

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

e-ISSN: 2667-6583



HAZİRAN 2023 • CİLT 6 • SAYI 1

Din ve Felsefe

Araştırmaları



Religion and Philosophical

Research

e-ISSN 2667-6583

Haziran 2023

Cilt: 6 | Sayı: 1

June 2023

Volume: 6 | Number: 1

Din ve Felsefe Araştırmaları

e-ISSN 2667-6583
Haziran 2023 | Cilt 6 • Sayı 1

Din Felsefesi Derneği Adına Sahibi
Owner on Behalf of
Society for Philosophy of Religion
Rahim ACAR, Prof. Dr.

Baş Editör | Editor in Chief
Betül AKDEMİR-SÜLEYMAN, Dr.

Yardımcı Editörler | Assistant Editors
Abdulkadir TANIŞ, Dr.
Eyübcan YAVUZ, Arş. Gör.
Nesim ASLANTATAR, Dr.
Zeynep BAKTEMUR, Arş. Gör.

Dil Editörleri | Language Editors
Fahrettin HALILOĞLU, Arş. Gör.
Hüseyin Taha TOPALOĞLU, Dr.
Sümeyye Sel ODABAŞ
Yusuf DUMAN

Uluslararası Editör | International Editor
Hüseyin Taha TOPALOĞLU

Yayın Kurulu | Editorial Board

Abdulkadir TANIŞ, Dr.
Ahmet Erhan ŞEKERCİ, Doç. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Betül AKDEMİR-SÜLEYMAN, Dr.
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi - TR
Engin ERDEM, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi - TR
Hüseyin Taha TOPALOĞLU
Hitit Üniversitesi - TR
Kemal BATAK, Prof. Dr.
Sakarya Üniversitesi - TR
Mehmet Sait REÇBER, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi - TR
Muammer İSKENDEROĞLU, Prof. Dr.
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi - TR
Nebi MEHDİYEY, Prof. Dr.
Trakya Üniversitesi - TR

Rahim ACAR, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Tamer YILDIRIM, Doç. Dr.
Sakarya Üniversitesi - TR

Danışma Kurulu | Advisory Board

Abdüllatif TÜZER, Prof. Dr.
Muş Alparslan Üniversitesi - TR
Ali KÖSE, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Andrey Gregoryevich NEKİTA, Prof. Dr.
Yaroslav-the-Wise Novgorod State University - RU
Ayhan BIÇAK, Prof. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Ayşe Sıdika OKTAY, Prof. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi - TR
Bilal BAŞ, Doç. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Cafer Sadık YARAN, Prof. Dr.
Ondokuz Mayıs Üniversitesi - TR
Conor CUNNINGHAM, Doç. Dr.
University of Nottingham, UK
Ercan ALKAN, Doç. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Fatma YÜCE, Doç. Dr.
Sinop Üniversitesi, TR
Ferit USLU, Prof. Dr.
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi - TR
Hayrettin Nebi GÜDEKLİ, Dr. Öğr. Üyesi
Marmara Üniversitesi, TR
Hakan HEMŞİNLİ, Doç. Dr.
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi - TR
Harun KUŞLU, Doç. Dr.
İstanbul Medeniyet Üniversitesi - TR
Hilmi DEMİR, Prof. Dr.
Hitit Üniversitesi - TR
Hümeysra ÖZTURAN, Doç. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Hüsamettin ERDEM, Prof. Dr.
Necmettin Erbakan Üniversitesi - TR
İhsan FAZLIOĞLU, Prof. Dr.
Medeniyet Üniversitesi - TR

Religion and Philosophical Research

e-ISSN 2667-6583
June 2023 | Volume 6 • Number 1

İlhan KUTLUER, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Jeffrey J. JORDAN, Prof. Dr.
University of Delaware - USA
Mehmet Cüneyt KAYA, Prof. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Mehmet S. AYDIN, Prof. Dr.
Emekli Öğretim Üyesi - TR
Mehmet TÜRKERİ, Prof. Dr.
Dokuz Eylül Üniversitesi - TR
Muhsin AKBAŞ, Prof. Dr.
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi - TR
Necip TAYLAN, Prof. Dr.
Emekli Öğretim Üyesi - TR
Osman Caner TASLAMAN, Prof. Dr.
Yıldız Teknik Üniversitesi - TR
Ömer TÜRKER, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Philip GOODCHILD, Prof. Dr.
University of Nottingham - UK
Recep ALPYAĞIL, Prof. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Rifat ATAY, Prof. Dr.
Akdeniz Üniversitesi - TR
Selahaddin Halilov, Prof. Dr.
Emekli Öğretim Üyesi - AZ
Sergey Anatolyevich MALENKO, Prof. Dr.
Yaroslav-the-Wise Novgorod State University - RU
Tahsin GÖRGÜN, Prof. Dr.
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi - TR
Tim O'CONNOR, Prof. Dr.
Indiana University - USA
Tuba Işık, Doç. Dr.
University of Paderborn - DE
Turan KOÇ, Prof. Dr.
Erciyes Üniversitesi - TR
Zeki ÖZCAN, Prof. Dr.
Uludağ Üniversitesi - TR
Zeynep GEMUHLUOĞLU, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Zikri YAVUZ, Doç. Dr.
Uludağ Üniversitesi - TR

Din ve Felsefe Araştırmaları, Din Felsefesi Derneği tarafından yayınlanan uluslararası hakemli elektronik dergidir. Dergi her yıl Haziran ve Aralık aylarında iki defa yayınlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup derneğin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Bu sayının yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uyduklarını kabul eder. Yazılar dergi yönetiminden izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Religion and Philosophical Research is a peer-reviewed international academic e-journal which is published by Society for Philosophy of Religion. The journal is published in June and December per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and contents does not express the official view of the society. The authors, referees, and journal editorial group of this number acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research. Without getting permission of the journal, the articles cannot be published partially or totally on other media.

Adres | Address

Kısıklı Mahallesi, Abdipaşa Sk. No: 14/A Üsküdar / İSTANBUL / TÜRKİYE
dfa.dfd.org.tr

İletişim | Contact

dfa@dfd.org.tr

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Araştırma Makaleleri | Research Articles

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 | Tuğçe ŞENSÖZ | Alaaddin KOÇ

5-50

Çeviri | Translation

NATURALİZME KARŞI EVRİMSEL ARGÜMAN II: İÇERİK VE DOĞAL SEÇİLİM

Evolutionary Argument against Naturalism II: Content and Natural Selection

Alvin PLANTINGA

52-75

Kitâbiyat | Book Reviews

İBN SÎNÂ

Seyyide Merve ÖZÇELİK

77-83

MAKALELER



ARTICLES

**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

Başvuru Tarihi | Date Received: 18.05.2023

Kabul Tarihi | Date Accepted: 28.06.2023

Atıf | Cite As

Macic, Haris vd. "İbn Ruşd 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.

İBN RUŞD ÖNCESİNDE LATİNLERİN İSLAM FELSEFESİ İLE İLK TEMASLARI: GUNDİSSALINUS'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 felsefî 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, Fârâbî, Gazzâlî 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, Fârâbî 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, Fârâbî'nin *İhsâ'u'l-'Ulûm* eserini model alarak kaleme aldığı *De divisione philosophiae* kitabının mukaddimesini Latince'den tercüme ettik ve söz konusu dönemde İslam felsefesinden yapılan tercümeler ışığında bu kısmı tahlil etmeye çalıştık. Tercümenin sonnotlarında da göstermeye çalıştığımız gibi, Gundissalinus'un eseri orijinal olmaktan ziyade, büyük ölçüde Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin eserlerinden yapılan bir derlemeyi andırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, Fârâbî, *İhsâ'u'l-'Ulûm*, 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 Ortaçağ Avrupası'nda 12. Yüzyıl Rönesansı veya 'entelektüel hayatın yeniden fışkırması'¹ 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

¹ Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, (Cambridge: Harvard University Press, 1927), s. 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.

Felsefî sayılabilecek eserlerden önce Avrupa'da Arapçadan tercümeler 11. yüzyıldan itibaren yapılmaya başlamıştır; fakat bu tercümeler pratik bilimsel türden sayılabilecek ve teknoloji aktarımını temin eden (tıp, astronomi, astroloji, matematik, farmakoloji vb.) eserlerin tercümesi olup teorik felsefî eserler 12. yüzyılın ikinci yarısından itibaren görülmeye başlamıştır.² 1150'yi takip eden on yıllarda Toledo'da Gerardus Cremonensis (ö. 1187) ve Dominicus Gundissalinus'un (ö. 1190) başını çektiği bir bilginler topluluğunun Kindî (ö. 866?), Fārābî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037), Gazzālî (ö. 1111) vd. Müslüman filozofların eserlerini tercüme etmeye başladıklarını görüyoruz. Çok geçmeden, o zamana kadar Hristiyan dünya görüşünü karakterize eden Platonculuk ile Müslüman Meşşâîlerin 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 Sînâ ve Fārābî bulunmaktadır. Ortaçağ felsefe tarihi literatürüne bakıldığında, İslam'daki felsefî 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.

Ortaçağda 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.

² Jean Jolivet, "The Arabic Inheritance," ed. Peter Dronke, *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1988), ss. 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 tercümelerinin ancak Toledo'da başladığı tespit edilmiştir; bkzn. Josep Puig, "The Transmission and Reception of Arabic Philosophy in Christian Spain (until 1200)," C. E. Butterworth ve B. A. Kessel (ed.), *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe* (Leiden: Brill, 1994), s. 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 anlaşılmamış 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.³

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*

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

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

Özellikle *Prologus* üzerinde odaklanmamızın sebebi, Gundissalinus'un teklif ettiği yeni müfredatın veya bilim metodolojisinin gerekçelendirmesini burada yapmaya çalışmış olmasındandır. Taklit etmeye çalıştığı Fārābî'nin *İhsā'u'l- 'Ulūm* eserine baktığımızda, Fārābî'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.⁵ 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 Fārābî'nin ilimler tasnifinin Gundissalinus üzerindeki etkisini tartışırken, Mehmet Ata Az (2020) makalesinde Fārābî'nin eserlerinin Latinceye tercüme sürecini ve Avrupa düşüncesindeki izlerini takip etmektedir. Son olarak, Hüseyin Yücel (2021) makalesinde Gundissalinus'un *De processione mundi* adlı eserine

⁴ *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 Dorothée 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 bkz. Rita Copeland ve Ineke Sluiter (ed.), *Medieval Grammar and Rhetoric: Language Arts and Literary Theory, AD 300-1475* (Oxford: Oxford University Press, 2012), ss. 464-470.

⁵ M. Alonso'nun bu konular hakkındaki makalelerinin hemen hemen hepsi Fuat Sezgin'in editörlüğünde hazırlanan İslam Felsefesi serisinin 118 cildinde toplanmıştır; bkz. *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 Ortaçağ 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.⁶

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

⁶ Mikel de Epalza, “The New Mozarabs: An Emblematic Christian Minority in Islamic Al-Andalus,” ed. S.K. Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain* (Leiden: Brill, 1992), s. 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 bkz. Charles Burnett, “The Translating Activity in Medieval Spain,” S. K. Jayyusi (ed.) *The Legacy of Muslim Spain* (Leiden: Brill, 1992) içinde, ss. 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 anlaşılmaz; 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.⁷

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.”⁸

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

⁷ Burnett, “The Coherence of the Arabic-Latin Translation...”, ss. 249-256.

⁸ Burnett, “The Coherence of the Arabic-Latin Translation...”, ss. 255-256.

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

Her ne kadar bazı araştırmacılar *Toledo tercüme okulu* gibi ifadeler kullanmayı tercih etse de¹⁰ 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.¹¹ 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.¹² Diğer taraftan Gerardus'un da Galippus (Gâlib?) isimli bir Mozarab ile birlikte çalıştığı anlaşılmaktadır.¹³ Buna göre, bu ortamda ortaya çıkan tercüme eserlerinin en azından bir kısmının bir 'grup çalışması' olarak görülmesi gerekmektedir.¹⁴ Genel hatları itibarıyla Gerardus ve beraber çalıştığı arkadaşlarının daha çok Aristoteles düşüncesi ve eserlerinin tercümesi ile ilgilendiklerini, diğer taraftan Gundissalinus ve

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

¹¹ Bu iki tercüme merkezi arasında bir karşılaştırma için bkznz. 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), ss. 66-80.

¹² John A. Laumakis, *Dominicus Gundissalinus The Procession of the World (De Processione mundi)* (Milwaukee: Marquette University Press, 2002), ss. 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; bkznz. Gad Freudenthal, "Abraham Ibn Daud, Avendauth, Dominicus Gundissalinus and Practical Mathematics in Mid-Twelfth Century Toledo," *Aleph* 16/1 (2016), ss. 62-74.

¹³ 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), s. 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?), Karintiyalı Hermann (ö. 1160), Petrus Alphonsi (ö. 1140?), Abraham Savasorda (ö. 1136), Sevilla'lı John (ö. 1180) vd. Bknz. Eyüp Şahin, "Fârâbî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçiş ve Kabulü," *Diyanet İlmî Dergi* 52/1 (2016), s. 156. Bu tercüman bilginler hakkında daha ayrıntılı bilgiler için bkznz. Burnett, "A Group of Arabic-Latin...", ss. 63-70.

¹⁴ Hüseyin Yücel, "İbn Sîna ve Dominicus Gundissalinus'un Zorunlu ve Mümkün Varlık Mukayeseleri," *Felsefe Dünyası Dergisi* 73 (2021), ss. 328-329; Laumakis, *Dominicus Gundissalinus The Procession of the World (De Processione mundi)*, ss. 9-10.

arkadaşlarının daha çok İslam düşünce mirasının tercümesi ile ilgilendiklerini söylemek mümkündür.¹⁵

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 Fārābî'nin *İhsā'*daki sıradüzenini sıkıca takip ettiği görülmektedir. Yani her bir felsefe dalı ve alt dalları için, Fārābî'nin kendi kitabında ele aldığı eserleri tercüme etmeye çalışmış ve böylece *İhsā'*nın programının tamamını Latinceye kazandırmaya gayret etmiştir.¹⁶ 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.¹⁷

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'ununkilerin 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.¹⁸ Özellikle *De scientiis* adıyla hem Gerardus hem de Gundissalinus tarafından tercüme edilen *İhsā'u'l- 'Ulūm'*a bakıldığında bu husus açık bir şekilde anlaşılmaktadır.¹⁹

Bunun yanında daha genel olarak Gerardus ve Gundissalinus'un tercüme programları arasında önemli bir farkın olduğu göze çarpmaktadır. Gerardus'un

¹⁵ Alexander Fidora ve Nicola Polloni, "Ordering the Sciences: Al-Fārābī and the Latinate Tradition," *Ishraq Islamic Philosophy Yearbook* 10 (2022), s. 111.

¹⁶ Burnett, "The Coherence of the Arabic-Latin...", s. 262. Metafizik veya *'el- 'ilmu'l-ilāhī* bölümüne geldiğinde Gerardus'un hatalı bir şekilde Aristoteles'e atfedilen *De causis*'i (*Kitābu'l-hayri'l-mahz*) tercüme ettiğini görüyoruz. Muhtemelen Aristoteles'in *Metafizik*'i bu yıllarda Toledo'da bulunmadığı için Gerardus böyle bir tercihte bulunmuştur.

¹⁷ Toledo'da İslam felsefesine yönelik bu tercüme etkinliği başlamadan önce İber yarımadasında devam eden Arapçadan tercüme faaliyetleri için bkz. Burnett, "The Translating Activity...", ss. 1038-43.

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

¹⁹ 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; bkz. Az, "Fārābî'nin Eserlerinin Latinceye...", ss. 565-568. Gundissalinus'un ve Gerardus'un Latince tercümeleri ve *İhsā'*nın İbranice tercümeleri hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Şahin, "Fārābî'nin İlimler Tasnifinin...", s. 158.

tercümeleri 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 Sebīlī'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.²⁰ Aynı şekilde Gazzālî'nin *Makāsīdu'l-Felāsife*'si (*Summa theoriae philosophiae*) (Gundissalinus ve Johannes Hispanus), İbn Cebir'ın *Yenbū 'u'l-hayāt* (*Fons vitae*) (Gundissalinus ve Johannes Hispanus), İbn Sînâ'nın eş-Şifâ'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 yanırlıklı 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.²¹

2. Gundissalinus ve *De divisione philosophiae*

Gundissalinus'un ne zaman doğduğu kesin olarak bilinmese 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 meşhur bilginleri olan Theodoricus Chartrensis (*Thierry of Chartres*, ö. 1150) ve Guilelmus de Conchis (*William of Conches*, ö. 1154) yanında tamamladığını öne sürmektedirler.²² Her ne kadar Segovia'da (Toledo'nun 150 km kuzeyi) başdiyakoz

²⁰ Az, "Fārābî'nin Eserlerinin Latinceye...", ss. 561-565. Ortaçağ boyunca Latinceye tercüme edilen Fārābî'nin eserlerinin tam listesi için bkz. Mauro Zonta, "al-Fārābî, Latin Translation of," H. Lagerlund (ed.), *Encyclopaedia of Medieval Philosophy* (Dordrecht: Springer, 2020) içinde, ss. 559-561.

²¹ Burnett, "The Coherence of the Arabic-Latin...", ss. 262-264; Laumakis, *Dominicus Gundissalinus The Procession of the World (De Processione mundi)*, s. 11. Söz konusu tarihlerde Toledo'da yapılmış olan tercüme sayesinde 12. yüzyıl sonunda Latinler tarafından bilinen filozoflar ve eserleri için bkz. Puig, "The Transmission and Reception...", ss. 14-20; Yücel, "İbn Sînâ'nın ve Dominicus...", ss. 325-328.

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

görevinde bulunsa da entelektüel faaliyetlerini Toledo'da, Toledo başpiskoposları Raymond de Sauvetat ve John Castelmoron himayelerinde gerçekleştirmiştir.²³

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*.²⁴ 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 tercümeler onun felsefi yazımının temelini oluşturmuştur. Özellikle Fārābī ve İbn Sīnā'nın eserleri – daha az olarak Gazzālī 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.²⁵ Özellikle bu anlamda da *De 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 Ortaçağ'a damga vuran bilimsel bilgi anlayışı ve ilimler sınıflandırılmasına (*tasnīfu'l- 'ulūm*) ilişkin felsefi görüşlerin 13. yüzyıl itibarıyla büyük ölçüde tamamlanmış olduğunu ifade edegelmişlerdir. Bu

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

²⁴ Bu eserlere dair genişçe bir tanıtım için bkzn. Jolivet, "The Arabic Inheritance," ss. 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; bkzn. Polloni, "Gundissalinus and Avicenna...", ss. 518-519.

²⁵ Gundissalinus'un eserlerinde bu anlamdaki bazı örneklerin değerlendirilmesi için bkzn. Polloni, "Gundissalinus and Avicenna...", ss. 520-527. *De divisione*'de de Gundissalinus Fārābī'ye sadece iki yerde açıkça göndermede bulunmaktadır; bkzn. Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, s. 71, 120.

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.²⁶ Buna göre, bu dönemin hâkim felsefesini teşkil eden skolastisizmde, bilimler hakkındaki tartışmaları açıklamak için üç farklı kaynaktan bahsedilebilir. Bunlardan birincisi, Ortaçağ boyunca bilimsel öğrenimin temelini oluşturan, Yunan-Roma mirası özgür sanatlar öğretimidir. İkinci kaynak, Ortaçağ 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.²⁷ 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 bahsetmemektedir. 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, 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 ayrık ve

²⁶ Fidora ve Polloni, "Ordering the Sciences...", ss. 121-129.

²⁷ Weisheipl, "Classification of the Sciences...", s. 54.

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.²⁸

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 Hudûdi'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.²⁹ 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 felsefî 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.

²⁸ 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 *İştirākihā* 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 bkz. 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), ss. 105-147.

²⁹ Bu eser Gundissalinus'un çalışma arkadaşı Gerardus tarafından tercüme edilmiştir.

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,³⁰ tıpkı âlemin yıldızları gibi karanlıkları aydınlatan nice bilgiler yetiştirdi. Kendileri nice ilimler³¹ keşfettiler ve onları, zihnimizin cehaletini aydınlatsın diye birer meşale olarak bize miras bıraktılar.

³⁰Gundissalinus 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 bkz. Boethius, *The Consolation of Philosophy*, İng. çev. H. F. Stewart (Cambridge: Harvard University Press, 1968), ss. 204-207.

³¹ Bu tercümede *scientia* kavramını iki nedenden ötürü 'ilim' olarak tercüme etmeyi uygun gördük. Birincisi, 'bilim' terimi bugün Ortaçağ'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 allekti 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.³²

³² 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 itibarıyla 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.³³

³³ 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, Tanrı yoktur diye kalbinden geçirdi. Onlar bozulmuş ve uğraşlarında rezil olmuşlardır...").

[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.³⁴

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 gözükmemektedir.

³⁴ 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 kelâmındaki) *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 (bkz. Aristoteles, *Met.*, 1026a20-25).

Diğer taraftan İbn Rüşd'ün, şerhlerini yazarken elinde bulunan *Metafizik* çevirisinde ilgili tabirin *el- 'ilmu's-şerîf* şeklinde Arapçaya tercüme edilmiş olduğunu görüyoruz (bkz. İbn Rüşd, *Tefsîr*, s. 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 (bkz. İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba 'de't-tabî 'a*, s. 712). Her ne kadar bağlam tam olarak örtüşmezse de Gundissalinus'un burada, Aristotelesçi gelenekte 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; bkz. Copeland ve Sluiter (ed.), *Medieval Grammar and Rhetoric...*, s. 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, Yarattıcı Tanrı'nın insanlara ilettiği bilinenlere ilahî ilim³⁵ 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.³⁶ Diğer taraftan, insan ruhunu hakikati tanıması için aydınlatan ve iyilik aşkıyla tutuşturan her şey bilgelikle ilgilidir. Bunların hepsi de felsefî 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.

³⁵ Gundissalinus burada ‘ilâhî ilim’i Kutsal Kitap ve vahiyle ilişkilendirmekle birilikte, *De Divisione*’nin geri kalanında ‘ilâhî ilim’ (*scientia divina*) her zaman ve açık bir şekilde Aristotelesçi anlamda teolojiyi ifade etmektedir.

³⁶ 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; bkz. Fārābî, *İhsā’u’l- ‘Ulūm*, ss. 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:

³⁷ 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. Bknz. Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, s. 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 felsefî eserleri Arapça elyazmalarında ve Latince ve İbranice tercümelerinde günümüze kadar ulaşmıştır. Görünüşe göre, söz konusu *Liber de definitionibus* isimli felsefî tanımlar risalesi, Fārābî'nin *İhsā'u'l-'Ulūm*'unu da tercüme eden Gerardus ve Gundissalinus'un eseridir. Israeli'nin biyografisi, eserleri ve felsefî görüşleri hakkında daha detaylı bilgi için bknz.

[8] Filozoflar felsefeyi iki farklı şekilde betimlerler;³⁷ 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.*”³⁸ 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.³⁹

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

³⁸ Felsefe tarihine baktığımızda bu felsefe tanımının en meşhur tanımlardan biri olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Şu veya bu bağlamda neredeyse bütün felsefî 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.*” (Bknz. Platon, *Theaitetos*, çev. F. Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 176 (s. 77). Bu tanımın kısa bir tarihçesi ve Gundissalinus'un kullanımı ile ilgili daha detaylı bir değerlendirme için bknz. Chroust, “Definitions of Philosophy...,” ss. 255-259.

³⁹ Görüldüğü gibi, Gundissalinus her ne kadar Platon'un felsefe tanımını kullansa da onu Platon'dan oldukça farklı bir anlamda

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
statuae 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
bireyleşmesinin 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 mesabesindedir. 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.

[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,⁴⁰ 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.⁴¹ Ancak bunların öldürülmesi ile insan hakikat yurduna yaklaşabilir.

⁴⁰ 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.

⁴¹ Haklı bir şekilde Platon'a dayandırılan felsefeye dair bu ikinci tanım belli ki yukarıda verilen birinci tanımla bir tür

karşıtlık oluşturmaktadır. Birinci tanım 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 seyrinin kısa bir değerlendirmesi için bkz. Chroust, "Definitions of Philosophy....," ss. 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.”⁴² Ayrıca: “Felsefe sanatların sanatı, öğretilerin öğretisidir.”⁴³

[13] Felsefenin tesirinden yola çıkılarak yapılan betimleme ise şöyledir: “Felsefe, insanın kendisini eksiksiz bir şekilde bilmesidir.”⁴⁴ 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.

⁴² Felsefeye dair bu tanım Stoacıların meşhur ettiği bir tanımdır; bkzn. Chroust, “Definitions of Philosophy...,” ss. 264-266.

⁴³ Felsefe tarihinde Neoplatonistler tarafından sıkça kullanılan bu tanım muhtemelen Aristoteles’in Metafizik eserine kadar geri götürülebilir; bkzn. Chroust, “Definitions of Philosophy...,” ss. 267-271.

⁴⁴ 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 bütünü’nün 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), s. 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.” (bkzn. Joseph T. Muckle (ed.), *Algazel’s Metaphysics A Medieval Translation* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1967), ss. 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.⁴⁵ 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 ezelî şeylere dair bilginin doğruluğudur.

⁴⁵ 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 individuus 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 aracısız 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.⁴⁶

⁴⁶ 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 Sînâ'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. (Bknz. Anthony H. Minnema, *The Latin Readers of Algazel 1150-1600*, (University of Tennessee, Basılmamış Doktora Tezi, 2013), ss. 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*'nın *medhal* bölümü eşliğinde okuyabiliriz. *Makāsıd*'ın ikinci bölümü olan *el-İlāhiyāt*

bahsinin başındaki *Taksīmu'l- 'Ulūm* başlığının altındaki ifadelere 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 nesneler) olmak üzere iki kısma ayrılır.” (Bknz. Gazzālî, *Makāsıdu'l-Felāsife*, s. 108). Ayrıca bknz. Muckle (ed.), *Algazel's Metaphysics*, ss. 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.” (Bknz. İbn Sînâ, *Kitābu's-Şifā Mantığa Giriş*, çev. Ö. Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), s. 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;⁴⁷ bu da başlangıcı ve sonu olmayan gerçek anlamdaki ezelîliktir.

Bütün yaratılanların ise varlıklarının bir başlangıcı vardır. Varlıklarının başlangıcı olanlar ise (i) ya heyula ve melekse varlıklar gibi zamandan önce var olmaya başlamışlardır, (ii) ya gökse cisimler, ilk nitelikler ve onlardan oluşan ilk unsurlar⁴⁸ 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.⁴⁹

⁴⁷ Buradaki teslis vurgusu doğal olarak Gazzâlî'de bulunmamaktadır.

⁴⁸ Burada *elementum* ve *elementatum* ayrımı İslam felsefesindeki dört unsur (*anāsır-ı erba'a*) ve dört temel keyfiyet (sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlılık) ayrımına denk düşmektedir. Bilindiği üzere, Aristotelesçi oluş ve bozuluş kuramlarında bu kavramlar merkezî bir yere sahiptir.

⁴⁹ Varolanların zamanda başlangıçları olup olmaması bakımından tasnife tabi tutulması ne Gazzâlî'nin *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 fī Hayri'l-Mahz*'ın (*Liber de causis*) 11. önermesinden alınmıştır. Bknz. Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, s. 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] duyuşal kısmı eylemle ilişkili iken, aklî 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.⁵⁰

[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.⁵¹

⁵⁰ 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, âhiret 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.” (Bknz. Gazzâlî, *Makāsıdu’l- Felāsife*, s. 108). Ayrıca bknz. Muckle, *Algazel’s Metaphysics*, ss. 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. (Bknz. İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā Mantığa Giriş*, s. 5).

⁵¹ Takip eden dört paragraf (21-24) İbn Sînâ’nın *Kitābu’ş-Şifā, Mantık*’taki açıklamalarını yakından takip etmektedir. Ayrıca bknz. Michael E. Marmura, “Avicenna on the Division of the Sciences in the ‘Isagoge’ of His ‘Shifā’,” *Journal for the History of Arabic Science* 4/2 (1980), ss. 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.⁵²

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 olaklıkları 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 olaklıkları 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 olabilse de onun hallerinin, belirli bir madde ve hareket düşünülmesizdir 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 mamddelerin tayinine gerek kalmaz.” (Bknz. İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā Mantiğa Giriş*, ss. 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.” (Bknz. Gazzālî, *Makāsıdu'l-Felāsife*, s. 110).

⁵² 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 duyuşal 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,⁵³ (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,⁵⁴ (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.

⁵³ 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; bkznz. Aristoteles, *Metafizik*, 1025-6.

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

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

⁵⁴ 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 ayırık 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,⁵⁵ 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.

⁵⁵ Açıktır ki burada Gundissalinus “başkaları” derken Gazzālî ve İbn Sînâ’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 theoriae 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 ayrılmayıp varlıkta 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.⁵⁶

⁵⁶ “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.” (Bknz. İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā Mantiğa Giriş*, s. 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 theoriae, 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 theoriae 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.

⁵⁷ Bknz. Boethius, *De trinitate*, s. 8. Burada Gundissalinus'un, ismini zikrederek Boethius'tan bahsetmesi muhtemelen İbn Sînâ ve Gazzâlî'den hareketle yaptığı değerlendirmeleri bir

otorite ile pekiştirme çabasını yansıtmaktadır.

⁵⁸ Aristoteles, *Metafizik*, *Eta*, 1. Bölüm ve *Kappa*, 7. Bölüm.

Bu nedenle Boethius, fiziğin soyutlanmamış ve hareketli, matematiğin soyutlanmış ve hareketli, teolojinin ise soyutlanmış ve hareketsiz [şeylerle] ilgili olduğunu söylemiştir.⁵⁷ 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.⁵⁸

[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*) yansımasıdır. 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.⁵⁹

⁵⁹ 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." (Bknz. Gazzâlî, *Makāsıdu'l-Felāsife*, s. 108). Ayrıca bknz. Muckle, *Algazel's Metaphysics*, s. 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 theoricam 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, eşiyle, 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 ailevî 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.⁶⁰ Bunların hepsinin doğruluğu nazarî soruşturma ve ilahî yasanın otoritesi ile onaylanmaktadır.

⁶⁰ 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.” (Bknz. Gazzâlî, *Makāsıdu'l-Felâsife*, ss. 108-109). Ayrıca bknz. Muckle, *Algazel's Metaphysics*, s. 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.” (Bknz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Mantiğa Giriş*, s. 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 nefsinde 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 theoriae 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 grammaticae praeparat, ideo grammatica logicam et omnes alias scientias tempore praecedit, quae prima hominem quasi nutrix in recte loquendo peritum reddit.

[32] Et ita omnis scientia vel est pars philosophiae vel instrumentum, vel pars simul instrumentum. Pars philosophiae est ut naturalis vel mathematica vel divina, sicut praediximus. 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.⁶¹

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 sūtanne gibi o (gramer ilmi), ilk başta insanın doğru bir şekilde konuşmasını sağlar.⁶²

[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.

⁶¹ “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 fıtratı 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.” (Bknz. İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā Mantığa Giriş*, s. 10)

⁶² 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 (bknz. *Prologus*, 7. Paragraf). Diğer taraftan, Fārābî’nin de mantık ve grameri (nahiv) araç olmaları bakımından çoğu zaman birlikte ele aldığını vurgulamak gerekir. Bknz. Fārābî, *İhsā’u’l- ‘Ulūm*, ss. 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 inquit, 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.⁶³

[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.⁶⁴

⁶³ “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.” (Bknz. İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā Mantığa Giriş*, s. 8)

⁶⁴ Bir bilim dalının neliği, 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 Ortaçağda çok yaygındır; bknz. Fidora ve Polloni, “Ordering the Sciences...,” ss. 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 ulaşılır kılınan 'yeni felsefe'yi özümsemeye çalışarak yarı-özgün sayılabilecek eserler kaleme almaya çalışması da bu bağlamda kayda değerdir.

Gundissalinus'un en önemli eseri olan *De divisione philosophiae* hem biçimi hem de işlevi bakımından Fārābî'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. Fārābî 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 Fārābî'den çok Kindî'ye benzer olmasından kaynaklanmıştır. Bununla beraber, çalışmamızda da gösterdiğimiz üzere, Gundissalinus söz konusu 'yeni felsefeye' dair teklifini *Prologus*'ta da büyük ölçüde Fārābî, Gazzālî ve İbn Sînâ'nın eserlerine dayandırmak durumunda kalmıştır.

Bu 'yeni felsefe' İslam monoteizminin vurgularını taşıyan Aristotelesçiliktir. 'Yeni felsefe' programında teoloji, nazarî 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, ed. J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle* (New Jersey: Princeton University Press, 1995) içinde, ss. 3343-3716.

Az, Mehmet Ata. "Fârâbî'nin Eserlerinin Latinceye Tercüme Süreci ve Latin Düşüncesine Etkisi," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Aralık-2020). ss. 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. ss. 1-31.

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). ss. 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). ss. 62-108.

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

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

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), ss. 253-281.

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

Fārābī. *İlimlerin Sayımı İhsā'u'l- 'Ulūm*. 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). ss. 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), ss. 110-130.

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

Freudenthal, Gad. "Abraham Ibn Daud, Avendauth, Dominicus Gundissalinus and Practical Mathematics in Mid-Twelfth Century Toledo," *Aleph* 16/1 (2016). ss. 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). ss. 66-80.

Haring, M. Nikolaus. "Thierry of Chartres and Dominicus Gundissalinus," *Mediaeval Studies* 26 (1964). ss. 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," ed. Dragos Calma, *Reading Proclus and the Book of Causes Volume 2*. Leiden: Brill, 2020. ss. 247-274.

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

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

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

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). ss. 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," ed. H. Lagerlund, *Knowledge in Medieval Philosophy*. Oxford: Bloomsbury Academic, 2019. ss. 35-58.

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). ss. 515-552.

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

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), ss. 105-147.

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

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

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

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

ÇEVİRİLER



TRANSLATIONS

NATURALİZME KARŞI EVRİMSEL ARGÜMAN II: İÇERİK VE DOĞAL SEÇİLİM

Evolutionary Argument against Naturalism II: Content and
Natural Selection

Yazar | Author
Alvin PLANTINGA

Çevirmen | Translator
Tugay TAŞÇI, Arş. Gör.

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | İstanbul University Faculty of Theology

tugaytaschi@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8094-2238>

Makale Türü | Type of Article: Çeviri | Translation

Başvuru Tarihi | Date Received: 25.03.2023

Kabul Tarihi | Date Accepted: 29.05.2023

Atıf | Cite As

Plantinga, Alvin. "Naturalizme Karşı Evrimsel Argüman II: İçerik ve Doğal Seçilim". çev. Tugay Taşçı. *Din ve Felsefe Araştırmaları* 6/1 (Haziran 2023): 52-75.

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.

NATURALİZME KARŞI EVRİMSEL ARGÜMAN II: İÇERİK VE DOĞAL SEÇİLİM*

Alvin PLANTINGA

Çev. Tugay TAŞÇI

[Alvin Plantinga bu makalede çağdaş zihin felsefesinden alınan çeşitli epistemik içerik teorilerini ele almaktadır ve bu teorilerin daha önce *Naturalizme Karşı Evrimsel Argüman* isimli makalesinde P(R/N&E) önermesinin R (rasyonel olarak geçerli olma) koşulu için ortaya attığı çürütene (defeater) karşı bir çürüten-saptırıcı (defeater-deflector) işlevi görüp göremeyeceğini soruşturmaktadır. İşlevselciliğin (functionalism) yanında, Dretske semantiği, Boolean yapıları, mümkün dünyalar semantiği, Millikan paradigmaları ve teleosemantik gibi teorileri incelemektedir. Nihai olarak Plantinga, bahsi geçen teorilerin, R için bir çürüten-saptırıcı görevini yerine getirme noktasında başarısız olduğunu, muhtelif itirazlara karşın *Naturalizme Karşı Evrimsel Argüman*'da ortaya koyduğu argümanın- yani bir kimsenin hem evrimi hem de naturalizmi aynı anda savunmasının rasyonel olmadığını- hâlâ geçerli olduğunu göstermektedir]**

Diyelim ki *metafiziksel naturalizm* (bunu 'N' olarak kısaltalım) kabaca Tanrı diye bir zâtın ya da Tanrı'ya benzer herhangi bir şeyin olmadığı; ya da varsa bile böyle bir varlığın dünyadaki faaliyetlerde nedensel bir rol oynamadığı fikridir. Daha sonra N ile E'yi, yani bilişsel yetilerimizin çağdaş evrim teorisinin dikkatimizi yönelttiği [işaret ettiği] süreçler yoluyla ortaya çıktığı görüşünü birleştirin. Başka bir yerde N&E'nin tutarsız ya da kendi kendini çürüten (self-defeating) bir görüş olduğunu ileri sürmüştüm.¹ Kabaca özetlemek gerekirse, argüman şu şekildedir: (1)

*Bu makalenin orijinali için bk. Alvin Plantinga, "Content and Natural Selection", *Philosophy and Phenomenological Research* LXXXII/2 (2011). İlgili makale Plantinga'nın "Evolutionary Argument Against Naturalism" isimli makalesiyle birbirini tamamlayıcı niteliktedir. Bu bakımdan ikisinin eşgüdümlü okunması, argümanların devamlılığı açısından önem arz etmektedir. Böyle bir devamlılığın söz konusu olması itibarıyla başlıkta belirli değişiklikler yapılmasının gerekli olduğunu düşündüm. Ancak içeriklerinde bir değişiklik yapmadım. Bk. Alvin Plantinga, "Evolutionary Argument Against Naturalism", *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

** Çevirenin notu. Metin içerisinde geçen köşeli parantezler '[']' içerisinde yer alan açıklamalar metnin daha anlaşılır kılınması için çevirmen tarafından eklenmiştir.

R, bilişsel yetilerimizin güvenilir olduğu önermesi ise (bilişsel yetilerimiz yakın mümkün dünyalarda yanlış inançlara kıyasla önemli ölçüde doğru inançlar üretir), $P(R/N\&E)$ (N&E kabul edildiğinde R'nin olasılığı) düşüktür. (2), (1)'in doğru olduğunu gören ve N&E'yi kabul eden veya ona inanan herhangi biri, R için çürütülmesi mümkün olmayan bir *çürütene* (defeater) sahiptir; ve (3) R için çürütülmesi mümkün olmayan bir çürütene sahip olan herhangi biri, inandığı herhangi bir önerme için bir çürütene sahiptir–tabii ki N&E'nin kendisi de buna dahildir. Dolayısıyla, (4) N&E kendi kendini çürütür; kendine referansla tutarsızdır ve böylece rasyonel olarak kabul edilemezdir. Buna, “Naturalizme Karşı Evrimsel Argüman (EAAN²)” diyebiliriz. Aşağıda argümanın (2) numaralı öncülüne eleştirel bir gözle bakmak istiyorum. Diyelim ki N&E'yi kabul ettiniz ve (1)'in doğru olduğunu gördünüz. [Bu durumda] ortaya çıkan çürüten saptırılabilir mi? İnandığınız ya da inanabileceğiniz başka bir p var mı ki N&E'nin yanı sıra p 'ye de inanmanız R'yi sizin için çürütenden korusun? Bu makalede araştırmak istediğim soru tam olarak da budur.

N&E'yi kabul ettiğinizi ve aynı zamanda (1)'in doğru olduğunu gördüğünüzü varsayalım. Belki de (1)'i desteklemek için şu şekilde akıl yürütüyorsunuz: İlk olarak, dikkatinizi dağıtabilecek alakasız şeylerden kaçınmak adına (tür şovenizminden bahsetmiyorum bile), bizim türümüz hakkında düşünmek yerine bize çok benzeyen bazı türler (belki de enflasyonist senaryolar tarafından ortaya atılan diğer *cosmoi* 'lerden birindeki) hakkında düşünürsünüz: [bu türler] İnançlar geliştirirler, inançları değiştirirler, akıl yürütürler vb. N&E'nin onlar için geçerli olduğunu varsayıyorsunuz; ve $P(R/N\&E)$ 'nin bizim için değil, onlar için ne olduğunu soruyorsunuz. Daha sonra da insanlar dikkate alındığında materyalizm ya da fizikalizmin, naturalizm için (en azından çağdaş naturalizm için) *de rigueur* (olmazsa olmaz) olduğuna dikkat çekiyorsunuz; yani fizikalizmi naturalizmin içine yediriyorsunuz. [Bu çerçevede] bir inanç-böyle şeyler³ olduğunu varsayarsak-bir tür fiziksel yapı, muhtemelen nörolojik bir yapı olacaktır.⁴ Böyle bir yapı elbette nörofizyolojik özelliklere ('NP' özellikleri)

¹ Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1993), bölüm 12; Alvin Plantinga, *Warrant and Christian Belief* (New York: Oxford University Press, 2000), 227 vd; James Beilby (ed.), *Naturalism Defeated?: Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism* (Ithaca: Cornell University Press, 2002), 204 vd; yakın zamandaki bir başka çalışma için bk. Alvin Plantinga, “Naturalism vs. Evolution: a Religion/Science Conflict?”, *God or Blind Nature? Philosophers Debate the Evidence*, ed. Paul Draper, 2007; Alvin Plantinga - Michael Tooley, *Knowledge of God* (Oxford: Blackwell, 2008), 30 vd.

² Evolutionary Argument Against Naturalism (Naturalizme Karşı Evrimsel Argüman). (Çev. notu)

³ Bir materyalist, inanç hakkında konuşmanın (belief-talk) inanma niteliği ile ilgili konuşmaya dönüştürülmesi gerektiğini savunabilir; o zaman inanç diye bir şey olduğunu reddederken, insanların bazen bazı p önermeleri için p 'ye inanma niteliğini sergilediğini söyleyebiliriz. Bilahare söz konusu farkın bir önemi yoktur. Fizikalist için eleyicilik (eliminativizm) de bir seçenektir. Ancak bu makalede, inançlar (ya da en azından inanma biçimleri) gibi şeylerin gerçekten var olduğunu varsayacağım. Çünkü bu makalede araştırdığımız şey, belirli bir inancın (ya da inanma biçiminin), yani N&E inancının rasyonel olarak kabul edilemez olduğu iddiasına yönelik bir argümandır.

⁴ Dolayısıyla inançlar, şu veya bu içeriğe sahip olarak şu veya bu zihinsel nitelikleri örneklemeleri (sergilemeleri) bakımından zihinsel olaylar veya yapılar olacaktır. Fakat yalnızca fiziksel maddelerin dahil olması bakımından fiziksel olaylar veya yapılar olarak kalacaklardır.

sahip olacaktır: İlgili nöronların ve nöral bağlantıların sayısı, farklı zamanlarda ve yapının çeşitli bölümlerinde nöral ateşlemenin gücü ve oranı, farklı girdilere yanıt olarak ateşlemenin gücü ve oranının değişim oranı vb. gibi. Ama aynı zamanda [bu inanç] *önermesel bir içeriğe* de sahip olacaktır.⁵ Bu, bazı *p* önermesi için *p* inancı olacaktır: Belki de Marcel Proust'un Louis L'Amour'dan daha mahir olduğu inancı [böyle bir inanç olarak ele alınabilir]. Bu şekilde ele alınan inançların davranışa yol açan nedensel zincire nasıl girebileceğini görmek kolaydır. Mevcut bilim bize, motor (efferent) sinirler boyunca yayılan dürtülerin (impulslar) kas kasılmasına, motor çıktıya ve müteakiben davranışa neden olduğu sürecin makul bir açıklamasını vermektedir. Bununla birlikte, *inançların içerikleri nedeniyle* bu nedensellik zincirine nasıl girebildiklerini görmek son derece zordur. Öyle görünüyor ki belirli bir inanç, farklı içeriğe fakat aynı NP özelliklerine sahip olmuş olsaydı davranış üzerinde aynı nedensel etkiye sahip olurdu. Dolayısıyla ilk olarak, N&E (N, fizikalizmi de içerecek şekilde yorumlanmıştır) göz önüne alındığında semantik epifenomenalizmin (SE)⁶ olası olduğuna inanıyorsunuz. [Yani şu önermeye]: $P(SE/N\&E)$ yüksektir.⁷

İkinci olarak, R'nin N&E&SE'de olası olmadığına da inanıyorsunuz. Çünkü SE doğru olsaydı, yanlış bir inancın yanlış içeriğe sahip olması nedeniyle uyumsuz davranışa neden olması söz konusu olmayacağı gibi; doğru bir inancın da doğru içeriğe sahip olması nedeniyle uyumlu davranışa neden olması da söz konusu olmazdı. Bu durumda inancın doğruluğu ya da yanlışlığı uygunlukla (fitness) alakasız olacaktır ve böylelikle -tabiri caizse- bu durum [doğruluk ve yanlışlık] doğal seçim için kör bir nokta (invisible) olacaktır. Ancak böyle bir durumda doğal seçilimin doğru inancı (ya da güvenilir inanç üreten süreçleri) nasıl teşvik edebileceğini, geliştirebileceğini ya da doğru inancı nasıl ödüllendirebileceğini; ve yanlış inancı (ya da güvenilmez inanç üreten süreçleri) nasıl cezalandırabileceğini görmek bir hayli zordur. Eğer SE doğru olsaydı, davranışın uygunluk yönünde değiştirilmesi aynı zamanda inanç üretimini de daha fazla güvenilirlik yönünde değiştirseydi, bu muazzam bir kozmik tesadüf, beklenmedik bir talihliliğin (serendipity) etkileyici bir parçası olurdu. Dolayısıyla $P(RN\&E\&SE)$ düşük olacaktır.

⁵ Maddi veya fiziksel bir yapının bir içeriğe sahip olabileceği açık olmaktan oldukça uzaktır; bu konuda şu makaleme bk. "Against Materialism", *Faith and Philosophy* 23/1 (2006).

⁶ Semantik epifenomenalizm, düşünceler, inançlar ve arzular gibi zihinsel durumların beynin fiziksel süreçlerinin yalnızca yan ürünleri veya epifenomenleri olduğunu öne süren bir felsefi teoridir. Bu görüşe göre zihinsel durumlar davranışı tetiklemede nedensel rol oynamazlar; ancak beynin altında yatan fiziksel olaylarından kaynaklanırlar. Başka bir deyişle, semantik epifenomenalizm, zihinsel durumların davranışımız üzerinde gerçek bir etkisinin olmadığını, sadece beynin fiziksel süreçlerinin bir yan ürünü olduğunu iddia eder. Bu teorelin detaylı bir açıklaması Plantinga'nın şu makalesinde bulunabilir. Bk. Alvin Plantinga, "Evolution, Epiphenomenalism, Reductionism", *Philosophy and Phenomenological Research* 68/3 (2004), 602-19. (çev. notu)

⁷ Bu mesele üzerinde pek çok ihtilaf söz konusudur; bilhassa Jaegwon Kim'un şu bakalesine bk. Jaegwon Kim, "Précis of Mind in a Physical World", *Philosophy and Phenomenological Research* 65/3 (2002), 640-642; ayrıca bk. Barry Loewer, "Comments on Jaegwon Kim's Mind and the [sic] Physical World", *Philosophy and Phenomenological Research* 65/3 (ts.), 647; ve Kim'in cevapları için bk. Jaegwon Kim, "Responses", *Philosophy and Phenomenological Research* 65/3 (2002), 675.

Ancak toplam olasılık teoremine göre,

$$(5)P(R/N\&E)=[P(R/N\&E\&SE) \times P(SE/N\&E)]$$

+

$$[P(R/N\&E\&\sim SE) \times P(\sim SE/N\&E)],$$

Yani, R'nin N&E üzerindeki olasılığı, R'nin N&E&SE ve N&E&~SE üzerindeki olasılıklarının SE ve ~SE'nin N&E üzerindeki olasılıklarının ağırlıklı ortalamasıdır. İnceleme, P(SE/N&E) yüksekse ve P(R/N&E&SE) düşükse, P(R/N&E)'nin de düşük olduğunu göstermektedir. (Örneğin, P(SE/N&E) .9 ve P(R/N&E&SE) .2 ise, P(R/N&E&~SE) 1 olsa bile, P(R/N&E) .28'dir). Elbette bu olasılıklardan herhangi birine kesin değerler atamak gülünçtür; yine de bunlara ilişkin tahminlerimiz (5) tarafından yönlendirilebilir (ve yönlendirilmelidir). Dolayısıyla başlangıçta bu hipotetik evrene göre ve N&E materyalizmi içerecek şekilde yorumlandığı duruma göre, P(RN&E) düşük gibi görünmektedir.⁸ Ancak bu olasılık onlara [bize benzeyen türlerle] göre düşükse, bize göre de düşük olacaktır.

1. İNDİRGEMECİ MATERYALİZM VE ŞARTLANDIRMA (CONDITIONALIZATION) PROBLEMİ

Burada bu argümanı savunmayı önermiyorum (her ne kadar argümana veya buna benzer bir argümanın başarılı olduğuna inansam da); bunun yerine amacım (2) numaralı öncülle ilgili bir soruna, (1)'in doğru olduğunu gören ve N&E'yi kabul eden ya da ona inanan herkesin R için bir *çürüten*i olacağı düşüncesine değinmek olacaktır. (1)'i destekleyen argümanın gerçekten başarılı olduğunu varsayalım: [o halde] Materyalizmin SE'nin reddiyle uzlaştırılabileceği bir yol mevcut mudur? N&E savunucusu semantik epifenomenalizmi savuşturmanın ve böylece argümandan kaçmanın bir yolunu bulabilir mi? Evet, bu kimse *indirgeyici materyalizmi* veya *indirgemeciliği* ya da (Boolean yapısı⁹ altında niteliksel olma özelliğinin devre dışı kalması göz önüne alındığında) *zihinsel olanın fiziksel olanla tip özdeşliğini* benimseyebilir. O zaman bu kimse yukarıda sorulan-bir inanç, içeriği olan nöronal bir yapı, aynı NP niteliklerine ama farklı bir içeriğe sahip olsaydı, sinirler, kaslar, bezler (glands) üzerinde aynı fiziksel etkiye sahip olmaz mıydı?- sorusunu öne çıkararak, bu sorunun tamamen yanıltıcı olduğunu iddia edebilir: [Bir inanç] aynı NP niteliklerine ama farklı bir içeriğe sahip olmuş olamazdı; çünkü der, içerik olarak *bugünlerde çok moda olan Naturalizm* önermesine sahip olma niteliğini düşünün ve bu niteliğe 'C' adını verin. İndirgeyici materyalizme (*reductive materialism*, bundan sonra 'RM' olarak anılacaktır) göre C, diğer zihinsel nitelikler gibi, NP niteliklerinin *belirli bir* kombinasyonu ya da bunlar üzerine Boolean yapısıdır. C daha büyük olasılıkla karmaşık bir Boolean yapısı, niteliklerin bir ayrık önermesi olan şöyle bir şey olacaktır:

⁸ Bu argümanın geliştirilmiş hali için bk. Beilby, *Naturalism Defeated?: Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*, 211-15.

⁹ Boolean yapısı, çifte (binary) sistemin işletilmesiyle oluşturulan bir cebir türüdür. İngiliz matematikçi George Boole, 1854 yılında bu cebiri önermiştir. Bu, Aristoteles'in önermeler mantığının bir çeşididir. Boole cebiri çifte-değişkenler ve mantık operatörleriyle ön plana çıkar. 0 ve 1 ya da Doğru ve Yanlış gibi sembolleri kullanır (çev. notu)

($P_1 \& P_7 \& P_{28} \dots$) v ($P_3 \& P_{34} \& P_{17} \& \dots$) v ($P_8 \& P_{83} \& P_{107} \& \dots$) v...

(P_i 'nin NP nitelikleri olduğu noktada).¹⁰ NP nitelikselliğinin Boolean yapısı altında kapalı olduğunu varsayalım: O zaman herhangi bir C içeriği için öyle bir NP niteliği P olacaktır ki C'ye sahip olmak P'ye sahip olmakla aynı şey olacaktır. Dolayısıyla bir yapının farklı içeriğe ama aynı NP niteliklerine sahip olması mantıksal olarak pek mümkün olmayacaktır. Ve dolayısıyla, [herhangi bir C içeriği için] *eğer aynı NP niteliklerine ama farklı içeriğe sahip olsaydı, davranışa aynı nedensel katkıyı yapardı* karşı-olgusalı (counterfactual) doğru olabilir, lakin bunun [ilgili noktayla] alakası şüpheli olacaktır. İçerik nitelikleri sadece NP nitelikleri ise, içeriğin davranışa yol açan nedensel zincire girmediğini düşünmek için hiçbir gerekçe yoktur. [Böylelikle] semantik epifenomenalizm hayaleti savuşturulmuştur.

Bu değerlendirme $P(R/N\&E)$ üzerinde nasıl bir etkiye sahiptir? Yukarıdaki (1) argümanında SE'nin olası olduğu söylenmişti; şimdiki iddia ise RM'de SE'nin olası olmadığıdır. İddia, $P(SE/N\&E\&RM)$ 'nin düşük olduğu, dolayısıyla $P(R/N\&E)$ için argümanının düşük bir değer pahasına altının oyulduğu yönündedir. Diyelim ki N&E taraftarı RM'yi de kabul ediyor. Muhtemel çürüten böylece saptırılmış olmuyor mu? N&E'ye inanıyor olduğu ve $P(R/N\&E)$ 'in düşük olduğu kabul edilse; ama aynı zamanda RM'ye de inanıyor ve $P(RN\&E\&RM)$ yüksekse, bu onu çürütenden kurtarmaz mı? A, *Sam 40 yaşında* ve B, *Sam Cleveland'da yaşıyor* ise, B'yi öğrenmem ve $P(A/B)$ 'nin düşük olduğunu görmem, C'ye de inanıyorsam A için bana bir çürüten vermez : *Sam'in karısı Suzy bana Sam'in 40 yaşında olduğunu söyledi*. Gerçi, $P(AB)$ düşüktür; ancak $P(A/B\&C)$ yüksektir ve bu da B'yi öğrenirken A için bir çürüten elde edemeyeceğim anlamına gelir. C'nin A ve B'ye göre bir çürüten saptırıcı olduğunu söyleyebiliriz. Sahip olduğum C öyle bir inançtır ki $P(AB\&C)$ yüksektir ve bu olgu da $P(A/B)$ 'nin düşük olasılığı tarafından sunulan muhtemel çürütene saptırır.

1.1. İndirgemeci Materyalizm Kabul Edilebilir Midir?

Elbette $P(A/B\&D)$ yüksek olacak şekilde sahip olduğum herhangi bir D inancı bir çürüten-saptırıcı değildir. N&E'ye geri dönelim. N&E'yi kabul ettiğimi ve $P(R/N\&E)$ 'nin düşük olduğunu gördüğümü varsayalım: Muhtemelen $P(R/N\&E\&Q)$ yüksek olacak şekilde kabul ettiğim birçok Q önermesi vardır. Ancak bu Q önermelerinin hepsi çürüten-saptırıcı değildir. EAAN'ye itiraz eden Carl Ginet, R'nin kendisinin bir çürüten-saptırıcı olduğunu öne sürmektedir: "Bilişsel sistemlerimizin genel olarak güvenilir olduğunu naturalizmin ilkelerinden biri olarak kabul etmek, naturalist için neden makul olmasın (bilhassa, bunu temel bir inanç olarak benimsemek doğamızda varmış gibi gözüktüğü için)?"¹¹ Fakat bu-en azından genel bir strateji olarak- doğru olamaz. Teizme karşı olasılıksal kötülük argümanını ele

¹⁰ Eğer fiziksel nitelikler Boolean çatısı altında kapalıysa, zihinsel nitelikler mahza fiziksel nitelikler olacaktır. Kapsamlı bir içeriği uyum sağlayıcı kılmak için, bazı P_i 'lerin nörofizyolojik nitelikler değil, şu ya da bu türden çevresel nitelikler olduğunu varsaymamız gerekebilir. İfade kolaylığı açısından bu nitelermeyi aşağıda görmezden geleceğim.

¹¹ Carl Ginet, "Comments on Plantinga's Two-Volume Work on Warrant", *Philosophy and Phenomenological Research* 55/2 (1995), 407; krş. Timothy O'Connor, "An Evolutionary Argument Against Naturalism?", *Canadian Journal of Philosophy* 24/4 (1994), 535. "Neden [natüralist] bu konulardaki inançlarının yalnızca N&E ile sınırlı olmadığını, O'yu da içerdiğini söyleyemiyor? Burada O, organik yaşamın gelişiminin başlangıç koşullarının ve evrimsel süreçlerin toplamının (henüz bilinmeyenler veya çok az anlaşılanlar da dahil) $P(R/N\&E\&C\&O)$ 'yu oldukça yüksek kılacak şekilde olduğu ve olacağı yönündeki genel bir önermedir?"

alalım. İddia, $P(G/E)$ 'nin düşük olduğudur (burada G , Tanrı'nın varlığı ve E ise kötülükle ilgili bir önermedir); teist $P(G/E)$ gerçekten düşük olsa da G 'ye de inandığını ve (doğal olarak) $P(G/G\&E)$ 'nin yüksek olduğunu, dolayısıyla önerilen çürüten için çürüten-saptırıcıya sahip olduğunu söyleyebilir. Eğer bu, bir çürüten saptırmak için yeterli olsaydı, hiçbir olasılıksal çürüten mevcut olamazdı.¹² R 'nin kabul edilebilir bir çürüten-saptırıcı olmadığını söyleyebiliriz. Peki ya RM ? Bu *kabul edilebilir* bir çürüten-saptırıcı mıdır? Ne tür inançlar kabul edilebilir? Bu problem şartlandırma problemi olarak bilinmektedir¹³: $P(R/N\&E\&B)$ yüksekse, $N\&E$ ve $P(R/N\&E)$ düşük veya anlaşılabilir şekilde hangi B inançları-naturalist için- R için bir çürüten teşkil etmez? Hangi inançlar R ve $N\&E$ 'ye göre çürüten-saptırıcıdır¹⁴ ve $P(R/N\&E)$ [olasılıksal olarak] düşük veya anlaşılabilir? Elbette, herhangi bir çürüten-saptırıcı D , $P(R/N\&E\&D)$ 'nin olasılığının düşük veya anlaşılabilir olmayacağı şekilde olmalıdır. Fakat [burada] hangi inançlar veya önermeler D [kümesi] *kabul edilebilirdir*?

Bu, bir kimsenin cevabı gerçekten bilmediği durumda söylediği gibi önemsiz bir soru değildir. Ancak, kabul edilebilirlik için gerekli ve yeterli koşulların kesin bir ifadesini kolayca bulamasak bile, yine de bazı bariz gerekli koşulları görebiliriz. R 'nin kendisi kabul edilebilir değildir; ve aynı şey daha geniş mantıksal anlamda R 'ye eşdeğer olan bir inanç (örneğin, $R \vee 2 + 1 = 4$) ve N veya E ile birlikte; veya bunların ayrıklığıyla (disjunction) R 'yi gerektiren herhangi bir inanç (örneğin, $N \supset R$) için de geçerlidir. Kabul edilemez inançların diğer örnekleri şunlar olabilir: *9/10 Amerikalı güvenilirdir ve ben bir Amerikalıyım; ve eğer naturalizm doğruysa, o zaman 9/10 Amerikalı güvenilirdir*. Dahası, S 'nin açık bir çelişki veya aritmetiğin açık bir doğrusunun inkârı gibi rasyonel bir kimsenin kendi koşulları altında inanmayacağı bir q önermesine inandığını varsayalım. Aynı şekilde bunlar da kabul edilemezdir. EAAN'ın sonucu, $N\&E$ 'yi kabul eden ve $P(R/N\&E)$ 'nin olasılıksal olarak düşük olduğunu gören kişinin noetik yapısında belirli bir irrasyonellik barındırdığıdır. Eğer q önermesi kabul edilebilir olsaydı, EAAN tarafından belirtilen irrasyonellikten beri olma durumu, sadece başka bir yerdeki irrasyonellik pahasına elde edilmiş olurdu.

RM 'ye geri dönersek: RM *kabul edilebilir* mi? $N\&E$ taraftarı, muhtemel çürütene savuşturmak için RM 'yi $N\&E$ 'ye ekleyebilir mi? RM mantıksız görünebilir (eğer onun mantıksız olduğuna inanırsam). Ancak bu kabul edilemezlik için yeterli midir? RM mantıksız olsa bile bu, rasyonel bir kişinin RM 'yi kabul edebileceği hiçbir koşulun olmadığı anlamına gelmez. İncanın doğası hakkında göz önüne alınan inançlar, muhtemelen uygun bir şekilde [ilgili inançlar kümesine] eklenilebilir ve RM de bunlardan biridir.

¹² Ve kesinlikle [böyle çürütücüler] mevcutturlar. Her zamanki gibi yeni satın aldığım termometrenin güvenilir olduğunu varsayıyorum; sonra bunun 10 termometreden 7'sinin kusurlu olduğu bir termometre grubunun üyesi olduğuna dair bir uyarı alıyorum. Eğer elimde konuyla ilgili başka bir bilgi yoksa, termometrenin güvenilirliğine dair ilk incam için olasılıksal olarak bir çürütücü elde etmiş olurum.

¹³ Richard Otte tarafından öne sürülmüştür. Bk. Richard Otte, "Conditional Probabilities in Plantinga's Argument", *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism* (Ithaca: Cornell University Press, 2002), 133.

¹⁴ Çürüten-çürütücüler değil. İkincisi, kişinin önce R için bir çürüten D 'ye sahip olmasını ve ardından D 'yi çürüten başka bir inanç edinmesini gerektirir. Öte yandan, bir çürüten-saptırıcı, D 'nin ilk etapta bir çürüten olmasını engeller.

1.2. P(R/N&E&RM) Nedir?

Yani RM kabul edilebilir. Fakat elbette bu, R'ye nispetle onun bir çürüten-saptırıcı olması için yeterli değildir. Buna ek olarak, P(RN&E&RM)'nin olasılığı yüksek olmalıdır. Ama [gerçekten] öyle midir? [P(RN&E&RM)], P(RN&E) için düşük bir olasılığın potansiyel olarak önerdiği çürüteni saptıracak kadar yüksek midir? Bence değildir. RM, SE'yi engellemesine rağmen [bize] bu noktada pek yardımcı olmaz. Burada da doğal seçim, daha uyumlu inanç üretme süreçlerini seçerken, normalde daha güvenilir inanç üretme süreçlerini seçmeyecektir. Belki de bunu en kolay şu şekilde görebiliriz: Normalde inançları olan canlıların karmaşık sinir devrelerine de sahip olduğunu düşünürüz. Basit prokaryotik canlılar, örneğin bakteriler-her ne kadar çevrenin özellikleriyle ortak değişkenlik göstererek imleyici (indicator) olarak işlev gören yapılara sahip olsalar da- muhtemelen inançlara sahip değildir.¹⁵ Memeliler gibi daha karmaşık üst düzey canlılar ise inançlara sahiptir. [O halde] evrimsel ölçeğin 'alt' kısmında (siyaseten doğrucu olmayan terim için beni bağışlayın) inançlar mevcut değildir. Fakat ölçeğin 'üst' kısmında inançlar mevcuttur. Dolayısıyla, ölçekte yukarı doğru çıktıkça, bir noktada doğru ya da yanlış gerçek inanç içeriğine, düzgün bir şekilde inanç olarak adlandırabileceğimiz bir şeye sahip olmaya başlarız. Öyleyse evrimsel ölçekte hiç inancı olmayan yaratıklardan başlayarak, gerçek anlamda inanç taşıyan ilk yaratıklara ulaşana kadar yukarı çıktığımızı varsayalım. Elbette [proto, ilk inancın ne olduğuna dair] bir belirsizlik olacaktır: İlk başta inanç içeriğinin ufak bir pırıltısı olacaktır; 'inanç' unvanını açıkça garanti etmeyen ama aynı zamanda bunu garanti etmekte açıkça başarısız olmayan bir şey. Belirsizlik şu anki amaçlarımız için bir önem arz etmeyecektir. Sadece, bir canlının açıkça bir inanca sahip olduğu ilk durumlardan birini düşünün. Netleştirmek için, gerçek inanç içeriğini bulduğumuz ilk yerlerden birinin *C. elegans*'ın ilksel bir üyesi olduğunu hayal edin.¹⁶ Bu küçük ama karizmatik canavarın içerik oluşturan bir NP niteliği *P* sergileyen bir sinir yapısı barındırdığını varsayıyoruz; *P*, şu ve bu içeriğe sahip olma niteliği (belki de Açlık içeriği) ile (özdeş) olan bir NP niteliğidir.

O halde *P*'ye sahip olmanın uyum sağlayıcı davranışa neden olması bakımından uyum sağlayıcı olduğunu varsayabiliriz.¹⁷ Ancak (N&E&RM'den daha fazlası olmaksızın), bu içeriğin, yani *P*'nin *q* içeriğine sahip bir nitelik olduğu *q* önermesinin *doğru* olduğunu varsaymak için hiçbir nedenimiz yoktur; eşit düzeyde bu içerik yanlış da olabilir. Evet, SE yanlıştır; içerik olarak *q*'ya sahip olma niteliği gerçekten de davranışa yol açan nedensel zincire girer; ancak adaptasyon açısından bu ilk içerik kırıntısının doğru olup olmadığı önemli değildir. Önemli olan yalnızca söz konusu NP özelliğinin uyum sağlayıcı davranışa neden olmasıdır. Oluşturduğu içeriğin *doğru* olup olmadığı yine basitçe önemsizdir. Uyum sağlayıcı davranışa neden olma işini, yanlış olması durumunda doğru olması durumunda yaptığı kadar iyi yapabilir. Doğru da olabilir yanlış da. Bu durum bir fark yaratmaz.¹⁸

¹⁵ Aşağıya bk., 16.

¹⁶ Nöral devresinin tamamen haritalandırılmış olmasıyla ünlüdür.

¹⁷ Yeterince olağan olarak, niteliğin kendisi hiçbir şeye neden olmaz; ilgili neden, niteliğe sahip olan yapı olacaktır. Mevcut teamülü takiben, aşağıda bu ayrımı göz ardı ediyorum.

¹⁸ Elbette *P* tarafından oluşturulan içeriğin yanlış olabilecek bir önerme olduğunu kastetmiyorum; sanırım içeriğin ilk parçasının $2 + 1 = 3$ olması mümkündür. Bu durumda içeriğin ilk parçası yanlış olamaz. Burada de dicto [önergeler hakkında] konuşuyoruz, de re değil: muhtemelen bazı doğru önergeler içeriğin ilk parçasıdır; aynı şekilde muhtemelen bazı yanlış önergeler de öyledir.

Dolayısıyla, sadece N&E&RM göz önüne alındığında, içeriğin ilk kısmının yanlış olması da doğru olması kadar olası görünmektedir. *P* gerçekten de uyum sağlayıcıdır. Ancak doğru içeriğe sahip olduğu için değil, uyum sağlayıcı davranışa neden olduğu için uyum sağlayıcıdır. İçeriğin ilk kırıntısının doğru bir önerme olduğunu varsaymak için hiçbir nedenimiz mevcut değildir. N&E&RM bize, içeriğin doğruluk değeriyle neden olduğu davranışın uyum sağlayıcılığı arasında hiçbir bağlantı sunmaz. Eğer niteliğin uyum sağlayıcı olması oluşturduğu içeriğin doğru olma olasılığını daha yüksek kılsaydı, bu durumla ilgili özel bir şeyin-N&E&RM'nin ötesinde bir şey- mevcut olması gerekirdi. İlgili durum türünde bu belirli içeriğe sahip olma niteliği olan *P*, bu içerik doğru olduğu için değil; *P*'nin bu durumda neden olduğu (yol açtığı) davranış uyumlu olduğu için seçilmiştir. *P* seçilmiştir çünkü bu tür bir durumda uyum sağlayıcı davranışa neden olmuştur. Ancak bu davranışın uyumluluğu *P*'nin ihtiva ettiği içeriğin doğruluğuna bağlı değildir.

Konuya biraz da farklı bir perspektiften bakınız. İndirgemeci materyalizme göre inanç olan herhangi bir nöral yapı hem bir NP niteliği hem de şu ya da bu içeriğe sahip olma niteliği olan en az bir niteliğe sahip olmalıdır. Dolayısıyla, bir yandan bu niteliğin nörofizyolojik yönleri ile diğer yandan bu içeriği oluşturan önerme arasında zorunlu bir bağlantı olması gerekecektir. Daha genel olarak söylersek, belirli nörofizyoloji türlerini belirli önermelere-söz konusu fizyolojiyi sergileyen yapının içeriğini oluşturan önermelere-götüren bir işlev olması gerekecektir. Peki ama neden bu önermelerin, yani bu fonksiyonun değerlerinin *doğru* olduğunu varsayalım? İçerik olarak *q* 'ya *sahip olan* nitelik uyum sağlayıcıdır (böyle olduğunu varsayabiliriz). Fakat bu nitelik *q* önermesiyle olan ilişkisi nedeniyle değil, neden olduğu davranış hasebinde uyumludur. Dolayısıyla bir kez daha bu ilk içerik kırıntısının yanlış olmak yerine doğru olduğunu düşünmemiz için bir sebep mevcut değildir.

İlk içerik kırıntısı için geçerli olanın sonraki parçalar için de geçerli olacağı açıktır. Daha sonra örneklendirilen herhangi bir *P** içerik niteliğini ele alalım. *P**, bir kez daha, ilgili içerik doğru olduğu için değil; *P** o koşullarda uyumlu davranışa neden olduğu için seçilmiş olacaktır. Ve tıpkı ilk içerik niteliğinde olduğu gibi, *P** (RM verildiğinde) yanlış olduğunda da doğru olduğundaki gibi bu koşullarda uyum sağlayıcı davranışa neden olabilir. Ancak o zaman doğal seçilimin, inancı oluşturan yapıları (ya da belki de inançlara neden olan yapıları) daha fazla uyum sağlama yönünde değiştirirken, onları daha fazla güvenilirlik yönünde de değiştirmesi olası değildir. Ve *C. elegans* için geçerli olan, doğal olarak, diğer türler için de geçerli olacaktır. İnançlar tarafından sergilenen içerik niteliklerinin uyum sağlayıcı olduğunu varsayabiliriz. Lakin, bu varsayımımız söz konusu içeriğin doğru olma ihtimalinin yüksek olduğu anlamına gelmez. Doğal seçim, inançların içerik niteliklerini daha fazla uyum sağlama yönünde değiştirirken, muhtemelen inanç üreten süreçleri daha fazla güvenilirlik yönünde değiştirmeyecektir.

Bu varsayımsal evreni tekrar düşününüz ve *C* içeriğine sahip bir *B* inancını ele alınız. *B'*ye *sahip olmanın* (ya da onu ortaya çıkaran inanç üretim sürecinin) uyum sağlayıcı olduğu düşünüldüğünde, *C*'nin doğru olma olasılığı nedir? İçeriğin doğruluğu inancın uyumluluğu açısından bir fark yaratmadığından, inanç doğru olabileceği gibi inancın yanlış olma ihtimali de aynı derecede yüksektir. Bu nedenle doğru olma olasılığını yaklaşık .5 olarak tahmin etmemiz gerekir. Ancak o zaman da- bir kez daha-bu yaratığın [*C elegans*] yetilerinin güvenilir olma olasılığı gerçekten de düşük olacaktır. Dolayısıyla, bu evrene göre, *P(RN&E&RM)* düşük olacaktır. Ve eğer onlara [*C elegans*] göre düşükse bize göre de düşük olacaktır. İndirgemeci

materyalizm, semantik epifenomenalizmi aşmanın bir yolunu sunar. İndirgemeci materyalizm N&E'ye kabul edilebilir bir ilavedir. Fakat R olasılığına yarar sağlamaz ve dolayısıyla bir çürüten-saptırıcı değildir.

2. İNDİRGEMECİ OLMAYAN MATERYALİZM

Eğer RM işe yaramazsa, bu alanda belki de en popüler görüş olan indirgemeci olmayan materyalizme bakmaya ('NRM') ne dersiniz? $P(R/N\&E\&RM)$ olasılık olarak düşüktü. Peki ya $P(R/N\&E\&NRM)$ 'nin durumu nedir? NRM'ye göre içerik nitelikleri- diğer zihinsel nitelikler gibi- ne NP nitelikleri ne de bunların Boolean yapılarıdır. Bilakis [bunlar] yeni ve farklı bir nitelik türüdür. Bu türden nitelikler nöral yapılar ya da olaylar tarafından, bilhassa de yüksek derecede karmaşıklık sergileyen nöral yapılar tarafından *örneklenir* [somutlaştırılır]. Bir sinir yapısı doğru derecede karmaşıklık ve doğru türde bir dizi NP niteliği sergilediğinde, yeni bir nitelik, [yani] zihinsel bir nitelik ortaya çıkar. Bu yeni niteliği 'ortaya çıkan[emergent]' olarak adlandırabiliriz. Elbette burada söz konusu olan yeni bir *niteliğin* ortaya çıkması ya da var olması değildir. Nitelikler (varoluşçuluk¹⁹*açısından*) muhtemelen zorunlu olarak vardır. Daha ziyade yeni bir özellik türü *örneklenmeye* [somutlaştırılmaya] başlanır.

Dahası, NRM'nin olağan çeşitlerine göre zihinsel nitelikler (belki de belirli çevresel niteliklerle birlikte anlamın kafanın içerisinde olmadığı düşüncesini kabul etmek istiyorsak) NP niteliklerine bağlıdır (supervene on). Muhtelif çeşitte bağıllık olduğu söylenebilir. Belki de tartışmamız bağlamında en alakalı olanı güçlü bağıllıktır (strong supervenience). Jaegwon Kim'i²⁰ takip ederek *A* türündeki niteliklerin *B* türündeki nitelikleri güçlü bir şekilde belirlediğini söyleyelim. Ancak zorunlu olarak *P*, *A* türünde bir nitelikse, *B* türünde öyle bir *P** niteliği vardır ki, bir nesne *P**'yi örnekliyorsa zorunlu olarak *P*'yi²¹ de örnekliyordur (eğer böyle bir zorunluluk çeşidi varsa söz konusu zorunluluğu geniş anlamda mantıksal veya metafiziksel zorunluluk ya da nedensel veya nomolojik zorunluluk olarak yorumlayabiliriz). Buna göre, *şu veya bu içeriğe sahip* türden niteliklerin NP niteliklerini belirlediğini varsayalım. O zaman *içerik olarak Proust'un L'Amour'dan daha mahir olduğu önermesine sahip nitelik* için (buna '*C*' diyelim) bir NP niteliği *P*²² vardır. Öyle ki, zorunlu olarak bir nörolojik yapı *S*, *C*'yi ancak ve ancak *S P**'yi örnekliyorsa somutlaştırmaktadır.

NRM bir çürüten-saptırıcı görevi görecek mi? İlk olarak (1)'e dönelim. NRM'ye göre, içerik nitelikleri NP nitelikleri ya da herhangi bir fiziksel niteliğe güçlü bir şekilde bağlı olmasına rağmen içerik nitelikleri bunlardan biri değildir. İçeriğin ilk örneklerini (Belki *C. elegans*'ı göz önüne alarak) tekrar düşünün. İlgili içerik niteliği basitçe (nomolojik ya da geniş anlamda mantıksal zorunlulukla) belirli bir karmaşık

¹⁹ Varoluşçuluk, tekil önermelerin (Sam mutludur gibi doğrudan bireyler hakkında olan önermeler) ve mahiyetsel özelliklerin (Sam olmak gibi doğrudan bir bireyi içeren özellikler) yalnızca ilgili bireyler varsa mevcut olduğu ve bu nedenle ilgili bireyler olumsal olarak mevcutsa olumsal varlıklar olduğu görüşüdür.

²⁰ Jaegwon Kim, *Mind in a Physical World* (Cambridge: MIT Press, 1999), 9.

²¹ Bu tanım, *A* tipindeki belirli bir niteliğin *B* tipindeki birkaç farklı nitelik tarafından gerektirilmesiyle tutarlıdır: dolayısıyla, acı için *P** alt özelliği sürüngenlerde ve memelilerde oldukça farklı olabilir. Niteliksel-olma ayrıklık altında kapalıysa ve *A* tipindeki herhangi bir *P* niteliği için, *P*'yi gerektiren *B* tipindeki *P** niteliklerinin bir ayrıklığı söz konusuysa, dahil edilen zorunlu koşulluyu kendisine karşılık gelen zorunlu çift-koşullu (biconditional) ile değiştirebiliriz.

²² Niteliksel-olma özelliğinin Boolean yapısı altında kapalı olduğunu varsayıyoruz.

NP niteliğinden kaynaklanacaktır; bu niteliğin uyum sağlayıcı olduğunu varsayabiliriz. Ancak yeni içerik niteliği *yanlış* içeriğe sahipse, bu durum NP niteliğinin uyum sağlayıcılığına en ufak bir hanel getirmeyecektir. Bu nitelik gerçekten de uyum sağlayıcıdır. Ancak bu durum, belirleyici (supervening) içeriğin doğru olduğunu düşünmek için bir gerekçe değildir. Bu yeni nitelik, uyarlanabilir olduğunu varsayabileceğimiz ilgili NP niteliği tarafından nedensel veya metafiziksel zorunlulukla ima edilecektir. Fakat bu durum bize ilgili yapıya bu şekilde tahakkuk eden içeriğin *doğru* olduğunu varsaymak için en ufak bir neden vermeyecektir. Burada doğal seçim kendi başının çaresine bakmak zorundadır. Doğal seçim uyum sağlayıcı NP nitelikleri için seçim yapar; fakat daha sonra NP niteliklerini belirleyici olan içerik niteliklerini-doğru ya da yanlış olması durumuna bakmaksızın- seçmek zorundadır. NRM, içerik ve uyum sağlayıcılık arasında herhangi bir bağlantı belirtmez veya ima etmez. Aslında burada akla doğal bir bağlantı da gelmez. İçeriğin NP niteliklerine bağlı olduğu bir evren düşünün. Bu NP niteliklerine sahip olmak uyum sağlayıcı olsun. Doğal seçimin bunları daha fazla uyum sağlayıcılık yönünde değiştirdiğini düşünün: NP niteliklerini içerik niteliklerine bağlayan farklı bir yasa (ya da aynı yasanın farklı bir örneği) sayesinde muhtemelen farklı bir içerik gibi farklı bir NP nitelikleri tamamlayıcısı ortaya çıkacaktır. Ancak ikinci yasa için ilk yasanın doğru içerik üreteceğini düşünmekten daha fazlasını düşünmek için de bir nedenimiz mevcut değildir. Doğal seçim, NP niteliklerini daha fazla uyum sağlayıcılık yönünde değiştirebilir. Ancak bu, sonuçta ortaya çıkan içerik niteliklerinin doğruluk yönünde değiştirileceği anlamına gelmez. Ya da doğal seçim bunu olası kılmaz. N&E ve NRM göz önüne alındığında doğal seçim, normalde mekanizmaların inanç üretme süreçlerini daha fazla uyum sağlayıcılık yönünde tadil etme etmede; bu süreçleri daha fazla güvenilirlik yönünde değiştirmeyecektir.

Ancak o zaman (2) ile çok hızlı bir şekilde başa çıkabiliriz. Bu varsayımsal evrenin bir üyesinin herhangi bir B inancını ele alalım: N&E&NRM göz önüne alındığında B'nin doğru olma olasılığı nedir? B'nin içeriğinin bağlı olduğu NP niteliklerinin uyum sağlayıcı olduğunu varsayabiliriz; [nitekim] uyum sağlayıcı davranışa neden olurlar. Ancak gördüğümüz gibi, bu NP niteliklerini B'nin içeriğiyle ilişkilendiren yasanın doğru içeriğe yol açacağını düşünmek için en ufak bir nedenimiz yoktur. Bu nedenle B'nin doğru olma olasılığı bir kez daha .5 civarında tahmin edilmelidir. Ancak o zaman bu canlıların güvenilir inanç üretme süreçlerine sahip olmaları pek olası değildir. Bu nedenle NRM, RM gibi, N&E'ye kabul edilebilir bir ektir, fakat bir çürüten-saptırıcı değildir.

3. ÜÇ ADAY DAHA

Tabii ki çürüten-saptırıcılığı için pek çok aday daha var. Açıkçası burada hepsini ele almam mümkün değil. Bunun yerine, indirgemeci ve indirgemeci olmayan materyalizm gibi çağdaş zihin felsefesinden alınan üç adayı ele alacağım. Doğrusu daha pek çoğu var ve eşit derecede açık bir şekilde her birinin çeşitli varyasyonları da var. Bu nedenle-söylediklerimin en azından burada ele alamadığım adaylara nasıl yaklaşılabileceğine dair ipuçları sunacağını umarak- çürüten-saptırıcılığı adaylarının dar bir örneklemeden fazlasını ele alabilmem pek mümkün gözükmemektedir.

3.1. Gösterge Semantiği

Fred Dretske ve Jerry Fodor'un ki başta olmak üzere muhtelif gösterge semantiği çeşitleri mevcuttur. Bir soru sorarak başlayabiliriz: Materyalizm kabul

edildiğinde doğal seçilimin inanç üretimini güvenilirlik yönünde değiştirmesi nasıl beklenebilir? İnanç içeriği, davranış ve çevre nasıl ilişkilendirilmelidir? İlk olarak, inanç içeriği ile davranış arasında bir tür düzenli ilişki olması gerekir. Bu öyle bir ilişki ki (kabaca ve çoğunlukla) içerik doğru olduğunda, onun neden olduğu davranış uyum sağlayıcıdır veya her halükârda ciddi şekilde uyumsuz değildir. Ancak yanlış olduğunda uyumsuzdur veya her halükârda uyumlu değildir. Bu, ikinci olarak, inanç içeriği ile çevre arasında düzenli bir tür ilişki gerektirecektir. Örneğin ne zaman bir avcı ortaya çıksa, belki de belirli bir içeriğe sahip bir inanç da ortaya çıkar ve belki de bu inanç, uyum sağlayıcı davranışın-örneğin kaçmanın- bir parçasıdır. Ancak yine önceki sorun çirkin yüzünü gösterir; bu içeriğin doğru ya da yanlış olması şu ana kadar önemli değildir. Avcının ortaya çıkmasıyla düzenli olarak belirli bir tür inanç içeriği ortaya çıkar. Bu inanç (içerik) uygun eyleme neden olur; ancak böyle bir şeyi doğru ya da yanlış olmasına bakılmaksızın yapabilir.

İşte bu noktada gösterge ya da ona eşlik eden varyasyon devreye girer.²³ Arka bahçemdeki geyik izleri geyiklerin bahçemden geçtiğine; duman, yangına; cıva sütununun yüksekliği ortam sıcaklığına; ağaçlardaki tomurcuklar baharın geldiğine işaret eder. Bir olay diğerine işaret ettiğinde ya da onun doğal bir belirtisi olduğunda, bu iki olay arasında genellikle bir tür nedensel bağlantı ya da en azından eşzamanlı bir varyasyon vardır; ve bu sayede birincisi ikincisiyle güvenilir bir şekilde korelasyona sokulabilir. Kızamık kırmızı lekeler ve ateşe neden olur, bu nedenle bu belirtiler kızamığa işaret eder; cıva sütununun yüksekliği ile sıcaklık arasında nedensel bir bağlantı vardır, bu nedenle birincisi ikincisine (ikincisi de birincisine) işaret eder.

Organizmaların sinir sistemleri bu tür göstergeler içerir. Meşhur bir örnek: Bir kurbağa yanından geçen bir sineği gördüğünde, kurbağanın beyni (öyle sanılıyor) belirli bir nöral ateşleme örüntüsü sergiler. Bu tür modellere 'sinek dedektörleri' diyebiliriz (ve bazen de böyle diyoruz). İyi bilinen bir başka örnek: Bazı anaerobik deniz bakterileri manyetozomlara, yani küçük içsel mıknatıslara sahiptir. Bu manyetozomlar manyetik kuzeyi gösteren pusula iğneleri gibi işlev görür. Manyetik kuzeyin (kuzey yarımkürede) yönü aşağı doğru bir bileşene sahiptir. Dolayısıyla oksijen bakımından zengin yüzey suyunda gelişemeyen bu bakteriler, okyanusun dibindeki daha oksijensiz suya doğru hareket ederler.²⁴ Elbette insan vücudunda da göstergeler vardır. Kan sıcaklığına düzenli bir şekilde tepki veren yapılar vardır; bunlar örneğin titreme ya da terlemeye neden olarak üç aşağı beş yukarı sabit bir kan sıcaklığını koruyan, karmaşık bir geri bildirim sisteminin parçasıdır. Kandaki şeker miktarını ve sodyum içeriğini izleyen yapılar, retinaya çarpan bir ışık modeline, midenizdeki yiyecek miktarına vb. düzenli bir şekilde yanıt veren yapılar vardır. Muhtemelen beyinde çevrenin özellikleriyle ilişkili yapılar vardır; belirli bir mesafeden ve açıdan bir ağaç gördüğünüzde, beyninizde [bu manzarayla] ilişkili olan ve onun neden olduğu belirgin bir nöral ateşleme modeli olduğu yaygın olarak varsayılmaktadır.

²³ Bk. Fred Dretske, *Explaining Behavior* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1988), 54 vd; Ayrıca bk. William Ramsey, *Representation Reconsidered* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

²⁴ Dretske, *Explaining Behavior*, 63 ve Dretske, "Misrepresentation" *Mental Representation*, 163. Görünüşe göre bu ufak hikayede her şey yolunda değil. Bk. Sheri L. Simmons, "South-seeking magnetotactic bacteria in the Northern Hemisphere", *Science* (2006), 371-374.

İstersek burada 'içerik'ten söz edebiliriz; [sonuçta] burası özgür bir ülke.²⁵ Belirli bir durumda cıva sütununun (daha doğrusu, o durumda belirli bir seviyeye yükselmesinden oluşan durumun) belirli bir içeriğe sahip olduğunu söyleyebiliriz: O seviyeye yükselmesiyle ilişkili durum, yani ortam sıcaklığının n derece olması. (Ve elbette ortam sıcaklığının n derece olmasının cıva sütununun o seviyeye yükselmesinin içeriği olduğunu da söyleyebiliriz). İstersek, vücutta kan basıncını, sıcaklığı ya da salın konsantrasyonunu gösteren yapıların belirli bir durumda bir içeriğe sahip olduğunu söyleyebiliriz: Yapının o durumda gösterdiği şey her neyse. İstersek, bir ağaca bakmamla ilişkili olan nöral yapının bir içeriğe sahip olduğunu söyleyebiliriz: O zaman diyebiliriz ki [onun] içeriği, işaret ettiği şeydir. İstersek mezkûr durumlarda *bilgiden* de söz edebiliriz: Kan sıcaklığımı kaydeden yapının, kan sıcaklığımın şöyle şöyle olduğu bilgisini taşıdığını söyleyebiliriz. Elbette bu tür bir içerik ya da bilgi, *inanç* ya da inanç içeriği oluşturmaz; veya bunları gerektirmez. Ne termostat ne de bileşenlerinden herhangi biri, oda sıcaklığının şu ya da bu derece olduğuna inanır; Vermont akçaağaçlarında özsu yükseldiğinde ne akçaağaçlar ne de özsu, kışın sona ermek üzere olduğuna inanır.

Yine de, *bazı* göstergeler aslında inanç olamaz mı? Göstergeleri, en azından bazılarını, inanç statüsüne yükseltmez miyiz? Gösterge semantiğini benimseyenlerin izlediği yol budur. Ben Dretske'nin versiyonuna odaklanacağım; bu versiyon gerçek bir açıklıkla ve titizlikle formüle edilmiştir. Başlangıçtaki temel fikir, bazı göstergelerin aynı zamanda inançlara dönüştüğü ya da inançları desteklediğidir. Elbette bu herhangi bir inanç değildir- [mesela] kurbağanın böcek dedektörünün, Louis L'Amour'un Marcel Proust'un reenkarnasyonu olduğu inancına dönüşmesi ya da bu gibi bir inanç değildir. Bilakis, temel fikir belirleyici (supervening) inanç içeriğinin *mahza* gösterge içeriği olduğudur. Yani eğer kurbağanın böcek dedektörü bir inançsa-eğer gösterge içeriği aynı zamanda inanç içeriği de oluyorsa- inanç içeriği göstergenin işaret ettiği durum olacaktır. Dretske'nin açıklamasını kısaca açımlayıp inceleyeceğim ve bu açıklamanın bazı güçlüklerine işaret edeceğim. Daha sonra bu yaklaşımın- buna Dretske Semantiği diyelim- N&E&(RMvNRM)'ye mâkul bir ekleme olup olmadığını; velev ki mâkul bir eklemeyse bunun bir çürüten-saptırıcı olup olmadığını inceleyeceğim.

Dretske-bir tür olaylar ile başka tür olaylar arasındaki korelasyon (belki de nedensel) olan-gösterge kavramıyla başlar ve inancı, gösterge ve iki ek fikir açısından açıklar. Bunlardan ilki *iş/evdir*. İnançlar temsillerdir ve temsiller esasen işlevleri içerir: "[Temsilin] temel fikri, bir sistemin, mesela S'nin, ancak ve ancak belirli bir nesne alanının F'sini gösterme (hakkında bilgi sağlama) işlevine sahip olması halinde bir F niteliğini temsil ettiğidir."²⁶ Dolayısıyla tüm gösterge vakaları temsil vakaları olarak görülemez: Otomobilimdeki yakıt göstergesi depoyu şaseye bağlayan cıvatalar üzerindeki kuvveti, depodaki hava miktarını, hava basıncını, rakımı, sıcaklığı, belirli bir devre üzerindeki potansiyeli ve daha birçok şeyi gösterir; ancak onun *iş/evi* depodaki benzin miktarını göstermektir. O halde temsil ettiği şey

²⁵ 'Burası özgür bir ülke' derken aslında x,y,z eylemini şu veya bu koşulda yapmamızı veya herhangi bir önermeyi varsaymamızı kısıtlayacak, daha doğrusu bizi bunu yapmaktan alıkoyacak bir durumun mevcut olmadığından bahsedilmektedir. (çev.notu)

²⁶ Fred Dretske, *Naturalizing the Mind* (Cambridge: MIT Press, 1997), 2.

depodaki yakıt miktarıdır; yakıt göstergesi, ne kadar etkileyici olurlarsa olsunlar diğer nitelikleri ve miktarları temsil etmez.

Ancak, Dretske'ye göre, her gösterge vakası temsil içermediği gibi her temsil vakası da bir inanç (ya da onun deyimiyle "proto-inanç") vakası değildir. Dretske buna, yarasanın sonarı tarafından yayılan yüksek frekanslı ses patlamalarını tespit ettikten sonra kaçınma manevraları yapan baykuş güvesini örnek gösterir. Burada bir temsil söz konusudur; bu sesi kaydeden nöral yapıların işlevi, yarasaların varlığını belirtmek; yarasaların mevcut olduğu bilgisini taşımaktır. Ancak Dretske'ye göre bu yapılar inanç değildir ve inanç içeriğine sahip değildir. C'nin başka bir şeyi temsil eden bir yapı olduğu durumlarda (ve şimdi ikinci ek fikre geliyoruz), *inanç içeriği ancak C bazı motor çıktılara veya M hareketine neden oluyorsa mevcuttur ve C'nin M'ye neden olmasının açıklaması C'nin bunu yaptığı bilgisini taşımasıdır*. Baykuş güvesindeki yapılar söz konusu olduğunda durum böyle değildir:

. . . *bu C'nin neden bu M'ye neden olduğunun, güvenin neden şimdi kaçma manevraları yaptığının açıklamasının, bu C'nin güvenin çevresi hakkında ne göstergelediğiyle hiçbir ilgisi yoktur. Açıklama, güvelerin genlerinde yatmaktadır (Explaining Behavior, s. 92).*

O halde inancı *nereden alıyoruz? Öğrenmenin* olduğu yerden, diyor Dretske (burada öğrenme, döngüsellikten mustarip olma pahasına inancı gerektirmez veya varsaymaz). Kırmızı noktayı gagaladığında ödüllendirildiği için gagalamayı öğrenen bir kuş düşünün. İlk başta kuş amaçsızca gagalama davranışında bulunur. Sırasıyla kırmızı noktayı, siyah noktayı ve kafesinin parmaklıklarını gagalamaktadır. Ama sonra, kırmızı noktayı gagaladığında onu ödüllendiriyoruz. Kısa bir süre sonra kuş sadece ya da ekseriyetle kırmızı noktayı gagalayacaktır. [Nitekim] artık bir şey öğrenmiştir. Peki, burada tam olarak ne oldu? Kuşun başlangıçta bir kırmızı nokta algılayıcısı vardı; öğrenme sayesinde bu yapı kuşun kırmızı noktayı gagalamasına neden oldu. Ve söz konusu yapı, kırmızı bir noktayı göstergelediği, kuşun önündeki şeklin kırmızı bir nokta olduğu bilgisini taşıdığı için ilgili motor çıktıya neden oldu. Dolayısıyla burada bir inanç içeriği durumu söz konusudur; ve kuşun önünde kırmızı bir nokta olduğuna inandığı (ya da proto-inandığı) söylenebilir.

Dretske'nin inanç konusundaki tam fikri açıkça şu şekilde ifade edilebilir:

(D) x bir inançtır (inanç içeriğine sahiptir), ancak ve ancak (1) x temsili bir sistemdeki bir gösterge ögesi E'nin bir durumuysa (örneğin, sistemin 'açık' olmasından oluşan vaka) (2) x'in işlevi F gibi bir şeyi göstermektir, (3) x, F'yi gösterdiğinde bulunduğu modda veya durumdadır (4) x bazı M hareketine neden olur ve (5) x'in M'ye neden olmasının açıklaması F'yi göstermesidir.

Bu karmaşık ve sofistike bir teoridir; Dretske, teoriyi şekil ve etkisi açısından geliştirmektedir. [Bu teorinin] doğal olarak sorunları da mevcut. İlk olarak, *zorunlu* inançlarla ilgili ciddi bir sorun karşımıza çıkmaktadır. Ben $7 + 5 = 12$ olduğuna inanıyorum; ancak hiçbir şey bu olguyu göstermiyor (indicate) ya da $7 + 5 = 12$ bilgisini taşımıyor. (Aslında, $7 + 5$ 'in 12 'ye eşit olması bir bilgi değildir; herhangi bir şeye ilişkin olasılıkları azaltmaz). Bir gösterge ortaya çıktığında işaret ettiği şeyle eşvaryasyon içerisinde olur [çünkü gösterge ortaya çıktığında] işaret ettiği şey de ortaya çıkar (ya da muhtemelen ortaya çıkar). Ancak $7 + 5$ 'in 12 'ye eşit olması her zaman [zorunlu olarak] gerçekleşir. Böylelikle hiçbir şey onunla eşvaryasyon içerisinde olmaz [birlikte ortaya çıkmaz]; dolayısıyla hiçbir şey onu göstermez. Bu

yaklaşımındaki sorun sadece farklı ama mantıksal olarak eşdeğer inançların olamayacağı değildir (örneğin, yalnızca tek bir doğru zorunlu inanç vardır)-ki bu zaten yeterince kötü olurdu. Asıl problem daha ziyade hiçbir zorunlu inancın olamayacağıdır. Bu durumda [söz konusu sistem benimsenirse] hiç kimse matematiksel doğrulara, mantıksal doğrulara ya da başka herhangi bir zorunlu doğruya inanamaz.

Burada başka güçlükler de mevcuttur. Fakat, onlara girmeyeceğim.²⁷ Şu anki sorumuz Dretske Semantiğinin (bundan böyle 'DS' olarak kısaltılacaktır) kabul edilebilir olup olmadığı değil; bunun yerine, N&E'ye mâkul bir ekleme teşkil edip etmediği ve (eğer öyleyse) bir çürüten-saptırıcı olup olamayacağıdır. Belki de şimdi $P(R/N\&E\&DS)$ 'nin [olasılığının] yüksek olacağından şüphe etmek için bir nedenimiz yoktur. (Şüphesiz bu olasılık *oldukça* yüksek olabilir: DS göz önüne alındığında yanlış bir *inancın* nasıl oluşacağını görmek bir hayli zordur).²⁸ Böylece sorumuz, DS'nin $N\&E\&(RMvNRM)$ 'ye kabul edilebilir bir eklenti olup olmadığıdır; N&E'ye inanan bir kişinin muhtemel çürütene savuşturmak için DS'yi N&E'ye uygun bir şekilde ekleyip ekleyemeyeceğidir. Elbette DS, R'nin ya da tüm inançların doğru olduğu ya da inançları üreten sürecin yalnızca doğru inançları ürettiği gibi naif bir iddia da değildir. [Nitekim böyle durumlar] kabul edilemez olurdu. Bunun yerine asıl soru-bazı ayrıntılarla tanımlanmış- *P* süreci *göz önüne alındığında*, DS'de tanımlanan sürecin gerçekte inançları üreten süreç olduğu taahhüdü ve bu sürecin sadece ya da çoğunlukla doğru inançlar üreteceğidir. Peki, *bu* inanç kabul edilebilir mi? Bu tamamen önemsiz bir sorudur ve bu noktada yapılacak münasip bir tartışma bizi meseleden uzaklaştıracak gibi tutarsızlık tehlikesini de beraberinde getirecektir. Bu nedenle, mevcut amaçlar doğrultusunda, bunun böyle olduğunu [doğru] kabul edelim.

Ancak N&E'ye inanan kişi de anlının akıyla problemden sıyrılmış değildir; DS'yi kabul ederek ortaya çıkması muhtemel çürütenden kaçamaz. Çünkü DS'de-ne yazık ki-naturalizm diye bir inanç mevcut olamaz. Hatırlayacağınız üzere naturalizm, teizmin yanlış olduğu önermesini gerektiriyordu. Yani *gayr-i maddi, kâdir-i mutlak, âlim-i mutlak, mükemmel derecede iyi bir zât yoktur*²⁹ önermesini. Naturalist böyle bir şeyin olmadığını söylediğinde, muhtemelen buradaki niceleyici zaman-ötesi olarak alınmalıdır: Şu anda böyle bir varlık yoktur-emin olmak için söylenirse- aynı zamanda böyle bir varlık ne var olmuştur ne de var olacaktır. [(Ve zaten eskiden var olan ama sonra yok olan bir varlık Tanrı'ya hiç benzemez; *Tanrı'nın ölmüş olması* (önermesi) birden fazla açıdan başarısızdır.) Ancak o zaman söz konusu durum her zamanda ve her yerde geçerlidir. Bu durumda hiçbir şey onun [durumun] sahip olduğu bilgiyi taşımaz. Nitekim hiçbir nöral yapı bu bilgiyi taşımayacaktır; dolayısıyla hiçbir nöral yapı naturalizmin bir göstergesi olmayacaktır. Böylelikle (DS'ye göre)

²⁷ Diğer güçlükleri görmek için şu makaleme bk. Alvin Plantinga, "Against Materialism", *Persons: Human and Divine*, ed. Peter van Inwagen - Dean Zimmerman (Oxford: Clarendon Press, 2007).

²⁸ Dretske'nin bu endişeyle baş etmek için güncel çabalarını görmek için bk. Barry Loewer, "From Information to Intensionality", *Mental Representation*, ed. Stephen Stich - Ted Warfield (Cambridge: Blackwell, 1994), 174-79; Dretske'nin daha önceki girişimine ilişkin yorumlar için bk. Jerry Fodor, *A Theory of Content and Other Essays* (Cambridge: MIT Press, 1990), 61 vd.

²⁹ İtalikler bize ait (çev.notu)

naturalizm diye bir inanç ve nihai olarak naturalistler yoktur. Kendisinin naturalist olduğunu düşünen kişi DS hesaba katıldığında yanılmaktadır.

Ancak o zaman DS kabul edilemez; N&E savunucusu mantıklı bir şekilde N&E&(RMvNRM)&DS'ye inanamaz. Şüphesiz, eğer kendi inançları üzerine biraz düşünürse, N'ye inandığını görecektir. Kuşkusuz, kişinin sahip olup olmadığını gerçekten söyleyemeyeceği inançlar vardır (belki de daha geniş içerikle ilişkili olanlar). Muhtemelen N bunlardan biri değildir. Bununla birlikte, eğer biraz tefekkür sahibiyse, DS'nin hiç kimsenin N'ye inanamayacağını ima ettiğini de kolayca görebilir. Ancak o zaman hiç kimsenin N'ye inanamayacağına hem de kendisinin N'ye inandığına inanmak durumunda kalacaktır-ve elbette bu iki şeye de inandığını kolayca bilecektir ya da bilebilir. Burada pek hoş bir manzara ortaya çıkmaz. Doğrusu, bunları görmek için sadece biraz düşünmek yeterlidir. Ancak (daha önce de belirttiğim gibi) aynı şey R için (P(R/N&E)'nin düşük olduğunu görerek) ilk etapta bir çürütücü elde edinilmesi için de geçerlidir. R için bir çürütücü edinmekten kaçınmanın bir yolu ise P(R/N&E) hakkında herhangi bir inanç oluşturmamaktır. O halde (makul bir şekilde bakıldığında) sadece reflektif naturalist R için bir çürütene sahip olur (aynı şekilde, kötülük de dahil edilecek şekilde toplam kanıtımız üzerinden teizmin olasılığının düşük olduğunu ve bunun teizm için bir çürüten olarak ileri sürüldüğünü varsayalım: Önerilen çürütücüden kaçınmanın bir yolu, toplam kanıtımız üzerinden teizmin olasılığı hakkında hiçbir inanç oluşturmamaktır) DS'yi kabul etmek irrasyonel inançlara sahip olmaktan kaçınmanın bir yolu değildir; irrasyonellik başka bir yerde ortaya çıkmaktadır.

3.2. İşlevselcilik

Yine, analitik işlevselcilik,³⁰ psiko-işlevselcilik, makine durum işlevselciliği, kendine has çeşitleri olan kavramsal rol semantiği ve diğerleri gibi muhtelif işlevselcilik türleri vardır. 'Jenerik işlevselcilik' olarak adlandırabileceğimiz yaklaşıma göre, belirli bir süreci (muhtemelen nörofizyolojik bir yapı veya süreç) belirli bir zihinsel durum (belirteç) yapan şey, belki de duysal girdi ve davranışsal çıktı ile diğer zihinsel durumlar arasında bir şekilde aracılık eden belirli bir rolü oynamasıdır. Dolayısıyla inançlar, muhtemelen nöral yapılar ya da zihinsel durum belirtileridir: Örneğin, tüm insanların ölümlü olduğuna dair bir inancım vardır. Ayrıca *tüm insanların ölümlü olduğuna dair inanç olma* niteliği de vardır. Şimdi bir nöral yapı içerik olarak tüm insanlar ölümlüdür önermesine sahipse, *tüm insanların ölümlü olduğu* inancıdır. Verili (belirteç) bir nöral durum ya da yapı olan *N* 'nin aslında bir inanç olduğunu ve *aslında* bu inancın (bu içeriğe sahip olduğunu) ortaya çıkaran şey, *N* 'nin belirli bir karmaşık nedensel rol oynadığı gerçeğidir.

Bu kadarını, yani jenerik işlevselciliği göz önüne aldığımızda, inançlara tahakkuk eden içeriğe ne gibi kısıtlamalar getirilmektedir? İnançların, inanan kişinin durumu ya da çevresiyle bir ilişkisi içerisinde olmaya ihtiyacı var mıdır? Daha somut olarak ifade etmek gerekirse, bir inanan tahayyül edin, mesela bir kurbağa, sadece tek bir inanca sahip olsun. Bu inanç bir nöral yapı *N* olacaktır ve inancın sahip olduğu

³⁰ Analitik işlevselcilik, en azından David Lewis tarafından önerildiği şekliyle, açıkçası zihinsel terimlerin tanımını vermek için bir düzine yönlendirmeden ibarettir. Muhtemelen bu yönlendirmeleri N&E&(RMvNRM)'ye eklemek, P(R/N&E&(RMvNRM))'yi etkilemeyecektir. Bu yönlendirmeleri takip etmenin sonuçları, eğer bunlar doğruysa, zorunlu doğruları ifade eden cümleler olacaktır; dolayısıyla bu doğruları N&E&(RMvNRM)'ye eklemenin de P(R/ N&E&(RMvNRM)) üzerinde herhangi bir etkisi olmayacaktır.

içerik ve nedensel rolü-duyusal girdi veya uyarımla, davranış çıktısı ve diğer zihinsel durumlarla (ve muhtemelen geniş konjonktüre uyum sağlamak için çevrenin belirli özellikleriyle) ilişkisi tarafından belirlenir, ancak diğer inançlarla olan ilişkisine göre değil; nitekim [burada] başka inançlar zaten mevcut da değildi. Bu nedenle, *N* 'nin kaçmaya neden olduğunu ve buna da belirli bir duyusal uyarımın (kendisini bir avcının varlığının nedenlendiği belirli bir retinal uyarım modeli; gözlerin doğru yöne çevrilmesi vb. ile veya istediğiniz uygun bir şeyi buraya koyun) neden olduğunu varsayalım. Arzu ederseniz [buraya] *N* 'nin ya da onu üreten mekanizmanın uyum sağlayıcı olduğunu da ekleyin; ki bu da canlının hayatta kalmasına ve üremesine yardımcı olmaktadır.

Lakin bu kadarı *N* tarafından öne çıkarılan içerik üzerinde herhangi bir kısıtlama getirmiyor gibi gözükmemektedir. Bu görüldüğüne, normalde *N*'nin içeriğinin söz konusu yaratığın çevresi veya ortamıyla ilgili olacağını varsayabiliriz. Ancak bu durum, ne *N*'ye ne de onun nedensel rolüne ilişkin sahip olduğumuz tanımdan kaynaklanıyor. Görebildiğim kadarıyla bu tanım tarafından olası da kılınmıyor. Bütün bildiğimiz (bu kadarı elde edildiğinde) *N*'nin içeriğinin $2 + 1 = 3$ önermesi ya da başka herhangi bir önerme olabileceğidir. Kuvvetle muhtemeldir ki göstergeler mevcut olacaktır (bir avcının varlığı gibi çevresel özelliklerle ilişkili nöral yapılar; mesela retinal uyarımın belirli bir modeli bunlardan biri olabilir. Ancak gösterge inanç değildir).

Şimdi bir başka inancın daha eklendiğini varsayalım: Söz konusu yaratık bir başka inanç *N** edinsin. *N** de elbette bir nöral yapıdır ve içeriği yine oynadığı nedensel rol tarafından belirlenir. [Ancak] bu kez *N* ile olan ilişkisini de içerir. *N**'in belirli bir nöral uyarım şeklinden kaynaklandığını varsayalım; normalde avcının kaçan canlıya yaklaşmasına eşlik eden bir nöral uyarım. Ve *N**'in *N* ile birlikte uçuş hızında bir artışa neden olduğunu varsayalım. *N** bir inançtır, dolayısıyla elbette bir içeriği olacaktır. Ancak yine de *N**'e hangi içeriğin tahakkuk edeceği, hangi *p* önermesinin içeriği olarak *N**'i seçeceği konusunda bir kısıtlama yok gibi durmaktadır. Bu, $p + 1 = 4$ önermesi veya $2 + 1 = 5$ önermesi de dahil olmak üzere başka herhangi bir önerme de olabilir (bu önerme ilk inanç *N* 'nin içeriğiyle tutarsız olsa bile). Yine içeriği, diğer niteliklere-*N**'nin duyusal girdi, diğer zihinsel durumlar, davranışsal çıktı ve *N* ile ilişkisini içeren nitelikler- bağlı olarak düşünebiliriz. Ancak, *N**'nin içeriğinin ne olacağına dair herhangi bir kısıtlamamız bulunmamaktadır.

Aynı şeyi evrim tarihi için olmasa da bireysel bir insanın tarihinde de hayal edebiliriz. Aynı model: İlk inanç, nöral yapının duyusal uyarım, davranışsal çıktı ve diğer (nondoxastik) zihinsel durumlarla ilgili olarak oynadığı nedensel rol tarafından belirlenen bir içeriğe sahip nöral bir yapı olacaktır. Bu durum, ilk inancın içeriğinin ne olacağı konusunda herhangi bir kısıtlama getirmiyor gibi gözükmemektedir. Bir sonraki inancın içeriği yine inancın içeriğine herhangi bir kısıtlama getirmeyen *bu* nöral yapının nedensel rolü tarafından belirlenir ve bu böylece devam eder. Bu açıdan bakıldığında, jenerik işlevselcilik içerik üzerinde herhangi bir kısıtlama getirmiyor gibi görünmektedir.

İnançların teker teker ortaya çıkmadığını ya da çıkamayacağını düşünebiliriz. İnançlar daha ziyade kümeler (cluster) halinde ortaya çıkarlar. Ancak böyle bir şeyin ne tür bir fark yarattığını görmek zordur. Yine, ilk inanç kümesini ele alalım: Üyelerinin her biri bir nöral yapı olacaktır. Her birinin içeriği duyusal girdi, davranış çıktısı, doksatik olmayan (nondoxastic) zihinsel durumlar ve diğer inançlarla olan

nedensel ilişkileri tarafından belirlenecektir. Peki bu nöral yapılar için hangi içerik belirlenir? Görülebildiği kadarıyla-sadece bu kadarı bile işe koşulduğunda- içerik, herhangi bir şey olabilir. Örneğin temel aritmetiğin bir dizi önermesi içerik olabilir. İşlevselcilik bize koşullardan ve nedensel rollerden içeriğe atanan bir işlev (kelime oyununu mazur görün) olduğunu söyler. Ancak bu işlev için herhangi bir kısıtlama getirmez. Aynı şey belirli bir zamanda belirli bir kişinin sahip olduğu herhangi bir inanç kümesi için de geçerli değil midir? Kümenin her bir üyesinin mahza sahip olduğu içeriğe sahip olmasını içeren karmaşık nitelik, bu inançların (yani bu nöral yapıların) nedensel rollerini içeren karmaşık bir niteliğe bağlıdır. Fakat-en azından görebildiğimiz kadarıyla- bu durum karmaşık içerik niteliğinin ne olabileceği, yani bu nöral yapılara hangi içeriğin atanacağı konusunda herhangi bir kısıtlama getirmez.

İşlevselciler açısından verilebilecek olan doğal bir cevap içeriğin aslında-en azından kısmen-gösterge semantiğinde olduğu gibi bir gösterge tarafından belirlendiğini iddia etmek olacaktır. Bir ceylan kendisini takip eden bir çitayı algılar. Bu algıya dahil olan şeyin bir kısmı çitaların veya diğer avcılarının varlığıyla nedensel olarak ilişkili olan belirli bir nörolojik durumdur (buna 'temsil' diyebiliriz). Ve bu temsilin belirli bir içeriği vardır; belki de "Çita orada!" içeriği. Bu hikâye çeşitli şekillerde açılabilir. Ancak asıl nokta içeriğin temsil ile bu şekilde bağlantılı olduğudur. [O halde] göstergenin, inanç içeriğinin merkezi olduğunu söyleyebiliriz. Nöral durumlara içerik veren göstergedir. Bir nöral durum, gösterdiği şey sayesinde sahip olduğu içeriği kazanmaktadır.

Bu öneriyi jenerik işlevselciliğe bir ek, içeriği oluşturan ya da belirleyen belirli türden işlevsel rolün bir müşahhaslaşması olarak düşünebiliriz. İlk olarak, gösterge elbette otomatik olarak inanç değildir; insan vücudunda inanca yol açmayan ve inanç içeriğine sahip olmayan birçok gösterge vardır. Öte yandan, bunların gösterge içeriğine ve hatta temsil içeriğine sahip oldukları söylenebilir. Buradan çıkan bir ihtimal, yukarıdaki önerinin gösterge içeriği için geçerli olduğu ancak inanç içeriği hakkında bir şey söylenemeyeceğidir. Elbette işlevselcilerin bu denli bir önerinin inanç içeriği için de geçerli olduğunu söylemesi mümkündür: En azından bazı göstergelerin inanç mesabesine yükseltildiğini söylemeleri mümkündür.

Bununla birlikte, Dretske Semantiğinin bir çürüten-saptırıcı olarak işleyebileceği düşüncesini de etkileyen mühim bir sorun hala çirkin yüzünü göstermektedir. Hatırlanacağı üzere bu sorun, göstergelerin bilgi taşıması gerektiği sorunuydu. Örneğin bir avcının varlığına ilişkin bir gösterge, avcılarının varlığıyla ilişkili olmalıdır. Avcılar mevcut olduğunda gösterge mevcut olmalı ve avcılarının bulunmadığı durumda ise gösterge ortadan kalkmalıdır. Fakat böyle bir hâlde, zorunlu durumların hiçbir göstergesi olmayacağı gibi; zorunlu olarak elde edilemeyen durumların da hiçbir göstergesi olamayacağı şeklinde [bir resim ortaya çıkmaktadır]. Dolayısıyla [böyle bir tasavvur içerisinde] Tanrı'nın zorunlu olarak var olduğu önermesini içerecek şekilde ele alınan teizmin hiçbir göstergesi olmayacağı gibi, naturalizmin de hiçbir göstergesi olmayacaktır. Naturalizm, bir anda elde edilip başka bir anda ortadan kalkacak türden bir durum değildir. Ya her zaman elde edilir ya da asla elde edilemez. Dolayısıyla tefekkür sahibi bir natüralist, işlevselciliğin bu versiyonunu mantıklı bir şekilde kabul edemez. Bu versiyon, naturalizm diye bir inancın olmamasını gerektirir. Ancak tefekkür sahibi naturalist muhtemelen naturalizme inandığını da bilir. Dolayısıyla işlevselcilik-jenerik işlevselcilik ve gösterge işlevselciliği- her halükârda bir çürüten-saptırıcı olmaktan uzaktır.

3.3. Teleosemantik

Son olarak, bir başka içerik teorisi olan teleosemantiği ele almak istiyorum. Burada baş temsilci Ruth Millikan'dır:

Bir sistemin bir iç ögeyi temsil olarak kullanabilmesi için aşağıdaki iki koşulun karşılanması gerektiğini öne sürüyorum. Birincisi, temsil (belirli bir kurala göre) bir temsil edilen ile uyuşmadığı sürece, tüketicinin [consumer] temsili normal kullanımı veya bu temsile verdiği yanıt, tüketicinin bu şekilde yanıt verirken sahip olduğu tüm uygun işlevleri yerine getiremeyecektir-en azından normal bir açıklamaya uygun olarak [bu işlev gerçekleşmeyecektir]. (Elbette bu işlevleri yine de tesadüfen yerine getirebilir, ancak normal şekilde bunu yapamaz) ... Bunu daha formal bir şekilde ifade edecek olursak, temsil ve temsil edilenin birbiriyle uyumlu olması, tüketici cihazının temsile tepki verirken düzgün bir şekilde çalışması için normal bir koşuldur.³¹

Temsilin içeriği ("temsil edilen"), tüketicilerin temsile normal tepki(ler) verirken uygun işlev(ler)ini yerine getirmeleri için [dış]dünyada olması gereken koşuldur. Millikan tarafından paradigmlar olarak kullanılan birkaç örneği ele alalım: Bir kunduzun kuyruk tokatları ve arı dansları bunlar arasındadır. Bir kunduz kuyruğuyla suyu tokatlar, duyma mesafesindeki kunduzlar su yüzeyinin altına dalar ve belki de kulübenin su altı girişine doğru yüzerler. Burada temsili bir sisteme sahibiz. Üretici, kuyruk sallayan kunduzdur. Simgesel temsil, kuyruk tokadıdır. Tüketiciler ise dalan kunduzlardır. Dalış ise *normal* tepkidir, yani türün evrimsel geçmişi boyunca (uyum sağlayıcı niteliği nedeniyle) seçilmiş olan tepkidir. Yine, tüketicinin normal tepkiyi verirken uygun işlevlerini yerine getirmesi için gerekli olan bir koşul da-yakınlarda bir tehlike olması-mevcuttur. (Bu koşul yerine getirilmezse dalış, gelecek nesli en üst düzeye çıkarma olasılığı olan faaliyetlere daha iyi yatırım yapılabilecekken, zaman ve enerjinin kaybı olacaktır). Bu koşul-tüketicinin normal tepkiyi üretirken düzgün bir şekilde işlev görmesi için karşılanması gereken koşul-simgesel temsili (kuyruk tokadı) *içeriğidir*. Benzer şekilde arı danslarına bakıldığında, üretici dans eden arıdır. Simgesel temsil, belirli bir danstır. Tüketiciler, dansa tanık olan arılardır. Normal tepki, dansın gösterdiği yöne doğru uçmaktır; ve temsilin içeriği-[yani] tepkinin uygun işlevini yerine getirmesi için gerekli olan koşul-işaret edilen yerde nektarın [çiçek özünün] varlığıdır.

Her iki örnek için bir güçlük karşımıza çıkmaktadır. Tüketicinin uygun işlevi için gerekli olan, örneğin suyun, havanın, yerçekiminin ve benzerlerinin varlığı gibi birçok başka koşul da vardır. Millikan bu problemi, bu denli genel koşulların pek çok normal tepkinin uygun işlevi için gerekli olduğuna dikkat çekecek bir şekilde ele almaktadır. Temsilin içeriği, sadece *bu* tepkinin tüketiciler açısından uygun işlevi oluşturması için gerekli olan koşuldur. Bunun da kendine özgü güçlükleri vardır. Ancak [şu anki] amaçlarımız hatırına bunları göz ardı edebiliriz.

Kunduz ve arı örneklerinde üretici başka tüketici başka bir organizmadır. Ancak geniş bir temsili sistem sınıfı, belirli bir organizma içindeki organları veya sistemleri içerir. Bu minvalde bir örneğin, insanlarda kan sıcaklığının tespitini içeren

³¹ Ruth Millikan, "Biosemantic", *Mental Representation*, ed. Stephen Stich - Ted Warfield (Oxford: Blackwell, 1994), 247. Millikan, ilk koşulun bu olduğunu, ikincisinin ise mezkûr tartışma noktasında alakasız olduğunu söyler.

bir sistem vardır: [Eğer] Kan sıcaklığı çok düşükse bu sistem, titreme ve benzeri uygun tepkilerle sonuçlanan bir sinyal gönderir; yok eğer kan sıcaklığı çok yüksekse sonuç, terleme, [sığınacak] bir gölge arama ve benzeri şekilde tezahür eder. Belki de bu türden başka bir sistem avcılarının mevcut olduğu durumda bir simge temsili üreten bazı bilişsel sistem S_1 'i üretici olarak içerecektir. Tüketici ise normal bir tepkiye neden olan başka bir bilişsel sistem S_2 olacaktır. Bu durumda tepki kaçma tepkisi olacaktır. Simgesel temsilin içeriği, S_2 'nin kaçmayı sağlamadaki uygun işlevi için gerekli olan çevresel koşul olacaktır; muhtemelen bu koşul da avcılarının veya başka bir tehlikenin varlığı olacaktır (aksi halde, böyle bir koşulun yokluğunda kaçmak enerjiyi boşa harcamak olacaktır). Böyle bir sistem, yırtıcı hayvanların mevcut olduğu inancı gibi bir inancı içerecektir (ya da içerebilir).

Elbette bu noktada pek çok soru ortaya çıkmaktadır ve pek çoğu da halihazırda sorulmuştur. Bizim asıl sorumuz şudur: Bu açıklama, tartıştığımız konuya nasıl tatbik edilebilir? Sorumuz şu ki: Teleosemantik (mevcut amaçlar doğrultusunda Millikan'ın versiyonunu işe koşacağım) naturalist için bir çürüten-saptıcı sağlamakta mıdır? Bu soru bir kez daha ikiye ayrılır: Teleosemantik (T) kabul edilebilir midir? Ve $P(R/N\&E\&(RMvNRM)\&T)$ 'in [olasılığı] makul ölçüde yüksek midir? İlkine dönecek olursak, Millikan'ın semantik konusundaki fikirlerinin, anlamı 'doğallaştırma' girişiminin bir parçası olduğunu aklınızda tutmanız gerekir. Anlamı doğallaştırmanın ne olduğu ise pek açık değildir. Ancak Millikan'ın argümanındaki temel fikrinin-diğer şeylerin yanı sıra-hem kunduz tokatlarına hem insan inançlarına hem arı danslarına; hem teizm, naturalizm, nominalizm ve supralapsarianizm³² gibi inançlara da uygulanmasını gerektirir. Bu oldukça abartılı bir taleptir. Nasıl yerine getirileceği ve hatta yerine getirilip getirilemeyeceği hiç de açık değildir. Ve eğer Millikan'ın önerileri az önce bahsedilen türden inançlara doğal olarak tatbik edilebilir değilse bu durum, muhtemelen onun açıklaması aleyhine bir nokta da olmayacaktır. Yine de T'nin kabul edilebilir olup olmadığını değerlendirmek için, bu tür inançların bu açıklama altında nasıl bir yol izlediğini göz önünde bulundurmak yerinde olacaktır.

T'nin kabul edilebilir olmadığını görebiliriz. Burada Dretske Semantiği'nde elde ettiğimiz aynı sonucu elde ederiz: T doğru olsaydı, naturalizm diye bir inanç olmazdı. Böyle düşünmemizin nedeni iki yönlüdür: İlk olarak, Millikan'ın temel fikrini düşünün ve bunu bir inanç olarak naturalizme uygulayın-Tanrı ya da Tanrı gibi bir zâtın olmadığı inancına (N). [Yine burada] sıradan unsurların mevcut olması gerekecektir: (1) bir üretici, (2) bir veya daha fazla tüketici tarafından kullanılan simge temsil(ler)i, (3) tüketici(ler)in normal tepkisi ve (4) tüketicinin normal tepkiyi (veya bir tepkiyi) verirken uygun işlevlerini yerine getirmesinin gerekli bir koşulu olan S durumu. Simgesel temsilin içeriği (simge inancı) S olmak zorunda olacaktır. Sorun şu ki, böyle bir sistem bulmak şöyle dursun, bu sistemi düşünmek dahi son derece zor olacaktır. Böyle bir sistem olduğunu varsayalım. (1) ve (2)'de özel bir zorluk yoktur: N gibi bir inancın var olduğunu, N'yi kabul eden bir kişide içeriği, Tanrı gibi bir zât ya da Tanrı gibi bir şey olmadığından oluşan bir N^* durumunu içeren bir temsilci r 'nin var olduğunu ve naturalistte[onun için] r 'yi üreten bir şeyin (üretici) var olduğunu (en azından şu anki amaçlarımız hatırına) kabul edebiliriz. Peki ya

³² Hristiyan teolojisi içerisinde, bilhassa Kalvinizm'in muhtelif yorumları içerisinde yer alan bir öğretilerdir. Tanrı'nın egemenliği ve adaleti arasındaki ilişkinin mantıksal önceliği veya sonralığı üzerinden Adem'in cennetten düşüşünü anlamak için geliştirilmiş bir doktrindir. Tanrı'nın henüz düşmemiş olan insanı düşünerek, bazılarını sonsuz yaşam için seçtiğini ve diğerlerinden bu hakkı reddettiğini savunan görüştür. (Çev.notu)

tüketici? Hangi şey *r* için bir tüketici olabilir? [Tüketici] muhtemelen ya tüm insan³³ (tüm naturalist) ya da onun bilişsel sistemlerinden biri olacaktır.

İşte sorunlar burada neşet etmektedir: Tüketici sistem normal bir tepkiye, uyum sağlayıcı karakteri sayesinde seçilmiş bir tepkiye sahip olmalıdır. Dahası, N*'nin elde edilmesi, tüketicinin bu yanıtı verirken uygun işlevini yerine getirmesinin gerekli bir koşulu olmalıdır. Eğer söz konusu inancın içeriği N* ise, o zaman bu gerekli koşul *Tanrı diye bir zâtın ya da Tanrı'ya benzer bir şeyin olmaması* olacaktır.

Bu tepki ne olabilir? Kaçma ya da kaçmaya neden olma, bir avcının var olduğu inancına tüketicinin verdiği tepkidir. Tüketicinin kaçmaya neden olacak şekilde düzgün işlev göstermesinin çevresel olarak gerekli bir koşulu, bir avcının *mevcut olmasıdır* (öyle varsayabiliriz ki). Ancak naturalizmin doğru olduğu inancına verilen normal (evrimsel olarak kabul edilen) tepki nedir? Tüketicinin bu tepkiyi vermesi noktasında düzgün bir şekilde işlevsellik göstermesi için hangi çevresel koşul gereklidir? Naturalizme (inanç) verilen hangi *r* tepkisi öyle olmalıdır ki *r* 'yi oluşturan uygun işlevin gerekli koşulu natüralizmin doğru olmasıdır? Bu inanca verilen pek çok muhtelif tepki vardır: Umutsuzluk, rahatlama, kayıtsızlık, kiliseyi terk etme ya da daha Evanjelik naturalistler söz konusu olduğunda- naturalizm hakikatini vaaz etme; *The God Delusion*³⁴ ya da *God is not Great*³⁵ gibi orta yollu ve nüanslı risaleler yazmak [bunlar arasında sayılabilir]. Ancak bu tepkiler Millikan'ın anladığı şekliyle normal değildir; uyum sağlayıcı karakterleri nedeniyle seçilmemişlerdir. (Naturalizme sırtını dayadığı sürece üreme olasılıklarının iyileştirileceğini ümit eden Genç Ateistler Kulübü'nün mütemadi bir üyesi böyle olduğunu iddia etse de). Vele ki naturalizme inanma [noktasında] normal bir tepki mevcut olsaydı, naturalizmin doğruluğu tüketicinin bu tepkiyi verirken [ilgili süreçlerin] düzgün bir şekilde işleminin gerekli bir koşulu olmazdı. Dolayısıyla, eğer teleosemantik doğru olsaydı naturalizm diye bir inanç olmazdı şeklinde bir netice ortaya çıkıyor gibi görünmektedir.

Bu aşama, ikinci bir durum tarafından doğrulanmaktadır. Teleosemantiğe göre eğer bir temsil içeriğe sahipse, içeriği olan koşulla bir ilişki içinde olmalıdır. ("İlk olarak temsil, temsil edilenle (belirli bir kural çerçevesinde) uyumlu olmadıkça, tüketicinin temsili normal kullanımı veya temsile verdiği tepki, tüketicinin bu şekilde tepki verirken tüm uygun işlevlerini yerine getiremeyecektir ...") [Burada] nasıl bir ilişkiden bahsedilmektedir? [Bu noktada] düşünülmesi gereken doğal şey, temsilin söz konusu koşul hakkında bilgi taşıması gerektiğidir. Örneğin, *avcı burada* içeriğine sahip olan bir temsilin, bu içeriğe sahip olabilmesi için avcı hayvanların mevcut olduğuna dair bir bilgiyi taşıması gerekecektir. Bu temsilin üretimi göz önüne alındığında, avcı hayvanların mevcut olma olasılığı aksi takdirde olacağından [avcı hayvanların mevcut olmaması] daha büyük olmalıdır. Millikan'a göre, kendi açıklaması, diğer semantik açıklamalardan birinin veya başka bir açıklamaya "sırtını dayamalıdır [başka bir açıklamayı sıçrama tahtası olarak kullanmalıdır omzunda]" ve [bu noktada] Dretske'nin açıklaması daha umut verici gözükmektedir. Ancak Dretske'nin açıklamasını değerlendirirken gördüğümüz gibi hiçbir nöral yapı,

³³ Yani, bütün bedeniyle insanın kendisi. (Çev.notu)

³⁴ Bk. Richard Dawkins, *The God Delusion* (Boston: Mariner Books, 2008).

³⁵ Bk. Christopher Hitchens, *God is Not Great: How Religion Poison Everything* (McClelland & Stewart, 2008). (Çev.notu)

naturalizmin göstergesi değildir. Dolayısıyla [buradan] hiçbir nöral yapının naturalizmi bilgi olarak taşımayacağı sonucu çıkmaktadır. Eğer naturalizm doğruysa, o zaman herhangi bir temsil için, naturalizmin (nesnel) olasılığı, bu temsilin ortaya çıkması durumunda, aksi takdirde olacağından daha yüksek olmayacaktır. Ancak o zaman hiçbir nöral yapı naturalizmin *doğru olduğu*³⁶ bilgisini taşımaz ([sadece] naturalizmi bilgi olarak taşır). Dolayısıyla (inanç olan naturalizmin bir nöral yapı olacağını varsayarsak) naturalizm diye bir inanç mevcut olmayacaktır. Muhtemelen aynı durum Millikan'ın açıklamasının makul bir şekilde sırtını dayayabileceği herhangi başka bir açıklama için de geçerli olacaktır. Dolayısıyla teleosemantik göz önünde bulundurulduğunda, naturalizmde oluşan bir durumun nasıl temsil edilebileceğini görmek hayli zordur. Eğer teleosemantik ve naturalizm doğru olsaydı, naturalizmin doğru olduğu inancı diye bir şey olmazdı. [Bu argümanlardan yola çıkıldığında] Dretske'nin gösterge semantiği gibi teleosemantik'in de bir çürüten-saptırıcı olarak kabul edilemeyeceği sonucuna ulaşılmaktadır.

SONUÇ PERORASYONU³⁷

Bana öyle geliyor ki buradan çıkarılacak sonuç: R ve N&E ile ilgili önerilen çürütenlerin hiçbirinin-indirgemeci materyalizm, indirgemeci olmayan materyalizm, işlevselcilik, gösterge semantiği, teleosemantik-başarılı bir çürüten-saptırıcı olmadığıdır. Elbette etrafta burada ele alamayacağımız kadar fazla sayıda çürüten-saptırıcı adayları da vardır. Ancak belki de bunlarla nasıl başa çıkılabileceği [buraya kadar olan kısımda] ele aldığımız adaylara verdiğim yanıtlar üzerinden düşünülerek görülebilir.³⁸

³⁶ İtalikler bize ait. (Çev. notu)

³⁷ 'Peroration', bir söylevin sonu mânâsına gelmektedir. Bilhassa heyecan verici bir konuşmanın sonunda dinleyicide hayret uyandırmak, karşıdaki kişiyi heyecanlandırmak için yapılan bir eylemdir. (Çev. notu)

³⁸ Alex Arnold, Andrew Bailey, Paul Boghossian, Brian Boeninger, Marian David, Eric Hagedorn, Don Howard, Marcin Iwanicki, Matthew Kotzen, Anders Kraal, Matthew Lee, Thomas Nagel, Ric Otte, Dan McKaughan, J. Brian Pitts, Josh Rasmussen, Elliott Sober, Sharon Street, Michael Strevens, Luke Van Horn, Fritz Warfield, Roger White ve Rene van Woudenberg başta olmak üzere; burada gözden kaçırdığım kişilere de şükranlarımı sunmak isterim.

KAYNAKÇA

Beilby, James (ed.). *Naturalism Defeated?: Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*. Ithaca: Cornell University Press, 2002.

Dawkins, Richard. *The God Delusion*. Boston: Mariner Books, Reprint edition., 2008.

Dretske, Fred. *Explaining Behavior*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1988.

Dretske, Fred. *Naturalizing the Mind*. Cambridge: MIT Press, 1997.

Fodor, Jerry. *A Theory of Content and Other Essays*. Cambridge: MIT Press, 1990.

Ginet, Carl. "Comments on Plantinga's Two-Volume Work on Warrant". *Philosophy and Phenomenological Research* 55/2 (1995).

Hitchens, Christopher. *God is Not Great: How Religion Poison Everything*. McClelland & Stewart, 2008.

Kim, Jaegwon. *Mind in a Physical World*. Cambridge: MIT Press, 1999.

Kim, Jaegwon. "Précis of Mind in a Physical World". *Philosophy and Phenomenological Research* 65/3 (2002).

Kim, Jaegwon. "Responses". *Philosophy and Phenomenological Research* 65/3 (2002).

Loewer, Barry. "Comments on Jaegwon Kim's Mind and the [sic] Physical World". *Philosophy and Phenomenological Research* 65/3 (ts.).

Loewer, Barry. "From Information to Intensionality". *Mental Representation*. ed. Stephen Stich - Ted Warfield. Cambridge: Blackwell, 1994.

Millikan, Ruth. "Biosemantic". *Mental Representation*. ed. Stephen Stich - Ted Warfield. Oxford: Blackwell, 1994.

O'Connor, Timothy. "An Evolutionary Argument Against Naturalism?" *Canadian Journal of Philosophy* 24/4 (1994).

Otte, Richard. "Conditional Probabilities in Plantinga's Argument". *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*. Ithaca: Cornell University Press, 2002.

Plantinga, Alvin. "Against Materialism". *Persons: Human and Divine*. ed. Peter van Inwagen - Dean Zimmerman. Oxford: Clarendon Press, 2007.

Plantinga, Alvin. "Content and Natural Selection". *Philosophy and Phenomenological Research* LXXXII/2 (2011).

Plantinga, Alvin. "Evolution, Epiphenomenalism, Reductionism". *Philosophy and Phenomenological Research* 68/3 (2004).

Plantinga, Alvin. "Evolutionary Argument Against Naturalism". *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Plantinga, Alvin. *Warrant and Christian Belief*. New York: Oxford University Press, 2000.

Plantinga, Alvin. *Warrant and Proper Function*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1993.

Plantinga, Alvin. "Against Materialism". *Faith and Philosophy* 23/1 (2006).

Plantinga, Alvin - Tooley, Michael. *Knowledge of God*. Oxford: Blackwell, 2008.

Ramsey, William. *Representation Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Simmons, Sheri L. "South-seeking magnetotactic bacteria in the Northern Hemisphere". *Science*, 371-374.

KİTÂBİYAT



BOOK REVIEWS

**JON MCGINNIS, İBN SİNÂ, ÇEV. ESAT BURAK
ŞAMAN, İSTANBUL: KLASİK YAYINLARI, 2022**

Seyyide Merve ÖZÇELİK

seyyideyukse1@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0003-5564-6925>

Makale Türü | Type of Article: Kitabiyat | Book Review

Başvuru Tarihi | Date Received: 02.05.2023

Kabul Tarihi | Date Accepted: 25.05.2023

Atıf | Cite As

Özçelik, Seyyide M. "Jon McGinnis, İbn Sînâ, Çev. Esat Burak Şaman, İstanbul: Klasik Yayınları, 2022". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 6/1 (Haziran 2023): 77-83.

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.

**JON MCGINNIS, İBN SÎNÂ, ÇEV. ESAT BURAK ŞAMAN, İSTANBUL:
KLASİK YAYINLARI, 2022**

Seyyide Merve ÖZÇELİK

Jon McGinnis tarafından 2010 yılında yayımlanan *Avicenna* isimli eser 2022 yılında Esat Burak Şaman tarafından tercüme edilerek Türk okurlarının istifadesine sunulmuştur. Bu eser İbn Sînâ'yı felsefesinde mistik kırılmaların olduğu yönündeki iddiadan kaçınmak maksadıyla, çoğunlukla *eş-Şifâ*'ya bağlı kalarak (s.17) anlatmaktadır. Öte yandan filozofu monografik bir üslup ile ele almakla birlikte her bölümünün kendi içinde sıkı bağlarla örüldüğü tematik bir yapıya da sahiptir. Nitekim eserin her bir bölümünün omurgasını İbn Sînâ'ya ait temel kavramlar oluşturmakta ve böylece bölümler arası geçişlilik sağlanarak okurun anlamsal bir boşluğa düşmesi engellenmektedir. Ayrıca eser bir yandan İbn Sînâ'nın özgün bir sistem filozofu olduğuna dikkat çekerken öte yandan *ex nihilo nihil fit* düşüncesini -Yunan düşüncesinde hiçbir şeyin yoktan gelemeyeceği anlamındaki kozmolojik prensibi- tarihsel bir bağlama yerleştirmek suretiyle filozofun etkilendiği düşünsel bağlamı da ortaya koymaktadır. Bu anlamda yazarın kendi ifadesiyle İbn Sînâ ile karşılaşmasının bir tezahürü (s.16) olan bu eserde, felsefenin gelişimine katkı sağlayan bir hikmet taşıyıcısı yahut Yunan felsefesini yorumlayan bir şârih olarak İbn Sînâ'yı tanıtmaktan kaçınılmıştır. Aksine büyük bir sistem filozofunu kuşatıcı bir şekilde anlatma çabasına sahip olduğu ifade edilebilir. Bu tavır yine bir İbn Sînâ araştırmacısı olan Robert Wisnovsky'nin *Avicenna's Metaphysics in Context* isimli eserinde belirttiği metodolojik yaklaşıma benzer. Nitekim Wisnovsky'nin de yöntemsel bir yanlılığa çözüm getirmek amacıyla gerek indirgemeci gerekse de hudayinabit bir felsefeye sahip olmak anlamında özcü bulma denen yaklaşımları reddettiği ve kendisinin *bağlamcılık* adını verdiği, tahlile izin veren bir İbn Sînâ okuması yaptığı söylenebilir. McGinnis'in İbn Sînâ'yı kimi zaman Platon ve Aristoteles ile kimi zamansa Yeni Eflatuncu şârihler ile mukayeseli bir bağlamda ele aldığı göz önüne alındığında mezkur yöntemle benzer bir yaklaşıma sahip olduğu görülür. Bu metodolojik yaklaşım McGinnis'in Batı akademisindeki konumunu oryantalist ve Avrupa merkezci yaklaşım yerine -kendisinin de ifade ettiği üzere- epistemolojik bir aidiyet kurduğu Dimitri Gutas, Herbert Davidson, Micheal E. Marmura, Peter Adamson gibi isimlerin tavrına benzer şekilde entelektüel tarihçiler sınıfına dahil etmemize imkân verir niteliktedir. Öte yandan McGinnis'in ifade edilen metodolojik yaklaşımını tamamlayıcı bir unsur olarak onun felsefi delilleri dikkatli bir şekilde tahlil etme çabasını da göz önünde bulundurmak gerekir.

Bu eserin İbn Sînâ'ya dair genel bir anlatı sunması, problemlerin derinliğini tartışmanın olanaklı olup olmadığı sorusunu akla getirse de küresel çaptaki İbn Sînâ araştırmalarının pek çoğunun, filozofu sınırlı bir perspektiften ele aldığı düşünüldüğünde

eserin İbn Sînâ'nın örtülü kalmış pek çok düşüncesini ortaya çıkardığı da söylenebilir. Nitekim kitapta İbn Sînâ'nın ışık kuramı İbn Heysem'e nispetle ele alınırken, bir hekim olarak tıbbın temeline dair izahlarında Galen ve Aristoteles arasındaki düşünce farklılıkları üzerine tercihleri de başarılı bir şekilde problematize edilmiştir.

Bu eser toplamda on ana bölümden oluşmaktadır. Yazar İbn Sînâ'nın eser verdiği bilimsel disiplinleri bu kitapta müstakil bölümler içinde ele almıştır. Ayrıca kitabın sonunda problemleri tasviri ve açıklayıcı nitelikte dört şematik ek kullanılmıştır. Eserin “Düşünsel ve Tarihsel Arka Planı” isimli ilk bölümünde felsefi sürekliliğin izini belirginleştirmek amacıyla Atina-Bağdat ilişkisi tarihsel bir zeminde ele alınmıştır. McGinnis'in bu coğrafi anlatısı İbn Sînâ felsefesi için başlangıç noktası teşkil eden Aristoteles'in hangi ekoller içinde okunduğunu belirginleştirir. Buna göre yazar “Yeni Platoncullaştırılmış bir Aristoteles” etkisindeki İslam felsefesinin varlığına ve buna sebep olan Yeni Platoncu iki eserin hatalı bir şekilde Aristoteles'e atfedilmesine dikkat çeker. Ancak İslam felsefesi tarih yazımı açısından sorun teşkil ettiğini düşündüğümüz bu iddia son yıllarda Türk akademisyenleri tarafından da eleştirilmiştir.¹ Nitekim hata ile tevarüs edilen bu eserlerin rastlantısal olarak bir kozmolojiyi oluşturduğu kanaati yerine müslüman bir düşünür olan İbn Sînâ'nın Allah-âlem ilişkisini tesis etmek için bilinçli bir şekilde Fârâbî'nin yeniden yorumlanmış Yeni Eflatuncu sudur anlayışını benimsediği iddiası daha ikna edici görünmektedir. İlk bölümün ikinci alt başlığı ise İbn Sînâ'nın biyografisini ele almaktadır. Eserin problem merkezli bir yaklaşımla yazıldığı dikkate alındığında, bu anlatı anlamsal bütünlükten bir kopuş gibi görünse de yazarın bu bölümü İbn Sînâ'nın eserlerinin çıkış noktası ve kronolojisi merkezinde ele alması sayesinde genel anlatı ile irtibat sağlandığını söylemek mümkündür.

“Mantık ve Bilim” başlıklı ikinci bölümde McGinnis, İbn Sînâcı katı realizmi ortaya çıkaran bir mantık-bilim ilişkisi ortaya koyar. Bu bölümde yazar, mantık ile bilim arasındaki farkın ve ilişkinin ne olduğu, bu ilişkinin nasıl kurulduğu, metafiziksel bir kavram olan mahiyetin mantık ve bilim arasındaki ilişkiyi nasıl tesis ettiği, mantığın bilimsel bilgiye nasıl uygulanabileceği sorularına cevap arar. İbn Sînâ'nın kavramsal açıdan tümeller ile tikeller arasındaki ilişkinin mutabakatını felsefi terminolojisinin temelinde yer alan mahiyet ile temin ettiğini ortaya koyan McGinnis zihinsel olan ile dış dünyanın nesneleri arasındaki boşluğun bu şekilde kapatıldığına dikkat çeker. Yazar metafizik bir ilke olarak mahiyetten yola çıkan İbn Sînâ düşüncesini, beş tümel-illiyet-kanıtlama ilişkisi çerçevesinde sınırlandırır. Beş tümele dayalı tanımın, gerçekliğe uygulanmasında nedensel bağı kullanmak suretiyle kanıtlamalara ulaşıldığına dikkat çeken McGinnis, İbn Sînâ mantığını teknik ayrıntılara boğmadan vermekte ve genel yapısını başarılı bir şekilde okurun istifadesine sunmaktadır. Öte yandan kitabın maksadı olarak ifade edilen filozofu hapsedildiği zihinsel müzeden çıkarma girişimine bu bölümün sonunda dikkat çekilmiştir. Bilimin ilk ilkelerinin elde edilmesinde kullanılan yöntemlerden tümevarım ve yöntemsel tecrübenin mukayeseli bir biçimde ele alınması

¹ İslam felsefesinin kaynakları ile ilgili yukarıdaki eleştirilerin ayrıntılı açıklaması için bakınız. Ömer Türker, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 606.

okuyucuyu modern bir yöntem tartışmasının içinde hissettirir. Tümevarımın kesin bilgi içermeyen ve kuşatılamaz bir bilgi verdiğini savunan İbn Sînâ'nın yöntemsel tecrübeyi tercihiyle günümüz tümevarım anlayışına yaklaştığını ifade eden McGinnis filozofun mantık anlayışının bugün neyi ifade ettiğini göstererek eleştirisinin değerini koruduğuna dikkat çekmiştir. Öte yandan tümevarımın işlevsel ve geçici değerine ilişkin İbn Sînâ'nın yorumları, ironik bir biçimde yanlışlamacılık ilkesine bağlı bilimin, nihai kanıtlamalardan uzak yöntemi ile uyuşur niteliktedir.

Yazarın akademik ilgileri ve çalışmaları bu kitapta bazı bölümleri ayırıcı kılar niteliktedir. *Eş-Şifâ*'nın *es-Semâ'u't-tabî'i* adlı çalışmasını İngilizceye kazandıran McGinnis'in Arapça konuşan dünyada Aristotelesçi gelenek içinde yer alan doğa felsefesi tarihi üzerine yaptığı çalışmalar bu kitabın üçüncü bölümü olan "Doğa Bilimleri"ne başarılı bir şekilde yansıtılmaktadır. Ayrıca yazar, İbn Sînâ'nın özgün bir filozof olduğu iddiasını *entelekheia* kavramını mercek altına almak ve bu kavramı tarihsel bir bağlama yerleştirmek suretiyle temellendirmektedir. Nitekim *entelekheia* (hareket) kavramı Aristoteles'in tanımında döngüsel bir anlamı içerdiği için paradoksal bir anlatıyı ifade eder görünmektedir. Buna göre *entelekheia*, zımında bulunan süreç teriminin paradoksal izahı ile şârihleri uzlaşmaz bir dilemma içinde bırakmıştır. Bu kavramın tanımındaki tereddütleri iyi bir gözleme tabi tutan İbn Sînâ, *entelekheia*'yı yetkinlik olarak Arapçaya tercümesi ile Aristoteles'in kendi hareket anlayışının çok ötesine geçmiş ve *entelekheia*'nın bir süreç terimi olup olmadığı hakkında şârihler arasında daha önce duyulmamış şekilde "bir andaki hareket"i öne sürmüştür. McGinnis hareketin suretine ilişkin İbn Sînâcı anlamı ve dönüştürücü etkisini vurguladıktan sonra hareketin zorunlu koşulları altında sıraladığı yer, zaman, boşluk kavramlarının tahliline yer verir. Öte yandan bu bölümde yazarın İbn Sînâ'yı bilim tarihiyle hesaplaşan bir şekilde tasvir ettiğini görebiliriz. Nitekim hareketin zorunlu koşulu olan yer kavramı, John Philoponus'a göre Aristotelesçi bir çıkmazı temsil eder. McGinnis bu sorunu Aristotelesçi olmayan fakat Aristoteles'i destekleyen bir şekilde İbn Sînâ'nın nasıl çözüme kavuşturduğuna açıklık getirir. Öte yandan "Atomculuk Eleştirisi" alt başlığında yazar bazı geometrik mülahazalarla ve atomların algılayan bir cisme nasıl sebep olabileceği şeklindeki sorgulamalarıyla İbn Sînâ'nın kelamcı tabiat tasavvuru ile hangi açıdan hesaplaştığını dikkat çeker. Son olarak İbn Sînâ'nın eğilim (meyl) kuramının modern tınlarını Newton mekaniği ile ilişkilendirerek ortaya koyan McGinnis'in eserinin bu bölümü oldukça özgün ve dikkat çekici problemlerin okuyucuya sunulduğu bir yerdir.

Dördüncü ve beşinci bölümlerde felsefe ve doğa felsefesinin hususi bilimlerinden olan psikolojiyi ikiye ayırarak anlatmayı deneyen McGinnis ilkinde "Nefs ve Duyular" başlığıyla var olanlarda ortaklığı temsil eden canlılığa ve canlılıkla ilişkilendirilen faaliyetlere odaklanırken, "Akıl" başlıklı ikinci bölümde ise insanı ay altı âlemdeki canlılardan ayıran akıl kavramına odaklanır. McGinnis'in, nefis ve canlılığın tartışıldığı ilk bölümde hareket kavramının tanımındaki yetkinlik ile nefsi ilişkilendirmesi İbn Sînâ'nın tabiat anlayışı ve biyoloji felsefesini serimlemesi açısından dikkate değerdir. Öte yandan yetkinlik, İbn Sînâ'nın nefis tanımındaki tereddütlerinde de belirleyici ve uzlaştırıcı bir kavram olmuştur. Bu durum nefsin Aristoteles için organlı bir cismin sureti, Platon içinse

tamamen ayrıık gayri maddi cisim olarak tanımlanması karşısında İbn Sînâ'nın nefsi doğal tabi cismin ilk yetkinliğı olarak tanımlamasında kendini gösterir. Bu anlamda bu bölüm İbn Sînâ'nın nefis görüşünün tabiat temelli ve canlılıkla ilişkilendirilen yönünü öne çıkarması ve yalnızca metafizik bir bağlamda ele almaması açısından ayırıcı bir niteliğe sahiptir. Beşinci bölümde ise yazar kökleri tabiat kurallarına bağlı nefis kavramının dalları tabiatı aşan metafizik boyutuna akıl kavramını merkeze alarak odaklanır. İbn Sînâ'nın aklî idrak olarak tanımladığı soyut makullerin teorik akla nakşolunmasının aşamalı bir şekilde anlatıldığı bu bölümde McGinnis Faal aklın bilme konusundaki rolü ile güneşin görmedeki rolünün özdeşliğine dikkat çeker. İbn Sînâ'nın ışık ve görmeyi Faal aklı açıklamadaki anahtar kavramlara dönüştürmesi, McGinnis tarafından yeni bir yorum olarak ifade edilmektedir. Aklî idrakin duyumsama, soyutlama gibi beynin faaliyetlerinden başlayarak nihai anlamda Faal akla bağlı olarak gerçekleşmesi İbn Sînâ'nın metafizik bilginin imkânını açıklamadaki en işlevsel teorik modeli olarak yorumlanabilir. Faal akıl, işlevleri ve mahiyeti itibarıyla İbn Sînâ felsefesinde görme eyleminden akletmeye ulaşan iki ayrı fenomeni uzlaştıracı bir fonksiyona sahiptir.

Altıncı ve yedinci bölümler “Metafizik İlahiyât” ve “Metafizik Kozmoloji” olarak iki bölümde ele alınmıştır. Altıncı bölümde yazar İbn Sînâ felsefesinin temelleri hakkında çağdaş yazarların düşüncelerine alternatif bir perspektif sunmayı denemektedir. Öyle ki bu durum McGinnis'in İbn Sînâ perspektifinin çağdaş yazarlardan farklılığını da göstermektedir. Bu anlamda İbn Sînâ metafiziğinin temel unsuru olan zorunlu-mümkün ayrımı İslam düşüncesindeki ekol ve isimlere dayandırılmamış, Meşşâî geleneğe uygun bir çerçevede Platon, Aristoteles ve şarihler bağlamında ele alınmıştır. Öte yandan filozofun mutlak birlik ilkesine dayanan teolojik perspektifi, Meşşâî felsefedeki Tanrı-âlem ilişkisine dayanan modal ontoloji ve teistik bir hassasiyetin doğurduğu sıfatlı bir ilah tasavvurunun üzerine temellendirilmiştir. Filozofun Aristotelesçi modal ontolojik terminolojiyi zamansal sıklık kavramlarından ayırtırmak suretiyle kendine özgü bir bağlamda ele alışı Fail neden olan bir Tanrı tasavvuruna izin vermekle birlikte bu Tanrı'nın âlemle ilişkisinde imkân kavramını öne çıkararak ezeli bir âlem mefkuresine izin verir niteliktedir. Öte yandan Tanrı'nın hem gâî hem fail illet olması İbn Sînâ düşüncesine özgü bir durumdur. Nitekim mutlak basitliğe bir zarar getirmeksizin Tanrı'nın fail ve gaye neden olduğunu ispatlamak McGinnis'e göre İbn Sînâ'nın Meşşâî geleneği nasıl kabul ettiğini ve aynı zamanda bu geleneğin metafizik kabullerini ve Tanrı tasavvurunu içeriden bir değişime nasıl tabi tuttuğunu gösterir. Bu anlamda İbn Sînâ Yeni Eflatuncu kabulleri açmazları ile birlikte ele alıp yeniden yorumlamış ve çelişki içermeyen bir zemine taşımıştır. Yedinci bölüm ise İbn Sînâ'nın âlemin ezeli olduğu fikrini savunan Aristoteles, Proklos gibi isimlerin delillerini nasıl kendi modal ontolojisi çerçevesi içinde yeniden yorumladığının anlatıldığı bir bölümdür. Nitekim âlemin ezeli olmakla birlikte mümkün olması Aristotelesçi muhtemel çelişkilerden arındırılmak suretiyle belirginleştirilir. Öte yandan İbn Sînâ'nın ezeli dünya tasavvurunu ispat edebilmesi için Philoponus, eleştirisi ve iddiaları aşılması gereken bir düşünür konumundadır. Bu bölüm İbn Sînâ'nın Yunan kozmoloji geleneğine ve Yeni Eflatuncu düşünceye kendi mührünü nasıl bastığının ve böylece modal ontolojisinin filozofun tüm sistemine nasıl homojen bir şekilde

yayıldığının bir tür anlatısıdır. Yazar filozofun özgünlüğünü Eskiçağ düşünürlerinin zihnindeki âlem topoğrafyasını çıkarmak ve İbn Sînâ'nın hangi açılardan bu haritayı değiştirdiğine dikkat çekmek suretiyle belirginleştirir.

Bu eserin son üç bölümü yazar tarafından “Değer Kuramı”, “Tıp ve Yaşam Bilimleri” ve “İbn Sînâ'nın Mirası” şeklinde isimlendirilmiştir. İbn Sînâ'nın bağımsız bir ahlak düşüncesi olduğu hakkında şüpheleri bulunan yazar, aslında pratik bilginin filozofun sisteminde teorik bilginin bir türevi yahut yetkinliği olduğuna dikkat çeker. Öte yandan yazar Leibnizci “mümkün dünyaların en iyisi” teorisini İbn Sînâ'nın teodise problemine ilişkin çözümü ile yeniden düşünülebilir hale getirmekte ve aralarındaki ilişkiye dair soruları derinleştirebileceğimiz bir bilgi zemini sunmaktadır. Ayrıca bu bölüm İbn Sînâ'nın bir çeşit ibadet metafiziğinin temel ilkelerinin sunulduğu yer olması açısından dikkat çekmektedir. Nitekim eylemlerin hem metafiziksel hem ahlaki bağlamda değerlendirilmesi İbn Sînâ'nın birbiri ile sıkıca irtibatlı sisteminin son aşamasını temsil eder niteliktedir. “Tıp ve Yaşam Bilimleri” isimli dokuzuncu bölümde yazar Galenci tıp anlayışı ve Aristotelesçi fizik anlayışının temel nefis görüşü hakkındaki çatışması arasında kalan bir İbn Sînâ profili çizmektedir. İbn Sînâ'nın latif cisim ile gayri cismani bir nefis arasındaki tercihinin Aristotelesçi bir tavır lehine kabulü, fizik ile hiyerarşik bir zorunluluk içinde sunulan tıp biliminin sorunlarını çözer nitelikte değildir. Öte yandan yazar embriolojinin oluşumu hakkındaki evrimsel değişimi İbn Sînâ'nın Faal akılla irtibatlı bir şekilde vermesini biyoloji-tıp ve metafizik kabullerin sıkı bağlantılarını belirginleştiren bir anlatı olarak sunar. Kitabın sonu olan “İbn Sînâ'nın Mirası” başlıklı onuncu bölümde ise yazar, filozofun Latin, Yahudi ve İslam dünyasındaki etkisini belirginleştirerek onu felsefe tarihi içinde hak ettiği yere yerleştirme çabasıdadır. Bu çaba kitabın her bölümünde görülmekle birlikte yazar filozofun etkilemiş olduğu müstakil felsefi, kelâmî, dini grupları İbn Sînâcı bir bağlamda yeniden okumayı dener. Yazar kısa dahi olsa kabul ve ret cihetinden İbn Sînâ'nın etkisinin ne ölçüde büyük olduğunu göstermeye çalışır.

İbn Sînâ isimli eserde toplam dört ek bulunur. Bunlar genellikle İbn Sînâ felsefesi içinde tartışılan problemleri şematik bir üslup ile anlaşılır kılma gayretinin bir sonucudur. Bu anlamda yazar, “Akılın Maddi Olmayışı”, “Akılın Bozulmaz Oluşu”, “Tanrı İspatı” ve “İmkan için Maddi bir Taşıyıcının İspatı” şeklinde dört şematik ek sunmakta ve bunlarla metin içerisinde anlaşılması güç meseleler hakkında yaptığı teorik açıklamalara dair görsel bir izah sunmayı hedeflemektedir. Öte yandan yazar kaynakları kullanma hususunda bilinçli bir tavır sergilemektedir. Nitekim birincil kaynaklar eserin genel anlatısını şekillendirmekte ve yazarın çağdaşlarından bağımsız bir perspektifle meseleye yaklaştığını göstermektedir. Ancak birincil kaynakların şekillendirici etkisi ikincil kaynaklara dair eksiklik anlamına gelmemektedir. Çünkü yazar problemleri tahlil ederken ikincil kaynaklarda bulunan yaklaşımlara değinmekle birlikte kendine özgü alternatif perspektifini sunmuştur. Öte yandan bu metin İslam felsefesinin en önemli düşünürlerinden İbn Sînâ'yı ele alırken genel giriş kitabı niteliğindeki eserlerden bir yönüyle farklılaşmaktadır. O da yazarın metinde İslam felsefesi tarihi ile ilgili problemleri vermekle birlikte İslam bilim tarihine ilişkin problemleri de tartışmasıdır. Bu anlamda bir

giriş kitabı olarak bu eser meselelerin kısa bir anlatısını sunsa da Türkçe literatürde İslam bilim tarihi adına giriş niteliğindeki eserlerde olan boşluğa mütevazı bir katkıda bulunmuştur. Netice itibarıyla Antik ve Orta Çağ dünyası hakkında felsefe üzerine çalışan araştırmacılar için İbn Sînâ'nın ne derece belirleyici ve vazgeçilmez bir isim olduğu bu eserde başarılı bir tahlile tabi tutularak ortaya konulmuştur. Son olarak 2022 yılında Türkçeye kazandırılan bu kıymetli eserin okuru yormayan, anlaşılır ve titiz bir çeviri çalışmasının sonucu olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca çevirmenin notu olarak verilen yerlerde meseleyi daha açıklayıcı dipnotlar kullanılmıştır. Bu da okurun daha kolay şekilde kitaba nüfuz etmesini sağlamaktadır.