitaplara örnek olarak Ali b. Abbas el-Mecûsî (ö. 994)’nin *Kâmil es-Sinâ’a et-Tıbbiyye veya el-Kunnâş el-Melekî* adlı büyük eseri

in the Renaissance”, s. 71; Abraham İbn Daud’un kimliği hakkında kaynaklarda çelişkili ifadeler bulunmaktadır. Muhtelif el yazmalarında ismi farklı şekillerde yazılmış olmakla birlikte başka mütercimlerle de karıştırılabilmektedir. Bu konu hakkında daha fazla bilgi için bk. Burnett, “John of Seville and John of Spain”.

¹²⁵ Charles Burnett, “Shareshill [Sareshel], Alfred of [called Alfred the Englishman] (fl. c. 1197–c. 1222), scientist and translator of Aristotelian works”, *Oxford Dictionary of National Biography: From the earliest times to the year 2000*, ed. H. C. G. Matthew - B. Harrison, Oxford University Press, Oxford 2004, c. XLIX, s. 992.

¹²⁶ Charles Burnett, “Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe”, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2005, s. 375.

verilebilir. Bu eser Constantinus tarafından *Liber pantegni* adıyla Latinceye tercüme edilmiş ve Salerno'daki tıp okuluna önemli bir etkide bulunmuştur. Bunun temel nedeni Salerno'daki mevcut tıp çalışmalarının pratik olması ve teoriye dair yeterli bir bilgi birikimine sahip olunmamasıdır. Constantinus'un ölümünden bir süre sonra mezkûr eser Antakyalı Stephanus tarafından orijinal müellifine atıfta bulunularak tekrar çevrilmiştir.¹²⁷

Yaklaşık olarak 11. yüzyılın sonlarından itibaren Endülüs ile benzer bir süreç Sicilya'da da gelişmiş ve Arapça eserlerin özümzenmesi aşamasında birçok kral, Müslüman âlimleri saraylarına davet etmişlerdir. Zira adadaki Müslüman hakimiyetinin kaybolması ile bölge, kalan ve Arapça bilen âlimler önemli eserlerin Latinceye aktarımı aşamasında ya da doğrudan onların bilgilerinden istifade edilmesi bağlamında önemli bir fırsat sunmaktaydı. Örnek olarak Norman hakimiyeti döneminde Sicilya Kralı II. Roger (ö. 1154) dönemin en önemli coğrafya ve kartografya âlimlerinden biri olarak bilinen el-İdrisî (ö. 1165)'yi Palermo'daki sarayına davet ederek ona hamilik yapmıştır.¹²⁸ II. Roger'in ilgisi Palermo'da inşa edilen Palatina Şapelinin girişinde Yunanca, Latince ve Arapça olmak üzere üç dildeki yazıtı ile kendini göstermektedir. Hatta Sicilya'da Arapçadan Latinceye yapılan ilk çeviri onun isteği doğrultusunda filozof olarak da anılan Amiral Eugenios'un yaptığı Arapçası günümüze ulaşmamış olan Ptolemaios'un optik üzerine olan eseridir.¹²⁹

Sicilya'da tercüme hareketlerine en ciddi ilgi İbn Rüşd tercümeleri açısından da müstesna bir yerde duran Hohenstaufen hanedanına mensup II. Friedrich (ö. 1250) tarafından gösterilmiştir. Ebeveynlerinin ölmesi nedeniyle henüz daha üç-dört yaşlarında iken Sicilya Kralı olan II. Friedrich, papalığın gözetimi altında çocukluk ve gençlik dönemini geçirmiştir. Bu dönemde onun Müslüman âlimler tarafından eğitildiği ve çok iyi derecede Arapça öğrendiği belirtilmektedir. Bu durum 1091'de sona eren hakimiyetlerine karşın bölgede halen entelektüel birikime sahip Müslümanların olduğuna da işaret etmektedir. Onun sarayındaki İslâm kültürünün etkisi Yunan kültürüne göre daha fazla bir ağırlığa sahip olduğu söylenebilir. İslâm kültürüne olan ilgisi ve Müslümanlar ile olan yakın ilişkisi kralın papa tarafından aforoz edilmesine dahi yol açmıştır.¹³⁰ Zira II. Friedrich'in ileriki dönemlerde matematik, fizik ve felsefe alanlarındaki çeşitli sorunları tartışmak üzere Müslüman âlimler ile bizzat ya da yazışma

¹²⁷ Gotthard Strohmaier, "Die geistigen und gesellschaftlichen Bedingungen der lateinischen Rezeption arabischen Wissens", *Wissen über Grenzen: Arabisches: Wissen und lateinisches Mittelalter*, ed. Andreas Speer - Lydia Wegener, De Gruyter, Berlin-New York 2006, s. 130-131; Sezgin, *Wissenschaft und Technik im Islam*, 2003, c. I, s. 91-95, 99; H. Bekir Karlığa, "Konstantin, Afrikalı (Constantinus Africanus)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2002, c. XXVI, s. 180.

¹²⁸ Sezgin, *Wissenschaft und Technik im Islam*, 2003, c. I, s. 37; Seyhun Şahin, "Hohenstaufen Hanedanı -Papalık Çekişmesi ve Aragon Kralı III. Pedro ile Charles de Anjou'nun Sicilya'ya Müdahalesi", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 13/2 (2018), s. 214-215.

¹²⁹ Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, s. 171.

¹³⁰ Aziz Ahmad, *A History of Islamic Sicily*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1975, s. 82-84, 89.

yoluyla temas halinde olduğu bilinmektedir. Bunlardan bir tanesi *Sicilya Soruları* olarak da bilinen Muvahhidi hükümdarı Abdolvâhid er-Râşid'e gönderdiği ve âlim İbn Seb'in (ö. 1270)'in cevaplamakla görevlendirildiği mektubudur.¹³¹

Tercüme hareketleri açısından II. Friedrich'in yanında bulunan mütercimlerden en önemlisi çok yönlü bir bilgin olan Michael Scotus'tur. İlk olarak Toledo'da çalışmalarını sürdüren Michael Scotus on üçüncü yüzyılın ilk dönemlerinde tercüme yapmaya başlamıştır. Orada 1217 yılında Bitrûcî'nin astronomi üzerine olan *Kitâbü'l-Hey'e* adlı eserinin çevirisini yapmıştır. Daha sonra bir süre Roma ve Bologna'da kalan mütercimin bu dönemde daha çok tıp üzerine çalışmalar yürüttüğü anlaşılmaktadır. Bu çalışmaları ile II. Friedrich'in dikkatini çeken Michael Scotus hayatının geri kalanını Palermo'daki sarayda geçirmiştir. Onun buraya daha önceden yaptığı tercüme eserleri de yanında getirdiği belirtilmektedir. II. Friedrich Michael Scotus'un yanı sıra saraydaki Müslüman âlimlere de görev vermiş tercümeler üzerinde onun Yahudilerle yakın iş birliği içinde çalışmasını amaçlamıştır.¹³² Michael Scotus'un Palermo'da doğa felsefesi üzerine çalışmalarını devam ettirdiği ve İbn Sînâ'dan *Kitâbü's-Sifâ*'nın *el-Hayevân* kısmını 1232'de çevirdiği anlaşılmaktadır.¹³³ Ayrıca bu kitabın çevrilmesi ile birlikte Gerardus Cremonensis'in başlattığı, Alfredus Sareshalensis'in sürdürdüğü çalışmanın tamamlanmış olduğu söylenebilir. On ikinci yüzyıl sonuna kadar Arapça eserlerin önemli bir bölümü çevrilmiş ve böylece Latin dünyası için önemli bir evre tamamlanmıştı. Özellikle Aristoteles felsefesi açısından bir sonraki aşamaya ise İbn Rüşd'ün ilgili eserlerinin tercüme edilmesi ile geçilmiştir. Michael Scotus'u tercüme hareketleri açısından önemli kılan özellik onun İbn Rüşd'ün eserlerinin tercümesini yapmış olmasıdır. Bu, Aristoteles felsefesinin Latin dünyasında ve skolastik düşünce geleneğindeki algılanma biçimini değiştirmiştir. Zira bu kapsamda İbn Rüşd'ün Aristoteles'in eserleri üzerine yazdığı şerhlerin tercümeleri yapılmıştır. Bu tercümeler arasında *Metafizik* şerhleri ve doğa felsefesi üzerine olan eserlere yazdığı şerhler bulunmaktadır.

Micheal Scotus'un yaptığı bu çeviriler İbn Rüşd ve Bitrûcî'nin Ptolemaios'a karşı geliştirilen öğretilerinin ilkeleri Latin dünyasında tanınmasına olanak vermiştir.¹³⁴ İslâm

¹³¹ Martin Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben: Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Max Hueber Verlag, München 1936, c. II, s. 129-131.

¹³² Willinsky, *The Intellectual Properties of Learning*, s. 146.

¹³³ Thomas E. Burman, "Michael Scot and the translators", *The Literature of Al-Andalus*, ed. María Rosa Menocal vd., Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 404-406; Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, c. II, s. 103; Sezgin, *Wissenschaft und Technik im Islam*, 2003, c. I, s. 99; Dimitri Gutas, "What was there in Arabic for the Latins to Receive? Remarks on the Modalities of the Twelfth-Century Translation Movement in Spain", *Wissen über Grenzen: Arabisches: Wissen und lateinisches Mittelalter*, ed. Andreas Speer - Lydia Wegener, De Gruyter, Berlin-New York 2006, s. 9.

¹³⁴ Fuat Sezgin, *Wissenschaft und Technik im Islam: Astronomie*, Institute für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt 2003, c. II, s. 12; Ragor Bacon İbn Rüşd'ün Latin dünyasında

düşünürlerinin görüşlerinden etkilenmek suretiyle Dominicus Gundissalinus'un *De divisione philosophiae* adlı eserinde olduğu gibi Micheal Scotus'un da aynı isimli bir eser kaleme aldığı bilinmektedir. Ayrıca onun *Liber introductorius*, *Liber particularis* ve *Physionomia* adlı daha az etkiye sahip olan eserleri de bulunmaktadır.¹³⁵

Bir diğer önemli düşünür ise filozof olarak adlandırılan Antakyalı Theodorus (ö. 1250)'tur. Anlaşıldığı üzere Micheal Scotus'un halefi olarak sarayda astrolog olarak resmi görev ifa etmiştir. Scotus, Toledo geleneğinin bir parçası olarak oradaki bakış açısını Sicilya'ya getirmişti. Buna karşın Theodorus özellikle Doğu ile olan münasebeti gereği farklı bir eğilimdedir.¹³⁶ Bu dönemde Fibonnacci olarak da bilinen Pisalı Leonardo ise İslâm coğrafyasında matematik alanındaki ilerlemeleri incelemek için Suriye ve Kuzey Afrika'ya gitmiş ve buradaki çalışmaları sonrasında 1202'de *Liber ahaci* adlı eserinde bugün "Fibonacci sayıları" olarak bilinen sistemini ortaya koymuştur. Fibonacci bu eserin gözden geçirilmiş bir versiyonunu 1228 yılında Michael Scotus'a da takdim etmiştir.¹³⁷

II. Friedrich'in himayesinde devam eden tercüme faaliyetleri ile daha ilk döneminde birçok önemli eser çevrildiği görülmektedir. Daha önce zikredilen eserlerin yanı sıra Platon'un *Menon* ve *Phaidon* adlı diyaloglarının ilk Latince tercümeleri yapılmıştır.¹³⁸ Tercümeler II. Friedrich'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu Manfred (ö. 1266) ve sonrasında Charles d'Anjou (ö. 1285) dönemlerinde de devam etmiştir. Burada öne çıkan mütercimlerden biri olan Lunalı William ilk olarak 13. yüzyılın ilk yarısında Toledo'daki çevirmenler grubuyla çalıştıktan sonra 1258 - 1266 yılları arasında Kral Manfred'in sarayında çalışmış ve İbn Rüşd'ün bazı mantık şerhlerinin çevirilerini yapmıştır.¹³⁹ Böylece İbn Rüşd'ün mantık eserlerinin doğa felsefesi ve metafiziğe dair eserlerinden daha sonra çevrildiği anlaşılmaktadır.

Genel olarak bakıldığında bazı tespitleri sıralamak gerekirse öncelikle Arapça-Latince tercüme hareketlerinin iki döneme ayrıldığı söylenebilir: Tercümeler 12. yüzyılda Kilise çevreleri tarafından yönlendirilirken 13. yüzyıl itibarıyla artık bu faaliyetlere Kraliyet mensuplarının destek verdiği görülmektedir. Bir başka husus ise gerek İber Yarımadası'nda gerekse Sicilya ve Güney İtalya gerçekleştirilen tercüme faaliyetlerinde orijinali Yunanca olan bilimsel ve felsefî eserlerin Arapça çevirilerinin kullanılmasıdır. Örneğin daha önce

tanınmasında öncü olan kişinin Michael Scotus olduğunu belirtmiştir. Bk. Burman, "Michael Scot and the translators", s. 408.

¹³⁵ Burman, "Michael Scot and the translators", s. 406.

¹³⁶ Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, s. 246; Sezgin, *Wissenschaft und Technik im Islam*, 2003, c. I, s. 99.

¹³⁷ Willinsky, *The Intellectual Properties of Learning*, s. 147; Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, s. 249.

¹³⁸ Willinsky, *The Intellectual Properties of Learning*, s. 146-147.

¹³⁹ Marc Geoffroy, "Ibn Rushd (Averroes), Latin Translations of", *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, ed. Henrik Lagerlund, Springer Netherlands, Dordrecht 2020, s. 774-775.

Batlamyus'un *el-Mecistî* adlı eserinin Sicilya'da 12. yüzyılın ilk yarısında Yunancadan Latinceye yapılan bir tercümesi mevcut iken Gerardus Cremonensis'in Arapçasından yaptığı çeviri daha fazla itibar görmüştür.¹⁴⁰ Aristoteles'in eserlerinin 12. yüzyıldaki Latince tercümeleri ise sadece Arapçadan değil aynı dönemde doğrudan Yunancasından yapılmıştır. Nitekim Bizans'ın asıl önemi Yunanca el yazması geleneğinin devam etmesinde yatmaktadır. 1136 yılında Bizans'ın başkenti Konstantinopolis'te bulunan Venedikli James (Iacobus Veneticus Grecus) ve Pisalı Burgundio Aristoteles'in metinlerini bu sayede Yunancasından çevirmişlerdir. Ancak söz konusu tercüme Latin dünyasında Arapçadan yapılan tercüme kadar önem kazanmamıştır. Zira Arapça eserlerin özellikle Afrodisiyalı İskender ve Themistios'un geç antik dönem eserlerinden itibaren İslâm düşünürlerinin kendi eserlerini de kapsayacak şekilde çok daha uzun bir yorum geleneğine sahip olması söz konusu eserlerin Arapçalarına olan talebi arttırmıştır.¹⁴¹ Nitekim Heinrich Schipperges, söz konusu dönemi tüm alanlarda İslâm düşünürleri tarafından ortaya konmuş olan yüksek kültürün Batı'ya benzersiz bir yayılımı olarak değerlendirmektedir.¹⁴² Üçüncü olarak ise tercüme faaliyetlerinin tıpkı 8. yüzyılda Bağdat'ta olduğu gibi çok kültürlü ve çok dilli ortamlarda yoğun olarak yapıldığı görülmüştür. Nitekim hem İber Yarımadası hem de Sicilya bölgesi bu durumun en bariz örnekleridir. Bir önceki başlıkta değinildiği üzere Endülüs'teki Müslüman, Hristiyan ve Yahudilerin bir arada yaşamaları ve sosyo-kültürel etkileşimlerinin ilmî sahadaki yansımaları çok yüksektir. Bu bağlamda denilebilir ki tercüme hareketlerini mümkün kılan faktörlerden en önemlileri demografik özellikler ve farklı kültürlerle intibak edebilme yeteneğidir. Ernest Renan da bu husus üzerinde durarak Arapçanın İber Yarımadası'ndaki ortak dil konumunda olmasının İslâm bilimi ve felsefesinin Avrupa'ya yayılmasındaki önemini vurgulamaktadır. Ayrıca o, bölgedeki Yahudileri bu aktarımının aracıları olarak görmektedir.¹⁴³ Buradan anlaşıldığı üzere Doğu'da Süryanicenin üstlendiği rol Endülüs'te İbranicenin payına düşmüş gibi görünmektedir. Ayrıca söz konusu hususun Latince tercümelerin yapıldığı dönem için değil daha önce belirtildiği üzere 8. yüzyılda Yunancadan Arapçaya yapılan tercüme için de geçerli olduğu anlaşılmıştır.

Arapçadan Latinceye tercüme edilen felsefî eserler Charles Burnett'in yerinde tasnifine uyarak beş kategoriye ayrılabilir:

¹⁴⁰ Sezgin, *Wissenschaft und Technik im Islam*, 2003, c. II, s. 144.

¹⁴¹ Anna Akasoy, "Arabic Texts: Philosophy, Latin Translations of", *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, ed. Henrik Lagerlund, Springer Netherlands, Dordrecht 2020, s. 171-178; Charles H. Haskins, "Arabic Science in Western Europe", *Isis*, 7/3 (1925), s. 485.

¹⁴² Heinrich Schipperges, *Arabische Medizin im lateinischen Mittelalter*, Springer Berlin Heidelberg, Berlin-Heidelberg 1976, s. 149.

¹⁴³ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, s. 135-136.

1. Arapçaya tercüme edilmiş olan Yunanca eserler: çoğu Aristoteles'e ait olan eserler ile onların şerhleri.
2. Muhtasar eserler: Afrodisiaslı İskender ve Kindî başta olmak üzere Aristoteles'in eserlerinden kaynaklanan sorunları ele alan yazarların eserleri.
3. Sistematik eserler: İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ* ve Gazzâlî'nin *Makasidü'l-felâsife*'si gibi eserleri.
4. Şerhler: Fârâbî'den İbn Bâcce'ye ve İbn Rüşd'e uzanan bir geleneğin ürünü olan Aristoteles eserleri üzerine yapılan şerhler.
5. Doksografik eserler: Muhtelif filozofların görüşlerinin başlıklar altında düzenlendiği eserler.¹⁴⁴

Sonuç olarak tercüme hareketleri tıpkı 8. yüzyıl ve sonrasında İslâm düşüncesi için olduğu gibi 12. yüzyıldaki çeviriler de Latin Batı'nın ilim ve kültür hayatı açısından belirleyici olmuştur. Ancak burada ciddi etkisi olan 12. yüzyıldan hemen önce yaşanan bir kırılmayı ortaya koymak gerekmektedir. İslâm dünyasının Avrupa içerisinde bulunan en önemli iki ilim ve kültür merkezi aynı tarihlerde Hristiyanların eline geçmiştir. Bu dönem 1085 yılında Toledo'nun, 1091 yılında ise Sicilya'nın kaybedilmesiyle 11. yüzyılın sonlarına rastlamaktadır. Bu eş zamanlı tarihsel olay Avrupa'daki Hristiyanların bilim ve felsefi rotalarının yeniden şekillenmesine neden olduğu için düşünce tarihi açısından önem arz etmektedir. Zira bu dönemden itibaren skolastik düşüncenin pek çok açıdan yeni teoriler üretecek bir zemin bulacağı tercüme faaliyetleri yürütülmüş, Yunanca ve Arapça eserlerin önemli bir bölümü Latinceye aktarılmıştır. Bu özümse ve kabul ediş sürecinin skolastik düşünürlerin yeni ve orijinal eserler vermeye başladığı 13. yüzyıl ikinci yarısına kadar sürdüğü söylenebilir. Bu aşamayı Latince tercüme hareketlerinin bir sonucu olarak görmek yanlış olmayacaktır.

2.1.2. İbn Rüşd'ün Latinceye Tercüme Edilen Eserleri

Avrupa'nın çeşitli şehirlerinden gelen düşünürler söz konusu bölgelerde mütercimlerin katkılarıyla tercüme faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Ancak Toledo, tercümeler açısından en üretken merkez olarak öne çıkmaktadır. Zira faaliyete geçtiği 1116 yılından 1187 yılına kadar Toledo'da sadece bilim ve felsefe alanında yüzün üzerinde eserin tercümesi yapılmıştır.¹⁴⁵ Buna karşın Sicilya, İbn Rüşd'ün tercümelerinin yapıldığı bölge olması nedeniyle öne çıkmaktadır. İbn Rüşd'ün eserlerinin Latinceye tercüme edilmesi 13. yüzyılın ilk çeyreğinde başlamıştır. Şu ana kadar yapılan araştırmalar İbn Rüşd'ün ilk çevirilerinin Michael Scotus

¹⁴⁴ Burnett, "Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe", s. 370-371.

¹⁴⁵ Pietro Greco, "Translations: How Europe Discovered Science", *Lettera Matematica*, 4/2 (2016), s. 107.

tarafından yaklaşık olarak 1220 yılında yapıldığını ortaya koymaktadır.¹⁴⁶ Michael Scotus'un açık bir hamisinin olmadığı ancak Kilise'nin yardımları ile geçindiği bir dönemde bu işi üstlendiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu durum İbn Rüşd tercümelerini yapmaya karar veren kişinin büyük ölçüde kendisi olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan ise Bitrûcî'nin *Kitâbü'l-Hey'e* adlı eseri ile İbn Rüşd'ün eserlerini tercüme ettiği göz önüne alındığında bir başka husus ortaya çıkmaktadır ki o da alışılmışın aksine tercüme edilen bu eserlerin neredeyse orijinalleriyle çağdaş olduğudur. Ayrıca bu eserlerin doğrudan Aristoteles felsefesi ile ilgili olduğu da dikkate değerdir. Bu nedenlerden dolayı İbn Rüşd tercümeleri açısından Michael Scotus'un önemi ortada olmakla birlikte 13. yüzyıldaki ana tartışmaların odak noktası da bu eserlerdeki konular üzerinden olmuştur.

Bir başka önemli husus İber Yarımadası'nda, Toledo ve diğer merkezlerde, Arapça eserlerin yoğun bir şekilde tercüme edilmesi İbn Rüşd'ün yaşadığı dönem ile eşzamanlı olduğu düşünüldüğünde ortaya çıkan tarihi manzara gerçekten etkileyicidir. İber Yarımadası'nın güneyinde Müslüman bir filozof olan İbn Rüşd Aristoteles'i yorumlarken, kuzeyindeki Hristiyanlar ise Aristoteles'i Arapçasından tercüme etmek ile meşguldüler.¹⁴⁷ Zira Gerardus Cremonensis'in Toledo'da Aristoteles'in doğa felsefesine dair kitaplarının tercümelerini yapması İbn Rüşd'ün Kurtuba'da eserlerini yazdığı dönem ile paralellik arz etmektedir. Bahsedildiği üzere Aristoteles'in bu eserlerin tercümelerinin tamamlanması Michael Scotus'un İbn Rüşd'ün şerhlerine çevirmesiyle mümkün olmuştur. Bununla birlikte bu düşünürlerin kendi dönemlerinde birbirlerinin çalışmalarından haberdar olup olmadığı ise bilinmemektedir.

İşin ilginç kısmı İbn Rüşd'ün hayatının önemli bir bölümünü geçirdiği Kurtuba ile tercümelerin merkezi olan Toledo'nun yakınlığına karşın onun çevirilerinin Sicilya'da yapılmış olmasıdır. İbn Rüşd'ün eserlerinin Yahudiler tarafından korunduğu ve yayıldığı bilinmektedir. Özellikle filozofun Yahudi yerleşiminin olduğu Elîsâne'de kaldığı yıllar bu görüşe kanıt olarak sunulmaktadır. Yahudilerin tercümelerdeki aracı rolü de bilindiğinden bu husus doğal görünebilir. Ancak değinildiği üzere Yahudi düşünürler Rönesans'a kadar İbn Rüşd'ün büyük şerhlerine, diğerleri gibi ilgi göstermemişlerdir. Böylece Micheal Scotus'un söz konusu büyük şerhleri tercüme ettiği bilindiğinden İbn Rüşd'ün tek kaynağının Yahudiler olmadığı çıkarımı yapılabilir. Nitekim II. Friedrich'in Michael Scotus'u İbn Rüşd'ün son eserlerini edinmesi için

¹⁴⁶ On üçüncü yüzyılın henüz ilk çeyreğinde Aristoteles'in bazı eserlerinin okunmasına karşı Kilise'nin yasaklama kararının olduğu gerçeğinden hareketle Burnett, İbn Sînâ'nın eserlerinin tercümeleri devam ederken 1215 yılından önce Toledo'da İbn Rüşd'ün eserlerinin de çevrilmeye başlanmış olmasının ihtimalini değerlendirmektedir. Charles Burnett, "Michael Scot and the transmission of scientific culture from Toledo to Bologna via the court of Frederick II Hohenstaufen", *Arabic into Latin in the Middle Ages: The Translators and their Intellectual and Social Context*, Ashgate Publishing Limited, Farnham 2009, s. 106.

¹⁴⁷ Adamson, *Medieval Philosophy*, c. IV, s. 138.

Kurtuba'ya gönderdiği de öne sürülmektedir.¹⁴⁸ Tartışmalı olan bir başka görüş ise Romalı Giles'in İbn Rüşd'ün ölümünden sonra oğullarının II. Friedrich'in maiyetine girdiğini belirtmesidir. Buna karşılık Ernest Renan dönemin tarihçilerinin buna işaret etmediğini belirterek Giles'in bu ifadesinin doğru olamayacağını belirtir.¹⁴⁹ Ancak bunun olabileceğini öne süren araştırmacılar da bulunmaktadır. Buna göre II. Friedrich'in İbn Rüşd'ün eserlerinden haberdar olabileceği bir konumda ve ilgide olduğu düşünülürse onun eserlerine ulaşmak ve doğru bilgileri almak için onun oğullarını sarayına davet etmesi gayet anlaşılabilir durmaktadır. Zira II. Friedrich'in mezkûr mektubu Muvahhidî hükümdarı Abdulvâhid er-Râşid'e göndermesi Aristoteles felsefesi ile ilgili doğru cevapları aradığı yerin İbn Rüşd'ün yaşadığı bölge olduğunu da göstermektedir.¹⁵⁰ Dolayısıyla İbn Rüşd tercümelerinde kullanılan Yahudi kaynakların yanı sıra bu ihtimali de göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Tercüme hareketleri boyunca Arapça eserlerin Yunanca orijinallerine rağmen daha fazla itibar gördüğü ifade edilmişti. Söz konusu Aristoteles felsefesi olduğunda ise bu durum özel olarak İbn Rüşd'ün eserleri için geçerlidir. Dolayısıyla İbn Rüşd, ilk tercümeleri ile birlikte Latin dünyasındaki düşünürler arasında büyük bir yankı uyandırmıştır. Doğrudan Yunancasından yapılan çevirileri olsa da Aristoteles söz konusu olduğunda Orta Çağ düşünürleri için İbn Rüşd, Steenberghen'in karşı görüşünü de hatırlamakla birlikte hiçbir zaman birincil kaynak olma hüviyetini yitirmemiştir.¹⁵¹ Aristoteles'in felsefesini şerhleriyle tanıtmada merkezî bir rol oynadığından dolayı bu dönemde onu *Commentator* olarak adlandırmışlardır. Sonuç olarak İbn Rüşd'ün hangi eserlerinin tercüme edildiği ise dönemin düşüncesine etkisini anlamak için önemli veriler sunabilir. Bu nedenle 13. yüzyıl boyunca İbn Rüşd'ün eserlerinin Latince tercümeleri aşağıda bir tablo halinde verilmiştir:¹⁵²

¹⁴⁸ Briffault, *The Making of Humanity*, s. 213.

¹⁴⁹ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, s. 208-209.

¹⁵⁰ Charles Burnett, "The 'Sons of Averroes with the Emperor Frederick' and the Transmission of the Philosophical Works by Ibn Rushd", *Averroes and the Aristotelian Tradition*, ed. Jan Aertsen - Gerhard Endress, Brill, Leiden-Boston-Köln 1999, s. 268-269.

¹⁵¹ Burnett, "Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe", s. 375; Adamson, *Medieval Philosophy*, c. IV, s. 138.

¹⁵² Bu tablo hazırlanırken Dag Nikolaus Hasse ve Charles Burnett'in ilgili çalışmaları ana kaynaklar olarak ele alınmıştır. Bk. Dag Nikolaus Hasse, *Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 2010; Charles Burnett, "Arabic Philosophical Works Translated into Latin", *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. Robert Pasnau, Cambridge University Press, Cambridge 2010, c. II, s. 814-822.

1220-35	Michael Scotus	<i>De caelo</i> büyük şerhi
1220-35	Michael Scotus	<i>Physica</i> büyük şerhi
1220-35	Michael Scotus	<i>De anima</i> büyük şerhi
1220-35	Michael Scotus	<i>Metaphysica</i> büyük şerhi
1220-35	Michael Scotus	<i>De generatione et corruptione</i> orta şerhi
1220-35	Michael Scotus	<i>Parva naturalia</i> küçük şerhi
1227-1231	Michael Scotus	<i>De substantia orbis</i>
---	Michael Scotus?	<i>De animalibus</i> orta şerhi
---	Belirsiz	<i>Meteorologica</i> (IV. kitap) orta şerhi
1240	Hermannus Alemannus	<i>Ethica</i> orta şerhi
1240-50	Hermannus Alemannus	<i>Rhetorica</i> (fragman) orta şerhi
1256	Hermannus Alemannus	<i>Poetica</i> orta şerhi
1258-66	Lunali William	<i>Isagoge</i> orta şerhi
1258-66	Lunali William	<i>Categoriae</i> orta şerhi
1258-66	Lunali William	<i>De interpretatione</i> orta şerhi
1258-66	Lunali William	<i>Analytica priora</i> orta şerhi
1258-66	Lunali William	<i>Analytica posteriora</i> orta şerhi
---	Antakyalı Theodorus	<i>Physica (prooemium)</i> büyük şerhi

Tablo 2.1. İbn Rüşd'ün 13. yüzyılda Latinceye tercüme edilen eserleri

Bu tablo göstermektedir ki İbn Rüşd'ün en öne çıkan mütercimi Michael Scotus'tur. Sadece filozofun diğer mütercimlere nazaran daha fazla eserini çevirmesinden dolayı değil en tartışmalı konuların geçtiği doğa felsefesi ve metafizik üzerine olan eserlerinin de tercümesini yapmış olmasından dolayı önemlidir. İbn Rüşdcü tezler olarak ifade edilen görüşlerin büyük bir bölümü onun çevirdiği bu şerhlerde konu edinilmiştir. Bilhassa İbn Rüşdcülük ile özdeşleşen aklın birliği tezi İbn Rüşd'ün Aristoteles'in Latince *De Anima* olarak bilinen eserine yazdığı büyük şerhinde tartışılmaktadır. Bir diğer açıdan Paris'te 1210 yılında Kilise tarafından Aristoteles'in doğa felsefesi kitaplarına getirilen yasak olmasına karşın Michael Scotus'un bu konularda kaleme alınmış ve çok daha yankı uyandıracak İbn Rüşd şerhlerini

tercüme etmesi oldukça manidardır. Ancak Aristoteles’e ve Arapça eserlere olan ilgisiyle bilinen II. Friedrich’in himayesinde olmasının bu konuda ona bir özgürlük alanı tanıdığı söylenebilir.

On üçüncü yüzyılın ortalarında ise Hermannus Alemannus ve Lunalı William tarafından mantık ve ahlak eserlerine yaptığı şerhlerin çevrildiği görülmektedir. Aristoteles’in Orta Çağ boyunca en bilinen eserleri mantığa ait olanlarıdır. Diğer eserlerin yanı sıra mantık *trivium* kapsamında eğitim müfredatının içinde olduğundan çevrilmesi ya da okutulması herhangi bir nedenle sorun teşkil etmemiştir. Bu dönemden önce mantık külliyyatının tamamı tercüme edildiğinden İbn Rüşd’ün bu konudaki şerhlerinin daha sonra çevrilmesi anlaşılabilir durmaktadı. Zira daha sonra detaylarına girileceği üzere Yunancadan Latinceye tercüme edilip 12. yüzyılda manastır okullarının müfredatında sorunsuz bir şekilde ele alınan Aristoteles’in eserleri yalnızca mantık ile ilgili olanlarıdır.

1215 yılında papalık elçisi Robert Curzon’un Paris Üniversitesi Sanatlar Fakültesinin müfredatına yönelik yaptığı düzenlemede mantığın yanı sıra ahlak ile ilgili eserlerin de okunabileceği belirtilmiştir. Bu Aristoteles’in etik üzerine olan kitaplarının o yıllarda mevcut olduğu anlamına gelmektedir. Zira 12. yüzyılda *Nikomakhos’a Etik*’in bazı kısımlarının çevrildiği bilinmektedir. Dolayısıyla bütün İbn Rüşd tercümeleri arasında 13. yüzyılda en etkili olanlar Michael Scotus’un elinden çıkan eserlerdir. Michael Scotus ve diğer çevirmenler esas olarak İslâm felsefesinin kronolojik olarak daha yeni ve 12. yüzyıl tercümelerinden daha farklı bir bakış açısıyla sunulmuş eserlerini Latin dünyasına kazandırmışlardır. Bitrûcî’nin Aristoteles’in kozmolojisini yeniden canlandırmaya çalıştığı, İbn Rüşd’ün ise Aristoteles’in düşüncesini uzun zamandır gizleyen Yeni Platoncu nüvelerden arındırarak sunduğu eserler, tercümelerle elde edilen bilgilerin boyutunu bir üst seviyeye taşıırken yaşanacak birçok krizin de fitilini ateşlemiştir. Bu eserler yeni eğitim kurumları olan üniversitelerin tartışma zeminini belirlemiştir. Bundan dolayı Latince tercümeler ile elde edilen “yeni” bilginin işlendiği Orta Çağ’daki ilk üniversitelerin ortaya çıkışına ve İbn Rüşd’ün etkisinin en açık görüldüğü Paris Üniversitesinin konumunun incelenmesi gerekmektedir.

2.2. Üniversitelerin Kurulması

Orta Çağ’da yaşanan entelektüel atılımları kendi içinde tanımlamak için tarihçiler “Karolenj Rönesansı”, “Otto Rönesansı” ve “12. Yüzyıl Rönesansı” gibi ifadeler kullanırlar.¹⁵³ Burada takribi olarak 800 yılından 1200 yılına kadar geçen bir süre kastedildiği anlaşılmaktadır.

¹⁵³ Rönesans ifadesinin her kültürel atılım için kullanılması konusundaki eleştiri için bk. Leff, *Medieval Thought*, s. 55.

Bu dört yüz senelik zaman diliminde pek çok değişimin yaşandığı ve söz konusu sürenin başı ile sonu arasındaki farklılıkların, benzerliklerinden çok daha fazla olduğu söylenebilir.¹⁵⁴ Orta Çağ Avrupası'nın önemli kurumlarından biri olan üniversiteler de belli sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasi süreçlerin sonucu olarak bu dönemde kademeli bir şekilde ortaya çıkmıştır.¹⁵⁵ Her ne kadar bu dönemde en fazla nüfus halen kırsalda ve köylerde olsa da şehirlerin büyüdüğü, şehirli kesimin kendi haklarını korumaya çabaladığı ve bunlara bağlı olarak eğitim talebinin arttığı görülmektedir. Bu süreç içerisinde Charlemagne ve I. Otto (936-973) dönemlerinde eğitimin merkezinde olan manastır okulları yerini şehirlerdeki katedral okullarına bırakmaya başlamış, Avrupa'da yüksek öğrenimin niteliğinde yaşanacak bir değişimin önü açılmıştır. Bununla birlikte siyasi otoritenin çok daha merkezileştiği ve papalığın en güçlü zamanına doğru gitmekte olduğu ayrıca vurgulanmalıdır.¹⁵⁶

On ikinci yüzyıla gelene kadar geçen sürecin ve eğitim hayatındaki değişimin anlaşılması için zikredilen entelektüel girişimlere kısaca değinmek gerekirse buradaki ilk büyük atılımın Şarlman tarafından yapıldığı görülmektedir. Zira o, Avrupa'daki eğitim faaliyetlerinin durma noktasına geldiği, klasik edebiyattan uzaklaştığı, entelektüel üretimin neredeyse hiç olmadığı bir dönemde tahta geçmiştir. Büyük Teodorik'ten Şarlman dönemine kadar Sevilalı İsdor (Lat. *Isidorus Hispalensis*, ö. 636) ve Bede (Lat. *Beda Venerabilis*, ö. 735) dışında özellikle felsefe ile uğraşan kimseye rastlamak mümkün gözükmemektedir.¹⁵⁷ Bu açıdan bakıldığında Étienne Gilson tarafından Orta Çağ'daki felsefe hareketinin kökeni, Şarlman'ın, kendi ülkesindeki insanların gerek entelektüel gerekse ahlaki durumlarını daha iyi bir hale getirme çabasına dayandırılmıştır.¹⁵⁸

Şarlman kendi düşüncelerini hayata geçirmek için Avrupa'nın çeşitli yerlerinden bilginleri sarayında toplamıştır.¹⁵⁹ Bunlardan biri kendi hocası da olan Yorklu Alcuin (ö. 804)'dir. Dokuzuncu yüzyılda John Eriugena (ö. tah. 877)'nin çalışmaları bu sürecin devamı niteliğindedir. Bu dönemdeki faaliyetlerin kapsamı dar olsa da Latin kültürünün ve eğitimin sağlam bir temele oturtulması gibi iki önemli sonucu olmuştur. Daha önce değinildiği üzere

¹⁵⁴ Charles Homer Haskins, *On İkinci Yüzyıl Rönesansı*, çev. Bağış Alper Kovan - Dorukhan Sacit Nar, Selenge Yayınları, İstanbul 2022, s. 14.

¹⁵⁵ Buradaki önemli etkenlerden biri 11. yüzyıl ile birlikte Avrupa'nın ekonomik olarak daha güçlü hale gelmesidir. Avrupa'da talebi fazlasıyla karşılayacak yeni tarımsal tekniklerin kullanıma sokulması, özellikle İtalya'da görülen ticari canlanma, dış saldırıların azalması gibi birtakım durumlar ciddi derecede etkili olmuştur. Bk. Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, s. 70-73.

¹⁵⁶ Bennett, *Medieval Europe*, s. 131-133, 140.

¹⁵⁷ Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 356; Leff, *Medieval Thought*, s. 58-59.

¹⁵⁸ Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*, s. 233.

¹⁵⁹ Şarlman, din dışı konulara dair de bir eğitimin verildiği, Latin edebiyatının okutulduğu bir müfredatı teşvik etmiştir. Kralın da anadili kadar akıcı Latince konuştuğu ve Yunanca anladığı; St. Augustinus'un eserlerine ilgisi ve artes liberales'e olan merakı kendisinin saray kâtibi Eginhard tarafından yazılan *Vita Karoli Magni*'de belirtilmiştir. Daha fazla bilgi için bk. Einhard, *Vita Karoli Magni: The Life of Charlemagne*, çev. Evelyn Scherabon Firchow - Edwin H. Zeydel, University of Miami Press, Coral Gables, Fla 1972, s. 92-93.

Şarlman'ın papa tarafından Roma imparatoru ilan edilmesi bir manada kültürel olarak antik mirasa intibak edileceğini de göstermekteydi. Ancak bu dönemin belirleyici düşüncesinin Hristiyan teolojisi olduğu unutulmamalıdır.¹⁶⁰ Onun Fulda piskoposu Bandulf'a gönderdiği mektup ile Avrupa'daki manastır ve katedral okullarının sayısında dikkate değer bir artışa sebep olmuştur. Bu okullar Fransa'dan Almanya, İspanya ve İtalya'ya yayılmış ve bu durum üniversitelerin ortaya çıkışındaki etkenlerden de birisini oluşturmuştur.¹⁶¹ Nitekim Karolenj Rönesansı, Germen sözlü geleneğini ve halk kültürünü büyük ölçüde sona erdirmiş ve el yazmalarına dayalı yazılı bir kültür ihtiyacı yaratmıştır.¹⁶²

Orta Çağ'da yüksek öğrenim, üniversitelerden önce söz konusu manastır ve katedral okullarında verilirken bu okulların pek çoğunda Benedikten tarikatının etkisi görülmekteydi. Manastır okullarının iç kısmı rahiplerin, dış kısmı ise diğer din adamlarının öğrenimi için ikili olarak örgütlenmişti. On birinci yüzyıl ile birlikte manastır okullarının önüne geçmeye başlayan katedral okulları ise bir piskoposun yönetiminde ve bunlara bağlı kiliselerin etrafında teşekkül etmiştir. Paris, Chartres, Laon, Reims ve Orleans gibi katedral okullarında genel olarak, Yorklu Alcuin'in çabalarıyla Orta Çağ'ın ilerleyen dönemleri için de temel eğitim müfredatı haline gelen *artes liberales* yani *trivium* ve *quadrivium* öğretilmiştir.

Şarlman'ın söz konusu atılımından sonra önemli gelişmelerden bir diğeri ise Gerbert d'Aurillac'ın etkisi olarak gösterilebilir.¹⁶³ Daha önce bahsedildiği üzere Arapça eserlerin Latin dünyasına girişinde çok önemli bir yeri olan Gerbert'in de *trivium* ve *quadrivium*'a olan ilgisi bilinmektedir. Ancak o, sadece Karolenj döneminde uygulanan müfredat kapsamında kalmayarak aynı zamanda İber Yarımadası'nda temas kurduğu Müslüman düşünürlerin ürettiği bilimlerin de farkında olduğunu göstermiştir. Onun hem bilime olan ilgisi hem de diyalektikçe olan yaklaşımı Avrupa düşüncesi açısından bir dönüm noktasıdır.¹⁶⁴ Bilgisiyle I. Otto'nun takdirini kazanmış olan Gerbert'in oradaki manastır okullarında ders verdiği kaynaklarda geçmektedir.¹⁶⁵ Fransa'nın en öne çıkan eğitim kurumu olan Chartres Okulu ise Gerbert'in öğrencisi olduğu düşünülen Chartres Piskoposu Fulbert'in verdiği dersler ile yaklaşık olarak

¹⁶⁰ Jorge J. E. Gracia, "Philosophy in the Middle Ages: An Introduction", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. Jorge J. E. Gracia - Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, Malden, MA 2002, s. 2; Bekir Karlığa, "Doğu İslam Dünyasında ve Batı Avrupa'da Üniversitelerin Kuruluşu", *Öneri Dergisi*, 1/1 (1994), s. 1; Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 356.

¹⁶¹ Paul Lehmann, *Fuldaer Studien Neue Folge*, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, München 1927, s. 4-13; Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*, s. 247.

¹⁶² Claudio Leonardi, "Intellectual life", *The New Cambridge Medieval History*, ed. Timothy Reuter, Cambridge University Press, Cambridge 2006), c. III, s. 186.

¹⁶³ Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 183.

¹⁶⁴ Leff, *Medieval Thought*, s. 90.

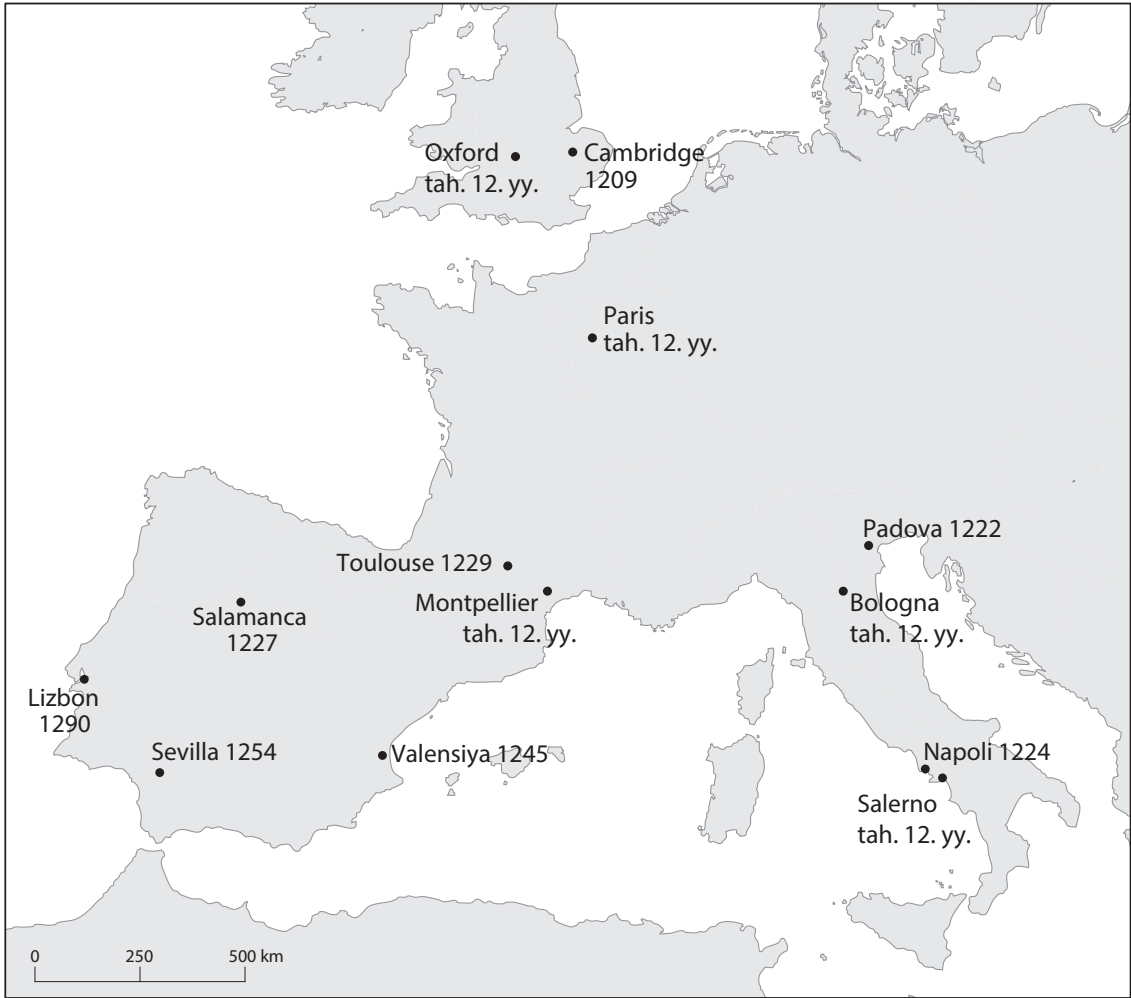
¹⁶⁵ Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, s. 184.

11. yüzyıl başında faaliyetine başlamıştır.¹⁶⁶ Fransa aynı zamanda Toledo'dan Britanya'ya bir köprü görevi görmesi ve Arapça eserlerin oraya ulaşması nedeniyle de kritik konumdadır.¹⁶⁷

On birinci ve 12. yüzyıl eğitimin daha kalıcı bir şekilde yeniden canlanmasına şahit olurken aynı zamanda bu süreç içerisinde Anselmus (Lat. *Anselmus Cantuariensis*, ö. 1109), Poitiersli Gilbert (Lat. *Gilbertus Porretanus*, ö. 1154), Petrus Abelardus (ö. 1142) gibi Hristiyan düşünürleri de yetişmişlerdir. Literatürde “12. Yüzyıl Rönesansı” olarak adlandırılan bu dönem ne Karolenj gibi bir hanedana aittir ne de İtalya'daki Rönesans gibi tek bir ülkeye atfedilebilir. Aksine 12. yüzyıldaki söz konusu gelişmeler Avrupa'nın birçok bölgesi ile ilişkilidir. Bu, bir önceki bölümde bahsedilen mütercimlerin isimlerine ve nerelerde çalıştıklarına bakılarak da anlaşılabilir. Ekonomik ve siyasi koşullara ek olarak aynı zamanda mevcut eğitim müfredatının baştan düzenlenmesini sağlayacak kadar çok yeni bilgi tercüme hareketleri vasıtasıyla kullanıma girmiş birçok eser bu okulların kütüphanelerine ulaşmıştı. Bu hususlar ve dahası sadece bir bölgeyi ilgilendirmedeği için 12. yüzyılın sonlarından itibaren Paris, Bologna, Napoli, Oxford, Cambridge ve Montpellier gibi Avrupa'nın pek çok yerinde peşi sıra üniversitelerin kurulmasına olanak tanımıştır.

¹⁶⁶ Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 376.

¹⁶⁷ Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*, s. 247-248; Karlığa, “Doğu İslam Dünyasında ve Batı Avrupa'da Üniversitelerin Kuruluşu”, s. 2; Leff, *Medieval Thought*, s. 60.



Harita 2.1. Avrupa'da kurulan ilk üniversiteler

2.2.1. İlk Üniversiteler ve Yeni Müfredat

Hocaların ve öğrencilerin iş birliğinden oluşan üniversiteler Latince *universitas* kelimesinden gelmekte olup dönemin kullanımı açısından tam anlamıyla bir loncayı ifade etmektedir. Bu loncalar, konusunda uzmanlaşan hocaların oluşturduğu bir meslek birliği şeklinde tasavvur edilebilir. Avrupa'nın çeşitli yerlerinden gelen öğrencilerin öğrenim gördüğü bu yerler ilk dönemlerinde *studium generale* olarak adlandırılmıştır.¹⁶⁸ Öğrencilerin ve hocaların bir araya gelerek bu türden siyasi ve ekonomik olarak güçlü topluluklar oluşturmaları kendi çıkarlarını, haklarını ve ayrıca güvenliklerini teminat altına alabilmelerini sağlamıştır. Böylelikle bir yandan otoritelerin desteğini kazanırlarken diğer yandan da talepleri, davranışları ve özerk yapıları ile onları rahatsız etmelerine yol açmıştır.¹⁶⁹

Papa III. Alexander (ö. 1181) tarafından 1179 yılındaki III. Lateran Konsilinde yürürlüğe konulan *licentia docendi* uygulamasıyla hocaların eğitim verebilme yetkisini ve fakir

¹⁶⁸ Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, c. I, s. 6-10; Willinsky, *The Intellectual Properties of Learning*, s. 153.

¹⁶⁹ Adamson, *Medieval Philosophy*, c. IV, s. 143; Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, s. 85-86.

çocukların eğitim alabilme hakkı Kilise tarafından teminat altına alınmıştır. Aynı zamanda bu belgeye sahip hocalar Avrupa'nın her yerinde eğitim faaliyetinde bulunabilme yetkisine sahip olmuştur (*ius ubique docendi*).¹⁷⁰ Nitekim buna benzer birçok uygulama *studium generale*'lerin kurumsallaşarak üniversitelerin resmi hüviyetlerini kazanmasını sağlamıştır. İlk zamanlarında her birinin kendine ait uygulamaları, sınav yöntemleri, yönetmelikleri olsa da daha sonraki dönemlerde bir üniversitenin *concessio superioris* yani kilise veya devlet otoritesinin yetkisi ile kurulduğu görülmektedir.¹⁷¹

Üniversitelerin nasıl ortaya çıktığı konusunda temel olarak üç görüşten bahsedilebilir. İlki yerel kilise ve şehir yetkilileri arasındaki anlaşmazlıklar nedeniyle, hocaların kendilerini korumak için toplu bir şekilde hareket etmeleri ile krallardan, papalardan ve imparatorlardan ayrıcalıklar kazanmış olmalarıdır. İkincisi hocalar arasındaki tartışmaların yönü ve onların yeni bilgilerin kullanılma tarzında gösterdikleri ortak duruşla ilişkilidir. Üçüncüsü ise Avrupa'daki şehirleşmenin ve sosyo-ekonomik dönüşümün bir sonucudur.¹⁷²

İlk üniversitelerin kuruluş tarihleri net olmamakla birlikte günümüze kalan binaları daha sonraki dönemlerine aittir. Ancak gelenekleri ile günümüz üniversitelerinin temelini oluşturmaktadırlar. Fakültelerin ayrılması, lisans ve yüksek lisans derecelerinin verilmesi, diploma törenleri, akademik cübbelerin giyilmesi, sınavlar vs. gibi birçok özellikler bu dönemden kalma uygulamalardır. Charles Homer Haskins, bu hususlardan dolayı modern üniversiteleri, Atina ya da İskenderiye'nin değil Paris ve Bologna'nın mirasçıları olarak görmektedir.¹⁷³

Üniversitelerin yapılanmaları genel olarak ikiye ayrılabilir. İlki hocaların bir araya gelerek kurdukları loncalardır. Bunlara örnek olarak Paris ve Oxford'daki kurulan üniversiteler verilebilir. Bu model Avrupa'nın kuzeyinde kurulacak üniversitelere örnek teşkil etmiştir. İkincisi ise öğrencilerin bir araya gelerek oluşturdukları loncalardır. Bunun en açık örneği ise Bologna Üniversitesi'dir.¹⁷⁴ İlk dönemlerde Bologna hukuk alanında; Paris ve Oxford felsefe ve teoloji alanında; Salerno tıp alanında itibar kazanmıştır. Sonrasında ise Bologna'dan ayrılan bazı hocaların 1222 yılında kurduğu Padova Üniversitesini II. Friedrich'in emri ile 1224 yılında kurulan Napoli Üniversitesi ve diğerleri takip etmiştir.

¹⁷⁰ *Chartularium Universitatis Parisiensis: Sub auspiciis consilii generalis facultatum parisiensium*, nşr. Heinrich Denifle - Emile Chatelaine, Delalain, Paris 1889, c. I, s. 10; Jacques Verger, "The universities and scholasticism", *The New Cambridge Medieval History*, ed. David Abulafia, Cambridge University Press, Cambridge 1999, c. V, s. 263-264.

¹⁷¹ Schipperges, *Arabische Medizin im lateinischen Mittelalter*, s. 118-119.

¹⁷² Ian P. Wei, *Intellectual Culture in Medieval Paris: Theologians and the University c. 1100-1330*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 88-89.

¹⁷³ Charles Homer Haskins, *Üniversitelerin Doğuşu*, çev. Salim Korkmaz, Albaraka Yayınları, İstanbul 2022, s. 13, 27-29; Adamson, *Medieval Philosophy*, c. IV, s. 142.

¹⁷⁴ Schipperges, *Arabische Medizin im lateinischen Mittelalter*, s. 119.

Üniversiteler aynı zamanda devlet için gerekli olan kâtip, hukukçu, doktor gibi yetişmiş insan ihtiyacını da karşılamaktaydı. Kilise ise kurumsal yapısını güçlendirmek için kilise hukukçularına ve yeni sosyal tabakaya yani şehirli sınıfa ulaşabilmek ve dinsizlik tehdidine karşı koyabilmek için eğitilmiş vaizlere daha fazla ihtiyaç duymaktaydı. Nitekim 13. yüzyılda Paris'te teoloji fakültesi mezunlarının yaklaşık olarak dörtte birinin piskopos ya da kardinal olduğu görülmektedir.¹⁷⁵ Bu hususta dilenci tarikatların dikkate değer etkisi olmuştur. Zira manastır hayatını yönlendiren Benedikten tarikatının aksine 13. yüzyılda üniversitelerde etkili olan Fransisken ve Dominiken tarikatları şehirlerdedir. Bu tarikatlar yeni eğitim kurumlarının değerini anlayarak kendi üyelerinin bu üniversitelerden çeşitli dereceler almalarını sağlamıştır.¹⁷⁶

On ikinci yüzyıla kadar eğitim müfredatının içeriği oldukça sınırlı ve Antik Yunan mirasından, onun ilmî birikiminden uzaktı. Bu dönemde *septem artes liberales* (yedi özgür sanat) olarak bilinen ve kendi içerisinde *trivium* ve *quadrivium* olarak ikiye ayrılan bir müfredat en temel hali ile takip edilmiştir. Bu müfredatın ilk grubunda gramer, retorik ve mantık ya da diyalektik; ikinci grubunda ise aritmetik, geometri, müzik ve astronomi bulunmaktadır.¹⁷⁷ Bu düzen esas itibarıyla *ἐγκύκλιος παιδεία* (enkyklios paideia) olarak anılan kapsamlı ve bütüncül Yunan eğitim anlayışının devamıdır.¹⁷⁸ Avrupa'daki manastırlar ve piskoposluk okulları gibi eğitimin odağındaki mekanların dışında tercüme hareketlerinin etkisiyle birçok hoca söz konusu eski müfredatın üstüne yeni bilgileri de koyarak bir araya geldiler. Bu yeni oluşumlar esas olarak 12. yüzyıldaki sosyo-ekonomik dönüşümün sonuçları olarak görülmelidir. Geleneksel okullar doğaları ve işlevleri gereği yeni bilgi ve beceriler kazanmak isteyen kişilere hitap etmemekteydi. Bu istekte olan kişiler daha önceleri var olsalar da artık kurulmasına katkıda bulundukları okullarda organizasyonun şeklini, öğretimin usullerini ve konularını belirleyecek kadar sayıları artmıştır. Bunun yanı sıra çalışmaların niteliği ve muhteviyatının ileri düzey bilgiyi gerektirmesi üniversitelerin sanat, hukuk, tıp ve teoloji fakülteleri şeklinde örgütlemelerine neden olmuştur.¹⁷⁹

Karolenj atılımından sonra ilk değişim mantıkla başlamıştır çünkü mantık Erken Orta Çağ boyunca *trivium*'un bir parçası olarak öğretilmekle birlikte istenilen düzeyde değildi.

¹⁷⁵ Verger, "The universities and scholasticism", c. V, s. 264, 269; Willinsky, *The Intellectual Properties of Learning*, s. 157.

¹⁷⁶ Verger, "The universities and scholasticism", c. V, s. 271.

¹⁷⁷ H. Parker, "The Seven Liberal Arts", *The English Historical Review*, 5/19 (1890), s. 417-418.

¹⁷⁸ Quintilian, *The Orator's Education*, çev. D. A. Russell, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2001, s. 158-161, (I.10.1).

¹⁷⁹ R. W. Southern, "The Schools of Paris and the School of Chartres", *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, University of Toronto Press, Toronto 1999, s. 114-115; Willinsky, *The Intellectual Properties of Learning*, s. 153.

Aristoteles'in *Organon*'undaki *İsagocî*, *Kategoriler*, *Yorum Üzerine* ve *logica vetus* (eski mantık) ile Boethius'un bu eserlere dair tercüme ve şerhleri, Cicero'nun *Topikler*'i halihazırdaki müfredatta kullanılmaktaydı. Bu eserler neredeyse 12. yüzyılın ortalarına kadar Latin dünyasının Aristoteles hakkında sahip olduğu tek doğrudan bilgiyi oluşturmaktaydı.¹⁸⁰ Sonradan tercüme edilen diğer mantık bölümleri olan *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Topikler* ve *Sofistik Deliller* ise *logica nova* (yeni mantık) olarak adlandırılmıştır. Bu tercüme yeni düşünme biçimi üzerinde ciddi manada etki etmiştir. Herhangi bir 13. yüzyıl skolastik düşünürü *II. Analitikler*'e referansla felsefenin kıyasa dayalı yapılması gerektiğini içselleştirmiştir.¹⁸¹ Zira Aristotelesçi mantık felsefeye giriş ilmine dönüşmüştür. Mantık, *trivium* çerçevesinde daha önceden de okutulduğu için *logica nova*'nın müfredata dahil olması herhangi bir sorun teşkil etmemiştir.

On üçüncü yüzyıla giderken okul müfredatı nasıl olduğuna ilişkin bir tablo çizmek yararlı olacaktır. Buna göre gramerde Priscianus ve Donatus, mantıkta Aristoteles eski-yeni olarak adlandırılan mantığı, aritmetik ve müzikte Boethius, geometride Euklides, astronomide Ptolemaios, sivil hukukta *Corpus iuris civilis*, kilise hukukunda Gratianus'un *Decretum*'u tıpta Arapça şerhleriyle Hippokrates ve Galenos ile İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün tıp ile ilgili eserleri sayılabilir. Teolojide ise iki metin öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki Petrus Lombardus (ö. 1160)'un *Libri Quattuor Sententiarum* adlı eseri, diğeri ise bir anlamda *quaestio*'nun temellerini atan Petrus Abelardus'un *Sic et non* adlı eseridir.¹⁸² Dersler bu türden eserler temel alınarak gerçekleştirilmiştir. Hocalar bir metni alıp bölümler halinde ilerleyerek her bölümden sonra ilgili yerin hem gerçek hem de genel terimlerle anlamı hakkında yorum yapmışlardır. Bu esas itibarıyla *lectio* olarak ifade edilen dersin okuma kısmını oluşturmaktaydı. Burada hoca bir sorunu (*quaestio*) ele alır ve bu sorun üzerinde zıt görüşleri tartışır.¹⁸³

Orta Çağ eğitim kurumlarında sürdürülen müfredat Arapça eserlerin tercüme edilmesi ile Latin dünyasında bilimsel ve felsefî açıdan birçok değişikliği de beraberinde getirmiştir. Bu, doğal olarak mevcut eğitimin şeklini ve istikametini de etkilemiştir. Avrupa'daki düşünürler yüzyıllar boyunca nispeten belirli bir çerçeve içerisindeki ilmî metinler ile uğraşırken, Arapça eserlerin yayılması ve tanınması ile yeni bir teorik zemine intibak etmişlerdir.¹⁸⁴ Zira çevrilen eserlerin içeriği daha önce belirtildiği üzere oldukça geniştir. On ikinci yüzyılın ilk döneminde

¹⁸⁰ Timothy B. Noone, "Scholasticism", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. Jorge J. E. Gracia - Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, Malden, MA 2002, s. 59.

¹⁸¹ Julie Brumberg - Chaumont, "The Legacy of Ancient Logic in the Middle Ages", *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, ed. Catarina Dutilh Novaes - Stephen Read, Cambridge University Press, Cambridge 2016, s. 39-40; Adamson, *Medieval Philosophy*, c. IV, s. 141.

¹⁸² Haskins, *On İkinci Yüzyıl Rönesansı*, s. 277.

¹⁸³ Noone, "Scholasticism", s. 60-61.

¹⁸⁴ Willinsky, *The Intellectual Properties of Learning*, s. 118.

bilimsel ve dinî içerikli eserler ikinci yarısında ise Gerardus Cremonensis ve Dominicus Gundissalinus gibi mütercimler tarafından Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarının eserleri tercüme edilmiştir. Özellikle İbn Sînâ'nın eserleri Aristoteles'in birçok psikoloji ve metafizik ile ilgili görüşüne genel bir bakış açısı sağlayarak Latin dünyasının Aristoteles felsefesini kavramasının temellerini oluşturmuştur. Bu sürecin doruk noktası ise Michael Scotus'un İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhlerini Latinceye kazandırmasıdır. Zira Oxford ve Paris'teki hocaların Aristoteles metinlerinin anlamını araştırmalarına ve bunların temel yapısını kavramalarına olanak sağlayan kişi İbn Rüşd olmuştur. Ancak Aristoteles'in doğa felsefesi ve metafizik üzerine olan eserlerindeki öğretiler ve bunlara dair yazılmış olan İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarının eserleri Hristiyan akidesine ters düştüğü gerekçesiyle aynı zamanda önemli bir sorun hale gelmiştir.

Ernest Renan'a göre Avrupa, bahsi geçen tercümelerle antik bilimin bütün bilgilerine yeniden kavuşmuştur. O, Arapça eserlerin girmesiyle eskiden eğitimde bir tür özet şeklinde verilen eserlerin orijinallerine tam bir şekilde ulaşılmış olduğunu belirtmektedir.¹⁸⁵ Haskins ise 12. Yüzyıl Rönesansı'nı bir "Yunan-Arap Rönesansı" olarak değerlendirmektedir. Hatta o, Erken Orta Çağ'ın bilgisinin *artes liberales*'le sınırlı olduğunu, üstelik bu disiplinlerin en basit haliyle öğretildiğini, dolayısıyla da üniversitelerin ortaya çıkmasını sağlayacak birikimin olmadığını ifade etmektedir.¹⁸⁶ Nitekim tercüme edilen eserler ilk olarak mevcut *artes liberales* müfredatındaki eksik ya da yüzeysel kalan kısımları tamamlamak için kullanılmıştır. Ancak Aristoteles'in eserlerinin çevrilmeye başlanmasıyla müfredatın tam anlamıyla yeniden belirlendiği söylenebilir.¹⁸⁷ Üniversitenin ilk kademesinin Sanatlar Fakültesi olarak adlandırılması ise Orta Çağ boyunca, felsefenin diğer akademik disiplinlerle ilişkili olarak temel konumunu vurgulamak içindir.¹⁸⁸ Ancak Orta Çağ üniversitelerinde felsefenin öncelikli yeri Sanatlar Fakültesi olsa da genel olarak her fakülteye felsefenin sirayet ettiği görülmektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ardından İbn Rüşd'ün eserlerinin de Latinceye tercüme edilmesiyle Aristoteles felsefesi birçok yorumu ile kapsamlı bir şekilde müfredata girmiştir. Hatta hukuk, tıp ve teoloji alanlarında ileri düzeydeki çalışmalara devam edecek öğrenciler dahi ilk olarak İslâm düşünce geleneği süzgecinden geçen Aristoteles eserlerini okumuşlardır. Thomas E. Burman, Orta Çağ'ın büyük teologlarının, kilise hukukçularının ve teorik hekimlerinin ilk olarak Yunanca ve Arapça metinlerle ortaya konan Aristotelesçi düşüncenin

¹⁸⁵ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, s. 151.

¹⁸⁶ Haskins, "Arabic Science in Western Europe", s. 485; Haskins, *Üniversitelerin Doğuşu*, s. 15-16.

¹⁸⁷ Adamson, *Medieval Philosophy*, c. IV, s. 141.

¹⁸⁸ Maarten J. F. M. Hoenen, "Universities and Philosophy", *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, ed. Henrik Lagerlund, Springer Netherlands, Dordrecht 2020, s. 2001; Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, c. II, s. 184.

üstatları olduğunu belirtmektedir.¹⁸⁹ Bu ifade 12. yüzyıl sonrası eğitimde ve âlim profilinde yaşanan dönüşümün açık bir göstergesidir.

2.2.2. Paris Üniversitesinin 13. Yüzyıldaki Konumu

Avrupa’da ortaya çıkan ilk üniversiteler *artes liberales*’in yanı sıra tıp ve hukuk disiplinlerinde gelişme göstermiştir. Felsefe açısından önemi haiz iki üniversite Paris ve Oxford’dur. Zira her iki üniversite de felsefe ve teoloji eğitimine yönelmiş, özellikle Paris Üniversitesi Sanatlar Fakültesi 13. yüzyıldaki Aristoteles ve İbn Rüşd tartışmalarının odak noktası haline gelmiştir. Öğrenciler Avrupa’nın dört bir yanından Paris’e tam anlamıyla akın etmiştir. Felsefî ve teolojik tartışmaların hararetli bir şekilde yaşandığı, canlı bir entelektüel ortamın olduğu bu şehir söz konusu dönem açısından diğer üniversitelerden ayrılmaktadır.

On ikinci yüzyıl boyunca şehirlerin büyümesi ile birlikte katedral okullarının daha fazla öğrenci çekmesi Paris’i önemli bir eğitim merkezi konumuna getirmiştir. Diyalektik ve mantık başta olmak üzere, *artes liberales* alanında rekabet içerisinde olan farklı okullar ortaya çıkmıştır. Bunlardan Paris’teki Notre-Dame, Saint-Victor ve Ste. Genevieve okulları bu bağlamda üniversiteler öncesinde büyük bir üne sahipti. Bir diğeri ve dikkat çekici olanı ise herhangi bir yere bağlı olmayan hocaların olduğu özel okullardır.¹⁹⁰ İşte bahsedilen bu okullardan Paris Üniversitesi doğmuştur. Nitekim bu gelişmelerin sonucu olarak Frank Kralı Philip Augustus’un 1200 yılında Paris’teki hocalara bir imtiyaz verdiği görülmektedir.¹⁹¹ Paris Üniversitesinin kuruluş süreci kademeli olarak gerçekleştiğinden net bir tarih vermek mümkün değilse de söz konusu imtiyaz bu üniversitenin kuruluşu olarak gösterilmektedir.

On birinci yüzyılın sonundan itibaren karşılaşılan Arapça eserler ile yeni ya da farklı bir döneme giren Latin dünyasındaki düşünürler yaklaşık olarak iki yüzyıl boyunca bir özümseme evresi geçirmişlerdir. Ancak 13. yüzyıl ortasından itibaren bu süreç sadece tercüme eserlerin tetkiki ve öğretimi yerine kendi sorunlarına çözüm arayışında olan ve bu doğrultuda orijinal eserlerin verildiği bir döneme evrilmiştir.¹⁹² Bu dönemde Paris ve Oxford’da okutulan felsefî eserlerin tamamen Aristotelesçi çizgiye geldiği gözlenmektedir. Peter Adamson’a göre Karolenj dönemi ve hatta 12. yüzyıl boyunca Fransa’daki okulların müfredatına nazaran İskenderiye’nin 5. yüzyılı ya da Bağdat’ın 10. yüzyılı ile daha fazla ortak noktası olan bu müfredatın eğitimde ve her türden sistematik düşüncede büyük bir dönüşüme yol açtığı

¹⁸⁹ Burman, “Michael Scot and the translators”, s. 406-407.

¹⁹⁰ Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, c. I, s. 278-279; Christophe Erismann, “Schools in the Twelfth Century”, *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, ed. Henrik Lagerlund, Springer Netherlands, Dordrecht 2020, s. 1749-1751.

¹⁹¹ CUP, c. I, s. 59-61.

¹⁹² Akasoy, “Arabic Texts: Philosophy, Latin Translations of”, s. 176.

söylenbilir.¹⁹³ Yunan-İslâm bilim ve felsefesi temelinde gerçekleştirilen entelektüel faaliyetler genel olarak üniversitelerde olmuştur. Bu nedenle Alain de Libera felsefenin ilk olarak Paris Üniversitesine girmesini “öğretimin İslâm topraklarından Hristiyan topraklarına aktarılmasının sondan bir önceki aşaması” olarak değerlendirmektedir. Son aşama ise bunun Orta Avrupa üniversitelerine doğru yayılmasıdır.¹⁹⁴

On üçüncü yüzyıl boyunca Aristoteles felsefesine karşı çeşitli şekillerde Kilise veya yerel otoritelerin birçok müdahalesinin olduğu görülmektedir. Bu tutum aynı zamanda Hristiyan düşünürler tarafından yazılan eserler ile de desteklenmiştir. İlki 1210 yılında olan bir kararname ile Sens ve Paris piskoposlukları, Aristoteles’in doğa felsefesine dair eserlerinin okunmasını yasaklamıştır. Bunu, 1215 yılında Coursonlu Robertus tarafından yayınlanan bir tüzük takip etmiştir. Papa IX. Gregorius (ö. 1241)’un 1231 yılında yayınladığı fetvada ise Paris, *parens scientiarum* (bilimlerin kaynağı) olarak nitelenmiştir. Papa, bir hafta sonra Dominiken rahipleri ve Saint Victor başrahibine gönderdiği bir mektup vasıtasıyla doğa felsefesi kitaplarında bulunan Hristiyan inancına ters düşen kısımlarının çıkarılmasını emretmiştir.¹⁹⁵

1254 yılına gelindiğinde ise Paris’teki hocalar ortak bir tavır alarak üniversitenin katedral okulları gibi yerel kilisenin bir kolu olmadığını belirten bir genelge yayınlamışlardır. Bu genelgede üniversiteler kilisenin entelektüel dayanağı olarak gösterilmiş ve bu nedenle özerk yapısının korunarak eğitimin sürdürülmesinin gerekliliğinden bahsedilmiştir.¹⁹⁶ Buna karşılık olarak 1256 yılında Papa IV. Alexander ise üniversitenin çalışmalarının kilisenin merkezinde yer aldığını belirterek onların kiliseye karşı sorumluluk taşıdıklarını vurgulamış ancak aynı zamanda desteklenmesi gerektiğini de belirtmiştir.

On üçüncü yüzyılın ortalarında her hocanın kendi odak noktası farklı olsa da Aristoteles külliyyatı (*Corpus Aristotelicum*) müfredatın temelini oluşturmaya başlamıştı. Genel olarak felsefe müfredatı sırasıyla Aristoteles’in mantık, doğa felsefesi, metafizik ve son olarak da etiğe dair eserlerinden oluşmaktadır. Bununla birlikte yer yer gramer, mantık, retorik, matematik veya astronomi alanındaki diğer eserlerin de dahil edildiği görülmektedir. Üniversitelerde sürdürülen tartışmalı konular için genel bir hat çizilirse bunlar mantık alanında tümeller, imleme ve varsayım; doğa felsefesi alanında hareket, zaman ve sonsuzluk (ezelilik-ebedilik); metafizik alanında cevher, varlık ve ilk neden; etik alanında ise erdemler ve mutluluk gibi konulara aittir.¹⁹⁷

¹⁹³ Adamson, *Medieval Philosophy*, c. IV, s. 141.

¹⁹⁴ Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 493.

¹⁹⁵ CUP, c. I, s. 140, 143-144.

¹⁹⁶ Willinsky, *The Intellectual Properties of Learning*, s. 172.

¹⁹⁷ Hoenen, “Universities and Philosophy”, s. 2002-2005.

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslâm filozofların etkisi temel olarak mantık, psikoloji, doğa felsefesi, metafizik ve etik alanlarında açık bir şekilde görülmektedir. Bunlara örnek olarak birinci ve ikinci akledilirler arasındaki mantıksal ayrım; nefsin vehim gücü ve onun konusu olan meyiller; insan aklı ile faal akıl arasındaki ittisal ve faal aklın suret verici (vâhibü's-suver) oluşu; maddi aklın birliği; mucize ve nübüvvele ilişkin teoriler; âlemin ezeliyeti ve ezeli yaratma; zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd) olarak ilk neden ve akılların ondan sudûru, mahiyet ve varlık arasındaki ayrım; insan aklının faal akılla ittisalinden kaynaklanan insanın mutluluğu kavramı verilebilir. Bu teorilerden Aristoteles felsefesine dair Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Yeni Platoncu çizgisi ile İbn Rüşd'ün farklı yorumları ana kaynaklar olarak skolastik düşünceye girmiştir.¹⁹⁸ Tüm bu konular *artes liberales*'in kapsamını fazlasıyla aşan bir bilgi birikimi sağlamıştır. Latince tercüme hareketi vasıtasıyla dönemin bilginlerinin de bakış açısının değişmesine neden oldu. Zira daha önce gramer, retorik ve mantık gibi ilimleri tahsil eden kişiler kâtip, hatip vs. gibi memurluklara intisap ederken, bu dönemde ise adı geçen ilimler felsefeye hazırlık kapsamında görülmüştür. Dolayısıyla *ars* yani sanat kavramı değişerek onu filozof-bilim adamlarının sanatları haline getirmiştir. Tüm bunlar ilkesel olarak Avrupa düşüncesinin değişmeye başlamasına neden olmuştur.

Aristotelesçi fikirlerin ve hızla yayılan “İbn Rüşdcülük” akımının tespiti ve yanlışlığını ortaya koymak için daha farklı bir yola başvuran papa, Dominiken hocalardan Albertus Magnus'un yardımını istemiştir. Burada karşı çıkılan ve İbn Rüşdcü olarak anılan Paris Üniversitesi Sanatlar Fakültesi hocaları başta Brabantlı Siger ve Dacalı Boethius'tur. Albertus Magnus'u öğrencisi Thomas Aquinas da takip etmiş ve Paris'teki İbn Rüşdcü akıma karşı mücadeleyi sürdürmüştür. Nitekim 1270 yılında Paris piskoposu Étienne Tempier (ö. 1279) 13 maddelik bir kınama yayınlarak bunları öğreten ya da savunan kişilerin aforoz edileceğini ilan etmiştir. Ancak Tempier, tartışmalı bir şekilde bundan yedi yıl sonra 1277 yılında Aristoteles, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün görüşlerinin merkezde yer aldığı ve dahası Thomas Aquinas gibi skolastik düşünürlerin görüşlerini de içeren çok daha geniş kapsamlı 219 maddelik yeni bir kınama yayınlamıştır.¹⁹⁹

Seküler hocalar Domikenlerin ve Fransiskenlerin Paris Üniversitesine girişlerini ilk başlarda bir sorun olarak görmese de 13. yüzyıl ilerledikçe onların etkisi Paris'te giderek daha fazla hissedilmeye başlamıştır. Bu iki tarikata mensup olmayan hocalar arasında büyük rahatsızlıklara neden olacak şekilde üniversitenin özerk yapısı ve imtiyazlarına aldırış etmeden sadece papaya ve kendi üstlerine bağlılık göstermesi bir çatışmayı da beraberinde getirmiştir.

¹⁹⁸ Burnett, “Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe”, s. 376.

¹⁹⁹ Thijssen, “Condemnation of 1277”; Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, c. I, s. 348-349.

Ancak dilenci tarikatlara mensup rahiplerden bazılarının üniversitenin en seçkin teologları olmasından dolayı eğitimdeki niteliği arttırdıkları ortadadır. Bu çatışma aynı zamanda bir kariyer mücadelesine de dönüşmüştür. Zira 1229 yılında yaşanan bir olaydan sonra eğitime ara verme kararı alan seküler hocaların aksine Domikenler eğitime devam etmişlerdir. Seküler hocalar 1231 yılında *parens scientiarum*'dan sonra dönseler de Dominikenler çoktan üniversiteden bir kürsü edinmişlerdi.²⁰⁰ İki grup arasındaki söz konusu çekişme 13. yüzyıl skolastik düşüncesinin gidişatını belirlemiştir. Üniversitelerin ortaya çıkması bir anlamda Paris'i çatışan görüşlerin merkezi konumuna getirmiştir. Bu çatışmanın sınırları Aristoteles'e karşı ortodoksluk şeklindeki bir problemten daha ziyade, hayat ve eğitime dair seküler ve teokratik anlayış arasındaki mücadeleye dönüşmüştür.²⁰¹ Alain de Libera bu anlamda 13. yüzyıldaki bu mücadeleyi şöyle ifade etmektedir:

XIII. asrın üniversitelerinin sanat fakültelerinde kurumsallaşacak olan Meşşâî felsefe evreni ve teoloji fakültelerinde egemen olacak olan sistematik *sententiaire* teoloji evreni. Bu iki evren durmaksızın karşılaşacak, karşı karşıya gelecek, birbirini düzeltecek, sınırlayacak ve bazı durumlarda da karşılıklı birbirlerini etkileyeceklerdir.²⁰²

Sonuç olarak bakıldığında Paris Üniversitesi temel olarak iki zıt görüş arasında kalmıştır. Bu, dinî amaçlara bağlı olarak verilen bir eğitim ile herhangi bir dinî amaç gütmeyen tercüme edilen bilimsel ve felsefî eserlerin ve özellikle Aristoteles'in eserlerinin takip edilebildiği daha özgür bir eğitim düşüncesidir. Étienne Gilson, söz konusu ikinci eğilim için "Paris İbn Rüşdcülüğünün en görünür şekli ve en ani tezahürü" ifadesini kullanmaktadır.²⁰³

2.3. Kilise'nin Felsefeye Karşı Tutumu

Orta Çağ'da gerçek manada bir istikrardan söz etmenin zor olduğunu belirten Gordon Leff, yine de 1000 yılından itibaren Avrupa'da siyasi, sosyal ve ekonomik olarak nispeten daha tutarlı bir düzenin sağlandığını söylemektedir. Söz konusu dönem aynı zamanda Endülüs'te bir kırılmanın başladığı yıllara denk gelmektedir. Aynı zamanda mezkûr tercüme hareketleri ile bilimsel ve felsefî eserlere erişilmiş ve eğitim sistemi evrilerek üniversiteler kurulmuştur. Bin yılından sonraki Avrupa toplumu daha açık ve yetkin bir hüviyete kavuşmuştur. Papalık ise tarihsel olarak sürdürdüğü ruhani gücünün yanı sıra siyasi olarak daha etkin hale gelmiştir.²⁰⁴

²⁰⁰ Wei, *Intellectual Culture in Medieval Paris*, s. 114-115; Verger, "The universities and scholasticism", c. V, s. 272; Adamson, *Medieval Philosophy*, c. IV, s. 148-149.

²⁰¹ Leff, *Medieval Thought*, s. 176.

²⁰² Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 452.

²⁰³ Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*, s. 499-500.

²⁰⁴ Leff, *Medieval Thought*, s. 77-86.

On üçüncü yüzyıla gelindiğinde Orta Çağ Avrupası felsefe ile olan münasebeti açısından önemli bir tarihsel dönemecin eşiğine gelmiştir. Bir yandan bilimsel olarak İslâm dünyasının en yeni eserleri diğer yandan ise İslâm filozofları tarafından ortaya konulmuş şerhleri ve diğer eserleri ile birlikte bir Aristoteles felsefesi bu dönemdeki tartışmaların istikametini belirlemiştir. Mezkûr yüzyılın başlarından itibaren Aristoteles'in eserlerinin okunmaya başladığı bilinmektedir. Bu durum özellikle dinî otoriteler nezdinde ciddi bir sorun olarak görülerek birtakım yaptırımların uygulanmasına neden olsa da tartışmaların en yoğun şekilde İbn Rüşd'ün eserlerinin üniversitelere girmesi ile yaşandığı söylenebilir. Burada Hristiyan inancına karşı olarak değerlendirilen görüşler ile mücadele etme refleksi gösterilmiştir. Hristiyanlık ile çelişen ve görüşlerin herhangi bir şekilde öğretilmesi, okutulması, savunulması gibi durumların önüne geçilmeye çalışılmıştır. Doğrudan papadan gelen bir buyruk ile olabildiği gibi yerel dinî otoriterler vasıtasıyla hukukî yaptırımlar uygulanmasının önü açılmıştır. Bununla birlikte söz konusu düşüncelere karşı tarikatlara mensup hocaların reddiye niteliğinde eserler kaleme alması teşvik edilerek düşünsel alanda da mücadele yürütülmüştür. Kilise'nin felsefeye karşı olan tutumu İbn Rüşdcü akımının en açık şekilde görüldüğü ve tartışmaların en şiddetli bir biçimde yaşandığı Paris Üniversitesi'dir. Bu nedenle kınamalar, yasaklamalar ve kararnameler yoluyla Aristoteles felsefesine yönelik yaptırımlar ile Paris Üniversitesi tüzükleri karşılaştırılmalı olarak ele alındığında daha iyi anlaşılacağı düşünülmektedir.

2.3.1. Aristoteles Felsefesine Karşı İlk Tepkiler

Üniversitelerin özerk yapısı hakikati özgür bir biçimde aramak isteyen herkesi kendisine çekmiştir. Buna karşın papalık bu yeni oluşumlara doğrudan ya da dolaylı olarak destek vererek bir biçimiyle kontrol altında tutmaya çalışmıştır.²⁰⁵ On ikinci yüzyılın sonu ve 13. yüzyılın başında elde edilen tüm düşünsel yenilikler arasında üniversitelerde en etkili olanı Aristoteles'in felsefî eserlerinin tercüme ve yanı sıra İslâm filozoflarının şerhleri olmuştur. Daha önce de belirtildiği üzere 12. yüzyıldaki okullarda Aristoteles'in mantığı sorunsuz bir şekilde okutulsa da diğer eserleri için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Zira Aristoteles'in felsefesi ile Hristiyan inancının çeliştiği düşünüldüğünden pek çok problem ortaya çıkmıştır.

Aristoteles felsefesine karşı ilk tepki 1210 yılında Sens başpiskoposu Petrus de Corbolio'nun Paris'te topladığı konseyde yayınlanan bir kararname ile gelmiştir. Buna göre Aristoteles'in doğa felsefesine dair eserlerinin ve şerhlerinin Paris'te okunması yasaklanmış ve buna uymayanların aforoz cezasına çarptırılacağı belirtilmiştir. Ayrıca Aristotelesçi görüşleri

²⁰⁵ Verger, "The universities and scholasticism", c. V, s. 265-266.

ile bilinen Dinantlı David'in *Quaternuli* adlı kitaplarının toplatılarak yakılması kararlaştırılmıştır.²⁰⁶ Bu yasak bir başka yönden Aristoteles'in doğa felsefesi eserlerinin 1210 yılından önce okutulduğunu kanıtlar nitelikte olduğundan ayrı bir öneme sahiptir.

Söz konusu yasağı 1215 yılında IV. Lateran Konsilinde Coursonlu Robertus tarafından yayınlanmış olan bir üniversite tüzüğü takip etmiştir. Bu tüzükte ilk olarak Paris'teki hocaların içinde bulundukları durumu daha iyi bir hale getirmek üzere papadan alınan yetki ile birtakım düzenlemelere gidildiği ifade edilir. Bu düzenleme temel olarak hocalık yapacak kişilerin tabi olacağı koşulları belirlemektedir. Örneğin artık hiç kimse yirmi yaşına gelmeden ve en az altı yıl derslere katılmadan ders veremeyecektir. Daha sonra Aristoteles'in hangi eserlerinin okutulup okutulamayacağı ifade edilmektedir. Buradan anlaşıldığı üzere genel olarak mantık eserleri konusunda bir sorun gözükmemektedir. Hatta bunların okutulması onaylanmıştır. Ancak Aristoteles'in metafizik ve doğa felsefesine ilişkin kitapları ve özetleri yasaklanmıştır. Aristoteles'in yanı sıra Dinantlı David, Amalricus de Bene ile kim olduğu konusunda belirsizlik olan İspanyol Mauritius adında bir şahsın da öğretileri yasaklanmıştır.²⁰⁷ Filozofun mantık ve etik eserlerine herhangi bir yaptırım uygulanmamış olması dikkat çekicidir. Nitekim 13. yüzyılın başında karşılaşılan temel problem Hristiyan inancı ile çeliştiğinden dolayı genel olarak Aristoteles'in doğa felsefesi ile ilgilidir.

1210 yılındaki yasaklama ile 1215'teki tüzükte dikkat çekici olan unsurlar Aristoteles'in kendi eserlerinin yanı sıra şerhlerini ya da özetlerini kapsamasıdır. 1210'da sadece doğa felsefesi eserleri zikredilirken 1215'te *Metafizik*'in de yasaklanan eserler kapsamına dahil edildiği görülmektedir. Paris'te büyümeye başlayan Aristotelesçi doğa felsefesine yönelik eğilimin sorumlusu olarak görüldüğünden dolayı Dinantlı David'in adı iki metinde de geçerken, benzer nedenlerle heretik olarak nitelenen Amalricusçu harekete karşı duruş 1215'teki tüzükte ortaya konulmuştur.²⁰⁸ İspanyol Mauritius'un kimliği ise tartışmalıdır. Kimi araştırmacılar "İspanyol" olarak anılmasına dayanarak onun İbn Rüşd olabileceğini belirtmektedir.

Burada önemli olan söz konusu şerhlerin ve özetlerin kime ya da kimlere ait olduğudur. *Chartularium Universitatis Parisiensis*'te 1210 yılında yayınlanan yasaklamadaki şerhleri ifade eden *commenta* kelimesine metni neşredenler tarafından verilen dipnotta *Utique Averrois* (şüphesiz İbn Rüşd'ün) yazılmıştır. Ancak 1210 kınamasındaki şerhlerden kasıt İbn Rüşd'ün eserleri ile alakalı olmayıp Afrodisiaslı İskender'in risâleleri ile Fârâbî ve İbn Sînâ gibi eserleri Latinceye tercüme edilmiş olan İslâm filozoflarına ait olmalıdır. İbn Rüşd'ün Latince

²⁰⁶ CUP, c. I, s. 70.

²⁰⁷ CUP, c. I, s. 78-79.

²⁰⁸ Daha fazla bilgi için bk. Enzo Maccagnolo, "David of Dinant and the beginnings of Aristotelianism in Paris", *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. Peter Dronke, Cambridge University Press, Cambridge 1988, s. 429-442.

tercümelerinin yapıldığı tarihler dikkate alındığı takdirde bu şerhler arasına İbn Rüşd'ü de dahil etmek için elde hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Ayrıca doğrudan Arapçalarından okunduğuna dair de kesin bir bilgi yoktur.

Bir diğer dikkat çekici husus ise İbn Rüşd'ün eserlerini Latinceye tercüme edenler arasında en öne çıkan isim olan Michael Scotus'un 1215 yılında Toledo başpiskoposu Rodrigo'ya IV. Lateran Konsili için Roma'ya giderken eşlik etmesidir.²⁰⁹ Bu detay oldukça ilginçtir çünkü Aristoteles'in doğa felsefesi ve metafiziğe dair eserlerinin ve hatta şerhlerinin yasaklanması ile ilgili kararın alındığı bu konsil toplantısı sonrası Michael Scotus, İbn Rüşd'ün bu türden eserlerini tercüme etmiştir. Oysaki mantık ve etik eserlerine yönelik bir yasak bulunmadığı da düşünülürse ilk olarak o, bu eserlerin tercümesini yapabiliirdi.

1229 yılında çıkan olaylar nedeniyle birçok hoca Paris'ten farklı şehirlere gitmiştir. Literatürde “büyük dağılma” olarak geçen bu durum üzerine hocaların eğitim faaliyetlerine devam etmeleri için Papa IX. Gregorius 1231 yılında *parens scientiarum* adında bir ferman yayınlamıştır.²¹⁰ Bu fermanla bir uzlaşma zemini aranarak hocaların özerkliği garanti altına alınmıştır. Papa, Dominiken rahipleri ve Saint Victor başrahibine bu fermanla bir hafta sonra gönderdiği bir mektupta ise Aristoteles'in doğa felsefesi kitaplarında bulunan Hristiyan inancına ters düşen kısımlarının çıkarılması amacıyla bir komisyon kurulmasını istemiştir.²¹¹ Böylece bir anlamda sakıncalı kısımların çıkarılması şartıyla Aristoteles'in doğa felsefesinin okutulmasına izin verildiği anlaşılmaktadır. Ancak komisyonun bu görevi üniversite rektörü olan Guillaume d'Auxerre'nin ölümü nedeniyle olsa gerek yarıda kalmış gözükmemektedir ve bu nedenle herhangi bir sansür kararı resmi olarak verilememiştir.

Bu yasaklamaların sadece Paris'e yönelik olduğu ve diğer üniversiteleri bağlayıcı bir tarafı bulunmadığı anlaşılmaktadır. Buna karşın daha önce bahsedildiği üzere felsefe konusunda öne çıkan Oxford'da yasaklanan eserlerin serbest bir şekilde okunduğu bilinirken Toulouse'daki yeni kurulan üniversite ise yasaklanan doğa felsefesi eğitiminin verilebileceğini duyurmuştur. Bu serbestliğe karşın diğer yerlerde Paris'teki şekliyle bir Aristotelesçilik ilgisinin olmadığı görülmektedir. Bu durum ilginçtir çünkü ciddi baskılar ve yasakların

²⁰⁹ Burnett, “Michael Scot and the transmission of scientific culture from Toledo to Bologna via the court of Frederick II Hohenstaufen”, s. 102.

²¹⁰ Büyük dağılma ile ilgili daha fazla bilgi için bk. Nathalie Gorochov, “The Great Dispersion of the University of Paris and the Rise of European Universities (1229-1231)”, *CIAN-Revista de Historia de las Universidades*, 21/1 (2018), s. 99-119; Paris Üniversitesinin *parens scientiarum* statüsü kazanması ile ilgili daha fazla bilgi için bk. Peter R. McKeon, “The Status of the University of Paris as Parens Scientiarum: An Episode in the Development of Its Autonomy”, *Speculum*, 39/4 (1964), s. 651-675.

²¹¹ *CUP*, c. I, s. 140, 143-144; Armand Maurer, *Medieval Philosophy: An Introduction*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1982, s. 89.

olmasına karşın Paris'te Aristotelesçiliğin giderek arttığı rahat bir şekilde söylenebilir. Étienne Gilson'un bu konudaki tespiti önemlidir:

“Paris 12. yüzyılın diyalektikçi geleneğini geliştirerek öğretinin metafizik ilkelerinin imkân verdiği kavramsal sistemleştirmeyi ve mantık iskeleti kullanırken, Oxford daha çok Aristotelesçiliğin empirik ögesiyle ilgilenmiş ve metafizikçiye âlimden sonraya almıştır.”²¹²

Daha önceki dönemlerde, Chartres'da Platonculuğun etkisi görülürken Paris'teki Saint Victor Okulu için de Hristiyan teolojisine ciddi ölçüde etki eden Neoplatoncu Pseudo-Dionysius ön plandaydı. Nitekim Augustinus'un katedral okullarındaki etkisi bunu doğrular niteliktedir. Ancak 13. yüzyıla gelindiğinde Paris'teki hocalar arasında Aristoteles'in doğa felsefesi ve metafizik görüşleri daha etkili olmuştur.

Bu olayları takiben Piskopos Auvergneli William tarafından görevlendirilen Paris Üniversitesinin rektörü Chateaurouxlu Odo ile diğer teoloji hocaları 1241 yılında hakikate aykırı olduğu gerekçesiyle 10 teze vurgu yapan bir kınama yayınlamışlardır.²¹³ 1210 ve 1215'teki seleflerinin aksine belli tezleri yasaklayan bu metin çok önemlidir. Zira söz konusu kınama, üniversite içinde gelişen doktriner, entelektüel, siyasi ve tarihsel gelişmeleri görmek için bir olanak sağlamaktadır.

2.3.2. 1270 Paris Kınaması

1210 ve 1215'te Paris Üniversitesine getirilen yasaklar hangi kitapların okunmayacağı üzerineydi. 1241'deki kınamada ise hangi tezlerin Hristiyanlıkla çeliştiği açıkça belirtilmişti. Ancak tüm bu sürece rağmen 1252 yılına gelindiğinde üniversitedeki İngiliz topluluğu Sanatlar Fakültesinden mezun olmak için Aristoteles'in *De Anima* adlı eserinin okutulması şartının geldiği duyurmuştur.²¹⁴ 1255 yılında Paris Üniversitesinde Aristoteles'in eserlerinin neredeyse tamamının okutulması kararı alınmıştır. Sanatlar Fakültesi tüzüğü ile Aristoteles'in mantık külliyatı başta olmak üzere, *Physica*, *Metaphysica*, *Ethica*, *De animalibus*, *De Celo et Mundo*, *Meteorologica*'nın birinci kitabı, *De Anima*, *De Generatione et Corruptione*, *De Causis*, *De Sensu et Sensibilibus*, *De Somno et Vigilia*, *De Memoria et Reminiscentia*, *De Plantis*, *De Memoria et Reminiscentia*, *De morte et vita* eserlerinin okutulması kararlaştırılmıştır.²¹⁵ 1255 yılı itibarıyla İbn Rüşt'ün şerhlerinin önemli bir bölümünün de tercüme edildiği düşünüldüğünde tüzükte yer alan eserlerin okutulmasında İbn Rüşt'den de istifade edilmeye başlandığı söylenebilir.

²¹² Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*, s. 504.

²¹³ Söz konusu kınama hakkında daha fazla bilgi için bk. Deborah Grice, *Church, Society and University: The Paris Condemnation of 1241/4*, Routledge, New York 2020, s. 20-42.

²¹⁴ CUP, c. I, s. 228.

²¹⁵ Söz konusu eserler tüzükteki yazıldığı haliyle Latince olarak verilmiştir. Bk. CUP, c. I, s. 278.

Metafizik ve Nikamakhos 'a Etik' in yanı sıra doğa felsefesi ve psikoloji üzerine pek çok Aristoteles eserinin okunmasını gerektiren yeni bir müfredatın resmi olarak belirlenmesiyle Latin dünyasında felsefe eğitiminin yönü de değişmiştir.²¹⁶ Bir anlamda yedi liberal sanatın yerini Aristoteles felsefesine bıraktığını görmek zor değildir. Paris'in genel itibarıyla mantık, metafizik ve teolojiye yaptığı vurgu üzerine geri planda kalan *quadrivium* kendisine Oxford'da daha sağlam bir zemin bulmuştur.²¹⁷ Böylece Sanatlar Fakültesi hazırlık eğitimi rolünün dışına çıkarak varlığın tüm alanlarını rasyonel olarak kendi yöntemi ile kavrayabilen bir felsefe fakültesine dönüşmüştür.²¹⁸ Bu müfredat, insanların hakikate yalnızca doğal akli kullanarak yani Hristiyanlar için vahyin yardımı olmadan ulaşabileceklerini göstermiştir. Üniversitedeki bir grubu oldukça heyecanlandıran söz konusu durum, aynı zamanda Hristiyan inancıyla çeliştiği gerekçesiyle teoloji fakültesi hocaları ve Kilise ile bu grup arasında sürekli bir çatışmaya neden olmuştur.²¹⁹

1255 yılındaki tüzük neticesinde Sanatlar Fakültesi hocalarının felsefeye olan ilgileri daha da artarak devam etmiştir. Önceden olduğu gibi felsefe daha yüksek eğitim için sadece bir hazırlık değil, kendi içinde bir amaç olarak takip edilmesi gereken bir konuma ulaşmıştır. Bu süreç içerisinde bazı hocalar, felsefenin Hristiyanlık ile çelişip çelişmediğine bakmaksızın felsefe öğretmeyi sürdürmüşlerdir.²²⁰ Ancak bu gelişmeler Aristoteles felsefesinin teoloji okuyan öğrencilerin düşüncelerini etkilemeye başladığını gördüklerinden üniversitedeki bazı hocalar ile kilise adamlarını rahatsız etmiştir. Burada felsefe yapma biçimi açısından en önemli husus ve endişe kaynağı Aristoteles felsefesinin aslında Yeni Platonculuğa dayanan Augustinusçu düşünceyle çatışmasıdır.

Bu dönemde daha uzlaşmacı bir şekilde Aristoteles felsefesi ile Hristiyanlığın sentezini üreten iki önemli isim olarak Albertus Magnus ile öğrencisi Thomas Aquinas öne çıkmaktadır. Özellikle Thomas Aquinas'ın yazıları 1260'lardan itibaren Paris'te, sonrasında Thomistler adıyla anılan takipçileri oluşacak şekilde, son derece etkili olmuştur. Tam bu dönemde Paris'teki Aristotelesçi hocalardan oluşan ve çağdaşları tarafından günümüzde tartışmalı olarak İbn Rüşdcüler olarak nitelenen bir grup daha ortaya çıkmıştır. Bu hocaların en önde gelenleri arasında Brabantlı Siger ve Dacialı Boethius yer almaktadır. Nitekim bu dönemde en ciddi tepki İbn Rüşdcü görüşlere karşı verilmiştir.

Mevcut durum üzerine Paris piskoposu Étienne Tempier 10 Aralık 1270 tarihinde hatalı tezleri ihtiva eden 13 maddelik bir metin yayınlamıştır. Tempier, giriş kısmında söz konusu

²¹⁶ Adamson, *Medieval Philosophy*, c. IV, s. 148.

²¹⁷ Leff, *Medieval Thought*, s. 180.

²¹⁸ Piché, *La Condamnation Parisienne de 1277*, s. 157.

²¹⁹ Hoenen, "Universities and Philosophy", s. 2005.

²²⁰ Wippel, "The Parisian Condemnations of 1270 and 1277", s. 66.

hataları bilerek (*scienter*) öğreten veya savunan (*asseruerint*) herkesin aforoz edileceğini belirtmiştir. 1270 yılındaki bu kınama esas olarak çok daha radikal bir konumda olan ve Hristiyanlık ile çelişen görüşlerinden dolayı heretik olarak yaftalanan bu grubun görüşlerine karşı yayınlanmıştır. Kınanan maddeler ise şunlardır:²²¹

1. Bütün insanların aklı bir ve sayıca aynıdır.
2. Bu yanlış ya da uygunsuzdur: insan akleder.
3. İnsan iradesi zorunlu olarak ister ya da seçer.
4. Dünyada olan her şey zorunlu olarak göksel cisimlerin etkisine bağlıdır.
5. Âlem ezeldir.
6. İlk insan hiç var olmamıştır.
7. İnsan olarak insanın sureti olan nefs bedenle birlikte yok olur.
8. (Aklî) Nefs ölümden sonra bedenden ayrıldığı için cismanî bir ateşle yanmaz.
9. Özgür irade etken değil edilgen bir kuvvedir ve zorunlu olarak istek gücü tarafından harekete geçirilir.
10. Tanrı tikelleri bilmez.
11. Tanrı zâtından başka diğer şeyleri bilmez.
12. İnsanın fiilleri ilâhî inayet tarafından yönetilmez.
13. Tanrı, ölümlü ya da bozulur bir şeye bozulmama veya ölümsüzlük veremez.

Bu kınama metninde herhangi bir kişi ya da grup özel olarak zikredilmemişse de tarihsel olaylar ve mevcut duruma göre kınamanın hedefi anlaşılabilir durmaktadır. Bu dönemde dinî otoriteler tarafından en büyük tehlike İbn Rüşdcülük olarak görülmekteydi. Bu metin daha ilk maddesinde İbn Rüşd'e atfedilen aklın birliği tezini yasaklayarak başlamaktadır. Nitekim metnin genel anlamda büyüyen İbn Rüşdcülük akımına karşı koymak üzere kaleme alındığı konusunda herhangi bir aksi görüş yoktur.

Kınanan maddelerden dördü yani 1, 5, 6 ve 8. maddeler (1. madde ile ilişkili olduğundan 2. madde de bu kapsama alınabilir) Brabantlı Siger tarafından 1270 öncesi kaleme aldığı yazılarında savunulmuştur. Ancak genel olarak tüm maddeler herhangi bir kimseye atfedilmese de öne sürülen hatalar muhtemelen Sanatlar Fakültesi içinde dillendirilmekteydi. Dolayısıyla kınamanın her ne kadar Brabantlı Siger öne çıksa da tek bir kişi özelinde yapılmadığını söylemek gerekir. Bu maddeler konularına göre tasnif edildiğinde aşağıdaki durum ortaya çıkmaktadır:

²²¹ CUP, c. I, s. 486-487.

- Aklın birliği ve sonuçları: 1, 2, 7, 8, 13
- Âlemin kıdemi: 5, 6
- İradenin determinizmi: 3, 4, 9
- İlâhî inayetin inkârı: 10, 11, 12

Söz konusu görüşlere karşı 1270 yılından önce bazı Fransisken teologların da ciddi şekilde eleştirisi olmuştur. Örneğin Bonaventura çeşitli eserlerinde ve yayınlanmış vaazlarında bu görüşlerin yanlış olduğunu belirtmiştir.²²² Bir Dominiken olan Albertus Magnus'un Papa IV. Alexander'ın görevlendirmesiyle yaptığı incelemeler sonucunda 1256 yılında aklın birliği tezine karşı *De unitate intellectus contra Averroem* adlı reddiyesini kaleme aldığı görülmektedir. Thomas Aquinas ise 1270 yılındaki kınamadan hemen önce söz konusu görüşe karşı *De unitate intellectus contra Averroistas* adlı eserini kaleme almıştır.²²³ Albertus Magnus ve Thomas Aquinas'ın eserlerini doğrudan İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülüğe atfen yazmış oldukları göz önüne alındığında 1270 yılı itibarıyla İbn Rüşdcü görüşlerin ne denli etkili olduğu anlaşılmaktadır.

1270 Paris Kınamasının içeriğine ilişkin çıkarımların yanı sıra onun yöntemi açısından değerlendirmek 13. yüzyıldaki tepkilerin seyrine ilişkin önemli bilgiler sağlamaktadır. Zira 1210 ve 1215'teki metinlerde genel olarak Aristoteles'in doğa felsefesine ilişkin kitapları yasaklanırken 1270 yılındaki metinde ise özel olarak hangi tezlerin yasaklandığı maddeler halinde verilmiştir. Bu yöntemin daha önce uygulandığı metin 1241 yılında yayınlanan ve çoğunluğu pagan menşeli tezler ile ilgiliydi. Ancak 1270 yılındaki kınama Aristoteles'i kapsasa da odak noktasında İbn Rüşd olduğu çok net bir şekilde görülmektedir.

2.3.3. 1277 Paris Kınaması

Paris Piskoposu Étienne Tempier'in 10 Aralık 1270'te yayınladığı kınama sonrasında birçok açıdan önemli gelişmeler yaşanmıştır. Belirtilen tezleri öğreten ya da savunanların aforoz edileceği bildirilmesine rağmen bu görüşlerin bir şekilde sürdürüldüğü görülmektedir. Bu nedenle herhangi bir yaptırıma uğramamak için Brabantlı Siger başta olmak üzere diğer İbn Rüşdcü filozoflar yazılarında Hristiyan inancına karşıt görüşleri tartışırken bunları Aristoteles'in ya da filozofların düşüncelerinden aktardıklarını belirttikleri de görülmektedir. Söz konusu kınamayı takiben 1 Nisan 1272 yılında Sanatlar Fakültesi için yeni bir tüzük yayınlanmıştır. Bu tüzük aralarında Bonaventura'nın da olduğu varsayılan teologların çoğunluğunu oluşturduğu bir grup tarafından dayatılmış gözükmektedir. Böylece Sanatlar

²²² Wippel, "The Parisian Condemnations of 1270 and 1277", s. 67.

²²³ Karlığa, "Doğu-Batı Düşüncelerinde 13. Yüzyıl Dönüşümü", s. 166.

Fakültesi hocalarının teolojik meseleler ile ilgilenme özgürlüğü kısıtlanmış olup, onların herhangi bir şekilde bu meselelerde inanca aykırı karar vermesi yasaklanmıştır. Sanatlar Fakültesi müfredatındaki konular ile teoloji hocalarının öğrettiği konular kesiştiğinden dolayı burada amaçlanan şey Hristiyanlığa aykırı bir yorumu önlemek üzere teslis, enkarnasyon gibi inanç ile ilgili konuları ya da salt teolojik herhangi bir sorunun tartışmaya açılmasının önüne geçmektir. Aksi durumda bunun fakültenin kendi sınırlarını aşmak anlamına geleceği belirtilmiştir.²²⁴ 2 Eylül 1276'da ise mantık ve gramer dersleri hariç, herhangi bir şekilde özel ders vermeyi yasaklayan üniversite genelinde bir kararname çıkarılmıştır.²²⁵ Problemin İbn Rüşdçülük özelinde kalmayarak ilk yasaklamalarda belirtilen şekliyle en temelde Aristoteles felsefesine dair daha kapsayıcı bir hal aldığı görülmektedir. Hatırlanacağı üzere 1210 ve 1215 yıllarında Aristoteles'in doğa felsefesi ve sonrasında metafizik ile ilgili eserleri yasaklanmış ancak mantık, etik ve gramer gibi konular için herhangi yaptırım uygulanmamıştı.

Son tüzüğün devreye girmesinden kısa bir süre sonra 18 Ocak 1277'de Papa XXI. Ioannes, Étienne Tempier'e bir mektup göndererek Paris'te hatalı görüşlerin zikredildiği ile ilgili duyumlar aldığından bahsetmektedir. Papa, bu hataların nerede ve kimler tarafından yayıldığı hakkında kısa sürede bir rapor hazırlamasını buyurur.²²⁶ Tempier de hatalı olarak addedilen pek çok metnin incelenmesi üzere aralarında Ghentli Henry (ö. 1293)'nin de olduğu on altı teologdan oluşan bir komisyon kurar. Nitekim bu komisyonun çalışmaları sonucu 7 Mart 1277'de 219 tezden oluşan bir kınama metni yayınlanmıştır.²²⁷

Benzer bir kınama Tempier'in 7 Mart'taki kınamasından 11 gün sonra Robert Kilwardby (ö. 1279) tarafından 18 Mart 1277'de Oxford'da yayınlanmıştır. Bu kınama ise 4'ü gramer, 10'u mantık ve 16'sı doğa felsefesi başlığı ile 30 maddeden oluşmaktadır.²²⁸ İki metin karşılaştırıldığında Tempier'in listesi uzun ve dağınık bir haldeyken Kilwardby'nin listesi ise daha kısa ve konuları itibariyle sistematik olarak düzenlendiği görülmektedir. Özellikle bu anlamda ikisi arasındaki sayısal ve konusal farklar barizdir.²²⁹ Oldukça yakın tarihlerde yayınlanmış olsalar da kınamaların birbiriyle ilişkili olup olmadığı tartışmalıdır. Ancak bu dönem içerisinde yükselen Aristotelesçilik ve felsefe yapma şeklinin sadece Paris'te tepkiye neden olmadığı ortadadır.

²²⁴ CUP, c. I, s. 499-500; Piché, *La Condamnation Parisienne de 1277*, s. 163-164.

²²⁵ CUP, c. I, s. 539.

²²⁶ CUP, c. I, s. 541; Thijssen, "Condemnation of 1277".

²²⁷ CUP, c. I, s. 548-558.

²²⁸ CUP, c. I, s. 558-560.

²²⁹ Oxford'daki kınama hakkında daha fazla bilgi için bk. Andrew E. Larsen, *The School of Heretics: Academic Condemnation at the University of Oxford, 1277-1409*, Brill, Leiden-Boston 2011, s. 25-41.

1277 yılındaki kınamada ele alınan tezler belirtildiği üzere çeşitli yönlerden sistematik bir şekilde yazılmadığından modern araştırmacılar tarafından onları belli başlıklar altında toplama girişimleri olmuştur. Bunun en bilinen örneği 20. yüzyılın başlarında Pierre Mandonnet'in, *Chartularium Universitatis Parisiensis*'te neşredilen orijinaline alternatif olarak farklı bir numaralandırma yaptığı çalışmasıdır. Kınamadaki 219 maddeden 179'unun felsefi, 40'ının ise teolojik konularla ilgili olduğu belirten Mandonnet bunları tasnif ederek çeşitli başlıklar altında yeniden ele almıştır.²³⁰ 219 maddenin tamamının burada incelenmesi gereksiz olduğundan verilmeyecektir. Bunun yerine Tempier'in kınadığı ve muhataplarını aforoz ettiği tezlerin hangi konularla ilişkili olduğunun tespitinin Mandonnet'in sistemi doğrultusunda bir tablo ile gösterilerek yapılması daha uygun olacaktır:

	No	Latince Başlık	Türkçe Başlık
FELSEFİ KONULAR	1-7	De natura philosophiae	Felsefenin doğası üzerine
	8-10	De cognoscibilitate Dei	Tanrı'nın bilinebilirliği üzerine
	11-12	De natura Dei	Tanrı'nın doğası üzerine
	13-15	De scientia divina	İlahî bilgi üzerine
	16-26	De voluntate et potentia divina	İlahî irade ve kudret üzerine
	27-32	De causatione mundi	Âlemin nedeni üzerine
	33-55	De natura intelligentiarum	Akılların doğası üzerine
	56-63	De officio intelligentiarum	Akılların işlevi üzerine
	64-82	De coelo et generatione inferiorum	Ay-altındakilerin oluşu ve gök üzerine
	83-92	De aeternitate mundi	Âlemin ezeliliği üzerine
	93-107	De necessitate et contingentia rerum	Şeylerin gerekliliği ve imkânı üzerine
	108-112	De principiis rerum materialium	Maddi şeylerin ilkeleri üzerine
	113-139	De homine et intellectu agente	İnsan ve faal akıl üzerine
	140-149	De operatione intellectus humani	İnsan aklının faaliyeti üzerine
	150-169	De voluntate humana	İnsan iradesi üzerine
	170-179	De ethica sive de re morali	Etik ya da ahlaki konular üzerine
TEOLOJİK KONULAR	180-184	De lege christiana	Hristiyan hukuku üzerine
	185-199	De dogmatibus Ecclesiae	Kilise dogmaları üzerine
	200-212	De virtutibus christianis	Hristiyan erdemleri üzerine
	213-219	De ultimis finibus	Nihai son üzerine

Tablo 2.2. 1277 Paris Kınaması'ndaki maddelerin konularına göre tasnifi

²³⁰ Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant Et l'averroisme latin au XIII^{me} siècle*, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, Louvain 1908, c. II, s. 175-191.

Mandonnet'in 1908 yılında yapmış olduğu tasnife ve numaralandırmaya modern araştırmacıların başvurduğu gözükmektedir.²³¹ Bu önemli çalışma 1277 kınamasının konusal bütünlüğünün olmadığı varsayımı üzerine yapılmıştır. Buna karşın yakın zamanda Sylvain Piron tarafından yapılan bir çalışma da 219 maddeden oluşan listenin kendi içinde bir düzen gösterdiğini savunmaktadır. Buna göre konuları açısından bakıldığında kınama maddeleri 1-24, 25-183 ve 184-219 olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır. Bu da kınamanın aslında üç ayrı listeden müteşekkil olduğunu ortaya koymaktadır.²³²

Orta Çağ'ın en ağır kınaması olarak nitelenen bu metnin üzerinde çeşitli açılardan pek çok tartışma vardır.²³³ Zira papa mektubunda Tempier'den sadece bazı hatalar duyduğunu ve bu hataların nerede kimler tarafından (*a quibus personis et in quibus lotis*) yayıldığını araştırmasını istemişti. Tempier'in yayınladığı kınama bunun aksine hatalı görüşlerin neler olduğunun tespiti üzerine olmuştur. Söz konusu kınamanın giriş kısmında Tempier, kendisine ciddi ve seçkin kişilerden Sanatlar Fakültesi mensuplarının (*studentes in artibus*) kendi alanlarının dışına çıktığına dair raporların geldiğini, bu doğrultuda teologlar ve akli selim kişilerle istişare ederek hazırladıkları metindeki tezleri öğreten ve savunan kimselerin aforoz edileceğini belirtir.²³⁴ Bu ifadelerden Sanatlar Fakültesi ile teoloji fakültesi hocaları arasındaki gerilim açıkça gözükmektedir.²³⁵ Tempier'in bu tezlere ek olarak *De amore* yada *De Deo amoris* diye bilinen bir kitap ile toprak falı üzerine yazılmış bir eser olan *Estimauerunt indi* adlı kitabın da yasaklandığını belirtir.²³⁶ Metnin herhangi bir yerinde görüşleri kınanan kişilerin kim olduğu ise ismen belirtilmemiştir. Ayrıca bekleneceği üzere papalık emri ile bu metnin yazıldığına dair herhangi bir ifadenin bulunmaması dikkat çekicidir. Hatta papanın 7 Mart tarihli kınamadan haberinin olup olmadığı ya da bu kararı onaylayıp onaylamadığı da bilinmemektedir.

Papanın buyruğunun net olmasına rağmen böyle bir metnin neden yayınlandığı sorusu ortada dururken bu kadar uzun bir metnin altı hafta gibi kısa bir süre içinde hazırlanıp hazırlanamayacak olması da başka bir meseledir. Zira 219 tezdten bazılarının birbirini tekrar

²³¹ Modern araştırmacılar tarafından 1277 kınamasındaki bir maddeye verilen atflarda genellikle "CUP/Mandonnet (40/1)" şeklinde iki numaralandırma birlikte kullanılmaktadır.

²³² Bu çalışma hakkında daha fazla bilgi için bk. Piron, Sylvain, "Le plan de l'évêque: Pour une critique interne de la condamnation du 7 mars 1277", *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 78/2 (2011), s. 383-415.

²³³ Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, s. 8.

²³⁴ CUP, c. I, s. 543-544; Wippel, "The Parisian Condemnations of 1270 and 1277", s. 68.

²³⁵ David Piché, "Parisian Condemnation of 1277", *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, ed. Henrik Lagerlund, Springer Netherlands, Dordrecht 2020, s. 1377-1378.

²³⁶ CUP, c. I, s. 543.

ettiği ve sistematik olmadığı öne sürülmüştür.²³⁷ John F. Wippel (ö. 2023), eğer komisyondaki üyelerden farklı metinleri incelemeleri istenmiş ve bunun sonucunda ortaya çıkan raporlar nihai listede rastgele bir araya getirilmişse söz konusu durumun açıklanabilir olduğunu söylemektedir.²³⁸ Bu görüş Tempier'in papadan gelen mektuptan sonra böyle bir metin hazırlamaya koyulması üzerine kabul edilebilir. Alain de Libera'ya göre söz konusu kınama papalıktan gelen mektup üzerine kaleme alınmışsa Tempier'in papaya kötü bir yanıt verdiği değil hiç yanıt vermediğini söylemek gerekmektedir. Zira daha önce de belirtildiği üzere papanın isteklerinin hiçbirini kınama metninde yer almamaktadır.²³⁹

Bir başka açıdan bakıldığında ise Piron'un tezi iki ihtimal ortaya çıkmaktadır. Birincisi Wippel'in öne sürdüğü üzere komisyondaki üyelerden farklı metinler üzerine çalışmaları istenerek ortaya çıkan listelerin bir araya getirilmiş olabileceğidir. Bu da her ne kadar nedenini açıklamasa da Tempier'in çalışmaya papadan gelen mektup üzerine başlamış olabileceği fikrini güçlendirebilir. İkincisi ise 1270 kınamasının akabinde problemin çözülmediğini gören Tempier'in kapsamlı ve aynı zamanda daha şiddetli bir kınama metni kaleme alma isteğidir. Nitekim birinci grup içindeki maddeler neredeyse mezkûr 13 tezi tekrar eder niteliktedir. Sonrasında ise bu tezlerin açıklandığı, yeni ilavelerle güçlendirildiği görülmektedir. Bu da kısmen de olsa Tempier'in bu listeyi papanın mektubundan daha önce hazırlamaya başladığı görüşünü destekleyebilir. Nitekim 1270 yılındaki kınamadan itibaren yaşanan süreç ve yakın zamanda değişen üniversite tüzüğünün yönü düşünülürse 1277 yılındaki kınamanın papanın mektubu ile ilgili bir durum olmadığı, Tempier'in daha öncesinde bu metni hazırlamaya başladığı daha kabul edilebilir durmaktır.

Bu hususlar göz önüne alındığında 7 Mart 1277'de yayınlanan söz konusu kınamaya yol açan nedenlerin irdelenmesinde yarar bulunmaktadır. Doğal neden olarak Tempier'in Paris Kilisesinin dinî lideri vasfıyla Katolik inancına dair öğretileri koruma arzusunda olması gösterilebilir. Bu nedenle heretik olarak görülen tüm görüşlere karşı bu denli sert müdahalenin gelmesi olağan görülmelidir. Ancak burada göz ardı edilmemesi gereken bir tarihsel süreç vardır. Aristoteles ile İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslâm dünyasındaki şârihlerinin eserlerinin Latin dünyasına girişi ve 13. yüzyıl boyunca bu çerçevede gelişen olaylar malumdur. Nitekim bu kınama Yunan ve İslâm düşünürlerin ortaya koyduğu felsefî eserlerin iki yüz yılı aşkın bir süre boyunca tedrici bir şekilde Hristiyan kültürüne nüfuz etmesinin yol açtığı düşünsel krizin

²³⁷ J. M. M. H. Thijssen, "What Really Happened On 7 March 1277? Bishop Tempier's Condemnation and its Institutional Context", *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science*, ed. Edith Sylla - Michael R. McVaugh, Brill, Leiden 1997, s. 92.

²³⁸ Wippel, "The Parisian Condemnations of 1270 and 1277", s. 68.

²³⁹ Alain De Libera, "Philosophie et censure Remarques sur la crise universitaire parisienne de 1270-1277", *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, ed. Jan A. Aertsen - Andreas Speer, De Gruyter, Berlin-New York 1998, s. 73.

bir sonucudur. Kınanan tezler, Aristoteles külliyyatının 1255'teki tüzükle müfredata kesin olarak yerleştirildiği zamandan beri Paris Üniversitesinde öğretilen ya da doğrudan öğretilmese de serbest bir şekilde dillendirilen tezlerdir. Bu tüzük ve sonuçları esas olarak 1277 kınamasının ortaya çıkmasındaki son aşama olarak gösterilebilir. Ancak bu kınama David Piché'nin de vurguladığı üzere Aristotelesçi filozoflar ile Katolik teologların salt fikrîsel çatışmasından ibaret değildir.²⁴⁰ Tempier bir dizi heterodoks tezi kınamakla kalmayıp Sanatlar Fakültesi mensuplarına (*studentes in artibus*) yani İbn Rüşdcülüğün merkezine saldırır. On üçüncü yüzyılın ikinci yarısında İbn Rüşd inançsızlığın simgesi haline geldiğinden onun taraftarlarının olduğu fakültenin bu tür yaptırımlara uğraması dönemin dinamikleri göz önüne alındığında anlaşılır durmaktadır.²⁴¹ Papanın mektubunda dile getirdiği endişeleri de anlamak için bu tarihsel sürecin tüm yönleriyle hatırd tutulması gerekmektedir.

Tempier, kınadığı tezler ile bu öğretilerin merkezinde yer alan kurumu belirlerken diğer yandan ise bir anlamda hangi düşünsel çizgiye destek verdiğini de ortaya koymaktadır. Buradaki ana hedefin çağdaşları tarafından İbn Rüşdcüler olarak nitelenen Sanatlar Fakültesi mensupları olduğu 1270 kınamasından beri ortadadır. Ancak 1277'de sayısı 219'a yükselen tezlerin sadece bu grubu değil İbn Rüşdcülüğe karşı yazdığı eleştiriye rağmen Thomas Aquinas'a yönelik olduğu da öne sürülmektedir.²⁴² Zira kınamanın yayınlandığı 7 Mart 1277 tarihi tam da Thomas Aquinas'ın ölümünün üçüncü yıldönümüne denk gelmesinin tesadüf olmadığı yönünde çıkarımlar yapılmaktadır. Thomas Aquinas tarafından temsil edilen düşünsel yaklaşım esas itibarıyla Yunan-İslâm felsefî geleneğini özümseyerek bunu Hristiyan inancı ile uyumlu hale getirmek için kendi düşünsel sistemlerini ortaya koymaya çalışan ve çoğunluğu Dominiken olan teologlardan oluşmaktadır. Nitekim doğrudan İbn Rüşdcülere dolaylı olarak ise Dominikenlere karşı kaleme alınan bu kınama çoğunluğunu Fransisken teologların temsil ettiği Augustinusçuluğa da destek vermektedir. Zira diğer iki grubun aksine Fransiskenler Aristotelesçi görüşlere karşı daha fazla direnç göstererek Augustinus başta olmak üzere Latin Kilise Babalarının öğretilerini kapsayan teolojik geleneğe öncelik vermişlerdir. Bu nedenlerden dolayı Piché, 1277 Paris Kınaması'nı "Yeni Augustinusçuluğun temsilcilerinin eseri" olarak görmektedir.²⁴³ Bir başka yönden ise kınamanın, felsefenin reddinden ziyade onun sınırlarını tayin etmek olduğu söylenebilir. 1272'teki kısıtlama hatırlanacak olursa Sanatlar Fakültesi

²⁴⁰ Piché, *La Condamnation Parisienne de 1277*, s. 8, 157-158.

²⁴¹ İnançsız İbn Rüşd efsanesi için bk. Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, s. 209-215.

²⁴² Luca Bianchi, "1277: A Turning Point in Medieval Philosophy?", *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, ed. Jan A. Aertsen - Andreas Speer, De Gruyter, Berlin-New York 1998, s. 92-93.

²⁴³ On üçüncü yüzyılda teorik çerçevesini oluşturan ve gelenekçi olarak kabul edilen bu grup, küllî hilomorfizm ve suretleri çokluğu gibi esasen Aristoteles ve İbn Sînâ'dan esinlenmiş öğretilere sahip olduğundan Yeni Augustinusçuluk olarak adlandırılmaktadır. Piché'nin görüşleri için bk. Piché, *La Condamnation Parisienne de 1277*, s. 169-170.

hocalarının teolojik konulardaki etkinliği yasaklanmıştı. Nitekim giriş kısmında felsefe yapmak değil teolojik meseleleri rasyonel bir şekilde tartışmaya açarak argümanlarını felsefi olarak sunan kimselerin kınandığı görülmektedir. Herhangi bir isim zikredilmese de Brabantlı Siger ve Dacia'lı Boethius gibi filozofların Hristiyanlıkla birçok yönden bağdaşmadığı düşünülen bağımsız bir felsefe yapma biçiminin öncüleri oldukları bilinmektedir.²⁴⁴ Bununla birlikte 13. yüzyıl skolastiğinde felsefe vahiy ile değil, doğal akıl ile ulaşılanı ifade etmektedir. Dolayısıyla bu temelde bir yöntem meselesidir ve belki de İbn Rüşd'ün 13. yüzyılda düşünürlerine etkisinin en açık görüldüğü yerdir.

Son olarak günümüze ulaşan eserlerden hareketle kaynağı tespit edilemeyen tezlerin mevcut olduğunu da belirtmek gerekmektedir. 1277 kınamasının hedefindeki tezlerin izini süren Roland Hissette'ye göre 219 maddeden 68'inin yazılı kaynağı tespit edilememektedir. İlginç olan ise bahsedilen diğer 151 tezden 99'unun doğrudan herhangi bir Sanatlar Fakültesi hocasının yazılarında savunulmadığıdır. Hissette kaynakları incelemesi sonucunda Tempier tarafından toplanan komisyonun tarafsız olmadığına ve muhakeme eksikliğine dikkat çekmektedir.²⁴⁵ Oysa yine Tempier tarafından yayınlanan 1270 kınaması ve sonrasındaki süreç göz önüne alındığında problemin muhakeme eksikliği ile açıklanması ihtimal dahilinde değildir. Aksine Tempier'in oldukça bilinçli bir şekilde bu metni yayınladığı anlaşılmaktadır. Durum böyleyken 1277 kınaması ile ilgili beliren ihtimaller şunlardır: (i) kaynağı belli olmayan tezlerin *studentes in artibus* tarafından gerçekten savunulduğu ancak bunu kanıtlayacak malzemenin günümüze ulaşmadığı, (ii) *studentes in artibus* tarafından ortaya konan fikirlerin amacından saptırıldığı, (iii) *studentes in artibus*'a ait olmayan görüşlerin Tempier tarafından onlarınmış gibi sunulması.

Bu üç ihtimalin bir değerlendirilmesi yapılacak olursa birinci ihtimalin yeni kaynaklara ulaşılabilmesi durumunda bir varsayım olarak devam edeceği söylenebilir. Bir diğer taraftan ise mevcut metinlerin analizi yapılarak kaynağı tespit edilemeyen tezlerin Sanatlar Fakültesi mensuplarının ana akım fikirlerini bağdaşp bağdaşmadığı soruşturulabilir. İkinci ihtimal ise esas olarak bilinçli bir saptırma olarak görülebilir. Zira *studentes in artibus*'un *secundum intentionem philosophorum* (filozofların maksadına göre) diye belirterek yaptıkları açıklamaların da kendilerine atfedildiği bir durumdur. Sanatlar Fakültesinin özgürlük alanının kısıtlandığı ve teolojik konulara girmelerinin yasaklandığı 1272'deki tüzük değişikliğinden sonra hocaların heterodoks fikirlere bağlılıklarını sürdürdüklerini ancak bunu satır aralarında gizledikleri ile suçlandığı görülmektedir. Nitekim Tempier, 1277 kınamasının giriş bölümünde

²⁴⁴ Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, s. 7-8.

²⁴⁵ Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, s. 314-318.

Sanatlar Fakültesi mensuplarının belirttikleri gibi filozofların maksatlarını aktarmadıklarına aynı zamanda onlara bağlı olduklarına da kanaat getirmiş gözükmektedir. Bu aynı zamanda tarihyazımında ciddi bir karışıklığa sebebiyet veren ve literatürde İbn Rüşdcülere atıfla çifte hakikat olarak bilinen bir doktrini de ortaya koymuştur.²⁴⁶ Üçüncü ihtimal ise ikinci ile bağlantılı olarak ele alınabilir çünkü bir ifadenin amacından saptırılması aynı zamanda bu görüşlerin muhatabına ait olmadığı sonucunu da doğurmaktadır. Buradaki kritik nokta Tempier'in Sanatlar Fakültesindeki bazı hocaların esasında filozofların görüşlerini benimsemiş olmalarına rağmen yaptırımlardan kaçmak için onları sadece aktardıklarını belirtmesidir. Bir diğer açıdan ise söz konusu hocalar yaptırımlardan kaçmak için bir tür satır arası yazma yöntemine başvurup vurmadıklarıdır ki bu da bir başka araştırma konusudur.

Bu hususlar pek tabi olarak somut verilerden hareketle ölçülebilir ancak sadece düşünsel açıdan yapılacak bir değerlendirmenin yanlış sonuç vermesi muhtemeldir. Zira tarihsel olarak bu yüzyılın pek çok siyasi, dinî ve entelektüel dinamikleri iç içe geçmiştir. Yine de Tempier'in kınaması tüm tartışmalardan öte, heterodoks öğretilerin bir tür listesini oluşturduğundan sonraki dönemlerde yapılan felsefî veya teolojik tartışmalarda pratik olarak bir kıstas işlevi görmüştür.²⁴⁷ Avrupa'da yaşanan Endülüs tecrübesinin akabinde güçlenen bir dinî ve siyasi otorite entelektüel olarak da kendi dayanaklarını oluşturmak durumunda olduğundan her türlü heretik akıma karşı tepki göstermiştir. Bu da Avrupa'nın entelektüel merkezi olan Paris'te güçlenen İbn Rüşdcülüğün inançsızlıkla eşitlenmesi ve taraftarlarının ciddi yaptırımlara maruz bırakılması ile sonuçlanmıştır. Bu hususlar doğrultusunda 13. yüzyılda tartışılan belli başlı konular çerçevesinde İbn Rüşd'ün skolastik düşünörlere olan etkisinin irdelenmesi meselenin anlaşılması açısından önemlidir.

²⁴⁶ CUP, c. I, s. 543.

²⁴⁷ Bianchi, "1277: A Turning Point in Medieval Philosophy?", s. 96.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN 13. YÜZYIL SKOLASTİK DÜŞÜNÜRLERİNE ETKİSİ

Bu çalışmanın odak noktası 13. yüzyılda yaşamış olan skolastik düşünürler ve İbn Rüşd'ün onlar üzerindeki etkisidir. Vefatının üzerinden henüz bir asır geçmeden İbn Rüşd'ün eserlerinin Latinceye çevrilmesiyle görüşlerinin skolastik düşünceye sirayet ettiği görülmektedir. Genel olarak skolastik dönem, patristik dönem sonrası 9. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar geçen süre içerisinde yapılan düşünce etkinliğini tanımlar. Kendi içerisinde erken, yüksek ve geç (gerileme) olmak üzere farklı aşamaları barındırır. Bu tartışmada temel olarak ele alınan felsefî ve teolojik konuların cereyan ettiği 13. yüzyıl ise skolastiğin altın çağı olarak da nitelenen yüksek skolastik dönemdir.²⁴⁸ Nitekim bazı araştırmacılara göre de 13. yüzyıl, skolastik düşüncenin zirvesini temsil etmektedir.²⁴⁹ Zira dönemin düşünürleri kendilerinden sonraki tartışmalara yön vermeleri bakımından kaynak durumundadırlar. Dolayısıyla bu yüzyılın en tartışmalı konularının odağında İbn Rüşd'ün ve eserlerinin yer alması onun önemini göstermektedir.

Skolastik felsefenin bu dönemini hazırlayan koşullar gerek siyasi-sosyal gerekse düşünsel olarak ikinci bölümde ifade edilmiştir. Bunlar arasındaki en önemli faaliyetlerden biri olan tercüme hareketleri yeni bilginin Avrupa'ya girmesine sebep olurken üniversitelerin ortaya çıkması ise skolastik düşünceyi daha farklı bir kurumsal yapıya kavuşturmuştur. Oluşan koşullar çerçevesinde teolojik konuların rasyonel zeminde tartışılmasına olanak verecek gelişmeler yüksek skolastiğin hazırlayıcısı olmuştur.²⁵⁰ Zira mantık-teoloji okullarının oluşturduğu tartışma ortamı 12. yüzyılın bir tezahürüydü. On üçüncü yüzyılın ilk yarısı ise Paris Üniversitesinin kurumsallaşması, Fransiskan ve Dominiken tarikatlarının üniversiteye girmesi ve başta Aristoteles'in eserleri ile şerhleri olmak üzere yeni felsefî literatürün edinilmesi gibi tartışmaların seyrini belirleyecek çok önemli gelişmelere sahne olmuştur.

Bu dönemdeki tartışmalar dahilinde ele alınacak skolastik düşünürler; Brabantlı Siger, Dacalı Boethius, Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Banaventura ve John Pecham'dır. Mezkûr düşünürlerin görüşleri İbn Rüşdcü tezler bağlamında kendi eserlerine başvurulmak suretiyle irdelenerek İbn Rüşd'ün görüşleri ile karşılaştırılacaktır.

²⁴⁸ Ahmet Cevizci, "Skolastik Felsefe", *Büyük Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2017, s. 1706-1708.

²⁴⁹ Joseph Rickaby, *Ortaçağ Felsefesi: Skolastisizm*, çev. Filiz Didem Çoban Sarı, Fol, Ankara 2021, s. 16; Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*, s. 524, 727; Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 472.

²⁵⁰ James Hankins, "Humanism, Scholasticism, and Renaissance Philosophy", *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. James Hankins, Cambridge University Press, Cambridge 2007), s. 33.

3.1. İbn Rüşdcü Tezler Bağlamında Skolastik Düşünürlerin Görüşleri

3.1.1. Aklın Birliği

İbn Rüşdcülüğün en belirleyici tezi olarak gösterilen aklın birliği, 13. yüzyılda yapılan tartışmaların odağında bulunmuştur. Meselenin temeli Aristoteles'in Latinceye *De anima* olarak tercüme edilen eserine dayanmaktadır. Buradaki en çetrefilli konu esas olarak aklın mahiyeti ve onun insan bedeni ile olan ilişkisidir. Bu açıdan *De anima*'nın özellikle üçüncü kitabı tartışmanın merkezinde yer almaktadır.²⁵¹ Zira Aristoteles'in ifadelerinde muğlak kalan kısımların düşünürleri bu konuda oldukça zorladığını belirtmek gerekir. Bu zorluğu aşmak üzere en dikkat çekici teşebbüs Aristoteles'in akıl öğretisini diğer eserlerindeki ifadeleriyle ve metafizik ilkeleriyle tutarlı hale getirmek için İbn Rüşd'ün kaleme aldığı büyük şerh (*Şerhu Kitâbi'l-Aristûâtîs fi'n-Nefs*) olmuştur.²⁵² Daha önce belirtildiği üzere *De anima*'nın büyük şerhi İbn Rüşd'ün Latinceye tercüme edilen ilk eserlerindendir. Onun söz konusu mesele üzerinde *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*'de bazı farklı görüşlere sahip olduğu bilinmektedir. Ancak bu eser 13. yüzyılda henüz çevrilmediğinden dolayı skolastik düşünürlerin İbn Rüşd'ün görüşleri ile ilgili bilgilerinin ve atıflarının onun şerhi ile sınırlı olduğu görülmektedir.²⁵³

Genel olarak bakıldığında söz konusu yüzyıldaki tartışmalar bazı sorular üzerinden olmuştur. Bunlardan biri nefis-beden ilişkisi açısından değerlendirilmiş ve nefsin kendi başına ayrı bir cevher (*hoc aliquid*) olup olmadığı; nefsin bir cevher ise aynı zamanda nasıl bedenin sureti olduğu; ayrık olan nefis ve bedenin nasıl bir insanı oluşturduğu soruları ele alınmıştır. Bir diğeri nefsin basit olup olmadığı ile ilgilidir. Buna göre nefis basit ya da mürekkeptir. Eğer mürekkepliği madde ve suretten kaynaklanıyor ise ondan nasıl suret olarak bahsedildiği tartışılmıştır. Bir başka soru ise nefsin kökeni ile ilgilidir. Bu, nefsin kalıtsal (*ex traduce*) olup olmadığı sorudur ki düşünürlerin geneli kalıtsal olmadığını beyan etmişlerdir. Öyleyse aklî nefsin bitkisel (*vegetativus*) ve hayvanî (*duyusal/sensitivus*) nefis ile ilişkisinin nasıl olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Asıl önemlisi bir insanın kalıtsal ve bozulabilir olan bitkisel ve hayvanî nefis ile ayrık olan aklî nefsten oluşan birleşik bir nefse sahip olması halinde nefsin ölümsüzlüğünün nasıl anlaşılacağıdır. Son olarak ise terminolojik sorunlar ve Aristoteles'in ifadelerinin nasıl yorumlanacağı üzerinde durulmuştur. Bu manada faal akıl ve onun aklî nefis

²⁵¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2021, s. 186-193, (III.4-5).

²⁵² Richard C. Dales, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Brill, Leiden 1995, s. 113.

²⁵³ Tony Dodd, İbn Rüşd'ün o dönem için sadece büyük şerhinin ulaşılabilir olmasının söz konusu meseledeki derin düşünsel ayrılığı ortaya çıkardığını belirtir. Zira ona göre filozofun diğer eserleri de çevrilmiş olsaydı Sanatlar Fakültesi mensupları ile teologlar arasındaki çekişmenin büyük bir kısmı önlenebilirdi. Ancak Dodd'un bu tezi tarihsel süreç irdelendiğinde oldukça zayıf durmaktadır. Bk. Tony Dodd, *The Life and Thought of Siger of Brabant, Thirteenth-Century Parisian Philosopher: An Examination of His Views on the Relationship of Philosophy and Theology*, The Edwin Mellen Press, Lewiston, NY 1998, s. 206-207.

ile olan ilişkisi; tüm insan türü için tek bir mümkün akıl olup olmadığı, tersi bir ifadeyle onun insan bireyleri sayısınca çoğalıp çoğalmadığı; ayrık akıldan kastedilenin ne olduğu gibi sorular gündeme gelmiştir.²⁵⁴ Nitekim bu hususlar hakkında birçok skolastik düşünür kendi görüşlerini beyan etmiştir. Bu düşünürler arasında özellikle Albertus Magnus, Brabantlı Siger ve Thomas Aquinas gibi dönemin en önde gelen isimleri mezkûr konu hakkında müstakil eserler kaleme almışlardır.

İbn Rüşd'ün aklın mahiyetinin ne olduğu ve akletme fiilinin nasıl gerçekleştiği hakkındaki görüşleri çerçevesinde 13. yüzyıl skolastik düşünürlerinin en çok tartıştığı konu özellikle onun heyûlânî aklı ele alış biçimi ile ilgilidir. Buradan salt felsefî değil bireysel ölümsüzlüğün olup olmadığı ve insanın birey bazında akledip etmediği gibi inanç ile ilgili sorunlar ortaya çıktığı varsayılarak tartışmalar yürütülmüştür. Bu açıdan bakıldığında aklın birliği ile ilgili görüşler düşünürler tarafından bu konudaki müstakil eserlerin yanı sıra bazı diğer eserlerinin içerisinde de irdelenmiştir. Meselenin seyrini ve düşünürlerin birbirleriyle olan irtibatını görmek açısından eserlerin yazıldığı tarihlere göre ilerlemek daha anlaşılır olacaktır. Her ne kadar nefis ve akıl etrafındaki konular öteden beri tartışılrsa da 13. yüzyılın ikinci yarısı kutuplaşmanın derinleştiği ve İbn Rüşd'ün etkisinin en açık görüldüğü dönemdir.

İbn Rüşd'ün *De anima* üzerine büyük şerhinin tercüme edildiği tarih düşünüldüğünde yaklaşık yirmi yıl boyunca onun aklın birliği hakkında söyledikleri fark edilmemiştir.²⁵⁵ Bu durum 1250'li yıllara gelindiğinde değişmeye başlamıştır. Nitekim İbn Rüşd'ün tüm insanlar için tek bir akıl olduğu yönündeki görüşleri çerçevesinde Albertus Magnus, papa IV. Alexander'in talebiyle 1256 yılında halka açık bir tartışma yürütmüş ve bu tartışma yaklaşık olarak 1263 yılında *De unitate intellectus contra Averroem* başlığıyla yazılı hale getirilmiştir.²⁵⁶ Böylece ilk müstakil eserin Albertus Magnus tarafından yazıldığı söylenebilir. Ancak düşünürün bu eserden önce ilk olarak *De homine*'de ardından da *De anima*'da mezkûr konuya değindiğini belirtmek gerekir. Albertus Magnus ile aynı dönemde Bonaventura *Commentaria in quattuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi* adlı eserinde nefis ve akıl üzerine çeşitli görüşlerini sunmuştur. 1260'lı yıllarda gelindiğinde ise aklın birliği görüşü Paris Üniversitesi Sanatlar Fakültesi bünyesinde daha fazla takipçi kazanmıştır. Bu nedenle Bonaventura *Collationes de decem praeceptis* (1267), *Collationes de donis Spiritus Sancti*

²⁵⁴ Dales, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, s. 10-12.

²⁵⁵ Steenberghen, *Aristotle in the West*, s. 171-172.

²⁵⁶ James A. Weisheipl, "The Life and Works of St. Albert the Great", *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, ed. James A. Weisheipl, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1980, s. 34; Söz konusu eserin başlığının ne olduğu tartışmalıdır. Bu konu hakkında bk. Henryk Anzulewicz, "Einleitung", *De unitate intellectus. Über die Einzigkeit des Intellekts*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2022, s. 11-15.

(1268) ve ilerleyen dönemde ise *Collationes In Hexameron* (1273) adlarıyla bilinen vaazlarında aklın birliği tezini eleştirmeye devam etmiştir. John Pecham'ın ise bu konuyu 1269-1271 yılları arasında üstlendiği Paris'teki görevi sırasında *Tractantes De anima*'da ele aldığı bir dizi tartışmalı soruda incelediği görülmektedir.

Brabantlı Siger ise kariyerinin ilk döneminde yani 1265-1270 yılları arasında aklın birliğini savunarak tartışmaların boyutunu ileriye taşımıştır. Bu durum özellikle onun *Quaestiones in tertium de anima*'sında açık bir şekilde görülmektedir. Eserin yazıldığı tarih olarak Siger'in kariyerinin ilk döneminin sonu yani 1269-1270 akademik yılı düşünülmektedir. Zira araştırmacıların ekseriyeti eserin içeriğinde 1270 kınaması dikkate alınmadığından dolayı o tarihten önce yazılmış olması gerektiği sonucuna varır.²⁵⁷ Bu eserde ortaya konan görüşlere bir karşılık olarak Thomas Aquinas *De unitate intellectus* (1270)'u yazarak Siger gibi İbn Rüşd'ü teoriyi savunanları ciddi bir biçimde eleştirmiştir. Albertus Magnus'un da aynı yıl yazdığı *De quindecim problematibus*'ta bu tez ile ilgili kısa bir eleştirisini görmek mümkündür. Bu eserlerin birçoğunun ve özellikle aklın birliğini merkeze alan eserlerin 1270 kınaması ile yakın tarihli olduğu gözden kaçırılmamalı ve doğal olarak mevcut şartlarla ilişkili olduğu düşünülmelidir. Nitekim bu tarihten sonra Siger, görüşlerini bir açıdan değiştirdiği *De anima intellectiva* (1273) ile bu konuda nihaî konumunu belirlediği *Quaestiones super librum de causis* (1275/6) adlı eserleri yazmıştır.

3.1.1.1. İbn Rüşd'ün Büyük Şerhinde Heyulânî Akıl

İbn Rüşd'ün akıl konusundaki 13. yüzyılda Latince olarak ulaşılabilir olan en önemli eseri belirtildiği gibi *De anima* üzerine yazdığı büyük şerhidir. Onun tüm eserleri irdelendiğinde akıl hakkındaki görüşlerinin çelişkili olduğu ileri sürülebilir. Buna sebep olarak onun zamanla fikirlerinin değişmesi gösterilebilir ve ayrıca bu farklılığın eserlerindeki amaç ve yöntemden de kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bu anlamda teolojik eserleri hariç tutulursa Aristoteles'in *De anima*'sına yazdığı üç şerhinde de heyulânî akıl hakkındaki söz konusu görüş farklılıkları gözlemlenebilmektedir.²⁵⁸ Ancak İbn Rüşd'ün bu konudaki nihaî görüşünü büyük şerhinde sunduğu anlaşılmaktadır.²⁵⁹ Nitekim onun akıl hakkındaki görüşleri 13. yüzyıl skolastik düşünürlerine sadece büyük şerhi üzerinden ulaşmıştır. Latin düşünürlerin bu konu ile ilgili eserlerinde sürekli olarak yalnızca İbn Rüşd'ün büyük şerhine atıfta bulunmaları da bunu

²⁵⁷ Dodd, *The Life and Thought of Siger of Brabant*, s. 214.

²⁵⁸ Heyulânî akıl hakkında şerhler arasındaki görüş farklılıkları için bk. Mehmet Ata Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, Klasik Yayınları, İstanbul 2021, s. 35-86; Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi: Fizikten Metafiziğe İbn Rüşd'ün İnsan Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 287-323; Alfred L. Ivry, "Averroes' Three Commentaries on De Anima", *Averroes and the Aristotelian Tradition*, ed. Jan Aertsen - Gerhard Endress, Brill, Leiden-Boston-Köln 1999, s. 199-216.

²⁵⁹ Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, s. 65.

doğrulamaktadır. Dolayısıyla onun bu döneme olan etkisi bağlamında yapılacak karşılaştırma için özellikle büyük şerhini referans almak daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

İbn Rüşd'ün *De anima*'nın üçüncü kitabının şerhinde Aristoteles'in muğlak bıraktığı alanları tamamen felsefî bir zeminde açma ve yorumlama eğiliminde olduğu görülmektedir. Akıl, ona göre nefsin diğer türlerinden farklı bir nefis türüdür. Nefsi tabiî bir bedenın ilk yetkinliğı olarak tanımlayan İbn Rüşd, hiçbir tanımın bu tanımdan daha tümel ve nefsin cevherine de daha uygun olmadığını belirtir.²⁶⁰ Ancak onun ayırık olarak gördüğü akıllı hem bu genel tanıma hem de nefsin bedenın sureti olduğı şeklindeki tanıma dahil etmediğı anlaşılmaktadır.²⁶¹ Temel olarak akletme sürecinin ele alındığı şerhte anahtar bir kavram olan heyûlânî akıl ile ilişkili sorunlar için kendi yorumunu geliştirmiştir. Onun heyûlânî akıl olarak gördüğü şeyi Latinlerin ekseriyetle mümkün akıl (*intellectus possibilis*) olarak adlandırdıklarını söylemek gerekir ki İbn Rüşd'ün terminolojisi de skolastik düşünürler tarafından yer yer eleştirilmiştir. Ona göre herhangi bir maddî surete sahip olmayan heyulânî akıl, akledilir suretleri kabul edicidir. Ayrıca hiçbir madde ve suret ile karışmamış olduğundan bıkuvve haldedir. Zira suretleri kabul eden cevherin ne bir beden ne de bedendeki bir kuvve ve suret olması gerekir.²⁶² Ancak akletme, bir maddî sebebe ve bir de fail sebebe ihtiyaç duyduğundan dolayı faal aklın heyûlânî akla etkisiyle bilfiil hale gelir. İbn Rüşd “[...] ışıık nasıl ki saydam ortamın bilfiilliğı ise faal akıl da heyûlânî aklın bilfiilliğıdir” şeklindeki ifadesiyle akledilirleri meydana getiren faal akıllı ışığa benzetir.²⁶³ Bu anlamda faal aklın insanın sureti olarak görüldüğünü söylemek gerekir çünkü İbn Rüşd'ün “[...] biz de faal akıl sayesinde kendimize özgü faaliyetimizi gerçekleştirdiğimiz için faal aklın bizde suret olması zorunludur” cümlesi de göstermektedir ki ona göre suret bir şeyin kendine özgü faaliyetini gerçekleştirdiğı şeydir.²⁶⁴

Faal ve heyûlânî akılların her ikisi de oluş-bozuluştan âri, ayırık ve ezeli cevherlerdir. Nazarî akıl ise nefste akledilirlerle özdeşleşen akıl olup iki yönlüdür; hayal gücünden hayalî manaları kabul ederek kavramsallaştırdığından oluş-bozuluşa tabiyken faal akılla ittisal etmesi nedeniyle oluş-bozuluştan âridir.²⁶⁵ Ezelî cevher olan faal ve heyûlânî akıllar ilk ve nihaî bilfiiller olarak oluş-bozuluşa tabi teorik akılla ilişkilidirler. Ayrıca akli nefse içkin bir işleve sahip olmakla birlikte ayrı ayrı var olurlar. Teorik akılda müşterek bir şekilde bilfiil olan

²⁶⁰ Averroes, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, çev. Richard C. Taylor, Yale University Press, New Haven-London 2009, s. 113, (II.7).

²⁶¹ Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliğı*, s. 105.

²⁶² Averroes, *LCD*, s. 302, (III.4).

²⁶³ Averroes, *LCD*, s. 328, (III.5).

²⁶⁴ Averroes, *LCD*, s. 398-399, (III.36); Richard C. Taylor'ın faal akıllı içsel sûri neden olarak adlandırarak ele aldığı görüşleri için ayrıca bk. Richard C. Taylor, “Intellect as Intrinsic Formal Cause in the Soul According to Aquinas and Averroes”, *The Afterlife of the Platonic Soul*, ed. Maha El-Kaisy - John M. Dillon, Brill, Leiden-Boston 2009, s. 187-220.

²⁶⁵ Averroes, *LCD*, s. 323-324, (III.5).

akledilirler, özne olarak heyûlânî akılda bulunduklarında ezeliyken, bireysel insana katıldıklarında ise insan bedeniyle birlikte bozulurlar. Zira aklî idrak her insan için bireyseldir çünkü bireyin kişisel iradesi ve çabasıyla bağlantılıdır. Bu da bireyin bedene bağlı olan hayal gücü tarafından soyutlanan tikel manaların oluşumunda ortaya çıkar. Bu heyûlânî akıl, ilk bilfiillik olarak anlama eğilimi insan türünde ortak olduğu sürece tüm insanlar tarafından paylaşılabilir. Ayrıca heyûlânî akıl tüm vasıflarıyla birlikte kabul edici ve gayrimaddî bir cevher olarak ilk madde, suret ya da Tanrı'nın varlığının dışında dördüncü bir varlık türüne sahiptir.²⁶⁶

Özetlemek gerekirse İbn Rüşd'e göre heyûlânî akıl ayrı bir cevherdir, nefste mahal edinmemiş olup beden bir kuvvesi değildir. Bazı skolastik düşünürlerin aksine aklın belirli bir şey (*hoc aliquid*) olmadığı, İbn Rüşd'ün oldukça yenilikçi bir yorumu olarak durmaktadır.²⁶⁷ Ezelî ve ebedî olan bu akıl, gayrimaddidir ve bu nedenle sayısal olarak çoğalmaya ve oluş-bozuluşa tabi değildir. Zira İbn Rüşd, Aristotelesçi bir yaklaşım ile pek çok diğer Orta Çağ düşünürü gibi fiziksel bir tür içerisinde bir bireyi diğerinden ayıran şeyin madde olduğunu savunmaktadır. Nitekim tüm bu nitelikleri ile birlikte düşünüldüğünde o, tüm insanlar için ortak olan tek bir heyûlânî akıl olduğunu söylemiştir:

Bu açıklamaya dayanarak, heyûlânî aklın tüm insanlar için bir olduğu görüşünü benimsedik. Ve yine buna dayanarak, başka yerlerde açıklandığı üzere insan türünün ezelî olduğu görüşünü benimsedik. Heyûlânî akıl, tüm insan türü için ortak olan doğal ilkelerden yani tüm insanlar için ortak olan ilk önermelerden ve tekil kavramlardan yoksun olmamalıdır. Çünkü bu akledilirler alıcısına göre tek, alınan manaya göre ise çoktur.²⁶⁸

Sonuç olarak İbn Rüşd'ün aklın birliği görüşünü *De anima* üzerine yazdığı üç şerhten sadece büyük şerhinde savunduğunu söylemek gerekir. Zira İbn Rüşd kısa şerhinde, İbn Bâcce'nin öne sürdüğü gibi heyûlânî aklı hayal gücünün bir istidadı ele alır. Orta şerhinde ise İskender ve Themistios'un ifadelerinden harmanlanmış bir yorumu yani heyûlânî aklın insan aklı ve gayrimaddî bir istidat olduğunu ancak bunun ayrı bir cevherî akıl olan faal akıl ile ittisal ederek tamamlanması gerektiğini benimser.²⁶⁹

3.1.1.2. İlk Tepkiler: Albertus Magnus ve Boneventura

Albertus Magnus'un aklın birliği tezi ile ilk olarak 1240'larda karşılaştığı söylenebilir. Zira 1242 yılı dolaylarında yazıldığı düşünülen erken dönem eseri *De homine*'de bu konuyu akıl doktrini ve aklî nefsin ölümsüzlüğü bağlamında tartışmıştır. Ancak burada İbn Rüşd'ün

²⁶⁶ Averroes, *LCD*, s. 326, (III.5).

²⁶⁷ Stephen R. Ogden, *Averroes on Intellect: From Aristotelian Origins to Aquinas' Critique*, Oxford University Press, Oxford 2022, s. 78-79.

²⁶⁸ Averroes, *LCD*, s. 322, (III.5).

²⁶⁹ Ogden, *Averroes on Intellect*, s. 5.

akıl teorisine karşı tutarlı olmayan bir tutum sergilemiştir. Bir yandan ona faal aklın (*intellectus agens*) her bir insana içkin olduğu görüşünü atfeder. Öte yandan ise onun tüm insanlarda ortak olan sayısal olarak tek nazari akıl (*intellectus speculativus*) doktrinini eleştirir.²⁷⁰ Albertus Magnus'un faal ve mümkün akılla ilgili ifadeleri esas olarak İbn Rüşd'ün iki aklın bireysel insan nefsinin içsel kuvveleri olduğu görüşünün, filozofun büyük şerhinde insanın içinde olan faal ve heyûlânî (mümkün) aklın faaliyetini tanımladığı bir bölümün yanlış yorumlanması olarak görülebilir.²⁷¹ Bu yanlış yorumlama *in nobis* (bizde) ile *in anima* (nefste) ifadeleri ile ilgilidir. Zira İbn Rüşd tarafından ileri sürüldüğü gibi insanın idrak etmesi için ayırık akılların suret olarak nefste olması gereklidir. Birer ayırık cevher olan faal akıl ile heyûlânî akıl ezeli ve ebedî cevherler olarak kalırken akledilirlerin fiil halinde elde edilmesiyle nefste ona içkin olarak ortaya çıkarlar.²⁷² Ancak Albertus Magnus faal ve mümkün akılları ayırık cevherler olmaktan öte nefsin gayrimaddî güçleri olarak anlamıştır.²⁷³ Ona göre faal ve mümkün akıllar insanın kendinde bulunur ve ayırık cevherler değildirler.²⁷⁴ Bu metinde dikkat çekici olan husus kendi yorumunda Aristoteles'in izahlarının anlaşılabilmesi için İbn Rüşd'e dayanarak faal aklın duysal deneyimlerden türetilen imgelerin güç halinde akledilirleri soyutlamasını sağladığını belirtmesidir. Nitekim o, faal aklın insan nefsiyle ittisal ettiğini, basit olduğunu ve akledilirlerle sahip olmadığını, bunun yerine onları bireysel insan nefsindeki suretlerden soyutlayarak mümkün akla yüklediğini ifade eder.²⁷⁵ Albertus Magnus'a göre faal akıl ile mümkün akıl insanın nefsinin kısımları ya da kuvvesi olması bakımından faal aklın özü ve tanımı gereği nefsin akledilirleri idrak eden bir kuvvesi ya da ilkesi olarak anlaşılması gerekir.²⁷⁶

Albertus Magnus *De anima* adlı eserinde ise görüşlerinde bazı değişiklikler yapmıştır. Bu husus bir anlamda onun İbn Rüşd'ün büyük şerhinin daha dikkatli bir okumasını yaptığını göstermektedir.²⁷⁷ İlk olarak o, bu meselenin Aristoteles'in karışmaz (*immixtus*), ayırık (*seperatus*), etkilenmez (*impassibilis*) ve belirsiz (*non est hoc aliquid*) olarak tanımladığı akla

²⁷⁰ Henryk Anzulewicz, "Kommentar: Eine Hinführung", *De unitate intellectus. Über die Einzigkeit des Intellekts*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2022, s. 170-171.

²⁷¹ Averroes, *LCDA*, s. 395, (III.36).

²⁷² Averroes, *LCDA*, s. 351, (III.18).

²⁷³ Richard C. Taylor, "Remarks on the Importance of Albert the Great's Analyses and Use of the Thought of Avicenna and Averroes in the *De homine* for the Development of the Early Natural Epistemology of Thomas Aquinas", *Die Seele im Mittelalter: Von der Substanz zum funktionalen System*, ed. Günther Mensching - Alia Mensching-Estakhr, Königshausen & Neumann, Würzburg 2018, s. 147.

²⁷⁴ Albertus Magnus, *De homine*, B. *Alberti Magni Opera Omnia*, ed. Auguste Borgnet, Vives, Paris 1896, c. XXXV, s. 465.

²⁷⁵ Albertus Magnus, *De homine*, c. XXXV, s. 466.

²⁷⁶ Albertus Magnus, *De homine*, c. XXXV, s. 473.

²⁷⁷ Akıl üzerine önemli bir eserin müellifi olan Herbert A. Davidson, Albertus Magnus'un *De anima*'sından yola çıkarak İbn Rüşd'ün büyük şerhinde tüm insanlar için tek bir heyûlânî/mümkün akıl olduğu görüşünü ilk önceleri fark etmediğini belirtirse de onun bu tespitinin eksik ve yanıltıcı olduğunu söylemek gerekir. Bk. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, New York-Oxford 1992, s. 300.

dair şüphelerden ortaya çıktığını belirtir. Ona göre mümkün akla yüklenen bu dört özellik ile tüm insanlar için ortak olan bir akıl olduğu sonucuna varılmaktadır. Ancak Albertus Magnus, bu görüşü saçma bularak reddeder.²⁷⁸ Daha sonra o, İbn Rüşd'ün mümkün akılla ilgili ifadelerini ayrı bir bölümde inceleyerek tüm insanlar için ortak olan tek akıl tezini ele alır. Buna göre küllî kavramlar tüm insanlar için aynı olmakla birlikte insanlar arasındaki bilgi farklılıkları hayal gücündeki bireysel farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Mümkün aklın ölümsüz olması doğal olarak insan türünün de yok olmaması gerektiği sonucunu beraberinde getirmektedir. Albertus Magnus, bu görüşü bir dizi gerekçe sunarak hatalı bulunduğunu ifade eder. Burada onun temel olarak vurgulamak istediği husus belirli bir şey (*hoc aliquid*) olan varlık, ona ilk yetkinliğini veren ve mümkün akıl olarak adlandırılan cevherî sureti aracılığıyla oluşturularak bireyselleştirildiğinden mümkün aklın da her bir kişi için farklı olması gerektiğidir.²⁷⁹ Bu bahsi çeşitli şekillerde detaylandırarak İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü gibi tüm insanlara ait ortak bir akıl olamayacağını göstermeye çalışan Albertus Magnus, onun ismini zikretmeden başka bir bölümde de tüm ölenlerin nefislerinden geriye tek bir aklî nefis kaldığı görüşünü eleştirir. İbn Sînâ'ya dayanarak *hoc aliquid* olan nefsin bireyselleşmesi ve bedenin fiili olmasından yola çıkarak bir çözüm sunar.²⁸⁰ Onun tüm insanlar için ortak bir akıl olduğunu öne süren İbn Rüşd ile görüş ayrılığı içinde olduğu açıktır. Ancak düşünür, aklın maddî olarak bedende meydana gelmeyip haricî olduğu konusunda İbn Rüşd ile aynı görüşü benimsemekle birlikte, her bireyin gayrimaddî ve dolayısıyla ayrılabilir olan sayısal olarak farklı bir müktesep akla (*intellectus adeptus*) sahip olduğunu ifade etmektedir.²⁸¹ Akıl ve nefis ile ilgili bazı konularda olan bu gibi benzerlikler Albertus Magnus'un aklın birliği tezine karşı nispeten ölçülü bir eleştiride bulunmuş olmasını açıklayabilir.²⁸²

Albertus Magnus, söz konusu mesele üzerine en kapsamlı incelemesini ve nihaî görüşünü ise *De unitate intellectus*'ta sunmuştur. Burada aklın birliği görüşünü genel olarak Meşşâîlere atfeden düşünür, İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşlerini heretik olarak nitelemesinin yanı sıra felsefî zeminden de geçersiz görmüş ve bu nedenle aklın birliği tezini çürütmeye çalışmıştır. Yine de onun İbn Rüşd'ün akletme sürecindeki açıklamalarını diğer filozoflara göre daha üstün gördüğünü belirtmek gerekir.²⁸³ Albertus Magnus, *De unitate intellectus*'ta izlediği yolu birinci bölümün başında belirtmiş ve inancın söylediklerine değil, kıyas yoluyla

²⁷⁸ Albertus Magnus, *De anima*, B. Alberti Magni Opera Omnia, ed. Auguste Borgnet, Vives, Paris 1890, c. V, s. 335, (III.2.3).

²⁷⁹ Albertus Magnus, *De anima*, c. V, s. 342-343, (III.2.7).

²⁸⁰ Albertus Magnus, *De anima*, c. V, s. 392-393, (III.3.14).

²⁸¹ John Haldane, "Soul and Body", *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. Robert Pasnau, Cambridge University Press, Cambridge 2010, c. I, s. 297.

²⁸² Anzulewicz, "Kommentar: Eine Hinführung", s. 184-185.

²⁸³ Dales, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, s. 117.

kanıtlanabilecek olanlara atıfta bulunacağını ifade etmiştir.²⁸⁴ Bu da eserin teolojik olmaktan öte felsefî bir çalışma olduğuna işaret etmektedir. Zira problemin zorluğundan bahsederek bunun ancak gerçek manada felsefî bir derinliğe sahip olanlar tarafından anlaşılabilirliğini vurgular.²⁸⁵ Neticesinde aklın birliği hakkında birçoğu İbn Rüşd'den alıntılanmış olan lehteki otuz argüman ile buna karşı getirilen otuz altı argümanı sıralar. Albertus Magnus'un amacı temelde Hristiyan inancını savunmak olduğundan aklın birliği aleyhinde ortaya koyduğu argümanlardan bazıları öne çıkmaktadır.

Albertus Magnus'a göre nefsin doğasından kaynaklı ve güçlü bir akıl yürütme olan sekizinci argüman, nefsin insan sayısı oranında nasıl çoğalabildiğini açıklar. Her insanda ortaya çıkan nazârî akıldan (*intellectus speculativus*) dolayı mümkün aklın (*intellectus possibilis*) bu anlamda çoğalabilmesi gereklidir. Zira herkesin kabul ettiği üzere insan sayısınca ortaya çıkan nazârî akıl edilgen olmadığından duyuşal etkiye tabi olanın öznesi de aynı şekilde çoğalmalıdır ki bu da mümkün akıldır. Dolayısıyla insanların ölümünden sonra geriye insan sayısınca mümkün akıl kalacaktır:

Ancak yaratılan ve meydana gelen nazârî akıl, meydana geldiği şeye göre çoğaldığı için duyuşal etkiye tabi olanın öznesi de aynı şekilde çoğalması gerekir. Zira nazârî akıl yalnızca öznelere sayısına göre çoğalır. Dolayısıyla mümkün akıl, nazârî akılların sayısına göre çoğalır, böylece o da diğer insanların sayısına göre çoğalır. Bu nedenle birçok insandan geriye birçok mümkün akıl kalır.²⁸⁶

On ikinci argümanda İbn Rüşd'ün büyük şerhinde yaptığı bir açıklamaya dayanılarak nefsin tek olduğu öne sürülür. Nitekim İbn Rüşd nefsin kısımları ya da kuvveleri ile ilgili Aristoteles ve Platon'un görüşlerini ortaya koyduktan sonra yapılan ayrımlarda oluşabilecek hataları göstermiştir.²⁸⁷ Albertus Magnus da onun bu açıklamasına istinaden nefsin cevherinin tek olduğunu, bundan dolayı da onun kuvvelerinin de tek bir cevher olması gerektiğini belirtmektedir. O halde insandaki bitkisel, duyuşal ve aklî kuvveler tek bir cevher olmalıdır. İnsan sayısı kadar bitkisel ve duyuşal nefsin var olduğu kabul edildiği takdirde aynı cevherin bir diğer kuvvesi yani aklî olan, tüm insanlar için ortak ve sayıca tek olamaz. Çünkü cevheri bir ve aynı olanın hem çok hem tek olduğundan söz edilemez. Dolayısıyla bitkisel ve duyuşal olan nasıl insan sayısı oranında çoğalıyorsa aklî olan da aynı şekilde çoğalmalıdır. Nitekim Albertus Magnus, son olarak, insanda üç cevher olduğu görüşünü Meşşâîlere değil nefsin doğası

²⁸⁴ Albertus Magnus, *De unitate intellectus*, B. Alberti Magni Opera Omnia, ed. Auguste Borgnet, Vives, Paris 1890, c. IX, s. 437, 452.

²⁸⁵ Albertus Magnus, *De unitate intellectus*, c. IX, s. 440, 452.

²⁸⁶ Albertus Magnus, *De unitate intellectus*, c. IX, s. 454.

²⁸⁷ Averroes, *LCDA*, s. 406-407, (III.41).

hakkında bir şey bilmeyen olarak gördüğü Latin düşünörlere atfederek saçma bulunduğunu belirtir. Nitekim ona göre bir öznde birden fazla cevher olduğunu söylemek hatadır.²⁸⁸

Yirmi dördüncü argümanda aklî nefsin ayrık bir cevher olup olmadığı konusunda bir tartışma yürütölmektedir. Albertus Magnus'a göre cevheri ve varlığında ayrı olan şey yaşama imkanına sahip olan organik bedenın yetkinliği ya da onun nedeni ve ilkesi olamaz. Nitekim aklî bir cevherin herkeste olduğu ancak kendi başına hiç kimsede olmadığı görüşünün saçma olduğunu ifade eder. Otuz dördüncü argüman ise dikkat çekici olup ölümden sonrası için bir görüş bildirmektedir. Buna göre bütün insanların aynı anda yok olduğu varsayıldığında nefsin ayrık bir cevher olmasından dolayı geriye hiçbir şeye neden olmayan, hiçbir şeyi hareket ettirmeyen, âtıl ve boş bir cevherin kalmasına neden olacaktır. Bu nedenle aklî nefsin insan sayısınca olması gerektiğini söyleyen Albertus Magnus'un İbn Rüşd'ün bu konuda tüm insanların hepsinin birden yok olmayacağı yönünde ortaya koyduğu akıl yürötmeyi geçersiz gördüğünü belirtmek gerekir.²⁸⁹

Albertus Magnus'un ayrıca 1270 kınamasıyla aynı yıl içinde *De quindecim problematibus*'ta aklın sayıca bir ve aynı olup olmadığını ele aldığını belirtmek gerekir. Eserde o, meselenin sadece teolojik değil felsefî olarak irdelendiğinde de yanlış olduğunu belirtmiştir. Burada Paris Üniversitesindeki filozofları bilgisizlikle itham ederek onların felsefeyi değil safsatayı takip ettiklerini ileri sürmüştür.²⁹⁰ Kastettiğı kişilerin Brabantlı Siger ve diğerleri olduğu açıktır. Ancak Albertus Magnus'un *De unitate intellectus contra Averroem*'de ortaya koyduğu görüşler İbn Rüşdcölüğe karşı olarak algılanmamalıdır. Söz konusu eser İbn Rüşdcölüğün henüz ortaya çıkmadığı bir dönemde yazılmıştır. Zira adından da anlaşılacağı üzere eser İbn Rüşd'e karşı (*contra Averroem*) kaleme alınmıştır. Burada İbn Rüşd'ün büyük şerhinin çevrilmesinden bir süre sonra fark edilen aklın birliği tezi ile onun bireysel nefsin öldüğü gibi doğal sonuçlarının Hristiyan inancıyla çeliştiğı gerekçesiyle çürütölmeye çalışılmasıdır. Nitekim İbn Rüşd'ün tüm insanların ortak, ölümsüz ve ayrık bir aklî nefse ya da ortak bir heyûlânî akla sahip olduğu görüşünün reddi ise Albertus Magnus'un zikredilen tüm eserleri için geçerli olan bir yaklaşımdır.

Albertus Magnus ile birlikte yüzyılın ortalarında eser veren Bonaventura ise söz konusu meseleler üzerine daha farklı yorumlar getirmiştir. Bonaventura'nın 1250'lerin başına tarihlenen *Commentaria in quattuor libros Sententiarum* adlı eserinde mezkûr konuyu tüm insanların nefsinin cevher bakımdan tek mi yoksa farklı farklı mı olduğu sorusuna cevap

²⁸⁸ Albertus Magnus, *De unitate intellectus*, c. IX, s. 455.

²⁸⁹ Albertus Magnus, *De unitate intellectus*, c. IX, s. 461-462; Averroes, *LCDA*, s. 324-325, (III.5).

²⁹⁰ Albertus Magnus, *De XV Problematis*, *Alberti Magni Opera Omnia*, ed. Bernhardus Geyer, Aschendorff, Münster 1975, c. XVII/I, s. 34.

arayarak kısa bir bölümde tartışır.²⁹¹ Eserde izlediği yöntem gereği konu hakkındaki karşıt görüşler ortaya konulduktan sonra Bonaventura kendi düşüncelerini vermektedir. Ayrıca metnin bazı diğer bölümlerde de nefsin beden ile olan ilişkisi, faal ve mümkün aklın mahiyeti gibi konular aynı yöntemle ele alınmaktadır. Bonaventura'nın akıl konusunda Augustinus'un açıklamalarından ayrılmamak konusunda ısrarcı olduğunu ondan yaptığı alıntılar ile gösterirken kendi görüşlerini de bu çizgide geliştirmiştir.²⁹² Bu nedenle nefsin birliği ve aklî nefsin insanın ilk oluştuğundaki bitkisel ve duyuşsal nefis ile olan ilişkisi sorununu ele alırken bu husus göz önünde tutulmalıdır. Onun aklî nefsin bedene girdikten sonra insanın tüm yaşamsal işlevlerini yerine getirdiği fikrini benimsediği görülmektedir.²⁹³ Bonaventura'ya göre nefis beden ile arızî değil cevherî olarak birleşir. Beden ve nefis tek başlarına eksik olduğundan yetkinleşmek için birbirlerine ihtiyaç duyarlar. Zira eksik bir cevher olan nefis cisimle birleşmeye meyillidir ve herhangi bir vasıta olmaksızın, tıpkı suretin madde ile birleşmesinde olduğu gibi bedeni bizzat yetkinleştirir.²⁹⁴

Albertus Magnus'un yaklaşımında görüldüğü gibi İbn Rüşd'ün görüşüne bir itiraz olarak aklî nefsin insanın cevherî sureti (*forma substantialis*), yetkinliği (*entelechia*) ve hareket ettiricisi olduğunu söylemiştir.²⁹⁵ Bu tanımları verirken Bonaventura'nın doğrudan Aristoteles'ten alıntı yaptığını söylemek gerekir.²⁹⁶ Nitekim o, *entelechia* terimini Yunanca metinde geçtiği şekliyle kullanmıştır. Nefsin tanımı açısından bakıldığında Aristoteles'e oldukça sadık gözükse de aklî nefsin de bir hilomorfik birleşime sahip olduğu iddiası ile ondan ayrılır. Zira insan, madde ve suret ile beden ve nefsten oluşan ve çeşitli kuvvelere sahip hilomorfik bir yapıya sahiptir.²⁹⁷ Bedenden ayırık olan nefsin durumunu belirtirken onun belirli bir şey (*hoc aliquid*) olduğu ve gayricismanî bir madde (*materia spiritualis*) ile suretten meydana geldiği konusunda ısrarcı olmuştur ki bu Bonaventura'nın metafiziği için önemli bir yer teşkil etmektedir.²⁹⁸ Aklî nefis (*anima rationalis*) belirli bir şey olduğundan ve doğal olarak kendi başına var olduğundan, hem hareket edip hem de hareket ettirildiğinden varlığının dayanağı olan maddî ilkeyi (*principium materiale*) ve sûrî ilkeyi (*principium formale*) kendinde taşır.²⁹⁹

²⁹¹ Bonaventura, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum, Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, ed. Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, Floransa 1885, c. II, s. 444-448.

²⁹² Can Laurens Löwe, "Bonaventure on the Soul and Its Powers", *Vivarium*, 59/1-2 (2021), s. 13-17.

²⁹³ Dales, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, s. 102.

²⁹⁴ Bonaventura, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, c. II, s. 49-51.

²⁹⁵ Bonaventura, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, c. II, s. 445.

²⁹⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 86-89, (II.1.412a17-22).

²⁹⁷ Christopher M. Cullen, *Bonaventure*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 52.

²⁹⁸ David Keck, "Bonaventure's Angelology", *A Companion to Bonaventure*, ed. Jay M. Hammond vd., Brill, Leiden-Boston 2014, s. 308.

²⁹⁹ Bonaventura, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, c. II, s. 415.

İnsan bedeni üremeyle ortaya çıkmakla birlikte bitkisel, duyuşsal ve aklî yetilere sahip olan nefis Tanrı tarafından yaratılır. Beden bu anlamda yalnızca nefis ile birleşme kabiliyetine sahiptir.³⁰⁰ Bonaventura'ya göre faal akıl (*intellectus agens*) ve mümkün akıl (*intellectus possibilis*) da akıl kuvvesinin iki yönü olup İbn Rüşd'ün ifade ettiğinin aksine ayrık cevherler değildirler. Bu iki akıl birleşerek tam bir anlama işlemi gerçekleştirirler. Tanrı'nın faal akıl olarak insandaki mümkün akıl ile kurduğu irtibat ile aydınlatılması görüşünden farklı olarak Bonaventura, her insana bir faal akıl atfeder. İnsan ile ittisal ederek onun nefisini yetkinleştiren, aydınlatan ve onuncu akıl olarak zikreden filozoflara karşı çıkan düşünür, burada faal aklın yaratılmış olduğunu dolayısıyla da yaratılmış aklın, nefsi yetkinleştirme ve aydınlatma gücüne sahip olmadığını belirtir. Ona göre faal aklı tanrı, mümkün aklı da insan nefsi olarak görmek daha anlaşılabilir. Zira Augustinus ve havari Yuhanna'nın Tanrı'yı insanları aydınlatan bir ışık olarak belirtmeleri bu önermeyi desteklemektedir. Yine de o zikredildiği gibi insanda faal ve mümkün akılların olduğunu sadece birinin değil ikisinin de insan nefisine uygun düştüğünü ifade eder. Bonaventura'ya göre faal ve mümkün akıllar tek bir cevhere mahsus olup onunla bir bütün olarak ilişkilendirilmişlerdir.³⁰¹ Ona göre mümkün akıl her zaman faal akıl ve idrak gücü tarafından soyutlanan akledilirlerin alıcısı olmakla birlikte ölümden sonra bedenden ayrılan insan nefsinin bir parçası olarak kalmaya devam etmektedir.³⁰²

Tüm insanlar için tek bir akıl olduğu tezine yönelik Bonaventura bu konuda filozofların birçoğunun yanlış olduğunu belirtir. Çünkü ona göre hem inanç hem de akıl yürütme açısından her bir insan için farklı aklî nefisler vardır. Burada doğrudan İbn Rüşd'den bahsederek onun bu görüşünü Aristoteles'e dayanmak suretiyle ortaya koyduğunu belirtmektedir. Ona göre âlem ebedî ve her insan için de bir nefis varsa sonsuz sayıda nefsin var olması gerekir ki bu imkansızdır. Bu sorunu aşmak isteyen İbn Rüşd'ün nefis ile ilgili görüşlerini özetleyen Bonaventura onun aklî nefsi üçe ayırdığını; bunların da kabul edici (*recipiens*) akıl, meydana getiren (*efficiens*) akıl ve bu ikisinin ürünü olan (*factum*) akıl olduğunu belirtir. Bunlardan ilk ikisi ezeli iken üçüncüsü ise oluş ve bozuluşa tabi olduğundan bedenle birlikte yok olur. Nitekim Bonaventura bu oluş ve bozuluşa tabi olan aklın hayal gücünden ibaret olduğunu belirten İbn Rüşd'ün onu deneyimimiz sırasında aldığımız ve burada muhafaza ettiğimiz duyulur suretlerin cismanî alıcısı olarak nitelediğini ifade eder.³⁰³ İbn Rüşd'ün Aristoteles'e getirdiği bu yorum ona göre, aklın birliğine yani tüm nefislerin bir olmasına yol açması nedeniyle Hristiyan dinine aykırıdır. Bu nedenle Bonaventura bu konu hakkında “Bu görüşü

³⁰⁰ Haldane, “Soul and Body”, c. I, s. 298.

³⁰¹ Bonaventura, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, c. II, s. 568.

³⁰² Bonaventura, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, c. II, s. 569-570.

³⁰³ Bonaventura, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, c. II, s. 446; Bonaventura'nın İbn Rüşd'den alıntılağı bölüm için bk. Averroes, *LCDA*, s. 321-322, (III.5).

sapkın ve yanlış olarak reddederek, inanca ve hakikate göre farklı insanların farklı aklî nefslere sahip olduğu söylenmelidir ve bunu kanıtlayan nedenler kabul edilmelidir” ifadelerini kullanmıştır.³⁰⁴

Bu ifadelerinden sonra Bonaventura sapkın ve yanlış olarak nitelediği İbn Rüşd’ün tezini çürütecek nedenleri sıralar. Bunu aklî nefsin beden ile ilişkisi açısından getirdiği argümanlar ile destekleyen düşünür insanlar arasındaki farklılıkların her insan için farklı bir akıl olmasından ileri geldiği belirtir. Ayrıca inanç açısından tüm bireyler için tek bir nefsten bahsetmek insanların yaptığı iyilik ve kötülüklerin ölümden sonra ödölsüz ve cezasız kalacağı anlamına gelir ki bu durumda Tanrı’nın adaletsiz olduğu sonucu çıkar. Bu görüşü ayrıca mantığa da aykırı olarak niteleyen Bonaventura, nefsin çok olmasını Tanrı’nın iyi oluşunun bir tezahürü, ilâhî kudretin çoklukta tecellisi olarak görmektedir. Bununla birlikte onun bilen ile bilinen arasındaki ilişkiden ve insanların farklı bilme seviyelerine sahip olmalarından dolayı mezkûr teze itiraz ettiğini de belirtmek gerekir.³⁰⁵ Nitekim Bonaventura, aklın birliğinin yanlış olduğunu ispat etmek için argümanlarını bu şekilde sıralamış ve filozofların inancın ışığından yardım almadan öne sürdüğü görüşlerinde hataya düşmesinin kaçınılmaz olduğunu belirtmiştir.³⁰⁶

Aklın birliği tezi ile ilişkili olarak Bonaventura zikredilen görüşlerini vaazlarında da tekrar etmiştir. Ona göre söz konusu görüşü savunanlar ahlakî düzeni tehlikeye atmaktadırlar. Nitekim düşünür, *Collationes de decem praeceptis*’te tüm insanlar için tek bir akıl olduğu görüşünü ileri sürmenin inancın hakikatine ters düştüğünü belirterek bunun kurtuluşun olmamasına, iyi ve kötü insanların yaptıkları ile kalmasına yol açacağını söyler.³⁰⁷ Benzer şekilde *Collationes de donis Spiritus Sancti*’de ise aklın birliğini sakınılması gereken hatalar arasında sayan Bonaventura hem inancı hem de hakikati yok ettiğini belirten bu görüşü hataların en kötüsü olarak addeder.³⁰⁸

Bonaventura’nın aklın birliğine karşı gösterdiği tepki 1270 kınamasını takiben de devam etmiş gözükmemektedir. Zira o, söz konusu kınamadan üç yıl sonra *Collationes in Hexameron*’da da benzer görüşlerini tekrarlayarak aklın birliğinin İbn Rüşd tarafından Aristoteles’e atfedilerek savunulduğu belirtmektedir. Ölümden sonra mutluluk ve cezayı

³⁰⁴ Bonaventura, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, c. II, s. 447.

³⁰⁵ Bonaventura, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, c. II, s. 447; Étienne Gilson, *The Philosophy of St. Bonaventure*, çev. Dom Illtyd Threthowan - F. J. Sheed, St. Anthony Guild Press, Paterson, NJ 1965, s. 291, 295-297.

³⁰⁶ Bonaventura, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, c. II, s. 448.

³⁰⁷ Bonaventura, *Collationes de decem praeceptis, Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, ed. Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, Floransa 1891, c. V, s. 514.

³⁰⁸ Bonaventura, *Collationes de donis Spiritus Sancti, Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, ed. Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, Floransa 1891, c. V, s. 497-498.

ortadan kaldırdığı sonucunu doğurduğunu söyleyen düşünür, bu görüşün hata olduğunu ifade eder.³⁰⁹

Bir diğer Fransisken düşünür olan John Pecham'ın da nefis ve onun kuvveleri arasındaki ilişkiyi ele alışı esasen Augustinusçu bir çizgiyi yansıtır. Ancak nefis ve beden arasındaki ilişki hakkındaki değerlendirmesi Platoncu ve Aristotelesçi teorileri uzlaştırma ve birleştirme arzusu nedeniyle karışık ve çelişkilidir. Tüm Augustinusçularda olduğu gibi o da nefsi ve melekleri saf bir suret olarak değil bireyselliklerini aldıkları gayricismanî bir maddeye sahip olarak görmüştür.³¹⁰ *Tractantes De anima*'da bütün insanlar için tek bir akıl olup olmadığını değerlendirdiği bölümde aklî nefsin herkes için bir olduğunu ve bireysel nefsin ise insana verildiği görüşünü hem Katolik inancının hem de Augustinus gibi azizlerin desteklediğini belirtir. Bu konuda bir şüphenin olmadığını söylemekle birlikte İbn Rüşdcü görüşüne karşı itirazlarını dile getirir.³¹¹ Bazılarının ise nefslerin kökenine ilişkin yani yoktan mı yaratıldığı yoksa kalıtsal (*ex traduce*) mı olduğu konusunda şüphe duyduğunu belirtmesine rağmen John Pecham, sonradan yaratılan aklî nefsin (*anima rationalis*) ana rahmindeyken ebeveynlerden aktarılan nefsi yetkinleştirdiği için nefsin birleşik (*composita*) olduğunu ileri sürer. Ancak burada farklı iki nefsin olmadığını, tıpkı beden ve nefsin tek bir cevher olması gibi nefsin de tek olduğunu belirtir.³¹² Aklî nefis ilk fiili bakımından bedenin cevherî sureti olup maddeye mevcudiyet kazandırır. Bu nedenle maddî şeylerde olduğu üzere onun çoğalmasa mümkündür. İkinci fiili olan idrak bakımından ise gayrimaddidir.³¹³ Nefsin bu anlamda gayrimaddî oluşundaki kasıt yalnızca nefsin cismanî maddeye karışmadığıdır. Gayricismanî bir madde (*materia spiritualis*) olması nedeniyle değişime tabi değildir.³¹⁴

John Pecham, İbn Rüşd'ün felsefî dayanağı bakımından hatalı olduğunu belirttiği üç argümanı tespit eder.³¹⁵ Ona göre bunlardan ilki mümkün (heyûlânî) aklın maddeyle karışmamış olduğudur.³¹⁶ Bu doğru kabul edilirse mümkün aklın artık cüzî varlıklara ait bir şey olmadığının söylenmesi gerektir ki bundan ancak bir şeyin gayricismanî maddeye tabi olduğunu anlamak ile kaçınılabilir. Bunun bir diğer sonucu gayrimaddî mümkün aklın insanın yetkinliği olamayacağıdır.³¹⁷ Ayrıca John Pecham İbn Rüşd'ün gayricismanî madde anlayışına

³⁰⁹ Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron, Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, ed. Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, Floransa 1891, c. V, s. 361, 365.

³¹⁰ Decima L. Douie, *Archbishop Pecham*, Clarendon Press, Oxford 1952, s. 19.

³¹¹ John Pecham, *Johannis Pechami Quaestiones Tractantes De Anima*, ed. Hieronymus Spettmann, Aschendorff, Münster 1918, s. 49.

³¹² John Pecham, *Tractantes De Anima*, s. 9.

³¹³ John Pecham, *Tractantes De Anima*, s. 55-56.

³¹⁴ Dales, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, s. 128.

³¹⁵ Caleb Glenn Colley, *John Pecham on Life and Mind*, (yayınlanmamış doktora tezi), University of South Carolina, Columbia, , 2014, s. 105-106.

³¹⁶ Averroes, *LCD*, s. 302-303, (III.5).

³¹⁷ John Pecham, *Tractantes De Anima*, s. 49.

ondan bir alıntı yaparak dikkat çeker.³¹⁸ İkinci hata tüm insanlar için tek bir faal akıl olduğu görüşüdür. Buna göre düşünür, Aristoteles'in çok sayıda hareket ettirilenin tek bir hareket ettirici değil çok sayıda hareket ettirici tarafından çoğaltıldığını söylediğini delil olarak gösterir. Bu nedenle İbn Rüşd'ün nefsin birçok bireyi yetkinleştirebileceği görüşünü yanlış bulur.³¹⁹

John Pecham'ın mümkün aklın birliğinin yanı sıra İbn Rüşdcü yorumun ortaya koyduğu şekliyle faal aklın birliğine de itiraz ettiği görülür. Faal aklın hiçbir şekilde insan aklının bir parçası olamayacağını belirten düşünüre göre öyle olduğu varsayıldığında insanın hem her şeyi bilmesi hem de bazı şeyleri bilmemesi gibi bir durumun ortaya çıkacağını söyler. Buna karşın ilâhî bir ışık olarak Tanrı'nın *intellectus agens* şeklinde düşünülmesi durumunda faal aklın tek olmasının ileri sürülebileceğini ifade eder.³²⁰ Üçüncü hata aklın işleyişi ile ilgili olup insanın akli kullandığı üzerinedir. Burada İbn Rüşd'ün insanın sadece aklın fiil halindeyken idrak ettiği görüşünde olduğunu belirtilir.³²¹ Ayrıca ortak aklın bireysel insanı sınırladığı ve yetkinleştirdiği izah edilir. Eğer bireysel insan akıl tarafından tanımlanmıyorsa o zaman akli bir seçim yapamaz ve yaptıklarından dolayı onun sorumlu tutulamayacağı sonucu çıkar. Buna göre her bir insan kendi aklından yoksun kalır ve bu nedenle her bir birey ahlakî olarak doğru seçimi yapma yükümlüğünden mahrum bırakılır. Nitekim bu görüş hak ediş ve cezanın olmayacağı anlamına gelecektir.³²² Bu nedenle John Pecham bu görüşe olan itirazını "ilâhî ve beşerî literatürden tamamen habersiz bir deliden başka hiç kimse bunun mümkün olduğunu savunmaz" şeklindeki ifadesi ile ortaya koymuştur.³²³

3.1.1.3. Brabantlı Siger'de Aklın Birliği

Albertus Magnus ve Bonaventura'nın erken dönem eserlerine bakılarak aklın birliği hakkında İbn Rüşd'ün görüşlerinin Latin dünyasına sirayet etmeye başladığı görülebilmektedir. 1252 ve 1255 yıllarında çıkartılan tüzükler ile birlikte Paris Üniversitesinde Aristoteles'in eserleri müfredat kapsamına alınınca onun anlaşılabilmesi için İbn Rüşd'ün şerhlerinin daha fazla incelenmiş olması da muhtemeldir. Zira aklın birliği tezine yönelik ilgi Paris Üniversitesi etrafında artarak devam etmiştir. Nitekim İbn Rüşdcülüğün 13. yüzyıldaki en önemli temsilcisi olarak gösterilen Brabantlı Siger'in *Quaestiones in tertium de anima*'da aklın birliğini savunduğu görülür. Bununla birlikte söz konusu eserde daha çok *Averroes* ve bazen de *Commentator* olarak İbn Rüşd'ün adı yaklaşık kırk defa geçmektedir.

³¹⁸ Averroes, *LCD*, s. 326, (III.5).

³¹⁹ John Pecham, *Tractantes De Anima*, s. 51-52; Averroes, *LCD*, s. 318-320, (III.5).

³²⁰ Dorothea Elizabeth Sharp, *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century*, Russell & Russell, New York 1964, s. 198.

³²¹ Averroes, *LCD*, s. 304-305, (III.5).

³²² John Pecham, *Tractantes De Anima*, s. 52.

³²³ John Pecham, *Tractantes De Anima*, s. 52.

Brabantlı Siger'in ortaya koyduğu görüşler, dönemin iki önemli teoloğu Albertus Magnus ve Bonaventura'nın aklın birliğine karşı net tutumları da ortada dururken her iki tarikat mensuplarını rahatsız edecek derecede Hristiyanlığın inanç ilkeleri ile uyuşmayan türden anlaşılmıştır. Dört bölüm ve on sekiz soru halinde telif edilen mezkûr eserin ilk bölümde akıl ile birlikte nefsin diğer kısımlarını, ikinci bölümde aklın mahiyetini, üçüncü bölümde akıl ile beden yani cisim arasındaki ilişkiyi, son bölümde ise faal akıl ile mümkün aklı incelenir.³²⁴ Bu metinde Siger akıl konusundaki ilk ve esas olarak en radikal görüşünü ortaya koymuştur. Üçüncü bölümde (*Quaestio 9*) tüm insanlar için tek bir akıl olup olmadığını sorgulamaktadır. Nitekim bu eserin 13. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Orta Çağ ve Rönesans boyunca aklın birliği üzerine yapılan tartışmaların odak noktasında olduğu söylenebilir.

İlk olarak ele aldığı şekliyle Aristotelesçi nefis teorisini devam ettiren Siger, nefsin beslenme ile duyumsama kuvvesinin dıştan gelen akıl ile birleştiğini ve bu anlamda mürekkep olduğunu belirtir. Bu nedenle onun insan nefsinin iki bileşeni arasında cevher bakımından bir bağlantı olduğunu ve dolayısıyla insandaki suretlerin ikililiğini kabul ettiği gibi Albertus Magnus'un anlayışla örtüşen ve daha temelde geleneksel anlayışı benimsediği sonucu ortaya çıkmaktadır. Ancak onun Albertus Magnus gibi herhangi bir dışsal ya da tanrısal müdahaleye atıfta bulunmadığı görülmektedir.³²⁵ Nitekim metnin ilerleyen kısımlarda açıklığa kavuşturularak aklın ayırık bir cevher olduğu, madde ve suretten oluşmadığı belirtilir.³²⁶ Buna göre beslenme-büyüme (*vegetativus*), duyumsama (*sensitivus*) ve aklî (*intellectivus*) kuvveleri aynı bireyde bir ve aynı nefsi oluşturduğundan nefsin mahiyeti basit değil, mürekkeptir (*anima composita*).³²⁷ Zira kendisinin de öyle düşündüğünü belirterek bu türden bir mürekkep nefis anlayışını İbn Rüşd'ün yorumu olarak sunmuştur.³²⁸ Nitekim bunun madde ve suret birleşimi olmadığından dolayı Siger, küllî hilomorfizm doktrinine sahip olanların yanıldığını belirtmektedir. Zira bu mürekkep yapı daha ziyade bir cins ve faslın sureti gibi anlaşılmalıdır.³²⁹

Aklın aynı zamanda nefsin diğer kuvvelerinden ayılır. Dolayısıyla nefsin basitliği gayrimaddî ve ayırık bir cevher olan akılla sınırlıdır. Onun kendini idraki bilfiil olduğundan maddî olması durumunda bu idrak biçimi bilkuvve olacağı için onun maddî oluşundan söz edilemez.³³⁰ İbn Rüşd'ün “bizim bakış açımıza göre nefsin fiillerini bilmek onun cevherini

³²⁴ Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, thk. Bernardo C. Bazán, Publications Universitaires, Béatrice-Nauwalaerts, Louvain-Paris 1972, s. 25-29, (Q.9): “Utrum sit unus intellectus in omnibus”.

³²⁵ Fernand van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Publications Universitaires, Louvain 1977, s. 341-342; Dodd, *The Life and Thought of Siger of Brabant*, s. 215-216.

³²⁶ Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, s. 17-18, (Q.6.2-5).

³²⁷ Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, s. 3, (Q.1.58-59).

³²⁸ Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, s. 3, (Q.1.65-68).

³²⁹ Dales, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, s. 134-135.

³³⁰ Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, s. 4, (Q.2.19-23).

bilmekten önce gelir” sözüne atıfla Siger nefsin ne olduğunun nefsin fiilleri ile anlaşılacağını ifade eder.³³¹ Dolayısıyla akıl tüm maddî suretleri kabul ettiği için gayrimaddî olmalıdır ve bu nedenle de sonradan yaratılamaz.³³² Akıl, Bonaventura’da görüldüğü gibi gayricismanî madde (*materia spiritualis*) olarak tarif edildiği şekliyle de olsa maddî herhangi bir şeye tabi değildir. Bu nedenle o, aklın ayrı bir cevher olarak gayrimaddî olduğunu belirtir.³³³

Siger’e göre tek, ezeli ve ebedî olan akıl, âlem gibi İlk Neden (*Prima Causa*)’den yani Tanrı’dan kaynaklanır ve onun etkisinden dolayı sürekli (*perpetuus*) kılınmıştır.³³⁴ İnsan aklının ezeli oluşuna dair Aristotelesçi argümanların Augustinus’un görüşünden daha muhtemel olduğunu değerlendirmiştir.³³⁵ Akıl ezelidir çünkü sonradan yaratılmış olması onun failinde bir değişime yol açar ki bu Tanrı için mümkün değildir.³³⁶ Aklı ayrı, tek, ezeli ve ebedî bir cevher şeklinde tasavvur etmesinin nedeni gayrimaddî bir suretin bir bedenle birleşmesinin imkânsız olduğunu savunacak olmasıdır. Siger, İbn Rüşd’ün bu konuda aklın bedensel organları kullanmadığı yönündeki ifadesini de hatırlatır.³³⁷ Akıl insan bedeniyle yalnızca kuvve (*potentia*) olarak birliktedir. Bundan dolayı da akıl, gayrimaddî bir suret olmasına karşın bedeninin cevherî sureti olmadığından dolayı onu cevheriyle değil kuvvesi aracılığıyla yetkinleştirir.³³⁸

Akletmenin maddî bir dayanağı da yoktur çünkü tersi durumda bu insana küllî bir anlama yetisi veremez. Böyle olsaydı o anda akledilen ne ise o maddî nesneye tabi olunurdu. Dolayısıyla akıl maddî değildir ve öyle olmadığı için kendisini maddede çoğaltma imkânı da yoktur. O zaman aklın maddede çoğalamadığı anlaşıldığına göre onun tek bir cevher olması gerekir. Bunun yanı sıra Siger, İbn Sînâ’ya atıfla aklın maddeyi yetkinleştirme yeteneği ile yaratıldığı, dolayısıyla da maddede çoğalabileceği şeklindeki karşıt bir görüşün olduğunu belirtir. Buna cevap olarak ise İbn Rüşd’ün aklın bedeninin bir kuvvesi olmadığını dolayısıyla insanların sayısına oranla çoğalamayacağı şeklindeki görüşünü dayanak gösterir.³³⁹ Aklın doğasında sayıca çokluk olmadığına gerekçe olarak Aristoteles’in *Metaphysica*’sının yedinci kitabına da atıfta bulunur.³⁴⁰ Buna göre bir tür içerisinde sayısal olarak çoğalmadaki ilkenin de madde olduğu gerekçesiyle Siger, “gayrimaddî olan aklın sayıca çoğalabilir olması onun

³³¹ Averroes, *LCD*, s. 295, (III.1).

³³² Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, s. 11, 13, (Q.4.42-43, 76-77).

³³³ Dodd, *The Life and Thought of Siger of Brabant*, s. 219.

³³⁴ Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, s. 17, (Q.5.11-34).

³³⁵ Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, s. 342.

³³⁶ Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, s. 7, (Q.2.81-85).

³³⁷ Averroes, *LCD*, s. 129, (II.22).

³³⁸ Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, s. 23, (Q.7.38-40).

³³⁹ Averroes, *LCD*, s. 317, (III.5); Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, s. 27, (Q.9.35-54).

³⁴⁰ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 222-223, (VII.1034a1-8).

doğasında yoktur” şeklindeki ifadesiyle aklın tüm insanlarda ortak olan tek ve ayrık bir cevher olduğu sonucuna varmıştır.³⁴¹

İşte Siger, aklın birliği olarak bilinen tezi bu şekilde temellendirmiş ve ifade etmiştir. Bu teze yönelik eleştirilerin en öne çıkanı tüm insanlar için tek bir akıl varsayıldığında insanlar arasındaki farklılaşmanın nasıl açıklanacağıdır. Zira bireyler bir şeyi aklettiğinde her şeyi aynı şekilde akletmiş olacak ve akletmenin sonuçları açısından bir fark olmayacaktır. Aklın cevher bakımından her yönüyle imgelerden önce gelmesi durumunda bunun doğru olacağını ancak öyle olmadığını söyleyen Siger, imgelerin aklın fiili üzerindeki önceliğine işaret ederek bu sorunun üstesinden gelmeye çalışır.³⁴² Ona göre faal ve mümkün olmak üzere iki yönü olan akıl, İbn Rüşd’ün öne sürdüğünün aksine iki ayrı cevher değildir. Faal akıl (*intellectus agens*) ve mümkün akıl (*intellectus possibilis*) yalnızca tüm insanlar için ortak olan tek ve ayrık bir aklın iki gücüdür.³⁴³ Mümkün akıl maddî gerçekliği anlamak üzere faal aklın hayalî manaları (*intentiones imaginatae*) soyutladığı ve onları bilfiil akledilir kıldığı duyulurlara bağımlıdır. Bu bağımlılık ayrık akıl ile insan arasında bilfiil birleşmeyi sağlar.³⁴⁴ Tüm insanlar için tek olan akıl, insanlarla birleşerek onların her bir bireyinde farklılaşır. Böylece beden hareket ettiricisi olarak akıl, hayal gücü (*phantasia*) ile birleşir.³⁴⁵ Her bir bireyinde ayrı olarak bulunan hayalî manalar yardımıyla düşünen insan böylece kendi düşüncelerini oluşturur.³⁴⁶ Bir kişi bir şeyi hayal ettiğinde diğerinin de hayal etmesi ya da tersinin olması zorunlu olmadığından dolayı o, bilgi edindiğinde diğerinin de edinmesi gerekmez. Nitekim her bir birey kendi hayalî manalarını oluşturur ve dolayısıyla her insanın aklettiği şey buna göre çeşitlenir ya da farklılaşır. Siger, İbn Rüşd’ün akledilirlerin tek olduğunu ancak hayalî manalara dönüşmelerine göre çokluk barındırdıklarını söylerken bunu kastettiğini vurgular.³⁴⁷

Aklın birliği görüşünün bir sonucu olarak nefsin bedenin ölümünden sonraki durumu kaçınılmaz olarak gündeme gelmektedir. *Quaestio 11*’de ölümden sonra nefsin ateşten azap duyup duymayacağı konusuna odaklanan Siger, bunun felsefî bir mesele olmadığını (*quaestio non multum philosophica*) belirtse de hiçbir dinî kaygı gütmekten konuya tamamen felsefî bir bakış açısından yaklaşır.³⁴⁸ Buradaki görüşlerini açıklarken kullandığı *passibilis* (edilgen/münfail) terimini bilinçli seçen Siger’e göre akıl duyusal bir etkilenmeye tabi

³⁴¹ Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, s. 26, (Q.9.29-30).

³⁴² Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, s. 29, (Q.9.90-91).

³⁴³ Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, s. 58, (Q.15.42-43).

³⁴⁴ B. Carlos Bazán, “Siger of Brabant”, *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. Jorge J. E. Gracia - Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, Malden, MA 2002, s. 638; Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, s. 51, (Q.14.42-46).

³⁴⁵ Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, s. 25, (Q.8.22-25).

³⁴⁶ Dodd, *The Life and Thought of Siger of Brabant*, s. 229.

³⁴⁷ Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, s. 28, (Q.9.79-84); Averroes, *LCDA*, s. 322, (III.5).

³⁴⁸ Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, s. 31, (Q.11.4).

olmadığından dolayı (*impassibilis*) bedensel acıya uğramayacaktır. Zira acı çekmek yalnızca kabul edici olmaktan (*consistit in sola receptione*) kaynaklanır.³⁴⁹ Yine de o, Aristoteles ve İbn Rüşd'e atıfla bu tartışmanın anlamsız olduğunu ve aklın hiçbir zaman insandan ayrılmadığına işaret edecektir:

Muhtemelen Aristoteles tarafından aklî nefsin edilgen olup olmadığı sorulsaydı, bizzat (bu soruyu) o, ayırık aklın edilgen olmadığı şeklinde yanıtlardı ve belki de Şârih'i ile birlikte onun ayırık olmadığını, bu bedenden ayrılrsa bile doğrudan tüm bedenlerden ayrılmadığını söylerdi.³⁵⁰

Nitekim bir süre geçtikten sonra 1272'deki tüzük ile Sanatlar Fakültesi hocalarının teolojik meselelerde inanca aykırı bir biçimde karar vermelerini yasaklanacaktır. Steenberghen'e göre Siger, bu problemi İbn Rüşd'ün görüşleri çerçevesinde çözmeye çalışır ve İbn Rüşdcü perspektifin yarattığı zorlukların farkında olarak söz konusu soruna *Quaestio 14* ve *15*'te tekrardan başvurur.³⁵¹ İbn Rüşd'ün tek, ezelî ve ebedî aklın insan türüyle birleşmesinin, belirli bir insan bireyiyle birleşmesinden daha aslî olduğunu düşündüğünü kabul eden Siger, İbn Rüşd'ün insan türünü ezelî ve ebedî görmesini bu durumun makul bir yorumu olarak niteler.³⁵²

Siger'in nefis üzerine söyledikleri daha önceki skolastik düşünce geleneğine dayanır. Ancak onun getirmiş olduğu farklılık İbn Rüşd'ün Aristoteles'in mümkün akıl kavramına dair yorumunu her ne kadar burhanî açıdan kanıtlanamayacak olarak belirtse de doğru bir yorum olarak kabul etmesidir. Bu nedenle mezkûr eser, yarattığı tartışma ortamı ve İbn Rüşdcülük ile en fazla ilişkilendirilen aklın birliği tezinin kaynak eseri olması nedeniyle önemlidir. Ancak bu eserde aklın birliğini savunmuş olsa da onun teologlar ile çatışma içine giren bir rasyonalist olmaktan öte kariyerinin bu erken aşamasında dahi mutedil bir tutum içinde olduğu görülmektedir.³⁵³ Nitekim *Quaestiones in tertium de anima* adlı eser, Thomas Aquinas'ın *De unitate intellectus*'u yazarak Siger'i bazı değişikliklere zorlamadan önceki konumunu ortaya koyan ve bütünüyle İbn Rüşdcü bir çalışma olarak nitelendirilir.

3.1.1.4. Thomas Aquinas'ın İtirazı

Thomas Aquinas'ın *De unitate intellectus* adlı eserinin yazıldığı tarih ve gelişmeler göz önüne alındığında her ne kadar özel olarak ismini zikretmese de Siger'in mezkûr eserine bir cevap olarak yazıldığı söylenebilir. Aklın birliği hakkında Siger'e bir cevap verilmiş olmasının yanı sıra *De unitate intellectus*, Thomas Aquinas'ın kendi konumunu ve görüşlerini belirlemesi

³⁴⁹ Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, s. 31, (Q.10.27-28).

³⁵⁰ Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, s. 34-35, (Q.11.92-96).

³⁵¹ Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, s. 52-53.

³⁵² Dodd, *The Life and Thought of Siger of Brabant*, s. 228.

³⁵³ Dales, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, s. 132, 136.

açısından da çok önemli bir eserdir. Temel olarak Hristiyan inancına ters düşmeyecek şekilde meseleleri yorumlamaya çalışan düşünür, Aristoteles felsefesi ile inancın gerektirdiklerinin genel itibarıyla uyumlu olduğunu ve aralarında bir çelişki bulunmadığını ileri sürmüştür. Bu anlamda onun *De unitate intellectus*'ta itiraz ettiği üç temel önerme vardır. Birincisi, heyûlânî aklın nefsin akleden kuvvesi olmadığı; ikincisi, bütün insanlar için ortak tek bir ayırık heyûlânî akıl olduğu; üçüncüsü ise ölümden sonra bedenle birlikte bireysel nefslerin bozulduğu ve yalnızca aklın var olmaya devam ettiğidir.³⁵⁴ Thomas Aquinas daha önce bu konularda çok şey yazdığını ancak hakikate karşı çıkmaya devam eden kimselerin bulunduğunu ve bu nedenle bir kez daha bu hatayı kesin olarak çürütme niyetinde olduğunu beyan eder. Onun belirttiği gibi ilk olarak 13. yüzyılın ikinci yarısının henüz başlarında *Scriptum super libros Sententiarum* adlı eserinde bu meseleyi işlemiştir.³⁵⁵ Daha sonra *Summa contra gentiles*,³⁵⁶ *Summa theologiae*³⁵⁷ ve *Sentencia libri De anima*³⁵⁸ gibi eserlerinde de benzer görüşlerini tekrarlamıştır.

Beş bölümden oluşan *De unitate intellectus*'un genelinde ise özellikle Aristoteles'in *De anima*'sındaki görüşleri paylaşılarak konu ile ilgili kavramların tanımı ve analizi yapılmıştır. Aklın bedenın sureti ve nefsin bir kısmı olmadığı aksine ayırık bir cevher ve tüm insanlar için ortak olduğu yönündeki tezler sunulduktan sonra karşıt argümanlarla itirazlar dile getirilmiştir. Thomas Aquinas, İbn Rüşd'ün hataya düştüğü yerleri göstererek onun Aristoteles'i yanlış yorumladığını ispat etmeye çalışırken bilhassa Aristoteles'in diğer şârihleri ile birlikte İbn Sînâ ve Gazzalî gibi İslâm düşünürlerine de müracaat etmiştir. Nitekim onun ana amacı mümkün/heyûlânî aklın (*intellectus possibilis*) ayırık bir cevher olmadığını ve onun tüm insanlar için ortak olarak paylaşılmadığını göstermektir.

Thomas Aquinas bu eserdeki amacını meseleyi felsefî temelde çürütmeye çalışmak şeklinde belirtmiş ancak dinî açıdan bakıldığında da aklın ayırık bir cevher olduğu görüşünün Hristiyan inancıyla çeliştiğinin açık olduğunu ifade etmiştir. Eser Aristoteles'in *Metaphysica*'sının ilk cümlesine atıfla başlar ve bütün insanların tabîi olarak hakikati bilme isteğine sahip olduklarını belirtilir.³⁵⁹ Buna bir ekleme yapan Thomas Aquinas, insanların aynı zamanda tabîi olarak hatadan sakınma ve onu çürütme isteğinin de olduğunu ifade eder. Ancak

³⁵⁴ Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, s. 241-244.

³⁵⁵ Thomas Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum*, ed. Pierre Mandonnet, Paris, 1929, c. II, s. 420-430 (II, D.17, Q.2, Art.1).

³⁵⁶ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles, Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, Riccardi Garroni, Roma 1918, c. XIII, s. 459-463, (II.Cap.73), s. 473-476 (II.Cap.75).

³⁵⁷ Thomas Aquinas, *Summa theologiae, Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, Typographia Polyglotta, Roma 1888), c. V, s. 216-218, (I, Q.76, Art.2), s. 269, (I, Q.79, Art.5).

³⁵⁸ Thomas Aquinas, *Sentencia libri De anima, Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, Commissio Leonina, J. Vrin, Roma-Paris 1984, x. XLV, s. 208-223, (III.Cap.2-4).

³⁵⁹ Thomas Aquinas, *De unitate intellectus contra Averroistas, Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, Editori di San Tommaso, Roma 1976, c. XLIII, s. 291, (Cap.I.1-4); Aristoteles, *Metafizik*, s. 12-13, (I.980a22).

bu konuda görüş beyan eden bazı kişilerin İbn Rüşd'ün eserlerinden kaynaklanan yanlış bir anlayışı sürdürdüklerini söyler:

Bir süredir insanlar arasında akıl hakkında İbn Rüşd'ün yazılarından kaynaklanan bir hata bulunmaktadır. O, Aristoteles'in mümkün olarak adlandırdığı aklı uygun olmayan bir şekilde heyûlânî olarak isimlendirip bedenden ayrı bir şekilde var olan ve onunla hiçbir şekilde suret olarak birleşmeyen bir cevher olduğunu ve üstelik bu mümkün aklın bütün insanlar için tek olduğunu savunmaya çalışır.³⁶⁰

Burada görüldüğü üzere İbn Rüşd'ün görüşlerinin yanlış olduğu kabul edilmekle birlikte iki husus daha öne sürülmektedir. Birincisi hatanın kaynağının İbn Rüşd'ün şerhleri olduğu ki onun Aristoteles'i yanlış yorumladığını belirtir; ikincisi ise onun terminolojisindeki problemdir. Zira Thomas Aquinas'a göre mümkün akıl (*intellectus possibilis*) İbn Rüşd tarafından uygunsuz bir şekilde heyûlânî akıl (*intellectus materialis*) olarak adlandırılmıştır.

Thomas Aquinas, diğer yazılarında İbn Rüşd'ün şerhlerine itibar ederek yoğun bir şekilde kullanmasına karşın burada onun Aristoteles'in görüşlerini yanlış bir şekilde (*perverse*) ifade ettiğini farklı yerlerde belirtir.³⁶¹ Buna göre ilk olarak aklın muğlaklığını ve farklı bir nefis türü olduğunu belirten Aristoteles'in buradaki amacı İbn Rüşd'ün öne sürdüğü gibi aklın nefis ile özdeş olup olmadığını göstermek değildir.³⁶² İkinci olarak ise İbn Rüşd ne nefis ne de nefsin bir kısmı olarak nitelediği nazari akıl konusunda benzer bir yanlış içindedir çünkü düşünür, Aristoteles'in bunun böyle olmadığını yine aynı eserinde açıkladığını belirtir.³⁶³ Aristoteles'in ifadesiyle tabii organik cismin ilk yetkinliği olan nefis, bireyin sureti ve fiili yönü olması bakımından da bedenin cevheri suretidir.³⁶⁴ Thomas Aquinas, nefsi bir suret olarak kabul ettiği için nefsin gayrimaddi olduğunu savunur. Buna karşılık her ne kadar başka türden gibi görünse de aklın nefsten farklı olduğu açık değildir çünkü akıl, ezeli olduğundan dolayı onun zorunlu olarak ayrı olması gerektiği düşünülebilir. Ancak ona göre bu, İbn Rüşd'ün önerdiği gibi aklın bedenden değil nefsin diğer kısımlarından farklı olduğu anlamına gelir.³⁶⁵ Zira nefsin kısımları arasında ezeli ve hâdis ayrımı vurgulanarak bu farklılığa sahip olanların tek bir cevherde olamayacağı belirtilmiştir.³⁶⁶ Yine de buradan anlaşıldığı üzere hem İbn Rüşd hem de Thomas Aquinas, aklı ontolojik ayrıklık şeklinde düşünürler. İbn Rüşd, bunu saf aklî cevherlerin ontolojik ve ezeli ayrıklığı anlamında, Thomas Aquinas ise beden aracılığıyla bizzat

³⁶⁰ Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, c. XLIII, s. 291, (Cap.I.7-15).

³⁶¹ Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, c. XLIII, s. 293, (Cap.I.139-145); Adamson, *Medieval Philosophy*, c. IV, s. 292.

³⁶² Averroes, *LCDA*, s. 128-129, (II.21-22).

³⁶³ Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, c. XLIII, s. 294, (Cap.I.247-266); Averroes, *LCDA*, s. 141, (II.32).

³⁶⁴ Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, c. XLIII, s. 291, (Cap.I.39-52); Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, s. 107.

³⁶⁵ Eleonore Stump, "The Nature of Human Beings", *The New Cambridge Companion to Aquinas*, ed. Eleonore Stump - Thomas Joseph White, Cambridge University Press, Cambridge 2022, s. 132.

³⁶⁶ Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, c. XLIII, s. 293, (Cap.I.146-165).

kullanılmayan bir güç olan akıl sayesinde nefsin ölüm anında bedenden ayrılabilir olduğu anlamında almıştır.³⁶⁷

Nefsin diğer kısımlarının aksine aklî kısmının neden madde bozulunca var olmaya devam ettiğini soran Thomas Aquinas'a göre bu soru yine Aristoteles'e başvurarak cevaplanmalıdır. Aristoteles aklı ölümsüz ve ezelî olarak nitelemiş ve ancak ayrıklığı durumunda hakikatteki vasfına ulaştığını belirtmesi onun ne olduğu sorusunu gündeme getirmiştir. Bu konuda İbn Rüşd'ün yanı sıra Aristoteles'in diğer şârihlerinin de görüşlerini hatalı bulan Thomas Aquinas, Aristoteles'in ifadelerinden sadece faal ya da mümkün akıl değil her ikisinin de ayrık olması nedeniyle aklın bütününe anlaşılmaması gerektiğini belirtir.³⁶⁸ Nitekim ayrık nefis ölümden sonra kendi başına var olabilse de kendi başına bir cevher değildir, yalnızca bir cevherin metafiziksel kısmıdır.³⁶⁹

İbn Rüşdcülerin aklın bedenle birleşmediği kanısında olduklarını söyleyen Thomas Aquinas buna gerekçe olarak Aristoteles'in aklın niteliklerinden dolayı bozulabilir bir şeyin sureti olamayacağını söylediklerini belirtir. O ise Aristoteles'e göre aklî nefsin bedenin sureti olduğunu ifade eder. Bununla birlikte bozuluşa tabi olmayan aklî nefsin bir suret olarak maddenin yok olmasının varlığını hiçbir şey engelleyemez çünkü sûrî nedenlerden önce hareket nedenleri var olurlar.³⁷⁰ Aklî nefis, cevherî bir suret olarak bedene ilişen gayrimaddî belirli bir şeydir (*hoc aliquid*). Madde ve suretten oluşmayan bu şey maddî olmadığı için bozulamaz.³⁷¹ Aklî nefis bedenden bağımsız olarak fiilde bulunabildiğinden bilfiilliğini maddeye borçlu değildir ve dışsal bir ilkeyle var olur çünkü Aristoteles'e göre akıl dışarıdan gelir ve doğası gereği ilâhidir. Nitekim Thomas Aquinas'a göre bu durum nefsin bedenin bir fiili olmasını engellemediği gibi mümkün aklın nefsin kuvvesi ya da kısmı olmasına sorun oluşturmaz.³⁷² Bu konuyu ne Themistios, Theophrastos ve İskender gibi ilk şârihlerin ne de İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi İslâm düşünürlerinin böyle anladığını gösteren düşünür, onlardan destek alarak İbn Rüşd'ün yorumunun yanlış olduğunu ispat etmeye çalışır.³⁷³ Nitekim ona göre hiçbir Meşşâî filozofu mümkün aklı İbn Rüşd'ün anladığı gibi anlamamış ve onu ayrık bir cevher olarak görmemiştir. Buradan hareketle İbn Rüşdcüler kastedilerek şu ifadeler kullanılmıştır:

³⁶⁷ Ogden, *Averroes on Intellect*, s. 42.

³⁶⁸ Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, c. XLIII, s. 298, (Cap.I.607-621); Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 192-193, (III.5.430a22-23).

³⁶⁹ Stump, "The Nature of Human Beings", s. 134.

³⁷⁰ Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, c. XLIII, s. 298, (Cap.I.590-599); Aristoteles, *Metafizik*, s. 272-273, (XII.1070a21-22).

³⁷¹ James A. Weisheipl, *Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thought, and Work*, Doubleday & Company, New York 1974, s. 252.

³⁷² Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, c. XLIII, s. 300-301, (Cap.I.775-784, 845-849).

³⁷³ Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, c. XLIII, s. 301-302, (Cap.II.1-144).

Ancak tüm bunları yukarıda bahsedilen hatayı filozofların otoritesiyle reddetmek amacıyla söylemedik. Aksine yalnızca sözlerini beğenmedikleri Latinlerin değil Yunanlıların ve Müslümanların da aklın bedeninin sureti olan nefsin bir yetisi, kuvvesi ya da kısmı şeklinde düşündüklerini göstermek istedik. Bu hatayı hangi Meşşâî düşünürden almış olmakla böbürlendiklerini merak ediyorum. Muhtemelen diğer Meşşâîlerle birlikte doğru düşünmeyi Meşşâî olmaktan öte Meşşâî felsefeyi saptıran İbn Rüşd ile birlikte hata yapmaktan daha az arzuluyorlardır.³⁷⁴

Thomas Aquinas, Aristoteles'in mümkün aklı nasıl anladığını ortaya koyarken bu vesileyle Şârih ve takipçilerinin (*Commentator et sectatores*) hatalı yorumlarını da göstermiş olur. Ona göre aklın birliği tezinin kendi içinde tutarsız olduğu çeşitli şekillerde sunulabilir. Öncelikle akletmenin nasıl gerçekleştiği ile ilgili olarak insanların birey bazında aklettiğinin (*hic homo singularis intelligit*) apaçık olduğunu belirtilir. Bir şeyin ilk olarak fiilde bulunduğu şey suret olduğundan akıl, bedeninin sureti konumundadır. Aristoteles'in de bu görüşü benimsediğini öne süren Thomas Aquinas, İbn Rüşd'ün akletmenin ilkesi olarak mümkün aklın nefis veya onun kısmı olmadığını (*non esse animam nec partem animae*) ve ayrı bir cevher olarak gördüğünü belirtir. Bunun böyle olmadığı söylenirse başka bir yol aramak gereklidir.³⁷⁵ Nitekim İbn Rüşd, Aristoteles'in aynı argümanından farklı bir sonuç çıkararak mümkün aklı değil faal aklı suret olarak gördüğünü ifade etmiştir (*forma in nobis*).³⁷⁶ Thomas Aquinas ayrı bir cevherin akletmesinin mümkün aklın bireylerde bulunan imgeler (*phantasmata*) ile birleşmesi suretiyle gerçekleştiği şeklindeki İbn Rüşd'ün görüşünü aktararak, bunun yanlışlığını üç gerekçeyle gösterir. Birincisi, aklın insanın ilk var olduğu andan itibaren değil duyuusal deneyiminin bilfiil olduğu durumda insanla birleşecek olmasıdır. Ancak bu, insanın tabii olarak akleden bir varlık olduğu gerekçesiyle geçersizdir. İkincisi, akledilir türün yalnızca imgelerden soyutlandığı ölçüde mümkün aklın sureti olmasının onun akledilir tür aracılığıyla imgelerle birleştiği değil onlardan ayrıldığı sonucuna götüreceğidir. Dolayısıyla bireyin akletmesi bireysel olarak anlaşılamaz ve mümkün aklın fiili bireye atfedilemez. Aksine o, faal aklın imgelerden akledilir bir tür soyutladığını ve bu türün mümkün aklı bilgilendirdiğini söyler.³⁷⁷ Üçüncüsü ise sayısal olarak bir ve aynı türün mümkün aklın sureti olduğu gibi aynı zamanda imgelerde olduğu kabul edildiğinde bu, imgelerin mümkün akıl tarafından akledildiği sonucunu doğurur. Böyle bir durumda da bireyin aklettiği iddia edilemez.³⁷⁸ Nitekim suretin gerçekliğini oluşturduğu şeyden ayıramayacağından yola çıkarak aklın, bireyin kendisine ait olduğu

³⁷⁴ Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, c. XLIII, s. 302, (Cap.II.145-156).

³⁷⁵ Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, c. XLIII, s. 303, (Cap.III.46-48).

³⁷⁶ Averroes, *LCDA*, s. 399 (III.36); İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ın faal akıl ile ilgili görüşlerinin bir karşılaştırması için bk. Taylor, "Intellect as Intrinsic Formal Cause in the Soul According to Aquinas and Averroes", s. 187-220.

³⁷⁷ Therese Scarpelli Cory, "The Nature of Cognition and Knowledge", *The New Cambridge Companion to Aquinas*, ed. Eleonore Stump - Thomas Joseph White, Cambridge University Press, Cambridge 2022, s. 165.

³⁷⁸ Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, c. XLIII, s. 303-304, (Cap.III.61-118).

görüşünü ileri süren Thomas Aquinas'a göre birey, aklettiği akıl kuvvesinden ayrı olarak değerlendirilemez.³⁷⁹

Brabantlı Siger ve diğer düşünürlerin İbn Rüşd'den farklı bir şekilde aklın beden ile ilişkisini bedenin hareket ettiricisi olarak ele aldıklarını belirten Thomas Aquinas, aklın bir hareket ettirici olduğu fikrinin çözüm olabileceğini düşünmemektedir. Buna göre insanın akıl nedeniyle bir türe dahil olmadığı mümkün aklın aydınlattığı veya onunla birleşen duyusal nefis nedeniyle bir türe dahil olduğu söylenir ki bu da aklın hiçbir şekilde bireye atfedilemeyeceğini gösterir. Yani akıl ile bireyin ilişkisi hareket ettiren ile hareket edenin ilişkisine benzeyecektir.³⁸⁰ Eğer aklın insanla bir olarak değil de imgeler aracılığıyla ve hareket ettirici olarak birleştiği görüşü ileri sürülürse bu iradenin insanda değil ayrık akılda olduğunu gösterecektir. Bu da bireyin fiillerinin faili olmadığına dolayısıyla da onun sorumluluğunu taşımadığı sonucunu ortaya çıkaracaktır.³⁸¹ Birçok filozofun mezkûr konu ile ilgili fikirlerine de yer veren Thomas Aquinas, sonuç olarak Siger ve diğerlerinin görüşlerinin insanın birey olarak aklettiği önermesini temellendiremeyeceğini belirtir. O, aksini iddia edenlere Aristoteles'in kendisiyle ilk akledilen şeyin tür ve suret olduğu ifadesini hatırlatır.³⁸² Nitekim bireyin türü surete bağlı olduğundan onu diğer canlılardan ayıranın akıl olduğunu belirten Thomas Aquinas'a göre insana uygun olan şey akletmektir ve akıl, bundan dolayı bedenle onun sureti olarak birleşmelidir.

Aklın neden nefsin bir yetisi (*virtus animae*) ve bedenin sureti (*forma corporis*) olması gerektiğini gösteren Thomas Aquinas'a göre aklın birliği tezi Aristoteles'in akıl teorisinden çıkarılamayacağı gibi Meşşâî gelenekle de örtüşmemektedir. Faal aklın durumu farklı olsa da mümkün aklın tüm insanlar için tek olduğu tezi yanlıştır. Hatta o, bu tezin felsefî olarak problemliliğinin yanı sıra teolojik sorunlara da yol açtığını belirtir. İnsanın bireysel olarak anladığını iddia edebilmek için tüm insanlara ait tek bir mümkün aklın olduğu görüşü geçerli olamaz çünkü eğer mümkün akıl insanın kendisiyle aklettiği şey ise bu, insanın ya aklın kendisi olduğunu ya da aklın insanı mahal edindiği gösterir. İnsan akıl olursa bunu tüm insanların bir olduğu ve dolayısıyla tüm insanların aynı şeyi aklettikleri görüşü takip edecektir. Tek ve bölünmez bir akıl düşünüldüğü vakit Thomas Aquinas'a göre zorunlu olarak akledenin tek olduğu ve özgür irade bağlamında insanlar arasında farklılık olmadığı anlaşılabacaktır. Bu da insanın fiillerinin sorumlusu olmadığı dolayısıyla da ahlakî yönünü yok ederek ödül ve cezayı ortadan kaldıracaktır. Ancak İbn Rüşd'ün böyle bir şey iddia etmediğini aksine her insanın

³⁷⁹ Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, s. 160.

³⁸⁰ Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, c. XLIII, s. 304, (Cap.III.167-177).

³⁸¹ Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, c. XLIII, s. 306, (Cap.III.347-354).

³⁸² Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, c. XLIII, s. 306, (Cap.III.312-319).

farklı şeyleri düşünebildiği görüşünde olduğunu söylemek gerekir. Çünkü ona göre insan irade ettiği anda biliş sürecini başlatarak akletmektedir.³⁸³ Aklın insanı mahal edindiği durumda ise bu da farklı bedenlerde farklı nefislerin olduğunu gösterir. Farklı nefislerin olması da mümkün aklın nefsin bir yetisi olmasından dolayı her bir insan için farklı bir aklın varlığını gerektirecektir.³⁸⁴ Üstelik Thomas Aquinas, aklın birliği tezinin Aristoteles'in mümkün akıl ile bilginin ve bilmenin nasıl oluştuğuna dair yaptığı açıklamalara da ters düştüğünü belirtir.³⁸⁵ Brabantlı Siger'in ileri sürdüğü üzere insan türünün ezeli olup ilk insanın hiç var olmadığı gibi bir düşünce akleden insanın hiç var olmadığını iddia etmek olur ki bu Thomas Aquinas'a göre akıl dışıdır. Zira aynı şekilde mümkün akıl, ayırık bir cevher olduğundan zatı gereği kendini akledecek ve dolayısıyla akledilir tür de ezeli olacağından bireysel bilginin kaynağı olarak insanın imgelemine göstermek de hatalı olacaktır. Bu da birey nezdinde bilginin ilk oluştuğu anın varsayılamayacağı anlamına gelmektedir.³⁸⁶ Dolayısıyla Thomas Aquinas, mümkün aklın tüm insanlar için tek olduğu görüşünü, öne sürülen argümanlar fark etmeksizin imkânsız görmektedir.³⁸⁷

Aklın birliği tezinin yanlışlığını ortaya koyan Thomas Aquinas, muhalifleri tarafından mümkün aklın çokluğuna yönelik yapılan altı itirazı çürütmeye çalışır.³⁸⁸ Bunlardan birincisi gayrimaddî bir suret olan aklın bedenlerin sayısınca çoğalamayacağı yönündeki itirazdır. Düşünür, Aristoteles'in *Metaphysica* kitabının çeşitli yerlerine atıfla ayırık cevherlerin bireysel ve tekil olduğunu ifade ederek tekilleşmelerinin maddeyle değil başkasında olmamasından kaynakladığını belirtir. Aklın bedenle olan ilişkisi, suretin maddenin fiili olması bakımından çoğalmaya ve tekilleşmeye olanak tanır. İkinci itiraz mümkün aklın çokluğu varsayıldığında bedenlerin bozulmasıyla bireysel nefislerin varlığını sürdüremeyeceğidir. Thomas Aquinas, Aristoteles'in varlığı ile bir olanı doğası gereği aynı gördüğünü³⁸⁹ hatırlatarak nefsin bedende onun sureti olarak bulunduğunu ve onu öncelediğini ifade eder. Bedenin bozulmasına karşın varlığını sürdüren nefis kendi birliğini korur. Dolayısıyla, nefsin bireysel olması gibi akıl da nefsin bir kuvvesi olması nedeniyle bireyseldir. Üçüncü itiraz akledilen şeyin herkes için tek olması nedeniyle aklın da tek olduğudur. Bu argümana göre akledilen tek bir şey varsa aklın sadece insanlar için değil tüm âlemde tek olduğu sonucu ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla akıl sadece ayırık bir cevher olmayıp aynı zamanda bizatihi Tanrı'dır. Böylece bu argümandaki akıl

³⁸³ Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, s. 133-134.

³⁸⁴ Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, c. XLIII, s. 307-308, (Cap.IV.22-41, 85-91).

³⁸⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 188-189, (III.4.429b5-7).

³⁸⁶ Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, c. XLIII, s. 309, (Cap.IV.155-211).

³⁸⁷ Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, c. XLIII, s. 310, (Cap.IV.262-264).

³⁸⁸ Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, c. XLIII, s. 310-314, (Cap.V.1-396).

³⁸⁹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 102-103, (IV.1003b23).

yürütme ile tüm ayrıık cevherler bire indirgenmiş olur. Thomas Aquinas'a göre farklı cevherler tarafından akledilen şeylerin farklı olduğu iddia edilemez çünkü akledilen şey, bir nesnenin fiil ve kuvve ile olan ilişkisi gibi akletmek ve akıl ile ilişkilidir. Dördüncü itiraz bedenler bozulduktan sonra geriye kalan aklı cevherlerin faal olmayacağıdır. Bunu bedeni hareket ettirmeyen Aristoteles'e dayandırdıklarını söyleyen düşünür, bu görüşte olanları filozofun demek istediğı şeyi anlamamak ile suçlar.³⁹⁰ Beşincisi aklın nicelik bakımından sonsuz olacağı yönündeki itirazdır. Zira farklı bireyler için farklı akıllar olmadığı iddia edilemez çünkü amaçlarını yani cisimleri hareket ettirmeyi yerine getirmeyecekleri için sadece boşta duran birçok aklı cevher olacaktır. Bununla birlikte düşünür, nefsi insan doğasının bir kısmı olarak gördüğü için bedenden ayrıldıktan sonra nefsin mükemmellikten yoksun olduğunu belirtir. Ancak insan nefsinin nihaî amacı hareket ettirmek değil akletmek olduğunu söyleyen Thomas Aquinas, bunun da Aristoteles'ten bilindiğı üzere mutluluk olduğunu düşünür.³⁹¹ Akıl bozulmaz ve âlem ezeli olduğuna göre aklın çokluğu düşünüldüğü durumda bunu, aklın gerçekte sonsuz olacağı sonucu takip edecektir ki bu husus Katolikler için bir sorun teşkil etmeyecektir çünkü inanca göre âlem ezeli değil, bir başlangıca sahiptir. Altıncı itiraz ise Latin düşünürler haricinde tüm düşünürlerin aklın birliğini savunduğudur. Thomas Aquinas, bunun yanlış olduğunu Yunanlardan ve Müslümanlardan bu görüşü savunmayan pek çok düşünür olduğunu vurgular. Bu nedenle sadece İbn Rüşd'ün şerhlerine dayanarak aklın birliğinin Yunan ve Müslüman düşünürlerin genel kabulü olduğu yönündeki iddialarına karşı net bir tavır sergiler:

Sonuç olarak Platon, Aristoteles, Theophrastus ve Themistius'un mümkün aklın tüm insanlar için tek olduğunu bir ilke olarak benimsemediğı açıktır. İbn Rüşd'ün Theophrastus ve Themistius'un mümkün ve faal akıl hakkındaki görüşlerini yanlış aktardığı da açıktır. Bundan dolayı haklı olarak daha önce onun Meşşâi felsefenin sapırtıcısı olduğunu söyledik. O halde birilerinin sadece İbn Rüşd'ün şerhini dikkate alarak onun söylediklerini Latinler olmasa da Yunan ve Müslüman filozofların ortak görüşü olduğunu söylemeye cüret etmeleri ne kadar da hayret vericidir.³⁹²

Kendini Hristiyan olarak tanımlayan herhangi bir kişinin inanç kaideleri hakkında şüpheyne düşmesi ve onları varsayım olarak nitelemesinin açıkça saygısızlık olup inananları şaşkınlığa ve öfkeye sürüklediğini söyleyen Thomas Aquinas'ın İbn Rüşdcüleri ve özellikle de Brabantlı Siger'i hedef aldığı anlaşılmaktadır. Zira bu kişinin imanının konusu olan hususları tartıştığını belirtmektedir. Nitekim daha önce bahsedildiğı üzere Sanatlar Fakültesi mensuplarının 1272 yılında çıkacak olan tüzük ile felsefî meseleler haricinde görüş bildirmeleri

³⁹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, s. 388-389, (XII.1074a15-22).

³⁹¹ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, çev. H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1956), s. 612-613, (X.1177a12-18).

³⁹² Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, c. XLIII, s. 314, (Cap.V.382-396).

ve özellikle inanç ile ilgili konularda tartışma yürütmeleri yasaklanacaktır. Sonuç olarak Thomas Aquinas, aklın birliği hakkında İbn Rüşcülere karşı kaleme aldığı bu eserini bir meydan okuma ile bitirir. Mezkûr konudaki iddialara inancın yardımıyla değil felsefî olarak cevap verdiğini belirten düşünür, kendine güvenenlerin gizli gizli tartışma yürütmemesini ve itirazlarını açıkça dile getirmesini söyler.³⁹³

3.1.1.5. Brabantlı Siger'in Nihâî Görüşü

Thomas Aquinas'ın *De unitate intellectus*'unu yayınlamasının ardından Siger aklın birliği tezini *De anima intellectiva* ve *Quaestiones super librum de causis* yeniden ele almıştır. Nitekim bunların ilkinde görüşlerinde şüphe içinde olduğu ikincisinde ise mezkûr tezi tamamen terk ettiği gözlemlenmektedir.³⁹⁴ Siger'in *De anima intellectiva* adlı eseri Thomas Aquinas'ın eleştirileri de dikkate alınarak yazılmıştır. Zira Thomas Aquinas, mezkûr eserinde İbn Rüşdcü yorumun Aristoteles'in akıl teorisini bozduğu gerekçesiyle eleştirmişti. Nitekim Siger, meselenin önemine dair İbn Rüşd'ün sunduğu görüşü alıntılanması dışında, tüm metin boyunca ona yaptığı tek atıf aklî nefsin ayrıklığı hakkındadır.³⁹⁵ Bir önceki eser ile karşılaştırıldığında burada Siger'in aklın birliği tezini savunma konusundaki ısrarında fark edilebilir bir düşüşün olduğu anlaşılmaktadır. Eserin girişinde yöntem açıkça belirtilmiş ve muhtelif yerlerde tekrarlanmıştır. Buna göre Siger, mesele üzerinde inanç ilkelerini bir kenara bırakarak filozofların ve özellikle de Aristoteles'in konu hakkındaki kastının ne olduğunu anlamaya çalışmıştır.³⁹⁶

Brabantlı Siger'in bu eserde aklın birliği tezinin temel ilkelerini tekrar ettiği görülmektedir. Meseleleri tamamen Aristotelesçi çerçevede ele almaya çalışmıştır. Nitekim tekrarladığı üzere gayrimaddî bir suret, cevher olması bakımından maddeye tabi olamaz ve sonuç olarak böyle bir suret kendi türü içinde çoğalamaz.³⁹⁷ Bununla birlikte eserin beşinci bölümü tüm insanlığa ait olan bu tek aklî nefsin ezelî ve ebedî olduğu yönündeki argümanları ortaya koyar.³⁹⁸ Nefs, insan bedeninin fiili ve sureti olmasıyla birlikte canlılığının da ilkesidir. Aklî nefis anlama edimini gerçekleştirir. Siger, burada aklî nefis ile bedenin ilişkisinin nasıl

³⁹³ Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, c. XLIII, s. 314, (Cap.V.431-441).

³⁹⁴ Thomas Aquinas'ın itirazından hemen sonra müellifi bilinmeyen ama Brabantlı Siger'e ait olmadığı söylenen İbn Rüşdcü eserlerin olduğu belirtilmektedir. Bu tespitin geçerliliği üzerine yapılan tartışmalar için bk. Dodd, *The Life and Thought of Siger of Brabant*, s. 251-252.

³⁹⁵ Siger de Brabant, *De anima intellectiva*, s. 97, (Cap.VI.54).

³⁹⁶ Siger de Brabant, *De anima intellectiva*, s. 83-84, (Cap.III.44-49).

³⁹⁷ Siger de Brabant, *De anima intellectiva*, s. 105, (Cap.VII.98-115).

³⁹⁸ Siger de Brabant, *De anima intellectiva*, s. 90-95, (Cap.V).

olduğu konusunda getirdikleri yorum nedeniyle Albertus Magnus ve Thomas Aquinas'ın Aristoteles'in görüşünden saptıklarını belirtir.³⁹⁹

Daha önce belirtildiği üzere Siger'in bazı felsefî yaklaşımlarını değiştirdiği görülür. İlk olarak aklî nefsin bireylerle birleşik olmadığı savunulurken karşılaşılan sert eleştiriler sonucunda onun aklın insan bedeni ile birleşmesi konusundaki görüşlerini düzeltmiştir. Buna göre o, aklın bireylerle doğal ve içsel olarak birleştiğini yani aklın bedenle cevherî olarak değil ona içsel olarak etki etmesiyle (*intrinsicum operans*) birleştiğini öne sürmüştür.⁴⁰⁰ Siger'in sunduğu bu görüş esas olarak Aristotelesçi bakış açısına göre cevherî birleşme ile sadece arızî olabilen fiili birleşme arasında hiçbir aracı düşünölemeyeceğinden İbn Rüşd ile Thomas Aquinas'ın öğretileri arasında orta bir yol arayışında olsa da çok sağlam bir zemine oturmamıştır. Zira Siger'in çözümü tüm insan türünde bulunan tek bir aklın olduğu tezini düzeltmek için yeterli gelmediğinden eserin yedinci bölümünde her türlü uzlaşî arayışı bir kenara bırakılarak aklî nefsin birliğinin gayrimaddî bir cevher olması nedeniyle Aristoteles'in ortaya koyduğu ilkelerinin kaçınılmaz sonucu olduğuna geri dönölür.

Eserin “Aklî Nefsin İnsan Bedeninin Çoğalmasına Bağlı Olarak Çoğalıp Çoğalmayacağı”⁴⁰¹ başlıklı yedinci bölümünde Siger'in ciddi felsefî şüpheler duymaya başladığı ve aksi yöndeki bazı argümanların gücünün farkına vardığı anlaşılmaktadır.⁴⁰² Burada aklî nefsin neden çoğalmaya uygun olmadığına ve neden bedenlerin çoğalmasıyla çoğalmadığına dair bir dizi argüman sunulur. Bu argümanlar sonucunda o, aklın mahiyeti gereği her bir birey için çoğalmasının imkânsız olduğunu öne sürer.⁴⁰³ Thomas Aquinas'ın Tanrı'nın var olana benzer şekilde bir başka aklî nefis yaratabileceği tezine atıfla Siger, her biri “Sokrates” olan birçok insan gibi Tanrı'nın çelişkili ve doğası gereği uyumsuz bir şey yaratamayacağını belirtir.⁴⁰⁴ Küllî kavramların aynı türün bireylerine atfedilmesi bunların sureti bakımından değil maddî nitelikleri açısından farklılık gösterir. Örneğin insan ile eşeğin tür bakımından farklı olması, suret bakımından farklı olduğunu gösterirken bir atın başka bir attan farklı olması gibi aynı türe ait olduğu halde sayıca farklı olmak, madde bakımından farklı olmaktır.⁴⁰⁵ Bu nedenle tüm filozofların hemfikir olduğunu belirttiği bu konuda Siger, aynı tür içerisinde çok sayıda aklî nefsin olmadığını bu mantıksal çıkarımı yaparak kanıtlamaya çalışır.

³⁹⁹ Siger de Brabant, *De anima intellectiva*, s. 82, (Cap.III.98-99).

⁴⁰⁰ Siger de Brabant, *De anima intellectiva*, s. 85, (Cap.III.72-75), 86, (Cap.III.8-9).

⁴⁰¹ Siger de Brabant, *De anima intellectiva*, s. 101, (Cap.VII.2-3): “Utrum anima intellectiva multiplicetur multiplicatione corporum humanorum”.

⁴⁰² Dales, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, s. 170.

⁴⁰³ Siger de Brabant, *De anima intellectiva*, s. 102, (Cap.VII.29-33).

⁴⁰⁴ Siger de Brabant, *De anima intellectiva*, s. 103, (Cap.VII.48-51).

⁴⁰⁵ Siger de Brabant, *De anima intellectiva*, s. 101, (Cap.VII.18-23).

Quaestiones in tertium de anima ile bu eser arasındaki en büyük fark esas itibarıyla yedinci bölümün sonunda görülmektedir. Nitekim Siger'in bu bölümün en sonunda konunun getirdiği zorluklar nedeniyle doğal aklın (*rationis naturalis*) ışığında ne düşünülmesi gerektiği ve aynı zamanda Aristoteles'in zikredilen konu hakkında ne düşündüğü hususunda şüphe içinde olduğunu beyan ettiği görülür. Bu nedenle çarpıcı bir şekilde şu ifadeleri kullanır:

Dolayısıyla hem bu öncüllerin hem de diğer bazı şeylerin zorlukları nedeniyle söz konusu problemde doğal aklın hangi yolu tutması gerektiği ve Filozof'un bu konuda ne düşündüğü hakkında uzun süredir şüphe duyduğumu belirtiyorum. Böylesi bir şüphe içinde tüm insan aklını aşan inanca bağlı kalınmalıdır.⁴⁰⁶

Siger, 1270 yılından sonra diğer hassas konuları tartışırken Hristiyan inancına aykırı gözükten bir sonucu kendi görüşü olarak değil Aristoteles'in ya da diğer filozofların görüşleri olarak sunduğunu belirtir. Benzer bir söyleme aslında dönemin diğer İbn Rüşdcü ya da radikal Aristotelesçilerin yazılarında rastlamak mümkündür.⁴⁰⁷ Siger, filozofların ve özellikle de Aristoteles'in görüşlerini açıkladığını belirterek bu ifadelerden bazılarının kapalı olduğu, çelişkili görüldüğü, aklî nefsin durumu gibi hakkında kesin bir şey söylemediği bazı yerlere işaret etmiştir. Sonuç olarak bu çalışmanın amacı Aristoteles'in ifadelerinin anlamını açıklamakla ve insan aklı ve duyu deneyimi ile elde edilebilecek ölçüde hakikati keşfetmekle sınırlı olduğu tekrarlanarak ifade edilmiştir.⁴⁰⁸ Felsefenin kaynakları bakımından çözümünde yetersiz kaldığı zor meselelerde inanca bağlı kalınması gerektiği özellikle belirtilir. Thomas Aquinas'ın sert eleştirilerinin ve 1270 kınamasının da etkisiyle Hristiyan inancına karşı tamamen saygılı bir tutum benimsemiş olduğu söylenebilir. Nitekim Siger, bunların doğru olduğu şeklinde bir iddiada bulunmadığını ve filozofların öğretisi ile Hristiyan vahyinin öğretisi arasında bir karşıtlık olması durumunda yalnızca hakikati temsil eden ikincisine sıkı sıkıya bağlı kalacağını ifade etmiştir.

Genel olarak bakıldığında Siger'in, önceki yaklaşımlarından bazılarını değiştirdiği, bazılarını bağlı kaldığı ve bazı muğlak alanları belirlediği ciddi ve özenli bir çalışma ortaya koyduğu söylenebilir.⁴⁰⁹ Nitekim Mandonnet, bu eseri Paris İbn Rüşdcülüğünün en önemli manifestosu⁴¹⁰ olarak görse de Steenberghen onun *Quaestiones in tertium de anima*'yı bilmediğinden dolayı iki metin arasındaki gelişmeyi değerlendiremediğini belirtir.⁴¹¹ Zira İbn Rüşdcülük ile ilişkilendirilen aklın birliği tezi asıl olarak önceki eserde savunulmuştur.

⁴⁰⁶ Siger de Brabant, *De anima intellectiva*, s. 108, (Cap.VII.85-86).

⁴⁰⁷ Wippel, "The Parisian Condemnations of 1270 and 1277", s. 67.

⁴⁰⁸ Siger de Brabant, *De anima intellectiva*, s. 99, (Cap.VI.81-3).

⁴⁰⁹ Bazán, "Siger of Brabant", s. 638; Dales, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, s. 169.

⁴¹⁰ Mandonnet, *Siger de Brabant Et l'averroisme latin au XIIIme siècle*, c. I, s. 132.

⁴¹¹ Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, s. 364.

Siger söz konusu meseledeki nihai görüşünü ise *Quaestiones super librum de causis* adlı çalışmasında belirlemiştir. Burada onun özellikle ilk iki eserde savunduğu aklın birliği teorisini tamamen terk ettiği anlaşılmaktadır. İlk olarak söz konusu tezin lehinde on argüman sunarak başlayan Siger, bunları dört gerekçe öne sürerek çürütmeye çalışır. Sonunda açık bir şekilde tüm insanlar için ortak bir akıl olmadığını beyan eder:

Ancak bu görüş inancımıza göre sapkıdır ve bunun yanı sıra mantıksız olduğu da açıktır. Gerçekten de akıl, Aristoteles'in genel olarak nefsten kastettiği gibi bedenin sureti olduğundan onun insan bedenlerinin çoğalmasıyla çoğalması ve sayıca artması gerektiği yeterince açıktır. Yine de her kim ne iddia ederse etsin, aklın tüm insanlar için sayıca bir olamayacağı açıktır.⁴¹²

Siger'in buradaki ifadeleri oldukça muhafazakâr bir çizgiden söylenmiş gibi durmaktadır. Zira bu ifadeler Bonevanetura'nın 1260'ın sonunda verdiği iki vaazında mezkûr konuya olan itirazındaki üslubu hatırlatmaktadır. Nitekim bu eserinde onun aklî nefsi, insanın birleşik yapısının cevherî sureti olarak kabul ettiği düşünülürse Thomas Aquinas'ın görüşlerine yaklaştığı ileri sürülebilir. Ancak bu, Thomas Aquinas'ın görüşü ile örtüşse de ondan bir yönüyle ayrılır çünkü buradaki husus nefsin hem insanın birleşikliğinin bir sureti hem de kendi başına bir cevher (*hoc aliquid*) olmasıdır.⁴¹³ Nitekim Siger, İbn Rüşd'ün görüşlerini izah edip onun getirdiği felsefî gerekçeleri sunduktan sonra bu yaklaşımın inanca aykırı olduğu gibi akıl dışı görüldüğünü de ifade eder.⁴¹⁴ Bu, bir anlamda, ilk eserde yaptığının tam tersi bir tutum sergilemektir. Ancak aklın birliğinin inanca karşıt olması nedeniyle terkedilmesini açıkça bildiren Siger için bunu yeni bir şey olarak görmemek gerekir. Zira hatırlanacağı üzere o, *De anima intellectiva*'da şüphe içinde olduğunu ve inanca bağlı kalınması gerektiğini vurgulamıştı. Buradaki çarpıcı husus, esas olarak artık Siger'in bu tezi, aklın nazarında dahi geçerli görmemesinde yatmaktadır.

Tüm bunlar göz önüne alındığında anlaşılmaktadır ki İbn Rüşd'ün oldukça çetrefilli bir konu olan nefis ve akıl hakkındaki görüşleri ve özellikle onun Aristoteles'in *De anima*'sını yorumlama biçimi ciddi etki uyandırmıştır. Bu etkinin boyutu nefis hakkında yazan 13. yüzyılın en önemli skolastik düşünürlerinin eserleri incelediğinde görülebilmektedir. Zira lehte veya aleyhte İbn Rüşd'ün görüşlerine değinmeksizin bu konuya dair bir şey söylemedikleri açıktır. İnsanın doğasına ilişkin meseleler 13. yüzyıldan itibaren farklı şekilde değerlendirilmiştir. Bunlardan ilki suretlerin çokluğunu; ikincisi, bir cevherde birden fazla suretin olamayacağını; üçüncüsü ise aklın birliği tezini savunanlardır. Esas olarak sorun insan bedeninin bir ya da çok

⁴¹² Siger de Brabant, *Quaestiones super librum de causis*, thk. Antonio Marlasca, Publications Universitaires, Béatrice-Nauwalaerts, Louvain-Paris 1972, s. 112, (Q.27.147-152).

⁴¹³ Bazán, "Siger of Brabant", s. 638.

⁴¹⁴ Siger de Brabant, *Quaestiones super librum de causis*, s. 112, (Q.27.147-148).

sayıda cevherî suret tarafından belirlenip belirlenmediği, ikincisi ise Aristoteles'e göre insan aklının tüm insanlarda ortak olan tek bir ayrık ve ezelî cevher olup olmadığı üzerinden tartışılmıştır. Nitekim Fransiskanlar Boneventura'da görüldüğü gibi cevherî suretlerin çokluğunu savunup aklı gayricimanî madde olarak nitelemişlerdir. Faal ve mümkün akılların tek bir cevherde aklın iki yönünü oluşturduğunu ve dolayısıyla ayrı cevherler olmadığını benimsemişlerdir. Dominikanlar da Thomas Aquinas'ın öncülüğünde cevherî suretlerin tekliğini, aklın ayrık bir cevher olmayıp bedenî sureti olduğunu ve dolayısıyla mümkün aklın insan sayısınca çoğaldığını düşünmüşlerdir. Hatta Thomas Aquinas, insan sayısına tekabül eden çok sayıda aklî nefis olduğunu savunurken dahi her bir insan için birden fazla nefis olmadığı konusunda ısrar etmiştir. İbn Rüşd'ün olarak adlandırılan Paris Üniversitesi Sanatlar Fakültesinin diğer hocaları ile birlikte Brabantlı Siger ise mümkün aklın tüm insanlar için tek ve ortak olduğunu belirtmişlerdir. Mümkün aklın gayrimaddî, ezelî ve ebedî ayrık bir cevher olduğunu ve bununla birlikte bedenî ölümünden sonra aklî nefsin değil bitkisel-duyusal nefsin yok olacağını ifade etmişlerdir. Ancak Siger'in 1270 kınamasından sonra hem inanca hem de akla aykırı bularak bu tezdin geri adım attığını belirtmek gerekir.

İbn Rüşd'ün görüşlerinin getirdiği sonuçlar büyük bir çoğunluğu rahatsız ettiğinden 13. yüzyılın ortalarında ona karşı bir muhalefet oluşmuştur. Onun büyük şerhinde öne sürdüğü en temel tez olan aklın tüm insanlar için tek ve ortak olduğu görüşünün Hristiyan inancıyla çeliştiği gerekçesiyle düşünürlerden pek çoğu bunun karşısında durmuştur. Nitekim bu tez bireysel ölümsüzlük ve ahlakî sorumluluk gibi inancın öğretilerini yadsıyordu. Burada İbn Sînâ'nın görüşlerinin tüm eleştirilere rağmen Hristiyan inancıyla uyumlu hale getirilebilir olduğunu ve İbn Rüşd'ün görüşleri kadar sarsıcı bir etkisine rastlanmadığı söylenmelidir. Skolastik düşünürlerin büyük bir kısmının aklın birliği tezine şiddetle itiraz ettikleri görölse de nefis ve akıl konusunda bazı yönlerden İbn Rüşd'ün açıklamalarını kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bununla birlikte aklın birliği tezini savunan düşünürlerin olduğu da Brabantlı Siger'de görüldüğü gibi tarihsel gelişmelerden ve müstakil olarak kaleme alınan reddiyelerden anlaşılmaktadır. 1270 kınamasına giden süreçte bu tez, açık bir şekilde ilk olarak Bonaventura tarafından vaazlarında sapkın ve hatalı olarak nitelendirilmiştir. Albertus Magnus tarafından *De XV problematibus*'unda sadece teolojik değil felsefî olarak yanlış bulunmuştur. Thomas Aquinas'ın *De unitate intellectus*'u da göz önüne alındığında daha önce işaret edilen aklın birliği ve sonuçları ile ilgili maddelerin tümüne bir şekilde teorik olarak itirazlar yapılmıştır. Burada görülen en temel husus Thomas Aquinas'ın da sıkça dile getirdiği gibi felsefî açıdan İbn Rüşd'ün Aristoteles'i yanlış yorumlamasının yanı sıra görüşlerinin dinî açıdan da sapkın olduğu ve dolayısıyla Hristiyan inancıyla bağdaşmadığıdır. Ancak Thomas Aquinas'ın

çözümleri de aklın bedende bulunan herhangi bir suretten ayrı bir kuvve ya da cevher olduğu şeklindeki yerleşik anlayışa İbn Rüşdcülerin öne sürdüğü aklın birliği tezinden daha az muhalif olmadığını söylemek gerekir. Nitekim 1277 kınamasının birçok maddesinin Thomas Aquinas'ın görüşleriyle ilişkili olması bunu açıklamaktadır.

3.1.2. Âlemin Ezeliliği

Âlemin ezeliliği ile ilgili 13. yüzyıldaki tartışmalar Augustinus'un *Confessiones* ve *De civitate Dei* ile Boethius'un *De consolazione philosophiae* adlı eserlerinden kaynaklanırken Peter Lombard'ın *Libri Quattuor Sententiarum*'u ise konuya dair soruları ortaya koyması bakımından önemlidir.⁴¹⁵ Orta Çağ düşünürlerinin pek çoğu âlemin Tanrı ile birlikte var olmadığı konusunda ortak bir duruş sergilemişlerdir ancak ayrıldıkları nokta âlemin zaman ile ilişkisini belirlerken yaşanmıştır. Augustinus'un belirttiği şekilde âlemin zamanla birlikte yaratıldığı, yaratılış anında geçmişin olmadığı ve bu anlamda âlemin her zaman var olduğu yönündeki görüş genel anlayışı temsil etmiştir. Nitekim Eski Ahit'in ilk ayeti "Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı" şeklindedir.⁴¹⁶ 1215 yılında yapılan IV. Lateran Konsilinde de âlemin zamansal bir başlangıcının olduğu inanç ilkesi olarak belirlenerek önemli bir karara imza atılmıştır. Bu karar, 1210 ve 1215'teki tüzükler ile birlikte düşünüldüğünde ciddi bir hamle olsa da tartışmaları durdurmak için yeterli olmamıştır.⁴¹⁷ Bu dönem içinde ilâhî iradenin mahiyeti, Tanrı'nın mutlak kudret sahibi oluşu ile ilgili olarak Tanrı'nın başlangıcı olmayan bir şeyi veya âlemi yarattığı andan daha önce yaratıp yaratamayacağı gibi pek çok soruya cevap aranmıştır. Nitekim 1230'lardan sonra kademeli olarak Aristoteles'in bazı görüşleri bu tartışmalarda yerini almaya başlamıştır. Robert Grosseteste (ö. 1253) ve Auvergneli William gibi düşünürlerin heretik olduğu gerekçesi ile reddettiği Aristotelesçi görüşler, Halesli Alexander ve Şansölye Philippus (ö. 1236) gibi düşünürler tarafından Hristiyan inancıyla uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Bu anlamda Aristoteles'in görüşleri çerçevesinde birbirine zıt iki yorumun ortaya çıktığını söylemek mümkündür.⁴¹⁸

Bu dönemde Aristoteles'in *Physica*'sı üzerine yazılmış olan ilk şerhin Robert Grosseteste'ye ait olduğu bilinmektedir. Bu eserin yazıldığı tarihin İbn Rüşd'ün büyük şerhinin Michael Scotus tarafından Latinceye yapılan çevirisinden hemen önce olduğu tahmin edilmektedir. Buna rağmen İbn Rüşd'e göre onun eserinin neredeyse hiç ilgi görmemiş olması

⁴¹⁵ Richard C. Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, Brill, Leiden 1990, s. 50-51.

⁴¹⁶ *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2016, Yar.1:1.

⁴¹⁷ Ivano Dal Prete, *On the Edge of Eternity: The Antiquity of the Earth in Medieval and Early Modern Europe*, Oxford University Press, New York 2022, s. 30-31.

⁴¹⁸ Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, s. 84-85.

önemli bir detaydır.⁴¹⁹ Mesele üzerinde birbirine karşıt olarak duran ya da kısmen farklılaşan kimi düşünürlerin hem Aristoteles hem de İbn Rüşd'ün görüşlerini amaçlarına uygun ölçüde kabul edip kullanmaktan geri durmadığını da belirtmek gerekir. Hristiyanlar arasında sapkın ve Aristoteles'i oldukça radikal bir şekilde yorumladığı kabul edilen İbn Rüşd dahi 1230'larda tanınıp alıntılanmaya başladığı düşünüldüğünde Aristoteles'in zaten görmezden gelinmesinin mümkün olmadığı ve bir biçimde onunla uzlaşmaya varılmasının gerekliliği aşıkardır.⁴²⁰

1260 yılını takip eden dönem içerisinde temel olarak iki grubu öne çıkarmak gerekir. Bunlardan ilki diğerlerine göre felsefi bakış açısına daha fazla saygı gösteren Brabantlı Siger, Dacalı Boethius ve Thomas Aquinas gibi düşünürlerdir. Şüphesiz her biri Hristiyan inancının bu konudaki ilkelerini kabul etmekle birlikte meselenin aklî olarak kanıtlanabilir olup olmadığını tartışmışlardır. Bonaventura ve John Pecham gibi düşünürlerden oluşan ikinci grup ise ezeliği sonsuz zamansal genişleme ile aynı görmeyip inanca uygun olarak âlemin yoktan yaratıldığını (*ex nihilo*) ve bundan dolayı da zamansal bir başlangıcı olduğunu savunmuşlardır. Bunun kanıtlanabileceğini ileri sürüp felsefeyi gerektiği ölçüde bir araç olarak kullanmışlar ancak inanç ile çeliştiği yerde de hataya düştüğünü belirtmişlerdir.⁴²¹

3.1.2.1. İbn Rüşd'e Göre Âlemin Ezeliği Meselesi

On üçüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren Aristoteles'in doğa felsefesine dair görüşleri tartışmalarda çok daha belirginleşmiştir. Mesele fizik alanına çekildiğinden âlemin ezeli mi yoksa zamansal mı yaratıldığı ve bunun aklî olarak kanıtlanıp kanıtlanamayacağı odaklanılan ana sorular olmuştur. İbn Rüşd'ün *Physica* üzerine yazdığı büyük şerhi de Latinceye çevrildiği andan itibaren söz konusu mesele için çok önemli bir kaynak durumuna gelmiştir. Her ne kadar bu düşünürlerden pek çoğu İbn Rüşd'ü eleştirmiş olsa da Aristoteles'in *Physica*'sının, İbn Rüşd'ün şerhi ile bir arada okunduğunu vurgulamak gerekir. Nitekim skolastik düşünürlerin sadece Aristoteles'in eserini değil aynı zamanda bu eserden kaynaklanan felsefi meseleleri anlamak için İbn Rüşd'ün şerhine güvendikleri de açıktır. Bununla birlikte Ruth Glasner'in tanımlamasıyla İbn Rüşd'ün şerhlerinde ortaya koyduğu görüşler Orta Çağ'ın doğa felsefesi için bir dönüm noktası olarak da değerlendirilebilir.

Âlemin ezeli olduğu Aristoteles'in bazı eserlerinde açık bir şekilde ifade edildiğinden onun Hristiyan inancının kesin hükmü ile uzlaştırılması oldukça zordur. Hatta Aristoteles, Tanrı'nın varlığını kanıtlamada bir öncül olarak kullanmak için ezeli bir harekete neden olacak

⁴¹⁹ Cecilia Trifogli, *Oxford Physics in the Thirteenth Century (ca. 1250-1270): Motion, Infinity, Place and Time*, Brill, Boston 2000, s. 30-31.

⁴²⁰ Dal Prete, *On the Edge of Eternity*, s. 31.

⁴²¹ Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, s. 171-172.

olan gayrimaddî ilâhî bir hareket ettiriciye ihtiyaç duyulacağını savunmuştur.⁴²² Bu görüş onunla birlikte İbn Rüşd'e atfedilerek heretik olduğu belirtilmiştir. Bu konu sadece Hristiyanlar değil Müslümanlar açısından da oldukça problemlidir. Zira Fârâbî ve İbn Sînâ'nın çeşitli eserlerinde Yeni Platoncu sudûr teorisinden hareketle âlemin ezelî olduğunu ileri sürdükleri bilinmektedir. Gazzâlî'nin ise bu görüşü özellikle *Tehâfütü'l-felâsife*'de tekfir ettiği üç meseleden biri olarak alması tartışmanın önemini ve değerini ortaya koymaktadır.⁴²³

İbn Rüşd söz konusu meseleyi felsefî ve teolojik olarak farklı şekillerde değerlendirmiştir. İlk olarak başta *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife* olmak üzere henüz 13. yüzyılda Latince çevirilerinin yapılmadığı diğer teolojik eserlerinde, yaratma kavramına odaklandığı ve meseleyi farklı bir bakış açısıyla ele aldığı söylenebilir. Ancak bu eserlerin o dönem için Latince çevirilerinin olmaması ve skolastik düşünürlerin atıflarının aklın birliği meselesinde olduğu gibi onun şerhlerine olması karşılaştırma yapılırken daha temkinli olmayı gerektirmektedir. Bunun yanı sıra düşünürün teolojik eserlerindeki görüşleri ile skolastik düşünürlerin kimi eserlerinde belirgin bazı benzerliklerin mevcut olduğu da belirtilmelidir. Aristoteles'in *Physica* ve *Metaphysica* adlı eserlerine yazdığı büyük şerhlerde ise İbn Rüşd, hareket ve zaman kavramları ile âlemin ezeliliği konularını felsefî zeminde tartışmıştır. Ayrıca bu konuyu *De anima*'nın büyük şerhinde aklın ve insan türünün ezelî olduğunu belirterek göstermeye çalışmıştır. Nitekim onun asıl etkisinin yüzyılın başından itibaren erişilebilir olan bu şerhleri çerçevesinde olduğu gözlemlenmektedir.

Aristoteles *Physica*'nın sekizinci kitabında bir hareket ya da değişimden önce zorunlu olarak bir başka hareket ya da değişimin olması gerektiğini belirtmiştir.⁴²⁴ Değişimi cevher, nicelik, nitelik ve yer olmak üzere dört kategori halinde ele alan ve bu kategoriler dışında bir hareketin olmadığını söyleyen filozofa göre cevherî değişim oluş ve bozuluşu, nicelik değişimi büyüme ve azalmayı, nitelik değişimi örnek olarak beyazın beyaz olmayana dönüşmesini ve yer değişimi ise hareketi ifade eder. Bu değişimlerden ilkinde cevherî bir değişim olurken diğerlerinde ise cevher aynı kalarak arazlarının değiştiği görülür.⁴²⁵ Aristoteles bu dört değişim arasında mekânsal hareketi birincil olarak kabul etmiştir çünkü diğer üç değişime neden olan bir hareket vardır.⁴²⁶ İbn Rüşd ise buradan, örneğin nitelik açısından tanımlanacak olursa bir

⁴²² Adamson, *Medieval Philosophy*, c. IV, s. 297.

⁴²³ Gazzâlî'nin âlemin ezeliliği meselesini nasıl ele aldığı hakkında daha fazla bilgi için bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2020, s. 14-47; İbn Sînâ ile Gazzâlî arasında bir karşılaştırma için bk. Ömer Faruk Erdoğan, *Tehâfüt'te Tekfir Tartışmaları: Gazzâlî'nin İbn Sînâ Yorumu*, Çizgi Kitabevi, İstanbul 2020, s. 31-187.

⁴²⁴ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2023, s. 336-341, (VIII.250a11-251b10).

⁴²⁵ Aristoteles, *Fizik*, s. 94-95, (III.200b30-201a9).

⁴²⁶ J. M. M. H. Thijssen, "The Nature of Change", *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. Robert Pasnau, Cambridge University Press, Cambridge 2010, c. I, s. 281.

niteliğe ilişkin hareketin o niteliğin tamamlanmamış halinden başka bir şey olmadığı anlamını çıkarmıştır.⁴²⁷

Aristoteles'in ortaya koyduğu ve İslâm düşüncesinde teselsül olarak da bilinen bu görüş âlemin ezeliyeti tezinin temelini oluşturmasının yanı sıra hareket ettirmeyen hareket ettirici görüşüne de zemin hazırlamaktadır:

Çünkü ilkin nesnenin oluşması gerektiğinden ötürü, devinimlerin ilki 'oluş'tur diye düşünülebilir. Oluşan nesnelerin hangisi bu durumda olursa olsun, oluşan nesnelerden önce kendisi var olan ve oluşmayan başka bir şeyin devinmesi zorunlu, bundan daha önce başka bir şeyin... Madem oluşun ilk devinim olması olanaksız (yoksa devinen bütün nesneler gelip-geçici nesneler olurdu), şu açık: [oluşun] ardından gelen devinimlerin hiçbirisi de daha önce değildir. [...] Dolayısıyla oluş bile yer değiştirmeden önce değilse, öteki değişimlerin hiçbirisi de önce gelmez.⁴²⁸

İbn Rüşd bu argümanla oldukça yoğun bir şekilde meşgul olmuştur. Onun ardılıktan çıkan hareketin ezeliyetinden değil bunun olası deterministik sonuçlarından endişe duyduğu söylenebilir. Nitekim bu sonuçları aşabilmek için meseleyi yeniden ele aldığı anlaşılmaktadır.⁴²⁹ İbn Rüşd'ün Aristotelesçi fiziğe getirdiği yenilik bitişiklik konusundaki çözümlemesine dayanır. İslâm düşüncesinde sürekli-bitişik bir yapıyı temsil eden Stoacı determinizm oldukça yaygındır ve İbn Rüşd de pek çok kez bu görüşlere atıfta bulunmuştur. Buna karşın genel anlamda Yunan ve İslâm atomculuğunda ise süreksiz-kesintili bir ardışıklık görülmektedir. İbn Rüşd'ün asıl amacının orta bir yol arayacak şekilde atomcuların görüşlerinden farklı olarak indeterminizmin bilimsel ve doğal bir yorumunu sunmak olduğu öne sürülebilir. Ancak Aristotelesçilik içinde kalarak bunun nasıl sağlanacağı konusu oldukça zorlayıcı olmuştur. Nitekim onun ezeli bir âlemin nasıl İlk Neden'e bağlı olabileceği ile ilgili olarak nedensellik sırasında aslî ve arızî olmak üzere iki tür arasında ayrım yaptığı görülür. İbn Rüşd'e göre ay-altı âlem ile göksel cisimler arasındaki bu açık ayrımında birbirini takip eden birçok hareket ay-altına, sürekli hareket ise göksel cisimlere izafe edilmiştir. Göksel cisimlerin hareket yapısı tamamen deterministik bir karaktere sahipken İbn Rüşd, ay-altı âlemde bundan kaçınmak için çözüm arayışına girmiştir. Bu nedenle onun ay-altının sürekli bir yapıdan ziyade bitişik bir yapıda olduğunu düşünerek determinizmin tabii sonuçlarından kaçınmaya çalıştığı görülmektedir.⁴³⁰ Nitekim İbn Rüşd'e göre ezeliyet ve daimilik sürekli olanda aslî, bitişik olanda ise arızidir.⁴³¹ Göksel cisimlerin ay-altı âleme etki ettiğinden dolayı bir süreklilik

⁴²⁷ Averroes, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Apud Juntas, Venetiis 1562, c. IV, s. 89, (III.9).

⁴²⁸ Aristoteles, *Fizik*, s. 386-387, (VIII.261a1-13).

⁴²⁹ Ruth Glasner, *Averroes' Physics: A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*, Oxford University Press, Oxford-New York 2009, s. 62-63.

⁴³⁰ Glasner, *Averroes' Physics*, s. 68-69.

⁴³¹ Averroes, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, c. IV, s. 397, (VIII.56.G).

olduğunun ancak bunun zorunlu olmadığını belirterek nedenselliği indeterminizmi destekler şekilde yeniden düzenlediği görülmektedir. Zira ay-altı âlemdeki hareketin bitişikliği başka bir sürekli hareketin varlığından kaynaklanır ve buradaki döngüler kendileri dışındaki bir şeye bağlıdırlar. Bu nedenle onların bitişikliği zorunlu olamaz ve determinizm anlamına gelmez.⁴³²

Aristoteles'in bu kitaptaki amacının ilk hareket ettiriciyi incelemek olduğunu belirten İbn Rüşd, filozofun buna hareketin ezeli mi yoksa hâdis mi olduğunu sorgulayarak başladığını belirtir. Ancak sonrasında bu yorumundan geri adım atarak Aristoteles'in neyi amaçladığını göstermeye çalışır. Buna göre filozof tarafından âlemi kuşatan ilk hareketten ya da birden fazla hareket varsa onlardan önce hiçbir hareketin olmadığı, dolayısıyla hareketin cins olarak yeni olacağı ve hiç hareket yokken her şeyin hareket etmeye başlayacağı şekilde sonradan mı yaratıldığı sorgulanmaktadır.⁴³³ Buradan çıkan sonuç belirli bir hareketin diğerinden önce geldiği düşünüldüğünde onun tamamen arızî oluşudur. Nitekim burada göksel kürelerin ezeli hareketi kendi başına bir sürekliliğe sahipken diğer hareketlerin arızî olduğu görülmektedir. Bu aslında İbn Rüşd'ün sürekli yaratma teorisine yöneltilen itirazlara karşı koymasına yardımcı olmuştur.⁴³⁴ Zira İbn Rüşd'e göre yaratma Tanrı'nın doğrudan âlemin fail nedeni olduğu, dolaylı olarak da göksel cisimlerin hareketleri aracılığıyla bu cisimlerin doğasını belirleyen fail neden olduğu her zaman var olan ezeli bir süreçtir.

Burada fail nedenin nasıl tanımlanması gerektiği sorunun özünü oluşturmaktadır. İbn Rüşd, Aristoteles'inki gibi bir ilk hareket ettiricinin yaratılışı açıklamak için yeterli olduğuna inanma konusunda yalnız kalmıştır.⁴³⁵ Nitekim o, bu konu hakkında görüş bildiren ekolleri şöyle belirtmiştir:

Bu mesele son derece zor ve karmaşık bir meseledir. [...] Buna göre biz deriz ki; oluşu ve bir fail sebebi kabul edenlerin tümü, genel olarak birbirine zıt iki öğreti ve bunların arasında aracı öğretiler olmak üzere gruplanırlar. Birbirine tamamen zıt olan iki öğretilerden birincisi kümûn teorisini benimseyenlerin öğretisidir. İkincisi ise yaratma/ibda ve ihtira tezini benimseyenlerin öğretisidir. Kümûn öğretisini benimseyenlere göre, her şey her şeydedir ve oluş, şeylerin birbirlerinden çıkmasıdır. Fail ise oluşta şeylerin birbirlerinden çıkarılması ve ayrıştırılması için kendisine ihtiyaç duyulan şeydir. Bunların kabul ettiği failin, hareket ettiriciden fazla bir şey olmadığı açıktır. Yaratma öğretisini benimseyenlere göre ise, fail tüm varlığı yaratan ve yoktan varedendir/ihтира. Zira içinde fiilini yapacağı maddenin varlığı, onun fiilinin şartı değildir. Dahası O, bütün her şeyi yaratandır. Bu görüş bizim dinimizden kelimcilerin ve

⁴³² Glasner, *Averroes' Physics*, s. 82-83.

⁴³³ Glasner, *Averroes' Physics*, s. 92-104.

⁴³⁴ Josep Puig Montada, "Ibn Rushd's Natural Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023.

⁴³⁵ Taneli Kukkonen, "Creation and Causation", *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. Robert Pasnau, Cambridge University Press, Cambridge 2010, c. I, s. 238.

Hristiyan kelimcilerinin kabul ettikleri yaygın görüştür. Hatta Fârâbî'nin değişken varlıklar konusunda naklettiği gibi Hristiyan Yahya en-Nahvî, imkânın sadece ve sadece failde olduğuna inanıyordu.⁴³⁶

İbn Rüşd'ün bu satırların devamında açıkça dile getirmese de Aristoteles'e ait olan orta görüşe daha yakın durduğu anlaşılmaktadır. Bu, dört neden ile birlikte bilkuvve-bilfiil arasındaki ayrıma dikkat çektiği Aristotelesçi nedensellik anlayışıdır. *Metaphysica* üzerine yazdığı büyük şerhte fail nedensellik herhangi bir nedenle ihtira ya da sudûra indirgenmez ve vâhibü's-suver gibi bir faile de ihtiyaç duymaz. Onun yaklaşımı maddenin bilkuvveliliğinden bilfiilliğin ortaya çıkarılması olarak gösterilebilir.⁴³⁷

Üçüncü öğreti ise Aristoteles'ten aldığımız görüştür ki buna göre fail, ancak madde ve suretten birleşik olanı yapar. Bunu maddeyi hareket ettirerek ve onda suret bakımından kuvvet halinde olanı fiil haline çıkaracak değişikliği yaparak gerçekleştirir. [...] Ne var ki Aristoteles'e göre fail, iki şeyi gerçek olarak birleştiren bir şey değildir. Ancak bilkuvve olanı fiile çıkarır. Buna göre fail sanki kuvvet ve fiili yani madde ve sureti, kuvveti fiile çıkarmak bakımından kuvveti kabul eden konuyu da iptal etmeksizin bir araya getirmektedir. Bu durumda birleşikte madde ve suret olan iki şey bulunur. Yine bu, bilkuvve olanı bilfiil hale getiriyor olması bakımından yaratmaya/ihtiraya benzer, fakat suret-olmayandan sureti bilfiil hale getirmemesi bakımından da yaratmadan ayrılır. Bu nedenle burada kümûna benzer bir durum da vardır. Yaratmayı, kümûnu veya birleştirme/ayırıştırma teorilerini kabul eden bütün herkes bu anlamı benimsemiş, ancak bunun ötesinde tereddüt etmişlerdir.⁴³⁸

Fail ya da fail nedensellik kavramı oluşan her maddenin kendisinden çıktığı yakın bir alt madde ve onun temeli olarak hareket eden mevcut bir düzen anlayışıyla birbirine tamamen bağlıdır ve bu sayede mutlak bir başlangıç düşünülemez hale gelir.⁴³⁹ Dolayısıyla yaratmayı, yoktan yaratma anlamında değerlendirmeyen İbn Rüşd'e göre failin ya da Tanrı'nın yaptığı şey bilkuvve olan maddeye hareket vererek bilfiil olmasını yani madde ve suretin bileşimini sağlamaktır. Failin ezeli olması fiilinin de ezeli olmasını gerektirir ki buradan yola çıkarak âlem Tanrı'nın bir fiili ise onun ezeli olması gerekir.

Tehâfütü Tehâfütü 'l-felâsife' de filozofların âlemin ezeli olmasına karşın bir yaratıcısının olduğu şeklindeki görüşü daha gerçekçi bulan İbn Rüşd eseri kendisine bağlı ve bağlı olmayan iki fail olduğunu ve bunlardan ilkinin daha üstün olarak niteler. Âlemin varlığının hareketle ilişkili olması onu hareketin failinin eseri olması anlamına gelir. Ona göre âlem bu anlamda ezeldir ancak bu ezellilik Tanrı'nın ezeliliğinden mahiyeti itibarıyla farklıdır.⁴⁴⁰ O, âlemin ezeli ya da hâdis olup olmadığı ile ilgili karşıt dört soruyu gündeme getirerek şu ifadeleri kullanır:

⁴³⁶ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2019, c. III, s. 404-407, (XII.476).

⁴³⁷ Kukkonen, "Creation and Causation", c. I, s. 243-244.

⁴³⁸ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, c. III, s. 408-409, (XII.476).

⁴³⁹ Kukkonen, "Creation and Causation", c. I, s. 238.

⁴⁴⁰ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998, s. 197-198.

“Eğer bu karşıtlardan birini akıllar kavramak mümkün değilse, bu takdirde nakle (*Kur’ân ve Sünnete*) başvurmak gerekir. Aslında bu sorun akılla kavranabilecek hususlardan değildir.” Ancak İbn Rüşd aklen yetkin kişiler için buradaki sorunun bilinemez olamayacağını ifade etmektedir.⁴⁴¹ Bir diğer eseri *Faşlü’l-makâl*’de ise kelamcılarının yanlış öncüllerden hareket ettiklerini, onların delil olarak gösterdikleri ayetlerin herhangi bir şekilde yoktan yaratmayı ispat etmediğini ileri sürmüştür.⁴⁴² Nitekim İbn Rüşd’ün gerek şerhlerinden gerekse teolojik eserlerinden hareketle âlemin bir başlangıcı olduğu ve sonradan yaratıldığı görüşüne kategorik olarak karşı çıktığı anlaşılmaktadır.

3.1.2.2. Thomas Aquinas’ta Âlemin Ezeliliğinin İmkânı

1270’teki Paris Kınaması’nı takip eden iki yıl içinde dönemin önemli düşünürlerinden olan Brabantlı Siger, Dacialı Boethius ve Thomas Aquinas âlemin ezeliliği hakkında aynı adı taşıyan (*De aeternitate mundi*) ancak konuya farklı şekillerde yaklaştıkları müstakil eserler yazmışlardır. Thomas Aquinas, *De aeternitate mundi* adlı risâlesinde Tanrı tarafından yaratılmış ve her zaman var olmuş bir âlem görüşünün akla aykırı olmadığını ancak âlemin bir başlangıcı olduğunu inanç gereği kabul ettiğini söyler. Buradaki görüşlerinden dolayı bazı araştırmacılar onun son zamanlarında İbn Rüşdcü olduğunu dahi ileri sürmüşlerdir.⁴⁴³ Zira küçük hacimli olan söz konusu eserin farklı el yazmalarında dikkat çeken başlıklarla kaydedildiği görülmektedir.⁴⁴⁴ Bu açıdan bakıldığında bazı el yazmalarında *contra murmurantes* (homurdananlara/söylenenlere karşı) ifadesi yer almakta olup aklın birliği üzerine yazdığı eserindeki gibi İbn Rüşdcülere karşı değil âlemin bir başlangıcı olduğunu savunan ve bunun burhanî olarak gösterilebileceğini ileri süren Bonaventura ve John Pecham gibi teologlara atıfla bu başlığın verildiği anlaşılmaktadır. Bazı yazmalarda ise *De possibilitate aeternitatis mundi* (*Âlemin Ezeliliğinin İmkânı Üzerine*) şeklinde bir başlığa rastlanılmıştır. Bu ifadenin bir başlık olarak risâlenin içeriğini daha doğru bir şekilde yansıttığı söylenebilir.

İbn Rüşdcüler amaçlarının sadece filozofun görüşünü açıklamak şeklinde iddia etseler de tartıştıkları konu bariz bir inanç ilkesi hakkında olduğundan bunun Aristoteles ile uzlaştırılma denemesi pek çok soruna yol açmıştır. Nitekim Brabantlı Siger ve Dacialı Boethius’un söz konusu meseleyi aynı şekilde ele almamış olmaları dikkat çekicidir. Bu açıdan Siger’in, eserinde insanın ezeliliği üzerinden çıkarımlarda bulunduğunu, Boethius’un ise felsefe

⁴⁴¹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 116.

⁴⁴² İbn Rüşd, *Faşlü’l-Makâl: Din ve Felsefe İlişkisi*, çev. Serkan Çetin, Endülüs Yayınları, İstanbul 2020, s. 142-145; Richard C. Taylor, “İbn Rüşd: Dinî Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefi Düşünce”, çev. M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, Küre Yayınları, İstanbul 2018, s. 206.

⁴⁴³ Herráiz Oliva, “Towards a New Methodology for Natural Philosophy”, s. 137.

⁴⁴⁴ Martin Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin: eine literarhistorische Untersuchung und Einführung*, Aschendorff, Münster 1949, c. XXII, s. 341.

ve dinin sınırlarını çizerek âlemin ezeliğinin kanıtlanabilirliği sorunu üzerinden tartışma yürüttüğünü söylemek gerekir. Ancak her ikisi de Thomas Aquinas gibi âlemin bir başlangıcı olduğunu kabul etmenin inanç ilkesi olduğunu ve vahiy olmaksızın bilinemeyeceğini belirtirler. Nitekim Thomas Aquinas *De aeternitate mundi* adlı risâlesini yaşamının son dönemlerinde âlemin ezeliği çerçevesinde yaşanan tartışmalar üzerine kaleme almıştır.

Bu risâlede Thomas Aquinas, temelde âlemin ezeli olduğu tezinin ezeli ve mutlak kudret sahibi olan Tanrı ile çelişik olup olmadığını irdelemektedir. Çelişikliğinin yanı sıra âlemin ezeli ya da bir başlangıcının olduğu argümanlarının kanıtlanabilirliği de incelemeye tabi tutulmuştur. Çeşitli eserlerinde öne sürdüğü mezkûr ifadelerini *De aeternitate mundi*'de tekrarlayan düşünürün özellikle Boethius'un görüşlerini sunmasında etkili olduğu söylenebilir. Risâlenin ilk cümleleri şöyledir:

Katolik inancına göre âlemin zaman içinde bir başlangıcı olduğu varsayıldığı için âlemin her zaman var olup olamayacağı sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu belirsizlikteki hakikati açıklamak için öncelikle karşıtlarımızla hemfikir olduğumuz yerlerle onlara katılmadığımız yerler ayırt edilmelidir. Eğer Tanrı'dan başka bir şeyin her zaman var olabileceği savunulursa, sanki onun yaratmadığı bir şey olabirmiş gibi, böylesine iğrenç bir hata sadece inanca değil, bir şekilde var olan her şeyin en yüce ve en gerçek varlığa sahip olan tarafından yaratılmadıkça var olamayacağını itiraf eden ve kanıtlayan filozofların öğretilerine de aykırıdır. Bununla birlikte birileri her şeye rağmen bütünüyle Tanrı tarafından neden olunan bir şeyin her zaman var olduğunu savunursa bu görüşün savunulabilir olup olmadığını görmek gerekir.⁴⁴⁵

Mesele hakkında üç görüş olduğunu belirten Thomas Aquinas'a göre bunlardan ilki, âlemin zamansal olarak bir başlangıca sahip olduğu; ikincisi, âlemin Tanrı tarafından yaratıldığı ve onunla birlikte ezeli olduğu; üçüncüsü ise âlemin Tanrı'dan bağımsız olarak ezeli olduğudur. Thomas Aquinas üçüncü görüşe tereddütsüz karşı çıkar. Zira ona göre böyle bir düşünce sadece inanca aykırı değil filozofların öğretileriyle de uyuşmamaktadır. Thomas Aquinas ikinci görüşün kendi içinde bir çelişki barındırıp barındırmadığını ele alır. Ona göre Tanrı'nın yarattığı bir şeyin ezeli olduğunu iddia etmek inanca aykırı olmadığı gibi imkânsız da değildir.⁴⁴⁶ Bu konuda İbn Rüşd gibi bir eserin nedeninden zamansal olarak sonra gelmesi gerekmediğine dikkat çeken Thomas Aquinas anlık bir fiilde, fiilin başlangıcıyla sonunun eşzamanlı olduğunu dolayısıyla anlık olarak eser üreten bir fail hangi anda var olursa olsun, o anda fiilin sonunun da olabileceğini ifade eder. Bu nedenle Tanrı var olduğunda kendisinin neden olduğu bir şeyi de var kılar. Bu hususun anlaşılamamasının nedenini insanlar tarafından

⁴⁴⁵ Thomas Aquinas, *De aeternitate mundi*, *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, Editori di San Tommaso, Roma 1976, c. XLIII, s. 85, (1-16).

⁴⁴⁶ Thomas Aquinas, *De aeternitate mundi*, c. XLIII, s. 86, (62-80).

öncelik sonralık ilişkisinin zamandan bağımsız değerlendirilememesi olarak görür.⁴⁴⁷ Bu hususta Augustinus'tan da destek alan Thomas Aquinas âlemin ezeliğine karşı pek çok argüman sunmasına rağmen bir çelişki olduğuna dair herhangi bir şey söylemediğini belirtir.⁴⁴⁸

Daha önce belirtildiği gibi Augustinus âlemin bir başlangıcı olduğunu savunmuş ve sonraki düşünürler üzerinde bu açıdan oldukça etkili olmuştur. Ancak Thomas Aquinas bu görüşün nasıl değerlendireceği konusunda farklı düşünmektedir. Hiç şüphesiz bir Hristiyan olarak âlemin bir başlangıcı olduğuna inanmıştır ama tartışmaya felsefî açıdan yaklaşmakta da bir sakınca görmemiştir. Nitekim onun daha önceki eserlerinde âlemin bir başlangıcı olduğu şeklindeki inanç öğretisinin sadece vahiy ile bilinebileceği vurgulanmıştır. Dolayısıyla düşünür bu hususun hiçbir şekilde aklî olarak kanıtlanabilir olmadığını belirtmiştir.⁴⁴⁹

Bu sorun esas itibarıyla İbn Meymûn'un *Delâletü'l-hâ'irîn* adlı eserinde tartışılmıştır. İbn Meymûn âlemin kıdemi veya hudûsu konusunda âlemin yoktan yaratıldığı, âlemin ezeli ve nedenli yani failinin Tanrı olduğu ve âlemin oluş-bozuluşa uğramadığı şeklinde üç görüş olduğunu belirtir. Bunlardan ilkinin şeriatın görüşü olduğunu bildiren düşünür bu nedenle Tanrı'dan başka bir ezeli kabul etmediklerinden ikinci ve üçüncü görüşün arasında bir fark olmadığını belirtir. İbn Meymûn'a göre âlemin ezeli ya da zaman içinde yaratılmış olmasının aklî olarak gösterilme imkânı yoktur ki o, Aristoteles'in de sanılan aksine âlemin kıdeminin burhanî olarak gösterilemeyeceği görüşünde olduğunu belirtir. Buradan hareketle âlemin yaratılmış olduğunu kanıtlamaya çalışanların getirdikleri argümanların şüpheli olduğu aşikardır. Bu meseleyi burhanî olarak kanıtlamaya çalışanlar yanlışlıklarını fark ettiklerinde inançlarında şüpheye düşmeye açık hale gelirler çünkü argümanların zayıflığı zihni bulandırır.⁴⁵⁰ Sonuç olarak İbn Meymûn, ezellilik lehinde ve aleyhindeki görüşlere dair detaylı ve ölçülü bir değerlendirmesini yaptıktan sonra felsefenin bu konuda karar veremeyeceği sonucuna varmıştır.⁴⁵¹

Thomas Aquinas da âlemin ezeliliği meselesinde ne tür bir yargıya varılması gerektiği konusunda İbn Meymûn'un bakış açısını benimsediği pek çok araştırmacı tarafından dile getirilmektedir. Bununla birlikte literatürde çok fazla dikkat edilmemiş nokta ise çağdaş olan İbn Meymûn ile İbn Rüşd'ün ilgili eserlerini aynı zaman diliminde ele almalarıdır. İbn Rüşd'ün de benzer görüşleri olduğu söylenebilir ancak görüşlerini ortaya koyduğu eserleri 13. yüzyılda

⁴⁴⁷ Thomas Aquinas, *De aeternitate mundi*, c. XLIII, s. 86-87, (99-118).

⁴⁴⁸ Thomas Aquinas, *De aeternitate mundi*, c. XLIII, s. 88, (211-220).

⁴⁴⁹ Thomas Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum*, c. II, s. 33, (II, D.1, Q.1, Art.5); Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, c. V, s. 481, (I, Q.46, Art.2).

⁴⁵⁰ İbn Meymûn, *Del'letu'l-Hâirîn: Akli Karışıklar İçin Rehber*, çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ, Albaraka Yayınları, İstanbul 2022, s. 239-242, 245, 248.

⁴⁵¹ Adamson, *Medieval Philosophy*, c. IV, s. 298-299.

henüz çevrilmediğinden dolayı İbn Rüşd'ün teolojik eserlerinin etkisinden dolayı olarak bahsedilebilir. Nitekim Thomas Aquinas'ın bu konudaki tutumu iki şekilde özetlenebilir. İlki inancın öğrettiği gibi âlemin yaratılmış oluşu ve bir başlangıcının olduğudur. Bu nedenle âlemin ezeliği yadsınması gereken bir görüş olup heretiktir. İkincisi ise aklî olarak âlemin ezeli ya da hâdis olduğunun kanıtlamaz olduğu görüşüdür. Zira inanç ilkelerine kanıtlanmaya ihtiyaç duyulmadan inanılması gerekir. Ancak İbn Rüşd'ün şerhlerinde ortaya koyduğu görüşler ve özellikle ezeli ve nedenli bir âlem konusundaki yorumu Thomas Aquinas tarafından benimsenmiştir. Düşünür böyle bir akıl yürütmenin çelişkiye düşmeden gösterilebileceğini ileri sürmüştür. Nitekim Dacalı Boethius ve Brabantlı Siger de aklın birliği konusunda farklı bir çizgide dursalar da bu konuya Thomas Aquinas ile benzer şekilde yaklaştıkları görülmektedir.

3.1.2.3. İbn Rüşdcülerin Âlemin Ezeliliğine Dair Görüşleri

3.1.2.3.1. Dacalı Boethius

Dacalı Boethius, âlemin ezeliliği meselesini *De aeternitate mundi* adlı eserinde incelemiştir. Felsefe ve dinin argümanlarına ve aralarındaki yöntem farkına dikkat çeken Boethius, buradan hareketle âlemin ezeli olup olmadığını akıl yoluyla araştıracağını beyan eder. Âlemin bir başlangıcının olduğu, ezeliliğinin mümkünlüğü ve ezeli olduğu yönündeki üç önermeyi tartışmaya açar. Bilinen tüm argümanların birçoğunu kendine özgü bir şekilde ortaya koymuştur ve buradan onun, geleneğin yanı sıra kendi çağdaşlarının da eserlerini iyi okuduğu anlaşılmaktadır.⁴⁵² Boethius bu üç önerme hakkında daha önce söylenmiş olan argümanları sıralayarak meseleye bir giriş yapmaktadır.⁴⁵³

Aristoteles'in *Metaphysica*'da ifade ettiği gibi Boethius da felsefenin varlığı araştırdığını ve varlığın kısımlarının matematik, fizik ve metafizik gibi felsefenin kısımları ile ilişkili olduğunu belirtir.⁴⁵⁴ Bu nedenle ona göre bu alana giren herhangi bir sorunun felsefî olarak aklî bir biçimde araştırılmasının önünde hiçbir engel olmadığını, dahası hangi sorunun felsefenin alanına girdiğini belirleyecek kişinin de filozofun kendisi olduğunu vurgular. Zira aklî argümanlarla tartışılabilen her soru varlığın bir kısmına aittir.⁴⁵⁵ Buradan yola çıkarak Boethius, âlemin başlangıcının felsefenin üç teorik alanında aklî argümanlar ile açıklanmasını muhtemel görmemektedir. Yani ona göre matematikçi, doğa filozofu ya da metafizikçi aklî

⁴⁵² Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, s. 146.

⁴⁵³ Boethius de Dacia, *Boetii de Dacia tractatus De aeternitate mundi*, ed. Géza Sajó, De Gruyter, Berlin 1964, s. 32-42.

⁴⁵⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s. 102-103, 192-193, (IV.1004a3-4, VI.1026a19-20).

⁴⁵⁵ Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, s. 42-43.

deliller getirerek burada bir kanıtlama yapamaz. Zira her biri kendi alanının ilkelerinden yola çıkarak kanıtlar ya da çürütür.⁴⁵⁶

Doğa bir başkası tarafından harekete geçirilmedikçe yeni bir şey üretmediğinden bir doğa filozofu her harekete başka bir hareketin neden olduğunu kabul eder. Dolayısıyla filozof ilk hareketin var olduğunu savunamaz çünkü maddî olması nedeniyle doğa, ilk hareket olamaz. Ayrıca doğa, öncesinde bir değişiklik olmaksızın hiçbir yeni harekete ya da etkiye neden olamaz. Bu nedenle bir doğa filozofu alanında kullanılan ilkelerden hareketle öncesinde hiçbir değişiklik olmayan ilk hareketin var olmaya başladığından söz edemez.⁴⁵⁷ Nitekim Aristoteles meseleyi bir doğa filozofu olarak ele aldığından dolayı ilk hareketin ezeli olması gerektiği sonucuna varmıştır.⁴⁵⁸ Buradan bakıldığında bir doğa filozofu, kendi alanı dahilinde kalarak ilk hareketi kanıtlamadığı sürece ilk hareketliyi de kanıtlayamaz. Zira nedensellik sıralamasında hareketli olan şey hareketinden önce geldiğinden dolayı doğa filozofu âlemin başlangıcı olduğunu da gösterememiş olur. Doğadaki her etkinin maddeden çıktığını belirten Boethius, bunun bir yaratma (*creatio*) değil oluş (*generatio*) olduğunu belirtir. Yaratmaya konu olan âlemin başlangıcı meselesi de bu nedenden dolayı doğa felsefesinin ilkelerinin kapsamı dışında kaldığından doğa filozofu tarafından incelenemez ve dahası onu ilgilendirmez.⁴⁵⁹ Bir doğa filozofu kendi biliminin ilkelerinden yola çıkarak ilk insanın var olduğunu da gösteremeyecektir. Doğa, oluş dışında hiçbir şey ortaya koyamayacağından ilk insan da var olamaz. Zira ilk insan yalnızca yaratma yoluyla varlığa gelebilir.⁴⁶⁰ Nitekim Boethius'a göre bir doğa filozofu neyi yadsır ya da neyi kabul ederse bunu doğal nedenlerden ve ilkelerden dolayı yapmaktadır.⁴⁶¹

Hristiyan inancına göre âlemin ezeli olmayıp yaratıldığı, ilk insanın olduğu, ölen bir kimsenin canlı ve sayısal olarak aynı şekilde geri döneceği ve onun hem bozulabilir hem de bozulmaz olarak iki farklılığı barındırabileceği hususlarına herhangi bir yoruma gereksinim duymadan itiraz edilebilir. Ancak Boethius, ilâhî hikmetin böylesine zor ve gizli işleyişini bilemese de bir kimsenin kendi alanına girmeyen bu gerçekleri inkâr etmemesi gerektiği şerhini koyar.⁴⁶² Onun hiçbir şekilde taviz vermediği bir husus olan her bilim alanının kendi sınırlarını koruma çabası burada belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Nitekim ilkesi doğa olan ve onu araştıran bir filozof yalnızca doğal nedenlere bağlı kalabilir ve biliminde aklî olarak kanıtlamayan

⁴⁵⁶ Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, s. 43.

⁴⁵⁷ Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, s. 43-44.

⁴⁵⁸ Aristoteles, *Fizik*, s. 336-345, (VIII, 250b11-252b6).

⁴⁵⁹ Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, s. 45.

⁴⁶⁰ Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, s. 46.

⁴⁶¹ Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, s. 47.

⁴⁶² Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, s. 46.

nedenleri varsayamaz. Bu nedenle o, yaratmanın doğal olmadığı gerekçesiyle âlemin yaratıldığını ve yeni olduğunu reddetmelidir.⁴⁶³ Ancak bir Hristiyan kendi inancına göre doğanın da nedeni olan daha yüksek bir neden varsaydığından bunları kabul edebilir. Dacialı Boethius'a göre söz konusu durum nedeniyle onların birbirleriyle çeliştikleri söylenemez.⁴⁶⁴

Aynı şekilde bir matematikçi aritmetik, geometri, astronomi ve müzik gibi matematiğin alt dallarının herhangi birinden hareketle âlemin bir başlangıcı olduğunu kanıtlayamaz. Bir metafizikçi de aynı şeyi kanıtlayamaz çünkü yaratmanın yeter nedeni insan tarafından mahiyeti tam anlamıyla bilinemeyen ilâhî iradedir.⁴⁶⁵ Nitekim Boethius bu mülâhazalardan sonra şu sonuca varmaktadır:

Tüm bu söylenenlerden hareketle bir kıyas oluşturulabilir. Sonucu akılla belirlenebilecek olan hiçbir soru yoktur ki belirtildiği gibi akıl yürütmenin mümkün olduğu kadarıyla bir filozof tartışmasın ve belirlemesin. Ancak hiçbir filozof akıl yoluyla ilk hareketin ve âlemin hâdis olduğunu gösteremez çünkü yukarıda açıkça söylendiği gibi bu ne doğal ne matematiksel ne de ilâhîdir. Dolayısıyla hiçbir beşerî akıl yürütme sonucunda ilk hareketin ve âlemin başlangıcı olduğu kanıtlanamaz. Ezeli oldukları da gösterilemez çünkü o zaman ilâhî iradenin maksadının ne olduğu da kanıtlanmalıdır ama bunu kim yapabilir?⁴⁶⁶

Boethius'un bu ifadeleri Siger'in *Quaestiones in tertium de anima*'sında benzer bir şekilde dile getirilmiştir. Siger'e göre ezeli bir akıl yaratmak ya da yaratmamak Tanrı'nın kudreti dahilindedir. Bunun kesin olarak bilinmesi yalnızca Tanrı'nın anlaşılabilir iradesini bütünüyle araştırabilmekten geçmektedir. Ancak ona göre bunun herhangi biri tarafından elde edilmesi imkânsız durmaktadır.⁴⁶⁷ Her bir mesele açısından felsefe ve din için kendi sınırlarını göstermeye çalışan Boethius ise meselenin özenle incelenmesi durumunda âlemin ezeliyeti hususunda Hristiyan inancı ile felsefenin çelişmediğini öne sürmektedir. Dahası o, aklî olarak kanıtlanamasa da âlemin ezeli olmayıp sonradan yaratıldığını (*de nova creatus*) inancı gereği savunduğunu da vurgular. Kanıtlanabilir olanın inanç değil bilim olduğunu belirten Boethius, inancı savunmak için sofistlik, diyalektik ya da burhanî argümanlara başvurulmaması gerektiğini ifade eder.⁴⁶⁸ Nitekim ona göre insanların yeniden dirileceği gibi inancı ilgilendiren konularda akla değil vahye güvenilmelidir çünkü bu tür konular doğal akıl yoluyla kanıtlanamazlar.⁴⁶⁹

⁴⁶³ Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, s. 153.

⁴⁶⁴ Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, s. 46-47.

⁴⁶⁵ Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, s. 48-50.

⁴⁶⁶ Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, s. 50-51.

⁴⁶⁷ Dodd, *The Life and Thought of Siger of Brabant*, s. 151.

⁴⁶⁸ Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, s. 52.

⁴⁶⁹ Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, s. 60.

Sonuç olarak bakıldığında Boethius'un bu eserindeki en önemli konu felsefe/bilim ile dinin sınırlarını çizmek yönünde attığı adım olmuştur. Burada özellikle vurgulanan husus felsefenin teorik alanına giren her sorunun aklî bir araştırmaya konu edilebileceği ve bunu da ancak filozofun kendisinin belirleyeceğidir. Bunun 1272 yılındaki tüzükte belirtildiği üzere Sanatlar Fakültesi mensuplarına getirilen kısıtlama ile alakalı olması muhtemeldir. Her konunun kendi içinde değerlendirilmesi gerektiğine vurgu yapan filozofa göre bir kişi uzmanı olduğu alanın ilkelerinden hareketle meseleleri irdelemelidir. Boethius tam olarak kavrayamasa da bir kimsenin inancın söylediklerini doğru kabul etmesi gerektiğini belirtir. Ancak ona göre bir doğa filozofu ya da matematikçinin kendi alanlarının ilkelerinden ulaştığı sonuçlar inancın gerektirdikleri ile farklıysa dahi ortada çelişkili bir durum yoktur çünkü filozof kendi ilkeleriyle doğru sonuca ulaşmıştır. Nitekim Thomas Aquinas ile birlikte Boethius da âlemin başlangıcının akıl yürütme aracılığıyla kanıtlanamayacağını ifade etmektedir.

3.1.2.3.2. Brabantlı Siger

Brabantlı Siger'in âlemin ezeliyeti konusundaki görüşleri çeşitli eserlerinde ele alınmıştır. Aklın birliği tezinde görüldüğü üzere Siger'in bu konuda da fikirlerinin değiştiği bazı araştırmacılar tarafından öne sürülmüştür.⁴⁷⁰ Onun *De aeternitate mundi* adlı eserinde âlemin ezeliyeti meselesi dolaylı olarak ele alınmıştır. Siger'in çalışmanın içeriğinde dikkat çektiği iki husustan ilki onun bir Sanatlar Fakültesi mensubu olarak bulunduğu konuma uygun bir şekilde meseleyi tamamen felsefî bir soru çerçevesinde irdemesidir. Bu nedenle o, yalnızca filozofların görüşlerini aktardığını ancak bu görüşlerin doğruluğunu iddia etmediğini vurgulamıştır.⁴⁷¹ İkincisi ise insan türünün belirli bir zamanda var olduğunu savunanların argümanlarında hatalar olduğunu göstermektir. Ancak Siger, insan türünün ezeli olduğunu ispat etme gibi bir amacının olmadığını da beyan eder.⁴⁷² Bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere Siger'in insan türünün zamanın belli bir anında çıkıp bir başlangıcı olduğunu açık bir şekilde reddetmediği ancak böyle olduğunu savunanların varsayımlarının yanlışlığını ortaya koyma ve kendi deyimiyle felsefî olarak ilerleyerek meselede daha güçlü bir tartışma sürdürme niyetinde olduğu anlaşılmaktadır.

Siger, insan türünün yok iken bir zamanda var olmaya başlamasını kanıtladığını iddia eden kimselerin ortaya koyduğu argümana değinir. Bu argüman herhangi insan bireyinin şimdiye dek ezeli olmadığından dolayı insanın yok iken var olmaya başladığını öne sürer. Yani insan türünün ezeliyetini iddia edebilmek için bu türün en az bir üyesinin ezeli olması

⁴⁷⁰ Dodd, *The Life and Thought of Siger of Brabant*, s. 145-146.

⁴⁷¹ Siger de Brabant, *De aeternitate mundi*, s. 132, (Cap.IV.85-86).

⁴⁷² Siger de Brabant, *De aeternitate mundi*, s. 120, (Cap.II.58-60).

gerekmektedir. Siger'e göre bu argüman iki şekilde ifade edilebilir. Birincisi türün her bir bireyi daha önce yokken var olduğu için tür de daha önce yokken var olmuştur. İkincisi ise tümeller nasıl ki tekiler olmadan varlığa sahip değilse aynı şekilde onlar olmadan nedenli de değildir. Dahası her varlığın nedeninin Tanrı olduğu düşünüldüğünde insan da âlemin belirli bir varlığı olmasından dolayı Tanrı'nın neden olduğu bir şeydir. Bu durum insanın da belirli bir bireyde meydana gelmiş olmasını gerektirir. Söz konusu argümanların kendi kendini çürüttüğünü belirten Siger, yine de meseleyi dikkatli bir şekilde ele alacağını belirtmiştir.⁴⁷³

Siger'e göre bir tür, bireylerinden oluşmayıp zihinde bir tümel olarak var olduğu için türün üyeleri kendi başına (*per se*) değil arızî (*per accidens*) olarak meydana gelirler.⁴⁷⁴ Buradan insan türünün de bu anlamda arızî olduğu çünkü onun belirli bireyinin değil herhangi bir bireyi ile meydana geldiği anlaşılır. Bu nedenle filozoflar hiçbir insan bireyinin ezeli olmamasının insan türünün ezeli olmasına engel teşkil etmediği görüşündedirler. Bununla birlikte insanların bir anda değil oluş ile meydana geldiğini belirten Siger'e göre her bir insan, türünün nedenidir ve diğeri ile öncelik-sonralık ilişkisi içerisinde. Buradan hareketle insanlardan herhangi biri ezeli olmasa da insan türü ezeldir çünkü bir insan ancak başka bir insan tarafından meydana getirilebilir. Bu da ilk insanın hiçbir zaman olmadığını gösterdiğinden insan türüne mutlak bir başlangıç tayin etmek söz konusu olamaz.⁴⁷⁵

Bununla ilişkili olarak kuvve ve fiilden hangisinin önce geldiğini sorgulayan Siger, bunun burhanî açıdan kanıtlanmasının zorluğuna işaret etmektedir. Bir insanın meydana gelmesi için spermin gerekli olduğunu ancak halihazırda bir insan olmadan spermin üretilmeyeceğini vurgularken kuvvenin fiilden önce geldiğini söyler. Aynı şekilde yumurta tavuk örneğini de veren Siger'e göre kuvve, oluş sırasına göre fiilden öncedir. Oluşun kuvveden fiile doğru ilerlemesinden dolayı kuvvenin zaman sıralamasında da fiilden önce olduğu anlaşılır.⁴⁷⁶ Meseleyi çeşitli şekillerde inceledikten sonra Siger, kuvve-fiil ilişkisi bağlamında mutlak anlamda birinin diğerdan önce gelmediği sonucuna varır.⁴⁷⁷ Aristoteles'in yanı sıra İbn Rüşd'ün de *Physica* şerhinde tanımlandığı şekliyle konuyu ele alan Siger, kuvve ve fiil bağlamında, âlemin döngüsel teorisine değinmekten geri durmamıştır. Ancak bunların bilinemeyeceğinden hareketle kendisinin böyle bir görüşe bağlı kalmadığını açıkça belirtir. Daha önce alıntılanarak vurgulandığı gibi İbn Rüşd *De anima* üzerine yazdığı büyük şerhinde tüm insanlar için tek, ezeli ve ayrık bir akıldan bahsederken aynı zamanda insan türünün de

⁴⁷³ Siger de Brabant, *De aeternitate mundi*, s. 113-114, (Intro.11-34).

⁴⁷⁴ Siger de Brabant, *De aeternitate mundi*, s. 116, (Cap.I.25-26).

⁴⁷⁵ Siger de Brabant, *De aeternitate mundi*, s. 115, (Cap.I.4-12); Aristoteles, *Fizik*, s. 204-209, (IV.222a1-222b6).

⁴⁷⁶ Siger de Brabant, *De aeternitate mundi*, s. 129-130, (Cap.IV.24-31, 43-46).

⁴⁷⁷ Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, s. 142.

ezelî olduğunu ifade etmişti. Nitekim Siger'in vardığı bu sonuç ile İbn Rüşd'ün görüşleri örtüşmektedir.

Aristoteles'in geçmiş zamanın tam anlamıyla sonlu olmadığı yönündeki çıkarımına atıf yapan Siger'e göre nicelik olarak sonlu ancak sayıca sonsuz olanlardan oluşan bir şey sonsuz varlığa sahiptir.⁴⁷⁸ Bundan dolayı düşünür, bir türün ezelî olmadığından söz edebilmek için bu türdeki ilk bireyin daha önceden var olan başka birey olmadan var olması gerektiğini belirtir. Kendi konumunun doğruluğundan ziyade zamansal bir yaratılışı savunanların yaptığı zayıf argümanı göstermeyi amaçladığını belirten filozof, her zaman yaşamış olan en az bir tane belirli bir insan bireyi olmadığı sürece insan türünün ezelî olamayacağı şeklindeki aksi yöndeki önermenin yüzeysel bir akıl yürütmeye dayandığını ileri sürmüştür.⁴⁷⁹ Nitekim bu eserde Siger'in, girişte belirttiği gibi her ne kadar doğru olduğunu iddia etmese de Aristoteles'in görüşlerinden yola çıkarak bazı düşünürler tarafından zaman içinde yaratılış lehine ileri sürülen felsefî temelli argümanları yine felsefî gerekçelerle çürütmeyi amaçladığı açıkça görülebilmektedir.⁴⁸⁰ Yine de kendi görüşünü Tanrı'nın her zaman bilfiil var olması gibi bilkuvve insanın da her zaman ilk maddede (*prima materia*) var olduğunu düşünen Aristoteles'in görüşüne benzer şekilde açıklamaktadır.⁴⁸¹ İlk madde açısından düşünüldüğünde kuvve halindeki bir varlık ezelidir. Eğer kendi türünden bir failin fiiliyle ilişkili olarak kendi maddesi içinde ele alınırsa, o zaman fiil zaman içinde kuvveden önce gelir. İbn Rüşd'ün *De caelo* şerhinin birinci kitabına atıf yapan Siger, bu konuda yaratılan hiçbir şey sonsuz zaman boyunca ezelî olamayacağını ancak yaratılan hiçbir şeyin de sonsuz bir zaman boyunca yaratılmış olmaktan geri duramayacağını belirtir.⁴⁸²

Ancak son kısımda eserin amacını tekrar vurgulayarak âlemin ezelî ya da bir başlangıcının olduğu şeklinde öne sürülen argümanların kanıtlanamayacağını, bu nedenle inancın ilkelerinin benimsenmesi gerektiğini ifade eder:

Brabantlı üstat Siger'in bazı kişilerin insanın oluşumuyla ilgili belirli bir argümanına dair incelemesi burada sona ermektedir. Bu oluşun doğasından hareketle âlemin sonradan yaratıldığını kanıtladıklarını düşünmektedirler. Oysa ne bu ne de karşıtı kanıtlanabilir ancak âlemin bir başlangıcı olduğu inanç gereği benimsenmelidir.⁴⁸³

İnsan türü ile birlikte herhangi bir türün ezelî olduğu görüşü Siger'in erken dönem eserlerinde yani 1270 yılı öncesinde de zikredilmiştir. Siger, *Quaestio utrum haec sit vera:*

⁴⁷⁸ Siger de Brabant, *De aeternitate mundi*, s. 118-119, (Cap.II.18-28).

⁴⁷⁹ Siger de Brabant, *De aeternitate mundi*, s. 120, (Cap.II.55-60).

⁴⁸⁰ Dodd, *The Life and Thought of Siger of Brabant*, s. 163.

⁴⁸¹ Siger de Brabant, *De aeternitate mundi*, s. 133-134, (Cap.IV.19-27).

⁴⁸² Averroes, *Averrois Cordubensis Commentum Magnum super libro De Caelo et Mundo Aristotelis*, thk. Francis J. Carmody, Peeters, Leuven 2003, c. I, s. 229-230, (I.120).

⁴⁸³ Siger de Brabant, *De aeternitate mundi*, s. 136, (Cap.IV.79-83).

homo est animal, nullo homine existente adlı çalışmasında hiçbir insanın var olmadığı varsayımının insan tabiatıyla tam zıtlık oluşturduğunu ifade etmektedir. Nitekim insanın var olmadığı öne sürülürse insanın tabiatında hiçbir şekilde bir özün olmadığı sonucuna varmak zorunda kalınacaktır. Bu da ona göre kaçınılmaz olarak insanın hiçbir bireyinin insan olarak doğru bir şekilde tanımlanamayacağı anlamına gelir.⁴⁸⁴ Konudan saparak alakasız önermelerle tartışmaya girenlere karşı Siger, kendi görüşünü tereddütsüz bir şekilde savunduğunu İbn Rüşd'e de atıf yaparak söz konusu eserinin sonunda net bir şekilde ortaya koyar:

Bu görüşe sıkı sıkıya bağlı kalınmalıdır çünkü bu görüş üzerinde düşünüldüğünde akıl duraklamalı ve dinlenmelidir. Boş sözlerin bu konuda geri çekilmesine izin verin ki anlamayı engellemesinler. Gerçekten de açık olsun olmasın her şeyde tartışmak isteyenler, Şârih'in *De Caelo et mundi*'nin ikinci kitabında belirttiği gibi genellikle alakasız şeyler söylerler.⁴⁸⁵

Brabantlı Siger'in *Questiones in Physicam*'da açıkça tabîî âleme dair tecrübeden bahsettiğini ve burada bir bütün olarak âlemin yaratılışıyla ilgili daha teolojik ve dinî meseleleri tartışmadığını görmek mümkün olsa da ifadeleri farklı bir bağlama çekildiğinde Bonaventura tarafından yöneltilecek itirazlara açık hale gelmektedir. Siger, bir şeyin oluşumundan söz edebilmenin kaynağı ve zamanda başlangıcı olmak üzere iki yolu olduğunu belirtir.⁴⁸⁶ Bunu nedensellik ilkesi çerçevesinde açıklarken onun bir şeyin oluşumunun kaynağı ile onun zaman içindeki gerçek başlangıcı arasında temel bir ayrım yaptığı görülür. Ancak Siger, yalnızca doğal nedenler düzeyinde düşünüldüğünde bunun böyle olduğunu, ezeli olarak yaratılan herhangi bir şey için durumun farklı olabileceğini açıkça belirtmektedir.⁴⁸⁷ Onun yaptığı bir diğer ayrım ise değişime tabi olarak meydana gelen ile yoktan yaratılan şey arasındadır. Bu anlamda ilki değişimle var olan ikincisi ise yoktan var olan olmak üzere iki tür var oluştan söz edilebilir. Filozoflar ise genel olarak var olabilme imkanına sahip bir şey olmadığı sürece hiçbir şeyin var olamayacağını iddia ederler.⁴⁸⁸ Bir şey değişerek var olduğunda kendisinden var olduğu bir şey vardır ancak yokluktan var olan için bu durum söz konusu olmadığından argüman geçersizdir. Nitekim Siger de hiçbir şeyin tabîî olarak yokluktan meydana gelemeyeceğini belirtir.⁴⁸⁹ Her ne kadar atıfta bulunmasa da Siger'in yaptığı bu ayrım İbn Rüşd'ün *Metaphysica* şerhinde var olma ile ilgili ortaya koyduğu kümûn ile ibda ve ihtira teorilerindeki gibi bir karşıtlığı

⁴⁸⁴ Dodd, *The Life and Thought of Siger of Brabant*, s. 147.

⁴⁸⁵ Siger de Brabant, *Quaestio utrum haec sit vera: homo est animal, nullo homine existente, Écrits de logique, de morale et de physique*, thk. Bernardo C. Bazán - H. Zimmermann, Publications Universitaires, Béatrice-Nauwalaerts, Louvain-Paris 1974, s. 59.

⁴⁸⁶ Siger de Brabant, *Questiones in Physicam, Écrits de logique, de morale et de physique*, thk. Bernardo C. Bazán - H. Zimmermann, Publications Universitaires, Béatrice-Nauwalaerts, Louvain-Paris 1974, s. 179, (II.Q.19.4-5).

⁴⁸⁷ Siger de Brabant, *Questiones in Physicam*, s. 180, (II.Q.19.41-42).

⁴⁸⁸ Dodd, *The Life and Thought of Siger of Brabant*, s. 156.

⁴⁸⁹ Siger de Brabant, *Questiones in Physicam*, s. 183, (II.Q.22.14-15).

hatırlattığını söylemek gerekir. Nitekim doğa felsefesinin ortaya koyduğu argüman farklı bir duruma işaret ederek İlk Neden'e değil daha aşağı nedenlere dayanır. Siger'e göre yalnızca bu şekilde felsefi olarak savunulabilecek sonuçlara ulaşılabilecektir.

Değişmenin birincil koşulu olarak hareket ile zamanın ezeli oluşu da bunları içeren âlemin de ezeliğini gerektirir. Zira Siger, Aristoteles'e atıfla herhangi bir yeni hareketten önce her zaman hareket olması gerektiğini savunmaktadır. Aksi takdirde yeni harekete neden olacak hiçbir hareketlilik olmayacaktır. Eğer her daim daha önce bir hareket olması gerekiyorsa hareketin geçmişte sürekli olarak devam etmiş olması gerekir. Benzer akıl yürütmeye göre zaman daima hareketin ölçüsü olarak ona eşlik ettiğinden mutlaka daha önce bir zaman olmuştur ve zaman da ezeli olarak geçmişte var olmuştur.⁴⁹⁰ Siger, zamanın mahiyetinden çıkarılan akıl yürütme, hareketin mahiyetinden çıkarılana nedensel olarak bağlı olduğundan onun da nedensel olarak ilerlediğini belirtir. Nitekim Siger'e göre tüm bunlardan, oluşun zorunlu olarak ezeli olduğu sonucuna varılır ki o, Aristoteles'in de aynı sonuca ulaştığını belirtir.⁴⁹¹

Siger, *Quaestiones in metaphysicam*'da ise âlemin ezeliğinin imkân dahilinde olduğunu vurgulamaktadır. Âlemin ezeli olduğunu gösteren bir argümanı ele alarak onu çürütmeye çalışır. Buna göre İlk Neden ezeli ve hareketsizdir ve bir neden olmak için gereken her şeye ezeli olarak sahiptir. O, hareketsiz olduğu için nedensel faaliyetinde değişmezdir. Ezeli olduğu ve gerektirdiği her şeye ezeli olarak sahip olduğundan dolayı da faili olan âlemin ezeli olarak var olmasına neden olur. Bu argümanda bir nedenin belirli bir eserin nedeni olmasını gerektirecek her şeye sahip olduğunda eserin de zorunlu olarak onu takip edeceği varsayılmaktadır.⁴⁹² Siger'e göre bu argüman dayandığı varsayımdan dolayı çürütülebilir. Bu İlk Neden için geçerli olmak zorunda değildir çünkü söz konusu varsayım insanın sınırlı deneyimine giren nedenlerin gözlemlenmesinden elde edilen sınırlı bilgiden çıkarılır. İlk Neden'e dair bilgi insanın bilgisini aştığı için O'na kadar giden bir durumdan emin olunamaz. O nedenle tartışmanın sonucu muhtemeldir dolayısıyla aksi de mümkün olmaya devam etmektedir.⁴⁹³ Aristoteles ve Augustinus'un görüşleri bağlamında akıl konusunu tartışırken Siger, Tanrı'nın iradesi açısından yaratma fiilini ele almıştır. Hatırlanacağı üzere aklın ezeli olmayıp sonradan yaratılması (*de novo*) durumunda bunun İlk Neden (*Prima Causa*)'in

⁴⁹⁰ Siger de Brabant, *Quaestiones in Physicam*, s. 179-180, (II.Q.19.23-35); Aristoteles, *Fizik*, s. 338-341, (VIII.1.251a8-251b28).

⁴⁹¹ Siger de Brabant, *Quaestiones in metaphysicam* (Cambridge), thk. Armand Augustine Maurer, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve 1983, s. 115, (III.Q.16.51-59).

⁴⁹² Thomas P. Bukowski, "The Eternity of the World according to Siger of Brabant: Probable or Demonstrative?", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 39 (1969), s. 227.

⁴⁹³ Siger de Brabant, *Quaestiones in metaphysicam*, 1983, s 113-114, (III.Q.16.89-104).

iradesinde değişiklik manasına geleceği için Aristoteles'in görüşünü daha muhtemel olarak yorumlamıştı.⁴⁹⁴

Siger, ezeli nedenlerin ezeli eserleri olacağını ileri süren Aristoteles'in görüşünü yadsımaya kalkışmamıştır. Ancak normalde tabii âleminde meydana gelmesi bakımından değişime uğrama ile fiili yaratma arasında temel bir fark olduğunu beyan etmiştir. Bu da bir şeyin oluşumunun kaynağını aramak ile onun zaman içinde gerçek bir başlangıcı olup olmadığını sormak arasındaki temel bir ayrıma neden olur. Bu, John Pecham ve diğer bazı düşünürler tarafından kavranamamış olan asıl meselenin yaratılışın ne zaman gerçekleştiği ya da gerçekleşmediği değil yaratılmışların mahiyeti ile zaman ya da değişimden bağımsız olarak bundaki ihtimal olduğu yönündeki Siger'in düşüncesini göstermektedir.⁴⁹⁵

Âlemin ezeli olduğunu iddia etmek ile aklın tüm insanlar için tek ve ortak olduğunu ileri sürmek arasında önemli bir fark vardır. İlki en temelde âlemin zamanla birlikte yoktan yaratıldığını belirten bir inanç ilkesinin karşıtı olarak durmaktadır. Diğeri ise bireysel ölümsüzlük ve fiillerinin sorumluluğu gibi tezin sonuçları açısından bakıldığında inanç ilkelerine ters düşmektedir. Zira teologların aklın birliği tezine karşı çıkmalarının nedeni zikredilen sonuçları doğurması gerekçesiyledir. Âlemin ezeli liği meselesi kendi içinde aklın birliği kadar zorluklar barındırsa da düşünürlerin Aristotelesçi, İbn Rüşdeci veya Augustinusçu gibi ayrışması aklın birliğinde görüldüğü kadar net değildir. Brabantlı Siger ile birlikte Dacialı Boethius ve Thomas Aquinas gibi düşünürler çeşitli şekillerde ve ağırlıkta olsa da her bir otoritenin argümanlarını kullanmışlardır. Bu husus dönemin diğer düşünürleri için de belli ölçülerde geçerlidir. En nihayetinde karşılaştıkları suçlamalara rağmen zikredilen üç düşünür dahi bu konuda Hristiyan inancının hakikati söylediğini açık bir şekilde bildirmişlerdir.

3.1.2.4. Âlemin Ezeli liğine Karşı Yapılan Eleştiriler

Hristiyanlık âlemin zamansal başlangıcı olduğunu bir inanç ilkesi olarak kabul etmektedir. Nitekim 1215'teki IV. Lateran Konsilinde de bu doğrultuda önemli bir karar alındığı daha önce ifade edilmiştir. Bundan dolayı nedenli olsa da ezeli bir âlem fikrinin savunulması sorunludur. Ancak bu dönemde Aristoteles'in ve İbn Rüşd'ün bu yöndeki görüşlerinin etkisi bazı düşünürler için dayanak noktası olmuştur. Zira İbn Rüşd, âlemin ezeli ve nedenli olduğunu ileri sürerek bir başlangıcı olduğu yönündeki görüşe karşı çıkmaktaydı. Yine de onun şerhleri meseleleri felsefi olarak ele almak isteyen kimi düşünürler için Aristoteles'i nasıl anlamaları gerektiği konusunda ilk sırada gelmektedir. Bununla birlikte İbn

⁴⁹⁴ Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, s. 6-7, (Q.II.53-85).

⁴⁹⁵ Dodd, *The Life and Thought of Siger of Brabant*, s. 189.

Meymûn'un da Aristoteles'in ezeli bir âlem konusundaki düşüncelerini farklı bir şekilde yorumlayarak felsefeyle Hristiyan inancını uzlaştırmak isteyen skolastik düşünürlerle farklı bir yön tayin ettiği ifade edilmelidir.

Aristotelesçi ve İbn Rüşdcü ezeli âlem tezi ile âlemin zamansal yaratılışına dair inancın öğretisi arasında kalan Thomas Aquinas'ın öncülük ettiği yaklaşım, konuyu tamamen felsefi temelde ele almış ve ezeli ve yaratılmış bir âlemin teorik imkânını kabul ederek tartışmada ihtiyatlı bir tutum benimsemiştir. Âlemin ezeliğinin belirli argümanlar çerçevesinde felsefi açıdan muhtemel olduğu gösterilmeye çalışılsa da düşünürler, bir inanç ilkesi olan zamansal başlangıcın doğru olduğunu da belirtmişlerdir. Yine de bu düşünme tarzı o gün için problemli görülmüş ve söz konusu düşünürlerin amaçları pek anlaşılır olmamıştır.

Tüm bunların yanı sıra âlemin sadece sınırlı bir süredir var olduğunu kanıtlayabileceklerine eşit derecede ikna olmuş düşünürler de vardı. Bonaventure öncülüğünde John Pecham gibi teologlar ile temsil edilen bu yaklaşım ise yalnızca Hristiyan inancının Aristotelesçi ve İbn Rüşdcü teorilerle uyumsuzluğunu değil aynı zamanda ezeli bir yaratılışın yanı sıra ezeli bir âlemin de imkânsızlığını savunmuştur.⁴⁹⁶ Ezeli hareketin kendi içindeki çelişkisini ortaya koymanın yaratılışı kanıtlamak olduğunu düşünen Bonaventura doğal olarak Aristoteles'in görüşlerini bilmekteydi. Ancak bu durum erken dönem eserlerinde Aristoteles'in görüşlerine karşı bir eleştiri mahiyetindeyken 1270'lere doğru yazdığı eserlerinde kendi açısından bir başka tehlikeyi bertaraf etmek üzere gelişmiştir. Nitekim bu tehlike Hristiyan düşüncesi açısından heretik olarak kabul edilen İbn Rüşdcülerdir.

Âlemin zaman içinde mi yoksa ezelde mi yaratıldığı sorusunu tartışmaya açtığı *Sententiae* şerhinde öncelikle Aristoteles'in hareket ve değişim konusundaki görüşlerini ortaya koyan Bonaventura, bu argümanların İbn Rüşd tarafından geliştirilerek sunulduğunu ve kendi zamanındaki bazı düşünürlerin de buna yardımcı olduğunu belirtir. Bonaventura Aristoteles'in sadece doğal hareketi bildiğini, dolayısıyla görüşlerini de buna göre temellendirdiğini belirtir. Ancak doğaüstü hareket olan yaratma ise hem doğal hareketin hem de zamanın birlikte yaratılmasını içermektedir. Onun yaptığı itirazların çoğu sonsuzluk kavramıyla ve özellikle de sonsuz süre kavramıyla ilgili Aristotelesçi argümanlardır. Bunları birkaç madde ile özetlemek gerekirse ilki sonsuzluğa ekleme yapmanın imkânsız olduğudur. İkincisi sonsuz bir diziyi kat etmenin imkansızlığıdır. Buna göre eğer zaman sonsuz olsaydı günümüze ulaşmak mümkün olmazdı. Üçüncüsü sonsuz şeyleri sıralamanın imkansızlığıdır. Zira sıralı bir dizi bir ilk terim ya da başlangıç gerektirecektir. Eğer göksel devirler sonsuz olsaydı düzenden bahsedilmezdi

⁴⁹⁶ Bernardino M. Bonansea, "The Question of an Eternal World in the Teaching of St. Bonaventure", *Franciscan Studies*, 34 (1974), s. 7.

yani bir devir diğerlerine göre önce ya da sonra olmazdı. Dördüncüsü herhangi bir şeyden sonsuz sayıda olamayacağıdır ki bu genellikle nefis açısından ele alınır çünkü âlemin ezeli olması sonsuz sayıda nefsin olduğu anlamına gelecektir. Son olarak ise yaratılış tanım itibarıyla yokluktan sonra varlık bulmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla âlemin yaratıldığı varsayıldığında ezeli olması çelişkilidir.⁴⁹⁷

Ezeliliğin yaratılanın doğasına uygun olmadığını ifade eden Bonaventura, hikmet ile işleyen ilâhî iradenin âlemi ezelde değil zaman içinde yarattığını belirtir. Âlemin yoktan yaratıldığını ifade eden birinin âlemin ezelden beri var olabileceğini kabul etmesinde çelişki olduğunu söyler.⁴⁹⁸ Aynı şekilde John Pecham da âlemin ezeli olamayacağını ve Tanrı'nın yaratılıştan önce var olduğunun aklî olarak gösterebileceğini savunmuştur. Ona göre düşünürler âlemin yoktan yaratıldığı şeklinde inanç ilkesini doğru bir şekilde anlayamamışlardır. Onların yaptığı hatalar giderildiğinde ise âlemin yoktan yaratıldığı kesin olarak görülmektedir. Yaratılış ve ezelden beri var olma kavramları John Pecham için birbiriyle bağdaşmamaktadır.⁴⁹⁹ Böylece zamansal bir başlangıcın kanıtlanamaz olduğu görüşünü kabul etmeyen Bonaventura ve John Pecham'ın Thomas Aquinas ile birlikte Brabantlı Siger ve Daciaî Boethius'un bu yöndeki görüşlerine karşı oldukları anlaşılmaktadır. Dahası Bonaventura, âlemin zamansal yaratılışını zorunlu, ezeli olmasını imkânsız görmektedir. Nitekim bu minvalde felsefî ve teolojik altı argüman sunarak görüşünü pekiştirmeye çalışan düşünür ezeli âlem ve ezeli yaratma görüşlerini akla aykırı gördüğünü vurgular. Zira o, idrak becerisine az da olsa sahip herhangi birinin böyle bir şeyi savunmasını hayretle karşıladığını ifade eder.⁵⁰⁰

Gelinen noktada Bonaventura, Paris Üniversitesinde artan İbn Rüşdcü eğilim nedeniyle 1267 ve 1268 yıllarındaki vaazlarında aklın birliği anlayışının yanında âlemin ezeli olduğu görüşünü de hata olarak nitelendirmiştir:

Felsefedeki hatalar âlemin ezeli olduğunu ve tüm insanlarda tek bir akıl olduğunu varsaymak gibi yanlış felsefî araştırmalardan ileri gelir. Âlemin ezeli olduğunu varsaymak kutsal metnin tamamını altüst etmek ve Tanrı'nın oğlunun bedene bürünmediğini söylemektir.⁵⁰¹

Bilimlerde kutsal metni, Hristiyan inancını ve bütün bilgeliği ortadan kaldıran, sakınılması gereken üç hata vardır. Biri varlığın nedenine, diğeri aklın ilkelerine ve üçüncüsü ise hayatın düzenine karşıdır. Varlığın nedenine yönelik olan hata âlemin ezeli olduğunu ileri süren âlemin ezeliliğine dairdir. Aklın

⁴⁹⁷ Cullen, *Bonaventura*, s. 42-43.

⁴⁹⁸ Bonaventura, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, c. II, s. 19-24.

⁴⁹⁹ John Pecham, *Questions Concerning the Eternity of the World*, çev. Vincent G. Potter, Fordham University Press, New York, 1993, s. 8-11.

⁵⁰⁰ Francis J. Kovach, "The Question of the Eternity of the World in St. Bonaventure and St. Thomas - A Critical Analysis", *The Southwestern Journal of Philosophy*, 5/2 (1974), s. 149.

⁵⁰¹ Bonaventura, *Collationes de decem praeceptis*, c. V, s. 514.

ilkelerine yönelik olan hata her şeyin zorunlu olarak meydana geldiğini ileri süren yazgısal zorunluluğa dairdir. Üçüncüsü ise tüm insanlarda tek bir akıl olduğunu ileri süren insan aklının birliğine dairdir.⁵⁰²

Burada önemli olan hususun altını çizmek gerekirse Bonaventura'nın hedefindekilerin Aristoteles'ten ziyade İbn Rüşd ve onun takipçileri olarak gördüğü kişiler olduğunu söylemek gerekir. Söz konusu vaazlarında Bonaventura, İbn Rüşcülere atfedilen en temel tezleri hata olarak belirterek bir anlamda tekfir etmiştir. Zira düşünür, bu tezleri savunmayı Hristiyan inancını yok saymakla eş değer tutmaktadır. Ona göre birinin âlemin ezeliğini onaylaması zorunlu olarak zaman içinde olan yaratılışı inkâr etmesini gerektireceğinden Aristoteles, bu anlamda sadece eleştirel bir okumaya tabi tutulmalıdır.⁵⁰³ Nitekim öğrencilik dönemlerinde Aristoteles'in âlemin ezelî olduğu yönündeki görüşlerini duyduğunu ve bunun üzerinde heyecanla düşündüğünü belirten Bonaventura, geçen zaman içinde bu konuda herhangi bir tereddüt kalmadığını söylemiştir.⁵⁰⁴ Ancak ona göre İbn Rüşdcüler Aristoteles'in eleştirel bir okumasından daha fazlasını yaparak burada hataya düşmüşlerdir.

Bonaventura'nın İbn Rüşdcülere karşı olan tutumu bir başka şekilde de gösterilebilir. İlginç bir şekilde o, âlemin ezeliği konusunda ortaya koyduğu görüşlerden dolayı Aristoteles'e haklı bir alan açmaktadır. Onun âlemin ezeliği konusunu bir filozof olarak anladığını, bir doğa filozofu olarak konuştuğunu ve âlemin doğa sayesinde var olmaya başlayamayacağını söylediği için mazur görülebileceğini belirtmektedir.⁵⁰⁵ Bu gerçekten dikkat çekicidir çünkü Bonaventura, benzer bir yaklaşımı sergileyen İbn Rüşdcülere karşı bu kadar ılımlı değildir. Örneğin Dacialı Boethius doğrudan bir doğa filozofu ya da matematikçinin kendi biliminin ilkeleriyle âlemin bir başlangıcını kanıtlamasının mümkün olmadığını belirtirken Bonaventura ile benzer bir söylemde bulunduğu görülmektedir. Nitekim âlemin ezeliği meselesinde Bonaventura ve John Pecham gibi teologlar âlemin ezeliğinin imkân dahilinde görmemiş aksine Hristiyan inancının da bir gereği olan âlemin yoktan yaratıldığı ve bir başlangıcı olduğunun sadece vahiy bilinmediğini, aklî olarak da gösterilebileceğini söylemişlerdir.

3.1.3. Dünyevî Mutluluk

Mutluluk ile ilgili olarak 13. yüzyılda ele alınan konular çeşitli açılardan ahlak ile bağlantılıdır. En yüce iyi olarak mutluluğun nasıl ve nerede elde edilebileceği temel sorunu oluşturmaktadır. Bir Hristiyan'ın bu dünyadaki amacını ve ölümden sonrası hakkındaki tasavvurunu zedeleyen bu düşünce nihaî mutluluğa bu dünyada ulaşılabilirliğini ileri

⁵⁰² Bonaventura, *Collationes de donis Spiritus Sancti*, c. V, s. 497.

⁵⁰³ Cullen, *Bonaventure*, s. 76.

⁵⁰⁴ Bonaventura, *Collationes de decem praeceptis*, c. V, s. 515.

⁵⁰⁵ Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, c. V, s. 365.

sürmektedir. Ancak İbn Rüşd'ün tezlerden bir diğeri nihaî mutluluğun bu dünyada elde edilebileceğini varsaydığı için aklın birliği ve özellikle âlemin ezeliliğinde olduğu gibi bu tez de Hristiyan inancı açısından sorunlu görülmüştür. Nitekim insanın vahye ya da ölümden sonraki bir yaşama ihtiyaç duymaması anlamına geldiğinden dolayı bu tez ile doğal bir ahlak anlayışına kapı aralandığı söylenebilir.

Daha önce belirtildiği üzere Aristoteles'in doğa felsefesine dair eserleri yüzyılın başından itibaren yasaklanmış olmasına karşın 1215'teki tüzük, diğer bazı eserler ile birlikte *Ethica (Nikomakhos'a Etik)*'sının okunmasına izin vermiştir. Robert Grosseteste'nin 1248 yılı itibarıyla tam bir tercümesini yapana kadar söz konusu eserin yalnızca bazı kısımları Latince olarak ulaşılabilir durumdaydı ve bunlar arasında onuncu kitap bulunmamaktaydı. İbn Rüşd'ün *Ethica* üzerine yaptığı orta şerh ise 1240 yılında Latinceye tercüme edilmiş olup diğer orta şerhlerine göre üslup açısından çeşitli farklılıkların olduğu belirtilmelidir. Orta şerhler arasında modern dönemde en az bilinen ve dolayısıyla en az çalışılmış olanının da *Nikomakhos'a Etik* üzerine yazılan şerh olduğu söylenebilir. Nitekim orijinali gönümüze ulaşmayan bu şerhin Orta Çağ'da yapılan İbranice ve Latince tercümeleri sayesinde bilindiğini belirtmek gerekir. Aynı zamanda İbn Rüşd'ün orta şerhi *Nikomakhos'a Etik* üzerine yazdığı tek şerh olması açısından da önemlidir.⁵⁰⁶ Ancak onun diğerlerine nazaran bu şerhinde Aristoteles'in ifadelerini çok fazla açıklamaya ya da yorumlamaya girişmediği söylenmelidir. Bu nedenle olsa gerek 13. yüzyılın ilk yarısında çevrilmiş olmasına rağmen diğerlerinin yarattığı etkiyi yakalayamamıştır. Bir başka neden olarak ise İbn Rüşd'ün *Nikomakhos'a Etik*'in *De anima*'da olduğunun aksine açıklanmaya çok fazla ihtiyaç duyulmayan bir metin olarak görmesi olarak öne sürülebilir.⁵⁰⁷ Bu açıdan bakıldığında skolastik düşünürler meseleyi Aristoteles'in kendi eserine müracaat ederek tartışmışlardır ve yer yer farklı yorumcuların şerhlerine değinmişlerdir. Genel olarak tartışma Hristiyanlığın öğretileri ile çeliştiği belirtilen Aristoteles'in mutluluk kavramının mahiyeti ve bunun elde edilmesi için ne tür bir yaşam sürülmesi gerektiği üzerinedir.

3.1.3.1. Mutluluğa Giden Yol: *Bios Theoretikos*

Antik Yunan filozofları mutluluğa nasıl ulaşılacağı konusunu çeşitli yaşam türleri arasındaki ayrıma dikkat çekerek irdelemişlerdir. Örneğin Platon, *Gorgias* adlı diyalogunda teorik yaşamı Sokrates'te, pratik yaşamı ise onun muhatabı Kallikles'te kişiselleştirmiştir. Bununla birlikte Ksenophon'un *Apomnemoneumata*'sında ise yöneten, yönetilen ve apolitik bir

⁵⁰⁶ Steven Harvey - Frédérique Woerther, "Averroes' Middle Commentary on Book I of the Nicomachean Ethics", *Oriens*, 42/1-2 (2014), s. 254-259.

⁵⁰⁷ Harvey - Woerther, "Averroes' Middle Commentary on Book I of the Nicomachean Ethics", s. 283.

yaşam süren olmak üzere üç yaşam biçimi arasında ayırım yapılmıştır.⁵⁰⁸ Aristoteles de insanın mutluluğa nasıl bir yaşamla ulaşacağını irdelemiş ve bu açıdan insan yaşamını üçe ayırmıştır. Bunlar haz (*ἡδονή*) yaşamı, siyasal/toplumsal (*πολιτικός*) yaşam ve teorik (*θεωρητικός*) yaşamdır. Bedensel arzulara yönelik olan haz yaşamında mutluluğa rastlanılmayacağını belirten Aristoteles, siyasal/toplumsal yaşam süren insanların ise bunu onur ve itibar gibi kavramlarda aradıklarını ifade eder. Ancak bu kavramlar filozofa göre kişinin kendisinden ziyade ona bu unvanı verene bağlı olduğu için yüzeyseldir.⁵⁰⁹ Yaşamın akışı içinde pek çok olay yaşansa da ona göre mutluluk bu tür hususlarda aranamaz. Yaşam bunları gerektirse de mutluluk erdeme bağlı etkinliklerdir. Ancak mutluluğun ve erdemin mükemmel bir yaşama neden olması için insanın tüm yaşamı boyunca sürmesi gerekir.⁵¹⁰

Aristoteles'e göre mutluluk (*εὐδαιμονία*) insanın yapıp etmelerinin nihaî amacıdır. Her şeyde kendi doğasına uygun olarak kavranan bir en yüce iyi bulunur ki bu insan fiilleri açısından ise mutluluktur. Mutluluk herhangi bir şekilde bir başka şey için araç olarak tanımlanamaz. Bu nedenle her şey, mutluluğa ulaşmak için yapılıp ve bu bir arayış olarak nihaî bir sondur.⁵¹¹ Nitekim nihaî mutluluğa en uygun olan ise Aristoteles'e göre bir tefekkür ya da bir düşünce yaşamı olan teorik yaşamdır. Aslında bu mesele bazı İslâm filozofları tarafından Yeni Platoncu unsurlar çerçevesinde de ele alınmıştır. Örneğin Fârâbî'ye göre mutluluk bu dünyada tefekkür yoluyla, faal akılla ittisal sonucu kazanılan bir şey olarak tasavvur edilmiştir.⁵¹² Ancak her halükârda dünyevî mutluluk tezinin ana kaynağı Aristoteles'in *Ethica*'sının onuncu kitabı olduğunu söylemek gerekir.

Eğer mutluluk erdeme uygun bir etkinlik ise en yüksek erdeme uygun olması makuldür. Bu etkinlik de en iyi kısmına aittir. O halde bu ister akıl olsun ister doğal olarak yöneten ve yönlendiren, güzel ve tanrısal olanın idrakine sahip bir şey olsun ister kendisi tanrısal olsun ister bizdeki en tanrısal şey olsun, bunun kendine özgü erdeme uygun etkinliği nihaî mutluluktur. Bu belirtildiği üzere tefekkür etmektir.⁵¹³

Aristoteles burada her şey için en iyi ve en hoş olanı o şeyin doğasına göre olduğunu belirtir ki insan için bu akla uygun yaşamaktır. Zira insan türü akıl ile tanımlandığından dolayı insan için bu, en mutlu yaşamdır. Nitekim böylesi bir yaşam da insana mutluluğu getirecektir. İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde felsefenin sadece bazı kişileri mutluluğa

⁵⁰⁸ Ivan Jordović, "Bios Praktikos and Bios Theôrêtikos in Plato's Gorgias", *Socrates and the Socratic Dialogue*, ed. Alessandro Stavru - Christopher Moore, Brill, Leiden-Boston 2018, s. 3669-370.

⁵⁰⁹ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, s. 12-17, (I.1905b14-1096a11).

⁵¹⁰ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, s. 50-53, (I.1100b5-30).

⁵¹¹ Valeria Buffon, "Philosophers and Theologians on Happiness: An analysis of early Latin commentaries on the Nicomachean Ethics", *Laval théologique et philosophique*, 60/3 (2004), s. 456.

⁵¹² Daha fazla bilgi için bk. Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017), s. 83-85.

⁵¹³ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, s. 612-613, (X.1177a12-18).

ulaştıracağını belirtir ki bu tür mutluluk sıradan insanlardan ayrılan akıllı insanlara mahsustur. Bu insanlar doğal olarak hikmete yöneleceklerdir. Bununla birlikte daha çok insanın mutluluğa erişmesini de din sağlamaktadır. Nitekim İbn Rüşd aynı zamanda dinin sıradan insanlara hitap etmesine rağmen bir anlamda filozofların ihtiyaçlarına da cevap verdiğini belirterek onların topluma katılmadan tam mutluluğa ulaşamayacağını ifade etmektedir. İbn Rüşd'e göre mutluluk teorik ve pratik erdemler sonucunda kazanılır. Pratik erdemler ise dinin gerekleri ile açıklanan ahlakî hususlar olarak ancak Allah'ı tanımak ve ona ibadet etmek ile yerine getirilebilir.⁵¹⁴ İbn Rüşd kelama ya da diyalektik teolojiye çeşitli biçimlerde zayıf ya da çürük bir akıl yürütme yaptıkları gerekçesiyle karşı çıksa da dine karşı herhangi bir eleştiride bulunmamıştır. Zira o, insanın ahlakî gelişimi ve mümkün olan en yüksek mutluluk ve tatmine ulaşması için dini gerekli görmüştür.⁵¹⁵

Bunula birlikte İbn Rüşd'ün teorik ve pratik bilim arasındaki ilişkiye dair düşüncesi bazı insanların mükemmelliğe ulaşabileceği üzerine kuruludur. Bu mükemmelliğe ulaşan insan ise diğerlerine üstünlük sağlamış olacaktır. O, bunu teorik ve pratik bilimler ile birlikte düşünsel erdem ve pratik sanatlardaki mükemmellik olarak ifade ederek ulaşılması gereken noktanın zorlu yolunu çizmiştir.⁵¹⁶ İbn Rüşd'e göre insanın mükemmelliği, türü dikkate alınarak ölçülmemektedir. Türsel olması durumunda bu, bütün insanların mükemmelliğe erişmeleri anlamına gelecektir ki bu mümkün değildir.⁵¹⁷ Mükemmellik teorik erdemler, ahlakî erdemler, pratik sanatlar ve tefekkür erdemi olmak üzere dört kategoride değerlendirilir. Burada insana ait birden fazla mükemmellik ortaya çıktığından bunlardan bazılarının diğerlerinin uğruna olması gerekmektedir. Teorik bilimler pratik sanatlar için akledilir olanın duyulur olan için olduğu gibidir. Bu da teorik olanın pratik olana üstünlüğünü gösterir. İbn Rüşd insanın amacını doğal bir varlık olması itibarıyla doğasının yükselmeye yetkin olduğu ölçüde akledilir varlığa yükselmesi olarak ifade etmektedir.⁵¹⁸ Bu ifade teorik olanın üstünlüğü iddiasını destekleyen ve insanın duyulur olanın ötesine geçmesini yani ölümsüzlüğe ulaşmasını sağlayan şey olarak faal akla ve ilâhî olana yönelik açıklanabilir.⁵¹⁹

⁵¹⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 710-711.

⁵¹⁵ Taylor, "Averroes", s. 192.

⁵¹⁶ Joshua Parens, "Natural Perfection or Divine Fiat", *Plato's Republic in the Islamic Context*, ed. Alexander Orwin, The University of Rochester Press, 2022, s. 235.

⁵¹⁷ Averroes, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, çev. E. I. J. Rosenthal, Cambridge University Press, Cambridge 1969, s. 184.

⁵¹⁸ Averroes, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, s. 192.

⁵¹⁹ Parens, "Expelling Dialectics from the Ideal State", s. 247.

Bu durum İbn Rüşd'ün Platon'un *Politeia* adlı eserine yazdığı şerhinde temellendirilmektedir.⁵²⁰ Onun burada meseleyi insanın bireysel değil toplumsal durumu açısından ele aldığını belirtmek gerekir. Bu nedenle insan toplum ve şehir-devlet olmadan tam mükemmelliğe ulaşamayacaktır.⁵²¹ Dolayısıyla buna göre toplumdaki az sayıda kişi teorik bilimleri burhanî olarak kavrarlar ki onlar filozoflardır. Geniş kitleler ise bunu ancak retorik ve şiirsel olarak öğrenirler. Şiir ve retorik yoluyla elde edilen görüşlerin kişiyi teorik mükemmelliğe nasıl yaklaştırdığını İbn Rüşd tam olarak açıklamasa da onun sonraki ifadeleri bunun ahlakî bir yolla ya da pratik sanatlarda mükemmelleşme yoluyla olduğunu düşündürebilir.⁵²² İbn Rüşd'ün toplumda iki yönlü bir ayrım yaparak *Faşlû'l-makâl*'den farklı bir yorum getirdiği görülmektedir. İlk yönü burhanı kabul eden filozoflar iken ikincisi şiir ve retorik yoluyla aktarılan görüşleri kabul eden ve doğru eğitim için filozoflara yönelen geniş kitleler olarak tanımlanmıştır. Buradaki farklılık geniş kitlelerin anlaması için gerekli olan ifadelerin vahiyden değil filozoflardan gelmesidir. Ayrıca diyalektik, ideal devletin koruyucularına verilen eğitimin tartışıldığı bölüm haricinde kitlelerin eğitilmesinde hiçbir şekilde yer almamaktadır. İbn Rüşd böylece Platon'un *Politeia*'sını yorumlarken Aristoteles'in mantığındaki burhan, diyalektik, retorik ve şiir sanatlarını toplumdaki kişilerin gelebilecekleri mertebelere göre ayırmaktadır. Geniş kitleler sadece retorik ve şiir seviyesinde kalırken koruyucular için pek çoğu başaramayacak olsa da diyalektiği bir hedef olarak sunar. Burhan seviyesine çıkabilecek en yüksek iyi olan mutluluğa erişebilecek tek sınıf ise filozoflardır.⁵²³

On üçüncü yüzyıldaki tartışma ise esas olarak âlemin ezeliyeti meselesinde olduğu gibi mutluluğun bu dünyada elde edilebilmesinin imkânı sorununa odaklanmaktadır. Nitekim tartışmanın filozoflara ve teologlara göre nasıl ayrıştığı tekrar görülmektedir. On üçüncü yüzyılın erken dönemlerindeki tartışmalarda teologlar genel olarak mutluluğun bu dünyada erişilebilecek bir şey olmadığı kanısındadırlar. Zira mutluluk mükemmellik ile ilişkilendirildiğinden dolayı mükemmellikten uzak olan dünyevî yaşamda buna ulaşamaz. Bu nedenle Aristotelesçi diğer yaşam türleri ile birlikte teorik yaşamın da buna ulaşmaya

⁵²⁰ İbn Rüşd pratik felsefe ile ilgili olarak Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik ve Politika* adlı eserlerine işaret eder. Bilindiği gibi *Nikomakhos'a Etik* üzerine yazdığı orta şerhi Latinceye de tercüme edilerek günümüze kadar gelmiştir. Ancak *Politika*'ya herhangi bir şerh yazmamıştır. Zira bunun yerine Platon'un *Politeia* adlı eserine şerh yazmıştır. Bu şerhinde Aristoteles'in *Politika* eserine erişememiş olduğundan dolayı aynı konu ile ilgili olarak Platon'un eserine şerh yazacağını belirtmiştir. Bk. Averroes, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, s. 112; Ayrıca bk. Frédérique Woerther, "Averroes' Goals in the Paraphrase (Middle Commentary) of Aristotle's Nicomachean Ethics", *Interpreting Averroes: Critical Essays*, ed. Peter Adamson - Matteo Di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge 2019, s. 223-224.

⁵²¹ Parens, "Expelling Dialectics from the Ideal State", s. 242.

⁵²² Averroes, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, s. 176-177.

⁵²³ Yehuda Halper, "Expelling Dialectics from the Ideal State: Making the World Safe for Philosophy in Averroes's Commentary on Plato's 'Republic'", *Plato's Republic in the Islamic Context*, ed. Alexander Orwin, The University of Rochester Press, Rochester, NY 2022, s. 77-79.

yetmeyeceğini düşünen birçok teolog mutluluğa ölümden sonra erişilebileceğini ifade etmişlerdir.⁵²⁴ Ancak yüzyılın ikinci yarısında gelişen ortam bu dünyada nihaî mutluluğa ulaşılabileceğini ve bunun da felsefe ile mümkün olduğunu düşünen bir grubu ortaya çıkarmıştır. Bu düşünceye Brabantlı Siger'in çeşitli eserlerinde yer yer değinilmiştir ancak bu konudaki en dikkat çekici eserin *De summo bono sive de vita philosophi* adıyla Dacialı Boethius'a ait olduğunu söylemek gerekir.

3.1.3.2. En Yüce İyi Olarak Felsefî Yaşam

Felsefe esas itibarıyla meselelerin vahiy ile değil aklî olarak ulaşılabilen yönünü temsil etmesi olarak anlaşıldığından 13. yüzyılda onun Aristoteles ile özdeşleştirildiği söylenebilir. Bu nedenle filozofun yaşamı da aklî bir yaşamı gerektirmektedir. Nitekim akıl, Aristoteles'in ifadeleriyle insanın tanrısal yanıdır ve en tanrısal (*θειότατος*) olan şekilde tanımlanır.⁵²⁵ Bu açıdan insanın amacı en yüce iyiye ulaşma isteği tanrısal olan aklı ile bir yaşam sürmektir ki buna felsefe ile ulaşılabileceği öne sürülmüştür. Böylesi bir yaşam da teorik yaşam (*βίος θεωρητικός*) olarak belirtilen felsefî yaşamdır. Paris'te Sanatlar Fakültesindeki bazı hocaların bu fakültede kalma isteklerinin de insanın nihaî amacına ulaştıran felsefe ile meşgul olduklarından dolayı olduğu ileri sürülebilir. Nitekim hatırlanacağı üzere Brabantlı Siger ve Dacialı Boethius'un meseleleri felsefî açıdan ele alma istekleri ve ısrarları görülmüştü. Bu nedenle filozofça yaşamak aynı zamanda mutluluğa bu dünyada ulaşılabileceğini savunmak onların eserlerinde işlenmiştir.

Dacialı Boethius *De summo bono sive de vita philosophi* adlı eserinde ilkesel olarak ilâhî inayetin yardımıyla ölümden sonraki hayatta elde edilen mutluluğa yönelen inanç anlayışını inkâr etmese de ondan bağımsız olarak kendi görüşünü yapılandırmaya çalışmaktadır.⁵²⁶ Nitekim Aristoteles'in *Ethica*'sından hareketle insanın mutluluğunun İlk Neden'e yani Tanrı'ya gidilen bir yol olduğunu belirtir. Buradaki önemli husus risâlenin amacının mutlak iyiden ziyade insanlar için mevcut olan en yüce iyiyi (*summum bonum*) akıl yoluyla belirlemek olduğudur. Zira insanın erişebileceği şeyler sınırlıdır. İnsan için en yüce iyi bitkisel ve duyusal nefslere göre değil insanın tanrısal yanı olarak belirtilen aklı ile ilişkili olmalıdır. Dolayısıyla insanın ulaşabileceği en yüce iyi, akıl sayesinde elde ettiği şey olmalıdır.⁵²⁷ Aklın biri teorik diğeri pratik iki gücü olduğunu ifade eden Boethius'a göre teorik

⁵²⁴ Buffon, "Philosophers and Theologians on Happiness", s. 470.

⁵²⁵ Aristoteles, *Metafizik*, s. 390-391, (XII.1074b-15-17).

⁵²⁶ B. Carlos Bazán, "Boethius of Dacia", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. Jorge J. E. Gracia - Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, Malden, MA 2002, s. 229.

⁵²⁷ Boethius of Dacia, *On the Supreme Good, On the Eternity of the World, On Dreams*, çev. John F. Wippel, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1987, s. 27.

akıl açısından insanın erişebileceği en yüce iyi, hakikatin bilgisi ve bundan duyulan hazdır. Bu, Tanrı'nın kendisini, neden olduğu tüm varlıkların bilgisini ve tüm bunlardan alınan hazzı kapsamaktadır. Akledilir olan ne kadar yüceyse ve kavrayan aklın bunu kavrama gücü ne kadar fazlaysa aklî haz da o kadar fazla olur. Nitekim böyle bir hazzı tatmış olan insan duyu hazzı gibi daha az haz veren her hazdan geri durur. Zira hakikatin bilgisi insana en yüksek hazzı verir. Dolayısıyla diğer hazları tercih edenler aklî hazzı yönelen insanlardan daha aşağıdadırlar. İnsanın pratik akli açısından erişebileceği en yüce iyi ise doğru fiildir yani iyi olanı yapmak ve bundan haz almaktır. Buradan çıkan sonuç doğru olanı bilmek, iyi olanı yapmak ve her ikisinden de zevk almaktır.⁵²⁸ Nitekim Boethius'un teorik ve pratik akli birleştirerek ulaştığı bu sonuç insan için iyi yaşamın ve mutluluğun özünü teşkil etmektedir.

Brabantlı Siger ise bu konuda Boethius gibi müstakil bir eser kaleme almamış olmakla birlikte bazı eserlerinde görülebileceği gibi Aristotelesçi bakış açısını sürdürmüştür. Nitekim *De anima intellectiva*'da Siger, *Ethica*'ya atıf yaparak mutluluğun tanrısal olana uygun olarak yapılan fiiller olduğunu belirtir.⁵²⁹ Siger bu meseleyi esas itibarıyla nefis hakkında konuşurken hak ediş ve ceza bahsinde ele almıştır. Her ne kadar Aristoteles'in kavramları ile tartışılan bir konu olsa da gerek 1270 yılından sonraki eserlerindeki tutumu bilinen Siger'in gerekse Boethius'un Hristiyan inancına olan saygılarını göstermekten çekinmediklerini vurgulamak gerekir.⁵³⁰ Nitekim bu dünyada, mutluluk (*beatitudo*) yolunda teorik yaşam süren bir kişinin ölümden sonraki yaşamda beklediği mutluluğa en yakın kişi olduğunu belirtir. Yine de onun bu ifadesinin tüm risâle boyunca inanca yönelik yaptığı tek atıf olduğunu vurgulamak gerekir.⁵³¹ İnsan kendisini mutluluğa ulaştıracak bir iyinin mevcut olduğundan dolayı eylemlerini buna uygun kılmalıdır. Buna yönelik olmayan her eylem aşırı arzudan kaynaklanır ve günahtır. Bu nedenle Boethius, çok az kişinin hakikatin peşinden gidebildiğini belirtir. Aristoteles'e atıfla insanların doğal olarak bilmeyi arzuladıklarını belirten düşünür'e göre çok az insan kendisini hakikat arayışına adamaktadır. Zira insandaki aşırı arzu doğal olarak arzulanan şeye ulaşmasını en çok engelleyen nedendir.⁵³²

Ahlakî açıdan bakıldığında filozofları üç nedenden dolayı erdemli olarak niteleyen Boethius, bunlardan ilkinin ahlakî bakımdan iyi ve kötü eylemi fark edebilmeleri olarak belirtir. Bu da onların aşağı olandan kaçınmalarına neden olur çünkü yüce olanın hazzını görebilmektedirler. İkinci neden daha büyük bir hazzı tatmış kişi olarak filozof daha küçük her hazzı geri çevirecektir ve dolayısıyla aklî hazzı duyu hazzına tercih edecektir. Filozofun eylemi,

⁵²⁸ Boethius of Dacia, *On the Supreme Good*, s. 28-29.

⁵²⁹ Siger de Brabant, *De anima intellectiva*, s. 99, (Cap.VI.78-94).

⁵³⁰ Anthony J. Celano, "Boethius of Dacia: On the Highest Good", *Traditio*, 43 (1987), s. 202.

⁵³¹ Boethius of Dacia, *On the Supreme Good*, s. 29.

⁵³² Boethius of Dacia, *On the Supreme Good*, s. 30; Aristoteles, *Metafizik*, s. 12-13, (1.980a.22).

hakikati aramak olduğu için onun erdemli olmasının bir başkasına göre daha kolay olması ise üçüncü neden olarak gösterilmiştir.⁵³³ İbn Rüşd ise bu bağlamda kişinin nihaî amacı bildiğinde kendisini ona götürecek eylemlerin de ondan uzaklaştıracak eylemler gibi belirlenmiş olacağını ifade ederek bunların kişiyi nihaî amaca yönlendireceğini söylemiştir.⁵³⁴

Boethius'a göre duyusal hazza yönelmeyip aklî hazzı arayanlar ve hakikatin peşinden gidenler bunu yaptıkları için onurlandırılmalıdırlar. Bunun için aşağıdan yukarı doğru bir sıralama yapan düşünür bitkisel olanın duyusal olana, duyusal olanın aklî olana göre düzenlenmesini söyler. Aklî olan ise kendi içinde pratikten teorik olana göre sıralanır. Nitekim en yüksek iyyinin hem düşünsel hem de ahlakî erdemlerden oluşması gerektiğini öne sürerken Boethius, Aristotelesçi geleneğin bir takipçisi olarak tefekkürün üstünlüğünü göz ardı etmemiştir. Zira tüm eylemler hakikati aramak üzerinedir.⁵³⁵ İbn Rüşd de bütün iyilerin sadece en yüce iyi olan bu iyi için arzulandığını belirtmiştir. Zira o, tüm iyiliklerin mutluluğu aradığını ifade etmektedir.⁵³⁶

Boethius, bu düzeni gözeterek yaşayan kimseleri filozof olarak tanımlar. Teorik bilgi büyük bir haz verdiğinden bir filozof özellikle bu yüce varlığın bilgisine ulaştığı ölçüde en büyük hazzı duyacağı bir yaşam sürer. Bu nedenle filozof aşağıda ve yukarıda olanın farkında olduğu için iyi olana yönelir. Bu yönelme İlk Neden'in bilgisine ulaşana kadar tatmin olmayacağı için sürekli olarak devam eder. İnsan böyle bir bilgiye bu dünyanın nedenli varlıklarını ve onların birbirleriyle ilişkilerini inceleyerek ve sonunda İlk Neden'in bilgisine ulaşana kadar onların nedenleri üzerinde çalışarak ulaşır.⁵³⁷ Dacialı Boethius burada, İbn Rüşd'ün "tüm insanlar doğal olarak tanrısal aklı bilmeyi isterler"⁵³⁸ sözünü hatırlatarak bir filozofun İlk Neden bilinene kadar hakikat arayışının asla bitmeyeceğini belirtir. Boethius ile birlikte diğer İbn Rüşdcüler ya da Sanatlar Fakültesinden bazı hocalar 1277'deki kınamadaki ifadelerin aksine duyusal hazlarla geçirilen bir hayata karşı çıkararak mutluluğu teorik ve pratik aklın yoluyla hakikatin peşinde koşan bir düşünce yaşamı ortaya koymuşlardır.

Filozofun ilk ilke olan Tanrı karşısında hayrete düştüğünü belirten Boethius, bir çıkarımda bulunarak risâlesini bitirir. Tanrı üzerine tefekkür, Tanrı sevgisine yol açmaktadır. Bir filozof tüm iyiliklerin kendisine bu ilk ilkedен geldiğinden dolayı O'na karşı olan bir sevgiye yönelir. Nitekim herkes sevdiği şeyden en yüksek derecede haz aldığına göre filozofun da bu ilk ilkeyi tefekkür etmekten en yüksek hazzı aldığı ve yalnızca bunun doğru haz olduğu

⁵³³ Boethius of Dacia, *On the Supreme Good*, s. 32.

⁵³⁴ Harvey - Woerther, "Averroes' Middle Commentary on Book I of the Nicomachean Ethics", s. 263.

⁵³⁵ Celano, "Boethius of Dacia: On the Highest Good", s. 204.

⁵³⁶ Harvey - Woerther, "Averroes' Middle Commentary on Book I of the Nicomachean Ethics", s. 276.

⁵³⁷ Boethius of Dacia, *On the Supreme Good*, s. 31.

⁵³⁸ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, c. III, s. 667-668, (XII.726-727).

sonucuna varılır.⁵³⁹ Boethius bu nedenle filozofun tıpkı insanın yaşamak üzere hayata geldiği gibi doğal düzene uygun yaşadığını belirterek onun ahlakî konumunu da belirlemiş olmaktadır. Buradan hareketle Dacialı Boethius'a göre filozof şöyle tasvir edilmektedir:

Tüm bunları göz önünde bulunduran filozof, bu ilk ilkeye hayret etmeye ve onu sevmeye yönelir çünkü biz iyiliklerimizin kendisinden türediği şeyi severiz ve en büyük iyiliklerimizin kendisinden türediği şeyi en üst derecede severiz. Dolayısıyla filozof tüm iyilerin bu ilkedен geldiğini ve bu ilk ilke tarafından korundukları ölçüde kendisi için korunduğunu bilerek bu ilk ilkeye doğru en büyük sevgiye yönelir. Herkes sevdiği şeyden haz aldığına ve en çok sevdiği şeyden de en yüksek hazzı aldığına göre ve belirtildiği gibi filozof bu ilk ilkeye yönelik en yüksek sevgiye sahip olduğuna göre filozofun bu ilk ilkedен ve onun iyiliğini düşünmekten en yüksek hazzı aldığı sonucuna varılır. Yalnızca bu, doğru hazzdır. Bu, filozofun yaşamıdır. Bunu benimsemeyen kim olursa olsun doğru bir yaşamı yoktur. Bununla birlikte doğanın doğru düzenine göre yaşayan ve insan yaşamının en iyi ve nihaî amacına ulaşmış olan her insanı filozof olarak adlandırıyorum. Ve kendisinden söz ettiğimiz ilk ilke, sonsuza dek kutsanmış olan yüce Tanrı'dır.⁵⁴⁰

Dacialı Boethius âlemin ezeliği meselesini tartışırken bir matematikçinin veya bir doğa filozofunun kendi bilimlerinin ilkelerine atıf yaparak felsefe ve din arasında bir sınır çizmiştir. Bir açıdan Boethius'un ortaya koyduğu bu görüşler her ne kadar inanca atıfta bulunsa da teorik yaşamı tanımladığından inanç esaslarından bağımsız bir ahlak anlayışı olarak yorumlanabilir. Boethius'a göre genel olarak belirli bir disiplini, bu risâlesi kapsamında ise felsefe yapan kişi bunu ancak o disiplinin ilkeleri doğrultusunda yapabilir. Bu nedenle ona göre bir filozof için yalnızca dinî inanca dayanarak kabul ettiği bir şeyden yararlanması kendi ilkesini ihlal etmek olacağından onun teorik bir yaşam sürdürmesi beklenir. Zira onun mezkûr eserinde ele aldığı ahlak anlayışı Tanrı'nın inayeti ile bahşedilen değil insanın doğal olarak yani vahiy olmaksızın ulaşabileceği en iyi ve mutluluk kavramlarıyla ilgilenmektedir. Genel olarak Aristoteles'in ve İbn Rüşd'ün görüşleri ile uyum içinde olan Boethius kimi yerlerde Hristiyan inancının gerektirdikleri ile uzlaştırma girişiminde de bulunmuştur. Her ne kadar İbn Rüşd'ün şerhinin çok etkili olmadığı söylene de Boethius'un çok kısa olan bu risâlesinde Aristoteles dışında atıf yaptığı tek kişinin İbn Rüşd olması dikkat çekicidir. Daha önce de görüldüğü gibi bu tür atıfların İbn Rüşd'ün şerhlerinin meselelerin idrakinde önemli bir yer tuttuğu ve bir şekliyle onun görüşlerinin düşünürlerin zihinlerinde canlı olduğu ileri sürülebilir.

⁵³⁹ Boethius of Dacia, *On the Supreme Good*, s. 35.

⁵⁴⁰ Boethius of Dacia, *On the Supreme Good*, s. 35.

3.1.4. Çifte Hakikat

İbn Rüşdcü tezler kapsamında ele alınan aklın birliği, âlemin ezeliliği ve nihai mutluluğun dünyeviliği meseleleri ile birlikte bir başka tez daha bulunmaktadır. Bu tez temelde felsefe ve din ilişkisi bağlamında değerlendirilebilecek olan çifte hakikat teorisi. İbn Rüşdcüleri ciddi bir suçlamayla karşı karşıya bırakan bu tez bir yönüyle muhataplarını inançsızlık ile itham etmektedir. Ancak İbn Rüşdcülerin ortaya koydukları görüşler içeriği açısından belli bir felsefi ya da teolojik konunun nasıl değerlendirildiğine ilişkin bir yöntem sorununa dikkat çekmektedir. İbn Rüşdcülerin eserlerinde ısrarla sürdürdükleri bu yeni yöntem, temel olarak felsefenin kendi epistemolojik statüsünü belirleme çabasıdır. Böylece onlar bu yöntem ile bir filozofun hangi meseleyi nasıl ele alması ve dolayısıyla Sanatlar Fakültesindeki bir felsefe hocasının mesleğinin sorumluluğunu doğru bir şekilde nasıl yerine getirmesi gerektiğini ortaya koymaktadırlar.

Felsefe ve din ilişkisini konu edinen tartışmaların merkezinde olan çifte hakikat teorisi belli bir çizgide duran filozoflara yapılan bir suçlamayı ifade etmektedir. Nitekim 13. yüzyıldaki skolastik düşünürlerin ekseriyeti vahiy ile uyumlu olarak görüşlerini belirtmişler ve hakikatin tek olduğunu savunmuşlardır. Ancak İbn Rüşdcüler olarak anılan bazı düşünürlerin ise bundan farklı bir tutum takındıkları öne sürülmüştür. Bu durum gerçekten de 13. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ciddi bir krize yol açmıştır. Nitekim Étienne Tempier tarafından çıkarılan 1277 tarihli kınamanın girişinde bu krize işaret eden bir kayıt bulunmaktadır:

Ancak böylece ima ettiklerini ileri sürüyor gibi görünmemek için yanıtlarını öylesine gizliyorlar ki Scilla'dan kaçmak isterken Caribdis'e yakalanırlar. Çünkü bu şeyler felsefeye göre doğru Katolik inancına göre değil diyorlar. Sanki birbirine zıt iki hakikat varmış gibi ve sanki haklarında “Bilgelerin bilgeliğini bertaraf edeceğim” diye yazılmış lanetli kafirlerin söylediklerinde kutsal metnin hakikatine karşı bir hakikat varmış gibi. Zira gerçek bilgelik sahte bilgeliği bertaraf eder.⁵⁴¹

Çifte hakikat teorisi felsefeye göre başka inanca göre başka hakikatin var olduğunun ileri sürülmesi şeklinde anlaşılrsa da temelde muhataplarının inançsızlığına yönelik bir suçlama olarak okunabilir. Nitekim bu kınamada çifte hakikat teorisini benimsemekle itham edilen kişiler öncelikli olarak Brabantlı Siger ve Dacialı Boethius gibi İbn Rüşdcü olarak bilinen Paris Üniversitesi Sanatlar Fakültesi mensuplarıdır. Sonraki yıllar boyunca Jean Buridan (ö. 1359 ya da 1362) ekolünden olanlar ile Pietro Pomponazzi (ö. 1525) gibi isimler başta olmak üzere nispeten çok sayıda filozof çifte hakikat anlayışını benimsemekle suçlanmıştır. Ancak gerçekten de Tempier'in ifade ettiği şekliyle bir çifte hakikat görüşünü herhangi bir filozofa

⁵⁴¹ CUP, c. I, s. 543.

atfetmek sorunlu görünmektedir.⁵⁴² Bu nedenle ilk olarak İbn Rüşd'ün böyle bir görüşünün olup olmadığı ikinci olarak ise Siger ve Boethius'un görüşleri açısından onların gerçekten birbirine zıt iki hakikatin olduğunu ileri sürüp sürmediklerine bakılmalıdır.

Çifte hakikat teorisine ilişkin İbn Rüşd'ün görüşlerinin ne olduğuna özellikle teolojik eserlerinden hareketle ulaşılabilir. Ancak buradaki soru söz konusu eserlerin tercüme edilmemiş olmasına karşın İbn Rüşd'ün çifte hakikati savunduğuna dair kanının nasıl ortaya çıktığıdır. Zira İbn Rüşd din ve felsefenin aynı hakikate giden farklı yollar olduğunu *Faşlü'l-makâl*'inde açıkça belirtmektedir:

Bu şerî'at hak olduğuna ve hakîkatin bilgisine ulaştıran düşünmeye davet ettiğine göre, biz Müslümanlar topluluğu olarak kesin bir şekilde biliyoruz ki burhanî düşünme, dinin getirdiği ile çelişkiye götürmez. Çünkü hak, hak olan ile çelişmez, bilakis onu doğrular ve destekler.⁵⁴³

İbn Rüşd'ün felsefe ve dinin farklı hakikatlere değil aynı hakikate sahip olduğunu söylediği açıkça görülmektedir. Bu, esas itibarıyla İslâm düşünürlerinin üzerinde ittifak ettikleri bir görüştür.⁵⁴⁴ Bazı araştırmacılar ise İbn Rüşd'ün felsefe ve dinin hakikatinin bir olduğu yönünde sunduğu argümanların bir uzlaşısı olduğunu göstermenin aksine bu ikisi arasındaki karşıtlığa işaret ettiğini belirtmektedirler. Bu nedenle onun çifte hakikat teorisini daha doğrusu din karşısında felsefeyi savunduğu düşünülmüştür.⁵⁴⁵ Onun ilgili eserlerinde bu teoriyi çağrıştıracak ifadelerin olduğu kabul edildiğinde dahi en iyi ihtimalle bu eserlere fragmanlar halinde tanık olunmuş veya bazı görüşlerin sözlü aktarım yoluyla duyulmuş olduğu varsayılabilir. Yine de skolastik düşünürlerin eserlerinde diğer konularda yapıldığı gibi bu varsayımı güçlendirecek bir alıntıya rastlanılmamaktadır.

Bununla birlikte Tempier'in ileri sürdüğü üzere İbn Rüşdcülerin böyle bir teoriyi savunduğu şeklindeki önermesi de yanlışlanabilir durmaktadır. Onun felsefeye tanıdığı meşruiyet kendi içinde değerlendirilebilir ancak ilgili eserler takip edildiğinde doğrudan Tempier'in ifade ettiği gibi bir düşüncesinin olmadığı görülmektedir. Nitekim İbn Rüşdcülerin çifte hakikati savunmadığı son zamanlarda araştırmacıların üzerinde ittifak ettiği bir görüş haline gelmiştir. Yine de kınamada geçen ifadeler filozoflar ve teologlar nezdinde Paris Üniversitesi çevresinde yürütülen tartışmaların ne kadar ciddi hale geldiğinin anlaşılması açısından önemlidir. Bu tartışma esas itibarıyla vahyin ışığında kabul edilen doğrular ile ilâhî

⁵⁴² Bartosz Brożek, *The Double Truth Controversy: An Analytical Essay*, Copernicus Center Press, Kraków 2010, s. 14.

⁵⁴³ İbn Rüşd, *Faşlü'l-Makâl*, s. 124-125.

⁵⁴⁴ Bu konu hakkında daha fazla bilgi için bk. Kemal Sözen, "Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Dinin Günümüz Türkiye'sinde Yorumlanması Sorunu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2011), s. 17-24.

⁵⁴⁵ Leaman, *İbn Rüşd ve Felsefesi*, s. 207.

bir yardım olmaksızın sadece doğal aklın ortaya koyduğu doğruların olduğunu söyleyenlerin çekişmesini sunmaktadır.⁵⁴⁶

Burada İbn Rüşdcülerin asıl amaçlarını anlamak ve tanımlamak gerekmektedir. Bu bağlamda söz konusu düşünürler felsefenin kendine özgü yöntemini koruyarak felsefeyle tutarlı bir şekilde insan aklına uygun olan herhangi bir soruyu araştırma hakkına ve yetkinliğine sahip olduklarını ileri sürmektedirler.⁵⁴⁷ Nitekim bu tanımlama muhaliflerinin ithamlarına rağmen daha doğru bir çizgiye oturmaktadır. Çıkan sonuç ise İbn Rüşdcülerin yani Brabantlı Siger ve Dacialı Boethius'un mezkûr tezler açısından her durumda aynı görüşleri savunmasalar da felsefeye tanıdıkları konum nedeniyle ortak bir noktada buluşmalarıdır. Bu ortak nokta felsefenin tüm ilimler arasında kendi başına bir disiplin olarak özerkliğini, kendi ilerleme yöntemini ve en önemlisi teolojiden bağımsız olduğunun savunulmasıdır.⁵⁴⁸ Bu en yalın haliyle felsefenin söylemini teolojinin söyleminden ayırmaktır. Nitekim çifte hakikat olarak yanlış anlaşılmış olan husus da felsefeye çizilen bu sınırdan kaynaklanmaktadır.

Bu tür bir yöntem vurgusunun yanı sıra değinilmesi gereken önemli bir nokta ise İbn Rüşdcülerin amaçları ile ilgili olarak pek çok yerde Hristiyan inancının doğru olduğunu belirtmeleridir. Nitekim Dacialı Boethius âlemin ezeliliği meselesini tartıştığı eserinde doğa filozofunun kendi biliminin ilkeleri ile ilâhî hikmetin işleyişini bilemese de bu gerçekleri inkâr etmemesi gerektiğini belirtmiştir.⁵⁴⁹ Bu nedenle İbn Rüşdcüler teolojik ve felsefî hakikatlerin birbiriyle çelişmediğini ileri sürmüşlerdir. Zira çeliştiğinin iddia edilebilmesi için ikisinin de aynı meseleleri tamamen aynı şekilde ele almaları gerekmektedir. Çeliştiği sonucuna varılsa dahi mezkûr ifadelerden dolayı onların Hristiyan inancını yadsımadıkları ortadadır. Tüm bunlardan hareketle İbn Rüşdcüler açısından mesele iki ifade ile kavramsallaştırılabilir. İlki Brabantlı Siger'in belirttiği şekliyle felsefî olarak ilerleme yöntemi ikincisi ise Siger'de de görülmekle birlikte özellikle Dacialı Boethius'un felsefeye bağımsız bir disiplin olarak kendi epistemolojik statüsünü kazandırma girişimidir.

3.1.4.1. Felsefî Olarak İlerlemek

Üniversitelerin oluşumu ve yeni müfredat ile birlikte Sanatlar Fakültesindeki hocalar İlk Varlık'tan diğerlerine kadar geniş bir kapsamı ihtiva eden, 12. yüzyıl ve öncesindeki sınırları içinde kalmayan bir felsefe anlayışı benimsemişlerdir. Tartışılan konulardan bazıları doğal olarak teoloji ile ortak olduğundan Sanatlar Fakültesindeki hocaların söylemleri çoğu zaman

⁵⁴⁶ John F. Wippel, *Mediaeval Reactions to the Encounter Between Faith and Reason*, Marquette University Press, Milwaukee 1995, s. 2.

⁵⁴⁷ Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, s. 109.

⁵⁴⁸ Herráiz Oliva, "Towards a New Methodology for Natural Philosophy", s. 145.

⁵⁴⁹ Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, s. 46.

teпкиyle karşılanmıştır. Bunu en iyi yansıtan tarihsel metinlerden birisi de daha önce bahsedilmiş olan 1272 tarihli tüzüktür. Bu tüzüğün asıl amacı felsefe ile teoloji arasındaki sınırın nereye çekileceğini belirlemektir. Zira bir konu felsefi olarak ele alındığında teolojiden sonuçları itibarıyla farklılaşabildiğinden tüzükte bazı inanç meselelerinin tartışılması yasaklanmıştır. Ancak Sanatlar Fakültesindeki hocaların felsefe yapma konusundaki ısrarı sürmüştür. Bununla ilgili olarak 1230'lardan itibaren Paris Üniversitesindeki öğrencilerin sınavlara hazırlanması için ismi bilinmeyen biri tarafından kaleme alınan bir öğrenci kılavuzu dikkat çekicidir. Zira bu kılavuzda “felsefi olarak konuşursak iyi eylemlerimizin tüm nedeni biziz ama teolojik olarak konuşursak iyi eylemlerde bulunma yeteneğine sahip değiliz. Bunun için Tanrı'nın inayeti gereklidir” ifadeleriyle bir filozof ile bir teoloğun bakış açısı arasında ayırım yapılmıştır.⁵⁵⁰

Bu ayırımın ortaya koyduğu yöntem felsefenin epistemolojik statüsünü belirlemeye ve kendi başına değeri olan bir bilim olarak sistemleştirilmesi üzerine bir düşünce geliştirmeye olanak tanımıştır. Buna göre felsefe ile ulaşılacak sonuçlar ile vahyin ortaya koyduğu hakikat birbirinden ayrılır. Zira bir meseleyi felsefi olarak ele almak demek onun ilkelerinden hareket etmeyi gerektireceğinden dolayı filozoflar ile teologların öncüllerinden dolayı farklı yaklaşımları doğal bulunmuştur. Nitekim argümanlar aracılığıyla sonuçlandırılabilen ve kanıtlanabilen şeylerle sınırlı olması nedeniyle felsefenin kapsamı doğal ve gözlemlenebilir nedenlerden ibaret görülmüştür.⁵⁵¹

Kılavuzda bahsedilen filozoflara göre konuşma (*loquendo secundum philosophos*) ve teologlara göre konuşma (*loquendo secundum theologos*) ayırımının İbn Rüşdcülerde de bir yöntem olarak kullanılması net bir şekilde görülmektedir. Nitekim Brabantlı Siger'in gerek âlemin ezeliği gerekse aklın birliği ile ilgili eserlerinde sürekli olarak eserinin felsefi bakış açısına atıfta bulunmuştur. Hatta nefsin ateşten azap duyup duymayacağı gibi inancı ilgilendiren önemli bir konuyu da felsefi olarak ele almıştır. Bu, Siger'in yöntemine ve aklî nefis konusundaki genel araştırma yaklaşımına ışık tutması açısından çok ilginçtir. Siger'in kaygısının üniversite hocalarının felsefi düzeyde yanlış ya da sürdürülemez yargılarda bulunmamasını sağlamak olduğu söylenebilir. Dolayısıyla onun yaptığı şey bahse konu görüşlerin bu düzeyde teknik bir incelemeye tabi tutulmasıdır.⁵⁵² Bu nedenle *De anima intellectiva*'nın yedinci bölümünde şu ifadeleri kullanmıştır:

⁵⁵⁰ Charles H. Lohr, “The Ancient Philosophical Legacy and Its Transmission to the Middle Ages”, *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. Jorge J. E. Gracia - Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, Malden, MA 2002, s. 17-18.

⁵⁵¹ Herráiz Oliva, “Towards a New Methodology for Natural Philosophy”, s. 147.

⁵⁵² Dodd, *The Life and Thought of Siger of Brabant*, s. 276.

Daha önce öne sürülenlerin yedincisine yani insan bedenlerinin çoğalmasıyla aklı nefsin çoğalıp çoğalmadığına gelince felsefi olarak ilerlediğimiz için bu konuda hakikatten ziyade filozofların maksadını arayarak filozofla ilgili olduğu ve insan aklı ve tecrübesiyle idrak edilebildiği ölçüde dikkatlice düşünülmelidir. Zira yanılması mümkün olmayan hakikate göre aklı nefsin insan bedenlerinin çoğalmasıyla çoğaldığı kesindir. Ancak bazı filozoflar bunun tersini düşünmüşlerdir ve bu felsefe açısından karşıt görünüyor.⁵⁵³

Felsefi olarak ilerlendiğinde öncelikle insan aklı ve deneyimi tarafından kavranabilen ve felsefeyi ilgilendiren meselelerde filozofların o konudaki düşüncelerinin ne olduğu bulunmalıdır. Siger'e göre burada önemli olan hakikatin kendisinden ziyade filozofların o konudaki görüşleridir. Bu bir açıdan felsefi bir metinde öne sürülmek istenen asıl anlamı ortaya çıkarma çabasıdır. Nitekim kendi amacını herhangi bir şey iddia etmeden sadece filozofların görüşlerini ortaya koyarak onlara göre ne düşünülmesi gerektiğini göstermek olarak belirlemiştir.⁵⁵⁴

Doğrusu burada yalnızca filozofların ve özellikle de Aristoteles'in maksadını arıyoruz, her ne kadar filozof (Aristoteles) hakikati ve hikmeti neyin oluşturduğuna dair farklı düşünmüş olsa da nefis hakkında vahiy yoluyla aktarılmış olabilecek ve doğal akıl yürütme yoluyla bir sonuca varılamayacak olan bir şeydir bu. Yine de doğal olanları doğal bir şekilde tartıştığımız için şu anda Tanrı'nın mucizeleri ile ilgilenmiyoruz.⁵⁵⁵

Burada iki hususun altı özellikle çizilir. Öncelikle Siger sadece Aristoteles'in görüşlerini aktardığını ve bunun doğru olduğu gibi bir iddiada bulunmadığını vurgulamaktadır. Daha sonra ise ilk insanın var olduğunu ileri süren düşünürlerin savundukları sonuçların aksini kanıtlamaya çalışmadığını bilakis sadece argümanlarının kusurlu olduğunu göstermek istediğini belirtir.⁵⁵⁶ Burada onun amacı esas itibarıyla hakikatin ne olduğundan bağımsız olarak ele alınan meseledeki felsefi argümanların tutarlı olup olmadığını değerlendirmektir. Zira takınılan bu tavır ile her bilimin kendi yönteminin olduğunun ve dolayısıyla felsefi olarak ilerlenebileceğinin altı çizilmektedir.

Daha önce gösterildiği üzere Siger'in *De anima intellectiva*'nın yedinci bölümünün ilk paragrafındaki ifadelerinin çifte hakikati çağrıştırdığı düşünülmüş ve bu nedenle çeşitli suçlamalar yöneltmiştir. Ancak onun çifte hakikat düşüncesini benimsemediği görüldüğünden dolayı da bu ithamların yersiz olduğunu söylemek gerekir. Özellikle vurguladığı üzere Aristoteles'in görüşüne karşıt ise Katolik inancının görüşünü tercih ettiğini belirten Siger'in Hristiyan inancına karşı herhangi bir direnci yoktur.⁵⁵⁷

⁵⁵³ Siger de Brabant, *De anima intellectiva*, s. 101, (Cap.VII.4-12).

⁵⁵⁴ Siger de Brabant, *De anima intellectiva*, s. 70, (Prol.11-15).

⁵⁵⁵ Siger de Brabant, *De anima intellectiva*, s. 83-84, (Cap.III.44-49).

⁵⁵⁶ Siger de Brabant, *De aeternitate mundi*, s. 132, (Cap.IV.85-86).

⁵⁵⁷ Siger de Brabant, *De anima intellectiva*, s. 88, (Cap.III.50-53).

Siger aklî nefsin durumunu tartışırken gerek meselenin çeşitli zorlukları gerekse aklın ışığında nasıl bir sonuca ulaşılması noktasında tereddüt yaşamıştır. Hatta o, Aristoteles'in bu konuda ne düşündüğü hakkında uzun süredir şüphe duyduğunu ifade etmiştir. Siger, tüm insan aklını aşan böylesi durumlarda inanca bağlı kalınması gerektiğini belirtmiştir. Siger'in bazı düşünceleriyle ilgili şüpheler belirmesi oldukça anlaşılabilir. Zira 1270 yılındaki kınamasında önceki eserlerindeki radikal görüşleri öne sürdüğü görülmüştü. Fikirlerinin ve üslubunun kınamadan sonraki belirgin değişimine de dikkat çekilmişti. Hem üniversitedeki teologlar ile hem de kilise yetkilileriyle yaşayacağı zorluklardan kaçınmak için mi bu yolu izlediği sorulabilir ancak bunu kesin olarak öne sürmek için yeterli bir neden bulunmamaktadır. Nitekim Siger, Aristoteles'in bazı konularda vardığı sonuçların Hristiyan inancına karşıt olduğunu kabul eder ve insan aklının ötesinde olan şeylerin aklî olarak kanıtlanmaya girilmemesini belirtir. Felsefî argümanlardan hareket edilerek inanç meseleleri hakkında hataya düşülmemesini ifade eden Siger, inanca karşıt olsa da Aristoteles'in görüşünün gizlemesine de gerek olmadığını belirtir. Zira bir felsefe hocasının mesleği gereği yükümlülüğü bunları tartışmak ve anlatmaktır.⁵⁵⁸

Modern araştırmacılar tarafından ise İbn Rüşd'ün özellikle teolojik eserlerinde fark edilebileceği gibi felsefe ve dinin ayrı hakikatlerinin olmadığı şeklindeki görüşü nedeniyle Siger'e bu açıdan bir etkisinin olmadığı belirtilmiştir. Nitekim İbn Rüşd tek bir hakikat olduğunu ve dolayısıyla felsefe ve dinin birbiri ile çelişmediğini ifade etmiştir. Ancak buradaki incelikli nokta İbn Rüşd'ün asıl düşüncesinin ne olduğu ile ilgilidir ki bunu belirlemek oldukça zordur. Zira İbn Rüşd teolojik eserlerinde felsefe ile din arasında bir uzlaşma arar durmaktayken şerhlerinde ise genel anlamda böyle bir zorunluluğu hissetmediği görülmektedir. Bu gerçekten dikkat çekicidir çünkü Orta Çağ boyunca böyle bir duruma çok rastlanmamaktadır. Örneğin Thomas Aquinas'ın *De unitate intellectus*'taki amacının ele aldığı meseleyi felsefî temelde çürütmek olduğunu söylese de kimi yerlerde inanç temelinde yaptığı açıklamalarına tanık olunabilir.

Esas olarak İbn Rüşd'ün Thomas Aquinas ve aynı çizgideki teologlar arasındaki farklılığa işaret etmek gerekir. İbn Rüşd öncelikle hakikatin tasdik edilmesi sürecinde insanlar arasında bir ayrım yapar. Buna göre bazı insanlar bir hükmü burhan ile tasdik ederken bazıları cedelî bazılarıysa hatabî sözlerle tasdik etmektedir.⁵⁵⁹ Daha önce aklın birliği meselesinde görüldüğü gibi tüm insanlar için tek bir akıl varsa insanlar arasında akletme konusunda bir farklılığın olmayacağı şeklindeki iddianın onun bu ifadeleri aracılığıyla da dayanaksız olduğu

⁵⁵⁸ John F. Wippel, "Siger of Brabant: What It Means to Proceed Philosophically", *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, ed. Jan A. Aertsen - Andreas Speer, De Gruyter, Berlin-New York 1998, s. 493-494.

⁵⁵⁹ İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, s. 124-125.

tekrar gösterilebilir. Ayrıca felsefenin yani aklın yetmediği yerde son kararın inanca ait olduğunu belirten Siger'in bu tutumu bir anlamda İbn Rüşd'ün bazı insanlar için öngördüğü tasdik biçimiyle de örtüştüğü söylenebilir.

İbn Rüşd'ün insan doğasına dair bu ayrımı apodeiktik, diyalektik ve retorik olmak üzere Aristotelesçi kavramlarla yaptığına dikkat çekmek gerekir.⁵⁶⁰ Ancak felsefenin din ile çeliştiği durumların ortaya çıkmasında ise İbn Rüşd tevile başvurulması gerektiğini belirtmektedir. Genel olarak tevilin fıkıh âlimleri tarafından pek çok yerde zannî bir kıyasa göre yapıldığını belirten İbn Rüşd, bir filozofun burhanî bir kıyasa dayalı olarak yapacağı tevilin daha geçerli olacağını ifade eder.⁵⁶¹ Zira burhan, sağlam temellere dayanan ilkelerden başlayarak hakikate ve dolayısıyla muhatabının tasdikine ulaşmaya doğru ilerler.⁵⁶² Nitekim Aristoteles'in burhan tanımı bunu kesin olarak ortaya koymaktadır:

Burhan olarak bilimsel bilgiyi kastediyorum. Bilimsel bilgi olarak kastettiğim ise onu kavradığımız için bilmemizi sağlayan bir kıyastır. Nitekim bilmek belirttiğimiz gibiyse burhanî bilginin doğru, birincil, dolaysız, daha iyi bilinen, daha önce gelen ve sonucun nedeni olan öncüllerden çıkması zorunludur. Zira böylece ilkeler de burhanî olana uygun olacaktır. Bunlar olmadan kıyas olsa da burhanî olmaz çünkü bilgi üretmeyecektir.⁵⁶³

Nitekim İbn Rüşd'e göre bir çelişkinin görüldüğü durumda yapılması gereken doğal akıl ile ortaya konan sonuçlarda değil vahyin zahirinde bir değişikliğe gitmektir. Bunun nedeni ise aklı sonuçların burhanî olmasıdır.⁵⁶⁴ Zira ona göre burhan ile tasdik edilen bir sabitin vahyin gerçek manasıyla bir çelişki içinde olmasına ihtimal verilmemiştir. Felsefe ile dini uzlaştırma noktasında İbn Rüşd'ün Thomas Aquinas'tan farkı belirtilen bu iki hususta aranabilir. İbn Rüşdcülerde ise bu şekilde bir tevil yönteminin olduğundan bahsedilemez ancak bu durum bir yönüyle felsefî olarak nasıl ilerleneceğini göstermektedir ki Siger'in temel olarak vurgulamak istediği nokta burasıdır.

3.1.4.2. Felsefenin Bağımsızlığı

Kınamaları yayınlayanlar ile Bonaventura'nın aynı düşünsel çizgiyi paylaştıkları belirtilmişti. Nitekim Fransiskanların felsefe ve din ilişkisi bağlamındaki duruşları kınamanın amaçlarından biriyle de örtüşmektedir. Bu amaç daha önce çeşitli tüzüklerde belirtildiği gibi

⁵⁶⁰ Brożek, *The Double Truth Controversy*, s. 18.

⁵⁶¹ İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, s. 128-131; Meşşâî ekole mensup İslâm filozoflarının yöntem konusundaki görüşlerine yönelik bir karşılaştırma için bk. Kemal Sözen, "İslâm Meşşâî Felsefe Geleneğinde Metodik İlkeler ve Değeri", *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 6/1 (2021), s. 27-45.

⁵⁶² Richard C. Taylor, "Truth Does Not Contradict Truth: Averroes and the Unity of Truth", *Topoi*, 19/1 (2000), s. 4.

⁵⁶³ Aristotle, *Posterior Analytics*. *Topica*, çev. Hugh Tredennick - Edward S. Forster, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1960, s. 30-31, (I.71b18-25).

⁵⁶⁴ Brożek, *The Double Truth Controversy*, s. 19.

felsefenin teolojiye tabi bir disiplin olarak kalmasını sağlamaktır. Nitekim Bonaventura kınamalardan önce verdiği bir vaazında felsefenin amaç değil diğer bilimler için bir yol olduğunu belirtmiştir. Tanrı'nın insanlığa felsefi bilginin ötesinde hakikatin güvenilir bilgisi olan teolojik bilgiyi verdiğini ifade eden düşünür, yalnızca felsefeyle ilgilenenlerin karanlığa düşeceğini söylemiştir.⁵⁶⁵ Buradan anlaşılan sadece felsefi yöntemi sürdürmek insanın hakikati elde etmesine de imkân vermeyeceğidir. Oysaki İbn Rüşt, işaret edildiği gibi felsefi yöntemin hakikate götüreceğini belirtmişti. Ancak Bonaventura'nın felsefeyi teolojiye tabi kıldığı görülmektedir. İbn Rüştçüler ise farklı bilgi alanlarının kapsamını, amacını ve ilkelerini, özellikle de felsefe ve teoloji arasındaki sınırları ayırma girişiminde bulunmuşlardır.⁵⁶⁶ Nitekim 1277'deki kınamada yapılan bu ayrıma dikkat edilmeksizin onlar, görüşlerinin yanlış bir okuması olarak çifte hakikati savunmak ile suçlanmıştır.⁵⁶⁷

Brabantlı Siger felsefeyi araç haline getirerek teolojiye tabi kılan Bonaventura'nın aksine felsefe ile teolojinin arasındaki belirginleştirme çabasına girişmiştir. Teolojinin alanına giren konularda filozofların konuşması bir tutarsızlıkmiş gibi görülebileceğinden hareketle Siger, *Quaestiones in Metaphysicam* adlı eserinde kutsal metnin ortaya koyduğu teoloji ile felsefenin parçası olan teoloji arasında bir ayırım yapmıştır. İkisi arasında araştırma yöntemleri ve araştırmaya konu edilen şeyler açısından bir fark bulunduğunu belirten Siger, kutsal metin teolojisinin felsefenin parçası olan teolojiden daha küllî ve daha kesin olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca ona göre felsefenin parçası olan teoloji teorik iken kutsal metin teolojisi pratiktir.⁵⁶⁸ Esasında Bonaventura dahi erken dönemlerinde Aristoteles'in âlemin başlangıcının olmadığı şeklindeki görüşlerini Siger ile benzer bir yaklaşım göstererek irdlemiştir. Aristoteles'in âlemin başlangıcının olmadığını değil doğal bir hareketle başlamadığını kanıtlamak istediğini belirten bazı düşünürlerin olduğunu söyleyen Bonaventura, filozofun amacının ne olduğunu bilmediğini ifade eder. Ona göre Aristoteles, âlemin doğaya göre (*secundum naturam*) başlangıcının olmadığını ileri sürmüşse doğru ancak hiçbir koşulda bir başlangıcının olmadığına inanmışsa açıkça hata yapmıştır.⁵⁶⁹ Bu ifadeler Dacialı Boethius'un görüşleri ile tutarlılık içindedir. Ancak Bonaventura'nın kendi görüşleri ile uyuşmayan bu ifadeleri, Aristoteles'e gösterdiği hoşgörünün nadir yansımalarından biri olarak kabul edilmelidir.

⁵⁶⁵ Bonaventura, *Collationes de donis Spiritus Sancti*, c. V, s. 476.

⁵⁶⁶ Herráiz Oliva, "Towards a New Methodology for Natural Philosophy", s. 146-147.

⁵⁶⁷ Dodd, *The Life and Thought of Siger of Brabant*, s. 166; Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, s. 31-32.

⁵⁶⁸ Siger de Brabant, *Quaestiones in metaphysicam* (Munich), thk. William Dunphy, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve 1981, s. 359-361, (VI.Q.1.4-87); Siger de Brabant, *Quaestiones in metaphysicam*, 1983, s. 303-304, (VI.Q.1.70-9).

⁵⁶⁹ Bonaventura, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, c. II, s. 22-23.

Dacialı Boethius ise âlemin ezeliği meselesini tartışırken Aristoteles ile Hristiyan inancını uyumlu hale getirmeye çalıştığını belirtmektedir. Bununla birlikte felsefeye bağımsız bir alan açma girişiminde olduğu net bir şekilde görülmektedir. Gerçekten de *De aeternitate mundi*'sinde yaptığı gibi *De summo bono*'da da felsefe ile teolojiyi ayırır. Dünyevî mutluluğun felsefeden geçtiğini belirtirken inancın ise öbür dünyadaki mutluluk için gerekli olduğunu söylemiştir. Her bilimin kendisinden çıkan sonuçlar kendi epistemolojik alanına göre ve kendilerinden çıkarıldıkları ilkelere göre değişmektedir. Dolayısıyla bir filozofun sonuçları ile inancın ortaya koyduğu sonuçların farklılık arz etmesi mümkündür. Ancak Boethius burada inançla bir çelişkinin olmadığını belirtir. Bu sonuçların her biri belirli bir bilgi alanıyla ilişkili olarak doğrudurlar. Bu açıdan bakıldığında da felsefenin kapsamı dışında kalan ilkeleri dikkate almak bu disiplinin kendi doğası ile çelişmektedir.

Boethius her bir disiplinin kendi bilgi bütünlüğünü saptayarak bir argüman geliştirmiş ve buradan felsefenin bir bilim olarak kendine has karakterini açıkça ortaya koyan yeni bir yöntem kullanmıştır. Felsefi olarak yapılacak olan bir soruşturma her bir sorunu yalnızca aklî temelde ele almalıdır. Bu, doğal olarak vahiy unsurunu dışarda tutmayı zorunlu kılmaktadır. Felsefi bir soruşturma eğer vahyi bir dayanak olarak alırsa bu, Siger'in de işaret ettiği gibi felsefeyi başka bir disiplin ile karıştırmak demektir. Karıştırıldığında ise kişinin artık bir filozof olarak konuşmadığı ve dolayısıyla filozof olarak nitelendirilmesi uygun değildir. Zira Boethius, bir filozofun hangi konuda konuşuyorsa görüşlerini o konulardaki burhanlara ve diğer argümanlara dayandırması gerektiğini ifade eder. Bu durumda aklî delillerden kaynaklandığı için kabul edilenin inanç değil bilim olduğunu ifade eden düşünür, birçok durumda görülebileceği üzere inancın ise aklî argümanlara değil mucizelere dayandığını belirtir:

Tüm bunlardan anlaşılan şu ki filozof için bir şeyin mümkün ya da imkânsız olduğunu söylemek, onun insan tarafından araştırılabilecek nedenlerle mümkün ya da imkânsız olduğunu söylemektir. Nitekim birisi aklî argümanları bıraktığı anda filozof olmaktan çıkar çünkü felsefe vahiylerle ve mucizelere dayanmaz.⁵⁷⁰

Bir Hristiyan âlemin ve ilk hareketin başlangıcı olduğunu, ilk insanın var olduğunu, insanın canlı ve sayısal olarak bir ve aynı şekilde tekrar dirileceğini ve bir şeyin yoktan yaratılabileceğini bilir ancak Boethius, bu tür konuların akıl ile kanıtlamayacağını belirtir. Zira bu tür şeylerin mümkün olduğu doğal nedenlerden daha büyük olan bir kudrete sahip neden sayesinde kabul edilir. Filozof da bu tür şeylerin doğal nedenler ve ilkelerden hareketle mümkün olmadığını söylerken doğruyu söylemektedir çünkü Boethius'a göre bir filozof, filozof olarak bir şeyi yalnızca doğal ilkeler ve nedenlerden hareketle kabul ya da inkâr etmek

⁵⁷⁰ Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, s. 60.

durumundadır. Onun bu ifadesi Siger'in felsefenin hangi nedenlerle teolojiden ayrıldığına dair yaptığı ayrım dikkate alınarak düşünülürse daha iyi anlaşılacaktır. Nitekim bir filozof sadece doğal nedenleri ve ilkeleri dikkate alarak âlemin ve ilk hareketin başlangıcının olmadığı sonucuna vardığı için Hristiyan inancı da doğadan daha yüksek bir nedeni dikkate alarak âlemin bu neden sayesinde var olmaya başladığını savunduğu için Boethius'a göre bu ikisinin birbiriyle çelişmediği (*non contradicunt in aliquo*) öne sürülmüştür.⁵⁷¹ Nitekim Boethius birbiriyle çelişmeyen felsefe ve dinin birbirine karıştırılmaması gerektiğini çünkü birinin kanıtla diğerinin imana dayalı olduğunu belirtir:

Gerçekten de inançta akıl ile kanıtlanmayan pek çok şey vardır; ölümlerin sayıca aynı ve diri olarak geri dönmesi ve yaratılabilir şeylerin yaratılmadan geri dönmesi gibi. Bunlara inanmayan kafirdir ama aynı şeyleri akıl ile kanıtlamaya çalışan kişi ise aptaldır.⁵⁷²

Nitekim Sten Ebbesen, Boethius'un ortaya koyduğu bilimsel anlayışı bir oyuna benzetir. Bilim, belirli kurallara sahip olan ciddi bir oyundur ve kendi kurallarının içinde kalarak oynanmalıdır. Bu nedenle bir filozofun inancın söyledikleri karşısında yapması gereken tek şey oyunun kurallarına sadık kalmaktır. Zira doğa felsefesine vahyi sokmak hem oyunun kurallara aykırıdır hem de vahiy insan aklının kavrayabileceği nedenlerle yapılacak bir açıklamanın dışındaki bir hakikati içermektedir.⁵⁷³ Ebbesen'in metaforunu bir adım ileri götüren Stephan Schick'e ise bahsedilen nedenler dikkate alınırsa bilimin teologların oynayamayacağı ciddi bir oyun olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷⁴ Nitekim farklı ilkelere göre değerlendirildiğinde filozofun da Hristiyan'ın da haklı olması mümkündür. Zira onlar birbirleriyle hiçbir ilkeyi ortak olarak kullanmadıklarından dolayı aralarında herhangi bir anlaşmazlık için de ortak bir zemin yoktur.⁵⁷⁵

Boethius, *De aeternitate mundi* adlı risâlesinin sonunda, aynı anda hem Hristiyan hem de filozof olabilmenin nasıl mümkün olduğunu anlayamayan Tempier'e ve onun gibi düşünen diğer kişilere ciddi bir eleştiride bulunur:

Bu nedenle inanç ile felsefe arasında bir çelişki yoktur. O halde sen de aynı şeyi kabul ettiğine göre neden felsefeye karşı homurdanıyorsun? Hayatını bilgelik arayışına adanmış olan filozofun Katolik inancının hakikatine karşı bir şey söylemiş olduğuna inanmamalısın. Aksine dünyanın bilgeleri olmuş ve hala da olan filozoflara ilişkin sahip olduğun anlayış nedeniyle onların tartışmalarını anlayabilmek için daha fazla çalışmalısın. Zira bir üstadın sözleri daha iyi anlaşılmalıdır. Tüm çabalarını Hristiyan inancının hakikatine bir şekilde aykırı olan argümanlar bulmaya adanmış kötü niyetli kişilerin söyledikleri hiçbir işe yaramaz

⁵⁷¹ Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, s. 48-49.

⁵⁷² Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, s. 51.

⁵⁷³ Sten Ebbesen, "Boethius of Dacia: Science Is a Serious Game", *Theoria*, 66/2 (2008), s. 156-157.

⁵⁷⁴ Stephan Schick, "Science is a Game that Theologians Can't Play: Boethius of Dacia's Semantic Solution to the Problem of Double Truth", *Classica et Mediaevalia*, 64 (2013), s. 405.

⁵⁷⁵ Schick, "Science is a Game", s. 375.

ve şüphesiz imkansızdır. Ancak bir Hristiyanın filozof olamayacağını çünkü inancı gereği felsefenin ilkelerini yok etmek zorunda olduğunu söylerler. Bu yanlıştır çünkü Hristiyan, doğal nedenlerle varılmışsa felsefi argümanlar aracılığıyla varılan bir sonucun ulaşılan sonuçtan farklı olamayacağını kabul eder. [...] Bu nedenle derin kavrayışa sahip olan bir Hristiyan, inancı gereği felsefenin ilkelerini yok etmeye zorlanmaz ama felsefeye ve inancına saldırmadan onları korur. Bununla birlikte eğer bir kimse itibarlı bir konumda olsun ya da olmasın, bu tür zor konuları anlayamıyorsa o zaman bilge adama itaat etsin ve Hristiyan Yasası'na inansın. Ne sofistlik akıl yürütmeden dolayı (inansın) çünkü yanıltır ne diyalektik akıl yürütmeden dolayı (inansın) çünkü diyalektik akıl yürütmenin sonucu diğer tarafa olan korku ile birlikte kabul edildiği için inancın sağladığı kadar güçlü bir alışkanlık sağlamaz ne de burhanî akıl yürütme aracılığıyla (inansın) çünkü Yasa'mızın ortaya koyduğu hiçbir şeyde mümkün olmadığı ve aynı zamanda bilim ürettiği için. Zira *İkinci Analitikler*'de yazılmış olduğu üzere "burhan, bilim üreten bir kıyastır" ve inanç da bilim değildir.⁵⁷⁶

Boethius'un bu ifadeleri gerçekten etkileyicidir ve belki de İbn Rüşdcülerin muhalifleriyle olan anlaşmazlığının temel noktası onun bu satırlarıyla karakterize edilebilir. Düşününün bu ifadelerine karşın birkaç yıl sonra 1277'deki kınama ile yapılan eleştiriyi haklı çıkaracak şekilde İbn Rüşdcülere yönelik Tempier tarafından çifte hakikat suçlaması yöneltilecektir. Çifte hakikat suçlamasının içeriği ile muhataplarının görüşleri örtüşmediğinden Boethius'un söz konusu eleştirileri İbn Rüşdcülerin kendi konumlarını gösterme açısından çok önemlidir. Nitekim Boethius özetle iki bilgi alanını birbirinden ayırma girişiminde bulunarak felsefe ile dinin ortaya koyduğu sonuçları kendi epistemolojik alanları ile ilişkilendirmiştir. Bu nedenle bu sonuçların kendi bilgi alanlarına göre doğru olduğu için birbirleriyle çelişmediğini belirtir. Zira ona göre hiçbir sonuç ilişkili olduğu disiplinin ilkesinden bağımsız ortaya çıkmamaktadır.

Bir anlamda inançsız olduğu iddia edilen düşünürlerin Hristiyan inancına olan bağlılıkları eserlerinin pek çok yerinde beyan edilmiştir. İbn Rüşd'ün de hem bir Müslüman hem de bir filozof olduğu hatırlanmalıdır. Nitekim o, bir yandan kadılık görevini yürütürken aynı zamanda Aristoteles'in eserleri üzerine şerhlerini kaleme almıştır. Bu şerhlerde dikkat çeken husus İbn Rüşd'ün hiçbir dinî unsura referans vermeden sadece felsefenin ilkelerinden hareketle bir meseleyi tartışmasıdır. Buna karşın aynı meselelerin ele alındığı teolojik eserlerinde ise yaptığı açıklamalarına dayanak olarak vahiy unsurunu da dahil ettiği görülür. İbn Rüşd'ün eserleri arasında kullandığı bu yöntem farkı ile İbn Rüşdcülerin beyanları ve kullandıkları yöntem arasındaki benzerliğe dikkat çekmek gerekir. Teolojik eserleri erişilebilir olmasa dahi sadece şerhlerinde kullandığı felsefi yöntemle bakarak kadı kimliği de olan bir Müslüman düşünürün bir mesele üzerinde felsefenin içinde kalarak bir tartışmayı nasıl

⁵⁷⁶ Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, s. 61-62.

yürüttüğünü fark etmiş oldukları varsayılabilir. Hiç şüphesiz İbn Rüşdcü olarak bilinen düşünürler de kendi dinlerine sıkı sıkıya bağlıydılar. Ancak bir Sanatlar Fakültesi mensubu olarak felsefe etkinliğini sürdürme konusunda da oldukça arzuluydular. Tıpkı İbn Rüşd'ün bir Aristoteles şârihi olarak yaptığı gibi. Bundan dolayı onların Hristiyan inancına olan bağlılıklarını göstermekle birlikte Sanatlar Fakültesi mensubuna uygun olarak felsefe yapmak istedikleri anlaşılmaktadır. Bu nedenle İbn Rüşd'ün bu özelliği İbn Rüşdcüler için bir örnek teşkil etmiş olabilir.



SONUÇ

On üçüncü yüzyılda yaşanan bazı gelişmeler Avrupa için düşünsel anlamda bir dönüm noktası olmuştur. Yunan filozoflarının ve İslâm coğrafyasındaki düşünürlerin eserlerinin birkaç yüzyıl içinde Latinceye tercüme edilmesi ile yeni ve geniş bir literatüre sahip olunmuştur. Bu tercümelerin en yoğun yapıldığı Toledo ve Sicilya gibi bölgeler ise daha önce Müslüman hakimiyetinde olduğundan pek çok önemli eseri barındıran yerlerdir. Bu hakimiyetin zayıflaması ile eş zamanlı olarak başlayan tercüme faaliyetlerine bu bölgelerde farklı dillerin bir arada konuşulması da katkı sunmuştur. Avrupa'nın siyasal ve ekonomik açıdan güçlenmesi ve toplumsal yapının da buna uygun olarak değişmesi tercüme edilen eserlerinin tetkikiyle öğrenilen yeni bilgilere olan talebi arttırmıştır. Buradaki değişim ve dönüşüm manastır ve katedrallerin dışındaki yeni bir eğitim kurumunu gerekli kılarak üniversitelerin de ortaya çıkmasına neden olmuştur. On üçüncü yüzyıl itibarıyla Avrupa'nın birçok şehrinde üniversitelerin açılmaya başlandığı görülmektedir. Bunlar arasında İbn Rüşd'ün etkisinin en yoğun görüldüğü Paris Üniversitesi ise ayrı bir öneme sahiptir.

On üçüncü yüzyılın üniversitelerinde yürütülen tartışmalar arasında en problemli husus Aristoteles'in eserlerinin nasıl anlaşılacağıdır. Zira filozofun ortaya koyduğu görüşlerin Hristiyan inancı ile çeliştiği düşünüldüğünden henüz yüzyılın başından itibaren bu konuda birçok dinî ve siyasi müdahale yapılmıştır. Bunlardan ilki 1210 yılında Aristoteles'in doğa felsefesine dair olan kitapları yasaklayan bir kararnamedir. İkincisi ise 1215 tarihinde yapılan IV. Lateran Konsilinde alınan karar ile bu yasağa filozofun *Metafizik* eseri de dahil edilmiştir. Bu iki yasaklama kararına karşın İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhlerinin Michael Scotus tarafından 1220'li yıllarda tercüme edilmeye başlanmıştır. Zira İbn Rüşd'ün şerhleri Aristoteles felsefesinin anlaşılması ve yorumlanmasında önemli bir kaynak konumuna gelmiştir. Nitekim İbn Rüşd Aristoteles üzerine küçük, orta ve büyük olarak bilinen otuz sekiz şerh yazmıştır. Aristoteles'in *De caelo*, *Physica*, *De anima* ve *Metaphysica* adlı eserlerine yazdığı büyük şerhler ise onun Latinceye tercüme edilen ilk eserleridir. Skolastik düşünürlerin eserleri irdelendiğinde bu şerhlerden yapılan alıntıların oldukça fazla olduğu görülebilmektedir. Bu durum mezkûr düşünürlerin İbn Rüşd'ün görüşlerine vakıf olduklarını ilk kaynağından göstermesi açısından önemlidir.

Nitekim 1252 ve 1255 yıllarında Paris Üniversitesinde çıkarılan tüzükler ile Aristoteles'in eserleri resmi olarak müfredat kapsamına alınmıştır. Bu dönemden itibaren İbn Rüşd'ün görüşlerin ortaya çıktığı ve takipçi kazandığı görülmektedir. Bu takipçiler dönemin kaynaklarında da kaydedildiği üzere İbn Rüşdcüler olarak adlandırılmıştır. Dolayısıyla İbn

Rüşdcülüğün varlığı tarihsel olarak tespit edilmiştir. İbn Rüşdcülüğün ekseriyetle Paris Üniversitesi Sanatlar Fakültesi mensupları arasında yayıldığı bilinmektedir. Burada öne çıkan isimler Brabantlı Siger ve Dacialı Boethius'tur. Kilise tarafından heretik olarak yaftalanan İbn Rüşd'ün görüşlerinin yaygınlaşması ona karşı bir dizi önlem almayı gerektirmiştir. Bu doğrultuda 1270 yılında 13 maddeyle ilk kınama ve takiben 1277 yılında da 219 maddeden oluşan çok daha kapsamlı ikinci kınama yayınlanmıştır. Bu kınamalardaki maddeler incelendiğinde çoğunlukla Aristoteles ve İbn Rüşd ile ilişkili görüşlerin hedef alındığı anlaşılmaktadır.

Bir diğer husus ise İbn Rüşdcülüğe atfedilen tezlerin neler olduğudur. Gerek dönemin kaynaklarından gerekse modern literatürden hareketle bu tezler aklın birliği, âlemin ezeliliği, dünyevî mutluluk, çifte hakikat olmak üzere dört başlık altında ele alınmıştır. Öncelikle bu tezlerin İbn Rüşd'ün görüşleriyle ne ölçüde uyumlu olduğu tespit edilmiştir. Bu açıdan karşılaşılan en önemli sorun 13. yüzyılda yaşamış olan skolastik düşünürlerin İbn Rüşd'ün tercüme edilmemiş olan eserlerine bir şekilde vakıf olup olmadıklarıdır. Bu sorun akılda tutularak belli başlı sonuçlara varılmıştır. Buna göre tüm insanlar için tek bir ortak akıl olduğunu öne süren aklın birliği tezi İbn Rüşd'ün *De anima* üzerine yazdığı büyük şerhinde savunulmuştur. Âlemin ezeliliğinin gerek *Physica* şerhinde gerekse teolojik eserlerinde bir yönüyle ifade edildiği görülmüştür. Mutluluğun bu dünyada elde edilebileceği yönündeki görüş ise çeşitli şekillerde ele alınmıştır. İbn Rüşd en yüksek mutluluğa felsefî bir yaşam sürülerek ulaşılacağını dolayısıyla bu mutluluğun filozoflara ait olduğunu belirtmiştir. İbn Rüşd'e atfedilemeyecek tek tezin ise çifte hakikat olduğu anlaşılmıştır. Şerhleri ya da diğer eserleri göz önüne alındığında bu tezi savunduğunu gösterecek bir ifadeye rastlanılmamıştır. İbn Rüşd felsefe ve dinin hakikatinin bir olduğunu ve dolayısıyla birbirleriyle çelişmediğini özellikle vurgulamıştır. Dolayısıyla çifte hakikat haricindeki diğer üç teze İbn Rüşd'ün eserlerinde bir karşılık bulmak mümkündür.

Bu tezlerin 13. yüzyıldaki düşünürler tarafından nasıl değerlendirildiği ise cevaplanması amaçlanan diğer bir sorudur. Görüşleri incelenen düşünürlere İbn Rüşd'ün çeşitli açılardan etki ettiği söylenebilir. Onun başlıca etkisi şerhleri aracılığıyla Aristoteles'in eserlerinin anlaşılmasına olan katkısıdır. Bu durum dönemin eserleri incelendiğinde açık bir şekilde görülmektedir. Bununla birlikte İbn Rüşdcüler dışında yer alan bütün düşünürler aklın birliği tezinin kategorik olarak karşı çıkarsa da özellikle Albertus Magnus ve Thomas Aquinas'ın nefis ile ilgili konularda İbn Rüşd'ün açıklamalarından yararlanmışlardır. Ayrıca Thomas Aquinas'ın ezelî ve nedenli bir âlemin nasıl temellendirileceği konusunda ondan faydalandığı görülmüştür. Bonaventura ve John Pecham ise âlemin bir başlangıcı olduğunu iddia etmelerinden dolayı İbn

Rüşd'ün görüşlerine olumsuz yaklaşmışlardır. Bu açıdan genel olarak Dominikenlerin felsefî meselelerin anlaşılması açısından İbn Rüşd'ün görüşlerinden yararlandıkları Fransiskenlerin ise daha mesafeli oldukları tespit edilmiştir. Buradaki ayrım iki grubun felsefeye olan bakış açıları ile açıklanabilir.

İbn Rüşdcülüğün en belirleyici tezi olarak gösterilen aklın birliğinin ise yalnızca Brabantlı Siger tarafından savunulduğu görülmektedir. İbn Rüşdcülüğün diğer bir temsilcisi Dacialı Boethius'un bu yönde herhangi bir görüşü kaynaklarda yer almamaktadır. Ayrıca Siger'in sonraki eserlerinde bu görüşü terk ettiğini bildirmesi de dikkate alınmalıdır. Âlemin ezeliyeti meselesinde ise Siger ve Boethius'un amacı âlemin bir başlangıcının olduğunun yalnızca vahiyle bilinebileceğini ve aklî delillerle kanıtlanamayacağını göstermektir. Aksine aklî olarak bakıldığında âlemin ezeliyetinin imkân dahilinde olduğunu belirtmişlerdir. Bu düşünce İbn Rüşdcülerin muhalifi olarak gösterilen Thomas Aquinas'ta da bulunur. Yine de söz konusu üç düşünürün ezeli âlem görüşünü benimsemedikleri görülmüştür. Dünyevî mutluluk tezi ise yalnızca Dacialı Boethius'un bir eserinde bulunmaktadır ve Siger'in böyle bir düşünce geliştirdiğine rastlanılmamıştır. Nitekim söz konusu tezlerin İbn Rüşdcülerin ortak görüşleri olması beklenirken durumun tam olarak bunu yansıtmadığı anlaşılmıştır. Ancak aklın birliği ile âlemin ezeliyetinin Bonaventura'nın vaazları, Thomas Aquinas'ın reddiyesi ve 1270 yılındaki kınama dikkate alındığında bu tezlerin Paris'te savunulmamış ya da en azından onlara ilgi gösterilmemiş olmasının mümkün gözükmediğini de belirtmek gerekir. Zira ortada ciddiye alınması gereken bir durumun olduğu dönemin en önemli düşünürleri ve otoritelerinin eş zamanlı yapılan girişimleriyle de doğrulanabilir.

Bu durumda “tarihsel olarak bir karşılığı tespit edilmiş olan İbn Rüşdcülüğün düşünsel olarak nerede aranacağı” sorusu ile yöneltilebilir. Bu soruya çifte hakikat olarak yanlış anlaşılmış teorinin düzeltilerek bir çözüm sunulması amaçlanmaktadır. Hakikatlerin değil düşünme biçimlerinin ve disiplinlerin birbirinden ayrıştırılması olarak değerlendirildiğinde bunun İbn Rüşdcüler için ortak bir zemin oluşturacağı görülmüştür. Felsefî olarak ilerlemek ve felsefenin ilkeleriyle ulaşılan sonuçlar gibi İbn Rüşdcülerin çeşitli ifadeleri hatırlanacak olursa onların kimi meselelerde doğal aklın sınırlarını aşan vahyin dışında bir tartışma yürütmeyi amaçladıkları tespit edilmiştir. Nitekim İbn Rüşd'ün şerhlerinde meseleleri salt felsefî bir şekilde ele almasının yanı sıra teolojik eserlerinde dahi burhanî düşünmeye öncelik vermesinin bunda etkili olduğu anlaşılmıştır. Bu nedenle İbn Rüşdcülüğün söz konusu tezleri savunan bir akımı nitelemesinden ziyade belli bir yöntemi benimsemek ve onu uygulamak ile ilgili olduğu tespit edilmiştir.

Tüm bu tartışmalar sadece 13. yüzyıl için değil sonrası için de oldukça önemlidir. Nitekim kınamaların tüm şiddetine rağmen 13. yüzyılın sonunda Paris'te İbn Rüşd'ün Aristoteles felsefesine getirdiği yoruma yönelik ilginin azalmadığı anlaşılmaktadır. İbn Rüşd'ün etkisinin sonraki yıllarda Paris'ten Avrupa'nın diğer şehirlerine yayılarak ve farklı boyutlara evrilerek devam ettiğini belirtmek gerekir. Zira 14. yüzyılın başlarında Jandunlu John, İbn Rüşdcülüğün önemli temsilcileri arasında gösterilmektedir. Sadece Jandunlu John ile sınırlı olmayan bu durum diğer bazı Latin düşünürler ile birlikte Yahudi düşünürlerde de kendisini göstermiştir. İbn Rüşd'ün yanı sıra Brabantlı Siger ve Thomas Aquinas'ın eserleri de bir kaynak olarak Rönesans düşünürlerinin Aristotelesçi akıl teorisi hakkındaki mülâhazaları için referans noktası olmuştur. Nitekim İbn Rüşd'ün eserlerinin *Aristotelis opera cum Averrois commentariis* başlığı ile 1562-1574 yılları arasında İtalya'da neşredilmesi ona olan ilginin azalmadığını da göstermektedir. Bu nedenle özellikle İtalya'da ortaya çıkan İbn Rüşdcü akımın çeşitli yönleriyle irdelenmesi önemlidir. Ayrıca İbn Rüşd'ün betimlendiği sanat eserleri siyasî ve düşünsel yönüyle bir değerlendirmeye tabi tutularak konuya farklı bir bakış açısı kazandırılabilir. Bunlarla birlikte İbn Rüşd'ün eserlerinin İbraniceye yapılan tercümeleri göz önüne alındığında onun Yahudi düşünürler üzerindeki etkisinin de incelenmesi literatürdeki boşluğu gidermesi açısından gereklidir. Nitekim farklı dönem ve düşünürler üzerinden yapılacak olan yeni çalışmaların literatüre önemli katkılar sunacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Adamson, P., *Medieval Philosophy: a history of philosophy without any gaps*, Oxford University Press, Oxford 2019, c. IV.
- Ahmad, A., *A History of Islamic Sicily*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1975.
- Akasoy, A., “Arabic Texts: Philosophy, Latin Translations of”, *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, ed. Henrik Lagerlund, Springer Netherlands, Dordrecht 2020, ss. 171-178.
- Albertus Magnus, *De anima*, B. Alberti Magni Opera Omnia, ed. Auguste Borgnet, Vives, Paris 1890, c. V.
- *De homine*, B. Alberti Magni Opera Omnia, ed. Auguste Borgnet, Vives, Paris, 1896, c. XXXV.
- *De unitate intellectus*, B. Alberti Magni Opera Omnia, ed. Auguste Borgnet, Vives, Paris 1890, c. IX.
- *De XV Problematibus*, Alberti Magni Opera Omnia, ed. Bernhardus Geyer, Aschendorff, Münster 1975, c. XVII/I
- Alkan, N., “Tarihin Çağlara Ayrılmasında Üçlü Sistem ve Avrupa Merkezci Tarih Kurgusu”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/9 (2009), ss. 23-42.
- Anzulewicz, H., “Einleitung”, *De unitate intellectus. Über die Einzigkeit des Intellekts*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2022, ss.1-37.
- “Kommentar: Eine Hinführung”, *De unitate intellectus. Über die Einzigkeit des Intellekts*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2022, ss. 163-200.
- Apaydın, H. Y., “İbn Hazm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XX, ss. 39-52.
- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2023.
- *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2019.
- *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2021.
- Aristotle, *Posterior Analytics. Topica*, çev. Hugh Tredennick - Edward S. Forster, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1960.
- *The Nicomachean Ethics*, çev. H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1956.
- Arkan, A., *İbn Rüşd Psikolojisi: Fizikten Metafiziğe İbn Rüşd’ün İnsan Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Averroes, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Apud Juntas, Venetiis 1562, c. IV.

- *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, çev. E. I. J. Rosenthal, Cambridge University Press, Cambridge 1969.
- *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros*, thk. F. Stuart Crawford, Mediaeval Academy of America, Cambridge-Massachusetts 1953.
- *Averrois Cordubensis Commentum Magnum super libro De Caelo et Mundo Aristotelis*, thk. Francis J. Carmody, Peeters, Leuven 2003, c. I.
- *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, çev. Richard C. Taylor, Yale University Press, New Haven-London 2009.
- Aydınlı, Y., "İbn Bâcce", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XIX, ss. 348-353.
- Az, M. A., *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, Klasik Yayınları, İstanbul 2021.
- Bazán, B. C., "Boethius of Dacia", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. Jorge J. E. Gracia - Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, Malden, MA 2002, ss. 227-232.
- "Siger of Brabant", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. Jorge J. E. Gracia - Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, Malden, MA 2002, ss. 632-640.
- "Was There Ever a „First Averroism“?" *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, ed. Jan A. Aertsen - Andreas Speer, De Gruyter, Berlin-New York 2000, ss. 31-67.
- Becher, M., *Karl der Grosse*, C. H. Beck, München 1999.
- Ben Ahmed, F. - Pasnau, R., "Ibn Rushd [Averroes]", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/ibn-rushd/>
- Bennett, J. M., *Medieval Europe: A Short History*, McGraw-Hill, New York 2011.
- Bennett, M. vd., *Fighting Techniques of the Medieval World AD 500 to AD 1500*, St. Martin's Press, New York 2006.
- Bianchi, L., "1277: A Turning Point in Medieval Philosophy?" *Was ist Philosophie im Mittelalter?* ed. Jan A. Aertsen - Andreas Speer, Berlin, New York: De Gruyter, 1998, ss. 90-110.
- Boer, P. d., "Europe to 1914: The making of an idea", *The History of the Idea of Europe*, ed. Kevin Wilson - J. van der Dussen, Routledge, London-New York 1995, ss. 13-82.
- Boethius de Dacia, *Boetii de Dacia tractatus De aeternitate mundi*, ed. Géza Sajó, De Gruyter, Berlin 1964.
- *On the Supreme Good, On the Eternity of the World, On Dreams*, çev. John F. Wippel, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1987.
- Bonansea, B. M., "The Question of an Eternal World in the Teaching of St. Bonaventure", *Franciscan Studies*, 34 (1974), ss. 7-33.

- Bonaventura, *Collationes de decem praeceptis, Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, ed. Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, Floransa 1891, c. V.
- *Collationes de donis Spiritus Sancti, Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, ed. Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, Floransa 1891, c. V.
- *Collationes in Hexaëmeron, Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, ed. Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, Floransa 1891, c. V.
- *Commentaria in quattuor libros Sententiarum, Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, ed. Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, Floransa 1885, c. II
- Bossong, G., "Der Name al-Andalus: Neue Überlegungen Zu Einem Alten Problem", *Sounds and Systems: Studies in Structure and Change. A Festschrift for Theo Vennemann*, ed. David Restle - Dietmar Zaefferer, De Gruyter Mouton, Berlin-New York 2002.
- Bozkurt, B., "Fıkıh ve Siyaset Arasında Endülüs'te (B)ilim ve Felsefe", *Mukaddime*, 8/8 (2017), ss. 303-329.
- Bozyiğit, A., *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre*, Fecr Yayınları, Ankara 2017.
- Bradbury, J., *The Capetians: Kings of France, 987-1328*, Hambledon Continuum, London-New York 2007.
- Briffault, R., *The Making of Humanity*, G. Allen & Unwin Limited, London 1919.
- Brożek, B., *The Double Truth Controversy: An Analytical Essay*, Copernicus Center Press, Kraków 2010.
- Buffon, V., "Philosophers and Theologians on Happiness: An analysis of early Latin commentaries on the Nicomachean Ethics", *Laval théologique et philosophique*, 60/3 (2004), ss. 449-476.
- Bukowski, T. P., "The Eternity of the World according to Siger of Brabant: Probable or Demonstrative?" *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 39 (1969), ss. 225-229.
- Burman, T. E., "Michael Scot and the translators", *The Literature of Al-Andalus*, ed. María Rosa Menocal vd., Cambridge University Press, Cambridge 2000, ss. 404-412.
- Burnett, C., "A Group of Arabic-Latin Translators Working in Northern Spain in the Mid-12th Century", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1 (1977), ss. 62-108.
- "Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, Cambridge, Cambridge University Press, New York 2005.

- “Arabic Philosophical Works Translated into Latin”, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. Robert Pasnau, Cambridge University Press, Cambridge 2010, c. II, ss. 814-822.
- “John of Seville and John of Spain: A mise au point”, *Arabic into Latin in the Middle Ages: The Translators and their Intellectual and Social Context*, Ashgate Publishing Limited, Farnham 2009, ss. 59-78.
- *Oxford Dictionary of National Biography: From the Earliest Times to the Year 2000*, ed. H. C. G. Matthew - Brian Harrison, Oxford University Press, New York 2004, c. XXXI.
- “Michael Scot and the transmission of scientific culture from Toledo to Bologna via the court of Frederick II Hohenstaufen”, *Arabic into Latin in the Middle Ages: The Translators and their Intellectual and Social Context*, Ashgate Publishing Limited, Farnham 2009, ss. 101-126.
- *Oxford Dictionary of National Biography: From the earliest times to the year 2000*, ed. H. C. G. Matthew - B. Harrison, Oxford University Press, Oxford 2004, c. XLIX.
- “The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century”, *Arabic into Latin in the Middle Ages: The Translators and Their Intellectual and Social Context*, Ashgate Publishing Limited, Farnham 2009, ss. 249-288.
- “The ‘Sons of Averroes with the Emperor Frederick’ and the Transmission of the Philosophical Works by Ibn Rushd”, *Averroes and the Aristotelian Tradition*, ed. Jan Aertsen - Gerhard Endress, Brill, Leiden-Boston-Köln 1999, ss. 257-299.
- “The Translating Activity in Medieval Spain”, *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, Brill, Leiden-New York-Köln 1992, ss. 1036-1058.
- Castro, A., *The Spaniards: An Introduction to Their History*, çev. Willard F. King - Selma Margetten, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1971.
- Celano, A. J., “Boethius of Dacia: On the Highest Good”, *Traditio*, 43 (1987), ss. 199-214.
- Cevizci, A., *Büyük Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2017.
- Chaumont, J. B., “The Legacy of Ancient Logic in the Middle Ages”, *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, ed. Catarina Dutilh Novaes - Stephen Read, Cambridge University Press, Cambridge 2016, ss. 19-44.
- Chejne, A. G., *The Arabic Language: Its Role in History*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1969.

- Clark, J. G., “Monks and the Universities, c. 1200–1500”, *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, ed. Alison I. Beach - Isabelle Cochelin, Cambridge University Press, Cambridge 2020, ss. 1074-1092.
- Cohen, S., “Translatio Studiorum”, *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, ed. Marco Sgarbi, Springer, Cham 2022, ss. 3292-3294.
- Colley, C. G., *John Pecham on Life and Mind*, (yayınlanmamış doktora tezi), University of South Carolina, Columbia 2014.
- Constable, O. R., “Muslim Merchants in Andalusi International Trade”, *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, Brill, Leiden-New York-Köln 1992, ss. 741-758.
- Cory, T. S., “The Nature of Cognition and Knowledge”, *The New Cambridge Companion to Aquinas*, ed. Eleonore Stump - Thomas Joseph White, Cambridge University Press, Cambridge 2022, ss. 153-183.
- Cullen, C. M., *Bonaventure*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Çağrıçı, M., “İbn Meymûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XX, ss. 194-197.
- Çakaş, C. Ö., “Tarihte Avrupa ve İslam Topluluklarının Üç Farklı Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine Bir İnceleme: Convivencia, Levantenizm ve Çok Kültürlülük”, *İnsan ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/1 (2019), ss. 126-161.
- Çelebi, F., *İbn Cebir’ün Skolastik Düşünceye Etkisi*, (yayınlanmamış doktora tezi), Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2022.
- Dal Prete, I., *On the Edge of Eternity: The Antiquity of the Earth in Medieval and Early Modern Europe*, Oxford University Press, New York 2022.
- Dales, R. C., *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, Brill, Leiden 1990.
- *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Brill, Leiden 1995.
- D’Ancona, C., “Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/arabic-islamic-greek/>
- Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, New York-Oxford 1992.
- Dodd, T., *The Life and Thought of Siger of Brabant, Thirteenth-Century Parisian Philosopher: An Examination of His Views on the Relationship of Philosophy and Theology*, The Edwin Mellen Press, Lewiston, NY 1998.
- Douie, D. L., *Archbishop Pecham*, Clarendon Press, Oxford 1952.

- Dönmez, S., “Doğu-Batı Etkileşiminde Ayıran Değil Birleştiren Bir Filozof: İbn Rüşd”, *İbn Rüşd: Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek*, Asitan, Sivas 2009, c. II, ss. 119-134.
- Dumoulin, E. W., “The Kingdom of Italy Under Odovacar and Theodoric”, *The Cambridge Medieval History: The Christian Roman Empire and the Foundation of the Teutonic Kingdoms*, ed. H. M. Gwatkin - J. P. Whitney, The Macmillan Company, New York 1911, c. I, ss. 432-455.
- Ebbesen, S., “Boethius of Dacia: Science Is a Serious Game”, *Theoria*, 66/2 (2008), ss. 145-158.
- Effros, B., “The Enduring Attraction of the Pirenne Thesis”, *Speculum*, 92/1 (2017), ss. 184-208.
- Einhard, *Vita Karoli Magni: The Life of Charlemagne*, çev. Evelyn Scherabon Firchow - Edwin H. Zeydel, University of Miami Press, Coral Gables, Fla 1972.
- el-Endelüsî, Sâid, *Tabakâtü'l-ümem*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014.
- Endress, G., “Averrois Opera: A Bibliography of Editions and Contributions to the Text”, *Averroes and the Aristotelian Tradition*, ed. Jan Aertsen - Gerhard Endress, Leiden-Boston-Köln: Brill, 1999, ss. 337-381.
- Erbaş, F. - Yılmaz, S., “Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem’in Endülüs’ün Kuzeyindeki Hristiyan Devletlerle Mücadelesi”, *Dini Araştırmalar*, 24/60 (2021), ss. 61-86.
- Erdoğan, Ö. F., *Tehâfüt’te Tekfir Tartışmaları: Gazzâlî’nin İbn Sînâ Yorumu*, Çizgi Kitabevi, İstanbul 2020.
- Erismann, C., “Schools in the Twelfth Century”, *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, ed. Henrik Lagerlund, Springer Netherlands, Dordrecht 2020, ss. 1749-1757.
- Erkızan, H. N., “İbn Rüşdcülük: Batı’daki Tarihsel ve Felsefi Gelişimi Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 21/2 (2010), ss. 73-82.
- Fakhry, M., *Averroes (Ibn Rushd): His Life, Works and Influence*, Oneworld, Oxford 2008.
- Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017.
- Fazlıoğlu, İ., “Hârizmî, Muhammed b. Mûsâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XVI, ss. 224-227.
- Fırlı, E. R., *Günümüz İslâm Mezhepleri*, İzmir İlâhiyât Vakfı Yayınları, İzmir 2014.
- Flinn, F. K., *Encyclopedia of Catholicism*, Facts on File, New York 2007.

- Fouracre, P., "Frankish Gaul to 814", *The New Cambridge Medieval History*, ed. Rosamond McKitterick, Cambridge University Press, Cambridge 1995, c. II, ss. 85-109.
- Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2020.
- Geoffroy, M., "Ibn Rushd (Averroes), Latin Translations of", *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, ed. Henrik Lagerlund, Springer Netherlands, Dordrecht 2020, ss. 773-780.
- Gerberding, R., "The Later Roman Empire", *The New Cambridge Medieval History*, ed. Timothy Reuter, Cambridge University Press, Cambridge 2005, c. I, ss. 13-34.
- Gilson, É., *Ortaçağ'da Felsefe*, çev. Ayşe Meral, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2021.
- *The Philosophy of St. Bonaventure*, çev. Dom Iltyd Threthowan - F. J. Sheed. St. Anthony Guild Press, Paterson, NJ 1965.
- Glasner, R., *Averroes' Physics: A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*, Oxford University Press, Oxford-New York 2009.
- Goff, J. L., *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, çev. Hanife Güven - Uğur Güven, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2021.
- Gorochoy, N., "The Great Dispersion of the University of Paris and the Rise of European Universities (1229-1231)", *CIAN-Revista de Historia de las Universidades*, 21/1 (2018), ss. 99-119.
- Grabmann, M., *Die Werke des hl. Thomas von Aquin: eine literarhistorische Untersuchung und Einführung*, Aschendorff, Münster 1949, c. XXII.
- *Mittelalterliches Geistesleben: Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Max Hueber Verlag, München 1936, c. II.
- Gracia, J. J. E., "Philosophy in the Middle Ages: An Introduction", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. Jorge J. E. Gracia - Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, Malden, MA 2002, ss. 1-11.
- Grant, E. (ed.), *A Source Book in Medieval Science*, Harvard University Press, Cambridge 1974.
- Greco, P., "Translations: How Europe Discovered Science", *Lettera Matematica*, 4/2 (2016), ss. 105-110.
- Green, W. A., "Periodizing World History", *World History: Ideologies, Structures, and Identities*, ed. Philip Pomper vd., Blackwell Publishers, Malden-Massachusetts 1998, ss. 53-65.
- Grice, D., *Church, Society and University: The Paris Condemnation of 1241/4*, Routledge, New York 2020.

- Griffel, F., *İslam'da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü*, çev. Faruk Akyıldız - A. Şeyma Taç, Albaraka Yayınları, İstanbul 2023.
- Guichard, P., "The Social History of Muslim Spain from the Conquest to the End of the Almohad Regime", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, Brill, Leiden-New York- Köln 1992, ss. 679-708.
- Gutas, D., "What was there in Arabic for the Latins to Receive? Remarks on the Modalities of the Twelfth-Century Translation Movement in Spain", *Wissen über Grenzen: Arabisches: Wissen und lateinisches Mittelalter*, ed. Andreas Speer - Lydia Wegener, De Gruyter, Berlin-New York 2006, ss. 3-21.
- *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2020.
- Gwatkin, H. M., "Constantine and His City", *The Cambridge Medieval History: The Christian Roman Empire and the Foundation of the Teutonic Kingdoms*, ed. H. M. Gwatkin - J. P. Whitney, The Macmillan Company, New York 1911, c. I, ss. 1-23.
- Haddour, A., "Tradition, Translation, and Colonization: The Graeco-Arabic Translation Movement and Deconstructing the Classics", *Translation and the Classic: Identity as Change in the History of Culture*, ed. Alexandra Lianeri - Vanda Zajko, Oxford University Press, Oxford-New York 2008, ss. 203-226.
- Haldane, J., "Soul and Body", *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. Robert Pasnau, Cambridge University Press, Cambridge 2010, c. I, ss. 293-304.
- Halm, H., "Al-Andalus und Gothica Sors", *Der Islam*, 66/2 (1989).
- Halper, Y., "Expelling Dialectics from the Ideal State: Making the World Safe for Philosophy in Averroes's Commentary on Plato's 'Republic'", *Plato's Republic in the Islamic Context*, ed. Alexander Orwin, The University of Rochester Press, Rochester, NY 2022, ss. 69-86.
- Halsall, G., "The Barbarian Invasion", *The New Cambridge Medieval History*, ed. Timothy Reuter, Cambridge University Press, Cambridge 2005, c. I, ss. 35-55.
- Hankins, J., "Humanism, Scholasticism, and Renaissance Philosophy", *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. James Hankins, Cambridge University Press, Cambridge 2007, ss. 30-48.
- Hannestad, N., *Roman Art and Imperial Policy*, Aarhus University Press, Aarhus 1988.
- Harris, R., "General Average and All the Rest: The Law and Economics of Early Modern Maritime Risk Mitigation", *General Average and Risk Management in Medieval and*

- Early Modern Maritime Business*, ed. Maria Fusaro vd., Palgrave Macmillan, Cham 2023, ss. 33-60.
- Harvey, S., “Unfounded Assumptions: Reassessing the Differences among Averroes’ Three Kinds of Aristotelian Commentaries”, *Contextualizing Premodern Philosophy: Explorations of the Greek, Hebrew, Arabic, and Latin Traditions*, ed. Katja Krause vd., Routledge, New York 2023.
- Harvey, S. - Woerther, F., “Averroes’ Middle Commentary on Book I of the Nicomachean Ethics”, *Oriens*, 42/1-2 (2014), ss. 254-287.
- Haskins, C. H., “Arabic Science in Western Europe”, *Isis*, 7/3 (1925), ss. 478-485.
- *On İkinci Yüzyıl Rönesansı*, çev. Bağış Alper Kovan - Dorukhan Sacit Nar, Selenge Yayınları, İstanbul 2022.
- *Studies in the History of Mediaeval Science*, Oxford University Press, London 1924.
- “The Translations of Hugo Sanctelliensis”, *The Romanic Review*, 2/1 (1911), ss. 1-15.
- *Üniversitelerin Doğuşu*, çev. Salim Korkmaz, Albaraka Yayınları, İstanbul 2022.
- Hasse, D. N., “*Averroica secta*: Notes on the Formation of Averroist Movements in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy”, *Averroes et les averroïsmes juif et latin*, ed. J.-B. Brenet, Brepols Publishers, Turnhout 2007, c. XL, ss. 307-331.
- “Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/arabic-islamic-influence/>
- *Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 2010.
- *Success and Suppression: Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance*, Harvard University Press, Cambridge-London 2016.
- “The Social Conditions of the Arabic-(Hebrew-)Latin Translation Movements in Medieval Spain and in the Renaissance”, *Wissen über Grenzen: Arabisches: Wissen und lateinisches Mittelalter*, ed. Andreas Speer - Lydia Wegener, De Gruyter, Berlin-New York 2006, ss. 68-88.
- Hernández, M. C., “Islamic Thought in the Iberian Peninsula”, *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, Brill, Leiden-New York-Köln 1992, ss. 778-803.
- Herráiz Oliva, P., “Towards a New Methodology for Natural Philosophy: Latin Averroism Revisited”, *Mediterranea. International Journal on the Transfer of Knowledge*, 6 (2021), ss. 131-155.

- Hissette, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires, Louvain 1977.
- Hoenen, M. J. F. M., “Universities and Philosophy”, *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, ed. Henrik Lagerlund, Springer Netherlands, Dordrecht 2020, ss. 2001-2006.
- Hourani, G. F., “The Early Growth of the Secular Sciences in Andalusia”, *Studia Islamica*, 32 (1970), ss. 143-156.
- Ivry, A. L., “Averroes’ Three Commentaries on De Anima”, *Averroes and the Aristotelian Tradition*, ed. Jan Aertsen - Gerhard Endress, Brill, Leiden-Boston-Köln 1999, ss. 199-216.
- “Moses Maimonides”, *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. Jorge J. E. Gracia - Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, Malden, MA 2002, ss. 445-457.
- İbn Meymûn, *Del’letu’l-Hâirîn: Akli Karışıklar İçin Rehber*, çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ, Albaraka Yayınları, İstanbul 2022.
- İbn Rüşd, *Faslü’l-Makâl: Din ve Felsefe İlişkisi*, çev. Serkan Çetin, Endülüs Yayınları, İstanbul 2020.
- *Metafizik Büyük Şerhi*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2019, c. III.
- *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998.
- İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzân*, çev. Onur Özatağ, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2021.
- İhsanoğlu, E., *The Abbasid House of Wisdom: Between Myth and Reality*, Routledge, London 2023.
- John Pecham, *Johannis Pechami Quaestiones Tractantes De Anima*, ed. Hieronymus Spettmann, Aschendorff, Münster 1918.
- *Questions Concerning the Eternity of the World*, çev. Vincent G. Potter, Fordham University Press, New York 1993.
- Jordović, I., “Bios Praktikos and Bios Theôrêtikos in Plato’s Gorgias”, *Socrates and the Socratic Dialogue*, ed. Alessandro Stavru - Christopher Moore, Leiden, Boston: Brill, 2018, ss. 369-385.
- Jospe, R., *Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Academic Studies Press, Boston 2009.
- Kalın, İ., *İslâm ve Batı*, İSAM Yayınları, İstanbul 2017.
- Karlığa, B., “Doğu İslam Dünyasında ve Batı Avrupa’da Üniversitelerin Kuruluşu”, *Öneri Dergisi*, 1/1 (1994), ss. 1-10.

- “Doğu-Batı Düşüncelerinde 13. Yüzyıl Dönüşümü”, *Doğu Batı*, 33 (2005), ss. 155-168.
- *İbn Rüşd: Batı’yı Aydınlatan İslam Düşünürü*, Mahya Yayıncılık, İstanbul 2014.
- *İslam Düşüncesi’nin Batı Düşüncesi’ne Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- “İbn Rüşd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XX, ss. 257-288.
- “Konstantin, Afrikalı (Constantinus Afrcanus)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXVI, s. 180.
- Kaya, M., “Beytülhikme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. VI, ss. 88-90.
- “Kindî ve Felsefesi”, *Felsefî Risâleler*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, ss. 21-119.
- “Meşşâiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXIX, ss. 393-396.
- Keck, D., “Bonaventure’s Angelology”, *A Companion to Bonaventure*, ed. Jay M. Hammond vd., Brill, Leiden-Boston 2014, ss. 289-332.
- Kenny, J., “Chronology of the Works of Ibn-Rushd”, (11 Kasım 2023).
- Keynes, S., “England, c. 900-1016”, *The New Cambridge Medieval History*, ed. Timothy Reuter, Cambridge University Press, Cambridge 2006, c. III, ss. 456-486.
- Korkut, Ş., “Latin İbn Rüşdçülüğü, Reddiyeler ve Yasaklamalar”, *İslam Araştırmaları*, 4/1 (2011), ss. 83-114.
- Kovach, F. J., “The Question of the Eternity of the World in St. Bonaventure and St. Thomas - A Critical Analysis”, *The Southwestern Journal of Philosophy*, 5/2 (1974), ss. 141-172.
- Köroğlu, B., “İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs’te”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2017, ss. 329-364.
- Kritzeck, J., *Peter the Venerable and Islam*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1964.
- Kukkonen, T., “Creation and Causation”, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. Robert Pasnau, Cambridge University Press, Cambridge 2010, c. I, ss. 232-246.
- “İbn Rushd, Muḥammad Ibn Aḥmad al-Ḥafīd (Averroes)”, *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, ed. Henrik Lagerlund, Springer Netherlands, Dordrecht 2020, ss. 780-789.
- Larsen, A. E., *The School of Heretics: Academic Condemnation at the University of Oxford, 1277–1409*, Brill, Leiden-Boston 2011.
- Leaman, O., *İbn Rüşd ve Felsefesi*, çev. Elif Özdem, Runik Kitap, İstanbul 2022.
- Leff, G., *Medieval Thought: St. Augustine to Ockham*, Penguin Books, Baltimore, MD 1968.
- Lehmann, P., *Fuldaer Studien Neue Folge*, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, München 1927.
- Leonardi, C., “Intellectual life”, *The New Cambridge Medieval History*, ed. Timothy Reuter, Cambridge University Press, Cambridge 2006, c. III, ss. 186-211.
- Libera, A. d., *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral, Litera Yayıncılık, İstanbul 2021.

- “Philosophie et censure Remarques sur la crise universitaire parisienne de 1270–1277”.
Was ist Philosophie im Mittelalter?, ed. Jan A. Aertsen - Andreas Speer, De Gruyter, Berlin-New York 1998, ss. 71-89.
- Lohr, C. H., “The Ancient Philosophical Legacy and Its Transmission to the Middle Ages”, *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. Jorge J. E. Gracia - Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, Malden, MA: 2002, ss. 15-22.
- Loseby, S., “The Mediterranean Economy”, *The New Cambridge Medieval History*, ed. Timothy Reuter, Cambridge University Press, Cambridge 2005, c. I, ss. 605-638.
- Löwe, C. L., “Bonaventure on the Soul and Its Powers”, *Vivarium*, 59/1-2 (2021), ss. 10-32.
- Maccagnolo, E., “David of Dinant and the beginnings of Aristotelianism in Paris”, *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. Peter Dronke, Cambridge University Press, Cambridge 1988, ss. 429-442.
- Mahoney, E. P., “Albert the Great and the Studio Patavino in the Late Fifteenth and Early Sixteen Centuries”, *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, ed. James A. Weisheipl, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1980, ss. 537-563.
- Makki, M., “The Political History of Al-Andalus (92/711-897/1492)”, *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, Brill, Leiden-New York-Köln 1992.
- Malebranche, N., *The Search After Truth*, çev. Thomas M. Lennon - Paul J. Olscamp, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Mandonnet, P., *Siger de Brabant Et l’averroisme latin au XIII^{me} siècle*, Institut Supérieur de Philosophie de l’Université, Louvain 1908, c. II.
- *Siger de Brabant Et l’averroisme latin au XIII^{me} siècle*, Institut Supérieur de Philosophie de l’Université, Louvain 1911, c. II.
- Marenbon, J., “Ernest Renan and Averroism: The Story of a Misinterpretation”, *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, ed. Anna Akasoy - Guido Giglioni, Dordrecht: Springer Netherlands, 2013, ss. 273-283.
- Marin-Guzmán, R., “Crusade in Al-Andalus: The Eleventh Century Formation of the Reconquista as an Ideology”, *Islamic Studies*, 31/3 (1992), ss. 287-318.
- Martin, C., “Rethinking Renaissance Averroism”, *Intellectual History Review*, 17/1 (2007), ss. 3-28.
- Maurer, A., *Medieval Philosophy: An Introduction*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1982.

- McKeon, P. R., “The Status of the University of Paris as Parens Scientiarum: An Episode in the Development of Its Autonomy”, *Speculum*, 39/4 (1964), ss. 651-675.
- el-Merrâküşî, A., *The History of the Almohades*, thk. R. P. A. Dozy, S. & J. Luchtmans, Leyden 1847.
- Metcalfe, A., *The Muslims of Medieval Italy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009.
- Montada, J. P., “Endülüs’te Felsefe: İbn Bâcce ve İbn Tufeyl”, çev. M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, Küre Yayınları, İstanbul 2018, ss.171-198.
- “Ibn Rushd’s Natural Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/ibn-rushd-natural/>
- Müller-Mertens, E., “The Ottonians as Kings and Emperors”, *The New Cambridge Medieval History*, ed. Timothy Reuter, Cambridge University Press, Cambridge 2006, c. III, ss. 233-266.
- Noone, T. B., “Scholasticism”, *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. Jorge J. E. Gracia - Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, Malden, MA 2002, ss. 55-64.
- Ogden, S. R., *Averroes on Intellect: From Aristotelian Origins to Aquinas’ Critique*, Oxford University Press, Oxford 2022.
- Özdemir, M., *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2017.
- *Endülüs Müslümanları: Siyasî Tarih*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2017.
- “Mansûr, İbn Ebû Âmir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXVIII, ss. 6-8.
- “Tuleytula”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XLI, ss. 363-368.
- Palacios, M. A., *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, çev. Elmer H. Douglas - Howard H. Yoder, Brill, Leiden 1978.
- Parens, J., “Natural Perfection or Divine Fiat”, *Plato’s Republic in the Islamic Context*, ed. Alexander Orwin, The University of Rochester Press, Rochester, NY 2022, ss. 233-252.
- Parker, H., “The Seven Liberal Arts”, *The English Historical Review*, 5/19 (1890), ss. 417-461.
- Piché, D., *La Condamnation Parisienne de 1277*, J. Vrin, Paris 1999.
- “Parisian Condemnation of 1277”, *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, ed. Henrik Lagerlund, Springer Netherlands, Dordrecht 2020, ss. 1377-1385.
- Pirenne, H., *Mohammed and Charlemagne*, Meridian Books, New York 1959.

- *Ortaçağ Avrupası'nın Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul 2021.
- Piron, S., "Le plan de l'évêque: Pour une critique interne de la condamnation du 7 mars 1277", *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 78/2 (2011), ss. 383-415.
- Puig, J., "The Transmission and Reception of Arabic Philosophy in Christian Spain (Until 1200)", *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, ed. Charles Butterworth - Blake Andrée Kessel, Brill, Leiden-New York-Köln 1994, ss. 7-30.
- Quintilian, *The Orator's Education*, çev. D. A. Russell, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 2001.
- Rashdall, H., *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Clarendon Press, Oxford 1895, c. I.
- Renan, E., *İbn Rüşt ve İbn Rüştçülük: Tarihsel Deneme*, çev. Ayşe Meral, Albaraka Yayınları, İstanbul 2021.
- Richardson, K., "Averroism", *Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy*, ed. Henrik Lagerlund - Benjamin Hill, Routledge, New York 2017, ss. 137-155.
- Rickaby, J., *Ortaçağ Felsefesi: Skolastisizm*, çev. Filiz Didem Çoban Sarı, Fol, Ankara 2021.
- Samsó, J., "The Exact Sciences in Al-Andalus", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, Brill, Leiden-New York-Köln 1992, ss. 952-973.
- Sarıoğlu, H., *İbn Rüşt Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2012.
- Scheidlin, R. R., "The Jews in Muslim Spain", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, Brill, Leiden-New York-Köln 1992, ss. 188-200.
- Schick, S., "Science is a Game that Theologians Can't Play: Boethius of Dacia's Semantic Solution to the Problem of Double Truth", *Classica et Mediaevalia*, 64 (2013), ss. 371-408.
- Schipperges, H., *Arabische Medizin im lateinischen Mittelalter*, Berlin, Springer Berlin Heidelberg, Heidelberg 1976.
- Sezgin, F., *Wissenschaft und Technik im Islam: Astronomie*, Institute für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt 2003, c. II
- *Wissenschaft und Technik im Islam: Einführung in die Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, Institute für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt 2003, c. I.
- Sharp, D. E., *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century*, Russell & Russell, New York 1964.

- Siger de Brabant, *Quaestio utrum haec sit vera: homo est animal, nullo homine existente, Écrits de logique, de morale et de physique*, thk. Bernardo C. Bazán - H. Zimmermann, Louvain, Publications Universitaires, Béatrice-Nauwalaerts, Paris 1974.
- *Quaestiones in metaphysicam (Cambridge)*, thk. Armand Augustine Maurer, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve 1983.
- *Quaestiones in metaphysicam (Munich)*, thk. William Dunphy, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve 1981.
- *Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, thk. Bernardo C. Bazán, Publications Universitaires, Béatrice-Nauwalaerts, Louvain-Paris: 1972.
- *Quaestiones super librum de causis*, thk. Antonio Marlasca, Publications Universitaires, Béatrice-Nauwalaerts, Louvain-Paris 1972.
- *Questiones in Physicam, Écrits de logique, de morale et de physique*, thk. Bernardo C. Bazán - H. Zimmermann, Publications Universitaires, Béatrice-Nauwalaerts, Louvain, Paris 1974.
- Singer, C., "Daniel of Morley an English Philosopher of the XIIth Century", *Isis*, 3/2 (1920), ss. 263-269.
- Sorajbi, R. (ed.), *Aristoteles'in Dönüşümü: Antik Şârihler ve Etkileri*, çev. Muhammet Fatih Kılıç, VakıfBank Kültür Yayınları, İstanbul 2023.
- Southern, R. W., "The Schools of Paris and the School of Chartres", *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, University of Toronto Press, Toronto 1999, ss. 113-137.
- Sözen, K., "Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Dinin Günümüz Türkiye'sinde Yorumlanması Sorunu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2011), ss. 17-31.
- "İslam Meşşâî Felsefe Geleneğinde Metodik İlkeler ve Değeri", *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 6/1 (2021), ss. 27-45.
- Stearns, P. N., "Periodization in World History: Challenges and Opportunities", *21st-Century Narratives of World History: Global and Multidisciplinary Perspectives*, ed. R. Charles Weller, Palgrave Macmillan, Cham 2017, ss. 83-109.
- Steenberghen, F. v., *Aristotle in the West: The Origins of Latin Aristotelianism*, çev. Leonard Johnston, E. Nauwelaerts, Louvain 1955.
- *Maître Siger de Brabant*, Publications Universitaires, Louvain 1977.
- *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Nelson, Edinburgh 1955.

- Stollberg-Rilinger, B. - Mintzker, Y., *The Holy Roman Empire*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2018.
- Strohmaier, G., “Die geistigen und gesellschaftlichen Bedingungen der lateinischen Rezeption arabischen Wissens”, *Wissen über Grenzen: Arabisches: Wissen und lateinisches Mittelalter*, ed. Andreas Speer - Lydia Wegener, De Gruyter, Berlin-New York 2006, ss. 126-132.
- Stump, E., “The Nature of Human Beings”, *The New Cambridge Companion to Aquinas*, ed. Eleonore Stump - Thomas Joseph White, Cambridge University Press, Cambridge 2022, ss. 126-150.
- Şahin, S., “Hohenstaufen Hanedanı -Papalık Çekişmesi ve Aragon Kralı III. Pedro ile Charles de Anjou’nun Sicilya’ya Müdahalesi”, *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 13/2 (2018), ss. 211-227.
- Taylor, R. C., “Averroes”, *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. Jorge J. E. Gracia - Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, Malden, MA 2002, ss. 182-195.
- “Intellect as Intrinsic Formal Cause in the Soul According to Aquinas and Averroes”, *The Afterlife of the Platonic Soul*, ed. Maha El-Kaisy - John M. Dillon, Brill, Leiden-Boston 2009, ss. 187-220.
- “İbn Rüşd: Dinî Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefî Düşünce”, çev. M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, Küre Yayınları, İstanbul 2018, ss. 199-219.
- “Remarks on the Importance of Albert the Great’s Analyses and Use of the Thought of Avicenna and Averroes in the De homine for the Development of the Early Natural Epistemology of Thomas Aquinas”, *Die Seele im Mittelalter: Von der Substanz zum funktionalen System*, ed. Günther Mensching - Alia Mensching-Estakhr, Königshausen & Neumann, Würzburg 2018, ss. 131-148.
- “‘Truth Does Not Contradict Truth’: Averroes and the Unity of Truth”, *Topoi*, 19/1 (2000), ss. 3-16.
- Thacker, A., “England in the Seventh Century”, *The New Cambridge Medieval History*, ed. Timothy Reuter, Cambridge University Press, Cambridge 2005, c. I, ss. 462-495.
- The Editors of Encyclopedia Britannica, “Roman Empire”, *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/place/Roman-Empire> (03 Şubat 2023).
- Thijssen, J. M. M. H., “Condemnation of 1277”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/condemnation/>

- “The Nature of Change”, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. Robert Pasnau, Cambridge University Press, Cambridge 2010, c. I, ss. 279-290.
- “What Really Happened On 7 March 1277? Bishop Tempier’s Condemnation and its Institutional Context”, *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science*, ed. Edith Sylla - Michael R. McVaugh, Brill, Leiden 1997, ss. 84-114.
- Thomas Aquinas, *De aeternitate mundi*, *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, Editori di San Tommaso, Roma 1976, c. XLIII.
- *De unitate intellectus contra Averroistas*, *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, Editori di San Tommaso, Roma 1976, c. XLIII.
- *Scriptum super libros Sententiarum*, ed. Pierre Mandonnet, Paris, 1929, c. II.
- *Sentencia libri De anima*, *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, Commissio Leonina, J. Vrin, Roma-Paris 1984, c. XLV.
- *Summa contra gentiles*, *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, Riccardi Garroni, Roma 1918, c. XIII.
- *Summa theologiae*, *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, Typographia Polyglotta, Roma 1888, c. V.
- Trifogli, C., *Oxford Physics in the Thirteenth Century (ca. 1250-1270): Motion, Infinity, Place and Time*, Brill, Boston 2000.
- Urvoy, D., “Ibn Rushd et le pouvoir almohade”, *Averroès et l’averroïsme: Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, ed. André Bazzana vd., 101-108. Presses universitaires de Lyon, Lyon 2005.
- Ülken, H. Z., *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü: İslam Medeniyetinde Tercümeler ve Tesirleri*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016.
- Valentin R., “Ptolemaeus und die Schule von Toledo”, *Hermes*, 8/3 (1874), ss. 327-349.
- Vauchez, A., “The religious Order”, *The New Cambridge Medieval History*, ed. David Abulafia, Cambridge University Press, Cambridge 1999, c. V, ss. 220-255.
- Verger, J., “The universities and scholasticism”, *The New Cambridge Medieval History*, ed. David Abulafia, Cambridge University Press, Cambridge 1999, c. V, ss. 256-278.
- Vives y Escudero, A., *Monedas de las Dinastías Árábigo-Españolas*, Establecimiento Tipográfico de Fortanet, Madrid 1893.
- Wei, I. P., *Intellectual Culture in Medieval Paris: Theologians and the University c. 1100–1330*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- Weisheipl, J. A., *Friar Thomas D’Aquino: His Life, Thought, and Work*, Doubleday & Company, New York 1974.

- “The Life and Works of St. Albert the Great”, *Albertus Magnus and the Sciences, Commemorative Essays 1980*, ed. James A. Weisheipl, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1980, ss. 13-52.
- Willinsky, J., *The Intellectual Properties of Learning: A Prehistory from Saint Jerome to John Locke*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2017.
- Wilson, P. H., *Heart of Europe: A History of the Holy Roman Empire*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 2016.
- Wippel, J. F., *Mediaeval Reactions to the Encounter Between Faith and Reason*, Marquette University Press, Milwaukee 1995.
- “Siger of Brabant: What It Means to Proceed Philosophically”, *Was ist Philosophie im Mittelalter?* ed. Jan A. Aertsen - Andreas Speer, De Gruyter, Berlin-New York 1998, ss. 490-496.
- “The Parisian Condemnations of 1270 and 1277”, *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. Jorge J. E. Gracia - Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, Malden, MA 2002, ss. 65-73.
- Woerther, F., “Averroes’ Goals in the Paraphrase (Middle Commentary) of Aristotle’s Nicomachean Ethics”, *Interpreting Averroes: Critical Essays*, ed. Peter Adamson - Matteo Di Giovanni, Cambridge University Press, 2019, ss. 218-236.
- Chartularium Universitatis Parisiensis: Sub auspiciis consilii generalis facultatum parisiensium*, nşr. Heinrich Denifle - Emile Chatelaine, Delalain, Paris 1889, c. I.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2016.

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve SOYADI	Mehmet DUGAN
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Hacı Fatma Erdemir Anadolu Lisesi
Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Eski Yunan Dili ve Edebiyatı (Yandal) Anadolu Üniversitesi, Açıköğretim Fakültesi, Tarih Anadolu Üniversitesi, İktisat Fakültesi, İktisat
Yüksek Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri
Yüksek Lisans Tez Konusu	İlimler Tasnifi Geleneğinde Müziğin Yeri ve Önemi
Yabancı Dil / Diller	İngilizce