

felsefelogos

Yıl 21 Sayı 64

fesatoder yayımları

İstanbul

e-mail: felsefelogos@gmail.com

www.felsefelogos.com & www.fesatoder.com

Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek

Fesatoder Adına İmtiyaz Sahibi: Sema Ülper Oktar

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Tanzer Yakar

Yayın Kurulu: Muharrem Açıkgöz, Engin Delice, Thomas Geisen,
Ferda Keskin, Uluğ Nutku, Sinan Özbek, Kaan Özkan, Peter Thomas,
Sema Ülper Oktar, Fehmi Ünsalan, Tanzer Yakar

Sayı Editörü: Esin Hamdi Dinçer, Mete Kurtoğlu

Danışma Kurulu

(alfabetik sırayla)

Prof. Dr. Saffet Babür

Prof. Dr. Betül Çotuksöken

Prof. Dr. Alex Demirovic

Prof. Dr. Frigga Haug

Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug

Prof. Dr. Onur Bilge Kula

Prof. Dr. Beno Kuryel

Prof. Dr. Domenico Losurdo

Prof. Dr. Michael Löwy

Prof. Dr. Hakan Poyraz

Prof. Dr. Metin Toprak

Kapak Resmi: Elektrifikator (1921), *Josef Tschaikow*

Baskı Öncesi Hazırlık: Fehmi Ünsalan

Baskı

Yazın Basın Yayın Matbaacılık Trz. Tic. Ltd. Şti.

Çevre Sanayi Sitesi B Blok No: 38-40-42-44

İkitelli-Başakşehir/İstanbul Tel: (0212) 565 01 22

Sertifika No: 12028

Genel Dağıtım



Tel: 0262 359 10 60 Fax: 0262 323 18 58

www.umuttepeyayinlari.com/ bilgi@umuttepeyayinlari.com

felsefelogos hakemli bir dergidir.

EBSCOhost ve The Philosopher's Index tarafından listelenmektedir.

felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

Gönderilen yazıların yayımlanma kararı hakem raporlarına bağlıdır.

Gönderilen yazılar iade edilmez. **felsefelogos** ile yazarlar arasındaki iletişim internet üzerinden e-mail yoluyla gerçekleşir.

İçindekiler

Sunu

- Henry A. Giroux* • Demokrasinin krizi, hortlayan otoriterlik ve yükseköğretimin geleceği 7
- Jacques Derrida* • Mochlos ya da fakültelerin çatışması 23
- Jürgen Habermas* • Üniversite ideası – öğrenme süreçleri 49
- Ronald Barnett* • Ekolojik üniversitenin gelişi 65
- Sanem Güvenç Salgırlı* • Maskeli filozof, spesifik entelektüel ve politikanın kırılğan fay hatları 81
- Erdoğan Yıldırım* • Postmodern durum ve bilgi 99
- Mete Kurtoğlu* • Küresel bilgi ekonomisi ve üniversite (ideası) 109
- Özgür Narin* • Üniversitenin krizi ve meta üretiminin genelleşmesi 119
- Armağan Öztürk* • tarihsicilik ve toplum mühendisliği kavramları özelinde Hayek ve Popper’da bilim felsefesi tartışmaları 135
- Fatma Dore* • Paris Üniversitesi’nin onüçüncü yüzyılda İbn Rüşdçülük ile tekâmülü 151
- Nejla Doğan* • Eğitimin biyopolitiği 173

Özetler • Abstacts 187

Paris üniversitesi'nin onüçüncü yüzyılda İbn Rüşdçülük ile tekâmülü

Fatma Dore

Yirminci yüzyılın ikinci yarısının önde gelen ve teorileri sosyal bilimlerin hemen hemen tüm alanlarındaki başat yaklaşımların birçoğuna zemin teşkil eden filozofların birçoğu Paris Üniversitesi ile yakından ilişkilidir. Giles Deleuze, Roland Barthes, Jacques Derrida, Pierre Bourdieu ve Claude Lévi-Strauss bu isimlerden bazılarıdır. Bu filozofların dünya çapındaki etkisine bakılırsa, onların adeta Paris Üniversitesi'nin *Hic et ubique terrarum* (Burada ve Dünya'nın her yerinde) sloganını gerçekleştirmiş oldukları görünüyor (Stone, 2005: 165). Gelgelelim, sloganın dili olan Latince'nin, Batı Avrupa'nın hakim entelektüel dili olduğu Avrupa Yüksek Ortaçağı'nda ise Paris Üniversitesi'nin etkisi o kadar geniş değildi. Nitekim, kuruluşundaki durgun entelektüel iklim, ancak, bu kurumun dünyanın önde gelen eğitim merkezlerinden birine dönüşme sürecini başlatacak güçlü bir felsefe sisteminin Endülüsten ithal edilmesiyle canlanacaktı.

Bu çalışmada, onüçüncü yüzyılda Paris Üniversitesi'nin, İbn Rüşd'ün felsefi etkisi sayesinde tam anlamıyla bir üniversiteye dönüştüğü gösterilecektir. Bu dönemde, Aristoteles felsefesine duyulan ilgiyle birlikte din bilimlerinde aklın kullanılmasına yönelik yeni bir trend, üniversite içindeki bazı unsurların Endülüs'lü "Yorumcu" nun fikirlerine yoğun ilgi göstermeye başlamıştır. Çalışmanın giriş bölümünde, Paris Üniversitesi'nin bu dönemdeki profiline kısaca bakılacaktır. Birinci bölümde, üniversitedeki İbn Rüşdçülerin lideri kabul edilen Brabant'lı Siger incelenerek, İbn Rüşd felsefesinin ne kadar büyük bir etkiye sahip olduğu kanıtlanacaktır. Bu minvalde, Siger ile İbn Rüşd'ün üç önemli felsefi konu –âle-

min ezeliği, akılların birliği ve “çifte hakikat” olarak bilinen kavram- hakkındaki görüşleri karşılaştırılacaktır. Siger' nin, İbn Rüşd'ü ne kadar yakından takip ettiği gösterilerek, bu felsefi kavramların nihayetinde İbn Rüşd vasıtasıyla geldiği ortaya konulacaktır. Daha sonra, Paris Üniversitesi'nin diğer önemli felsefi figürlerinden Bonaventura ve Thomas Aquinas'ın bu üç konudaki tepkileri sergilenerek, bu kavramların büyük bir tartışma başlattığına işaret edilecektir. Çalışmanın ikinci bölümünü oluşturan bu kısımdan önce, bu tartışmanın bazı yasaklamalarla doruğa ulaştığına değinilecektir. Bahsi geçen tartışmanın, özellikle iki muhalifin İbn Rüşd'den esinlenen Siger ile olan görüş ayrılıklarındaki farklılık nedeniyle daha da derindir. Ortodoks bir rahip olan Bonaventura'nın, bu üç önemli konseptin tümüne düşmanca karşıtlığına karşın; felsefi açılımları daha büyük olan Aquinas'ın, reddiyelerinde daha nüanslı olduğu belirtilecektir. Makalede bu kanıtlanarak, akademik çevrelerde beklenen türden ciddi bir felsefi tartışmanın İbn Rüşd felsefesi ile başlatıldığı ve bu suretle Paris Üniversitesi'nin kelimenin tam anlamıyla bir üniversite kimliğine kavuştuğu beyan edilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM: ONÜÇÜNCÜ YÜZYILDA PARİS ÜNİVERSİTESİ

Üniversite terimi, ortaçağda ilk kez 1205'te bir papalık mektubunda, III. Innocent'in “universis magistris et scholaribus Parisiensis (Paris'teki tüm hocalar ve öğrenciler)e” şeklindeki hitabında geçtikten birkaç yıl sonra, “universitas” olarak dolaşıma girmiştir (Pedersen, 2000: 151). Leff (1962: 176), “bir universitas”ın, herhangi bir topluluk ya da gruplaşmaya atfedilebilen bir terim olduğuna, ancak Ortaçağdaki teknik adı “studium generale” olarak üniversiteden, zanaatı veya işi “öğrenmek” olan belli bir grubun anlaşıldığına dikkat çeker. Bu minval üzere universitas, onüçüncü yüzyıldan itibaren, işleyişi loncalardan herhangi bir lonca şeklinde, ancak ilahiyat, tıp, hukuk ve sanat (Aristoteles) gibi yüksek konuların öğretildiği bir çalışma yeri haline gelmiştir (a.g.e., s. 177). Bugün, Paris'in Saint Génévieve tepesinin sırtlarında –daha sonra Latin Mahallesi (Quartier Latin) adıyla ünlenecek yerde- Avrupa'nın dört bir yanından gelen öğrencilerin devam ettiği okullar, 1170 yılına doğru üniversite niteliğinde eğitim vermeye başlamış, nihayet 1200 yılında Kral Philippe Auguste ve Papa III. Innocent bunların tümünü bir çatı altında toplayarak Paris Üniversitesi'ni kurmuşlardır (Karlığa, 2004: 194). Robert Courçon'un 1215'te, Papa III. Innocent'in elçisi olarak bu kuruma atanması, daha kuruluşunda Paris Üniversitesi'nin Kilise'yle yakından bağlantılı olduğunu göstermektedir (Leff, 1962: 178).

Onikinci yüzyılın sonunda, Paris, Bologna ve Oxford'da görülmeye başlanan bu tür kurumlar arasında Paris Üniversitesi, -daha sonra görüleceği gibi- Ortaçağ'ın en önemli üniversitesi haline gelecektir. Bunun en büyük nedenlerinden biri, Le Goff'un (2007: 17-8) bilhassa işaret ettiği, onüçüncü yüzyıldan itibaren üniversitelerde serpilmiş olan entelektüel diye bilinen bir grubun, kendini, philosophus ile çağrıştırmaya çalışmasıdır ki, ya “Siger' nin döneminde büyük harf (F) ile Filozof, en üstün filozof Aristoteles'tir.” Onüçüncü yüzyılın başlarında Aristoteles eserlerinin resmen incelenebileceği tek yer, ondört yıllık toplam eğitimin ilk altı yılını oluşturan ve müfredatı dilbilgisi, retorik ve diyalektikten oluşan

trivium ile geometri, astronomi ve müzikten ibaret quadriviuma dayalı bir hazırlık okulu niteliğindeki Sanatlar fakültesidir (Brown, 1999: 234). Gelgelelim, diyalektik altında mantık eserleri öğretilen Aristoteles, o zamanlar henüz sorun teşkil etmiyordu. Güçlükler, Aristoteles'in *Psikoloji*, *Fizik*, *Metafizik* gibi "doğa bilimleri"ni işlediği kitaplarının çevrilip okutulması sonucunda, yasaklamalar içeren sert tepkiler şeklinde kendini göstermiştir (a.g.e., s.235).

Bu zorluklara rağmen, Batı Hıristiyanlığı doğa felsefesine kapılarını açtı ve bu dünyayı akılla incelemek, vahyin açıklanmasında yardımcı bir araç olarak kullanılmak üzere ilahiyatçılarla filozofların gözde bilimi oldu (Grant, 2004: 13). Yeni çevirilerle gelen bu yeni bilim, çok kısa zamanda özellikle İbn Rüşd ile çağrışmaya başladı. Çünkü Aristoteles eserlerinin Arap ve İbrani bilginlerin yardımıyla Latince'ye çevirenler, aynı zamanda bunların önde gelen yorumcularını da çevirmişlerdi. Bu yorumlar sayesinde Aristoteles'in kitapları daha hızlı bir kullanılabilirlik kazandı, felsefi ve bilimsel araştırmanın niteliği yükseldi (Rubenstein, 2003: 3-5). İslâm düşüncesi tarihinde, en çok eser veren yazarlar arasında ilk sırada yer alan İbn Rüşd, bilhassa Aristoteles'in eserlerine yazmış olduğu Küçük (Compendium), Orta (Medium) ve Büyük (Magnum) yorumlarıyla (şerh), haklı olarak Orta Çağ'ın en büyük yorumcusu unvanını kazandı. "Şârih" denince, İslâm dünyasında yalnız o akla geldiği gibi, Batı dünyasında da "Commentateur" olarak şöhret bulmuştu (Karlığa, 2014: 9; Brown, 1999: 243).

Büyük İslam filozofu İbn Rüşd'ü Paris'e getiren bu çevirilerin çeşitli yazarları olmakla birlikte, Michael Scot (1180-1235), bunların başında gelir (Leff, 1962: 174). Pasnau'nun (2012: 669) belirttiğine göre, Scot'un 1230'larda tamamladığı bu çevirilerin hemen ardından yaygınlaşan İbn Rüşd yorumları, birkaç on yıl içinde alevli tartışmaların odağı olacaktır. Ancak, Paris'te Latin İbn Rüşdçülüğünün sancaktarı, döneminin en büyük Aristocusu olan ve kendisini İbn Rüşdçü Aristoteles yorumundan ayrı tutan Aquinas'lı Thomas ile karşı karşıya gelen Brabantlı Siger (1240-1284)'dir (Fakhry, 2006: 140).

İKİNCİ BÖLÜM: PARİS ÜNİVERSİTESİNDE İBN RÜŞD OKUMALARI: BRABANT'LI SİGER

Belçika'nın Brabant bölgesinden olan Siger'nin adı ilk kez 1266 yılında Sanatlar (Fen-Edebiyat) Fakültesi ile ilgili yasaklama kararnamesinde geçmektedir (Karlığa, 2014: 160). Anılan tartışmalar ve beraberinde gelen yasaklama kararları çalışmanın üçüncü bölümünde ele alınacaktır. Ancak bundan önce sözkonusu olayların tetikleyicisi, Paris Üniversitesi'nde uyanan coşkulu bir yeni trendin başı, Aristoteles'i İbn Rüşd yorumlarıyla öğretmeye yönelik canlı bir entelektüel atmosferin içinde sivrilen "Siger Hoca"nın görüşlerine bakmak gerekir. Paris Üniversitesi'nde 1265-70 yılları arasında eğitimlik yapan Siger, İbn Rüşd'ün görüşlerine genel olarak itibar etmektedir. Fakat filozofun sorunsallaştırılmış olan bilhassa üç önemli felsefi konu -âlemin ezeliği, akılların birliği ve din-felsefe ilişkisi- hakkındaki görüşleri nedeniyle, Siger'nin, İbn Rüşd'ü ne kadar yakından takip ettiği de bu üç mesele dolayımında irdelenecektir. Bunun için, önce İbn Rüşd ardından da Siger'nin görüşleri

eserleri üzerinden ortaya konulacaktır. Bu konuların ilki “âlemin ezeliği” meselesidir.

Aristoteles (2005: 341), *Fizik*'in Sekizinci Kitabında, ‘zaman devininin ölçüsü ya da bir tür devinim ise ve zaman hep varsa devininin de ebedi olması zorunlu’ dur demektir. Aristoteles’in izinden giderek, “hareketin bir eklenti[si olan] zamanın kesintisiz ezeli olduğu ortaya çıkınca onun ezeli bitişik (kesintisiz) tek bir harekete tabi olması zorunludur...[dolayısıyla] ezeli hareketin var olduğu apaçık bir şey[dir]” (*Met*, s. 111-2) diyen İbn Rüşd, bu önermesini, “döngüsel yer değiştirme hareketinden başka ezeli hareket olmadığı için...semavi cismin hareketi zorunlu olarak ezeli harekettir ve onun hareket ettiricisi de...ezeli hareket ettiricidir” ifadesiyle, zorunlu sonsuz varlık “İlk Hareket Ettirici”ye dayandırarak temellendirir.

Cisimlerin “madde ve suretin” bileşiminden oluştuğunu söyleyen İbn Rüşd (*Met*, s. 35-37), Yapan’ın (sâni) maddenin kendisi veya suretini değil, yalnızca madde ve suretin birleşmesinden meydana gelen şeyi yaptığını ifade eder. Ona göre, oluş ve bozuluş ancak bu ikisinin yani madde ve suretin bileşkesinden oluşan şey içindir (*Met*, s. 44-5). Bu minval üzere İbn Rüşd için “yoktan yaratma” söz konusu değildir. Yaratmayı, Allah’ın varlıkları kesintisiz olarak kuvveden fiile dönüştürmesi olarak gören filozofa göre, başlangıcı ve sonu bulunmayan ve fiili kendi varlığından sonraya ertelenmemesi gereken “Hareket Ettirici” öncesiz (ezeli) bir başlangıcın varlığına iletliğine göre, onun filinin de, kendisinin var olması durumundaki gibi bir başlangıcının bulunmaması gerekir (*TT1*, s.13). Aksi durumda, “İlk İlke”nin fiili zorunlu olmayıp, mümkün olacak, dolayısıyla bir ilk başlangıç bulunamayacaktır.

Bu konuda Brabant’lı Siger, inancın öğrettiği yaratılmışların mutlak başlangıcını inkâr etmese de, Sanatlar’ın (fakültesi) Hoca’sı ve “yalnızca bir filozof olarak”, dünyanın ebediliğinin, Aristotelesyen *zorunlu sebepler* (*rationes necessariae*) ile kanıtlanabileceğini düşünür (Vollert vd., 2003: vii-viii). Bundan hareketle, her iki filozofa (Aristoteles ve İbn Rüşd) mutabık kalarak şöyle der:

Bütün varlıkların nedeni Tanrı’dır. Bu nedenle eğer insanın nedeni Tanrı ise, o dünyanın bir parçası olduğundan dolayı belli bir birey olarak var olmak zorundadır. Ve nasıl ki, geçmiş zaman belli bir “o zaman” vasıtasıyladır, türler de, kendisine ait bir bireyin varoluşu vasıtasıyladır. Tıpkı, Tanrı’nın gökler ve diğer her şeyin nedeni olması gibi (*EW*, s. 84-87).

Öte yandan, İbn Rüşd, sûret ve maddenin, ancak *arazi* (ilintisel) olarak oluş ve bozuluşa konu olabileceğini öne sürer. Zira oluşan ve bozulan, kısaca değişken olan suret veyahut da madde değil, madde ve suretin bileşkesi (mürekkeb) olan bir ferдин (tikel) parçasıdır (İtalik bana ait, *Met*, s. 44-5). *Et-Tehâfüt* adlı eserinde (*TT2*, s. 467), “[b]u âlem hakkında Şeriat’ın açıklamış olduğu sonradan varoluşun (hudûs) dış âlemde gözlenen var oluş türünden olduğunun bilinmesi gerekir” diyen İbn Rüşd, Gazâlî’ye karşı, duyulur nesnelere gözlenen etkin nedenlerin varlığının inkârını bir safсата olarak değerlendirir, çünkü ona göre her fiilin mutlaka bir faili vardır (*TT2*, s. 631).

Bu çerçevede, “birincil bir sebep ikincil sebep olmaksızın ikincil nedenin etkisini doğurabilir mi” sorusunu soran Siger de, soruya olumsuz yanıt verir. Ona göre, felsefi

deliller, ilk nedenden doğrudan nedenselliğin kaynaklanmadığına işaret eder. Bu temelde İbn Rüşd'ün *Metafizik* yorumuna başvuran Siger, “şeyler”in işleyişlerinin, kendilerindeki yetileri, dolayısıyla da özlerini yansıttığına belirtir. Böylece şeyleri mutlak etkinliklerinden arındırmanın -bu noktada Kalamcılara hitab eder-, onların kapasite ve özlerini inkâr etmek anlamına geleceğinin altını çizer (Côte, 2008: 3-4).

Yine, Allah'ın, sözgeşi bir'in iki'den önce gelmesi gibi, zaman bakımından değil de, öz bakımından âlemden önce geldiğine değinerek teorisini çeşitli açılardan izah etmeye çalışan İbn Rüşd (*TT1*, s.35),¹ “[O]nun önceki fiillerinden hiçbirisinin, daha sonraki fiillerinin varlığının bir koşulu olmaması kesinlikle gerekir” demektedir. Çünkü bir şey, ancak değişken olması bakımından zamana dayandırılır ve değişken olan da cisim olmak zorundadır. Buna mukabil ezeli varlık ise özüyle değil, ancak ilintisel olarak öncesiz bir ilk başlangıcın varlığına tabi zorunlu bir şey olmalıdır. Daha önce değinildiği gibi “madde ve suretin” bileşiminden oluşan her cisim (*Met*, s. 35-37), kuvve bakımından sonludur ve cisim sonsuzca hareket etme gücünü cisim olmayan bir varlıktan almıştır (*TT2*, s. 480). Brabant'lı Siger'in görüşü buna paraleldir. Ona göre, ilk hareket ettiricinin potansiyel tüm varlıkların olmasına yol açması, onun, potansiyellik içindeki (bilkuvve) varlıktan önce gelmesi anlamına gelmez, zira potansiyel varlık, ilk madde derecesindedir. Çünkü Tanrı'nın her zaman var olması gibi, ilk maddede bulunduğu göre potansiyel insanın da hep var olduğu kabul edilir. Siger, potansiyel olmanın, ilk madde söz konusu olmaksızın ezeli olamayacağına dikkat çekerek, bu hususta “Yorumcu'nun dediği gibi” sözüyle İbn Rüşd'e bağlanarak: “Potansiyel olmaktan önce etkin herhangi bir varlık yoktur ve evren genelinde cisimler, her biri potansiyel varlıktan etkin varlığa doğru ilk hareket ettiricinin etkisiyle çıkarlar” demektedir (*EW*, s. 94-5).

Dolayısıyla, bu dünyadaki nesnelere korumasını sağlamak ve sonsuza dek varan mümkün nedenlerin tabiatının sürekli olarak kalması için, tözü bakımından mümkün olmayıp, zorunlu olan *bir fil haline çıkarıcı* bulunması gerektiğini düşünen İbn Rüşd'e (italik bana ait, *TT2*, s. 465) göre, Allah'ın fiili hiçbir bakımdan tabii olmadığı gibi, mutlak anlamda iradi de değildir. Filozofun bundan kasdı, Allah'ın filinin, insan iradesinde bulunan eksikliklerden uzak olan iradi bir fil olmasıdır. Çünkü insan iradesi, “irade edende bir eksikliği ve irade edilende de bir edilginliği gerektirmektedir. Oysa yüce Allah, kendisine nedenli bir sıfatın bulunmasından yücedir” (*TT2*, s. 519). Elbette bu, İbn Rüşd'e göre Allah'ta irade olduğunu inkâr anlamına gelmez, bilakis iradeyi eksik kılan kısmın yadsınmasıdır (*TT2*, s.521). Filozof (*TT2*, s. 481), varlıkların oluşumunu ise, aklın fiziksel dünya bağlamında izleyebileceği bir model üzerinden açıklar:

Belirli cisimler ancak belirli cisimlerden, belirli cisimler aracılığıyla meydana

¹ İbn Rüşd, kendilerine öncelik ve sonralık bakımından yüklenmiş bir kavramda ortak olan nesnelere, basit bir ilkin bulunmasının zorunluluğuna değinir. Ona göre, bu ilkte bir ikiliğin bulunması düşünülemez, zira sayıca birden fazla oldukları düşünülürken, kendisinde onların gerçek bir cins ortaklığına sahip buldukları ortak bir tabiatları var demektir. Böyle olunca da, her biri cins ve ayırmadan bileşmiş olur ki, bu nitelikte olan herşey sonradan var olmuştur. Filozof, öz olarak varlıkta yetkinliğin son derecesinde bulunan varlığın bir tek olması gerektiğinin altını çizer. Çünkü bu varlık tek olmazsa varlıkta yetkinliğin son derecesinde bulunamayacaktır (Bkz. *TT2*, s. 456).

gelir. Böyle bir şey ise, cismin bir ismi bırakıp ötekine; bir tanımı bırakıp ötekine sahip olmasıyla mümkün olur. Böylece söz gelişi, suyun cismi ateşin cismine dönüşür; şöyle ki suyun cisminden, sahip olduğu nitelik ayrılır ve onun ayrılmasıyla da su adı ve tanımı ondan ayrılmış ve onların yerine ateş adı ve tanımı ortaya çıkmış olur. Böyle bir şey de zorunlu olarak fail bir cisimden meydana gelir. Bu fail cisim de ya tür bakımından ya da aynı anlamlı olarak veya öncelik ve sonralığa bağlı olarak kullanılan cins bakımından oluşmuş nesne ile ortaktır.

İbn Rüşd'e göre bu varoluş hali, bir başka şeyden oluşur ve zamanda meydana gelir. Bu da, sûreti olmayan (biçimlenmemiş) ilk heyuladan (ilk madde) çıkan ve bileşik cisimlerin heyulası olan dört unsurdur. İbn Rüşd, bu türün özelliğini, diğer suretler yerleştiğinde kendisinde bulunan ilk suret bozuluşa (fesada) uğramayan, yani varlığını sürdüren tür olarak tanımlar (*Met*, s. 27). Zira İbn Rüşd'e göre âlem, başlangıç ve sonu olmayan bir etkinlik içinde varolmaktadır. Dolayısıyla, onun *yaratmadan* kasdı, Leaman'ın (1988: 24) ifadesiyle oluşumdur (generation), yani Allah'ın sürekli yaratması ve sonsuz bir oluşun İlk İlke'si olmasıdır.

Bu noktada Siger'in görüşü ise şöyledir: “İnsan türü, Tanrı tarafından oluş ve bozuluşa tabi tutulmuştur, dolayısıyla doğrudan O'ndan çıkmamaktadır. İnsan türü ve genel olarak bütün maddi türler, oluşumla meydana geldikleri için, özsel (essentially) değil de ilintisel (accidentally) olarak oluşmaktadır” (*EW*, s. 85). Brabant'lı, türlerin bileşik (composite) olduklarını, dolayısıyla Sokrates ya da Platon veyahut diğerleri “bu insan” olarak oluşur. Dolayısıyla herhangi bir bireyin oluşumuyla gerçekte oluşan belli bir birey değil, fakat “insan türü”dür. Siger bu noktada, filozofların (Aristoteles ve İbn Rüşd), bireylerin birinin diğerinden sonsuzca türemesi anlamında insan türünün ezeli ve nedenli olduğuna ilişkin görüşlerinin apaçık görülebildiğini vurgular (a.y.).

Değinildiği gibi, birbirini izleyen ya da sürekli olan türden hareketlerde söz konusu olan fiillerden birinin ötekinden önce gelmesi ilintili bir husustur. Mesela, insanın insandan var olması, başlangıcı bulunmayan öncesiz bir ilkeye kadar devam eder. Böyle bir açıklamayı Leaman (1988: 36-7), İbn Rüşd'ün, âlemin hem ezeli hem de geçici bir özelliğe sahip olduğu görüşüne dayandırır. Buna göre, bir bütün olarak dünya oluş ve bozuluşa uğramazken, parçaları sürekli bir değişim içindedir. Ancak değişim de, yalnızca maddenin farklı formlar iktisab etmesiyle gerçekleşebilir. O halde, değişimin zorunlu dayanağı olduğu ve değişimin konusu olamayacağı yani, kendisi varolmak için başka bir maddenin nedenliliğine maruz kalamayacağı, için maddenin hep var olması gerekir. Siger de, aynı şekilde düşünür: “Neticede, insan her zaman etkinlik halindedir ve her zaman insan olma-ya yetkindir. Ebedi olarak, insandan tohum ve tohumdan insan [çıkar]...tıpkı, insanların tartıştığı şu meşhur örnekteki gibi, tavuk zaman bakımından yumurtadan, yumurta da tavuktan öncedir...[anlaşılan] oluşum sıralamasında önce gelen zamansal açıdan da öncedir (*EW*, s. 91).

Paris Üniversitesi'ni çalkalayan tartışmanın ikinci büyük meselesi “akılların birliği” hakkındadır. İbn Rüşd ve Siger'in konu hakkındaki görüşleri aşağıdadır.

İbn Rüşd (*Met*, s. 144), inorganik varlıklardan bitki, hayvan ve insan gibi organik varlıklara kadar fiziksel dünyadaki bütün cisimlerin, biçimsiz olan potansiyel ilk maddeden (heyûlâ) çıkan etkin dört unsurun bileşimiyle oluştuğunu, yalnızca organik olanların nefsi (sûret) kabul ettiğini ve bunlar arasında insanın, kendisinde istidat halinde bulunan düşünen (nâtık) nefsten dolayı semavi cisimlerden (dört unsurdan ayrı) olan akla sahip olduğunu belirtir. İbn Rüşd'e (*Psi*, s. 46-7) nefis, beden parçalarının bitişme ilkesi, dahası cismin yetkinliği (kemâl) olup, kendi maddesinin dışında varolamaz. Kısaca, nefis, surettir ve beden de onun maddesidir. Ancak nefsin parçalarından (yetilerinden) biri olan akıl ise, bedende olmakla birlikte ona karışmamıştır (muhalata) (*Psi*, s. 46, 28). Filozofa (*Psi*, s. 98) göre, eğer akıl, nefsin oluş ve bozuluşa tabi diğer yetilerinden herhangi birisiyle karışık halde olsaydı, o zaman akletme işlevini, yani dış dünyadaki varlıkları oldukları gibi kavramayı gerçekleştiremezdi. Oysa akıl, doğası gereği dünyadaki şeylerin formlarını (sûret), onların özelliklerini ve ayırt edici vasıflarını koruyarak muhafaza eder. Zira, akıl bozulan bir şey olsaydı, nefsin diğer kuvvelerinde olduğu gibi onun da yaşlılıkta zayıflaması gerekirdi. Oysa İbn Rüşd (*Psi*, s. 27), ihtiyarlığın nefsin bir şekilde etkilendiği bir hal değil, aksine sadece nefsin organlarının etkilendiği bir hal olduğunu belirtir.

Yukarıda, düşünen nefsin maddedeki varlığının zorunluluğuna işaret eden filozof, onun kendi altındaki suretlerle bağıntısını, o düşünen nefsin kazanılmış (müstefâd) akılla bağıntısına benzetir (*Met*, s. 27). Bu ayrık ilkelerin, bir kısmının diğerlerinin nedenlisi olup, bütün hepsinin ilkesi olan “el-Evvel”de son bulduğunu (*Met*, s. 124-5) ve derece derece bir düzen içindeki bu ilkelerden bizim cevherimize en yakın olanın da Faal akıl olduğunu belirtir (*Met*, s. 132). İzahı şöyledir:

“[M]esela sen sarı rengiyle karşılaştığında, daha önce balda bulunan tatlılığı sarı rengiyle beraber idrak ettiğin için, sarı renginin tatlı olduğu sonucuna ulaşmış olmaktadır. Aslında sen sarı rengini göz ile, tatlılığı ise tat alma gücü ile idrak etmekte. . . bu durumda her ikisini idrak eden tek bir güç var saymak zorunludur. . . bu tür bir idrakin, tek bir güçle gerçekleştiği gibi aynı zamanda tek bir anda gerçekleşmesi gerekir. . . söz konusu bu an. . . hakiki anlamda bölünemez (munkasim). Bu kuvvenin sayı bakımından bir², suret ve varlık bakımından çok olması imkânsızdır. . . deriz” (*Psi*, s. 84-90).

Dolayısıyla, insan türü için tek olan akıldan ayrı olmayan “Faal akıl”, türün her ferdinde

2 Rüşd, aklın işlevinin soyutlama ve doğasının ise tinsel bir şey olduğunun altını çizer: “Akıl türde ortak olan bireylerden, bu bireylerin paylaştıkları bir tek kavramı idrak eder; bu kavram söz konusu türün mahiyeti olup, çoğalmasına neden olan mekan, durum ve maddeler gibi, bireylerin bireyler olarak bölünmelerini sağlayan şeyler aracılığıyla bölünmez (Bkz. *TT2*, s. 702).

bulunan ve akledilebilirlerin elde edilmesi istidadı olan mümkün (heyûlânî/maddi) akıl aracısız etkiler.³ Macid Fakhry'e (2006: 63) göre İbn Rüşd bununla, akletme eyleminin sezgisel bir etkinlikteki gibi ansızın bir işlem olduğunu ima etmektedir.

Akılların birliği konusunda, Brabant'lı Siger, İbn Rüşd'ün maddi aklın, ayrık faal akıl olmaksızın etkin olmadığı yönündeki görüşüne şu ifadelerle katılır: “[B]ir bütün olarak rasyonel ruh, istidat olarak potansiyel akıl, etkin olarak da faal akıl yoluyla kendisini bilir. İbn Rüşd'ün de doğruladığı gibi, “potansiyel (maddi) akıl, faal akılla yetkinleşir, aynı zamanda da onu anlar” (DA, s. 30).

İbn Rüşd, aynı ve tek olan aklın bireylerde bulunuşunu, tümelin fertlerde bulunuşu mantığıyla açıklar: “[H]er bir fertte tümelden bir parça bulunur ve örneğin Zeyd'de insanlık anlamından bir parça ve Amr'da da başka bir parça bulunur” (Met, s.48-9). Filozof (Met, s.121-122), maddeden soyutlanmış olması bakımından ayrık olması zorunlu akılların hareketlerinin “bir ve bitişik” olduğunu ve bu nedenle de, bilgilerin özlerinde yok olmayıp, ancak ilinti olarak, örneğin Zeyd ve Amr'a ilişik olması nedeniyle, var olup yok olduklarını belirtir. Bu noktada, yani hem maddi hem de faal aklın ezeli olması durumunda, formları meydana getiren ve nesnesi akledilirler olan nazari aklın nasıl mümkün olduğu problemi belirlemektedir, ancak filozof bunu, tahayyül kavramıyla çözmeye çalışır. Tahayyülün nesnesinin tikel ve maddi, aklın nesnesinin ise tümel ve tinsel olduğunu belirten İbn Rüşd'e (Psi, s. 92) göre, yalnızca duyuyla algıladığımız varlıklara ait imgeler oluşturabilen tahayyül yetisi olmadan anlama ve karar verme gerçekleşemez (TT2, s. 702-3), bununla birlikte, faal ve maddi akılların birliği (ittisâl) yoluyla, yani bilenle bilinenin özdeşliği sonucunda bilgilerimiz kendi öz yargılarından kurtulur, dolayısıyla akılda bireysel anlam taşıyan hiçbir şey kalmaz. Fakhry (2006: 72-3), “İbn Rüşd'e göre “bu hal insanın düşünmesidir” der. Maddi akıl, faal akılla birleştiğinde ebedileşir ve bu birleşme, faal aklın tam kavranmasıdır; “sanki düşünmekte olan Faal akıl, ferdin aracılığıyla kendini ifade etme imkânı bulur” (Leaman, 1988: 101; Karlığa, 2014: 108-9).

Dolayısıyla, bir tek akledilirde (kavram) sonsuzca nesnelere kavrayıp, onlar hakkında tümel bir hüküm veren maddi akıl, böyle bir töze sahip olması nedeniyle maddesel bir şey olarak kabul etmeyen İbn Rüşd, Aristoteles'in Anaxagoras'ı ilk Hareket Ettirici'yi akıl olarak, yani maddeden uzak bir suret olarak gördüğü için övmesine katılır (TT2, s. 708). İbn Rüşd bu konuda, heyûlâda (maddede) bir ayırım (fasl) olarak varolan istidat dikkat çeker, zira akledilirleri (anlamları) almaya hazır olan maddedeki bu özellikler (Psi, s. 99). Buna göre heyûlânî (maddi) aklın, bizde bulunan bir istidat ile bu istidada bitişik olan bir akıldan bileşerek meydana geldiği ortaya çıkmış olmaktadır. Filozofa göre insan aklı, tam etkin hale ulaştığında, Faal akla bağlanır ve bu, “materyal akılda hazır bulunan gücün tamlığı, kusursuzluğu ve etkinliği”dir (Fakhry, 2006: 71). O (Psi, s. 99) der ki:

³ Belirtmek gerekir ki, İbn Rüşd'ün, maddi (heyûlânî) akıl konusundaki görüşleri biraz bulanıktır. Nitekim, onu hem istidat olarak tanımlamakta, hem de dayanak olduğunu söyleyerek bir tür madde olarak kabul etmektedir. Aynı durum Faal akılla ilgili görüşleri için de geçerlidir. Zira Faal akıl bir açıdan insanın içindeki bir düşünme ilkesi olarak diğer açıdan da sonsuz ve ayrık bir ilke olarak tanımlanmaktadır (Ayrıntılı bilgi için bkz. Atilla Arkan, “Kindi ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru”, İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı 1 2. 2004. 27-54, s.45, 90.dipnot).

[A]kıl; istidada bitişik olması bakımından bilfil akıl değil de, kendini akledemeyen, fakat maddi şeyleri akleden ‘bilkuvve’ müstaid (hazır olan) bir akıl olmak; öte yandan bu istidat ile bitişmemesi yönünden de, zatını akleden, burada olanı, yani fizik dünyadaki (heyûlâni) şeyleri akletmeyen ‘bilfil’ akıl olmak zorundadır ve o akıl, faal akıldır. Oliver Leaman (1988: 131), İbn Rüşd’ün akıllar teorisini, insanın dünyayla ilişkili bilgisini kanıtlamanın “bir tür metafizik sağlaması”nı yapmak için geliştirmiş olduğunu belirtir. Nitekim, İbn Rüşd (*Psi*, s. 100), insanda akledilirlerin üretilmesi (fil) ve onların kabulü (edilgi) olmak üzere bulunan iki etkinliğin, aslında bu ikisinin (maddi ve faal akıl) aynı şey olduğunun işareti olduğunu söyler.

Brabant’lı Siger, bu konuda da İbn Rüşd’le mutabıktır. Nitekim o (*IS*, s.203), “doğası maddeden ayrı bir varlık, maddenin çoğalması gibi çoğalmaz, aynı bu şekilde, düşünen ruh da, bir türün bireylerini çoğalma, sayı ve farklılık açısından etkileyen herhangi bir ilkedden ayrı olarak vardır” der şu tespitte bulunur: “Faal ve mümkün akıl ayrı iki töz değil, ancak bir tözün iki ayrı gücüdür” (*DA*, s. 46). Afrodisias’lı İskender’in faal aklın maddesiz, mümkün aklın ise beden bir yetisi olduğu yönündeki görüşünü reddeden Rüşd’ün haklı olduğunu, çünkü maddi yetinin ancak duyu verilerine bağımlı olarak sınırlı anladığını, yalnızca maddeden ayrı olan aklın, tümel yargılara varabilecek tam kavrayışa sahip olduğunu vurgular (*DA*, s. 37). Brabant’lı Siger “Düşünen Ruh Üzerine” (*On the Intellective Soul*) adlı yazısında insanda anlamanın nasıl vuku bulduğunu araştırırken, faal aklın bilgiyi imgerden devşirdiği için bilgisizle değil, bilen insanla birleştiğini söyler. Böylece birinin bilen bir başkasının da cahil kalması ne birinde tahayyül, diğesinde ise kavrayışın daha güçlü olmasından, ne akledilir türlerin bir bedende olup diğesinde olmamasından, ne de bireylerin kavrayış esnasında farklı akıllar kullanmalarından değil, fakat anlama etkinliğinin, bitiştiğini etkileyen bitişmediğini de etkilemeyen akılla olduğunu ileri sürer (*IS*, s. 206). Onüçüncü yüzyılda İbn Rüşdçü tezler bağlamında yükselen tartışmanın üçüncü önemli başlığını din-felsefe ilişkisi oluşturmaktadır.

Felsefeyi, nesnelere kanıtın tabiatına uygun olarak aklen inceleme (*TT2*, s. 484) olarak tanımlayan İbn Rüşd’e (*Fasl*, s. 67; *El-Keyf*, s.157) göre Şeriat da, varlıkların araştırılmasında insanları akla yönlendirir: “Kur’an baştan sona kadar nazar, itibar (ibret alma) ve istidlale (çıkartım) davet etmekte[dir].” Nitekim filozof, *Faslü’l-Makâl fîma Beyne’l-Hikmeti ve’l-Şer’ati min el-İttisâl (Felsefe ve Din İlişkisi)* (s.67) adlı eserinde:

[B]u ismin (felsefe teriminin) delalet ettiği konunun (bilinmesi) şeriat bakımından vaciptir...Hiç kimse akli kıyasa bu türden bir bakışın ilk asırda (*Asr-ı Saâdet*) bulunmadığı için bidât olduğunu söyleyemez. [Zira] fikhî kıyas ve türleri de ilk asırdan sonra ortaya çıkartılmış olduğu halde bidât olarak görülmemektedir.

İbn Rüşd, Şeriat’ın, biri zahir öbürü tevil edilmiş olmak üzere iki kısmı olduğunu belirttikten sonra, açık olan kısmının cumhur üzerine, yorumlarına kısmının ise ulema (uzmanlar)

üzerine farz olduğunun altını çizer (*El-Keşf*, s. 137). Peki, hakikatin öğrenilmesinde bu iki yöneme niçin ihtiyaç duyulmuştur?

İbn Rüşd (*Fasl*, s. 74), insanların doğruyu kabul etme (tasdik) konusunda farklı tabiatları olduğuna dikkat çeker. Bazılarının burhanî (kanıtsal), bazılarının cedelci (dialektik) ve kiminin de hitâbî (retorik) sözlerle bir şeyin doğruluğuna kanaat getirdiğini belirtir ve bunun nedenini insanların kavrama kapasitelerine dayandırır. İslam Şeriat'ının da bu izahatı içkin olduğuna inanan filozofa göre, varolan bir şeyi şeriat ya tanımlamıştır veyahut da onun hakkında bir şey söylememiştir. İkinci durumda söz konusu şeyle ilgili te'vil yoluyla bilgi edinilir. Bunda bir çelişki göremeyen İbn Rüşd, te'vilden anlaşılının, bir şeyin, mecazla serimlenmesi olduğunu beyan eder ve Şeriat'ta açık ve gizlinin var olmasını, doğruya ulaşma konusunda, yukarda belirtildiği gibi, insanların doğalarındaki kavrama farklılığına bağlar (*Fasl*, s. 75-77).

El-Keşfte (s. 156), şer'î yolların biri kesinlik (yakîn) ifade etme, ikincisi karmaşık (mürekkeb) olmama şeklindeki iki özelliğinden sözeden İbn Rüşd, örneğin zamanın veyahut âlemin bulunduğu mekânın hudûsunu tasavvur etmek derin ve zor konular olmakla birlikte bu tür şeylerin açık olmadığı gibi, halka anlatılmasının da uygun olmadığını düşünür (*Fasl*, s. 105). Halkın, örneğin "ahiret ahvali hakkında ruhâni temsile cismani temsilden daha az rağbet göster[diğini] ve ondan daha az kork(tuğunu)" belirten filozofa göre, "işte bunun için ruhları orada bulunan şeylere doğru harekete geçirme ve sevk etme bakımından cismanî ve hissî temsil, ruhanî ve manevi temsilden daha tesirlidir" (*El-Keşf*, s. 260). Bununla birlikte, insanların, hakikate ulaşma hususunda söyledikleri de kanıtı bilgiye tercih edebildiklerine de işaret eder:

İki şahıs tababet hakkında bilgi sahibi olduklarını iddia etse, içlerinden birisi, 'Benim tabip olduğumun delili su üzerinde yürümendir' dese ve su üzerinde yürüse... diğeri, 'Benim tabip olduğumun delili hastaları tedavi ederek şifaya kavuşturmamdır' dese ve hastaları tedavi etse, [ikincisinde] tababetin bulunduğu burhan ve delil ile su üzerinde yürüyenin ise ikna suretiyle galip bir zan ile kabul ve tasdik ederiz. Bu hususta halka arız olan zannın sebebi şudur: İnsanın vaziyetinde, yani beşerin tabîi halinde bulunmayan 'su üzerinde yürüme' işine kadir olan bir kimsenin, insanın vaziyetinden olan tedavi işine de kadir olacağı evladır, pekâlâ mümkündür (*El-Keşf*, s. 236).

İbn Rüşd (*El-Keşf*, s. 192), Şeriatın, halkın ihtiyacı olmayan bilgilerin peşine düşülmesini yasakladığını, ancak eğer bu, mutluluklarını sağlayacak bir bilgi ise, o durumda da halka kavraması daha kolay gelecek günlük ve duyularla algılanan yaşamın ta kendisinden metaforlar kullandığını belirtir. Bu husustaki titizliği açıkça görülen İbn Rüşd (*El-Keşf*, s. 194-5), dini bir mecazı, kastedilenin o olduğu iddiasıyla kendine göre yorumlayıp (te'vil), bunu halka açıklayan bir kimseyi, "doğasında var olan bir bayağılık ve bozukluk sebebiyle halkı hastalıklara maruz bırakan biri" olarak tanımlar.

İbn Rüşd gibi, Aristo felsefesinin, insan aklının eriştiği mutlak gerçeğin en iyi yorumu olduğunu düşünen Brabantlı Siger de, İbn Rüşd'ün izinden giderek din ile felsefenin öncelikle birbirinden ayırılması gerektiği kanısını taşıyordu (Karlığa, 2014: s. 162). Siger (*QM*, s. 1), İbn Rüşd'ün, hakikatin bilgisine ulaşmanın bir açıdan kolay,

ama bir açıdan da zor olduğu yönündeki ifadesini aktardıktan sonra, filozofun “hatalardan koruyup doğruya ulaştırın yolu gösterdiği”ni sözlerine ekler. Bu doğrultuda kendisi de insanların hakikati algılama doğalarına eğilen Siger için herşeyden evvel hatırdı tutulması gereken şudur: “[B]azı insanlar, duydukları şeyi, yanlış olsa da hakikat olarak kabul ederler, duydukları bu yanlışların karşısında, kendiliğinden açık (per se nota) şeyler olsa bile” (QM, s. 4).

Te’vîl’in gerekliliği hususunda ise İbn Rüşd, ameli (pratik) konularda icmanın (konsensüs) elde edilmiş olması için, bir meselenin yayılıp o konuda herhangi bir muhalefetin olmamasının yeterli iken; ilmî (nazarî) konularda durumun bunun aksine olduğuna dikkat çeker. Ona (Fasl, s. 80-81) göre, icma tasavvur edilmediği için, te’vîl konusunda icmanın bozulması, Gazâlî’nin *Tehâfüt*’te belirttiği üç mesele⁴ hakkında yaptığı gibi, tekfiri gerektirmez, çünkü o konularda icmanın kesinleşmesi mümkün olmayıp, ancak te’vîl ehline açık yorumlar vardır.

Siger, bu konuda, dinin öğrettiklerini ima ederek hakikatin yanı sıra şeylere “bir filozof olarak” baktığını beyan eder (IS, s. 203). Bu bağlamda dini hikâyelerin “felsefleştirilme”ye uygun olup olmadığı sorusuna ilişkin yorumu şöyledir:

Platon ve diğerlerinin hakikat[e dair görüşlerini] mecazlar ve masallar yoluyla ilettiklerinden hareketle bunun uygun olduğu görünüyor...ancak felsefleştirmeleri uygun mu? Hayır derim. Yine de, hakikatin mecaz ve masallarla iletilmesinde bir beis yok. Bunun nedeni, aklımızın bazen, bazı anlamları bütün kusursuzluğu ve tamlığıyla kavramaya güç yetirememesidir. Bu gibi durumlarda, bu şeyleri onlara en çok benzeyen şeylerle açıklamak meşrudur (QM, s. 5).⁵

Teoloji ve felsefenin yöntem olarak birbirinden ayrılığına işaret eden Siger’ye göre bu ikisi; 1) felsefenin duyu, hafıza ve deneyimlerden; teolojinin ise, Kutsal Kitap, yani vahiyden hareket etmekle öncelikle dayanaklarına göre; 2) felsefenin insan aklının ötesini gözönüne almazken, dinin insan aklının kavrayamacağı şeylerle ilgili olduğu temelinde içeriklerine göre birbirinden ayrılır. Yine, felsefenin daha kesin, ancak Kutsal Kitap anlamına gelen teolojinin felsefeden daha hikmetli (wisdom) olduğunu vurgulayan Siger, son olarak, Şeriatın uygulamaya yönelik iken felsefenin pratik yönergeler vermediğini belirtir (QM, s. 6). Siger’ye göre, taklit ve masalsı şeylerin halka sunulmasındaki neden, kanun yapıcının her zaman doğrudan “ilk ilkeler”in işaretlerine göre değil, ancak vatandaşların hepsini iyi ahlak üzere eğiten şeylere göre davranmasındadır (QM, s. 3).

Aslında peygamberi, güzel fiil ve ilim nevinden bazı hususları halka tebliğ edip,

⁴ Bu üç mesele âlemin kıdemi, Allah Teâlâ’nın cüz’iyyatı bilemeyeceği ve öldükten sonra dirilmenin halleri konusundadır.

⁵ İbn Rüşd’ün özellikle akıl-şeriat ilişkisine dair görüşlerini ağırlıklı olarak işlediği *el-Keşf*, *Faslü’l-Makâl* ve *et-Tehâfüt* adlı eserlerinin, Latin İbn Rüşdçülüğünün dorukta olduğu onüçüncü yüzyılda çevrilmiş olduğu kaydedilmektedir. Bununla birlikte, Siger’in felsefe-din ilişkisi bağlamında hakikatle ilgili söylemleri şunu gösterir: Ya Thomas gibi bu eserlerin İbranice’sine ulaştı veyahut Arapça bilen birinin yardımını gördü. Ya da Leaman’ın (1998: 173) perspektifinden bakıldığında, İbn Rüşd’ün, Latin İbn Rüşdçüler için Aristoteles’in çözümlenmesi dâhil belirlemiş olduğu felsefi ajandayı takip etmek suretiyle aynı söylemsel hedefe vardı

bozuk akidelerden ve çirkin işlerden de onları meneden bir yasacı, Allah'tan gelen vahiy ile şeriatlar ve kanunlar vaz eden biri olarak betimleyen İbn Rüşd, benzer bir argüman geliştirmişti; şeriatları ve kanunları vaz eden böyle bir zatın, halkın bu bilgilerden ne kadarıyla mutlu olup olmayacağını, tıpkı gelişigüzel bir miktarda ve rastgele bir zamanda alınan gıdaların sıhhati bozması gibi, hangi miktardaki iyi ve güzel işlerin saadete sebep teşkil ettiğini kavramış olduğunu, Kur'ân-ı Kerim'in de bunu açık bir şekilde ifade ettiğini belirtmişti (*El-Keşf*, s. 230, 233).

İbn Rüşd dini ve felsefi dil arasında bir ayırımı vurgulamakla birlikte, bu her iki dilin de aynı şeye işaret ettiğini belirtmiştir. Dolayısıyla, kendilerini İbn Rüşdçü olarak gören bazılarının düşündüğü gibi bu iki anlam evreninin birbirinden bağımsız olarak kendi içinde bir hakikat bulundurduğu çifte hakikat fikrini benimsemiş olduğu söylenemez (Leaman, 1988, s. 167). Leaman'a (s.169) göre yakın çalışmalar, Latin İbn Rüşdçülerin Hıristiyanlığa saldırdığı düşüncesinin de yanlış olduğunu göstermektedir. Ona göre, Etienne Gilson'un da teyit ettiği gibi, felsefe mi din mi tartışmasında, ne İbn Rüşd ne de Latin İbn Rüşdçüler felsefe ve dinin birbirine zıt hakikatler içeren sonuçları önerdiği fikrini savumamışlardır; bilakis savundukları şey, felsefi ve dinî dilin ayrılığı olduğu ve dinin aklın incelemesini engellemediği gibi, aklın da, doğüstü bilgelikle açıklanana inanmayla edinilen bulgularla çelişmediğidir. İbn Rüşd'ün şu sözleri çok anlamlıdır: "Hikmet şeriatın arkadaşı ve süt kardeşidir...ikisi tabiatları itibarıyla kardeş, cevherleri ve özleri itibarıyla da iki dost oldukları halde; aralarında düşmanlık, boğuşma ve nefret bulunması da (bizi fazlasıyla üzmektedir)" (*Fasl*, s. 115-6).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: İBN RÜŞDÇÜLÜĞE TEPKİ: BONAVENTURA VE AQUINAS'LI THOMAS

Richard E. Rubenstein, *Aristotle's Children* adlı eserinde (2003: x), "Aristotelyen devrim, ortaçağ üniversitelerini bir savaş alanına çevirdi" diyerek, bu kurumlardaki İbn Rüşdçü etkinin büyüklüğüne işaret eden şu değerlendirmeyi ekler: "[B]u entelektüel patlama Aristoteles eserlerinin yeniden keşfiyle başladı." Çalışmanın bundan önceki bölümlerinde bu etkinin tarihsel arkaplanı ve güncelliği, özellikle Brabant'lı Siger üzerinden ortaya kondu. Nitekim "en sağlam entelektüel ülkünün yoğrulduğu" Sanatlar fakültesinin İbn Rüşdçü ortamında, pek tanınmayan Siger, kendinden de daha az tanınan bir çevreyi, ona kendi damgasını vurmuş Sanatlar fakültesinin çoğunluğunun görüşünü temsilen, o dönem Paris Üniversitesi'nin ruhu olmuştur (Le Goff, 2006: 157). İbn Rüşd'ün adı çevresinde gittikçe genişleyen bu takipçiler halkasının, Paris'teki ilahiyat çevresinde etkisi o kadar güçlenmiştir ki, kilise otoriteleri müdahale etme mecburiyeti hissetmiştir (Fakhry, 2006: 134). Sonuçta, Paris Piskoposu Etienne Tempier'in, Katolik öğretisi ile çatıştığını iddia ettiği, 1270'te onbeş maddelik ilkinin ardından, 1277'de hazırladığı ikiyüzondokuz maddelik ikinci ilamına binaen, Paris Üniversitesi'nde İbn Rüşd'e,⁶ Aristoteles'e ve bunların öğretilerini yayan herkese

⁶ "İbn Rüşd'ün daha 1230'lardaki çevirilerle Latin dünyasına girmesinden çok kısa süre sonra Fransa'nın Sens Rahipler Meclisi'nin Başpiskoposu, Aristoteles yorumcusu büyük İbn Rüşd'ü

karşı bir papalık fetvası (condemnation) çıkarıldı (a.g.e., s. 134-5).

Çalışmada, İbn Rüşd'ü tezlere karşı tarafın temsilcileri olarak Bonaventura ve Aquinas'lı Thomas'ın görüşlerine yer verilmesinin temel nedeni, 1270'teki yasaklamada St. Thomas'ın doğrudan saldırısının olması ve 1277'deki yasaklama kararının temelinde ise St. Bonaventura'nın "teolojik reaksiyonu" nun yattığının iddia (Vollert vd., 2003: vii) edilmesidir. Şimdi bu iki ilahiyatçı filozofun, belirtilen üç mesele hakkındaki teolojik temelli reddiyeleri sırayla ortaya konacaktır. Bunların ilki, âlemin ezelliği konusundadır.

Yaratıcının, "yoktan yaratma" dığı, dünyanın başlangıcı ve sonu olmadığı, bilakis zorunlu nedenlerle birbirine zincirlenen halkanın, sonraya ertelenemeyecek bir "Hareket Ettirici", ezeli bir başlangıcın varlığına ilettiği yönündeki İbn Rüşd ve Siger'nin tezine tepki gösteren Katolik Kilisesi'ni temsilen Bonaventura ve Aquinas'lı Thomas, bu iddianın Tanrı'nın reddi anlamına geldiği sonucuna vardılar.⁷ Bu temelde, Hıristiyan ilahiyatçıların ilk savunması, Tanrı'nın her ne olursa olsun şeyleri varoluşlarına özgü yarattığı; böylece, maddi varlıkların bireysel olarak kendisinden çıktıkları potansiyel maddenin ve onlara verilen formların; varlıkları, ne iseler o yapan özlerin ve bu özlerin etkinliğiyle ortaya çıkan doğaların, bunların ilintilerinin, şeylerin birbirlerine dayanak olma düzenlerinin, buldukları hal üzere herşeyin Tanrı tarafından yaratılmış olduğu şeklinde olacaktı (Hubler, 1995: 162-3).

Bonaventura, âlemin ezelliği hususunda Kilise'nin *Kutsal Kitab*'a dayalı doktrinini savunur: "Evrenin tüm dokusu, tek ve yüce olan, gücü ölçsüz olmakla birlikte herşeye bir ölçü, nicelik ve ağırlık veren bir ilk İlke tarafından yoktan ve zamanda var edildi (*The Breviloquium*, II 1.1). Beyanını daha da açar: "ZAMANDA demekle, dışsal bir evren sahte teorisini; YOKTAN demekle de, ezeli madde ilkesi sahte teorisini dışlıyoruz." (a.g.e., II 1.2).

Bu meselede Aquinas'lı Thomas'ın yaklaşımı şöyledir: "[V]arlıkların nedeni olan şeyin, sadece ilintisel ya da özsel değil, fakat varlıklarına özgü olan her şekilde onların nedeni olmalıdır. Böylece ilk maddenin de evrensel neden tarafından yaratılması zorunludur (*materiam primam creatam ab universali causa entium* ben)" (ST, I 44.2). Thomas'a (EE, Q.45, A.1) göre, "yaratmak, yoktan bir şey yapmaktır" o halde "[yaratma], belli bir şeyin belli bir etkiyle ortaya çıkması değil, herşeyin, Tanrı olan evrensel nedenden çıkmasıdır." Ancak Thomas şunu ekler: "herhangi birşey için yoktan yaratmadaki 'yok' (ex), maddi nedene değil, düzene işaret eder; tıpkı gündüzden sonra gece gelir dememiz gibi." Filozofun burada, ima ettiği şey "ne madde ne form ne de ilintinin anladığımız manada yaratılma değil, fakat aynı anda yaratılması" dır. "Tanrı, maddeyi, ancak bir cisimde suretle birlikte yaratır; dolayısıyla, saf potansiyel bir varlığın etkin olduğunu söylemek çelişkidir" (ST, I 66.1), demekle Thomas, madde gibi ezeli formları da yadsımış, esasında Tanrısal yaratıcı eylemi önceleyen hiçbir şey olmadığıнын altını çizmek istemiştir.

⁷ "sapkın görüşler" nitelemesini yakıştırmıştı" (Wynne, s. 44-5).

⁷ Oysa örneğin, Voltaire, kendi döneminden biri olan ve İbn Rüşd'ün fikrini yenileyen Vanini'nin ateizmle suçlanmasını eleştirirken, "[v]arlık yokluktan ne kadar uzaksa, o da tanrıtanımazlıktan o kadar uzaktır" diyerek böyle bir suçlamanın her iki şahsiyet için de kabul edilemez olduğunu belirtmiştir (Bkz. Voltaire, s. 69).

Elbette, formları gözönüne alındığında, doğanın kendisinin de doğal şeylere sebep olduğu açıktır, ancak bunun için maddeye gereksinir. Eğer Tanrı da, önceki bir şey dayalı olarak eyleseydi, o önceki şeyin nedeni olmayacaktı. O halde Tanrı herşeyi yoktan yaratır (*Deus ex nihilo res in esse producit*) (ST, I 45.2). Zira Thomas'a (EE, Q.75, A.3) göre, Tanrı'nın merhamet ve cömertliğiyle yaratıklara bahsettiği zenginlik, ilk nedenin, ikincil nedenlerden daha etkin olduğunun kanıtıdır.

Evrenin, tüm fikirlerin ezelden beri Tanrı'nın zihninde olduğu "İlahi bir tasarıyla" yaratılmış ve nihai sebebe mukadder kılınmış olduğunu söyleyen Bonaventura (*The Breviloquium* II 1.4) ise, "[h]er şeyin kusursuzluğunun kendisinden kaynaklandığı en yetkin İlke, Kendi kudret ve kanunlarıyla etkin olmalıdır; Kendisinden başka bir amaç yoktur; eylemlerinde Kendisinden başkasına ihtiyacı duymaz" der. Bu nedenle "maddi, ruhsal veya bileşik olsun her canlı, tek, gerçek ve iyidir." Bonaventura, kuşkusuz böylece maddeyi Tanrı'ya dayandırarak, evrenin mutlak başlangıcında planlı bir "iyi" yi yerleştirmiş olmaktadır.

Evrendeki herşeyin, maddesiyle olduğu gibi içinde bulunduğu biçimiyle de Tanrı'dan kaynaklandığı tezini destekleyen idea kavramı, Bonaventura'nın öğretisinde Tanrısal hakikatin bir ifadesi olarak anlaşılırken, Thomas'ta mümkün varlıkların kendisinden taşıdığı, Tanrı'nın kendisi hakkındaki feyz verme kapasitesine sahip bilgidir (Gilson, 2005: 153-4). Dolayısıyla, Bonaventura'yla hemfikir olan Thomas'a göre idealar, formlar olarak Tanrı'dadırlar ve herşey onların benzeri olarak yaratılmıştır. Tabii bu idealar, Platon'un düşündüğü gibi Tanrı'nın dışında şeyler değil, aksine kendisinde yaratılmış bir şey olmadığından bizatihi Varlık olan Tanrı'yla özdeşler (a.g.e., s. 152). O (ST, I 13.7) şunları söyler: "Tanrı tüm yaratmanın dışında ve bütün yaratılmışlar da ondan olduğuna göre, onların Tanrı'yla ilişkisi gerçektir, ancak Tanrı'nın onlarla, yalnızca yaratılmışların O'na ait olmasının işareti olan bir idea olmak dışında, bir bağı yoktur."

Bonaventura'ya (*The Breviloquium*, II 2.2) göre, yaratma hiçlikten olduğundan, yaratıcı eylem tüm zamanların ve şeylerin başlangıcıdır. Öyleyse fiziksel dünyayı O'nun gerçek eseri, özü ve işi olarak anlamalı; fiziksel dünyanın, spesifik olarak altı günde yaratıldığına, Tanrı'nın başlangıçta ve herhangi bir zamandan önce yeri ve göğü yarattığına inanmalıyız (a.g.e., II 2.1), zira Yaratıcı, anlayabilmemiz için bize doğal bir istidat ve akıl bahsetmiştir (a.g.e., I 2.5).

Öte yandan, Aristoteles'in *Fizik*'te ortaya koyduğu ve kesin olmadığını vurguladığı bir görüşünü yorumlamayla boğuşan Thomas, evrenin biçimsiz maddeden yaratıldığını söyleyen Platon ile evrenin ezeliğini düşünen Aristoteles'i uzlaştıran Fârâbî'nin Yeniplatoncu –evrenin fani olmayıp, sonsuz bir sudür içinde Yüce Allah'ın yaratıcı gücü (ibdâ') ile bir kerede ve zamansız yaratılmış ve gök cisimlerinin hareketlerinden de zamanın oluşmuş olduğu şeklindeki- fikrini benimser (Fakhry, 2006: 158-160). Zira Thomas yoktan yaratmanın, vahyin yanısıra aklen de mümkün olduğuna inansa bile, Bonaventura'nın savunduğu gibi dünyanın geçmişte yaratıldığı zamansal bir anın aklen kanıtlanabileceğine katılmaz, ona göre bu hususta vahyin söyleminden başka bir dayanak yoktur, zira "ex nihilo" yalnızca Tanrı'nın dünyayı yarattığı maddi veya pasif bir güç olduğunu inkâr etmektedir (Hubler, 1995: 160-1).

Bonaventura ve Thomas'ın teolojik temelli reddiyelerinin ikincisi akılların birliği temelindedir. Nitekim bu, Paris Üniversitesi'nde İbn Rüşdçülük'le başlayan entelektüel kavga'nın en önemli konularından biri olarak belirmiştir.

İbn Rüşd ve Siger, aklın, maddenin içinde bulunan bir form değil, ama ayrık bir form olması gerektiği fikrine varmışlardır. Öte yandan bireyselleşmenin, yani aynı forma ait farklı örneklerin varolmasının da, yalnızca maddenin parçalarının ayrılığından olduğunu, böylece tüm insanlar tarafından paylaşılan yalnızca ayrık bir aklın olabileceğini belirtmişlerdir.

Buna karşı, yaratılmış her insan tekine özgü ayrı bir aklı savunan Bonaventura'nın bu anlayışının temelinde, Tanrısal iyilik fikri bulunur. “[B]ütün yaratılmışlar tek, gerçek ve iyidir” (*The Breviloquium*, II 1.4) diyen Bonaventura, ancak bu iyinin kazanılması ve sonra da korunmasının ilahi buyruk olduğunun altını çizer. Buna göre insanlar Tanrısal buyruklara uydukları sürece cennetle ödüllendirilirler. İnsanın, Tanrının lütfettiği akılla kendini, Tanrısını ve kendisi için yapılmış dünyayı bildiğini ifade eden Bonaventura (a.g.e., II 11.5-6), “Yüce İlke, sonsuz mutlu ve hayırdır... Mutluluğunu yalnızca ona yakın ruhani varlıklara değil, O'ndan uzakta bedenleriyle varolan yaratılmışlara da paylaşır... Böylece Tanrı, sonsuz mutlulukla ayrık ruhlar ve meleklerle birlikte bedenle birleşmiş ruhları da kutsar. Bonaventura'ya göre, böylesine bir kutsanmışlığı kazanmanın onuru ancak özgür irade ve istemeye ona doğru yönelmededir. O, “akleden ruh, tüm zorlamaların dışında özgür iradesiyle kendisi karar verici olmalıdır ki, ancak bu yolla, günahın kölesi mahvolmuş, suçlu ruhu kurtuluşa erebilir.” Elbette bu bireysel kararlılık ve özgür irade insanın ilk günahattan kurtulmak için, yine kendisine Tanrı tarafından bahşedilmiş akıl ile, ruhani akıllara yönelmesi anlamına gelmektedir (*JM*, I II.2). Zira “ilk günah, insanın cehalet yönünden ruhunu, şehvet yönünden de bedenini [kötü] etkilemiştir. [Kurtuluş, ancak] Yüce Tanrı'nın lütfu nail olup... bütün ruhlar arınırsa... [mümkündür]” (*JM*, I I.7).

Açıktır ki, ilk günahattan kurtulma ve cennetle ödüllendirilmede insanların her birinin özgür irade ve istemesiyle gerçekleştirebileceğine inanan Bonaventura, insan ruhunun ayrı ayrı oluşu ve dolayısıyla bireyselliğini ve bedenle, onun özel bir niteliği olarak birleşmişliğini özellikle vurgulamaktadır (King, 1994: 5).

Thomas ise, bu fikri çürütme niyetiyle yazdığı İbn Rüşdçülere karşı Akılların Birliği Üstüne (*De Unitate Intellectus contra Averroistas*) adlı eserinde (5/117), Aristoteles'in, dünyanın sonsuz ve insanın da hep var olduğu ve aklın bozulan bir şey olmadığı görüşüne dayanarak, aklın sonsuz olup birçok insan için çok sayıda akıl olamayacağını söylemekle İbn Rüşdçülerin hatalı olduğunu vurgular. Aksini savunan görüşünü desteklemek için Thomas, Gazâlî'nin *Metafizik*'teki şu açıklamasına başvurur: “[İ]nsanların, ölüm esnasında bedenlerinden ayrışabilen ruhlarının aynı anda var olmalarına rağmen sonsuz sayıda olduklarını kabul ederiz. Çünkü ruhlar ölümsüz olduklarından aralarında doğal bir sıralama yoktur; bunların hiçbirisi diğeri'nin nedeni değildir ve doğada, aralarında öncelik ve sonralık olmaksızın eşzamanlı bulunurlar” (*UI*, 5/117). Bu çerçevede Thomas (*EE*, C4.92-3), “akıllar, varoluşlarına göre, yukarıdan iktisap ettikleri şeye göre sınırlandırılmış, ancak aşağıdan, formları iktisap eden maddi kapasite gibi sınırsızdır” diyerek, bireylerin çokluğu

kadar akılların da çokluğuna işaret eder. Ona (EE, C3. 84) göre, “ayrık özler etkinlik (act) ve edilginlik (potency) derecelerine göre sıralanır. Bu durumda İlk Varlık’a daha yakın olan diğerlerine oranla daha fazla etkin ve aynı oranda az edilgin olmaktadır.” Akledilir formlar arasındaki bu derecelendirmede insan ruhundaki mümkün akıl en düşük sınıfı teşkil eder. Bu yüzden Filozof’un (Aristoteles), onu yazılmamış boş levhaya benzetmiş olduğunu belirtir. Mümkün aklın, ayrık olmayıp insanın özünde bir parça olduğunu savunan Thomas (EE, C4.88) bu hususta “öteki akıllı özlere kıyasla daha fazla potansiyellik içerdiğinden maddi şeylere çok yakın olan insan ruhuna, bu maddi şeyler çekilerek varlığını paylaşırlar. Bu, ruh ve beden bir varlık olarak bileşmesi şeklinde olur, ancak bu varoluş, ruhun varoluşu olduğu için bedene bağımlı değildir” demektedir.

Ancak, bir dizi felsefi ve teolojik soruyu gündeme getirdiğini düşündüğü İbn Rüşdçi bu teze karşı çözüm arayışında olan Thomas’ın kendisi de “ince bir çizgi üzerinde” bulunmaktadır (Klima vd., 2007: 155) Zira o, düşünen nefsin, hem beden formu hem de bedenle ilişkili olmaksızın etkinlikte bulunan özde bulunan bir şey olduğunu savunmaktadır. Ama bu nasıl mümkün olabilir? Sonuçta, eğer insanın ruhu (nefs) bedeninin formuysa, maddeyi bilgilendireceğinden maddi bir form olması gerekir. Öte yandan, eğer ayrık bir form ise, maddeyi bilgilendirmeyeceği için de tinsel bir form olmalıdır. Peki, açıkça karşıt bu iki karakterizasyon arasında orta bir zemin mümkün müdür? Thomas için, eğer ruhun hem yaşayan bir insanın yaşamıyla aynı olması manasında vücudun varolma etkinliği, hem de bedenden ayrıldıktan sonra, ruhun bedenle aynı olmasının zorunlu değil de yalnızca olumsal (contingently) olduğu farzedilerek, aynı varolma etkinliğini koruduğu kabul edildiğinde yanıt pekâlâ evettir. Aquinas’ın, düşünen ruhun özgün, tinsel işlevine dayanan bu argümanı, ruhun bedende olduğu varlığın aynı zamanda ruhun kendine özgü varlık olduğu, yani ruhun bedende olsun olmasının aynı varlık etkinliğine sahip olduğu sonucuna ulaşmak için tasarlanmıştır (a.y.). Oliver Leman (1988, s. 98), Thomas’a göre, Aristoteles İbn Rüşd’ün Faal akıl görüşünü desteklemez, bilakis çıkarsanması gereken şudur: “[E]tkin ve maddi akıllar, kendilerine özgü düşünme ve bilmemizi açıklayan özelliklerini koruyabilirler ve tek tek insanlarda bireyselleşebilirler.” Baki ve ölümsüz olanın tek tek insanların ruhu değil, bütün insanlığın sahip bulunduğu bir ve külli ruh olduğunu düşünen İbn Rüşd’e göre tek tek fertlerin nefsi, beden yok olmasıyla yok olup gidiyordu (Karlığa, 2014: 109). Ama “ihtiyatlılık, aptallık, zan ve bu gibi diğer sıfatlar ancak [tek tek her bir] ruhun özünde olabilir. O halde, ruh sayısal olarak bir değildir, ancak bir türe ait olmak üzere çoktur” diyen İbn Sinâ’ya dayanan (Fakhry, 2006: 151-2) Thomas, insanda temel olanın, ruhun tüm yetilerini ve vücudun organlarını kullanan akıl olduğuna inanır, zira herkes için bir tek akıl olsaydı, o zaman mutlaka anlayacak ve nihayetinde birbirinden farklı insanların bütün şeylerde kullanacakları kendi özgür iradelerinin yerine, irade eden tek bir kişi olacaktı ki, bu kabul edilemez (UI 4/89). Çünkü aklın, diğerlerini kullanma hâkimiyetine sahip bir ve bölünmemiş olduğu kabul edilmesi durumunda asıl sorun teşkil eden şey, özgür iradeyle seçme hususunda insanlar arasında herhangi bir farkın kalmayacak olmasıdır. Thomas’a bu, yanlış, imkansız ve apaçık olana aykırıdır; ve Aristo’nun söylediği gibi ahlak biliminin tamamını ve insanın toplumsallığını ilgilendiren tüm şeyleri imha

eder. Faal akli, Platon'un ayrık akledilirler dünyasındaki maddeden ayrı formlar gibi değil de, Aristoteles'in kabul ettiği şekilde, suretleri (biçim) soyutlama yoluyla potansiyelden çıkarıp etkinleştirerek insanın bilmesine uygun objeler kılan şey olarak kabul eden Thomas, Aristoteles'in buna ışık, Platon'un ise *güneş* dediği ayırımına dikkat çeker ve İbn Rüşd'ün ayrık kabul ettiği bu ışığın ruhun içinde varolduğuna inanır (italik bana ait, Fakhry, a.g.e., s. 153).

Paris Üniversitesi'nde hakikate şeriatla mı yoksa akılla mı ulaşılabileceği noktasında, iki ayrı söylem tarzından sözetmiş İbn Rüşd'le ünlü takipçisi Brabantlı Siger'ye "çifte hakikat" öğretisi yakıştırılmış, gerçeği yansıtmayan bu görüş reddedilerek karşı görüşler ortaya konmuştur. Bonaventura ve Aquinas'lı Thomas gibi öne çıkan ilahiyatçı-filozoflar tarafından sert eleştiriler getirilmiştir. Sonuç olarak Bonaventura, felsefenin teolojiye tabi kılınmasını gerekli bulurken, Thomas bu ikisi arasında uyumlu bir ilişkinin tesis edilmesinden yanadır (Van Nieuwenhove, 2010: 343).

Bonaventura'nın hakikatle ilgi görüşünün temelinde şu tartışma yatar: "Başlangıçta Tanrı, insanı günahtan ve mutsuzluktan uzak yarattı...ancak şurası kesindir ki, doğuştan hepimiz, ilk günah denilen ilk adaletten mahrum olarak gazabın çocuklarıyız." (*The Breviloquium*, II 5.3). Bonaventura'ya (a.g.e., V 7.5) göre, bu durumdaki insan, aklının ulaşamayacağı gizli hakikatlere ancak iman vasıtası ve otoritenin ifadesiyle ulaşabilir. Birincisi ilham verilen inanç, ikincisi Kutsal Kitap'ın ağırlığıyla sağlanır. Hakikate ulaşmak konusunda Kutsal Söz'ün yanısıra aklın kanıtlarına önem vermediği açık olan Bonaventura'ya (a.g.e., I 1.2-4) göre "teoloji demek, fanilerin kurtuluşa ulaşmada ihtiyaç duyduğu...tek mükemmel bilim[demek]dir. Tıpkı Augustine'nin 'iman otorite, idrak ise mantık üzerine kurulmuştur' sözü gibi."

Aquinas'lı Thomas (*ST*, I 13.2) da Augustine'den alıntı yapar: "O (Tanrı), iyi olduğu için iyiliğin nedenidir." Bu temelde, "[F]elsefenin yanında, başka herhangi bir doktrin gerekli midir?" sorusunu sorup, "gereklidir derim, zira insanın kurtuluşu için bilmesi gereken doğrular, akli aşım, yalnızca ilahi vahiyle belirlenmiştir" şeklinde yanıtlayarak, "Tanrı hakkındaki hakikat akılla da bulunabilir, ancak çok az insan bunu başarabilir, bütün insanların kurtuluşu için kutsal bilgi öğretilmelidir" (a.g.e., I 1.1) açıklamasıyla, dinin tüm insanlığa hitabını vurgular.⁸

Tanrı hakkında aklın kavrayabilecekleri yanında onu aşan bilgilerin olduğunu da vurgulayan Thomas, bu noktada "[B]u, akıllar arasındaki farklılıklar noktasından da kolaylıkla görülebilir, zira [akli kapasite bakımından] çok basit bir kimse felsefenin bütün nazariyelerini kavrayamaz" (*SCG*, I.3,4) diyerek, konuyu ayrı ve her ruha özgü akıllar görüşüyle bağdaştırır.

SONUÇ

⁸ Asin Palacios'a göre, Thomas din-felsefe ilişkisi konusundaki görüşlerini, adını vermeden İbn Rüşd'den almıştır. Thomas'ın yaşadığı günlerde çevrilmemiş olan İbn Rüşd'ün teolojik problemleri ele aldığı eserlerine ya İbn Meymûn'un *Delâletü'l- Hâirîn* isimli eseri ile aynı tarikata mensup (Dominiken) rahip ve Arapça bilen yakın dostu Raimond Martini aracılığıyla öğrenmiştir (akt. Karlığa, 2014: 177).

Sonuç olarak, her iki yasaklama kararı Paris'teki İbn Rüşdçülüğü zayıflatmıştır (Fakhry, 2006: 135). Tempier'in İbn Rüşdçüleri 1270 ve 1277'de Syllabus (günah listesi) ile mahkûm etmesi ve Aquinas'lı Thomas'ın şiddetli saldırıları, şiddetli karşı tepkiler görse ve bu mahkûmiyetlere hiç uyulmamış da olsa, İbn Rüşdçü taraf başsız bırakılmış (Le Goff, 2006: 155); 1277 tarihli yasaklama kararından bir müddet sonra, ilgili hükümlere riayet etmediği için, Brabant'lı Siger'nin üniversitedeki görevine son verilmiş ve engizisyon yetkilileri tarafından takibe alınarak yakalanıp Orvieto kenti manastırına hapsedilmiş ve burada tutuklu iken, 1284 yılında delirdiği söylenen hizmetçisi tarafından öldürülmüştür (Karlığa, 2014: 160-1). Le Goff'un (a.g.e., s. 155) ifadesiyle “bu esrarlı çehre, onu cennete, Aziz Tommaso'nun ve Aziz Bonaventura'nın yanına yerleştiren Dante sayesinde şana ulaşmıştır.” Gerçekten de Dante (1998: 622), İlahi Komedyasında onu şu sözlerle taçlandırmaktadır:

*Fouarre sokağında verdiği derslerde
Tasımlarının ulaştığı gerçeklerle
Başına işler açan Siger'nin ölümsüz ışığı.*

Bu makale, Paris Üniversitesi'nin, onüçüncü yüzyılın başlarında İbn Rüşdçülük sayesinde gerçek bir üniversiteye, bir başka ifadeyle canlı bir entelektüel kovana dönüştüğünü ortaya koydu. Bilimde yenilikçi yaklaşımlara iştiaqla kucak açan bir grubun, İbn Rüşd'ün felsefi etkisiyle gittikçe büyüdüğü ve sonuçta yasaklamalarla karşılaştığı belirtildi. Bunların lideri Brabant'lı Siger'nin eserleri üzerinden İbn Rüşd'ün, etkisinin büyüklüğü gösterildi. Burada tespit edilen tezlere karşı en dinamik yanıtları veren üniversitenin diğer iki ünlü siması Bonaventura ile Aquinas'lı Thomas'ın eserlerinden bu yönde kanıtlar gösterildi.

Çalışma tamamlanmadan, bundan sonraki birkaç yüzyılda büyük bir tarihsel ironinin ortaya çıktığını belirtmek gerekir. Meğerki Yorumcu,⁹ Filozof'un¹⁰ kendisini canı gönülden karşılayacak tedrici bir hazırlığın zeminini oluşturmuştur. Aristoteles'in Paris Üniversitesi'nde tesis edilmesi, onüçüncü yüzyılda İbn Rüşdçü akımla birlikte gelişen düşüncede yeni yaklaşımlar dolayısıyla olmuştur. Öyle ki, kısa sürede herşeye hâkim olacak olan Aristotelesçiliğin kendisi, herhangi yeni bir yaklaşıma kapıları kapatacaktır. Dolayısıyla başlangıçta, onüçüncü yüzyılda, entelektüel teşvikin nedeni olan şey, herhangi yeni bir fikrin ilerlemesinde bir engele dönüşecektir. Nitekim, Rönesans ve erken modern dönemin yeni entelektüel filizlenmeleri, geleneksel müfredat haline gelmiş Aristoteles düşüncesini, çalışmada gösterildiği üzere İbn Rüşd öğretisinin geleneksel eğitime hâkim Hıristiyan düşüncesi gibi bir engel olarak gördü. Onüçüncü yüzyılın dışlanmış filozofu, Montaigne'nin “modern bilimin başkan babası” haline geldi (Montaigne, 2012: 210) ve bu, Paris Üniversitesi kadar başka bir yer için o kadar doğru olmayabilir, zira tarihçi JR Halé'in (1971: 286) belirttiğine göre Aristoteles, burada “tüm fakültelerde ve tamamen ortaçağa özgü bir şekilde öğretilmiştir.” Böylece, üniversite, makalenin başında değinilen oldukça etkili bir kurum haline dönüşüncüye dek, İbn Rüşdçülüğün girmesiyle başlayan çalkantıların beşiği olacaktır.

9 İbn Rüşd

10 Aristoteles

Kısaltmalar

Met.: İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*.

Psi.: İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*.

Fasl.: İbn Rüşd, *Faslül-Makâl*.

Keşf.: İbn Rüşd, el-Keşfu an Menâhici'l-Edille.

TTI: İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı I (Tehâfü'ül-Tehâfü)*.

TTII: İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı II (Tehâfü'ül-Tehâfü)*.

EW: Brabant'lı Siger, *Eternity of the World*.

IS: Brabant'lı Siger, *On the Intellective Soul*.

DA: Brabant'lı Siger, *Questions on Book III of the De Anima*.

QM: Brabant'lı Siger, *Quaestiones in Metaphysicam: On Philosophy and Theology*.

JM: St. Bonaventura, *The Journey of the Mind Into God*

ST: Thomas Aquinas, *Summa Theologica*.

EE: Thomas Aquinas, *De Ente et Essentia (On Being and Essence)*.

UI: Thomas Aquinas, *De Unitate Intellectus Contra Averroistas*.

SCG: Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*.

Kaynaklar

Aquinas, T. (1955-57). *Contra Gentiles Book I*. Anton C. Pegis (Çev). O. P. Joseph Kenny (Ed.), New York: Hannover House.

--, (1965). *De Ente et Essentia (on Being and Essence)*. O. P. Joseph Kenny (Ed.), websitesi: <http://dhspriority.org/thomas/DeEnte&Essentia.htm>

--, *De Unitate Intellectus Contra Averroistas*, translated as *On the Uniqueness of Intellect Against Averroists*, www.geocities.com/CapitolHill/8246/ alıntı websitesi: <http://dhspriority.org/thomas/DeUnitateIntellectus.htm>

--, (1947) *Summa Theologica*, Benziger Bros (Ed.), Ohio.

Aristoteles. (2005). *Fizik*. Saffet Babür (Çev), İstanbul: Yapı Kredi.

Bonaventura, (1960). *The Breviloquium*, New Jersey: St. Anthony Guild. The Breviloquium, <http://agnuz.info/app/webroot/library/7/13/>

--, (1960). *The Journey of the Mind Into God*. Opera Omnia S., Christian Classic Ethreal Library, Grand Rapids, MI, 2002-07-16.

Brabant'lı, S. (2007). "On the Intellective Soul". E. L. Fortin and P. D. O'Neill (Çev). *Medieval Philosophy: Essential Readings with Commentary* içinde (Ed). Gyula Klima, Fritz Allhoff, Anand Vaidya, UK: Blackwell.

--, (2003). "On the Eternity of the World". Lottie H. Kendzierski (Çev). *On the Eternity of the World (De Aeternitate Mundi) St. Thomas Aquinas, Siger of Brabant, St. Bonaventura* içinde, (Çev.) Cyril Vollert, Lottie H. Kendzierski, Paul M. Byrne, Milwaukee: Marquette University.

--, "Quaestiones in Metaphysicam: On Philosophy and Theology", (Excerpts Translation) Deborah L. Black, Toronto. <http://individual.utoronto.ca/dlblack/WebTranslations/Sigermeta.pdf> (28.Aralık.2016).

--, (1972). "Questions on Book III of the De Anima" (Quaestiones in tertium de ani-

- ma). (Ed). Bernardo Bazán, *Philosophes Médiévaux 13*, Louvain: Publications Universitaires, <http://spot.colorado.edu/~pasnau/research/sigerdeanima.pdf> Alıntı tarihi: 17.01.2017.
- Brown, S. F. (1999). "Medieval Christian Philosophy". *The Columbia History of Western Philosophy* içinde. Richard H. Popkin (Ed). New York: Columbia University.
- Côté, A. (2008). "Siger of Brabantt and Thomas Aquinas on Divine Power and the Separability of Accidents", *British Journal for the History of Philosophy*. Volume 16, 2008 - Issue 4, Pages 681-700 | Published online: 25 Nov 2008.
- Alighieri, D. (1998). İlahi Komedyâ. (Çev). Rekin Teksoy, İstanbul: Oğlak.
- Fakhry, M. (2006). *Averroes (Ibn Rushd): His Life, Works and Influence*, Oxford: One-world.
- Gilson, E. (2005). *Ortaçağ Felsefesinin Ruhü*. Şamil Öçal (Çev). İstanbul: Açılımkitap.
- Grant, E. (2004). *God and Reason in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University.
- Hale, J. R. (1971). *Renaissance Europe 1480-1520*. London: Wm. Collins Sons & Co Ltd.
- Hubler, J. N. *Creatio Ex Nihilo: Matter, Creation, and the Body in Classical and Christian Philosophy Through Aquinas*. Ph.D. diss. University of Pennsylvania, 1995.
- Karlığa, B. (2004). İslâm Düşüncesi'nin Batı Düşüncesine Etkileri. İstanbul: Litera.
- , (2014). *Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*. İstanbul: Mahya.
- Montaigne, M. (2012). *Denemeler*. Hüsen Portakal (Çev). İstanbul: Cem.
- King, P. (1994). "Bonaventure's Theory of Individuation", *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation (1150-1650)* içinde. Jorge J.E, (Ed). Gracia, Albany: SUNY. http://individual.utoronto.ca/pking/articles/Bonaventure_on_Individuation.pdf
- Leaman, O. (1988). *Averroes and His Philosophy*. Richmond: Curzon Press.
- Leff, G. (1962). *Medieval Thought: St Augustine to Ockham*. Middlesex: Penguin.
- Le Goff, J. (2006). *Ortaçağda Entelektüeller*. Mehmet Ali Kılıçbay (Çev). İstanbul: Ayrintı.
- İbn Rüşd. (2013). *Metafizik Şerhi (Telhîs mâ ba'de't-Tabîa)*. Muhittin Macit (Çev). İstanbul: Litera.
- , (2016), *Psikoloji Şerhi (Telhîsu Kitâbu'n-Nefs)*. Atilla Arkan (Çev). İstanbul: Litera.
- , (1992). *Faslu'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi*. Bekir Karlığa (Çev). İstanbul: İşaret.
- , (2016). "El-Keşf an Minhâci'l-Edille", *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, ss. 135-266. Süleyman Uludağ (Haz). İstanbul: Dergâh.
- , (1986). *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt) I*. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (Çev). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi.
- , (1998). *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt) II*. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (Çev). İstanbul: Kırkambar.
- Pasnau, R. (2012). "The Latin Aristotle", *The Oxford Handbook of Aristotle* içinde. Christopher Shields (Ed). New York: Oxford University.
- Pedersen, O. (2000). *The First Universities*. Richard North (Trans). Cambridge: Cambridge University.

- Rubenstein, R. E. (2003). *Aristotle's Children*. Orlando: A Harvest Book Harcourt.
- Stone, J. R.. (2005). *The Routledge Dictionary of Latin Quotations*. New York: Routledge.
- Van Nieuwenhove, R. (2010). 'Catholic Theology in the Thirteenth Century and the Origins of Secularism', *Irish Theological Quarterly*, Vol.75 (4) 339-354.).
- Vollert, Cyril, Lottie H. Kendzierski, Paul M. Byrne, *On the Eternity of the World (De Aeternitate Mundi) St. Thomas Aquinas, Siger of Brabant, St. Bonaventure*, Milwaukee: Marquette University.
- Voltaire, ty, *Felsefe Sözlüğü I*. Lûtfi Ay (Çev). İstanbul: İnkılâp ve Aka.
- Wynne, S. "An Intellectual Revolution: Thirteenth-Century Translations of Aristotle and Counteraction of the Catholic Church", http://www2.oakland.edu/oujournal/files/26_an_intellectual_revolution.pdf. Erişim tarihi: 10.01.2017.