



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2022, 9 (1), 486-499

LATİN İBN-RÜŞDÇÜLÜĞÜ
Latin Averroism*

Armand Maurer
Çeviren: Osman Zahid ÇİFÇİ

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Din Felsefesi, zahid.cifci@selcuk.edu.tr ORCID: [0000-0003-0348-594X](https://orcid.org/0000-0003-0348-594X)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Çeviri/Translation
Geliş Tarihi / Received:	07/03/2022
Kabul Tarihi / Accepted:	20/05/2022
Yayın Tarihi / Published:	30/06/2022
Cilt / Volume:	9
Sayı / Issue:	1
Sayfa/ Pages:	486-499

*Armand Maurer, Medieval Philosophy An Introduction, Pontifical Institute of Medieval Studies, Second Edition, New York: Random House, 1982, s. 192-207. Bu çalışma Armand Maurer'in 1982 yılında basılan Medieval Philosophy An Introduction isimli eserinin 2. baskısında yer alan Latin Averroism başlıklı bölümünün tercümesi olup, yayınevi yöneticisi Bill Harnum tarafından verilen özel izinle tercüme edilmiştir.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (1) 2022: 486-499

LATİN İBN-RÜŞDÇÜLÜĞÜ*

Osman Zahid ÇİFTÇİ**

Öz

Bu çalışma Armand Maurer tarafından kaleme alınmış Medieval Philosophy başlıklı eserin Latin Averroism bölümünün tercümesidir. Ortaçağ felsefe çalışmalarına giriş niteliği taşıyan ilgili kitap birçok üniversitede lisans ve lisansüstü seviyede kaynak eser olarak görülmektedir. Ülkemizdeki İbn Rüşd çalışmalarına katkı sağlamak için Latin İbn Rüşdçülüğü ile ilgili bu çalışma çevrilmiştir. Çevirinin baş ve son kısımlarındaki önceki ve sonraki bölümlere yapılmış atıflar, çalışmanın orijinalliğini korumak için korunmuştur. Çalışmada eklere yapılan atıflar herkesçe bilinen kavram açıklamaları olduğu için göz ardı edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, İslam Felsefesi, Orta çağ Felsefesi, Brabantlı Siger, Dacialı Boetius.

Latin Averroism

Abstract

This work is a translation of the Latin Averroism section of the work titled Medieval Philosophy by Armand Maurer. The relevant book, which serves as an introduction to medieval philosophy studies, is seen as a reference work at undergraduate and graduate levels in many universities. This study on Latin Averroism has been translated in order to contribute to the studies of Ibn Rushd in our country. The references to the previous and next sections at the beginning and the end of the translation have been preserved in order not to spoil the originality of the work. References to annexes in the study have been ignored as they are well-known concept explanations. The references to annexes in the study have been ignored as they are conceptual explanations of the known.

Keywords: Philosophy of Religion, Islamic Philosophy, Medieval Philosophy, Siger of Brabant, Boetius of Dacia.

GİRİŞ

Şimdiye kadar tanıştığımız skolastik düşünürler meslek olarak ilahiyatçılardı. Felsefeye olan ilgileri keskindi ve felsefenin gelişimine katkıları büyük önem

* Armand Maurer, *Medieval Philosophy An Introduction*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Second Edition, New York: Random House, 1982, s. 192-207. Bu çalışma Armand Maurer'in 1982 yılında basılan *Medieval Philosophy An Introduction* isimli eserinin 2. baskısında yer alan Latin Averroism başlıklı bölümünün tercümesi olup, yayınevi yöneticisi Bill Harnum tarafından verilen özel izinle tercüme edilmiştir. Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını ve bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

** Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi, zahid.cifci@selcuk.edu.tr ORCID: [0000-0003-0348-594X](https://orcid.org/0000-0003-0348-594X)

taşıyordu, ancak asıl ilgi alanları felsefe değil teolojidi. Çoğunlukla Paris ve Oxford'daki İlahiyat Fakültelerinde profesördüler ve ara sıra felsefe öğretmenler veya felsefi incelemeler yazarlar bile, bu çalışmalarını ilahiyatçı olarak yaptılar. Kendi zamanlarında, teolojik spekülasyonlarında felsefenin oynadığı büyük rol nedeniyle "felsefeci teologlar" veya sadece "filozoflar" olarak biliniyorlardı.

Aristoteles'in eserlerinin 13. Yüzyıldaki keşfi, sadece ilahiyatçı değil de basitçe filozof olma amacı güden başka bir skolastik düşünür grubunun yükselişine vesile oldu. Aristo ve İbn Rüşd'den esinlenerek, dinin öğretilerini dikkate almadan insan aklını takip etmek istediler. Liderleri Brabantlı Siger'in dediği gibi: "Şu anda Tanrı'nın mucizeleriyle hiçbir ilgimiz yok, çünkü doğal şeyleri doğal bir şekilde ele alıyoruz."² Felsefeyi dinden ayıran bu ayrılıkçı tutum, ortaçağ düşüncesinde yeni bir şeydi ve inanç ve aklın yakın bağlantısı ve uyumuna dair geleneksel görüşle çatışacaktı.

Bu bölümde ilgileneneğimiz skolastik düşünürler, Paris Sanat Fakültesi'ndeki felsefe profesörleriydi. Bu nedenle, o zamana kadar evrensel olarak Filozof kabul edilen Aristo'nun eserleri hakkında ders vermek onların göreviydi. Dolayısıyla felsefede model olarak Aristo'ya dönmeleri oldukça doğaldı. Aynı zamanda, İbn Rüşd, Aristoteles üzerine tanınmış bir yorumcu olduğundan, onların Aristoteles düşüncesini sıklıkla İbn Rüşd'ün bir tarzda yorumladıklarını görmek şaşırtıcı değildir. İbn Rüşd'le olan bağlarından dolayı, bu skolastik düşünürler genellikle Latin İbn Rüşdcüler olarak adlandırılırlar. Bu, hepsinin aynı derecede İbn Rüşd'ün büyüğü altında olduğu veya diğer filozofların onlar üzerinde hiçbir etkisinin olmadığı anlamına gelmez. Bu aynı zamanda, bu kadar erken bir tarihte tutarlı bir felsefi okul oluşturdukları anlamına da gelmez; bu, önümüzdeki birkaç yüzyılın gelişmelerinden olacaktır. Ancak bu skolastik düşünürler İbn Rüşd ile felsefeyi inançtan ayırma ve Aristoculuğu dinden gelen herhangi bir etkiye kapatma arzusunda bir ortak yöne sahiptiler. Ayrıca, İbn Rüşd gibi onlar da inançlarına aykırı felsefi öğretileri öğretmekten çekinmediler. Bu nedenle bazen heterodoks Aristocular olarak adlandırılırlar.

Tam anlamıyla felsefi olan bu hareketin yazarları, Katolik inancına bağlılık ilan ettiler ve bu konudaki samimiyetlerinden şüphe edecek hiçbir kanıt yoktur. Dinlerinin öğretisiyle çelişen bir öğreti öğrettikleri zaman, onu doğru olarak değil, yalnızca aklın ve felsefenin sonucu olarak önermeye dikkat ediyorlardı. Muhaliflerine göre bu, biri felsefe için diğeri din için geçerli olan ve birbiriyle çelişen ikili bir gerçeği öğretmekle eşdeğeri. Ancak İbn Rüşdcüler, bu saçma iddiayı asla kabul etmediler. Teologlar onları heterodoksluklarından dolayı azarlarken, onlar vahyin hakikatini inkâr etmediler. Sadece bir filozofun işini yaptıklarını söylediler ve Brabantlı Siger'e göre bu, gerçeği değil, filozofların öğretilerini aramaktır.³ Ancak İbn Rüşdcüler, aynı zamanda heterodoks öğretilerini felsefenin kaçınılmaz bir sonucu olarak görüyorlardı. Bazen, dini bir hakikatle çelişen rasyonel bir doktrinin, aklın zorunlu bir sonucu değil, sadece olası bir sonuç olduğunu öne sürerek felsefe ve din arasındaki çatışmayı yumuşattılar. Ancak bu, aklın vahyedilmiş hakikatle çelişen önermelere yol açmasının akıl almaz olduğunu düşünen teologların düşmanlığını pek yatıştırmadı. Bu yaklaşımda İbn Rüşdcülerin paradoksal konumunun sonuçta aklın vahiy üzerindeki üstünlüğü iddiasına yol açması ve ikincisinin mit alanına havale edilmesi

² P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII' siecle* (Louvain: Institut Supérieur, ts.), 2/154.

³ Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII' siecle*, 2/164.

kaçınılmazdı. İbn Rüşdcü hareket sonraki birkaç yüzyılda gelişirken gerçekten de olan buydu.

Biz burada kendimizi bu hareketin on üçüncü yüzyıldaki bazı liderlerini ele almakla sınırlayacağız. Sonrasında da, yol açtığı teolojik tepkiyi inceleyeceğiz.

Brabantlı Siger

İbn Rüşdcülerin on üçüncü yüzyıldaki lideri olarak kabul gören kişi Brabantlı Siger'di.⁴ Cesur ve maceracı bir ruhu vardı ve otoriteye karşı korkusuz olmakla beraber hatırı sayılır bir felsefi zekâya da sahipti. Kendi zamanında Büyük Siger olarak biliniyordu ve Dante, İlahi Komedi'sinde (1300 civarında yazılmış) ona cennette, bilge adamlar çemberinde, Aquinolu Thomas ve Albertus Magnus'a yakın bir yer vererek onurlandırdı. Dante, Siger'in övgüsünü, onu şu sözlerle tanıtan Aquinolu Thomas üzerinden yapar: "Bu, Saman Sokağı'nda ders verdiğinde istenmeyen gerçekleri ortaya koyan Siger'in ebedi ışığıdır."⁵ Bu, Siger'in Paris Sanat Fakültesi'nde Rue du Fouarre'da verdiği derse bir göndermedir ki buradaki öğretileri onu bir sürü tartışmaya da sokacaktır. Dante'nin Siger'in övgüsünü Aquinolu Thomas'a yaptırması, tarihçileri uzun bir zaman boyunca şaşırtmıştır, çünkü o, onun eleştirmenlerinden biriydi. Bazı tarihçiler, Siger'in sonunda heterodoks görüşlerini terk ettiğini ve Thomizm'e yakın bir pozisyon benimsediğini ve böylece onun övgüsünü hak ettiğini öne sürmüşlerdir, fakat bu, onun otantik yazıları tarafından doğrulanmamaktadır. Dante'nin, kendisinin çok sevdiği felsefi bilgeliği sembolize etmek için seçkin bir Aristocu olarak Siger'i seçmesi daha olası görünüyor. Her halükarda, Aquinolu Thomas ve Siger arasındaki farklar, onların bir felsefe sevgisini ve geçmişin büyük filozoflarına ve özellikle Aristoteles'e olan hayranlığını paylaşmalarına engel olmadı. Aquinolu Thomas'ın Siger'i methedişinde de belli bir şiirsel adalet vardır, çünkü Siger'in kendisi bir zamanlar onu ve Albertus'u "felsefede seçkin adamlar" olarak övmüştür.

Siger'in Tanrı ve evren hakkındaki genel görüşleri, Sebeplerin Zorunluluğu ve Olasılığı Üzerine adlı incelemesinden derlenebilir. O, Tanrı'yı her şeyin İlk Varlığı ve Sebebi olarak tanımlar. Ancak İbn-i Sina gibi o da Tanrı'nın dolaysız etkisini, bütün varlığı Tanrı'dan ebediyen ve zorunlu olarak çıkan ilk semavi Akıl ile sınırlandırır. Bu yaratılmış varlık, sırayla, içinde yaşadığımız diğer Akılları, göksel küreleri ve ay altı

⁴ Siger, 1240'lı yıllarda şu anda Belçika sınırları içerisinde yer alan Brabant'ta doğdu. 1266'da Liege'deki St.Paul's kanonu ve Paris Sanat Fakültesi'nde felsefe öğretmeni idi. Heterodoks öğretileri 1270'de Paris piskoposu Stephen Tempier tarafından kınandı. 1276'da Brabant'tan diğer iki usta, La Chapelle'den Goswin ve Nivelles'ten Bernier ile birlikte, sapkınlık suçlamasını yanıtlamak üzere Fransa Engizisyon Mahkemesi Simon du Val'in huzuruna çağrıldı. Siger Fransa'dan kaçtı ve davasını İtalya'daki papalık mahkemesine taşıdı. 1277'de Paris'te doktrinleri daha kapsamlı bir şekilde kınandı. Siger, 10 Kasım 1284'ten önce Orvieto'da sekreteri tarafından bıçaklanarak öldürüldü. Agostino Nifo, onu İbn Rüşd mezhebinin kurucusu olarak adlandırır.

⁵ Dante Alighieri, *Paradiso The Divine Comedy*, ts., X/133-138; Bu satırların yorumu için bkz: E. Gilson, *Dante the Philosopher*, çev. D. Moore (London: Sheed&Ward, 1948), 257-381.

dünyayı üretir. Bu yaratıcı süreç, belli yasalar tarafından yönetilir ve tesadüfi veya arazi olayları kabul etmez. Sadece oluş ve bozuluş alanı olan ay altı dünyasında imkânla karşılaşırız; yani bir şeyin var olma veya olmama ihtimali. Olasılık, Tanrı'nın evrene müdahalesinden değil, sadece, etkileri o zaman gerçekleşmeyen göksel nedenlerin etkisini almak için uygun bir eğilimden yoksun olabilen maddeye bağlıdır. Dünyevi nedenler, daha yüksek kuvvetlerin etkisinin önünde durabilir ve ayrıca birbirlerinin etkilerine müdahale edebilir. Sonuç olarak, her şey zorunlu olarak ay altı dünyasında gerçekleşmez. Mümkün olaylar zaruri nedenlerin neticesi olmadığı için Dünya kesin olarak tahmin edilemeyen bir çok mümkün olayın sahnesidir.. Kendisinin her şeyin uzak bir nedeni olduğunu bildiği genel anlam haricinde, Tanrı bile gelecekteki olası olayları bilemez.

Evrende tesadüf ve imkân olduğu gibi, insanın iradesinde de tamamen aynı nedenle özgürlük vardır. Aziz Augustinus'un on üçüncü yüzyıldaki bazı takipçilerinin iddia ettiği gibi, insanın iradesi bağımsız ve motive edilmemiş bir güç değildir. Özgürlük insana eylemleri üzerinde tam egemenlik veren içsel bir kendiliğindenlikten oluşmaz. O, sebepler tarafından ve özellikle aklın yargısıyla hareket ettirilir. Fakat bu sebeplerin iradeye göre hareket etmesi engellenebilir ve özgür irade demekle kastedilen de budur. Bununla birlikte, irade harekete geçmeye yatkınsa ve onu hareket ettiren kuvvetler de aynı şekilde onu harekete geçirmeye hazırsa, o zaman eylem de başarısız olamaz. Bu, 1277'de irade özgürlüğünün inkârı olarak kınanmıştır.⁶

Siger'in "Dünyanın Sonsuzluğu Üzerine" denemesinin teması, evren ve insan hakkındaki bu genel görüşle tutarlıdır. Çeşitli doğal türleriyle evreni, zaman içinde bir başlangıcı ve sonu olmayan bir şekilde tasvir eder. İnsan türü bile ebedidir: ne bir ilk insan vardır ne de bir son insan olacaktır. Aristocu evren görüşünü takip eden Siger, tarihin akışını döngüsel olarak sunar. Kürelerin dünya etrafındaki sonsuz hareketi nedeniyle, insanlığın fikirleri ve dinleri de dahil olmak üzere tüm karasal fenomenler, tarih boyunca sonsuz sayıda ortaya çıkıp yok olur. Siger, bunu bir gerçek olarak değil, Aristo'nun öğretisi olarak ortaya koyduğunu hızlıca ekler. Bununla birlikte, dünyanın sonsuzluğunun akılla çürütülebileceğini düşünmez. Aksine, dünya üzerine felsefi bir düşüncenin doğal sonucudur. Hristiyanlığın, dünyanın zamanında yaratıldığı ve belirli bir amaca doğru ilerlediği görüşü, ona akla aykırı bir inanç nesnesi olarak görünür. Burada, diğer konularda olduğu gibi (Siger'in kendi sözleriyle), "insan aklının ulaştığı sonuç reddedilmelidir."⁷

Siger, Tanrı'yı evrenin İlk Nedeni olarak tanımlasa da, bunun yaratıklardaki gerçek bir öz ve varoluş bileşimini gerektirdiğini düşünmez.⁸ Bu noktada İbn-i Sînâ

⁶ Siger'in özgür irade doktrini için bkz: O. Lottin, *Psychologie et Morale aux X et XIII siecles* (Louvain: Abbaye du Mont Cesar, 1942), I/261-271.

⁷ C. A. Graiff, *Siger de Brabant, Questions sur la Metaphysique* (Louvain: Institut Supérieur, 1948), 155.

⁸ Singer'in varlık doktrini için bkz: E. Gilson, *Being and Some Philosophers* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952), 61-70.

ve Aquinolu Thomas'a karşı İbn Rüşd'ün yanında kararlılıkla tavır alır. İbn-i Sina'ya inanacak olursak, bir yaratığın varlığı, özüne eklenen bir tesadüftür. Yaratık (mesela bir insan) kendi içinde mümkün bir varlıktır, ancak var olabilmesi için ona İlk Neden tarafından varoluş verilmesi gerekir. Dolayısıyla özü (insanlık), varlığıyla özde değildir. Buna Siger, Tanrı'nın bir yaratıktaki her şeyin nedeni, onun varlığı kadar özü de olduğu yanıtını verir. İlk etkin neden olarak Tanrı, insanın varlığı kadar özünü de üretir. Sonuç olarak, bunlardan birinin Tanrı tarafından yaratıldığı ve diğerinin ise nedeni olmadığı söylenerek ayırt edilemezler.

Siger aynı zamanda Thomist varoluş kavramına da aşınaydı, fakat bu onun kafasını karıştırmıştı. Aquinolu Thomas, yaratılmış varlıklarda öz ve varoluşun gerçek bileşimini öğretti, ancak varoluşun özün bir arazi olduğunu reddetti. O halde varoluş hangi Aristotelesçikategoriye girer? O, yaratılmış bir varlığın mahiyeti olmadığı gibi, maddî bir özü oluşturan madde veya form da değildir. Fakat araz da değildir. Siger, Aquinolu Thomas'a göre, varoluşun Aristo'nun bilmediği dördüncü tür bir doğa olması gerektiği sonucuna varır. Bu, Siger'in Thomist varoluş kavramının yeniliğini ve Aristocu olmayan karakterini takdir ettiğinin açık bir göstergesidir, ancak aynı zamanda onun bunu anlama konusundaki yetersizliğini de ortaya koymaktadır. Gördüğümüz gibi, Aquinolu Thomas için varoluş (esse) bir öz veya doğa değil, bir doğanın var olduğu eylemdir. O, Aristo'nun tanımladıklarına yeni bir tabiat veya kategori eklememiştir, sadece, her varlıkta, o varlığın özünü oluşturan biçimden daha önemli bir edim -yani var olma edimi- olduğuna işaret etmiştir, çünkü bu edim olmaksızın form veya öz bir hiçtir.

Siger şahsen, Aristocu varlık doktrinini, İbn Rüşd'ün yorumladığı şekliyle gerçekliğin yeterli bir açıklaması olarak görür. Bu açıdan varlık, bir yaratığın özüne eklenen bir şey değil, onunla özdeştir. Örneğin, var olmak insanın özüne aittir. Bu şaşırtıcı değildir, çünkü Siger bize tüm doğal türlerin ebedi ve gerekli olduğunu zaten söylemişti. Yalnızca türdeki birey mümkündür, çünkü nedenlerinin onu var etmesi önlenemez. Bununla birlikte, insanın özü her zaman bazı bireysel insanlarda var olmalıdır, çünkü varoluş onun özündendir.

“Nesne” ve “varlık” terimlerinin analiziyle Siger, bunların aynı gerçekliği farklı şekillerde ifade eden iki farklı isim olduğunu gösterir. Bunlar farklı gerçeklikler ya da kavramlar belirtmezler. Bir nesneden varlık veya var olan olarak bahsettiğimizde, onun belirli bir aktüelliğe sahip olduğunu kastediyoruz. “Varlık”, bir eylem biçimindeki bir gerçekliği ifade eder (per modum actus). Aynı realiteye nesne dediğimizde, onun sabit bir varlığa sahip olduğunu kastederiz. “Nesne” ise, bir alışkanlık biçiminde bir gerçekliği ifade eder (per modum habitus). Siger'e göre İbn-i Sina'nın hatası, varlık ve nesne arasındaki bu gramer ayrımını, varlık ve öz arasındaki metafizik bir ayrıma çevirmektir. “Varlık” adı “nesne”ye yeni bir anlam kattığı için, yeni bir gerçeklik (varoluş) de katmıştır.

Peki, yaratılmışlarda bir öz ve varlık bileşimi yoksa bunların Tanrı'dan farkı nedir? Siger, yaratılmış varlıkların İlk Sebeplerinden açıkça ayırt edilmesini sağlayan

başka tür bileşimler olduğuna işaret eder. Tanrı mutlak olarak basittir, oysa maddi şeyler form ve maddeden ve töz ve arzılardan oluşur. Maddi bileşim ruhsal yaratıklarda bile bulunur; örneğin, tözlerinden farklı olan akledilir türler vasıtasıyla bilirler. Dahası, Tanrı saf eylemdir, oysa yaratılmışlarda potansiyellik (bilkuvelik) vardır; gerçekten, sahip oldukları potansiyellik ne kadar fazlaysa, Tanrı'dan o kadar uzaktırlar.

Bu metafizik kavramların izleri Arap filozof İbn Rüşd'e kadar götürülebilir. Aynı Siger'in insan nefsi veaklı doktrini için de geçerlidir. Her insana, bedeninin tözsel formu ve mükemmelliği olan bir nefis bahşedilmiştir.⁹ Ancak bu ruh bedene o kadar bağlıdır ki, yıkımına dayanamaz. Kısacası, felsefe perspektifinde kişisel ölümsüzlük yoktur. Bu, Tanrı'nın kötülükleri cezasız, iyilikleri karşılıksız bıraktığı anlamına mı gelir? Hiç de değil, yaptığımız iyiliğin kendi ödülü olduğu gibi, kötü eylemlerimizin de kendi cezalarını beraberinde getirir. Bu hayatta, bir sonrakinde olmasa bile, ahlaki yaptırımlar vardır.¹⁰

İnsan zekâsına gelince, Siger uzun süre Aristo'nun bu konudaki açıklamalarını ve İbn Rüşd'ün bunlara ilişkin yorumlarını düşünmüştür. Her iki filozofun da aklı, entelektüel bilginin manevi karakteri nedeniyle maddeden ayrılmış manevi bir töz olarak anladığına ikna olmuştur. Manevi ve tümel fikirler aracılığıyla biliriz ki, bedeninin tözsel formu olan duyusal ruhtan farklı bir entelektüel ruh olmalıdır. Bu entelektüel ruh, işleyişinde onunla birleşmiş olsa da, varlığı itibarıyla insan vücudundan ayrılmış, manevi bir tözdür. İnsanın içinde, duyularını ve içsel yetilerini (özellikle bilişsel duyusunu) kullanarak, duyu verilerinden sezdiği kavramları soyutlayarak çalışır. İnsanın içindeki faaliyetinden dolayı, aklın onun şekli ve mükemmelliği olduğu söylenebilir; bununla birlikte, tözsel bir form maddeyi mükemmelleştirdiği ve onunla bir varlık oluşturduğu için değil, bir hareket ettiricinin hareket ettirdiği ve kullandığı nesneyle birleşmiş olduğu içindir.¹¹

Siger, entelektüel ruhun ve insan bedeninin kendi varlıklarında bir olduğunu iddia eden Thomist doktrine şiddetle karşı çıkar. Ona göre bu, insan aklını bedene çok sıkı bağlar ve onu duyularla aynı düzeyde bedensel bir yeti yapar.

Siger tarafından bu şekilde tanımlanan külli akıl, İlk Neden veya Tanrı tarafından üretilen Akıllar dizisinin sonuncusudur. Bu nedenle külli akıl ebedi ve ölümsüzdür. Bireysel insanlar doğar ve ölürler, ama o kalır, her zaman içinde çalışacak yeni insanlar bulur, böylece bilme işini ilerletir. Bu küllî akıl tüm insanlarda ortak olarak bulunur. Bireysel olarak insanların külli akla onunla özel bir ilişkileri olması anlamında sahip oldukları söylenebilir. Ancak her insan kendi duyusal güçlerine ve bilgisine sahiptir. Bunlar aracılığıyla insanın içindeki aklın etkinliği insanda kendisini gösterir.

⁹ Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII' siecle*, 2/146-150.

¹⁰ Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII' siecle*, 2/163.

¹¹ Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII' siecle*, 2/154; B. Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano* (Rome: Edizioni italiani, 1945), 19.

Yalnızca Agostino Nifo'nun aktardığı pasajlar aracılığıyla bilinen Mutluluk Üzerine adlı eserinde Siger, insanın içinde işleyen aklın, İbn Rüşd'ün terminolojisindeki olası akıl olduğunu açıkça belirtir. Siger, fail akıl, olası akıl aydınlatan ve böylece ona mutluluk bahşeden Tanrı ile özdeşleştirir. İnsan aklının nihai mutluluğu Tanrı'nın tefekküründe bulduğu ve bireylerin akıl ile işbirliği yaptıkları ölçüde bu mutluluğa şimdiki hayatta da ortak oldukları konusunda İbn Rüşd'e katılmaktadır.¹²

Dacialı Boetius

Ortaçağ belgelerinde Dacialı Boetius'un (bazen İsveçli Boetius olarak da adlandırılır) adı genellikle, 1277'de Paris piskoposu tarafından mahkûm edilen Brabantlı Siger'in sapkın doktrinlerini öğreten bir yardımcı olarak geçmekteydi.¹³ Gerçekten de, bu mahkûmiyetin en eski el yazmalarından biri, onu kınanmış hataların başlıca temsilcisi olarak adlandırmaktaydı. Ancak yakın zamana kadar sadece birkaç küçük incelemesi biliniyordu ve tarihçiler için bir isimden biraz daha fazlasıydı. Son birkaç yılın keşifleri, bilinen yazılarının sayısını artırdı ve şimdi onun neden piskoposun kınamasına dâhil olduğunu daha iyi anlamamıza yardımcı oldu.

Dacialı Boetius tarafından öğretilen kınanmış önermeler arasında şunlar vardır: 1. Felsefi arayıştan daha mükemmel bir durum yoktur. 2. Dünyanın bilgeleri yalnız filozoflardır. 3. Filozof, insan aklının çözebileceği tüm sorunları ortaya koyma ve çözme hakkına sahiptir. 4. Yaratılış imkânsızdır, ancak tam tersine inançla yapılmalıdır. 5. Ne ilk insan vardı, ne de bir "son insan" olacaktır. 6. Bir vücut bir kez bozuldu mu, hayata geri dönemez. 7. Gelecekteki bir diriliş, filozof tarafından kabul edilmemelidir, çünkü rasyonel araştırmaya tabi değildir. 8. Doğa filozofu, Hristiyan inancına aykırı olsa da, dünyanın zamanla başladığını inkâr etmelidir.

Bu önermeler, felsefe ve dine karşı karmaşık bir tutumu gösterir. En çarpıcı olanı, Dacialı Boetius'un felsefe sevgisi ve felsefenin inanç öğretilerinden bağımsızlığı konusundaki ısrarıdır. İbn Rüşd gibi, her ikisine de saygı duyar, ancak onları dikkatle birbirinden ayırır ve bunun metodolojik bir sebebi vardır. Felsefe, evrenin doğal nedenlerini ve ilkelerini rasyonel araştırma yoluyla ortaya çıkaran insan aklının eseridir. İnanç ise doğaüstü vahye ve Tanrı'nın mucizelerine dayanır. Farklı bakış açılarına ve kaynaklara sahip oldukları için felsefe ve inanç hiçbir zaman tam olarak aynı zeminde buluşmaz. Bu, Dacialı Boetius'un özel olarak incelediği bir konu olan dünyanın sonsuzluğuna yönelik tutumlarıyla açıklanabilir. Filozof, evrenin kökeni hakkındaki bilgileri öğrenmek için doğanın kendisine gider. Tüm doğal olaylara

¹² Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, 16; F. V. Steenberghen, *Siger de Brabant d'apres ses oeuvres inedites* (Louvain: Institut Supérieur, ts.), II/631.

¹³ Boetius, on üçüncü yüzyılın ilk yarısında İsveç'te doğdu. Muhtemelen İsveç'in Linköping piskoposluğunun bir kanonuydu Brabantlı Siger gibi, Paris'te bir sanat ustasıydı ve orada İbn Rüşdcü hareketin lideriydi. Öğretileri Siger'inkilerle birlikte kınandı. Bilinmeyen bir tarihte Dominik Tarikatı'na katılmış gibi görünüyor. Bu, hem Danimarka'yı hem de İsveç'i içeren Dominik eyaleti Dacia için "Boetius of Dacia" adını açıklıyor. Ölüm tarihi bilinmiyor.

önceki olaylar neden olur. Dolayısıyla doğadaki her olaydan önce başka bir olay gelir ve sonuç olarak hareket ve zamanın mutlak bir başlangıcı yoktur. Kısacası dünya sonsuzdur. İnançlı bir kişi ise, dünyanın her zaman var olmadığını, zamanda bir başlangıçla yaratıldığını vahiyle bilir. Bu, doğanın ve rasyonel araştırma düzeyinin üzerine çıkmadığı için filozofun bilmediği, meselenin gerçeğidir.

Bu nedenle, inanç yoluyla, filozofun bilgisinin ötesindeki gerçeklere erişebiliriz, ancak Boetius, filozofun bu nedenle kendi biliminin sonuçlarını inkâr etmesi gerektiğini düşünmez. “Filozoflar inancın gerçeklerine karşı çıksalar bile, doğal ilkeleri kaçınılmaz sonuçlarına kadar takip etme hakkına sahiptirler” diyerek itiraz eder. Tüm bilimler gibi, felsefenin de sınırlamaları vardır ve tüm sonuçları gerekli değildir; bazıları sadece olasıdır. Dünyanın sonsuzluğu buna bir örnektir. İnsan aklı dünyanın sonsuzluğunu kanıtlayamaz, çünkü bu doğa filozofunun ulaştığı sonuç bu olsa da metafizikçi, evrenin insan aklı için esrarengiz olan ilahi iradeye bağlı olduğunu ve Tanrı'nın dünyayı geçici bir başlangıçla yarattığı savını seçebilirdi.

Böylece Dacia'lı Boetius'un zihninde inanç ve aklın uzlaştırılması için bir yol açılır. İnanç, inanılması gereken mutlak gerçeği öğretir. Akıl bazen inanca aykırı sonuçlara varır, ancak bunlar genellikle yalnızca olası bilgiyi veren rasyonel araştırmanın sonucudur. Dolayısıyla Hristiyanlar, sırf filozoflar ona aykırı sonuçlara vardılar diye inançlarını inkâr etmemelidir.

Filozofun böyle durumlarda susması ve alanı imana ve teolojiye bırakması gerekmez mi? Boetius, ilahiyatçılara bu şekilde teslim olmakla yetinmez. Felsefecilerin insan aklının tartışabileceği tüm sorularla ilgilenme hakkını hararetle savunur. Burada filozofun özgürlüğü tehlikededir ve Boetius'un bazı ilahiyatçıların ona koymak istediği kısıtlamaları kabul etmeye niyeti yoktur. Örnek olarak, Aziz Bonaventura, bu tür cüretkâr araştırmaların filozoflar arasında hatalara yol açtığı gerekçesiyle, filozofların dünyanın sonsuzluğu gibi zor sorunları ele alma hakkını reddetti. 1272'de Paris Sanat Fakültesi, filozofların teolojik meseleleri tartışmasını veya inanca aykırı herhangi bir şey içeren ders kitaplarını kullanmasını yasakladı. Bu, felsefe öğretmenlerinin kendileriyle teologlar arasında çatışmaların çıkabileceği alanlara girmelerini engellemek için disipline edici bir önlemdi. Ancak Boetius bunu filozofun haklarının inkârı olarak görür. Filozof, kendine konu olarak varlığı ele alamaz mı? Bu nedenle, varlığın tüm kapsamı onun kavrayışına gelmelidir. Bilgisizlikleri nedeniyle filozofları eleştiren ve hatta felsefenin kendisini yok etmeye çalışan otorite sahiplerini küçümser. “Son derece zeki bir Hristiyan, din tarafından felsefenin ilkelerini yok etmeye zorlanmaz, ama hem inancını hem de felsefesini, hiçbirine saldırmayarak korur,” diye yazar.¹⁴

O hem inanç hem de felsefenin insan yaşamında yeri ve değeri olduğunu söylediler. Ancak onların barışmalarının koşulu, birbirlerinden ayrı kalmalarıdır. İnanç ve felsefe Bir arada var olabilirler, ancak aralarında hiçbir uyum veya yakın bağlantı

¹⁴ Geza Sajo, *Un Traite Recemment Decouvert De Boece De Dacie, De Mundi Aeternitate* (Budapest: Akademia Kiado, 1954), 119.

olamaz. İnanç, insan aklına ışık tutmaz, akıl da inancın müttefiki değildir ki, Hristiyanın neye inandığını daha iyi anlamasını sağlasın. Tam tersine: inanç ve akıl arasında gerilimler ve hatta çelişkiler beklemeliyiz. Dacalı Boetius, biri inanç için diğeri felsefe için ve birbiriyle çelişen çifte bir hakikat olduğunu iddia etmeyecek kadar zekiydi. Ancak akıl ve inancın farklı seyahat rotaları ve farklı varış noktaları olduğu için felsefenin kaçınılmaz olarak teolojiye aykırı sonuçlara vardığını düşündü. Teologlar için bu, çelişkili gerçeklerin olasılığını öğretmekle eşdeğeri ve onu bu konumu desteklediği için mahkûm ettiler.

Dacalı Boetius'un kınanması pek şaşırtıcı değildir, çünkü onun akli inançtan ayırması, ortaçağ teolojisinin en sevilen ideallerinden biriyle çarpışmıştır. Gerçekten de, Kilise Babaları ve eğitmenlerin anladığı gibi, teolojinin kendisinin inkârı anlamına geliyordu. Orta Çağ boyunca Hristiyanlar, insan aklının en asil görevinin Hristiyan inancını desteklemek ve savunmak olduğuna inanıyorlardı. Dacalı Boetius, diğer Latin İbn Rüşdçülerle birlikte, akli insanın özerk bir aracı olarak yüceltti ve vahyin öğretilerini dikkate almadan kendi yoluna koydu. İbn Rüşd ondan önce de aynı şeyi yapmış ve Müslüman ilahiyatçıların kınamasına maruz kalmıştı. Onun Latin takipçilerinin de aynı kaderi Hristiyan ilahiyatçıların elinde çekmesi sadece bir tesadüf değildir.

Dacalı Boetius'un felsefe ve inanca karşı tutumu, *En Yüksek İyilik Üstüne* veya *Filozofun Hayatı Üstüne* adlı makalesinde açıkça görülebilir. Bu kısa incelemenin amacı, insan aklıyla bilinebildiği kadarıyla, insanın erişebileceği en yüksek iyiliği tanımlamaktır. Bu, Boetius'un bir teolog olarak değil, bir filozof olarak yazdığı konusunda bizi uyarır ve şu soruyu sorar: İnsan akli, inancın öğretilerini bir kenara bırakarak, insanın mutluluğu hakkında bize ne söyleyebilir?

Boetius'un bu soruya verdiği yanıt, Aristo'nun öğretilerini yakından takip eder. İnsanın en büyük mutluluğu, en asil gücünün, yani aklının kullanılmasında yatar. İnsan akli hem teorik hem de pratik bir etkinliğe sahip olduğundan, Boethius insanın en yüce iyiliği ile ilgili teorik ve pratik alanlar arasında bir ayrım yapar. Teorik gücü aracılığıyla insan için mümkün olan en yüksek iyilik, gerçeğin bilgisi ve ona eşlik eden hazdır. Bilinen nesnenin asaletine ve bilen gücün kabiliyetine göre fikri zevkimiz artar. Sonuç olarak, insan için spekülasyon akli yoluyla mümkün olan en büyük iyilik, tüm varlıkların ve özellikle onların İlk Sebebi olan Tanrı'nın en mükemmel bilgisidir.

Pratik düzende insanın üstün iyiliğine gelince, bu erdemli bir şekilde hareket etmekten ibarettir; yani, insan eylemlerindeki altın ortalamayı korumak ve bunu yapmaktan elde edilen zevktir. Boetius, *Düşler Üzerine* adlı incelemesinde, pratik düzende insan için mümkün olan en yüksek iyinin, devletin refahına yardımcı olan faaliyetlerde bulunan mutluluk olduğu yolundaki tipik Aristocu düşünceyi ifade eder ve buna "politik mutluluk" der.

Buna göre mutlu yaşam, hakikati düşünmekten ve iyilik yapmaktan ve her ikisinden de zevk almaktan ibarettir. İnsanın en yüksek mutluluğu, evrenin İlk Nedenini düşünmekten ve bu en soylu Varlığı sevmekten ibarettir. Ve bu yüce bilgiye

ve sevgiye ulaşan, böylece hayatın nihai amacına ulaşan insan da filozoftur. “Bu filozofun hayatıdır ve onu yönetmeyen doğru yaşayamaz. Şimdi, doğanın doğru düzenine göre yaşayan, insan yaşamının en iyi ve nihai amacına ulaşmış herhangi bir adama filozof diyorum.”¹⁵

Saf aklın yaşamının daha parlak ve iyimser bir tasviri Ortaçağ’da bulunamaz. Boetius’un çalışmasına rasyonalist bir ruh hâkimdir, ancak bu iddia edildiği gibi saf rasyonalizm vakası değildir.¹⁶ Boetius, bu durumda felsefeyle süreklilik içinde olduğunu iddia ettiği inanca kısa bir gönderme yapar. Felsefi hayatın mutluluğunu övdükten sonra, “Akılla mümkün olduğunu bildiğimiz mutluluk konusunda bu insan hayatında daha ileri olan insan, ahirette inançla beklediğimiz mutluluğa da daha yakındır.”¹⁷ Bu, Boetius’un gelecekteki bir hayata ve filozofların ötesinde bir mutluluğa inandığının açık bir kanıtıdır. Onun tarif ettiği mutluluk, yalnızca insan aklı açısından üstündür; onun ötesinde, bize inançla bildirilen bir başkası vardır. Yine de, eserini okuyan Paris’teki ilahiyatçıların, onun yazıldığı ruh ve ayrıca aşağıdaki gibi bazı ifadeleri karşısında şok olmaları anlaşılabilir bir durumdur: “Filozof için erdemli olmak herkesten daha kolaydır” ve “Bir insan (felsefi) faaliyetle meşgul olduğunda, insan için mümkün olan en iyi durumdadır.”¹⁸ Ama tepkilerinin ne olduğunu tahmin etmemize gerek yok. Çağdaş ilahiyatçıların yazılarında ve Paris piskoposunun İbn Rüşd’ü kınamasında bu tepkinin ne olduğu yeterince açıktır.

1277 KINAMASI¹⁹

Brabantlı Siger’in Paris’te (1266) dikkat çekmeye başladığı sıralarda, İbn Rüşdcülere karşı teolojik bir tepkinin ilk belirtilerini görüyoruz. Mesleğinin başlangıcından itibaren felsefeye karşı ihtiyatlı bir tutum sergileyen Aziz Bonaventura, Paris’te inanca, özellikle dünyanın sonsuzluğuna, tüm insanlarda aklın birliğine ve kişisel ölümsüzlüğün reddiyle alakalı öğretiler öğreten filozoflara saldırdı. Teologlar ve filozoflar arasındaki savaş daha şiddetli hale geldikçe onun eleştirisinin tonu da daha şiddetli hale geldi. Aquinolu Thomas, *İbn Rüşdcülere Karşı Aklın Birliği ve Dünyanın Ebediyeti Üzerine* adlı denemelerini yazdı. Bu ilk denemenin sonunda, Aquinolu Thomas alışılmış kişisel olmayan tonunu terk eder ve aklın zorunlu olarak tüm insanların aklının birliğine ulaştığını iddia eden, ancak inançla bunun tersini savunanlara kızgınlığını gösterir. Ona göre bu apaçık bir çelişkidir, çünkü aklın zorunlu sonuçları doğru olmalıdır ve inancın gerçeklerine karşı çıkamaz. Aynı

¹⁵ “Die Opuscula De Summo Bono sive de Vita Philosophi und De Sompniis des Boetius von Dacien”, *Archives* 6 (1931), 307.

¹⁶ P. Mandonnet, “Note complementaire sur Boece de Dacie”, *Revue des sciences phil. et theol* 22 (1933), 250.

¹⁷ “Die Opuscula De Summo Bono sive de Vita Philosophi und De Sompniis des Boetius von Dacien”, 300.

¹⁸ “Die Opuscula De Summo Bono sive de Vita Philosophi und De Sompniis des Boetius von Dacien”, 303-304.

¹⁹ E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York: Random House, 1955), 402-410; F. V. Steenberghen, *Aristotle in the West* (Louvain: E. Nauwelaerts, 1955), 235-238.

zamanda, ruhun cehennem ateşinden acı çekip çekemeyeceği gibi tamamen teolojik meseleleri tartıştığını zanneden filozoflara da karşı çıkar. Ayrıca bu adamların hatalarını açıktan değil gizlice öğretilmelerinden ve bu kadar zor konuları beceremeyen çocuklara öğretilmelerinden de rahatsız olur. Zamanın sıkıntılı atmosferi, Romalı Giles'in *Filozofların Hataları Üzerine* adlı incelemesinde olduğu gibi, Aquinolu Thomas'ın bu çalışmasında da açıkça görülmektedir.²⁰ Giles, çağdaşlarını geçmişin büyük filozoflarına çok fazla güvenmemeye karşı uyarmak için Aristoteles, İbn Rüşd, İbn-i Sina, Gazzâlî, Kindî ve Musa bin Meymun'un hatalarını listeler.

Romalı Giles'in çalışmasının yayınlandığı yıl (1270), filozoflar ve teologlar arasındaki anlaşmazlık o kadar şiddetli ve tehlikeliydi ki, Paris piskoposu Stephen Tempier, filozoflar tarafından onaylanan on üç önermeyi resmi olarak kınamanın akıllıca olduğunu düşündü: 1. Bütün insanlara bir ve aynı akıl bahşedilmiştir. 2. İnsanın anladığını söylemek yanlıştır. 3. İnsanın iradesine seçme özgürlüğü bahşedilmemiştir. 4. Tüm dünya olayları, gök cisimlerinin etkisiyle zorunlu olarak meydana gelir. 5. Dünya sonsuzdur. 6. İlk insan yoktu. 7. Bedenin sureti olan ruh, bedenle birlikte bozular. 8. Ruh, ölüm anında bedenden ayrıldığında, bedensel ateşten muzdarip olamaz. 9. Seçme özgürlüğü, aktif bir güç değil, pasif bir güçtür ve zorunlu olarak arzu edilen nesne tarafından belirlenir. 10. Tanrı'nın bireysel şeyler hakkında bilgisi yoktur. 11. Tanrı sadece kendini bilir. 12. Tanrı, insan eylemleri üzerinde hiçbir takdir yetkisine sahip değildir. 13. Tanrı ölümlü bir varlığı ölümsüz yapamaz.

Ancak bu kınama, yükselen heterodoksi dalgasını durdurmadı ve 1277'nin başlarında Papa XXI. İoannes, Paris piskoposundan durumu araştırmasını ve kendisine bu konuda rapor vermesini istedi. Piskopos oldukça aceleyle on altı ilahiyatçıdan oluşan bir komisyonu bir araya getirdi ve 219 önermeden oluşan bir liste hazırladı ve piskopos bunları 7 Mart 1277'de kınadı. Aynı yılın 18 Mart'ında Canterbury başpiskoposu Robert Kilwardby 30 önermelik daha kısa bir listeyi kınadı. Papa, Paris piskoposuna yazdığı 28 Nisan tarihli ikinci ve daha ayrıntılı bir mektupta, yine üniversitedeki öğretim hatalarının adları ve yazıları hakkında bilgi ister. Paris'teki durumla ciddi şekilde ilgilenmesine ve sapkınlıktan şüphelenilen kişilerin yazılarının incelenmesini ve hatalarının kınanmasını istemesine rağmen, 7 Mart'ın kınanmasından haberi olup olmadığı veya onaylayıp onaylamadığı belli değildir. Ancak kınanma fiilen gerçekleştiği için, yalnızca Paris piskoposunun ve Canterbury başpiskoposunun yetkisinde gerçekleşmişti.

Stephen Tempier, kınama kararnamesinin önsözünde, putperest felsefenin etkisi altında Katolik inancına karşı yanlışlar öğreten ve ardından inanç ve felsefenin gerçeğini, "sanki iki karşıt gerçek varmış gibi" ayırt ederek sapkınlık suçlamasından kaçınmaya çalışan Sanat Fakültesi üyelerini kınadı. Kınanan belirli doktrinler arasında 1270'te yasaklanmış olan on üç doktrin de vardı ve bunlara kökeni İbn-i Sina, İbn Rüşd ve diğer Hristiyan olmayan filozoflara kadar götürülebilecek doktrinler

²⁰ Giles of Rome, *Errores Philosophorum*, ed. J. Koch, çev. J.O. Riedl (Milwaukee: Marquette University Press, 1944).

de eklendi. Saldırının temel saiki, tüm biçimleriyle pagan natüralizmine ve inançtan ayrı ve ona karşı olan bir felsefeyeydi. Hatta bazı Thomistik tezler de piskoposun hatalar müfredatında listelenmişti ve bunlara aşağıdakiler de dâhildi: Bu mesele, bireyleşme ilkesidir; her melek ayrı bir tür oluşturmaktadır ve iradenin eylemi, doğal olarak aklın yargısını takip etmektedir Robert Kilwardby tarafından mahkûm edilen tezler arasında, insanın yalnızca bir tözsel forma sahip olduğu şeklindeki Thomist doktrin de vardı. Aquinolu Thomas'ın bu öğretileri onun Aristo'dan kalan mirasının bir parçasıydı ve onların yasaklanmış hatalar listesine dâhil edilmeleri, kilise otoritelerinin Aristoculuğun tüm biçimlerine yönelik saldırısının ne kadar kapsamlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Greko-Arap felsefesi ile Hristiyan düşüncesi arasındaki çatışmanın uzun dramı, 1277'deki kınanmayla doruğa ulaştı. Yüzyılın başında Hristiyan çevrelerde kuşkularla karşılanan Aristoculuk, yavaş yavaş genel bir kabule ulaştı ve Hristiyanlığın en büyük iki öğrenme merkezi olan Paris ve Oxford'taki felsefe müfredatlarının çekirdeği haline geldi. On üçüncü yüzyılın ortalarındaki skolastik teolojiler, Hristiyan inancı ile Aristoculuğun verimli birlikteliğinden doğdu. Thomizm, aralarındaki en ince dengeyi kurmuş, Aristo ve müfessirlerinden elde edilen felsefi anlayışlarla inanç anlayışını zenginleştirirken, inancın ışığının rehberliğinde yeni bir felsefe yaratmıştır. Ancak bu ince denge uzun süre korunamamıştır. İbn Rüşd ve İbn Sînâ'dan ilham alan heterodoks felsefelerin yükselişi, (kalpleri her zaman Aziz Augustinus'a ve onun savunduğu Yeni Platonculuğa sadık kalmış olan) muhafazakâr teologları, Aristoteles ve takipçilerinin temelinde din düşmanı olduklarına ikna etti. Sonuç olarak, 1277'de Aristoculuğun çeşitli biçimleri kınandı.

Bu kınama, ortaçağ düşüncesinin geleceği için büyük önem taşıyordu. Aristoteles'in öğretisini durdurmamış ve Rönesans'a kadar uzanan İbn Rüşdcü felsefe geleneğini de öldürememiştir. Bununla birlikte, 1277'den itibaren teologlar, filozoflara karşı artan bir şüphe gösterdiler ve felsefenin bulgularını inanç ilkelerinden ayırma eğilimindeydiler. Filozoflar ise Katolik olduklarını iddia ettikleri dine bakmaksızın kendi yollarına gitmeye devam ettiler. Kısacası burada, modern zamanlarda boşanmalarıyla doruğa ulaşan inanç ve akıl arasındaki aşamalı ayrılığı görüyoruz. Mahkûmiyetten sonraki Thomizm tarihine gelince, bu bir sonraki bölümümüzün konusu olacak.

KAYNAKÇA

Alighieri, Dante. *Paradiso The Divine Comedy*, ts.

Giles of Rome. *Errores Philosophorum*. ed. J. Koch. çev. J.O. Riedl. Milwaukee: Marquette University Press, 1944.

Gilson, E. *Being and Some Philosophers*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952.

Gilson, E. *Dante the Philosopher*. çev. D. Moore. London: Sheed&Ward, 1948.

- Gilson, E. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. New York: Random House, 1955.
- Graiff, C. A. *Siger de Brabant, Questions sur la Metaphysique*. Louvain: Institut Superieur, 1948.
- Lottin, O. *Psychologie et Morale aux X et XIII siecles*. Louvain: Abbaye du Mont Cesar, 1942.
- Mandonnet, P. "Note complementaire sur Boece de Dacie". *Revue des sciences phil. et theol* 22 (1933), 246-250.
- Mandonnet, P. *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII' siecle*. Louvain: Institut Superieur, ts.
- Nardi, B. *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*. Rome: Edizioni italiani, 1945.
- Sajo, Geza. *Un Traite Recemment Decouvert De Boece De Dacie, De Mundi Aeternitate*. Budapest: Akademia Kiado, 1954.
- Steenberghen, F. V. *Aristotle in the West*. Louvain: E. Nauwelaerts, 1955.
- Steenberghen, F. V. *Siger de Brabant d'apres ses oeuvres inedites*. Louvain: Institut Superieur, ts.
- "Die Opuscula De Summo Bono sive de Vita Philosophi und De Sompniis des Boetius von Dacien". *Archives* 6 (1931), 287-317.