

# DİN & FELSEFE

## ARAŞTIRMALARI

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Haziran | June 2023

Cilt | Volume: 6 - Sayı | Number: 1

## İBN RÜŞD ÖNCESİNDE LATİNLERİN İSLAM FELSEFESİ İLE İLK TEMASLARI: GUNDISSALINUS'UN PROLOGUS'UNUN TERCÜMESİ VE DEĞERLENDİRMESİ

Latins' First Contacts with Islamic Philosophy before Ibn  
Rushd: Translation and Evaluation of Gundissalinus'  
Prologus

**Haris MACİC, Dr. Öğr. Üyesi**

**Sorumlu Yazar | Corresponding Author**

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | İzmir Katip Çelebi University Faculty of Theology

harismacic@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1969-3789>

**Tuğçe ŞENSÖZ, Arş. Gör.**

tugce.sensoz@deu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8287-8367>

**Alaaddin KOÇ**

koc.alaaddin@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0000-3067-109X>

**Makale Türü | Type of Article:** Araştırma Makalesi | Research Article

**Başyuru Tarihi | Date Received:** 18.05.2023

**Kabul Tarihi | Date Accepted:** 28.06.2023

**Atıf | Cite As**

Macic, Haris vd. "İbn Rüşd Öncesinde Latinlerin İslam Felsefesi ile İlk Temasları: Gundissalinus'un Prologus'unun Tercümesi ve Değerlendirmesi". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 6/1 (Haziran 2023): 5-50.

**İntihal | Plagiarism**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

**Etik Beyanı | Ethical Statement**

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uyduklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.

Copyright © Published by Din Felsefesi Derneği, Istanbul Turkey. All rights reserved.

## İBN RÜŞD ÖNCESİNDE LATİNLERİN İSLAM FELSEFESİ İLE İLK TEMASLARI: GUNDISSALINUS'UN *PROLOGUS*'UNUN TERCÜMESİ VE DEĞERLENDİRMESİ

Haris MACİC

Tuğçe ŞENSÖZ

Alaaddin KOÇ

### ÖZ

12. yüzyılın ikinci yarısında İspanya'nın Toledo şehrinde, araştırmacıların genelde 'tercüme okulu' veya 'tercüme faaliyeti' olarak ifade ettiği ilginç bir fenomenle karşılaşmaktayız. Dominicus Gundissalinus ve Gerardus Cremonensis gibi bilginlerin başını çektiği bu tercüme faaliyeti, Müslümanların felsefi eserlerinin Arapçadan Latinceye aktarılması gayesiyle ortaya çıkmıştır. Müslümanların Batı felsefesine etkisi genelde İbn Rüşd'ün şerhlerinin tercümesiyle (1220'den itibaren) başlatmanın adet haline geldiğini düşünürsek, 1150'lerden itibaren başta Kindî, Fārābî, Gazzālî ve İbn Sînâ'nın bazı eserlerinin Toledo'da yoğun bir ilgiye mazhar olduğunu göstermek önemli olacaktır.

Bu çalışmanın ilk kısmı çok kısa bir şekilde, 13. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Latin dünyasını domine eden Aristotelesçiliğin ilk adımlarının Toledo'da ve özellikle de Gundissalinus'un eserlerinde bulunduğu dikkat çekmektedir. Bu anlamda onun *De divisione philosophiae* adlı eseri ve özellikle de bu eserin mukaddimesi (*Prologus*) Batı'da söz konusu 'yeni felsefe'nin ilk tezahürüdür. Bu değişimin sembolik bir ifadesi olarak, Gundissalinus'ta teoloji artık *sacra pagina* (Kutsal Kitap) olarak değil, Fārābî ve İbn Sînâ'daki gibi metafizik olarak sunulmaktadır. Bunun yanında çalışmanın bu bölümünde, Toledo'daki tercüme faaliyetini, en önemli aktörlerini, yapılan en önemli tercümeleri, *De divisione philosophiae*'nin önemini ve *Prologus*'un özel bağlamını tasvir etmeye çalıştık.

Çalışmanın ikinci kısmında Gundissalinus'un, Fārābî'nin *İhsā'u'l-'Ulūm* eserini model alarak kaleme aldığı *De divisione philosophiae* kitabının mukaddimesini Latineden tercüme ettik ve söz konusu dönemde İslam felsefesinden yapılan tercüme ışığında bu kısmı tahlil etmeye çalıştık. Tercümenin sonnotlarında da göstermeye çalıştığımız gibi, Gundissalinus'un eseri orijinal olmaktan ziyade, büyük ölçüde Fārābî, İbn Sînâ ve Gazzālî'nin eserlerinden yapılan bir derlemeyi andırmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, Fārābî, *İhsā'u'l-'Ulūm*, İbn Sînâ, Toledo Tercüme Faaliyeti.

**ABSTRACT****Latins' First Contacts with Islamic Philosophy Before Ibn Rushd: Translation and Evaluation of Gundissalinus' Prologus**

In the second half of the 12th century, we encounter an interesting phenomenon in the Spanish city of Toledo, generally termed by the scholars as 'school of translation' or 'translation activity'. This translation activity, led by scholars such as Dominicus Gundissalinus and Gerardus Cremonensis, emerged with the goal of translating philosophical works of Muslims from Arabic into Latin. Considering that the historical account of the Muslim influence on Western philosophy generally begins with the translation of Ibn Rushd's commentaries (from 1220 onwards), it is important to note that the works of Kindī, Fārābī, Gazzālī, and Ibn Sīnā received significant attention in Toledo from the 1150s onwards.

In the first part of this study, we attempted to show very shortly the first traces of Aristotelianism, which dominated the Latin world from the second half of the 13th century onwards, in Toledo, particularly in Gundissalinus's works. In this sense, his work *De divisione philosophiae* and especially its introduction (*Prologus*) is the first manifestation of the so-called "new philosophy" in the West. As a symbolic expression of this change, in Gundissalinus, theology is presented as metaphysics, like in the works of Fārābī and Ibn Sīnā, rather than *sacra pagina*. In addition, in this part of the study, we attempted to describe the translation activity in Toledo, its most important actors, the most important translations, the importance of *De divisione philosophiae*, and the special context of the *Prologus*.

In the second part of the study, we translated the prologue of *De divisione philosophiae*, a book written by Gundissalinus modeled on al-Farabi's *İhsā'u'l-'Ulūm*, and analyzed this section in the light of translations from Islamic philosophy during that period. As we tried to show in the footnotes of the translation, Gundissalinus's work is not original but rather resembles a compilation from the works of al-Farabi, Ibn Sina, and al-Ghazali.

**Keywords:** Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, Fārābī, *İhsā'u'l-'Ulūm*, Ibn Sīnā, Aristotelianism, Toledan Translation Movement.

**GİRİŞ**

Geçtiğimiz yüzyılın başında C. H. Haskins Orta çağ Avrupası'nda 12. Yüzyıl Rönesansı veya "entelektüel hayatın yeniden fışkırması"<sup>1</sup> olarak isimlendirdiği bir olguya dikkat çekmişti. Haskins'in çığır açıcı bu tespiti üzerine günümüze kadar yapılan çalışmalar, Avrupa düşünce tarihi özelinde 12. yüzyılın gerçekten de bir kırılma noktası teşkil ettiğini göstermektedir. Felsefe tarihine baktığımızda büyük düşünsel dönüşümlerin ve bilimsel paradigma değişimlerinin kökünde çoğu zaman farklı düşünce gelenekleri arasında gerçekleşen temaslar ve yoğun tercüme

<sup>1</sup> Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge: Harvard University Press, 1927), 278.

faaliyetleriyle karşılaşmaktayız. Yapılan çalışmaların gösterdiği üzere, 12. Yüzyıl Rönesansı, yeni otoritelerle tanışma sonucu Avrupa'da bir zihniyet değişikliğine karşılık gelmektedir. Bu yüzyıl aynı zamanda Avrupa'da İslam düşüncesine yönelik ilginin yükseldiği bir dönem olarak görülmektedir. Özellikle bu dönemde Arapçadan Latinceye ve İbraniceye tercüme edilip Avrupa'ya intikal eden metinler geleneksel "özgür sanatlar" (*artes liberales*) çerçevesini aşan yeni bir bilim anlayışının taşıyıcısıydı.

Felsefi sayılabilecek eserlerden önce Avrupa'da Arapçadan tercüme 11. yüzyıldan itibaren yapılmaya başlamıştır; fakat bu tercüme pratik bilimsel türden sayılabilecek ve teknoloji aktarımını temin eden (tıp, astronomi, astroloji, matematik, farmakoloji vb.) eserlerin tercümesi olup teorik felsefi eserler 12. yüzyılın ikinci yarısından itibaren görülmeye başlamıştır.<sup>2</sup> 1150'yi takip eden on yıllarda Toledo'da Gerardus Cremonensis (ö. 1187) ve Dominicus Gundissalinus'un (ö. 1190) başını çektiği bir bilginler topluluğunun Kindī (ö. 866?), Fārābī (ö. 950), İbn Sīnā (ö. 1037), Gazzālī (ö. 1111) vd. Müslüman filozofların eserlerini tercüme etmeye başladıklarını görüyoruz. Çok geçmeden, o zamana kadar Hristiyan dünya görüşünü karakterize eden Platonculuk ile Müslüman Meşşâilerin taşıdığı Aristotelesçiliğin karşı karşıya geldiğine şahit oluyoruz. Bu karşılaşmanın, 13. yüzyılın başından itibaren hızlı bir şekilde Latinceye tercüme edilen İbn Rüşd'un (ö. 1198) Aristoteles şerhlerinden önce vuku bulması ayrıca kayda değerdir. Dolayısıyla her ne kadar Toledo'daki tercüme etkinliği İbn Rüşd'un en büyük eserlerini verdiği zamanla örtüşse de (12. yüzyılın ikinci yarısı) Gerardus ve Gundissalinus'un hedefinde özellikle İbn Sīnā ve Fārābī bulunmaktadır. Orta çağ felsefe tarihi literatürüne bakıldığında, İslam'daki felsefi üretimin Avrupa üzerindeki etkisinin genelde İbn Rüşd'la başlatıldığını, hatta sadece "şerh" ve "antik mirasın aktarımı" çerçevesinde değerlendirildiğini görmekteyiz. Bu çalışmamızın hedefi tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır; şöyle ki İbn Rüşd'un Avrupa'da tanınmasından önce İslam felsefesinin Latinler arasında ilgiye mazhar olduğunu ve başta din-felsefe (akıl-vahiy) ilişkisi bağlamında bir ilham kaynağı teşkil edebildiğini göstermek oldukça önemlidir.

Orta çağda İslam dünyasından Hristiyan Batı'ya doğru bir düşünce intikalinden bahsetmek çoğunlukla İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhlerinin Avrupa'daki serüveninden bahsetmek anlamına gelmiştir. Bu doğrultuda İbn Rüşd'ün şerhlerinin büyük bir kısmını Latinceye tercüme eden Michael Scot'un (ö. 1232) 1217 senesinde başlayan faaliyeti de bir dönüm noktası kabul edilegelmiştir. Bununla beraber, söz konusu tercüme faaliyetinin bağlamı ve genel olarak İbn Rüşd'e yönelik ilginin gerekçeleri felsefe tarihinde hâlâ tatmin edici bir şekilde ortaya konulamamıştır.

<sup>2</sup> Jean Jolivet, "The Arabic Inheritance", *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. Peter Dronke (New York: Cambridge University Press, 1988), 114-115. Sadece İspanya topraklarına odaklandığımızda, orada da Toledo'daki tercüme faaliyetini önceleyen Arapçadan tercüme girişimlerinin çoğunun aritmetik ve astronomi hakkında olduğu, diğer taraftan ilk felsefe tercüme çalışmalarının ancak Toledo'da başladığı tespit edilmiştir. Bk. Josep Puig, "The Transmission and Reception of Arabic Philosophy in Christian Spain (until 1200)", *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, C. E. Butterworth ve B. A. Kessel (ed.) (Leiden: Brill, 1994), 8, 12.

Kanaatimizce bunun başlıca sebeplerinden birisi Scot'tan 60-70 sene önce Toledo'da başlayan ve Gerard Cremonensis ve Dominicus Gundissalinus gibi bilginlerin önderliğinde gerçekleşen tercüme faaliyetinin yeterince anlaşılması ve bu nedenle gereğince hesaba katılmamış olmasıdır. Bu çalışmamız bu hususu öne çıkarmayı ve başta Fārābī, İbn Sīnā, Gazzālī ve Kindī olmak üzere, Avrupa'da İslam felsefesinin etkisini 1150'lerden itibaren takip edebileceğimizi göstermeyi hedeflemektedir.

Toledo'da aktif olarak tercüme faaliyetlerine katılanlara baktığımızda, Latinceye kazandırdığı eserler sayısı bakımından Gerardus Cremonensis açık ara önde gözükmemektedir. Tercüme ettiği eserlerin sayısı bakımından Gerardus'un gölgesinde kalsa da Gundissalinus başka bir açıdan çok ilgi çekici bir figürdür. Gerardus'tan farklı olarak Gundissalinus, tercüme sayesinde okuma imkânına kavuştuğu bu eserlere dayanarak yarı-özgün sayılabilecek eserler yazmaya teşebbüs etmiştir. Yarı-özgün dememizin sebebi, Gundissalinus'un yazdıklarının çoğunlukla Müslüman filozoflar ile Boethius (ö. 524), Cassiodorus (ö. 583) ve Isidore (ö. 636) gibi Hristiyan bilginlerin eserlerinden oluşan derleme veya kolaj görünümünde olmasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte -takip eden sayfalarda da görüleceği gibi- Gundissalinus'un gelişigüzel davranmadığı, aksine belirli bir program çerçevesinde hareket ettiği hususunu vurgulamak gerekir.

Gundissalinus'un söz konusu eserleri arasında, bu bağlamda özellikle *De divisione philosophiae* adlı eser göze çarpmaktadır. Zaman zaman çağdaş araştırmacılar bu eseri Gundissalinus'a ait, Fārābī'nin *İhsā'u'l-'Ulūm* isimli eserinin tercümesi ile karıştırırlarsa da *De divisione* yukarıda dikkat çektiğimiz anlamda Gundissalinus'un özgün eserlerinden birisidir. Bununla birlikte, hem Gerardus hem de Gundissalinus *İhsā'u'l-'Ulūm*'u *De scientiis* adıyla ayrı ayrı tercüme etmişlerdir; ancak *De divisione* Gundissalinus'un *İhsā'*ya "öykünerek" modellediği ayrı bir eserdir. Bu öykünme sadece *De divisione*'nin ismi veya formatı ile sınırlı olmayıp daha önemlisi yeni bir bilimsel paradigmanın ana hatlarını çizmesi yönüyle vurgulanmalıdır. Hatta J. Jolivet'nin ifadesiyle, Gundissalinus'un *De divisione*'si Avrupa'da geleneksel bilim anlayışının "reddedilemez bir kırılmaya" (*undeniable shattering*) maruz kaldığını ilan etmiştir.<sup>3</sup>

Elinizdeki bu kısa çalışma, söz konusu rönesans olgusunun önemli bir parçası olan ve Avrupa'ya İslam felsefesinin girişini sağlayan Toledo'daki tercüme faaliyetinin en dikkat çekici metinlerinden Gundissalinus'un *De divisione*

<sup>3</sup> Jolivet, "The Arabic Inheritance", 126. Gundissalinus'un çalışmalarını önceleyen ve genelde Boethius-Augustine çizgisinde seyreden Hristiyan felsefesinin nasıl bir bağlam oluşturduğu hakkında daha detaylı bilgi için bk. Rafael Nájera, "Scientia in the Twelfth Century", *Knowledge in Medieval Philosophy*, H. Lagerlund (ed) (Oxford: Bloomsbury Academic, 2019), 35-45.

*philosophiae* adlı eseri için yazmış olduğu mukaddimenin (*Prologus*) Latince aslından çevirisinin ve değerlendirilmesini içermektedir.<sup>4</sup>

Özellikle *Prologus* üzerinde odaklanmamızın sebebi, Gundissalinus'un teklif ettiği yeni müfredatın veya bilim metodolojisinin gerekçelendirmesini burada yapmaya çalışmış olmasındandır. Taklit etmeye çalıştığı Fārābī'nin *İhsā'u'l-'Ulūm* eserine baktığımızda, Fārābī'nin çok kısa bir mukaddimeye (1 sayfa) yer verdiğini görmekteyiz; orada o, kitabın içeriğine dair kısaca bilgi verdikten sonra okuyucunun bilimlerin hiyerarşisini öğreneceğini ve sahte âlimleri kolayca tespit edebileceğini söylemekle yetinmektedir. Diğer taraftan *De divisione*'nin *Prologus* kısmında Gundissalinus felsefeyi yeniden tanımlamak, yeni bir bilimsel anlayışı takdim etmek, bu yeniliği gerekçelendirmek ve bütün bunları yaparken muhtemel tepkilerin önünü kesmek amacıyla 15 sayfaya yakın bir mukaddime yazmak durumunda kalmıştır.

Yukarıdaki paragraflarda tasvir etmeye çalıştığımız alan ve problematiklerle ilgili çalışmaların hali hazırdaki durumuna kısaca değinelim. Felsefe tarihi kitaplarında karşılaştığımız birkaç yüzeysel değerlendirmeyi bir kenara bırakacak olursak, Toledo'daki tercüme faaliyetlerinin içeriği, etkileri ve özellikle Gundissalinus'un rolü söz konusu olunca akla gelen ilk isimler İspanyol bilim tarihçisi Manuel Alonso Alonso (1893-1965) ve Fransız bilim tarihçisi Marie-Thérèse d'Alverny'dir (1903-1991). Alonso ve d'Alverny'nin çalışmalarını bugün devam ettiren ve yeni bulgular ışığında geliştirmeyi sürdüren isimler arasında Charles Burnett (The Warburg Institute, Londra), Alexander Fidora (Universitat Autònoma de Barcelona) ve Nicola Polloni (KU Leuven, Belçika) ilk akla gelenlerdir.<sup>5</sup> Çalışma boyunca yaptığımız araştırmalar sonucu, doğrudan veya dolaylı olarak Toledo'daki tercüme etkinliği veya Gundissalinus'un çalışmaları hakkında Türkiye'de yayımlanan sadece üç makale ile karşılaştık. Zaman sırasına göre, Eyüp Şahin (2016) yazdığı makalede Fārābī'nin ilimler tasnifinin Gundissalinus üzerindeki etkisini tartışırken, Mehmet Ata Az (2020) makalesinde Fārābī'nin eserlerinin Latinceye tercüme sürecini ve Avrupa düşüncesindeki izlerini takip etmektedir. Son olarak, Hüseyin Yücel (2021) makalesinde Gundissalinus'un *De processione mundi* adlı eserine

<sup>4</sup> *De divisione philosophiae*'nin iki modern tahkikinden karşılaştırmalı olarak faydalandık: (1) Ludwig Baur, *Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiae (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen)* (Münster: Aschendorff, 1903) ve (2) Alexander Fidora ve Dorothee Werner, *De divisione philosophiae – Über die Einteilung der Philosophie, Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters*, c. 11 (Freiburg im Breisgau: Herder, 2007). (Bu ikincisi bundan sonra: Gundissalinus, *De divisione philosophiae*). *Prologus* bölümünün kısmî (4. ve 8. – 17. paragrafları hariç) İngilizce çevirisi için bk. Rita Copeland ve Ineke Sluiter (ed.), *Medieval Grammar and Rhetoric: Language Arts and Literary Theory, AD 300-1475* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 464-470.

<sup>5</sup> M. Alonso'nun bu konular hakkındaki makalelerinin hemen hemen hepsi Fuat Sezgin'in editörlüğünde hazırlanan İslam Felsefesi serisinin 118 cildinde toplanmıştır. Bk. *Dominicus Gundissalinus (12th c.) and The Transmission of Arabic Philosophical Thought to the West: Texts and Studies* (Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2000). Burada saydığımız diğer isimlerin bazı çalışmaları Kaynakça kısmında bulunmaktadır.

odaklanarak, mümkün ve zorunlu varlık kavramları çerçevesinde İbn Sînâ etkisini ortaya çıkarmaya çalışmıştır.

Bu çalışmamızla Türkiye’de ve özellikle İlahiyat araştırmacıları arasında İslam felsefesi ve biliminin Orta çağ Avrupası’ndaki serüveninin izlerini takip etmeyi hedefleyen çalışmaların yaygınlaşmasının ne denli önemli olduğuna dikkat çekmek istiyoruz. Ne var ki bu hiç de kolay bir ödev değildir. Örneğin, sadece Toledo’daki tercüme faaliyetinin tüm boyutlarıyla anlaşılması, birçok farklı alanın yakından bilinmesini gerektirmektedir. Her şeyden önce (ve modern olsun klasik olsun, gerekli dil bilgisinden sonra), araştırmacının Hristiyan ve Müslüman sosyal dünyalarını tanıması, Endülüs’te bu iki medeniyetin ortaya koyduğu karakterlerine aşina olması ve bu önemli şehrin entelektüel, kültürel ve siyasi tarihini bilmesi gerekmektedir. Bunun yanında araştırmacının, bu tarihî araştırma alanında katkıda bulunabilmek için Arapça, İbranice ve Latince elyazmalarını okuyabilen ve arşiv verilerini değerlendirebilen bir donanıma sahip olması gerekmektedir. Ek olarak inceleme altındaki konunun bilim tarihi, felsefe tarihi, kilise tarihi, Endülüs’ün İslam ve Hristiyanlık tarihi gibi modern disiplinleri de ilgilendirmesi önümüzde duran ödevin ne ölçüde çetrefilli olduğunu göstermektedir.

### 1. Toledo Tercüme Faaliyeti

11. ve 12. yüzyıllar İspanya’da Müslümanların, Yahudilerin ve Hristiyanların bir arada yaşadığı, tarihte eşi az görülmüş bir sosyal dokunun ortaya çıktığı bir dönem olarak bilinmektedir. Burada bizi birinci dereceden ilgilendiren yıllar, yani 12. yüzyılın ortaları ise Hristiyanların Müslümanları gittikçe daha çok güneye doğru ittiği, ancak nihaî kazananın henüz belli olmadığı yıllardır. 1150 yılına gelindiğinde, her ne kadar Toledo şehri 65 senedir Hristiyanların elinde olsa da hiçbir zaman sınırdan uzak olmamıştır. İşte bu şehirde Müslüman, Hristiyan, Yahudi, Müdeccen (*Mudéjar*), Musta`rib (*Mozárabes*), Kastilyalı ve Fransalı Hristiyan unsurların oluşturduğu ve *convivencia* olarak bilinen kültürel olgunun bir örneği ile karşılaşmaktayız.<sup>6</sup>

Bu kozmopolit toplumsal yapının varlığına rağmen, yine de tarihçiler için Toledo’da bir tercüme hareketliliğinin ortaya çıkmasının sebeplerini ortaya koymak çok kolay olmamıştır. Sayılan sebeplerin bir özeti görünümünde olduğu için, C. Burnett’in dile getirdiği aşağıdaki üç madde kayda değerdir:

(i) 12. yüzyılda Toledo nüfusunun önemli bir kısmının, Müslüman kültürünü ve Arapçayı çok iyi bilen Musta`riblerden (‘Araplaşmış’ Hristiyanlar) oluşması,

(ii) 1085’te Toledo’nun (*Tuleytula*) Hristiyanların eline geçmeden önce de bir ilim merkezi olarak şöhrete sahip olması. Örneğin, tercüme faaliyetinin en önemli

<sup>6</sup> Mikel de Epalza, “The New Mozarabs: An Emblematic Christian Minority in Islamic Al-Andalus”, *The Legacy of Muslim Spain*, S.K. Jayyusi (ed.) (Leiden: Brill, 1992), 151. Bu *convivencia* olgusunun İber yarımadasında özellikle 12. ve 13. yüzyıllarda devam eden yoğun tercüme faaliyetleri için nasıl bir zemin oluşturduğu hakkında daha ayrıntılı bir anlatım için bk. Charles Burnett, “The Translating Activity in Medieval Spain”, *The Legacy of Muslim Spain*, S. K. Jayyusi (ed.) (Leiden: Brill, 1992), 1036-38.

figürlerinden biri olan Kremonalı Gerardus'un Toledo'ya Batlamyus'un *el-Mecistî* (*Almagest*) adlı meşhur eserini bulabileceğini düşündüğü için geldiğini biliyoruz.

(iii) Toledo'daki tercüme faaliyetinin motivasyonu saf bilimsel endişe ve girişimler ışığında anlaşılabilir; bu yüzyıllarda Avrupa'da ilmî sayılabilecek bütün etkinliklerin Kilise himayesinde ve onun öngördüğü müfredat çerçevesinde yürütüldüğünü göz önünde bulundurduğumuzda, söz konusu tercüme atılımının arkasında kiliseye yönelik reform talepleri tespit edilmektedir. Buna uygun olarak, Toledo'daki faaliyetlerin katedral merkezli ve başpiskopos Raymond de Sauvetât'ın (1125-1152) inisiyatifiyle başladığı gerçeği ayrı bir anlam kazanmaktadır.<sup>7</sup>

Bunların yanında, tercüme hareketinin arkasındaki motivasyonu daha iyi anlamak için Gerardus'un ölümünden sonra (ö. 1187) öğrencilerinin (*socii*) onun hayatı hakkında yazdıkları kısa biyografiden (*Vita*) şu bölümü okumak yararlı olur:

“Her ne kadar o [Gerardus] beşikten beri felsefenin kucağında yetişmiş ve Latinlerin öğrenimine (*Latinorum studium*) uygun olarak onun [felsefenin] bütün kısımlarında bilgi sahibi olsa da Latinler arasında bulamadığı *Almagest* tutkusundan dolayı Toledo'ya yolculuk etmiştir. Orada her konu hakkında Arapça kitaplarının bolluğu karşısında, Latinler arasında bu noktada tecrübe ettiği yoksunluğa üzülerek bu kitapları tercüme etme isteğiyle yanıp tutuştu ve tam bir şekilde Arapça öğrenip hem dil hem ilimde yetkinleştikten sonra... Arapların yazdıklarını (*scriptura Arabica*) okumaya koyuldu ve hayatının sonuna kadar bu kitaplardan en değerli olarak gördüklerini, elinden geldiğince açık ve anlaşılır bir şekilde Latinceye tercüme etmeye devam etti.”<sup>8</sup>

Toledo'ya gelmeden önce, Gerardus'un “beşikten beri felsefenin kucağında olması” ve “bütün kısımlarında bilgi sahibi olması” onun *artes liberales*'teki yetkinliğine işaret etmektedir; çünkü Latinlerin öğreniminde “felsefe” hâlâ sadece bu sanatlardan ibaret sayılırdı. Böylece *Almagest*'in peşinde Toledo'ya gelip Müslümanların geride bıraktıkları zengin mirasla tanıştıktan sonra Gerardus'un kararını değiştirdiği ve tercüme faaliyetine başlamış olduğu söylenebilir.

Bütün bunlara ek olarak, Toledo'daki tercüme faaliyetinin başlamasını kolaylaştıran etkenlerden birisi de 12. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra Endülüs'ün Muvahhidler'in eline geçmesiyle özellikle Yahudi bilginlerin Kurtuba, Sevilla ve Granada gibi şehirlerden Toledo'ya geçmesidir. Örneğin, Toledo'daki tercüme

<sup>7</sup> Burnett, “The Coherence of the Arabic-Latin Translation Latin-Arabic Translation Program in Toledo in the Twelfth Century”, 249-256.

<sup>8</sup> Burnett, “The Coherence of the Arabic-Latin Translation Latin-Arabic Translation Program in Toledo in the Twelfth Century”, 255-256.



faaliyetinde aktif rol alan Yahudi filozoflarından birisi olan Abraham ibn Dāvūd'un (ö. 1180, Lat. *Avendauth*) da onlardan biri olduğu tahmin edilmektedir.<sup>9</sup>

Her ne kadar bazı araştırmacılar *Toledo tercüme okulu* gibi ifadeler kullanmayı tercih etse de<sup>10</sup> en azından şimdilik Toledo'daki tercüme faaliyetinin bir "okul" olarak değerlendirilecek büyüklükte olduğunu söylemek zordur. Örneğin bu faaliyetin, 9. ve 10. yüzyılda Bağdat'taki Beytu'l-Hikme'ye nazaran, yapılan tercüme sayısı ve organizasyon bakımından çok küçük çaplı olduğunu söyleyebiliriz.<sup>11</sup> Şimdiye kadar yapılmış araştırmaların ortaya çıkardığı veriler ışığında, Toledo'daki tercüme faaliyetinin katedral merkezli olduğunu, başpiskopos Raymond tarafından desteklendiğini ve büyük ölçüde Gerardus ve Gundissalinus önderliğinde yürütüldüğünü söylemek mümkündür. Bununla beraber, Gerardus ve Gundissalinus'un tek başına çalışmadıkları, yanlarında Arapçayı iyi bilen ve Müslümanların entelektüel mirasını yakından tanıyan kişilerle beraber hareket ettikleri ifade edilmektedir. Bu bağlamda İbn Dāvūd ve Johannes Hispanus'un (ö. 1053'ten sonra) özellikle Gundissalinus ile birlikte çalıştıkları bilinmektedir.<sup>12</sup> Diğer taraftan Gerardus'un da Galippus (Gâlib?) isimli bir Mozarab ile birlikte çalıştığı anlaşılmaktadır.<sup>13</sup> Buna göre, bu ortamda ortaya çıkan tercüme eserlerinin en

<sup>9</sup> Burnett, "The Coherence of the Arabic-Latin Translation Latin-Arabic Translation Program in Toledo in the Twelfth Century", 251; Nicola Polloni, "The Toledan Translation Movement and Dominicus Gundissalinus: Some Remarks on His Activity and Presence in Castille", *A Companion to Medieval Toledo: Reconsidering the Canons*, Y. Beale-Rivaya ve J. Busic (ed.) (Leiden: Brill, 2018), 264, 267-268.

<sup>10</sup> Son yıllarda yapılan araştırmalar sonucunda Toledo'daki tercüme faaliyetinin "okul" ismini hak edecek kadar organize bir etkinlik olmadığına ortaya çıkmasıyla bu kullanım gittikçe azalsa da bazı araştırmacılar bu kavramsallaştırmayı kullanmayı devam ettirmektedir; yakın geçmişteki bir örnek için bk. Labeeb Ahmed Bsoul, *Translation Movement and Acculturation in the Medieval Islamic World* (Palgrave Macmillan: 2019), 145-149. Bununla birlikte, Rönesans döneminde Arapçadan yapılan çeviriler çok daha büyük sayıda ve kapsamda olmuştur. Bir karşılaştırma için bk. Dag Nikolaus Hasse, "The Social Conditions of the Arabic-(Hebrew-) Latin Translation Movements in Medieval Spain and in Renaissance", *Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, A. Speer ve L. Wegener (ed.) (Berlin: De Gruyter, 2006), 75-79.

<sup>11</sup> Bu iki tercüme merkezi arasında bir karşılaştırma için bk. Omar el-Ghazi ve Chakib Bnini, "Arabic Translation from Bait al-Hikma to Toledo School of Translators: Key Players, Theorization and Major Strategies", *International Journal of Linguistics, Literature and Translation* 3/9 (2020), 66-80.

<sup>12</sup> John A. Laumakis, *Dominicus Gundissalinus The Procession of the World (De Processione mundi)* (Milwaukee: Marquette University Press, 2002), 11; Her ne kadar İbn Dāvūd ve Johannes Hispanus'un farklı kişiler olduğu genelde kabul edilse de son zamanlarda yapılan bazı araştırmalar onların aynı kişi olabileceğini düşündürmektedir. Bunun yanında İbn Dāvūd'un (Avendauth) yüksek ihtimalle Yahudi bilgin Abraham ibn Dāvūd ile aynı kişi olduğu genelde kabul görmektedir. Bk. Gad Freudenthal, "Abraham Ibn Daud, Avendauth, Dominicus Gundissalinus and Practical Mathematics in Mid-Twelfth Century Toledo", *Aleph* 16/1 (2016), 62-74.

<sup>13</sup> Charles Burnett, "A Group of Arabic-Latin Translators Working in Northern Spain in the Mid-12th Century", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1 (1997), 62. Aynı dönemde hem İspanya'da hem de Avrupa'nın diğer bölgelerinde tercüme faaliyetinde aktif rol oynayan Hristiyan ve Yahudi bilginlerden bazılarının isimleri şöyledir: Plato Tiburtinus (ö. 1145), Bath'lı Adelard (ö. 1152?), Chester'li Robert (ö. 1150?), Karintyalı Hermann (ö. 1160), Petrus Alphonsi (ö. 1140?), Abraham Savasorda (ö. 1136), Sevilla'lı John (ö. 1180) vd. Bk. Eyüp Şahin, "Fârâbî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçişi ve Kabulü", *Diyanet İlmî Dergi* 52/1 (2016), 156. Bu tercüman bilginler hakkında daha ayrıntılı bilgiler için bk. Burnett, "A Group of Arabic-Latin Translators Working in Northern Spain in the Mid-12th Century", 63-70.

azından bir kısmının bir “grup çalışması” olarak görülmesi gerekmektedir.<sup>14</sup> Genel hatları itibariyle Gerardus ve beraber çalıştığı arkadaşlarının daha çok Aristoteles düşüncesi ve eserlerinin tercümesi ile ilgilendiklerini, diğer taraftan Gundissalinus ve arkadaşlarının daha çok İslam düşünce mirasının tercümesi ile ilgilendiklerini söylemek mümkündür.<sup>15</sup>

Yukarıda Toledo'da en çok tercüme yapan iki kişinin Gundissalinus ve Gerardus olduğunu söylemiştik. Gerardus'un, irili ufaklı 80 civarında eserin tercümesini yaptığı, tercüme programının oldukça sistematik olduğu ve Fārābī'nin *İhsā'*daki sıradüzenini sıkıca takip ettiği görülmektedir. Yani her bir felsefe dalı ve alt dalları için, Fārābī'nin kendi kitabında ele aldığı eserleri tercüme etmeye çalışmış ve böylece *İhsā'*nin programının tamamını Latinceye kazandırmaya gayret etmiştir.<sup>16</sup> Buna göre, *İhsā'u'l- 'Ulūm'*un Toledo'daki tercüme faaliyetinin program metni olarak görülebileceğini iddia etmek yanlış olmayacaktır. Bunun yanında, Toledo'daki tercüme faaliyetini önceleyen çevirilerin genelde tıp alanında, ilaç ve usturlab yapımı vb. pratik ve teknolojik sayılabilecek ürünlerle ilgili iken, Toledo'da *İhsā'u'l- 'Ulūm'*un bu merkezî konumu Hristiyanların artık söz konusu pratik ürünleri ortaya çıkaran bilimsel yöntemler ve hatta metafiziksel anlayış peşinde olduklarını göstermektedir.<sup>17</sup>

Gerardus ve Gundissalinus'un aynı yerde ve aynı dönemde faal olduklarını düşündüğümüzde, bazı eserleri neden ikişer defa çevirdikleri sorusu uzun zamandan beri araştırmacıları meşgul etmektedir. Son yıllarda yapılan araştırmalar ışığında, Gerardus'un tercümelerinin daha literal ve kaynak metne daha sadık olduklarını, Gundissalinus'un tercümelerinin ise Gerardus'unkilerin bir revizyonu olup daha anlaşılır bir dile sahip olduklarını ve gereksiz görülen bazı yerlerin düşürülmesiyle daha kısa olduklarını görüyoruz. Metin analizinin verdiği diğer bazı ipuçları ile birlikte, Gundissalinus'un tercümelerinin kronolojik olarak daha sonra geldikleri kabul edilmiştir.<sup>18</sup> Özellikle *De scientiis* adıyla hem Gerardus hem de Gundissalinus

<sup>14</sup> Hüseyin Yücel, “İbn Sîna ve Dominicus Gundissalinus'un Zorunlu ve Mümkün Varlık Mukayeseleri”, *Felsefe Dünyası Dergisi* 73 (2021), 328-329; Laumakis, *Dominicus Gundissalinus The Procession of the World*, 9-10.

<sup>15</sup> Alexander Fidora ve Nicola Polloni, “Ordering the Sciences: Al-Fārābī and the Latinate Tradition”, *Ishraq Islamic Philosophy Yearbook* 10 (2022), 111.

<sup>16</sup> Burnett, “The Coherence of the Arabic-Latin Latin-Arabic Translation Program in Toledo in the Twelfth Century”, 262. Metafizik veya *'el- 'ilmu'l-ilāhī'* bölümüne geldiğinde Gerardus'un hatalı bir şekilde Aristoteles'e atfedilen *De causis*'i (*Kitābu'l-hayrī'l-mahz*) tercüme ettiğini görüyoruz. Muhtemelen Aristoteles'in *Metafizik*'i bu yıllarda Toledo'da bulunmadığı için Gerardus böyle bir tercihte bulunmuştur.

<sup>17</sup> Toledo'da İslam felsefesine yönelik bu tercüme etkinliği başlamadan önce İber yarımadasında devam eden Arapçadan tercüme faaliyetleri için bk. Burnett, “The Translating Activity in Medieval Spain”, 1038-43.

<sup>18</sup> Dag Nikolaus Hasse, “Three Double Translations from Arabic into Latin by Gerard of Cremona and Dominicus Gundissalinus”, *Reading Proclus and the Book of Causes Volume 2*, Dragos Calma (ed.) (Leiden: Brill, 2020), 252-255, 265.

tarafından tercüme edilen *İhsā'u'l-'Ulūm*'a bakıldığında bu husus açık bir şekilde anlaşılmaktadır.<sup>19</sup>

Bunun yanında daha genel olarak Gerardus ve Gundissalinus'un tercüme programları arasında önemli bir farkın olduğu göze çarpmaktadır. Gerardus'un tercüme programları felsefeden astrolojiye kadar çok geniş bir yelpaze arz ederken, Gundissalinus'un sadece felsefî eserler üzerinde odaklandığı görülmektedir. Gundissalinus'un tercüme ettiği ve telif ettiği eserlere bakılırsa, Fārābî'nin yanında İbn Sînâ'nın da onun hedefinde olduğu anlaşılmaktadır.

Fārābî'nin diğer eserleri de bu tercüme sürecinde ilgi görmüştür. *İhsā'u'l-'Ulūm*'un yanında tercümesi Gundissalinus'a atfedilen Fārābî'nin diğer bazı eserleri şöyledir: *'Uyūnu'l-Mesā'il* (*Flos Alfarabi secundum sententiam Aristotelis* ya da *Fontes quaestionum*), *Risāle fi'l-'Akl ve'l-Ma'kūl* (*De intellectu et intellecto*), *Kitābu't-Tenbīh 'alā Sebīl's-Sa'āde* (*Liber exercitationis ad viam felicitatis*), Fārābî'ye atfı tartışmalı olan *Kitāb Merātibi'l-'Ulūm* (*De ortu scientiarum*) ve Fārābî'nin Öklid'in *Elementler* eserine yaptığı şerhin bazı parçaları.<sup>20</sup> Aynı şekilde Gazzālî'nin *Makāsidi'l-Felāsife*'si (*Summa theoriae philosophiae*) (Gundissalinus ve Johannes Hispanus), İbn Cebrol'un *Yenbū 'u'l-hayāt*'ı (*Fons vitae*) (Gundissalinus ve Johannes Hispanus), İbn Sînâ'nın *eş-Şifā'*'sının ilahiyat bölümünün bir kısmı (*Liber de philosophia prima*), mantık bölümünden *İsagoji* ve *Burhān* kitaplarının bazı kısımları, *Kitābu'n-nefs* bölümünün önemli bir kısmı (*De anima*), *Fizik*'in ilk üç bölümü ve yanlışlıkla İbn Sînâ'ya atfedilen *Liber de celi et mundi* (*Kitābu's-Semā' ve'l-'Ālem*) isimli eseri de bu dönemde İbn Dāvūd'la birlikte Gundissalinus tarafından Latinceye tercüme edilmiştir.<sup>21</sup>

## 2. Gundissalinus ve *De divisione philosophiae*

Gundissalinus'un ne zaman doğduğu kesin olarak bilinmemesine de araştırmacıların tahminleri genelde 1110 yılını işaret etmektedir. Ölüm tarihi de kesin bir şekilde bilinmemekle birlikte 1190 yılında hâlâ hayatta olduğuna dair bazı göstergeler bulunmaktadır. Kaleme aldığı eserlerdeki bazı bilgilerden yola çıkarak araştırmacılar Gundissalinus'un felsefî öğrenimini Chartres'ta (Fransa), dönemin

<sup>19</sup> Ayrıca Johannes Hispanus'un da söz konusu eseri tercüme ettiği ve tercüme olmasa da Herman Dalmata'nın da *De scientiis* adlı bir eser kaleme aldığı aktarılmaktadır. Bk. Az, "Fārābî'nin Eserlerinin Latinceye Tercüme Süreci ve Latin Düşüncesine Etkisi", 565-568. Gundissalinus'un ve Gerardus'un Latince tercüme programları ve *İhsā'*'nin İbranice tercüme programları hakkında daha detaylı bilgi için bk. Şahin, "Fārābî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçişi ve Kabulü", 158.

<sup>20</sup> Az, "Fārābî'nin Eserlerinin Latinceye Tercüme Süreci ve Latin Düşüncesine Etkisi", 561-565. Orta çağ boyunca Latinceye tercüme edilen Fārābî'nin eserlerinin tam listesi için bk. Mauro Zonta, "al-Fārābî, Latin Translation of", *Encyclopaedia of Medieval Philosophy*, H. Lagerlund (ed.) (Dordrecht: Springer, 2020) 559-561.

<sup>21</sup> Burnett, "The Coherence of the Arabic-Latin Latin-Arabic Translation Program in Toledo in the Twelfth Century", 262-264; Laumakis, *Dominicus Gundissalinus The Procession of the World (De Processione mundi)*, 11. Söz konusu tarihlere Toledo'da yapılmış olan tercüme programları sayesinde 12. yüzyıl sonunda Latinler tarafından bilinen filozoflar ve eserleri için bk. Puig, "The Transmission and Reception of Arabic Philosophy in Christian Spain (until 1200)", 14-20; Yücel, "İbn Sînâ'nın ve Dominicus Gundissalinus'un Zorunlu ve Mümkün Varlık Mukayeseleri", 325-328.

meşhur bilginleri olan Theodoricus Chartrensis (*Thierry of Chartres*, ö. 1150) ve Guilelmus de Conchis (*William of Conches*, ö. 1154) yanında tamamladığını öne sürmektedirler.<sup>22</sup> Her ne kadar Segovia'da (Toledo'nun 150 km kuzeyi) başdiyakoz görevinde bulunsa da entelektüel faaliyetlerini Toledo'da, Toledo başpiskoposları Raymond de Sauvetat ve John Castelmoron himayelerinde gerçekleştirmiştir.<sup>23</sup>

Gerardus'tan farklı olarak, tercümelerinin yanında Gundissalinus'un yarı özgün (derleme) sayılabilecek 5 tane eseri vardır: *De divisione philosophiae*, *De unitate et uno*, *De processione mundi*, *Tractatus de anima* ve *De immortalitate animae*.<sup>24</sup> Daha önce de dile getirildiği gibi, Gundissalinus'a atfedilen bu eserlerin çağdaş anlamda özgün sayılması pek mümkün değildir. Bir önceki başlık altında sayılan ve Arapçadan Gundissalinus'un yaptığı tercüme onun felsefî yazımının temelini oluşturmuştur. Özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserleri -daha az olarak Gazzâlî ve İbn Cebriol ile birlikte- Gundissalinus'un eserlerinin hammaddesi mesabesinde görülebilir. Gundissalinus'un sahip olduğu bu kaynaklarla izlediği strateji kısaca şu şekilde tasvir edilebilir: Onun bu kaynaklarla ilişkisi iki aşamalı bir yaklaşımı gözler önüne sermektedir. O, ilk aşamada bir metnin Arapçadan Latinceye aktarılmasını temin ederken, ikinci aşamada bir entelektüel kültürden başka bir kültüre düşüncenin aktarılmasını temin etmektedir. Buna göre, bir tercüman olarak kaynak metni Latinceye aktarırken onu bir yoruma tabi tuttuğu gibi, daha sonra kendi eserlerini kaleme alırken tercüme edilen kaynakları ikinci bir yoruma tabi tutmuştur. Özellikle bu ikinci yorum aşaması göz önünde bulundurulduğunda Gundissalinus'un eserlerinin tamamının bir kolaj görünümünde olduğu rahatça söylenebilir. Ancak bu iki aşamalı yorumlama işlevinden sonra Gundissalinus'un kaynaklarını tespit etmek her zaman kolay değildir. Bu zorluğun bir kısmını da Gundissalinus'un alıntı yaparken çoğu zaman kaynak bağlamından oldukça uzak bağlamlarda metni işlevselleştirmesi oluşturmaktadır.<sup>25</sup> Özellikle bu anlamda da *De*

<sup>22</sup> Nicola Polloni, "Gundissalinus and Avicenna: Some Remarks on an Intricate Philosophical Connection", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 28 (2017), 515-516. Gundissalinus'un Chartres okulu ile bağlantısı hakkında daha detaylı bilgiler için bk. Nikolaus M. Haring, "Thierry of Chartres and Dominicus Gundissalinus", *Mediaeval Studies* 26 (1964), 271-286; Polloni, "The Toledan Translation Movement and Dominicus Gundissalinus", 263-280.

<sup>23</sup> Laumakis, *Dominicus Gundissalinus The Procession of the World (De Processione mundi)*, 9-10. Claudia Kren, "Gundissalinus, Dominicus", *Dictionary of Scientific Biography Volume 5*, Charles C. Gillispie (ed.) (New York: Charles Scribner's Sons, 1972), 591-593. Toledo şehri Gundissalinus ve Gerardus'tan sonraki yüzyıllarda da önemli bir ilim ve tercüme merkezi olmaya devam etmiştir. Bk. Burnett, "The Translating Activity in Medieval Spain", 1046-48.

<sup>24</sup> Bu eserlere dair genişçe bir tanıtım için bk. Jolivet, "The Arabic Inheritance", 134-143. N. Polloni sayılan bu beş eserin yanına, aslında Gundissalinus tarafından yapılan ve *İhsâ'u'l-'Ulûm*'un Latince tercümesi olan *De scientiis*'in de eklenmesini gerekli görmektedir. Polloni'ye göre, Gerardus'tan farklı olarak Gundissalinus'un kaynak metne fazlaca müdahale etmesi bunu gerektirmektedir. Bk. Polloni, "Gundissalinus and Avicenna", 518-519.

<sup>25</sup> Gundissalinus'un eserlerinde bu anlamdaki bazı örneklerin değerlendirilmesi için bk. Polloni, "Gundissalinus and Avicenna", 520-527. *De divisione*'de de Gundissalinus Fârâbî'ye sadece iki yerde açıkça göndermede bulunmaktadır. Bk. Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, 71, 120.

*divisione philosophiae*'nin son derece ilgi çekici olduğunu, burada tercümesini verdiğimiz *Prologus*'un da bu eğilimi yansıttığını söylemek gerekir.

*De divisione philosophiae* eseri hem genel anlamda Latin dünyasında 13. yüzyıldan itibaren iyice yerleşecek olan yeni bir ilimler tasnifinin ilk adımını oluştururken, özel anlamda Gundissalinus'un kendi eserleri içinde de en başta gelen programatik bir yapıya sahiptir. Araştırmacılar Orta çağ'a damga vuran bilimsel bilgi anlayışı ve ilimler sınıflandırılmasına (*tasnīfu'l- 'ulūm*) ilişkin felsefî görüşlerin 13. yüzyıl itibariyle büyük ölçüde tamamlanmış olduğunu ifade edegelmişlerdir. Bu yüzyıl itibariyle bu tartışmaların merkezi artık Paris olsa da *İhsā'u'l- 'Ulūm*'un etkisi Gundissalinus'un *De divisione*'si yoluyla dolaylı olarak, *İhsā'*nın Latince çevirileri yoluyla da doğrudan bu tartışmalarda önemli yer işgal etmiştir.<sup>26</sup> Buna göre, bu dönemin hâkim felsefesini teşkil eden skolastisizmde, bilimler hakkındaki tartışmaları açıklamak için üç farklı kaynaktan bahsedilebilir. Bunlardan birincisi, Orta çağ boyunca bilimsel öğrenimin temelini oluşturan, Yunan-Roma mirası özgür sanatlar öğretimidir. İkinci kaynak, Orta çağ üstünde büyük etkiye sahip olan Boethius'un, Yunan felsefesine dair genel bir çerçeve oluşturan eserleridir. Üçüncü kaynak ise bilimlere dair Boethius'un kaba şemasını daha anlaşılır kılan, Arapçadan ve daha sonra Yunancadan yapılan çevirilerdir.<sup>27</sup> 13. yüzyılın ortaları itibariyle tamamlanmış olan bu sürecin, yani yeni bir bilimsel anlayış ve yeni bir felsefe arayış süreci yaklaşık olarak bir yüzyıl önce Toledo'da başlamıştır. İşte Gundissalinus'un *De divisione philosophiae* eserinde de bu değişimin ilk işaretlerini görmekteyiz.

Bizim de bu çalışmamızda *De divisione philosophiae*'nin *Prologus* bölümü üzerinde odaklanmamız, daha önce işaret edildiği üzere *De divisione*'nin -İslam dünyasında *İhsā'u'l- 'Ulūm*'un işlevine benzer olarak- yeni bir felsefe ve bilim anlayışının taşıyıcısı olması, *Prologus*'un da bu atılımın gerekçelendirildiği yer olmasından kaynaklanmaktadır.

*De divisione philosophiae* kabaca iki bölümden oluşur: yapılacak olan ilimler tasnifinin ilkelerinin yer aldığı birinci bölüm olan *Prologus* ve her bir felsefî disiplinin ve alt dallarının ele alındığı ikinci bölüm. *Prologus*'ta Gundissalinus ilk başta ilmin ilahî ve insanî olarak ikiye ayrıldığıнын (*Prologus*, prgf. 5) altını çizerek başlamaktadır. Gundissalinus ne *De divisione*'de ne de diğer eserlerinde bu iki ilim türünün birbirine indirgenmesinden, yani bir te'vil teorisinden bahsetmektedir. İnsanî ilim (*scientia humana*) daha sonra belâgat (*eloquentia*) ve hikmet (*sapientia*) ilimleri olarak ikiye ayrılmaktadır. Hikmet ise felsefe demektir ve felsefe insanın hakikati idrak etmesinden (*cognitio veritatis*) ve iyilik sevgisinden (*amor bonitatis*) ibarettir (*Prologus*, prgf. 7). Buna uygun olarak felsefe teorik ve pratik olarak ikiye bölünür ve bu iki kısım kendi içinde üçer alt dala bölünmektedir. Pratik felsefe her zaman insan eylemleriyle ilgili iken, teorik felsefe spekülatif olup idrakle ilgilidir. Bundan sonra,

<sup>26</sup> Fidora ve Polloni, "Ordering the Sciences", 121-129.

<sup>27</sup> James A. Weisheipl, "Classification of the Sciences in Medieval Thought," *Mediaeval Studies* 27 (1965), 54.

ilimler arasında hiyerarşik bir yapı öngören Fârâbî'nin düşüncesine uygun olarak, Gundissalinus felsefenin bu iki ana kısmındaki alt dalları konularının farklı ontolojik değeri çerçevesinde takdim etmektedir. Bu şekilde o -İbn Sînâ, Gazzâlî ve Boethius'tan da faydalanarak- önce teorik felsefenin disiplinlerini, onların konularının madde ile ilişkileri ve harekete maruz kalıp kalmamaları bakımından değerlendirmektedir. Bu program çerçevesinde (i) fizik (doğa felsefesi), maddede bulunan ve harekete maruz kalan varlıkları konu edinirken, (ii) matematik, maddede bulunan ve harekete maruz kalan varlıklarla ilgilenmekle birlikte onları madde ve hareketten bağımsız olarak ele alır ve son olarak (iii) metafizik, maddeden ayırık ve harekete maruz kalmayan varlıklarla ilgilenir ve onları madde veya harekete hiçbir referansta bulunmadan konu edinir. *Prologus*'ta benzer bir değerlendirme ahlâk, ev idaresi ve siyaset felsefesinden oluşan pratik felsefe için de yapılmaktadır. Buna göre, (i) insanın kendi davranışlarını iyiliği gerçekleştirecek şekilde düzenlemesi ahlâk (*scientia moralis*), (ii) ailesi ve yakın çevresi ile olan ilişkilerini iyiliği gerçekleştirecek şekilde düzenlemesi ev idaresi (*scientia oeconomica*) ve son olarak, (iii) insanın "geniş çevresiyle" daha doğrusu devleti oluşturan bütün yurttaşlarıyla olan ilişkilerini iyiliği gerçekleştirecek şekilde düzenlemesi siyaset felsefesini (*scientia politica*) oluşturmaktadır. *Prologus*'a göre felsefenin veya hikmetin tamamı bu altı disiplinde toplanmaktadır. Felsefenin gayesi de ruhun kemâlini sağlamak ve böylece insan için gelecekteki saadeti temin etmektir.

*Prologus* bittikten sonra hacim bakımından daha büyük olan *De divisione philosophiae*'nin ikinci bölümünde Gundissalinus her bir felsefe dalını ilmin konusunu ve felsefenin bütünü içerisindeki yeri ve işlevini ortaya koyacak şekilde tek tek ele almaktadır. Bu bölümde Gundissalinus önce teorik felsefeyi, daha sonra belâgat ilimlerini (gramer, poetik ve retorik), mantığı ve tıbbı sırayla ele aldıktan sonra matematik ilimleri ile devam eder. En son olarak da ilimlerin hiyerarşisi konusunda İbn Sînâ'nın bazı fikirlerine yer verir ve pratik felsefe ile ilgili birkaç kısa değerlendirmeden sonra eserini bitirir.<sup>28</sup>

*Prologus*'un içinde Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin yanında, Boethius, Cassiodorus ve Isidore gibi Hristiyan büyüklerine de açık göndermeler bulunmaktadır. Ayrıca Kindî'nin *Risâle fî Hudûdî'l-Eşyâ'* ve *Rusûmihâ* isimli kısa eserine dayanan ve Isaac Israeli'ye (ö. 932, İshâk el-İsrâ'îlî) atfedilen *De definitionibus*'e de yer verilmektedir.<sup>29</sup> Gundissalinus ilk başta, Hristiyanların devam ettirdikleri eğitim müfredatının ve bilim anlayışının yetersizliğine dikkat çektikten sonra, *De divisione*'de sunmaya hazırlandığı "yeni felsefe"yi tanıtmaya girişmektedir. Bu "yeni felsefe"nin yedi özgür sanatın kapsamını aştığını, hattâ felsefi

<sup>28</sup> Gundissalinus şaşırtıcı bir şekilde sondan bir önceki başlık altında İbn Sînâ'nın *Kitābu's-Şifā* eserindeki *Kitābu'l-Burhān* bölümünün yedinci faslı olan ve *fi'l-İhtilāfi'l-'Ulūm* ve *İstirākihā* başlığını taşıyan sayfaların tercümesini, bu konudaki İbn Sînâ öğretisi olarak eserinde dâhil etmektedir. *De divisione*'de yer alan bu başlıkla ilgili daha derinlikli açıklamalar için bk. Riccardo Strobino, "Avicenna's Kitāb al-burhān, II.7 and its Latin Translation by Gundissalinus: Content and Text", *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 28 (2017), 105-147.

<sup>29</sup> Bu eser Gundissalinus'un çalışma arkadaşı Gerardus tarafından tercüme edilmiştir.

bir teolojiyi doğuracak nitelikte olduğunu göstermek için felsefeyi yeniden tanımlamak istemektedir. Bunun için, klasik sayılabilecek altı farklı felsefe tanımını yeniden ele alıp izah etmektedir. Ardından da *Prologus*'un sonunda kadar, bu yeni felsefenin teorik ve pratik kısımlarını saymakta ve onların birbiriyle ilişkisini tespit etmeye çalışmaktadır. Bu noktada Gundissalinus'un düşüncelerinin oldukça karışık olduğu ve özellikle fizik-matematik-metafizik bilimlerinin arasında tesis edilen ilişki hakkındaki fikrinin hâlâ belirginleşmediği görülmektedir.

Şimdi okuyucuyu *Prologus*'la baş başa bırakıyoruz. Gundissalinus'un kaynaklarını göstermek ve kanaatimizce bazı önemli hususlara işaret etmek için gerekli açıklamaları sonnotlara bırakmayı uygun gördük.

**Incipit liber de divisione  
philosophiae in partes suas et  
partium in partes suas secundum  
philosophos**

**Prologus**

[1] Felix prior aetas, quae tot sapientes protulit, quibus velut stellis mundi tenebras irradiavit. Quot enim ipsi scientias ediderunt, quasi tot faculas nobis ad illuminandum nostrae mentis ignorantiam reliquerunt.

**Filozoflara Göre Felsefenin Dallara ve  
Alt Dallara Ayrılması Hakkında Kitap  
(başlamaktadır)**

**Mukaddime**

[1] Önceki çağlar ne kadar verimliydi ki onlar,<sup>30</sup> tıpkı âlemin yıldızları gibi karanlıkları aydınlatan nice bilgiler yetiştirdi. Kendileri nice ilimler<sup>31</sup> keşfettiler ve onları, zihnimizin cehaletini aydınlatsın diye birer meşale olarak bize miras bıraktılar.

<sup>30</sup>Gundissalinus araştırmacıları bu sözlerin, Boethius'a (ö. 524) ait *Felsefenin Tesellisi*'nin (*De Consolatione Philosophia*) ikinci bölümünde yer alan bir şiirin ilk dizesine gönderme olduğu düşüncesindedirler. Ne var ki "*Felix nimium prior aetas*" şeklinde başlayan şiir buradaki bağlamdan oldukça uzak başka konularla ilgilidir. Şiirin Latince aslı ve İngilizce çevirisi için bk. Boethius, *The Consolation of Philosophy*, İng. çev. H. F. Stewart (Cambridge: Harvard University Press, 1968), 204-207.

<sup>31</sup> Bu tercümede *scientia* kavramını iki nedenden ötürü "ilim" olarak tercüme etmeyi uygun gördük. Birincisi, "bilim" terimi bugün Orta çağ'daki "*scientia*"dan çok farklı bir anlam ve değer dünyasına sahiptir; bu nedenle çoğu zaman burada *scientia* olarak ifade edilen şeylerin bilim olarak karşılanması okuyucu için zorlayıcı olabilir. İkinci olarak, bugün Türkçe'de "bilim" ve "bilgi" şeklinde dile getirdiğimiz iki farklı kavram Latince *scientia* olarak karşımıza çıkmaktadır; "ilim" de değişen bağlamlara göre hem "bilim" hem de "bilgi" anlamına gelir.



[2] Sed quia nunc terrenis curis inserviunt - alii circa eloquentiae studium occupantur, alii temporalis dignitatis ambitione inardescunt - ideo paene omnes circa sapientiae studium languescunt et praesens lumen quasi caeci non attendunt. Unde propter istos opere pretium duximus, quid sit sapientia et quas partes habeat breviter ostendere, et quid utilitatis et iocunditatis unaquaeque contineat quasi degustandum eis proponere, ut saltem in summa sapientiam degustent, quam mundana vanitate ebrii miserabiliter abhorrent, et sapore partis allecti totam sibi vindicare satagant, cuius dulcedinem magnam esse ex gustu partis approbant.

[2] Fakat bugün insanlar kendilerini dünya işlerine kaptırdıkları için kimisi belâgat öğrenmekle meşgul, kimisi de geçici itibar hırsıyla yanıp tutuşmaktadır. Bu nedenle neredeyse herkes bilgeliğin araştırılmasından uzaklaşıyor ve körler gibi önlerinde duran ışığa kayıtsız kalıyorlar. İşte bu kişilerden dolayı bilgeliğin ne olduğunu ve kaç kısımdan oluştuğunu kısaca göstermeyi ve her bir kısmının içerdiği fayda ve hazzı onlara tadımlık olarak sunmayı zahmete değer buluyoruz; belki böylece, dünyanın çekiciliği ile sarhoş olanların zavalıca çekindiği bu bilgeliğin tamamının tadına bakarlar da bir parçasının verdiği lezzetin cazibesine kapılarak tamamına sahip olmaya soyunurlar. Nihayetinde de onun verdiği mutluluğun, sadece bir parçasının verdiği lezzetten daha büyük olduğunu doğrularlar.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Bu iki giriş paragrafından da anlaşıldığı gibi Gundissalinus'un hedefi Fārābî'nin *İhsā'*nın mukaddimesindeki hedeflerinden oldukça farklıdır ve bilgeliğin (*sapientia*) yeniden canlandırılmasını öngörmektedir. Muhtemelen bu nedenle Gundissalinus Fārābî'nin mukaddimesini es geçmiştir.

Diğer taraftan, Gundissalinus'un burada bilgeliği "dünya işlerine" karşıtlık içerisinde empoze etmesi Aziz Augustinci yaklaşımı akla getirmektedir. Bu tabii ki Gundissalinus'un bir Augustinci olduğu anlamına gelmez, ancak onun hâlâ eski entelektüel kalıplar içerisinde düşündüğünü ele vermektedir.

**[3]** Dicimus ergo: Quoniam nemo est, qui aliquam rem potius quam aliam non appetat, nihil autem homo naturaliter appetit, nisi quod ad commodum carnis vel spiritus, ex quibus duobus principaliter constat, pertinere cognoverit - unde vehementius hominis studium aut est circa ea, quae carnis sunt, aut circa ea, quae spiritus sunt. Eorum autem quae carnis sunt, alia sunt necessitatis, alia voluptatis, alia curiositatis. Necessitatis sunt ea, quibus caro vel naturaliter sustentatur ne deficiat, vel artificialiter conservatur ut sufficiat. Ea autem, quibus naturaliter caro sustentatur ne deficiat, sunt ut cibus et potus et vestitus. Ea vero, quibus caro artificialiter conservatur ut sufficiat, alia sunt quibus salus habita conservatur, alia quibus amissa restauratur ut medicinae.

**[4]** Voluptatis sunt ea, quibus caro delectatur ut lascivat, ut splendor et mollities vestium ac curatio ciborum et voluptas genitalium. Curiositatis sunt ea, quibus nec vita sustentatur, nec caro delectatur, sed ambitio vel elatio pascitur, ut superflua possessio et divitiarum thesaurisatio; quibus, qui student, corrupti sunt et abominabiles facti sunt in studiis suis.

**[3]** Bu yüzden deriz ki herhangi bir şeyi başka bir şeyden daha çok arzulamayacak kimse yoktur ve doğası itibariyle insan ancak bedeninin ya da ruhunun (ki insan bu ikisinden oluşur) yararına ilişkin gördüğü şeyleri arzular. Böylece insan arzularının tamamı ya bedensel şeylerle ya da ruhsal şeylerle ilgilidir. Bedensel arzuların bir kısmı zorunluluktan, bir kısmı haz elde etme isteğinden, bir kısmı da insanın merakından ileri gelir. Zorunluluktan ileri gelen arzular ya doğal olarak bedenin zarar görmeden ayakta kalmasını sağlayan şeyler ya da yapay olarak bedenin korunup ayakta kalmasını sağlayan şeylerdir. Doğal olarak bedenin zarar görmeden ayakta kalmasını sağlayanlar yeme, içme ve giyinme gibi şeyler iken; yapay olarak bedenin ayakta kalmasını sağlayan şeylere gelince, onlardan bazılarıyla mevcut sağlık korunur, ilaçlar gibi diğer bazıları da kaybedilen [sağlığın] yeniden kazanılmasını sağlar.

**[4]** Haz elde etme isteğinden ileri gelenler ise gösterişli ve yumuşak giysiler, yemeye duyulan ilgi ve cinsel haz gibi bedenin hoşuna giden şeylerdir. İnsanın merakından ileri gelenlere gelince onlar, hayatın idame ettirilmesi ya da bedenin zevk almasıyla ilgili olmayıp aşırı bir sahip olma isteği ve mal mülk biriktirme gibi insandaki ihtiras ve mevki arzusunun tatmin edilmesini temin ederler; bunları elde etmek için uğraşanlar yıkıma uğrarlar ve bu uğraşları da onları rezil eder.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Buradaki ifadenin *Mezmurlar* 13:1'e bir gönderme anlamına geldiği muhtemeldir. Söz konusu ifadenin aslı "...dixit insipiens in

corde suo non est Deus corrupti sunt et abominabiles facti sunt in studiis suis..." ("...ahmak,

[5] Ea vero, quae spiritus sunt, alia sunt noxia, alia vana, alia utilia. Noxia sunt vitia, ut superbia, avaritia, vana gloria et his similia. Vana sunt honores saeculares et artes magicae. Utilia sunt virtutes et honestae scientiae, in quibus duobus constitit tota hominis perfectio; neque enim virtus sola sine scientia, nec scientia sola sine virtute hominem perfectum efficit. Honesta autem scientia alia est divina, alia humana.

[5] Ruhsal olan arzulara gelince, onların bazıları zararlı, bazıları yararsız ve diğer bazıları da yararlıdır. Zararlı olanlar kibir, açgözlülük, kendini beğenmişlik ve bunların benzeri olan günahlardır. Yararsız olanlar ise dünyalık payeler ve büyü işleridir. Yararlı olanlar da erdemler ve değerli ilimlerdir ki insanın kemâli tümüyle bu ikisinden oluşmaktadır; ne bilgi olmadan erdem, ne de erdem olmadan bilgi tek başına insanı kemâle erdirebilir. Bu değerli ilimlerin bir kısmı ilahî, bir kısmı da insanîdir.<sup>34</sup>

Tanrı yoktur diye kalbinden geçirdi. *Onlar bozulmuş ve uğraşlarında rezil olmuşlardır...*). Gundissalinus'un burada hikmetten (*sapientia*) yüz çevirenleri Kutsal Kitap'ın bu sözleri ile tehdit edilenlerle eşitlediği görülmektedir. Bu ise arkadaşlarıyla birlikte giriştiği ve yeni bir bilimsel paradigma içeren söz konusu tercüme projesini gerekçelendirme, özellikle de dinî otorite önünde elini güçlendirme bağlamında oldukça manidar gözükmektedir.

<sup>34</sup> Gundissalinus "değerli ilim" (*scientia honesta*) tabiri ile tam olarak neyi kastettiğini *De Divisione*'nin geri kalanında açıklamaz. Görünüşe göre Gundissalinus için ilimlerin bir başka türü de vardır ve bu tür ilimler "*honesta*" değildir. Bununla beraber söz konusu tabir, İslam ilim geleneğindeki (özellikle de kelâmdeki) *eşrefu'l- 'ulûm* tabirini andırmaktadır.

"*Honestus*" sıfatının Yunanca "*tímios*" sıfatıyla anlam bakımından aynı olması (en geniş anlamda "değerli" olarak ifade edilebilir) başka bir ihtimali akla getirmektedir. Şöyle ki Aristoteles *Metafizik*'in 6. (*Zeta*) kitabında, araştırdıkları konular bakımından ilimler arasında bir hiyerarşinin var olduğunu ve diğerleri arasında "en değerli" konuya sahip olan teolojinin bu nedenle en değerli ilim

olduğunu dile getirmiştir (bk. Aristoteles, *Metafizik*, 1026a20-25).

Diğer taraftan İbn Rüşd'ün, şerhlerini yazarken elinde bulunan *Metafizik* çevirisinde ilgili tabirin *el- 'ilmu'ş-şerîf* şeklinde Arapçaya tercüme edilmiş olduğunu görüyoruz (bk. İbn Rüşd, *Tefsîr*, 707). İbn Rüşd'ün söz konusu ifadelerle ilişkin açıklamasına baktığımızda ise onun, Aristoteles'le aynı fikirde olarak teolojinin (*el- 'ilmu'l-ilâhî*), konusunun şeref (değer) bakımından en üstün olması nedeniyle onun diğer ilimler karşısında en şerefli olduğunu vurguladığını görüyoruz (bk. İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba 'de't-tabî 'a*, 712). Her ne kadar bağlam tam olarak örtüşmezse de Gundissalinus'un burada, Aristotelesçi geleneğe devam edegelen ve ilimleri şeref veya değer bakımından hiyerarşik bir yapıda değerlendiren eğilimin etkisi altında olabileceği muhtemeldir. Son olarak, Aziz Thomas'ın *Metafizik* şerhine bakıldığında onun, "*honestus*" yerine yine aynı anlamı taşıyan "*honorabilis*" (İng. *honorable*) sıfatını tercih ettiği görülmektedir. (Bkz. Aziz Thomas Aquinas, *Commentary on Metaphysics*, Kitap VI, 1. Ders).

*Prologus*'un kısmî İngilizce çevirisini yapan R. Copeland ve I. Sluiter buradaki "*honestae scientiae*" ifadesini, bir önceki cümlede geçen ve yararsız uğraşlardan sayılan "*artes magicae*" (büyü işleri) ifadesiyle irtibatlandırarak "gerçek ilimler" (*legitimate sciences*) olarak tercüme etmişlerdir. Bk. Copeland ve Sluiter (ed.), *Medieval Grammar and Rhetoric*, 465.

[6] Divina scientia dicitur, quae Deo auctore hominibus tradita esse cognoscitur, ut Vetus testamentum et Novum. Unde in Veteri testamento ubique legitur: “*Locutus est dominus*” et in Novo: “*dixit Iesus discipulis suis.*”

[7] Humana vero scientia appellatur, quae humanis rationibus adinventata esse probatur, ut omnes artes, quae liberales dicuntur. Quarum aliae ad eloquentiam, aliae ad sapientiam pertinere noscuntur. Ad eloquentiam enim pertinent omnes, quae recte vel ornate loqui docent, ut grammatica, poetica, rhetorica et leges humanae. Ad sapientiam vero pertinent omnes, quae animam hominis vel illuminant ad cognitionem veritatis vel accendunt ad amorem bonitatis. Et hae omnes sunt philosophiae scientiae. Quapropter quoniam nulla est scientia, quae philosophiae non sit aliqua pars, ideo in primis videndum est, quid sit philosophia et quare sic dicatur; deinde, quae sit eius intentio et quis finis; postea, quae partes eius et partes partium; ad ultimum, quid circa unaquamque earum sit considerandum.

[6] Eski ve Yeni Ahit gibi, Yaraticı Tanrı'nın insanlara ilettiği bilinenlere ilahî ilim<sup>35</sup> denmektedir. Buna uygun olarak Eski Ahit'in her yerinde “Rab dedi ki” ifadesi yer alırken, Yeni Ahit'te “İsa havarilerine dedi ki” ifadesi yer almaktadır.

[7] Özgür sanatlar denen, insan aklıyla keşfedilebildiği ortaya çıkan ilimlere de insanî ilimler ismi verilmektedir. Bunların bir kısmının belagat ile, bir kısmının da bilgelikle ilgili olduğu bilinmektedir. Gramer, poetik, retorik ve insan yasaları gibi, doğru ve güzel konuşmayı öğreten her sanat belagatla ilgilidir.<sup>36</sup> Diğer taraftan, insan ruhunu hakikati tanıması için aydınlatan ve iyilik aşkıyla tutuşturan her şey bilgelikle ilgilidir. Bunların hepsi de felsefi ilimlerdir. Buradan yola çıkarak, felsefenin bir parçası olmayan bir ilim olmadığı için her şeyden önce (i) felsefenin ne olduğu ve neden bu şekilde isimlendirildiği; daha sonra (ii) hedef ve gayesinin ne olduğu; ardından (iii) dallarının ve alt dallarının hangileri olduğu ve son olarak (iv) her bir dalda neyin araştırıldığı üzerinde düşünmemiz gerekir.

<sup>35</sup> Gundissalinus burada “ilâhî ilim”i Kutsal Kitap ve vahiy ile ilişkilendirmekle birlikte, *De Divisione*'nin geri kalanında “ilâhî ilim” (*scientia divina*) her zaman ve açık bir şekilde Aristotelesçi anlamda teolojiyi ifade etmektedir.

<sup>36</sup> Gundissalinus'un burada mantığı *trivium*'un (gramer-mantık-retorik) dışında

tutması, onun *De divisione* ile geleneksel eğitime alternatif oluşturmaya çalıştığını açık bir şekilde göstermektedir. Hem bu noktada hem de poetiğin gramer ve retorik yanına konulmasında Fārābî'nin etkisi hemen göze çarpmaktadır. Bilindiği gibi Fārābî poetiği ( *'ilmu'l-eş 'ār*) dil ilimlerinin içine yerleştirmektedir. Bk. Fārābî, *İhsā'u'l- 'Ulūm*, 92-93.

[8] Philosophi vero philosophiam duabus descriptionibus descriperunt. Quarum una sumpta est ex proprietate eius et altera ex effectu eius. Quae vero sumpta est ex proprietate eius, est haec: “*Philosophia est assimilatio hominis operibus creatoris secundum virtutem humanitatis.*” Assimilatio vero operibus creatoris est perceptio veritatis rerum, scilicet veritas cognitionis earum, et operationis, secundum quod convenit veritati. Perceptio autem veritatis rerum est perceptio ipsarum ex causis earum naturalibus quattuor, quae sunt:

<sup>37</sup> Gundissalinus bu paragraflarda (8-15) 6 farklı felsefe tanımına yer vermektedir. A. Fidora'nın naklettiğine göre bu felsefe tanımları için Gundissalinus Isaac Israeli'nin *Liber de definitionibus* risalesini kullanmaktadır. Bk. Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, 56 (3. dipnot). Israeli'nin bu risalesinin de araştırmacılar arasında genelde Kindî'nin *Risāle fi'l-Hudūd*'una dayandığı dillendirilmektedir. İlginçtir ki – aşağıdaki sonnotlarda da işaret edileceği üzere – bu felsefe tanımlarının hemen hemen hepsi Platoncu karaktere sahiptir. Gundissalinus'un bu eserinin Batı'da Aristotelesçiliğin müjdecisi konumunda olduğunu kabul edersek bu husus dikkate değerdir.

Isaac Israeli'nin (yaklaşık 832-932) hayatı hakkında maalesef çok fazla bilgiye sahip değiliz. Onun, İslam dünyasında faal olup eserlerini Arapça yazan Yahudi bir filozof olduğu bilinmektedir. Tıpla ilgili olan birkaç risalesinin yanında küçük boyutlu bazı felsefi eserleri Arapça elyazmalarında ve Latince ve İbranice tercümelerinde günümüze kadar ulaşmıştır. Görünüşe göre, söz konusu *Liber de definitionibus* isimli felsefi tanımlar risalesi, Fārābî'nin *İhsā'u'l-'Ulūm*'unu da tercüme eden Gerardus ve Gundissalinus'un eseridir. Israeli'nin biyografisi, eserleri ve felsefi görüşleri hakkında daha detaylı bilgi için bk.

[8] Filozoflar felsefeyi iki farklı şekilde betimlerler;<sup>37</sup> bunlardan biri felsefenin özelliğinden (*ex proprietate*) diğeri de felsefenin tesirinden (*ex effectu*) yola çıkarak yapılmıştır. Felsefenin özelliğinden yola çıkılarak yapılan betimleme şöyledir: “*Felsefe, insanlığın gücü ölçüsünde insanın, Yaratıcı'nın fiillerini taklit etmesidir.*”<sup>38</sup> Yaratıcının fiillerini taklit etmek kısaca şeylerin hakikatini kavramak anlamına gelmektedir; başka bir deyişle gerçekliğe uygun olarak şeylerin ve işlevlerinin doğru bilinmesidir. Şeylerin hakikatini kavramak ise onların dört doğal nedenini kavramak demektir.<sup>39</sup>

Alexander Altmann ve Samuel M. Stern, *Isaac Israeli A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 2009).

<sup>38</sup> Felsefe tarihine baktığımızda bu felsefe tanımının en meşhur tanımlardan biri olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Şu veya bu bağlamda neredeyse bütün felsefi ekollerde karşımıza çıkabilmektedir. Gundissalinus'un projesi Aristotelesçi bir karaktere sahip olmasına rağmen, o hâlâ pek çok durumda Hristiyan dünyasında hâkim felsefe yapma tarzı olan Platonculuk çerçevesinde düşünmektedir. Buradaki felsefe tanımı da aslı itibarıyla Platoncu bir karaktere sahiptir ve ilk versiyonuyla *Theaitetos* diyalogunda karşılaşmaktayız:

“...Kötülük asla bitmez. Çünkü her zaman iyiliğin bir karşıtı olmalıdır. Öte yandan tanrılar arasında kötülük olamaz, kötülük sadece burada, ölümlüler arasında var olabilecek bir şeydir. İşte bu nedenle mümkün olduğunca hızlı bir şekilde buradan yukarıya çıkılmalıdır. *Bunu yapmanın yolu da elden geldiğince tanrıya benzemektir.*” (Bk. Platon, *Theaitetos*, çev. F. Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 176 (77). Bu tanımın kısa bir tarihçesi ve Gundissalinus'un kullanımı ile ilgili daha detaylı bir değerlendirme için bk. Chroust, “Definitions of Philosophy in the De Divisione Philosophiae of Dominicus Gundissalinus”, 255-259.

<sup>39</sup> Görüldüğü gibi, Gundissalinus her ne kadar Platon'un felsefe tanımını kullansa da onu

causa materialis, formalis, efficiens et finalis

Causa vero materialis duplex est: spiritualis scilicet et corporea. Spiritualis est sicut genera divisa in specias suas, subiecta formis earum completivis specialitatis earum, sicut animal, quod est genus hominis et equi et reliquarum specierum, subiectum formis earum constitutivis essentiae ipsarum. Causa vero materialis corporea est sicut argentum, quod est materia vasis et similia.

[9] Causa etiam formalis similiter est duobus modis: spiritualis scilicet et corporea. Spiritualis est sicut forma substantialis existens in constitutione speciei, ut rationalitas. Forma vero corporalis est ut figura statuæ et similia.

[10] Causa autem efficiens similiter est duobus modis, quia vel spiritualis est vel corporea. Spiritualis est sicut virtus caelestium ordinata a creatore in natura, quae naturam modificat ad faciendum in hoc mundo corporeo generationem et corruptionem, augmentum et vetustatem, sanitatem et aegritudinem et reliquas operationes naturales. Causa vero efficiens corporea est ut artifex anuli.

maddî, sûrî, fail ve gâî neden.

Maddî neden iki türlüdür: soyut ve somut. Soyut maddî neden, türlerine ayrılan cinsler gibidir ve türler de şeylerin bireleşmesinin tamamlayıcı (*mutemmim*) suretlerinin konusudur. Tıpkı canlı cinsinin, insan, at ve diğer birçok türün cinsi ve onların kendi mahiyetlerinin oluşturucu (*mukavvim*) suretlerinin konusu olduğu gibi. Somut maddî neden ise kap kakak ve benzeri şeylerdeki gümüş gibidir.

[9] Sûrî neden de benzer bir şekilde iki tarzda olur: soyut ve somut. Soyut sûrî neden, “düşünen olmaklık” (*rationalitas*) gibi, türün oluşumunda var olan cevherî suret mesabesinde. Somut sûret ise heykel ve benzeri şeylerdeki şekil gibidir.

[10] Benzer şekilde fail neden de soyut ve somut olmak üzere iki türlüdür. Soyut fail neden Yaratıcı tarafından takdir edilen ve doğada etkin olan semavî güçtür. Bu semavî güç doğayı, bu maddî dünyada oluş ve bozuluşu, büyüme ve yaşlanmayı, sağlık ve hastalığı ve diğer doğal süreçleri meydana getirecek şekilde düzenlemektedir. Somut fail neden ise yüzüğü yapan yüzük ustası gibidir.

[11] Similiter causa finalis est duobus modis: spiritualis scilicet et corporea. Corporea est sicut constructio domus ob hoc, ut habitetur in ea et ut sit tutamen contra pluvias et alia huiusmodi et sicut formatio anuli, ut sigilletur cum eo et ut homo fiat anulatus eo. Spiritualis vero est, ut unitio animae cum corpore ad hoc, ut homini manifestetur veritas rerum perceptibilium et discernat inter bonum et malum et faciat quod oportet, vivens in iustitia et sanctitate, quousque remuneretur et coniungatur splendori intelligentiae et pulchritudini sapientiae et fiat spiritualis coniunctus splendori increato ex virtute creatoris nullo mediante, quod est paradisus eius et retributio eius; et propter hoc dixit Plato, quod philosophia est taedium et cura et studium et sollicitudo mortis, per sollicitudinem mortis volens intelligi mortificationem pravorum desideriorum et carnalium voluptatum. His enim mortificatis applicatur homo ad curiam veritatis.

<sup>40</sup> Buradaki ifade de *Efesliler'e Mektup* 4:24'e bir göndermedir. Söz konusu ifadenin aslı “et induite novum hominem qui secundum Deum *creatus est in iustitia et sanctitate* veritatis.” (“gerçek doğruluk ve kutsallıkta Tanrı’ya benzer yaratılan yeni yaratılış giyinmeyi [öğrendiniz]”). Gundissalinus burada İsa Mesih’in getirdiği “yeni hayat”ın felsefeden geçtiğini ima etmektedir.

<sup>41</sup> Haklı bir şekilde Platon’a dayandırılan felsefeye dair bu ikinci tanım belli ki yukarıda verilen birinci tanımla bir tür karşıtlık oluşturmaktadır. Birinci tanım

[11] Yine benzer bir şekilde gâî neden de iki tarzda olur: soyut ve somut. Somut gâî neden, içinde ikamet edilmesi ve yağmur vb. durumlara karşı koruma sağlaması gayesiyle evin yapımı gibidir. Aynı şekilde, insanlar tarafından mühür veya [ziynet olarak] kullanılması amacıyla yüzüğün yapımı da böyledir. Soyut gâî nedene gelince o, ruhun beden ile birleşmesi gibidir ki bu sayede insana bilinebilir şeylerin hakikati açık olur, iyi ve kötü arasında ayırım yapabilir ve böylece [bu kavrayışın] gerektirdiği şekilde eylemde bulunur. Bu şekilde, hakkaniyet içinde ve mukaddes bir hayat sürerek insan,<sup>40</sup> bunun karşılığı olarak kavrayışın ihtişamı ve bilgeliğin güzelliği ile ittisal eder. Böylece insan, Yaratıcı’nın cenneti ve mükâfatı olan ve O’nun kudretinden aracısız bir şekilde [ortaya çıkan] yaratılmamış ihtişam ile ittisal eden manevî [bir varlık] olur. Bu nedenle Platon felsefenin, [hayattan ileri gelen] bir usanç, bir dert, ölümü isteme ve ölüm hakkında düşünme olduğunu söylemiş ve ölümü düşünmenin, insanın kötü arzularının ve bedensel zevklerinin öldürülmesi olarak anlaşılmasını istemiştir.<sup>41</sup> Ancak bunların öldürülmesi ile insan hakikat yurduna yaklaşabilir.

felsefeye dair ‘pozitif’ bir tutum olarak belirlenirken, bu tanım felsefeyi daha çok dünyevî olan her şeyden bir kaçış olarak ‘negatif’ bir tutum olarak göstermektedir. Kuşkusuz Platon’un eserlerinin tamamında felsefenin bu tasviriyle karşılaşmaktayız. Örneğin, *Phaedo* ve *Crito* diyaloglarında ölüm insanın dünyadaki sürgününden kurtuluştur ve felsefe de insanın gerçek yurduna dönüş yolunu ifade etmektedir. Felsefeye dair bu anlayışın felsefe tarihindeki seyri için bk. Chroust, “Definitions of Philosophy in the *De Divisione Philosophiae* of Dominicus Gundissalinus”, 259-263.

[12] Describitur etiam sic: Philosophia est rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi coniuncta. Item: Philosophia est ars artium et disciplina disciplinarum.

[13] Descriptio vero philosophiae sumpta ex effectu eius est haec: Philosophia est integra cognitio hominis de se ipso. Cum autem homo cognoscit se ipsum integre, profecto cognoscit quicquid est. In homine enim sunt substantia et accidens. Sed substantia est duplex: scilicet spiritualis, sicut anima et intelligentia, et corporea, sicut corpus longum, latum et spissum. Similiter et accidens duplex est, quia spirituale et corporale. Spirituale accidens est ut scientia et virtus et quicquid existit in anima. Corporale vero est ut albedo et quicquid existit in corpore.

[12] [Felsefe] şöyle de tasvir edilir: “Felsefe, insanî ve ilahî şeyleri bilmekle birlikte iyi bir yaşam sürmeye çalışmaktır.”<sup>42</sup> Ayrıca: “Felsefe sanatların sanatı, öğretilerin öğretisidir.”<sup>43</sup>

[13] Felsefenin tesirinden yola çıkılarak yapılan betimleme ise şöyledir: “Felsefe, insanın kendisini eksiksiz bir şekilde bilmesidir.”<sup>44</sup> İnsan kendisini tam bir şekilde bildiğinde aslında var olan her şeyi bilmiş olur. Çünkü insanda cevher ve araz[lar] bulunur. Ancak cevher iki türlü olur: ruh ve akıl gibi olanlar soyut cevher iken; uzun, geniş ve derin olan cisim somut cevherdir. Benzer bir şekilde araz da iki türdür: soyut ve somut. Bilgi, erdem ve ruhta bulunan her şey soyut araz iken, beyazlık gibi cisimde bulunan her şey somut araz olur.

<sup>42</sup> Felsefeye dair bu tanım Stoacıların meşhur ettiği bir tanımdır. Bk. Chroust, “Definitions of Philosophy in the De Divisione Philosophiae of Dominicus Gundissalinus”, 264-266.

<sup>43</sup> Felsefe tarihinde Neoplatonistler tarafından sıkça kullanılan bu tanım muhtemelen Aristoteles’in Metafizik eserine kadar geri götürülebilir. Bk. Chroust, “Definitions of Philosophy in the De Divisione Philosophiae of Dominicus Gundissalinus”, 267-271.

<sup>44</sup> Felsefenin bu tanımı bilindiği üzere Sokrates’e atfedilen “kendini bil” (*gnothi seauton*) sözüne dayanmaktadır. Ancak Gundissalinus hemen ardından “İnsan kendisini tam bir şekilde bildiğinde aslında var olan her şeyi bilmiş olur” şeklinde bir ekleme yapmaktadır. İnsanın kendini

bilmesi ile âlemi bilmesini eşitleyen bu felsefe anlayışının referansını

antik kaynaklarda bulmak kolay değildir. Bizim kanaatimize göre Gundissalinus burada Gazzâlî’den yararlanmaktadır. *Makāsıdu’l-Felāsife*’de Gazzâlî şöyle demektedir: “Nefis, evrenin bütününün muhtasar bir nüshasıdır, onda her bir şeyin bir benzeri bulunur ve onunla bütüne dair bilgi güçlenir.” (Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri Makāsıdu’l-Felāsife*, çev. C. Erdemci (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 178). Toledo’da yapılan *Makāsıd* tercümesinde bu cümle oldukça tutarlı bir şekilde şöyle çevrilmiştir: “...anima enim est quasi cartula brevis continens summam omnium quae in mundo sunt, in quae invenitur exemplum omnis rei, et per quam fit possibile cognoscere universa.” (Bk. Joseph T. Muckle (ed.), *Algazel’s Metaphysics A Medieval Translation* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1967), 66-67).



Cum igitur homo perfecte cognoscit se ipsum, profecto cognoscit quicquid est, quia cognoscit substantiam spiritualem et corporalem et substantiam primam creatam ex virtute creatoris nullo mediante, quae proprie est subiectum diversitati, et cognoscit accidens primum generale divisum in quantitatem et qualitatem et relationem et cognoscit reliqua sex accidentia composita, nata ex coniunctione substantiae cum tribus accidentibus simplicibus. Cum autem haec omnia comprehendit, profecto iam comprehendit scientiam omnis, quod est, et sic meretur vocari philosophus.

**[14]** Cognito autem quid sit philosophia, videndum est, quare sic dicatur: “*Philosophia est amor sapientiae.*” ‘*Philos*’ enim graece ‘*amor*’ dicitur latine; et ‘*sophia*’ dicitur ‘*sapientia*’; inde philosophia est amor sapientiae et philosophus dicitur amator sapientiae.

**[15]** Sapientia autem describitur duabus descriptionibus; quarum una sumpta est ex proprietate sua et alia ex operatione sua. Quae autem ex eius proprietate sumpta est, haec est: Sapientia est veritas scientiae rerum primarum sempiternarum.

Böylece insan kendisini eksiksiz bilince doğrudan var olan her şeyi bilir; şöyle ki, soyut ve somut cevheri ve aracısız olarak Yaratıcı'nın kudretinden yaratılan ve gerçek anlamda çokluğun konusu olan ilk cevheri bilir ve ayrıca, genel olarak keyfiyet, kemmiyet ve izafete bölünen ilk arazi ve geriye kalan altı birleşik (cevher ve üç basit arazın birleşmesinden doğan) arazi da bilir. Bütün bunları kavradığı zaman insan doğrudan her şeyin bilgisini kavramış ve böylece “filozof” olarak anılmaya layık olur.

**[14]** Felsefenin ne olduğunu böylece öğrendikten sonra, neden “*Felsefe bilgelik sevgisidir*” dendiğine bakmak gerekir.<sup>45</sup> Yunanca “*philos*”un Latincesi “*amor*” (sevgi, aşk) ve “*sophia*”nın Latincesi “*sapientia*”dır (bilgelik, hikmet). Buna göre felsefe bilgelik sevgisi, filozof da bilgeliği seven demektir.

**[15]** Bilgelik de iki farklı şekilde betimlenmektedir; onlardan biri bilgeliğin özelliğinden, diğeri de bilgeliğin işlevlerinden yola çıkılarak yapılmaktadır. Bilgeliğin özelliğinden yola çıkılarak yapılan betimleme şöyledir: Bilgelik, ilk ve ezeli şeylere dair bilginin doğruluğudur.

<sup>45</sup> Bu felsefe tanımı felsefe tarihinde geleneksel olarak Pythagoras'a atfedilmektedir. Yine geleneksel olarak bu tanımın anlamı, bilişsel sınırlılıkları dolayısıyla insanın bilgeliği

(*sophia*) olduğu gibi kabul etmeye hazır olmayışını ve bu nedenle ancak bilgeliğe yönelik bir taleple sınırlı oluşunu ifade etmektedir.

Per res autem primas et sempiternas intelligit res antiquas natura sicut species, quae sunt primae generationis, et genera earum et genera generum usque ad primum genus vere creatum ex virtute creatoris nullo mediante. Accidentia vero generantur in infinitum. Genera autem dant speciebus et individuis nomina et definitiones suas; et ex hoc est unumquodque individuorum id, quod ipsum est, quoniam unumquodque individuorum dicitur substantia, quia est per se existens subiectum diversitati; et dicitur corpus, quia est longum, latum et spissum; et dicitur animatum, quia extremitates diametrorum eius naturaliter elongantur; et dicitur sensibile, quia est mobile voluntate; et dicitur homo, quia est animal rationale. Quia igitur individua recipiunt nomina et definitiones speciorum et generum usque ad ultimum, ideo unumquodque eorum est id, quod est, scilicet veritas. Definitio enim veritatis est: "*Id, quod est*", sicut definitio falsitatis est: "*Id, quod non est aliquid.*" Descriptio vero sapientiae ex effectu suo haec est: Sapientia est comprehensio virtutis intellectualis secundum exitum eius, quod est in duabus extremitatibus contradictionis de vero et falso, cum scilicet talis est contradictio, ut eius extremitates dividant verum et falsum in omni materia necessitatis et possibilitatis et impossibilitatis absque omni genere sophismatis.

İlk ve ezeli şeyler denildiğinde, oluş bakımından ilk sırada gelen ve doğaları gereği öncel olan şeyler olan türler, onların cinsleri, cinslerin cinsleri ve aracsız bir şekilde Yaratıcı'nın kudretinden yaratılan ilk cinse kadar olan şeyler anlaşılmalıdır. Arazlar ise sonsuzca oluşabilmektedir. Cinsler türlere ve tikellere kendilerine özel adlarını ve tanımlarını vermektedir; her bir tikelin kendiliği (*id*), yani ne olduğu bundan dolayı olup her bir tikel çokluğun konusu olarak kendi kendine var olduğu için cevher (*subsantia*) olarak anılır; uzun, geniş ve derin olduğundan cisim olarak anılır; cismin diyametrik kenarları doğal olarak uzadığından canlı (*animatum*) olarak anılır; irade ile hareket ettiğinden duyu sahibi (*sensibile*) olarak anılır ve düşünen canlı olduğundan insan olarak anılır. Bu şekilde tikeller, en sonuncusuna (İlk Cins) kadar türlerinin ve cinslerinin tanımlarını ve adlarını aldıklarından, onların her biri ne ise odur, yani hakikattir. Bu nedenle hakikatin tanımı "*Var olandır*" şeklinde iken, butlânın tanımı "*Herhangi bir şey olmayandır.*" Tesirinden yola çıkılarak bilgelik şöyle betimlenir: Bilgelik, tenâkuzun iki ucunu oluşturan doğru (*hakk*) ve yanlış (*bâtıl*) hükmünü ortaya çıkarmak üzere aklî gücümüzün kavramasıdır. Bu tenâkuz şöyle gözükmemektedir ki zorunluluk, imkân ve imkânsızlık (*imtina* ' ) arz eden her bir meselede, safsatanın herhangi bir türüne yer vermeksizin karşıt hükümler olan doğru ve yanlış söz konusu olur.

[16] Viso autem quare sic dicatur, videamus nunc, quae sit eius intentio. Intentio philosophiae est comprehendere veritatem omnium, quae sunt, quantum possibile homini. Sed omnium, quae sunt, alia sunt ex nostro opere et nostra voluntate, ut nostra humana opera sicut leges, constitutiones, Dei cultus exercitia, bella et alia huiusmodi; alia sunt non ex nostro opere nec ex nostra voluntate, ut Deus, angeli, caelum, terra, vegetabilia, animalia, metalla, spiritus et omnia naturalia.

[16] Felsefenin neden böyle adlandırıldığını gördükten sonra, şimdi de onun amacının ne olduğuna bakalım. Felsefenin amacı, mümkün olduğu ölçüde insanın var olan her şeyin hakikatini kavramasıdır. Ancak var olanların bir kısmı, bizim insanî eserler olan yasalar, kurumlar, dinî ritüeller, savaşlar ve bunların benzeri gibi bizim irademizden ve eylemlerimizden kaynaklanırken, Tanrı, melekler, gökyüzü, yeryüzü, bitkiler, hayvanlar, madenler, ruh (*spiritus*) ve diğer doğal şeylerin tamamından oluşan diğer bir kısmı bizim irademizden ve eylemlerimizden kaynaklanmamaktadır.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> Hem L. Baur hem de A. Fidora ve A. Niederberger *Prologus*'un bu paragraftan (16) sonraki kısmının Gazzālî'nin *De philosophorum intentionibus (Makāsıdu'l-Felāsife)* eserinden ve İbn Sınā'nın *Kitābu's-Şifā*'sının mantık kısmından (*Medhal*) alıntı olduğu noktasında hemfikirdirler. *Makāsıdu'l-Felāsife* ve *Medhal, De divisione* ile hemen hemen aynı yıllarda Gundissalinus ve arkadaşları tarafından Latinceye tercüme edilmiştir. (Bk. Anthony H. Minnema, *The Latin Readers of Algazel 1150-1600* (University of Tennessee, Basılmamış Doktora Tezi, 2013), 14-15. Bundan sonraki sonnotlarda Gundissalinus'un fikirlerinin kaynaklarını bu iki esere müracat ederek göstermeye çalışacağız.

*Prologus*'un 16. paragrafından başlayarak metni *Makāsıdu'l-Felāsife* ve *eş-Şifā*'nin *medhal* bölümü eşliğinde okuyabiliriz. *Makāsıd*'ın ikinci bölümü olan *el-İlāhiyāt*

bahsinin başındaki *Taksīmu'l-'Ulūm* başlığının altındaki ifadelerle bakalım:

“Kuşkusuz her ilmin bir konusu vardır ve konu değişik şekillerde bu bilimlerde incelenir. Bilimin konusu olarak incelenmesi mümkün olan şeyler; varlığı eylemlerimize bağlı olanlar (Siyaset, yönetim, ibadet, matematik vb. insanî uğraşlar) ve varlığı eylemlerimize bağlı olmayanlar (gök, yer, bitkiler, hayvanlar, madenler, melekler, cinler, şeytanlar ve diğer nesnelere) olmak üzere iki kısma ayrılır.” (Bk. Gazzālî, *Makāsıdu'l-Felāsife*, 108). Ayrıca bk. Muckle (ed.), *Algazel's Metaphysics*, 1-2.

*Medhal*'e bakacak olursak:

“Deriz ki: Felsefenin amacı insanın bilme gücü ölçüsünce bütün şeylerin hakikatlerine vakıf olmasıdır. Var olan şeyler ise (a) ya varlığı bizim seçme (ihtiyar) ve fiilimizle olmayan, mevcut şeylerdir (b) ya da varlığı bizim seçme ve fiilimizle olan şeylerdir.” (Bk. İbn Sınā, *Kitābu's-Şifā Mantığa Giriş*, çev. Ö. Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 5).

[17] Quorum omnium universitas sic comprehendit potest: Omne, quod est, aut coepit esse aut non coepit esse. Non coepit esse, ut Deus creator omnium: Pater et Filius et Spiritus sanctus; et hoc est vere aeternum carens initio et fine.

Coepit autem esse, ut omnis creatura. Omne autem, quod coepit esse, aut coepit esse ante tempus, ut hyle et angelica creatura, aut cum tempore, ut caelestia corpora et elementa et elementata ab eis prima compositione, et haec sunt sempiterna fine carentia; aut coepit esse post tempus, ut cetera omnia. Quorum alia carent fine, ut rationalis anima, alia finem habent, ut omnia temporalia, quae in tempore incipiunt et in tempore desinunt.

[17] Söz konusu var olanların tamamı şu şekilde de anlaşılabilir: Var olan her şeyin varlığının bir başlangıcı ya vardır ya da yoktur. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olan ve her şeyin yaratıcısı olan Tanrı'nın varlığının bir başlangıcı yoktur;<sup>47</sup> bu da başlangıcı ve sonu olmayan gerçek anlamdaki ezelîliktir.

Bütün yaratılanların ise varlıklarının bir başlangıcı vardır. Varlıklarının başlangıcı olanlar ise (i) ya heyula ve meleksel varlıklar gibi zamandan önce var olmaya başlamışlardır, (ii) ya göksel cisimler, ilk nitelikler ve onlardan oluşan ilk unsurlar<sup>48</sup> gibi zamanla birlikte var olmaya başlamışlardır (ki bunların sonu olmamak üzere ezelîdir), (iii) ya da diğer bütün var olanlar gibi zamandan sonra var olmaya başlamışlardır. Düşünen canlı gibi, bunlardan bazılarının sonu yoktur; bütün geçici varlıklar gibi diğer bazılarının varlıkları ise zamanda başlar ve zamanda biter.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Buradaki teslis vurgusu doğal olarak Gazzâlî'de bulunmamaktadır.

<sup>48</sup> Burada *elementum* ve *elementatum* ayırımı İslam felsefesindeki dört unsur (*anāsır-ı erba* 'a) ve dört temel keyfiyet (sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlılık) ayırımına denk düşmektedir. Bilindiği üzere, Aristotelesçi oluş ve bozulmuş kuramlarında bu kavramlar merkezî bir yere sahiptir.

<sup>49</sup> Varolanların zamanda başlangıçları olup olmaması bakımından tasnife tabi tutulması ne Gazzâlî'in *Makāsıd*'ında ne de İbn Sînâ'nın *Medhal*'inde bulunmaktadır. A. Fidora'ya göre Gundissalinus'un bu tasnifi, yine söz konusu tarihte Toledo'da çevirisi yapılan *Kitāb fî Hayri'l-Mahz*'ın (*Liber de causis*) 11. önermesinden alınmıştır. Bk. Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, 62 (11. dipnot).

Quorum alia sunt naturalia, alia artificialia. Naturalia sunt, quae motu naturae invisibiliter operantis de potentia ad actum prodeunt, ut omnia animata, quae de terra nascuntur et species iumentorum; et inanimata, quae vel ex complexione vel ex compositione vel ex conversione elementorum sunt vel quae ex passionibus aeris proveniunt, ut nix et grando et pluvia et alia huiusmodi. Artificialia vero sunt, quae arte et voluntate hominis fiunt, ut subtellares. Sunt autem quaedam simul naturalia et artificialia, ut vinum, statua, gladius et spica et similia. Sed haec naturalia sunt quantum ad materiam, ex qua sunt, artificialia vero quantum ad formam, per quam sunt id, quod sunt. Telae vero araneorum et nidi avium et cellulae apium et similia inter naturalia computantur.

Bunlardan bazıları doğal, bazıları da yapaydır. Doğal olanlar, (i) tıpkı topraktan meydana gelen bütün canlılar ve evcil hayvan türleri gibi görünmez bir şekilde işleyen doğanın hareketi ile kuvveden fiile geçen canlılardan ve (ii) unsurların birleşimi, karışımı veya dönüşümü sayesinde oluşan ya da havanın sıkışması sonucu ortaya çıkan kar, dolu, yağmur vb. cansızlardan oluşmaktadır. Yapay olanlar ise sandalet gibi, insanın iradesi ve yapması sonucu ortaya çıkan şeylerdir. Ancak şarap, heykel, kılıç, mızrak ucu vb. bazı şeyler aynı zamanda hem doğal hem yapay olabilirler. Bunların doğal olmaları yapıldıkları madde bakımından iken, yapay olmaları sahip oldukları suretler bakımındandır ki bu suretler sayesinde oldukları şey olurlar. [Diğer taraftan] örümcek ağları, kuş yuvaları, arı kovanları vb. şeyler doğal olanlar arasında sayılmaktadır.

[18] Ex his igitur manifestum est, quia omne, quod est, aut est ex nostro opere et nostra voluntate aut non est ex nostro opere, sed Dei vel naturae. Sed quia nulla scientia est, quae non habeat subiectum, de quo tractat, nihil autem est, quod non sit de uno istorum duorum generum, ideo philosophia primo loco dividitur in duo; quorum unum est, quo cognoscimus dispositiones nostrorum operum; alterum est, quo cognoscimus omnia alia, quae sunt. Una enim est pars philosophiae, quae facit cognoscere, quid debeat agi, et haec dicitur practica; et altera est, quae facit cognoscere, quid debeat intelligi, et haec est theorica. Una est ergo in intellectu, altera in effectum; una constitit in sola cognitione mentis, altera in executione operis.

[19] Quia enim philosophia ad hoc inventa est, ut per eam anima perficiatur, duo autem sunt, quibus anima perficitur, scilicet scientia et operatio, idcirco philosophia, quae ordo est animae, necessario dividitur in scientiam et operationem, quemadmodum anima dividitur in sensum et rationem; ad partem enim sensibilem pertinet operatio, et ad partem rationalem pertinet speculatio.

[18] Bütün bunlardan açıkça ortaya çıkmıştır ki var olan her şey (i) ya bizim eylemlerimiz ve irademiz sayesinde ya da (ii) bizim eylemlerimizden bağımsız olarak Tanrı'nın ya da doğanın [eylemesi] sayesinde olur. Araştırdığı bir konusu olmayan bir ilim bulunmadığından ve bu iki çeşit dışında başka bir şeyin var olmadığından dolayı, felsefe de ilk önce iki [kısmı] ayrılmaktadır; bunların ilki ile bizim eylemlerimizin durumlarını, ötekisi ile var olan diğer her şeyi öğreniriz. Felsefenin kısımlarından biri nasıl eylemek gerektiğini soruşturur ve onun adı pratik [felsefedir], öteki kısmı idrak edilmesi gerekenleri soruşturur ve onun adı da teorik [felsefedir]. Buna göre, biri idrak diğeri eylem ile ilgilidir; başka bir deyişle biri sadece zihnin bilmesinden, diğeri eylemlerin yapılmasından ibarettir.

[19] Felsefe aracılığıyla ruh tekamülünü gerçekleştirdiğinden dolayı, ruhun tekamülü de [felsefenin] bu iki kısmıyla, yani bilgi ve eylemle gerçekleşmektedir. Bu nedenle, ruhun düzeni olan felsefe, tıpkı ruhun duyu ve akıl şeklinde ikiye bölünmesi gibi, felsefe de kaçınılmaz olarak bilgi ve eylem şeklinde ikiye bölünmektedir; [ruhun] duyusal kısmı eylemle ilişkili iken, akli kısmı tefekkür ile ilişkilidir.

Sed quia rationalis pars animae dividitur in cognitionem divinorum, scilicet quae non sunt ex nostro opere, et in cognitionem humanorum, scilicet quae sunt ex nostro opere, ideo finis philosophiae est perfectio animae, non ut sciat tantum, quod debeat intelligere, sed etiam ut sciat, quid debeat agere, et agat. Nam finis speculativae est conceptio sententiae ad intelligendum; finis vero practicae est conceptio sententiae ad agendum.

**[20]** Partes igitur, in quas primum philosophia dividitur, hae sunt: scilicet theórica et practica. Post haec restat, ut quae et quot sint partes cuiusque istarum primarum partium philosophiae videamus.

Ruhun aklî kısmı, (i) bizim eylemlerimizden kaynaklı olmayan ilahî [şeylerin] bilinmesi ve (ii) bizim eylemlerimizden kaynaklanan insanî [şeylerin] bilinmesi şeklinde ikiye bölünür. Bundan dolayı, felsefenin gayesi ruhun tekamülüdür ki bu, sadece idrak edilmesi gereken şeylerin bilinmesi değil, aynı zamanda yapılması gereken şeylerin bilinmesi ve yapılması demektir. Çünkü teorik (*speculativae*) [felsefenin] gayesi idrak etmek üzere bir düşüncenin kavranması iken, pratik [felsefenin] gayesi eylemek üzere bir düşüncenin kavranmasıdır.<sup>50</sup>

**[20]** Böylece ilk olarak felsefe pratik ve teorik olarak bölünmektedir. Bundan sonra geriye kalan, felsefenin bu ana bölümlerinin sahip olduğu alt dallarının kaç tane ve hangileri olduğuna bakmamızdır.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> 18. ve 19. paragrafların kaynakları için:

“Hikmet ilmi iki kısma ayrılmaktadır: eylemlerimizin durumlarını kendisiyle öğrendiğimiz ve *pratik ilim* (*el-‘ilmu’l-‘amelî*) diye isimlendirilen, hikmet ilmi. Bu ilmin faydası dünya işlerimizin kendisiyle düzene girdiği, âhîret beklentilerimizin doğrulandığı fiillerin niteliklerinin açığa çıkmasıdır. 2. Bütün varlıkların mahiyetlerinin bir düzen içerisinde nefiste meydana gelmesini ve varlıkların mahiyetlerini kendisiyle öğrendiğimiz hikmet ilmi; aynada görünen resim gibi. Bu bilginin nefislerimizde oluşması, bizim için bir olgunluktur. Nefsin özelliği varlığın bütün durumlarını kabul etmeye hazır olmasıdır. Bu durum, dünyada fazilet ... ahirette de mutluluk sebebidir. Bu ilim, *teorik ilim* (*el-‘ilmu’l-nazarî*) diye isimlendirilir.” (Bk. Gazzâlî, *Makâsıdu’l-Felâsife*, 108). Ayrıca bk. Muckle, *Algazel’s Metaphysics*, 1-2.

“...Birinci kısımdaki şeylerin bilgisine, teorik (nazarî) felsefe denir. İkinci kısımdaki şeylerin bilgisine de pratik (amelî) felsefe denir. Teorik felsefenin amacı, yalnızca

bilmek suretiyle nefsi yetkinleştirmektir. Pratik felsefenin amacı, yalnızca bilmek suretiyle değil aksine yapılacak şeyleri bilmek ve yapmak suretiyle nefsi yetkinleştirmektir. (Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Mantığa Giriş*, 5).

<sup>51</sup> Takip eden dört paragraf (21-24) İbn Sînâ’nın *Kitâbu’ş-Şifâ, Mantık*’taki açıklamalarını yakından takip etmektedir. Ayrıca bk. Michael E. Marmura, “Avicenna on the Division of the Sciences in the ‘Isagoge’ of His ‘Shifâ’”, *Journal for the History of Arabic Science* 4/2 (1980), 239-251.

“Dış dünyada var olup da varlığı bizim seçme ve fiilimizle olmayan şeyler ilk olarak iki kısma ayrılır. Birincisi harekete konu olan şeyler, ikincisi ise akıl ve Tanrı gibi harekete konu olmayan şeylerdir. Harekete konu olan şeyler ikiye ayrılır. Çünkü bunlar (a) ya insanlık, dörtgenlik vb. ancak harekete konu olmaları mümkün olacak şekilde var olurlar; (b) ya da böyle bir durum olmaksızın var olurlar. Ancak harekete konu olmaları mümkün olacak şekilde var olanlar, iki kısma ayrılır. Çünkü bunların (a) ya gerek dış varlıkta gerekse de vehimde belirli bir maddeden soyutlanmaları mümkün değildir, insanlık ve atlık sureti gibi; (b) ya da belirli maddeden soyutlanmaları varlıkta değil

[21] Superius diximus, quod theorica est cognitio eorum, quae sunt non ex nostro opere.

[21] Yukarıda teorik [felsefenin] bizim eylemlerimizden kaynaklanmayan şeylerin idrak edilmesi olduğunu söylemiştik.<sup>52</sup>

ama zihinde mümkündür. Buna dörtgenliği örnek verebiliriz. Zira dörtgenliğin tasavvur edilmesi, onun bir madde türüyle özelleşmesini veya bir hareket durumunun dikkate alınmasını gerektirmez. Harekete konu olması mümkün olan ve fakat harekete konu olmadan var olan şeyler ise hüviyet, birlik, çokluk ve nedensellik gibidir. Dolayısıyla hareketten soyutlanması mümkün olan şeylerin (a) ya (harekete konu olma) imkânı, zorunluluk imkânıdır (b) ya da (harekete konu olma) imkânı, zorunluluk imkânı değildir, aksine imkânsız olmaması şeklindedir. Mesela çokluktan ibaret olan sayı, birlik, hüviyet ve nedenselliğin durumu bunun örneğidir. Bunlara (a) ya kendi olmaları açısından bakılır ve bu bakış, soyut olmaları açısından bakıştan ayrılmaz. Çünkü bu açıdan söz konusu şeyleri incelemek, onların bir maddede olması bakımından değildir. Zira onlar, kendi olmaları bakımından bir maddede değildirler. (b) Ya da onlara, ancak bir maddede bulunmak suretiyle var olan bir arazın ilişmesi açısından bakılır. Bu da iki kısımdır: birincisi o arazın düşünülmesinin (tevehhüm), ancak türsel bir maddeye ve harekete nispetle birlikte mümkün olmasıdır. Ateş veya hava olması bakımından bir hakkında düşünmek, unsur (ustukus) olmaları bakımından çok hakkında düşünmek, sıcaklık ve soğukluk olması bakımından illet (neden) hakkında düşünmek ve nefis olması yani bir beden hareketinin ilkesi olması bakımından, her ne kadar bizatihi o bedenden ayrılması mümkün olsa da aklî cevher hakkında düşünmek gibi. İkincisi ise her ne kadar o araz, ancak bir maddeye nispet ve harekete konu olmakla birlikte arız olabilese de onun hallerinin, belirli bir madde ve hareket düşünülmesinin düşünülüp anlaşılabilmesidir. Mesela birleştirme ve ayırma (toplama ve çıkarma), çarpma ve bölme, kök ve küp alma ve sayıya ilişkin diğer haller gibi. Çünkü bu haller, sayı insanların zihnindeyken veya hareketli, bölünen, ayrılan ve birleşen varlıklarda bulunuyorken sayıya ilişmektedir. Ancak bunların tasavvuru bazen öyle soyutlanır ki

tasavvur için türsel maddelerin tayinine gerek kalmaz.” (Bk. İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā Mantiğa Giriş*, 5-7).

“...akledilen şeyler; ya maddeden, hareketli ve değişken cisimlere bağlı olmaktan uzaktır; örneğin, Allah'ın zatı, aklın özü, birlik, neden, nedenli, uygunluk, muhalefet, varlık, yokluk ve benzerleri gibi. Bunların – aklın özü gibi – bir kısmının madde ile bulunmaları imkânsızdır. Fakat – *neden* ve *birlik* gibi – bir kısmı ise bazen maddelerle birlikte bulunur. Bu ikisinin maddelerle birlikte bulunmaları zorunlu değildir. Nitekim akıl *bir* ile nitelendiği gibi, bazen cisimde oluşu nedeniyle *neden* olarak da nitelenir fakat maddelerde bulunması zaruri değildir. Ya da insan, bitki, maden, gök, yer ve diğer cisimler gibi akledilen şeyler maddeye bağlı olurlar. Bu bağlılık da; ya belirli bir maddeye olan gereksiniminden doğan bir bağlılıktır; ya da üçgen, kare, dikdörtgen, daire gibi zihinde belli bir maddeden soyutlanmış olarak meydana gelmesi mümkün olan varlıklardır. Bu şekillerin varlığı, her ne kadar belirli bir maddede gerçekleşiyorsa da; var olmadaki bu belirlenim, belli bir maddeye bağlılığı zorunlu kılmamaktadır. Çünkü; bazı durumlarda demirde, odunda, toprakta ve başka şeylerde bu şekiller meydana gelebilmektedir. Fakat insan böyle değildir. Çünkü insanın insan olarak kavranması ancak et, kemik vb. belirli bir madde ile mümkün olmaktadır. Odundan olduğu var sayılan insan, insan değildir. Ancak, ister etten, ister topraktan veya odundan olsun, kare, karedir ve bu şekilleri, bir maddeye bağlı olmadan zihinde düşünmek mümkündür.” (Bk. Gazzālî, *Makāsıdu'l-Felāsife*, 110).

<sup>52</sup> İbn Sînâ'dan alınan yukarıdaki argümanların oldukça dağınık bir şekilde sunulduğu söylenebilir. İbn Sînâ'nın ifadeleri açık bir bağlam oluşturulmadan kullanılıyor izlenimi doğmaktadır. Sanki burada Gundissalinus şunu dile getirmeye çalışmaktadır: Ruhun tekâmülü iki yönlüdür: bilgi (*scientia*) ve eylem (*operatio*). Felsefe de ruhun tekâmülünü sağladığından kaçınılmaz olarak onun da bilişsel tekâmül ve eylemsel tekâmül şeklinde ikiye ayrılması gerekmektedir. Buna göre, Gundissalinus için eylem ruhun duyusal kısmıyla (*partis sensibilis*) ilgili iken, bilgi ruhun rasyonel kısmıyla (*partis rationalis*) ilgilidir.



Ea vero, quae sunt non ex nostro opere nec ex nostra voluntate, secundum quosdam ex philosophis primo dividuntur in duo; nam eorum alia sunt, quibus nullus unquam accidit motus, ut Deus et angelus; et alia sunt, quibus accidit motus, ut identitas, unitas, multitudo et causalitas.

**[22]** Sed haec, quibus accidit motus, similiter dividuntur in duo; nam eorum alia sunt, quae numquam possunt esse sine motu, ut humanitas et quadratura; et alia sunt, quae possunt esse sine motu, ut unitas et causa. Ea vero, quae non possunt esse sine motu, similiter dividuntur in duo; nam eorum alia possunt intelligi sine materia propria, quamvis non possint esse sine materia, ut quadratura; et alia nec possunt esse nec intelligi sine propria materia, ut humanitas. Quae vero possunt esse sine motu, quamvis accidat eis motus, duobus modis considerantur: uno prout sunt in se ipsis absque omni materia, alio prout accidit eis motus.

Bazı filozoflara göre, bizim eylemlerimizden ve irademizden kaynaklanmayan [şeyler] öncelikle ikiye bölünmektedir; şöyle ki (i) Tanrı ve melek gibi, onların bazılarına hareket hiçbir zaman ilişmezken,<sup>53</sup> (ii) özdeşlik, birlik, çokluk ve sebeplilik gibi diğer bazılarına hareket ilişir.

**[22]** Ancak harekete maruz kalanlar benzer bir şekilde ikiye ayrılmaktadır; şöyle ki (i) insanlık ve dikdörtgen gibi, onların bazıları hareket olmadan hiçbir zaman var olamaz iken,<sup>54</sup> (ii) birlik ve sebep gibi diğer bazıları hareket olmadan var olabilirler. Hareket olmadan var olamayan şeyler de benzer bir şekilde ikiye ayrılmaktadır; çünkü (i) dikdörtgen gibi bazıları, kendine özel maddeleri olmadan düşünülebilse de maddesiz var olamaz iken, (ii) insanlık gibi diğer bazıları kendilerine özel madde olmadan ne düşünülebilir ne de var olabilir.

<sup>53</sup> Burada hareket (*motus*), öncelikle maddi olan değişim ve dönüşüm anlamında kullanılmıştır. Varlıkların harekete maruz kalmaları itibarıyla bir bilimin konusu olmaları fikri nihai olarak Aristoteles'e dayanmaktadır; bk. Aristoteles, *Metafizik*, 1025-6.

Müslüman filozofların eserleri kanalıyla ulaşan Aristotelyen kavramların Gundissalinus'taki kullanımı hakkında daha

geniş tartışmalar için bk. Charles Burnett, "The Blend of Latin and Arabic Sources in the Metaphysics of Adelard of Bath, Hermann of Carinthia, and Gundisalvus", M. Lutz-Bachmann, *Metaphysics in the Twelfth Century: On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, A. Fidora ve A. Niederberger (ed.) (Turnhout: Brepols, 2004) 41-65.

<sup>54</sup> Aristoteles, *Metafizik (Zeta)*, 1036.

Consideratio vero eorum, secundum quod accidit eis motus, fit duobus modis: aut enim considerantur secundum propriam materiam et proprium motum, ut cum ignis dicitur unus et elementa dicuntur quattuor et calor vel frigiditas dicitur causa et anima dicitur principium motus corporis, quamvis separata possit existere per se; aut considerantur non secundum propriam materiam nec secundum proprium motum, sicut cum intelliguntur dispositiones eorum, quae sunt aggregatio, divisio, multiplicatio et cetera, quae consequuntur materiam, quamvis haec non accidant ei nisi ex materia et commixtione motus.

Haec enim sequuntur numerum, sed vel sunt in intellectu hominum vel existunt in rebus mobilibus divisis, segregatis et aggregatis. Sed cum intellectus abstrahit ea aliquo modo, tunc non est necesse assignari eis speciales materias.

[Zaman zaman] harekete maruz kalsalar da hareket olmadan var olabilenler de iki şekilde düşünülebilir: (i) birinci olarak, madde olmaksızın kendinde varlık olmaları bakımından ve (ii) ikinci olarak harekete maruz kalmaları bakımından. [Yine] harekete maruz kalmaları bakımından onların düşünülmesi iki şekildedir: (i) ya kendi özel maddeleri ve hareketleri bakımından düşünülürler; tıpkı ateş için bir, unsurlar için dört, sıcaklık veya soğukluk için sebep ve - her ne kadar ayrı olarak kendi başına var olabilse de - ruh için beden hareketinin ilkesi denmesi gibi; ya da (ii) kendi özel maddeleri ve hareketleri bakımından düşünülmezler; tıpkı maddeye istinaden var olan halleri (birleşme, bölünme, çoğalma vd.) idrak edildiğinde [olduğu gibi], her ne kadar madde ve hareket karışmadan bunlar onlara ilişmezlerse de.

Söz konusu [haller] sayı ile birlikte olurlar ve (sayılar) ya insanın zihninde (*intellectus*) ya da bölünmüş, ayrılmış ve birleşmiş hareketli şeylerde var olurlar. Fakat akıl onları bir şekilde soyutlarsa, o zaman onlara özel maddelerini atfetmeye gerek yoktur.

**[23]** Eorum igitur, quae non sunt ex nostro opere, alia sunt et intelliguntur sine motu et numquam accidit eis motus, ut Deus et angelus; et alia sunt et intelliguntur sine motu, sed motus accidit eis, ut unitas et causa et numerus et similia; et alia sunt, quae quamvis non sint sine motu, tamen intelliguntur sine motu, ut quadratura; et alia sunt, quae nec sunt nec intelliguntur sine motu, ut humanitas.

**[24]** Secundum alios vero praedicta divisio videtur aliter fieri, sed tamen sub eodem sensu hoc modo: Omnia, quae intelliguntur, aut omnino sunt extra materiam et motum, nec coherent corporibus convertibilibus et mobilibus, ut Deus et angelus et unitas, causa et causatum et conveniens et inconveniens et esse et privatio et similia; sed ex his quaedam sunt, quae impossibile est existere in materia, sicut Deus et angelus; et quaedam sunt, quibus licet non sit necesse existere in materia, accidit tamen eis existere in materia, ut unitas et causa – corpus enim dicitur unum et dicitur causa sicut et angelus dicitur causa et unus; aut omnia sunt in materia et motu, ut figura et humanitas.

**[23]** O halde bizim eylemlerimizden kaynaklı olmayan şeylerin, (i) Tanrı ve melek gibi bir kısmı hareket olmaksızın var olur ve idrak edilir ve onlara hiçbir zaman hareket ilişmez; (ii) birlik, sebep, sayı vb. şeyler gibi diğer bir kısmı, hareket olmaksızın var olur ve idrak edilir ancak hareket onlara ilişebilir; (iii) dikedörtgen gibi diğer bir kısmı hareket olmaksızın var olmamalarına rağmen hareketsiz idrak edilirler ve (iv) insanlık gibi diğer bir kısmı da hareket olmaksızın ne var olur ne de idrak edilir.

**[24]** Yukarıda yapılan taksimin başkaları tarafından,<sup>55</sup> aynı anlamda olsa da farklı bir şekilde yapıldığı görülmektedir: İdrak edilen her şey ya (i) madde ve hareketten tamamen beri olup, dönüşen ve hareket eden cisimlerle hiçbir ilişkisi bulunmaz, tıpkı Tanrı, melek, birlik, sebep ve sebepli, aynı ve aynı olmayan, varlık ve yokluk vb. gibi. Ancak bunların bazıları için maddede var olmak imkânsız iken (Tanrı ve melek gibi), diğer bazıları (birlik, sebep vb.) maddede var olmak zorunda olmamakla birlikte maddede var olma [durumu] onlara arız olabilir; Şöyle ki cisim için bir ve sebep denildiği gibi, melek için de bir ve sebep denilir. Ya da (ii) şekil ve insanlık gibi, madde ve hareket içindedir.

<sup>55</sup> Açıktır ki burada Gundissalinus “başkaları” derken Gazzālî ve İbn Sīnā’yı kastetmektedir.

Sed ex his quaedam sunt, quae nec possunt esse nec possunt intelligi esse nisi in materia propria, ut homo, vegetabile, animal, caelum, terra, metallum et reliquae species corporae; et quaedam sunt, quae possunt intelligi esse sine materia propria, ut figura, quadratura, rotunditas, curvitas et similia, quae quamvis non habeant esse nisi in materia, tamen ad esse suum non est necessaria eis una materia potius quam alia.

[25] Secundum has igitur omnes divisiones necessario partes philosophiae theoricae tres sunt: scilicet aut speculatio de his, quae non sunt separata a suis materiis nec in esse nec in intellectu; aut est speculatio de his, quae sunt separata a materia in intellectu, non in esse; aut speculatio de his, quae sunt separata a materia in esse et in intellectu. Prima autem pars divisionis dicitur scientia physica sive naturalis, quae est prima et infirma; secunda dicitur scientia mathematica sive disciplinalis, quae est media; tertia dicitur theologia sive scientia prima, sive philosophia prima, sive metaphysica.

Ancak (ii.1) bunlardan bazıları kendilerinde özel madde hesaba katılmadan ne var olabilirler ne de idrak edilebilirler, tıpkı insan, bitki, hayvan, gökyüzü, toprak, maden ve diğer cisimsel türler gibi; (ii.2) diğer bazıları da özel maddeleri olmadan idrak edilebilirler: şekil, dikdörtgen, yuvarlaklık, eğrilik vb. Bunlar bir maddede bulunmadan varlık sahibi olamazlarsa da var olmak için başka maddeler yanında zorunlu olarak belirli bir maddeye ihtiyaç duymazlar.

[25] Bütün bu taksimleri göz önünde bulundurduğumuzda kaçınılmaz olarak teorik felsefenin üç daldan oluştuğunu görmekteyiz: (i) ne varlıkta ne de zihinde kendi özel maddelerinden ayrılmayan [şeyler] hakkındaki soruşturma, (ii) akılda maddelerinden ayrılmayan [şeyler] hakkındaki soruşturma ve (iii) hem varlıkta hem de akılda maddeden ayrılmayan [şeyler] hakkındaki soruşturma. Bu taksimin ilk kısmına, yani öncel ve [hiyerarşik olarak] en aşağıda olana fizik ya da doğa ilmi denir; ortada olan ikinci [kısmına] matematik veya ta'limî ilim denir; üçüncü [kısmına] ise teoloji, ilk ilim, ilk felsefe ya da metafizik denir.<sup>56</sup>

<sup>56</sup> “Öyleyse [teorik] ilimler üç sınıfa ayrılır. Birinci sınıf, mevcutları, düşünce ve varlıkta harekete konu olmaları bakımından ve türleri özelleşmiş maddelere alakalarının bulunması bakımından incelemeyi içerir. İkincisi mevcutları, varlıkta değil ama zihinde maddeden ayrılmaları bakımından incelemeyi içerir. Üçüncüsü ise mevcutları, hem varlıkta hem de zihinde (maddeden) ayrılmaları bakımından

incelemeyi içerir. Birinci kısım, Doğa ilmidir. İkinci kısım, saf Matematik ilim ile Matematik ilimler içinde meşhur olan Aritmetiktir. Ancak sayının sayı olması bakımından doğasını bilmek, bu ilmin işi değildir. Üçüncü kısım ise Metafiziktir. Mevcutlar doğa bakımından bu üç kısma ayrıldığından teorik-felsefi ilimler de bu kısımlara ayrılmaktadır.” (Bk. İbn Sînâ, *Kitābu's-Şifā Mantiğa Giriş*, 7)

Et ob hoc dicit Boethius, quod physica est inabstracta et cum motu, mathematica abstracta et cum motu, theologia vero abstracta et sine motu. Et hae tres tantum scientiae sunt partes philosophiae theoricae, eo quod non possunt esse plus genera rerum quam haec tria, de quibus posset fieri speculatio. Unde Aristoteles: Ideo scientiarum sunt species tres, quoniam una speculatur, quod movetur et corrumpitur ut naturalis; et secunda, quod movetur et non corrumpitur ut disciplinalis; tertia considerat, quod nec movetur nec corrumpitur ut divina.

**[26]** Huius autem tripartite partis theoricae communis utilitas est cognoscere dispositiones omnium, quae sunt, ad hoc ut describatur in animabus nostris forma totius esse secundum ordinem suum, quemadmodum forma visibilis describitur in speculo; huiusmodi enim descriptio in anima nostra est perfectio ipsius animae, quoniam aptitudo animae ad recipiendum eam est proprietas ipsius animae; unde describi eam in anima in praesenti quidem est summa nobilitas et est causa felicitatis in futuro.

<sup>57</sup> Bk. Boethius, *De trinitate*, 8. Burada Gundissalinus'un, ismini zikrederek Boethius'tan bahsetmesi muhtemelen İbn Sînâ ve Gazzâlî'den hareketle yaptığı değerlendirmeleri bir

otorite ile pekiştirme çabasını yansıtmaktadır.

<sup>58</sup> Aristoteles, *Metafizik*, *Eta*, 1. Bölüm ve *Kappa*, 7. Bölüm.

Bu nedenle Boethius, fiziğin soyutlanmamış ve hareketli, matematiğin soyutlanmış ve hareketli, teolojinin ise soyutlanmamış ve hareketsiz [şeylerle] ilgili olduğunu söylemiştir.<sup>57</sup> Araştırma konusu yapılabilecek, bu üç varlık türünden başka bir varlık türünün olması mümkün olmadığından teorik felsefenin içinde bu üç ilimden başka bir ilim bulunmamaktadır. Bu anlamda Aristoteles [şöyle demiştir]: İlimin üç türü vardır: (i) bunların ilki doğa [ilmi] olup hareket eden ve bozulma uğrayan [şeyleri] soruşturur; (ii) ikincisi ta'limî (matematik) ilim olup hareket eden fakat bozulmayan [şeyleri] soruşturur ve (iii) üçüncü ise ilahî [ilim] olup hareket etmeyen ve bozulmayan şeyleri ele alır.<sup>58</sup>

**[26]** Teorik [felsefenin] bu üç kısmının ortak yararı, var olan her şeyin durumlarının bilinmesi ile -tıpkı görünür bir suretin aynaya yansıdığı gibi- varlığın tamamının suretinin, kendi içindeki düzen üzere bizim nefsimizde (*anima*) yansımadır. Nefsimizdeki bu yansıma/temsil nefsin kendisinin tekamülüdür; çünkü nefsin [bu temsili] kabul etmeye elverişli olması nefsin kendisine özgü karakteridir. Nefste bu temsilin [gerçekleşmesi] hali hazırda en yüksek asalet olur ve gelecekteki saadetin sebebi olur.<sup>59</sup>

<sup>59</sup> Bütün varlıkların mahiyetlerinin bir düzen içerisinde nefiste meydana gelmesini ve varlıkların mahiyetlerini kendisiyle öğrendiğimiz hikmet ilmi; aynada görünen resim gibi. Bu bilginin nefislerimizde oluşması, bizim için bir olgunluktur. Nefsin özelliği varlığın bütün durumlarını kabul etmeye hazır olmasıdır. Bu durum, dünyada fazilet ... ahirette de mutluluk sebebidir. Bu ilim, *teorik ilim* (*el- 'ilmu'n-nazarî*) diye isimlendirilir." (Bk. Gazzâlî, *Makāsıdu'l-Felāsife*, 108). Ayrıca bk. Muckle, *Algazel's Metaphysics*, 2.

[27] Sed quia ad consequendam futuram felicitatem non sufficit sola scientia intelligendi quicquid est, nisi sequatur etiam scientia agendi, quod bonum est, ideo post theoreticam sequitur practica, quae similiter dividitur in tres partes. Quarum una est scientia disponendi conversationem suam cum omnibus hominibus. Cui necessaria est grammatica, poetica, rhetorica et scientia legum saecularium, in quibus est scientia regendi civitates et scientia cognoscendi iura civium, et haec dicitur politica scientia et a Tullio "*civilis ratio*" vocatur. Secunda est scientia disponendi domum et familiam propriam; per quam cognoscitur qualiter vivendum sit homini cum uxore et filiis suis et cum omnibus domesticis suis, et haec scientia vocatur ordinatio familiaris. Tertia est scientia, qua cognoscit homo ordinare modum proprium sui ipsius secundum honestatem animae suae, scilicet ut sit incorruptus et utilis in suis moribus; et haec scientia dicitur ethica sive moralis.

[27] Ancak gelecekteki bu mutluluğun elde edilmesi için iyi eyleme dair bilginin eşlik etmediği, sadece var olanların idrak edilmesinin bilgisi kendi başına yeterli değildir. Bu nedenle teorik [felsefeden] sonra pratik [felsefe] gelir ve o da benzer bir şekilde üçe ayrılır: (i) Bunların ilki, insanın diğer bütün insanlarla kurduğu ilişkilerde kendi davranışını düzenleme ilmidir. [Bunun için] insanın gramer, şiir, hitabet ve dünyevî yasaları [bilmesi] zorunludur. Bu [sonuncusunun] içinde, siyaset ilmi ve Tullius tarafından "kamusal akıl" olarak adlandırılan, şehirlerin yönetimi ilmi ve yurttaşların hakları ilmi bulunmaktadır. (ii) İkincisi, insanın kendi evini ve ailesini yönetme ilmidir. Aile yönetimi olarak adlandırılan bu ilim aracılığıyla insan, eşyle, çocuklarıyla ve evindeki herkesle nasıl yaşayacağını öğrenir. (iii) Üçüncü ilim aracılığıyla insan, kendi davranışlarında yararlı ve saf olacak şekilde kendi ruhuna yakışır bir tarzda özel [hayat] yolunu düzenlemeyi öğrenir; bu ilme etik veya ahlak [ilmi] denir.

**[28]** Quia enim omnis homo vel vivit solus vel cum aliis, sed si cum aliis, tunc vel cum domesticis suis vel cum civibus suis, ideo haec scientia, practica philosophia, necessario dividitur in has tres scientias, scilicet in scientiam ordinandi conversationem communem cum concivibus, et in scientiam conversationem ordinandi privatam cum suis familiaribus, et in scientiam ordinandi conversationem propriam sui ipsius, ut sibi bene conveniat et in nullo a se dissideat

**[29]** Utilitas autem communis huius tripartitae scientiae practicae est cognoscere per eam maneries actionum agendarum, ex quibus proveniunt nobis utilia in hoc mundo et certificatur spes vitae aeternae in futura. Veritas autem horum omnium certificatur probatione speculativae et auctoritate legis divinae. Sed unumquodque sigillatim certificatur divina lege.

**[28]** İnsan ya kendi başına ya da başkaları ile yaşadığı için ve bu başkaları da ya kendi ev halkı ya da kendi yurttaşları olduğu için, pratik felsefe ilmi de kaçınılmaz olarak üçe ayrılmaktadır: (i) diğer yurttaşlarla birlikte ortak yaşamın düzenlenmesi ilmi, (ii) [kişinin] kendi ailevi yaşamının düzenlenmesi ilmi ve (iii) [kişinin] kendi özel yaşamını düzenleme ilmi; böylece kişi kendine iyi geleni ve kendisini rahatsız edeni [bilir].

**[29]** Üç kısımlı bu pratik ilmin ortak yararı, onun aracılığıyla yapılması gereken eylem tarzlarını öğrenmemizdir; [bunları bilmek de] bizlere bu dünyada faydalı şeyler sağlar ve gelecekteki ebedî yaşamın umudunu pekiştirir.<sup>60</sup> Bunların hepsinin doğruluğu nazarı soruşturma ve ilahî yasanın otoritesi ile onaylanmaktadır.

<sup>60</sup> Bu üç paragrafın (27-29) kaynakları için:

“Pratik İlim: 1. İnsanın diğer insanlarla ilişkilerini düzenleyen *yönetim bilimi*. Gerçekten insan, diğer insanlarla bir arada yaşama zorunluluğu içinde yaratılmıştır. Bir arada yaşama ise, ancak ahiret kurtuluşunu ve dünya yararlarını temin edecek özel bir ilim ile düzenlenebilir. Bu ilim, temeli şeriat olan bir ilimdir ve onu şehirlerin ve şehir halkının yönetimini sağlayan *siyaset bilimleri* tamamlar. 2. Ev yönetimi ilmi; birey, hanımıyla, çocuğuyla, hizmetçi ve evde yaşamakta olan diğer şahıslarla geçinmeyi bu ilimle öğrenir. 3. Sıfatlarında, huylarında hayırlı ve erdemli biri olmak için insanın sahip olması gereken nitelikler ve *ahlâk ilmi*. İnsan zorunlu olarak tek başına

veya başkaları ile bir arada yaşar. Başkaları ile bir arada yaşaması da; ya ev halkıyla sınırlıdır veya bütün şehir halkını kapsayacak şekilde geniştir. [Pratik] İlim, bu üç yaşama alanına göre de zorunlu olarak üç kısma ayrılır.” (Bk. Gazzâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, 108-109). Ayrıca bk. Muckle, *Algazel's Metaphysics*, 2.

“Pratik felsefeye gelince o, (a) ya bütün insanlar arasında ortak olan ilişkileri düzenlemekte kullanılan ve şehir (devlet) idaresini bildiren görüşlerin öğretilmesiyle ilgilidir. Bu, Siyaset ilmidir. (b) Ya da özel bir insan grubu arasında ortak olan insan ilişkilerini düzenleyen şeylerle ilgilidir ve Ev idaresi olarak bilinir. (c) Ya da tek bir kişinin nefsinin arındırmadaki halini düzenlemeyle ilgilidir. Buna, Ahlâk ilmi denir.” (Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Mantiğa Giriş*, 7).

**[30]** Et in his sex scientiis continetur, quicquid potest sciri et debet fieri; et idcirco dictum est, quod intentio philosophiae est comprehendere, quicquid est, quantum possibile est. Cuius utilitas est acquisitio perfectionis humanae animae ad consequendam futuram felicitatem. Perfici autem anima humana non potest, nisi per cognitionem veri et dilectionem boni. Nam communis finis scientiarum speculativarum est cognitio veritatis; et communis finis scientiarum practicarum est amor bonitatis. Illae docent, qualiter in omni re veritas cognoscatur, istae docent, qualiter in omni re virtus diligatur et opere compleatur. His igitur duobus perficitur homo et efficitur dignus aeterna felicitate, quae sunt cognitio veri et dilectio boni.

**[31]** Verum autem aliud est notum, aliud ignotum. Notum verum est, ut duo plus sunt quam unum et omne totum maius est sua parte et similia. Ignotum autem verum est, ut mundus coepit et angelus constat ex materia et forma et similia, quae probatione egent. Unumquodque autem ignotum non fit notum nisi per aliquod, quod est notum.

**[30]** Bu altı ilim, bilinebilecek her şeyi ve yapılması gereken her şeyi içermektedir; bu nedenle felsefenin amacının, mümkün olduğu ölçüde var olan her şeyi kavramak olduğu söylenmiştir. Onun yararı, gelecekteki mutluluğu elde etmek üzere insan nefesine kemalini kazandırmasıdır. Ancak insan nefsinin kemale ermesi, hakikatin bilgisi ve iyilik sevgisi olmadan gerçekleşmez. Teorik ilimlerin ortak amacı hakikatin bilinmesi iken, pratik ilimlerin ortak amacı iyilik sevgisidir. Öncekiler her şeyde gerçeğin nasıl öğrenileceğini gösterirken, sonrakiler her durumda erdem hazzını ve eylemlerle nasıl tamamlanacağını öğretir. Bu ikisiyle, yani hakikatin bilinmesi ve iyiliğin sevilmesi ile insan kemale erer ve ebedî mutluluğu hak eder.

**[31]** Ne var ki bazı gerçekler (hakikat) [açıkça] bilinen, bazıları da [açıkça] bilinmeyenlerdir. Örneğin, ikinin birden çok olması, bütünün kendi parçasından büyük olması vb. gerçekler [açıkça] bilinen gerçeklerdir. Âlemin bir başlangıcının olduğu, meleğin madde ve suretten oluştuğu vb. gerçekler ise [açıkça] bilinmeyen gerçeklerdir ve kanıtlanmaya ihtiyaç duyarlar.



Solo ergo logica est scientia, quae docet per notum pervenire ad cognitionem ignoti, quod postea probabitur; quare logica naturaliter praecedit omnes partes philosophiae theoricæ et est necessaria illis ad acquirendum verum.

Sed quia logica verum non nisi propositione significat, omnis vero propositio ex terminis constat, sed terminos formando et componendo sibi scientia grammaticæ præparat, ideo grammatica logicam et omnes alias scientias tempore præcedit, quæ prima hominem quasi nutrix in recte loquendo peritum reddit.

**[32]** Et ita omnis scientia vel est pars philosophiæ vel instrumentum, vel pars simul instrumentum. Pars philosophiæ est ut naturalis vel mathematica vel divina, sicut prædiximus. Instrumentum autem tantum est ut grammatica. Sed pars et instrumentum simul est logica.

Her bir bilinmeyen, ancak başka bir bilinen aracılığıyla bilinen olur. Buna göre mantık –daha sonra da gösterileceği gibi– bilinenden yola çıkarak bilinmeyenin öğrenilmesini öğreten tek ilimdir. Bu nedenle mantık, doğal olarak teorik felsefenin bütün kısımlarından önce gelir ve gerçeğin elde edilmesinde onlar için zorunludur.<sup>61</sup>

Ancak mantıkta gerçek yalnızca önerme ile ifade edildiğinden ve her önerme terimlerden oluştuğundan, bu terimlerin oluşumu ve birleşimini onun (mantık) için hazırlayan gramer ilmidir. Bu nedenle mantığı ve diğer ilimlerin hepsini zaman bakımından incelemektedir; tıpkı bir sütanne gibi o (gramer ilmi), ilk başta insanın doğru bir şekilde konuşmasını sağlar.<sup>62</sup>

**[32]** Böylece her bir ilim ya felsefenin bir kısmı, ya [onun] aracı ya da aynı zamanda hem araç hem de [felsefenin] bir kısmıdır. Daha önce de söylediğimiz gibi doğa ilmi, matematik ve ilahî [ilim] felsefenin kısımlarıdır. Sadece araç olanlar gramer ilmi gibi [olanlardır]. Ancak aynı zamanda hem araç hem de [felsefenin] bir kısmı olan [ilim] mantıktır.

<sup>61</sup> “İnsanın, akıl sahibi olması yönünden yetkinleşmesi, yerinde açıklanacağı üzere, gerçeği (hak) gerçek olduğu için ve iyiyi de onunla amel etmek ve onu elde etmek için bilmesindedir. İnsanın ilk fitratı ve apaçık bilgilerinin (bedihi) ise tek başlarına bu yetkinliğe yardımları azdır. Yetkinliğe ulaşma yolunda insanın elde ettiği şeylerin çoğu, çaba gerektiren bir kazanımla elde edilmektedir. Bu kazanım, bilinmeyenin kazanılmasıdır. Bilinmeyi kazandıran şey ise bilinendir. Durum böyle olunca insanın öncelikle bilinenden bilinmeyi nasıl elde edeceğini, düzenlenişinin nasıl olacağını bilmesi gerekmiştir. Yani bilinenler, zihinde zorunlu bir düzene girdiklerinde ve o bilinenlerin sureti söz konusu

zorunlu düzende karar kıldığında zihin onlardan, bilmeyi amaçladığı bilinmeyene geçerek onu bilecektir.” (Bk. İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā Mantığa Giriş*, 10)

<sup>62</sup> Gundissalinus’un burada mantığın yanında, bir araç olarak gramerden de bahsetmesi ve ikisini işlevsel açıdan birbirine yakın olarak değerlendirmesi muhtemelen eski *Trivium* etkisinin devam ettiğini düşündürmektedir (bk. *Prologus*, 7. Paragraf). Diğer taraftan, Fārābî’nin mantık ve grameri (nahiv) araç olmaları bakımından çoğu zaman birlikte ele aldığını vurgulamak gerekir. Bk. Fārābî, *İhsā’u’l-’Ulüm*, 94-108.

**[33]** Grammatica vero instrumentum est philosophiae, quantum ad docendum, non ad discendum, sine verbis enim philosophia potest sciri, sed non doceri. Logica vero, secundum quod utilis est ad veritatem in se et in aliis scientiis inveniendam, instrumentum, sed secundum quod philosophia subiecti eius dispositiones inquirat, sicut et de ceteris, pars eius est.

**[34]** Cognitis autem tribus principalibus theoricæ philosophiæ partibus, quæ sunt naturalis, disciplinalis et divina, nunc quid circa earum unamquamque inquirendum sit videamus. Circa unamquamque autem earum hæc inquirenda sunt, scilicet: quid ipsa sit, quod genus est, quæ materia, quæ species, quæ partes, quod officium, quis finis, quod instrumentum, quis artifex, quare sic vocetur, quo ordine legenda est.

**[33]** Gramer [ilminin] felsefe için araç olması [felsefeyi] öğrenme bakımından olmayıp onu öğretme bakımındandır; çünkü felsefe sözcük kullanmadan bilinebilir, ancak öğretilemez. Mantık ise kendisinde ve diğer ilimlerde gerçeğin ortaya çıkarılması bakımından araçtır; ancak, diğer [ilimlerde] olduğu gibi, felsefe mantığın konusunun durumlarını incelediğinden o (mantık) onun [felsefenin] bir parçasıdır.<sup>63</sup>

**[34]** Böylece teorik felsefenin üç temel kısmı (doğa [felsefesi], matematik, ilahî [ilim]) ile tanıştıktan sonra, şimdi onlardan her biri hakkında hangi [konuların] araştırılması gerektiğine bakalım. Onlardan her biri hakkında şunlar araştırılmalıdır: o nedir, cinsi nedir, konusu nedir, türleri nelerdir, kısımları nelerdir, görevi nedir, gayesi nedir, yöntemi nedir, [onu icra eden] ilim insanı kimdir (nasıl olmalıdır), neden bu şekilde adlandırılır [ve] hangi sırayla okunmalıdır.<sup>64</sup>

<sup>63</sup> “Bu nedenle Felsefenin, şeyleri var olmaları ve zikredilen iki varlığa [dıştaki ve zihindeki] bölünmeleri bakımından incelediğini düşünenler, bu ilmi (Mantığı) felsefenin bir parçası olarak görmemektedir. Ancak bu kimselere göre Mantık, şeylerin söz konusu açıdan incelenmesine yararı olması bakımından felsefenin aletidir. Felsefenin, bütün teorik incelemeleri bütün yönlerden içerdiğini düşünenlere göre ise Mantık hem felsefenin bir parçası hem de felsefenin

diğer parçaları için bir âlettir.” (Bk. İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā Mantığa Giriş*, 8)

<sup>64</sup> Bir bilim dalının neligi, cinsi, konusu, türü, görevi, gayesi vb. açılardan izah edilmesi Neoplatonist geleneğe dayanan ve *didaskalika* denilen bir yöntemdir. Bir bakıma bir bilim dalının “profillemesi” anlamına gelen bu yöntem Orta çağda çok yaygındır. Bk. Fidora ve Polloni, “Ordering the Sciences”, 117-120.

## SONUÇ

1217'den itibaren Michael Scot tarafından İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhlerinin sistematik bir biçimde Latinceye tercüme edilmeye başlanması kuşkusuz uzun bir süre için Avrupa'nın entelektüel iklimini etkilemiştir. Bununla birlikte, İslam dünyasında üretilen felsefe ve bilimin Avrupa'ya intikalinin başlangıcı, bu olaydan 50-60 sene öncesinde Toledo şehrinde Gerard ve Gundissalinus tarafından yürütülen tercüme faaliyetlerinde aramak yerinde olacaktır. Bunun yanında özellikle Gundissalinus'un, tercüme aracılığıyla ulaşılabilecek eserler kaleme almaya çalışması da bu bağlamda kayda değerdir.

Gundissalinus'un en önemli eseri olan *De divisione philosophiae* hem biçimi hem de işlevi bakımından Fārābī'nin *İhsā'u'l-'Ulūm* eserinin bir taklididir. Her ikisi de aslında yerleşik sayılabilecek bir entelektüel kültürde alternatif bir ilim ve öğrenme teklifini taşımakta ve buna bağlı olarak ikisi de müfredatta reform talep etmektedir. Fārābī bu hedefini eserinin mukaddimesinde, ilimlerin hiyerarşisini ortaya koymak ve böylece okuyucunun gerçek âlimleri "sahte" olanlardan ayırabilmesini sağlamak olarak kısaca ifade etmiştir. Gundissalinus'a gelince onun, kendi eseri için yazdığı mukaddimede (*Prologus*) benzer teklifler için çok daha detaylı bir gerekçelendirme yapmak zorunda hissettiğini görmüştük. Kuşkusuz bunda Gundissalinus'un Avrupa'daki konumunun, İslam dünyasında Fārābī'den çok Kindī'ye benzer olmasından kaynaklanmıştır. Bununla beraber, çalışmamızda da gösterdiğimiz üzere, Gundissalinus söz konusu 'yeni felsefeye' dair teklifini *Prologus*'ta da büyük ölçüde Fārābī, Gazzālī ve İbn Sīnā'nın eserlerine dayandırmak durumunda kalmıştır.

Bu "yeni felsefe" İslam monoteizminin vurgularını taşıyan Aristotelesçiliktir. "Yeni felsefe" programında teoloji, nazari felsefenin bir parçasıdır; "eski felsefe"de ise teoloji felsefenin bir parçası olmayıp Kutsal Kitap'ın bir yorumu olarak görülmekteydi. Yine teolojinin bu yeni anlamda Avrupa'da ilk defa metafizik olarak anılması da Gundissalinus'un İslam felsefesi okumasına dayanmaktadır. Bu örnekte aslında Batı'da entelektüel anlamda ne kadar derin bir dönüşümün başladığını sezebiliyoruz. Bu dönüşümün motoru da -genelde ifade edildiği gibi- Avrupalı entelektüelin Müslümanlar üzerinden kendi antik mirasına ulaşma iştiağı değil, antik miras üzerinde Müslümanların inşa ettiği felsefenin ve ona bağlı olarak ilim kültürünün çekiciliğidir.

## KAYNAKÇA

Altmann, Alexander ve STERN, Samuel M. *Isaac Israeli A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

Aristotle. *Metaphysics*. İng. çev. W.D. Ross. *The Complete Works of Aristotle*. ed. J. Barnes. 3343-3716. New Jersey: Princeton University Press, 1995.

Az, Mehmet Ata. "Fârâbî'nin Eserlerinin Latinceye Tercüme Süreci ve Latin Düşüncesine Etkisi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Aralık-2020), 548-581.

Baur, Ludwig (ed.). *Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiae. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen)*. Münster: Aschendorff, 1903.

Boethius. *De trinitate*. İng. çev. H.F. Stewart ve E.K. Rand. *Boethius Theological Tractates*. Cambridge: Harvard University Press, 1968.

Boethius. *The Consolation of Philosophy*. İng. çev. H.F. Stewart. Cambridge: Harvard University Press, 1968.

Bsoul, Labeeb Ahmed. *Translation Movement and Acculturation in the Medieval Islamic World*. Palgrave Macmillan, 2019 (e-book).

Burnett, Charles. "The Coherence of the Latin-Arabic Translation Program in Toledo in the Twelfth Century". *Science in Context* 14 (1-2/2001), 249-288.

Burnett, Charles. "A Group of Arabic-Latin Translators Working in Northern Spain in Mid-12th Century". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1 (1997), 62-108.

Burnett, Charles. "The Translating Activity in Medieval Spain". *The Legacy of Muslim Spain*. ed. S. K. Jayyusi. 1036-1058. Leiden: Brill, 1992.

Burnett, Charles. "The Blend of Latin and Arabic Sources in the Metaphysics of Adelard of Bath, Hermann of Carinthia, and Gundisalvus". *Metaphysics in the Twelfth Century: On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*. ed. M. Lutz-Bachmann, A. Fidora ve A. Niederberger. 41-65. Turnhout: Brepols, 2004.

Copeland, Rita ve Sluiter, Ineke (ed.). *Medieval Grammar and Rhetoric: Language Arts and Literary Theory, AD 300-1475*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Chroust, Anton-Hermann. "The Definitions of Philosophy in the De Divisione Philosophiae of Dominicus Gundissalinus". *The New Scholasticism* 25 (1951), 253-281.

de Epalza, Mikel. "The New Mozarabs: An Emblematic Christian Minority in Islamic al-Andalus". *The Legacy of Muslim Spain*. ed. S. K. Jayyusi. 149-170. Leiden: Brill, 1992.

Fârâbî. *İlimlerin Sayımı İhsâ'u'l- 'Ulüm*. çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 2017.

Fidora, Alexander. "Dominicus Gundissalinus and the Introduction of Metaphysics into the Latin West". *The Review of Metaphysics* 66 (2015), 691-712.

Fidora, Alexander ve WERNER, Dorothee (ed.). *De divisione philosophiae – Über die Einteilung der Philosophie, Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters*, c. 11. Freiburg im Breisgau: Herder, 2007.

Fidora, Alexander ve Polloni, Nicola. "Ordering the Sciences: Al-Fārābī and the Latinate Tradition". *Ishraq Islamic Philosophy Yearbook* 10 (2022), 110-130.

Fidora, Alexander. "Religious Diversity and the Philosophical Translations of Twelfth-Century Toledo". *Communities of Learning: Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe, 1100-1500*. ed. C. J. Mews ve J. N. Crossley. 19-36. Turnhout: Brepols, 2011.

Freudenthal, Gad. "Abraham Ibn Daud, Avendauth, Dominicus Gundissalinus and Practical Mathematics in Mid-Twelfth Century Toledo". *Aleph* 16/1 (2016), 61-106.

Gazzālī. *Felsefenin Temel İlkeleri Makāsıdu'l-Felāsife*. çev. C. Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.

el-Ghazi, Omar ve BNINI, Chakib. "Arabic Translation from Bait al-Hikma to Toledo School of Translators: Key Players, Theorization and Major Strategies". *International Journal of Linguistics, Literature and Translation* 3/9 (2020), 66-80.

Haring, M. Nikolaus. "Thierry of Chartres and Dominicus Gundissalinus". *Mediaeval Studies* 26 (1964), 271-286.

Haskins, Charles Homer. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1927.

Hasse, Dag Nikolaus. "Three Double Translations from Arabic into Latin by Gerard of Cremona and Dominicus Gundisalvi". *Reading Proclus and the Book of Causes Volume 2*. ed. Dragos Calma. 247-274. Leiden: Brill, 2020.

Hasse, Nikolaus Dag. "The Social Conditions of the Arabic-(Hebrew-)Latin Translation Movements in Medieval Spain and in the Renaissance". *Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*. ed. A. Speer ve L. Wegener. 68-88. Berlin: De Gruyter, 2006.

İbn Rüşd. *Tefsîr mâ ba 'de't-Tabî 'a*, thk. M. Bouyges. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1938-52.

İbn Sînâ. *Kitābu'ş-Şifā Mantığa Giriş*. çev. Ö. Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

Jolivet, Jean. "The Arabic Inheritance". *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. ed. P. Dronke. 113-150. New York: Cambridge University Press, 1988.

Kren, Claudia. "Gundissalinus, Dominicus". *Dictionary of Scientific Biography Volume e5*. ed. Charles C. Gillispie. 591-593. New York: Charles Scribner's Sons, 1972.

Laumakis, John A. *Dominicus Gundissalinus The Procession of the World (De processione mundi)*. Milwaukee: Marquette University Press, 2002.

Marmura, Michael E. "Avicenna on the Division of the Sciences in the 'Isagoge' of His 'Shifa'". *Journal for the History of Arabic Science* 4/2 (1980), 239-251.

Minnema, Anthony H. *The Latin Readers of Algazel 1150-1600*. University of Tennessee, Basılmamış Doktora Tezi, 2013.

Muckle, Joseph T. (ed.) *Algazel's Metaphysics A Medieval Translation*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1967.

Nájera, Rafael. "Scientia in the Twelfth Century". *Knowledge in Medieval Philosophy*. ed. H. Lagerlund. 35-58. Oxford: Bloomsbury Academic, 2019.

Platon. *Theaitetos*. çev. F. Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Polloni, Nicola. "Gundissalinus and Avicenna: Some Remarks on an Intricate Philosophical Connection". *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 28 (2017), 515-552.

Polloni, Nicola. "The Toledan Translation Movement and Dominicus Gundissalinus: Some Remarks on His Activity and Presence in Castille". *A Companion to Medieval Toledo: Reconsidering the Canons*. ed. Y. Beale-Rivaya ve J. Busic. 263-280. Leiden: Brill, 2018.

Strobino, Riccardo. "Avicenna's Kitāb al-burhān, II.7 and its Latin Translation by Gundissalinus: Content and Text". *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 28 (2017), 105-147.

Şahin, Eyüp. "Fârâbî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçişi ve Kabulü". *Diyanet İlmî Dergi* 52/1 (2016), 151-166.

Yücel, Hüseyin. "İbn Sînâ ve Dominicus Gundissalinus'un Zorunlu ve Mümkün Varlık Mukayeseleri". *Felsefe Dünyası Dergisi* 73 (2021), 321-355.

Weisheipl, James A. "Classification of the Sciences in Medieval Thought". *Mediaeval Studies* 27 (1965), 54-90.

Zonta, Mauro. "al-Fârâbî, Latin Translations of," *Encyclopaedia of Medieval Philosophy*. ed. H. Lagerlund. 559-561. Dordrecht: Springer, 2020.