

ORTAÇAĞ AVRUPA FELSEFESİ

Emrah BOZKURT



“Avrupa’da Aydınlanmacılık Hareketi’nin Ortaya Çıkışı”

Tezinin “*Ortaçağ Avrupa Felsefesi*” Bölümüdür.

emrahbozkurt.com

HAZİRAN 2018

TRABZON

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖNSÖZ.....	III

GİRİŞ

1.Aydınlanmacılık Nedir?.....	3
2.Toplumsal Devinimlerde Biraradalık Perspektifi.....	6

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ORTAÇAĞ AVRUPASI FELSEFESİ

1.1.Antikçağ Felsefesinin Ortaçağ Felsefesine Etkisi.....	12
1.2.Aristoteles Tercümelelerinin Avrupa'ya Etkisi.....	14
1.3.Thomas Aquinas Özelinde Ortaçağ Felsefesinin Çerçevesi ve Mirası.....	18
1.4.Ortaçağ Aydınlığı/Karanlığı.....	21

İKİNCİ BÖLÜM

2. AYDINLANMACILIK HAREKETİ'NİN TARİHSEL ALT YAPISI

2.1.Hayat Algısındaki Değişim.....	26
2.2.Rönesans.....	28
2.2.1.Hümanizm.....	31
2.2.2.İtalyan Rönesansı.....	32
2.2.2.1.Niccolò Machiavelli.....	34
2.2.3.Kuzey Rönesansı.....	40
2.2.3.1.Desiderius Erasmus.....	40
2.2.3.2.Thomas More.....	42
2.3.Reform.....	44
2.4.Yeni Dünya ve Yeni Problemler.....	47

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. AYDINLANMACILIK HAREKETİ'NİN ORTAYA ÇIKIŞI

3.1.Bilimin Yükselişi.....	50
3.1.1.Francis Bacon.....	52
3.1.2.Yeni Bir Evren.....	56
3.1.2.1.Nicolaus Copernicus.....	58
3.1.2.2.Tycho Brahe.....	60
3.1.2.3.Johannes Kepler.....	61
3.1.2.4.Giordano Bruno.....	64
3.1.2.5.Galileo Galilei.....	66
3.1.3.René Descartes ve Mekanikçi Felsefe.....	70
3.1.4.Isaac Newton.....	79
3.2.Aydınlanmacılık Hareketi'nin Gelişimi.....	85
3.2.1.Thomas Hobbes.....	85
3.2.2.Baruch Spinoza.....	86
3.2.3.John Locke.....	87
3.2.4.Gottfried Leibniz.....	88
3.2.5.George Berkeley.....	88
3.2.6.David Hume.....	89
3.2.7.Montesquieu.....	90
3.2.8.Voltaire.....	91
3.2.9.Jean-Jacques Rousseau.....	92
3.2.10.Denis Diderot.....	94
3.2.11.Immanuel Kant.....	94
SONUÇ.....	98

KAYNAKÇA

"...us ve felsefede gelişmeler ancak bir hoşgörü
ve özgürlük ülkesinde var olabilirler."¹

David Hume

1. ORTAÇAĞ AVRUPASI FELSEFESİ

Ortaçağ tarihsel olarak MS. V. yüzyıl ile XV. yüzyıl arasındaki dönem olarak belirtilir. Ortaçağ düşüncesinin en belirgin özelliği fikri alanda dine dayalı bir felsefenin hakim olmasıdır. Bu dönemde felsefe özerkliğini büyük ölçüde kaybederek dinin hizmetine girmiş ve teolojiye çok yaklaşmış, hatta onunla büyük ölçüde özdeşleşmiştir.² Batı'da dinin felsefeye bu derece hâkim olmasının nedeninin IV. yüzyılda Roma İmparatorluğu'nun iki yakasındaki Kilise'lerin devlet ile olan ilişkilerinde aranması gerekir. Farklı kültürel temeller üzerine kurulu olan yapılarda doğuda devlete tabi bir Kilise yer alırken (Sezaropapizm), batıda ise devlet siyasal olarak mevcutken bile, Kilise devletten bağımsız bir kurum (Plenitudo Potestatis) oluşumundaydı. Kiliseler arasındaki durum ise Konstantinopolis piskoposunun 451 yılındaki Kadıköy Konsilinde Roma ile eşit hiyerarşik konumunu ilan ettiğinde, iki farklı kültürün temsilcisi olan Kiliselerin ayrılığı tescillenmiş oldu.³ Böylece doğuda devletin gölgesinde büyüyen bir Kilise'ye karşın, batıda temelden devletten bağımsız bir Kilise kurumunun oluştuğu görülmektedir.

Hıristiyanlık, insanların aynı kaynaktan ve aynı öze sahip oldukları görüşüne dayanır. İnsan Tanrı'nın küçük bir modeli; evren tek akıl tarafından yönetilen bir bütündür ve bütüne hakim olan ilkeler, o bütünü oluşturan parçacıklara da hakimdir. Dolayısıyla insan Tanrı'nın küçük bir modeli olarak saygıdeğer bir varlıktır.⁴ Statüleri ne olursa olsun insanlar Tanrı önünde eşit ve özgürdürler. Fakat Kilise'nin inancına etkisi büyük olan Aurelius Augustinus (MS 354-340) görüşlerinde kadercı bir tutum sergiler. Ona göre erdem, Tanrı'nın tözüdür. Tanrılık iradesi, ötesinde başka hiçbir şey bulunmayan bir ilke olduğundan, yaratmanın nedenini araştırmak boşunadır. Tanrı yarattı, çünkü öyle istedi. En yüksek iyi mutluluk değil, erdemdir. Tanrı'nın iradesi iyi, güzel, doğrudur, insan ise kötülük yolundadır onu kurtaracak olan Tanrı'dır. Tanrı insanı kurtarır, çünkü öyle ister ama bütün insanları kurtarmaz, kurtaracaklarını

¹ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 1997, s.41.

² Cevizci, *a.g.e.*, s.331.

³ Turhan Kaçar, "Ortaçağ'ın Dinsel Fermantasyonu", *Doğu Batı-Ortaçağ Aydınlığı Özel Sayısı*, sy.33, Ağustos-Eylül-Ekim 2005, Ankara 2014, s.107-108.

⁴ Göze, *a.g.e.*, s.84.

önceden seçmiştir. Bu düşünceler Ortaçağ'ı hakimiyet altına alacak olan Kilise'nin düşüncelerinin temellerini de oluşturmaktaydı.⁵

Hıristiyanlığın devlet anlayışı ise, insanın hayatının amacı bu dünyadaki yaşam biçimi ve nimetleri değildir. Önemli olan öbür dünyadır; manevi değerleri ve inancıdır. Devlet yeryüzü kurumu olarak insan için nihai hedef değildir, devletin varlığı ya da yokluğu Hıristiyan kişi için önemli sayılmayacaktır. Onun için önemli olan devlet ile değil Tanrı ile olan ilişkisidir. Dolayısıyla ilkçağda ve Roma İmparatorluğu'nda olduğu gibi devlete mutlak tabiiyeti söz konusu değildir.⁶ Böylece insanların o zamana kadar boyun eğdikleri tek güç olan devletin dışında inananları koruyan ama aynı zamanda onları itaate zorlayan yeni dini gücü Kilise oluşturmuştur. İlkçağ ve Roma İmparatorluğu'na yabancı olan Hıristiyanlığın iki iktidar düşüncesini getirmesiyle, kişi iki ayrı otoriteye boyun eğmek zorunda bırakılmıştır. Başlangıçta Kilise Babaları siyasal iktidar ile ilgilenmiyor, dinin bağımsız bir güç olması için mücadele ediyorlardı. Dinsel güç Kilise'ye, siyasi güç ise krallara aitti. Güçlerin bu ikiliği: *"benim hükümranlığım bu dünyada değildir"* ve *"Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrının hakkını Tanrıya verin"* diyen İsa'nın sözlerine atfedilmişti.⁷ Böylece kişilerden iki farklı alanda iki farklı iktidarın otoritesine boyun eğmesi istenecektir. Ortaçağ gerek doktrin gerek fiili alanlarda bu iki gücün üstünlük mücadelesine sahne olmuştur.

1.1. Antikçağ Felsefesinin Ortaçağ Felsefesine Etkisi

Antikçağ felsefesi MÖ ilk bin yılın ortalarında Thales ile başlayıp MS IV. yüzyıl Hıristiyan düşünürlerin ortaya çıkışına kadar devam eden süreçteki düşün faaliyetlerinde kendini bulur.⁸ Ortaçağ felsefesi kaynaklarını Antikçağ'ın Stoacılık, Platon, Aristoteles, Roma hukukçularının görüşleri ve Hıristiyanlığın dini ilkelerinden almıştır.⁹ Antikçağ düşüncesinin olduğu gibi alındığını söylemek söz konusu değildir. Aksine, konular tartışma düzlemine, yeni amaçlar doğrultusunda farklı biçimde çekilmiştir. "Ortaçağ, Antikçağ'ı olduğu gibi içselleştirdi, hiçbir gelişme sağlamadı, hatta bu dönemde felsefe yapılmadı" şeklinde bir değerlendirme yapılamaz. Bunun öyle olmadığına dair Betül Çotuksöken şunları söylemekte: *"Platon'un ve Aristoteles'in söyleminde belli belirsiz ortaya konulan tümeller/genel kavramlar tartışması*

⁵ Hançerlioğlu, *a.g.e.*, s.121.

⁶ Göze, *a.g.e.*, s.85.

⁷ Bu söz İsa'ya ait olmasına rağmen kaynakta Kutsal Pavlus olarak verilmiştir. bkz. Jacques Le Goff, "Ortaçağ'da Batı Avrupa", çev.Nilüfer Uluç, *Doğu Batı-Ortaçağ Aydınlığı Özel Sayısı*, sy.33, Ağustos-Eylül-Ekim 2005, Ankara 2014, s.41.

⁸ Cevizci, *a.g.e.*, s.34.

⁹ Göze, *a.g.e.*, s.83.

*Ortaçağ'ın en canlı tartışma ortamını yaratmıştır. Bu bağlamda, farklı görüşler ortaya çıkmış ve bu görüşler gerçekten de kendi içinde geniş bir yelpaze oluşturmuştur.*¹⁰ Ortaçağ boşlukta doğmuş değildir, Antikçağ'ın bağrında, onun bunalımlarının içinden bir çözüm olarak çıkmıştır. Çoğu zaman sanıldığı gibi aksine Antikçağ uygarlığına son veren bir barbarlık dönemi değil, tersine kendi öz bunalımlarını aşamayan Antikçağ düşüncesi yerine ikame edilen sağlıklı bir çözümdür.¹¹ Ortaçağ'ı en çok karakterize eden feodal sistem karalamalardan nasibini almış olsa da Avrupa toplumuna demokrasiyi, laisiteyi, insan haklarını, kişisel özgürlüklere açılan yolun feodal zihin yapısının sözleşme esasına borçlu olduğu unutulmamalıdır.¹² Feodalitenin üzerine dayandığı temel tüm ilişkilerin birebir olması ve sözleşmeye dayanmasıdır. Sözleşme zihniyetinin gelişmesi her şeyin önceden belirli olduğu Tanrısal bir konumlanıştan, her şeyin insan tarafından belirlendiği özel bir konuma geçişin de göstergesidir.

Antikçağ ve Ortaçağ'ın bazı konularda aynı tutumu sergiledikleri görülmektedir. Bunlardan birisi bilginin azınlık elinde sır olarak kalması ve zanaatkârların aşağılanıyor olmasıdır. Aristoteles'in sırlarla ilgili kitabındaki görüşlerine ve ustası Sokrates'e göre, bilimin sırları halk yığınları tarafından keşfedilmemeleri için keçi ve koyun postlarına yazılmamıştır. Aynı anlayış Ortaçağ'da Hıristiyanlık üzerinden devam etmiştir. Matta İncil'inde (7:6) İsa şöyle diyor: "*Kutsal olan şeyleri köpeklere vermeyin. İncilerinizi domuzların önüne atmayın, yoksa bunlar ayaklarıyla çiğnedikten sonra dönüp sizi parçalayabilirler.*" Hıristiyan uleması yüzyıllarca bunu, değerli şeylerin seçkin olduğu ve gerçekler yayıldığı takdirde tehlikeli olabileceğinden bir sır olarak saklanması gerektiği şeklinde yorumladılar. Avrupa kültüründe yüzyıllarca önemli şeylere ilişkin yaygınlaşması felaket getirecek gizli bilgiler olduğu fikri devam etmiştir. Avrupa'nın entelektüel tarihinin başlangıcından itibaren fikirlerin aktarılmasının taşıdığı önem, bilgiye ilişkin sırlara yalnızca az sayıda seçkinin sahip olması gerektiği fikriyle daima çatışma içersinde olmuştur. Çoğu Rönesans zanaatkârı ve mühendisi de kendi icraatlarını gizli tutmak istemiştir. Fakat bunun nedeni yalnızca malidir, kitlelerin değersiz olduğu fikrine dayanmamaktadır. Bir süre sonrada patent uygulaması ortaya çıkmıştır. Düşüncede farklı uygulamada ortak olan bir başka tutum ise tekniğin aşağılanması ya da onun getirilerinin önlenmeye çalışılmasıdır. *Banausia* kelimesi Yunanca'da teknik sanatlar ya da el işçiliği anlamına gelir. Platon makine imal edenlerin değersiz olduklarını ve hiç kimsenin kızını

¹⁰ Betül Çotuksöken, "Betül Çotuksöken'le Ortaçağ Üstüne" (söyleşi:Özer Sayan), *Doğu Batı-Ortaçağ Aydınlığı Özel Sayısı*, sy.33, Ağustos-Eylül-Ekim 2005, Ankara 2014, s.178.

¹¹ Mehmet Ali Kılıçbay, "Ortaçağ'ın Orta Malı Olmadığına Dair", *Doğu Batı-Ortaçağ Aydınlığı Özel Sayısı*, sy.33, Ağustos-Eylül-Ekim 2005, Ankara 2014, s.70.

¹² Kılıçbay, *a.g.m.*, s.79.

bunlardan biriyle evlendirmemesi gerektiğini söyler. Aristoteles ise el işçilerini yurttaş listesinden çıkarmıştır; onları kölelerden ayırt etmesinin tek sebebi, köleler gibi sadece bir kişiye değil, çok sayıda kişiye hizmet ediyor olmalarıdır.¹³ Hıristiyanlıkta ise el emeğine önem verilmiştir -İsa uzun yıllar elleriyle çalışmış, marangozluk yapmıştır- çalışmayı gerekli görmüştür. St. Paul, "çalışmayan yemez" demiştir.¹⁴ Ancak emeği kutsayan Kilise, çalışmanın doğal sonucu olan kazanca, servete, zenginliğe karşı çıkmıştır. Kilise'nin bu anlayışının doğal olarak mevcut statükosunu tehdit eden teknik gelişmeyi kapsadığını söylemek mümkün değildir. Araçların bilgi kaynakları olduklarına inanılması ve yalnızca insanın doğal ve araç kullanmaksızın gördüğü şeylerin bilgisini oluşturabileceğine ilişkin köklü düşüncenin terk edilmesi gerekiyordu. Bu düşünce Galileo'nun teleskop ile ulaştığı başarılarla kadar devam etmiştir denilebilir. Değersizlik ithamlarına karşı tekniğin savunulması ve kültürün özgür sanatlarla, uygulamalı faaliyetlerin ise köle emeğiyle eşit sayılmasının reddedilmesi, geleneksel bilimin imgesinin reddini ve bilmekle yapmak arasındaki temel ayrımın son bulmasını sağladı. Bilimin Yükselişi de köle gibi değerlendirilen teknisyenlerin, tekniği geliştirerek mevcut düzene karşı bir devrim ateşini yakmasıdır.

Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinin MS V. yüzyıla kadar süren ilk dönemi *patristik* (*Platoncu Hıristiyan Tanrıbilimi*), bu tarihten Ortaçağ'ın sonuna kadar süren ikinci dönemi ise *skolastik* (*Aristotelesçi Hıristiyan Tanrıbilimi*) dönemdir. Platon'un etkisi XIII. yüzyıla kadar ilk skolastik düşünürlerde de devam etmiştir, fakat Aquinolu Thomas ile yerini Aristoteles egemenliğine bırakmıştır.¹⁵ Ortaçağ düşüncesine büyük etkisi olan Aziz Aurelius Augustinus Antikçağ düşüncesini Ortaçağ'a taşıyanlardan birisidir. Platon geleneğini sürdürmüş olması, Platonculuktan almış olduğu belirlemeleri içselleştirerek daha sonrası için ortam hazırlamıştır. Ortaçağ felsefesini biçimlendiren bir diğer isimse Boethius (MS 477-524)'dur. Boethius'ta hem Platon hem de Aristoteles'ten izler bulmak mümkün, bu iki filozof arasında bir köprü oluşturmaya çalışmıştır. Onun bilgi anlayışında yavaş yavaş bireyin önemi ortaya çıkmaya başlamıştır. Ortaçağ düşünce yöntemi de dikkat çekicidir. Herhangi bir konuda düşünülebilecek her şey dikkate alınmakta, lehte ve aleyhte olan her şey düşünülmekteydi. Analitik felsefe geleneğinde bu yöntem hâlâ kullanılmakta, bu yüzden Ortaçağ felsefi, analitik felsefe geleneğinde hâlâ varlığını sürdürüyor denilebilir.¹⁶

¹³ Paolo Rossi, *Modern Bilimin Doğuşu*, çev.Neşenur Domaniç, İstanbul 2009, s.18,21,22,27.

¹⁴ Göze, *a.g.e.*, s. 97.

¹⁵ Hançerlioğlu, *a.g.e.*, s.120.

¹⁶ Çotuksöken, *a.g.s.*, s.183,185.

1.2.Aristoteles Tercümelerinin Avrupa'ya Etkisi

Ortaçağ, felsefe ve bilimde İslâm dünyasında ilerlemeyi ifade ederken Batı dünyasında ise Ptolemaiosçu anlayışın Aristocu fizikle birleşerek, Hristiyan teolojik anlayışını bilimsel olarak destekleyen yan unsur haline geldiği bir dönemdi. Felsefe bu dönemde kurumsal din anlayışının bir destekçisi olarak Aristocu bilim anlayışıyla dinsel inancı temellendirirken, metafiziğin de doğrulanmasını sağlamıştı. Bu sistemin temelinde, İsa üzerinden inşa edilmiş kutsiyetin, dünyayı merkeze alan bir kozmolojik anlayışa ve her şeyin bu kabul üzerinden inşa edildiği bir sisteme dönüşmüştü. Ancak XVI. yüzyıldan itibaren matematik, coğrafya ve özellikle astronomideki gelişmeler, öncesindeki Tanrı'nın her şeyi insanlar için yaratmış olması ve dünyanın evrenin merkez konumda olduğu mükemmel ve değişmez olarak nitelendirilen ve tüm dini ve metafizik düşüncenin üzerine inşa edilen bilimsel anlayışın devrimsel olarak değişmesine neden olmuştu.¹⁷ Bu bilimsel anlayışın değişmesinde ve Rönesans'ın başlamasında etkisi olan Aristoteles'in tercümelerinin, İslâm filozofları İbn Sînâ'nın (980-1037) ve İbn Rüşd'ün (1126-1198) şerhleriyle birlikte kendi düşüncelerinin de girmesi Batı'da hareketlenmelere sebep olmuştu.

Sicilya ve özellikle İspanya'da, Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler arasında özellikle sanatsal alanda temaslar kültürel alışverişle sonuçlanmıştı. İslâm bilimleri -başta tıp ve astronomi olmak üzere- Batı dünyasında uzun süre iz bıraktı. Ayrıca Müslümanlar, Antik Yunanlılar'ın miras bıraktığı, ancak Latin bilimince bilinmeyen felsefi ve bilimsel geleneklere sahipti. Bu etkileşim sonucunda skolastik felsefe içinde başlayan ilmin gelişmesi tetiklenmiş oldu. Böylece, Batı Hristiyanlık dünyası dışarıda İslâm'ın rekabetiyle karşılaşırken içeride de birdenbire meydana gelen Batınî ya da dine aykırı düşüncelerin tehlikesi ile karşılaştı.¹⁸ Tercüme faaliyetlerinin artmasıyla Arapça'dan Latince, İbranice ve Romans dilleri olarak bilinen mahallî dillere (Eski Fransızca-İtalyanca-Katalanca-Baskça-Kastilce) yapılan çeviriler sonunda, başta İbn Sînâ ve İbn Rüşd olmak üzere İslâm filozoflarının eserlerinin Batı'da tanınması yaklaşık on yüzyıldır entelektüel bakımdan derin uykuda bulunan Batı dünyasının uyanmasına neden olmuştu. Bu uyanış XIII. yüzyıl Rönesans'ı olarak adlandırılan dönemin de başlamasını sağlamıştır.¹⁹ Mevcut statükoyu korumaya çalışan Katolik Kilisesi'nin tepkilerine karşı Aristoteles'in eserlerinin İbn Rüşd ve İbn Sînâ tarafından Batı'ya tanıtılması Ortaçağ

¹⁷ Ahmet Erhan Şekerci, "Aydınlanma ve Bilim: Bilimsel Zihnin Yeniden İnşası ve Dönüşümü", *Bilim Tarihi ve Felsefesi*, ed.Ömer Bozkurt, Mardin 2016, s.358.

¹⁸ Jacques Le Goff, *a.g.m.*, s.42-43.

¹⁹ Bekir Karlığa, "Doğu-Batı Düşüncelerinde On Üçüncü Yüzyıl Dönüşümü", *Doğu Batı-Ortaçağ Aydınlığı Özel Sayısı*, sy.33, Ağustos-Eylül-Ekim 2005, Ankara 2014, s.165.

düşüncesinde önemli gelişmelere neden oldu. Bundan etkilenenlerden birisi olan Thomas Aquinas Aristoteles'in görüşlerini Hıristiyanlık dininin ilkeleriyle uzlaştırmaya çalışmıştır.²⁰ İlk başlarda Latinler, İbn Sînâ'nın eserlerinin Aristo felsefesinin bir yorumu olduğunu sanıyorlardı, bunun sebebi Aristo'nun eserlerinden önce onun eserlerinin çevrilmiş olmasıydı. Fakat daha sonra Avrupalılar bunun böyle olmadığını farkına vardılar. Nitekim Ortaçağ düşüncesi uzmanı Etinne Gilson, eş-Şifâ'nın Latince'ye çevrilmesiyle ilgili olarak: "*Latinler'den, İbn Sînâ'yı okuyan herkes, onun hitap tarzı karşısında çarpılmıştır*" demektedir. İbn Sînâ'nın özellikle Thomas Aquinas üzerindeki etkisinin "*çok derin ve uzun süre devam eden bir etki*" olduğunu belirttikten sonra, "*İbn Sînâ olmasaydı, şüphesiz ki biz, yine bir Thomas Aquinas'a sahip olacaktık ama bu, şimdiki Thomas olmayacaktı. İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ü hesaba katmadan bir Hıristiyanlık ilahiyatı tarihinin mümkün olabileceği kabul edilemez*" diye ekliyordu.²¹

Batı dünyasını büyülemiş olan İbn Sînâ'nın üslubu Batılı bilim adamları için bir model oluşturmuştu. Hatta onun üslubunu işaret etmek için *per modum auctoris* (yazar tarafından) ifadesi kullanılmıştır. Kendi görüşlerini anlatmaktan çok şerh ettiği kişinin görüşlerini aktardığı için İbn Rüşd'ün üslubu da *per modum commentarri* (yorumcu tarafından) olarak ifade edilmiştir. Etine Gilson'a göre Thomas, Aristo'nun eserlerini şerh ederken İbn Rüşd'ün üslubunu kullanacak, Albertus Magnus (Büyük Albert, 1200-1280) da bütün külliyatında İbn Sînâ'nın üslubunu tercih edecektir. Guillaume d'Auergne, Dominicus Gundissalinus, Roger Bacon gibi düşünürler de aynı üslubu benimsemekten geri durmayacaklardır. Hatta Roger Bacon, İbn Sînâ'yı taklit ederek bir "Latin eş-Şifâsı" yazmayı denemektedir. Bu sebeple Gilson, Latin âlemindeki bütün İbn Sînâ okuyucularının onun üslubuna hayran kalıp tutkuyla bağlandıklarını belirtir. İbn Rüşd'ün eserleri vefatından yirmi-yirmi beş yıl sonra Batı'ya intikal etmiş ve çok kısa sürede Paris ve Londra gibi Avrupa'nın kültür başkentlerindeki eğitim kurumlarının kürsülerinde tartışılmaya başlanılmıştır. 1232 yıllarına doğru İbn Rüşd'ün Oxford'da tanınmaya başladığı görülüyor. İbn Rüşd'ü Batı'ya ilk tanıtan da efsanevi bir kişiliğe sahip olan Michel Scot olmuştur. Böylece XIII. yüzyılın başlarında Batı dünyası İbn Rüşd'ün Aristo'nun Mantık ve Fizik külliyatına yazdığı şerhlere sahip bulunuyordu. İbn Sînâ külliyatının Batı'ya yayılmaya başladığı günlerde üç etkili fikir akımından bahsedilmektedir:²² Birincisi özellikle teoloji fakültelerinde hakim olan kutsal metne dayalı muhafazakâr yorumlarla yetinen, yenilikten

²⁰ Göze, *a.g.e.*, s.89.

²¹ Karlığa, *a.g.m.*, s.165,167.

²² Karlığa, *a.g.m.*, s.166-168.

kaçınan ve Platoncu eğilimleri ağır basan Augustinciliktir. İkincisi, yine Platoncu eğilimler taşımakla birlikte Doğu Gnostisizminden²³, İskenderiye felsefesinden ve özellikle de Denyse Aeropagite ve Jean Scot Erigen'in fikirlerinden etkilenenlerdi. Üçüncüsü ise Aristo ve İbn Sînâ'nın görüşlerini benimseyen Avicennistler²⁴ ve Averroistlerdi.²⁵

İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün Batı'da yaratmış olduğu etki sonrasında Kilise'nin bin yılı aşkın bir süredir savunduğu bazı dogmalara karşı kuşkular baş göstermeye başladı. Bu sebeple 1210 yılında Kilise bu eserlerin okutulup yayılmasını yasaklayan bir karar aldı ve bu karar aynı yıl Paris'te toplanan konsil tarafından da onaylandı. Gerekçe olarak Aristo ve felsefesi etrafında oluşan Râfizîlik²⁶ hareketlerinden ve Endülüs'ten sızdığı anlaşılan monofizit (İsa'nın hem Tanrı hem de insan olarak bir tabiatta olduğuna inanan, Hıristiyanlık kolu) inançlar bildiriliyordu. Sıkı sıkıya yasaklama tedbirleri almakla da yetinmeyen Kilise bu fikirlerin çürütülmesi için de bir komisyon oluşturmuştu. Bu komisyon uzun çalışmalar sonrasında Aristo'nun psikoloji, fizik ve metafizik ile ilgili görüşlerinden bir kısmının okutulmasının uygun olacağına, bir bölümünün ise Hıristiyan akaidine aykırı olduğu gerekçesiyle okutulmamasının yerinde olacağına karar verdi. Fakat okutulmasına izin verilen bölümlerin çevirisinin İbn Rüşd şerhleriyle birlikte okutulup okutulmaması tartışması ortaya çıktı. Özellikle Kilise'ye karşı siyasi, sosyal ve kültürel alanlarda büyük mücadele başlatmış olan İmparator II. Frederik'in Aristo'nun İbn Rüşd şerhlerini Latince'ye çevirtmek için hususi bir çaba sarf ettiği görülünce, başlangıçta İbn Rüşd'e ılımlı yaklaşan Kilise onun da okutulmaması için tedbirler almaya başladı.²⁷ Bu süreçte büyük bir kaynama ve kargaşa dönemi yaşanmaya başlıyordu. XIII. yüzyılın entelektüel dünyasına bakıldığında üniversitelerin bir kısmı Kilise'nin, bir kısmı da İmparatorların egemenlikleri altında tutulduğu görülür.²⁸ Dolayısıyla iki farklı kimlikte yetişen insanlar ortaya çıkıyordu. 1270 ve 1277 yıllarında genel olarak felsefe ve özel olarak da İbn Rüşdcülükle ilgili maddeler halinde yasaklama kararları yayımlandı.²⁹ XVIII. yüzyılda Avrupa'nın geldiği durumu gözlemleyen, bilim ve sanatın gelişmesini insan için olumsuz gelişmeler olarak değerlendiren

²³ Gnostisizm, MS. II. yüzyılda ortaya çıkan ve gnosis, yani Tanrı'ya ve insanın kaderine ilişkin bilgi olmadan, kurtuluşun olamayacağını savunan dini ve felsefi öğretisi. bkz. Cevizci, *a.g.e.*, s.195.

²⁴ Ortaçağ Avrupa'sına İbn Sînâ'nın eserlerinin girmesinden sonra ortaya çıkan akımın adı; İbn Sînâcılık.

²⁵ Ortaçağ Avrupa'sına İbn Rüşd'ün eserlerinin girmesinden sonra doğan akımın adı; İbn Rüşdcülük.

²⁶ Kelime anlamıyla "terketmek" demek olup, İslâm tarihinde kazandığı anlam ve muhtevayla, özel olarak Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer hakkındaki görüşlerinden dolayı Zeyd bin Ali Zeynelabidin'den ayrılan, genel olarak ise başta imamiyye olmak üzere hemen hemen bütün Şii gruplarını içine alacak şekilde kullanılan bir kavramdır. bkz. Mustafa Öz, "RÂFİZİLER", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2007, XXXIII, s.396-397.

²⁷ Karlığa, *a.g.m.*, s.170.

²⁸ Çotuksöken, *a.g.s.*, s.193.

²⁹ Maddeler için bkz. Karlığa, *a.g.m.*, s.171-172.

J. J. Rousseau (1712-1778), İslâm filozoflarının Avrupa'ya olan etkisinin yanı sıra şunları da eklemektedir:

*"Birkaç yüzyıl önce Avrupalılar mutlu bilgisizlikleri içinde erdemli yaşıyorlardı. Bu bölgede edebiyat sanatının yeniden dirilerek erdemsizliklerin türemesine Müslümanlar sebep oldu. Bizans'ın çökmesi Yunan sanatının kalıntılarını İtalya'ya göçtürdü. Yazma sanatını düşünme sanatı izledi. Avrupalıların mutsuz bilgiçlikleri, erdemsiz uygarlıkları da böylece başlamış oldu. Müslümanlar, Bizans'ı silip süpürmeseydiler Avrupa'da bir yenedoğuş olmayacak, Avrupalılar da mutlu bilgisizlikleri içinde erdemli erdemli yaşayıp gideceklerdi."*³⁰

1.3.Thomas Aquinas Özelinde Ortaçağ Felsefesinin Çerçevesi ve Mirası

Thomas Aquinas (1224-1274) Hıristiyan Ortaçağ felsefesinin ünlü Skolastik düşünürüdür. Aristoteles felsefesini benimseyen ve insan aklının erişebileceği en muazzam yapı olarak değerlendiren Thomas, söz konusu rasyonel felsefeyi Hıristiyan inancıyla uzlaştırmaya çalışmıştır (Patristik düşünce). O, felsefe tarihinde kazandığı büyük ünü Hıristiyanlık ile Aristotelesçilik arasında yapmış olduğu senteze borçludur. Thomas'ın söz konusu sentezi, akıl ile iman arasındaki ona göre, ideal ilişkiyi ifade eder.³¹ IX. yüzyıldan sonra Ortaçağ düşüncesine üniversitelerinde kabul ettiği skolastik düşüncenin ve Aristoteles'in yeniden doğuşuna bağlı düşünce biçiminin hâkim olduğu söylenir.³² Thomas üzerinden döneme hâkim olan siyasal düşünceleri inceleyerek O'nun kendinden sonraki dönemlere etkisine ve toplum, yasa, yönetim biçimleri, meşru iktidar, mülkiyet gibi kavramlara Thomas'ın yüklediği anlamlara bakalım. Thomas'a göre yasa: *"Yasa bir davranış kuralı ya da ölçüsüdür, bir şeyin yapılmasını emreder ya da yasaklar, yasa kişilerin tutum ve davranışlarıyla ilgili yükümlülükler getirir."* Thomas akla vurgu yaparak şöyle devam ediyor: *"İnsanın tutum ve davranışlarının kuralı ve ölçüsü ise akıldan başka bir şey değildir, çünkü akıl kişinin amacına ulaşabilmesi için yapması gereken ile kaçınması gerekeni gösterir. Böylece yasa aklın bir emri, kuralı olur."* Thomas yasayı, *"toplumu yönetme görevini üstlenmiş olan yöneticinin, ortak yararı sağlamak amacıyla koyduğu ve yayınladığı aklın emri"* olarak tanımlıyor.³³

Thomas'a göre üç çeşit yasa vardır: Ölümsüz yasa, doğal yasa ve pozitif yasa. İnanç evrenin Tanrı tarafından yönetildiğini ve dolayısıyla evrenin Tanrısal akıl tarafından yönetildiğini de kabul etmektir; işte bu Tanrısal aklın kuralları ölümsüz yasayı oluşturur.

³⁰ Haçerlioğlu, a.g.e., s.231.

³¹ Cevizci, a.g.e, s.38.

³² Göze, a.g.e., s.89.

³³ Göze, a.g.e., s.90.

Thomas'a göre, bir kimse ya yasanın yaratıcısıdır ya da yasanın nesnesidir, bir kuralı ya da ölçüyü benimseyen kişinin kendisi de o kural ya da ölçüye katılmış olur. İlahi güce tabi olan her şey ölümsüz yasaya katılmış olur ve tüm yaratılmışlar mecburi olarak ölümsüz yasaya tabidirler. Yukarıdan aşağıya doğru ikinci olarak doğal yasa yer alır. Thomas, akıl sahibi insanın ise, diğer yaratılmışlardan farklı olarak bilinçli bir şekilde ölümsüz yasaya katıldıklarını söyler ve akıl sahibi insanın ölümsüz yasaya bu şekilde katılmasının doğal yasayı oluşturduğunu belirtir. Akıl sahibi herkesin iyiyi kötünden ayırabileceğini ve bunu yapabiliyor olmasını insanın akıl yoluyla ilahi akıldan payını aldığı ve doğal yasaya sahip olduğunu gösterdiğini söyler. Doğal yasanın temel kuralının "*iyilik yap, kötülükten kaçın*" ilkesi olduğunu altını çizer. Sonuncu sırada insanın yapmış olduğu pozitif yasalar yer alır. Pozitif yasalara olan gereksinimi Thomas şöyle bildirir: "*İnsanda doğal olarak bilgeliğe eğilim vardır, ancak bilgeliğe erişebilmesi için sıkı bir disiplin gereklidir, ne var ki kendi kendine böyle bir disiplin kuracak kişi pek azdır. Çünkü bilgelik ve erdemin amacı, her şeyden önce insanı ve özellikle gençleri, doğal olarak ilgi duydukları yasak zevklerden uzaklaştırmaktır. Böyle olunca, insanları bilgeliğe, erdeme götürecek disiplinin dışarıdan kurulması gerekir.*" Bazı insanların Tanrı vergisi erdeme yatkın olduklarını fakat bazılarının ise kötülüğe yatkınlığından bahseder ve bunlara verilecek olan nasihatın da kâr etmeyeceğini söyler. Bu insanlara karşı baskı ve korku altında disiplin verilmesi gerektiğini ve daha sonra bu alışkanlıklarını devam ettireceklerini düşünür. İşte cezalandırma korkusu altında gerçekleştirilen disiplin ve düzen pozitif yasaların kurduğu disiplin ve düzendir. Bu yasaların her şeyden önce amacının, temel ilke olarak adaleti ve ortak iyiliği gerçekleştirmek olması gerektiğini vurgular.³⁴

Thomas, insanı sosyal ve siyasal bir varlık olarak değerlendirir. Bunun içinde siyasal bir toplumun varlığının zorunlu olduğunu yani devletin doğal bir kuruluş, insanın sosyal eğiliminin ve ihtiyaçlarının bir sonucu olduğunu söyler. Dolayısıyla toplumun amaçlarını gerçekleştirecek bir iktidarında varlığını zorunlu görür. İktidarı kullananlar ile yasalar arasında sıkı bir ilişki olması gerektiğini, iktidar yasaya zorlayıcı gücü sağlarken, yasanın da iktidara meşruiyetini kazandırdığını ve iktidarı kaba kuvvet gösterisi olmaktan kurtardığını belirtir. Ona göre, bütün iktidarların kaynağı Tanrı'dır. Ancak kaynağı Tanrı'dan olan siyasal iktidar yeryüzünde kullanacak olanların belirleyeceğini yani yeryüzünde siyasal iktidar insandan kaynaklanır demektir. Thomas'ın yönetim biçimleri ise Aristoteles'te görüldüğü gibi, monarşi, aristokrasi ve *politeia*'dır. Ortak yarar yerine kendi çıkarlarını gözeten yöneticiler yüzünden bu yönetimler zorba yönetimlere dönüşerek oligarşi ve demokrasi biçimlerini alırlar. Monarşinin evrendeki

³⁴ Göze, a.g.e., s.91.

birlik düşüncesine uygunluğundan dolayı en iyi yönetim olduğunu fakat amacından saptığı zaman en kötüsü olacağını söyler. Meşru iktidar konusunda ise Thomas, yöneticiler zor ve şiddet kullanarak emretme gücünü ele geçirmişlerse, iktidarın meşru ve haklı sayılamayacağını; toplum yararına ters düşünce davranışlara yönelirlerse, iktidarlarının meşruiyetini kaybedeceğini söyler. Ortak iyilik ve adalet ilkelerine büyük önem veren Thomas konuya tek taraflı bakmamaktadır ve toplumun ancak ortak yarara ve adalet ilkelerine bağlı kaldığı sürece yöneticilerini seçme hakkına sahip olacaklarını, eğer toplum iktidarı yetenekli kişilere veremeyecek derecede bozulmuşsa, bu yetkinin toplumun elinden alınması gerektiğini vurgular. Mülkiyet ile ilgili Thomas Kilise büyüklerinin ve Aristoteles'in görüşlerinden esinlenmiştir. Mülkiyet hakkının tanınması, insanın yeryüzündeki amacını gerçekleştirebilmesi için zorunludur. Thomas, özel mülkiyet lehine Aristo'nun nedenlerini ileri sürer.³⁵

Thomas Aquinas varlıktan, mantıktan, siyasetten sanata kadar çok geniş yelpazede görüşler öne sürmüştür. Tümeller tartışması konusunda çok esnek ve geniş bir yaklaşım ortaya koymuştur. İlimli düşünceye sahip olarak hiçbir görüşü feda etmemesi, olup bitenlere çok yönlü bakması onun temel özellikleridir. Thomas, tanrıbilimsel bilginin hazırlanmasında aklın payını çok geniş tutmakla birlikte aklın vermediklerini de ondan istememiştir. Bu onun *çifte hakikat*³⁶ anlayışına doğru yönelişinin belirgin bir tutumudur. Thomas'a Ortaçağ felsefesinin doruğu gözüyle bakılabilir.³⁷ Bu sebeple onun düşünceleri kendi dönemi için önemli ve sonraki dönemler içinse etkili olmuştur. Pozitif yasaların yönetenler tarafından yapılabileceği gibi doğrudan toplum tarafından da yapılabileceğini söylemesi, toplumda kötü yasalarında yapılabildiğine dikkat çekmesi, iktidar-yasa ve meşruiyet ilişkisi için söyledikleri ve hukukla bağlı iktidar anlayışına yer vermesi düşünürün yaşadığı dönem için olduğu kadar sonraki dönemler için de önemli ilkelerdir. Meşru-iktidar ve gayri-meşru iktidar kriterlerini belirtmesi sonraki dönemlerde üzerinde durulan konular olmuştur. Vicdani red ve pasif direniş konularını şartlı da olsa öngörmesi onu Ortaçağ düşünce sisteminden uzaklaştırarak ileriki dönemlere taşınmasını sağlamıştır.³⁸

³⁵ Göze, *a.g.e.*, s.93-96,97-98.

³⁶ Hakikatin sadece tanrısal olanla özdeşleştirilememesi, aklın doğrularının da ön plana çıkmaya başlamasına "çifte hakikat" denilmektedir.

³⁷ Çotuksöken, *a.g.s.*, s.191.

³⁸ Göze, *a.g.e.*, s.99.

1.4.Ortaçağ Aydınlığı/Karanlığı

Ortaçağ'ın aydınlık ya da karanlık bir çağ olduğuna dair çeşitli tartışmalar söz konusudur. Kimi düşünörlere göre, Ortaçağ iktidar mücadelesiyle geçmiştir ve insanlık tarihinin karanlık bir dönemini oluşturmaktadır. Bu çağ din ve inanç uğruna insanlara baskı ve işkence yapıldığı, insanların acımasızca öldürüldüğü, düşünce, inanç, vicdan özgürlüğünün tanınmadığı bir dönemdir. Kilise ve devlet birbirinden ayrı oldukları müddetçe kişi siyasal baskılara karşı Kilise'ye sığınabiliyordu fakat bu iki güç birleştikten sonra dini dogmalar aynı zamanda siyasal yasalar halini de aldı ve kişinin sığınabileceği bir yer kalmadı. Tek gerçeklik Kilise'nin dogmalarını gözü kapalı kabul etmeyi; aksi takdirde, engizisyon³⁹ gibi inandırıcı yöntemlerle kişi doğru yola getirilirdi⁴⁰, şeklinde tasvir edilmektedir. Fred C. Robinson (1930-2016)⁴¹ Ortaçağ kavramının köklerini araştırdığı çalışmalarında, Ortaçağ'ın her ülkede aynı dönemde başlayıp bitmediğine dikkat çeker. İtalya'nın Rönesans'ı yaşadığı dönemde Avrupa'nın birçok bölgesinde Rönesans yazarlarının tarif ettikleri Ortaçağ'ın hâlâ devam etmekte olduğunu vurgular.⁴² Bu sebeple İtalyan Rönesansı ve Kuzey Rönesansı şeklinde bir ayırım da söz konusudur. Devrimler gelecekle meşgul olup daha önce var olmayan şeyleri meydana getirmekle kalmazlar; aynı zamanda hayali ve çoğunlukla olumsuz bir geçmişi de kurgularlar. Bilimin Yükselişi sonrasında Aydınlanmacılığın meşhur Ansiklopedisinin⁴³ girişinde ve hatta Rousseau'nun Bilim ve Sanat Üstüne Söylev'inin başlangıcında bile XVIII. yüzyılın sonlarındaki, Ortaçağ'ı Rönesans'ın ihtişamıyla sona erdirilen gayri medeni bir durumun nüksettiği karanlık bir çağ şeklinde tanımlama yönündeki büyük eğilime rastlanır. Bugünden bakıldığında Ortaçağ'ın bir barbarlık çağı olduğu söylencesinin kesinlikle *hümanistler* ve modernitenin kurucuları tarafından kurgulanan bir söylem olduğu bilinmektedir.⁴⁴ Nasıl ki Karanlık Ortaçağ nitelemesi modernite içinde gelişen özgün bir felsefi-siyasal duruşu işaret ediyorsa, Aydınlık Ortaçağ metaforu da kültürel moderniteye tepki duyan farklı cereyanların modernite karşısındaki çeşitli siyasal-felsefi konumlarını gerekçelendirmektedir.⁴⁵ Bu iki farklı felsefi-siyasal grubun karanlık-aydınlık Ortaçağ tasvirini

³⁹ Hıristiyanlık'tan uzaklaşan veya dinî esaslara aykırı davranan kimseleri cezalandırmak için kurulan Katolik kilise mahkemeleri. bkz. Kürşat Demirci, "ENGİZİSYON", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1995, XI, s.238-241.

⁴⁰ Göze, *a.g.e.*, s.89.

⁴¹ Fred C. Robinson, Ortaçağ alanında çalışmaları bulunan Amerikalı yazar.

⁴² Nazım İrem, "Karanlık/Aydınlık Anlatısı Olarak Ortaçağ ve Eski/Yeni Tarih Yazımı", *Doğu Batı-Ortaçağ Aydınlığı Özel Sayısı*, sy.33, Ağustos-Eylül-Ekim 2005, Ankara 2014, s.134.

⁴³ Fransa'da pek küçük bir azınlığın elindeki bilimi geniş toplumlara yaymak amacıyla oluşturulmuş Ansiklopedi'dir. Başlıca yazarları, d'Alembert, Diderot, Voltaire, Rousseau, Baron d'Holbach'dir. bkz. Hançerlioğlu, *a.g.e.*, s.226-227.

⁴⁴ Rossi, *a.g.e.*, s.4-5.

⁴⁵ İrem, *a.g.m.*, s.135.

tamamıyla kabul etmek mümkün değildir. Ortaçağ'ın "karanlık" olduğu izlenimi veren uygulamalar olduğu gibi "aydınlık" olduğu izlenimi veren uygulamaların varlığı da söz konusudur. İyi bir analiz yapılarak Modern Çağlarla kıyaslama yapıldığında hâlâ Ortaçağ için söylenen karanlık uygulamaların var olduğu bölgeler görülebilir. Dolayısıyla tam bir yargıya varmak mümkün değildir. Kaldı ki, karanlık dönem denilen VI., VII. ve VIII. (hatta IX. ve X.) yüzyıllarda ne olduğu konusunda yeterince bilgi sahibi de değiliz.⁴⁶ Kesin bir yargıya varılabilmesi için önce bir kriter belirlenmesi gerekir, eğer kriter hoşgörüyse dönemin tartışmalarında dikkat çeken nokta Hıristiyanlığın belli bir ölçüt oluşturması ve en ufak bir sapmanın hoş görülmemesidir.

Ortaçağ'da akıl ve bireyin⁴⁷ varlığına dair izlenimler de mevcuttur. O dönemde akılcılığın var olduğunu ama bunun tamamen Tanrısal akla göre işleyen bir akılcılık olduğu görüşü hâkimdir. Felsefe tarihçisi Ludvig Nordström (1882-1942), XII. yüzyıldaki Pierre Abélard (1079-1142) örneğini öne çıkararak "birey" düşüncesinin daha o yıllardan belirdiğini, hatta zaten var olan bireyin bu dönemde daha çok önem kazandığını ve her şeyin bireyle başladığını iddia eder.⁴⁸ Ortaçağ'da bireyin olamayacağına dair görüşlerin kaynağı ünlü tarihçi Jacob Burckhardt ve Otto von Gierke'ye dayanmaktadır. Burckhardt'a göre, "*Ortaçağ, insanı sadece ırk, halk, parti, işbirliği, aile ya da başka genel ve kolektif biçim altında tanıyordu.*" Gierke'ye göre ise, "*Ortaçağ insanının gerçeği, birey değil; gruptur.*" Bu söylemlerden yola çıkılarak konuyla ilgili şu görüşler belirginleşmiştir: Ortaçağ realitesinin zorunlu olarak bireyi içermeyeceğini düşünenler; Ortaçağ'da bireyden söz etmenin bir anakronizm olduğunu savunanlar. Birinci iddiayı ileri sürenlere göre, Ortaçağ'da dini otorite hâkimdir ve bu çağ insanı her şeyi derinden etkilendiği bir dönemdir. İnsanlar kamu tarafından belirlenen modele göre davranır ve her tür otoriteye kayıtsız şartsız itaat ederler; onların özgür iradeleri yoktur, özel hayat ise bir epifenomen⁴⁹dir. Bu sebeple Ortaçağ'da bireyden söz edilemez. Bireyden söz etmenin anakronizm olduğu iddiasına göre ise: birey kavramı tıpkı bağımsız süje kavramı gibi,

⁴⁶ Çotuksöken, *a.g.s.*, s.182.

⁴⁷ Birey: Genel anlamıyla bölünemeyen varlığa denir. Onun, hem varoluşunu hem de şu veya bu türe ait olmasını belirleyen özellikleri veya organları vardır. Eğer bireyi bölersek, bunların en az birini yok ederiz ve bireyin mahiyetini değiştiririz. Birey, bir popülasyonun üyeleri arasında gerçekleşen karşılıklı etkileşimlerin nedenidir. Bireyler, bir ekosistemde bitkilerdir veya hayvanlardır; trafikte taşıtlardır; bir kalabalıkta kişilerdir ve bir animasyonda ya da oyunda aktörlerdir. Bireyler, karşılıklı etkileşimin gerçekleştiği bir çevrede ya da çerçevede etkindirler. Onlar, davranışlarıyla ya da karakteristik parametreleriyle kendilerini ifade ederler. Her bireyin ayırt edici özellikleri, sürekli biçimde kavranabilir. Her birey belirli bir geometrik düzene yerleştirilmiştir. bkz. Zeki Özcan, "Ortaçağ'da Birey ve Bireyleşme", *Doğu Batı-Ortaçağ Aydınlığı Özel Sayısı*, sy.33, Ağustos-Eylül-Ekim 2005, Ankara 2014, s.17-18.

⁴⁸ Çotuksöken, *a.g.s.*, s.186,188.

⁴⁹ Epifenomenalizm, hiçbir nedensel güçleri olmayan zihin hallerinin tamamen merkezi sinir sistemine veya beyne bağlı olduğunu öne süren görüş. bkz. Cevizci, *a.g.e.*, s.156.

modernitenin ürünüdür. O nedenle birey kavramının tarihsel temellerini ortaya çıkarmaya çalışmak yanlıştır. Yapılan bu itirazlarda haklılık payı bulunmamaktadır. Birinci itiraz hem narsisizmin, hem de naifliğin ürünüdür. İnsanların kendi dönemlerini insani değerler bakımından mükemmel kabul etmeleri ve bunun bir subjektif yargı değil de objektif bir yargıymış gibi göstermeleri doğru değildir. Unutulmamalıdır ki, bireyin temeli içselliktir; sosyal çerçevesi kolektif hayat tarafından çizilse de, her zaman insana özgü bir içsellik vardır. Bu içsellik gizli bir yere benzemez. İnsan kaderinden kopmasa bile, sürekli kendisiyle ilişkidir; bilinç özgürlüğü, hayatını seçme özgürlüğünün kaynağıdır. Ayrıca bu dönemin insanı da günümüz insanı gibi kendi olmaya çalışmıştır. Anakronizm itirazı ise, bilimsel hayatta olduğu gibi, sosyal hayatta da *ex nihilo nihil* (hiçlikten hiçbir şey doğmaz)'dir. Kavramlar henüz ortaya çıkmadan onları esinleyen öncel düşünceler her zaman olmuştur. Kültürel olarak bir anda gerçekleşecek sıçramalar yoktur. Her gelişme özel deneyimlerin sonucudur, birey kavramı için de geçerli olan budur.⁵⁰

Araştırmacı yazar Nico den Bok, ısrarla Ortaçağ'da bireyin bulunduğu dair, "*çağdaş insan, özel biçimde birey olarak kabul edildiği hâliyle Ortaçağ'da doğmuştur*" vurgusu yapmaktadır. Ortaçağ bireyi, çağdaş tıpkı XIX. yüzyıldan önceki diğer bireyler gibi "*dışlanan birey*", "*toplum dışı birey*" değildir; "*toplum içi birey*"dir. Bütün Ortaçağ uzmanları şu konuda görüş birliği içindedir: Ortaçağ, birey kavramının ortaya çıkışında özel bir andır. Çünkü birey, sosyal aktördür; bağımsız, otonom ve ahlâki varlıktır. O, içebakış insanı olan şairlerin "*ben*"i şeklinde görünür.⁵¹ Batı modernitesinin gözlükleriyle bakılmazsa eğer Ortaçağ bireyi görülebilir. Ortaçağ'da bireyselliğin⁵² iki kaynağı vardır: Hıristiyan personalizmi⁵³ ve Ockham nominalizmi⁵⁴. Ortaçağ'da bireyin toplumdaki yeri Tanrı'nın isteğine göre açıklanırken, sosyal düzen bireyin bağlı olduğu değişmez bir düzen tasavvuruyla güven altına alınmıştı. Birey gruba ondan daha mükemmelini düşünemeyecek şekilde katılır. XIV. yüzyılın sonunda hümanizma, insanı kendi kendini belirleyen, sonuçta özgür olan bir süje hâline getirmiştir. Rönesans, toplumun ve kişiliğin, Hıristiyan holizmiyle⁵⁵ bağını kopardı. Ardından Aydınlanmacılar,

⁵⁰ Özcan, *a.g.m.*, s.14-15.

⁵¹ Özcan, *a.g.m.*, s.14-17.

⁵² Bireysellik: Her bireysel insanın diğer bütün insanlardan ayrı olması; tek insanın bir grup kimliğine sığınması veya kolektif bir kimliğe bağlanarak kendisini unutması yerine, kendisi olması, kendisinin biricikliğinin ve farklılığının bilincinde olması durumu. bkz. Cevizci, *a.g.e.*, s.80.

⁵³ Hıristiyanlığa bağlı olan kişinin evrensel yapıda en üstün ve en gerçek değer olarak ilerisi sürülmesi. bkz. Özcan, *a.g.m.*, s.25-26.

⁵⁴ Ockham'ın nominalizmi (adçılık) kavramların, sözcüklerin, tanımların hatta konuşulan dillerin gerçek ya da nesnel hiçbir varlığının veya anlamının bulunmadığını öne süren düşüncedir. bkz. Özcan, *a.g.m.*, s.26-28.

⁵⁵ Holizm (bütüncülük) her tür açıklamada, tek tek atomları veya bireyleri değil de bütünü temele alan bakış açısı. bkz. Cevizci, *a.g.e.*, s.86.

bireyi, aile ve toplum baskılarından kurtulan bağımsız bir varlık gibi gördü; onun, yazılı hukuk kuralları tarafından korunduğunu ileri sürdü. Holizmden bireyselliğe geçişin, insan ve toplum bilimlerine ve özellikle sosyolojiye büyük etkileri olmuştur. Ortaçağ'da bireyin içsel hayatı, onun özel bölgesidir; sığınma yeridir. Bu ona Kutsal Kitap tarafından verilmiştir; Tanrı'nın dışındaki her şeye kapalıdır. Yazmak ve dua etmek, aynı içsel yerde yapılan etkinliktir. Birey bu eylemle kendisine iner, yani dilin dua ve yazı biçimine girdiğini, yine dil aracılığıyla keşfeder. Bu dönemde birey tam olarak sosyolojik bir varlıktır, bu sebeple günümüz bireyinden farklıdır. O, politik ve tarihsel gelişmelerden pek de etkilenmemiştir. Çünkü Ortaçağ'da her değişimin kolektif bir projesi vardır. Kamu ve özel hayat arasında sınır yoktur. Bu yüzden bu dönemin bireyi öznelliğe bakılarak anlaşılabilir. Onu ancak bireyin sosyal mahiyetine başvurarak bilebiliriz; toplumsal uygulamalara ve kurumlara yön veren tasavvurları dikkate alarak anlayabiliriz. Ortaçağ'da birey özne değil kurumsal bir sorundur. Bireyin sosyal kurumların derin etkisinde kalmış olması eylemin sorumluluğunu yok etmez. O, toplumsal normlara karşı geldiğinde, davranışı bozuk kişiden çok itaatsiz birisi gibidir. Kuşkusuz dönemin insanı kendisini modern insanın görmüş olduğu gibi görmüyordu. O, Tanrı'nın yarattığıydı; kaynağı Tanrı'da olan bir yapıydı, bu özellik ve duyguyla donatılmıştı. Sonuç olarak Ortaçağ birey kavramı, kendi özel sosyal sisteminde ve onun özel ideolojisinde anlamlıdır.⁵⁶ Araştırmacı yazar Bernard Valade, *"Hiristiyan toplumunda insan, kendisiyle doğrudan ilişki içinde değildir. O, kişisel ve bireysel olanı aşan her şey yardımıyla kendi durumunu açıklar. Kuşkusuz Hiristiyanlıkta bireysel varlığın ortadan kaldırılamaz ve sürekli bir saygınlığı vardır. Bunun nedeni, insanın Tanrı'sıyla kurduğu ilişkidir; yani kendisini yaratan tanrısal şahsa katılmasıdır."* Onun tanrısal şahsa nasıl katılacağına ilişkin normları belirleyen ise Kilise'dir. Kilise ise, bireyin meşruluğunu kabul etmek zorundadır. Çünkü onun varoluşunun nedeni, kamunun kurtarılması değil, bireysel ruhların ezeli kurtuluşudur. Anlaşılacağı gibi Ortaçağ'da bir Kilise bireyselciliği vardır. Simmel, Weber ve Troelstch bu bireyselciliğe *"bireyin ezeli değeri"* demektedirler. Bu bireyselcilik ise Kilise'nin temellerinden biridir.⁵⁷

Ortaçağ'da birey konusunda Aydınlanmacıların düşünceleri ise genel olarak şöyledir: *"Ortaçağ toplumu bireyin özgürlüğünü elinden almıyordu, çünkü birey henüz yoktu; insan kendi kendisini bir birey olarak görmüyor, kendiden yalnızca toplumsal rolü dolayısıyla haberdar olabiliyordu."*⁵⁸ Kant'ın ergin olmayış için vurguladığı *"kişi kendini kimi yetkelere"*

⁵⁶ Özcan, a.g.m., s.29-32.

⁵⁷ Özcan, a.g.m., s.36.

⁵⁸ Atillâ Erdemli, "Aydınlanma Filozofu Olarak Descartes", *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, sy: 27, 1990, s.100.

bırakıverir" durumudur. Ortaçağ toplumunda bireyin kendisi olarak eyleyeceği alan sınırları saptanmıştır ve birey belli bir yaşama düzenine sahiptir. Toplum bu belirlenmişliğin verdiği güvenle birlikte bir taraftan da köle durumuna düşmüştür. Buna rağmen dönemin insanı mutludur. Çünkü rahattır, güven içindedir; toplumla bir bütün halindedir. Kendi kapalı ilişkileri ve etkinlikleriyle belirlenmiş dünyasında yaşar gider. Bu huzurlu ve mutlu yaşayışa Kant'ın yorumu, "insana aykırı bir durumdur" olacaktır. Çünkü ona göre, insan yaşayışını aklıyla temellendirip geliştirmekle sorumludur. İnsan için doğal olan budur fakat o başka yetkelere göre davranmaya öylesine girmiştir ki, kendi sınırlarının çok altında kalan, yetkinlikten uzak, edilginliğin mutluluğuna bürünmüş bu yaşama neredeyse onun ikinci doğası olmuştur.⁵⁹ İnsan bu türden bir yaşama alıştığında kendisi adına karar verenlerin buyruğunda yaşar gider. Aydınlanmacılar burada devreye girerek Ortaçağ'da kendi kendisine karar veremeyen ergin olmayan kişileri, bireyleştirdiğini ileri sürer. Çünkü Aydınlanma, insanın kendisi olmasını istemektedir.

⁵⁹ Kant, *a.g.m.*, s.17-21.

KAYNAKÇA

- Akay, Ali, "Aydınlanma Üzerine: Eski ve Yeni Etkiler", *Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı*, sy.11, Temmuz 2000, İstanbul 2007, s.145-151.
- Aktay, Yasin, "Modernizmin Aydınlanma Vehmi", *Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı*, sy.11, Temmuz 2000, İstanbul 2007, s.103-112.
- Albayrak, Aydın - Deveci, Cem, "Ortaçağ Sonunda Evrensel Hukuk Arayışı ve İnsan Hakları: Vitoria'nın Siyaset Kuramı", *Doğu Batı-Ortaçağ Aydınlığı Özel Sayısı*, sy.33, Ağustos-Eylül-Ekim 2005, Ankara 2014, s.253-281.
- Anderson, Perry, "Modernlik ve Devrim", çev.Ali Türker Erdağı, *Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı*, sy.11, Temmuz 2000, İstanbul 2007, s.121-130.
- Anlı, Ömer Faik, "Hümanizm, Aydınlanma, Epistemoloji İlişkisi Antropo-epistemolojinin Olanacağı", *Bilim ve Ütopya*, sy.263, Mayıs 2016, Ankara 2016, s.21-24.
- Burke, Edmund, "Muhafazakârlık, Aydınlanma ve Siyaset", çev.Fatih Duman, *Muhafazakâr Düşünce*, sy.1, Yaz 2004, Ankara 2004, s.31-53.
- Casanova, José, *Modern Dünya'da Kamusal Dinler*, çev.Mehmet Murat Şahin, Sakarya 2014.
- Cassirer, Ernst, "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", çev.Doğan Özlem, *Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı*, sy.11, Temmuz 2000, İstanbul 2007, s.37-49.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 2017.
- Çiğdem, Ahmet, "'Şimdi" Sorulan Bir Soru Olarak Aydınlanma Nedir?", *Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı*, sy.11, Temmuz 2000, İstanbul 2007, s.91-94.
- Çotuksöken, Betül, "Betül Çotuksöken'le Ortaçağ Üstüne" (söyleşi:Özer Sayan), *Doğu Batı-Ortaçağ Aydınlığı Özel Sayısı*, sy.33, Ağustos-Eylül-Ekim 2005, Ankara 2014, s.175-198.
- Çotuksöken, Betül, "Düşünme ve Dil Bağlamında Aydınlanmacı Özne", *Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı*, sy.11, Temmuz 2000, İstanbul 2007, s.141-144.
- Çüçen, Abdülkadir, "Kötülük Problemi", *Doğu Batı-Ortaçağ Aydınlığı Özel Sayısı*, sy.33, Ağustos-Eylül-Ekim 2005, Ankara 2014, s.113-132.
- Dellaloğlu, Besim, "Aydınlanma, Modernite, Post-Modernite ve Sonrası", *Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı*, sy.11, Temmuz 2000, İstanbul 2007, s.85-89.
- Demirci, Kürşat, "ENGİZİSYON", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1995, XI, s.238-241.
- Denby, David, "Aydınlanmanın Krizi, Modernizmin Krizi Mi?", çev.Lerzan Caner Taşçier, *Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı*, sy.11, Temmuz 2000, İstanbul 2007, s.95-101.
- Dickens, Charles, *İki Şehrin Hikayesi*, çev.Esen Rüzgar, Ankara 2012.

- Engineri, Melisa, "Aydınlanma Çağı ve Felsefesi", (Araştırma, Mersin Üniversitesi, 2008), s.1-15.
- Erdemli, Atillâ, "Aydınlanma Filozofu Olarak Descartes", *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, sy: 27, 1990, s.99-113.
- Foucault, Michel, "Aydınlanma Nedir?", çev.Eda Özgül-Özlem Oğuzhan, *Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı*, sy.11, Temmuz 2000, İstanbul 2007, s.69-76.
- Foucault, Michel, "Doğruyu Söyleme Sanatı", çev.Eda Özgül-Özlem Oğuzhan, *Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı*, sy.11, Temmuz 2000, İstanbul 2007, s.77-80.
- Fromm, Ercih, İtaatsizlik Üzerine, çev.Nurdan Soysal, İstanbul 2016.
- Göka, Erol, "'Güç İlişkileri" Açısından Aydınlanma", *Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı*, sy.11, Temmuz 2000, İstanbul 2007, s.113-119.
- Göçmen, Doğan, "Aydınlanmacılığın Tarihsel Anlamı ve Güncel Mirası Üzerine", https://www.academia.edu/5215849/Ayd%C4%B1nlanmac%C4%B1%C4%B1%C4%9F%C4%B1n_Tarihsel_Anlam%C4%B1_ve_G%C3%BCncel_Miras%C4%B1_%C3%9Czerine, (erişim. 06.06.2018-13:50), s.1-14.
- Gürkan, Salime Leyla, "ENDÜLJANS", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2011, XXXX, s.549-552.
- Güvenç, Sıla Şenlen, "Letters Written By A Turkish Spy Eserinde Aydınlanma: Kartezyen Felsefesi", *Dörtöğe-Felsefe ve Bilim Yazıları*, sy.2, Bahar 2012, s.201-210.
- Göze, Ayferi, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul 2016.
- Habermas, Jürgen, "Şimdinin Kalbinde Amaç Yüklenmek: Foucault'un Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" Metni Hakkındaki Konferansı Üzerine", çev.Eda Özgül-Özlem Oğuzhan, *Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı*, sy.11, Temmuz 2000, İstanbul 2007, s.81-83.
- Hançerlioğlu, Orhan, "Bilgicilik Akımı", *Felsefe Ansiklopedisi*, c. I, İstanbul 1993, s.168.
- Hançerlioğlu, Orhan, "Dekartçılık", *Felsefe Ansiklopedisi*, c. I, İstanbul 1993, s.285-286.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Düşünce Tarihi*, İstanbul 2017.
- Hançerlioğlu, Orhan, "Humanizm", *Felsefe Ansiklopedisi*, c. II, İstanbul 1993, s.341.
- Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev.Aziz Yardımlı, İstanbul 1997.
- Harman, Ömer Faruk, " ENDÜLJANS", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1995, XI, s.209-211.
- İrem, Nazım, "Karanlık/Aydınlık Anlatısı Olarak Ortaçağ ve Eski/Yeni Tarih Yazımı", *Doğu Batı-Ortaçağ Aydınlığı Özel Sayısı*, sy.33, Ağustos-Eylül-Ekim 2005, Ankara 2014, s.133-155.

- İşler, Ertuğrul, "Voltaire ve Rousseau Etrafında Aydınlanma Çağı Fransız Yazını'na Bir Bakış", *PAÜ. Eğitim Fakültesi Dergisi*, sy.5, 1999, s.48-53.
- Kaçar, Turhan, "Ortaçağ'ın Dinsel Fermantasyonu", *Doğu Batı-Ortaçağ Aydınlığı Özel Sayısı*, sy.33, Ağustos-Eylül-Ekim 2005, Ankara 2014, s.97-111.
- Kant, Immanuel, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", çev.Nejat Bozkurt, *Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı*, sy.11, Temmuz 2000, İstanbul 2007, s.17-21.
- Karlığa, Bekir, "Doğu-Batı Düşüncelerinde On Üçüncü Yüzyıl Dönüşümü", *Doğu Batı-Ortaçağ Aydınlığı Özel Sayısı*, sy.33, Ağustos-Eylül-Ekim 2005, Ankara 2014, s.159-172.
- Kayapınar, Mehmet Akif, "Aydınlanma Zihniyeti'nin Ötesi: Antropokozmik Bir Bakış Açısı", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. XII, sy.22, Ocak 2007, s.27-38.
- Kayhan, Aslı, "Aydınlanma ve Jean-Jacques Rousseau", *Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı*, sy.11, Temmuz 2000, İstanbul 2007, s.57-68.
- Kılıçbay, Mehmet Ali, "Ortaçağ'ın Orta Malı Olmadığına Dair", *Doğu Batı-Ortaçağ Aydınlığı Özel Sayısı*, sy.33, Ağustos-Eylül-Ekim 2005, Ankara 2014, s.69-79.
- Kıllıoğlu, İsmail, "Aydınlanma'nın Felsefi Temellerinin Tartışması II", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, sy.5, Bahar 2015, s.333-359.
- Kömeçoğlu, Uğur, "Eleştirel Kant'ı Eleştirememek", *Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı*, sy.11, Temmuz 2000, İstanbul 2007, s.135-139.
- Le Goff, Jacques, "Ortaçağ'da Batı Avrupa", çev.Nilüfer Uluç, *Doğu Batı-Ortaçağ Aydınlığı Özel Sayısı*, sy.33, Ağustos-Eylül-Ekim 2005, Ankara 2014, s.39-68.
- Mendelssohn, Moses, "Aydınlanma Nedir? Sorusu Üzerine", çev.Ali İrgat, *Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı*, sy.11, Temmuz 2000, İstanbul 2007, s.13-15.
- Özcan, Zeki, "Ortaçağ'da Birey ve Bireyleşme", *Doğu Batı-Ortaçağ Aydınlığı Özel Sayısı*, sy.33, Ağustos-Eylül-Ekim 2005, Ankara 2014, s.11-37.
- Öz, Mustafa, "RÂFİZİLER", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2007, XXXIII, s.396-397.
- Rossi, Paolo, *Modern Bilimin Doğuşu*, çev.Neşenur Domaniç, İstanbul 2009.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev.Vedat Günyol, İstanbul 2016.
- Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev.Ahmet Fethi, İstanbul 2017.
- Saygın, Alkım, "Kant'ın Aydınlanma Görüşü ve Foucault'nun Eleştirileri Üzerine", https://www.academia.edu/29148072/Kant_%C4%B1n_Ayd%C4%B1nlanma_G%C3%B6r%C3%BC%C5%9F%C3%BC_ve_Foucault_nun_Ele%C5%9Ftirileri_%C3%9Czerine_Alk%C4%B1m_Sayg%C4%B1n_Kahve_Molas%C4%B1_12.04.2013-26.04.2013, (erişim. 06.06.2018-13:50), s.1-11.

- Schmidt, James, "Aydınlanma Nedir? Moses Mendelssohn ve Immanuel Kant Berlinische Monatsschrift'i Nasıl Yanıtladı", çev.Fahrettin Altun, *Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı*, sy.11, Temmuz 2000, İstanbul 2007, s.23-36.
- Şekerci, Ahmet Erhan, "Avrupa'da Aydınlanma ve Dini Tolerans Algısının Düşünsel Temelleri", *21. Yüzyılda Din ve Uluslararası İlişkilerdeki Dönüşüm*, ed. Filiz Çoban Oran, Ankara 2017, s.147-177.
- Şekerci, Ahmet Erhan, "Aydınlanma ve Bilim: Bilimsel Zihnin Yeniden İnşası ve Dönüşümü", *Bilim Tarihi ve Felsefesi*, ed.Ömer Bozkurt, Mardin 2016,
- Şekerci, Ahmet Erhan, *Aydınlanma ve Din*, İstanbul 2015.
- Şekerci, Ahmet Erhan, "Aydınlanmanın Ulusal Karakteri Üzerine Analitik Bir Deneme", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, c. III, İstanbul 2015, s.153-212.
- Taşçı, Serdar, "Aydınlanma(ma)nın Felsefesi", *Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı*, sy.11, Temmuz 2000, İstanbul 2007, s.131-134.
- Timuçin, Afşar, "Aydınlanma Düşüncesi", *Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı*, sy.11, Temmuz 2000, İstanbul 2007, s.51-56.
- Tunçel, Ahu, "Yöntem Ya Da Eleştiri Yetisi Olarak Aydınlanma Akılcılığı", *Tabula Rasa*, sy: 25-26, 2012, s.70-82.