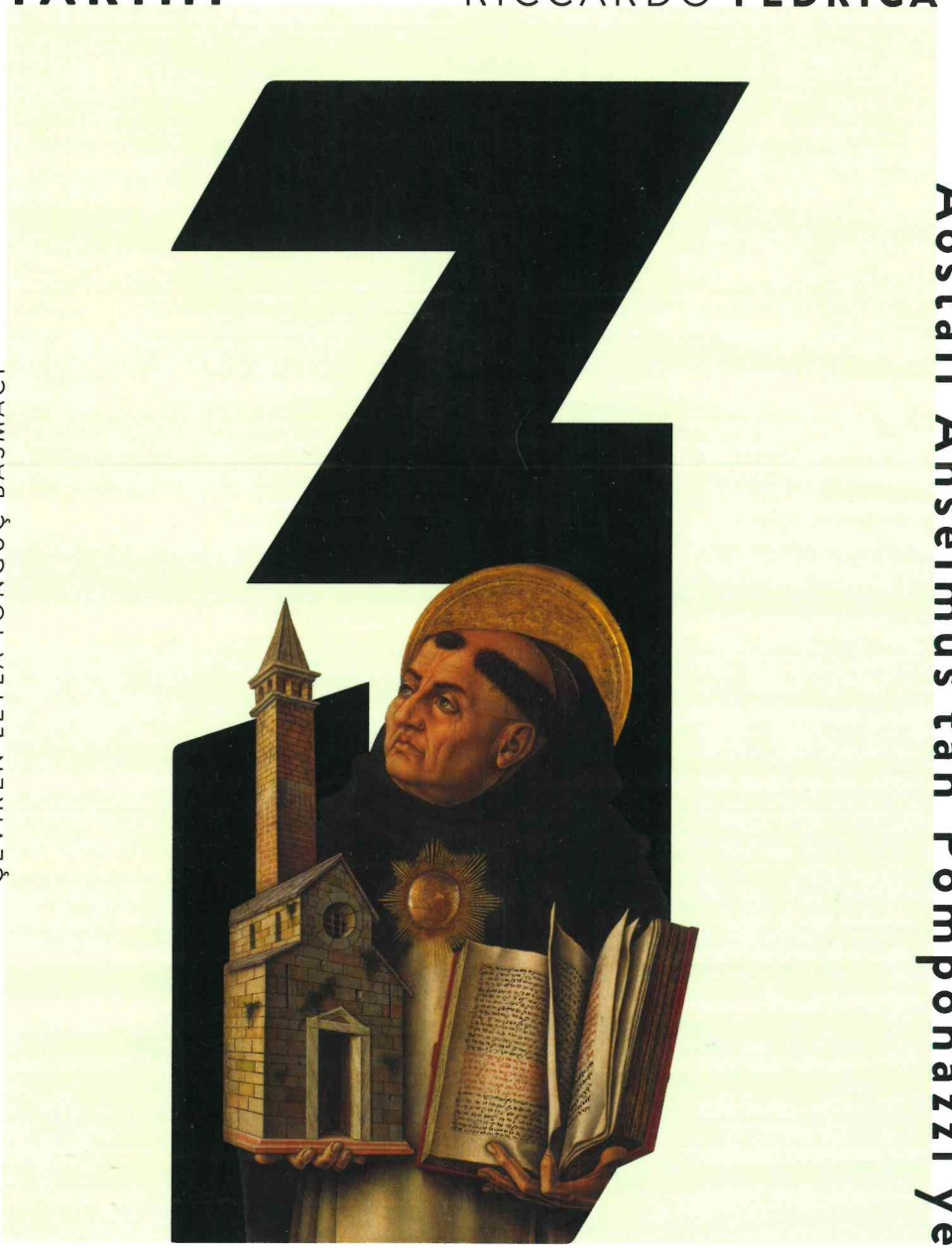
FELSEFE TARİHİ

EDİTÖR

UMBERTO **ECO** &
RICCARDO **FEDRIGA**



Aostalı Anselmus'tan Pomponazzi'ye

ÇEVİREN LEYLA TONGUÇ BASMACI

ALFA | TARİH

UMBERTO ECO (1932-2019)

Gülün Adı ve *Foucault Sarkacı* gibi romanlarıyla bir anda dünya çapında tanınan Umberto Eco, aynı zamanda ortaçağ tarihi, estetiği ve göstergebilim uzmanıdır.

1971'den bu yana Bologna Üniversitesinde profesör olarak çalışan Eco yapısalcılık sonrası göstergebilim gelişmelerine önemli katkılarıyla tanınmaktadır. Yüksek lisans ve doktora çalışmalarını Thomasçılık üzerine yapan Eco'nun çalışmaları 1960'ların ortasından itibaren öncü yapıtlara, kitle kültürüne yönelmiştir. Son dönemlerdeyse edebiyat eleştirileri, tarih ve iletişim yazıları önemli bir yer tutmaktadır. Roland Barthes'tan sonra, "ayrıntıların anlamı" ya da "ayrıntıların sosyolojisi" adı verilen anlayışın temellerini atan Umberto Eco'nun pek çok eseri Türkiye'de yayımlandı.

Alfa'daki kitapları: *Ortaçağ 1* (2014), *Ortaçağ 2* (2014), *Ortaçağ 3* (2015), *Ortaçağ 4* (2015), *Popüler Roman Kahramanları* (2017), *Antik Yunan* (2017), *Antik Yakındoğu* (2019). *16. Yüzyıl* (2019), *Felsefe Tarihi 1* (2020), *Felsefe Tarihi 2* (2020).

RICCARDO FEDRIGA

Bologna Üniversitesinde Felsefe ve İletişim Bölümünde öğretim üyesidir. Milano Devlet Üniversitesi Felsefe Bölümü mezunu olup felsefe tarihi ve fikirlerin ve okumanın tarihi üzerine çalışmaktadır.

Başlıca eserleri: *La Sesta Prosa: discussioni medievali su prescienza, libertà e contingenza; Metter le brache al mondo: Compatibilismo, conoscenza e libertà.*

LEYLA TONGUÇ BASMACI

İstanbul'da doğdu. İtalyan Lisesinde okuduktan sonra, Boğaziçi Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümünden mezun oldu. Pennsylvania State University'de karşılaştırmalı İngiliz ve İtalyan edebiyatları alanında yüksek lisans derecesi aldı. İstanbul İtalyan Kültür Heyetinde İtalyanca öğretmenliği, Dünya Yayınevinde metin yazarlığı ve çevirmenlik yaptıktan sonra, uzun süre British Council İstanbul ofisinde Sanat Etkinlikleri Sorumlusu olarak görev yaptı. Halen İtalyanca ve İngilizceden çeviriler yapıyor.

Felsefe Tarihi 3: Aostalı Anselmus'tan Pomponazzi'ye
© 2018, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Storia della Filosofia: Da Anselmo d'Aosta a Pomponazzi
© EM Publishers Srl.

Bu kitap, ELCOST Intl. Literary Agency ile yapılan anlaşmayla yayımlanmıştır.

Kitabın Türkçe yayın hakları Kalem Ajans aracılığıyla Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Dizi Editörü Kaan Özkan
Çeviren Leyla Tonguç Basmacı
Kapak Tasarımı Adnan Elmasoğlu
Sayfa Tasarımı Ali Rıza Yati

ISBN 978-625-449-366-9 (Karton Kapak)
ISBN 978-625-449-057-6 (Karton Kapak Takım)
ISBN 978-625-449-365-2 (Ciltli)
ISBN 978-625-449-056-9 (Ciltli Takım)

1. Basım: Haziran 2021

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29
Sertifika no: 45099

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34110 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: 0(212) 511 53 03 (pbx) Faks: 0(212) 519 33 00
www.alfakitap.com - info@alfakitap.com
Sertifika no: 43949

FELSEFE TARİHİ

EDİTÖR
UMBERTO **ECO** &
RICCARDO **FEDRIGA**



Aostalı Anselmus'tan Pomponazzi'ye

ÇEVİREN: LEYLA TONGUÇ BASMACI

ALFA

İçindekiler

13 Keşişler ve Hocalar

15 İnancın Ardındaki Akıl: Berengarius ve Lanfranc - *Luigi Catalani*

KÜLTÜREL ORTAM

19 1000 Yılı Korkusu ve Sahte İsa - *Umberto Eco*
28 Aostalı Anselmus - *Massimo Parodi*
39 Pierre Abelardus - *Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri*
56 Şehir Okulları: Chartres ve Saint Victor - *Roberto Limonta*

METİNLER

76 M1 Aostalı Anselmus, *Proslogion* II
77 M2 Pierre Abelardus, *Theologia summi boni [En Yüce İyiliğin Teolojisi]*

DAHA AYRINTILI BİLGİ

79 İslamda Matematik Bilimleri - *Giorgio Strano*



89 Filozoflar ve Teologlar İçin Yeni Kütüphaneler

91 Bilgi Modelleri Olarak Ortaçağ Ansiklopedileri - *Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri*

KÜLTÜREL ORTAM

98 Bilginin Yolları: Tercümeler ve Kentsel Kültür - *Francesca Forte*
108 İslam Felsefesi - *Cecilia Martini Bonadeo*
119 Ortaçağ Yahudi Felsefesi - *Riccardo Fedriga*
128 Üniversiteler: Bir Ortaçağ İcadı - *Andrea Colli*
139 Bilginin Özerkliği Yolunda Yasaklamalar ve Mahkûmiyetler - *Federica Caldera*
150 Thomas Aquinas - *Alessandro Ghisalberti*
167 Bagnoregiolu Bonaventura - *Marco Rossini*
178 Roger Bacon ve Fransisken Felsefesi - *Federica Caldera*

METİNLER

189 M1 Daçyalı Boetius, *De summo bono*
190 M2 İbn Sînâ, *Ruh Kitabı* I
191 M3 Thomas Aquinas, *Summa theologica*
193 M4 Thomas Aquinas - *Summa theologica, Tanrı'yı Tanımak*

DAHA AYRINTILI BİLGİ

196 Ortaçağ Tıbbı ve Felsefi Statüsü - *Giorgio Cosmacini*

205 Çoğul Hakikatler

207 Johannes Duns Scotus - *Riccardo Fedriga*

KÜLTÜREL ORTAM

220 Yoksulluk Meselesi - *Roberto Limonta*
227 Ockhamlı William - *Costantino Marmo*
247 Eckhart ve Ren Bölgesi Mistisizmi - *Alessandra Beccarisi*
256 Ramon Llull'un *Ars Magna*'sı - *Umberto Eco*

METİNLER

263 M1 Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*'nun [Derleme] Önsözü
265 M2 Ockhamlı William, *Summa logicae* [Mantık Derlemesi] I, 1
266 M3 Ockhamlı William, *Summa logicae* [Mantık Derlemesi]
267 M4 Ockhamlı William, *Summa logicae* [Mantık Derlemesi]

DAHA AYRINTILI BİLGİ

269 XIII ile XIV. Yüzyıllarda Kozmoloji ve Fizik - *Luca Bianchi*



281 Devamlılık ve Kırılma: XV. Yüzyıl

283 Nicolaus Cusanus - *Matteo D'alfonso*

KÜLTÜREL ORTAM

294 XV. Yüzyılda Aristotelesçi Gelenek - *Luca Bianchi*

302 Faal Hayat ve Düşünce Hayatı: Coluccio Salutati'nin Yurttaşlık Hümanizmi - *Claudio Fiocchi*

KÜLTÜREL ORTAM

308 Platon ve Aristoteles: Kıyaslamalardan Uzlaşmaya - *Luca Bianchi*

315 Leonardo Bruni: Rönesans'ın Eşiğinde İnsan, Tanrı ve Dünya - *Luca Bianchi*

323 Lorenzo Valla'nın Felsefesi ve Filolojisi - *Agnese Gualdrini*

330 Leonardo Da Vinci'de Felsefe ve Bilim - *Giorgio Stabile*

345 Ficino ve Hümanist Hermetizm - *Umberto Eco*

356 Pico Della Mirandola: Felsefesi, Kabala ve *Concordia Universalis* - *Federica Caldera*

366 Pomponazzi'nin Felsefesinin Sınırları ve Statüsü - *Luca Bianchi*



METİNLER

377 M1 Nicolaus Cusanus, *De possest* [Olasılığın Fiili Varlığı Üzerine]
378 M2 Nicolaus Cusanus, *Docta ignorantia* [Öğrenilmiş Cehalet]
379 M3 Coluccio Salutati, *Mektuplar*
380 M4 Marsilio Ficino, *Theologia Platonica* [Platoncu Teoloji]
381 M5 Marsilio Ficino, *Sopra lo amore ovvero Convito di Platone* [Sevgi Üzerine veya Platon'un Şölen'i Üzerine]
382 M6 Pico Della Mirandola, *De hominis dignitate* [İnsanın Haysiyeti Üzerine]

DAHA AYRINTILI BİLGİ

384 Bilimsel Uyanış, *Luca Bianchi*



Keşişler ve Hocalar

Compiègneli Roscellin doğar — 1050

Aostalı Anselmus Normandiya'da Bec Manastırına girer — Y. 1060

Champeauxlu Guillaume doğar — 1070

1075 — *Dictatus papae*'de [Papalık Bildirisi] (VII. Gregorius'a atfedilir) iktidar açısından yeni bir hiyerarşi ortaya atılır: Papa kanun koyma ve imparatoru azletme yetkisine sahip olur

Concheslu Guillaume doğar — 1085

1088 — Bologna *studium*'u [yüksekokul] faaliyete girer



Clairvauxlu Bernard doğar — 1090

Bingenli Hildegard doğar — 1098

Aostalı Anselmus ölür — 1109 (21 Nisan)

Pierre Abelardus Paris'te bir mantık okulu açar — 1111

Lilleli Alain doğar — 1120



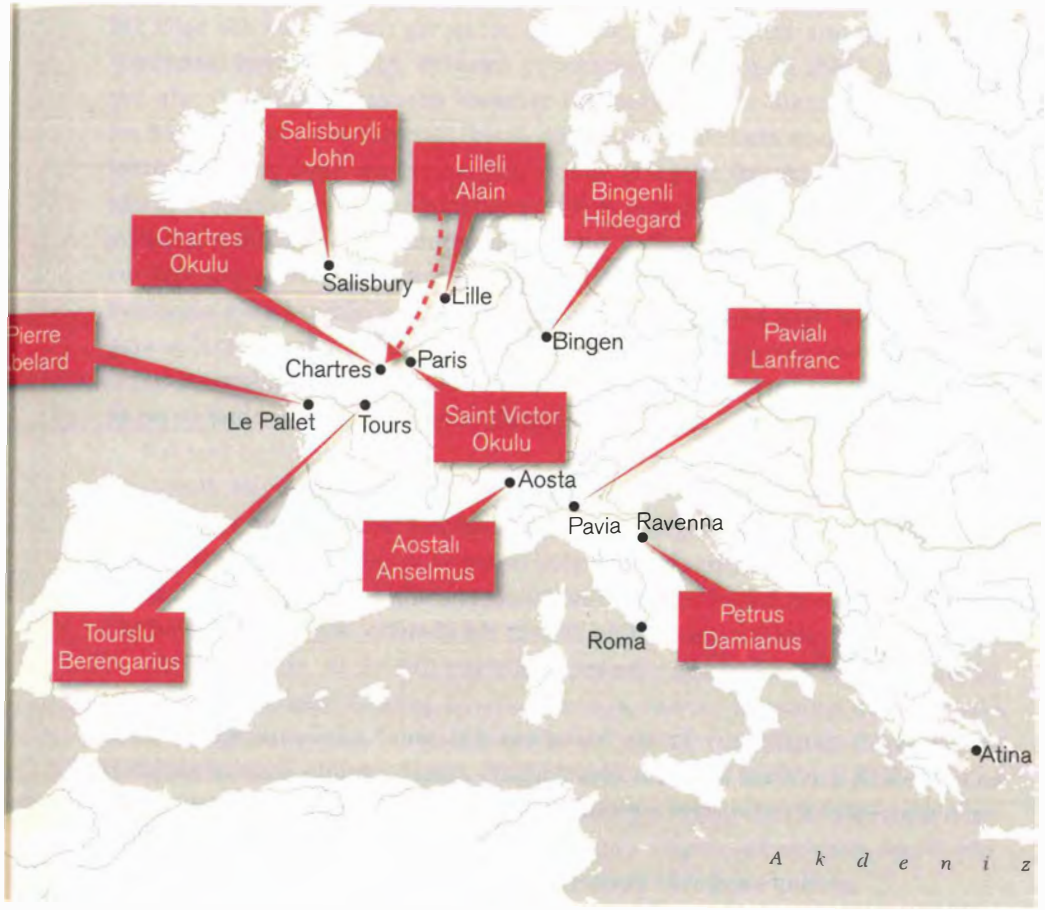
1148 — Pierre Lombard *Liber Sententiarum*'u yazar

1152



1179 — Lateran Konsilinde bütün katedrallerin kendi okulları olması gerektiği kararlaştırılır

1215 — IV. Lateran Konsilinde Pierre Lombard'ın *Liber Sententiarum*'u referans metni (*auctoritas*) olarak kabul edilir


Salisburyli John
Lilleli Alain
Bingenli Hildegard
Chartres Okulu
Salisbury
Lille
Bingen
Chartres
Paris
Paviali Lanfranc
Le Pallet
Tours
Saint Victor Okulu
Aosta
Pavia
Ravenna
Aostali Anselmus
Tourslu Berengarius
Roma
Petrus Damianus
Atina
A k d e n i z

KEŞİŞLER VE HOCALAR

Latin Batıda 1000 yılından sonra bütün alanlarda Rönesans yaşandığına dair bir klişe söz konusudur; gerçekten de XI ile XIII. yüzyıllar arasında siyasi ve toplumsal hayatta, sanat, ekonomi ve teknoloji alanlarında köklü dönüşümler yer alır. O dönemde yaşayan insanlar da enerji ve fikir alanında gerçekleşen bu Rönesans'ın bilincindeydi; felsefi düşüncelerin de hem maddi hem de entelektüel olan bu uyanışın bir parçası olduğu anlaşılır. Önceki yüzyıllarda bilgi, ağırlıklı olarak geleneksel bilgeliğe getirilen yorum olarak görülürken, bu yüzyıllarda yenilikçilik anlamında kültür fikri ortaya çıkar: O dönemde insanların kendilerini devlerin omuzlarındaki cüceler olarak gördüğüne, antikçağ insanlarına göre kendilerini kabiliyet açısından belki daha zayıf hissettiklerine, ama onlara göre daha geniş bakış açılarına sahip olduklarına dair o ünlü deyiş (nasıl yorumlanırsa yorumlansın) araştırmanın daima yenilikçi olduğuna dair fikrin ne kadar yaygın olduğunu gösterir.

Kentsel bağlamın bu Rönesans'ta önemli bir rol oynadığına şüphe yoktur: Ekonomik büyüme ve demografik gelişme sayesinde şehirler hem toplumsal hem de ona bağlı olarak kültürel açıdan yeniden merkezi bir konum edinir. Erken ortaçağın ormanların ve kırsal bölgelerin sessizliğine gömülmüş manastır okullarından şehir okullarına geçilir ve hocalık, tüccarlığa ve zanaatkârlığa benzer şekilde gerçek anlamda bir meslek olarak ortaya çıkar.

Her halükârda, XI ile XII. yüzyıllar arasında, günümüzde "dev" sayılan düşünürler yaşamıştır: Çağdaş felsefe alanında, Aostalı Anselmus'un, Batı gelenekleri doğrultusunda "ontolojik argüman" olarak tanımlanan düşüncesinin tartışma konusu olmaya devam ettiğini veya düşünce tarihinin Abelardus'un araştırmaları sayesinde ne kadar geliştiğini veya evrenseller meselesinin felsefe tartışmalarında ne kadar önem kazandığını düşünecek olursak, bu iki yüzyılda ne kadar canlı bir düşüncenin söz konusu olduğunu anlarız.

Ortaçağ düşüncesinin *auctoritates*'lerin [otoriteler], Aristoteles'in ve Kilise Babalarının özgünlükten uzak bir şekilde tekrarlanıp durduğuna dair önyargıyı ortadan kaldırmak için, XII. yüzyılda "Arap hocaların dostu" Bathlı Adelard'ın botanik alanında araştırmalar yürütmek için merhametli Tanrı'nın iradesine atıfta bulunmak yerine olguların doğal nedenlerinin incelenmesi gerektiğini ilan ettiğini hatırlatmak yeterli olacaktır; Bretonyalı Abelardus da aynı yüzyılda yazdığı akılcı *Ethica*'da [Ahlak] kötülüğün ve günahın tanımına Kitabı Mukaddes'i değil de mantıksal bir argümanı temel alarak ulaşmıştır. Chartres

Okulunda Platon'un o dönemde bilinen tek diyaloğu olan *Timaios* okunduktan sonra baş döndürücü bir kozmoloji geliştirilir; mistik düşünce Saint Victor Okulu düşünürleriyle, Clairvauxlu Bernard'la ve Bingenli Hildegard'la çok yüksek zirvelere ulaşır; Salisburyli John'un eserleriyle modern siyasi düşüncenin temeli atılır; Pierre Lombard'ın yazdığı *Sententiae* [Hükümler] adlı eser sonraki yüzyıllarda aralıksız olarak yorumlara konu olacaktır.

Ansiklopedi geleneği de Bartholomeus Anglicus ve Alexander Neckham gibi yazarlarla zenginleşir ve XII. yüzyılın en büyük ansiklopedik sentezi olan Vincent de Beauvais'nin dört *Specula*'sı [Aynalar] için zemin hazırlanmış olunur. XI. yüzyılda faaliyet gösteren İbn Cabir, Aristoteles'in hilomorfizm öğretisini, yani gerçekliğin tamamının madde ve formdan oluştuğu fikrini teolojik açıdan ele alır: Bu öğreti özellikle XIII. yüzyılda felsefe tartışmalarında önemli bir rol oynayacaktır. X ile XII. yüzyıllar arasında İslam dünyasında Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Gazzâlî gibi düşünürler ile El-Batruci ve İbn Heysem gibi bilim insanları ortaya çıkacaktır; bu arada hekim ve filozof İbn Meymûn da Yahudi geleneğini Aristoteles'in akılcılığı ışığında yorumlayacaktır.

Erken ortaçağda neredeyse sırf *logica vetus* [eski mantık] adı altında toplanan eserleriyle (yani Aristoteles'in *Kategoriler* ve *Yorum Üzerine* eserlerinin tercümeleri ile Porphyrios'ın *Isagoge*'si [*Giriş*] ve Boethius'un bazı inceleme eserleri) bilinen Aristoteles'in diğer eserleri XII. yüzyılda Batıda keşfedilmeye başlanır. Arapçadan veya doğrudan Yunancadan tercümeleriyle *Birinci Çözümlemeler*, *Topikler*, *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine* ve *İkinci Çözümlemeler* dolaşıma girer, ayrıca Aristoteles'in doğa felsefesi konulu eserleri de tercüme edilir. Cluny başkeşişi Muhterem Pierre, Kuran'ın Herman Dalmatin ile Kentonlı Robert tarafından Latinceye tercüme edilmesini teşvik eder. Daha çok İber Yarımadası ile Palermo sarayında yürütülen bu devasa tercüme faaliyetleri ve Arap ile Yahudi düşüncelerinin giderek daha nüfuzlu hale gelmesi, XII ile XIII. yüzyıllar arasında *translatio studii* [bilginin aktarımı] adı verilen o kapsamlı felsefi ve bilimsel etkileşim süreci üzerinde etkisini güçlü bir şekilde hissettirecektir.

İNANCIN ARDINDAKİ AKIL: BERENGARIUS VE LANFRANC

Luigi Catalani

Mantık ve Teoloji

XI. yüzyılda, Benedikten monastisizmi alanında reform şeklinde kendini gösteren dinsel yenilenme ihtiyacına, teolojik meselelerin felsefi açıdan ele alınması da eşlik etmeye başlar; bu tartışma, vahyolunmuş sözler açısından doğruyu yanlıştan ayırt etmek amacıyla argüman üretmeyi öğreten sanatın rolü üzerinde durur.

Petrus Damianus

Petrus Damianus (1007-1072) inancın seküler kültürün tehlikelerinden korunması konusunda en yetkin kişilerden biridir, ama eserlerinden liberal sanatları

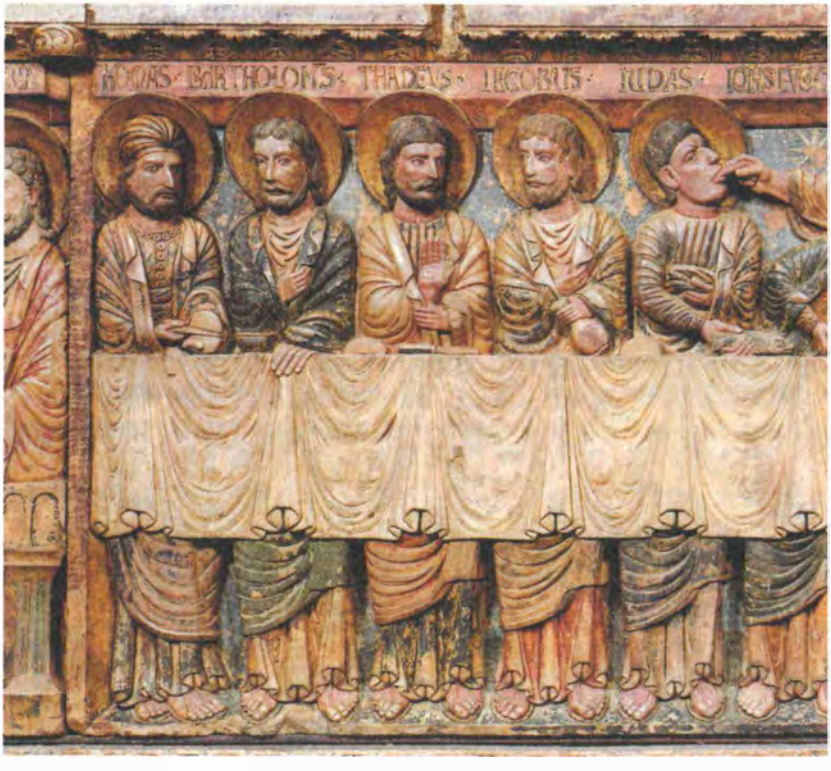


İtalyan-Bizans ustası, *Son Akşam Yemeği*, y. 1072-1087, Sant'Angelo in Formis

ayrıntılı bir şekilde tanıdığı anlaşılır. Monte Cassino Manastırında, Tanrı'nın her şeye kâdir olduğu dogmasını mantıksal açıdan eleştiren bazı diyalektikçi keşişlerle tanışması Petrus Damianus'u, Tanrı kelamının hizmetinde kullanılması gereken diyalektiğin fazlasıyla serbest kullanımının neden olabileceği sapkın sonuçları kınamaya iter. Bu bağlamda, Berengarius de Tours'un komünyon konusunda başlattığı tartışma, mantık kurallarının teolojik kuramsal faaliyetlere uygulanmasıyla ilgili tartışmaların en anlamlı anlarından biridir. İsa'nın kutsal varlığı ile bedeni arasındaki ilişkiyi niteleme gereksiniminden doğan komünyon tartışmasında IX. yüzyılda Paschasius Radbertus, İsa'nın bedeninin komünyon ayini içerisinde somut olarak var olduğunu öne sürünce, İsa'nın bedeninin ruhani varlığını, dolayısıyla da sakramentin simgesel değerini savunan Ratramnus de Corbie'nin itirazlarıyla karşılaşır.

Berengarius de Tours

Bu tartışma iki yüzyıl sonra yeniden alevlenir. Tours'da liberal sanatlar hocası olan Berengarius, tümellerin akılcı gerçekçiliğini savunur; ekmeğin ve şarabın



kutsal simgesi olduğu hakiki ayinsel maddenin değişmezliğini ve mükemmelliğini muhafaza etmeyi amaçlayan Berengarius, komünyon gizemini sembolik-ruhani bir açıdan yorumlaması gerektiğine karar verir, dolayısıyla da ekmekle şarabın madde olarak İsa'nın bedeniyle kanına dönüştüğünü reddeder (komünyonun ruhaniliği kuramı). Aristoteles'in madde ve ilinek kavramlarını yeniden ele alan Berengarius, bir madde ortadan kalktığı zaman, doğası gereği ona bağlı olan özelliklerinin de ortadan kalktığını öne sürer; eğer komünyonda ekmekle şarabın maddesi ortadan kalkacak olsa, tat ve renk gibi ilineksel özelliklerinin de ortadan kalkması gerekir, ama duyular bunun tam tersini söyler. Dolayısıyla ekmek ile şarabın maddeleri, kutsama sırasında da var olmaya devam etmelidir. Berengarius'a göre, görünür ilinekler değişmediğine göre ve ilinekler, ait oldukları nesne olmadan var olamayacağına göre, kutsanan ekmek ve şarabın maddesi ortadan kalkamaz. Berengarius'un gerçekçiliği, savını savunmak için başvurduğu, gramer bağlamı içinde başka bir argümanla da ortaya çıkar: *Hoc est corpus meum* [bu benim bedenim] şeklindeki komünyon duasında zamir, ekmeğin maddesini temsil eder, bu madde de önermenin tamamının geçerliliğini bozmadan yüklem tarafından olumsuzlanmaz. Berengarius



Campioneli Çile Ustası, *Son Akşam Yemeği*, vaiz kürsüsü, 1184, Modena, Katedral

1049-1079 yılları arasında çeşitli konsillerde reform yanlısı temsilciler tarafından mahkûm edildikten sonra öğretisinden vazgeçmek zorunda kalır. 1080 yılında düzenlenen Bordeaux Konsilinde Berengarius, "Kutsanan ekmek, Meryem Anadan doğmuş olan İsa'nın gerçek bedenine dönüşür, sunaktaki ekmek ile şarap da kutsal duanın gizemi ve kurtarıcımızın sözleri sayesinde madde olarak Efendimiz İsa'nın bedenine ve kanına dönüşür," öğretisine inandığını kabul etmek zorunda kalır.

Pavialı Lanfranc

Berengarius'un en ünlü rakibi hiç şüphesiz, Normandiya'da Bec Manastırının başrahibi ve Aostalı Anselmus'un hocası ve Canterbury başpiskoposu olarak selefi olan Pavialı Lanfranc'tır (y. 1005-1089). Lanfranc en ünlü eseri olan *Liber de corpore et sanguine Domini*'de [Tanrı'nın Bedeni ve Kanı Üzerine Kitap] Berengarius'a karşı katı bir saldırı yürütür, onu kaynakları kendi çıkarları için kullanmakla, mantık kurallarını tanımamakla ve kilisenin öğretilerini diyalektik argümanlara tabi kılmakla suçlar.

Lanfranc, komünyonun ruhaniliği kuramının savunulamayacağını kanıtlamak amacıyla, liberal sanatların ve seküler bilgilerin Hıristiyan inancının aydınlatılmasına nasıl katkıda bulunabileceğini göstermek için hem Hıristiyan otoritelerini hem de onlara uygun olan diyalektik düşünmeyi temel alır. Lanfranc, Berengarius'u sakramentin niteliği konusundaki mantıksal-felsefi araştırmalara Vahyin verilerinden daha çok önem vermekle suçlar: Komünyonun gizemine inanç, hiçbir akılcı önyargı yoluyla şartlanamaz. Dogmanın önermesini, gerçekleşme şartlarını açıklamaya çalışmadan yorumlamaya yardımcı olan felsefi araçlara başvurulması ancak inancın sağlam temeline bağlı olarak mümkündür, hatta arzulanır. Lanfranc, inanç ile akıl arasında doğru ilişkiyi yeniden tesis ettikten sonra, maddenin dönüşümü (ekmeğin ve şarabın maddesinin İsa'nın bedenine ve kanına dönüşümü) öğretisini savunmak için Aristoteles'in, hareketleri sınıflandırma kuramına başvurur ve komünyon örneğine uygulanabilecek tek yöntemi, yani duyusal dünyada maddenin değişmezliğini ve ilineksel yönlerin değişmesini öngören doğal gerçekliğin değişimini tespit eder. Lanfranc inanç temelli hakikate verilen onaya dayalı ve insanın sınırlı anlama kabiliyetini aşan ve Tanrı'nın her şeye kâdir olmasının kavranamaz olması ilkesine bağlı nedenlerden dolayı, komünyon örneğinde bunun tam tersinin gerçekleştiğini, ekmek ile şarabın maddeleri dönüşürken ilineksel özelliklerinin değişmediğini savunur. Lanfranc'ın 1079 tarihli III. Lateran Konsilinde onaylanan bu öğretisi, IV. Lateran Konsilinde (1215) inanç dogması ilan edilir ve bundan üç yüzyıldan uzun bir süre sonra, Trent Konsilinde (1551) Protestanlara karşı yeniden öne sürülür.

1000 Yılı Korkusu ve Sahte İsa

Umberto Eco

Aziz Yuhanna'nın Vahyi

Vaftizci Aziz Yuhanna'ya atfedilen Vahyin XX. bölümünde şöyle yazar: "Sonra bir meleğin gökten indiğini gördüm. Elinde dipsiz derinliklerin anahtarı ve büyük bir zincir vardı. Melek, ejderhayı –İblis ya da Şeytan denen o eski yılanı– yakalayıp bin yıl için bağladı. Bin yıl tamamlanıncaya dek ulusları bir daha saptırmasın diye onu dipsiz derinliklere attı, oraya kapayıp girişi mühürledi. Bin yıl geçtikten sonra kısa bir süre için serbest bırakılması gerekiyor. Bazı tahtlar ve bunlara oturanları gördüm. Onlara yargılama yetkisi verilmişti. İsa'ya tanıklık ve Tanrı'nın sözü uğruna başı kesilenlerin canlarını da gördüm. Bunlar, canavara ve heykeline tapmamış, alınlarına ve ellerine onun işaretini almamış olanlardı. Hepsi dirilip Mesih'le birlikte bin yıl egemenlik sürdüler. Ölülerin geri kalanı bin yıl tamamlanmadan dirilmedi. İlk diriliş budur. İlk dirilişe dahil olanlar mutlu ve kutsaldır. İkinci ölümün bunların üzerinde yetkisi yoktur. Onlar Tanrı'nın ve Mesih'in kâhinleri olacak, onunla birlikte bin yıl egemenlik sürecekler. Bin yıl tamamlanınca Şeytan atıldığı zindandan serbest bırakılacak. Yeryüzünün dört bucağındaki ulusları –Gog'la Magog'u– saptırmak, savaş için bir araya toplamak üzere zindandan çıkacak. Toplananların sayısı deniz kumu kadar çoktur. Yeryüzünün dört bir yanından gelerek kutsalların ordugâhını ve sevilen kenti kuşattılar. Ama gökten ateş yağdı, onları yakıp yok etti. Onları saptıran İblis ise canavarla sahte peygamberin de içinde bulunduğu ateş ve kükürt gölüne atıldı. Gece gündüz, sonsuzlara dek işkence çekeceklerdir. Sonra büyük, beyaz bir taht ve tahtta oturanı gördüm. Yerle gök önünden kaçtı, yok olup gittiler. Tahtın önünde duran küçük büyük, ölüleri gördüm. Sonra kitaplar açıldı. Yaşam kitabı denen başka bir kitap daha açıldı. Ölüler kitaplarda yazılanlara bakılarak yaptıklarına göre yargılandı. Deniz kendisinde olan ölüleri, ölüm ve ölüler diyarı da kendilerinde olan ölüleri teslim ettiler. Her biri yap-

tıklarına göre yargılandı. Ölüm ve ölüler diyarı ateş gölüne atıldı. İşte bu ateş gölü ikinci ölümdür. Adı yaşam kitabına yazılmamış olanlar ateş gölüne atıldı."

Harfiyen yorumlandığında bu bölümde insanlık tarihinin belirli bir ânında Şeytan'ın hapsedileceği ve tutsak kaldığı dönemin tamamı boyunca yeryüzünde Mesih'in krallığının yaşanacağı, bütün seçilmişlerin bu krallığa dahil olacağı ve ilk dirilişle ödüllendirilecekleri anlatılıyor gibidir. Bu dönem Şeytan'ın tutsak olduğu bin yıl boyunca sürecektir. Sonra Şeytan bir süreliğine serbest bırakılacaktır, dolayısıyla yeniden bir çatışma dönemi yaşanacaktır. Bu noktada tahta oturan İsa, kıyamet gününü başlatacaktır, yeryüzünün tarihi tamamlanacak (21. bölümün başına geçtik), yeni bir gökyüzü ve yeni bir yeryüzü, yani İlahi Kudüs oluşacaktır.

İlk Hıristiyanların problemi şuydu: Mesih'in krallığının bin yılı henüz başlamamış mıydı, yoksa içinde yaşadıkları dönem miydi? Vahyin ilk yorumlama şekli doğruysa Mesih'in İkinci Gelişini ve bir tür Altın Çağı beklemek lazım-



İlahi Kudüs, zafer takından bir ayrıntı, VI. yüzyıl, Roma, Santa Maria Maggiore Kilisesi

dı (bunlar zaten birçok kadim din tarafından da vaat edilmişti), sonrasında Şeytan'ın ve Sahte İsa'nın (genelde bu isimle bilinecekse de Vahiy'de sadece Sahte Peygamberden söz edilir) endişe verici dönüşü yaşanacaktı. Ardından da kıyamet günü ve zamanın sonu gelecekti. Augustinus dönemine kadar bu yorum şekli hâkim olacaktır.

IV. yüzyılda yayılan Donatusçu sapkın görüş, resmi kilisenin litürjisinin büyük kısmının geçerliliğini reddeder ve Kutsal Ruh tarafından aydınlanmış, katı erdemlere sahip bir cemaatin (Donatusçu Kilise) saflığını savunur ve kilisenin temsil ettiği Yeni Babil'e, geleceğin İlahi Kudüs'üyle karşılık verir.

Aziz Augustinus'un İki Önerisi

Augustinus'un bu konudaki cevabı şöyledir: ne Tanrı'nın şehri ne de Mesih'in bin yılı bu dünyada gerçekleşecek tarihi olaylardır; bunlar, mistik olaylardır. Yuhanna'nın sözünü ettiği bin yıl, İsa'nın dirilişinden tarihin sonuna kadar uzanan dönemdir, dolayısıyla da içinde yaşadığımız, kilise tarafından hayata geçirilen dönemdir. Ancak Augustinus böyle demekle iki görkemli teze daha zemin hazırlamış olur. İlki, bu dünyaya ait olmadığını ileri sürdüğü Tanrı'nın şehrinin yeryüzüne ait olabileceği ihtimalidir. Başka birçok eleştirel yazara olduğu gibi, Augustinus'un da başına gelen şudur: Belirli bir düşünceyi çürütmek için yazdığı kitap o kadar rağbet görür ki, o düşünce büsbütün güçlenmese de en azından reklamı yapılmış olur. Tarihte sonradan da iki şehir temasının reformculara ve devrimcilere çekici geldiğini ve hepsinin Tanrı'nın şehrinin – başka bir deyişle büyük bir savaş, yeryüzünde kıyamet veya devrim– en iyiler tarafından derhal gerçekleştirilmesi gereken bir şey olduğundan emin olduğunu göreceğiz.

İkinci tez, kıyamet gününün yakında gerçekleşeceği, dolayısıyla da 1000 yılının beklentisiyle bağlantılıdır. Bin yıl bir vaat değilse ve şu anda, burada yaşanıyorsa, Vahiy doğru şekilde yorumlandığında gerçekleşecek olan ilk şey dünyanın sonudur. Yorumcular matematik hesaplamaları konusunda fikir birliğinde olmasa da; bin yılın belirsiz mi, yoksa kesin bir rakam anlamına geldiği bilinmese de; hesaplamalara İsa'nın doğumundan mı, Çilesinden mi, zulümlerin başından veya sonundan mı başlanacağı kesin olmasa da dünyanın sonu er ya da geç gerçekleşecektir.

Kıyamet gününün ortaçağdaki tarihi bu iki muhtemel yorum şekli arasında, daimi bir beklenti ve gerilim halinde gidip gelir. Ya İsa yeryüzüne bin yıl boyunca hâkim olmak üzere henüz gelmemiştir ya da gelmiştir ve bu durumda çok geçmeden Şeytan geri dönecek ve dünyanın sonu meydana gelecektir.

Bin Yıl Meselesi

Bin yıl meselesi, Oviedo Kralı Silo'nun karısı, Kraliçe Adosinda'nın özel rahibi Liebanalı Beatus'un (630-785) Vahiy konusunda yazdığı *In Apocalipsin libri duodecim* [Vahyin On İki Kitabı] adlı yorum eserinde ortaya çıkar. Vahiy birkaç sayfadan ibaretken, Beatus'un yorumu yüzlerce sayfa uzunluğundadır. Metin çok uzun olmakla kalmaz; sonraki yüzyıllarda Beatus'un el yazması X. yüzyıl başları ile sonları arasında üretilmiş (Mozarap kaynaklı) minyatürlerle zenginleştirilecek ve muhteşem güzellikteki bu kitaplar ortaçağ figüratif sanatının büyük kısmı üzerinde etkili olacaktır.

Beatus yorum eserini yazarken İsa'nın Tanrısallığını reddeden ve onu sadece Tanrı'nın evlat edindiği birisi olarak gören eski bir sapkınlık olan adopsiyonizmi özellikle hedef almıştır. Beatus, Vahyi İsa'nın Tanrı'yla aynı tözden oluştuğunu ve onun oğlu olduğunu göstermeye uygun bir metin olarak görür. Ancak Beatus'un asıl ilgisini çeken şey, İsa'nın *venturus ad iudicandum* ("yargılamaya gelecek olan") olmasıdır ve eserinin 20. Bölümüne geldiğinde hata yapmasına izin vermemesi için Tanrı'ya yakarır. Beatus, ele aldığı meselenin çok önemli olduğunu anlar.

Yuhanna'nın metninden her şeyden önce meleğin, Şeytan'ı "*usque non finiantur mille anni*" ("bin yıl geçmeden") bırakmamak üzere uçuruma kapattığını, sonra da İsa'ya inandıkları için ölenlerin ve canavara tapmayanların "*vixerunt et regnaverunt cum Christo mille annos*" ("bin yıl boyunca İsa'yla birlikte yaşadıklarını ve dünyaya hâkim olduklarını") öğrenir. Bunların ardından Vahiy'de bu krallığın "ilk diriliş," yani vaftiz olduğu belirtilir ve kitap "*et regnabunt cum eo mille annos*" ("ve onunla birlikte bin yıl boyunca dünyaya hâkim olacaklar") ifadesiyle sona erer. Beatus bu bin yılın İsa'nın Çilesinden itibaren sayılması gerektiğini, dolayısıyla Augustinus'un dediği gibi, kilisenin dünya üzerindeki hâkimiyetinin bin yılı olduğunu kabul eder. Hem Şeytan hem de kutsanmış ruhlar açısından bin yılın, kendisinin ve okurlarının yaşadığı dönem olduğunu tekrar tekrar belirtir; dolayısıyla Yuhanna şu anda sürmekte olan bin yıldan ve bu dünyanın sonundan söz etmektedir. Augustinus bu meseleyi zarif bir çözümle halleder: Bin yıl, kilisenin dünyaya hâkim olduğu dönem için kullanılan mecazi bir ifadedir. Beatus ise Yuhanna'nın metnini bu kavramı her kelimesi, her fiil eki, her zarfı yoluyla harfiyen ifade etmeye zorlar. Dolayısıyla Beatus'un metnini okuyanlar bin yılın bitişini, tartışmasız bir tarihi olay olarak görür.

1000 Yılını Beklerken

Beatus insanlığın kaderini belirleyecek 1000 yılını beklerken Sahte İsa meselesinin etkisi altındadır ve Vahyi Sahte İsa ve onu tanımanın yolları konusunda bir inceleme eseri olarak görür. İncil'lerde ve Yuhanna'nın ilk mektubunda da Sahte İsa'dan söz edilir ve bazıları sahici olan, bazıları olmayan Patristik edebiyat eserleri de Sahte İsa konusunda kehanetlerle doludur.

Ancak Sahte İsa'nın geleceği, müminler cemaatini yok edeceği, azizlerin ona karşı koymak için son derece azimli ve şehit olmaya hazır olması gerektiği belli olduktan sonra, Beatus Sahte İsa'nın Yahudilerin yasasını dayatmaya çalışacağını ve onun aslında bir Yahudi olduğunu göstermek için uzun bir eser yazmaya başlar; kıyamet konulu bütün eserlerin ortak temasını yeniden ele almıştır, ama o yıllarda ülkesini istila edenlerin Müslümanlar olduğunu da unutmuş gibidir. Sahte İsa'nın ayrıca sünneti dayatmakla kalmayacağını, şarap içmeyeceğini (bu şekilde Müslümanlara işaret eder gibidir) ve kadınlarla cinsel ilişkiden kaçınacağını (Müslümanlar bu görüşe katılmaz) söyler. Sahte İsa son olarak, ne Müslümanlar ne de Yahudiler açısından söz konusu olan bir özellikle, iffetli olmaktan çok uzak olmasına rağmen, insanları baştan çıkarmak için ölçülü ve iffetli olmayı vaaz edecektir; Beatus'un burada geçmişe ait bir sapkınlığı ima ettiği sanılır.



Vincent de Beauvais çalışma odasında, döneme ait bir el yazmasından

Sahte İsa'nın gördüğü ilginin bağlantılı olduğu bin yılcı endişeleri daha iyi anlamak için erken ortaçağda yaşanan kriz haliyle bağlantılı olan maddi nedenleri de göz önüne almak gerekir. Beatus okurlarına birkaç yıl veya bin yıl sonra olabilecekleri değil, karanlık olmaya devam eden bu çağın insanının her gün yaşadıklarını anlatır. Bu açıdan Rodulfus Glaber'in 1033'ten hemen önce, yani 1000 yılı otuz yıldır geçtiğinde olanları anlattığı *Historiarum Libri*'yi [Tarih Kitapları] okumak

yeterli olacaktır. Glaber bir kıtlık dönemini tasvir ederken hava şartlarının çok kötü olmasından ne tohum ekmek ne de hasadı kaldırmak için uygun zaman bulunabildiğini anlatır. Fakir zengin herkes açlıktan zayıf düşer ve geriye yenecek bir hayvan kalmayınca herkes her türlü leşi ve "sırf konuşulması mide bulandıran başka şeyleri" yemeye alışmak zorunda kalır, hatta bazıları çareyi insan eti yemekte bulur. Gezginler saldırıya uğrayıp öldürülür, parçalara kesilip pişirilir, kıtlıktan kaçmak umuduyla yola düşenlerin de geceleri onları ağırlayanlar tarafından boğazı kesilir ve yenir. Bazıları da çocukları öldürüp yiyebilmek için onları bir meyve veya bir yumurta yoluyla ayartır. Başka bir deyişle, "bu cinnet hali o kadar yayılır ki, kaçırılıp öldürülme riskine en maruz kalanlar, terk edilmiş hayvanlardan ziyade insanlar olur."

Korku Dönemi: Tartışmalı Bir Konu

1000 yılının dehşeti konusunda çok geniş kapsamlı ama çelişkili bir literatür söz konusudur. 31 Aralık 999 gecesi insanlığın kiliselerde dünyanın sonunu beklediğine dair efsane birçok tarihçi tarafından çürütülmüştür. Dönemin metinlerinde bu korkuların izi olmadığı gibi, "*appropinquante fine mundi*" ("dünyanın sonu yaklaşırken") gibi ifadeler de retorik amaçlı formüllerdi. Tarihin dünyanın sözde başlangıcından değil de İsa'nın doğumundan başlatılması yaklaşık üç yüzyıldır uygulanırsa da henüz tamamıyla yaygın değildir, yani halkın büyük kısmı 1000 yılında yaşadığının farkında bile değildir.



Yedi başlı ejderha, Gioacchino da Fiore, "Figurae," İtalya'nın kuzeyinde, muhtemelen Cosenza'da üretilmiş el yazması, ms. 255A, f. 7, 1200-1230, illüstrasyon, Oxford, Corpus Christi Kütüphanesi

Son zamanlarda ortaya atılan bir hipoteze göre bir korku dönemi yaşanmıştır; endemik ama sapkınlığa eğilimli vaizler tarafından kışkırtılan gizli ha-

reketler şeklinde kendini göstermiştir ve sansürden dolayı resmi metinlerde söz edilmemiştir. Ancak, o döneme ait metinler arasında bu korku döneminden açıkça söz edenlere kolay kolay rastlanmadığı gibi, bu konuyu ilk olarak ele alanlar, XIV. yüzyıl başlarında *Annales Hirsaugienses* [Hirsau Yıllıkları] adlı eseriyle Trithemius (eser XVII. yüzyıldan sonra basıldığında başkaları metne müdahalede bulunmuş olabilir) ile Cesare Baronio'dur (1590 tarihli *Annali ecclesiastici* [Kilise Yıllıkları]). Bu durumda korku dönemini ele alan literatürün tamamı çok geç tarihli bu iki eserden kaynaklanmıştır. Hem zaten kilisenin bu korkular konusunda sessiz kalması için sırf muhtemel sapkın fikirlerin gelişmesine imkân vermemek gibi bir sebebi de yoktu: 1000 yılında dünyanın sona ereceği fikri bir sapkınlık değildi; tam tersine Augustinus'un eserini temel alıyordu.

1000 Yılından Sonra

31 Aralık 999 gecesi böyle bir korku yaşanmadıysa da bu korku fikri sonraki yüzyıllara saplantılı bir şekilde aktarılmıştır.

Örneğin XIII. yüzyılda Thomas Aquinas'tan Bonaventura'ya kadar skolastik akımın büyük düşünürleri kıyamet tefsirlerine önemli katkılarda bulunurlar ve dönemin en önemli ansiklopedi yazarı Vincent de Beauvais Sahte İsa ve kıyamet günü temalarını uzun uzun ele alarak dünyanın sonu konusundaki işaretleri şöyle aktarır: "Sahte İsa'nın ölümünden sonra derhal kıyamet günü yaşanmayacak, Daniel'in kitabından da anlaşıldığı üzere, bu zulüm döneminde tereddüt gösteren seçilmişlere tövbe etmeleri için 45 gün süre tanınacaktır. Efendimizin tam olarak ne zaman geri geleceği ise bilinmemektedir. Sahte İsa'nın elçileri o günlerde bayram edecek, ziyafetler verecek, gösteriler düzenleyecek ve şöyle diyecektir: 'Efendimiz ölmüş olsa da artık barış ve güven içinde yaşayabiliriz!' Onlar böyle derken başlarına aniden ömür çullanacak. Kıyamet günü öncesi İncil'lerde anlatılan birçok işaret görülecek. Okullarda öğretilen tarih kitaplarında Aziz Hieronymus'un Yahudilerin Yıllıklarında bulduğu 15 günün işaretleri anlatılır, ama bu günlerin ardı ardına mı, yoksa aralıklı mı olacağı belirtilmez. Birinci gün, deniz dağların üzerinde bir duvar gibi kırk kübit kadar yükselecek. İkinci gün, o kadar alçalacak ki onu görmek neredeyse imkânsız olacak. Üçüncü gün, denizin yüzeyinde ortaya çıkacak canavarların kükremesi gökyüzüne yükselecek. Dördüncü gün, deniz ve bütün sular yanmaya başlayacak. Beşinci gün, otlar ve ağaçlardan kan damlaları akacak. Altıncı gün, yapılar yıkılacak. Yedinci gün, taşlar birbirine çarpacak. Sekizinci gün, dünya çapında bir deprem meydana gelecek. Dokuzuncu gün, yeryüzü dümdüz olacak. Onuncu gün, insan-

lar mağaralardan çıkıp konuşamadan, akıllarını kaybetmiş gibi dolanacaklar. On birinci gün, ölülerin kemikleri dirilecek. On ikinci gün, yıldızlar düşecek. On üçüncü gün, hayatta kalanlar, ölülerle birlikte dirilmek üzere ölecek. On dördüncü gün, gökyüzü ve yeryüzü yanacak. On beşinci gün, yeni bir gökyüzü ve yeni bir yeryüzü ortaya çıkacak ve herkes dirilecek" (*Speculum Historiale* [Tarihin Aynası], XXXI, 111).

Ortaçağ acı ve huzursuzluk dolu bir dönemdir, ama eskiden insanlar huzursuzlukları aç bilaç ve sefil bir halde yaşarken, 1000 yılından sonra toplum organize olmaya başlar, şehirler kendilerini özerk şehir-devletleri olarak tanımlar; toplumda zenginler, güçlüler, savaşçılar, rahipler, zanaatkârlar, köylüler ve lümpen proletarya olmak üzere çeşitli sosyal sınıflar ortaya çıkar. Bu kitleler Vahyi, daha iyi bir gelecek için atacakları adımlarla doğrudan bağlantılıymış gibi, aktif bir şekilde okumaya başlar. Burada salt ekonomik amaçlı toplumsal hareketler değil, çilecilik ile ahlaksızlığın, adalet ihtiyacı ile küçük ölçekli eşkiyalığın düşe dayalı bin yılcı bir görüş altında bir araya geldiği ve birbirine karıştığı anarşik-mistik tepkiler söz konusudur.

Böylece XII. yüzyılda ortaya çıkan Flanders'de Tanchelm'in, Bretonya'da da Eon de l'Etoile'ın çeteleri, karmaşık umutlarla hareket eden, huzursuz ve şiddet yanlısı insanlardan oluşur. Eon "kralların kralı" olduğunu ilan eder ve kendini canlıları, ölüleri ve dünyayı ateşle sınama gelen kişi olarak tanımlar. Haçlı Seferlerine katılan yoksul Tafur'lar katliamlar ve soygunlar düzenler; bu gibi saldırılarda hedef genelde, Ortodoks âlimler tarafından bile Sahte İsa'yla bağdaştırılan Yahudilerdir.

Başka muhalif gruplara göre ise Sahte İsa, ruhban sınıfıdır; Protestan Reformunun tamamına ve özellikle Anabaptist gruplar gibi kıyametçi saflarına bu fikir nüfuz etmiştir. Kendilerine karizmatik bir lider seçip kendilerini Tanrısal şehrin asıl üyeleri olarak gören, kiliseden dışlanmış bu gruplar genelde devleti ve her türlü otoriteyi reddederler.

1000 Yılından Sonra Bin Yılcılık ve Kıyamet Temelli Eğilimler

Ortaçağ âlimlerini en çok endişelendiren, en büyük rağbet gören ve en ahlaksız yorumlara konu olan sapkınlık ise Giocchino Da Fiore'ninkidir. Gioacchino'nun evreni ile Vahyin evreni arasında bağlantıların olduğuna şüphe yoktur.

Gioacchino'nun kehanetçi görüşü Augustinus'un iki şehir öğretisinden ilham alır ve Vahiy tarafından ortaya atılan tarihi gelişime dayalıdır: Babanın (veya Yasanın) çağından sonra Oğulun (veya İncil'in) çağı gelir, şimdi de Ruhun

çağı olan üçüncü çağ yaşanmaktadır; asıl bin yıl budur ve Gioacchino vaazlarını verirken, sonu o kadar yakındır ki, 1260 yılında sona ereceği öngörülür. Kıyametçi düşüncenin daima ve sadece mistik-düşsel arzuları mı ifade ettiğini, yoksa toplumsal durum konusundaki analiz ve projelere mi uygun olduğunu söylemek zordur. Gioacchino'nun bin yılcılığına göre Azizlerin Kilisesi, altın çağı başlatacak olan eşitlikçi bir toplum anlamına gelir. Calabrialı keşişin mesajını benimseyen farklı gruplara göre altın çağına geçiş genelde iktidara ve zenginliğin paylaşımına dayalı resmi topluma muhalefet olarak tanımlanır. Böylelikle kıyametçi etkiler yoluyla Cola di Rienzo'dan Savonarola'ya kadar birbirinden çok farklı halk hareketlerine bile popülist-komünist eğilimler nüfuz eder. Gioacchino'nun hareketinden de "yoksul keşişler" olarak bilinen Fransisken muhafazakârlar veya XIV. yüzyılda Keşiş Dolcino'nun liderliğindeki bin yılcılar gibi başka sapkın gruplar da doğar.

XIII. yüzyılda İtalya'da Ortodoksluk bağlamında ortaya çıkan kendini kırbaçlama hareketi de kıyametçiliğe dayanır; bu hareket Almanya'ya yayıldığında devrimci eğilimli anarşik-mistik bir harekete dönüşür. XIII. yüzyıldan itibaren Avrupa'da yayılacak olan Özgür Ruh Kardeşleri veya "dilenciler" ile Benalı Amalric müritleri de apaçık bir şekilde kıyametçilikten türemiştir. Ortaçağda sıklıkla yayılan bu isyan hareketleri tek kiliseyle özdeşleşir ve çilecilikleri yoluyla kendilerini meşru kılarlar (ruhsal mükemmelliklerinin bilinci bedensel sefaletlerine ahlaksız bir tavırla yaklaşmalarına izin verirmiş gibi çilecilikleri-nin sıklıkla sefahate dönüşmesi ilginçtir). Kıyametçi bin yılcılık XIV. yüzyıl sonlarına doğru giderek daha tutarlı siyasi-dini hareketlerle bağdaştırılacaktır: bu eğilimlerle ilgilenen tarihçiler Bohemya'da radikal Husçu kanadı (Taboritler), köylülerin trajik isyanına yol açan Thomas Muntzer'in vaazının tamamını ve Jan van Leiden'in Anabaptist Münster'inde Muntzer'in ideallerinin benimsenmesini apaçık kıyametçilik olarak ele alırlar.

AOSTALI ANSELMUS

Massimo Parodi

Hayatı ve Monastik İdeali

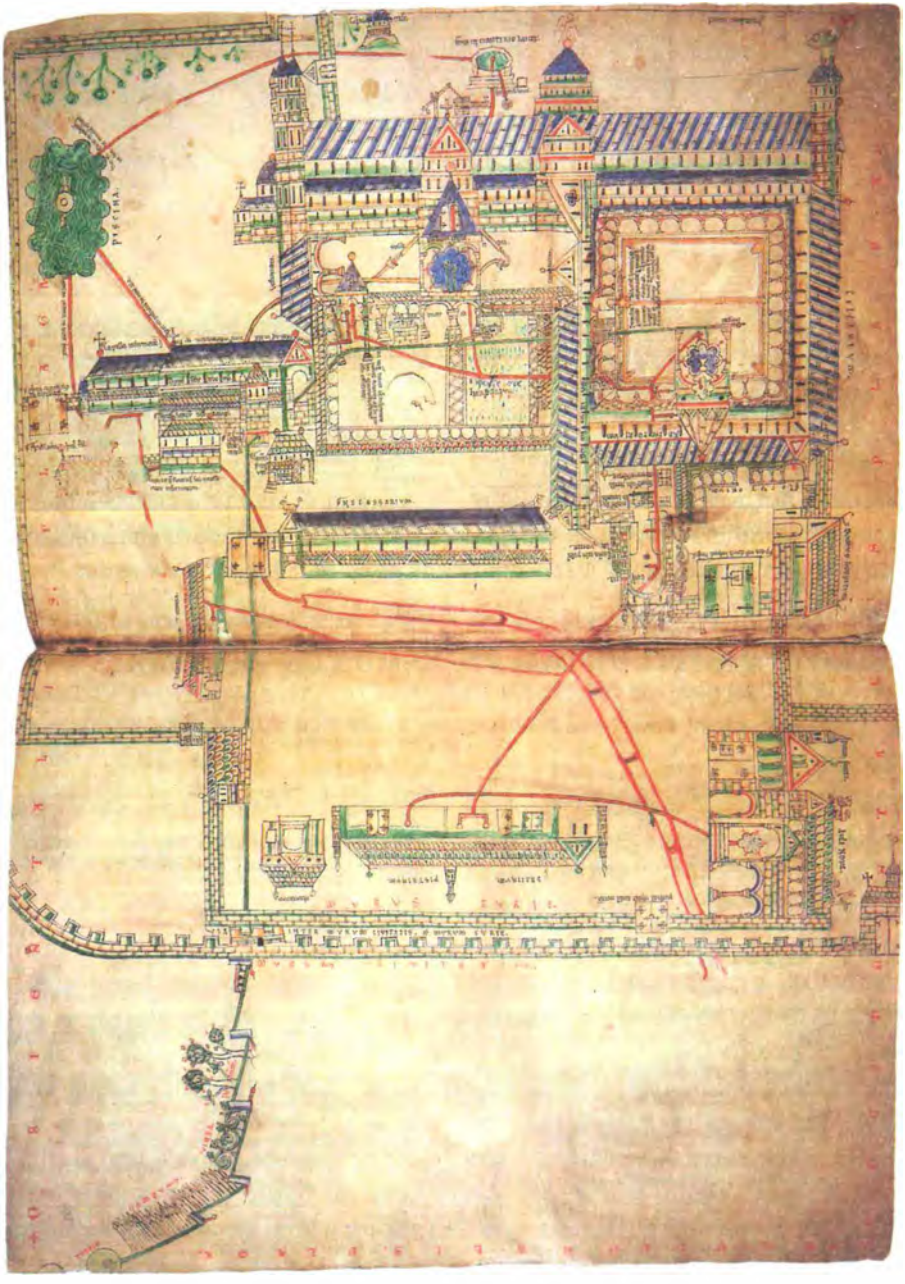
1033 yılında Aosta'da doğan Anselmus, 26 yaşlarında keşiş olarak Normandiya'daki Bec Manastırına girer ve manastırda önce hoca, sonra başrahip, sonra da başkeşiş olan Pavialı Lanfranc'ın öğrencisi olur. Lanfranc, Canterbury başpiskoposluğuna atanınca, Anselmus önce manastıra başrahip olur, on beş yıl sonra da başkeşişliğe getirilir. Yaşlı hocasının izinden giden Anselmus, Lanfranc'ın ölümü üzerine Canterbury başpiskoposu ilan edilir (Anglo-Sakson dünyasında Canterburyli Anselmus olarak bilinmesi bundandır). Hayatının son yıllarında ise bu yüzyıl boyunca Avrupa'nın tamamını etkisi altına alacak olan dünyevi iktidar ile ruhani iktidar arasındaki ilişki konusunda İngiltere kralları ile (önce II. William, sonra I. Henry) sürekli ihtilaf içinde olur.

21 Nisan 1109'da ölen Anselmus hayatını, en iyi hayat tarzı olarak gördüğü ve tavsiye ettiği monastik ideale adamıştır. VI -VII. yüzyıllardan itibaren kültürün muhafaza edilip yayıldığı tek yerin manastır olduğunu, manastır hayatının kopya edilen, okunan, müzik eşliğinde söylenen, duaya ve tefekküre dönüştürülen kelimelerle ilişki üzerine kurulu olduğunu unutmamak gerekir. Hayatın *lectio* [okuma], *meditatio* [tefekkür] ve *oratio* [dua] şeklinde bölündüğü monastisizmde kutsal metinler de, Tanrı'nın insanoğluna yönelttiği büyük bir söylem olarak görülen dünya da hem okuma, hem tefekkür hem de dua konusudur.

Akıl ve İnancın Gizemleri

Bu yıllar aynı zamanda bazı inanç konularını akıl yoluyla aydınlatmak için başvurulabilecek araçlara giderek daha fazla önem verildiği yıllardır. Örneğin Karolenj döneminde de ele alınmış olan, İsa'nın komünyondaki varlığıyla ilgili tartışma yeniden alevlenir ve bu tartışmada aklın yeri ve işlevi konusundaki tavırlar arasında bazen çok sert ihtilaflar yaşanır.

Aşağı yukarı aynı yıllarda teslis konusundaki tartışma da Augustinus'un bu konuyu ele almak ve aydınlatmak için başvurduğu analojik temelden giderek



Canterbury Katedrali'nin haritası, "Edwine'in Mezmurlar Kitabı," y. 1150, Cambridge, Trinity Koleji

uzaklaşır ve tek öznede birlik ve çokluk gibi zıt yüklemlerin varlığının savunulmasının çok zor olduğu Aristotelesçi mantığa dayanmaya başlar.

Bireysel olmayan maddelerin gerçekliğini kabul etmeyen Roscellin (1050-1120), üç farklı isme üç farklı maddenin tekabül ettiğini savunmak zorunda kalır ve üç tanrı inancıyla suçlanır. Bu suçlamayı ona Anselmus'un kendisi, *Epistola de incarnatione Verbi*'de [Kelamın Cisimleşmesi Üzerine Mektup] yöneltir.

Augustinus'un Otoritesi

Dolayısıyla Anselmus da Aristotelesçi dil ve yöntemler temelinde teslisten söz etmenin zorluğuna, hatta imkânsızlığına tanıklık eder ve ilk eserlerinde tamamıyla hemfikir olduğu Augustinus'un analojik akıl yürütme modelinden vazgeçmek ister.

Nitekim hiç şüphesiz başyapıtları olan *Monologion* ve *Proslogion*'u yazdığı zaman, Augustinus'un otoritesine ve özellikle *De trinitate*'ye [Teslis Üzerine] doğrudan atıfta bulunur ama bu iki eserde izlenen yolun dikkatle incelenmesi sonucunda bunun Augustinus'un öğretilerine sadece atıfta bulunmak olmadığı, o akıl yürütme modeline gerçek anlamda uyup onu yücelttiği görülür.

TEOLOJİ, MANTIK VE DİL: ANSELMUS'UN ESERLERİ

Monologion

Monologion'un ilk kısmında Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için, yaratılmış gerçekliğin gözlemine –daha sonraki deyimiyle *a posteriori*– ve yeni Platonculuktan ilham alındığı belli olan metafizik nitelikli iki varsayıma –hiçbir şey mükemmellik açısından eşit değildir ve aynı mükemmelliğe sahip olan her şey özdeş olan bir şeylerden dolayı bu mükemmelliğe sahiptir– dayalı üç argüman sunulur. İlk argüman, bütün insanların doğruya eğilimli olduğuna veya günümüzdeki ifadesiyle insanların kendileri için en iyi olanı seçtiği gözlemine dayanır. Bu şekilde hareket etmek için farklı türden doğruları karşılaştırmak ve giderek daha üstün olan doğruları temsil eden seçim kriterlerine başvurmak gereklidir; sonsuz bir çizgide gerileme üzerine varsayımda bulunmaktan kaçınmak için giderek daha üstün olan doğrular skalasında geriye doğru gidildiğinde, altında kalan tüm düzeyleri doğru kılan bir Üstün Doğruya ulaşılması gerektiğini kabul etmek lazımdır. Aynı akıl yürütme tarzı genelde mükemmellik ve tüm canlılarda ortak olan mükemmellik –varoluş– konusunda geçerlidir, dolayısıyla bizi Üstün Varlığın varlığını kabul etmeye götürür.

Mademki bu Üstün Varlık diğer her şeyin varlığının kaynağıdır, onun yoktan var eden özne olduğu ve zanaatkâr bir insan örneğindeki gibi, varlık, –



Canterburyli Anselmus'un *Monológion*'u, bir dua ve teoloji yazıları derlemesinden, XIII. yüzyıl, Londra, British Library

yaratılanın projesi anlamında– bilgi ve projeyi gerçekleştirme iradesine sahip olduğu düşünülür. Burada yeniden ortaya çıkan Augustinus'un teslis motifi, insanoğlunun Üstün Varlığın suretinde ve ona benzer olduğu yönündeki ifadenin, insanın bilgi alanındaki kabiliyetleri –hafıza, zekâ ve irade– üzerine inşa edilmesine izin verir.

Dolayısıyla Anselmus, *Monologion*'da düşüncelerini sunmaya başlarken, Kutsal Metinlerin *auctoritas*'ını [otorite] esas almak değil, sadece sistematik bir şekilde akla başvurmak istediğini ilan eder. Bu durum, Augustinus'un analojik sürecin gücünü temel alan akıl yürütme modeline doğrudan bir atıftır. Anselmus ayrıca sadece gerekli olan argümanlara ve hakikatin ışığına başvuracağını söyler.

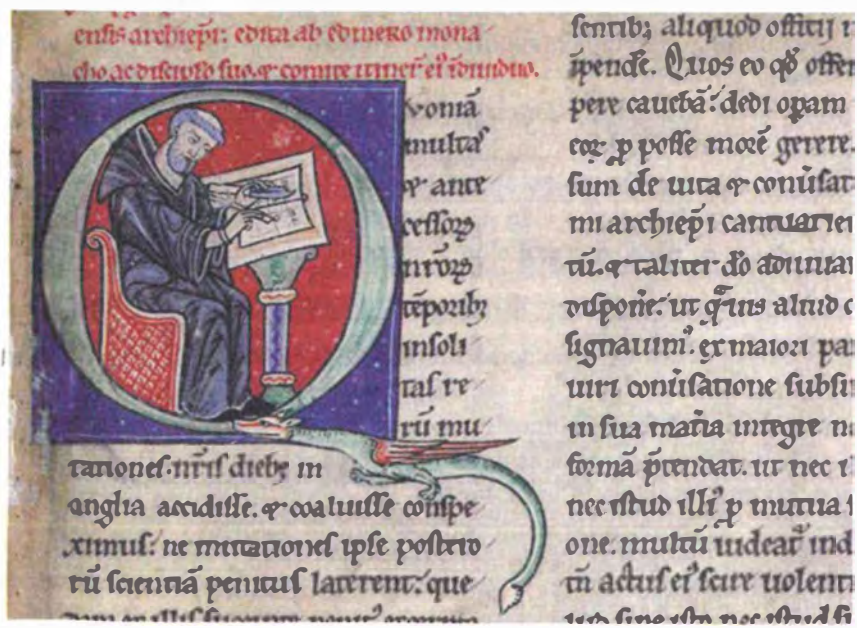
İnsanın deneyimlerini temel alan Anselmus, Üstün Varlığın üçlü tanımlamasını önerir ve biz de *Monologion*'un ne şekilde anlaşılması gerektiğini kavrarız; kendi sözlerine göre bu eser, Hıristiyan inancını henüz kabul etmemiş olanların henüz bilincinde olmadıkları, ama aslında bildikleri ve ilme ulaşma sürecinin temelini oluşturan şeylerin farkına varılmasına imkân veren bir tefekkür şeklidir. Bu süreç, Üstün Varlığın Hıristiyan Tanrı'sıyla özdeşleştirilebileceği varsayımına kadar götürür, bu durumda da ortaya çıkan sonuçların daha ayrıntılı bir şekilde incelenip bu inancın Tanrı'sına özgü özelliklerin ele alınması zorunluluğu ortaya çıkar.

Proslogion

Proslogion'da incelemeyi yürüten kişinin, bir önceki esere göre değişim geçirdiği gözlenir; zaten bu eser, inandıklarını anlamaya çalışan kişinin düşüncelerini yansıtır. Burada öncekinin tersi bir bakış açısı söz konusudur: *Monologion*'da bazı özellikleri inancın bağımsız bir biçimde incelenmesiyle elde edilmiş, sonsuza kadar uzanan bir gerilemeden kurtulmak için üst kısmı sınırlandırılmış bir mükemmellik skalası konu edilmişti; burada ise inanç, dikkatin o üstün sınıra odaklanmasına ve söylemin geliştirilip aşağıdan bakıldığında hayal meyal seçilen o düzeyi konu almasına izin verir.

Unum argumentum

Anselmus deneyime bağlı kanıtların çoğulluğunu aşıp aklın, inancın Tanrı'sının var olduğu sonucuna zorunlu olarak vardığını gösterecek "*unum argumentum*"u [tek kanıt] (sonradan ontolojik argüman olarak bilinecektir) bulmayı hedefler. Nitekim inanç, Tanrı'nın "daha üstünü düşünülemeyecek olan" olduğunu, çünkü onun bütün mükemmellikleri kendinde barındırdığını öğretir. Tanrı'nın varlığını reddedenler bile, bu tanım karşısında nasıl düşünülmesi gerektiğini gösteren kelimeleri dinleyip kavrarsa, zihinlerinde buna denk gelen bir kavram oluşacaktır ve bu noktada daha üstünü düşünülemeye-



Eadmerus, *Vita sancti Anselmi*, "Önsöz." Başharf Q'da yazar resmedilmiştir, y. 1200, Kopenhag, Det Kongelige Bibliotek (Ulusal Kütüphane)

cek olanın en azından zihinsel olarak var olduğunu inkâr edemezler. İnsanoğlunun deneyimlerinden uzak duran ve tanımın analitik, mantıksal sınırlarına bağlı kalan Anselmus, daha sonra *a priori* olarak nitelendirilecek bir yöntem yoluyla zihinsel varlığın zihin dışı varlık anlamına da geldiğini öne sürer. Eğer daha üstünü düşünülemeyenin kavramı, varoluşun mükemmelliğini içermeseydi, aynı nesnenin buna ek olarak varoluşun mükemmelliğine de sahip olduğu "düşünülebilir"di. Dolayısıyla daha üstünü düşünülemeyenin daha üstününün düşünülemediğini kabul etmek gerekir.

Ama kesin bir zihinsel sonuca varıldığında Anselmus hayal kırıklığına uğramış gibidir ve kendi ruhuna dönerek ona bir dizi soru sorar: "Eğer onu bulduysan, neden bulduğunu hissetmiyorsun? Ey Tanrım, eğer ruhum seni bulduysa, seni neden hissetmiyor?" (*Proslogion* 14). Bu, yenilginin kabul edildiği anlamına gelir, sanki zihnin katettiği yol yeterli gelmemiştir. Sonraki bölümde Tanrı'nın, düşüncenin nesnesi her şeyin daha üstünü şeklinde yeni bir tanımı yapılır; onu algılamanın imkânsızlığıyla, insan zihninde tanımlanabilir olan hiçbir yüklemin Tanrı'ya atfedilemeyeceğini savunan negatif teoloji seçeneği ortaya çıkar.

Aostalı Anselmus, Unum Argumentum ve Tanrı'nın Varlığı

İnayeti Beklerken

Anselmus'un söyleminde genelde teslisi temel alan bir yapı oldukça belirgindir. *Monologion* insanın farkında olmadan da olsa zihninde zaten var olan veriyi sunar; *Proslogion* ise bu veriyi zekâ yoluyla, mantık araçlarının ve inancın sunduğu Tanrı tanımlamasının da yardımıyla ayrıntılı olarak inceler. Augustinus'un öğretilerine göre, tüm bilgi edinme yetilerinin bu süreçte yer alması gerekir, ama bu durumda Tanrı'nın kendisi aracı olmadığı sürece iradenin sevgi ilişkisinde kendini tamamıyla teslim etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla *unum argumentum*'un keşfini izleyen hayal kırıklığı aslında bir yenilgi değil, sadece *Monologion* ve *Proslogion*'da öne sürülen yolun tamamı izlendiği takdirde elde edilen çok daha büyük bir kanıtın ayrılmaz parçasıdır.

Proslogion'da ayrıca Tanrı'nın başka bir tanımı daha vardır: Tanrı'nın varoluşu o kadar hakikidir ki, var olmadığını düşünmek bile imkânsızdır. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığını inkâr eden ahmaklar, onun gerçek anlamda var olmadığını düşünemez, sadece "Tanrı yoktur" kelimelerini düşünebilir. Ancak Anselmus'un bu argümanını, ahmakların savunmasına adanmış "Liber pro insipiente" ["Ahmakların Savunması"] adlı kısa bir yazıda eleştiren keşiş Gaunilon Marmoutiers, çeşitli itirazlar sunmanın yanı sıra tam da Anselmus'un ahmaklara karşı başvurduğu argümandan yararlanır. Gaunilon, Anselmus'un *unum argumentum*'una sonradan büyük ün kazanacak bir örnekle karşılık verir: Mükemmel bir ada düşünürsek ve bu ada kavram olarak zihnimizde var

Kâdiri Mutlaklık: Petrus Damianus, Aostalı Anselmus ve Abelardus

Ortaçağ düşüncesi tarihinde en çok ilgi gören konulardan biri, Tanrı'nın kâdiri mutlaklığıdır. Kutsal Metinler, Tanrı'nın mutlak hükümdar olarak nitelenen ve dünyayı kendi istediği şekilde düzenleyen imgesiyle başlar. Örneğin Yaratılış kitabında Tanrı, İbrahim'e –kendisinin ve eşi Sara'nın yaşının ilerlemiş olmasına rağmen– yakında baba olacağını ilan etmek için bütün görkemiyle kendini gösterir; böylelikle, kararlaştırılmış olan kuralları istediği şekilde ihlal eder ve kudretinin her türlü yasadan bağımsız ve "mutlak" olduğunu gösterir.

Bu gelenek Nikaia [İznik] *Credo*'sunda [inanç beyanı] öğretiye dönüştürülür: Tanrı, sonsuz sayıdaki muhtemel dünyalar arasından hangisini yaratmak istediğine karar verebilir ve kendini herhangi bir şekilde kısıtlanmış hissetmeden düzenini altüst edebilir.

Bu kavram ortaçağ düşüncesi boyunca, Latin Batıda Aristoteles'in yeniden keşfiyle gelişen gelenek olmak üzere, çeşitli felsefi geleneklerle olan diyalog yoluyla giderek zenginleşir. Dünyanın düzeni bir zorunluluk haline gelir, insan ile Tanrı arasındaki anlaşma da doğa yasalarının gerekliliğine dönüşür. Her şeye hâkim ve her şeye kadir Tanrı imgesi ile klasik ve geç antikçağdaki *Pantokrator*, yani olayların düzenli şekilde gerçekleşmesini sağlayan ilahi kudret imgesi arasında uzlaşma sağlanmalıdır.

Petrus Damianus'un (XI. yüzyıl) düşünceleri Tanrı'nın kâdiri mutlaklığını yorumlama şekli konusundaki tartışmalarda önemli bir dönüm noktası teşkil eder. Damianus, *De divina omnipotentia* [Tanrı'nın Kâdiri Mutlaklığı Üzerine] adlı inceleme yazısında, kadiri mutlaklığın istenilen her şeyin yapılması anlamına geldiğine dair görüşü Monte Cassino Başkeşişi Desiderius'a atfeder. Buradaki tartışma şöyle bir sorudan ortaya çıkar: Tanrı genç bir kıza hem kaybettiği bakireliğini geri verme hem de bakireliğini kaybetmesi hiç gerçekleşmemiş gibi yapma gücüne sahip midir? Başka bir deyişle, Tanrı'nın kadiri mutlaklığı, zaten meydana geldiğine göre mutlak bir zorunluluk gösteren geçmişi kapsar mı? Desiderius'un yaklaşımı, kudret yokluğunun irade yokluğu ile özdeş olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla, Tanrı'nın kudreti iradesiyle özdeştir. Bu da Tanrı'nın kudretinin sınırlandığı anlamına gelir: Tanrı herhangi bir şeyi değil de sadece istediğini yapabilir.

Petrus Damianus'un bu görüşe karşı çıkan teolojik tezine göre, Tanrı yapmak istediği veya yaptığı şeylerden çok daha fazlasını yapabilir. Tanrı'nın mutlak kudreti, kendi özgürlüğünü gerçekleştirme özgürlüğüyle kısıtlanamaz; mutlak kudret, bilgimizin dünyevi sınırlarının ötesinde, bir dünya düzeni oluşturma konusunda tam seçim özgürlüğü olarak algılanır.

Benzer bir tutum sergileyen Aostalı Anselmus'a göre, Tanrı'nın mutlak kudretinin sınırı kendi iradesinin bir sonucudur ve Tanrı bu doğrultuda hareket eder. Kudret yokluğu –örneğin yalan söyleyememek– Tanrı'nın irade yokluğuna değil de kendi soyut kadiri mutlaklığını sınırlama iradesine bağlıdır. Dolayısıyla Tanrı, kabiliyeti dahilindeki her şeyi yapabilir, yani bir şeyi yapmayı istemeyebilir; bu bağlamda "kudret yokluğu" "irade yokluğu" anlamına gelmez.

Abelardus (1079-1142) bu konuda farklı fikirlere sahiptir; Tanrı'nın eylemleri Tanrı'nın doğasının ifadesiyse ve Tanrı'nın iyiliği ilkesine uyduğu doğruysa, Tanrı'nın yaptıklarını başka şekilde yapması mümkün görünmez. Abelardus'a göre, Tanrı'nın tercihinin olumsallığı, iradesinin sorumluluğuna tâbidir ve kadiri mutlaklık doğaya uyum anlamında kısıtlamaya tâbidir. "Tanrı'nın, yarattığı dünyadan daha iyisini yaratmasına imkân yoktu [...] Tanrı herhangi bir şeyi yapıyorsa veya yapmamayı seçiyorsa, mutlaka –bizim tarafımızdan bilinmese de– akılcı ve son derece doğru bir nedeni vardır." (*Intr. ad Theologiam* III)



Evrenin Hâkimi İsa'nın resmedildiği apsis, 1174-1186, Monreale, Santa Maria La Nuova Katedrali

Abelardus'un bu kavramının iki yönünü vurgulamak gereklidir: Birincisi, kısıtlamaya tâbi olanın Tanrı değil, Tanrı'nın kabiliyetini tam olarak anlatamayan insanın dili olduğudur; ikincisi de dilimizin tâbi olduğu kurallar gereği, Tanrı'nın kadiri mutlaklığı *potentia absoluta*, yani her türlü fiili normatif kısıtlamadan azade bir özgürlük olarak algılanabilir. Abelardus'un bu tavrı münferit kalmıştır ve Saint Victorlu Hugues ve hatta Pierre Lombard başta olmak üzere teologların büyük kısmı kanonik hale gelen *potuit sed noluit* (Tanrı yapabilirdi, ama istemedi) formülünü savunmuşlardır.

Riccardo Fedriga

olursa, o adanın gerçekten var olması zorunludur, çünkü olmasa, ondan daha iyisini düşünmek mümkün olur. Bu durumda Anselmus'un ontolojik argümanı zihin tarafından kavranabilen her şeyin, sahte veya var olmayanların bile var olmasını gerektirir. Anselmus bu itiraza karşılık verirken mükemmel bir ada, yani bütün diğer adalardan daha iyi bir ada gibi sınırlı bir konudan söz etmenin "daha üstünü düşünülemeyecek" olandan söz etmekten farklı olduğunu ileri sürer. Gaunilon ayrıca Anselmus'un ahmaklar konusundaki argümanını da Anselmus'a karşı kullanır: Anselmus'un tanımı çerçevesinde kelimeler düşünülebilir olsa da onlardan hareketle bir kavram oluşturmaya imkân yoktur. Augustinus'a benzer şekilde Anselmus da kavramları, kastedilen şeylerin zihinsel göstergeleri olarak görür ve eğer inanç, bir tanımın bir anlamı olduğunu garantilerse, onu öğrenmek için zihinsel bir kavram edinmek yeterlidir. Gaunilon ise deneyimin aracılığını, yani bir kavramın bir şekilde bir nesnenin imgesi olmasını şart koşar. Bunlar, aralarında uzlaşma olamayacak iki bilgi edinme ve düşünce modelidir.

Mantık ve Hakikat

Yukarıda anlatılanlardan, Anselmus'un dil, düşünce ve hakikat arasındaki ilişkiye duyduğu ilginin, düşüncesinde ne kadar merkezi bir rol oynadığı anlaşılır. Anselmus *De veritate*'de [*Hakikat Üzerine*] önermelerin sahip olduğu anlamlar üzerinden kurulan iletişim ile önermenin işlevini mükemmel bir biçimde ortaya koyduğu, yani *recta* [doğru] olup her şeyi gerçekte olduğu şekliyle tanımladığı zaman ortaya çıkan hakikati birbirinden ayrı tutar. Önermeler bu işlevi gerçekleştirdiğinde, idrakin kelamın tasarısından kaynaklanan ve Tanrı'nın nesnelere bahşettiği kelimelere ve anlamı ilk tasarısından kaynaklanan nesnelerin özüne kadar uzanan ilahi yaradılış sürecini katetmesine izin verir. Önermenin *rectitudo* [doğruluk] özelliği, idrakin kelamın içerdiği şeylerin anlamlarına uygulanmasını mümkün kılan bir kılavuzdan başka bir şey değildir.



Üzerine labirent çizilmiş karo, XII-XIII. yüzyıllar, alçak kabartma, Bari, San Sabino Katedrali

Dolayısıyla bir önermenin doğruluğu, onun hem ahlaki hem de bilişsel anlamda doğruluğunu ve bir anlamda önermenin varlığından bağımsız olarak, kendiliğinden, katışıksız zihin tarafından düşünülmüş olduğunu gösterir. Bu anlamda düşünce, irade, eylemler ve nesneler açısından da hakikatten söz edilebilir. Özellikle nesneler daima hakikidir, çünkü daima amaçlandıkları hedefi yerine getirirler; nesneler *facere veritatem*'den (hakikati yapmak) dolayı varlık sahibidir ve aynı amaç, hatırlanan tüm durumlar için söz konusu olmalıdır, dolayısıyla insanlardan mantığı ve ahlakı hakikat üretmek için kullanmaları beklenir.

Teoloji ve Dilin Analizi

Anselmus daha teknik dilbilimsel konuları, "gramer âlimi" teriminin madde mi, nitelik mi olduğunun konu edildiği *De grammatico*'da [Gramer Âlimleri Üzerine] ele alır. Bu eserde biçimsel olarak farklı olan, ama kökleri ortak olan terimler ayrıntılı bir şekilde incelenir. "Gramer âlimi" doğrudan "gramer," dolaylı olarak "insan" anlamına gelir, daha doğrusu "gramer" anlamına gelir ve "insan"ı niteler. Anselmus sıradan dil ile teknik dil; bazı kelimelerin normal kullanımı ile özel nitelikleri arasındaki farklılıkları vurgular. Bu bağlamda *rectitudo*, nesnelerin anlamını geri kazanma amacıyla terimlerin doğru kullanılması olarak ele alınır. Söylem düzeyinde özerklik tanımak ise akıldışı olanın en üst

düzeyine ulaşma, yani dilin kuralları temelinde gerçekle ilgili sonuçlara varabilmek için varsayımda bulunma riskini taşır.

Augustinus'a özgü kuramsal bağlam içinde de olsa, Anselmus'un kelimelerin anlamına ve söylem kurallarına duyduğu bu büyük ilgiden, mantığın felsefi ve teolojik tartışmalarda ne kadar yaygın ve önemli bir rol oynadığı ve Bec Manastırının başrahibini geleceğin skolastik yöntemine götürecek olan belirleyici sürecin içinde yer aldığı anlaşılmaktadır.

İnsanın Tanrı'ya Borcu

Cur Deus homo'da [Neden Tanrı İnsana Dönüştü] Anselmus, Tanrı-insandan başka kimin ilk günahın kefaretini ödemekle görevlendirilebileceğini sorar. İnsan borcunu ödemelidir, kendisinden daha alt düzeyde başka hiçbir varlık da Tanrı'ya uygun bir şekilde kefaret sunacak durumda değildir: Borç, kefaret, uygunluk ve mükemmellik düzeyi gibi feodal zihniyeti çağrıştıran argümanların, güç, zorunluluk ve irade gibi temel terimlerin ayrıntılı analizleriyle bir arada ve uyum içinde olması ilginçtir.

Zorunlu ve zorunluluk kavramları Tanrı'ya uygulandığında hiçbir şekilde gücünü sınırlamaz. Tanrı'yla ilgili olarak "birbirine bağlı zorunluluk"tan söz edilebilir, yani bir şey var ise aynı anda hem olması hem de olmaması tasavvur edilemez.

Bir Eksiklik Olarak Günah

Anselmus'un ilgilendiği karmaşık ve çoğul konulara büyük dikkat ederek ele aldığı bir başka sorun, *De libertate arbitrii* [İradenin Özgürlüğü Üzerine], *De casu diaboli* [Şeytan'ın Düşüşü Üzerine] ve *De concordia prascientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* [Geleceği Görme, İlahi Takdir ve Tanrı'nın İnayeti ile Özgür İradenin Uyumu Üzerine] gibi eserlerde işlediği özgürlük ve özgür irade konularıdır. Günah işlemenin gücün bir şekli olarak tanımlanması, özgür iradenin de günah işleme veya işlememe imkânı olarak algılanması, dilsel bir yanlışlıktan kaynaklanır; günah bir acizlik veya bir eksikliktir ve kesinlikle olumlu bir imkân değildir. Burada da kelimelerin özelliklerinin dikkatli bir şekilde incelenmesi, özgür iradenin daha tutarlı bir şekilde, doğruluk sevgisi uğruna iradenin doğruluğunu muhafaza etme gücü olarak tanımlanmasına izin verir.

PIERRE ABELARDUS

Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri

Şehir Filozofu

Otobiyografisinde "vahşi ve zor" bir yer olarak tarif ettiği Bretonya'da doğan Pierre Abelardus 1111 yılında Paris'te, Sen Nehrinin sol yakasında bir mantık okulu kurar. Çok gençken, kendisi tarafından pek sevilmese ve şiddetle eleştirilse de dönemin ünlü hocalarından olan Compiègneli Roscellin ile Champeauxlu Guillaume'un öğrencisi olmuştur. Abelardus daha sonra kısa süreliğine ünlü hoca Laonlu Anselm'den teoloji dersleri alır ama çok geç geçmeden onunla anlaşmazlığa düşer ve onu "müphem ve karanlık" olarak tarif eder.



Abelardus Soissons Konsilinde, minyatür, ms 26, f.227r, XIV. yüzyıl, Chantilly, Musee Conde

Salisburyli John'un *Metalogicon*'u

Salisburyli John, bilginin sınırları, rolü ve temeli konusunda ortaçağda geliştirilen çeşitli düşünceler arasında önemli bir yer kaplar. Abelardus, Concheslu Guillaume ve Gilbert de la Porrée'nin öğrencisi olan Salisburyli John, Cicero'ya dayanan akademik geleneği izlemek istediğini söyleyerek insanların sahip olabileceği bilgiler konusunda sadece muhtemel sonuçları kabul edenlerin tarafında yer aldığını ilan eder. Bu kuşkucu yaklaşımı onu insanların sahip olduğu bilgilerin sınırlarını araştırmaya iter. Bundan dolayı *Metalogicon* adlı eserinde (kelime anlamıyla Mantığın Savunması) insanların sahip olabileceği bilgilere sınırsız güven duyarak kendi bakış açılarını mutlak hakikatle özdeşleştirmeye çalışanların iddialarını eleştirir. Salisburyli John'a göre bu yaklaşım, aşırı kibir ve hakikatin kendini aşağılama başta olmak üzere dogmatik ve zararlı sonuçlara yol açar. Halbuki mantıksal hakikatin mutlak olduğu apaçık belli değilken, öyle olduğu iddiasından sakınmak ve muhtemel olduğu düşüncesiyle yetinmek gerekir. Salisburyli John aynı zamanda mantığın yetersiz olduğu düşüncesinden yola çıkarak *trivium* sanatlarının ahengine dayalı edebi ve bilimsel gelenekle bağlantılı bütün yönleri değersiz görenleri de (adlarını sözde hareket liderinden alan "cornificianları") eleştirir. Salisburyli John bilginin veya mantığın (*dialectica*) değerini reddetmeyip dilin doğruluğu konusundaki araştırmalarda önemli bir eleştiri aracı olduğunu vurgular. Bilgi, muhtemel olan ile gerçeğe yakın olanın sınırları içerisinde, tam da bundan dolayı insanın yürüttüğü araştırmaların bağımsız olmasını temin eder ve insanı kurtuluşa götüren bir yaklaşımdır, çünkü bilişsel yönü olan *scientia*'yı da kapsar.

O yıllarda Avrupa'da ve özellikle Fransa'da, ekonomik açıdan müreffeh bazı şehirler, analiz ve tartışma yöntemlerinin yeniliği açısından ses getiren katedral okullarının merkezi haline gelmiştir. Hem geleceğin keşişlerine hem de her türlü öğrenciye açık olan bu şehir okulu modeli bu açıdan da kırsal bölgelerin sessizliğine gömülü manastırlarda sunulan eğitimden apayrıdır. Bu açıdan Paris tek değildir (bildiklerimiz arasında Tours, Loches, Chartres, Auxerre, Melun ve Laon vardır) ama örnek niteliğindedir; "kuzeyin yeni Atina'sı" olarak övgü alan Paris, keşişlerin gözünde ise tam tersine, kadim Babil'in ahlaksızlığını çağrıştırır.

Avrupa'nın ekonomik ve kültürel açıdan yükselişe geçtiğini gösteren bu yeni gerçeklik bağlamında kısa sürede döneminin felsefe kültürünün başrol oyuncusu haline gelen Abelardus, öğretmenliğinin neredeyse tamamı boyunca, Salisburyli John ve Brescialı Arnaldo gibi, kimileri çok uzaklardan gelen

öğrenci ve müritleri arasında büyük rağbet görür. Başlıca rakibi olan keşiş Clairvauxlu Bernard onu "şehrin meydanlarında önüne gelen herkesle felsefe ve teoloji konuştuğu" için eleştirir. Günümüzde birçok araştırmacı, Bernard'ın bu değerlendirmesinin hem mantığın Abelardus'un teolojik araştırmalarındaki rolünü anlayamamasından hem de onun söylemlerinin okul dışında, daha büyük halk kitleleri üzerindeki olası etkisinden duyduğu endişeden kaynaklandığını düşünürler.

Entelektüel Bir Hayatın Hikâyesi

Abelardus'un entelektüel hayatını yeniden kurgulamak için elimizde, kırk yaşını geçtikten bir süre sonra "bir arkadaşa mektup" şeklinde yazdığı *Historia Calamitatum* [Başıma Gelen Felaketlerin Hikâyesi] adlı otobiyografik eseri vardır: O dönemde çok ender rastlanan otobiyografi yazarlığı, kendi hayatında yer alan olaylara bir kimlik ve üstün bir anlam atfetmek isteyen bilinçli bir insana işaret eder.

Abelardus'un ailesi alt düzey aristokrasi sınıfındandı ve gelenekler doğrultusunda askerlik kariyerini seçmesi gerekirdi. Ancak Abelardus kendini felsefeye adamaya karar verir: Onun "akıl" lehine ve kendi ahlaki bakış açısına göre insanları ahlaki açıdan zayıf kılan "örf ve âdetler," yani gelenekler aleyhine attığı ilk adım budur.

Ancak Abelardus'un kullandığı dil, ailesinin örf ve âdetlerinden izler taşır. Yazar maceralarla dolu hayatını anlatırken, savaş terimleri ve metaforları kullanır: "Diyalektiğin silahları"na atıfta bulunur, hocası Champeauxlu Guillaume'un okuluna "saldırılar" düzenlemeyi planladığını anlatır, "çatışmaları" andıran tartışmalardan ve Melun ve Corbeil adlı merkezlerde küçük okullar açmaya başlayarak, genç yaştan itibaren ders vermek istediği Paris'i gerçek anlamda "kuşatmak"tan söz eder. Abelardus ayrıca defalarca hayatının sürekli olarak mücadeleyle geçtiğini söyler. Aşkı da geç yaşta bulur: neredeyse kırk yaşındayken, Paris'te sever ve sevilir; baştan çıkardığı, henüz yirmi yaşına basmamış güzel ve kültürlü öğrencisi Heloise, şehrin önemli bir piskoposunun yeğenidir. Abelardus mantık öğretmeniyken şair olur ve bestelediği aşk şarkılarını öğrencileri "şehrin sokaklarında söyler." Heloise'le olan aşk hikâyesi herkesin diline düşer ve çok geçmeden bir trajediye dönüşür: Kadının ailesi olanları onur kırıcı olarak görür ve intikamını almak için Abelardus'u hadım ettirir. İki sevgili çaresiz bir halde Paris kapılarındaki iki ayrı manastıra, Saint-Deniz'e ve Argenteuil'e kapanır. Neredeyse yirmi yıl sonra ruhsal olarak yeniden birbirlerine yakınlık duyarak birbirlerine dokunaklı anılarla ve felsefi düşüncelerle dolu mektuplar yazacaklardır.

Abelardus, Soissons Konsilinde *Theologia summi boni* [En Yüce İyiliğin Teolojisi] adlı ilk teoloji konulu metnine yönelik mahkûmiyet kararından sonra

Troyes yakınlarındaki Paraclete Manastırında yeniden mantık ve teoloji alanlarında ders vermeye başlar ve bu ahenkli ve çalışkan cemaat içerisinde huzur bulur ve enerjiyle dolar.

1136'da Paris'e dönen Abelardus entelektüel açıdan en yoğun geçen yıllarını Sainte-Genevieve Okulunda geçirir, ancak 1139 yılından itibaren güçlü başkeşiş Clairvauxlu Bernard'ın yeni, sistematik bir saldırısıyla karşı karşıya kalır. Teoloji eserlerinde, rakiplerinin "dindışı" ve tehlikeli bulduğu bir şekilde mantık yöntemine daha geniş yer veriyor olduğuna dair suçlamalar giderek kesinlik kazanır. Abelardus'u incelemek ve yargılamak amacıyla 1140'ta Sens'ta bir konsil toplanır: Teoloji ve ahlak konulu eserleri gerçek anlamda tartışılmadan mahkûm edilir ve yazar çok geçmeden aforoz edilir. Abelardus, Cluny Manastırına sığınır ve 1142'de burada ölür. Cluny başkeşişi Muhterem Pierre, büyük bir cömertlikle kollarını açtığı, büyük saygı duyduğu Abelardus'un son güne kadar "tefekkür etmeye ve ders vermeye devam ettiğini" anlatır.

Neredeyse bin yıl önce yaşamış olan ve topluma faydası dokunan bir faaliyet icra ettiğinin bilincinde olan ve bu faaliyetin tüm diğer meslekler gibi maddi karşılığının ödenmesi gerektiğine inanan bu filozof için modern "entelektüel" terimi son derece uygundur. "Entelektüel" çalışma, sosyal ve ekonomik açıdan zanaatkârların ve çiftçilerin "el emeği" çalışmasına benzer; rakiplerinin saldırılarından dolayı gücenen ve yoksulluğa düşen Abelardus şehirdeki okuluna uzak Paraclete Manastırına sığındığında "başkaları nasıl elleriyle çalışırsa o da geçimini sağlamak için kelimelerle ve zihniyle çalışmak (yani ders vermek) zorunda olduğunu" söylerken bu kavramı çok açık bir şekilde anlatır. Etrafında kendiliğinden toplanan cemaatin öğrencileri ona Paris'teki okulda olduğu gibi nakdi bir maaş ödemezler, ama ona yiyecek ve giyecek verir, her türlü yardımı yaparlar. Böylelikle maddi endişeleri olmamasını ve kendini tamamıyla araştırmalara ve eğitime adamasını sağlarlar.

MANTIK, TEOLOJİ, AHLAK

Mantığın Üstünlüğü

Abelardus'a göre felsefe üç kısımdan oluşur: mantık, fizik (veya doğal felsefe) ve etik (veya ahlak felsefesi). Bu açıdan bakınca felsefi bilgi içerisinde mantığın üstünlüğü tartışmasızdır: "bilimlerin bilimi" sayılan mantık hem felsefenin bir "kısmı"dır hem de bir "araç"tır, çünkü herhangi bir konuda herhangi bir söylemin inşasında ve hakikatinin kontrolünde elzemdir.

Abelardus'un araştırmaları *logica vetus* [eski mantık] (yani Aristoteles'in *Kategoriler* ve *Yorum Üzerine* eserlerinin tercümesi, Porphyrios'un *Isagoge*'si [*Giriş*] ve Boethius'un bazı inceleme eserleri) metinlerini temel alırsa da kendi-

si Aristoteles'in o dönemde okullarda dolaşımda olan diğer metinleri de bildiğini belirtir. Abelardus'un bu dönemde yazdığı eserlerin tamamı eğitimle bağlantılıdır: *Logica ingredientibus* (yeni başlayanlar için kurs) ve *Logica nostrorum* [Bizim Mantık], yeni Platoncu Porphyrios, Boethius ve Aristoteles'in analizlerini konu alan yorum eserleridir, *Dialectica*'da (bu terim bu bağlamda mantık için kullanılmıştır) ise Abelardus kendini eserin özgün yazarı olarak sunar. O dönem mantık âlimlerinin büyük önem verdiği, ortaçağ ve modern çağ araştırmacılarının da yüzyıllar boyunca tekrar tekrar ele aldığı tümeller meselesi Abelardus için isimlerin anlamına dair temel ve daha geniş meselenin bir unsurudur. Abelardus'a göre *de rebus* ve *de intellectibus* olmak üzere iki tür anlamlandırma söz konusudur: İlkinde isim şeylere işaret eder ("*appellat*" veya "*nominat*"), daha önemli ve hassas olan ikinci anlam türü ise, konuşan kişinin kullandığında dinleyicinin zihninde "ürettiği" kavrama işaret eder. Aristoteles'le hemfikir olan Abelardus, evrensel gerçekliklerin var olmadığını, dolayısıyla tümellerin sadece birden fazla bireye ortak olan kavramlar ve onlara işaret eden isimler olduğunu öne sürer.

Abelardus önermeler konusundaki tartışmalarda da mantık konusundaki eserlerinin tamamını niteleyen gerçekçilik karşıtı bakış açısı doğrultusunda Boethius'a kıyasla özgün bir tavır takınır: Abelardus'a göre önermelerin anlamı ismi zikredilen gerçekliklerde değil, *dictum*'da, yani dış gerçeklikten bağımsız olarak "önermenin söyledikleri"nde yatar. *Dictum*, ona karşılık gelen ger-



Giriş holünün oyma frizinden bir ayrıntı, XI. yüzyıl, Cluny Manastırı

Heloise ve Zamanının Ahlak Anlayışı

Aşk ve felsefe konulu olağanüstü bir yaşama içerisindeki Heloise'in Abelardus'a yazdığı mektuplar hocası ve sevgilisinin ahlak konusundaki kuramlarının yaşanmış ve trajik versiyonu olmakla kalmaz, Abelardus'un *Ethica* [*Ahlak*] eserinde sunduğu öğretiyle neredeyse çakışan bazı ilginç unsurları gözler önüne serer. Heloise hocasından kötülüğün ve günahın eylemlerde veya "doğuştan gelen, dolayısıyla insanın imkânları dahilinde olmayan ruhun eğiliminde" değil, niyette olduğunu öğrenmiştir. Ancak Abelardus'un tersine, Heloise hayatta meydana gelen her şeyi kendinden anlamlı olarak değerlendirir ve sadece hayatın bütünü açısından anlam kazandığını reddeder. Dolayısıyla bu yazışma birbirine zıt karakterde, ama hocanın genç öğrencisine öğrettiklerinden ve okumalarından kaynaklanan aynı ahlaki dili konuşmayı başaran iki kişi arasında yer alır.

Heloise'in döneminin ahlak anlayışı bağlamı, ortaçağın salt dini otoritelerin ve çok katı kuralların hâkimiyetinde, tekdüze bir ahlak anlayışına sahip olduğu klişesinden düşülmelidir, zira seküler cemaatler ve manastır ahlakının bazı alanlarında yeni fikirler ortaya çıkar. Goliardların şarkı söylediği Paris sokaklarında, şehrin okullarında, Citeaux gibi büyük manastırlarda, Aquitanialı Eleanor'un sarayında erdem ve aşk konusunda sofistike ve tutkulu tartışmalar ve incelemeler yürütülür. Başvurulan kaynaklar arasında dini metinlerin, Augustinus ve Ambrosius'a atıfların yanı sıra Seneca'nın düşünceleri, Vergilius ile Horatius'un şiiri, Ovidius'un *Aşk Sanatı* eseri vardır. Farklılık gösteren, karmaşık "zarif aşk" kuramı, kelime dağarcığıyla ve metaforlarıyla dini söyleme nüfuz eder. Abelardus'un okulu, Kral Arthur ve Tristan'ın roman dizileri, hatta bazı kadın manastırlarının kuralları gibi ortamlar, farklı şekillerde de olsa ortak bir fikirde buluşur, o da insanın ahlak kriteri olarak kendi içselliğine odaklanmasıdır. Şövalye dünyasının merkezinde "iyi niyet" yer alırken, manastır ahlak anlayışı da "kalbin niyeti"nin önemini vurgular: Bu iki fikir farklı ama paralel şekillerde bireysel sorumluluğun ve bilincin rolüne işaret eder ve sırf şekle önem veren dini öğretilere ve sarayın yaşam tarzı kurallarına karşı öne sürülür.

Heloise aşk hikâyesini düşünürken birkaç defa aşkın sadece çıkarsızlığı temel aldığında değerli olduğunu ilan eder: Aşk, "koşulsuz şartsız ve sınırsız," içten bir tutkudur, *amor Dei* [Tanrı sevgisi] gibi, seven kişiye enerji ve cesaret kazandırır. Dolayısıyla "hakiki" aşk ahlaki açıdan, altında yatan olumlu niyetten dolayı masum bir aşktan başka bir şey olamaz. Heloise de, Abelardus'la ilişkisinde kuralları ihlal ettiğinin bilincinde olmasına rağmen, masum olduğunu ilan eder; Abelardus'a hem kilise hem de toplum içerisinde suçlu gözüyle bakılır, ama Heloise,

"niyeti sevgi dolu ve saf" olduğu için kendini masum görür.

Goliardların şarkıları ise aşkın başka bir önemli yönünü, yani bütün hayvanlarla ortak olan "doğal" kökenini vurgular: Aşk, Tanrı tarafından yaratılan her şey gibi "iyi bir şey"den başka bir şey olamaz. Clairvauxlu Bernard gibi büyük bir mistik şahsiyet Tanrı sevgisinden söz ettiğinde, kullandığı dil ilginç bir şekilde Heloise'inkini andırır: Ona göre sevgi "insanların aynı anda hem acı çekmesine hem de acıyı küçük görmesine izin veren içten bir eğilimi"dir. Dolayısıyla kutsal ve dindışı aşkın iki dilinin birbiriyle bağlantılı olduğu apaçıktır. Dindışı ve dini bakış açıları her halükârda dönemin ahlak anlayışında bu konunun önemine işaret eder ve Abelardus'un *Ethica*'da öğrettiği üzere, içsel boyutuna dikkat çekerek ahlaki değerlendirmenin eylemden ziyade niyeti temel almasını sağlar. "Aşk sırrı"nı, âşıkların sözlerinin ve davranışlarının anlamını değersizleştiren bayağı ve yüzeysel anlayışa karşı savunma zorunluluğu bundandır.

Mt.F.B.B.



Abelardus ve Heloise, Jean de Meung'ün *Le Roman de La Rose* eserinden bir minyatür, *ms fr.482/665, f. 60v*, y. 1370, Chantilly, Musee Conde.

çekliğin yokluğunda bile varlığını sürdürür: "Platon, Platon'dur" gibi totolojik önermelerde böyle bir durum söz konusudur, çünkü Platon artık var olmasa da böyle bir önerme doğrudur.

Sonuçta Abelardus'a göre mantık bilimi veya *scientia sermocinalis*, yani dil bilimi, hakikati araştırma niteliğinden dolayı, düşmanlarının öne sürdüğü gibi Hıristiyan inancı açısından kötü veya tehlikeli olarak tanımlanamaz. "Bilim Tanrı'dan kaynaklandığı için iyi olmamasına imkân yok": Böylece mantığın savunulması Abelardus için rakiplerine karşı kendini savunmanın en etkili yolu haline gelir.

Yeni Bir Teoloji

Abelardus teolojiyle, yani "ilahi şeyler"in incelenmesiyle ilgilenmeye otuz beş yaşında (onu "irticalen teolog" olarak tanımlayacak olan düşmanlarına göre çok geç yaşta) başlar ve en güçlü, en özgün fikirlerini *Theologia summi boni* ve *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* [Bir Filozof, Bir Yahudi ve Bir Hıristiyan Arasında Diyalog] eserlerinde sunar.

Abelardus'un Kutsal Metinleri yorumlamak için benimsediği yöntem, "anlamların kavranmasını" temel alır, "çünkü insanın anlamadığına inanması veya anlamadığını başkalarına öğretmeyi iddia etmesi gülünç bir şeydir." Bu durumda Abelardus'a göre teoloji Tanrı'nın kendini değil, Tanrı konusundaki söylemleri konu alır.

Burada temel bir noktaya dikkat çekmek gerekir: Abelardus'a göre insan zihninin yapısı doğası itibariyle duyusal deneyimlerin verilerine bağlı olduğundan, doğaüstü gerçeklikler karşısında yetersiz kalır. Dolayısıyla Abelardus teolojinin hakikati değil, hakikate yakın olan ve Kutsal Metinlere karşıt olmayan bir şeyleri öğretmesi gerektiğine inanır. Teolojinin hakikati, insan dilinin kapsamı dışındadır: "Tanrı için kullanılan kelimelerin hiçbirinin gerçek bir temeli yoktur. Onun hakkında söylenen her şey, analojiler yoluyla bizi, kelimelerle tarif edilemeyecek yaratıcıyı tamamıyla anlamaya değil de sadece onun bazı yönlerini görür gibi olmamız için yönlendirmeye çalışan gizemli kıyaslamalara dayanır."

Pierre Abelardus, Tanrı konusunda beşeri bir söylem anlamında teoloji

Bu durumda analoji ve metafor, insanın Tanrı'dan söz etmek için başvurmak zorunda kaldığı retorik araçlarıdır.

Abelardus ile Clairvauxlu Bernard arasındaki anlaşmazlık bu meselede olduğundan daha açık olamazdı: Abelardus, gördüğümüz üzere, teolojik önermeleri anlamak için mantığa, bilinçli bir şekilde, sınırlı olarak başvurur. Dolayısıyla rakiplerinin ona yönelttiği, "o, her şeyi açıklamak ve her şeye yakından, açık bir şekilde bakmak istiyor" şeklindeki suçlama apaçık bir şekilde saptırılmıştır.

Ayrıca Abelardus'a göre Hıristiyanlığın hakikatleri, yani Tanrı'nın doğaüstü ve tek olması, dünyanın yaratılmış ve ahenkli olması ve ruhun ölümsüzlüğü, Platon başta olmak üzere kadim filozofların öngördüğü ve ele aldığı ve "kelimeler ve eylemler yoluyla" öne sürdükleri doğal aklın hakikatleriyle örtüşür. Bu bakış açısı Hıristiyanlıkta vahyin tarihsel rolünü zayıflatır: Abelardus, İsa'nın dünyaya gelişinin insanlık tarihini iki kısma bölen ve sadece Tanrı'nın Oğlunun vücut bulmasından sonra doğan insanlar için kurtuluş yolunu gösteren çok önemli ve eşsiz bir olay olduğunu söylediğinde Bernard'a bir kez daha karşı çıkmış olur.

Ahlak: Niyet, Eylem ve Sorumluluk

Abelardus, Sokrates'ten ilham alınmış *Scito te ipsum* (Kendini bil) altbaşlığıyla da bilinen *Ethica* [Ahlak] adlı eserinin ilk sayfasından itibaren günahın (veya suçun) tanımlarını akılcı bir yöntemle inceler ve eserinin büyük kısmında Hıristiyanlığın yasalarını bir yana bırakarak ahlaki iyilik kriterini felsefi açıdan ele alır.

Abelardus günah ile ondan önce gelen doğal eğilimi (veya "ruh kusuru"nu) birbirinden ayırt eder: "Eğilime razı olmayı günah veya suç olarak tanımlıyorum." Örneğin, der Abelardus, başkasının karısını arzulamak "kişi bu arzudan dolayı zina eylemine başvurmayacaksa suç değildir." Abelardus arzu/günah şeklindeki ayrımı, suçun başlangıcını tam tersine, doğal ve istemsiz dürtülere ("baştan çıkma") dayandıran monastik kültüre özgü çileci ahlaka yöneltir.

Öte yandan eylemin kendi de günah olarak tanımlanmamalıdır: Kişinin bilinçli niyeti eşlik etmediği ve ona olumsuz veya ahlaksız bir nitelik kazandırmadığı takdirde "eylemin kendinin günahla veya suçla hiçbir ilgisi yoktur." Eylem başlangıçta "ahlaki açıdan kayıtsız"dır ve onu suç haline getiren, fail kişinin niyetidir. Son derece ciddi bir eylem olan adam öldürmeyi örnek alacak olursak, bir avcı ormanda gizlenen bir adamı geyik sanarak oklarıyla hedef alarak öldürür. Abelardus'a göre böyle biri suçlu değildir, ama soymak istediği kurbanını öldürmeyi planlayan bir hırsız suçludur. Eylemler, onları gerçekleştiren kişilerin farklı niyetleri doğrultusunda ahlaki olarak birbirinden ayrılırlarsa, onları bir tek "insanın kalbinin içini görebilen" Tanrı tam olarak değerlendirebilir, dünyevi adalet ise genelde görünümle yetinmek zorundadır.

Abelardus ayrıca örfe ve âdetlere ve yerleşik geleneklere uymanın kişinin özgürce bilinçlenme sürecini (tamamıyla ortadan kaldırmasa da) zayıflattığını ve seçimlerini sorumlulukla yapması için akıl tarafından yönlendirilmesi gereken iradeyi tembelleştirdiğini belirtir.

Niyetin bir ahlak kriteri olduğu tezi, Abelardus'u ciddi bir teolojik tezi desteklemeye iter: "İsa'yı çarmıha gerenlerin suçlu olduğunu söyleyemeyiz çünkü (muhtemelen) hatalı bir şekilde de olsa sahtekâr olduğunu sandıkları İsa'yı cezalandırmak amacıyla, yani iyi niyetle hareket etmişlerdir." Bu durumda Bernard ile müritlerinin bu beyanı neden "korkunç bir sapkınlık" olarak tanımla-

Tümeller ve Yüklemlenebilenler: Devam Edegelen Bir Tartışma

Ortaçağ düşünce tarihinde en çok karşımıza çıkan temalar arasında "tümeller sorunu" vardır. Birçok şeyin yüklemi olana *tümel* denir. Aristoteles'e göre *yüklemlenebilenler* dört sınıfa ayrılır, yani özne ile yüklem arasındaki bağıntı dört şekilde *yüklemlenebilir*: *tanım*, *cins*, *nitelik* ve *rastlantı*. Yeni Platoncu filozofun Porphyrios'un Aristoteles'in *Kategoriler* eserinin incelenmesi için yazdığı inceleme eseri *Isagoge*'de bunların yanı sıra *ayrımı* ve tanımın yerini alan *türü* ele alır. *Cins*, öznenin yüklemidir ve öznenin özünü niteler. Örneğin "Sokrates bir hayvandır." "Hayvan," "insan" ve "at" gibi çeşitli *türleri* kapsar. Özgül *ayrımlar* doğrultusunda bir veya daha fazla şey, öznenin bir türe mi, yoksa başkasına mı ait olduğunu belirleyen belirli bir özelliğe sahiptir. "Sokrates akılcıdır" önermesinde *ayrım*, aynı *cinse* ait olanların birbirlerinden ayırt edilmesini sağlar; böylece "akılcı" terimi sayesinde hayvan *cinsi* akıl sahibi olan ve olmayan üzere ikiye ayrılır. *Cinse ayrım* eklendiğinde ortaya *tanım* çıkar: "ölümlü akıl sahibi," "hayvan" ile birleştiğinde "insan" tanımı ortaya çıkar. *Nitelik* ise sadece öznenin yüklemidir, ama özünü yüklemlemez; örneğin "gülme yetisine sahip," insanın *niteliğidir*. *İlinek* de "Sokrates oturuyor" veya "Sokrates koşuyor" önermelerindeki gibi özneye ait olabilecek veya olmayabilecek bir yüklemdir. Beş yüklemlenebilen, çok dallı bir sınıflandırmanın inşasında kullanılır. "Porphyrios ağacı" olarak bilinen bu yapı, önermeleri doğru şekilde düzenlemek ve dünyadaki nesnelerin tanımını yapmak için bir şema olarak görülebilir.

Porphyrios'un ağacı, yüklem türlerinin, yani kelimelerarası bağıntıların sınıflandırması olarak nitelenebilir. Bu noktada ortaya çıkan bir sorun ortaçağ düşünürleri arasında ciddi tartışmalara yol açacaktır. Bu bağıntılar gerçek şeyler arasındaki bağıntıları mı yansıtır? Başka bir deyişle, *tümeller* nedir? Severinus Boethius da, Porphyrios'tan ilham alarak, bu bağıntıların *genere generalissimo* [abartılı genelleştirme] *kavramlar* olduğunu ileri sürer: *cinsler* ve *türler* gerçeklikte var olamaz, çünkü varlıkları tek olan bir şeyin aynı anda birçoğuna ortak olduğu anlamına gelecektir. *Tümeller*, bir şeylerin gerçek şartlarından ayrı olarak algılanmasına izin veren soyutlama yoluyla oluşurlar; örneğin bir çizgi bir cisme aittir ve varlığını ona ait olmasına borçludur, ama zihin soyutlama yoluyla onu cisimden ayrı olarak algılayabilir.

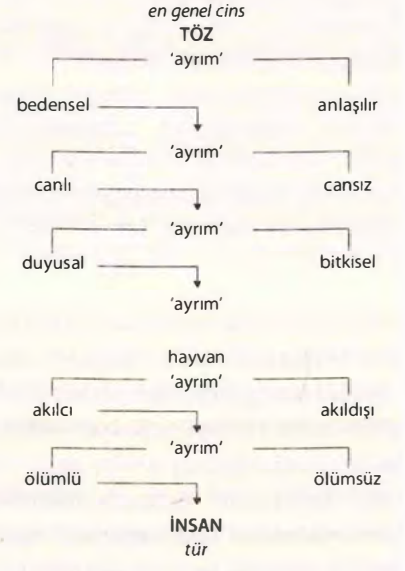
Bu tartışma XI. yüzyıldan itibaren giderek gelişti. Compiègneli Roscellin, var olan gerçekliklerin, "Sokrates," "Platon," var olan "bu tek at" gibi sadece tikel olanlar olduğunu öne sürer. *İsimlerin* anlamları başka şeylere değil, sadece bunlara gönder-

mede bulunur, hatta Roscellin, eski öğrencisi Abelardus'a (başlarına gelen olayları acımasızca ima ederek) şöyle yazar: "Seni erkek kılan o kısmın alınınca sana artık Petrus değil, neredeyse Petrus demek gerekir." Tarihçi Freisingli Otto ilk nominalist kuramı Roscellin'e atfeder. Ayrıca Aostalı Anselmus da Roscellin'e göre tümellerin alışılageldik şekilde ve herhangi bir gerçeklikle ilgisiz olarak atfedilen *flatus vocis*, yani "basit laflar"dan ibaret olduğunu anlatır. Ancak Anselmus, Roscellin'in rakibidir ve onun tanıklığı kasti olarak basit ve zorakidir. Abelardus'un, kendi öğretilerini Roscellin'in öğretilerinden ayırt etmek için gösterdiği çabaya bakılırsa, Roscellin'in kuramı muhtemelen daha karmaşıktı. Her halükârda tarihte gerçekleşen o anlam kayması olaylarından biri sonucunda Roscellin nominalizmin lideri olarak bilinir.

Gerçekçiler, başka bir deyişle tümellerin *res*, yani tikellerde bulunan ve benzerliklerinin temeli olan "şey" olduğunu savunanlar bu yaklaşımın tam tersi konumda yer alır. Onlara göre tikeller sadece ilineklere bağlı olarak ayırt edilebilir. Abelardus, eski hocası olan Champeauxlu Guillaume'unki gibi gerçekçilerin yaklaşımlarını reddeder. Abelardus'a göre *tümeller* kelimelerdir, *tümellere* tekabül eden bir şeylerin var olması imkânsızdır. Dolayısıyla eksikliği durumunda *tümellerin* değersiz olduğu ortak bir sebebi tespit etmek lazımdır. Abelardus bu sebebin, birbirlerinden ayrı olmalarına rağmen sahip oldukları *hal* olarak belirler: Örneğin Sokrates ile Platon, insanlık hallerinden dolayı birbirlerine benzerler. Ancak tümel isim, Roscellin'in dediği gibi basit bir *flatus vocis* değildir, tikellerin sahip olduğu *statüye* göndermede bulunur. Bu statü, birbirinden ayrı birçok tikel bireye bir *cinsin* veya *türün* yüklemlenebilmesinin sebebidir.

Riccardo Fedriga

PORPHYRIOS AĞACI



Ortaçağda Çok-Satanlar: Pierre Lombard'ın *Sententiae*'si

Bu eser, "Kitabı Mukaddes'ten sonra Batı'nın en çok yoruma konu olmuş kitabı" olarak tanımlanmıştır. Bu tanımın haklı gerekçelere dayandığına şüphe yoktur: Önce Abelardus'un öğrencisi, sonra da Paris piskoposu olan Pierre Lombard'ın (1095/1110-1160) 1148-1152 arasında yazdığı *Liber Sententiarum*'un [Hükümler Kitabı] büyük rağbet görmeye başlaması, 1215'te düzenlenen Lateran Konsilinde referans metni (*auctoritas*) olarak kabul görmesiyle ve teoloji fakültesinin müfredatında yorumlanmasının mecburi kılınmasıyla gerçekleşir; doktor unvanını almak isteyen bütün teologlar Pierre Lombard'ın metnini konu alan bir yorum eseri yazmak zorundadır.

Liber Sententiarum, Kilise Babalarının geleneğinden alınma teolojik hükümlerin derlemesinden ibarettir; Tanrı'nın tekliği ve teslis, yaratılış ve canlılar, İsa ve sakramentler olmak üzere dört kitaptan oluşur. Bu metin uzun bir süre boyunca teolojik-felsefi tartışmaların en önemli referans metnini teşkil edecek, hem söz konusu meselelerin ve kuramların organik açıklaması için destek sağlayacaktır hem de sunduğu kelime dağarcığı sonradan teolojik ortamdan felsefi ortama yayılacaktır. *Sententiae*'nin okuması başlangıçta metnin harfiyen yorumlanmasını temel alırken, XIII. yüzyıl ortalarından itibaren ve özellikle XIV. yüzyılda asıl odak noktası, teoloji biliminin statüsü ve asıl metinde ele alınan belirli meseleler (*quaestio*'lar ile örneğin Tanrı'nın gücü ve dünyanın düzeni gibi konulardaki *distinctio*'lar) konusunda düşüncelerin yer aldığı önsözlerdir. Önsözler zamanla eserin geri kalan kısmına kıyasla daha büyük saygı görecektir. Üniversitelerde *Sententiae*'leri yorumlama geleneği orta-

dıkları ve inanç meselelerinde akla başvurmanın ne kadar tehlikeli olduğunun örneği olarak gördükleri daha iyi anlaşılabilir.

Abelardus, günümüze sadece bazı kısımları ulaşmış olan *Ethica*'nın son sayfalarında kiliseyi yıpratan yolsuzluğu eleştirir: Piskoposlar ve rahipler, "hırstan gözü dönmüş halde, para elde etmek için tövbekârlığı yumuşatmada cömert davranırlar. Petrus'u erdemlerinin haysiyeti değil, sadece makamının yetkisi açısından taklit ederler." Abelardus bu görüşlerinden dolayı öğrencisi Brescialı Arnaldo'nun yaklaşımına ve o dönemde sapkın gruplar tarafından kiliseye yöneltilen suçlamalara yakındır.

Bir Barış Projesi: Dinlerarası Diyalog

"Filozofların tanıklığı" Abelardus'a *Theologia summi boni*'de olduğu üzere *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*'da da akıl ile inancın bir

çağın kronolojik sınırından sonra da devam eder: Önemli sayılabilecek son yorum XVII. yüzyıl başlarında yaşamış Belçikalı teolog Wilhelm Estius'a aittir, ama *Sententiae* konusunda yorum eserleri XVIII. yüzyılın tamamı boyunca yazılmaya devam edilecektir.



Yazıtlı akrep, Pierre Lombard'ın *Sententiae* eseri, el yazması Yates Thompson 17, f. 40v, XII. yüzyıl, Londra, British Library

noktada birleşme olasılığına hazırlar. Eserin en önemli amacı budur, ama yanında bir o kadar önemli bir amaç daha katılır: Farklı inançlar arasında karşılıklı hoşgörü önerisi, kıyaslamalar ve ortak noktalar arayışı yoluyla gerçekleşecektir.

Yapısı açısından son derece özgün olan bu eserde Abelardus, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın temel ilkelerini yazarla ve kendi aralarında konuşmak isteyen bir Yahudi, bir filozof ve bir Hıristiyan arasındaki diyalogu konu alır. Aralarındaki ilk ortak nokta, üç karakterin tek bir ilahi ilkeye inanıyor olmasıdır; bu ilke Yahudi için Eski Ahit'in Tanrı'sı, Hıristiyan için İncil'in Tanrı'sı ve filozof için En Üstün İyiliktir.

Yazar, Abelardus'un büyük bir anlayışla tasvir ettiği Yahudi'yi Kutsal Metinlerin "kelimelerinin ötesine" geçmeye ve "daha ruhani" anlamlara veya "kalbin niyetlerine" açık olmaya davet eder. Nitekim, metinde birkaç defa tekrarlandığı üzere, başka dini inançlara karşı hoşgörüsüzlük müminin kendi inancını katı bir şekilde kabul etmesinden ve "kelimelerin ötesindeki" anlamları derinleme-

İki Kılıç: Augustinus'tan Salisburyli John'a Ortaçağda Siyasi Düşünce

Başlangıç Dönemi: Augustinus ve *Tanrı'nın Şehri*

Ortaçağda siyasi düşünce tarihinin ele alınması için Augustinus'un Tanrı'nın Şehri eserinin önemli bir referans noktası olduğuna şüphe yoktur. Bu eserde siyasi iktidar tamamıyla gerçekçi bir şekilde tasvir edilir: Devlet, ilk günahtan dolayı doğuştan kötülüğe eğilimli olan insanlığın zalimliğini frenlemek için ortaya çıkar. Hıristiyanlar cisimsel ve ruhani bir doğaya sahip olup hiçbir dünyevi topluma tamamıyla ait değildir; ve beden nasıl ruha tâbiyse, dünyevi devlet de ruhani güce tâbi olmalıdır. Devletin gücü sadece gözlemlemekle veya karşı çıkmakla yetineceğimiz bir şey değil, doğası ve kökeni sorgulanacak bir şeydir: Tanrı, dünyayı yarattıysa aynı zamanda en yüce yasa koyucudur, beşeri iktidarın ve meşrulaştırılmasının (veya gayri meşrulaştırılmasının) kaynağıdır.

İki İktidar

Bu mesele Papa I. Gelasius (V. yüzyıl) döneminde artık tamamıyla Hıristiyanlaşmış olan toplum içerisindeki iki asimetrik işlevin belirlenmesi şeklinde formüle edilir. Böylece iktidarı bahşeden ve meşru kılan *auctoritas* ile onu icra eden *potestas* arasındaki temel ayrıma zemin hazırlanır. VII. Gregorius'a atfedilen *Dictatus papae*'de [Papalık Bildirisi] (1075) azalan bir yetki kuramı sunulur. Bu belge Papa Gelasius'un emrini ruhani liderin belirleyici bir konumda yer aldığı hiyerarşik bir güç modeline dönüştürür: Roma Kilisesinin ilahi kökeni ve "evrenselliği" papaya siyasi yanılmazlık da bahşeder; papa yasalar yayımlayabilir, imparatoru tahttan indirebilir ve tebaayı her türlü sadakat bağından azledebilir. III. İnnocentius'un harika bir şekilde formüle ettiği "iki kılıç" motifinin kökeni bu fikirde yatar: Papa iki kılıcın kontrolünü elinde bulundurur: biri doğrudan icra ettiği ruhani yetki, diğeri de imparatora devrettiği dünyevi yetkidir.

Lautenbachlı Manegold

Papa VII. Gregorius'un ve *Dictatus papae*'de ifade edilen öğretilerin savunucusu olan Lautenbachlı Manegold (ö. 1103) *Liber ad Geberhardum* [Geberhard'a Yazılmış Kitap] (1085) adlı eserinde papayı imparatoru destekleyenlere karşı savunmak amacıyla hükümdar ile tebaası arasındaki ilişkinin doğasını inceler ve vardığı sonuç hükümdar ile tebaanın karşılıklı olarak ihlal edilemez bir antlaşmayla birbirine bağlandığı kontraktüalizmin başlıca unsurlarını öngörür. Bir krallığın önemli özelliklerinden biri bir bireyin şahsi gücü değil, işlevidir; bir hükümdar tiran gibi davranıp koruması gereken topluma zarar verdiyse, meşru olarak tahttan indirilebilir ve yerine

başkası getirilebilir. Manegold'a göre hiç kimse kendini hükümdar ilan etme yetkisine sahip değildir: O yetki halk tarafından, bir bireyi, karşılığında güvenlik ve adaletsizliklere karşı savunma elde etmek amacıyla en yüksek makama getirdiğinde verilir. Böylece bir tür antlaşma tesis edilmiş olunur: Halk, hükümdara sadakatle bağlanır ve ona itaat eder, hükümdar da üstlendiği makamın gereklerini yerine getirmelidir. Yetki ile onu icra eden kişi arasındaki ayrım, tiranları azletme hakkının temelinde yatar: Görev ebedidir ve dokunulmazdır, ama ona uygun olmadığı anlaşılan birey azledilebilir, hatta azledilmeli ve yerine başka birisi getirilmelidir. Bu durumda bir kralı azleden bir papanın tek yaptığı, zaten gerçekleşmiş olan bir durumun gereğini yapmaktan başka bir şey değildir: IV. Henry'yi aforoz eden Papa Gregorius da böyle davranmıştır.

Lautenbachlı Manegold'un başrolünde yer aldığı bu tartışma, papanın savunucuları ile imparatorun savunucuları arasındaki ihtilafın bir parçasıdır: İlk grup ruhani yetkinin üstünlüğünü vurgularken, ikinci grup iki gücün birbirinden bağımsız olarak bir arada yer alabileceğine dikkat çeker.



Augustinus ve müritleri, Aziz Augustinus'un *De Civitate Dei* eserinden minyatürlü bir sayfa, XIII. yüzyıl, Floransa, Biblioteca Medicea Laurenziana

Salisburyli John

Salisburyli John'un *Policraticus* (1159) eseri, sistematik siyaset felsefesi alanında Aristoteles'in siyasi eserlerinin keşfinden önceki ilk girişimi teşkil eder. John, döneminin feodal düzenini yansıtmaktan ziyade, Cicero'nun düşündüğüne benzer bir cumhuriyet modeli, yani yasalar ve haklar açısından ortak bir antlaşma temelinde birleşmiş, ortak faydayı amaçlayan bir otorite tarafından idare edilen bir toplum hayal eder. Bu bakış açısında meşru kral ile tiran arasındaki fark büyük önem taşır. Hükümdar yasalara itaat eder ve halkı adil bir şekilde yönetir: Hükümdarın meşruluğu ve özgürlüğü, onu yasalara tâbi kılan bağda yatar. Ancak hükümdar, tebaanın bir üyesi değildir, tebaanın üzerinde yer alır, çünkü tebaa sadece kendi özel işlerinden sorumludur, halbuki hükümdar herkesin sorunlarını üstlenir. Burada önemli olan, hükümdarın tâbi olduğu, meşruluğunun kaynağı olan "Yasa" ile "yasalar," yani hükümdarın sorumluluklarını yerine getirirken aldığı kararlar arasındaki farktır. Yasaya tâbi olmayanlar tirandır ve Salisburyli John böyle hükümdarların ölüm cezasına çarptırılmasını övmekten çekinmez. Son olarak, beden nasıl ruh tarafından yönetilirse, hükümdar da papaya tâbidir; ancak papa da bütün dünyevi yetkilerin üzerinde bir yasa koyucu değil de daha çok ahlaki bir otorite niteliğindedir.

sine kavramayı reddetmesinden kaynaklanır. Dini inanç ne kadar "felsefi" olursa, diğer inançlarla uzlaşmaya o kadar açık olur: Bu temel tez, Abelardus'un teoloji yazılarında sıklıkla işlenmiştir.

Eserdeki filozof en başından itibaren "hakikati vahyin yardımıyla değil, sırf akıl yoluyla" aradığını ilan eder. Peki ama hangi akıl?

Filozofun anlattığı fikirler Abelardus'un çok iyi tanıdığı ve "Aristoteles'in Batı'ya dönüşü" yeni bir kültürel sürece yol açmadan önce Fransa'nın okullarında (örneğin Chartres'da) yaygın olarak bilinen Platoncu gelenekten ilham alınmıştır. Bilindiği üzere Arap bilgeler tercümeleri ve yorumlarıyla antikçağın felsefi bilgi birikiminin yayılmasına büyük katkıda bulunmuştur. Ancak Abelardus yeni tercümelerin yayılmaya başlamasından yirmi yıl kadar önce ölür; dolayısıyla *Dialogus*'ta sunulan filozof karakterinin Müslüman olduğunu ilan etmesi ve Abelardus'un onu akılcı olarak sunması ve kıyaslamalara açık mümin idealini temsil ettiğini göstermesi oldukça sıra dışı bir durumdur. En muhtemel hipotez, yazarın komşu İspanya'da "özgür düşünürler"in, yani Müslüman olmalarına rağmen dine eleştirel yaklaşmasını bilen ve tartışmaya açık olan filozofların (örneğin İbn Bacce) yaşadığından haberdar olmuş olmasıdır. Abelardus, Hıristiyanlık bağlamında bu derecede açık fikirli müminler bulmanın zor olduğunu üzüntüyle belirtir; bu kıyaslama, Gelenekleri savunmak isterken

her türlü entelektüel kıyaslamayı reddeden Hıristiyanlara yönelik eleştiriyi yeniden gündeme getirir. *Dialogus*'un üçüncü karakteri olan Hıristiyanın apaçık nitelikleri zaten bu kuramsal çizgiyi teyit eder.

Hıristiyan, filozofa hitap ederek şöyle der: "Kendi bakış açıma katılman için seni zorlamak istemiyorum, ben sana inancımızın ortak kökeninin atalarımızın bilgeliğinde yattığını göstermek istiyorum." Bu durumda Yunan filozofların *logos*'u Tanrı'nın insana armağan ettiği ilk "doğal vahiy" ve zaman içinde birbirini izleyen dini vahiylerin (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam) ortak kaynağıdır.

XII. yüzyılda Hıristiyanlığın sınırlarında ve kendi içinde "ötekiler"in, başka bir deyişle Hıristiyan ve Latin olmayanların, yani Müslümanlar ile Yahudilerin varlığı, birçok Hıristiyan entelektüeli endişelendiren hem dini hem de kültürel bir tehlike teşkil eder. Ancak Abelardus gibi bazıları, bu yaygın korkunun Hıristiyanları hoşgörüden uzak bir savunma yöntemine ittiğine ve felsefi arayışları körelttiğine dikkat çeker. Ancak bu yaklaşım sadece Abelardus'la (ve onun gibi birkaç kişiyle) sınırlı kalmayacak, XIII. yüzyılda Roger Bacon ve Ramon Llull, daha sonra da Nicolaus Cusanus ve Pico della Mirandola ile yeniden ortaya çıkacaktır. Başka kültürlere ve inançlara açılım çok ince bir çizgide ilerler, ama Hıristiyan kültürünün yüzyılları boyunca ortadan kaybolmaz.

ŞEHİR OKULLARI: CHARTRES VE SAINT VICTOR

Roberto Limonta

Manastırlardan Okullara

Erken ortaçağda, VII ila XI. yüzyıllar arasında Latin Batı'nın kültürel hayatının merkezi manastırdı. Avrupa'nın tamamı sık bir manastır ağıyla kaplıydı: Sessiz ve ıssız kırsal bölgelerde yer alan ve zengin kütüphanelere sahip olan manastırlar metinlerin muhafaza edildiği ve yorumlandığı merkezlerdi. Monastik kültür, uzun süreli bir olgudur: XII. yüzyıl başlarında Aostalı Anselmus bu ortamda faaliyet gösterir ve ondan birkaç onyıl sonra Abelardus da son yıllarını Cluny Manastırında geçirir.

XII. yüzyıldan itibaren demografik ve ekonomik büyümeye ve şehirlerin gelişimine bağlı dönüşümler bu senaryonun büyük ölçüde değişmesine yol açar: Manastırların yanında, şehirlerde piskoposluklara bağlı yeni entelektüel merkezler ortaya çıkar. Bu merkezler bir kralın veya bir hanedanın reform iradesinin meyvesi değil, yeni toplumsal bağlamın ihtiyaçlarının sonucudur. 1179'da düzenlenen Lateran Konsilinde bütün katedrallerin birer okul açması gerektiği kararlaştırılır, böylece onyıllardır süren bir dönüşüm süreci kurumsal nitelik kazanır. Yeni şehir okulları kilise otoritelerinin kontrolüne verilir: Piskoposa veya başkeşişe bağlı birer *scholasticus*'un [okul müdürü] idaresindeki bu okullar, katedral olsun, manastır olsun, daima dini bir kuruma bağlı kalır. Eğitimin hedefi genç rahipler, keşişler ve çocukluklarından itibaren Tanrı'ya adanarak manastırlara emanet edilen gençlerin yanı sıra ünlü hocalardan ders almaya gelen rahiplerdir.

Magister, Bilgi Sıralaması, Öğretim Yöntemi

Şehir okullarının giderek kabul görmesiyle hocalar ile öğrenciler arasında farklı bir ilişki gelişir: Monastik modelde eğitim ilişkisi aynı zamanda bireysel bir ilişkidir, dualara ve karşılıklı desteğe dayalı ortak bir hayatı temel alır. Şe-

hir okullarında ise hoca ile öğrenci arasında hocanın (*magister*) entelektüel bir meslek icra ettiğinin kabulüne bağlı daha güçlü bir ilişki gelişir. *Magister* başlangıçta katedrale, kilise kurallarına bağlı bir rahiptir, dolayısıyla piskopos tarafından görevlendirilir ve işinin karşılığı olarak ekonomik anlamda gelir sahibidir. Ancak *magister* çok geçmeden gerçek anlamda bir bilgi profesyoneli haline gelir ve piskopos tarafından verilen *licentia ubique docendi* [her yerde eğitim verme lisansı] ile meşruluk kazanır. Yeni toplumsal bağlam, hoca rolünün baştan tanımlanmasını ve hocaların kendi rolleri konusunda farklı bir bilinç kazanmasını gerektirir. Kentsel hayat artık işbölümünü ve uzmanlaşmış meslekleri temel alır; bu mesleklerden biri olan eğitmenlik, *magister*'in becerilerinin teyit edilmesini ve giderek daha bağımsız olmasına izin verecek olan gelir sahibi olmasını sağlar.

Bu gibi dönüşümler, her bir disiplinin müfredatında kapsamlı değişimlere yol açar. Metin repertuvarı örneğin Kutsal Metinlerden Kilise Babalarına kadar büyük ölçüde geleneksel ise de bazı kaynaklar geçmişe kıyasla daha büyük



Odun kesen keşişler, Citeaux Manastırı'ndan minyatürlü başharf, ms 170, f. 59r, 1111, Dijon, Bibliotheque Municipale

önem kazanır; örneğin Platoncu ve yeni Platoncu geleneğe dahil eserler uzun zamandır bilinirse de bu dönemde daha büyük ilginin hedefi haline gelirler. Bilgi sisteminin birliği parçalanmaya başlar: Dille ilgili sanatların (*trivium*, yani gramer, retorik ve diyalektik) incelenmesi Kutsal Metinlerin tefsirinden ayrı tutulmaya başlanır ve giderek bağımsız hale gelir. "Liberal sanat" kavramının kendisi değişime uğrar ve "liberal" sıfatı artık çalışma zorunluluğuna sahip olmayan özgür birey yerine bu sanatların bir niteliği için kullanılmaya başlanır: Bu sanatlar, insanı maddi ihtiyaçlardan kurtardıkları ve onu entelektüel bir hedefe yönlendirdikleri için "liberal"dir.

Şehir okullarındaki eğitim yöntemi de gerçekleşmekte olan değişikliklere tanıklık eder. Bu açıdan *quaestio*'nun (kelime anlamı "soru"dur) nasıl değiştiğini göz önüne almak yeterli olacaktır. *Quaestio* başlangıçta alıntı yapılan kaynaklar (*auctoritates*) arasında öğreti açısından var olan farklılıkları uzlaştırma yöntemidir: Hoca metni okurken (*lectio*) ara sıra okumaya ara vererek, o bölümün önce kelime anlamı (*sensus*), sonra da derin ve sembolik anlamı



Trivium alegorisi, *De Nuptis Philologiae et Mercurii*, minyatür, XII. yüzyıl, Paris, Bibliotheque Sainte-Genevieve

(*sententia*) konusundaki yorumları aktarır. Bu bağlamda sorular hoca tarafından sadece okuma sırasında ortaya çıkan muğlaklıkları açıklığa kavuşturmak için sorulur. XII. yüzyılda ise *magister* artık sadece başkalarına ait metinlerin yorumcusu değildir, böyle metinlerden giderek uzaklaşır ve ele alınıp çözüme kavuşturulması gereken meseleleri, yani öğretileri kendisi belirler, böylece diyalektik sanatlarında mesleki uzmanlık otoritesini dayatır. *Magister* ayrıca öğrencilere metin konusunda araçsal ve didaktik sorular sorma alıştırması yaptırır: Okullarda kavramlar incelenir, terimlerin muğlaklığı aydınlatılır ve *auctoritates*'in görüşleri tartışılarak kıyaslanır. Bu uygulamalar sonucunda XII. yüzyıldan itibaren ve özellikle XIII-XIV. yüzyıllar arasında *sophismata* geleneği ortaya çıkacaktır; görünürde doğru olan argümanlar yoluyla imkânsız sonuçların elde edildiği bu mantık bilmeceleri, düşüncenin ve dilin yasalarını incelemek ve bir kuramın sınırlarını ve geçerliliğini sınamak için bir tür zihinsel egzersiz alanı teşkil eder.

Okullardan Oluşan "Beyaz Bir Manto"

Toledo'dan Salerno'ya, Canterbury'den Köln'e ve Bologna'daki *studium*'a [yüksekokul] kadar (1088'den itibaren faaliyet gösteren bu kurum Avrupa'nın ilk üniversitesine dönüşecektir) Avrupa'nın tamamında yeni okullar ortaya çıkar. Ancak "XII. yüzyıl rönesansı" olarak bilinen süreç en yoğun olarak Fransa'da gerçekleşecektir: Laon, Orléans, Reims ile Auxerre'de yeni okullar doğar; özellikle "yeni Atina" olarak bilinecek olan Paris ve civarındaki okullarda monastik teolojiye karşı *mundana sapientia* [dünyevi bilgiler] geliştirilir. Yoğun entelektüel faaliyetleri ve felsefi düşüncelerin özgünlüğü açısından iki okul öne çıkar: Chartres Katedralinin dibinde ortaya çıkan okul ile Paris'in kapılarında Saint Victor Manastırına bağlı okul.

Platon'un Okulu: Chartres'ın Hocaları

Chartres Katedrali okulu, X. yüzyılda Piskopos Fulbert tarafından kurulduysa da en önemli özelliği olan kozmoloji alanındaki düşünceleri asıl XII. yüzyılda gelişecektir. Bu kültürel devrimin başkahramanları arasında okulun hocaları ve müdürleri olan Bernard ile Thierry'nin yanı sıra Concheslu Guillaume ile Bernard Silvestris vardır. Chartres Okulunun natüralist geleneğine kıyasla daha özgün bir şahsiyet olan ve Bernard ölünce okul müdürlüğüne atanan Gilbert de la Porrée aynı zamanda teoloji tartışmalarında mantık ve gramere başvurduğu için eleştirilere hedef olan bir akımın lideridir.

Chartres hocalarının tamamının düşünceleri Platoncu geleneği temel alır. Başlıca kaynakları olan *Timaios* kısmi de olsa XII. yüzyıl ortalarına kadar Platon'un eldeki tek eseri olmaya devam eder: Chartres hocaları bu esere IV.

"Devlerin Omuzlarındaki Cüceler": Bir Vecizenin Öyküsü

Ortaçağ hem kutsal metinlere hem de geçmişin büyük filozoflarına mutlak saygı duyulan bir çağ olmasıyla ünlüdür. Ortaçağ düşünürlerinin sorunu özgün olmaları değil, kendilerinden önceki dinsel otoritelerin düşüncelerine sadık olmaya devam etmeleri gibi görünür. Ancak, skolastik düşünce çevrelerinde yaygın olan bazı vecizeler söz konusudur; örneğin *non nova sed nove* [yeni şeyler değil, yeni yollar], yeni (*nova*) şeyler söylemeyi olmasa da onları yeni bir şekilde (*nove*) söyleme isteğini belli eder ki, bu zaten yenilik üzerinde hak iddia etmenin sahte bir şeklidir. Yenilikçiliğin otoritelere saygıyla nasıl bir arada yer alabileceğini, Lilleli Alain ünlü bir vecizede ifade eder: Otorite, istenilen yöne bükülebilecek, mumdan bir burundur. Bu, otoriteye saygı göstermenin, söylenilenlerin içeriğine uyup onu kendi bakış açısına göre yorumlama hakkına sahip olma anlamına geldiğini söylemenin oldukça cüretkâr bir yoluydu. Ama modern çağa ulaşacak kadar rağbet görmüş ve ortaçağ ruhunu en derin şekilde yansıtan bir vecize varsa, o da cüceler ve devlerle ilgili olandır; buna göre, bizden önce gelenler devlerdir ve biz onların omuzlarında oturan cüceleriz, ama bundan dolayı da onlardan daha uzağını görmeyi başarırız.

Bu vecize genelde Chartreslı Bernard'a atfedilir ve ilk olarak Salisburyli John tarafından *Metalogicon*'da (III. 4) dile getirilmiştir: "Bernard, devlerin omuzlarındaki cüceler gibi olduğumuzu öne sürerdi; onlardan daha çok şeyi ve daha uzağı görebiliyoruz, ama bu, görüşümüzün keskin veya vücudumuzun güçlü olmasından dolayı değil, aslında devlerin büyüklüğü sayesinde daha yüksekte oturduğumuz ve yükselebildiğimiz içindir." Ancak bu vecizenin mucidi Bernard değildir, çünkü cüce metaforu olmasa da bu kavram bundan altı yüzyıl önce, Priscianus'un yazılarında geçer. Bu vecizenin 1160 yılında Laon Okulunun bir metninde, sonra da yaklaşık 1185'te Danimarkalı tarihçi Sven Aggesen tarafından kullanıldığını görürüz; daha sonra da Alexander Neckham, Bloislı Pierre, Lilleli Alain ve XIII ile XIV. yüzyılda yaşamış çeşitli yazarlar tarafından kullanılmıştır.

Bu vecize modern dönemde de büyük rağbet gördüyse de burada bizi asıl ilgilendiren şey, tabii ki bu vecizenin, ortaçağ dünyasında edindiği anlam ve önemdir ve kendi kendimize asıl sormamız gereken, bu vecizenin "mütevazı" mı, yoksa "kibirli" mi olduğudur. Nitekim hem bildiklerimizin eski zamanlarda yaşamış insanların bize öğrettiklerinden biraz fazlası olduğu hem de eski zamanlarda yaşamış insanlara göre, onlara olan borcumuzdan dolayı olsa da çok daha fazlasını bildiğimiz anlamına gelebilir. Aziz Bernard'ın kullandığı ve hasatçıları izleyen başakçılardan söz eden ben-

zer bir vecize şüpheye yer bırakmaz, çünkü başakçılar sadece hasatçılardan artakalanları toplar; Priscianus ile yorumcusu de Concheslu'nun yaklaşımları daha muğlaktır, çünkü modern zaman insanlarının eskilere göre "daha zeki" olduklarını, ama "daha bilgili" olmadıklarını söyler. Bu durumda, bu vecizeyi kullanan ortaçağ insanlarının modern zaman insanlarının üstünlüğünü mü, yoksa tarihin devamlılığını mı savunduğu konusunda şüpheler söz konusudur. Aslında dünyanın giderek yaşlanmakta olması ortaçağ kültürünün tekrarlanan temalarından biri olduğuna göre, Bernard'ın vecizesi de, mademki *mundus senescit* [dünya yaşlanıyor], bu trajedinin en azından bazı avantajları övgüye layıktır şeklinde yorumlanabilir.

Bernard eski zaman insanlarını körü körüne kopya eden öğrencilerini azarlar ve onlara asıl sorunun eski zaman insanları gibi yazmak değil, onlar kadar iyi yazmayı öğrenmek olduğunu söylerdi; böylece biz nasıl onlardan ilham aldıysak, ileride



Alegorik ve bilimsel çizimler içeren bir Alman ansiklopedisinden bir sayfa, y. 1410, Washington (D.C.), Library of Congress

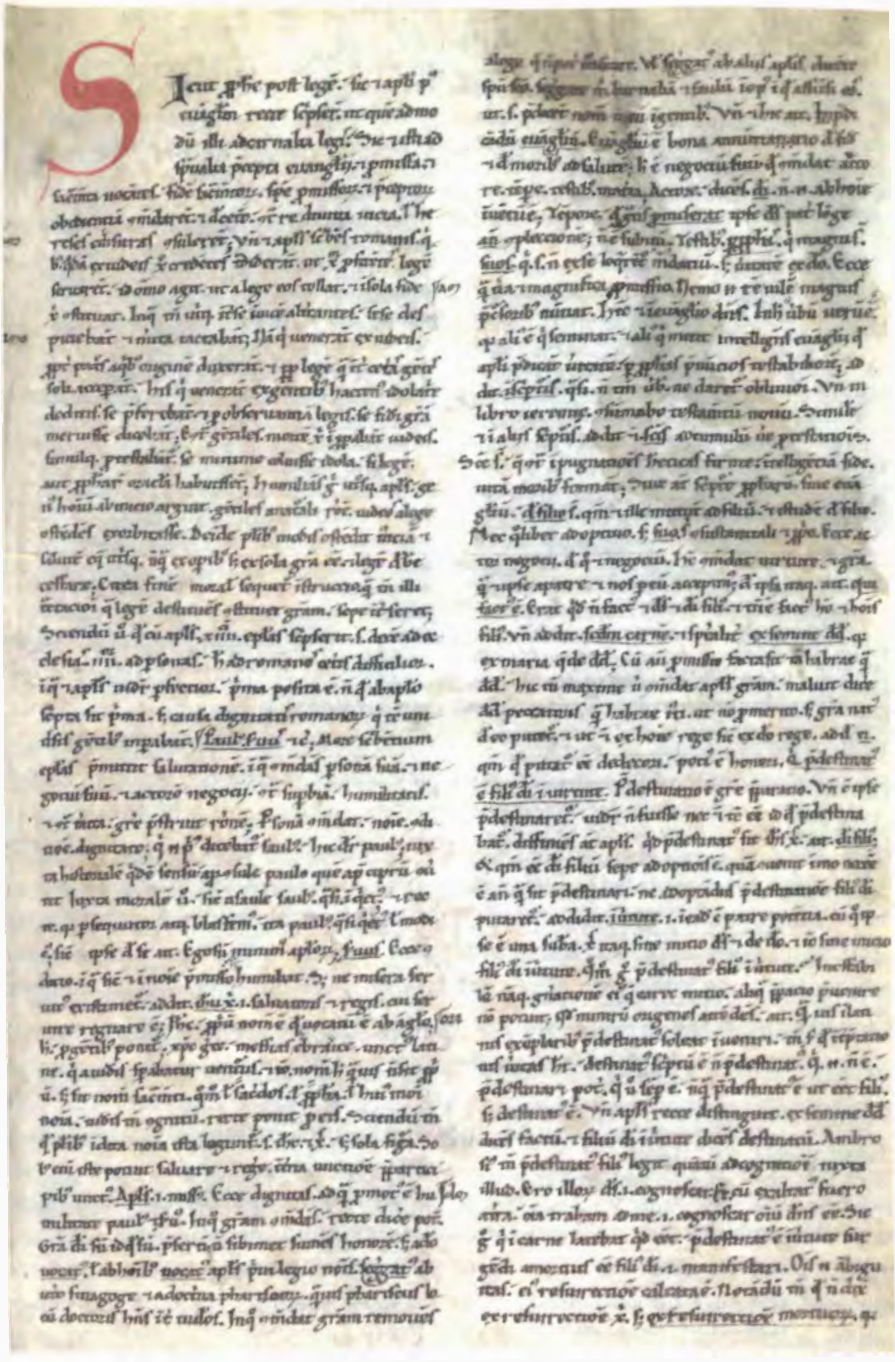
başkaları da bizden ilham alacaktır. Dolayısıyla bizim bugün anladığımız şekilde olmasa da Bernard'ın vecizesi aslında insanları özerkliğe ve yenilikçilik karşısında cesur olmaya teşvik ediyordu. Bundan birkaç yıl önce Bathlı Adelard, sadece antikçağda yapılmış olan keşifleri kabul edilebilir bulan nesli suçlamıştı, bir sonraki yüzyılda ise Brabantlı Siger dinsel otoritelerin yeterli olmadığını ve ilham aldığımız insanlara benzediğimizi söyleyecek, dolayısıyla "Bu durumda neden onlar gibi akılcı araştırmalar yürütmeyelim?" diyecekti. Augustinus'un *De doctrina christiana*'da [Hıristiyan Doktrini Üzerine] (II. 40) yaptığı ve sonradan Roger Bacon'ın tekrarladığı çağrı da bu şekilde yorumlanabilir. Kâfirler arasında iyi fikirler keşfedildiği zaman, yasadışı istilacılardan kaynaklansalar bile onları benimsemek gerekir, çünkü bu fikirler hakikiyse, zaten Hıristiyan kültürüne aittir. Dolayısıyla yeni fikirlerin teolojik ve felsefi tartışmalara dahil edilmesi kabul edilir, hatta teşvik edilir.

Umberto Eco

yüzyılda yaşamış Hıristiyan bir yeni Platoncu olan ve *Timaios*'un kozmolojik konuların ele alındığı ilk kısmını tercüme ederek yorumlayan Calcidius yoluyla erişirler.

Ortaçağ Platonculuğunun diğer kaynakları arasında Macrobius'un (IV. yüzyıl) Cicero'nun *Devlet Üzerine* eserinin "Scipio'nun rüyası" olarak bilinen, Platon'dan ilham aldığı ruh öğretisini açıkladığı kısmını yorumladığı *Commentarium in Somnium Scipionis* eseri; Apuleius (II. yüzyıl) ve Martianus Capella (V. yüzyıl) gibi Platoncu geleneğe bağlı pagan yazarlar ve özellikle *Asclepius* gibi, XII. yüzyıl yazarlarının Platoncu felsefenin Hıristiyan öğretileriyle uzlaştırılabilir bir derlemesi olarak gördüğü hermetik metinler; Pseudo-Dionysios'un Scotus Eriugena tarafından yapılan tercümeleri; ve son olarak Aristotelesçi mantık ile Platon'un felsefesi arasında çelişki yaşamadan hareket etme kabiliyeti takdir edilen Boethius vardır. Bu metinlerin büyük kısmı erken ortaçağ kütüphanelerinde zaten mevcuttur, ama Yunanca ve Arapça bilimsel ve felsefi eserlerin yeni bir tercüme hareketi, bu metinlerin daha derinlemesine incelenmeye başlanmasını sağlar: Palermo'da Henricus Aristippus, *Menon* ile *Phaidon*'u ve yeni Platoncu Proklos'un *Elementatio Physica* [Fizik Elementleri] eserlerini tercüme eder; Ptolemaios ile Eukleides'in bilimsel metinleri ile Arapçadan ağırlıklı olarak astronomi, astroloji ve tıp konulu eserler tercüme edilir.

Chartres Okulunun yazarları tarafından geliştirilen doğa felsefesi, *Timaios*'un kozmolojisi ile Kitabı Mukaddes'in dünyanın yaratılışına dair anlatımını uzlaştırır. Bu yazarların eserlerinde doğa kendi içinde mükemmel ve kendine yeterli bir nedenler düzenidir, yani bilimsel ve felsefi araştırma yöntemi doğrultusunda incelenecek bağımsız bir modeldir. Erken ortaçağ kozmoloji-



Gilbert de la Porrée'nin *Aziz Pavlus'un Mektuplarını Konu Alan Yorum*'undan bir sayfa, 1099, Bordeaux, Bibliotheque Municipale

Aristoteles Mantığının Gördüğü Rağbet

Aristoteles XII. yüzyıla kadar sadece *Kategoriler* ve *Yorum Üzerine*'nin Boethius tarafından yapılan tercümeleri ve yorum eserleri yoluyla tanınır: Bu eserlere sonradan *Organon*'un, yani Aristoteles'in akıl yürütmeleri ve dilsel ifadeleri ele almaya başladığı altı eserlik küllliyatın tamamının tercümeleri ve onu konu alan yorumlar eklenecektir. Bu dönemde bilinen ve mantık eğitiminde kullanılan metinlerin bütününe *logica vetus* [eski mantık] adı verilir; Boethius'un varsayımsal tümdengelimler konusundaki tercümelerinin ve yorumlarının yanı sıra (Boethius *İkinci Çözümlemeler*'i de tercüme etmiştir ama bu eser sonraki kuşaklara aktarılmamıştır, *Birinci Çözümlemeler*'in dolaşımı da sınırlı olmuştur), Porphyrios'un *Isagoge*'si, Cassiodorus'un *Institutiones saecolarium litterarum*'u, Sevillalı İsidorus'un *Etymologiae*'si ve anonim bir yazarın *Liber sex principiorum* eseri vardır. XII. yüzyılda da *Birinci Çözümlemeler*, *Topikler* ve *Sofistik Çürütmeler*, ardından da *İkinci Çözümlemeler* dolaşıma girer.

sinin sembolik evreninin yerini derin anlamı ortaya çıkarılması gereken bir alegori bütünü (*integumentum*) olmakla kalmayıp aynı zamanda fizik yasalarına uyan cisimlerden ve somut güçlerden oluşan bir doğal dünya imgesi alır. Tanrı, kozmik düzenin yaratıcısıdır, ama yaratılış eyleminden sonra doğa, başka Tanrısal müdahalelere gerek olmadan, bağımsız olarak yoluna devam eder, çünkü Tanrı, doğayı yaratırken onun uyacağı yasaları da tesis etmiştir. Ancak hiçbir zaman inanç hakikatlerinin yerini almayan ve onlarla çelişmeyen doğa araştırmaları daha çok Kutsal Metinlerin felsefi ve bilimsel içeriğini ortaya çıkarmak için onları yorumlamanın yeni bir yöntemi olarak görülmelidir: Augustinus'un öğretilerine sadık olan Chartres hocalarına göre bile doğa, Tanrı'nın öğretilerinin okunmasına izin veren büyük bir kitaptır, ama bu okuma doğal olguları düzenleyen nedensel ilişkilerin incelenmesi yoluyla gerçekleştirilir.

"Zamanımızın En Mükemmel Platoncusu": Chartreslı Bernard

Bernard (ö. y. 1130) Chartres Okulunun en önemli dönemine öncülük eder. Bernard'ın düşünceleri, halefleri tarafından ele alınıp geliştirilecek olan unsurların bazılarını içerir: Bu unsurların en önemlisi, evrenin oluşum sürecinde Tanrı'nın aşkınlığı ile yaratılmış dünyanın maddeselliği arasındaki mesafeyi doldurma girişimidir. Bernard, *Glosae super Platonem*'de [Platon Konusunda Yorumlar], Calcidius'tan öğrendiği "doğuştan formlar" kavramını ortaya atar: Bu formlar Tanrısal fikirler ile madde arasındaki ara ilkelerdir ve Tanrısal fi-

kirlerin ebediyetinin ve değişmezliğinin her şeyin varlığına ve düzenine nasıl neden olduğunu açıklamaya izin verir.

Fiziğe Göre Yaratılış: Chartreslı Thierry

Bernard'ın öğrencisi olan Chartreslı Thierry (ö. 1156'dan sonra) 1140'lı yıllarda Chartres Okulunun müdürlüğüne atanır. Cicero ve Boethius'u konu alan yorum eserlerinin yanı sıra liberal sanatların öğretimine yönelik, *Heptateuchon* adında ansiklopedik bir eser ve *Hexaemeron* olarak da bilinen, Yaratılış kitabını felsefenin araçları yoluyla incelediği *Tractatus de sex dierum operibus* [Yaradılışın Altı Günü Üzerine İnceleme Yazısı] adlı eseri yazmıştır.

Chartreslı Thierry, yorumlarında varlığın dört ayrı varlık şekli olduğunu öne sürer: "mutlak zorunluluk," yani Tanrı'nın tekliğinde ve sadeliğinde her şeyin varlığı; "bağlantı zorunluluğu," yani her şeyin belli bir düzende gelişmesi; "mutlak ihtimal," yani kadim filozofların "ilksel madde" veya "kaos" adını verdiği şey; son olarak "belirli ihtimal," yani fiili gerçeklik.

Zorunluluk ve ihtimal, *Tractatus*'ta sunulan düşüncelerin iki kutbunu teşkil eder: Dünyevi tözlerin kendine özgü belirsizlik ve değişkenlik hali anlamında ihtimal ile aklın araştırma yaparken keşfettiği, doğal düzenin zorunluluğu ve değişmezliği. Eser başlangıçta Kitabı Mukaddes'i konu alan, "fizik ilkeleriyle uyumlu" (*secundun physicam*) bir yorum eseri olarak görünürse de çok geçmeden evrenin oluşumundan önce yer alan süreçlerin incelemesi haline gelir. Thierry, yorumlarının ilk satırlarından itibaren Kitabı Mukaddes'in yaratılış anlatımını yorumlamak ve bilimsel açıdan güvenilirliğini göstermek için Aristotelesçi neden kuramı başta olmak üzere felsefe araçlarından yararlanır. Dolayısıyla "Başlangıçta Tanrı yeri ve göğü yarattı" cümlesinde Tanrı, fail neden olarak görülmelidir; Tanrı, bilgeliği yoluyla (formel neden) dört elementi düzenleyerek (maddi neden) yaratılanların bütününü Tanrı'nın kendi olan yüce iyiliğe yönlendirir (ereksel neden). "Tanrı'nın Ruhu suların üzerinde hareket ediyordu" cümlesiyle ise Platon'un *Timaios*'ta ele aldığı dünyanın ruhuna (*anima mundi*) işaret edildiği öne sürülür. Bu bağlamda önemli bir rol oynayan Söz, Tanrı'nın bilgeliğini temsil eder: Söz, hem her şeyin varlığını hem de aklın onları en temel doğalarıyla bilme ihtimalini belirleyen Tanrısal fikirleri içerir. Nitekim Tanrı, yaratılış eylemiyle tözü ortaya koyduktan sonra doğanın, yine kendi tesis ettiği ilkeler ("yaşamsal nedenler" veya "doğalar") yoluyla büyüyüp yapısını oluşturmasına izin verir.

Concheslu Guillaume'a Göre Doğa ve Dünyanın Ruhu

Concheslu Guillaume (y. 1085'te doğmuş, 1154'ten sonra ölmüştür), Chartres'da hoca olan Bernard'ın öğrencisi olduktan sonra II. Henry adıyla İngiltere kralı

Aristoteles Mantığının Gördüğü Rağbet

Aristoteles XII. yüzyıla kadar sadece *Kategoriler* ve *Yorum Üzerine*'nin Boethius tarafından yapılan tercümeleri ve yorum eserleri yoluyla tanınır: Bu eserlere sonradan *Organon*'un, yani Aristoteles'in akıl yürütmeleri ve dilsel ifadeleri ele almaya başladığı altı eserlik küllliyatın tamamının tercümeleri ve onu konu alan yorumlar eklenecektir. Bu dönemde bilinen ve mantık eğitiminde kullanılan metinlerin bütününe *logica vetus* [eski mantık] adı verilir; Boethius'un varsayımsal tümdengelimler konusundaki tercümelerinin ve yorumlarının yanı sıra (Boethius *İkinci Çözümlemeler*'i de tercüme etmiştir ama bu eser sonraki kuşaklara aktarılmamıştır, *Birinci Çözümlemeler*'in dolaşımı da sınırlı olmuştur), Porphyrios'un *Isagoge*'si, Cassiodorus'un *Institutiones saecolarium litterarum*'u, Sevillalı İsidorus'un *Etymologiae*'si ve anonim bir yazarın *Liber sex principiorum* eseri vardır. XII. yüzyılda da *Birinci Çözümlemeler*, *Topikler* ve *Sofistik Çürütmeler*, ardından da *İkinci Çözümlemeler* dolaşıma girer.

sinin sembolik evreninin yerini derin anlamı ortaya çıkarılması gereken bir alegori bütünü (*integumentum*) olmakla kalmayıp aynı zamanda fizik yasalarına uyan cisimlerden ve somut güçlerden oluşan bir doğal dünya imgesi alır. Tanrı, kozmik düzenin yaratıcısıdır, ama yaratılış eyleminden sonra doğa, başka Tanrısal müdahalelere gerek olmadan, bağımsız olarak yoluna devam eder, çünkü Tanrı, doğayı yaratırken onun uyacağı yasaları da tesis etmiştir. Ancak hiçbir zaman inanç hakikatlerinin yerini almayan ve onlarla çelişmeyen doğa araştırmaları daha çok Kutsal Metinlerin felsefi ve bilimsel içeriğini ortaya çıkarmak için onları yorumlamanın yeni bir yöntemi olarak görülmelidir: Augustinus'un öğretilerine sadık olan Chartres hocalarına göre bile doğa, Tanrı'nın öğretilerinin okunmasına izin veren büyük bir kitaptır, ama bu okuma doğal olguları düzenleyen nedensel ilişkilerin incelenmesi yoluyla gerçekleştirilir.

"Zamanımızın En Mükemmel Platoncusu": Chartreslı Bernard

Bernard (ö. y. 1130) Chartres Okulunun en önemli dönemine öncülük eder. Bernard'ın düşünceleri, halefleri tarafından ele alınıp geliştirilecek olan unsurların bazılarını içerir: Bu unsurların en önemlisi, evrenin oluşum sürecinde Tanrı'nın aşkınlığı ile yaratılmış dünyanın maddeselliği arasındaki mesafeyi doldurma girişimidir. Bernard, *Glosae super Platonem*'de [Platon Konusunda Yorumlar], Calcidius'tan öğrendiği "doğuştan formlar" kavramını ortaya atar: Bu formlar Tanrısal fikirler ile madde arasındaki ara ilkelerdir ve Tanrısal fi-

kirlerin ebediyetinin ve değişmezliğinin her şeyin varlığına ve düzenine nasıl neden olduğunu açıklamaya izin verir.

Fiziğe Göre Yaratılış: Chartreslı Thierry

Bernard'ın öğrencisi olan Chartreslı Thierry (ö. 1156'dan sonra) 1140'lı yıllarda Chartres Okulunun müdürlüğüne atanır. Cicero ve Boethius'u konu alan yorum eserlerinin yanı sıra liberal sanatların öğretimine yönelik, *Heptateuchon* adında ansiklopedik bir eser ve *Hexaemeron* olarak da bilinen, Yaratılış kitabını felsefenin araçları yoluyla incelediği *Tractatus de sex dierum operibus* [Yaradılışın Altı Günü Üzerine İnceleme Yazısı] adlı eseri yazmıştır.

Chartreslı Thierry, yorumlarında varlığın dört ayrı varlık şekli olduğunu öne sürer: "mutlak zorunluluk," yani Tanrı'nın tekliğinde ve sadeliğinde her şeyin varlığı; "bağlantı zorunluluğu," yani her şeyin belli bir düzende gelişmesi; "mutlak ihtimal," yani kadim filozofların "ilksel madde" veya "kaos" adını verdiği şey; son olarak "belirli ihtimal," yani fiili gerçeklik.

Zorunluluk ve ihtimal, *Tractatus*'ta sunulan düşüncelerin iki kutbunu teşkil eder: Dünyevi tözlerin kendine özgü belirsizlik ve değişkenlik hali anlamında ihtimal ile aklın araştırma yaparken keşfettiği, doğal düzenin zorunluluğu ve değişmezliği. Eser başlangıçta Kitabı Mukaddes'i konu alan, "fizik ilkeleriyle uyumlu" (*secundun physicam*) bir yorum eseri olarak görünürse de çok geçmeden evrenin oluşumundan önce yer alan süreçlerin incelemesi haline gelir. Thierry, yorumlarının ilk satırlarından itibaren Kitabı Mukaddes'in yaratılış anlatımını yorumlamak ve bilimsel açıdan güvenilirliğini göstermek için Aristotelesçi neden kuramı başta olmak üzere felsefe araçlarından yararlanır. Dolayısıyla "Başlangıçta Tanrı yeri ve göğü yarattı" cümlesinde Tanrı, fail neden olarak görülmelidir; Tanrı, bilgeliği yoluyla (formel neden) dört elementi düzenleyerek (maddi neden) yaratılanların bütününü Tanrı'nın kendi olan yüce iyiliğe yönlendirir (ereksel neden). "Tanrı'nın Ruhu suların üzerinde hareket ediyordu" cümlesiyle ise Platon'un *Timaios*'ta ele aldığı dünyanın ruhuna (*anima mundi*) işaret edildiği öne sürülür. Bu bağlamda önemli bir rol oynayan Söz, Tanrı'nın bilgeliğini temsil eder: Söz, hem her şeyin varlığını hem de aklın onları en temel doğalarıyla bilme ihtimalini belirleyen Tanrısal fikirleri içerir. Nitekim Tanrı, yaratılış eylemiyle tözü ortaya koyduktan sonra doğanın, yine kendi tesis ettiği ilkeler ("yaşamsal nedenler" veya "doğalar") yoluyla büyüyüp yapısını oluşturmasına izin verir.

Concheslu Guillaume'a Göre Doğa ve Dünyanın Ruhu

Concheslu Guillaume (y. 1085'te doğmuş, 1154'ten sonra ölmüştür), Chartres'da hoca olan Bernard'ın öğrencisi olduktan sonra II. Henry adıyla İngiltere kralı

olacak olan Normandiya düküne hocalık yapmıştır. Chartreslı Thierry gibi çeşitli yorum eserleri yazmış olan Guillaume düşüncelerini *Philosophia mundi* [Dünya Felsefesi] adlı ansiklopedik eser ile *Dragmaticon Philosophiae*'de [*Felsefe Dialoğu*] ifade etmiştir.

Guillaume'un eserlerinde, o döneme özgü şekilde, *Timaios*'tan bilimsel ve felsefi eserlerin yeni tercümelerine kadar çeşitli kaynakların iç içe geçtiği açıkça görülür. Zaten Guillaume, dünyanın üniter olduğu ve insan (mikrokozmos) üzerinde etkili olan güçlerin doğa olgularını da (makrokozmos) açıklayan güçler olduğu fikrini Arapça tıp metinlerinden elde eder ve temel "element" kavramını "bir bedenin en basit ve en küçük parçası" olarak benimser (*Philosophia mundi*, 1, 22). Su, hava, toprak ve ateş, bedenlerin en küçük parçaları sayılamaz, çünkü kendileri de daha küçük parçalardan oluşur ve duyuların algılayabildiklerinin sınırını teşkil ederler, gerçekliğin en temel kısımlarını ise sadece zihin, ardı ardına bölünmeler şeklinde algılayabilir ve böylece fiziksel dünyanın yapısını anlayabilir.

Guillaume, dünyanın ruhu kavramını *Timaios*'tan öğrenir. Ona göre yaratılışa içkin, doğal bir güç olan dünyanın ruhunun işlevi, Tanrı'nın evrenle ilgili planını tamamlamaktır. Thierry'nin öne sürdükleri doğrultusunda yaratılıştan sonra doğada meydana gelen her şey, mikrokozmostan makrokozmosa, yaratılmış her şeye baştan başa nüfuz eden fizik yasaları tarafından belirlenir. Ancak Guillaume, Thierry'ye kıyasla bağımsız bir inceleme konusu anlamında doğaya daha büyük ilgi duyar ve Tanrı'yı gerçeklikte bulma ihtimaline inancı o kadar sağlam değildir.

Bernard Silvestris'in Şiirsel Kozmolojisi

Bernard Silvestris'in "çok ünlü bilge ve hoca" Chartreslı Thierry'e adadığı *Cosmographia* eserinde hermetizm ve astroloji, Platoncu temalar ve doğa felsefesi bir arada yer alır. Manzum ile nesrin orijinal bir şekilde dönüşümlü olarak kullanıldığı eser, *Megacosmus* ile *Microcosmus* olmak üzere iki kitaptan oluşur. Konu, Chartres geleneklerine uygun şekilde evrenin doğuşudur, ama figüratif ve sembolik şekilde ele alınır: *Megacosmus*'ta, yaratılmış evrende var olan güçlerin kişileşmiş hali olan Doğa, ilahi zihin olan Akıldan, temel maddeye (*Hyle*) düzen getirmesini ister. Tanrı onay vererek dört element yoluyla ve dünyanın ruhunu temsil eden Endelichia'nın da aracılığıyla evreni ve insan dışındaki bütün canlıları yaratır. *Microcosmus*'ta anlatım, insanın yaratılmasıyla devam eder: Akıl; Doğayı, Uraniayı (ilahi hayat ilkesi) ve *Physis*'i (fiziksel hayat ilkesi) çağırıp onlara maddeyi işleyerek insanı biçimlendirmeleri için kuramsal bilgiyi verir.



Aristoteles ve Pythagoras, ön cephede, sol taraftaki kapının kemer alınlığı, XIII. yüzyıl, Chartres, Notre-Dame Katedrali

Mistik ve Felsefe: Saint Victor Okulu

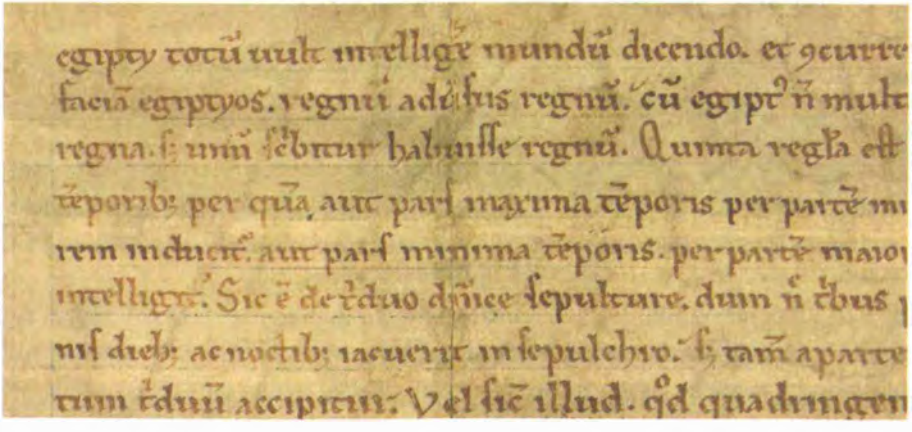
Abelardus ile tümeller konusunda çatıştıktan sonra Paris'teki Saint Victor Manastırına çekilen Champeauxlu Guillaume burada Saint Victor Okulunu kurar. Okul müdürlüğünde ilk halefleri Hugues (y. 1096-1141) ile okulun düşüncelerini Tanrı'ya mistik erişime yönlendirecek olan Richard'dır (ö. 1173).

Teoloji ve Dünyevi Bilgi: Saint Victorlu Hugues

Saint Victor Okulu akılcı araştırmalar ile dindışı bilgilerin incelenmesini Kutsal Metinlerin bilgeliğiyle birleştirir. Bu açıdan en simgesel eser, Saint Victorlu Hugues'un *Didascalicon*'udur: Öğrencilerin kullanımı için altı kitaptan oluşan bu küçük ansiklopedi, içeriği açısından pek orijinal olmasa da farklı

disiplinlerin düzenlenişi açısından büyük bir yenilik içerir. Eserin en önemli özelliği, bilginin üniter olarak algılanmasıdır: Beşeri ve ilahi her şeyin nedeninin araştırıldığı disiplin olarak tanımlanan felsefe, teoloji dahil bütün bilimleri içerir. Bu bağlamda, şehirlerin yaşadığı ekonomik uyanışın sonucu olarak mekanik sanatların ve öğrenme sürecinde doğrudan deneyimin değerinin öne çıkması ilginçtir.

Saint Victor hocaları Augustinusçu gelenekten, dünyanın aşkın ilkesinin arayışında bilimin değeri fikrini elde ederler. Hugues, dünyanın yaratılışı ve tarihi konusundaki araştırmalarını dindışı bilim alanına uygun görür: Duyusal dünya "neredeyse Tanrı'nın parmağıyla yazdığı bir kitap" gibi algılanmalıdır (*Didascalicon* VII, 1). Beşeri bilimlerin sınırları, zirvesinde Tanrı'yla mistik temasın yer aldığı yükselme güzergâhının aşamalarına ve nihai hakikatlere ulaşmak için gerekli olan tek hazırlığı teşkil eder: Tanrı, dünyada, Platoncu inanışa göre insanda bıraktığı izler olan doğuştan hakikat ilkeleri başta olmak üzere, insan zekâsının yakalaması ve yorumlaması gereken biçimlerde kendini gösterir. Dünya sembollerden oluşan bir orman veya bir *theophania* olarak algılanır: Bu alegorik bakış açısı, Saint Victorlu Hugues için Kutsal Metinlerin ve insanlık tarihinin tamamının temel mimari ilkesini ve teşkil eder.



Saint Victorlu Hugues'un *Didascalicon* eserinden bir sayfa, parşömen, XIII. yüzyıl, Kopenhag, Ulusal Kütüphane

Kuramsal Mistisizm: Saint Victorlu Richard

Saint Victor Okulu, dönemine özgü bir şekilde ortaçağ Platonculuğunun temel önermelerini benimser. Ancak Platoncu kozmoloji Chartres Okulunun araştırma konusuyken, Saint Victor Okulu özellikle yeni Platoncu ruh öğretisinin Augustinus'un etkisi altındaki incelikli ayrımlarını ele alır. Thagasteli Augustinus bedensel görüş (duyuların doğrudan algısı), ruhsal görüş (zihinde

Düşler ve Bilgi: Bingenli Hildegard

Hildegard 1098'de Rhineland'da, Bingen'de doğar. Sekiz yaşındayken manastıra kapanır, on dört yaşındayken Benedikten rahibesi olur. Kırk yaşında Disibodenberg Manastırının başrahibesiyken Bingen yakınlarındaki Rupertsberg'de kendi bir manastır kurar. Hildegard'ın Tanrı, iyilik ve kötülük, evrenin başlangıcı ve insanlık tarihi konusundaki fikirleri birkaç onyıl öncesine kadar tarihçiler tarafından ağırlıklı olarak kadınların mistik düşünceleriyle bağdaştırılırdı. Günümüzde ise, döneminin şehir okullarından kaynaklandığı bilinen düşüncesi, imgeler açısından zengin diliyle öne çıkarsa da çağdaşları olan Chartres hocalarınınkine ve Pierre Abelardus'un düşüncesine yakın olduğu bilinir. Ortaçağda yaşamış başka kadın yazarlar (Karolenj hanedanından soylu bir kadın olan Dhuoda, X. yüzyılda yaşamış başrahibe ve şair Rosvita, XII. yüzyılda yaşamış Heloise ve XV. yüzyıl başlarında yazar ve filozof olarak faaliyet göstermiş olan Pizanlı Christine) gibi Hildegard da kendinden *muliercula* [küçük kadın, sıradan kadın] olarak söz eder: Kendisi, erkeklere özgü okul ve vaaz dünyasının dışına itilmiş "zavallı, küçük bir kadın"dır. Öte yandan Hildegard kelimeleri kullanmaktan ve yazmaktan vazgeçmez, hatta kelimelerin, kehaneti temel aldığını ilan eder. Hildegard'ın kelimelerinin teminatı, gördüğü her şeyi aydınlatan ilahi Işıkta, onu hakikati söylemeye teşvik eden ve bu konuda yetki veren Işıkta yatar. *Visio* [düş] terimi Hildegard'ın dilinde büyük önem taşır. Bu terim, Hildegard'ın teolojik hakikatleri, fizik ve ahlak kuramlarını öğrenmesine ve aktarmasına izin veren formdur; bu hakikatler gerçek anlamda öğrenilir, "düş gören" teriminin sonradan edindiği alçaltıcı anlam doğrultusunda temelden yoksun, basit imgeler değildirler. Hatta Hildegard'ın "gördüğü" ve aktardığı imgeler için bazen kullandığı terim, *evidentia*'dır [kanıt]. Başrahibenin kehanet yeteneği, 1148'de III. Eugenius tarafından teyit edildiğinde, Hildegard Almanya'nın dört bir yanında vaaz vermeye başlar: Krallar, papalar, başrahipler ve piskoposlar gibi dünyevi liderlere mektuplar yazar, şehir okullarının hocalarıyla tartışmalar yürütür.

Hildegard'ın kâtibi Volmar'a dikte ettiği en önemli eserleri (*Scivias* [Yolları Tanı], *De vitae meritorum* [Hayatın Faziletleri Üzerine] ve *De operatione Dei* [Tanrı'nın Eserleri Üzerine]), XII. yüzyıl filozoflarının yazılarında da ele alınan teoloji, doğa felsefesi ve kozmogoni alanındaki çok çeşitli temaları kapsar. Ancak Hildegard'ın canlı imgelerle ve cüretkâr metaforlarla dolu dili, çağdaşlarınınkine göre görsel açıdan daha zengin, ama daha az disiplinlidir. Hildegard okula gitmediğini, ama düşleri, yani dünyanın ve insanın gerçekliğinin içine bakarak "İncil'leri, Kilise Baba-

larının ve bazı filozofların yazılarını anlama becerisine sahip olduğunu ilan eder. Ancak tarihçiler, Bingenli başrahibenin, döneminin birçok eserini bildiğinden emindir.

Hildegard'ın *Scivias*'ı teolojik bir eser olup teslis ve yaratılış temasından hareketle insanın Cennet'ten kovulmasından günahlardan arınmaya, dirilişe, kiliseye ve sakramentlere kadar insanlık tarihinin tamamını kateder. Hildegard erdemlerden söz ederken ikili yönlerine, yani hem insanların eseri hem de Tanrı'nın inayetinin işaretleri olmalarına işaret eder; yazar bu temayı sıklıkla ele alırken insanın "Tanrı'nın *operaius*'u [işçi] ve gizemlerinin *adombrarius*'u" olduğunu, yani Tanrı'nın faaliyetlerine aktif bir şekilde katıldığını belirtir (*adombrarius*, Tanrı'nın gizemlerinin gölgesine atıfta bulunur).

Liber vitae meritorum'un merkezinde, evreni taşıyan ve Tanrı'nın ebediyetini temsil eden kozmik İnsan vardır. Tanrı'nın ebediyeti Hildegard'ın muhtemelen en sistematik eseri olan *De operatione Dei*'nin de ana temasını teşkil eder: Bu eserde, sem-



Evrenin altı günde yaratılışı ve Âdem'e itaat çiçeğinin verilişi, Bingenli Hildegard'ın *Liber Scivias* eseri, Codex Rupertsberg, y. 1180, Vatikan, Biblioteca Apostolica Vaticana

bolik yönü öne çıkan bir evren ele alınır ve Hildegard dünyanın ruhu ve Tanrı'nın zihnindeki, doğal gerçekliklerin modelleri sayılan ebedi fikirler gibi, erken ortaçağa özgü temaları işler. Ancak metin, Chartres Okulundaki hocaların da öğrettiği, mikrokozmos insanın yanında yaşayan makrokozmos dünya ve aralarındaki paralellikler gibi, dönemin kültürünün ardında yatan doğa felsefesinin yeni kuramlarını da içerir. *Causae et curae*'de (Nedenler ve Tedaviler) yazar, düşüncesini düşler yoluyla aktarmaz, analiz şekli ve bakış açısı da farklıdır. Tema yine dünyanın yaratılışı ve oluşumudur, ancak mitin anlatımına doğal deneyimlerin gözlemi de eşlik eder. Eserde iki gerçeklik düzeyi tasvir edilir: Evrenin Cennet'ten düşüşten önceki hareketsiz ve mükemmel sessizliği ve evrenin hareketli ve dinamik göründüğü, "yozlaşmış" ikinci aşama. Âdem'in günah işlemesinden sonra her şey değişir, ama Hildegard'a göre Tanrısal başlangıcın izi kaybolmaz ve sevincin, bilginin sebebi insanların hayatında kalır. Anakronistik olarak "metafiziksel" olarak tanımlayabileceğimiz genel tabloda Platoncu düşünce öne çıkarken, Aristoteles'in *Fizik*'inin veya El-Harezmi'nin eserlerinin tercümeleri gibi o dönemde dolaşıma giren yeni bilimsel metinlerin ve deneyime giderek daha çok önem verilmesinin etkisiyle Hildegard'ın düşüncesinde "fizik" okumalarına eğilim kendini gösterir.

Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri

cisimlerin imgelerini yaratan hayal gücü) ve entelektüel görüşü (cisimsiz varlıkları düşünen akıl) birbirinden ayırt eder. Bu ayrım, Saint Victor mistisizminin temel ilkelerinden biridir ve hem Hugues'un üçlü "bilgi edinme gözü" fikrine hem de özellikle Saint Victorlu Richard'ın *De praeparatione animi ad contemplationem* [Ruhun Tefekküre Hazırlanışı Üzerine] (*Benjamin minör* olarak da bilinir) ve *De gratia contemplationis* [Tefekkürün Fazileti Üzerine] (*Benjamin major* olarak da bilinir) adlı eserlerinde açıkladığı mistik tefekkür kuramına yansımıştır. *Benjamin minor*'da ruhun mistik tefekkürden önceki arınma güzergâhı tasvir edilir. *Benjamin major*'da ise Tanrı'ya erişmek için katedilen mistik yolun aşamaları anlatılır: Tanrı'ya doğru yükselişte akıl inançtan yola çıkarak önce tezahürü, sonra da tefekkürü ve Tanrı'ya tam erişimden önceki son aşama olan tanımayı sağlayan umut ve sevgi yoluyla gücünü genişletir. Ruhun yükselişi kelimelerin olmadığı ve felsefi bilginin yok olmadan mistik tefekküre dönüştüğü bir noktaya kadar devam eder: Bu kuramsal sürecin zirvesinde ruhun Tanrı'yı deneyimleyebilmesi ancak kendine "yabancılaşması" (*alienatio*) sonucunda gerçekleşir. Aklın hakikate giden güzergâhı, Tanrı'nın tanımlanamaz olmasından dolayı "karanlık"ta sona erer ve burada en yüce aydınlık biçimi en yoğun olumsuzlamaya dönüşür; insan

Lilleli Alain ve Sistematik Teoloji

Laon Okulu ve Hüküm Derlemeleri

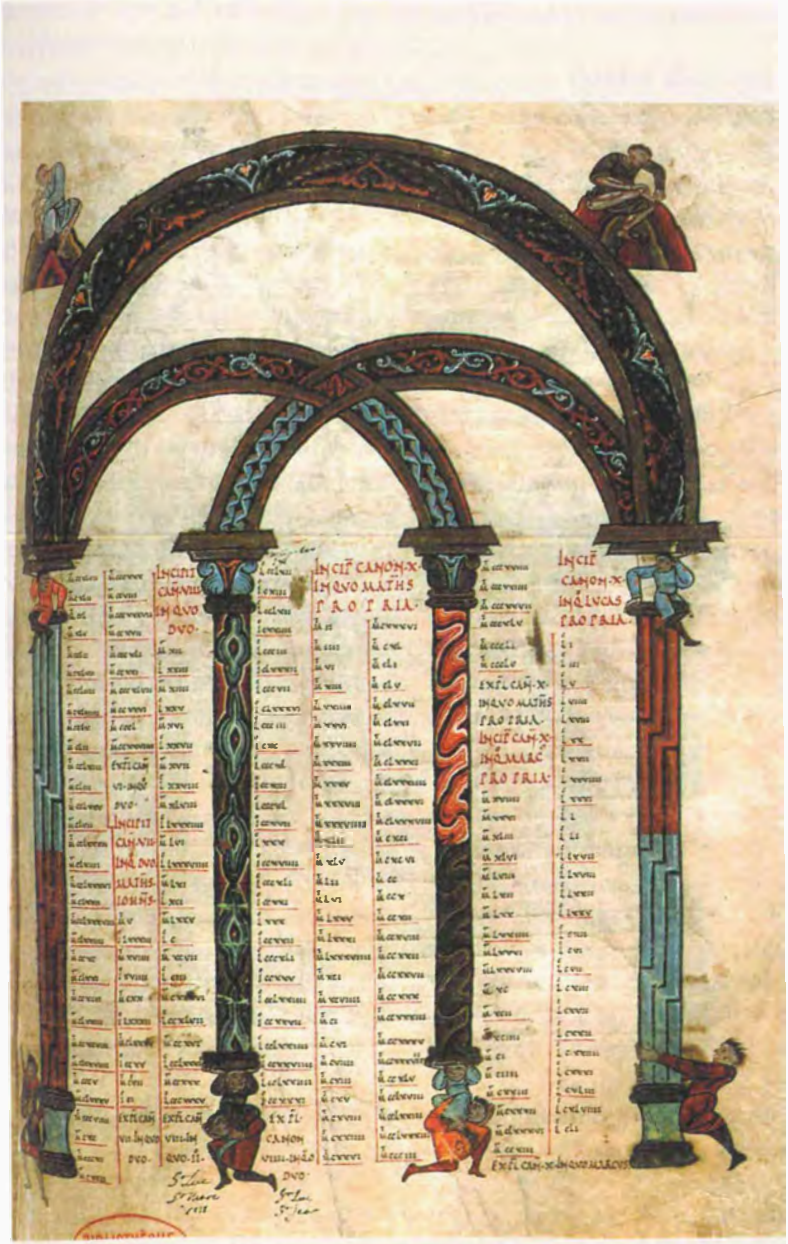
XII. yüzyılda sistematik teoloji alanında yürütülen ilk girişimler, Laon Okulundan çıkar; bu okulun eserleri, Kitab-ı Mukaddes ve patristik yazarlar gibi çeşitli otoriteleri toplayıp yazılarını herhangi bir analize tâbi tutmadan, onlardan bir dizi *sententia*, yani dinsel otoritelerle tamamıyla uyumlu olan hükümler elde ederler. *Sententia* derlemelerinin özerk biçimsel ve didaktik bir tür olarak geliştirilmesi, yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan hocaların Hıristiyan öğretiyi araştırmalarının temel taşlarını belirlemesine, bu alanı, teolojik içeriği temel konulara göre sınıflandıran, mantıklı ve üniter bir plana göre akılcı bir şekilde düzenlemesine izin verir.

Poitiers Okulu

Bu bağlamda, adını Gilbert de Poitiers'den alan Poitiers Okulu, geliştirdiği aksiyomatik bilimsel teolojiyle öne çıkacaktır. Bu okulun hocaları arasında 1160-1180 yılları arasında Paris'te faal olan ve *Quaestiones* [Sorular] yazan, müritleriyle tartıştığı çeşitli konuları kapsayan *Disputationes* [Tartışmalar] ve henüz yayımlanmamış *Summa theologica*'yı [Teoloji Özeti] yazmış olan Simon de Tournai (y. 1130-1201); ve ilgi alanlarının çokluğundan ve teoloji alanındaki yazılarının çeşitliliğinden dolayı *Doctor Universalis* [Evrensel Âlim] olarak bilinen Lilleli Alain (y. 1128-1202/03) vardır.

Sistematik Teoloji: Lilleli Alain

Lilleli Alain, farklı teolojik projelerle ilgili olarak farklı *summa* türleri üzerinde denemeler yapar. Yaratan, yaratılış ve ruhun eski haline döndürülmesini konu alan üç bölümden oluşan *Summa "Quoniam homines"*e [Teoloji Tartışmaları] kanıtlama işleyişi ve kuramsal yöntem hâkimdir. *De fide catholica contra haereticos* [Heretiklere Karşı Katolik İnancı Üzerine] ise inancın bir bütün olarak, apolojist amaçlı sunumudur; yazar, inancın rakiplerinin (Katharlar, Valdistler, Yahudiler ve Müslümanlar) felsefi ve teolojik yanlışlarıyla mücadele etmek için hem patristik alıntılara hem de akılcı argümanlara başvurur. *Summa de arte praedicatoria*'ya [Vaaz Sanatı Üzerine Derleme] (veya *Ars praedicandi* [Vaaz Verme Sanatı]) dinsel öğüt yapısı hâkimdir, *Summa "Quot modis"* [Çok Sayıda Yol Özeti] ise aslında yüzyılın başka bir tipik teolojik türü olan, dilbilim ve semantik alanına büyük önem veren teolojik ve felsefi terim sözlükleri *distinctiones*'in çok önemli bir örneğidir.



İncillerin Uyum Sayfası, Saint-Aubin Kitab-ı Mukaddes'i, XI. yüzyıl sonu, Angers, Bibliotheque Municipale

Aksiyomatik Teoloji

Ancak Poitiers Okulunun ve özellikle Lilleli Alain'in sistematik teoloji alanına en önemli katkısı, yazdıkları aksiyomatik teolojik eserlerden oluşur. Gilbert de Poitiers'nin geliştirdiği yenilik, geometriye özgü olan titiz didaktik yöntemin teoloji alanında kullanılmasında yatar, bu da Aristoteles'in *İkinci Çözümlemeler*'de konu aldığı teoloji biliminin kendinden kaynaklanan aksiyomatik iddialarından oluşan ve kanıtlanmayı gerektirmeyen, önermelerin modeline dayanan sağlam bir temel üzerine inşasından dolayı kayda değer bir soyutlama çabası gerektirir. Alain, *Regulae caelestis iuris* [İlahi Hukuk Kuralları] adlı eserde, *Summa "Quoniam Homines"*te işlenmiş olan teolojik konuları sıkı bir aksiyom sıralaması şeklinde özetler. Öğreti açısından, *Liber de causis*'in [Nedenler Kitabı] ve *pseudo*-yorumbilimsel *Liber XXIV philosophorum*'un [Yirmi Dört Filozofun Kitabı] etkileri görülür. Alain'e göre diğer bilimler gibi teoloji de kuşku götürmez ve evrensel olarak kabul edilmiş önermeler üzerine kurulmalıdır; ancak bu sayede monad tanımından teslise ulaşır ve Tanrı'nın nedensiz neden tanımından mutlak şekilde azade olan, ilahi bir güce uygun bir şekilde atfedilebilecek hiçbir isminin olmadığı sonucuna varır. Alain bir yandan Pseudo-Dionysios'a (V. yüzyıl), diğer yandan Augustinus-Boethius geleneğine uzanan bu teolojik ve dilbilimsel varsayıma dayanarak, hiçbir terimin aynı şekilde hem yaratılan canlılara hem de Tanrı'ya uygulanamayacağı varsayımı temelinde doğal disiplinlerde kullanılan terimlerin ilahi bilime *translatio* (bir anlam alanından diğerine geçişte anlamın dönüşümü) kuramını geliştirir. İlk 115 kural yalnızca teoloji alanına özgüdür, sonraki on kuralın bazıları teolojiyle ortak olmak üzere doğa felsefesi alanına, son dokuz kural da tamamıyla doğa felsefesi alanına aittir, hatta metafizik biliminin belirtileri sayılabilir. Her kural bir önceki kuraldan doğal olarak gelişir ve her kurala sav dizisini savunan kısa bir açıklamanın eşlik ettiği, gerçek anlamda bir teoloji aksiyomatiğinin oluşturulmasına destek olur. İnanç hakikatinin kavramsal olarak aydınlanması ilkesi, ilahi birliğin değişmez olduğu iddiasını temel alır; kural dizisi bu ilk, kuşku götürmez aksiyomdan gelişir.

Luigi Catalani

ruhunun en tam gerçekleşme süreci de beraberinde Tanrı tefekküründe kendi kimliğinin olumsuzlamasını getirir.

Mistik düşüncenin merkezi olan Tanrı sevgisine gelince, Saint Victorlu Richard onu, bazen Tanrı'ya beslenen "zihinsel sevgi"yle benzer özelliklere sahip olan tefekkürün kuramsal ânından ayrı tutmaz hiçbir zaman. Tanrı'yı sevmek, onu en saf anlaşılabilirlik haliyle kavrayabilmek anlamına gelir; ilahi olanı bu şekilde anlayan düşüncenin, Saint Victor teolojisinin tipik bir özelliği olan bu akıl, irade ve arzu karışımı yoluyla tefekkür ettiği nesneye sevgi üretmemesi imkânsızdır.

M1 Aostalı Anselmus

UNUM ARGUMENTUM VE TANRI'NIN VARLIĞI

Proslogion II

Proslogion'un daha sonra "ontolojik argüman" veya "*a priori* kanıt" olarak bilinecek olan *unum argumentum*'unun [tek kanıt] amacı, inancı, yani Tanrı'nın varlığının kesin olduğunu akıl yoluyla inceleyerek Tanrı'nın var olduğunu göstermektir. Bu argümanın temel aldığı varsayım şudur: Daha büyüğü düşünülemeyen bir şeyin var olduğunu kesin olarak öne sürmek mümkündür. Kitabı Mukaddes'te, Mezmurlar'a göre, Tanrı'nın varlığından şüphe eden akılsızlar bile "daha üstünü düşünülemeyen" ifadesiyle ne kastedildiğini anlar, dolayısıyla da, Anselmus'a göre, zihninde onun ne olduğu konusunda kesin bir kavram vardır. Bu durumda, Tanrı'nın varlığından şüphelenenler bile "daha üstünü düşünülemeyen" ifadesinin anlamını kavrar. Böyle bir varlığı zihinle sınırlandırmak çelişkili olurdu: Gerçeklikteki varlığı zihinle sınırlı varlığı açısından ilave bir değerdir, dolayısıyla sadece kavram olarak var olan bir şey hakkında "daha üstünü düşünülemeyen" denemez. "Daha üstünü düşünülemeyen" şey zihinde varsa, böyle olması için gerçekten de var olması lazımdır. Bu durumda *unum argumentum*'la, vahiy yoluyla kesin olarak sunulan ve aklın kabul ettiğini gösterdiği tanımdan hareketle Tanrı'yı düşünmenin tek yolunun var olduğunu düşünmek olduğu belirlenmiş olur.

Tanrı gerçekten var

Tanrı "daha üstü düşünülemeyen"dir

Bu durumda, inancın aklını bahşeden ey Efendimiz, bana ne kadar faydası dokunacağını biliyorsun, senin inandığımız gibi var olduğunu ve inandığımız gibi olduğunu anlamama izin ver. Biz senin daha üstünü düşünülemeyen bir şey olduğuna inanıyoruz. Belki de böyle bir şey yok, çünkü "akılsız, içinden 'Tanrı yok,' der." (Ps 13, I, ve 52, I)

Akılsızlar bile neyin kastedildiğini anlar

Ancak aynı akılsız benim söylediğimi, yani "daha üstünü düşünülemeyen" cümlesini duyduğunda ne kastedildiğini anlar; o şeyin var olduğunu anlamasa da anladığı şey zihnindedir.

Gerçekten var olan ile sadece zihinde var olan arasında fark vardır

Bir şeyin zihinde olması başka, var olduğunu anlamak başkadır. Nitekim bir ressam çizmek istediği şeyi düşündüğünde eseri zihnindedir, ama henüz yaratmadığı bu eserin var olduğunu düşünmez. Resmi yarattıktan sonra ise, eser hem zihninde olur hem de onun var olduğunu düşünür. Bu durumda, akılsız olanlar da daha üstünü düşünülemeyen bir şeyin en azından zihinde var olduğuna dair kendilerini ikna etmelidir, çünkü bu cümleyi duyduğunda onu anlar ve anlaşılan her şey zihinde yer alır.

Gerçekten var olan, sadece zihinde var olandan üstündür

Daha üstünü düşünülemeyen bir şeyin sadece zihinde var olması imkânsızdır. Nitekim böyle bir şey sadece zihinde var olsa, gerçekten var olduğu da düşünülebilir, o zaman da daha üstünü olması gerekir. Dolayısıyla daha üstünü düşünülemeyen şey sadece zihinde varsa, daha üstünü düşünülemeyen şey, daha üstünü düşünülebilen şeydir.

Tanrı'nın gerçekten var olduğu kanıtlanmıştır

Bu da çelişkili olur. Bu durumda daha üstünü düşünülemeyen şeyin zihinde de, gerçekten de var olduğuna şüphe yoktur.

M2 Pierre Abelardus

TANRI KONUSUNDA BEŞERİ BİR SÖYLEM ANLAMINDA TEOLOJİ

Theologia summi boni [En Yüce İyiliğin Teolojisi]

Abelardus *Theologia summi boni*'nin [En Yüce İyiliğin Teolojisi] bu bölümünde insan aklının ilahi gizemler konusundaki hakikate erişemeyeceğini anlatır. Ne akıl ne de dil bu açıdan yeterlidir. Dil, Tanrı'ya isim vermekten acizdir, Tanrı'dan söz etmek için duyusal dünya için kullandığı terimlere başvurur, ama böyle terimler Tanrı'ya uygulandığında asıl anlamlarını kaybederler ve mecazi olarak, ardında asıl anlamın gizlendiği *integumenta* [örtü] olarak anlaşılmalıdır.

Dolayısıyla Abelardus'a göre insan böyle konularda metaforlardan ve kıyaslamalardan ibaret mecazi bir dil yoluyla sadece "hakikate yakın" önermeler formüle edebilir.

Hakikate erişemeyiz

Bu konularda [teslisin ilahi gizemi] hakikati öğretmek için uğraşmayız, çünkü onu ne bizim ne de başka bir ölümlünün bilemeyeceği apaçıktır,

Tanrı'dan söz ederken sadece hakikate yakın olandan söz edebiliriz

ama beşeri sebepler öne sürerek inançla mücadele etmekle böbürlenenlere, beşeri sebeplerden başka bir şeyle ilgilenmeyenlere, insanların doğasının büyük kısmı ruhani değil de dünyeviymiş gibi kolaylıkla övgü alanlara karşı, hakikate yakın, insan aklına yakın ve Kutsal Metinlere karşıt olmayan bir şeyler önermek bize doğru geliyor. Kutsal inancın amansız düşmanlarının gücünü biraz zayıflatmak yeter bizim için ve bunu başka bir şekilde yapamayacağımız için beşeri sebeplere başvurmakla yetineceğiz. Dolayısıyla bu yüce felsefe konusunda açıklayacağımız her şeyin hakikat değil, hakikatin gölgesi olduğunu, şeyin kendi değil, ona çok yakın olduğunu ilan ediyoruz. Hakikati bir tek Tanrı bilir; benim görevimse hakikate yakın ve bize saldırmak için başvurulan felsefi sebeplere en uygun olanı söylemektir.

İslamda Matematik Bilimleri

Giorgio Strano

El-Harezmi'nin Matematiği ve Cebiri

Ortaçağda İslam bilimsel kültüründe astronomların ve matematikçilerin araştırmaları öne çıkar. Matematikçiler arasındaki en önemli isimlerden biri Muhammed bin Musa El-Harezmi'dir (y. 780-y. 850). El-Harezmi'nin aritmetik ve cebir konulu eserleri Batı dünyasında kullanılacak hesap yöntemlerinin tanımlanmasında belirleyici olacaktır. El-Harezmi'nin Hintlilerin sayısal hesabı konusunda yazdığı bir eser o kadar kapsamlıdır ve o kadar yayılır ki, temel aldığı on "Arap" rakamının (1, 2, 3, 4... şeklindeki modern rakamlar) El-Harezmi'nin kendi tarafından icat edildiği inancı için bir dayanak oluşturmuştur. "Arap" basamaklı sayı sistemi zaman içinde yavaş yavaş, birimler için ayrı (α, β, γ, δ...), onluklar için ayrı (ι, κ, λ, μ...), yüzlükler için ayrı (ρ, σ, τ, υ...) sayıları temel alan Yunan sisteminin yerini alacaktır. Zaten sayısal hesaplama anlamına gelen "algoritma" terimi de El-Harezmi'nin adından türemiştir. "Cebir" terimi de en önemli eseri olan *Al-jabr wa'l muqabalah*'nın (yani "Tamamlama ve İndirgeme") başlığından türemiştir. *Al-jabr*, birinci ve ikinci derecede altı temel denklemin çözümüne ve her denkleme tekabül eden geometrik şekillerin (karelerin, dörtgenlerin vs kenarları, çevreleri ve alanları) açıklanmasına ayrılmıştır.

XIII. yüzyılda matematikçi Leonardo Fibonacci (y. 1170-1240'tan sonra) Mısır'a ve Suriye'ye yaptığı yolculuklar sırasında Arap sayılarını ve El-Harezmi tarafından geliştirilen hesaplama yöntemlerini keşfedecektir. 1202 yılında tamamladığı, Arap sayılarının ve kullanımlarının eksiksiz tanımını içeren ilk Latince inceleme eserlerinden biri olduğu için Batı'da büyük rağbet görecek *Liber Abaci* [Hesap Kitabı] adlı eserini bu sayede yazacaktır.

İslam Dünyasında Astronomi

XI ve XII. yüzyılda astronomi başta olmak üzere matematik bilimlerinde İslam dünyasında kayda değer gelişmeler yaşanır. Yunan ve Hint metinlerinin tercümesine ve içeriklerinin özümsenmesine, yeni gözlemler ve çeşitli bilimsel kuramların yerleştirilebileceği genel kuramsal bir yapının oluşturulmasını amaçlayan araştırmalar yoluyla geçmişte elde edilen sonuçların güncellenmesi faaliyeti eklenir. Bu faaliyetler sonucunda Müslüman filozoflar ve matematikçiler, Yunanlardan miras alınan bilgi dağarcığındaki bazı çelişkileri ortaya çıkarır. Yunan felsefi ilmi ile matematik bilimi arasındaki uyuşmazlık, İslam dünyasında yaratıcı gelişmelere neden olur ve uzun vadede Avrupalılar açısından son derece yararlı olacak yeni bir doğa algısı yaratır.



İskender ve astrologlar, Kalila va dimna, İbn al-Mukaffa'nın tercümesi, Suriye veya Mısır'da üretilmiş el yazması, Arap ms 3465, f. 3, XIII. yüzyıl, illüstrasyon, Paris, Bibliotheque Nationale de France

Müslüman Bilim İnsanları ve Yunan Bilgi Birikimi

Müslümanların karşılaştığı ilk çelişkilerden biri, Platon ve Aristoteles başta olmak üzere en büyük filozofların evrene getirdiği fiziksel açıklama ile en büyük astronomların geometrik açıklamaları arasındaki uyuşmazlıktır. Aristoteles'in Platon'un genel bilgileri ve Knidoslu Eudoxus'un (MÖ 408-355) gezegen modellerini temel alarak geliştirdiği kozmolojide, gezegenler eşmer-

kezli kristal kürelerden oluşan bir sistem yoluyla, hareketsiz duran dünyanın etrafında döner. En dışarıda bulunan ve en hızlı olan sabit yıldız küresi kendi hareketinin bir kısmını altındaki kürelere giderek daha yavaş bir şekilde aktarır. Bu dairesel ve tekdüze hareket ay küresinin altında sona erer; buraya yukarıdan aşağıya (veya tam tersi), doğrusal bir hareket hâkimdir ve hızı hareket etmekte olan cismin ağırlığına bağlıdır. Fiziksel açıdan tutarlı olmasına rağmen Aristoteles'in kozmolojisi yıldızların konumunu hesaplamak açısından işe yaramıyordu.

Ptolemaios'un İslam Astronomisinde Rağbet Görmesi

Pergeli Apollonius (MÖ y. 262-y. 190) ile Nikaialı Hipparkhos'un (MÖ II. yüzyıl) geliştirdiği kavramları temel alan Ptolemaios, çember sistemine dayanan gezegen modellerine başvurmuştu. Ancak, gezegenlerin gözlemlenen konumlarını mümkün olduğu kadar yansıtacak modeller gerçekleştirmek için Platon'un gökcisimlerinin dairesel ve tekdüze hareketiyle ilgili genel bilgilerine karşı çıkan bir dizi geometrik mekanizma öne sürmüştü. Her gezegen bir dış çember boyunca tekdüze bir şekilde ilerliyordu; bu çemberin merkezi, dışmerkezli daha büyük bir çember boyunca Dünya'nın çevresinde hareket ediyordu, bu daha büyük çemberin hareketi, merkezi ne Dünya'yla ne de dışmerkezli dairenin merkeziyle aynı olan, "ekuant" denen üçüncü bir çemberle aynıydı. Bu modeller gezegenlerin burç kuşağı üzerindeki konumlarını öngörmeye izin verse de fiziksel bir anlamın atfedilebileceği basit mekanizmalar gibi görünür. Özellikle çeşitli çemberlerin birbirlerine göre hareketlerinin evrenin hangi mekanizmasından kaynaklandığını açıklamak zor görünür.

Platon ve Aristoteles'in eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesi, Müslüman âlimlerin, ay-üstü cisimlerin doğal dairesel tekdüze hareketi ve ay-altı cisimlerin dikey doğrusal doğal hareketi öğretisiyle tanışmasını sağlar. X. yüzyılda Bağdat'ta faaliyet gösteren Sabit bin Kurra, Aristoteles'in kozmolojisini daha işlevsel hale getirmek için sekiz ana gökkürenin en dışına, evrenin birincil devindirici işlevini üstlenen dokuzuncu bir küre ekler. Ptolemaios'un eserlerinin de tercüme edilmiş olması ise Müslüman âlimlerin dış merkezli ve ekuant dış çemberlere dayanan gezegen modelleriyle tanışmalarına ve hem zamanla ilgili hesaplamalarda hem de yıldız fallarının hazırlanmasında bunlardan yararlanmalarına imkân tanır. Muhammed El-Battani'nin (y. 850-929) kendini Ptolemaios'un bazı parametreler açısından güncelleştirilmiş gezegen modellerine dayanan gezegen çizelgelerini hesaplamaya adamış olması bir rastlantı değildir.

Filozofları memnun eden kozmolojik yaklaşım ile matematikçileri memnun eden geometrik yaklaşım arasındaki çelişkiler, antikçağ âlimlerine karşı az veya çok eleştirel tavırların alınmasına neden olur. Bu eleştiriler, Endülüs'ten (günümüzde İspanya) Akdeniz'in güney havzası boyunca İran'a ve Hindistan'ın kuzey bölgelerine kadar uzanan İslam âleminin çeşitli bölgelerinde büyük çeşitlilik gösterir. En doğudaki bölge (Mısır'dan İran'a kadar) matematiksel yaklaşımı tercih eder ve gökyüzü olaylarını dikkatle gözlemleme konusunda çaba gösterir. Kullanılan geometrik modellerin fiziksel tutarlılığı ikincil düzeye düşürülerek gezegen "olgularını kurtaracak" alternatif çözümler geliştirilir. Batı bölgesinde (İspanya ve Fas) ise evrene fiziksel açıdan tam bir anlam kazandırabilecek felsefi yaklaşım hâkimdir. Bu durumda, kozmolojik yapı ile gözlemlenen gökyüzü olguları arasında tam denklik kurulması önemsiz sayılır.

Batı İslam Dünyası

İslam dünyasının Batı kısmında, Latin dünyasında Averroes olarak bilinen filozof İbn Rüşd (1126-1198), Ptolemaios'un astronomisini şiddetle eleştirir. İbn Rüşd dış çemberlerin, dış merkezli çemberlerin ve ekuantların evrenin fiziksel gerçekliğinde hiçbir yeri olmadığına inanır ve hareketsiz olan dünyayla eşmerkezli olan gökküreleri sistemine dayalı Aristotelesçi bakış açısını savunur. Bu sav bir başka Endülüslü astronom olan ve sonradan Alpetragius olarak bilinecek Ebu İshak el-Batruci (y. 1150-y. 1200) tarafından daha da geliştirilir; Batruci eşmerkezli küre sistemine dayalı gezegen modelleri geliştirmeye çalışır. Bu modellerin bazılarında gezegenlerin yörüngelerinde onlarca derecelik sapmalar olduğu düşünülürse, geliştirdiği modeller çok başarılı değildir. Ancak, bu modellerin tekrar gözden geçirilmesi yerine,



Gözün tıbbi tasviri, Huneyn bin İshak, *Kitâb al-'ashr maqalat fi l-'ayn, Göz Konusunda On İnceleme Kitabı*, XII. yüzyıl, el yazması

Aristoteles'in söylediklerinin temel alındığı genel fizik prensiplerinin ötesinde, gezegen hareketlerinin ayrıntılı mekaniğinin temelde bilinemez olduğu şeklinde bir felsefi sonuca varılır.

Doğu İslam Dünyası

İslam dünyasının doğu kısmında ise Ptolemaios'a yöneltilen eleştiriler, gökyüzü olgularının giderek daha dikkatli gözlemlenmesi ve matematik yöntemlerin giderek daha incelikli bir şekilde uygulanmasına eşlik eder. Müslüman matematikçiler, ilkel cebir ve dik üçgenlerin köşeleri, dik kenarları ve hipotenüsü arasındaki ilişkileri (sinüs, kosinüs, tanjant vs) ana hatlarıyla belirledikten sonra düz ve küresel üçgenlerin çözümlerine yarayan ilk formülleri ve gökyüzüyle ilgili bazı parametreleri belirlemek için Yunanların yöntemlerine alternatif yöntemler geliştirmeye başlarlar. İslam âleminin tamamında astronomi çizelgeleri (*Ziji*) alanındaki gelişimin arkasında bu üstün matematik becerileri yatar. Mısır'da Ali bin Abdurrahman bin Yunus (950-1009) Kahire'nin en büyük camiine konan ve en büyük dereceli halkasının içinden atlı bir insanın geçebileceği söylenen bazı büyük cihazlarla Güneş'in seyrini izler. Ptolemaios'un modellerini kendi yaptığı gözlemlerle güncelleştiren bin Yunus, tarihin en etkili astronomi çizelgeleri derlemelerinden biri olan *El-Ziji El-Hakimi*'yi geliştirir ve hükümdar El-Hakim'e adar. Müslüman âlimlerin, becerilerini kullanarak geliştirdikleri incelikli matematik aletler arasında düz usturlap vardır. Bu aletler kronometri, astronomi, astroloji, coğrafya ve topografi alanlarında, manüel olarak trigonometri hesaplamalarına başvurmak zorunda kalmadan karmaşık problemlerin çözülmesine izin verir. Daha sonra Avicenna olarak tanınacak olan İranlı filozof İbn Sînâ da (980-1037) yıldızları incelemek amacıyla büyük boyutlu astronomi aletleri planlar ve inşa eder. İslam âleminin Doğu bölgelerinde, camiler veya medreselerle bağlantılı olarak gökyüzü gözlemcileri ortaya çıkmaya başlar ve bazıları yıldızların incelenmesi yoluyla kendi geleceklerinin önünü açmak isteyen siyasal veya askeri liderler tarafından finanse edilir. Yunan biliminin en ayrıntılı şekilde gözden geçirildiği süreç de bu gözlemciler tarafından başlatılacaktır.

Felsefi Görü Kuramından Görüntülerin Oluşumunun Geometrik İncelemelerine Optik Alanı

Müslüman âlimlerin Yunanlardan devraldığı matematik ilminde var olan bir başka çelişki de optik alanını ilgilendirir. Bu alanda da ışığın doğasına ve gö-

rü olgusuna önem veren felsefi kavram ile görüntülerin oluşum mekanizmalarını kavramayı amaçlayan geometrik görü arasında bir uyuşmazlık oluşur. Görme konusunda birbirleriyle çelişen Yunan filozofları bazen insan gözünün uzaklardaki nesneleri dokunsal algılama gücüne sahip görsel ışınlar yaydığını öne süren dışa doğru ışın kuramını bazen de dünyadaki nesnelerin insanların gözlerine giren ışınlar yaydığını öne süren içe doğru ışın kuramını savunurlar. Aristoteles gibi bir filozof, bu tür konularda daima muğlak davranmış, kuramlardan hiçbirine öncelik vermemiş ve eserlerinde her ikisine de yer vermiştir.

İbn Heysem'in Optik Konusunda Araştırmaları

X ile XI. yüzyıllar arasında, Batıda Alhazen olarak bilinen İbn Heysem (965-1040), astronomi konusundaki bazı çalışmaların yanı sıra, Eukleides'in (MÖ III. yüzyıl) *Optika* [*Optik*] ile Ptolemaios'un *Optika* [*Optik*] kitabının ve Huneyn bin İshak'la (809-873) Yakub El-Kindi'nin (?-y. 873) eserlerinin Arapça tercümelerini temel alarak *Kitab el-Menazır*'ı [*Optik Kitabı*] yazar; bilim tarihinde kalıcı bir etki yaratacak olan bu kitabı XII. yüzyılda *De aspectibus* adı altında Latinceye tercüme edilecek, Roger Bacon ve Witeloo gibi filozof ve bilim insanlarının ışık ve görü mekanizmaları konusundaki araştırmaları üzerinde etkili olacaktır. İbn Heysem, eserinde görme alanındaki felsefi kuram ile görüntü oluşumunun geometrisinin incelenmesi arasındaki ayrımı aşmak amacıyla, optik konusunda sahip olunan tüm bilgilerin bir sentezini çıkarır. İbn Heysem bu eseri oluşturan kitapların ilk üçünde hem Eukleides'in hem de Ptolemaios'un savunduğu görsel ışın kuramını elemek için insan gözünün anatomik analizinden yararlanır. Ona göre göz görsel ışınlar yaymak yerine ışık ışınları alır ve bunlar gözün içine girdiği zaman görüntüleri oluşturur. Görsel ışın kuramıyla açıklanamayan, gözlemlenen görüntülerin renklerinin nasıl oluştuğuna dair, çok eskilere dayanan mesele de bu şekilde çözülmüş olur. İbn Heysem'e göre renkler, duyusal dünyaya içkin özelliklerdir; ışık bir nesneye çarptığı zaman çarptığı renklerin ışık ışınlarını göze doğru gönderir.

İbn Heysem, *Kitab*'ın sonraki dört cildinde Eukleides'in ışık ışınlarının havadaki doğrusal hareketi konusunda yürüttüğü çalışmaları ve Ptolemaios'un yansıma (düz bir aynaya çarpan bir ışının oluşturduğu köşe, yansıma köşesine eşittir) ve kırılma (düşük yoğunluktaki bir ortamdan daha yüksek yoğunluktaki bir ortama geçen –veya tam tersi– bir ışın kırılmaya maruz kalır) yasalarını konu alan çalışmalarını geliştirmeye devam eder. İbn Heysem, ışın demetlerinin düz, içbükey ve dışbükey aynalardaki yansımalarını ve düz, içbükey ve dışbükey şeffaf yüzeydeki kırılmalarını gözlemler. Bu incelemeler sayesinde ayrıca

belli bir kaynaktan gelen ışık ışınının küresel bir ayna üzerinden göze yansıma noktasını tespit etme sorununu çözer. Bu sorunu çözerken Arapçaya tercüme edilmiş en önemli geometri metinlerinden biri olan Apollonios'un *Konikler* eserinden öğrendiklerinden yararlanır. İbn Heysem alacakaranlık süresini belirlemek, Ay'ın neden ufka yaklaşınca daha büyük göründüğü ve Güneş'in veya Ay'ın haleleriyle gökkuşağı gibi meteorolojik olguların neden gerçekleştiği gibi, optik alanıyla bağlantılı sayılan bir dizi sorunla da ilgilenir.

Geometrik optik alanı ve özellikle aynaların yansıma özellikleri başka matematikçilerin de ilgisini çeker. İçbükey küresel veya parabolik aynaların yakıcı özelliklerinin farkında olan Müslüman askeri liderler de bu alanlarda yürütülen çalışmalardan genel anlamda hoşnuttur.

Filozoflar ve Teologlar İçin Yeni Kütüphaneler

Robert Grosseteste doğar — 1175

1194 — Suebyalı II. Friedrich doğar

İbn Rüşd ölür — 1198



1224 — Paris Üniversitesinin ilk tüzüklerinde Aristoteles'in doğa kitaplarının öğretilmesi yasaklanır

1215 — II. Friedrich Napoli Üniversitesini kurar; rivayete göre Verna Dağında Assisili Aziz Franciscus'un üzerinde İsa'nın yara izleri belirir



Abraham Abulafia doğar — 1240

Giovanni da Fidanza Fransisken tarikatına girerek "Bonaventura" adını alır — 1243

Albertus Magnus Paris'te teoloji hocası olur — 1245

1250 — II. Friedrich ölür

Roger Bacon, Fransisken tarikatına girer — 1253

1255 — Paris Üniversitesinin Sanat Fakültesi Aristoteles'in bütün eserlerinin öğretilmesini öngören bir düzenleme yayımlar





Thomas Aquinas Napoli Üniversitesinde ders verir — 1272 / 1274

1277 (7 Mart) — Étienne Tempier (Paris piskoposu) Yunan-Arap Peripatetizmini temel alan 219 tezin yayılmasını ve öğretilmesini yasaklar

Moerbekeli Willem Aristoteles'in *Poetika*'sını Yunancadan tercüme eder — 1278


Roger Bacon
Daçyalı Boetius
İbn Sînâ
Lincoln
Robert Grosseteste
Oxford
Cambridge
Köln
Atlantik Okyanusu
Paris
Albertus Magnus
Hazar Denizi
Belh
Padova
Bagnoregiolu
Bonaventura
Parma
Modena
Bologna
Karadeniz
Tus
Palencia
Salamanca
Bagnoregio
Roma
Roccasecca
Cordoba
Napoli
Thomas
Aquinas
Bağdat
Gazzâlî
İbn Rüşd
İbn Meymûn
El-Kindî
Fârâbî
Akdeniz
Eski üniversite merkezleri

FİLOZOFLAR VE TEOLOGLAR İÇİN YENİ KÜTÜPHANELER

XIII. yüzyıl, bir önceki yüzyılın başlarından itibaren yaşanan ve Arapların bilgi birikimine ve Yunanca klasik kaynaklara kıyasla Latin Batıda oluşan bilimsel ve felsefi gecikmeyi telafi etmeye izin veren tercüme ve yorum (*translatio*) hareketinin etkisini gösterdiği dönemdir. Bu dönemde yer alan felsefi tartışmalar günümüzde incelendiğinde "skolastik" olarak bilinen döneme geleneksel bakışın büyük ölçüde değişmesine neden olmuştur; XIII. yüzyıl, geleneksel bakış açısına göre önceki dönemin teolojik meselelerinin Aristoteles'in bilim tanımı doğrultusunda çözüm bulduğu organik ve sistematik bir felsefenin, yani skolastisizmin zirvesini teşkil ediyordu.

Latin Batının felsefesi ile Arap ve Yahudi kaynakları arasındaki bağlantıları ve düşündüğümüzden çok daha çeşitlilik gösteren ve çelişkili olan bu dönemde ne kadar önemli oldukları yeniden ortaya çıkan tarihçiler böylelikle, sadece görünürde önemsiz duran ansiklopedi yazarlığına, Daçyalı Boetius ve Brabantlı Siger gibi fazla önemli sayılmayan yazarlara ve Arap ile Yahudi felsefe geleneklerinin büyük etkisine yeniden dikkat çekmeyi başarmıştır.

XIII. yüzyılda Aristoteles yeniden bir otorite haline gelir. Önceki yüzyıllarda tercümanlar tarafından yürütülen çalışmalar tamamlanır: XIII. yüzyıl ortalarında Robert Gorsseteste'in tercüme ettiği *Nikomakhos'a Etik* sonradan Moerbekeli Willem tarafından gözden geçirilir; 1260'lı yıllarda da Willem'in kendisi *Politika*'nın tamamını tercüme eder. II. Friedrich'in "çokkültürlü" sarayında faaliyet gösteren Michael Scotus, Aristoteles'in hayvanlar konusundaki kitaplarını tercüme eder ve aynı kitapları Moerbekeli Willem de Yunancadan tercüme eder. Willem 1278'de *Poetika*'yı da tercüme ederken, İbn Rüşd'ün *Poetika* konusunda yazdığı yorum eserinin tercümesi 1256'da, *Retorik* eserini de Arapçadan tercüme eden Hermannus Alemannus tarafından yapılır.

Böylelikle XIII. yüzyıldan itibaren Aristoteles Hıristiyan teologlar ve filozoflar açısından tartışmasız felsefi otoriteler arasına dahil edilmiş olur, ancak sanat fakülteleri ile teoloji fakülteleri arasında sayısız akademik tartışmaya konu olur; bir yanda entelektüel ve profesyonel kimliklerinin bilincinde olan sanat hocaları Aristoteles'in eserlerine sahip çıkarken, diğer yanda kilise yetkilileri zaman zaman müdahalelerde bulunur.

Bu tartışmaların asıl mekânı üniversitelerdir; tartışmaların yöntem ve biçimleri buralarda belirlenir; en önemli tartışma şekli olan *quaestio*, bir mesele

FİLOZOFLAR VE TEOLOGLAR İÇİN YENİ KÜTÜPHANELER

XIII. yüzyıl, bir önceki yüzyılın başlarından itibaren yaşanan ve Arapların bilgi birikimine ve Yunanca klasik kaynaklara kıyasla Latin Batıda oluşan bilimsel ve felsefi gecikmeyi telafi etmeye izin veren tercüme ve yorum (*translatio*) hareketinin etkisini gösterdiği dönemdir. Bu dönemde yer alan felsefi tartışmalar günümüzde incelendiğinde "skolastik" olarak bilinen döneme geleneksel bakışın büyük ölçüde değişmesine neden olmuştur; XIII. yüzyıl, geleneksel bakış açısına göre önceki dönemin teolojik meselelerinin Aristoteles'in bilim tanımı doğrultusunda çözüm bulduğu organik ve sistematik bir felsefenin, yani skolastisizmin zirvesini teşkil ediyordu.

Latin Batının felsefesi ile Arap ve Yahudi kaynakları arasındaki bağlantıları ve düşündüğümüzden çok daha çeşitlilik gösteren ve çelişkili olan bu dönemde ne kadar önemli oldukları yeniden ortaya çıkan tarihçiler böylelikle, sadece görünürde önemsiz duran ansiklopedi yazarlığına, Daçyalı Boetius ve Brabantlı Siger gibi fazla önemli sayılmayan yazarlara ve Arap ile Yahudi felsefe geleneklerinin büyük etkisine yeniden dikkat çekmeyi başarmıştır.

XIII. yüzyılda Aristoteles yeniden bir otorite haline gelir. Önceki yüzyıllarda tercümanlar tarafından yürütülen çalışmalar tamamlanır: XIII. yüzyıl ortalarında Robert Gorsseteste'in tercüme ettiği *Nikomakhos'a Etik* sonradan Moerbekeli Willem tarafından gözden geçirilir; 1260'lı yıllarda da Willem'in kendisi *Politika*'nın tamamını tercüme eder. II. Friedrich'in "çokkültürlü" sarayında faaliyet gösteren Michael Scotus, Aristoteles'in hayvanlar konusundaki kitaplarını tercüme eder ve aynı kitapları Moerbekeli Willem de Yunancadan tercüme eder. Willem 1278'de *Poetika*'yı da tercüme ederken, İbn Rüşd'ün *Poetika* konusunda yazdığı yorum eserinin tercümesi 1256'da, *Retorik* eserini de Arapçadan tercüme eden Hermannus Alemannus tarafından yapılır.

Böylelikle XIII. yüzyıldan itibaren Aristoteles Hıristiyan teologlar ve filozoflar açısından tartışmasız felsefi otoriteler arasına dahil edilmiş olur, ancak sanat fakülteleri ile teoloji fakülteleri arasında sayısız akademik tartışmaya konu olur; bir yanda entelektüel ve profesyonel kimliklerinin bilincinde olan sanat hocaları Aristoteles'in eserlerine sahip çıkarken, diğer yanda kilise yetkilileri zaman zaman müdahalelerde bulunur.

Bu tartışmaların asıl mekânı üniversitelerdir; tartışmaların yöntem ve biçimleri buralarda belirlenir; en önemli tartışma şekli olan *quaestio*, bir mesele

konusundaki çeşitli tezlerin ve karşıt tezlerin organize edilmesine, incelenmesine, kıyaslanmasına ve nihai olarak görülen bir sonuca varılmasına izin verir. *Quaestio*, teolojik ve felsefi bilgi birikiminin tamamını sistematik hale getirmeyi amaçlayan bir felsefe stili modeli olan *summa*'nın iskeleti sayılabilir. *Quaestio* aynı zamanda *quaestio disputata*, yani bir hocanın karşısında öğrencilerinin veya rakiplerinin yer aldığı, halka açık tartışma anlamına da gelebilir ve kuramsal veya ahlaki meselelerin en önemsizlerini bile konu alan *quaestio quodlibetalis*'ten çok farklı değildir.

Aristoteles'in yeniden keşfi ve özellikle kanıtlama biliminin ilkelerini içeren *İkinci Çözümlemeler*, felsefi araştırmalara görmezden gelinmesine imkân olmayan bir bilimsel model sunar; bu meydan okumayı en bilinçli şekilde kabul edip en derinlemesine karşılık veren kişi, Thomas Aquinas'tır. Ancak Aristotelesçiliğin yorumlanması ile Hıristiyan ortodoksluğunun uzlaştırılması zor olacaktır. 1255 yılında Aristoteles'in eserlerinin tamamı Paris'teki sanat fakültesi tarafından benimsenir; ancak Piskopos Tempier'nin 1277 yılında mahkûm edilmesi, Aristotelesçiliğe dayandırılan ve kilise öğretilerine (dünyanın ebediyeti, ruhun ölümsüzlüğü, aklın tekliği vs) karşıt sayılan 219 tezi etkiler. Aristoteles'in düşüncesinin yayılması bu şekilde engellenmeye çalışılır: Suçlamalara göre sanat hocaları Aristoteles ile yorumcusu İbn Rüşd'ü okurlar ve bu iki pagan filozofun savunduğu hakikatlerin, farklı olsalar da Hıristiyanlıkta vahyedilen hakikatlerin yanında yer alabileceğine inanırlar. Bu hocalara göre felsefenin ne üstü örtülmelidir ne de Hıristiyan bilgeliğinin birliği uğruna feda edilmelidir: Sanat hocaları, Aristoteles'e getirdikleri farklı yorumlar yoluyla çok çeşitli bilimsel yöntemler savunurlar. Mutlak ve vazgeçilmez bir hakikati içerdiği kimse tarafından inkâr edilmeyen bir inancın içerisinde bilgi alanlarının sınırlarını çizme ve her birini kanıtlama kurallarını ve kriterlerini belirleme gerekliliği giderek hissedilmeye başlanır. Thomas Aquinas'ınki başta olmak üzere Aristotelesçiliğin çeşitli versiyonlarının hüküm sürdüğü XIII. yüzyıldan geriye, tek bir senteze indirgenmesi imkânsız bir çoğulculuğun nitelediği bir dönem imajı kalmıştır. Ancak aynı zamanda ve yine Aristotelesçi formasyon bağlamında, Fransisken geleneği, Augustinus'un da yeniden yorumlanması yoluyla ve Robert Grosseteste, Roger Bacon ve Bagnoregiolu Bonaventura gibi yazarlar sayesinde, bilimsel ve teolojik düşüncede deneyimin değerini yeniden takdir etmeye başlayacaktır.

BİLGİ MODELLERİ OLARAK ORTAÇAĞ ANSİKLOPEDİLERİ

Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri

Geçmişin Bilgilerine "Bakış Açısı" ve Güncel Bilgiler Konusunda Değerlendirme

Ortaçağda ansiklopediler belirli kriterlere göre (alfabetik, konusal vs) seçilip üniter bir yapıda düzenlenmiş bir dizi bilgiden oluşur: Ansiklopedilerde en önemli olan, sunulan bilgilerin kapsamından çok (sektörel ansiklopediler de söz konusudur) geçmişten gelen bilgilere yönelik "bakış açısı" ve bilgilerin güncel durumuna dair yapılan değerlendirmelerdir.

Başka dönemlerde de olduğu üzere, ortaçağ ansiklopedilerinin çeşitli yazarlarında birbirlerini dengeleyen iki farklı unsur olduğu görülebilir: 1) Sunulan bilgilere dair *status quaestionis* [araştırmaların durumu] ve 2) Bilginin dolaylı veya doğrudan teşvik edilmesi amacıyla bilgi birikimine anlam verme çabası. Bu ayrım göz önüne alındığında ortaçağ ansiklopedilerini hem başka dönemlere ait benzer eserlerle (örneğin Helenistik örnekler veya Aydınlanma döneminin *Encyclopedia*'sı ile) hem de ortaçağın Hıristiyan, Yahudi ve İslam kültürlerindeki diğer bilgi türleriyle kıyaslamak mümkün olur.

Augustinus'un *De Doctrina Christiana* Eseri

Hippolu Augustinus'un *De doctrina christiana* [Hıristiyanlık Öğretisi Üzerine] eserinde, ortaçağ ansiklopedileri üzerinde farklı düzeylerde etkili olacak bir yaklaşım söz konusudur. Augustinus, bilginin düzenlenmesi açısından önemli olan aksiyomlardan üç tanesini vurgular: 1) Kitabı Mukaddes, Kurtuluşun tek yoludur ve her türlü bilginin kıyaslanıp değerlendirilebilmesi için tek metindir. 2) Kitabı Mukaddes'te yer alan sözlerin anlamı gizli ve üstü kapalıdır. 3) Dolayısıyla kutsal metinleri anlayabilmek için dönemin eğilimlerine de uygun olan mecazi yöntemi benimsemek gerekir. Augustinus'a göre, mecazi veya alegorik söz, Yeryüzü Cennetinden düşüşünden sonra artık hakikati sezgisel olarak an-

layamaz hale gelmiş olan insanoğlu için zorunlu bir seçimdir; dolayısıyla dil *viator* [yolcu] insan için kesin olmayan (ama elzem olan) bir iletişim yoludur ve dilin temel araçları, analojilerle kıyaslamalardır.



Metop Ustası, *Dünyanın diğer tarafı,* XII. yüzyıl, Modena, Museo Lapidario del Duomo

De doctrina christiana'da pagan kültürüyle ilişkiye işaret eden "kutsal hırsızlık" kavramı, merkezi önem taşıyan bir analoji oluşturur; Mısırlıların dayattığı kölelikten kaçan Yahudiler nasıl giderken efendilerine ait zenginlikleri yanlarında götürdülerse, Hıristiyanlar da yeni bir kültür inşa edebilmek için paganlardan "liberal sanatlar hazinesi"ni ve bir arada yaşamak için gerekli olan bazı ahlaki kurallarla, siyasal ve toplumsal kurumsal biçimleri almalıdır.

Boethius ve İsidorus

Manlius Severinus Boethius, Aristoteles'in eserlerinden yaptığı çevirilerle ve eserleri konusunda yazdığı yorumlarla, ansiklopedi yazarlarına katı kural-

lara dayalı bir söz dağarcığı ve problemlerin "klasik" hale gelecek, titizlikle oluşturulan formülasyonunu bırakır. Ondan iki yüzyıl sonra Sevilla Piskoposu İsidorus (560-636) 20 ciltten oluşan *Etymologiae sive origines* [Kelimelerin Kökeni] eserinde tehlikelerle karşı karşıya olan "antikçağın bilgi dağarcığını" kurtarmayı ve Vizigot devletinin piskoposlarıyla idari görevlilerinin eğitiminde kullanmayı amaçlar. Daha sonraki yüzyıllarda yazılan ansiklopediler büyük ölçüde İsidorus'un liberal sanatlar, hukuk, tıp, diller tarihi, toplum ve aile, coğrafya, doğa bilimleri ve teknik alanlarındaki incelemelerine dayanacaktır.

İsidorus'un kelimeler üzerinde yürüttüğü etimolojik incelemeler kelimelerin asıl anlamını kavramayı, en uygun kullanımını tanımlamayı (normatif işlev) ve temsil ettikleri gerçekliklere ulaşmayı (ontolojik statü) amaçlar. Ortaçağda Latince konuşulan bölgelerde çok yaygın olarak bilinen *Etymologiae*, antikçağın bilgilerinin siyasal ve Hıristiyan kültürüne uygun şekilde yeniden yapılandırılmasına katkıda bulunur.

XII ile XIII. Yüzyıllar Arasında Ansiklopediler

Katedral okullarının çağı olan XII. yüzyılda toplumun ve kültürün yeniden canlanması, ansiklopedi tarihinde de bir dönüm noktası oluşturur, çünkü Latin Batıda yeniden dolaşıma giren ve yeni bakış açıları sunan Yunan ve Arap yazarların metinlerinden yararlanılmaya başlanır.

Saint Victorlu Hugues

Saint Victorlu Hugues'un *Didascalicon* eserinde "beşeri ve ilahi şeylerin nedenlerini tespit etmeye çalışan disiplin" olarak tanımlanan felsefe, beş bölümden oluşur: teoloji, matematik, pratik veya ahlak, mantık ve mekanik. Buradaki başlıca yenilikler, bir yandan teolojinin, en yüksek nesneyi (maddeden ayrı ve sadece zihinle erişilebilen saf gerçeklik olan anlaşılabilirlik) incelemesine rağmen, felsefeye dahil edilip diğer bilimlerle paralel sayılması, diğer yandan mekanik sanatların pozitif olarak değerlendirilmiş olmasıdır. Nitekim yedi "yardımcı" veya "mekanik" sanat veya bilim (yünün işlenmesi, bina ve gemi yapımı, denizcilik bilimi, tarım, av teknikleri, tıp ve tiyatro teknikleri) felsefenin veya hakiki bilginin dışında sayılırdı. Platoncu bakış açısına göre bunlar, asli gerçekliğin doğal kopyaları olan nesnelerin yapay kopyaları sayılırlardı; Hıristiyan düşüncesinde ise ilk günahın sonuçlarının basit "çözümleri" olarak görülürlerdi. Öte yandan antikçağ ve erken ortaçağda yedi "beşeri olmayan" sanat sadece özgür olmayan insanlar tarafından uygulanan faaliyetlerken, XI-I. yüzyılda şehirlerde işbölümüyle başlayan yeni dünya, yeni mesleklerin öne çıkmasına ve yeni toplumsal yaşam biçimlerinde gerekli olan tekniklerin geliştirilmesine neden olur.



Kraliyet kapısının kemerinin sağ tarafında liberal sanatların kadın olarak kişileşmiş halleri, y. 1150, Chartres, Notre-Dame Katedrali

Daha Geniş Kitleler İçin Yeni Bir Tür

XII. yüzyıl sonlarından itibaren, okullarda (örneğin Chartres ve Saint Victor) doğan eserlerin tersine, "küçük ansiklopediler" olarak bilinen "rehber" eserler, daha geniş ve uzmanlık sahibi olmayan kitleleri (büyük tüccarlar, hekimler, hukukçular, diplomatlar) ve başvurulması kolay ve hızlı olan metinler yoluyla bilimsel ve ahlaki konularda bilgi edinmek isteyen yeni kentli sınıfları hedef alır. Geniş kapsamlı felsefi ve teolojik tartışmaların yokluğu ve tam tersine, toplum ve aile yaşamıyla, politika ve ekonomiyle ilgili konuların daha geniş şekilde işlenmiş olması bunun kanıtıdır. Bartholomeus Anglicus'un, Aristoteles'in *Fizik*'i gibi geleneksel ya da yeni, çok çeşitli kaynaklardan yararlandığı, ama konuları derinlemesine inceleyip tartışmadığı *De rerum proprietatibus* [Nesnelerin Özellikleri Üzerine] eseri, bu yeni ansiklopedik rehber türüne bir örnektir. Eserin aile hayatı ve tıp üzerine bölümleri XVII. yüzyıla kadar yayımlanmaya ve alıntı yapılmaya devam edilir.

XIII. yüzyılda çok rağbet görecek ve sonraki yüzyıllarda defalarca yayımlanacak olan geniş kapsamlı iki ansiklopedi yazılır: Bir tanesi Fransa Kralı IX. Louis'nin çocuklarının hocası olan Vincent de Beauvais'ye aittir, diğeri de ünlü bir üniversite hocası ve Aristoteles konusunda uzman olan Albertus Magnus'a ait çeşitli inceleme yazılarından oluşur.

Vincent de Beauvais'nin *Speculum naturale* [Doğanın Aynası], *Speculum doctrinale* [Öğreti Aynası] ve *Speculum historiale* [Tarihin Aynası] eserleri, o dönemin üniversite kültürünü yansıtır (Albertus Magnus, Thomas Aquinas, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'den alıntılar içerirler) ve yazarın Arap kültürüne olan ilgisine tanıklık eder. *Speculum doctrinale*'de de Beauvais'nin epistemolojisi bir yenilik olarak öne çıkar; mantık, Augustinus'un öne sürdüğü "bilimlerin bilimi" şeklindeki üstünlüğünü kaybeder, gramer ve retorikle birlikte *litterae* [edebiyat] grubuna dahil edilir; etik, siyaset, ekonomi ve ahlak olmak üzere üçe ayrılır; mekanik sanatlar yazar tarafından o kadar canlı bir şekilde anlatılır ki, bu konudaki sayfalar ortaçağ teknik tarihinin gerçek bir belgesi haline gelir.

Albertus Magnus, Astronomi ve Doğa Bilimleri

Albertus Magnus'un çeşitli yazılarında (*De vegetabilibus et plantis* [Sebzeler ve Bitkiler Üzerine], *De mineralibus* [Mineraller Üzerine], *De meteoris* [Meteorlar Üzerine]) yaptığı bilimsel incelemeler, ansiklopedi tanımlamasını fazlasıyla aşar ve çeşitli yazarlardan alınma bilgilerden bir liste oluşturmak yerine "Latinlere Aristoteles'in düşüncelerinin tamamını anlatma" ve yorumlama ama-



Arbre de filosofia d'amor kitabının başsayfası, ms. F-129, Katalan dili, Llull'un el yazmalarının ilk kuşağına ait iki eserin çok eski bileşimi, XIII. yüzyıl sonu-XIV. yüzyıl başı, Palma de Mallorca, Biblioteca Diocesana

cını güden Magnus'un *auctor* [yazar] konumuna tanıklık eder. Magnus, doğa bilimleri alanında Aristoteles'in bazı tanımlamalarını kendi deneyimleri temelinde düzeltir. Bu inceleme yazıları genel anlamda tam da Magnus'un yazıları yoluyla dönemin kültürüne (bkz. Dante Alighieri, *İlahi Komedya*, *Cennet*, *III. Kanto*) nüfuz eden sihir-astronomiye dayalı bir bakış açısıyla yazılmıştır. Bu bakış açısı, ay-altı dünyasının göklerin hareketine bağlı olduğuna dair düşünce temelinde astroloji ile metafiziğin bir araya getirildiği Aristotelesçi kuramdan kaynaklanmıştır. Albertus Magnus'a göre de "doğal olan veya sanatla üretilmiş olan her şey ilahi fazilet tarafından harekete geçirilmiştir."

Ansiklopedi Türünün Dönüm Noktası ve XIII. Yüzyılda Ansiklopedi Projeleri

Vincent de Beauvais ile Albertus Magnus'un eserlerinin başlıca özellikleri, kültürel ufuktaki genişleme, inceleme konusu olan disiplinler ve kaynak metinlerdeki artış ve okurların yeni alanlara ilgi duymaya başlamış olmasıdır. Bu unsurlar, Roger Bacon ve Ramon Llull'un eserlerinde de görüldüğü üzere, ansiklopedi türünde bir dönüm noktasına da yol açar. Böylece dönemin bütün bilgilerinin derlemesi olarak algılanan ansiklopediden, bilginin yeni bir şekilde düzenlenmesi sonucunda toplumu siyasal ve dinsel açıdan reforma tâbi tutmayı amaçlayan bir proje anlamında ansiklopedi kavramına geçilir.

Roger Bacon'ın Reformu

Birçok Fransisken gibi, bin yılcı düşüncelere duyarlı olan Bacon, planladığı ama gerçekleştiremediği bir ansiklopedinin (*Opus maius* [Büyük Eser], *Opus minus* [Küçük Eser] ve *Opus tertium* [Üçüncü Eser]) önsözünde bilim ve siyaset/din alanında büyük çaplı bir yenilenme projesi düşüncesini öne sürer. Eserin başında, Bacon'a göre, artık kısırlaşmış olan bir otoriteye hizmet eden ve aktif araştırmalardan uzak olan dönemin kültürünün yıkılması gerekir. "İnşa bölümünde" ise "hakikate erişmek" için elzem olan disiplinler tespit edilir: Latince, Yunanca, Arapça ve İbranice olmak üzere çeşitli dillerin öğrenilmesi, Lincoln Piskoposu Robert Grosseteste'den alınan ilhamla matematiğe ve olayların gözlemlenmesine dayanan deneysel bilim. Ortaya çıkan ve hem yöntem hem de sonuçları açısından yeni olan bilgi modeli, Bacon'a göre, *Christianitas*'ın [Hıristiyanlık] reform sürecinin olmazsa olmaz temelini oluşturur.

Llull ve "Birleşimsel" Sanat

Ramon Llull'un zengin üretiminin (Latince ve Katalan dilinde 250'den fazla eser) en önemli özelliklerinden biri, bilginin birliğinin ve dünyanın okunur-

luğunun simgesi olan "*combinatoria*" [birleşimsel] sanattır. Hem mantık hem de metafizik anlamında *clavis universalis* [evrensel anahtar] kavramı, Lull için merkezi önem taşır: Karmaşık kavramlar sade kavramlara bölünür, mükemmel bir mantık dili yaratmak üzere sembollere ve harflere aktarılır. Bacon gibi Llull da bir kavram ve otorite envanteri çıkarmak yerine toplumun geniş kapsamlı değişimini teşvik edebileceğine inandığı bir bilgi düşüncesini öne sürer. Bu nitelik, ansiklopedi yazarlığının gelecekteki güzergâhının, kapalı bilgi sisteminden yüzyıllar sonra Fransız ansiklopedi yazarlarının tanımlayacağı üzere, "müşterek düşünce şeklini değiştirmek için bir projeye" geçişinin habercisidir.

Bilginin Yolları: Tercümeler ve Kentsel Kültür

Francesca Forte

Translatio

XI ile XII. yüzyıl arasında gerçekleşen büyük çaplı bilgi aktarım dönemi *translatio studii* [bilgi aktarımı] olarak bilinir. Bu iki yüzyıllık dönemde yer alan tercüme hareketi, Batının hem, çoğu ikincil kaynaklar yoluyla olmak üzere, hakkında çok az şey bilinen antikçağ kültürü hem de Yunan mirasını uzun zamandır toplayıp benimsemiş olan Yahudi, Arap ve Bizans kültürleri açısından kuram alanındaki bazı eksikliklerini tamamlamasına izin verir. XI. yüzyıla kadar tartışmasız *auctoritates* [otoriteler], hem *sapientia christiana* [Hıristiyan bilgeliği] yazarları olan hem de Yunan kültürünün başlıca aracıları olan isimlerdir (Latin ve Yunan Kilise Babaları, Boethius, Cassiodorus ve Sevillalı İsidorus gibi ansiklopedi yazarları). Aristoteles'in yeni metinleri (*logica nova* [yeni mantık]) ve Arap yorumcuların tanınmaya başlanmasıyla bilginin geleneksel olarak *trivium* [üç yol] ve *quadrivium* [dört yol] şeklinde bölündüğü (Martianus Capella) egemen epistemolojik model tartışılmaya başlanır.

Başlangıçta özellikle bilim, büyü ve astroloji alanlarındaki eserler tercüme edilir; ikinci aşamada bir yandan Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Cebirol ve Gazzâlî gibi Arap yorumcu ve filozofların eserlerine odaklanılır, diğer yandan bilimsel inceleme yazılarının tercümesine devam edilir; üçüncü aşamanın ana özelliği, Cremonalı Gerardo'nun tercümeleri yoluyla Aristoteles metinlerinin tanınmaya başlanmasıdır. XII. yüzyılda ayrıca, Cremonalı Gerardo'nun çalışmalarına paralel olarak, Henricus Aristippus ve İacobus Venetus yoluyla Aristoteles'in Yunanca metinleri de tercüme edilir.

XIII. yüzyılda Arap mirasının Latin kültürü tarafından benimsenmesinin ürünleri ortaya çıkmaya başlar ve Avrupa üniversitelerinde İbn Sînâ'nın



Aristoteles ve Büyük İskender, İbn Baktişu'nun *Hayvanlar ve Âdetleri* adlı eserinden bir illüstrasyon, ms. Or. 2784, f.96, XIII. yüzyıl, Londra, British Library

Aristoteles'e getirdiği yorumun etkisi hissedilir. Yüzyıl sonlarına doğru Moerbekeli Willem, var olan tercümeler üzerinde önemli bir revizyon çalışması yürütür ve Latin Batı dünyasında Aristoteles'in külliyatının büyük kısmını doğrudan Yunancadan sunar. Tercüme sipariş kriterleri de değişime uğrar: Artık özet şeklinde veya kelimesi kelimesine tercümelerle yetinilmez ve Roger Bacon sürekli olarak tercümanların çalışmalarının kalitesizliğinden yakınır. Yunan bilgi dağarcığı Batı dünyasına sadece aracılar ve özellikle Arapların aktarımı yoluyla değil, İacobus Venetus, Burgundius Pisanus veya Henricus Aristippus gibi yazarların Yunancadan yaptığı tercümeler ile mantık ve doğa konusundaki kitapların anonim tercümanları yoluyla da ulaşır. Aristoteles'in külliyatının Batıya aktarılmasında Arapların aracılığının asıl katkısı, metinlerin kelimesi kelimesine aktarımından çok, XIII. yüzyılda özellikle Paris Üniversitesinde Aristoteles yorumlarını yönlendirmelerinde yatar; nitekim Arapça tercümeler bilgi sistemine ve felsefeye dair belirli bir algıya aracılık eder ve Parisli hocalar bu algının etkisinde kalacaktır. İbn Sînâ'nın yeni Platoncu yorumlarından dolayı Aristoteles metafiziğinin zirvesi sayılan pseudo-Aristotelesçi *Liber de causis* bu duruma bir örnektir.

İspanya hiç şüphesiz *translatio studii*'nin en önemli merkezlerinden biridir: XI. yüzyıl sonlarından itibaren İber Yarımadasını niteleyen tarihi ve sosyal şartların eşine Avrupa'nın başka hiçbir yerinde rastlanmaz. Bu olgu açısından ilk önemli bölge, ilk tercümanların faaliyet gösterdiği İber Yarımadasının Hıristiyanların hâkimiyetindeki kuzey kısmıdır. Toledo şehri, Müslümanların, Mozarapların (Araplaşmış Hıristiyanlar), Yahudilerin ve Hıristiyanların varlığından dolayı üç dilin konuşulduğu önemli bir kültür ve tercüme merkezi olarak dikkat çeker. Kısa bir süre önce Hıristiyan krallar tarafından geri alınmış olan İspanya, Yahudi ve İslam kültürüyle eşsiz bir değiş-tokuş mekânı ve Arap ilmiyle doğrudan temasa elverişli bir kültür ortamı sağlar.

Eskiden beri hem Bizans İmparatorluğuyla hem de Arap dünyasıyla temas halinde olan Güney İtalya ve Norman istilacılarının üç dil (Latince-Yunanca-Arapça) kullanılmasını desteklediği Sicilya, kültürel açıdan çok canlı bir bölgedir. Özellikle Palermo Sarayı, Yunanca ve Arapçadan yapılan tercümelerin merkezi haline gelir.

Yunanca bilimsel ve felsefi eserlerin ilk tercümanlarından biri olan Catania başdiyakonu Henricus Aristippus, Kral I. Guillaume döneminde faaliyet gösterir. Aristippus'un tercüme ettiği eserler arasında Diogenes Laertius'a ait eserler, Ptolemaios'un *Syntaxis mathematica* [Matematik Bileşimi] (veya *Almagest*) kitabı, Platon'un *Menon* (1155) ve *Phaidon* (1156) eserleri, Aristoteles'in *Meteor* eserinin IV. kitabı vardır. Yine I. Guillaume döneminde

yaşamış olan Eugenius Siculus, Aristippus ile birlikte Ptolemaios'un *Almagest* eserinin tercümesi üzerinde çalışır.

II. Friedrich döneminde ilgi alanı Yunan-Bizans dünyasından, imparatorun büyük bir merak ve hayranlık beslediği Arap dünyasına doğru kayar. Onun hizmetinde çalışan astrolog Michael Scotus astronomi, simya, meteoroloji ve fizyonomi alanlarında eserler yazar. Scotus, Aristoteles'in zooloji alanındaki yazılarını (*Canlılar Üzerine*) tercüme ederek Latincedeki külliyatının genişlemesine katkıda bulunur. Diğer tercümeleri arasında İbn Rüşd'ün çeşitli yorumları vardır. Dolayısıyla yeni Aristoteles'le en önemli Arap yorumcusunun Batıya tanıtılması kesin olarak Michael Scotus'un katkılarına bağlıdır.

Kral Manfred döneminde de Messinalı Bartolomeo bazı pseudo-Aristotelesçi inceleme yazılarını Yunancadan tercüme ederek, Aristoteles'in Latince külliyatını tamamlar.

Bilginin Aktarımı

1106 Arap ilminin sistematik olarak Batıya aktarılma sürecinin sembolik başlangıç tarihi sayılabilir; bu tarihte bilge Yahudi Moses Sephardi, Hıristiyanlığı kabul ederek Huesca'da vaftiz olur ve Petrus Alphonsi adını alır. Alphonsi astronomi alanında Arapçadan çeşitli eserleri tercüme etmenin yanı sıra Hıristiyan Avrupa'nın âlimlerini, Arapların biliminden yararlanmak için İspanya'ya davet ettiği ünlü Fransız Peripatetiklerine Mektup'un ve ayın hareketi üzerine, ünlü "el-Harezmi'nin çizelgelerini" temel alan bir inceleme yazısı olan *Sententia de Dracone*'nin [Draco Üzerine Hüküm] de yazarıdır. Söz konusu çizelgeler de 1126 yılı civarında Bathlı Adelard tarafından tercüme edilmiştir ve bilimsel açıdan önemli bir yenilik oluştururlar.

Bu ilk tercüme hareketinin hiç şüphesiz en önemli figürlerinden biri olan Adelard, Güney İtalya ve Yunanistan'da yolculuk yapmış ve daha çok İngiltere'de faaliyet göstermiştir. Eukleides'in *Elementler* eserinin tercümesini tamamlar ve Arap ilmini övdüğü *Quaestiones Naturales* [Doğal Meseleler] adlı bir eser yazar.

Plato Tiburtinus ve Santallalı Hugo gibi yazarlar da Arap bilimsel eserlerine ve özellikle astronomi ve astroloji alanlarına ilgi duyar. Plato Tiburtinus Barselona'da, Yahudi matematikçi Abraham bar Hiyya (Savasorda) ile beraber çalışarak astronomi ve tıp konularında eserler tercüme eder; yüzyıl ortalarında faal olan Santallalı Hugo, astronomi ve toprak falı alanında eserlerle El-Kindi'nin (?-y. 873) astroloji konulu iki inceleme yazısını tercüme eder.

Arap Kültürünü Tanımak

Hıristiyanlar tarafından geri alınan ve Müslümanların Hıristiyanlar ve Yahudilerle hukuki eşitliğinin korunduğu İspanya'da Hıristiyanlığı yayma faaliyetleri, Kutsal Topraklarda olduğu üzere kılıç zoruyla yürütülemezdi, fethedilen kültürün temelleri üzerine ağır bir araştırma ve benimseme süreci gerektiriyordu. Bu bilgi gereksinimi ve Müslüman sapkınlıkla etkili bir şekilde mücadele edebilmek için Arap metinlerini doğrudan tanınması gerektiği konusundaki inancı, Cluny başkeşişi Muhterem Pierre'i, Kuran başta olmak üzere, İslama ait çeşitli dini eserlerin tercümesinin yapılmasını teşvik etmeye iter. Pierre'in bu faaliyet için ikna etmeyi başardığı tercümanlar Herman Dalmatin ve Robert of Kenton'dır. Âlimler arasında benzer işbirliği çalışmaları, Toledo başdiyakonu Dominicus Gundisalvi ile çeşitli tercümanlar arasında gerçekleşir. Toledo kürsüsünün başkanı Johannes Hispanus'un başdiyakonluk makamında Gundisalvi'nin halefi olduğu sanılır. Gundisalvi'nin Hispanus ile birlikte tercüme ettiği sanılan İbn Cebirol'un *Fons vitae* [Hayatın Kaynağı] eseri, pseudo-Aristotelesçi teolojiye özgü bazı temaların Latin dünyasında dolaşıma girmesini sağlar.

Johannes Hispanus'la olan işbirliğinden daha öncesine ait olduğu sanılan Gundisalvi-Avendauth işbirliğinden İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* (*Kitâbü'ş-Şifâ*) eserinin bir kısmının ve özellikle *Kitabü'n-Nefs*'in tercümesi doğar, dolayısıyla Aristoteles'in ilk Arap yorumlarından biri Batıda tanınmaya başlanır. Gundisalvi *falsafa*'nın Latin Batıya aktarılmasında en önemli aracılık rolünü oynar. Nitekim İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* eserinin bir kısmının yanı sıra Gazzâlî'nin ve Fârâbî'nin bazı kitaplarının tercümesi de Toledo başdiyakonuna atfedilmiştir. Ancak Gundisalvi sadece bir tercüman değildir; Arap âlimlerinin derlediği bilgileri ele alır ve çeşitli özgün eserler de yazar (*De divisione philosophiae* [Felsefenin Ayrımı Üzerine], *De scientiis* [Bilim Üzerine] ve *De anima* [Ruh Üzerine]).

XII. yüzyılda İspanya'da faal olan tercümanlar arasında öne çıkan Cremonalı Gerardo'yla birlikte Aristoteles metinlerinin sistematik tercüme geleneği başlar. Ptolemaios'un *Almagest* eserini aramak için İspanya'ya giden Gerardo, Gundisalvi ile aynı dönemde Toledo'da bulunur. Gerardo'nun tercüme faaliyetleri çeşitli alanları kapsar: Aristoteles'in eserlerinin yanı sıra matematik, geometri, optik, astronomi, astroloji, tıp ve simya konulu çeşitli inceleme yazıları ile El-Kindi'ye atfedilen bazı metinleri, Aphrodisiaslı Alexander'in eserlerini ve pseudo-Aristotelesçi *Liber de causis*'i [Nedenler Kitabı] tercüme eder. Aristoteles'in külliyatının aktarımına önemli bir katkıda bulunan İacobus Venetus da 1125 yılında *İkinci Çözümlemeler*'i Yunancadan tercüme eder, ayrıca



Musa ile Petrus arasında diyalog, Pedro Alfonso'nun *Dialogi contra Iudaeos* eserinden bir illüstrasyon, XIII. yüzyıl, Tel Aviv, Diaspora Museum

Arap Kültürünü Tanımak

Hıristiyanlar tarafından geri alınan ve Müslümanların Hıristiyanlar ve Yahudilerle hukuki eşitliğinin korunduğu İspanya'da Hıristiyanlığı yayma faaliyetleri, Kutsal Topraklarda olduğu üzere kılıç zoruyla yürütülemezdi, fethedilen kültürün temelleri üzerine ağır bir araştırma ve benimseme süreci gerektiriyordu. Bu bilgi gereksinimi ve Müslüman sapkınlıkla etkili bir şekilde mücadele edebilmek için Arap metinlerini doğrudan tanınması gerektiği konusundaki inancı, Cluny başkeşişi Muhterem Pierre'i, Kuran başta olmak üzere, İslama ait çeşitli dini eserlerin tercümesinin yapılmasını teşvik etmeye iter. Pierre'in bu faaliyet için ikna etmeyi başardığı tercümanlar Herman Dalmatin ve Robert of Kenton'dır. Âlimler arasında benzer işbirliği çalışmaları, Toledo başdiyakonu Dominicus Gundisalvi ile çeşitli tercümanlar arasında gerçekleşir. Toledo kürsüsünün başkanı Johannes Hispanus'un başdiyakonluk makamında Gundisalvi'nin halefi olduğu sanılır. Gundisalvi'nin Hispanus ile birlikte tercüme ettiği sanılan İbn Cebirol'un *Fons vitae* [Hayatın Kaynağı] eseri, pseudo-Aristotelesçi teolojiye özgü bazı temaların Latin dünyasında dolaşıma girmesini sağlar.

Johannes Hispanus'la olan işbirliğinden daha öncesine ait olduğu sanılan Gundisalvi-Avendauth işbirliğinden İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* (*Kitâbü'ş-Şifâ*) eserinin bir kısmının ve özellikle *Kitabü'n-Nefs*'in tercümesi doğar, dolayısıyla Aristoteles'in ilk Arap yorumlarından biri Batıda tanınmaya başlanır. Gundisalvi *falsafa*'nın Latin Batıya aktarılmasında en önemli aracılık rolünü oynar. Nitekim İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* eserinin bir kısmının yanı sıra Gazzâlî'nin ve Fârâbî'nin bazı kitaplarının tercümesi de Toledo başdiyakonuna atfedilmiştir. Ancak Gundisalvi sadece bir tercüman değildir; Arap âlimlerinin derlediği bilgileri ele alır ve çeşitli özgün eserler de yazar (*De divisione philosophiae* [Felsefenin Ayrımı Üzerine], *De scientiis* [Bilim Üzerine] ve *De anima* [Ruh Üzerine]).

XII. yüzyılda İspanya'da faal olan tercümanlar arasında öne çıkan Cremonalı Gerardo'yla birlikte Aristoteles metinlerinin sistematik tercüme geleneği başlar. Ptolemaios'un *Almagest* eserini aramak için İspanya'ya giden Gerardo, Gundisalvi ile aynı dönemde Toledo'da bulunur. Gerardo'nun tercüme faaliyetleri çeşitli alanları kapsar: Aristoteles'in eserlerinin yanı sıra matematik, geometri, optik, astronomi, astroloji, tıp ve simya konulu çeşitli inceleme yazıları ile El-Kindi'ye atfedilen bazı metinleri, Aphrodisiaslı Alexander'in eserlerini ve pseudo-Aristotelesçi *Liber de causis*'i [Nedenler Kitabı] tercüme eder. Aristoteles'in külliyatının aktarımına önemli bir katkıda bulunan İacobus Venetus da 1125 yılında *İkinci Çözümlemeler*'i Yunancadan tercüme eder, ayrıca



Musa ile Petrus arasında diyalog, Pedro Alfonso'nun *Dialogi contra Iudaeos* eserinden bir illüstrasyon, XIII. yüzyıl, Tel Aviv, Diaspora Museum

Sofistik Deliller, *Fizik*, *Ruh Üzerine*, *Metafizik* ve *Parva Naturalia*'nın [*Kısa Doğa Yazıları*] bir kısmının Yunancadan Latinceye tercümesi de ona atfedilir. Venetus'un çalışmaları, XII. yüzyıl ortalarına doğru Latin okurların Aristoteles eserlerinin büyük kısmına Yunancadan tercümeler yoluyla erişebildiğini ve Arapçadan tercümelerin sanıldığı kadar büyük bir önem taşımadığını teyit etmemizi sağlar. Doğuya yolculuklar yapan diplomat Burgundius Pisanus da Yunancadan tercümeler alanında önemli bir isimdir ve Doğudan getirdiği metinlerle Batının felsefe alanında doğrudan Yunanca kaynaklardan bilgi edinmesine katkıda bulunur.

XIII. yüzyıldan itibaren faal olan bir sonraki tercüman kuşağı, pseudo-Aristotelesçi *De plantiis* [Bitkiler Üzerine] (Nicolaus Damascenus) ve İbn Sînâ'nın *De mineralibus* [Mineraller Üzerine] eserlerini tercüme eden Alfredus Anglicus ve Kuran'ın Muhterem Pierre ile Michael Scotus'a sipariş edilen tercümesinden sonra ikinci Latince versiyonunu yazan Marcus de Toledo'dan oluşur. Bu tercümanlarla İbn Rüşd'ün de külliyatı Latin dünyasına aktarılmaya başlanır ve Aristoteles'in Latince külliyatına önemli birkaç eser daha eklenmiş olur. İbn Rüşd'ün Latince külliyatı alanında iki önemli isim daha söz konusudur: Lunalı Guilelmus ve Hermannus Alemannus. XIII. yüzyıl ortalarına doğru Napoli'de faal olan Guilelmus'un tercüme ettiği mantık alanındaki eserlerin yorumları arasında Porphyrios'un *Isagoge* [*Giriş*], *Categoriae* [*Kategoriler*] ve *De interpretatione*'yi [*Yorum Üzerine*] konu alan orta yorumları vardır. Alemannus ise *Ethica Nicomachea* (*Summa Alexandrinorum*) ve *Rhetorica*'yı [*Retorik*] içeren, geç antikçağa ait bir derlemesini ve İbn Rüşd'ün *Poetika*'yı konu alan yorumunu tercüme eder.



Geometri'nin kişileşmiş hali ile öğrencileri.
Eukleides'in *Elementler*'inin Bathlı Adelard tarafından yapılmış tercümesinin minyatürlü başharfi, 1309-1316.
Londra, British Library

Tercüme yöntemleri üzerine incelemeler hem tercümanın kişiliğinin analizi açısından işlevseldir hem de birçok durumda günümüze ulaşmayan özgün metinlerin yeniden oluşturulması açısından değerli bir araç teşkil eder. Örneğin Cremonalı Gerardo'nun özgün metne çok yakın, kelimesi kelimesine tercümeler yaptığı kanıtlandığından, tercüme ettiği metinler günümüze ulaşmayan Arapça versiyonlar konusunda bilgilendiricidir; aynı şey Michael Scotus'un tercümeleri açısından da geçerlidir.



Bilge V. Charles Nicolas Oresme'e Aristoteles'in tercümesini sipariş verirken (üstte), Nicolas Oresme ile Bilge V. Charles'ın habercisi: kitabın sunulması (altta), ms. Fr. 204, f. 347, y. 1380-1390, Paris, Bibliotheque Nationale de France

Tarihyazımı açısından en tartışmalı meselelerden biri, Arapçadan yapılan tercümelerde kullanılan tekniklerle ve özellikle konuşma dilinin aracılığıyla (veya iki aşamalı tercüme) ilgilidir; bu teknik, konuşma dillerinin Arapça ile Latince arasında aracı olarak kullanılmasını öngörür; buna göre, örneğin bilge bir Yahudi veya Mozarap Arapça metni okurken yüksek sesle konuşma diline tercüme eder, bu arada bir başka bilge, duyduklarını Latince olarak yazar. Bu yöntemin yazılı Arapçayla ilgili sayısız zorluğun aşılmasına izin verdiği düşünülür. Bu tekniğin kullanımını göstermek için örnek olarak verilen belge, Dominicus Gundisalvi'nin *Ruh Üzerine*'nin tercümesi için yazdığı önsözdür: "Ben her kelimeyi okuyup konuşma diline tercüme ediyordum, Başdiyakon Dominicus da dediklerimi Latinceye tercüme ediyordu." Her ne kadar bu metin, konuşma dili aracılığıyla tercüme yapıldığına işaret ediyor olsa da Hıristiyanların hâkimiyeti altındaki İspanya'da kullanımdaki tek tercüme tekniğinin bu olduğu anlamına gelmez. Aslında vurgulanması gereken, bireysel tercümeden bilge Yahudi ve Mozaraplarla işbirliği şeklinde (Gundisalvi tarafından tasvir edilen yöntemin

dışında yöntemlerle de gerçekleştirilmiş) tercümelere kadar çeşitli tercüme yöntemlerinin bir arada yer aldığıdır.

Tercümeler ve Revizyonlar

Neredeyse hiçbir tercüman, belli bir dilde unvanına yakışır yeterliliğe sahip değildi ve tercümeler bazen asıl metnin güvenilmez versiyonları olabiliyordu; Roger Bacon'ın "işe yaramaz" tercümeler konusundaki bu katı görüşleri, tercümanların kendilerinin metinler açısından karşı karşıya kaldığı zorluklara işaret eder. Bacon hemen hemen bütün tercümanlara bu türden eleştiriler yöneltirken, bir tek Robert Grosseteste'in Yunancadan tercüme faaliyetleri *translatio studii* açısından önemli bir adımdır. Nitekim Grosseteste bir yandan Yunancadan yapılan tercümeler yoluyla Aristoteles'in Latince külliyatını tamamlamayı amaçlarken, diğer yandan teoloji ve bilim alanlarına ait metinlere ilgi gösterir, filolojik ve dilbilimsel yönlere önem veren bir çalışma şekli öne sürer; etrafına topladığı tercümanlardan ve Yunanca uzmanlarından oluşan ekiple birlikte gerçekleştirdiği tercümeler, yöntem ve tarz açısından bir bütünlük ve birlik içindedir. Grosseteste, Nicolaus Damascenus'un ve Areopagoslu Pseudo-Dionysios'un bazı eserlerinin yanı sıra *Nikomakhos'a Etik*'in ilk tam versiyonunu ve bazı Yunanca yorumlarını tercüme eder; pseudo-Aristotelesçi bazı kısa yazılarla *Gökyüzü Üzerine*'nin bir kısmının da tercümesi ona atfedilir.

Translatio studii'nin bir başka önemli temsilcisi olan Moerbekeli Willem, XIII. yüzyıl sonlarında var olan tercümeleri dikkatli bir biçimde revize eder ve çok geniş kapsamlı tercüme faaliyetleri yoluyla Aristoteles külliyatının neredeyse tamamının Yunancadan Batıya kazandırılmasını sağlar. Willem aynı zamanda Arkhimedes, Hero, Ptolemaios ve Galenus'un bilimsel eserleriyle geç antikçağda Aristoteles'in eserlerine getirilen bazı yorumları tercüme eder. Willem büyük ihtimalle Arap aracılığı olmadan "hakiki Aristoteles"i Latin Batıya kazandırma ihtiyacı hissetmiştir.

XII. yüzyıl sonlarından itibaren yeni tercümelerin giderek yayıldığı görülür. İngiltere'de ilk âlimler bu yeni bilgileri büyük bir ilgiyle karşılar ve Aristoteles'in tercüme edilen metinlerini yorumlamaya koyulur (Johannes Blondus, Alfredus Anglicus ve Robert Grosseteste); Paris'te Aristoteles'in kitaplarının yasaklanmasından (1210 ve 1215 tarihli hükümler) doğa konulu kitaplarının sanat bölümü öğrencilerinin müfredatına dahil edilişine geçilir; o andan itibaren de Aristoteles'in, paradigmasının üstünlüğünü ilan ettiği görülür. Platon ise büyük ölçüde tanınmamaya devam eder. Aristotelesçi felsefenin dönemin kültürel ihtiyaçlarını Platon'a göre daha iyi karşılayacağı düşünülür.

Ancak, Batının kültürel açıdan uyanıp canlanmasına katkıda bulunanlar sadece Aristoteles'in metinleri değildir; bilim alanında Arapça inceleme yazılarının tercümeleri, Müslüman tefsircilerin Aristoteles eserlerine getirdiği yorumlar ve Bizans kültürü yoluyla Yunan kaynaklarının yeniden keşfi de bu anlamda çok önemli bir rol oynamıştır. XII. yüzyıldan itibaren metinlerin ve insanların dolaşımında görülen artış, Latin kültürünün canlanmasını sağlar ve yeni bilgilerle yeni yorum paradigmalarının aktarılmasına ve yayılmasına izin verir.

İSLAM FELSEFESİ

Cecilia Martini Bonadeo

Falsafa

Falsafa olarak bilinen ortaçağ İslam Arap felsefesi, VIII ile XIII. yüzyıllar arasında, İspanya'dan Kuzey Afrika'ya ve İndus Nehrine kadar uzanan bir coğrafyada üretilir. Bu coğrafyada İslam dini farklı kültürlere sahip farklı halkları bir araya getirmiştir, Kuran Arapçası *koine* (ortak dil) haline gelmiştir ve Bağdat, Şam, Kahire ve Buhara gibi büyük merkezlerde İslam monoteizminin hâkimiyetinde, ama Hıristiyanlar ve Yahudiler gibi diğer cemaatler tarafından üretilen bilimsel katkılara açık, yoğun bir kültür hayatı gelişir.

Falsafa konusunda titiz bir araştırma çok yönlü bir şekilde yürütülmelidir: Her şeyden önce, Yunan felsefe eserlerinin Arapça tercümelerinin ve bu eserleri konu alan Arapça şerhlerin incelenmesi, Platoncu ve Aristotelesçi felsefe geleneğinin Arap-Müslüman süreci yoluyla klasik Yunanistan'dan Latin ortaçağına kadar olan sürekliliği gözler önüne serilmelidir. İkinci olarak da Yunan felsefesinin İslam kültürü ile bir araya gelmesiyle, Müslüman filozofların ürettiği özgün eserlerin incelenmesi bizi felsefenin kendine özgü niteliklerini –özellikle pagan Yunan düşüncesi ile katı bir şekilde monoteist olan İslam teolojisini sürekli olarak uzlaştırma çabaları ve bunun sonucunda Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin bu doğrultuda yorumlanmaları– belirlemeye yönlendirmelidir.

Falsafa'nın Oluşumu ve El-Kindi

750-1258 yılları arasında İslam dünyasına hükmeden Abbasi Halifeliğinin ilk iki yüzyılında Bağdat'ta birçok felsefe metni Yunanca ve Süryaniceden Arapçaya tercüme edilir. Yunanca felsefe metinlerinin tercümesi, günümüzde Türkiye, Suriye ve Irak'ın kapsadığı bölgede yer alan Antakya, Urfa, Nusaybin, Harran ve Cündişapur gibi hem Doğu Roma İmparatorluğunun ve Pers İmparatorluğunun entelektüel açıdan en gelişmiş bölgelerinin Müslümanlar tarafından fethinin hem de VIII ile IX. yüzyıllar arasında İslam dünyasının siyasal-dinsel durumunun sonucudur. Abbasi Halifeliğinin bağlı olduğu Mutezile teolojisi İslamla



Filozoflar, El-Mubaşir'in hüküm derlemesinden bir illüstrasyon, XIII. yüzyıl, İstanbul, Topkapı Sarayı

ilgili dinsel meselelerin akılcı bir şekilde tartışılması konusunda ilk cüretkâr girişimleri temsil ettiği için Kuran'a ve Hz. Muhammed'in sözlerini ve davranış geleneğini temsil eden Sünnete bağlı ortodoks ve muhafazakâr Müslümanların şiddetli tepkisiyle karşılaşır. Arap *falsafa*'sının müritlerinin gerçek anlamda bir akım oluşturmasıyla filozoflar Yunan felsefesini, evrensel hakikatleri içeren bir hazine sandığı veya bir tür seküler Metin olarak görmeye başlarlar ve özellikle bundan dolayı, daha önce eşi görülmemiş bir çaba göstererek Yunan metinlerine erişmek isterler.

Tercümeler

Başlangıçta edebi tercüme stili, coğrafi bölge –yani Bağdat– ve El-Kindi'nin (ölümü y. 873) felsefesine ilgi duymaları gibi ortak noktalar temelinde tespit ettiği bazı aydınlar öne çıkar. Bu ilk tercüman grubuna çok çeşitli inceleme yazısının Arapça versiyonlarını borçluyuz: Bu eserler arasında Aristoteles'in *Metafizik*, *Gökyüzü Üzerine* ve *Meteorologica*'sı [*Meteoroloji*], Aphrodisias-

lı Alexander'in (II-III. yüzyıllar) ele aldığı bazı meseleleri ile *De Providentia* [İlahi Takdir Üzerine] eseri ve Proklos'un (412-485) *Teoloji Unsurları* eserinden alınma (Batıda *Liber de Causis* [Nedenler Kitabı] olarak bilinir ve hatalı olarak Aristoteles'e atfedilmiş) eserinden bir dizi önerme gibi yeni Platoncu eserleri vardır. Ayrıca Plotinos'un son üç *Enneadlar*'ı da tercüme edilir ve Aristoteles'in Teolojisi adı altında tanınır. Arap okurlar Yunanların Bağdat'tan Toledo'ya, oradan da Paris'e kadar yayılacak olan güçlü ve yaygın felsefesi hakkındaki ilk izlenimlerini bu eserlerden elde ederler.

El-Kindi

Bu ilk çalışma grubunda hem *falsafa* alanı için tutarlı bir terminoloji geliştirilir hem de El-Kindi'nin başlıca eseri olan *Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ* [*İlk Felsefe Üzerine*] eserinden görüldüğü üzere, ilk özgün metafizik kavramı da oluşturulur. El-Kindi bu eserde Kuran'ın tevhidine (Allah'ın tekliği ilkesi) bağlı olanların, yani kendisi gibi, her şeyin Nedeni ve İlk Akıl olan ve fiziksel evreni yoktan yaratan Allah'a inananların inancıyla uyumlu bir ontoloji öne sürer. Nitekim El-Kindi felsefeyi Aristotelesçi şekilde, nedenlerin araştırılması olarak değil, ilk nedenin, yani Platoncu anlamda hareketsiz hareket ettiricinin incelenmesi olarak görür. Kuran'daki Allah'la uyum içinde olması için hareketsiz hareket ettirici hareketsiz bir bilinç olamaz, gelişen dünyaya yabancı, ebedi olarak var olan bir evrenin başlangıcı olamaz, Platon'un *Timaios*'undaki *demiurgos*'a benzer şekilde Yaratıcı olmalı, tüm varlıkları teker teker düşünmeli, faydalı faaliyetlerde bulunmalı ve yarattıkları üzerinde takdir sahibi olmalıdır. El-Kindi, Aristoteles'in salt akıl olarak ilk hareket ettirici algısının yerine yeni Platoncu gelenekten ilham aldığı, bütün varlıkların Bir'in bir parçası olduğu kozmik modeli geliştirir. Bu görüşte İslami yeni Platonculuğun başlıca unsurları olan ilk ilkenin aşkınlığı, her şeyin ondan ortaya çıkması veya oluşması, Allah'ın aracı olan aklın yaratılıştaki rolü ve duyusal ve anlaşılabilir dünyalar arasında bir ufuk olarak kabul edilen ruh algısı Aristoteles'e atfedilir.



Ibrahim 'Ibn Said as Sahli, *Arap gökküresi*, 1085, Floransa, Istituto e Museo di Storia della Scienza

İnsan Aklı

El-Kindi, insanı konu alan incelemelerinde de Platoncu ve peripatetik gelenekleri uzlaştıran bir yorum ortaya koyar. Latinceye çevrilmiş olan *Risâle fi'l-akl* [Akıl Üzerine] eserinde, Aristoteles'e göre aklın dört düzeyi olduğunu öne sürer: Güç halindeki akıl (anlaşılabilir olanı, yani "iyilik," "hakikat," "insan" gibi kavramları anlamaya yatkınlık), meleke halindeki akıl (anlaşılabilir olanı düşünme yetisini edinen akıl), fiil halindeki akıl (anlaşılabilir olanları fiili olarak düşünen, dolayısıyla eylem halinde olan akıl) ve faal akıl (insan üzerinde etkili olarak fiil halindeki aklın etken olmasını ve anlaşılabilir olanları düşünmesini sağlayan akıl). El-Kindi'ye göre beşeri bilgi, duyusal algıdan başlar, her şeyin ruhtaki imgesine kadar devam eder; duyularla erişilemeyecek maddi olmayan formları ancak insan aklı sayesinde bilebilir, çünkü aklı aracılığıyla onların anlaşılabilir doğasına ortak olur. İnsan aklı, anlaşılabilir formları bildiği zaman onlarla tek bir şey haline gelir ve bu şekilde gerçeğe dönüşür. Ama kuvveden fiile geçen her gerçeklik için zaten fiili olan bir ilke lazımdır: Daima fiili ve faal olan, dolayısıyla da "fail" olarak bilinen akıl, düşüncenin düşüncesi olarak hareketsiz hareket ettirici öğretisini, Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de öne sürdüğü, bilinen şeyin maddeden yoksun olması durumunda bilen ilkenin, bilinen nesne ve bilme eylemiyle birbirlerine özdeş olduğu düşüncesini ve anlaşılabilir olanların ve ikinci akılların sebebi olan Plotinos'un *nous*'unun özelliklerini kendinde toplar.

Fârâbî ve Siyaset Felsefesi

El-Kindi'nin felsefesini geliştirmesinden bir yüzyıl sonra filozof Fârâbî Aphrodisiaslı Alexander'in *De intellectu* [Akıl Üzerine] (y. 210) adlı inceleme yazısının Arapça tercümesi yoluyla tanınmaya başlanan akıl öğretisini büyük bir ilgiyle yeniden ele alır ve bize bıraktığı akıl öğretisinin etkileri hem kendisi gibi Müslüman olan İbn Sînâ ve İbn Rüşd hem de İbn Meymûn, Dominicus Gundisalvi, Roger Bacon, Bonaventura, Albertus Magnus ve Thomas Aquinas gibi düşünürlerde görülür.

Bağdat Grubu

IX ila X. yüzyıllar arasında Abbasi Halifeliğinin çöküş dönemini yaşayan Bağdat'ta kendilerini Yunan felsefe geleneğinin incelenmesine adamış Hıristiyan ve Müslüman filozof ve tercümanlardan oluşan bir grup ortaya çıkar. Fârâbî bu gruptaki hocalardan biridir. Fârâbî'nin düşüncelerinde Aristotelesçi felsefe, Yunan bilim-felsefe mirası ile İslam uygarlığının yerel bilimlerini birbirine entegre edebilecek yeni bir bilim sistemine yerleştirilir. Fârâbî ayrıca

Platoncu siyaset felsefesinin geri kazanılması ve dinsel ve siyasal toplumun eylemlerini düzenlemeyi amaçlayan geleneksel bilimlerle uyumunun sağlanması yoluyla Arap-İslam toplumunda filozofların rolünü de baştan tanımlamayı amaçlar.

En İyi Yönetim Şekli

Fârâbî'ye göre siyaset bilimi, antikçağın ve özellikle Platon'un *Devlet*'inde ve *Yasalar*'ında yer alandır. Siyaset bilimin amacı erdemli yönetimdir, yani şehri yöneten, kurallar koyan ve şehrin erdemli olmasını sağlayanların sanatıdır: Fârâbî'nin nihai amacı, merhametli, asil ve erdemli eylemler yoluyla erişilen hakiki mutluluktur. Dolayısıyla insanoğlunun mutluluğunun ne anlama geldiğini anlamak lazımdır. *Mutluluğun Kazanılması*'nda (*Tahsîlü's-saâde*) Fârâbî, Platon ile Aristoteles'in, insanı mükemmelliğe, dolayısıyla da mutluluğa götüren şeyin hakiki felsefe olduğu konusunda hemfikir olduğunu öne sürer. Felsefe, varlıkların özü ve nedenleri konusunda bilgi sahibi olmak ve erdemli olarak nitelendirilen bir hayat tarzı sürmek anlamına gelir. Bu açıdan, mükemmel ve mutlu insan denince akla ilk olarak filozoflar gelir, çünkü onlar bu tür bilgilere sahiptir ve böyle bir hayat sürerler. Dolayısıyla, erdemli bir yönetim de ana amacı insanın insan olarak mutluluğu, yani insan ruhunun bir yeteneği olup insana özgü olan aklın mükemmelliği olan bir yönetimdir. İnsanın arzularını disiplin altına almasını ve ona özgü bir faaliyet olan doğal ve ilahi gerçeklikleri tanımasını sağlamak gereklidir. Böyle bir disiplin ve bu tür bilgiler ancak elverişli siyasal koşullarda yaşayan ve doğal olarak böyle yeteneklere sahip olan az sayıdaki kişi tarafından gerçekleştirilebilir.

Mutluluğun Kazanılması'nda kimsenin hâkimiyetinde olmayan mükemmel insan "filozof," "üstün yönetici," "prens," "yasa koyucu" ve "imam" olarak nitelenir. Duyular yoluyla algılanabilir olan şeylerin formlarını soyutlama gücüne sahip olan akıl, idrak edilebilir her türlü form söz konusu olduğunda fail akıl haline gelmiştir. Artık edinilmiş, yani anlaşılabilir olan her şey konusunda fail akla dönüşmüş olup Fail Akla olabilecek en üst düzeyde benzer.

Fail Akıl

Duyular yoluyla algılanabilir şeylerde var olan formlar, Fail Akılda maddeden yoksun olarak önceden vardır, çünkü Fail Akıl, "onları form olarak maddeye kazandıran, sonra da edinilmiş aklı gerçekleştirecek şekilde onları ayrıma yavaş yavaş yaklaştırmaya çalışandır." Dolayısıyla, duyusal şeylerin yaratılmasının nihai amacı, insanın bilişsel faaliyetinin temel alacağı nesneleri oluşturmaktır. İnsanın asıl özü olan akıl ancak onlar sayesinde mutluluk ve mükemmellik amacını yerine getirebilir. İnsan aklı hem formlarla dolar ve kendini bilen hale

gelir hem de maddeden tamamıyla ayrılıp daha üst düzeyde varlıklar üzerine de düşünür. Duyusal şeylerde potansiyel olarak yer alan idrak edilebilir şeylerin ve aklın içinde fail olarak var olanların yanı sıra doğaları itibariyle maddeden ayrı olarak, kendi kendine var olan idrak edilebilir şeyler, yani "zekâlar" da vardır. Bu zekâları bilmek için, sadece edinilmiş aklın yapabileceği şekilde, doğrudan aklın sezgisiyle, onlarda herhangi bir değişime neden olmadan onlara erişmek gerekir. Bu zekâlar İlk İlkeden, en üstte yer alan ve altında bulunan tüm zekâları ebedi olarak görme imkânına sahip olan Fail Akla kadar hiyerarşik olarak düzenlidir.

Burada bir kez daha yukarıda sözü edilen ve ilahi aklın kendi kendini düşündüğü Aristotelesçi öğretiyle maddi olmayan gerçekliklerde bilinen nesneler ile onları bilen yetenek arasında hiçbir ayrımın olmadığına dair öğretiyi bir araya getiren, dolayısıyla Yunan geleneğini uzlaştıran bir yorum şekliyle karşı karşıyayız. Ancak Fârâbî'nin akıl kuramı, yeni Platoncu akıl ile anlaşılabilir şeyler arasındaki özdeşlik teması olmadan anlaşılamaz.

İbn Sînâ: Falsafa'nın Olgunluk Dönemi ve Teologların Eleştirileri

Latinler arasında Avicenna olarak bilinen İbn Sînâ'yla (980-1037) Müslüman Doğudaki felsefe hem metafizik spekülasyon hem gnoseolojik alan açısından olgunluğa ulaşır.



Aristoteles dersi, El-Mubaşir'in hüküm derlemesinden bir illüstrasyon, XIII. yüzyıl, İstanbul, Topkapı Kütüphanesi

Öz ile Varoluş Arasındaki Ayrım

İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ*'nın [*Şifa Kitabı*] ilahiyata ayrılan bölümünde var olan her şeyde öz ile varoluşu, nesne ile varlığı birbirinden ayırır. Nitekim mantık açısından nesne ve varlık iki farklı kavramdır: Belli bir nesneye belli bir öz veya belli bir *quidditas* [ne'lik] atfedilirken, bir varlığa fiili ve nesnel bir varoluş atfedilir. Özün özne, varoluşun yüklem olduğu bir cümle kurarsak, ortaya çıkan cümlenin totolojik olmaması (örneğin "Köpek var olan bir hayvandır"), bunun bir kanıtıdır.

İbn Sînâ bu ayrımı farklı araştırma alanlarına ve özellikle Tanrı ile yarattığı varlıklar arasındaki ayrıma uygular. Oluşan her şey olumsalken, yani sadece mümkünken, onu oluşturan dış nedenlerden dolayı zorunlu hale gelirken; İlk İlke ve İlk Neden olarak her şeyi yaratan Tanrı, kendi içsel özelliği itibariyle gereklidir. Tanrı varoluş ile özün birbiriyle özdeşleştiği Zorunlu Varlıktır. İbn Sînâ'ya göre, tümeller tartışması da öz ile varoluş arasındaki ayrıma bağlıdır: İbn Sînâ'ya göre, tümeller, kendine özgü bir varoluşa, yani aklın varoluşuna sahip olan özün bir özelliğidir. Aristoteles'in dört neden öğretisi (maddi, formel, fail ve ereksel) İbn Sînâ tarafından öz ile varoluş arasındaki ayrımın ışığında yorumlanır: Her ne kadar ereksel neden, varoluş içinde en son oluşsa da öz açısından üstünlüğe sahiptir.

Zorunlu Varlık

İbn Sînâ'nın düşünceleri açısından temel önem taşıyan bu öğretinin gelişimine katkıda bulunan –artık Araplar tarafından da benimsenmiş olan– Yunan geleneğinin çeşitli kaynakları arasında Aristoteles'in özün tikelliğine kıyasla özün tümelliğine dair metafizik öğretisi ve ilk nedenin Arap yeni Platonculuğunun varoluşun saf düzeyiyle özdeşleştirilmesi fikri vardır. Nitekim İbn Sînâ'ya göre, *necesse esse*, varoluşun en üst düzeyidir, kendi fazlalığından dolayı iyilik yayar, yani var olan her şeye varoluş bahşeder. Ancak, çoğulluk ondan değil, ilk olumsal etkisi olan, ayrı ve ruhani olan ve idrak edilebilir niteliğinden dolayı çoğulluğa sahip olan İlk Akıldan kaynaklanır. Ancak, bu ilahi akılda bilme ilkesi ile bilinen nesne birbiriyle özdeşleştiği için çoğulluk, olabildiği kadar üniterdir. Bu akıl, gökküreleri arzu nesnesi olarak hareket ettirdiği için Tanrı ile dünya arasındaki aracıdır.



Muhammad bin Mansur bin Khalifa bin Minhal, İbn Sînâ'nın *Tıbbın Kanunu* eserinin el yazması sayfası, y. 1129

Akıl Öğretisi

Dator formarum (nesnelere biçim veren ilke) olarak insana özgü aklın nedeni olan fail akla, yani onuncu ilahi zekâya kadar bütün zekâlar bu akıldan kaynaklanır. İbn Sînâ insan aklının gerçeğe dönüşme süreci konusunda ayrıntılı bir analiz sunar. Başlangıçta *tabula rasa* olan maddi akıl, anlaşılabilir şeylere –mantık-matematik aksiyomlarına ve varlık, nesne, zorunlu ve bir gibi kavramlara– sahip meleke halindeki akla dönüşür, oradan da ikincil seviyede anlaşılabilir şeylere sahip olmak için harekete geçer. Onlara da sahip olunca fail akla dönüşür; bu seviyede anlaşılabilir şeylere sahiptir, ama onları düşünmez. İnsan aklının edinilmiş akıl olarak en yüksek mükemmeliyet düzeyine ulaşması için fail akılla bağlantılı olarak anlaşılabilir şeyleri fiili olarak düşünmesi gerekir.

Gazzâlî ve Geleneksellik Yanlıları

Müslüman filozofların, Kuran'ı temel alan bilimlere göre yabancı kökenlere sahip olduğu bilinen bilgilere açık olanların yanında, Gazzâlî (1058-111) gibi Yunan geleneğine ait felsefeyi ve ondan ilham alan İslam *falsafa*'sını Vahye karşıt ve alternatif bir bilgi olarak görüp reddedenler de olmuştur. Arap-İslam geleneğinde *falsafa*'nın başlıca muhalifi sayılan Gazali, hakikate ulaşabilecek insanları, aralarında filozofların da olduğu dört grupta toplar.

Nitekim Gazzâlî başlangıçta büyük bir inançla *falsafa* alanında incelemeler yürütmeye başlar. Ancak bu alan, ilahi ve inançla ilgili konularda hakiki bilgiler sunacak durumda değildir, hatta Müslüman filozoflar, vahyedilen inancın temellerini yıkan antikçağ düşüncelerine fazlasıyla önem verirler. Gazzâlî'ye göre filozoflar üç gruba ayrılır: Tanrı ve yaradılış düşüncelerini inkâr eden materyalistler; bilge bir yaratıcının varlığını kabul eden, ama ruhun ölümsüzlüğünü inkâr eden natüralist veya deistler; karşı karşıya gelip tartışmanın mümkün olduğu tek grup olan teistler.

Filozoflara Yönelik Eleştiriler

Gazali *Filozofların Tutarsızlığı* (*Tehâfütü'l felâsife*) adlı eserinde, Fârâbî, İbn Sînâ ve ilham kaynakları olan, El-Kindi'nin *falsafa*'nın başlarında yeni Platoncu etkilerle yorumladığı Aristoteles'i ele alır. Gazzâlî bu filozofların eserlerinde tespit ettiği bazı metafizik ve fizik tezleri eleştirmek ve bu konularda inananları uyarmak gerektiğine inanır. Nitekim bu filozoflar dünyanın ebedi olduğunu öne sürüp yaratılmış olduğunu ve bunun yanı sıra kıyamet gününü reddetmişler, ilahi bilgiyi tümellerle sınırlayıp Tanrı'nın bireysel gerçeklikler konusunda takdir sahibi olabileceğini inkâr etmişler, bedenlerin dirilişini inkâr etmişler,

Tanrı ve özellikleri konusunda sapkın öğretiler üretmişler, Tanrı'nın iradesi yeterli değilmiş gibi ikincil nedenlerin zorunluluğundan söz etmişler ve ruhu basit değil, bileşik bir gerçeklik olarak görmüşlerdir.

İbn Rüşd: Hakikat Meselesi

Latinlerin Averroes olarak bildiği İbn Rüşd (1126'da Cordoba'da doğup 1198'de Marakeş'te ölmüştür) *Destructo destructionis* adıyla Latinceye tercüme edilen *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (*Tehafütü't Tehafüt*) adlı eserinde Gazzâlî'nin eleştirilerine cevap verir. İbn Rüşd, Gazali'nin inceleme yazısının Müslüman Doğuda yarattığı felsefe karşıtı tepkinin Endülüs'te, yani Müslümanların hâkimiyetindeki İspanya'da da ortaya çıkmasından korkar.

Çift Hakikat

İbn Rüşd'e göre *falsafa*'nın kanıtlayıcı muhakemesi, Kuran'da açıklananlardan farklı çıkarımlara götüremez. Kuran'ın sözleri ile felsefi bir sonuç arasındaki muhtemel zıtlık ancak görünürde böyledir, daha doğrusu görünürdeki bu zıtlık, bu durumu alegorik yorumlar yoluyla incelemenin filozofların görevi olduğu anlamına gelir.

Çift hakikat öğretisinin İbn Rüşd'e atfedilmesi hatalıdır, çünkü İbn Rüşd'e göre, felsefi hakikat dinsel hakikate bir alternatif teşkil etmez, ama hakikati bilge olanlara aktarmak için daha incelikli bir dil ve daha üst düzey bir akıl yürütmeden yararlanır. XIII. yüzyılın ikinci yarısında Paris'teki Sanat Hocaları ("Sanatçılar") arasında yayılacak olan, "Latin İbn Rüşdçülük" (veya "zorlu Aristotelesçilik") olarak bilinen akım İbn Rüşd'e atfedilir. Aslında, İbn Rüşd'ün de Parisli Sanat Hocalarının çift hakikat kuramıyla ilgisi olmadığı görülmüştür. Brabantlı Siger ile birlikte en önemli "sanatçılar"dan sayılan Daçyalı Boetius, bir mümin olarak kabul ettiğini beyan etmek zorunda olduğu vahiy temelli hakikatleri felsefi açıdan reddetmek için çift hakikat bahanesinin ardına sığınmayacak, akılcı bilgi ile dini inanç arasındaki ihtilafları ortadan kaldırmak için uzlaşmacı bir yaklaşım çerçevesinde uğraş verecektir. Boetius'a göre aynı anda hem dünyanın teolojik bakış açısıyla dünyanın yaratıldığını öne sürmek hem de doğa felsefesi açısından yaratıldığını reddetmek mümkündür; zaten ona göre bilim dalları, potansiyellerini ve sınırlarını belirleyen ilkeleri temel alırlar.

İpse Dixit [O Öyle Dedi]

Tutarsızlığın Tutarsızlığı dışında İbn Rüşd'ün diğer özgün eserleri Latin Batıda tercüme edilmediyse de Aristoteles'in eserlerini konu alan şerhlerinin sa-

yısız Latince versiyonu söz konusudur. İbn Rüşd'ün İslam âleminde zamanla gelişen felsefi tartışmalar bağlamında Aristoteles'in, çeşitli Yunan öğretilerinin ardında toplandığı bir tür maskeden başka bir şey olmadığının kısmen bilincinde olduğu anlaşılmaktadır; bu öğretiler arasında Aritoteles'e ait olanların yanı sıra, Platoncu olanlar, yani hem Platon'a ait olanlar hem de orta Platoncu ve yeni Platoncu geleneğin tamamı yer alır. Bu maske, akılcı bilimlerin İslam âleminde felsefenin himayesinde toplanmasına izin vermiştir, ama Aristotelesçi metinlerin titiz incelemesi, tarihi Aristoteles'ten ne kadar uzak olduklarını kanıtlamıştır.

Bundan dolayı İbn Rüşd önsavlar yoluyla yorumları öne sürer. Aristoteles'in metninin Arapça tercümesi, her şerhe açıklamaların da eşlik ettiği, farklı uzunluklardaki önsavlara bölünür. Önsavlar "Aristoteles şöyle dedi" formülüyle başlar, bunu izleyen şerhte metnin cümleleri düzenli olarak sunulur, kısa açıklamalar ve açıkça didaktik olan bir yöntem yoluyla metin ve öğretiyle ilgili muhtemel sorunlar ele alınır.



İbn Rüşd ve Porphyrios arasında hayali diyalog, Manfredo de Monte Imperiali'nin *Liber de Herbis* eserinde, ms. 6823, f. 2r, y. 1330-1340, Paris, Bibliotheque Nationale

Bireysel Ruhun Ölümsüzlüğü

Aristoteles'in *Ruh Üzerine* ve *Metafizik* gibi metinlerini önsavlar yoluyla ele alan yorumlar kaçınılmaz olarak İbn Rüşd'ün, her insan için eşsiz ve ayrı maddi akıl öğretisi gibi, Latin skolastisizminde defalarca ele alınıp tartışılacak olan kendi özgün öğretilerini geliştirmesi için bir fırsata dönüşür. İbn Rüşd'den önceki filozoflar için Fail Akıl, akıl maddelerinin sonuncusuyken ve her insanın maddi aklı Fail Akıldan kaynaklanan aydınlanma sayesinde mükemmelliğe ulaşırken, İbn Rüşd'e göre, *Ruh Üzerine*'yi konu alan *Uzun Şerh*'te tek tek insanlar maddi akla sahip değildir. Maddi akıl, insanoğlunun tümel mükemmelliğidir, yani bütün insanlara birden aittir ve insanoğlunun tür olarak ebedi olmasına benzer şekilde o da ebedidir. Her birey düşündüğü zaman insanoğlunun tamamına ait olan aklı gerçeğe dönüştürür. Nitekim bireylerin maddeden soyutladığı formlar veya "hayal edilen formlar," maddi akla özgü bilme potansiyelini gerçeğe dönüştüren ilkelerdir; görme nasıl görünür nesnelere ve ışığa bağlıysa, bu potansiyelin gerçeğe dönüşmesi de aynı zamanda Fail Akla bağlıdır.

İbn Sînâ, Uçan Adam

Maddi aklın tekliği kuramının sonucu, ölümden sonra bireysel aklın hayatta kalmasının imkânsızlığıdır, çünkü bireylere gerçek anlamda ait olan tek şey, bedenin çürümesine maruz kalan, hayal edilen bireysel formlardır; ölümsüzlük sadece tümel akla aittir ve kişilerüstüdür.

ORTAÇAĞ YAHUDİ FELSEFESİ

Riccardo Fedriga

Gelenek, Kurallar ve Anlatım

Yahudi geleneği bir norm sistemini, Kitabı Mukaddes'in metnini tamamlamayı amaçlayan ve hahamların hükümlerini içeren hukuki bir külliyatı temel alır. Kitabı Mukaddes başlangıçta sözlü olarak aktarılıp sonradan Talmud adı altında yazılı hale getirilir. Geleneğin bu normatif bölümüne *halakha* denir. *Aggada* (anlatım) ise mucizevi hikâyelere ve bilge deyişlere dayalı, normatif olmayan bir bölümdür. Talmud, yasanın (Tevrat) tekrarı olan Mişna ile Mişna'nın yazılı yorumlarını içeren Gemara'dan oluşur. Babil ve Filistin veya Kudüs adı verilen iki farklı Talmud, iki farklı yorum geleneğine dayanır. Yahudilik aslında insanların gündelik hayatına dayalı bir din olarak ortaya çıkar; dogmalardan yoksun bir dindir ve teoloji veya spekülatif fikirleri değil, davranış ve eylemler konusunda bir kurallar bütününü temel alır. Talmud'un II ila V. yüzyıllar arasında, yasanın ve geleneğin incelenmesiyle tezat oluşturan yabancı bir ilim olarak görülen Yunan felsefesinden uzak durmasının başlıca nedeni budur.

VII. yüzyılda durum değişmeye başlar: Müslüman Araplar 634'te Bizans ve Sasani imparatorluklarını istila edip önce Şam, sonra Bağdat merkezli bir halifelik kurarlar: Yahudi toplulukları bu yönetim altında bir hoşgörü ortamında hayatlarını sürdürür. Üç Kitap dini (Hıristiyanlık, İslam ve Yahudilik) burada birbiriyle temas eder. İslam dünyasında akılcı ve kanıtlayıcı argümantasyona dayanan ve din alanında apolojist türden teolojik bir tartışma yöntemi olan Kelam gelişir. Yahudi âleminde buna paralel olarak gelişen süreç de eleştirmenler tarafından Yahudi Kelamı olarak tanımlanmıştır. Bu alanda öne çıkanlar arasında Saadia Gaon vardır.

Saadia Gaon

Genelde Saadia Gaon adıyla tanınan Said bin Yusuf (882-942) Mısır'ın Fayyum şehrinde doğar ve buradan Filistin, Suriye ve Irak'a geçer. Saadia'ya göre felsefi



"Kuş başları" aggada'sı, parşömen üzerine el yazması, y. 1300, Kudüs, Israel Museum

ve bilimsel akıl yürütmeler ile Vahyin kaynağı ortaktır. Bu, inancına bağlı olarak her sorun için Kitabı Mukaddes'e de destek sağlayacak akılcı yöntemlere dayalı bir çözüm önerir.

Gaon'un Kitabı Mukaddes tefsirinin amacı, edebi anlamlarıyla göz önüne alındıklarında, akılla tezat içinde olan veya bir çelişki oluşturan bazı unsurların doğru şekilde anlaşılmasını sağlamaktır. Tanrı'nın antropomorfik sıfatlarının kullanımı buna bir örnek oluşturur: "Göz," "kulak" ve "el" gibi terimler Tanrı'ya fiziksel özelliklerin atfedilmesi değil (böyle bir şey mümkün değildir), Tanrı'dan söz etmenin bir yolu olarak görülmelidir; örneğin el, ilahi gücü temsil eder.



Yahudi Yeni Platonculuğu

Yahudiliği savunma amaçlı kelamdan sonra, ortaçağ Yahudi düşüncesinin en önemli özelliği, felsefe ile (veya akılcı bir düşünce sistemi ile) vahyedilen metni uzlaştırmaya çalışmasıdır. Yahudi düşüncesinin bu akılcı akımı ile özellikle X. yüzyılda, Arap yorumcuların Aristotelesçiliği ve Aristoteles'in düşüncesinin yeni Platoncu unsurların güçlü etkisi altındaki yorumu arasında ortak noktalar ortaya çıkar. Ancak, yeni Platoncu temalar ile Yahudi geleneğinin bazı temel unsurları arasındaki ortak-zıt yönler bazı sorun ve uyumsuzluklara yol açar; örneğin Kitabı Mukaddes'te tanımlandığı şekliyle Tanrı imajı önemli bir uyumsuzluk unsuru teşkil eder: Tanrı'nın yaratma iradesi, dünyadaki aktif rolü ve insanoğluyla olan doğrudan ilişkileri onu yeni Platonculuğun, istemsiz bir türüm yoluyla dünyayı yaratan kayıtsız Bir'den çok farklı kılar.

Bu döneme ait en önemli yazarlar İsaac İsraeli (y. 850-y. 932), Shelomoh İbn Cebirol veya Avicebron (y. 1021– y. 1054), Bahya İbn Pakuda (XI. yüzyıl) ve Abraham İbn Ezra'dır (1089-1164). Özellikle Mısır'da faal olan İsaac İsraeli, tıp alanındaki eserlerinden dolayı tanınır. İsraeli geç antikçağa ait felsefi kaynakları geri kazanıp Yahudi düşüncesine entegre eden ilk düşünürdür. Bazı Aristotelesçi unsurlar da içeren düşünceleri daha çok yeni Platoncu geleneğin geri kazanılmasını, El-Kindi'nin felsefesiyle ve Plotinos'la diyalogu amaçlar. Ancak İsraeli, yeni Platonculuğun dünyadaki istemsiz türüm kavramına katılmaz, onun yerine yoktan var edilmeye dair geleneksel tezi savunur. İsraeli'nin kozmolojisi Plotinos'un Bir'i yerine, Yaratan olan Tanrı'yı, birleşince Aklı oluşturan İlk Madde ile İlk Formu ve bitkisel, akılcı ve hayvansal olmak üzere aralarında tam bir ayrım olmayan üç işleve sahip olan bir Ruhu öngörür. İnsan ruhu Aklın bir türümüdür, saf ışıktır ve İlk Madde ile İlk Formun birleşmesinden meydana gelir. Bu bağlantı sayesinde ruh, oluşumunu sağlayan türümden vecde ulaşabilir.

İbn Cebirol ise dinsel ve mistik bir şairdir. En öne çıkan eserleri arasında Arapça yazılıp sırayla önce İbraniceye, sonra da Johannes Hispanus ile Dominicus Gundisalvi (XII. yüzyıl) tarafından Latinceye tercüme edilen *Fons vitae* [Hayatın Kaynağı] vardır. İbranice olarak yazılmış uzun bir şiir olan *Kraliyet Tacı* da (*Keter Malkut*) önemli bir eserdir. Hıristiyan düşünürler üzerinde de etkili olan İbn Cebirol'un düşünceleri hem Aristotelesçi hem de yeni Platoncu unsurlar içerir ve irade kavramına yaptığı vurguyla dikkat çeker.

Cebirol'a göre, varoluş üç unsur içerir: Madde ve form, ilk töz (Tanrı) ve ikisi arasında aracı olan irade. Varoluşun ilk maddeden sonraki her derecesi madde ve formdan oluşur; her şeye ortak olan tümel bir madde ve tümel bir form vardır. Dolayısıyla türüm yoluyla birbirine bağlı üç basit töz –Akıl, Ruh (akılcı, hayvansal ve bitkisel olmak üzere üçe ayrılır) ve Doğa– madde ve formdan oluşur; fiziksel töz de Doğadan meydana gelir. Latinler arasında İbn Cebirol'ün adı hilomorfizm, yani her varlığın form ve maddeden oluştuğuna dair kuramı konusundaki tartışma bağlamında sık sık geçer, çünkü bu savın savunucularından biridir.

İnsan hayatının nihai amacı, dünya (madde ve form) ve irade bilgisi olarak algılanan bilimdir, Tanrı ise insan tarafından bilinemez; insanoğlu bilgi sayesinde hapishaneden, yani ruhun platonik olarak kapalı olduğu bedensel dünyadan kurtulacak ve asıl kaynağına –Tanrı'ya– dönecek hale gelebilir. İnsan ruhu ile evrenin yapısı arasındaki mütekabiliyet ve bağlantı sayesinde ruh aynı anda hem kendini hem de evreni ve her şeyi bilir.

Bir başka önemli Yahudi düşünürü olan Yehuda Halevi'nin (1075-1141) en önemli eseri, *Kuzari*'dir. Latin geleneğinin en açık fikirli yazarlarına (örneğin *Filozof, Yahudi ve Hıristiyan Arasında Diyalog* ile Abelardus veya Yahudi Olmayanın Kitabı ve Üç Deneme ile Ramon Llull) yabancı olmayan diyalojik bir çizgi-

yi izleyen bu kitapta Hazar kralının bir filozof, bir Hıristiyan, bir Müslüman ve bir hahamla olan tartışmasının sonunda, Yahudiliği kabul ettiği anlatılır.

Bu tartışmanın başlıca konusu inançtır. Kitabı Mukaddes'in her şeye gücü yeten, irade sahibi Tanrı'sının tersine, İbn Bacce (ö. 1138) olduğu sanılan filozofun Tanrı'sı sadece kendini bilen bir Tanrı'dır. Nitekim kendinden başka bir şeyi bilmesi mükemmel olmadığı anlamına gelirdi; bundan da Tanrı'nın insanı bilmediği ve ona herhangi bir eylem dayatamayacağı sonucunda varılır.

Yehuda Halevi, Yahudi Tanrı'sının, tek bir halk ve tek bir dil yoluyla kendini vahiyle bildirdiğine göre filozofların evrensel Tanrı'sı olmadığı varsayımından hareketle aniden ortaya çıktığı ve Tanrı tarafından vahyedildiği için sadece Musevi dininin ilahi bir kökene sahip olduğu sonucuna varır.

Yehuda Halevi *Kuzari* adlı eseriyle, Fârâbîci-İbn Sînâcı Aristotelesçilik olarak algıladığı felsefeye saldırıp onu inkâr etmeyi ve Vahyin akıl üzerindeki üstünlüğünü öne sürmeyi amaçlar, bunun için (Gazzâlî'nin de yaptığına benzer şekilde) kanıtlayıcı yöntemlere başvurur.

İbn Meymûn ve Aristotelesçi Gelenekler

Aristotelesçiliğin Yahudi çevrelerinde gerçek anlamda kendini kabul ettirmesi XII. yüzyılı bulur. Yunan filozofun bu yorumu, geç antikçağ ve İslami felsefenin aracılığını, yeni Platonculuğa karşıt tezlerin gelişimini ve alegorik yorumlar yoluyla Kitabı Mukaddes'le uzlaşma çabalarını temel alır. Bu geleneğin en önemli filozofu hiç şüphesiz, Musa İbn Meymûn'dur (1138-1204). Cordoba'da doğan İbn Meymûn, zulüm döneminde buradan kaçarak Mısır'a sığınmak zorunda kalır ve burada hem hekimlik yapar hem de hukuk ve din alanında eserler yazar. Başlıca eserleri *Mişna Tora* ile *Şaşkınlar İçin Rehber*'idir.

İbn Meymûn Kitabı Mukaddes'in akılcı tefsirini öne sürer ve kelime anlamını aşacak alegorik bir yorum arar. İbn Meymûn'un eserleri ve özellikle akılla Vahye verdiği önem



İbn Meymûn'un *Mishneh Torah* eserinin başsayfası (y. 1180), XIV. yüzyıl, Kudüs, Biblioteca Nazionale

Mistisizmden Spekülasyona Kabala

Kabala, Kutsal Metinlerin kelimelerinin ardındaki en derin ve gizli anlamı kavramayı amaçlayan bir okuma ve yorumlama yöntemi olarak XII. yüzyıldan itibaren Ren bölgesinde, İspanya'da ve Provence'da gelişir. *Kabala* terimi "teslim alınmış gelenek" anlamına gelir, zaten bu akım öğretileri için Yahudi geleneğini ve özellikle III ve VI. yüzyıllar arasında yazılmış olan *Sefer Yetsira* (*Yaradılış Kitabı*) metnini temel almayı amaçlar. Genelde spekülatif veya teozofik *kabala* ve vecit *kabala*sı şeklinde bir ayrım söz konusudur. Spekülatif *kabala* alanında incelenen temaların başında Tanrı'nın tezahür şekilleri olan *En sof* ("sonsuzluk," ilahi olanın gizli yönü) ve *sefirot*lar ("sayı," "küre") öğretisi vardır. *Sefirot*ların sayısı on olup gerçek anlamda Tanrı'nın türümleri değildir, ama bir anlamda Tanrı'nın iç topografisini yansıtırlar. Spekülatif *kabala* alanındaki tüm belli başlı temalar XIII. yüzyıla ait, Moshesh ben Shem Tov de Leon'a atfedilen *Sefer Zohar* (*İhtişamın Kitabı*) adlı bir metinde ele alınıp sistematik hale getirilmiştir.

Vecit *kabala*sı ise İbrani alfabesindeki harflerin bazı değişim teknikleri yoluyla yazılı metnin ardındaki daha derin ve gizli anlamı araştırmayı amaçlar; genelde Torah'ın yorumlanmasına bağlıdır ve onun tefsir yorumu olarak algılanır. Söz konusu tekniklerden *notariqon*, akrostişe benzer bir yöntemdir, bir kelimenin tek tek harfleri başka kelimelerin başharfleri olarak kullanılır (örneğin *agla* kelimesinin harfleri "*Atha Gibor Leolam Adonai*" [Sen Ebediyen Her Şeye Kâdirsin, Ey Efendimiz] şeklindeki kutsamanın başharfleridir); *gematriah*'da harflere, dolayısıyla kelimelere ve kelimelerin bölümlerine sayısal değerler atfedilir; *temurah*'ta harflerin sırası değiştirilerek kelime dönüştürülür. Bu tür yöntemlerle kelimeler arasında semantik açıdan, her birinin doğasına içkin bağlar temelinde var olan mütekabiliyet ilişkisi ortaya çıkarılır. Böyle teknikler bir vecit deneyimine yol açabilir. Bu alanda önemli bir isim olan Abraham Abulafia (1240-y. 1291) nefes almaya ve müziğe bağlı teknikler de geliştirir ve kendi vecit deneyimini aktarırken düşsel deneyimler tasvir eder.

Abulafia'nın ve Leo Hebraeus'un veya Yehudah Abrabanel'in o dönemin gerçek anlamda çok satan bir eseri olarak tanımlanan Aşk Üzerine Diyaloglar'da vecit *kabala*sının mistik temalarına gösterdiği ilgi, özellikle Modena, Reggio Emilia, Mantova ve Floransa'da olmak üzere, Hıristiyan geleneğinden filozoflar üzerinde de etkili olur, Ferrara'da ise farklı geleneklere ortak olan ve astrolojik araştırmalara dayanan bir temel geliştirilir. Böyle filozoflara örnek olarak, Yahudi İbn Rüşdçü Elias del Medigo'nun (1460-1493) öğrencisi olan Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) ile Marsilio Ficino (1433-1499) sayılabilir. Hem Pi-

co hem de Ficino, mistisizme ve *kabala*ya büyük bir ilgi duyar ve bu alandaki temalarla Hıristiyan inancı ve yeni Platonculuk arasındaki muhtemel uyumu araştırırlar.

R. F.



Abraham Abulafia'nın *Zihnin Işığı* eserinden bir illüstrasyon, Vat. ebr. 597 f. 113 recto, 1285, Vatikan, Biblioteca Apostolica Vaticana

farklı şekillerde yorumlanmıştır. İbn Meymûn, kutsal metni, Aristoteles'in *Fizik* ve *Metafizik* eserlerinin ışığında yorumlarken, aynı zamanda geleneği mitolojiden arındırıp kutsal metnin tefsiri ile felsefe arasında bir diyalog oluşturmaya çalışır. İbn Meymûn, Aphrodisiaslı Alexander, Fârâbî ve İbn Sînâ aracılığıyla Aristoteles hakkında bilgi sahibi olur. Buna rağmen, eserlerinde, dini hakikatlerin halktan gizli tutulması gerektiği düşüncesinde daima bir miktar ezoterizm söz konusudur; zaten Kitabı Mukaddes'te hakiki anlam kelime anlamının ardında gizlidir.

Şaşkınlar İçin Rehber

İbn Meymûn'un en ünlü eseri olan *Şaşkınlar İçin Rehber* sistematik bir eser değildir, tam tersine kasti olarak karışık bir şekilde yazılmıştır. Ancak bu eserden dünyanın yaradılışı başta olmak üzere, önemli bazı konulara dair fikirler elde edilebilir. İbn Meymûn bu eserde çeşitli tezlerini ve Kitabı Mukaddes'in hakikati, yoktan var ediliş ve Aristoteles'in dünyanın ebediyetine dair tezi arasındaki karşıtlıkları sunar. Ancak bu soruna herhangi bir çözüm önermez; her ne kadar birçok kişi İbn Meymûn'un Aristotelesçi teze eğilim gösterdiğine inansa da aslında tavrı bu kadar açık değildir. Nitekim bu sorunun sunumunda dindarların tezi kanıtlanabilir değildir, ebediyet tezi de Tanrı'nın varlığı, tekliği ve cisimsizliğini kanıtlamayı amaçlayan felsefi bir söylemin temelini teşkil edebilir. Ancak bir yanda bu "felsefi" yorum söz konusuyken, diğer yanda yoktan var ediliş bir inanç meselesi olarak görülür.



İbn Meymûn'un İnsanın, Dünyanın ve Evrenin ölçüsü konusunda verdiği ders, *Şaşkınlar İçin Rehber*'den bir sayfa, Arapça orijinalinin İbranice tercümesi, Cod. Heb. 37, 1347, Kopenhag, Det Kongelige Bibliotek (Ulusal Kütüphane)

Felsefi düşünce, dünyanın düzeni ve ilahi kehanet arasındaki ilişkilerin analizi son derece ilginçtir. İbn Meymûn bu sorunu sunarken bir meselden yararlanır: Bir sarayda bir hükümdar

yaşar, tebaası da kısmen şehrin içinde, kısmen dışında yaşar; bazıları sırtlarını saraya döner, bazıları oraya yönelir, bazıları içindedir ve odalarında dolaşırlar. Filozoflar sarayın içine ulaşır, ama hükümdarın kendisinin olduğu odaya ulaşan, kâhinlerden oluşan seçkinler grubudur. Bu durumda felsefe ile ilahi kehanet arasında nasıl bir ilişki vardır? Kehanet, Fail Akıl yoluyla Tanrı'nın insanın aklındaki türümüdür, akıl veya hayal melekelerine veya her ikisine birden nüfuz eder. Dolayısıyla ilahi kehanet farklı düzeylerde yer alabilir. İbn Meymûn'a göre, kehanet yeteneğine sahip olmak için çalışmak ve hazırlanmak lazımdır, ama insanda eğilim olsa bile ilahi irade ona kehanet yeteneğini bahşetmemeye karar verebilir.

İnsanoğlunun bilgisine gelince, bu konu da çeşitli yorumlara tâbi tutulur; İbn Meymûn insanoğlunun ay-altı dünya konusunda tam bilgiye sahip olduğunu, ama ilahi dünyayla ilgili bilgisinin sınırlı olduğunu öne sürer. Tanrı'nın bilinmesi tabii ki söz konusu değildir, daha doğrusu sadece olumsuz anlamda mümkündür.

XIII-XV. Yüzyıllar Arasında Avrupa'daki Yahudiler

Yahudi âleminde kültürel üretim XII. yüzyıla kadar daha çok Arap ortamlarında gerçekleşirken, sonraki yüzyıllarda Yahudi toplulukları kendileri için en elverişli kültürel ortamı, özellikle Provence ve İtalya'da bulurlar, çünkü XII. yüzyılda İspanya'da Muvahhidler (1147-1269 arasında Mağrib ve Müslüman İspanya üzerinde hâkim olmuşlardır) eliyle Yahudilere zulüm dönemi başlar. Provence'da yaşamış filozoflar arasında Gersonides (1288-1344) yer alır. İtalya'da Arapça konuşulmadığından özellikle Tibbon ailesinin gerçekleştirdiği tercümeler, felsefi metinlerin tanınmasına katkıda bulunur. Arapça olarak yazılmış Yahudi felsefe eserlerinin yanı sıra İslami filozofların eserleri ve Yunan felsefe metinleri de tercüme edilir ve yorumlar derlenir. İtalya'da Yahudi filozoflar Latin geleneğiyle temas ederek kültürel ortama entegre olurlar. Örneğin II. Friedrich'in (1194-1250) sarayında çeşitli Yahudi tercümanlar faaliyet gösterir.

İspanya'da ise, zulüm döneminden dolayı durum bu kadar elverişli değildir, hatta 1492'de Yahudiler Hıristiyan İspanya'dan sürülürler. XV. yüzyılda İbn Meymûn'u konu alan yorumcular arasında Yosef Albo (?-1444) ve Hasdai Crescas (?-y. 1412) bulunur.

ÜNİVERSİTELER: BİR ORTAÇAĞ İCADI

Andrea Colli

Okullardan Üniversitelere

XII. yüzyıl başlarında eğitim faaliyetlerinin neredeyse tamamı manastır veya katedral okulları tarafından yürütülür ve ruhban sınıfının eğitimi sağlanır. Uygulamalı hukuk ve noterlik alanında bazı özel okulların bulunduğu şehirlerin giderek gelişmesi ve kırsal bölgelerdeki birçok büyük manastırda bulunan okulların kapanmaya başlaması, eğitim faaliyetlerinin kent merkezlerinde gerçekleşmeye başladığı, gerçek bir "eğitim devrimi"ne yol açar. Hocalarla öğrenciler arasında basit antlaşmalar şeklinde ortaya çıkan ve en azından başlangıçta öğrencilerin ödediği ücretlerle finanse edilen okullar, Avrupa'nın birçok şehrinde hızla gelişir ve gerçek anlamda loncaların hukuki niteliklerini edinir (eğitim faaliyetine katılan herkesi kapsadıklarından dolayı da kendilerine *universitas* adı verilir). Kendiliklerinden ortaya çıkan üniversitelerin yanı sıra papa veya imparator tarafından kurulanlar ve bazı öğrencilerin veya hocaların var olan üniversitelerden ayrılıp kurduğu üniversiteler de söz konusudur. Paris'te bu tür birliklerin izine XII. yüzyıl sonlarından itibaren rastlanır, ancak Bologna'nın ilk üniversitesi (1088), ne kiliseye ne de devlet otoritesine bağlı olan ilk okuldur, Paris'te ise Abelardus döneminde bile (XII. yüzyılın ilk yarısı) okul hâlâ katedrale, dolayısıyla da piskoposluğa bağlıdır. Napoli'de üniversite, İmparator II. Friedrich'in (1194-1250) isteği üzerine açılırken, Padova ile Orleans, Bologna ve Paris üniversitelerinden hocaların göç etmesi sonucu açılan üniversitelere birer örnek oluşturur.

Hocaların eğitim alanında faaliyet göstermesi için *licentia docendi* [öğretme lisansı] sahibi olması gerekir; bu belgenin geçerliliği başlangıçta verildiği piskoposluk bölgesiyle sınırlıyken, sonradan her yere yayılır (*licentia ubique docendi*). Genelde katedral okullarında faal olan ve kiliseye bağlı din adamları olan bu hocalara, XIII. yüzyıldan itibaren Fransisken ve Dominiken tarikatlarından gelme hocalar önemli bir katkıda bulunmaya başlar.



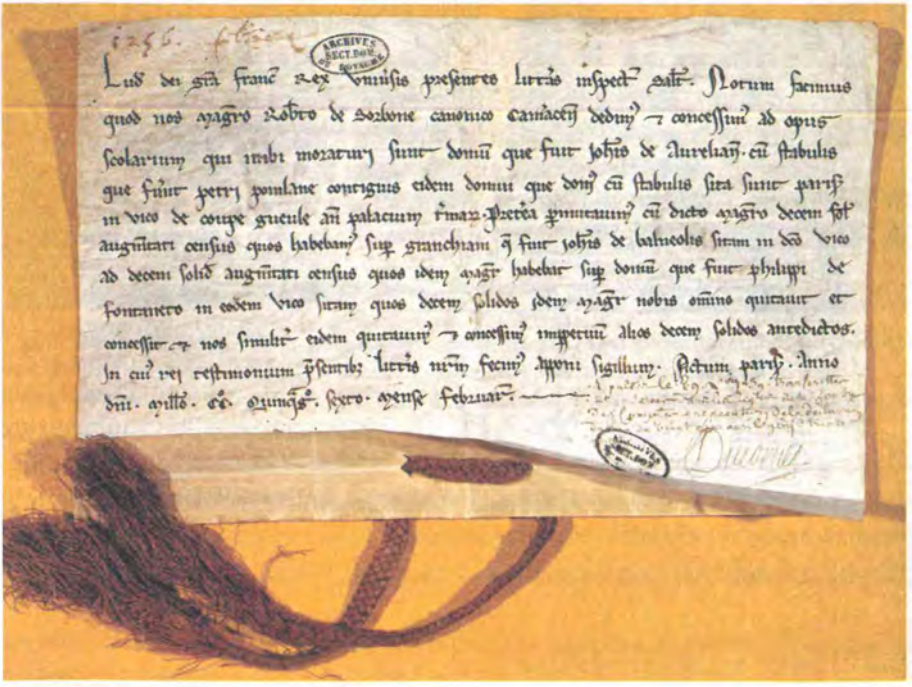
Lorenzo di Voltolina, *Üniversitede ders*, Henricus de Alemannia'nın *Liber ethicorum* eserinden, Min. 1233, XIV. yüzyıl, Berlin, Kupferstichkabinett, Staatliche Museen

Yedi liberal sanat, ortaçağda üniversite eğitiminin temellerini oluşturur. Klasik kültürden miras alınan, katedral ve manastır okullarında işlenen bu dersler öğrencilere "daha üst" fakültelere geçişi sağlayacak hazırlık bilgileri sunmak amacıyla öğretilir. Bu amaçla bütün üniversitelerde, öğrencilerin ilk eğitimlerini aldıkları "sanat fakültesi" denilen bir bölüm oluşturulur.

Fakülteler ve Müfredatlar

Katedral ve manastır okulları ortak yapılara, kesin müfredat ve programlara sahip değildir ve bahşettikleri eğitim unvanları kendi bölgelerinin dışında geçersizdir. Üniversite birlikleri ise ilk andan itibaren yapı ve örgütlerini düzenleyen tüzükleri temel alırlar: Üniversiteler *studium generale*, yani papalık veya imparatorluk otoritesi tarafından onaylanan ve Hıristiyan âleminin tamamında tanınan, belli bir hukuki statüye sahip yüksekokullardır. Dolayısıyla *universitas* terimi, sadece eğitim içeriğini değil, çeşitli fakültelerin öğrencilerinin ve hocalarının oluşturduğu, üniversitelerde çalışan hademeler, kütüphaneciler ve

kâtipler, tıp fakültelerinde çalışan ve o dönemde tıbbi tedavi ve cerrahi işlemler uygulayan berber ve eczacılar gibi çeşitli çalışanların dahil olduğu yapı için de kullanılır. Üniversitelerin temel örgütleri içerisinde "uluslar" ve "fakülteler" şeklinde bölümler oluşur: Birinci grup, bir ulusa ait öğrencilerin bağımsız olarak bir araya gelmesinden oluşur ve aynı ulustan olanlara konaklama, yardım ve destek sağlamayı amaçlar; fakültelerse *studium*'un doğrudan didaktik ve idari yapısıyla ilgilidir. Üniversitenin en üst düzey yetkilisi *rector* unvanına sahiptir; Oxford'da ise *chancellor* olarak bilinir, çünkü aynı zamanda piskoposun temsilcisidir. Ulusların ve fakültelerin delegelerinden oluşan bir konseyin de desteğiyle üniversitenin didaktik faaliyetlerini denetler, mali işlerini yönetir ve kurslar veya tartışmalar için sınıf olarak kullanılan kiliselerin ve manastırların kiralarının ödenmesini sağlar.



Sorbonne Üniversitesi'nin kuruluş belgesi, 1257, Paris, Musee de l'Histoire de France

Uzmanlaşma

Universitas terimi, bilginin evrenselliğine erişmek için belli başlı disiplinleri kapsama arzusunu yansıtır, dolayısıyla liberal sanatların yanı sıra dört ana fakülte daha oluşturulur: tıp, hukuk (sivil ve dinsel) ve teoloji. Ancak bütün bu kürsüleri faal tutmayı veya bu konuda yetki almayı başaramayan üniversitelerin büyük kısmı belli bir alanda uzmanlaşma yolunu seçer: Örneğin Pa-

ris yıllarca teoloji eğitimi alanını tekelinde tutar, Bologna ise ününü hukuk eğitimine borçludur. Fakültelerarası hiyerarşiler ortaçağa özgü bilgi sistemi doğrultusunda oluşturulur, dolayısıyla Paris Sanat Fakültesi hazırlık eğitimi rolünü üstlenirken, teoloji, üst fakülteler arasında "bilimlerin kraliçesi" sayılır ve sadece sanat dalında uzmanlık sahibi öğrenci kabul eden tek fakültedir, tıp ve hukuk fakülteleri ise genelde böyle bir unvanı şart koşmaz.

Eğitimin Seyri

Öğrenciler 14 yaşındayken sanat fakültesine dört yıllık bir öğrenim dönemiyle başlar. İlk iki yılda gramer, mantık, doğa felsefesi ve diğer liberal sanatlar alanlarında eğitim alırlar, sonraki iki yılda ise bu disiplinlere akademik tartışmalara katılma zorunluluğu da eklenir. Dört yıllık dönemin sonunda yeterli bir hazırlık düzeyine ulaşan öğrenciler bakalorya derecesine yükselir. Bakalorya döneminde öğrencilerden hem hocalarının derslerine girmeleri ve tartışmalara katılmaları beklenir hem de bazı hazırlık kurslarını sunmakla veya en genç öğrenciler için didaktik faaliyetler planlamakla (*ripetitiones*) görevlendirilirler.

Bakalorya döneminin sonunda öğrenciler fiilen hoca olmak için *licentia docendi* [öğretme lisansı] adayı olur. *Inceptio* [başlangıç] töreninden sonra yeni hocalar sanat fakültesinde iki yıl zorunlu öğretmenlik yapar. O andan itibaren *curriculum studiorum* [eğitim müfredatı] farklı şekillerde gelişebilir; bazıları üniversite ortamından ayrılıp daha alt derece okullarda ders vermeye veya kamu yönetiminde çalışmaya başlarken, başkaları da, teoloji başta olmak üzere, daha üst düzey fakültelere geçer. Yedi yıl süren ve Kitabı Mukaddes ile Pierre Lombard'ın (y. 1095-1160) *Sententiae* [Hükümler] eseri konusunda kurslar içeren bu yeni eğitim döneminin sonunda Kitabı Mukaddes Bakaloryası unvanı alınır. Bu dönemi izleyen dört yıllık dönemin ilk iki yılında kişiler teoloji konusunda tartışmalara katılmalı ve kutsal metni açıklamalı, son iki yılında da *Sententiae* alanında bakalorya unvanını alarak, bu eser konusunda yazılı yorumlar da sunabilmelidir. Dört yıl sonra teoloji hocası unvanını alırlar; böylece 14 yaşlarında üniversiteye kaydolan insanlar, bu eğitim dönemi sonunda 35-40 yaşlarına ulaşmış olurlar. Bu 15 yıllık eğitim dönemi sonucunda hem tamamıyla yaşa bağlı nedenlerle hem de kürsü sayısının sınırlı olmasından dolayı, teoloji fakültesi içerisindeki öğretmenlik dönemi çok uzun sürmez.

Curriculum studiorum sadece bireysel bir güzergâh değildir, açık bir entelektüel topluluk oluşturan öğrencilerle hocaların ortak çalışmalarından da oluşur. Aradaki ayrımın çok net olmadığını vurgulamak gerekir; hem öğrenciler sık sık alt düzey fakültelerde öğretmenlik yapar hem de akademik tartışma teknikleri didaktik faaliyetlere katılımı gerekli kılar. Farklı üniversiteler arasındaki güçlü bağlantılar akademik faaliyetlere zenginlik katmakla kalmaz, eğitim unvanlarının eşdeğer sayılmasına ve öğrencilerle hocaların hareketlili-

ğine izin verir, ama her üniversitenin benimsenen eğitim biçimi, programlar ve metinler açısından kendine özgü nitelikler sergilemesine engel olmaz.

SINIFTA: ORTAÇAĞ ÜNİVERSİTELERİNDE BİR DERS

1. Metnin bir kısmının yüksek sesle okunması (*littera*)
2. Metnin giderek daha küçük kısımlara, yani cümlelere ayrılarak yapısının tanımlanması (*divisio textus*)
3. Karşılaşılan zorluklar doğrultusunda her kısmın incelenmesi. Bu aşamada zor kelimeler açıklanarak ve terimlerin farklı kullanımı üzerinde durularak metin farklı bir şekilde ifade edilir.
4. Önemli noktalar hakiki veya kurgusal bir tartışma şeklinde ele alınır. Tartışmalara genelde *dubium est* [şüphe söz konusu] veya *dubitandum est* [şüphe duyulmalıdır] gibi formüllerle başlanır

Eğitim Metinleri

Eğitim programları ana hatlarıyla her bir disiplinin temelini oluşturan yazarların (*auctoritas* veya otoriteler) metinlerinin incelenmesine dayanır; bu çalışmalara, bu metinlerin kavranmasını kolaylaştıran, onay almış yorumların incelenmesi eklenir. XIII. yüzyılda üniversite metinleri listesine birçok hocanın *glossa*'ları [yorum] ve *summa*'ları da [kapsamlı inceleme, derleme] dahildir.

Hukuk

Hukuk alanındaki başlıca metinleri içeren *Corpus iuris canonici* [Kilise Hukuku Külliyatı] ve *Corpus iuris civilis*'in [Sivil Hukuk Külliyatı] kilise hukuku alanını kapsayan *Decretum* ve *Decretales* ve sivil hukuk alanını kapsayan *Digestum* ve *Codex* bölümleri, hocalar tarafından verilen normal kurslarda incelenir; *Digestum Novum*, *Infortiatum*, *Institutiones*, *Liber feudorum*, *Clementinae* ve daha az öneme sahip başka metinlerse bakalorya döneminde özel kurslarda ele alınır. Hukuk eğitiminin en önemli merkezi sayılan Bologna'da bu metinler üzerinde Bolognalı hocaların XIII. yüzyıl ortalarında Accursio (y. 1182-1260) tarafından *Glossa ordinaria* [Olağan Yorum] adlı eserde sentezlenen *glossa*'larının yardımıyla yorumlar yapılır.

Tıp

Tıp eğitimi alanında Hippokrates (MÖ 459/460-375/351), Galenus (y. 129-201), Afrikalı Constantinus (1015-1087) ve İbn Sînâ'nın (980-1037) *Kanun*'u ile İbn Rüşd'ün (1126-1198) Latincede *Colliget* olarak bilinen *Külliyat* eseri başta olmak üzere, bazı Arapça inceleme yazıları temel alınır. XIV. yüzyıldan itibaren, Montpellier başta olmak üzere, bazı üniversitelerde ceset diseksiyonuna başlanır.



Montpellier Tıp Fakültesinde diseksiyon dersi, Guy de Chauliac'ın *Chirurgia Magna* eserinden, ms. H 184, f. 14v, XIV. yüzyıl, Montpellier, Musee Atger

ğine izin verir, ama her üniversitenin benimsenen eğitim biçimi, programlar ve metinler açısından kendine özgü nitelikler sergilemesine engel olmaz.

SINIFTA: ORTAÇAĞ ÜNİVERSİTELERİNDE BİR DERS

1. Metnin bir kısmının yüksek sesle okunması (*littera*)
2. Metnin giderek daha küçük kısımlara, yani cümlelere ayrılarak yapısının tanımlanması (*divisio textus*)
3. Karşılaşılan zorluklar doğrultusunda her kısmın incelenmesi. Bu aşamada zor kelimeler açıklanarak ve terimlerin farklı kullanımı üzerinde durularak metin farklı bir şekilde ifade edilir.
4. Önemli noktalar hakiki veya kurgusal bir tartışma şeklinde ele alınır. Tartışmalara genelde *dubium est* [şüphe söz konusu] veya *dubitandum est* [şüphe duyulmalıdır] gibi formüllerle başlanır

Eğitim Metinleri

Eğitim programları ana hatlarıyla her bir disiplinin temelini oluşturan yazarların (*auctoritas* veya otoriteler) metinlerinin incelenmesine dayanır; bu çalışmalara, bu metinlerin kavranmasını kolaylaştıran, onay almış yorumların incelenmesi eklenir. XIII. yüzyılda üniversite metinleri listesine birçok hocanın *glossa*'ları [yorum] ve *summa*'ları da [kapsamlı inceleme, derleme] dahildir.

Hukuk

Hukuk alanındaki başlıca metinleri içeren *Corpus iuris canonici* [Kilise Hukuku Külliyatı] ve *Corpus iuris civilis*'in [Sivil Hukuk Külliyatı] kilise hukuku alanını kapsayan *Decretum* ve *Decretales* ve sivil hukuk alanını kapsayan *Digestum* ve *Codex* bölümleri, hocalar tarafından verilen normal kurslarda incelenir; *Digestum Novum*, *Infortiatum*, *Institutiones*, *Liber feudorum*, *Clementinae* ve daha az öneme sahip başka metinlerse bakalorya döneminde özel kurslarda ele alınır. Hukuk eğitiminin en önemli merkezi sayılan Bologna'da bu metinler üzerinde Bolognalı hocaların XIII. yüzyıl ortalarında Accursio (y. 1182-1260) tarafından *Glossa ordinaria* [Olağan Yorum] adlı eserde sentezlenen *glossa*'larının yardımıyla yorumlar yapılır.

Tıp

Tıp eğitimi alanında Hippokrates (MÖ 459/460-375/351), Galenus (y. 129-201), Afrikalı Constantinus (1015-1087) ve İbn Sînâ'nın (980-1037) *Kanun*'u ile İbn Rüşd'ün (1126-1198) Latincede *Colliget* olarak bilinen *Külliyat* eseri başta olmak üzere, bazı Arapça inceleme yazıları temel alınır. XIV. yüzyıldan itibaren, Montpellier başta olmak üzere, bazı üniversitelerde ceset diseksiyonuna başlanır.



Montpellier Tıp Fakültesinde diseksiyon dersi, Guy de Chauliac'ın *Chirurgia Magna* eserinden, ms. H 184, f. 14v, XIV. yüzyıl, Montpellier, Musee Atger

Teoloji

Teoloji eğitimi iki ana metni temel alır: Kitabı Mukaddes ve Hıristiyan dogmalar alanını tam olarak kapsadığına inanılan Pierre Lombard'ın *Sententiae* eseri; bu incelemelere Kilise Babalarının eserleri ve bazı modern teologların yorumları eklenir. Teologlar Aristoteles'in ve bazı Arap düşünürlerin yazıları gibi, normalde sanat fakültelerinin ilgi alanına giren felsefi metinlerden de yararlanırlar.

Aristoteles'in eserleri sanat fakültelerinde temel bir rol oynar, ancak göreceğimiz üzere, Aristoteles'in düşüncesinin kabul edilmesi süreci sorunsuz geçmez.

Dersler ve Tartışmalar

Bütün fakültelerde eğitim iki temel şekilde yürütülür: Dersler ve tartışmalar. Derslerin amacı, öğrencilere söz konusu disiplinin belli başlı yazarlarını tanıtmaktır; tartışmaların amacı ise, hocaların bazı temaları, metinlerin yorumlanması sırasında olduğundan daha çok derinleştirmesine yarar. Dersler olağan ve olağanüstü olmak üzere iki gruba ayrılır: Olağan dersler hocaların kendileri tarafından verilir, programdaki en önemli kitapları konu alır ve genelde sabahın erken saatlerinde gerçekleşir; sabahın daha geç saatlerinde veya öğleden sonra verilen ve olağan derslerin daha derinlemesine incelendiği olağanüstü derslerse bakalorya öğrencileri tarafından sunulur. Hocanın yorumları kelimelerin açıklanması (*expositio* veya *sententia*) şeklinde ya da temalar veya meselelerle ilgili olabilir. Hızlı derslerde ise olağan öğretimde hocaların ele aldığı belli başlı meseleler kısaca gözden geçirilir. Bu durumda dersler ana hatlarıyla, belli bir bilgi alanında temel önem taşıyan bir yazarın (*auctoritas* veya otorite) bir metninin yüksek sesle okunmasını (*littera*) öngörür; bu arada öğrenciler metinlerin kendilerine ait nüshaları üzerinde okumayı izleyip not alırlar (*reportationes*). Sonrasında hocalar eseri küçük parçalara, hatta cümlelere bölerek yapısını incelemeye tâbi tutar; bundan sonra başlayan açıklama süreci, tespit edilen zorlukların sayısına bağlı olarak az veya çok kapsamlı olabilir ve genelde sadece metnin açıklanmasından, metin hakkında bazı temel bilgilerin sunulmasından ve muhtemel muğlak terimlerin açıklanmasından oluşur. Metnin en önemli noktalarının incelenmesine (*disputatio*) ayrılan son bölüm tartışma şeklinde yürütülür ve yıllar geçtikçe daha önceki bölümlere göre daha bağımsız bir hale gelir.

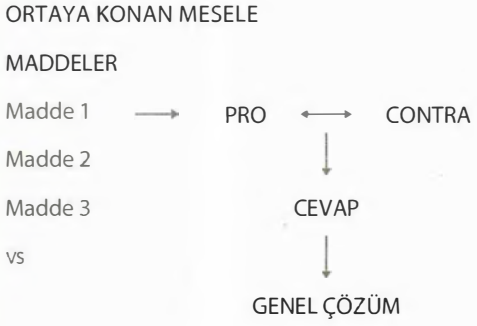
Antikçağda da son derece yaygın olan bir yöntemi yeniden öne süren üniversite hocaları ve asistanları ile bazen öğrencilerin kendileri derslerde anlatılanları yazıya aktarmaya başlarlar, böylece ilk yorum eserleri ortaya çıkmaya başlar. Tartışmalarsa çok daha özgün olup skolastik yöntemin en tipik şeklini

yansıtır, hatta en başarılı hocalar kendilerini tamamıyla bu faaliyete adayıp dersleri ihmal ederler.

XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Paris Üniversitesinin Teoloji Fakültesinde ortaya çıkan başka bir tartışma türü –*quodlibet* [gönlünüze göre] tartışması– hızla diğer üniversitelere yayılır. Olağan tartışmaların tersine, burada konu, hoca tarafından değil, dinleyiciler, hatta üniversiteye yabancı insanlar tarafından seçilir ve hocadan herhangi bir konunun işlenmesi istenebilir. Çok sayıda soru sorulması, genelde hocayı zor duruma düşürüp kariyerini itibarsızlaştırmak için bir stratejidir, zaten *quodlibet* tartışmaları, örneğin Thomas Aquinas gibi en olgun ve hazırlıklı düşünürler tarafından tercih edilir.

MÜNAZARALARDAN *QUAESTIO*'YA: ÜNİVERSİTELERDE TARTIŞMALAR

Genelde *utrum* ("eğer") soru zamiriyle başlayan *quaestio*'lar (tartışma), *magister*'in *respondens* (savunan) ve *oppones* (karşı çıkan) olarak görevlendirdiği iki öğrenci tarafından sunulan, her biri lehte (*pro*) ve aleyhte (*contra*) argümanlar öngören maddeler şeklinde gelişir. *Magister* tartışmaya sonradan müdahil olarak lehte ve aleyhte argümanlara cevap verir ve ortaya konan meseleye genel bir çözümle (*solutio argumentorum*) tartışmaya son verir.



Kelime Temelli Yorumlar ve *Quaestiones*

XII ile XIV. yüzyıllar arasındaki felsefe literatürünün büyük kısmı öğretim uygulamalarını ve biçimlerini yansıttığından, katedral okullarında ve üniversitelerde verilen derslerin başlangıçta notlar tutularak yazılması geleneği ortaya çıkar. Bu uygulama XII. yüzyılda zaten yaygınsa da didaktik faaliyetler ile yazılı metinler arasındaki bağlantı asıl XIII ile XIV. yüzyıllar arasında akademik kursların yeni edebi türlerin geliştirilmesi için fırsat oluşturduğu üniversite ortamında güçlenir.

Üniversite derslerinin ilk kısmında yapılan kelime temelli yorumlar, bu yeni felsefi türün en basit şeklini oluşturur ve hem kenar *glossa*'larını (*scholia*) hem

de metne bir bütün olarak getirilen yorumları içerirler. Yazarın bu araçlara başvurmadaki amacı, kendi görüşünü ilan etmek değil, metin açısından en doğru olduğuna inandığı yorumu aktarmak olabilir. Ancak bazen yeni öğretilerin de rakiplerin muhtemel saldırılarını veya eleştirilerini engellemek amacıyla *auctoritas*'ın yorumları olarak kamufle edildiği de olur. Örneğin XIII. yüzyılda yaşamış bazı İbn Rüşdçü hocalar kendilerini savunmak için kendi görüşlerini sunmayıp Aristoteles'i yorumladıklarını söylerlerdi. Yorumlar disiplin ve hoca temelinde farklılık gösterse de bazı ortak yapısal niteliklere de sahiptir.



Aristoteles'in *İkinci Çözümlemeler*'ini konu alan bir yorum eserinin (Giacomo da Venezia tercümesi) sayfalarının kenarında iki rahip arasında bir tartışma, ms. Lat.17806 f.250v, y. 1270, Paris, Bibliotheque Nationale de France

Yorumun Yapısı

XIII. yüzyıl eserlerine özgü olan *divisio textus* [metnin bölünmesi] üniversite derslerinin ilk bölümünün karşılığıdır ve okurlar için hem metne genel bir bakış hem de metni oluşturan ve analiz edilmesi gereken her bölümün ayrıntılı açıklamasını sunmayı amaçlar. *Sententia*'da [hüküm] yazarın öne sürdüğü tez özetlenir, *expositio litterae* [kelime açıklaması] ise, tercümeye bağlı muhtemel zorlukların ortadan kaldırılması ve genel anlamda anlaşılır bir bilimsel dil yaratma amacıyla incelenen metnin dilbilimsel analizini sunar. Bu ilk yorum aşamasını, daha önceki yorumların kendi tarihi bağlamları içinde bir tür özetini oluşturan *notanda* [notlar] izler. *Dubia* [kuşkular] ile *quaestio* [inceleme, mesele] ise yorum kısmının en önemli bölümlerini oluştururlar, çünkü yazarın başlangıçta sunduğu tezi anlatmasına izin verirler. Nitekim metnin sorunlu bölümlerini aydınlatmayı amaçlayan *dubia*'dan hemen sonra *solutio* [çözüm]

Summa'lar

Bir hocanın tüm yazılarını –bazen kendi isteği üzerine– tek bir eserde toplama amacıyla ortaya çıkmış olan ve öğretim faaliyetleriyle bağlantılı bir ebedi tür teşkil eden *summa*'lar, yorum, *quaestio*, *sententia* veya sadece notların bir araya getirilmesinden oluşur. XII. yüzyılda katedral ve manastır okullarında ortaya çıkmaya başlayan *summa*'lar, başlangıçta daha çok teoloji alanında olmak üzere, Kilise Babalarının *sententia* derlemeleri şeklinde oluşur ve sadece okullarda eğitim faaliyetleri bağlamında değil, vaaz amaçlı olarak da kullanılır. Ancak bu antolojiler Laon ve Saint Victor okullarında öğretim faaliyetlerinin ve rahip adaylarının eğitiminin kolaylaştırılması amacıyla geliştirilmeye başlanır. Bu türün onay alması da yine üniversite ortamında gerçekleşir ve *summa*'lar belli bir alanda yeni başlayanların yaklaşımını kolaylaştırma amaçlı, gerçek anlamda birer öğretim rehberi haline gelmeye başlar.

En çok gelişen türlerden biri olan teolojik *summa*, içeriğinin tam ve titiz sunumu yoluyla ve özetlemelere veya var olan malzemenin derlemelerine başvurmadan Hıristiyan öğretisinin bir sentezini sunma amacıyla hazırlanmış sistematik eserlerdir. Bu yeni *summa* türünün ana özellikleri ilk defa Guillaume d'Auxerre'in *Summa aurea* [Altın Derleme] eserinde sergilenir ve Philippe le Chancellier'nin *Summa de bono* [İyiliğin Derlemesi] eserinde geliştirilir. XIII. yüzyıl ortalarında yazılan *Summa universae theologiae* [Teoloji Özeti] büyük ihtimalle Paris'teki Fransisken *studium*'undan birden fazla yazara aittir. XIII ve XIV. yüzyıllardan itibaren birçok teoloji hocası bu yeni edebiyat türünden yararlanmaya başlar: Thomas Aquinas önce *Summa contra Gentiles* [Kâfirlere Karşı] sonra *Summa theologica* [Teoloji Özeti] adlı iki eser yazar ve ortaçağın tamamı boyunca bu türde yazılmış başka hiçbir eser, bu eserlerin mükemmellik ve sistematiklik düzeyine erişemez.



Rolandino dei Passeggeri *Summa Artis Notariae*'yi yazarken, Bologna minyatürü, ms. B1484, XIV. yüzyıl, Bologna, Biblioteca dell'Archiginnasio

bölümü yer alır, *quaestio*'lar ise sınırlı sayıda konuyu ele alır, ama bu konulara son derece karmaşık ve ayrıntılı çözümler sunarlar, dolayısıyla bu bölüm genelde yorumun geri kalan kısmından bağımsızdır. *Notanda* ve *dubia* bölümleri sıklıkla, belli bir kavrama veya terime atfedilen farklı anlamların sınıflandırılması yoluyla açıklama açısından önemli bir işlev üstlenen *distinctio* [ayrım] adlı bir süreç içerir. Yorumun en sonunda yer alan *conclusio*'nun [sonuç] görevi ise *disputatio*'da ortaya çıkanlar ışığında *sententia*'da ifade edilen tezi yeniden ele almaktır.

Quaestio'lar kısa sürede kelime temelli yorum yapısından bağımsız hale gelir. Hocanın kendisi, öğrenciler tarafından sunulan yazılı versiyonu gözden geçirip düzeltir, böylelikle üniversite yetkilileri tarafından onaylanıp yayılan derlemeler oluşur. Yorumun eski yapısından geriye, metnin bazı bölümlerinin kısa açıklamaları dışında, sadece başlangıç sözleri kalır. Yazarın dikkati, artık tam yorumu mevcut olmayan bir metnin yorumlanmasından elde edilen sınırlı sayıda meseleye odaklanır. *Quaestio*'nun başında ilan edilen başlık *utrum* [veya] ile başlayan bir soru şeklindedir; bu soruyu, reddedilmesi planlanan çözümün ardındaki argümanların kısa sunumu izler.

Quaestio'nun üçüncü kısmını oluşturan karşı-tezin argümanları ise daha sentetiktir ve genelde bir *auctoritas* tarafından söylenmiş olanları temel alır. Analizin son kısmını oluşturan çözüm ise, yazarın vardığı sonucu ve bu sonucun anlaşılması için gerekli bazı argümanları ve ayrımları içerir.

Yorumla olan eski bağlantılarını kaybetmiş olan *quaestio*'ların olağan akademik faaliyetlerden bağımsızlığı 1240 ile 1260 arasında *quaestiones disputatae de quolibet*'in [isteğe göre tartışma konuları] oluşturulmasıyla onay almış olur. Bu tartışmalar sadece hocanın sınıfına yönelik olmayıp halka açıktır ve katılım özgürlüğü ile sıradan insanlar tarafından önerilen konunun seçimindeki özgürlük dikkat çeker.

Summa'lar da zamanla yorum, *quaestio*, *sententia* ve notlardan oluşan özerk metinler haline gelir.

BİLGİNİN ÖZERKLİĞİ YOLUNDA YASAKLAMALAR VE MAHKÛMİYETLER

Federica Caldera

Aristoteles Tartışması

XIII. yüzyılın ilk yarısında Paris'te üniversite eğitiminde Aristoteles'in (MÖ 384-322) felsefesinin kullanılması konusunda karmaşık bir öğreti "savaşı" yer alır.

Ortaçağda Aristotelesçiliği hedef alan ilk kınama kararı, 1210 tarihli Paris Sinodu'nda yayımlanır ve Benalı Amalric'in (Johannes Scotus Eriugena'dan ilham alınmış bir tür panteizm savunucusu) aforoz edilip cesedinin mezardan çıkarılması, Dinantlı David'in (Aristoteles tercümanı, materyalizmin ve Kitabı Mukaddes'teki mucizelerin natüralist yorumunun savunucusu) *Quaternuli* [Defterler] eserinin yakılması kararlaştırılır ve Aristoteles'in doğa üzerine eserlerinin ve yorumlarının halka açık veya gizli olarak okunması yasaklanır. Papalık elçisi Courçonlu Robert 1215'te Paris Üniversitesinin ilk tüzüklerini hazırlar ve Sanat Fakültesinde verilen eğitimi düzenleyerek Aristoteles'in doğa üzerine kitaplarını (*Metafizik* dahil olmak üzere, mantıkla ilgili olmayan tüm eserleri) konu alan derslerle ilgili yasağı sürdürür ve önemini vurgular. IX. Gregorius 1231'de yayımladığı *Parens Scientiarum* [Bilimlerin Anası] adlı fermanla yasak kitaplar hakkında bilgi edinmeye müsamaha gösterilebileceğini, bunun 1210 ve 1215 tarihli emirnamelerin ihlali anlamına gelmeyeceğini öne sürer. Ancak bu yasaklar, Paris'in, entelektüel dünyanın geri kalanından uzaklaşmasına neden olur. 1229'da Toulouse Üniversitesi de bir grevden yararlanarak Parisli öğrencileri, Aristoteles'in eserlerinin derslere konu edildiği kendi merkezine çekmeye çalışır. Papa IX. Gregorius greve son vermek amacıyla 1231'de Paris Üniversitesinde yeniden düzenli faaliyetlere dönüleceğini ilan eder ve Courçonlu'nun emirlerini onaylayarak, yasaklanan kitaplar bir komisyon tarafından incelenip bütün muhtemel hataları ortadan kaldırılana kadar bu konularda ders verilmemesini emreder. Felsefe tarihçisi Luca Bianchi'nin vurguladığı gibi, IX. Gregorius'un asıl amacı, Aristotelesçilik konusundaki kav-



Amalrico di Bène ders verirken ders içeriği piskoposa anlatılıyor, 1325-1350, Londra, British Library

gayı kontrol altına almak değil (belki farkında bile değildir), Paris Üniversitesinde huzuru sağlamak, teoloji eğitimini reforma tâbi tutmak ve teologları "filozof rolünü oynamamaya" teşvik etmektir. Aslında IX. Gregorius, sanat fakültesinin eğitim faaliyetlerini düzenlerken, teologları fizik ve metafizik öğretiminden uzak tutmaya çalışır.

Aristoteles'in Müfredata Dahil Edilmesi

Aristoteles'in derslere konu edilmesinin geçici olarak yasaklanması 1245'te Toulouse Üniversitesini kapsayacak şekilde genişletilir, 1263'te de Paris Üniversitesinde yenilenir, ama *Parens scientiarum*'un yayımlanmasıyla Aristoteles'in Latince külliyatının sanat fakültelerinin müfredatına dahil edilmesi için elverişli şartlar oluşmaya başlar. Paris Üniversitesindeki İngiliz topluluğu 1252'de sanat bakaloryası unvanı almak için *Ruh Üzerine* konusunda derslerin alınmasını mecburi kılar. 1255'te de Paris Sanat Fakültesinin tüzüğüyle henüz tercüme edilmemiş olan *Politika* dışında, Aristoteles'in bütün eserlerinin öğretilmesi öngörülür. Aristoteles'in, Paris Üniversitesinde eğitimin temeli olarak benimsenmesi hem ortaçağ düşüncesinde bir dönüm noktası hem de Avrupa kültür tarihinde apaçık bir değişim anlamına gelir. Nitekim Aristotelesçilik 1255'ten

XVII. yüzyıla kadar hem bir daha yasaklanmaz hem de birçok felsefeden biri değil, felsefe denince akla gelen düşünce tarzı haline gelir.

Tempier'nin Sapkınlık Suçlaması

Ama Aristotelesçiliğin kabul edilmesi süreci sorunsuz bir şekilde gerçekleşmez; 1260 yılından itibaren, çoğu Fransisken olmak üzere, birçok teolog, Hıristiyan inancı açısından çok tehlikeli hataların yayılmasına araç olduğuna inandıkları bu felsefeye saldırır. Aristotelesçilik karşıtı "seferberliğin" ilk önemli olayı, 10 Aralık 1270'de Parisli piskopos Étienne Tempier'nin 13 tezi (dünyanın sonsuzluğu, ilk insan diye bir şey yoktur, aklın tekliği, belirlenimcilik vs) sapkınlıkla suçlamasıdır. 1272'de Paris Sanat Fakültesindeki felsefi çatışmalara akademik ihtilaflar da eklenir: Fakültede çoğunluk, inançla akıl arasındaki sınıra yakın konuların ele alınmasını sınırlayan bir tüzük yayımlar. "Sanatçı"ların öğretim özgürlüğüne getirilen bu yeni kısıtlamayla büsbütün şiddetlenen ihtilaf, ortaçağ düşünce tarihi açısından temel önem taşıyan yeni bir kınama kararıyla zirveye ulaşır. 7 Mart 1277'de Piskopos Tempier Yunan-Arap peripatetizmini temel alan 219 tezi daha kınar ve bu tezleri yayanların veya öğretenlerin aforoz edileceğini ilan eder. Bu kınama kararını felsefenin genel anlamda mahkûm edilmesinden çok, felsefenin kısmi hakikatlerinin teoloji söyleminin mutlak hakikatleri bağlamında çözüm bulması gerektiğine dair bir uyarıdır.



Bilge V. Charles Nicolas Oresme'e Aristoteles tercümesi sipariş ederken (solda üstte), kitabın imalatı, taşınması ve sunumu (sağda altta), ms fr 204, f. 347, y. 1380-1390, Paris, Bibliotheque Nationale de France

Tempier'nin *Syllabus*'u [müfredat], yani yasaklanması öngörülen tezlerin listesi, Avrupa'nın bütün üniversite merkezlerinde el yazması olarak büyük rağbet görmüştür: Birçok skolastik yazar, hakkında kınama kararı verilen yazılardan söz eder veya alıntı yapar; çeşitli düşünürler (Aegidius Romanus, Godefroy de Fontaines, Suttonlu Thomas, Nicolas Trivet, Ockhamlı William) Tempier'nin

Felsefi Hayat ve Zihinsel Mutluluk: Daçyalı Boetius'un *De Summo Bono*'su Üzerine

XIII. yüzyılda sanat hocaları felsefenin teolojiye göre ikincil derecede olması kuramına karşı felsefeye kendine özgü bir alan yaratmayı amaçlar. Felsefenin özerkliğinin savunulması, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in X. kitabında vurguladığı felsefi hayat idealinin yüceltilmesiyle bağlantılıdır.

Felsefe ve Zihinsel Mutluluk

Felsefi hayat üstün bir hayat biçimi ve tek hakiki mutluluğun vesilesi olarak algılanır: Akılcı tefekkür düzleminde mutlak doyuma ve özgürleştirici bir kendine yeterlilik duygusuna ulaştıran yoğun bir "zihinsel mutluluğun" kaynağıdır. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in X. kitabında portresini sunduğu filozof, hakikati profesyonel anlamda inceleyen, kendine özgü bir uzmanlık dili, muhakemeye dayalı ve kanıtlayıcı teknikler ve kavramsal dağarcık sahibi, kendine özgü kültürel ve kurumsal bir kimliği geliştiren ve kendi toplumsal rolünün bilincinde olan bilimsel bir topluluğun üyesi *magister artium*'da [sanat öğretmeni] cisim bulur.

De summo bono [En Yüce İyi Üzerine], kuramsal hayat idealinin en eksiksiz ve etkili şekilde ifade edildiği metindir; Boetius burada En Yüce İyi konusunda akılcı bir inceleme yürütür ve filozofların bu ahlaki ve entelektüel mükemmellik arayışında yüceldiğini, ikincil nedenlerin incelenmesinden İlk Nedenin tefekkürüne yükseldiğini ve bütün erdemler için bir model haline geldiğini öne sürer. Boetius'a göre, tefekkürden alınan zevk, tefekkür nesnesinin ontolojik niteliğiyle orantılı olduğuna göre, Tanrı'yı tefekkür eden filozof, yeryüzünde mümkün olan en yüksek mutluluğa ulaşır. En Yüce İyiye akılcı yoldan erişilmesi, gelecek hayatta beklenen saadeti kapsam dışında bırakmaz, ama Boetius'un en büyük kuramcısı olduğu felsefi söylem ile teolojik söylem arasındaki ayrımı varsayar.

Daçyalı Boetius, Hayat ideali olarak felsefe

Dünyevi Mutluluk ve Ebedi Mutluluk

Boetius, Ephesoslu Michael'in *Nikomakhos'a Etik*'in X. kitabını konu alan yorumunu temel alan bir bölümde *in via* (dünyevi hayatta) ile *in patria*'daki (ilahi anavatanda) mutluluk arasındaki ilişkiye değinerek dünyevi spekülatif mutlulukta en mükemmel olan insanın aynı zamanda sonsuz saadete en yakın insan olduğunu öne sürer. Tarihçiler bu teze iki yorum getirmiştir. Daha yaygın olan bir yoruma göre, eğer sadece zihinsel ve ahlaki erdemlere sahip olanlar öte dünyada mutluluğa yatkınsa, o zaman ilahi saadete erişmek için zihinsel erdem sahibi olmak yeterli şarttır. Daha az yaygın olan

diğer bir yoruma göre ise, zihinsel erdemlere sahip olmak öte dünyada mutluluk açısından sadece faydalı bir önerme ve beklenti anlamına gelir. Birinci yoruma göre, Boetius'un öne sürdükleri apaçık bir şekilde sapkınlık olarak görünür, ikincisinde ise tamamıyla ortodokstur, çünkü filozofların dünyada tattığı tefekkür mutluluğuna başkaları ancak öte dünyada erişebilecektir. 1277 tarihli kınama kararını destekleyenler, "İbn Rüşdçü bir plan" temelinde varoluşun insanın aşkın kaderine yabancı, tamamıyla dünyevi bir bakış açısıyla natüralist boyuta indirgenmesini dehşetle izler, çünkü felsefe eşsiz ve bütünleyici bir düzeye yükseltilir, varoluşun nihai amacı ve daha da kötüsü, öte dünyada kurtuluş için gerekli ve yeterli önşart haline getirilir. Aslında felsefe etiği ile teoloji etiği arasında zıtlıklar değil, sadece bakış açısı farklılıkları söz konusudur; buna göre "sanatçılar"ın amacı, profesyonel görevleri gereği öğretmeleri gereken, ama göreceliğinin ve her şeyi kapsayıcı olmadığının bilincinde oldukları Aristotelesçi ahlakı derinleştirip geliştirmektir.



Aristoteles'in *Etik* eserinin Leonardo Bruni tarafından yapılan tercümesinden bir sayfa, ms. Harley 3305, f.5, y. 1430, Londra, British Library

müdahalesinin meşruiyeti üzerinde düşünür. 1277 tarihli kınama kararı XIV. yüzyılın tamamı boyunca uygulamada kalır. Étienne de Bourret'nin, genelde görmezden gelinen, bazen de eleştirilen Thomas Aquinas'ı konu alan maddeleri iptal etmesi, kınama kararları üzerinde etkili olmaz.



Tommaso da Modena, *Albertus Magnus*, Dominiken azizler dizisi, XIV. yüzyıl, Treviso, piskopos okulu, Dominiken Meclis Salonu

Akla ve İnanca Dayalı Hakikatler: Yardımcı Rolünün Ötesinde Felsefe

1277 kınama kararıyla öne çıkan konular arasında aklı esas alan bilginin epistemolojik statüsünün önemli bir yer kapsadığı kesindir.

Albertus Magnus'un Yaklaşımı

XIII. yüzyılın ikinci yarısında Liberal Sanatlar Fakültesi ismen değil, fiilen gerçek anlamda bir felsefe fakültesine dönüşünce, hocalar diğer fakültelerin hocalarına kıyasla kendi profesyonel ve entelektüel rollerini belirlemeye çalışırlar. Albertus Magnus, felsefe ile teoloji arasındaki epistemolojik farklılıkların bilincine varılması açısından çok önemli bir rol oynar. Magnus, Aristoteles'i anlatırken akılcı araştırma ile inanç dogmalarına akılcılığın ötesinde bir bağlılık arasında ayrım yapma ihtiyacını hisseder ve mucizeye atıfları yersiz sayar. Magnus'a göre bu bağlamda Aristoteles'in konumu, kendi söylemi temelinde doğrudur, çünkü öne sürdüğü meseleler ve varsayılan ilkelere bağlı olarak, vardığı neredeyse bütün çıkarımlar geçerlidir ve önermelerden mantıklı olarak türer. Buna rağmen Aristoteles'in düşünceleri mutlak hakikatle özdeşleşmez, çünkü hem kültürel referans bağlamına yabancı oldukları için Aristoteles'in ele almadığı sorunlar söz konusudur (yaratılış veya öte dünyada mutluluk gibi) hem de temel aldığı bazı öğretiler başlangıç ilkeleriyle tutarlı olsa da inanç ışığında yanlıştırlar. Dolayısıyla Albertus Magnus, felsefe ile teolojinin aynı meselelere uyumsuz cevaplar değil de farklı sorulara farklı cevaplar sunduğuna inanır: Varılan çıkarımlar farklı olsa da çelişkili değildir.

Albertus Magnus'un yaklaşımı, Daçyalı Boetius ve Brabantlı Siger gibi, 1265-1277 arasında Paris Sanat Fakültesinde faal olan hocalar ve disiplinlerinde profesyonelliğe doğru yol alan filozoflar tarafından en aşırı noktalara kadar geliştirilir. Daçyalı Boetius, o dönemde entelektüel alanda giderek uzmanlaşmanın epistemolojik çıkarımlarının en çok bilincinde olan düşünürlerden biridir.

Teologlar "Sanatçılara" Karşı

Bu kurumsal bağlamda, bir süredir üstü örtülü olan gerilimler ortaya çıkar. Epistemolojik açıdan, felsefi çıkarımlar ile Hıristiyanlık hakikatleri arasında çelişki olması durumunda ne yapılacağı meselesi "sanatçılar" ile teologlar arasında şiddetli ihtilafların kopmasına neden olur. Teologlar, 1277 tarihli kınama kararının doğal aklın her türlü bağımsız uygulamasını kapsaması ve onu inanç hakikatlerini (kanıtlanabilir olsun veya olmasın) tanımaya ve teyit etmeye teşvik etmesi gerektiğine inandıklarından "sanatçılar"ın felsefi çalışmalarını teologların çalışmalarına yardımcı olarak algılamaması ve teologların müda-

Libertas philosophandi

Daçyalı Boetius, *De aeternitate mundi* [Dünyanın Ebediyeti Üzerine] (1270-1277) adlı eserle felsefi söylem ile teolojik söylem arasındaki ayrımı işleyen en önemli kuramcı haline gelir; disiplinlerin hiyerarşisinden hareketle araştırmanın yöntemleri, konuları ve işlevi üzerinde akıl yürütür ve filozofluk mesleğinin kendi kendine yeterliliğini gerekçelendirir. Nitekim teolojinin felsefeyi kontrol altına alma iddialarına karşı çıkar ve inançla bilimin, birbirleriyle ilişkisi olmayan iki ayrı düzlemde yer aldığını öne sürer. Çeşitli kısıtlayıcı ifadeler ("bir fizikçi olarak," "bir doğa filozofu olarak," yani *loquens ut naturalis*) hem sorumluluktan uzaklaşmak için bir araç hem de Aristoteles'in öğretilerinin olumlu olarak değerlendirilmesi ve felsefi ilmin inanç hakikatlerinden bağımsızlığını öne sürmek için bir tefsir tekniği olarak işlev görür. Boetius'un amacı, uzmanlık sahibi yeni aydın figürünün bağımsız olarak hareket edebileceği ve felsefe yapma özgürlüğünü kesin olarak kullanabileceği korumalı alanın sınırlarını çizmektir.

Radikal Aristotelesçilik

Paris Sanat Fakültesinden bazı hocaların tezlerinin Tempier tarafından kınanması, eserlerinden bir bütün olarak şüphelenilmesine neden olur. Bazı tarihçiler, daha Boetius'un yazılarıyla doğrudan tanışmadan, dolayısıyla sadece verdiği eğitimden kaynaklanan tepkilerden yola çıkarak, Boetius'u sözde "Latin İbn Rüşdçülüğünün," yani radikal Aristotelesçiliğin başlıca lideri olarak görmeye başlar. Bu öğreti yönelimi-nin "radikal" olarak nitelendirilmesi, bu yaklaşımın Aristoteles'in düşüncelerini benimserken, onun Hıristiyanlığın vahiyleriyle uyumuna fazla dikkat etmemiş olmalarından kaynaklanır. Felsefe bağımsız bir disiplin olarak algılanır. Özellikle Daçyalı Boetius'a yöneltilen suçlama, "çift hakikat" denilen kavrama başvurarak kolaya kaçmasıdır. Yani Boetius, sarsılmaz bir inançtan çok, uygunluğundan dolayı bir mümin olarak kabul ettiğini söylediği vahiy hakikatlerini felsefi açıdan inkâr etme ihtimalini sunmuştur. Ancak tarihyazımı alanında son yıllarda Boetius'un eserlerinde böyle bir kurama dair hiçbir izin bulunmadığına kesin olarak karar verilmiştir.

Dünyanın Ebediyeti

Boetius, eserinde dünyanın zamanın başlangıcında yaratıldığını savunur; dünyanın "yeni" olduğunun (yani var olmaya başlamış olduğunun) bir Hıristiyanlık hakikati ve mutlak bir hakikat olduğuna inanır, dolayısıyla dünyayla Tanrı'nın aynı şekilde ebedi olduğunu öne süren ve sapkın olduğuna inandığı argümanların hepsini reddeder; vahiy hakikatinin üstünlüğünü defalarca ilan eder ve akılcı açıdan anlaşılır olmayana inanmayı reddedenlerin yak-

laşımını kınar; dünyanın Tanrı'nın müdahalesi sayesinde var olduğunu ve muhafaza edildiğini söyler. Evrenin süresi meselesinin akılcı yoldan kararlaştırılamayacağına, ancak Kitabı Mukaddes'in öğretileri yoluyla nihai bir cevaba ulaşılabileceğine inanan Boetius, akılcı bilgi ile dinsel inanç arasında uzlaşmacı bir bakış açısı benimser.

Ancak, bu agnostik çözüm yanlış anlaşılır ve Tempier'nin 1277 tarihli kınama kararına dahil edilir. Ama Tempier'nin düşündüğünün tersine, Boetius doğa filozoflarının, doğal nedenleri temel aldıkları için dünyanın yeni olduğunu mutlak şekilde reddetmesi gerektiğini söylemez. Boetius'a göre, hem dünyanın ve ilk hareket ettiricinin yeni olduğunu hem de doğal nedenlerle yeni olmadıklarını öne sürmek mümkündür; ayrıca, hem dünyanın ve ilk hareket ettiricinin yeni olduklarını öne sürmek hem de fizikçilerin *loquens ut naturalis* [doğal bir şekilde konuşurken] yeni olduklarını reddettikleri zaman da doğruyu söylüyor olması mümkündür. Yani Boetius, dünyanın sonsuzluğu tezinin mutlak derecede yanlış, ama mantık açısından doğru, dolayısıyla en azından fizik ilkeleri temelinde göreceli olarak hakiki olduğunu söyler.

Epistemolojik Çoğulluk ve Felsefenin Özerkliği

Boetius'un çözümünü en iyi ifade eden "epistemolojik çoğulculuk" etiketi, bilim dallarının hem potansiyellerini hem de sınırlarını belirleyen bir ilkeler bütününü temel aldığı beyanatına işaret eder. Bu "epistemolojik çoğulculuğu" temel alan



Aristoteles ile Boetius arasındaki diyalogun tasvir edildiği başharf, *Libri Naturales*, ms. Harley 3487, XIII. yüzyılın ikinci yarısı, Londra, British Library

Boetius'un vardığı agnostik çıkarımlar, inanç ile felsefe arasında çelişki olmadığını teyit eder. Boetius, eserinin son bölümünde büyük bir tutkuyla felsefeyi ve özerkliğini savunur. Nitekim akılla inanç arasında telafisi imkânsız çelişkiler olduğuna inanan, ne olduklarını tam olarak belirtmediği bazı *non intelligentes*'lere [akıllı olmayan] hararetli bir eleştiri yöneltir ve aklını kullanmayı bilen Hıristiyanların din tarafından felsefe ilkelerini reddetmeye mecbur edilmediğini, inançlarını ve felsefelerini muhafaza etmeyi başardıklarını öne sürer. Boetius'un *non intelligentes* arasına, felsefi ve teolojik ihtilaflara katılmak için gerekli olan entelektüel becerilerden yoksun olduklarına inandığı Tempier ile işbirlikçilerini dahil ettiği kesin olsa da 1 Nisan 1272'de eğitim özgürlüğünü ciddi şekilde kısıtlayan bir tüzük yayımlayan "sanatçı" meslektaşları gibi başkalarını da hedeflediği sanılır.

F.C.

hale iddialarından rahatsız olmaları karşısında telaşa kapılırlar. Dolayısıyla felsefenin kısmi olan hakikatlerini teolojinin mutlak hakikatleri bağlamında çözmeleri için onları uyarırlar. Nitekim XIII. yüzyılda yaşayan çoğu teoloğa göre, inanca karşıt olan felsefi çıkarımlar hatalıdır, çünkü hakikat tektir ve her hakikat, hakikatle uyumludur. İnanca dayalı hakikat daima felsefi çıkarımların hakiki olup olmamasının ölçütünü oluşturur ve felsefecilerin de inanca dayalı hakikatlerle çakışan her şeyi çürütme sorumluluğunu üstlenmesi gereklidir.

1 Nisan 1272'de, "muhafazakâr" teologların talebi doğrultusunda Paris Sanat Fakültesinde çoğunluk, bakalorya öğrencileri ile hocaların teoloji alanının dışına çıkmamasını öngören bir tüzük yayımlar; buna göre felsefe ile teoloji arasındaki sınıra yakın konular ele alındığında, inanca karşıt tezleri savunanlar sapkın sayılacak ve tevazu gösterip düşüncelerinden vazgeçmedikleri takdirde üniversiteden gönderileceklerdir; inanç açısından sorunlu, hatta yıkıcı olan bölümlerle karşı karşıya kalan "sanatçılar" inanca karşıt olan argümanları çürütmeli veya bu bölümlerin, "tamamıyla yanlış ve hatalı" olduğunu kabul etmeli veya bazı bölümleri olduğu gibi atlamalıdır.

Bazı "sanatçılar" 1272 hükümlerine itiraz eder. Örneğin Brabantlı Siger, filozofların düşüncelerini olduğu gibi, tarih karşıtı, uyumlu yorumlar yoluyla yumuşatmadan veya değiştirmeden yansıtma hakkını ve görevini savunur. Daçyalı Boetius, *De aeternitate mundi* adlı yazısında felsefenin evrensel kapsamı üzerine düşünür, inanç hakikatleriyle tezat içinde olan felsefi çıkarımları reddetmenin onları yalanlamak değil, göreceleştirmek anlamına geldiğini öne sürer ve inananların dünyanın sonsuzluğuna dair kanıtları çürütebilmek için onları incelemesi gerektiği inancıyla sessizlik stratejisini reddeder. Felsefenin teolojiye göre ikincil derecede bulunduğu tezinin çok yaygın olduğu bu dönemde birçok Fransisken teolog (Bonaventura, Guillaume de Barlo, Roger

Bacon) "sanatçılara" saldırarak, onları açıkça veya dolaylı olarak heterodokslukla suçlar. Bonaventura, 1267, 1268 ve 1273 tarihli *Collationes* [Konuşmalar] eserlerinde felsefenin, Sanat Fakültesinde moda olan çarpıtılmış kullanımını eleştirerek, felsefenin, özgür ve şanlı bir bilim alanı olan teolojiye çıkan merdivenin sadece ilk basamağı olduğunu öne sürer; felsefe diğer bilim dallarına giden yoldur, ama orada takılıp kalanlar, karanlıkların içine düşer.

Collationes in Hexäemeron'da [Yaratılışın Altı Günü Üzerine Konuşmalar] Bonaventura, Aristoteles'in düşüncelerini, birbirlerinden türetilmiş bir dizi hata olarak sunar: Örnekçiliğin reddedilişini ilahi bilimin ve kehanetin reddedilişi, determinizm ve ahlaki sorumlulukla öte dünyada ödüllerle cezalar arasındaki ayrımın reddedilişi izler. Buradan üç hata daha türer ("üç kat sis"): Dünyanın ebediyeti, aklın tekliği ve öte dünyada cezaların var olmaması. Bonaventura'ya göre, bu hataları düzeltmek için uygulanabilecek tek bir strateji vardır: Felsefe sadece daha üst düzey bir bilgi alanı içerisinde ve teologların kontrolünde olduğu takdirde kabul edilebilir.

THOMAS AQUINAS

Alessandro Ghisalberti

Antikçağ Düşünürleri Konusunda İncelemeler

Aquinas Kontu Landulf'un oğlu olan Thomas, 1221 yılı civarında Roccasecca'da doğar ve küçüklüğünden itibaren yakınlardaki Monte Cassino Manastırında kalır, nihai olmayan yemin yoluyla kendini manastır hayatına adayan biri olarak kabul edilir ve ilk eğitimini burada alır. 1239'da Thomas, 1224'te II. Friedrich tarafından kurulmuş olan Napoli Üniversitesinin Sanat Fakültesinde eğitim almak üzere Napoli'ye gelir ve mantığın yanı sıra Aristoteles'in doğa felsefesini de içeren bir müfredat izler.

Aynı yıllarda Paris'te Aristoteles'in doğa felsefesini ve metafiziğini inceleme yasağı söz konusuyken, Napoli'de Aristoteles'i özgürce inceleme imkânı vardır; II. Friedrich'in Palermo sarayındaki kültür ortamı antikçağın felsefi ve bilimsel eserlerine daima açıktır ve Aristoteles ile başka Yunan ve Arap filozofların eserlerinin Latinceye tercüme edilmesi teşvik edilir. Napoli Üniversitesi de bu eserlerin yaygınlık kazanması için faaliyet gösterir. O âna kadar Latin Batı'da tanınmayan metinlere duyulan ilgi, hiç şüphesiz Thomas Aquinas'ın eğitiminde önemli bir rol oynayan faktörlerden biridir; Aquinas hayatı boyunca, Aristoteles başta olmak üzere, antikçağın pagan ve Hıristiyan düşünürlerinin metinlerini doğrudan okuyacak, bu eserleri metinsel açıdan konu alan yorumlar yazacak, hem Yunanca hem de Arapça yazılmış eserlerin daha mükemmel tercümelerine ulaşmaya çalışacaktır. Aquinas'ın farklı kültürlerle yoğun bir kıyaslama süreci sırasında Yunan ve Arapların zengin bilgi dağarcığını benimsemiş olması, Aristoteles'in epistemolojisini Hıristiyan teolojisine uygulama seçiminin de ardında yatar; böylece yeni Platonculuğun etkisi altında olan erken ortaçağ felsefe-teoloji geleneği de yeni bir etki altına girmiş olur.

Üniversitede Öğretim

Thomas Aquinas'ın Napoli'de Vaiz Keşişler tarikatı (Dominikenler) ile karşılaşması da hayatında önemli bir rol oynar; ailesinin karşı çıkmasına rağmen 1244



Andrea Bonaiuto, *Aziz Thomas Aquinas'ın Zaferi*, 1366-68, Floransa, Santa Maria Novella Kilisesi, İspanyollar Salonu

baharında bu tarikata katılmaya karar verir, ancak ailesi tarafından bir süreliğine tecrit edilir. Aquinas serbest kaldıktan sonra Paris'teki Dominiken manastırına taşınır ve aynı tarikatın bir üyesi olan Albertus Magnus'un derslerine katılır, Magnus'un Köln'e gitmesi üzerine onu izler ve onun himayesi altında burada dört yıllık eğitimini tamamlar. 1253'te Paris Üniversitesine döner ve Teoloji Fakültesinde, Kitabı Mukaddes ile Pierre Lombard'ın (y. 1095-1160) teoloji konusundaki *Sententiae* [Hükümler] adlı sistematik derlemesinin yorumlarından sorumlu bir bakalorya mezunu olarak akademik kariyerine başlar; *Scriptum super libros Sententiarium* [Hükümler Üzerine Yorumlar] eseri, Aquinas'ın ilk büyük ve sistematik eseridir. Bakalorya mezunu olarak ders verdiği yıllarda Paris Üniversitesinde Saint-Amourlu Guillaume liderliğinde bağımsız rahip cemaatine üye hocalarla dilenci tarikatlarına ait hocalar, yani Thomas Aquinas liderliğinde Dominikenler ve Bagnoregiolu Bonaventura liderliğinde Fransiskenler arasında bir ihtilaf doğar. Bağımsız rahiplerin dilencileri, tarikatların

hiyerarşilerine olan itaat yeminlerinden dolayı üniversitenin özerkliğine saldırmakla suçlamasından doğan ihtilaf, Aquinas'ın hocalığa atanmasını bir yıl kadar geciktirir, ama bu atama 1257'nin ilk aylarında gerçekleşir.

Thomas Aquinas'ın öğretmenliği, biyografisinin en önemli kısmını oluşturur: Paris'te ders verdiği ilk üç yıldan sonra (1257-1259), on yıl boyunca İtalya'nın çeşitli eğitim merkezlerinde ders verir, 1269-1272 arasında yeniden Paris'te, 1272-1274 yılları arasında da Napoli Üniversitesinde öğretmenlik yapar. Aquinas'ın bu tercihinin büyük etkisinde kalan engin bilimsel üretimi, bir



Bernardo Daddi, *Aziz Thomas Aquinas'ın günaha karşı koyduğu için ödüllendirilmesi,* sunağın alt bölümü, y. 1338, Berlin, Gemaldegalerie

hocanın sorumluluğuna giren üç faaliyet alanına bölünebilir: Okuyup yorumlama (*legere*), tartışma, yani öğretiyi derinlemesine inceleyebilmek için diyalektik tartışmalar yapma (*quaestio disputata*) ve vaaz verme, yani üniversite toplumunun çeşitli unsurlarına hitap eden konuşmalar yoluyla öğreti geliştirme.

Eserleri

Thomas Aquinas'ın bu alanlarda toplanan yazıları arasında geçmişe ait çeşitli metinleri konu alan yorumlar şeklindeki dersleri önemli bir rol oynar; bu metinler arasında Kitabı Mukaddes (Eski ve Yeni Ahit), Aristoteles'in neredeyse tüm felsefi eserleri, Boetius, Areopagoslu Pseudo-Dionysios ve düşünceleri *Nedenler Kitabı* adlı Arapça bir derleme yoluyla tanınan yeni Platoncu Proklos'un yazıları vardır. *Quaestiones disputatae* [Tartışma Meseleleri] adlı derlemesi, en ciddi teolojik ve felsefi tartışmalar konusunda (*De veritate* [Hakikat Üzerine], *De potentia* [Güç Üzerine], *De malo* [Kötülük Üzerine], *De anima* [Ruh Üzerine]) yoğun didaktik faaliyetlerin sonucudur. Aquinas'ın en önemli sistematik eserleri olan ve skolastik *quaestio*'nun pedagojik-didaktik yenilikçiliğini temel alan üç ciltlik *Summa theologica* [Teoloji Özeti] ve dört ciltlik *Summa contra gentiles* de [Kâfirlere Karşı] yukarıdaki faaliyetlerle bağlantılıdır.

Kitabı Mukaddes ve litürjik metinleri konu alan yorumları ile halka yönelik, yerel dilde yazılmış, ama günümüze sadece Latince tercümeleri ulaşmış olan vaazlar dar anlamda vaaz kategorisine dahil olsa da *Opuscula*'da [Küçük Eserler] toplanmış olan halka açık tartışmalar da bu kategoriye dahildir. Bu eserler arasında en önemlileri, gençliğinde dilenci tarikatlarını savunmak için yazdığı eleştirel eserlerle 1270 yılı civarında Paris Sanat Fakültesi hocalarıyla yaptığı tartışmalardır (en ünlüleri, *De unitate intellectus, contra Averroistas* [İbn Rüşdçülere Karşı Aklın Tekliği Üzerine] ve *De aeternitate mundi*'dir [Dünyanın Ebediyeti Üzerine]. Aquinas, *Corpus Domini* [Tanrı'nın Bedeni] Bayramının okuma metinleri ve ilahileri dahil olmak üzere çeşitli litürjik eserler de bestelemiştir.

Teoloji ve Vahyin Işığı

Thomas Aquinas kendisinden daima teolog veya o dönemin dilinde "kutsal öğreti hocası" diye söz eder; bu öğretinin en önemli özelliği kutsal olmasıdır, dolayısıyla ilahi ışıkla bağlantılı bir bilgi ortamını kapsar: "Kendinde bir olan kutsal öğreti, farklı felsefi bilimlerin kapsamına giren şeyleri de kapsar, çünkü biçimsel olarak farklı bilimlerin kapsadığı, yani ilahi ışık tarafından bilinebilen şeylerle ilgilidir." (*Summa Theologica* I, 1, 4)

Vahiy, Tanrı'nın mükemmel bir biçimde anlaşılabilir olmasından kaynaklanan bilişsel bir araçtır (*lumen*); ilahi bilginin tamamıyla şeffaf ışığı Tanrı'nın

Albertus Magnus: Hoca ve Teolog

Hayatı

Thomas Aquinas'ın hocalarından olan Albertus Magnus 1200 yılı civarında Suebya'da doğar. 1223'te Padova Üniversitesinin Sanat Fakültesinde öğrencidir. Almanya'ya döndüğünde Dominiken tarikatında hızla yükselmeye başlar. 1245'te teoloji hocası olarak kabul edildiği Paris Üniversitesinde üç yıl ders verir. Bu dönemde burada Pierre Lombard'ın *Sententiae* [Hükümler] eserini konu alan yorumunu ve *Summa de creaturis* [Varlıklar Üzerine Derleme] adı altında tanınan eserini yazar. 1248'de *Studium Generale* oluşturmakla görevlendirildiği Ren bölgesinin başkenti Köln'e geçer; bu kurum Almanya'da üniversite işlevi gören bir yüksekokuldur. Ona genç Thomas Aquinas eşlik eder. 1250'de Albertus Magnus'un entelektüel faaliyetlerinde bir dönüm noktası yaşanır: Köln'de Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* eserini konu alan bir dizi ders verir ve bu dersler Fransisken Robert Grosseteste tarafından aynı dönemde tercüme edilir. Magnus aynı dönemde Aristoteles'in bütün yazılarını sistematik olarak incelemeye başlar ve bu faaliyetleri 1263 yılına kadar sürer. Albertus Magnus'un açıklamaları, yazarın Aristoteles'in metninde karanlık kaldığına inandığı bazı konuları açıklığa kavuşturduğu geniş bölümler de içerir. Albertus Magnus, bu bölümlerde İslam ve Yunan felsefe geleneğinden de geniş şekilde yararlanır; hem Aristoteles'i hem de Platon'u temel alır, çünkü filozofların eğitiminin ancak Aristoteles'in ve Platon'un felsefeleri konusunda bilgi sahibi olunca tam olduğuna inanır. Magnus 1260'ta Regensburg piskoposu seçilir. Bu makamdan iki yıl sonra ayrılır ve 1264'te Würzburg'a yerleşir. 1270'den 1280'deki ölümüne kadar Aristoteles'in eserlerini konu alan yorumlarını tamamlar ve Kitabı Mukaddes konusunda bir dizi yorum yazar. Son eseri *Summa de mirabili scientia Dei*'dir [Tanrı'nın Hayranlık Uyandırıcı Bilimi Üzerine Derleme].

Aristoteles Okuru Albertus Magnus

Albertus Magnus ününü, neredeyse tamamını Aristotelesçi veya pseudo-Aristotelesçi metinlerin açıklamaları şeklinde yürüttüğü geniş kapsamlı felsefi-bilimsel üretimi-

vahyettiklerine, yani dinsel akidelere dahildir; sonra yansıma yoluyla Tanrı'nın vahyedebileceği her şeye, yani bütüne, farklı bilgilerin bütününe yayılır, çünkü her şey ilahi ışık yoluyla bilinebilir, dolayısıyla vahyedilebilir.

Teolojik bilgi klasik felsefedeki değeriyle aklı içerir; Aquinas, Aristoteles'in *İkinci Çözümlemeler* eserinde, bilginin kanıtlayıcı niteliğini destekleyen argü-

ne borçludur. Albertus'un 15 yılını alan bu geniş ve sistematik proje Paris Sanat Fakültesini ilk defa İbn Sînâ ile İbn Rüşd'ün açıklamalarına bağımlı olmaktan kurtarır. Albertus Magnus'un eserlerini niteleyen kültürel açıklık, Hıristiyan teolojisi temelinde hükümler ifade etmekten çok, çeşitli felsefi gelenekler tarafından ifade edilen farklı yaklaşımların nedenlerini kavramayı ve açıklamayı amaçlar. Magnus'un yaklaşımı açıktır; ona göre, Aristoteles'in yazılarında yararlandığı yöntem, doğanın ve insanın bilimsel açıdan incelenmesi için tek geçerli yöntemdir. Aristoteles'in bilimsel çıkarımlarından yararlanan felsefe, vahiyden, yani teolojik söylemin kesin verilerinden tamamıyla ayrılabilir ve ayrılmalıdır da.

Teoloji ve Doğa Felsefesi

Magnus, felsefi akıl ile teolojik akıl arasındaki ihtilafların Tanrı'nın doğanın gidişatı üzerindeki özgür müdahalelere bağlı doğal gereksinimler konusundaki istisnalardan kaynaklandığına inanır. Magnus'un yaklaşımı, epistemolojik değerinin yanı sıra siyasal ve kültürel açıdan da büyük öneme sahiptir, çünkü teologların vahyini hakikatin nihai kaynağı saymasına rağmen, felsefe alanındaki yetkinlik iddialarını fiili olarak gayri meşru, pagan teolojisini de bir bütün olarak meşru kılmış olur. Magnus'un kuramsal faaliyetlerinin temelinde sağlam ve ayrıntılı bir doğa felsefesi yatar: Evren, yıldızların hareketlerinin dünya üzerindeki etkilerine bağlı doğal yasalarla yönetilir. Astrolojik-Hermetik gereksinimler temelinde yönetilen bu evrende insanoğlu, kendisini özgür kılan ve Tanrı ile dünya arasındaki bağlantı haline getiren aklı sayesinde özel bir konuma sahiptir. Albertus Magnus, insanoğlunun özgürlüğünü ve mevkiini hem teolojik analiz hem de İbn Rüşd'ün etkisi altında aklın tümelliği üzerine felsefi bir analiz yoluyla savunur. Nitekim Tanrı'nın sureti olan insan, akıl sahibi bir varlıktır ve özelliği bundan kaynaklanır. İnsan, muhakeme faaliyetlerinde aklının ilahi kaynaklı olduğunu anlar ve Magnus'a göre insanoğlunun hakiki mutluluğu bu keşifte yatar. Ancak, bütün insanların akıl sahibi olup erişebileceği bu zihinsel mükemmelliğe, fiziksel veya ahlaki engellerden dolayı herkes ulaşamaz. Dolayısıyla Albertus Magnus'un mesajının hedefi genel anlamda insanoğlu değil, bilim insanı ve filozoftur.

Alessandra Beccarisi

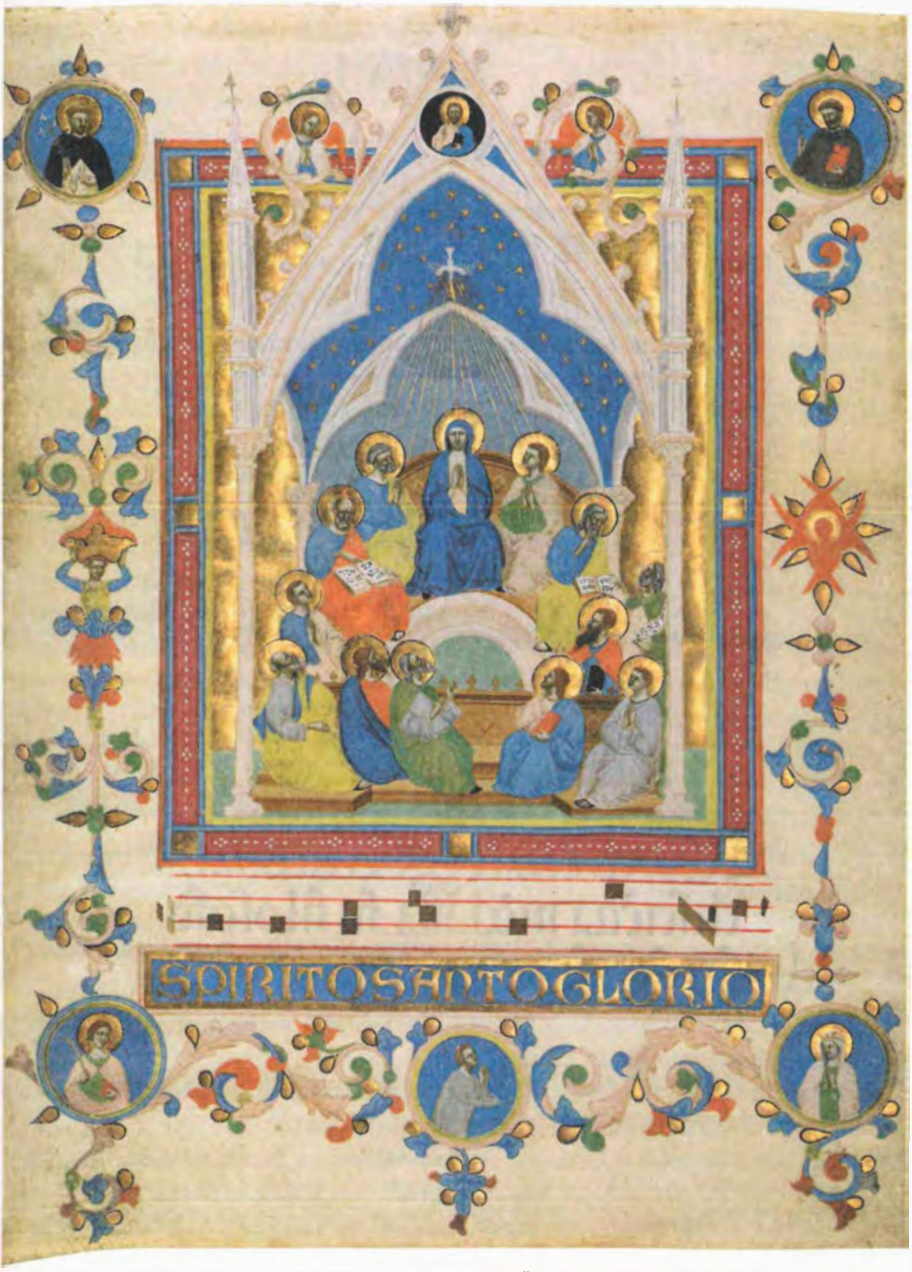
manın bilimsel yönünü benimser ve tümel ve zorunlu önermeler temelinde bilimin de bir o kadar tümel ve zorunlu olduğu sonucuna ulaşır. Aquinas *Summa theologica*'da geniş anlamıyla felsefeye, yani insan aklının vahyiden kaynaklanan, ama aklı, meşru kıldığı biçim, analiz ve güzergâhlar yoluyla gelişen bilgiyi destekleme kabiliyetine inandığını gösterir.

Teolojinin özelliği, tümel ve apaçık önermelerden değil, vahiy temelli dinsel akidelerden kaynaklanmasıdır; teolojinin bilimsel titizliği, dinsel akideleri reddedenlerin öne sürdüğü iddiaların aksinin ispatlanmasında kendini gösterir: Aristoteles'in *Metafizik*'inin dördüncü kitabında çelişmezlik ilkesi konusunda söyledikleri uygulanınca, eğer teolojiye karşı olan kişi vahiy kaynaklı bir ifade kabul edilirse, aksinin ispatlanması mümkün olur. Vahiydeki bazı hakikatleri kabul edip bazılarını reddeden sapkınlar açısından durum böyledir ve bu tür iddiaların "çürütülmesi" süreci (*elenchos*), sapkın tavırların tutarsızlığının Kutsal Metinlere başvurularak gösterilmesi yoluyla gerçekleştirilebilir. Eğer kutsal öğretiye karşı olan kişi vahyin hiçbir kısmını kabul etmezse, vahiy gerçeklerine zıt sonuçlara varan muhakeme sürecinin temelsiz olduğunu gösterme yollarına odaklanmak gerekir.

Aklın Görevi

Thomas Aquinas'a göre kutsal öğreti hocasının görevi, vahye karşıt olan iddiaların aksini ispat etmektir, çünkü böyle bir çürütme süreci titizlikle yürütülmüş bir kanıtlama süreci değil, Sofist argümanlar anlamına gelir. Aquinas'ın teolojik epistemolojisinin bu son derece önemli tezini doğru şekilde anlamak için Aquinas'ın şöyle bir kısırdöngü şeklinde akıl yürüttüğü hipotezini göz önüne almamak gerekir: Teolog, vahye karşıt olan muhakemelerin yanlış olduğunu, inancı temelinde doğru olarak kabul ettiği Vahiy sayesinde bilir. Böyle bir durumda aklın bağımsızlığına itibar gösterilmemiş olunur, çünkü hakikat, akıl dışlanarak, inanç yoluyla kanıtlanmış olur. Aslında Aquinas, vahye karşıt olan argümanların yanlış olduklarını bilmenin yeterli olduğunu söylemekle yetinmez; o, akla, farklı çıkarımlara varılmasını sağlayacak akılcı argümanlar oluşturma ve rakibin argüman yönteminde var olmayan biçimsel titizliği belirleme imkânının verildiğini öne sürer.

Teolojik bilginin bilimsel yönüne gelince, burada anlatılan yöntem, Thomas Aquinas'ın Kutsal Metinleri konu aldığı sayısız yorum eserinde de uygulanmıştır: Buradaki amaç, Kutsal Metinlerdeki açıklamalardan, Katolik inancın hakikatlerini destekleyecek ve karşıt tezleri çürütecek öğreti unsurlarını elde etmektir. Kutsal veya seküler metinlerin otoritesine başvurma sürecinde, yazarların otorite düzeyini temel alan bir sıralama izlenmelidir; bu açıdan, ilahi vahyi temel alan otorite argümanı son derece etkindir. Kutsal öğreti, inanç hakikatlerini kanıtlamak için değil (yoksa inancının değerini ortadan kaldırmış olurdu), kutsal öğretinin bazı içeriklerini sergilemek için insan aklından da yararlanır. Kutsal Metinlerin otoritesinden yararlanmak için gerekli argümanlar oluşturulur, çeşitli Kilise Babalarının otoritesinden yararlanmak içinse uygun, ama sadece muhtemel olduğuna inanılan argümanlar kullanılır (*Summa theologica*, I, 8, ad 2).



Dominiken portrelerinin ressamı, *Aziz Agnes Övgü Kitabı, Pentekost bayramı*, y. 1340, Özel koleksiyon

Fail Akıl Tartışması

Ortaçağ düşüncesinde fail akıl tartışması Aristoteles'in *Ruh Üzerine* eserinin Arapça yorumlarından kaynaklanır. Yunan filozof, eserinin bazı bölümlerinde, kesin bir tavır sergilemese de fail aklı bedenden "ayrı," yani "ölümsüz" olarak tasvir etmişti. Aphrodisiaslı Alexander (II-III. yüzyıllar) başta olmak üzere bazı antikçağ ve ortaçağ yorumcuları "ayrı" ile neyin kastedildiğini ve beden (Aristoteles'e göre bireysel ruh formudur) ile akıl arasındaki ayrımın bütün insanlar için tek bir fail akıl anlamına mı geldiğini anlamak için Aristoteles'in eserini yorumlamaya çalışmışlardır.

El-Kindi'den İbn Sînâ'ya Arap Geleneği

Ruh Üzerine'nin Araplar arasında yayılması IX. yüzyılda Bağdat'ta, El-Kindi'yle başlar. Aristoteles'in tersine El-Kindi'ye göre, duyusal bilgi ile zihinsel bilgi arasında devamlılık söz konusu değildir. Duyular ve zihin birbirinden farklı iki bilgi edinme yöntemi teşkil eder. Arap felsefesi en başından itibaren zihin ile ruh arasındaki ilişkinin doğasını ve insanın bilişsel sürecini sorgular: Buradaki ana mesele, fiziksel bir doğaya sahip olan insanın öğrenme sürecine nasıl katkıda bulunduğunu anlamaktır.

İbn Sînâ da (980-1037) *Ahvalu'n Nefs* [*Nefsin Halleri*] adlı kitabıyla bu geleneğin bir parçasıdır. Aristoteles'in tersine, İbn Sînâ'ya göre, ruh daha anlamlı bir tözselliğe sahiptir. Bilgi bütün insanlar için tek olan ve onuncu akılla (akılların en alt düzeyde olanı) özdeşleştirilen ayrı bir fail akılla iletişim sonucu özneye ulaşır. İbn Sînâ bu önermeler temelinde insan aklının gelişimi açısından dört aşama olduğunu öne sürer: 1) Anlaşılabilir formlardan tamamıyla yoksun olan maddi akıl. 2) Kendinden apaçık olan mantık ilkelerini kanıtlayan önermeler şeklinde ifade edilebilen ilk anlaşılabilir olanlara sahip olan yetisel akıl. 3) İkinci anlaşılabilir olanlara (yani duyusal verilerin soyutlanmasından elde edilen anlaşılabilir formlara) sahip olan, ama onları henüz düşünemeyen fail akıl. 4) Fail akılla birleşme sonucunda mümkün aklın anlaşılabilir olanları fiili olarak düşündüğü son aşama olan edinilmiş akıl.

Aklın Tekliği Kuramı: İbn Rüşd

İbn Sînâ'nın kuramını daha da ileri götüren İbn Rüşd, *Ruh Üzerine*'yi konu alan *Uzun Şerh*'te hem fail akla hem de insanın dışında yer aldığını öne sürdüğü mümkün akla (veya maddi akla) yer verir. Fail akıl ebedidir ve en mükemmel halini temsil ettiği insanlık gibi evrenseldir: Bir birey düşündüğünde, insanlığın tamamının aklını fail hale getirir. Fail akıl sayesinde duyusal algılardan soyutlanan nesnelerin anlaşılır formları, maddi ve evrensel aklın bilgi edinme kapasitesini gerçeğe dönüştüren ilkeler olarak görülmelidir: Bu durum, nesneleri aydınlatarak onları

görünür hale getiren ışığın eylemine benzer. İnsanın zihinsel faaliyeti her bireyde ruhsal ve ölümsüz bir tözün varlığını gerektirmez, ölümsüz olan sadece evrensel akıldır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün aklın tekliğine dair kuramı, Aristoteles'e göre olduğu üzere, ruhun bedenin formu sayıldığı, dolayısıyla onunla birlikte öldüğü anlamına gelir.

Aklın Tekliği Tartışması: Aquinas ile Siger Arasındaki Çatışma

1265 yılı civarında Sanat hocaları ve özellikle Brabantlı Siger yoluyla Paris'te yayılacak olan bu öğreti, monopsişizm olarak tanınır. Bu yaklaşım ruhun bedenin çürümesinden sonra hayatta kalmasını imkânsız sayıp insanlığın tür olarak ölümsüzlüğünü vurguladığından Hıristiyan öğretisiyle çelişir. Aklın tekliği tartışması çok geçmeden, XIII. yüzyılın ikinci yarısındaki skolastik tartışma bağlamında Aristotelesçiliğin Hıristiyan bilgi sistemine kabulü için bir deneme tahtası haline gelir. Albertus Magnus, Bagnoregiolu Bonaventura, Thomas Aquinas ve Brabantlı Siger bu konuyu ele alırlar. Özellikle Aquinas, Aristoteles'in Aphrodisiaslı Alexander gibi antikçağ yorumcularının ve Brabantlı Siger'in Paris'te yeniden ortaya attığı İbn Rüşd'ün ruh konusundaki maddiyatçı yorumuna hararetle karşı çıkar. Sygerius, *Quaestiones in tertium De anima* [De Anima'nın Üçüncü Kitabı Üzerine Sorular] (y. 1265-1270) adlı eserinde aklın maddi ve bozulur olmadığını, dolayısıyla algılama, bedeni hareket ettirme ve beslenme gibi maddi işlevlerden sorumlu olan ruhtan bağımsız olduğunu savunur. Bu durumda, insanlığın tamamı için tek bir akıl söz konusudur; aklın anlaşılır formlar (yani kavramlar) üretmek için duyusal imgelere ihtiyacı vardır, dolayısıyla da doğası itibariyle eylemleri açısından bedene bağlıdır, ancak anlaşılır formları bazen soyutlayan (fail akıl) bazen de algılayan (maddi akıl) tek bir tözdür (bedenden ayrıdır).

Thomas Aquinas'a göre ise aklın tekliği (veya monopsişizm) bireylerin bedenin çürümesinden sonra hayatta kalmalarını da, bağımsız öğrenme faaliyetinin de imkânsız olduğunu öngörür. Themistios'un (317-388) geç antikçağa ait yorumunu temel alan Aquinas, *De unitate intellectus, contra Averroistas* [İbn Rüşdçülere Karşı Aklın Tekliği Üzerine] (1270) adlı eserinde önce İbn Rüşd'ün, sonra da Sygerius'un aklı töz olarak bedenden ayrı algılamakla hata yaptığını öne sürer; halbuki Aristoteles'e göre ayrı olan sadece akıl faaliyetidir: Bilgi edinme faaliyetini gerçekleştiren, tek başına ruh değil, ruh ve bedenden oluşan insanın tamamıdır. O yılın sonunda, yani Aralık 1270'te Paris Piskoposu Étienne Tempier 13 tezi Hıristiyanlık öğretisi açısından tehlikeli "yanlışlar" olarak mahkûm edecektir: Bu tezlerin ilki şudur: "Bütün insanların aklı sayısal olarak tektir ve birbirinin aynıdır."

Teoloğun Felsefesi

Hem vahiyde yer alan hem de akıl yoluyla muhakeme edilebilen bazı hakikatler söz konusudur: Bunlar Tanrı'nın, niteliklerinin ve akılsal ruhun ölümsüzlüğünü garantileyen ruhsal doğasının varlığıdır. Thomas Aquinas bu hakikatlere "dinsel akidelerin önsözleri" adını verirken, bunların insan aklının bağımsız

Thomas Aquinas ve Dünyanın Ebediyeti

Dünyanın ebedi olduğu fikri tehlikeli bir sapkınlık sayılırdı: çünkü dünya ebedi olduğu takdirde Tanrı'nın onu yaratmasına gerek kalmaz ve Kitabı Mukaddes "Başlangıçta Tanrı yeri ve göğü yarattı" dediğinde yalan söylemiş olur.

Thomas Aquinas, dünyanın ebedi olduğunu öne süremez, ama inanç ile aklı uzlaştırmak için çaba gösterirken *De aeternitate mundi*'de cüretkâr bir eylemde bulunur: Dürüstlük ve mantık doğrultusunda akıl yürüterek, kendisini altüst eden bir sonuca varır. Aquinas, vahiyden dolayı dünyanın yaratıldığına inanır, ama felsefi açıdan bakınca dünyanın ebedi olmadığını kanıtlayamaz. Dünyanın ezelden beri var olduğunu varsaymak, dolayısıyla da varlığını en yüksek derecedeki varlığı içeren birine borçlu olmadığını düşünmek bir filozof için bile korkunç bir hata sayıldığından, Aquinas farklı bir çözüme başvurur ve dünyanın zamanda ezelden beri var olduğunu söyleme ile doğada ezelden beri var olduğunu söylemenin birbirlerinden farklı şeyler olduğunu savunur.

Bu dünyadaki her şey, örneğin bir çiçek, kendinden önceki maddede *kuvve* halinde olduğu için, çiçek formunu aldığında *töz* olarak doğar. Dolayısıyla Tanrı'nın önceden var olan bir maddeye çeşitli formlar dayatması gerekseydi, bu, formdan yoksun bir madde, yani saf olasılık halindeki dünyanın onun yaratıcı eyleminden önce de var olduğu anlamına gelir, ama bu imkânsızdır. Ancak Tanrı, melekleri önceden var olan bir maddeden yaratmamıştır (nitekim melekler maddeden ibaret değildir, salt formdur), o halde, Tanrı'nın bir şeyi yaratması için maddenin önceden var olması gerekli değildir. Bu durumda Tanrı zaten ezelden beri var olan bir şeyi yaratmış olabilir mi? Bunun mümkün olmadığını ileri sürmek gereklidir. Dünya önceden yoksa ve onu Tanrı yarattıysa, dünya Tanrı'nın onu yaratma eyleminden sonra doğmuştur.

Ancak bu tez, zaman içinde neden-sonuç ilişkisini tespit etmeye alışkın olan biz insanların düşünce şekli doğrultusunda doğrudur: Önce tekme atılır, sonra taş vadiden aşağıya yuvarlanır. Ama zaman açısından sonuçlarından önce gerçekleşmeyen nedenler vardır: Örneğin ışık, güneşin sonucudur, ama güneşin belirdiği anda ışık da vardır. Benzer şekilde ateş de ısının nedenidir, ama ısı, tam olarak ateşin belirdiği anda belirir. Veya ebediyetten bir ayağın uzanıp

olarak ulaşabileceği temel hakikat çekirdekleri olduklarını, ama herkes tarafından erişilmelerinin zorlukları ve herkes tarafından bilinmelerindeki aciliyet göz önüne alındığında, Tanrı tarafından vahiy hakikatleri arasına dahil edildiklerini ifade eder. Aquinas'a göre, bu "önsözler" inanç ile akıl arasında var olan uyuma işaret eder.

kumda izini bıraktığını düşünelim: yani önce ayak vardı da sonra kumda iz bıraktı değil, ayak ebediyetten beri kumdaki ayaktı. Bıraktığı iz, ayağın sonucudur, ama ayağın kuma basmasından sonra değil, ayağın göründüğü anda ortaya çıkar.

Bu durumlarda neden ile sonuç, hareket ettirici ile hareket ettirilen, zorunluluk ile rastlantısallık vesaire arasındaki ilişki zaman içinde, yani kum saatinin öncesi ve sonrası şeklinde görülmemelidir. Zaman, dünyada bir rastlantıdır, ama ebedi olan Tanrı'yla hiçbir ilgisi yoktur.

Tanrı, dünyanın var olacağına karar verdiyse, bunun, iradesinin bir eylemine bağlı olduğu doğrudur. Ama iradesinin, eyleminin zaman içindeki sonucundan önce olması gerekli değildir. Tanrı'nın belirli bir anda dünyayı yaratmaya karar verdiğini düşünelim. Dünyanın mükemmel olduğu varsayılırsa, mükemmel bir varlık olan Tanrı, ezelden beri bu mükemmellikten yoksun kalıp onu yaratmaya sonradan mı karar vermiştir? Bu imkânsızdır. O halde, Tanrı dünyayı ezelden beri istemiş olabilir. Bu durum ise Tanrı'nın dünyayı *ex nihilo*, yani yoktan var ettiği itirazıyla çelişir. Ama Tanrı'nın dünyayı yoktan var ettiğini söylemek, öncesinde bir şey olmadığı, sonrasında dünyanın var olmaya başladığı anlamına gelmez. Böyle olsaydı, yokluk ebedi olurdu ve Tanrı'dan önce mi, sonra mı var olduğuna karar vermek gerekirdi. Yoktan var etmek, öncesinde Hiçlik, sonrasında bir şeyler olduğu veya Hiçliğin başka bir şeyden önce var olan bir şey olduğu anlamına gelmez. Yoktan var etmek, yaratılan her şeyin varlığının başka bir şeyden kaynaklandığı ve o olmadan başka hiçbir şeyin var olmayacağı anlamına gelir. Tanrı tabii ki her şeyi *ex nihilo* yaratmıştır, ama *post nihil* (yani "önceden var olan hiçlikten sonra") yaratmamıştır. Böylece dünya, varlığını, zorunlu nedeni olan Tanrı'dan alır, ama ikisi de ebedidir ve dünyadan önce adı hiçlik olan başka bir ebedi şeyin olduğunu düşünmeye gerek yoktur. Hava, güneşten önce hiçlik olduğu için aydınlık değildir. Ama güneş olmadan hava hiçlik olur, hatta hiç var olamaz.

Dünya ezelden beri var olsaydı, cennette veya cehennemde sonsuz sayıda ruhun var olacağı itirazı geçerli değildir. Dünya insanlar olmadan da ebediyetten beri var olmuş olabilir. Dolayısıyla felsefi açıdan dünyanın ebediyeti reddedilemez. Dünyanın ebedi olmadığına sadece inanç temelinde inanılabilir.

Umberto Eco

Thomas Aquinas *Summa theologica*'nın başında felsefi yöntemle Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasının mümkün olup olmadığını sorar ve bu soruya cevaben birbirlerinden bağımsız olmayan, aynı *a posteriori* –yani deneyim sonucu elde edilen verilerin analizini temel alıp deneysel boyutu aşan bir ilkenin varlığının tespit edilmesine ulaşan– akılcı yöntemin beş formülasyonu şeklinde beş yol olduğunu belirtir.

Thomas Aquinas, Tanrı'ya akıl yoluyla erişmek

Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamanın Beş Yolu

İlk yöntem, Aristoteles doğrultusunda kuvveden fiile geçiş olarak tarif edilen, hareket veya gelişimin duyusal algısından yola çıkar. Bu geçiş ancak fail bir güç sayesinde gerçekleşebilir: Bu ilke, bir nesnenin kendi kendini "hareket ettirmesinin," yani kendisinin kuvveden fiile geçişine neden olmasının imkânsızlığına dayanır. Eğer oluş halindeki hiçbir şey kendiliğinden kuvveden fiile geçemezse ve dış bir fail güce veya hareket ettiriciye ihtiyacı varsa, oluş halindeki nesneler birbirlerini hareket ettiren nesneler olarak karşımıza çıkar ve onlar da başka nesnelerin kuvveden fiile geçişini sağlarlar. Bu dizi sonsuzluğa kadar uzanamaz, çünkü bu durumda başlangıcı, kökeni veya açıklaması yok demektir; başlangıcı olmayan hiçbir hareket başlayamaz, dolayısıyla şu anda ve burada var olduğunu gördüğümüz hareketin de var olmaması anlamına gelir. Bu çelişkili sonuca varmamak için ilk hareket ettirenin hareket etmediğini, oluş halinin kökeninde yer aldığını ve herkes tarafından Tanrı olarak bilindiğini kabul etmek gereklidir.

Diğer dört kanıt, birincisine analog bir yapı sunar, ama bu güzergâhın temel aldığı deneyime bağlı veri farklıdır. Sonsuza kadar gidilemeyeceği iddiasına, çelişmezlik ilkesi temelinde ikinci ve üçüncü yolda da yer verilir; sebeplenen şeylerin varlığının fail nedeninin arayışında (ikinci yol) veya olumsallıklarının, yani "daima var olmayışları"nın nedeninin arayışında (üçüncü yol) sonsuza gidilirse, sebeplenen gerçekler ile olumsal etkiler açıklanamaz, dolayısıyla var olmamaları gerekir; haliyle bu iki durumda da bir ilkenin, birincil bir nedenin varlığını varsaymak gereklidir.

Thomas Aquinas, beş yol

Dördüncü yol, sonlu varlıkların sahip olduğu mükemmellik derecelerinin gözlemine dayanır: İyilik, hakikat veya ontolojik asalet gibi mükemmelliklere aşkın denir, çünkü varoluşla aynı süreyi kaplar. Ama bu mükemmellik derecelerinin sahibi olan sonlu varlık, kaynağı ve temeli ile birlikte göz önüne alınmazsa anlaşılabilir değildir; böyle bir varlığın var olması için mutlak varlığın var olması ve iştirak etmediği, sonsuz, kalıcı varlık var olmadan onun neden olduğu, iştirak ettiği, sınırlı varlığın var olması şeklindeki çelişkinin ortadan kaldırılması gereklidir.

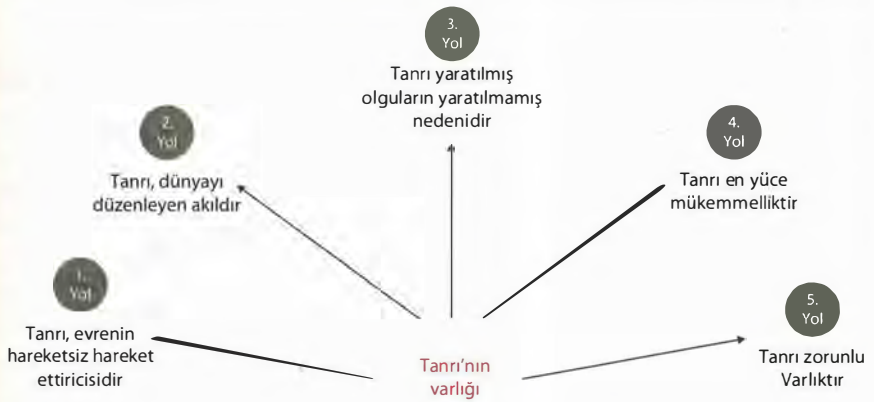
Beşinci yol, bilinçsiz varlıklarla bağlantılı olarak gayecilikten yola çıkar; akıldan yoksun doğal fail güçler faaliyetlerinde daima veya çoğunlukla gayelerine ulaşırlar ve doğalarının en mükemmel durumunu temsil eden bu iyilik, gayelerini oluşturur. Bu gayeye ulaşmak isteyenler bilinçsiz varlıklar olduğu ve bu gayecilik rastlantılar yoluyla açıklanamayacağı için, doğal fail güçlerin davranışlarındaki süreklilik göz önüne alındığında, bu varlıkları gayelerine yönlendiren akıllı bir varlığın olması gerektiği sonucuna varılır.

Tanrı'nın varlığının farklı kanıtlama yolları, birlik, sonsuzluk ve iyilik gibi, Tanrı'ya özgü sıfatlar konusundaki argümanlarla tamamlanır; Aquinas ayrıca Tanrı'nın varlığıyla ilgili kanıtların, son derece ikna edici sonuçlar sunmasına rağmen, aşikâr kanıtlar olmadığına, yani Tanrı'nın aşkınlığını sonlu akıl açısından apaçık kılmadığına veya vahyin gizemli niteliğini ve inanç eyleminin özgürlüğünü ortadan kaldırmadığına inanır.

Varlık ve Akıl

Thomas Aquinas bilgi felsefesi konusunda Aristoteles'in ılımlı deneyselliğini ele alır: Buna göre akıl, kavramları, duyular yoluyla algılanan deneysel gerçeklikten soyutlayarak elde eder; tümel kavramlar, doğuştan sahip olduğu ilk ilkelerden (özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin olmazlığı ilkeleri) yararlanan aklın yargılarına tâbi tutulur. İnsan aklının ulaştığı en kapsamlı kavram olan varlık (yani varlığa sahip olan şey) ontolojinin konusunu oluşturur ve analoji yoluyla metafizik alanında varlık, aşkın özellikleri (bir, hakikat, iyi, güzel), madde ve formdan oluşan varlıkların doğası, insanın oluş halinin ve eylemlerinin nedenlerinin incelenmesine izin verir.

THOMAS AQUINAS'IN BEŞ YOLU



Yunan Antropolojisinden Ruhun Ölümsüzlüğüne

Thomas Aquinas'ın benimsediği, Aristoteles'in antropolojik ve psikolojik bakış açısına göre, insanın düşünme ve akıl yürütme eylemlerini gerçekleştirmesine izin veren akılsal ruhu tözsel formel özelliklere sahiptir, dolayısıyla hem var olan hem de faaliyet yürüten olarak insanı oluşturabilir; bu tözsel form tektir ve bitkisel ve duyusal ruhun da işlevlerini yerine getirir.

Tözsel formun tekliği öğretisi, Platoncu türden düalist antropolojilerde tehlikeye düşen öznenin içsel birliği meselesinin çözümünde belirleyici katkıda bulunur; ancak, Hıristiyan antropolojisi açısından belirleyici bir konu olan, öznenin geri kazanılan birliğinin ruhun ölümsüzlüğü açısından neden karmaşıklığa yol açmadığı meselesi çözülemeden kalır. Thomas Aquinas biçimsel eylemleri yerine getirmekle görevli olan bedenin çürümesine rağmen insan ruhunun hayatta kaldığını öne sürer ve ruhun zihinsel faaliyetlerde organ olarak bedenden yararlanmak zorunda olmadığını söyler; ruhun tözsel form olmanın yanı sıra kalıcı bir form olduğunu, yani bağımsız bir varlık olduğunu göstermeyi amaçlar. Ruh, bütün bedenleri, tümeli ve kendini tanıması gibi, bazı eylemlerini bedenden bağımsız olarak yürütür. Bu eylemlerde bedensel organlara bağımlı olmadığı için saf form olan akılsal ruhun ontolojik açıdan bağımsız olduğu, dolayısıyla bedenin çürümesi sonucunda çürümediği öne sürülür.

Bedenin tek formu biçimi olan insan ruhunun "kalıcı olması" tezine göre ruh, bilme eylemi ile bilen öznenin varlığı arasındaki *–operari sequitur esse* [eylem varlığa bağlıdır] şeklindeki skolastik deyişe dayanan– bir izomorfizm temelinde sadece "zihin," yani anlama ilkesi fonksiyonu olarak değil, aynı zamanda ruhun metafizik fonksiyonu ve ontolojik ilke olarak değer sahibidir. Eylem düzeni ile ontolojik düzen arasındaki bağlantı, hem varlığın aktarılma ilkesi olarak form algısına hem de varlığın faaliyet ilkesi olarak, eylemin dinamizminin gelişmesine izin veren mükemmellik varsayımına dayanır.

Maddi Mutluluk ve Ebedi Mutluluk

Bütün insanlar kendileri için mutluluk ve mükemmellik arzuladıklarından, aynı nihai gayeye sahiptirler: Nihai gaye olarak mutluluk ve mükemmellik bahşeden mükemmel iyilik kavramı, bu mutluluk ve mükemmellik kavramlarına dahildir ve o olmadan kısmi derecelerde mutluluk veya mükemmellik kavramları olamaz. Nihai gaye düzeni, Aristoteles tarafından belirlenmiş olan ahlaki erdemlerden Hıristiyan ahlakının temel aldığı doğaüstü erdemlere (inanç, umut ve merhamet) kadar insanların bütün eylemlerindeki etik tercihlerde belirleyicidir.

Eğer genel anlamda mutluluk, arzulanan iyiliğe erişilip zevk ve memnuniyet elde edilince arzunun yatışmasıyla bağlantılıysa, arzuyu tamamıyla doyu-



Lippo ve Tederico Memmi, *Aziz Thomas Aquinas'ın Zaferi*, XIV. yüzyıl, Pisa, Santa Caterina Kilisesi

ran nihai gayeye, en yüce iyiye erişilince bu zevk deneyimi had safhaya ulaşır. Dolayısıyla insan açısından iki ayrı tür mutluluk söz konusudur: Sonlu iyilere erişilince elde edilen dünyevi mutluluk ile En Yüce İyiden kaynaklanan ebedi mutluluk. Mükemmel olmayan dünyevi mutluluk, akıl ve irade sahibi olan insana özgü mutluluk sınıfına dahildir; Aristoteles insanın mutluluğunun en önemli özelliğinin, insan aklının basit gerçekleri tam ve mükemmel şekilde bilme arzusunda kendini gösterdiğini söylemişti. Ancak insan sadece akıldan ibaret olmadığından, Thomas Aquinas dış maddede yer alan geçişli eylem (yapmak) ile fail güç içinde kalan içkin eylemi (davranmak) birbirinden ayırdıktan sonra insan faaliyetlerini niteleyen sonsuz imkânları öne sürer, çünkü insanı niteleyen aklı ve elleridir: "Tümelleri anlama kabiliyetine sahip olan akılsal ruhun gücü sonsuz şeyleri de kapsar" ve doğası itibariyle akla ve ellere sahip olan "insan sonsuz etki yaratan sonsuz çeşitte araç üretebilir" (*Summa theologica* I, 76, 5, ad 4).

İnsan ve Doğa

Thomas Aquinas kendinden öncekilerin eğilimlerine kıyasla insan-doğa ilişkisini yeniden gözden geçirir: Ne emeği sadece bir cezanın sonucu olarak görenlerin kötümserliği ne de tüm maniheist ve düalist bakış açılarındaki doğal âleme duyulan şüphe Aquinas'ta bulunmaktadır. Dolayısıyla insanoğlunun faal olduğu doğal bağlamın algısının yenilenmesine neden olan bütün kültürel dürtüler, olduğu gibi gün yüzüne çıkar; bu olgu, XIII. yüzyıl başlarından itibaren kaydedilen, Assisili Franciscus'un *Canticum Canticorum* [İlahilerin İlahisi] eserinde var olan unsurların yüceltilmesinden ve Aristoteles'in doğa üzerine eserlerinde (*Fizik*, *Metafizik*, *Ruh Üzerine*) var olan ve hem mistik sembolizm kültürünün hem de erken ortaçağın *lapidarium* [eski taş anıt koleksiyonu veya kitabı] ve *bestiarium*'larının [hayvan kitapları] hayali kültürünün yerini alan bilimsel evren algısından kaynaklanan temel yeniliklerle uyumlu olarak gerçekleşir.

BAGNOREGIOLU BONAVENTURA

Marco Rossini

Hayatının Anlamı

Giovanni da Fidanza 1217 yılında Civita di Bagnoregio'da, tipik bir burjuva aileye doğar, babası hekimdir. Bonaventura da Bagnoregio'da Minör Keşişlerin manastırında eğitim aldıktan sonra 18 yaşında Paris Sanat Fakültesinde okumak üzere Paris'e gider; Fransisken ortamıyla ilk temasları bu döneme dayanır. *Magister artium* [sanat öğretmeni] unvanını aldıktan sonra, 1243'te Bonaventura adı altında Aziz Franciscus'un tarikatına girer; Kitabı Mukaddes alanında bakalorya unvanını da almasının ardından, 1248'de Kitabı Mukaddes konusunda "hızlı" okumayla görevlendirilir. İki yıllık eğitim dönemi sonucunda *baccalaureus sententiarius* [hükümler alanında bakalorya] unvanını alır, 1253'te hem *licentia docendi* [öğretmen lisansı] hem de Fransa'nın başkentinin Fransisken okulunun *magister regens* [pratisyen öğretmen] unvanlarını elde eder. *Quaestiones disputatae de scientia Christi* [İsa'nın Bilimi Üzerine Tartışma Meseleleri], *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis* [Teslisin Gizemi Üzerine Tar-



Bir minyatürde Dominiken keşişler ve Fransisken keşişler, Padova, Biblioteca Capitolare

tışma Meseleleri], *Breviloquium* [Kısa Konuşma] ve *De reductione artium ad theologiam* [Sanatların Teolojiye İndirgenmesi Üzerine] gibi en ünlü eserlerinin bazıları ve Kitabı Mukaddes'i konu alan sayısız yorumları bu döneme aittir.

1257'de Roma'da toplanan Fransisken Genel Meclisi, Bonaventura'yı tarikatın başkanlığına getirir. Bonaventura 4 Ekim 1259'da, yaygın bir inanışa göre, Aziz Franciscus'un üzerinde, 1224'te İsa'nın yara izlerinin belirdiği Verna Dağına hac yolculuğu yapar, sonra da muhtemelen en ünlü eseri olan *Itinerarium mentis in Deum*'u [Zihnin Tanrı'ya Yolculuğu] yazar. 1260'ta Narbonne'da toplanan tarikat meclisi Bonaventura'yu Franciscus'un eski biyografilerini bir araya getirip içerdikleri çelişkileri ortadan kaldırarak, yeni biyografisini yazmakla görevlendirir; bu çalışmanın sonucu olan *Legenda maior* [Büyük Efsane] 1263'te Pisa'da düzenlenen genel meclise sunulur. Bundan üç yıl sonra düzenlenen genel mecliste ise Bonaventura'nın metni tarikat kurucusunun tek resmi biyografisi olarak kabul edilir.

1273'te, son büyük eseri *Collationes in Hexaemeron*'u [Yaradılışın Altı Günü Üzerine Konuşmalar] yazar. 1274'te düzenlenen Lyon Konsilinde Fransisken tarikatını bazı piskoposların saldırılarına karşı savunur, sonra da tarikat başkanlığı makamından ayrılır. Aynı yılın temmuz ayında ölür.

Fransisken Felsefesi

Bonaventura'nın eserleri bir bütün olarak Fransisken tarikatının içine ve dışına yönelik ikili bir kültürel faaliyet şeklinde yapılandırılmış gibidir. Yazarın tarikat dışında, hem Paris Üniversitesinin dindar olmayan hocalarının eleştirilerine karşı hem de Fransisken tarikatının ortadan kaldırılmasını talep edenlere karşı üstlendiği görev, Fransisken tarikatının kendi felsefesine sahip olduğunu ve kurucusu ile ilk müritlerinin "bilgisizliğine" rağmen, onların deneyiminden kaynaklanan insan ve dünya algısının özgün bir felsefi ve teolojik düşünce oluşturmak için bir temel oluşturduğunu göstermektir. Bonaventura'nın 17 yıl boyunca liderliğini yapacağı tarikatın kendi içine yönelttiği kültürel faaliyet de bu göreve dayanır. Bu faaliyetin amacı, Franciscus'un öğretilerine gerçek anlamda sadık olmak için "bilgisiz" olmayı sürdürmek değil, pagan kökenli *vana curiositas*'a [boş merak] kapılmadan, başlangıçtaki ilham doğrultusunda ve insanı *vera sapientia*'ya [hakiki bilgelik] ulaştıran bilimsel araçlardan yararlanarak, felsefi ve teolojik araştırmaları geliştirmek gerektiğini göstermektir.

Hakikat Arayışının Güzergâhı

Bonaventura'nın düşünceleri, kendi biyografisinden de anlaşıldığı üzere, üç temel tema etrafında gelişir: Felsefi-teolojik incelemeler, tefekküre dayalı düşler ve Fransisken ilhamı, ayrı unsurlar olarak değil; birbirleriyle bağlantıları

sayesinde aralıksız bir süreci tanımlamaya katkıda bulunan anlar olarak algılanır. Zaten Bonaventura'nın düşüncelerini bir bütün olarak en iyi yansıtan imge, en önemli eserinin (*Itinerarium mentis in Deum*) başlığında geçen yolculuk kelimesidir.

Felsefi-Teolojik (Veya Zihinsel) Araştırma

Bonaventura kuramsal faaliyetlerinin tamamını Augustinus'tan ilham aldığı belli olan iki önerme –dinamiklik ve analoji kavramları– üzerine kurar.

Tanrı: Dünya Kitabının Yazarı

Bu iki ilke hem gerçekliğin ve Yaratıcıyla olan ilişkisinin analizinin hem de insanoğlunun kendi bilişsel eylemini geliştirmekte başvurduğu yöntemlerin incelenmesinin temelini oluşturur. Gerçeği incelemenin başlangıç noktasını oluşturan ve ortaçağ düşünürlerinin büyük kısmı gibi Bonaventura'nın da inandığı metafora göre, dünya, Yaratıcının varlığının, izinin okunabileceği bir kitap gibidir. Yaratılan varlıklarla Yaratıcı arasındaki benzerlik bu kavramı temel alır: Bir yandan Tanrı ile şeyler arasında öz açısından herhangi bir benzerlik olduğu reddedilir, çünkü Bonaventura'ya göre, sonlu olanın sonsuz olanı taklit etmesi mümkün değildir, diğer yandan şeyler, insan zihninin Tanrı'ya ulaşmasını sağlayan yolculuğun ilk basamağını oluşturur. Dolayısıyla tümel hilomorfizm öğretisine göre, tüm diğer gerçeklikler gibi, madde ve formdan oluşan duyusal şeyler için haklı olarak *vestigia Dei* [Tanrı'dan izler] terimi kullanılır. Ancak şeyler, insanı Yaratıcıya yaklaştıran bilişsel güzergâhta yer almakla kalmaz, aynı zamanda içsel bir dinamizme sahiptirler; nitekim Bonaventura, çağdaşı olan Aristotelesçilere ve özellikle Thomas Aquinas'a karşı çıkarak, ilk maddeyle birleşerek tüm varlıkları oluşturan formun tek olmadığını, varlıkların özelliği olan form çoğulluğunun hem tamamlanmayı belirlediğini hem de daha ileri mükemmelliklere eğilim gösterdiğini savunur. Fransisken düşünürümüze göre, ilkel maddeden beri var olan ve tam olmadığı için biçimsel belirlenimden yoksun olmayan bu irade, Étienne Gilson'un deyimiyle tözlerin içinde var olan "evrenin Tanrı'yı bekleyişi"nin alameti farikasıdır.

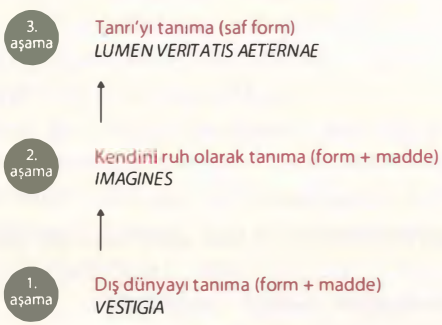
Işık, Form ve Töz

Dolayısıyla en baştan itibaren formların en etkini ve mükemmeli olan ışığın tözsel biçimi maddeyle birleşir; Bonaventura bu şekilde Robert Grosseteste'in bir süre önce Oxford'da öne sürdüğü ışık metafiziğinin bazı unsurlarını devralarak, bunları Kitabı Mukaddes'teki Yaradılış anlatımıyla ilişkilendirir. Işık hem cisimlerin bütün belirlenimlerini elde etmelerini sağlayarak onları gerçe-

Bonaventura'nın Güzergâhı

Augustinus'un *visibilia*'nın [görünür olan] dış dünyasından *invisibilia*'nın [görünür olmayan] iç dünyasına ulaşan *homo viator* [yolcu] kavramını benimseyen Fransisken tarikatının başkanı Bagnoregiolu Bonaventura (y. 1221-1274), ruhun Tanrı'ya ulaşmasını sağlayan güzergâhta üç ana safha tespit eder; ruh, dış dünyanın bilgisinden (duyusallık) tin olarak kendisinin bilgisine geçer, oradan da kendini aşan bir zihin olarak, bütün tözlerin varlığının nedeni ve tüm bilgilerin temelinde yatan ilkeleri doğrudan ruha aşılayan Tanrı'nın bilgisine ulaşır. Böylece Aristotelesçi terimler doğrultusunda şeylerin duyuya dayalı simgelerinin, anlaşılabilir şeylerin soyutlanması olarak tanımlanan bilişsel süreç, Augustinusçu bir görüşle, algıyı ruhun bir eylemi ve ruhu hakikatin ışığının mekânı ve iradenin merkezi (Bonaventura buraya *synderesis*, vicdan veya zihnin zirvesi adını verir) olarak gören bir teolojik bakış açısına dahil edilir. Bonaventura'nın düşüncesinin özgünlüğü, Aristotelesçi tümel hilomorfizmi Augustinus'un yaratılan evrenin dinamizmi fikriyle birleştiren ve bütün canlı bileşimlerin mükemmelliğe götüren güzergâhta farklı tözsel formlar teslim alabileceğini öne süren formların çoğulluğu tezinden de kaynaklanır. Bu anlamda, Tanrı dışındaki her şey madde ile formun birleşmesinden oluştuğuna göre, insan birden fazla tözsel forma sahiptir ve bunların en mükemmeli akılsal ruhtur.

BONAVENTURA'NIN GÜZERGÂHI



ğe dönüştürür hem de varlıkları hiyerarşiye dahil eder: "Işık, ışığa çok veya az katılım düzeylerine bağlı olarak varlıklar arasında varlığa en hakiki ve yakışır şekilde sahip olan cisimlerin tözsel biçimidir." (*II Sent.*) Işığa olan bu farklı katılımdan dolayı da "her varlık, Yaratıcının bilgeliğini yansıtır. Nitekim dünyanın tamamı, ışık saçan kömür gibi, ışıklarla dolu bir ayna gibidir" (*Hexaeme-*



Şimşek ve gök gürültüsü, Albertus Magnus'un müridi Dominiken keşiş Thomas de Cantimpré'nin *De natura rerum* eserinden bir illüstrasyon, XIII. yüzyıl, Valenciennes, Bibliotheque Municipale

ron 2.3). İnsan bu anlatımı okuyup Bonaventura'nın birçok eserinde sözünü ettiği yokuş yukarı yolculuğu katedebilecek tek varlıktır; bu eylemin temelinde de Bonaventura'nın düşüncesinin iki ilkesi bulunur: Analoji ve tek anlamlılık. Doğal gerçekliğin içinde Yaratıcının varlığını ve doğaya bahşettiği üçlü ritmi tespit edebilecek tek varlık insandır ("Sen her şeyi sayı, ölçü ve ağırlık açısından düzenledin," *Sap* 11, 21) ve bunu ruhuna içkin olan farklı kabiliyetler –hafıza, akıl ve irade– arasında oluşan analog ilişki sayesinde yapar. Bundan dolayı da yaratılmış gerçeklikler arasında bir tek, insan basit bir *vestigium* [iz] değil, *imago Dei*'dir [Tanrı'nın sureti]. Fransisken Bonaventura'ya göre, beşeri bilginin kaçınılmaz başlangıç noktası olan duyusal gerçeklikten başlayan bu yükseliş sürecine insan, tartışmasız varlığı her araştırmanın temelini oluşturan hakikat ışığı tarafından desteklenir. İnsan ruhunun bilgi sahibi olması, duyusal verilerin varlığının yanı sıra, bir kriter, bilişsel faaliyetin gerçekleştiği zihinsel değerlendirmelerin oluşumuna izin veren bir yasa sayesinde de olur.

Ancak Bonaventura'nın *naturale iudicatorium* [doğal değerlendirme] adını verdiği bu değerlendirme kriteri, deneyimin önemini azaltmaz, dolayısıyla da bilişsel türlerde içkin bir mevcudiyet olarak değil, zihinsel değerlendirmesinin biçimsel kriteri olarak ortaya çıkar.

İçkin Hakikat

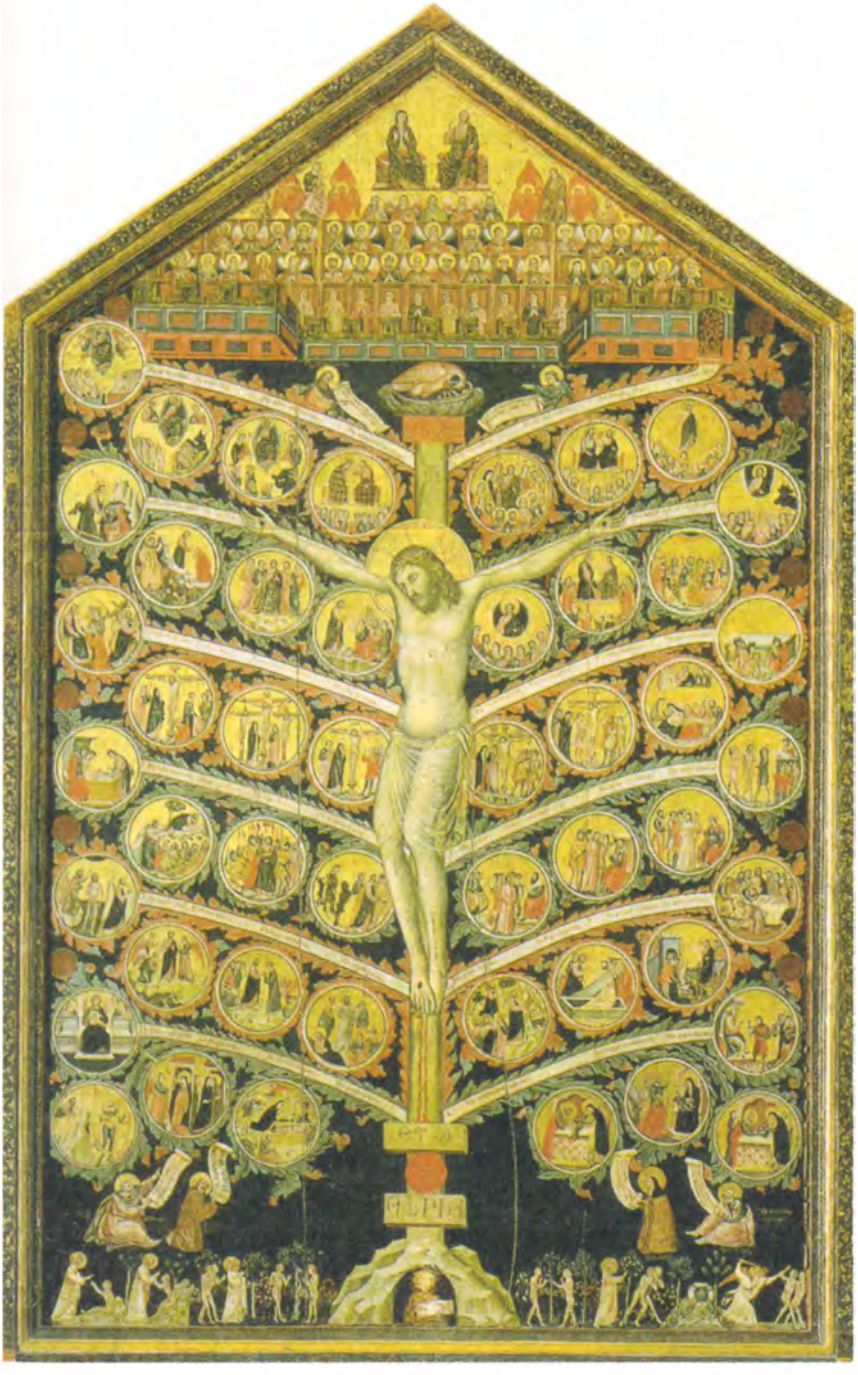
Dolayısıyla hakikat kriteri içkindir, çünkü Bonaventura'nın da, Aristoteles'in çelişmezlik ilkesine benzer bir şekilde öne sürdüğü üzere, o olmadan düşünce de mümkün olmaz. Daha önceden varlığın kaynağıyla özdeşleştirilmiş olan Tanrı, bu noktada hakikat kaynağı işlevini de üstlenir ve farklı yönlerde yolculuklar da olsa ontolojik düzen ile gnoseolojik düzen arasında kayda değer bir örtüşme gerçekleşir. Daha önceden, kendi kendine yeterli olmayan gerçek varlıkların nedeni olarak Tanrı'nın varlığını kanıtlayan felsefi inceleme, şimdi de ruha özgü hakikat arayışının içkin önermesi olarak Tanrı'ya işaret etmekle aynı sonucu elde eder. Böylece akılcı bilginin nihai ânını oluşturan yükselme arzusunun kaçınılmaz önermesi olan dışsallıktan içselliğe önemli bir geçiş sağlanmış olur.

Bu noktada, ruhun bilişsel eylemi yoluyla insanın Tanrı'yı tecrübe edebilmesi için gerekli şartlar oluşturulmuş olur, ama *viator*'un, yani Tanrı arayışındaki yolcunun sınırlı nitelikleri, Tanrı'yı anlama amaçlı doğrudan eylemleri imkânsız kılar.

Tefekkür Temelli Düşler

Augustinus Yahudilerin Mısır'dan ayrıldığı zaman yaptığı hırsızlığı mecazi olarak yorumlayarak, *De doctrina christiana*'da [Hıristiyanlık Öğretisi Üzerine] felsefi bilginin *sapientia*'ya kıyasla daha işlevsel nitelikte olduğunu öne sürer. Haz ile kullanımı birbirinden ayırt eden Augustinus, belli bir anlama atıfta bulunan işaretler olan şeylerle *sapientia*'ya teşvik eden bir araç olarak *scientia* [bilim] arasında sıkı bir bağlantı olduğunu söyler. Bu geleneği olduğu gibi benimseyen ve Aristotelesçi düşünce doğrultusunda felsefi incelemenin bağımsızlığını savunan görüşlere bilinçli bir eleştiri yönelten Bonaventura, sadece Tanrı'dan gerçek anlamda haz alınabileceğini, çünkü sadece onunla ilgili olarak hazzın hem zevk hem de huzurla bağlantılı olduğunu söyler. Bu, Bonaventura'nın bazen *docta ignorantia* [öğrenilmiş cehalet] adını verdiği ve sadece ilahi inayet sayesinde –Verna Dağında Aziz Franciscus'a olduğu üzere– gerçekleşen *sapientia*, yani deneysel ilahi bilginin şartıdır.

Felsefi akla özgün durumdan nitelik açısından farklı ve tamamıyla ilahi eyleme bağlı olan bu yeni gnoseolojik durum, insanoğlunun elinin altındaki sınırlı araçlarla gerçekleştirilen bilişsel güzergâhtan başlar, ama ona göre bir ara,



Pacino Di Bonaguida, *Hayat Ağacı*, 1305-1310, Floransa, Galleria dell'Accademia

Işık ve Metafizik

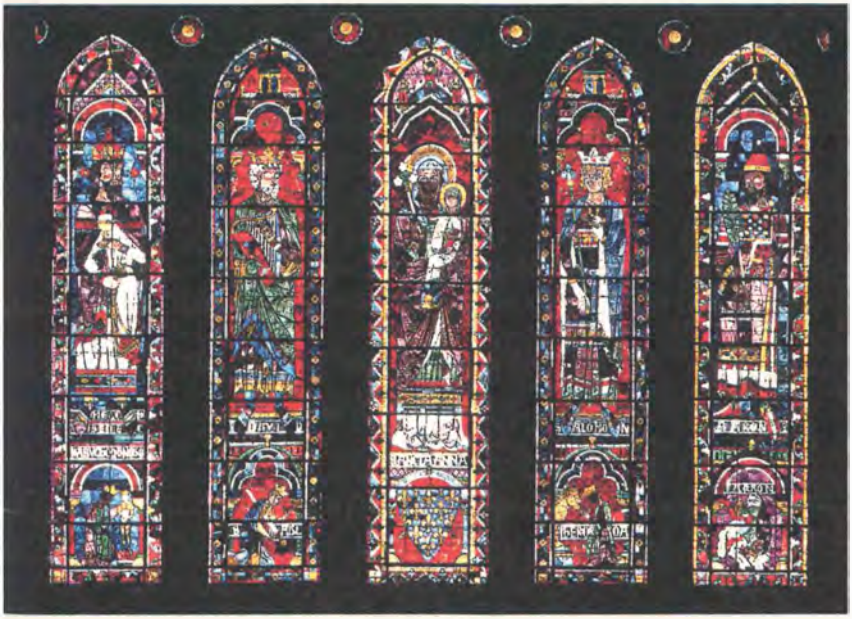
Renklerin Güzelliği

Ortaçağda güzellik orantıyla, ışıkla ve renkle özdeşleştirilir ve renk daima en basit biçimdedir: kırmızı, mavi, altın, gümüş, beyaz ve yeşilin senfonisi nüanslar, ışık ve gölge oyunları içermez, renklerin görkemi nesneleri dışarıdan saran veya ortaya çıkaran ışıktan değil de bir bütün olarak uyumlarından kaynaklanır. Ortaçağ minyatürlerinde nesnelerin kendileri ışık saçar gibidir. Sevillalı İsidorus'a göre mermerler beyazlıkları, metaller yansıttıkları ışık, hava da *aurum*, yani altının ihtişamından dolayı güzeldir; hatta adını, yani *aer*'i ondan alır (nitekim altın gibi, ışık tarafından şekillendirildiği anda ışıldar). Değerli taşlar renklerinden dolayı güzeldir, çünkü renk, hapsedilmiş güneş ışığından ve arıtılmış maddeden başka bir şey değildir. Gözler ışıltılı ise güzeldir, en güzel gözler de mavi-yeşil gözlerdir. Şairler bu parlak renk duygusuna daima sahiptir: Otlar yeşil, kan kırmızı, süt bembeyazdır. Bingenli Hildegard'ın mistik düşleri kıpkırmızı alevler içerir, cennetten kovulan ilk meleğin güzelliği de gökyüzündeki yıldızları andıran ışıl ışıl taşlardan kaynaklanır. Gotik kiliselerin kapkaranlık neflerine Tanrı'nın girebilmesi için vitraylardan içeriye ışık demetleri nüfuz eder ve bu ışık koridorlarına yer vermek için pencereler de, gül pencereler de genişler, duvarlar da payandalar ve kemerler yoluyla neredeyse ortadan kalkarlar ve kilisenin tamamı ışığın oyma yapı unsurları arasından kiliseye yayılmasını sağlayacak şekilde inşa edilir. Haçlı Seferlerinin vakanüvisleri gemilerin güneş ışığında ışıldayan renkli sancaklarını, zırhlardan, miğferlerden ve mızrak uçlarından yansıyan güneş ışınlarını, şövalyelerin bayraklarının ve sancakların soluk sarı ve mavi, turuncu ve beyaz, siyah ve beyaz renk bileşimlerini tasvir ederler; minyatürlerde de rengârenk giysileri içinde hanımlardan ve şövalyelerden oluşan kortejler resmedilir.

Işık Tutkusu

Bu ışık tutkusunun temelinde Platoncu ve yeni Platoncu kökenli teolojik eğilimler yatar: İyilik kavramı, fikirlerin güneşidir, bir rengin yalın güzelliği maddenin karanlığına hâkim olan formdan kaynaklanır, Tanrı da görsel olarak Işık ve Ateştir. Areopagoslu Pseudo-Dionysios *De coelesti hierarchia*'da [İlahi Hiyerarşi Üzerine] ve *De divinis nominibus*'ta [İlahi İsimler Üzerine] Tanrı'yı tanımlarken (V ila VI. yüzyıl arası) bu fikirlerden yararlanır ve Tanrı'dan "ışık," "ışıltılı çeşme," "büyük bir güneşe" benzeyen ve ışığını yayarak her şeyin iyiliğin kapsamına girmesini sağlayan ilahi iyilik olarak söz eder. Ortaçağ yeni Platonculuğunun en büyük temsilcisi olan Johannes Scotus Eriugena da (IX. yüzyıl) aynı imgelerden yararlanır. XIII. yüzyıl teologları, ışığı metafi-

ziksel bir ilke olarak göreceklerdir. Fransisken filozof Robert Grosseteste (1175-1273) bu açıdan farklı düşünür: *Hexaemeron*'u [Yaratılışın Altı Günü] konu alan yorum eserinde ve *De luce* [Işık Üzerine] adlı inceleme eserinde geliştirdiği ışık kozmolojisinde evren hem Güzellik hem de Varlık kaynağı olan aydınlık bir enerji akımından oluşur gibi görünür. Tanrı, ilk bedensel form olarak ışığı yaratır, ondan da sonsuz çoğalma yoluyla evrenin yapısının tamamı doğar: dünya, ışığın yayılırken somutlaşıp gökkürelerini ve doğal elementleri oluşturmasını sağlayan matematiksel düzenden başka bir şey değildir. Thomas Aquinas da Güzelliğin var olması için üç özelliğin elzem olduğunu hatırlatır: orantı, bütünsellik ve *claritas*, yani aydınlık ve netlik. XIII. yüzyılda (ve sonrasında) Arap etkisi altında büyük gelişmelerin yaşandığı optik alanında gökkuşağının ve aynaların mucizeleri ele alınır. Üçüncü kantosunda aynalara yer verilen *İlahi Komedya*, cennetin her göğünde ışığın farklı şekilde parladığı, en sonunda da Mistik Gülün ışıldadığı ve Tanrı'nın insanın kaldıramayacağı şekilde göründüğü bir şiirdir. Ortaçağ insanları karanlık ortamlarda, ormanlarda, çok az aydınlatılabilen küçük odalarda yaşardı elbet, ama bir uygarlık sadece ne olduğu değil, kendini nasıl tasvir ettiği temelinde değerlendirilmelidir. Klişe bir şekilde "karanlık çağlar" olarak tanımlanan dönem aslında, kitap min-



Kuzey cephesinin vitrayı, 1225-1230, Notre-Dame Katedrali

yatürlerinde, Duccio ve Lorenzetti, sonra da Giotto'nun fresklerinden görüleceği üzere, ışık ve renk dolu, göz kamaştırıcı imgelerle aydınlatılmıştır. Şairler kadın yüzünü tasvir ederken "kar beyazı çehresi"nden söz ederler (Guinizzelli) ve güvercinlerin boyunlarında görünen, ama var olmayan, şanjan renkler dahil, çeşitli renklerin gerçekliği konusunda çok ciddi tartışmalar yürütülür. Keşiş Güneş'in aydınlattığı dünyanın mutluluğunu ve neşesini yaşayan Ortaçağla karşılaşmak için Aziz Franciscus'un *Canticum Fratris Solis* [Güneş Kardeş İlahisi] eserini okumak yeterli olacaktır.

Umberto Eco

bir durak sergiler. Bonaventura bu durağı tarif etmek için sıklıkla ışık/karanlık ikilisini temel alan oksimoronlara başvurur: "Merak dolu araştırmalardan vazgeçmiş olan zihinleri aydınlatan, içinden geçilmez sis orada bulunur" (*Hexaemeron*, 20.11). Bu geçişin farkına varılmasıyla tüm zihinsel faaliyetler bırakılır ve tam bir dönüşüm geçiren bilen özne, hafıza yoluyla başlayan ve aşka erişen kendine dönüş yolculuğunu tamamlar ve onu gerçekleştirmiş olur.

İlham Kaynağı: Aziz Franciscus

Sapientia'ya yönelik arayış sadece bilişsel kabiliyetleri değil, bireyin tamamını kapsar; Fransisken tarikatına üyelik ve Aziz Franciscus'un hayatı üzerinde yürüttüğü ve *Legenda maior* eserinde sentezlenen düşünceler, Bonaventura'nın felsefesine özsel varoluşçu bir yönelim kazandırır.

Bonaventura, Aziz Franciscus'un İsa'ya benzerliğinden dolayı yaşadığı deneyimin, ilk günahın izini taşıyan insanoğlu tarafından taklit edilmesinin pek mümkün olmadığının bilincindedir. Bu silik taklidi gerçekleştirebilmek için bilginin kazanılması ve iradenin zorlanması gereklidir, bundan dolayı da Franciscus'a sadakat, ilk müritlerinin "bilgisiz" durumunu aşmayı gerektirir.

Tanrı'ya en çok yaklaşma ve benzeme ânı ile aynı anda ondan en çok uzaklaşma ânı tam da insan ruhunun bu kabiliyeti yoluyla gerçekleşir; nitekim irade, zorlama yoksunluğu açısından, Tanrı'da olduğu gibi, insanda da tamamıyla özgürdür, ama mevki ve güç açısından tamamıyla farklıdır. Dolayısıyla bilişsel ortamda akıl durumunda olanlara benzer şekilde, nihai gayeyi gerçekleştirmek, yani ahlaki iyiliğe erişmek için irade de kendisini yönlendiren, Bonaventura'nın *synderesis* adını verdiği doğal bir eğilime sahiptir. Özgür irade insanın bilişsel yolculuğu açısından da belirleyici bir rol oynar, çünkü doğru olanın bilinmesi ona uyulmasını kaçınılmaz kılmaz, akıl ile iradenin bileşiminin meyvesi olan özgür irade de akılda başlar ve iradede tamamlanır. Dolayısıyla felsefi araştırmanın nihai amacı olan felsefi bilgiden *sapientia*'ya geçiş sadece bilişsel faaliyetin değil, varoluşçu bir kararın sonucudur.

Bonaventura'nın felsefesinin Augustinus'u ilham aldığına şüphe yoktur, ancak Fransisken hoca, XIII. yüzyıl başlarından itibaren Aristoteles'in eserlerinin tercüme edilmesiyle, özellikle Paris'te yayılmaya başlayan yeniliklerden de etkilenmiş olmalıdır. Bonaventura bazen bilinçli bir şekilde Aristoteles kökenli terim ve kavramlardan yararlanır, ama Aristoteles'in felsefesinin temelini oluşturan düşünceyi, yani insan ve tanrı konusundaki araştırmalarda felsefi arayışların özerkliği iddiasını reddeder. Bu durum kurumsal ortamlarda Aristoteles felsefesine yaklaşımın değişmekte olduğu ve 1277 yasaklarının yaklaştığı dönemde yazılmış olan son eserlerinde ve özellikle *Collationes in Hexaemeron* eserinde belirgindir. Bonaventura, Aristoteles'i eleştirirken Platon'un felsefesine Augustinus tarafından getirilen yorumları ve özellikle Tanrı'nın, Aristoteles'in eserlerinde olduğu üzere, sadece fail ve ereksel neden değil, her şeyin örnek nedeni sayılmasına izin verdiği için tek geçerli metafizik sayılan fikirler kuramını temel alır.

ROGER BACON VE FRANSİSKEN FELSEFESİ

Federica Caldera

Fransisken Felsefesinin Karmaşık Yönleri

Birbirinden çok farklı yönler sergileyen Fransisken düşüncesi üniter bir okul da değildir, Thomasçılık meselesinde aralarında doğan çatışmada Dominiken tarikatında olduğu üzere, öğreti alanında herhangi bir dayatma da öngörmez. Thomas Aquinas'ın bazı öğretileri hem Tempier'nin *Syllabus*'unda [müfredat] hem de Oxford'da kınanır. William de la Mare büyük ihtimalle 1278'de, Oxford'da yazdığı *Correctorium fratris Thomae* [Keşiş Thomas İçin Düzeltmeler] adlı eserde sistematik bir şekilde Thomasçılığı çürütmeye çalışır. *Correctorium*, Thomas Aquinas'ın "hatalarına" karşı resmi bir antidot olarak benimsenir, ancak bu önlemin alınması üzerine öfkelenen Dominiken keşişler *Correctoria corruptorii* [Çarpıtmalar için Düzeltmeler] adlı eseri hazırlar: Bu beş kitap, Thomas Aquinas'ı "düzelttiğini" iddia eden de la Mare'nin aslında Aquinas'ın metinlerini "çarpıttığını" göstermeyi hedefler. Dominikenler 1286'da tarikatın resmi başkanlığına aday olan Aquinas'ın anısını ve öğretilerinin tanıtımını desteklemeye karar vererek, pozitif bir politikayı yürürlüğe koyarlar.

Fransisken düşüncesi büyük ölçüde Augustinusçuluğu temel alırsa da sadece Aristotelesçiliğin ve Thomasçılığın yayılmasına önyargılı karşıtlığa indirgenemez. William de la Mare bu açıdan ilginç bir örnek teşkil eder. De la Mare *Commentarium sententiarium* [Hükümler Üzerine Yorum] adlı eserinde Thomas Aquinas'a şiddetle karşı olduğunu göstermez, tam tersine, onu başvurulacak, yararlanılacak bir kaynak olarak görülür.

Pietro di Giovanni Olivi'nin *De perlegendis philosophorum libris* [Filozofların Kitaplarını Gözden Geçirirken] adlı kitabı, Fransisken kuramsal faaliyetlerinin sadece Aristoteles'in ve Thomas Aquinas'ın öğretilerine tepki olarak yorumlanamayacağını açıkça gösterir. Olivi, Aristoteles'e put gibi tapılmasını ele alarak, felsefesinin hatalarını ortaya çıkarır, onun yine de bir bilgelik türü olduğunu kabul eder ama insanları bu öğretilerin gereksizliğine karşı uyarır.



Giotto, *Kuşlara vaaz. Aziz Franciscus'tan hikâyeler*, 1292-1296, Assisi, Yukarı San Francesco Bazilikası, giriş cephesi

Felsefeyle uğraşmak için en doğru strateji, "filozofları okumak," yani akılcı argümanlarını açıklayıp kıyaslarken, herhangi bir değere sahip olmalarının bir ihtimal olduğunun, bir yazarın aynı fikirde olmak zorunda kalmadan atıfta bulunduğu bir görüşten ibaret olduklarının bilincinde olmaktır.

Teoloji ve Ontoloji

Fransisken düşüncenin ayırt edici özelliği olarak tek bir kuramsal bakış açısı belirlemek zordur. Ancak hemen hemen tüm hocaların ilgilendiği bazı temaların XIII ile XIV. yüzyıllar arasında "Fransisken duyarlılığına" örnek oluşturduğunu söyleyebiliriz. 1279-1290 yılları arasında teolojinin bilimselliği meselesi ve kuramsal doğasından çok, uygulama yönü sistematik olarak tartışılır. Bonaventura'nın öğretilerini olduğu gibi benimsemiş olan John Peckham, teolojiyi hem uygulamalı hem de kuramsal yönleri olan bir bilgelik türü sayar, çünkü teoloji hem duygusal kabiliyeti Tanrı sevgisine doğru yönlendirir hem de zihni aydınlatır. Daha özgün bir yaklaşıma sahip olan William de la Mare, teolojinin sadece geniş anlamda bilim olduğunu, her şeyden önce uygulamalı gayeleri olan bir yasa olduğunu öne sürer ve Tanrı'yı yüceltmek, ona inanmak ve umut beslemek için ne yapılması gerektiğini anlatır. Akıl ile inanç arasında, ikincisinin özgürlüğü ve ilahi özgürlüğün teminatı temelinde bir ayrım güden Ockhamlı William ise teolojinin bilimsel yönünü reddeder. Petrus Aureolus'a göre de teoloji, birbirine bağlı bir önerme bütününden türeyen, ama bilimsel bir statü sahibi olmayan bir söylemdir. Ontolojiye gelince, Duns Scotus ile Ockhamlı William'ın kuramları bu açıdan önemlidir. Fikir ayrılıklarına rağmen, bilginin, merhameti temel almak zorunda olması ve Tanrı sevgisinin her tür kuramsal bilime üstün olduğu fikri, bu kuramsal kavramların ortak noktasını oluşturur.

Bilgi Kuramları

Fransisken bilgi kuramının temelinde yatan örnekçiliğe göre Tanrı, gerçekliğin anlaşılabilirliği ilkesinin ve bilimimizin kaynağıdır: Gerçekliği üreten *logos* Tanrı'nın kendi yansımasıdır. Şeylerin asılları olan *eide*, Tanrı'nın düşüncesinin ebedi nesneleri ve gerçekliğin modelleri (örnekleri) haline gelir. Hakikate erişim sadece Tanrı'nın insan ruhu üzerindeki doğrudan müdahalesi yoluyla mümkündür ve şeylerin kaynağına erişim ancak ilahi aydınlanma yoluyla gerçekleşir. Beşeri bilginin şartları, sınırları ve gayeleri konusundaki düşünceler birçok Fransisken hoca için büyük önem taşır: deneyim ve bireysel şeylerin doğrudan bilgisi meselesi özel olarak ele alınır; Duns Scotus, Ockhamlı William ve Petrus Aureolus'un katkıları bu açıdan büyük önem taşır ve Bonaventura'dan sonraki kuşağın hocalarının hepsi (William de la Mare, Acquaspartalı Matteo, Riccardo di Mediavilla) bu konuda tartışmalar yürütür.



Giotto'nun yardımcıları (?), *Aziz Franciscus ve iskelet*, XIV. yüzyıl, Assisi, Aşağı San Francesco Bazilikası

İmgeler ve Nesneler: XIII-XIV. Yüzyıllar Arasında Bilgi Meselesi

XIII. yüzyıl sonlarında bilginin doğası, yöntemleri ve sınırları üzerine giderek daha çok düşünülür. Fransisken geleneğinin izinde ilerleyen Roger Bacon, dünya konusunda bilgi edinmekte deneyimin temel önem taşıdığını vurgular. Bacon'ın *De multiplicatione specierum* [İmgelerin Çoğalması Üzerine] adlı eserinde geliştirdiği bilgi modeli, nesnelerin zihinsel temsillerinin optiği, fizyolojisi, algısı ve soyutlanması arasında sıkı bağlantılar kurar. Bilimsel ve evrensel bilginin temeli budur. Bacon'ın modeli, ışığın aydınlattığı nesnelerden hareketle duyu organlarına işlenen ve ruhun duyusal kısmını bilgi sahibi olmaya teşvik eden bir dizi imgenin aktarımını temel alır. *Species* olarak bilinen bu imgeler, Arap bilim adamı El-Heysem'in (965-1039) öne sürdüğü perspektif optiği kuralları doğrultusunda nesne ile onu algılayan özne arasındaki mesafeyi havada yayılarak kateder; optik kırılma sonucunda *species* düz bir çizgi izleyerek duyu organlarına işlenir, böylelikle duyusal imgeler yaratılır. Bu imgeler "sağduyu" olarak tanımlanan ilave bir duyu organı yoluyla bir anlamda birleştirilip tekdüze hale getirilir.

Anlaşılır *Species*'ler

Akıl veya hafıza gibi, ruhun üst düzey yetilerine gelince, aralarında Bacon ile Albertus Magnus'un da yer aldığı birçok XIII. yüzyıl yazarı bilgi meselesini çözüme kavuşturmak için nesnenin formunun maddesinden giderek soyutlanmasına başvurur. Aristoteles ve fail akıl kuramı konusundaki yorumlar bir kez daha büyük önem taşır. Duyusal bir temsilin (*phantasma sensibilis*) oluşumundan itibaren, fail aklın müdahalesi sayesinde nesnenin maddi olmayan, evrensel formunu (*species intelligibilis*, yani anlaşılabilir imge) soyutlamak mümkündür. Bilgiyi

Antropoloji ve Ahlak

XIII. yüzyılın ikinci yarısında en çok tartışılan mesele, formların çoğulluğu meselesidir; taraflardan biri olan formun tekliğinin savunucularına göre (başta Thomas Aquinas) her varlık, onu o varlık olarak ayırt edilmesini sağlayan tek bir tözsel forma sahiptir. Diğer tarafta yer alan William de la Mare, John Peckham, Acquaspartalı Matteo, Middletonlu Richard, Pietro di Giovanni Olivi ve Ockhamlı William ise insanın beden ve ruh birliğini açıklamak için birden fazla forma ihtiyaç olduğuna inanır. En çok tartışma konusu olan etik meseleler arasında, bütün Fransisken hocalar tarafından Tanrı'nın merhamet dolu sevgisi şeklinde ele alınan saadetin yanı sıra, özgürlük meselesi de vardır; bu konuyu en hararetli şekilde ele alan Olivi, daha sonra Ockhamlı William'ın

açıklayan bu modelde ruhun zihinsel yetisi tikel maddi nesneleri değil, sadece onların maddi olmayan, evrensel temsillerini tanır. Thomas Aquinas'a göre ise beşeri bilgi, sadece ruhu değil, bedenin tamamını dahil eden duyusal deneyimle başlar: "hissetme, beden olmadan olmaz" (*Summa theologiae* I, q.76, a.1). Sonrasında insan, zihnin soyutlayıcı faaliyeti sayesinde tanıdığı nesneden içindeki tümeli elde eder, daha doğrusu, ürettiği maddi olmayan temsil yoluyla gerçekliğin zihinsel bilgisi elde edilir. Aquinas'a göre anlaşılır *species*, dünyanın bütün nesnelerini, sadece evrensel temsilleriyle sınırlı olmadan tanımaya imkân veren şeydir (*id quo*). Zihin bu sayede, var olan tikel nesneleri evrensel temsilleriyle yetinmeden tanıyabilir; zihnin temsilin kendini tanıması ise sadece ilave bir düşünce eylemi yoluyla gerçekleşir. Bu durumda da nesneler doğrudan zihin tarafından sezilmeyip onları zihinde yeniden üreten zihinsel temsil yoluyla tanınır.

Tikel Olanı Tanımak

XIII. yüzyılın sonlarında nesnelerin doğrudan bilinmesini temel alan yeni kuramlar geliştirilir. Gandlı Henry'e (y. 1217-1293) göre zihin, nesneyi doğrudan tanır. Nesne yine de işlevi değişen bir temsil olmaya devam eder ve temsil bazen nesnenin duyusal imgesi bazen de zihnin evrensel temsili ve nesnesi haline gelir. William de la Mare, Alvernheli Peire ve Acquaspartalı Matteo (hepsi Fransisken tarikatından) gibi düşünürler daha da ileri giderek nesneleri temsil eden imgenin (*species*) aracılığını apaçık bir şekilde reddedecektir. Pietro di Giovanni Olivi ise sadece zihin değil, duyular düzeyinde de tikel şeyleri (örneğin belirli bir beyaz at, kitap okuduğumuz bu masa, vs) doğrudan bilme olasılığını savunur. Bir şeyin doğrudan bilinmesi anlamında *notitia intuitiva* olarak da bilinecek olan bu kuramın en özgün yorumcuları arasında Johannes Duns Scotus, Petrus Aureolus ve Ockhamlı William vardır.

yapacağı gibi, özgürlüğü insanın haysiyetinin ve iradesinin ayırt edici özelliği olarak öne sürer.

"ATİPİK" BİR FRANSİSKEN: ROGER BACON

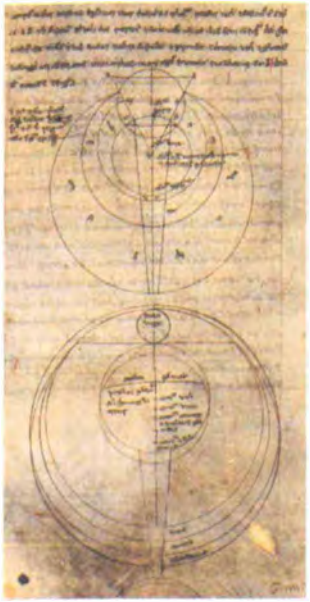
Üniversite Hocalarına Eleştiri ve Bilgi Alanında Reform

1240 yılı civarında Sanat Fakültesine hoca olarak kabul edilen Roger Bacon (y. 1214-20 – y. 1292) 1257'de Fransisken tarikatına kabul edilir. Paris ve Oxford'un yoğun üniversite hayatına aktif bir şekilde dahil olur. Papa IV. Clemens'e gön-

Kelimeler, Kavramlar ve Şeyler: Roger Bacon'a Göre İşaretler ve Dil

XIII. yüzyıl sonlarında dil ve kelimelerin bilişsel işlevi konusundaki tartışma, kelimelerin nesnelere göndermede bulunmasına odaklanmaya başlar. Örneğin köpeklerden söz edildiğinde "köpek" terimi, işareti olduğu şeye (*res*) doğrudan göndermede mi bulunur, yoksa şeyleri tanımak için gerekli olan evrensel kavramın mı işaretidir? Bu tartışmaya, Thomas Aquinas'ın da desteklediği, dilin zaten bilinen şeylerin kavramlarına yapılan göndermelere bağımlı olduğu, dolayısıyla da dolaylı bir bilgi edinme aracı olduğu yaklaşımı hâkimdir. Başka bir deyişle, "köpek" kelimesi, gördüğüm tikel köpeğin yeni ve dolaysız bilgisini üretmeyip "köpek kavramı"na göndermede bulunduğu için "o köpek" anlamına gelir. Bu yaklaşıma karşı çıkan, aralarında Bacon'ın öne çıktığı az sayıda düşünür, kelimelerle dünyada var olan tikel şeylere de doğrudan göndermede bulunulabileceğini savunur. Bacon'a göre her terim, mevcut ve var olan bireylere göndermede bulunur. Bu kuramın temelinde işaret kavramı yatar. İşaretler doğal ve yapay olmak üzere iki gruba ayrılır: Doğal işaretler, iz (neden-sonuç) ve heykel (benzerlik) durumlarında olduğu üzere, işaret ile işaret edilen arasındaki bağıntıyı temel alır. Örneğin, kavramlar doğal işaretlerdir. Dilsel işaretlerse doğal işaretler değildir, çünkü doğrudan, dünyadaki şeylere işaret etmek amacıyla insan tarafından yaratılmışlardır. Dolayısıyla dili algılamanın yeni bir şekli ortaya çıkar: Evrensel fikirlerin/kavramların iletişim aracı olan dil, sadece mevcut ve var olan şeylere doğru veya yanlış şekilde göndermede bulunmasına bağlı olan belirli bir işlevi üstlenir hale gelir. Dolayısıyla Bacon'a göre dilin analizi kelimeler ile dünyadaki şeyler arasındaki bağıntıyla sınırlı olmalıdır; kelimelerin insanın ruhunda bir kavramın varlığına nasıl işaret ettiği ikincil bir sorundur ve mantığın veya bilişsel araç anlamında dilin incelenmesinin konusu değildir. Kelimeler ile kavramlar arasındaki ilişki ortadan kaldırılmayıp baştan tanımlanır. Örneğin "köpek" gibi bir kelime duyulunca, konuşan kişinin aklında o şeyin kavramı-doğal işareti olduğu sonucuna varılabilir, ama anlamlı kelimenin (*vox*) asıl görevi, "köpek kavramı"nı aktarmak değil, konuşma konusu olan o belirli köpeğe göndermede bulunmaktır. Bacon'a göre "birisiyle konuşmak" öne çıkan bir kavramdır ve kelimelerin anlamı konusundaki anlaşma büyük önem taşır. Dilin doğası, incelenmesi gereken kavramlara göndermede bulunmada değil, kullanıcıların kullanımına bağlı olarak sürekli yenilenip yeniden doğmasında yatar. Bu durum, Fransisken hocanın İbranice, Arapça ve Yunanca gibi tarihi dillerin incelenmesine, tercüme edilmesine ve öğretilmesine duyduğu ilgiyle de uyumludur.

derdiği üç eserin (yarıda kalacak olan *Tractatus preambulus* [Girizgâh Eseri] adlı büyük ansiklopedisini oluşturan, 1266-1268 arasında yazdığı *Opus maius* [Büyük Eser], *Opus minus* [Küçük Eser] ve *Opus tertium* [Üçüncü Eser]) tanıklık ettiği üzere, Fransisken filozof Bacon, Alexander of Hales ve Albertus Magnus gibi üniversite hocalarını otoriter, beceriksiz ve aptal sayar, onları otorite kültünü kendinden amaç olarak gören, kendi içine dönük ve verimsiz bir kültürün ifadesi olarak görür. Dominiken tarikatının hocaları ve Aristotelesçiliğin müritleri felsefe araştırmalarını seçkinci ve faydadan yoksun bir bilgi haline getirmiştir; Bacon'ın Fransisken ilhamı ise, üniversiteleri dolduran bilgi profesyonellerinin kibrinin yanında, kültürsüz olmalarına rağmen bilgi sahibi olmak isteyenlerin sadeliğini yüceltmesine neden olur. Tanrısal hakikate ulaşmanın imkânsız olduğunun bilinci, tevazunun hakiki bilgeliğin sahici ilkesi olarak görülmesini sağlar.



Optik çalışmalarıyla bağlantılı dairesel diyagramlar, Roger Bacon'ın *Perspectiva* eserinden, ms. Royal 7 F. VIII, f. 54v, XIII. yüzyıl, Londra, British Library

Tercümeler Konusunda Eleştiriler

Bacon yine bu kültür anlayışından dolayı Yunanca ve Arapça metinlerin tercümesine de şiddetli eleştiriler yöneltir, bu konudaki memnuniyetsizliğinden dolayı *Compendium studii philosophiae*'de [Felsefe Araştırmaları Üzerine Derleme] bu tercümelerin hiç yapılmamış olmasını tercih ettiğini söyler: "Aristoteles'in kitapları üzerinde herhangi bir yetkim olsa, hepsini yaktırırdım, çünkü onları incelemek zaman kaybından başka bir şey değil, düşünülemeyecek kadar büyük yanlışların ve cehaletin yayılmasına neden oluyorlar." Bacon'a göre filoloji temel bir disiplindir, çünkü Kutsal Metinlerin anlamlarının kavranmasını ve Hıristiyan bilgeliğinin tek hakikatiyle uyumlu bilgiler içeren Yunan, Arap ve Yahudi bilgelik eserlerine erişimi sağlar.

Bilgi Alanında Reform ve Toplumsal Reform

Bacon'ın faaliyetlerinin merkezinde sıra dışı bir kültürel, toplumsal ve dini reform projesi yer alır. Bacon'ın amacı bu bilimsel, felsefi ve teolojik bilginin bütünsel ve üniter sentezini evrensel bir toplumun inşasının harcı haline getirmektir. Dönemin kültürünün kötülüklerine ve hatalarına karşı en iyi panzehir, hakikatin sonsuz tezahür şeklinin savunulmasıdır. Bacon'ın ansiklopedik anla-

Roger Bacon ve Simya

Roger Bacon, adi metallerin soylu metallere dönüştürülmesini amaçlayan mekanik bir sanat olan simyaya özel önem verir ve onu bilgi alanının skolastik epistemolojiye özgü hiyerarşinin katılığını ve ayrımlarını aşmaya yönelik kapsamlı bir reform programına dahil eder.

Scientia experimentalis [Deneysel Bilim] adlı eserinde simyayı *scientia duplex* [ikili bilim] olarak tanımlayan Bacon, doğal ama cansız olan her şeyin oluşumuna içkin sorunlarla ilgilenen kuramsal kısmı ve metallerin, renklerin ve ilaçların oluşumuna dair kuramsal faaliyetleri testler yoluyla teyit eden işlemsel kısmından ayırt eder. Bacon, tıp alanıyla paralellik kavramını da geliştirerek simyayı hem tıbbın hem de doğa felsefesinin temel önermesi olarak görür. Ancak tıp, skolastik epistemolojinin hiyerarşik yapılarına –doğa felsefisine tâbi olarak– kolaylıkla dahil edilebilirken, simya bu hiyerarşiyi altüst eder. Simyanın skolastik bilgi çerçevesine dahil edilmesini engelleyen şey, işlemsel boyutudur; simya, açıklayacağı nesneyi üretir, dolayısıyla Aristotelesçi doğa felsefesinin mantıksal-çıkarımsal yapılarına dahil olamaz.

Kuramsal ve İşlemsel Simya

Tıp, tedavinin fiili sürecinden bağımsız olarak incelenebilecek, belirli bir nesne üzerinde etkiliyken ve kuramsal boyutla işlemsel boyutun kesin olarak ayırt edilmesine izin verirken, simya açısından böyle bir

yışı, Tanrı tarafından peygamberlere, azizlere ve filozoflara vahyedilen bilgilerin tamamının aynı kökenden kaynaklandığı tezini temel alır. Dünyadaki bütün bilgelerin işbirliği yapmasını dileyen Bacon, farklı disiplinlere sinoptik açıdan yaklaşarak, hepsi için, fikirlerin yayılması, aktarılması ve karşılıklı değiş tokuşu şeklinde ortak bir hedef belirler. Tanrısal vahiyler, bilginin insanlığın tamamı tarafından sürekli geliştirilmesini temel alacak olan bilimin açık ve yenilikçi niteliği için de sağlam bir temel teşkil eder: Kutsal Metinler bilginin tamamını içerdiğinden sürekli olarak ve ayrıntılı bir şekilde yorumlanmaları bilginin gelişmesi için en doğru yol anlamına gelir.

Bacon'ın projesinde bilgi alanındaki reform ile toplumsal yenilenme bir araya getirilir: Farklı bilim dalları arasındaki bağlantıların yeniden kurulması ve kültürün üniter bir bütün olarak algılanmasına, kilise cemaatinin ve toplumun üniter ve organik bir model doğrultusunda yapılandırılması planı eşlik eder.

Scientia experimentalis

Bacon deneysel bilime, matematiğe, optiğe, astronomiye ve olumlu büyüye büyük önem atfeder. Ancak *scientia experimentalis* [deneysel bilim] terimiyle ku-

şey mümkün değildir ve deneyimle kuram kaçınılmaz olarak birbirine karışır.

Dönüşüm Üzerine

Bacon dönüşüm sorunu konusunda başlangıçta, ortaçağda simya konusunda önemli bir referans kaynağı sayılan *De congelatione et conglutinatione lapidum* eserinde öne sürülen sınırlamalara katılır; Bacon eserin Aristoteles'e ait olduğunu sanır, ama sonradan İbn Sînâ'ya ait olduğunu anlayınca ondan uzaklaşır. Bacon, Aristoteles'in dönüşüm konusunda sınırlamaların olmadığının bilincinde olmasını göz önüne alarak, simya konusundaki kuşkuculuğunu yeniden gözden geçirir ve daha da ileri giderek, simyacıların ürettiği yapay altının doğal altından daha iyi olduğunu öne sürer; "içilebilir altın," yani altın tedavi edici amaçla damıtma yoluyla hazırlandığı zaman sadece hasta organizmaları iyileştirmekle kalmaz, ömrü uzatma özelliğini de kazanır. Bacon'la, tartışmanın kuralları değişir ve simya sadece metallerin dönüşümü meselesini temel alan mekanik bir sanat olmaktan çıkıp Aristotelesçi paradigmanın temellerini yıkan felsefi bir boyut kazanır. Hint ve Çin simya geleneğine paralel bir şekilde, ömrü uzatma kabiliyetine sahip ilaç teması, fiziksel ölümsüzlük ihtimaline yer vermeyen Hıristiyan teoloji tarafından sınırlanır. Dolayısıyla bu bakış açısını temel alan Bacon, kurumsal bilgi dağarcığına karşı oluşturduğu bu yeni cepheyle simya alanına daha da kuşkuyla bakılmasına neden olur.

Andrea Bernardoni

ramsal hipotezlerin deneyler yoluyla kanıtlanmasını temel alan bir araştırma değil de akılcı ispatlama işlemleri yoluyla elde edilen sonuçları teyit etmeye verilen önemi (matematiği titiz bir bilgi edinme sürecinin modeli ve bütün diğer bilim dallarının kökü olarak görmesi rastlantı değildir) ve doğal gerçekliklerin konu edildiği bilim alanındaki teknolojik uygulamalara verilen önemi kastetmiştir. Nitekim Bacon, *De secretis operibus* [Gizli Çalışma Şekilleri Üzerine] adlı ünlü eserinde yeni bilgi şeklinin bütün uygulamalı sonuçlarını tasvir eder: Gemiler ve kendi kendine hareket eden arabalar, uçan makineler vs. Bacon aynı zamanda aynı tarikatın üyesi olan Robert Grosseteste'in de (1175-1253) izinde ilerleyerek, matematiksel düşüncenin soyut düzleminden doğal olguların somut düzlemine geçişe izin veren geometrik optik alanında da araştırmalar yürütür: Böylelikle Grosseteste'in *De luce* [Işık Üzerine] ve *De lineis, angulis et figuris* [Çizgiler, Açılar ve Şekiller Üzerine] gibi bilimsel eserlerinin konusu olan ışığın yayılma ve yansıma yasaları, doğal olayların nedensel ilişkilerini incelemek için birer model haline gelir.

Bacon'ın bilimsel araştırmalara olan ilgisi, daima bir parçası olduğu Fransisken düşüncesi doğrultusunda felsefi disiplinlerin zirvesine, insana ilk gü-

nahtan dolayı kaybettiği mutluluğu geri kazanmasına yardımcı olması gereken ahlak felsefesini yerleştirmesine engel teşkil etmez. Bacon'ın bu amacının gerçeğe dönüşmesi için insanın hakikatin tek kaynağının, deneysel biliminin tamamıyla ve mükemmel şekilde gerçekleşmiş hali olan vahyedilmiş teoloji, yani insanın ilahi mutluluğun bir parçası olmasını temin eden *sapientia christiana* [Hıristiyan bilgeliği] olduğunu kavraması gereklidir.

M1 Daçyalı Boetius

HAYAT İDEALİ OLARAK FELSEFE

De summo bono, ss. 19-20

Öğretmen Daçyalı Boetius, *De summo bono* [En Yüce İyi Üzerine] adlı inceleme eserinde düşünce hayatını (yani felsefeyi) insan için olabilecek en asil varoluş şekli olarak hararetle metheder. Boetius, farklı iyilik türleri arasındaki ayrım üzerine kurduğu hiyerarşide, insanın en üstün yetisi olan aklı en yüce iyi olarak tespit eder. Bu metin, Aristoteles'in zihinsel hayatın, olabilecek en erdemli ve mutlu var olma şekli olarak yüceltildiği *Nikomakhos'a Etik* eserinin X. kitabını neredeyse kelimesi kelimesine çağrıştırır; *De summo bono*, kilise otoritelerinin öğretiler üzerindeki kontrolü ve üniversitelerin özgür araştırmaların yoluna koyduğu engeller karşısında Boetius'un özgürlüğünün savunması niteliğindedir. *De summo bono*, XIII. yüzyılın ikinci yarısında Paris Üniversitesinin Sanat hocalarının verdiği mücadelelerin önemli bir safhası olarak görülmelidir: Metinleri 1255'te üniversite eğitiminin temeli olarak dayatılan Aristoteles'in otoritesinden güç alan hocalar, felsefi bilginin teolojiye kıyasla, yöntemler ve amaçlar açısından bağımsızlığı için mücadele ediyorlardı.

Her varlık için farklı iyiler hiyerarşisi

"Her varlık türü için erişilebilir, yüce bir iyi olduğu öne sürüldüğüne ve insan bir varlık türü olduğuna göre, insanın da erişebileceği yüce bir iyi olmalıdır. Mutlak anlamda yüce bir iyi değil, insan için yüce bir iyiden söz ediyorum: zaten insanın erişebileceği iyilerin bir sınırı vardır, sonsuz değildirler. Bu durumda bizim görevimiz, insanın erişebileceği bu yüce iyinin ne olduğunu akılcı olarak araştırmaktır: İnsan, erişebileceği en yüce iyiyi ancak en üstün yetisi yoluyla elde edebilir [...].

İnsanın en üstün yetisi zihnidir

Dolayısıyla insan, erişebileceği en yüce iyiye zihinsel faaliyetleri yoluyla ulaşacaktır. Duyusal zevklerin tuzağına düşüp zihinden kaynaklanan iyileri göremeyen insanlar bundan dolayı üzülebilirler, çünkü yüce iyiye asla erişemezler. [...]

İnsan için en yüce iyilik, hakikati bilmesi ve iyiyi uygulamasıdır

Bütün bu söylediklerimizden insanın erişebileceği en yüce iyinin, hakikati bilmesi ve iyiyi gerçekleştirmesi ve bunlardan elde edebileceği zevk olduğu sonucuna apaçık bir şekilde varabiliriz.

Mutluluk, hakikati bilmek ve iyiyi uygulamaktır

İnsanın erişebileceği en yüce iyi en üstün mutlulukla özdeşleştiğine göre, insanın en üstün mutluluğunun hakikati bilmek, iyiyi gerçekleştirmek ve bu ikisinden alınan zevk olduğu besbellidir. [...] İnsanın Tanrı'dan elde edebileceği ve Tanrı'nın insana bu hayatta verebileceği en yüce iyi budur. [...] Nitekim insanın akıl doğrultusunda bu hayatta elde edebileceği en mükemmel mutluluğa erişenler, inanç doğrultusunda diğer hayatta bekleyebileceği mutluluğa da o kadar yakındırlar.

Dünyevi mutluluk biçimi ve varoluş modeli olarak felsefi hayat

Hayatlarını tamamıyla bilgelik arayışına ve sevgisine adayanların durumu budur; bir filozofun sahip olduğu yetilerin tamamının doğanın düzeni doğrultusunda hareket etmesi bundandır. [...] Dolayısıyla bir filozof, bir nedeni olması gereken dünya gerçeklikleri, yapıları ve aralarındaki ilişkiler üzerinde düşünürken, en yüce ve en genel nedenleri üzerinde de düşünür. [...]

Bir filozofun hayatı böyledir ve hayatını böyle yaşamayan doğru bir hayat yaşamaz."

M2 İbn Sînâ

UÇAN ADAM

Ruh Kitabı I

Bu metinde İbn Sînâ'nın Ruh Kitabı'ndaki ünlü "uçan adam argümanı" sunulmuştur. Bu argüman, tümdengelimli bir yapı doğrultusunda geliştirilir: büyük ve küçük önermelerden yola çıkılarak sonuca varılır. Filozofun akıl yürütmesinin amacı, ruhun bedenden bağımsız ve bireysel kimlik ilkesi olarak var olduğunu göstermektir. Havada asılı duran bir adam nasıl bedeninin uzunluğunu, biçimini ve fiziksel uzuvlarını algılayamasa bile var olduğunu söyleyebilirse, ruh da bedenden bağımsız olarak var olduğundan emindir.

Ruhun varlığını tespit etme zorunluluğu

[a. Giriş]
"Yukarıda sözünü ettiğimiz açıdan bir ruh olduğunu anladığımız bu şeyin ne'liğini [özünü] [şimdi] ele almak uygun olacaktır. Burada bize ait olan ruhun varlığını, gönderme ve hatırlama yoluyla, hakikati olduğu gibi algılama yetisine sahip olup doğru yolu bulmak, yolunu kaybetmemek ve yanlış yapmaktan uzak durmak için yönlendirilmeye ihtiyaç duymayanlar için yeterli olacak şekilde nasıl belirleyeceğimizi açıklamalıyız.

Uçan adam: uzuvları var olmasa da vardır

[b. Argüman]
[i. Büyük Önerme] Biz şunu söylüyoruz: İçimizden birinin bir anda ve mükemmel bir şekilde, ama dış şeyleri görmekten aciz halde ve havada veya boşlukta asılı duracak şekilde yaratıldığını, havanın yoğunluğunun ona çarparak bu adamı onu fark etmeye zorlamayacağını, uzuvlarının da birbirlerinden ayrı olup birbirleriyle birleşmediğini, birbirlerine dokunmadığını hayal etmeliyiz. Bu adam, kendisinin var olduğunu öne sürüp süremeyeceğini düşünür ve bunu yapma fırsatı konusunda hiçbir şüphesi yoktur. Ancak bu adam, hiçbir uzvunun, hiçbir içorganının, kalbinin, beyninin ve hiçbir dış nesnenin [varlığını] öne sürmez. O, uzunluk, genişlik veya derinlik sahibi olduğunu değil de kendi varlığını öne sürer. Yukarıda tarif edilen durumdayken bir elini veya başka bir uzvunu hayal edecek durumda olsa, onları kendisine ait kısımlar veya kendi halleri olarak hayal etmez.

Ruh bedenden ayrı ve bağımsız olarak vardır

[ii. Küçük önerme] *Artık öne sürülen şeyin öne sürülmeyen şeyden ayrı olduğunu ve kabul edilen şeyin kabul edilmeyen şeyden ayrı olduğunu biliyorsun.*

[iii. Sonuç] *Dolayısıyla bu adamın kendisine ait olarak varlığını öne sürdüğü, kendisi olan benlik, [varlıklarını] öne sürmediği bedeninden ve uzuvlarından ayrıdır."*

M3 Thomas Aquinas

BEŞ YOL

Summa theologica [Teoloji Derlemesi]

Tanrı'nın varlığı meselesi, Thomas Aquinas için ancak yakından gözlemlenebilen şeyler, yani duyusal canlılardan hareketle ele alınabilecek bir konudur.

Summa theologica'daki "beş yol"un anlamı budur. Beş yolun ilkinde hareket incelenir. "Hareket eden her şey başka bir şey tarafından hareket ettirilmiştir" varsayımından ve kuvve-fiil ikilisinden yola çıkılır: Hareketsiz olanın içinde kuvve halinde hareket vardır ve hareket öncesinde sadece kuvve olarak mevcut olanı fiil haline getirir. Ancak bir şeyin aynı anda hem fiil, hem kuvve olması, yani kendi kendine hareket eden bir şeyin var olması imkânsızdır. Dolayısıyla kuvve-fiil-kuvve diziliminin sonsuza kadar uzamaması için aynı anda hem hareketsiz olan hem de hareket eden bir varlığın, yani Tanrı'nın varlığını varsaymak gereklidir. Beşinci yol da şeylerin içinde doğuştan yer alan amaçtan yola çıkar.

Tanrı ve doğal nedensellik

"Sınırlı sayıda nedenle gerçekleşebilecek bir şeyin daha çok sayıda nedenle gerçekleşmesi için bir neden yoktur. Tanrı'nın var olmadığını varsaydığımız takdirde dünyada meydana gelen bütün olgular başka nedenlerden kaynaklanıyor olabilir, çünkü doğal olgular ilkeleri doğrultusunda doğaya, istemli olanlar da insanların aklına veya iradesine dayanırlar. Bu durumda Tanrı'nın varlığı bir zorunluluk değildir.

Beş yol

Ama tam tersine, Mısır'dan Çıkış kitabında Tanrı'nın şahsında böyle denir: "Ben var olanım."

Ben de diyorum ki, Tanrı'nın var olduğu beş yoldan kanıtlanabilir. En apaçık olan birincisi, hareketi temel alan yoldur.

İlk yol

Bu dünyada bazı şeylerin hareket ettiği kesindir ve duyularla da tanık olunur. Hareket eden her şey başkası tarafından hareket ettirilir. Nitekim, hareket açısından kuvve halinde olmayan hiçbir şey dönüşümden geçmez; hareket ettiren de fiili olduğundan hareket ettirir. Hareket ettirmek bir şeyi kuvveden fiile çevirmekten başka bir şey değildir; bir şeyin kuvveden fiile dönüşmesi için zaten fiili olan bir varlığın olması lazımdır. Örneğin ateş, fiili olarak sıcak olup sadece kuvve olarak sıcak olan tahtayı ısıtır, böylece onu hareket ettirerek değiştirir. Ama bir şeyin aynı anda ve aynı yönden hem fiili hem de kuvve halinde olması mümkün değildir; böyle bir şey ancak farklı açılardan olabilir, yani fiili olarak sıcak olan aynı zamanda kuvve olarak sıcak olamaz, ama kuvve olarak soğuk olabilir. Dolayısıyla bir şeyin aynı açıdan ve aynı anda hem hareket ettirici hem de ha-

reketli olması, yani kendini hareket ettirmesi imkânsızdır. O halde, hareket eden her şeyin başkası tarafından hareket ettirilmesi gereklidir. Hareket ettiren varlığın kendi de harekete tâbiyse, başkası tarafından hareket ettirilmiş olmalıdır, başkası da üçüncü bir varlık tarafından hareket ettiriliyor olmalıdır vesaire. Ama bu şekilde sonsuza kadar devam edilemez, çünkü o durumda ilk hareket ettirici olmazdı, çünkü bir sopa ancak bir el tarafından hareket ettirilince hareket eder. O halde başkaları tarafından hareket ettirilmeyen ilk hareket ettiriciye ulaşmak lazımdır.

[...]

Beşinci yol

Beşinci yol şeylerin idaresinden çıkarsanır. Tanıma yetisinden yoksun olan bazı şeylerin, yani fiziksel bedenlerin bir amaca yönelik faaliyet gösterdiğini görürüz, zaten mükemmelliğe ulaşmak için her zaman veya hemen her zaman aynı şekilde hareket etmelerinden bellidir: dolayısıyla amaçlarını şans eseri değil, eğilimleri sonucunda gerçekleştirirler. Zekâdan yoksun olanın bir amaca yönelik olmasıysa, ok nasıl okçu tarafından yönlendirilirse, zeki bir bilişsel varlık tarafından yönlendirilmiş olmasındandır. Dolayısıyla, doğal olan her şeyi bir amaca yönlendiren zeki bir varlık vardır ve bu varlığa Tanrı adını veriyoruz."

M4 Thomas Aquinas

TANRI'YA AKIL YOLUYLA ERİŞMEK

Summa theologica, Tanrı'yı Tanımak

Bu metin, *summa*'ların [özet, derleme] klasik yapısının bir örneğidir ve XIII. yüzyılda tartışmaların nasıl yapılandığını aslına sadık bir şekilde yansıtır: Aquinas, Tanrı'nın varlığı meselesini ele alırken, önce varlığının kanıtlanabilir olduğuna karşıt argümanları sunar, sonra lehte argümanlara geçer, en sonda da hoca olarak vardığı sonucu (*determinatio*) açıklar. Tartışma, başlangıçta sunulan aleyhte argümanlara cevaplarla sona erer.

Tartışma konusu

"Madde 2
TANRI'NIN VARLIĞINI KANITLAMAK MÜMKÜN MÜDÜR?

Aleyhte argümanlar (*sed contra*)

Tanrı'nın varlığının kanıtlanabilir olmadığı anlaşılıyor. Nitekim:

Tanrı'nın varlığı bir inanç hakikatidir. İnanca bağlı şeyler kanıtlanamaz, çünkü kanıtlama beraberinde bilimi getirir, halbuki inanç, Havari'nin dediği gibi, sadece kendinden belli olan şeylerle ilgilidir. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı kanıtlanamaz.

Bir kanıtlama işleminin orta terimi, konunun doğasından elde edilir. Ancak Tanrı'nın ne doğasını ne de ne olduğunu bilebiliriz. Tek bilebileceğimiz, Şamlı Johannes'in dediği gibi, ne olmadığıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığını kanıtlayamayız.

Tanrı'nın varlığı kanıtlanabilse bile bu sadece, yarattığı sonuçlardan hareketle yapılabilir. Ancak, Tanrı'nın yarattığı sonuçlar onun varlığıyla orantılı değildir, çünkü o sonsuzdur, halbuki sonuçları sonludur. Sonlu olan ile sonsuz olan arasında hiçbir oran yoktur. O halde, kanıtlama yoluyla bir nedenin onunla orantılı olmayan sonucundan yola çıkarak o nedene ulaşılamazsa, Tanrı'nın varlığının kanıtlanamayacağı sonucuna varılabilir.

Lehte argümanlar (*videtur*)

Aziz Pavlus şöyle der: "Tanrı'nın görünmez özellikleri, yarattığı dünya yoluyla bizim açımızdan görünür hale gelir." Yaratılmış dünyadan hareketle Tanrı'nın varlığı kanıtlanamasaydı, bu dediği doğru olmazdı, çünkü belirli bir özne konusunda bilinmesi gereken ilk şey, var olup olmadığıdır.

Sonuç

İki kanıtlama şekli vardır: Biri nedenden yola çıkar ve propter quia$_1$ *olarak bilinir, çünkü kendinden mantıksal bir özelliği olan bir şeyi temel alır. Diğeri sonuçtan yola çıkar ve* quia$_2$ *olarak bilinir, çünkü sadece bizim açımızdan önceliği olan şeyleri temel alır. Bizim açımızdan bir sonuç ne zaman kaynaklandığı nedenden daha bilindikse, nedeni öğrenmek için ondan faydalanırız. Her halükârda, bir sonuçtan hareket ederek nedenin varlığı kanıtlanabilir (sonuçların bizim açımızdan nedenden daha bilindik olmaları şartıyla elbet). Çünkü sonuç nedene bağlı olduğuna göre, bir sonuç söz konusu olduğunda bir nedenin de varlığını*

varsaymak gereklidir. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı bizim açımızdan apaçık olmadığına göre, bizim için en bilindik olan sonuçları yoluyla kanıtlanabilir.

Karşıt görüşlere cevap

Tanrı'nın varlığı ve onunla ilgili, Havari'ye göre sadece akıl yoluyla bilinecek başka hakikatler inanç hakikati değildir, inanç hakikatlerinden önce gelirler. Nitekim inayet nasıl doğayı gerektirir ve genel anlamda mükemmellik de nasıl mükemmelleştirilmesi gerekeni gerektirirse, inanç da doğal bilgiyi gerektirir. Ancak kendinden kanıtlanabilen ve akılcı bilginin nesnesi olan bir nedenin, kanıtlama işlemini anlamayanlar tarafından inanç hakikati olarak kabul görmesi karşısında hiçbir engel yoktur.

Bir sonuç yoluyla bir neden kanıtlanmak istendiğinde, nedenin varlığını kanıtlamak için nedenin tanımını sonucuyla ikame edebilmek gereklidir. Böyle bir şey de özellikle Tanrı açısından doğrudur. Bir gerçekliğin varlığını kanıtlamak için orta terim olarak özünü değil, isime dayalı tanımını kabul etmek gereklidir, çünkü bir gerçekliğin özünün arayışı, varlığının arayışından sonra gerçekleşir. Tanrı'ya atfedilen isimler, sonradan kanıtlanacağı üzere, yarattığı sonuçlardan kaynaklanır. Dolayısıyla bir sonucundan hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtladığımızda orta terim olarak Tanrı'nın isme dayalı tanımını kullanabiliriz.

Nedenle orantılı olmayan sonuçlardan nedenin mükemmel bir şekilde tanınamayacağı doğrudur. Ancak herhangi bir sonuçtan hareketle nedenin varlığını apaçık bir şekilde kanıtlayabiliriz. Dolayısıyla, Tanrı'nın yarattıkları yoluyla Tanrı'nın özünü mükemmel bir şekilde tanımak mümkün değilse de onun varlığı, yarattıklarından yola çıkarak kanıtlanabilir.

1. Yani a priori *kanıtlama.*

2. Yani a posteriori *kanıtlama.*

Ortaçağ Tıbbı ve Felsefi Statüsü

Giorgio Cosmacini

Ortaçağ tıp kültürü tarihinin kökleri Cassiodorus (480-550) tarafından Calabria'da kurulan Vivarium Manastırına kadar uzanır.

Ortaçağın geç Latin döneminden XIV. yüzyıl ortalarındaki (1347-1350) büyük veba salgınına kadar uzandığını düşünürsek, tıp kültürünün İtalya'nın Gotlarla Bizanslılar arasında paylaşılamayan en güney ucunda bulunan Vivarium Manastırını ve Theodoric, Amalasuntha, Athalaric ve Vitiges dönemlerinde önemli ve prestijli görevlerde bulunduktan sonra Calabria'ya çekilmeye karar veren ve burada keşişlerin bostanlarda "basit" otlar yetiştirerek klasik dönemin öğretileriyle uğraştıkları Vivarium Manastırını kuran Cassiodorus'u temel almamasına imkân yoktur. *Institutiones* [Kurumlar] adlı eserinde *trivium* [üç yol], *quadrivium* [dört yol] ve sekizinci sanat olarak tıbbı temel alan, gerçek anlamda monastik bir *paideia*'nın [eğitim] ilkelerini belirleyen de Cassiodorus'tur.

Sevillalı İsidorus (560-636) *Etymologiae*'de [Etimolojiler] "*medicina*" [tıp] terimini *modus*'a [ölçü], dolayısıyla da tedavi sanatını bu sanatı icra edenlerin uygulaması gereken "doğru ölçü"ye dayandırır. Aristoteles'e yakın olan bu bakış açısı, tıbbın *philosophia secunda* [ikinci felsefe] olarak tanımlanmasını gerektirir. İsidorus aynı zamanda hasta bakımının onlarla ilgilenecek, aklı başında dindar bir insana emanet edilmesini öngören bir monastik kural da tesis eder. Keşişlerin "her şeyden önce hastalarla ilgilenmesini" XXXVI. kurallarında mecburi kılan, Subiaco'da, tıp sanatının koruyucu azizleri Kozmas ile Damianus'a adanmış manastırda gelişen Benedikten monastisizmidir. Keşişler *hortus*'ta [bostan] tıbbi bitkiler yetiştirmekle ve *hospitium*'da [düşkünlerevi] tedaviye ihtiyaç duyanlara yardımcı olmakla kalmaz, *scriptorium*'da [yazıhane] tıp alanındakiler dahil, klasik yazarların metinlerinin suretlerini çıkarmakla uğraşırlar.

Bu monastik manzarada, teolojik öğretileri kozmolojik ve tıbbi alanı da kapsayan en önemli şahsiyetler Fulda başkeşişi ve *De universo* [Evren Üzerine] adlı eserin yazarı Rabanus Maurus (784-856) ile Reichenau başkeşişi ve ma-

nastır bostanlarında bitki yetiştirmeye adanmış *Hortulus* [Küçük Bostan] adlı şiirin yazarı Walafrid Strabo'dur (809-849); Muhterem Bede'yi de (672- 735) unutmamak gerekir.

Hildegard, Trotula, Salerno Okulu

Bingenli Hildegard, 1000 yılından sonra yaşamış önemli bir şahsiyet ve bir bilim kadını prototipidir. Hildegard'ın tıbbı biri botanik konulu ve *Physica* [Fizik] başlıklı, diğeri "insanları hasta kılan güçler" ve "iyileştiren güçler" (bunların başında yaşamın doğayla müttefik, yeşil gücü *viriditas* [yeşillik, bereketlilik] yer alır) şeklinde daha karmaşık bir konusu olan *Causae et curae* [Nedenler ve Tedaviler] başlıklı iki kitap şeklinde derlenmiştir.

Başka bir alanda da olsa, Hildegard kadar önemli bir başka kadın, kadın hekim unvanını hak eden Salernolu kadınların bilgeliğini derlediği söylenen Trotula'dır. "Kadınların doğum öncesinde, sırasında ve sonrasında tutkuları" başta olmak üzere doğum ve jinekoloji konusunda yazdığı Latince bir eser, hamile ve doğum yapan kadınlar ile lohusalara yardım uygulamalarının yeniden tıp alanına dahil olduğunu gösterir.

Skolastik dönemde Salerno, Norman Puglia ve Calabria Dükalığının parlak başkentiydi. Constantinus Africanus'un (1010-1085) 1077'de Kartaca'dan Salerno'ya gelişi, Latin ve Yunan-Bizans tıbbıyla kaynaşmış Arap tıbbının katkısına işaret eder. Bu sentezin başyapıtı olan *Regimen sanitatis salernitatanum* [Salerno Sağlık Rejimi], ortaçağ tıbbının yayılmasına izin veren en önemli derleme sayılır.

Ortaçağ tıbbının temel taşları beslenme, eczacılık ve cerrahidir. Tıp eğitiminin gerçek anlamda kurumsallaşmasına daha zaman varsa da deneysel *practica*, derlemeler ve yorumlar şeklinde toplanmış *theorica*'dan destek alırdı.

Uygulama ve Kuram, Öğreti ve Disiplin

Ortaçağ tıbbı, XIII. yüzyıldan itibaren, bilişsel ve işlemsel bir bilim dalı rolüne talip olmasına izin verecek kuramsal-uygulamalı biçimini kazanmaya başlar. Hippokrates, Galenus ve İbn Sînâ gibi en yüksek otoritelerin izinde, parşömenlerden oluşan bir dünyada gelişen tıp, bir yandan saygın metinlerden elde edilen ve analitik akıl yürütmeler yoluyla sorunsallaştırılan bilgilerin birikimi olarak algılanır. Öğreti ve disiplin tek bir işlemin, bilinenden bilinmesi gerekene doğru bilişsel hareketin birbirini tamamlayan iki yönüdür; bu hareket yoluyla *docere* [öğretmek] ile *discere*'den [öğrenmek] *scire*, yani bilmek doğar. Tıb-

bi-bilimsel bilgiler, *auctoritates* [otoriteler] ve *rationes* [akıl yürütmeler] yoluyla, katı kurallar doğrultusunda edinilen bir bilgi birikimidir. Öte yandan bu şekilde algılanan tıp biliminde rehberlere, halkı bilgilendirme yazıları ve zanaat anlamında, uygulamadan kaynaklanan deneyim ve davranış bütünü anlamında tıp sanatına dayanan "rejimlere" de yer verilir. Böylece tıbbın uygulamalı yönü olan gelenek, araştırma safhalarıyla da zenginleştirilerek, otoriteler tarafından aktarılan öğretiye dahil edilmiş olunur. Doğrudan deneyim yoluyla elde edilen bütün yenilikler gelenekler yoluyla da teyit edilmelidir. Böylelikle Aristotelesçi söylemin resmi mantığına konu olan uygulamalı tıp standartlaştırılıp tutarlı bir sentez halinde kuramsal tıpla birleştirilir.

Bu sentezin dışında kalanlar "liberal" değil de "mekanik" bir sanatla bağlantılı olduğundan "elle yapılan işler" kapsamına dahil edilir, dolayısıyla cerrahi, entelektüel öğrenimin değil de manüel çıraklığın konusu olur. Cerrahi, bilimin



Tıbbi işlemler, bir otlar kitabı ve hayvanların tedavi edici özelliklerinin ele alındığı bir hayvan kitabı içeren, ilaçların hazırlanışı üzerine bir inceleme yazıları derlemesinden alınmıştır, ms Harley 1585, f. 9, XII. yüzyıl, illüstrasyon, Londra, British Library

değil, cerrah-berberleri ve "kadın tıbbı"nı icra edenleri taklit yoluyla öğrenilen ve tekrar yoluyla uygulanan *usus*'un [kullanım, uygulama] bir parçasıdır.

Bir yanda tıp mesleği uygulamaya yönelik bu bakıştan dolayı dejenere edilerek mekanik ve adi meslekler arasına dahil edilirken, diğer yanda hukuk bilimi gibi diyalektik-tartışma yöntemini ve akıl yürütmeyi temel alan bir bilim dalı olarak meşruiyet kazanır, işlemsel ve didaktik açıdan hukuka benzetilir. Tıbbın özerk bir bilim olarak kabul edilmesi ve hukuk sistemiyle eşit statü iddiasında bulunması için sağlam gerekçeler söz konusudur. İnsan ve doğa, özerk bir tıbbi araştırmanın konusu haline gelir: Buna göre, evren gibi insan bedeni de gözlemlenebilir ve yasaları akıl yoluyla belirlenebilir doğal olgulardan ibaret düzenli bir bütündür. Geleneğe bağlı, ama akılla uyum içinde deneyime açık yeni hekimlerin geliştirip icra ettiği "skolastik" tıp, edindiği bu felsefi statüyle XIII. yüzyılı aşar ve XIV. yüzyıla ulaşır.

Hekimler ve Filozoflar

XIII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIV. yüzyıl başlarında bu yeni statünün başrol oyuncuları arasında Villanovalı Arnaldus, Taddeo degli Alderotti ve Abanolu Pietro gibi hekimler yer alır.

Floransa'da doğan Taddeo Alderotti (1223-1295) 1260'tan itibaren Bologna'da ders verir. Halk dilinde yazdığı, "sağlığın korunması" konulu bir metnin yanı sıra, *Consilia medicinalia* başlıklı eserinde "yasa koyanlar" (hukukçular) tarafından "sanatçılar" (hekimler) konusunda yazılmış "hekim tavsiyeleri" adı altında yeni bir türü ortaya atar. Taddeo, Bologna Üniversitesinde tıp öğretimi-eğitimine skolastik yöntemi uygular. Derse yeni öğrencileri için Galenus'un *Articella*'sından veya ileri düzey öğrencileri için İbn Sînâ'nın Kanun'undan bir bölümle başlar.



Tıbbi burçlar kuşağı, merkezinde İsa-Apollon, dış çemberlerde de dört mevsim, ms. lat. 7028, f. 154v, XI. yüzyıl, illüstrasyon, Paris, Bibliotheque Nationale de France

Sonra da tartışmalarla, hatta konu dışı, ilginç bilgilerle devam eder, son olarak da bir dizi kuşkuyu ortaya attıktan sonra bilimsel bir tartışma ve çözüme varışla dersini sonlandırır.

Alderotti'nin bu reformcu metodolojisi, Abanolu Pietro'yla (1257-1315) devrimci bir nitelik kazanır. Pietro 1307'den itibaren Padova Üniversitesinde tıp, felsefe ve yıldızbilimi alanlarında ders verir. Konstantinopolis'te Yunan-Bizans tıbbının etkisi altında kaldıktan sonra simya ile tıp, tıp ile matematik ve tıp ile astroloji arasında sıra dışı bağdaştırmalar kurmaya başlar. Abanolu Pietro'ya göre bir hekim her şeyden önce matematikçidir, gökcisimlerinin hareketini inceler, astrolojiyle ilgilenir, yıldızların insan üzerindeki etkilerini inceler, sonra da hümanist ve doğabilimcidir, yıldızların etkisinin antropolojik ve fizyopatolojik yönlerini inceler. Astroloji tıbba karşıt değildir, tam tersine, onunla örtüşür: Astroloji tıp sanatını yönlendirir ve en etkili şekilde eyleme geçilmesi için en uygun ânı gösterir. Usturlap güneşin ve ufuktaki diğer yıldızların yüksekliğini ölçmek için bir astronomik hesap cihazı değildir sadece, aynı zamanda yıldızların konumundan şifalı otları doğru anda toplamaya ve tedavileri en elverişli anda uygulamaya yönelik bilgileri elde etmek için tıbbi bir cihazdır.

Abanolu Pietro'ya göre tıp ne *trivium* ve *quadrivium*'daki yedi sanata eklenecek bir sanat ne de diğerleri gibi bir bilim dalıdır sadece. Tıp en mükemmel bilimdir, kozmolojik ve beşeri *scientia scientiarum*'dur [bilimlerin bilimi], yedi sanatın sentezi olan *philosophia*'dır. Dolayısıyla hekimler her şeyden önce doğa filozofudurlar ve bu doğanın kapsamına insan doğası da dahildir.

Katalonyalı Villanovalı Arnaldus'a (1240-1313) gelince, Montpellier Üniversitesinde tıp alanında en üst düzey otorite olarak kendini kabul ettirir. Simya, astroloji, matematik ve tıp konusunda altmış kadar eser yazmıştır. Arnaldus, vücut sıvılarının (kan, balgam, sarı safra, kara safra) temel özelliklerine dayalı, salt niteliksel mantıktan aynı zamanda niceliksel olan ve sıvılara bağlı özelliklere (sıcaklık, soğukluk, nem, kuruluk) dayanan bir mantığa geçiş için tıp alanına hesap teknikleri dahil eder. Bazı açılardan Arnaldus'a benzeyen çağdaşı ve hemşerisi Ramon Llull'un (1235-1314) *Ars generalis ultima*'sı [En Üstün Genel Sanat] tıp dahil olmak üzere doğanın tüm sırları için bir tür *clavis universalis*'tir [evrensel anahtar]. Arnaldus'un en büyük otorite sayıldığı Montepellier'de yerel ve Katalonyalı, Lusitanyalı, Yahudi ve İtalyan ("Salernolu" olarak bilinirler) hekimlerin yanı sıra Gilbertus Anglicus ve Gaddesdenlı John gibi yazarların da dahil olduğu bir İngiliz topluluğu da vardır.

Provençe'da da tıp alanında özellikle papalığın Avignon döneminde, yani 1305-1377 arasında büyük gelişme görülür. Papalığın Roma'dan Avignon'a taşınmasından önceki dönemde papa olsa da XXI. Johannes, yani Petrus His-

panus (1226-1277) hekim bir papadır. Oftalmoloji alanındaki *Liber oculorum* [Gözlerin Kitabı] eserinin yanı sıra, giderek büyüyen ilaçla tedavi sektörüne, artan tıbbi tedavi harcamalarına ve hekimlerin hırsına karşı halkın varlıklı olmayan kesimine tedavi kriterleri ve yöntemleri sağlamaya yönelik bir eser olan *Thesaurus pauperum*'u [Yoksulların Hazinesi] yazmıştır.

Napoli'den Melfi'ye: II. Friedrich ve Tıp

XII. yüzyıl, üniversitelerin en çok geliştiği dönemdir. İtalya'da Bologna, Padova ve Kuzey İtalya'daki diğer üniversitelerin yanında, İmparator II. Friedrich tarafından kurulan Napoli Üniversitesi ile VIII. Bonifacius tarafından kurulan Roma Üniversitesi de büyük önem taşır. Napoli Üniversitesinin kuruluşu, *stupor mundi* [dünya harikası] II. Friedrich'in tek marifeti değildir. "Sınava girerek Salerno hekimlerinin onayı olmadan tıp mesleğini icra etmenin" yasaklandığı ve tüm hekimlerin üniversite tarafından verilen ve sivil otorite tarafından teyit edilen sertifikaya sahip olmaya mecbur kılındığı (III. kitap, XLIV. başlık), 1231 tarihli Melfi Kanunları da II. Friedrich'e aittir.

Melfi Kanunları, aralarında çok sayıda hekim bulunan, mesleklerini icra ederken ölçülü kurallar ve kriterler doğrultusunda hareket eden Yahudilerin tıp alanında faaliyet göstermesini yasaklar (III. kitap, LXX. başlık). Yahudi hekimler arasında yer alan Musa İbn Meymûn (Haham Moshe ben Maimon, 1135-1204) 1193 yılında Selahattin Eyyübi'nin oğlu için yazdığı "sağlıklı olmak için rehber"de hastalıkların teşhisinde psikosomatik ilişkiyi göz önüne almıştır. İbn Meymûn daha genel, felsefi-tıbbi açıdan yaklaşarak, "doğru" ve "adil" bir yaklaşım öngören yeni Aristotelesçi bakış açısıyla tıbbı *medietas* [orta yol] olarak görür.



Montpellier tıp fakültesinde diseksiyon dersi, Guy de Chauliac'ın *Chirurgia Magna* eserinde, ms. H 184, f. 14v, XIV. yüzyıl, Montpellier, Musee Atger

Çoğul Hakikatler

1223 — III. Honorius Fransisken Kuralını onaylar



Ramon Llull doğar — y. 1232



1265 — Dante Alighieri doğar

1270 — Paris Üniversitesinde gramer eğitimi alanında Modist akım kabul görür

Johannes Duns Scotus Oxford'da Pierre Lombard'ın *Sententiae* eseri konusunda bir yorum yazar

1279 — III. Nicholas, Fransiskenler için yoksulluğun bir zorunluluk olduğunu tekrar eder, ama yaşamak için gerekli olan şeyler açısından "mülkiyet" ile "kullanımı" birbirinden ayırt eder

1298

Eckhart *Opus tripartitum*'u yazar — 1299

1300

Eckhart, Paris Üniversitesinde teoloji hocalığına getirilir — 1302, 1303

Scotus, Paris'te öğretme lisansını alır ve teoloji alanında *magister regens* olur — 1305, 1307



1311

Ockhamlı William Oxford'da Pierre Lombard'ın *Sententiae* eseri konusunda bir yorum yazar — 1317, 1319

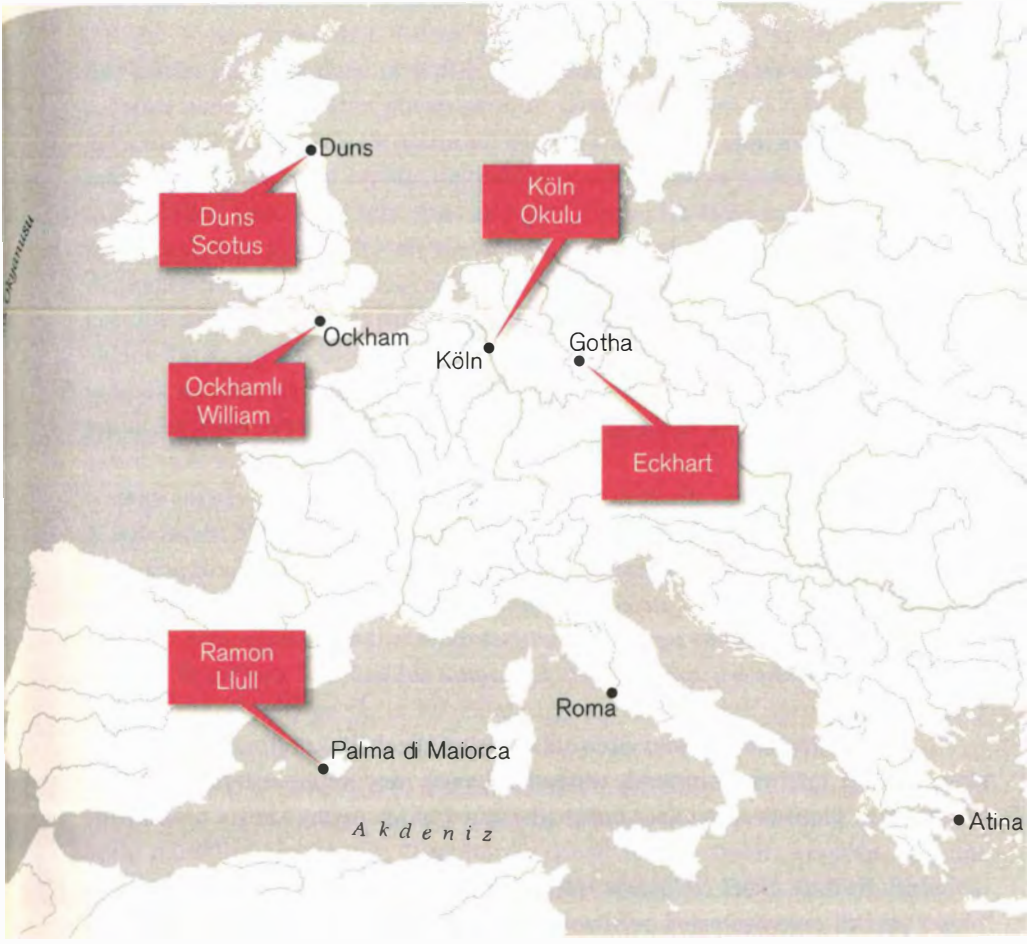
Fransisken tarikatının Cesenalı Michele başkanlığında Perugia'da toplanan meclisinde Fransiskenlerin İsa'yı örnek alarak yoksulluğu seçtiği teyit edilir — 1322

Ockhamlı William ve Cesenalı Michele, Avignon'dan kaçıp Bavyeralı Ludwig'in yanına sığınırlar — 1323, 1328

XXII. Johannes, *Cum inter nonnullos* emirnamesiyle Fransisken meclisinin kararının sapkın olduğunu ilan eder

Engizisyon, Eckhart'ı resmen mahkûm eder — 1329 (27 Mart)

1339 — Paris Üniversitesinde Ockhamlı William'ın öğretilerinin özel veya genel derslerde öğretilmesi yasaklanır


Duns
Duns Scotus
Köln Okulu
Ockham
Köln
Gotha
Ockhamlı William
Eckhart
Ramon Llull
Roma
Palma di Maiorca
A k d e n i z
Atina

ÇOĞUL HAKİKATLER

1277'teki yasaklama kararından sonra, XIII. yüzyılın son yıllarında, doğal olguların incelenmesinden bilime, psikolojiden metafiziğe, hatta teolojiye kadar bütün bilgi alanlarının üniter açıklamasını sunabilecek bir model olarak Aristotelesçiliğe duyulan güven sarsılır. Özellikle teoloji ile felsefe arasındaki zorunlu bağ kopar: Felsefe alanında varılan sonuçlar teoloji alanında uygulanmamalıdır ve bilimsel söylem ile teolojik söylem giderek birbirlerinden ayrılırlar. Hakikati açıklamak için yeterince güçlü ve belirsizliğe mahal vermeyen bir model bulunamayınca, felsefe ile teolojinin inceleme konu ve alanlarının farklı düzlemlerde yer aldığı kabul edilir. İki disiplin birbirini dışlamaz: kapsamları katı bir şekilde sınırlandırıldığı takdirde yöntemlerinin bir arada var olabileceğine karar verilir. *Omne verum cum Vero consonat*, yani bütün hakikatlerin teolojik hakikat ile uyumlu olması gerektiğinden apaçık bir şekilde şüphe duyulur. Bu kadarla da kalmaz: Bilginin tekliği, rastlantısal ve bireysel olan dünyanın, yani kuramsal olarak değişebilecek, ama her şeye kâdir Tanrı tarafından sonsuz sayıda olası dünya arasından özgürce seçilmiş olan dünyanın zenginliği açısından bir engel olarak görülür. XIV. yüzyıla yaklaşırken, kültür hakikatlerin çoğulluğuna açılır. Filozofların argümanlarının zorunlu sebepsel katılığı ile teolojinin konuları konusundaki incelemelerin birbiriyle çeliştiği durumlarda da teologların kendi disiplinlerinin sınırlarını yeniden gözden geçirmesi gerekir. Nitelikler için ölçüler araştırılır, argümanlar, paradokslar ve zihinsel deneyler incelenir; gereksiz laf kalabalığı olmaktan uzak olan bu çalışmalar dünyanın düzeninin istikrarını temin etme amacıyla gerçekleştirilir.

XIII. yüzyıl sonuyla yeni yüzyılın başları arasında yenilikçi bir dönemde yaşamanın bilinci gelişir: Müzik *nova*'dır [yeni], Ockhamlı William'ın düşüncesinin müritleri moderndir, Cimabue ile Giotto'nun resimleri *nova*'dır. Hocalar Avrupa'yı baştan başa katederek, vardıkları sonuçları Paris, Oxford, Bologna, Erfurt üniversitelerinde ortak bir dilde öğretirler. Felsefeye olan ihtiyaç büyür ve bilgi alanı, üniversite sınıflarından çıkıp toplumun yeniliklerine ve ihtiyaçlarına açılır. Bu gibi örnekler arasında Dante'nin eserlerine yapılan sayısız atfı, Meister Eckhart'ın büyük çeşitlilik gösteren bir kitleye hitaben, halk dilinde yazdığı vaazlarını, Roman Llull'un Tanrı'ya erişmek için yürüttüğü olağanüstü araştırmaları sayabiliriz. "Muhalif" rahip Ockham, şöyle yazacaktır: "Kutsal Metinlerde kiliseden söz edilirken dindışı kesim dışlanmaz. 'Kilise' kelimesi dindışı erkekleri ve kadınları da kapsar. Tanrı nasıl rahiplerin Tanrı'sıysa, din-

dışı insanların da Tanrı'sıdır." Tamamıyla dünyevi araştırmalar yoluyla mutluluğa erişme ihtiyacı giderek artar. İdareciler de, filozoflar da siyasi biçimlerin temellerini sorgulamaya başlar. Lorenzetti'nin Siena'daki devlet konağındaki başyapıtında hayranlıkla görebileceğimiz gibi, sanatçılar iyi yönetimin ve olası yozlaşmış hallerinin imgelerini yurttaşlara aktarma görevini üstlenirler. Padovalı Marsilius, yazılarında, barışı savunmak için medeni hukukun ve siyaset alanının özerkliğinin kabul edilmesi gerektiğini kararlılıkla öne sürer. Aristoteles önemli bir referans noktası olmaya devam eder, ama bazı birbiriyle çelişebilen fikirler çok çeşitli açılardan incelenir. Aristotelesçi filozoflar faaliyetlerini birkaç onyıl önce şiddetli anlaşmazlıklara neden olan formüllere (örneğin *loquens ut naturalis*, yani "bir doğa filozofu olarak") tabi olmadan, huzurla yürütür hale gelirler. Bütün kuramlar, artık *auctoritates* değil de, tartışılması gereken kaynaklar sayılan geçmişin kuramlarıyla değil de çağdaş yaklaşımlarla kıyaslanmaya başlanır.

Böyle bir entelektüel çoksesliliğin söz konusu olduğu bir dönemde Avrupa'da bir yandan da ulusal devletlerin doğuşuyla sonuçlanacak olan Yüz Yıl Savaşının hayaleti dolaşmaya başlar; 1309 yılından beri Avignon'da "esaret" dönemini yaşayan papalık, özellikle XXII. Johannes ile, İncillerde vaaz edilen yoksulluğu temel alan dini hareketlerin muhalefetine rağmen hâkimiyetini sürdürmeye çalışır; imparatorluk, Fransa ve İngiltere'nin giderek güçlenen monarşilerine boyun eğmek zorunda kalır. Ancak en önemlisi, yüzyıl ortalarından itibaren veba, Avrupa'yı etkisi altına alarak, kendini ışık ve renk kaynağı olarak temsil eden ve XIV. yüzyılda yaşamış bir vaizin metninden okuduğumuz üzere, cenneti bile devasa bir kütüphane olarak hayal eden ortaçağ uygarlığına korkunç bir darbe indirir.

JOHANNES DUNS SCOTUS

Riccardo Fedriga

Fransisken Bir Hocanın Hayatı ve Eğitimi

Johannes Duns Scotus 1265-1266 arasında, İskoçya ile İngiltere'nin sınır bölgesinde yer alan küçük Duns köyünde doğar. Gençken Oxford'daki Fransisken manastırına götürülür ve burada tarikata üye olarak felsefe eğitimi almaya başlar. 1291 yılında rahip olan Duns Scotus, bakalorya mezunu olarak ders vermeye başlar: 1298-1299 arasında Oxford'da, ortaçağ üniversitelerinde teoloji eğitiminin temel metinlerinden olan Pierre Lombard'ın *Sententiae* [Hükümler] eserinin dört kitabını konu alan bir yorum eseri yazar. 1302-1303 arasında Paris'te yaşar, ama Fransa kralının Papa VIII. Bonifacius'u azletme girişimini desteklemediği suçlamasıyla ve IV. Philippe'in emriyle derslerini yarım bırakıp Fransa'dan ayrılmak zorunda kalır. Bir süre Oxford'a sığınan Duns Scotus, papanın ölümü üzerine 1304'te Paris'e döner. 1305'te Paris'te *licentia docendi*'yi [öğretme lisansı] elde eder ve teoloji öğretiminin en yüksek düzeyi olan *magister regens* gibi saygın bir makama getirilir; 1307'de ise üstleri tarafından Köln'deki Fransisken okulunda ders vermeye gönderilir. Burada, Kasım 1308'de 43 yaşındayken aniden ölür.

Magister Duns Scoto

Johannes Duns Scotus'un eserleri büyük ölçüde eğitim faaliyetlerinin ürünüdür ve genelde hocanın üniversitede verdiği derslerin transkripsiyonundan doğarlar. Scotus'un ilk felsefi eserleri 1290'lı yıllara, yani 1277 yılındaki mahkûmiyet kararının Aristotelesçi düşünce geleneği ve yorumları üzerindeki etkisinin güçlü olmaya devam ettiği döneme tarihlenir. Duns Scotus *Parva logicalia* [Küçük Mantık Eserleri] başlığı altında Porphyrios'un *Isagoge* [*Giriş*] ve Aristoteles'in *Kategoriler*, *Sofistik Çürütmeler* ve *Yorum Üzerine* gibi bazı eserlerini konu alan yorumlarını toplamıştır. *Ruh Üzerine* konusunda kısa bir yorum ile Oxford'da başlayıp, sonradan ele alıp geliştirdiği ve düzelttiği, *Metafizik*'in I-IX. kitapları konusunda bir yorum da (*Quaestiones super libros*



Duns Scotus ve öğrencileri, resimli başharf, XIII. yüzyıl

Metaphysicorum Aristotelis [Aristoteles'in Metafizik Kitapları Konusunda Sorular]) bu döneme aittir.

Duns Scotus'un eserlerinin önemli bir kısmı Pierre Lombard'ın *Sententiae* eseri konusundaki yorumlardan oluşur. Scotus bu eseri ilk olarak Oxford'da, genç bir bakalorya mezunu olarak yorumlamaya başlar; *Lectura* [Ders] başlıklı yorum, teoloji alanındaki ilk eseridir. *Lectura*'yı sonradan, düzeltmeler yapmak ve yayımlanabilir hale getirmek için yeniden ele alır: Scotus'un 1300 ile 1307 arasında sık sık üzerinde çalıştığı, ama yarım kalacak olan *Ordinatio* [Derleme] böyle ortaya çıkar. Paris'te verdiği dersler sırasında öğrencilerinin aldığı notlardan oluşan *Reportata Parisiensia* da aynı yorumların üçüncü versiyonunu teşkil eder. Duns Scotus'un daha geç tarihli eserleri arasında ise sistematik türden iki eser yer alır: Tanrı'nın varlığını konu alan *Tractatus de primo principio* [İlk İlke Üzerine İnceleme Yazısı] ile yine inanç meselelerinin ele alındığı *Theoremata* ve de 1306 veya 1307'de tartışılmış olan *Quaestiones Quodlibetales* [İstediğiniz Her Konuda Meseleler].

İnsan Ruhu ve Bilgi

Birçok ortaçağ düşünürü gibi Duns Scotus da insanın ruh ve bedenden oluştuğunu ve akıl ve irade yetilerine sahip olan akılcı ruhun insanın özgül formunu, yani onu bütün diğer varlıklardan farklı kılan yönünü oluşturduğunu öğretir.

Scotus, ruhun yetilerinin aslında ne kendi aralarında ne de ruhun kendinden ayrı olduklarını belirtir: Her biri kendi özerk varlığına sahip farklı tözler değil, tek bir töze bağlı olan ve onu oluşturan kuvveler söz konusudur. Ruh ve yetileri sadece biçimsel açıdan birbirlerinden farklıdır, yani birbirlerine indirgenemezler ama daima bir aradadırlar ve birbirlerinden ayrı olarak var olmaları imkânsızdır: Ruh iradeyle veya akılla özdeşleşmediği gibi, irade ile akıl da birbirleriyle özdeşleşmezler, ama akıl ve irade sadece ruhun kuvveleri olarak var olurlar, insan ruhu da sadece akıl ve irade sahibi olduğu zaman var olur. Dolayısıyla, düşünen ve arzulayan, ruhun tamamıdır (sadece bir kısmı değil), ama bunları biçimsel olarak ayrı olan yeti ve işlemler yoluyla gerçekleştirir.

Notitia intuitiva ve Gerçeklik

Duns Scotus, insanın dünyayı tanıması için iki yöntemin olduğunu savunur: Biri "sezgi" (*cognitio* veya *notitia intuitiva*), diğeri "soyutlama"dır (*cognitio* veya *notitia abstractiva*). *Notitia intuitiva*, gerçek bir nesnenin doğrudan algılanmasıdır, o nesnenin varlığını ve karşımızda durduğunu teyit eder; *cognitio abstractiva* ise bir nesne konusunda insan ruhunun yetileriyle algılanan bir nesnenin algısıdır. Bir nesnenin varlığının gerçek mi, zihinsel mi olduğuna bağlı olarak onu algılama şekli de değişir. Dolayısıyla iki bilişsel yöntem

Mantık, Söylem ve Gerçeklik: "Modistler"in Düşüncesi

XIII. yüzyılın son yıllarında dilsel kategoriler ve özellikle sözdizimi konusundaki düşüncelere Paris Üniversitesinde faaliyet gösteren ve söylemin kısımları (*modi significandi*, yani isimler, fiiller, zarflar ve bağlaçlar) ile mantık kategorileri (*modi intelligendi*, yani "insan" veya "ağaç" gibi kavramlar) ve gerçekliğin yapıları (*modi essendi*, yani hareket etme yetisi veya hareketsizlik) arasında mükemmel karşılıkların olduğuna inanmalarından dolayı "Modist" olarak bilinen bazı hocalar önemli katkılarda bulunur. Bu üç "mod"un arasında karşılıklılık veya türeme bağıntıları söz konusudur: Zihin tarafından kavranan şeylerin niteliklerine kelimeler işaret eder.

Modistlerin araştırmalarının temel referans metni olan Daçyalı Boetius'un *Quaestiones super Priscianum Minorem* [Priscianus'un Daha Önemsiz Eserlerinin Meseleleri Üzerine] (veya *Modi significandi*), gramer araştırmaları açısından en yetkili isim olan Priscianus'un *Institutiones grammaticae* [Gramer Temeli] eserinin sözdizimini konu alan son iki kitabı üzerine bir yorum eseridir. 1277 yılındaki mahkûmiyetinden sonra Boetius'la ilgili herhangi bir bilgi yoktur, ancak, eserlerinin genelde çok yaygın bir şekilde bilinmemesine rağmen, dönemin düşüncesi üzerindeki etkisi, "kuramsal gramer" olarak bilinen araştırma geleneğinin en önemli temsilcilerinden olan *Quaestiones* eserinin gördüğü rağbetten kaynaklanmıştır. Bu alanın amacı, mantık ve felsefe ile birlikte, hem anlam (anlambilim) hem de önermelerin yapısı (sözdizim) açısından dilin özelliklerini incelemek ve gramerin dilsel söylemin doğru oluşumunun bilimi olduğunu öne süren Priscianus'un gramer konusundaki fikirlerini aşmaktır. Modistlere göre gramerin ilk işlevi, kendi konularının gerçekliğini göstermektir: Bu amacı temel alan en önemli ilkeye göre *modi significandi*, kelimelerin özellikleridir ve şeylerin özellikleri olan *modi essendi*'ye dayanırlar.

Modist akım 1270 yılı civarında Paris Üniversitesinde (ve daha sonra Erfurt ve Bologna gibi başka merkezlerde) gramer eğitimiyle uğraşan çevrelerde kabul görür ve Modistler, Priscianus'un *Institutiones grammaticae* eserinin daha önceki yorum geleneğine karşı çıkarak gramerin epistemolojik statüsünün yeniden tanımlanmasında Aristotelesçi bilim idealini (evrensel ve zorunlu) temel alırlar. Gramer ve mantık alanlarında Modist hocalar arasında Daçyalı Martinus ve Daçyalı Boetius, Bolognalı Matteo, Pierre d'Auvergne, Daçyalı Johannes, Marbaisli Michel, Cingolili Gentile, Faversahmlı Simon, Bretonyalı Rodolph, Courtraili Siger ve Erfurtlu Thomas sayılabilir. Bu hocaların katkısı en azından iki açıdan çok önemlidir. Her şeyden önce Modistler bütün dillerde geçerli olacak evrensel bir gramer

kuramını programlı bir şekilde öne sürerler. İkincisi, grameri kuramsal ve yardımcı bir bilim dalı olarak ortaçağ bilim sistemine dahil ederler: Gramer kuramsaldır, çünkü amacı, bir dili öğretmek değil, onu tanımlamak ve doğası ile yapısını açıklamaktır; gramer yardımcıdır, çünkü mantık gibi gramer de doğrudan dünyayla değil, bizim tanımlamalarımız yoluyla dünya konusundaki düşüncelerimizle bağlantılıdır.

Modistlerin odaklandığı *modi significandi*, isimler, fiiller, kipler, durumlar vs gibi gramer kategorilerini oluşturan anlam unsurlarıdır. Dolayısıyla dilin içerisinde, özgül anlamlarının yanı sıra işaret ettikleri nesnelerin tanımlarına dahil olmayan bazı niteliklerine de işaret eden kelime sınıflarını (söylem kısımlarını) tanımlamaya yararlar. Örneğin "hayvan" terimi hem hayvana işaret eder hem de hayvanın eylemlerine (dolaylı veya zımni olarak) işaret eder. Bu durumda *modi significandi*, sözlük anlamının ötesinde bir anlam düzeyini temsil ederler, kelimelerin anlamını sunmanın yollarıdırlar. Ayrıca dili sözdizimsel açıdan yapılandırma açısından da temel önem taşırlar, çünkü sesleri (*voces*) anlam sahibi dilsel birimlere (*dictio*) dönüştürüp onları dilsel önermeler içerisinde işlevlerini yerine getirmeye hazır hale getirirler.



Gramer dersi, bilimsel, felsefi ve şiirsel yazıların olduğu bir derlemeden alınmıştır, ms 2200, f. 57v, XIII. yüzyıl, Paris, Bibliotheque Sainte-Genevieve

arasındaki fark, nesnenin var olma şeklinden kaynaklanır. *Notitia intuitiva*, gerçek nesneyle doğrudan temas kurmamızı sağladığından bize hem doğası (örneğin cinsi, özgül farklılıkları, temel ve ratslantısal özellikleri) hem de somut varlığı, yani şu anda, burada, bizim karşımızda bulunan bir örnek olduğu konusunda bilgi edinmemize izin verir. Soyutlama yoluyla ilerlediğimizde ise nesnenin doğası konusunda bilgi sahibi oluruz, ama bu bilgi onun varlığından bağımsız olur, yani o nesneyi tarif edebilir, özelliklerini sıralayabiliriz, ama düşüncemizin dışında var olup olmadığını ve onu düşündüğümüz anda gerçekten karşımızda olup olmadığını bilmeyiz.

Soyutlama ve Akıl

Scotus, zihnimizin, doğası itibariyle her iki bilişsel yöntemi kullanma yetisine sahip olduğunu belirtir, ancak *viator* [yolcu], yani bu dünyada yaşadığı için ilahi vatanına doğru "yürüyen" dünyevi insan öyle bir haldedir ki, sezgisel öğrenme şeklini tam olarak kullanamaz ve dünyayı soyutlama yoluyla tanımakla yetinmek zorundadır. Nitekim *viator*'un zihni içinde bulunduğu halde somut ve

XIV. Yüzyılda Teoloji ve Bilginin Sınırları

Johannes Duns Scotus, Saint-Pourçainli Durandus ve John de Bassolis gibi teologların düşüncelerinden hareketle bilimsel bir Hıristiyan teolojinin imkânsız olduğu fikri yayılır ve uygulamalı bir bilim anlamındaki disiplin niteliksel ve bireysel değerler doğrultusunda yönlendirilir. Örneğin Greystanesli Robert (y. 1330) gibi yazarlar için teoloji bir bilim olmamanın yanı sıra, bireysel inanç eyleminin yoğunluğuna bağlıdır ve ona göre ölçülür: Böylelikle bir teoloğun inancı, inancın niteliği, yoğunluğu veya gücü değil de araştırmanın niceliğinden dolayı, yaşlı bir kadın gibi basit bir ruhun inancından ayrı tutulur. Duns Scotus'un yaptığı gibi nedenlerin düzenini atlayarak kendi istediği gibi bir sonuç yaratacak bir failin olasılığını kabul etmek, fiziksel dünyanın temel aldığı neden ve sonuç düzenini radikal bir şekilde tartışmaya açmak anlamına gelir. Öte yandan Petrus Aureolus gibi, teolojinin her halükârda bilimsel bir yönünün olduğunu savunmak, bilimin tasvir kabiliyetini baştan tanımlamaya mecbur eder ve amacını olasılık ve deneyim doğrultusunda yönlendirir: Aureolus'a göre kâdiri mutlaklık kanıtlanabilir, çünkü bazıları Tanrı'nın gücüne doğrudan tanık olmuştur. Bu ifadenin bilim fikriyle pek ilgisi yoktur, ama Fransisken teoloğa göre bilimsel oldukları kesin olan başka birçok disipline özgü bir niteliktir: "filozofların mucizelere karşı çıktığı, kanıtlama işleminin mucizelere dayandırılamayacağı, çünkü düzensiz bir şekil-

var olan nesneye *notitia intuitiva*'nın gerektirdiği şekilde doğrudan yönelemez ve bütün özelliklerini tanıyamaz. Nesneleri tanımak için daima soyutlamaya (*notitia abstractiva*) başvururuz: Beş duyunun (görme, işitme, koku alma, tat alma ve dokunma) dış dünyayı algılayarak topladığı duyusal veriler, duyusal ruh tarafından işlenerek bir *phantasma*, yani nesneyi bütün duyusal özellikleriyle temsil eden bir "zihinsel imge" yoluyla ifade edilir; zihinsel eylemlerin hedef aldığı da gerçek ve somut nesne değil, bu imgedir. Dolayısıyla zihnin eylemleri soyutlama eylemleridir. Bu durum da beraberinde iki sonuç getirir: İlkine göre insanın içinde bulunduğu durum, yani ölümlü ve rastlantısal hayatta öğrenme, bizim dışımızda var olan dünyanın algılanmasından başlamak zorundadır; ikincisine göre de zihnin bilişsel kapsamına sadece alt düzey yetiler tarafından algılanan veriler girer.

Teoloji: Uygulamalı Bir Bilim Dalı

Birçok selefinin tersine, Scotus inanç ile aklın birbiriyle örtüşemeyecek iki ayrı düzeyde yer aldığını söyler.

> de gerçekleştikleri ve aynı şekilde algılanmadıkları şeklinde bir itiraz getirilecek olunsa [...] bütün hekimlerin de bütün ilaçların etkinliğini aynı şekilde tecrübe etmediğini, o bilgiyi genelde seleflerinin tanıklıklarına dayandırdıklarını söylerim." (*Scriptum In I Sent.*)

Akılcı kabiliyetlerin kullanımını beşeri bilginin sınırlarına ve olasılıklarına bağlayan bu gibi olasılıkçı sonuçlar Mirecourtlu Jean ve özellikle Autrecourtlu Nicholas (y. 1300-1350) gibi nominalist geleneğe ait yazarların da düşüncelerinde kendini hissettirmeye devam edecektir.



Aziz Benedictus'un düşü, kilise hukuku, teoloji ve genel haberler ansiklopedisi *Omne Bonum*'dan alınmıştır, 1360-1375, Londra, British Library

Thomas Aquinas veya Gandlı Henry gibi yazarlar teoloji ile felsefeyi entegre etmeyi amaçlarlar: Hakikat tek olduğuna göre teolojik söylem ile felsefi söylem birbirleriyle çelişemezler ve akılcı bir argüman Tanrı'nın, vahyettiği veriyle çelişirse, bu durum bir yanılmalı tasım, yani ortaya çıkarılması ve düzeltilmesi gereken bir hatanın söz konusu olduğunu gösterir.

Johannes Duns Scotus, Filozoflar ile Teologlar Arası İhtilaf

Scotus ise Aristoteles'ten kaynaklanan felsefi araştırma araçlarının beşeri bilginin her alanında ve özellikle ilahi konularda kullanılması fikrini tartışmaya açar: Felsefenin kendine özgü bir yöntemi ve araştırma kapsamı vardır ve teolojik söyleminkinden farklıdır. Akıl ile inanç arasındaki çelişkiler iki farklı, hatta birbiriyle çelişen hakikatin var olduğuna işaret etmez, ama felsefi söylemin bir hatası olarak da açıklanmamalıdır: Bu çelişkiler, teoloji ile felsefenin birbirinden ayrı ve bağımsız iki düzlemde yer almasından ve kendilerine özgü dil ve yöntemleriyle farklı sonuçlara varmalarından kaynaklanır.

Scotus'a göre teoloji, uygulamalı bir bilim dalıdır, yani eylemleri yönlendirmeye ve düzenlemeye yöneliktir. Teoloji, hakikati sırf üzerine tefekkür edilsin diye değil, insanların hayatlarında onu örnek alması için öğretir. Scotus bir yandan teolojinin insanın kurtuluşu için elzem olmadığını söyler, çünkü Tanrı isterse, inançtan yoksun olanları da kurtarmayı seçme özgürlüğüne sahiptir, diğer yandan doğaüstü hedefimizi gerçekleştirmemiz için gerekli olan bilgiye ancak vahiy yoluyla erişilebileceğine inanır. Dolayısıyla teoloji, vahiy sayesinde vardır, ama Scotus'un dikkat çektiği gibi ve kendi deyimiyle *theologia nostra*'dır [bizim teolojimiz], yani konusu, insanın vahiy yoluyla Tanrı hakkında bilebilecekleridir.

Metafizik

Duns Scotus'a göre nasıl uygulamalı bilim dalı denince akla teoloji gelirse, kuramsal bilim denince de metafizik gelir. Metafiziğin konusu aynı zamanda, ruhun bilişsel yetisi anlamında zihnin konusu olan varlık olarak varlıktır. Bu tanım geleneksel görünse de Scotus bütün beyanlarında olduğu üzere burada da hem Augustinusçu geleneğe hem de Aristotelesçi yönü daha ağır basan geleneklere kıyasla orijinal ve son derece yenilikçi bir yaklaşım sergiler. Scotus'un bu yaklaşımı, Thomas Aquinas tarafından geliştirilen ve *analogia entis*'i, yani varlığın Tanrı'ya ve canlılara sadece analojik olarak yüklemlenebileceği fikrini temel alan Aristotelesçi kanıtlama yönteminin teoloji alanına uygulanışına terstir. Scotus bu önermeye karşı varlığın tek-anlamlı olduğu kuramını geliştirir. Varlık, Tanrı'yla ve canlılarla aynı anlamla yüklemlenebilir olması anlamında tek-anlamlıdır. Varlığın bu tanımlaması çok önemlidir, çünkü insan zihnine duyusal deneyimden hareketle oluşan kavramları giderek aşıp en genel belirlenimlere ulaşma imkânı tanır.

Varlık ve Belirlenimleri

Scotus'un varlığı temel alan metafizik fikrinin belli başlı noktalarını özetlemek faydalı olacaktır: (1) Ölümlü varlıklarda varlığı ve özü kapsayan tek bir bileşimin olduğu reddedilir. (2) *Differentia individualis* adı altında ayırt edici bir ilke belirlenir. (3) Cins ile özgül farklılık ve ortak doğa ile farklılıklar arasındaki bağıntıyı açıklamak için yeni bir ayrım modeli (biçimsel ayrım) geliştirilir.

Scotus'un atıfta bulunduğu varlık, İbn Sînâ'nın algıladığı şekliyle varlıktır, yani özünde tek-anlamlı olmanın yanı sıra tikel belirlenimlerine ve/veya onu konu alan önermelerin doğruluğuna veya yanlışlığına kıyasla nötrdür. Bu da zihnin varlıkları tümel veya tikel olarak algılama yetisine sahip olduğunu, ama onları herhangi bir belirlenim söz konusu olmadan da ele alabileceği anlamına gelir. Scotus bu noktadan hareketle, nesneler arasındaki benzerlik bağıntısının temeli olan ortak doğa kuramını geliştirir. Ortak doğa tikel veya tümel değildir, kayıtsız olarak tanımlanabilir, dolayısıyla gerçek canlılarda gerçek bir varoluş edindiğinde tikel olarak tanımlanabilir, ona zihinsel varlık kazandıran zihnin soyutlayıcı eylemi sayesinde de tümel olarak tanımlanabilir. Bu durumda bir şeyin doğası veya özü zihinde tümel, gerçek canlılarda tikeldir. Öte yandan kendinden ne biri, ne diğeri olduğundan başka türlü olabilirdi.

Tikelliğe Geçiş: *Haecceitas*

Tikelliğe, yani belirli bir bireye (örneğin tikel Sokrates) geçiş, Duns Scotus'un ele aldığı en zorlu meselelerden biridir ve Scotus ile Aquinas arasındaki mesafeyi (daha doğrusu karşıtlığı) daha açık bir şekilde gösterir. Scotus'a göre bu geçişi belirleyen, tözsel bir gerçek, yani belirlenim açısından kavramsal temsilinden çok daha zengin bir gerçekliktir. Bu olumlu tözsel gerçeklik, tikel farklılıkları teşkil eder. Varlığın "olgunlaşma" süreci olarak görülebilir; biçimsel modifikasyonlara başvurmadan, ortak doğanın aktüelliğini yoğunlaştırır. Bu "ontolojik artış" süreci mükemmelleştirme veya tikelleştirme olarak da tanımlanabilir. Tikel varlıkların ortak doğasını dönüştüren veya Scotus'un terminolojisiyle "daraltan" şey, Scotus'un kendi icat ettiği bir kelimeyle *haecceitas*'tır ("bu" anlamına gelen ve var olan tikel şeyi gösteren Latince işaret zamiri *haec*'ten türetilmiştir); hakkında "bu" denebilecek her şey, *haecceitas*'ından dolayı öyledir. Ortak doğa ile tikel farklılıklar arasındaki ayrım gerçek değil, formeldir: Bu ayrım aynı cinsten birden fazla bireyin, onları belirleyen öz çoğalmadan nasıl olabileceğini anlamamıza yarar ve *distinctio formalis* [formel ayrım] adını oradan alır.

İki şey tek bir gerçeklik oluştursa da biri kendi yapısal unsuru olarak diğerine ihtiyaç hissetmediği zaman onların formel açıdan ayrı oldukları söylenebilir. Formel ayrım, belirli bir varlığın var olma olasılığına işaret eder; bu

Duns Scotus'a Göre Beşeri Ahlak ve Felsefe

Duns Scotus'a göre beşeri irade de, farklı bir düzlemde yer almasına rağmen, ilahi irade gibi özgürdür ve kendi kendini belirleme yetisine sahiptir. İrade, özünde özgürdür, dolayısıyla iradenin arzusu bir dış nesne veya zihnin yargısı tarafından belirlenmeyip istemli tercihten rastlantısal olarak doğar. Bu durumda Scotus'un iradenin mutlak belirsizlik durumunu vurgularken neden ahlak konusunda insanın özgürlüğü, dolayısıyla da her türlü seçimindeki ahlaki sorumluluğu konusunda bu kadar ısrarcı olduğu daha iyi anlaşılır.

İnsanın eylemlerinin ahlaki yönü tam da özgürlüğünden kaynaklanır. Metafiziksel açıdan her şey ve bütün eylemler iyidir, çünkü yaratılmış evrenin ve varlığın mükemmelliğinin tezahürleridir; bir eylemi yerine getiren özne ne kadar mükemmelse o eylem de o kadar iyidir. Ancak ahlak açısından bir eylem, hedefine ve amacına bağlı olarak iyi, kötü veya kayıtsız olabilir. İstemli bir eylemin ahlakın olmazsa olmazı, onu yerine getiren öznenin akılcı ve özgür olması, yani akıl ve irade sahibi olmasıdır: Eylemin ahlaki yönü, akılcı bir kararı ve istemli bir eylemi temel alan sorumluluk sahibi bir tercihin sonucu olmasından kaynaklanır.

Ahlaki bir eylemin iyi olması için hedefinin iyi olması veya bir değer olması, bireyin de onu böyle bilip onu bundan dolayı istemesi gereklidir; Scotus burada "iyi"yle Tanrı tarafından yaratılan her şeyi kasteder: beşeri eylemlerin en üstün hedefi budur. Bu şartlardan biri eksildiği anda eylem ahlaki iyilik kapsamının dışına düşer. Bundan dolayı, örneğin Abelardus'un savunduklarının tersine, bir insan iyilik yaptığına inanarak kötü bir eylemde bulunursa, niyetinin iyi olmasına rağmen eylemi ahlaki yönden iyi değildir, çünkü temel aldığı yargı yanlıştır; benzer şekilde, dürüst şekilde davranan, ama Tanrı sevgisi taşımayan bir insan da gerçek anlamda erdemli bir eylemde bulunmaz. Her iki örnekte karşımızda ahlaki açıdan kayıtsız eylemler vardır: Bunlar ayıplanacak eylemler değildir (kötü eylem sadece kötülüğü kötülük olduğu için, kasti olarak hedef alan eylemdir), ama ahlaki iyilik kapsamının da dışında kalırlar.

olasılık gerçekleşmeyebilir ve tamamıyla mantık düzeyinde kalabilir; Aristotelesçi gelenekte ise kuvveyle özdeşleştirilen olasılık, fiile, dolayısıyla da fiili gerçekliğe geçişi gerektiriyordu.

Rastlantısallık ve Özgürlük

Yaratılıştan önce her şey Tanrı'nın zihninde zaten mevcuttur. Tanrısal zihin olası her şeyin fikrini kendi içinde üretir; yaratılış eylemi bazı fikirlerin salt

anlaşılabilir varlıktan gerçek varlığa, yani Tanrı'nın zihni dışında, tamamıyla bağımsız bir varlığa geçişine işaret eder. Ancak Scotus, Tanrı her şeye kâdir olduğuna göre bu ölümlü dünyayı yaratarak var olmalarını sağladığı canlıların, kendisinin başlangıçta ortaya koyduğu sonsuz mantık olasılık dizisinin sadece bir kısmını temsil ettiğini vurgular.

Tanrı'nın gücü sonsuz olduğu gibi iradesi de mutlak anlamda belirlenimsiz ve her türlü dış şartlandırmadan bağımsızdır; dolayısıyla Tanrı'nın, tüm sonsuz olası dünyalar arasında bu dünyayı yaratmayı seçmiş olması tamamıyla özgür ve şartsız eyleminin sonucudur. Tanrı bu düzeni istediği ve yarattığı anda başka bir düzen yaratmayı seçebilirdi; bu da dünyanın rastlantısal olduğunu gösterir, çünkü varlığı Tanrısal iradenin tamamıyla özgür bir eyleminden kaynaklanmıştır. "Gerçekleştiği anda gerçekleşmemesi veya başka türlü gerçekleşmesi mümkün olan bir olgu rastlantısal olarak tanımlanır" (*De Primo Principio*, bölüm 4, sonuç 4).

Birincil nedenin rastlantısallığından evrenin tamamının rastlantısallığı kaynaklanır; ikincil nedenler de rastlantısal olarak hareket eder: onlar da başkaları tarafından hareket ettirildiklerinden ara nedenlerdir; ama rastlantısal olarak hareket ettirilirlerse, onlar da etkilerini rastlantısal olarak gösterecektir. Ama bu durum, her şeyin kendinden zorunlu ve mükemmel, en yüce ilkeye yöneldiğini öngören metafizik geleneğinin tersine, rastlantısallığın ve özellikle dünyanın rastlantısallığının bir kusur olmadığı anlamına gelir. Scotus'un yaratılmış dünyanın rastlantısallığını vurgulaması, bir yandan belirlenimci bir dünya görüşünden kaçınırken Tanrı'nın her şeye kâdir ve özgür olduğu fikrini muhafaza etme amacına işaret eder.

Yeni Bir İrade Kuramı

Scotus'a göre insanın özgürlüğü, yaratılmış dünyanın rastlantısallığının en yüksek ifadesidir. İnsanın özgürlüğü Tanrı'nın özgür yaratma eyleminden kaynaklanır, dolayısıyla insan iradesinin en temel özelliği özgürlüktür. Peki özgürlük ile insan ruhunun bilişsel işlevleri arasında nasıl bir bağıntı vardır? Zihin doğal veya belirlenimli şekilde hareket eder: Belirli bir nesne dikkatini çektiğinde zihin onu tanımaktan geri duramaz ve apaçık bir hakikat karşısında onu değerlendirmekten ve hakiki olduğunu algılamaktan kaçınamaz; zihinsel yeti bu anlamda daima nesne tarafından şartlandırılır. İrade ise tam tersine tamamıyla özgürdür ve kendi kendine belirleme yetisine sahiptir, çünkü bir nesneyi isteyip istemediğine karar verebilir ve bu tercihi yaptıktan sonra onu iptal etme veya tam tersi yönde karar verme özgürlüğüne sahiptir.

Albertus Magnus ve Thomas Aquinas gibi yazarlara göre zihinsel yeti, her şey konusunda onları iyi veya kötü olarak niteleyen bir değer yargısı ifade ettiğine göre dış nesneleri isteme veya reddetme iradesini belirler; bir nesne iyi

olarak belirlendi mi, onu istememek diye bir şey olmaz. Duns Scotus ise tam tersi bir tezi savunur: Buna göre irade zihinden üstündür. İradenin zihinden üstün olması iki açıdan bellidir: Birincisi, zihnin eylemlerini belirleyen iradedir ve tam tersi söz konusu değildir, çünkü iradenin bir nesneyi tanımak için zihne ihtiyacı olduğu doğruysa, dikkatimizi nesnelere yönlendirme veya onlardan alma yetisine sahip olduğu, böylece onları tanımamızı belirleyebildiği de doğrudur; ikincisi de kötü olanın kötü olduğunu bile bile onu istediğimiz zaman olduğu gibi, irade zihnin kararlarını görmezden gelmeye veya onlara karşı çıkmaya karar verebilir.

Doğal Yasa ve Pozitif Yasa

Ahlaki açıdan erdemli bir eylem, iradi bir seçimden kaynaklanır: İyiliği, yani Tanrı'ya yönelen her şeyi özgürce ve sorumluluk sahibi olarak seçen, insandır. Bu durumda insan, iyiliği nasıl tanıyabilir ve doğru yönelimli eylemleri doğru yönelimli olmayan eylemlerden nasıl ayırt edebilir? Başka bir deyişle, eylemin ahlaki değerini kim belirler? İnsan eylemlerine bu konuda kılavuzluk eden, yasadır. Scotus, doğal yasayı pozitif yasadan ayırt eder. İlki, kendiliklerinden belli olan, dolayısıyla her zaman, her yerde, herkese uygulanan ahlak yasalarını kapsar; bu evrensel yasa, Tanrı'yı sevmeyi ve saymayı mecbur kıldığından ahlaki açıdan iyi eylemlerin özünü temsil eden ilk üç emiri de kapsar. Doğal yasa o kadar güçlüdür ki, Tanrı'nın kendi bizi bu yasaya uymaktan muaf tutamaz: Tanrı bize onu sevmemeyi ve inanç sahibi olmamayı emredemez, çünkü böyle bir emir hem Tanrısal iradeye hem de doğaları itibariyle yaratıcılarına yönelen canlıların doğasına itici gelecektir.

Pozitif yasa ise, bir yasa koyucu tarafından onaylanan yasadır ve geçerliliği, yayımlandığı dönemle ve yerle sınırlıdır. Yasa koyucu niteliği ilk olarak Tanrı'ya aittir (örneğin doğal yasanın kapsamına girmeyen geri kalan yedi emir, ilahi pozitif yasa sayılabilir), ancak Tanrı bu yetkiyi kiliseye ve dolaylı olarak devlete bahşetmiştir. Pozitif yasa, doğal yasanın bir eki veya bir açıklamasıymış gibi ondan türemiş olmak zorunda değildir; iki yasa kökenleri, önemleri ve kapsamları açısından farklıdır. Ancak, pozitif yasa bir anlamda doğal yasayla bağlantılıdır, çünkü evrenselliğinden dolayı doğal yasayla çelişen emirler içeremez.

Scotus'a Göre Siyasi İktidar ve Devlet

Scotus siyasi iktidarın kökenini ilk günaha bağlar: Masumiyet halinde insanın isteklerinin ölçülü olması mülklerin paylaşılmasına izin veriyordu, ama insanlık yozlaşıp cennetten kovulduktan sonra özel mülkiyetin tesis edilmesi gerekli hale gelir. Böylece her şeyin tüm insanlar arasında paylaşılmasını öngören *ius*



Şeytan'ın Düşüşü, Âdem ile Havva'nın Yaratılışı, Âdem ile Havva'nın Nikâhı, İlk Günah, Speculum humanae salvationis, XIV. yüzyıl, Londra, British Library

naturale ("doğal yasa") feshedilerek mülklerin tahsisini ve ayrımını düzenleyen pozitif yasa tesis edilir. Mülkiyet beraberinde mülkün korunmasını amaçlayan pozitif yasanın ve yasaya itaat edilmesini sağlayan siyasi otoritenin doğuşunu getirir. Scotus'a göre devletin gücü *pater familias*'ın [aile reisi] gücünden kaynaklanır: Babanın yetkisi doğal yasa yoluyla onaylanır, ama aile grupları sayıca artınca ve daha karmaşık hale gelip birbirine kaynayınca, aile yasasının yetersiz olduğu anlaşılır ve grubun unsurları aile reisinin otoritesinden kral veya prens gibi tek siyasi lidere veya lider grubuna geçmeye karar verirler. Scotus her halükârda, seçilen idare biçimi ne olursa olsun, temelinin halkın onayı olduğunu vurgular: Yöneticiye otorite bahşeden, toplumdur ve yasa koyucunun faaliyetleri bu otorite sayesinde geçerlilik kazanır (*Ordinatio IV*, d. 15, q. 2).

Yoksulluk Meselesi

Roberto Limonta

Hıristiyan Toplumunda Zenginlik Sorununa Yeni Bir Yaklaşım

XIII. yüzyılın ikinci yarısının ana özelliği, ticaretin gelişmesi ve üniversitelerin kültürel dinamizmi sayesinde canlanan Avrupa şehirlerinde giderek yoğunlaşan ekonomik ve siyasi faaliyetlerdir. Ekonomik refah zenginler ile yoksullar arasındaki farkları ortadan kaldırmaz, ama para bir günah olmaktan çıkıp Hıristiyan toplumlarında zenginlik ve yoksulluk meselesini yeni bir şekilde konumlandırmaya zorlayan bir değer haline gelir. Bir yanda kilisenin para (Luther'in deyimiyle "Şeytan'ın dışkısı") ve zenginlik ("Ne mutlu size, ey yoksullar, çünkü Tanrı'nın Egemenliği sizindir" ve "vay halinize, ey zenginler [...] çünkü yas tutup ağlayacaksınız" Luka 6, 20-25) konusundaki geleneksel güvensizliği, giderek yerini daha belirsiz bir tavra ve zenginlik doğru şekilde ve muhtaç olanlar lehine kullanıldığı sürece temelde daha büyük hoşgörüye bırakır. Öte yandan sınıflararası büyük farklılıklar her şeyin paylaşıldığı ve bireysel yoksulluğun beraberinde herkesle eşitliği getirdiği kilisenin eski halinin, İsa'dan sonraki ilk yüzyıllardaki halinin geleneğine dönülmesini gerektirir. XIII ile XIV. yüzyıllar arasında yoksulluğun değeri konusunda hararetli tartışmaların yaşandığı bağlam budur. Yoksulluğa ve cemaat içi eşitliğe davet, Milano'daki Patarinler'den Peter Valdes'in müritlerine, kilisenin yoksulluk yanlısı reform hareketlerinin çoğu için sıradan bir özelliktir, ama "git, varını yoğunu sat, parasını yoksullara ver" (Matta, 19-21) şeklindeki İncil öğretisini harfiyen izleme çağrısının yoksulluğun rastlantısal bir muhtaçlık halinden fazlası anlamına gelmesi gerektiğine asıl inanan, Assisili Franciscus'tur (y. 1182-1226). Böylelikle yoksulluk, Hıristiyanların hayatının temel tercihi haline gelir: Yoksul olmak, insanın doğasının Tanrı'nın yarattığı haline dönmek demektir. Yoksulluk toplumsal bir rastlantı değil, her insanın temel ve doğal özelliğidir ve İsa'ya ben-

zemenin yoludur. Avrupa nüfusunun büyük kısmı hayatını sefalet içinde sürdürürken yoksulluğu ahlaki bir model haline getirmek o insanlara statü kazandırmak, yani onlara değer atfetmek demekti. Franciscus tarafından yazılan ilk *Regola*'da [Kural] bile Fransisken hayat tarzının en temel değeri olarak yoksulluk ve her türlü mülkiyetten feragat etme öne sürülür: "Keşişlerin kuralı ve hayatı budur, itaat etmek, iffetli olmak ve hiçbir şeye sahip olmamak, Efendimiz İsa'nın öğretilerine ve örneğine uymaktır" (I, 4). Fransisken tarikatına kabul edilecekler, insanlık halinin yoksulluğuna bürünmek amacıyla Tanrısal özelliklerinden vazgeçen İsa'yı örnek alarak her şeylerinden vazgeçmelidir.



Yoksulluk ve açgözlülük, resimli "P" başharfi, Guillaume d'Auvergne, *De moribus*, y. 1250, Londra, British Library.

Franciscus, tüccar olan babasının dükkânında çırak olarak çalışırken, paraya ve ticarete karşı çok kesin bir güvensizlik duygusu geliştirir: "Nerede olursa olsun ve nereye giderse gitsin, hiçbir keşiş hiçbir şekilde yanına para almamalı, başkalarından para almamalı ve başkalarının almasına izin vermemelidir;" "bir yerlerde para bulacak olursak, üzerine bastığımız tozmuş gibi ilgilenmeyelim, çünkü işe yaramaz şeylerin en işe yaramaz olanıdır; her şey işe yaramazdır" (VIII, 28). Papa III. Honorius'un 1223'te onay verdiği Fransisken *Regola* için en önemli ideal, mutlak yoksulluktur. Ancak, yoksulluğu algılama ve yaşama şekli konusunda çok geçmeden, kilisenin tercih ettiği, şehirlerde vaaz veren daha pragmatik Fransiskenler ("yoksul keşişler") ile Piet-

ro di Giovanni Olivi (1248-1298) veya Casaleli Ubertino (1259-1329'dan sonra) gibi *Regola*'nın her türlü mülkiyeti yasaklayan bölümünü temel alan daha katı ve çileci, "ruhani" Fransiskenler arasında tartışmalar baş gösterir. Ruhaniler homojen bir grup oluşturmazlarsa da mutlak ve katı yoksulluk idealini paylaşırlar: Yoksulluk dünyevi olan her şeyden kopmak demektir ve Fransisken vaazı, Gioacchino da Fiore'nin (1135-1202) bin yılcı düşleri doğrultusunda yeni Ruhun çağının ilanı haline gelir.

Calabrialı keşiş birinci çağdan (Babanın veya Yasanın çağı) ve ikinci çağdan (Oğulun veya İncil'in çağı) sonra üçüncü çağın, yani Ruhun çağının yakında başlayacağını (1260 yılında bekleniyordu) ve bin yıl süreceğini öngörüyordu. Gioacchino'nun kuramlarının bu bağlamda yeniden ele alınması, kurumsal kiliseyi ve eşit toplum ideali adına oluşan toplumsal eşitsizlikleri eleştirmek için vesile olur.

Fransisken tarikatının hızla gelişmesi *Regola*'nın, dolayısıyla da İncil temelli yoksulluk idealinin bağlayıcılığının azalmasına neden olur, çünkü tarikatın İncil'i yayma faaliyetlerinin gerektirdiği maddi mülkler dahil, karmaşık bir organizasyonu söz konusudur. Papa IV. İnnocentius 1247 yılından itibaren "yoksul keşişler"in mülklerinin ve ekonomik faaliyetlerinin idaresi için görevliler atar. Fransiskenlere yöneltilmeye başlanan, yoksulluğu sadece görünürde uyguladıklarına dair eleştiriler karşısında, 1257'de tarikatın genel başkanı olan Bagnoregiolu Bonaventura *Apologia pauperum* [Yoksulların Savunması] (1270) adlı eserde yoksulluk idealini savunur. Bonaventura, tamamıyla dünyevi bir oluşum olarak gördüğü kurumsal kiliseye eleştirel yaklaşırsa da onlara karşı tavrını, Ruhanilerin yaklaşımından ayrı tutar: Kullanım eşyalarını asgariyle sınırlı tutmaya eğilimli olan Ruhanilere göre yoksulluk, keşişlerin yaşaması ve faaliyet göstermesi için gerekli olan mülklere "sahip olmadan," onları sadece "kullanarak" yaşamak demektir.

1279'da Papa III. Nicholas *Exiit qui seminat* [Tohum Eken Ayrıldı] başlıklı bir emirnameyle tartışmaya müdahale eder ve bir yandan Fransiskenlere yoksulluğun değerini ve mecburiyetini hatırlatırken, bir yandan da yaşamak için gerekli olan şeylerin "mülkiyeti" ile "basit fiili kullanımı"nı birbirinden ayırır ve kullanımın meşru ve Fransisken *Regola*'sı ile uyumlu olduğunu ilan eder. Emirnamenin sonunda mülkiyetin Roma Kilisesine ait olduğu, kullanımı için yoksul keşişlere izin verildiği belirtilir. Ancak tartışmalar yatışmaz, çünkü Fransisken hareketinin daha ruhani olan kısmı "fiili kullanım" kavramına katı bir şekilde yaklaşır (bu kavram sonradan "yoksul kullanım" olarak tanımlanacaktır) ve tarikatın şiddetli tepkisiyle karşılaşır. Tartışma Fransisken hareketinin de dışına taşar. Dominiken Parisli Jean (ö. 1306) Fransa kralı Yakışıklı Philippe ile VIII.

Bonifacius arasındaki tartışmanın orta yerinde Fransiskenlerden yana çıkarak kilise tarafından mülklerin bağışlanmasının onlara mülkiyet hakkı verildiği anlamına gelmediğini, mülkiyet hakkının sadece her şeyi yaratmış olan Tanrı'ya ait olduğunu, bu mülklerin dini cemaat için sadece bir geçim kaynağı teşkil ettiğini öne sürer.

XIII. yüzyıl sonu ile XVI. yüzyıl başı arasında tartışmanın konusu Fransiskenlerin yoksulluğunun yanı sıra İsa'nın ve havarilerin yoksulluğunu da kapsamaya başlar: İsa'nın hiçbir şeye sahip olmaması, yeryüzündeki temsilcisinin de benzer şekilde her şeyden feragat etmesini gerektirmez mi? Fransiskenlerin yoksulluk çağrısı, kilisenin yozlaşmışlığına ve zenginliğine zımni bir itham haline gelir. Böylelikle mesele Hıristiyanlığın tamamını, kilisenin rolünü ve başındaki kişinin yetkilerini de kapsar: İsa'nın ruhani misyonunun vârisi olan papanın bedenler ve eşyalar üzerinde de mutlak iktidar sahibi olması meşru mudur? Peki yasalarla tesis edilen düzen karşısında bu iktidarın "mutlak" niteliği ne anlama gelir?

Yoksulluk ve İktidar Konusunda Teolojik-Siyasi Tartışma

Yoksulluk meselesi, Tanrı'nın gücünün doğası konusunda teolojik düşüncelerle iç içe geçer; Tanrı iki farklı güce sahiptir: Tanrı'nın iradesiyle tesis edilen düzen veya Tanrı tarafından seçilen ve fiili kılınan düzen anlamında *potentia ordinata* [fiili güç] ve dünya düzenine son verme ve dışında eyleme geçme veya birçok ihtimali isteme şeklindeki mantıksal yeti anlamında *potentia absoluta* [mutlak güç]. Bu gibi teolojik meseleler, papanın rolünü ve gücünün sınırlarını tanımlamaya çalışan siyasi meselelerle bağlantılıdır. *Potentia ordinata* ile *potentia absoluta* arasındaki ayrımı papanın iktidarına ilk defa uygulayan, Enrico da Susa'dır (y. 1194-1271). Da Susa, papanın keşişlerin yoksulluk yeminini iptal etme yetkisine sahip olup olmadığı sorusuna cevap verirken, papanın bunu *plenitudo potestatis* (papalık yetkisi) yoluyla sahip olduğu *potentia absoluta*, yani olağanüstü ve mutlak yetkisiyle yapabileceğini söyler. Ancak, Johannes Duns Scotus (1265-1308) iki kavramı daha ayrıntılı şekilde ele alarak bu teolojik tartışmaya hukuki-dini kanon geleneğine özgü bir ayrım katar. Scotus'a göre *potentia absoluta*, yasaların ötesinde ve üzerinde Tanrısal bir müdahaledir; dolayısıyla *potentia ordinata* doğrultusunda hareket etmek, yasalara göre hareket etmektir, *potentia absoluta* ise yasalardan bağımsız, "fiili" bir eyleme işaret eder. Bu yorumlama şeklinin beraberinde getirdiği problemleri ve sonuçları en net şekilde kavrayan Ockhamlı William'dır (1285-1347/9). XXII. Johannes ile hem teoloji hem de siyaset alanında yaşadığı tartışmada *potentia absoluta*'nın

saf mantıksal ihtimal anlamına geldiği görüşünü savunacak, papaya yasaların dışında harekete geçme konusunda mutlak yetki anlamında *plenitudo potestatis* bahşetme hakkını reddedecektir.

Yoksulluk konusundaki tartışma 1322'de önemli bir dönüm noktasından geçer: Fransisken tarikatının o yıl Perugia'da Cesenalı Michele'in başkanlığında toplanan meclisi, İsa ile havarilerinin hiçbir şeye sahip olmadığı beyanını "geçerli" ve "Katolikliğe uygun" ilan eder ve yoksul keşişlerin İsa'yı örnek alma seçimine onay verir. Papa XXII. Johannes de *Ad conditorem canonum* [Kanunların Kurucusuna] (1322) başlıklı, din hukuku alanında bir kural belirleyen bir belgeyle III. Nicholas'ın kararını iptal ederek, Fransisken tarikatına, kullandığı bütün mülklerin mülkiyetini iade eder; sonra da *Cum inter nonnullos*



"Frater Occham iste" yazısının eşlik ettiği bir eskiz, *Summa logicae*'nin el yazmasında Ockhamlı William'ın olası portresi, Codex 464/571, fol. 69r, 1341, Cambridge, Gonville and Caius College

[Bazıları Arasında] (1323) başlıklı emirnameyle İsa'nın ve havarilerin yoksul olduğu beyanını sapkın ilan eder. Sonraki yıllarda tartışma giderek şiddetlenirse de uzlaşma girişimleri de olmuyor değildir: Örneğin Ubertino, *De altissima paupertate*'de [En Yüce Yoksulluk Üzerine] (1323) keşişlerin yasalarla öngörülen şeyler üzerindeki haklarından feragat edebileceğini, ama ilk günahtan ve medeni hukukun tesis edilmesinden sonra askıya alınmış sayılan dünyevi mülkler konusunda ortak mülkiyet üzerindeki doğal haklarından feragat edemeyeceklerini tekrar eder. İmparator II. Ludwig ile XXII. Johannes arasındaki ihtilafta imparatorun yanında yer alan Cesenalı Michele ise, papanın mürtet, sapkın ve İsa düşmanı olduğunu ilan eder ve imparatorluk yetkisiyle papalık görevinden alınması gerektiğini belirtir (1324).

Papa meseleyi konuşmak ve uzlaşma konusunda son bir girişimde bulunmak üzere 1327'de Cesenalı'yı Avignon'a çağırır. Cesenalıyla yandaşları, papanın kararından vazgeçmemesi (ve muhtemelen hapisle ve sapkın ilan edilmeyle tehdit edilmesi) üzerine 26 Mayıs 1328 gecesi Avignon'daki Fransisken manastırından kaçarlar, şehrin surlarındaki nöbetçileri atlatıp Aigues Mortes Limanına ulaşırlar; buradan önce İtalya'ya, sonra da Almanya'ya, Münih'e geçerler ve imparatora sığınırlar. Kaçanlar arasında Ockhamlı William da vardır; kendi teolojik kuramlarını savunmak amacıyla papanın sarayına çağrılan İngiliz filozof, papalık karşıtı tezleri benimsemiş, Padovalı Marsilius (y. 1280-y. 1342) ve Bergamolu Bonagrazia (ö. 1340) ile birlikte İncil'e dayalı yoksulluğun ve papanın mutlak yetkisine muhalefetin en hararetli savunucularından biri haline gelmiştir. XXII. Johannes çok geçmeden, olanlara tepki olarak Michele'yi Fransisken tarikatının başkanlığından alır, onu aforoz eder ve arkadaşlarıyla birlikte tutuklanmasını emreder. Michele ile yandaşları giderek güç kaybeder ve sonuçta imparatorluğun siyasi çıkarlarına bağımlı hale gelir. 1329'da Gerardus Odonis'in Fransisken tarikatının başkanlığına getirilmesiyle yoksulluk konusunda papayla yaşanan ihtilaf tamamıyla çözüme kavuşmuş gibidir: Fransiskenler (ve de Francesco d'Ascoli gibi Avignon'dan kaçanlar) kiliseye döner, Cesenalı Michele ile Ockhamlı William ise kilisenin yozlaşmışlığına karşı ilk Hıristiyan toplumunun sadeliğine dönüşü amaçlayan mücadelelerine devam ederler; bu tartışma giderek sivil iktidarın hak ve ayrıcalıkları karşısında papanın yetkilerinin anlamı ve sınırları konusunda teolojik-siyasi bir tartışmaya dönüşecektir.

Ockhamlı William ve Yoksulluk

Yoksulluk konusundaki ihtilafa şahsen dahil olan Ockhamlı William, 1333-1334'te yazdığı *Opus nonaginta dierum*'da [Doksan Günün Eseri] XXII.

Johannes'in argümanlarına madde madde cevap vererek, tartışmaya müdahil olur. Daha sonra, Assisi'de meclis toplantısı için bir araya gelen tarikat üyelerine hitaben yazdığı *Epistola ad fratres minores*'te de [Yoksul Keşişlere Mektup] (1334) bu meseleyi ele alacaktır.

Ockham'a göre çeşitli papalık belgelerinde (bu belgelerde sunulan argümanları titizlikle inceleyerek), hatta Kutsal Metinlerde bile Hıristiyanlıkta mükemmelliği elde etmek için mutlak yoksulluğun meşru bir yol olduğu öne sürülür ve hem Kutsal Metinlerin otoritesine hem de akla dayalı bir inceleme sonucunda XXII. Johannes'in argümanlarının "kıvrak bir hayal gücünün ürünü" ve "sapkın" oldukları gösterilir (*Epistola ad fratres minores*).

Ockham, doğal hukuk ile medeni hukuku birbirinden ayırt eder ve meşruluğu sadece yasalara bağlı olan mülkiyeti ikinci hukuk alanına dahil eder. Mülkiyet münhasırdır, aynı zamanda başkasına ait olamaz. Halbuki insanlığın doğal halinde herkesin mülk üzerindeki hakkı başkalarının hakkını imkânsız kılmaz. Bu durumda şahsi mülkiyet, para ve siyasi güç, ilk günahın sonuçlarından başka bir şey değildir ve sadece insanın zayıflığını telafi etme amacı taşırlar: Yoksulluğa çağrı, insanın ilk günahtan önceki, yozlaşmamış doğasının saf halini yeniden keşfetme çağrısıdır. Dolayısıyla Fransiskenler de meşru bir şekilde İsa ve havariler gibi hiçbir şeye sahip olmamayı ve sadece kendilerine bağışlananlardan yararlanmayı seçmiştir: Ockham'a göre bu "fiili kullanım" beraberinde, kullanılan şey üzerinde hukuki bir hakkı getirmez.

Ockham'ın eserlerinden tartışmanın temasının değiştiği, yoksulluk ilkesi konusunda teolojik bir tartışmayken, papanın dünyevi ve ruhani konulardaki yetkilerini tartışmaya açan sert bir eleştiriye dönüştüğü anlaşılır. Sonuçta Ockham bu konuda en uç noktada bir tez formüle eder: İngiliz filozofa göre papanın *plenitudo potestatis* kuramına karşı, "inanç konusundaki tüm meselelerin çözümü papaya, genel konsile veya ruhban sınıfının tamamına münhasır değildir, dindışı kesim de bu hakka sahiptir," çünkü "herkesi ilgilendiren konular herkes tarafından onaylanmalıdır" (*Epistola ad fratres minores*). Ockham "para ve yetki meseleleriyle" ilgilenen görünür kilisenin karşısına farklı, mütevazı ve ruhani bir kiliseyi temsil eden Fransisken yoksulluğunu çıkarır: Wycliffe'den (1328-1384) modern çağa kadar kilisenin farklı reform hareketlerini temel alan "görünmez kilise" ideali.

OCKHAMLI WILLIAM

Costantino Marmo

Bağımsız Bir Teoloğun Hayatı

1288 yılı civarında İngiltere'de, muhtemelen Surrey bölgesinde doğan Ockhamlı William 1306'da Fransisken bir keşiş olarak Oxford Üniversitesinde eğitim alır ve teoloji *magister*'liği [öğretmen] kariyerine adım atar. Oxford'da 1317-1319 yıllarında Pierre Lombard'ın *Sententiae* [Hükümler] eserini konu alan yorumlar yazar. Sonra Londra'da Fransisken tarikatının okulunda felsefe öğretmeye gönderilir; bu dönemden geriye mantık alanındaki en önemli eseri olan *Summa*



Andrea da Firenze, Militan ve Muzaffer Kilise, fresk, y. 1335, Floransa, Santa Maria Novella Kilisesi, İspanyollar Salonu

XIII ila XIV. Yüzyıllar Arasında Siyasi Düşünce

1260 yılı civarında Moerbekeli Willem Aristoteles'in *Politika* eserinin tercümesini tamamlar: Bu tarihin önemini hafife almamak gerekir. Ele alınan konular ortaçağ siyasetinin her zamanki konularıysa da Aristoteles'in metinlerinde ortaya çıkan sistematik yapı sayesinde bu konuların sunulma şekli değişir. Devleti "zorunlu bir kötülük" olarak gören Augustinus'un tersine, Aristoteles ile insanın doğal olarak sosyal olan karakteri ve ona uygun olan siyasal kurumların doğallığı vurgulanır.

Thomas Aquinas ve Aegidius Romanus

Thomas Aquinas'ın *De regimine principum*'da [Hükümdarların Rejimi Üzerine] (eser yarım kalmış ve Luccalı Tolomeo tarafından tamamlanmıştır) ele aldığı konular bunlardır: İnsan doğal olarak bir grubun üyesidir, çünkü geçim kaynaklarını kendi başına sağlamaktan acizdir. Toplumun varoluş amacı, ortak fayda arayışıdır ve siyaset bu arayışın gerçekleşmesi için en doğal yöntemdir; insanların sosyal ilişki kurma konusunda doğal bir eğilimi olduğu kesinlik kazandığına göre toplumu düzenleyip en yüce iyi olan Tanrı'ya yönelmesini sağlayan yönlendirici bir ilke olmalıdır. İnsanların Tanrı tarafından tasarlanan ebedi yasaya katılımı anlamındaki doğal hukuk fikri buradan doğar. Aquinas dört çeşit yasa olduğunu öne sürer. "Ebedi yasa" Tanrı'nın bilgeliğiyle ve yaratılışın düzeniyle örtüşür. "Doğal yasa" Tanrısal aklın yaratılışa yansımış halidir ve insanın iyiyi arayıp kötüyü reddetme eğiliminde görülebilir; insanların sosyal hayata ve bilgi sevgisine eğilimi (bir başka önemli Aristotelesçi motif) de bu yasanın diğer göstergeleri arasında yer alır. "İlahi yasa," Hıristiyanlığın hakikatlerinin vahyidir. "Beşeri yasa" da pozitif hukukun bütün unsurlarını, yani devletin yasasını (*ius civile*) ve devletlerarası ilişkileri düzenleyen antlaşmalar bütününü kapsar (bizim "uluslararası hukuk" diye adlandırdığımız *ius gentium*).



Aristoteles'in Willem van Moerbeke tarafından tercüme edilmiş üç eserini içeren, İtalya'da hazırlanmış bir el yazması, 1368, Philadelphia, University of Pennsylvania, Schoenberg Collection

Aegidius Romanus'un (y. 1243-1316) yaklaşımı farklıdır: Fransa kralı Yakışıklı Philippe'e adadığı *De regimine Principuum* [Hükümdarların Rejimi Üzerine] adlı inceleme eserinde, Aristoteles'in *Politika* eseri doğrultusunda beşeri toplumun, dolayısıyla da devletin doğal niteliğini savunursa da *De ecclesiastica potestate*'de [Kilisenin Yetkisi Üzerine] papalığın yetkisi (*plenitudo potestatis*) ve her türlü siyasi iktidarın münhasıran Tanrı'nın inayetinden kaynaklandığı fikri temelinde papalığın üstünlüğünü güçlü bir şekilde öne sürer.

Dante ve *Monarşi*

Monarşi adlı eseriyle dünyevi iktidarın mı, yoksa ruhsal iktidarın mı üstün olduğu tartışmasına dahil olan ve birbirlerinden bağımsız olarak bir arada var olmaları gerektiğini savunan Dante Alighieri'nin yaklaşımı ise başta Aristoteles'in, kısmen de İbn Rüşd'ün etkisini yansıtır: Yetki hem halktan hem de imparatora doğrudan otorite bahşeden Tanrı'dan kaynaklanır; bu durumda hükümdar, tebaasının üstündedir, ama papanın altında yer almasa da yasaya tâbidir. *Monarşi*'nin son kitabı, imparatorluk yetkisinin papalık yetkisinden türediği fikrinin çürütülmesine adanmıştır. Dante, Constantinus'un bağışı ve imparatorluğun Şarlman'a geçişi gibi iki örneği eleştirel açıdan ele alır: İlki gayri meşru sayılmalıdır, çünkü imparator, imparatorluğu bağışlama yetkisine sahip değildir; aynı şey ikinci örnek açısından da geçerlidir, çünkü papa imparatorluk yetkisine sahip olmadığından, onu başkalarına aktarma yetkisine de sahip değildir.

Padovalı Marsilius'un *Defensor Pacis* eseri

Padovalı Marsilius'un (y. 1280-y. 1342) *Defensor pacis* [Barışın Savunucusu] eseri de Aristotelesçiliğin etkisini yansıtır: hatta Marsilius, toplumsal ihtilafların ve karışıklıkların nedenlerini incelediği ve çözümünü bulmaya çalıştığı eserini, Aristoteles'in *Politika*'sının devamı olarak görür. Devlet, Aristotelesçi bakış açısıyla, kısımların bütünün sürdürülmesi için işbirliği yaptığı bir organizma olarak tanımlanmıştır: kısımlardan biri işlevini yerine getirmediği takdirde dengesizlikler oluşur. Marsilius iki tür yasayı birbirinden ayırır: "ilahi yasa," yani Tanrı'nın doğrudan emirleri (cezalar öte dünyada uygulanacaktır) ve "beşeri yasa." Beşeri yasa ya halktan ya yurttaşlar bütününden ya da genel meclis yoluyla karar alan ve yöneten karar mercii olan hâkim kısmından (hem nicelik hem de nitelik anlamında *pars valentior*) ibaret olan yasa koyucu tarafından tesis edilir. Dünyevi meselelerin tanımlanmasında teolojik soruların anlamsız kaldığına inanan Marsilius sonuçta kiliseyi devletin yanında yer alan ve onun üzerinde yetkisi olmayan, sıradan bir siyasi kurum olarak algılar; pa-

panın kendi piskoposlarından üstün olduğunu iddia edemez. Marsilius, yasa koyucunun yasaya tâbi olduğunu ileri sürdüğü bu devlet anlayışı doğrultusunda papanın, dindışı alandaki *pars valentior*'un asıl karşılığı olan piskoposlar konseyine tâbi olduğunu ileri sürer.

Kilise Reformu: Ockham ve Wycliffe

Marsilius'un çağdaşı (ve onun gibi Papa XXII. Johannes'e karşı) olan ve İmparator Bavyeralı Ludwig'i destekleyen Ockhamlı William da kilisenin ve papalığın siyasi rolü konusunda eleştirel bir tutum takınır. İngiliz John Wycliffe de (1328-1384), Ockham'ın yaklaşımından uzaksa da kilise konusunda bir reform projesi üzerinde çalışır. Devlet, başka herhangi bir otoriteye göre bağımsız bir kurumdur ve kilise dünyevi değil, tamamıyla ruhani bir niteliğe sahiptir. Wycliffe, kiliseyi müminlerden oluşan bir cemaat değil de bölünmez bir birlik olarak görür: Roma Kilisesinin bölünmeleri ve hiyerarşileri Hıristiyan inancının hakikatine ihanet anlamı taşır, öyle ki Wycliffe, kurtuluş ekonomisinde papanın hiçbir işe yaramadığını öne sürer. Wycliffe aynı zamanda "Lollardlar" olarak bilinen hareketin liderlerindendir. Kilise ile toplumun birbirinden bağımsızlığını ve sadece Kitabı Mukaddes'in öğretilerini temel alan kilisenin birliğini destekleyen Lollardlar ve İngiliz reformist Wycliffe dini ve siyasi otoriteler tarafından zulme tâbi tutulacaktır ve 1377 yılında Wycliffe'in elli tezi Papa XI. Gregorius tarafından mahkûm edilir.



Papa XXII. Johannes ile kardinalleri, XV. yüzyıl, Milano, Biblioteca Nazionale Braidense

logicae [Mantık Derlemesi] ile Aristoteles'in mantık konulu eserleri ve *Fizik* eseri hakkındaki yorumları kalmıştır. Ockham 1324'te, sapkınlık suçlamalarına cevap vermesi amacıyla Avignon'daki papalık sarayına çağrılır; şüpheli önermelerinin komisyon tarafından incelenmesini beklerken burada dört yıl geçirir. Avignon'dayken kendini *Quaestiones quodlibetales*'in son iki kitabını yazmaya adamış olması muhtemeldir. 1328 başlarında, Fransisken tarikatının yoksulluk tartışması sırasında Papa XXII. Johannes'in yönelttiği sapkınlık suçlamasına karşı kendini savunmak için Avignon'a gelen tarikatın genel başkanı Cesenalı Michele ile bir araya gelir. Michele ile William Mayıs 1328'de, Avignon'da uzun süre kalmanın risklerini değerlendirdikten sonra papalık sarayından kaçarak İmparator Bavyeralı Ludwig'in Pisa'daki sarayına sığınırlar. 1330 yılında Padovalı Marsilius ile birlikte imparatorun maiyetine katılıp Münih'e geçerler. 1331'de Fransisken tarikatının genel meclisi, Cesenalı Michele ile müritlerini tarikattan kovar. Ockham imparatorluk sarayında eleştiri amaçlı ve kilisenin kökeni, kuruluşu, nitelikleri ve amacı konusunda eserler yazar; bunların yanı sıra yazdığı siyasi eserler arasında *Opus nonaginta dierum* [Doksan Günün Eseri], *Breviloquium* [Kısa Konuşma], *Dialogus* [Diyalog] ve *Octo quaestiones de potestate papae* [Papanın Gücü Konusunda Sekiz Soru] vardır. Muhtemelen 1347'de, Avrupa'yı kasıp kavuracak kara veba salgını öncesinde ölür.

Bireylerden Oluşan Bir Dünya

Ockham'a göre dünya rastlantısal bir evrendir, tikel tözlerden ve tikel bireylerden oluşur. Bu dünyanın tanınmasına izin veren zihinsel eylemler, ruhun öznel nitelikleri ile zihinsel rastlantılar ve dilbilimsel terimler anlamında kavramlardır. Dolayısıyla tanınan ilk ve en önemli şeyler tikel bireylerdir, zihin tarafından doğrudan, yani daha önceki başka bir tanıma sürecinden kaynaklanmamış, kanıtlanamaz, doğal bir tanıma süreci yoluyla algılanırlar; bu doğrudan tanıma işlemine *notitia intuitiva* adı verilir. Johannes Duns Scotus da insanın gerçek nesneler konusunda nasıl doğrudan bilgi sahibi olduğunu açıklamak için bu kavramdan faydalanır.

Ancak Ockham, Scotus'un tanımının etkisi altında kaldıysa da, yaklaşımı ondan son derece farklıdır. Ockham, iki tikel şey arasında benzerlik tespit edilmesine izin veren ve onları gerekçelendiren "ortak doğa" kavramına veya tikel olmayan gerçekliklere şiddetle karşı çıkar. Ockham'a göre bireyleri tam da tikellikleri sayesinde tanımak mümkündür. Ayrıca zihinsel eylemler ve soyutlama süreci yoluyla evrensel bir kavram elde edilmez; Ockham'a göre kavramlar, aklın doğrudan bilgi edinmesine izin veren tikel zihinsel eylemlerin kendileridir. Bu kavramlar zihinsel bir dilin terimleriyle tespit edildiğinden terimler de zihinsel olacaktır. Bu terimlerle oluşturulan önermeler insanın zihninde dünyadaki nesnelerin yerine geçerler ve insanın, doğaları itibariyle

değişken ve tikel olan şeyleri hakiki, istikrarlı ve evrensel şekilde düşünmesine ve konuşmasına izin verirler. Ancak Okham'a göre evrensel kavramların onları ifade eden terimlere göre farklı bir gerçekliğe sahip olduğunu düşünmek ciddi bir hatadır ve dilin terimlerine bağımsız bir gerçeklik atfetme iddiasından kaynaklanır; terimler aslında insanın bildiği şeylerden söz ederken başvurduğu söylemleri inşa etmesine izin veren yöntemlerdir. Ancak bunlar şeylerin kendileri değil, dilsel yapılardır. İki beyaz şey arasındaki benzerlik meselesini ele alalım: "Tanrı," diye yazar Ockham, "iki beyaz şey yaratırken iki benzer şey yaratmış olur, çünkü o iki beyaz şey benzerliğin kendisini teşkil ederler." İki benzer beyaz şey arasına ortak "beyazlığın" varlığı konulamaz, var olan ve tanınmaları mümkün olanlar sadece iki beyaz şeydir; benzer şekilde, köleler olmasaydı, kölelik de olmazdı.

MANTIK, TEOLOJİ VE RASTLANTISALLIK

Ockham'ın Usturası

Dolayısıyla İngiliz filozofa göre, titizlikle yürütülecek bir dil ve cümle analizi, işe yaramaz bolluktaki felsefi, teolojik ve siyasi meselelerin ontolojik ve epistemolojik tutumluluk ilkesine indirgenmesine yardımcı olacaktır. Burada söz konusu olan, "Ockham'ın usturası" olarak bilinen ilkenin düzenleyici yönüdür: Bu ilke ilk olarak Ockham tarafından formüle edilmediyse de düşünce tarihinde, titizliğinden dolayı *Venerabilis Inceptor* (yeni bir yöntemin "muhterem başlatıcısı") olarak bilinen Fransisken filozof ve teoloğa atfedilmiştir. Ockham'ın eserlerinde farklı şekillerde formüle ettiği bu ilkeye (*frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*'dan ["az çabayla yapılabilecek işleri daha çok çabayla yapmaya gerek yoktur"] *nulla pluralitas est ponenda sine necessitate*'ye ["zorunluluk olmadan olasılıkları arttırmamak lazımdır"] kadar felsefe alanında çeşitli meselelerin epistemolojik olarak basitleştirilmesi ve/veya kavramların indirgenmesi söz konusu olduğunda veya böyle bir müdahaleye ihtiyaç duyulduğunda daima başvurulur. Ockham'ın düşüncesi konusunda yürütülen birden fazla araştırmada bütün etiketler gibi mantık usturasının da Ockham'ın vardığı metafiziksel sonuçların, bu ilkeyi temel alan felsefeyle uyumlu olmasından kaynaklanan bir uygunluk derecesine sahip olduğu gösterilmiştir. Ancak, dili basitleştirici analizin önemi sadece Ockham'ın teolojik anlayışı bağlamında anlaşılır. Ockham münferit canlılardan oluşan yaratılmış evrenin merkezine her şeye kâdir bir Tanrı'nın istemli ve son derece basit eylemini konumlandırır. Ockham'a göre dünyanın düzeni, bilgi edinmek için gerekli olan temelleri sunabilecek özelliklerden yoksundur ama kendisi düşüncesini tam da görünürdeki bu zayıflığa dayandırır. Ockham münferit insanların eylemlerinin dünyevi

sorumluluğunu, ilahi mutluluğa doğru "yol alan" (*viatores*) o müminlerin kendi kapasitelerine dayandırır. Nitekim böyle eylemler, olayların rastlantısal özelliğinin, canlıların her şeye kâdir olan Tanrı'ya emanet edilmesini belirlememekle kalmayıp münferit seçimlerini kendileri yönlendirmelerine izin veren bir dünyada gerçekleşirler.

Ockham'a Göre Akılcı Teolojinin Sınırları

Teoloji alanında Ockham akılcı veriler ile vahyedilmiş verileri birbirinden net bir şekilde ayırır. Tanrı, insanın zaten bildiği veya Tanrı tarafından hakikati tanıması için verilen akıl yoluyla erişebileceği hakikatleri vahyetmez. Tanrı bazı hakikatleri insana kendi vahyetmeyi seçtiyse, bunun anlamı, insanın onlara kendi başına erişemeyeceğidir, çünkü Tanrı nafile işler yapmaz. İnanç ile bilim arasındaki heterojenlik göz önüne alındığında inanç hakikatlerinin akılcı kanıtlama süreçlerinin konusu olamayacağı ortaya çıkar, çünkü bir inanç konusunu kanıtlamak onu apaçık hale getirmeyi gerektirir. İnanç hakikatleri genelde Tanrı'nın öznesi olduğu hakikatler olduğuna göre, insanın bu gibi önermeleri apaçık bir şekilde kavrayabilmek için Tanrı konusunda da basit bir algı sahibi olması gerekir. Ama bu mümkün değildir, çünkü Tanrı sezgisel tanımanın kapsamı dışında yer alır. İnsanlar, tarihi şartlar altında Tanrı'nın özsel algısına değil, sadece sanal temsiline sahiptirler.

Vahyedilen hakikatler konusunda koşulsuz onay dayatan kanıtlamalar geliştirilemez, ama ikna edici argümanlar, yani muhtemel akıl yürütmeler formüle edilebilir. Bu durum, Ockham'ın Tanrı'nın varlığının kanıtlarını, Tanrı'nın özellikleri veya insanın bireysel ölümsüzlüğü gibi akılcı yoldan erişilebildiğine inanılan hakikatlermiş gibi kabul etmesine engel olur. İnsan aklı sadece aşkınlığın beyanına, yani insanın varoluş şartlarıyla sınırlı bir söyleme ulaşabilir. Bu durumda akılcı teoloji Tanrı konusunda sadece mükemmel olmaktan uzak, sınırlı bir söylem geliştirebilir, çünkü akıl teolojik söylemlerde kendi imkânlarının ötesine geçemeyeceğine dair uyarıda bulunur: Aklın Tanrı konusunda keşfettikleri, Tanrı'nın kendiyle ilgili vahyettiklerinin yanında hiçbir şey değildir. Filozofların tanrısı, vahyin Hıristiyan tanrısı, İbrahim, İshak ve Yakup'un Tanrısı değildir. Ockham'ın Tanrı'nın mutlak gücü ile fiili gücünü birbirinden ayırarak Tanrı'nın her şeye kâdir olduğuna sıklıkla atıfta bulunması rastlantı değildir: Bu şekilde, gerçek düzenin ideal düzenle mükemmel bir şekilde örtüşmediğini vurgulamış olur. Yani ana özelliği rastlantısallık olan fiili evren, Tanrı'nın kapasitesinin tamamını kullanmaz: Tanrı birçok şey yapabilir, ama bunların hepsi gerçeklikte var olmayabilir.

Tanrı'nın Mutlak ve Fiili Gücü

Ortaçağ teoloji düşüncesinde en çok ele alınan, en ilginç konulardan biri, Tanrı'nın kâdiri mutlaklığıdır; bu konunun ana özelliklerinden biri, başka felsefi argümanlar için de araştırma aracı haline gelen bir argümanın hikâyesi olmasıdır. Bu tartışmanın başlarında Tanrı'nın kâdiri mutlaklığı ve özellikle iradesi ile gücü/güçsüzlüğü arasındaki ilişki ele alınır: Petrus Damianus, Anselmus ve Abelardus gibi filozoflar bu yönde hareket eder.

Mutlak Güç ve Fiili Güç

XIII. yüzyıldan itibaren Tanrı'nın kâdiri mutlaklığı konusu, *potentia absoluta* [mutlak güç] ile *potentia ordinata* [fiili güç] arasındaki ayrıma dönüşür. İlk olarak Saint Cherli Hugh (ö. 1263) ve Halesli Alexander tarafından ortaya atılan bu ayrım sonradan yaygın hale gelir ve Pierre Lombard tarafından *Sententiae* [Hükümler] eserinin 42-44. bölümlerinde ele alınır. *Potentia absoluta* ile Tanrı'nın sonsuz gücü, *potentia ordinata* ile de Tanrı'nın yarattığı düzen ve olasılıklar dahilinde başvurduğu güç kastedilir. Bu güçler Tanrı'nın iki gücü olarak değil de onun gücünden söz etmenin iki yolu olarak algılanmalıdır: İlk yol tamamıyla mantıksaldır, diğeri Tanrı'nın yapmayı fiili olarak seçtiği düzenin içinde yer alır.

İki Yoldan İki Güce

XIII. yüzyıl başlarında *potentia divina*'nın [Tanrı'nın gücü] yorumlanması konusunda iki büyük grup tespit etmek mümkündür: İlkine göre Tanrı'nın mutlak gücü birçok olasılığı isteme kabiliyetini tanımlar, fiili gücü ise Tanrı'nın iradesinin fiili seçimlerini yansıtır; ikinci yorumda ise, düzenli sistem Tanrı'nın sürekli bir düzen yaratma tercihini yansıtırken, Tanrı'nın mutlak gücü bu düzenin dışında hareket etmek istediği takdirde bu düzeni askıya alma kabiliyetini yansıtır.

Kısmen Johannes Duns Scotus tarafından geliştirilecek olan bu yorumun kökleri hukuka uzanır ve bu ayrım papalık iktidarının rolünün tanımlanmasında da uygulanır. Papanın bir yandan kilisenin yasalarına uyması gerekliyken, diğer yandan *plenitudo potestatis*'e, yani kilisenin iyiliği için bazı yasaların askıya alınmasına izin veren bir mutlak iktidar şekline sahiptir.

Johannes Duns Scotus ve Dünyanın Düzenleri

Mutlak gücün sadece mantıklı bir tercih olasılığı değil de Tanrı'nın harekete geçme şekli olduğu algısı, daha özgün bir şekilde olsa da Johannes Duns Scotus tarafından da kullanılmıştır. Scotus'a göre mutlak güç, fiili durumla örtüşür ve Tanrı, kendi seçtiği belirli düzen doğrultusunda hareket etmelidir (*potentia ordinata*). Ancak, Tanrı farklı şekilde davranabilir veya davranmış olabilir: Tanrı'nın emri zorunlu değildir, ama yaratılmış yasanın üstündedir,

özgürdür ve Tanrı'nın fiili olarak yaptığı seçime alternatif bir seçim mantıksal açıdan daima mümkündür. Buna rağmen, yapılan her eylem, rastlantısal olsa da, tam da Tanrı tarafından özgürce seçildiği için adil ve doğru olan düzene dahil olmalıdır.

Ockham: *Potentia Absoluta*, Zaman ve Karşı-olgusallık

Ockham da bu ayrım konusunda bir başka önemli yorum öne sürer. En önemli yorumcularından biri olan William Courtenay'e göre Ockham, ayrımı aynı gücün iki farklı algılama şekline dayandıran geleneksel yaklaşımı benimser. Tanrı eyleme geçmeye karar verdiğinde, fiili güç doğrultusunda hareket etmelidir. Tanrı'nın mutlak gücü ise, bir düzenin yerine ani ve radikal bir şekilde başka bir düzen getirme gücü değil, farklı şekilde davranabilme gücüdür.

Geleneksel tez, Tanrı'nın zaman içindeki her şeyi bildiği kavramıyla bağlantılıdır. Ebedi şimdiki zamanda yaşayan Tanrı, zaman içinde var olan bütün olayları şimdiki zamanda varlarmış gibi bilir. Dolayısıyla şu anda var olan olaylar farklı şekilde gerçekleşebilirdi, ama tam şu anda gerçekleştikleri için olduklarından farklı olamazlar. O halde Tanrı'nın mutlak gücü, Tanrı'nın isteseydi başka bir şey yapabilirdi hipoteziyle örtüşür, ama var olan şeyi olduğundan farklı bir şey yapma gücü değildir. Tanrı'nın tesis ettiği yasalar değişebilir, aksi takdirde, dünyanın fiili halinin muhafaza edilmesi zorunlu olsaydı, yaratılış Tanrı'nın iradesini özgür bir şekilde icra etmesi anlamına gelmezdi. Ockham da Tanrı'nın isteseydi farklı şekilde davranabileceğine ve Tanrı'nın şu anda yaptıklarının değiştirilemeyeceğine inanır; ancak gelecek apaçıktır ve Tanrı'nın mutlak gücünü uygulamasına tâbidir. Başka bir deyişle mutlak güç, çelişki içermeyen her şeyi yapma gücüdür. Duns Scotus'un da düşündüğü gibi, Ockham da mutlak güç ile fiili gücün birbirinden ayrılamayacağına inanır. Tanrı'nın, istediğinden daha fazlasını yapma kapasitesi Ockham için, Tanrı'nın gelecekte, şimdiki zamanın uyduğu düzenli yasa sistemini bir yana bırakarak onu başka bir düzenle ikame etme gücüne sahip olduğu anlamına gelir. Tanrı'nın dünyada mutlak gücü doğrultusunda eylemde bulunamaması bundandır: tesis edilen düzen, verili zamanın her ânında geçerlidir; zamanın başka bir ânında Tanrı'nın mutlak gücünün başka bir yasa sisteminin oluşumuna izin vermesi olasılığı bir tek rastlantısal bir gelecekte mümkündür. Ockham'dan sonra bu ayrım giderek teolojik ve felsefi argümanların aracı haline gelir, Tanrı'dan uzaklaşıp Tanrı'nın eyleminin nesnesi olan insana ve doğaya odaklanır. Riminili Gregorio (y. 1300-1358) gibi "sonsuzluk doktorları" da bu ayrımı bu şekilde yorumlar.

Riccardo Fedriga

İşaret Kuramı

Dolayısıyla Ockham'ın felsefi düşüncesinin temelinde mantık ve dilin analizi yatar. Ockham'ın *Summa logicae*'si geleneksel olarak üç bölümden oluşur: İlk bölümde terimler, ikinci bölümde önermeler, üçüncü bölümde de argümanlar ele alınır.

Ockham'ın dilinin felsefesini anlamak için "işaret" kavramının tanımından yola çıkmak gereklidir; Ockham'a göre "işaret" teriminin, biri daha genel ve çıkarımsal türden, diğeri dilsel ve anlamsal işlevle bağlantılı olmak üzere iki anlamı vardır: "['işaret' terimi] bir anlamda öğrenildi mi, başka bir şeylerin öğrenilmesini sağlayan her şeye işaret eder, ama başka yerde de açıklandığı üzere, akla bir şeylerin ilk öğrenildiği ânı değil, alışılagelmiş bir bilgiden sonra gelen fiili bir bilgiyi getirir. Etkiler nasıl nedenlerine işaret ederse, bir meyhanenin önündeki tabela nasıl şaraba işaret ederse kelimeler doğal olarak bu şekilde anlamlarına işaret eder. Ama bu bağlamda işaretin bu kadar genel anlamından söz etmiyorum. 'İşaret' aynı zamanda bir şeyleri öğrenmemizi sağlayan ve o şeyin yerine geçen (*natum est pro illo supponere*) veya bir cümlede o şeyin yanına eklenendir. [...] 'İşaret' kelimesinin bu anlamını göz önüne aldığımızda seslendirilen kelime hiçbir şeyin doğal işareti değildir." (*Summa Logicae* I)

Ockhamlı William, *Suppositio*

"İşaret"in ikinci anlamı, Ockham'ın kendi dil felsefesinin inşasında merkezi önem taşır. Ockham, mantığının en ilginç ve tipik özelliklerinden biri olan *suppositio* kuramını bu bağlamda geliştirmiştir. *Suppositio terminorum*, bir cümlede, göndermede bulunduğu şeyin yerine geçen bir terimin işaret şeklinde kullanımıdır; "Sokrates bir insandır" şeklindeki basit cümlede "insan" kelimesi böyle bir örnek teşkil eder. Bu durumda işaretin en önemli bilişsel işlevinin ana özelliği, doğal bir şekilde kendi anlamının "yerine geçmesi"dir (Latincede *supponere pro*), yani eski bir içeriğe bağımlı olmadan yeni bir bilgi üreterek insanın bilgi dağarcığını zenginleştirir. Dolayısıyla işaretin kendi anlamı, var olan dillerden birinin kelimeleriyle değil, hiçbir dile ait olmayıp zihinsel bir dil teşkil eden zihinsel terimlerle (veya kavramlarla) örtüşür. Kavramın işaretin kendi olması yeni bir tez değildir; asıl yenilik, yazılı veya sözlü ifade edilen kelimelere benzer şekilde kavramların da kendine özgü sözdizimine ve anlama sahip, gerçek anlamda bir dil oluşturmasıdır.

Ontoloji ve Dil

Ockham'a göre dilsel sesler ve kavramlar, birbirinden ayrı, ama aralarında hiyerarşik bağlar olan iki anlam sistemini temsil eder: Kavramlar, yerine geçtikleri şeylerin ilk ve başlıca işaretleridir, dilsel sesler ve onların altında yer alan yazılı kelimelerin grafikleri ise yerine geçtikleri şeyleri sadece kavramların

işaret ettiği şeylere bağlı olarak işaretlerler. Öyle ki, kavramların anlamı değişecek olsa (Tanrısal müdahalelere açık olasılıklar alanında böyle bir hipotez olasılık dışı değildir), onlara tekabül eden dilsel seslerin anlamı da değişir.

Doğrudan bir şeye ve sadece ona işaret eden terimlerin yanı sıra ("mutlak terimler" olarak bilinirler) o terimlerden türeyen başka terimler de vardır ("yananlamsal" olarak bilinirler), kendileri bir anlam edinmelerine rağmen önceki terimlerin de anlamını muhafaza ederler. Eşköklü terimlerde böyle bir durum söz konusudur: "güç" kelimesinden türeyen "güçlü" terimi bir yandan belirli bir özelliğe sahip bütün bireyler anlamına gelirken, diğer yandan yananlamı da o özelliğin kendidir (yani onları güçlü kılan özellik). Düşünülenin tersine, mutlak terimler ile yananlamsal terimler arasındaki fark, soyut terimler ile somut terimler arasındaki farkla örtüşmez. Zaten özelliklere işaret eden terimlerle ("güçlü" ve "beyaz" terimlerine kıyasla "güç" ve "beyazlık") fiili örtüşme söz konusuysa da töze işaret eden terimlerle ("insan" terimine kıyasla "insanlık") tam tersi söz konusudur: Bu durumda somut (mutlak) terimden, yani "insan"dan türeyen, soyut (yananlamsal) terim, yani "insanlık"tır.

Ockhamlı William, Yazılı, Sözlü ve Zihinsel Terimler

İki terim türü arasındaki ayrım, felsefi-dilsel ve ontolojik alanda belirli tercihleri temel alır: Ockham, gerçekçi tümel kuramlarında olduğu gibi, ontolojik varlıkların ve ayrımların dilsel varlıklarla ve ayrımlarla çok sıkı şekilde örtüşmesini savunan dil felsefelerine kesin olarak karşı çıkar. Bu felsefeleri savunanlar dilin işleyişini açıklamak için gerekli olandan daha fazla varlığa başvurmak zorunda kalırlar. Ockham'a göre bundan dolayı bütün tümel veya ortak varlıkların elenmesi gerekir; ikinci olarak da bireyleri fiili olarak birleştiren ve onlara eklemlenen varlıklar anlamında bağıntıların elenmesi gerekir (örneğin aynı özelliğe sahip bireylere benzerlik bağıntısı eklenir); son olarak da nicelikler ile zaman ve hareket gibi varlıklar elenir. Ockham'a göre, var olan her şey tikeldir veya töz ya da nitelik kategorisine aittir. Bağıntılar, nicelikler ve somut nitelikler gibi tümeller de sadece birer terim veya kavramdır.

Zihinsel Bilgi ve Dil

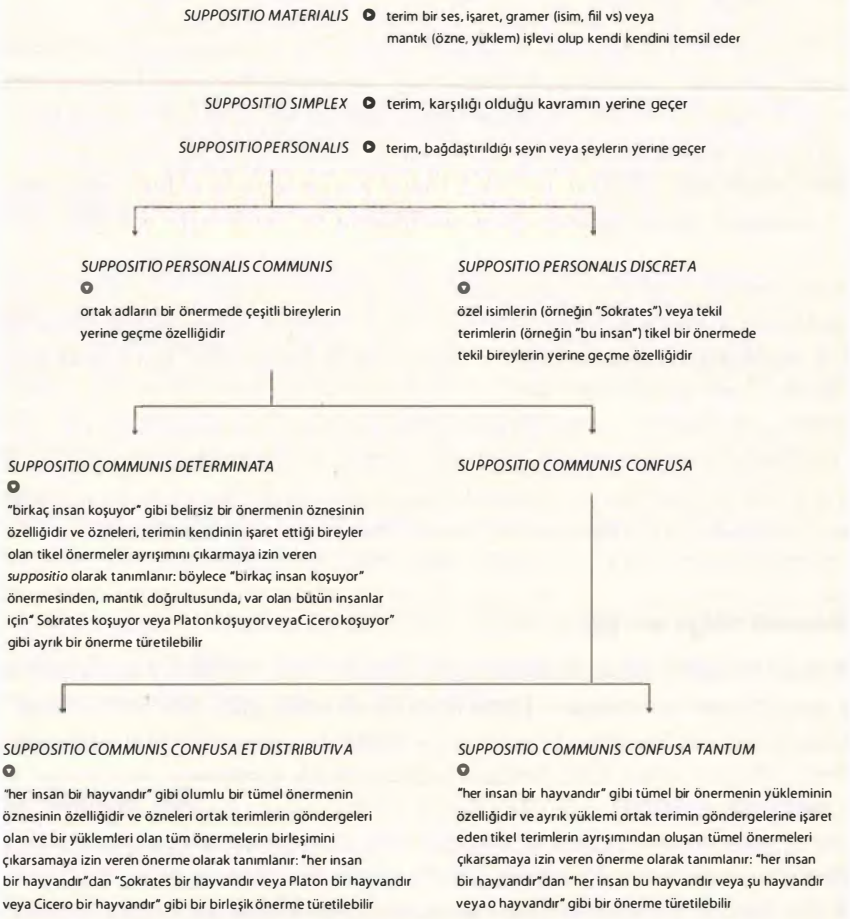
Ockham'ın izlediği temel stratejiye göre bilgi kuramı önermeler kuramına analog şekilde inşa edilmelidir. Daha önce de dendiği gibi, kavramlar sözel dilin basit terimlerine tekabül ederler ve onlar da *suppositio*'nun özelliklerine sahiptirler. Ama sözel dilin terimleri alışılageldik türdenken, kavramlar, yani zihinsel dilin terimleri açısından böyle bir durum söz konusu değildir, çünkü onlar birincildir ve Ockham tarafından bilişsel eylemlerin kendileriyle özdeşleştirilirler. Ockham'a göre kavramlarla şeyler arasında ikili bir bağıntı vardır: Bir yandan, kavramlar işaret ettikleri şeylere benzerler, diğer yandan da onların bir sonucudurlar. Kuramsal açıdan kavramlar/terimler ile tikel şeyler

Suppositio Biçimleri

Ockham tarafından formüle edilen *suppositio terminorum* kuramı, bütün kategorik önerme tiplerinin (yani özne + bağ + yüklem biçimindeki önermeler) tekil önermelerin birleşimlerine veya ayrışımlarına indirgenmeleri yoluyla hakikat durumlarını tanımlamaya izin verir. Ockham'a göre bir terim ancak bir önerme içerisinde bir şeyin yerine geçebilir (*supponere*): önermeden ayrı olan bir terim bir şeyin yerine geçemez, dolayısıyla bir anlamı da yoktur.

Fransisken Ockham'ın *suppositio* biçimleri için oluşturduğu ayrıntılı sınıflandırma şöyle özetlenebilir:

C.M.



arasındaki doğal anlamlandırma ilişkisinin temelinde bu ikili bağıntı yatar. Nitekim belirli bir beyaz at kavramı, o atın düşünüldüğü tikel eyleme tekabül eder ve "beyaz bir at var" önermesinde gerçek atın yerine geçen zihinsel terimi doğal olarak ifade eder.

Kavramlar ile tikel gerçeklikleri anlamaya yönelik zihinsel eylemler arasında özdeşlik tezinin benimsenmesi, insan ile gerçeklik arasındaki bilişsel ilişkinin herhangi bir aracı olmadan, doğrudan algılanmasını öngörür.

Sezgi ve Soyutlama: Tikeli Tanıma

Ockham, akıl ile gerçeklik arasında aracılık edebilecek bütün varlıkları eler: Sürecin bu yönü, kavramların zihinsel eylemler olduğu kuramı benimsendiğinde daha açık bir şekilde ortaya çıkar. Bu tabloya Duns Scotus'un sezgisel tanıma ile soyutlayıcı tanıma arasında gözettiği temel ayrımın Ockham tarafından yeniden yapılan tanımını dahil etmek gereklidir. Nitekim Ockham'a göre her ikisi de basit tanıma şekilleridir, yani önerme temelli değildirler, ama şimdiki zamanın rastlantısal zihinsel önermelerini öne çıkarma kabiliyetine sahip olup olmamaları açısından birbirlerinden farklıdırlar.

Rastlantısal bir önerme, zorunlu olmayan, yani değişime tâbi bir durumun ifade edildiği bir önermedir: Örneğin "bu at beyaz" veya "bir at var" şeklindeki



Gülümseyen melek, XIII. yüzyıl, Reims, Katedral

Ockhamizm ve Nominalizm: Dilsel Dönüm Noktası

Ockham'ın eserlerinin Paris Üniversitesi müfredatına dahil edilme süreci sorunsuz geçmez. *Summa logicae* [Mantık Derlemesi] 1320'li yılların sonunda yaygın olarak bilinir ve 1330'lara gelindiğinde Sanat Fakültesinde o kadar güçlü bir Ockham yanlısı hareket gelişir ki Eylül 1339'da İngiliz teoloğun öğretilerinin halka açık veya özel olarak öğretilmesi yasaklanır. 29 Aralık 1340'ta yayımlanan üniversite tüzüğü tamamıyla Ockham karşıtıdır. Ancak Ockham'ın kuramları bu gibi engellemelere rağmen giderek rağbet görür.

Bilginin konusunu oluşturan terim ve önermelerin katı mantıksal-anlamsal analizinden dolayı "nominalist" olarak tanımlanan Ockham'ın yaklaşımı tümeller sorununa basit bir cevap teşkil eder. Somut olarak var olan tikel gerçeklikler üstünlüğe sahipse de nominalistler tümelleri gerçekliğe işaret eden kavramlara indirdiği için bu gerçekliğin değerini inkâr ettikleri söylenemez. Ancak deneyimin zihnin kavramlarını düzenlemek için başvurduğu sınıfların değil de tikellerin varlığına tanıklık ettiği kesindir; zaten tikel bireyler, kavramsal grupların meşruluğunu cins ve tür sınıflarına dayandırırsa da gerçekte aynı cinsten ve türden bireylerin varlıklarından bağımsız olarak, tikeller olarak yaşayıp ölürler.

Ockham'ın varsayımları Jean Buridan (y. 1290-y. 1358) açısından da geçerlidir, çünkü Buridan'a göre tikel nesneler, gerçekliği tanımaya yarayan doğrudan öğrenme eylemleri (*notitia intuitiva*) sayesinde tanınır. Tanımak, işe yaramaz ara varlıklara başvurmadan tikel şeylerin kavramını edinmek demektir. Dolayısıyla Buridan açısından bir tür kavramcılıktan söz edilebilir, ama bu beyan özlerin ve ortak doğaların gerçekçiliğine getirilen eleştiri bağlamında göz önüne alınmalıdır. Son olarak mantık, bilimsel söylemi inceleme aracıdır: Bütün bilimsel kuramlar, doğru veya anlamsal geçerlilikleri kanıtlanması gereken belirli sayıda önermeden ibarettir.

Ockhamcı akılcılık modelinin içerdiği çeşitli yaklaşımlar arasında önermelerin anlamını kendi varlığına sahip dilsel bir varlığa (*complexe significabile*) bağlayan yaklaşım vardır ve stoacılar (*lekton*) ile Abelardus

önermeler rastlantısaldır. Sezgisel tanıma Ockham tarafından, örnekleri verilen herhangi bir rastlantısal hakikati tanımaya izin veren basit tanıma işlemi olarak tarif edilir. Soyutlayıcı tanıma ise, bu tür hakikatleri apaçık bir şekilde tanımaya izin vermeyen tanıma işlemidir. Beyaz renkte bir atın varlığı ve tanıma işlemini gerçekleştirecek özneye yakınlığı ile öznenin duyu organlarının ve aklının doğru şekilde işlemesi, atın, beyaz renginin ve beyazlığın atın içinde

(*dictum*) tarafından savunulan yaklaşımı çağrıştırır.

Adam Wodeham (1298-1358) ve Riminili Gregorio (1300-1358) gibi teologlar tarafından da savunulan bu kurama göre bilimsel olsun, inanç temelli olsun, önermelerin anlamı bir şeylerden söz ederken başvurulan, ama ne ifade edilen önermeyle ne de o önermelerin konu aldığı şeylerle özdeşleştirilen *sui generis* [kendine özgü] birer varlıktır.

Bu konuda karşıt düşüncelere sahip olan Dominiken Robert Holkot'a (1290-1349) göre önermelerin anlamı, aynı anda tanımanın hem konusu hem de eylemi olan önermedir (*complexum*). Holkot, bir önermenin anlamını anlaşmazlığa ihtimal vermeyecek ve kesin bir şekilde belirlemenin mümkün olmadığını, doğruluk değerinin de sadece ifade edildiği âna ve bağlama göre tespit edilebileceğini öne sürer. Dolayısıyla ben "taş ağırdır" önermesini ifade ettiğim anda taşın ağır olduğunu "bilirim." Öyle ki teorik olarak Tanrı bile bilimsel konulu önermeler ifade edilmeden önce doğru olup olmadıklarını bilemez.

Walter Chatton (1290-1343) ile Walter Burley (1275-1344) bu konuda farklı görüşlere sahiptir. Chatton'a göre bilimsel önermeler gibi karmaşık tanıma eylemleri var olan şeylerdir ve sözlü ile zihinsel önermelerde onların "yerine geçen" (*supponunt*) terimler yer alır. Burley'e göre de karmaşık tanımanın konusu, gerçek bir şey veya olaydır (örneğin İsa'nın doğuşu), ama bazı önermelerin terimleri tikel varlıklardır (onların "yerine geçmezler").

Aynı yıllarda Paris'te faaliyet gösteren Mirecourtlu Jean ve Autrecourtlu Nicholas (1300-y. 1350) gibi yazarlar, nominalizme dayandırılabilecek bir yaklaşımla, Petrus Aureolus gibi yazarların da savunduğu olasılıkçı sonuçlara doğru yönelirler.

Autrecourtlu Nicholas'a göre kanıt, görünür olanın ve duyular yoluyla algılananın kesinliği, onlardan söz edilen önermelerin mantıksal çelişkisizlik ilkesiyle birleşince, töz kavramından da önce ve ondan ziyade, Aristoteles kaynaklı erekselciliği ve neden-sonuç bağıntısını (yani Nicholas'a göre birden fazla olayın bir araya gelmesi) bilmek için temel kriterleri teşkil eder. İnsanın gerçeklik konusundaki deneyimlerinin ve sürekli olarak yeni bilgiler edinmenin zenginliği ve teminatı tanımanın olasılıkçı ve açık niteliğinde yatar.

var olduğunun sezgisel olarak tanınmasını sağlar, yani özne "beyaz bir at var" veya "bu at beyaz" gibi önermelerin doğru olduğunu açık bir şekilde kavrar. Dış nesnenin varlığı ve mevcudiyeti, sezgisel tanımanın doğal olarak gerçekleşmesi için zorunlu şartlarsa da Ockham'a göre mutlak olarak zorunlu değildirler.

Başka meselelerde olduğu gibi burada da işin içine, çelişki içermeyen her şeyi yapabilen Tanrı'nın mutlak gücü girer. Eğer Tanrı, kendi tesis ettiği doğal

ve nedensel düzene karşı gelerek neden ve etkilerin alışılageldik düzenine müdahale etmeye karar verip o nesneyi yok edecek olsa, yine de (artık) var olmayan nesnenin sezgisel olarak tanınması mümkündür. Atın var olmaması durumunda "beyaz bir at var" önermesi değil, "hiçbir at yoktur" önermesi geçerli olur. Dolayısıyla var olmayan bir nesneyi sezgisel olarak tanıma söz konusu olur. Bu kuram tuhaf gelebilir ve XVII. yüzyılda Descartes'la olduğu üzere, duyusal bilginin güvenilirliğinden şüphelendirecek ve kuşkucu sonuçlara varılmasına neden olacak derecede insanı yanıltan, hilekâr bir Tanrı'yı akla getirebilir, ama öyle değildir. Bir kere, var olmayanı sezgisel olarak tanıma kuramı Ockham'ın yaklaşımıyla tamamıyla tutarlıdır: Gerçekte sadece tikel ve mutlak nesneler vardır, yani varlıkları başkasının varlığına bağlı değildir ve töz ile nitelik kategorilerine aittirler. Tanıma eylemleri de istisnai değildir: Bu eylemler zihinde (veya akılcı ruhta) var olan niteliklerdir ve Tanrı'nın olağanüstü bir müdahalesi durumunda nesnenin varlığından bağımsız olarak var olmaya devam edebilirler. Ancak, normal şartlarda böyle bir şey meydana gelmez: Ockham'ın her şeye kâdir Tanrı'sı insanı asla yanıltmaz, müdahalesi yoluyla tek yaptığı, rastlantısal hakikatin tanınmasını sağlayan güzergâhı kısaltmak ve doğal şartlar altında görünür olmayanı görünür hale getirmektir. Tanrı'nın olağanüstü müdahalesi hipotezi tanıma ile nesnenin varlığı arasındaki bağlantıyı eleyip bilgi edinme bağıntısında gerçekten elzem olanı aramaya izin verir. Ockham'a göre sezgisel tanıma "bir şey var olduğunda var olduğunu, var olmadığında var olmadığını bilmeyi" sağlayan tanıma şeklidir.

Bilim ve Nesneleri

Dolayısıyla her düşünce eylemi, daha önce bilinmeyen bir şeyi bilmeye imkân tanıyan ruhsal bir niteliktir. Tanıma "eğilimi" (*habitus*) ve onu izleyen, tekrar eden düşünce eylemleri, benzer şeyler konusunda çoğul bilgiler üretir. Göreceğimiz üzere bu *habitus*'u temel alan bilimsel bilgi, nesnelere veya onların yerine geçen tikel terimlere (veya anlamlarına) değil, bunlardan bahseden önermelere dayalıdır. Dolayısıyla bilim, önermelere yönelik onaylama sürecini oluşturan bilişsel bir *habitus*'tur.

Ockham "bilim" teriminin dört anlamı olduğunu öne sürer. Her şeyden önce, hakiki bir önermenin kesin bilgisine "bilim" denir. Bu durumda kesinlik, şeylerin doğrudan tanınmasından kaynaklanmaz: Nitekim Ockham "kanıtlar"dan değil, "kesinlik"ten söz eder: Örnek olarak bir insanın Roma'yı hiç görmemiş olmasına rağmen büyük bir şehir olduğunu bilmesini veya kanıtlarına sahip olmamasına rağmen bir insanın babası (veya annesi) olduğunu bilmesini sayabiliriz. Söz konusu önermelerin genelde kabul görmesinin sebebi, güvenilir bir tanık tarafından bize aktarılmış olmalarıdır. Bu tür bilgi edinme sürecinin dayalı olduğu güven duygusunun temelinde irade vardır.

İkinci anlamıyla "bilim" doğru bir önermenin, terimlerin doğrudan veya dolaylı olarak bilinmesi yoluyla, kanıtlara dayalı olarak bilinmesi demektir: Burada söz konusu olan, kanıtlara dayalı olarak bilinen bir önermeden mantık doğrultusunda çıkarsanan bir sonucun bilinmesidir; örnek olarak tecrübi önermelerden hareketle elde edilen birincil kanıtlama ilkelerini sayabiliriz.

Üçüncü anlamıyla "bilim" zorunlu bir önermenin, yani daima doğru olan bir önermenin kanıtlara dayalı olarak bilinmesidir. Ama "insan bir hayvandır" gibi geleneksel olarak zorunlu sayılan önermeler Ockham'a göre zorunlu değildir, çünkü insan olmasa böyle bir önerme de doğru olmaz. Ockham'a göre zorunlu önermeler, "eğer... o zaman..." şeklindeki koşullu yapıya sahip olan ve onları oluşturan terimlerin yerine geçtiği tikel nesneler var olmasa bile doğru olmaya devam eden önermelerdir. Örneğin "eğer bir insan varsa, o zaman bir hayvandır" zorunlu bir önermedir.

Son anlamıyla "bilim," geçerli tümdengelimler yoluyla zorunlu önermelerden elde edilen zorunlu bir hakikatin kanıtlara dayalı olarak bilinmesi-



Kadın başı, muhtemelen teolojik bir erdemin temsili, Notre-Dame Katedralinden, 1258, Paris, Musee National du Moyen Age

dir; ana özelliği, bu gibi ilkelerden kanıtlar yoluyla elde edilmiş olmasıdır ve Aristoteles'in kuramlaştırdığı bilimsel bilgiye tekabül eder.

Bilim, Metafizik ve Mantık

Dolayısıyla Ockham'ın bilimin nesnesi konusundaki yaklaşımı, bilginin yapısı ile dilin kısımları arasındaki yapısı arasında sıkı bağıntıların olduğunu savu-

Dil, İrade ve Deneyim: Ockham'a Göre Ahlak ve Siyaset

Ockham'ın düşüncesinin en dikkat çekici yönleri özgürlük ve sevgidir. Bu açıdan da dil konusundaki incelemeler belirleyicidir. Nitekim "özgürlük" her şeyden önce insanın iradesini niteleyen bir terimdir, çünkü irade birbirine zıt sonuçlar yaratma yetisine sahiptir. Dolayısıyla özgürlük zihinsel eylemle değil, iradeyle özdeşleşir, irade de bundan dolayı, somut bir şeyleri isteyen veya istemeyen, doğası itibariyle fail bir güç olarak algılanır. İrade, aklın ona önerdiklerini isteme veya istememe özgürlüğüne daima sahiptir; dolayısıyla eylemlerin ve ahlakın merkezi iradedir.

Ahlakın Teolojik Temeli

İrade nihai amaç karşısında da özgürdür, çünkü nihai amacın sezgisel olarak algılanması durumunda bile onu isteyebilir de, istemeyebilir de: deneyimlerimiz, mutluluktan vazgeçebilecek insanlar olduğunu, dolayısıyla insanın mutluluğu isteme veya istememe özgürlüğüne de sahip olduğunu gösterir. Her şeyin nihai amacını doğalarından hareketle, sadece akıl yoluyla bilmek mümkün olmadığına göre, ahlakın da dayanağı felsefi olamaz, ancak teolojik olabilir. Zaten insana nihai amacının Tanrı olduğunu gösteren de vahiydir, Tanrı'nın sadece kendinden dolayı sevilmesi gerektiğini öğretir; dolayısıyla "iyilik yap ve kötülükten sakın" şeklindeki emir, "daima Tanrı'nın iradesi doğrultusunda hareket et" şeklinde yorumlanmalıdır. Bu durumda nesnel ahlak normu, neyin iyi neyin kötü olduğunu kararlaştıran Tanrı'nın iradesini temel alır. İnsanın görevi, Tanrı'nın iradesine boyun eğmektir. Öznel ahlak normu, yani öznenin belirli bir anda gerçekleştirdiği eylemin ahlaki açıdan doğru olmasını sağlayan norm, o eylemi Tanrı tarafından istendiği için isteyen öznenin iradesinin doğru aklıdır. Doğal akıl, Kitabı Mukaddes'in özelliklerine sahip olan bir Tanrı varsa, onu her şeyden çok sevmenin ve emirlerine uymanın akılcı olduğunu kabul eder. Dolayısıyla sadece, insanın Tanrı'ya sevgisini kanıtlamak amacıyla yaptığı eylemler ahlaki açıdan iyidir: Ockham'ın iradeciliği sevgi ahlakı olarak nitelenebilir. Ockham ahlakın nihai temelini Tanrı'nın iradesine dayandırmakla ahlaki eylemleri kişilerüstü bir iradenin dayattığı yasaya boyun eğmek olarak değil, bilgelik, iyilik ve adaleti kendinde toplayan birinin kararlaştırdığı normu kabul etmek olarak

nan hipotezle tutarlıdır. Zikredilen bütün anlamlarda bilimin nesnesi doğru bir önerme, daha doğrusu zihinsel bir önermedir. Ancak bilim hem tek bir bilişsel *habitus* hem de bir *habitus* bütünü olarak görülebilir. İkinci anlamıyla bilimin konusu tek değil, çoğuldur, çünkü onay alan önerme sayısı kadar konusu olacaktır. Aynı şey bilimin öznesi açısından da geçerlidir. Ockham'a göre metafizik gibi bir disiplinin tek bir öznesi olamaz; örneğin varlık anlamında varlık,

görür. İnsanın mutluluğa erişmesi için bilgi ve sevgi yoluyla Tanrı'yla birleşmesi gereklidir.

Siyasi Düşünce

Okham hayatının son yirmi yılını, özellikle İncil'de vaaz edilen yoksulluk ile papalığın ve imparatorluğun nitelikleri konusunda Avignon Kilise meclisinin resmi tavrıyla ihtilaf halinde geliştirdiği siyasi düşüncelerine adamıştır.

Ockham ilk olarak Fransisken tarikatının yoksulluk öğretisine karşı çıkan XXII. Johannes'in tezini inceler ve eleştirir. Ockham daha sonra papanın mutlak gücü konusunda VIII. Bonifacius tarafından yayımlanan ve dünyevi iktidarın papalık iktidarına tâbi olduğu savunulan *Unam Sanctam* [Tek Kutsal] (1302) başlıklı emirnameyle onaylanan teokratik fikre karşı tavır alır. Ockham'a göre papalık ne siyasi ne de ruhani alanda mutlak güce sahiptir: Papanın gücü, hâkim olmaktan değil, hizmet etmekten ibaret olmalıdır. Hem vahiyler hem de tarih, pagan ulusların da siyasi ve toplumsal düzenlerinin olduğuna ve meşru sayıldıklarına tanıklık eder. Nitekim laik iktidar, aklıyla otorite kurumunun elverişliliğini keşfeden insanın ürünüdür. Özel mülkün kökeni konusunda da aynı şeyin geçerli olduğu öne sürülebilir: Tanrı, insana, ilk günahla bağlantılı olumsuz sonuçlara çözüm bulmak için, başlangıçta ortak olan mülklere bireysel olarak sahip olma hakkı vermiştir. İktidar ve mülkiyet "insan doğası" kavramını temel almaz, sadece münferit insanlar var olduğundan insanın doğası bir soyutlamadan başka bir şey değildir. İktidar ve mülkiyet asıl fiili bir veriyi temel alır, o da bir yanda yasa koyup herkes tarafından uyulmasını sağlayacak biri, diğer yanda özel mülk rejimi olmadığı takdirde insanın barış içinde yaşama konusundaki acizliğidir.

Ancak otoritenin tesis edilmesi mutlak anlamda gerekli değildir, çünkü akıllarıyla tutkularını ve bencilliklerini alt etmeyi başaran insanlardan oluşan bir toplumda otorite (herkes kendi yasasını tesis eder) ve mülkiyete (herkes ihtiyaçları doğrultusunda diğerlerinin mülklerinden faydalanabilir) başvurmanın gerekli olmadığı öne sürülebilir. Otorite kurmanın elverişli olup olmayacağını değerlendirmek, insan aklının görevidir; ancak düzen ve barış içinde yaşamak için gerekli ve faydalı olan biçimleri geliştirmesi için insana akıl bahşeden de Tanrı'dır.

Paola Müller

onunla ilgili varılabilecek sonuçların hepsini içinde barındıramaz. Ockham'a göre bilimin öznesi, bilinen önermenin öznesidir, dolayısıyla *habitus* bütünü anlamında bilimin tek bir öznesi olamaz. Metafiziğe gelince, bazı öznelerin yüklemleme (çok sayıda varlık konusunda tek anlamlı olarak zikredilebilecek varlık) veya mükemmellik (bazılarına göre metafiziğin öznesi olan Tanrı) açısından öncelikli olduğu söylenebilir.

Avignonlu Papa XXII. Johannes dahil olmak üzere Ockham'ın birçok çağdaşı onun önermeler konusundaki tezinden memnun kalmaz ve onu şiddetle eleştirirler. Onlara göre gerçek bilimin nesnesi zihinsel önermelerse, mantıktan farkı ne olur? Ockham'ın bu gibi eleştirilere cevabı, doğrudan anlamlandırma kuramından türer: Önermelerin bilimin konusu olmasının sebebi önerme olmaları değil, terimlerinin gerçekliklerin veya kavramların veya *suppositio materialis* durumunda olduğu üzere, kendilerinin yerine geçmesidir

ECKHART VE REN BÖLGESİ MİSTİSİZMİ

Alessandra Beccarisi

Öğretmen ve Vaiz

Büyük ihtimalle 1260'ta, Gotha'da doğan Eckhart, genç yaşta Erfurt'taki Dominiken manastırına girer. Paris'te teoloji eğitimi aldıktan sonra, 1294'te Pierre Lombard'ın *Sententiae* [Hükümler] eserini konu alan paskalya vaazını verir. Paris'teki ilk akademik faaliyetlerinden geriye, bu vaazın metninin yanı sıra, genç hocanın öğretim kariyerine başlarken verdiği bir tür konferans olan *Collatio in libros Sententiarum* da kalmıştır. 1295-1298 yılları arasında Almanya'ya dönen Eckhart, başkeşişi olduğu Erfurt Manastırındaki tarikat üyeleri için, itaat başta olmak üzere, monastik erdemlere yeni bir yorum getirdiği *Reden*'i [Söylevler] yazar. Eckhart 1302-1303 arasında Sorbonne Üniversitesinde teoloji hocalığına getirilir, ancak akademik faaliyetleri büyük rağbet görmez. Eckhart'ın Sirak Kitabı 24'ü konu alan iki vaazı ve iki dersi bu döneme aittir. Eckhart 1303'te akademik faaliyetlerini tamamlayarak Almanya'ya döner, Sakson eyaletinin başkeşişi ilan edilir ve 1311 yılında hocalık yapması için Paris'e çağrılana kadar bu görevi sürdürür. Eckhart 1298-1311 yılları arasında en iddialı eseri olan *Opus tripartitum*'u [Üç Kısımdan Oluşan Eser] yazar. Önsözde sunduğu amacına göre, *Opus tripartitum* şu şekilde düzenlenecektir: Bu teolojik çalışmanın temelini oluşturan ve 1000 önermeden oluşan *Opus propositionum* [Önerme Eseri]; 1000'den fazla sorudan oluşan *Opus quaestionum* [Soru Eseri]; ve birinci kısmı Kutsal Metinleri konu alan yorumları, ikincisi de vaaz içeren iki kısımdan oluşan *Opus expositionum* [Açıklama Eseri]. Eckhart hayatı boyunca bu eser üzerinde çalışır ama onu tamamlayamaz.

Eckhart, Paris'te geçirdiği ikinci hocalık döneminden sonra Almanya'ya dönerek, öğretilerini Latince konuşan ve anlayan aydınlardan oluşan sınırlı ortamın dışında da yaymaya çalışır. Böylece Almanca vaazlar ve inceleme yazıları (*Daz buoch der götlichen trœstunge* [İlahi Teselli Kitabı], *Von dem edeln menschen* [Asil İnsan Üzerine]) içeren ve "dindar olmayan" halkı hedef alan gerçek bir

onunla ilgili varılabilecek sonuçların hepsini içinde barındıramaz. Ockham'a göre bilimin öznesi, bilinen önermenin öznesidir, dolayısıyla *habitus* bütünü anlamında bilimin tek bir öznesi olamaz. Metafiziğe gelince, bazı öznelerin yüklemleme (çok sayıda varlık konusunda tek anlamlı olarak zikredilebilecek varlık) veya mükemmellik (bazılarına göre metafiziğin öznesi olan Tanrı) açısından öncelikli olduğu söylenebilir.

Avignonlu Papa XXII. Johannes dahil olmak üzere Ockham'ın birçok çağdaşı onun önermeler konusundaki tezinden memnun kalmaz ve onu şiddetle eleştirirler. Onlara göre gerçek bilimin nesnesi zihinsel önermelerse, mantıktan farkı ne olur? Ockham'ın bu gibi eleştirilere cevabı, doğrudan anlamlandırma kuramından türer: Önermelerin bilimin konusu olmasının sebebi önerme olmaları değil, terimlerinin gerçekliklerin veya kavramların veya *suppositio materialis* durumunda olduğu üzere, kendilerinin yerine geçmesidir

ECKHART VE REN BÖLGESİ MİSTİSİZMİ

Alessandra Beccarisi

Öğretmen ve Vaiz

Büyük ihtimalle 1260'ta, Gotha'da doğan Eckhart, genç yaşta Erfurt'taki Dominiken manastırına girer. Paris'te teoloji eğitimi aldıktan sonra, 1294'te Pierre Lombard'ın *Sententiae* [Hükümler] eserini konu alan paskalya vaazını verir. Paris'teki ilk akademik faaliyetlerinden geriye, bu vaazın metninin yanı sıra, genç hocanın öğretim kariyerine başlarken verdiği bir tür konferans olan *Collatio in libros Sententiarum* da kalmıştır. 1295-1298 yılları arasında Almanya'ya dönen Eckhart, başkeşişi olduğu Erfurt Manastırındaki tarikat üyeleri için, itaat başta olmak üzere, monastik erdemlere yeni bir yorum getirdiği *Reden*'i [Söylevler] yazar. Eckhart 1302-1303 arasında Sorbonne Üniversitesinde teoloji hocalığına getirilir, ancak akademik faaliyetleri büyük rağbet görmez. Eckhart'ın Sirak Kitabı 24'ü konu alan iki vaazı ve iki dersi bu döneme aittir. Eckhart 1303'te akademik faaliyetlerini tamamlayarak Almanya'ya döner, Sakson eyaletinin başkeşişi ilan edilir ve 1311 yılında hocalık yapması için Paris'e çağrılana kadar bu görevi sürdürür. Eckhart 1298-1311 yılları arasında en iddialı eseri olan *Opus tripartitum*'u [Üç Kısımdan Oluşan Eser] yazar. Önsözde sunduğu amacına göre, *Opus tripartitum* şu şekilde düzenlenecektir: Bu teolojik çalışmanın temelini oluşturan ve 1000 önermeden oluşan *Opus propositionum* [Önerme Eseri]; 1000'den fazla sorudan oluşan *Opus quaestionum* [Soru Eseri]; ve birinci kısmı Kutsal Metinleri konu alan yorumları, ikincisi de vaaz içeren iki kısımdan oluşan *Opus expositionum* [Açıklama Eseri]. Eckhart hayatı boyunca bu eser üzerinde çalışır ama onu tamamlayamaz.

Eckhart, Paris'te geçirdiği ikinci hocalık döneminden sonra Almanya'ya dönerek, öğretilerini Latince konuşan ve anlayan aydınlardan oluşan sınırlı ortamın dışında da yaymaya çalışır. Böylece Almanca vaazlar ve inceleme yazıları (*Daz buoch der götlichen trœstunge* [İlahi Teselli Kitabı], *Von dem edeln menschen* [Asil İnsan Üzerine]) içeren ve "dindar olmayan" halkı hedef alan gerçek bir

Köln Okulu

Albertus Magnus'un İbn Rüşdçü, Aristotelesçi, yeni Platoncu ve hermetik motifleri bir araya getirdiği akıl ve zihinsel mutluluk öğretisi, *Studium Generale*'de yer alan çeşitli Alman Dominiken düşünürlerin oluşturduğu Köln Okulu tarafından ele alınıp geliştirilir.

Ulrich von Strasburg

Albertus Magnus'un ilk öğrencisi olan Ulrich von Strasburg onun Köln'de verdiği derslere katılır. Ulrich'in yazdığı, altı ciltlik görkemli *De summo bono* [En Yüce İyi Üzerine] adlı eser, Areopagoslu Pseudo-Dionysios'un *De divinis nominibus* [İlahi İsimler Üzerine] eserinin ve özellikle Albertus Magnus'un eserlerinin etkisinde kalmıştır. Ulrich, Albertus Magnus'un özgün düşünceleri ile sonradan geliştirilen versiyonları arasında önemli bir bağ kurar. Albertus Magnus'un işlediği konular, teolojik yöntemle felsefi yöntem arasındaki temel ayrımı oluşturan doğal takdir ile irade takdiri arasındaki fark, Tanrı'nın ilk isminin akıl olması ve özsel nedensellik kavramının yöntem olarak kullanılmasıdır, ancak Ulrich'le beraber "Alman" olarak nitelenen bir felsefenin başlıca temaları haline gelirler.

Freibergli Theodoric

Freibergli Theodoric teolojik yöntem ile felsefi yöntem arasındaki farkları incelerken Ulrich ile Albertus Magnus'u temel alır. Saksonya'nın Freiberg şehrinde doğan Theodoric 1275-1276 arası Paris'te teoloji eğitimi alır, sonrasında da burada hoca olarak görev yapar. Almanya'da eyalet başrahibi görevini ve Dominikenlerin büyük üstat vekilliğini üstlendikten sonra 1296'da yine teoloji hocası olarak Paris Üniversitesine döner. Ölüm tarihi, 1310 yılından sonradır. Theodoric'e 33 eser atfedilmiştir. Genel anlamda güncel felsefi meseleleri konu alan monografi şeklindeki bu deneme yazıları, aklın bağımsızlığı ve doğanın zorunluluğunun temeli gibi iki önemli temaya odaklanır; ayrıca optik ve kimya konusunda incelemeler vardır. Theodoric, teoloji ile felsefe arasında kesin bir ayrım yapma ihtiyacını Albertus Magnus ile Ulrich von Strasburg'dan devralır, ama Augustinus'un doğal takdir ile irade takdiri arasındaki farkı konu alan önemli bir yazısının yorumunu Ulrich'ten alır. Doğal takdirin hâkim olduğu fiziksel doğa dünyası, hem Ulrich hem de Theodoric'e göre birbirine bağlı nedenlerden oluşur ve "filozofların ilahi bilimi"nin konusudur; irade takdiri ise iradenin ve değerlerin dünyasını temsil eder ve azizlerin ilahi biliminin konusudur. Theodoric'e göre, doğa yasalara bağlıdır; özsel nedensellik, bu yasaların düzenliliğinin ve zorunluluğunun teminatıdır; evrenin çoğulluğunun temel aldığı akılsal nitelikli ilke, dünyada

gözlemlenen bütün sonuçları basit ve üniter bir şekilde içerir.

Bu açıdan zihnin dışında yer alan nesneler bilinebilirliklerinin nedenine sahip değildir. Bu neden, nesneye bir anlamda "dayatılan" kategoriler (ilişki, *quidditas* [ne'lik], zaman vs) yoluyla nesneyi algılayan insan aklı tarafından "oluşturulur." Dolayısıyla Theodoric'e göre, tümelin oluşumu aklın kendiliğinden bir eylemidir ve Theodoric bunu ilk ilkenin, yani Tanrı'nın özsel bir türümü olarak tanımlar. Bu türeme sürecinde türeyen (insan aklı), kaynaklandığı ilkenin (Tanrı) mükemmel bir suretidir, saf ve basit akılsal özünü paylaşır. Bu anlamda fail akıl ruhun basit bir kabiliyeti değil, akılsal bir tözün faaliyeti olmalıdır, kendini bildiği için ilkesini, yani Tanrı'yı da tanır. Tarif edilen bu durum insanın hakiki özünü temsil etse de sadece sonuçları yoluyla bilinebilir. Dolayısıyla insan, Theodoric'e göre, sadece öte dünyada kavranması mümkün olan akılsal ilkesine kıyasla daimi bir yabancılık halinde yaşar.

Moosburglu Berthold

Moosburglu Berthold, Köln Okulunun son temsilcisidir. Hakkında çok fazla bilgi sahibi değiliz, ama 1316'da Oxford'da eğitim aldığını, 1327'de Regensburg'da ders verdiğini ve 1335-1361 arasında Köln'de, *Studium Generale*'de çalıştığını biliyoruz. Yeni Platoncu Proklos'un *Elementatio theologica* [Teoloji Elementleri] eserini konu alan görkemli bir yorum eseri yazar. Yeni Platonculuk açısından önemli bir belge oluşturan bu yorumda Dominiken Berthold, Köln Okuluna özgü bazı temaları, evreni ilahi İlk İlkeden türeyip ona dönen şeylerin bütünü olarak tarif eden Proklos'un felsefesi ışığında yeniden ele alır ve muhtemelen Ulrich von Strasburg'un da etkisiyle İlk İlkeyi En Yüce İyi olarak adlandırır. Bu anlamda Proklos'un felsefesi, Berthold'a göre teoloji, yani Freibergli Theodoric'in *De subiecto theologiae* [Teoloji Konusu Üzerine] adlı eserinde tarif ettiği şekliyle filozofların ilahi bilimidir. Bu bilim alanı evreni doğal takdir açısından, yani insanı her şeyin ilk ilkesini keşfetmeye götüren bir neden dizisi anlamında inceler. Ancak Proklos'un düşüncesi, bilen özne ile bilinen özne arasındaki çelişkiyi aşıp birliğin felsefesine ulaşmayı amaçlayan bir çaba olarak



Aziz Stephanos'un taşlanması, y. 1280, Köln, Schnutgen Müzesi

algılanır. Bilişsel süreç sırasında türüm sürecini geriye doğru kateden insan, bilen ilkeyle, yani En Yüce İyiyle kıyaslanır. Berthold'a göre, saadet dünyanın felsefi bakış açısını kazanmaktan, yani insanın kendinde ve evrende Tanrı'yı keşfetmesinden oluşur. Bu bilgi, onu deneyimleyen insanın tamamıyla değişmesine neden olur, çünkü Tanrı'yı bilmek, ilahlaşmış olmak anlamına gelir.

Alessandra Beccarisi

dinsel rehberlik faaliyetine girişir. 1324-1326 yılları arasında Eckhart'ın Köln'de, Dominiken tarikatının *Studium Generale*'sinde ders verdiği kesindir. 1326'da Köln başpiskoposu ona karşı bir engizisyon davası başlatır. Eckhart, *Rechtfertigungsschrift* veya Savunma Yazısı başlığı altında tanınan bir belgeyle, kendisine yöneltilen suçlamalara karşı tavrını koyarak, eleştirilen önermelerinin hepsini birer birer savunur. 1327'de, o dönemde Avignon'da bulunan Papa XXII. Johannes'e başvurur. Papalık komisyonu, Eckhart'ın 60 önermesinden 25'ini mahkûm eder. 27 Mart 1329'da mahkûmiyetini içeren papalık emirnamesi yayımlandığında, Eckhart Avignon'da öleli muhtemelen bir yıl olmuştur.



Bakireler Kapısı, ayrıntı (Bilge Bakireler), XIV. yüzyıl, Erfurt, Katedral

Düşünceleri

Kilisenin yoksulluk konusundaki tartışmalarının en hararetli olduğu ve yenilenme arzusunun kilise hiyerarşisine eleştirel bakan Özgür Ruh hareketi gibi toplumsal olgulara neden olduğu tarihi dönemlerden birinde, Meister Eckhart yoksulluk ve sadelik alanında yeni bir ideali ortaya atar. Eckhart'a göre, hakiki fedakârlık, insanın kibrine dayandırdığı bütün belirlenim ve mülklerden kurtulma eylemidir.

İnsan: İlahi Varlık

Nitekim insanı niteleyen sahip oldukları (düşünce, eylem, maddi mülk) değil, ne olduğu, yani ilahi bir varlık olduğudur: "Varlığımızın temel aldığı şey, kendi kendimizi iptal etmemizden başka bir şey değildir. Bundan dolayıdır ki, kendini tam bir mülkiyet şeklinde bize vermek isteyen Tanrı önce tüm mülklerimizden tamamıyla kurtulmamızı ister. Tanrı aslında herhangi bir mülke sahip olmamamızı ister."

Ruhsal Kıvılcım

Mülklerden kurtulma eylemi alıştırma yapmayı, kendini adamayı ve özellikle insanın yavaş yavaş kendi imkânlarının bilincine varmasını gerektirir ve bu süreç sonucunda insan, hakiki doğasına yabancı olan her şeyden kopar. Dolayısıyla Eckhart'ın insanın ontolojik statüsü konusundaki düşünceleri insan mevkiinin yeni bir tanımının temelini oluşturur: İnsan kendini mülk sahibi olabilen varlıklar arasında bir varlık olarak saydığı sürece, içindeki ilahi yönü keşfedemez. Ama canlı boyutundan uzaklaşıp özü üzerinde dikkatli bir şekilde düşünürse, Tanrı'dan geldiğini ve daima Tanrı'yla bir olduğunu keşfeder. İnsanın Tanrı'yla bir olduğunun bilincine varması, akıldışı ve duygusal, mistik bir deneyimin sonucu değildir, ruhun başlangıçtaki özgürlüğünün keşfi anlamına gelir.

Eckhart ilk yazılarından itibaren bu özgürlüğe belirlenimsizlik ve varoluşa tam anlamıyla açık olma gözüyle bakar. Bunlar, Eckhart'ın Almanca eserlerinde "tapınak," "kale," "kıvılcım" veya "ruh ışığı" adını verdiği insan ruhunun özsel ilkesinin özellikleridir. Aristoteles'in mümkün akla dair klasik psikoloji öğretisini ele alan Eckhart, bu öğretiyi yepyeni bir bağlama uygular. Eckhart belirlenmemiş akıl fikrini ele alırken, onu bilinmesi gereken bir nesneye zıt olarak görmez, mutlak bir şekilde belirlenmemiş olan bir başka akıl olan Tanrı'nın zıt ve gerekli kutbu olarak algılar.

İlk *Quaestio*'lar

Nitekim Eckhart Paris'te ele aldığı ilk *quaestio*'larda (1302-1303) gündelik deneyimlerin yaşandığı, fiziksel dünya olarak algıladığı varlık âlemi ile düşünce



Heinrich Seuse ve Elsbeth Stagel Bilgelik saatinin altında sığınırken; Einsiedeln, Cod. 710 (322), fol. 89, y. 1413, Londra, British Library

âlemini karşı karşıya getirir. Varlık bu deneyim açısından daima ve sadece zaman ve mekânda belirlenmiş, yaratılmış bir varlıktır, bilginin pasif nesnesidir. Akıl ise varlık açısından tamamıyla farklı, varlığın kendinden elde edilemeyecek bir ontolojik durumu ortaya çıkarır; akıl kendinden bir "hiçlik"tir, çünkü belirlenmemiştir. Akıl (Eckhart ilahi akıl ile insan aklı arasında ayrım gözetmez) bu belirlenimsizlikten dolayı doğası itibariyle ilişkisellik anlamına gelir, yani kendi kendini yansıtarak kendini anlama özelliğine sahiptir. Dolayısıyla Tanrı ile akılcı bir varlık olan insan, tek bir ilişkinin iki kutbunu oluşturur.

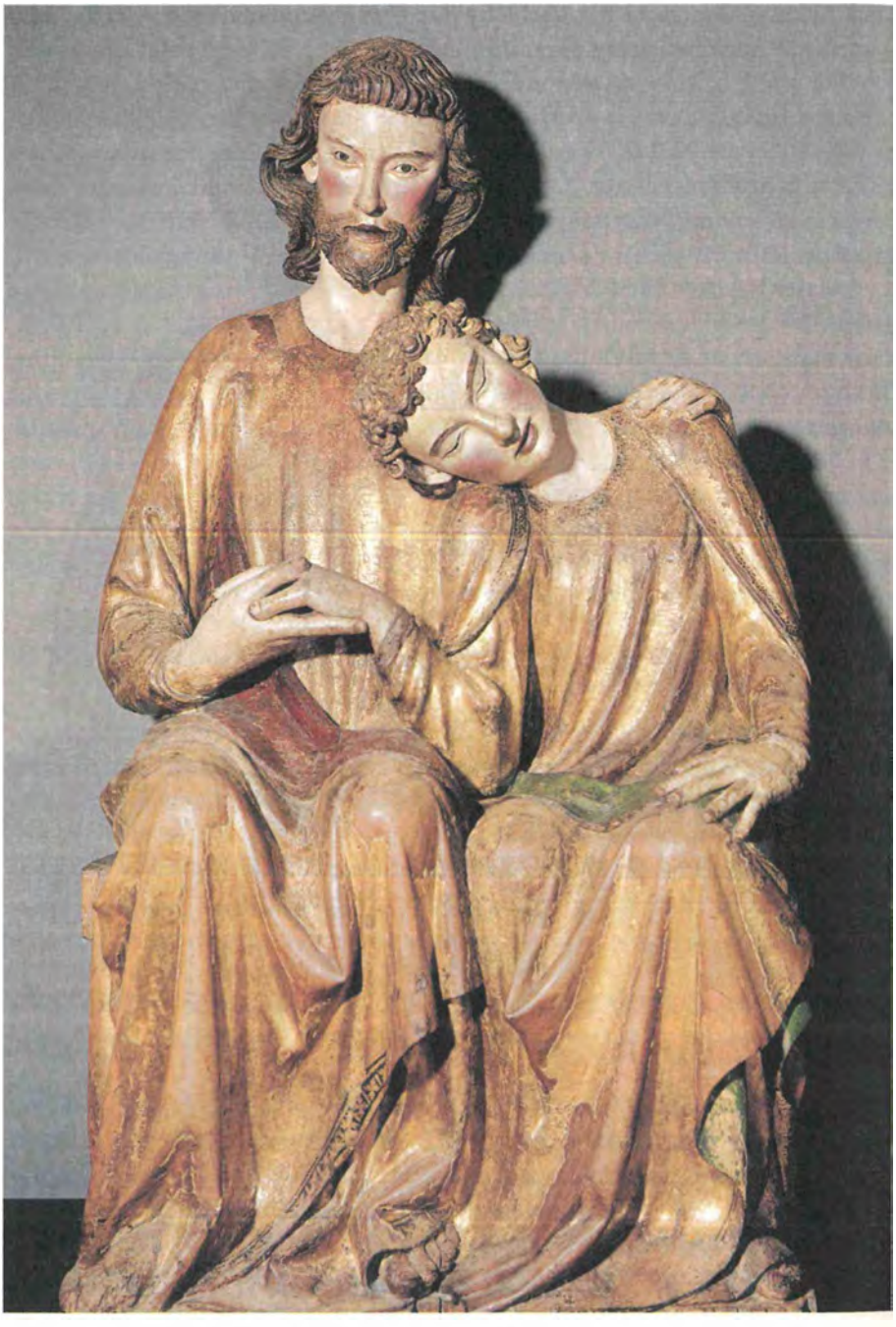
Meister Eckhart'ın imge öğretisi, bu özdeşlik ve fark dinamiğine açıklama getirir. Bir insanın aynadaki görüntüsü, aynı anda gerçek insanın hem aynısıdır hem de ondan farklıdır: Aynıdır, çünkü yansıtılmış imgesini oluşturur; farklıdır, çünkü aynadaki bir imgedir. Tanrı'nın insandaki imgesi de böyledir; akıl, insanı aynı anda hem Tanrı'yla aynı hem de ondan farklı kılar: Aynıdır, çünkü Tanrı'nın aklı insana yansır; farklıdır, çünkü bu imge zaman ve mekânda belirli, sonlu, somut bir insanda bulunur. Eckhart insanın özünün temelinde yatan, insanla Tanrı arasındaki bu yakınlık ilişkisine "Tanrı'nın ruhun içinde doğuşu" adını verir; bu süre Tanrı açısından sonsuzdur, ama insan açısından keşfedilmesi gereken bir olaydır.

Ren Bölgesi Mistisizmi

Ren Bölgesi mistisizmiyle Ren nehrinin vadisi boyunca gerçekleşmiş olan geniş kapsamlı ve büyük çeşitlilik gösteren edebi üretim kastedilir. Bu üretime daha çok küçük ruhani hareketlerin veya grupların içerisinde, anonim yazarlara ait eserler dahildir; bu grupların bazıları sapkınlığa yakın sayılır. Almanca yazılmış olan bu eserler insanın ilahlaştırılması, ruhun özgürlüğü, niyet etiğinin dinsel ritüellere tercih edilmesi, kilise hiyerarşisinin öneminin göreceleştirilmesi gibi, genelde Eckhart'ın eserlerinde temel bir öneme sahip olan temaları konu alır.

Heinrich Seuse

1295 yılı civarında (1297 olabilir) Konstanz'da doğup 1366'da Ulm'de ölen Seuse, Eckhart'ın en ünlü müritlerinden biridir. Hatta 1332'de bariz "Eckhartçılığından" dolayı sapkınlıkla suçlanacaktır. 1362-1363 yılları arasında yazdığı *Exemplar* eseri, otobiyografisi olan *Vita* [Hayatı], *Das Büchlein der ewigen Weisheit* [Ebedi Bilgelik Üzerine Küçük Kitap], *Büchlein der Wahrheit* ve *Briefbüchlein*'den [Küçük Mektup Kitabı] oluşur. Seuse, Hakikat Kitabı ile Eckhart'ı savunmayı amaçlar ve özellikle Eckhart'ın öğretisinin, kitabında tedirgin edici bir "vahşi" ile temsil edilen Özgür Ruh hareketinin sapkın düşünceleriyle bağdaştırılmasını engellemek için uğraş verir. Bunun için Eckhart'ın



Konstanzlı Usta Heinrich, *Aziz Johannes İsa'nın göğsünde dinlenirken*, XIV. yüzyıl başları, Antwerp, Mayer van den Bergh Müzesi

düşüncesinin temel bir kavramı olan "vazgeçiş"in Ortodoksluğa uygun bir yorumunu sunmaya çalışır. Seuse "vahşi" ile olan diyalogda mükemmel insanın, yani Tanrı için kendini iptal eden insanın bedenselliğini, duyularını ve aklını tamamıyla kaybetmediğini, yani Tanrı için kendini iptal eden insanın Tanrı'ya göre farklı olmayı sürdürdüğünü söyler. Seuse böylece insanın kendinden uzaklaşıp egosunu kaybettiği zaman bile Tanrı'yla bir olmasının imkânsız olduğunu vurgular.

Johannes Tauler

1300'de Strasburg'da doğduğu sanılan ve 1315'e doğru Dominiken tarikatına giren Johannes Tauler de 1323-1324 yıllarına kadar Eckhart'ın öğretilerini izler. Vaazlar adlı çok ciltli bir eserin yazarı olan Tauler, Eckhart'ın felsefesinin bazı temalarını yeniden ele alırken, Moosburglu Berthold'un eserlerinden yararlanır ve ondan aldığı ilhamla, insan ruhunun özünü konu alan düşünceler yoluyla insan ile Tanrı arasındaki mistik birliğe felsefi bir temel kazandırma imkânı bulur. Nitekim Tauler, Tanrı'nın insandaki imgesinin ruhun üç kabiliyetinden (hafıza, akıl ve irade) oluştuğuna dair Thomasçı tezi reddeder. Tauler, yine Berthold'u izleyerek, Tanrı'nın insandaki imgesinin ruhun içinde bulunduğunu öne sürer. Tauler, Freibergli Theodoric ile Eckhart'ın sözünü ettiği, Tanrı'nın akılsal imgesinin yerine insan ile Tanrı arasında "mistik" bir birleşmeyi öne sürer; Tauler'e göre, ilahi bir insan böyle bir birleşmeyi ancak tecrübe edebilir ve ondan bahsedemez.

RAMON LLULL'UN ARS MAGNA'SI

Umberto Eco

Üç Kültürün Kesişme Noktası

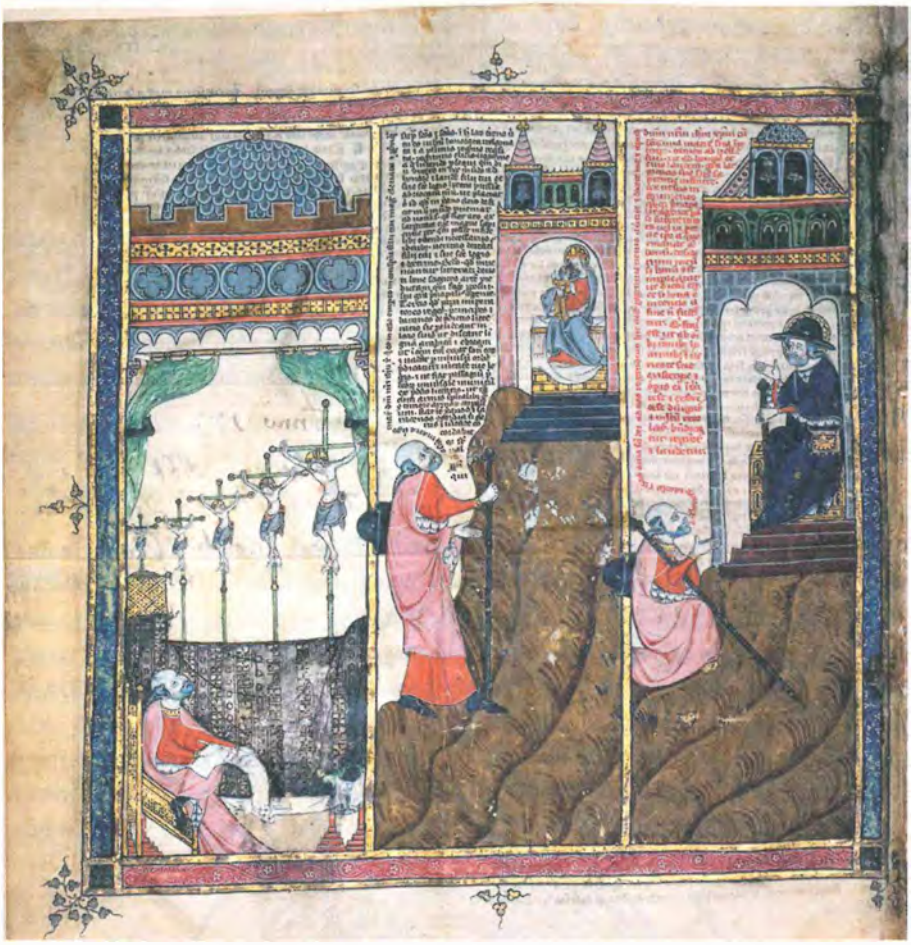
Yaklaşık 1232 ile 1316 arasında yaşamış olan Ramon Llull (Latincede Lullus olarak bilinir) Mayorka'da doğmuş bir Katalan olduğundan, Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam olmak üzere üç kültürün kesişme noktasında yetişmiştir. Llull bu üç geleneği benimsediği gibi, öğreti konusunda eserleri halk dilinde, hatta bazılarını popüler ritimlerle, kafiyeli olarak yazan ilk Avrupalı filozoftur, amacının "mantık ve felsefeyi Latince ya da Arapça bilmeyenlere göstermek" olduğunu söyler (*Compendium* [*Derleme*] 6-9).

Ancak Llull'un külliyatından ilk iş, simya eserlerini elemek gerekir, çünkü hepsi başkalarına aittir: Llull'ın şöhreti, büyü bilimiyle ilgilenen çeşitli yazarların kendi eserlerini ona atfetmesine neden olmuştur. Llull, *Blanquerna* adlı bir roman veya *Libro dell'amico e dell'amato* gibi mistik, şiirsel ve pedagojik eserler yazmıştır, ancak kendinden sonraki düşünceler üzerinde en etkili olan eserler, *Ars Magna*'ya [Büyük Sanat] adadıklarıdır.

Kâfirlere Hıristiyanlığı Kabul Ettirmek

Bir süre sefahat içinde yaşadıktan sonra Fransisken tarikatına giren Llull, Hıristiyanlığı, Yahudiliği ve İslamı tek bir ortak hakikat çekirdeği etrafında birleştirmek ister, ama asıl ilgilendiği, kâfirlere Hıristiyanlığı kabul ettirmektir. Kâfirlere Hıristiyanlığı kabul ettirmek, Fransisken dünyası için önemli bir meseledir: Örneğin V. Haçlı Seferi sırasında Aziz Franciscus, Babil sultanına (yani Kahire sultanı El Malik el Kâmil) Hıristiyanlığı kabul ettirmeye çalışmış, Bacon da kâfirlerle konuşup ellerinde bulundurma hakkına sahip olmadıkları bilgeliği onlardan öğrenmek için yabancı diller konusunda araştırmalar yapılması için çağrıda bulunmuştur.

Ancak Llull, matematiksel bir hesaplama temelinde Hıristiyanlığın hakikatleri konusunda herkesi ikna edebilecek evrensel bir dil icat etmek ister.



Ramon Llull'un dindar hayata başlangıcı ve hac yolculuğuna çıkması, Ramon Llull'un Fransız sarayında hekim ve Llull'un öğrencisi olan Thomas le Myesier tarafından ısmarlanan *Breviculum* eserinden bir sayfa, XIV. yüzyıl, Karlsruhe, Şehir Kütüphanesi

Hayatının büyük kısmını bu girişime adar, Avrupa'da ve Doğuda yolculuk yapar ve rivayete göre kâfirler tarafından şehit edilir. Aslında Tunus'ta saldırıya uğrar, ama sonradan Mayorka'da ölür; 1850 yılında IX. Pius tarafından aziz ilan edilecektir.

Permütasyon, Hesaplama, Dizilim

Llull'un projesini anlamak için ilk iş "permütasyon" kavramını anlamalıyız: *n* sayıda farklı unsur ele alındığında, olası birleşim sayısı o unsurların "faktöriyel"ine bağlıdır, *n!* ile temsil edilir ve 1.2.3...*n* şeklinde hesaplanır.

Llull'un muhtemelen bildiği, İbranice kabala metinlerinde bulunan anagramlar bir permütasyon örneğidir. Ancak biz, örneğin ROMA diziliminin 24 olası permütasyonuyla anagramlar yaptığımızda, AMOR, MORA, ARMO ve RAMO gibi sadece kendi dilimizde anlamlı gelen anagramları kullanırız ve AOMR, OAMR, MRAO ve AROM gibi sözlükte var olmayan terimleri eleriz. Ancak teoride yeni kelimeler icat etmek için olası bütün permütasyonlar göz önüne alınabilir ve unsur sayısı arttıkça permütasyonlar de baş döndürücü değerlere ulaşacaktır. Ayrıca İtalyan alfabesinin yirmi bir harfi ile bütün harfleri birbirinden farklı, yirmi bir harflik 51 milyar kere milyar dizilim ortaya çıkabileceğini unutmamak gerekir; bazı harfler tekrar edildiği takdirde ise (örneğin İtalyanca "*lettere*" [harfler] kelimesinde iki "t" ve üç "e" vardır) dizilim sayısı 5 milyar kere milyar kere milyar olacaktır.

Unsurların Diziliminin Önemi

Unsurların permütasyonunun yanında "dizilimi" de önemlidir. Örneğin A, B, C ve D olmak üzere dört kişi varsa onları örneğin sadece ikili koltukları olan bir uçağa çiftler halinde ve belirli bir düzen doğrultusunda (bu örnekte cam kenarına ve koridor tarafına kimin oturacağını tanımlayacak şekilde) nasıl yerleştirebilirim? Bu kişiler on iki şekilde yerleştirilebilir: AB AC AD BA CA DA BC BD CD CB DB DC. A, B, C ve D olmak üzere dört unsurun hangi şekillerde çifter çifter bir araya getirilebileceklerini (örneğin savaşa katılacak askerler) bilmek istediğimiz takdirde de "birleşim"ler söz konusudur. Bu durumda düzen önemli değildir (A ve B'den oluşan çift, B ve A'dan oluşan çiftle aynıdır) ve çift sayısı altıya düşer: AB AC AD BC BD CD.

Tabula Generalis ve Şekiller

Bu durumda Llull, günümüzde özellikle bilişim araştırmacılarını yakından ilgilendiren birleşim süreci üzerinde çalışıyordu.

Birleşim sürecinin en etkili şekilde işlemesi için tüm olası birleşimler açısından hiçbir kısıtlamanın olmadığını varsaymak gereklidir. Aksi takdirde hem birleşimlerin sonuçlarını birbirinden ayırt edecek hem de birleşimlere kısıtlamalar dahil edecek dış kriterler de söz konusu olacaktır.

Örneğin daha önce gördüğümüz üzere A, B, C ve D şeklinde dört kişiyi ikişer ikişer düzenlemenin altı yolu vardır, ama çoğalmaya yönelik bir birleşim amaçlanıyorsa ve A ile B erkek, C ile D dişi ise o zaman olası birleşimlerin sayısı dörde düşer; bunların yanı sıra A ile C kardeş ise ve ensest tabusunu göz önüne almak gerekliyse, olasılıklar üçe düşer.

Llull, birleşim hesabı gibi gerçek anlamda devrimci bir fikir ortaya atarken aynı zamanda olasılıklarını sınırlamıştır.

TAVOLA DELLE DIGNITÀ

	PRINCIPIA ABSOLUTA	PRINCIPIA RELATIVA	QUESTIONES	SUBJECTA	VIRTUTES	VITIA
B	Bonitas	Differentia	Utrum?	Deus	Iustitia	Avaritia
C	Magnitudo	Concordantia	Quid?	Angelus	Prudentia	Gula
D	Aeternitas	Contrarietas	De quo?	Coelum	Fortitudo	Luxuria
E	Potestas	Principium	Quare?	Homo	Temperantia	Superbia
F	Sapientia	Medium	Quantum	Imaginatio	Fides	Acidia
G	Voluntas	Finis	Quale?	Sensitiva	Spes	Invidia
H	Virtus	Majoritas	Quando?	Vegetativa	Charitas	Ira
I	Veritas	Aequalitas	Ubi?	Elementativa	Patientia	Mendacium
K	Gloria	Minoritas	Quomodo? Cum quo?	Instrumentativa	Pietas	Inconstantia

Ramon Llull'un Ars Magna'sının XVI. yüzyıla ait bir baskısından alınma *Tabula generalis (erdemler tablosu)*, özel koleksiyon

Llull'un *Ars*'ı, B'den K'ya dokuz harflik bir alfabe öngörür; Llull, dokuz mutlak İlkeyi (veya ilahi Erdemler) temsil eden bu dokuz harfle, dokuz göreceli İlkeyle, dokuz Soru türüyle, dokuz Özneyle ve mutlak İlkelerin yüklemleri olan dokuz Erdem ile dokuz Ahlaksızlıkla bağdaştırır.

Birinci Şekil

Llull'un *Ars*'ının Birinci Şeklinde dokuz harfe dokuz mutlak İlke tayin edildiğinde birleşimler yoluyla "İyilik büyüktür" veya ters yönde okunduğunda "Büyüklük şanlıdır" şeklinde 72 önermenin nasıl oluşturulabileceğini gösterir.



Ars Magna'nın ilk figürü

Üçüncü Şekil

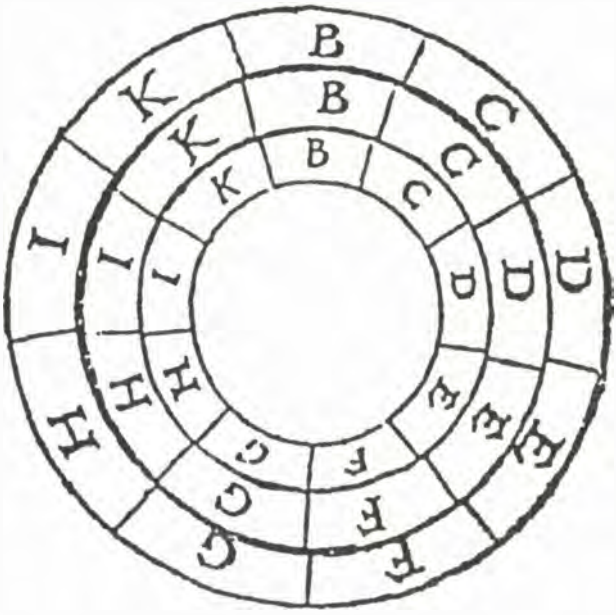
Hiçbir birleşimin öngörülmediği İkinci Şekli geçelim. Llull'un harfler arasındaki tüm olası ikili birleşimleri ele aldığı Üçüncü Şekil daha ilginçtir. Burada ters yöndeki birleşimleri göz önüne almadığı anlaşılır, çünkü ortaya sadece 36 çift çıkar, ama olası çiftlerin sayısı 72'dir aslında, çünkü her harf özne de, yüklem de olabilir. Dolayısıyla sistem, "İyiliğin büyük olup olmadığı" veya "Büyük bir İyilik nedir?" gibi soruların sorulmasına izin verir ve Üçüncü Şekil bu şekilde en azından teoride 432 önerme ile 864 soruya izin verir.



Ars Magna'nın üçüncü figürü

Dördüncü Şekil

Dördüncü Şekil, bu gelenek içerisinde en büyük rağbeti görecek olandır. Buradaki mekanizma hareketlidir, yani boyutları giderek küçülen üç eşmerkezli daire üst üste konur ve genelde merkezleri düğüm atılmış bir iple sabit tutulur. Üçerli gruplara ayrılmış dokuz unsur 84 birleşime (örneğin BCD, BCE, CDE) izin verir. Llull'un *Ars breu*'da ve başka yerlerde 252 birleşimden söz etmesinin sebebi, her üçlüye üç sorunun da tayin edilebilmesidir. Her üçlüden 20 combinazioni içeren 84 sütun ortaya çıkar, çünkü Llull, T harfini ekleyerek üçlüleri dörtlülere dönüştürür. BCTC gibi bir dizilim elde edilince T'den önceki harfler mutlak İlkeler, T'den sonraki harfler de göreceli İlkeler olarak yorumlanmalıdır. Bu durumda BCTC şöyle yorumlanacaktır: "B, yani İyilik, C'yi içerdiği için C'dir, yani büyüktür." Bu sistemle 1680 birleşim elde edilebilir.



Ars Magna'nın dördüncü figürü

Ancak *Ars*'ın ilk sınırı burada ortaya çıkar: olası birleşimlerin çoğu hem deneyim hem de inanç hakikatleri doğrultusunda reddedilmelidir. Örneğin birleşimler, "Dünya ebedi midir?" sorusunun sorulmasına izin verir, ama dünya ebedi olsaydı, iyiliğin de ebedi olması gerekirdi şeklindeki cevap (çünkü iyilik o kadar büyüktür ki ebedidir) dünyada kötülüğün olmamasını gerektirirdi. Ancak, Llull'un da itiraz ettiği üzere, deneyimimiz itibariyle dünyada kötülük vardır.

Dolayısıyla dünyanın ebedi olmadığı sonucuna varmalıyız. Bu durumda cevap da birleşimlerin izin verdikleri değil de erdemli bir Hıristiyan'ın bildikleri, yani dünyanın ebedi olduğunun İbn Rüşdçü bir sapkınlık olması temelinde olumsuzdur. Dolayısıyla 1680 dizilim sorular ve önceden verilmemiş cevaplar üretmeye değil, zaten teyit edilmiş argümanları kanıtlamaya yarar. *Ars* matematiksel-mantıksal bir araç değil, sadece diyalektik bir araçtır, zaten teyit edilmiş tezler lehine argüman sunmanın en iyi yöntemlerini belirlemeye ve hatırlatmaya yarar.

Birleşim Sanatının Gördüğü Rağbet

Llull'un *Ars*'ı sonraki yüzyıllarda sonsuz bir olası dünya ve hakikat araştırmak için bir mekanizmaymış gibi ilgi görecektir (Nicolaus Cusanus da böyle düşünecektir); Rönesans'ın Hıristiyan kabalacılığı, XVII. yüzyılda matematikçilerin

ve filozofların oynadığı baş döndürücü birleşimler, derken Leibniz de *Dissertatio de arte combinatoria*'da [Birleşim Sanatı Üzerine İnceleme Eseri] henüz herhangi bir içerikle bağlantılı olmayan boş sembolik formlara dayalı bir hesaplama türünü tasarlayacaktır. Ancak Llull'a göre birleşimlerin ölçüsüzlüğü inanç ilkeleri ve düzenli bir kozmoloji yoluyla yumuşatılmalıdır. Llull'un *Logica Algazelis*'in [Gazzâlî'nin Mantığı] Katalan versiyonunda dediği gibi, "*De la logica parlam tot breu / car a parler avem de Deu*" ("Mantıktan kısaca söz edelim / çünkü Tanrı'dan söz etmeliyiz"). Günümüzde Llull'u bilişimi kastetmiş gibi okumak, onun niyetlerine ihanet etmek anlamına gelir. Ancak Llull'un kendinden sonra gelen başkalarının cesaretine ilham verdiği kesindir.

M1 Johannes Duns Scotus

FİLOZOFLAR İLE TEOLOGLAR ARASI İHTİLAF

Ordinatio'nun [Derleme] Önsözü

Duns Scotus *Ordinatio*'nun önsözünde insanın kendini ve dünyayı tanıması için tek başına aklın yeterli mi olduğunu, yoksa doğaüstü bir bilgi edinme yetisinin mi gerekli olduğunu sorgular. Scotus bu konuda filozofların ve teologların birbirleriyle çelişen görüşlerini aktarır. Filozoflar insan aklının mutlak olarak yeterli ve bağımsız olduğunu savunurken, teologlar bilgi edinmek için Tanrı'nın inayetinin gerekli olduğunu öne sürerler. Bu bölümde filozofların görüşlerine getirilen üç olası itiraz ele alınır, iki alanın birbirinden ayrı oldukları, ama birbirlerinden bağımsız olmalarına rağmen aralarında göndermeler olduğu öne sürülür.

İnsan doğaüstü bir bilgi edinme yetisine sahip midir?

Kendimize sorduğumuz soru şöyle: Şu andaki haliyle insana doğaüstü bir şekilde, aklının doğal ışığıyla ulaşamayacağı, özel bir tanıma yetisi mi bahşedilmelidir? [...]

Filozoflar ile teologlar arasında ihtilaf

Bu soru konusunda filozoflar ile teologlar arasında bir ihtilaf olduğu görülmektedir. Filozoflar doğanın mükemmel olduğunu savunurlar ve doğaüstü mükemmelliği reddederler; teologlar ise doğanın kusurlu, inayetin gerekli ve doğaüstü olanın mükemmel olduğunu öne sürerler.

Filozofların konumu

Filozoflar, şu andaki haliyle insanın doğaüstü bir bilgi edinme yetisine ihtiyacı olmadığını, kendisine gerekli olan her türlü bilgiyi doğal nedenlerin eylemi doğrultusunda edinebileceğini söylerler. Bu görüşlerini desteklemek için de farklı kaynaklardan filozofların otoritesini ve argümanlarını zikrederler. [...]

Teologların itirazları

Bu argümana üç şekilde itiraz edilebilir. [...]

[Birinci temel neden] İlk olarak şu var: Bilinçli şekilde davranan herkesin kendi amacının tamamıyla far-

kında olması gerekir. Bu önermeyi şöyle kanıtlayabilirim: Belirli bir amaca yönelik olarak davranan herkes, o amacın arzusuyla davranır; kendi için davranan herkes bir amaçla davranır, dolayısıyla kendi için davranan herkes kendine göre o amacı arzular. Dolayısıyla nasıl doğal olarak davranan herkesin yöneleceği bir amacı arzulaması gerekliyse, bilinçli şekilde davranan herkesin de –Fizik eserinin II. kitabından da görüldüğü üzere, kendi için davranan biridir– yöneleceği amacı arzulaması gereklidir: birinci temel neden böylelikle apaçıktır.

Ancak, insan doğal gerçeklikler temelinde kendi amacını açık bir şekilde bilemez; dolayısıyla bu açıdan doğaüstü bilgilere ihtiyaç duyar. [...]

İkinci itiraz: amaca nasıl ulaşılacağını bilmek

[İkinci temel neden] İkinci olarak, amacına yönelik olarak bilinçli davranan herkes, o amaca nasıl veya ne şekilde ulaşılacağı konusunda bilgi sahibi olmalıdır; o amaca ulaşmak için gerekli olan her şeyin de bilinmesi gereklidir; üçüncü olarak da o amaca ulaşmak için yeterli olan her şeyin de bilinmesi gereklidir. [...] Ancak insan şu andaki viator haliyle bu üç şeyi doğal aklıyla bilemez. [...] Nitekim Tanrı'nın iradesini, yani belirli [eylemlerin] rastlantısal bir şekilde ebedi hayat bahşettiğini anlamak veya bu eylemlerin yeterli olup olmadıklarını bilmek doğal akıl yoluyla gerçekleşemez; bunlar sadece aralarında rastlantısal ilişkiler olan şeylerle ilgili olan Tanrısal iradeye bağlıdır, dolayısıyla...

[...]

Üçüncü itiraz: fizik alanında metafizik yoluyla bilgi edinilemez

[Üçüncü temel neden] Filozofların görüşüne üçüncü bir temel argümanla karşı çıkılabilir. Metafizik*'in VI. kitabında ayrı olan tözlerin bilgisinin en asil bilgi olduğu [öne sürülür], çünkü en asil cinsle ilgili bilgilerdir. [...] Ancak sırf doğal gerçeklikler temelinde onların özelliklerini öğrenemeyiz. Her şeyden önce, bu gibi özellikler, şu anda mevcut olan bir bilim sayesinde bilinebilseydi, böyle bir şey ancak metafizikle mümkün olurdu; ancak görüldüğü üzere, ayrı olan tözlerin özelliklerini metafizik yoluyla, doğal olarak tanımamız mümkün değildir.*

M2 Ockhamlı William

YAZILI, SÖZLÜ VE ZİHİNSEL TERİMLER

Summa logicae [Mantık Derlemesi] I, 1

Ockham'ın mantığı, önermeler ve onları oluşturan terimleri konu alır. İngiliz filozof, Boetius'un yazılı, sözlü ve zihinsel terimlere dair klasik ayrımını ele alır. Bu terimler apayrı anlam sistemleri oluştururlarsa da sıkı bir hiyerarşik ilişki yoluyla birbirlerine bağlıdırlar: Zihinsel terimler veya kavramlar, yerine geçtikleri şeylerin ilk işaretleridir, sözlü ve yazılı terimler de sadece işaret ettikleri kavramlara bağlı olarak o şeylere işaret ederler. Dolayısıyla kelimeler ile şeyler arasında aracılar yoktur: Sözlü, yazılı ve zihinsel terimler şeyleri doğrudan tanımanın bir yoludur ve kavram zihinsel eylemin kendiyle örtüşür.

Bütün mantık âlimleri, argümanların önermelerden, önermelerin de terimlerden oluştuğunu ortaya koyar. Aristoteles *Birinci Çözümlemeler*'in I. kitabında terimi şöyle tanımlar: "var olma veya var olmama yoluyla birleşmiş olsunlar veya olmasınlar, yüklem ve özne gibi, önermeyi çözüme kavuşturan şeylere terim diyorum." [...]

Terimlerin üçe ayrılması *Şunu unutmamalıyız ki, Boetius'a göre [*Yorum Üzerine*'nin I. kitabının Yorumu] söylem yazılı, sözlü ve sadece zihinde düşünülen olmak üzere üçe ayrılır ve terim de yazılı, sözlü ve zihinsel olmak üzere üçe ayrılır.*

Yazılı terim *Yazılı terim, bedensel gözlerle görülecek veya görülebilecek şekilde bir cismin üzerine sabitlenen bir önermenin bir parçasıdır.*

Sözlü terim *Sözlü terim ağızla ifade edilen ve bedenin kulaklarıyla algılanan bir önermenin bir parçasıdır.*

Zihinsel terim *Zihinsel terim, ruhun bir niyeti veya bir değişimidir, doğası itibariyle bir şeye işaret eder, zihinsel bir önermenin bir kısmı olmaya (ve bir şeyin yerine geçmeye) uygundur. Zihinsel terimler ve oluşturdukları önermeler, Aziz Augustinus'un [*De trinitate*'nin XV. kitabında] hiçbir dile özgü olmadığını, sadece zihinde kaldıklarını ve onlara tâbi işaretler olan terimler zihnin dışında ifade edilirken, zihnin dışında ifade edilemeyeceklerini söylediği zihinsel kelimelere tekabül eder.*

Üç terim türü arasındaki ilişki

Sözlü terimlerin kavramlara veya ruhun niyetlerine tâbi olduklarını öne sürüyorum; bunun nedeni, "işaret" kelimesinin asıl anlamına göre bu sözlü terimlerin her şeyden önce kavramlara işaret etmesi değil, sözlü terimlerin zihinsel kavramların işaret ettiği şeylere işaret ediyor olmasındandır; dolayısıyla kavram her şeyden önce ve doğal olarak bir şeye işaret eder, sözlü terim de ikincil olarak aynı şeye işaret eder. Sözlü terimler zihinsel kavramın işaret ettiği bir şeye işaret etmek için yaratıldığından, zihinsel kavramın anlamı değişecek olsa, yeni bir terimin yaratılmasına gerek olmadan sözlü terimin de anlamı değişir.

M3 Ockhamlı William

SUPPOSITIO

Summa logicae [Mantık Derlemesi]

Ockham'ın nominalizm mantığının temelinde yatan kuram olan *suppositio terminorum* ile bir terimin, bir önermede göndermede bulunduğu şeyin yerine geçmesi kastedilir. Bu durumda işaretin birincil bilişsel işlevi, kendi anlamının "yerine geçmek"tir (*supponere pro*). *Suppositio*, önceki içeriklere, yani bilgilerin doğrudan edinilmesini engelleyecek aracılık şekillerine bağımlı kalmadan yeni bilgilerin üretilmesine izin verir.

Terimlerin anlamını ele aldıktan sonra geriye terimlerin bir özelliği olan, ama sadece bir önerme içerisinde söz konusu olan *suppositio*'dan söz etmek kalıyor. [...] Burada *suppositio*'nun geniş anlamından söz edeceğim; buna göre hem özne, hem yüklem hem de daha genel anlamda, özlem veya yüklem görevi gören her şey *suppositio* işlevi görebilir.

Terimlerin üçe ayrılması

Suppositio, başka bir şeyin yerine geçmektir, yani bir önermede bir terim başka bir şeyin yerine geçebilir: yani bir terimi başka bir şey veya işaret zamiri yerine kullandığımızda suppositio *gerçekleşir; bu durum, başka bir şeyin yerine geçen terim bir şeye işaret ettiğinde geçerlidir.*

Suppositio'nun tipolojileri ve işleyişi

Genel anlamda, bir terim başka bir şeyin yerine geçtiğinde o terim özneyse [...] yüklemin yüklemlediğine işaret eder; bir terim başka bir şeyin yerine geçtiğinde o terim yüklemse, bir önerme oluştuğu takdirde öznenin ona göre veya işaret ettiği isme göre özne olduğuna işaret eder. Örneğin "İnsan bir hayvandır" önermesiyle Sokrates'in bir hayvan olduğu belirtilir ve "Bu bir hayvandır" önermesi oluşturulacak olunursa ve Sokrates'e işaret edilirse, bu önerme doğru olur. "İnsan bir isimdir" önermesiyle terimin bir isim olduğu belirtilir, dolayısıyla bu önermede insan o ismin yerine geçmiştir. Benzer şekilde, "Beyaz bir hayvandır" önermesiyle beyaz olan şeyin bir hayvan olduğu belirtilir, dolayısıyla "Bu bir hayvandır" şeklindeki önerme de doğrudur, çünkü o şeyin beyaz olduğunu gösterir ve özne o şeyin yerine geçer. Aynı şey yüklem açısından da geçerlidir: Örneğin "Sokrates beyazdır" önermesiyle Sokrates'in beyaz olan şey olduğu belirtilir, dolayısıyla yüklem onun yerine geçer; Sokrates dışında hiçbir şey beyaz olmasaydı, o zaman yüklem kesin olarak Sokrates'e işaret ederdi.

M4 Ockhamlı William

İŞARETİN TANIMI

Summa logicae [Mantık Derlemesi]

Summa logicae'den alınan bu bölümde işaretleri anlamanın iki yolu arasındaki temel ayrım ele alınır: Augustinus'tan ilham alınmış olan ilk anlama göre işaret, bir kere öğrenildi mi başka bir şeyi öğrenmeye izin veren bir şey içerir, dolayısıyla bir şeyin daha önceden bilinmesini gerektirirken, ikinci anlam Ockham'a göre temel anlamdır ve "işaret" dilin önermelerinde yerine geçerek göndermede bulunduğu şeyin doğrudan bilinmesine izin verir.

İşaretin birinci anlamı

[...] "İşaret" teriminin iki anlamının olduğunu bilmek lazımdır. Bir şekliyle bir kere öğrenildi mi başka şeylerin öğrenilmesine izin veren her şeye işaret eder, ama akla bir

şeyin ilk bilgisini değil [...] alışılageldik bir bilgiden sonra gelen fiili bir bilgiyi getirir. Herhangi bir sonuç nedenine nasıl işaret ederse ve meyhanenin önündeki tabela şaraba işaret ederse, kelime de böyle doğal bir şekilde bir anlama işaret eder.

İşaretin ikinci anlamı

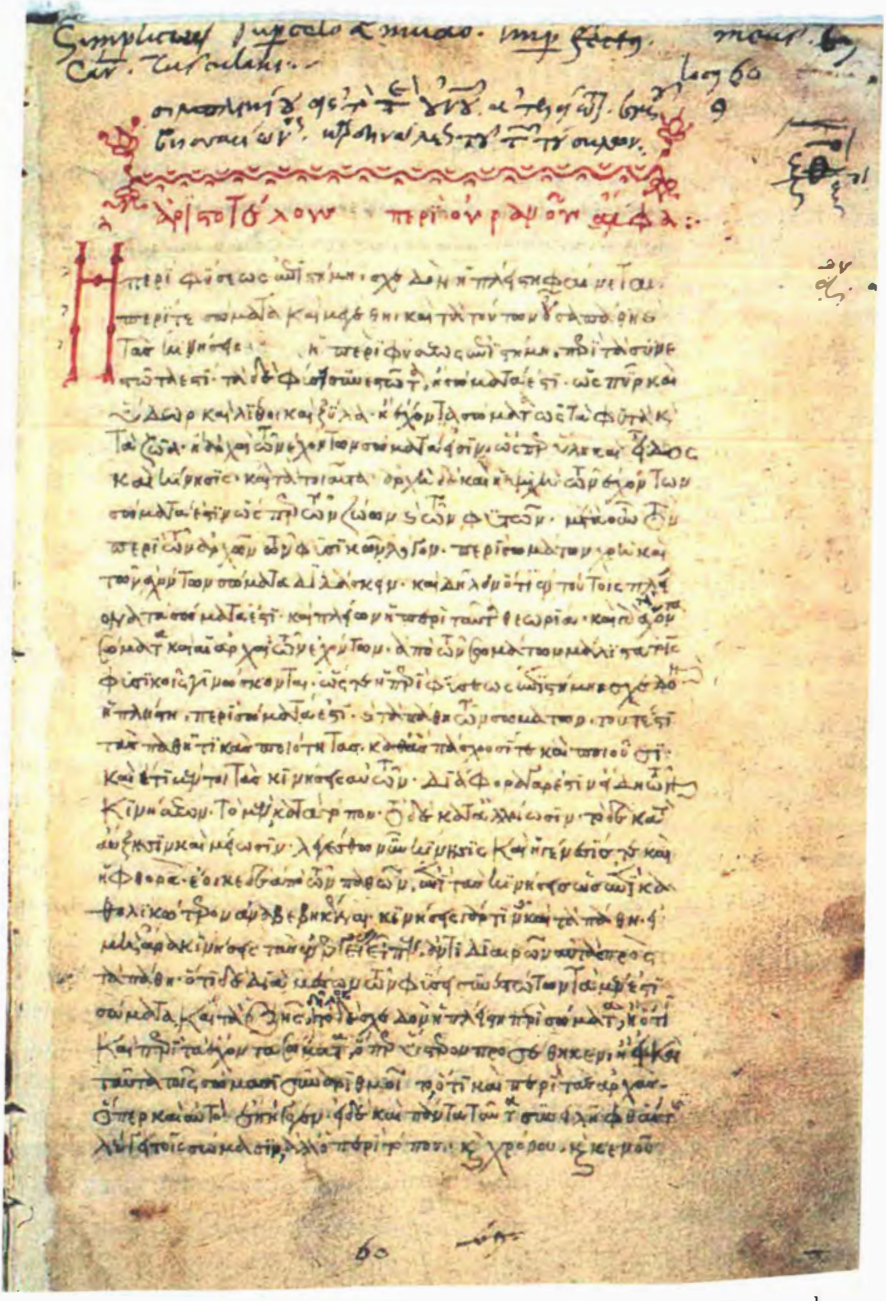
Ama bu bağlamda "işaret" teriminin bu kadar genel olan anlamını kastetmiyorum. "İşaret" ile ayrıca bir şeyi öğrenmemizi sağlayan ve bir önermede o şeyin yerine geçen veya o işarete eklenen de kastedilir; örnek olarak bağlayıcı terim ve yüklemleri ve önermenin belirli bir anlama sahip olmayan veya önermelerde olduğu üzere doğaları itibariyle böyle terimlerden oluşan kısımlarını sayabiliriz. "İşaret" teriminin bu anlamını göz önüne aldığımızda işitsel ses olarak kelime, hiçbir şeyin doğal işareti değildir.

XIII ile XIV. Yüzyıllarda Kozmoloji ve Fizik

Luca Bianchi

Aristoteles'in ortaçağ filozofları tarafından ilk olarak ele alınan kozmolojik öğretilerinden biri, dünyanın ebediyetidir ve dünyanın Tanrı tarafından "zamanın başlangıcında" yaratıldığını öne süren Hıristiyan inancıyla uyumsuz sayılır. Bu bağlamda Aristotelesçi evrenin iki özelliğine odaklanmak doğru olacaktır: teklik ve sonluluk. Ebediyetin tersine, bu iki kavram Hıristiyan vahyiyle veya en azından skolastik düşünürlerin büyük kısmının insanmerkezli yönü güçlü versiyonuyla mükemmel uyum içerisindedir. Dolayısıyla ortaçağ filozoflarının buna rağmen, Yunan filozofun dünyanın bu özelliklerini kanıtlamak için başvurduğu argümanları hemen tartışmaya açmış olmaları ve özellikle Aristoteles'in *De caelo*'da [*Gökyüzü Üzerine*] sunduğu, dünya zaten bütün olası, gerçek maddeyi içerdiğinden birden fazla dünyanın varlığının imkânsız olduğuna dair argümanı eleştirmeleri son derece anlamlıdır. Dominiken teolog Pierre de Tarentaise (geleceğin Papa V. İnnocentius'u) 1250 yılı civarında, *Sententiae* [Hükümler] konusunda yazdığı yorum eserinde, Yaratıcının sonsuz verimliliğini sınırlamak istemediğinden şöyle der: "Tanrı bir evren yarattı ve bunun dışında bir evren daha, yani bir dünya daha, hatta hem bu türden hem de başka türlerden sonsuz sayıda dünya yaratabilir" (*In Sent.*, I,44,5, ed. Tolosa 1652, I, s. 366). Çağdaşı olan başka birçok teologda da rastlanan bu yaklaşım, tamamıyla dini türden kaygılardan kaynaklanır. Pierre ile meslektaşlarının tek amacı, Tanrı'nın özgürlüğünü ve kâdiri mutlaklığını korumak, Tanrı'nın teoride Aristoteles'in algıladığından daha büyük ve daha karmaşık bir evren yaratma imkânını teminat altına almaktır; ancak yine de Tanrı'nın tek bir dünya yarattığına, bu dünyanın sonlu olduğuna ve burada yaşayan canlı olan insan için özel olarak yaratıldığına inanılır.

Daha Ayrıntılı Bilgi



Simplikios, Aristoteles'in *De Caelo* eserinin yorumu, ms. Vat. gr. 254, f. 9, XIV. yüzyıl

Dünya Tek mi, Çok mu?

Dolayısıyla XIII ila XIV. yüzyıllar arasında dünyaların çoğulluğu konusunda geliştirilen düşünceler Aristoteles'in kapalı dünyasının gerçek anlamda açılmasıyla değil, sadece birbirinden bağımsız, çoğul kozmik sistemlerin olası varlığını varsaymakla sonuçlandığı vurgulanmalıdır: Tanrı'nın dünyamızın boyutlarını büyütebileceği veya küçültebileceği, dışında cisimler yaratabileceği, bu cisimleri hareket ettirebileceği, "tabii ki" tek bir dünya olduğunun vurgulanmasına rağmen başka dünyalar yaratabileceği hipotezini göz önüne almak, Aristotelesçi fiziğin ve kozmolojinin dayandığı uzay kavramı ve doğal yerler öğretisi gibi bazı kavramlarını ve ilkelerini farklı açılardan ele almayı gerektirir.

Aristoteles'in başka dünyaların varlığına getirdiği itiraz, elementlerinin bizim dünyamızdaki doğal yerlere ulaşmak isteyeceği, dolayısıyla birbirine zıt iki doğal harekete sahip olacağı fikrini temel alır. Pierre de Tarentaise bu teze, bütün olası dünyaların elementlerinin aslında o dünyalara göre düzenlendiği teziyle karşılık verenlerin başında yer alır; de Tarentaise'in şu cevabı yüzyıllarca anılacaktır: "Nicolas Oresme'in *Livre du ciel et du monde*'da [Gökyüzü ve Dünya Kitabı] (1377) yazdığı gibi, Tanrı bu dünya dışında başka bir dünya yarattıysa, bu dünyanın elementleri nasıl davranıyorsa, o dünyanın elementleri de kendi içinde öyle davranacaktır." Bu yaklaşım, bütün basit elementlerin aynı yere ulaşmaya çalışmak zorunda olduğunu öne süren ilkeden vazgeçildiği anlamına gelir ve beraberinde önemli sonuçlar getirir: Bir cismin doğal hareketi, daha yakındaki bir kozmik sistemin "çekimi" gibi rastlantısal bir şartlanmaya tâbi olur; cismin doğal yerinden uzaklığı, Aristoteles'in düşüncesinde olmadığı kadar önem kazanır; uzamsal boyutlar da Aristoteles'in onlara atfettiği mutlak değeri kaybederler. XIV. yüzyılda Ockham ve Oresme gibi düşünürler "yüksek" ile "alçak" arasındaki ayrımın tamamıyla göreli olduğunu ve "hafif" ile "ağır" ikilisiyle bağıntılı olarak baştan tanımlanması gerektiğini apaçık bir şekilde ifade edecektir: "Yüksek ve alçak terimlerinin," diye yazar Orseme, "işaret ettiği şey, hafif ve ağır şeylerin doğal düzeninden başka bir şey değildir; buna göre bütün ağır cisimler mümkün olduğu kadar hafif cisimlerin arasında yer alır."

Dünyaların çokluğu konusundaki tartışma Aristoteles'in, bir bedeni tamamıyla çevreleyen ve hareketli mi, yoksa hareketsiz mi olduğunu değerlendirmeye yarayan maddi bir yüzey anlamındaki uzam kavramını konu alan tartışmayı da canlı tutmaya katkıda bulunur. Bu kavram antikçağdan beri hem yorum açısından hem de kuramsal olarak çeşitli zorluklara yol açmıştır: Dünyanın nerede olduğunu sorgulamak anlamlı mıdır, yoksa Aristoteles'in dünyanın "dışında" "ne yer, ne boşluk ne de zaman" olduğuna (*De caelo*, 279a 17-18) dair cevabıyla yetinmek mi gerekir? Gökyüzünün bittiği noktaya ulaşmış birisi

kolunu uzatırsa ne olur? Nihai gökkubbe her şeyi içeriyorsa, ama kendi bir şeyin içinde değilse nasıl hareket eder? Bu gibi sorulara, geç ortaçağ yazarlarının uzam kavramını da ele aldıkları teolojik bağlama bağlı başka sorular da eklenir: Augustinus'un dünyanın yaratılışının uzamda değil, uzamla birlikte gerçekleştiğine dair fikri (zamanın içinde değil, zamanla birlikte fikrine benzer şekilde) kabul edilirse, Aristoteles'in birden fazla dünya konusundaki başlıca itirazlarından biri olan, dünyalar arasında boşluğun olması gerektiği fikri çürütülmüş olmaz mı? Aristoteles'in *Fizik*'in dördüncü kitabında savunduğu, doğanın boşluktan nefret ettiği ilkesi ne dereceye kadar geçerlidir? Tanrı, sonsuz gücüyle evrenin içinde ve dışında boşluk yaratamaz mı?

Thomas Bradwardine

İngiliz teolog Thomas Bradwardine XIV. yüzyıl ortalarında birçok kaynağın ışığında (Kitabı Mukaddes, Augustinus, hermetik gelenek, 1277'de mahkûmiyet kararı verilen maddeler vs) bu sorunlar üzerinde düşünürken, uzamın "yaygın ve boyutsal olmayan şekilde sonsuz derecede yayılmış" büyüklükteki Tanrı'nın aynı anda her yerde bulunmasının tezahürü olduğuna dair orijinal bir fikir geliştirir. Burada kastedilen, yaratma eyleminden önce de var olan, ebedi ve yaratılmamış, ama ontolojik bir yoğunluktan yoksun, "hayali" bir uzam fikridir, "doğal biçimlerden ayrı, basit bir bedensel boyut, bir tür matematiksel cisim veya diğer fiziksel gerçekliklerden ayrı bir nicelik"tir (*De causa Dei* [Tanrı'nın Nedeni] I, 5). Başka teologlar tarafından da ele alınan bu potansiyel mutlak uzam kavramı, Oresme tarafından "bilimsel" bir metne dahil edilir; yazar, *Livre du ciel et du monde* kitabının dünyaların çokluğu konusuna adadığı (I,24) bölümünde şöyle yazar: İnsan zihni "sonsuz olmayan gökyüzünün ve dünyanın dışında, özellikleri ne olursa olsun bir uzam olduğu fikrini doğal olarak kabul eder; bunun tersini düşünmek kolay değildir." Sezgiselliğe karşıt sayılan Aristotelesçi yaklaşım bu durumda tamamıyla tersine çevrilir: Oresme'in de tamamıyla "hayali" niteliği konusunda ısrarcı olmasına rağmen, Aristoteles'in kozmolojisinden dışladığı "cisimsiz boş uzam" yeniden "dünya sistemi"nin vazgeçilmez bir unsuru haline gelir.

Hareket, "Yasaları" ve *İmpetus* Kuramı

Aristoteles, bir durum olarak durgunluk ile bir varlığı, potansiyelini gerçekleştirmeye götüren süreç anlamında hareketi net olarak birbirinden ayırır. Her sürecin bir nedeninin olması gerektiğinden, Aristoteles hareketin daima bir

hareket ettiricinin müdahalesini gerektirdiği sonucuna varır: *Fizik* eserinin yedinci kitabının ilk bölümünde hareket eden her şeyin başka bir şey tarafından hareket ettirildiğine dair temel ilkeyi ilan eder. Aristoteles, doğal olarak nitelediği hareketlerin hareket ettiricisini içsel bir ilke olarak tespit eder ve bu ilkenin cansız cisimler için doğal yerlerine doğru eğilimleri, canlılar için de ruh olduğunu söyler; şiddetli hareketlerinse dışsal bir hareket ettiricisi olmalıdır ve bu hareket cismin hareket ettiriciyle temâsı süresince sürer. Ancak bu hipotez, şiddetli hareketin en yaygın türlerinden biri olan fırlatılan cisimlerin hareketini açıklayamaz: Neden bir taş, onu fırlatan elden koptuktan sonra da hareket etmeye devam eder? Aristoteles, hareket ettiricinin (el) araca (bu durumda hava) hareketli cismi taşıma gücünü aktardığını varsayar. Bu çözüme geç antikçağdan itibaren tecrübi itirazlarda bulunulur: Fırlatılan nesne, araç tarafından hareketli tutuluyorsa, neden ardındaki havayı veya suyu şiddetli bir şekilde sallamak yeterli olmaz? Neden havada çarpışan iki cisim yön değiştirir, halbuki birbirinin yanından geçen iki cisim, yörüngelerinden çıkmazlar? Ve neden ağır bir cisim çok hafif bir cisme göre daha uzağa fırlatılabilir? *Fizik*'i konu alan yorum eserinde bu itirazlara yer veren Johannes Philoponos (?-y. 570) aracın, hareketin devamlılığını temin etmek şöyle dursun, direnç uyguladığını, dolayısıyla "fırlatandan fırlatılan nesneye maddi olmayan bir hareket gücünün aktarıldığını" düşünmek gerektiğini öne sürer.



Nicolas Oresme'in *Traité de l'espere* eserinden minyatürlü bir sayfa, ms. Fr. 565, f. 1r, XV. yüzyıl, Paris, Bibliotheque Nationale de France

Jean Buridan

Sayısız İslam düşünürü tarafından ele alınan ve XIII. yüzyıl başlarından itibaren Aristoteles'in bazı Latin yorumcuları tarafından tartışılan bu fikir bir son-

Daha Ayrıntılı Bilgi

raki yüzyılda yayılmaya devam eder. Fransisken keşiş Francesco della Marchia 1323 tarihli bir teolojik metinde, fırlatılan nesnelerin hareket ettiricinin "kalan gücünün dürtüsünü" özümsedikleri için hareketli kaldıkları hipotezini öne sürer. Paris Üniversitesinin Sanat Fakültesinde yıllar boyunca ders veren ve XIV. yüzyılda "yeni fizik" olarak bilinen alanın gelişimine önemli bir katkıda bulunan Jean Buridan bu gücün niteliğini daha ayrıntılı bir şekilde tarif eder. Buridan, *Fizik* ve *De caelo* kitaplarını konu alan yorum eserinde, şiddetli hareketlerin, hareket ettirici harekete bir "dürtü" veya *impetus* kazandırdığı için devam ettiği tezi temelinde bu hareketlerin organik bir anlatımını sunar; bu dürtü, bedenin direnci veya kendi doğal yerine olan eğilimi gibi karşıt güçler baskın hale gelmediği sürece etkili olmaya devam eder. Yunan, İslam ve Latin kuramlarıyla kıyaslanınca Buridan'ın *impetus* kuramı kayda değer bir ilerleme anlamına gelir ve beraberinde en az iki avantaj getirir.

Her şeyden önce, matematik terimleri doğrultusunda sunulmamış olmasına rağmen, hareket halindeki cismin hızı ve madde miktarı temelinde *impetus*'unu belirleyerek, Aristoteles'in açıklayamadığı gündelik olguları açıklamaya izin verir (neden bir taş bir tüye göre daha uzağa fırlatılabilir; büyük bir değirmen taşının veya geminin hareketini durdurmak neden zordur; neden uzun bir sıçrama yapmak için hız alma koşusu yapmak gereklidir). İkinci olarak, bu kuram, yerçekiminin hızlanması ve gökcisimlerinin rotasyonu başta olmak üzere çok çeşitli olgulara da uygulanabilir. Aristoteles serbest düşüş halindeki bir cismin hızındaki artışın cismin doğal yerine olan yakınlığına bağlı olduğunu düşünürken, ortaçağda yaşamış birçok müridi hızdaki artışın yere yaklaştıkça havanın direncinin azalmasından kaynaklandığına inanırlar. Her iki çözümü reddeden Buridan, ağır cisimlerin düşüş hızındaki artışı, doğal yerçekimine eklenen ve giderek artan "edinilmiş dürtü"ye bağlar. Buridan ayrıca Tanrı'nın gökküreleri yarattıktan sonra onlara bir "itiş" bahşettiğini, bu itişin, direnç yokluğunda "zaman içinde zayıflamadığını ve ortadan kalkmadığını" öne sürer: Aristoteles'in geleneksel dünya kavramının temel bir unsuru olan gökcisimlerin hareket ettirici zekâsı böylelikle önem kaybeder.

Buridan mükemmel olmayan ay-altı dünya ile bozulması imkânsız ay-üstü dünya arasındaki ayrımı reddedecek kadar ileri gitmezse de dünyevi mekanik ile ilahi mekanik arasında olası bir birleşmenin söz konusu olabileceğini ima eder. *Impetus* kuramı çeşitli olguları açıklayıcı yönünden dolayı büyük rağbet görür ve XIV-XVI. yüzyıllar arasında büyük ölçüde kabul görür.

Merton Kolejinde Mantık ve Hesap

XIV. yüzyılın ilk yarısında, Walter Burley, Thomas Bradwardine, Richard Swineshead (Calculator [Hesaplayıcı] olarak bilinir) ve Heytesburyli William gibi Oxford'daki Merton Kolejiyle bağlantılı İngiliz düşünürleri tarafından geliştirildiği için "Merton geleneği" olarak bilinen araştırma geleneği büyük rağbet görür. Sofistike mantık, anlambilim ve matematik araçlarından faydalanan bu grup, "hareket," "an," "başlangıç" ve "son" gibi kavramlar konusunda ayrıntılı incelemeler yürütür, bağıntılar dili, sonsuzluk, süreklilik ve sınırlar dilleri, niteliğin artışı ve azalması dili gibi özel "ölçüm dilleri" geliştirirler. Bu harekette önemli bir rol oynayan Bradwardine, 1328'de yazdığı *Tractatus proportionum seu de proportionibus velocitatum in motibus*'da [Orantılar Üzerine veya Hareketlerde Hızların Orantıları Üzerine İnceleme Eseri] Eukleides'in modelini temel alarak matematik bağıntıları konusunda genel bir kuram geliştirir, sonra da bunu örnek olarak hız, güç ve direnç arasındaki bağıntılara uygular. İngiliz düşünür, "Bradwardine yasası" olarak bilinen ve hem içerik hem de benimsenen cebir tekniği açısından büyük önem taşıyan yasayı da formüle eder: "Hareketin hızının orantısı, hareket ettiricinin gücü ile hareket ettirilen nesnenin gücü arasındaki orantıyı izler," yani hız, güç ile direnç arasındaki geometrik büyümeye bağlı olarak aritmetiksel artış gösterir. Başka bir deyişle, hareketli bir cismin hızını iki katına çıkarmak için, uygulanan gücü iki katına çıkarmak veya direnci yarıya indirmek yeterli değildir, güç ile direnç arasındaki oranı karesine yükseltmek gereklidir.

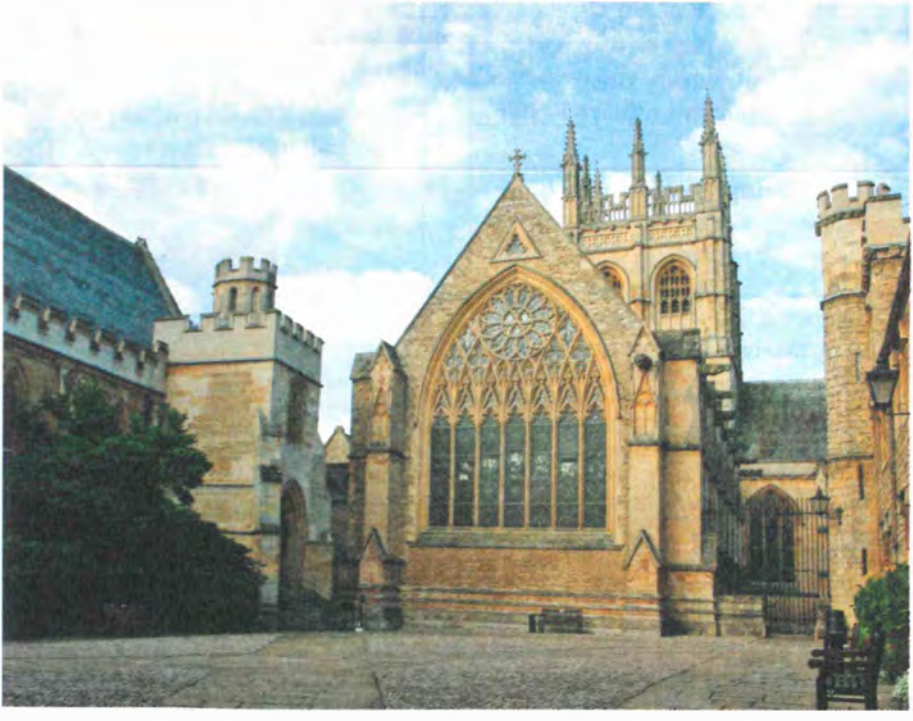
Bradwardine'in fikirlerinden ve metodolojisinden ilham alan William, *Regulae solvendi sophismata*'da [Sofizmleri Çözmek İçin Kurallar] (1355) "ortalama hız teoremi" ile "Merton" geleneğinin bilimsel birikimine en önemli katkılardan birinde bulunur. Aristoteles nitelik ile niceliğin farklı kategoriler olduğunu öne sürerse de birçok skolastik düşünür bir niteliğin yoğunluğundaki değişimin bir özelliğin (örneğin belirli bir ısı derecesinin) kaybı ve başka bir özelliğin edinimi (farklı bir ısı derecesi) olarak görülemeyeceğine inanır ve aynı özelliğin yoğunluğunun *extensio* adı verilen, uzam, zaman veya madde miktarı gibi başka bir değişmez forma göre nasıl değiştiğini tarif etmeye çalışırlar. Böylece "tekdüze" değişimler ile "farklı" değişimler birbirinden ayırt edilmeye çalışılır, farklı olanlar da "tekdüze olarak farklı" ve "farklı şekillerde farklı" olarak iki gruba ayrılır. Böylece "tekdüze" değişimler ile "tekdüze şekilde farklı" değişimler arasında önemli bir denklik kuralı tesis edilir: Bu kural bölgesel harekete uygulandığında, hızı tekdüze bir şekilde artan veya azalan bir cismin belirli bir süre içinde, aynı sürede orta noktada ulaştığı hıza eşit bir hızla katedeceği mesafeye eşit bir mesafe katettiğini öngörür.

Dünyanın Günlük Hareketi Hipotezi

XIV. yüzyılda doğa filozoflarının tartıştığı hipotezlerin en ilginçlerinden biri, dünyanın kendi ekseni çevresindeki günlük dönüşü hipotezidir. Bu durumda da dünyanın evrenin merkezinde hareketsiz durduğu inancından vazgeçilmek istenmezse de Aristoteles ile Ptolemaios'un dünyanın hareket ediyor olmasına karşı çıkan argümanları konusunda yürütülen incelemeler, Paris'in "yeni fizik" alanının en harika kuramsal kazanımlarından birini teşkil eder. Bu meseleyi en ayrıntılı şekilde ele alan Buridan ve Oresme dünyanın hareketsiz olduğuna dair gözlemsel argümanları kolaylıkla çürüterek, hareketin algısının belirsizliği üzerinde dururlar. Hem Buridan hem de Oresme, üzerinde bulunduğu geminin hareket halinde olduğunu bilmediği için demir atmış başka bir geminin görünürdeki hareketini gerçek sanan insanı örnek gösterir. Onlara göre dünyada bulunan bir insan da, benzer şekilde, gezegenlerin ve yıldızların doğuşunun ve batışının onların rotasyon hareketinden mi, yoksa dünyanın hareketinden mi kaynaklandığını tespit etmek için hiçbir araca sahip değildir. Ancak Buridan'a göre dünyanın hareketli olduğuna karşı çıkan astronomik argümanlar geçerli değilken, fiziği temel alan argümanlardan birinin "kanıtları daha ikna edicidir." Söz konusu "ok argümanı" yine Aristoteles'e aittir ve sonrasında Ptolemaios tarafından geliştirilmiştir: Bir geminin yolcusu dikey olarak bir ok fırlatacak olsa, ok geminin pupasına, hatta arkasına düşecektir; benzer bir şekilde, dünya gerçekten batıdan doğuya doğru dönüyor olsaydı, yukarıya doğru dikey olarak fırlatılan bir nesnenin fırlatıldığı yere değil (ki aslında oraya düşer), havada ne kadar kalırsa o derecede daha batıda bir yere düşmesi gerekirdi.

Oresme ise dünyanın dönüş hareketinin hiç de saçma olmadığını, tam tersine felsefi açıdan birçok avantaj sunduğunu, örneğin evrenin daha basit ve daha ahenkli olduğu imajına katkıda bulunduğunu öne sürer. Nitekim bu hipotez doğru varsayıldığında, dünyanın sabit olduğu sisteminin beraberinde getirdiği belli başlı komplikasyonlar kolaylıkla ortadan kalkar. Hem büyük bir matematikçi ve doğa felsefecisi hem de teolog ve piskopos olan Oresme, Kutsal Metinlerde dünyanın hareketli olduğunu reddeden argümanları, yani Kitabı Mukaddes'in dünyanın hareketsiz olduğunu, güneşin de dünyanın etrafında döndüğünü öne sürer gibi görünen bölümlerini de göz önüne alır. Galileo'dan iki yüz elli yıl önce "uyum ilkesi"ni dünyanın hareketli olup olmadığı tartışmasına uygulayan Oresme, Kutsal Metinlerin, yazıldıkları dönemin zihniyetiyle uyumlu olduklarını, dolayısıyla harfiyen doğru olarak düşünülmemeleri gerektiğini savunur. Ama bu durumda neden bu incelikli analizinin sonuna gelirken, "herkes" gibi dünyanın hareketsiz olduğuna inandığını ilan eder ve Mezmurlar

kitabındaki bir beyanı teyit eder? Oresme, bu sorunu "tartışma tutkusu"ndan dolayı ve "inanca akıl yoluyla karşı çıkmak isteyenlerin argümanlarını çürütmek için" ele aldığını ilan eder (*Le livre du ciel* II, 25). Oresme, dünyanın hareketli olduğunu destekleyen argümanlarının "olası" olduğunun, ama zorunlu olmadıklarının bilincindedir; Oresme'in amacı ayrıca, birçok çağdaşı gibi, hangi argümanın doğru olduğunu değil, gelenekler doğrultusunda her argüman lehine öne sürülen sebeplerin geçerliliğini tespit etmektir.



Öğrenci koleji ve dört köşe avlu, 1264'te kurulan Merton College, Oxford Üniversitesi

Devamlılık ve Kırılma: XV. Yüzyıl



Salutati, Floransa Cumhuriyetinin başvekilliğine atanır — 1374

Salutati, *De tyranno* — 1399–1400

Bruni "felsefe klasikleri"ni tercüme etmeye başlar — 1404

Batı Kilisesi içindeki bölünme sona erer — 1417

Bruni, *De interpretatione* — 1374–1434



Leon Battista Alberti, *De pictura* — 1435

Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*; Lorenzo Valla, *De falso credita et ementita Costantini donatione* — 1440

Fatih Sultan Mehmet Konstantinopolis'i fetheder — 1453

Lodi Barışı; Gutenberg, Kitabı Mukaddes'i basmaya başlar — 1454



Marsilio Ficino, Platon Akademisini kurar — 1459

Aragon kralı Ferdinand ile Kastilyalı İsabella evlenirler — 1469

Ludovico il Moro, Milano'da Gian Galeazzo Sforza'nın hocası olur — 1480

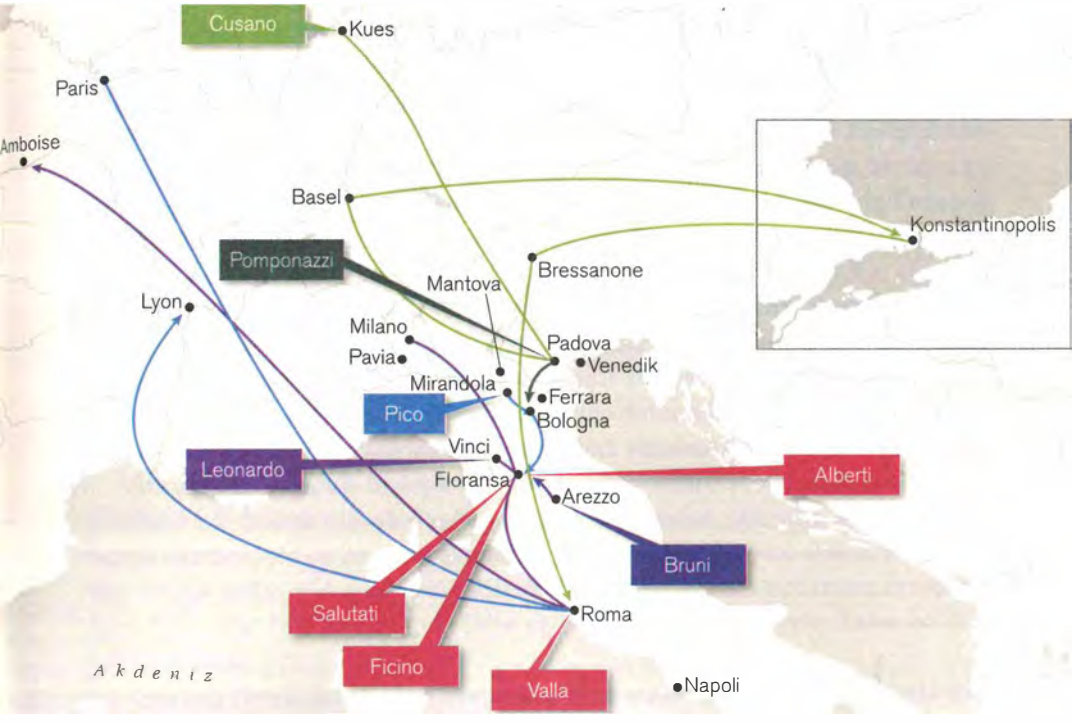
Leonardo da Vinci Floransa'dan ayrılıp Milano'ya yerleşir — 1482

İngiltere'de Tudor hanedanının krallığı başlar — 1485

Lorenzo de' Medici Floransa'nın beyi haline gelir

Pico della Mirandola, *De ente et uno* — 1491–1492

VIII. Charles İtalya'nın fethini başlatır — 1494


Cusano
Kues
Paris
Amboise
Basel
Konstantinopolis
Pomponazzi
Bressanone
Mantova
Lyon
Milano
Padova
Venedik
Pavia
Mirandola
Ferrara
Pico
Bologna
Vinci
Leonardo
Alberti
Floransa
Arezzo
Bruni
Salutati
Roma
Ficino
Valla
Napoli
Akdeniz

DEVAMLILIK VE KIRILMA: XV. YÜZYIL

"Hümanizm" olarak tanımlanan dönem yaygın olarak Rönesans'la bağdaştırılır ve modern duyarlılığın başlangıcı olarak düşünülür. Ancak bu gibi dönemselleştirmeler daima tartışmalıdır: Petrarca ile Boccaccio birçok ülkede Rönesans'ın hümanist düşüncesinin savunucuları olarak görülürler, ancak modern çağın 1492'de başladığını öngören geleneğe uyulursa, bütün hümanistler ortaçağ döneminde yaşamıştır, hatta Ariosto, Leonardo, Michelangelo ve Raffaello ortaçağda doğmuştur. Öte yandan ortaçağdan Rönesans'a geçişi ani bir kırılma ve bütünsel bir paradigma değişikliği olarak düşünmemek gerekir. Ortaçağ, Aristoteles'in düşüncesinin hâkimiyetinde bir dönem, hümanizm de Platon'un yeniden keşfedildiği dönem değildir sadece. Nitekim bir yandan XV. yüzyılda olgun skolastisizm geleneği devam edip, Aristoteles'in İskenderiye ve İbn Rüşd etkisi altındaki gelenekleri doğrultusunda Aristoteles konusundaki düşünceler önceki yüzyıllarda bilinmeyen biçimler edinir (örneğin Nifo ve Pomponazzi gibi yazarların yorumlarında). Öte yandan Pico della Mirandola gibi şahsiyetler Aristoteles ile Platon arasındaki benzerlikleri yakalamaya çalışır.

Öte yandan ortaçağı teolojik bir dönem, hümanizmi de laik değerlerin kabul gördüğü bir dönem olarak düşünemeyiz. Tam tersine, Marsilio Ficino ve Platoncu Akademiyle en az ortaçağdakiler kadar hararetli, yeni dindarlık biçimleri ortaya atılır. Daha da ileri giderek, Rönesans'ın bazı açılardan ortaçağın bazı "akılcılık" biçimlerini çok daha aşırı fideizm biçimleriyle ikame ettiğini söyleyebiliriz.

Ortaçağ yüzyıllarına göre hümanizm dönemine hâkim olan asıl şeyin filoloji olduğu kesindir. Eski yazarlara göre daha esnek ve eleştirel açıdan daha ihtiyatlı bir tercüme anlayışı geliştirilir. Metin eleştirisinin "modern" şekilleri kabul görür (örneğin Lorenzo Valla, Constantinus'un bağışının sahte olduğunu kanıtlar), Platon (ortaçağda sadece *Timaios* bilinirdi), Plotinos, stoacılar, Epikourosçular ve başka Yunan yazarlarının bütün eserleri tercüme edilir. Ancak paradoksal olarak, ortaçağda nasıl Pseudo Dionysisos kabul edildiyse, *Corpus Hermeticum* gibi kadim metinler de filolojik kriterler göz ardı edilerek kabul görür.

Ancak hümanizm ruhu sayesinde insan-Tanrı-dünya arasındaki ilişkinin farklı bir algısına zemin hazırlandığı da öne sürülebilir. Ortaçağ Tanrı'yı merkez alan bir dönemken, hümanizmin insan merkezli nitelikler gösterdiğine

şüphe yoktur. Ama bu durum Tanrı'nın insanla ikame edildiği anlamına değil, insanın etkin bir merkez, dini dramın başkahramanı ve Tanrı ile dünya arasında aracı olarak görüldüğü anlamına gelir: Hümanistlerin dünyayı evrenin merkezindeki tahtından indirip yerine nasıl her şeyin ölçüsü olarak görülen insanı koymaya hazırlandıklarını anlamak için Leonardo Bruni ile Coluccio Salutati'nin felsefi eserlerini ve özellikle Pico della Mirandola'nın *De hominis dignitate* [*İnsanların Değeri Üzerine*] eserlerini okumak yeterli olacaktır.

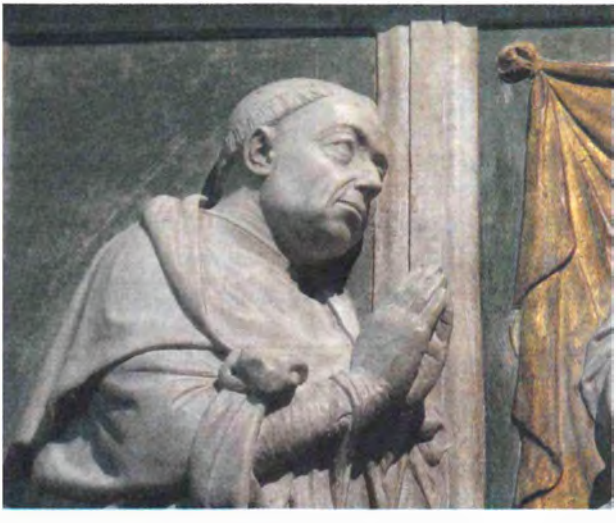
Yeni duyarlılığın doğuşuna çeşitli düşünce akımları katkıda bulunur. Öncelikle Nicolaus Cusanus'un dünya öğretisi Tanrı'da tek olanın tikel şeylerden oluşan bir çoğulluğa dönüştüğünü öngörür. Ancak tam da bundan dolayı dünyanın üstünde olan Tanrı'da zıtlar örtüşür. Bu fikir, hermetik düşüncenin birçok yönüyle kaynaşacak ve skolastisizmi niteleyen akılcı kimlik ve tekanlamlılık arayışını kökünden sarsmaya katkıda bulunacaktır. Cusanus ile birlikte dünyanın "merkezi her yerde, çemberi hiçbir yerdedir, çünkü çember de, daire de her yerde ve hiçbir yerde olan Tanrı'dır" şeklindeki sonsuzluk fikri de ilk defa ortaya atılmış olur (Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia* [Öğrenilmiş Cehalet] 2, 12). XV. yüzyıl bu anlamda, iki farklı dönemin fikirlerinin hem çakıştığı hem de bir araya geldiği, gerçek anlamda bir geçiş dönemidir. Ayrıca tam da bu yüzyılda felsefi düşüncenin bir yandan yeni dünyaların ortaya çıkmasıyla sarsılırken, diğer yandan da matbaanın icadı sayesinde fikirlerin dolaşımı ve yayılması açısından yeni olasılıklarla karşılaştığını da unutmamalıyız.

NICOLAUS CUSANUS

Matteo D'Alfonso

Docta Ignorantia

Nicolaus Cusanus (1401-1464) hem aynı adlı eserinin (*De docta ignorantia*, 1440) hem de felsefesinin tamamının merkezinde yer alan *docta ignorantia* [öğrenilmiş cehalet] kavramıyla, felsefi öğretisini niteleyen tezatların ilkini öne sürmüş olur. Bu kavramı önce yeni Platoncu, sonra da Augustinusçu geleneğe dayandıran Bagnoregiolu Bonaventura'dan ilham alan Cusanus, bu kavramın aslında "sadece bilmediklerini bildiğine inanan" (*De docta ignorantia* I, 1) Sokrates'in felsefesine dayandığını belirtir. Cusanus, merkezinde insanoğlunun bilgi dağarcığının sonlu olması, dolayısıyla hem Tanrı'nın sonsuzluğu hem de sonlu şeylerin hakikati konusunda yeterli bir kavramı geliştirme yetersizliği olan bilgi öğretisini bu iki terime dayandırır. İnsan için bilgi, mutlak hakikatleri bilme imkânsızlığının (*ignorantia* [cehalet]) bilincine varmak demektir (*docta ignorantia*'nın "*docta*"sı).



Andrea Bregno'ya atfedilen Nicolaus Cusanus'un Mezarı, dua eden kardinalden bir ayrıntı, 1465, Roma, San Pietro in Vincoli Kilisesi

Dolayısıyla *docta ignorantia* her şeyden önce, bilge olanın bilgi biçimleri karşısındaki doğru yaklaşımı gibi, bilginin hareket noktasıdır, ayrıca hakiki bilgi dünyasına açılmaya izin veren tek yöntemdir ve son olarak nesnelerin hakikatine yaklaşabilen, ama asla erişemeyen her türlü pozitif bilginin kısmi olmak zorunda olan değerinin bilincidir. *Docta ignorantia*, Cusanus'un *De conjecturis* [Hipotezler Üzerine] eserinde ele alacağı, "hipotez" olarak bilinen bilişsel yaklaşımdır; ancak aynı zamanda Tanrı'yla olabilecek tek zihinsel ilişki olan ve Areopagoslu Pseudo-Dionysios tarafından öne sürülüp Cusanus'un kendisi tarafından yeniden ele alınmış bilgi biçimidir.

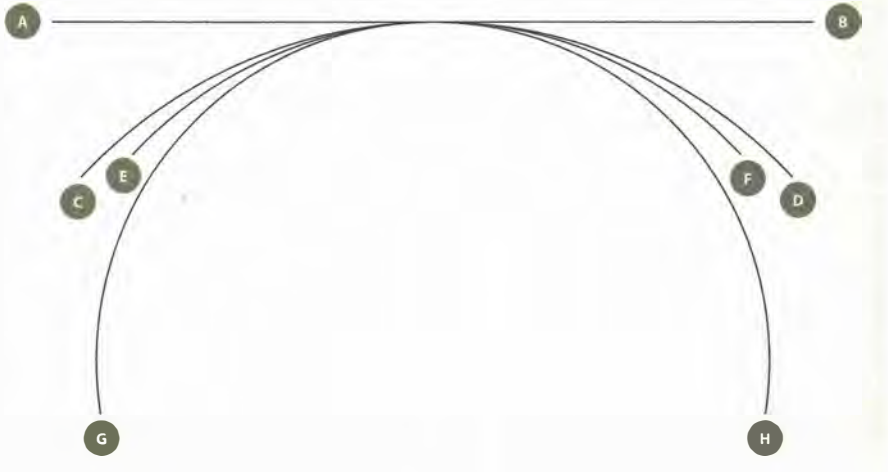
Eseri oluşturan üç cilt, sırasıyla en üst mutlağı, yani "her şeyde olan, dolayısıyla her şeyin onda olduğu" Tanrı'yı (*De docta ignorantia* I, 5), çoğulluk yoluyla birliği sınırlanmış olan evren veya dünyayı ve "aynı anda hem mutlak hem de sınırlanmış olan" üstün varlığı, yani Tanrı'nın vücut bulmuş hali olan İsa'yı (*De docta ignorantia* III, 1) ele alır.

Sonlu Olandan Sonsuzluğa: Geometri-Matematik Dili

Nicolaus Cusanus, *Docta Ignorantia*

Cusanus'un en üst mutlak konusundaki gnoseolojik düşüncelerinin başlangıç noktası şudur: "Bütün araştırmalar karşılaştırmalıdır, çünkü araç olarak orana başvururlar, sonsuzluk da hiçbir orana tâbi olamayacağı için anlaşılmaz bir kavramdır" (*De docta ignorantia* I, 1). Cusanus beşeri bilgi ile Tanrı'nın sonsuz doğası arasındaki mükemmel olmayan ilişkiyi açıklamak için matematik ile geometriden yardım alır, böylece Pythagoras'tan yeni Platoncular yoluyla Augustinus ve Boethius'a kadar ulaşan geleneği yeniden ele almış olur.

CUSANUS'A GÖRE ZITLARIN ÇAKIŞMASININ GRAFİK TASVİRİ



Cusanus öncelikle daire içinde çokgen metaforuna başvurur: Çokgen nasıl içinde bulunduğu daireye sonsuza kadar yaklaşabilirse, ama onunla örtüşemezse, beşeri bilgi de hakikate olsa olsa yaklaşabilir.

Sonsuz anlamda düşünüldüğü zaman birbirlerine indirgenebilecek olan çizgi ve daire gibi geometrik figürlerin özelliklerinden hareket eden Cusanus, sonlu olandan sonsuz olana geçerken, gerçekliği tasvir etmek için kullanılan geleneksel yöntemlerin çelişmezlik ilkesine aykırı davranır gibi göründüğünü gösterir: dolayısıyla Tanrı hem çember, hem çap hem de merkezdir. Böylelikle ortaçağ teolojisinde çok rağbet görmüş ve modern dönemde Giordano Bruno ve Pascal gibi filozofların düşünceleri için bir ilham kaynağı sağlayacak bir metafora *Docta ignorantia*'da da yer verilir: Tanrı, merkezi her yerde olan, çemberi hiçbir yerde olmayan sonsuz bir küredir.

Reddetme Yöntemi

Geometrik sonsuzluğu düşünme alıştırması hem zihni ilahi olanı düşünme çabasının beraberinde getirdiği paradoksa hem de aklı, "olumsuz teoloji" olarak da bilinen ve insanla Tanrı'nın mutlak farklılığı arasında iletişim sağlayabilecek tek yol olan *via negationis*'i [reddetme yöntemi] kabul etmeye hazırlar. "Kutsal cehalet bize Tanrı'nın adlandırılabilecek her şeyden sonsuz derecede üstün olduğu için tanımlanamaz olduğunu [...] ve ondan en hakiki şekilde söz etme yolunun ancak büyük Dionysios'un dediği gibi, bastırma ve reddetme olduğunu öğretmiştir" (*De docta ignorantia* I, 26). Dolayısıyla insanoğlu, çokgenle daire arasındaki yaklaşıklığa benzer şekilde, sahip olduğu bilgileri giderek hakikate yaklaşmak için gösterilecek sınırsız çaba için kullanmalıdır.

Nicolaus Cusanus, Zıtların Çakışması

Hipotezler Yoluyla Bilgi Edinme

Cusanus'un *De conjecturis* (1440-45) eserinin konusu olan hipotezin temelinde beşeri bilgiler ile hakikatin ilahi kapsamı arasındaki muazzam fark, dolayısıyla da sonlu olan ile sonsuzluk arasındaki ölçüsüzlük yatar. *De docta ignorantia*'yı tamamlayıcı nitelikte olan bu eserde de mutlak hakikatin ve insanoğlunun bilgi dağarcığının ölçülemez olduğu tekrarlanır. Ancak insan aklına özgü ve münhasır bir üretim alanı olan hipotezler vurgulanır. Tanrı'nın ve insan aklının mutlak derecede ölçülemez oluşu, sırasıyla gerçekliklerin ve hipotezlerin olmak üzere her ikisinin yaratıcı olması gibi temel bir analojiye izin verir. Cusanus dünyanın özü üzerine hipotezlerini yeni Platoncu geleneğin önce Proklos'un, daha sonra da Meister Eckhart'ın felsefesine yansıyan daha Pythagorasçı model temelinde ifade eder.

Piskopos, Teolog ve Matematikçi: Nicolaus Cusanus'un Hayatı

Nicolaus Cusanus 1401 yılında Almanya'nın Kues kentinde doğar. Ailesi burjuva kökenlidir ve oğullarını önce Heidelberg Üniversitesinde, sonra da Padova Üniversitesinde okumaya gönderecek kadar varlıklıdır. Cusanus'un Padova'da bir parçası olduğu entelektüel ortam yeni yüzyılın hareketlerinin etkisinde kalır; bilim alanları deneyselliğe açılırken, gerçekliğin daha hakiki şekilde kavranması için gerekli olan yeni araçlar, mümkün olduğu kadar antikçağın klasik yazarlarında aranır.

Kilisenin Hizmetinde

Nitekim Cusanus, hizmetinde çalıştığı Giuliano Cesarini tarafından 1432'de, papanın üstünlüğünü savunanlar ile konsilin otoritesinden yana olanlar arasındaki çatışma başta olmak üzere, kilise içerisindeki sayısız meselenin çözüme kavuşturulması gereken Basel Konsiline gönderilecektir. Cusanus bu bağlamda ilk büyük eseri *De concordantia catholica*'yı [Katolik Uyum Üzerine] geliştirir (1433) ve papayı destekleyenlerin arasına katılmaya karar verir. Papa IV. Eugenius, Cusanus'u Konstantinopolis'e göndererek onu görünürde Yunan Kilisesi ile Roma arasındaki ihtilafın çözümlenmesi amacıyla, ama aslında siyasi bir plan dahilinde İmparator VIII. İoannis Paleologos'u büyük Ferrara-Floransa Konsiline davet etmekle görevlendirir. Artık neredeyse Konstantinopolis'in kapılarına dayanmış Türklerin tehdidi karşısında Batı Hıristiyanlarından asker almak için papanın desteğine ihtiyacı olan Bizans imparatoru, İtalya yolculuğuna çıkar; ona eşlik eden diplomatlar, teologlar ve danışmanlar arasında öne çıkan yeni Platoncu filozof Georgios Gemistos Plethon Floransa'da yeni Platonculuğun gelişimine katkıda bulunacaktır.

De docta ignorantia ve Matematik Eserleri

Konstantinopolis'ten dönerken yanında çeşitli Yunanca el yazmaları getiren Cusanus önce *De docta ignorantia* (1440), sonra da *De conjecturis* [Hipotezler Üzerine] (1440-1445) eserlerini yayımlar. Her ne kadar papalık adına çeşitli misyonlarda görev alsa da düzenli bir şekilde Latince inceleme eserleri yazmaya devam eder. 1445 yılında *De Deo abscondito* [Gizli Tanrı Üzerine], teolojik eserler olan *De quaerendo Deo* [Tanrı Arayışı Üzerine] ve *De filiatione Dei* [Tanrı'nın Çocuğu Üzerine] ve matematik alanında bir dizi yazı yazar. 1446'da *De dato patris luminarum* [Işıkların Babasının Armağanı Üzerine], eskatolojik konuları ele aldığı *Conjectura de ultimis* [Son Günler Üzerine Varsayımlar] ve *Dialogus de annuntiatione*'yi [Meryem Ana'ya Müjde Üzerine Diyalog], 1447'de de *De genesi* [Yaradılış Üzerine] adlı diyalogu yazar.

Kardinal ve Piskopos

Önce kardinalliğe atanan Cusanus ardından 1450'de Bressanone Piskoposluğu'na atanır ve dört cilt halinde diyaloglardan oluşan *Idiota* [*Ahmak*] adlı önemli eserini o yıl yazar. 1453'te, *De visione Dei* [*Tanrı'nın Tezahürü Üzerine*], *De pace fidei* [*İnancın Barışı Üzerine*], *Complementum theologicum* [*Teolojik Tamamlama*] adlı üç önemli teolojik metin yazdıktan sonra, 1454 ile 1457 arasında matematik alanında *De mathematicis complementis* [*Matematik Tamlamalar Üzerine*], *Declaratio rectilineationis curvae* [*Eğrinin Düzleşmesinin Açıklaması*], *De una recti curvique mensura* [*Düz Çizginin ve Eğrinin Tek Ölçümü Üzerine*], *De circuli quadratura* [*Daireyi Kare İçine Almak Üzerine*] ve *De cesarea circuli quadratura* [*İmparatorluk Dairesinin Kare İçine Alınması Üzerine*] dahil olmak üzere, bir dizi eser yazar. 1458'de Tirol Dükü Sigismund'un birliklerinden kaçarak sığındığı, Dolomit Dağlarındaki Andraz Kalesinde *De beryllo* [*Beril Üzerine*] adlı bir eser besteler; bu eserde "*docta ignorantia*" ve "zıtların çakışması" gibi zor kavramları mümkün olduğu kadar anlaşılabilir bir şekilde özetler. II. Pius tarafından Roma'ya çağrılan Cusanus Bressanone'ye çok kısa bir süreliğine dönecektir. Bu arada 1460'da *De possest* [*Olasılığın Fiili Varlığı Üzerine*] adlı diyalogu ve 1461'de Kuran'ı incelediği *De cribratione Alkorani* [*Kuran Üzerine İnceleme*] adlı eseri yazacaktır. 1463'te, felsefi olgunluğunun üç temel eseri olan *De ludo globi* [*Top Oyunu Üzerine*], *De venatione sapientiae* [*Bilgelik Arayışı Üzerine*] ve *Compendium'u* [*Derleme*] yazar. Cusanus üç tek tanrılı dini bir araya getirmeyi başaracak üniter bir din hayalini kurup *De pace fidei*'yi bu doğrultuda yazsa da, II. Pius tarafından yeni bir Haçlı Seferi düzenlemekle görevlendirilir, ancak Ağustos 1464'te vefat eder.

M. D'A.



Meryem Ana'nın Hayatı'nın Ustası, *İsa'nın Çarmıha Gerilmesinden bir ayrıntı: Nicolaus Cusanus'un olası portresi*, 1465'ten sonra, Bernkastel-Kues, Almanya, St. Nikolaus-Hospital

Tanrı, yarattıkları ve unsurları arasındaki ilişkileri göstermek için *De conjecturis*'te matematiğe sıklıkla başvurulur: "Sayı, nesnelerin sembolik örneğidir [...] akılcı yapının doğal, filizlenen ilkesidir" (*De conjecturis* I, 3) ve "sayının özü, aklın birincil örneğidir" (a.g.e.). Dolayısıyla Cusanus'un hipotezleri, birliğin farklı biçimleri üzerine spekülasyonlardan oluşur ve 1, 10, 100 ve 1000 sayıları Tanrı'nın, aklın, ruhun ve bedenin sembolleridir. Bu dizinin ilk örneği olan bir, anlamını tam olarak veremediğine işaret edebildiği için Tanrı'nın bir

Siyaset ve Dini Uzlaşma: *De pace fidei*

Cusanus hayatının tamamı boyunca teolojik düşüncelerinin siyasi yönleriyle etkin olarak ilgilenir.

Ancak Cusanus *De concordantia catholica*'da Hıristiyanlığın kendi içindeki çatışmaları ele almayı düşünürken, 1453'te Konstantinopolis'in fethinden sonra İslamla ilişkiler daha dramatik bir mesele haline gelir. Cusanus, bu önemli Hıristiyan merkezinin düşüşünün neden olduğu duygularla *De pace fidei*'yi yazar ve sekiz yıl sonra, 1461'de *De cribratione Alkoran*'da ele alacağı İslam dini incelemeye koyulur.

De pace fidei

1453 tarihli *De pace fidei* çok geniş bir ekümenik ufku temel alır. Bu edebi kurmacada yeryüzündeki bütün halkları temsil eden 17 âlim –bir Yunan, bir İtalyan, bir Arap, bir Hint, bir Keldani, bir Yahudi, bir Türk, bir Alman vs– aralarındaki ihtilafların çözülebileceği tek yer olan gökyüzünde bir araya gelirler. Bu eser ortaçağ düşüncesinde çok rağbet gören dinlerarası diyalog geleneğini çağrıştırır: Yehuda Halevi'nin (1075-1141) *Kuzari*, Abelardus'un *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum* [Filozof, Yahudi ve Hıristiyan Arasında Diyalog] (y. 1140) veya Ramon Llull'un (1274-1276) *Llibre del gentil e dels tres savis* [Yahudi Olmayan ile Üç Bilgenin Kitabı] eserlerini hatırlamak yeterli olacaktır.

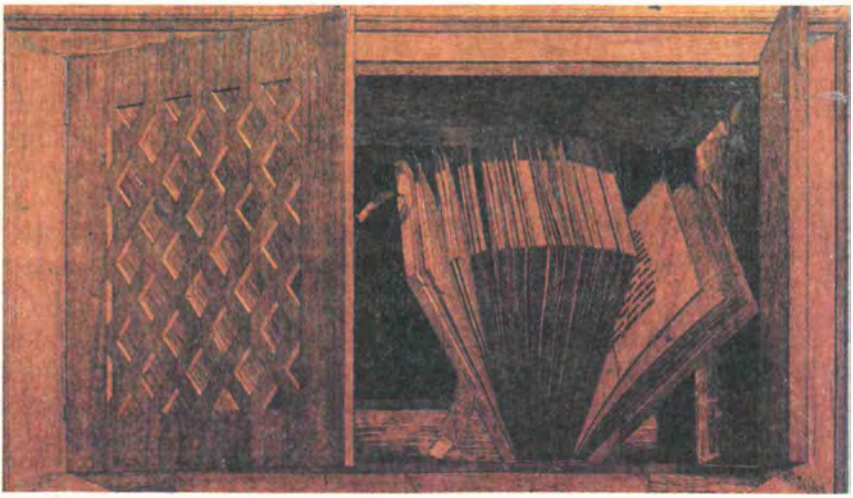
Eserin amacı, çeşitli teolojik konumların kavranmasını temel alan hoşgörüden hareketle farklı inançların barış içinde bir arada yaşamasını sağlamaktır. Burada benimsenen temel varsayım, bütün bu farklı durumlarda ibadet edilen Tanrı'nın aynı Tanrı olduğu, dolayısıyla İslamın bazı yönleriyle ilgili olarak söz konusu olduğu üzere, gerçek anlamda teolojik hataları temel almadığı sürece dinler arasındaki farklılıkların halkların farklı örf ve âdetlerine, hatta bireylerin bile münferit zevkine dayanan ibadet biçimleriyle bağlantılı meselelere indirgenebileceğidir. Bütün bunlar bir dinden başkasına geçmeyi ve tabii ki farklı dinlere inananların bir arada yaşamasına engel değildir. On yedi âlim, gökyüzünde verilen ve karşılıklı görüş alışverişinde geliştirilen bu evrensel mesajı kendi halklarına aktarmalı ve böylelikle insanlık tarihinde kalıcı barışın hüküm süreceği yeni bir çağın başlamasını sağlamalıdır.

yönünü negatif yoldan tasvir etmemize yardımcı olur. Bu bir, yeni Platoncu geleneğin Bir'idir, her türlü matematik hesaplamadan önce gelir, çünkü aritmetik birliğin oluşturmaya katkıda bulunduğu çoğul olana yabancıdır. Dolayısıyla ilk birlik ile diğer üç potansiyel arasındaki ilişki yine dahil olma-gerçeğe dönüşme (veya sınırlanma) ilkesi doğrultusunda açıklanır; buna göre alt kuvvelerde bulunan her şey üst kuvvelerde de bulunur ve alt kuvveler üst kuvvelerin gerçeğe dönüşmesinden, yani sınırlanmasından başka bir şey değildir.

Kuran Eleştirileri

Daha geç bir tarihe ait olan *De cribratione Alkorani* bu kadar diplomatik bir eser olmayıp bazen İslamın "hataları" konusunda şiddetli eleştiriler içerir. Cusanus bu eserde Kuran'ın içerdiği hakikatlerin tamamının İncil'de zaten yer aldığını, dolayısıyla Hıristiyanlığın doğuşundan itibaren erişilebilir olduğunu ve İslamda var olan hataların Hz. Muhammed'in dinsel formasyonunun ürünü olduğunu göstermek için Kuran'ın yanı sıra çeşitli ikincil kaynaklara atıfta bulunur. Nitekim Hz. Muhammed'in Nasturi bir keşiş, yani İsa'nın insani ve ilahi olmak üzere iki ayrı tözden oluştuğuna, bundan dolayı da Meryem Ana'nın Tanrı'nın annesi olamayacağına inanan biri yoluyla Hıristiyanlığı kabul ettiğini aktarır. Dolayısıyla İslam dinsel iki sapkınlığın birden ürünüdür ve onu hakiki dinlerin arasına yeniden dahil etmek, en azından öğreti açısından zor olmamalıdır.

M. D'A.



Lorenzo ve Cristoforo Canozi da Lendinara, *Koro bölümünün bir paneli, açık bir kitap ve bir dolap kapısı*, 1461-1465, Modena, Duomo

Konstantinopolis'in Düşüşü

Cusanus döneminin diplomatik meselelerini anlamak için Türklerin tehdidi altındaki Bizans İmparatorluğunun son kalesi olan Konstantinopolis şehriyle bağlantılı tarihi olayları göz önünde bulundurmak gereklidir.

Saflar

1453 yılının Mayıs ayında Sultan II. Mehmet yaklaşık 160 bin askeriyle Bizans İmparatorluğunun başkenti ve son kalesi Konstantinopolis'e doğru ilerler; şehri Venedikliler, Katalanlar ve Cenevizliler dahil olmak üzere 7 bin kadar kişi savunacaktır. Sayısal üstünlüğü bir yana, II. Mehmet'in asıl gücü, ezici teknolojik üstünlüğünde yatar. Batılı mühendislerin hizmetlerinden yararlanan padişah, üç tanesi devasa boyutlarda olmak üzere (en büyüğünün çapı 80 cm'den fazladır) çok sayıda topa sahiptir. Bizanslılar ise sadece hafif silahlara sahiptir, çünkü Theodosios döneminden kalma surların üzerine ağır silahlar yerleştirmeye imkân yoktur, aksi takdirde surlar titreşimden zarar görür.

Kuşatma

12-18 Nisan arasında Türkler kara surlarının merkezi kısmını aralıksız top ateşine tutarlar, 18 Nisan gecesi de gerçek anlamda ilk saldırıyı gerçekleştirir, ama geri püskürtülürler. Ancak Mayıs başlarında şehrin erzakı iyice azalmıştır. Bizanslıların Venedik filosunun yetişmesine güveni kalmayınca bir grup Venedikli haber almak üzere gizlice Çanakkale Boğazına gönderilir. Boğazın ötesinde Jacopo Loredan'ın komutasındaki filonun izine bile rastlanmayacaktır, çünkü filo o anda henüz yola çıkmamıştır, ayrıca sonradan Venedik senatosunun emriyle Euboea'da [Eğriboz] durdurulacaktır. Bu arada 7 Mayıs'ta surlara ikinci bir büyük saldırı daha gerçekleşir, ama güçler arasındaki eşitsizliğe rağmen ustaca geri püskürtülür. Sonraki günlerde yoğun top atışları gerçekleştirilir, ama 12 Mayıs gecesi başlatılan saldırı bile başarısızlıkla sonuçlanır. Top atışlarıyla ve kitlesel saldırılarla sonuç elde edilememesi üzerine II. Mehmet, danışmanlarının tasarladığı yeni bir taktiğe başvurmaya karar verir. 15 Mayıs'tan itibaren padişahın ordusunda yer alan Sırp madenciler, surların altından geçecek tüneller kazmakla görevlendirilir. Ancak Bizanslılar kendi kazdıkları tüneller yoluyla düşman tünellerini sistematik olarak yıkarlar.

Nihai Saldırı

28 Mayıs günü, nihai saldırının arifesinde II. Mehmet ile XI. Konstantinos ordularına hitap ederler. *Basileus* [imparator] Katolikler ile Ortodoksların Aya Sofya'da beraberce düzenlediği ayine katılır.

Nihai saldırı 29 Mayıs günü, sabahın üçünde başlar. İlki düzensiz birliklerden, ikincisi de disiplinli düzenli Anadolulu askerlerden olu-

şan iki saldırı dalgası püskürtülür, padişahın seçkin yeniçeri birliklerinden oluşan üçüncü ve son dalga da ciddi zorluklarla karşılaşır. Savaşın kaderini son anda değiştiren şey, Giovanni Giustiniani Longo'nun anlaşılmaz kaçışıdır; büyük ihtimalle yaralanan Longo, gemisine gidip tedavi olmak için subaylarıyla beraber yerinden ayrılır. Geçişi için sur kapılarından birinin açılması, kara surlarının ihlal edildiği dedikodusunun yayılmasına neden olur ve ortaya çıkan panik ve karmaşa, bazı yeniçeri gruplarının savunma hattını zorlamasına izin verir.

XI. Konstantinos karmaşa esnasında kahramanca çarpışarak ölür. Öğle saatlerinde, yağmalamaların ve sefaletin orta yerinde II. Mehmet şehre girer, Aya Sofya'ya gelerek müminleri ikindi namazına çağırır.

Tepkiler ve Sonuçlar

Konstantinopolis'in düştüğünün haberi Batıda hızla yayılır ve hem entelektüel hem de siyasi seçkin sınıflar arasında gerçek anlamda travmaya yol açar, ardından da yeni bir haçlı seferinden söz edilmeye başlanır. 1456'da Hunyadi Janoş ile Kapisztran Janoş'un liderliğinde bir ordu, karşılaştığı çeşitli zorluklara rağmen Belgrad'ı Türk kuşatmasından kurtarır. Ancak iki komutan kısa süre sonra ölür ve imparatorun hayatta kalan, ama birbirine rakip iki oğlu Demetrios ile Thomas Palaiologos arasında bölünmüş olan Bizans Mora'sı için durum giderek tehlikeli hale gelir. Temelde Türk yanlısı olan Demetrios sonuçta kendi bölgesini II. Mehmet'e devredecek, karşılığında Edirne'de bir ikametgâh ile gelir elde edecektir. Thomas ise sonuna kadar Batıdan yardım alacağına güvenir ve Papa II. Pius'un, Doğulu kardinal Johannes Bessarion'un etkisiyle Peloponnessos'ta yeni bir askeri sefer düzenleme iradesiyle teselli bulur. Thomas, Türk birliklerine karşı da sınırlı başarılar elde eder, ama II. Mehmet 1460'ta karşı saldırıya geçince Mora'nın son despotu İtalya'ya kaçar ve 1465'te burada ölür.

Silvia Ronchey



Cristoforo Buondelmonti, Konstantinopolis haritası, *Liber insularum Archipelagi*, 1429, Venedik, Biblioteca Nazionale Marciana

Klasik Kozmolojinin Sınırları

Nitekim ikinci cildin konusu olan evren de negatif yöntemle ele alınır. Bu gözlemin matematiksel-geometrik varlıklar ile evren arasındaki ilişkiyi kapsayacak şekilde genişletilmesi, Cusanus'un yenilikçi kozmolojik hipotezler geliştirmesine izin verir; örneğin Cusanus'a göre, yeryüzünün şekli küresel olmaya yakın olsa da mükemmel bir küre olamaz, hareketi de mükemmel bir daire olamaz, dolayısıyla evrenin merkezi hareketsiz olamaz. Bütün gökcisimleri sürekli olarak birbirleriyle ilişki içinde ve hareket halinde olmak ve dairenin çevresi ile merkezinin bir olduğu bir daire üzerinde dönmek zorundadır. Dünya, Güneş veya Ay gibi diğer gökcisimlerinden küçük olmamalıdır, daha doğrusu hepsi Dünyanın tıpatıp aynısı olmak ve Dünya gibi su, hava ve ateş olmak üzere üç küreyle çevrili olmak zorundadır, ama Dünyadan öyle bir uzaklıkta olmalılardır ki, Dünya Güneşin ateş küresinde, Ayın da su küresinde yer alsın.

İsa'nın Aracılığı

Kristolojiyi konu alan üçüncü ciltte Cusanus, evrenin birincil ilkeden, türüm dereceleri doğrultusunda kademeli olarak kaynaklandığına dair yeni Platoncu ilkeyle, evrenin onu dahil eden (veya potansiyel olarak bir arada tutan) ilkenin sonucu, dolayısıyla sıkıştırılmış hali olduğu algısından yararlanarak, İsa'yı "en üstün mutlak varlık" olarak algılar. Böylece İsa, Tanrı ile dünya arasındaki bağlantının metafiziksel teminatçısı haline gelir, ama aynı zamanda birincil ilkeden insanoğluna inilen merdiven üzerinde yükselme ihtimalinin ve insanın Tanrı'ya yaklaşabilmesinin ahlaki teminatçısıdır.

Panteizm Suçlaması

Cusanus birliği vurgulamasından ve "her şey bire katıldığı için olduğu şeydir" (*De conjecturis* II, 1) gibi beyanatlarından dolayı Heidelbergli Aristotelesçi teolog Johann Wenck'in *De ignota litteratura* [Cahil Bilgiler Üzerine] adlı eserinde panteizm suçlamalarına konu olur. Cusanus *Apologia doctae ignorantiae*'de [Öğrenilmiş Cehaletin Savunması] eserini savunurken, negatif bir argümanla Tanrı'nın "münferit ve evrensel olanın özdeşleşmesinin ötesinde, bütün genel, özel ve münferit biçimlerin ve bütün ifade edilebilir veya tasavvur edilebilir biçimlerin en mutlak biçimi olarak" algılandığını söyler. "Tanrı'yı bu şekilde algılamak, her şeyin Tanrı, Tanrı'nın da her şey olduğunu görmek ve öğrenilmiş cehaletten dolayı onun tarafımızdan görülemeyeceğini bilmek demektir" (*Apologia*, s. 409).



Nicolaus Cusanus'un *De docta ignorantia* eserinin ithafı, ms. 218, f. *1r*, 1488, Wolfenbuttel, Herzog-August Bibliothek

XV. Yüzyılda Aristotelesçi Gelenek

Luca Bianchi

Üniversitelerde Aristotelesçiliğin Yayılması

Eski bir tarihyazımı geleneğine göre, 1125 civarında başlayan Yunanca ve Arapça tercüme dalgası sonucunda "Latin" Hıristiyanlığı arasında yayılan Aristoteles felsefesi, XIII. yüzyılda doruğa ulaşır, XIV. yüzyılda derin bir krizden geçer ve XV. yüzyılda yerini Platonculuğa bırakır. Dolayısıyla Aristotelesçiliğin bu yüzyılda sadece Padova, Coimbra ve Krakow üniversiteleri gibi birkaç "muhafazakâr" kalede var olmaya devam ettiği, sonra da modern felsefe ve bilimin gelişiyle ortadan kalktığı düşünülür.

Günümüzde ise, Avrupa düşüncesindeki gelişimin bu imajının çok kısmi olduğunu, hatta büyük çapta yanlış olduğunu biliyoruz. İlk olarak XIV. yüzyılda Aristotelesçiliğin bir kriz dönemi yaşamadığı kesindir, tam tersine, papalığın da açık desteğiyle, daha da fazla yayılmıştır. Ayrıca her ne kadar XV ve XVI. yüzyıllardaki düşüncenin en önemli yeniliğinin ortaçağda fazla bilinmeyen veya hiç tanınmayan felsefi geleneklerin (Platonculuk, Kuşkuculuk, Epikourosçuluk ve stoacılık) yeniden keşfi olduğu doğru olsa da Aristotelesçiliğin yine de Rönesans'ın tamamına hâkim olan felsefi gelenek olduğu açıktır. Aristoteles'in eserlerinin el yazmalarının, basılı nüshalarının, tercümelerinin ve halk diline uyarlamalarının sayısı bu durumu kanıtlar niteliktedir. Ayrıca Aristoteles'in eserlerini konu alan yorumların sayısı da bu gerçeği teyit eder: XV ile XVI. yüzyıllar arasında yazılan yorum sayısı, Platon'un diyaloglarını konu alan yorum sayısının on katından fazladır.

Bu durum her şeyden önce Aristoteles'in eserlerinin üniversite müfredatları üzerindeki neredeyse tekelci etkisinden kaynaklanır; bunun sonucunda Platon'un eserlerinin yayılması ağır ve tartışmalı bir şekilde gelişir. XV. yüzyıl ortaların-



Girolamo da Cremona veya Jacometto Veneziano, *Aristoteles'in Eserleri*, Venedik, 1483, minyatür, New York, Pierpont Morgan Library

da Theodoros Gazis'in Ferrara'da retorik dersi verirken *Gorgias'*tan yararlandığı doğrudur, ama Platon'un diyaloglarını konu alan ilk dersler için bir sonraki yüzyılın başlarını ve Padova Üniversitesinde Niccolo Leonico Tomeo ile Pavia Üniversitesinde Cornelio Agrippa'yı (1486-1535) beklemek gerekir. Platoncu felsefe alanında kürsülerin açılması ise ancak XVI. yüzyıl sonları ile XVII. yüzyıl başları arasında gerçekleşecektir. Ancak Aristotelesçi geleneğin uzun süreli etkisini, eğitim kurumlarının ataletinin ve müfredatlarını yenileme konusundaki isteksizliklerinin ürünü olarak görmek yanlış olur. Nitekim *corpus aristotelicum*'un [Aristoteles'in külliyatı] XV. yüzyılda tanık olduğu büyük ivme, skolastik formasyonlu felsefe hocalarının, ama ondan da çok, birçok hümanistin Aristoteles'in ve müritlerinin düşüncelerine gösterdiği büyük ilgiden kaynaklanır.

XV. Yüzyılda Aristoteles'in "Yeniden Doğuşu": Tercümeler

Aslında Aristoteles'in ve Yunan yorumcularının eserlerini konu alan ve ortaçağın bu eserlere yaklaşımında bir dönüm noktası oluşturan büyük bir tercüme faaliyetini İtalyan hümanistlere ve İtalya'ya göç etmiş olan Bizanslı âlimlere borçluyuz. Dolayısıyla Aristoteles'in "yeniden doğuşu"ndan söz etmek mümkündür, ama bu olgu, Platon'un, atomculuğun ve antikçağ şüpheciliğinin aynı dönemde yaşanan ve daha önce erişilemeyen metinlerin bulunmuş olmasından kaynaklanan "yeniden doğuşu"ndan son derece farklıdır. Hümanistlerin Aristoteles'in (veya ona atfedilen) ortaçağda tanınmayan (veya sadece kısmen tanınan) bazı metinlerinin yeniden dolaşıma girmesine katkıda bulunduğuna şüphe yoktur; bu açıdan *Eudemos'a Etik*, *Büyük Etik*, *Quaestiones mechanicae* [Mekanik Meseleler] gibi eserleri göz önüne almak yeterli olacaktır. *Poetika* eseri de Moerbekeli Willem tarafından tercüme edildikten sonra XIII ve XIV. yüzyıllarda çok az ilgi uyandırsa da Giorgio Valla'nın tercümesiyle 1498'de Venedik'te yayımlanınca gerçek anlamda "çok-satan" bir kitap haline gelir. Ama buna rağmen, Aristoteles'in "yeniden doğuşu" bilinmeyen metinlerinin yeniden keşfinden çok, daha önceden Latinceye tercüme edilmiş olup fazla incelenmemiş metinlere (örneğin *Poetika* ve *Retorik*) yeniden ilgi duyulmaya başlanmasına ve özellikle yüzyıllardır bilinen metinlerin, hakiki anlamlarının geri kazanılması amacıyla yeni bir şekilde yorumlanmasına bağlıdır. Hümanistler bu hedefi gerçekleştirmek için üç ana araçtan yararlanır: Yeni tercümeler, filoloji alanına ait metin analizi tekniklerinin kullanımı ve yeni yorum ilke ve yöntemleri. Aslında hümanistler her şeyden önce –Cicero ile Quintilianus'tan kaynaklanan ve Petrarca yoluyla yayılmış bir görüş temelinde– Aristoteles'in metinlerine Yunanca orijinallerinin sahip olduğuna inandıkları zarafeti geri

kazandırmaya çalışır. Dolayısıyla Cosimo ve Lorenzo de' Medici gibi, felsefi araştırmaların gelişimine büyük önem vermekle ün salmış kültür hâmisi beylerin ve özellikle IV. Eugenius, V. Nicholas ve IV. Sixtus gibi papalar tarafından desteklenen, Stageiralı filozofun eserlerinin tamamını baştan tercüme etme projesi, *Nikomakhos'a Etik*, *Fizik* ve *Metafizik* gibi metinleri *in bello stile* [güzel bir üslupta] Latinceye tercüme etmenin "hakiki Aristoteles'i hayata döndürmek" anlamına geleceği fikrinden (veya Eugenio Garin'in deyimiyle bir "yanlış anlama"dan) kaynaklanmıştır.

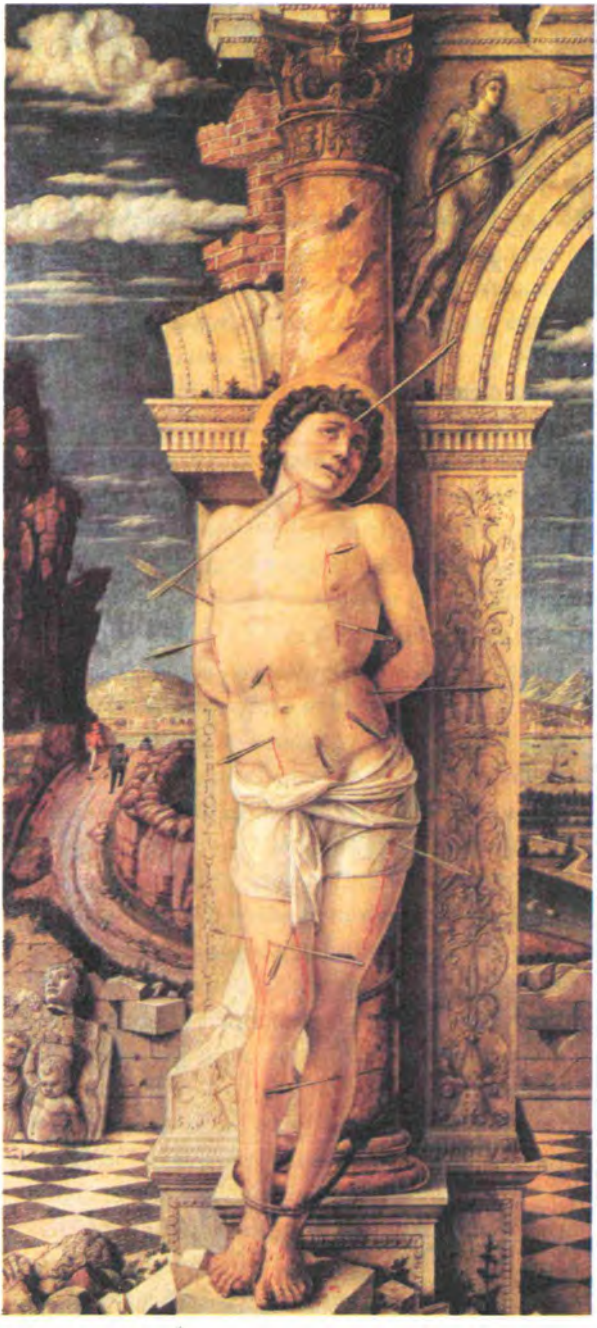
Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti, Francesco Filelfo, Giorgio Valla ve Ermolao Barbaro gibi hümanistler ve Johannes Argyropoulos, Trabzonlu Yorgo, Theodoros Gazis ve Kardinal Johannes Bessarion gibi Yunan âlimler bu düstura uyarak, Aristoteles'in hem çirkin hem de yanlışlarla dolu olduklarına inanılan ortaçağ tercümelerinin yerini alacak yeni tercümeler yapmaya başlarlar. Kelime kelime (*verbum e verbo*) tercüme sistemi yerine Aristoteles'in cümlelerinin hem kavramsal içeriği (*rerum doctrina*) hem de ağdalı stili (*scribendi ornatus*) Latince olarak yansıtılmaya ve anlamı bir bütün olarak ifade edilmeye çalışılır (*ad sensum* veya *ad sententiam*). 1420'de Leonardo Bruni tarafından kuramsallaştırılan bu yöntem aslında çok farklı şekillerde uygulanır: Bazıları tercümelerini asıl metne pek de sadık olmadan yapma pahasına "*bello stile*"ye önem verirken, başkaları okunurluk ile doğruluk arasında denge sağlamaya çalışır ve sıklıkla ortaçağ versiyonlarını gözden geçirip güzelleştirmekle yetinir.

Filoloji ve Yeni Metin Yorumlama Yöntemleri

Hümanistlerin "hakiki" Aristoteles'i geri kazanmak için başvurduğu ikinci araç filolojidir. Nitekim XIV ve XV. yüzyıllarda İtalya'ya göç eden ve Aristoteles'in terminolojisi ile el yazması eserler yoluyla aktarılan farklı derslere büyük önem veren Bizanslı âlimlerin öğretileri, eserlerinin tarih boyunca tanık olduğu yaklaşımların yeniden keşfi ve buna bağlı olarak *corpus aristotelicum*'un büyük Helenistik âlimlerin "editörlük" faaliyetleri sonucu oluşturulmuş, tarihsel olarak belirlenmiş bir ürün olduğu bilinci, hümanistleri dikkatlerini Aristoteles'in öğretilerinden giderek metinlerine kaydırmaya, metinlerini orijinal Yunanca versiyonuyla okumaya ve yeni metin analizi yöntemlerine başvurmaya iter. Bu bağlamda Aristoteles'in eserlerinin tamamının Yunanca *editio princeps*'i [el yazması bir eserin ilk basılı versiyonu] Rönesans'ın en ünlü editörü olan Aldo Manuzio'nun girişimiyle 1495-1498 arasında Venedik'te basılır. Uluslararası bir âlimler ekibinden yararlanan Manuzio uzun yıllar boyunca bir örnek teşkil edecek heybetli bir girişim başlatır.

Hümanistlerin, Aristoteles'i konu alan incelemelere getirdiği üçüncü son derece önemli yenilik, yorumlama açısından yeni ilke ve yöntemlerin geliştirilip yaygın hale gelmesidir. "Kaynaklara dönüş" idealinden ilham alan hümanistler Aristoteles eserlerinin –tercihen orijinal Yunanca haliyle– doğrudan okunmasını teşvik ederler; açıklama ve yorumlara aşırı derecede başvurulmasını eleştirirler; özellikle XIII-XIV. yüzyılların skolastik yorumcularına karşı çıkarak, Aristoteles'in metinlerini tartışma yöntemi yoluyla sadece soyut ve genelde atıl sorunlara çözüm bulmak için bahane olarak kullanmakla suçlarlar; bütün geçmiş yazarlar gibi Aristoteles'in de farklı bir insan ve dünya algısının örneğini keşfetmek için okunması gerektiğini, bu algının ancak tarihselliği bağlamında kavranabileceğini savunurlar. Hümanistler böylece, felsefi metin yorumcularının faaliyetlerinin ilkelerini, amaçlarını ve yöntemlerini baştan tanımlamaya çalışırlar; yorumcular sade ve kolay anlaşılır, ama zarif bir üslup benimsemelidir; dolayısıyla abartılı felsefi teknik terimlerden kaçınmalıdırlar, ama inceledikleri metinlerin öğreti içeriğini anlatmak için edebiyat, tarih ve güzel sanatlardan alınma örneklere başvurmakta özgürdürler; Aristoteles'in eserlerinin tamamını, mümkünse orijinal dilinde incelemelidirler; çeşitli tercümeleri ve bu metinleri kaynak alan derslerin doğruluğunu kontrol edip çarpıtılmış bölümleri tespit etmeli, hakiki eserleri başkalarına ait olup Aristoteles'e atfedilen eserlerden ayırt etmelidirler; son olarak hem kronolojik olarak Aristoteles'e daha yakın oldukları hem de kültürel açıdan benzer oldukları için en güvenilir ikincil kaynaklar olarak görülen Yunan yorumcularına ağırlık vermelidirler.

Bu yeni yaklaşım, özellikle skolastik formasyona sahip bazı hocaların güçlü direnişiyle karşılaşsa da giderek daha geniş kitlelere yayılmaya devam eder ve XV. yüzyıl sonlarından itibaren üniversiteler içerisinde bile benimsenmeye başlanır. Bu olgu ilk olarak İtalya'da kendini gösterir. 1497'de Niccolò Leonico Tomeo'nun Padova Üniversitesinde Yunanca metinleri temel alarak Aristoteles konusunda ders vermekle görevlendirilmesi genelde "hümanist Aristotelesçiliğin" zaferinin simgesi olarak görülür. Angelo Poliziano'nun Floransa Üniversitesinde *Organon* konusunda verdiği ve iki ünlü konuşmayla (1491 tarihli *Praelectio de dialectica* [Diyalektik Üzerine Bir Başlangıç Dersi] ve 1492 tarihli *Lamia* [Cadı]) başladığı dersler de son derece önemlidir. Poliziano'nun hazırladığı çalışma programı hümanistler tarafından kuşaklar boyunca benimsenip geliştirilecektir; nitekim Poliziano, hümanistlerin skolastik yorumculara getirdikleri eleştirilerin en önemli özelliklerini (*quaestio disputata* [tartışma] yönteminin reddedilmesi, uzman jargonun eleştirilmesi, zarafet ve kolay anlaşılırlık arayışı) vurgulamanın yanı sıra *corpus aristotelicum*'un geç antikçağda filolojik ustalıkla Yunan dili ve kültürü konusunda zengin bir bilgi dağarcığını bir



Andrea Mantegna, *Aziz Sebastian*, y. 1457, Viyana, Kunsthistorisches Museum

Azizin arkasındaki yazıtın Yunanca olması ilginçtir

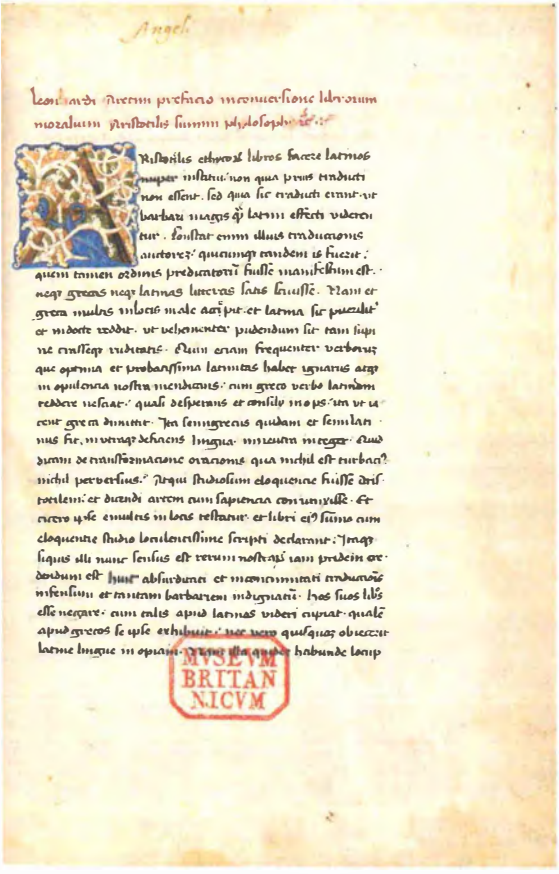
araya getirmesini bilen Helenistik "gramer âlimleri" tarafından geliştirilmiş yöntemlerle incelenmesi konusunda ısrar eder.

Yunan Yorumcuların Yeniden Keşfedilmesi ve Ortaçağ Tefsirinin Uzun Vadeli Etkisi

Hümanist kültürün Aristoteles'in incelenmesine ve daha genel anlamda felsefe kültürünün gelişimine yaptığı en büyük katkılardan birinin Theophrastos, Aphrodisiaslı Alexander, Porphyrios, Themistios, Ammonios, Simplikios ve Philoponos gibi Yunan yorumculara yeniden duyulmaya başlanan ilgi olması bu şekilde açıklanabilir. Bu yorumculara dikkat çeken kişi, 1452-1453 arasında *Pseudo* Aphrodiasiaslı Alexander'in *Problemata* [Problemler] eserini tercüme eden Theodoros Gazis'tir. Ondan ilham alan Ermolao Barbaro 1472-1473 arasında Themistios'un *İkinci Çözümlemeler*, *Fizik* ve *Ruh Üzerine*'yi konu alan açıklamalarını tercüme eder, ama bu eserlerin yayımlanması 1481'i bulur. Barbaro'nun dostu ve müridi olan Gerolamo Donato onu örnek alarak Aphrodisiaslı Alexander'in eserlerinden bazı bölümleri Latinceye tercüme eder; Nicoletto Vernia ve Agostino Ninfo gibi bazı filozoflar bu eserler arasında yer alan *Ruh Üzerine*'nin ilk cildine daha yayımlanmadan (1495) başvurma imkânı bulacaktır. Böylece Aristotelesçi geleneğin tarihinde yeni bir dönem başlar ve o güne ulaşmış olan, ama ortaçağda sadece kısmen tanınan Yunan yorum eserlerinin hemen hepsi yeniden keşfedilip tercüme edilir ve yayımlanır.

Aldo Manuzio bu süreçte de önemli bir rol oynar, çünkü 1495'te, Aristoteles'in eserlerini Yunanca olarak içeren ilk kitabı yayımlarken, bir yandan da Aphrodisiaslı Alexander, Porphyrios, Themistios, Simplikios ve Philoponos'un yorumlarını yayımlayacağını ilan eder. Aristoteles'in eserlerinin sonraki ciltlerinde bu niyet daha kapsamlı bir şekilde tekrar edilir ve Carpi Beyi Alberto Pio tarafından finanse edilen bu iddialı proje, Manuzio tarafından başlatılıp 1520-1530 arasında vârisleri tarafından tamamlanır. Bu yeni yorumların felsefi tartışmalar üzerinde derin bir etkisi olur; iki örnekle yetinmemiz gerekirse, Aphrodisiaslı Alexander ile Simplikios'un *De anima*'yı konu alan yorumları Aristotelesçi psikolojinin doğru yorumu konusundaki hararetli tartışmaları daha da alevlendirirken, *Fizik* ve *Gökyüzü Üzerine*'deki öğretilerini eleştiren Philoponos'un yorumları konusunda daha fazla bilgi sahibi olmak, Aristoteles'in doğa felsefesinin baştan ele alınmasına neden olur. Ancak bütün bunlar, ortaçağın Arap ve Latin yorumlarının artık etkili olmadığı anlamına gelmez. Matbaanın icadıyla Latin ortaçağın önemli Aristotelesçilerinin yorumları defalarca yayımlanır ve yaklaşık 1535 yılına kadar büyük rağbet görür. Poliziano'nun kendisinin Yunan

yorumcuların eserlerinin ortaçağ yorumcularının yerini alması dileğine rağmen, "peripatetik külliyatın" Rönesans'ta tâbi olduğu derin değişim, eserlerin birbiri yerini alması şeklinde değil, birbirlerine eklenmesi şeklinde gerçekleşir. 15 yüzyıl boyunca farklı kültürel, dilbilimsel ve dinsel bağlamlarda üretilmiş farklı tefsir gelenekleri herkes tarafından erişilebilir ve kendi aralarında kıyaslanabilir hale gelir. Bu yorum geleneği ve malzeme bolluğu bir yandan Rönesans döneminde Aristotelesçiliğin canlılığına tanıklık ederken, öte yandan çeşitli sorunlara yol açar ve yeni bir Aristotelesçi edebiyat türünün doğuşuna neden olur: "Aristotelesçi bibliyografyalar," Stageiralı filozofun çeşitli eserlerinin farklı baskıları, tercümeleri ve yorumları konusunda bilgiler, hatta bazen eleştirel görüşler içerir.



Aristoteles'in, tercümesi Leonardo Bruni tarafından yapılmış *Etik* eserinden bir sayfa, ms. Harley 1322, f. 1, y. 1450, Londra, British Library

FAAL HAYAT VE DÜŞÜNCE HAYATI: COLUCCIO SALUTATI'NİN YURTTAŞLIK HÜMANİZMİ

Claudio Fiocchi

Eskiler, Şiir, Yurttaşlık Sorumluluğu

1331'de doğup 1406'da ölen siyasetçi (1375'ten ölümüne kadar Floransa Cumhuriyetinin başvekilidir) ve aydın Coluccio Salutati, antikçağ yazarlarını incelemenin değerine kalpten inanır, bu incelemenin her türlü beşeri faaliyetin temelinde yatması, her türlü alandaki eğitim için yararlı bir kaynak oluşturması ve *libertas* gibi temel değerlere işaret etmesi gerektiğini savunur. Onu ilk hümanistlerden biri yapan bu inancı, tercihlerinin birçoğunda kendini gösterir. Salutati, Floransa Üniversitesinde Yunanca kürsüsü kurar ve buraya Bizanslı Manuel Chrysoloras'ı (y. 1350-1415) yerleştirerek Platon ve Aristoteles'in dilinin İtalya'da yeniden keşfedilmesine katkıda bulunur. Eski Romalıların eserlerini bulmak için çaba gösterir ve Vercelli ile Verona'daki bazı el yazmalarında



Masaccio ve Filippino Lippi, *Theophilos'un oğlunun dirilmesi ve Aziz Petrus*, y. 1427 ve 1482-1485, Floransa, Santa Maria del Carmine Kilisesi, Brancacci Şapeli

Cicero'nun *Ad Familiares* [Dostlara Mektuplar] başlıklı mektuplarını bulur. Salutati'ye göre antikçağ yazarlarını okumak, yurttaşlık sorumluluğu başta olmak üzere, ahlaki değerlerin güçlendirilmesine yarar. Salutati'nin eserleri hümanizmin gelişiminde belirleyici olmuştur; örneğin Poggio Bracciolini (1380-1459) ile Leonardo Bruni (y. 1370-1444) onun öğretilerinden ilham almıştır.

Şiir, *studia humanitatis*'e (klasik kültür araştırmaları) duyulan ilginin tezahürlerinden biridir ve yazıyla beşeri eylemlere olan ilgiyi bir araya getirir. Salutati bu bağlamda değerini vurguladığı şiiri, dille bağlantılı sanatlar arasına, *trivium*'un içine dahil eder. *De laboribus Herculis*'te [Herakles'in Görevleri Üzerine] şairin görevinin insanları ve eylemlerini övmek veya eleştirmek olduğunu yazar. Şairler başkalarının yaptıklarını değerlendirdiklerine göre yüksek bir ahlak düzeyine sahip olmalıdırlar.

Salutati'nin kelimelere verdiği önem, üniversitelerdeki uygulamalardan, tartışmalardan ve soyut terimlerden uzak durmasını sağlar. Nitekim kelimeler ya "nesnelerle beraber doğmuştur," ya kaybedilmiştir ya da kelimelerin kullanımından dolayı üstü örtülmüş olan bu derin değerin geri kazanılması gereklidir. Kelimeleri ve anlamlarını iyi bilmek, hem Tanrı'nın kelamını anlamak açısından önemlidir hem de Salutati'nin felsefesinin yönelimine, yani söylemlerin somutluğuyla nesneler ile beşeri eylemler arasında daha sıkı bir ilişkiyi geri kazanma iradesine işaret eder.

Faal Hayat ve Düşünce Hayatı

Beşeri eserlerin değerlendirilmesi, yasaların değerinin tıp alanıyla, yani doğal araştırmalarla kıyaslandığı *De nobilitate legum et medicinae*'de [Yasaların ve Tıbbın Asaleti Üzerine] eleştirel olarak ele alınır. Salutati'ye göre, yasalar birçok açıdan üstünlüğe sahiptir. Her şeyden önce yasalar insanlar tarafından hazırlandığı için haklarında eksiksiz olarak bilgi sahibi olmak mümkündür; fizik alanında incelenen doğa yasaları ise belirsizdir, deneyime bağlıdır, deneyimin de aldatıcı olması kuvvetle muhtemeldir. Şehir yasaları, insanların hayatını düzenlemek, şehirlerin hayatta kalmasını ve ortak refaha ulaşmayı sağlamak açısından temel bir araçtır. Yasalar fayda sağlama amaçlı birer araç oldukları için Tanrı'yla işbirliği yapmamızı sağlar. Burada Salutati'nin, insanların, yasaları Tanrı'dan ilham alarak hazırlaması gerektiğine inandığını belirtmek gerekir.

Coluccio Salutati, Faal hayata övgü

Salutati'nin bu tercihi, doğa araştırmalarına ilgi duyulmaması ve insanları, bir arada yaşamayla ilgili sorunları merkeze almak gibi, hümanizmin bazı temel özelliklerine işaret eder; "hem yeryüzündeki yolculuk sırasında hem de göklerdeki vatanımızda faal hayat, her açıdan düşünce hayatına tercih edilmelidir" (*De nobilitate legum et medicinae*).

Astrolojiye Karşı: *De fato*

Salutati insanoğlunun faaliyetini yüceltirken, astroloji gibi onu sınırlayabilecek öğretileri araştırır. Nitekim astroloji, olayların ve insan davranışlarının, gökyüzünde hareketlerini gördüğümüz yıldızların yeryüzü üzerindeki etkisini öngördüğü için bir tür belirlenimciliktir. *De fato* [Kader Üzerine] adlı eserini bu konuya adayan Salutati'ye göre astroloji, biri bilgilerin doğruluğuyla ilgili, diğeri ilkesel olmak üzere iki önemli kusura sahiptir. Birincisi, İskenderiyeli bilim adamı Klaudios Ptolemaios'tan (II. yüzyıl) itibaren yıldızlar konusundaki bilgilerde yapılan sayısız hatayla ilgilidir. Bu hatalar bu disipline güvenilemeyeceğini gösterir. İkinci hata, insanların seçimlerini sınırlayan öngörülerde bulunma iddiasıyla ilgilidir; Salutati'ye göre, insanın özgür olduğu akıl yoluyla gösterilemez, ama irade ve insanın irade algısı yoluyla kanıtlanabilir.



Coluccio Salutati, Floransa başvekili, Floransa, Biblioteca Medicea Laurenziana

Salutati ayrıca hem yeryüzünde ortak refaha erişmek hem de ilahi kurtuluşu elde etmek açısından somut eylemlere ve insanoğlunun çalışkanlığına derinden inanır. Salutati bu açıdan faal hayatı ve bu dünyayla bağlantılı şeylere olan ilgiyi Tanrı'ya itaat ve insanın kurtuluşu gibi dinsel temalarla karşı karşıya getirmek yerine, aralarındaki sıkı bağlantılara işaret eder. Hedeflenmesi gereken ortak fayda, "tamamıyla ilahi bir fayda"dır. Dolayısıyla Salutati'ye göre, bilge insan, Tanrı'nın hizmetkârıdır; faaliyetini, çabalarını dünyada gerçekleştirir. Bu bilge insanın prototipi, pagan olmasına rağmen, bir yurttaş olarak büyük sorumluluk sahibi olan Sokrates'tir.

İradenin Zekâ Üzerindeki Üstünlüğü

Uygulamalı bilim alanlarının kuramsal bilim alanları üzerindeki ve faal hayatın düşünce hayatı üzerindeki üstünlüğü, Salutati'ye göre, iradenin zekâ

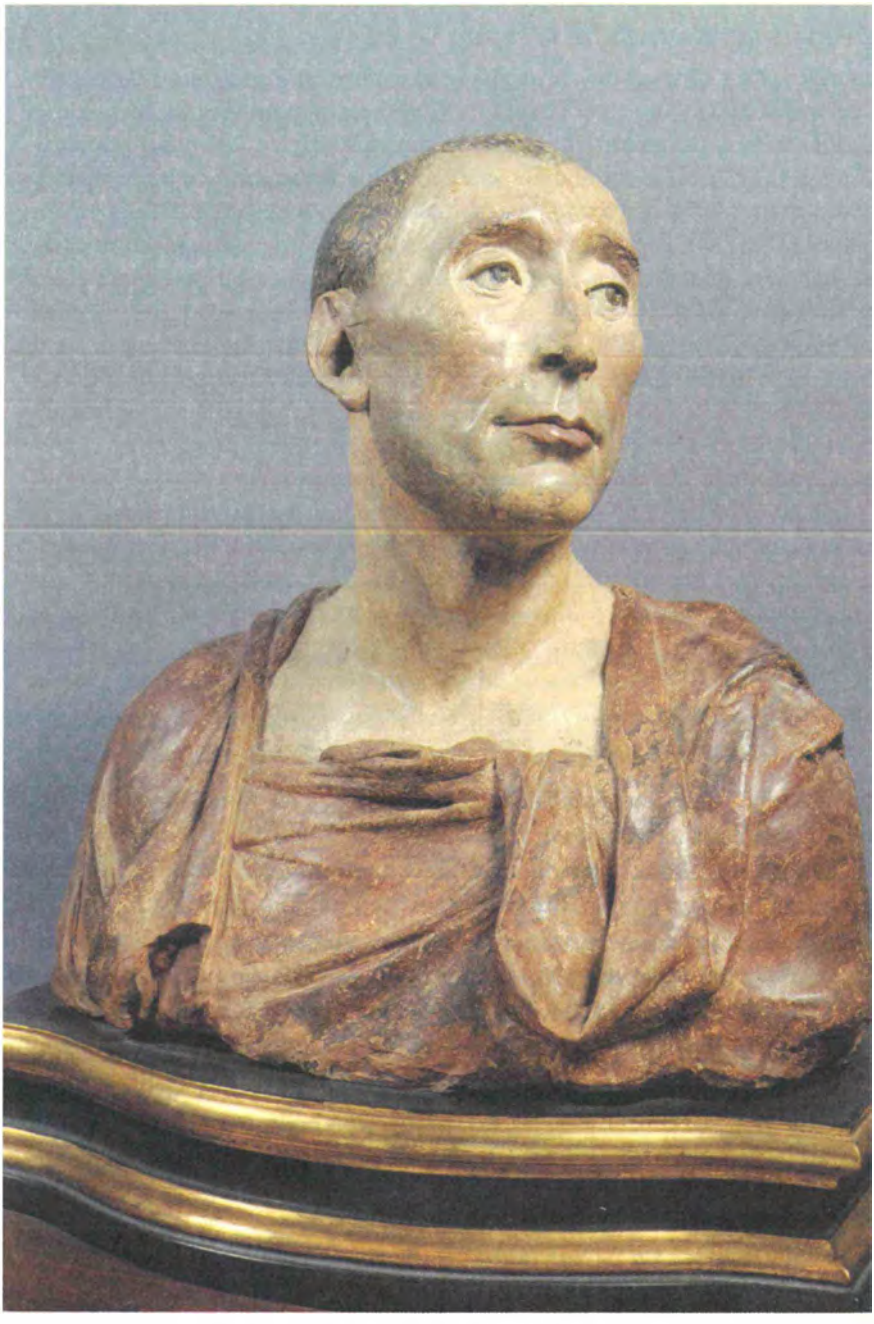
Yasalar ve Tiranlık: *De tyranno*

Salutati *De tyranno*'da [Tiranlık Üzerine] (1399-1400) ortaçağ siyasal düşüncesinin geleneksel bir temasını ele alır: tiranın tanımlanması ve ona karşı direniş yöntemlerinin belirlenmesi. Bu eser Floransa ile Milano arasındaki mücadelenin yoğunlaştığı dramatik bir anda doğar ve Salutati'ye yöneltilen, Caesar'ın tiran olup olmadığı şeklindeki sorudan ilham alınır. Salutati olumsuz olan cevabını, *ex defectu tituli* tiranlıkla (yani yöneticinin yönetim konusunda herhangi bir unvan veya hakka sahip olmaması) *ex parte exercitii* tiranlığın (yani meşru bir yöneticinin iktidarını kötüye kullanması) birbirinden farklı görülmesine neden olan tiran sınıflandırmasına dayandırır. Bu sınıflandırma hukukçu Sassoferratolu Bartolo (1313-1357) ile Thomas Aquinas'tan kaynaklanmıştır. İlk tiran türü şehrin düşmanı olduğundan, herhangi bir yurttaş tarafından öldürülebilir. İkinci tiran türü birincisinden çok farklıdır, çünkü başlangıçta meşru bir yöneticidir. Bu durumda ona gösterilen direniş, yöneticinin bir üstünün (veya üstü yoksa halkın) kararına tâbi olmalıdır. Ama yurttaşlar her iki durumda da bir otoritenin resmi onayı olmadan, kendi inisiyatifleriyle hareket etmemelidirler. Bu tutum hem bireysel eylemlerin şehirleri tam bir anarşi durumuna sürüklemesinden duyulan korkuyu hem de Salutati'nin, beşeri uygarlığın işareti ve yapısal unsuru olan yasalara verdiği büyük önemi ifade eder.

üzerindeki üstünlüğüne karşılık gelir. Pierre Lombard'ın (y. 1095-1160) özgür iradeyi "aklın ve iradenin yeteneği" olarak tanımlamasından itibaren filozofların zekânın üstünlüğünü savunanlar (Thomas Aquinas'ın müritleri) ile iradenin üstünlüğünü savunanlar (Duns Scotus ile Ockhamlı William'ın müritleri) olmak üzere iki gruba ayrılmasına neden olan tartışmada ikinci gruba katılır ve "iradenin [ruhun] imparatoriçesi gibi olduğunu" öne sürer. İrade diğer yetenekleri harekete geçirir ve onlardan en doğru hareket tarzı konusunda işaretler alsa da onlar tarafından yönlendirilmez. Salutati'nin bu görüşü, insanoğlunun özgürlüğünü ve içinde yaşadığı dünyayı değiştirme yeteneğini dikkate alma amacı taşır.

Monastik Hayat ve Yoksulluk Tercihi

Salutati'nin faaliyet konusuna yaptığı bu vurgudan sonra dikkatini monastik hayat temasına çevirmesi şaşırtıcı gelebilir. Bir manastıra kapanmak üzere olan arkadaşı Niccolò da Uzzano'ya yazdığı *De saeculo et religione* [Seküler Hayat ve Din Üzerine] adlı bir yazısında bu seçimin faal bir vazgeçiş, dünyevi sınavların kabulü ve Tanrı'yla buluşma isteği olarak değerini vurgular. Saluta-



Donatello, *Floransalı siyasetçi Niccolò da Uzzano'nun büstü*,
y. 1432, Floransa, Museo Nazionale del Bargello

ti yoksulluk seçimini de aynı şekilde övgüye değer bulur. Her ne kadar birçok mektubunda şehri yüceltmek için hayatlarını para kazanmakla geçiren tüccarları övse de aynı zamanda tüccarların onurlarını ve verdikleri sözleri temel alan bir ahlak anlayışına sahip olması gerektiğini de vurgular. Ticaret alanında özgürlük, davranış kurallarına uymakla bir arada yer almalıdır.

Siyasi Özgürlük

Salutati'nin siyasal düşünceleri başvekillik görevinden kaynaklanır ve düşüncelerinin büyük kısmı *libertas* [özgürlük] temasını merkez alır. Salutati'ye göre Floransa, Eski Roma tarzı *libertas*'ın vârisidir ve onu düşmanlardan koruması gereklidir. Salutati *libertas*'ı iki şekilde algılar. *Libertas* her şeyden önce dış güçlerden azade olmaktır. Floransa gibi özgür bir şehir, dış güçlere tâbi değildir. Floransa'nın bu tür bir özgürlüğü muhafaza etmesi için Milano'ya karşı mücadele vermesi gereklidir.

İkinci tür özgürlükse, cumhuriyetçi kurumlarla özdeşleştirilir. Salutati halkın çeşitli makamlara erişebildiği, yöneticinin keyfiliğine değil de yasalara dayanan bir idare sistemini tercih ettiğini açıkça gösterir. Böylelikle özgürlük hem yurttaşların hem de şehrin özgürlüğüdür. Viscontilerin yönetimindeki Milano ise, Salutati'ye göre tam tersi bir örnektir, çünkü baskıcı iktidarını, kontrolündeki toprakların dışına da yaymaya çalışan bir tiranın hâkimiyetindedir.

Platon ve Aristoteles: Kıyaslamalardan Uzlaşmaya

Luca Bianchi

Raffaello tarafından 1508-1511 arasında Vatikan'ın İmza Salonunda resmedilen *Scuola di Atene* [*Atina Okulu*] eseri, hümanistler tarafından XV. yüzyıl boyunca tarih ve filoloji alanlarında yürütülen araştırmaların antikçağın belli başlı düşünce akımlarının ve şahsiyetlerinin yeniden keşfedilmesine izin verdiğini olağanüstü etkili bir şekilde belgeler. Yüzyıllardan beri asıl "filozof" olarak bilinen Aristoteles, Sokrates'ten önceki düşünürlerin, sofistlerin ve klasik ile Helenistik çağların büyük filozof ve bilim insanlarının yanında yer verilmiş, dolayısıyla ön plandaki rolünü muhafaza etmekle birlikte, yeniden antikçağın sayısız filozofundan "biri" haline gelmiştir. Ancak Raffaello'nun bu başyapıtında Pythagoras ve Herakleitos (sonradan eklenmiş olup Michelangelo'nun çehresine sahiptir), Sokrates, Ptolemaios, Sinik Diogenes ve muhtemelen Plotinos'u tespit edebilsek de yine de bu kompozisyonun merkezinde yer alanlar, çevrelerinde sayısız müritleriyle tasvir edilmiş olan Platon ile Aristoteles'tir; birincisinin koltuğunun altında *Timaios* olup sağ elinin işaretparmağıyla gökyüzünü gösterir, ikincisi ise sol elinde *Etik*'i tutar ve sağ eli açık olup avuç içi yere bakar.

Bu kitapların seçimi ve Platon ile Aristoteles'in sembolik el hareketlerinin anlamı çok uzun zamandır tartışma konusu olmuştur ve bazıları hareketlerin birbirine zıt olduğunu, başkaları ise daha doğru olarak birbirlerini tamamladığını belirtmiştir. Aslında İmza Salonunun bütün freskleri güçlü bir yeni Platonculuk etkisi gösterse de *Atina Okulu*'ndaki Marsilio Ficino ve Giovanni Pico della Mirandola etkisi belli bir felsefi algıya işaret eder; söz konusu olan sadece Aristoteles'in veya sadece Platon'un düşüncesi değil, insanoğlunun akılcılığının en yüksek ifadeleri sayılan her iki düşünürün birbirinden ayrı, ama birbiriyle uzlaşabilecek öğretilerinin sentezidir. Raffaello böylelikle bu iki filozof arasındaki kıyaslamaların (*comparatio*) XV. yüzyılda ne kadar merkezi

bir konu teşkil ettiğini tasvir etmiş olur. Ortaçağ kültüründe de tartışma konusu olan bu tema, 1438-1439 arasında Doğu Kilisesi ile Batı Kilisesinin birleşmesinin amaçlandığı Ferrara-Floransa Konsiline katılan Bizanslı âlimlerden biri olan Georgios Gemistos Plethon'un müdahalesi sonucunda bu dönemde de büyük önem kazanır.

Tartışma

Hastalığından dolayı Floransa'dan ayrılamayan Gemistos Plethon, Aristoteles ile Platon arasındaki farklılıkları Yunanca olarak sıraladığı bir eser yazar. Bir Bizans geleneği doğrultusunda hocanın müridinden daha büyük bir metafizik düşünür olduğunu savunmakla yetinmeyerek, peripatetik felsefenin tamamına şiddetli bir eleştiri yöneltir ve özellikle bazı ahlaki (doğru araç), kozmolojik (dünyanın ebediyeti, ilahi ve dünyevi nedensellik arasındaki ayrım) ve teolojik (Tanrı'nın yaratıcı faaliyetlerinin reddedilmesi) öğretilerini vurgular.

Bizans dünyasında sert eleştirilere yol açan bu kısa eser, Roma'da Kardinal Johannes Bessarion'un çevresinde toplanan Yunan göçmenler arasında da hararetli tartışmalara konu olur, ama yirmi yıl kadar bir süre boyunca Latin yazarlar arasında herhangi bir iz bırakmaz, bu konuda herhangi bir eserin yayımlanması ise bir yüzyıl sonrasını, 1540-1541'i bulur (*De differentiis Platonis et Aristotelis* [Platon'la Aristoteles Arasındaki Farklılıklar Üzerine] ve Latince açıklaması). Trabzonlu Yorgo'nun bu tartışmaya verdiği cevapla, Platon ile Aristoteles arasındaki "üstünlük" tartışması evrensel bir boyut kazanır.

Platon'un 1458 tarihli *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis* [Aristoteles ile Platon'un Felsefelerinin Kıyaslanması] adlı eserde tamamıyla Hıristiyanlık karşıtı bir felsefe geliştiren, son derece ahlaksız bir insan olarak tasvir edilmesi üzerine, Bessarion 1459'da *In calumniatorem Platonis* [Platon'un İftiracısına Karşı] adlı eserin ilk (Yunanca) versiyonunu yazar; bu çok önemli metin üzerinde on yıl kadar çalışmaya devam eden Bessarion, Theodoros Gazis ve Niccolò Perotti'nin yardımıyla 1469'da Yunanca-Latince *editio princeps*'i tamamlamayı başarır.

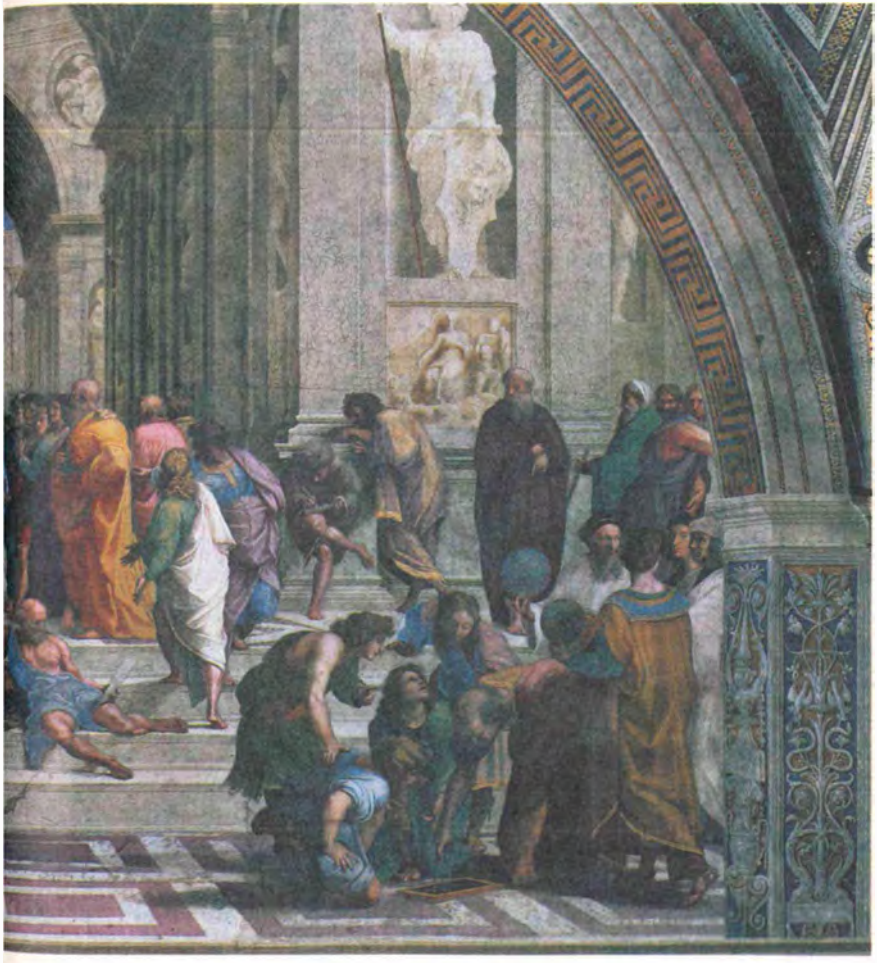
Trabzonlu Yorgo, tarih-filoloji alanlarındaki kayda değer bilgilerini son derece taraflı bir yorumla birleştirerek üç ana tezi destekleyecek, hepsi aynı değerde olmayan, ama son derece etkili olan çeşitli argümanları bir araya getirir. Bu tezlere göre, Aristoteles felsefe bağlamında insanlığa en çok yararı dokunmuş kişi olarak sayılmalıdır, halbuki Platon geveze, boş ve tutarsız bir düşünürdür, bilime katkıları sıfıra yakındır; Gemistos Plethon'un öne sürdüklerinin tersine, Aristoteles Hıristiyanlığa, teolojisi pagan batıl inançlarının karışımın-

dan oluşan günahkâr Platon'dan çok daha yakındır (hatta teslis dogmasını bile öngördüğü öne sürülür), ayrıca Aristoteles son derece erdemli biriyken, Platon "şehvetli bir ihtiyardı," kendini eşcinselliğe ve sarhoşluğa adamıştı, vatan sevgisinden yoksundu, bencil ve megalomandı.

Bu derecede şiddetli bir saldırı, eski bir Helenistik, İslam ve ortaçağ geleneğine dayanarak en büyük iki Yunan düşünürünün felsefelerinin uzlaşabileceğine, aralarında terminoloji ve yöntem farklılıkları dışında öğreti açısından çok büyük çelişkiler olmadığına inanan ilk hümanistlerin uzlaşma çabalarını bir



anda yok eder. Dolayısıyla "uzlaşmacı" planı daha ikna edici şekilde yeniden formüle etmek kaçınılmaz hale gelir. Bessarion'un *In calumniatorem Platonis*'le yapmaya çalıştığı da budur; Platon'u Trabzonlu Yorgo'nun eleştirilerine karşı savunur, ama açıkça Aristoteles'e karşı bir tavır takınmaz. Dolayısıyla Bessarion, Platon'a sempati beslediğini ilan etmesine rağmen, her iki düşünürden eşit mesafede durmaya çalışır; *Republica*'da [*Devlet*] açıklanan siyasal kuramı yüceltirken evliliğin sıradan insanlara uygun olmadığı algısını eleştirir ve Aristoteles'in düşüncelerinin sıradan insanların gereksinimlerine daha yakın



Raffaello Sanzio, *Atina Okulu*, 1509-1510, Vatikan, Musei Vaticani, Mahkeme Salonu

olduğunu belirtir; ancak Stageiralı düşünürü "kutsallaştırma" iddialarına kesin bir şekilde karşı çıkarken, Platon'u "vaftiz etme" girişiminde bulunmaz ve ikisinin de Hıristiyan inancına zıt bazı öğretileri savunduğunu kabul eder.

Ancak Bessarion hem Platon konusundaki yaygın şüphelerin hem de iki yüzyıldır Avrupa'nın her tarafındaki üniversitelerdeki felsefe eğitiminin, anlaşılırlık ve izah etme düzeni açısından üstün sayılan Aristoteles'in metinlerine dayandığının bilincinde olduğu için, bu tercihi gerekçelendirmek amacıyla genelde benimsenen nedenlerin tutarsız olduğunu, Platon'un diyaloglarının ardındaki niyetin yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını göstermeye çalışır; diyaloglarının gizemli biçimi, efsane ve şiirsel imge kullanımı, yazarın mantık açısından hazırlıksız olmasından veya bilimsel titizlik konusunu hor görmesinden değil, söyleminin metafizik alanındaki üstünlüğünden ve herkesin anlayabileceği şekilde anlatılamamasından ve anlatılmaması gerekliliğinden kaynaklanıyordu.



Benozzo Gozzoli, *Müneccim Krallar Şapeli*, doğu duvarından bir ayrıntı: kortej içerisinde muhtemelen Gemistos Plethon'un portresi, y. 1460, fresk, Floransa, Palazzo Medici Riccardi

Uzlaşma

Platon ile Aristoteles arasındaki uzlaşmayı (Aristoteles'e ruhların önvaroluşu öğretisini atfeden bazı zorlama tefsirler pahasına) destekleyen Bessarion, bu uzlaşmayı eşitlik anlamında görmeyerek, Aristoteles'in ancak bir "yöntem kazandırmakla" ve yaymakla yetindiği kuramsal bir güzergâhı geliştirdiği için Platon'un üstünlüğünü öne sürer. Dolayısıyla Bessarion, Platon'un diyaloglarının anlaşılmazlığını "tarihselleştirip" ve Aristoteles'in metinleriyle kısmen ortaya çıkardığı hakikatlerin kaynağı olduklarını iddia ederken, iki büyük Yunan filozofu arasındaki ih-



Bessarion büyücü kılığında, Ptolemaios'un *Coğrafya* eserinin Kardinal Bessarion'a ait bir el yazmasındaki illüstrasyon, XV. yüzyıl, Venedik, Biblioteca Nazionale Marciana

tilafın gerçek olmaktan çok sözel olduğu *topos*'unu tekrarlamış olur; ancak Bessarion'un Aristoteles'i, Platon'a özgü algısal bir plan doğrultusunda "ilahi" Platon'un gölgesine, yansımasına, mükemmel olmaktan uzak, dünyevi bir kopyasına indirgenir. Bazı istisnalar dışında, Bessarion tarafından geliştirilen yorum stratejisi çok iyi karşılanır ve farklı nüanslarla da olsa, XV. yüzyılda

çeşitli filozoflar tarafından savunulur. "Felsefi barış"ın öncüsü Giovanni Pico della Mirandola, Platon ile Aristoteles arasında ("kelimeler açısından" olmasa da "anlam ve töz açısından") tam bir örtüşme olduğu fikrini öne sürerken, başkaları *concordia*'yı [uzlaşma] birbirini tamamlama anlamında kullanır. Marsilio Ficino tarafından açıkça savunulan ve Viterbolu Aegidius tarafından geliştirilen bu bakış açısı doğrultusunda Platon'un metafizik ve teoloji alanlarında kesin olarak üstün olduğu, Aristoteles'inse mantık ve doğa felsefesi alanında en üstün otorite olduğuna inanılır; dolayısıyla uzlaşma, araştırma ortamlarının, söylem düzeylerinin ve yöntemlerinin ayrımı sayesinde mümkün olur. XV. yüzyıl ortalarında Gemistos Plethon, Trabzonlu Yorgo ve Bessarion tarafından öne sürülen şekliyle Platon ile Aristoteles arasındaki farklar ve kıyaslamalar (*comparatio*) teması, Pico ve Ficino tarafından *concordia* anlamında yeniden ele alınır. Uzun vadede hâkim hale gelen, Raffaello'ya da "antikçağın resimli tarihi" niteliğindeki *Atina Okulu*'nda rehberlik eden, bu yaklaşımdır. Nitekim, Platon ile Aristoteles'in felsefeleri arasındaki "uzlaşma," "fikir birliği" ve "uyum" motifleri üzerinde ne kadar durulduğunu anlamak için XVI. yüzyılda, iki filozof arasındaki ilişkileri ele alan çok sayıdaki inceleme yazısının başlıklarına göz gezdirmek yeterli olacaktır.

LEONARDO BRUNI: RÖNESANS'IN EŞİĞİNDE İNSAN, TANRI VE DÜNYA

Luca Bianchi

Tarihyazımı ve Söylevler

Leonardo Bruni 1370'de Arezzo'da doğar ve Mart 1444'te ölür. Hem 1427'den ölümüne kadar Floransa Cumhuriyetinin başvekilliğini yürüten hem de zarif Latince eserler yazan Bruni, hem dinsel ve siyasal konularda yazdığı söylevlerle hem de tarihyazımı alanındaki eserleriyle (12 kitaptan oluşan, hayatı boyunca yazmaya devam ettiği *Storie fiorentine* [Floransa Hikâyeleri]) ün salmıştır. Yunan modellerinden ilham alan Bruni, bu eserlerde ideal cumhuriyetin simgesi, antikçağın Yunan *polis*inin [şehir devleti] cisimleşmiş hali ve tiranlığa karşı bir kale haline gelen Floransa'nın erdemlerini ve siyasal-askeri başarılarını yüceltir. Yasalarla yönetilen ve eşitlik ile liyakat ilkelerini temel alan Floransa, Bruni'ye yeni bir Atina gibi görünür; bir arada yaşamanın anavatanının iki misyonu vardır: Siyasal alanda İtalya'nın tamamının barışını ve özgürlüğünü savunmak, kültür alanında da yüzyıllar boyu süren entelektüel barbarlık, dilbilimsel yozlaşma ve hakiki anlamda "beşeri" bilgilerin aşağılanmasından sonra *studia humanitatis*'i [beşeri bilimler] dünyanın dört bir tarafına yaymak.

Tercüme Faaliyetleri

Bruni tarafından gerçekleştirilen çeşitli tercümeler arasında en çok rağbet göreni, 1403 yılında tamamlayıp Coluccio Salutati'ye adadığı, büyük Yunan Kilise Babası Basileios'un (330-379) *Epistula ad adulescentes* [Gençlere Mektuplar] (veya *De utilitate studii* [Eğitimin Faydası Üzerine]) adlı eserdir. Basileios'un şairler ve Platon başta olmak üzere, Hıristiyan kültürü açısından faydalı olduğuna inandığı büyük pagan yazarların incelenmesine yönelttiği övgü, Bruni'nin 1404-1405 arasında başlayıp 30 yıldan uzun bir süre boyunca devam ettiği "felsefe klasikleri"nin son derece etkili tercüme faaliyetinin en önemli ilham kaynağını oluşturur.



Bernardo Rossellino, *Leonardo Bruni'nin anıt mezarı*, y. 1450, Floransa, Santa Croce Kilisesi

Bruni başlangıçta eserleri ortaçağda çok az tanınan Platon'a odaklanır ve *Phaidon* (1404-1405), *Sokrates'in Savunması* (1404-1409), *Kriton* (1404-1409), *Gorgias* (1409) ve *Mektuplar*'ın (1427) zarif Latince tercümelerini yapar. Ayrıca *Phaidros* (1424) ve *Şölen*'den (1435) bazı bölümlerle Ksenophon'un *Sokrates'in Savunması* eserini tercüme eder.

Tercüme Kuramı

Aristoteles'in pratik felsefesine de önem veren Bruni, önce *Nikomakhos'a Etik* eserini (1416-1417), sonra da *Pseudo* Aristotelesçi *Oeconomica* [Ekonomi] (1420) ve *Politika* (1436-1438) eserlerini tercüme eder. Bu eserler, çok sayıda el yazması ve basılı nüsha olmasından anlaşıldığı kadarıyla geniş kitleler tarafından olumlu olarak karşılansa da hararetli tartışmalara da konu olur. Kim olduğu tespit edilemeyen Demetrius adında biri, Battista de' Giudici (?-y. 1483) ve Cartagenalı Alfonso (1384-1456) zarafet açısından daha zayıf, ama daha doğru olduklarına inandıkları ortaçağ versiyonlarını savunurlar ve Bruni'yi titizlikten yoksun olmakla ve doğru olmayan bir terminoloji kullanmakla suçlarlar ve bazı temel kavramları tercüme ediş şekline şiddetli eleştiriler yöneltirler. Böylece Bruni 1420 civarında *De interpretatione recta* [Doğru Yorumlama Üzerine] adlı eseri yazar; kendisinin de belirttiği gibi savunma amaçlı yazılmış bu yazı Batı kültüründe "doğru tercüme" üzerine yazılmış en kapsamlı kuramsal tartışmayı sunar. Bruni de ortaçağda sıklıkla benimsenen, kelimesi kelimesine tercüme (*ad verbum*) yöntemini eleştirerek, Aristoteles'in metinlerinin anlam bütünlüğünü kavrayabilecek ve hem kavramsal içeriğini hem de "Latince söylemin saflığını" ihlal etmeden ve "Yunan veya barbar ifadeler"le kirletmeden üslubunu aktarabilecek daha serbest bir tercüme yöntemini savunur. Bütün bunları sadece retorik ve güzel üslup konusunda abartılı bir sevginin ifadesi olarak görmek, indirgemeci bir tavır olacaktır. Diğer yandan ise klasisist önyargıların güçlü etkisi altında olduğundan, Cicero veya Quintilianus (y. 35-96) gibi yazarlar tarafından kullanılmamış kelimelerin "Latince olmadığına" inanır ve istemeden de olsa, teknik terimlerin tercümesinde büyük bir karışıklığa neden olur, çünkü tutarsız bir şekilde, sayısız eşanlamlı kelime ve dolambaçlı yapıdan yararlanırken, hem Yunancadan ödünç alınan zorlu kelimelerden hem de yaygın olarak kullanılan *politica* ve *democratia* gibi kelimelerden bile uzak durur.

Buna rağmen Bruni zarafet ile sadakat gibi birbiriyle çelişkili ihtiyaçları uzlaştırmaya gayret gösterir ve "Aristoteles'in düşüncesine tek bir virgül" eklememiş veya kaldırmamış olmakla övünür. Tercümanların üzerinde çalıştıkları esere tamamıyla odaklanması ve ifade gücüne "kendini kaptırmaları" gerektiğini söyleyen Bruni, "Latince bilen, ama Yunan dilini bilmeyen" okurlara metinlerin aslının yerini alabilecek metinler sunabileceğini belirtir.



Kuzey İtalya okulu, *Arezzolu Leonardo Bruni*, XV. yüzyıl, Liverpool, Walker Art Gallery

Felsefi Eserleri ve "Yurttaş Hümanizmi"

Bruni'nin felsefe alanındaki başlıca eserleri, 1405-1406'da yazdığı *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum* [Pier Paolo Vergerio'ya Adanmış Diyaloglar] ile muhtemelen 1423'te yazdığı, ahlak felsefesine diyalog şeklinde bir giriş eseri olan *İsagogicon moralis disciplinae*'dir [Ahlak Disiplinine Giriş]. *Dialogi*, Salutati'nin çevresinde gerçekleşen tartışmaları harika bir şekilde tasvir etmenin yanı sıra, skolastik kültürün, otorite ilkesini (sözde) ihlalinin, hem ifade zarafetine ilgi duymamaktan hem de mantık ve fizik alanındaki sorunsallara, Bruni'nin abartılı bulduğu bir şekilde odaklanılmasından kaynaklanan *inhumanitas*'ının [insaniyetsizlik] hararetli bir eleştirisini içerir.

Aristoteles'in insanın "politik bir hayvan" olduğu düşüncesini ele alan Bruni, inziva tercihine karşı olduğunu söyleyerek hem dine adanma alanındaki



Erdem ağacı, Aristoteles'in Leonardo Bruni tarafından tercüme edilen *Etik* eserinden, ms. Harley 3396, f. 118v, 1470-1480, Londra, British Library

İtalyan Hümanizminde İktidar Kuramları

Prenslik

XV. yüzyılda İtalya "denge politikası" rüyasından uyanır, çünkü bu politika İtalyan yarımadası için, Kuzey Avrupa'da ulusal devletlerin oluşumuna götüren tarihi süreç bağlamında bir duraksamaya neden olur. Birbirine zıt iki evrenselliğin –papalığın ve imparatorluğun– giderek zayıf düşmesi, Avrupa'daki evrim için elverişli şartları hazırlar.

Evrensel kurum ve simgelerin ağır ağır aşınmasına neden olan yeni sosyal yapılar İtalya'da yurttaşlar cumhuriyeti şeklinde, otokrasiden uzak bir biçim alır. Yeni hükümranlık şekillerinin oluşumu, hukuki düzlemin ötesinde, Aristoteles'in siyasi yönünün keşfedilmesi ve yayılmasıyla kuramsal bir temel de edinir; Aristoteles'in ortak dili *civitas* [yurttaşlık] boyutuyla özdeşleştirilen yurttaşlığın birliğini ve huzurunu garantileyecek hükümdarların şartlarının yanı sıra bir kurum ve yasa bütünü anlamında devletin özelliklerini tanımlayabilecek yeni bir "siyaset sanatı"nın oluşumuna katkıda bulunur.

Hümanizm

Hümanizmin İtalyan şehir devletleri yapısının bir ürünü olduğu doğruysa, en başından beri cumhuriyetler, prenslikler ve krallıklar olmak üzere çeşitli rejimlerin statükosunu meşru kılmak ve desteklemek için kullanılmıştır. Retoriğin ve *studia humanitatis*'in [beşeri bilimler] yeni statüsü, siyasal literatürün biçim ve içeriğinde köklü bir değişime ve edebiyatçıların farklı bir rol üstlenmesine yol açar. Petrarca, dünyevi şan ve şöhret gibi Roma idealleri üzerinde durur, "şanın erdem sevgisinden doğal olarak kaynaklandığını" öne sürer ve prenslere özgü bu erdemi tasvir etmek için üç ana kaynağa atıfta bulunur: Cicero'nun *De officiis* [Görevler Üzerine], Aristoteles'in *Politika* eserleri ve Roma hukuku. 1375-1405 arasında kent idarecisi olan Coluccio Salutati, Floransa'nın düşmanı Milano'da Viscontilerin tiranlığına kıyasla *Florentina libertas*'ı [Floransa'nın özgürlüğü] yüceltir ve vatanına hizmet eden, özgürlüğü seven, yasalara uyan hümanist siyaset adamı idealini geliştirir. Faal hayatın ve yurttaşlık sorumluluğunun yüceltilmesi Leonardo Bruni'yle zirveye ulaşırken, cumhuriyetçi çizgi de daha önce eşi görülmemiş bir berraklığa kavuşur. Bruni'nin programı tercümeler, diyalog ve tarihyazımı yoluyla ahlakı ve siyaseti "sekülerleştirmeyi" ve kültür ile yurttaşlık hayatını kaynaştırmayı amaçlar, ama Medicilerin Floransa'ya dayattığı toprak ilhakı ve otokrat iktidar merkeziyetçiliği gibi tarihi süreçler karşısında yarım kalır.

Aydınlar ile İktidar Arasında Kırılma

Yaz aylarını Lorenzo ve Giuliano de' Medici'yle birlikte Camaldoli Manastırında geçiren Landino, Leon Battista Alberti, Alamanno Rinuccini ve Marsilio Ficino, faal hayatla tefek-

küre dayalı hayat arasındaki ilişkiler konusunda felsefi ve siyasal sohbetler yapar. Ficino'nun yeni Platoncu bakış açısı benimsenerek ve hümanist edebiyat ile Hıristiyan teolojisi arasında bir uzlaşmaya varılarak, tefekküre dayalı hayatın üstünlüğü ilan edilir. Böylece Floransa'nın değişen siyasal sahnesinde edebiyatçıların yeniden itibar kazanması ve siyasal açıdan zayıflamış olmuş olsa da bilge danışman veya özel kalem makamıyla yeniden ilmin temsilcileri rolünü oynamaları sağlanır; bu paradigma XVI. yüzyıl başlarında daha da pekişecektir. Bu bağlamda kendi içlerine ve huzurlu bir araştırma ortamına kapanmak, edebiyatçıların siyasal rollerinin ortadan kalkmasının ve iktidarın olumsuzluğunun belirlenmesinin doğrudan sonucu haline gelir.

Prenslerin Çözümü

XV. yüzyılın ikinci yarısına ait inceleme yazılarında, hümanistlerin İtalyan saraylarında prenslerin danışmanı olarak konumu pekiştirilmeye çalışılır. 1460'lı yıllardan itibaren bu eserlerle gelişen ve hayırseverlik, merhamet, itidal, adalet ve hakikat sevgisinden oluşan erdem kanonu, Platonculuktaki dört temel erdeme eşlik eder: bilgelik, cesaret, itidal ve adalet. Prenslerin iktidarı meselesine saray içinde bulunan çözümün asıl mekânı, Aragon Krallığıdır. Lorenzo Valla ise papaların dünyevi hâkimiyet iddiasına karşı çıkan *De falso credita et ementita Costantini donatione* [Hakiki Olduğuna İnanılan Sahte Constantinus'un Bağışı Üzerine Söylem] (1440) eseriyle filolojinin siyasal ve dinsel amaçla kullanımına zemin hazırlar.

Hümanistlerle prensler arasındaki ilişkinin saray boyutunu tam olarak teyit eden eser, Giovanni Pontano'nun *De principe*'sidir. Bu eserde hümanizmin prenslerin iktidarıyla uzlaşması, XVI. yüzyılda Castiglione (1478-1529) ile Guazzo'nun (1530-1593) saray edebiyatının öncülüğünü yapan bir davranış öğretisine dönüşmeye başlar. *De principe*'nin kuramsal odak merkezi, başlıca amaçları barış ve halkın kontrol altına alınması olması gereken ideal prensin erdemleridir. Prensin otoritesi her şeyden önce *virtus*'u [erdem] temel alır, *virtus* da cömertlik ve merhamet gibi beşeri erdemleri kapsar.



Poggio Bracciolini'nin *Historia Florentina* eserinden Floransa haritası, minyatür, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana

monastik ve çileci yorumları hem de hümanist ideallerin sadece edebi ve estetik eğilimli yorumlarını eleştirir; Dante'yi, "yurttaşlık" açısından üstün sayıldığı Petrarca'ya tercih etmesi de buradan kaynaklanır.

Ahlak Sorunu

Bruni, Aristoteles'in ahlak konulu eserlerinin bir derlemesi niteliğindeki *İsagogicon moralis disciplinae*'de her şeyden önce skolastisizm karşıtı eleştirisini geliştirmeye devam ederek ahlak meselesinin merkezi rolünü yeniden vurgular; Petrarca tarafından ortaya atılan bazı motifleri tekrarladıktan sonra "iyi yaşamak" için "çiyin, karın, irisin renklerinin nedenlerinden çok," en üstün iyiliğin özelliklerini ve hem özel hayatta hem de kamusal hayatta erdem sahibi olmaya izin veren araçları bilmenin gerekli olduğunu belirtir. Bruni ayrıca başlıca felsefi ekoller arasında uzlaşmaya gidilmesi gerektiğini öne sürer. Bruni'ye göre, en üstün iyiliğin Aristotelesçi algısı ile stoacı veya Epikourosçu algısı arasında bir çelişki söz konusu değildir; hepsi insana "sevinç"le "erdem"in ahenkli sentezi anlamında "mutluluğa" ulaşmanın yolunu göstermeyi hedefler. Hem stoacılar tarafından önerilen erdemli bir hayatın uygulanması hem de Aristotelesçi geleneğin üzerinde çok durduğu hakikati bilmek ve hakikat üzerinde tefekkür etmek, Epikourosçuların aradıklarına benzer "muazzam bir zevk" verir. Böylece Epikouros'un öğretilerini olumlu bir şekilde değerlendirmek mümkün olur, çünkü Epikouros'un zevk arayışı aynı zamanda "adalet, itidal ve ihtiyat" arayışıdır; ancak bütün bunlar hümanist kültürün rağbet ettiği, faal hayat ile tefekküre dayalı hayat arasında var olan bağlantının genel anlamda baştan değerlendirilmesi sayesinde olur.

Bruni, Aristotelesçi, stoacı ve Epikourosçu etik arasında uzlaşma sağlama konusundaki özgün gayretinin yanında, pagan ve Hıristiyan hayat algıları arasındaki farklılıkları da azaltmaya çalışır. Bruni, birincisinin "bu hayatta en üstün amaç olarak erdemin meyvesini" gördüğünü, ikincisininse "nihai hedefinin başka bir hayat" olduğunu kabul etmesine rağmen, hem ahlaksızlıkları ve erdemleri algılama şeklinde hem de "sadece Hıristiyanlığa özgü gibi görünen konularda" antikçağ filozoflarının "bizimle aynı fikirde olduklarını, aynı şeyleri düşündüklerini, tavsiye ettiklerini ve öğrettiklerini" söyler.

LORENZO VALLA'NIN FELSEFESİ VE FİLOLOJİSİ

Agnese Gualdrini

Ortaçağdan Hümanizme

Lorenzo Valla (1405-1457) genelde XV. yüzyılın en önemli ve sofistike İtalyan hümanistlerinden biri ve ortaçağ skolastisizmine apaçık bir şekilde karşı olan yeni bir düşünce akımının savunucusu sayılmıştır. Aslında Lorenzo Valla, kendisinden sonraki Rönesans geleneği üzerinde etkili olacak filolojik bir görüş benimsese ve artık giderek daha cansız ve entelektüel açıdan uyuşuk bir panoramayla özdeşleşmiş olan skolastik yöntemi eleştirse de ortaçağın kültürel ufkundan bağımsız olduğu söylenemez. Dolayısıyla, Valla akademik tartışmaların neden olduğu gerçeklikten uzaklaşma sürecini reddeder, ama Floransa Platonculuğuna dönüşecek olan felsefe eğilimine de katılmaz. Valla'nınki daha çok hatiplere özgü, eleştirel bir katkıdır; metinlerin asıl anlamını yanlış yorumlayanların beceriksizliğine tepki vererek, retoriğin dilbilimsel *elegantia* [zarafet] kriteri yoluyla geliştirmekten sorumlu olduğu pratik hayat boyutuna dikkat çeker. Böylece Valla'nın filolojisi aynı anda hem geçmişin daha etkili bir şekilde kavranmasına izin verdiği için tarihyazımına hem de insanların düşüncelerini ifade ettiği kelimelerin ve sınıflandırmaların daha doğru şekilde anlaşılmasını sağladığı için felsefeye dönüşür.

Retoriğin Önemi

Filolojinin felsefe alanına uygulanması ve kelimelere atfedilen önem, üniversitelerde yer alan ve felsefeyi gerçekliğe yakın olmaktan aciz, sırf biçimsel ve katı bir mantık alıştırmasına indirgemiş olan akademik tartışmalara göre farklı bir bakış açısı sunmayı amaçlar. Ortaçağ skolastisizmi klasik diller konusundaki yetersiz bilgilerden dolayı çeşitli yanlış anlamalara neden olmuş ve artık hakikati yansıtamaz hale gelen yapay bir dil yaratmıştı.

Valla'nın bu anlamda yaptığı, Aristoteles'in mantık alanındaki terimlerinin kavramsal temellerinin dilbilgisel çözümlemesi yoluyla dilin baştan başa

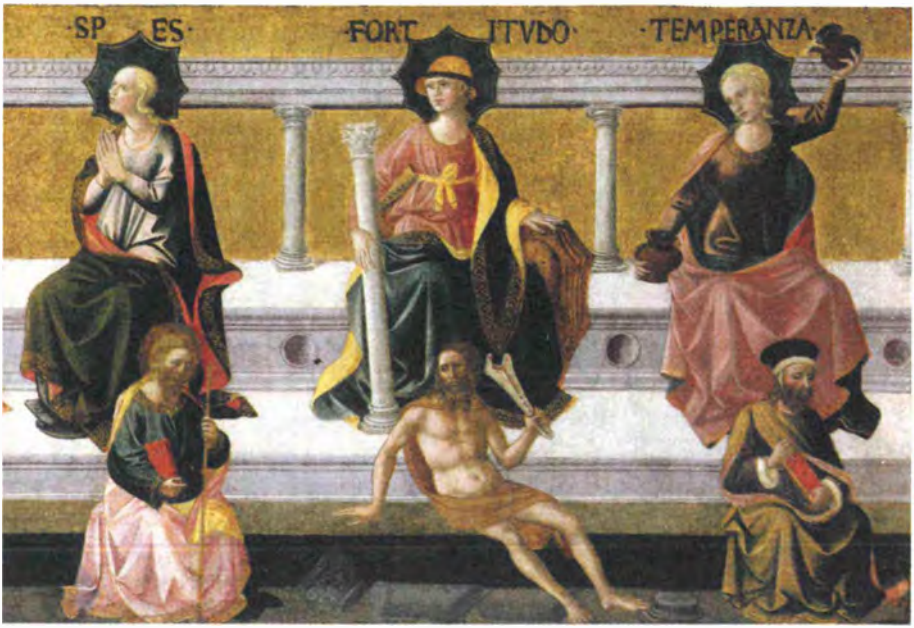


gözden geçirilmesini önermektir; Valla *ens* [varlık], *aliquid* [biraz], *unum* [bir], *verum* [gerçek], *bonum* [iyi] gibi birincil kavramların gerçek anlamda somut olan tek bir kelimenin –*res* [şey]– özel ifadelerinden başka bir şey olmadığını öne sürer. Soyut kelimeler sadece sıfatlara işaret eder ve sıfatlar bir nesneyi sadece niteler, tözünü ifade edemez; tek aşkın kavram *res*'tir, çünkü töz, eylem ve nitelik yüklemlerinin tersine, kesin bir belirlenime işaret etmez.

Tarihsel Bir Bilim Anlamında Filoloji

Dil hakikatin kriteri haline gelirken, retorik de Quintilianus (y. 35-y. 96) yoluyla yeni bir disipline, felsefeden tarihyazımına ve teolojiye kadar bütün bilim dallarının ayrıcalıklı aracına dönüşür. Artık sırf ikna edici olanla sınırlı olmayan retorik, hem ihtimal ve inanılırlık konusundaki söylemler bütününü hem de diyalektiğe özgü aşikâr argümanları kendinde toplar.

Bu bakış açısıyla dilin (tarihselliği bağlamında) epistemik geçerliliğini teyit edebilecek tarihsel bir bilim sayılan filoloji, dünyevi boyutun yeniden edinilmesini temel alan yeni bir bilgi modeli oluşturur. Valla'nın Constantinus'un imparatorluğun batı kısmı üzerindeki hâkimiyetini papaya devrettiğinin öne sürüldüğü belgenin sahte olduğunu kanıtladığı *De falso credita et emenditia Constantini donatione* [*Hakiki Olduğuna İnanılan Sahte Constantinus'un Bağışı*



Pesellino lakaplı Francesco di Stefano (atölyesi), *Yedi erdem, bir sandığın ön paneli*, y. 1450, Birmingham, Alabama, Birmingham Museum of Art

Üzerine Söylem], klasik metinlerin doğru şekilde yorumlanmasının ve yukarıdaki tanımı doğrultusunda filolojinin uygulanışının apaçık bir örneğini oluşturur.

Stoacılara Yönelik Eleştiriler

Ama Valla'nın burada yaptığı, sadece gerçeklikten çok uzak olan felsefi bir yöntemin soyutluğunu ifşa etmek değildir; Valla'nın eleştirisi neredeyse münhasıran Aristotelesçi mantığı merkez alan kültü de kapsar. Valla dikkatini pratik felsefeye yönelttiğinde, klasik dönemin mutluluk temasını Epikourosçu açıdan ele alır. Bunu yaparken oldukça özgün bir çözüm geliştirir, çünkü bu bir yandan Aristotelesçilikten farklı bir düşünce akımının baştan değerlendirilmesi anlamına gelir, diğer yandan da stoacı ve monastik katılığın doğrudan rakibi savunulmuş olur.

De voluptate

Zaten Valla için önemli olan, insanoğlunun doğal eğilimleri açısından herhangi bir önyargıya sahip olmadan, onun tüm somutluğu içinde eksiksiz imgesini savunmaktır. Valla, etik kavramının Epikourosçu düşüncede erdemle zevk arasındaki özdeşleşmeye dayandığını öne sürer ve *De voluptate* adlı diyalog, bu düşüncenin en açık kuramsal tezahürünü teşkil eder. Üç ciltten oluşan bu



Gentile da Fabriano, *Gramer, Liberal Sanatlar ve Gezegenler Salonu*, ayrıntı, 1411-1412, Foligno, Palazzo Trinci

Bir Efsanenin Doğuşu: Sahte Constantinus'un Bağışı

Sözde "Constantinus Bağışı" (*Constitutum Constantini*), tarihin en ünlü sahte belgelerinden biridir. Muhtemelen VIII. yüzyıl ortalarında, papalık evrak dairesinde yazılan bu metin, Roma imparatoru Constantinus'un (y. 280-337) imparatorluğun batı kısmı üzerindeki dünyevi hâkimiyetini Papa Sylvester ile haleflerine bağışladığını gösteren bir belgedir. *Constitutum* papalar tarafından kilisenin siyasi ve hukuki iddialarını desteklemek için ziyadesiyle kullanılmış, ancak Nicolaus Cusanus ve özellikle Lorenzo Valla tarafından yürütülen ayrıntılı filolojik incelemeler sonucunda sahte olduğu kesin olarak kanıtlanmıştır.

eser (daha doğrusu ilk versiyonu), tutkuları akıl tarafından düzeltilebilecek hatalar olarak gören stoacı etiğin savunucusu Leonardo Bruni (y. 1370-1444), zevki insanoğlunun eylemlerinin nedeni ve nihai amacı olarak yücelten Panormita (1394-1471) ve Hıristiyanlığın temsilcisi olup stoacılık ile Epikourosçuluk arasında tutumunu belirlemekle görevlendirilen Niccolò Niccoli (1364-1437) arasındaki bir tartışmayı sunar. Büyük ölçüde Niccoli'nin müdahalelerinden

kaynaklanan Valla'nın diyalogunun özgünlüğü, iki ünlü Helenistik etiğin kıyaslanmasından çok, Hıristiyanlığın hedonizmin bir biçimi olarak algılanmasında yatar; Epikourosçuların amaçları ile Hıristiyanların inancı arasında, zevk arayışını temel alan bir süreklilik söz konusudur. Biri tamamıyla dünyeviyken, diğeri öte dünyaya aittir, ilahidir. Nitekim Niccoli, diyalog boyunca stoacı ahlakı boş ve aldatıcı ilan eder; zevkin, ilahi saadetin taahhüdünü temel alan Hıristiyan ahlakının nihai amacı olduğunu kabul eder (öte dünyaya özgü zevkler *voluptas*'ın en yüksek tezahürü haline gelir). Dolayısıyla mutluluk, insanı bedensel kısmından mahrum eden tüm çileci uygulamalara karşı, varoluşun sunduğu potansiyelin tamamının insanoğlunda tam olarak gerçekleşmiş hali olarak algılanır. Valla için en önemli olan, insanoğlunun doğası ve eğilimleriyle mümkün olduğu kadar uyumlu bir etik inşa etmektir. Zevkin yeniden değerlendirilmesi bu amaçla ve bu kuramsal bağlamda gerçekleşir, çünkü ruhun en yüksek değerleri bile yararlı ve zevkli olanın doğal dürtüsüne tepki verir.

Özgür İrade ve Boethius'a Yönelik Eleştiriler

Valla'nın stoacıların yaklaşımlarını ifşa ederken asıl hedefi, Severinus Boethius'un *Felsefenin Tesellisi* eseridir ve *De voluptate*'de bu eserin ilk dört cildine apaçık bir eleştiri yöneltir. *De libero arbitrio*'da ise Boethius'un ilahi öngörü ile insanın özgürlüğü arasındaki ilişki konusunda farklı bir çözüm sunduğu aynı eserinin beşinci kitabını eleştirir. Nitekim Boethius, insanoğlunun özgür bilgilerini, Tanrı'nın ilminin ebedi şimdiki zamanda gelecekteki rastlantıları da kapsadığı, bu rastlantıları kendinden değil, kendi bilme yetisinin yöntemlerine ve varlığına bağlı olarak bildiği varsayımına dayandırmıştı. Valla bu görüşün abartılı entelektüelliğini eleştirir ve ilahi takdirin zayıflatıldığını, hatta reddedildiğini söyler. Ancak Valla'nın bu sorunun iki unsurunu savunup uzlaştırma girişimi takdir görmez ve yüzyıllardır tartışılan, Tanrı'nın her şeyi bilmesinin yanında insanoğlunun özgürlüğü meselesi çözümden ve gerekçelerden yoksun kalır.

Sevgi, Merhamet ve İnanç

Zaten Tanrı'nın öngörüsünün gerekli bir sebep olmadığına inanmak (Tanrı geleceği biliyorsa, onu belirlediği için değil, öngördüğü içindir) kanıtlanabilir bir çözüm değildir ve Valla bu durumda da bakış açısını tersine döndürmeye karar verir: Sadece ihtimalin hâkim olduğu bir alanı temel alan ilahi şeylerin bilimi olan teolojiyi derinlemesine incelemek, insanoğlu açısından herhangi bir avantaj yaratmaz. Aslında sevginin ve merhametin faydasının kesinlik duygusu yeterlidir. Sonuçta Valla, tevazunun ve gizemin kabul edilmesi için çağrıda bulunur; onun merhamet ve inanç anlamında dindarlığa çağrısı hem Martin Luther hem de Jean Calvin üzerinde etkili olacaktır.

Matbaa ve Kitabın Doğuşu

Tarihi Bağlam

Modern anlamda kitap, yani aynı metnin çoğaltılmasıyla elde edilen, birbirinin aynı olan basılı eserler, Batıda matbaa sayesinde XV. yüzyıl ortalarında doğar.

Basılı kitabın ortaya çıkışını ve yayılmasını kolaylaştıran tarihi şartlar şunlardır: Kâğıt gibi yazıya müsait bir malzemenin varlığı ve maliyetinin oldukça düşük olması; dönemin teknolojik dinamizmi; kilisenin, üniversitelerin ve seküler dünyanın kitap talebindeki artış; idarelerin, bankaların, noterlerin, muhasebecilerin ve evrak dairelerinin kısa ve tekrarlı metinlere olan ihtiyacındaki artış; matbaacıların da içinde yer aldığı serbest ekonomik girişimin gelişimi.

Hareketli Matbaanın Doğuşu

Uzun zamandır kullanılan, tahta kalıpların oyulması tekniği XIV. yüzyılın ikinci yarısında müminlerin kullanımı için kâğıt üzerinde küçük dinsel resimlerin çoğaltılması amacıyla kullanılmaya başlanır.

Matbaanın doğuşu konusundaki bilgilerimiz büyük ölçüde belirsizdir, ama her halükârda bu icadın sahibi artık tartışmaya açık değildir, zira Johannes Gensfleisch zur Laden zum Gutenberg (y. 1400-1468) matbaanın mucidi sayılır. Mainz şehrinin soyluları arasında yer alan ve belki de babası gibi kuyumcu olan Gutenberg (ama olmaması da son derece muhtemeldir) hayatının en az on yılını (1434-1444) Strasburg'da geçirir ve bu dönemde bazı ortaklarıyla beraber çeşitli endüstriyel üretim alanlarında girişimleri olur. Bunlardan biri, büyük ihtimalle hareketli matbaadır; bu üretim hattında ilk olarak metin, onu oluşturan harflere bölünür, sonra her bir harf için çok sayıda metal kalıplar hazırlanır. Daha sonra metin bir kalıp şeklinde hazırlanır ve harfler sayfayı oluşturacak şekilde bir araya getirilir ve birbirlerinden ayrılmaları veya yerlerinden oynamaları engellenir. Sonra bu kalıp, su bazlı mürekkep gibi kâğıt tarafından emilmeyecek yağlı bir mürekkebe batırılır ve tipografi kalıbı matbaa presi yoluyla kâğıda basılır.

Bu girişimin sayısız teknik sorunuyla yıllarca meşgul olan Gutenberg, onları ancak 1450'lerin başlarında, muhtemelen Mainz'a döndüğü zaman çözer. Kasım 1454'e ait olan *Türk Takvimi* muhtemelen günümüze kadar ulaşmış ilk basılı kitaptır. Gutenberg'e ait olduğu sanılan bu basit metinlerden sonra Gutenberg'in Ekim 1454'te bastığı Kitabı Mukaddes (veya 42 satırlık Kitabı Mukaddes), benzersiz kalitesiyle ilk tipografi başyapıtı olarak öne çıkar. Baskı bilgilerinde editörün, basım yerinin ve tarihinin (14 Ekim 1457) yazdığı ilk eser ise Fust ve Schöffer tarafından üç renkli olarak gerçekleştirilmiş muhteşem bir başyapıt olan ünlü Mainz Mezmur Kitabı'dır.

Yenilikçiliğin Coğrafyası

1462'de Mainz'ın yağmalanması şehrin mahvolmasına neden olurken, pro-

to-matbaacıların da şehirden kaçıp bir diaspora oluşturmasına neden olur. Bu olay, matbaanın Avrupa'da büyük bir hızla yayılmasıyla sonuçlanır. Matbaanın coğrafi konumu çeşitli ekonomik ihtiyaçlara cevap verir; en önemlisi, yeterli düzeyde bir tüketici kitlesinin ve mümkünse kâğıt üreticilerinin yakınlığıdır.

1460 ile 1470 arasında bir düzine kadar yerde matbaa açılır; Alman matbaacılar Almanya'nın yanı sıra özellikle İtalya'ya, önce Subiaco'ya, sonra da Venedik'e ve Foligno'ya yerleşir. 1470'te Paris'te de faal bir matbaa vardır; 1480'de Avrupa'nın 110'dan fazla şehrinde kurulan matbaaların sayısı yüzyıl sonunda 240'a ulaşır. Bunların büyük kısmı İtalya'da olup Venedik, matbaa sayısıyla ve ürünlerin kalitesiyle öne çıkar; 1499'da Aldo Manuzio (1450-1515) tarafından burada basılan *Hypnerotomachia Poliphili* [Poliphilo'nun Rüyasında Gördüğü Aşk Mücadelesi] dönemin en güzel kitabı kabul edilirdi.

Kitap Devrimi

XVI. yüzyılda matbaanın etkileri daha da yayılır ve artar; daha önce akla gelmeyecek çeşitlilikte eserlerin var olması, kıyaslamalarla bileşimleri, eleştirel "mesafe"yi ve zihinsel yaratıcılığı teşvik eder. "Tektipleştirme" ve bibliyografik referanslarda standartların belirlenmesi, uzak mesafelerden kültürel değiş tokuşa eğilim gösterir; basılı kitapların bolluğu, metinlerin tamamıyla kaybedilmesinin tek panzehiri olarak ortaya çıkar.

Massimo Pontesilli



Gutenberg S40 Kitabı Mukaddes'i, örneği, inc. 130, y. 1455., Mainz, Gutenberg Museum

LEONARDO DA VINCI'DE FELSEFE VE BİLİM

Giorgio Stabile

"Eğitim Almamış" Bir İnsan

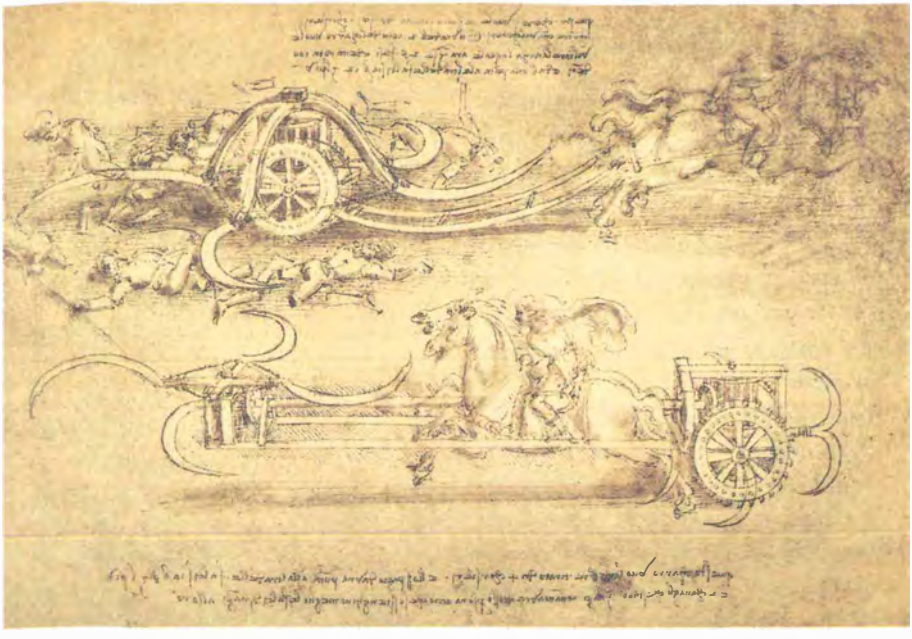
Leonardo da Vinci'nin (1452-1519) büyüklüğü, XVI. yüzyıl başlarında mekanik veya "illiberal" sanatlar alanında yüzyıllar boyunca biriktirilmiş deneyimleri, sistematik değil de açık bir sentezle özetlemiş ve baştan yorumlamış olmasında yatar. Leonardo'nun çalışmalarında kentsel uygarlığın dürtüsüyle giderek yayılıp gelişen, ancak ortak bir teknik dilden ve daha önemlisi kendi temellerine dair bilinçli bir kuramsal düşünceden yoksun olan teknik uygulamalardan, meslek ve zanaat geleneklerinden, şantiye ve atölye faaliyetlerinden oluşan ve büyük çeşitlilik gösteren bir dünyayı gözlemleyebiliriz.

Leonardo'nun makinelerle buluşması, akademiden değil de bir zanaat atölyesinden çıkıp mekanik sanatların kuramsal açıdan meşruluk kazanması için ilk belirleyici adımları atan, bunun için ilk girişimleri içeriden yapan, hem Eukleides ve özellikle Arkhimedes gibi antikçağ geometri ve mühendislik alanlarının klasik ustalarına (bu şahsiyetler XV. yüzyılda mimarlar ve makine meraklıları tarafından da incelenmiştir) hem de Luca Pacioli'nin (y. 1445-y. 1517) ve Floransa çevresinin Platoncu felsefesine önem veren, "eğitim almamış bir adamın" buluşmasıdır.

Zanaatkâr ve Mühendis

Teknoloji tarihi alanında yürütülen araştırmalar sonucunda Leonardo konusunda ortaya çıkan manzara o derece zengin ve karmaşıktır ki, bazı projelerinin gerçek anlamda icatlar mı, yoksa zaten var olan projelerin yeni versiyonları mı olduğunu tespit etmek zordur.

Nitekim günümüze ulaşmış olan çizim albümleri, "makine tiyatroları"nın sistematik incelenmesi ve çeşitli belgeler arasında yürütülen karşılaştırmalar, belirli bir icadının tarihlendirilmesini veya ona atfedilmesinin mümkün olup olmadığını anlamayı giderek daha zorlu kılar.



Leonardo da Vinci, *Tırpanlı araba çizimi,* 1487-1490, Torino, Biblioteca Reale

Zanaatkârlar ve mühendisler, bir şey icat etmeye başlamadan önce başkalarını kopya ve taklit ederler ve XVI. yüzyılda sıklıkla görüldüğü üzere, ama modern mekaniğin akılcı basitleştirme sürecinin tam tersine, beceri retoriği doğrultusunda farklı makine parçalarını geliştirip yeniden birleştirerek mekanik *ingenium*'larını [maharet] gösterirler.

Leonardo, keşfettiği (*inventio*) ve yapılacak bazı değişikliklerle gelecekte işine yarayabilecek alet, argüman, mekanizma veya makinelere rast geldikçe onları kâğıda dökerek kayıt altına alır. Bir mühendis zekâsıyla bu hafıza birikimini bir hazine gibi muhafaza edip somut durumlarda işine yarayabilecek şeyleri arayıp bulabileceği bu katalogda hazır tutar. Leonardo deneyim birikimini, kanıtlar veya ölçüler değil, resimler yoluyla ifade ederek geliştirir. Leonardo'nun dehası, önerebildiği, ama o dönemde henüz karşılık görmeyen teknik çözümlerinin çokluğunda yatar.

Beceri, İcat ve Ütopya

Leonardo'nun, o dönemde normalde bir mühendiste veya bir mimarda aranan becerilere azami düzeyde sahip olduğu ve onları büyük bir ustalıkla sergilediği kesindir. Mimar sadece bir ürünü veya bir yapıyı tasarlayan birisi değildir, gerçek anlamda bir şantiye başıdır, yani şantiyede yürütülen inşaat faaliyetlerinin gerektirdiği becerilere sahip olup "inşaat faaliyetlerini yöneten" kişidir.

Sanatçı ve Mühendis Leonardo

Verrocchio'nun Atölyesinde

Leonardo da Vinci Floransa'da, Andrea del Verrocchio'nun atölyesinde başladığı kariyerini Fransa kralı I. François'nın hizmetinde mühendis ve ressam olarak çalışarak tamamlar. Leonardo'nun bilimsel alanda entelektüel anlamda olgunluğa erişmesi, filozofların teoremleri ile zanaatkârların inşaat gereksinimlerinin entegrasyonundan hareketle yeni bir mekanik anlayışı geliştirme girişimiyle tamamlanır.

Verrocchio'nun atölyesinde ressam olarak kendini kabul ettiren Leonardo, usta bir zanaatkârın teknik dağarcığını oluşturan sırların hepsini öğrenir. Leonardo'nun teknoloji alanına ilgi duyduğu, ilk olarak 1472'de, Santa Maria del Fiore Kilisesinin kubbesi üzerine konulmak üzere Verrocchio tarafından gerçekleştirilen devasa bakır küre vesilesiyle anlaşılır. Küreyi oluşturan çok büyük bakır levhaların birleştirilmesi için başvurulan, yakıcı aynalardan ve Filippo Brunelleschi tarafından tasarlanmış makinelerden oluşan teknikle ilgili olarak, daha sonra yazılan bir eser sayesinde kilisenin şantiyesinde genç Leonardo'nun da çalıştığını öğreniyoruz.

Milano Yılları

1482'de Floransa'dan ayrılan Leonardo Milano'ya giderek Ludovico il Moro'nun hizmetine girer ve burada neredeyse yirmi yıl kalır. Leonardo Milano döneminde kendini resim faaliyetlerine adamanın yanı sıra (*Son Akşam Yemeği*, *Kayaların Meryem Anası*, *Kakımlı Kadın*), Francesco Sforza'nın at üstündeki heykelinin eritilip kalıba dökülmesi için hazırlıklar da yapar, ancak bu süreç, Milano'nun Fransızlar tarafından istilasından dolayı yarıda kalır. Leonardo yine bu yıllarda teknoloji ve mimarlık alanında araştırmalar da yürütür. Kentlerdeki aşırı kalabalık sorunlarıyla başa çıkmak üzere tasarladığı, iki düzeyden oluşan ideal şehir çizimlerini 1487 civarına tarihlendirmek mümkündür. Şehirler tasarlanırken, uzam akılcı bir şekilde düzenlenmeli, üretim ve ticarete ayrılan alanlar ile sosyal hayat alanları birbirinden ayrı tutulmalıdır. Leonardo bu dönemde, kanalların inşası ve bakımı gibi hidrolik alanındaki sorunların çözümü için gerekli olduğu üzere, su konusunda bir inceleme eserini de planlamaya başlar.

1499'daki Fransız istilası üzerine Leonardo, kendisini matematik ve geometri araştırmalarıyla tanıştıran arkadaşı ve hocası Luca Pacioli ile birlikte Milano'dan ayrılır. Venedik ve Floransa'da bir süre kaldıktan sonra 1502'de askeri mühendis olarak Cesare Borgia'nın hizmetine girer. Onun için, Orta İtalya'nın çeşitli şehir ve bölgelerinin topografik rölövelerini ve haritalarını çizer; bu gibi örnekler arasında İmola'nın harikulade haritasını sayabiliriz.



Resim (s. 387): Leonardo da Vinci, *İmola haritası, facsimile del Codice Windsor* el yazmasının tıpkıbasımı (y. *1502)*, Vinci, Museo Vinciano

1503'te döndüğü Floransa'da danışmanlık hizmeti sunar ve Pisa şehrine karşı yürütülen savaşta mühendis olarak görev alır, Floransa yönetimine, düşman şehri susuz bırakmak amacıyla Arno Nehrinin yatağının değiştirilmesi için bir plan sunar (ancak projenin gerçekleştirilemeyeceği anlaşılır).

1508'de döndüğü Milano'da *"peintre et ingénieur ordinaire"* [resmi ressam ve mühendis] unvanıyla Fransız valinin hizmetine girer ve Lombardia'nın su sistemini incelemeye koyulur. 1513-1516 arasında kaldığı Roma'da hem anatomi alanında araştırmalar yürütür hem de Agro Pontino'daki bataklığın ıslahı ve Civitavecchia Limanı için hidrolik nitelikli projeler hazırlar. 1516'da Fransa'ya giderek Kral I. François'nın hizmetine girer ve ölümüne kadar burada kalır.

Andrea Bernardoni

Leonardo, birçoğu şantiye çalışmalarında bir arada yer alan çeşitli işçi ve zanaatkâr loncalarının teknik faaliyetlerinin bütününü el yazmalarında yansıtır ve özetler. Bir mühendisten bekleneceği üzere, sorunları çözmek ve çözümler önermek için müdahalelerde bulunur ve bu çözümleri, inşaat ve hidrolik mühendisliğinden askeri mühendisliğe, hassas mekanik alanından cihaz ve şantiye makineleri tasarımına kadar teknolojinin ve inşaatın tüm alanlarında eşi benzeri olmayan bir dehayla uygular. Otomatik eğe törpüleme ve ayna cilalama makineleri, konik profil yapraklama makinesi, iplik bükme mekanizmalı dokuma makinesi, frezeleme ve delme mekanizmaları, tahtanın aşınmasını telafi edici sürtünme karşıtı sistemler gibi çok çeşitli teknolojik projeleri bu şekilde hayata geçirir. Bu teknolojik çözümlerin çoğunun o dönemde fiili olarak gerçekleştirilmesi zordur. Sanayi öncesi makineler, ihtiyaç duyulan yerde, belirli bir işlev için tasarlanan prototiplerdir, mevcut malzemenin niteliğine ve yerel âdetlere bağlıdır, bu yüzden, icat ve yenilikçilik açısından bir sınır söz konusudur. Dolayısıyla objektif şartlar ve onları temel alan teknolojik gelenekler göz önüne alındığında, Leonardo'nun yapabileceği tek şey, icat veya ütopyalar yoluyla yenilikler yaratmaktır.

Organiklik ve Geometrik Soyutlama: İki Makine Kavramı

Leonardo'nun makine resimlerine anatomi araştırmaları, doymak bilmeyen organik doğa incelemeleri, mekanik ve geometri alanında araştırmacı mühendislik deneyimleri katkıda bulunmuştur. Ressam ve çizer olarak ustalığı, görsel mesajlarını olağanüstü bir şekilde aktarma becerisi olarak kendini gösterir. Leonardo zanaatkârların işlerini göz kararı ve bütüne bakış yoluyla gerçekleştirdiklerini bilir. O, yapıları veya makineleri proje olarak (yani plan, perspektif ve kesit veya bileşenlerine ayırarak) tasarlamayıp bütünü organik olarak muhafaza eder ve en çok bilgiyi sağlayacak bakış açısını, yani perspektife hâkim olacak aksonometrik bir açı seçer.

Canlı bedenlerde olduğu üzere, bir makineyi resmetmek, mekanik açıdan önemsiz olsalar da, en küçük ayrıntıları da dahil olmak üzere organik bütünlüğünü tasvir etmek demektir. Makineler henüz seri modeller değil, hem özgül nitelikleri hem de fiziksel gerçeklikleri, yani münferit özellikleri tanımlanması gereken bir türün örnekleridir. Bölgesel ölçü sistemlerinin ve terimlerinin kafa karıştırıcı çeşitliliğinden dolayı Leonardo hemen hiçbir zaman kesin ölçüler vermez. Ölçüler, modellerin orantıları doğrultusunda göz kararı hesaplanır; parçaların tamamına bütün içinde yer bulunması ve orantılar kanonu yoluyla orantılarının elde edilmesi için modeli bir bütün olarak ele almak elzemdir. Makine atlasları her açıdan anatomi atlaslarına benzer, zaten bu durum Leonardo'nun savaş makinelerinin antropomorfik ve Herkülvari parçalarından da anlaşılır. Ancak mekanik ve geometri alanlarında araştırmalar yürüten Leonardo, maki-

nelerin *eidos*'unu, yani temel formunu ve geometrik yapısının ardındaki ince ayrıntılarını da biçimlendirmeyi bilir. Grafik alanında tasarruf yapmakta başarılı olan Leonardo, makineyi fiziksel bir gerçeklik olarak, maddi nitelikleriyle mi resmettiğine veya geometrik planını ince ve homojen çizgilerle soyutlamayı mı hedeflediğine bağlı olarak çizimlerini iki düzeyde gerçekleştirir. Formların soyutlanmasının ve genelleştirilmesinin amacı, makinelerin daimi ve mutlak şartlarını ve sadece zihinsel analiz yoluyla elde edilebilecek yönlerini belirlemektir.

Teknolojiden Bilim Dalı Olarak Mekaniğe

Leonardo'nun yenilikçi orijinalliğini sadece yeni veya farklı makineler hayal etmesinde veya yaratmasında aramak, katkılarının yenilikçiliğini görmezden gelme riski taşır. Leonardo'nun asıl orijinalliği, aynı anda hem bir zanaatkâr hem de mekanik ve geometri alanlarında kuramcı olmasında yatar; o âna kadar hiç denenmiş bir şekilde, uygulamayı ve deneyleri birleştirir ve ortaya çıkan makine kuramı aynı zamanda bir doğa kuramı, bir fizik kuramı olarak nitelenebilir. O dönemde zanaatkârlar el becerilerini belirli eylemleri sürekli olarak taklit ederek geliştirirler ve işlemleriyle prosedürlerini, meslek sırları ve öğretiler şeklinde edinilmiş bir kural sistemine uyarlarlar. Zanaatkârlar basit öğretileri fazla düşünmeden, alışkanlık sonucu tekrarlarlar, ama neden böyle yaptıklarını bilmezler, hele işin kuramı konusunda hiçbir bilgileri yoktur. Leonardo ise zanaatkâr ve mühendis statüsünden bilim adamı statüsüne geçerken, makinelerin ve zanaat prosedürlerinin çalışma şartları üzerine düşünür. Öğretilerin ardındaki sebeplerin gerekliliğini, yani alışkanlıkla uygulanan pratik kuralların evrensel ve zorunlu yasalarını araştırır.

Dolayısıyla Leonardo'nun bir mucit olarak dehası, gerekli mekanizmaları bulma konusundaki "geniş" becerisinden ziyade makinelerin parçalarının ve işleyiş biçimlerinin nedenleri üzerinde düşünme konusundaki "yoğun" ve analitik becerisinde yatar. Leonardo, makineleri daha karmaşık hale getirmek yerine onları unsurlarına ayırıp basitleştirir, makineleri oluşturan parçalara dair ilk grameri ve ilk kuramı geliştirmeye çalışır. Kısımların görünürlüğü ve geometrik analizi, genel kuralların keşfedilmesini sağlayacak olan aklın elzem bir şartı haline gelir. Leonardo bu kuralları biçimlerin geometrisinde ve ağırlıklarla güçlerin matematiksel kanıtlarla, akılcı olarak teyit edilebilen orantısında belirler.

Matematik Bilimlerinin Üstünlüğü

Leonardo'ya göre mekanik, "matematik bilimlerin cenneti"ni temsil eder, çünkü hem nihai sebeplerin ve temellerinin bilgisi hem de inşaat ilkelerini üreten bilim anlamında matematiğin meyvelerinin tadı ancak mekaniğin verimli bahçesinde çıkarılır. Bir şeyleri inşa etmesini bilenler sadece bilgi sahibi olmasını

Optik, Perspektif ve Görme Kuramları

Optik Kuramları: Yunan ve Arap Mirası

Rönesans, optik konusunda felsefi, matematiksel ve deneysel, uzun bir araştırma geleneğini devralır. Geometrik optik alanında Yunan ve Arap bilimlerinde önemli sonuçlar elde edilmiştir. Yunanlar görme konusunda çeşitli kuramlar geliştirirler. Görme süreci, gözden yayılan görsel ışınların bir nesneyi "yakalamasıyla;" veya nesnelerin yaydığı imgelerin gözlemcinin gözüne girmesiyle; veya temas yoluyla, yani nesne ile göz arasında temas olmasını sağlayan bir araç (hava) yoluyla gerçekleşir.

Araplar görme konusundaki Yunan kuramlarını benimserler; bu alana özgün katkılarda bulunanlardan İbnü'l-Heysem (965-1039) yeni bir görme kuramı geliştirir ve görme mekanizmasını geometri temelinde açıklar: Bir nesnenin her noktasından çıkan ışınlar göze ulaşarak burada tabanında nesnenin, zirvesinde de gözün merkezinin olduğu bir piramit veya koni oluştururlar. Işınlar böylelikle nesnenin şeklini yeniden yaratırlar.

Işık ve Renkler

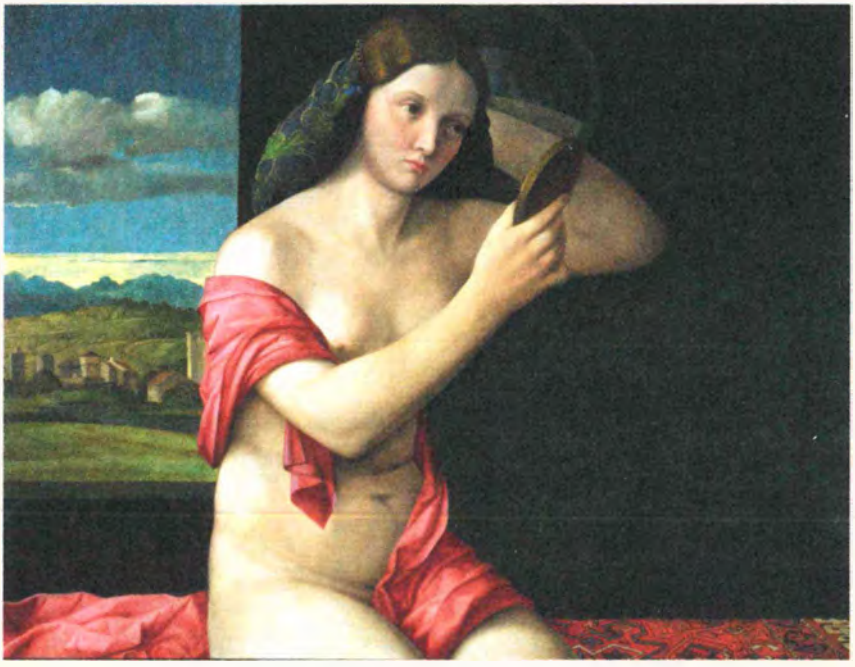
XVI. yüzyılda ışığın yayılması, ışığın hedef aldığı nesnelerden hareketle duyusal imgelerin (*species*) yayılması kuramı yoluyla açıklanmaya devam edilir. Francesco Maurolico'nun (1494-1575) önerdiği alternatif kurama göre, ışık saçan (ve aydınlatılan) cismin her noktasından, aydınlatma, yansıma ve kırılma yetilerine sahip, sonsuz sayıda dik ışın yayılır.

XVI. yüzyılda renk kuramı, basit renkler ile bileşik renkler arasında niceliksel bağıntılar kurmaya çalışan filozofların ve sanatçıların araştırma konusu haline gelir. Farklı renkleri nasıl ayırt ettiğimizi açıklamak için genelde üzerinde farklı parlaklık dereceleri doğrultusunda bir uçta beyazdan diğer uçta siyaha kadar bütün renklerin yer aldığı bir skala olduğu fikri benimsenir. Ancak bazı önemli yenilikler de yok değildir. Leonardo da Vinci altı basit rengi belirler ve renklerle elementler arasında tespit ettiği bağıntıyı *Codex Urbinas*'ta açıklar: Buna göre beyaz, olmadığı takdirde hiçbir rengin görünmediği ışıktan, sarı topraktan, yeşil sudan, mavi havadan, kırmızı ateşten, siyah da ateş elementinin üzerinde yer alan karanlıktan kaynaklanır.

Perspektif

Ortaçağda *perspectiva*, hem görme duyusunu inceleyen bilimin hem

bilenlerdir; ancak, bilgi sahibi olmak aynı zamanda deney yapmak, yani bir deneyin sebeplerini açıklayabilmek demektir. Leonardo'ya göre sebepler matematikseldir ve onlar konusunda bilgi sahibi olununca doğanın yasalarına sahip olunur. Matematiksel açıklamaların üstünlüğünün anlaşılmasıyla, Galilei'yle



Giovanni Bellini, *Ayna karşısında çıplak kadın*, Riverdale-on-Hudson, Stanley Koleksiyonu

de belirli bir nesnenin büyüklüğünü veya uzaklığını belirlemek için kullanılan (Eukleides geometrisini temel alan) yöntemlerin incelendiği bilimin adıdır. XV. yüzyıldan itibaren optik veya görme biliminden söz ederken *perspectiva naturalis*, üçboyutlu uzamı ikiboyutlu bir düzlemde, nesnelerin boyutlarını uzaklıklarına bağlı olarak küçültme kurallarını uygulayarak taklit etme yönteminden söz ederken de *perspectiva artificialis* terimleri kullanılır.

"Perspektif" Filippo Brunelleschi ve Masaccio ile başlar, Leon Battista Alberti'nin 1435'te yazdığı *De pictura*'da [Resim Üzerine] kuramsal olarak ele alınır. Perspektif konusundaki gelişmeler üzerinde en etkili olan eser, Piero della Francesca'nın 1474 yılı civarında tamamladığı *De prospectiva pingendi* [Resim Perspektifi Üzerine] adlı inceleme eseri-

ve modern fiziğin doğuşuyla sonuçlanacak olan, zanaatların teknolojiye, teknolojinin de bilime dönüşüm süreci başlar. Leonardo'ya göre makineler ile doğa arasında yapısal açıdan benzerlik, dolayısıyla da ortak yasalar söz konusu olduğundan, geriye doğanın kendisinin mekanik olduğunu kabul etmekten başka

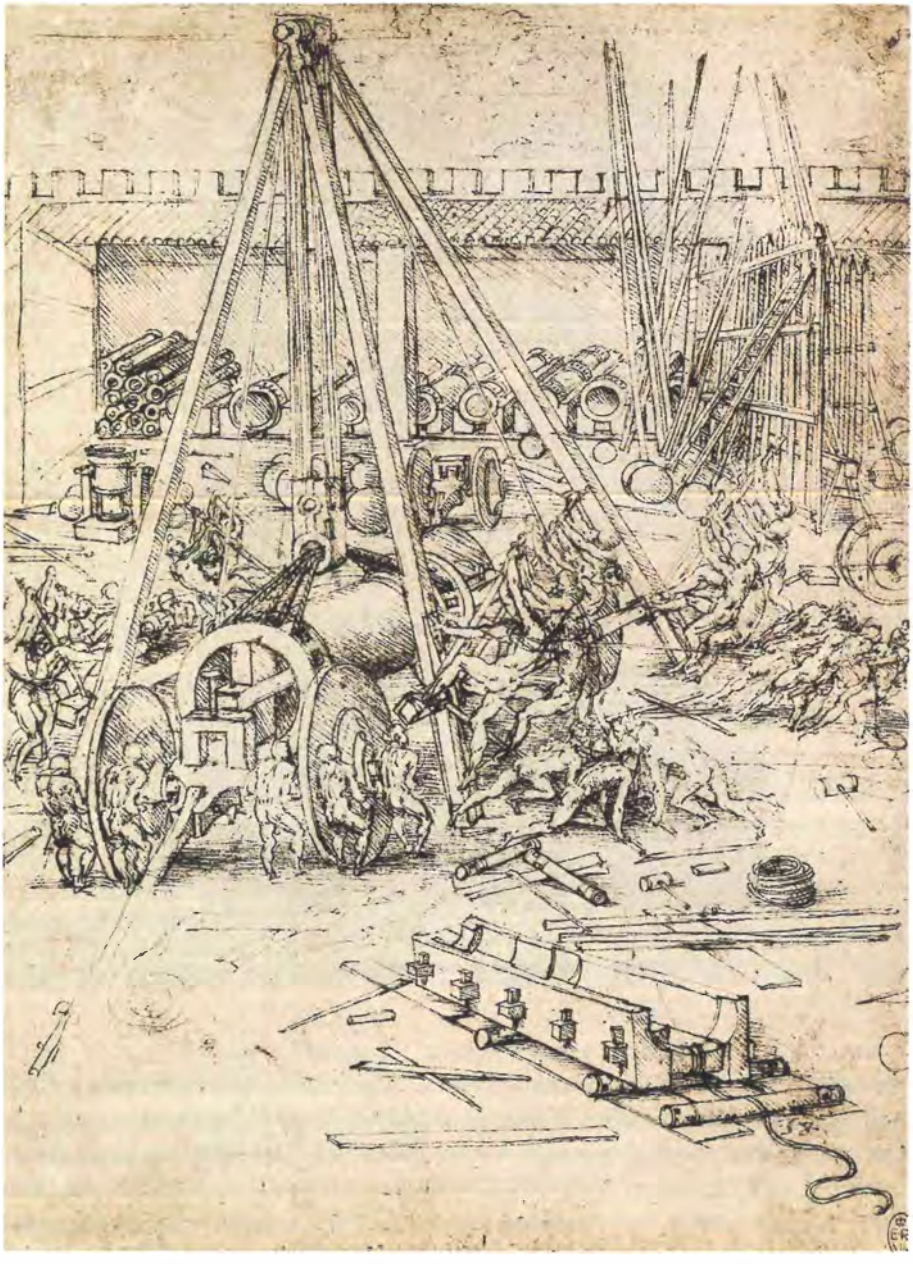
dir. Piero della Francesca'nınki, tamamıyla perspektife adanan ilk eserdir ve açıklama amaçlı resimler içerir. Teknik formasyon sağlama amaçlı, matematik ve geometri eğitimini temel alan okullarda öğrenim gören orta sınıf zanaatkâr ve sanatçıların temsilcisi olan Piero, matematik alanındaki bilgisiyle dikkat çeker. Piero, perspektifi konu alan eserini ressamlar için yazmıştır: Eser, her biri inşa sürecini gösteren resimlerin eşlik ettiği bir dizi perspektif egzersizi içerir. Piero, perspektifi birbirine benzer üçgenlerin orantısı yoluyla gerçekleştirir: doğrusal perspektifte resim düzlemi, görsel ışınların oluşturduğu, zirvesinde gözlemcinin gözü, tabanında da temsil edilecek nesne bulunan piramidi keser. Tek kaçış noktası olan merkezi perspektifte resim düzlemine dik olan bütün çizgiler tek kaçış noktasında toplanmalıdır, paralel çizgilerse orantısal bir şekilde giderek küçülen aralıklarla birbirini izlemelidir. Doğrusal perspektife özgün katkıda bulunanlar arasında yer alan Leonardo da Vinci, nesnenin, resim düzleminin ve gözlemcinin göreli konumları değişince meydana gelen değişiklikleri inceler. Uzaklıklarla ve ışık kaynağının konumuyla bağlantılı olarak ışığın yoğunluğundaki varyasyonun ve ton nüanslarının incelendiği havadan perspektif konusunda ilk çalışmalar da Leonardo'ya aittir (*Kayalıkların Meryem'i* adlı ünlü eserinde olduğu gibi). İtalya'da ortaya çıkan yenilikler Alp Dağlarının ötesinde de benimsenir ve geliştirilir: 1525'te Albrecht Dürer, ressamlara yönelik bir geometri rehberi hazırlar. Perspektifin sanatçıların fiilen kullanabileceği bir yöntem olmasını isteyen Dürer bu amaçla eserinin sonuna ressamlara yardımcı olması için kendi tasarladığı "tül" gibi, bir nesnenin perspektif olarak temsil edilmesine izin veren bazı mekanik cihazların tasvirini dahil eder. Alberti'nin *De pictura*'da tasvir ettiği bu cihaz, ressamın, arasından, tasvir edeceği nesneye bakabileceği, bir çerçeveye sabitlenmiş ince bir ağdan ibarettir. Bu ağ, kesişen iplikler sayesinde belirlenen noktaların yine kareli bir kâğıda aktarılmasını sağlayan kolay bir referans sistemi teşkil eder.

Antonio Clericuzio

bir şey kalmaz. O halde mühendislerin araştırmaları fizikçilerin ve bilim insanlarının araştırmalarıyla özdeşleşir. Ancak, Leonardo'ya göre her şeyin mekanik ve matematiksel yönleri henüz birbirini dışlamaz; makineler doğanın iskeletini oluştururken da doğa eti, yani süsün somut güzelliğini muhafaza etmeye devam eder. Sebeplerin zihinsel evreni artık bilim insanlarının alanına girerken, Leonardo'ya göre doğanın gizli ve sonsuz hazinesi olan somut biçimler hâlâ sanatçının hâkimiyetindedir.



Leonardo da Vinci, *Kayalıkların Meryem'i*,
1438-1485, Paris, Musee du Louvre



Leonardo da Vinci, *Top dökümhanesi*, Floransa, Galleria degli Uffizi, Gabinetto dei Disegni e delle Stampe

Olağanüstü Makineler: Leonardo'nun Mirası

Agostino Ramelli'nin *Le diverse et artificiose macchine* [Çeşitli Maharetli Makineler] eseri (Paris, 1588), yel değirmenleri için tekerlekler, ağır nesneleri kaldırmak için kaldıraçlar ve ünlü "kitap tekerleği" gibi, çeşitli makinelerin ve mekanik cihazların tasvir edildiği zengin bir imge repertuvarıdır.

Matematik ve mekanik âlimi Jacques Besson (y. 1500-1569) çok güzel 60 şemada, silindir ve koni biçimli vidaları kesmeye yarayan bir tornanın da olduğu çeşitli alet ve makinelerin tasvir edildiği *Théâtre des instruments mathématiques et méchaniques* [Matematiksel ve Mekanik Aletler Tiyatrosu] adlı eserin yazarıdır.



Döner okuma standı (standı çeviren okurun elinin altında çeşitli kitaplar olur), Agostino Ramelli'nin *Le diverse et artificiose machine...* eserinde resim CLXXXVIII, Paris, 1588, özel koleksiyon



Kaleleri ve şatoları savunma amaçlı makine, Agostino Ramelli'nin *Le diverse et artificiose machine...* eserinden, Paris, 1588, özel koleksiyon



Baskül hareketli araba, resim XVII, Jacques Besson'un *Il theatro de gl'instrumenti et machine* eserinden, Lyon, 1582, özel koleksiyon

Leon Battista Alberti: Filozof ve Mimar

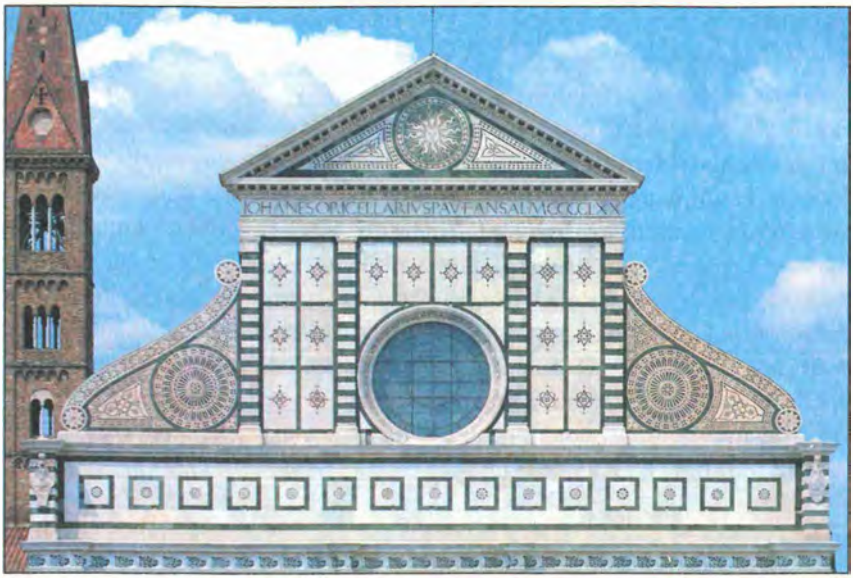
Leon Battista Alberti'nin (1404-1472) olaylı hayat hikâyesi ve içinde yer aldığı tarihi bağlam, eserlerini anlamak açısından büyük önem taşır. Alberti bir yandan uzun yolculukları sırasında hümanizmin farklı yönlerini benimseyip Bologna, Floransa ve Roma'daki en önemli temsilcilerinden bazılarıyla tanışırken (Filelfo, Panormita, Bruni, Bracciolini, Biondo, Valla vs), diğer yandan toplumsal hümanizmin başlıca temalarına yakınlık duymasına neden olan Floransalı burjuva ve tüccar kökleri, İtalyan prenslikleri ve otokrat rejimleriyle ilişkilerini sorunlu kılar. Alberti topluma ve yurttaşlığa olan yakınlığı ile tarihin ve şahsi hikâyesinin gerektirdiği saray hayatı arasında kalmıştır.

Ahlak Kuramcısı Alberti

Alberti'nin eserleri çok geniş kapsamlı ve sıra dışıdır ve büyük çeşitlilik gösterir; bazen Latince, bazen halk dilinde olmak üzere, diyaloglar, inceleme eserleri, teknik ve kuramsal, ciddi ve esprili, aşk temalı ve mizojin, rastlantısal ve sistematik yazılar yazar. Bir yandan antikçağ yazarlarının (Cicero, Seneca, Aristoteles, Ksenophon, Loukianos vs) stil ve içeriklerini örnek alır, diğer yandan da Erasmus'tan, Bruno'ya, Rabelais'den Montaigne'e, Voltaire'den Leopardi'ye modern ahlak kuramcısı edebiyatçıların en önemli tema ve üsluplarına öncülük eder.

Alberti'nin eserleri arasında en özgün ve hem yazılış süreci hem de çektiği tepki açısından en zorlu olanı muhtemelen *Intercoenales*'tir [Yemek Arası]; yazılış süreci 1420'li yıllardan 1440'lara kadar süren, yarı anlatı, yarı diyalog şeklinde Latince yazılardan oluşan bu eser sınırlı olarak ve muhtemelen gizli olarak yayılır. Alberti'nin çeşitli arkadaşlarına adadığı ve 11 kitapta topladığı bu yazıların başrollerinde kabahatler ve erdemler, insan tipleri ve bazen ilahi varlıklar, bazen tarihi veya mitolojik karakterler bazen de hayvanlar tarafından canlandırılan alegoriler yer alır. Alberti, masallarında, ahlaki diyaloglarında, paradokslarında ve ahlaki öykülerinde farklı stillere başvurarak, acı bir hiciv yoluyla son derece kötümser ve şüpheci bir dünya ve insan algısı sergileyen bir eser yaratır; toplum erdemlerin veya akılcılığın değil, maskeleri ve dış görünüşü temel alan oyunlarının hâkimiyetindedir.

Alberti'nin 1433-1436 arasında yazdığı, dört kitap halinde basılan, halk dilinde bir diyalog olan *Libri della Famiglia* [Aile Kitapları] adlı ünlü eserinde ise stil, ton ve içerik açısından neredeyse tam tersi bir durum söz konusudur. Alberti, içinde yaşadığı toplumun sorunlarına aynı anda hem kuramsal hem de pragmatik bir tavırla yaklaşır. İşlediği konular evlilikten cinselliğe, babalıktan pedagojiye, hijyenden ev idaresine, zengin olmaktan dostluğa ve hayat tarzlarından siyasal bağlantılara



Leon Battista Alberti, *Santa Maria Novella Kilisesi'nin cephesinden bir ayrıntı*, 1470, Floransa

kadar uzanır. Bütün bu konular, zorluklara karşı en uygun yöntemleri teşkil eden akılcılığın ve faal hayatın hümanist değerinin geri kazanıldığı, bireylerin, ailelerin ve toplumun çıkarları arasındaki bağlantıların vurgulandığı, sekülerliğe eğilimli bir çerçeve içinde sunulur.

Alberti'nin kısa bir süre sonra (1440 civarında) yazdığı, iki kitap halinde halk dilinde bir diyalog olan *Theogenius*'ta *Libri della Famiglia*'nın yönelimi yeniden tersine çevrilir; Genipatro adlı sinik-stoacı bir "kahramanı" yücelten anlatıcı Theogenius, şansının dönmesinden dolayı kamusal hayattan çekilmiştir. *Libri della Famiglia*'nın yaklaşımı burada tamamıyla tersine çevrilir; zorluklar sürekli olup ezici bir etki yarattığından, insan ruhu bu zorluklara dayanmak için faal hayattan çekilip kendisini doğayı izlemeye ve bilge insanlarla edebi diyaloglar yürütmeye adamalıdır; insanlar doğaları itibariyle acımasızdır ve zekâları sadece onları hayvanlardan bile daha kötü hale getirmeye yaramıştır. Bu toplum ve insan karşıtı diyalogda, siyasal fırtınalardan uzak durmak için huzurlu konağına çekilmiş olan Theogenius, geride bıraktığı şehir devletinin olayları üzerine düşünür; Alberti, Medicilerin beyliğe yükseldiği Floransa bağlamında, yurttaş hümanizmi bağlamında ahlaki ve siyasal bir model haline gelen, kamu hayatına katılımın telafisi imkânsız bir şekilde reddedildiğini ve bir çöküş ve yolsuzluk durumu yaşandığını görür.

Momus

On yıl kadar sonra Alberti, *curia* meclisi ve papanın maiyeti üyesi olarak V. Nicholas'ın siyasi gücünü merkezileştirme projesiyle karşı karşıya kaldığı zaman, Theogenius-Alberti'nin cumhuriyet üzerine kötümser düşünceleri beklenmedik bir biçimde yeniden ortaya çıkar. Bu seferki eser edebi bir başyapıttır: *Momus seu de Principe* [Momus veya Hükümdar] başlıklı uzun, alegorik bir roman (y. 1450). Loukianos'un eleştiri tanrısı olan Momus, burada saray soytarısı, Catilina'nın, Prometheus'un, hatta kıyamet günü Deccal'ının yıkıcı özelliklerini edinerek, "tiran" İuppiter'i dünyayı yok ederek başlıca filozofların amaçlarına uygun, yeni bir dünya yaratmaya ikna eder; bu planın bir felaketle sonuçlanacağı bellidir. Bu alegorik roman, kozmik ve siyasal olmak üzere iki anlam düzeyinde insanoğlunu, iktidarını ve diğer insanlara olan acımasız kayıtsızlığını sefil bir halde resmeder.

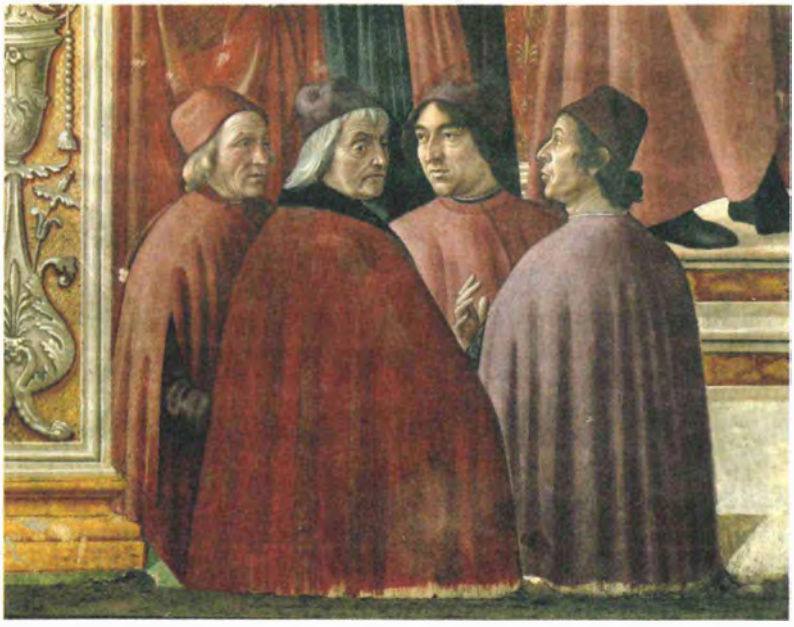
Stefano Simoncini

FICINO VE HÜMANİST HERMETİZM

Umberto Eco

Medici Sarayında Felsefe: Marsilio Ficino

Figline Valdarno'da doğan Marsilio Ficino (1433-1499) Floransa'daki öğrencilik döneminde Yunancayı öğrenmeye başlar, felsefe, fizik, mantık ve teoloji alanında eğitim alır, Epikuros ve Lucretius'a ilgi duyar, ama asıl Platon'un düşüncelerini inceleyerek Careggi'de, Cosimo de' Medici tarafından 1462'de kendisine bağışlanan bir konakta Platon Akademisini kurar. 1463'te Platon'un diyaloglarını,



Domenico Ghirlandaio, *Marsilio Ficino, Cristoforo Landino, Angelo Poliziano ve Demetrio Calcondila, Meleğin Zaccaria'ya tezahürü* freskinden bir ayrıntı, 1486-1490, Floransa, Santa Maria Novella Kilisesi

Floransa'da Platon: Careggi Akademisi

Beşeri bilimlerin yayılmasıyla hızlanan kültürel yenilenme sonucunda XV. yüzyıl, geleneksel eğitim merkezleri olan üniversitelere kıyasla daha yeni türden okulların, kolej ve akademilerin çoğalmasına tanık olur. Bu yeni kurumlar arasında en çok dikkat çekenler Feltreli Vittorino'nun, Mantova Markisi Gianfrancesco Gonzaga tarafından 1423'te kullanımına sunulan Giocosa Villasında kurduğu, hümanizmin bireyin bütüncül formasyonu ideali doğrultusunda ilk eğitim kurumu örneği olan okul; 1442'de Veronalı Guarino tarafından Este Markisi Lionello'nun himayesinde kurulan ve edebi eğitim ile bilimsel eğitimi birleştiren yenilikçi öğretim yöntemleriyle bütün Avrupa'da ün salan Ferrara Okulu; ve son olarak hümanist akademilerin en ünlüsü, Floransa'da yeni Platonculuk ortamında doğan ve Marsilio Ficino'yla bağlantılı olan okul vardır.

Floransa Akademisi 1462'de, Cosimo de' Medici Floransa yakınlarındaki tepelerde, Careggi'de yer alan villasını Ficino'ya araştırmalarını yürütmesi ve Platon ile yeni Platoncu yazarların külliyatını tercüme etmesi için bağışladığında kurulur. Genç filozofun entelektüel coşkusu sayesinde filozofların, şairlerin ve edebiyatçıların buluştuğu bir mekân haline gelen villa, İtalya'da Rönesans kültürü üzerinde önemli bir etki yaratacaktır; villaya sıklıkla gelip gidenler arasında Lorenzo il Magnifico, Cristoforo Landino, Pico della Mirandola ve Angelo Poliziano vardır.

Ficino, Platon'a saygısından Careggi'deki entelektüel topluluk için "Akademi" veya "küçük Akademi" (*academiola*) terimlerini kullanmıştır.

Ancak daha yakın zamanlarda yürütülen tarihyazımsal araştırmaların sonucunda burada düzenli eğitim faaliyetlerinin yer almadığına karar verilmiştir; zaten Ficino'nun böyle bir planı yoktu, onun asıl amacı, *academiola*'yı Platoncu ve yeni Platoncu bilginin yayılım merkezi haline getirmekti: Floransa yakınlarındaki huzurlu kırsal bölgede bulunan villa, ilmi toplantılara, kültür sohbetlerine, tartışmalara ve konferanslara, Platon'un doğum ve ölüm yıldönümleri onuruna düzenlenenler gibi şölenlere ve kutlamalara sahne oldu. Hizipçi olmayan, farklı kökenlerden kültürel deneyimlere

1484'te de Plotinos'un *Enneadlar* eserini Latinceye tercüme etmeye başlar; daha sonra İamblikhos, Proklos, Porphyrios, Mikhail Psellos dahil olmak üzere birçok Yunan yazarın eserlerini ve Areopagoslu Pseudo-Dionysios'un Mistik Teoloji ve İlahi İsimler eserlerini tercüme eder. Rönesans felsefi düşüncesi üzerindeki belirleyici etkisinden dolayı kuramsal bir değer taşıyan tercüme eserlerinin yanında *De vita*'yı [Hayat Üzerine] oluşturan *Theologia platonica de immortalitate animarum* [Platon'un Ruhun Ebediyeti Üzerine Teolojisi], *Religione christiana*

(Akademiye sıklıkla gidip gelen Pico della Mirandola ile Poliziano'nun ilgi alanları ve felsefi yönelimleri Ficino'yla ve Platoncu öğretiyle tam olarak örtüşmezdi) açık olan ortamıyla Careggi Villası antikçağın felsefe okulları örnek alınarak, aralarında derin bir ruhani dostluk bağı olan insanların ortak hayat ve düşünce topluluğu olarak şekillendirilmişti. Akademi bir tüzük veya kurallar üzerine değil, Marsilio Ficino'nun kişiliği ve prestiji üzerine kuruluydu. Dolayısıyla akademinin ömrü, kurucusunun ömrü kadar sürer: Ficino öldüğünde (1499) öğrencisi Diaccetolu Cattani grubun liderliğini devralırken, toplantı mekânı Floransa'da Orti Oricellari'ye taşınır ve Akademinin faaliyetleri fazla dikkat çekmeden sürerken, 1522'de birçok üyesinin Giulio de' Medici'ye karşı düzenlenen komploya dahil olmasıyla sona erer.

Roberto Limonta



Sandro Botticelli, *Müneccim Kralların Duaları*, y. 1475, Floransa, Galleria degli Uffizi.

[Hıristiyan Dini] ve *Disputatio contra iudicium astrologorum* [Astrologların Hükümlerine Karşı Tartışma] adlı, spekülatif nitelikte üç kitap yazmıştır.

Theologia platonica

Ficino'nun en önemli eserinin adının *Theologia Platonica* (1482) olması bir rastlantı değildir: Yazarın amacı, Kutsal Metinlerdeki hakikatle Yunan felsefe-

sinin temalarını uzlaştıracak yeni bir dinsel anlayış oluşturmaktır. Ficino'nun Platonculuğunun temelinde dinle felsefenin birleşmesi yatar. Bu, yeni bir tema değildir; yeni olan, bu amacı gerçekleştirmek için başvurulan yol, yani bu birliğin parçalanmadığı kadim ilmi bulma arayışıydı. Bu yaklaşımın, bütün ülkelerin ve bütün zamanların vahiylerinin baştan okunmasını gerektirdiği açıktır; bu okumalar kökleri çok eskilere uzanan doğal bir dinin çekirdeğini oluşturduğundan, Hıristiyanlık öncesine ait metinlere duyulan ilgi de buradan kaynaklanır. Platoncu düşünce, bu birleşmenin en belirgin şekilde gerçekleştiği kuramsal ortam olarak görünür, ama bu keşif coşkusuyla Platonculuğun aşk öğretisi ve bunun, insanoğlunun dünyadaki rolünü yeniden tanımlamaya nasıl katkıda bulunabileceği öne çıkarılır.

Ruh, Aşk, Tanrı

Ficino'ya göre, felsefi bir dinin amacı, insanın yenilenmesidir. Günahlardan arınma, yaratılmış doğanın insan yoluyla Tanrı'ya iade edildiği bir yenilenme yoludur. İnsan ruhu dünyanın gerçek anlamda birleştiği yerdir, çünkü bir yandan Tanrı'ya döner, diğer yandan insan bedenine girerek doğaya hâkim olur. İnsan, ruhlara hâkim düzen olan ilahi takdirin, cansız varlıklara hâkim düzen olan kaderin ve bedenlere hâkim düzen olan doğanın bir parçasıdır. Ancak, insan bu üç düzenin bir parçasıysa da hiçbiri münhasır olarak üzerinde belirleyici değildir. İnsan bu düzenlerin faal bir parçasıdır.

Marsilio Ficino, Ruh dünyayı birleştirir

Ruh, uzlaştırıcı işlevini sevgi aracılığıyla gerçekleştirir; Tanrı dünyayı sever ve onu yaratır, insan da Tanrı'yı sever. İnsan, sevgi bağı yoluyla varlığın yaşayan birimidir ve bu bağ yoluyla her iki yönde Tanrı'ya bağlanır. İnsan, akılcılığını geliştirerek, sonsuz bir arınma ve mükemmelleşme süreci yoluyla tanrılaşır.

Marsilio Ficino, Tanrısal güzelliğe doğru

Özetle, Ficino'nun Platonculuğunun, gizli bir hazinenin eksikliğinin ve onu arayışının, kutsal nitelikte, gizemli bir hakikatle ilgili entelektüel vahyin bilinci olarak aşk fikrine dayandığını ve filozofun da bu fikre bağlı olarak rahiplere özgü bir işlev edindiğini söyleyebiliriz. Ancak, Ficino'nun bu felsefi senteze ulaşması, İtalyan hümanizmine nüfuz etmekte olan büyülü-hermetik bilginin yeniden keşfi aracılığıyla olur.

Yeni Kültür

Skolastik düşüncenin "kanonunu" oluşturan klasik yazarların külliyatının sınırlılığı göz önüne alınarak, yeni kültür daha eski çağların ilmine başvurur ve Kutsal Metinlerin yorumuna, Yunan dünyasının ve Doğunun, tarihi veya sonra-

dan yazılmış metinlerinin atfedildiği efsanevi yazarlardan oluşan büyük din düşünürlerinin yorumlarını ekler.

Orpheus İlahileri, Keldani Kehanetleri ve *Corpus Hermeticum*

Hümanist çevreler, *Orpheus İlahileri* ve *Keldani Kehanetleri* gibi arkaik döneme ait metinlere ulaşır. Rönesans döneminde bilinen şekliyle *Orpheus İlahileri* muhtemelen II ila III. yüzyıllar arasında yazılmış olup büyü-afsun temelinde Güneş kültünü yüceltir ve Orpheus'a atfedilir. *Kehanetler* de II. yüzyılda yazılmış olup çok uzak bir geçmişe ait olduklarına inanılır ve Zerdüşt'e atfedilir. Bu eserlerden sonra da Batıya *Corpus Hermeticum* [Hermetik Külliyat] ulaşır.

1460'ta Makedonya'dan Cosimo de' Medici'nin sarayına getirilen bu Yunanca el yazmasında yer alan metinler geleneksel olarak, Yunan filozoflardan önce, hatta Musa'dan önce yaşadığı sanılan, hatta bazen Musa'yla özdeşleştirilen Mısırlı bilgin Hermes Trismegistos'a atfedilir. Bu metinler Hıristiyanlıktan önce yaygın olan çok eski bir bilgi dağarcığının kaynakları sayılırdı. Aslında bu metinler, hiçbiri I. yüzyıldan öncesine ait olmayan, belli belirsiz bir Mısır ruhaniliğinin etkisi altındaki bir Yunan kültür ortamında yaşamış farklı yazarların, Platon'a atıflar (ve yeni Platoncu düşüncelerin öncüleri) açısından zengin eserlerinden oluşan birer derlemedir. Metinlerin farklı yazarlara ait olduğu, *Corpus*'un çeşitli kitapları arasındaki sayısız çelişki yoluyla da apaçık bir şekilde kanıtlanmıştır; *Corpus*'ta büyü veya herhangi bir ibadet veya litürjik biçim konusunda çok küçük imalar dışında tutarlı atıfların olmaması, metinlerin Mısırlı bilginler veya rahipler değil de Helenleştirilmiş filozoflar tarafından yazıldığını düşündürür. Hıristiyan olmayan, muhtemelen bir Arap ortamında aktarılmış bu metinler, İskenderiyeli Kyrillos gibi bazı Kilise Babaları, İskenderiyeli Clemens, Lactantius veya Tertullianus tarafından özensiz bir şekilde veya ikinci elden aktarılmıştı. Birçoğu sadece *Corpus*'un ortaçağda dolaşımda olan ve Augustinus tarafından da bilinen tek metin *Asclepius*'u biliyordu. Ama sonuçta en güvenilir hipotez, *Corpus*'un VI ile XI. yüzyıllar arasında bir araya getirilmiş olduğudur.

Corpus'un yeniden keşfinin, Platon'la belli başlı yeni Platoncu metinlerin yeniden keşfiyle aynı yüzyılda gerçekleştiğini ve bu metinlerin Platon'a atıflar ve yeni Platonculukla analojiler içerdiğini göz önüne alırsak, yeni Platonculuğun yeniden keşfedildiği bu ortamın hermetik hareketlerin geri kazanılmasına eğilimli olduğu sonucuna varabiliriz.

Döneminin tüm aydın insanları gibi, antikçağın Yunan metinlerini keşfetmekten hümanist bir coşku duyan Cosimo de' Medici de bu keşif karşısında heyecanlanır ve Ficino'dan, 1463'te başladığı, Platon'un metinlerini tercüme etme

işine ara vererek derhal *Corpus*'u tercüme etmesini ister; bu olay, *Corpus*'un şöhretinin, XV. yüzyılda yaşayan kültürlü insanların bile bu keşfi mucizevi bir kaynağın ve harikulade bilgilerin keşfi olarak görmesine neden olduğunu gösterir.

Ficinus *Corpus*'un Latince tercümesini Cosimo'nun 1464'teki ölümünden önce tamamlamayı başarır. Elindeki el yazması eser sadece 14 yazı içerir ve Ficino bu esere ilk yazının başlığı olan *Poimandres* adını verir. Eser 1471'de, Latince versiyonu zaten var olan *Asclepius*'la beraber yayımlanır. Eserin daha sonra basılacak olan sayısız diğer versiyonuna zamanla başka metinler de eklenecektir.

Dünya ve Doğa

Hermetik gelenek büyülü-astrolojik bir evren görüşü sunar. Çeşitli gökcisimleri aracı güçler olarak kabul edilir; şeytani veya melek benzeri bu varlıklar Tanrı ile insanlar arasında aracılık işlevi görür. Gökcisimlerinin dünya üzerinde etkileri olduğuna inanılır. Gezegenlerin yasaları konusunda bilgi sahibi olunduğunda, hem genel anlamda dünya hem de her bireyin kaderi açısından bu etkiler öngörülür hale gelir. Dolayısıyla hem yıldızlar geleceğe dair "işaretler" taşır (Yunan dünyasında bu tür kehanet yeteneğine *apotelesmatica* denirdi) hem de doğrudan doğa üzerinde işleyen doğal büyüden farklı olan yıldız büyüsü yoluyla yıldızların etkisinden yararlanarak doğanın seyri değiştirilebilir. Bu görüşten, makrokozmosla (evren) mikrokozmosun (insan) birbirine karşılık geldiği fikri ve bu bağlantıların ahenk içindeki kozmik ilişkilerine dayandığı inancı doğar. Sempati ilkesi temelinde düzenlenmiş gizli güçlerle dolu bir evrende yaşamak, belli işaretler ve nesnelerin dış biçimlerini niteleyen belli özellikler yoluyla bu gizemli bağlantıları tanımayı öğrenmek demektir.

Hayali Ruh

Ficino'nun yaklaşımını anlamak için doğrudan veya dolaylı kaynaklarının bazılarını belirlemek gerekir; bunlar arasında, 1498'de İamblikhos'un *De mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assiriorum* [Mısırlıların, Keldanilerin ve Asurluların Gizemleri Üzerine] eseriyle birlikte tercüme ettiği Kyreneli Synesios'un *De somniis* [Rüyalar Üzerine] eseri, Proklos'un, Psellos'un ve Porphyrios'un metinleri vardır. Kozmik sempati, ruhun duyusal nesnelerin asıllarının izini taşımasından kaynaklanır (Platoncu öğreti) ve bilgi edinme süreci, iki yönlü bir ayna gibi duyusal nesnelerle ebedi arketipleri yansıtan ve kıyaslanmalarına imkân tanıyan sentezleyici bir ilke sayesinde gerçekleşir. Sentezleme eylemi *phantastikon pneuma*, yani hayali ruh tarafından gerçekleştirilir. Yıldız bağlantılı büyünün, aralarında Arap El-Kindi'ninkinin de bulunduğu diğer temel metinler yoluyla sadece yıldızlardan değil, tüm elementlerden ışınların yayıldığı fikri



Sandro Botticelli, *Pallas ve Kentaur*, y. 1482, Floransa, Galleria degli Uffizi

Simya ve Simyacılar

Simya Bilgilerinin Yayılması

XV. yüzyılda simya saraylarda giderek daha büyük rağbet görür ve tıpla daha çok bağdaştırılır. Nicolaus Cusanus, Basilius Bessarion ve Niccolò Leoniceno (1428-1524) gibi dönemin en saygın hümanistlerinin de kütüphanelerinde bulunan simya metinleri, onları niteleyen gizli atmosfere rağmen, Avrupa'nın farklı kültürel ortamlarında giderek yayılır. Hekimler başta olmak üzere toplumun çeşitli kesimlerinde simyaya giderek artan ilgi, kilise otoritelerinin yanı sıra siyasal otoritelerin müdahalesini gerektirir. Katalonya'da Aragon krallık engizisyon savcısı Nicholas Eymerich 1399'da yazdığı *Contra alchemistas* [Simyacılara Karşı] adlı eserinde doğanın eserleriyle sanat eserlerini kıyaslayarak, bir tek Tanrı'nın kurşundan gümüş, gümüşten de altın elde edebileceğini öne sürer. Fransa Kralı V. Charles 1380 tarihli bir fermanla, simyanın uygulanmasını yasaklar, İngiltere Kralı IV. Henry 1403'te metallerin dönüştürülmesini yasaklar, Venedik senatosu da 1488'de benzer bir ferman yayımlar. Bu yasaklar, farklı yerlerde son derece yaygın olmaya devam eden simya uygulamalarına son vermede başarılı olmasa da yöneticilerin simyacıların faaliyetleri üzerinde daha fazla kontrol sahibi olmasını sağlar.

Gelenekler

XIV. yüzyıl başlarında Latin simyasında iki farklı gelenek tespit edilebilir: Metallerin dönüşümüne yönelik metalürjik gelenek ile hayatı uzatma amaçlı iksir hazırlamaya ve damıtma yoluyla organik ve inorganik bileşimlerden *quintessentia* (yani simya kuramlarına göre bir maddenin başka bir maddeye dönüşümüne izin veren nihai beşinci töz) elde etmeye yönelik tıbbi gelenek. Simya alanı üniversite eğitimine dahil edilmese de örneğin Pietro Pomponazzi (1462-1525) gibi doğa filozofları için bir tartışma konusu haline gelir. Pomponazzi'ye göre, metallerin dönüşümü imkânsız bir şey değildir, ama ekonomi ve siyaset üzerindeki kaçınılmaz ve korkunç etkileri bu tür araştırmalara ihtiyatla yaklaşılmasını gerektirir.

XV. Yüzyıl Araştırmaları

XV. yüzyıl inceleme yazılarının en önemli özelliği, damıtmanın giderek daha önemli bir rol oynamasıdır. Farmakolojik amaçlı damıtmanın hedefi, saf ve uçucu kısımları daha ağır kısımlardan ayırmakken, simya amaçlı damıtmanın hedefi, başlangıçtaki maddenin tamamını yeni ve son derece saf bir maddeye dönüştürmektir.

Bu dönemin inceleme eserlerinin bir başka özelliği, Rönesans simyasında giderek güç kazanacak olan kelimelerle imgeler arasındaki sı-



Thomas Aquinas'a atfedilen *Aurora Consurgens*'ten siyah melek, ms Rh. 172. f.29v, XV. yüzyıl, Zürih, Zentralbibliothek

kı bağlantılardır (bu gibi örnekler arasında *Aurora Consurgens* [Şafak Doğarken] ve 1416-1419 arasında yazılmış *Kutsal Teslis Kitabı* vardır). Simya ikonografisinde sık rastlanan imgeler arasında Güneş, Ay, ağaç, ejderha, *uroborous* (kendi kuyruğunu ısıran yılan), tek boynuzlu at, tavuskuşu, kaynak, hermafrodit, kartal ve birleşme yer alır; bu imgeler metalleri, sürecin safhalarını ve maddeyi mükemmelleştirme ve arıtma sürecinin kendisini simgeler.

Simya ve Tıp: Michele Savonarola'dan Marsilio Ficino'ya

Padovalı hekim Michele Savonarola (1385-1466) simya konusundaki metinlerin gizli olmasını eleştirse de metallerin dönüşümünün mümkün olduğunu düşünür ve özellikle hayatın uzamasını sağlayacak bir iksirin elde edilebileceğine inanır. Simya alanına olan ilgisi (birtakım şüpheler sergilese de) özellikle farmakoloji konusundaki yazılarında, tıbbi amaçlı simya ürünlerinden ve özellikle mineral kökenli çarelerden söz ettiği zaman kendini gösterir. Altının tedavi edici özellikleri hem mükemmelliğinden ve bozulmazlığından hem de hayat veren Güneşle ve yaşamsal ruhların bağlı olduğu kalple bağlantılarından kaynaklanır. Marsilio Ficino *De vita*'da (1489) simyanın tıbbi kullanımını incelemekle yetinmez, altından elde edilen özle metallerin de dönüştürülebileceğini öne sürer. Ficino, XVI. yüzyılda, simya alanında kendinden sonra yazılan yazıların atfedildiği otoritelerden biri haline gelir. Ficino'nun müritlerinden olan Ludovico Lazzarelli simyayla hermetizmi birleştirerek Hermes Trismegistos'un büyünün ve simyanın kurucusu olduğunu öne sürer. Lazzarelli'ye göre simyanın amacı hem metalleri mükemmelleştirmek hem de güçlü ilaçlar üretmektir. Lazzarelli ayrıca sanatın etik-dinsel niteliğini vurgular, simyacıların elde ettiği ilaçların, Tanrı'nın lütfu olduğu için yoksullara ücretsiz olarak dağıtılmaları gerektiğini öne sürer.

Antonio Clericuzio

yaygın hale gelir; bu ışınlar yıldızlar ile etki altındaki diğer element ve nesneler arasındaki farklı ilişkilere bağlı olarak değişime uğrar, böylece yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya evrenin tamamını birbirine bağlayan, aralıksız bir etki zinciri oluşur (etkiler burada fiziki türden ışıltılı etkiler olarak algılanır, ama Rönesans Platonculuğunda bu, metafizik etkilere dönüşecektir).

Ficino'ya Göre Büyü

Ficino'nun çeşitli yorumcuları, onun aslında ne yaptığı ve başkalarını ne yapmaya teşvik ettiği konusunda şaşkın olduklarını öne sürerler. Yazar, eserlerinin çeşitli bölümlerinde tılsım büyüsüne karşı eleştirel bir konum sergiler, otlar ve ilaçlar yoluyla elde edilen büyüyü yararlı ve kutsal bulur gibi görünür. Ancak başka bölümlerde tılsımların gücüne inanır gibidir. Dolayısıyla *De vita coelitus comparando*, insanların tılsımları nasıl takması gerektiği, belli gökcisimleriyle uyumlu bir ilişki içinde olan bitkilerle nasıl beslenileceği, doğru koku ve şarkılardan yararlanarak büyü ritüellerinin nasıl gerçekleştirileceği ve etkilenmek veya faydalı etki elde edilmek istenen gökcisimlerine uygun renkte giysilerin hangileri olduğu konusunda bol miktarda talimat içerir.

Gökcisimleri, Yıldızlar, Gezegenler

Dolayısıyla Güneş'ten talepte bulunulurken, altın renkli giysiler giymek, güneş çiçeği, sarı bal, safran ve tarçın gibi, Güneş'le bağlantılı bitkilerden yararlanmak gerekir. Horoz, aslan ve timsah da Güneş'le bağlantılı hayvanlardır. Jüpiterin etkisi ise mor yakut, gümüş, topaz, kristal, yeşil ve bronz renkleri yoluyla çekilebilir. Benzerlikleri tespit etmek veya oluşturmak için çeşitli kriterler söz konusudur. Güneşle olan benzerlik, altının rengini, tavuskuşunun ağırbaşlılığını ve kuyruğundaki ışınları, aslanın yelesini, horozun yeni doğan Güneş'i selamlıyor olmasını temel alır. Büyük Ayının etkisini çekebilmek için manyetik bir taşa bir ayı resmi oyup bu taşı boyunda taşımak gerekir. Bu törenlerin gerçekleştirildiği yerlerin de gezegenlerin sempati ilişkileriyle uyumlu olmaları gereklidir.

Ficino'nun büyülerine sağlıklı beslenme, havası temiz, hoş yerlerde yürüyüşe çıkma, kişisel hijyen ve şarapla şeker gibi maddelerin kullanımı gibi tavsiyeler de dahildir. İnsan ruhu, dünyanın ruhuna daha benzer, dolayısıyla daha ilahi hale getirilmek için pisliklerinden arındırılmalıdır.

Bu tür ritüelleri, kendi bedenlerini, mekânlarının ve çevrelerindeki nesnelerin iç açıcı olması için sevgiyle uğraşan sofistike ruhların sanatsal gösterileri olarak da düşünmeliyiz (bu yaklaşım hümanistlerin *modus vivendi*'sinin [hayat tarzı] başlıca özelliklerinden biridir). Güzel şeyler üzerinde tefekkür yapmanın ve hoş ilahiler söylemenin estetik bir yönü söz konusudur.

İlahlardan Yardım Alan Büyücü

Bu tür uygulamalar (antikçağdan beri) ritüel törenler yoluyla dünya dışındaki güçlere çağrıda bulunup onları etkileme becerisi olarak bilinir. Ancak, Rönesans döneminde büyünün amacı, doğaüstü olana karanlık yollardan hâkim olma değil de olumlu bir doğal denge elde etme çabası gibi görünür, dolayısıyla (burada bir paradoks söz konusu olsa da) yeni bir bilimsel anlayışın doğumuyla bağlantılı olarak düşünülebilir. Bu dönemde büyü doğaüstü sırlardan çok doğanın sırlarıyla ilgilidir ve insanların ihtiyaçları doğrultusunda dünyaya hâkim olmak için bu gizemli güçlere hâkim olmayı amaçlar. Ficino'nun ilahlardan yardım alan büyücüsü yeraltı veya yerüstü dünyalarından çok, yeryüzündeki ahenge âşıktır.

PICO DELLA MIRANDOLA: FELSEFESİ, KABALA VE CONCORDIA UNIVERSALIS

Federica Caldera

Bir Hümanistin Eğitimi

Gian Francesco Pico (Mirandola ve Concordia kontu) ile Giulia Boiardo'nun (ünlü şair Matteo Maria Boiardo'nun teyzesi) oğlu olarak dünyaya gelen Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) İtalya ve Avrupa'nın çeşitli şehirlerinde eğitim alır. Çok ilgi duymadığı hukuk eğitimini Bologna'da tamamlar. 1479'da gittiği Ferrara'da retorik, şiir, felsefe ve teoloji alanlarına ilgi duyar ve Ludovico Carbone, Rodulphus Agricola, Niccolò Leoniceno ve Battista Guarini'yle dost olur, Girolamo Savonarola ve Tito Vespasiano Strozzi'yle tanışır. 1479 ile 1480 arasında, Ficino, Poliziano ve Gerolamo Benivieni gibi, hümanist kültürün en önemli temsilcilerine ilgi duyarak Floransa'ya geçer. Pico, 1480 ile 1482 arasında Padova Üniversitesinde Nicoletto Vernia, Agostino Nifo ve Ermolao Barbaro'nun rehberliğinde skolastik Aristotelesçilik ve İbn Rüşdçülüğü incelemeye başlar. Bu yıllarda Pico'nun güvenini en çok kazanan kişiler arasında yer alan hekim Elia del Medigo ona hem İbn Rüşd'ün düşünceleri üzerine özel dersler verir hem de İbraniceyi ve *kabala*yı öğrenmeye başlamasına yardımcı olur. Pico, 1482-1483 arasında Pavia'daki üniversiteye devam ederek retorik konusunda eğitim alır, *calculationes* [hesaplama] geleneğine ilgi duyar ve Yunancasını ilerletir. 1485'in sonlarında Paris'e taşınan Pico, Sorbonne'da teoloji dersleri alır.

Concordia Universalis Projesi

Pico'nun, yeni bir *sapientia* [ilim] algısından ilham alarak geliştirdiği kuramsal projenin amacı, sonsuz dışavurumları yoluyla hem gizlenen hem de ortaya çıkan tek hakikate ulaşmak için gerekli anahtarı bulmaktır. "Uyum felsefesi"



Cosimo Rosselli, *Angelo Poliziano, Pico della Mirandola ve Marsilio Ficino, Sakrament Mucizesi* freskinden bir ayrıntı, y. 1485, Floransa, Sant'Ambrogio Kilisesi

düşüncesi bu şekilde olgunluğa erişir. Sayısız düşünür insanlar arasında barışı ve dinsel uyumu teşvik edecek bu zor meseleyle ilgilenir ve farklılıkları uzlaştırarak Platon'la Aristoteles, İbn Rüşd ve İbn Sînâ, Aziz Thomas ve Duns Scotus'un düşüncelerini bir araya getirip koordine edebilecek bir felsefi araştırma şekli geliştirmeye çalışır. Zaten İbranice ve Keldanice bilen Pico, sonradan Hıristiyanlığı kabul etmiş olan Yahudi Flavio Mitridate'nin yardımıyla ve büyük bir coşkuyla, Kutsal Metinlerin ve dünyanın yorumlanması için gerekli anahtarı içerdiğine inandığı *kabala* metinlerini incelemeye koyulur. *Kabala*, gizli tefsir yöntemi yoluyla bütün bilgi biçimlerine ilk ve temel birliğini geri kazandırır. *Kabala*, gerçekliğin yorumlanması için gerekli anahtarın keşfedilmesini ve bütün inançların, bütün öğretilerin ve bütün dillerin bire indirgenmesini sağlayacak, ancak konunun uzmanlarının ulaşabileceği gizli ve gizemli bilgiler içerir. Dolayısıyla *kabala*, en üstün ve en saf *gnosis* [irfan] biçimi, tek hakiki gizli ilim, Hıristiyanlığın ilmiyle ve vahiyle filozofların öğretileri arasındaki en üstün buluşma noktası ve ebedi, değişmez hakikatin mutlak tezahürü olarak algılanır.

Kabalacılık ve Llullculuk

Kabalacı Gelenek

Kabalacı gelenek XIII. yüzyıldan itibaren İspanya ve Provence'da yaşayan Yahudiler arasında gelişmeye başlar. Ancak, XV. yüzyıl sonlarında Mağribilerin İspanya'dan kovulması sonrasında İspanya kralları Yahudileri ağırlıklı olarak Akdeniz havzasına dağılmaya mecbur eder. Birçok kabalacının İtalya'ya göç etmesi hem İbranice araştırmalarının hem de Hıristiyan kabalacılığının ortaya çıkmasıyla sonuçlanacaktır.

Kabala, Tevrat'ı konu alan yorum geleneğini temel alır ve kutsal metni okuma ve yorumlama yöntemi olarak gelişir. Ancak kabalacının üzerinde çalıştığı Tevrat tomarı sadece hareket noktasıdır: önemli olan, yazılı Tevrat'ın kelimelerinin ardındaki, yaratılıştan önce var olan ve Tanrı tarafından meleklere emanet edilmiş olan ebedi Tevrat'ı bulmaktır. Kabalacı geleneğin versiyonlarından biri olan teozofik kabalanın amacı, kutsal metinde Tanrı ile dünya arasında aracı varlıklar, ruhun Tanrı'ya dönüşünü sağlayan kanallar veya basamaklar veya Tanrı'nın kendi yönleri olarak nitelenebilecek on Sefirot'a yapılan atıfları tespit etmektir. Sefirot teozofisi, hermetik, gnostik ve yeni Platoncu geleneklerde de görülen çeşitli kozmik zincir kuramlarıyla benzerlikler sergiler. Kabalacı yorumlarda *Notarikon*, *Gematria* ve *Temurah* yöntemleri yoluyla, kutsal metni oluşturan kelimeler üzerinde çalışılır.

Notarikon, akrostiş yöntemidir (bir dizi kelimenin başharfleri başka bir kelime oluşturur). *Gematria* yönteminde her kelimeye sayısal bir değer atfedilir; bunun mümkün olmasının sebebi, İbranicede sayıların alfabetik harflerle temsil ediliyor olmasıdır; her kelimenin değeri, münferit harflerin temsil ettiği sayıların toplamından kaynaklanır, dolayısıyla anlamı farklı, ama sayısal değeri aynı kelimeler aranarak, şeyler ile fikirler arasındaki analojiler ortaya çıkarılmaya çalışılır. *Temurah*, harflerin yerini değiştirme sanatı, yani anagramdır: Gerekli şekilde bileşenlerine ayrılıp dizilimi değiştirilen bir metin gizemli mesajlarını ortaya dökebilir. XV. yüzyılda Pico della Mirandola bazı kabalacı yöntemlerin *ars Raimundi*, yani Ramon Llull'un *Ars magna*'sını [Büyük Sanat] çağrıştırdığını fark eder. Ama *ars Raimundi*'nin kabalacı kuramsal faaliyetlerle asıl birleştiği dönem, XVI. yüzyıldır.

Llullculuğun Gördüğü İlgi

Llull, herkes tarafından anlaşılması amacıyla tasarladığı mükemmel felsefe dili sistemini, kâfirlerin Hıristiyanlığın hakikatlerini kabul etmesi için kullanmayı planlıyordu.

Llull'un sanatı, Rönesans döneminde yeniden ele alınır ve kabala gizemlerini keşfetme ortamında *ars Raimundi*'nin ilkeleri ile kabalanın on *Sefirot*'u arasında benzerlikler tespit edilir. Llull'un sanatında kul-

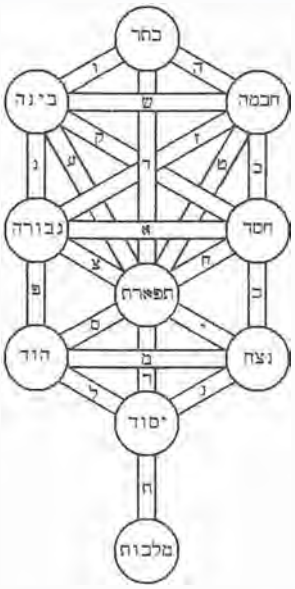


B. Lavinheta, *Llull'un Tekerleği*, ilk şekil. *Pratica compendiosa artis Raymundi Lulli opera libri IX* eserinden, Lyon, 1523, Milano, özel koleksiyon

lanılan B-K arası harfler, kabalacılar için melek isimleri ve ilahi nitelikler anlamına gelen İbranice harflerle kolaylıkla bağdaştırılırlar. Ayrıca alfabetik harflerin evrenin tamamını üretmesine yarayan tekerlek imgesi kabalacı metinlerde de yer alır. Llull'un kabalacı yöntemlerle ne derece haşır neşir olduğu tartışmaya açıktır, ama XVI. yüzyılda Llullculuk ile kabalacılık arasında daha kesin bir şekilde bağlantı kurulduğu kesindir. Birleştirilmiş kabala ile Llullculuktan harf birleşimi yöntemini elde etme ve ondan farklı olası dünyaları yansıtacak bir ansiklopedi yaratmada yararlanma ihtimali de ilk olarak Heinrich Agrippa von Nettesheim ile ortaya çıkar.

Hıristiyan Kabalacılığı

Kabalacı-Llullcu akıma paralel olarak gelişen Hıristiyan kabalacılığının teolojik bir amacı vardır, sayısal ve anagram temelli yöntemler İbranice metinlerde ve ilahi isimlerde İsa'nın Mesih olduğunun apaçık ilanı aranır. Bu ortamda 1517'de Johannes Reuchlin, Yahudi olmayan bir Platoncu tarafından yazılan ilk inceleme eseri olan *De arte cabalistica* [Kabala Sanatı Üzerine] adlı eserini yayımlar; 1518'de Pietro Galatino'nun *De arcanis catholicae* [Katolik Gizemler Üzerine], 1525'te de Francesco Giorgi'nin *De harmonia mundi* [Dünyanın Ahengi] eseri yayımlanır. Ortaçağ teologlarının sevdiği metinlerde (örneğin Pseudo-Dionysios'un *De Coelesti*



Sefirot ağacının resmi

Hierarchia'si [İlahi Hiyerarşi Üzerine]) sözü edilen melek hiyerarşileri kabalacılığın *Sefirot*'uyla kıyaslanır. Kabalizmin ardındaki anlayış, Hıristiyanlığın da köklerini Semitik filolojiye daldırmasına neden olur.

Ortaçağ insanı İbranice bilmezdi, Pico gibi kabalacılar da İbraniceyi ya ikinci elden ya da amatör düzeyde bilirdi. Reuchlin gibilerininse bu dili iyi bildiği bellidir. Ayrıca Âdem'in Yeryüzü Cennetinde konuştuğu mükemmel dili tespit etme fikri de bu yüzyılda yeniden canlanır; bu ütopyacı dilbilimcilerin büyük kısmına göre mükemmel dil İbranice, daha doğrusu ilk dönemlerin İbranicesidir. Bu dönemin öne çıkan şahsiyetlerinden biri Guillaume Postel'dir. Fransa krallarına danışmanlık yapan ve dönemin belli başlı dini, siyasi ve bilimsel şahsiyetleriyle temas halinde olan Postel, çeşitli diplomatik misyonlarla Doğuya yaptığı yolculukların etkisinde kalır, Arapça ve İbranice öğrenmekle kalmaz, kabalacı bilgelikle tanışır. Postel, *De originibus seu de hebraicae linguae et gentis antiquitate*'de [İbranice Dilinin ve Kadim Ulusların Kökeni Üzerine] (1538) İbranicenin Nuh'un soyundan geldiğini ve ondan Arapça, Keldanice, Hintçe ve dolaylı olarak Yunancanın türediğini öne sürer. Postel'e göre bütün uluslar arasında evrensel ahengin olması için dil konusundaki sorunların bilinmesi, başka inançların müminlerine Hıristiyanlığın mesajının onların da inançlarına uygun olduğunu, doğal dinin ilkelerini, bütün uluslara ortak, doğuştan fikirleri yeniden bulmak gerektiğini göstermek için de dilin ortak olması gereklidir. Alman Yahudisi olup Hıristiyanlığı kabul eden, Pavia'da felsefe dersi veren, İmparator I. Maximilian'ın hekimleri arasında yer alan ve eserleri Erasmus tarafından bilinen Paolo Ricius'un *De coelesti agricultura* [İlahi Tarım Üzerine] eseri ile İngiltere kraliçesi I. Elizabeth'in hizmetinde faaliyet gösteren simyacı, kabalacı ve okültizm tutkunu John Dee'nin *Monas hieroglyphica* eseri de Hıristiyan kabalacılığın daha geniş tablosuna dahildir.

Umberto Eco

Ontoteoloji

Pico'nun kuramsal faaliyetlerinin ilk odak noktası, 1490 ile 1491 arasında tamamladığı ve ölümünden sonra yayımlanmış olan *De ente et uno* [Varlık ve Bir Üzerine] adlı eserinde Tanrı konusunda yürüttüğü kuramsal faaliyetlerdir; bu incelemeye Batı metafiziğinin en şiddetli tartışma konularından biri olan varlığın bir üzerindeki üstünlüğüyle başlar. Angelo Poliziano'ya adanan ve peripatetik düşünür Antonio Cittadini'yle hararetli bir tartışmaya neden olan bu eser, Platoncuların birin varlık üzerindeki üstünlüğü tezleriyle Aristotelesçilerin varlıkla birin tam olarak örtüştüğünü destekleyen argümanlarını uzlaştırmayı amaçlar. Pico bu iki görüşün birbiriyle uyumlu olduğunu göstermek amacıyla var olanı hem hiçliğe zıt olan hem de varlığın bir parçası olan anlamında ele alır. Bu ontolojik düşüncelerin teoloji üzerinde yansımaları olur.

Tanrı: *Super-Ens*

Pico, Tanrı'nın *İpsum Esse* [varlığın kendisi] olarak *ens*'i [varlık] aştığını anlatır. Bunun sonucunda da birin varlığa üstün olduğu tezini geliştirir. Nitekim Tanrı'nın özü sadece çoğul olanın ve varlık kavramının ötesinde, mutlak bir şeklinde düşünüldüğü zaman kavranabilir; eğer Tanrı tüm tanımlanmış ve tanımlanabilir gerçekliklerin ötesindeyse, bir anlamda hiçliktir, yani *super-ens*'tir. Tanrı hakkında edinilen bu bilgi tabii ki Tanrı'nın gizemini ortadan kaldırmaz.

İnsanın Haysiyeti

Var olmak ile *ens* arasındaki ilişki, *Heptaplus de septiformi sex dierum Geneseos enarratione*'de [Yaradılışın Altı Günü Üzerine Yedi Kitap] (1496) ele alınır. Bu eser, Musa'nın yaradılış anlatımının ancak felsefi kozmoloji yoluyla ortaya çıkarılabilecek alegorik bir açıklamasını sunar.

Farklı Dünyalar

Tanrı (bir ve tek) tarafından yaratılan dünya da birdir, ama çokluğa dahil olan birdir (aynı anda statik ve dinamik olan birliğin biridir). Zihinsel veya meleklere ait dünyanın (ruhani gerçekliklerin) yanı sıra ilahi (ay-üstü cisimler) ve ay-altı dünyaları vardır. Her dünya, diğer dünyalarda bulunanların daha güçlü veya daha zayıf halini içerir; dolayısıyla *mundorum mutua continentia*'dan [dünyalar arasındaki karşılıklı uyum]; gökyüzü ile yeryüzü arasında tam bir ahenkten ve doğal büyünün konusu olan *sympathia rerum*'dan [şeylerarası sempati duygusu] söz edilebilir. Pico ilk eserlerinde etkili açıklamalarından dolayı yücelttiği bu bilim dalını *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*'de [Kehanete Dayalı Astroloji Konusunda Tartışmalar] astrolojiyle birlikte şiddetle eleştirecektir.

İnsan, Kaderinin Efendisidir

Pico, insanla özdeş olan dördüncü dünyadan hem *Oratio de hominis dignitate*'de [İnsanların Haysiyeti Üzerine Söylev] hem de *Heptaplus*'ta sözünü eder ve onu büyük mucize şeklinde yüceltir. *Oratio*'da insanın büyüklüğü özgürlüğüne bağlıdır. İnsanoğlu kendi kaderinin efendisi olduğu için, akıllı olmalarına rağmen yıldızlardan ve kendinden üstün olmalarına rağmen meleklerden farklıdır. *Heptaplus*'ta insan, tecrübe ettiği evrenin efendisi olarak tasvir edilir; duyusal ve zihinsel doğayla ruhu kendinde topladığı için evrenin bütün aşamalarını sentezlemiş olur. Meleklerin dünyasının sonu ve temel dünyanın başlangıcı, Tanrı'nın belirsiz-sonsuz doğasının sureti olan insanın doğası değişken ve meçhuldür ve kendi kendini belirleme yeteneğine sahiptir; dolayısıyla insan kendi kendini belirleme ve belirsizliğini bu yönde dönüştürme yeteneğinden dolayı özgürdür.

Dignitas hominis [insanın haysiyeti] doğru anlaşıldığı zaman insanoğlunun dünyadaki merkezi konumundan kaynaklanmaz ve yaradılış üzerindeki hâkimiyetinden veya buna bağlı özgürlüğüne bağlı değildir. *Dignitas hominis* özgürlük demektir, ama varlıkla ilgisi olmayan bir hedefe doğru dikey bir iradeyle gerçekleşecek bir özgürlüktür. Tanrı'ya ulaşmak için birçok yol vardır, içerikleri farklıdır, ama üçlü yapıları ve ortak amaçlarından dolayı eşbiçim-



Sandro Botticelli, *İlkbahar Alegorisi (Venüs'ün Krallığı)*, y. 1478, Floransa, Galleria degli Uffizi

lidirler. Dolayısıyla insanın büyüklüğü, ahlaki disiplin, tefekkür ve aşk/sevgi mantığı yoluyla Tanrı'yla ve en üstün mutlulukla özdeşleşmeyle sonuçlanacak güzergâhı tamamlama yeteneğinden kaynaklanır.

Diyalektik, doğa felsefesi ve teoloji yoluyla gerçekleştirilen bu ilmi yükseliş, evrensel barışa erişilmesini garantilemelidir. Dolayısıyla haysiyet, evrensel aşk/sevgi düzenine yaklaşma amaçlı bilinçli bir tercihtir; günahlardan dolayı bulanan doğal mutluluğun ancak gölgesi olabileceği Üstün İyiliğe hakiki katılım anlamına gelir.

Conclusiones: Roma Tartışması, Yargılanma ve Mahkûmiyet

Evrenin ahenginin şartı olan insanlar arasındaki barış ve bütün ruhların tek olmasını sağlayan birlik, Pico'nun, eserlerinde en çok ele aldığı temalardan biridir. Pico tek hakikat arayışında uyum felsefesi konusunu kuramsal olarak geliştirirken, *explorator* (yani "araştırmacı") rolüyle yetinmez ve *disputator,* yani uygun argümanlara başvurmasını bilen diyalektikçi rolünü de üstlenmek ister.

Pico della Mirandola, İnsanın haysiyeti

İnsanoğlunun özgürlüğünün mutlak değerinin ele alındığı *Oratio de hominis dignitate*, Pico'nun planına göre *Novecento Tesi* [Dokuz Yüz Tez] (veya *Conclusiones* [Sonuçlar]) eserinde kuramsallaştırdığı evrensel uyum planını tartışmak için âlimlerin bir araya gelmesiyle gerçekleşecek olan Roma tartışmasına giriş olarak tasarlanmıştır. 7 Aralık 1486'da basılan eser iki bölümden oluşur: Yedi grup halinde 400 (daha doğrusu 402) tezden oluşan ilk bölümde dönemin *studium*'larında [yüksekokul], kitap ve tartışmalarında ele alınan farklı felsefi akımların öğretileri tartışmaya açılır; on bir grup halinde 500 (daha doğrusu 497) tezden oluşan ikinci bölümde ise Pico kendi kuramsal ve tefsir yaklaşımını sunar. Pico'nun felsefi projesi güçlü şüpheler uyandırır. Tezleri konusunda başlangıçta kilise otoriteleri tarafından teşvik edilen tartışmalar bile Pico'ya yaygın olarak beslenen hasmane duyguları yumuşatmaya yetmez. Dolayısıyla *Conclusiones*, altı piskopos, iki dinsel tarikat üstadı ve teolojiyle kilise hukuku alanlarından sekiz uzmandan oluşan soruşturma komisyonuna havale edilir. Papa VIII. İnnocentius tarafından yayımlanan kısa *Cum ex et si iniuncto officio* [Bize Emanet Edilen Göreve Rağmen] (20 Şubat 1487), Pico'nun tezlerine müdahale şekillerini belirler: Formülasyonlarından dolayı Katolik inançla uyumsuz ve sapkın gibi görünen önermeler kilise hukukunun biçimselliğine titizlikle uyularak incelenmelidir; muğlak veya yanlış anlaşılabilecek önermeler yanlış veya inanca zıt şekilde anlaşılmalarını engelleyecek şekilde düzeltilmelidir; daha önce duyulmamış, yepyeni terimlerden veya yanıltıcı kelimelerden dolayı nasıl anlamlar gizlediği anlaşılamayan önermeler de daha basit kelimelerle baştan formüle edilmelidir. Komisyon

mart ayının başlarında Pico'ya önermelerini yeniden sunması için çağrıda bulunur, ama açıklamalarını yetersiz bularak yedi tez konusunda kınama kararı yayımlar, altı tezin de Ortodoksluğunun şüpheli olduğunu ilan eder. Bu 13 önerme, felsefi veya teolojik geleneğe aykırılık, tehlikeli olma, dindar kişileri rencide etme, sapkınlığa yakın olma, sapkın olma, pagan filozofların hatalarına eğilimli olma, Yahudilerin inatçılığına eğilimli olma, Hıristiyan inancı açısından tehlikeli, yabancı veya düşman sayılan sanat veya uygulamalara eğilimli olma gibi farklı ciddiyet düzeylerinde suçlamalar temelinde mahkûm edilir.

Lyon'da Tutuklanma

Pico 5 Haziran 1487'de, papanın kararını yerine getirmemek, yeni yazılar yazmış olmak, ihtiyatsız teologların desteğini almış olmak ve sapkınlık suçlamasıyla yargılanır. Papa VIII. İnnocentius 6 Haziran tarihli kısa *Superioribus mensibus* [Üstün Akıllar] fermanıyla bir engizisyon mahkemesi oluştururken, Pico da bu mahkemenin mahkûmiyet kararına uyacağına yemin eder. Papa 4 Ağustos 1487'de Pico'nun tutuklanmasını emreder ve *Conclusiones* ile *Apologia*'nın [Savunma] yayımlanmasını ve okunmasını yasaklar, bu eserlere sahip olanların onları 30 gün içinde yakmasını emreder. Ancak bu fermanın yayımlanması 15 Aralık 1487'yi bulur. 6 Ocak 1488'de Lyon'da tutuklanan Pico, papalık fermanının bir önceki yılın Ağustos ayına ait olduğunu duyunca başına dert açabilecek kitap ve yazılarını hemen yakar.

Aklanma

Pico'nun tartışmalarının uygunsuzluğu, genç yaşta olması, tezlerinin devasa sayısı, cezalandırılmayı hak ediyor olması ve İsa'nın kilisesinin büyücüsü ve yeni sapkını olmak gibi suçlamalara karşılık verme amacıyla *Apologia*'yı (Mayıs 1487) yayımlaması ciddi bir taktik hatadır. Nitekim papa, bu eserin yayımlanmasını yazarın asiliğinin belirtisi olarak görür ve dosyasını engizisyon mahkemesine devreder. Pico, öğretilerinin daha kapsamlı ve daha sakin bir şekilde incelenmesinden başka bir şey istemediğini söylediği önsözün son paragrafına rağmen, yargıçların *ruditas*'ını [cehalet], kuramlarını anlama acizliklerini, argümantasyon eksikliklerini, mantık kuralları konusundaki cehaletlerini, ilkesel düşmanlıklarını, otoriter argümanlar konusundaki istismarlarını (örneğin 1277 yılında Tempier tarafından yasaklanan maddeler) kınar. Bu apaçık eleştiri karşısında papalık hükmünün cehalet ve önyargının değil, teknik anlamda *determinatio magistralis*in [hâkim kararı] ürünü olduğunu, dolayısıyla parlak olduğu kadar küstah bir genç tarafından cüretkâr bir şekilde ortaya atılmış felsefi ve teolojik meseleleri nihai olarak çözen bir

öğreti kararı olduğunu göstermek çok önemlidir. 26 Temmuz 1492'de VIII. İnnocentius'un yerine geçen VI. Alexander, bu mesele konusunda yeni bir soruşturma komisyonu oluşturarak *Omnium catholicorum* [Bütün Katoliklerin] adlı kısa fermanda en önemli aşamalarını belgeler. Üç bölümden oluşan bu ferman, bu davanın düşürülmesi için bir dizi talimat içerir; böylece Kont di Mirandola 18 Haziran 1493'te aklanır.

POMPONAZZI'NİN FELSEFESİNİN SINIRLARI VE STATÜSÜ

Luca Bianchi

Ruhun Ölümsüzlüğü

1513'te V. Lateran Konsilinde insan ruhunun ölümsüzlüğü dogmasını teyit eden *Apostolici regiminis* [Papalık Yönetimi] fermanı onaylanır. Bundan sadece üç yıl sonra, 1516'da, artık ünlü bir filozof ve hekim olan ve uzun zaman Padova'da ders verdikten sonra 1512'den beri Bologna'da felsefe kürsüsünün başında olan Pietro Pomponazzi (1462-1525), Aristoteles'in ruh konusundaki kuramının farklı yorumlarını ele aldığı *Trattato sull'immortalità dell'anima* [Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Yazı] adlı inceleme eserini yayımlar.

Bu eser, *Apostolici regiminis*'le onaylanan, ruhun ölümsüzlüğünün "inanç beyanı"yla sonuçlanır, dolayısıyla kilisenin onayını almış sayılır. Zaten Pomponazzi, "ruhun ölümsüzlüğü nötr bir sorundur" sonucuna varır: Akılcı olarak çözülemez, ama Tanrı'nın vahyi sayesinde tereddüde yer bırakmayacak şekilde çözülmüştür. Bu agnostik yaklaşım, Thomas Aquinas gibi ruhun ölümsüzlüğünün kanıtlanabileceğine inanan sayısız teoloğun hoşuna gitmemiş olmalıdır, ama XIV. yüzyıldan beri, Fransisken Duns Scotus başta olmak üzere başka teologların savunduğu görüşlerle tamamıyla uyumluydu.

Yeni Bir Tartışma Şekli

Trattato sull'immortalità dell'anima aslında ortaçağ ve Rönesans filozoflarının belirli bir tezin lehinde veya aleyhinde argümanları "alıştırma olarak" tartışmakla yetinip o tez konusunda şu veya bu yönde kesin bir karara varmadıkları tartışmalar gibi yapılandırılmamıştır. Pomponazzi'nin çok ihtiyatlı bir şekilde hareket ettiği ve insan ruhuyla ilgili çeşitli kuramları diyalektik açıdan olağanüstü bir titizlikle incelediği kesindir, her kurama itirazlar ve karşı-itirazlar öne sunar, ama bu kuramları eşdeğer saymayıp sadece birinin akılcılık açı-



Giorgione, *Üç Filozof*, 1508-1509, Viyana, Kunsthistorisches Museum

sından geçerli olabileceğini gösterir. Çağdaşları arasında Pomponazzi'nin söyleminin kaçınılmaz sonuçları konusunda şüphe duyanların sayısı az değildir. Eser Venedik'te yakılır, Pomponazzi de Augustinusçu keşiş Ambrogio Fiandino tarafından sapkınlıkla itham edilir ve sadece güçlü Kardinal Pietro Bembo'nun desteği sayesinde bu ithamın ciddi sonuçlarından kurtulur, ancak Papa X. Leo ona "konsilin kararına karşı" öne sürdüklerini geri çekmesini emreder.

Pomponazzi en baştan itibaren tamamıyla "doğal" analiz düzeyinde ve açıklanmış verileri göz ardı ederek hareket ettiğini ilan eder; düşüncelerinin hareket noktası, "doğası belirsiz olan" ve ölümlü varlıklar ile ölümsüz varlıklar arasında konumlanan insanın karmaşık bir varlık olduğunun bilincidir.

İbn Rüşd'e ve Thomas Aquinas'a Karşı

İnsanın fani dünya ile ebedi dünya arasındaki sınıra konumlanmış "çoğul ve iki taraflı" varlık şeklindeki tanımı Platon'dan ilham alınmış gibi görünse de Pomponazzi aslında Platon'un ruh kavramına pek önem vermez ve Aristoteles'in öne sürdüğü karmaşık ve muğlak ruh öğretisine İbn Rüşd, Thomas Aquinas

Ruhun Ölümsüzlüğü Dogması

19 Aralık 1513'te V. Lateran Konsilinin sekizinci toplantısında kabul edilen *Apostolici regiminis*'e göre bir yandan zihinsel ruh "özsel" olarak vücudun formudur (1311 Vienne Konsilinin öğretisi doğrultusunda), ölümsüzdür ve bireylere göre çoğaltılır; diğer yandan aforoz tehdidiyle, zihinsel ruhun insanlığın tamamı için tek olduğunun veya ölümlü olduğunun öğretilmesi yasaklanır ve bir hakikatin başka bir hakikatle çelişemeyeceği ilkesine bağlı olarak, inanca karşı olan her çeşit beyanın "tamamen yalan" olduğu ve "felsefe temel alınarak" bile savunulamayacağı belirlenir. Hem skolastisizme eğilimli teologların hem de Platon'u Hıristiyan bir bakış açısıyla baştan yorumlarken ruhun ölümsüzlüğünü temel alan Marsilio Ficino'dan etkilenen teologların katkıda bulunduğu bu emirname, ruhun ölümsüzlüğü öğretisini hakiki bir inanç dogması düzeyine yükseltir. Bu emirname ayrıca bu öğretiye karşı meydan okumaların iki nedenle kaynaklandığını gösterir: Bir yanda XIII. yüzyıldan beri olduğu üzere, İbn Rüşd'den kaynaklanan, insanlığın tamamının tek bir olası, ebedi ve ayrı bir zihni olduğuna dair tezinin, diğer yandan Aristoteles'in *Ruh Üzerine* eserinin Aphrodisiaslı Alexander tarafından öne sürülen ve yeni Latince tercümelerde benimsenen yorumunun giderek yayılması söz konusudur.

Nitekim Yunan yorumcu, duyusal tözlerin madde ve formdan ibaret olduğu fikrinden hareketle, insan ruhunun, bedensel işlevleri düzenleyen ilkeden başka bir şey olmadığı, ondan ayrı olamayacağı, dolayısıyla bozulabilir olduğu sonucuna varmıştı.

L.B.

ile adı nadiren anılmasına rağmen önem taşıyan Aphrodisiaslı Alexander tarafından getirilen üç ana yorumu derinlemesine incelemeyi tercih eder. Zaten Pomponazzi'nin, Padova'da eğitim aldığı ortamda yaygın olan İbn Rüşdçülüğe bir süre bağlı kaldıktan sonra, uzun bir değerlendirme aşamasını takiben, en azından Aristoteles'in doğru yorumlanması açısından, ruhun ölümlü olduğu yaklaşımının daha doğru olduğu sonucuna vardığını biliriz. *Trattato*, hem İbn Rüşd hem de Aquinas'a yönelik çok sert eleştiriler içerir. Pomponazzi, Aquinas'ı temel alarak, zihnin tekliği öğretisinin felsefi açıdan sahte, tefsir açısından da kabul edilemez olduğunu savunur, çünkü Aristoteles'e ona ait olmayan, "icat" sayılabilecek fikirler atfetmiştir. Nitekim Pomponazzi'ye göre Aristoteles düşüncenin daima, somutluklarını kaybetmiş olsalar da, duyusal deneyimimizden kaynaklanan "imgelere" ihtiyaç duyduğunu söylemiştir: bu da insan ruhunun hiçbir faaliyetinin bedenden tamamıyla bağımsız olmadığı ve de zihnin ayrı ve ölümsüz olduğunun kanıtlanamayacağı anlamına gelir. Pomponazzi bu

argümanı zihni insanlığın tamamı için ayrı ve tek bir töz olarak somutlaştıran İbn Rüşd'e karşı kullandıktan sonra Aquinas'a karşı da aynı argümana başvurur, halbuki Aquinas zihinsel ruhun bedenin tözsel formu olduğunu savunurken, bedenin ölümünden sonra da bireysel olarak hayatta kalabilecek bir form olduğunu da iddia eder. Pomponazzi bu yaklaşımın doğru olduğunu ilan etse de onu Hıristiyan inancının akılcı temelden yoksun ve Aristotelesçi düşünceye karşıt ifadesi sayar. Pomponazzi'ye göre bir form olarak bedenle birleşik olan ve sadece duyuların sunduğu malzeme sayesinde bilgi edinme yetisine sahip olan ruhun bedenden ayrı olarak da var olabileceği, hatta ilahi zihinlerinkilerle kıyaslanabilecek bilişsel yetilere sahip olduğu ve bedenin dirilmesinden sonra onunla yeniden birleşeceği fikri felsefi açıdan imkânsızdır. Bu durumda bu görüşler birer "saçmalık"tan ibarettir, Pythagoras'ın ruhların göçü konusundaki "masalları"ndan veya "bazen bir bedene bürünen, bazen onu çıkarıp atan *'lamia*'lar" [çocukları yiyen canavarlar] konusundaki halk efsanelerinden farkları yoktur. Bu kadar katı değerlendirmelerin tek bir açıklaması vardır: Pomponazzi'ye göre Aquinasçıların ruhun ölümsüzlüğü dogmasını Aristoteles'e dayandırma girişimleri, ona göre ortaçağdan itibaren Hıristiyan kültürünün en büyük kusuru olan, felsefe ve teolojinin "sularını birbirine karıştırma" eğiliminin kendine özgü ifadesidir.

İnsanın Doğadaki Konumu ve Farklı İnsan "Tipleri"

Dolayısıyla Pomponazzi, usta bir eleştiri stratejisiyle İbn Rüşd ile Thomas Aquinas'ın zıt gibi görünen yaklaşımları arasındaki benzerlikleri vurgulamaya çalışır: Ona göre bu yaklaşımlar, zihne –tek olsun, bireyler için çoğaltılmış olsun– sahip olmadığı, olsaydı onu ilahi zihinler düzeyine çıkartacak ayrı ve ölümsüz bir kader atfetme iddiasında bulunan Aristoteles'in hatalı "ruhani" yorumunun iki farklı versiyonunu temsil eder. Halbuki Pomponazzi'nin kesintisiz bir hiyerarşik yapı olarak düşündüğü doğanın aşamalı olduğu ilkesi, insan zihninin, maddeden tamamen ayrı olan zihinlerin bir basamak altında, ama duyusal yetilerin üzerinde yer alan bir ara form olduğunun kabul edilmesini gerektirir. İnsan zihni ne tamamen maddenin içinde ne de ondan tamamen ayrı olup bir organ aracılığıyla işlemez ve faaliyetleri için duyusal deneyimlerin sunduğu "imgelere" ihtiyaç duyar. Pomponazzi'ye göre Aristoteles'in ruh konusundaki "doğal organik bir vücudun ilk eylemi" tanımından elde edilebilecek sonuç, Aquinas'ınkinin tamamıyla zıddıdır: İnsan ruhu "mutlak anlamda" ölümlüdür ve sadece "göreceli olarak" ölümsüzdür; başka bir deyişle ruh bedenin ölümünden sonra var olamaz, dolayısıyla da "gerçekten ölümlüdür," ama "hatalı olarak" ölümsüz olarak tanımlanabilir, çünkü düşünme faaliyeti yoluyla maddi ve bozulabilir dünyayı aşmayı ve zihinle ulaşılabilen, maddi olmayan ebedi dünyayı tanımayı becerir.

"Günahkâr Düşünür": İbn Rüşd'ün İnişli Çıkışlı Popülerliği

Ortaçağda Aristoteles "yorumcusu" denince ilk akla gelen İbn Rüşd'ün eserleri, XV. yüzyılda büyük rağbet görür. Büyük Arap filozofun XIII. yüzyılın ilk yarısından itibaren İtalya, Fransa ve İngiltere'de yaygın olarak bilinen yorumları, XIV. yüzyılda hem skolastik ortamlarda hem de bazı edebi çevrelerde (örneğin Dante) büyük rağbet görür.

Aklın Tekliği

Özellikle İtalya'da üniversitelerde teoloji eğitiminin daha geç ve daha sınırlı şekilde gelişmesi, Ortodoks Hıristiyanlıkla çelişkili görünebilecek İbn Rüşdçü düşüncelerin de (insanlığın tamamına ortak olan aklın tekliği; dünyanın ebediyeti; dinlerin siyasal işlevi vs) benimsemeye hazır olan natüralist ve akılcı bir yaklaşımın yayılması için elverişli şartlar yaratır. 1430-1462 arasında Padova Üniversitesinde doğa felsefesi kürsüsünde görev alan Gaetano di Thiene, Aristoteles'in *Ruh Üzerine* eserini ruhun bireyselliği ve ölümsüzlüğü öğretisiyle uyumlu bir şekilde yorumlamaya çalışırken, Nicoletto Vernia ve Agostino Nifo gibi, sonraki kuşağın bazı hocaları bu öğretinin kanıtlanabilir olduğunu reddederek İbn Rüşd'ün aklın tekliği yaklaşımına apaçık bir şekilde eğilim gösterirler. Kilise otoritelerinin tepkileri de bu şekilde açıklanabilir.

Mayıs 1489'da Padova Piskoposu Pietro Barozzi duruma müdahale ederek, aklın tekliği konusunda halka açık tartışmaların yapılmasını yasaklar. Vernia da, Nifo da görüşlerinden vazgeçerler, ama İbn Rüşdçü akım bu şekilde sona ermeyip XVI. yüzyılda büyük bir gelişme gösterecek, farklı akımlara bölünecek ve Aristoteles'in psikolojisinin Aphrodisiaslı Alexander'in liderliğindeki, ruhun hem bireysel hem de ölümlü olduğunu ileri süren akımın savunucularıyla çakışacaktır. Her iki yaklaşımın Papa X. Leo'nun 1513'te yayımladığı *Apostolici regiminis* [Papalık Yönetimi] başlıklı emirname yoluyla kınanmış olması ilginçtir.

"Günahkâr" Düşünce ve Özgün Düşünür

Ancak İbn Rüşd'ün etkisinin XV. yüzyılda aklın doğası konusundaki tartışmalardan dolayı tükendiğini düşünmek yanlış olur. İbn Rüşd'ün düşüncelerine şiddetli itirazların söz

İnsan ve Evren

Böylelikle, *Trattato*'da Aristotelesçi ruh kavramının ince analizinin neden insan, insanın evrendeki konumu ve işlevi hakkında daha genel bir düşünceyle iç içe girdiği daha açık hale gelir. Pomponazzi'nin başlangıçtaki, insan doğasının "belirsiz" ve "iki taraflı" olmasına dair beyanları, Ficino ve Pico della Mirandola gibi Platoncu ve yeni Platoncu geleneğin etkisinde kalmış düşünürler tarafın-

konusu olduğu doğrudur. İbn Rüşd bazılarına göre Thomas Aquinas'ın kesin olarak yenilgiye uğrattığı "günahkâr" düşünür prototipini oluşturmaya devam eder; XIV. yüzyılda Dominikenler tarafından yayılan bu stereotip, XV. yüzyılın tamamı boyunca resmedilen, Benozzo Gozzoli'ninki gibi "Thomas'ın Zaferleri" adlı sayısız eserde görselleştirilmiştir (örneğin Benozzo Gozzoli'nin aynı adlı ünlü eseri). Aralarında Ermolao Barbaro gibi ünlü hümanistlerin bulunduğu başkalarına göre ise, İbn Rüşd'ün Aristoteles'e getirdiği yorum güvenilir değildir, çünkü yanlış yapılmış Arapça tercümeleri temel almış, doğru şekilde anladığı az sayıda bilgiyi de Yunan tercümanlardan "çalmıştı." Buna rağmen İbn Rüşd'ün felsefe, bilim ve tıp konularındaki eserleri tercüme edilip çeşitli baskıları yayımlanır, eğitimde kullanılmaya devam edilir ve mantık, fizik ve kozmoloji, ahlak felsefesi ve siyaset alanlarındaki tartışmalarda belirleyici olur. Böylece İbn Rüşd'ün etkisi açısından yeni bir dönem başlar ve İbn Rüşd, Rönesans döneminde özerk ve özgün, yoruma konu olmayı hak eden bir düşünür olarak görülmeye başlanır.

L.B.



Benozzo Gozzoli, *Aziz Thomas Aquinas'ın Zaferi (Platon ile Aristoteles'in arasındaki Aziz Thomas'ın İbn Rüşd'e karşı zaferi)*, 1470-1475, Paris, Musee du Louvre

dan XV. yüzyıl sonuyla XVI. yüzyıl başı arasında yaygın hale gelen, insanın haysiyet kavramı (hem hayvanların düzeyine inebilir hem de neredeyse Tanrısal bir düzeye çıkabilir) bağdaştırılmıştır. Bu temaların yankıları Pomponazzi'de kendini gösterirse de yine de ona göre insan, Pico'nun düşündüğü gibi kendine özgü bir doğadan yoksun, dolayısıyla herhangi bir doğaya bürünebilecek bir varlık değildir; insan, doğası itibariyle maddi dünya ile ruhsal dün-

ya arasında, bozulabilir dünya ile bozulmaz dünya arasında ara konumdadır. Pomponazzi'ye göre hem İbn Rüşd, hem Thomas Aquinas, Aristoteles'in bütün duyusal tözlerin madde ve formdan oluştuklarına dair tezini ciddiye almama gibi bir hataya düşmüşlerdir.

Ancak insan, gerçek bir psikofizik ünite olarak göz önüne alınırsa, ruhun da bedensel bir form olduğu ve her ne kadar Aristotelesçi geleneğe göre zihin yetileri bir organa gereksinim duymazlarsa da bedensel yetiler oldukları ve hiçbir zaman bedenden tamamen bağımsız olamayacakları sonucuna varılır. İnsan ruhu bedenin bir formudur sadece, bedenle birlikte yaşar ve ölür ve onunla birlikte faaliyet gösterir, dolayısıyla insanın kırılgan ve maddi bir varlık olduğunu ve doğa ile diğer insanların şiddetine tâbi olduğunu unutup "insanı yüceltenlerin" iddia ettiğinin tersine ayrı zihinlere ve Tanrı'ya özgü, söylemsel olmayan, saf bilince yükselemez.

Bütün bunlara rağmen insan ruhu soyutluğun "izi"ni taşır ve zihinsel yetileri olduğu, iradesini kullanabildiği, dolayısıyla da bitki ve hayvanlara kıyasla üstün olup "maddi formlar"ın en üstünü olduğu için "tanrılara" benzer. Pomponazzi doğanın ahenkli ve "aşamalar yoluyla ilerleyen" bir organizma olduğundan eminse de bir yanda zihne sahip gibi görünen hayvanların, diğer yanda "birçok hayvana kıyasla daha az akla sahip oldukları anlaşılan" sayısız insan olduğunu defalarca vurgular. Nitekim aynı cinse üye olsalar da insanlar arasında da yetenek, işlev ve mükemmellik düzeyi açısından farklılıklar söz konusudur; bu gibi kişisel farklılıklar potansiyel olarak sonsuz olsalar da en azından üç büyük sınıf, daha doğrusu üç insan "tipi" ayırt etmek mümkündür. En üst düzeyde bitkisel ve duyusal unsurlarına tamamıyla hâkim olarak "neredeyse tamamıyla rasyonel olan," dolayısıyla da "tanrılar arasına dahil edilmeleri" gerekenler vardır; en alt düzeyde zihinleri pahasına "bitkisel ve duyusal taraflarını" geliştirip "neredeyse hayvana dönüşenler" vardır; ara düzeyde ise "saf," yani "normal," "sıradan" insanlar vardır, salt bedensel işlevlerine teslim olmadıkları gibi, sadece zihinsel faaliyetlere kendilerini adamaktan acizdirler ve "ahlaki erdemleri doğrultusunda ölçülü" bir hayat sürerler.

Ahlakın Temeli ve Din Eleştirisi

Pomponazzi'nin toplum konusundaki bu hiyerarşik ve organik anlayışı, ruhun ölümlü olduğu hipotezine karşı öne sürülen en önemli itirazları çözüme kavuşturmasına izin verir. Nitekim, bu hipotezi hem ihtiyatla hem de onu şahsi olarak desteklediğine dair bazı ifadeleri ağzından kaçırarak sunduktan sonra, ciddi ahlaki, siyasi ve dini sonuçlarını vurgulayanlar başta olmak üzere, ona karşı geleneksel olarak öne sürülmüş argümanlara sistematik biçimde cevap verir. İnsanın içinde mutluluk ve ölümsüzlük arzusu olduğuna göre, bu arzunun nafile olması ve hiçbir zaman tatmin edilememesi mümkün müdür? Ölüm



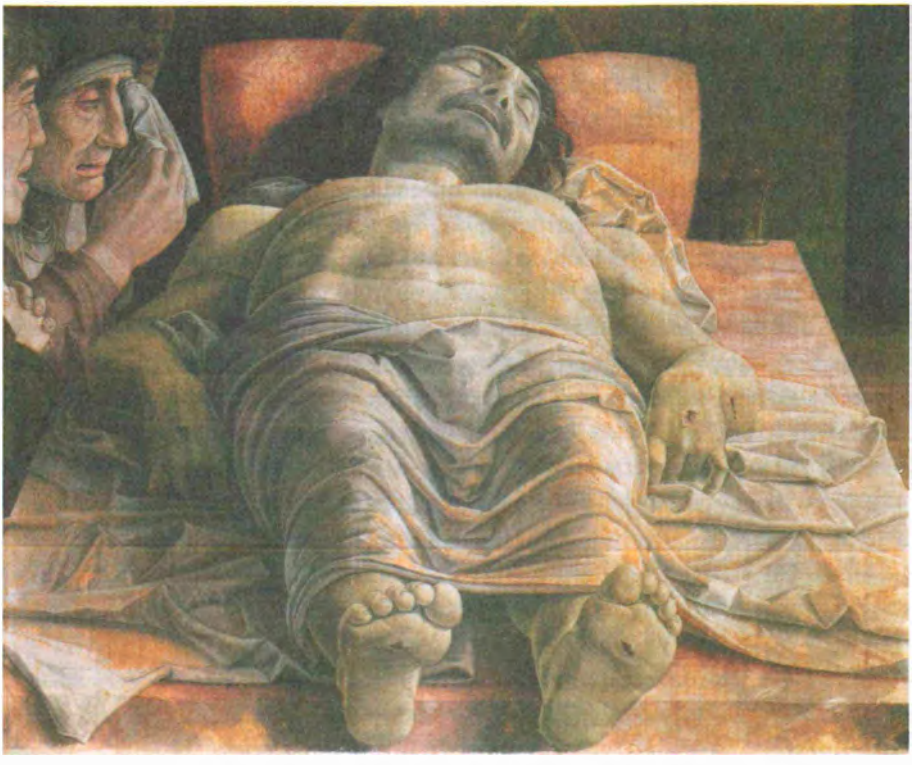
İbn Rüşd'ün portresini içeren minyatürlü başharf, Cesena, Biblioteca Malatestiana

sonrası hayata inanmayanlar için ahlak söz konusu olabilir mi? Toplumsal düzenin sağlanması için öte dünyada verilecek cezalara ve ödüllere inanmak elzem değil midir? Öte dünya yoksa neden bazı insanlar diğerkâmlıklarını kendi hayatlarını feda etme derecesinde abartırlar? Pomponazzi bu gibi sorulara "en azından muhtemel olabilecek" cevaplar verirken, Aristotelesçi ve stoacı unsurları birleştirmekle kalmaz, Aristotelesçi düşüncenin içinde, insanı "rasyonel bir hayvan" olarak gören anlayış (buna göre insan tamamıyla felsefi tefekküre adadığı hayatında bilişsel yetilerini geliştirerek en yüce mutluluğa ulaşır) ile "siyasi bir hayvan" olarak gören anlayış (buna göre insan ortak hayat sayesinde kendini gerçekleştirir) arasındaki gerilimden faydalanır. Pomponazzi böylelikle, bazı sorunlara ve tutarsızlıklara rağmen, insanın öte dünyada bir hayatı olacağını kesin olarak varsaymayan özerk ve "dünyevi" bir ahlak anlayışının temelini atar.

Pomponazzi'ye göre bütün insanlar "aktif" bir zihne (alt düzey üretim işlevlerini yönetir), "uygulamalı" bir zihne (iyilik ile kötülüğü ayırt eder ve ahlaki hayatı yönetir) ve "kuramsal" bir zihne (tamamıyla bilişsel işlevleri yürütür) sahiptir. "İnsan cinsinin amacı her üç zihne katılmak" olduğuna, ama insan kendini korumazsa bu amacını yerine getiremeyeceğine göre ve kendini korumasının olmazsa olmaz şartı erdem olduğuna göre, Pomponazzi ahlakın, toplumun muhafaza edilmesi açısından işlevsel ve "bütün insanlara ortak" bir amaç olduğu sonucuna varır. Dolayısıyla bütün insanlar "uygulamalı zihne tamamıyla katılmalı," diğer iki zihne sadece "göreceli olarak" katılmalıdır. Dolayısıyla ahlak, bütün insanların amaçlaması gereken, herkesin mutluluğa erişmesini sağlayabilecek, insanın "erdemli bir şekilde" yaşayarak ve toplum içindeki işlevini doğru şekilde yürüterek gerçekleştirebileceği bir amaçtır.

Bir "Masal" Olarak Din

Ruhun ölümlü olması, dünyevi hayatta gerçekleştirilmesi mümkün olan bu amaca ulaşılmasına engel değildir ve mutluluğa erişmeyi imkânsız kılmaz. Ancak insanlar birbirlerinden farklı olduklarından ve herkes erdemi amaç edinmeye "eğilimli" olmadığından, öte dünyadaki cezaların korkusu ve ödüllerin ümidi, insanları doğru şekilde hareket etmeye ve kurallara uymaya teşvik ettiğinden, elzem bir toplumsal işleve sahiptir. Hakikatten ziyade faydalı olana ulaşmayı amaç edinmiş ruh hekimleri olan "kanun koyucular"ın ruhun ölümsüzlüğü inanışını yaymaları bu yüzdendir. Ancak Pomponazzi'nin hem Platoncu, hem İbn Rüşdçü geleneklerden unsurları birleştirerek sıklıkla tekrar ettiği gibi burada, dadıların çocukları "onların iyiliği için olduğundan emin oldukları" şeyleri yapmaya ikna etmek için uydurdukları "masallara" benzer basit bir "icat" söz konusudur. Böylece Pomponazzi bir yandan, insanın sınırlı, ölümlü ve maddiyata dayanan gerçek durumunu tespit edebilecek birkaç bilge hariç, gelecekteki



Andrea Mantegna, *Ölü İsa*, 1480-1490, Milano, Pinacoteca di Brera

cezaların tehdidiyle kontrol altına alınmaya veya öte dünyadaki mutluluğun ümidiyle teskin edilmeye ihtiyaç duyan çocuksu bir insanlığın varlığına dair çok kötümser bir manzara çizer. Öte yandan ister istemez, "yasaların," yani kendisinin de vurguladığı gibi "hepsi de ruhun ölümsüz olduğunu varsayan" vahyedilmiş dinlerin değerini tartışmaya açmış olur.

Pomponazzi *Trattato*'nun sonunda, ruhun ölümsüz olduğuna kesinlikle inandığını ifade eder, ama bunun felsefe değil de sadece "inanca özgü araçlar" yoluyla kanıtlanabileceğini tekrar eder. Bu samimi bir ifade midir, yoksa ihtiyati olarak başvurulan bir önlem midir? Pomponazzi, dininin dogmalarını akılcı hakikatler olarak yutturmayı reddeden bir fideist midir, yoksa kendini kamufle eden bir inançsız mıdır? Bu gibi sorulara kesin bir cevap vermek zordur.

Bu metin konusundaki tartışmaların Pomponazzi'nin akademik kariyeri üzerinde etkili olmadığını biliyoruz; düşünür, Bologna'da ders vermeye devam eder ve papanın ona emrettiği gibi söylediklerini geri çekmek şöyle dursun, eleştirilere *Apologia contra Contarenum* [Contarini'ye Karşı Savunma] (1518) ve *Defensorium adversus Agustinum Niphum* [Agostino Nifo'ya Karşı Savunma] (1519) başlıklı iki yazıyla cevap vererek *Apostolici regiminis* emirnamesiyle

öngörülen felsefe öğretme yasağını atlatmış olur. Öte yandan, etrafında oluşan ortamın Pomponazzi'nin entelektüel yolculuğunun son aşamalarını etkilediği kesindir. Pomponazzi 1521'de *De partibus animalium*'u [Hayvanların Kısımları Üzerine] yorumlarken, öğrencilerine, "kendini kürkçüde bulduğundan" (yani kürk hayvanı gibi derisinin yüzülmesi tehlikesi atlattığından) artık insan ruhunun kaderi hakkında ne diyeceğini bilmediğini ilan eder. Bir önceki yıl, *De incantationibus* [Büyüler Üzerine] ve *De fato*'nun [Kader Üzerine] yazılışını tamamlamış olmasına rağmen bu eserleri yayımlamamaya karar verir: Rönesans düşünce hayatının en büyükleri arasında sayılan bu iki eser onun ölümünden sonra, 1556'da ve 1557'de Basel'de, reformcu ve muhalif kültür ortamlarında basılır. Son olarak, dinlerin, hakiki veya sahte olmalarından bağımsız olarak, siyasi faydası olan "masallar" olarak görülmesi, modern çağa kadar Avrupa kültürü üzerinde derin bir etki yaratacaktır. Şahsi amacı ne olursa olsun, Pomponazzi yüzyıllar boyunca kültürlü libertenlerin, ateistlerin ve dinlerin "sahte" olduğunu öne süren kuramcıların en sevdiği yazarlardan biri olacaktır.

M1 Nicolaus Cusanus

ZITLARIN ÇAKIŞMASI

De possest [Olasılığın Fiili Varlığı Üzerine]

1460'ta yazılan bu eserde, Salzburg Başpiskoposunun kâtibi Bernard von Kraiburg ile Başkeşiş Vigerius ve Cusanus'un kuramlarını savunan bir kardinal arasında geçen diyalog yoluyla Tanrı'nın özü incelemeye alınır. *Posse* ile *est*'ten oluşan *possest*, bu özü ifade etmek için en uygun terim olarak görünür, çünkü Tanrı'nın hem kuvvesini hem de fiilini kapsayacak şekilde karmaşık doğasına göndermede bulunur. Topaç oyunu, hem hareketi hem de hareketsizliği, hem noktayı hem de çemberi kendinde toplayan Tanrı'nın özelliği olan *coincidentia oppositorum*'u [zıtların çakışması] temsil etmek açısından son derece uygundur.

Mutlak büyüklük olarak Tanrı

KARDİNAL: Tanrı'nın aynı anda hem azami hem de asgari büyüklük, yani sonsuz ve bölünmez büyüklük olduğunu ve tüm sonlu büyüklüklerin hakikati ve ölçüsü olduğunu söyleyenler yanlış yapmazlar. Hem azami hem de asgari olan, başka bir büyülükten nasıl daha büyük olsun? Hem asgari, hem azami olan, başka bir büyüklükten nasıl daha küçük olsun? Olabilecek her şeyin fiili hali olan, bütün büyüklüklerdeki varlıklarla eşit değil midir?

BERNARD: Tanrı'nın her şey olduğunu, olduğundan farklı olamayacağını mı söylemek istiyorsun? Peki ama zihin bunu nasıl anlasın? [...] Zımni bir imgenin bizi yönlendirmesini ve ebedi olanın her şey olduğunu ve tamamıyla ebediyetin içinde olduğunu görmek, sonra da örneği geride bırakarak duyusal olanın üzerine çıkmak isteriz

Topaç oyunu örneği

KARDİNAL: Bir deneyeyim. Çocukların topaç oyununu örnek alalım, hepimiz onu oynadığımız için ne olduğunu biliriz. Çocuk topacı fırlatır ve fırlattığı anda ona bağlı olan ip yoluyla topacı kendine doğru çeker. Çocuğun kolu ne kadar güçlüyse, topaç o kadar hızlı döner, öyle ki, hareketinin en hızlı olduğu anda hareketsizmiş gibi durur. Çocuklar da hareketsiz olduğunu söylerler. A noktasının etrafında B-C çemberinin döndüğünü, topacın üst çemberi olduğunu düşüne-

lim. Bir de D-E diye daha küçük bir çember olsun. Hareketli çember ne kadar hızlı dönerse, bir o kadar hareketsiz görünür, öyle değil mi? [...] Hareket etme yetisinin onda fiili olduğunu, yani hareket kuvvesinin tamamının fiili olduğunu kabul edelim. Bu durumda hareketsiz gibi görünmez mi? [...]
JOHANNES: Hareketi azami hızına ulaştığında B ve C noktaları, sabit duran çemberin D noktasıyla zamanın aynı noktasında bulunur ve noktalardan biri, yani B, zamansal olarak C'den önce olmaz, aksi takdirde hareketi azami ve ebedi olmaz; öte yandan hareket değil, hareketsizlik söz konusu olur, çünkü zamanın hiçbir ânında o noktalar sabit D noktasından uzaklaşmazlar.

Azami ile asgari olanın çakışması

KARDİNAL: Doğru söylüyorsun başkeşiş. Azami hareket aynı zamanda asgari hareket ve hareketsizliktir [...]
KARDİNAL: Bu durumda birbirlerine zıt B ve C noktaları daima hem D ile hem de D'nin zıddı olan E ile çakışmaz mı?
JOHANNES: Öyle olmak zorunda. [...]
KARDİNAL: Bu durumda çemberin tamamı, aynı anda, azami hızda olsa bile, her an, asgari hızda olsa bile D noktasıyla çakışacaktır. Üstelik D ve E noktalarıyla değil, D-E çemberinin de her noktasıyla çakışacaktır.
JOHANNES: Öyle olur.
KARDİNAL: O halde bu imge yoluyla, B-C çemberi ebediyete, D-E çemberi de zamana tekabül ettiği takdirde ebediyetin tamamının aynı anda zamanın her ânında bulunduğu ve her şeyin başı ve sonu olan Tanrı'nın aynı anda her şeyde bulunduğu vesaire, yeterli derecede görülebilir.

M2 Nicolaus Cusanus

ÖĞRENİLMİŞ CEHALET

Docta Ignorantia [Öğrenilmiş Cehalet]

De docta ignorantia'da (1440), Sokrates'in "bilmediğini bilmek" motifi teolojik açıdan ele alındığı gibi, başlığından itibaren bilginin doğası ve sınırları tanımlanır. Geometri alanından alınma örnekler, Cusanus'un argümanları için tipik bir motif teşkil eder: Daire içine çizilmiş çokgen, kenar sayısı arttırıldığında

nasıl giderek çembere benzerse, ama onunla tam olarak örtüşemezse, "hakikatle ilişkisi çokgenin çemberle ilişkisine benzeyen" zihin de varsayımlar yoluyla hakikate giderek yaklaşabilir, ama ona tamamıyla sahip olamaz. Bu durumda cehalet "öğrenilmiş" olabilir, çünkü öğrenmekten vazgeçmez, hakikate sonsuz derecede yaklaşabilmek için öğrenmeye önem verir.

Azami ile asgari olanın çakışması

Sonlu olan zihin, şeylerin hakikatini benzerlikler yoluyla kesin olarak öğrenemez.

Sonlu ve sonsuz hakikat

Hakikat artı veya eksi değildir, bölünmez bir şeydir ve hakikatten farklı olan hiçbir şey onu kesin bir şekilde ölçemez: özü bölünmez olan çember de çember olmayanı ölçemez. O halde zihin, ki hakikat değildir, hakikati hiçbir zaman sonsuza kadar daha kesini olamayacak kadar kesin derecede anlayamaz, çünkü hakikatle ilişkisi çokgen ile çember arasındaki ilişki gibidir. Çemberin içindeki çokgenin kaç köşesi varsa çembere o derece benzeyecektir: ancak köşelerini sonsuza kadar çoğaltsak bile, çemberle bir olmadığı sürece hiçbir zaman onunla örtüşmeyecektir. Bu durumda, hakikat konusunda bildiğimiz tek şey olduğu gibi, kesin olarak bilinmesinin imkânsız olduğudur, çünkü hakikat en mutlak zorunluluk ilkesine bağlıdır, olduğundan daha fazla veya daha az olamaz, bizim zihnimizse sadece olasılık olarak vardır. Şeylerin quidditas*'ı, yani varlıkların hakikati, saf haliyle erişilmezdir ve bütün filozoflar onu arar ama hiçbiri ona bu haliyle erişemez. Cehaletimize rağmen ne kadar çok şey öğrenmeye çalışırsak, hakikate de o kadar yaklaşacağız.* 1. Öz.

M3 Coluccio Salutati

FAAL HAYATA ÖVGÜ

Mektuplar

Burada sunulan faal hayat övgüsü, düşünce hayatından ayrılmaz olmasını temel alır. Sadece mantıksal-kavramsal açıdan farklı olan bu iki hayat tarzı gerçek hayatta tamamıyla iç içe geçmiştir.

Faal hayat ve düşünce hayatı

Eylem ile düşünce, söylemlerde ayrı görünürlerse de aslında iç içe geçmişlerdir ve dünyevi şeylere bağlı olsalar da her şeyi Tanrı için yapanlar düşünce hayatından tamamıyla yoksun olamaz; düşünce hayatına kendilerini verenler de, insan gibi yaşıyorlarsa, dünyayı görmezden gelemez. Nitekim ilki, bütün eylemlerinin hedefi Tanrı ise, eylemleri sırasında Tanrı'yı nasıl düşünmesin ki? Kendilerini düşünce hayatına adayanlar da başkalarının talihsizlikleri karşısında duygulanmayacak, yakınlarının ölümünden üzüntü duymayacak, vatanının mahvolması karşısında hiddetlenmeyecek kadar Tanrı'ya odaklanabilir mi? Böyle olanlar ve insanlarla ilişkilerinde böyle oldukları görünenler varsa, onları insandan değil, bir kütük, işe yaramaz bir tahta parçası, bir kaya, çok sert taştan saymalıyız, onlar Tanrı'nın ve insanların Aracısının sahip olduğu mükemmelliği taklit etmezler.

M4 Marsilio Ficino

RUH DÜNYAYI BİRLEŞTİRİR

Theologia Platonica [Platoncu Teoloji]

Ficino'nun 1482'de yazdığı *Theologia platonica*, yeni Platonculuğun özgün bir yorumu olup aynı zamanda Ficino'nun düşüncesinin en eksiksiz ifadesidir. Bu bölümün konusu, ruhun merkezi önemi, yani beden, nitelik, ruhun kendi, melek ve Tanrı olmak üzere, gerçekliği oluşturan beş düzlemdeki ara konumudur.

Ruhun fiil ve kuvve bileşimi olarak tanımı

Ruh [...] maddeden ayrılabilse de ve bundan dolayı fiil olarak tanımlansa da ve bedenin edilgenliğine yabancı olsa da o da saf fiil değildir, çünkü hareketlidir; ve bir şeyler hareket ediyorsa, hareket yoluyla daha önce yoksun olduğu şeye erişebilir, dolayısıyla bir şeyden yoksun olduğuna göre, hareketli olan şey içinde duyarlı ve bir anlamda edilgen olarak tanımladığımız kuvveyi içerir. Ancak hareket ettiğinde de bir şeyler yaptığına göre fiildir ve bir şeyleri

edindiği anda bir yandan fiili doğasını gerçekleştirir. Bu durumda ruh, kuvve ve fiilden ibarettir. [...]

Tanrı, melek ve ruhun ara konumu

Öte yandan, tamamıyla hareketsiz olan melek ile tamamıyla hareketli olan nitelikler arasında doğrudan bir ilişki olmasın diye melek ile bedensel nitelikler arasında bir ara varlık olmalıdır. Dolayısıyla ruh kısmen hareketsiz kısmen de hareketli olmalıdır. Tözü sabit olmalıdır ve ne büyürken, ne küçülürken ne de uzamda yer değiştirirken değişmelidir; bazen bir şey, bazen başka bir şey, bazen bir şekilde, bazen başka bir şekilde gerçekleşen eylemleri de sürekli olarak akışa tâbi olacaktır.

Nitelikler

Niteliklerse hem özleri hem de eylemleri açısından değişken olduklarından, ruhun bir altındaki basamakta yer alırlar.

Beden

Niteliklerin bir alt basamağında da beden yer alır, çünkü nitelikler hareket ederken ve bedenleri hareket ettirirken, bedenler hareket etmelerine rağmen başka bir şeyi hareket ettirmezler.

M5 Marsilio Ficino

TANRISAL GÜZELLİĞE DOĞRU

Sopra lo amore ovvero Convito di Platone [Sevgi Üzerine veya Platon'un Şölen'i Üzerine]

Ficino, Platon'un *Şölen*'ini konu alan yorum eserinde (1469), aşkın olana yükselmeye izin veren güdü anlamında sevgi kuramını ve ruhun Tanrı'yı tefekkür edebilmek için izlemesi gereken, farklı derecelerdeki güzelliği tefekkür etmekten geçen güzergâhı ortaya koyar.

Ruhun uzamsal ve zamansal sınırları

Onların[1] *arasındaki kıyaslamalar, formları arasında da söz konusudur. Bedenin formu birçok unsurunun bileşiminden oluşur: mekânından dolayı sıkışır, zaman içinde yıkılır.*

[1] Yani Tanrı, melek, ruh ve beden.

Ruh bedensel değildir

Ruh türü zamanın değişimine tâbidir ve birçok kısımdan oluşur: ama mekân itibariyle sıkışık değildir. Melek türünün sayıları var ama diğer iki tutkuya sahip değil. Ama Tanrı türü bunların hiçbirine tâbi değildir. Sen bedenin formunu görüyorsun: söyle bana, bunun ötesinde Ruh türünü görmek istiyor musun? Düşüncen yoluyla bedensel formdan altındaki maddenin ağırlığını al, mekânın terimlerini de al, gerisini bırak: böylece Ruh türünü bulmuş olacaksın. Melek türüne de mi ulaşmak istiyorsun? O formdan yerel uzamı almanın yanı sıra zamansal ilerlemeyi de al, çoğul bileşimini ise muhafaza et: onu böylece bulmuş olacaksın. Tanrı'nın güzelliğini mi görmek istiyorsun? Bütün bunların yanı sıra çoğul formları de al, en basit haliyle formu bırak, Tanrı türü karşında olacak. [...] Dolayısıyla bütün Güzelliğin kaynağı Tanrı'dır. Tanrı bütün sevginin de kaynağıdır. Güneş ışığının sudaki halinin gölge gibi olduğunu, havadaki halinin daha aydınlık olduğunu düşün. Havadaki ışıltı, ateşin gölgesine kıyasla bir gölge gibidir. Ateşin parıltısı, dönerken ışıltı saçan güneşin ışığına kıyasla bir gölge gibidir. Aynı kıyaslama dört Güzellik, yani Beden Ruh, Melek ve Tanrı açısından da geçerlidir.

M6 Pico della Mirandola

İNSANIN HAYSİYETİ

De hominis dignitate [İnsanın Haysiyeti Üzerine]

1486 tarihli *De hominis dignitate* adlı ünlü söylevde insanın özgürlüğü, insan doğasının belirsizliğini temel alır. İnsanın özelliği belirsiz bir doğaya sahip olması, ama aynı zamanda Tanrı'nın ona kendini belirleme yetisini bahşetmiş olmasıdır. Bir arketip doğrultusunda yaratılan ve zaten belirlenmiş olup ona göre davranan ve doğalarını değiştiremeyen diğer canlılardan farkı da budur.

Tanrı'nın evreni yaratması

Yüce babamız, her şeyi yaratan Tanrı, bize göründüğü haliyle bu dünyayı, bu yüce Tanrısal tapınağı kadim bir bilgeliğin yasaları doğrultusunda şekillendirdi. Göklerin üzerindeki bölgeyi zekâlarla güzelleştirdi, ruhani kürelere ebedi ruhlarla can kattı, alt dünyanın adi ve kötü kısımlarını her türden hayvanla doldurdu. Derken, işini tamamladıktan sonra, bu kadar büyük bir eserin sebebini anlayacak, güzelliğini sevecek, enginliğine hayran olacak birisinin olmasını istedi.

Platon'un Timaios'una gönderme

Onun için her şey tamamlandığında, Musa'nın ve Timaios'un da tanık olduğu gibi, insanı yaratmaya karar verdi.

İnsanın yaratılması

Ancak ne yeni bir canlı yaratmak için arketiplerden geriye bir tane kaldı, ne yeni oğula miras bırakacak bir hazine vardı ne de dünyada evreni tefekkür edecek bu canlının oturacağı bir yer vardı.

[...]

İnsanın **belirlenimsizliği ve özgürlüğü**

Onun için de insanı doğası belirli olmayan bir eser olarak dünyanın merkezine yerleştirdi ve ona şöyle dedi: "Âdem, sana ne belirli bir yer, ne kendine özgü bir görünüm ne de bir ayrıcalık verdim, isteyeceğin o yeri, o görünümü ve o ayrıcalıkları kendi eylemlerinle ve kararlarınla elde et ve muhafaza et diye. Diğerlerinin sınırlı doğası, benim tesis ettiğim yasalar çerçevesi içinde yer alır. Sen kendi doğanı hiçbir engelle sınırlanmadan, seni yetkisine emanet ettiğim kendi iradenle belirleyeceksin.

İnsanın üst dünya ile alt dünya arasındaki merkezi konumu

Seni ne ilahi ne de dünyevi, ne ölümlü ne de ölümsüz yaptım, kendi tercih ettiğin biçimi kendin özgürce biçimlendiresin ve yontasın diye. Senin altında bulunan kaba canlılara da dönüşebilirsin, iraden doğrultusunda senin üzerinde bulunan ilahi şeyler şeklinde yeniden doğabilirsin."

Bilimsel Uyanış

Luca Bianchi

XX. yüzyılın ilk yarısında sayısız bilim tarihçisi, Rönesans'ın geç ortaçağda kozmoloji, fizik, astronomi, matematik, optik, tıp ve biyoloji alanlarında kaydedilen büyük ilerlemeler açısından bir duraklama, hatta bir gerileme dönemi teşkil ettiğini öne sürer. Bu tarihçilere göre, hümanizmin doğuşuyla doğanın incelenmesinden edebiyat, sanat ve öncelikli olarak etik-siyaset odaklı ve efsaneler, büyü ve ezoterizm konusunda fazlasıyla duyarlı bir felsefeye geçilmiştir.

Scientia Teriminin Farklı Anlamları

Marie Boas, Eugenio Garin, Paolo Rossi, Charles B. Schmitt ve Cesare Vasoli gibi araştırmacılar tarafından yürütülen incelemelerde bu tez nihai olarak çürütülmüştür. Bu araştırmacılar sayesinde XV. yüzyılın bir duraklama dönemi olmadığını ve bilim alanında gerçek anlamda bir "uyanışa" sahne olduğunu biliyoruz. Aynı zamanda *scientia* [bilim] teriminin o dönemde birçok anlamının olduğunu, bu anlamların anakronistik yaklaşımlardan kaçınarak ve iki temel unsuru göz önüne alarak incelenmesi gerektiğini öğrendik. Birincisi, XV. yüzyılda *scientia* terimiyle, özellikle uygulandıkları kültürel, kurumsal ve sosyal ortamların çoğulluğundan dolayı –üniversiteler, sanatçıların atölyeleri, inşaat şantiyeleri, büyücülerle simyacıların laboratuvarları; dinsel ve seküler okullar, saraylar, akademiler, özel kütüphaneler ve hümanist çevreler– birbirlerinden çok farklı entelektüel faaliyetler kastedilir. İkinci ve buna bağlı olarak, modern ve çağdaş kültür açısından kesin olan, örneğin "pozitif bilimler" ile "*pseudo* bilimler" arasındaki ayrım bu döneme uygulanamaz, dolayısıyla astroloji, kehanet sanatları, fizyonomi, simya ve büyü gibi disiplinler, şiddetli tartışmalara neden olsa da, "*scientia*" alanına dahil edilmeye devam edilir.

Bu geçiş döneminde bilim alanında elde edilen başarılar ve bu alanın sınırları nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin, Bartolomeo Diaz, Kristof Kolomb, Vasco de Gama ve daha birçoklarının büyük coğrafi keşifler gerçekleştirdiği; Ge-

org Peurbach ve Regiomontanus'un *Theoricae novae planetarum*'u [Gezegenler Üzerine Yeni Kuramlar] yazdığı; Niccolò Leoniceno ile Ermolao Barbaro'nun Yaşlı Plinius'un *Naturalis historia*'daki [Doğa Tarihi] hatalara dikkat çekmek için ciltler dolusu eserler yazdığı; *pseudo*-Aristotelesçi mekaniğin derinlemesine incelendiği; pediatri ve geriatri alanlarındaki ilk "rehberler"in basıldığı ve Alessandro Benetti'nin hekimlere Padova'daki anatomi tiyatrolarına katılmaları için çağrıda bulunduğu; son olarak, Leonardo da Vinci'nin çeşitli doğal olguları gözlemleyip incelediği ve olağanüstü çizimlerinde görselleştirdiği bir dönemde "duraklama"dan söz etmenin imkânsız olduğu kesindir.

Fizik, Kozmoloji ve *Calculationes*

Aristoteles'in fizik, kozmoloji, biyoloji ve zooloji alanlarındaki en büyük inceleme yazıları, XIII. yüzyıl ortalarından itibaren Avrupa'nın her tarafındaki üniversitelerde öğretim alanında başlıca "rehberler" olarak benimsenir, yeryüzü ve gökyüzü olgularının ardındaki nedenlerin kavranması –yani onları oluşturan tözlerin tezahürlerine dayandırılmaları– anlamında *naturalis philosophia* [doğa felsefesi] veya *physica*'nın [fizik] temelini oluşturur. Bu olguların kavranması için önce duyusal verilerden tözün değişimlere rağmen kalıcı olan, kavranabilir formunun tanımına ulaşılmasını sağlayacak tümevarım sürecinin, sonra da gözlemlenen etkilerin tanımlanan tözün nitelikleri olduğunu gösteren tümdengelim sürecinin uygulanması gerekir.

Aristoteles'in Eserleri

Bu iki süreç arasındaki doğru ilişkiyi konu alan yöntemsel tartışmalardaki büyük artışa rağmen, doğa filozoflarının fiili olarak deneysel araştırmaya fazla yer vermeyip Aristoteles'in doğa biliminin farklı alanlarının ilkelerini ve ilk unsurlarını açıkladığı metinlerinin incelenmesine, açıklanmasına ve eleştirel tartışmasına odaklandığı anlaşılmaktadır. Bu metinler, bazı temel kavramlara (doğa, madde, uzam, zaman vs) getirilen açıklamaların yanı sıra çeşitli değişim türlerinin sınıflandırmasını içeren, nedenlerini ve özelliklerini inceleyen *Fizik*; merkezinde yeryüzünün olduğu bir astronomi modelini, bir elementler kuramını ve ay-üstü ile ay-altı olguların analizini, hatta genel coğrafya alanında bazı temel bilgiler dahil eden bir kozmolojinin kaynakları olan *Gökyüzü Üzerine*, *Oluş ve Bozuluş Üzerine* ve *Meteorologika* [*Meteoroloji*]; canlıları, işlevlerini ve belirleyici ilkesi ruhu konu alan her türlü araştırmanın başlangıç noktası *Ruh Üzerine*, *Parva naturalia* [Kısa Doğa Yazıları] ve aslında Aristoteles'e ait olma-

yan *Phyton Morion* [Bitkiler Üzerine] ve tanımlama ve sınıflandırma ağırlıklı da olsa morfolojik ve embriyolojik bilgiler açısından zooloji üzerine zengin bir kaynak olan *Canlıların Kısımları Üzerine*'dir.

"Doğa Bilimi"

Dolayısıyla XV. yüzyılda –ve önceki iki yüzyılda– üniversitelerde öğretilen ve uygulanan "doğa bilimi," Aristoteles'in, "doğa felsefesi" şeklinde tanımladığı alanla aynıdır ve hem herhangi bir uygulamalı veya işlevsel amaç söz konusu olmadan, kendi değerinden dolayı araştırıldığı hem de niceliksel analiz ve olguların sistematik, deneysel gözleminden uzak olduğu anlamında, ağırlıklı olarak kuramsal bir alandır. Bir başka deyişle, öncelikli olarak niteliksel kavramlardan yararlanan ve temelde "kitap temelli" spekülatif bir bilgi alanıdır. Ancak bu, Aristoteles'in fikirlerinin basit bir tekrarıyla yetinildiği anlamına gelmez; bu fikirler tartışılır, derin değişimlerden geçirilir ve sıklıkla eleştirilir. XIV. yüzyıldan itibaren en azından iki alanda önemli kuramsal ve yöntemsel yeniliklerin gerçekleştiğini hatırlamak yerinde olacaktır. İlk olarak Jean Buridan, Saksonyalı Albertus ve Nicolas Oresme gibi Paris'te faaliyet gösteren bazı araştırmacılar Aristoteles'in lokal hareketin nedenlerine dair açıklamalarını kapsamlı bir revizyona tâbi tutarak *impetus* kuramını geliştirmişlerdir. Buna göre, hareket ettiricinin hareket eden cisme uyguladığı güç (*impetus*), içsel bir hareket kaynağı olarak işler ve zıt güçlerin hâkim hale geldiği âna kadar sürer. İkinci olarak, Walter Burley, Thomas Bradwardine, Richard Swineshead (nam-ı diğer *Calculator*), Heytesburyli William gibi, Oxford'daki Merton Kolejiyle bağlantılarından dolayı "Mertonlular" olarak bilinen İngiliz düşünürler, mantık, semantik ve matematiği temel alan ve "hareket," "an," "başlangıç" ve "son" gibi kavramların titizlikle analiz edilmesine izin veren, özgün bir araştırma geleneği başlatırlar. XIV. yüzyılda gelişen ve inceleme yazıları, *sophismata physicalia* [fizik sofizmataları] ve *calculationes*'ten [hesaplar] oluşan karışık literatür, belirli "ölçü dilleri"nden yararlanır: Oranlar dili (*proportiones*); sonsuzluk, süreklilik ve sınırların dili (*de primo et ultimo instanti, de maximo et minimo, de incipit et desinit*); "niteliklerin niceliğini ölçme" çabasını yansıtan, niteliklerin artışının ve azalmasının dili (*de intensione et remissione formarum*).

Hümanistler Mertonlulara Karşı

Hem Buridan'ın ve Paris ekolünün "yeni fiziği" hem de "Merton" geleneği, XIV. yüzyılın tamamı boyunca ve sonrasında önemli bir etki yaratır. *Impetus* öğretisi

Parisli araştırmacılar, sayısız Alman, İspanyol ve Polonyalı Aristotelesçi yorumcu ve Nicolaus Cusanus gibi Platoncu bir düşünür tarafından ele alınır. Bu arada Mantovalı Pietro, Giovanni Marliani, Apollinare Offredi, Sienalı Oliviero ve Nicoletto Vernia gibi İtalyan üniversitelerinin mantık, matematik ve doğa felsefesi alanındaki en ünlü hocaları *de primo et ultimo instanti*, *de maximo et minimo*, *de incipit et desinit* e *de intensione et remissione formarum* konularında inceleme yazıları yazarlar. Aslında birçok hümanistin geç ortaçağın bilim alanındaki teknik ayrıntı vurgusunu ve özellikle "Mertonlular"ın, "barbar Britanyalıların" geçirdiği kültürel ve dilbilimsel bozulmanın simgesi olarak görülen yöntemlerini şiddetli bir şekilde eleştirmesine rağmen, *calculationes* çok rağbet görür, eğitim programlarına dahil edilir ve hem fizik hem de tıp alanına uygulanır. Sienalı Bernardo Torni bu açıdan ilginç bir örnek oluşturur, çünkü hastalıkların akut döneminde kan almanın yararı gibi tamamıyla tedavi alanına özgü bir meseleyi ele alırken, "Mertonlular"ın orantı kurallarından yararlanır.

Hümanizm ve Antikçağ Biliminin Yeniden Keşfi

Calculationes'e karşı olan (ama *calculationes*'in gözden düşmesi XVI. yüzyıl ortalarını bulacaktır) hümanistler ilgi alanlarını edebiyat, güzel sanatlar, retorik, etik ve siyaset felsefesiyle sınırlı tutmazlar. Yunan ve Latin klasik yazarlara duydukları tutku ve antikçağın kültürel mirasının tamamını geri kazanma iradesi, onları hem edebiyat, tarih ve felsefe alanlarındaki eserleri hem de Yunan bilimi alanındaki en önemli metinleri yeniden keşfetmeye, gözden geçirmeye, tercüme etmeye ve yaymaya iter. Bu açıdan iki figür öne çıkar.

Niccolò Perotti ve Giorgio Valla'nın Faaliyetleri

Birincisi, Johannes Bessarion'un özel kalemi ve dostu, *Cornucopiae*'nin [Bereket Boynuzu] yazarı Niccolò Perotti'dir. 1478'den itibaren yazılmaya başlanan ve Martialis'e hitaben bir yorum şeklinde olan bu yazı, ilki 1489'da olmak üzere 20'den fazla baskı yapar; eser hem klasik Latince sözlüğü hem de bir düşünce repertuarı olup felsefe, doğa ve tıp konusunda bilgiler içerir. Giorgio Valla'nın hedefleri çok daha konsantre ve bilinçlidir. Yunancayı çok iyi bilen ve (Giovanni Marliani sayesinde) mantık ve matematik alanında çok iyi bir eğitim alan Valla, Yunancadan yaptığı kayda değer bir tercüme derlemesini 1498'de baskıya verir: Bu eserde *Poetika* başta olmak üzere, Aristoteles'in önemli yazılarının yanı sıra, Eukleides, Proklos, Galenus ve ilk defa olmak üzere Sisamlı Aristarkhos'un tercümelerine yer verir. Giorgio Valla ölümünden sonra, 1501'de yayımlanan

Daha Ayrıntılı Bilgi

De expetendis et fugiendis rebus [Arzulanacak ve Kaçınılacak Şeyler Üzerine] adlı başyapıtını yazarken, bu kaynaklara ve başkalarına başvurur; bu devasa eser farklı disiplinler altında insanlığın bilgi dağarcığının tamamını kapsar ve özellikle *quadrivium* (aritmetik, müzik, geometri ve astronomi), fizik ve tıp alanları üzerinde yoğunlaşır.

Cebir ve Trigonometri

Hümanizmin antikçağın bilimsel mirasını geri kazanma çabası bütün alanlarda büyük önem taşır. Astronomi açısından Sisamlı Aristarkhos'un yukarıda sözü edilen yeniden keşfi ve taşıdığı potansiyel, Copernicus ve Galilei'yle anlaşılacak olan yeni fikirler yaratır; bu arada Eukleides, Arkhimedes ve Heron'un eserleri matematik alanında önemli gelişmelere zemin hazırlar. Dolayısıyla dönemin en önemli İtalyan matematikçilerinden biri olan Luca Pacioli *Summa de arithmetica, geometria, proportioni et proportionalità*'da [Aritmetik, Geometri, Oranlar ve Orantılılık Üzerine Derleme] (1494) ortaçağ kaynaklı aritmetik, cebir ve geometri kavramlarının son derece yararlı bir özetini sunmakla yetinirken, Nicolas Chuquet *Triparty en la science des nombres*'ta [Sayı Bilimi Üzerine Üç Bölümlük Eser] (1484) cebiri konu alır ve kusursuz formüllerden yararlanarak sayısal sorunları, denklemleri ve oldukça karmaşık hesapları işler. Georg Peurbach ve Regiomontanus ise, düz ve küresel trigonometriyi geliştirerek, trigonometriyi geometrinin bağımsız bir dalı olarak ilan ederler. Sağlam bir hümanist formasyon almış olmalarına rağmen bu yazarlar astronomi alanındaki çalışmalarıyla tarihe geçerler. Peurbach tarafından 1454'te yazılan, ama Regiomontanus tarafından tamamlanıp 1472'de yayımlanan *Theoricae nova planetarum* [Gezegenler Üzerine Yeni Kuramlar]



Polybios'un Nicolò Perotti tarafından tercümesi yapılmış *Historiae* eserinden bir sayfa, ms. Harley 3293, Mantova veya Ferrara'da üretilmiştir, y. 1470, Londra, British Library

eserinin başlığı bile, Cremonalı Gerardo'ya atfedilen *Theorica planetarum* [Gezegenler Üzerine Kuramlar] eserini aşma ve yerini alma iradesini ortaya koyar.

Ptolemaios'un *Geographike Hyphegesis* Eserinin Yeni Çizelgeleri

Ortaçağda hemen hiç tanınmayan ve Palla Strozzi ile Manuel Khrysoloras'ın Floransa'daki hümanist öğrencileri tarafından yeniden keşfedilen Klaudios Ptolemaios'un *Geographike Hyphegesis* [*Coğrafya*] eseri, haritaları paralel ve meridyenlerden oluşan bir ağ üzerine çizme uygulamasının yayılmasında önemli bir rol oynar. Büyük yolculukların ve coğrafi keşiflerin yapıldığı bu yüzyılda yeryüzü haritalarının doğru bilgiler ve hassas ölçümler içermesinin önemini vurgulamaya gerek yoktur. Ama Ptolemaios'un eserinin el yazmalarına eşlik eden haritaların en başlardan itibaren, Ptolemaios'un tanımadığı, İskandinavya ve Grönland gibi bölgeler dahil olmak üzere, "yeni çizelgeler"le birleştirildiğini hatırlamak gerekir. Tüccarlarla gezginlerin ve kâşiflerin anlatımları sonucunda o güne kadar bilinmeyen ülkeler, hatta koca kıtalar konusunda yeni bilgiler elde edildikçe, bu güncelleme ve revizyon süreci giderek hız kazanır. Benzer süreçlerin gerçekleştiği tıp, farmakoloji ve botanik alanları da Hippokrates ve Galenus'un eksiksiz ve güvenilir tercümeleri, Kelsos'un yeniden keşfi ve Theophrastos ile Dioskorides'e yeniden duyulan ilgi yoluyla kapsamlı bir değişimden geçer. Yaşlı Plinius'un (23/24-79) ve anıtsal eseri *Naturalis historia*'nın [Doğa Tarihi] yeniden rağbet görmesi başlı başına ele alınmalıdır. Ancak bu eserin XV. yüzyılda uyandırdığı ilgi, olumsuz tepkilere de yol açar. Niccolò Leoniceno'nun *De Plinii et plurium aliorum in medicina erroribus* [Plinius'un ve Başka Birçoklarının Tıp Konusundaki Hataları Üzerine] (1492), Ermolao Barbaro'nun da *Castigationes Plinianae* [Plinius'un Cezaları] adlı eserleri, Latin âliminin verileri ve kaynakları yorumlarken ve hayvanları, bitkileri, hastalıkları ve ilaçları belirlerken yaptığı gerçek veya sözde "hataları"nı ifşa etme şeklindeki bu kültürel modanın en ünlü ve ciddi örneklerini oluşturur. Ancak bu eleştirilere rağmen Plinius'un büyük rağbet görmeye devam ettiği, özellikle Orta Avrupa'da XVI. yüzyıl başlarından itibaren bazı Luthercilerin sanat fakültelerindeki eğitim için Aristoteles'in eserleri yerine Plinius'un eserlerinden yararlandığı unutulmamalıdır.

Imitatio'nun Ötesinde: *Aemulatio*

Her halükârda hem Ptolemaios'un *Geographike Hyphegesis* eserine eşlik eden haritaların revizyonu hem de Plinius'un erdemleriyle hataları konusundaki tartışmalar antikçağ biliminin geri kazanılmasının ne sadece filolojik ve dü-

zelti odaklı bir süreç ne de bilinen ve kesin sayılan bilgilerin dogmatik tekrarı şeklinde gerçekleştiğini gösterir. Batının bilimsel düşüncelerinin kaynaklarını yaymak isteyenler, klasisizmin *imitatio* [taklit] mitinden, yani saf antikçağ kültünden uzak durup geçmişin modellerinin örnek alınmasına, gerektiğinde de bu modellerin aşılmasına izin veren verimli bir kıyaslama süreci doğrultusunda işleyen *aemulatio* [örnek alma] idealiyle hareket ederler. Dolayısıyla âlimlerin eleştirel işlevi, filolojik açıdan doğru olan bir metnin geri kazanılmasıyla sınırlı kalmaz. Edebi eserlerin tersine, bilimsel konulardaki eserlerin içerdiği bilgilerin doğrulanması elzemdir; bir örnek vermek gerekirse, Niccolò Leoniceno'nun Plinius'un *Naturalis historia* eserine getirdiği düzeltmeler, tıbbi faydası olan otları birbirine karıştırmanın ciddi sonuçlar doğurabileceğinin bilincinden kaynaklanır. Dolayısıyla antikçağa ait eserlerin incelenmesi, doğa kitabının incelenmesini gerektirir ve bu tür kıyaslamalar sonucunda yeni sorular, yeni sorunlar ve yeni araştırma imkânları ortaya çıkar.

Matbaanın İcadı ve Yeni Bir Bilgi Algısı

Matbaanın icadının bilimsel disiplinleri de etkileyen çok geniş kapsamlı kültürel değişimlere yol açtığı bilinir. Nitekim 1500 yılına gelene kadar "bilimsel düşüncenin klasik metinleri," yani ortaçağ biliminin belli başlı belgeleri (Aristoteles'in doğa felsefesi alanındaki eserlerini konu alan en önemli yorumların çoğu ve "Mertonlular"ın başlıca yazıları), fizik, kozmoloji, matematik, coğrafya ve tıp alanındaki sayısız inceleme yazısı ve rehber, yüzlerce, hatta (Plinius örneğinde olduğu üzere) binlerce nüsha halinde yayımlanır.

Bilimsel Yayınlar

Yukarıda adı geçen Regiomontanus, bilimsel kitapların yayılmasında öncülük yapar. Roma'da uzun süre Kardinal Bessarion'un hizmetinde çalışan Regiomontanus, Nürnberg'e döndüğünde evine matematik ve astronomi konulu metinler basmak için bir matbaa kurar; teknik zorluklardan ve simge, resim ve diyagram kullanımının yüksek maliyetinden dolayı ondan önce hiç kimse böyle bir işe girişmeye cesaret edememiştir. Regiomontanus'u örnek alanlar matematik ve genel anlamda bilim alanındaki yayınların hem kültürel açıdan önemli bir işlevi gerçekleştirdiğini hem de pazarda bir yer edinmeye yaradığını kavrar.

Aritmetiği Bilme Zorunluluğu

Nitekim matematikle bağlantılı disiplinlerin hem uzmanlar hem de daha geniş halk kesimleri arasında giderek ilgi çektiğine şüphe yoktur; tüccarlarla ban-



Jacopo De' Barbari, *Keşiş Luca Pacioli ile meçhul bir genç arasındaki matematikçinin portresi*, 1495, Napoli, Galleria Nazionale di Capodimonte

kerler, giderek gelişen ticari ve finansal tekniklerden dolayı aritmetik alanında daha uygun bir formasyona sahip olmak zorundadır; denizciler, astronomların da yardımıyla, güneşin ufuk üzerindeki yüksekliğini belirleyerek, bulundukları enlemi hesaplama yöntemlerini geliştirir; mimarlar, mühendisler ve "üst düzey zanaatkârlar" kaleler ve askeri makineler, madenler ve sulama kanalları, saatler ve denizcilik aletleri projelendirirken, statik, balistik ve hidrolik alanlarında giderek daha karmaşık hale gelen sorunları matematik yoluyla çözerler; ressamlar perspektif tekniğini geliştirmek için optik yasalarını ve geometri kurallarını bilmek zorundadır. XV. yüzyılda doğa filozofları, sanatçılar ve teknik ustalar arasında yaşanan son derece kapsamlı ve verimli bir fikir alışverişi yer alır. Bu olgunun ardında hem kültürel hem de sosyolojik nedenler yatar. Kültürel nedenler arasında, ortaçağ kültürü bağlamında genelde özgür ve kültürlü insanlar için fazlasıyla değersiz ve yakışıksız sayılan faaliyetlere ("mekanik sanatlar") kuramsal itibar atfedilmesini sağlayan faal hayat ve yurttaşlık sorumluluğu şeklindeki hümanist idealleri unutmamak gerekir. Sosyolojik nedenler arasında, geleneksel üniversite eğitiminden yoksun, ama doymak bilmez bir merakla hareket eden yeni şahsiyetlerin üstlendiği roller öne çıkar. Nitekim XV. yüzyılda üniversitelerin yanında ve bazen onlara karşıt konumda yeni araştırma ve eğitim merkezleri ortaya çıkar (saray çevreleri, kütüphaneler, hümanist çevreler, zanaatkârların ve sanatçıların atölyeleri); bu

merkezlerde genelde akademik unvan sahibi olmayan, ama zihinsel becerilerle el becerilerini bir araya getirmeyi ve birbirinden farklı çevrelere gıpta edilecek bir rahatlıkla girip çıkmayı başaran insanlar faaliyet gösterir. Örneğin Filippo Brunelleschi mimar olarak ün salmıştır, ama aynı zamanda hidrolik mühendisi ve matematikçidir; Leon Battista Alberti ahlak kuramcısı ve usta bir Latince nesir yazarıdır, ama aynı zamanda mimarlık, kent planlaması ve topografi konularında yazılar yazar ve çeşitli ölçüm aletleri icat eder; Paolo dal Pozzo Toscanelli değerli bir astronom ve matematikçidir, tıp alanında faaldir ve coğrafya ile haritacılık alanlarıyla da ilgilenir.

Leonardo Da Vinci'nin Modern Düşünceleri

Hiç şüphesiz, Rönesans âlimlerinin olağanüstü çok yönlülüğünün en iyi örneklerinden biri olan Leonardo da Vinci'nin burada ele alınmasının nedeni, XV. yüzyılda ortaya çıkan ve "bilim" ile "sanat" arasındaki ayrımı yeniden tartışmaya açan (ortaçağ kültüründe oldukça net bir ayrım söz konusuydu), hakikatin önyargısız olarak ele alınmasıyla, faydalı olanın arayışını karşı karşıya getirmeyi reddeden ve her tür dogmatizmle, "otorite" kültüyle ve bilginin seçkinci ve ezoterik algısıyla mücadele eden yeni bilgi kavrayışının eşsiz bir örneğini sunuyor olmasıdır. Leonardo'nun, doğa olaylarını inceleme konusundaki, bölük pörçük de olsa, süreklilik arz eden çalışmalarına tanıklık eden karmakarışık çizim, hesap ve notlarla dolu binlerce sayfada sık sık tekrarlanan motiflerden bazıları uygun şekilde yeniden ele alındığı zaman, XVII. yüzyılda modern bilimin temellerini atacak olanların başlıca düsturunu görmek mümkündür: fiziksel olguları büyülü veya doğaüstü müdahalelere başvurmak zorunda kalmadan, tamamıyla akılcı şekilde açıklayabilme inancı; doğanın düzenli ve değiştirilemez nedenlerden oluşan bir sistem olduğu, "kendi yasalarını ihlal etmediği," "kusursuz bir zorunluluğa" uyduğu fikri; "tartışmalarda otoritelere atıfta bulunanlara" ve "zekâ yerine hafızaya başvuranlara" eleştiri; "başkalarının eserlerini tekrarlayanlara" göre "mucitlerin" bilgi alanındaki ilerlemelere daha çok katkıda bulunduğu tezi ve akıl ile deneyimi, gözlem ile kuramsal düşünceyi bir arada kullanma zorunluluğu. Leonardo'nun ortaçağ kültüründe zaten yaygın olan, "matematik bilimlerinden hiçbirinin uygulanamadığı yerde kesinlik olamaz" şeklindeki tezinde Galilei'nin yönteminin "öncü"lerini aramak anakronistik olurdu, ama ölçüm aletlerinin rolüne, yapay modellerin bulgusal faydasına, "tartışmalarda karşı tarafı susturabilecek" tek şeyin, öznel hatalardan kaçınmak için tekrar tekrar gerçekleştirilen deneylerin sonuçları olduğu fikrine verdiği önemin modern yönünü görmemek çok zordur.

DİZİN

III. Lateran Konsili 18
IV. Lateran Konsili 10, 18

Abbasiler 108, 111
Abelardus, Pierre 10, 13, 34-36, 39-47, 49-51, 54-56, 67, 69, 77, 122, 128, 216, 234, 240, 288
Abrabanel, Yehudah 124
Abraham İbn Ezra 122
Abulafia, Abraham 86, 124
Accursio 132
Adelard, Bathlı 13, 62, 101
Adosinda, Kraliçe 22
Aegidius, Viterbolu 314
Africanus, Constantinus 197
Aggesen, Sven 60
Agricola, Rodulphus 356
Agrippa, Cornelio 296
Agrippa von Nettesheim, Heinrich 359
Alain, Lilleli 10, 60, 72, 74
Alberti, Leon Battista 278, 320, 337, 338, 342-344, 392
Albertus, Saksonyalı 386
Albo, Yosef 127
Alderotti, Taddeo degli 199, 200
Alemannus, Hermannus 89, 104
Alexander, Aphrodisiaslı 102, 110, 111, 126, 158, 159, 300, 368, 370
Alexander, Halesli 185, 234
Alexander, VI 365
Alfonso, Cartagenalı 317
Ali bin Abdurrahman bin Yunus 83
Alighieri, Dante 96, 202, 229
Al-jabr wa'l muqabalah 79
Alphonsi, Petrus 101
Amalasuntha 196
Amalric, Benalı 27, 139
Ambrosius 44
Ammonios 300
Anglicus, Alfredus 104, 106
Anglicus, Bartholomeus 14, 94
Anglicus, Gilbertus 200
Annales Hirsaugienses 25
Annali ecclesiastici 25
Anselm, Laonlu 39
Anselmus, Aostalı 10, 13, 18, 28, 30-38, 49, 56, 76, 234
Apollonius, Pergeli 81
Apologia contra Contarenum 375
Apuleius 62
Aquinas, Thomas 25, 86, 90, 95, 111, 135, 137, 144, 150-156, 159-164, 166, 169, 175, 178, 182-184, 191, 193, 214, 215, 217, 228, 305, 366-369, 371, 372
Aragon Krallığı 321, 352
Arezzo 315
Argenteuil 41
Argyropoulos, Johannes 297
Aristoteles 8, 13, 14, 17, 18, 34, 42, 43, 48, 54, 64, 71, 74, 80, 81, 83, 84, 86, 89, 90, 92, 94-96, 98, 100-102, 104, 106-112, 114-118, 121, 126, 134, 136, 139, 140, 142, 145, 146, 149, 150, 153-156, 158, 159, 162-164, 166, 172, 177, 178, 182, 185, 187, 189, 196, 206, 207, 209, 214, 228, 229, 231, 241, 244, 251, 265, 269, 271-276, 281, 294, 296, 297, 298, 300, 302, 308-314, 317, 319, 320, 322, 323, 342, 357, 366-372, 385-387, 389, 390

Aristarkhos, Sisamlı 387, 388
Aristippus, Henricus 62, 98, 100, 101
Arkhimedes 106, 330, 388
Arnaldo, Brescialı 40, 50
Arnaldus, Villanovalı 199, 200
Ars praedicandi 72
Arthur, Kral 44
Asclepius 62, 349, 350
Athalaric 196
Augustinus 21, 22, 25, 26, 28, 30, 31, 33, 36, 38, 44, 52, 62, 64, 68, 74, 90, 91, 95, 169, 170, 172, 177, 228, 248, 265, 267, 272, 284, 349
Aureolus, Petrus 180, 183, 212, 241
Aurora Consurgens 353
Auxerre, Guillaume d' 137
Avicebron 122
Avignon 200, 202, 206, 225, 231, 245, 250

Babil 21, 40, 119, 256
Bacon, Roger 6, 55, 62, 84, 86, 90, 96, 97, 100, 106, 111, 149, 178, 182-188, 256
Bağdat 81, 108-111, 119, 158
Bahya İbn Pakuda 122
Barbaro, Ermolao 297, 300, 356, 371, 385, 389
bar Hiyya (Savasorda), Abraham 101
Barlo, Guillaume de 148
Baronio, Cesare 25
Barozzi, Pietro 370
Bartolo, Sassoferratolu 305
Bartolomeo, Messinalı 101
Bassolis, John de 212
Beatus, Liebanalı 22, 23
Beauvais, Vincent de 14, 25, 94-96
Bec Manastırı 10, 18, 28, 38
Bede, Muhterem 197
Bembo, Pietro 367
Benivieni, Gerolamo 356
Bernard, Chartreslı 60-62, 64, 65
Bernard, Clairvauxlu 10, 14, 41, 42, 45, 46
Berthold, Moosburglu 249, 250, 255
Bessarion, Basilius 352
Bessarion, Johannes 291, 297, 309, 311-314, 387, 390
Besson, Jacques 341
Bianchi, Luca 139, 269, 294, 308, 315, 366, 384
Birinci Çözümlemeler 14, 64, 265
Bizans İmparatorluğu 100, 290
Blondus, Johannes 106
Boas, Marie 384
Boccaccio 281
Boethius, Manlius Severinus 14, 42, 43, 48, 62, 64, 65, 74, 92, 98, 284, 327
Boetius, Daçyalı 89, 116, 142, 143, 145-148, 153, 189, 210, 265
Boiardo, Giulia 356
Boiardo, Matteo Maria 356
Bologna 10, 59, 128, 131, 132, 199, 201, 205, 210, 342, 356, 366, 375
Bonagrazia, Bergamolu 225
Bonaventura, Bagnoregiolu 25, 86, 90, 111, 148, 149, 151, 159, 167-172, 176, 177, 180, 222, 283
Bonifacius, VIII 201, 207, 223, 245
Bordeaux Konsili 18
Borgia, Cesare 332
Bracciolini, Poggio 303, 342
Bradwardine, Thomas 272, 275, 386
Bretonya 26, 39
Brunelleschi, Filippo 332, 337, 392
Bruni 278
Bruni, Leonardo 282, 297, 303, 315, 317, 319, 320, 322, 326, 342
Buhara 108
Buridan, Jean 240, 273, 274, 276, 386
Burley, Walter 241, 275, 386
Büyük Etik 296

Caesar 305
Calcidius 62, 64
Calvin, Jean 327
Canterbury 59
Capella, Martianus 62, 98
Carbone, Ludovico 356
Careggi 345, 346
Cassiodorus 64, 98, 196
Castigationes Plinianae 389
Castiglione 321
Cattani, Diaccetolu 347
Causae et curae 71, 197
Cesarini, Giuliano 286
Chancellier, Philippe le 137
Charles, VIII 278
Chartres Okulu 13, 59, 62, 64, 65, 68, 71
Chatton, Walter 241
Christine, Pizanlı 69
Chrysoloras, Manuel 302
Chuquet, Nicolas 388
Cicero 40, 54, 62, 65, 296, 303, 317, 320, 342
Cittadini, Antonio 361
Clemens, İskenderiyeli 349
Clemens, Papa IV 183
Cluny Manastırı 42, 56
Commentarium in Somnium Scipionis 62
Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis 309
Conclusiones 363, 364
Conjectura de ultimis 286
Constantinus, Afrikalı 132
Contra alchemistas 352
Copernicus 388
Corbie, Ratramnus de 16
Cosmographia 66
Courtenay, William 235
Crescas, Hasdai 127
Cur Deus homo 38
Cusanus, Nicolaus 55, 261, 278, 282-290, 292, 326, 352, 377, 378, 387
Dalmatin, Herman 14, 102
Damascenus, Nicolaus 104, 106
Damianus, Petrus 15, 16, 34, 196, 234
David, Dinantlı 139
da Vinci, Leonardo 278, 330, 332, 336, 338, 385, 392
De aeternitate mundi 146, 148, 153, 160
De arcanis catholicae 359
De arte cabalistica 359
De aspectibus 84
De casu diaboli 38
De coelesti agricultura 360
De coelesti hierarchia 174, 359
De concordantia catholica 286, 288
De concordia prascientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio 38
De conjecturis 284-286, 288, 292
De cribratione Alkoran 287-289
De dato patris luminarum 286
De Deo abscondito 286
De differentiis Platonis et Aristotelis 309
De docta ignorantia 278, 282-286, 378
De doctrina christiana 62, 91, 92, 172
Dee, John 360
De ente et uno 278, 361
De expetendis et fugiendis rebus 388
De falso credita et emenditia Constantini donatione 324
De falso credita et ementita Costantini donatione 278, 321
De fato 304, 376
Defensorium adversus Agustinum Niphum 375
De fide catholica contra haereticos 72
De filiatione Dei 286
De genesi 286
De grammatico 37
De gratia contemplationis 71
De harmonia mundi 359

De ignota litteratura 292
De incantationibus 376
De intellectu 111
De interpretatione 278
De interpretatione recta 317
De laboribus Herculis 303
De libertate arbitrii 38
della Marchia, Francesco 274
del Medigo, Elia 124, 356
De meteoris 95
Demetrius 317
De mineralibus 95, 104
De mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assiriorum 350
De nobilitate legum et medicinae 303
De officiis 320
De operatione Dei 69, 70
De originibus seu de hebraicae linguae et gentis antiquitate 360
De pace fidei 287, 288
De pictura 278, 337, 338
De Plantiis 104
De Plinii et plurium aliorum in medicina erroribus 389
De praeparatione animi ad contemplationem 71
De principe 321
De prospectiva pingendi 337
De quaerendo Deo 286
De rerum proprietatibus 94
De saeculo et religione 305
Descartes, René 242
De somniis 350
De trinitate 30, 265
De tyranno 278, 305
De utilitate studii 315
De vegetabilibus et plantis 95
De veritate 36, 153
De vitae meritorum 69
De vita 346, 353
De voluptate 325, 327
Dhuoda 69
Dialectica 43
Dialogi ad Petrum Paulum Histrum 319
Dialogus de annuntiatione 286
Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum 288
Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum 46, 50
Dialogus 54, 55, 231
Diaz, Bartolomeo 384
Dictatus papae 10, 52
Didascalicon 67, 68, 93
Diogenes, Sinik 308
Dioskorides 389
Disputatio contra iudicium astrologorum 347
Disputationes adversus astrologiam divinatricem 361
Disputationes 72
Doğu Roma İmparatorluğu 108
Donato, Gerolamo 300
Dragmaticon Philosophiae 66
Durandus, Saint-Pourçainli 212
Dürer, Albrecht 338

Ebu İshak el-Batruci 14, 82
El Malik el Kâmil 256
El-Battani, Muhammed 81
El-Hakim 83
El-Harezmi, Muhammed bin Musa 71, 79, 101
El-Kindi, Yakub 84, 101, 102, 108-111, 115, 122, 158, 350
Eleanor, Aquitanialı 44
Elementatio Physica 62
Elizabeth, I 360
Endülüs 82, 116
Enneadlar 110, 346
Epistola de incarnatione Verbi 30
Epistula ad adulescentes 315
Erasmus 342, 360

Eriugena, Johannes Scotus 62, 139, 174
Estius, Wilhelm 51
Ethica 13, 44, 45, 47, 50
Etymologiae sive origines 93
Eudemos'a Etik 296
Eudoxus, Knidoslu 80
Eugenius, III 69
Eugenius, IV 286, 297
Eukleides 62, 84, 101, 275, 330, 337, 387, 388
Eymerich, Nicholas 352
Eyyübi, Selahattin 201

Fârâbî 14, 98, 102, 111-113, 115, 126
Fas 82
Fatih Sultan Mehmet 278, 290, 291
Fayyum 119
Felsefenin Tesellisi 327
Ferdinand 278
Ferrara 124, 296, 356
Ferrara Okulu 346
Fiandino, Ambrogio 367
Fibonacci, Leonardo 79
Ficino, Marsilio 124, 125, 278, 281, 308, 314, 320, 321, 345-350, 353-356, 368, 370, 380, 381
Fidanza, Giovanni da 86, 167
Filelfo, Francesco 297, 342
Fiore, Giocchino da 26, 222
Fizik 71, 94, 126, 166, 231, 272-274, 297, 300, 385
Flanders 26
Floransa 124, 199, 278, 305, 307, 309, 315, 320, 321, 330, 332, 333, 342, 343, 345-347, 356, 389
Foligno 329
Fons Vitae 102
Fontaines, Godefroy de 141
Francesca, Piero della 337, 338
Franciscus, Assisili 166, 220, 221
Franciscus, Aziz 86, 167, 168, 172, 176, 256
François, I 332, 333
Friedrich, II 86, 89, 101, 127, 128, 150, 201
Fulbert, Piskopos 59

Galatino, Pietro 359
Galenus 106, 132, 197, 199, 387, 389
Galilei 336, 388, 392
Gama, Vasco de 384
Garin, Eugenio 297, 384
Gazis, Theodoros 296, 297, 300, 309
Gazzâlî 14, 98, 102, 115, 116, 123
Gelasius, Papa I. 52
Gentile, Cingolili 210
Geographike Hyphegesis 389
Gerardo, Cremonalı 98, 102, 105, 389
Gersonides 127
Gilson, Étienne 169
Giorgi, Francesco 359
Giudici, Battista de' 317
Glaber, Rodulfus 23, 24
Goliardlar 44, 45
Gonzaga, Gianfrancesco 346
Gorgias 296, 317
Gorsseteste, Robert 89
Gökyüzü Üzerine 106, 109, 269, 300, 385
Gregorio, Riminili 235, 241
Gregorius, Papa IX 139, 140, 230
Gregorius, VII 10, 52
Grosseteste, Robert 86, 90, 96, 106, 154, 169, 175, 187
Guarini, Battista 356
Guarino, Veronalı 346
Guilelmus, Lunalı 104
Guillaume, Champeauxlu 10, 39, 41, 49, 67
Guillaume, Concheslu 10, 40, 59, 61, 65
Guillaume, Kral I 100

Guillaume, Saint-Amourlu 151
Guinizzelli 176
Gundisalvi, Dominicus 102, 105, 111, 122
Gutenberg, Johannes Gensfleisch zur Laden zum 278, 328

Haçlı Seferleri 26, 174, 256, 287
Halevi, Yehuda 122, 123, 288
Hebraeus, Leo 124
Heloise 41, 44, 45, 69
Henry, I 28
Henry, II 65
Henry, Gandlı 183, 214
Heptaplus de septiformi sex dierum Geneseos enarratione 361
Heptaplus 362
Heptateuchon 65
Herakleitos 308
Hero 106
Heron 388
Hexaemeron 65, 170, 175, 176
Hieronymus, Aziz 25
Hildegard, Bingenli 10, 14, 69-71, 174, 197
Hindistan 82
Hipparkhos, Nikaialı 81
Hippokrates 132, 197, 389
Hispanus, Johannes 102, 122
Hispanus, Petrus 200
Historia calamitatum 41
Historiarum libri 23
Holkot, Robert 241
Honorius, Papa III 202, 221
Horatius 44
Hugh, Saint Cherli 234
Hugo, Santallalı 101
Hugues, Saint Victorlu 36, 67, 68, 71, 93
Hypnerotomachia Poliphili 329

Hz. İbrahim 34, 233
Hz. Muhammed 109, 289

In Apocalipsin libri duodecim 22
In calumniatorem Platonis 309, 311
Institutiones saecolarium litterarum 64
Intercoenales 342
Isagoge 14, 42, 48, 64, 104, 207

İamblikhos 346, 350
İber Yarımadası 14, 100
İbn Bacce 54, 123
İbn Cabir 14
İbn Cebirol 98, 102, 122
İbn Heysem 14, 84, 85
İbn Meymûn, Musa 14, 111, 123, 126, 127, 201
İbn Rüşd 14, 82, 86, 89, 90, 95, 101, 104, 111, 116-118, 132, 155, 158, 159, 229, 281, 356, 357, 367-372
İbn Sînâ 14, 83, 95, 98, 100, 102, 104, 111, 113-115, 118, 126, 132, 155, 158, 187, 190, 197, 199, 215, 357
İbnü'l-Heysem 336
İkinci Çözümlemeler 14, 64, 74, 90, 102, 154, 300
İlahi Komedya 96, 175
il Magnifico, Lorenzo 346
il Moro, Ludovico 278, 332
İncil 23, 25, 26, 51, 69, 206, 220, 222, 225, 245, 289
İndus Nehri 108
İnnocentius, III 52
İnnocentius, Papa IV 222
İnnocentius, Papa V 269
İnnocentius, VIII 363-365
İran 82
İsabella, Kastilyalı 278

İsagogicon moralis disciplinae 319, 322
İsidorus, Sevillalı 64, 92, 93, 98, 174, 196
İspanya 54, 82, 100-102, 105, 108, 116, 124, 127, 358
İsraeli, İsaac 122

Janoş, Hunyadi 291
Janoş, Kapisztran 291
Jean, Mirecourtlu 213, 241
Jean, Parisli 222
Johannes, Papa XXII 202, 206, 223-226, 230, 231, 245, 246, 250
Johannes, XXI 200
John, Gaddesdenlı 200
John, Salisburyli 14, 40, 52, 54, 60

Kahire 83, 108, 256
Kartaca 197
Kategoriler 14, 42, 48, 64, 104, 207
Keldani Kehanetleri 349
Khrysoloras, Manuel 389
Kilise Babaları 13, 50, 57, 69, 98, 134, 137, 156, 349
Kitab el-Menazır 84
Kitabı Mukaddes 13, 50, 62, 65, 76, 91, 119-121, 123, 126, 131, 134, 139, 147, 151, 153, 154, 160, 167-169, 230, 244, 272, 276, 278, 328
Kitabü'n-Nefs 102
Kitâbü'ş-Şifâ 102, 114
Kolomb, Kristof 384
Konstantinopolis 200, 278, 286, 288, 290, 291
Konstantinos, XI 290, 291
Konstanz 253
Kozmas 196
Köln 59, 151, 154, 207, 248, 249, 250
Köln Okulu 248, 249
Kriton 317
Ksenophon 317, 342
Kudüs 20, 21, 119
Kuran 14, 102, 104, 108-110, 115, 116, 287, 289
Kuzari 122, 123, 288
Kyrillos, İskenderiyeli 349

Lactantius 349
Laertius, Diogenes 100
Landino, Cristoforo 320, 346
Laon Okulu 40, 59, 60, 72, 137
Lateran Konsili 10, 50, 56
Lazzarelli, Ludovico 353
Le diverse et artificiose macchine 341
Leibniz 262
Leiden, Jan van 27
Leoniceno, Niccolò 352, 356, 385, 389, 390
Leon, Moshesh ben Shem Tov de 124
Leo, Papa X 367, 370
Leopardi 342
l'Etoile, Eon de 26
Liber Abaci 79
Liber ad Geberhardum 52
Liber de corpore et sanguine Domini 18
Liber Sententiarum 10, 50
Liber sex principiorum 64
Libri della Famiglia 342, 343
Lionello, Este Markisi 346
Llibre del gentil e dels tres savis 288
Llull, Ramon 55, 96, 97, 122, 200, 202, 205, 256-262, 288, 358, 359
Logica ingredientibus 43
Logica nostrorum 43
Lollardlar 230
Lombardia 333
Lombard, Pierre 10, 14, 36, 50, 131, 134, 151, 154, 202, 207, 209, 227, 234, 247, 305

Longo, Giovanni Giustiniani 291
Loredan, Jacopo 290
Louis, IX 94
Loukianos 342, 344
Ludwig, Bavyeralı 202, 230, 231
Ludwig, II 225
Luther, Martin 220, 327

Macrobius 62
Magnus, Albertus 86, 94-96, 111, 145, 151, 154, 155, 159, 182, 185, 217, 248
Mainz 328
Makedonya 349
Manegold, Lautenbachlı 52, 53
Manetti, Giannozzo 297
Manfred, Kral 101
Mantova 124
Manuzio, Aldo 297, 300, 329
Mare, William de la 178, 180, 182, 183
Marliani, Giovanni 387
Marmoutiers, Gaunilon 33
Marsilius, Padovalı 206, 225, 229-231
Martinus, Daçyalı 210
Matteo, Acquaspartalı 180, 182, 183
Matteo, Bolognalı 210
Maurolico, Francesco 336
Maurus, Rabanus 196
Maximilian, I 360
Mayorka 256, 257
Mediavilla, Riccardo di 180
Medici, Giuliano de' 320, 347
Medici, Lorenzo de' 278, 297
Mektuplar 317
Melfi 201
Metafizik 104, 109, 118, 126, 139, 156, 166, 207, 264, 297
Metalogicon 40, 60
Mısır 79, 82, 83, 119, 122, 123, 172, 192, 349
Michael, Ephesoslu 142
Michele, Cesenalı 202, 224, 225, 231
Michel, Marbaisli 210
Mirandola, Giovanni Pico della 55, 124, 278, 281, 282, 308, 314, 346, 347, 356, 358, 363, 370, 382
Mitridate, Flavio 357
Modena 124
Momus seu de Principe 344
Monas hieroglyphica 360
Monologion 30-33
Montaigne 342
Monte Cassino Manastırı 16, 150
Muntzer, Thomas 27
Musa 349, 361, 383
Mutezile 108
Muvahhidler 127
Müslümanlar 23, 55, 72, 80, 100, 102, 108, 109, 116

Naturalis historia 385, 389, 390
Neckham, Alexander 14, 60
Niccoli, Niccolò 326, 327
Nicholas, Autrecourtlu 213, 241
Nicholas, Papa III 222, 224
Nicholas, V 297, 344
Nifo, Agostino 281, 356, 370, 375
Nikomakhos'a Etik 89, 106, 142, 154, 189, 297, 317
Ninfo, Agostino 300
Novecento Tesi 363
Nuh 360

Odonis, Gerardus 225
Offredi, Apollinare 387
Olivi, Pietro di Giovanni 178, 182, 183, 222
Oliviero, Sienalı 387
Opus maius 96, 185
Opus minus 96, 185
Opus tertium 96, 185
Oratio de hominis dignitate 362, 363

Oresme, Nicolas 271, 272, 276, 277, 386
Organon 64, 298
Orpheus İlahileri 349
Otto, Freisingli 49
Ovidius 44

Pacioli, Luca 330, 332, 388
Padova 128, 201, 286, 294, 366, 368, 385
Paleologos, VIII. İoannis 286
Palermo 14, 62, 100, 150
Panormita 326, 342
Paraclete Manastırı 42
Pascal 285
Patarinler 220
Peckham, John 180, 182
Peire, Alvernheli 183
Peloponnessos 291
Perotti, Niccolò 309, 387
Pers İmparatorluğu 108
Petrarca 281, 296, 320, 322
Peurbach, Georg 385, 388
Phaidon 62, 100, 317
Phaidros 317
Philippe, IV 207
Philippe, Yakışıklı 222, 229
Philoponos, Johannes 273, 300
Philosophia mundi 66
Pico, Gian Francesco 124, 314, 356, 357, 360-364, 371
Pierre, Bloislı 60
Pierre, Muhterem 14, 42, 102, 104
Pietro, Abanolu 199, 200
Pietro, Mantovalı 387
Pisa 168, 231, 333
Pisanus, Burgundius 100, 104
Pius, IX 257
Platon 14, 46-49, 59, 62, 64, 65, 80, 81, 100, 106, 108, 110, 112, 117, 154, 177, 281, 294, 296, 302, 308-315, 317, 345, 346, 349, 357, 367, 368, 381, 383
Plethon, Georgios Gemistos 286, 309, 314
Plotinos 110, 111, 122, 281, 308, 346
Poetika 86, 89, 104, 296, 387
Poitiers Okulu 72, 74
Policraticus 54
Politika 89, 140, 228, 229, 317, 320
Poliziano, Angelo 298, 300, 346, 347, 356, 361
Pomponazzi, Pietro 281, 352, 366-372, 374-376
Pontano, Giovanni 321
Porphyrios 14, 42, 43, 48, 64, 104, 207, 300, 346, 350
Porrée, Gilbert de la 40, 59
Postel, Guillaume 360
Priscianus 60, 61, 210
Proklos 62, 110, 153, 249, 285, 346, 350, 387
Proslogion 30, 32, 33, 76
Protestan Reformu 26
Provence 124, 127, 358
Psellos, Mikhail 346, 350
Pseudo-Dionysios, Areopagoslu 62, 74, 106, 153, 174, 248, 284, 285, 346, 359
Ptolemaios, Klaudios 62, 81-84, 100-102, 106, 276, 304, 308, 389
Pythagoras 284, 308, 369

Quaestiones disputatae 153
Quaestiones 72, 135, 210
Quaestiones mechanicae 296
Quintilianus 296, 317, 324

Rabelais 342
Radbertus, Paschasius 16
Raffaello 281, 308, 314
Ramelli, Agostino 341
Regensburg 154, 249
Reggio Emilia 124

Regiomontanus 385, 388, 390
Regulae caelestis iuris 74
Religione christiana 346
Republica 311
Retorik 89, 104, 296
Reuchlin, Johannes 359, 360
Richard, Middletonlu 182
Richard, Saint Victorlu 68, 71, 75
Ricius, Paolo 360
Rienzo, Cola di 27
Rinuccini, Alamanno 320
Robert, Courçonlu 139
Robert, Greystanesli 212
Robert, Kentonlı 14, 102
Roccasecca 150
Rodolph, Bretonyalı 210
Roma 168, 200, 242, 286, 287, 309, 320, 333, 342, 363, 390
Romanus, Aegidius 141, 228, 229
Roscellin, Compiègneli 10, 30, 39, 48
Rossi, Paolo 384
Rosvita 69
Rönesans 13, 261, 281, 294, 297, 301, 315, 323, 336, 346, 349, 352, 354, 355, 358, 366, 371, 376, 384, 392
Ruh Üzerine 102, 104, 105, 111, 118, 140, 153, 158, 166, 207, 300, 368, 370, 385

Sabit bin Kurra 81
Said bin Yusuf (Saadia Gaon) 119, 120
Saint-Deniz 41
Sainte-Genevieve Okulu 42
Saint Victor Manastırı 59, 67
Saint Victor Okulu 14, 67, 68, 94, 137
Salerno 59, 197, 201
Salutati, Coluccio 278, 282, 302-305, 307, 315, 319, 320, 379
Savonarola, Girolamo 27, 356
Savonarola, Michele 353
Schmitt, Charles B. 384
Scivias 69, 70
Scotus, Johannes Duns 62, 101, 139, 174, 180, 183, 202, 207, 209, 212-219, 223, 231, 234, 235, 239, 263, 305, 357, 366
Scotus, Michael 89, 101, 104, 105
Seneca 44, 342
Sententia de Dracone 101
Sententiae 14, 50, 51, 131, 134, 151, 154, 202, 207, 209, 227, 234, 247, 269
Sephardi, Moses 101
Seuse, Heinrich 253, 255
Sforza, Gian Galeazzo 278
Shelomoh İbn Cebirol 122
Siculus, Eugenius 101
Siger, Brabantlı 62, 89, 116, 145, 148, 159
Siger, Courtraili 210
Silo, Oviedo Kralı 22
Silvestris, Bernard 59, 66
Simon, Faversahmlı 210
Simplikios 300
Sixtus, IV 297
Sofistik Çürütmeler 64, 207
Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine 14
Soissons Konsili 41
Sokrates 47-49, 215, 236, 267, 283, 304, 308, 317, 378
Sokrates'in Savunması 317
Speculum doctrinale 95
Speculum historiale 95
Speculum Historiale 26
Speculum naturale 95
Storie fiorentine 315
Strabo, Walafrid 197
Strasburg 255, 328
Strasburg, Ulrich von 248, 249
Strozzi, Palla 389
Strozzi, Tito Vespasiano 356
Subiaco 196, 329
Suebya 154
Summa contra Gentiles 137, 153

Summa de arithmetica, geometria, proportioni et proportionalità 388
Summa de arte praedicatoria 72
Summa de bono 137
Summa de creaturis 154
Summa de mirabili scientia dei 154
Summa "Quot modis" 72
Summa theologica 72, 137, 153, 155, 156, 162, 166, 191-193
Summa Theologica 153
Summa universae theologiae 137
Susa, Enrico da 223
Swineshead, Richard 275, 386
Synesios, Kyreneli 350
Syntaxis mathematica 100

Şam 108, 119
Şölen 317, 381

Tafur 26
Tanchelm 26
Tarentaise, Pierre de 269, 271
Tauler, Johannes 255
Tehâfütü'l felâsife 115
Tempier, Étienne 86, 90, 141, 146-148, 159, 178, 364
Tertullianus 349
Théâtre des instruments mathématiques et méchaniques 341
Themistios 159, 300
Theodoric, Freibergli 196, 248, 249, 255
Theodosios 290
Theologia platonica de immortalitate animarum 346
Theologia platonica 347, 380
Theologia Platonica 347
Theologia summi boni 41, 46, 50, 77
Theophrastos 300, 389
Theoricae novae planetarum 385
Theoricae nova planetarum 388
Theorica planetarum 389
Thiene, Gaetano di 370
Thierry, Chartreslı 65, 66
Thomas, Erfurtlu 210
Thomas, Suttonlu 141
Tiburtinus, Plato 101
Timaios 14, 59, 62, 65, 66, 110, 281, 308, 383
Toledo 59, 100, 102, 110
Toledo, Marcus de 104
Tolomeo, Luccalı 228
Tomeo, Niccolo Leonico 296
Tomeo, Niccolò Leonico 298
Topikler 14, 64
Torni, Bernardo 387
Toscanelli, Paolo dal Pozzo 392
Tournai, Simon de 72
Tractatus de sex dierum operibus 65
Trattato sull'immortalità dell'anima 366
Trent Konsili 18
Triparty en la science des nombres 388
Trismegistos, Hermes 349, 353
Tristan 44
Trithemius 25
Trivet, Nicolas 141
Trotula 197
Troyes 42
Tunus 257

Ubertino, Casaleli 222, 225
Ulm 253
Uzzano, Niccolò da 305

Valdarno, Figline 345
Valdes, Peter 220
Valla, Giorgio 296, 297, 387
Valla, Lorenzo 278, 281, 321, 323-327

Vasoli, Cesare 384
Venedik 290, 296, 297, 329, 332, 352, 367
Venetus, İacobus 98, 100, 102, 104
Vergilius 44
Verna Dağı 86, 168, 172
Vernia, Nicoletto 300, 356, 370, 387
Verrocchio, Andrea del 332
Vitiges 196
Vittorino, Feltreli 346
Vivarium Manastırı 196
Voltaire 342

Wenc, Johann 292
Willem, Moerbekeli 86, 89, 100, 106, 228, 296
William, II 28
William, Heytesburyli 275, 386
Witeloo 84
Wodeham, Adam 241
Wycliffe, John 226, 230

Yahudiler 23, 25, 26, 55, 72, 92, 100, 102, 108, 127, 172, 201, 358, 364
Yorgo, Trabzonlu 297, 309, 311, 314
Yorum Üzerine 14, 42, 64, 104, 207, 265
Yuhanna 19, 21-23

Zerdüşt 349



XI ile XIII. yüzyıllar arasında Batıda siyasi ve toplumsal hayatta, sanat, ekonomi ve teknoloji alanlarında köklü dönüşümler göze çarpar. Felsefe de bu dönemdeki maddi ve entelektüel uyanışın bir parçasıdır.

XIII. yüzyıl ise tercüme ve yorum (translatio) hareketinin etkisini gösterdiği dönemdir. Bu hareket, Batının bir yandan Araplar ve eski Yunan karşısındaki felsefi gecikmesini telafi etme çabası, diğer yandan "skolastik" döneme bakışını değiştiren tartışmaların kaynağıdır. Tezlerin ve karşı tezlerin sunulması neticesinde bir sonuca ulaştırılan bu tartışmaların mekânı ise "üniversite"lerdir.

Ancak XIII. yüzyılın sonlarında, bir açıklama modeli olarak kabul gören Aristoteles felsefesine güven sarsılır. Özellikle teoloji ile felsefe arasındaki zorunlu bağ kopar. XIV. yüzyıla yaklaşırken, kültür hakikatlerin çoğulluğuna açılır. Avrupa bir yandan da Yüzyıl Savaşlarının ve vebanın gölgesindedir. XV. yüzyılda ise yeni bir duyarlılık şekillenir: hümanizm. Artık insanın her şeyin ölçüsü sayılacağı zamanlara gelinmiştir.



ALFA
alfakitap
alfakitap
alfakitap
www.alfakitap.com
9 786254 493669
TARIH