DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:8 | SAYI:33 | AĞUSTOS, EYLÜL, EKİM-2005 | ISSN: 1303-7242



ORTAÇAĞ AYDINLIĞI

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

ORTAÇAĞ AYDINLIĞI

33

DOĞU BATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

DOĞU BATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ
Yerel süreli yayın.
ISSN:1303-7242 Sayı: 33
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Halkla İlişkiler: Şermin Korkusuz
Dış İlişkiler Sorumlusu: Savaş Köse
İstanbul Temsilcisi: Mahmut Dinçkal

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman, Mehmet Ali Kılıçbay,
Etyen Mahçupyan, Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün,
Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay

Danışma Kurulu
Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin, Ufuk Coşkun, Nezih Erdoğan,
Cem Deveci, Ahmet İnam, Hasan Bülent Kahraman,
Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı, Nuray Mert, İlber Ortaylı,
Ömer Naci Soykan, İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat,
Mayıs ve Ağustos aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. 23/8 Kızılay/ANKARA
Tel: 0 (312) 425 68 64 / 425 68 65
Fax: 0 (312) 384 34 37
e-mail: dogubatidergisi@hotmail.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama: 3 TASARIM
www.3tasarim.com

Baskı: Cantekin Matbaacılık,

1. Baskı: 6000 adet (Ağustos 2005)

Önceki Sayılar ve Abonelik İçin:
Tel: (0 312) 425 68 65

Ön Kapak Resmi: (Soldan sağa) St. John the Baptist, yardım sever meleklerle çevrili Madonna ve St. Ansanus. *Fra Flippo Lippi.*

Arka Kapak Resmi: "Teblig", Detay, *Fra Flippo Lippi.*

İÇİNDEKİLER

ORTAÇAĞ AYDINLIĞI

Zeki Özcan 11
Ortaçağ'da Birey ve Bireyleşme

Jacques Le Goff 39
Ortaçağ'da Batı Avrupa

Mehmet Ali Kılıçbay 69
Ortaçağ'ın Orta Malı Olmadığına Dair

Burçin Erol 81
Ortaçağ Avrupası ve Üniversiteler

Turhan Kaçar 97
Ortaçağ'ın Dinsel Fermantasyonu

A. Kadir Çüçen 113
Kötülük Problemi

Nazım İrem 135
Karanlık/Aydınlık Anlatısı Olarak
Ortaçağ ve Eski/Yeni Tarih Yazımı

"UYANIŞ DEVİRLERİNDE
TERCÜMENİN ROLÜ"

Bekir Karlığa 161
Doğu-Batı Düşüncelerinde
On Üçüncü Yüzyıl Dönüşümü

SÖYLEŞİ

Betül Çotuksöken'le 177
Ortaçağ Üstüne

MÜZİK

Ahmet Soysal 203
Ortaçağ'da Batı Avrupa Müziği

"ORTAÇAĞ YOK,
ORTAÇAĞLAR VAR"

Ebru Yener 217
Ortaçağ'ın Aydınlık Yüzü: Endülüs

Hüseyin Can Erkin 231
Japonya Ortaçağı'nda Zen Işığı

İNCELEME

Richard Dietrich 245
Digenēs Akritēs Destanı'nda Bizans-
Müslüman İlişkileri

HUKUK/SİYASET

Aydın Albayrak & Cem Deveci 255
Ortaçağ Sonunda Evrensel Hukuk
Arayışı ve İnsan Hakları:
Vitoria'nın Siyaset Kuramı

TARİH DERSLERİ

Sencer Divitçioğlu 287
Saruhanlı Beyliği'nin
Kıpçak Kökenli Olma İhtimali
(XI-XIV. Yüzyıllar)

Hüseyin Kayhan 299
Haçlılar Karşısında Selçuklular



ORTAÇAĞ AYDINLIĞI

Tanıdığımız dünyalar arasında Ortaçağ bize en uzak olanı. Yarı karanlık yarı belirsiz günahlarla yüklü bir geçmişin öznesine dönüştürülen bu çağ, tarih atlaslarından en sıradan bilgi kalıplarına kadar sevimsiz bir yüzün ayrıntılarıyla tasvir edilmiştir. Bu ürkütücü ve karanlık yüz, Roma ve Yunan uygarlığının, Rönesans ve Reform hareketlerinin, Hümanizm ve Aydınlanma dönemlerinin sahip olduğu gözkamaştırıcı ve parlak renklerden yoksun bırakılmıştır. Oysa ortaçağın tek bir kalıba dökülemeyecek sayısız biçimi ve yorumu vardır. Bu yorum denemelerinin en kötüsünü tarih felsefesi getirmiştir. Eğer döneme ilişkin olumsuz bir yargı taşıyorsak farkında olmadan tarih felsefesi yapıyoruz demektir.

Tek bir ortaçağ yok, ortaçağlar var. Toplumlar eşit ve benzeri süreçlerden geçmemiştir. Toplumları geniş şemalar hâlinde ele alan homojen zaman çizelgeleri sosyal ve ekonomik tarihin en önemli noktalarını gözden kaçıracaktır. VIII. yüzyılda İslâm'ın yükselişe geçtiği dönemlerde Latin Batı'da bir bozgunun devir teslimi yapılıyordu. Germanik barbar halkların tozu dumana kattığı ortamda Roma'nın yıpranmış doğal haritasını yenisiyle değiştirmek asırlar sürecekti.

Ortaçağların yalnızca ruhanî iktidarların ve dünyevî otoritelerin gölgesi altında geçtiğini düşünmeyelim. Toprağa bağlı geleneksel kasaba yaşamında mutlak bir denetimin olmayacağı açıktır. Evrensel amaçlar peşinde koşan Kilise ile bağımsız orta sınıfların keskin mücadelesi siyasî tarih açısından incelenmeye değerdir. Örfî hukukun çatısı altında meşrûiyet, laik siyaset ve parlamento gibi kavramlar yavaş yavaş belirginlik kazanıyordu. Feodal yapı ve kurumların 'geri ve durağan' gibi sıfatlarla geçiştirilmesi Batı toplumlarının önemli bir aşamasını gözden kaçırmamız demektir.

Ortaçağ, antikçağların güçlü bir yorumcusu ve modern bilimlerin kurucusudur. Modern bilim ve felsefenin kökenleri XV. ve XVI. yüzyıl İtalyan Rönesansı ile anılmaya değer olsa da, "yeniden doğuş" XII. ve XIII. yüzyıllarda Paris, Oxford, Cambridge, Bologna, Padua gibi şehir merkezlerinde lonca hâlinde teşkilatlanan üniversitelerde gerçekleşti. İslâm bilginleri Kahire, Bağdat, Şam, Endülüs okullarında teoloji, metafizik, mantık, tıp, astronomi, cebir, geometri, gramer dersleri veriyordu. Toledo'daki çeviriler sayesinde farklı diller ve kültürler kaynaşmıştı. Hem Hıristiyan Batı'da, hem İslâm Doğusunda birbirinden son derece farklı mezhep, akım ve düşünce sistemleri içiçe örülüyordu. Yahudi, Hıristiyan ve İslâm dinleri ilk defa uygarlığın gerçek bir taşıyıcısı ve aktarıcısı rolüne bürünmüştü.

Bütün bunların yanında, dünyanın alegori ve simgeler aracılığıyla resmedilmesi Ortaçağ sanatının başarısıdır. Sanatla birlikte varolan mistik anlayış olağanüstü karşıtlıklardan faydalanıyordu. İkili bir yapı içerisinde, yargılamanın ve bağışlamanın, korkunun ve eğlencenin, aşkın ve öfkenin, gecenin ve gündüzün, müziğin ve mevsimlerin tekabül ettiği bir anlam, her nesnesinin konuştuğu bir dil vardı. En küçük lirik söyleyişlerden Gotik katedrallerin binlerce süslemesine kadar tanrısal inceliğin mantık oyunları sergileniyordu: Duru bir güzellik görüyorum, gelip geçici varlıklar bir işarettir yalnızca. Öyleyse görünenin ötesinde görünmeyen bir neden olmalı...

Biz bu sayıda bir tezi dile getiriyoruz: Ortaçağın karanlık bir sayfa olmadığının altını önemle çiziyoruz. Ortaçağın ruhunu ve karakterini anlamak yalnızca felsefe tarihlerinin adalet dağıtan uzun pasajlarını okumaktan geçmemektedir. Küçümsenen, geride kalan, atlanan, uzakta tutulan ve nihâyetinde hiç anlaşılamayacak olan da genel tarihin bir parçasıdır. Bunlar arasında Ortaçağ'da ilim öğrenmek hevesiyle yola koyulan öğrenciler de vardı ve yürüdükleri yol muhtemelen kendilerine 'karanlık' görünmüyordu. Nihâyetinde, bu sayı ile birlikte, şehirden şehire dolaşan bu gezgin öğrencilerin yanında yürümek istiyoruz.

Taşkın Takış

Ortaçağ Aydınlığı



"Alegorik bir aşk kalesinin surlarını gösteren on dördüncü yüzyıldan kalma fildişi bir ayna kutusu".

ORTAÇAĞ'DA BİREY VE BİREYLEŞME

Zeki Özcan*

XX. yüzyılda insan, uzun denebilecek bir dönem, Marksizm'in ve Yapısalcılığın etkisiyle açıklandı. Onun, ancak sosyal ve yapısal sistemlerin bütününe göre anlaşılabileceği ileri sürüldü. Yapısalcılık 1960'lı, Marksizm ise 1990'lı yıllarda gözden düştü; post-modernizm denen bireyselci, yeni bir yaklaşım popüler oldu. Bu yeni yaklaşım, insanı açıklamak için teorik çerçeve yapıldı. Post-modern döneme "birey çağı" demek pek de yanlış sayılmaz. "Birey çağı"nı başlatan, birbirine bağlı önemli iki olgu vardır: Bunlar, Berlin Duvarı yıkılınca kimliklerin yeniden oluşması ile "reel sosyalist" ülkeler bloğunun dağılmasıdır.

Bilindiği gibi Freud'dan beri, psikanalistler, "ben"e, "üst ben"e ilişkin teoriler ortaya koydular; "kendini açma"yı ortak duyunun merkezi yaptılar. Bugün bireyin önemli bir sorun olmasında, psikanalistler etkili oldu.[1] Sonuç olarak, gündelik dilde hemen hemen eş anlamlı olan "kendi", "süje", "birey", "kimlik", "kendini araştırma", "kimlik araştırması" gibi

* Prof. Dr. Zeki Özcan, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi.

[1] Iognat-Prat, Dominique, "Introduction générale", *Individu au moyen âge*, sous la direction de Brigitte, Miriam Bedos-Rezak et Dominique Iognat-Prat, Aubier, Paris, 2005, p. 8.

kavramlar, sürekli gündemde kaldı. İnsanın sosyal yönüyle ilgili araştırmalar, eskiden olduğu gibi sürdürüldü. Ancak bu araştırmaların sonuçları, bireyciliğe dayalı çalışmalar karşısında pek de etkili olamadı.

XXI. yüzyılın başında insan ve toplum bilimleri, insanı farklı yönleriyle sorguladı. Örneğin felsefe, modernitenin temeli olan süjeye değişik açılardan yaklaştı. Sosyologlar, Max Weber için çok önemli olan yöntemsel bireyselcilik kavramını yeniden ele aldılar ve bu kavramın, herkes için "kendinin özelliği" olup olamayacağını araştırdılar. Tarihçilere gelince; onlar da eskiden *Annales*'e terk edilen biyografiye geri döndüler; özel hayata daha çok ilgi gösterdiler.

İnsan ve toplum bilimcileri, bu bağlamda Ortaçağ'ı belki bir referans noktası gibi görmediler. Ancak onlar, bireyi ya da özel hayatı anlamak için, bu dönemi bir karşılaştırma konusu yaptılar; araştırmaları sırasında Ortaçağ toplumlarını ve onlarda geçerli sistemleri de dikkate aldılar.

Onlar pek de haksız değillerdir. Çünkü Ortaçağ tarihiyle ilgili araştırmalardan elde ettiğimiz bilgilerle şimdiki bireyi göreceli kılabiliriz. Yine bu tarihsel bilgiler sayesinde, isteğimize göre yönlendiremediğimiz ve etkilerinde kaldığımız sosyal değişiklikleri daha iyi anlarız.[2] Ortaçağ bireyini araştırarak, bireyle ilgili değişmeze dair bilinç kazanırız ve bu değişmezse yabancılaşmaktan kurtuluruz. İçinde yaşadığımız ortamdaki bazı şartlar, bireyi anlamak için baskın faktörler gibi gelebilir. Fakat yine de, geleceği bu şartlardan hareketle kestiremeyiz. Tarihsel bakış bize gerçekte gösterir ki, toplumların kişiye bakışı birtakım ögeler sayesinde evrimleşir. Bu evrimi biçimlendiren ögelerin göreceli önemi vardır. Söz konusu önemi anlayabilmemiz için, bizi etkileyen ve yönlendiren faktörleri geriye gidimli tarzda ele almalıyız.

Şunu unutmayalım ki, Ortaçağ toplumlarındaki aktif güçler, çağdaş toplumların güçlerine benzemez. Ortaçağ bireyini aydınlatmak, bu aktif güçleri ortaya çıkarmakla mümkündür. Eğer amacımız bireyi daha iyi anlamak ise, Ortaçağ'ı geçmiş olarak açıklamalıyız, yani onun aktif güçlerini belirlemeliyiz; bizimle bazı ortak noktalarını göstermeliyiz. Sonuç olarak, bireyi anlamak açısından Ortaçağ bağlamında önemli olanı tespit etmeliyiz; bugünkü bireyi önceden görmeye izin vermeyen şeyi göstermeliyiz. Bu açıdan Ortaçağ'ı, her tarihsel dönem gibi, şimdinin imgesinde sorgulamalıyız.

Ortaçağ, geçmişin son derece tartışmalı bir dönemidir. Biz yazımızda, Ortaçağ'ı birey açısından sorgulayacağız. Bu çağda birey kavramını, sınırlarını; günümüzün bireyi ile ortak ve farklı yönlerini ele alacağız. Bu

[2] Dosse, François, *L'histoire*, Armand Colin, Paris, 2000, p. X.

amaçla Ortaçağ'da bireyin, *biz* sayesinde *ben* olduğunu vurgulayacağız. Birey kavramına dair birtakım tarihsel tespitler yapmaya gayret edeceğiz. Bu tespitlerimizle, insan ve toplum arasındaki ilişkinin tarihsel bir dönemindeki görünüşünü aydınlatmaya çalışacağız.

Kuşkusuz birey, bireyleşmenin sonucudur. O nedenle bu makalemizde, bireyin ortaya çıkış süreci olan bireyleşmeyi de inceleyeceğiz. Bunun için önce, Ortaçağ'daki bazı tarihsel büyük değişimlerin sonuçlarını, bu dönemde yaşayan insanın hayat ya da jenerasyon ufkunda yorumlayacağız; böylece, gerçekten artsüremli bir eksenin, gerçekten eşsüremli bir eksenle nasıl birleştiğini göstereceğiz. Ardından iki eksen arasında kurulan bağlantının, Ortaçağ insanının bireyleşme sürecinde oynadığı özgün rolü açıklayacağız. Artsüremli ve eşsüremli eksenler, Ortaçağ toplumunun yapısal olarak meydana getirdiği birey tipini anlamaya izin verirler mi yoksa vermezler mi? Bu sorunun cevabını da araştıracağız.

Ortaçağ'daki ekonomik, kültürel veya politik değişmeler sonucunda farklı süreçler ortaya çıkmıştır. Bu sosyal süreçler, bir "dekor"a benzemezler; sadece arka plânda kalmazlar. Fakat onlar tersine, yaşayan ve açıkça etkin somut biçimlerdir. Bu biçimler, özgün entelektüel gereçler sayesinde, bireysel varoluşlarda görünürler.[3] Bireyleşme açıkça gösterir ki, birey, bazı büyük tarihsel değişikliklere bağlı olarak hem toplumla bütünleşir, hem de buna rağmen özgürdür.[4] Biz yazımızda, bu bütünleşmenin ve özgürlüğün Ortaçağ'daki yansımalarını da betimleyeceğiz.

Bireyi ve bireyleşmeyi incelerken iki temel tutum belirleyeceğiz: Birinci olarak, Ortaçağ'da bireyin durumunu, yazının izin verdiği ölçüde derinleştireceğiz. İkinci olarak da, bireyin tekil bir özne olduğunu; üretici bir etkinlikte bulunduğunu; bağımsızlığının sınırlarını korumak için sürekli çaba harcadığını göz önünde bulunduracağız.

Birey kavramını analiz ederken, ne sadece evrimci tarihselcilikle, ne de yalnız kültüralizmle yetineceğiz. Evrimci tarihselciliğe göre bireyselcilik, kısa veya uzun vadede gerçekleşen bir evrimin sonucudur; tarihçi, bu evrim sürecini açıklamak zorundadır. Kültüralist ise, şunu söyler: Tarihteki çeşitli kültürler ve değerler sistemleri asla karşılaştırılamaz; bunlar sonsuz bir dünya oluştururlar.[5] Bazı Antikite ve Ortaçağ tarihçilerine göre kültüralizm, haklı ve doğru bir tutumdur; yabancı bir kültürü araştıran kişi, araştırmalarını sürdürürken, kendi kültürüyle bir paralellik kurmamalıdır; birey, süje, kimlik gibi çağdaş kavramların Ortaçağ'da eşde-

[3] Luckmann, Thomas, *La construction sociale de la réalité*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1986, 117.

[4] Martuccelli, Danilo, *Grammaires de l'individu*, Gallimard, Paris, 2002, p. VII.

[5] *Ibid.*, p. 9.

ğerleri yoktur; bu kavramların bulgusal bir anakronizm adına kullanılması sadece yanlış ve aldatıcı değildir; ayrıca meslekî bir hatadır.

Oysa ne evrimcilik ne de kültüralizm bize şu temel sorunun açıklamasını yapabilmektedir: Birey niçin tarihin belli bir anında bir hipostaz olarak ortaya çıkmıştır? Ortaçağ'ın insana bakışını dikkate almaksızın bu soruyu cevaplamak zordur. Bu durumda anlaşılacaktır ki, Hıristiyan personalizmi ve Ortaçağ, bireyselcilik sorununun ele alınmasında önemli bir kavşaktır. Çağdaş insan ve toplum bilimlerinin ortaya çıkışlarını anlayabilmek için, söz konusu kavşağın tam anlamıyla bilinmesi gerekir. Bu konuda mediyevistik (Ortaçağ Bilim) denen disiplinin büyük yardımı olacaktır.

Çünkü mediyevistik, bireyin doğuşu sorununa organik olarak bağlı bir disiplindir. Mediyevistik XX. yüzyılın ilk yarısında sadece sosyal psikolojiye eğilimli meslekten tarihçiler tarafından yapıldı. İnsan ve toplumbilimcileri, özellikle sosyologlar bu disiplinle ilgilenmediler. Onların bu ilgisizliklerinin gerekçesini Lucien Lefebvre'in şu sözünde açıkça görebiliriz: "İnsan yoktur, asla insan yoktur; çünkü onu grup yönetir." İnsan ve toplum bilimcilerinin mediyevistiğe ilgi duymaları 1950'lerden sonra, özellikle Jacques Lacan'ın etkisiyle olmuştur. Lacan, Kilise ve Krallık gibi Ortaçağ kurumlarına bakışımızı köklü biçimde değiştirmiştir. Samimiyeti bakımından dikkate alınan süje diye anlaş.ldığında, bireyin hukuksal statüsü ne olmalıdır? Bu sorunun cevaplanmasında yine Lacan'ın etkisi vardır.

Birey kavramını analiz ederken unutmamak gerekir ki, Ortaçağ toplumlarıyla günümüz toplumları arasında şu temel fark vardır: Günümüz toplumlarında bir tarafta empirik eyleyen; diğer tarafta akıllı varlık, kurumların normatif süjesi, bağımsız, otonom ve ahlâkî varlık bulunur. Oysa Ortaçağ bunlardan sadece birincisini (eyleyen kişi) bilir. Çünkü ikincisi (otonom birey) modern ve ütopik bir idealin ürünüdür; ancak bireyselcilik öyle bir toplum anlayışına sahiptir ki, bu toplumu hiçbir yerde bulamayız.[6]

Konumuzu incelemeye girişirken, önce Ortaçağ'da bireyin olamayacağına ilişkin görüşlerin bir eleştirisini yapmak istiyoruz. Eleştireceğimiz düşünceleri ileri sürenler, şu iki kişiden, Jacob Burckhardt'tan ve Otto von Gierke'ten birine ya da her ikisine dayanırlar. Birey kavramını borçlu olduğumuz Jacob Burckhardt, 1860'ta yayımlanan *La Civilisation de la Renaissance en Italie* (İtalya'da Rönesans Uygarlığı) adlı kitabında şöyle demektedir: "Ortaçağ, insanı, sadece ırk, halk, parti, işbirliği, aile ya da

[6] Dumont, Louis, *Essais sur l'individualisme*, Seuil, Paris, 1993, p. 81.

başka genel ve kolektif biçim altında tanıyordu."[7] Otto von Gierke'ye göre Ortaçağ insanının gerçeği, birey değil; gruptur.

Bu iddiaların etkisiyle, Ortaçağ'da bireyin varlığına yöneltilen eleştirileri görelim ve bu itirazların niçin haklı olmadıklarını belirtelim.

Bu çağda bireyin olmadığını söyleyenleri iki grupta ele alabiliriz:

a) Ortaçağ realitesinin zorunlu olarak bireyi içermeyeceğini düşünenler;

b) Ortaçağ'da bireyden söz etmenin bir anakronizm olduğunu savunanlar.

Bir parantez cümlesi olarak söyleyelim ki, bu görüşleri politik ve ideolojik açıklamalar gibi görmek belki mümkün değildir. Ancak, onların Rönesans hümanizmasından beri sürüp gelen önyargılardan pek de farkları yoktur. Şimdi bunları kısaca açıklamaya çalışalım.

Birinci gruptakilerin iddiaları şunlardan ibarettir: Ortaçağ, dinsel kuralların ve kurumların insanî olan her şeyi derinden etkilediği, sıkı sıkıya belirlediği bir dönemdir. Bu dönemde insanlar, kamu tarafından belirlenen modele göre davranırlar; her tür otoriteye kayıtsız şartsız itaat ederler. Onların özgür iradeleri yoktur. Özel hayat ise bir epifenomendir. O nedenle, Ortaçağ'da bireyden söz edilemez.

Bize göre bu itirazlarda bir haklılık payı olamaz. Çünkü söz konusu itirazlar, hem bir narsisizmin, hem de bir naifliğin ürünüdür. Söz konusu narsisizm, günümüz insanın, kendi çağını insanî değerler bakımından en mükemmel dönem kabul etmesidir. Oysa "mükemmellik", subjektif bir nitelemedir; gerçeklikten çok, yargı sahibinin zihin hâlini yansıtır. Onun, üzerinde uzlaşılan objektif bir ölçütü yoktur. Bundan dolayı da "mükemmel" nitelemesi olgusal ve bilimsel değildir. Naifliğe gelince; o, şu inanca dayanır: "Hümanite en yetkin biçimde, sadece değişim yönetimine indirgenen bir demokraside var olabilir". Bize göre hümanite ile demokrasi arasında kurulan ilişki, bir zorunluluğu değil; sadece olumsallığı belirtir. Diğer deyişle demokrasi, hümanitenin olmazsa olmaz şartı değildir. Öte yandan bir hümaniteyi diğerleriyle karşılaştırmak, hümaniteler arasında derece farkı aramak yanlıştır. Çünkü her hümanite kendini ortaya çıkaran şartların bir ürünüdür. Bu nedenle, diğerlerinden ne daha iyi ne da daha kötüdür.

Narsistler ve naifler açıkça unutmaktadırlar ki, bireyin temeli içselliktir; sosyal çerçevesi kolektif hayat tarafından çizilse de, her zaman insana özgü bir içsellik vardır. Bu içsellik, gizli bir yere benzemez. İnsan, kade-

[7] Burckhardt, Jacob, *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, tome 1, Éditeur: Aujourd'hui, Paris, 1983, p. 24.

rinden kopamasa bile, sürekli kendisiyle ilişkidedir; bilinç özgürlüğü, hayatını seçme özgürlüğünün kaynağıdır. İçsellik konusunu aşağıdaki satırlarda ele alacağımız için burada ayrıntıya girmiyoruz.[8] Kısaca diyebiliriz ki, bizimkinden farklı olmakla birlikte, Ortaçağ'da da içsellik ve özgürlük vardır. Ayrıca bu dönemin insanı da, tıpkı günümüz insanı gibi, "kendi olma"ya çalışmıştır. O, söz konusu amacını gerçekleştirirken zaman zaman yorulmuş, hattâ düş kırıklığına uğramıştır.

Bireysellik, kimilerine göre bir otoriteden kurtulmadır; kimileri açısından, bunaltıcı bir yalnızlıktır. Bazıları bireyselliği, tarihsel ve ideolojik; ama önemli hikâyelerin etkisiz hâle getirilmesi diye anlar. Bütün bu anlayışlar ve düşünceler, bireyselliğin başlangıç yerini, zamanını, evrimleşmesini ve ona bakışımızı belirler. Bireyin ne zaman ortaya çıktığı konusunda kesin bir karar vermek oldukça zordur. Çünkü bu sorunda olgular ve değerler ayrılmaz biçimde iç içe geçmiştir.

O yüzden birey hakkında objektif yargılara varmak istersek, geçmiş ya da şimdiki toplumlar hakkında bir değer yargısı ortaya koymaktan kaçınmalıyız. Örneğin bazıları endüstrileşmiş toplumları şöyle nitelemektedirler: "Bu toplumlar müşteri ve dayanışma toplumundan çok, izole veya özgür insanların toplumlarıdır". Ancak bu tür sözler, olgusal açıklamalar değildir; ideolojik söylemdir. Bu konuda sadece sosyolojik bir açıklama yapmakla yetinmeliyiz.[9] Bireye bu ideolojik yaklaşımın en açık örneğini, önemli ölçüde Hegelcilikten esinlenen Marksizm'deki yabancılaşma kavramında görüyoruz. Yabancılaşma, 1950'li yıllarda ve özellikle toplum felsefesinde terk edilmeden önce, değer verilen bir kavramdı. Oysa bugün anlaşılmıştır ki, "yabancılaşma" kavramı çözdüğünden daha çok sorun ortaya çıkarmaktadır; açıklanması gereken olguların, içerdiğinden daha çoğunu dışta bırakmaktadır.

Ortaçağ'da bireyden söz etmenin bir anakronizm olduğu iddiasına gelince; bu iddia sahipleri demektedirler ki, birey kavramı tıpkı bağımsız süje kavramı gibi, modernitenin ürünüdür. O nedenle birey kavramının tarihsel temellerini ortaya çıkarmaya çalışmak yanlıştır. Ancak biz bu görüşe katılmayı doğru bulmuyoruz. Çünkü bilimsel hayatta olduğu gibi, sosyal hayatta da *ex nihilo nihil*'dir. Kavramlar henüz ortaya çıkmadan, onları esinleyen öncel düşünceler her zaman olmuştur. Kültürel plânda, bir anda gerçekleşen sıçramalar yoktur. Her gelişme özel deneyimlerin sonucudur. Bu, birey kavramı için de geçerlidir.

---

[8] Ehrenber, Alain, *La fatigue d'être soi*, Odile Jacob, 1998, p. 11.

[9] Boureau, Alain, "L'individu, sujet de la vérité et suppôt de l'erreur", dans *Individu au moyen âge*, sous la direction de Brigitte, Miriam Bedos-Rezak et Dominique Iognat-Prat, Aubier, Paris, 2005, p. 289.

Bize göre birey aslında bir kavram olmaktan da öte, bir kategoridir. Onun aktüelleşmesi, sosyalle olan ilişkisi, kültürlere ve tarihsel dönemlere göre çok farklı biçimlerde gerçekleşmiştir; fakat o, bir kategori olarak her zaman var olmuştur. Bazılarının iddia ettikleri gibi, bireyin bir an için kategori değil; tersine bir değer olduğunu düşünelim. Bu düşünce de, onun çağdaş bir kazanım olduğu anlamına gelmez. Çünkü değerlerin hiyerarşik yapıları, etkinlikleri ve aktüelleşme yolları ne kadar farklı olursa olsun, onlar her zaman var olmuştur. O yüzden, Ortaçağ bireyi anakronik bir kavram değildir. Hattâ Denbok, Ortaçağ'da bireyin bulunduğu konusunda ısrarlıdır. O, şöyle demektedir: "Çağdaş insan, özsel biçimde birey olarak kabul edildiği hâliyle, Ortaçağ'da doğmuştur."[10]

Sonuç olarak, Ortaçağ'da bireyden söz etmek ne çelişkilidir, ne de yanlıştır. Ancak Ortaçağ bireyinden söz ederken, bu kavramı özelleştirmek ve genel bir açıklamadan vazgeçmek gerekir. Ortaçağ bireyi, çağdaş sosyologların terminolojisiyle konuşacak olursak, tıpkı XIX. yüzyıldan önceki diğer bireyler gibi, "dışlanan birey, "toplum dışı birey" değildir; "toplum içi birey"dir.[11]

Bütün Ortaçağ uzmanları şu konuda görüş birliği içindedir: *Ortaçağ, birey kavramının ortaya çıkışında özel bir andır*. Çünkü birey, sosyal aktördür; bağımsız, otonom ve ahlâkî varlıktır. O, içebakış insanı olan şairlerin "ben"i şeklinde görünür.

> Eğer Batı modernitesinin gözlükleriyle bakmazsak, Ortaçağ bireyini daha iyi anlayabiliriz. Bugün birey kavramının kaynağı ve tanımıyla ilgili tartışmalar yapmak yerine, Ortaçağ'da birey tasavvurunu mümkün kılan şartları ele almalıyız.[12]

Şimdi Ortaçağ'da bireyin ne olduğunu görelim. Bunun için önce, bireyle ilgili birtakım kavramsal açıklamalar yapalım.

Genel anlamıyla birey, bölünemeyen varlığa denir. Onun, hem varoluşunu hem de şu veya bu türe ait olmasını belirleyen özellikleri veya organları vardır. Eğer bireyi bölersek, bunların en az birini yok ederiz ve bireyin mahiyetini değiştiririz. Birey, bir popülasyonun üyeleri arasında gerçekleşen karşılıklı etkileşimlerin nedenidir. Bireyler, bir eko-sistemde bitkilerdir veya hayvanlardır; trafikte taşıtlardır; bir kalabalıkta kişilerdir

---

[10] Denbok, Nico, " La quête de l'individualité essentielle", dans *Individu au moyen âge*, sous la direction de Brigitte, Miriam Bedos-Rezak et Dominique Iognat-Prat, Aubier, Paris, 2005, p. 120.

[11] Bensayag, Michel, *Le mythe de l'individu*, Les éditions La Découverte, Paris, 1998, p. 114.

[12] *Le portrait individuel: réflexions autour d'une forme de représentation du XIII^e au XV^e siècle.* Colloque international. École des Hautes Études en Sciences Sociales. Paris, 6-7 février 2004.

ve bir animasyonda ya da oyunda aktörlerdir. Bireyler, karşılıklı etkileşimin gerçekleştiği bir çevrede ya da çerçevede etkindirler. Onlar, davranışlarıyla ya da karakteristik parametreleriyle kendilerini ifade ederler. Her bireyin ayırt edici özellikleri, sürekli biçimde kavranabilir. Her birey belirli bir geometrik düzene yerleştirilmiştir.

Latince'de birey (individuus) başlangıçta, bölünmeyen şeyin niteliği demekti; sonradan evrende bölünmeyen şeyden söz etmek için uydurulan bir isim oldu, yani atom anlamında kullanıldı. Hıristiyanlık ise bu kavrama, Tanrı'nın yarattığı bir birlik olarak insan anlamı verdi; ayrıca onu, bir ve bölünmez Üçlü (teslis) diye anladı.

İnsan ve toplum bilimleri açısından birey kavramı karmaşıktır. Robert'e göre birey, biyolojik ve psikolojik iki ögeden oluşan birliktir, bütün diğer insanlardan farklı tekil varlıktır.[13] Lalande ise şöyle demektedir: Sosyologlar açısından birey, toplumları oluşturan birliktir.[14] Bu tanımların her ikisi de açıklıktan yoksundur. Birinci tanım, uzun tarihsel bir sürece dayanarak yapılmıştır. Söz konusu süreç, Antikite'ye kadar gider; Ortaçağ ilâhiyatçıları tarafından devam ettirilmiştir; Reform'da ve Rönesans'ta tamamlanmıştır. İkinci tanım ise indirgemecidir; bireyi, içinde yer aldığı bütünle ilişkisine göre tanımlamaktadır. Oysa bireyin toplumsal açıdan ne anlam ifade ettiğini söylemek, onun özsel niteliğini belirtmek değildir.

Ancak bizim bu yazımızda söz konusu edeceğimiz Ortaçağ bireyi, özel hayatı üzerine kıvrılan kişi değildir; normatif bir bağımsızlığa sahip olduğunu düşünen insandır. Söz konusu dönemde birbirinden bağımsız bireylerin, sonuçta pek çok özel yaşantının varlığından kuşku duyulamaz. Ancak yaşantıları toplumsal hayatın narsist bir katmanı gibi düşünmemelidir; bir epifenomen diye anlamamalıdır. Ortaçağ'da özel yaşantıların sınırları, doğrusu kamu hayatı tarafından çizilir. Ancak yine de özel yaşantılar vardır; söz konusu yaşantılar, sadece insanların bir buyruğa itaat ettikleri yer değildir; ayrıca görüşme, uzlaşma ve iletişimde bulunma alanıdır. Birey, sosyal farklılaşmaya sıkı sıkıya bağlı olmasına rağmen, onu sadece bu boyutuyla ele alamayız. Batı'da bireyin tarihi, gerçekte diğer önemli faktörler serisine bağlıdır.

Birey kavramı kuşkusuz süje ve kişi kavramlarıyla ilintilidir. Bu nedenle bireyin bunlarla ilişkisini kısaca görelim. Önce kişi kavramını ele alalım. Kişi, fizyolojik, sosyolojik ve tarihsel bir oluşumdur. Mauss, kişi kavramıyla ilgili denemesinde şöyle der: "Hıristiyanlar kişiyi dinî bir gü-

[13] Petit Robert, *Dictionnaire de la langue française*. Paris, 2003, p. 1349.

[14] Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P. U. F., Paris, 1983, p. 496.

ce sahip olduktan sonra metafizik bir entite yaptılar. Bizim kişi kavramımız temelde Hıristiyanlıktan esinlenmiştir. Kişi kavramının "ben kategorisi"ne dönüşebilmesi için yüz elli yıl geçmesi gerekmiştir. Kişi, Âdem'den beri ruhumuza kazınmış bir fikir değildir. O, günümüzde yavaş yavaş gelişen, aydınlanan, özelleşen ve kendinin bilgisiyle, psikolojik bilinçle özdeşleşen bir kavramdır."[15]

"İnsan zihnindeki kategoriler"in sosyal bir tarihi vardır ve kişi kavramının özgün içeriğini ancak bu sosyal tarih sayesinde kavrayabiliriz. Antropolojik açıdan kişi, sosyal ve kurumsal statüye ya da figüre sahip insandır. Bu statü ve figür ise, klanda ya da kabilede kazanılır. Roma Dünyası gibi, hukukun son derece gelişmiş ve etkin olduğu topluluklarda kişinin, hukuksal statüsü vardır. Örneğin Roma hukukunda *servus non habet personam* ilkesi bunu ifade eder.[16] Tümüyle sosyal karakterde böyle bir kavram, her psikolojik ya da subjektif içeriği büyük ölçüde dışlar. Kişi bilinçli ya da bilinçsiz olabilir; ancak bunlardan hangisi söz konusu olursa olsun; kişi, kendi durumunu algılayan süjenin karşıtıdır.[17] Kişi konusunda Ortaçağ boyunca daha çok Boethius'un yaptığı tanım egemendir. Bu tanım ise şöyledir: *Persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia* (Kişi, bireysel varlığı olan ve düşünen tözdür).[18]

O zaman olgu, şu şekilde formüle edilebilir: Birey, bir süjeden ve bir kişiden oluşan bir bütündür, yani birey herhangi bir durum değildir; fakat birey=süje/kişi şeklinde sembolize edebileceğimiz bir hâldir. Bireyi anlatmak için çeşitli kategorilerden yararlanabiliriz. Ancak bu kategorilerden hiçbiri, tek başına bireyi temsil edemez; sadece bireyin farklı konfigürasyonlarını betimler; değişik eklemlenmelerine işaret eder. Bu açıdan bireyselleşme biçimi, "birey"in ya da "öznellik"in doğuşu değildir; fakat süje ve kişi arasında Batılı söylemin oluşturulmasıdır. Bu oluşturmada süje, kişiye üstünlük sağlar ve onun temeli olur. Ama süjenin üstünlük kurduğu sıradaki temel değeri ise bireydir; daha doğrusu liberal-demokratik Batı geleneğinin bireyidir. Batı geleneği, süjelerin evrensel değerini, kişilerin hukuksal ve siyasal eşitliğinin garantisi gibi görmektedir.[19]

---

[15] Mauss, Marcel, "La notion de personne, celle de 'moi'", in *Sociologie et anthropologie*, P. U. F., 2004, pp. 357-359.

[16] Roma İmparatorluğunda sadece özgür insanların hakları vardır. Çünkü onlar kişidirler. Kölelerin kişiliği yoktur. Bundan dolayı kölelerin, bedenleri, ataları ve adları da yoktur. Sonuçta köleler hiçbir özel mülkiyete sahip değillerdir. (Marcel Mauss "Une catégorie de l'esprit humain".

[17] *Ibid.*, p. 351.

[18] Boèce, *La Consolation de la philosophie*, Guy Trédaniel, Paris, 1990, p. 61.

[19] Anhéim, Etienne, "Une lecture de Pétrarque", dans *Individu au moyen âge*, p. 188.

ORTAÇAĞ'DA BİREYİN DÜNYASI

Ortaçağ bireyini iyi anlayabilmemiz için bu dönemin karakteristik özelliklerini belirtmemiz gerekir. Öncelikle şunu söyleyelim ki, Ortaçağ insanı, terimin resimdeki ve mimarideki anlamıyla "çerçevelenmiş" bir hayat sürüyordu. Onun sınırlarını, ailevî, ülkesel, politik, meslekî, dinî, kültürel vs. çerçeveler çiziyordu. Böylece o, karmaşık ilişkiler ağında ömrünü geçiriyordu. Bu ilişkiler ağı, onun hayatını, sosyal davranışlarını, mental tutumlarını ve referanslarını her zaman düzenliyordu. Her şeye rağmen böyle bir kolektivist ve çelişkili ortam, bu insanlara "ulusal bir bilinç"i otomatik olarak kazandıramadı.[20]

Ortaçağ bireyi, Baudelaire'in dediği gibi, "semboller ormanı"nda yaşar. Chenu'ye göre ise sembolizm, mistik deneyimle aynı tözdendir.[21] Gerçekte şair için olduğu gibi, mistik için de özsel olan, *görülmez*. Ortaçağ açısından sembol, basit edebî bir yöntemden, bir üslup güzelleştirmeden ya da güzel oynanmış psikolojik bir oyundan başka bir şey değildir.[22] Bu açıdan Ortaçağ sembolü, Augustinus'un sembolünden ayrıdır. Çünkü Augustinus'a göre sembol, ne bir edebî yöntem, ne bir üslup, ne de psikolojik bir oyundur. Gerçekte sembol, hakikatin ifade edilme biçimidir; daha doğrusu deşifre edildiği takdirde, hakikate götüren bir araçtır. Hakikate ne açık ve seçik kavramları, ne de yalın fikirleri düzenleyerek ulaşabiliriz. Onu sembol sayesinde buluruz. Semboller, nesnelerde ve olaylarda hakikati görülebilir hâle getirirler ve misterli biçimde belirtirler.

Kuşkusuz Ortaçağ insanının dünyası, Augustinus'un evrenidir. Augustinus'un evreni ise, bir göstergeler sistemidir; bir anlamlar binasıdır. Bu nedenle pek çok konuda olduğu gibi, Ortaçağ'daki sembollerin ifade edilmesinde, onun belirleyici rolü vardır. Augustinus'un bu konudaki etkisi, *göstergeler teorisi* yoluyla olmuştur. Göstergelerin her biri semboller biçiminde somutlaşır. Göstergeler, duyulur içinde şuraya buraya yayılmıştır; tabiata, kozmosa ve tarihe dağıtılmıştır.

Augustinus, gösterge teorisini *De doctrina christiana*'nın (Hristiyan Doktrini) II. Kitabında ortaya koyar. Bu teori, Stoacı felsefeden esinlenmiştir. Augustinus'a göre, "Bir gösterge, deneysel anlamdan daha fazlasına sahiptir ve kendisinden başka herhangi bir şeyi düşünmeye izin verir."[23]

---

[20] Allard, Guy-H., *Aspects de la marginalité au moyen âge*, L'Aurore, Québec, 1975, p. 13.
[21] Chenu, P., *La théologie au XII^e siècle*, Vrin, Paris, 1957, p. 174.
[22] Durand, G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, P. U. F., Paris, 1963, p. IV.
[23] Augustinus *De la doctrine chrétienne*, traduit par M. l'abbé Hussenot, II, 1, 1.

Bireyin dünyası, Augustinus'un söylemiyle *signa*'dan (göstergeler, semboller) ve *res*'ten (nesneler) oluşur. Hakikî realite olan *res*, hep gizlidir; insan sadece göstergeleri bilir.[24] Temel Kitap'ta, yani Kutsal Kitap'ta çeşitli semboller vardır.

Augustinus'la ilgili bu zorunlu açıklamalardan sonra semboller konusuna geri dönebiliriz. Ortaçağ bireyi, sürekli deşifre eden kişidir. Bu durum bireyi, semboliğin bilgisine sahip bilginlere bağımlı kılar. Sembolik, her şeyden önce mimarlık sanatında bulunur. Bu sanat, Kilise'nin sembolüdür. Sembolik politikada da önemlidir. Örneğin, kralları kutsarken yapılan sembolik törenlerin politikada belli bir ağırlığı vardır. Bu törenlerde bayraklar, armalar ve amblemler gibi sembolik nesneler bulunur. Sembolik ayrıca, Ortaçağ bireyinin hayatındaki edebiyatta da vardır. Semboller sadece nesnelerden ibaret değildir; ayrıca sayılar da sembolüdür. XIII. yüzyıla kadar sembol sayılar, bireyin hayatında çok önemli bir yer tutmuşlardır. Örneğin üç sayısı Teslis'in; dört, İncillerin sembolüdür; yedi, dindeki yedilerin (Tanrı'nın yedi bağışının, yedi sakrementin, yedi büyük günahın) sembolüdür. On, Tanrı'nın Musa'ya verdiği on buyruğun, on iki havarilerin sayısının ve yıldaki ayların sembolüdür. Apokalips (Apocalypse=kıyamet), sembolik sayıların bir evrenidir. Bu sayılar evreninde *Millenium* da vardır. *Millenium*, Deccal korkusunun egemen olduğu dönemdir; bu dönemin ardından yeryüzünde barış ve adaletin uzun yıllar egemen olacağına inanılır.

Toplumda yeni ortaya çıkan ihtiyaçlar (tüccarın, senyörün, devletin defter tutma zorunluluğu), matematiğin toplumda yayılmasına yol açtı. Hesaplamalarda tam sayılar çokça kullanılmaya başlandı. Bu durum, sayıların insanlar üzerindeki büyüsel etkisini azalttı. Ortaçağ'ın sonlarına doğru pek çok kişi matematiğe büyük ilgi duydu; aritmetiği büyük tutkuyla çeşitli alanlara uyguladı. Hattâ aritmetik çılgınlık, din alanına da sıçradı. Kutsal Kitap'ta âyinlerin sayılarının, yüzlerce mi, binlerce mi, yoksa on binlerce mi olduğu araştırıldı. Aritmetik Luther'i öfkelendirecek şekilde endüljansta da kullanıldı; ölen insanların "arınma yeri"nde ne kadar kalacakları hesaplanmaya çalışıldı; böylece tarihçilerin, "öte-dünyanın hesap defterini tutma" dedikleri şey ortaya çıktı.[25]

Ortaçağ'da bireyin dünyasını oluşturan semboller sadece bunlarla sınırlı değildi. İmgeler ve renkler de semboller yapıldı. İmgeler Ortaçağ insanının duyguları ve zihni üzerinde etkileyici bir güce sahipti. Kilise, bireyi bilgilendirmek ve biçimlendirmek için, imgeyi bilinçli biçimde

[24] Augustinus, *De la maître*, Paris, 1954, p. 117-126.

[25] Le Goff, Jacques, *L'Europe est-elle née au Moyen Âge?*, Seuil, Paris, 2003, p. 39.

kullanıyordu. Resim, heykel gibi imgesel objelerin eğitsel ve ideolojik fonksiyonu, uzun zaman estetik değerlerinin önüne geçti. Ortaçağ Fransızca'sında heykeltıraş, imgeleyen kişi anlamına geliyordu. Anlamlarını ortaya çıkarmak için biçimleri deforme eden sembolik bir sistem, XIII. yüzyıla kadar egemen oldu. Bu yüzyılda ise yeni bir sembolik sistem ortaya çıktı. Yeni sistem, tabiatın taklidine ve perspektifin kullanılmasına dayanıyordu. Bu, "realizm" dediğimiz sistemdi.

Ortaçağ'da insan, hem fiziksel anlamda görür; hem de metafizik anlamda vizyon sahibidir. O, dünyayı ve toplumu renklerle görür ve düşünür. Renkler semboliktirler ve değerlerin değişen bir sistemini oluştururlar. İmparatorluğun rengi kırmızıdır. Kırmızının üstünlüğü zamanla kayboldu; onun yerine Meryem'in ve Fransa krallarının rengi olan mavi ön plâna çıktı. Beyaz/siyah sistem ideolojiktir. Ortaçağ insanı yeşil karşısında tedbirli davranır; çünkü bu renk, kandırıcı ve tehlikeli gençlik imgesidir. Sarışınlar ve sarı yüzeyler kötüdür. Zira, sarı aldatıcı bir renktir. Özellikle çizgili ve alacalı bulacalı şeyler ahlâkî tehlike taşırlar.[26]

Vizyona ve sembolik düşünceye sahip Ortaçağ insanı, farklılaşmamış bir dünyada yaşıyordu. Onun dünyasında, görülebilir ile görülemez, tabiat-üstü ile tabiat sürekli birbirine karışıyordu. Ortaçağ insanı büyük düş gören kişiydi. Fakat Hıristiyanlık insanın düş görme aktivitesini denetliyordu. Antikite'de yaşayan Greko-Latin insanı, düşlerini sürekli yorumluyordu. Bu konuda pek çok uzman vardı. Düş yorumcuları, bilginlerden olduğu gibi, halktan da oluyordu. IV. yüzyıldan itibaren Kilise, eskiden yapılan "gerçek" ve "sahte" düş ayrımını yeni bir teoriyle karmakarışık hâle getirdi. Kilise'nin teorisine göre düşlerin üç kaynağı vardır: İyi düşlerin kaynağı Tanrı'dır; kuşkulu düşler ise, insan bedeninin ürünüdür. Günaha sokan düşlere gelince; bunları şeytan gördürür. Hıristiyanlık, insanın bu düşü reddetmesini, onun anlamını araştırmamasını, böylece günahtan uzak durmasını ister. Düş görmede birtakım ayrıcalıklı kişiler vardır. Bunlar krallar, şefler, keşişlerdir. Bu ayrıcalıklı kişiler, Tanrı'nın mesajlarını ya da şeytanî etkilere karşı koyma yollarını düşlerden öğrenirler.

Toplumsal ve teolojik semboller dünyasında yaşayan Ortaçağ bireyi, acaba kendini ne olarak görüyordu? Daha doğrusu kendi realitesinin farkında mıydı? Krala olduğu kadar dilenciye, keşişe olduğu kadar saz şairine, tüccara olduğu kadar köylüye, zengine olduğu kadar fakire, kadına olduğu kadar erkeğe uygulanan ve içinde yaşadığı toplumdaki modelin bilincinde miydi? Şimdi bunu görelim.

---

[26] *Ibid.*, p. 40.

Açıklamalarımıza başlarken şu temel noktayı belirtelim: Batı Hıristiyan tarihinin XI-XIV. yüzyıllar arasındaki dönemi, kendisini evrensel ve ezelî insan modeline sahip gibi görür. Dinin her şeye egemen olduğu toplumda bu model, zorunlu olarak din, teoloji ve din bilimleri tarafından tanımlanmıştı. Libertin, özgür düşünür veya ateist diye anılan ve inanmayan kişiler, bu insan tipinin dışındaydı; en azından XIII. yüzyıla kadar bunların sayısı çok azdı.

Ortaçağ Hıristiyan antropolojisine göre insan, Tanrı'nın altıncı günde yarattığı; tabiata, yani besin kaynağı olan floraya ve faunaya kesinlikle egemen kıldığı varlıktı. O, ilk günahının bedelini, cinsiyetine göre somut biçimde ödemeye mahkûmdu. Erkek, iş yaparak; kadın ise çocuk doğurarak bu bedeli ödemek zorundaydı.

Öte yandan Hıristiyanlık Ortaçağ'ı insana, tanrısal bir varlık; Tanrı'nın kendi biçimine göre var ettiği yaratık gözüyle baktı. Bu nedenle insana ilişkin daha çok, olumlu bir imge üzerinde ısrar etti. Ortaçağ boyunca kuşkusuz insana ilişkin şu karamsar düşünce de vardı: İnsan zayıf, kusurlu ve Tanrı karşısında alçakgönüllü olması gereken yaratıktır. Ancak bu karamsarlık, insanın tözsel kötülüğünden çok, ahlâkî yetersizliğinden kaynaklanıyordu. XII. ve XIII. yüzyıldan itibaren bu karamsarlık yerini, insanın değerli olduğu fikrine bıraktı. İnsan artık, yeryüzünde tanrısal imgenin yansıması kabul edildi.[27]

Kutsal Kitap'ta insanın çalışmaya mahkûm edilmesi, Ortaçağ antropolojisinin temeliydi. Buna bağlı olarak, iş ve iş yapan insan kavramları karşıt sayıldı. İşin, bir taraftan lanetli bir şey olduğu ve kefaret değeri taşıdığı üzerinde ısrar edildi; diğer taraftan potansiyel olarak insanın kurtuluşunu sağlayan bir araç oluşu kuvvetle savunuldu. Onun için Ortaçağ'da karamsar bir hümanizma ile iyimser bir hümanizma birbirini dengeler; lanetlenmiş ve ceza olarak verilen işi yapan Âdem ile yaratıcı bir işçi olan Âdem imgesi arasında bir denge vardır.

Ortaçağ'ın ilk yüzyıllarında insan imgesini en somut biçimde ifade eden model, Eyüp'tür. Eyüp'ün hakikat ölçüsü, Tanrı'ya inanmaktan aldığı hazdır. O, hiçbir sorgulamaya ihtiyaç duymaksızın Tanrı'nın iradesine boyun eğen insandır; günahkâr olmaktan çok, insandır. Ortaçağ resmi, Eyüp'ü cüzamlı ve yoksul bir kimse gibi sunar. Tersine XIII. yüzyılın sonundan itibaren sanatın konusu olan insan, bu dünyanın güçlülerindendir, "reel" insandır; papa, imparator, kral, senyör, burjuvadır. Bu insan, ken-

[27] Le Goff, Jacques, "L'homme médiéval", *L'homme médiéval*, sous la direction de Jacques Le Goff, Editions du Seuil, Paris, 1989, p. 11.

dinden emin, başarılı ve güzeldir. O, bireysel özelliklerini açıkça sergileyebilir.

Hıristiyan antropolojisi, insan tanımını iki kavram altında özetler: Bunlardan birincisi *homo viator*'dur (yolcu insan). Buna göre insan, kaderinin geçici zamanlarında ve mekânlarında, doğumla başlayan bir yolculuğa çıkar. Dünyadaki yolculuğunu, isteklerine doğru, ölüme doğru sürdürür. Bu yolculuğun sonunda ezelîliğe ulaşır. İkinci kavram ise pişman olan varlıktır. İnsan her ne kadar keşiş değilse de, günahlarından pişmanlık duyar. Bütün bu şartlarda evrensel bir tip oluşturan insan, karmaşık bir varlıktır. Bir taraftan o, birbiriyle çatışan *anima/corpus* (tin/ten) ögelerinden, diğer taraftan *spiritus/cor* (akıl/kalp) ögelerinden oluşur.[28]

Kuşkusuz Ortaçağ insanı bize yabancıdır. Bu insanın hayatında, günahın çok belirleyici bir yeri vardır. Günah duygusu Ortaçağ'da birtakım saplantıların kaynağı olmuştur. Örneğin bu saplantılardan biri Şeytan'a ve onun neden olduğu büyük günahlara ilişkindir. XII. yüzyılda Şeytan'ın, sekizi evli olmak üzere dokuz kızının olduğu inancı vardır: Bu kızlardan

—Din sömürücülüğü, seküler bilginlerle;
—İkiyüzlülük, keşişlerle;
—Zorbalık, şövalyelerle;
—Kutsala saygısızlık, köylülerle;
—Samimiyetsizlik, habercilerle;
—Faiz, burjuvalarla;
—Şatafat, yaşlı kadınlarla

evlidir. Fakat sekizinci evli kızı olan sefahatin tek bir kocası yoktur. O, herkesin metresidir.

Ortaçağ'da dinî saplantılardan başka, sosyal ve politik saplantılar da vardır. Örneğin sosyal saplantılardan biri, toplumunun yapısı ve hiyerarşisiyle ilgilidir. Ortaçağ insanı toplumun organizasyonuna ve hiyerarşik yapısına saygı göstermeyi bizzat Tanrı'nın istediğine inanıyordu. O, toplumun göksel bir modele göre kurulduğuna inanıyordu; din adamları hiyerarşisinin, küçüklü büyüklü melekler hiyerarşisini aynen yansıttığını düşünüyordu.

Ortaçağ insanı sadece sosyal plânda değil; politik alanda da üste kesinlikle itaat eder. Klerk olsa bile yüksek rütbeli papaza; lâik olsa bile krala, senyöre, yerel yöneticilere kesinlikle boyun eğer. O, entelektüel ve mental plânda otoritelerin sözünü daha çok dinlemek zorundadır. Anti[illegible]'den miras alınan *auctoritas*'ın (otorite) soyut ve üstün bir değeri var-

[28] Le Goff, "L'homme médiéval", p. 14.

dır. Bundan dolayı *auctoritas*, çeşitli otoriteler biçiminde nesnelleşmiştir; insana kendini zorla kabul ettirir. Ortaçağ insanı için entelektüel ve sosyal en büyük erdem, dinî temelleri olan itaattir.

Hiyerarşik üstlere ve otoritelere kayıtsız şartsız itaat düşüncesi, XIII. yüzyıldan itibaren zayıflamaya başladı. Uzun süre teolojik plânda sapkınlık gibi algılanan dinî otoriteye karşı çıkış, senyörlere karşı, feodal isyan şeklinde farklı bir boyut kazandı. Daha sonra sosyal isyanlar patlak verdi. Şehirlerde ya da köylerde olsun; işçiler ve köylüler tarafından grevler, ayaklanmalar, başkaldırılar, isyanlar başlatıldı. Ortaçağ insanı, gerektiğinde isyan etmeyi sonunda öğrenmişti.[29]

ORTAÇAĞ BİREYSELLİĞİNİN KAYNAKLARI

Bu makale çerçevesinde yaptığımız araştırmalara dayanarak diyebiliriz ki, Ortaçağ'da bireyselliğin iki kaynağı vardır: Hristiyan personalizmi ve Ockham nominalizmi. Şimdi bunları kısaca açıklamaya çalışalım.

a) Hıristiyan Personalizmi: Ortaçağ bireyinin oluşmasında ilk dönem Hıristiyanlığının ideolojik rolü vardır. Troeltsch, 1911 yılında yayımladığı *Enseignements sociaux des Eglises et des groupes chrétiens* (Kiliselerin ve Hıristiyan Grupların Sosyal Öğretileri) adlı kitabında bu konuyu çok iyi anlatır. Şimdi bunu ayrıntıya girmeksizin iki maddeyle açıklayalım.

1. Hıristiyan birey, başlangıçta sosyal hayattan vazgeçen, onu terk eden insandı; daha doğrusu "dünya dışında birey"di. Bu birey, ilk yüzyıllar Epikurosçuluk ile Stoacılığın çok yaygın ve etkin olduğu bir ortamda ortaya çıkmıştı; büyük ölçüde Hıristiyanlıktan besleniyordu. "Dünyadışı"ndaki birey, Tanrı'yla yüz yüzeydi ve Ortaçağ monarşizmi tarafından uzun süre korundu.[30]

Bilindiği gibi Grek felsefesinde Epikurosçuluğa, Kinizme ve Stoacılığa göre, bilgelik ile dünya arasında köklü bir dikotomi vardır. Bu okullara mensup filozoflar, bir değerler hiyerarşisine göre yaşıyorlardı, dünyadan vazgeçmeyi idealleştiriyorlardı.[31] İlk Hıristiyanlar da bu ideali söz konusu filozoflardan miras almışlardı. Ancak bu kavramda önemli bir değişiklik yapmışlardı. Grekler'deki "dünyadan vazgeçen kişi" idealinin yerine, az önce söylediğimiz gibi, "dünyanın dışındaki bir birey" idealini koymuşlardı. "Dünyanın dışındaki birey"in anlamı ise şuydu: "Tanrı'nın imgesine göre yaratılan ve akıllı varlık olan insan, kendi kendine yeter."

---

[29] *Op. Cit.*, p. 16.

[30] *Anhéim*, P. 193.

[31] Bu konuda bkz. Jean Brun, *Le Stoïcisme*, P. U. F., Que sais-Je, N°: 770, Paris, 1969, pp. 117-126.

Sosyal hayattan vazgeçen kişi, yine de sosyalliğini hepten yitirmiş değildi. Çünkü bu yüce idealin hangi sınırlar içinde somutlaşacağını belirleyen toplumdu.

2. Hıristiyanlık kendini, ahiret ve dünya arasındaki, dünya-dışı ve dünya-içi arasındaki geçişi sağlayan değerin bir somutlaşması gibi görür. Bu durum, onun yayılmasının sırrıdır. Söz konusu somutlaşma, Tanrı-insan, yani İsa biçiminde; bir kurum, yani Kilise şeklinde olmuştur. Bu anlamda Hıristiyanlık bireyselciliği ya da personalizmi holizmle birleştirir. Bunu da insan hayatında ortaya çıkan değişik konfigürasyonları dikkate alarak yapar.[32] Geç dönem Stoacılığı, etik bir tabiat kavramı ortaya koydu; nesnelerin uyumlu akışına itaat kavramını icat etti; bu uyumlu akışın, yaratmayı, dünyayı ve insan hayatını yönettiğini kabul etti. Bu çerçevede güç, tabiat yasasına benzeyen düşüncedir. Söz konusu düşünce, canlıdır ve kralda somutlaşır. Stoacılıktaki kutsal krallık anlayışının kaynağı budur.[33] Hıristiyanlık, tabiat yasasının geçerli olduğu alanı daralttı; tanrısal inayetin ve istemin etkinlik alanlarını genişletti. Kutsal krallık kavramının karşısına, ruhbanlığı koydu, yani devleti zamanla Kilise'ye bağlayan tinsel otoriteyi yerleştirdi. IV. yüzyılın sonundan itibaren güç ve otorite ayrımı yapıldı. Hıristiyan İmparatorluğunun yönetimi, hiyerarşik ya da diyerarşik bir tamamlayıcılık ilkesine göre organize oldu; tinsel otorite dünyevî işlerde güce itaat etti; siyasal yapı da tinsel işlerde otoriteye bağlı kaldı.

II. OCKHAM NOMİNALİZMİ

Ortaçağ'da bireysellik konusundaki tartışmalar, Boethius'un (öl. 524/525) Aristoteles yorumlarıyla birlikte başlamıştır. Boethius, son Kilise Babaları'ndan biriydi ve Aristoteles mantığının önemli bir bölümünü Latince'ye çevirmişti. Bu bölüm Ortaçağ'da *logica uetus* adıyla biliniyordu ve *individualis*'e ilişkin felsefî bir temel içeriyordu. Fakat Avrupa'nın Aristoteles mantığını daha kapsamlı öğrenmesi için, filozofun diğer eserlerinin çevrilmesi gerekiyordu; bu da ancak, XII. yüzyılın ikinci yarısında yapıldı (*logica noua*). Aristoteles mantığına kamuoyunun büyük ilgi göstermesi, Ortaçağ düşünürlerini mantıkla ilgili araştırmalar yapmaya yöneltti (*logica modernorum*). Bu çalışmalar sonunda XIV. yüzyılda başka türde bir mantık, Ortaçağ mantığı doğdu. Ortaçağ mantığıyla ilgili çalışmalar arasında özellikle Guillaume d'Ockham'ın (öl. 1347) ve onu izleyenlerin çabalarının (*logica moderna*) ayrı bir yeri vardır.[34] Bu durumu

[32] Iognat-Prat, p. 16.
[33] Rivaud, Alfred, *Histoire de la philosophie* T. I, Presses Universitaires de France, Paris, 1948, p. 235.
[34] *Denbok*, p. 124.

dikkate aldığımızda diyebiliriz ki, Ortaçağ'ın başlangıcında bireye ilişkin gerçek bir kavram yoktu; çünkü mantık çalışmaları Aristotelesçiydi ve senkretikti. Fakat bu çağ, nominalizmle birlikte, birey konusunda hiper bir kavrama ulaştı. Şimdi gelinen bu son noktayı kısaca açıklayalım.

Hıristiyan geleneğine göre her canlı gibi insan, yaratıcısıyla doğrudan ve özel bir ilişki kurar veya toplumun bir üyesidir, yani sosyal bedenin bir parçasıdır. Ockham, bu her iki anlayışa da karşı çıktı. O, özellikle bireyle toplum arasındaki farkın, tözsel farklılık gibi görülmesini eleştirdi. Bilindiği gibi Aquinoslu Thomas, birincil tözler (özel varlıklar, Pierre, Paul) ve ikincil tözler (cinsler, türler, kategoriler, sınıflar) olmak üzere iki tür kategori kabul ediyordu. Halbuki Ockham ve nominalizm açısından ikincil tözler, gerçekte var değildir. Onlar basit bir nesneleştirme (réification) ürünüdür. İkincil tözlerin temelleri ve varlık nedenleri deneysel realitedir. Bu nedenle onlar, kendi başlarına hiçbir şey ifade etmeyen genel ve istemli terimlerdir. Böylece felsefede ve hukukta bireyselcilik doğmuştur. Çünkü bu anlayışa göre, özel varlığın (ya da birincil tözün) dışında gerçekten var olan hiçbir şey yoktur. Sosyal entitelere gelince; gerçekte onlar da kurgusaldır. Çünkü onlar, kendilerini oluşturan bireysel ve insanî varlıklara bağlıdırlar. Onların kendi başlarına realiteleri olamaz. Dumont'a göre, "Böylece Ockham, Hıristiyanlıktaki geleneksel birey özgürlüğünü, kişisel hayat plânından toplumdaki hayat plânına genişletir. Bu dönemeç, dinî olandan (Kilise), politik olana (devlet) geçiş anlamına gelir. Bu durum, 1980'li yıllardan beri, bireyin doğuşunu modern devletin doğuşuyla ilişkilendiren tezin ortaya atılmasına yol açmıştır."[35]

Ancak Dominique Iognat-Prat, Ockham'ın Kilise düşüncesine bu etkisini biraz abartılı bulur. Ona göre diğer yandan bu etki kısa vadede olmamıştır. Kilise realizmi yanlılarına göre, Kilise, *tözsel* birlikti; Kilise'ye bağlı üyeler ise, saf "ilinekler" gibiydi. Nominalizm, Kilise üyelerinin ilinekler olmadığını, dolayısıyla kendi başlarına var olabileceklerini savundu. Sonuçta üyeler bağımsızlaştı ve farklılaştı. Ancak Kilise'nin *tözsel*'liğini kabul edenler, 1500'lü yıllara kadar var oldu.[36]

Antinominalist özellikteki tözsel birlik düşüncesi, XIX. yüzyılda toplum fikri kılığında yeniden göründü. Bu yüzyılda teokratlar ya da toplumu yeniden kurmaya çalışan ütopistler (Saint-Simon, Fouriére, Proudhon, Sosyalistler) bireyselciliğe karşı çıkmışlardı. Onların bu tutumları, bir anlamda *özsel* birlik olan toplum anlayışına geri dönüş sayılabilir. Yine bu yüzyılda, toplumu bilimsel tarzda açıkladıklarını iddia eden çeşitli ideo-

[35] *Iognat-Prat*'tan naklen, p. 17.
[36] Loc. Cit.

lojiler belirdi. Bu durum, sosyolojinin doğuşuna yol açmıştı. Sosyolojinin kurucuları da, bu disiplinin varlık nedenini açıklarken, birey ve toplum arasında ortadan kaldırılamaz ayrım olduğunu savunuyorlardı. Onlar bu ayrımı temellendirirken, Ortaçağ'a başvurmaktan geri kalmamışlardır. İster Gierke'nin bütünü iki biçimde; tümel ve tikel ifadelerle anlatmaya yarayan vokabülerini (*omnes ut universi*, *omnes ut singuli*) düşünelim; istersе Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ni eleştiren Durkheim'ın yaptığı *universitas/sociatas* ayrımını göz önüne getirelim; her ikisinde de Skolastik rengin bir tonunu görebiliriz.[37]

Okuyucu, bireyle ilgili çalışmaların günümüzdeki durumunu dikkate aldığında şöyle bir soru sorabilir? Acaba XII. ve XIII. yüzyıllarda antropolojik bireysellik niçin başlı başına bir problem gibi değil de, mantık tartışmaları sırasında ele alınmıştır? Bu, biraz da tuhaf değil midir? Böyle bir merak ve yadırgama bir dereceye kadar haklıdır. Ancak o dönemde bireyselliğin araçsal statüsünün antropolojik çalışmalara izin verebileceğini düşünmek pek de doğru değildir. Bunu Boethius'un ünlü tanımında açıkça görüyoruz. Bu tanıma göre kişi, bireysel bir tözdür. Bu töz, "rasyonel karakterde"dir. Onu anlamak için yeniden ele almak ve tartışmak gerekir. Ancak bunları yaparken, İsa'nın ve teslis olan Tanrı'nın gerçekliklerine bağlı kalmalıdır. Küçük gizem (birey), büyük gizemleri (tanrısal gerçeklikler) açıklamak için bir araçtır."[38]

Yukarıda bireyle süje arasındaki ilişkiyi açıklarken şöyle demiştik: Ortaçağ'da bireyin taşıyıcısı süjedir; daha doğru ifadeyle birey, kendini ifade edebilen süjedir; sonuçta süjenin dışsallaşmış bir biçimidir. Bu şekilde ortaya konan birey-süje ilişkisi, ilk bakışta totoloji izlenimi verebilir. Bu olumsuzluğu önlemek için burada süjeye ilişkin ek bilgiye ihtiyaç vardır. Şimdi bunu sunmaya çalışalım. Ortaçağ'da süjenin temeli gerçekte bir heteronomidir. Bu heteronomi de *credo, ergo sum*'dur (inanıyorum, o hâlde varım) şeklinde formüle edilir. Ortaçağ süjesi, Descartes'ın otonom süjesinin karşıtıdır; bilinç felsefesindeki klâsik yapıya alternatif bir geleneğin ürünüdür. Bu geleneği günümüz insanı pek fark etmez; fakat o, modernitenin dolaylı kurucusudur. Ortaçağ geleneğine göre birey her zaman kendi olarak kalır; buna rağmen kendine yabancılaşabilir; kendinin kendisi için saydam olmasına engel olan başkalığı özünde barındırır; yine de süje statüsüne sahip olabilir.

Kuşkusuz Batılı süje, XIV. yüzyıldan itibaren, edebî ve tinsel gelenek sayesinde oluştu; *Aydınlanma* filozoflarında bulduğumuz, "bütün süjeler

[37] *Ibid.*, p. 18.
[38] *Boèce*, p. 125.

eşit derecede saygındır" şeklindeki postulatla da bir değer konumuna ulaştı. Böylece süje, çağdaş hukukta kişinin vazgeçilmez bir statü kazanmasına giden yolu açtı. Ortaçağ süjesi, içsellik dediğimiz boş bir alandı. Bu boş alanda insan Tanrı'yla karşılaşırdı. Süje, yazı sayesinde kendisiyle arasına belli bir mesafe koyardı. Kuşkusuz, sosyal ve hukuksal statüsü olan kişinin, bu yönüyle süjeye üstünlüğü vardı. Ancak sanki kişi süje olduğunda, süjenin iç derinliklerine düşüp kayboluyor gibiydi.

Ortaçağ'ın sonlarında Kilise'yle ilgili tartışmalar başladı ve yeni yazım biçimleri ortaya çıktı; bunların sosyal ve ekonomik sistem üzerinde büyük etkileri oldu. Bu etkiler, bireyselleşmenin ana kalıbını oluşturdu. Bu da bize gösteriyor ki, sosyolojik şartlarla, süje kavramı birbirine sıkıca bağlıdır. Bu sosyolojik şartlar, süjenin süjeliğini sağlar ve onu derinden etkiler. Konuya bu açıdan baktığımızda, süjenin heteronomluğu kaçınılmaz olur. Weber'in önemli tezlerinden biri, dünyanın büyüden arındırılmasıdır. Bu teori, süjenin dış dünyadan kopmasına yol açmaz; daha çok, insanın kendini bilmesinde değişikliğe neden olur. Bu durumda süje, kendisini boş ve heteronom bir alan gibi hisseder; bu alanı istekle, Tanrı'yla ya da tutkularla doldurmayı samimiyetle ister.

Edebiyatın bireyselleşme üzerindeki etkisine gelince; bu konuda kısaca şunu söyleyelim. Dua gibi edebiyat da, kendini dışsallaştırma aracıdır; yani kendine bir anlam verme yoludur. Yazı, bireyselleşmenin özgün biçimlerinden biridir. Çünkü insan, duada nasıl Tanrı'yı nesnelleştiriyorsa, edebiyat sayesinde de kendini nesneleştirir. Kendini yazmak, kendini nesneleştirmektir; kendiyle arasına bir mesafe koymaktır. XIV. yüzyıldan itibaren önemli ve saygın kişiler arasında, yönetimle ilgili konularda yazmak çok yaygınlaştı. Bu durum Batı diyalektiğinin temeli oldu. Çünkü söz konusu diyalektik, bir taraftan bireysel özelliği yüceltiyordu; diğer taraftan hukuk veya bilim gibi dünya normlarını dışsallaştırıyordu.[39]

Süjeye ilişkin bu zorunlu açıklamalardan sonra birey konusuna kaldığımız yerden devam edelim. Ortaçağ'da bireyin toplumdaki yeri, Tanrı'nın isteğine göre açıklandı. Sosyal düzen, bireyin bağlı olduğu değişmez bir düzen tasavvuruyla güven altına alındı. Bu düzen en dar konformizme, bilinçlerin hemen hemen mutlak özdeşliğine dayanır. Ortaçağ'da birey gruba, ondan daha mükemmelini düşünemeyecek şekilde katılır. XIV. yüzyılın sonunda hümanizma, insanı kendi kendini belirleyen, sonuçta özgür olan bir süje hâline getirmiştir.

Birey olarak ve teolojik plândaki durumuyla kişi, Batı felsefesinin ve uygarlığının en özgün kavramlarındandır. Rönesans, toplumun ve kişili-

[39] *Denbok*, p. 208.

ğin, "Hıristiyanlık holizmi"yle bağını kopardı. Ardından *Aydınlanma*, bireyi, aile ve toplum baskılarından kurtulan bağımsız bir varlık gibi gördü; onun, yazılı hukuk kuralları tarafından korunduğunu ileri sürdü.

Holizmden bireyselciliğe geçişin, insan ve toplum bilimlerine, özellikle de sosyolojiye büyük etkileri olmuştur. Örneğin Durkheim'ın "insan zihninin kategorilerine ilişkin sosyal tarih" projesi, bu geçişin ürünüdür; Marcel Mauss'un kişi kavramına ilgi duymasında yine bu geçişin etkisi vardı. Öte taraftan pazar ekonomisinin ortaya çıkışı bu süreci tamamladı.

Ortaçağ bireyinin içsel hayatı, özel bir bölgedir; geri çekilme ve sığınma alanıdır. Bu alan Kutsal Kitap'tan doğar; Tanrı'nın dışındaki bütün insanlara kapalıdır. Yazmak ve dua etmek, aynı içsel alanda yapılan aktivitelerdir. Birey, içsel bir eylemle "kendine iner", yani dilin dua ve yazı biçimine girdiğini, yine dil aracılığıyla keşfeder.

Burada şöyle sormak gerekir: Tarihçiler içselleşmeden söz ettiklerinde, bundan neyi anlamaktadırlar? Bouveresse'in terimini bağlam değiştirerek kullanırsak, diyebiliriz ki, bu içselleşme, bir mittir.[40] İçselliğin objektif varlığı yoktur. Söz konusu mit, öznelliğin formüle edilmesini sağlar; insanın kendisiyle ilişkisini yaşama biçimini oluşturur. İçsellik, sadece yazıldığı ve söylendiği anda vardır. İçsellik konusunda şöyle de denebilir: Olaylar, insanın kendini sahnelediği bir tür iç tiyatrosudur; bu tiyatroda, istekler, tutkular ya da Tanrı aktörlük yapar. Kuşkusuz iç tiyatrosu kavramı bir eğretilemedir; öznelliğin biçimlenmesidir. İçsellik mitinden söz etmek, şu anlama gelir: İçsellik psiko-biyolojik bir realite değildir; bir kurmacadır. Fakat bu kurmaca, süjenin şu kültürde veya şu zamanda kendini anlatması amacıyla, tarih için gereklidir. Fakat bu subjektif algılama, kendini anlatma yollarını yaratmaya ve savunmaya yarar. Öznelliğin bir içsellik biçimini alması için, edebî; fakat aynı zamanda sosyal şartlar gerekir; içselliğin bu sosyal yeri *otium*'dur (boş zaman ve dinlenme). İçsellik, içsel söylemden ayrılamaz. "İçsel söylem" ise, boşlukta gerçekleşmez; onun sosyal, ekonomik, kültürel, psikolojik vs. pek çok kaynağı vardır. İçsel söylemi anlayabilmek için, bütün bu kaynakları analiz etmelidir.

Kuşkusuz Ortaçağ'da birey, başkalarından izole edilmiş değildir. Bu nedenle onu bir töz gibi görmemelidir; tersine bir *ilişki* olarak düşünmelidir. Onun sınırlarını belirleyen, dolayısıyla birey olmasını mümkün kılan şey, ötekidir. Bu nedenle Ortaçağ insanı, başkasını hemcinsi olarak ne kadar çok yaşarsa, o kadar çok bireydir. *Öteki*, bireyin kendisi için duyduğu kaygıyla, başkası için duyduğu kaygı arasında yer alır. Bu açıdan bakıldığında, Ortaçağ'da birey, *öteki*'yle en yoğun ilişki içindedir. Bu durum,

[40] Bouveresse, *La mythe de l'intériorité*, Les Éditions du Minuit, Paris, 1987, p. 57.

Ortaçağ bireyinin ayırt edici özelliklerindendir. Ben bundan dolayı Ortaçağ bireyine *birlikte birey* demeyi uygun buluyorum.

Ortaçağ'da birey, tam anlamıyla sosyolojik varlıktır. Bu yüzden, değişim yönetimi demek olan demokrasinin ürettiği günümüz bireyinden tümüyle ayrıdır. O, politik ve tarihsel değişmelerden pek de etkilenmemiştir. Çünkü Ortaçağ'da her değişimin kolektif bir projesi vardır. Kamu hayatı ve özel hayat arasında sınırlar çizilmemiştir; daha doğrusu açık biçimde belirlenmemiştir. Bu durumda, bireyin otonomisinden söz edilemez. Ortaçağ bireyi, öznelliğe dayanarak anlaşılamaz. Onu ancak bireyin sosyal mahiyetine başvurarak bilebiliriz; toplumsal uygulamalara ve kurumlara yön veren tasavvurları dikkate alarak anlayabiliriz. Ortaçağ'da birey, öznel değil; kurumsal bir sorundur.[41] Ortaçağ bireyinin sosyal kurumların derin etkisinde kalması, eyleminin sorumluluğunu yok etmez. O, toplumsal normlara karşı geldiğinde, davranışı bozuk kişiden çok, itaatsiz birisi gibi görülür.

Şunu da göz ardı etmeyelim: Ortaçağ bireyi, kendini, günümüz bireyi gibi çok çeşitli tarzda gerçekleştiremiyordu. Ancak o, sınırlı bir alanda bile olsa, seçim yapabiliyordu. Diğer yandan bu kararların sonuçları, bireyin hayatını çok uzun süre etkiliyordu. Özellikle işe ve mesleğe ilişkin kararların etkisi, bütün diğer kararların etkisinden çok daha uzundu. Çünkü günümüzdeki önceden görülemez pek çok faktörün ürünü olan değişiklikler, Ortaçağ'da yoktu; kurulu düzen hep aynı kalıyordu. Ortaçağ'da üretim biçimi ve sosyal hayat, hem bireyselleşmeyi hem de kontraktüalizasyonu, karmaşık endüstri toplumunda olduğundan çok daha kolay aktüelleştiriyordu; üstelik bu aktüelleşme, bir otonomi sorunu yaşanmaksızın gerçekleşiyordu; bundan dolayı da önemliydi.

Gerçekte birey, *sosyal* bir kavramdır. Bu kavramın zaman zaman somut insanla karıştırıldığı da görülmektedir. Çeşitli vesilelerle belirttiğimiz gibi Ortaçağ'daki birey, günümüzdekinden tümüyle farklıdır. Ancak yine de bu birey akıllı ve somut insandır. Onun duyguları ve kendine özgü nitelikleri (fizyonomi, parmak izleri, genetik özellikleri) vardır. Eğer deyim yerindeyse, Ortaçağ'da kolektif tasavvurlar bir tür sosyal büyü gibidir. Bu sosyal büyü, yani kolektif tasavvurlar, Ortaçağ insanını bireye dönüştürür. Kuşkusuz, Ortaçağ insanı kendisini modern insanın gördüğü gibi görmüyordu. Ona göre insan, Tanrı'nın bir yaratığıydı; kaynağı Tanrı'da olan bir yapıydı; bu özellikle ve duyguyla donatılmıştı. Bu nedenle Ortaçağ insanı, günümüz insanıyla tözdeş kabul edilemez. Kısacası Ortaçağ bireyi kavramı, sadece kendi özel sosyal sisteminde ve onun özel ideo-

[41] *Ehrenberg*, P. 21.

lojisinde anlamlıdır. Çünkü bu kavram özel bir söylemden ibarettir ve bu söylem, yalnız sosyal ilişkilerin özel bir bütününe eklemlenmiştir.[42]

Ortaçağ'da bireyleşme, bir anlamda özdeşleşme yoluyla olur. Özdeşleşme ise, herhangi bir kişinin şu ya da bu sosyal özelliğini (cinsiyet, yakınlık, sosyal grup, yaş gibi) seçmenin ya da elemenin sonucudur. Yine özdeşleşme, özdeşleşme göstergeleri sisteminin harekete geçirilmesinden doğar. Buna karşılık, göstergeler sistemi, kendilerinin dayanakları gibi kabul edilen kişiyle ilişkilidirler; fakat bu ilişki asla gündelik hayatta göz önüne getirilmemiştir. Gerçekte kimlik, çoğunlukla özdeşleşmeden önceymiş gibidir; özdeşleşme de sadece bir kimliğin kabul edilmesine ya da ortaya çıkmasına benzer. Buna göre ben, ben olduğum için, ben olan olarak özdeşleşebilirim.

Böylece kimlik kavramı, birbirinden ayrı iki "dünyada olmak" anlamına gelmez; daha çok, iki ayrı düzeye *a priori* gönderir. Bu iki düzeyden birisi, göstergelerin özel bir konfigürasyonudur; diğeri de, nesnel bir realitedir. Göstergeler konfigürasyonunun, kişiyi objektif biçimde özdeşleştirdiği kabul edilir. Diğer taraftan nesnel realite, bu özdeşleşmeden bağımsız biçimde vardır. Nesnenin bağımsızlığı öyledir ki, özdeşleşme sanki yalnız şurada gibidir; konfigürasyon da, sessizce ve görünmeden bulunan herhangi bir şeyi ortaya çıkarmaya benzemektedir.

Ortaçağ metinlerinde bireyle ilgili konular başlıca iki alana ayrılır. Semantik alan ve semiyotik alan. Semantik alan, kişisel varlık alanıdır. Bu alanın içine, ruh, tin, akıl, irade, amaç, imgeleme, hafıza, fiziksel varlık, toplumdaki yer, cinsiyet, sosyal statü, politik rol, insanın gerçekleştirdiği temel deneyimler girer. Bunlar saf kişisel alanlar değildirler; hem kolektiftirler, hem de kişiye özgüdürler. Böylece kişi, hem kendi özel alanında kalır, hem de bu varoluşsal alanlarda oluşur. Kişinin kurucu ögeleri, ondan önce vardır; fakat dışsal olan bu ögeleri, kişi özümser ve içselleştirir; böylece dışsal ögeler kişinin iç özelliklerine nüfuz eder.[43]

Semiyotik alan ise, anlam ilkelerini içerir. Ortaçağ, anlam teorileri bakımından oldukça zengindir. Bu teorilerde ortak ilke şudur: Yukarıda söylediğimiz gibi, göstergeyle nesnenin ilişkisi, göstergenin nesneye katılmasını gerektirir. Bu ilkeye bağlı olarak, XI. yüzyıldan itibaren, aracı bir yapı ortaya çıkmıştır. Bu aracı yapı Ortaçağ insanını, dolayımsız biçimde varoluşunun ötesine yansıtır. Söz konusu aracılık, mühür, yazı,

[42] Morcel, Joseph, "Aristocratie franconienne", dans *Individu au moyen âge*, sous la direction de Brigitte, Miriam Bedos-Rezak et Dominique Iognat-Prat, Aubier, Paris, 2005, p. 95.

[43] Bedos-Rezak, Brigitte Miriam, "Signes d'identité et principes d'altérité", dans *Individu au moyen âge*, sous la direction de Brigitte, Miriam Bedos-Rezak et Dominique Iognat-Prat, Aubier, Paris, 2005, p. 44.

amblem, resim, gibi araçlarla olur. Aracıya başvuru, bireyselleştiren stratejiler çerçevesinde yapılır; bireyselleşmenin başkası yoluyla gerçekleşmesi buna engel değildir. XI. yüzyıldan itibaren kişiye özel adın ortaya çıkması, bireyi aile grubundan daha iyi ayırt etme isteğini ifade eder. Bu kişi adları yine de yer, etnik topluluk ve meslek gibi daha kuşatıcı entitelere gönderebilir. Kişiyi kuşatan grupların en önemlisi ve en genişi ise, Kilise'de birleşen inananlar topluluğudur.

Ortaçağ'da göstergeler sistemi kolektif olarak tanımlanır ya da kolektif kabul edilir. Realiteler ise, göstergelerle ifade edilmelerinden veya realiteler sayılmalarından bağımsızdır; ya da en azından bağımsız oldukları ileri sürülür. İlginç olan şey, bu bağımsızlığın göstergeler sistemiyle ifade edilmesidir. Her ne olursa olsun, bireysel realite, özü gereği görülemeyen ve sözle anlatılamayan bir dünyanın varlığını kabul etme demektir. Bu ise rasyonel açıdan saf bir fantazmaya bağlı olabilir. Şunu unutmamak gerekir ki, bazı durumlarda özdeşleşme, sadece önceden var olan bir kimliği ortaya çıkarabilir. Bu takdirde, yalnız anlamı dekonstrüksiyona tâbi tutulacak sosyal bir kurmacadan söz edebiliriz.

Çağdaş birey, her şeyden önce toplumun temelidir; önceden var olan ve sadece ortaya çıkarılabilir bir kimliğin imgelemesidir. Bilindiği gibi sosyal fiziğe göre bireyler, atomlardır ve toplum, kendisinden önce var olan ögelerin yani bireylerin birbirine *a posteriori* eklemlenmesiyle oluşur. Oysa Ortaçağ'da sosyal imgeleme, insanı, kendisini aşan bir anlama sahip yaratık gibi anlamaya bağlıdır.[44]

Ortaçağ'da kişiyi, bireyi, insanî varlığı, sosyal veya tarihsel imgelemeler gibi düşünebilir miyiz? Bu mümkündür. Fakat o takdirde bir güçlükle karşılaşırız. Şöyle ki, kişisel özdeşleşme modlarıyla ilgilenmek istersek, ortaya, açıklanması gereken bir düşünülürlük çıkar. Bireyin imgelemeler kabul edilmesi, söz konusu düşünülürlüğü açıklamamızı güçleştirir. Bu bize gösteriyor ki, kişi, birey ve insan kavramları arasında pek çok ortak nokta vardır. O zaman aklımıza şöyle bir soru gelebilir: Bu ortak paydaların çokluğu bize neyi anlatmaktadır? Cevap olarak diyebiliriz ki, bu durum bize şunu anlatır: Ortaçağ'da bir ve aynı kişinin özdeşleşmesine ilişkin, pek çok biçim vardır. Bu biçimler birbiriyle eklemlenirler, birbirinden ayrıdırlar ya da iç içe geçerler. Örneğin bir kadın, vaftiz adıyla; babasının veya kocasının adıyla anılabilir; bir aristokrat ise, "bayan" diye çağrılabilir. Burada şöyle bir problem ortaya konabilir: Bu özdeşleştirme biçimlerini birbirinden ayırmak ya da bazılarına bir öncelik

[44] *Op. cit.*, p. 96.

tanımak zorunda mıyız? Doğrusu bu sorunu çözmek hiç de kolay değildir.

Bundan başka Ortaçağ'da kişiler din adamı, şövalye, soylu, serf, kadın gibi sosyal kategorilere de bağlıdırlar. Bunun ise iki önemli sonucu vardır:

a) Bu nitelemelerin, anlamlarını sadece ilgili topluluğun sosyal sınıfları içinde kazanmaları. Örneğin bir kişinin şövalye diye nitelenmesi, sadece "klerk"in, "keşiş"in, "eküye"nin (soylu sınıfından olmayan), "genç"in, "şövalye hizmetçisi"nin, "kadın"ın olduğu yerde anlamlıdır. Oysa Ortaçağ'la ilgili metinler, sosyal kategorilere bağlı değildirler; tam tersine bu kategorileri icat ederler ve onlara doğal bir görünüş veya eskiden beri var olan statüsü kazandırırlar. Söz konusu sınıflamalar ise betimlemeye yaramazlar. Ortaçağ'da geçerli bir sınıflamanın terimlerini yinelemekle yetinebiliriz; örneğin, "untel" şövalyedir; çünkü belgeler bize "untel"in şövalye olduğunu söylemektedirler, diyebiliriz. Ancak bu durumda, söz konusu sınıflamanın anlamını ortaya çıkarmayız; sadece, bilimsel söylemimizin güvencesi sayesinde, anlamı belirlenecek şeyi yineleriz ve dışsallaştırırız.

b) Eyleyenleri hem kişisel olarak (adıyla vs.), hem de kategorisiyle ("klerk", "şövalye", vs. diye) nitelemenin zorunlu olması. Bu durumda, kişisel olanla kategoriyel olanı özdeşleştirme modlarının nasıl eklemleneceği problemi ortaya çıkar. O zaman yapılabilecek tek şey, bireyin bireyselliğini (sivil durum) kolektif (sosyal) kimliğinden ayırmaktır. Çünkü bunlardan birincisi, sabitmiş gibidir; oysa ikincisinin kısmen değişebildiği kabul edilir (çünkü insan sonradan klerk, şövalye, eş, ermiş veya azat edilmiş insan olabilir). Bireyin kategoryel kimliği, bu takdirde, özdeşleşmenin tamamlayıcı biçimi, yani *ikinci derecede* bir modu gibi incelenir. Sonuçta, kimlik ve özdeşleştirme arasındaki problem yeniden ortaya çıkar. Bu problemi çözersek, özdeşleşme biçimlerinin birbirine nasıl eklemlendiğini anlayabiliriz. Şunu da gözden kaçırmamak gerekir: Eğer kimlik bireye özgü olsaydı, yani sosyal belirlemeden önce gelseydi, başka insanlar yalnız birbirlerine eklenirdi ve herkes sadece kendi sosyal mantığına bağlanmak riskiyle karşılaşırdı. O zaman hiçbir özdeşleşme biçimi, incelenemezdi; fakat sadece, bireysel ya da kolektif olsun, başka biçimlere oranla ele alınabilirdi.[45]

Bireyselin kategoryel olanla ilişkisinde önemli bir problem daha vardır: Değişikliklerin anlamı. Kuşkusuz, sosyal kategoriler gibi, bireyleri niteleme modları da değişebilir. Fakat ne tür değişiklik olursa olsun, bi-

[45] *Op. cit.*, p. 98.

linmesi gereken şey, onun ne anlama geldiğidir. Değişikliklerle ilgili şu soruları sormadan geçemeyiz: Bireysel ve kategoryel değişiklikler, yansıması oldukları toplumdaki derin değişikliklerin belirtisi midirler? Adları olanlar için geçerli yakınlık sistemlerinin evrimi, "şövalye","serf" vs. gibi egemen sosyal sınıf sistemlerinin evrimi olabilirler mi? Ya da bu değişikliklerin toplumsal değişikliklerle hiçbir ilgisi yok mudur? Bireyi nitelemeye yarayan değişiklikler, sadece belgesel değişikliklere mi gönderirler? Yoksa onlar, soyut şemaların nesnelleşmelerine izin verdikleri için, bu sosyal değişikliklerin yalnız araçları mıdır?

Bu sorular bizi şu tespiti yapmaya götürür: Özdeşleme/bireyleşme prosedürlerindeki değişikliği incelemek, Ortaçağ'da birey problemini ele alma yollarından biri olabilir. Çünkü bu değişiklikler kişinin sosyal statüsünü sorunsallaştırmaktadır ve bireyleşme ile özdeşleşme arasındaki ilişki problemini ortaya çıkarmaktadır.

Bilindiği gibi bireyleşme sistemleri, hem bireyin hem de toplumun statüsünü aynı anda ve tek bir hareketle ortaya koyarlar. XIII. yüzyılın sonuyla XIV. yüzyılın başında, bireyleşme sistemlerinde dikkat çekici değişiklik oldu. Bu değişikliğin nedeni, aşkınlık kavramının yeni bir içerik kazanmasıdır. Buna göre aşkınlık, görünüşte var olan bir paradoksla, bireyin daha büyük bir angajmanı diye anlaşıldı; toplumların yeni bir biçimde ifade edilmesi anlamına geldi. Kolektif entiteler kurtuluşa ya da Ortak İyiye dayanarak tanımlandı. Bu ise, tek bir hiyerarşi idealiyle bağların kopmasına yol açtı. Birey ve katıldığı topluluk arasındaki ilişki, dört düzene göre açıklandı. Bu düzenler şunlardır:

1. Yetkin veya tinsel olanı, seçilmişler topluluğuna bağlayan düzen. Bu seçilmişler topluluğu, empirik realitede bulunmaz. Çünkü bu topluluk yetkinliğin sırrına sahip ve Tanrı tarafından seçilen kişilerden oluşur. Seçim, sadece Tanrı'ya aittir ve nedeni bilinemez. Bu önceden belirleme, hem Tanrı'nın hem de insanın özgürlüğünü içerir.

2. Kilise yönetimi ya da seküler yönetim olsun; süjeleri (*subditus*) yönetime bağlayan düzen. Bu düzen eleştirilebilir, ancak tümüyle ortadan kaldırılamaz. Bu düzen, zorunlu olarak en azından itaat biçiminde, işbirliğini gerektirir.

3. "Vatandaş"ı ortak iyiye veya kamuya katılımcı yapan düzen. Bu düzenle ilgili düşünceler Aristoteles'in ve Saint Thomas'ın kitaplarının etkisiyle ortaya çıkmıştır. Yalnız şunu özellikle belirtelim ki, katılımcılık konusunda Aristoteles'in etkisi sınırlıdır; Saint Thomas'ın etkisi ise büyüktür. Aristoteles'in etkisi Latince'ye çevrilen şu iki kitabıyla olmuştur: 1260'a doğru Guillaume de Moerbeke tarafından çevrilen *Politika* ve 1245'e doğru Robert Grosseteste'in tarafından çevrilen *Nikhomakos'a*

Etik. Saint Thomas'ın etkisi ise Aristoteles'in *Peri hermenias*'ına (Yorum Üzerine) yaptığı yorum sayesinde gerçekleşmiştir. Burada Thomas, ortak hayatın, ahlâkî ve mantıksal kurallarını incelemektedir. Thomas'ın bu çalışmasında "sivil", aşağı yukarı, "tabiat-üstü"ne karşıt olarak, tabiî" anlamına gelir.

4. Şeytanın askerlerine itaat edenlerin düzeni. Bu düzenin mensupları lanetlenmişlerdir ve onların topluluğu, seçilmişler topluluğunun tam karşıtıdır.[46]

Bernard Valade *Introduction aux sciences humaines* (İnsanbilimlerine Giriş) adlı kitabında şöyle demektedir: "Hıristiyan toplumunda insan, kendisiyle doğrudan ilişki içinde değildir. O, kişisel ve bireysel olanı aşan her şey yardımıyla kendi durumunu açıklar. Kuşkusuz Hıristiyanlıkta bireysel varlığın ortadan kaldırılamaz ve sürekli bir saygınlığı vardır. Bunun nedeni, insanın Tanrı'sıyla kurduğu ilişkidir; yani kendisini yaratan tanrısal şahsa katılmasıdır."[47] Onun tanrısal şahsa nasıl katılacağına ilişkin normları belirleyen de Kilise'dir.

Ortaçağ'da bireyin iki özsel niteliği vardır: Antropolojik özellik; dinî, ahlâkî ve politik özellik. Bu iki özelliği sosyal tarih ortaya çıkarabilir: Birinci özelliğin gösterilmesi, bireyin ve toplumun birbirine karşılıklı bağlılığının açıklanmasıyla mümkündür. İkinci özelliğe gelince; bu, bireyin dinî, ahlâkî ve politik meşruluğunu açıklamakla yapılabilir. Ancak birey kendi başına ve kendinden hareketle anlaşılamadığı için, onun her tür meşruluğunu grubun veya topluluğun üyeleri sayesinde belirleyebiliriz; bütünün yani toplumun parçaları sayesinde gösterebiliriz. Birey, her tür holizmin karşıtıdır. Bu karşıtlık, Ortaçağ'a ait pek çok sosyal sistemde gözlemlenebilir. Fakat gerçekte bireyi belirleyen şey, bu karşıtlık değil; kendi tanımının kaynağı olan yapısıdır. O zaman bu aşırı durumlarda birey, Politik Site ve Kilise tarafından absorbe edilebilir. Ancak son tahlilde Kilise, bireyin meşruluğunu kabul etmek zorundadır. Çünkü Kilise'nin varoluşunun nedeni, kamunun kurtarılması değildir; fakat bireysel ruhların ezelî kurtuluşudur. Bugün bile şu kural (canon) geçerlidir: *Salus animarum in Ecclesia suprema semper lex esse debet* (Kişilerin Kurtuluşu Kilise'nin yüce yasası olmalıdır). Bu açıklamalardan alıyoruz ki, Ortaçağ'da bir Kilise bireyselciliği vardır. Bu bireyselciliğe, Simmel, Weber ve Troelstch, "bireyin ezelî değeri" demektedirler. Söz konusu bireyselcilik, Kilise'nin temellerinden biridir.

---

[46] *Boureau*, pp. 297-299.

[47] Vaalade, Bernad, *Introduction aux sciences humaines*, P. U. F., Paris, 2000, p. 74.

KAYNAKÇA

Allard, Guy-H., *Aspects de la marginalité au moyen âge*, L'Aurore, Québec, 1975.

Anhéim, Etienne, "Une lecture de Pétrarque", dans *Individu au moyen âge*, sous la direction de Brigitte, Miriam Bedos-Rezak et Dominique Iognat-Prat, Aubier, Paris, 2005.

Augustinus *De la doctrine chrétienne*, traduits par M. l'abbé Hussenot, II,1,1.

Augustinus, *De la maître*, Paris, 1954, p. 117-126.

Bedos-Rezak, Brigitte Miriam, "Signes d'identité et principes d'altérité", dans *Individu au moyen âge.*

Bensayag, Michel, *Le mythe de l'individu*, Les éditions de La Découverte, Paris, 1998.

Boèce, *La Consolation de la philosophie*, Guy Trédaniel, Paris, 1990.

Boureau, Alain, "L'individu, sujet de la vérité et suppôt de l'erreur", dans *Individu au moyen â ge.*

Bouveresse, *La mythe de l'intériorité*, Les Éditions du Minuit, Paris, 1987.

Brun, Jean *Le Stoïcisme*, P. U. F., Que sais-Je, N°: 770, Paris, 1969.

Burckhardt, Jacob, *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, tome 1, Éditeur: Aujourd'hui, Paris, 1983.

Chenu, P., *La théologie au XII^e siècle*, Vrin, Paris, 1957.

Denbok, Nico, " La quête de l'individualité essentielle", dans *Individu au moyen âge.*

Dosse, François, *L 'histoire*, Armand Colin, Paris, 2000.

Dumont, Louis, *Essais sur l'individualisme*, Seuil, Paris, 1993.

Durand, G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, PUF, Paris, 1963.

Ehrenber, Alain, *La fatigue d'être soi*, Odile Jacob, 1998.

Iognat-Prat, Dominique, "Introduction générale", dans *Individu au moyen âge.*

Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1983.

Le Goff, Jacques, "L'homme médiéval", *L 'homme médiéval*, sous la direction de Jacques Le Goff, Editions du Seuil, Paris, 1989.

Le Goff, Jacques, *L 'Europe est-elle née au Moyen Âge?*, Seuil, Paris, 2003.

Le portrait individuel: réflexions autour d'une forme de représentation du XIII^e au XV^e siècle. Colloque international. École des Hautes Études en Sciences Sociales. Paris, 6-7 février 2004.

Luckmann, Thomas, *La construction sociale de la réalité*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1986.

Martuccelli, Danilo, *Grammaires de l'individu*, Gallimard, Paris, 2002.

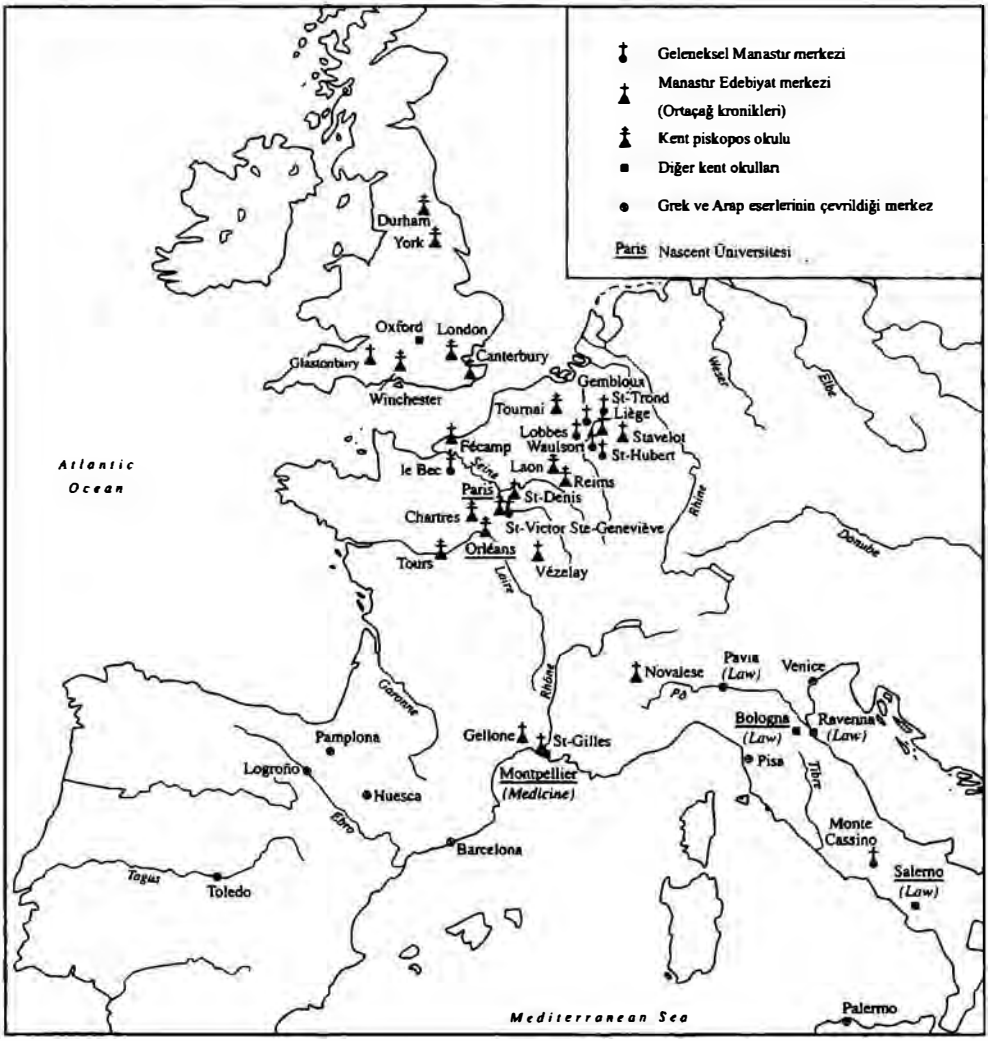
Mauss, Marcel, "La notion de personne, celle de 'moi'", in *Sociologie et anthropologie*, PUF , 2004.

Morcel, Joseph, "Aristocratie franconienne", dans *Individu au moyen âge.*

Petit Robert, Dictionnaire de la languc française, Paris, 2003.

Rivaud, Alfred, *Histoire de la philosophie* T. I, Presses Universitaires de France, Paris, 1948.

Valade, Bernad, *Introduction aux sciences humaines*, P. U. F., Paris, 2000.



"On İkinci Yüzyıl Boyunca Batı Avrupa'daki Entelektüel Merkezler"
(Le Goff, J., 1964, *Civilisation de l'occident medieval*, Flammarion-Arthaud).

ORTAÇAĞ'DA BATI AVRUPA*

Jacques Le Goff

KATOLİK KİLİSESİ VE DÜNYEVÎ KRALLIKLAR

Hıristiyanlık, dördüncü yüzyılda Roma İmparatorluğu'nun resmî dini olarak kabul edilmesinden sonra Ortaçağ Batısı'nın yeni ve büyük bir dinsel ve ideolojik hareketi hâline gelmişti. Ancak aynı zamanda kendi içinde de bölünmeye başlamıştı. Siyasî çizgiler boyunca zamanla güçlenen köklü bir geçmişe sahip kültürel sınırın her iki tarafında giderek birbirinden ayrılıp, boylu boyunca İskandinavya'dan Hırvatistan'a ulaşan topraklarda bir çatlak oluşturarak, Batı'da bir Latin Kilisesi, Doğu'da ise Yunan Kilisesi gelişti. Böylece Baltlar, Lehler, Çekler, Slovaklar, Macarlar ve Slovenler bu çizginin Batı tarafında yer alırken, başka birçok halkın yanı sıra Ruslar ve Yunanlılar diğer tarafta kalmıştı. Bu bölünme, Yunan Kilisesi'ni Roma Piskoposluğu'ndan kalıcı olarak ayıran, bir yandan Batı Hıristiyanlık dünyası ile diğer yandan Bizans Ortodoks dünyası ve Doğu Slav ülkeleri arasında nihaî denebilecek bir ayrımı oluşturan 1054 tarihli Büyük Doğu Kopuşu (Şizma) ile kabul edilmiş ve onaylanmış oldu. Bizans dünyası önceleri bu iki dünyanın daha varlıklı olanıydı; antik kültürün

---

* Çeviri: Nilüfer Uluç
(*History of Humanity, Scientific and Cultural Development* Volume IV Unesco&Routledge, 2000)

mirasını en iyi şekilde korumuştu, ancak zamanla, 1453'te yıkılana dek, hem Batılıların (özellikle İtalyanlar'ın) ekonomik sömürüsünün hem de Türkler'in bölgesel istilâlarının pençesine düştüğü için zayıfladı. Batı ise, vahşileşmiş, bölünmüş bir dünya olmuştu; başlangıçta sahip olduğu zayıf bütünlüğü, bir süreliğine göstermelik iki figürle, yani papa ve imparatorla ancak yetersiz bir şekilde sembolleştirildi, ama sonradan Latin Hıristiyanlık dünyası, yayılma ve giderek artan fetih kariyerinin başlamasına yol açan sıra dışı ekonomik, siyasî ve kültürel yayılımını yaşadı.

Batı'daki Roma İmparatorluğu, *limes* (sınırlar) olarak bilinen ve göçebe akınlarına karşı bir bariyer oluşturan askerî savunma hatlarını üçüncü yüzyıldan itibaren akınlarla geçen çoğunlukla Germen kökenli halkların istilâlarına ve yerleşmelerine dayanamadı. İmparatorluk ayrıca kitlesel yoksulluğu arttıran o zamana kadarki geniş malî ekonomisinin parçalanmasını ve kentsel çöküşün etkilerini, kadim uygarlığın çöküşüne ve Hıristiyanlığın yayılmasına hizmet eden kültürel ve ahlâkî değerlerdeki genel krizi atlatmayı başaramamıştı. Onun yerine iki yeni güç ortaya çıkmıştı.

Bunlardan ilki, gücünü iki düzeyde hissettiren Kilise'ninkiydi. Her ne kadar kentler boyut olarak küçülüyor olsalar da, Kilise yerel düzeyde, dinsel işlevleri ekonomik, toplumsal ve siyasî işlevlerle birleştiren kentli liderlerler –yani, piskoposlar– aracılığıyla, hâlâ bir kentler ağına bel bağlayabiliyordu. Daha bütünsel bir düzeyde, Kilise, beşinci yüzyılın sonlarından sonra varlığı son bulan eski Batı Roma İmparatorluğuna ait bütün alanı işgal etmeye çabalıyordu ve Roma piskoposu imparatorluğa ait mirası artık kendisi için elde etmeye uğraşıyordu. Papa unvanı altında bir çeşit üst-piskopos olarak, elde tutmasının giderek zorlaştığı Doğu Kilisesi ile ağır ağır ve acı dolu da olsa nihâyet elde ettiği Batı Kilisesi üzerinde hâkimiyet iddia ediyordu. Papalığa ait bu yöndeki kararlı hamleler, Frank krallarından alınan destekle ve İtalya'nın ortasında bölgesel bir üssün, yani *Sanctus Petrus* (Aziz Petrus) mal varlığının papalığa verilmesiyle sekizinci yüzyılda ortaya çıktı. Papa VII. Gregorius'un (1073-1085) başrol oynadığı ve kendisinin ardından Gregoryen reformu olarak bilinen dinsel reforma yönelik başlıca dürtü, on birinci yüzyılın ortaları ile on ikinci yüzyılın sonları arasında hayata geçirilmişti. Tasarlanan sonuç, Kiliseyi, dünyevî feodal güç yapılarına yönelik geçmişteki körü körüne itaatinden kurtarmak, ayrıca kilise mensuplarını evlenmeme kuralıyla, sıradan halkı ise onlar için normal bir durum olan evlilikle bağlayarak keskin biçimde birbirinden ayırmaktı.

İkinci güç krallıklarla temsil ediliyordu. Bu krallıklar, önceki Roma İmparatorluğu'nun sınırları içinde, kral unvanı taşıyan ve yönetici bir hanedan kuran fatih liderin otoritesi altında oraya yeni yerleştirilen halklar

ile önceki yerleşik halk arasındaki kaynaşmanın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştı. İtalya'daki Ostrogotlar'ın ve Lombardlar'ın, Akitanya ve daha sonra İspanya'daki Vizigotlar'ın, Galya'daki Franklar'ın krallıkları ile Büyük Britanya'da Anglo-Saksonlar'ın ufak tefek birçok krallığı böyleydi.

Böylece, Avrupa'nın ikili amaca dayanan baştaki örüntüsü ortaya çıktı. İlki, dikkat çekici şekilde toplumsal olan, dinsel ve kültürel açıdan sınırları tam olarak çizilen Hıristiyanlık âleminin kendisiydi. İkinci amaç ise, daha büyük bir çeşitlilik gösteriyordu, hem dışarıdan getirilmiş etnik geleneklerin hem de daha eski yerel ve çok kültürlü geleneklerin (Germenler'in Galya'da Galya Romalılar'la buluşması gibi) üzerine kurulan farklı krallıkların bir aradaki karmaşık çeşitliliğini, bir yamalı bohçayı oluşturuyordu. Bu ikinci amaç âdeta Avrupalı ulus-devletleri işaret ediyordu.

Batı'daki Roma İmparatorluğu'nun bu yeni düzeninden iki önemli özellik ortaya çıktı. İlki, teokratik gücün reddiydi. Dinsel güç Kilise'ye ve papaya, politik güç ise krallara aitti. Güçlerin bu ikiliği İncil'in: "Sezar'ın hakkını Sezar'a verin" buyruğu ile doğrulandı. İkincisi, Hıristiyanlık âleminin ve Hıristiyan krallıklarının yükselişiyle meydana gelen ve Keltler, Germenler, Galya Romalılar, Britanya Romalılar, İtalya Romalılar, İberya Romalılar ve Yahudilerin, Normanlar, Slavlar, Macarlar ve Araplar'la karışmaya başladığı etnik melezlikti. Bu kültürel harmanlamalar, Roma İmparatorluğu zamanında zaten başlamış, çok kültürlü ve çok etnili bir yapıya sahip Avrupa'nın göç dalgalarına açıldığının habercisi olmuştu. Bununla birlikte, Vizigot İspanyası'nda Avrupa uygarlığının karabasanı olan anti-Semitizm de belirmeye başlamıştı.

Batı Hıristiyanlık âlemi, 800 yılında Roma'da papa tarafından taç giydirilen Charlemagne ve aynı şekilde 962 yılında yine Roma'da papa tarafından taç giydirilen Otto ile Bizanslı Grekler'inki gibi bağımsız bir imparatorluk biçiminde kendi politik birliğini gerçekleştirmek için iki kat çaba harcamıştı. İmparatorluğa özgü böylesi yeniden canlanma, gerçekte olduğundan daha teorik ve daha sembolik bir kurumu; başkent olarak sevgiyle Roma'nın idealize edildiği Germen halkının Kutsal Roma İmparatorluğu'nu ortaya çıkardı. Genellikle, bu imparatorluk Ortaçağ Avrupası'nda çoğunlukla boş bir kabuktu. Ortaçağ Hıristiyanlık dünyasının sembolik iki lideri olan papa ve imparator, sonunda dünyevî egemenlik üzerinde manevî egemenliğin üstünlüğüne dair ya da tam aksi yöndeki tartışmalarla güçlerini tükettiler.

Bu arada, sekizinci yüzyılın başlarından itibaren Arap fetihlerinin büyük dalgası Batı Avrupa'ya ulaşmıştı. Bir yandan Provence'de kısa bir

süre ve yüzeysel olarak etkili olup, Sicilya'da daha sınırlı bir boyutta da olsa daha uzun süre ve derinlemesine yerleşirken, Kastilya, Léon, Navarra, Asturias, Galicia ve Aragon gibi kuzey İberya'nın küçük Hıristiyan krallıkları tarafından başlatılan *Reconquista* (yeniden fetih), karşı-savaş dalgasıyla ancak on ikinci ve özellikle on üçüncü yüzyılda durdurulduğu İspanya'nın daha büyük bir bölümünü kapladı. Bununla birlikte, ancak 1492'de yeniden birleşmiş bir Hıristiyan İspanya, İslâmiyet'i yarımadadaki en son kalesinden, küçük Granada krallığından çıkarmayı başardı.

Müslümanlara karşı mücadele papalığa Batı Hıristiyanlarını, Filistin'deki Hıristiyan tapınaklarının, Kutsal Toprakların geri alınmasına dair ortak bir hedefte birleştirme fırsatını sundu. Papa, 1095 yılında Clermont'da Haçlı Seferini vaaz ettiğinde, amacı sadece Filistin'i Hıristiyanlık dünyasının topraklarına eklemek değil, aynı zamanda Hıristiyan saldırganlığının yönünü Hıristiyanların kendi içlerindeki savaşlarından çevirmek ve giderek artan nüfusa ve onun getirdiği zorlama ve öfkeye Batı sınırları dışında bir çıkış yolu sağlamaktı. Ayrıca, din uğruna savaşma, ilâhî Kudüs'ün dünyevî aynası olarak çok arzuladıkları ve bu yüzden Dünya yüzeyinin tam merkezinde olduğunu düşündükleri zihinsel bir Kudüs resmine kendini kaptırmış Batı Hıristiyanlarının imgesel kolektif heyecanını yansıtıyordu. Gelgelelim Haçlı Seferleri askerî açıdan başarısız oldu ve Hıristiyanlar 1291'de Akkâ'nın düşüşünden sonra Filistin'in hiçbir yerini ellerinde tutamadılar.

Esasen Haçlı Seferleri, Hıristiyan devletlerini ve soylular sınıfını güçsüzleştirdi, 1204 yılında Dördüncü Haçlı Seferi'nin başlangıcında İstanbul'un Haçlılar tarafından yağmalanmasının ardından Latinler ve Bizanslılar arasındaki ilişkiyi bozdu, Müslümanlar arasında kutsal savaş ruhunu (cihat) kuvvetlendirdi ve Doğu'da, Kıbrıs'tan Kırım'a dek doğu Akdeniz ve Ege boyunca rakip ticaret imparatorlukları oluşturan Venedik ve Cenevizler'in öncülük ettiği Hıristiyanların ticarî girişimlerine yardım etmekten çok, engel oldu.

Bununla birlikte, Sicilya ve özellikle İspanya'da, silahlı direnişe rağmen, Müslümanlar ve Hıristiyanlar (ayrıca Yahudiler) arasındaki temas, özellikle sanatsal alanda önemli kültürel alışverişlerle sonuçlandı. Arap bilimleri (başta tıp ve astronomi alanı olmak üzere) Batı Hıristiyanlık dünyasında uzun süreli bir iz bıraktı. Ayrıca Araplar, kadim Yunanlılar'ın miras bıraktığı, ancak Latin bilimince bilinmeyen felsefî ve bilimsel geleneklere sahipti. Bunların hepsi Batı Hıristiyanlık dünyasında, on üçüncü yüzyıldaki skolastik felsefe içinde başlayan ilmin gelişmesini tetikledi. Yanı sıra, on birinci yüzyılın sonlarından on üçüncü yüzyılın ortalarına dek Arap şiir sanatı da muhtemelen Hıristiyan Batı Avrupa'sındaki

troubadour'ların* sarayla ilgili ilk dizelerine yönelik bir model olarak önemli rol oynadı. İspanyol Hıristiyanlarının 1085 yılında geri aldıkları Cordova ve özellikle Toledo, İslâmiyet'in, Museviliğin ve Batı Hıristiyanlık âleminin önemli uygarlıklarının büyük buluşma noktasıydı. Palermo da bilimsel alanda, çok önemli olmasa bile benzer bir rol oynadı.

Böylece, Batı Hıristiyanlık dünyası dışarıda İslâm'ın meydan okuyuşu ile karşılaşırken, içeride de, on birinci yüzyılın ortasında birdenbire meydana gelen bir dizi batınî hareketin ya da dine aykırı düşüncelerin yarattığı tehlike ile uğraşmıştı. Bu noktada, öncelikle Kilise'ye yöneltilmiş sapkın** düşüncelerle, onun kabul ettiği ahlâkî yozlaşma ve haksız kutsama âyinlerinin tekelini ayırt etmeye dikkat edilmelidir. Sapkın bu düşünceler, Kilisenin yalın yoksulluğu, saflığı ve kardeşliği olarak kabul edilen ilk hâline bir dönüşü vaaz etmekteydi. Aslında bu hareketler, Batı'ya on birinci yüzyılın başlarındaki büyük ekonomik yükselişinden itibaren gelmiş olan zenginliğe ve maddeciliğe karşı bir isyan çığlığını ifade ediyordu.

Ancak daha başka büyük bir tehlike, gerçekte Hıristiyanlığa aykırı bir düşünce değil, kendine ait teolojisi, papazları ve ritüel uygulamaları ile bütünüyle farklı bir din olan bir hareket şeklinde ortaya çıkmıştı. Bu, kadim zamanlarda Orta Doğu'da gelişmiş düalist bir inanç ya da ilkeler düzenlerinden biri, özellikle MS üçüncü yüzyılda Maniheizm tarafından şekillendirilen özel bir biçimin yandaşları olan Katharlar hareketiydi. On üçüncü yüzyılın sonuna dek Kathar hareketinin tam olarak üstesinden gelinememişti.

Bu hareketlere karşı sürdürülen mücadeleler sayesinde Roma Kilisesi, çeşitli fundamentalist dinsel mezheplerin açıkça tehdit ettiği Batı Avrupa'yı en azından cahillikten ve eziyetten kurtardı. Ancak bu süreçte heretiklerin dışında, aynı şekilde Yahudiler, eşcinseller, cüzamlılar, dilenciler ve serserilere uygulanan genel baskı ile uğraşmaya başladı. Avrupa, Ortaçağ'ın sonraki yüzyıllarında yayılımcı bir ruh hâliyle neşelenip, dış dünya hakkında belirgin bir merak sergilerken, içeride bu yayılım merhametsiz hoşgörüsüzlük ve dışlama pahasına korundu. Avrupa kendi içinde günah keçilerini aradı ve sayılarını çoğalttı.

---

* Güney Fransa'ya özgü, şatodan şatoya gezen gezgin ozan ve türkücü (ç.n).

** Heretik; heresie (sapkınlık)'den gelir. Resmî kilise doktrininin dışındaki dinsel düşünceler (ç.n).

MANASTIRLAR VE MANASTIR KÜLTÜRÜ

MS üçüncü ve dördüncü yüzyıldaki büyük krizin en belirgin yönü çilekeşliğin yükselişi olmuştur. Bu; yemek, giyinmek ve cinsellik gibi bedensel hazların reddidir. Doğu'da, erkekler uzak yerlerde, ya küçük gruplar hâlinde ya da tamamen yalnız olarak diğer insanların kent koşuşturmasından uzakta yaşamak adına kurtuluş arayışında başarılı oldular. Bu 'çöle kaçıştı'. Bu yaşam modeli, Batı'da altıncı yüzyılın başlarında yayılmaya başladı ve Batı'da, daha önceden bilinmeyen bir sınıf olan keşişler, yani kendi başına yaşayan insanlar ortaya çıktı. Avrupa'da, bu Batı Hıristiyan münzevîlerinin (anchorit) elindeki 'çöl', geniş kıtalarının bir yanından öbür yanına uzanan ormanlardı. Burada, keşişler toplu yaşam ya da tek kişilik asgarî inziva yerleri için manastırlarını inşa ettiler. Peş peşe dalgalarda beşinci ve sekizinci yüzyıllar arasında ve ardından onuncu ve on ikinci yüzyıllar arasında Batı Avrupa keşişler ve münzevîlerle doldu.

Altıncı yüzyıla ait İtalyan manastır kurumu özellikle göze çarpan bir başarı yaşamaya başladı; bu, Latium'un güney kenarındaki Monte Cassino manastırının kurucusu olan Nursialı Aziz Benedetto tarafından kurulan Benediktin tarikatıydı. Manastırları çoğalan Benediktin Tarikatı başarısını, Charlemagne ve sonradan bu tarikatı yenileyip, ardından genel olarak Batı manastır sistemine bağlayan Aziz Louis tarafından faal şekilde desteklenen yolunun oldukça ılımlı olmasına, uygulanabilirliğine ve denge duygusuna borçluydu.

Diğer tarikatlar ise onuncu yüzyıldan sonra ortaya çıktı. Güçlü Cluny Tarikatı yeni bir manastır ağı oluşturmuş ancak feodal soylu sınıfa sınırlı bir şekilde bağlı kalmıştı. İtalya'da yaygın şekilde münzevi hareketler ortaya çıktı. 1098 yılında Burgonya'da kurulan Citeaux Tarikatı, kendi zamanında oldukça ünlü olan keşişi Aziz Bernard (1091-1153) tarafından tanınmış ve etkili kılınmıştır.

Ortaçağ manastır sistemi, iki kutup arasında gidip gelmiştir. Kutuplardan biri tövbekârlık ile ilgiliydi. Bir manastırın dış dünyayla bütün temasını mümkün olduğu kadar engellemesi için, hem tövbekârlığın bir biçimi olarak, hem de elde edilen ekonomik kendine yeterlilik aracı olarak ağır işler yapmaya önem verildi. Bu, aslında manastırları kırsal alanlar ve orman alanlarının kaynaklarının gelişimindeki etkin ekonomik unsurlar olmaya yöneltti ve bu noktada Citeaux'nun Cistercien Tarikatı önemli bir rol oynadı. Diğer kutup, âyinseldi, *Opus Dei* ya da Tanrı'nın Eseri üzerinde duruyordu: Tanrı'nın hizmeti, ritüel ve dua, yaratıcıya uygun övgüyü gerçekleştiren görkemli tören. Burada, Cluny Tarikatı göze çarpıyordu.

Bununla birlikte, manastır örgütlenmesi zamanın ölçülmesi ve belirlenmesi için bir model de sağladı. Günün, farklı âyinler için kilise hukukuna ait saatlere bölünmesi dünyanın geneline ait günlük kullanım ve alışkanlığı için bir zaman örüntüsü verdi. Yedinci yüzyılda kullanımı yaygınlaşmaya başlayan çanların sesi Kilise'nin kendi günlük program ritmini yüzlerce yıl boyunca sürecek şekilde bütün Hıristiyanlık dünyasının günlük yaşamına taşıdı.

Son olarak, keşişler başta kefâret olarak üstlendikleri ağır işlere kendi şahıslarına ve toplumsal statülerine bağlı olan üstün bir itibar atfettiler. Bunun sonucunda genel dinî ve insanî değerler sisteminde iş ahlâkını iyileştirme açısından çok başarılı oldular.

Feodal sistem

Ortaçağ'ın beşinci yüzyıldan dokuzuncu yüzyıla uzanan ilk dönemi boyunca, kendine ait bir toplum tipi ve değerler ölçeği olan bir üretim tazına bağlı yeni bir tarihsel sistem ortaya çıktı; bu, feodal sistemdi.

Antikitenin sonlarındaki geniş malikane örüntüsünden miras kalan mülk ya da büyük malikane şeklindeki eski bir sistem, yavaş yavaş feodalizmin kendine özgü feodal beylik modeli hâlini aldı. Bu modelde mülk merkezi toplumsal konumunu, birkaç şato ve köy nüfusunun senyörün otoritesi altında gruplandığı senyörlüğe bıraktı. Senyör, askerî komuta güçlerini (*ban*), kişisel statüleri tam bir hukukî bağımlılıktan (*serfler*), giderek yarı özgür, hattâ bütünüyle özgür hâle gelen köylü nüfus üzerindeki sivil yetkisi ve ekonomik liderliği ile birleştirdi. Feodalizm gerçekte bölgeselleştirme zaferini temsil etmekteydi.

Ancak feodalleşme başka iki gösterge ile tamamlanmakta ve düzeltilmekteydi. Bunlardan ilki, onuncu ve on dördüncü yüzyıllar arasındaki yeni kent gelişimiydi. Şehirler feodal sistemin yanı sıra hiç olmadığı kadar geniş bir ticaret ağına bağlıydı ve nüfusları, feodal dünyanın vassal-senyör ilişki ölçeği dışında duran yeni bir sosyal kategoriden oluşuyordu. Bunlar, kendi değer yargılarını geliştiren şehir sakinleriydi (burjuvalar); kökleri özgürlük ('şehir havası kişiyi özgürleştirir'), özerklik ve hem kâr, hem de okullarda yeni bilgi arayışına dayanıyordu.

İkinci gösterge, monarşinin yükselişi ve öze'likle monarşi modelinin kendisiyle (İngiltere'de, Fransa'da, İber yarımadasında ve papalık yönetimindeki ülkelerde) şehir-devletlerinin oluşturduğu (İtalya'da, daha az derecede Almanya'da) iki yeni model aracılığıyla modern devletin aşamalı oluşumu sonucunda merkezî gücün yeniden doğuşuydu. Güç, bölgeselleşmenin kuvvetlerine göre kendi merkezileştirilmesine karşı hükümdarda ya da şehir-devletteydi, bürokratik kurumlar oluşturdu ve orduya, maliye-

ye, adalete ve para sistemine ilişkin bağımsız yetkilerinin bir kısmını yavaş yavaş yeniden ele geçirdi.

Feodal sistem iki temel prensibe dayanıyordu: Toprak ve kişisel ilişkiler. Feodal ölçek içinde kişisel ilişkiler teorik olarak soyluların temsil ettiği toplumun üst kademelerinin korunmasıydı. Daha alt kademedeki bir senyör ya da vassal yüksek kademedeki bir senyöre saygı ve sadakat yemini eder, yüksek kademeli senyör bunun karşılığında vassalini korumayı vaat ederek, ona geniş bir toprak, fief verirdi.

On birinci yüzyılın başlarından itibaren feodal düzenin göze çarpan sosyal özelliği *milite,* yani şövalyeler sınıfıydı. En önemli şövalyelerin kendi şatoları ya da kaleleri vardı. Feodal toplumda şato güç ve prestij mevkii, ayrıca gerçek bir kültür merkeziydi. Askerî seferler ve savaşla ilgili işlerin yanı sıra, şato feodalizmin değerler sisteminin ve düşünce biçimlerinin incelikle işlendiği ve hayata geçirildiği yerdi. Savaştaki becerilerine ek olarak soylular bir hanımın aşkını kazanmaya ve ona hizmet etmeye, kendi senyörlerinin şatolarındaki gerekli görgü kurallarına uymaya –feodal idealin özü olarak kabul ettiğimiz davranışı, yani zarafeti sergilemeye– çabalarlardı.

Bütün sistemdeki anahtar öge aile; yani karmaşık akrabalık ağlarının ve birleşmelerinin ördüğü geniş aile ya da soy ailesiydi.

Bununla birlikte, bütün bu birbirine bağlı senyörler ve vassaller sisteminin ekonomik refahının dayandığı alt sınıfı, yani nüfusun çoğunluğunu temsil eden köylüleri göz ardı edersek feodal toplumu anlayamayız. Sosyal uygulama açısından bu köylü sınıfı bir örnek olmasa da bütün tarla işçilerinin hor görülerek senyörün otoritesi altındaki serflerden (villain)* oluşan belirsiz bir kitle olarak kabul edilmesi eğilimi vardı.

Feodal toplumun en başından itibaren temel bileşeni olan Kilise'nin can alıcı önemi asla gözden kaçırılmamalıdır. Çok sayıda ve genellikle geniş olan toprak sahiplikleri pek çok Kilise senyörlüğüydü. Piskoposlar, manastır rahipleri, bütün manastırlar senyörüydü. Ayrıca Kilise dinsel ve ideolojik gerekçelerle bütün feodal sistemi destekliyordu. Tanrı, gerçekten, hepsinin senyörüydü. İnsanı en başta ilk günah esarete atmıştı, serfler de kesinlikle insanın bu köleliğinin bedenleşmiş hâliydi. Kilise dünyevî senyörlerin müttefiki, ayrıca bütün feodal sistem kemerinin kilit taşı olarak kabul ediliyordu.

Ortaçağ Batı Hıristiyan dünyasının tasarladığı ve idealize ettiği toplumsal harita nihâyetinde üç büyük toplumsal işlevi kabul eden eski Hint-Avrupa modellerinden kaynaklanıyordu. Bu işlevlerden ilki, dua edenler

---

* Villa'da yaşayan anlamında. Villa, senyörün egemenliğindeki toprak (ç.n).

(*oratores*) yani kutsal işlevi temsil eden rahipler; ikincisi savaşanlar (*bellatores*) yani fiziksel güçle ilişkili işlevi ifade eden savaşçılar ve son olarak çalışanlar (*laboratores*) yani üretici işlevin somut örnekleri olan köylüler ve sonradan katılan zanaatkârlardı. Sınırları ne olursa olsun, bu harita gerçekten de Avrupa kimliğinin karakteristiklerinden biri olan emeğe itibar kazandırma işlevi gördü.

Bir diğeri, Avrupa'nın idealleşmiş zarif davranış düşünceleri için ilk biçimi veren, saray edebiyatı ile nakledilen idealdi. Ama feodal ruh esasen savaşçı bir ruh olarak kaldı. Feodal toplumun belli başlı eğlence biçimi, bir savaşçı oyunu ve aynı zamanda modern spora çok benzer şekilde hayli kârlı bir iş olan at üstünde yapılan mızrak dövüşüydü.

Feodal yapıya hâkim olan soyluluk, Avrupa'nın değerler sistemine kendi 'onur' düşüncesini miras bıraktı. Ancak aynı zamanda, 'kan' ayrıcalığı üzerinde fazlasıyla durdular; on beşinci yüzyıl İspanyası'nda yükselen bir düşünce olan 'kanın saflığı' imgesi aracılığıyla bu kavram, ırkçılık görüntüsü altında belirli bir tarzda Avrupa'yı perişan etti.

Bölgeler ve Ortaçağ Avrupası'nın Yeni Devletleri

1066 yılındaki Norman Fethinin ardından, İngiltereli yöneticiler on üçüncü yüzyılın sonlarında Galler Ülkesini topraklarına katmışlardı ama İrlanda'nın tamamında ve bağımsız bir ülke olarak kalan İskoçya'nın bir kısmındaki hükümranlıklarını sürdürememişlerdi. Ancak İngiliz monarşisi, batı Fransa'da, Normandiya'dan Loire nehrine ve Gaskonya'ya kadar geniş topraklar ele geçirmeyi başarmış, hattâ on beşinci yüzyılın ortasındaki Yüzyıl Savaşı'nın ardından bütün Fransa'da yönetimi altındaki bölgelerini kaybetmeden önce Fransız krallığını neredeyse tamamıyla işgal etmişlerdi. İngiliz soylu sınıfı ve İngiliz şehirleri ise, kendi hükümdarlarının güçlerini sınırlayabiliyorlardı (1215'te Magna Carta, 1258'de Oxford Provisions). Böylece İngiltere, Avrupa'ya bir anayasa ve parlamento tarafından kontrol edilen siyasî bir güç örneği sundu.

Fransa, İngiltere ile mücadelesini bitirmesinin ardından, Avrupa'nın en etkileyici merkezîleşmiş devlet örneği hâline geldi. Ortaçağ'ın bitişi ile çok önemli bir başka engelin, yani oldukça gelişmiş kuzey topraklarını güney bölgelerinden ayıran ekonomik, sosyal ve politik boşluğun üstesinden gelmişti; güney bölgelerinde, Kuzey'in politik üstünlüğü uzun süre neredeyse hiç yol alamamıştı, farklı bir dil (Provençal) geçerliydi, farklı bir uygarlık biçimi antik geleneklere dayanıyordu ve Doğu etkileri daha eski bir çağda başlamıştı .

İspanya iki yönlü bir gelişim yaşadı; İspanya'nın ortasındaki İslâm'ın varlığı yavaş yavaş önemini kaybedip yok olurken, Hıristiyan krallıklarının sayısı sonunda sadece iki krallığa indi: Kastilya ve doğu kıyısı Akdeniz'de olan Katalonya'yı da içeren Aragon. On beşinci yüzyılın sonunda Kastilyalı Isabella ile Aragonlu Ferdinand'ın evliliği ile bu iki ülkenin birleşmesi İspanyol birliğini onayladı, ancak hem Bask bölgesi, hem de Katalonya güçlü bir dil ve etnik kimliği korudu. İngiliz yöneticiler gibi, İspanyol yöneticiler de *cortes,* yani temsilci meclislerle birlikte anılmak durumundaydı. 1492 yılında Ferdinand ve Isabella, sonradan İtalyan denizci Amérigo Vespucci'nin ardından 'Amerika' olarak adlandırılan Batı Hint Adaları'na ulaşan Kolomb'un yolculuğuna maddî destek sağlamışlardı.

Portekiz, on üçüncü yüzyılın ortalarında İspanya'dan ayrılıp, Avrupa'nın en önemli Atlantik deniz kıyısı hâline gelmeye başlamıştı. On beşinci yüzyılda ve on altıncı yüzyılın başlarında açık okyanusa ve Batı Afrika kıyılarına yönelen Portekiz, büyük deniz keşiflerinin düzenlenmesinde öncü bir rol üstlendi; Portekiz gemileri Afrika kıyı şeridine indiler, Ümit Burnu'nu dolaştılar ve Doğu kıyılarına doğru yola çıkıp sonunda Hindistan ve ardından Brezilya'ya ulaştılar.

Almanya ve İtalya, şehirlerin baskın bir rol oynadığı daha zayıf, birleşik olmayan siyasî varlıklar hâlinde kalmıştı. Almanya'nın güçlü ticaret liman şehirlerinin loncası Hansa, Kuzey Denizi ile Baltık kıyılarına hâkim oldu. Bununla birlikte, Ortaçağ'ın bitişinde Habsburg hanedanı Orta Avrupa ve ötesindeki üstünlüğünü genişletmeye başladı.

İtalya'da, Flandre'dan Kıbrıs'a dek kısmen başka yerlerde elde edilen ekonomik role dayalı güçlü bir ekonomi temelinde gerçek şehir-devletleri oluştu. Cenova, Pisa ve güney İtalyan limanlarının çöküşünden sonra başlıca şehir-devletleri, Milano, Venedik ve Floransa oldu. İtalya, 1453'te İstanbul'un düşmesiyle Türk tehlikesi karşısında Avrupa'nın Akdeniz ve Orta Doğu'ya açılan ana kapısı oldu ve yüksek kent uygarlığının en önemli beşiğini Ortaçağ'dan miras aldı.

Batı Avrupa'nın tam kalbinde özgün bir politik varlık oluşmaya başladı: 1291 yılında birleşip, kalıcı ittifak antlaşmasını imzalayan üç kantonun başlangıçtaki çekirdeği etrafında oluşan İsviçre Konfederasyonu. İtalya, İngiltere ve Flandre arasında on dördüncü yüzyıldan sonra gemiler düzenli olarak işlese de, İsviçre gerçekte Güney ve Kuzey Avrupa arasındaki kara bağlantısını gerçekleştiren Alp geçitlerinin çoğunu kontrol ediyordu.

On birinci yüzyılın başlarında, iki yeni prenslik, yönetici ve vatandaşlarının din değiştirmesiyle Batı ya da Latin Hıristiyanlık dünyasına dahil oldu.

İlk grup, onuncu ve on birinci yüzyıllarda Normandiya ve daha sonra İngiltere'den aşağıya Sicilya'ya dek Batı Avrupa boyunca, belirli bir Nordik karakterin aşılanmasından sonra Vikingler yerleştiğinde biçimlenen İskandinavya devletlerine karşılık gelir. Bu yeni devletler, Danimarka, Norveç ve İsveç'in yanı sıra, Ortaçağ uygarlığına kendine özgü güçlü katkısıyla sözü edilmesi gereken İzlanda'dır.

İkinci grup, Latin Katoliklerini Yunan Ortodoks Hıristiyan dünyadan ayıran Avrupa'daki sınır çizgisi boyunca yer alan batı Slav devletlerinin grubudur. Polonya'nın Alman İmparatorluğu ile ilişkileri genellikle çatışma ile gösteriliyordu ama krallık yine de birçok Alman kolonisinin topraklarında ve özellikle şehirlerinde yerleşmesine tanık oldu. Polonya on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda, Litvanya ile birliği sağlayan, Jagellon hanedanı altında doğu yayılımına yönelik bir akımı getiren parlak bir dönem yaşadı.

On birinci yüzyıldan on üçüncü yüzyıla dek Çek Przemyslid krallarının yönetimi altında Bohemya-Moravya'nın altın çağı, ülke zamanla bir Alman politik yörüngesine çekilmeye başladığında sona erdi. Yine de, on beşinci yüzyılda, aynı anda dinsel, sosyal ve siyasî kapsamda güçlü bir devrimsel harekete, Hussite'lerin hareketine tanık olundu. Onlar, Avrupa'daki katı milliyetçiliğin ilk güçlü göstergelerinden biri ve Reformasyon'un habercisiydi.

Çekler'in doğusunda Slovaklar, güneyde Slovenler ve Hırvatlar gibi diğer Slav halkları, Macar hâkimiyetine geçmeden önce on birinci yüzyılın başlarında zayıf ve kısa süreli bir özerklik yaşadı.

Macaristan, tıpkı Asya kökenli halkının, tâcını Papa II. Sylvestrus'dan 25 Aralık 1000'de alan kralları Stephen'in din değiştirmesiyle Latin Hıristiyanlık dünyasına giren en son kişiler oldukları gibi, yaratılan yeni Avrupa devletleri içinde sonuncusuydu.

Şehirler

Ortaçağ şehri, askeri, siyasi ve idari bir merkezden çok, ekonomik ve kültürel bir merkez olması nedeniyle kadim selefinden önemli ölçüde farklılaşmıştı.

Giderek artan sayıda erkek ve kadın zanaat alanında iş bulduğu için, tarımsal artı ürün, göçmen köylülerden oluşan ve sürekli çoğalan bir kent nüfusunu besledi. Kimi zaman büyük ölçülere ulaşan yeni kiliseler (katedraller) gibi yapı projeleri, işgücüne yönelik talebi getirdi. Yayılan tica-

ret ağı kalabalıkları, pazar ve fuarlara, sarraf ve para tüccarlarına itti. Şehir etrafındaki kırsal alana hâkimdi ve beraberinde entelektüel uğraşlarla, dolayısıyla hukukî öğretim, bilgi, uygulama ile canlı ekonomik etkinliklere bağlı yeni bir toplum meydana getirdi. On birinci ve on ikinci yüzyılların hem toplumsal hem de politik açıdan en gelişmiş kent akımı, kuzey Fransa'da ve özellikle kuzey ve orta İtalya'da kendini açıkça hissettiren toplumsal hareketti. Şehrin yönetimi kent konseyini oluşturan, ekonomik yaşamı ve şehir sorunlarını düzene koyan, vergileri toplayan bir grup vatandaşın eline geçti. Statü açısından hukukî farklılıklar gerçekte insanları aşamalı bir hiyerarşi içinde sıralasa da, güç en azından teorik olarak eşit olan vatandaşların ellerindeydi.

Kent yaşamının baskın aktörü tüccardı; özellikle, yabancı ve kimi zaman çok uzak ufuklara açılan büyük ölçekli ticaretle uğraşan tüccar. Kent muhayyilesini besleyen güçlü bir küçük-kent vatanseverliği ortaya çıktı. Ortaçağ kentleşmesi şehrin olumlu bir imgesi üzerine kurulduğu için, kazanç, iş ahlâkı ve güzellik, temizlik ve düzen duygusuna odaklanan yeni değerler ortaya çıktı. Pek çok Ortaçağ kadını ve erkeği şehirlerini, abideleriyle birlikte güzellik ve zenginlik mekânı olarak kabul etti; üstelik duvarları içinde güvenli bir sığınak sunan bir mekân.

Ayrıca şehir, sakinlerine yeni toplumsal dayanışma biçimleri sundu. Esasen bunlar ilk başta meslekîydi. Kentli zanaatkârlar oldukça yapılanmış "esnaf birlikleri" hâlinde örgütleniyorlardı (İtalya'da *arti*, Almanya'da *Zünfte*, İngiltere'de *guild*). Ancak daha büyük şehirlerde düşük seviyedeki işçiler gelişigüzel bir istihdam ve sadece yevmiyeye tâbi vasıfsız bir işgücü, arada sırada şiddete başvurmak dışında başka hiçbir savunması olmayan proleter sol hâlinde bir araya toplandı. İlk gerçek grev, on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında kuzey Fransa ve Flandre'da patlak verdi. On dördüncü yüzyıldaki kriz, işsizlik âfetinin yanında yoksulluğu, sefaleti, evsizliği ve dilencilik, çocuk suçları ve fahişeliği getirdi; bu, kent atmosferini giderek gölgeledi. 1378'de Floransa'da *ciompi*'lerin (yoksul işçilerin) büyük başkaldırısı ile kent ayaklanmaları ve devam eden isyanlar alevlendi. 1358'de Fransa'da *jacquerie* ya da 1381'de İngiltere'nin Köylü İsyanı gibi kırsal başkaldırılar bir başka toplumsal gerilim şeklini gösterdi.

Diğer dayanışma bağları, dinsel çizgiler boyunca ilerletildi. Meryem, Kutsal Ruh ya da çeşitli azizlerin himâyesi altında konumlanan kilise sorumluluğundaki yerleşim birimi grupları ve kilise dışındaki din kardeşliği arttı. Dinsel düşünceye dayalı bu tür örgütlenmeler, kardeşlere, toplu hâlde yapılan ibadetin verdiği avuntu, sıkıntı durumunda destek, üyelerden birinin ölümünde onun cenaze töreninin düzenlenmesi ve *post mor-*

tem (ölüm sonrası) duaların edilmesine katılım imkânı sağladı. On üçüncü yüzyılın başlangıcıyla yeni dinî tarikatlar, artık 'çölde' değil, diğer insanların arasında, şehirlerde toplandı. Bunlar dilenci tarikatlardı (Dominikler, Fransiskenler, Augustinyen Biraderler ve Beyaz Biraderler). Bunlar kendilerini yeni bir kent ortamı içinde Kutsal Söz'ü vaaz etmeye adadılar, kentin iş ve para sorunlarının âdil biçimde karşısında durdular, şehrin yaşamını günahtan arındırıp fedakârca yardımda bulundular.

Ayrıca şehir yaşamı, Kilise tarafından yerine getirilen kutsal âyinsel programa paralel olarak, tüccarların ihtiyaçlarına ve şehir faaliyetinin ritmine daha iyi uyum sağlayan saatleri göstermenin daha rasyonel ve daha düzenlenmiş bir aracı ile zamanın akışı için yeni bir ölçü getirmişti. Çanlar artık dünyevî çan kulelerinden çalmaktaydı, on üçüncü yüzyılın sonundan itibaren ise mekanik saatler çalmaya başlamıştı.

Üstelik on ikinci yüzyıldan sonra şehirler kendi başlarına kültürel merkezler hâlini aldı. Ortaya çıkan kent okullarında verilen yeni öğretim artık nasıl okunacağını, yazılacağını ve hesap yapılacağını sıradan halka öğretiyordu. Ekonomik yenilenmenin ardından, hukuk sahasında bir sürü yeni uğraş dalıyla birlikte hukukî yenilenme ortaya çıktı; noter sayısında güney Avrupa çok büyük bir yükselişe şahit oldu.

Ekonomik gelişim

Onuncu yüzyıldan itibaren, muhtemelen yedinci yüzyıldan beri, Ortaçağ Batısı, çöküşten çok gelişmeye yönelik bir krizin yaşandığı on dördüncü yüzyılda bile hemen hemen hiç kesintiye uğramayan istikrarlı bir ekonomik yükseliş yaşadı.

Ancak, gelişim başlarda esasen tarımsaldı. İçki içme haritası, kıtayı bira içen Kuzey ile şarap içici Güney arasında bölerken, beyaz ekmek ve büyük miktarda et ile beslenen bir Avrupa ortaya çıkmaya başladı. Terimin kendine has gastronomik anlamı açısından tat duygusu, on üçüncü yüzyılda doğru pişirme kılavuzlarının ortaya çıkışıyla eski hâline döndü, sadece soylulardan oluşan hem dinî hem de dünyevî hâmiler tarafından değil, aynı zamanda şehir sakinleri arasında da teşvik edildi. En iyi şekilde kuzeydoğu Avrupa'nın geniş ovalarında, ayrıca Lombardiya, Flandre ve Normandiya'da gözlenen kırsal büyüme, yedinci ve on dördüncü yüzyıllar arasında, sadece Batı Avrupa'da 15 milyondan 50 milyona, bütün Avrupa'da ise 27 milyondan 73 milyona yükselerek muhtemelen üçe katlanan bir nüfusu besledi.

Avrupa'nın büyük bölümü hava koşullarının ya da doğal felâketlerin etkisinden yine de kurtulamamıştı. Kıtlıklar on üçüncü yüzyılla birlikte

neredeyse bütünüyle ortadan kalkmıştı ama çocuk ölümlerinin fazla olduğu on dördüncü yüzyılda intikamla geri döndü.

Gelişmiş zanaatkârlık ve gelişmekte olan bir endüstri kendini en çok, kimi zaman lüks eşyalara yönelik bir talep, kimi zaman da gerçek modanın ortaya çıkışını yaratan metalürji, inşaat ve tekstil alanlarında hissettirdi. Zengin ve güçlülerin pahalı kürk mantolarından, basit şehir sakinlerinin daha gösterişsiz postuna kadar kürk giymek yaygınlaştı. Parlak renklere dair filizlenen bir beğeni, boyalara yönelik muazzam bir talep yarattı. Renkler aslında sembolik yan anlamlarla yüklüydü ve şövalyelere ait simgelerin ayrıntılı bir anlatımı işlevini gördü (hanedan armacılığı bütün meslekî ve sosyal kategoriler tarafından benimsenmişti).

Ticaretteki görkemli büyüme, para basmaya dayalı bir ekonominin yeniden başlamasını teşvik etti. Artık Bizans ve Arap kökenli mevcut altın ve gümüş para miktarı talepleri karşılamıyordu, Batı Avrupa, sanki kendi ekonomik yükselişini tamamlamak için, yeniden kendi altın ve yüksek değerli gümüş paralarını ('groat')* basmaya başladı.

On üçüncü yüzyıl Avrupası'nın en büyük pazarları, Kuzey'den gelen ürünlerin Güney Akdeniz'den gelenlerle değiş tokuş edildiği Fransız eyaleti Champagne'da kuruluyordu.

Bütün Avrupa'yı içine alan bir "dünya ekonomisini" (*Weltwirtschaft*) kapsayan uluslararası ticaret, esasen ipek, altın ve gümüş plaka, ayrıca baharat gibi pahalı mallarla ilgiliydi. Bu ticaretin aslan payı İtalyanlar'ın ve özellikle Lombardlar'ındı. On dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda İtalyanlar, gerçek bankaları ve ticaretle bankacılığı birleştiren yan şirketleri oluşturdular. Bu şirketlerden en ünlüsü Floransalı Medici tarafından kurulanıydı.

Bununla birlikte, para ekonomisine ve büyük ölçekli ticaretin büyümesine bağlılık Hıristiyan Avrupası için ciddi dinî sorunlar yarattı. Tüccarların para ticareti yapması, gittikçe zengin olması, pay koparması ve zaman (Kilise tarafından sadece Tanrı'ya ait olduğu düşünülen bir boyut olan zaman) akışı üzerine spekülasyon yapması, onların tefecilerle aynı kefeye konmasına neden oldu. İzin verilebilir olarak görülen tüccarlık faaliyetlerini yasadışı olarak göz ardı edilenlerden ayırması, dolayısıyla artık Hıristiyan bir toplumda lâyık olduğu yeri almalarına izin veren sadece bu kapitalizm öncesi becerileri bilemesine olanak tanıması, bir yandan da iş gücünün itibarı ile birlikte para kullanımının kendisine eski saygınlığını kazandırması Kilise'nin yıllarını aldı. Aslında, Latin Hıristiyan dünyasının böylece kendi değer sistemi içinde gelişmekte olan bu tür bir kapi-

* İngilizler'in dört penilik eski bir gümüş parası (ç.n).

talizm için bir yer bulduğu bu yöntem, Batı Avrupa'nın gelecekteki gelişimine yönelik başlıca tarihî koşullardan birini hazırladı.

TEKNOLOJİK BULUŞLAR

Teknolojideki buluşlar, yeni keşiflerin yanı sıra önceden bilinen tekniklerin geliştirilmesi ve daha iyi dağılımı ile ekonomik büyümeyi mümkün kılmaktaydı.

Ortaçağ'ın temel hammaddesi ağaçtı ama taş ve demir de kullanılmaya başlanmıştı. On üçüncü yüzyılda demir, kurşun, bakır ve kömür madenlerinin kullanımı genişlemişti.

En önemli enerji kaynağı, değirmenlerden elde ediliyordu. Hem kasabadaki hem de ülkedeki su değirmenleri, demirhanelere ve çırpma, sepileme, mayalama, biçme, kağıt yapımı ve benzeri aktivitelere güç sağlıyordu. Yel değirmeni on ikinci yüzyılın sonlarında ortaya çıktı. Böylece değirmen, gerçek bir endüstriyel makine hâline geldi.

Ulaşım ancak yavaş yavaş gelişti. Tüccarlar, konvoylar hâlinde örgütlenme yoluyla daha fazla güvenlik elde ettiler. En önemli buluş, denizcilik tekniklerinde ortaya çıktı: gemilerin tonajı arttı (Akdeniz'e özgü *nave'den* Hansa *kogge'sine*) ve daha sağlam, çok daha pratik ve hareketli kıç dümenleri, eski yan dümenlerin yerini aldı. Gelişmiş donanıma Latin yelkeni eklenmişti. Pusulanın yayılımı haritalaın çok daha iyi şekilde çizilmesine olanak tanırken, yıldızların açısal yüksekliğini ölçen usturlap ve diğer araçlar da fazlasıyla geliştirildi. Ortaçağ'ın son dönemindeki Avrupa gemileri engin denizlere açılmayı göze almaya hazırdılar ve soğukların başlamasıyla mutlaka demir atmak zorunda değillerdi. On beşinci yüzyılın sonlarına ait, hem savaş gemilerinin hem de ticaret gemilerinin yapıldığı ve tamir edildiği gerçek bir tersane olan Venedik arsenali Avrupa'nın ilk 'çağdaş' endüstriyel girişimi oldu. Avrupa, on altıncı yüzyılın bitişiyle birlikte dünyayı keşfedecek ve fethedecek teknik araçlara sahipti.

Çiftçilikteki ilerlemeler arasında, saçula ile yapılan tekerlekli sabanın, tapanın, atların nefes borusuna baskı yapmayı önleyen koşum takımının ve ekilmiş toprağın oldukça genişlemesine olanak tanıyan üç yıllık süreçle ürün rotasyonunun benimsenmesi gibi bir dizi yeni âlet ve yöntemle birlikte, el âletlerine yönelik olarak demirin kullanımı sayılabilirdi. Daha rasyonel ve daha bilgili çiftçiliğe yönelik eğilim, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda tarımsal incelemelerin ortaya çıkışı ve doğal gübrelerin artan kullanımında kendini gösteriyordu.

Yel değirmeni ve onun getirdiği farklı kullanımların yanı sıra, zanaat alanındaki ve endüstriyel tekniklerdeki başlıca yenilik, on üçüncü yüzyılın sonuyla tanınmaya başlanan dikey pedallı dokuma tezgâhı ya da çık-

rıktı. İnşaat alanlarında, manivela gücüne yönelik çeşitli aygıtlar mükemmelleştirildi ve el arabası ortaya çıktı. Diğer pek çok toplumdaki gibi askerî talep teknik ilerlemeyi teşvik etti. Ağaçtan yapılmış ağır kuşatma makineleri çağı yerini, on beşinci yüzyılın sonuyla birlikte özellikle Lombardiya ve birkaç Germen bölgesinde metalürjiyi körükleyen ağır silahlara bıraktı.

Sürekli bir hareketin, dalgalı olana dönüşmesini ve böylelikle çekiç, tokmak ve tokaçları çalıştırmak için su basıncından yararlanılmasını sağlayan dirsekli makara mili göze çarpan bir buluş oldu. On dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda estetik ve bilgi dünyasını birbirine bağlayan iki teknolojik yenilik, geleceği parlak bir uygulama alanı oluşturdu: Vitray sanatının bir türevi olan pencere camı ve yükselen kitap talebine karşılık üretimi hızla artan kağıt.

Burada söz konusu olan, Avrupa uygarlığında statüleri küçümsenen ya da en azından ikinci sınıf görülen zanaatkârın ya da ağır işçinin kabul edilen rolü ile gerçek ismini saklama ve toplumsal sıradanlık hâlinden kurtulmuş bir konumdaki tanınmış bir birey olarak sanatçının kabul edilen rolü arasındaki belirsiz ve oldukça hassas sınırdı. On ikinci yüzyıl, meşhur 'temel bilimlerin' yanı sıra çiftçiliği, inşaatçılığı, metal işçiliğini, silah ve zırh yapımını ve benzerlerini içeren bu tür zanaat ve teknikleri açıklamaya yönelik olarak 'mekanik bilimler' kavramını getirdi. Gotik oymacılık, Batı Avrupa'nın aktif ve düşünceye dayanan yaşamı arasında devam eden tartışmasına maddî bir biçim kazandırdı.

Ticaretteki teknik ilerlemenin belirgin bir kültürel bileşeni vardı. Ticaretle uğraşanlara yönelik elkitaplarının yazılması ve kredi mektubunun yaygınlaşan kullanımı ile birlikte, her işlemi iki defa gösteren defterin tutulmasını içeren muhasebecilik, tüccarın yararlanabileceği yeni bir bilgi düzeyinin sonucuydu ve muhasebeciliğe daha fazla talebi artırdı. Okuma, yazma ve aritmetiği içeren ortak beceriler, ticaret ve kültür dünyalarının giderek yakınlaşmasını sağladı. Geç dönem Ortaçağ tüccarı, genel olarak, sanat eserlerini takdir eden ve çoğu kez maddî olarak destekleyen kültürlü bir bireydi. Aslında, kendisi de pekâlâ gerçek bir yazar olabilirdi. Özellikle Floransa'da on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda, böyle tüccar-yazarların sayısında büyük bir artış görülmüştür.

Eğitim ve bilim

Hıristiyanlık açık bir biçimde eski pagan dünyasının felsefesini reddetmiş olsa da, yine de hem Grek Aristoculuğundan gelen ansiklopedik bilgi düzenini ve diğer entelektüel araçları, hem de özellikle Romalılar'ın Eski Yunan'dan miras aldıkları müfredat programını benimsemişlerdi. Kilise

Papazları kendi kültürel dilleri olarak Latince'yi korumuş ve Yedi Temel Bilim (dilbilgisi, belâgat ve diyalektik derslerini kapsayan *trivium* ile aritmetik, geometri, astronomi ve müzik derslerini kapsayan *quadrivium*'dan oluşur) olarak bilinen sistematik sınıflandırmaya yer vermişlerdi.

Karolenj Rönesansı, yürürlükte olan Latince'nin kullanımını sadeleştirip, birçok klasik yazarın çalışması yanında kitapları araştırıp incelemeye dayalı bir kültürü yeniden ortaya koydu.

Ortaçağ Hıristiyanlığının düşünce sisteminin yapısı, manastıra bağlı Cassiodorus ile özellikle, hem heretik Arian kralı Theodoric'e bağlı bir memur hem de kendi başına önemli bir filozof ve mantıkçı olan Boethius (480-525) gibi altıncı yüzyıl İtalyan düşünürleri tarafından oluşturulan klasik temellere bağlıydı. Boethius'un, âdeta neo-Platonik bir tattaki *Felsefenin Tesellisi,* daima neo-Platonik gelenekte demlenmiş bir hâlde kalmış ve daha sonraki Ortaçağ düşünüşündeki klasiklerden biri hâline gelmiştir. Karolenj çağı boyunca ve hemen öncesindeki yıllarda Britanya Adalarından gelen Hıristiyan düşünürlerinin katkıları en az onun kadar önemliydi. Bu kişiler arasında, erken dönem İngiliz Kilisesinden hem bir doğabilimci hem de önemli bir tarihçi olan Saygın Bede (673-735), Charlemagne'ın eğitim reformlarını Kıta Avrupası üzerinde yayan bilgili bir hatip olan Alcuin (*y.*735-804) ve bütün Ortaçağ'ın en büyük filozoflarından birisi olan dokuzuncu yüzyılın John Scotus *Erigena*'sı (yani 'İrlandalı') vardı. İtalya'da ise, Monte Cassino'da bir keşiş olan ve kendisini Ortaçağ Hıristiyanlık ilminin dokusuna Germanik bir bileşen olarak ekleyen Lombard kronikçi Diyakoz Paul (720-*y.*800) vardı.

Kısas ilminde geç dönem klasik antikitenin ansiklopedik geleneği özellikle, *Kökenler Kitabı ya da Etimolojiler* adlı eserinde İspanyol piskopos Sevillalı Isidore (*y.*570-636) tarafından ve daha sonra Fulda'nın başkeşişi ve ardından Mainz'ın başpiskoposu Alman Benediktin keşiş Rhabanus Maurus (*y.* 780-856) tarafından Hıristiyanlaştırma tarzında sürdürülüyordu.

Batı Hıristiyan dünyası, İspanya ve güney İtalya boyunca Grek ve Arap etkisine maruz kalmıştı. On ikinci yüzyılda Norman krallarının, on üçüncü yüzyılda ise İmparator II. Friedrich'in egemenliği altında olan Palermo sonrasında Salerno ve Montpellier'deki tıp öğretimini teşvik eden Grek, Arap ve Latin kültürlerinin birbirinin içinde eriyip kaynaştığı bir yer hâline geldi. Bir İspanyol seferi, on birinci yüzyılın başında, tarihî önem taşıyan 1000 yılında Papa II. Sylvestrus olarak papalık yapan Gerbert d'Aurillac'ın ansiklopedik bilgisine ilham olmuştu. Bilimsel ve entelektüel değiş-tokuş, çevirmenlerin temel rolüne çok şey borçluydu. En azından on üçüncü yüzyıla dek entelektüel yaşam, Toledo, Narbonne ve

Troyes gibi şehirlerdeki gelişen ilim merkezlerine sahip olan Hıristiyanlar ve Yahudiler arasında sıkça yaşanan temaslardan da yararlandı.

Normandiya'da Le Bec'in başkeşişi, sonradan Canterbury başpiskoposu (1093-1109) olan İtalyan Aosta'lı Anselmo skolastik felsefenin, yani Anselmo'nun, *Fides quarens Intellectum,* 'Akıl arayışında İnanç' şeklindeki ünlü tanımına göre inanç gerçeğini aklın ışığında kanıtlama girişiminin gerçek kurucusuydu. Bu yaklaşım Avrupa düşüncesi için son derece önemli bir kılavuzdu. On ikinci yüzyılın ihtişamlı zihinsel mayası, entelektüel hayatı manastır hayatından kent okullarına doğru kaydırdı. Zirâ bu, Laon ve ardından Chartres gibi merkezlerde parlayan ve öğretisinin Hıristiyanlık felsefesinin tam kalbinde Doğa'nın olduğunu kabul ettiği teoloji yüzyılıydı (bu terim, entelektüel disiplini bir çeşit bilime dönüştüren Abélard tarafından türetilmişti). Paris'te Notre Dame'ın Katedral Bölümü kendi içinde 'Saint Victor' olarak bilinen ünlü okulu barındırıyordu. Yine aynı yüzyılda, hukuk çalışmasında önemli bir canlanma görüldü. Bologna Üniversitesi hem eski Roma hukukunun yeniden canlandırılmasına hem de kilise hukukunun (yaklaşık 1140'ta keşiş Gratianus'un *Decretals* adlı eseri ile) gerçek doğumuna maddî destek sağlamıştı. Son olarak, on ikinci yüzyıl, Sokratik geleneğin, *Kutsal Kitap*'ın 'Tanrı, insanı kendi suretinde yarattı" iddiasına uygun olarak Hıristiyanlaştırdığı kendine özgü bir Hıristiyan hümanizm biçimini ortaya çıkardı.

On ikinci yüzyılın kentli entelektüelleri meslek sahibi olmuşlardı. Öğretmenleri ve öğrencileri biraraya getiren loncalar üniversiteleri meydana getirdi. Bunlar, ister papaz sınıfından ister dışarıdan olsun, yerel ya da bölgesel güçlerden özerkliği korumak için papalık desteği almaya çalıştılar. Ayrıca sınavdan sonra mezun ve doktora dereceleri de veriyorlardı. Bu, Avrupa'nın doğuma değil de sınanan değerlere dayalı ilk sosyal ilerleme örneğiydi. Temel bilimler, tıp, Roma hukuku, kilise hukuku ve teoloji fakültelerinden oluşan bu yeni üniversiteler, programlar hazırladılar ve otorite ile aklın, hem sözlü derslere hem de kitap araştırıp incelemeye başvurarak birleştirildiği skolastik yönteme göre eğitim verdiler. Üniversitelerin kapsamı uluslararasıydı. Öğretmenler ve öğrenciler üniversiteler arasında dolaşıyorlar, Latince yazıyorlar ve iletişimlerini Latince yapıyorlar, önemli enstitülerde bütün Batı Hıristiyan dünyası içinde geçerli kabul edilen doktora dereceleri alıyorlardı. Her bir enstitüdeki öğrenciler, çağdaş anlamdaki 'milliyetçilikten' çok, kendi ortak coğrafî kökenleri nedeniyle milletlerine göre sınıflandırılıyordu. Daha yoksul öğrenciler kolejlerde hem konaklama hem de çalışma kurslarını temin eden burslar aracılığıyla üniversitelere kabul ediliyordu (On üçüncü yüzyılın ortasında Paris'te, din adamı Robert de Sorbon tarafından kurulan bu kolejlerden

biri ünlendi ve sonradan Sorbonne Üniversitesi'ni meydana getirdi). On ikinci yüzyıl öğretmenleri maaşlarını öğrencilerin giriş ücretlerinden alıyorlardı. On üçüncü yüzyıldakiler ise sadece önemsiz ücretler alıp, kilise bağışlarıyla yaşayan papazlardı. Ancak on üçüncü yüzyılda Paris Üniversitesi 'seküler' papaz hocalar ile 'daimi' papaz hocalar, yani iki dilencilik manastır tarikatından, Dominikenler ile Fransiskenler'in birinden gelen hocalar arasındaki şiddetli çatışmaya tanık oldu. 'Daimi' hocaların öğrettiği yeni düşünceler öğrenciler tarafından büyük bir beğeniyle karşılandı ama sadece 'daimi' hocaların ortaya çıkardığı rekabet nedeniyle değil, aynı zamanda bu düşünceler 'daimi' hocaların ortak dayanışmalardan çok (örneğin hocaların grev durumunda olduğu gibi), ilk önce kendi tarikatlarına sadâkat borçlu olmaları nedeniyle 'seküler' âlim meslektaşlarının nefretlerini üstüne çekti.

On üçüncü yüzyılda Paris'teki en ünlü üniversite âlimleri bir yanda iki Fransisken, İngiliz Halesli Alexander ve İtalyan Saint Bonaventure ile diğer yandan iki Dominiken, Alman Albertus Magnus ve İtalyan Saint Thomas Aquinas'tı.

On üçüncü yüzyılın varlığını günümüze dek sürdürebilmiş üniversiteleri İtalya (ilk ve en büyük hukuk araştırması merkezi olarak Bologna), Fransa (Paris, Hıristiyanlık dünyasının teolojik merkeziydi ama aynı zamanda Orléans, Toulouse ve tıp alanında uzmanlaşan Montpellier'de önemli okullar vardı), İngiltere (Oxford ve Cambridge *quadrivium* bilimlerinde ya da fen bilimi alanındaki disiplinlerdeki en iyi eğitimi sunuyordu) ve İspanya'da (Salamanca'da) kuruldu.

Ancak, Almanya (Heidelberg, 1386), Bohemya (Prag, 1348), Polonya (Cracow, 1364), İskoçya (St. Andrews, 1413), Brabant (Louvain, 1425), Portekiz (Lizbon ve Coimbra, 1290), Avusturya (Viyana, 1365), Basel (1459), İsveç (Uppsala, 1477), Danimarka (Kopenhag, 1478) ve Hıristiyan dünyasının diğer yerlerini içine alan Avrupa'nın geri kalan bölümünde üniversitelerin kurulması on dördüncü yüzyılda yaygınlaştı.

Summae olarak bilinen önemli sentez eserlerde ifade bulan ve uygun şekilde düşünce katedrallerine benzetilmiş olan on üçüncü yüzyılın yeni teolojik hümanizmi, temel bilimler üzerine verilen önceki üniversite eğitiminin gözden düşmesine neden oldu. Ancak bu eğitim felsefeyle rekabeti içinde düşüşe geçerken, teoloji fakülteleri de giderek artan şekilde baskı yapmaya başlamıştı (1270 ve 1277'de, Paris piskoposu kendi şehrindeki üniversitede öğretilen geniş bir düşünce listesinin kullanımını yasaklıyordu). Tıp ve hukuk, zamanla dinden ayrı bir disiplin hâline gelerek geliştiler böylece yeni seçkinlerin eğitiminde oldukça önemli bir toplumsal rol oynadılar.

Yine de, on ikinci yüzyılla birlikte inanç ve akıl arasında kurulan denge, Ortaçağ düşüncesinin aklın emirleri ile kalbin emirlerini ahenkli hâle getiren araç Avrupa'nın geleneksel tutumuna bıraktığı en iyi miras oldu.

SANAT VE EDEBİYAT

Ortaçağ Avrupası sanat ve edebiyatı adlandırmak için özel sözcüklere sahip değildi. Bunlar, Ortaçağ kadını ve erkeği tarafından kendi içlerinde tam olarak tanımlanmış etkinlik alanları olarak pek kabul edilmiyordu. 'Sanat' (Latince'de *ars, artis*) zanaatkârlığa özgü, ona yakın bir şey olarak algılanmayı sürdürdü. Bununla birlikte, 'sanat', çok fazla şekilde grift ya da resmedilmiş imge içeriyordu ve bunlar, bu imgelerin önemsiz yansımaları görünümünde olan saklı bir âleme işaret ediyorlardı. Bu yüzden 'sanat', Ortaçağ insanlığının kendisine baktığı ve onunla dünyaya bakmaya çalıştığı aynaydı. Musevilik ve İslâmiyet'in aksine Hıristiyanlık, insanların hattâ insan biçiminde Tanrı'nın figüratif betimlemelerine izin verirdi. Bu tutum, sanatın Hıristiyan hümanizminin temel ögelerinden biri olmasını sağladı.

Onuncu yüzyılın sonlarına doğru taştan kaleler ortaya çıktı ve on birinci ve on beşinci yüzyıllar boyunca bunların mimarî gelişimi, askerî işlevlerin, yerini daimi olarak yalnızca bir ikamet işlevine bıraktığını gösterdi; bu şekilde feodal bey giderek Rönesans soylusu ya da prensine dönüştü.

Sanatın peşi sıra iki üslubu bütün Latin Hıristiyanlık dünyasına baştan başa yayıldı; on birinci yüzyılda ve on ikinci yüzyılın ilk yarısındaki Romanesk ile on ikinci yüzyılın ikinci yarısından sonraki Gotik.

Romanesk yaratıcılık, mimaride olduğu kadar heykelde de oldukça keskindi ve günümüzde çok sayıda Romanesk kilisesinin kendisini içinde bulduğu yapısal temellerini açığa vuracak şekilde o eski süslemelerinin çıkarıldığı sade hâliyle zor anlaşılacaktır. Eskiden Romanesk kiliseleri, boyalı heykeller, nakışlı ve resimli kumaşlar ile örtülü duvarlarıyla oldukça renkli ve süslüydü.

Ancak, on ikinci yüzyılın ortalarından itibaren, Paris ve banliyölerindeki* beşiğinden, sonraki küçümseyici eleştirmenler (on beşinci yüzyılda Lorenzo Valla ile başlar, ardından on yedinci ve on sekizinci yüzyılların klasik düşüncedeki eleştirmenleri gelir) tarafından 'Gotik' olarak adlandırılan yeni bir sanat biçimi yayılmaya başladı; Gotik, 'barbar' anlamında aşağılayıcı bir terimdi ama on dokuzuncu yüzyıl Romantikleri onu övgü dolu bir terime dönüştürmüşlerdi. Bu üslup, binaları daha da yükseltebi-

* Île-de-France (ç.n).

len ve kemer yapmada çeşitlilik sağlayan sivri uçlu kemerle yeni bir mimarî özellik türünü oluşturmuştu. Bu sanatın bir başka işareti, Chartres'deki gibi yükselen vitraylı pencerelerle mütemadiyen daha fazla ışık aramasıydı. Son olarak bu tarzın yapıları skolastik düşüncenin kendisine benzer şekilde rasyonel bir düzene uymayı hedefliyordu.

Şimdi Gotik Avrupa'nın en büyük katedrallerine geçebiliriz; Fransa'da 1144'te Başkeşiş Suger'nin önayak olduğu Saint Denis Manastır Kilisesi, ardından 1164'te Sens'teki yapılar, on ikinci yüzyılın ortasında Laon, 1163-1200 yılları arası Notre Dame de Paris, 1194-1220 yılları arası Chartres, on üçüncü yüzyılda Reims, Amiens ve Bourges, 1282 tarihli Albi; İngiltere'de 1174 tarihli Canterbury, 1192-1235 yılları arası Lincoln, 1220-1258 yılları arası Salisbury, 1185-1190 tarihli Wells; Alman topraklarında Köln'ün 1248'de başlayan bitmemiş katedrali, on üçüncü yüzyılın ikinci yarısındaki Strasbourg katedrali; Flaman Hainaut'da Tournai (1243-1255); İspanya'da, Toledo, Burgos ve Léon'daki on üçüncü yüzyılın ortasına ait katedraller Fransız etkisi gösterir; İtalya'da 1296'da başlayan Floransa'nın Santa Maria dei Fiori yapısı.

Ayrıca Gotik Alman, özellikle de İtalyan şehirlerinde (Siena, Floransa, Venedik ve benzerleri) kamusal yapılar ya da belediye binaları, kapalı pazarlarda (Ypres ve Varşova'da), soyluların ve prenslerin yerleşimden uzak kalelerinde ya da kentteki konaklarında ve daha zengin şehir sakinlerinin taştan konutları gibi ortak ya da özel kullanımı amaçlayan dinî olmayan yapılarda da gelişti.

Gotik, mimarî açıdan daha fazla başarı gösterdiyse de, heykel ve resimde de (freskler ve minyatürlerde olduğu gibi) hiç de önemsiz olmayan bir ihtişam sergiledi. İtalya'nın buradaki katkısı göze çarpmaktaydı. On üçüncü yüzyılın ikinci yarısında, Nicolo Pisano ve oğlu Giovanni heykelde gerçek klasik anıt tarzını gösterdikleri Siena, Pistoia ve Pisa'daki büyük katedral kürsülerini oydular. On altıncı yüzyıl Rönesansı, resim alanında Giotto (*y.* 1266-1337) gibi çok yetenekli bir üstadı selef olarak, yani çağdaş anlamda ilk gerçek sanatçı olarak kabul etti.

Ayrıca, mobilya, resim dokumalı duvar örtüsü, cam kaplar, seramik ve nakışlı eşyalardaki gibi ev sanatları, konutlardaki zarafetin artışına delil olurken, gotik tarz metal işçiliği, fildişi ve kaymaktaşı oymacılığı denen ikincil sanatlarda çok başarılı oldu; böylece Avrupa'nın yeni gelişen görsel ortamını yarattı.

Son olarak Gotik üslup, bireyin ve özel yaşamın değerini vurguluyordu. Gerçekçi resim sanatı on dördüncü yüzyılın başlarında ortaya çıktı ve somut teknik ilerleme yağlıboya resmin gelişmesi (on beşinci yüzyılın başlarında Van Eyck kardeşlere atfedilir) ve ressam sehpasının kullanıl-

masıyla oldu. Sanat bu noktada evin içine girmiş ve her köşesine yayılmıştı.

Bir başka gelişim, hem görsel sanatlarda hem de edebiyatta kendini hissettirdi. Bu, öykü ya da 'menkıbelere' yönelik bir beğeninin geri dönüşüydü. Büyük, yeni resimli tasvirler İsa'nın ya da azizlerin yaşamlarını betimliyor ve zamanın bütünsel dizisini açıklamaya çabalıyordu.

Hattâ on üçüncü yüzyılın ortalarıyla, Gotik sanat kendi biçimini abartma eğilimi gösterdi; bu dönemde dikey sonunda da parlak tarzlarla Gotik'in kendine özgü Barok üslubu hâlini aldı. Cüretkâr ama yine de ahenkli bir başyapıt olan, Paris'te Kral IX. Louis için inşa edilen, içinde ona ait sarayda İsa'nın Büyük Çilesinin röliklerinin bulunduğu *Sainte Chapelle* ya da Kutsal Şapel, Gotikteki bu dönüm noktasını haber verir.

Ortaçağ döneminin ortaya çıkış şekliyle ve çeşitli görsel ya da edebî sanatlar aracılığıyla kadın ve erkeğin beş duyusuna gittikçe artan incelik ve sadelikle hitap ediliyordu. Örneğin görme duyusu, resimde gelişimi on üçüncü yüzyılda başlayan yeni perspektif sanatı ile büyüleniyordu. Koku duyusu sadece kutsal tütsü ile değil, aynı zamanda 'Arabistan'ın bütün parfümleriyle' gıdıklanıyordu. Tat alma, mutfaktaki yeni karışımlarla tatlanıyordu. Dokunma duyusu tatlı temaslardan zevk alıyordu, sözgelimi şiirler on beşinci yüzyılda François Villon'un dizesinin göstereceği gibi bir kadının '*qui tant est souef*' yani 'öylesine yumuşak' olan vücudundaki kışkırtıcı dokunuşlarla başladı. Ve son olarak, işitme duyusundaki yeni nüanslar Ortaçağ kadını ve erkeğinin giderek dikkatini çekmeye başladı. Müzik, *quadrivium* bilimlerinden biri olarak kabul ediliyor ve mimari ile birlikte büyük Avrupa sanatlarından büyük önem taşıyordu. Enstrümantasyon, hepsinin öncelikle insan sesine duyulan yeni taleplerin eşlik ettiği org, lavta, viyola, arp, trompet ve virginalin peşpeşe ortaya çıkışıyla yeni işitsel zemini oluşturdu. Uzun bir süre boyunca, şarkı söyleme eski Grek geleneklerinden oldukça etkilenmişti ama yeni bir şan biçimi tamamen Roman ortamında ortaya çıktı: Bu, Avrupa'ya özgü yayılımının ve popülerliğinin Charlemange tarafından oldukça cesaretlendirildiği Gregoryen kilise müziğiydi. Çokseslilik, özellikle başta Paris'teki büyük Notre Dame okulu olmak üzere on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda ortaya çıktı. On dördüncü yüzyılda diğer sanatların herhangi biri duyarlılık bakımından genel ilgiyi müzik kadar yansıtmayı başaramazdı ama sonuçta ortaya çıkan *ars nova* gerçek bir çağdaş sanattı. Halk müziği akımları bilgili müzik görünümleri altında varlığını sürdürmeye devam etti ama bunları ayırt etmemiz güçtür.

Belles lettres alanında, Latince on ikinci yüzyılda çeşitli ana-dillere zemin oluşturdu. Buradaki ilk baskın tarz, genel olarak soyu olan bir kah-

raman figürü çevresinde toplanan ve diziler hâlinde ayrıntılı bir şekil alan epik yani savaş şiiriydi. Gerçekte (on birinci yüzyılın ilk başlarından kalan yazılı biçiminden) bildiğimiz korunmuş ana-dilindeki en eski epik, muhtemelen sekizinci yüzyıl Anglo-Saxon şiiri *Beowulf*'tur, bununla birlikte Almanca *Niebelungen Destanı,* yaklaşık olarak 1200 yılında yazıldığı kabul edilmekle birlikte M.S. altıncı yüzyıla kadar geri giden, intikam temasına dayanan efsanevî bilgiden yararlanır. On birinci yüzyılın son dönemlerindeki *Chanson de Roland* (Roland Şarkısı), savaşçı feodal bir soyluluğun beslediği kahraman imgesine incelikli bir yazınsal biçim vererek, yazıda Charlemange'ın idealleştirilmiş figürü çevresinde süslenen büyük Fransız dilinin epik döngüsünün habercisi oldu. Bu tür betimleme İspanya'nın *El Cid Şarkısı* (1140) ve aynı zamanda İzlanda'da oluşan Old Norse epiklerinin nadir görülen gelişmesinde de benzer ifadesini buldu: *Edda* serisinin şiirleri yedinci ve on birinci yüzyıl arasında yazılmış, sonra da on iki ve on üçüncü yüzyılın destanları batı Ortaçağ literatürünün en özgün ürünleri arasında göze çarpmıştır. Roland, Charlemange, Siegfried (Sigurd) ve El Cid gibi kahramanlar böylece Avrupa'nın hayâl gücüne kalıcı bir biçimde kazınmıştır.

On ikinci yüzyıl, Batı'nın hâlâ önemli edebiyat türlerinden biri olan romansı da ortaya çıkarmıştı. Genellikle bu aşkın büyüsü altındaki bir kişinin ya da bir çiftin masalı, yani ölümün eşlik ettiği saraylı aşkı ya da çağdaş aşkla ilgili güçlü bir ana hattı olan öyküyü vurguluyordu. Temel oluşturan Kelt miti, on ikinci yüzyılda dizelerden oluşurken (Chrétien de Troyes'nın eserleri gibi), on üçüncü yüzyılda nesir hâlini alan bu aşkları besledi. Şövalyelere özgü bir atmosfer içinde demlenen, saray usulü romans çoğu kez ölümle sonuçlanan aşk ve macerayı ön plana çıkarırdı.

Yeni, çok büyük figürler bu sayede Avrupa'nın imgesel ortamını zenginleştirdi: Kral Arthur ve Yuvarlak Masa şövalyeleri, büyücü Merlin, şövalyece arayışın bitmek bilmeyen gizemli amacı Kutsal Kâse. On üçüncü yüzyılda Kilise, eski barbar bir geçmişten kaynaklanan bu mitolojik dünyaya ruhsal ve Hıristiyanca bir anlam katmayı başardı. Ancak saray usulü romans Avrupa'ya mitin trajik çiftine, yani tatmin edilmesi imkânsız ve değiştirilemez bir şekilde onları ölümlerine çeken karşı konulmaz ve büyülü bir aşkın gücünün bedenleşmeleri olan Tristan ve Isolde'ye dair kendi görüşünü kabul ettirdi.

Lirik şiirin yükselişi, güney Fransa'daki *troubadourlar* (Provençal dilinde), kuzey Fransa'daki *trouvérler* (Eski Fransızca'da), Almanya'daki *Minnesanger* (on üçüncü yüzyılın başlarında Walther von der Vogelweide'nin aşk şiirlerindeki gibi) tarafından söylendiği şekilde bu tür epikler ve saray usulü romansları vurguladı ve onlara kontrpuan sağladı. On

üçüncü yüzyılın sonlarında İtalya'nın *dolce stil nuovo* 'su daha ruhsallaştırılmış ve değerli bir tarz başlattı.

Ortaçağ'ın başlarındaki Manastır ideali, *fabliaux* gibi böylesine kısa, neşeli masallarda artık yüzeye çıkmaya çalışan şenlik ifadesini uygun görmemişti. İlk bağları liturji olan tiyatro, zengin şehir sakinlerinden oluşan yeni izleyicilerin beğenilerini karşılamak için Kilise içinden halkın arasına çıkmıştı. Ortaçağ'ın kapanışıyla birlikte oyunlar iki farklı tarz geliştirmişti; biri, fars (hem sarayda hem de edebî eserlerde önemli bir karakter hâline gelen soytarı ya da maskara), diğeri ise hâlâ kilisenin ana kapıları önünde sergilenen ve dikkat çekecek şekilde İsa'nın Büyük Çilesini dramatize eden *morality** ya da *passion.***

On üçüncü yüzyılda Fransız dilinin kullanılması neredeyse ikinci bir Latince gibi bütün Avrupa'ya yayıldı. Bu noktada iki Fransız eseri şaşırtıcı bir başarıya ulaştı: 1180 ile 1250 yılları arasında yazılan *Tilki_Reynard* adlı gerçekçi ve hicivsel fabllar ve iki bölümlü şiirsel, alegorik ve natüralist *Roman de la Rose* (*Gülün Romansı).*

Bununla birlikte İtalya, Ortaçağ şiirlerinin doruk noktasında ifadesini bulduğu edebî dahiyi, *İlahi Komedya*'nın yazarı Floransalı Dante'yi (1265-1321) ortaya çıkardı.

Hümanist edebiyat akımı, 'Ortaçağ'ı bu şekilde damgalayan ilk kişi olan Petrarca'dan (1302-1374) sonra Ortaçağ geleneğinden ayrılmaya başlamakla birlikte, kısa hikâye ya da *novella,* en iyi şekilde on dördüncü yüzyıla ait iki başyapıtta, Boccacio'ya ait İtalyanca *Decameron* (*y.* 1350) ve ardından yirmi otuz yıl sonra Chaucer'e ait İngilizce *Canterbury Hikâyeleri*'nde ön plana çıkarıldı.

Düşünceler, Duyarlılık ve Bakış Açısı

Ortaçağ uygarlığı, Tanrı'nın ve Kilise'nin öğretilerine itaat etmeye dayalı Hıristiyan değerleri sistemine uygun olarak düşünmeye ve hareket etmeye ve bu yüzden doğa güçlerinin tehdidi ve çok zayıf şekilde dizginleyerek kullanılması karşısında kendisinin oldukça doğru biçimde algılanan maddî ve entelektüel zayıflığının bedelini ödemeye ihtiyaç duyardı. Özünde iyi olsa da toplumun her daim var olan bir hilekâr ve ayartıcının, yani Şeytan'ın aracılığıyla her an kızgınlığı ortaya çıkabilecek çok öfkeli bir Tanrı'nın keyfî isteği altında olduğu kabul ediliyordu. Dolayısıyla Ortaçağ, bilim alanında hem Hıristiyan hem de eski pagan otoritelerin yardımına başvuruyordu. Ortaçağ kültürel aktivitesinin en bü-

* On beşinci ve on altıncı yüzyıllarda karakterlerin erdem ve kötülük gibi ahlâkî değerleri simgelediği bir tür dram (ç.n).

** İsa'nın çarmıha gerilmesini canlandıran piyes (ç.n).

yük bölümünü bu yüzden ödünçler, alıntılar, açıklamalar, yorumlar ve temel olarak derlemeler oluşturuyordu. Kültürel yeniliğin olanak sağladığı şey, esasen kişinin otorite seçiminde (örneğin kişi yeni otoriteler katabilir ve onlardan alıntı yapabilirdi), aynı metin ve fikir dizisini düzenleme ve yorumlamaya yönelik yeni yollarında bulunmaktaydı. On ikinci yüzyılla birlikte, 'eskiler' yerine, *moderni,* yani 'modern' halk şeklinde kendilerine yönelik artan bir farkındalık göstermeye başlamış olsalar da Avrupalılar, kendilerini vârisler ya da öğrenciler olarak kabul etmeye alışkındılar –Ortaçağ, bizim 'ilerleme' olarak kabul edebileceğimiz herhangi bir şeye karşılık gelen bir kavrama sahip değildi. Ortaçağ Hıristiyan dünyası (Hıristiyanlık semavî bir inanç sistemi olduğu için) kelimenin tam anlamıyla yukarı çıkan bir yolu takip eden ama aynı zamanda insanlığın ufkunu genişleten (Dünya üzerindeki fetihler ve denizlerdeki üstünlük aracılığıyla) ve kişisel, toplumsal, meslekî ve ruhsal yaşamın artan içselleştirilmesini vurgulayan bir süreç olarak insanlığın mükemmeleşmesine şahit oldu.

Ortaçağ kadını ve erkeğinin bireysel ve kolektif incinebilirliği, duygusal yaşamlarını parçalayan tutkulara özel bir güç verdi. Ortaçağ toplumunun ortam bakımından erkek-egemen bir özellik taşımasına ve Havva'nın kızlarını mitik annelerinin cennetten kovuluşundan itibaren tehlikeli varlıklar olarak kabul ettiğini açıklamasına rağmen, yine de evde, ailesel ve duygusal konularda kadınlar egemendi ve kesinlikle kamusal yaşamı, hattâ hükümeti bile etkiliyorlardı –en azından on ikinci yüzyılın sonrasından itibaren Bakire Meryem kültünün muazzam gelişimi kadınların yükselen statülerinin etkili bir işaretiydi. Çocuklar tabiî ki anne babalarının sevgi, şefkat ve eğitim odağıydı ama çocukluk kendi içinde herhangi bir özel değere sahip olarak görülmüyordu, daha doğrusu mümkün olduğunca çabuk terk edilmesi gereken, doğuştan kararsız ve tehlikelere açık, kolaylıkla incinebilir bir yaş olarak kabul ediliyordu. Bununla birlikte zihinlerin üstünü bir tabaka örtmüştü. Düşünceler, salt korkunun yanı sıra, bütün saplantıların yönlendirici ya da etkileyici biçimi haline gelmişti. Doğal felaket korkusu, Şeytan ve cehennem cezası korkusu ve dünyaya dair apokaliptik sona dair bir korku vardı.

Temel bir saplantı günahla ilgiliydi. Kilise günahın bütün insan olma hâlinin kökeninde yattığını öğretiyordu. En başta bedensel günaha, Kilise Papazlarının ilk günaha yönelik esasen cinsel bir günah olduğuna dair açıklamaları ışığında önem veriliyordu. Günah, ahlâksızlık içinde gelişiyordu ve günahı yenmek, ezelî ve ebedî ilahî mutluluğu elde etmek için yapılan ruhsal mücadelede temel meseleyi oluşturuyordu. Kilise, 'Yedi ölümcül günahın' listesini hazırladı; kibir, açgözlülük, öfke, kıskançlık, şehvet, oburluk, tembellik –bu listede aşağıya doğru indikçe tövbekâr ol-

mayan bir günahkâr cehennem cezasına doğru gider. Nihâyetinde on ikinci yüzyılın sonlarında ortaya çıkan ve öte dünyayla ilgili üçüncü bir yerin –ölülerin Cennete kabul edilmek için ölümcül olmayan günahlardan arınabildikleri Âraf– uygun biçimde yaratıldığı bir doktrinle bu Cehennem saplantısını düzeltmenin tek yolu sağlandı.

Bu çağın başka bir saplantısı, görünmeyen ve doğa-üstüne dair insanı rahat bırakmayan bir korkuydu. Ortaçağ kadını ve erkeği diğer, görülemez gerçekliklerin belirli bir sınır olmadan ve tabiî ki aralarında boşluk açılmadan görülebilir bütün şeylerin içine nüfuz ettiklerine inanıyorlardı. Zira doğaüstü kendisini her an Dünya üzerinde görünür kılabilirdi. Rüyaların önemine duyulan inanç (Kilise tarafından bir pagan tutumu olarak uzun süre onaylanmamış bir inanç), görüler ve mucizelere yönelik genel saflıkla ilişkili yaygın alâka yüzünden, bunlar kesinlikle ilâhî gücün çok sayıdaki doğaüstü görünümleri olarak algılanıyordu. Bununla birlikte, on ikinci yüzyılın başlangıcından itibaren doğaya yönelik daha yakın dikkat doğanın kendi harikalarına dair artan bir ilgi duyulmasına yol açtı; bu harikalar, olağanüstü, mükemmel ya da çok şaşırtıcı bulunuyor ama yine de doğal düzenin bir parçası olarak kabul ediliyordu. Avrupalılar, bir yandan kutsalı seküler olandan, doğaüstünü doğal olandan ayırmaya çaba harcarken bir yandan da makul şekilde mucizevî harikalarla dolu iyinin alanını, Şeytan ve iblislerinin, cadıların, erkek büyücülerin büyülü ve kötücül âlemine, mümkün olduğunca net biçimde zıt olarak tanımlamayı deniyorlardı; bu kötücül âlem dışarıda bırakılması gereken bir âlemdi.

Bir diğer saplantı bellekle ilgiliydi. Ortaçağ toplumu, hâlâ sözlü iletişimin hâkim olduğu bir uygarlık olarak, çok etkin ezberleme güçleri geliştirmek zorundaydı. Toplumsal yaşam ve yasal teamül, uzun bir zaman boyunca bellekle aktarılan özellikle yaşlıların belleğiyle aktarılan geleneğe dayalı kaldı. Papazlar, esasen 'bellek bilimi' olarak bilinen hatırlamaya yardımcı (mnemonic) karmaşık teknikler oluşturdular. Ama ezberlemeye atfedilen böyle bir öncelik, genellikle tarihin gereği gibi yükselişini, doğrusal bir zaman akışı boyunca meydana geliyor şekilde, yani Yaratılış'tan beden bulma ile 'Son Günlere' ve Kıyamet Gününe –belki de bin yıl ya da daha uzun zamandır beklenen Dünya'da seçilmiş olanın 'Bin yıllık Hükümdarlığına'– dek algılanan olayları açıklamak için rasyonel ve eleştirel bir bellek düzenlenişini engelleme eğilimi göstermişti. Belleğin üstünlüğü, İsa'nın dünyevî hayatını yâd eden yıllık bir liturjinin kesintisiz dönüşüne dayanan daha çok dairesel bir zaman görüşüne öncelik tanıyordu,

Bu daha aşağıdaki Dünya'nın –dünya da bu daha yüksek tözlerin önemsiz, kusurlu ve eksik bir yansıması olarak görülürdü– hemen üzerin-

de asılı duran gerçek bir hakikat dünyası olarak görülen bir doğaüstü düzen inancı sembolizm saplantısını yarattı. Sembolik sistemler, hepsinin anlamla dolu olduğuna inanılan imgeler dizisi ve renklerin tam dağılımı kadar, dünyanın gizli matematiksel düzenini açıkladığı düşünülen rakamları da içeriyordu.

Bu çağın toplumsal ve siyasal saplantıları hiyerarşi ve düzen düşüncesine dayanıyordu, ama muğlak bir şekilde, mevcut bir hürriyet saplantısı hiç de çok uzak değildi. Özgürlüğün ise iki yüzü vardı. Özgürlük tabiî ki sadece, sıradan insanlara kıyasla din adamlarına, serfler ve kölelere kıyasla soylulara, yani imtiyaz sahibi olanlara aitti. Ancak böyle bir özgürlük kavramı kendi içinde bağımsızlık düşüncesini zaten vurguluyor ve gayri meşru ya da fazlasıyla baskıcı otoriteye itaatin reddedilebileceği düşüncesini besliyordu. Bu, çok uzaktaki demokratik çağın ilk tohumuydu.

Batı Hıristiyan dünyasının düşünceler, değerler ve bakış açıları tarihindeki başlıca dönüm noktası on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda meydana geldi. Artık yeni bir günah kavramı günahkârın gerçekte yaptığı işlerden çok, niyetini vurgulamaktaydı, bu nedenle günah çıkarma uygulaması yeniden incelenmişti. Dördüncü Lateran Ruhanî Meclisi (1215) bütün inananları yılda en az bir kez bireysel olarak ve bir rahibin kulağına günah çıkarmakla yükümlü kıldı. Günah çıkartan papazlar ve tövbekârlar böylece vicdanın derinliklerine birlikte inerlerdi ve bu nihâyetinde, yüzyıllar sonra, psikanaliz ve içgözleme yol açtı. Adlî uygulama o zamana kadar suçlamaya odaklanmışken yeni vurgu artık günah çıkarmaya doğru kayıyordu; öncelikle dine aykırı düşünceleri bastırmayı aklına koyan –bu nedenle işkence yoluyla zorla günah çıkartmaya kararlı Kutsal Engizisyon'u yaratan– on üçüncü yüzyıl Kilisesi tarafından bu yöntem çarpıtılmamış olsaydı, buna bir gelişme denebilirdi.

Başından sonuna kadar daha aşağıdaki bu dünyayı küçük görme yavaş yavaş yerini dünyevî yüzeye yönelik daha olumlu bir değerlendirmeye, nihâyetinde Cennetin değerlerini Dünya'ya yeniden indiren bir tutuma bıraktı. Bu durum dinsel coşkuyu hiçbir şekilde azaltmamıştı. Bu yeni tutum şuna dayanıyordu: Bir zamanlar yalnızca Cennette, ölüm eşiğinin ötesinde, ulaşılabilir diye görülen değerler artık bu dünyada mevcut ve görünür olarak algılanıyorlardı. İnsan artık kurtuluşu bu dünyaya karşı gelerek değil, onunla elde edebilirdi. Dünya işleri böylece Tanrı'nın yaratısına katılma biçimi ve kurtarılmaya yönelik olumlu bir araç hâline geldi. Bir zamanlar sadece Tanrı'ya ait olduğu düşünülen zaman da artık kurtuluş amaçlarına hizmet edebilirdi ve tüccarlar gibi zamana bağlı çalışanlar yeni bir meşruluk buldular. Tanrı'nın o zamana dek neredeyse dokunulmaz hazinelerinden bir diğeri olan bilimle uğraşan âlimler ise artık

bütünüyle izin verilebilir bir bilgiyi, hem Dünya'nın koşulları hem de Cennete ulaşmanın yolları hakkında ustalaşmak için yetkin bir bilgiyi zorunlu kılıyorlardı. Kutsal sembolizm artık rakamları tabu olarak gizlemiyor, aritmetik işlemlerindeki hâlihazırdaki yararlı rollerini oynamalarına izin veriyordu. Dünyevî şehir artık Tanrı Şehri'nin aksi bir yansıması olarak reddedilmiyordu ve gücünün ortak refahın çıkarı doğrultusunda olursa haklı görüldüğü bir yönetim biçimi olarak düşünülmeye başladı. Hattâ insan bedeni rehabilitasyonu keşfetti. İşten sonra bedensel kuvvete yeniden ulaşmak için katkıları varsa eğlence, oyunlar ve boş zaman faaliyetlerine izin veriliyordu –hazzın kendisi de belirli biçimlerde ve sınırlar içinde haklı görülebiliyordu. Skolastik felsefe, farklı insan etkinliklerine yönelik meşru koşulları belirlemek için kullanıldı ve daha önceden meselelerin –Manici bir tarz içinde– sadece mutlak iyi ya da kötü terimleriyle var olduğu yerlerde bir ayrım ve ölçüt duygusu hâkim olmuştu. Çeşitli yasaklara yönelik muhtemel istisnaların sayısı artık çok artmıştı. Avrupa bu noktada zamanla daha hoşgörülü olan 'kuralları çarpıtarak kendi doğrultusunda akıllıca kullanma' (casuistry) yolunda yürümeye başlamıştı. Bu arada, günah çıkarma, kendi portresinin yapılması ve ruhu için Âraf'ta bir dua aracılığıyla, birey topluluktan öne çıkmaya başlamıştı.

On dördüncü yüzyıl krizi, J. Huizinga'nın ifadesini kullanacak olursak, 'Ortaçağ'ın Günbatımını' başlattı: "Hayatın keskin tadı, kan ve güllerin birbirine karışmış kokusunu hazırlamak noktasında oldukça şiddetli karşıtlıklar sundu". Göze çarpan dindarlık artık aşırı heyecanlı duygularda ve salt hayâllerde kendisini tüketiyordu ve bir yandan ölüm tefekkürü, cesetler, kafatasları ve iskeletlere dayalı ölümü hatırlatan bir tadın pençesine düşüyor bir yandan da resim ve şiirdeki önemli tema ölümün dansı oluyordu.

Şövalyelik ideali, şövalyece prenslerin sürdürdüğü giyside, süslemede, hattâ gerçekçi olmayan yönetim şekillerinde göze çarpan biçimler alıyordu. Gayet şatafatlı bir eğlenceler çağı, kendini tekrar eden ve rağbet gören melankoli motifi ile kaplanmaya başladı. Şövalyelikle ilgili heyecanlı masallar, ölmekte olan Ortaçağ'ın bu sonbaharında romantik boyutlara ulaştı. Bunlar, Sir Thomas Malory'e ait İngilizce *Morte d'Arthur* (1485'te yayımlandı), Garcia Rodriguez de Montalvo'ya ait İspanyolca *libros de caballeria* ve *Amadis of Gaul* (1508'de yayımlandı), Luigi Pulci'ye ait *Morgante the Giant*'ı (1460-1480) ve Ariosto'nun başyapıtı olan *Orlando Furioso*'yu (ilk olarak 1520'de ortaya çıksa da, basımı 1532'dedir) içeren büyük İtalyan *romanzi*'sidir.

Ama Ortaçağ uygarlığının birkaç parlak akımı varlığını sürdürdü ve on altıncı yüzyıl boyunca kendi yollarında ilerlemeye devam etti; aslında

basmakalıp 'Rönesans' terimimiz Ortaçağ boyunca 'yeniden doğuşların' sürekli bir ardıllığı olduğu gerçeğini gizler. Sekizinci ve dokuzuncu yüzyılların Karolenj rönesansı böyle bir 'yeniden doğuştu', ardından onuncu yüzyılda, henüz yeni yeni kabul edilen bir diğer 'yeniden doğuş' ve sonra on ikinci yüzyılda üçüncü önemli 'yeniden doğuş' geldi. Büyük Rönesans denen Rönesans'ın kökenleri on üçüncü yüzyıl İtalyası'ndaydı; zaten bu durum on üçüncü yüzyılla birlikte sırtını açıkça bir 'Ortaçağ'a' sırt çeviren Petrarca'nın yazılarında çok belirgin hâle gelir. Avrupa Ortaçağı'nın genel düşünce yapısından kültürel olarak bir şekilde ayrılan İtalya, Pico della Mirandola (1463-1494) ve Marsilio Ficino (1433-1499) gibi Helenist filozofların çok yönlü dahileri ve şehir katedralini bir kubbe ile taçlandıran Brunelleschi (1377-1446), Leon Battista Alberti (1404-1472), Leonardo da Vinci (1452-1519) ve Michelangelo (1475-1564) gibi hem mimar, hem ressam, hem de heykeltıraş olan sanatçıları ile Floransa'nın sivil düşünceli hümanizminin sağladığı ortamda on beşinci yüzyılın 'yeniden doğuşu'na rehberlik etti. Bu yeni hümanizm kuzeye, Jacques Lefevre d'Etaples'in (*y.*1450-1537) *Kutsal Kitap* ve Aristo'yu çevirdiği Fransa'ya dek yayıldı. Ancak Ortaçağ'la ilgili şeyler pekâlâ on altıncı yüzyılın ortasına kadar devam etti. Reformasyon bir anlamda başarılı olan dine aykırı ilk düşünceydi. 'Yiğitlik', 'onur' ve 'erdem'e dönüşürken, Baldassare Castiglione'nin *II Cortegiano*'sundaki (1528) gibi 'nezaket', 'saray üyelerinin' kanunu olmuştu. Hattâ, hümanizm mesajını yaymaya başlamadan önce yeni baskı makineleri geleneksel dinsel yazıları yayımlamak için kullanılmıştı.

Modern çağın fazlasıyla uzun kuluçka dönemi veba ve savaşın ortasına denk geldi ve sanki melankoli ve delilik arasında hareketsiz kaldı. On altıncı yüzyılın ilk yıllarında Rotterdamlı Erasmus *Deliliğe Övgü*'sünü gelecekte *Ütopya*'nın yazarı olacak İngiliz Sir Thomas More'a ithaf ederken, Sebastian Brandt 1494'te Basel'de *Ahmaklar Gemisi*'ni yayımladı.

KAYNAKÇA

Bloch, M. 1939-40. *La Société feodale.* 2 vols. Paris., Türkçesi, *Feodal Toplum*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 3. bs. (ç.n).

Borst, A. 1973. *Lebensformen ins Mittelalter.* Frankfurt am Main, Propyläen.

Capitani, O. 1979. *Medioevo passato prossimo.* Bologna, Il Mulino.

Curtius, E. R. 1948. *Europaischer Literatur und latcinisches Mittelater.* Berne, Francke.

De Lort, R. 1982. *La vie au Moyen Âge.* Paris.

Demians D'ambaud, G. 1968. *Histoire artistique de l'occident médiéval.* Paris.

Duby, G. 1976. *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalimse.* Paris.

Duby, G. 1978. *Le temps des cathédrales. L'art et la société.* Paris.

Flasch, K. 1986. *Das philosophische Denken im Mittelalte,'Von Augustin zu Machiavelli.* Stuttgart.

Focillon, M. 1965. *Art d'occident.* Paris.

Fuhrmann, H. 1987, 1989. *Einladung ins Mittelalter,* Munich. Beck.

Genicot, I. 1961. *Les ligues de faite du Moyen Âge.* Tournai.

Gurevich, A. 1985. *Categories of Medieval Culture* (Rusça'dan çevirisi 1972).

Gurevich, A. 1988. *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception.* Cambridge.

Gurevich, A. 1992. *Historical Anthropology of the Middle Ages.* Polity Press, Cambridge.

Heer, F. 1961. *Mittelalter,* George Weidenfeld & Nicolson.

Huiziinga, J. 1919. *Hersttijd der Middeleeuwen.,* Türkçesi, *Ortaçağ'ın Günbatımı,* çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları (ç.n).

Kantorowicz, E. H. 1957. *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Poltical Theology.* Princeton.

Köhler, E. 1956. *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik.* Tübingen.

Ladner, G.B. 1965. *Ad imaginem Dei, The Image of Man in Medieval Art.*

Ladner, G.B.. 1983. Images and Ideas in the Middle Ages.

Le Goff, J. 1964. 1984. *La civilisation de l'occident mediéval.* Paris.

Le Goff, J. 1968. *Hérésies et sociétés dans l'Europe préeindustielle.* Paris. The Hague.

Le Goff., 1985. *L'imaginaire mediéval.* Paris.

Le Goff,. (ed)1990. *L'uomo medievale.* Rome and Bari, Laterza.

Lopez, R. 1962. *Naissance de l'Europe* (IV-XIVe siécles). Paris.

Mitre, E. 1976.*Introduction a la Historia de la Edad Media Europea.*

Moore, R. I. 1967. *The Formation of a persecuting Society, Power and Deviance in Western Europe,* 950-1250. Oxford.

Morrall, J. B. 1967. *The Medieval Imprint.* London.

Murray, A. 1978. *Reason and Society in the Middle Ages.* Oxford.

Southern, R. W. 1953. *The Making of the Middle Ages.* Oxford.

Stanesco, M.; Zink, M. 1992. *Histoire européenne du roman médiéval.* Paris.

Tabacco, G.; Merlo, G.G. 1981. *La civiltâ europea nella storia mondiale. Medioevo V- XV sec.*

Volpe, G. 1965. *II Medio Evo.* Florence.

Von Den Steinen, W. 1965. *Homo caelestis. Das Wort der Kunst im Mittelalter,* 2 vols.

White, I. JR. 1962. *Medieval Technology and Social Change.* Oxford.

Zumthor, P. 1972. *Essai de poétique médiévale.* Paris.

Zumthor. 1980. *Parler an Moyen Âge.* Paris.

Ortaçağ'ın Orta Malı Olmadığına Dair

Mehmet Ali Kılıçbay

O çağı yaşayan İtalyanlar'ın Trecento ve Quattrocento (Bin üç yüzlü ve bin dört yüzlü yıllar) olarak adlandırdıkları değişim ve dönüşüm dönemi, XIX. yüzyılın mistik Fransız tarihçisi Jules Michelet'nin kalemiyle Rönesans olarak vaftiz edilecektir. Ölümü içselleştirme çabası içinde her yerde ölüm ve yeniden doğum gören Michelet, devasa eseri *Fransa Tarihi*'nin VII. cildine *La Renaissance* başlığını uygun görmüştür. O zamana kadar duyulmadık bu adlandırma, Michelet'nin açısından ölmüş bir dönemin canlanmasını ifade etmektedir. O çağı yaşayanlar da bunu aynen böyle hissetmişlerdir. Nitekim o çağın insanlarından biri, Rönesans döneminin bir İtalyan rahibi, kendi çağıyla Antikite arasında yer alan dönemi bir ara dönem, hattâ olmaması gereken bir dönem olarak görerek, ona Medio Evo (Ortaçağ) adını vermiş, böylece onu ötekileştirmiştir.

Bu ötekileştirme çok geniş katılımlı bir kabul görmüştür, çünkü farklı olmak isteyen babasına benzemediğini iddia eder. Rönesans, aslında öz çocuğu olduğu Ortaçağ'dan kendini farklılaştırmak üzere, kendinin Antikitenin başka bir boyutta yenilenmesi olduğu savıyla, Ortaçağ adını ver-

diği dönemi tarihin karanlıklarına yollamaya çalışmıştır. Karanlık Çağ sözü buradan gelmektedir. Ama "Karanlık" olan çağ değil, günümüze kadar olan tarih araştırmalarının yetersizliği ve tarihin edebî bir tür olmaktan henüz yeni çıkmaya başlamasıdır.

Ortaçağ, çok uzun bir süre sanıldığı ve geniş çevrelerde de hâlâ öyle sanıldığı gibi boşluktan doğmamış, Antik dönemin bağrında, onun bunalımlarının içinden bir çözüm olarak çıkmıştır. Yani çoğu zaman sanıldığının aksine Antik dönem uygarlığına son veren bir barbarlık dönemi değildir. Tamamen tersine, kendi öz bunalımlarını aşamayan Antikitenin yerine ikame olan sağlıklı bir çözümdür. Ortaçağ'ı en çok karakterize eden feodal sistemdir ve o da "Medio Evo" karalamalarından nasibini almış ve "insanlığın yüz karası" olarak adlandırılmıştır. Nitekim ülkemizde de genel geçer söylem, geri olan ne varsa (örneğin töre cinayeti), hepsini "feodal kalıntı" olarak yaftalamaktadır.

Tarihe biraz yakından bakıldığında ilk görülen, bir dönemden diğerine veya bir toplum veya üretim tarzından bir başkasına bir geceden ertesi sabaha geçilmediğidir. Bu açıdan değerlendirildiğinde feodal sistem, kökü MÖ II. yüzyıla kadar geri giden ve IX. ve X. yüzyıllara kadar uzayan, çok uzun bir oluşum dönemine sahiptir. Bu yaklaşık 12 yüzyıllık fermantasyonun uzunca bir bölümü Roma tarihinin içinde, yani Antikitenin tam göbeğinde yer almaktadır.

Feodalite şanssız bir terimdir. İlk kullananlar, Boulainvilliers ve Montesquieu, Fransız Eski Rejimini kötülemek amacıyla bu tabiri küçültücü bir bağlam içinde kullanmışlardır. Feodalite, bu iki düşünürün izinde, bütün XVIII. ve XIX. yüzyıl yazarları için her şeyden önce bir yönetim biçimidir ve bu yönetim biçimi arkaik bir sistemin tüm özelliklerini barındırmaktadır. Feodalite teriminin ikinci bir talihsizliği de, Batı toplumsal gelişmesinden türetilme bir kavram olmasıdır. Latince'nin *feodum*'undan gelen bu terim, aslında fief'in bağımlılığın ödülü olarak verildiği bir sistemi ifade etmek üzere ortaya çıkmışsa da, bütün kişisel bağımlılık ilişkilerini ve onlara bağlı tüm yan unsurların toplamını ifade eder hâle gelmiştir. Bu kadar kapsamlı içeriği olunca, oluşturucu unsurlarından herhangi birinin bir toplumun bir döneminde, başka bağlamlar içinde olsa da görülür olması, o toplumun "feodal" olarak nitelendirilmesi için yeterli sayılmıştır. Çok sayıda tarihçi ve iktisatçının içine düştüğü bu hata, örneğin Türkiye'de bir dönem, çok farklı bağlamlarda eklemleşmiş birçok Osmanlı kurumunun feodal olarak görülmesine ve buradan da bir "Osmanlı feodalitesi" kavramsallaştırılmasına gidilmesine yol açmıştır. Kurumların eklemleşme biçimi, bir toplum tarzının asıl kimliğidir. Daha açık olmaya çalışan bir ifadeyle, çeşitli kurumlar her toplumsal formasyonda yer ala-

bilir, örneğin evlilik, din, büyü, tarımsal üretim, kişisel bağımlılık vb. Din örneğinden hareketle daha anlaşılır hâle getirmek üzere, Hıristiyanlık 0 yılından bugüne kadar var olan bir dindir. Kurucu doktrini, *credo*'su değişmemiştir ama ilk yüzyılların Hıristiyanlığı ile günümüz Hıristiyanlıkları arasında ortak bir nokta bulmak için epey uğraşmak gerekecektir. Bu bağlamda, Ortaçağ Hıristiyanlığı genel paftanın içinde kendine yer bulmuş bir engebe değil, bir düzlük olarak kendini yeniden tasarlamıştır. O zaman herhangi bir din kurumunun varlığına bakarak ve müminlikteki bir aşırılığı gündeme getirerek, bir sistemin feodaliteyle benzerlik içinde olduğunu ileri sürmek olanaksızdır. Batı feodalitesi (bu bir ağız alışkanlığıdır, Batı feodalitesi feodalitenin tamamıdır), bütün bu gibi eski veya o dönemde oluşmuş kurumların özel bileşimidir, tekrarlanması olanaksızdır.

Feodaliteyi salt bir Batı kurumu ve sadece Batı'ya özgü gören tarihçiler ve iktisatçılar iki başlı bir görüş oluşturmaktadırlar. Bir yanda Batılı tarihçilerin büyük çoğunluğu feodaliteyi Batı'ya özgü görürken, diğer bölge tarihçilerinin ancak küçük bir kısmı, o da kendi toplumsallıklarının özgüllüğünü üretme kastıyla bu görüşe katılmaktadır. Yani Batılı olmayan veya Batı dışı alanları inceleyen tarihçilerin feodaliteyi Batı Avrupa'ya özgü olarak kabul etmelerinin arkasında çoğu zaman bir özgünlük iddiası yer almaktadır. Ancak özgün olmak iyi olmak anlamına gelemeyeceğinden ve tarih iyi veya kötü ile ilgilenmediğinden, daha doğrusu böyle sıfatlar takma işi siyasetçilere ait olduğundan, bu cins pro-milliyetçi tutumları tarihçilik mesleğiyle uyuşturmanın olanağı yoktur.

Feodalitenin Özellikleri

Feodalitenin özellikleri iktisadî alanda olduğu kadar siyasal ve kültürel alanda da ortaya çıkmaktadır. Ancak feodal toplumun tümel ve başat özelliği, iktisadın, siyasetin, hukukun ve kültürün olabilecek en yüksek ölçekte atomize olması, yerelleşmesidir. Bütün ilişkilerin yüz yüze temaslar biçiminde belirlendiği bu toplumda, hiçbir kurumun gayrişahsî ve soyut olmak gibi şansı olmamıştır. Bu durumda, feodaliteye bütün rengini ve ritmini veren iktisadî örgütlenme tarzından işe başlamak uygun olacaktır. Buna da Fransızca ifade ile *manoir* ekonomisi adı verilmektedir.

Feodalitenin oluşumunu geniş perspektif içinde MÖ II. yüzyıldan başlayan sürece oturtmak mümkün olduğu gibi, kurumların bedene bürünmesi açısından III.-IX. yüzyıllar arasında yerleştirmek de mümkündür. Bu ikinci seçenek, bu yazının kapsamı içinde daha uygun olarak görülmektedir. Bu dönem, Roma İmparatorluğu'nun Batı'sının çöküşüne denk geldiğinden sürekli savaşlarla geçmiştir. Özellikle IV. yüzyıldan sonra Barbarların Roma topraklarına silahla ve barışla yerleşmeleri, sayılarının azlığı

nedeniyle nüfus üzerinde olumlu bir etki yapmamıştır. İkinci Barbar istilaları yarattığı ortamda da Avrupa nüfusu gene büyük oranlı nüfus azalmalarına sahne olmuştur. Sonuç olarak emek gücü kıtlaşmıştır. Bu durum, tarım emekçisi başına işlenebilir toprak miktarını artırmıştır. Bu açıdan feodalite bir emek açlığı olarak ifade edilebilir. Emeğin toprağa göre nispî kıtlığı, feodal rantın emek-rant biçiminde şekillenmesine yol açacak ve bu da feodaliteye kendine özgü rengini verecektir.

Feodal ekonomi tarzını anlama açısından en önemli faktör rant kavramıdır. Rantın ancak kıt faktörden sağlanabileceği gerçeği karşısında, feodal dönemde emeğin toprağa nazaran çok kıt olduğu da bilinince, feodal rantın ancak emek rant olabileceği anlaşılacaktır. Bu durumda Marx'ın işaret ettiği üzere, "feodal senyörün kudreti, diğer bütün hükümdarlar gibi mülklerinin çokluğuna değil, adamlarının sayısına ve bu da kendi toprakları üzerinde çalışan köylülerin sayısına dayanır". Aynı doğrultuda yazan Engels'e göre de, feodalitenin özü serfe el koymaktır.

Bu durumda, feodalitede senyörler arası sürekli mücadelenin hedefi, çoğu zaman öyle sanıldığı ve öyle aktarıldığının tersine, bunların birbirlerinin topraklarına el koymak değil, serflerine el koymaktır. Çünkü feodal dönemde, üzerinde serf olmayan toprağın herhangi bir değeri yoktur. Feodal örfî hukukta kaçan serfin yakalanıp senyörüne iade edilmesi konusundaki kesin hükümler ve hiç sektirilmeden sürdürülen uygulama, serfe el koymanın senyör açısından ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Senyörlerin hakları sayılırken en başa *"poursuite"* (kaçan serfin izlenip, nerede bulunursa bulunsun geri getirilmesi) denilen örfî kurumun konulması ve bunun âdeta kutsallaştırılması, feodalitenin kurucu unsurunun rantın bağımlı hâle getirilen emek gücünden sağlanması olduğunu göstermektedir.

Bu durumda, feodal ekonomi feodal siyasete yansımakta, baronlar arası egemenlik mücadelesi özü itibariyle toprak üzerinde değil, serf üzerinde cereyan etmektedir. Sonuçta, her senyör mümkün olduğu kadar fazla serfe sahip olmaya uğraşmakta, bu nedenle diğerlerinin serflerine el koymaya çalışmakta, bu da sanki toprak mücadelesi olarak görülmektedir. Feodal rantın (emek rantın) elde edildiği yer sonuçta bir topraktır (*manoir*) ama boş topraklar için herhangi bir mücadele yoktur. *Manoir* örgütlenmesinin özü ise, tamamen emek-rantın elde edilmesine yöneliktir. Bu örgütlenmede büyük ölçekte bir toprak parçasının üzerinde farklı iki mekân üzerinde ve farklı iki zamanda yapılan üretim söz konusudur. Serfler, kendilerine senyör tarafından tahsis edilmiş küçük tarlalarında (*mansus*) kendilerini yeniden üretmeleri için zorunlu olan gerekli ürünü

üretirlerken, senyörün büyük tarlasında (*reserve, domain, demesne*), artık ürünü veya senyörün payını üretmektedirler.

Bu zaman ve mekân olarak farklılaşmış üretim, sonuçta ve eğilim olarak serflere bırakılan işlenebilir toprak miktarıyla senyöre tahsis edilmiş işlenebilir toprak miktarını eşitlemektedir. Bunun yanı sıra ve zorunlu olarak, senyör tarlası ile serf tarlasında çalışılan süre de yine eğilim olarak eşitlenme durumundadır. Sistemin mantığı şöyle işlemektedir: Serfin gerekli ürününü üretebilmesi için belli bir toprağa ve belli bir süreye ihtiyacı vardır, bunlar sağlanmazsa ondan artık ürün elde etmek olanaksızdır. Senyör, bunları ona sağladıktan sonra, aynı miktarda toprağın, aynı sürede kendi için işlenmesini talep etmekte ve böylece zaman ve mekân farklılığı gerekli ürün ile artık ürünün eşitlenmesine yol açmaktadır.

Tipik bir feodal tarımsal işletmenin toprakları üçe ayrılır. Doğrudan senyörün hesabına işlenen tarlaların adı Latince'siyle *demesne*'dir ve efendiye ait anlamına gelmektedir. İkinci bölüm serf tarlalarını, yani *terra mansinoria* veya *mansus servi*'yi kapsamaktadır. Üçüncü bölüm ise *communia* veya *marca communis* adını almakta, orman, çayır, mera gibi alanları kapsamaktadır. Her *manoir*'da olmamakla birlikte sistemin nasıl işlediğini gösteren dördüncü bir bölüm daha bulunmaktadır. Bunun adı *terra inculta*'dır. Yani işlenmeyen toprak. Aslında bunu, işlenebilir ama işlenmeyen toprak olarak ifade etmek gerekir. Aslında bu bölüm, feodal sistemin mantığını gözler önüne serer niteliktedir. Çünkü birçok feodal tarımsal işletmede, tarıma açıldığı hâlde işlenmeden duran toprakların varlığı, feodalitede gerekli emek ile artık emek eşitliğini ortaya koymaktadır. Serfler, senyörün tarlalarının ancak kendilerine ayrılmış parça kadar olanını işlemek zorunda olduklarından, büyük işletmelerde bazı topraklar işlenmeden kalmaktadır. Bu da feodalitenin emek rant ile geçimlik üretimi eşitleme zorunluluğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Feodalitenin oluşum döneminde *manoir*'ın ne kadarının *reserve*'e, ne kadarının serf tarlalarına ayrıldığı kesinlik kazanmamıştı. Feodalitenin olgunluğa ulaştığı yerlerde bu oran bire bir olmuştur. Yani işlenebilir ve işlenmekte olan alanın (bu ifade garip gelebilir ama işlenebilir alanın hepsinin emek darlığı yüzünden işlenmediği bilgisi karşısında bu söz anlam kazanmaktadır) yarısı *reserve*, yarısı da serf tarlalarıdır. Bunun böyle olmasının nedeni, feodal rantın oluşumunun doğasında gizlidir ve başka türlü olması olanaksızdır. Eğer *reserve* serf tarlaları toplamından büyük olursa, *reserve*'in bir bölümü işlenmeden kalır, çünkü teknoloji düzeyi veri iken aynı büyüklükte iki tarlanın işlenmesi için aynı süre gerekir. Bu nedenle serf gerekli ürününü ya üretemez, ki bu da kendini yeniden üretememesi demektir ya da *reserve*'in serf tarlalarını aşan bölümü işlen-

meden kalır. Eğer serf tarlaları *reserve*'den büyük olursa, artığına el konulamayan bazı serfler var demektir veya tüm serflerin artıklarının bir bölümüne el konulamıyor demektir.

Bu arada *manoir* topraklarının her yeri aynı verimlilikte değildir. Verimlilik farklarını giderecek sermaye yatırımı ve girdi kullanımı olmadığından, serflerin gerekli ürünlerini eşitlemek üzere serf tarlaları *manoir*'ın üç ayrı bölgesine dilimler biçiminde dağıtılmıştır. Bunun yanında senyör tarlaları da bu üç bölgeye yine dilimler hâlinde dağıtılmıştır. Böylece amaç açıkça görüldüğü üzere, gerekli ve artık emeği eşitlemek olmaktadır. Doğal olarak bu eşitliğin sağlanması gerekli emek ile artık emek eşitliğinin sağlanmasına bağlıdır. Bu nedenle oluşum aşamasında aile büyüklüğünü hesaba katmayan toprak dağıtımı, feodal dönemde serf ailesindeki çalışabilecek kol sayısına göre *mansus* büyüklüğünü saptama biçimine dönüşmüştür. Bunun sonucu olarak, feodal artık, sadece angarya ile elde edilebildiğinden, feodalite öncesi dönemin köylüleri arasındaki statü farkları kalkarak, hepsi serf statüsünde birleşmişlerdir.

Feodal rantın mutlak bir eşitlik olduğunu düşünmemek gerekir, çünkü doğa koşullarına çok fazla bağımlı olunan o dönemde bütün tarlalarda hangi önlem alınırsa alınsın aynı verimi almak olanaksızdır. Bu eşitliği "eğilim hâlinde bir eşitlik" olarak yorumlamak gereklidir. Nitekim, bunun böyle olduğunu ortaya koyan en iyi kanıtlardan biri, feodal işletmelerde tarlaların arasına sınırı belirlemek için çit cekilmeyip, yalnızca işaret taşlarının konulmasıdır. Böylece, bir tarla fazla verimli çıkarsa alanı küçültülmekte veya verimsiz çıkarsa büyütülmektedir. Keza bir serf ailesinin mensuplarında azalma veya çoğalma olursa, aynı şekilde taşların belirlediği sınırlar da buna uygun bir şekilde yer değiştirmektedirler. Demek ki amaç, eşitliği sağlamak için bütün yolları denemektir.

İşlenecek alana oranla emek gücü fazlasının ortaya çıkması feodaliteyi çözücü etki yapar. Emek gücü fazlasının varlığı serfliği de çözücü etki yapar. Çoğunlukla söylendiğinin aksine angarya serflikten değil, serflik emek kıtlığı nedeniyle angaryadan doğmuştur. XV. ve XVI. yüzyıllarda Batı Avrupa'da serflik nüfus fazlalılığından ötürü çökmüşken, Doğu Avrupa'da angarya ile serfliğin belirmesi bunun kanıtıdır (ikinci serfleştirme).

Batı Avrupa'da XII. yüzyıldan itibaren başlayan nispeten hızlı ve kalıcı nüfus artışı, çağın teknolojisi veri alındığında, emek gücü miktarını işlenebilir toprak miktarının üzerine çıkartınca feodalite çözülme sürecine girmiştir. Senyörler, bu duruma önce yeni toprak açma yöntemiyle karşılık vermek istemişler, ancak yeni topraklara serf bulabilmek için bazı tavizlerde bulunma zorunluluğu feodalitenin tasfiyesini daha da hızlan-

dırmıştır. Emek gücünün topraktan daha fazla hâle gelmesi, bu kez daha nadir ve dolayısıyla daha değerli hâle gelen toprağın rant kaynağı olmasına yol açmıştır. Bu da kiracılık ilişkilerini ortaya çıkartacaktır. Rant elde edemeyeceği serfleri boşuna beslemekten kaçınan senyörler, çoğu yerde serflerini azad etme yoluna giderek, topraklarını artık özgür hâle gelen çiftçilere kiraya vermeye başlamışlardır. Bazen ürün, bazen para rant biçiminde olan bu kira, zamanla sadece para biçimine dönüşme eğilimindedir ve emek ranttan ürün rant tarikiyle para ranta geçiş, kapitalizmin ayak seslerinin duyulması demektir. Kapitalizmin ufukta belirmesi ise başka bir hikâyedir.

ORTAÇAĞ ELE GELİR Mİ?

Ancak bu yazıda meslekî bir sapmanın içine düşerek Ortaçağ'ı (elbette Batı Ortaçağı'nı, zaten başka bölgelerin de bir "Ortaçağları" yok) yalnızca feodaliteden ibaret olarak anlatılırmış gibi göstermek istemem. Birçok Ortaçağ tarihçisiyle konuştuğunuz zaman, büyük bir açlıkla Ortaçağ tarihinin tüketilemez nitelikte olduğunu söyler ve bundan hayıflanır. Gerçekten de, tarihçi veya iktisatçı soyutlamaları ve vülgerleştirmelerinin ötesinde, Ortaçağ tarihi bizatihi Ortaçağ'ın örgütlenme özelliğinden ötürü tarihçinin elinden kaçmaya çok müsaittir. Bir kere her şeyin yerelleştiği bir dönemin makro tarihini yapmak neredeyse imkânsızdır. Örneğin Ortaçağ'ın savaş tarihini yapmaya kalksanız, "özel savaş"ın zirveye çıktığı bu dönemin bütün askerî faaliyetlerinin dökümünü yapmanın, sonra da bunları tasnif etmenin imkânsızlığını görürsünüz. Âdeta her senyörün diğer bütün senyörlerle savaş hâlinde olduğu bu dönemde nasıl bir savaş tarihi yapılabilir. Büyük senyörlerin savaşlarına ilişkin bir Ortaçağ savaş tarihi, gerçeğin sadece küçük bir kısmını ele almaktadır.

Bu dönemin son derece yerelleşen, tamamen örfî ve yazısız hâle gelen hukukunu da derlemek imkânsızdır. Şatodan şatoya, malikâneden malikâneye ve hattâ serften serfe değişen bu hukuku kodifiye etmek ve dolayısıyla yapısını anlatan bir tarih kaleme almak olanaksızdır. O hâlde feodal hukuk hakkında yazılan kitaplar ya yerel kalacaklar, belli bir dönemin ve bölgenin hukukunu anlatacaklar ya da gerçeği pek aktarmayan büyük genellemeler olarak kalacaklardır.

Ortaçağ siyaseti için de aynı şeyleri söylemek gerekir. Merkezin tamamen ortadan kalktığı, kralın *primus inter pares* bile olmadığı bu sistemde, her şato bir iktidar odağıdır ve eğer terimden korkulmazsa, bir devlettir. Zaten Ortaçağ'ın en büyük soyluluk unvanı olan *sire*, şato sahibi olmayı ifade etmektedir. Ve şato sahibi olan bir *sire*, feodal hiyerarşi içindeki unvanı her ne olursa olsun, ister kral, ister dük, baron veya kont olsun, di-

ğerleriyle eşittir. Çünkü şatosunun arkasına çekilen bir *sire*'i oradan çıkartmak, onu yenmek ve sonuçta topraklarına (yani serflerine), ekonomik gücüne el koymak için aylarca, yıllarca uğraşmak, çok büyük miktarlarda askerî ve ekonomik gücü seferber etmek gerekir. Bu durum, şato sahiplerini aralarında eşitlemekte, feodalite bir devlet olmayan devletler nebulası hâlinde siyaseti atomize ederek ortadan kaldırmakta, olabilecek en düşük boyutta tamamen yerelleştirmektedir.

Ortaçağ, ekonominin de olabilecek son sınırına kadar yerelleşmesinin dönemidir. Bazı arızî istisnalar dışında, ekonomi yerel ihtiyaçlar içindir, piyasa yoktur, fiyat yoktur, üretim planlaması yoktur, sadece geçimlik düzeydedir. Serflerin artık ürünleri senyörün geçimlik üretimini belirler. Ve her senyörün geçimlik üretimi onun feodal hiyerarşi içindeki yerini belirler. Çünkü serfi fazla olanın elde edeceği artık ürün fazla olacağından daha fazla bağımlı savaşçı (vassal) barındırabilir ve her şeyin şövalyeler arası kapışmalarda belirlendiği bu düzende hiyerarşi içindeki yeri belirlenir.

Bağımlı savaşçılardan söz edince, feodalitenin bir diğer bağımlılık ilişkisi olan özgürler arası bağımlılık ilişkilerine geliyoruz. Bunun adı vassalitedir. Feodal sistemde şato sahibi bir senyörün ayakta kalabilme koşullarının başında savaşçıya sahip olması gelmektedir. Bunu da fief sistemi sağlamaktadır. Fief, Latinceleşmiş bir germanik kelime olan *feodum*'un Fransızcalaşmış hâlidir ve ayrıntıya girmeden söylenmesi hâlinde şövalyenin geçimliği anlamına gelmektedir ve zaten feodalite kelimesi de bu terimden itibaren oluşmuştur. Demek ki o çağı yaşayan ve terimi oluşturan insanlar, feodalitenin özü olarak senyörle vassali arasındaki ilişkiyi görüyorlardı.

Başlangıçta, senyörler silahlı adamlarını kendi yanlarında tutmakta ve onların ihtiyaçlarını karşılamaktaydılar. İngilizce'nin lord kelimesi bu uygulamadan gelmekte ve efendinin ekmeğini yiyen anlamına gelmektedir. Ancak zamanla ve feodalite olgunlaşıp asıl yapısını kazandıkça bu sistemi işletmek olanaksız hâle gelmiş, senyör, vassallerine hizmet karşılığı olmak üzere topraklarından bir kısmını (aslında serflerinden bir kısmını) devretmiştir. Devredilen bu toprağa fief denilmekte ve vassal bunun karşılığında senyörüne askerî hizmet de dahil birtakım yükümlülükleri yerine getirme zorunluluğunda olmaktadır.

Senyör-vassal ilişkisi, tıpkı senyör-serf ilişkisi gibi feodalitenin kurucu unsurlarındandır. Senyör-serf ilişkisi feodalitenin ekonomik yapısını oluşturmasına karşılık, senyör-vassal ilişkisi siyasî yapısını oluşturmaktadır. Aslında sözleşme yapan iki senyör söz konusudur, yani ikisi de soyludur. Bunlardan fief vereni senyör, alanı ise vassal sıfatını taşımaktadır.

Ancak, her senyör bir başka senyörün vassali olabileceği gibi, her vassal de bir başkasının senyörü olabilir. Feodalite, yapısı gereği son derece karmaşık bir düzen olduğu ve tasniflere pek gelmediği için, kralın bile bazı durumlarda senyör, bazı durumlarda vassal olabileceğinin bilinmesi belki bu karışıklığı bir nebze aydınlatabilir. Örneğin Fransa kralı, çok çeşitli nedenlerle bazı dük, kont veya markilerden toprak almış ve onların vassali olmuştur.

Bu gibi sistem bozucu istisnaların dışında senyör-vassal ilişkisi bir yeminle kurulmaktadır. Fief veren, fief alanı kabul etmekte, o da diz çöküp, artık efendisi olan senyörün elini öpmekte, onun adamı olmaktadır (*hommage*). Artık adamı olduğu senyörüne karşı sonuna kadar sadâkat borçludur ve ondan başka kimseden emir almayacaktır. Bu vassal, sonradan kendi fiefinden daha küçük parçaları başkalarına vererek kendi vassalleri olan bir senyör hâline gelebilir.

Feodalitenin karmaşıklığını ve karışıklığını gözler önüne seren kurumlardan biri de hukuktur. Önceden belirli kanun koyucular tarafından belirlenen gayrişahsî ve herkes için eşit hükümler içeren bir hukuk söz konusu değildir. Her malikânenin kendi örfî hukuku vardır. Bu hukuk yazılı olmadığı gibi, bir senyörün farklı malikânelerinde farklı hükümler geçerli olabilir. Yani Ortaçağ'ın hukukunda aynı kanun koyucu bile kendi hükmü altındaki her yerde aynı hukuku uygulamamaktadır. Kanun koyucu aynı zamanda yargıçtır ve yargılarken kendi koyduğu hükümlerin dışına çıkıp, yargılama esnasında yeni hükümler koyabilir, yani yargı ve kanun koyuculuk aynı kişide birleştiği gibi, birbirlerinden zaman ve mekân olarak da ayrılmamışlardır. Öte yandan, senyör bunların yanı sıra bir de infazı yönlendiren ve sürdüren kişidir. Açıkçası Ortaçağ'da hukuk sisteminin bütün ögeleri aynı kişide birleşmiştir. Bütün bunların ötesinde, Ortaçağ'da varlığını sürdürebilen her kurumun da kendi hukuku vardır. Örneğin Kilise kendi hukukunu koymakta, kendi yargılamakta ve infaz etmektedir. Bu alanda da karışıklık en yüksek noktadadır, çünkü Kilise mensuplarından bazıları aynı zamanda feodal senyör olarak lâik alanda da yer tutmakta ve tıpkı diğer lâik senyörler gibi davranmaktadır. Ayrıca özerk kentler (*commune*) kendi hukuklarını uygulamaktadırlar

Bunun yanı sıra, Ortaçağ, hukukun ülkeselliğine değil, şahsiliğine dayanmaktadır. Örneğin bir Kilise mensubu, kendi kilisesinin hüküm alanının dışında hukukî bir uyuşmazlığın içine girdiğinde, onun üzerinde hüküm icrâ yetkisine sahip kişiden kendi tâbi olduğu hukukun uygulanmasını isteyebilirdi. İş burada da kalmamaktadır. Bu hukuk aynı zamanda milliyet esasına da dayanmaktadır. Yani bir İspanyol, İtalya'da kendi hukukuna tâbi olmayı talep edebilirdi. Ayrıca aynı hukuk dairesi içinde, ay-

nı hukukî durumdan ötürü bir serfe veya bir senyöre uygulanacak hüküm aynı değildi. Örnek olarak cinayet işlemiş bir serf, bağımlısı bulunduğu senyör tarafından yargılanır ve onun vereceği hükme göre idam bile edilebilirdi. Ama aynı senyörün hükmündeki alanda bir başka senyör veya senyörün vassallerinden biri cinayet işlerse, kendi eşitlerinden oluşan senyörlük mahkemesinde yargılanma durumundaydı ve burada sınıf dayanışması devreye girmekte ve soylular genellikle küçük cezalarla kurtulmaktaydılar.

Hukuku bu kadar karışık olan Ortaçağ'ın dinsel hayatının karmakarışık olmaması beklenemez. Aslında Hıristiyan kilisesi, Ortaçağ'ın yegâne evrensel kurumuymuş gibi gözükmektedir. Zamanın tüm Hıristiyan âlemini kapsamında tutan Roma Kilisesi, doktrinal olarak tekmiş gibi gözükmesine rağmen, gerek yönetsel, gerek itikadî ve gerekse de uygulama açısından hiçbir zaman tek olmamıştır. Ortaçağ'a damgasını vuran tarikatlar, hıristiyanî hayatın nasıl yaşanması gerektiğine dair getirdikleri kurallarla birbirlerinden iyice farklılaşmışlardır. Bunun yanı sıra, çöle çekilme ilkesinin Batı Avrupa'da manastır yaşamında tezahür etmesi, manastır Hıristiyanlığı ile gündelik Hıristiyanlığı birbirlerinden iyice farklılaştırmıştır. Bir cins saflık arayışı olan manastır, aynı zamanda gündelik hıristiylanlığın eleştirisi olarak da ortaya çıkmaktadır. Manastırlar ve tarikatlar aynı zamanda siyasîleşen Roma'ya da karşıdırlar, ama bu durum onların da siyasîleşmelerini önleyememiştir. Sonuçta Ortaçağ'da din hayatı, saflık ararken dünyevî olana bulaşma biçiminde tezahür etmektedir.

Öte yandan, Hıristiyan kilisesinin monolitik bir yapı göstermesine rağmen, din dünyasının feodal sistemin içine tam olarak girmesi, dünyevî unsurların ağır basmalarına neden olmaktadır. Ruhanî dünyayı düzenlemekle görevli din adamlarının çoğu, aynı zamanda feodal birer senyör olmakta, bu dünyanın sömürü ilişkilerinin içine girerek, dini bu dünyanın süfliliğine ortak etmektedirler. Beli kılıçlı din adamları, bir paradoks, ama aynı zamanda bir realite olarak görülmektedir. Ayrıca din sınıfının soylu sınıfın bir türevi hâline de geldiğini belirtmek gerekmektedir. Feodal sistemde uygulanan ekber evlat kuralı, yani unvanın ve toprakların ailenin yalnızca en büyük erkek çocuğuna kalması kuralı, unvansız ve topraksız kalan diğer erkek çocukları ya toprak edinme maceralarına (örneğin Haçlı Seferleri) ya da kilise kariyerine sürüklemiştir. Bu iki sınıfın kaçınılmaz ortaklığı Kiliseyi feodalleştirirken, soyluluğu da dinselleştirmiştir. Örneğin başlangıcı itibariyle tamamen din dışı bir durum olan şövalyelik, bu eğilim karşısında tamamen dinî bir fonksiyon hâline gelmiş, şövalye "Tanrı'nın savaşçısı" olarak yeni bir efsane kalıbına dökülmüştür". Evlilik için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Tamamen profan bir uygula-

mayken, başta soylu evliliği olmak üzere, tüm evlilikler tedricen dinselleşmiş ve evlilik sonunda kutsal bir kurum hâline getirilmiştir. Bu da "Kutsal Aile" soyutlamasına dayandırılmıştır. Elbette bu süreç Meryem Ana'nın İsa'nınkini bile geçen bir kutsallık içinde yeniden yapılandırılması sürecinin paralelinde yol almıştır.

Ortaçağ aşkı da icat etmiştir. Saraylı aşkı denilen oluşum, soylu saraylarında imkânsız bir aşk olarak ortaya çıkmış ve sonuçta "Aşk"ın prototipi ve modeli olmuştur. Şövalyenin senyörünün karısına olan imkânsız aşkı, çağın edebiyatı tarafından estetize edilirken, aşkın olanaksız bir sevgi olarak modellenmesi de söz konusudur.

Ama bütün bunların ötesinde, Ortaçağ'a ilişkin bu kısa ama çok kısa yazıda asıl vurgulanması gereken nokta, Ortaçağ Batı Avrupa toplumunun bugünün tüm değerlerinin anası olduğudur. Örneğin, demokrasiye, laisiteye, insan haklarına, kişisel özgürlüklere açılan yol, feodal zihin yapısının sözleşme esasına dayalı olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle, feodalitenin üzerine dayandığı en sağlam temel, tüm ilişkilerin bire bir olması ve bir sözleşmeye dayanmasıdır. Serf ile senyör, vassal ile senyör, kent ile senyör, manastır başrahibi ile keşiş, kral ile büyük senyörler, lonca ile zanaatkâr, üniversite ile hoca veya öğrenci, yani akla gelebilecek bütün ilişkiler (evlilik de dahil), taraflar arası bir sözleşme bağlamında içselleştirilmektedir. Bu sözleşme zihniyeti, her şeyin önceden belirli olduğu tanrısal bir konumlanıştan, her şeyin insan tarafından belirlendiği özel bir konumlanışa geçiş anlamına gelmektedir. Dünya tarihinin en dindar dönemi, dinin etkisini en fazla kıran dönem olmuş ve modern dünyayı hazırlamıştır.



"Bir İtalyan hukuk profesörünün lahitinden alınan bu kabartmada öğrenciler İtalya Bologna Üniversitesi'ndeki bir derse katılıyorlar. Üniversitedeki dersler sabah 6'da ya da daha erken başlar ve üç saat sürerdi. Hocalar bir yer kiralar ve klasik bir metni okurlar, daha sonra yerde ya da resimde olduğu gibi bir sırada oturan öğrencilerine metnin yorumunu sunarlardı. Burada kimi öğrencilerin kitabı olduğu görülüyorsa da, parşömen nadir bulunurdu ve pahalıydı, not almaktansa söylenenleri akılda tutmak öğrenciler için daha alışılmış bir yöntemdi. Yaygın bir diğer eğitim yöntemi de "münazara"ydı, bu yöntemde bir öğrenci kendi çalışma konusuyla ilgili karşıt bir görüşü ileri sürer ve bunu diğerlerine karşı savunurdu".

ORTAÇAĞ AVRUPASI VE ÜNİVERSİTELER

Burçin Erol*

Ortaçağ 476'da Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden kuzey Avrupa'da Rönesans'ın başlangıcı olarak kabul edilen 1500'lere kadar oldukça uzun bir dönemi kapsar. "Ortaçağ" dönem olarak kendini bu isimle anmamıştır; daha sonraki dönemler yani Rönesans ve daha sonra Aydınlanma dönemi bu adı ona uygun görmüştür. Örnek alınan ve yoğun bir şekilde incelenen Klasik Çağ ve yine bir anlamda klasiklere dönüş ve hümanizma çağı olarak tanımlanan Rönesans dönemi arasındaki pek de önemsenmeyen ve çoğu zaman da haksız yere karanlık çağ olarak nitelenen bu döneme, iki temel çağ arasında kalması nedeniyle bu isim uygun görülmüştür. Ortaçağ'ın uzun bir dönemi ve bütün Avrupa'yı tanımlaması dolayısıyla her yapılan genellemenin tüm dönem ve kapsadığı bütün bölgeler için aynı geçerlilikte olması beklenmemelidir. Ayrıca bu isimlendirme ve tanım Avrupalılar için ve Avrupa'daki koşulları tanımlamak için Avrupalılar tarafından yapılmıştır.

Heer'in de dikkat çektiği gibi Ortaçağ kurumlarından önemli bir kısmı günümüze kadar gelebilmiştir; monarşi, parlamento, Katolik Kilisesi, jüri sistemi ile yargılama kurumları gibi günümüze ulaşan ve Ortaçağ Avru-

* Prof. Dr. Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü

pası'nın bir ürünü olan üniversiteler de bu dönemde ortaya çıkmışlardır (235). Yunan ve Roma döneminde yüksek öğretim olmasına rağmen üniversite olarak tanımlanabilecek bir kurum bulunmamaktaydı (Haskins 1) Üniversiteler XII. yüzyılda ortaya çıkmıştır, bundan önceki dönemde eğitim manastırlarda ve katedral okullarında yürütülmekteydi. Ortaçağ üniversiteleri bugünkü alışıldık tanımın aksine insan unsurunun temel alındığı bir kurum olup çok uzun süre yerleşik binaları, mekânları, kütüphaneleri olmayan, eğitmen, öğrenci ve şehir arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi ve eğitmenlerle öğrencilerin haklarının korunması prensibi üzerine kurulmuş loncalardı. Aslında üniversiteler kendiliğinden oluşmuş ve zamanın ihtiyaçları ve olumlu şartları içinde şekillenmiş kurumlardır. Üniversitelerin bu yüzyılda ortaya çıkması belli koşulların bir araya gelerek uygun ortamı yaratması sayesinde olmuştur. Bu koşullar şöyle sıralanabilir: Dış saldırıların ortadan kalkması, daha düzenli yönetimin sağlanması, ekonomik kalkınma ve gelişme, şehirleşme ve bunlara ilâve olarak Yunan ve Arap dünyasından gelen bilgi ve Avrupa'da uyanan öğrenme ve bilme isteği (Hunt 148).

Karolenj dönemi, Avrupa'nın oldukça büyük bir bölgesinde idarî bütünlük oluşturmuş ve Şarlman'ın çeşitli reformları ve sarayında topladığı zamanının bilginleri ile devlet idaresi için daha bilgili insanların yetiştirilmesini sağlamıştır. Daha önceki döneme kıyasla büyük göç hareketlerinin durmuş olması da büyük dış tehditler ve savaşların azalmasını sağlamıştır. Nispeten daha huzurlu bir döneme girilmesi sosyal ve kültürel gelişmelere büyük katkıda bulunmuştur. Bu şartlara paralel olarak X. yüzyıldan itibaren çeşitli faktörlerin katkısıyla önemli ekonomik gelişmeler olmuştur. Gimpel'in de dikkat çektiği gibi Ortaçağ insanının yaşam düzeyini ve kalitesini iyileştiren zincirleme gelişmelerden söz edilebilir. Öncelikle, daha elverişli iklim koşulları ormanlık alanlardan tarım alanları açılmasını ve tarım ürünlerinin geliştirilmesini olumlu yönde etkilemiştir (31). Tarımsal devrimin ikinci halkası attan enerji gücü açısından yararlanılması ile verimin artırılması olmuştur. Buna ilâve olarak Cistercian ve Benediktin tarikatlarının manastırlarında geliştirilen ve bu devrimin diğer önemli faktörleri olan tarımda ikili ve üçlü dönüşümlü ürün ekimi sisteminin kullanılması, gübreleme tekniklerinin ilerlemesi ve yeni tekerlekli pulluğun kullanılması ile tarımda verimin artılması ekonominin gelişmesini ve toplumun daha iyi beslenmesini sağlamıştır (38, 40, 50). Daha iyi yaşam koşulları da Avrupa'da nüfusun artması ve şehirlerin gelişmesindeki ana faktördür (Gimpel 50-56). Ekonomik gelişmeler sayesinde Roma İmparatorluğu'ndan sonra hızla gerilemiş ve nerede ise yok olmuş olan şehirlere canlılık gelmiş ve bunlara ilâve olarak yeni şehirler

ortaya çıkmaya başlamıştır. Le Goff bilgi ve öğretimin profesyonelleşmesinin ancak kentlerin ortaya çıkmasıyla mümkün olabildiğini vurgulamaktadır (22). Şehirlerdeki meslekî ihtisaslaşma, üyeleri arasında dayanışmayı geliştirme, onları kollama ve koruma, eğitme ve denetleme gibi işlevlerin yürütülmesi loncaların çatısı altında gelişmiştir. Eğitim ve bilginin ihtisaslaşması da bir fikir zanaatkârları birliği olarak tanımlanmaktaydı. Ortaçağ'da *universitas* kelimesinin evrensel bilgi gibi bir anlamı yoktu; Latince *universitas* lonca veya herhangi bir tür birlik anlamına gelmekteydi (Heer 242; Coulton 394). Bu tür birlikler şehirleşme ile ortaya çıkan meslekî birliklerdi fakat üniversiteler özellikle hocaların veya öğrencilerin ortak çıkarlarını kollamak, güvenliklerini sağlamak için bir araya gelip oluşturdukları loncalardı.

Ortaçağ dünyası XII. yüzyıl rönesansı olarak da tanımlanan dönemde bilgilerinin sınırlılığının ve yedi temel sanat dalı olarak adlandırılan alanın dışında bilgilerin olduğunun bilincindeydi. Bu bilgiler Arap dünyası ve antik Yunan'da yatmaktaydı. Bu bilgilere ulaşım iki ana bölgede bu uygarlıkların buluşması ile hızla Avrupa'nın bilim dili olan Latince'ye çevirilerle sağlandı. İspanya'da Hıristiyan, Yahudi ve İslâm bilginleri bir arada yaşayabiliyor, bilgi ve fikir alışverişinde bulunuyor ve hızla harmanlanarak bir araya gelen bilgiler çevrilerek Avrupa eğitim camiasına aktarılıyordu. Diğer yoğun alışveriş ve çeşitli kültürlerin iç içe yaşadığı bölgeler ise Provence, kuzey İtalya ve Sicilya idi (Heer 235-40; Haskins 5). Bu hummalı gelişmelerin ve işbirliğinin gerçekleşmesi sonucunda Aristoteles, Euclid, Batlamyus, İbn-i Sîna, Hipokrat, Galen gibi önemli yazarların eserleri Avrupa'ya ulaşabildi. Felsefe, tıp, matematik, Roma hukuku gibi alanlarda eski bilgilerin kazanılmasının yanısıra yeni gelişmeler de aktarıldı ve bu sayede üniversite eğitimini oluşturacak bilgi ve birikim gerçekleşebildi.

Eğitim, Ortaçağ'da başından beri hep dinî kurumların bünyesinde veya denetiminde yürütülmüştü. Kilise veya manastır okulları bazı temel bilgileri ve okuma yazma becerilerini vermekteydi. X. yüzyılda başlayan gelişmelerle birlikte bazı katedral okullarında klasikler, felsefe ve teoloji alanında sağlam temellere oturtulmuş bir eğitimin verilmeye başlandığı görülür (Coulton 394), bunların da en önemlileri Paris, Orleans ve Chartres'tir. Bu faktörlerin yanısıra kendini öğretmeye ve öğrenmeye adamış kişiler vardı. XII. yüzyılın belki de ilk aydın hocası olarak tanımlanan Abaelardus hayatının inişleri ve çıkışları arasında bir şehirden diğerine giderek hocalık yapmaya devam etmiştir. Toplumun diğer bir olgusu da Goliardlar'dır; bunlar yüzyılın genel hareketliliği içinde ortaya çıkmışlardır; "Hiçbir sabit mekânları olmayan, gelirleri, hiçbir mülkleri

olmayan bu fakir öğrenciler böylece, hoşlarına giden hocayı izleyerek, ün kazanan hocanın yanına giderek entelektüel maceraya atılamakta, verilen eğitimin peşinden kentten kente dolaşmaktadırlar" (Le Goff 44). XI. yüzyılın sonlarına doğru entelektüel alandaki en önemli gelişme eğitimin yeminli rahiplerden (monks) okumuş rahiplere (secular clerks) geçmesidir (Heer 246); her koşulda eğitim ruhban sınıfının işidir, bu üniversiteler oluştuğunda da bu şekilde devam etmiştir ve bulundukları yerin piskoposu onları uyrukları saymaktadır (Le Goff 93).

Ortaçağ Avrupasında üniversiteleşme sürecinde Paris ve Bologna başı çekmekteydi; üniversiteleşme XII. yüzyılın genel gelişmeleri içinde kendiliğinden oluşagelen bir süreçti. Abaelardus örneğinde olduğu gibi bu okullar bazı nam salmış hocaların peşine düşüp gelen öğrencilerle daha da ün kazandılar. Bu hocalar başka bir şehre göç ettiğinde öğrencileri de onları takip etmekteydi. Paris pek çok hocanın ve öğrencinin toplandığı bir merkez hâline geldi. Hocalar organize olarak hem kral hem de papa tarafından tanındılar ve bazı haklar elde ettiler. Üniversitelerin yapılanmasında farklılıklar olmakla beraber iki ana model görülmektedir; bunlardan biri hocaların kurduğu lonca şeklinde, diğeri ise hocaları tamamen dışlayan ve öğrencilerin bir araya gelmesi ile kurulan lonca modeliydi. Paris Üniversitesi hocalar tarafından oluşturulmuş bir loncaydı ve Alpler'in kuzeyindeki diğer üniversiteler için örnek oluşturmuştur, buna karşın Bologna Üniversitesi öğrencilerin oluşturduğu bir loncaydı (Coulton 395). Üniversitelerin bazıları Paris örneğinde olduğu gibi katedral okullarından doğabiliyor, bazıları ise Bologna ve Salerno örneklerinde olduğu gibi katedrallerle ilişkili olmayan okullardan gelişiyordu (Hunt 157). Oxford, Cambridge ve Padova gibi üniversiteler ise diğer üniversitelerden gelen, ders boykotu uygulayan hocalar tarafından kurulmuştu. Ortaçağ'daki üniversiteler çağın özelliklerine paralel olarak kendi yapılarında ve oluşumlarında pek çok zıtlıkları içermekteydi; bu kurumlar lâiklik ve özerklik doğrultusunda atılmış adımlardı; fakat diğer yandan hocaları ruhban sınıfından oluşmaktaydı ve piskoposluğun denetimindeydi, bunun yanısıra medenî hukuka tâbi olmayıp dinî yargıya bağlı olmak gibi bir ayrıcalık da kazanmışlardı. Katolik Kilisesi'nin başı olan papanın denetimi altındaydılar ama sıklıkla kilisenin çıkarları ve krallara karşı bir güç oluşturabilmek için papa bu kurumları destekliyor ve onların talep ettiği hakları veriyordu. Ortaçağ'da üniversitelerin oluşumu ile yüksek öğrenim tekelleşiyor ve aynı zamanda bir meslekî eğitim şekline geliyordu (Leff 4). Üniversitelerin herhangi bir yerleşik düzeni yani onlara ait mekânlarının olmaması da yine zıtlıkları barındıran tipik bir Ortaçağ özelliğiydi. Üniversitelerin onlara tahsis edilmiş veya onların mülkiyetine sahip ol-

dukları mekânlarının olmayışı hem kısıtlayıcı hem de onlara geniş özgürlük ve hareket alanı sağlayan bir faktördü. Üniversitelerin, şehirlerin gelişmesi ve ekonomisine katkıları dolayısıyla ait oldukları şehirler için çok önemliydiler; fakat diğer yandan burjuva sınıfının kontrolü elinde tutma isteği dolayısıyla bu şehirlerle büyük kavga ve ihtilafa düşebiliyorlardı (Le Goff 91-98). Üniversitelerin kendi mekânları olmadığından şehirli burjuva ile barınma ve ders mekânları için devamlı pazarlıklar yapılmaktaydı ve ilk gelişen kurallar da bu konularda ortaya çıkmıştı (Coulton 398). Bir evde öğrencilerin barınması daha sonraki pazarlıklarda bu mekânların hep öğrencilere kiralanması konusunda üniversiteler lehine bir imkân sağlayabiliyordu. Chaucer'in *Canterbury Hikâyeleri*'nde Değirmencinin Hikâyesi'ndeki Nicholas, tipik bir Ortaçağ üniversite öğrencisidir; kendisi Oxford Üniversitesi'nde okumaktadır ve pansiyoner olarak marangozun evinde bir odada barınmaktadır. Barınmanın yanısıra derslerin yapıldığı mekânlar da kiralanmaktaydı ve çeşitli anlaşmazlıklar yaşandığında başka bir mekâna taşınılmaktaydı. Paris Üniversitesi de yaşanan bir kriz dolayısıyla şehrin içinde mekân değişikliğine gitmiş ve "Samanlı yol" (Rue du Fouarre) olarak nam kazanan bölgeye taşınmıştı. Bu ad derslerin yapıldığı fizikî koşullara işaret etmekteydi; sınıflar bazen ahırdan bozma mekânlarda ve çok olumsuz koşullarda çatısız ve camsız yerlerde olabiliyordu (Coulton 408). Öğrenciler yerlere serilmiş samanların üzerine oturup dersleri izliyorlardı, sınıflarda öğrenciler için tabure veya iskemle bulunmuyordu. Gerçi Bologna Üniversitesi daha başından beri daha iyi mekânlarda derslerini yürütmüştü; duvarların boyalı, pencerelerin camlı olduğu temiz bir ortamda öğrencilerin sıralarda oturduğu ve hocanın da yüksek bir kürsüden ders verdiği belirtilmekteydi (Haskins 45). Yerleşik mekân olmaması bazı rahatlıkları ve konforu engellese de üniversite loncalarına büyük bir pazarlık ve tehdit gücü veriyordu. Şehirli burjuva, üniversite mensuplarına karşı tavır aldığında veya fizikî zarar verdiğinde en büyük tehdit üniversite hocalarının dersleri kesmesi ve başka bir şehre göç etmesiydi (Heer 244; Coulton 398). Ortaçağ'daki pek çok üniversite bu şekilde başka bir şehirden göçen hocalar ve öğrenciler tarafından kurulmuştur. En büyük göç 1228-29 yıllarında karnaval ayaklanmalarında Paris Üniversitesi'nden kaçanların oluşturduğu harekettir. Buradan göçenler Oxford (daha sonra Cambridge) Angers, Toulouse, Orleans ve Rheims'a giderler (Heer 249). Bologna'dan 1222 yılındaki göç Padua Üniversitesi'ni, Padua'dan olan göç de Vericelli Üniversitesi'ni oluşturmuştur, Vincenza Üniversitesi de yine Bologna'dan kaynaklanan bir göçün sonucu ortaya çıkmıştır (Heer 244).

Üniversitelerdeki lonca ögütlenmesi açısından Paris örnek alınabilir. Paris Üniversitesi bir hocalar loncası olduğundan kuralları koyan ve zaman içinde çeşitli yetkileri de kendi bünyelerine geçirenler bu grup olmuştur; okumakta olan lisans öğrencileri tüm diğer lonca sistemlerinde olduğu gibi çırak olarak kabul edilmişlerdir. Ortaçağ üniversiteleri yerelden ziyade bütün Avrupa'ya hitap eden kurumlardı, nereden gelirse gelsin her hür vatandaş bu kurumlara kabul edilirdi (Hunt 158). Bu loncalar dersler, sınavlar, verilecek unvanlar, öğrencilerin uyacakları kurallar ve kendi kendilerini yönetmek ve bu yöneticileri seçmek gibi konularda yetkiliydiler. Bu yetkilerin başında, hocalık yapma yetkisi vermenin (*licentia docendi*) üniversite şansölyesine geçmesi gelir, zaman içinde onların da yetkileri üniversiteye geçmiştir (Heer 246). Paris Üniversitesi'nde dört fakülte vardı; sanatlar, dinî hukuk, tıp ve ilâhiyat; bu fakültelerin de ayrı loncaları bulunmaktaydı. Her fakültenin başında bir dekan vardı. Sanatlar (arts) fakültesi çok kalabalık olduğundan milletler sistemine göre örgütlenmişti. Paris Üniversitesi'nde dört millet vardı: Fransız, Pikardiyalı, Normandiyalı ve İngiliz; buradaki İngiliz grubuna Almanlar ve diğer kuzey ülkeleri dahil edilmişti (Le Goff 100; Heer 248). Bologna Üniversitesi'nde ise lonca öğrencilerin elindeydi ve hocalar bu kurumun tamamen dışındaydı. Bu üniversitede İtalyanlar ve diğerleri diye gruplanmış iki ana federasyonun altında birçok lonca vardı (Heer 244). Kontrol öğrencilerde olduğundan hocaların denkliği, görevlerini yerine getirmediklerinde onlara verilecek cezalar, sevilmeyen hocaların boykot edilmesi gibi konularda onlar karar veriyorlardı. Zaten hocaları da para ile tutuyorlardı. Hocalar şehir dışına çıkacakları zaman onlardan güvence olarak para ödemelerini istiyorlar, müfredatı yetiştiremediklerinde, dersi yavaş anlattıklarında veya bazı bölümleri atladıklarında, derslere gelmediklerinde veya geç geldiklerinde ya da uygunsuz davranışlarda bulunduklarında cezaları öğrenci loncaları veriyordu (Coulton 395). Oxford ve Cambridge hocaların oluşturduğu loncalardı ve bu üniversitelerde de milletler sistemi vardı; iki temel grup *Boreales*-kuzeyliler (İskoçları da kapsıyordu) ve *Australes* yani güneylilerdi, ki bu gruba Galliler ve İrlandalılar dahildi fakat İngiltere'de bu sistem kısa zamanda kalktı (Heer 252; Le Goff 101). Üniversite yaşamında üniversiteliler ve şehir ahalisi arasında sık sık anlaşmazlıklar ve kanlı kavgalar olduğu gibi üniversitelilerin arasında yani bu milletlerin mensubu olan öğrenciler arasında da rekabet ve kıyasıya savaşlar oluyordu. Rashdall bu konuda, Oxford High Street'te dökülen kanın pek az savaş alanında dökülmüş olduğunu söyler (III. 96). Öğrenciler arasındaki kavgalarda her türlü önyargı ve ayrımcılık etkiliydi; milletlere karşı önyargılar yaygındı: İngilizler'in sarhoş ve kuyruklu

oldukları, Fransızlar'ın kibirli oldukları, kadın gibi giyinip süslendikleri ve efemine oldukları, Almanlar'ın hırçın ve ziyafetlerde uygunsuz davrandıkları, Normanlar'ın kendini beğenmiş oldukları ve devamlı böbürlendikleri, Poiteliler'in maceraperest ve hain oldukları, Burgundialılar'ın kaba ve aptal oldukları, Bretonlar'ın dönek ve güvenilmez oldukları ve Arthur'un ölümünden sorumlu oldukları, Lombardlar'ın açgözlü, acımasız ve korkak oldukları, Romalılar'ın kavgacı oldukları ve herkese hakaret etmeyi sevdikleri, Sicilyalılar'ın despot ve acımasız, kan dökücü, ırz düşmanı hırsızlar oldukları, Hollandalılar'ın dönek, obur, karaktersiz tembeller olduğu söylenirdi (Haskins 17-18).

Paris Üniversitesi'nin sanatlar fakültesinin başı rektördü, sanatlar fakültesinin üstünlüğü, mensuplarının sayıca çok olmasından kaynaklanıyordu. Üniversitenin ortak organları olmasına rağmen bir mülkü olmadığından ortak tartışma konusu olacak fazla bir konusu yoktu. Zaman içinde sanatlar fakültesinin rektörü tüm üniversitenin lideri hâline geldi. Rektörün çok fazla yetkisi yoktu, yeniden seçilmesi mümkündü ama zaten görev süresi üç ay gibi çok kısa bir zamandı (Le Goff 101).

Ortaçağ üniversitelerinin örgütlenmesi ele alındığında fakülte sisteminin yanısıra "kolej" sisteminin de varlığı dikkat çeker. Kolej sistemi ilk önce Paris Üniversitesi'nde ortaya çıkmıştır (Heer 250; Rashdall I. 500). Bu kurumlar fakir öğrencilerin barınması ve eğitimlerini sürdürmeleri için zengin hayırseverler veya bazı Kilise mensupları tarafından kurulmuştu. Kolej sistemi ile üniversitelerin mülkleri olmuş ve yerleşik düzene geçiş başlamıştır. Bu yerleşik düzen içinde kitap bağışları ile üniversite kütüphanelerinin de tohumu atılmış oluyordu (Hunt 165). Paris Üniversitesi'nde neredeyse en kalabalık öğrenci grubu İngilizler'di ve Paris'in etkisi Oxford ve Cambridge üniversitelerinin şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. Kolej sistemi Fransız üniversitelerinde köklü ve uzun ömürlü olmamış ve Fransız Devrimi ile tamamen ortadan kalkmıştır. Halbuki İngiltere'de kolej sistemi hâlen devam etmektedir. Bu kolejler dört köşe bir avlunun (quadrangle) etrafında oluşan barınma ve yaşam alanları ile tipik İngiliz kolej mimarisini meydana getirmişlerdir.

Üniversite loncalarının ayrıntılı olarak düzenlediği ve tekelinde tuttuğu bir konu da eğitimin örgütlenmesiydi yani müfredat, eğitim şekli, dersler, sınavlar, lisans, mastır ve doktora derecelerinin yeterlilik koşullarını belirlemekti. Verilerin çok fazla olmaması ve çeşitlilik göstermesi nedeniyle kesin bilgilere ulaşmak ne yazık ki imkânsızdır. Buna rağmen çeşitli belgelerin ışığında üniversite öğrencilerinin yaşları 14-40 arası olabiliyordu, üniversiteye giriş için en az 14 yaşında olmak gerekiyordu (Heer 244, 257; Le Goff 104; Rashdall III 352). Genellikle üniversite eği-

timi kilisede veya devlet bürokrasisinde ilerlemek için gerekliydi. Eğitim için gelenlerin pek azı üniversitede hocalık yapmak üzere kalıyorlardı (Rashdall III 445-46) Müfredat olarak yedi temel sanat ilk basamaktı ve o da kendi içinde *trivium*-gramer, retorik, mantık ve *quadrivium*-aritmetik, geometri, müzik, astronomi eğitiminden oluşuyordu. Eğitim süresi ustalık-mastır için yedi yıldı ve henüz bu titri almamış olanlara *baccalaureus* denmekteydi (Coulton 396). Sadece gramer mastırı için diğer tüm sanatları tamamlama zorunluluğu yoktu. Öğrenci mastır unvanını aldığında bu çifte seremoni ile olurdu; diğer meslek loncalarında da yükselme sınavlarında olduğu gibi zanaatını öğrendiğini bir örnekle kanıtlaması istenir, yetkililerin önünde gerekli yazılı egzersizleri sunan aday, örnek ders vererek yetkinliğini kanıtladığında kendisine bu işi icrâ etmeye yetkisi olduğunu göstermek üzere sembolik şeyler verilirdi. Bu bazen bir şapka verilme seromonisi olur ya da gramer öğretmenliği için artık hoca olduğunu ve gerekirse öğrencileri dövmeye yetkisi olduğunu belirten "palmer" –bir ucu yassı sopa– verilirdi (Coulton 396; Rashdall III 347). İhtisas alanlarına ve üniversitelerine göre farklı sınav basamakları ve seremoniler vardı fakat esas olan unsurlar şunlardı: Yetkililerin önünde meslekî yetkinlik sınavı ki bu tezini her gelen ve onunla tartışmaya girene karşı savunmayı da içeren herkese açık bir sözlü savunma, bunun başarıldığına dair çeşitli sembollerin adaya verilmesi ve kutlamalar. Üniversiteye eğitim için gelen ve burada eğitim gören öğrencilerin çok azı "bachelor" lisans veya mastır derecesini alıyorlardı, bazıları gençlik heyecanları peşinde koşuyor, kimileri de farklı hocaların peşinde değişik dersleri izliyor fakat bir türlü sınavlara girecek disiplinli ve zorlu çalışmayı tamamlayamıyordu. Mastır unvanını alan her öğrenci şart koşulduğu üzere zorunlu olarak üniversitede iki yıl hocalık yapıyordu. Ustalık derecesini alan adaylar daha sonra tıp, hukuk veya ilâhiyat alanında doktora yapabiliyorlardı. Sanat eğitimi bu dallar için genel olarak kabul edilmiş zorunlu ön eğitimdi. Tıp ve hukuk alanları için Paris Üniversitesi'nde altı yıl daha eğitim görmek gerekiyordu. Kıta Avrupa'sında ustalık daha çok hukuk alanında alınmaktaydı, bu dal çok önemliydi. Hukuk eğitimi medenî hukuk veya dinî hukuk alanındaydı. Öğrenciler nispeten daha yaşlıydılar ve bu konuda eğitim görenlerin çok sayıda ve daha pahalı kitaplara ihtiyacı vardı (Coulton 395-96). İlâhiyat eğitimine kabul edilebilmek için gerekli koşullar zordu ve ihtisaslaşmak için sekiz yıl gerekliydi.

Üniversitelerde kullanılan metinler, zaman ve mekân içinde farklılıklar gösterseler de gramer için Donatus ve Priscian, retorik için Ciceron, mantık için Aristoteles, Boethius, matematik ve astronomi içinse Eucli-

des ve Batlamyus'un metinleri incelenirdi. İlk başlarda Aristoteles'in doğa ile ilgili metinleri yasaklanmış olsa da bu yasak daha sonra kaldırılmıştır. Dinî hukuk için *Gratianus* ve *Kitab-ı Mukaddes* temel metinlerdi; medenî hukukta Justinianus'un *Roma Hukuku* kullanılan metinler arasındaydı (Le Goff 104-105; Hunt160). Tıp eğitiminde çeşitli derleme kitaplar içinde Hippokrates, Galen, İbn-i Sîna, İbn-i Rüşd ve Razi'nin metinleri okunurdu. Roma ve Yunan tıp bilgisine daha sonra çevirilerle gelen Arap ve Doğu bilim adamlarının bilgileri ilâve olmuştur (Heer 243). Ortaçağ'da hukuk alanında Bologna, tıpta Salerno, doğa bilimlerinde Oxford, ilâhiyatta Paris Üniversitesi en ileri düzeydeydiler. Fransızlar "İtalyanlar'ın papası, Almanlar'ın imparatorluğu varsa Fransızlar'ın da bilgisi-eğitimi var" derlerdi (Haskins 19). Tıp bilgisi açısından Alpler'in güneyindeki bazı merkezlerdeki anatomi ve cerrahi alanındaki katkılar göze önüne alınmazsa bilgilerin tamamı doğu ve antik çağa aitti (Haskins 35). XIV. yüzyılda Chaucer, *Canterbury Hikâyeleri* eserinin Genel Prolog bölümünde tipik iyi yetişmiş doktor portresini çizerken onun ne kadar iyi yetişmiş olduğunu anlatmak için tek tek bilgilerine âşina olduğu tıp bilginlerini sayar; bu listede yukarıda adı geçenlerin tümü bulunmaktadır.

İhtisas alanı her ne olursa olsun eğitim yöntemi Ortaçağ üniversitelerinde aynıydı; hoca bir metni ele alır ve yorumlardı, öğrenciler genellikle onu dinler bazıları ise not tutardı. Hocanın ders notları dönemin kitap üretenleri tarafından derlenerek öğrencilere sunulurdu. Diğer yöntem ise metne yönelik sorular ortaya atarak bunlar üzerine tartışma, lehte ve aleyhteki fikirlerin savunulmasıydı (Hunt 161). Genellikle sadece hocanın elinde metinler ve kitap olurdu. Ortaçağ minyatürlerinde tıp ve hukuk eğitimin tasvir edildiğinde öğrencilerin de önünde kitap olduğu görülür. Eğitimin amacı gerçeğe ulaşmaktı fakat gerçeğin bir bilgenin açıklamalarında olduğuna inanıldığından ancak bu metinlerin incelenmesi ve tartışılması söz konusu olabilirdi (Haskins 50). Tartışma ve otoritelerin metinlerine müracaat yöntemi Araplar'dan gelen bir etkiydi (Heer 237). Ortaçağ üniversitelerinde sosyal bilimler yer almıyordu, labrotuvarlar ise sonraki çağlarda kurulmuştu. Ortaçağ'da eğitim kitap ve metin temelliydi, gözlem bilgiye ulaşma yöntemi olarak çok sonradan gelişmişti.

Ortaçağ üniversitelerinin dili Latince'ydi, Yunanca pek bilinmiyordu (Madan 443). Öğrenciler üniversiteye geldiklerinde biraz Latince eğitimi almış olurlardı fakat üniversite yaşamlarında onlardan sadece ders ve sınav ortamında değil her zaman Latince konuşmaları istenirdi. Bunu sağlamak için üniversitede bir ispiyonculuk sistemi geliştirilmişti; *lupus*-kurt denilen bu kişilerin görevi Latince konuşmayanları hocalara ihbar

etmekti (Rashdall III. 375-76). Orleans Üniversitesi pek çok Avrupa üniversitesinin ancak yüzyıllar sonra uygulayabildiği büyük bir reformu XIV. yüzyılda gerçekleştirdi: Hocalar zorunlu olarak Latince verilen bazı derslerin haricindeki dersleri Fransızca olarak vermeye başladılar (Heer 256-57).

Öğrenciler genellikle sabah 6'da kalkarlar ve nadiren kahvaltı ettikten ve ellerini yüzlerini yıkadıktan sonra derse giderlerdi. Sabahları genelde üç ders olurdu, bunu saat 10'da yemek arası izlerdi, daha sonra 5'e kadar öğrencinin istediği izleyebileceği diğer dersler vardı (Coulton 408; Heer 257). Sabah dersleri resmîydi ve önemliydi, akşamları kolejlerde ve yurtlarda gündüz alınan derslerin tekrarı yapılırdı (Haskins 44). Mum pahalı olduğundan gün ışığından yararlanılır ancak ekonomik durumu çok iyi olan öğrenciler bu olanağa sahip olurdu. Öğrencilerin sınavlara girebilmeleri için belli bir düzeyde zorunlu derslere katılmış olmaları gerekirdi. Ancak hocası tarafından yeterliliğine inanılan öğrenciler sınava alınırlardı.

Ortaçağ'daki üniversite öğrencilerinin yaşamları incelendiğinde öğrencilerin yaşları, alışkanlıkları, yaşamları ve de ekonomik durumları açısından geniş bir yelpaze oluşturdukları görülür. Hâli vakti yerinde olan öğrencilerin yanısıra fakir öğrenciler de vardı. İngiltere'de sadece dilenme izni olanlar dilenebiliyordu, diğerleri ya yaz aylarında hasat zamanı tarlada çalışıyor veya daha zengin bir öğrencinin yanında onun olanaklarından faydalanıyordu. Bazıları bu olanakları geniş öğrencilere "sevitor" veya "sizar" olarak hizmet ediyor ya da kolejlerde çeşitli işlerde çalışıyorlardı (Coulton 406-407). Fakir öğrenciler aynı zamanda "Hayır Sandığı"ndan faizsiz para ödünç alabiliyorlardı. Pek çok öğrencinin okul giderlerini başka bir kişi ödemekteydi; bu bir zengin veya ruhban sınıfına ait biri olabildiği gibi öğrenci kuruluşu da olabilmekteydi (Heer 257). Chaucer'in Genel Prolog'undaki Oxfordlu üniversite öğrencisi de bu fakir çalışkan öğrencilerdendir. Atı bir tırmık kadar zayıftır, kendisi de pek hâllice görünmemektedir, üstü başı eski püsküdür. Onun masraflarını karşılayan dostu para verdiğinde bunu öğrenimi için yardımcı olacak kitaplara harcamayı tercih etmektedir.

Genç öğrencilerin okula gelişlerinde de bazı usuller gelişmişti; "toplayıcı" denilen kişiler onları ilk gelişlerinde üniversiteye götürürlerdi. Bu sadece tecrübesiz öğrencilere yol göstermek için değil pek tekin olmayan bu yolculukta onların güvenliği açısından düşünülmüş bir tedbirdi (Rashdall III. 354; Coulton 407). Yeni gelen öğrenci bir yurda yerleşir ve üç gün süreyle hocaların verdiği derslere girerek kimlerden ders alacağına karar verirdi, bu deneme süresinden sonra dersini aldığı hocaya para öde-

mek durumundaydı. Yeni gelen öğrencilere "sarı gaga" denir ve diğer öğrenciler tarafından epeyce tartaklanırlar ve yerleşmiş pek çok kabul ritüeline tâbi tutulurlardı. Bu acemi öğrencilere pis yaratıkmış gibi davranılır, onların ehlîleştirilip insanlaştırılması ve üniversite öğrenciler camiasına kabulleri her türlü aşırılığı içeren ve parası da bu acemiler tarafından ödenen bir ziyafetle tamamlanırdı (Rashdall III. 376 ve devamı). Yeni gelen öğrenci kaldığı yurdu beğenmezse onu değiştirebilirdi. Bu yurtlarda gönüllü olarak idareyi üstlenmiş kişilere ödeme yapılır ve hâlihazırdaki kurallara uyulurdu. Genellikle gece 8 veya yazın 9'dan sonra sokağa çıkma yasağı vardı, kapılar bu saatte kilitlenirdi. Öğrencilerin her gün kiliseye gitmesi ve kilise korosunda şarkı söylemesi zorunlu idi (Haskins 71). Ortaçağ üniversiteleri yaygın kanaatin aksine dinî eğitim vermezdi, dinî eğitim Ortaçağ'ın sonlarına doğru yeni bir çağın göstergesi olarak bazı hocaların kişisel eğilimi ile ortaya çıkmıştı (Heer 258). Barınma koşulları ancak zengin öğrenciler için iyiydi, genellikle odalar soğuk olur, iki-üç kişi tarafından paylaşılırdı. Bir yatakta iki kişi yatardı. Haftada beş gün çalışılırdı fakat bayramlar ve tatiller neredeyse 50 gün ediyordu. Akşamları saat 5'teki yemekten sonra eğlenceye kısmen izin veriliyordu. Akşam yemeği biraz şarap, ekmek ve sebze türlüsüydü, et ancak pazar günleri olurdu ve cuma günleri de balık verilirdi (Coulton 401). Bu koşullar zamanın kayıtlarına iyi öğrenciler olarak geçen gençlerin hayat tarzıydı. Bunların aksine kötü öğrenci geceleri gezer eğlenir, içer, her türlü kavgaya karışır, kimi zaman milletler kavgasına katılır, kimi zaman şehir ahalisi ile çatışır, evlere, kadınlara, hocalara saldırırdı. Gündüzleri uyur, derslere gitmez, her türlü kuralı çiğnerdi. Üniversiteler bu kural tanımaz öğrencileri kontrol altına almak için çeşitli kurallar koymuş ve cezalar belirlemişlerdir. Öğrencilerin köpek ve diğer av hayvanları beslemeleri, zar, kumar ve top oyunları oynamaları, dans etmeleri, bulundukları çevreye, sınıflara ve kiliseye zarar vermeleri yasaklanmıştı. Diğer öğrencilere, şehir ahalisine veya hocalara fizikî olarak zarar verdiklerinde veya vermeye yeltendiklerinde zararın derecesine göre artan para cezaları geliştirilmişti. Disiplinsizlik genel bir şikâyetti ve en ağır ceza uzaklaştırma veya afarozdu fakat cezaların pek ağır olduğu söylenemezdi (Rashdall III. 358).

Ortaçağ üniversitelerinde öğrenci ve hocaların giyimleriyle ilgili bazı kurallar olduğu görülmektedir. Öğrencilerin kıyafetleri açısından değişik ülkelerde farklı uygulamalar söz konusudur ancak resmî bir kıyafetten pek de söz edilemez. İtalya'da öğrencilerin "cappa" denilen uzun siyah cübbe giymeleri, Paris'te öğrencilerin din mensubu oldukları düşünüldüğünden ruhban kıyafeti giymeleri ve dünya değerleri ile ilişkileri olmadı-

ğını simgelemek üzere kafalarının üst kısmındaki saçları traş etmeleri (tonsure) gerekli görülüyordu (Rashdall III. 385 ve devamı). Heidelberg'de uzun bir cübbe söz konusuydu, boyu Ortaçağ'ın sonuna doğru uzamış ve renk konusundaki serbestliğe kısıtlama getirilerek siyah zorunlu hâle gelmişti. Cambridge'deki her kolej için farklı amblemler ve renklerden oluşan kıyafetlerse hâlen kullanılmaktadır. Hocalar için resmî akademik kıyafet olan cübbe, kapişonu ve kürkten süslemeleri olan bir üst giysisiydi; daha sonraları bu geniş kollu giysi lisans öğrencileri tarafından da kullanılmıştır. XIV. yüzyıl ortalarında daha üstün görülen fakültelerin doktoralı akademisyenleri daha çarpıcı renkleri tercih etmeye başlamışlardır ki, bu da genellikle kırmızı veya morun tonlarıydı. Paris Üniversitesi'nin rektörleri eflatun veya mor cübbe giyerlerdi ve etrafı kürklü kapişonları vardı. Kapişonlar, Ortaçağ'ın çetin iklim koşulları ve çok az gelişmiş ısıtma yöntemleri karşısında geliştirilmiş süsten ziyade işlevsel bir elbise unsuruydu. "Biretta" (köşeli) veya "pileum" (yuvarlak) şapkalar mastır derecesini simgelerdi, üstün kabul edilen fakültelerin doktoralı mensupları da bunların kırmızı veya mor olanlarını giyerlerdi. Zorunluluk olmadığında daha sade dinî kıyafetler de derslerde giyilebiliyordu. Üniversitelilerin kıyafeti konusu aslında sadece bir örtünme sorunu değildir aynı zamanda kimlik ve aidiyet konusuyla yakından ilişkilidir. Bazı ortaçağcılar tüm öğrencileri başlarının traşı ve statüleri dolayısıyla ruhban sınıfına aitmiş gibi değerlendirirken, diğerleri bu statünün sadece saç traşı seremonisinin piskopos tarafından yapıldığında ve cinsellikten arınmış bir yaşam sürdüren öğrenciler için geçerli olduğunu ve tüm öğrencileri kapsamadığını belirtmektedirler. Genelde tüm öğrenciler ruhban sınıfına ait değillerdi ve bu, giyimlerindeki bazı semboller ve giysilerle ifade ediliyordu.

Ortaçağ'da kadının statüsü ve konumu hakkındaki tavırlarda bir genelleme yapmak zordur; bölgeye, yüzyıla ve kadının sınıfına göre kadının üstlendiği roller, yetkileri, özgürlüğü ve ona karşı tutumlar değişiklik göstermektedir (Heer 317). Erken Ortaçağ'da önemli ve etkili kadınlar görülmüş ve kadınlar XI. yüzyılda neredeyse erkeklere eşit denebilecek bir konuma gelmişlerdir. XIII. yüzyıldan itibaren kadının konumu ve yetkilerinde bir gerileme görülmektedir; Ortaçağ'ın sonunundaki tavrı Aziz Paul'un sözü oldukça iyi özetlemektedir: "Kadının sesi toplumda duyulmamalı" (Heer, 317). Şartların görece iyi olduğu dönemlerde bile eğitim konusunda kadınlar için üniversite eğitimi söz konusu değildi. Buna rağmen doktorluk yapan kadınlar, şair ve yazar bazı kadınların yanısıra edebî eserlerin dışında eserler yazan kadınlardan bahsedilmektedir. Genellikle üniversite veya okullarda resmî eğitim almasalar da baba veya koca

mesleğini sürdüren kadınların üst düzeyde bilgi sahibi oldukları görülmektedir. Christine de Pizan *Kadınlar Şehri Kitabı*'nda kadınların eğitimi konusunu işlerken Bologna'da hukuk profesörü olan Giovanni Andrea'nın Novella adında çok iyi eğitim almış bir kızı olduğunu ve kendisi derse gidemediği zaman profesörün yerine kızının ders anlattığını; fakat güzelliği öğrencilerin dikkatini dağıtmasın diye bir perdenin arkasından bu işi yürüttüğünü belirtir (154). Ortaçağ'da Marie de France, Christine de Pizan, Margery Kempe gibi yazarlar vardı ama bunun dışında zamanın kriterleri çerçevesinde bilimsel denebilecek eserler yazan kadınlar da vardı. Bingenli Hildegard doğa ve tıpla ilgili iki eser yazmıştı (Hopkins 97 ve devamı), Sienalı Catherine *Mektuplar* ve *Diyaloglar* olmak üzere yazdığı iki eser dolayısıyla Ortaçağ'da Kilise Doktorası ile ödüllendirilen iki kadından biri olmuştu (Lucas 143). Kadınlar asıl olarak pratisyen hekim olarak çalışsalar da üniversitede tıp eğitimine kabul edilen istisna bazı örnekler vardı ki bu da kuralın dışlayıcılığını kanıtlamaktadır (Opitz 283).

Ortaçağ üniversitelerinin entelektüel alana katkıları arasında sayılabilecek diğer çok önemli bir alan da yazı, yazılı metinlerin oluşturulması, ders kitaplarının üretimi ve kütüphanelerin gelişmesidir. Üniversitelerin ortaya çıktığı dönemlerde metinler el yazmaları olarak üretilmekteydi ve el yazısında hepsi küçük harf olmakla beraber pek çok farklı stil görülmekteydi (Madan 459). XIII. yüzyılda tam bir standardizasyon olmasa da köşeli küçük harf ve daha sıkışık yazı stiline dönüldü. Daha önceleri el-yazmalarının çoğaltılması genellikle manastırlarda yapılmaktaydı, üniversitelerin ortaya çıkması kitaplara ve metinlere talebi yoğunlaştırdığı için kitap çoğaltma işine olan tavır değiştiği gibi yöntemler de değişti. Kitaba ve okumaya yaklaşım çok farklılaştı; manastırdaki bir keşişten yılda bir kitap okuması beklenirken bir üniversite öğrencisi bir keşişin bir ömür boyu okuyacağı materyali neredeyse bir yılda okumaktaydı (Coulton 428). Bu yoğun talep ve okuma hızı materyale çeşitlilik getirdi, okuma kavramını ve amacını değiştirdi, kitap üretimini çok hızlandırdı. Üniversitelerin olduğu şehirlerde yazıcılar, minyatürcüler, parşömen tüccarları, ciltçiler toplanarak kitap üretimi zincirini oluşturdular (Madan 475). Dersler için en doğru metinler seçilerek güvenilir ustalara sözleşmeli olarak verilir, daha sonra üniversitenin belirlediği komisyonlarca gerekli düzeltmeler yapılarak doğru, güvenilir metinler oluşturulurdu. Bu *stationarius* metne sadık kalacağını garanti eder ve para teminatı verirdi, aynı zamanda kitap satışları ve kiralaması sadece onların sayesinde olurdu (Coulton 428). Bu düzenlemelerle doğru metinler, çoğaltma sözleşmesi, otoriteler tarafından redaksiyon, çok sayıda üretim ve daha ucuza üretim gibi kavramların ve uygulamanın hızla oluştuğu görülmektedir. 1486'da Pa-

dua Üniversitesi her bir parçada 16 sütun, her sütunda 16 satır ve her satırda 32 harf bulunması gerektiği kuralını koyarak sayfa ve yazımda standartlaşmayı en ileri düzeye taşımıştır (Coulton 429). Kitaplara olan talebin artması ile ve üniversitelerin bir yandan kolej sistemine geçmeleri veya yerleşik düzene geçmeleriyle sadece manastır ve katedrallerde bulunan kütüphanelerin üniversitelerde de geliştiği, kütüphaneciliğin çeşitli kurallarının oluştuğu görülür. Kolejlerdeki kitaplar kütüphanede zincirlenmiş olarak bulunurdu; kimlerin hangi saatler arasında onları kullanabileceği, kimlerin nezaretinde girebileceği talimatnamelerle belirlenmişti. Kütüphanelere yaş elbise, mürekkep ve bıçak sokulmazdı ve girişte öğrencilere kitaplara zarar vermeyeceklerine dair yemin ettirilirdi (Gibson 480-82).

Daha sonra matbaanın icadı ve yaygınlaşmasıyla kitap üretimi yeni bir ivme kazandı. Bütün bu gelişmeler üniversitelerin ihtiyaçları doğrultusunda ve onlara hizmet vermek üzere şekillendi. İngiltere'de XV. yüzyılda ilk resmî matbaanın Oxford'da kurulması bunun en açık göstergesidir (Gibson 470).

Bugünün üniversiteleri Haskins'in de belirttiği gibi Ortaçağ üniversitelerinin doğrudan mirasçılarıdır. İdaresi, müfredatı, metinler-ders kitapları, kütüphaneleri, eğitim yöntemleri, süreçleri, verdiği yetki belgeleri ve diplomaları, kuralları ve yönetmelikleri açısından zaman içinde gelişip bazı değişikliklere uğrasa da bugünkü üniversitelerin temel taşları Ortaçağ'daki bu kurumlardır. Ortaçağ'ın sonunda Avrupa'da 80'in üzerinde üniversite bulunmaktaydı. Bu kurumlar bazı kurallarla kısıtlayıcı olsalar bile Heer'in de belirttiği gibi aynı zamanda özgürleşmenin de geliştiği ve geliştirildiği yerler olmuşlardır çünkü özellikle XIII. ve XIV. yüzyıllarda tartışma ortamını yaratmışlardır (241). Ortaçağ üniversitelerinin oluşum ve gelişimleri içinde mensuplarının ruhban sınıfına dahil olmalarına rağmen gelişmeler lâiklik yönünde olmuş ve özellikle Paris Üniversitesi'nde 1231 yılında kendi dışındaki otoritelerin denetimin en aza indirmesinde olduğu gibi otonomi kazanma yolunda olmuştur. Bu kurumlar bilginin paylaşılıp öğretildiği, pazarlandığı ortamları oluşturmuşlardır. Zihinsel çalışmanın zanaat hâline gelmesiyle eğitim, çıraklık, ustalık ve ihtisaslaşma kurallara oturtulmuş ve çeşitli aşama ve seremonilerle bu unvanların verilmesi üniversite tekelinde gelişmiştir. Yepyeni bir sınıf insan, yani akademisyenler ve entelektüeller bu kurum tarafından yaratılmıştır. Bu eğitimin yürütülebilmesi için zamanla yerleşik düzende bu işe adanmış mekânların gelişmesi de yine üniversitelerin ortaya çıkmasıyla olmuştur. Öğrencilerin barınma ve çalışma ihtiyaçları, yurtların ve burs sistemlerinin oluşmasını, kütüphanelerin, kitapçıların, yayıncılığın ve daha sonra

da matbaaların gelişmesini sağlamıştır. Üniversiteler Ortaçağ'dan bu yana yüksek öğretimi yürütmüşler ve hâlen de geniş kitlelere bu olanağı sağlayan tek kurum olarak işlevlerini sürdürmektedirler. Bugünün üniversiteleri pek çok açıdan daha bilimsel ve gelişmiş olmakla beraber bazı yönlerden Ortaçağ'daki üstünlüklerini yitirmişlerdir; çoğu açıdansa Ortaçağ'daki kurumlarla ortak yönlerini devam ettirmektedirler.

KAYNAKÇA

Geoffrey Chaucer. *The Riverside Chaucer*. Ed. Larry D. Benson. Oxford: Oxford UP, 1988.

G. G. Coulton. *Medieval Panorama*. New York: Meridian, 1955.

Christine de Pizan. *The Book of the City of Ladies*. Çev. E. J. Richards Suffolk: Picador ,1983.

Strickland Gibson "Printed Books, The Book Trade, and Libraries" *Medieval England* Ed. H.W.C. Davis London: Bracken, 1928. 469-482.

Jean Gimpel. *Ortaçağda Endüstri Devrimi*. Çev. Nazım Özüaydın. 1976; Ankara: Tübitak, 1996.

Friedrich Heer. *The Medieval World*. Çev. Janet Sondheimer New York: Weidenfeld and Nicolson, 1961.

Charles Homer Haskins. *The Rise of Universities*. Ithaca, NewYork: Cornell UP, 1957.

Andrea Hopkins. *Most Wise and Valiant Ladies* London: Collins and Brown, 1997.

Richard Hunt. "Universities and Learning" *The Flowering of the Middle Ages*. Ed. Joan Evans. London: Thames and Hudson, 1966, 1985: 148-166.

Gordon Leff. *Paris and Oxford in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*. New York, London, Sydney: John Wiley and Sons: 1968.

Angela M. Lucas. *Women in the Middle Ages*. Sussex:Harvester, 1983.

Falconer Madan. "Handwriting" *Medieval England* Ed. H.W.C. Davis London: Bracken, 1928. 451-468.

Claudia Opitz. "Geç Ortaçağ'da Yaşam" *Kadınların Tarihi* Ed. George Duby, Michelle Perrot. Çev. Ahmet Fethi. IV Cilt İstanbul: Şafak , İş Bankası Kültür Yayınları, 2005: II. 255- 315.

Hastings Rashdall. *The Universities of Europe in the Middle Ages*. III cilt. 1895 London: Oxford UP, 1936.



"Sezaro-Papalık: Doğu Roma imparatorunun elinde dinî ve dünyevî gücün toplanmasını temsil eden, İsa'nın imparator VII. Konstantin'e taç giydirmesini gösteren, onuncu yüzyıldan kalma fildişi oyma".

ORTAÇAĞ'IN DİNSEL FERMANTASYONU:

IV. YÜZYIL-ROMA İMPARATORLUĞU'NDA DOĞU, BATI KİLİSELERİ VE DEVLET[1]

Turhan Kaçar*

PROBLEM VE KAYNAKLAR

Roma İmparatorluğu'nun batı kanadının kuzeyde yaşayan göçebe komşuları tarafından IV. yüzyıldan itibaren parsellenmesiyle başlatılan Ortaçağ, Avrupa tarihi için genellikle Rönesans'a kadar devam eden bir ara devredir. Öbür taraftan Ortaçağ, en fazla, kilisenin egemen olduğu negatif bir dönem olarak zihinlere kazınmıştır. Ortaçağ'da kilisenin egemenliği çok sık karşılaşılan bir ifade olmasına rağmen, Türkçe literatürde, kilisenin bu egemenliği nasıl sağladığı, tarihî verilerle pek fazla desteklenmez. Şüphesiz kilise bu egemenliğini bir gecede kurmadı. Değişimin ve

* Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

[1] Metin içerisinde yer alan, şahıs ve kent isimlerinin (Yunanca veya Latince) yazımında genellikle Latince biçimlerinin Türkçe okunuşu tercih edilmiştir (örn. Constantinus yerine Konstantinus).

kopuşun aynı anda gerçekleştiği tarihin akışı içerisinde, kilise egemenliği Akdeniz dünyasında bir mayalanma döneminin akabinde ortaya çıktı. Bu perspektiften bakıldığı zaman, kilisenin batı ve orta Avrupa'da toplumsal ve siyasal alana nasıl girmeye çalıştığını izlemek önemlidir.

Ortaçağ'daki kilise egemenliğinin mayalanma sürecini tartışmayı amaçlayan bu çalışma, bu sürecin merkezî dönemini IV. yüzyıla yerleştirmektedir. Bu yüzyılda kilise, Roma İmparatorluğu'nda sadece meşruiyet problemini çözmekle kalmadı, bunun yanısıra gözde bir din olmayı da başardı. Gözde din olmanın bedeli elbette devlet müdahalesine açık olmayı göze almaktı. Bugünden bakıldığı zaman, Ortaçağ kilisesinin tek biçimli olmadığı, dinsel, dilsel ve kültürel olarak birbirinden farklı olduğu ve devletle farklı siyasal ilişkiler modeli geliştirdikleri görülebilmektedir. İşte, böylesi farklılaşmaların çok belirgin olarak ortaya çıktığı IV. Yüzyılı, doğu ve batı kiliselerinin ayrışan yönleri ve devletle kurdukları farklı ilişkiler modeli çerçevesinde incelemek, doğunun (sonrakilerin deyimiyle Bizans'ın) ve çağdaşı batının tecrübe ettiği dinsel ve siyasal bölünmeyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

Bir kitap dini olan Hıristiyanlığa ilişkin, ilk dönemden Geç Antik döneme, farklı noktalardan pek çok belge günümüze kadar ulaşmıştır. İlk Hıristiyan misyonerliğinin en önemli kaynağı kuşkusuz İncil kitapları arasında yer alan, *Resullerin İşleri* ve havari Paulus'a atfedilen mektuplardır. Bundan başka, II. yüzyılın *apologia* (Hıristiyanlık savunusu) yazarı pek çok ismin yanısıra, İgnatius, Justinus, İraeneaus, Hippolytus gibi II. ve III. yüzyılın önemli yazarlarının eserleri, dönemlerinin dinsel tartışmalarını aktarmaktadırlar. Batıda Tertullianus ve Kiprianus, doğuda ise İskenderiyeli Klement ve Origenes'in eserleri, içerdikleri disiplin ve ilâhiyat problemlerinin yanısıra, Roma İmparatorluğu'nun batısında ve doğusunda, Hıristiyanların ne tür problemlerle meşgul olduklarını da göstermektedir. Çok daha önemlisi, III. yüzyılın sonlarının ve IV. yüzyılın ilk kırk yılının birinci elden tanığı olan ve kilise tarih yazıcılığının babası kabul edilen, Filistin Kaisareia piskoposu Eusebius'un (260-339) *Kilise Tarihi* (*Historia Ekklesiastika*) adlı eseri hem orijinal dilinde mevcuttur, hem de İngilizce, Almanca gibi Batı dillerine çevrilmiştir. IV. ve V. Yüzyıl dinsel ve siyasal olaylarını da içeren, Eusebius'un tarih yazım geleneğindeki halefleri Sokrates, Sozomenus, Theodoret, Philostorgius gibi yazarların kilise tarihleri, ait oldukları dönemlere ilişkin ve diğer yazarlardan ya da dokümanlardan yaptıkları uzun alıntılarla, önemli kaynak materyallerdir. Bunlara ek olarak, III. yüzyıldan itibaren iyice görünür hâle gelen kilise konsilleri ve bu konsillerin bazılarında neredeyse kelimesi kelimesine tutulan zabıtlar, dönemin Hıristiyanlarının gündemlerini

ortaya koymanın yanı sıra, Hıristiyan ilâhiyatının zaman içerisinde nasıl oluştuğunu anlamamıza da yardımcı olmaktadır.

Roma İmparatorluk tarihinde, Diokletianus'ın (284-305) saltanatından başlayarak, geç dördüncü yüzyıl ve sonrası döneme ilişkin mevcut dinî ve lâdinî kaynak materyal neredeyse kontrol edilemeyecek kadar zengin ve çeşitlidir. Bu durum sadece Hıristiyanlığın yükselişine paralel gelişen dinî literatüre bağlı olmayıp, bir o kadar da, hem Latince hem de Yunanca üretilen pagan literatürün gözle görünür miktarına da atfedilmelidir. Özellikle geç dördüncü yüzyıldan itibaren bize ulaşan Latince eserler, bu literatürün o dönemde ne kadar zengin olduğunu ortaya koymaktadır. Bunlar arasında, eserinde, zaman zaman kilise-devlet ilişkilerine atıflarda bulunan pagan Ammianus Markellinus (yaklş. 330-395) önemli bir isimdir. Aslen Yunan olmasına rağmen Latince yazan ve *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi* (*Res Gestae* 354-378) adlı eserini 390'lı yılların başında Roma'da tamamlayan Antakyalı Ammianus Markellinus, tarih yazım geleneğinde Takitus ile karşılaştırılmaktadır. Yine, IV. yüzyıl Roma İmparatorluğu siyasal tarihi için önemli bir kaynak olan pagan yazar Zosimus, eserinde, aynı zamanda dönemin Hıristiyan kültürüne eleştirel bir yaklaşım getirmektedir.

Hıristiyan yazarlara gelince, Latin dünyasında Ambrosius, Augustinus, Eusebius Hieronmyus, Orosius, Salvianus; Yunan dünyasında ise, İskenderiye piskoposu Athanasius, Kapadokyalı Babalar (Kaisareia –modern Kayseri– piskoposu Basileus, kardeşi Gregorius ve onların arkadaşı bir başka Gregorius), Konstantinopolis piskoposu İoannes Hirisostomus en önde gelen yazarlardandır. Dolayısıyla, dördüncü ve beşinci yüzyıllar 'patristik' literatürün, yani büyük kilise babaları tarafından yazılmış eserlerin altın çağıdır. Çünkü, Konstantinus'un iktidarıyla birlikte takibattan kurtulan bu insanlar, piskoposluk görevlerinin yanında, artık yazılarını daha kolay kaleme alabiliyorlardı. Bunun yanı sıra, bütün piskoposlar ve geleneksel lâik tarzda eğitim almış herkes, klasik hitabet geleneğini devam ettiriyordu. Hıristiyanlık tarihinde bunun en canlı iki örneği, konuşmaları yazıya da dökülen, Nazianzuslu Gregorius'un 379'da Kaisareia piskoposu Basileus ve Milano piskoposu Ambrosius'un 395'te İmparator I. Theodosius'un anısına verdiği cenaze söylevleridir.

Geç Antikçağ'ın dinî çehresinin köklü bir biçimde farklılaşmasında, Hıristiyanlığın dönüştürücü rolü, Batı tarih literatüründe detaylı olarak incelenmiştir. Hıristiyanlığın devlet nezdinde meşruiyet kazandığı döneme kadar olan ilişkiler ve IV. yüzyılda kurumsal kilisenin oynadığı dönüştürücü rol, sadece müstakil monografilerde değil, bunlara ilâveten Roma İmparatorluk tarihine ilişkin büyük eserlerde Hıristiyanlığı konu edi-

nen bölümlerde ve özellikle son zamanlarda ortaya çıkan kolektif sentez eserlerde incelenmiştir. Böylesi çalışmalar Batı literatüründe sürekli olarak zenginleştirilerek çoğaltılmaktadır. Dolayısıyla, başta İngilizce olmak üzere, diğer Batı dillerindeki çağdaş materyalin eksiksiz değerlendirilmesi oldukça zordur. A.H.M. Jones, P. Brown, H. Chadwick, R. Lane-Fox, R. MacMullen, A. Cameron gibi tarihçilerin önemli eserlerinin yanısıra son yıllarda yayımlanan *Cambridge Ancient History* serisinin 13 ve 14. ciltlerinde yer alan Geç Antikçağ Hıristiyanlığına ilişkin önemli bölümler ilk planda göz önüne alınması gerekenlerdir. Ayrıca, S. Mitchell'in *Anatolia* adlı eserinin özellikle ikinci cildi Eskiçağ Anadolusu'nun kentsel alanı ve taşrasının Hıristiyanlaşmasına ilişkin önemli bir eserdir. Hâlbuki ülkemizde, Roma İmparatorluğu arkeolojisi, epigrafisi ve nümizmatiğine ilişkin değerli çalışmalar yapılmasına rağmen, Eskiçağ ve Ortaçağ tarih çalışmalarının ara alanı olarak, genelde ihmal edilmiş Geç Antikçağ ve bu dönemin en önemli teması, kilisenin kurumsal yükselişi ve devletle ilişkilerine birkaç çeviri dışında hemen hemen dokunulmamıştır.

Roma İmparatorluğu, Hıristiyanlık ve IV. Yüzyılda Doğu, Batı Kiliseleri

İlk Roma imparatoru Augustus'un (M.Ö. 27-M.S. 14) ve onun halefi Tiberius'un (M.S. 14-37) çağdaşı olan Hz. İsa'nın ateşlediği ve Paulus'un ilk örgütlenmesini başardığı yeni din, uzunca bir süre Roma imparatorlarının dikkatini ciddi olarak çekmedi. Bu dinin mensupları, ayrı bir grup olarak, ancak ertesi yüzyılın başında fark edildiler. İmparator Traianus (98-117) ile Bithynia valisi Plinius (111-112) arasındaki mektuplaşmalarda ilk kez ortaya çıkan Hıristiyanlar, ne bu imparator zamanında ne de onun II. yüzyıl içerisindeki haleflerinden ciddi bir tepki gördüler.[2] Hıristiyanlığın Roma dünyasında yaratacağı köklü dönüşüm, III. yüzyılın ilk çeyreği sonunda eserini tamamlayan ünlü tarihçi Dio Cassius'un bile dikkatini çekmedi, hâlbuki onun eyaleti Bithynia'da (bugün İzmit ve civarı) Hıristiyanlar bir yüzyıldan (yani Plinius zamanından) beri farklı bir grup olarak biliniyorlardı. Romalı entelektüellerin bu ilgisizliğine karşın, Hıristiyanlık tedricen Akdeniz dünyasında örgütlenmesini tamamlamaya çalışıyordu. Romalı entelektüellerin ilgisizliğinin yanı sıra, İmparatorluğun klasik barış ve huzur çağı olan II. yüzyılda, imparatorların genelde tebalarına karşı tolerans politikası izlemeleri kilisenin kolay örgütlenmesini sağlamıştır.

[2] Hıristiyanların, Traianus (98-117) ile Markus Aurelius'un (161-180) iktidarları döneminde bazen farklı nedenlerden dolayı bölgesel olarak takibata uğradığı biliniyorsa da, bunlar bütün İmparatorluk sathına yayılmış topyekûn uygulamalar değildi.

Roma devleti, Hıristiyanlığı ciddi bir tehdit olarak, ilk kez III. yüzyılın ortasında Dekius (249-251) döneminde gördü ve ilk organize takibat bu imparator zamanında başladı. Daha sonra 257'de tekrar eden bu organize takibatın, en uzun süreli olanı, son büyük takibat olarak bilinen 303-313 arasında aralıklarla devam edeniydi. Bu takibatların Hıristiyan dünya için yol açtığı en önemli kriz, Novatianus[3], Donatus[4] ve Meletius[5] gibi dinî liderlerin önderlik ettiği kilise-içi ayrılıkçı akımlar ve bunların kurduğu alternatif kilise örgütlenmeleridir. Öbür yandan, bu tür kovuşturmalar, Hıristiyan kimliğinin güçlendirilmesi gibi beklenmedik sonuçlara da yol açtı. Diokletianus'un (284-305) büyük takibatının sonu, Hıristiyan dünya için beklenmedik bir olaya tanık oldu: Bir Roma imparatoru Hıristiyanlığın meşru bir din olduğunu ilân ettiği gibi, kilisenin müsadere edilen emlâkının da geri verilmesini sağladı.

Hıristiyanlığın meşruluğunu ilân eden Konstantinus'un babası I. Konstantius da, Batı'da *Caesar* (Kayzer) olarak bulunduğu zaman, anti-Hıristiyan politikaları fazla heveskâr bir şekilde uygulamaya koymamıştı. Konstantinus, Roma dünyasının batı kanadının tek hâkimi olmasını sağlayan Milvius Köprüsü'nde kazandığı zaferi (312), Hıristiyanların Tanrısının bir armağanı olarak yorumladı. Ertesi yıl yayımlanan Milano Fermanı'yla (313) birlikte Hıristiyanlık ilk kez resmî devlet *pantheon*unda 'gözde bir din' olarak yerini aldı. Milano Fermanı yayımlandığı zaman, Roma İmparatorluğu'nun sadece batı yarısını kontrol eden Konstantinus, kısa süre sonra bütün Roma dünyasının tek hâkimi olmak için, doğudaki rakibi Likinius (308-324) ile giriştiği mücadeleyi, bir haçlı seferi olarak ilân ederek, Hıristiyanî argümanlarla savundu. Konstantinus bu mücadelesini, 324'te Likinius'u, Üsküdar (Hirisopolis) savaşında yenerek zaferle tamamladı.

Konstantinus zaferini piskoposlarla kutlamak istediği için, 325 yılında Hıristiyanlığın ilk evrensel konsilini İznik'te (Nikaeia) topladı. Toplantının her türlü ihtiyacını karşılayan İmparator, konsile bizzat katıldı, hattâ

---

[3] 249-51 yılları arasında ortaya çıkan Dekius takibatının, Roma kilisesinde yarattığı en önemli bölünme. Novatianus, takibat sırasında devlet yetkilileriyle uzlaşan veya işkence korkusuyla Hıristiyanlığını inkâr edenlere sıkı bir disiplin uygulanmasını, buna mukabil Roma kilisesinde baskın olan diğer bir grup, bu durumdaki kişilere daha tolerans olunmasını savunuyordu.

[4] Donatus adlı liderlerinden dolayı Donatistler ve Donatusçular olarak anılan bu grup da, Diokletianus'un başlattığı 303-312 yılları arasındaki takibatın semptomu olarak, Afrika'da ortaya çıkmış ve Novatianusçular gibi, devlet yetkilieriyle uzlaşan Hıristiyanlara daha sıkı bir disiplin uygulanmasını öneriyordu. Bu grubun ortaya çıkışında, kilise-içi bölgesel çatışmaların ve Roma egemenliğine karşı Afrikalı bir tepkinin de payı vardır.

[5] Meletius ayrılıkçılığı da, Donatusçuluk gibi Diokletianus takibatının ürünüdür ve Mısır'da ortaya çıkmıştır. Donatusçuluğu oluşturan faktörler burada da etkilidir.

bazı oturumlara başkanlık etti. Konsil bir kutlama toplantısı olmasına rağmen, Ariusçu ilâhiyat tartışması gündeme damgasını vurdu. Hz. İsa'nın Tanrısal tabiatını sorgulayan İskenderiyeli papaz Arius'un[6] (yaklş. 260-336) yol açtığı bu tartışma, 320'li yılların hemen başında İskenderiye'de ortaya çıkmış ve çok kısa süre içerisinde doğu Akdeniz kentlerinin Hıristiyan toplumlarının ikiye bölünmesine yol açmıştı. İmparator, konsilin ilâhiyat gündemini oluşturan Ariusçu tartışmanın burada sona ereceğini ve bölünmenin tamir edileceğini umuyordu, ancak bu konuda hayâl kırıklığına uğrayacaktı. Çünkü piskoposlar kilise-içi dinî birliği sağlamak gibi bir endişe taşımıyorlar, daha ziyade, rakiplerini saf dışı etmeye çalışıyorlardı.

İznik konsili ilk defa resmî bir ilâhiyat metni benimseyerek, bunu 'doğru Hıristiyan' olmanın ölçütü olarak tespit etti. Konsil ayrıca, zaten İmparatorluk eyalet sistemi temelinde hiyerarşik olarak örgütlenmiş kilisenin, bu yapısını onaylayan yasamaları kabul etti. Ancak, İznik konsili Hıristiyanları ilâhiyat olarak birleştiremediği gibi, İmparator Konstantinus da, "kilise birliği" hayâlini gerçekleştiremeden 337 yılında öldü. İznik konsilinin ilâhiyat metnine imparatorun baskısıyla imza atan doğulu piskoposlar, aslında tam olarak Ariusçu da değillerdi. Konstantinus'un oğulları ve sonrasında, 381'deki II. genel konsile kadar toplanan bir dizi bölgesel ve ulusal nitelikli konsillerde bu doğulu piskoposlar, kilise birliğini sağlamak için, sürekli İznik itikadı ile Ariusçu doktrin arasındaki uçurumu kapatacak alternatif bir metin aradılar. İznik konsilinin itikadını sıkı bir biçimde benimseyen, Latin kültürden gelen batılı piskoposların büyük bir çoğunluğu, ilk iki genel konsil arasındaki bu arayışta, hemen hemen hiç yer almadıkları gibi, doğululardan hep Ariusçu diye şüphe ettiler. Batılı piskoposların İznik itikadını kolay benimsemelerinin gerisindeki en önemli neden, bir yanda konsile gönderdiği temsilciler vasıtasıyla itikat metnine imza atan Roma piskoposunun, öbür yanda ise, bu itikat metninin hazırlanmasında baş rolü oynayan, Korduba (İspanya'da Córdoba) piskoposu Hosius'un Batı dünyasındaki etkisidir. Batılıların itikat arayışına katılmak istemeyişlerinin kültürel nedeni, Yunanca'nın hâkim olduğu Doğu dünyası ile aralarındaki dil problemidir. Dönemin Latin Hıristiyanlığının en önemli ilâhiyatçısı Aziz Augustinus'un (354-430) bi-

[6] Köken olarak Libyalı olan Arius, eğitimini Hıristiyan ilâhiyatında Hz. İsa'nın tabiatının beşerî yönüne vurgu yapan Antakya gelencğinde Lukianus adlı bir papazın yanında tamam-lamıştır. Antakya kilise geleneği, İskenderiye'nin Hz. İsa'nın sadece ilâhî (tanrısal) vasfına vurgu yapmasına mukabil, onlardan farklı olarak hem beşerî hem ilâhî vasıflarına vurgu yapı-yordu. Antakya kilise geleneğinin bu özelliğine ilişkin veriler, Arius öncesi ve sonrası dönem-lerde de bulunabilir. Meselâ, V. yüzyılda patlak veren Nestorius krizi, yine Antakya kilise gele-neğinin İsa anlayışının sonucudur.

le Yunanca'yı doğru dürüst öğrenemediğini hatırlarsak, dil probleminin boyutu daha kolay anlaşılabilir.[7] Nihâyetinde, İznik konsilinde kabul edilen resmî Hıristiyan doktrini, 381'de kadar toplanan çeşitli kilise meclislerinde benimsenen farklı itikat metinleriyle değiştirilmeye çalışıldıysa da, bu kalıcı olarak başarılamadı ve 381'de Konstantinopolis'te toplanan II. genel konsil, İznik itikadını daha da detaylandırarak yeniden kabul etti. İznik itikadında, etraflı bir şekilde tanımlanmamış olan Kutsal Ruh, bu konsilde Tanrısal özle eşlenerek teslisin üçüncü ayağı olarak açıklanıp itikada dahil edildi.

Kiliseyi ilâhiyat olarak birleştiremeyen doğulu piskoposların bu konsilleri, çok daha farklı ve önemli bir şeyi başardılar. IV. yüzyıldaki kilise konsillerinin büyük bir çoğunluğu, İmparatorluğun malî finansörlüğü altında, doğu eyaletlerinin merkezlerinde toplanmıştı. Konsile katılan piskoposlar, burada kendi kentlerini temsil ederken, konsilden sonra kentlerine döndükleri zaman, alınan kararların uygulayıcısı ve takipçisi oluyorlardı. Sürekli olarak devlet kontrolünde toplanan bu konsillerde yer alarak, kentlerini temsil eden piskoposlar aslında Roma dünyası kentlerinin devletle entegrasyonunu da tamamlıyorlardı. Bu perspektiften bakıldığı zaman, Roma İmparatorluğu'nun doğu ve batı eyaletleri arasında çok önemli bir farklılık daha ortaya çıkmaktadır, çünkü batıda, doğudaki sıklıkta ve genişlikte kilise meclisleri toplanmıyordu. IV. ve V. yüzyıllarda sık sık toplanan kilise konsilleri aynı zamanda etkin kilise politikacıları da çıkardı. İzmit piskoposu Eusebius (ö. 341), Filistin-Kaisareialı Eusebius (260-339), İskenderiyeli Athanasius (ö. 373), Kaisareialı Basileus (ö. 379) ve kardeşi Nyssa piskoposu Gregorius (ö. 395), Antakyalı Meletius (ö. 381), Tarsuslu Diodorus (ö. 390), Ioannes Hirisostomus (ö. 407), Theophilus (ö. 412), Kirillus (ö. 444) ve Nestorius (428-31 arası Konstantinopolis piskoposu) gibi kilise politikacıları, etkileri bugün bile hissedilen ilâhiyat tartışmalarının ve kilise politikalarının temel belirleyicileri ve yönlendiricileri oldular. XVIII. yüzyılda ünlü Roma tarihçisi Edward Gibbon, yukarıda adı geçen kilise liderlerinden, 328-73 arası İskenderiye piskoposu Athanasius'u, çağdaşı Konstantinus'un oğullarından (üç oğlu da 337-361 arasında imparator oldular) çok daha yetenekli ve övgüye değer bir yönetici olarak görmektedir. Gibbon gibi, Roma İmparatorluğu'nun çöküşünün temel nedenini Hıristiyanlığa bağlayan bir tarihçi için zor bir hükümdür bu.

[7] Hıristiyanlığa döndükten sonra, 397'de o zamana kadar geçen kırk yıllık hayatını sorgulayan Augustinus, ünlü *İtiraflar*'ında iki yerde Yunanca'ya karşı hoşnutsuzluğuna atıf yapar.

IV. yüzyılda doğu ve batı kiliseleri arasındaki farklılaşmanın bir başka nedeni de, dönemin siyasal şartlarıydı. Konstantinus'un başkenti Konstantinopolis'e taşıması ve sınırlarda devriye gezmekle meşgul imparatorların IV. yüzyıl içerisinde genellikle Roma'dan uzak kalmaları, hem Roma kilisesini gittikçe devletten bağımsızlaştırdı, hem de devlet ile kilise yetkilileri arasındaki bağları gevşetti. Buna mukabil, doğuda devlet ile kilise yetkililerinin konsillerde sürekli bir arada çalışmaları, cemaatlerinin ve aynı zamanda Roma dünyasının orta sınıfının temsilcileri olan piskoposları devlete daha fazla yaklaştırdı. Bu durum, her şeyin bürokrasinin kontrolünde geliştiği, Helenistik doğu geleneğinin devamından başka bir şey değildi. Ancak, Latin batı dünyasında kilisenin devlet ile fazla iç içe olmaması, sadece daha bağımsız bir statü kazanmasını sağlamadı, bunun yanısıra kilisenin bu statüsü bir yandan da devlet-kilise ve nihâyetinde de devlet-toplum arasındaki bağların çözülmesine yol açtı. Roma devletinin Latin dünyasının kiliselerini de kontrol altına alma arzusuna mukabil, bu kiliselerin direnci IV. yüzyılın belgelerine de yansımıştı. İskenderiye piskoposu Athanasius *Ariusçuların Tarihi* (*Historia Arianorum*) adlı eserinde, Korduba piskoposu Hosius'un (ö. 357) 350li yılların ikinci yarısında İmparator Konstantius'a (337-61) yazdığı bir mektubu yayımlar. Bu mektupta Hosius, imparatora kilise işlerine müdahale etmekten vazgeçmesini tavsiye ederek, nasıl dünya işleri imparatora bırakılmışsa kilise işlerinin de piskoposlara bırakıldığını hatırlatmaktadır. Bu belgede çok sarih bir biçimde ortaya konan, batı kilisesinin devlete karşı tavrı, aynı dönemde yaşayan bir başka din adamı Poitiers (Fransa) piskoposu Aziz Hilarius'un (ö. 367) bir yazısıyla da teyit edilmektedir. İznik itikadına alternatif arayan kilise meclislerini finanse eden ve batılı piskoposları da buna zorlayan İmparator Konstantius'u çok sert bir dille eleştiren Hilarius, onu İsa düşmanı olmakla itham eder. Hâlbuki, babası Konstantinus ölmeden önce de, imparatorluğun Yunan eyaletlerinde *caesar* sıfatıyla yönetici olarak bulunan Konstantius, İznik itikadının doğulu piskoposları memnun etmediğini görmüştü. Kendisi de, Ariusçu düşünceye meyilli olan Konstantius, Roma dünyasında toplumsal birlik ile kilise birliği arasındaki ilişkiyi iyi gördüğü için, dinî birliği sağlayacak alternatif metinlerin üretilmesini finanse etmişti ama hiçbir metni geniş bir katılım olmadan da dayatmamıştı. Öbür taraftan, Konstantius'un imparatorluğun Avrupa eyaletlerini yöneten kardeşi Konstans (ö. 350) ise, himâyesindeki Latin piskoposlarla uyum içerisinde İznik itikadını benimsemişti. Her iki imparatorun kilise birliğini farklı metinlerde görmeleri, doğu ve batı arasındaki bir başka farklılıktı. Batı dünyasında kilisenin otonom yapısını savunan Hosius ve Hilarius gibi kilise liderlerine, Mila-

no piskoposu Ambrosius'u da (339-397) dahil etmeliyiz, çünkü Ambrosius'un imparatorlarla kurduğu bağımsız ve hükmedici ilişki, kilise ile devlet arasında ayrılan yolların önemli kavşaklarından birisidir. 385 yılında, Milano kentinin Ariusçu Hıristiyan topluluğu, yanlarına genç imparator II. Valentinianus'un (375-92) annesi Justina'nın da desteğini alarak, Ambrosius'tan kentteki kiliselerden birisini kendilerine devretmelerini isterler. Piskopos saraya çağrılır ve kendisine bu konudaki imparatorluk emri bildirilir. Bu durum bir kez daha tekrar ederse de, Ambrosius, "Bir piskopos Tanrı'nın evini terk edemez" diyerek imparatorluk emrine direnir. Her şeyin imparatora ait olduğu düşüncesinin hâkim olduğu Roma geleneğine ters olan bu durumda, Ambrosius, "İlâhî hususlarda imparatorluk yetkilerini kullanamazsınız ey İmparator, eğer uzun imparatorluk istiyorsanız Tanrı'ya tâbi olun Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya *Caesar*'ın hakkını *Caesar*'a bırakın" diye cevap verir imparatorluk taleplerine. Aynı Ambrosius'un bir kaç yıl sonra, Selanik'te yedi bin kişinin katledilmesinden sorumlu tuttuğu imparator Theodosius'a kilisenin kapılarını kapattığını görüyoruz. Piskoposun bu davranışını, artık Roma kentlerinde tam anlamıyla örgütlenmiş olan kilisenin, özellikle batı dünyasında bir imparatora ihtiyacı kalmadığı şeklinde açıklayabiliriz.

Roma İmparatorluğu'nun üst sınıflarının oluşturduğu Senato'nun (*Senatus*) çoğunlukla İtalya, Gallia (bugün Fransa), İspanya ve Afrika gibi Latin kültürün egemen olduğu bölgelerden gelenlerce doldurulmuştu ve görece olarak, bu kurumda Yunan dünyasından çok daha az temsilci bulunmaktaydı. Bu olgu Hıristiyanlığın IV. yüzyılda örgütlenişinde de etkili olmuştur. Batıda kilisenin egemenliğinin kaçınılmaz olduğunu anlayan bu üst sınıflar, bu yeni durumu kendi lehlerine çevirmede ve kendilerini adapte etmede oldukça esnek davranarak, kiliselerin temsilcileri ve manastır teşkilatının kurucuları olarak Hıristiyan örgütlenmesini kolayca manipüle ettiler. Hâlbuki, Doğu'da önemli teolojik tartışmaları başlatanlar, kilise liderleri ve manastır teşkilatlarının kurucuları daha çok alt ve orta sınıflardan gelmekteydiler. Meselâ Latin dünyasında Ambrosius gibi Milano piskoposu, Nolalı Paulinus ve Eusebius Hieronymus gibi manastır mensupları aristokrat geçmişlere sahipken, 328-373 arasında İskenderiye piskoposu olan Athanasius, kiliseye selefinin himâyesinde girmiş bir alt sınıf mensubuydu. Eusebius Hieronymus'un Kudüste manastırlar kurması için ikna ettiği kadınlar, aynı zamanda batı imparatorluğunun en elit ailelerine mensuptular. Kilisenin IV. yüzyıl senatörler aristokrasisi için artık bir prestij kurumu olmasını tarihçi Ammianus Markellinus, bir pagan senatörün, "bana Roma piskoposluğunu verin hemen Hıristiyan olayım" şeklindeki bir sözüne atıf yaparak imâ eder. Dolayısıyla, doğuda ve

batıda farklı sınıfsal yapılanmalar kendisini kilise örgütlenmesinde de gösteriyordu.

II. Genel konsilin benimsediği bir yasa doğu ve batı farklılaşmasının bir başka boyutunu ortaya koyarken, doğu dünyasının kendi içinde yaşadığı sorunları da su yüzüne çıkarmıştır. Konsilde benimsenen yasamalardan birisi Konstantinopolis'in 'Yeni Roma' olduğu gerekçesiyle dinî hiyerarşide, Roma'dan sonra ikinci sırayı işgal etmesini gerektiğini belirtiyordu. Roma kilisesi bu karara tepki gösterdi, çünkü kilise hiyerarşisi dünyevî devlet kurumlarına göre değil, havariler tarafından kurulmuş olma prestijine dayanıyordu. Ancak Roma kilisesinin itirazını destekleyecek politik bir güç olmadığı için, itiraz pratikte fazla işe yaramadı. Öbür yandan, kendisini, Yunan dünyasının birinci kilisesi konumunda gören İskenderiye de, bu oluşuma tepki gösterdi. Havariler tarafından kurulmuş olma gibi bir prestije sahip olan İskenderiye kilisesini yönetenler, mentalite olarak meşhur Mısır firavunlarının vârisleri olarak bir başka kiliseye tâbi olmayı istemiyorlardı. İskenderiye ile Konstantinopolis arasındaki rekabet 403'teki Çınar, 431 ve 449'da toplanan Efes ve 451'deki Kadıköy konsillerinde çok şiddetli olarak ortaya çıktı.

Doğu ve batı kiliselerindeki, farklı ilâhiyat anlayışları ve siyasal şartlardan kaynaklanan ayrımın en geniş zemini, Yunan ve Latin kültürü arasındaki farklılıktır. Latin kilisesi temelde daha pragmatik, Roma Senato geleneğine yaslanırken, doğudaki Hıristiyanlar, Yunan felsefî geleneklerinin derin tartışmalarını kilise içi tartışmalara taşıyorlardı. Bu noktada, Yunan kiliseleri çok ciddi teolojik tartışmalarla meşgul olduğu dönemlerde, Latin dünyasının kiliseleri bu tür ilâhiyat tartışmalarından fazla etkilenmeden, Roma'daki piskoposun nüfuz alanı etrafında toplanıyordu. Gerçekten Geç Antik dönem Hıristiyan dünyasını sarsan hiçbir ilâhiyat tartışmasının batıda başlamamış olması önemle not edilmelidir. Doğu ve batı kiliseleri arasındaki kültürel farklılığın ilginç bir örneği III. yüzyılda kuzey Afrika'da toplanan kilise konsillerinde görülebilir. Meselâ, kuzey Afrika'nın doğu Yunan bölümü olan Mısır'da, ünlü ilâhiyatçı Origenes'in (185-254) önderlik ettiği kilise toplantıları, prosedür olarak, klasik Yunan tartışma geleneği olan diyaloğu benimsemişlerdir. Buna karşın, aynı dönemde kuzey Afrika'nın batı Latin kısmında, geçmişte Roma hukuku üzerine eğitim görmüş Kartaca (Karthago) piskoposu Kyprianus öncülüğünde yapılan kilise konsilleri ise, prosedür olarak Roma Senatosu'nun parlamenter geleneğini izlemişlerdir.

Ne doğuda ne de batıda kilisenin hâkimiyeti birden gelişmedi. Roma kilisesi imparatorluğun başkent olma prestijini elinde tuttuğu için, batıda gözle görülür bir üstünlüğe sahipti. Ancak bu durum mutlak değildi. IV.

yüzyılın başında yaşanan son büyük kilise takibatının semptomlarından birisi olarak, Afrika'da ortaya çıkan Donatist ayrılıkçılığı krizi, İmparator Konstantinus tarafından çözülmesi için Roma piskoposuna havale edildiği zaman, piskoposun verdiği karardan memnun olmayan grup, Roma'nın otoritesini tanımayı reddetti. Bu durum IV. yüzyılın başında Roma kilisesinin otoritesinin bütün Latin dünyasında etkin olmadığını gösterir. Ancak öbür taraftan ilk kez bu kriz sırasında toplanan bir kilise meclisi (Aralate 314), Roma piskoposuna 'papa' diye hitap etti. Roma kilisesinin batı dünyasında otoritesini tesis etmesinde en önemli adım kuşkusuz 343'te toplanan Serdika (mod. Sofya) konsilinde batılı piskoposların benimsediği bir karardı. Buna göre, kiliseler arası sorunlar öncelikle Roma kilisesinin hakemliği altında çözülecekti.

SONUÇ: ORTAÇAĞ'A DOĞRU AYRILAN YOLLAR

IV. yüzyılda imparatorluğun iki yakasında kilisenin devletle ilişkisinde nasıl ve niçin farklı tavırlar sergilediğini anlamak için öncelikle kültürel olarak doğu ve batı arasındaki farklılıkları göz önüne almalıyız. Farklı kültürel temeller sonuçta, doğuda devlete tâbi bir kilise yaratırken, batıda devlet siyasal olarak mevcutken bile, devletten bağımsız bir kurum yaratıyordu. Öbür taraftan, İskenderiye'de ortaya çıkan Ariusçu tartışma, yine kültürel algılayış farkından dolayı, Yunan ve Latin kiliseleri arasında açılan boşluğu derinleştirmiştir. Doğu Hıristiyanlığı her zaman içerik olarak felsefî ve zengindi. Ariusçuluk gibi, Hıristiyan dünyayı bugün bile etkileyen bütün ilâhiyat tartışmalarının doğu kökenli olması sebepsiz değildir. Yukarıda değinildiği gibi, batıda ortaya çıkan tartışmalar organizasyona yönelikti. Devletin, Hıristiyanlığı tanıması ve akabinde ortaya çıkan bir dizi kilise konsilinin daha çok doğulu piskoposlardan oluşması, Yunan dünyasında devlet ve toplumu yakınlaştırma gibi bir işlev de gördü. Konstantinopolis'in kuruluşu ve kısa zamanda kilise hiyerarşisi içerisinde yükselişi de, doğu ile batı arasındaki bir başka temel problemdir. Böylelikle doğuda devletin gölgesinde büyüyen kiliseye karşın, batıda temelden devletten bağımsız bir kilise kurumunun oluştuğunu görüyoruz. Bütün bunların dışında, Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu üzerinde çok doğrudan bir etkisi olarak bir noktayı da vurgulamak gerekir. Bu yazı içerisinde ismi zikredilen pek çok piskopos kariyer tutkularını kilise organizasyonu içerisinde tatmin ettiler. Şayet kilise örgütü olmasaydı bu kişiler doğrudan Roma devlet bürokrasisi içerisinde kariyer şanslarını arayacaklar ve şüphesiz etkin yönetici ve organizatörler olarak devlete hizmet edeceklerdi. Hâlbuki, bu kişilerin kilise tarafından emilmiş olması, Roma

İmparatorluğu'nu çok daha becerikli potansiyel yöneticilerden mahrum bıraktı.

Geç Antikçağ'da doğu ve batı kiliseleri arasında bağların gevşemesinde, 324-330 yılları arasında kurulan ve kısa süre içerisinde İmparatorluğun doğu yakasındaki tutkulu piskoposların hedefi hâline gelen Konstantinopolis'in beklenmedik yükselişinin payı büyüktür. Roma kilisesi 381'e kadar zaman zaman karar mercii olarak görülmüş ise de, Konstantinopolis bu tarihten sonra yavaş yavaş doğuda kontrolü ele almıştır. Özellikle birleşik Roma'nın son imparatoru Theodosius'un 395'teki ölümünden sonra, doğu ve batı saray bürokrasileri bağımsız tavırlar geliştirmeye başladıkları gibi, kilise bürokrasisi de bu yolu izlemeye başladı. II. genel konsilin Roma ile Konstantinopolis kiliseleri arasına ektiği ayrılıkçılık tohumu ertesi yüzyıl içerisinde kendisini iyice belli etmiştir. 403 yılında Konstantinopolis piskoposu Ioannes Hir'sostomus Roma piskoposundan destek istediği zaman, Roma piskoposunun, işi çok ağırdan alması buna örnek olarak verilebilir. Keza 428'de Konstantinopolis piskoposu olan Nestorius'un öğretisi, sadece İskenderiye'deki rakibi Kirillus'a karşı değil, Roma'daki piskoposun ilâhiyat anlayışına karşı da bir meydan okumaydı. Konstantinopolis piskoposu 451'deki Kadıköy konsilinde Roma ile eşit hiyerarşik konumunu ilân ettiği zaman, İmparatorluğun iki yakasındaki iki farklı kültürün temsilcisi olan kiliselerin ayrılığı da tescillenmiş oluyordu. İki kilise arasında tedricen açılan bu uçurum, siyasal gelişmelere paralel olarak, bir daha hiç kapanmadığı gibi, gittikçe derinleşti. İmparator Zeno, 482'de İskenderiyeli monofizitlerle Kadıköy itikadı yanlıları arasında bir uzlaşı metni ortaya attığı zaman, Roma kilisesi bu metne, otuz yıl önce dönemin Roma piskoposu Leo tarafından hazırlanıp Kadıköy'de benimsenen ilâhiyat metniyle çeliştiği için itiraz ettiyse de, itirazını doğu başkentinde dikkate alan olmadı.

Geç Antikçağ Roma ve Konstantinopolis kiliseleri arasındaki tartışmanın zirvesi, benimsenen kurucu havarilerde de ortaya çıktı. Roma kilisesi geleneksel olarak havari Petrus (ve Paulus) tarafından kurulduğunu iddia etmekteydi, ancak bu iddia, II. genel konsilde Konstantinopolis'in Roma'nın potansiyel rakibi olmasıyla, özellikle 381'den sonra daha yüksek sesle dile getirilmeye başlandı. Buna mukabil, Konstantinopolis kilisesi kurucu havari olarak Andreas'ı benimsedi. Bu çok bilinçli bir seçimdi. Yuhanna İncili'ne göre Andreas, Hz. İsa'ya ilk inanan ve kardeşi Petrus'u İsa ile tanıştıran kişidir (Yuhanna 1.41-42), dolayısıyla birinci havaridir ve onun kurduğu kilisenin de birinci kilise olması iktiza ediyordu. Böylesi tartışmalar ve bölünmeler, Roma kilisesinin batıda kendi ka-

derini eline almasını ve bir anlamda Ortaçağ batı Avrupa toplumuna rengini vermesini sağlamıştır.

KAYNAKÇA[8]

I. ANTİK KAYNAKLAR

Ambrosius, "Epistle 20", *Nicene and Post Nicene Fathers*, 2. seri, cilt X, s. 422-426 (T & T Clark: Edinburgh 1989).

Ammianus Markellinus, *Res Gestae* (Loeb Classical Library, İngilizce çev. John C. Rolfe), (Harvard University Press: Londra & Cambridge 1944-47), (Sık sık yeni basımı yapılır).

Athanasius, *Selected Works and Letters*, *Nicene and Post Nicene Fathers* 2. seri, cilt IV, (T & T Clark: Edinburgh 1991)

Augustinus, *Confessions*, (İngilizce çev. H. Chadwick) (Oxford University Press: Oxford 1991).

Basileus=Basil of Caesarea, *Letters*, *Nicene and Post Nicene Fathers* 2. seri, cilt VIII (T & T Clark: Edinburgh 1989).

Kyprianus= Cyprian, *The Letters* and *Treatises*, *Ante-Nicene Fathers*, cilt V, (T & T Clark: Edinburgh 1995).

Eusebius, *The Ecclesiastical History* cilt I - II, , (cilt I İngilizce çev. Kirsopp Lake & cilt II, J.E.L. Oulton) (Loeb Classical Library: Londra & New York, 1926 ve 1952).

Gregorius= Gregory of Nazianzus, *Select Orations and Letters*, *Nicene and Post Nicene Fathers* 2. seri, cilt VII, (T & T Clark: Edinburgh1989).

Hilarius=St. Hilary, *Letter to the emperor Constantius*, L. R. Wickham, *Hilary of Poitiers, Conflicts of Conscience and Law in the Fourth Century*, s. 104-109. (Translated Texts for Historians, Liverpool University Press: Liverpool 1997).

Philostorgius, *Kirchengeschichte*, (editör Joseph Bidez ve 2. basım editörü Friedhelm Winkelmann) (*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* serisi, Akademie Verlag: Berlin 1972).

Sokrates=Socrates, *The Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus*, *Nicene and Post Nicene Fathers* 2. seri, cilt II, (T & T Clark: Edinburgh 1989).

Sozomenus, *The Ecclesiastical History of Sozomen*, *Nicene and Post Nicene Fathers* 2. seri, cilt II, (T & T Clark: Edinburgh 1989).

Theodoret, HE. *The Ecclesiastical History*, *Nicene and Post Nicene Fathers* 2. seri, cilt III, (T & T Clark: Edinburgh 1996).

II. MODERN LİTERATÜR

Bowersock, G.W., *Hellenism in Late Antiquity*, (The University of Michigan Press: Ann Arbor 1996).

[8] Geç Antikçağ için çok daha detaylı bir bibliyografya Brown 1971=2000, s. 133-140 ve 158-164'te bulunabilir.

Bowersock, G. W., P. Brown & O. Grabar, *Late Antiquity, A Guide to the Postclassical World*, (The Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge & Londra 1999).

Brown, P., *The World of Late Antiquity*, (Thames and Hudson: Londra 1971); [Türkçesi: *Geç Antikçağ'da Roma ve Bizans Dünyası*, (çev. T. Kaçar), (Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı: İstanbul 2000)].

Cameron A., *The Later Roman Empire*, (Fontana Press: Londra 1993).

Cameron, A., *The Mediterranean World in Late Antiquity AD. 395-600*, (Routledge: Londra 1993).

Cameron A., & P. Garnsey (eds.), *The Cambridge Ancient History, vol. XIII, The Late Empire, A.D. 337-428*, (Cambridge University Press: Cambridge 1998).

Cameron, A. & B. Ward-Perkins, M. Whitby, *The Cambridge Ancient History, vol. XIV, Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425-600*, (Cambridge University Press: Cambridge 2000).

Chadwick, H., *The Early Church*, (Penguin: Harmondsworth 1967).

Drake, H.A., *Constantine and the Bishops, The Politics of Intolerance*, (The John Hopkins University Press: Baltimore 2000).

Dudden, F.H., *The Life and Times of St. Ambrose*, (Oxford 1935).

Frend, W.H.C. *Martydom and Persecution in the Early Church* (Blackwell: Londra 1965).

Frend, W.H.C., *The Rise of Christianity*, (Fortress Press: Philadelphia 1984).

Gibbon, E., *Roma İmparatorluğunun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi* (çev. Asım Baltacıgil) (B/F/S/ Yayınları: İstanbul 1986-1988).

Grant, M., *Roma'dan Bizans'a, İ.S. V. Yüzyıl*, (Homer Kitabevi: İstanbul 2000).

Greenslade, S.L., *Church and State Relations from Constantine to Theodosius*, (Greenwood Press: Connecticut 1954).

Haas, C., *Alexandria in Late Antiquity, Topography and Social Conflict*, (The John Hopkins University Press: Baltimore 1997).

Jones, A.H.M., "The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity", *The Conflict Between Paganism And Christianity In The Fourth Century*, (ed. A. Momigliano), s. 17-37, (Clarendon Press: Oxford 1963).

Jones, A.H.M., *The Later Roman Empire, 284-602*, (The John Hopkins University Press: Baltimore 1986).

Jonkers, E.J., *Acta Et Symbola Conciliorum Quae Saeculo Quarto Habita Sunt*, (Textus Minores vol. 19). (Brill: Leiden 1954).

Kaçar, T., "Eskiçağ İskenderiye Kilisesinde Politik Bir Araç Olarak Şiddet", *Tarih İncelemeleri Dergisi* XVII/2 (Aralık 2002), s. 17-37.

Kaçar, T., "Ebionitelerden Arius'a: Eskiçağ Doğu Hıristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları" Ankara Üniversitesi, *İlâhiyat Fakültesi Dergisi* XLIV/2 (2003), s. 187-206.

Kaçar, T., "Ioannes Chrysostomus'un Düşüşü: Doğu Roma Başkentinde Din ve Politika" *Belleten* LXVII/250, (Aralık 2003) s. 745-770.

Kaçar, T., "İznik Konsilinde İmparator ve Piskoposlar" *Toplumsal Tarih* 132 (Aralık 2004), s. 66-69.

Lane-Fox, R., *Pagans and Christians, in the Mediterranean world from the second century AD. to the conversion of Constantine*, (Penguin: Harmondsworth 1986).

Liebeschuetz, J.H.W.G., *Barbarians and Bishops, Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, (Clarendon Press: Oxford 1990).

Liebeschuetz, W., "Antik Kentin Sonu" J. Rich (ed.) *Geç Antik Çağda Kent*, (Türkçe çev. S. Güven & E. Güven), s. 1-47, (Homer Kitabevi: İstanbul 1999).

MacMullen, R., *Christianizing the Roman Empire, A.D. 100-400*, (Yale University Press: New Haven & Londra 1984).

MacMullen, R., *Christianity and Paganizm in the Fourth to Eight Centuries*, (Yale University Press: New Haven & Londra 1997).

Mitchell, S., *Anatolia, Land, Men, and Gods in Asia Minor, vol. II, The Rise of the Church*, (Clarendon Press: Oxford 1993).

Momigliano, A., "Introduction. Christianity and the Decline of the Roman Empire", *The Conflict Between Paganism And Christianity in The Fourth Century* (içinde), (ed. A. Momigliano), s. 1-16, (Clarendon Press: Oxford 1963).

Ramsey, B., *Ambrose*, (The Early Church Fathers serisi, Routledge: Londra & New York 1997).

Rohrbacher, D., *The Historians of Late Antiquity*, (Routledge: Londra 2002).

Williams, R., *Arius, Heresy and Tradition*, (Darton, Longman and Todd: Londra 1987).



"Birinci sonuncu, sonuncu da birinci olacak".

Kibirli insanın mahvolduğunu, alçakgönüllü insanınsa, cennete çıktığını gösteren bir Hıristiyan alegorisi (Floransa gravürü, 1470-80).

"Kral Henry II (1154-89) ve eşi Eleanor"

KÖTÜLÜK PROBLEMİ

A. Kadir Çüçen*

Tanrı, ya kötülükleri yok etmek ister ama yapamaz; ya yapabilir ama istemez; ya ne ister ne de gücü yeter; ya da hem ister hem de gücü yeter. Eğer ister ama gücü yetmezse zayıftır –ki bu, Tanrı nosyonuna uymaz. Eğer gücü yeter ama istemezse kıskançtır –ki bu, aynı zamanda Tanrı'ya yabancıdır. Eğer ne ister ne de gücü yeterse o hem kıskanç hem de zayıftır; bu nedenle O, Tanrı değildir. Eğer hem ister hem de gücü yeterse –ki bu sadece Tanrı'ya yakışır– öyleyse kötülük neredendir ve niçin O, kötülükleri ortadan kaldırmaz?[1]

Lactantius

* *Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor; o hâlde, O, güçsüzdür.*

* *Yoksa gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor; o hâlde O, kötü niyetlidir.*

* *Eğer Tanrı hem güçlü hem de kötülüğü ortadan kaldırmak niyetinde ise bu kadar kötülük nasıl olur da var olmaktadır?*

D. Hume

Kötü ve *İyi*: İşte evrenin iki karşıt/çelişik gücü/tözü. Evren, bu karşıtlığın birliği olarak var olmasını sürdürürken; bazen iyi, bazen de kötü, evreni yöneten güç/töz olmaktadır. Egemen güç olan öge aynı zamanda insana

* Prof. Dr. A. Kadir Çüçen, Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

[1] Rorty, Anetie, Oksenberg (editör), *Many Faces of Evil: Historical Perspectives.* Florence KY, USA: Routledge 2001. s. xıv.

ve yaşadığı dünyaya da yön verir. Birbirleriyle çok sıkı ilişki hâlinde olan *Evren-Dünya-İnsan* üçlüsü, kendi içinde hem kötüyü hem de iyiyi diyalektik bir serimleme ile ortaya çıkarır.

Evren-Dünya-İnsan kötülüğün ya da iyiliğin kaynağı nasıl olur? Dünya kötüyü ve iyiyi saklayan ve barındıran ikamet yeri midir? Her şeyin yücesi, yaratıcısı ve iyisi olan Tanrı nasıl olur da şeytanı/günahı/kötüyü da var edebilir? Ayrıca nasıl olurda şeytanın-kötünün evrende özgür güç/töz olarak ortaya çıkmasına ya da dolaşmasına izin verir? Burada bunlar sorgulanarak, irdelenerek ve açıklanarak, kötülüğün kaynağının ve olanaklılığının ya da olanaksızlığının Evren-Dünya-İnsan üçlüsünde nasıl ortaya çıktığı felsefî bir yorumla gösterilmeye çalışılacaktır.

Bu problemi, felsefe tarihinden bağımsız olarak ele almak, kötülüğün tarihsel gelişimini göz ardı etmek demektir. Bu nedenle çalışmada önce; kötülük problemi üzerine öne sürülen genel sınıflamayı, ikinci olarak Ortaçağ Batı felsefesini temsil eden Aziz (St.) Augustinus'un kötülük problemine getirdiği açıklamalara yer verilecektir. Son olarak da yine Ortaçağ İslâm felsefesinin kötülük problemini ele alışını ve özellikle de İbn-i Sînâ ve Gazzalî'nin bu problemi nasıl açıkladığı üzerine durulacaktır.

I. KÖTÜLÜK PROBLEMİ ÜZERİNE ÖNE SÜRÜLEN KURAMLAR

Oksenberg'e göre, kötülük problemi üzerine felsefe tarihinde altı ayrı çözüm ya da açıklama önerisi öne sürülmüştür. Bunlar:

1. *Neo-Platonizm* (Augustinus): Kötülüğün içinde ve özünde hiçbir şey –olagelme, varlık ve hareket– yoktur. "Kötülük" olduğu düşünülen şey, farz edilen daha nitelikli bir iyi ile karşılaştırılması ile görülür. Bu, daha fazla olduğu farz edilen bir şeyin daha az nitelikli –yoksun– bir derecesidir. Örneğin, despotik bir tiran yozlaşmış, adaletsiz ve merhametsiz olabilirken, yönetim özünde insanî bir iyidir. Muhakkak, meritokratik (yeteneğe göre mevki veren) bir cumhuriyetle karşılaştırıldığında, tiran, tamamen zararlıdır, ancak bu, özünde iyi olan bir şeyin eksikliğidir.

Erken neo-Platonistlerin birçoğu bütün seçimlerin *sub specie boni* olduğunu savundular; iyi olana ve iyi olduğu kavranana yöneldiler. Hiçkimse, kötü olanı ya da arzu edilmeyeni istemeyi gönüllü olarak ve bilerek seçmez. Aziz Augustinus gibi post-Hıristiyan ve neo-Platonistler ilk günahın hem yargının hem de arzunun aklını çeldiğini, bu yüzden, tanrısal kayra ve inayet ile ilk günahın mirasını bağdaştırma problemiyle yüzleştiğini savundular. Onlar, özgür bir iradenin daha nitelikli itibar ile insan varlıklarını –ve böylece çok değerli dünyayı– doğrulukla programlanmış "seçim"den daha fazla dönüştürdüğünü savundular.

2. *Teodise/İyimserlik ve Tutarlılık* (al-Gazali, Leibniz): İlk günahın ve tanrısal cezalandırmanın bir düzeyde tanrısal kayrayı ve inayeti ifade ettiğini savunan geç neo-Platonistler, evrenin düzeni hakkında daha genel bir görüşe doğru hareket ettiler. Teodise'den başlayan tartışmalar için dünya çok-düzenli olduğu kadar kompleks bir sistem de olabilir. Bu, görünüşte, bağımsız her bir parçasını onun kendi yörüngesi ile uyumlu hâle getirir. Metafizik kötülükler –doğadaki şiddetli karışıklıklar ve yıkım– kozmosun düzenli uyumunu sürdürmede yapıcı roller oynar. Depremler ve volkanik patlamalar, orman yangınları ve kasırgalar, doğal cevherler ve etkilerin kendine has düzenini muhafaza eder. İnsanlık tarihindeki büyük gelişmelere dikkat edildiğinde, bu süreçlerde yapılan ahlâkî kötülüklerin –mazlum ve kötü niyetli insan– bile daha büyük iyiliğe vesile olduğu gözlemlenebilir. Örneğin, Judas'ın Hz. İsa'ya ihaneti, insanlığın kurtuluşu doğrultusunda gerekli bir duruştu.

Sosyal alana aktarıldığında, tutarlılık görüşünün geç seküler versiyonları; iyi düzenlendiği zaman hırs ve haset gibi ahlâksızlıkların, ilerlemiş medeniyetin olanağını yaratan enerji ve evrimliliği teşvik ettiğini savunmuşturlar (Mandeville, Freud). Kötülük problemi bütün bu "çözüm yolları" keşfe yarayan yollara neden olur. Onların yol gösterici parolası şudur: "Kötülük yoluyla yarar elde etmeyi ara ve onların zarardan daha ağır bastığını keşfet."

3. *Manicheizm* (bazı Gnostikler): İyilik ve kötülük, insanlık tarihine damgasını vuran bitmeyen mücadelenin karşıt güçleridir. Her ikisi de evrende birer töz/güç olarak vardırlar. Bazen biri bazen de diğeri üstünlük sağlar ama hiçbir zaman ikisinden biri yok olmaz. Onlar varlıkla birlikte vardırlar.

4. *Dindar rasyonalizm* (Kant): Bu görüşe göre insan aklı kendi sınırlılıklarını keşfeder: O, kötülük problemini varsayar ve onu çözmenin aczini kabul eder. Aklın kendisi, doğal aklın bizzat idrak edemeyeceği, âdil ve her şeye gücü yeten tanrısal varlığı zorunlu olarak kabul eder. Kuşatıcı rasyonalizmi eleştirenler (Pascal, Kierkegaard), kendi sınırlarını bizzat kabul eden aklın, tanrısallığa inanmaya, bir iman sıçrayışına ve ayrıcalıklı farklı yetiye işaret ettiğini iddia ederler.

5. *Kötümserlik/Pesimizm* (Schopenhauer): Kötülük gerçektir, dünya çok-düzenli değildir ve hattâ mantıklı/rasyonel olarak da tutarlı olmayabilir.

6. *Kötülük (problem) yoktur* (Hobbes, Rousseau): Kötülük kavramı, objektif varlıksal bir kavram değildir. Kötülük, dünya üzerinde sosyal ya

da öznel olarak belirlenmiş –onaylanan veya onaylanmayan– davranışların yansımalarını içerir.[2]

Paul Ricoeur'a göre kötülüğün kaynağı ve sonu üzerine dört farklı mitsel tipleme ya da kuram vardır.

1. *Yaratılış Draması:* "Kötülüğün kaynağı ya da başlangıcı varlıkların başlangıcıyla eş zamanlıdır" görüşünü ileri süren bu yaklaşıma göre, tanrısal yaratıcı eylem, "kaos"la birliktedir. Çünkü, kurtuluş aynı zamanda yaratılışın bizzat kendisiyle özdeştir. Dünyadaki eylem, özgür eylemin kendisidir. Bu nedenle yaratılışın ve kurtuluşun özdeşliği gibi, kötülük ve kaos da birbiriyle özdeştir. Fakat kötülük ve kaos yaratılış ve kurtuluşa yani bu dünyaya göre önseldir. Kaos, kozmosa –düzen ve evrene– önsel olup tanrısal kayra ve inayetle düzenle birlikte olagelmeye devam etmektedir. Bu kurama göre, insan kötülüğün kaynağı değildir; çünkü, insan kötülüğü bu dünyada önsel olarak bulur ve onu kendi amaçları doğrultusunda düzenler ya da yeniden yapılandırır. Bunun sonucu olarak da, kötülük, en az ilksel varlıklar kadar eskidir ya da önseldir. Kötülük, varlıkların geçmişidir; çünkü onlardan eskidir. Buna karşılık Tanrı, var olanların geleceğidir.

2. *Güçsüz Tanrı ve İnsanın Trajik Düşüşü:* Bu kurama göre, yaratılışın tamamlanmasına rağmen insanın yeryüzüne düşüşünün mantıksızlığı, kötülüğün bir başka şeklidir. Düşüş ya da kovuluş, yaratılış dramasıyla çelişmektedir. Demek ki, "son güne" kadar kötülükten kaçış ve kurtuluşa varma çabası tüm zamanlarda olagelmiştir ve olagelmeye devam edecektir. Bu ise kötülük problemi ile yaratılış probleminin devam ettiğini gösterir.

3. *Antropolojik Kötülük ya da İlk günah:* İnsan, bizatihi kötülüğün kendisini kendinde taşımaktadır. Çünkü, günah-kötülük, insan soyuna önseldir ve insan soyu ile nesilden nesile geçmektedir. Âdem, başlangıçta yalnızca Tanrı'nın verdikleriyle tek yönlü yaşarken Bir gün Tanrı ondan seçim yapmasını istedi. Böylece ilk defa Âdem seçim özgürlüğü ile tanıştı. Bu tanışma onun ilk günahı işlemesine neden oldu. Bilgi ağacının meyvesinden yiyen insan, aynı zamanda ilk defa seçim özgürlüğünü de tattı. Böylece, özgürlük, kötülüğün kaynağı oldu yani düşüşüne, eksikliğine ve yoksunluğuna neden oldu. Böylece insanî kötülük, diğerinin seçilmesini ortaya çıkartarak "diğerinin" varlığını da ortaya koydu. Diğeri de "Havva" oldu.

---

[2] Rorty, Anetie, Oksenberg (editör), *Many Faces of Evil: Historical Perspectives.* Florence KY, USA: Routledge 2001. s. xiv-xv.

4. *Ruhun, Bedene Olan Sürgünlüğü:* "İnsan, ruh ve bedenden" oluşur." diyen kuramların çoğunluğu, ruhun bedende hapiste, sürgünde olduğunu farklı yaklaşımlarla kabul ederler. Bu an'ayışların ortak buluşma noktası, ruhun bedende sürgünde olduğu ve sürgünün de mutsuzluğun, kötülüğün, olumsuzluğun kaynağı olduğu düşüncesidir. Ruhun özgürleşememesi ile kötülük arasında bir ilişki kurulur. Kötülüğün, üstün niteliklere sahip ruhun, düşük niteliklere sahip bedenin etkisine girmesi sonucu oluştuğu varsayılır. Bu görüşe göre, ruhun kendi özüne –bilgeliğe ulaşmasıyla– dönmesiyle kötülüğün aşılacağı kabul edilir. Sokrates'e göre, "Hiç kimse bilerek kötülük yapmaz. Kötülüğün kaynağı cehalettir." Platon bu düşünceden hareketle, ruhun bedende hapishanede olduğunu ifade eder. Bilim, ruhun özgürleşmesini ve sürgünden kurtulmasını sağlar. Böylece Yunan felsefesi genel olarak ruhu, iyiliğin simgesi ya da kaynağı; buna karşılık bedeni ise kötülüğün ve günahın kaynağı ya da nedeni olarak yorumlar.[3]

II. ORTAÇAĞ BATI FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Kötülük problemini açıklayabilmek için hem Augustinus'un bu konudaki görüşlerini incelemek hem de ondan önceki felsefî düşünceleri, özellikle de Parmenides, Platon ve Manicheistlerin kuramlarına bakmak gereklidir. Çünkü Augustinus felsefesinde ulaştığı "kötü" ya da "günah" kavramı ile daha önceki kuramlardaki kötü kavramı arasında bazı benzerlik ve farklılıkların bulunduğunu sanıyorum. Ayrıca Augustinus'un kendi kötü veya günah kavramına ulaşmak için, kendisine kadar var olan kuramları bilmesi ve hattâ onların eksik ya da yanlış olduğunu göstermesi gerekmektedir. Augustinus'un felsefesine geçmeden önce, niçin onun bu kavram üzerinde durduğunu ve niçin kötülüğün kökenlerini bulmaya çalıştığını açıklamak gerekir. Çünkü o, Hıristiyanların kötü ve günah kavramına ve Tanrı'sına inanır. Burada bir sorun ortaya çıkmaktadır. Bu sorunu Epikurosçu argüman ile şu şekilde formüle etmek olanaklıdır:

"Tanrı, bizi kötülükten ve acıdan korumak istiyor mu? Fakat bunu yapmaya gücü mü yok? Eğer yoksa; o güçsüzdür, ya da kesinlikle her şeye gücü yeten değildir. Her şeye gücü yeten fakat istemeyen mi? Eğer öyle ise o kötüdür ya da kesinlikle tam/mutlak iyilik değildir. O, ne gücü yetiyor, ne de istemiyor mu? O zaman, onu Tanrı diye çağırmak saçma olur. O, hem gücü yetiyor hem de istiyor mu? Peki kötülük nereden geliyor?"[4]

---

[3] Bakınız; Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, translated by Emerson Buchanon, Beacon Press, Boston, 1967.

[4] Augustinus. *İstencin Özgür Seçimi Üzerine*, Giriş.

Epikuros'u izleyen D. Hume, bu teolojik problemi, zarifçe ve kararlılıkla, eleştirel olarak formüle eder: O (Tanrı) kötülüğü engellemeye istekli ancak güçlü değil midir? O zaman âcizdir. Güçlü ancak isteksiz midir? O zaman kötü niyetlidir. Hem güçlü hem de istekli midir? O zaman kötülük neredendir?[5] Kötülük problemine ilişkin mantıksal akıl yürütme şöyledir:

Tanrı vardır.
Tanrı mutlak iyidir.
Tanrı her şeye kadirdir ve her şeyi bilendir.
Fakat evrende kötülük de vardır.

Kısaca, eğer Tanrı varsa, niçin bu dünyada kötülük ve günah vardır? İşte bu soru çerçevesinde Augustinus'un, kötü ya da günah kavramını açıklaması gerekmektedir.

Augustinus kötülük veya günah problemini *İtiraflar* adlı eserinde şöyle ifade etmektedir. "Kuramlarım Senin (Tanrı'nın) bir anlamda sonlu olduğuna inanmama zorlamaktalar; böylece de kötülüğün varlığı Senin karşıtın olabilmektedir. Kötülüğün kaynağını Senden aldığı varsayımının yerine Senin hiçbir kötülük yaratmadığına inanmak bana daha iyi gibi gözükmektedir."[6]

Kötülük problemini şu şekilde açıklamaya çalışalım: Eğer kötülük var ise ve Tanrı her türlü var olanın nedeni ise, Hıristiyan inancındaki Tanrı düşüncesiyle, Augustinus'un kötülük kuramı arasında çelişkiler ortaya çıkmaktadır; çünkü St. Augustinus'ta Hıristiyan düşüncesinde olduğu gibi Tanrı'nın sonsuz, ebedî, ezelî ve iyi olduğunu kabul etmektedir. Yani Hıristiyan Tanrı'sına inanmaktadır. Her tür iyilik Tanrı'dandır. Bütün yaratılanlar iyidir; çünkü Tanrı iyidir. Tanrı'dan gelen hiçbir kötülük ya da günah yoktur. Bu durumda, nasıl olur da dünyada kötülük ve günah var olabilir? Kötülüğün ve günahın nedenleri ve kaynakları nedir? Bu sorulara Augustinus'un cevap bulması zorunludur. Aksi hâlde inandığı Hıristiyanlık ilkelerinde çelişkiler ortaya çıkacaktır. Ayrıca bu soruların cevabı Hıristiyanlığın ve Augustinus'un felsefesinin temelini oluşturmaktadır.

Hıristiyan inancını ve düşüncesini kabul eden bir düşünür olan Augustinus'un kendi kuramını geliştirebilmek için, kendisinden önce var olan teorilerin kötülük tanımlamasını iyi bilmesi gerekmektedir. Bunun sonucu olarak da onları tahrip edip, yerine kendi kuramını yerleştirmek zorun-

[5] Rorty, Anetie, Oksenberg (editör), *Many Faces of Evil: Historcial Perspectives.* Florence KY, USA: Routledge 2001. s. xıv.
[6] Augustinus. *İtiraflar,* Kitap V, bölüm 10.

dadır. Çünkü önceki kuramlar doğru ise, nasıl olur da kendi kuramını ve Hıristiyanlık inançlarını savunabilir; veya nasıl kendi kuramı geçerli olabilir? Bu nedenlerle yazımızda problemi bu şekilde ortaya koyduktan sonra, öncellikle Parmenides, Platon ve Manicheistler kötülük kuramını açıklarken onların Augustinus tarafından nasıl anlaşıldığını ve hangi tarafları ile yetersiz olduklarını göstermek ve irdelemek istiyoruz.

Niçin bu üç kuram (Parmenides, Platon ve Manicheistler) diye sorgulanabilir. Çünkü bu üç kuram Augustinus öncesi en önemli düşüncelerdir. Şimdi kötülük veya günah sorununun Parmenides, Platon ve Manicheistlerin felsefelerinde nasıl anlaşıldığını, hangi felsefî düşünce ve ilkeler dahilinde ve de ne tür bir çözüm çerçevesinde irdelendiğini ele alalım.

Parmenides'e göre, logos ya da akıl şu şekilde düşünmemizi sağlar: Var olan vardır, yok olamaz; yok olan yoktur, olasılıklı da olsa olamaz. Sadece Varlık (var olan) vardır. Varlık ile düşünme (logos) aynı şeydir. Var olan, Herakleitos'un öğretisinde olduğu gibi değişen ve meydana gelen değildir. Var olan değişmez varlıktır. Var olan düşünülen olandır. Yok olan düşünülemez ve bilinemez olandır. Bu nedenle yokluk, var olan ya da Varlık değildir. Bu düşünce ışığında Parmenides'e göre, Varlık gerçek, bir, kapsayan, ebedî, bölünmez, değişmez, düzenli ve karışık olmayandır. Parmenides'e göre, herhangi bir değişikliği, hareketi, başkalaşmayı, oluşun çeşitliliğini veya dönemlerini, yokluğu veya eksikliği ve boşluğu kabul etmek, kesinlikle düşünülemez olan yokluğun varlığını kabul etmekle çelişmektir. Bunların sonucu olarak da, niçin hiçten (mutlak yoktan) var olanın yalnızca bir zaman diliminde olduğunu fakat başka bir zamanda olamayacağını açıklamak olanaksız olacaktır. Çünkü Varlığın yok olması, çürümesi veya gelişmesi olamaz; kısaca Varlığın dereceleri yoktur. Böylece *ne varsa o tektir, birdir, bölünemez ve homojendir.*

Parmenides'e göre, yokluk var değildir. Varlıkta çokluk veya çokluklar yoktur. Bu durumda da kötülük yokluktur, yani Varlık değildir. Varlıkta ve var olanda ne yokluk ne de kötülük vardır. Yokluk olarak kötülük düşünülemez; çünkü Parmenides'e göre, yokluk düşünülemez bir şeydir. Düşünülemeyen ise var değildir. Parmenides'in bu kötülük teorisi kötülük üzerine yeterli ve iyi bir açıklama gibi görülmemektedir. Çünkü biz kötülüğün ve yokluğun ne olduğunu bilmiyoruz. Kötülük veya yokluk hakkında konuşmak var-olmayan varlıklar hakkında konuşmaktır. Bu ise olanak dışıdır. Sonuçta, Parmenides'in düşüncesinde kötülük, çözülmemiş problematik bir soru olarak kalmaktadır.

Kötülük sorunu Platon ve Yeni-Platoncu düşüncelerde de görülmektedir. Platon mükemmel ve değişmeyen formlar alanı olan düşünseli, değişen ve mükemmel olmayan maddesel dünya alanından ayırır. İnsan ise

hem akılsal-ruhsal hem de fiziksel bir yaratık olarak kabul edilmektedir. Diğer bir deyişle insan ruh ve maddenin birleşimidir. Ruh insanın iyi olan parçasıdır. Buna karşılık madde insanın kötü parçasıdır. Böylece Platonculuk ikicilik üzerinde temellenmiş bir görüştür. Bu ikiciliğe göre ruh, maddede hapistedir; yani onun mahkumudur. Madde ruhun hapishanesidir. Madde, 'iyi'nin karşıtı ve mükemmel olmayanın kaynağını oluşturmaktadır. Dünyanın kusurluluğunun nedeni ve sorumluluğu, maddenin şekilsiz varlığında yatmaktadır. İnsanın kötülüğü ve kötülüğün kendisi ruhun maddedeki esareti ve mahkumiyeti ile açıklanabilir. Platon'a göre, yanlışlık, yanlış yapma ve kötülük, hiç ya da yokluk hakkında bir şey değildir. Başka bir deyişle, yanlışlık ve kötülük, mutlak yokluktan gelmemektedir. Platon, Parmenides'in yokluk hakkındaki kuramını kabul eder. O da, Parmenides gibi, yokluğun yok olduğu yani "yokluk var değildir" önermesine inanır. "İYİ" ideasında bulunan tüm şeyler doğru ve gerçektir. Bu anlamıyla, kötülük ve yanlışlık akılsal-ruhsal dünyada olamaz. Buna karşılık, duyular dünyasında yanlışlık ve kötülük vardır, çünkü orada "İYİ" ideasının eksikliği veya yoksunluğu vardır. Kısaca, kötülük ve yanlışlık duyular dünyasına ve maddeye ait fakat ruha ait değildir. Kötülük, yoksunluk ve eksiklik olarak ortaya çıkmaktadır.

Platon ve Platonculuk, Augustinus'un kötülük kuramını ve Hıristiyan felsefesini etkilemiştir. Augustinus, Platon ve Platonculuktan etkilendi ise de kendi teorisi onlarla aynı değildir. Diğer yandan, Augustinus'un kötülük kuramını anlamak için Manicheist düşünceye bakmak zorunluluğu da vardır. Augustinus gençlik döneminde Manicheist düşünceyi kabul etmesine karşın, yaşlılık döneminde bu kuramda temel ve ilk ilkelerin olmadığını görerek, kuramı reddetmiştir. Bu nedenle de, Manicheist kuramın ne olduğunu açıklamamız gerekmektedir.

Platonculuk gibi, Manicheizm de ikiciliği kabul etmekle birlikte *evreni iyi ve kötü ya da aydınlık ve karanlık* kavramlarının veya tözlerinin birlikteliğiyle açıklar. İkicilik her iki ilkenin birbirine olan karşıtlığıdır. Aydınlık ve karanlık her şeyi yaratan güçlerdir. Kısaca, Manicheizm için, kötülük ya da karanlık en yüce aydınlık ya da iyilik kadar varlığı olan tözdür de. Bu görüşe göre, eğer kötülük varsa ve eğer Tanrı da tüm var olanların nedeni ise o zaman Tanrı kötülüğün nedeni ve yaratıcısıdır da.[7] Karanlık ve kötülük yeryüzünü yöneten bir töz olarak Tanrı'dan gelmektedir. Günah işleyen ve kötülük yapan insan değildir, insanın içindeki bilmediğimiz başka yapıdaki varlıktır. Bu başka varlık kötülük olarak bir töz olup evreni oluşturan iki tözden biridir. Böylece Manicheistler için,

[7] Augustinus. *İstencin Özgür Seçimi Üzerine*. XVI.

günah ve kötülük bize ait değildir; evrenin kendisinde yani Tanrı'dan gelen bir tözdür.

Bütün bu düşünceleri göz önüne alırsak, Manicheist düşünce Hıristiyan düşüncesi ve Augustinus'un felsefesiyle karşıt bir konumdadır. Çünkü hem Augustinus'ta hem de Hıristiyanlıkta Tanrı iyidir ve Tanrı'dan gelen bütün şeylerin iyi olduğu inancı vardır. Kötülüğün iyilikle aynı kaynaktan geldiğini söyleyen ikici Manicheist görüş yanlıştır. Bu kabul dolayısıyla, Augustinus Manicheizmin yanlış olduğunu göstermek zorundadır. *İtiraflar*'da Augustinus, Manicheizmin bilim ve kozmolojisini reddeder. Augustinus, "Manicheist kitaplar, ay, güneş, yıldızlar ve gökyüzü hakkında en sıkıcı yalanlarla doludur"[8] der. Bunlara ilâveten, Manicheist düşünceyi şu satırlarla da reddeder:

> Manicheistlerin toprak, ateş ve hava gibi yoğunlaştırılmış –katı da olabilir– şekilsiz ve çirkin tözün bazı benzer çeşitlerini kötülük diye adlandırdıklarına inandım. Bu, onların toprak –dünya– dedikleri töz vasıtasıyla arıtılmış kötü ruhun bir çeşidi olarak hayâl ettikleridir. Çünkü Tanrı'nın yarattığı düşüncesine inanmak için kendimi zorladım ve kötülüğün (şeytanın) az ve iyinin daha fazla derecede, fakat her ikisi de sınırsız karşıt iki kütle olduğunu tasarladım... Sen (Tanrı) sandığım gibi Senin kendi içinden, orijinalliğini alan hiçbir kötülük (şeytan-günah) yaratmadın.[9]

Augustinus için, Manicheist düşünce kutsal kitaba (İncil'e) karşıttır ve Manicheist cevap zayıf ve yetersizdir. Aslında onlar kendi düşüncelerini halka temkinli ve sınırlı biçimde anlatmaktalar ve mezhepte yetişmekte olan gençlere özel toplantılarda, şeytanın da (kötülüğün) bir töz olduğunu söylemekteler.[10]

Manicheistler için, kötülük veya şeytan kozmik bir güçtür ve evrende bir tözdür. St. Augustinus bu görüşü reddeder. Onun için, "kötülük bir töz değildir"[11] ve "orijinini bulmaya çalıştığım kötülük bir töz değildir; çünkü eğer bir töz olsaydı, iyi olacaktı."[12] Augustinus kötülüğün Tanrı'dan gelmediğini tartışmaya açar, çünkü eğer Tanrı'dan gelseydi, "o (kötülük), iyiliğin en yüce düzeninin yarattığı töz olarak yok edilemez olurdu ya da eğer iyi olmasaydı o, yok edilemeyenin yok edilebilir tözü olabilecekti; böylece Sen her ne yapıyorsan iyidir ve Senin tarafından yapılmamış

---

[8] Augustinus. *İtiraflar*, kitap V, 7.

[9] *A.g.e.*, Kitap V bölüm 10.

[10] *A.g.e.*, Kitap V bölüm 11

[11] *A.g.e.*, Kitap IV bölüm 15.

[12] *A.g.e.*, Kitap VII bölüm 12.

hiçbir tözün olmadığı bana kesin biçimde gözükmektedir."[13] Sonuç olarak, Augustinus'a göre, kötülük ya da şeytan bir töz değildir.

Bunlara ilâveten, Augustinus, Tanrı'nın şeytanı ve kötülüğü yarattığı düşüncesine de katılmaz ve bunu reddeder. Başka bir deyişle, Tanrı, kötülüğün ya da şeytanın nedeni değildir. Bu sorunu hem *İtiraflar* hem de *İstencin Özgür Seçimi Üzerine* adlı eserlerinde tartışır. *İtiraflar*'da şöyle ifade eder: "Kendi kendime Tanrı vardır ve işte onun yaratıkları diye söyledim. Tanrı, yarattığı tüm şeylerden kesinlikle ve mutlak olarak daha iyidir; onun iyi olmasından dolayı yarattığı şeyler de iyidir. Böylece, O, tüm şeyleri kendisi içinde kapsar ve onları kendi varlığı ile doldurur."[14] Fakat bu düşüncelerinde Augustinus, kötülülüğün nedenini göstermez. Yani kötülüğün kaynağı nerededir sorusunu henüz cevaplandırmamıştır. Augustinus yalnızca, kötülüğün Tanrı'dan gelmediğini göstermiş oldu, Augustinus bu soruyu cevaplandırmak için kendisine şu soruyu sorar: "Eğer Tanrı iyi ve yarattığı tüm şeyler de iyi ise ve de Tanrı her şeyi yarattı ise, o zaman kötülük nereden gelmektedir? O (Tanrı)'nun en yüce iyi olduğu ve kendisinin yarattığı şeylerden daha çok iyi olduğu doğrudur. Yaratan ve tüm yaratılanlar yani her ikisi de iyidir."[15] Augustinus aynı düşünceyi *İstencin Özgür Seçimi Üzerine*'de şu şekilde dile getirir: *Tanrı iyidir ve o, kötülük yaratmaz.*

Şimdiye kadar Tanrı'nın iyi olduğu ve kötülüğü yaratmadığı düşüncesi Augustinus'ta irdelendi. Bu irdeleme sonucu Augustinus'un Manicheist kuramı reddettiğini göstermeye çalıştık. Şimdi sorumuzu bir kez daha tekrarlayalım: Eğer Tanrı kötülüğü yaratmamışsa ve o iyi ise kötülüğün kaynağı nedir? Ve nereden gelmektedir? Bu sorunun irdelenmesini hem *İtiraflar*'da hem de *İstencin Özgür Seçimi Üzerine*'de yapmak olanaklıdır. Kötülük acaba öğrenilir mi ve öğretilebilir mi diye sorar Augustinus. Eğitimin ne çeşit bir önemi vardır? Augustinus'a göre, "Eğitim iyidir ve eğitim öğrenmeden gelmektedir. Bu yüzden kötülük öğrenilmez. Çünkü, eğer kötülük ve günah öğrenilse, o zaman kötülük eğitimin bir parçası olur ve böylece eğitim de iyi bir şey olmaz. Fakat, eğitim iyidir. Bu nedenle de, kötülük öğrenilmez ve onu biz kimden öğrendik diye sormak da anlamsız olmaktadır."[16] Bunlara ilâveten, Augustinus düşüncelerini şöyle ifade eder: "Eğer öğreten kötü ise, o bir öğretmen değildir; eğer

[13] *A.g.e.*, Kitap VII bölüm 12.
[14] *A.g.e.*, Kitap VII bölüm 5.
[15] *A.g.e.*, Kitap VII bölüm 5.
[16] Augustinus. *İstencin Özgür Seçimi Üzerine*, Kitap I bölüm 1.

o bir öğretmen ise, o kötü değildir."[17] Sonuçta eğitim ve onu veren öğretmen özü gereği kötü olamaz ve kötülük de öğretilmez.

Eğer biz kötülüğü ve günahı öğrenmiyorsak, niçin kötülük yapar ve günah işleriz? sorusunu öne sürebiliriz. Augustinus bu soruyu kendine sorar ve irdeler. Bu soru onun şu soruyu sormasını sağlar: Acaba arzu (şehvet, ihtiras ve nefis) kötülüğün nedeni olabilir mi? Yoksa olamaz mı? Augustinus'a göre, zina bir günahtır, çünkü arzu ya da cinselliğin bir sonucu olan zinada, kötülük ve günah elementleri vardır. Böylece, arzu veya cinsellik, zina eyleminde kötü bir olgudur. Bu sorunu *İstencin Özgür Seçimi Üzerine* adlı eserinde şöyle tanımlamaktadır:

> Zinada kötülük ve günah elementi, arzudur. Bir erkeğin bir başkasının karısı ile yatma fırsatına sahip olamadığı bir örneği ele alalım: Fakat bu erkeğin olanak olursa bu eylemi gerçekleştireceği açık biçimde kesin ise, bu kişi eylemi gerçekleştiren bir başkasından daha az suçlu değildir... Her tür günah işlemede ve kötülük yapmada arzu (nefis, cinsellik, şehvet) temel olgudur.[18]

Arzu veya şehvet her tür günahta ve kötülükte temel element gibi görünür ise de Augustinus bu problemi daha fazla irdeleyerek, arzu ve libido'nun arkasında ne olabileceğini aramak ister ve onu bulmaya çalışır. Başka bir söyleyişle, insanın arzu ve nefsinden daha güçlü herhangi bir şey var mıdır? Eğer varsa nedir? Augustinus'a göre, libido da, arzu gibi düşünülebilir. Akıl, arzu ve nefsin efendisi olmalıdır. Platon ve Platonizm gibi, Augustinus da aklın, bedenin arzularından daha üstün olduğunu kabul eder. Platon için, ruh maddede hapistedir, yani madde ruhun hapishanesidir. Ölüm iyidir; çünkü ruh kendisini görünüşler dünyasına ait maddeden kurtarmak zorundadır. Buna karşılık, Augustinus için ölüm kötüdür. Madde veya vücut insanın en temel parçasından biridir. Her ne zaman akıl, arzu veya nefis ile iyi bir ilişki içinde ise o zaman insanda kötülük ve günah olmayacaktır. Augustinus, aklın arzudan daha güçlü olduğuna inanır; çünkü o, doğru ve haklı olduğundan arzuyu yönetmelidir. Augustinus için, akıl doğruyu görebilen tek şey olduğundan, günah veya kötülüğün nedeni ve kaynağı olamaz. Buna karşılık, Augustinus şunları söyler: "Bize, istencin seçimi ile günah ya da kötülük yaptığımızı akıl gösterir... Eğer özgür istence sahip olmasaydık, günah işlememiz mümkün olamayacaktı."[19] Augustinus bu düşüncesini *İtiraflar* adlı eserinde de ileri

[17] *A.g.e.*, Kitap I bölüm1-6.
[18] *A.g.e.*, Kitap I bölüm 3-21.
[19] *A.g.e.*, Kitap I, bölüm 16.

sürer. "Biz günah veya kötülük yaparız; çünkü kendi özgür istencimizle onu seçeriz."[20]

Augustinus için, dünyada günah veya kötülüğün doğrudan nedeni ve kaynağı bireysel iradedir yani kişisel istençtir. Kötü istenç günahın nedeni ve kaynağıdır. Evrenin kendisinde kötülük yoktur, fakat bireyde kötülük ve günah vardır. Bunun nedeni de onun kendi hatasıdır ya da hatalı seçimidir. Kısaca özgür irade veya istencin seçimi ile günah işlenir ya da kötülük yapılır.

Augustinus kendine şunu sorar: Eğer Tanrı, ruhu yarattı ise niçin ruh yanlış yapar? Bu soruyu başka bir şekilde sorarsak niçin Tanrı insana istencin özgür seçimini verdi? Eğer biz özgür istence sahip olmasaydık, ne günah işler ne de kötülük yapardık, fakat sahibiz ve yapıyoruz. Augustinus bu soruları şöyle cevaplar: "Özgür istencin insana verilmiş olmasının nedeni, insanın onsuz doğru ve haklı bir yaşam süremeyeceğidir."[21] Bu yüzden, Tanrı, insana doğru ve haklı yaşayabilme şansı elde etmesi için özgür istenci verdi. Çünkü insan, mutluluğu, doğruluğu ve adaleti bulmak için özgür istence sahip olmalı ve onu da özgürce kullanmalıdır.

Genelde üç çeşit kötülük veya günah olduğu söylenebilir: (1) kaynağı insan olan ahlâkî veya etik günah; (2) kaynağı doğal âfetler olan ve (3) kötülüğün kendisinden gelen fiziksel ve ruhsal kötülükler. Başka bir deyişle, deprem, sel ve fırtına gibi doğal âfetler sonucu oluşan kötülük ve kayıplar da bir tür kötülüktür. Şimdiye kadar, Augustinus felsefesinde günah ve kötülük, birinci anlamdaki etik günah veya kötülükle açıklandı. Bu tür etik günahın kaynağının ve nedeninin özgür istencimiz olduğu belirlendi. Şimdi diğer günah çeşitlerini ele alabiliriz.

Augustinus'a göre, günah veya kötülük herhangi bir töz ya da *substance* olmadığı gibi, fiziksel güç de değildir. Buna karşılık birçok insan doğal âfetler sonucu ölmektedir. Doğal kötülükler Tanrı'dan mı gelmektedir? Her yarattığı şeyi iyi yaratan Tanrı mı bunların nedenidir? Ya da tüm bu tür kötülükler insanların günahları nedeniyle onları cezalandırmak mıdır?

William Maker'a göre, bu sorulara cevap verebilmek için, Augustinus'un Hıristiyan kozmolojisine bakmak gerekir; çünkü Augustinus, yaratılışın yoktan (hiçten) olduğunu kabul eder. Hıristiyan yaratılış kuramına göre, Tanrı her şeyi yoktan var etti. İşte bu varsayımla doğal felâketlerden kaynaklanan her tür kötülüğü ve günahı açıklamak mümkündür. Günah veya kötülük olasıdır; çünkü o kendini Varlığın değillemesi, yok-

[20] Augustinus. *İtiraflar*, Kitap VII, bölüm 3.
[21] Augustinus. *İstencin Özgür Seçimi Üzerine*, Kitap II, bölüm 1.

luğu ve tahribi olarak göstermektedir. Var olan her şeyi Tanrı yoktan yarattığı için her şeyde hiçlikten kaynaklanan bir eksiklik, yokluk vardır. Yani var olanlar hiçliğin etkisindedirler. Buna karşılık, Tanrı'nın kendisinden gelen hiçbir şeyde eksiklik ya da yoksunluk yoktur. Başka bir söyleyişle, Tanrı'nın kendi doğasında ve kendisinden yarattığında, hiçbir şekilde hiçliğin herhangi bir sıfatı veya özelliği yoktur.[22] Aynı konuda Leibniz şu soruyu sorarak bir yanıt arar: "Tanrı, mükemmel ama sonlu olan varlıklar da yaratabilirdi? Ama niçin yaratmadı?" Çünkü Tanrı kendisini memnun eden en iyi ve en olanaklı dünyayı yarattı. Tanrı, en olanaklı dünyanın hem kendisinde hem de tüm diğer dünyalarda en güçlü olandır. Bu nedenle bu dünya olanaklı dünyaların en iyisidir."[23]

Böylece, Augustinus'un doğal kötülüğe cevabı şu şekilde özetlenebilir. Var olanlar yaratılmadan önce hiçlik vardı ve sonradan yaratılan tüm var olanlarda Varlık-olmayana (non-Being) doğru bir eğilim olasılığı söz konusudur. Bunun sonucu olarak da, Augustinus doğal günah ya da kötülüğü *ex-nihilo*'ya indirger ve bunları özgür istençle birleştirir. Böylece, tüm günah çeşitleri etik günah şekline dönüşür. Augustinus, kendi günah kuramı içinde etik günah üzerine dikkatleri çekmek istemiştir. O, günahı etik günah olarak ele alır ve bu tür etik günahın da insan istencinin özgür seçimi ile olduğunu kabul eder.

Augustinus, günah veya kötülüğü fiziksel güç (Manicheistlere göre bu fiziksel güç aynı zamanda evrende bir tözdür) veya Var-olmayan mutlak yokluk (Parmenidesci görüş) olarak görmemekte ve tanımlamamaktadır. Günah ve kötülük ruhtan gelmektedir, maddeden değil. Platon ve Manicheistler, kötülüğü ve günahı maddenin yapısına yüklemekle hata etmişlerdir. Platoncuların hatası Manicheistlerin ölçüsünde değildir; çünkü onu bir töz yapmışlardır ya da evreni yöneten iki ilkeden birisi hâline getirmişlerdir. Augustinus'un görüşleri daha önceki kuramlardan daha açık ve nettir. Çünkü o, insanı günahın merkezine koymak suretiyle günahın kaynağı olarak da insanı görmüştür. Sonuç olarak St. Augustinus'a göre, insan, istencinin özgür seçiminden kaynaklanan her tür eylemden ve seçimden sorumludur. Her günahlı insan, kendi günahının nedenidir; çünkü o, ne zaman günah işler ve kötülük yaparsa özgür istencini, doğru erdemden uzaklaştırmıştır. Bu yüzden de Tanrı, insanın günahlarından ve kötülüklerinden sorumlu değildir. Her insan kendi günahlarından ve kötülüklerinden sorumludur. St. Augustinus, insanı belirlerken ruhun üstünlüğünü savunursa da insanı madde ve ruh karışımı olarak anlamaktadır. Buna

[22] Maker, s. 156.

[23] Madden, Edward H., "The Many Faces of Evil" *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 24, No: 4 (Jun., 1964), s. 485.

karşılık, Platon, maddeyi ruhun hapishanesi gibi görmektedir. St. Augustinus, insanı bir bütün olarak ele alır ve günahın nedeni ve kaynağı olarak da madde ya da insan dışında bir töz aramaz. Fakat günahın ve kötülüğün kaynağını insanın özgür istencinde görmesi ile Tanrı'nın neden olduğu ve yarattığı bir kötülük ve günahın olmadığını ortaya koyar. Fakat doğal âfetlerin sonucunda oluşan kötülükleri de –bu kötülüklerde insanın hiç payı yoktur– etik günaha ve kötülüğe indirgemek, yanlış olduğu kadar nedensizdir de.

Günah kavramı, iyi ve doğru Tanrı'dan gelmiyorsa ve de kişiye yani bireye ait bir olgu ise, bu konumuyla günah ve kötülük insan faktörünü birey ve özne olarak öne çıkarmaktadır. Bu Ortaçağ felsefesi için bence yenilikçi bir düşüncedir. O hâlde, modern felsefeden yaklaşık 11 veya 12 yüzyıl önce insanı bir özne olarak ele alan St. Augustinus bu görüşü ile hiç de küçümsenemeyecek bir düşünürdür. Tanrı insana özgür irade verdi. İnsan ise bu hediyeyi ne yazık ki çoğunlukla yanlış kullanmaktadır, bu nedenle de kötülük/günah yapmaktadır.[24] *Günah, öznenin ruhundaki istencin özgür seçimi sonucu oluştuğuna göre, özne (insan), sorumlu birey olarak kendisine, topluma ve Tanrı'ya karşı sorumludur.*

Abelardus (1079-1143), günah ya da kötülüğün kaynağını istemenin niyetinde yattığını söyler. Augustinus gibi, insan kendi yetersizliğini ve eksikliğini görmeden günah ya da kötülük yaptığını ileri sürer. Eğer kişi etik sorumluluğunu kabul ederse kötülük yapmaz; çünkü, kendi özgürlüğü ve benliğiyle bir şeye evet ya da hayır diyebilme gücünü kullanarak eylemlerini yapar. Bu nedenle kötülük, insanın eylemlerinin nedeni olan isteme niyetinde saklıdır ve günah ya da kötülük insanîdir.

Mainoniodes (1135-1204)'e göre kötülüğün nedeni, Augustinus ve Abaelardus'taki gibi, insanın dünyadaki kendi yerini ve görevini iyi bilememesidir. İnsan kendisinin bu dünyaya düşmesine neyin neden olduğunu iyi bilseydi, bu dünyanın kendisi etrafında dönmediğini ve onu istediği gibi kullanamayacağını ya da değiştiremeyeceğini de bilirdi. Ona göre insanın kötülük yapmasının üç nedeni vardır. Bunlar; insan zamansaldır, bedenseldir ve ölümlü yani eksiktir. Bu nedenle insan, diğer her şey üzerinde baskı kurmaya çalışır ve kendi eksikliğini göremez ve kendine zarar verir. Kötülüğün kaynağı yine kendi eksikliğini ve yetersizliğini göremeyen insanların yaptıkları eylemlerdir.

Papa Innocent II (1161-1216) ise kötülüğün insanın zayıflığından kaynaklandığını söyler. Ona göre insan, hiç utanmadan ve büyük bir hırs ile zenginlik peşinde koşar; arzularını gerçekleştirmek ve şeref sahibi olmak

[24] Madden, Edward H., *A.g.e.*, s. 485.

için her türlü yola başvurur. İnsanın bu istekleri kıskançlık, kibir, gurur, şehvet, cinsellik ve maddî çıkarla da pekiştirilince kötülük ortaya çıkar. Bu nedenle kötülüğün kaynağı yine insandır.

St. Thomas Aquinas (1225-1274), Ortaçağ boyunca kötülük problemi üzerine ortaya çıkan tüm kuramları bir araya getirerek, şu soruları sormuştur: "Kötülük ontolojik olarak bir gerçekliğe sahip midir?", "Kötülük, mükemmelce tasarlanan bu düzenli evrenle bir arada olabilir mi?", "Kötülük ve yoksunluk arasında bir fark var mıdır?", "Acaba kötülük, bir tür eksiklik ya da eksik isteme ve eylem ya da ikisinin birlikteliği midir?", "İyi birisi nasıl olur da kötülük yapar?", "Kötülüğün ve eksikliğin/yoksunluğun kaynağı nedir?" Tüm bu soruları Aristotelesçi bir etik ve felsefî psikoloji ile yanıtlayan Aquinas, öncelikle amaç olarak kötülük ile araç olarak kötülüğün ayrımını yapar. Buna ilâveten Aquinas, edimsel ve edilgen kötülük ayrımını da yaparak, kötülüğün eksiklik ve yoksunluktan, zayıflıktan kaynaklandığını göstermeye çalışarak insanın kötülüğün kaynağı olduğunu varsayar.[25]

Batı dünyasındaki felsefî yaklaşımlara karşılık Batı Ortaçağ Hıristiyan inancında kötülük problemi üzerine üç farklı yanıt verilmiştir, "Hangi nedenle Tanrı bu dünyada kötülüğün olagelmesine izin veriyor?" sorusuna; (1) Kötülük, günahın ya da suçun cezalandırılması ya da karşılığıdır, (2) Kötülük, insanın inancının bu dünyadaki imtihanı yani test edilmesidir, (3) Kötülük, Tanrı'nın insanları uyarmasıdır.[26]

III. İSLÂM FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK (ŞER) PROBLEMİ

İslâm felsefesi en yüce varlık olan Tanrı'dan başlayarak, insan ve maddeye kadar inen bir varlık hiyerarşisini kabul eder. Tanrı, en yüce varlık olması bakımından, insan bilgisiyle onun zat'ını bilemez. Tanrı'nın özü, insanın bilgisini aşar. Ezelî ve ebedî olan Tanrı, her şeyin yaratıcısı ve nedenidir. Tanrı, her şeyi bilir, görür ve duyar.

Tanrı kadim olduğundan yarattığı evren sonradan var olmuştur. Tanrı'nın ilâhî iradesi sayesinde, yaratılış zorunlu olarak ortaya çıkmıştır. Tanrı'nın varlığı, yaratılışın yani evrenin ortaya çıkmasını zorunlu kılar. Bu nedenle evren sonradan yaratıldığı için ezelî ve ebedî değildir. Evrenin bir başlangıcı ve sonu vardır. Zaman içinde yasalar ve kurallar zincirine bağlıdır.

İslâm felsefesi genel olarak varlık sıralaması içinde insanı ikici bir kuramla açıklar. İnsan ruh ve bedenden oluşmuş fani bir varlıktır. İnsanın ölümsüz yanı ruhtur. Beden ise ölümlüdür. Bu nedenle ruh, bedenden ön-

[25] Rorty, Anetie, Oksenberg (editör), *A.g.e.*, s. 39-41.
[26] Madden, Edward H., *A.g.e.*. s. 482.

ce yaratılmış bağımsız bir tözdür. Ölüm, sadece ruhun bedenden ayrılmasıdır. Bedenden ayrılan ruh tanrısal kaynağına geri döner. İnsan, ruhu tam olarak bilemez, yalnızca ruhun dışavuruş etkinliğini bilir ve yorumlar. Ruh, insanda bilmeyi, düşünmeyi, canlılığı ve hareket etmeyi gerçekleştiren güçtür.

Beden ise insanın yaratılmış ve geçici olan kısmıdır. Beden, genelde duyular işlevini yerine getiren yerdir. Fakat yine de ruh olmadan duyular bilinemez. İnsanın ruhu, Tanrı tarafından verilen akıl ve cüz'î irade ile donatılmıştır. Bunlar Tanrı'nın bir armağanıdır. Aklın üç özelliği vardır: 1. inanmak, 2. bilmek, 3. düşünmek. Akıl ve irade sahibi varlık olan insan, yaptığı eylemlerden ötürü Tanrı'ya karşı sorumludur. Çünkü Tanrı, evreni yarattıktan sonra insanı tüm eylemlerinde özgür bırakmıştır. Eylemlerini doğru yapabilmesi için de ona akıl ve özgür irade vermiştir. İnsan, eylemlerinde özgür iradesini kullandığı için, Tanrı katında yaptıklarından da sorumludur.

Fakat bu konu tartışmaya açıktır. Gerçekten insan özgür bir iradeye sahip midir? Yoksa her şeyin faili Tanrı mıdır? Fiilin mutlak faili Tanrı ise, insan yaptıklarından, yani tartıştığımız konu olan kötülükten sorumlu değildir, denilebilir mi? Eğer 'hayr' ve 'şer' Tanrı'dan geliyorsa, insan nasıl sorumlu olabilir? Hayr ve şer'in kaynağı nedir? İslâm felsefecileri özgür irade konusunda iki farklı görüşü kabul ederler. Birinci görüş, her şeyin yaratıcısı ve faili olan Tanrı'nın bütün eylemleri bilmesi ve nedeni olması bakımından insanın yaptıklarından sorumlu olamayacağını söylerken, ikinci görüş bunun tam tersini ileri sürer. İnsan akıl ve özgür iradeye sahip olması bakımından eylemlerinde hayr ve şer'i kendisi seçer. Bu bakımdan insanın kendisi sorumludur. Bu konu da İslâm felsefecilerinden İbn-i Sînâ ve Gazzalî'nin görüşlerine yer vereceğiz.

İbn-i Sînâ, İslâm felsefecileri içinde Yunan akılcılığını benimseyerek, felsefî olayları akılla açıklamaya çalışmıştır.[27] Kötü probleminde de akılcı bir yaklaşım benimser. Kötülük (şer) arızî ve nispîdir. Öyleyse bu iyilik ve güzellikler dünyasında neden mutlu olmayalım? Ancak dünyada insanın mutlu olmasını engelleyen kötülükler vardır; hem de pek çoktur. Sözgelimi düşen yıldırım hem fakirin ölümüne, hem de evinin yanmasına sebep olursa buna "iyilik" mi diyeceğiz? Anne babaların bir tanecik yavrularının ölmelerini nasıl izah edeceğiz? İbn-i Sînâ akla gelebilecek bu gibi soruların farkındadır ve bunları şöyle yorumlamaktadır:

---

[27] Bakınız: Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul: İklim Yayınları, 1992, ss. 119-146 ve Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Felsefesi*, İstanbul: Ceri Yayınları, 1993, ss. 106-130.

İyilik varlığın temel özelliğidir, kötülük ise sonradan, arızî ve cüz'îdir. Olaylara kötülüğün karışması sebep-sonuç ilişkilerindeki birtakım eksikliklerden kaynaklanmaktadır. Bir başka deyişle, kötülüğün kaynağı maddedir. Kötülük, olgular evreni denen Ay-altı evrende ortaya çıkmaktadır. İlâhî evrende madde bulunmadığı için kötülük de yoktur. Tanrı ilk ve zorunlu varlık olarak her şeyin yaratıcısıdır. Var olan her şey iyi (hayr) veya kötü (şer) olsun, Tanrı'nın takdirinde mevcuttur. Tanrı'nın zorunluluğu kör bir determinizm değildir. O, sonsuz bir lütuftur.[28] Fakat Tanrı'nın ancak "iyi"ye rızası vardır. Kötü, ya mevcut olmayan bir şey ya da araz kabilinden bir şeydir. Evren, olduğundan daha iyi, güzel ve mükemmel olamazdı. İlâhî inayet bu evrenin mükemmel nizamında tecelli etmiştir.

Hiçbir kötülüğün bulunmadığı bir dünya yaratmak Tanrı'nın kudretinin dışında olmadığına göre neden kötülükler vardır? Hastalık, ölüm, fakirlik, korku ve üzüntü gibi insanı mutsuz kılan olayların bulunmadığı bir dünya mümkün değil midir? Hemen belirtelim ki, böyle bir sorunun İbn-i Sînâ felsefesinde yeri yoktur. Çünkü insana iyiyi kötüden, yararlıyı zararlıdan, güzeli çirkinden ayırma yeteneği verilmiştir ama ilâhî hikmetin özünü anlama yeteneği verilmemiştir. Ayrıca, insan olarak bizim değer yargılarımız başka, Tanrı'nınki başkadır. Biz kâinata ve olaylara kendi dar ve sınırlı mantık açımızdan bakarak onları çözmeye çalışırız. Oysa İbn-i Sînâ'ya göre Tanrı kâinatta genel kanunlar vazetmiştir. O, bu genel kanunları bilir.

Madde mutlak anlamda belirsiz bir güç olarak değil de, müspet anlamda kemâlden mahrum olarak tasarlanmıştır. Madde "çirkin", "kötü"dür, "mutlak yoklukta son bulur", "hiçlik" adını almaya lâyıktır.

Maddede ve insanlarda üç türlü kötülük vardır:

a) Bilgisizlik, zayıflık, yaratılıştaki noksanlık ve eksiklik mânâsına gelen kötülük ki, bu fizikî kötülüktür.

b) Elem, keder, maddî ve manevî, iç sıkıntılar gibi, ruhî sıkıntılardan ileri gelenler. Bu da psikolojik bir kötülüktür.

c) İnsanın ahlâkından gelen kötülük ki, filozof buna günah diyor. Bu, metafizik kötülüktür.[29]

Kötülük, insanın iradesinden değil, vacib ül-vücud'dan gelmektedir. Bu yorum, İslâm'ın hayrın ve şerrin Tanrı'dandır görüşüne de uygundur. Burada İbn-i Sînâ 'mu'tezile' ve 'cebriye' yollarından aynı derecede uzak bulunmaya çalışır. Kötülüğü kaderin mutlak hükmü olarak kabul edecek

[28] Ülken, Hilmi Ziya. *A.g.e.*, s. 123.
[29] Ülken, Hilmi Ziya. *A.g.e.*, s. 123.

yerde, Platoncu kuramı benimser. Her şey ne için yaratılmış ise onu icra eder; her şey olacağına varır. Fakat bu mekanik bir determinizm değildir. Kötülük, daima maddî evrende ve fertlerdedir. Şayet insan günah işler ve azap çekerse bu, maddenin eksikliğindendir.

İşkence düşüncesi ile ölümden korkan kimseye gelince, bu kimse ölümden değil, işkenceden korkuyor demektir. Bu takdirde bu kimse ölümden değil ancak günahlarından korkuyor demektir. O hâlde günah üzerine yapılacak cezadan korkan kimsenin o günahtan sakınması gerekir. Kendisine (günah) adı verilen kötü ve çirkin eylemler, kötü ve çirkin niyetlerden kaynaklanır. Ölümden korkan kimse, korkulması icap eden şeyin cahilidir. Hiçbir eseri bulunmayan ve kendisinden korkulmayan bir şeyden korkuyor demektir.

Bilgisizliğin ilacı bilimdir. Bilen, güvenir; güvenen mutluluk yolunu bilir. Doğru yola giren elbette maksadına erişir. Ölüm, ilâhî bir durum olunca kötü bir şey olamaz. Kötü olan şey, ondan korkmaktır. Ölümden korkan, ölümü ve onun hakikatini bilmeyendir. Ölümün hakikati ise ruhun bedenden ayrılmasından ibarettir. Bu ayrılışta ruh için bir dağılma, bozulma yoktur.

İbn-i Sînâ'da kötülük olumsuz; iyilik bilgiyi ve tamlığı ifade eden olumlu bir kavramdır. Zorunlu varlıktan uzaklaştıkça kötülük artar. Bu sebeple zorunlu varlıktan en uzak olan madde evreni, kötülüğün en çok olduğu yerdir. Bizi iyiliğe ve mükemmelliğe yönelten, kötülüğün bulunmasıdır. Kötülüğün evrende var olması, Kül'lî nizamın kurulmasına yaradığı içindir. Filozofa göre, evrende yaygın ve esas olan iyiliktir. Kötülük, iyilik ihtiyacının bir neticesidir.

İbn-i Sînâ, duyularla elde edilen hazların bir hayâl olup, gerçek olmadığını, gerçek olan lezzetlerin aklî hazlar olduğunu söyler. Felsefî ahlâkın faydası, faziletleri ve onların nasıl kazanıldığını, rezaletleri ve onlardan nasıl uzak durulabileceğini bilmektir. Bu bilginin gayesi de ruhu temizlemektir. Sistemin bütününde olduğu gibi, ahlâk konusunda rasyonalist bir özelliği olan İbn-i Sînâ'ya göre, beşerî ruh için en yüce gaye, onun Fa'âl Akıl ile birleşmesidir. Bu gayeye ulaşmak için, aklî çabayla maddeye hâkim olmak, ruhu temiz kılmaktır. Bu evrenden ancak öteki evrene bağlanmak suretiyle kurtulmak mümkündür. Gerçek mutluluk da budur.

İslâm dünyasında yetişmiş diğer bir felsefeci Gazzalî'ye göre Tanrı'nın bilim, irade, kudret ve sıfatlarına dayanarak bu evrenin olanaklı evrenler arasında en iyisi, en güzeli ve en tamı olduğunu söylemek zorunludur; çünkü, bu evren "olmuş olanların en iyisidir."[30] Ona göre bu ev-

[30] Yaran, C. Sadık, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 154-55.

rendeki doğal düzen gibi toplumsal düzen de mükemmel olarak tasarlanmıştır. Fakat acılar, hastalıklar ve fakirliklerin olmasının nedeni tanrısal değil, tam aksine insanîdir.

Gazzalî, aklı ön plana çıkaran İbn-i Sînâ, Fârâbî ve İbn-i Rüşd gibi İslâm felsefecilerine karşı çıkar ve aklın karşısına kalbi koyarak felsefesini oluşturur. Bu nedenle kötülüğün kaynağını açıklarken kalbin yapısını ve özelliklerini ortaya koyar.

İnsan yalnız kalbi sayesinde Tanrı'yı bilip tanıdığı için, diğer varlıklardan ayrılır. Kalp, bilginin doğduğu manevî bir cevherdir. Kalp gözü hem kendi ruhunu, hem de ruhunun sıfatlarını idrak eder. Tanrı'nın korkusuyla yaşayan, nefsin arzu ve ihtiraslarından kurtulmuş olan bir kalp, karanlıkta kalmaz. Kalp için Tanrı korkusu çok önemlidir. Çünkü, kalbi kendi varlığına döndüren, dünyadaki korkuların hiçbirine benzemeyen sonsuzluk ve mutlak karşısında duyulan korku Tanrı korkusudur. Tanrı'nın karşısında insan "korku ile ümit arasında" bir tavır takınmalıdır. Kaynağı "günah ve ceza" olmayıp sadece Tanrı'nın sonsuzluğu karşısında duyulan korku, en ulvî korkudur. Hakikatin kalpte tam olarak parlamasını engelleyen sebepler de vardır. Mesela; günah ve ihtiraslara bulanmış bir kalp, hakikati göremez.

1- Kalbin Tanrı'dan başkasına uzak ve temizlenmiş olması gerekir.

2- Kalbin, kâinatın yaratılışının ve peygamberlerin gönderilişinin gayesi olan Tanrı'nın marifeti ile dolmalıdır. İşte kalp bundan sonra Tanrı'ya yakındır. Kalbe gelen düşünceler ve kısımların bilinmesiyle, şeytanla savaşarak onu mağlup etmek ve onun şerrini uzaklaştırmak için Tanrı'ya sığınmak gerekir. Şeytanın hilelerini ve aldatmalarını bilmek için, kalbe ve zihne gelen düşüncelerin kısımlarını bilmek gerekir. Fikirler, insanın kalbine doğan esinlerdir ve insanı bir şey yapmaya veya yapmamaya sevk ederler. Kalpte meydana gelen hakikatle ilgili bütün düşünceler Tanrı tarafındandır. Çünkü O, her şeyin yaratıcısıdır.

Şunu iyi bilmeli ki, Tanrı tarafından insanın kalbine gelen şeyler bazen ikram kabilinden hayırdır ve delili gerektiren bir şeydir. Bazen de bir şer ve imtihandır. İlham ise sadece hayırdır; doğruyu gösterici ve doğru yola sevk edicidir. Şeytan tarafından gelen düşünceler de, kat'î şekilde şerdir. İnsanı sapıttırmak içindirler. Çok kere de aldatmak ve yavaş yavaş şerre yaklaştırmak için hayır şeklinde görülür.

Gazzalî'ye göre, kötü ahlâk sahibi kişiler şunlardan sakınmalıdırlar; çünkü bunlar kalbin hayrına değil, şerrine yol açarlar. 1- Kibir 2- İki yüzlülük 3- Kin 4- Kıskançlık 5- Hainlik 6- Gıybet 7- Dedikodu 8- Söyleneni olduğundan farklı anlamak 9- Övülmeyi sevmek 10- Düşmanlık 11-

Kötü söz söylemek ve sövmek 12- Lanetlemek 13- Yalan söylemek 14- Öfke.

Gazzalî kötü ahlâka neden olan durumları sayarak kötülüğün kaynağını da ortaya koymaktadır. O hâlde, iyi ahlâka sahip insan kötülük yapamaz. Kötülüğün kaynağının ahlâk sahibi olmamak olduğunu söyleyen Gazzalî'ye göre, insan aklı ve kalbi arasındaki farkı bilmelidir. Böylece temiz kalp iyi ahlâka yol açarken, kalbini hakka ve hakikate kapatanlar ise kötü ahlâk sahibi olurlar. Bu ise kötülüğün nedenidir.

Gazzalî, kötülüğün göreceli olması ve iyiliğe yaptığı katkı dolayısıyla bu evrenin mevcut olduğunu söyler. Gazzalî'nin *theodise* anlayışına göre, "eksiklik/yoksunluk olmadan kemâlin kadri bilinmez"[31] Burada Gazzalî, eksikliğin varlığının eksiksizliğin varlığı için zorunlu koşul olduğunu varsayar. Bu nedenle kötülük yalnızca bilgi için değil, aynı zamanda daha büyük iyilikler için de gereklidir. Çoğu zaman kötülükler kılık değiştirmiş iyiliklerdir. Sonuç olarak Gazzalî'ye göre, iyi ahlâk sahibi olmayan insan, bunu görüp daha fazla ahlâk sahibi olmak için uğraşmalıdır. Böylece kötülüğün, iyiliğin anlaşılması için gerekli olduğunu varsayan Gazzalî, her ikisinin de Tanrı'dan geldiğini söyler.[32]

Kaynakça

Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.

Çüçen, A. Kadir, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 2000.

Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul: İklim Yayınları, 1992.

Hyman, Arthur ve Walsh James, J. (Editör). *Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge: Hackett Publ., Comp., 1973.

Madden, Edward H., "The Many Faces of Evil" *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 24, No: 4 Jun., 1964.

Maker, William. "Augustinus on Evil: The Dilemma of the Philosophers", *International Journal for Philosophy of Religion*, 15, 149-160, 1984.

Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, translated by Emerson Buchanon, Beacon Pres, Boston, 1967.

Rorty, Anetie, Oksenberg (editör), *Many Faces of Evil: Historical Perspectives*. Florence KY, USA: Routledge 2001.

St. Augustinus. *Confessions/İtiraflar*. translated by R. S. Pine-Coffin, New York: Penguin Books, 1983.

[31] Yaran, C. Sadık, *A.g.e.*, 165-166.
[32] Yaran, C. Sadık, *A.g.e.*, 168.

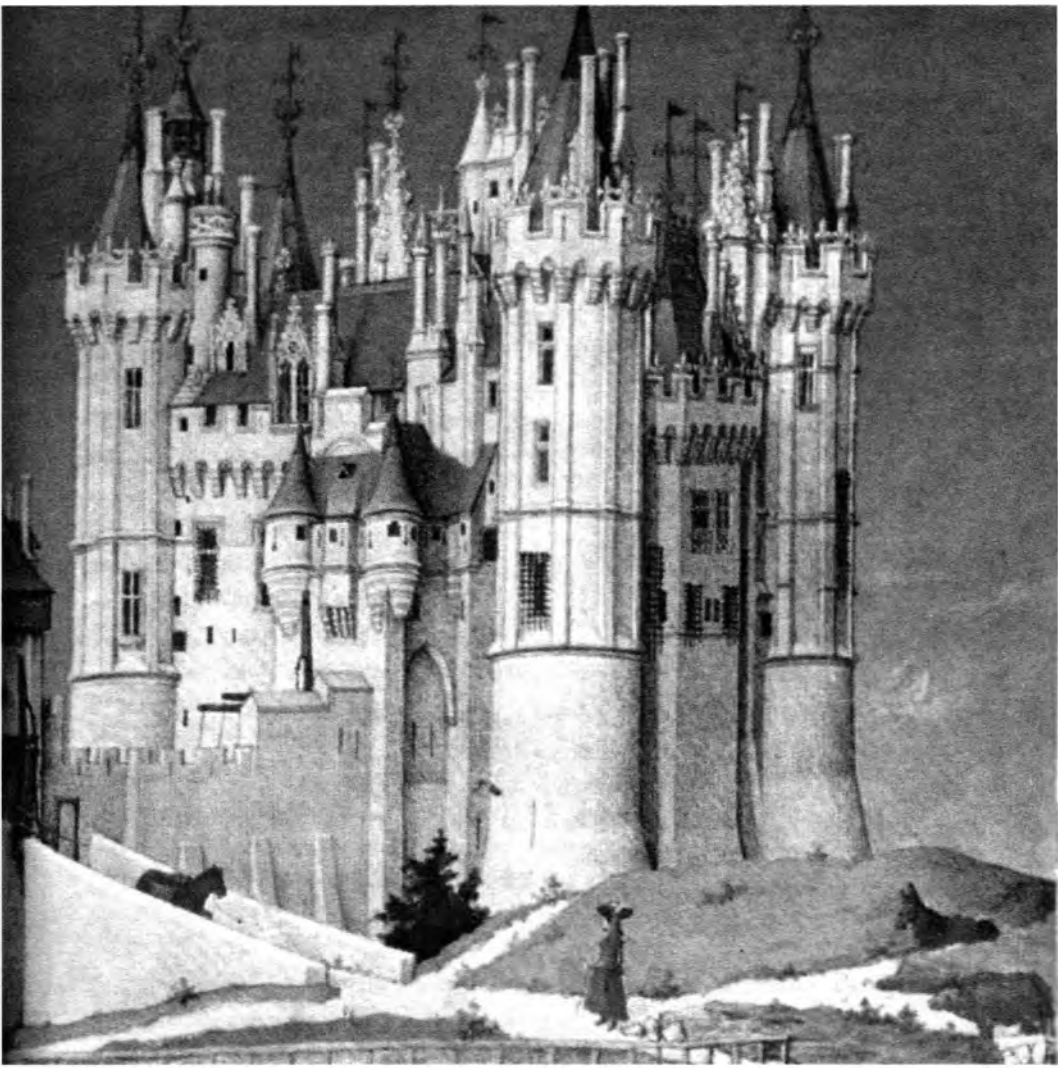
St. Augustinus. *İstencin Özgür Seçimi Üzerine/On Free Choici of the Will*, translated by Anna S. Benjamin and L. H. Hackstaff, New York: Macmillan Publ. Camp., 1987.

St. Augustinus. *Against the Academician (Contra Academicos, Akademisyenlere karşı)*, çeviren Sister Mary Patrica Garvey, Wisconsin: Marquette Uni. Press, 1957.

St. Augustinus. *The Advantage of Believing (De Utilitate Credendi, İnancın Üstünlüğü Üzerine)*, çeviren Luanne Meagher. St. Joseph: College of St. Benedict, Munesota.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Felsefesi*, İstanbul: Cem Yayınları, 1993.

Yaran, C. Sadık, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.



"Ünlü Ortaçağ şatolarından bir manzara, Flanders yakınları, 1340".
The Flowering Middle Ages, Editör: Joan Evans

KARANLIK/AYDINLIK ANLATISI OLARAK ORTAÇAĞ VE ESKİ/YENİ TARİH YAZIMI

Nazım İrem*

XXI. yüzyılın başında yaklaşık bin beş yüz yıl önce başlayan ve bin yıl kadar devam eden bir dönemin karanlığı veya aydınlığından söz eden tarih anlatıları geçmişi olduğu gibi nakleden nesnel birer bilgi edinme/üretme faaliyetleri olarak değerlendirilebilirler mi? Yoksa, bu anlatılar dünden ziyade bugün hakkında söyledikleriyle mi önemlidirler? Kronolojik takvim zamanını Eski, Orta ve Yeni Çağlar şeklinde bölerek, bu dönemlere özgü insanî deneyimi çeşitli niteliklere atfen "anlama" veya "açıklama" girişimleri yoğun bir tarih felsefesi tartışmasını gerektirmektedir. Açıktır ki, Eski, Orta, Yeni (modern) ve hattâ Postmodern Çağ dönemlendirmesi Batı'nın kendi tarihine içkin dönüşümleri ve deneyimleri esas almaktadır. Tarihî dönemlendirmelerin çeşitli Batılı ulusal tarih yazımı gelenekleri içinde dahi farklı imâları bulunduğunu göz önüne alırsak,

* Y. Doç. Dr. Nazım İrem, Dokuz Eylül Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü.

kronolojik zamanı bugün bile farklı bir takvim anlayışına göre tasnif eden Çin ve İslâm medeniyet kuşaklarının 1500 yıllık geçmişlerini bu tasnifler yoluyla anlamak mümkün müdür? Örneğin, İngiliz tarih yazımında karanlık Ortaçağ metaforu daha çok Ada'nın yazılı tarih öncesi dönemlerine işaret etmek üzere kullanılırken, Kıta Avrupası ile karşılaştırıldığında, ABD'de kavramın yeterince ilgi görmemesinin başlıca nedeni, Ortaçağ'ı karakterize eden feodal bir geçmişin (ilişkilerin) bu ülkede yaşanmamış olmasıdır. Farklı siyasal, sosyal ve ekonomik dönüşümler yaşayarak feodalizmden çıkan Avrupa toplumlarında bu sırada doğan hümanizm, romantizm, muhafazakârlık veya liberalizm gibi çeşitli felsefî-siyasal cereyanlar da ulusal tarih yazımlarını derinden etkileyerek bugün Ortaçağ'a atfedilen değerleri büyük oranda şekillendirmişlerdir (Bkz., Beard ve Vagts, 1937: 460-483; Ankersmit, F. R. 1989: 1-27).

Fred C. Robinson, Ortaçağ kavramının kökenlerini araştırdığı çalışmasında, Ortaçağ'ın her ülkede aynı dönemde başlayıp bitmediğine dikkat çekerken, İtalya'nın Rönesans'ı yaşadığı dönemde Avrupa'nın birçok bölgesinde Rönesans yazarlarının tarif ettikleri Ortaçağ'ın hala devam etmekte olduğunu vurgulamaktadır (Robinson, 1984: 750, 751). Robinson, Rönesans'la birlikte Ortaçağ'ın kadim ve modern dönemler arasında kalan bir dönem olarak görülmeye başlandığını ancak bu dönemin ne zaman başlayıp bittiği konusunda Rönesans düşünürleri arasında tam bir fikir birliğinin olmadığını ileri sürmektedir. Ortaçağ'ın Theodosius'un 395'teki ölümü veya Roma İmparatorluğu'nun kuzeyli Cermen kabilelerin göçü sonucunda nitelik değiştirmesi veya Roma'nın 410 yılında yağmalanması veya Batı Roma İmparatorluğu'nun 476 yılında yıkılmasıyla başlatıldığına işaret eden Robinson, günümüzde Ortaçağ'ın kötü imâları olan bir kavram olarak nasıl kullanıldığını da örneklemektedir (Robinson, 1984: 749). *Merriam-Webster Alıntı Sözlüğü*'ne başvuran Robinson, rahatsız bir çalışma masasının "Ortaçağ işkence âleti" olarak tanımlandığını veya kimi ülkelerde tutuklulara yapılan kötü muamelelerin "Ortaçağ işkenceleri" olarak görüldüğünü veya hijyen koşullarına uymayan bir lokantanın "Ortaçağ şartlarında çalıştığının" düşünüldüğünü belirtmektedir (Robinson, 1984: 753). Ortaçağ'ın demokratik olmayan siyasal rejimlerin tanımlanmasında kullanılan olumsuz bir kavram haline geldiğine de işaret eden Robinson, Birinci Dünya Savaşı'nda Alman İmparatoru olan Kaiser ve müttefiklerinin *Merriam-Webster* dosyalarında "Ortaçağ yöneticileri" olarak tanımlandıklarının altını çizerken (Robinson, 1984: 754), Theodor Adorno'nun ileri sürdüğü, modernitenin bir dönem olduğu kadar bir nitelik olduğu tezini çağrıştırmaktadır (Adorno, 1974: 218). Bu tez ve tespitlerden ilham alarak, günümüzde Ortaçağ'ın da niteliksel betimleyici bir

kavram olarak kullanıldığı düşünülebilir. Bir nitelik olarak Ortaçağ, modern-olmayan ve/veya modernite öncesini işaretliyorsa, karanlık/aydınlık Ortaçağ gibi betimlemeler çerçevesinde geçmiş insanî deneyimleri anlamak girişimlerinin sorunlarını ortaya çıkarmak, tarih disiplinine özgü metodolojik tartışmalar kadar bu betimleyici kategorik nitelemeleri mümkün ve anlamlı kılan felsefî-siyasal kozmolojilerin sorgulanmasını da gerektirmektedir.

Yaklaşık 600 yüzyıl önce İtalya'da Rönesans'ı yaşayan hümanist düşünür ve sanatçılar, karanlık Ortaçağ metaforunu ilk defa kullanmaya başladıklarında gün/hâl içindeki kendi konumlarını anlamaya çalışıyorlardı. Acaba aydınlık Ortaçağ metaforu çerçevesinde geçmişi düşünürken, bizler de tarih yazmaktan ziyade tarih yapmak ve modernite içinde kendi siyasal-kültürel konumlarımızı tanımlamak isteğiyle mi hareket ediyoruz? Ortaçağ'ın karanlık veya aydınlık olduğunu ileri sürmek arasında iddiaların yapısı ve nitelikleri açısından açıktır ki bir fark yoktur. Her iki iddia da benzer bir normativizm hastalığından muzdariptirler. R. J. Blackburn'ün iddia ettiği gibi, tarih gayet muğlak bir kavramdır. Tarih, geçmiş olayları mı, tarihî metinleri mi, yoksa tarih yazımını mı imâ etmektedir; bu konuda tarihçiler arasında bile yaygın bir uzlaşma yoktur (Blackburn, 2000: 264). Ancak asıl mesele, günümüzde postmodern düşünürlerin popülerleştirdikleri 'metin olarak olay/tarih' anlayışının ilham verdiği metaforik Ortaçağ anlatımlarının dayandıkları siyasal-ideolojik keyfiyetleri sorunsallaştırmaktan bizi alıkoyan felsefî önceliklerin anakronistik bir tarih görüşüne yol açmasına izin vermemek ve tarihi/geçmişi safi anlatı olarak gören bu yaklaşımın zayıf delillendirmeye dayalı kötü tarih ve metoda yol açmasını engellemektir.

Aydınlık Ortaçağ anlatısı yoluyla modernitenin kültürel projesi gözden geçirilmek isteniyorsa, karanlık Ortaçağ metaforunun niteleyici bir kategori olarak doğduğu XIV. yüzyıl Rönesans düşününden başlayarak, XVIII. yüzyıl Aydınlanma felsefesi içinde olgunlaşan modern dünya tasavvurunun gözden geçirilmesi gerekir. Nasıl ki karanlık Ortaçağ nitelemesi modernite içinde gelişen özgün bir felsefi-siyasal duruşu işaretliyorsa, aydınlık Ortaçağ metaforu da kültürel moderniteye tepki duyan farklı cereyanların modernite karşısındaki çeşitli siyasal-felsefî konumlarını gerekçelendirmektedir. Modernite-öncesini kutsayan tepkici cereyanlar için Ortaçağ, modernitenin boğucu kapsayıcılığının henüz tecrübe edilmediği yitik bir cennettir; modernitenin sona erdiğine ve/veya aşıldığına dair aşırı iyimser bir inanç besleyen postmodern cereyanlar içinse Ortaçağ, modernlik mitinin çözülmesini sağlayacak bir karşı-anlatı nesnesidir. Modernitenin ilerlemeci tarih anlatısının eleştirisinden kuvvet

alan bir tarih anlatısının merkezine yerleştirilebilecek bir tema olarak aydınlık Ortaçağ metaforu, geçmişte hiç yaşanmamış ancak bugün hayâl edilen yitik cennetlerin canlandırılmasını arzulayan tepkici cereyanlarla kolaylıkla eklemlenecek bir içeriğe sahiptir.

Işığı geçmişte arayan ve Ortaçağ'ı aydınlatan ışığın bugünü de aynı güçle aydınlatacağına güven duyan tepkici-romantik, muhafazakar ve postmodern cereyanlar, Immanuel Wallerstein'ın iyi bilinen bir eserine verdiği ismin çağrıştırdığı gibi, bildiğimiz dünyanın sona erdiğine inanmakta ancak neyin doğmakta olduğunu da kestirememektedirler (Wallerstein, 1999). Son yirmi yılın içinde büyük ekonomiler, birleşen pazarlar ve çevrelerini yutan büyük şehirlerin içinde eriyen insanın karmaşık dünyasına birkaç yüzyıldır düzen veren bütüncül ideolojilerin sona ermesiyle birlikte bildiğimiz tarihin de bittiği yolunda bir kanaat doğmuştur (Bkz., Bell, 1965; Fukuyama, 1992). Kitle toplumunun simgesi hâline gelen metropollerin kalabalıkları içinde kendini kaybeden modern insan, şehir yaşamının merkezinde Ortaçağ'ın cemaatlerini andıran çeşitli gruplar oluşturarak içinde yaşadığı kaotik dünyayı anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bu dönüşüm sürecinde geçmiş, ister hakiki ister hayâlî olsun yeni ortaya çıkan ve/veya görünür olmaya başlayan çeşitli cemaatlerin günlük ihtiyaçları ve istekleri çerçevesinde hikâyeleştirilmektedir. Kriz, çözülme ve kıyamet duygusunun sarstığı bir ruh hâliyle çağını anlamaya çalışan günümüz insanı için tarih ve bu çerçevede de Ortaçağ, canlandırılmayı bekleyen kaybedilmiş hayâller deposu hâline gelmiştir.

Son yirmi yılın içinde Aydınlanma felsefesinden feyiz alan liberalizm gibi özgürlükçü ve sosyalizm gibi eşitlikçi ideolojiler, postmodern cereyan tarafından büyük anlatılar olarak tanımlanarak sorgulanmaya başlanmıştır. Postmodern siyasal-kültürel iklim içinde modernitenin son üç yüzyıllık tarihinde "dışlanan, önemsizleştirilen ve normal sayılmayanların" özgürleşme isteği de canlanmıştır. Modern dünyanın kurulmasına vesile olan özgürlük isteğinin yok ettiği veya baskıladığı tabaka ve grupların hikâyelerini anlatmak isteyen postmodern tarih anlayışı içinde "modernitenin tarihi gerçekleri" birer dilsel-sosyal kurgulama olarak tarif edilince, sadece akademik bir disiplin olarak tarihin değil, genel olarak modernite anlatısının sınırları da sorgulanmaya başlanmıştır. Modernite içinde kazanan kuvvetlerin Rönesans'tan itibaren geliştirdikleri bir tarih anlatısının parçası olarak karanlık Ortaçağ metaforu sorgulanırken, eleştirilerin asıl hedefinde bu metaforu anlamlı kılan "dilsel-sosyal kurgulamanın" dayandığı iktidar ilişkileriyle onları gerekçelendiren felsefî-siyasal tezler bulunmaktadır (Bkz., Ankersmit, 1989: 137-53). Dolayısıyla, aydınlık Ortaçağ metaforu ile getirilen felsefî-siyasal eleştirinin sınırlarını tespit ede-

bilmek için modernite içinde kazanan kuvvetlerın geçmiş imgesinin ifadesi olan karanlık Ortaçağ mitinin nasıl oluştuğunun araştırılması gerekir.

KARANLIK ORTAÇAĞ VE RÖNESANS DÜŞÜNÜ

Modernite Karşısında Postmodernlik (Modernity versus Postmodernity) adlı makalesinde Jurgen Habermas, Rönesans'tan çok önce modernlik bilincinin gelişmeye başladığını belirtmektedir. Modern kavramının V. yüzyıla kadar geri giden bir tarihi olduğunu ileri süren Habermas, insanların XII. yüzyılda yaşayan Büyük Charles döneminde de kendilerini modern olarak tanımladıklarına dikkat çekerek, modern kavramının yeni bir çağ bilincinin doğduğu dönemlerde daha sıklıkla kullanıldığını vurgulamaktadır (Habermas, 1981: 3). Modern kavramının Rönesans döneminde ortaya çıkmadığı tespitinde haklılık payı olsa da, yeni bir çağın içinde olmak duygusu Rönesans döneminde daha da yoğunlaşmış ve bu yenilikçi bilinç günümüz dünyasını da derinden etkileyen XVIII. yüzyıl Aydınlanma hareketi yoluyla modern siyasal, felsefî ve edebî yazına damgasını vurmuştur.

Klasik Avrupa-merkezci tarih görüşüne bağlı bir medeniyet tarihi kitabında Rönesans hareketi, klasik Yunan-Roma düşüncesine yöneliş, sanat, edebiyat ve bilimlere olan ilginin canlanması, hümanist felsefenin ve modern siyaset anlayışının doğuşu gibi gelişmelerle ilişkilendirilerek, Ortaçağ'dan Yeniçağ'a geçişin yaşandığı bir dönem olarak tarif edilmektedir (Bkz., Kishlansky vd., 2001). XV. yüzyıldan itibaren gelişen edebî, sanatsal, felsefî ve siyasal hayatın içinde tecrübe edilen yenilikleri işaretleyen bir kavram olarak kullanılan Rönesans, Ortaçağ olarak dönemlendirilen önceki bin yıla damgasını vuran temel sosyal, dinî, siyasal ve hattâ ekonomik kurumların sorgulanmasına neden olan yeni bir bilinçlilik hâlinin doğuşuyla alakalandırılmaktadır. Yeniden-uyanma anlamına gelen Rönesans'la birlikte gözlerini açtığı düşünülen insan, bu dönemden sonra kendi bireyselliğinin farkında olan aktif bir özne olarak tasavvur edilmeye başlanmıştır. Kendi bireyselliği dolayısıyla dünyayı anlamaya çalışan Rönesans insanı, kendisine biçilmiş sosyal, siyasal ve dinî rolleri yaklaşık bin yıldır yerine getirmesi dolayısıyla dünyevî iktidarlarını sürdüren geleneksel kurumlarla, atalardan miras aldığı her şeyi acımasız bir eleştirinin konusu hâline getirmiştir.

Rönesans ve dinî reformasyon hareketleri arasındaki paralellikler dikkat çekicidir. Hümanist felsefesinin önde gelen düşünürlerinden Erasmus, dinî inançların basitleştirilmesini ileri sürerken, sadece insanın ilâhî iradeyi aracısız olarak kavrayabileceğine duyduğu güveni ifade etmemekte, yaklaşık bin yıllık dinî yapı ve kurumların dünyevî işlevleri hakkında

çağdaşlarından farklı eleştirel bir görüşü de dile getirmekteydi (Mansfield, 1968: 193-219). Evrenin ve onun parçası olarak insanın tâbi olduğu genel yasaların peşinden giden bir kâşif hâline dönüşen Rönesans insanı, geçmişi ve hâli sorgularken kapsayıcı ideolojilere ve büyük anlatılara bağlı kalmasa da bin yıllık köklü bir dünya görüşünü dönüştürmeyi başarmıştır. Bu dönüşüm içinde uyanışı müjdelenen insanın kendi bireyselliğini keşfetme kapasitesi olarak anlaşılan akla duyulan hayranlık, Rönesans düşününe damgasını vurmuştur. Bireysellik ve aklın baskılandığı gerekçesiyle Ortaçağ karanlık bir dönem olarak tarif edilmeye başlanmıştır (Ferguson, 1939: 1-28).

Theodore E. Mommsen karanlık Ortaçağ metaforunun ilk defa 1330'lu yıllarda Petrarch tarafından kullanıldığını belirtmekte ve Robinson gibi, tarihî dönemlendirmenin sorunlarına dikkat çekmektedir. Genel geçer tasniflere göre Ortaçağ, V. yüzyılda barbar istilalarıyla başlayarak, XV. yüzyılda Yunan-Roma medeniyetinin canlanmasıyla son bulmuştur. Skolastik düşüncenin altın çağı olarak görülen XI. ve XII. yüzyıllar, Rönesans yazınında Ortaçağ'ın en karanlık dönemi olarak kabul edilmektedir (Mommsen, 1942: 226). İtalyan hümanist tarihçi Leonardo Bruni de karanlık çağları, Eski ve Modern çağlar arasında kalan yaklaşık bin yıllık bir dönem olarak tasnif etmiştir (Ferguson, 1939-1-28; Fryde, 1980: 533-552). Bruni gibi, İtalyan Rönesansı'nın önemli isimlerinden Flavio Biondo'nun 32 ciltlik *Historiarium ab inclinatione Romanorum imperii decades* adlı kitabında da 410 yılında Roma'nın düsüşünden kitabın yayımlandığı 1442 yılına kadarki dönem, Ortaçağ olarak tanımlanmaktadır (Ferguson, 1939:11). Mommsen'in belirttiğine göre, 1911 tarihli *Britannica Ansiklopedisi*'nde "karanlık Ortaçağ (tarihi) bir gerçek" olarak kabul edilirken, *Ansiklopedi*'nin dördüncü baskısında "bir zamanlar moda olarak kullanılan "karanlık ve aydınlık çağlar karşıtlığının artık kullanılmadığının" altı çizilmektedir (Mommsen, 1942: 226). Mommsen "karanlık çağların hiçbir zaman bilimsel bir kavram olmadığına ancak Ortaçağ'ın dünya anlayışını, yaşama bakışını ve kültürünü küçümseyen bir savaş çığlığı" olarak Aydınlanma çağında daha da popülerleştiğine dikkat çekmektedir (Mommsen, 1942: 227; Bkz., Preston, 1977:353-364).

Tarihin belirli bir dönemini karanlık/aydınlık olarak tanımlamak esasen hümanist Rönesans tarih yazımına özgü bir yenilik de değildir. Aynı metaforlar farklı bir dönemlendirme içinde Ortaçağ tarih yazımında da kullanılmışlardır. Yaygın Ortaçağ dönemlendirmelerine göre insanlık, İsa'nın doğuşuyla aydınlığa kavuşmuş ve çarmıha gerilmesiyle de karanlığa gömülmüştür. Rönesans'la birlikte aydınlık/karanlık metaforları dinsel içeriklerini kaybetmeye başlamışlardır (Mommsen, 1942: 227). Röne-

sans yazınında Ortaçağ skolastik düşüncesi, Yunan-Roma medeniyetine yabancılığından dolayı eleştirilmiş ve İsa'nın ölümünden ziyade kadim Yunan-Roma medeniyetinin barbar istilaları sonucu yıkılmasıyla karanlık bir çağa girildiği kabul edilmiştir. Rönesans yazınında Ortaçağ, Yunan-Roma dönemiyle yeniden doğuş arasındaki bir geçiş dönemidir (Mommsen, 1942: 239, 241). Mommsen'e göre kuşkucu Rönesans insanlarını aynı kültür ikliminin parçası yapan da kendi tecrübelerini ancak bu sekülerleştirilmiş tarih anlatısı yoluyla anlamlandırabilmeleridir (Mommsen, 1942: 242). Ortaçağ Hıristiyan düşününde karanlıkla özdeşleştiren Yunan-Roma medeniyeti, Dante, Giotto ve Petrarch gibi Rönesans sanatçıları, edebiyatçıları ve felsefecileri tarafından dünyayı aydınlatacak ışığın yeni kaynağı olarak görülmüştür (Mommsen, 1942: 228).

Geçiş dönemi olarak Ortaçağ'da bilgiye aklını kapatan insanlık derin bir uyku hâlindedir. Bu dönemde Roma'nın yüksek ideallerinin yerine barbar gelenekleri geçmiş; barbarların, Kilise'nin ve Doğu'dan da Türkler'in baskısıyla Avrupa içine kapanarak fakirleşmiş ve kilise yaşamın her alanını kontrolü altına almıştır (Tracy, 1980: 3-22). Rönesans ve Reformasyon'un birbirlerini etkileyen süreçler olduğu Petrarch, Erasmus ve Luther'in kilise ile ilgili değerlendirmeleri dikkate alındığında daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır (Bkz., Nauert, 1988: 427-438). Her biri içinde Katolik kilisesi, barbarlar gibi, Avrupa'nın Yunan-Roma geçmişini yok eden bir kurumdur. Kilisenin Rönesans'a katkısı, eski metinleri saklayarak güne ulaştırmakla sınırlı tutulmaktadır (Weisinger, 1945: 461-467). Ancak Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker'in işaret ettikleri gibi, "özgür iradenin sınırları, akıl, vahiy ve iman gibi teolojinin temel meseleleri" konu olduğunda reformist olsalar da Luther gibi hâlâ "antihümanist ve aşırı-Augustinusçu bir insan anlayışına" bağlı olan din adamlarıyla Erasmus gibi hümanist yazarlar arasında derin fikir ayrılıkları bulunmaktadır (Ağaoğulları ve Köker, 2004: 113). Hümanist Rönesans düşüncesinde Ortaçağ, aklın inanç tarafından esir alındığı bir dönem olduğu için karanlıktır. Rönesans'ın edebî, dinî ve bilimsel hesaplaşmaları içinde doğa, insan ve toplumun akla daha çok açılmasıyla beraber, aklın sınırları dışındakilerin karanlığın içinde kaldıkları yönünde bir inanç doğmuştur.

Yaşadığı köklü değişimi anlamaya çalışan Rönesans insanının aydınlık/karanlık metaforunu dinsel içeriğinden arındırarak yaptığı dönemlendirme, XVIII. yüzyıl Aydınlanma külliyatı içinde daha açık bir felsefî-siyasal içerik kazanmıştır. XVI. yüzyıldan itibaren hızla gelişen kapitalizm, modern devlet ve seküler kültür gibi Batı modernitesinin temel yapısal unsurlarının şekillendirdiği yeni bir siyasal-sosyal ve ekonomik or-

tam içinde gelişen Rönesans'ın tarih tasavvuru, XVIII. yüzyıl Aydınlanma felsefesi içinde Batı modernitesinin biricikliğini tescil eden teleolojik-ilerlemeci bir tarih anlatısının doğmasına yol açmıştır.

AYDINLANMA ÇAĞI, KARANLIK VE IŞIK METAFORLARI

Rönesans, hümanizm ve dinde reformasyon hareketlerinin ulaştığı bir doruk noktası olarak XVIII. yüzyıl Aydınlanma düşününde yaygınlıkla kullanılan ışık/aydınlık metaforları, Ortaçağ zihniyetinden kopuşu gerekçelendirmeye çalışan yeni bir bilinçlilik hâlinin doğuşuna işaret etmektedir (Bates, 2001: 1-23). Esasen tek, kapsayıcı ve bütüncül bir Aydınlanma hareketinden ziyade Alman, Fransız, İskoç, İspanyol, İngiliz veya Rus Aydınlanmaları gibi çeşitli coğrafyalarda özgün şekiller alan farklı Aydınlanmalardan bahsetmek de mümkündür (Buhr vd., 1984). Değişik kaynaklardan feyiz alarak gelişen bu cereyanlar, modernitenin farklı coğrafyalarda geleneksel maddî yapıları yerle bir etmesinin ardından ortaya çıkan yeni düzeni anlamaya yönelik girişimler olarak, benzer bir reformist ruh hâlinin ifadesidirler (Porter ve Teich, 1981).

Kapitalizmin genişlemesi, ekonomik ve kültürel rasyonelleşme, bilimsel gelişmelere dayalı yeni bir doğa ve toplum anlayışının doğuşu gibi bazı çok genel süreçlerin içinde şekillenen Aydınlanma felsefesini oluşturan çok çeşitli cereyanların hemen hepsi neredeyse temel bir esinlenmeden ilham almaktadırlar: XVII. yüzyılda özellikle fizik alanında bilimsel devrim niteliğinde önemli keşiflerin yapılması, evrenin insan tarafından bilinebilir yasaları olduğu düşüncesini yaratmış ve "toplumun da doğa gibi bilinebilir bir yapısı var mıdır?" sorusuna verilen olumlu yanıttan Aydınlanma felsefesi doğmuştur. (Özlem, 1998: 39-65; Collingwood, 1990: 90-99). David Bates "XVIII. yüzyıl (Aydınlanma) cereyanlarının fikrî bir krize tepki olarak geliştiğini" çünkü XVII. yüzyıldan itibaren gelişen "modern bilimlerin Tanrı, doğa ve insan deneyimi arasındaki içsel bağlantıyı zayıflattığını" ve "doğanın artık okunması gereken bir kitaptan ziyade anlamak için dikkatlice bir dizi niceliksel işarete çevrilmeyi bekleyen karmaşık bir yapı" olarak görülmeye başlandığını ileri sürerek, Newtoncu bilimsel metodolojinin bir tür zihin ve doğa teorisi hâline dönüşmesi neticesinde Aydınlanma düşüncesinin şekillendiğini belirtmektedir (Bates, 2001: 4,5). Aydınlanma düşünürleri aklın ışığında düşünmenin yollarını araştırırken hâlâ "gece ve karanlığın içinde yürüseler de bu sefer takip ettikleri bir meşale" vardır (Bates, 2001: 5). Bu meşale de felsefedir. Aydınlanma düşününde felsefenin rolünü D'Alembert'e atfen tanımlayan Bates, bu dönemde felsefenin düşünce ve duyguları düzenleyen mantığın genel araçları yoluyla kendi ilkelerini yaratmaya başladığını ileri sürerken,

Locke, Hobbes, Diderot ve D'Alembert'le birlikte dil ve kesin tariflerin, akıldan yayılan aydınlığın kaynakları hâline geldiğini vurgulamakta ve Aydınlanma'nın eseri olan *Ansiklopedi*'nin de bu niyeti yansıtır şekilde "insanî araştırmanın bütün biçimlerini birleştiren karmaşık bir bilgi makinesi" olarak tasarlandığına dikkat çekmektedir (Bates, 2001: 6-8).

Aydınlanma'nın büyük filozofu Immanuel Kant 1774 yılında yayımlanan *Aydınlanma Nedir?* başlıklı çalışmasında *Sapare Aude* –aklını kullanmaya cesaret et!– çağrısında bulunurken, fikrî, ahlâkî ve siyasal bağlılıklarından dolayı karanlık içindeki insanın ancak kendi cesareti ve isteğiyle aydınlığa kavuşacağını imâ etmektedir [Kant 1784, Beck 1990]. Bu sayede Kant, sadece Ortaçağ'ın Platonik siyaset anlayışına başkaldıran Aydınlanma'nın siyasal ufkunu şekillendirmemekte, tarihi/geçmişi aklın kendini özgürleştirdiği bir gelişme anlatısı hâline getirerek, spekülatif bir tarih felsefesini de gerekçelendirmektedir (Strum, 2000: 106-110). Aydınlanma'yı insanın kendi aklını kullanmaya cesaret etmesi hâli olarak tanımlayan Kant ve diğer Aydınlanma düşünürleri için karanlık, aklını kullanmadığında insanın kendisini içinde bulunduğu hâldir. Aydınlanma düşününde. insan, içine düştüğü karanlıktan sorumlu tutulmaktadır. İnsan dışsal bir otoritenin rehberliği olmadan aklını kullanma cesaretini gösteremediği ve sorumluluktan kaçtığı için karanlıktadır. Aydınlanma'nın radikal etkisi –kendisi de dahil olmak üzere– bütün koruyuculardan/rehberlerden kurtulma sorumluluğunu insan için devamlı bir mücadelenin konusu yapmasında yatmaktadır. Aydınlanma düşününde geçmiş/tarih, insanın aklını kullanarak sorumlu ve aktif bir özne hâline geldiği özgürleşme mücadelesinin epik bir anlatımı hâline dönüşmüştür.

Doğan Özlem'in işaret ettiği gibi "Kant felsefesinde ilerleme, insanlığın gelişimine topluca bakmak için başvurmamız gereken son derece yararlı bir idedir; ve bu niteliğiyle ahlâksal bir değer taşır....Ama en önemlisi, bizim daha özgür bir insanlık özlemine dayalı hedeflerimiz açısından tarihe bir ilerleme idesi altında bakmaktır; (bu) ahlâksal bir ödev, bir gerekliliktir. ... İlerleme idesi beraberinde ereklilik de ister. Çünkü bir şey daima bir ereğe doğru ilerleyen şeydir. Böyle olunca Kant'a göre tarihe ilerleme idesi altında bakabilmek için insanî yaşamda da bir ereklilik tasarlamak kaçınılmazdır" (Özlem, 1998: 68). Kant'ın tarihi, olay anlatımıyla ilgili bir faaliyet olarak gördüğünü belirten Özlem, onun tarih bilimine yüklediği vazifeyi de şöyle tanımlamaktadır: Tarih bilimi karmaşık "olaylar dünyasının düzensiz akışı içinde ... insan yeteneklerinin ... sürekli gelişimini" izleyerek, "tarihte bir ilerleme olduğu konusunda" insanları "umutlandırabilir" (Özlem, 1998: 70). Kantçı "tarih felsefesi, özgürlük idesi altında tarihe bakan bir girişimdir" (Özlem, 1998: 76). Benzer

noktalara işaret eden R. G. Collingwood'da Kant'ın "tarihin planına doğa planı" demekte olduğuna ve "doğa planını da insan özgürlüğünün gelişme planı" olarak tarif ettiğine dikkat çekmektedir (Collingwood, 1990: 108-109). İnsanlığın aklı rehber edinerek kendi üzerine düşünmeye başlamasıyla çocukluk çağından çıkarak olgunluk dönemine girdiğine inanan Kant için "tarih, ussallığa doğru bir ilerleme aynı zamanda ussallıkta bir ilerlemedir" (Collingwood, 1990: 110). Ancak Collingwood, Kantçı ilerleme anlayışının XIX. yüzyılda gelişen ilerleme ideolojisiyle karıştırılmaması gerektiğini belirterek, XIX. yüzyıl "evrim metafiziğinin her sürecin yapı bakımından ilerleyici olduğunu, tarihte de olaylar sırf zamanda art arda geldikleri için bir ilerleme olduğu" görüşünü savunduğunu ancak XVIII. yüzyıl anlayışının "doğayı ilerlemez" görürken "tarihin ilerleyiciliğini" "tarihi doğadan farklılaştıran" bir nitelik olarak değerlendirdiğine dikkat çekmektedir (Collingwood, 1990: 111). Aydınlanma ile birlikte tarih, "bir bütün olarak usdışı bir geçmiş ile bir bütün olarak ussal gelecek hâlinde abartılı bir bölünüşe" uğramıştır (Collingwood, 1990: 114). Karanlık metaforu da cehâlet hâlinin yaşandığı ve us-dışılığın hâkim olduğu bir geçmişe atfen kullanılmaya başlanmıştır.

Rönesans'la birlikte doğan bireysellik arayışı Aydınlanma döneminde ilerlemenin taşıyıcısı aktif insan-öznenin doğuşunu işaretleyen bir ussallık anlatısı içine yerleştirildiğinde, karanlık Ortaçağ metaforu modern siyasal-sosyal teorinin başlıca teması hâline gelmiştir. Aydınlanma felsefesi, aklın kullanılmamasından doğan cehâleti karanlıkla özdeşleştirirken, ışık metaforu yoluyla da insanın çeşitli faaliyetlerini akli prensiplere göre düzenleme kapasitesine sahip bir varlık olduğu düşüncesini canlandırmıştır. L. L. Bernard ve J. S Bernard'a göre Aydınlanma'nın tarih felsefesi sosyal ilişkileri geniş bir tarihî perspektif içine yerleştirirken, doğa felsefesinden ilham alarak kendisini teolojiden kurtarmaya çalışan yeni bir ahlâk felsefesinin doğmasına da vesile olmuştur (Bernard ve Bernard, 1933: 490).

Aydınlanma döneminde sıklıkla kullanılan karanlık çağ metaforunun işaretlediği zihniyet dünyasını, XVI. ve XVII. yüzyılda Kepler, Galileo ve Newton'un vesile oldukları bilimsel devrimler neticesinde doğan doğa felsefesine karşı yükselen itirazları dikkate almadan anlamak mümkün değildir. Aydınlanma felsefesinin cehâlet ve insan aklının kullanılmaması hâliyle özdeşleştirdiği karanlık, Galileo'nun Engizisyon Mahkemesi'nde somutlaşmaktadır (Bkz., Segre, 1997: 484-504; Rabb, 1965: 111, 126). XVII. yüzyıla damgasını vuran yıkıcı din savaşlarının başlıca nedeninin cehâlet olduğunu düşünen Aydınlanma düşünürleri için barışı tesis edebilmenin tek yolu aklı hâkim kılmaktır. Aydınlanma, bu yıkıcı tecrübele-

rin içinden bir barış arayışı olarak doğmuştur. 1648 yılındaki Vestfalya Barışı'na kadar Avrupa kan içinde yüzmektedir. Aynı dönemde İngiltere'de yaşanan İç Savaş geleneksel kurumları derinden sarsmıştır. İnsanlar arasındaki dinî ve kültürel farklılıklara rağmen barışı tesis etmek mümkün müdür? sorusuna Aydınlanma düşünürleri olumlu bir cevap vermektedirler: "Evet mümkündür, eğer ki insan doğal hukuka dönüp, aklını kullanmaya cesaret ederse!" İnsanların ortak niteliği olarak aklın emrettiği doğal hukuk ilkeleri üzerinde anlaşarak barışı tesis edebilecekleri inancına bağlanan Aydınlanma düşünürlerinin ve XVIII. yüzyıl sonunda onlardan etkilenen Fransız devrimcilerinin romantik ve muhafazakâr karşıtları tarafından eleştirilmelerine neden olan da hem bu evrenselci-akılcı bakış açısı hem de özgürleşme/ussallaşma olarak bağlandıkları tarih anlatısıdır (Thompson, 1994: 37-58).

Aydınlanma yakın geçmişinden kanlı çatışmaları ve baskıları miras almıştır. Bu çatışmaların görünür nedeni de dinî farklılıklardır. Aydınlanma düşünürleri devamlı savaşlara neden olan dinî farklılıklar yerine insanların, insan olmaktan kaynaklanan ortak ve evrensel nitelikleri yoluyla barışı tesis edebileceklerini öngören iyimser bir anlayışa sahiptirler. XVII. yüzyıl doğa felsefesinin öngördüğü gibi tecrübe edilenin altında bilinebilir büyük yasaların yattığı düşüncesinden ilham alarak topluma ve insana bakan Aydınlanma felsefesi için tekil siyasal, ekonomik, sosyal deneyimlerin parçalı ve birbirlerine benzemez niteliklerinin altında bunların insan eylemine dayanmasından kaynaklanan evrensel yasalar bulunmaktadır. Aydınlanma felsefesi, birey ve bireysellikten kaynaklanan doğal niteliklere atfen tanımlanan evrensel hak ve yasa kavramlarının doğmasına yol açarak, siyasal modernitenin kurucu lisanı hâline gelmiştir (Osborne, 1998). Bu çerçevede doğan Aydınlanmacı reform siyaseti de sosyal, siyasal ve ekonomik ortamın akla uygun bir şekilde düzenlenmesini öngörmektedir. XVIII. yüzyılın ortasından itibaren monarşilerin reform yoluyla yeterince rasyonel örgütlenmeler hâline getirilemeyeceği anlaşılınca, Aydınlanmacı cereyanlar devrimci bir içerik kazanmaya başlamışlardır. 1776 Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi, 1787 Amerikan Anayasası ve 1789 Fransız Devrimi ertesinde kabul edilen İnsan ve Yurttaş Hakları Evrensel Bildirgesi, Aydınlanmacı radikalizmin dönem içindeki sınırlarını işaretlemektedir. Karanlık Ortaçağ'da özgürlüğünün sorumluluğunu almadığı için çocukluk dönemini yaşayan insanlık, kilise, mutlak monarşiler ve diğer geleneksel kurumların kendisi için biçtiği rolleri oynamaktan vazgeçerek olgunluğa ve gerçek özgürlüğe adım atmaktadır. Aydınlanma ile birlikte insan, eşitlik ve özgürlük prensiplerinin hayata geçirilmesine yol açacak şekilde Ortaçağ'ın eşitsiz sosyal, siyasal ve ekonomik yapıla-

rını değiştirerek, olgunluk dönemini yaşayacağı yeni bir toplum yaratabilme kapasitesine sahip bir varlık olarak görülmeye başlanmıştır.

Aydınlanma'nın katı akılcı ve ilerlemeci bir tarih, insan ve toplum anlayışına yol açtığı yönündeki genel geçer yaklaşımları eleştiren Peter Gay, Aydınlanma düşünürlerinin hepsine mal edilebilecek ortak bir ilerleme anlayışı olduğu tezinin, Aydınlanma hakkında sonradan yaratılan bir mit olduğunu iddia etmektedir. O'na göre "Locke, Montesquieu, Hume ve Diderot ilerleme teorileri geliştirmemişler(dir).... Voltaire ve Gibbon (ise) kaçamak bir ilerleme inancına bağlıdırlar.... Sadece Turgot'nun üç, Condorcet'in de on aşamalı gelişmiş (birer) ilerleme teorisi" vardır (Gay, 1954: 380). Gay için Aydınlanma düşüncesine damgasını vuran "ilerleme teorileri" değil, reformist amaçları gerekçelendiren "metafizik olmayan" bir "ilerleme ruhudur" (Gay, 1954: 380). Gay, ilerleme kavramının iki anlamda kullanıldığını ve kavramın ya "belirli bir şekilde davrandığımızda (örneğin, sosyal sorunların çözümünde akıl ve deneyimlerimizi kullandığımızda) ilerlemenin mümkün olduğunu ya da ilerlemenin tarihe içkin bir nitelik olarak kaçınılmaz olduğunu" imâ ettiğini belirtmektedir (Gay, 1954: 380). İlerleme kavramı sadece ikinci anlamıyla bir ilerleme teorisini öngörmektedir; ilk imâsı ise, modern reformizme yol açan ruh hâlinin ifadesidir; dolayısıyla, Aydınlanma filozofları bilgiyi cehâlete yeğ tuttukları için akılcıdırlar; ancak Gay'e göre, Aydınlanma bütüncül bir proje diğer bir deyişle demir bir kafes değildir (Gay, 1954: 377, 380). Gay'in iddiası ilginçtir. Gerçekten de postmodern eleştirmenlerin ileri sürdüklerinin aksine Aydınlanma düşünürlerinin hepsi "bütüncül bir toplum ve insan anlayışına" sahip değillerdir. Hattâ bazı temel konularda aralarında derin farklılıklar da bulunmaktadır. Örneğin, İngiliz Aydınlanması'nın ampirik ve deneysel felsefî esinlenmeleri Fransız Aydınlanması'yla karşılaştırıldığında gayet açık bir tezat teşkil etmektedir. Gay, Aydınlanma'nın aklı fanatikliğe yeğ tuttuğu, duygular ve akıl arasında uyum aradığı ve ister dinî isterse felsefî dogmalar olsun, aklın gerçeği özgürce araştırmasının önünde ne tür engeller var ise onlardan kurtulmayı amaçladığı için reformist bir nitelik kazandığını ileri sürerken, gerçek bilgiye ulaşarak özgürleşmek için bütün Aydınlanmacı düşünürlerin üzerinde anlaştıkları açık bir yöntemin de bulunmadığını vurgulamaktadır; İngiliz Aydınlanması'nın önemli isimlerinden Hume'un kelimenin dar anlamıyla Hélvetius ve Holbach'la karşılaştırıldığında akılcı bile sayılamayacağını belirtmektedir (Gay, 1954: 377). Gerçekten de farklı Aydınlanma cereyanları büyük ve kapsayıcı bir projenin uyumlu parçaları olmaktan ziyade benzer bir reformist ruh hâlini yansıttıkları için aynı fikir ikliminin ürünleridirler. Farklı coğrafyaların kendilerine özgü sorunları içinde gelişen Aydınlan-

ma düşüncesinin en genel reformist amaçları da aydınlık/karanlık ve ışık metaforları yoluyla ifade edilmiştir. Buna göre, akıl bilgiye götüren bir araç olarak ışığın kaynağıdır; cehâleti fazilet hâline getirmekten çok bilgiyi amaçlayan Aydınlanmacı düşünürler ancak "sosyal sorunların dua, ferâgat ve Tanrı'ya yakarışla değil, araştırma ve analize dayalı eylemler yoluyla çözülebileceği" yönünde ortak bir kanaati paylaşmaktadır (Gay, 1954: 377). *Aydınlanma'nın Diyalektiği* adlı kitaplarında Max Horkheimer ve Theodor Adorno, Aydınlanma kavramının bizzat kendisinin XVII. ve XVIII. yüzyıllarda teolojik dogmalara karşı Avrupa'da gelişen tarihsel olarak özgün bir bilgi teorisiyle, boş inançlara karşı yürütülen antropolojik mücadeleyi simgeleyen bir metafor olduğuna dikkat çekmektedirler (Horkheimer ve Adorno, 2002).

Skolastik düşünce içine hapsedilen aklı kutsal cendereden kurtarmayı amaçlayan Aydınlanma'nın bizzat kendisinin terk edilmesi gereken bir cendere hâline geldiğinden şikâyet eden Aydınlanma karşıtı cereyanlar, Aydınlanma'nın dayandığı sözleşmecilik, eşitlik, özgürlük, bilimsel yöntem ve dinî tolerans gibi idealler üzerine bina edilen modern toplumda – Aydınlanma ideallerinin tersine– baskı ve dışlamanın kural hâline getirildiğini ileri sürmektedirler. Ortaçağ'ın aydınlığı metaforu da demir bir kafes olarak Aydınlanma'nın karanlığını imâ ettiği ölçüde modernite ye tepki duyan cereyanların kendilerini ifade ettikleri bir söylem düzeyi hâline dönüşmektedir.

Son yirmi beş yılda gelişen postmodern sosyal ve siyasal külliyatın bir tepki nesnesi olarak tarif ettiği Aydınlanma projesinin temel varsayımlarını gözden geçiren Habermas, Aydınlanma'nın tarif ettiği modernitenin "kendi mantıklarına göre işleyen nesnel bilim, evrensel ahlâk ile yasa ve özerk sanatın" gelişmesini öngördüğünü belirtmektedir (Habermas, 1981: 9). Aydınlanma düşünürleri iyimser bir anlayışla, rasyonelleşme sürecinde daha âdil bir toplumun kurulabileceğine inanmışlarsa da, bilim, ahlâk ve sanatın birbirlerinden bu denli özerkleşerek, çeşitli uzmanlık dilleri hâline dönüşeceklerini, böylelikle de günlük hayatın yorumunu veren sıradan iletişimin dışına kaçarak, Aydınlanma ideallerinden kopuk, patolojik bir modernite kültürünün doğabileceğini öngörmemişlerdir (Habermas, 1981: 9). Aydınlanma ideallerinden vazgeçilmemesini isteyen Habermas, Ortaçağ'ın aydınlığı metaforunun işaret ettiği felsefî-siyasal dilin çözümlenmesi açısından can alıcı öneme sahip sorusunu da şöyle formüle etmektedir: Aydınlanma'dan kaybedilmiş bir amaç olarak toptan vazgeçmeli miyiz? Yoksa, Aydınlanma'nın amaçlarını canlı tutmamız gerekir mi? Ortaçağ'ın aydınlığı metaforu, Aydınlanma'dan vazgeçmemizi öngördüğü oranda sadece postmodern değil, romantik ve muhafa-

zakâr hassiyetler de yansıtan tepkici bir tarih anlayışının gelişmesine vesile olmaktadır.

POSTMODERNİZM VE MODERNİTE ELEŞTİRİSİ OLARAK AYDINLIK ORTAÇAĞ METAFORU

Sosyal ve siyasal teoride postmodernizm dışlanmış, gizlenmiş ve bastırılmış olanın dönüşünü müjdeleyen bir cereyan olarak görülmektedir. Terry Eagleton'ın altını çizdiği gibi, 'bir zamanlar kıyıda bırakılanların merkeze yerleştirilmelerini arzulayan" postmodernizm, bir yandan dışlananların dilinden modernıteyi yeniden-anlatan bir tarih yaklaşımını cesaretlendirmekte diğer yandan da, Jameson'un vurguladığı gibi, bilgi ile bilen arasındaki "eleştirel mesafeyi yok ederek", geçmişi sadece bugünün ihtiyaçlarına cevap veren çeşitli hikâyelere konu etmekte ve realist/nesnel tarih yazımına ağır bir darbe vurmayı amaçlamaktadır (Eagleton, 1987: 7; Jameson, 1984: 76; Bkz., Ashplant ve Wilson, 1988: 253-74). Jurgen Pieters'in de belirttiği gibi "geçmişten bugüne kalanlar sadece tanımlamalardır; baskın tanımlamalar içinde yer bulamayanlar tam da yoklukları nedeniyle baskın tarihî temsillerin yeniden okunması neticesinde var olmaktadırlar" (Pieters, 2000: 28). Yeni tarih yaklaşımları açısından tarih bir anlatıdır; anlatının da özünde hikâyeden farklı bir yapısı yoktur. Hikâye olarak tarih anlayışı, argüman ve açıklama geliştiren bir faaliyet olarak tarih yaklaşımından farklı bilgibilimsel konumları öngören postmodern bir kültür iklimi içinde gelişmektedir (Kreiswirth, 1992: 637). Patrick Finney 2000'li yılların başına kadar postmodernizm tartışmalarının tarih disiplini üzerinde kuvvetli etkiler yaptığını ancak zaman içinde en aşırı biçimiyle "tarihsel bilginin olanaksızlığını savunan" postmodernistlerin kendilerinden önceki sosyal tarihçiler gibi "devrimci girişimlerinden" vazgeçtiklerini belirtmektedir (Finney, 2005, 151). Finney'e göre bu dönemde "kültüre yapılan sert dönüşe, büyük anlatıların ve teleolojik teorilerin gözden düşmesine, tarihin edebî bir girişim olarak görülmesine ve yazarın sesinin yükselmesine şahit olunmuşsa da bir disiplin olarak tarih, postmodern kuşkuculuktan fazlaca da etkilenmemiştir; çünkü ... (insanlar) tarihçilerin geçmiş hakkında hala çeşitli doğruları söylediklerine inanmaktadırlar" (Finney, 2005: 151).

Dayandığı felsefî tezler nedeniyle postmodernizmle birlikte gelişen yeni tarih anlayışına çeşitli eleştiriler yöneltilmektedir. Özellikle görececilik ve gerçeğin toplumsal yorum tarafından yaratıldığını öngören sosyal yapıcılık felsefesinden ilham alan ve tarihi edebî bir anlatı olarak basitçe var olan iktidar ilişkilerinin meşrulaştırıldığı bir söylem düzeyi olarak gören postmodernizm esinlenmeli tarih yazımı, sınırlı bir tarih metodolo-

jisi tartışmasını aşarak bir tür modernite eleştirisi hâline dönüşürken, geçmiş hakkında nesnel bilgi edinme faaliyeti olarak tarihin de sona erdiği tezini yaygınlaştırmaktadır. Ortaçağ'ın aydınlığı metaforu da sözü edilen postmodern hassasiyetleri yansıtan bir modernite eleştirisi olarak değerlendirilebilir. Ortaçağ ister bir dönem isterse de bir nitelik olarak kabul edilsin, eğer ki aydınlık Ortaçağ metaforu modernite-öncesinin "parlaklığını" anlatacak bir hikâye ise o da anlatıcısından ve anlatıcısının niyetlerinden soyutlanamaz. Ortaçağ'ın aydınlığı metaforu postmodernizmden romantizme, gelenekçi tepkicilikten muhafazakarlığa kadar değişik anlatıcıların dilinde farklı iktidar tasavvurlarını meşrulaştırmakta ve Altın Çağ efsanelerine tarihi bir içerik kazandırmaktadır.

Baskın tarih anlatısı içinde modernite, karanlık Ortaçağ'ın ertesinde Rönesans'la doğan ve bilimsel devrimlerin ardından gelen Aydınlanma neticesinde sosyal, siyasal ve ekonomik çevreyi şekillendiren dönüştürücü bir kuvvet olarak tanımlamaktadır. Karanlıktan aydınlığa ilerleyen bir süreç olarak bütün insanlık geçmişini kendisinin doğuş anlatısı haline getiren modernitenin tarihe atfettiği nedensellik ilişkilerini sorgulatmayı amaçlayan Ortaçağ'ın aydınlığı metaforu, tarihe içkin bir nitelik olduğu varsayılan ereksellik düşüncesini de hedef alarak, tarihin, Kant'ın inandığı gibi, özgürleşme/ussallaşma idealine doğru ilerlemediğini imâ etmektedir.

R. J. Blackburn'un ifade ettiği gibi her tarih felsefesi nedensellik ve ereksellik meseleleri karşısında bocalamaktadır (Blackburn, 2000: 271). Postmodernizmden etkilenen yeni tarih yazımı, "gerçekçi-bilimsel" tarih anlayışı içinde kurgulanan nedensellik ilişkilerini reddederek, modernite-yi tarihin içkin amacı olmaktan çıkartmayı amaçlamaktadır. Condorcet'den Marx'a kadar toplumların değişik aşamalardan geçerek eninde sonunda modernite ye ulaşacaklarını öngören ilerlemeci tarih felsefecilerinin bağlandıkları nedensel-ereksel tarih görüşünün aksine, Finney'in deyişiyle, aşırı kuşkucu postmodern "hiper-görececilik" içinden yükselen itirazları dile getiren yeni tarih yazımı, tarihi "basitçe bir hikâye düzeyine indirerek, ideolojinin keyfî bir ürünü" hâline getirmekte ve "yarışan (bütün) tarih anlatılarını (okumalarını) aynı düzeyde geçerli" sayarak, bildiğimiz tarihin yok olması tehlikesini yaratmaktadır (Finney, 2005: 154-155).

Yeni tarih yazımı üzerinde derin etkisi olan Michel Foucault'ya göre "gerçekleşen tarih klasik tarihten farklıdır, çünkü (o) hiçbir sürekliliğe dayanmaz; insanda hiçbir şey –bedeni bile– öteki insanları anlayabilecek ve kendini onlarda tanımlayacak kadar durağan değildir. Tarihe dönmek ve onu bütünlüğü içinde kavramak için dayandığımız, tarihi uzayıp giden

sürekli bir hareket olarak görmemizi sağlayan her şeyi sistemli olarak yıkmak gerekir. Eskiden içimizi rahatlatan o tanışıklıkları sağlayan her şeyi paramparça etmeliyiz" (Chartier, 1997: 124; Bkz. Gordon, 1980; Barker vd., 1991). Ortaçağ'ın aydınlığı metaforu, Foucault'nun işaret ettiği yaşanan geçmişle anlatılan geçmiş arasındaki farklara dikkat çekmekte ve modernitenin gerçekçi tarih anlatısının gizlediği güç isteğini açığa çıkararak, karanlık metaforunun modernitenin galip unsurlarının siyasal ve ideolojik çıkarlarını gizleyen bir anlatı olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Bunu başardığı oranda da tarih/geçmiş, modernitenin kurbanlarının ağzından anlatılması gereken bir karşı-anlatıya dönüşmektedir.

Rönesans'la birlikte doğan karanlık Ortaçağ metaforu yerine aydınlık Ortaçağ metaforunu kullanarak geçmişe ait bir hikâye anlatmak, tarih yazımıyla ilgili sınırlı bir müdahale olmaktan ziyade daha genel felsefî ve bilgibilimsel imâları olan bir tersine çevirme stratejisidir. Aydınlık Ortaçağ metaforu çerçevesinde geliştirilen eleştirilerin bir diğer hedefi de hümanizmdir; çünkü, karanlık Ortaçağ metaforu, Ortaçağ zihniyetinin ve yaşama tarzının bireysellik düşüncesine yabancılığını imâ etmek üzere kullanılmaktadır. Kendisini bir bölgenin, etnik veya inanç grubunun, bir ailenin veya cemaatin üyesi olarak tanımlayan Ortaçağ insanının kültür dünyasını aydınlattığı düşünülen ışığa yönelen yeni tarih anlayışının cemaatçi felsefî-siyasal kuramla ilişkisi gözden kaçırılmamalıdır. Ortaçağ'ın aydınlığı metaforu, cemaatçi Ortaçağ şahsiyetine vurgu yaptığı oranda hümanist felsefenin soyut aktif insan-öznesinin parçalanmasını ve tarihten silinmesini gerektirmektedir (Bkz., Barker, 1984). Birey ve bireysellik temaları merkezinde bir ilerleme/özgürleşme anlatısı olarak kurgulanan geleneksel tarihin reddedilmesi gerektiğini imâ eden Ortaçağ'ın aydınlığı metaforu çerçevesinde oluşturulan geçmiş anlatıları, kolektivite içindeki insanın tarihini yazmak girişimlerine ilham vermektedir. Aydınlık Ortaçağ metaforu, Ortaçağ kavramını, moderniteyi niteleyen bireyselliğin baskıladığı/dışladığı her şeyi temsil eden niteliksel bir kategori hâline dönüştürmektedir. Bu çerçevede yeni tarih yazımı modernitenin bilinçaltının kazılmasını ve disipline edici modern ideolojik-siyasal-kültürel yapıların oluşmadığı bir dönem olarak Ortaçağ'a modernitenin kurbanlarını tanımlamak üzere yönelmeyi önermektedir.

Keith Jenkins "geçmişte (tarihçinin yorum özgürlüğü dışında) bulunacak hiçbir şeyin olmadığını ve tarihçilerin bağlanmış olduklarının (tarihî olgular, yapılar, dönemler ve anlamların) sadece kendi (dışarıdan geçmişe yüklenen) beklentileri olduğunu" iddia etmektedir (Roth, 2004: 373). Jenkins'in eleştirileri sadece karanlık Ortaçağ anlatısını değil, aydınlık Ortaçağ anlatısını yaratan tarih yazımına da yöneltilebilir. Tarihçinin yorum

çerçevesinde geçmişe çeşitli anlamlar yüklediği, dolayısıyla "karanlık Ortaçağ" anlatısının keyfî ve gayet muğlak olduğu yolundaki tezlerde nasıl ki bir dereceye kadar haklılık payı varsa, aydınlık Ortaçağ metaforuna yöneltilecek benzer eleştirilerde de aynı oranda haklılık payı olacağı açıktır. Karanlık Ortaçağ imgesi Rönesans'la birlikte gelişen hümanist cereyanın içinde anlam bulmuş ve Aydınlanma'nın akılcılığı içinde felsefî bir derinliğe kavuşmuştur; aşağı yukarı aynı dönemde gelişen romantik ve muhafazakâr cereyanlar da, Aydınlanma'nın tersine, Ortaçağ'ı idealleştirerek, onu olumlu nitelikleriyle tarif etmeye girişmişlerdir. Bir metafor olarak Ortaçağ, betimleyici niteliksel bir kategori olarak tarih-dışı bir anlam kazandığı andan itibaren geçmişle ilgili nesnel bilgi vermekten ziyade modernite içindeki/karşısındaki farklı felsefî-siyasal konumları tanımlamaya başlamaktadır.

Modernitenin karanlık Ortaçağ metaforu yoluyla kendisine yabancılaştırdığı geçmişten kopuşu öngören kültürel-siyasal projesine aydınlık Ortaçağ metaforunun imâ ettiği karşı-tarih anlatısı yoluyla direnmek mümkün müdür? Ortaçağ ister karanlık ister aydınlık olarak tanımlansın, tarih, Eski-Orta ve Modern çağlar olarak dönemlendirildiği müddetçe modernite özgü nedensellik ilişkisinin dışına çıkılamamaktadır. Diğer taraftan, aydınlık Ortaçağ metaforu çerçevesinde geçmişi ders alınacak bir hikâye olarak kurgulayarak ahlâkî bir modernite eleştirisi yapmaya kalkışıldığında, karanlık Ortaçağ metaforunun imâ ettiği kadar spekülatif-normatif bir tarih anlatısı yaratılmaktadır. Aydınlık Ortaçağ metaforu, "farklı halkların birbirlerine indirgenmesi olanaksız tarihî güzergâhları(nın)" (Amin: 1988: 26) Avrupa-merkezci tarih yazımı tarafından tek ve doğrusal bir tarih anlatısının içine sıkıştırılarak Avrupa tarihinin bir parçası haline getirildiğine ve böylelikle de silindiğine dikkat çekmektedir. Gerçekten de tarihin içkin amacı olarak tarif edilen modernitenin kaçınılmazlığı tezleri yoluyla Batılı olmayan toplumların tarihleri salt Batı'nın gelişme tarihi olarak tasavvur edilen bir geçmiş içinde eritilmektedir. Sonuçta "tarih, modern Batı ülkelerine ait bir yaratık" ve "bu hâliyle de Üçüncü Dünya halklarını ve diğer kültürlerden gelenleri ezen" bir anlatı hâline dönüşmekte ve Batı'nın Batılı olmayan toplumlara kendi "geçmişlerini tamamen unutturma" stratejisinin aracı haline gelmektedir (Rosenau, 1998: 113, 114, 115). Ancak Ortaçağ'ın aydınlığı metaforu çerçevesinde Batılı olmayan toplumların kendi 'şanlı' geçmişlerini 'hatırlamaları' isteniyorsa, Samir Amin'in işaret ettiği bir başka tehlikeyle de yüzleşilmek zorundadır. Amin, Avrupa-merkezci tarih anlatısına karşı çıkarken, "sözde kendine özgü ve değişmez değerleri hedef alan bir gele-

ceği savundukları için 'Batılılaşma'yı' reddeden 'kültürcü'" eğilimlere düşmemek gereğinin de altını çizmektedir (Amin, 1988: 24).

Avrupa-merkezci tarih anlatısı içinde kendisini gerekçelendiren kültürel modernitenin ilerlemeci-evrenselci tezlerine karşı yöneltilebilecek eleştirilerin ulaşacağı en aşırı konum, (nesnel) tarihî bilgiyi tamamen reddeden kültürel görececilikti. Çeşitli tarihî yorumların birbirlerine karşı doğruluğunu tartacağımız bir ölçüden vazgeçersek, yorumun doğruluğu konusu, yorumun gücünden ziyade bir kuvvet meselesi hâline dönüşür ki, o zaman Ortaçağ'ın karanlığı metaforunun gizlediği kuvvet ilişkileri kadar Ortaçağ'ın aydınlığı metaforunun da çeşitli kuvvet ilişkilerini tarif etmekte olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. Gerçekten de okuyucusunu mit, hikâye ve ideoloji arasındaki farklılıkları anlama imkânlarından mahrum bırakarak, savunduğu bilgibilimsel konum çerçevesinde yorumun doğruluğunun garantisi olacak hiçbir ölçüyü kabul etmeyen "kanıt yok, yorum var" anlayışı çerçevesinde gelişen yeni tarih yazımı yoluyla geçmişi anlamaya çalıştığımızda –ki bu girişim bazı aşırı şüpheciler tarafından bile reddedilmektedir– "iyi tarih" ve "kötü tarih" arasındaki fark kaybolmaktadır. Sonuçta, meşhur filozof Heidegger'in Nazi bağlantılarını günün şartlarına göre "yeniden-yorumlayarak" reddetme (Paskow, 1991: 522-527) ve/veya Holocaust'un hiç yaşanmadığını ileri süren (ırkçı) "tarih tezlerini" "kanıt yok, yorum var" gerekçesiyle muteber tarih yorumları sayma gibi kimi rahatsız edici sonuçlarla karşılaşılmaktadır. "Geçmişte hakikaten ne oldu?" sorusuna kanıtlama ve bilginin doğruluğu ilkelerinden vazgeçerek sadece anlatıcıları/anlatıları çeşitlendirilerek cevap aramaya kalkışmak, bir disiplin/bilgi faaliyeti olarak tarihin sonunu hazırlamaktadır.

Postmodern hassasiyetler dairesinde tarih meselesine bakıldığında, geleneksel, teleolojik/ampirist, nesnel/bilimsel tarih yazımının modernitenin baskın güçlerinin hegemonik projelerini meşrulaştıran "sahte bir bilimsellik" iddiasına dayandığı ve tarih yoluyla geçmiş hakikatin/gerçeğin olduğu gibi temsil edilebileceği iddiasının "sahtekârlık" olduğu düşünülmektedir (Rosenau, 1998: 115). Ortaçağ'ın aydınlığı metaforu "karanlık" nitelemesinin "sahtekârlığını" öngördüğü oranda da sözü edilen postmodern hassasiyeti yansıtmaktadır. "Metin-olarak- (parçalı) bugün içinde" (Rosenau, 1998: 115) yaşadığımız kabul edildiğinde geçmiş, bugünün ihtiyaçları çerçevesinde yorumlanmayı bekleyen bir metin olarak görülmekte ve "bugünün geçmişi sorgulamasına izin verilmesinin" bilgi faaliyeti olarak tarih için yeterli bir girişim olacağı sonucuna varılmaktadır. Yeni tarih yazımına damgasını vuran yoruma dayalı sorgulama sürecinde, Arif Dirlik'in vurguladığı gibi, modern tarih yazımına esas olan "mekân",

"zaman", "özne", bağlam" ve "olay" gibi temel kavramlar dil felsefesi yoluyla sorunsallaştırılmakta ve söylem/dilden bağımsız bir olgular dünyasının gerçekliği de reddedildiği için, geçmiş hakkındaki çeşitli anlatılar, hikâye ve mitler, nesnel/ampirik bilginin yerini almaktadır (Dirlik, 2002; 76).

Ortaçağ'ın aydınlığı metaforu modernitenin geçmişi kurgulama tarzı ve baskın tarih yazımı hakkında duyulan derin bir şüpheyi ifade etmektedir. Bu şüpheyi postmodernizm içinden yükselen modernite eleştirileri kadar, modernitenin kültürel, siyasal ve ekonomik projesinden rahatsızlık duyan romantik ve muhafazakâr cereyanlar da paylaşmaktadırlar. Burke'ten başlayarak Maistre ve Bonald gibi Fransız muhafazakârları, Tocqueville ve Nietzsche gibi kültürel modernitenin şiddetli eleştirmenleri için geçmiş, hâl ve gelecekle karşılaştırıldığında daha aydınlıktır. Postmodernizmden çok önce ilerlemeci-akılcı cereyanların eleştirisini yapan muhafazakâr-romantik cereyanlar, XIX. yüzyılda karşılaştıkları Marksizm'in tarihsel materyalist tezlerini reddederlerken, XX. yüzyıldaki postmodern takipçilerinden çok önce sınıf savaşı/mücadelesi ve devrim gibi büyük anlatılar ve teleolojik tarih görüşünü reddetmişler; ve kültürel modernitenin evrenselciliği karşısında ışığını geçmişten alan öznelci bir tarih anlatısı oluşturmuşlardır. Muhafazakâr cereyan modernite teslim ettiği hâl içinden tarihe baktığında, bugünün geçmiş açısından sadece olası geleceklerden birisi olduğu ve gün içinde de birden fazla geçmişin özellikle gelenekler yoluyla yaşamakta olduğu iddialarını aydınlık Ortaçağ metaforu yoluyla gerekçelendirebilmektedir. Ortaçağ'ın aydınlığı metaforu geçmişi karanlık olarak tanımlayan baskın grupların aksine, modernite içinde baskılanan/dışlanan kimi grupların farklı (ve aydınlık) bir geçmiş tasavvuruna sahip olabileceklerini imâ etmektedir.

Tarihi, modernitenin sosyal, siyasal ve ekonomik pratikleri içinde gizli iktidar yapılarının yarattığı gizli/açık baskılama, dışlama ve aynı zamanda da itaat ettirme stratejilerinin deşifre edileceği bir güç anlatısına dönüştüren postmodern cereyan, modern tarih yazımına damgasını vuran gerçekçilik ve nesnellik iddialarının sorgulanmasına vesile olurken, Thomas Kuhn'un terimleriyle, bir tür paradigma kaymasına da neden olmaktadır. Dirlik, dilbilimsel dönemeç kavramıyla işaretlenen bu paradigma kaymasının tarihî bilginin elde edilmesini neredeyse imkânsızlaştırdığını iddia etmektedir (Dirlik, 2002: 78). Tarihi basitçe dile ve hattâ edebiyata indirgemenin sıkıntılarına işaret eden Dirlik, dilbilimsel dönemecin bir sonucu olarak günümüzde edebiyatçıların tarihçi rolü oynamaya başladıklarını ve tarihî romanın da "gerçek" tarihin yerini aldığını belirtmektedir (Dirlik, 2002: 78). Aydınlık Ortaçağ metaforu çerçevesinde gündeme getirilen

modernite eleştirisi, en aşırı biçimiyle nesnel/bilimsel geçmiş bilgisinin imkânsızlığını ileri sürerek tarihi, anlatı olarak romancının hayâl gücüyle özdeşleştirmek tehlikesine kapı açmaktadır.

Sonuç

Leslie J. Workman, tarih çalışmalarında bir alt disiplin olarak gelişen Ortaçağcılık üzerinde romantik felsefenin derin bir etkisi olduğuna dikkat çekerken, Elizabeth Fay, Ortaçağ araştırmalarına ilham veren romantizmin, "hem geçmişe hem de geleceğe baktığı için iki-yüzlü bir hareket olduğunu (ve) ileriye bakmak için geçmişe yönelmenin hem muhafazakâr hem de radikal niyetlerden" kaynaklanabileceğini belirtmektedir (Workman, 1998; Fay, 2002:1). Francis G. Gentry ve Ulrich Müller de Ortaçağ'a, "yaratıcı, estetik, akademik gayelerin yanı sıra siyasal-ideolojik nedenlerle de yaklaşmanın" mümkün olduğuna "ve herhangi bir tarihî dönem gibi bu döneme ait çalışma, tema, fikir veya kişilerin (de) geniş anlamda siyasal amaçların meşrulaştırılması veya reddedilmesi" amacıyla kullanılabileceğine dikkat çekmektedirler (Gentry ve Müller, 1991: 401). Gerçekten de gerek geçmişte yaşanmış bir Altın Çağ'a inanarak modernitеden kaçışı öngören reddiyeci-tepkiciler gerekse de modernitenin sınırlandırılmasını öngören muhafazakârlar veya modernitenin aşıldığına inanan postmodernler, Ortaçağ'ı modernitenin teleolojik, aşkıncı ve evrenselci iddialarının reddedilmesine imkân verecek bir tür karşı-ideolojik dilin başlıca teması hâline getirmektedirler. Bilimsel ve teknik rasyonaliteye özgü değerlerin ahlâk ve estetik alanlarına hâkim olmasıyla patolojik bir gelişme gösterdiği düşünülen kültürel modernliğin "hegemonik bir projeye" dönüşmeden önce var olduğuna inanılan bir dünyaya duyulan özlemin ifadesi olarak kutsanan Ortaçağ, kapitalizm, pozitivizm, hümanizm ve bilimsel rasyonalite gibi modern anlatıların henüz üst anlatılar hâline dönüşmedikleri bir dönemi karakterize eden kaybedilmiş niteliklerin bütününü işaretlemeye başlamıştır.

Ortaçağ'ın aydınlığı metaforu, modernitenin ilk sistematik felsefî bildirimleri olan Aydınlanma akılcığı ile bu felsefenin sınırları içinde tarif edilen bilgi sorunu çerçevesinde tanımlanan iyilik, doğruluk ve güzellik ölçülerinin gözden geçirilmesini iddia ettiği ölçüde geçmişi anlamaya yönelik bir girişim olmaktan çıkmakta ve bugün nasıl yaşamamız gerektiğini tarif eden siyasal-ahlâkî bir öneriye dönüşmektedir. Modernitеden hazzetmeyen ve savuşturmaya çalışan gelenekçiler, modernitenin aşıldığını varsayan postmodernistler, modernitеye tepki duyarak geçmişin kayıp cennetlerinin peşindeki romantikler ve Aydınlanma'nın evrenselciliği

karşısında tekilcilik ve kültürcülüğün içine sıkışan etnik ve dinî cemaatçiler de bu fikrî-ahlâkî kavşakta buluşmaktadırlar.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodore (1974). *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life.* E.F.N. Jephcott çeviren, London: New Left Books.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, Levent Köker (2004). *Tanrı Devletinden Kral-Devlete.* 4. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi.

Amin, Samir (1988). *Avrupa-merkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi.* Mehmet Sert (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Ankersmit, F. R. (1989). "The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History," *History and Theory*, Cilt. 25, No. 4 (Aralık): 1-27.

Ankersmit, F. R. (1989). "Histography and Postmodernity," *History and Theory*, Cilt 28, No. 2 (Mayıs): 137-53.

Ashplant T. G. ve Adrian Wilson (1988). "Present-Centered History and the Problem of Historical Knowledge," *The Historical Journal*, Cilt. 31, No: 2 (Haziran): 253-74.

Barker, Francis (1984). *The Tremulous Private Body: Essays on Subjection.* London; New York: Methuen Press.

Bates, David, (2001). "Idols and Insight: An Enlightenment Topography of Knowledge," *Representations*, 73: 1-23.

Beard, Charles A.; Alfred Vagts (1937). "Currents of Thought in Historiography," *The American Historical Review*, Cilt. 42, No. 3. (Nisan): 460-483.

Bell, Daniel. (1965). *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties.* New York: Free Press.

Bernard L. L. ve J. S. Bernard, (1933). "A Century of Progress in Social Sciences," *Social Forces*, Cilt. 11, No. 4 (Mayıs): 488-505.

Blackburn, R. J. (2000). "The Philosophy of Histography," *Theory and Society*, 39 (Mayıs): 263-272.

Barker Francis, Peter Hulme ve Margaret Iversen, (1991). *Uses of History: Marxism, Postmodernism, and the Renaissance.* Manchester: Manchester University Press.

Buhr, M., W. Schoeder, K. Barck (1984). *Aydınlanma Hareketi ve Felsefesi.* Veysel Atayman (Çev.), İstanbul: Ufuk Matbaası.

Chartier, Roger, (1997). *Yeniden Geçmiş.* Lale Arslan (Çev.), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Collingwood, R. G. (1990). *Tarih Tasarımı.* Kurtuluş Dinçer (Çev.), İstanbul: Ara Yayıncılık.

Dirlik, Arif (2002). "Whither History? Encounters with Historicism, Postmodernism, Postcolonialism," *Futures*, 34: 75-90.

Eagleton, Terry (1987). "The End of English," *Textual Practice*, 1, 1: 1-9.

Fukuyama, Francis. (1992). *The End of History and the Last Man.* New York: Free Press.

Fay, Elizabeth (2002). *Romantic Medievalism. History and the Romantic Literary Ideal.* (Houndsmills, Basingstoke: Palgrave). http://uni.edu/~utz/medievalism/medievalism.html (Giriş Tarihi: 13 Mayıs 2005).

Ferguson, Wallace K. (1939). "Humanist Views of the Renaissance," *The American Historical Review*, Cilt. 45, No. 1. (Ekim): 1-28.

Finney, Patrick, (2005). "Beyond the Postmodern Moment?" *Journal of Contemporary History*, 40 (1): 149-165.

Foucault, Michel, (1980). *Power/Knowledge : Selected Interviews and Other Writings,1972-1977,* Colin Gordon vd (Der., Çev.) Brighton, Sussex: Harvester Press.

Fryde, Edmund, (1980). "The Beginnings of Italian Hümanist Histography. The New Cicero of Leonardo Bruni," *The English Historical Review*, Cilt. 95, No:376 (Temmuz): 533-552.

Gay, Peter (1954). "The Enlightenment in the History of Political Theory," *Political Science Quarterly*, Cilt. 69, No: 3 (Eylül): 374-389.

Gentry, Francis G. ve Ulrich Müller (1991). "The Reception of the Middle Ages in Germany: An Overview," *Studies in Medievalism.* III/4 (Spring): 401. http://uni.edu/~utz/medievalism/medievalism.html (Giriş Tarihi: 13 Mayıs 2005).

Habermas, Jurgen (1981). "Modernity versus Postmodernity," *New German Critique*, 22 (Kış): 3-14.

Horkheimer Max ve Theodor W. Adorno, (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Edmund Jephcott (Çev.), Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002.

Immanuel, Kant, [1784, 1990] *Foundations of the Metaphysics of Morals and,What is Enlightenment*. Lewis White Beck (Çev.), New York: Macmillan; London: Collier Macmillan.

Jameson, Fredric (1984). "Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism," *New Left Review*, 146 : 53-92.

Kishlansky, Mark, Patrick Geary, Patricia O'Brien (2001). *Civilization in the West.* 4. Bsk., New York: Longman.

Kreiswirth, Martin, (1992). "Trusting the Tale: The Narrativist Turn in the Human Sciences," *New Literary History*, Cilt 23, No:3, (Yaz): 629-657.

Mansfield, Bruce E., (1968). "Erasmus in the Nineteenth Century: The Liberal Tradition," *Studies in the Renaissance*, No: 15: 193-219.

Mommsen, Theodore E. (1942). "Petrarch's Conception of the 'Dark Ages'," *Speculum,* Cilt 17, No. 2 (Nisan): 226-242.

Nauert, Charles, G. (1988). "Humanism as a Method: Rots of Conflict With the Scholastics," *Sixteenth Century Journal,* Cilt. 29, No: 2 (Yaz): 427-438.

Osborne, Thomas, (1998). *Aspects of Enlightenment: Social Theory and the Ethics of Truth.* London: UCL Press.

Özlem, Doğan, (1998). *Tarih Felsefesi.* İzmir: Dokuz Eylül Ünıversitesi Yayınları.

Paskow, Alan, (1991). "Heidegger and Nazism," *Philosophy East and West*, Cilt. 41, No. 4, *The Sixth East-West Philosophers' Conference.* (Ekim): 522-527.

Porter, Roy and Mikulás Teich (Der.) (1981). *The Enlightenment in National Context.* Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Pieters, Jurgen (2000). "New Historicism: Postmodern Histography between Narrativism and Heterology," *History and Theory*, Cilt 39, No: 1 (Şubat): 21-38.

Preston, Jospeh, H. (1977). "Was There a Historical Revolution?" *Journal of the History of Ideas*, Cilt 38, No:2 (Nisan-Haziran) : 353-364

Rabb, Theodore K., (1965). "Religion and the Rise of Modern Science," *Past and Present,* 31 (Temmuz): 111-126.

Roth, Michael, S. (2004). "Classical Postmodernism," *History and Theory*, 43 (Ekim): 372-378.

Robinson, Fred, C. (1984). "Medieval. the Middle Ages," *Speculum,* Cilt 59, No. 4 (Ekim): 745-756.

Rosenau, Pauline Marie, (1998). *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri.* Tuncay Birkan (Çev.), Ankara: Ark, Bilim ve Sanat Yayınları.

Segre, Michael, (1997). "Light on the Galileo Case?" *Isis,* Cilt 88, No: 3 (Eylül): 484-504.

Strum, Arthur, (2000). "What Enlightenment Is," *New German Critique: Special Issue on Eighteenth-Century Literature and Thought,* (Kış): 106-136.

Thompson, Martyn P. (1994). "Ideas of Europe During the French Revolution and the Napoleonic Wars," *Journal of the History of Ideas,* Cilt 55: No: 1 (Ocak): 37-58.

Tracy, James, D. (1980). "Against the 'Barbarians': The Young Erasmus and His Contemporaries," *Sixteen Century Journal*, Cilt 12, No: 1 (Bahar): 3-22.

Wallerstein, Immanuel Maurice, (1999). *The End of The World As We Know It : Social Science For The Twenty-First Century.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

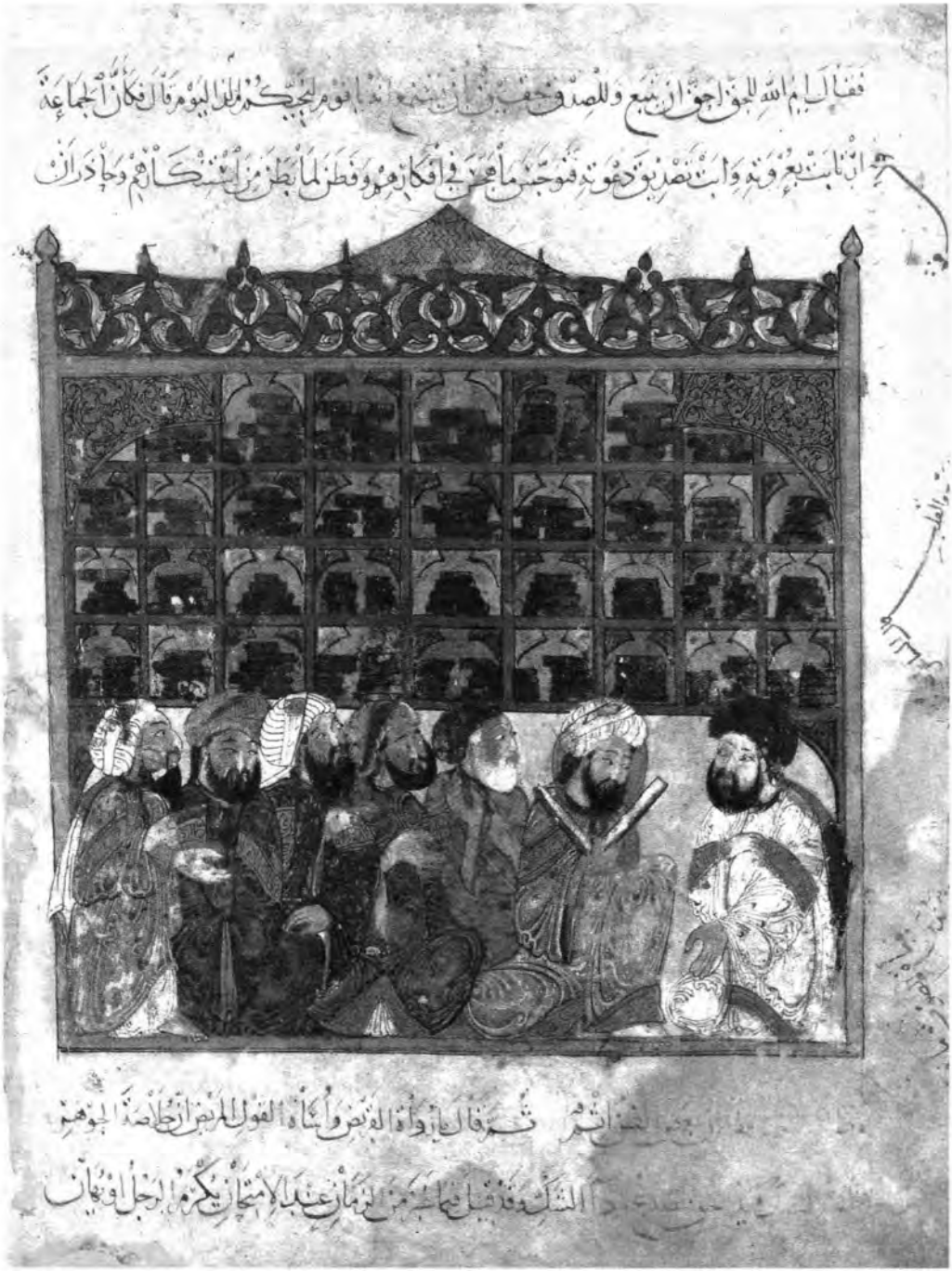
Weisinger, Herbert (1945). "The Renaissance Theory of Reaction Against the Middle Ages as a Cause of Renaissance," *Speculum,* Cilt 20, No. 4 (Ekim): 461-467.

Workman, Leslie J. "Speaking of Medievalism: An Interview with Leslie J. Workman," Richard Utz ve Tom Shippery (Der.), *Medievalism in the Modern World. Essays in Honour of Leslie J. Workman,* (Turnhout: Brepols, 1998). http://uni.edu/~utz/medievalism/medievalism.html (Giriş Tarihi: 13 Mayıs 2005).



"Batı'da kaybolan birçok Grekçe metin Müslümanların elinde kalmıştı. Bu sayfa, II. yüzyılın Yunan filozof hekimi Galen'in kitabının Arapça çevirisindendir".

"Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü"



"Al-Wasiti'nin resmettiği on üçüncü yüzyılın başlarından kalma bu el yazmasında, Basra kütüphanesinde edebî sorunlar üzerine tartışılmaktadır. Resimde kitaplar bölmelerde üst üste konmuş olarak görünse de Ortaçağ Avrupa kütüphanelerinde olduğu gibi raflara dizilirdi."

Doğu-Batı Düşüncelerinde On Üçüncü Yüzyıl Dönüşümü

Bekir Karlığa*

Bilindiği gibi on üçüncü yüzyıl, Doğu ve Batı düşüncelerinin tarihinde önemli dönüşümlerin yaşandığı bir çağdır. Bu yüzyılda, gerek İslâm bilim ve düşünce geleneğinde, gerekse Batı düşüncesinde köklü, yapısal değişimler olmuştur. Bu değişimler, İslâm düşüncesi nin yaratıcı özelliğini yitirip içe kapanmasına, Batı düşüncesinin de canlanarak *Yeniden doğuşu*'na vesile olmuştur. Biz, burada, Doğu-Batı terimlerini coğrafî anlamda ve genel mahiyette kullanmıyoruz. Doğu ile münhasıran İslâm dünyasını, Batı ile de Hıristiyan dünyasını kastediyoruz.

* Prof. Dr. Bekir Karlığa, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

I - İSLÂM DÜNYASI

On üçüncü yüzyılda İslâm dünyası, batıdan gelen Haçlı saldırıları, doğudan gelen Moğol istilası ve içte yaygınlaşan İsmâîlî-Bâtınî terörü neticesinde büyük bir yıkım ve çöküntüyle yüz yüze gelmiştir. Nihâyet yüzyılın sonlarına doğru Moğollar Müslüman olmuş ve Osman oğulları Beyliği kurularak müteakip yüzyıla yeni bir dinamizm ile girilmiştir.

A- İBN SÎNÂ GELENEĞİ

Siyasî alandaki bu gelişmeler, entelektüel alanda yeni dönüşüm ve yapılanmalara sebep olmuştur. Bu yüzyılda geçmiş asırlarda tekemmül edip son noktasına ulaşmış bulunan Aristocu İbn Sînâ geleneği, teolojik bir yapı kazanarak yeni bir paradigma hâline dönüşmüştür. *Müteahhirûn dönemi* diye adlandırılan bu dönemde oluşan paradigma, aslında üç farklı çizgide şekillenen İbn Sînâ sisteminin değişik versiyonlarından başka bir şey değildi. Bunları şöylece sıralayabiliriz:

1- İbn Sînâ-Ğazzâlî-Fahreddîn er-Râzî çizgisi.
2- İbn Sînâ -Ğazzâlî- Nasîreddîn et-Tûsî çizgisi.
3- İbn Sînâ-Sühreverdî-Şehrezûrî çizgisi.

Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf'un bileşiminden meydana gelen ve üç farklı çizgide gelişen bu sentez, on üçüncü yüzyılın sonlarına doğru İslâm dünyasının orta ve doğu kesiminde mutlak bir egemenlik kazanmıştır.

İbn Sînâ'nın, gerçekten Ortaçağ bilim ve düşüncesinin hulâsası sayılan eserlerinin ve fikirlerinin zengin kapsamı, onun çevresinde geniş bir öğrenci kitlesinin halkalanmasına sebep olmuştu. Bu öğrenciler arasında, kendisini aşan ya da onun düzeyinde insanlar bulmak mümkün değildir. Fakat çeşitli şekillerde onun fikirlerinden yararlanmış olan düşünürlerin daha sonraki yüzyıllarda İslâm bilim ve düşüncesini geliştirip yaygınlaştırdıkları da bir gerçektir.

İbn Sînâ'nın vefâkâr yardımcısı ve arkadaşı Ebu Ubeyd el-Cüzcânî (öl. ?) başta olmak üzere, Isfahânlı Ebu Mansûr Huseyn ibn Tâhir ibn Zeyle (öl, 1048), Ebu Abdullah Muhammed ibn Ahmed el-Ma'sûmî (öl. ?) ve Ebu Muhammed eş-Şîrâzî (öl. ?) gibi birçok ünlü öğrencisi bulunmakta idi. Ancak İbn Sînâ'nın fikirleri, daha çok Ebu'l-Hasan Behmenyâr İbn Merzubân vasıtasıyla İslâm dünyasına intikal etmiştir. Bunlardan birisi ve en önemlisi Horasân bölgesinde İbn Sînâ felsefesini yaymış olan Ebu'l-Abbâs el-Fadl ibn Muhammed el-Lukerî'dir (öl. 1123). el-Lukerî'nin yetiştirdiği öğrencilerden birisi, Merv'deki Nizâmiye Medresesi'nde ders vermekte olan Afdaluddîn el-Gıylânî (öl. 1128'den sonra), bir diğeri de Abdürrezzâk et-Türkî'dir (öl. ?).

İbn Sînâ felsefesini Merv'de devam ettiren Lukerî'nin iki öğrencisi Ebu Ali el-Hasan ibn Kattân el-Mervezî (öl.1153) ile Muhammed ibn Ebu Tâhir el-Mervezî'dir (öl. 1144). Bu sonuncusu ünlü biyografi yazarı Beyhakî'nin de hocasıdır. Beyhakî, 1135'te Serahs'da ondan Felsefe dersi almış ve kendisiyle birlikte Nişâbur'a gitmiştir.

Lukerî'nin bir diğer öğrencisi Es'ad el-Meyhenî (ya da Mehenî) de 1132 yıllarında Bağdâd Nizâmiyye Medresesi'nde ders vermekte idi. Lukerî ile birlikte ünlü şâir Ömer Hayyâm'dan da ders almış olan Muhammed ibn Yûsuf el-İlâkî (Öl. 1139), ünlü bilgin Kadı Ömer ibn Sehlân es-Sâvî'nin hocasıdır.

İbn Sînâ geleneği özellikle el-Lukerî'nin öğrencisi Afdaluddîn el-Gılânî'nin öğrencisi olan ve İbn Sînâ'nın "en-Necât" isimli eserine yazdığı şerh ile meşhûr Ebu Alî Muhammed ibn Hârisân es-Serahsî (öl. 1150) ile devam eder. Nitekim onun öğrencilerinden Ferîdüddîn Dâmâd en-Nîsâbûrî (öl. ?), ünlü bilgin ve filozof Nasîreddîn et-Tûsî'nin hocasıdır (Muhammed Mahmûd el-Hudayrî, Silsiletun Muttasiletun min telâmîzi İbn Sînâ fî mietey âmmin, el-Kitabu'z-Zehebî li'l-Mihricâni'l-elfî li zikrâ İbn Sînâ, 53-59, Kâhire-1952).

Nasîreddîn et-Tûsî'nin iki ünlü öğrencisi; Necmeddîn el-Kâtibî el-Kazvînî (öl.1267) ile Kutbaddîn eş-Şîrâzî (öl.1311) ise, yukarda sözü edilen iki paralel çizginin (Ğazzâlî-Fahreddîn er-Râzî) birbiriyle kesiştiği noktada yer alarak yeni oluşan bu paradigmanın gerek Şîî İran bölgesine ve gerekse Sünnî Memlûk ve Osmanlı sahasına taşınmasını sağlamışlardır.

B- ĞAZZÂLÎ-FAHREDDÎN ER-RÂZÎ MODELİ

Ünlü düşünür Ğazzâlî, on birinci yüzyılın sonlarıyla on ikinci yüzyılın başlarında yukarda adı geçen öğrencileri vasıtasıyla İslâm dünyasının her tarafında etkili olduğu görülen İbn Sînâ felsefesinin tesirini azaltmak istedi. Bu amaçla önce Felsefe öğrenmeye çalıştı. Özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ulaşabildiği bazı eserlerini inceleyerek meşhûr *Makâsıdu'l-Felâsife* isimli eserini kaleme aldı. Daha sonra da onların ve üstadları olan Aristoteles'in fikirlerini çürütmek amacıyla ünlü *Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eserini yazdı. Burada Ğazzâlî, Aristo felsefesinin İbn Sînâ tarafından sistemleştirilip bölümlenmiş olan ana disiplinlerini birer birer ele alarak değerlendirmiş ve bunların İslâm dini ve düşüncesi bakımından konumunu belirlemeye çalışmıştı.

Ne var ki Ğazzâlî, İbn Sînâ'nın görüşlerini çürütmeyi amaçlarken, büyük çapta onun görüşlerinin etkisi altında kalmış, hattâ eleştirdiği konuların dışındaki görüşlerinin bir kısmını aynıyla alarak benimsemiştir. Söz gelimi Ğazzâlî'nin *Makâsıdu'l-Felâsife* isimli eseri hemen hemen İbn Sî-

nâ'nın *Dânişnâme-i Alâî* isimli eserinin kısa bazı açıklamalar yapılmış Arapça çevirisi gibidir. Kezâ *Mi'yâru'l-İlm* isimli eserinde ismini hiç zikretmeksizin İbn Sînâ'nın *en-Necât* isimli eserinden önemli alıntılar yapmaktadır. Nitekim bu eserin mantıkla ilgili tanımlar bahsi çok küçük yer değiştirmeleriyle İbn Sînâ'nın *Risâle fî'l-Hudûd* isimli eserinden iktibâs edilmiştir. *Mîzânu'l-Amel* isimli eserinin ahlâkî erdemlerden bahseden çok uzun bir bölümü de yine bazı paragrafların yer değiştirilmesi ve çok küçük ifâde değişiklikleri ile İbn Sînâ'nın *Ahlâk* risâlesinden iktibâs edilmiştir. Bu bölüm özet hâlinde ünlü *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* isimli eserinde de yer almaktadır (Bekir Karlığa, *İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlâk Risâlesi*, 20, İstanbul-1995) Aynı şekilde *Meâricu'l-Kuds* isimli eserinde de İbn Sînâ'nın nefs ile ilgili görüşleri büyük bölümüyle iktibâs edilmektedir. Genellikle bu alıntılar yapılırken ne İbn Sînâ'nın adından söz edilmekte, ne de alınan eserinin ismi kaydedilmektedir.

Ğazzâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'deki eleştirileriyle, İbn Rüşd'ün *Tehâfutu't-Tehâfut*'teki eleştirileri sonunda oldukça törpülenmiş olan İbn Sînâ felsefesi, on üçüncü asırda Sünnî, İslâm dünyâsında Fahreddîn er-Râzî, Şîî İslâm dünyâsında ise Nasîreddîn et-Tûsî önderliğinde Sünnî ve Şîî kelâmı içerisinde yeniden şekillenerek modern döneme kadar İslâm dünyasının her iki kesiminde de hâkim fikir sistemi (paradigma) hâline gelmiştir. Bu oluşum, bir yandan İslâm düşüncesinin yaklaşık sekiz asırlık seyrini belirlerken, diğer yandan da bu dünyadaki gelişmelerin yönünü tayin etmiştir.

Kısaca Fahreddîn er-Râzî, Ğazzâlî'nin eleştirdiği bazı metafizik konuları dışta bırakarak İbn Sînâ felsefesi ile Ğazzâlî düşüncesinin birleşiminden oluşan ve Eş'arî akâidiyle uzlaşan yeni bir sentezi gerçekleştirmişti. Böylece Aristoteles felsefesine dayalı İslâm Meşşâî düşüncesinin temel problemleri "Müteahhirûn" adı verilen son dönem Eş'arî kelâmcılarının ana konuları hâline gelmişti.

Ünlü Selefî düşünür İbn Teymiyye ile büyük tarih felsefecisi İbn Haldûn bu oluşumun (paradigma) ilerde doğurabileceği sıkıntıları ve içine düşebileceği açmazları çeşitli yönlerden değerlendirerek tehlikelerine dikkat çekmişler ise de bu pek etkili olmamıştı.

Şimdi, Ğazzâlî-Fahreddîn er-Râzî modelinin Osmanlı'nın kuruluş günlerine kadar uzanan seyrini izlemeye çalışalım: Ğazzâlî'nin öğrencilerinden Muhammed ibn Yahyâ (öl. ?), Ebu'l-Kâsım es-Süleymân'ın (öl. ?) hocasıdır. O, Mecdüddîn el-Cîlî'nin (öl. ?), o da Fahreddîn er-Râzî'nin babası Rey şehrinin ünlü hatîbi Ziyâeddîn Ömer in (öl. ?) hocasıdır. Fahreddîn Ömer er-Râzî (öl. 1210) ise dinî öğrenimini babasından almıştır.

Fahreddîn er-Râzî'nin öğrencilerinden Esîrüddîn el-Ebherî (öl. 1265) Râzî'nin geliştirdiği modeli sistemleştiren kişidir.

Bu iki paralel çizgi, hem Ebherî'nin, hem de Nasîreddîn et-Tûsî'nin öğrencisi olan Necmeddîn el-Kâtibî el-Kazvînî (öl.1267) ile aynı noktada birleşir ve düğümlenir. Nitekim bir yandan onun iki öğrencisi; Kutbeddîn eş-Şîrâzî (öl.1311) ve Kutbeddîn er-Râzî (1366) bu düşünceyi Mâverâu'n-nehir, İran ve Anadolu'da yaygınlaştırırken, öte yandan el-Kazvînî'nin bir diğer öğrencisi Şemseddîn Muhammed ibn Abdurrahmân el-İsfahânî (öl. 1349) ile Kutbeddîn er-Râzî'nin öğrencilerinden Muhammed İbn Mübârekşâh el-Buhârî (öl.1403 civ.) de aynı fikirleri Mısır Memlûkler Devleti bölgesine taşırlar.

Bu paradigmayı, Mübârekşâh el-Buhârî'nin öğrencilerinden, Seyyid Şerîf el-Cürcânî (öl. 413) ile birlikte, Kâhire'de Muhammed ibn Mübârekşâh'tan ders almış olan ünlü şâir Ahmedî (öl. 1413), meşhûr hekîm Hacı Paşa (öl. 1417), ünlü Simavne kadısı oğlu Şeyh Bedreddîn (öl. 1420) ve Molla Fenârî (öl. 1430) Osmanlı ülkesine getirirler. Nitekim Hekim Hacı Paşa'dan ders alıp Hoca Paşa unvânıyla meşhûr olan Sinân Paşa (öl. 1486) Tokadlı Molla Lutfî'nin (öl. 1494); o da ünlü düşünür Şeyhu'l-İslâm Kemâl Paşa-zâde'nin (öl. 1534) hocasıdır. Kezâ Seyyid Şerîf el-Cürcânî (öl. 413); Kâdî-zâde-i Rûmî'nin (öl. 1413) o da ünlü hükümdâr ve bilgin Uluğ Bey'in (öl. 1449) hocasıdır.

Diğer taraftan on üçüncü asrın sonlarına doğru, Fahreddîn er-Râzî'nin bir diğer öğrenci kuşağına mensup olan Kâdî Abdullah ibn Ömer el-Beydâvî (öl. 1292) aracılığıyla Adududdîn el-İcî (öl. 1355), Sa'deddîn et-Teftâzânî (öl.1390) ve onun öğrencilerinden Molla Fenârî (öl. 1430), Kara Dâvûd (öl. ?) ve Fethullah eş-Şirvânî (öl. ?) tarafından aynı düşünce bir başka yoldan Osmanlı topraklarına taşınmıştır.

Biz, bu silsileyi gerek Osmanlı medreselerinde okutulan ders kitaplarından, gerekse bu medreseler tarafından verilen icâzet-nâmeler gibi otantik malzemelerden tespit etmiş bulunuyoruz.

Aynı yıllarda Anadolu Selçukluları ve Beylikler coğrafyasına taşınan ilk iki çizgiye, Ahmed Yesevi, Muhyiddîn İbnu'l-Arabî, Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî Sadreddîn el-Konevî ve Hacı Bektâş-ı Velî tarafından geliştirilen edebî ve Teosofi ağırlıklı Tasavvuf da eklenmiştir.

On üçüncü yüzyılın sonlarında kurulan Osman oğulları Devleti işte bu paradigma üzerine bina edilmiştir. Bu paradigma, on sekizinci yüzyılın ilk çeyreğinde görülmeye başlayacak olan Batı tesirine kadar Osmanlı coğrafyasında ve özellikle Sünnî dünyada çok yoğun biçimde etkin olmuştur. Daha sonra bu etkinlik gittikçe zayıflayarak yirminci yüzyılın başlarına kadar devam etmiştir.

Üçüncü çizgiyi esas alan Şîî düşünce ise on yedinci yüzyılın ortalarından itibaren Molla Sadra tarafından gerçekleştirilen İbn Sînâ-Sühreverdî-Nasîreddîn et-Tûsî sentezinin yeni bir yorumundan ibaret olan *Hikmet-i İlâhî* veya *İrfân* geleneği biçiminde İran'da yaşayıp gelişmiş ve günümüze kadar devam etmiştir. İran İslâm devrimi ile birlikte bu sentezin yeniden canlandırılmaya çalışıldığı görülmektedir.

İçerik bakımından da, yöntem bakımından da bu üçünden farklı sonuçlar doğurabilecek olan ve İbn Rüşd tarafından geliştirilen bir başka sentez ise –ne yazık ki– Batı İslam dünyasının kısa bir süre sonra bir ölüm kalım mücadelesi içerisine girmesinden dolayı kendi ana vatanında bile yankı bulamamıştır. Doğu İslâm dünyası ise bu sentezi, ancak Fatih döneminde hatırlayacak, bu da analiz edip değerlendirmek için değil, bir kez daha çürütebilmek amacıyladır.

II- BATI DÜNYASI

On üçüncü yüzyıl, Batı dünyası bakımından farklı bir gelişmeye sahne olmuştur. Çünkü on ikinci yüzyılda başlayan tercüme faaliyetleri, bu yüzyılda daha da aratarak yaygınlaşmıştır. Arapça'dan Latince, İbranice ve Romance dilleri olarak bilinen mahallî dillere (Eski Fransızca-İtalyanca-Katalanca-Baskça-Kastilce) yapılan çeviriler sonunda, başta İbn Sînâ ve İbn Rüşd olmak üzere İslâm filozoflarının eserlerinin Batı'da tanınması, yaklaşık on asırdır entelektüel bakımdan derin bir uykuya dalmış bulunan Batı dünyasının uyanmasına neden olmuştur. Bu uyanış, özellikle artık günümüzde *on üçüncü yüzyıl Rönesansı* olarak adlandırılmaktadır. Nitekim bu yüzyılda yaşanan dönüşüm, Batı'da yeni paradigmaların oluşmasına zemin hazırlamış, böylece on beş ve on altıncı yüzyıllarda meydana gelen Batı'nın *Yeniden Doğuşu* (Rönesans) gerçekleşmiştir.

A- İBN SÎNÂ VE İBN RÜŞD'ÜN GÖRÜŞLERİNİN BATI DÜNYASINA GİRİŞİ

On ikinci asrın ikinci yarısından itibâren Skolastik filozoflar ve din adamları tarafından tanınmaya başlayan İbn Sînâ'nın daha yakından bilinmesi ünlü *eş-Şifâ* isimli eserinin bazı bölümlerinin, ilk kez adı, Latin müstensihler tarafından "Avendauth" diye kaydedilen ve Yahûdî olduğu sanılan İbn Dâvûd (Avendauth İsraelita Philosophus) tarafından tercüme edilmesiyle mümkün olmuştur. O, *eş-Şifâ*'nın Tabîiyyât bölümünün VI. kitabı olan *Kitabu'n-Nefs*'i, *De Anima liber sexius Naturalium* başlığı altında Latince'ye çevirerek o zamanki Toledo Başpiskoposu Jean'a (1151-1166) takdîm etmişti. Bu çevirinin sunuş kısmında şöyle diyordu: "Zât-ı Alîniz'in Avicenne'in *Al-Shifa* yani *Suffîcentia* isimli eserine ilgisini çekmek

isteyerek bu eserin Mantık bölümünün başına yerleştirmiş olduğu genel girişin bazı bölümlerini özenle Arapça'dan Latince'ye tercüme ettim."

İbn Dâvûd'a bu çalışmalarında Dominicus Gundissalinus'un yardım ettiği ya da bunun ona yardımcı olduğu sanılmaktadır. D'Alverny'ye göre, metni İbn Dâvûd kelime kelime İspanyolca'ya çeviriyor, Dominicus da İspanyolca'dan Latince'ye aktarıyordu (D'Alverny, "L'İntroduction d'Avicenne en Occident", 184, *Avicenne en Occident* içinde, Paris-1993). Bundan ayrı olarak İbn Dâvûd, eserin İsâğûcî bölümünün bazı pasajlarını tercüme etmişti. Bu pasajlar, gerek eserin Latince tercümesinin 1508 Venedik baskısında, gerekse bazı manüskrilerinde Mantık bölümünde değil, başlı başına müstakil bir bölüm hâlinde yer almaktadır. Belki de İbn Dâvûd Mantığa giriş (İsâğûcî) ile Tabîiyyât bölümünün 1., 2. kitaplarının tamamını ve 3. kitabının baş taraflarını tercüme etmişti.

Nitekim Ortaçağ düşüncesinin büyük uzmanı Etienne Gilson *eş-Şifâ*'nın Latince'ye çevrilmesiyle ilgili olarak: "Latinler'den, İbn Sînâ'yı okuyan herkes, onun hitap tarzı karşısında çarpılmıştır" demektedir. İbn Sînâ'nın özellikle Saint Thomas üzerindeki etkisinin "çok derin ve uzun süre devam eden bir etki" olduğunu belirttikten sonra, "İbn Sînâ olmasaydı, şüphesiz ki biz, yine bir Aquineli Saint Thomas'a sahip olacaktık ama bu, şimdiki Saint Thomas olmayacaktı. İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ü hesâba katmadan bir Hıristiyan ilâhiyâtı tarihinin mümkün olabileceği kabul edilemez" diye ekliyordu (Étienne Gilson, *Archive d'Histoire Doctrinale et Littérair du Moyen Age,* 91, 103, 104, 114 ve 120. Daha geniş bilgi için bkz., Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, 370 vd.).

Eş-Şifâ'nın tercümesinden çok kısa bir süre sonra büyük Tıp kitabı *el-Kânûn*'un, Gerard de Cremone (öl.1180) tarafından Toledo'da Latince'ye çevrilmesiyle birlikte bir hekim olarak da filozofun ünü, Batı'da yaygınlaştı. Bu çeviri Cremone'nın Katedral okulundaki (Studia Generale) öğrencileri tarafından kısa zamanda Montpellier'e taşındı, oradan da diğer Avrupa ülkelerine aktarıldı.

Daha sonra XIII. yüzyılın başlarında Alfred de Sareshal isimli bir İngiliz din adamı, *eş-Şifâ*'nın Tabîiyyât bölümünün Meteoroloji kitabından bazı kısımları Latince'ye çevirdi. Aynı yıllarda (1217) belki Toledo'da, belki de Sicilya'da İskoçyalı ünlü mütercim Michel Scot, *eş-Şifâ*'nın Tabîiyyât bölümünün Kitabu'l-Hayavân (De Animalibus) kısmından bazı bahisleri Latince'ye çevirdi.

Bunlara ek olarak Temel tıbbî bilgilerin kolaylıkla zihinde tutulması amacıyla "ürcûze" geleneğine uygun biçimde nazmedilmiş olduğu için *el-Manzûme fî't-Tıbb* ve 1326 beyitten ibâret olmasına rağmen bin beyit anlamına *el-Elfiyye* isimleriyle şöhret bulan *el-Ürcûze fî't-Tıbb* isimli

eseri ilk kez on üçüncü asırda büyük bir ihtimâlle Toledo'da Gerard de Cremone tarafından Latince'ye çevrilmişti. Montpellierli Armengaud Blaise ise İbn Rüşd'ün şerhiyle birlikte eseri 1284 yılında ikinci kez Latince'ye çevirmiştir [M. T. D'Alverny, İbn Sînâ et l'Occident Médieval (Avicenne en Occident, I), 61].

Daha ilk aşamada Batı dünyasını büyülemiş olan İbn Sînâ'nın üslûbu dönemin Batılı bilim adamları için bir model oluşturacaktır. Hattâ bu yüzyılda, onun üslûbunu işaret etmek üzere *per modum auctoris* ifâdesi kullanılacaktır. Buna karşılık kendi görüşlerini anlatmaktan çok şerhettiği kişinin görüşlerini aktardığı için de İbn Rüşd'ün üslûbu *per modum commentarii* şeklinde ifâde edilecektir. Bu üslûbu tahlîl ederek Latin yazarlarla karşılaştıran Etienne Gilson'a göre Saint Thomas, Aristo'nun eserlerini şerh ederken İbn Rüşd'ün üslûbunu kullanacak, Büyük Albert de bütün külliyâtında İbn Sînâ'nın üslûbunu tercih edecektir. Nitekim açıkça belirtilmese de üslûbundan onun eserlerini Latinler için Latince yazılmış bir *eş-Şifâ* şeklinde kaleme aldığı görülmektedir. Guillaume d'Auergne, Dominicus Gundissalinus, Roger Bacon gibi düşünürler de aynı üslûbu benimsemekten geri durmayacaklardır. Hattâ Roger Bacon İbn Sînâ'yı taklit ederek bir Latin *eş-Şifâ*'sı yazmayı denemektedir. Bu nedenledir ki Gilson, Latin âlemindeki bütün İbn Sînâ okuyucularının onun üslûbuna hayran kalıp tutkuyla bağlandıkları görüşünü tekrarlar [Etienne Gilson, Avicenne en Occident (AHDLMA., LXIV), 90-94, 1969].

İbn Rüşd'ün eserleri ise, düşünürün vefâtından yaklaşık yirmi-yirmi beş sene sonra Batı dünyasına intikal etmiş ve çok kısa bir süre içerisinde Paris ve Londra gibi Avrupa'nın kültür başkentlerindeki eğitim kurumlarının kürsülerinden tartışılmaya başlanmıştır. Bu geçiş, bir yandan Arapça'dan mahallî diller aracılığıyla Latince'ye, oradan İbrânîce'ye, diğer yandan da Arapça'dan İbrânîce'ye ve İbrânîce'den Latince'ye olmak üzere farklı iki güzergâh izlemiştir. İbn Rüşd'ün adına ilk kez, Raoul de Longchamp'a izâfe edilen ve 1225 yılında öldüğü bilinen Narbonne piskoposu Arnaud Amauri'ye ithâf edilmiş olan bir eserde rastlamaktayız [R. De Vaux, La Première entrée d'Averroès chez les Latins (Révue des sicences philosophique-théologique, XXII), 237, Paris-1933]. Bundan kısa bir süre sonra 1232 yıllarına doğru İbn Rüşd'ün Oxford'da tanınmaya başladığını görüyoruz. Nitekim Robert Grosseteste bu tarihlerde filozoftan bahsetmekte ve eserlerinden bazılarının adını vermekte idi. Yine aynı yıllarda Hugues de Saint-Cher, Guilaume d'Avergne ve bir süre sonra da 1240 yılı civarında Guillaume d'Auxerre ve Chancelier Philippe onun adından ve fikirlerinden söz etmektedirler [R. A. Gauthier, Notes sur

les debuts (1225-1240) de premier Averroisme (Revue des sciences philosophique et thpéologique, LXVI), 335-342, Paris-1982].

Ancak İbn Rüşd'ü Batı'ya ilk tanıtan, efsânevî bir kişiliğe sahip bulunan Michel Scot'tur. Ernest Renan'ın ifâdesiyle: "Michel Scot'un Batı düşünce tarihine yaptığı en büyük hizmet, ilk kez İbn Rüşd'ü Batı dünyasına tanıtmasıdır" (*Averroés et l'Avérroisme*, 205, Paris-tarihsiz). İtalya-Sicilya kralı ve Alman İmparatoru II. Frederik'in astroloğu olarak meşhur olan Scot, İbn Rüşd'ün, Aristoteles'in *es-Semâu ve'l-âlem, Kitabu'n-nefs, el-Kevnu ve'l-fesâd, el-Hissu ve'l-mahsûs, ez-Zikru ve't-tezekkür, en-Nevmu ve'l-yakaza, Mâ ba'de't-tabîa, es-Simâu't-tabîî, el-Âsârü'l-ulviyye*'nin 4. kitabı ile *el-Hayavân* isimli eserlerine yazdığı küçük şerhleri ve düşünürün *Makâle fî cevheri'l-felek* isimli kendi eserini Arapça'dan Latince'ye çevirmiştir. Onun hemen ardından Hermannus Alemannus (veya Teutonicus yahut Germanicus), İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Rhetorika*, *Poetika*, *Politika* ve *Nikomakhos'a Etik* isimli eserlerini; Wilhelm de Luna ise Aristoles'in *Organon*'unun Kategoriler, Önermeler, Birinci Analitikler ve İkinci Analitikler bölümüne yazdığı şerhleri Latince'ye tercüme ettiler. Böylece XIII. yüzyılın ilk çeyreğine doğru veya biraz sonra Batı dünyası İbn Rüşd'ün Aristo'nun Mantık ve Fizik külliyâtına yazdığı şerhlere sahip olmuş bulunuyordu.

B - İBN SÎNÂ VE İBN RÜŞD'E KARŞI TEPKİLER

İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün görüşlerinin Batı dünyasına girişi, kısa zamanda büyük bir yankı uyandırdı

Başlangıçta Latinler, İbn Sînâ'nın eserlerinin Aristo felsefesinin bir yorumu olduğunu sanıyorlardı. Çünkü İbn Sînâ'nın eserleri Aristo'nun eserlerinden önce Latince'ye çevrilmişti. Ancak daha sonra bunun böyle olmadığının farkına vardılar. On üçüncü asırda İbn Sînâ külliyâtı Batı'ya intikâl ettiği günlerde, üç etkili fikir akımı bulunmaktaydı. Bunlardan birincisi özellikle Teoloji fakültelerinde hâkim olan kutsal metne dayalı muhafazakâr yorumlarla yetinen, yenilikten kaçınan ve Eflâtuncu temâyülleri ağır basan Augustincilik idi. İkincisi, yine Eflâtuncu temâyüller taşımakla beraber Doğu gnostisizminden, İskenderiye felsefesinden ve özellikle de Denyse Aeropagite ve Jean Scot Erigen'in fikirlerinden etkilenenlerdi. Üçüncüsü ise Aristo ve İbn Sînâ'nın görüşlerini benimseyenler, yani Avicennistler ve Averroistler idi. Aslında her üç akımın da ortak yanı irfânî bilgiye dayalı aydınlanma görüşünü savunuyor olmalarıydı (G. C. Anawati, Avicenne, *La Métaphysique*, introduction, 57-58, Paris-1978).

Bu sebeple XIII. asırda Augustinciler İbn Sînâ'nın görüşlerini kendilerine daha yakın bulmuşlar ve onunla Saint Augustine'in aydınlanma ve

feyiz doktrini arasında irtibat kurmaya çalışmışlardı. Yüzyılın sonlarına doğru ise özellikle Guillaume d'Auvergne ve Roger Bacon'un katkılarıyla bu akım Augustinizm içinde büyük bir gelişme göstermiş ve böylece ilk kez Etienne Gilson'un ortaya attığı İbn Sînâcı Augustincilik diye çevirebileceğimiz "Augustinisme Avicennisant" akımı ortaya çıkmıştır. (Etienne Gilson, *Les Sources Gréco-Arabe de l'Augustinisme Avicennisant*, 102 vd., Paris-1986)

İbn Sînâcı akım, genellikle mütercimlerin İbn Sînâcılığı, Latin İbn Sînâcılığı ve İtalyan İbn Sînâcılığı olmak üzere üç kısımda ele alınır. Dominicus Gudissalinus, onun yardımcısı Avendeuth, Gerard de Cremone ve Armengaud de Blaise gibi mütercimler, büyük düşünürü Batı dünyasına tanıtmakla kalmamışlar onun görüşlerini esas alarak kendileri de eserler yazmışlardır. Latin İbn Sînâcılar arasında, Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Hales, Henri de Gand, Roger Bacon, Jean Duns Scot gibi isimler sayılabilir. Sayıları bir hayli olan İtalyan İbn Sînâcılar ise daha çok filozofun tıbbî görüşlerini benimsemekteydiler.

On üçüncü yüzyılın ilk çeyreğinde Batı dünyasına aktarılmaya başlayan İbn Rüşd'ün fikirleri, kısa zamanda Paris Üniversitesi çevresindeki aydınlar arasında benimsenmekle kalmayıp ufuk açıcı alternatif bir düşünce olarak kabul edildi. Sözgelimi daha sonra İbn Rüşd karşıtı eserler kaleme alacak olan Büyük Albert ve onun öğrencisi Saint Thomas bile onun görüşlerinden birçoğunu benimsiyorlardı. Fakat yüzyılın ortalarından itibaren Kilise'nin ve Engizisyon yetkililerinin tahrikiyle İbn Rüşd'e ve onun görüşlerine karşı büyük bir tepkinin ortaya çıktığını görüyoruz. Bu tepkiye rağmen, Paris, Londra ve Oxford gibi Batı dünyasının o günkü kültür merkezlerinde kümelenen entelektüeller arasında filozofun görüşlerini benimseyip savunan İbn Rüşdcüler (les Averroists), yüzyılın en dikkat çekici felsefî akımı hâline geldiler [P. Donceur, Notes sur les Averroistes Latins (Revue de sciences philosophique-théologique, IV), 509, 1910, Paris-1911].

İbn Rüşdcüler, genellikle Latin İbn Rüşdcüler, İtalyan İbn Rüdcüler ve Yahudi İbn Rüşdcüler olmak üzere üçe ayrılırlar:

Latin İbn Rüşdcüler arasında şüphesiz ki en önemli isim Siger de Brabant (öl. 1284) idi. Onunla paralel düşünen Jean de la Rochelle (öl. 1246), Boece de Dacie (1260'dan sonra), Jean de Jandun (öl. 1328), Dante Alighieri (öl. 1321) gibi isimler de kimi zaman açıktan, kimi zaman da gizli olarak İbn Rüşd'ün görüşlerini savunmaktaydılar.

Bologna ve Padoa gibi İtalyan üniversite kentlerinde toplanan İtalyan İbn Rüşdcüler arasında: Bolognalı Toddeo de Parma (öl., 1295, Angelo d'Arezzo (öl. 1295 civ.), Anselme de Come (öl. 1335'ten sonra) Cam-

biolus de Bologne (öl. 1333'ten sonra), Jacque de Plaisance (öl. 1343'ten sonra) Jourdain de Tridentia (öl. 1350 civ.), Matthieu de Gubbio (öl. 1347'den sonra) ve Pierre de Bonifaciis (öl. 1350 civ.) gibi isimleri sayabiliriz. Padoa Üniversitesi çevresinde toparlanan İbn Rüşdcüler arasında da Paolo Nicoletti (Paul de Venise, öl. 1429) Gaetano de Thiene (öl. 1465), Nicoletto Vernia (öl. 1499), Augustino Nifo (öl. 1538) ve Alessandro Achillini (öl. 1512) gibi düşünürler bulunmaktaydı.

İspanya başta olmak üzere İtalya, Güney Fransa, Katalonya ve Kuzey Afrika'da yaşamakta olan Yahûdîler arasında da, İbn Rüşd'ün görüşleri büyük bir taraftar kitlesi toplamıştı. Bunlar arasında İsaac Albalag (öl. 1300 civarı), Moise de Narbonne (öl. 1362), Levi Ben Gershom (öl. 1344), Eliya Delmedigo (öl. 1493), Jacob ben Abba Mari (Öl.1231'den sonra), Mois ibn Tibbon (öl. 1283'den sonra), Calonymos ben Calonymos ben Meir (öl. 1328'den sonra) gibi şahsiyetler ön planda gelmekteydi.

C- İBN SÎNÂ VE İBN RÜŞD'ÜN GÖRÜŞLERİNİN YASAKLANMASI

İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün yorumlarıyla Aristo felsefesinin temel tezleri Batı'ya aktarılınca, Kilise'nin bin yılı aşkın bir süredir savunduğu bazı dogmalara karşı kuşkular baş göstermeye başladı. Bunun üzerine Katolik Kilisesi 1210 yılında bu fikirlerin okutulup yayılmasını yasaklayan bir karar aldı. Bu karar, aynı yıl Paris'te toplanan Konsil tarafından da onaylandı. Konsil'in gerekçesinde ise Aristo ve felsefesi etrafında oluşmaya başlayan râfızîlik (hérésie) hareketinden söz ediliyor ve Amaury de Bene ile David de Dinant'ın Endülüs'ten sızdığı anlaşılan monofizisit inançları benimseyerek bu cereyanının başını çektikleri bildiriliyordu. Robert de Courson 1212 yılında Kardinal olunca, yakın dostu Papa III. Innocent onu, Paris Üniversitesi'ndeki eğitim ve ders programlarını yeniden düzenlemekle görevlendirdi. O da 1215 yılında yayımladığı karamâme ile 1210 yılındaki yasağı biraz daha genişleterek Aristo'nun Fizik ve Metafizik kitaplarıyla bazı özetlerin okutulmasını yasakladı. Ayrıca bu kararda, yukarıda adı geçen Amaury de Bene ve David de Dinant ile birlikte Mauruci Hyspani isimli bir kişinin görüşlerinin de okutulması yasaklanıyordu ki isminden, bu kişinin İspanyalı bir Arap olduğu anlaşılmaktadır. Bazı araştırıcılar bu adla anılan kişinin İbn Rüşd olduğunu öne sürmüşlerse de son zamanlarda yapılan çalışmalarda İbn Rüşd'ün eserlerinin Paris Üniversitesi'ne girişinin daha sonraki yıllara rastladığı görüşü ağırlık kazanmıştır. Carra De Vaux ise bu kişinin İbn Sînâ olduğunu bildirir.

Bu yasaklama kararlarına rağmen özellikle Paris Teoloji ve Edebiyat (Sanatlar) Fakültesi'nde Aristo'nun ve ona bağlı olarak İbn Sînâ ve İbn

Rüşd'ün görüşlerinin okutulmasına devam edildi. Nitekim 1231 tarihinde Papalık, Paris Üniversitesi hocalarına ve öğrencilerine gönderdiği yazıda, ister ilgili konuların daha iyi açıklanabilmesi için, ister bu hususta ortaya çıkan kuşkuları gidermek amacıyla olsun, Aristo'nun Fizik ile ilgili fikirlerinin hiçbir şekilde okutulmamasını bildirdi. Bu yasaklardan bir sonuç alınamadığı görülünce, bir yandan yasakların sıkı sıkıya uygulanmasını takip etmek, diğer yandan da Aristo'nun görüşlerinin Hıristiyan dogmalarına uygun ve aykırı olan yanlarını tespit etmek amacıyla bir komisyon kuruldu. Bu komisyon, uzun bir çalışmadan sonra Aristo'nun Psikoloji, Fizik ve Metafizik ile ilgili görüşlerinden bir kısmının okutulmasının uygun olacağını, bir bölümünün ise Hıristiyan akâidine aykırı olduğu için okutulmaması gerektiğini belirledi. Ne var ki bu kez de Aristo'nun eserlerinin okutulmasına izin verilen bölümlerinin, bu sırada, henüz Latince'ye tercüme edilmiş bulunan İbn Rüşd'ün şerhleriyle birlikte okutulup okutulmayacağı tartışması ortaya çıktı. Özellikle Kilise'ye karşı siyasî, sosyal ve kültürel alanlarda büyük bir mücâdele başlatmış olan İmparator II. Frederik'in Aristo'nun İbn Rüşd şerhlerini Latince'ye çevirtmek için hususî bir çaba sarf ettiği görülünce, başlangıçta bu filozofun görüşlerine karşı ılımlı davranan Kilise mensupları, daha sonra bunların da okutulmasını engellemek üzere tedbirler aldılar. 1250 yıllarına doğru Papa IV. Alexandre, Büyük Albert'i İbn Rüşd'ün Aristo şerhlerini inceleyip değerlendirmek üzere görevlendirdi. O zamana kadar İbn Rüşd'ün görüşlerine itibâr ettiği görülen Büyük Albert, İbn Rüşd'e atfen yaygınlık kazanmış olan görüşlerin birçoğunun ve özellikle de beşerî nefislerin (akıllar) birliği teorisinin Hıristiyan akâidi ile çeliştiğini ve çürütülmesi gerektiğini bildirdi.

Bunun üzerine Papalık İbn Rüşdcülere karşı sert tavırlar almaya başladı. Önce Saint Bonaventure, 1267 yılında verdiği derslerde Sanatlar fakültesinde kümelenen İbn Rüşdcüleri eleştirdi. Ondan kısa bir süre sonra da (1269) hocası Büyük Albert'in eserini yeterli bulmayan Thomas d'Aquin, İbn Rüşdcülüğe ve özellikle Siger de Brabant'ın görüşlerine karşı olmak üzere hocasının kitabıyla aynı adı taşıyan *De unitate intellectos contra Averroistas* isimli eserini kaleme aldı ve bu ateşin söndürülmesi gerektiğini savundu. Yine aynı günlerde Parisli râhip Gilles de Lessines, Büyük Albert'e bir mektup yazarak Edebiyat (Sanatlar) fakültesinde okutulmakta olan Hıristiyan inancına aykırı bazı yanlışlara cevap vermesini ve bunları çürütmesini istedi ki 15 maddeden oluşan bu listede yer alan yanlışlar, yalnızca İbn Rüşd'ün görüşlerinden ibaret olmayıp bütün filozofların görüşlerini içermekteydi. Bunun üzerine Büyük Albert, felse-

feyi iyi bilmediklerini iddia ettiği İbn Rüşdcülerle ilgili bir rapor hazırladı.

Kuvvetle muhtemeldir ki, bu gelişmeleri yakından izlemekte olan Paris piskoposu Etienne Tempier, Büyük Albert'in ve Thomas d'Aquin'in görüşleri doğrultusunda hareket ederek 10 Aralık 1270 tarihinde genel olarak felsefe, özel olarak İbn Rüşdcülükle ilgili olan 13 maddelik ünlü yasaklama kararını yayımladı. Bu kararda:

> Papalığın temsilcisi ve Paris Piskoposu saygıdeğer Etienne Tempier, 1270 yılı mutlu Saint Nicolas bayramı günü olan Çarşamba günü aşağıdaki yanlışları tespit ederek yasaklamış ve kasıtlı olarak onları öğreten ya da destekleyen herkesin aforoz edileceğini bildirmiştir:
> 1- Bütün insanlar için ortak olan bir akıl vardır ve bu sayısal olarak bir tanedir.
> 2- İnsan düşünen varlıktır demek yanlıştır ya da yanlış söylenmiş bir sözdür.
> 3- İnsan irâdesi ancak zorunluluk altında isteme ve seçme imkânına sahiptir.
> 4- Bu dünyada (ay altı âlem) cereyân eden şeylerin hepsi zorunlu olarak gök cisimlerinin etkisine bağlıdır.
> 5- Âlem kadîmdir.
> 6- İlk insan diye bir şey yoktur.
> 7- Bedenin sûreti durumunda olan nefis, fânîdir, bedenin bozulmasıyla bozulur yok olur.
> 8- Öldükten sonra bedenden ayrılan nefsin maddî olarak cehennemde azap görmesi imkânsızdır.
> 9- İrâde hürriyeti edilgen (Sübjektif=münfail) bir güçtür, etkin (fâil) değildir. Onu istek gücü zorunlu olarak hareket geçirir.
> 10- Tanrı, cüzîleri bilmez.
> 11- Tanrı, zâtından başka hiçbir şeyi bilmez.
> 12- İnsanların fiilleri ilâhî inâyete bağımlı değildir.
> 13- Bozulmak, ya da fânî olmak özelliği bulunan herhangi bir şeye Tanrı, bozulmamama ya da bâkî kalma imkânı veremez.

Bu kararı tahlîl ettiğimizde görürüz ki: 1, 2, 7, 8 ve 13. maddeler akılların birliği görüşünü; 3, 4, 9, maddeler irâde hürriyetinin inkârını; 5. ve 6. maddeler âlemin kıdemi görüşünü; 10, 11, 12. maddeler ise ilâhî inâyeti inkâr eden görüşlerin savunulmasını yasaklamaktaydı.

Pierre Mandonnet'un da ifade ettiği gibi daha çok Siger de Brabant'ın görüşlerini mahkûm etmek üzere alınmış olan bu yasaklama kararı aslında İbn Rüşd felsefesinin temel ilkelerini hedef almaktaydı. Nitekim

Gilles de Rome'un filozoflara isnat ettiği hatâlar da hemen hemen bunların aynıydı. İbn Rüşdcüleri sindiremediği anlaşılan bu yasaklama kararından sonra sıkı tedbirlere ve ağır baskı yöntemlerine başvuran Etienne Tempier, bundan yedi yıl sonra bir yasaklama kararı daha çıkardı.

1277 yılında alınan bu yasaklama kararında ise 219 madde hâlinde tespit edilen Aristo, İbn Rüşd ve Siger de Brabant'ın görüşlerinin okutulup öğrenilmesi engelleniyordu. Bunu takiben Siger de Brabant, Edebiyat fakültesindeki görevinden uzaklaştırılıp engizisyon yetkililerince tutuklandı. Aynı yıl Canterbury piskoposu Kilwardby bu 219 maddeye okutulması yasaklanan 30 madde daha ekledi. Ama yine de İbn Rüşdcülüğün önü kesilemedi. Nitekim on altıncı asırda Papa Jules-II zamanında (1512-1517 yılları arasında), toplanan V. Latran Konsilinde bir kez daha Padoalı İbn Rüşdcüler'in aforoz edildiğini ve bunların savunmaya devam ettikleri iddia edilen çift gerçeklik fikrinin yasaklandığını görüyoruz.

Görülüyor ki on üçüncü yüzyıl, gerek Doğu İslâm dünyasında, gerekse Batı Hıristiyan dünyasında yeni eğilimlerin geliştiği ve yeni oluşumların gerçekleştiği bir yüzyıldır. Bu yüzyıldan itibaren entelektüel mânâda Doğu İslâm dünyasında bir tıkanma baş gösterirken, Batı Hıristiyan dünyasında yeni bir açılım ve kaynama ortaya çıkmıştır. Her ne kadar bu yazıda, on üçüncü yüzyılda gerçekleşen oluşum ve dönüşümlerin sebepleri tartışılmamışsa da, dikkat çekici bazı ipuçları verilmeye çalışılmıştır.

SÖYLEŞİ



"On beşinci yüzyıl Bruges-Flandre tasvirinde bir lord baş idarecisine üzüm hasatıyla ilgili talimatlar veriyor. Kimileri üzüm ezerken çalışkan köylüler de çapa ve asma budamayla uğraşıyor. Büyük binada şaraplar, tatları kontrol edilerek fıçılarda depolanıyor. Barış zamanlarında bir lord serflerinden fazladan bir hizmet talep ettiğinde bunun karşılığını ilâve yiyecek ve içecekle ödemek zorundaydı".

BETÜL ÇOTUKSÖKEN'LE ORTAÇAĞ ÜSTÜNE

Özer Sayın— Herhâlde böylesi bir söyleşide hareket noktası olarak alınabilecek en iyi soru, Ortaçağ'a olan ilginizin nasıl başladığı sorusudur. Ortaçağ felsefesinde sizi çeken neydi?

Betül Çotuksöken— Ortaçağ felsefesine ilişkin çalışmalarım, aslında başlangıçta bir rastlantıyla oldu diyebilirim. Kuşkusuz, üniversite yıllarında az da olsa bir Ortaçağ bilgisi aktarılmıştı bize; ama bunlar gerçekten sınırlı, son gelişmeleri pek içermeyen ve daha çok, XIII. ve XIV. yüzyıla ilişkin bir Ortaçağ imgesini öne çıkaran sıradan bilgilerdi. O zamanlar konunun üstünde hiç durmamıştım; ta ki, 70'lere kadar. 70'li yılların sonunda, bir arkadaşımın (Sevim Raşa/Gündüz) Duncan'dan çevirdiği bir sahne şiirini okuduktan sonra –ki bu metin, bir başka çeviriyle, 90'lı yıllarda Aksanat Tiyatrosu'nda Tilbe Saran'la Cüneyt Türel tarafından birkaç yıl boyunca sahnelendi– içimde Ortaçağ düşüncesine karşı büyük bir ilgi uyandı. Abaelardus'un yaşamı ve muhalif tavrı beni çok etkilemişti. Onun, olup biteni olduğu gibi içselleştirmeyen, düşünce akımlarına mesafeli yaklaşan tutumu, düşünme tutumlarına tavır koyan yanı bana ilginç gelmişti; öte yandan, farklı bir düşünme tarzına sahip olması, bunun bedelini de ister istemez ödemesi, kimi zaman cesur, kimi zaman korkak, yani tam bir insanî tutum içerisinde bulunan bir filozof olması doğrusu benim için çekiciydi. Bu düşüncelerimi, o sıralar İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde bölüm başkanı olan Prof. Dr. Bedia Akarsu'ya ak-

tardığımda bu konularda Prof. Dr. Nermi Uygur'un bana daha çok yardımcı olabileceğini söyledi. Nermi Bey, bu alanda çalışmanın çok önemli olduğunu, Türkiye'de Ortaçağ üstüne hiç çalışılmadığını söyleyerek beni yüreklendirdi. Gerçekten de bu konularda çalışan kimse yok gibiydi. Benim bildiğim sadece Boğos Zekiyan'ın Augustinus'la ilgili bir doktora çalışması vardı. Gerçi, Augustinus da bir açıdan bakıldığında tam bir Ortaçağlı sayılmaz; büyük ölçüde Antikçağ'a bağlı olan biri çünkü. Bu konuda yeterince çalışma yapılmamış olmasının yanı sıra formasyonumun Latin kültürüyle bağlantılı oluşu ve Fransızca biliyor olmam da Ortaçağ'a ilgi duymama yol açan önemli etkenlerdendi. Derken, Prof. Dr. Nermi Uygur'la çalışmaya başladık ve oldukça kısa bir süre içinde, 1981-1984 yılları arasında *Petrus Abaelardus'un Ahlâk Anlayışı* başlıklı doktora tezim ortaya çıktı. Bu çalışma benim için bir başlangıçtı. Gittikçe Ortaçağ'ın içine daha çok gömüldüm. Hattâ kimileri tarafından, niçin bu karanlık sokaklarda dolaşıyorsun, diye eleştirildiğim de oldu. Oysa ben Ortaçağ'ın daima, ileriye dönük ya da dönüşümü içerisinde taşıyan yanıyla uğraştığımı söyleyebilirim. Ne var ki, bunu yapabilmek için de farklı görüşleri toparlamak, bir araya getirmek gerekiyordu.

Ö.S.— Ortaçağ felsefesini doğuran toplumsal, ekonomik ya da siyasal etmenlerden hangisinin daha etkili olduğunu söyleyebilirsiniz? Ortaçağ düşüncesi Hıristiyanlıkla beraber mi doğmuştur?

B.Ç.— Hıristiyanlık hızlandırıcı ya da Ortaçağ'ın yüzyıllar boyu süren havasını taşıyan bir etmen olmuştur. Toplumun Hıristiyanlığa göre örgütlenmesi, Antikçağ'dan alınan birtakım etkiler, etkilenmeler, o dönem insanlarının, özellikle de entelektüellerinin düşünme yapısı, doğanın kitabı yerine kutsal kitabın okunuyor olması belirleyiciydi. Elbette Ortaçağ'a ilişkin birçok imge oluşturulabilir. Hangi Ortaçağ? Birçok Ortaçağ var: Sıradan insanların Ortaçağı mı? Entelektüellerin Ortaçağı mı? Dini kurumların Ortaçağı mı? Üniversitelerin Ortaçağı mı? Bunlar birbirinden çok farklı çünkü.

Ö.S.— Bu arada, "Bu denli farklı ve çoğu olumsuz yargılarla, hattâ önyargılarla yaklaşılan Batı Ortaçağı'nın gerçek yüzünü"[1] *görebilmenin çok zor olduğunu söylüyorsunuz.*

B.Ç.— Evet, çok zor. Çünkü, bizler XX. ve XXI. yüzyılın insanları olarak o döneme baktığımızda, Ortaçağ'la aramıza farklı dönemlerin, dolayısıyla farklı yorum ve anlayışların, çeşit çeşit belirlemelerin girdiğini görüyoruz. Rönesans'ın, Aydınlanma'nın Ortaçağ imgesi mi en doğ-

[1] Betül Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1993, s. 57.

rusu? Yoksa modern sonrası anlayışların imgeleri mi? Bütün bunları belirleyebilmek için ayrıntılı düşünme süreçlerine ihtiyaç olduğunu düşünüyorum.

Ö.S.— Peki, Ortaçağ'ın beslendiği kaynaklar nelerdi?

B.Ç.— Başta, ona en yakın dönem olan Antikçağ'ın önemli düşünce akımları Ortaçağ'ı belirliyordu kuşkusuz. Öte yandan, örgütlenen Kilise yapısı, birçok kültür ögesinin de korunarak yaşatılmasını sağlamıştır. Doğanın kitabının daha az okunmaya başlanması, sözlü kültürün ötesinde yazılı kültür ürünlerinin kutsal kitaba dayalı olarak verimlendirilmesi ve kutsal kitabın, kendi iç gerçekliği bağlamında değil, yeniden biçimlendirilmesi bağlamında felsefece yorumlanarak yeni bir içerik kazanması, Ortaçağ'ın belli başlı kaynaklarını oluşturmuştur. Bu arada Antikçağ'dan gelen varlık anlayışlarının da yeniden üretilmesi ve özellikle bu üretim sırasında kutsal kitabın gerçekten verimli bir toprak oluşturması söz konusu. Bu noktada, geçiş dönemi filozoflarının, özellikle de Yeni Platonculuğun çok büyük etkisi var. Tabiî bunun dışında Aristotelesçi düşüncelerin rolü de yadsınamaz. Ne var ki, uzun yüzyıllar boyunca, aşağı yukarı XII.-XIII. yüzyıla kadar Yeni Platonculuk düşünce dünyasına egemen olmuştur denilebilir.

Ö.S.— Felsefe tarihçileri genel olarak Ortaçağ'ı Patristik ve Skolastik diye ikiye ayırıyorlar. Sizin anlattığınız Yeni Platonculuğun etkin olduğu bu ilk dönem, Patristik sınıflamasına giriyor, öyle değil mi?

B.Ç.— Benim için zor olan hep şu olmuştur: Ortaya konulanları belirli etiketler altında –Patristik, skolastik, kilise babaları vb.– toplamak. O dönemde dinin büyük ağırlığı var. Yeni Platonculuktan gelen anlayış doğrultusunda hareket eden teolog grubuyla karşı karşıya kalındığı anlaşılıyor. Yine o dönemde kilise babalarının felsefî görüşleri var. Daha sonraları okul sistemleri içinde Antikçağ'ın Aristotelesçi yaklaşımlarının da gündemde yerini alması üzerine yeni açılımlar gerçekleştiriliyor; skolastik felsefe oluşturuluyor başka deyişle. Demek istediğim şu: Her bir düşünme tutumunun kendine özgü birtakım yaklaşımlarla anlaşılması gerektiği kanısındayım. Örneğin, bazı felsefe tarihçileri de antiskolastik anlayıştan söz eder; mistik anlayışlar, akımlar söz konusu; Scotus Eriugena bunlardan bir tanesidir.

Ö.S.— O zaman, göründüğü kadarıyla Ortaçağ düşüncesine bir sınır koymak pek mümkün değil?

B.Ç.— Sınır koymak çok zor. Bir tarihsel gerçekliği dönemlere ayırmanın ne kadar zor olduğunu, biraz düşündüğümüzde hepimiz bulgula-

yabiliriz. Ancak, Ortaçağ V.-VI. yüzyıllarda başlamış ve XIV.-XV. yüzyıllarda bitmiştir, diyebiliriz. Aşağı yukarı 9 ya da 10 yüzyıllık bir dönem. Bu nedenle her dönem sürüyor bana kalırsa; hiçbir dönem son bulmuş değil. Ama biz, kolaylık olsun diye bazı tutamaklar saptıyoruz. Tabiî burada ölçütler, düşünsel olmaktan çok askerî ve/veya siyasaldır. Kültür tarihi açısından baktığımızdaysa çok daha farklı –daha geniş ve esnek– ölçütler geliştirmemiz gerekmektedir. Ölçütlerin neler oldukları kısaca örneklenebilir: O dönem boyunca, inançlar ve dinsel düşünme doğrultuları herkes üstünde (en sıradan insanından entelektüeline, yetkeyi elinde bulunduran insanına kadar) belirleyicidir. Öte yandan, kendi içinde kapalı, belirli bir sıra düzenine dayalı bir dünya tasarımı söz konusudur. Bu hiyerarşik anlayışın ayrıca, hem insanlar arasındaki ilişkilerde hem de yönetim ilişkilerinde geçerli bir yanı bulunmaktadır. Bunu da Antikçağ'dan devralınan belli bir ontolojik (varlıkbilimsel/varlıksal) yaklaşım hep desteklemiştir. O yüzden, varlıkla ilgili anlayışların ön plana çıkması önemli burada.

Ö.S.— Ortaçağ düşüncesi Antikçağdan beslenirken edilgin değil de etkin bir tavır sergiliyor sanırım. Öyle değil mi?

B.Ç.— Var olanı yüzeysel bir biçimde ele alan görüşler, Ortaçağ'ın durağan bir yapısı olduğunu; Antikçağ'ın düşünce ürünlerini olduğu gibi aldığını ileri sürmüşlerdir. Oysa, burada önceki dönemleri olduğu gibi almak diye bir şey söz konusu değil. Tersine, konular tartışma düzlemine, yeni amaçlar doğrultusunda farklı bir biçimde çekilmişlerdir. Bir örnek vermek gerekirse, benim için Ortaçağ'ın en önemli yanı, bu çağın genel kavramlar, tümeller üstüne yapılan tartışmalarla yüklü bir dönem olmasıdır. Bu hâlâ güncel olan bir konudur bana göre. Ortaçağ filozofları, farklı düşünme doğrultularının peşinden giderek daha sonra zengin açılımları da içerecek olan bir zemin oluşturmuşlardır. Dolayısıyla, hiçbir şekilde kalkıp da "Ortaçağ, Antikçağ'ı olduğu gibi içselleştirdi, hiçbir gelişme sağlanmadı, hattâ bu dönemde felsefe yapılmadı" gibi bir değerlendirme yapılamaz. Bunu şöyle de kanıtlayabiliriz: Platon'un ve Aristoteles'in söyleminde belli belirsiz ortaya konulan tümeller/genel kavramlar tartışması Ortaçağ'ın en canlı tartışma ortamını yaratmıştır. Bu bağlamda, farklı görüşler ortaya çıkmış ve bu görüşler gerçekten de kendi içinde geniş bir yelpaze oluşturmuştur.

Ö.S.— Ortaçağ filozofu tümeller tartışmasıyla felsefenin zembereğini yakalamıştır, diyorsunuz. Nedir "tümeller tartışması" ve nedir bu tartışmayı önemli kılan?

B.Ç.— Gerçekten de söz konusu tartışma son derece önemlidir. Ortaçağ'da asıl felsefe, tümeller tartışması çerçevesinde yapılıyor. Günümüz için de bu böyle. Tekil dediğimiz, bireysel, bölünemez bir bütünlük taşıyan, somut var olandır. Tümel dediğimiz ise bu var olana, var olanların ortak paydasına ilişkin zihnimizde oluşturduğumuz genel kavramdır, çerçevedir. Zihinsel olanla dış dünya ögesi arasındaki gerilime ilişkin çeşitli açıklama biçimleri, tümeller tartışmasının ana eksenini oluşturur. Bunlar da kendilerini kavram realizmi (kavram gerçekçiliği) olarak, konseptüalizm (kavramcılık) olarak, ama en önemlisi de nominalizm (adcılık) olarak gösterir. Bu tartışmada, düşünenlerin, var olanların değişmez, sabit, tek bir özünün olduğu anlayışından yavaş yavaş sıyrılmaya başladığı görülmekte; değişmenin ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. Başlangıçta tümel önemliyken giderek, tekilin önem kazanmaya başladığı saptanmaktadır. Ben bunu günümüze de uygulamaya çalışıyorum. Son yaptığım çalışmalar ne kadar dikkat çekti bilemiyorum; ancak, insanlar arasındaki en büyük uyumsuzlukların, tartışmaların ve sıkıntıların doğmasına yol açan aslında tümel-tekil karşıtlığıdır. Her tür ayırımcılığın, özcü bakış açılarından, yani var olanın değişmez, sabit, tek bir özünün olduğu anlayışının benimsenmesinden kaynaklandığını düşünüyorum. Oysa, bu tutumun önünün alınabilmesi için var olanın değişebilir ve değiştirilebilir özellikler toplamından oluştuğu; ya da en azından, var olanın bir özü, bir doğası olduğu kabul edilse bile bunun değişebilirliğinin hep hesaba katılması gerektiğini düşünüyorum. Buna nominalist (adcı) bakış açısı diyorum. Bu anlayışa göre tekil olan, değişebilir, değiştirilebilir özellikler toplamından başka bir şey değildir. Örneğin, siz kalkıp da herhangi bir insanın, herhangi bir özelliğini bir "öz" olarak algılayıp onu belli bir kategoriye yerleştirirseniz, bu durumda onu ya çok küçümseyecek ya da çok önemseyecek bir dayanak noktası elde etmiş olursunuz. Bunun sonucunda da bir tür ayırımcılık yaparsınız. Bu bağlamda günümüzde bütün insanların ya adcılıktan ya da özcülükten yana olduğunu düşünüyorum. "Ben" ve "öteki" ayırımının belli bir öz düşünülerek yapıldığı ve o öze göre belli davranış biçiminin belirlendiği kanısındayım. Kavram gerçekçiliğiyle, özcülükle birlikte ayırımcılıklar, tartışmalar, savaşlar başlar; işin temeli bu sanırım. Dolayısıyla, tümeller, yani genel kavramlar tartışması günümüz için de çok anlamlıdır.

Ö.S.— Felsefe için, tümeller tartışması nedeniyle, Ortaçağ'da, hiçbir dönemde olmadığı kadar kendisi olmuştur, diyorsunuz. Bu tartışma, sanırım aynı zamanda Ortaçağ düşüncesinin de bir özeti, ne dersiniz?

B.Ç.— Bu belirleme, durumu son derece iyi bir biçimde özetliyor bence. Gerçekten de eğer biz tekille tümel arasındaki ilişkiyi yeterince doğru bir biçimde ortaya koyamazsak felsefî bir düşünüş biçimi sergilemiş olamayız. Felsefe dediğimiz, felsefî etkinlik dediğimiz şey, herhangi bir şeyi ya da olup biteni bir kavram altına yerleştirebilmek ve bu yerleştirmenin işleyişini mercek altına almaktır. Daha doğrusu, olup bitenle bizim düşünsel dünyamız arasındaki gerilimi yakalayabilmektir. Bütün bu işlemler, düşünme ve dil bağlamında gerçekleşmektedir. Düşünme ve dil, yaşanan kargaşayı, hattâ karmaşayı, kategorilere ayırmakla, toparlamakla, daha yalına indirgemekle aşmaya çalışıyor. O yüzden "logos" deyimi çok önemli. Logos gerçekten de derleyip toparlıyor; ne türden olursa olsun var olanı, düşünme, kavram örgüsü ve dil ürünleri olarak topluyor; toparlıyor.

Ö.S.— Ortaçağ düşüncesinde okulların önemi nedir?

B.Ç.— Avrupa Ortaçağı'nda yazılı kültürün son derece önemli bir yeri vardır. Kimi entelektüellerin günlük yaşamına baktığımız zaman günün ışıklı, aydınlık saatlerini hep yazmayla ya da kopya etmekle geçirdiklerini görüyoruz. Bu insanlar, geleneklerin aktarılabilmesi için, o dönemin koşullarında en verimli ortamları, kendi gereksinimleri doğrultusunda zaten yaratmışlardı. Bunlar da kilise okulları, manastır okulları ve üniversitelerdir. Hattâ XIII. yüzyıl için üniversiteler yüzyılı deniliyor. Okulların çeşitlenmesine ivme kazandıran nedir? Günlük yaşama biçimi, ticaretin gittikçe gelişmesi, kentlerin kurulması, kent kültürünün yavaş yavaş gelişmeye başlamasıdır. Bir başka deyişle, yerel ilişkilerden (elbette Avrupa sınırları içinde) daha evrensel ilişkilere doğru bir dönüşüm yaşanmıştır; gereksinimi karşılamak üzere de kent okullarının ortaya çıktığını; öğretmenliğin, özellikle XII. yüzyıldan başlayarak eğitim ihtiyacını karşılamak üzere bir meslek olarak kendini gösterdiğini saptayabiliriz. Bununla birlikte eğitim sisteminde de kişiyi küçük yaştan alıp eğitmek gibi önemli bazı değişiklikler var ki, bunun en iyi örneğini Thomas Aquinas'ta görüyoruz. Aquinas beş yaşında manastıra verilmiş ve oradan, otuz beş, otuz altı yaşında bir Magister, bir hoca olarak çıkmıştır.

Ö.S.— Okullardaki değişimle birlikte filozof tipi de değişiyor sanırım. Böylece düşünürün toplumla olan ilişkisi yeniden biçimleniyor, değil mi?

B.Ç.— Evet, gittikçe daha geniş halk kitlelerinin ilgisini çeken bir okur-yazar tipi belirmeye başlıyor. Aynı zamanda teolog da olan filozoflar, başlangıçta daha dar çevrelerde, örneğin sadece manastır sınırları içinde etkinken daha sonra geniş halk kitlelerine de ulaşmaya çalışıyorlar. Bunu bize en iyi şekilde anlatan kişilerden biridir Abaelardus. Onun dar

bir çevreye kapalı kalmaması, kurduğu okullara gelenlerin Avrupa'nın çeşitli yerlerinden olması ve muhalifleriyle düştüğü çatışmalı durum, herhangi bir insanın, herhangi bir çağda içinden geçebileceği bir durumdur. Ayrıca, o çağın koşulları içerisinde düşünülecek olursa, büyük bir iletişim ağı da var düşünenler arasında. Hocaların bir yerden bir yere sürekli olarak gidip geldiği anlaşılıyor. Özellikle muhalif görüş ileri sürenler, bir bakıma yersiz yurtsuz. Bunlar dikkate alındığında, okur-yazar dünyasında Ortaçağ'dan bugüne çok şey değişmiş değil pek de. Ancak, Antikçağ bu bakımdan çok farklı. Antikçağ'da merkezler oluşturulmuştu, Atina'da Akademia, Lykeion. Oysa, Ortaçağ'da yavaş yavaş çok-merkezliliğe doğru bir gidiş var. Nitekim bu durum, filozofların XIV.-XV. yüzyıldan başlayarak dünyanın çok merkezli olduğu doğrultusundaki görüşleriyle de çok kısa ve özlü bir şekilde dile getirilmiştir. Örneğin, Thomas Aquinas, bir dönem Paris'te ders verir, bir dönem de Köln'de. İşte, söz konusu bu hareketlilik, doğal olarak daha sonraki değişimlere öncülük etmiştir.

Ö.S.— Antikçağ'da tek-merkezliliğin (Atina), Ortaçağ'da ise çok-merkezliliğin (Paris, Köln ve diğerleri) olduğunu söylediniz. Felsefe hangi dönemde toplumda daha fazla yaygınlaşabilme olanağı bulmuştur?

B.Ç.— Bu biraz felsefe doğrultularıyla, felsefe yapma yollarıyla bağlantılı bir şey. Örneğin, Antikçağ'da Stoa felsefesi daha çok *praksis*i içerdiği, bir yaşama düzeni ve bir dünya görüşü olarak daha esnek yapılı olduğu için geniş kitlelerce benimsenmiştir. Ama daha uzmanca tartışmaları gerektiren felsefe doğrultuları daha kapalı kalmışlardır. Belki de bunu bize en iyi şekilde Aristoteles'e ilişkin Esoterik-Eksoterik belirlemesi verebilir. Gerçi, düşünme doğrultuları ister istemez o felsefe anlayışlarının kotarıldığı ortamın dışına yansır. Ama bu, çok kısa sürelerde olabilecek bir şey değil, tam tersine, çok uzun zaman dilimlerini gerektiren bir olgu. Hiçbir zaman, "halk felsefe okullarının, felsefe doğrultularının iç yapısını doğru anlamıştır, bunları hayatına tam olarak geçirmiştir" diyemeyiz. Belki tam da farkına varmadan, yalın ya da günlük insanlar birtakım şeylerin peşinde koşmuş olabilirler. Biz onların eylemlerinin arkasındaki ideleri, kavramları doğru bir biçimde yakalayabilirsek onların nasıl düşündüklerini de kavrayabiliriz. Ortaçağ söz konusu olduğunda, kiliseye mensup olma, kiliseye ait olma, dindar olma, bedene aldırmama, hattâ onu yok sayma, o dönemin belirgin tutumlarındandır. Kısacası, inanç dünyasının içerdiklerinin yaşamın hemen her alanında yer bulabilmesi, Hıristiyanlığın yaklaşımını çok önemli kılmıştır toplumda. Ancak şimdi, uzaktan baktığımızda, "Bu insanların dünyaya bakarken benimsedikleri kavramlar neydi?" diye bir çözümleme yapabiliriz. Ama bu in-

sanlar bunu çok bilinçli olarak felsefe adına mı yapıyorlardı? Hayır. Teolog filozofların felsefî tutumlarının çok da etkili olduğunu sanmıyorum. Günümüzde bile tam anlamıyla bir felsefî etkilenmenin olduğunu söyleyemeyiz. Hele okur-yazarlığın oldukça alt düzeyde olduğu bir dönemde – Ortaçağ'da– halk arasında böyle bir entelektüel tartışmaya katılma söz konusu değildir. Ama zamanla tümeller tartışması çerçevesinde dogmaların, inanç sistemlerinin gözden geçiriliyor olması eski belirleyici gücün kırılmasına yol açmıştır. Bu katkı da dolaylı olarak insanlara yansımıştır, diyebiliriz; XII. yüzyıl Rönesansı'nda olduğu gibi. Tümeller tartışmasında nominalist (adcı) bakış açısının öne çıkmasıyla bireyin –bedensel ve ruhsal bütünlüğü içerisinde– keşfedilmesi, zihin araştırmalarının yapılması, dünyanın keşfedilmesi, Tanrı tarafından yaratılan, yoktan var edilen bir dünya tasarımının yerini daha farklı anlayışların temellendirdiği bir dünya tablosunun alması bu açılımı hızlandırmış, daha sonra da XV. yüzyıl Rönesansı ve Yeniçağ dediğimiz atılımlar gerçekleşmiştir, diyebiliriz.

Ö.S.— Teolojiden başka hangi konularla ilgileniyor Ortaçağ düşüncesi?

B.Ç.— Teolojiye felsefe açısından bakmanın yanı sıra, varlık felsefesi, yer yer zihin ve bilgi felsefesi, mantık felsefesi, dil felsefesi çalışmaları Ortaçağ'da son derece yoğun bir biçimde kendini gösteriyor. Ahlâka ilişkin konular ise büyük ölçüde, felsefe-teoloji ortak paydasında ele alınıyor. Birçok kişide, teolog-filozofta Hıristiyan teolojisine uygun ve onunla barışık noktalar yakalanabiliyor.

Ö.S.— Ortaçağ'ın başından beri mi bu böyle?

B.Ç.— Başlangıç yıllarında durumun nasıl olduğunu, yazılı ürünlerin azlığı nedeniyle tam olarak bilemiyoruz. Hattâ karanlık dönem denilen VI., VII. ve VIII. yüzyıllarda ne olduğu konusunda pek fazla bilgimiz yok. Ama o dönemin düşünürleri arasındaki tartışmalarda dikkati çeken nokta, Hıristiyanlığın belli bir ölçüt oluşturması, dahası, en ufak bir sapmanın hoş görülmemesi. Konsillerin sık sık toplanması da bunu kanıtlıyor. Ancak, bu olup bitenlerin geniş halk kitlelerine nasıl yansıdığını, onlarca nasıl alımlandığını kestirebilmek güç. Okur-yazar sayısı az olduğuna göre, tam bir yansıma söz konusu olamayacaktır. XII. yüzyıldan itibaren okulların artması, halk ve kent okullarının da yavaş yavaş gelişmeye başlamasıyla elbette bir açılma var; insanlar kimlik arayışları çerçevesinde din dışı göstergelerle de tanımlanmaya başlanıyor bu dönemde.

Ö.S.— Ortaçağ filozofu ve eserleri ile özellikle gotik mimari arasında da bir benzeşim kuruluyor. Bu benzeşim üzerine neler söyleyebiliriz?

B.Ç.— Özellikle XIII. yüzyıl kültürü için bu söz konusu. Örneğin E. Panofsky, skolastik felsefeyle mimarî yapılar arasındaki koşutluğu ortaya koyuyor. Ortaçağ'da filozofların eserlerinin bütününe *Summa* adı veriliyor. Bir *Summa*'nın oluşumu ile bir manastırın yapısı arasında çok büyük benzerlikler olduğu ileri sürülüyor: Devasa bir yapı, devasa bir yazılı yapıt. Her birini kendi içinde ayrıştırdığınız zaman, gittikçe yalınlaşıp daha açıkmış gibi görünmeye başlar. Oysa, birçok ayrıntının bir araya gelmesinden dolayı her ikisinde de yapı –mimarî yapıt, yazılı yapıt– yoğunlaşır ve karanlıklaşır. Filozof, yapıtında açıklık (claritas) dediğimiz şeyi oluşturmaya çalıştıkça, yapıt tam tersine, gittikçe geçirimsiz olur; saydamlıktan uzaklaşır, anlam gittikçe bulanıklaşır. Yazılı yapıt, ayrıntılarla "sofistike" bir durum kazandıkça, kavranılır olmaktan uzaklaşır. Tıpkı, gotik mimaride olduğu gibi. Panofsky, ileri sürdüğü görüşlerinde pek de haksız değil. Ortaçağ filozofunun yapıtının bütünlüğündeki küçük bir örüntü sadece dikkate alındığında, çok berrak bir bakış açısının olduğu görülür; ancak yapıtın bütünü pek de saydam değildir. Ortaçağ'da söz konusu olan şu düşünme yöntemi de son derece dikkat çekicidir: Herhangi bir konuda düşünülebilecek her şeyi dikkate almak; konuya ilişkin olarak lehte ve aleyhte olan her şeyi düşünmek. Buna "pro et contra" yöntemi deniliyor. Analitik felsefe geleneğinde bir bakıma bu yöntem hâlâ kullanılmaktadır. Bu yüzden de Ortaçağ felsefesi, analitik felsefe geleneğinde hâlâ varlığını sürdürüyor diyebiliriz rahatlıkla. Kaldı ki, analitik felsefeyi Aristoteles'e kadar götürmek de olanaklı.

Ö.S.— Kilise Babaları, Antikçağ düşüncesinin Ortaçağ'a taşınmasını sağlıyorlar. Bunlardan biri: Augustinus, Ortaçağ'a tam anlamıyla damgasını vuruyor. Neydi onu böyle etkin kılan?

B.Ç.— Platon geleneğini sürdürmüş olması, Platonculuktan almış olduğu belirlemeleri içselleştirerek daha sonra, başkaları için de bir ortam hazırlamış olmasıdır. Ama Augustinus, kolaylıkla nitelenebilecek biri değil. Daha doğrusu, kategori dışı. Yazılarıyla ve yaşamıyla çok farklı bir kişilik.

Ö.S.— Peki Ortaçağ düşüncesinin temelini atmıştır denebilir mi?

B.Ç.— Bir ölçüde evet. Ama biz onda daha farklı şeyler de görebiliriz. Örneğin, *İtiraflar,* sıradan bir insanın yaşamını yansıtan bir yapıt bir bakıma. Öte yandan da günümüzde fenomenolojiyle uğraşan filozofların dediği gibi, "sen-ben" ilişkisi ilk kez, Augustinus tarafından Tanrı'yla olan ilişkisi bağlamında felsefenin gündemine gelmiştir. Dolayısıyla, Augustinusçu düşünce bu bakımdan çok verimlendirilebilir. Hattâ bazılarına göre o, varoluşçu felsefenin önemli damarlarındandır. Bana göre de felsefî

psikolojinin önemli temsilcilerinden biridir. İç gerçekliği ilkesine, bellekle ilgili "memoria sui", "memoria dei" anlayışına baktığımızda Augustinus'un felsefî psikoloji yapan biri olduğunu düşünebiliriz. Ayrıca, düşünme-dil ilişkisini aydınlatmaya çalışan tutumu, XX. yüzyıl filozoflarını etkilemiştir.

Ö.S.— Bu noktada "Ortaçağ'da Felsefe" adlı kitabınızdan bir alıntı yapmak istiyorum: "Bir varoluşçu olarak anılan Augustinus'un varlık ve Tanrı kavrayışında Tanrı, sadece ve sadece iyi olanı yapar; kötü ise bir varolmayıştır. Bu anlayış tüm Ortaçağ boyunca varlığını sürdürmüş ve Yeniçağ'da da Kıta Avrupası'ndaki temel felsefî görüşlerin [...] temeli olmuştur."[2]

B.Ç.— Tanrı'nın varlığını kanıtlama çok temel bir sorun. Gerçi, ben ağırlıklı olarak bu konudan çok, Ortaçağ felsefesinin günümüzde verimlendirilebilecek yönleri üstünde durmak isterim. Hele son dönemlerde hiç üstünde durmadığım bir şey bu, ama Tanrı'nın varlığının kanıtlanması sorunu önemli izleklerden bir tanesi o dönem için. Bir anlamda bunu Augustinus'un başlattığı söylenebilir. Bu konudaki tartışmalara son noktayı da Kant koymuştur. Bu sorun Kant'a gelinceye kadar Anselmus ve Thomas Aquinas'ta, Descartes ve Leibniz'de de önemli izlek olarak kendini göstermiştir. Aquinas, mutlak varlığa "zorunlu varlık" diyor, bunu da Tanrı ile özdeşleştiriyor. Thomas Aquinas, zorunsuz varlığı da ontolojisinde ele alıyor ve epistemolojisini (bilgi kuramı) de bu ontolojiye göre oluşturuyor belli ki. Ancak, epistemoloji felsefe tarihinde daha sonraki dönemlerde giderek öne çıkmaya başlıyor. Ama ne olursa olsun epistemolojinin arkasında belli bir varlık anlayışına gereksinim duyuluyor. Ayrıca, bu görüşlerin tabanında belli bir insan anlayışının kendini göstermesi de bir zorunluluk. Bu noktayı da bence günümüzde felsefî antropoloji en iyi biçimde dikkate almaktadır. Her üç bağlama (insan, varlık, bilgi bağlamları) ilişkin görüşler genel felsefî söylemde belirleyicidir. *Philosophia perennis* (sürüp giden felsefe) bu üç bağlamda somutlaşmaktadır.

Ö.S.— Augustinus gibi Ortaçağ felsefesini biçimlendiren bir başka filozof da onun ölümünden yaklaşık elli yıl sonra dünyaya gelen Boethius'tur. Bu filozof Batı Roma'nın düşüşü, barbarların istilası gibi olayların yaşandığı bir dönemde dünyaya geliyor. En önemli eseri olarak gösterilen "Felsefenin Tesellisi Üzerine" ise IX. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar en çok sevilen ve en sık yorumlanan eserlerden biri. Bu eserin önemi nedir?

---

[2] Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Ortaçağ'da Felsefe*. İstanbul; Kabalcı Yayınevi, 2000, s. 74.

B.Ç.— Acaba bizim kültür dünyamızda Boethius'un *Felsefenin Teselli*si *Üzerine* adlı yapıtını kaç kişi bilir? Türkçe'ye de henüz tümü çevrilmiş değil. Saffet Babür'le gerçekleştirdiğimiz ortak çalışmamızda beşinci kitabını çok önemsedik biz, çünkü Boethius orada bilgi konusunu ele alıyordu. Boethius'ta hem Aristoteles'ten hem de Platon'dan izler bulabilmek mümkün. Her iki filozof arasında bir köprü oluşturmaya çalıştığı için de tam bir geçiş dönemi filozofu olarak görülür. İyi ki Boethius'un bu eseri var; felsefenin sürüp gitmesini sağlayan yapıtaşlarından biridir çünkü o.

Ö.S.— "Boethius'un sunduğu bilgi anlayışı bilen özneye, onun niteliklerine bağlı olan [...] relativist-idealist nitelikli bir bilgi anlayışıdır. Stoacıların öne sürdüğü gibi insan sadece edilgin, alıcı durumda olan bir varlık değildir,"[3] *diyorsunuz. Bu bir değişimi mi gösteriyor?*

B.Ç.—Bunlar da, çok çekinik olmakla birlikte, yavaş yavaş bireyin önemini ortaya çıkarmak bakımından önemli doğrultular. Zaten, iyi bir Aristotelesçi, onu iyi anlayan biri, onun empirik olana, bireysel olana, tekil olana vermiş olduğu önemi bilir. Başka bir anlatımla, töze vermiş olduğu, tözden dolayı da var olanlara vermiş olduğu önemi kavrayabilir. O bakımdan Aristotelesçi yanıyla Boethius'a baktığımızda bu yönü rahatlıkla görebiliyoruz.

Ö.S.— Dediklerinize bakılırsa Ortaçağ boyunca insan yadsınmıştır diyemeyiz, öyle mi?

B.Ç.— Genel olarak bakıldığında yadsınmış olabilir ama hep inceden inceye sürülen bir iz de var; daha dar bir yol da var. O yol hep canlılığını korumuş. Boethius bir yönüyle, eserini tam bilemesek de Roscelinus belki bütünüyle, Abaelardus da oldukça geniş bir yönüyle, yeni düşünme biçiminin temsilcisi durumunda. Aristotelesçi olması bakımından Thomas Aquinas'ta da oldukça zihin açıcı yönler var. Bu yeni yol bir zincir gibi; zincirin halkalarını XV. yüzyıl Rönesansı'na kadar getirebiliyoruz. Aristoteles, Porphyrios, Boethius, Abaelardus, Ockhamlı William; söz konusu zincirin halkaları olarak görünen kişiler. Bu düşünürlerin anlayışları başlangıçta daha geri plandayken zamanla belirginleşmeye başlıyorlar. Örneğin, Boethius'un kişi kavramı üstünde durması, bireyin öneminin anlaşılması açısından çok önemli. Bütün bunların ilerleyen zaman içinde sekülerleşmesiyle düşünsel dönüşüm, düşünsel sıçrama gerçekleşiyor. Bunun sonucu olarak, Avrupa düşüncesi artık sadece Tanrısal düzlemle

[3] Betül Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, s. 92.

ilgilenmiyor; giderek sıradan varlık da değerli, önemli oluyor. Esas açılımı onların insan dünyasına aktarılmasıyla sağlamış oluyor.

Ö.S.— Ortaçağ boyunca birkaç Rönesans döneminden söz ediliyor. Peki, bu dönemlerin temel özellikleri nelerdi? Bu dönemler için gerçekten bir Rönesans tanımı yapılabilir mi? Yoksa, bunları "gerçek" Rönesans için birer başlangıç noktası olarak mı algılamalıyız?

B.Ç.— Rönesanslarda okur-yazarlık üstünde daha çok duruluyor, insanların bilgilendirilmesi yönünde uğraşlar veriliyor ve bu yönde eski kültür ürünleri tekrar gündeme getiriliyor... Karolenj Rönesansı'nda üzerinde durulan şeylerden biri şudur örneğin: Paris'te yeni bir Atina yaratmak. Böyle ileriye dönük bir istemi oluyor, yönetici konumundaki Carolus Magnus'un. Üstelik, bunu da gerçekten başarmıştır Carolus Magnus; orada önemli bir kültür merkezi oluşturmuştur. Arkadan gelen XII. yüzyıl Rönesansı'nda ise bireyin keşfedilmesi söz konusudur. Aslında, üstü örtülü kalan bir konudur bu. Bir tartışma var: Acaba birey, XV. yüzyılda mı keşfedildi? Jacob Burckhardt bu konuda etkili olmuştur. Örneğin, XV. yüzyıl Rönesansı'nı anlatan iki ciltlik, Türkçe'ye de çevrilmiş olan kitabında bireyin keşfinin XV. yüzyılda gerçekleştiğini ileri sürer. Karşıt görüşler de geliştirilmiştir kuşkusuz. Uppsala Üniversitesi'nden felsefe tarihçisi Nordström, 1930'lu yıllarda yayımladığı *Moyen âge et Renaissance* adlı kitabında XII. yüzyıldaki Abaelardus örneğini öne çıkararak birey düşüncesinin daha o yıllardan belirdiğini iddia eder. Daha doğrusu, zaten var olan bireyin bu dönemde daha çok önem kazandığını ve her şeyin bireyle başladığını göstermeye çalışır. Asıl dönüşüm nasıl yaşanmıştır? Bu konularda, Jacques le Goff'un, J. Huizinga'nın, L. M. De Rijk'ın, Alain de Libera'nın ve daha birçok yazarın görüşleri büyük önem taşır. Felsefe tarihçileri birtakım yeni ipuçlarıyla bu konulara el atmışlardır. Bu noktada gerçekten de farklı bir felsefe tarihi anlayışıyla döneme bakıldığında yeni bir Ortaçağ doğmuştur âdeta.

Ö.S.— Karanlık diye niteleyemeyeceğimiz bir Ortaçağ yani?

B.Ç.— Evet, tabiî. İnsanlar, durağan ve yinelemelerin olduğu ileri sürülen bir Ortaçağ anlayışından uzaklaşarak kendi iç gerçeğinin ortaya konmaya çalışıldığı, daha naif, daha tarafsız ve olabildiğince önyargılardan arınmış bir anlayışla Ortaçağ'a bakabilmişlerdir. Özellikle XX. yüzyılda yapılan yorumlarla, Ortaçağ'da birbirinden çok farklı düşünme doğrultularının olduğu gösterilmiştir. Bunların hepsinin o dönemde oldukça canlı bir felsefe ortamına yol açtıkları anlaşılmıştır. Kısacası, büyük bir kısmı teolojiyle yüklü Ortaçağ düşünme biçimleri arasında yüzü ileriye dönük belirlemelerin olduğunu bugün rahatlıkla söyleyebiliyoruz. Ben

buna birçok yerde değindim; hattâ *Ortaçağ'da Felsefe*'nin 3. baskısına yazdığım "Önsöz"de, son gelişmelerden daha ayrıntılı bir şekilde söz ettim. 1800'lü yılların ortalarında başlayan bu gelişmeler, 1920'den itibaren, özellikle Sorbonne'da Ortaçağ felsefesi konusunda bir kürsünün kurulmasıyla öne çıkıyor. Arkadan gelen yüzlerce araştırmacıyla beraber Ortaçağ çalışmaları iyiden iyiye hız kazanıyor. Öyle ki, beş yılda bir "Dünya Ortaçağ Felsefesi Kongresi" düzenlenmekte; Ortaçağ felsefesine ilişkin olarak, sanıldığından çok daha yoğun çalışmalar yapılmaktadır.

Ö.S.— Yeniden, Ortaçağ'ın temsilcilerine dönelim: Yunan filozoflarına özgü "İnsan-küçükevren" gibi eski bir izleği "De divisione_naturae"da ele alan Eriugena'nın felsefesinde insanın yeri ve önemi nedir?

B.Ç.— "Yaratan doğa", "yaratılan doğa" terimlerinde billurlaşan yaklaşımıyla insana da önem veren biri Eriugena. Söylendiğine göre, mevcut hiyerarşiyi yok etmeye çalıştığı için manastırdaki keşişler tarafından öldürülmüş. Eriugena'nın da içinde yer aldığı bu antiskolastik kavrayışlar, bir noktada resmî görüşe karşı muhalefeti oluşturan birikimlerdir ve sadece o nedenle muhalif sayılmışlardır.

Ö.S.— Eriugena için, felsefe yapmak, "açık denizde yolculuk yapmaktır; bu, insanın ayaklarının önünde âniden uçurumun oluşuverdiği, baş döndürücü yükseklikteki tepelerde düşüncesini tehlikeye atmaktır."[4] *Bu tutum, dönemin filozoflarından ayrı bir tutumu mu gösteriyor?*

B.Ç.— Eriugena çağdaşlarına göre, entelektüel düzeyi yüksek, farklı biri; Eski Yunanca bilmesi ve antiskolastik görüşleri benimsemesi, felsefe yapmanın cesaretli olmakla eşanlamlı olduğunun bilincinde olması... bütün bunlar onu farklı kılan nitelikler.

Ö.S.— Adcılığın temsilcisi olarak felsefe tarihine geçen Roscelinus'u kimi öğrencileri ve muhalifleri aracılığıyla tanımamıza rağmen Ortaçağ düşüncesinde büyük bir etkisi var.

B.Ç.— En büyük muhalifi olan Anselmus sözünü ediyor onun, tıpkı Sofistlerle Platon arasındaki çekişmede olduğu gibi. Sofistleri nasıl Platon aracılığıyla öğreniyorsak, aynı şekilde Roscelinus'u da Anselmus aracılığıyla öğreniyoruz. Roscelinus, adcı tutumuyla düşünenleri etkiliyor. Bu da o dönem için tehlikeli; Roscelinus taşları yerinden oynatıyor; felsefe tarihçilerine göre görüşleriyle kiliseye savaş açıyor.

Ö.S.— Anselmus bir yandan da söze, dile dayalı yöntemlere ve diyalektikçilere karşı. Bu tavrının nedeni nedir?

---

[4] Édouard Jeauneau, *a.g.e.*, s. 40.

B.Ç.— Bunu anlayabilmek için realiteyi, şey'i, nesne düzenini öne çıkarmak lazım. Anselmus, Ortaçağ mantık çalışmalarının –mantıkla diyalektik aynı şey– aşırı sofistike olduğu kanısında. Anselmus aynı zamanda adcılığa da karşı; mantık ve retorik çalışmalarının dış dünyayı hesaba katmaksızın, yalnızca düşünmeyle dil arasındaki ilişki üzerinden gidilerek yapılmasına karşı. Bilgiyi edinmek ve aktarmak için o dönemde söz konusu olan yapı, yedi özgür sanat (septem artes liberales). Yedi özgür sanatın Trivium denilen bölümü Ortaçağ'da son derece önemli. Trivium; retorik, mantık ve grameri kapsıyor. Konuşan bir kişi, hem gramere uygun hem de doğru ve güzel bir biçimde konuşmak zorunda. Ancak, bu bağlamda düşünürler bazen öylesine sofistike tavırlar sergiliyorlar ki, bunlar kolaylıkla safsata olarak değerlendirilebilir. Nitekim, benim çevirisini yaptığım, Édouard Jeauneau'nun *Ortaçağ Felsefesi* kitabında, bu dönemdeki sofizmanın nerelere vardığını gösteren çok ilginç örnekler yer almaktadır. İşte, bütün bunlardan bıkmış bir Anselmus'la karşılaşıyoruz biz. Doğrusu, çok da haksız değil. O nedenle, "söze göre" değil (secundum vocem), "şeye göre" (secundum rem) düşünmeyi öneren bir Anselmus çıkıyor karşımıza.

Ö.S.— Abaelardus'a geçecek olursak, onun ayırıcı yanları olarak neleri belirleyebiliriz?

B.Ç.— Konuya akılcılık bağlamında yaklaşabiliriz: Ortaçağ'da akılcılık var, ama bu tamamen Tanrısal akla göre işleyen bir akılcılık. İşte, Abaelardus bundan biraz olsun uzaklaşabilmiş ender filozoflardan biri; çok da iyi bir mantıkçı. Ayrıca, geniş kitleleri öğretmen kimliğiyle derslerine toplaması ve kiliseyle olan ilişkilerinin diğerlerine göre daha sınırlı olması da onun farklılığını gösteriyor. Bütün bu nedenlerden ötürü onu bir öncü, bir modern olarak görebiliriz. Bu, Abaelardus'un yazılarını ve hakkında yazılanları okuyarak edindiğim bir izlenim, bir yorum olarak değerlendirilebilir.

Ö.S.— Abaelardus için, "asıl ilgi alanı nesneler dünyası değil, düşüncelerin dilsel kuruluşudur,"[5] diyorsunuz. Abaelardus'un yaklaşım biçimi Anselmus'un eleştirdiği yaklaşımla benzer midir?

B.Ç.— Hayır, öyle sofizmaya düşen bir yanı yok Abaelardus'un. Anselmus'un eleştirdiği tam anlamıyla sofizmayla bağlantılı olan yönler. Aşırı bir sofistike tavır. Abaelardus'ta böyle bir şey görmüyoruz. Abaelardus; Porphyrios ve Boethius kaynaklı düşünme geleneğini çok iyi bilen biri. Bu doğrultuda, mantığın temelleri ve bilgi teorisi üzerine çalışmaları

[5] Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, s. 208.

var. Bilgi kuramının konularına ilişkin, örneğin duyumlarla ilgili araştırmalar da yapmış. Bunların hepsi, günümüzde parça parça yayımlanmaya başlandı. Son 50 yılda bu konu üstüne çalışan kişiler, özellikle Abaelardus'un söz konusu çalışmalarını felsefe tarihine, kültür tarihine yeniden kazandırmışlardır. E. Gilson, M. de Gandillac, J. Jolivet, L. M. De Rijk bunların içinde en bilinenleridir.

Ö.S.— Abaelardus, Heloissa'yla olan ilişkisinden dolayı da çok ilgi çekici bir kişilik olarak gözüküyor.

B.Ç.— Abaelardus kendi üzerine yazan biri aynı zamanda. Bu, pek yaygın bir tutum değil o dönem için. Bu saptamayı, Abaelardus'un kaleme aldığı *Bir Mutsuzluk Öyküsü*'yle (Historia calamitatum), Augustinus'un kaleme aldığı *İtiraflar*'ı (Confessiones) karşılaştırarak yapabiliriz. Augustinus da –bir bakıma– *İtiraflar*'da bir "çocuk" olarak kendini anlattıktan sonra, Tanrı'yla olan bağlantısında yoğunlaşır. Tanrı'yla olan bağlantılar açısından "sen-ben" ilişkisini irdeler ("seni bileyim, kendimi bileyim," demesi bunun en açık göstergesidir). Abaelardus ise hiç böyle bir kaygı duymadan, kendisini açık seçik olarak ortaya koymaya çalışır. *Bir Mutsuzluk Öyküsü*'nü okuduğumuz zaman, Abaelardus'un çağında hangi okullar var, hangi tartışmalar var; kimlerle çatışmış, kendisini kimler kıskanmış, kime âşık olmuş, çocuğu nasıl dünyaya gelmiş, nasıl bir evlilik töreni içinden geçmiş, evlilik olgusu karşısındaki tavrı ne?... bütün bunları görürüz.

Ö.S.— Daha dünyasal şeyler yani?

B.Ç.— Herkesin başına gelebilecek şeyler yer almaktadır burada; Abaelardus bizlerden biri gibidir.

Ö.S.— Öznesini bu kadar öne çıkartan ilk filozof olarak görebilir miyiz peki onu?

B.Ç.— Elbette görebiliriz. Yapıt, bu anlamda çok önemli. Abaelardus, özne olmanın ama, sadece toplumun genel yargılarına uygun olmayan davranışları bakımından özne olarak görülmenin ve onun dışında yok sayılmanın bedelini çok ağır ödüyor.

Ö.S.— İslâm felsefesi apayrı bir başlık gerçi ama o da Ortaçağ felsefesiyle beraber mi anılmalıdır?

B.Ç.— İslâm felsefesi, Ortaçağ düşüncesinin bir yüzüdür kuşkusuz. O dönemde anılması gereken doğrultulardan biridir, diye düşünüyorum. Daha önce de dile getirdiğim gibi, onların katkısı da var düşüncelerin akışında. Ancak, Avrupa coğrafyasındaki filozoflar da hiçbir şey bilmiyor

değiller. Mantık, dilbilgisi çalışmaları, dinsel konulara yönelişleri, kendi düşünce akrabalıkları içinde oldukça yoğun. Asıl düşünsel sıçrama, bireyin öneminin anlaşılmasıyla gerçekleştiriliyor. Bunda geleneksel olarak Aristoteles'in payı olmakla birlikte, daha sonraki yıllarda Aristoteles ağır eleştirilere uğruyor. Örneğin, Bacon'ın eleştirileri var Aristoteles'e. Bacon, modern düşüncenin doğması bakımından en büyük farklılığı yaratan filozoflardan birisi. Ereksel düşünüşten yavaş yavaş sıyrılma, mekanik görüşlerin öne çıkması bağlamında Aristoteles'le müthiş bir hesaplaşma içine de girmiştir düşünürler. Mekanistik görüşlerin öne çıkabilmesi için bu hesaplaşma da gerekliydi. Teleolojik görüşlerle hesaplaşma büyük önem taşıyordu modern dönemde ve bu hesaplaşmayı da adcı görüşlerin temsilcileri gerçekleştirmişlerdir. Modernlikle birlikte mekanistik görüşler ön plana çıkmıştır, gerek – bir yönüyle– insan dünyası gerekse doğanın işleyişi bakımından. Bunu biz belki en iyi, Descartes'ta görebiliriz; zihin ve beden ilişkileri bakımından büyük ölçüde mekanistik bir anlayışa sahip olması, insan bedeninin bir makine gibi işliyor olması konusunda belirlemeler yapması... Descartes bir prototip olarak ortaya çıkıyor. Örneğin, Bacon biraz önce de dediğim gibi, Aristoteles'in teleolojik açıklamalarına karşı çıkıyor. Dört neden kuramında Aristoteles'in ortaya koyduklarının bir kısmını benimsiyor bir kısmını da reddediyor.

Ö.S.— Peki, Aristoteles'in "Etika"sına, "Metafizik"ine ilişkin çeviriler farklı bir ivme kazandırmıştır diyebilir miyiz bu tartışmaya?

B.Ç.— Yapılan çevirilerle o dönemin filozofunun gündemi neredeyse tümüyle değişmiştir. Thomas Aquinas bu saptayışın en önemli örneğidir.

Ö.S.— Thomas Aquinas bir yenilikçi ve öncü. Ancak, onu öncü kılanın ne olduğunu belirleyebilmek çok zor görünüyor...

B.Ç.— Bir kere iyi bir Aristoteles yorumcusu. Tümeller tartışması konusunda da çok esnek ve geniş bir yaklaşım ortaya koyuyor. Bende bıraktığı etki bu olmuştur açıkçası. Ilımlı bir düşünme doğrultusunu seçmiş olması, hiçbir görüşü feda etmemesi, olup bitenlere çok yönlü bakması, onun temel özelliklerindendir. Varlıktan, mantıktan tutun da siyasete, sanata kadar çok geniş bir yelpazede görüşler öne sürmüş biridir. Öyle ki, *Summa Theologiae* adlı yapıtı bu saptamanın tanığı durumundadır. Bu yüzden etkisi büyük olmuştur. Hattâ ona, Ortaçağ felsefesinin doruğu gözüyle bakılabilir.

Ö.S.— Thomas Aquinas, tanrıbilimsel bilginin hazırlanmasında aklın payını çok geniş tutarken aklın veremediği şeyi de ondan istemiyor.

B.Ç.— Burada ikili bir anlayışa, çifte hakikat anlayışına doğru belirgin bir tutum söz konusu. Hakikatin sadece tanrısal olanla özdeşleştirilmemesi, aklın doğrularının da ön plana çıkmaya başlamasına çifte hakikat anlayışı diyoruz. Hakikatle ilgili belirlemeleri bakımından hep üstünde durulan bir filozof olmuştur Thomas Aquinas. Hakikat kuramları konusunda çalışma yapan birisinin göz ardı edemeyeceği belirlemeler yapmıştır. Geleneksel tutumları, billurlaşmış biçimiyle aktarmıştır bize. Çok ayrıntılı bakmak gerekiyor Thomas Aquinas'a. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Thomas Aquinas'a ilişkin iki doktora tezi hazırlanmıştır. Gülnihal Küken, karşılaştırmalı bir çalışma yapmıştır (*İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, 1994); öğrencim Faruk Akyol ise Thomas Aquinas'ın bilgi kuramını ele almıştır (*Thomas Aquinas'ta Bilgi ve Bilme Süreçleri*, 1996).

Ö.S.— Ya XIII. yüzyıl sonrası?

B.Ç.— Adcı görüşlerin öne çıkmasıyla –Ockhamlı William'la özellikle– dil ve düşünme arasındaki ilişkilerin gündeme alınmasıyla eşzamanlı olarak, günümüzden baktığımızda felsefî psikoloji diye adlandırabileceğimiz çalışmalarla yeni bir yola girmeye başlıyor felsefe. Özellikle İngiltere'de yapılan çalışmaların ardından John Locke'un gelmesini beklemek hiç de sürpriz olmayacaktır. Örneğin, deneyci bakış açısı mantıksal çerçevesini William Ockham'dan devşirecektir.

Ö.S.— Peki, adcıların ön plana çıkmasını sağlayan etmenler nelerdi?

B.Ç.— Her şeyden önce, akademik çevreler, kavram gerçekçiliğinin yürünebilecek bir yol olmadığını anlamışlardı. Sergilenen tartışmalarda idelerin önceden var olamayacağı anlaşılmıştır. Bu dünyanın, deney dünyasının gerçeğinin bireysel nitelikli olduğunun saptanmasıyla; kavramın zihinsel ve dilsel bir ürün olduğunun görülmesiyle ve kavramların kendi başına bir varlığının bulunmadığının daha iyi anlaşılmasıyla adcılar iyice ön plana çıkmışlardır.

Ö.S.— Bu dönüşümde toplumsal arka plandaki bazı değişimlerin etkin bir rolü olduğu söylenebilir mi?

B.Ç.— Sanırım söylenebilir. Örneğin, Magna Carta 1215 tarihini taşıyor. Yani, yavaş yavaş bir açılım, tam bir halk hareketi olmasa bile soyluların tek kişiye karşı, krala karşı birtakım hak isteminde bulunmaları, bir yerde, kutsal kitabın gücünün giderek azalmasına ve büyüsünün bozulmasına neden olmuştur. Çünkü, bir şeyle ne denli uğraşırsanız o denli aşınabiliyor. Tamamen aşılmasa bile aşınabiliyor. Bu aşınmanın ardından, Rönesans ve Reformasyon gelmiştir. Evrensel olan (Katholikos)

bundan böyle bölünmüştür; Avrupa çok uzun sürecek olan bölünmeler çağına girmiştir.

Ö.S.— Hıristiyan düşünürleri istemeseler de Hıristiyan dogmasından dışarı çıkmak zorunda kalmışlardır, diyebilir miyiz?

B.Ç.— Tam çıkmasalar bile, en azından bu dünyayı incelerken Hıristiyan dogmasının onlar için artık tek bir yol gösterici, yaşamı bütünüyle belirleyecek bir şey olmadığının farkına varmışlar ve daha başka düşünme doğrultularını keşfetmişlerdir. Dinsel belirlemelerin artık, toplumsal ve kamusal alanda değil, insanların iç dünyalarında, vicdanlarında yer bulmaya başlamasıyla bir bakıma büyüsü de bozulmuştur. Bu, sekülerleşmedir. Daha temel biçimini söylersek bu lâikliktir. Keşif hareketi belirleyicidir bu dönemde; ancak, coğrafî keşifler bir yerde sonuçtur. Önce zihin çözümlemeleri yoluyla zihin keşfedilmiş, ardından bedenin farkına varılıp değeri anlaşılmıştır; beden keşfedilmiştir. Coğrafî keşiflerse bütün bu gelişmelerden sonra gerçekleşmiştir. Başka yaşama biçimlerinin, Avrupa'nın dışında kalan bölgelerin, henüz tarih sahnesine çıkamasalar da var oldukları anlaşılmıştır. Bu keşiflerin ilk ve belirgin sonucu, doğa bilimlerinde somutlaşacak, insana ve topluma yönelik keşifler için, insan ve toplumbilimleri için 1800'lü yıllar beklenecektir.

Ö.S.— Bu gelişmeler sonucu özcü anlayış da geriliyor tabiî, değil mi?

B.Ç.— Tam olarak gerilemese de özcülükte büyük bir gedik açılmıştır.

Ö.S.— XIV. yüzyıl bir yandan da endişe verici bir dönem olarak görülüyor: Papalık yer değiştiriyor, Hıristiyan dünyası mezhepçilikle bölünüyor...

B.Ç.— Büyük bir kaynama ya da kargaşa dönemi yaşanmaya başlanıyor bir anlamda. Zaten XIII. yüzyılın entelektüel dünyasına baktığımız zaman üniversitelerin bir kısmını papalar, bir kısmını da imparatorlar egemenlikleri altında tutuyorlar. Dolayısıyla, buralardan yetişen insanlar da farklı kimliklerle ortaya çıkıyorlar.

Ö.S.— Örneğin, Scotus için söylediğiniz gibi, gelenekten kopmasalar bile özgür bir şekilde hareket edebiliyor düşünürler.

B.Ç.— Yeni yetişme koşullarıyla artık çok farklı gözlerle bakılmaya başlanıyor geleneğe.

Ö.S.— Hazır söz Scotus'a gelmişken onu bütün bu değişimler içerisinde nasıl değerlendirmeliyiz?

B.Ç.— Scotus, bireyi, şimdi ve buradaki hâliyle, *haeccitas* ile açıklamaya çalışıyor. "Bu oluş" diye Türkçe'ye aktarılabilecek bu kavramla

düşünenin dikkati somut-tekil nesneye çekilmiş oluyor; bu yaklaşım o dönem için gerçekten çok önemli görünüyor.

Ö.S.— Burada sanki akılla inanç arasında bir kafa karışıklığı var?

B.Ç.— Farklı, birbiriyle karşıt konumdaki düşünme doğrultuları gündemde çünkü bu sıralarda. Hem akla, tanrısal akla bağlı inanç, hem de inançtan biraz da olsa özgürleşmiş bir akıl. Özgürleşmenin yavaş yavaş oluşmaya başladığı bir dünya söz konusu. Tabiî bu arada savaşlar, başka kültürlerle tanışmalar, yeme içme âdetlerinin bile değişmesi, bazı bilinmeyen şeylerin Avrupa'ya gelmesi ya da Avrupa'daki bazı şeylerin daha doğuya gitmesi derken, düşünme iyiden iyiye tekdüzelikten kurtuluyor.

Ö.S.— Yine, "Felsefe: Özne-Söylem" kitabınızda, bu yaşanan değişimin felsefe açısından sonucunu "varlık bağlamında değil, özne bağlamında kendisi olmaya başlaması" olarak yorumluyorsunuz...

B.Ç.— Yavaş yavaş bu noktaya geliniyor. Başlangıcını Bacon ve Descartes'ta bulduğumuz bu durum, doruk noktasına Kant'ta ulaşıyor bana göre. Hattâ daha geriye gittiğimizde düşünsel ve dilsel yörelere, açılara çok önem veren Ockhamlı William'da da bunu bulabiliyoruz. Örneğin, Ockhamlı William, terim üstünde çalışma yapıyor ve onu zihinsel, sözlü ve yazılı olarak üçe ayırıyor. Her şeyi tümüyle insan dünyasına indirgiyor. Ockhamlı William'dan da önceki filozoflara, sözgelimi Augustinus'a göz attığımızdaysa onun iç gerçeklik dediği, içselliği ön plana çıkartan yapıyla karşı karşıya kalıyoruz. Daha önce sözünü ettiğim gibi bunu, felsefî psikolojiye bir örnek olarak gösterebiliriz. Alternatif görüşler zamanla, incelikli, çözümleyici çalışmalarla ortaya çıktığı için, o dar yollar, o dar kanallar daha sonra anlaşılmaya başlanıyor. Ama özellikle XIV. yüzyılda, Fransisken tarikatıyla bağlantı içerisinde, adcı bakış açısının öne çıkmasıyla, bireysel olanın ve bu dünyanın önem kazanmasıyla düşünsel sıçrama da gerçekleşiyor. Bütün bu süreç boyunca dar gibi görünen yollarda ilerleyip XV. yüzyıla, XVII. ya da XVIII. yüzyıla geldiğimizde felsefî söylemde öznenin temel sorunsal hâlini aldığını görüyoruz. Ama hep öznenin ortak yönlerini ortaya koymaya çalışan bir tutumdur ilkin söz konusu olan. Örneğin, Kant'taki transandantal özne kavrayışı. Sonra, Aydınlanma'nın bir bakıma dikkati çektiği tarihsel olanın öne çıkmasına olanak sağlayan açılım, tarihsel özneye ulaşmanın yolunu açıyor; öyle ki, bugün artık, özne dediğimizde çoğunlukla tarihsel özneyi anlıyoruz. Transandantal özne de belki arkada bir fon, bir zemin olarak kalıyor; ne de olsa ortaklıklar var.

Ö.S.— Öznenin bağımsızlığını ilân etmesini Ortaçağ düşüncesinin sonu olarak algılayabilir miyiz? Yoksa, başlangıç sınırını koyamadığımız gibi sonunun da sınırını koyamıyor muyuz?

B.Ç.— Koyamıyoruz ne yazık ki. Belki dönemlere ayırma dönüp dolaşıp geldiğimiz bir nokta. Daha önce de üzerinde durduğum gibi, insanlar ayaklarının altındaki toprak kaysın istemezler. Bu yüzden, bazı sınırlar koyarsınız dönemler için, işte şu gün başladı, şu gün bitti diye. Ne var ki, gerçeğe baktığınız zaman bu böyle değil; hep daha esnek ve daha az belirli birtakım sınırlamalar yapmak daha yol açıcıdır.

Ö.S.— Bütün bu konuştuğumuz değişimler sonucu da yeni bir Avrupa anlayışı oluşuyor. R. Brague'ın "Avrupa: Roma Yolu" adlı kitabında bu konuda yaptığı ilginç bir belirleme var: Avrupalılığın Antik Yunan'dan çok Roma'ya dayandığını ileri sürüyor. Biraz bunu konuşalım mı?

B.Ç.— İkincillik diye belirliyor hattâ bunu; kültür açısından ve din açısından olmak üzere. Avrupa, kültür açısından baktığımız zaman ikincildir; ikincil olansa Roma'dır, çünkü Eski Yunan'dan sonra gelmiştir. Din açısından baktığımız zaman da yine ikincildir, çünkü Hıristiyanlık Yahudilikten sonra gelmiştir. Brague bir anlamda Avrupa'nın ikincillikler toplamı olduğunu göstermeye çalışıyor. Ama aynı zamanda bunun çok da önemli olduğunu, Romalılığın, kendisinden farklı olanı içine alarak kendisini yarattığını söylüyor. Bu belirleme günümüz için çok önemli mesajlar taşıyor. Daha açık bir anlatımla, insan, toplum ya da herhangi bir kurum olarak, diyelim bir kültür çevresi olarak kendi içimize kapanırsak, çevremize aşılmaz duvarlar örersek, dıştakini yok sayarsak ya da dıştakini sürekli bir biçimde tehlike olarak görür, onunla herhangi bir iletişime girmezsek, kendimiz de ortadan kalkmaya mahkûm oluruz. R. Brague'ın en önemli yanlarından biri, Avrupa'da doğmuş olmakla Avrupalı olmak arasındaki farkı ortaya koymuş olmasıdır. Aşağı yukarı yüz yıldır, Nietzsche'den beri Avrupa'nın bir sorun olarak görüldüğünü biliyoruz; özellikle kendisi için. R. Brague'ın ortaya koyduğu çalışmanın Nietzsche'den çok farklı yanları var, ama hepimize verebileceği bir ders de var: Başkasıyla kendimiz arasına aşılmaz sınırlar koymamalıyız. Çünkü, Avrupa'nın sınırlarının nerede başladığı ve nerede bittiği tartışmalıdır. Dünyanın geri kalan kısmında –Avrupa'da doğmamış olmakla birlikte– Avrupalılığı, yani Romalılığı, ikincilliği kendilerinde taşıyan birtakım insanlar bulunabilir pekâlâ.

Ö.S.— Bu da sanırım andığınız tümeller tartışmasına, dolayısıyla "ben" ve "öteki" problemine işaret ediyor, değil mi?

B.Ç.— Avrupa kendini bir öz olarak gördükçe sorunları artacaktır. Çünkü bu durumda, kendi dışındakileri, ötekileri bir tehdit ögesi ve düşman olarak görecektir açıkçası. 11 Eylül'den sonra özellikle bunun üstünde daha çok düşünmek gerekiyor. Ama *Avrupa: Roma Yolu* kitabı pek ilgi uyandırmadı; kitabı kimse fark etmedi bile diyebilirim.

Ö.S.— Türkiye olarak sorunlarımızı aşmada Avrupa Birliği'ne girmeyi bir anahtar gibi görüyoruz. Oysa, Avrupa'ya girmeden önce Avrupa'yı tanımak ve sizin andığınız şekilde Avrupalı olabilmek çok daha önemli sanıyorum.

B.Ç.— Elbette, çok önemli. "Avrupa hangi temellere oturuyor; nasıl bir kültürel tabanı var?" bunu çok iyi bilmemiz gerekiyor. Rémi Brague içinden geldiği gelenekten dolayı din-kültür ayırımını yapmaya çalışıyor –gerçi ben orada R. Brague'a katılmıyorum; çünkü din, kültürün bir yüzüdür–. Yine de ondan alabileceğimiz dersler çok. Eğer kendi içimize kapanırsak dışardakini giderek bir tehdit olarak algılarız. Bizim, Avrupa'yı kültürel temelleriyle daha iyi tanımaya çalışmamız gerekmektedir. Yalnızca Avrupa mı? Dünyanın bütün yörelerine karşı bir ilgi uyanması gerekir her insanda. Dil öğrenmek, başka kültürleri tanımak, yaşama stillerini anlamak, kısacası, bütünüyle dünyaya açık olmak; bu da merak etme denilen yönelimin gelişmesiyle ilgilidir. Şöyle düşünüyorum: Örneğin, kişinin kendisiyle ilişkisi, karşısındaki insan üzerinden kurduğu bir ilişkidir. Tıpkı, insanın tek başına ne erdemli, ne erdemsiz olabileceği gibi. Hemen anımsayalım: Aristoteles'in bütün erdemleri toplumsaldır. Avrupa üzerinden kendimizi daha iyi tanıyabiliriz, kendimizi daha sağlıklı bir biçimde kavrayabiliriz. Bütün bunları gerçekleştirmek dışa açılmakla, dışta olanı yok saymamakla olanaklıdır. Roma, vaktiyle bunu yapmıştı.

Ö.S.— Oysa Antik Yunan...

B.Ç.— O kapandı. İçine kapanan bitiyor. Roma da bitti diyeceksiniz ama Roma, örneğin İngiltere'den tutun da Asya içlerine kadar bütün dünyaya yayılmış bir şekilde varlığını sürdürüyor; içselleştirdiği kültür ögelerini de taşıyor. Öyle ki, Romalılık Akdeniz kültürünün ötesine, hattâ taşıyıcı tabanına ve Atlantik ötesi kültüre de geçmiştir; Eski Yunanı da gittiği yerlere taşımıştır.

Ö.S.— Peki bugün Avrupa giderek yerelleşmekte mi?

B.Ç.— Günümüzün en büyük sorunu, yerellik, küresellik ve evrensellik arasındaki gerilimde beliriyor. Bu kavramları gündemimizde saklı tutup söz konusu gerilimin temellerine inecek şekilde tartışma ortamları yaratmamız gerekmektedir. Küresellikle evrensellik arasındaki farkı gün-

lük dilde pek gözetmeden konuşuyoruz. Hattâ yazar-çizerlerimiz de bunun farkında olamayabiliyor. Oysa, çok önemli farklar var. Küresel dediğimiz de belli ölçüde bir yerellik taşır; küresellikte başat olan, yerelliktir. Bunun çok iyi farkına varmamız gerekiyor. Evrensel dediğimizdeyse ortak insan kimliğini hesaba katmak gerekiyor. Yereli en çok besleyen özcülüktür. Özcü yaklaşımların kamplaşmalarda etkili, belirleyici bir çıkış noktası olduğunu düşünüyorum. Özcülükten yana olduğunuz zaman yerel, olumlu ya da olumsuz olarak kemikleşmektedir. Eğer bu yerellik, tarihsel gerçeklik içinde baktığınızda insanlar için engel oluşturuyorsa, insanların yaşamını bir şekilde karartıyorsa göz ardı edilmelidir. Ama bu yerellik, insanı gerçekten yüceltiyorsa, değerleriyle ön plana çıkmasını sağlıyorsa, dikkate alınması gerekir. Bunların üzerinde çok ayrıntılı bir şekilde duramıyoruz biz. Keşke, bu konuda sık sık yazılar yazılsa da herkes kafasındakini, o tümel yapıyı, kavramlara ilişkin yapıyı, yerellik, küresellik, evrensellik kavramına ilişkin genel doğrultuları ortaya koyabilse; bundan kaçınıyoruz gibi geliyor bana.

Ö.S.— O hâlde Ortaçağ'daki tümel-tekil geriliminin hâlâ sürmekte olduğunu söyleyebiliriz.

B.Ç.— Hem de nasıl! Çok çeşitli bağlamlarda gerilim sürüyor. Çünkü, dünya, sınırları bakımından genişlemiş, genleşmiş gibi âdeta. İletişim olanaklarıyla gerilimlerin kırılabileceğini sanıyorduk. Ama kırılmıyor. Ekonomik güçlükler ağırlığını duyuruyor. Yoksul kesimlerin çözüm üretme konusunda tek başlarına bırakılması sonucu oluşan cemaatleşmeler kaçınılmaz oluyor. Toplumlar, dinci, cinsiyetçi ya da ırkçı tutumlarla içine kapanıyor.

Ö.S.— Tümeller tartışması bu anlamda bir zihin egzersizi değil...

B.Ç.— Elbette değil; insan dünyasının gerilimleri, bu tartışmada mantıksal formuna kavuşuyor. Felsefe, sanat, bilim, din... bütün bunlar sıkıntılardan, gerilimlerden doğan şeyler. Gerilimler olmasaydı hiçbir şey olmazdı.

Ö.S.— Bu bakış açısıyla da Ortaçağ filozofu, katedralindeki sakin odasından hayatın içine giriveriyor.

B.Ç.— Bundan hiç kuşkunuz olmasın. Hiç kimse, hele filozoflar hiçbir şekilde yaşamın dışında değil.

Ö.S.— İsterseniz söyleşimizi biraz da Türkiye özelinde konuşarak bitirelim. Bir söyleşinizde, Türkiye, Ortaçağ'ı yaşamamıştır, diyorsunuz.

B.Ç.— Bu denli ayrıntılı yaşadığımızı düşünmüyorum. Tabiî bunu söylerken söz konusu tartışmaların bu denli açıklıkla yapılmadığını anlatmaya çalışıyorum. Felsefe dünyasında yer alan insanlar için özellikle bunu söylemek isterim. Biz, tam da hangi görüşten yanayız; neyi, niçin benimsiyoruz? Hangi olup biteni hangi kavramla, hangi bakış açısıyla ortaya koyuyoruz? İşte, bu konularda "açık" bir tavır sergilemekten kaçınıyoruz. Bu noktada birtakım eksikliklerimiz var gibi geliyor bana.
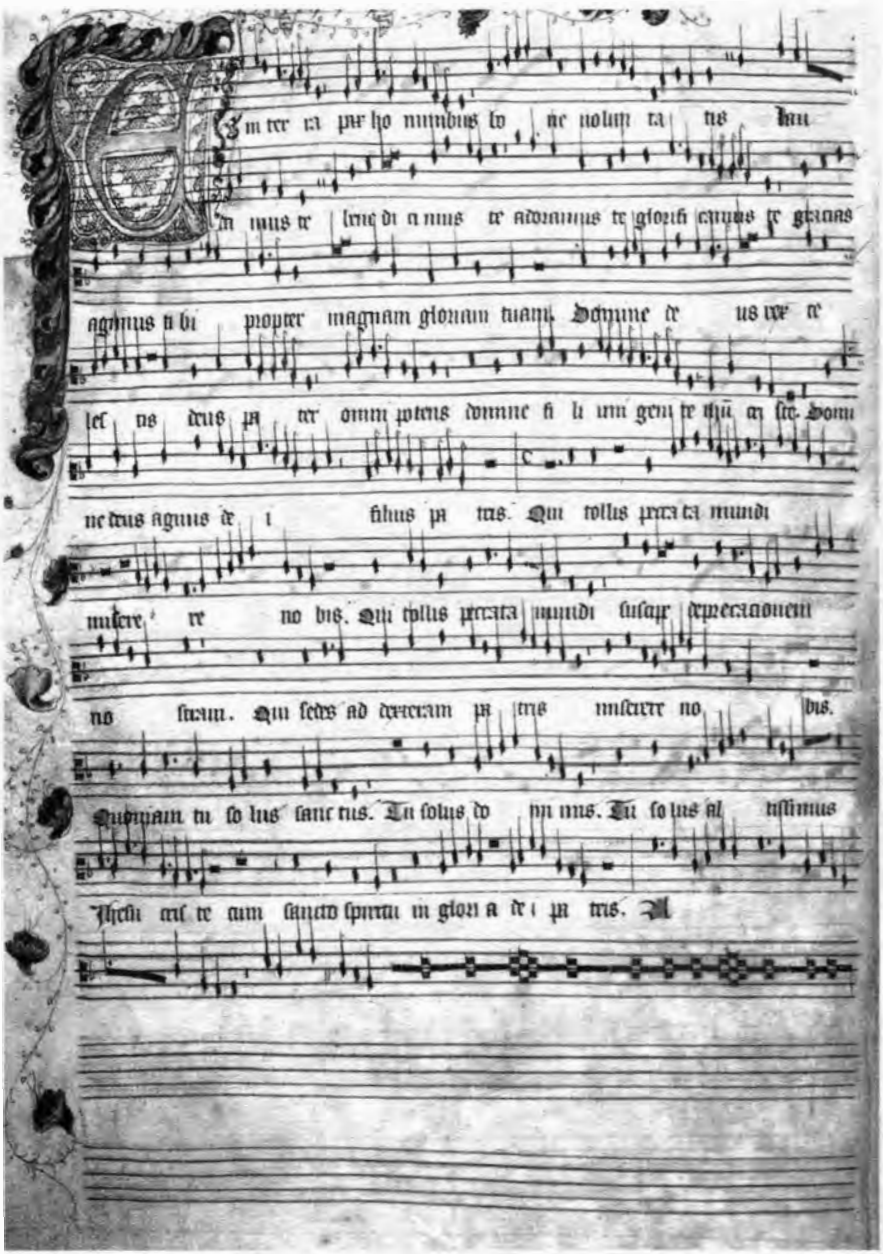
Ö.S.— Türkiye Ortaçağ'ı yaşamadı dediğinizde dinin bizim toplumumuzdaki baskın yeri göz önüne alınıp yaşandı aslında gibi bir cevap verilemez mi?

B.Ç.— Dinler günümüzde baskın duruma geliyorlar ve hattâ kutuplaşmalarla sonuçlanabilecek gerginliklerin taşıyıcısı oluyorlar. Bu konuda özellikle günümüz açısından söylenecek çok şey var. Türkiye söz konusu olduğunda, çözümleme yapmanın zorluğu daha iyi ortaya çıkıyor. Girişilecek bir çözümleme çabası, birbirleriyle ilintili kavramları –modernlik, lâiklik, insan hakları, demokrasi, özel alan, toplumsal alan, kamusal alan– ayrı ayrı ele almayı gerektiriyor. Özne bu bağlamda tetikte olmalı: Kendini güvenli olduğu sanılan günlük ve dinsel inançlar dünyasına büyük bir rehavetle bırakmaması gerekiyor; sorgulamak, her türlü zihinsel çerçeveyle hesaplaşmak gerekiyor. Bu da kolaycılığı seçmeyen öznelerin işi olsa gerek. Ortaçağlılar bu bağlamda sorumluluklarını yerine getirdiler, yeni yaşama biçimlerinin yolunu açtılar. Olanı sorun olarak görmek için ikili olmak gerekir diyor çağımızın filozofları: Soran ile sorulanın bir aradalığını kavramak ve yaşama bu ikili ortamda bakmak gerekir. Bunlar göz önüne alınırsa bizim gerçekten düşünsel olanın dünyasında kendimize yer açamadığımız ortaya çıkar. İnsan, varlık, bilgi sorunlarıyla ayrıntılı bir biçimde hesaplaşmalıyız.



"Boethius'un *De Musica* metninden bir sayfa. Sol üstteki Boethius'un kendisidir. Diğer figürler ise onun müzik çalışmalarını yakından etkileyen Pythagoras, Platon ve Nicomachus'tur."

Müzik



"1420'lerde Kral V. Henry döneminde Kraliyet Kilisesi için hazırlanan bir müzik kitabındaki ilâhiler ve nota sistemi. Bu tarihe kadar nota sistemi, günümüzde kullanılanın hemen hemen aynısıydı".

Ortaçağ'da Batı Avrupa Müziği

Ahmet Soysal

Giriş

Genel bir adlandırma ile "Klasik Batı Müziği" dediğimizin başlangıcı, ilk oluşumları –öyleyse en eski temelleri– uzun bir zamana yayılan bir süreçte gerçekleşmiştir. Bu zamana "Ortaçağ" demekteyiz. Bunu nerede başlatıp nerede bitireceğimiz de kesinlik taşımamaktadır. Süreci, Hıristiyanlığın başından ele almak doğru bir yol gibi görünmektedir. Çünkü ilk devinim, Papa Büyük Gregoryus'a atfedilen reforma ve yapıt toplamına ulaşmaktadır (Saint Grégoire Le Grand, 604'te ölmüştür). 7. ve 8. yüzyıllarda kilise şarkısı (*chant*) "Romalı" olmuştur. 8. ve 9. yüzyıllarda bu şarkıya verilen genel ad, *plain-chant*, kilise tarafından saptanmış ve sabitleştirilmiştir. 9. yüzyılın ortalarından itibaren müzik notasyonu ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda, müzikte "Trop" (*tropes*) fenomeni belirmiş ve müziğin gelişmesini derinden etkilemiştir. Yine, 9. yüzyıldan kalma bir metinde (yazarı Ogier'dir), çok sesli bir şarkının betimlemesine ilk kez rastlamaktayız. Çoksesliliğin (polifoninin) başlangıcıyla birlikte *ars antiqua* (eski sanat) da başlamaktadır. Dinsel törenlere bağlı olmayan tek sesli müzik de (*monodi*), yaklaşık 12. yüzyılın başlarından itibaren, Fransa'da ilk önce Güney *troubadours*'larıyla sonra da Kuzey *trouvères*'leriyle büyük bir gelişme gösterecektir. 14. yüzyılın ilk yarısında büyük bir

yenilikçi akım yine Fransa'da başlamaktadır: *Ars nova* (yeni sanat). Ürünleri hem dinsel alanda hem de din-dışı alanda olmuştur. *Ars nova*, İtalya'da da kendine özgü bir biçimde etkin olacaktır. 13. yüzyılın ikinci yarısından itibaren üçüncü bir ülkede de –İngiltere'de– polifoni özgün bir nitelik kazanıp gelişmesini sürdürecektir. Bu üç odağın (Fransa, İtalya, İngiltere) kesişmesinden de belki de Ortaçağ'ın son, Rönesans'ın da ilk bestecisi sayılabilecek Guillaume Dufay (y. 1400-1477) meydana çıkacaktır.

I. GREGORYEN (ÖNCESİ VE SONRASIYLA)

İlk kilise melodileri, İbrani kültünden alınmışlardır (özellikle mezamirler –*psaumes*– ve ilahiler–*cantiques*). Popüler repertuardan alınma melodilerin olduğu da varsayılmaktadır (IV. yüzyılda Milanolu Ambroise'ın koşuklarındaki –*hymnes*'lerindeki– gibi). Roma repertuarının Gregoryus ile otorite kazanmasından önce, başka Hıristiyan repertuarlarının da olduğu bilinmektedir: Kelt, gallikan, hispanik repertuarlar (en uzun ömürlüsü bu son repertuar olmuştur). Biçimleri, litürjinin bölümleri belirlemektedir (*hymnes*, *antiennes*, *répons*, *séquences*, *psaumes* vs.). Bu *plain-chant* müziğinin 7. yüzyılda bir altın çağa eriştiği belirtilmiştir. Biz bu müzikleri 9. yüzyılda başlayan yazmalardan biliyoruz. Sınırlı bir derece sayısı kaplayan bir melodi söz konusudur, bunda zaman birimi bölünmezdir, ki bu da "büyük bir dinginlik ve eşitlik izlenimi vermektedir" (Jacques Chailley).

Müzik teorisine bakacak olursak, Boetius'un V. yüzyılın sonunda yazdığı ve eski Yunan teorisini sergilediği yapıtından ancak çok sonra yeni bir teorik inceleme yayımlanmıştır: Bu, 850 yılı civarında Aurélien de Réomé'nin yapıtıdır. Gerçekliğe uymayan Yunan mod'larından sonra, yazar *plain-chant* mod'larını saymaktadır, aralıkların Yunanca adını kullanarak. *Plain-chant* mod'ları aşağıdan yukarıya –Yunan mod'larının tersine– ve dört final'den itibaren okunmaktadır: *re*, *mi*, *fa*, *sol*. Bunlardan her biri, yükselen bir beşli aralığı yönetir: Buna, bu final'in "*authente*" mod'u denir ve bu beşliye, yüksek bir dörtlü aralık eklenebilir. Eğer bu dörtlü, final'in altına yerleştirilirse, mod, "*plagal*" olmaktadır. Böylece her final'in *authente* (tiz) ve *plagal* (pes) bir mod'u vardır. Bilinen tek bozulma (*altération*) *si* bemol'dür. Bir perde değişmesinden ileri gelmektedir. Mod'lardan her biri, iki kez perde değiştirtilebilir: Dörtlü aralıkta ve beşli aralıkta. Yunan mod'larına göre, gregoryen mod'ları daha "iddialıdır" (J. Chailley). Bir mod'dan plagal'ine geçiş, büyük bir çeşitlilik getirmektedir ve gregoryen mod'larının ideal *ambitus*'u olan bir *hexacorde*'dan –"altıtel"– diğerine modülasyon yapma olanağı vardır: "Melodi, böylece, büyük bir özgürlükle gelişebilir" (J. Chailley).

II. MÜZİK NOTASYONU, TROP'LAR

9. yüzyılın ortalarından itibaren, *neumes*'ler belirmektedir: Bunlar, noktalarla karışmış eğik, küçük çizgilerdir. İlk kez, 11. yüzyılın başlarında Gui d'Arezzo, Ortaçağ müzik skalasının notalarını bir porte'ye yerleştirmiştir. 12. yüzyılın sonlarında, notasyon büyük bir yetkinlik kazanmıştır. Gui d'Arezzo'nun buluşuyla birlikte polifonik yazı da ihtiyacı olan netliği kazanabilmiştir.

850 yılına doğru, Jumièges'deki (Normandiya) rahipler, *Alleluya*'nın gregoryen vokalizlerinin altında, onları daha iyi anımsamak için, heceli sözler yerleştirmeyi akıl ettiler. Saint-Gall'li bir keşiş, Notker de böyle yazılmış bir *antiphonaire*'e rastlayıp müzik tarihini değiştirecek bir modayı başlattı. Trop anlayışı, ilk örneğinden yola çıkarak büyük gelişme gösterdi. Önce, coşkulu geniş vokalizlerin yerini hecesel (*syllabique*) bir üslup aldı (o güne kadar bu üsluba bir tek *hymnes*'lerde ve *antiennes*'lerde rastlanmaktaydı). Sonraysa, yalnızca vokalizlere sözcükler eklemekten başka, trop metni litürjik metnin yerine geçmeye başladı (melodiyi yine değiştirmeden). Sonraki bir aşamada, uyarlamacı, ilkel melodik hücreyi geliştirmeye kalkıştı. Litürjik metin, artık ancak tam bağlı kalmak zorunda olmadığı bir temel şema'ydı. Bu, *séquences* ya da *proses* denilen biçimin ilk örneğidir. *Séquences* bestecileri bu formülü geliştirdiler. Dizeleri tekrarladılar; böylece "uyumlu bir simetri" (J. Chailley) elde ettiler: *a* ya da *aa*, *bb cc*... *zz* ya da *z*. Diğer bir trop biçiminde ise, önceki bir metni geliştirmek yerine, modeli, sözcüklerinin arasına sokulmuş ve yepyeni bir müzikle bestelenmiş *commentaires*'lerle uzatmaya girişildi. J. Chailley'nin "çerçeve trop'u" diye adlandırdığı başka bir trop biçimi de bu yeni müziği bir parçanın başına ya da sonuna koymaktadır. "Tamamlayıcı trop" ya da *versus*, bağımsızlığını kazanmış "çerçeve trop'u"dur. Son bir trop biçimi ise, litürjinin sunduğu metnin bütünüyle değiştirildiği biçimdir.

III. POLİFONİ VE *ARS ANTİQUA*

Polifoninin ilk yazılı izlerine Ogier'nin adı geçen incelemesinde rastlıyoruz (9. yüzyıl). Polifoninin ilk biçimi *paralel organum* ya da *diafoni*'dir. Bu biçimde, polifonik sanat, monodik sanatın bir türevi olarak görünmektedir. Bestelemekten çok, monodik bir şarkıyı zenginleştirmek söz konusudur. Polifoni geliştikçe, bu şarkı bırakılmaya yüz tutacaktır. Ogier'de polifoni, bir melodinin konsonanslara (sus uyumlarına) göre ve paralel olarak kendisini izleyen başka bir melodiyle (aslında kendisinin başka bir biçimiyle) üst üste gelmesidir (konsonanslar, sekizli, beşli, dörtlü aralıklardadır). Dörtlü aralıklar biraz sorun oluşturmaktadır (aralıklar sık değ-

şip, başta ve sonda konsonans izlenimi azalmaktadır). Bu nedenle, Ogier başın ve sonun aynı notalarla olmasını salık vermektedir (*Rex celi Domine* beyiti bunun ünlü örneğidir).

9. yüzyılın sonunda yeni bir ilke çıkar: Ters devinim. Buna göre, seslerden biri yükselirken, diğeri inecektir (ve tersi). Başat ses, ilkin alttadır; eşlik sesi ise üsttedir (*organal ses*). Dayanak konsonansları oluşturulur, iki melodi bu konsonanslar arasında özgürce gelişir. 12. yüzyılın başında bu özgürlüğe son verilip, polifonik düzen bir kurala bağlanacaktır. Bu konudaki ilk çalışma, ya 13. yüzyılın başında ya da 12. yüzyılın sonunda yazılmıştır (*Discantus positio*).

12. yüzyılın başında, başat ses biçim değiştirmeye başlamıştır; bu, organal sesin süslemelerini ve gelişmelerini özgürleştirmesine yardım etmiştir; böylece başat sesin değerleri uzatılmıştır. Bundan, *vokalizli organum* doğacaktır. Bu organum çeşidinin doruğu 12. yüzyılın ortalarında Paris Notre-Dame kilisesi çevresinde Leonin ve ondan sonra da Pérotin olacaktır. Başat partiye o zaman *discantum tenet* (*déchant*'a dayanak sağlayan) ve buradan da *teneur* (latince *tenor*) denilecektir. Leonin, iki sesli organa'lar bestelemiştir. Pérotin'in ise iki, üç, hattâ dört ses için organa'ları vardır (ünlü dört sesli organa'ları, *Sederunt principes* ve *Viderunt omnes*'i anabiliriz). Pérotin'in organa'ları, polifonik müziğin ilk büyük başyapıtlarıdır. Onunla birlikte, Batı Avrupa müziğinin büyük besteciler çağı başlamaktadır. Artık, beste, anonimlikten çıkıp, büyük bir sanatçı kişiliğinin özgün yaratısı konumuna gelebilmektedir.

Notre-Dame kilisesi ekolü çevresindeki bestelere *conduit* (*conductus*) de denilmektedir. *Conduit* biçiminin kaynağını ve kendine özgü niteliğini de burada belirtmeliyiz. Yukarıda *versus*'lardan söz etmiştik. İşte *conduit*, bu *versus*'ların çokseslileştirilmesinden doğmuştur. Böylece, *versus*'lara *déchant*'lar uyarlanmıştır. Alışılmış *déchant*'da, litürjik parti önceden verilmiş olup, besteci onu değiştiremezdi. *Versus*'a uyarlanan *déchant*'da ise, başat ses de yeni yaratılan özgür bir parti'dir. Böylece, besteci ilk kez, polifonik bir parçayı, tamamen özgürce yazabilecektir. Başlangıçta *conduit*, "tamamlayıcı trop'lar"ın kategorisinde yer alan basit bir monodik parçaydı. Ona *déchant*'lar eklenince, yeni bir polifonik beste türünü adlandırdı.

Vokalizli organum ya da diğer adıyla *organum fleuri* ("çiçek açmış organum"), başka bir biçime yol açacaktır: *Motet*'ye. Nasıl, gregoryen şarkılarının vokalizlerine trop'lar yoluyla sözler yerleştirildiyse, bu kez, organum'un vokalizlerine de sözler yerleştirilecektir. Yeni tür, adını bu sözlerden alacaktır: Latince *motulus* ya da *motetus*, "küçük metin". Daha sonra, litürjik *teneur* üstüne din-dışı metinler ve bizzat din-dışı *teneur*'ler

ortaya çıkacaktır. 13. yüzyılın ikinci yarısının büyük *trouvère*'i Adam de la Halle, *conduit*'nin polifonik yazısında *rondeau* biçiminde Fransız parçalar besteleyecektir. Adam de la Halle'daki bir önemli bir yenilik, *déchant*'ın dayandığı ilkel melodik partinin artık alt parti olmayıp, çoğu kez orta parti olmasıdır. Böylece "alt parti, önceden olduğu gibi, artık 'verilmiş bir şarkı' değil, ama *bütünün etkisini gözeterek sonradan bestelenmiş* bir parti'dir" (J. Chailley). Sözünü ettiğimiz müzikolog, bunun belli bir dereceye kadar "gerçek bir bas" olduğunu vurgulayıp, Adam de la Halle'ın "temel bas" kavramının öncüsü olduğunu vurgulamaktadır.

Burada bir parantez açıp, bu gelişmelerin çağdaşı olan litürjik olmayan monodi'ye de göz atmalıyız. Din-dışı müzik, Fransa'nın güneyinde *troubadours*'larla, sonra kuzeyinde *trouvères*'lerle büyük gelişme göstermiştir. Söz konusu müzik, bir halk müziği değildir, bir *musique savante*'dır, ezoterik özellikler de gösterebilmektedir. *Versus* biçimleri içinden, en basiti, kıtalı biçim (*forme en couplets*), bu müzikte rağbet görecektir. En yaygın içsel biçim ise yine *versus*'lardan gelme, ilk iki cümlenin melodik tekrarından oluşan biçimdir: AB, AB, CDEF... 13. yüzyılın en büyük bestecisi, çokseslilige de katkı sağladığına değindiğimiz büyük Adam de la Halle'dır. Onun *Jeu de Robin et Marion*'u (müzikli oyun) Ortaçağ müziğinin doruklarındandır. Fransa kaynaklı bu din-dışı müziğin etkisi, Almanya'ya da ulaşacaktır. *Minnesang*, 1170 ile 1340 yılları arasında gelişmiştir. İkinci *Minnesänger* kuşağında, özgün üsluba sahip adlar ortaya çıkmaktadır: Walther von Vogelweide, Heinrich von Meissen, Wolfram von Eschenbach (Wagner'in *Tannhauser* operasındaki Wolfram).

IV. *ARS NOVA*

Ars nova'ya ("yeni sanat") geçişte, Adam de la Halle'ın payı yadsınamaz. Philippe le Bel döneminde (14. yüzyılın başı) değişim hızlanacaktır. Feodalite'nin çökmeye başladığı çağdayız. Bu, notasyonun da geliştiği çağdır. Artık değer süreleri not edilebiliyordur. Ayrıca ritm yazısı da ilerlemiştir. Melodik değişim de çok büyük olmuştur. Eski kilise mod'ları gerilemiş, bozulmalar (*altérations*) artmıştır. Bundan, gregoryen melodi de etkilenmiştir. Ama henüz tonalite, gerileyen mod'ların yerini almış değildir. *Motet*, değişmiştir. *Teneur*, belli bir özgürlüğe kavuşmaktadır. İzoritmi (*isorythmie*) gelişme göstermiştir (bu terim, periyodlar arasında ritm simetrisi anlamına gelmektedir): Karmaşıklaşmış, özgür ritm bölgeleriyle birbirinden ayrılmış geniş bölümlere yayılmıştır. Adam de la Halle'ın uzantısında, artık *teneur*, yapının alt parti'sini terk edecektir. Onun da altında, başta ona ritmik olarak benzeyen özgür bir parti yer alacaktır: *Contre-teneur* (*contratenor*). Bu, Adam de la Halle'da olduğu gibi, temel

bas'a doğru gidişte bir adım oluşturacaktır. İlk başlarda, tenor'un partisi, melodik bir önceliği korumakta olup, daha sonralar, üst'teki parti üstünlüğü ele geçirecektir. Bir "yapı iradesi" (J. Chailley) kendini belli edecektir. Pérotin'de bağ ögeleri belirginlik kazanmıştı; *ars nova* bunları sistemleştirip, tema görünümlü oluşumlara ulaşacaktır. 13. yüzyılın sonunda *motet*'lerde çıkmış özel bir ritmik yöntem, *hoquet*, gelişip bir tür durumuna gelecektir (bu yöntem, notaları ve sessizlikleri bir sesten diğerine kısa ve hızlı olarak kaydırmaktan oluşmuştur). *Hoquet*, Machault'da koda olarak karşımıza çıkar. *Ars nova*'da ritm araştırmaları çok öne çıkmıştır. Bu bazen aşırılığa kaçıp, melodik çizginin kırılmasına, prozodinin yok olmasına yol açar. Bu ritmin temel özelliği senkop'tur. Machault, bunu *Messe*'inde çok iyi kullanır. Senkop'u bugünkü gibi açıklamamak gerekir: O, değişik ritm'leri birbirinden koparılmaz biçimde karıştırmaktan oluşmuştur. Machault'nun *Messe*'inin bütün melismatik bölümleri aynı ritmik tema üstüne kurulmuştur, ve bu tema *Messe*'in her bölümünde, her defasında değişik ritmik *contre-sujet*'lerle birleşerek dolaşmaktadır. Armoni'de ise, Adam de la Halle'ın katkılarının devamında, Machault'nun melodik olmayan aralıklara başvurduğunu görmekteyiz: Parti'lerin tek tek seyri değil, toplu devinim öne çıkmaktadır.

Ars nova'nın ilk teorisyeni ve bestecisi Philippe de Viry'dir. Ama en büyük kişiliği, Guillaume de Machault'dur (y. 1300-1377). Hem din-dışı hem de dinî alanda başyapıtların sahibidir. En ünlü yapıtı *Messe de Notre-Dame*'dır. Olağan kilise âyinin bütün bölümlerini bir yapıtta birleştiren ilk yapıttır. Her bölümde, hem melodik hem de ritmik ortak tema'lar dolaşmaktadır. Bazen gregoryen tema'ları *motet teneur*'ü olarak işlemektedir. *Gloria* ve *Credo* bölümleri, *conduit* tarzında hecesel olarak yazılmıştır. *Gloria*'nın ve *Credo*'nun *Amen*'leri, *hoquet*'lerin ve *imitation*'ların (parti'lerin birbirini "taklit" etmesi) yer aldığı vokalizli bestelerdir. Önemli sözcükler üstünde duruşlar gerçekleştirilmiştir (bunlar neredeyse "akor" işlevine sahiptir). Ses örgüsüne enstrümantal prelüdler ve interlüdler katılmaktadır.

Ars nova, Fransa'dan sonra, İtalya'da da ortaya çıkacaktır. Padovalı Marchettus ile Antonio da Tempo, *ars nova*'nın teorisyenleridir. Yeni polifoninin İtalya'daki başlıca biçimi *Madrigal*'dir. O zamanlar, iki ya da üç dizelik kısa bir şiirdir; sonunda bir ya da iki ayrı dize gelir (bunlar da *ritornello*'dur); ilk üç dizelik bölümün müziği ikinci ya da üçüncü üç dizelik bölümde tekrarlanır; ancak son *ritornello*'da değişik bir müzik vardır, burada ritm ya da "tonalite" değişebilir. Da Tempo'ya göre, madrigal şiirinin ve müziğinin "pastoral" bir yanı olmalıdır.

İlk madrigal bestecileri içinden Giovanni da Cascia sivrilmektedir. Onun yanında sadece Piero adıyla anılan besteci ile Jacopo da Bologna göze çarpmaktadır. Piero, *caccia* türüne rağbet etmiştir (*caccia*, ilkin "kanon" ile eş anlamlıydı), böylece kanon'u madrigal'e sokmanın değişik örneklerini sergilemiştir. Jacopo ise madrigal'in biçimini çeşitlendirmeye çaba göstermiştir, ayrıca *motet*'ler de bestelemiştir.

İtalyan *ars nova*'sı gelişmesini daha sonra Floransa'da gösterecektir. En dikkat çeken kişilik Lorenzo Masini'dir. Polifonik yapıtlarının yanısıra, monodik yapıtları da vardır.

1370'lerde, polifoni, madrigal'i ve *caccia*'yı bırakmaya başlayıp lirik özellikli *ballata*'ya yöneldiğinde daha büyük bir yaygınlık kazandı. Yeni polifonik biçimin en büyük bestecisi, Francesco Landini olmuştur. 140'tan çok *ballate*'si bilinmektedir. Bunlardan üçte ikisi iki sesli *ballate*'lerdir. Bu yapıtlarda, polifoni daha sadeleşmiştir. Üç sesli *ballate*'leri daha karmaşıktır. Diğer önemli bir *ballata* bestecisi, Andrea de'Servi'dir.

Hemen sonraki dönem için İtalyan müziğinin bir krizinden söz edilmiştir (Nino Pirrota). Bu, siyasî ve toplumsal çalkantılara bağlanmıştr. Bu dönemde, İtalya'ya Kuzey'den besteciler gelmiştir. Bunlardan en büyüğü, Liègeli Johannes Ciconia'dır. Bu besteci, aynı zamanda İtalyan üslubuyla belli bir uyum sağlamasını da bilmişti; *ballate*'ler bestelemiş, *motet*'lerinin girişini *cacce*'lerin üslubunda kurgulamıştı. Başka büyük bir bestecinin, Milano'da çalışmış Matteo da Perugia'nın müziği, Fransız ekolünün etkisindedir. Fransız biçimlerinde beste yapmış papalık *cantori*'lerinden Zaccara da Teromo ise sonradan İtalyan üslubuna dönmüştür (Matteo'nun ve Zaccara'nın bestelemiş oldukları *Credo*'lar, üsluplarına örnek başyapıtlardır. Birincisinde çağının en gelişmiş *Amen*'lerinden biri yer almaktadır; ikincisi için "ilerleyen meditatif hipnoz" deyimi kullanılmıştır –Pedro Memelsdorf).

V. İNGİLTERE'DE POLİFONİ: JOHN DUNSTABLE

Polifoni İngiltere'de Roman dönemde belirmektedir. İlk büyük iki parti'li *organa* kitabı, 11. yüzyıldan kalmadır (*Winchester Troper*). Bu kitapta, çağdaşı Fransız polifonisinin üslubu yansımaktadır. Polifoni ile trop'un yakın bağı ortaya çıkmaktadır (bu bağ, İngiliz müziğinde diğerlerine göre daha sürekli olmuş ve sonunda bir İngiliz özelliği durumuna erişmiştir).

Gotik çağda ise, Notre-Dame ekolünün etkisi gözlenmektedir. Tipik bir İngiliz polifonisi ancak 13. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmaya başlayacaktır. Polifonik biçimler, litürji'ye çok yakın durmaktadır. Fransa'da 1200 yılından az sonra duran *organa* bestesi, İngiltere'de bir yüzyıl daha sürecektir. Melez biçimler belirmiştir (örneğin *motet-conduit*). Para-

lel üçlü aralıklar göze çarpmaktadır. Notre-Dame ekolünün üç ve dört sesli *organa*'larında görülen ama İngiliz bestecilerinin yaygınlaştıracağı ve onların özelliği durumuna gelecek başka bir teknik, seslerin sıra değiştirmesi (*interversion*) tekniğidir. Burada, bir ses, başka bir sesin daha önce söylediği bölümü tekrarlamaktadır (ya da tersi). Sıra değiştirme, aynı yükseklikte meydana gelmekte, böylece icrâda bölümler birbirini tekrarlayıp yalnızca tını bakımından farklı olmaktadırlar. Başka bir İngiliz özelliği, "çoksesli akorların tam ötümlülüğü"dür (ya da *sonorité*'sidir) (Manfred F. Bukofzer); "tam" (*plein*) bir "sonorite" arayışı söz konusu olmuştur. Fransa'dan gelen izoritmi'yi de İngiliz besteciler yoğun biçimde kullanmışlardır. İzoritmik tekniği *Messe*'e uygulayarak *motet* ile *Messe*'in arasındaki ayrımı azaltmışlardır.

Canterbury'de çalışan Leonel Power ile Bedford Dükü'nün hizmetindeki John Dunstable, 15. yüzyılın başındaki en ünlü İngiliz bestecileridir. Leonel Power'in üslubunda, net bir üslup değişimi gözlenir (M. Bukofzer). "İlk tarzı", İngiliz geleneğine bağlı olup, "ikinci tarzı", Dunstable'e çok yakındır. Yapıtı, dinî bestelerden oluşmuş görünmektedir. *Messe*'ler (biri, saint Thomas için) ve *motet*'ler yazmıştır (daha çok Meryem Ana için yazılmış küçük *motet*'ler: Örneğin dört parti'li *Gloriosae Virginis*).

John Dunstable (ö. 1453), çağının İngiliz bestecilerinin en ünlüsüdür. Uluslararası bir üne sahip olmuştur. Kontrpuan'dan hazırlanmamış disonans'ları ve sesler arasındaki sürtüşmeleri kaldırmıştır; hazırlanmamış ve disonan senkop'ları hazırlanmış *suspension*'lar durumuna getirmiştir. Böylece yeni bir konsonan ya da "pankonsonan" (uyumlu seslerden oluşan) üslup meydana gelmiştir. Bu üslup, Rönesans'a geçişte büyük rol oynamıştır. Besteleri çoğu kez üç sesli akorla başlayıp, altılıya ya da sekizliye yükselen, oradan da kadansa dönen motiflerden oluşmuştur. Müziği belirgin bir sonorite arayışı içerir. "Pankonsonan" duo'lara bir eğilimi vardır. Power ile birlikte getirdiği biçimsel yenilik, *Messe* ile ilgilidir. Bu iki besteci, *Messe*'in bölümlerini, tenor'da olan ve hep aynı kalan bir *cantus firmus*'la birbirine bağlayan ilk besteciler olmuşlardır. İlk *cyclique Messe*'ler arasında, Dunstable'in (Power'ın de olabilecek olan) *Missa Rex Seculorum*'u yer almaktadır. Müzikolog M. Bukofzer, bu *Messe*'in *Gloria*'sının başında yer alan duo'yu, duo bestesinde İngiliz yumuşaklığının bir örneği olarak göstermiştir. Dunstable'in *motet*'leri arasında yeni üslubun temsilcisi *Quam Pulchra es*, *plain-chant* çizgisinin nerdeyse tanınmaz duruma geldiği *Regina caeli*, uzun *Salve regina*, *Beata Dei genitrix* dikkati çekmektedir. Bunlar büyük başyapıtlardır. Denilebilir ki, Dunstable'in yarattığı üslup, Rönesans'ın kapılarını açmıştır. Batı müziği, özellikle dinî alanda, ta 16. yüzyılın sonlarına, hattâ kimi "gecikmiş"

örneklerde 17. yüzyılın başına kadar bu üslubun uzantısında yer alacaktır. Bu yüzden, günümüzün kulaklarına, beğenisine önceki çağların örneklerinden daha uygun gelmektedir. Daha bildik bir müzikle karşılaştığımızı hissetmekteyizdir Dunstable'i dinlediğimizde.

VI. GUILLAUME DUFAY

Ortaçağ'ın sonlarında ve Rönesans'ın başında karşımıza başka bir dev, çok büyük bir deha çıkmaktadır: Guillaume Dufay (y. 1400-1474). Artık müzikte, Masaccio'ların, Piero della Francesca'ların, Leonardo'ların, Rafaello'ların, Mikelanjelo'ların dehasına denk ama resme tanınan öncelik yüzünden dünya kültüründe onlar kadar tanınmamış bestecilerin ortaya çıktığı çağa gelmiş bulunmaktayız (bunlar, ilk başta, Dufay'ın devamında 15. yüzyılda Jean Ockeghem, 15. yüzyılın sonu ve 16. yüzyılın başında Josquin des Prés, 16. yüzyılda Roland de Lassus'dür). Belçika'daki Hainaut bölgesinde doğmuş olup, eğitimine ve müzik kariyerine Fransa'nın kuzeyinde Cambrai kentinde başlamıştır. 1420'den itibaren İtalya'da Rimini'de Malatesta'ların hizmetindedir. Sonra, papalıkta, Ferrara, Savoie, Bourgogne saraylarında çalışmıştır. Hayatının sonunda Cambrai'ye dönmüştür ve çok ünlü bir besteci olarak orada ölmüştür. *Messe* için ayrı bölümler bestelemiştir. Bunların hepsinin de tam ya da *cyclique Messe*'lerinden önce bestelendiği artık düşünülmemektedir (bkz. Léo Schrade). Besteci, ancak son döneminde artık sadece *cyclique Messe*'ler bestelemiş görünmektedir.

Dufay'ın ilk *cyclique Messe*'i, *Missa sine nomine*'dir ("adı olmayan Missa"). Henüz burada Dufay eski biçimleri yeniden yorumlamaktadır. *Gloria* ve *Credo*, 14. yüzyıldaki Avignon grubu bestecilerinin çizgisindedir. Bu bestecilerdeki gibi, metnin deklamasyonunda büyük bir ritm çeşitliliği yoktur, oysa melodik üslup farklıdır. *Messe* bestelemesinde Avignon tekniklerini yukarıda adı geçen J. Ciconia'nın İtalya'ya getirdiği ve Dufay'ın onları orada öğrendiği düşünülmüştür. Dufay'ın sonraki *Messe*'i *Missa Sancti Jacobi*, belki de bestecinin bu alandaki ilk başyapıtıdır. İtalya'da bestelenmiştir. İlkine göre büyük teknik ve yapı farkları içermektedir. *Cantus firmus*'a dayanıyor görünmeyen *Gloria* ve *Credo* dışındaki her bir bölüm birbirinden farklı *cantus firmus*'lar üstüne kurulmuştur. Dufay'ın seçtiği başlıca teknik, bir *cantus firmus*'un *paraphrase*'ı (ya da "açımlaması") tekniğidir. Bu teknik, başat melodinin tenor'da ya da üst parti'de (*cantus*'ta) görünmesine göre çeşitlilikler içermektedir. Koro'dan solistlerin oluşturduğu duo'lara geçişler göze çarpmaktadır. *Communion* bölümünde *faux-bourdon* tekniği, yazılı bir belgede ilk kez olmak üzere, yer almaktadır. *Faux-bourdon*'un temel özellikleri, üst parti'de bir

cantus firmus'un kullanılması, otomatik olarak üçüncü bir sesin üretildiği doğaçlama ögesi ve aralıkların paralelliğidir. *Faux-bourdon* tekniği, paralel devinimdeki aralıklarla ikiye katlanmış bir melodiye dayanır. Armonik anlayışın doğuşuna katkıda bulunduğu düşünülmüştür (bkz. Léo Schrade).

Bundan sonra, Dufay bütün bölümler için tek *cantus firmus*'u içeren *Messe*'ler besteleyecektir. *Cantus firmus* ya gregoryen bir melodi ya da din-dışı bir melodi olacaktır. Bu *Messe*'lerden ilki *Missa Caput* gibi görünmektedir. M. Bukofzer'in araştırmalarına dayanılarak bu *Messe* için bir İngiliz etkisi olasılığı dile getirilmiştir (Léo Schrade). *Messe*'in her bölümü, *cantus firmus*'un bütününü içermektedir. Ve her bölüm, melodiyi iki kez sunmaktadır; ilkin terner ölçüyle, sonra biner ölçüyle. Çift katlı oranlar yöntemi her bölümün temelini oluşturmaktadır. Bu yapı, *cycle*'in birliğini arttırmaktadır. Böylece, matematik ilişkilerin öne çıktığı görünmektedir (bu ilişkilerin başka çeşitlerine özellikle büyük bir kurgucu olan J. Ockeghem'in yapıtında, ayrıca Dufay'ın Obrecht, Josquin des Prés gibi bütün devamcılarında rastlayacağız).

Dufay'ın son dört *Messe*'i başyapıtları sayılmaktadır. Tarihsel sırada, ilk *Se la face ay pale Messe*'i gelmektedir. Bu yapıt, bir önceki *Messe*'ten daha da incelmiş matematik yöntemler içermektedir. Melodi, üç bölüme ayrılmış olup, ancak *Gloria*'da, *Credo*'da ve *Sanctus*'ta bütünüyle ortaya çıkmaktadır; *Kyrie* ve *Agnus*, melodinin birinci ve üçüncü bölümleri üstüne kurulmuştur; tenor'un bütünüyle göründüğü yerlerde, her bölüm kendi oranlarına göre işlenmiştir, öyleyse çift oranda, üç katlı oranda ya da normal değerlerde. Diğer üç ses, normal ölçüler izlemekte olup, tenor'un bunlarla ilişkisi 2'ye 1 ya da 3'e 1'dir. "*Se la face ay pale Messe*'i, rasyonalite'ye ve düzene dikilmiş bir anıttır" (H. Mayer-Brown).

Son üç *Messe*, *L'Homme armé*, *Ecce ancilla Domini* ve *Ave Regina Coelorum*'dur. Bu yapıtlarla Dufay'ın genç kuşağa, en başta Ockeghem'e yaklaştığı belirtilmiştir. Üç son *Messe*'te, *cantus firmus* ya özgür ya da kesin matematiksel değerlerle yönetilmiş olarak ortaya çıkar. Bir önceki *Messe*'de belirmiş ve "parodik" tekniğin özünü oluşturan "baştaki motif" yöntemi birçok sese yayılmıştır ve daha uzun bir süre gelişmektedir. İki ses ve dört sesli bütün grup arasındaki git-gel dengeli bir yapıya ulaşmıştır. Melodi sanatı, çok yetkinleşmiştir; çokseslilığin içinden, Dufay melodik cümlelerin netliğini korumaktadır.

Dufay'ın, çağdaşı Gilles Binchois (y. 1400-1460) ile birlikte Fransız polifonik şarkısı'na katkısı büyük olmuştur. En ünlü şarkıları arasında, *Franc cuer gentil*, *Se la face ay pale*, *Mon seul plaisir*, *ma doulce joye*, *Vostre bruit et vostre grant fame* sayılabilir.

Dufay'ın *motet*'leri de büyük önem taşımaktadır. Bunların arasında, *Nuper rosarum flores*, *Balsamus et munda*, *Ave Regina*, *Rite maiorem Jacobum-Artubus summis-Ora pro nobis* sayılabilir. Dufay, iki çeşit *motet* bestelemiştir: İzoritmik *motet* ve kantilen-*motet*. İzoritmik *motet*'in geçmişe daha çok bağlı olduğu söylenebilir. 1450'den sonra Dufay, izoritmik *motet* yazmamıştır. Kantilen-*motet*'de Dufay'ın din-dışı şarkıya bağlılığı gözlemlenmektedir (üç sesli *Alma Redemptoris Mater* ünlü bir örnektir).

Sonuç

Artık Dufay'la birlikte 15. yüzyılın sonlarına doğru ulaşmaktayız. Tarihte kendisini izleyen ve hepsi birbirinden farklı görkemli *Messe*'lerin dâhi bestecisi Jean Ockeghem'i (y. 1425-1497) Dufay'la birlikte Ortaçağ'da anmak olanaklı görünmüştür. Hattâ bunlara Josquin des Prés'nin (y. 1440 ya da 1460-1521) eklendiği görülmüştür. Aslında Dufay'la, hattâ ondan önce Dunstable'le birlikte müzikte yeni bir çağın başladığı kuşku götürmez. Oysa, bu bestecilerin Ortaçağ ile ilişkileri kopmuş değildir. Aynı şey, bir ölçüde Ockeghem ve Josquin için de geçerlidir. Öyleyse, çok net konuşmaktan kaçınmak gerekir.

Kesin olan şudur, Ortaçağ denilen dönem, Batı Avrupa müziğinin bugün evrensel bir nitelik kazanmış temellerini atmıştır. Bildiğimiz nota yazısı, çok seslilik, *Messe*, *motet*, *madrigal* gibi müzik türleri, Ortaçağ'da ortaya çıkmıştır. Özellikle çağdaş müzikte yeniden büyük önem kazanmış olan ama Bach'da, Beethoven'da bizi büyüleyen müzik kurgularının (mimarilerin, inşaların) ilk büyük örnekleri Ortaçağ'ın dev bestecilerinde, Pérotin'de, Guillaume de Machault'da, Guillaume Dufay'da, Jean Ockeghem'de bulunmaktadır. Müzikolojik esaslara dayalı yeni yorumlar, bu müziğin etkisini günümüze kadar getirmektedir.

Kaynakça

J. Chailley, *Histoire musicale du Moyen-âge*, 1950.

J. Chailley, *La musique médiévale*, 1951.

Dom P. Ferretti, *Esthétique grégorienne ou traité des formes musicales du chant grégorien*, 1938.

Th. Gérold, *La musique au Moyen-âge*, 1932.

W. Apel, *The notation of polyphonic Music (900-1600)*, 1942.

E. H. Sanders, *The Question of Pérotin's Oeuvre and Dates*, 1967.

R. Barth-Wehrenalp, *Der "Trouvere" Adam de la Halle*, 1974.

A. Machabey, *Histoire et évolution des formes musicales du Ier au XVème siècle de l'ère chrétienne.*

A. Machabey, *Guillaume de Machaut, la vie et l'oeuvre musicale*, 1955.

N. Pirrotta, *Marchettus de Padua and the İtalian Ars Nova*.

M. Bukofzer, *Studies in Medieval and Renaissance Music*, 1950.

E. Sparks, *Cantus Firmus in Mass and Motet*, 1963.

Ch. Van den Borren, *Etudes sur le XVème siècle musical*, 1941.

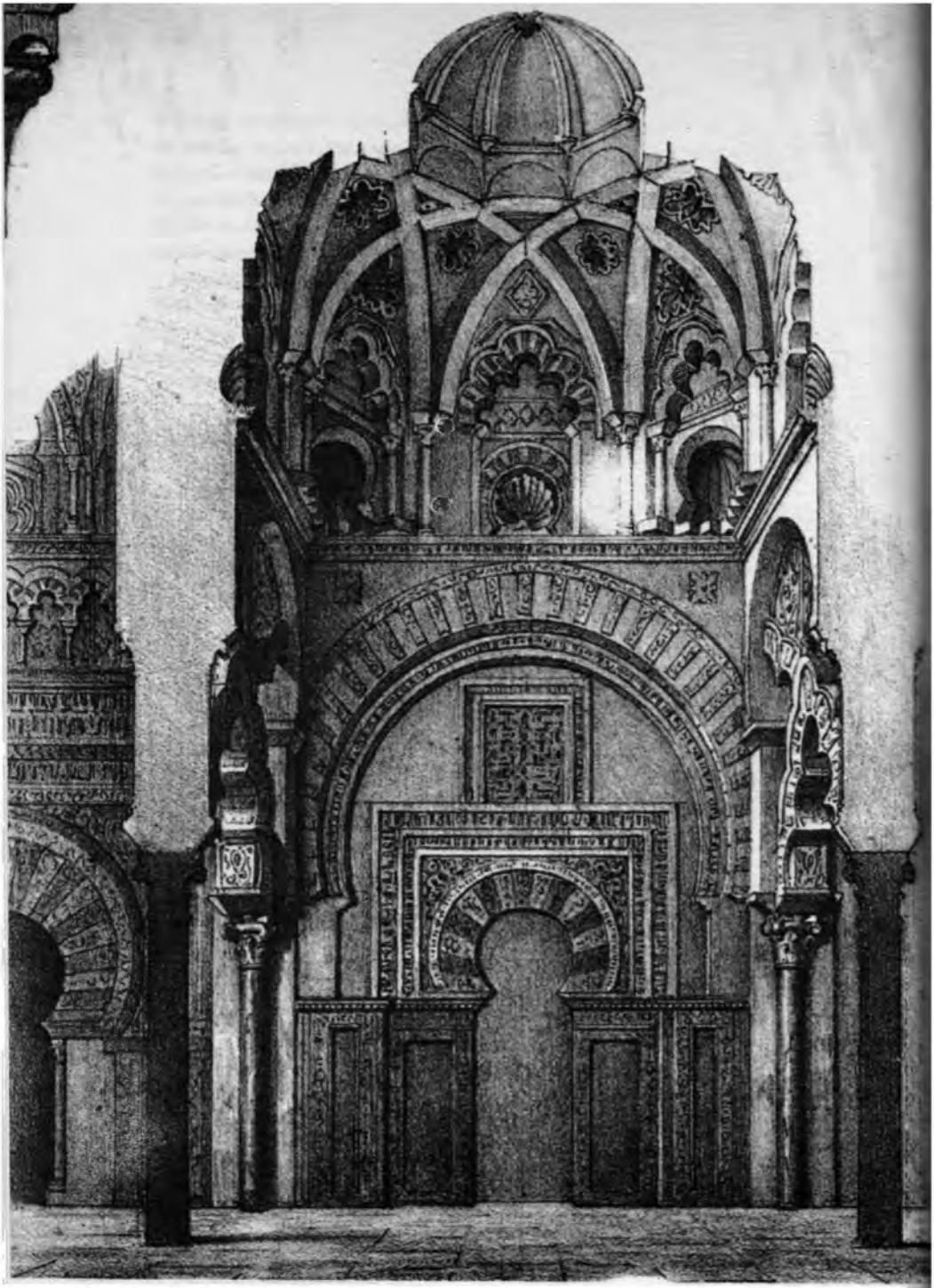
Ch. Hamm, *A Chronology of the Works of Guillaume Dufay*, 1964.

Roland-Manuel yönetiminde *Histoire de la Musique I*, 1960 (Bkz. S. Corbin, J. Chailley, N. Pirrotta, M. Bukofzer, L. Schrade, G. Thibault'nun yazıları.).

P. Memelsdorff, *Missa Cantilena*, in *Missa Cantilena, Travestimenti liturgica in İtalia (1380-1410)* Erato Disques, 1997.

A. Guerber, *Messe se la face ay pale de Guillaume Dufay*, in *Guillaume Dufay, Missa Se la face ay pale*, Alpha 051, 2004.

"Ortaçağ Yok, Ortaçağlar Var"



Cordoba Camii, Gravür: Girault de Prangey

ORTAÇAĞ'IN AYDINLIK YÜZÜ: ENDÜLÜS

Ebru Yener

Yaklaşık bin yılı kapsayan Ortaçağ'ın büyük bir bölümünde İber Yarımadası'nda izlerini bırakan *El-Andalus* kültürü *(Araplar'ın bu bölgeye verdikleri ad),* Müslümanlık, Hıristiyanlık ve Museviliğin aynı toprakları paylaşıp bir arada gelişmelerini sağlamıştır. Bu yüzden Müslüman Araplar'ın Tarık ve Musa komutasında İber'e ayak basarak Guadelete Savaşı'nı (711) kazanmalarıyla başlayan ve 715 yılında yarımadanın hemen hemen tamamının alınmasıyla sonuçlanan Müslüman fetih hareketi, Aydınlanma çağının da ilk adımlarını oluşturur. İber için Ortaçağ karanlığından değil, Arap, Berberî ve Suriyeliler'in bölgeyi istilasıyla başlayan ve 700 yıldan fazla süren Müslüman etkisiyle bir *Ortaçağ aydınlığından* söz etmek mümkündür.

İslâm'ın ve Araplar'ın Avrupa tarihinde ortaya çıkışları ilk olarak VIII. yüzyılda görülür. 756-1031 yılları arasında Endülüs'te egemen olan Arap hanedanı, ilk olarak 756 yılında artık büyük Emevi Halifeliği'nin bir eyaleti konumunda olmayı reddedip, *Endülüs Emevileri* olarak bağım-

sızlıklarını ilân ederler.[1] Emevi hanedanından I. Abdurrahman tarafından kurulan Endülüs Emevi Devleti'nde adını tarihe altın harflerle yazdıran bir diğer önemli hükümdar da III. Abdurrahman'dır. 929'da bu Müslüman devlet halifeliğe dönüşür. II. Hakem ve 900'lerin son yıllarında Hıristiyan yayılmasını durduran Mansur'un askerî başarısı da halifeliğin gücünü arttıran adımlardır. Ancak sonraki yıllarda iç ayaklanmalar sonucunda elde ettikleri toprakları bir bir kaybeden ve 1010'dan itibaren çöküşe geçen Endülüs Emevi Devleti, 1030 yılında halifeliğin parçalanmasıyla sona erer. Sonra sırasıyla Tavaif-i Müluk krallıkları, Murabıt (1091-1146) ve Muvahhit Krallıkları (1146-1269), Cordoba'nın (o dönemdeki adıyla Kurtuba) Hıristiyanlar tarafından geri alınmasının ardından (1236) son olarak da Gırnata Sultanlığı'nın kurulmasıyla (1238) yarımadada hüküm süren Arap dönemi, 1492'de Granada'nın Katolik krallar tarafından geri alınmasıyla sona ermiştir.

Müslümanların hükümdarlığında geçen tüm bu yüzyıllar içinde *İspanyol-Romalı* yerli halkın *(dinini muhafaza etmiş olan Araplaştırılmış Hıristiyanlarla Müslüman olmuş melezler)* Müslüman halkla kaynaşması El-Andalus'ta apayrı bir medeniyet meydana getirmiş, Doğu ile Batı'nın töreleri kaynaştırılmış, Müslümanlarla Hıristiyanlar birbirine karışmıştır. Ortaçağ'ın başlangıcında diğer Avrupa ülkeleri gibi kültürel bir çıkmazın eşiğine gelen Vizigot, İspanya, Arap ve Berberî akınları karşısında ilk başta sarsılsa da, uzun vadede bu durumun kendini Batı'nın cehalet ve kültürel kapalılığından ayrıştırdığının, *yüksek seviyede bir kültürel zenginliğe* taşıdığının farkına varır.

Endülüs şehirlerinde yaşayan Hıristiyanlar, özellikle X. yüzyıldan itibaren bilim, edebiyat ve sanat alanında önemli bir yayılma kaydeden Müslüman dünyası ile kuzeydeki Hıristiyan Krallıklar arasında entelektüel bir kültürün iletken unsurları oldular. Endülüs'te 700 yıldan uzun bir süre bir arada yaşamaları, *sanat, edebiyat, felsefe, mimari, tarım* ve *hayvancılık* gibi pek çok alanda etkileşime girmelerini kaçınılmaz kıldı. Sonraları Müslüman bölgeleri terk edip kuzeye doğru hareket eden Hıristiyan halkın, Arap kültürüne özgü pek çok unsuru da beraberlerinde taşıdıkları gözlemlenir. Böylelikle, yarımadanın kuzeyini fethedemeseler bile, Müslüman krallıklar kültür değiş tokuşuyla bu topraklarda da silinmeyen izler bırakmışlardır.

---

[1] Julio Lopez, Davililo Larrea, *Atlas historico de Europa (Desde il Paleolitico hasta el siglo XX)*, Madrid, Editorial Sintesis, 1999, s. 112.

ORTAÇAĞ'DA EĞİTİM ANLAYIŞI

1250'li yıllarda Batı Avrupa, gotik döneminin ilk yüzyılında (1250-1300), üniversiteler, katedraller, dinî tarikatlar ve manastırlarla, Doğu ile yapılan ticaretle, Toledo'da yapılan araştırmalar sayesinde *greko-latin* kültürünün yeniden keşfiyle buluşur. XI. yüzyıldan itibaren manastır ve katedral ortamında eğitim merkezleri yapılandırılmaya başlanır, ancak bunlarda öncelikle kilise reformu ve din adamlarının kültürel eğitimi gözetilir. XII. yüzyıldan itibaren, öğrenimi derecelendiren ve yüksek öğrenime, hattâ doktora seviyesine varılan öğrenim kurumları sahne almaktadır. Ancak öğrenci sıralarına yine rahipler oturur. Temel Latince gramer bilgisinin ve matematikte dört işlem yapmanın öğretildiği bu tip bir eğitim, 1212 yılında Palencia'da ilk üniversitenin açılması ve 1244'te Salamanca Üniversitesi'nin kurulmasıyla gelişir. Bu üniversitelerin Sanat, Din Bilimi, Hukuk ve Tıp Fakültelerinde *gramer, lehçe, geometri, aritmetik, müzik* ve *astronomi* derslerine başlanmasıyla ulaşılmak istenen asıl hedef *daha hareketli bir toplum* yaratmaktır.

Öğretimin gerçek anlamda profesyonel bir hâl aldığı ilk üniversite olarak Salamanca Üniversitesi'nin adını telaffuz edebiliriz. Burada, entelektüel bir çalışma ortamında, kendinden önceki okullardaki kilise otoritesinden sıyrılarak, öğrenci ve öğretmen bilimsel bilgiyle yoğrulan profesyoneller konumuna getirilir. Yine bu tarihlerde yarımadada kurulan okullar ve üniversitelerde Arap ve Hıristiyan bilimleri arasında çok önemli bir kültürel etkileşim hüküm sürmektedir. X. yüzyıldan itibaren başlayan ve Müslüman bölgelerin Hıristiyanlar tarafından yeniden fethi sırasında altın çağını yaşayan bu kültür alış-verişi, 1085'te Toledo ve 1118'de Zaragoza kentlerindeki Hıristiyan âlimlerin o yörelerde yaşayan Müslüman ve Musevilerle iletişime girmesi sonucunda ise zirveye ulaşır.[2]

Latince'nin, yüzyıllar boyunca yazılı kültürün en önemli aracı olması yadsınamaz bir gerçektir. Toledo'da kurulan Çevirmenler Okulu'nda da XII. ve XIII. yüzyıllarda Arapça antlaşmaların Latince'ye çevrilmesine büyük önem verilmesi şaşırtıcı değildir. Toledo ve diğer şehirlerdeki çevirmen okullarının amacı Arap ve Yunan el yazmalarını Latince'ye çevirmeye hevesli kişiler bulmaktı. Yine de bu merkezler içinde en prestijli olanı felsefe, ilaç, astronomi ve matematik alanındaki kitapların çevirilerinin yapıldığı Toledo okuluydu. Bu sayede Arap ve Yunan kültürünün bilim mirası Batı Avrupa kültürüne zenginlik kattı. 1271-1284 yılları

[2] Jose Angel & Garcia de Cortazar, *Historia de España, La epoca medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, s. 287, 288.

arasında, Toledo Çevirmenler Okulu'nun son döneminde bazı astronomi kitaplarının Kastilya diline tercüme edildiği bilinmektedir. Kral X. Alfonso tarafından çevrilmesi sağlanan kitaplar arasında ise *hukuk kitapları, satranç, tavla, taşların güçleriyle ilgili* kitapların yanısıra, *Kuran-ı Kerim* ve *İncil* gibi kutsal kitaplar da yer aldı.

Sonuç olarak, bilimsel ve edebî sahada ifade dili olarak Latince'den türeyen diller kullanılsa da, Hıristiyanlık ve Müslümanlık arasında kurulan güçlü kültürel iletişim, yenilenen öğretim teknikleriyle toplumun geneline hitap eden yeni öğretim merkezleri ve ilk üniversitelerin birbiri ardına kurulması, XIII. yüzyılda Hıristiyan İspanya'nın kültürel yeniden doğuşunun belirtileridir.

EDEBİYATTA KÜLTÜREL ETKİLEŞİM

XI. yüzyılda yarımadanın güneyinde, Müslümanların hükümdarlığı altında yaşayan Hıristiyanlar arasında ortaya çıkan ve *"jarcha"* adı verilen şiir türü, âşık olduğu adamın yokluğunda bir kadın tarafından söylenen yakınışlarla dolu bir tür şarkı şeklindedir. Arap etkisi taşıyan bu kısa şarkılar yine aynı yarımadada daha sonra ortaya çıkacak lirik şarkıların da ilham kaynağı olur. Hıristiyan İspanya'da ise ilk aşk şiiri Galiçya'da ortaya çıkan *"cantigas de amigo"*dur (makamla okunmak üzere yazılmış bir şiir türü). Bu türün kapsamında yer alan "zejel"ler ise Arapça kelimelerle dolu ancak Galiçya dilinde yazılmış şiirler olarak Arap ve İspanyol kültürünün şiirdeki en güzel işbirliğidir.

Müslüman bölgeyi Hıristiyanlardan ayıran sınır boylarında, buralardaki İspanyol soyluların yiğitlik öykülerinin anlatıldığı bir şiir türü çok geçmeden edebiyata dahil edilir. Müslüman bölgelerde yaşayan Hıristiyan alt sınıfın endişelerine değinmeyip, sadece askerî başarıları bir kahramanlık destanına çeviren bu kısa şarkılara *"sınır romansları"*[3] adı verilmiştir ve o dönemde pek çok şair şarkıcının ortaya çıktığı bilinmektedir.

Epik şiir türünün en önemli örneği olan *"Mio Cid'in şiiri"* ise efsanevî bir kahramanın başından geçen cesaret yüklü olayları Kastilya dilinde anlatır. Bu dilde yazılan ve elimize ulaşan ilk edebî eser olma özelliğini taşır. İki ayrı ozan tarafından 1140 yılında yazılan bu şiir, "el cid"in *(İspanyolca'da 'yiğit kişi' anlamındadır)* yani Kastilyalı gerçek kahraman Rodrigo Diaz de Vivar'ın askerî ve politik yaşamından gerçekçi detaylar yansıtır. Eylemleriyle, Kastilya halkının demokrasiye inanan ruhunun örnek bir modelini oluşturmaktadır.[4]

---

[3] Angus Mac Kay, *La España de la edad media*, Madrid, Editorial Catedra, 2000, s. 215.
[4] Gabriel Jackson, *Introduccion a la España Medieval*, Madrid, Editorial Alianza, 1996, s. 130.

XIII. yüzyılda Müslümanların ve Hıristiyanların barış içinde yaşadığı bir dönemde, felsefe ve bilim gibi edebiyat da en parlak dönemini yaşar. Eserleriyle daha çok kişiye ulaşabilmek için şiirlerinde Latince yerine Kastilya dilini (günümüz İspanyolcası) kullanan *Gonzalo de Berceo* alçakgönüllü, esprili ve halkın seviyesine yakın duruşu ile dikkat çeker. Berceo'nun *San Millan'ın Hayatı* adlı eseri ve Kastilya'nın kurucusu olan Kont Gonzalez'in yaşamını epik bir dille anlatan *Fernan Gonzalez'in Şiiri* adlı eser dönemin Kastilya bölgesinde ortaya çıkan *"Mester de clerecia"*[5] akımına ait en ünlü edebî eserlerdir. Berceo, İspanyol çağdaş yazarları tarafından da örnek alınan bir modeldir. Çağdaş İspanyol yazarlarından Antonio Machado bir şiirini Berceo'ya ithaf ederek, onu üstadı olarak kabul ettiğinin altını çizer.

Endülüs'te yaşayan Araplar ise o dönemlerde *Ziryab* gibi ünlü şairlerin şiirlerinde İslâm dünyasının geleneklerini yaşatırlar. Kurtuba Sultanlığı'nda görülen *"kasîde"* ise Araplar'ın aşk teması içeren ve sevgiliden övgüyle bahseden dizeleri içerir. III. Abdurrahman döneminde şiir en parlak seviyesine çıkmış ve Mansur dönemine kadar büyük ilgi görerek edebiyattaki hükmünü sürdürmüştür. Elvira kentinden *İbn-i Hani El-Andalus* dönemi lirizminin en önemli temsilcisi olarak bilinmektedir.[6]

Yine XIII. yüzyılda Kastilya bölgesinde *"bilge"* olarak adlandırılan kral X. Alfonso ve Katalunya'dan Ramon Llull, yazdıkları eserlerle Ortaçağ İspanyol Edebiyatı'nda, bilim, tarih ve felsefe alanlarında önemli adımlar atmışlardır. XIV. yüzyıla baktığımızda Hita'nın başpapazı *Juan Ruiz*, *"Libro de buen Amor" (Güzel aşkın kitabı)* adlı eseriyle Avrupa'nın en önemli yazarlarından biri hâline gelir. Otobiyografik nitelik taşıyan bu eser, kahramanının fiziksel özellikleriyle *(uzun boylu ve atletik oluşu, büyük burnu)* Ortaçağ'ın mükemmel âşığı tiplemesini çizer. Kitabındaki hikâyelerden birinde yer alan ve sonraki yüzyıllarda büyük ses getirecek *Celestina adı eserin öncülü* olarak görülen *"yaşlı Trotaconventos"* tiplemesi ile Ruiz, edebiyata farklı temasal içerikler kazandırır.

EDEBÎ TARİH VE SOYKÜTÜĞÜ GELENEĞİ

Düz yazı alanında Ortaçağ İber'i tarih kitaplarına ciddi ağırlık verir. Dönemin genel kapsamlı ilk tarih kitabı *La Crónica General* (Genel Ta-

[5] *"Mester de clerecia"*, XIII, yüzyılda kurulan edebiyatta kültür ve bilginin önemini vurgulayan bir ruhban okuludur. Yine bu yüzyılda Hıristiyan ve Müslüman toplumlar arasında barış sağlanmış, böylece sanat, edebiyat ve felsefe alanında büyük ilerlemeler kaydedilmiştir. *Mester de clerecia*, kültür düzeyi çok yüksek âlimleri bir araya toplayan bir okul olmanın yanı sıra, XIII. yüzyılın lirizme dayalı en önemli edebî akımı da olmuştur

[6] Emilio Mitre, *La España Medieval (Sociedades. Estados. Culturas)*, Madrid, Colección Fundamentos, No. 63, Ediciones Istmo, 1999, s. 83.

rih)dir.[7] Bu kitapta kral X. Alfonso dünyanın yaradılışından başlayarak kendi çağına (XIII. yüzyıla) dek tarihteki önemli olayları anlatmaya çalışır. Ancak söz dizimi ve şekil gibi edebî kaygılar taşıyan bu kitap, tarihin yanı sıra edebî alanda da önemli bir başarıdır. Arap kaynaklarına da başvurarak, ilk kez savaşlar dışında sosyal ve ekonomik olayları da yansıtan bir tarih kitabı olarak *La Crónica General* önemini günümüze dek taşımıştır.

Endülüslü Araplar'ın ise tarihe Hıristiyanlara göre çok farklı bir açıdan baktıkları gözlenir. Çok eskiden beri bir gelenek hâlinde sürdürdükleri *soykütüğü sistemini* uygulayarak tarihe daha kesin delillerle tanıklık ederler. X. yüzyıl bu sistemin uygulanmasında çok önemli bir dönem olur. Bu yüzyılın ilk yarısında El Husani'nin *Kurtubalı Hâkimlerin Tarihi* adlı kitabı ve bir başka Müslüman tarihçinin *El Andalus'un Fethi* adlı eserinin Endülüs'te yaşayan Hıristiyanlara İslâm toplumu içinde var olan özel bir topluluk oldukları bilincini yerleştirdiği düşünülür. Soykütüğü geleneğini sürdüren İbn El Faradi'nin *El Andaluslu Bilgelerin Tarihi* adlı kitabı ve dönemin en büyük tarihçilerinden İbn-i Hayyan'ın eserinden birkaç bölüm günümüze dek korunabilmiştir.

Bilim ve Felsefede İlerleme Dönemi

El-Andalus'ta hüküm süren ve Arap geleneğinin bir uzantısı olan ahlâk taassubunun, matematik, ilaç ve astronomi bilimlerinde önemli adımlar atılmasına engel olmadığı gözlenir. Her ne kadar ilaç bilimi *(farmakoloji)* Musevilerin tekelinde gibi gözükse de, *Ebu el Kasım el Zahravi*'nin kaleme aldığı *Tıp Ansiklopedisi* Müslümanların da bu konuda ileri olduklarının bir kanıtıdır. Tavaif-i Müluk krallıklarının ilk döneminde ise astronomi ve matematiğe özel bir önem verilir. *El-Zarkali* (Hıristiyanlarda *Azarquiel* adıyla bilinir), astronomik çizelgeleri ve bu konudaki engin bilgisiyle kral X. Alfonso'nun yazdığı bilimsel kitapta da iz bırakmıştır. Araplar arasında en ünlü filozof 1100'lü yıllarda yaşamış olan *İbn-i Rüşd* (İspanyollar arasında *Averroes olarak bilinir)*'dür. Hem Müslümanlık hem de Hıristiyanlık felsefesinde adını altın harflerle yazdıran *İbn-i Rüşd*'ün, 'dünyanın sonsuzluğu'nu ileri sürdüğü bazı yorumları ne Hıristiyanlıkla ne de İslâm'la bağdaşsa da,[8] yine de onu Ortaçağ felsefesinin en önemli ismi olmaktan alıkoymaz. Hıristiyanlar arasında ise VII. yüzyılda Sevillalı San Isidoro ile ortaya çıkan mantık karşında inancın savu-

[7] Jose Angel & Garcia de Cortazar, *Historia de España.* Madrid, Alianza Editorial, 1999, s. 285.

[8] Antonio Dominguez Ortiz, *España, Tres milenios de Historia*, Madrid, Ed. Marcial Pons, 2001, s. 81.

nusu, sonraki yüzyıllarda da Hıristiyan âlemini etkileyecektir. Modern fizik ve matematiğin temellerini atan Guillermo de Ockham ise bilimsel alanda Ortaçağ'ın önemli isimlerinden biri olarak zikredilir.[9]

ORTAÇAĞ ENDÜLÜSÜ'NDE AZINLIKLARIN DURUMU

Museviler ve Müslüman egemenliğindeki topraklarda yaşayan Hıristiyanlar, şüphesiz Endülüs kültürünün inşasında önemli bir rol oynamışlardır. *Kurtuba Sultanlığı*'nda (756) Musevilerin etkisi sonraki dönemlerde de azalmadan sürer. Hıristiyan Avrupa ile ilişkilerin kesilmesinin ise Endülüs topraklarında yaşayan Hıristiyanların köklü bir kültüre sahip olmalarını engellediği görülür. Sadece Vizigot dönemi İspanyası'nın son dönemine ait kültürün izlerini sürdürebilmişlerdir.[10]

İspanyol kralların yeniden fethettiği bölgelerdeki Müslüman halkın büyük bir bölümünün ise yaşadıkları bölgeleri Araplar'ın yarımadadaki son dönemine dek terk etmedikleri bilinir. Yeniden fetih döneminde Aragon ve Kastilya Krallıklarına tâbi olan ve azınlık konumuna düşen, Arapça'da *"mudayyan"* olarak adlandırılan Müslüman halkın akrabalık ilişkilerini yansıtan belgeler, bu dönemde İspanyol âlimleri tarafından kayda alınmıştır.[11] J. M. Lacarra tarafından yayımlanan belgelerde ise ele geçirilen bölgelerde, örneğin XI. yüzyılda Aragon krallarının geri aldığı Zaragoza ve Tudela kentlerinde mudayyanların *(mudejarlar olarak da bilinirler)* önceki konumlarını koruyarak, camilerinde ibadet ettikleri, kendi yargı ve adalet sistemini uygulamayı sürdürdükleri bilinmektedir.

Ancak 1264'te Murcia'da ortaya çıkan mudayyan isyanı ve 1258, 1275 Valencia isyanları sonucunda yönetimde söz sahibi Hıristiyanlar, Müslüman halkı İber'de söz hakkının kendilerinde olduğu son kaleleri Gırnata Sultanlığı'na göndermişlerdir. X. Alfonso da Müslüman halka toleranslı davranılacağını 1268'de açıklamış olsa da, Kastilya halkı Müslümanların boşalttıkları bölgelere yerleştikçe mudayyanlar ayrıcalıklarını giderek kaybettiler. Sonunda Granada'ya göç etmeyenler sadece el sanatlarıyla uğraşanlardı.

İspanyol kralları boşalan arazilerde nüfus yoğunluğunu artırmak ve toprakların işlenmesini sağlamak için *sosyal ve ekonomik şartları iyileştirmeleri* gerektiğini çok iyi bilmekteydiler. Bu yüzden eski metinlerden ve yazışmalara aracılık eden mektuplardan da anlaşıldığı üzere, yeni yer-

---

[9] Antonio Antelo Iglesias, *Estudios y ensayos de historia medieval*, Madrid, Libreria UNED, 2002, s. 36.

[10] Emilio Mitre, *La España medieval, Colección Fundamentos*, No. 63, Madrid, Ediciones Istmo, 1999, s. 86.

[11] Rachel Arie, *Historia de España, III.cilt, España Musulmana*, Barselona, Editorial Labor, 1987, s. 178.

leşimciler arasında karanlık bir geçmişe sahip olanlar görmezden gelindi ve suçlulara af çıkarıldı. Bunların yanında Hıristiyan yerleşimcilere geniş çaplı kişisel özgürlüklerin ve en iyi ekonomik koşulların sağlandığı da bilinmektedir.[12]

Gırnata Sultanlığı'nın varlığı Kastilya'da Endülüs'le ilgili birinci planda bir sorun olarak görülmediğinden buranın fethi uzun zaman alır. Diğer taraftan mudayyan azınlık ne Musevilerin ne de din değiştirmiş olanların nefretini çekiyordu. Hattâ mudayyan kültüründen *(silah, giysi, süslemeler, vs.)* etkilenmeleri yabancı ziyaretçileri şaşırtıyordu. Ancak sonunda bu örnek birlikte yaşayan Araplar'ın son kalelerinden de atılmasıyla son buldu.

Museviler ise giderek az konuşulur olan İbranice'nin sadece Salamanca Üniversitesi'nde okutulmasıyla birlikte İber yarımadasındaki son dönemlerinde kültürlerinin asimile edilişine tanıklık ettiler. 1477'de kurulan *Kutsal Engizisyon Mahkemesi'nin "kanın temizlenmesi"*[13] adı altında başlattığı hareket sonucunda ise Museviler Müslümanlarla aynı dönemlerde İber topraklarından uzaklaştırıldılar (1492).

MİMARİDE MÜSLÜMAN ETKİLERİ

Taşı olabildiğince az kullanmaları, dekorasyondaki aşırılıkları, at nalı şeklindeki kubbeleri ve mimarilerinin mihenk taşı konumundaki camileri ile Müslümanların Endülüs topraklarındaki sanatsal etkisi son derece yoğun bir şekilde görülür. İslâm eserlerinde mağlup ettikleri devletlerin sanatsal ögelerinden de etkilendikleri gözlemlenmektedir. Örneğin Vizigot tarzı kolonlar ve halat görünümü verilmiş taş oymaları bu dış etkileşimlerin sonucudur.

Kurtuba Camii Endülüs Müslümanlarının kendi kültürlerinde inşa ettikleri en görkemli yapıdır. Endülüs sanatının diğer önemli eserleri arasında III. Abdurrahman tarafından yaptırılan *Madina al-Zahra Sarayları* yer alır. Ancak XI. yüzyıldan itibaren Endülüs hükümdarlarının tutumu ve iç savaşların yol açtığı siyasî dengesizlik, çoğu önemli eseri yıkıntı hâlinde bırakmıştır. Granada'da 1492 yılına kadar süren El-Ahmeri hakimiyeti Müslüman kültürünün son bir parlayışı niteliğindeydi. *Alhambra Sarayı* bu yüksek kültürün en güçlü ifadesidir ve görenleri kendine hayran bırakır.

---

[12] V.A.Alvarez Panazuela & Luis Suarez Fernandez, *Historia de España*, 5. cilt, *La España musulmana y los inicios de los reinos cristianos*, Madrid, Editorial Gredos, 1991, s. 304.

[13] Antonio Dominguez Ortiz, *España, Tres milenios de Historia*, Madrid, Ed. Marcial Pons, 2001, s. 96.

MADENCİLİK, ENDÜSTRİ VE TİCARET

Ortaçağ Endülüsü'nde madencilik alanında, diğer metallerin yanı sıra demir, kurşun, cıva ve altının bolca çıkartıldığı bilinir. Yağ, un ve şarap ise gıda maddeleri arasında bu dönemde başta gelir. Tekstilde kullanılan yün ve ipek, Cordoba'da dokunan *brokar kumaş*, Toledo'un ileri *silah endüstrisi, çinicilik* ve yarımadanın sınır boylarında üretilen *seramikler* Endülüslü Araplar'ın yaptıkları el sanatlarına en güzel örneklerdir. Bu alanlardaki başarıları tüm dünyaya yayılır. Sevilla, Tortosa, Alcacer do Sal ve Pechina'daki tersaneleriyle de denizcilik endüstrisinde önemli gelişmelere imza atarlar. Vitray işçiliği ve kağıt üretimi, Araplar'ın zengin endüstri alanlarının diğer iki halkasıdır.

İslâm dini yarımadada yapılacak her tür iş koluna yönelik belli başlı kuralların uygulanmasını benimsetir. *Al-Muhtasib* adı verilen görevli kişi, Müslüman İber'de kadı ve yargıç görevlerini birlikte yürüterek profesyonel anlamdaki iş birlikteliklerinin düzenli işleyip işlemediğini kontrol ederdi. Ticarete gelince... Ortaçağ'ın sonlarına doğru Hıristiyan Avrupa'nın çizdiği karanlık tablonun tam tersine Müslümanların, özellikle de Al-Andalus'ta yaşayanlarının ticarî hayatları büyük bir canlılık gösterir. Yarımadada *Endülüs Emevi Devleti* hüküm sürerken *Kuzey Afrika, Yakındoğu, Uzakdoğu, Bizans, İtalya* ve *Hıristiyan İspanyol Krallıklarıyla* yoğun ticaret ilişkilerinin bulunduğu bilinmektedir. İhraç ürün cinsinin elli, ithal ürün cinsinin ise yirmi civarında olduğu göz önüne alındığında Müslüman Araplar'ın bölgeye katkısı yadsınamaz. İhraç ürünler arasında yıldızı en çok parlayan ise *Endülüs yağı* olmuştur. Müslümanların tarım ve hayvancılık alanında bu topraklara getirdikleri yenilikler ise azımsanmayacak ölçüdedir.

MÜSLÜMANLARLA KALKINAN TARIM

El-Andalus bölgesi, Müslüman etkisiyle birlikte tarım alanında yeni ürünlerin işlenmesi ve eski tekniklerin mükemmelleştirilmesiyle önemli bir döneme girer. İncir, limon, badem ve portakal yetiştiriciliğinin yanında zeytin ağaçlarının en zengin olduğu bölge de Müslümanların elindedir. Tahıl ve bağcılığa da büyük önem verilirken, buğday en çok yetiştirilen tahıl çeşidi olarak bilinir. Müslümanlar bu bölgelerde sulama sistemini iyileştirip hasatta verimi kayda değer bir şekilde arttırmışlardır. İslâm egemenliği sırasında *meşe* ve *çam* gibi ağaç türleri yaygınlaşmış, elde edilen ahşaptan ise *mobilya* ve *gemi yapımı* sağlanmıştır.

PARA BİRİMLERİNDE REFORM HAREKETİ

Ortaçağ'ın ikinci yarısında Hıristiyan Avrupa'da görülen parasal daralmaya karşılık İslâm devletlerinin gelişen ekonomisi özellikle değerli metallerin kullanıldığı para trafiğiyle önemli bir rol üstlenir. *Dinar* adında piyasaya sürülen madenî paranın yapımında Bizanslılar'a ait altın para model alınır. Pers İmparatorluğu'nda kullanılan gümüş para ise *dirhem*'in yapımında örnek olmuştur. III. Abdurrahman hükümdarlığında dinar kullanımıyla ilgili yasanın çok iyi bir şekilde işlediği bilinmektedir. Kurtuba Sultanlığı'nın XI. yüzyıl başlarında çöküşüyle birlikte altın dinarların basımı azaltılmış, dirhem basımında kullanılan gümüşün ise değeri düşürülmüştür.[14]

Sonraki yüzyıllarda, Müslümanların hâkimiyeti altında yaşayan Hıristiyan halkın da etkisiyle, altın para yerini tamamen gümüşe bırakmıştır.[15] IX. yüzyıldan itibaren parada görülen değişiklikler genelleşerek her türlü malın parasal değerinin belirttiğimiz maden paralarla belirlenmesine başlanır.

DİLLERE DESTAN ENDÜLÜS ŞEHİRLERİ

VIII. yüzyılda gerçekleşen *Guadalete Savaşı*'nın ardından nüfus tutanakları İber yarımadasında toplam 50 bin Müslüman'ın bulunduğunu gösterse de, Araplar bu bölgeye akın etmeye hızla devam ederler. Halifeliğin başkenti olan *Kurtuba* ise Hıristiyan ve Musevi azınlıkların ilgisini öyle bir çekmeye başlar ki, bir süre sonra yaklaşık 100 bin civarındaki nüfusuyla *Batı'nın en kalabalık kenti* hâlini alır. Buna karşılık Toledo'da 37 bin, Granada ve Almeria'da 27 bin, Malaga, Zaragoza ve Valencia'da ise 17 bin kişinin yaşadığı resmî kayıtlara geçirilmiştir. Yok olmaya yüz tutmuş Murcia, Lerida ve Badajoz şehirlerinin üzerine ise güneş gibi doğar Müslüman hükümdarlığı. *Torres Balbas*'ın tanımıyla Müslüman şehircilik anlayışı Avrupa'nın büyük kentlerindeki şehir planlamacılığına ters düşmektedir: "Şehirlerin İslâm anlayışına göre düzenlenmesi, düzenli bir şekilde tasarlanmış, halkın her türlü ulaşımına elverişli olan, aynı zamanda yaşanan yerlere kolay ulaşım sağlayan, modern Avrupa şehirlerinde rastlanan iki ucu dışa doğru genişleyen sokaklara anti-tez sunan bir kalıp getiriyordu."[16] Söz konusu kalıp, kuşkusuz günlük yaşamda da kendini gösterir.

---

[14] Emilio Mitre, a.e. s. 73.
[15] V.A. Alvarez Palenzuela & Luis Suarez Fernandez, a.e. s. 350.
[16] L. Torres Balbas, *Ciudades hispano-musulmanas, 2. cilt.* Instituto Hispano-arabe de Cultura, Madrid, 1970.

Sokakların düzeni *çarpıcı bir düzensizlik esasına* göre şekillendirilmişti. Sokakların labirenti andıran görünümleri Sevilla'da yoğun bir şekilde gözlemlenir. Giderek kavislenen bu tür yollara sokak demek bile zordu aslında. Çıkmaz sokaklar ise perspektifsel görünüme ters düşmekteydi. Günlük kurulan ya da kalıcı olan *"zoko"* adındaki pazar yerleri ve geniş cami avluları Endülüs'teki İslâmî şehircilik anlayışının önemli ayrıntılarındandır. Şehirdeki büyük camilerin yanında ise ticaretin farklı kollarını barındıran çarşılar bulunmaktaydı. Başka şehirlerden ya da ülkelerden gelen tüccarların kalabilmeleri için tasarlanmış konaklama yerleri ile azınlıkların dinsel nedenlerde kiliselerin çevresinde yaşamaları da dönemin şehircilik ve yerleşim anlayışının belirleyici unsurlarındandır.

Doğulu âlimler Endülüslü Arapları ilk başlarda aşağı ve üretken olmayan bir toplum olarak görürken, sonunda açıkça El-Andalus'un faziletlerinin bilincine varmışlardır. XI. yüzyıldan itibaren doğulu yazarlar dağları, nehirleri, vadileri, meyve ve yeşillikleri, dereleri, ağaçları, insanları, dini, alışkanlıkları, şehirleri ve saraylarını övgüyle anlatmış, bahçelerinin, çeşmelerinin, hamam, sokak ve camilerinin ihtişamından söz ederken Arap edebiyatçılarını da takdirle anmışlardır.

Granada'daki *El-Ahmer Devleti*'nin veziri olan *İbn al-Hatib* XIV. yüzyıl *Granada*'sını *"hükümdarlığın anası" (umm al-mişr)* diye tanımlarken, fethedilmesi zor coğrafî konumunu, temiz havasını, su bolluğu ve tüm diğer zenginliklerini biraz abartılı bir dille de olsa şu cümlelerle över: "Günümüzde El-Andalus'un bel kemiğidir. Ülkenin ve hükümdarların başkentidir, adaletin ve yardımseverliğin kubbesidir. Başka hiçbir şehir ne içi ne de dış kesimiyle onunla kıyaslanamaz ve hiçbir ülkede onun kadar çok binaya, onunki kadar iyi bir konuma sahip değildir."[17]

Al-Makari ise yazılarında Endülüs şehirlerine geniş bir yer ayırmış, özellikle Cordoba'yı, bahçeleri, camileri, hamamları, dükkanları, evleri, kanalları ve köprüleriyle bir şehircilik harikası olarak nitelemiştir. Emevi Camiini, III. Abdurrahman tarafından yaptırılan Al-Zahra Sarayı ve bilimin merkezi oluşuyla Cordoba'yı Al-Makari şöyle anlatır: "Dünyada ona eşdeğer bir başka şehir daha yoktur, ünlü Bağdat şehri bile onunla boy ölçüşemez. Endülüs'teki konumu, vücudun baş kısmı gibi ya da aslanın göğsü gibidir."

EL SANATLARININ ALTIN ÇAĞI

Aragon Kralı I. Jaime tarafından 1232 ile 1245 yılları arasında fethi tamamlanan Valencia'nın özellikle kırsal alanlarında Müslüman nüfusun

[17] Anwar G. Chejne, *Historia de España Musulmana*, Madrid, Editorial Catedra, 1999, s. 143.

büyük bir yüzdeye sahip olduğu bilinir. Bu nüfusun önemli bir bölümü el sanatları ile ilgilenen geniş ailelerden oluşmaktaydı. Aragon Krallığı'nda Hıristiyan hâkimiyeti altında bulunan Müslümanların *(mudayyanlar)* şehirlerde kılıç ve mobilya yapımıyla uğraştıklarından söz etmiştik. Ancak *mudayyan atölyelerinde dokunan kumaşların ve onların yaptığı seramiklerin* dünya çapında bir üne kavuştuğunun da altını çizmek gerekir.[18] Süslemeleriyle ünlü Endülüs el sanatlarının bu denli ilerlemesinde, Müslümanların *altını* olduğu kadar *bakır* ve *pirinci* de ustalıkla işlemesinin rolü büyüktür.[19]

Gırnata Sultanlığı'nda (1283'ten itibaren) el sanatlarıyla uğraşanların eserlerinde, XIV. yüzyılın ortalarına dek Pers etkisi hüküm sürse de daha sonra *gotik tarzı* algılanmaya başlanır. Özellikle çinilerde ve seramiklerde Avrupalı giysilere bürünmüş insan figürleri belirir. Bu durum sınırın her iki yanında yaşayan sanatkârlardan kaynaklanır. Gırnata Sultanlığı'nda *barok tarzın* ortaya çıkışı Hıristiyan İspanya'da *Müslüman desenlerinin* belirmesiyle eş zamanlı olarak görülür. Granada seramiklerinin XIV. yüzyıl boyunca Valencia'ya özgürce ihraç edilmesi ise bu seramik türünün orada el sanatlarıyla uğraşanlar tarafından kopya edilmesi sonucunu doğurur.[20]

Ortaçağ İspanyası'nda resme dair ilk eserler duvarlarda ve Katalunya'nın Pireneler bölgesindeki Roman tarzındaki kiliselerin *absid*[21] bölümünde yer alan freskler olur. Bunlar, konu ve ikonografya açısından *Bizans mozaiklerinin* izini sürerler. Ancak bu freskler nemli ve macunumsu bir yapı harcı üzerine uygulandığı için hem hızlı yapımları ve ucuza mâl edilişleriyle, hem de esnekliklerinin getirdiği dekoratif uygulama kolaylığıyla tercih edilmişlerdir. Bu freskler arasında en etkileyici olan, muhtemelen 1123 yılında tamamlanmış olan *San Clemente de Tahull*, 1900'lerin başlarında Barselona'daki *Katalan Sanat Müzesi*'ne taşınmıştır.

XII. yüzyıl Katalan sanatının İslâm sanatından ne denli etkilendiği kesin çizgilerle belirlenemese de, Tahull fresklerindeki boğa çizimlerinin yoğun İslâm etkisi taşıdıklarına inanılmaktadır. Yüzyıllar sonra Picasso'nun *"Guernica" tablosunda* model aldığı da yine aynı tip boğa çizimidir.[22] Katalan fresklerinin, Müslümanların cami ve saray dekorasyon-

[18] Rachel Arie, *Historia de España, III. cilt, España Musulmana*, Barsclona, Ed. Labor, 1987, s. 182.
[19] V. A. Alvarez Palenzuela & Luis Fernando Suarez, *Historia de España, 5. cilt*, Madrid, Editorial Gredos, 1991, s. 348.
[20] Angus Mac Kay, *La España de la edad media*, Madrid, Ed. Catedra, 2000, s. 218.
[21] Kiliselerde giriş kapısının karşısında yarım daire şeklindeki girintili kısma *absid* adı verilir.
[22] Gabriel Jackson, *Introduccion a la España Medieval*, Madrid, Editorial Alianza, 1996, s. 141

larında kullandıkları detaylı çizim tekniğinden etkilenmiş olabileceği de ortaya atılmış güçlü tezlerden biridir.

Sanat ve bilim gibi gelişimin daha pek çok alanında Ortaçağ'ın yedi yüzyılını iç içe geçiren Hıristiyan ve Müslüman toplumları, savaş ve barışla geçen yıllarda bile birbirlerini adım adım ileri taşıyarak örnek bir kültür etkileşimi ortaya koyarlar. İzlerini günümüze dek muhafaza eden söz konusu etkileşim süreci özetle şu kalıcı izleri taşır: El sanatlarına verilen önem, mimarideki büyük gelişim, farklı materyalleri işleme ve şekil verme becerisi ve Arap entelektüellerin etkileri. İşte tüm bu özellikler İber yarımadasının Ortaçağ'ın karanlığından sıyrılıp bu dönemi Aydınlanma çağı niteliğinde geçirmesine olanak sağlamıştır.

KAYNAKÇA

Angel, José - De Cortázar, García, *Historia de España.* Madrid, Editorial Alianza, 1999.

Arié, Rachel, *Historia de España. III. Cilt. España Musulmana.* Barselona, Editorial Labor, 1987.

Balbás, Torres, *Ciudades hispano-musulmanas,* Madrid, Instituto Hispano- árabe de cultura, 1970.

Chejne, Anwar G., *Historia de España Musulmana,* Madrid, Editorial Catedra, 1999.

Iglesias, Antonio Antelo, *Estudios y ensayos de historia medieval.* Madrid, Librería UNED, 2002.

Jackson, Gabriel, *Introducción a la España Medieval.* Madrid, Editoral Alianza, 1996.

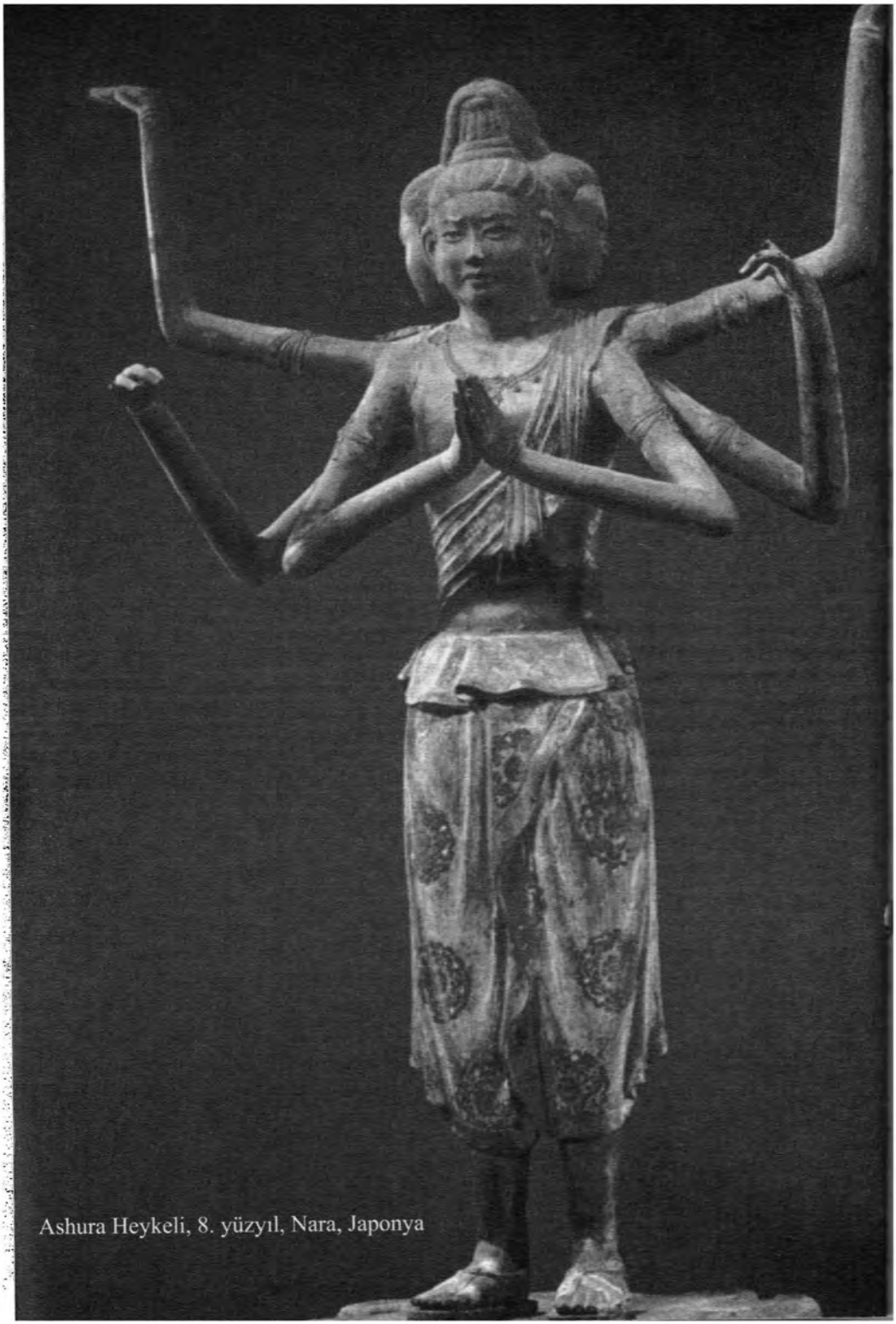
Kay, Angus Mac, *La España de la edad media,* Madrid, Editorial Cátedra, 2000.

López, Julio- Larrea Davilillo, *Atlas Histórico de Europa.* Madrid, Editorial Sintesis, 1999.

Mitre, Emilio, *La España medieval (Sociedades. Estados. Culturas).* Madrid, Colección Fundamentos, No: 63, Ediciones Istmo, 1999.

Ortiz, Antonio Domínguez, *España. Tres milenios de Historia,* Madrid, Editorial Marcial Pons, 2001.

Palenzuela, V.A. Álvarez- Fernández, Luis Suárez, *Historia de España. 5. cilt. La España musulmana y los inicios de los reinos cristianos.* Madrid, Editorial Gredos, 1999.



Ashura Heykeli, 8. yüzyıl, Nara, Japonya

JAPONYA ORTAÇAĞI'NDA ZEN IŞIĞI

Hüseyin Can Erkin*

Baharda, kiraz çiçekleri; yazın guguk kuşu.
Sonbaharda ay; ve kışın kar,
soğuktur elbette...

Dogen

1968 yılında Nobel Edebiyat Ödülü'nü kazanan Japon yazar Yasunari Kawabata (1899-1972), Stockholm'de yapılan ödül törenindeki konuşmasına yukarıdaki dizelerle başlamıştı.[1] Dizeler, Japonya Ortaçağı'nın ünlü Zen rahibi Dogen'e (1200-53) aittir. Geleneksel Japon şiir türü *tanka* tarzına göre yazılan bu dizeler, Japon edebiyatına yabancı olanlar için anlaşılmaz gelebilir. Ancak, bu dizeleri Japonya Ortaçağı'ndan, yirminci yüzyılın ikinci yarısında Stockholm'e, Nobel Ödül Töreni kürsüsüne taşıyan kültürel miras zenginliğinin temellerinin

* Y. Doç. Dr. Hüseyin Can Erkin, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Japon Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

[1] Kawabata, Yasunari, *Nobel Ödül Töreni Konuşması*, http://nobelprize.org/literature/laurates/1968/ kawabata–lecture–e.

oluştuğu Japonya Ortaçağı üzerinde üzerinde düşünmeye değer. Başka bir açıdan bakacak olursak, Nobel Edebiyat Ödülü alan ilk Japon (ikinci Asyalı) yazar olan Kawabata'nın, dünya edebiyatının zirvesinden konuştuğu bir anda bile, kendi özünün bir parçası olarak hissettiği Japonya Ortaçağı üzerinde düşünmek, Ortaçağ kavrayışımıza yeni bakış açıları getirmemizi sağlayabilecektir. Ayrıca, Japonya Ortaçağı'na ait sistemlerin ve kültürel unsurların şekillenişinde Zen Budizm'in etkisini irdelemek, Ortaçağ ve din ilişkisini düşünmemizde yeni eksenler oluşturmamıza önayak olabilir.

JAPONYA ORTAÇAĞI: JAPON TARZI *COUP D'ETAT*'DAN MODERN DEVLETE UZANAN KÖPRÜ

Japonya Ortaçağı'nın oluşum sürecini genel hatlarıyla incelediğimizde Avrupa Ortaçağı ile benzer özellikler gözümüze çarpacaktır. Batı Avrupa toplumlarının Ortaçağ'dan Yeniçağ'a, Yeniçağ'dan Yakınçağ'a geçiş süreci ile paralellikler gösteren bir süreci Japon tarihinde de gözlemliyoruz. Zaman açısından paralellikler bulunduğu gibi, toplumsal ve siyasî yapılarda, hattâ zihniyet değişimi açısından da paralellikler gözlemlenmektedir.

Toplumsal ve siyasî değişimin, feodal sistemden toplumsal statülü bir siyasî sisteme ve oradan da mutlakiyete geçiş aşamaları şaşırtıcı ölçüde benzerlik göstermektedir. Öte yandan, Japonya'nın Geç Ortaçağı olarak nitelendirebileceğimiz on yedi ve on sekizinci yüzyıllarda bilim, sanat ve düşün alanında Avrupa Rönesansı'nı aratmayacak ölçülerde gelişmeler olmuştur.

On dokuzuncu yüzyıl ortalarında Batılı toplumlarla karşılaştırıldığında hâlen Ortaçağ yaşam koşulları içerisinde bulunan Japonya'nın, ortaya koyduğu mucizevî atılımlarla dünyanın önde gelen güçlerinden birisine dönüşmesini sağlayan enerjinin kökenlerini Japonya Ortaçağı'nda aramak anlamlı olsa gerek.

Özellikle toplumsal örgütlenme, siyasî yapı, zihniyet devinimleri ve Batılı anlamdaki bilimsel düşünüşün Japonya'daki kökenlerine yapılacak bir yolculuk, Japonya Ortaçağı'nın özgünlüğünü kavramamızı sağlayacaktır. Bu aynı zamanda, Japonya'nın kendi özünü koruyarak günümüze taşımasını anlamak açısından da önemlidir.

On dokuzuncu yüzyıla kadar, Doğu Asya'nın mutlak gücü Çin olmuştur. Batılı devletler, Doğu Asya'da ancak on sekizinci yüzyıl sonlarından itibaren etkili olabilmişlerdir. Japonya da bir adalar ülkesi olmasına rağmen, birçok alanda Çin'in etkisinde kalmıştır. Bu etki, özellikle kültürel alanlarda günümüzde bile varlığını sürdürmektedir.

Elbette, yaşam kültürünün çeşitli unsurlarında ve düşünce alanında da bu etkiler görülmektedir. On altıncı yüzyıl ortalarında Avrupalıların Japonya'ya ilk ulaşmalarına kadar, Japonya'da da dünyanın merkezinin Çin olduğu yaygın bir kanıydı.[2]

Köklü bir devlet geleneğine sahip olan Çin'de tarih boyunca *egosentrik* (*benmerkezli*) bir dünya kurgusu düşüncesinin hâkim olduğu söylenebilir. Bu düşüncede dünya medeniyetinin merkezini Çin oluşturmakta, çevredeki halklar ise yarı-medenî ve yabanîler olarak görülmektedir. Yarı-medenî olan halklar, Çin ile resmî ilişkiler içerisinde olan Kore, Vietnam ve Japonya gibi ülkelerdir. Aslında devletlerarası bir ticarî ilişki olarak da nitelendirebileceğimiz bu resmî ilişkilerde, çevre devletler düzenli olarak Çin sarayına haraç vermekte, Çin sarayı ise buna karşılık hediyelerle birlikte o devletin otoritesini resmen tanımaktaydı. Japonya bazı dönemlerde bu Çin merkezli Doğu Asya sistemi dışında kalmışsa da, bazı dönemlerde Çin sarayının Japonya'daki merkezî otoriteyi resmen tanımakta olması ülkenin iç siyasî dengesinde önemli bir unsur olmuştur. Çin'de yabanî uluslar olarak değerlendirilen halklar ise Çin sarayı ile bu tür bir ilişki içerisinde olmayan halklardır. Bu halkların çoğu Orta ve Kuzey Asya'da yaşayan göçebe halklardır.

İlk Çin kaynaklarından yola çıkarak, Japonya'nın bu uluslararası sisteme çok erken zamanlardan itibaren dahil olduğu ortaya konulabilir. Japonlar Çin kaynaklarında ilk olarak, M.S. birinci yüzyıla dönemlenen Sonraki Han Hanedanı (M.S. 25-220) hanedanlık kayıtlarında karşımıza çıkmaktadır. Yazının Japonya'ya beşinci yüzyılda girerek halk arasında yaygınlaştığı düşünülmekle birlikte, Japonya'nın günümüze kalan en eski yazılı kaynakları 712 yılında yazılan *Kociki* ve 720 yılında yazılan *Nihon Şoki*'dir. Japon imparatorluk ailesinin meşruiyetini tespit etmek üzere yazılan bu eserler, mitolojilerden ve imparatorluk ailesinin soyağacına ilişkin açıklamalardan oluşmaktadır.[3]

Japonya'da bir devlet oluşumu da, bu eserlerin oluşturulması ile aynı döneme denk gelir. Japonya ile Çin arasında altıncı yüzyıldan itibaren yoğunlaşan trafiğin ve etkileşimin bir sonucu olarak yedinci yüzyılda Çin sistemi modei alınarak, merkezî bir devlet sistemi oluş-

---

[2] Tanaka, Takeo (ed.), *Zen-kindai no Nihon to Higaşi Acia* (Modern Öncesi Dönemlerde Japonya ve Doğu Asya), Yoşikava Kobunkan, Tokyo, 1995. Tanaka, T. (ed.), *Nihon Zen-Kindai no Kokka to Taigai Kankei* (Japonya'nın Modern Çağ Öncesi Devleti ve Dış İlişkiler) Tokyo: Yoşikava Kobunkan, 1994.

[3] Gomi, Fumihiko (ed.v.d.) *Şosetsu Nihon-şi Kenkyu* (Ayrıntılarıyla Japon Tarihi Araştırmaları), Tokyo: Yamakava Şuppan-şa, 1998, s. 29-40.

turulmuştur. 710 yılında imparatorluk sarayı yeni inşa edilen Heizeikyo şehrine taşınmıştır. Izgara planı temelinde inşa edilen şehir de tamamen Çin şehir planları temel alınarak inşa edilmiştir.

Bu şekilde, kıta Asyası'nda güçlü Tang İmparatorluğu'nun (618-907) varlığı, Japonya'da da güçlü bir merkezî sistemin ortaya çıkmasını sağlamıştı. Belirli aralıklarla Japonya'dan Tang Hanedanı'na gönderilen elçi heyetlerinde bulunan âlimler, devlet sisteminin yenilenmesi ve gözden geçirilmesi için gerekli bilgileri getiriyorlardı. Tang Hanedanı'nın dokuzuncu yüzyılda zayıflayarak, onuncu yüzyıl başlarında çökmesi sonrasında, Japonya'nın kıta Asyası'na karşı duyduğu tedirginlik ve ilgi de azalır. Bu kayıtsızlık sonuçta saray ve çevresinin merkezî yönetiminde meydana gelen bir çöküşün de başlangıcı olmuştur. Taşrada, özellikle Doğu Japonya'da günden güne güç kazanan savaşçılar arasında Minamoto Ailesi diğer rakiplerini alt ederek 1192 yılında askerî, siyasî ve ekonomik yetkeyi elinde bulundurduğu, feodal temelleri olan bir sistem kurmuştur.[4] Japonca'da "*bakufu*" (çadır yönetimi) olarak adlandırılan bu sistem, başındaki yöneticiye şogun denmesinden dolayı, "*şogunluk*" olarak da adlandırılabilir.

Bir anlamda, o âna kadar tüm yetkeyi elinde bulunduran imparatoru sembolik bir varlık olarak bırakan bu *coup'd etat*, dünya tarihinin belki de en uzun ömürlü cuntasının doğuşunu hazırlamıştır. Bu askerî yönetim arada bazı kesintilere ve iki kez şogun ailesinin değişmiş olmasına rağmen varlığını 1867'ye kadar sürdürmüştür.

ZEN'İN JAPONYA'DA SAVAŞÇI SINIF İNANCI OLARAK DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

Japonya Ortaçağı'nı ve feodal düzenini simgeleyen en önemli. unsurlardan birisi de Zen okuludur.

Sung Hanedanı'nın (960-1279) Çin'i yeniden birleştirmesi sonrasında, Japonya ile Çin arasındaki ticaret ve iletişim tekrar canlanır. Buna dikkat eden Taira Kiyomori (1118-1181) günümüz Kobe şehrinin limanını açarak Sung Hanedanı ile ticarete güç verir. Bu sayede Sung Hanedanı ile dış ticaret gelişme göstererek, Sung ticareti gemilerinin getirdiği mallar, sanat eserleri, kitaplar ve Sung paraları Japon toplumuna büyük etki yapmıştır. Yine Zen rahiplerinin gidiş-gelişi de sıklaşıp, Çin'e giden Zen rahipleri 80 kişiyi geçmiş, Japonya'ya gelen Çin asıllı Zen rahiplerinin sayısı da yirmiye ulaşmıştır. Moğol Yuan

[4] Koçi, Şosuke, *Yoritomo no Cidai: 1180-nendai no Nairan-şi* (Yoritomo Dönemi: 1180'lerin İç Savaş Tarihi), Tokyo: Heibon-şa, 1990.

Hanedanı (1271-1368) döneminde de, Japonya'nın Çin ile dış ticareti kesilmemiştir. Moğol Yuan Hanedanı ile savaşan Kamakura Şogunluğu'nun kendisi, Kençoci Tapınağı'nın restorasyonu için (1325), daha sonra fedoal yönetimin başına geçen Aşikaga Şogunluğu da Tenryuci Tapınağı inşası için (1342) kaynak sağlama amacıyla birer ticaret filosu göndermişlerdir. Yuan döneminde Japonya'ya gelen Çin asıllı Zen rahiplerinin sayısı da oldukça fazlaydı. Kamakura Şogunluğu bunların Japonya'ya girişlerini sınırlamaya bile kalkmıştır. Japonlar'dan Yuan'a giden rahiplerin sayısının 200'den fazla olduğu bilinmektedir ve karşı taraftan gelenlerin sayısı bu rakamdan çok daha fazladır.[5]

Çinli Zen rahiplerinin birbiri ardına Japonya'ya gelmelerinin ardında yatan nedenlerden biri Hoco Ailesi başta olmak üzere üst düzey nüfuzlu savaşçı sınıf mensuplarının bu okula coşkuyla destek vermiş olmalarıdır. Bir diğer önemli neden de Moğol Yuan Hanedanı'nın Çin'de yeni bir devlet oluşumunu başlatmış olmasına karşı duydukları hoşnutsuzluk neticesinde, Zen rahiplerinin geleceklerini Çin dışında aramaya girişmiş olmalarıdır.

Aslında, Zen öğretisi çok erken dönemlerde [Nara Devri (710-794)] Japonya'ya tanıtılmış olmasına rağmen, Kamakura Dönemi'ne kadar kök salamamıştır. Kamakura Dönemi'nde kökleşmeye başlaması ise, birçok etkenle bağlantılıdır. Bunlardan biri, Zen okulunun kendisinin geçirmiş olduğu değişimdir. Sung Hanedanı döneminde Çin toplumunun dengeye girerek, mutlak imparatorluğa bağlı bürokratik sistemin kurulması ile birlikte, Zen rahipleri de bu disiplinli toplum içerisinde varlıklarını sürdürmek zorunda kalmışlardır. Aynı zamanda kuzeyli halkların Çin üzerindeki baskısı güçlü olduğundan, Zen mezhebi bir yandan imparatorluk otoritesini olumlarken, öte yandan da vatanseverlik söylemleri geliştirmeye başlamıştır. Artık, Zen mezhebi merkezî otoritenin çıkarları doğrultusunda şekillenmiş bir oluşumdur.

Çin'de devlet yönetimi ile aynı paralelde var olan ve vatansever söylemler geliştirmiş olan Zen ekolü Japonya'ya taşındığında da benzer olgular gözlenmiştir. Henüz yeni doğmuş olan savaşçı sınıf yönetimi, birbirlerine ve efendilerine bağlılık ekseninde oluşturulmuş savaşçı topluluğunu temel alıyordu. Savaşçı sınıfın Japonya'da yönetim erkini ele geçirmesinden hemen sonra, Çin'i tehdit eden aynı güç Moğollar, Japonya'yı da tehdit eder hâle gelmiştir. Ardından da Moğollar'ın on üçüncü yüzyıl ikinci yarısında Japonya'ya yaptıkları iki ba-

[5] Ibuki, Atsuşi, *Zen no Rekişi* (Zen'in Tarihi), Kyoto: Hozokan, 2004 (2. baskı, ilk baskı: 2001), s. 196-203.

şarısız istilâ girişimi (1274 ve 1281), Japonya'da vatanseverlik duygularının zirveye tırmanmasında temel etken olmuştur. Dışarıdaki tehdit gözönüne alındığında sistemli ve disiplinli bir devlet yönetiminin gerekliliği kaçınılmazdır. İşte bu disiplinli devlet yönetimi ve vatanseverlik unsurları biraraya geldiğinde, Zen okulu açısından Japonya'da kökleşmek için gerekli koşullar sağlanmış olur. Zen okulunun, savaşçı sınıfın temel öğretisi hâline gelerek, uzun yıllar baskın öğreti konumunda kalmasını sağlayan tarihî temeller bu şekilde atılmıştır.[6]

On dördüncü yüzyılda daha da serpilen Zen okulu on beşinci yüzyılda bir durgunluk evresine girer. Bunda, savaşçı sınıfın kendi içinde yaşadığı huzursuzlukların da payı vardır. Nitekim, 1477 yılında Japonya yaklaşık bir asır sürecek bir parçalanma dönemine girer. Bu dönem Zen okulu için de bir zayıflama ve yıpranma dönemi olacaktır. Ancak, bu dönemin bitiminde, savaşçı sınıfın on altıncı yüzyıl ikinci yarısında Japonya'nın merkezî otoritesini yeniden sağlaması ile birlikte, Zen okulu daha önce olduğundan çok daha güçlü ve devlet otoritesiyle içkinleşmiş bir şekilde altın çağını yaşamaya başlayacaktır.

Aynı zamanda, Avrupalıların Japonya'ya ilk ayak basışları da on altıncı yüzyıl ortalarında olmuştur. Bir anlamda, on altıncı yüzyılda Batılıların Japonya'ya ilk gelişlerinden, on yedinci yüzyıl ortalarında şogunluk tarafından dış dünya ile olan ilişkilerin sınırlandırılmasına kadar olan yaklaşık yüz yıllık süre içerisinde Japonya'da bir "Doğu-Batı" karşılaşması yaşandığı söylenebilir.

JAPONYA ORTAÇAĞI'NDA DOĞU-BATI KARŞILAŞMASI

Japonya'nın önce parçalanma, daha sonra ise merkezî otoritenin yeniden kurulması sürecini yaşadığı on beşinci yüzyıl ikinci yarısı ile on altıncı yüzyıl ikinci yarısı arasında kalan dönem, aynı zamanda, Batı Avrupalıların uzak denizlere açılma hareketi başlattıkları, önce Uzak Doğu'ya nihâyetinde ise Japonya'ya ulaştıkları (1543) bir dönemdir. Japonya'ya ilk ayak basan Avrupalılar olan Portekizliler'in Japonya'ya getirdikleri en önemli şey tüfektir. Bu savaş teknolojisinin Japonya'ya tanıtılması ve yerli üretiminin gerçekleştirilmesi sürecini de, teknoloji bağlamında Doğu-Batı karşılaşması olarak nitelendirebiliriz.

Aslında, Avrupalıların teknolojisi, tüfek ve hafif toplara dayanan fethetme kabiliyeti, Japonya için yeni bir şey değildi. Avrupalılardan 300 yıl kadar önce, Moğollar Kubilay Han döneminde iki kez Japonya'yı istilâ girişiminde bulunmuşlar (1274 ve 1281) fakat Doğu As-

[6] Ibuki, A. a.g.e., s. 204-212.

ya'nın özgün iklim koşullarına, tayfunlara yenik düşmüşlerdi. Yine de, Japonya'ya çıkma başarısını gösteren Moğol askerleri sayesinde, Japon samurayları örgütlü ordu konusunda bilgi sahibi olmuşlar ve ateşli silah tüfeği de ilk o zaman görmüşlerdi. Ancak, henüz teknoloji de gelinen noktada tüfek büyük ordular tarafından kullanılabilecek etkin bir silah değildi ve o sıralarda Japonya'da pek önemsenmemiştir.[7] Bu yüzden, tüfeğin Avrupalılarla birlikte Japonya'ya çıkışı ikinci kezdir. Ancak bu kez, daha seri olarak kullanılabilen etkin bir kitlesel yıkım silahı olarak.

Yine de, Japonya'daki yerel teknoloji düzeyi bu yeni teknolojinin yerli üretimini çok kısa bir sürede gerçekleştirmek için yeterli olmuştur. Japonya'da on ikinci yüzyılda siyasî erkin savaşçı sınıfın eline geçmesine paralel olarak, en fazla gelişme gösteren endüstri kollarından birisi de metal işçiliğidir. Özellikle, askerî gereç yapımı konusunda ustalaşmış yüzlerce usta yetişmiştir. O yüzden, Avrupalılar Japonya'ya tüfeği getirdiklerinde, Japonya'nın metal işçiliği konusunda Avrupa teknolojisi ile boy ölçüşebilecek bir teknoloji düzeyine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Japonya'da çok kısa sürede binlerce tüfeğin imâl edilmesi bunun en önemli göstergesidir. Dahası, tüfek kullanan düzenli birlikler, Oda Nobunaga'nın (1534-1582) Japonya'nın büyük bir kısmını kontrolü altına almasında en önemli etkendir.[8]

Oda Nobunaga'nın Avrupa tarzı giysiler giyerek şehir içerisinde dolaştığı bilinmektedir. Geleneksel kalıplardan sıyrılarak, halkın hiç alışık olmadığı hâlde şehir içerisinde 'tuhaf' giysilerle dolaşacak ölçüde *dundy* bir kişiliğe sahip olmakla birlikte, Hıristiyan dinine geçmek gibi bir niyetinin asla olmadığı söylenebilir. Hıristiyan misyonerlere de hoşgörü ile yaklaşmış olmakla birlikte, tanrı gibi itaat edilen bir efendi olarak, kendisinin üzerinde tek bir tanrıyı öngören bu dine geçmesinin uzaklığı ortadadır. Ölümünden sonra adına yapılan büyük bir tapınakla tanrısallaştırılmış olması da, ona itaat eden adamlarının da buna paralel düşünceler taşıdıklarının bir göstergesidir.

Oda Nobunaga, Japonya birliğini tamamen sağlamanın arifesindeyken uğradığı bir suikast sonucu öldürülür (1582). Onun kaldığı yerden ülke birliğini sağlama çabalarını sürdüren ve bunda da başarı sağlayan Toyotomi Hideyoşi (1536-1598), merkezî otoriteyi kurmasının hemen ardından 1587 yılında çıkarttığı *Misyonerleri Kovma Emri* ile tüm Avrupalı misyonerlerin Japonya'yı terk etmesini emreder. Bu emir son-

[7] Irimada, Nobuo, *Musa no Yo ni* (Savaşçılar Dünyasına), Tokyo: Şueişa, 1991, s. 295-335.
[8] Erkin, Hüseyin Can, *Geçmişten Günümüze Japonya'dan Türkiye'ye Bakış*, Ankara: Vadi Yay., 2004, s. 15-43.

rasında da, misyonerler bir süre daha çeşitli yollarla bularak Japonya'ya sızmayı başarmışlardır. Ancak yeni oluşan devlet iradesinin karakterini yansıtması açısından *Misyonerleri Kovma Emri*, hazırlanma süreci ve içerik olarak ilginç özelliklere sahiptir.

Japonya'nın Batı ile ilk karşılaşması din, teknoloji ve bilim unsurları olmak üzere, çeşitli açılardan değerlendirilmektedir. Konu ile ilgili tartışmalar günümüzde de devam etmektedir. Gözden kaçırılan önemli bir nokta Hıristiyan misyonerliğin karşısında örgütlü bir din gücünün varlığıdır. Genel anlamda Budizm, Japonya genelinde örgütlü bir ruhanî güç olarak varlığını sürdürmekteydi. Özellikle Zen mezhebine mensup rahipler o dönemde Japonya dış politikasının şekillenmesinde ve diplomatik ilişkilerde önemli rol oynamışlardır. Toyotomi'nin 1587 *Misyonerleri Kovma Emri*'ni kaleme alanlar da, yine Zen rahipleridir. Bu rahiplerin başında da Seişo Şotai (1547-1607) gelmektedir.[9]

Seişo Şotai, Toyotomi otoritesinin siyasî danışmanlığını üstlenirken, *Misyonerleri Kovma Emri*'nin maddelerinde Japonya'nın kendine özgü Şinto inancının ve Budizm ülkesi olduğunun vurgulanmasını sağlamıştır. Elbette, Şotai'ın bunun ne derece ayırdında olduğu tartışılır, ancak, evrensellik iddiasındaki Hıristiyanlık karşısına Budizm'i çıkartması ve Japonya'nın kendine özgü bir inanç sistemi olduğunu vurgulaması dünya tarihi açısından da incelenmeye değer bir konudur.

Toyotomi Hideyoşi sonrasında, merkezî otoriteyi kontrolü altına alan ve sarsılmaz bir yönetim kurmayı başaran Tokugava Ieyasu da (1542-1616) Hıristiyan misyonerlere karşı yasaklama uygulamasını sürdürmüştür. Yine de, misyonerler bir yolunu bularak Japonya'ya girmeye devam etmiş ve Hıristiyan Japon nüfusu da düzenli olarak artmıştır. Nihâyetinde güneydeki Kyuşu adasında patlak veren bir köylü ayaklanması kısa süre içerisinde bir Hıristiyan ayaklanması hâline gelmiştir. Sayıları yaklaşık otuz bine ulaşan isyancılarla Şimabara Kalesi'nde kozlarını paylaşan Tokugava Şogunluğu tüm güçlerini seferber ederek bu isyanı bastırmayı başarmıştır. Ancak bu isyanın yarattığı tedirginlik sonucu Japonya temel politika olarak dış dünya ile olan ilişkilerini en asgarî düzeye indirgeme yoluna gitmiştir. Tokugava Şogunları'nın bu politikası ikiyüz yıldan uzun süreyle varlığını korumuştur.[10]

---

[9] Erkin, H.C., "*Toyotomi Seiken no Gaiko Kino no Keisei*" (Toyotomi Otoritesinin Diplomasi Organının Oluşumu), *Nihon Rekishi: The Journal of Japanese History*, No. 653, Tokyo, 2002.

[10] Toby, Ronald P., *State and Diplomacy in Early Modern Japan*, Stanford University Press, 1991.

Bu süreç, Tokugavalar idaresi altında yeniden şekillenen savaşçı sınıf yönetiminin kökleştiği bir dönemdir. Toyotomi Hideyoşi'nin siyasî danışmanlığını yapan Seişo Şotai, onun ölümü sonrasında Tokugava Ieyasu'nun da danışmanlığında bulunmuştur. 1607'de onun ölümü üzerine, yine bir Zen rahibi olan Işin Suden (1569-1633) Ieyasu'nun başdanışmanlığına getirilerek, ilk üç kuşak Tokugava şogunlarının danışmanlığını yapmıştır. Savaşçı sınıfın anayasası olarak nitelendirebileceğimiz *Buke Şo-hatto* bu süre içerisinde hazırlanarak, hemen hemen tamamı Işin Suden tarafından kaleme alınmıştır.[11] İşte, iki yüz elli yıldan uzun süre ile Japonya'da hüküm sürmeyi başaran Tokugavaların temel kanunu da Ortaçağ'a damgasını vuran Zen okulunun elinden çıkmıştır.

ZEN ÖĞRETİSİ VE JAPON KÜLTÜRÜNDE ZEN ETKİSİ

Genel olarak baktığımızda Budizm, sadece insanlara karşı sınırsız hoşgörüyü öngörmekle kalmayan, tüm doğayla içkinleşerek sevgi ve saygı üzerine kurulacak bir yaşamı öğütleyen bir öğretidir. Burada karşımıza önemli bir soru çıkıyor. Gözünü kırpmadan cana kıyabilen, acımasızlıklarıyla bilinen samurayların, Zen öğretisine sıkı sıkı sarılmalarının ve Zen öğretisi temellerinde kendilerine özgü bir kültürü geliştirmelerinin nedeni nedir?

D. T. Suzuki (1870-1966) Zen'i, kitaplardan edinilecek bilgilerle değil de kişisel yaşantılardan çıkan gerçeklere dayanarak, doğrudan sorunları çözümlemeyi öneren bir öğreti olarak tanımlıyor.[12] Saray soyluları ile karşılaştırıldığında, on ikinci yüzyılda samurayların yazılı kültür açısından pek fazla gelişmiş oldukları söylenemez. Öte yandan, kendilerini fiziksel olarak savaşa hazırlamak ve zihinsel olarak da sürekli sağlamlaşma durumunda olan samuraylar için, kitaplara bağlı kalmadan kişisel yaşantıdan çıkarılan gerçeklerle pratiğe dökülebilecek bir öğretinin, Budizm'in diğer skolastik mezheplerinden daha cazip ve anlaşılır olduğu açıktır.

Yine, Suzuki Zen erdeminin temel özelliklerini, akıldışılık, sezgiye dayalı içgörü, tartışma götürmez kesinlik, olumluluk, algılar ötesi

---

[11] Kasaya, Kazuhiko, *Sekigahara Gassen: Ieyasu no Senryaku to Bakuhan Taisei* (Sekigahara Savaşı: Ieyasu'nun Stratejisi ve Şogunluk Sistemi), Tokyo: Kodanşa, 1994, s. 208-213.

[12] Suzuki, Daisetz, (çev. İlhan Günrören) *Zen Budizm: D. T. Suzuki'den Seçme Yazılar*, İstanbul: Aya Yay., 1979, s. 41-42. Ayrıca, Suzuki'nin Zen öğretisini değerlendirme tarzı olarak bkz.: Suzuki D., *Zen to va Nani ka* (Zen Nedir?), Tokyo: Şunşu-şa, 2001 (yenilenmiş baskısı, ilk baskı 1962), s.3-120. Yine, Zen öğretisi ile ilgili Türkçe bir çalışma olarak bkz.: Güngören, İlhan, *Zen Budizm: Bir Yaşama Sanatı*, İstanbul: Aya Yay., 1978.

aşkınlık duygusu, kişisizlik–nesnesizlik, coşkunluk duygusu ve ansızın oluşma olarak belirtmektedir.[13] Tüm bunlara bir bütün olarak baktığımızda, savaş anında akıldışı, sezgilerine dayanarak tartışma götürmeyen ama anlık olarak kesin kararlar vermek durumunda olan; bunu bağlı olduğu topluluk için sınırsız fedakârlığı, hattâ ölümü göze alarak yapabilen; varlığının bir amacı da coşkunluğu yaşamak olan samuray için, tüm bu öngörülerin Zen'i cazip kıldığı anlaşılacaktır.[14]

Zen ile samuraylar arasındaki ilintiyi sadece savaş anındaki pratik kaygılara bağlamak yanlış olur. Zen etkisinde geliştirilen resim ve çiçek düzenleme sanatları, edebiyat alanında *haiku* şiirleri ve samuray kültürünün vazgeçilmez ögelerinden biri hâline gelen çay törenleri, Japon mimarisinin değişmez bir parçası olan bahçe düzenlemeleri, Zen öğretisinin kökleşmesi ile paralel olarak serpilen Ortaçağ Japon savaşçı sınıf kültürünün temel unsurları olarak geliştirilmiştir.

On dördüncü yüzyılda Aşikaga şogunları döneminde, Japonya'nın başkenti Kyoto resim alanında Zen'e özgü mürekkep resimler, *sumie* moda hâline gelmiştir. Başlarda, ünlü Zen azizlerinin yaşamlarından sahneler tasvir edilirken, sonraları yine Zen ustalarının portreleri ve daha sonraları da, doğa resimleri Zen etkisindeki *sumie* resimlerinin başlıca türleri olarak ortaya çıkmıştır. En son olarak geliştirilen tür ise Japonya'ya özgü doğanın, ünlü Zen öyküleri ile birleştirilmesi ile yapılan resimlerdir. Sadece siyah mürekkep kullanılarak yapılan bu resimler, Zen'e özgü sadeliği yansıtmaktadır. Ressamlar arasında, artık savaşçı sınıf ile iç içe geçmiş Zen rahipleri olduğu gibi, savaşçı sınıf kökenli olanlar da vardır. Bunlar arasında en çarpıcı örnek, aslında bir kılıç ustası ve Zen okulu öğrencisi olan dünyaca ünlü Miyamoto Musaşi'dir (1584-1645). Miyamoto'nun, *Niten* takma adıyla yaptığı resimler, doğrudanlık, cesaret, kararlılık gibi savaşçılık için de temel olan unsurları güçlü bir şekilde vurgulamaktadır. Resimlerinin temel özelliği, ayrıntılara girmeden, özgürce ve çabuklukla kullanılan bir fırçadan çıkmış olmalarıdır.[15]

Belki de, Zen öğretisi en doğrudan sanatsal ifadesini Batılılarca çay töreni olarak bilinen *Çanoyu*'da bulmaktadır. Çay içme alışkanlığı, Zen rahipleri tarafından Çin'den ithal edilmiştir. Meditasyonları sırasında rahiplerin uyanık kalmalarını sağlayan bir uyarıcı olarak içili-

[13] Suzuki D., *Zen Budizm: D.T. Suzuki'den Seçme Yazılar*, s. 101-109.

[14] Japon savaşçı sınıfının Zen öğretisi ile bütünleşmesini irdeleyen bir çalışma olarak bkz.: King, Winston L., *Zen and the Way of the Sword*. New York: Oxford University Press, 1993.

[15] Musterberg, Hugo, *Zen and Oriental Art*, Rutland: Tuttle Publishing, 1965, s. 61-72.

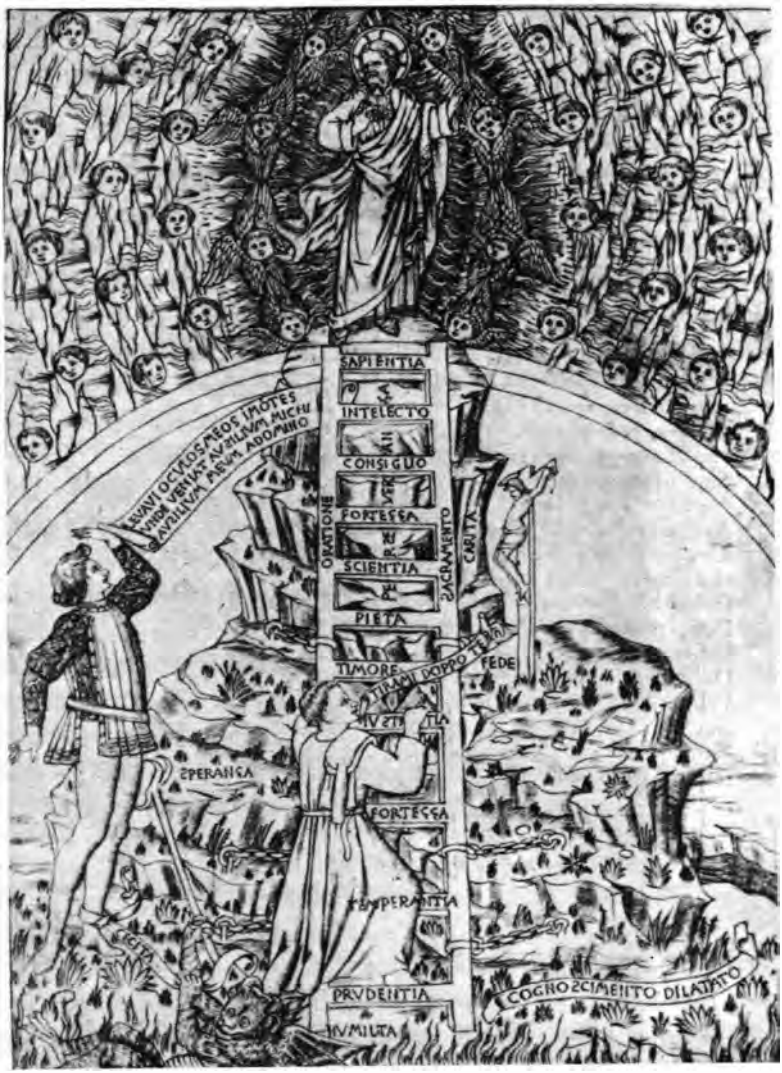
yordu. Ancak, meditasyon sırasında içilmesinden dolayı sükûnet içerisinde ve bilinçli olarak içilmesi gerekiyordu. Daha sonraları, özel odalarda çay ustaları önderliğinde törensel olarak uygulanan bir alışkanlık hâline gelmiştir. Hattâ, çay törenleri için geliştirilen odalar, Japon mimarisinin bir parçası hâline geldiği gibi, iç mimarinin gelişiminde de etkili olmuştur. İçecek alışkanlığı açısından baktığımızda, eğer Hıristiyanlık şarapla, İslâm ise kahve ile özdeşleştiriliyorsa, Zen öğretisinin de çay ile birlikte anılması gerekir.[16]

Doğal formlarla uyum sağlamaya özen gösterilerek, ciddi bir dikkat ve yetenekle ortaya çıkarılan Japon bahçelerinin Zen'e ve *Çanoyu*'ya en uygun mimarî özellikleri taşıdığını söyleyebiliriz. Bahçelerde karşımıza çıkan inanılmaz sadelik, insanın içinde duygusal sakinlik ve berraklığı yakalamasını sağlayacak ölçüde özenle oluşturulur. Bazı bahçeler, sanki tüm zamanı aşarak o ana ulaşmış izlenimi verecek doğallıktadır.[17] Bu sadeliğin, resim sanatının gelişimi ile ilgili olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Aynı şekilde çiçek düzenleme sanatı *İkebana*'nın oluşumunda da Zen etkisini yakalamak mümkündür.[18]

Bir anlamda, insana zamanın sonsuzluğunu zihinde yaşatmayı öngören Zen öğretisinin bu özelliği, sanatsal olarak en güçlü ifadesini Matsuo Başo'nun (1644-94) *haiku* türü şiirlerinde bulur. Başo'nun *haiku*larında ön plana çıkan temel özellik, ayrıntılardan oluşan bu dünyadan daha önemli, her şeyin ardındaki nihaî ve kesin gerçeğe ulaşmaya yönelik arayışın vurgulanmasıdır. *Haiku*larda mutlaka mevsim belirten bir sözcük kullanılır. Bunu, doğanın o anıyla ve evrenin sonsuzluğuyla bütünleşmeye açılan kapının anahtarı olarak nitelendirebiliriz. Bu aynı zamanda, Dogen'den Başo'ya ve Kawabata'ya kadar varlığını sürdürebilen Zen öğretisi kaynaklı sanatsal inceliğin de özüdür:

"Baharda, kiraz çiçekleri; yazın guguk kuşu.
Sonbaharda ay; ve kışın kar,
soğuktur elbette...."

[16] Watts, Alan W., (çev. Sena Uğur) *Zen Yolu: Zen Budizm'in İlkeleri*, İstanbul: Şule Yay., 1998, s. 40-44.
[17] Watts, A. W., a.g.e, s. 44-47.
[18] Zen ile İkebana arasındaki ilişkiyi irdeleyen bir çalışma olarak bkz.: Herrigel, Gustie L., (çev.: Güngören, Ömer Cemal) *İkebana: Zen ve Çiçek Yolu*, İstanbul: Yol Yayınları, 1984.



"İnsan çabalarının hedefi. Ruh Tanrı'ya giden merdiveni coşkuyla tırmanıyor. Merdivenin basamakları aşkın anlayışın yolunu gösteren erdemlerle işaretli. II Monte Sancto di Dio'dan alınma bir gravür".

İNCELEME



"Şövalye"

Digenēs Akritēs Destanı'nda Bizans-Müslüman İlişkileri

Richard Dietrich*

Ortaçağ'ın en belirgin olaylarından biri şüphesiz İslâm dininin Hıristiyanlıkla karşılaşmasıdır. Bu karşılaşma özellikle VII. ile XIII. yüzyıllar arasında dört bölgede, yani İspanya, Sicilya, Doğu Akdeniz sahillerinde kurulan Haçlı devletleri ve Anadolu'da gerçekleşmiştir ve genellikle birbirinden nefret eden iki taraf arasındaki çetin ve amansız bir mücadele olarak hafızalara kazınmıştır. Ancak hem Müslümanların hem de Hıristiyanların savaş meydanı dışında, özellikle sınır bölgelerinde birbirleriyle daha barışçıl ilişkilerinin olduğu ve karşı taraftan gelen kültürel etkileşimlere açık oldukları da bilinmektedir. Bunun bir örneğini bize Kappadokya'daki Bizans-Arap sınır bölgesini konu eden *Digenēs Akritēs* adlı Bizans destanı göstermektedir.

Digenēs Akritēs adlı destandan XIX. yüzyıla kadar çağdaş araştırmacılar haberdar değildirler. Destanın bir nüshası 1868 yılında Trabzon'da-

* Dr. Richard Dietrich, Başkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ki Sümela Manastırı'nın kütüphanesinde ortaya çıkarılmıştır. Sonraki yıllarda ise diğer kütüphanelerde beş nüsha daha bulunmuştur. Bu altı nüshanın içinde en uzun ve tam metin güney İtalya'daki Grottaferrata Manastırı kütüphanesinde keşfedilmiştir. *Digenēs Akritēs*'in Grottaferrata metni, destanın altı metni içerisinde en eskisidir ve büyük bir ihtimalle de bu metin XII. yüzyılın birinci yarısında İstanbul'da kaleme alınmıştır.[1]

Digenēs Akritēs günümüze kadar ulaşan tek Bizans destanı olarak eşsiz bir eserdir. Bu destan Basil Digenēs Akritēs adlı kahramanın soyunu, gençliğinde gerçekleştirdiği kahramanlıkları, evliliğini, vahşi hayvanlara ve insanlara karşı verdiği mücadeleleri ve sonunda da ölümünü konu edinmektedir. Digenēs Akritēs'in konusunun geçtiği yer Bizans toprakları ile Arap-Müslüman toprakları arasındaki sınır bölgeleri olan Kappadokya, Güneydoğu Anadolu ve kuzey Suriye'dir. Burada vahşi hayvanlar, canavarlar, haydutlar, kadın savaşçılar, imparatorlar, Arap emirler rol almaktadırlar. Ancak Fransız *Chanson de Roland* ve onun gibi diğer Ortaçağ'a ait destanlara kıyasla *Digenēs Akritēs* millî bir destan değildir. Fransız ve diğer Batı destanlarında Hıristiyan bir kahraman Müslümanlara karşı savaşırken, *Digenēs Akritēs*'te destan kahramanı Digenēs'in babası, kaçırdığı Bizanslı bir kıza karşı duyduğu aşktan ötürü Hıristiyanlığı kabul eden Müslüman Arap bir emirdir ve Digenēs çoğunlukla Müslümanlara karşı değil, Hıristiyan haydutlara karşı savaşmıştır.[2]

Digenēs Akritēs'te Bizanslılar'ın Müslümanları hep düşman olarak görmedikleri ve Müslümanların kültüründen bazı unsurlar aldıkları ya da benimsedikleri destanda bir kaç yerde, örneğin Arap emirin tasvirinde, karakterlerin giydikleri giysiler ve kullandıkları silahlarda ve destanda kullanılan bazı sözcüklerde göze çarpmaktadır. Bu nedenle *Digenēs Akritēs* destanı Bizanslılar ile Araplar arasındaki kültürel alış verişin yansımalarının açıkça görüldüğü en güzel örnektir.

Sekiz kitaptan oluşan *Digenēs Akritēs*'in ilk kitabında destan kahramanının babası Arap Emir, ilk kez karşımıza çıkmaktadır. Müslüman bir Arap olan Emir, Bizanslılar'ın düşmanı olmasına rağmen, destan onu şu olumlu sözcüklerle tasvir etmektedir:

> Asil bir soydan gelen, zenginden zengin,
> akıllı mı akıllı, cesur mu cesur bir emir vardı.

---

[1] Grottaferrata metninin yazılış tarihi için bkz. Mavrogordato, s. lxi-lxxxiv; Beaton, s. 39; Magdalino; Jeffreys, s. lii-liii.

[2] Bu karmaşık durum kahramanın adına da yansımıştır; Yunanca'da *digenēs* "çift soylu" anlamına gelen bir sıfattır ve *akritēs* "uç beyi, uç askeri" anlamı taşımaktadır.

O, Etiyopyalılar gibi, bir zenci değildi, tersine açık tenli ve yakışıklıydı.
Yeni bitmiş, güzel ve kıvırcık bir sakalı vardı;
kaşları çok uzun, sanki örülmüş gibiydi.
Bakışları hızlı, bir gül gibi güzeldi;
boyu zarif bir selvi kadar uzundu
ve görenler onu bir resme benzetiyorlardı.
Emir aynı zamanda yenilmez bir güce sahipti
ve her gün vahşi hayvanlarla savaşmaktan zevk alıyordu.
Cüretine ve cesaretine tanık olan tüm izleyiciler
ona hayran kalıyorlardı.

(1.30-42)[3]

Sadece destanın yazarı değil, Bizanslı kızın ailesi de Emir'in yakışıklı olduğunu dile getirmiştir. Emir kaçırdığı Bizanslı kızla evlenmek için kızın kardeşleriyle birlikte Bizans topraklarına dönüp Hıristiyan olmayı kabul etmiş, kardeşler annelerine bu haberi vermek için bir mektup yazarak annelerinin endişelerini gidermek istemişlerdir: "Sevgili annemiz, endişelenme, çok güzel ve de yakışıklı bir eniştemiz olacak!" (2.10-11). Bu habere rağmen anne nasıl bir damada sahip olacağı konusunda endişe duymuş, ancak Emir'le karşılaştığında "Damadının çok yakışıklı olduğunu görüp...bütün kalbiyle Tanrı'ya şükretmiş"tir (2.36-37).

Emir'in kaçırdığı kızla evlenmesi olayında önemli bir nokta vurgulanmaktadır. Kızın ailesi için Emir'in Arap olmasının hiçbir önemi yoktur ve bu durum, kızlarıyla evlenmesi için bir engel oluşturmamaktadır. Onlar için önemli olan tek şey Emir'in dinidir, yani Emir Ortodoks Hıristiyan Bizanslı bir kız ile evlenmek istiyorsa Hıristiyanlığı kabul etmesi şarttır. Bu olay hiç de şaşırtıcı değildir; çünkü Ortaçağ'da genellikle bir insanın ırkı ya da etnik grubu değil, ait olduğu din önemlidir. O dönemde din ve bölge bir insanın kimliğini oluşturan en temel ögelerdir.[4] Buna rağmen *Digenēs Akritēs*'in yazarı, yukarıda görüldüğü gibi, Emir'in Hıristiyan olmadan önceki hâlinden çok olumlu bir şekilde bahsetmektedir.

Digenēs Akritēs destanından Bizanslılar'ın Araplar'a özgü bir giysiyi, yani sarığı benimsedikleri görülmektedir. Destan bu sarıktan üç yerde bahsetmektedir; ilki Digenēs'in evlilik hediyeleri arasında yer alan dört beyaz sarıktır (4.922). İkincisi destanda daha sonra yer alan cengâver kadın Maksimou'ya aittir. Maksimou yeşil bir sarık giymektedir (6.737).

---

[3] Numaralar Jeffreys'de bulunan *Digenēs Akritēs* Yunanca metnin kitap ve satır numaralarıdır. *Digenēs Akritēs*'in Türkçe çevirisi Dietrich'te yer almaktadır.

[4] Mango, s. 30-31.

Üçüncü örnekte Bizanslılar'ın genellikle Arap ya da Müslüman kültürünün bir unsuru olan sarığı bir Arap değil, Bizans giysisi saydıkları açıkça görülmektedir. Emir Suriye'deki ailesini ziyaret edip Bizans topraklarına döndükten sonra ailesini karşılamadan önce "Roma", yani Bizans giysileri giymek istemiştir. Onun Bizans giysileri arasında "çok pahalı, üzeri altın harflerle işlenmiş beyaz bir sarık" bulunmaktadır (3.256-260). Bu tümceden Bizanslılar'ın sarığı kendi giysilerinin bir parçası olarak benimsedikleri açıkça görülmektedir.

Sarığın yanı sıra Digenēs'te Arapça ad taşıyan başka bir giysiden de söz edilmektedir. Hem dördüncü (4.220) hem de altıncı kitapta (6.715) Digenēs'in *makhlamis* ya da *makhlabis* giyişinden bahsedilmektedir. *Makhlamis* bir tür cüppedir ve Yunanca adı Arapça *mıkrama*, yani "peçe" sözcüğünden türetilmiştir.[5] Arapça *mıkrama* sözcüğü Türkçe'ye *mahrama* ya da *makrama/makreme* olarak geçmiştir. *Makhlamis* sözcüğüne klasik Yunanca yerine, Ortaçağ Bizans Yunanca'sında rastlanması hem giysinin hem de adının Araplar'dan geldiğine işaret etmektedir.

Digenēs Akritēs'te sınır ötesi kültürel alış verişin izlerinin bir başka işareti destanda kullanılan silahlarda ortaya çıkmaktadır. Destanda bir kaç kez 'Arap' mızrağından bahsedilmektedir. Örneğin Digenēs'in kayınpederinden aldığı evlilik hediyeleri arasında iki Arap mızrağı bulunmaktadır (4.911). Digenēs'e karşı gelen savaşçı kadın Maksimou'nun silahları arasında da Arap mızrağı yer almaktadır (6.739). Digenēs'in vahşi hayvanlarla ilk mücadelesinde "sağ elinde Arap yeşili renginde, flamalı bir mızrak vardır" (4.250-251). Ancak destanda hiçbir yerde Arap mızrağının nitelikleri ile ilgili başka bir bilgi verilmemektedir.

Destanda birkaç yerde Arapça ya da Arapçadan türetilmiş sözcükler kullanılmaktadır. Bunun ilk örneği metinde sık sık kullanılan *amiras*, yani "emir" sözcüğüdür. Bunun yanı sıra yazar 1.47'de Emir'in mahiyetinin genç askerlerinden *goulamios* diye söz etmektedir. Bu sözcük Arapça *ğulām* (oğlan, genç; köle, uşak) sözcüğünden gelmektedir. Destanda daha sonra 1.101 ve 2.83'te yine Arapça'dan türetilmiş *masgidion*, yani "mescit" sözcüğüne rastlanmaktadır. Aynı şekilde *Digenēs Akritēs*'te "at" için üç ayrı sözcük kullanılmaktadır ve bunlardan biri *faras*'tır. *Faras* sözcüğü metinde on sekiz yerde kullanılmaktadır[6] ve Arapça *faras* sözcüğünden gelmektedir.

---

[5] Bkz. Dato, s. 78-80.

[6] 1.101, 166; 2.94, 154, 296; 3.22, 327; 5.27, 31, 58, 73, 167, 181; 4.900; 6.261, 735, 761; 8.104.

Arapça sözcüklerin yer aldığı ilginç bir örnek 2.82'de karşımıza çıkmaktadır. Annesi Emir'e davranışlarını onaylamadığını gösteren bir mektup gönderir. Bu mektupta anne, oğlunun yeni Bizanslı eşini aşağılayarak onu *khanzyrissēs*, yani "domuz yiyen" diye adlandırır. Bu sözcüğün Arapça *ḫinzīr*, yani "domuz" sözcüğünden türediği çok açıktır. *Digenēs*'te kullanılan *khanzyrissēs* ifadesi sadece dil açısından değil, sosyolojik açıdan da dikkate değerdir. Burada sınır bölgelerinden uzakta yaşayan yazarın Müslümanların Müslüman olmayanlara karşı kullandıkları hakaretlerden haberdar olduğu görülmektedir.

Son olarak *Digenēs Akritēs*'in yazıldığı dönem ve yer, yazarı ve etkilendiği eserler dikkate alınırsa destanın kendisinin Bizans toplumunun Müslümanların kültürüne şaşırtıcı derecede açık olduğunu gösteren bir kanıt olduğu söylenebilir. *Digenēs Akritēs* Bizans İmparatorluğu'nun doğu sınırlarının 1071 yılında Malazgirt Savaşı öncesi durumunu bize tasvir etmektedir. Ancak destan XII. yüzyılın ilk yıllarında, yani Bizanslılar'ın büyük yenilgisinden sonra kaleme alınmıştır. Aynı dönemde Birinci Haçlı Seferi'nde savaşan Batılı Haçlılar Anadolu'dan geçmişlerdir ve Haçlılar Doğu Akdeniz sahili boyunca kendi devletlerini kurmaya başlamışlardır. Bu arada hem Anadolu'da hem de Suriye-Filistin topraklarında Hıristiyan-Müslüman çatışmaları başgöstermiştir. Ancak cereyan eden bütün bu olaylara rağmen *Digenēs Akritēs* Müslümanları çok da olumsuz bir dille tasvir etmemektedir. Müslümanlar Bizanslılar'ın sadece sınır bölgesinde bulunan düşmanlarından biridir ama en büyük ya da en önemli düşmanı değildir. Destanda bir Müslüman Hıristiyan olduğunda onun geçmişinin öneminin olmadığı ve bu kişinin Bizans toplumunda önemli, etkin ve saygıdeğer bir yer alabildiği kaydedilmektedir.

Digenēs Akritēs'in Grottaferrata versiyonunda, diğer nüshaların tersine, günlük konuşma dili değil, çoğunlukla klasik Yunanca kullanılmıştır. Bizans'ta bu dil edebî eserlerde kullanılmaktadır ve bu dili doğru kullanabilmek uzun süren bir eğitim gerektirmektedir. Bu nedenle araştırmacılar *Digenēs Akritēs*'in bu versiyonunun İstanbul'da yaşayan bir yazar tarafından ve İstanbul'da yaşayan eğitimli okuyucular için yazıldığı görüşünü taşımaktadırlar. Bunun yanı sıra bu metinde hem eski Yunan edebiyatından hem de İncil ve diğer dinî eserlerden pek çok alıntı bulunması nedeniyle metnin yazarının bir din adamı olduğu tahmin edilmektedir.[7]

---

[7] Magdalino, s.11-14; Beaton, s. 46-47; Kazhdan ve Epstein, s. 117-19; Ševčenko, s. 732-35. Digenēs Akritēs'te yer alan dinî alıntılar için bkz. Paolo Odorico, "La sapienza del Digenis: materiali per lo studio dei *loco similes* nella recenzione di Grottaferrata," *Byzantion* 59 (1989), s. 137-63.

Digenēs Akritēs'in Eski Yunan edebiyatının ve Hıristiyan dini eserlerinin etkilerini taşıması XII. yüzyılda yazılan bir Bizans eseri için hiç de şaşırtıcı değildir. Ancak *Digenēs Akritēs* bazı Arapça edebî eserlerin, özellikle *Dāt al-Himma* ya da *Du'l-Himma* ve *Binbir Gece*'de bulunan "Ömer bin el-Nu'mān'ın Hikâyesi"nin yansımalarını da içermektedir. Birinci eser Emevî döneminden (661-750) Abbasî Halifesi al-Wāṯiq'in hükümdarlığına kadar (842-847) Araplar ile Bizanslılar arasında geçen savaşları konu eden bir destandır. Ancak bu destanın büyük bir bölümü cengâver kadın Dāt al-Himma ve oğlu Abdülvahhab'ın savaşları ve kahramanlıkları ile ilgilidir. *Dāt al-Himma*'da cereyan eden olaylar *Digenēs Akritēs*'tekilere pek benzememesine rağmen Dāt al-Himma *Digenēs Akritēs*'te bulunan Maksimo'ya ilham olmuştur. İkinci Arapça eser, yani *Binbir Gece*'de yer alan "Ömer bin el-Nu'man'ın Hikâyesi", *Dāt al-Himma* gibi, Emevî dönemine aittir ve cengâver bir kadını hikâye etmektedir. Bu hikâyede cereyan eden olaylar ve kullanılan bazı ifadeler *Digenēs Akritēs*'tekilerle çok yakın bir benzerlik taşımaktadır.[8]

Uzun süren varlığı süresinde Bizans İmparatorluğu kendisini Roma İmparatorluğu'nun tek gerçek vârisi ve hem tek gerçek din Ortodoks Hıristiyanlığının hem de eski Yunan kültürünün koruyucusu olarak görmüştür. Bizans İmparatorluğu tarihinde pek çok krizle karşı karşıya gelmiş, XI. yüzyıl İmparatorluğun 1453 yılında Osmanlılar tarafından yenilmesiyle sonuçlanan birkaç gelişimin başlangıcına tanık olmuştur. Bu gelişmelerden en önemlileri şunlardır: 1054 yılında Hıristiyanlığın Batı Katolik Kilisesi ve Doğu Ortodoks Kilisesi olmak üzere ikiye ayrılması; Anadolu'ya Türkler'in yerleşmesine neden olan 1071 yılında gerçekleşen Selçuklular'ın Malazgirt Savaşı zaferi; ve Batı Avrupa'nın büyüyen gücüne işaret eden ve 1096 yılında gerçekleşen Birinci Haçlı Seferi'nin Bizans topraklarından geçmesidir. Ancak Müslüman Türkler'e karşı yaşam mücadelesi veren, eski Yunan ve Roma'nın gururlu Hıristiyan vârisi olan bu toplumda bu olağanüstü destan *Digenēs Akritēs* yazılmıştır. Yazar kaybolan bir toplumu ve topraklarını anlattığı bu destanda Müslümanları Bizans toplumunun değerli mensupları ve Bizans'ın en büyük efsanevî kahramanının babası olarak tasvir edebilmiştir. *Digenēs Akritēs* diğer kültürlere tamamen kapalı olan ve düşmanlarına karşı saygı duymayan bir toplumun ürünü değildir. Aksine, *Digenēs Akritēs* Bizanslılar'ın hep kendilerini Müslümanlardan üstün gö.mediklerini, yüzyıllarca

[8] M. Canard, s. 233-39; Grégoire, s. 527-44; V. Christides, s. 101. Destanın özeti için bkz. M. Canard, "Questions epiques: I. - Delhemma: Épopée arabe des guerres arabo-byzantines," *Byzantion* X (1935), s. 283-300.

yan yana yaşadıkları Araplar'ın edebiyatından ilham aldıklarını ve onların giysilerini ve sözcüklerini benimsediklerini bize kanıtlayan bir eserdir. Günümüz koşullarında gerek Batı dünyasında gerek Arap dünyasında buna benzer bir eserin yazılmasını hayâl etmek bile güçtür. *Digenēs Akritēs* destanı bize toleransı ve saygıyı parola edinmiş Ortaçağ atalarımızdan hâlâ öğrenecek pek çok şey olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

Beaton, Roderick. 1989. *The Medieval Greek Romance.* Cambridge: Cambridge University Press.

Beaton, Roderick ve David Ricks (eds). 1993. *Digenes Akrites: New Approaches to Byzantine Heroic Poetry.* Centre for Hellenic Studies, King's College London Publications 2. London: Variorum.

Canard, M. 1965. "Dhu'l-Himma," *Encyclopedia of Islam,* vol. II. Leiden: E. J. Brill: s. 233-39.

Christides, Vassilios. 1979. "Arabic Influence on the Akritic Cycle," *Byzantion* LXIX: s. 94-109.

Dietrich, Richard. 2005. *Digenēs Akritēs Destanında Hıristiyan-Müslüman Sınır Kültürünün Yansımaları.* Basılmamış doktora tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.

Grégoire, Henri. 1942-43. "The Historical Element in Western and Eastern Epics: Digenis - Sayyid-Battal - Dat-el-Hemma - Antar - *Chanson de Roland*," *Byzantion* XVI: s. 527-44.

Jeffreys, Elizabeth. 1998. *Digenis Akritis - The Grottaferrata and Escorial versions.* Cambridge Medieval Classics 7. Cambridge: Cambridge University Press.

Kazhdan, A. P. ve Epstein, Ann Wharton. 1985. *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries.* Berkeley: University of California Press.

Magdalino, Paul. 1993. "*Digenes Akrites* and Byzantine Literature: the Twelfth-century Background to the Grottaferrata Version," Beaton ve Ricks'te, s. 1-13.

Mango, Cyril. 1980. *Byzantium: The Empire of the New Rome.* London: Phoenix Giant.

Mavrogordato, John. 1956. *Digenes Akrites.* Oxford: Clarendon Press.

Ševčenko, Ihor. 1982. "Constantinople Viewed from the Eastern Provinces in the Middle Byzantine Period," *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World.* London: Varorium.



"Kral Henry II (1154-89) ve eşi Eleanor"

HUKUK/SİYASET



ORTAÇAĞ SONUNDA EVRENSEL HUKUK ARAYIŞI VE İNSAN HAKLARI: VITORIA'NIN SİYASET KURAMI[1]

Aydın Albayrak* **& Cem Deveci****

Kolumbus 1492'de Hindistan zannettiği toprağa ayak bastığında Ortaçağ denen dönem özellikle yakın dönem günümüz tarihçilerine göre Avrupa'da çoktan kapanmıştı. 2003'te basılan *Cambridge Companion to Medieval Philosophy,*[2] Ortaçağı 1340'larda sonlandıran bir kronoloji sun-

---

* ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Doktora Öğrencisi.
** ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi.

[1] Bu çalışma büyük oranda Aydın Albayrak'ın 2004 yılında tamamlamış olduğu yüksek lisans tezinin bir bölümüne dayanmaktadır. Tezin bütünü ve özellikle Bartolomé de Las Casas'ın Yerliler hakkındaki görüşlerinin de tartışıldığı bölümler için bkz. Albayrak, 2004. Ayrıca bu konularda daha önce eserleri basılmış olan Cemal Bali Akal'ın Vitoria'nın kuramı konusundaki görüşleri için bkz. Akal, 1997, 2003.

[2] Bkz. A.S. McGrade, (ed.), *The Cambridge Companion...*, 2003.

maktadır. Son dönem çalışmalarda Rönesans da geriye itilmiş ve 1400'lerin ortalarından hattâ başlarından tarihlenebilen bir dönem olarak anılmaya başlanmıştır. Bu türden geriye itmeye ve bir akımın ya da dönemin kökenlerini iyiden iyiye eskiye götürmeye meyilli en iyi örneklerden birisi Walter Ullmann'ın son derece güzel yazılmış, tutarlı savunulmuş *Medieval Origins of Renaissance Humanism* (Rönesans Hümanizminin Ortaçağ'daki Kökenleri) başlıklı eseridir.[3] Bu yazar ilginç bir şekilde Rönesans hümanizminin iyiye ve mükemmelliğe yöneltilebilir insan tasarımının Vaftiz pratiğinin canlandırılmasında bulunabileceğini iddia etmiştir. Vaftiz âyini ilk günahın arındırılabileceği varsayımıyla Ortaçağ'ın sonlarına doğru insanın dünyevî yaşamında adalete, erdeme ve güzelliğe yönelik seçiş yapabileceği inancını tetiklemiştir. Ullmann'ın bu yorumuna göre sanki Rönesans, Hıristiyanlık geleneği içinde zaten gelmeyi beklemektedir. Bu bağlantı tezinin Rönesans'ı hep Antikite'ye dönük açıklayanlara karşı geliştirilmiş olduğu açıktır. Böylesi bir iddianın ilginç olması ve kanıtlanmasının son derece sorunlu bir sembolik devamlılık varsayımı barındırdığı bir yana bırakılırsa, imâ ettikleri hiç de şaşırtıcı değildir, çünkü Batılı akademisyenlerin pek çoğunun sık sık takip ettikleri bir süreklilik mitine ortak olmaktadır: Yani Hıristiyan Ortaçağı sayesinde Rönesans ortaya çıkmıştır, Rönesans sıkı sıkıya Hıristiyan geleneğine bağlıdır. Zımnî sonuç ise Rönesans'ın yalnızca Batı'da deneyimlenmiş, Hıristiyan dünyayı ilgilendiren ve aslında yalnızca Hıristiyanların "yeniden doğuşu" süreci olduğudur. Vaftiz gibi bir ritüel eğer sizin dininizde yoksa, Antikite'nin hümanizmine, sanatına ve felsefesine seçmeci de olsa yönelmeniz ve bu değerlerin bazılarını kendi kültürünüze eklemlemeniz tuhaf bir özenti olacaktır. Bu arkaplan varsayımlar dikkatli okurun gözünden kolay kolay kaçmaz. Aynı süreklilik tezi daha yakın dönemlerin sunumuna gelindiğinde de normal tarih anlatımının baskın ögesidir: XVII. yüzyılın bilimsel ve düşünsel devrimlerinin Aydınlanma'yı hazırlamış olduğunu iddia eden; Endüstri Devrimi, Fransız Devrimi ve demokrasi ideallerinin hepsini birbirine bağlı gösteren yaklaşımlara artık pek şaşırmıyoruz.

Pek çok konuda olduğu gibi süreklilik tezi insan haklarının tarihi ve kökeni üzerinde de sıkça karşımıza çıkar: Jack Donnelly insan haklarının kökenini Stoacı doğal hukuka kadar götürüp, evrimin esas dönüm noktasının da John Locke'un siyasal kuramı olduğunu iddia eder ve sonrasını da bildik öykünün devamı gibi sunarak, 1948'deki nihaî Bildirge'ye va-

[3] Bkz. Ullmann, *Medieval Origins...*, 1977.

rılmış gibi anlatır.[4] Donnelly dışında pek çok akademisyen de siyasal düşünceler tarihinde doğal hukuktan bahseden her metinde "işte insan haklarına giden yolun bir başka başlangıcı" demeyi sorgusuz sürdürmüşlerdir. Oysa insan hakları doğal hukuk geleneğinden son derece ciddi bir kopuş bağlamında ortaya çıkmıştır ve bu kopuş anlaşılmadığında insan haklarının içeriğine dair belirsizlik iddiaları da yaygınlık kazanacaktır.[5] Doğal haklar insan kaynaklı yasaya yol gösteren eşitlik, özgürlük, mülkiyet, adalet gibi kavramlarla –ama aynı zamanda bu kavramlara atfedilen pek çok, çeşitli ve çelişik anlamla– meşruiyet kıstası geliştirme çabalarıysa, insan hakları son derece basit anlamıyla insan denen varlığın ne türden muameleyi hak ettiği, ne türden muamelelere tâbi kılınamayacağını belirleyen etik ilkelerdir. Ancak 1948 Bildirgesi'yle, belirsizliklerinden arınmış bir insan hakları düşüncesi ve bu doğrultuda kuramsal/pratik çabalar başlamıştır denebilir. Dolayısıyla insan haklarının tarihi aslında çok yenidir. Az çok süreklilik varsa da, bu süreklilik son yarım yüzyılın hem kazanımlarının hem de bu kazanımlara karşı üretilen tehdit ve ihlallerin sürekliliğidir.

Kolumbus'a dönersek 1492'ye bugünden bakıldığında dogmanın, önyargının, dinsel dışlama ve baskının eleştirilmeye başlandığı ve Avrupa'nın pek çok kentinde beşeri ilimlerin (*studia humanitatis)*[6] epey saygınlıkla karşılandığı bir dönem akla geliyor. Dönemin Avrupalı aydınları Rönesans temasını sağlam bir özbilinç ve kendine güvenle savunuyorlardı: Yeniden doğuş bilindiği üzere Antikite'nin, felsefenin, şiirin, sanatın, insana değer veren dünya görüşlerinin yeniden doğuşuydu. Ama Avrupa Rönesansı'nın Yeni Dünya Yerlilerine pek faydası dokunmadı. Özellikle işgalci İspanyollar Yerlilere ne Platon'u ne Aristoteles'i, ne Yunanca'yı ne de Latince'yi, hattâ ilginçtir, ne de İncil'i öğretecek zaman bulabildiler. Çok kısa bir sürede üç uygarlık ve yüzlerce kabile yok edildi. Avrupa'da sanatın, kitapların, felsefenin, heykellerin tarihi bir *yeniden doğuş*'u gerçekleştirirken, Yeni Dünya'da aslında yepyeni ve tertemiz (!) bir ortaçağ başlıyordu. Yeni Dünya'da yapılanlardan haberdar olanlardan pek çoğu hâlâ Katolik inanca bağlı Aquinasçı Hıristiyan hümanizminin etkisindeydi. Aslında olup bitenlerden rahatsız olan aydınlar, Avrupa'da

[4] Bkz. Donnelly, *Universal Human Rights...*, 1989.

[5] İnsan haklarını doğal haklar geleneğinin devamı olarak sunan yaklaşımların bir eleştirisi için bkz. Cem Deveci, "İnsan Haklarını Aristotelesçi...," 1999.

[6] Bilindiği gibi hümanist sözcüğünün kökeni okul argosundan gelmektedir. Beşerî yani insana dair konuları çalışan öğretmen ve öğrencilere, özellikle teoloji ve doğa bilimleri çalışan diğerleri, biraz da aşağılayıcı anlamda *umanista* diyorlardı.

söylenenler ve savunulanlar ile Yeni Dünya'da olup bitenler arasındaki çelişkiyi biraz olsun fark edenlerdi.

Ancak bu çelişkiyi gündeme getirenler temel bir sorunla yüzleştiler. "Yerlileri insan türüne koşulsuz olarak dahil etmek mümkün müydü?" Yerliler eğer insan değilseler ne kültürleri ne dilleri ne de ne yiyip içtikleri zerre kadar önemliydi. Ama eğer insansalar XV. yüzyılın sonunda Avrupalılar için en azından düşünce düzeyinde savunulan değerler onlara da atfedilmeliydi. Bu kriz sürecinde ve tarihin bu dönemecinde insan hakları tasarımı için belki gerçekten uygun bir düşünsel zemin ortaya çıkmıştı. Ama kanımızca insan haklarına gidilecek yol XVI. yüzyılda ciddi engeller barındırıyordu. Çok iyi eğitim görmüş İspanyol siyaset kuramcıları, etikçileri, teologları ve hukukçuları arasında bile bu yolu seçmeye cesaret eden pek olmadı. Bu yazıda bu genellememize belki bir istisna oluşturacak Francisco de Vitoria'nın hukuk kuramını serimleyip tartışacağız. Yeni Dünya Yerlileri işgal altındayken evrensel hukuk kuramı geliştirme çabası içinde olan Vitoria bu yazının odak noktasını oluşturuyor. Neler demişti Vitoria *Onlar* için? Tüm insanların hakları olduğu –belli türden muameleye ve koşullara– köleleştirme, din değiştirtme, işgal, yağma, talan gibi eylemlere maruz kalmamaları gerektiğini dile getirebilmiş miydi? Tüm siyasal toplulukların, kabilelerin ve hattâ dinlerin altında birleşeceği bir evrensel hukuk tasarımı insan haklarını da beraberinde getirmiş miydi ya da bu tasarım temel hakları da varsaymak zorunda mıydı?

Şimdi önce kısaca Yerlilerle karşılaşma sürecinde Avrupa'da Yeni Dünya insanları üzerine söylenenlere bakalım. Özellikle fetih hakkı, haklı savaş, Yerlilerin insanlığı konularında Hıristiyan aydınlar durumu nasıl değerlendirmişti? Ardından Vitoria'nın ilk olarak evrensel hukuk kuramının önemli ilkelerine, sonra da "Yerli Sorunu" üzerine ders notlarına bakacağız ve kuramı ile Yerlilerle karşılaşmanın yarattığı sorunları çözümleme biçimi arasındaki uyuşmazlıkları göstermeye çalışacağız.

YERLİLERLE KARŞILAŞMA: XVI. YÜZYIL İSPANYASI'NDA YENİ DÜNYA YERLİLERİ HAKKINDA YAYGIN FİKİRLER

Dönemin Avrupalılarının fetihlerden önce, Atlas okyanusunda, adalarda yaşadığı söylenen, insan yiyen canavarlar hakkında efsanelerle büyüdükleri söylenir. Fethin başlangıç aşamasında Yeni Dünya'dan gelen "bilgiler" bu efsaneleri destekler nitelikteydi. Bu ilk karşılaşma döneminde fatihlerin Yerlilere karşı saldırılarını doğrulamak için öyküler uydurdukları da bugün üzerinde anlaşılan bir konudur. Hıristiyanlığı yayma konusunda kullandıkları argümanların tersine, Yeni Dünya'nın İspanyol fatihleri as-

lında zenginleşmek ve Yerlileri köleleştirerek sömürmek gibi amaçlara sahiptiler. Zaman içinde Yerliler mümkün olan her fırsatta zorla çalıştırılmaya, altın ve gümüş madenleri ile şeker kamışı üretiminde, hattâ fatihlerin yerleşimi için gerekli yapıların inşaatında kullanılmaya başlanmıştı. Avrupa'da ise bu yapılanlardan doğrudan haberdar olmayan bazı düşünür, teolog ve entelektüeller fethe meşruiyet kazandırma çabasındaydılar. Sömürgecilerin hem yaptıklarını hem de zihniyetlerini açıkça desteklemeye ve temellendirmeye çalışan figürlerden en önemlisi *Democrates Secundus*: *Yerlilere Karşı Savaşın Haklı Nedenleri Üzerine*[7] kitabının yazarı Juan Ginés de Sepúlveda idi. Öte yandan ilginç bir şekilde, İspanyol Krallığının ve Papalığın bakışı beklenenin aksine hiç de dar görüşlü değildi ve Yerlilerin insanlığını tanımaya meyilliydi. Üzerinde genelde uzlaşılan husus, bu nispeten ılımlı tutumun oluşmasında bilgili ve etkili teologların ve din adamlarının önemli rol oynamış olduğudur. Vitoria ile birlikte Bartolomé de Las Casas, Domingo de Soto ve Antonio de Montesinos gibi figürler Sepúlveda'nın aksine oldukça olumlu ve hümanist bir yaklaşımı benimsetme çabasındaydılar. Bu yazarlar süreç içinde Kraliyet yasaları ve Papalık emirnâmelerinde Yerli hakları savunucuları ile fatihlerin görüş ve talepleri arasında bir denge oluşturmayı başardılar. Bu noktada öncelikle Sepúlveda'nın Yerliler hakkındaki iddialarını ayrıntılandırmak gerekmektedir, çünkü hümanist yaklaşım büyük ölçüde Sepúlveda'nın başını çektiği Yerlilere karşı ırkçı ve düşmanca önyargılara tepki olarak gelişmişti.

Sepúlveda eserinde Yerlilerin insan olup olmadıkları sorusunu temel tartışma düzlemi olarak sunarak, Yerlilere karşı haklı bir savaşın savunusunu yapmaktadır.[8] Metin Democrates ve Leopoldo karakterleri arasında geçen ve sonunda Leopoldo'nun Democrates'in fikirlerinin üstünlüğünü kabul ettiği bir diyalogdur. Democrates'in Yerlilere karşı haklı savaşı savunmasının temeli, Aristoteles'in 'doğal kölelik' kavramıdır. Vitoria da *Yerliler Üzerine* adlı çalışmasında benzeri bir iddiayı dile getirmiştir. Anthony Pagden'a göre Sepúlveda'nın bu eserini ayrıksı kılan yönü tezlerinden ziyade, bu tezlerin savunma biçiminin son derece kışkırtıcı olmasıdır. Örneğin, eserin pek çok bölümünde Yerliler İspanyollarla karşılaştı-

[7] Bu kitabın (*Democrates Secundus sive de justis causis belli apud Indos*), XX. yüzyıla değin (Sepúlveda kitabın basılabilmesi için bazı bölümlerini çıkartmak zorunda kalmış, bu eksik basımından sonra metnin eksiksiz basımına XX. yüzyıla kadar yanaşılmamıştır) basılmamış olması önemlidir. İçeriği tamamen aşağılayıcı ve ırkçı tezlerle dolu bu eserin kamuoyunu rahatsız edeceği düşüncesiyle gözlerden ırak tutulmuş olduğu düşünülmektedir. Kitabın geniş özeti için bakınız: Pagden, 1982: 109-18 ve Las Casas, 1974: 11-6.

[8] O dönemde Sepúlveda Kraliyet savaşlarının meşruiyeti lehinde yazılar kaleme alan ünlü bir belagat ustası ve Kraliyet tarihçisiydi.

rılırken "neredeyse insanlara göre maymunlar ne ise o" (Sepúlveda, 1951: 33, alıntılayan Pagden, 1982: 117) ifadesi kullanılmıştı. Özetle Sepúlveda, şunu savunmaktaydı: Eğer İspanyollar felsefî düşünceye uygun olarak yönetilmek istiyorlarsa Yerlilerin insan olmadığını kabul edip onları *homunculi* statüsünde ve efendileri tarafından yönetilmesi gereken yaratıklar olarak görmeliydiler.[9] Argümanlarını temellendirmek için Sepúlveda iki farklı düzeni anlatıyordu. Birincisi hukukçu Leopoldo tarafından savunulan, kölelerin savaş esiri olarak tanımlandıkları *servile* düzeniydi – Sepúlveda bu düzeni *mancipium* olarak adlandırmaktaydı. İkincisi ise, Democrates tarafından savunulan *herile*[10] düzeniydi ve bu düzen Aristoteles'in köleleri aşağı cinsten ve insana nazaran daha düşük bir zihin kapasitesine sahip varlıklar olarak tanımladığı kategoriye denk düşüyordu. *Servile* ve *herile* düzenlerinin ayrım noktası, birincisinin yasa ve kuvvetle kurulmuş olması, ikincisinin ise efendi-köle arasındaki doğal eşitsiz ilişkiye dayanıyor olmasıydı. Sepúlveda Democrates'in ağzından Yerlilerin ikinci kategori kapsamında görülmesi gerektiğini savunuyor, onlar için kölelik statüsünün doğal,[11] dolayısıyla da gerekli olduğunu iddia ediyordu.[12] Bu nedenle de, Yerlilerin köleliği kabul etmelerinin kendi yararlarına olduğunu öne sürüyor ve bu yolla kolonyel güçlerin zaten yürütmekte oldukları işgal ve köleleştirme edimlerine bir meşruiyet zemini sağlıyordu. Zaman içinde Yerlilerin insanlara zihince ve ruhça eşit hâle gelebilecekleri olasılığını reddediyor ve onların hiçbir zaman "iyi bir cumhuriyetin aklı selim yurttaşları" (Pagden, 1982: 116) olamayacaklarını, İspanyollar'ın Yeni Dünya'daki tahakkümünün bu yolla (köleleştirmenin gereksiz hâle gelmesiyle) sona ermeyeceğini savunuyordu. So-

[9] "...*Homunculi* sihirle yaratılan veya doğal olmayan biyolojik kökenlere sahip şeyleri anlatır, çoğunlukla hayvan sembolleştirmelerine, maymunlara, domuzlara gönderme yapar" (Pagden, 1982: 117-89).

[10] Bu terim ilk olarak Plautus tarafından "evdeki hiyerarşinin en üst ve en alt düzeylerini betimlemekte kullanılmıştı" (Pagden, 1982: 117-8).

[11] Pagden'ın okumasına göre Sepúlveda Yerlileri evde hizmet sunan 'doğal' kölelerinkine (*ministri*) benzer bazı haklara sahip, ancak kişisel eylem konusunda özgürlükten yoksun olan kesim olarak ayrıştırıyordu (Sepúlveda, 1951: 120, alıntılayan Pagden, 1982: 115).

[12] Aristoteles'e bu göndermelerin anlaşılabilmesi için, bkz., *The Politics of Aristotle, Kitap I.* Gerçekten de Aristoteles buna oldukça benzer bir ayrımı yapmıştır. Ancak burada sözü geçen *servile* statüsü Aristoteles'in doğal-olmayan yollardan kurulmuş olması nedeniyle *haksız* olarak nitelemiş olduğu kölelik tipine denk düşmektedir. Burada denebilir ki, Sepúlveda oldukça kurnaz bir yolla Yerlilerin Aristoteles'in doğal kölelik statüsüne uygun olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır çünkü aksi taktirde *servile* düzeni kapsamında görülürlerse güçlü Ortaçağ Aristotelesçi geleneğinin, Yerlilere tahakkümü *haksız* olarak nitelendirebileceğini görmüştür. Bu olasılığa karşı aslında Aristoteles'in doğal kölelik kategorisini çarpıtarak Yerlilerin yetersiz ve aşağı varlıklar olduğunu savunmuştur.

nuçta Sepúlveda İspanyol hâkimiyetinin sürekli olması gerektiğini iddia ediyor ve Yeni Dünya'nın topyekün sömürüsünü destekliyordu.

FRANCISCO DE VITORIA'NIN HUKUK KURAMI

Vitoria'nın doğum yeri ve tarihi tartışmalıdır, ancak genel olarak 1480 ile 1486 tarihleri arasındaki zaman diliminde Burgos şehrinde doğduğu kabul edilir. Teoloji eğitimini almaya San Pablo Dominiken Manastırı'nda başladı. Üstün zekâsı nedeniyle 1509'da Paris'teki Saint-Jacques Koleji'ne gönderildi ve yedi yıllık bir öğrencilik yaşamından sonra aynı yerde teoloji öğretmeye başladı. Erken dönem entelektüel yaşamını etkileyen en önemli unsurlardan biri Vitoria'nın eski Yunan ve Roma düşünürlerinin eserlerini okumasıydı. Bir diğeri ise, o dönemin en önemli tartışmalarından biri olan, devletin ve Kilisenin siyasal ve ruhanî kimliği konusuna odaklanan konsiliyer (*conciliar*) kuramı üzerine yürütülen güncel tartışmaydı. 1511, 1512 yılları tartışmanın en yoğun yapıldığı dönemdir.[13] 1523'te Vitoria İspanya'ya döndü ve 1526'da Salamanca Üniversitesi'nde teoloji kürsüsünün başına atandı. Burada ölene kadar ders vermeye devam edecekti. Yaşamı boyunca hiç kitap yazmadı, bu nedenle Vitoria'nın kuramı üzerine yapılan tartışmalar onun öğrencilerine dikte ettirdiği ders notlarına ve her dönem sonunda bir tartışmanın derinlemesine irdelendiği releksiyonlarına (*relectiones*: yeniden okumalar) dayanır. Vitoria derslerinde Aquinas'ın *Summa Teologiae* adlı eserini ve Peter Lombard'ın *Hikmetler Kitabı*'nı işlemesine rağmen, releksiyonlar özel olarak herhangi bir esere dayanmıyordu. Releksiyonlarda Yeni Dünya Yerlilerinin ahlâkî durumu ve İspanya Krallığındaki yasal konumları, Yeni Dünya'nın fethinin meşruiyeti, Kilisenin iktidarı, haklı savaş ve siyasal topluluğun Papaya ve krala karşı özerkliği gibi dönemin en tartışmalı konularını ele almıştı.

[13] Bu tartışmanın kendisi ve tartışma içerisinde Vitoria'nın konumunu değerlendirmek için bkz. Katherine E. van Liere, "Vitoria, Cajetan ...," 1997. Liere'nin amacı Vitoria'nın duruşunu konsiliyer (*conciliar*) kuramı üzerine süregiden tartışmaya karşı gösterdiği tavır üzerinden sergilemektir. Bu tartışmada konsiliyerciler devleti ve Kiliseyi *corpus politicum* (politik oluşum) olarak nitelerler. Bu nedenle, iddia ederler ki, Kilisenin eylemlerini devlet gibi siyasal bir kuruluşun eylemleri ile aynı kategoride değerlendirmek gerekir. Bu şu anlama gelir: Kilise üyelerinin kilisenin eylemlerinde ve yönetiminde söz sahibi olması gerekir. Bu düşünceye karşılık olarak Dominikenler, Cajetan liderliğinde, devleti *corpus politicum* olarak nitelendirirken Kiliseyi *corpus mysticum* (mistik oluşum) olarak değerlendirdiler. Cajetan'a göre Kilise seküler bir kuruluş olmasına rağmen, bazı kutsal amaçlarla donatılmıştır. Bu nedenle Kilisenin eylemleri veya yönetimi üzerine sıradan Hıristiyanların söz sahibi olması beklenemez. Vitoria bu tartışma içerisinde kendisine daha farklı bir yol seçiyordu. Kilisenin, doğal olmayan, doğaüstü kutsal bir iktidara sahip olduğunu söyleyerek seküler bir politik kurum olarak kabul edilemeyeceğini belirtiyordu. Buna rağmen Papanın krallar üzerinde dünyevî konularda yargılama gücüne sahip olmadığı konusunda ısrar etmekteydi.

Gerek XVI. yüzyıl siyasal kuramı, gerekse Vitoria üzerine daha spesifik çalışmalarda Vitoria'nın düşüncelerini bir çerçeveye oturtmaya çalışan iki ana yaklaşım söz konusudur. İlki Vitoria'yı uluslararası hukukun kurucusu kabul eden bakış açısıdır. Diğeri ise Vitoria'nın hukukun evrenselliği üzerine fikirlerini temel alarak, onu insan hakları düşüncesinin erken kuramcılarından biri olduğunu iddia eden yaklaşımdır. Bu yazının devamında yapmak istediğimiz Vitoria'nın evrensel hukuk üzerine düşünceleri ile insan hakları fikrinin temel ilkelerini ortaya koyup koymadığını tartışmaktır. Bazı çarpıcı ve merkezî öneme sahip öneri ve kavramlarına odaklanarak Vitoria'nın evrensel hukuk düşüncesine ciddi bir katkısı olduğunu, ancak insan hakları düşüncesine erişmede yetersiz ve tutarsız kaldığını göstermeye çalışacağız.

Vitoria *Hukuk Üzerine* derslerinde (*De lege*, 1533-4), Aquinas'a atfen, hukukun insanın akli tarafına, bir diğer deyişle zekâsına dayandığını belirtir. Fikirlerini Aquinas gibi bu temel önerme üzerinden geliştirir, ancak Aquinas'tan farklı sonuçlara ulaşır. Vitoria'ya göre insan kaynaklı hukuk da ilâhî hukuk gibi kişiyi vicdanen bağlar. Bu nedenle bireyler insan kaynaklı hukuka ilâhî hukuka gösterdikleri düzeye eşit saygı göstermelidirler. İki hukuk türü arasındaki tek fark bunların "yazıcısı" arasındaki farktır. Fakat, son kertede Tanrı her iki hukukun da yaratıcısı sayılması gerekir,[14] çünkü insan kaynaklı hukuk da Tanrı kaynaklıdır ve ilâhî hukuk kadar derinden bağlayıcı[15] olmalıdır. Ancak, Aquinas için sadece âdil olan insan kaynaklı hukuk vicdanen bağlayıcı iken, Vitoria insan kaynaklı hukukun ilkece, bireyleri ilâhî hukuk gibi günah kavramına dayanarak itaate zorlama gücüne sahip olduğunu iddia eder.[16] Bu çıkarım Vitoria'nın insan kaynaklı hukukun ihlalini ilâhî hukukun ihlaliyle eşit tuttuğunu göstermektedir. Bu argümanıyla Aquinas'ı bir noktada aşmasına rağmen, insan kaynaklı hukuka kutsal bir anlam atfederek, Skolastik düşüncenin sınırları içinde kaldığını söylemek mümkündür. Vitoria'nın esas çabasının Skolastik hukuk felsefesinden tam bir kopuşu sağlamaktan çok, kendi hukuk anlayışını Aquinas'ın değişik hukuk ve yasa türlerini hiyerarşik olarak düzenleyen kuramından farklılaştırma olduğu sonucuna varılabilir. Aquinas'ın hukuk görüşü üzerine yaptığı incelemesinde, onun gibi yalnızca yasa koyucunun veya kralın yasa yapma yetkisine haiz ol-

[14] "Kutsal ve insan kaynaklı hukuklar yalnızca yazıcıları bakımından ayrılır; birincisinin yazıcısı yalnızca Tanrı'dır, ikincisinin yazıcısı Tanrı ve insandır. Bu nedenle her biri diğeri kadar bağlayıcıdır; Tanrı kendisinin doğrudan yarattığı hukukla ikincil faktörler üzerinden yaratılan hukukun daha az belirleyeni değildir" (Vitoria, 1991: 175).

[15] "Bu bakımdan insan kaynaklı ve ilâhî hukuk arasında hiçbir fark yoktur" (Vitoria, 1991: 35).

[16] "Teologların genel görüşü, buna rağmen, insan kaynaklı hukukların kendi kapasitelerince bireyleri günah korkusu nedeniyle zorlayabileceğidir" (Vitoria, 1991: 177).

duğunu kabul eder. İlkesel düzeyde her yasa yönetilenleri iyi birer birey yapma amacı güder ve onları iyiye yönlendirir. Ayrıca bir devletin sınırları içinde hükümdarın iktidarının bölünmesi tehlikesi bulunduğu için, yasa koyucunun hükümleri dışında birey ve toplulukların kendilerine özgü yasalarla yönetilmesi kabul edilemez. Ancak istisnaî olarak, kocanın veya babanın hâne içi yaşamı yönetebilmek için bazı özel kurallar belirlemesi mümkündür.

Vitoria yasaların âdil olup olmaması konusunu tartışırken şu esası belirler: Bir yasanın âdil olarak kabul edilebilmesi için özelde bazı bireylerin çıkarlarını zedelese dahi, siyasal topluluğun ortak çıkarını gütmesi esastır. Öte yandan bir yasanın konulma nedeni ortadan kalkmışsa, yasanın kendisi gereksiz hâle gelmiş sayılır. Bu şu demektir: Bir yasa gayri âdil veya gereksiz bir hâle gelmişse ya da yasanın konulmasındaki evrensel nedenler değişmiş, başka bir hâle bürünmüşse veya bu temeller tamamen ortadan kalkmışsa, bu yasa değiştirilmeli ya da yürürlükten kaldırılmalıdır. Vitoria, releksiyonlardaki pek çok bölümde ülkelerin kendi hukuk düzenlerinin evrensel olarak kabul edilen prensip veya kanunlarla, yani *ius gentium* esaslarıyla uyumlandırılması gerektiğini ifade eder.

Doğal hukuk konusuna gelince denebilir ki, Vitoria'nın anlayışı bu konuda Aquinas'ı takip etmez ve Thomist çerçeveden çok, Roma hukuk geleneğine bağlı kalır. Bu nedenle Vitoria'da doğal hukuk kavramsallaştırmasının Hıristiyan olmayan bir temel üzerinden yükseldiğini söylemek abartıya kaçmak olmayacaktır. Eski Roma'da hukukçuların doğal hukuku somutlaştırma çabaları *ius gentium*'u[17] yani uluslar hukukunu[18] gündeme getirmişti. Vitoria, Roma hukukçuları gibi, doğal hukukun uluslar hukuku olarak elle tutulur ve uygulanabilir bir içerik kazanmasını istiyordu. *Ius gentium*'u dünyadaki siyasal toplulukların genel bir oydaşımı ile hayata geçirilebilecek bir hukuk düzeni olarak ayrıştırıyordu. Bu hukuk düzeni

[17] M.S II. yüzyılda Roma hukukçusu Gaius medenî hukukla (*ius civile*) uluslar hukuku (*ius gentium*) arasında şöyle bir ayrıştırma ve karşılaştırma çabasına girmişti: "Kanunlarla ve geleneklerle yönetilen her topluluk bir taraftan kendine özgü [has] olan hukuku keşfederken diğer taraftan bütün insanlık için geçerli bir ortak hukuku keşfeder. Topluluğun kendisi için yarattığı hukuk, topluluğun kendine özgüdür. Ve *ius civile* (medenî hukuk), olarak adlandırılır, diğer taraftan bütün topluluklar tarafından aynı şekilde tatbik edilen, doğal (ortak) akıl tarafından bütün insanlık için geçerli olduğu fark edilen [gözlemlenebilen-keşfedilebilen] türden hukuka *ius gentium* (uluslar hukuku veya dünya hukuku) denir" (*Gaius, Instit. I i*, aktaran Wollff, 1951: 83).

[18] *Ius gentium*'u uluslar hukuku olarak çevirmek bir anakronizm barındırsa da, İngilizce eserlerde kullanılan "law of nations" teriminin karşılığı olarak kullanmayı yeğledik. Tam sözcük anlamı aslında kabileler hukuku olan *ius gentium* Roma İmparatorluğu'nun ilişki içinde olduğu çoğul insan kümelerinin kendi yasa ve hukuk geleneklerini aşan bir düzenleme çabasıydı. Bu konuda bkz. James L. Wiser, *Political Philosophy*, 1983: 78-81.

yalnızca siyasal topluluklar arasındaki ilişkileri düzenlemekle yetinmeyecek, ayrıca siyasal toplulukların kendi iç işlerinde evrensel olarak kabul görmeyen hukukî uygulamaları yasalaştırmalarına engel olacaktı. Buna ek olarak Vitoria doğal hukuka uymada herhangi bir muafiyet kabul etmiyordu. Doğal hukuk "*kişinin cahilliğine karşı yenilmezdir*" demekteydi [özgün vurgu] (Vitoria, 1991: 160).

Vitoria ve Aquinas arasındaki temel farklılıklardan birisi de Vitoria Aquinas'ın siyasal topluluk ile egemen-hükümdar üzerine savlarını değerlendirirken ortaya çıkmaktadır. Vitoria, Aristoteles'e atfen, monarşiyi en iyi yönetim biçimi olarak değerlendirmekte[19] ancak, hem Aristoteles hem de Aquinas tarafından önerilen *karma* yönetim biçiminin (rejiminin) üstünlüğünü reddetmekteydi. Siyasal topluluğun bütün üyeleri, hükümdar dahil, toplulukça kabul edilen hukuka uymak zorundaydılar. Bu çerçevede, Vitoria Aquinas'ın kralın yalnızca yol gösterici, içten gelen bir güçle (*ius directua*) hukuka bağlı olduğu, ancak kralı kanunlara uymak için baskı yapabilecek hiçbir zorlayıcı güç (*uis coactiua*) olmadığı fikrini kabul etmiyordu. Zorlayıcı gücün "kral bakımından da zorlayıcı" olduğunu ısrarla vurguluyordu.[20] Bu savın gerekçesi Vitoria'nın *Siyasî İktidar Üzerine* adlı releksiyonunda şu şekilde açıklanır: Kral, kral olarak seçilmeden önce siyasal topluluğun üyelerinden biriydi ve bu süreç (kralın seçilmesi) kralla siyasal topluluk arasındaki bağları ortadan kaldırmaz. Bu nedenle hukuk, kralı siyasal topluluğun diğer üyeleri ile eşit derecede bağlar.[21] Görüleceği üzere ilkin insan kaynaklı yasanın bağlayıcılığının niteliği, ardından da, monarşik yönetimin bile hukuka üstünlük tanıması gerektiği savı ile Vitoria önemli noktalarda Thomist çerçeveden kopmuştu. Şimdi onun hiyerarşi kavramından ayrılarak evrensel hukuk kuramına doğru attığı adımları inceleyelim.

Vitoria'nın evrensel hukuk üzerine çıkarımlarını anlayabilmek için modern okur, hukukun doğasına ilişkin önyargılarını unutmaya çalışmak zorundadır. Hukuk, gerek modern siyaset felsefesinde, gerekse günümüz bireyleri için teritoryel bir devletin sınırları dahilinde kamu ve özel alan-

[19] Vitoria'ya göre diğer rejimler aristokrasi ve timokrasidir.

[20] Bu konuda şöyle diyordu: "Kral siyasal topluluğun üstünde olmasına rağmen yine de siyasal topluluğun bir parçasıdır. Bu durum Fransa kralının bizim için kanunlar yapması gibi değildir" (Vitoria, 1991: 181).

[21] "Yasa koyucu eğer, siyasal topluluğun bir üyesi olarak, en azından, kendi kişilik, mevki ve şerefine binaen bunun sorumluluklarını taşımazsa, siyasal topluluğa ve topluluğun üyelerine karşı gayri âdil bir eylemde bulunmuş olur. Siyasal topluluk tarafından kabul edilen yasalar herkesi bağlar. Bundan sonra kral tarafından kabul edilen yasalar, kral kral dahi olsa *onu da bağlar. Birinin kral hâline gelmesiyle siyasal topluluğun üyesi ve parçası olması durumu ortadan kalkmaz*" [bizim vurgumuz] (Vitoria, 1991: 40).

da düzeni mümkün kılan kurumsal iktidar olarak anlaşılır. Fakat, Vitoria için hukuk –yasa fikrinin en geniş anlamını da içerecek şekilde– toplumsal olaylar kadar doğal olayları da yöneten güçtü. Bu konuda Aquinas ile arasındaki düşünce farklılığı, Vitoria'nın, Aquinas'ın hukuk kuramının temelini oluşturan ve farklı hukuk düzenlerinin hiyerarşik yapılandırılması anlayışını reddetmesidir. Vitoria'ya göre, insan kaynaklı, doğal, ilâhî ve ebedî (Tanrısal) hukuk düzenleri son kertede Tanrı'nın aklında buluşurlar ve bu nedenle, bütün hukuk düzenlerinin Tanrı'dan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla, ebedî hukukun doğal ve insan kaynaklı hukuk gibi her farklı parçası aynı saygıyı hak etmektedir. Bu noktada, yukarıda açıkladığımız gibi, Aquinas tarafından ileri sürülen yalnızca âdil olan yasanın vicdanen bağlayıcılığı fikrinden kopuşun bir başka nedeni de ortaya çıkmaktadır.

Vitoria'daki bu değişik hukuk türlerinin eşit değerlendirilmesi fikri *gereklilik* ilkesine dayanmaktaydı. Ona göre, dünyadaki her şey Tanrı tarafından yaratılmıştır, bu nedenle yaratılan her bir kısmî varlığın var olması ve varlığını devam ettirmesi zorunlu nedenlere dayanmaktadır. Hiçbir şey kaza eseri veya tesadüfen yaratılmış o'amaz. Her tekil yaratık varoluşundaki zorunluluğu içinde barındırmaktadır ve her yaratılan şey yeryüzünde düzenin mümkün olması için gereklidir. Tanrı'nın mükemmelliğini işaret eden bu düzen, Vitoria'nın kuramında hukukun kendisiyle (bütün yöneten yasaların toplamı olarak) özdeşleşmektedir. Tanrı'nın suretinin bir parçası olarak insanın amacı, siyasal toplulukta ve dünyada, *iyi* ve *âdil olan*'ı hâkim kılmak için oluşturulmuş bu hukuk düzenince yönetilmek olmalıdır.

İnsanın bu zorunluluğa ya da gereklilikler silsilesine katılımı yasa yapma sürecinin bir parçası olur ve insanlar bu yasalara ve hukuk düzenine uyarlarsa, kurulu mükemmel düzen belirgin ve anlamlı hâle gelecektir. Siyasal topluluklar, evrensel hukuku oluşturma sürecinin bir parçası olarak, bu gerekliliğin parçası olabilirler. Başka bir deyişle, evrensel hukuk insan topluluklarına tanınmış bir ayrıcalıktır: Kusursuz ve her şeyin gerekli olduğu yaratılmış ebedî düzene kabul edilebilme ayrıcalığı. Daha önce kısaca değindiğimiz gibi *ius gentium*'un Vitoria'nın hukuk anlayışında çok merkezî bir yeri vardır. Bu konuda şöyle demektedir: "Bütün dünya, bir bakıma bir siyasal topluluktur, bütün insanlar kendileri için âdil ve uygun yasalar yapma iktidarına sahiptir; ve bunlar siyasal topluluklar hukukunu (*ius gentium*) oluşturur" (Vitoria, 1991:40). *Ius gentium*'u belki de bu nedenle Vitoria kamu hukukundan üstün görmektedir ya da diğer bir deyişle *ius gentium*'u bütün dünya haklarının oydaşımıyla, somut ve gerçek anlaşmalarla oluşturulacak bir dünya kamu hukukları

bütünü olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle de *ius gentium*'u ülkeden ülkeye ya da rejimden rejime farklılık gösteren kamu hukuku geleneklerini aşan bir kurum olarak tasarlamıştır.

Vitoria'nın evrensel hukuk kuramında diğer bir önemli kavram ise tasarruf ya da bireyin kendisinin ve kendisine ait olan şeylerin sahipliği anlamına gelen *dominium*'dur. Bu terimi kullanırken getirdiği yenilik *dominium*'u siyasal topluluk ve siyasî iktidar düzeylerinde de geçerli bir ilke olarak varsaymasıdır. Hem birey, hem de egemen siyasî iktidar için, *dominium* vazgeçilemez, diğer bir deyişle, hem bireylerin hem de siyasî iktidarların varlıklarına içkin bir hak olarak ortaya çıkar. İnsan *dominium*'a doğuştan sahiptir ve günahlar dahil hiçbir şey bu hakkın kaybına neden olamaz. Bu nedenle örneğin putatapar olmak birey veya egemen için *dominium* kaybıyla sonuçlanmaz. Bu konuyu egemen açısından tartışmadan önce, egemenin siyasal topluluğun somut iktidarını elinde bulunduran kişi olarak tanımlanmış olduğunu belirtmek yararlı olacaktır. Bireyin *dominium*'u gibi, kral ya da egemenin sahip olduğu *dominium* da vazgeçilemez bir haktır. Bu nedenle de, siyasal topluluk yasal ve meşru bir şekilde oluşturulan siyasî bir iktidarı çoğunluk oydaşımı ile ortadan kaldıramaz; çünkü bu egemenin *dominium*'u ilkesine aykırıdır. Denebilir ki, Vitoria egemenin ve bireylerin tassarruf-*dominium* haklarını karşılıklı ve birbirlerini dengeleyecek şekilde tasarlamıştır. Genel olarak Hıristiyan halklar ve egemenler için ortaya koyduğu bu argümanların hepsinin Hıristiyan olamayanlar için de geçerli olduğunu belirtmiştir. Ona göre Hıristiyan-olmayan siyasal topluluklar da âdil kanunlara ve meşru egemenlere sahip olup âdil bir biçimde yönetilebilirler. Hıristiyan-olmayan bir siyasal topluluğun veya egemenin günahları bu siyasal topluluğun veya egemenin iktidarının veya *dominium*'unun ortadan kalkmasına neden olmaz. Vitoria'daki Skolastik düşünce geleneği içinde ayrıksı duran düşünce tarzının evrensel bir hukuk düzeni formüle etme kaygısından kaynaklandığı açıktır. Yalnızca Hıristiyanlar için geçerli evrensel bir hukuk olamayacağı fikrinden başlamakta ve tüm siyasal toplulukları belki de Hıristiyan-olmayan ilkeler barındıracak bir *ius gentium* altında toplamanın yollarını aramaktadır. Bütün bu kavram ilke ve öneriler Vitoria'nın kuramsal nitelikte katkılarıdır denebilir. Ancak Yerlilerle yüzleşme sürecinde, yukarıda belirttiğimiz gibi, daha sıcak bir tartışma zaten yürütülmekteydi ve Vitoria Yerlilere karşı ırkçı fikirlere karşı çıkarken, evrensel hukuk nosyonuna yaslanacaktır, kavramlarını Yerlilerin durumu ve statüsü sorunlarına uyarlamaya çalışacaktır. Şimdi Yeni Dünya gerçeğiyle yüzleşmenin Vitoria'nın düşüncesine yaptığı etkiye bakalım.

Ius gentium'un formülasyonunda hukukun evrenselliğiyle ilgili esas sorun: yeni dünya yerlilerinin durumu

Vitoria'nın evrensel hukuk kuramını ve insanların hakları üzerine düşüncelerini anlayabilmek için onun en bilinen eserini incelememiz gerekmektedir. Vitoria *Yerliler Üzerine* (*De Indis*, 1537-38) adlı releksiyonunda ilk olarak İspanyollar Yeni Dünya'ya ayak basmadan önce Yerlilerin gerçek *dominium*'a sahip olup olmadığını tartışır. Daha sonra, haklı savaş kıstası üzerinden fethin meşru olup olmadığını sorguya açmaktadır. Haklı savaş konusunu ayrıca *Savaş Hukuku Üzerine* adlı özel bir releksiyonunda da tartışmıştır (*De iure belli*, 1539). Bu releksiyonun üstün körü bir okumasını yapmak neden dönemin teologlarının ya da günümüz akademisyenlerinin en çok bu metin ile ilgilendiği sorusuna cevap vermeyecektir. Bu nedenle ayrıntılı bir metin incelemesine ihtiyaç vardır. Daha önce belirtildiği gibi Vitoria'nın hukuk anlayışını temel alan iki yaklaşım söz konusudur. Burada bu farklı yorumları ayrıntılandırmakta fayda vardır. Kuramcının çalışmalarını uluslararası hukuk geleneği içine yerleştiren yaklaşımın savunucularına göre, Vitoria hukukun evrenselliği üzerine tezleriyle uluslararası hukukun temel prensiplerini ortaya çıkarmıştır.[22] Diğer görüşe göreyse Vitoria Yerliler üzerine görüşleri ve özellikle iletişim hakkı üzerine kavramsallaştırmaları ile temel insan haklarının fikir babası olarak değerlendirilmelidir.[23]

Vitoria fethin meşruiyetini sorgulamaya Yerlilerin İspanyollar Yeni Dünya'ya gelmeden önce gerçek *dominium*'a sahip olup olmadıkları sorusunu sorarak başlar ve soruyu iki farklı biçimde cevaplar. İlk olarak Yerlilerin *dominium*'a sahip olmadıkları için köle olarak sayılmaları gerektiğini söyler. Başka bir bakış açısını takip ederek[24] Yerlilerin bildik

[22] Bu düşüncenin güçlü bir savunusu için bkz. Akal, 1997: 23-38. Benzer bir görüşü savunmasına rağmen argümanlarını sunmakta yetersiz kalan bir kaynak için bkz. Ruben C. Alvarado, "Vitoria's New World Order...," 1992. Alvarado bu makalesinde Vitoria'nın *ius gentium*'u; uluslar hukuku, *ius inter gentes*; uluslararası hukuk olarak dönüştürdüğünü iddia eder. Alvarado'nun bu çalışması Vitoria üzerine benzer diğer yazılarda olduğu gibi, Vitoria'nın *Yerliler Üzerine* adlı releksiyonunda yoğunlukla üzerinde durduğu iletişim hakkının kökenini açıklamaktan uzaktır; çünkü bu tür yorumlar genellikle Vitoria'nın yalnızca *Yerliler Üzerine* adlı releksiyonuna odaklanmaktadır. İletişim hakkının Vitoria'nın kuramındaki temelleri yazımızın ilerideki bölümlerinde anlatılacaktır.

[23] Bu yaklaşım için bkz. Akal, 1997: 55-7 ve Angelo J. Disalvo, "Spanish Dominicans...," 1992.

[24] Vitoria'nın yöntem olarak Skolastik "tartışarak kanıtlama" yöntemini izlediği açıktır. Bu yöntemde tartışmayla ilgili bütün olası sorular gündeme getirilip cevaplanmakta, geliştirilen bir sava karşı geliştirilebilecek bütün olası savlar da çürütüldüğünde kanıtlama tamamlanmış sayılmaktaydı.

anlamda köle değil, fakat Aristoteles'e atfen, doğal köle olduklarını iddia eder. Ayrıca Aristoteles'in ayrımını haklı bularak doğal kölelerin, insan kategorisi içinde *aşağı tür* olduklarını da ekler. Aşağı türün zekâsı medenî insana göre sınırlıdır. Bu nedenle, doğal kölelerin iyiliği için medenî olanlar tarafından yönetilmeleri gerektiği sonucuna varır. Bu mantıksal çıkarımın sonucu olarak Yerlilerin İspanyollar tarafından yönetilmesi doğru olarak kabul edilir.

Vitoria diğer yandan yukarıdaki savın karşıtı olan olası argümanı da tartışır. Bu bakışın getirdiği önerme ise Yerlilerin "özel ve kamusal olarak mülkiyetlerinin tartışmasız sahibi durumunda" olduğu yolundadır (Vitoria, 1991: 240). Âdil bir sonuca ulaşmak için bahsedilen bu iki argümanın yolunu izlemeyerek yeni bir usavurma başlatır ve bu noktada zamanın teologlarından ayrılmayı başarır. Şöyle ki, teologlara göre Yerlilerin gerçek *dominium* sahibi olarak kabul edilmemeleri için İspanyollar gelmeden önce "günahkârlar (*peccatores*), inançsızlar (*infideles*), çılgın (*amentes*) veya akılsız (*insensati*)" (Vitoria, 1991: 240) durumda olmaları yeterli kanıt oluşturuyordu. Oysa, Vitoria'ya göre, günahkârların veya inançsızların *dominium*'a sahip sayılmaları mümkündür. Bu nedenle İspanyollar'ın Yerlileri inançsız veya günahkâr olarak ilân edip, onları gerçek sahip olmaktan alıkoymaları çabasına karşı çıkmaktadır. Bu tartışmanın sonunda dinlerinin, şehirlerinin ve evliliklerinin gösterdiği kadarıyla, Yerlilerin "aklın kullanımını gerektiren eylemlerinde epeyce düzene (*ordo*) sahip oldukları"nı iddia eder. Metnin devamında doğal kölelik tartışmasına dönerek, bu tür köleliğin sahiple doğal köle arasında doğrudan kurulamayacağını ifade eder. Bu tarz köleliğin kurulabilmesi için toplumda bazı siyasal ve yasal koşulların gerçekleşmiş olması gerektiğini söyler. Bu anlamda, Aristoteles'in doğal kölelik statüsünün meşru olabilmesi için kurulu bir hukuk düzeninin var olması gerektiğini savunmaktadır. Fakat Yerlilerle İspanyollar karşılaşmadan önce Yerliler İspanyol Krallığının kulları değildiyseler, durum hiç de basit değildir. Sonuçta, Yerlileri doğal köle olarak sınıflandırmasına rağmen onların gerçek *dominium*'a sahip olduklarını ileri sürer ve onların "köleler gibi sayılmalarını" (Vitoria, 1991: 251) doğru bulmaz. Çözümlemesinin vardığı nokta gerçekten hem karmaşık hem de tutarsızdır: Yerliler zekâları dışında "İspanyollar'ın varışından önce hem özel hem de kamu eylemlerinde gerçek *dominium*'a sahiptiler" [özgün vurgu] (Vitoria, 1991: 251).[25] Vitoria

[25] Doğal kölelik üzerine tartışmalar için karşılaştırmalı ve zengin bir çalışma için bkz. Joseph E. Capizzi, "The Children of God...," 2002. Capizzi, Aquinas'ın ve Vitoria'nın tezlerini John B. Killoran ve Stepphen F. Brett'e atfen inceler. Capizzi ilk önce Aristoteles'in doğal kölelik üzerine düşüncelerini sunar, ardından Killoran'ın Aquinas ve Vitoria üzerine yorumlarını

ne demek istemektedir? Yerlilerin bir yandan doğal olarak aşağı durumda olduklarını ilân etmek ama aynı zamanda *dominium*'a sahip olduklarını söylemek ne denli tutarlı olabilir? Yine de sempatik bir okumayla denebilir ki, belki de Vitoria esasen hukuku devreye sokma çabasındadır. Aristoteles'in doğal kölelik kategorisinin sorgusuzca ve hukuktan bağımsız uygulanmasına karşı tavır almaktadır, bu nedenle de, Roma hukukundan gelen *dominium*'u hem birey hem topluluk düzeyinde Yerlilere atfetmektedir. Dolayısıyla bazı yönlerden Yerlilerin aşağı durumunu kabul etmekte, ama bu durumlarını *dominium*'un kaybına yol açacak bir nedensellik dahilinde görmemek gerektiği konusunda hassasiyet göstermektedir. Bu tutarsız ve kararsız tutumun fethin gerekçelendirilmesi konusunda da devam ettiği söylenebilir, öyle ki, Vitoria Yerlileri haklara tam anlamıyla sahip ve insan türünün eşit üyeleri olarak görme konusunda hep ikircikli kalacaktır.

Yerlilerde *dominium* sorununu tartıştıktan sonra Vitoria fethin haklı ve haksız nedenleri konusunda en bilinen argümanlarını sıralar. Bu noktada amacı hukuk düşüncesi ışığında fethi değerlendirmek ve hukukun evrenselliği ile doğrudan bağlantılı ilkelerini devreye sokmaktır. İlk önce fethin haksız nedenlerine odaklanır ve bu tartışmayla ilgili soruyu şu şekilde ortaya koyar: "Hangi haksız nedenlerle Yeni Dünya'nın barbarları [Yerliler] İspanyol hâkimiyeti altına girdiler" (Vitoria, 1991: 251). İlk haksız neden imparatorun bütün dünyanın sahibi ve hâkimi olarak kabul edilmesi ve fethin bu yolla gerekçelendirilmesidir.[26] Bir hak eğer var ise, bu hakkın insan kaynaklı, doğal ya da ilâhî hukuktan kaynaklanması gerekir. Doğal hukukta bütün insanların özgür olduğu varsayılır ve bu varsayıma dayanarak tek bir hâkimiyet kabul edilir. Bu hâkimiyet kocanın veya babanın eş ve çocuklar üzerindeki hâkimiyetidir. İlâhî hukukta evrensel bir imparatorun benimsendiğini belirten hiçbir kanon yoktur. İsa dünyanın imparatoru olarak kabul edilse bile, onun bu gücünü dünyevî herhangi bir imparatora bıraktığını İncil'de kanıtlayan herhangi bir söz ya da yorum

---

tartışır. Killoran, Aquinas'ın kölelik üzerine düşüncelerini tutarsız bulmaktadır. Bu tutarsızlık Killoran'a göre, Aquinas'ın Aristoteles'in adalet anlayışıyla Hıristiyan inancını birleştirme çabasından kaynaklanmaktadır. Killoran'a göre doğal kölelik kavramsallaştırması Hıristiyan inancıyla çelişmektedir, ayrıca Vitoria Yerlilerin haklarını savunurken, Thomist olarak kalmaktadır. Killoran Vitoria'nın doğal kölelik üzerine yorumlarının Aquinas'ın mülkiyet üzerine analizlerine dayandığını iddia etmektedir: Aquinas'ta mülkiyet doğal olmayan fakat doğayla da çelişmeyen bir şey olarak görülür, ayrıca mülkiyet hakkı insanın Tanrı'nın suretinde yaratılmış olması ve bu nedenle de "kendi gönenci için bu şeylerin rasyonel kullanımı"na sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Capizzi daha sonra Brett'in argümanlarını tartışır. Brett XVI. yüzyıl İspanyol Dominikenlerini son derece değerli düşünürler olarak değerlendirmekte, ancak onları, özellikle Vitoria ve Domingo de Soto'yu, Yerli köleliğine engel olmadıkları için suçlamaktadır.

[26] "*İmparator dünyanın hâkimi değildir*" [özgün vurgu] (Vitoria, 1991: 253).

da yoktur. İnsan kaynaklı hukukta ise bir imparator tarafından bu imparatorun evrensel hâkimiyeti yasal olarak kabul edilebilir, ancak bu yasa diğer siyasal toplulukların üyeleri için hiçbir şey ifade etmeyecek ve geçersiz hâle gelecektir.

İkinci haksız neden ise Yerli topraklarının Papanın lehine tahsis edilmesi ya da bu topraklara Papalığa referansla el konulmasıdır. Vitoria için, Papanın dünyevî gücü bu dünyada ruhanî bir bağ olmadan hiçbir hukuk düzeninde herhangi bir anlam ifade etmez. Papanın dünyevî gücü Hıristiyan siyasal topluluklar dahilinde sadece ruhanî boyutu olan olaylara ilişkindir.[27] Buna ek olarak, Papa böyle bir hakka sahip olsaydı bile, rahiplerin de kendi çaplarında İsa'nın mirasçıları olarak kendi bölgelerinde aynı hakka sahip olmaları gerekirdi demektedir. Vitoria bu noktada İspanyollar'ın Yerli topraklarını elde etmek için kendileriyle beraber Yeni Dünya'ya hiçbir dinî gerekçe taşıyamayacaklarını açıkça iddia eder. Öte yandan üçüncü haksız neden olarak keşif hakkını da reddeder. Böylesi bir hakkın meşru olması için keşfedilen yerin daha önce hiçbir topluluğun egemenliği altına girmemiş olması gerekir. Fakat Yerlilerle karşılaşmada keşfedilen toprakların sahipleri ve yerleşimcileri vardı, bu nedenle keşfedilmiş olması ya da hâkimiyet altına alınması haklı bir gerekçe olarak öne sürülemez.

Dördüncü haksız neden ise Hıristiyan inancının barışçıl yollarla tanıtılmasından sonra buna rağmen reddedilmesi durumunda fethin yapılmasıdır. Vitoria'ya göre basit kanıtların yetersiz misyonerler tarafından sunulması durumunda, Yerliler Hıristiyanlığa inanmak zorunda değildirler. Ancak "güçlü kanıtlar" sunulursa inanmakla yükümlüdürler. Eğer Yerliler hâlâ inanmazlarsa günah işlemiş olurlar ama bu günah içeren durum İspanyollarca savaş açılması ve ardından Yerli topraklarının fethedilmesi için geçerli bir neden oluşturmaz. Beşinci olarak öne sürülebilecek ve Vitoria'nın yine haksız gördüğü neden ise Yerlilerin günahlarını kanıt olarak göstermek ve fetih için gerekçe olarak değerlendirmektir. Karşı çıktığı bu bakış açısından Papanın emriyle yamyamlık, ensest ve eşcinsellik gibi doğal hukuka aykırı edimleri ve dolayısıyla günahları nedeniyle, Hıristiyan bir kral Yerlilere savaş ilân edebilir. Ama bu noktada Vitoria son derece çarpıcı bir yorumla fethin bu yoldan doğrulanmasına da karşıdır "ensest veya eşcinsellik gibi günahlar nedeniyle bir siyasal topluluğun kralının değiştirilmesi Papanın hakkı olsaydı Avrupa'daki krallar her gün değiştirilebilirdi" (Vitoria, 1991: 274). Altıncı haksız neden ise

[27] "*Papa ruhanî meseleleri ilgilendirdiği sürece dünyevî iktidara sahiptir*" [özgün vurgu] (Vitoria, 1991: 261). Vitoria'nın konsiliyer tartışmasındaki pozisyonu için bkz. dipnot 13.

Yerli krallarının kendi halklarının gönüllü tercihi ile değiştirilmesi durumunda savunulabilir gözüken nedendir. Ama bu gerekçelendirme yolu da onaylanamaz, çünkü böylesi bir talep kralın iktidarından (*dominium*) kaynaklanan haklar nedeniyle geçersizdir. Vitoria'nın bu noktada bahsi geçmiş olan kendi kavramsallaştırdığı *dominium* kavramına sadık kaldığı gözlemlenebilir: Yalnızca bireylerin değil, mevcut siyasal egemenin de tasarrufu-*dominium*'u tanınmak zorundadır, halkı başka egemeni yeğlese de, *dominium* transferi yasal ve meşru olarak kabul edilemez. Fethin son haksız nedeni bu ele geçirmenin Tanrı'nın hediyesi olarak tanımlandığı durumu betimlemektedir. Vitoria'ya göre böyle bir hediye verme durumu için hiçbir mucize veya işaret görülmemiştir. Ona göre, Tanrı Yerlileri yok etmek istemiş olsa bile, onları yok edenler yine de günah işlemiş olacaklardır, hediye metaforuna başvurmak da bu nedenle geçersiz bir doğrulama yoludur. Toparlarsak, Vitoria'nın fethin haksız nedenleri üzerine ortaya koyduğu argümanlar hukukun evrenselliği düşüncesinin temel prensiplerini formüle etme düşüncesiyle çakışmaktadır. Fakat, fethin haklı nedenlerinin incelendiği bölümde bu evrenselcilik anlayışı bariz bir biçimde zedelenecektir. Başka bir deyişle, çizmiş olduğu olumlu tablo fethin haklı nedenlerinin incelendiği bölümde bozulacak ve evrenselciliği ciddi anlamda gölgelenecektir. Haklı nedenleri sıralarken Vitoria, Katolisizmin önyargı ve dogmalarına yaslanacak, belki bu nedenle de, olası bir insan hakları tasarımından alabildiğine uzaklaşacaktır. Şimdi bu haklı nedenleri inceleyelim.

İlk haklı neden bir siyasal topluluk tarafından *doğal işbirliği ve iletişim hakkı*'nın engellenmesidir. Doğal işbirliği ve iletişim hakkının Vitoria'nın *insan* anlayışında köklerini bulduğu iddia edilebilir: Doğa her hayvan türünü neslini devam ettirmesi için çeşitli yeteneklerle donatmıştır, örneğin, bir hayvan zehirle, uçma yeteneğiyle, dişleriyle ya da pençeleriyle kendini düşmana karşı savunabilir. Ancak insan "akıl ve erdem" (Vitoria, 1991: 7) dışında böylesi kapasitelerden yoksun yaratılmıştır. İnsan doğasını göz önünde tutarak, Vitoria çıplak aklın ve erdemin kendi başlarına insanı koruyamayacağını iddia eder. Aristoteles geleneğini izleyerek insanı "toplumsal hayvan (*animal sociable*)"[28] olarak niteler. Toplumsal hayvanın güvenli bir hayat için gereksinimi olan unsurlar toplum adı verilen sosyal birimde mevcuttur. Bir insanın yaşamını sürdürmek için en çok gereksinim duyacağı şey "diğer insanlar"ın varlığıdır. İnsan denen varlık güvenli bir yaşam sürdürmek için bilgisini ve iradesini yal-

[28] Gerçekte Aristoteles kavramı siyasal hayvan (*zoon politikon*) olarak kullanmıştı ancak Aquinas bu kavramı toplumsal hayvan olarak değiştiren düşünürdü.

nızca "karşılıklı paylaşım" yoluyla geliştirebilir, diğer insanlarla işbirliği gereksinimi bu nedenle Vitoria'da doğal bir hak olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat işbirliğinin düzen içinde gerçekleşebilmesi için "üstün görüşlü bir iktidara ya da yönetici bir güce" (Vitoria, 1991: 9) ihtiyaç vardır. Bu üstün görüşlü iktidar, Vitoria'nın bakış açısından siyasal topluluğu ya da siyasal topluluğu yöneten egemeni işaret eder.

Yönetici bir güce olan ihtiyacı şu şekilde ayrıntılandırmak mümkündür: İnsanlığın gelişimi için gerekli olan hukuka dayalı düzenin kurulabilmesi için yönetici bir güç "insan kümesi" içerisinde herhangi bir özel çıkarı gözetmeksizin, bu küme için iyi olanın ne olduğunu tanımlayabilir ve gerçekleştirebilir. Yönetici güç bu süreç sonunda "egemene" ve insan kümesi de "siyasal topluluğa" dönüşür. Bu çıkarım birçok bağımsız siyasal topluluğun oluşturduğu bir dünya gerçeğine uygulanacak olursa, iletişim hakkının (*ius communicationis*) her siyasal topluluk için mevcut diğer siyasal topluluklar ile iletişime geçmesini mümkün kılacak hakları barındırdığı görülür. Bu bağlamda, bir siyasal topluluğun kendi gelişimi için gerekli olan, diğer siyasal topluluklarla iletişim kurmak; malların, hizmetlerin ve inançların paylaşımı gibi konularda iletişim hakkını kullanması olanak dahilinde olmalıdır.

İletişim hakkı bir siyasal topluluğun gönenci için elzem olduğundan, bu hakkın ihlali Vitoria'nın evrensel hukuk kuramında haklı bir savaş nedeni olarak nitelendirilir. Ancak *Yerliler Üzerine* adlı eserinde Vitoria Yerlilerin, İspanyollar'ın kendilerine karşı düşmanca davrandığını ileri sürerek bu hakkın kullanımına engel olma hakkına da sahip olduklarını belirtir. Söz konusu hakkın siyasal topluluklar arasında özgürce ticaret yapma hakkını (*ius commercii*) da barındırdığını ifade eder. Özgürce ticaret yapma hakkı *ius gentium*'dan kaynaklanır ve herhangi bir kamusal hukukî düzenlemenin bu hakkın uygulanımını yasaklaması durumunda, böylesi bir yasanın hükümsüz olacağını savunur. Yine *Yerliler Üzerine*'de Vitoria Yerlilerin doğal işbirliği ve iletişim hakkını herhangi bir haklı nedene dayanmadan reddetmeleri durumunda, İspanyollar'ın onlara karşı *haklı* (bir) *savaş* açmalarının doğru olacağını ve İspanyollar'ın Yerlilerce bu hakkın tanınması için "[Yerlilerin] toplumlarını fethetmek ve onları kullaştırmak" (Vitoria, 1991: 283) için savaşın her yolunu kullanmalarının hukuka uygun olacağını savunur. Bu noktada kanımızca şöyle bir saptamada bulunmak yerinde olur: Doğal işbirliği ve iletişim hakkını ikisi de doğru kabul edilebilecek iki ayrı perspektiften değerlendirmek mümkündür. İlk olarak Vitoria'nın bu hakkı kavramsallaştırarak evrensel hukuk düşüncesi bağlamında tutarlı kalmaya çalıştığı söylenebilir. Ancak,

diğer taraftan da bu kavramsallaştırmanın Yeni Dünya'nın fethini meşrulaştırdığını savunmak da oldukça akla yakın gözükmektedir.[29]

Vitoria için fethin haklı sayılabilmesini sağlavan önemli bir başka neden de beşinci olarak ayrıştırılan "tirana karşı masumun korunması"dır (Vitoria, 1991: 287). Bu gerekçe uyarınca İspanyollar Papanın otoritesine ihtiyaç duymadan Yerlilerin masumları öldürmesine engel olabilirler. İspanyollar ayrıca Yerlilerin geleneklerini değerlendirip, haksız öldürmelerin bu pratiklerden kaynaklandığı hükmünü verirlerse, bu gelenekleri ortadan kaldırabilirler. Beşinci haklı nedenin içeriği Vitoria'nın "inanca dönme" (*conversion*) konusuna odaklandığı *Kendine Hâkim Olma ya da Yenmemesi Gereken Şeyler Üzerine* (*De usu ciborum, sive temperantia*, 1537) adlı releksiyonunda ve *İnançsızların Dönüştürülmesi* (1534-5) başlıklı derslerinde daha ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır. Bu eserlerinde Vitoria Hıristiyan bir kralın masumları savunmak için barbarlara karşı haklı bir savaş açabileceğini belirtir. Barbarların insan kurban etme, yamyamlık ya da yaşlıların öldürülmesi gibi doğaya aykırı geleneklerini sürdürmeleri durumunda, Hıristiyan bir kralın doğaya aykırı bu ritüellerin uygulanmasını engellemesi ve bu yolda başlatacağı savaş hukuka uygun olacaktır. Burada üzerinde durulması gereken konu böylesi ritüellerin o dönemde doğaya aykırı olarak nitelendirilmesinden dolayı değil, ama bu ritüellerde masum diye kabul edilen kişilerin zarar görmesinden dolayı Yerlilere karşı savaşın haklı olabileceğinin savunulmasıdır. Ritüellerde kullanılan ya da kurban edilen kişiler çoğunlukla çocuklar olduğu için, Vitoria "masumların korunması"nı haklı bir savaş nedeni olarak sayar.

[29] "Doğal işbirliği ve iletişim hakkı"nın Vitoria'nın kuramındaki yeri üzerine yakın dönemde yayımlanan bir çalışma için bkz. Pagden, "The Christian Tradition," 2003. Pagden bu makalesinde Vitoria'ya oldukça sempatik yaklaşmakta ve bu hakkın kaynağının eski Yunan ve Roma dönemi düşünürlerinin eserlerinde bulunabileceğini iddia etmektedir. Çalışmamızın başında eleştirmeye çalıştığımız süreklilik tezinin en bariz örneklerinden birini de bu yazıda görmek mümkündür. Pagden, doğal işbirliği ve iletişim hakkı tasarımının Stoacı filozofların Roma İmparatorluğu dönemindeki en etkin düşünürlerinden biri olan Seneca'dan başlayıp Kant'a değin uzandığını ve bu hakkın dostluk kurma ve başka ülkeleri ziyaret etme hakkı ile birleşerek evrenselci bir tasavvura evrildiğini ileri sürmektedir. Özellikle ticaret yapma hakkını İskenderiyeli Philo'dan başlatıp Avrupa Birliği'ne kadar getirmesi son derece ilginçtir (ss. 109-110). Konumuza bağlarsak, bu türden felsefi ya da etik ilkelerin Yeni Dünya'da ve "Yerli Sorunu" bağlamında kolaylıkla kötüye kullanılabileceğini görmezden gelmek ve düşünürlerin belli bağlamlarda ortaya koydukları spesifik fikirlerinden yola çıkıp, Seneca'dan Vitoria'ya Vitoria'dan Kant'a uzanan çizgiyi çekmek kabul edilebilecek bir bakış açısı gibi görünmüyor. Pagden'ın makalesinde Kant'a atfen bahsi geçen "evrensel misafirperverlik" teması, kendisinin de belirttiği gibi, ne başkalarına ait topraklara yerleşmeyi, ne de işgali barındırmaktadır. Oysa, Vitoria'nın kuramındaki doğal işbirliği ve iletişim hakkı ihlali söz konusu olduğunda bu, sonuçları da içeren bir haklı savaş nedeniydi. Dolayısıyla, Vitoria'dan Kant'ın kozmopolitanizmine çekilen çizginin kesintisiz olduğunu iddia etmek son derece Avrupa-Merkezci bir süreklilik ideolojisini yansıtmaktadır.

Doğaya aykırı, insan kurban etme ve yamyamlık gibi ritüeller "diğer insanlara karşı adaletsizlik (*iniuria*) içeren" uygulamalardır. Ancak şunu da eklemektedir: Yerlilerin bu *doğaya aykırı* ritüellere son vermesi durumunda savaşa o noktada son verilmesi gerekir.

İkinci, üçüncü ve dördüncü haklı savaş nedenleri birbirleriyle doğrudan bağlantılıdır. İkinci haklı savaş nedeni, Hıristiyan siyasal toplulukların dinlerini yayma haklarını bir diğer deyişle Hıristiyan-olmayanları "inanca döndürmeyi" içerir. Bu gerekçenin kullanımı diğer haklı savaş nedenlerinin devreye sokulmasında olduğu gibi, barış içinde olmalı ve Yerliler için bir zarara ve kötülüğe neden olmamalıdır. Yerlilerin bu hakkın kullanımını engellemeleri ya da hakkın geçerliliğini reddetmeleri durumunda, İspanyollar Yerlilere karşı haklı bir savaş ilân edebilirler. Üçüncü haklı savaş nedeni ise dinden döndürülenlerin veya dönmüş olanların korunmasını mümkün kılan nedendir. Vitoria'ya göre eğer Yerliler dinlerinden dönen (Hıristiyan olan) üyelerini eski dinlerine dönmeleri için zorlarlarsa, yine haklı bir savaş gerekçesi ortaya çıkmış demektir. Dördüncü neden ise Papanın Hıristiyanların çoğunluk hâline geldiği siyasal bir topluluğa Hıristiyan bir kral atama hakkından kaynaklanan nedendir. Yukarıda sayılan üç haklı savaş nedeninin de dinden döndürme konusu ile bağlantılı olduğu açıktır.[30]

Altıncı haklı savaş nedeni ise Yerlilerin "sahici ve gönüllü bir seçim" ile İspanyol egemenliği altına girmeyi kabul etmesi durumunda, bu yetke devrine karşı çıkacak topluluk üyelerine ya da topluluğun kralına karşı seçimin gereklerini yerine getirmek için yapılacak müdahaledir. Açıktır ki, Vitoria'nın *Siyasî İktidar Üzerine* adlı releksıyonunda savunduğu düşüncelerle bu noktada savunduğu haklı savaş nedeni çelişmektedir; çünkü düşünür *Siyasî İktidar Üzerine*'de siyasal topluluğun üyelerinin rızası meşru görülse bile, ne siyasal topluluğun kendisinin ne de egemenin *dominium*'unu ortadan kaldıramayacağını savunmuştu. Bu durumda Yerli-

[30] Bu nedenle burada dinden döndürme sorununa kısaca tekrar bakmamız gerekir. Vitoria dinden döndürme ile ilgili çalışmalarında misyonerlik görevini bireyin kendi kendini savunma hakkının parçası olarak niteler ve bu hakkın bireyin "dünyevî ve ruhanî çıkarları"nı (Vitoria, 1991: 341) yayma hakkını varsaydığını öne sürer. Ayrıca bir Hıristiyan hukukî bir yoldan Yerliler üzerine egemen olarak atanırsa, Hıristiyan bir kralın kendi kulları üzerinde sahip olduğu bütün haklara sahip olacaktır. Yani, bu Hıristiyan kral Yerli siyasal topluluğu içinde siyasal topluluğun çıkarı için gerekirse topluluk üyelerinin *zorla* "inanca döndürülmelerini" sağlayabilir. Hattâ bu kral dinden döndürme yoluna başvurmadan önce, doğaya aykırı ritüeller uyguladıklarını düşündüğü topluluk üyelerinin bu ritüelleri uygulamasını engelleme hakkına da sahiptir. Ancak doğaya aykırı kabul edilebilecek eylemleri çok dar düşünmemek gerekir, çünkü Vitoria'ya göre İslâm dininin sadece bazı ibadetleri değil toptan İslâm dininin kendisi doğaya aykırıdır. Her şeyden önce Vitoria İslâm dinini, Müslümanların inandıkları gibi, hak dinlerden biri olarak değerlendirmez. Ona göre Müslümanlar putatapardır.

lerin "sahici ve gönüllü bir seçim" ile İspanyol egemenliği altına girmesini hükümsüz kabul etmesi gerekiyordu, ama *dominium* ilkesinin kapsamından bu noktada –söz konusu Yerliler olunca– ödün vermektedir. Yedinci haklı savaş nedeni ise müttefik Yerli siyasal topluluğunun düşman bir Yerli siyasal topluluk ile savaşırken ağır kayıplar vermesi durumunda, İspanyollar'dan yardım istemesi ve İspanyollar'ın bu müttefik siyasal topluluğa destek vermesi ve ardından "onlarla [müttefik Yerlilerle] zaferin ödüllerini beraber paylaşmaları"dır (Vitoria, 1991: 289). Sekizinci ve sonuncu haklı savaş nedeni ise "barbarların aklî yetersizlikleri"dir (Vitoria, 1991: 290). Bu gerekçe uyarınca, Yerlilerin iyiliği ve gelişimleri için ve tamamen onların çıkarına uygun olarak, İspanyol egemenliği altına girmeleri meşru ve yasal olarak değerlendirilebilir. Ancak düşünüre göre bu gerekçenin tam olarak geçerli bir haklı savaş nedeni sayılması yönünde engeller mevcuttur. Barbarların aklen yetersiz olup olmadıklarının ve öyle olsalar bile bu durumun onların İspanyol hâkimiyeti altına girmelerine neden olup olmayacağının teologlarca tartışılması gerekir demektedir.

VITORIA'NIN EVRENSEL HUKUK TASARIMINA KATKISI: GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Temel sorumuz, hatırlanırsa, Vitoria'nın Skolastik ve Thomist temellere dayanan evrenselciliğinin insan hakları düşüncesinin gelişimine ne ölçüde katkı sağlamış olduğuydu. Sırayla toparlarsak, ilk olarak belirtilmesi gereken katkısı Vitoria'nın hukuk kuramının Aquinasçı hiyerarşik sistemden büyük ölçüde kopmayı sağlamış olduğudur. Aquinas'ın Katolik gelenekte merkezî öneme sahip olan ve son kertede ebedî yasaya dayanan dizgesi yüzyıllar boyunca geçerli sayılmıştı. Yüce Aklın Yasası, insan kaynaklı, doğal ve ilâhî yasaların her birinin anlamını vermekte, onların meşruiyetini sağlamaktaydı ve var olan tüm hukuk sistemleri bir nedenle Tanrı'nın değişmez kuralına göndermeyle geçerlik kazanıyordu. Tanrı'nın gücünden ve hattâ keyfî iradesinden görece bağımsız ebedî yasa tasarımını merkeze aldığı için Aquinas, Hıristiyanlığa ve Ortaçağ hukuk anlayışına bir akla-uygunluk kıstası getirmişti. Ama öte yandan, ebedî yasanın bilgisine doğrudan erişilmesi olanaksız olduğundan Thomist kuramda ilâhî hukuk ve doğal hukuk insan kaynaklı hukuka yol gösterir nitelikte tasarlanmıştı. Dolayısıyla, yaşayan insanlar bu iki üst hukuka uygun eyleyerek ve kural koyarak ebedî hukuka dolaylı yoldan katılmış oluyorlardı. Vitoria evrenselci hukuk kuramını ve insanların hukuk öncesi ve hattâ hukuku bağlayıcı hakları olabileceği düşüncesini geliştirirken eğer Aquinasçı yoldan ödün vermesiydi tüm dünya insanlarının ve top-

luluklarının er ya da geç Katolik inanç altında birleşmesi gerektiğini savunan Skolastik görüşten kopamayacaktı.

Vitoria'nın kuramının özgünlüğü ve katkısı ikinci olarak hukuk sorununu hem verili bir toplumun siyasal meseleleri bağlamına, hem de farklı toplumlar arası ilişkiler düzeyine taşıyabilmesinde ortaya çıkmıştı. Vitoria her türden toplumsal, siyasî ve kültürel olayı *gerekli* ve bu nedenle de bu dünyaya içkin görüyordu. Dünyada olup biten şeylerin anlamı da evrensel yasaya katılmalarıyla belirlenmekteydi. Dünyada ilâhî ve doğal hukuklar geçerliydi ama bu değişik toplumların kendi yaşamlarını ve başka topluluklarla ilişkilerini düzenleme amacıyla kendi yasalarını yapmalarına engel oluşturmamalıydı (yani farklı yollardan ve geleneklerden de gidilerek evrensel bilgeliğe ulaşmak mümkündü). Bu konularda Vitoria katı Thomist hiyerarşiden ayrılmakta, bütün insan kaynaklı ve ilâhî yasaların pratikte Tanrı tarafından eşit görüleceğini iddia etmekteydi. Hiyerarşik olmayan hukuk anlayışına da *gereklilik* tezi sayesinde erişmişti. İnsan Tanrının imgesinde yaratılmış olduğuna göre ve Tanrı gereksiz hiçbir şey yaratmayacağı için, dünya toplumları insanlığın korunması ve gelişmesi için yetenek ve bilgilerini paylaşabilirlerdi. Eğer toplumlar halklardan, dünya da bu halklardan oluşmuşsa bir siyasal topluluğun üyeleri birbirleriyle, dünyanın toplulukları ise ayrıca birbirleriyle değerlerini paylaşabilirlerdi. Bir insan topluluğunun korunması ve gelişmesi de bu paylaşıma bağlıydı. Gereklilik tasarımı böylece insanları barışı korumaya, başka deyişle evrensel yasalar tarafından belirlenen, evrensel bir düzenin kurulmasına yol açmalıydı. Ama yine de, Vitoria'nın evrenselciliği bugün teolojik unsurlarından arındırılmış ve otonomi tasarımına dayanan, insan haklarının evrenselciliğinden son derece farklı bir zemine oturtulmuştu. Çünkü, onun evrensellik iddiası özgürlük ve otonominin evrenselliğinden çok, rasyonel bir dünya tasarımının gösterdiği *gereklilik* (zorunluluk) tezinin evrenselliğinden besleniyordu.

Üçüncü olarak Vitoria'nın hukuk kuramının evrenselliği aslında temelde *dominium* (tasarruf) teriminin yeniden kavramsallaştırılmasında yatıyordu. Roma hukuku kökenli olan ve kendi zamanına değin yalnızca kişilerin bedenleri ve mülkiyetleri üzerinde tasarruf hakkı olarak anlaşılagelen *dominium*'un kapsamını genişletiyor ve bireylerin yanı sıra egemen yetkenin de ama aynı zamanda siyasal toplulukların da sahip oldukları bir denetleme gücü olarak yeni bir anlam atfediyordu. Bu anlamıyla *dominium* kavramının önemi Vitoria'nın Hıristiyan-olmayan cemaatlerin de evrensel düzene katılmalarının gerekli olduğu görüşünü desteklemesiydi. Çünkü Hıristiyan-olmayanlar, hattâ inançsızlar, *dominium*'a sahip olabilirler ve toplumlarını kendi âdil yasalarıyla yönetebilirlerdi. Vitoria

yürürlükteki bir yasanın âdilliğinin dine ya da geçerli inanca uygunluğuna değil, yasa koyucuların erdem ve bilgeliğine dayandığını ileri sürmekteydi. Bu tanımlar ve tezler yoluyla evrenselci hukukun ilkelerinden birini şöyle belirliyordu: Hıristiyan ve Hıristiyan-olmayan toplumlar, iç işlerini düzenlemek için kendi üyelerini bağlayıcı yasalar çıkarabilirler; ancak evrensel hukuka aykırı bir yasayı geçiremezler. Evrensel hukuk dünya toplumlarının üzerinde sahiden anlaştıkları bir zeminin ilkelerine dayanmalıydı. Ama Vitoria evrensel hukukun içeriğinin belirlenmesi ve uzlaşmaya erişimin olanaklı kılınacağı süreç üzerine pek bir şey söylemiyordu. Yalnızca, bu hukukun temelini belirleyecek ilkeleri ayrıştırmaktaydı.

Dördüncü olarak yine belirttiğimiz gibi, evrensel hukukun korunması ve ilkelerinin saklı kalması için Vitoria sınırlanmış bir egemenlik anlayışını da savunmuştu. Bu görüş farklı toplumlarda yaşayan bireylere özerk bir alanı varsayıyor ve Aquinas'a bu konuda açıkça karşı çıkıyordu. Bir devletin egemen gücü yönetim sürecinde tam bağımsızlığı haiz görülemezdi. Çünkü, egemenler hem o toplumun geleneklerine ama aynı zamanda evrensel hukuka saygılı olmalıydılar. Bir yasa evrensel hukuk düzeyinde kabul gördüğünde ya da bir yasa yürürlükten kaldırıldığında, bu değişikliğe tüm toplumların egemenlerince uyulmak zorundaydı. Israr ettiği bir konu da egemenlerin bireylerin mülkiyet hakkını tanımak zorunda olduğuydu, bu vurgunun gerekçesi ise her bir bireyin kendi üzerinde tasarrufu olduğu kuralıydı. Dolayısıyla, siyasî irade hiçbir ülkede halkın var olan geleneksel hukukunu salt güce başvurarak hiçe sayamazdı. Böylece, egemen siyasî iktidar yalnızca toplumları aşan daha yüksek değerde ilkelerce değil, aynı zamanda var olan toplumların sürekliliğini sağlayan kurallar açısından da sınırlanmış oluyordu. Ancak tüm bu önerilerin ve ideallerin pratiğe taşınmaya kalkıldığında ciddi yetersizlikler barındırdığı aşikârdı, çünkü Vitoria herhangi bir egemen iradeyi evrensel hukukun gereklerine uymaya zorlayacak ya da o toplumda yaşayan halkın haklarını tanımasını sağlayacak bir kurumdan ya da merciden söz etmiyordu. Bu eksiklik nedeniyle kuramının olası etkisi özellikle hakların içeriğinin belirlenmesi ve garanti altına alınması konularında göreli kalıyordu.

Beşinci olarak evrensel hukukun gelişmesi için Vitoria ülkeler arasındaki ilişkilere kapsamlı bir *açıklık* ilkesi uygulanmasını öneriyordu. Ülkeler arasındaki ilişkileri eşit güçler arasındaki ilişkiler olarak tanımlıyor ve bunları uluslar hukuku (*ius gentium*) kapsamında görüyordu. Bilindiği üzere ve belirtmiş olduğumuz gibi bu kavram ilk olarak Roma hukukçularınca geliştirilmişti ve esasen Roma İmparatorluğu ile diğer devletler

arasındaki ilişkileri düzenlese de, tüm toplumların ortak hukukunu zikreden bir çerçeve de sunmuştu. Vitoria bu kavramı da (*dominium* teriminin revizyonunda olduğu gibi) olabildiğince geliştirdi ve evrensel hukukun temel unsurlarından biri olarak ayrıştırdı. Yenilik olarak, topluluklar ve devletler arası ilişkileri "doğal işbirliği ve iletişim hakkı" (*naturalis societas et communicationis*) kapsamında oldukça belirginleşmiş ilkelere bağlıyordu. Evrensel barış ve düzen, ülkelerin kendi sınırlarında kendi egemenlerince sağlanmalıydı, bu anlamıyla da egemen güçler bireylerin toplumsal, kültürel ve iktisadî gelişmelerini sağlamak amacıyla karşılıklılık içinde yönetmekle sorumlu mercii olarak görülmeliydi. Uluslar-üstü düzeyde ise yönetici güç tüm ülkelerin uzlaşma yoluyla kurdukları formel anlaşmalar tarafından belirlenecekti. Böylesi anlaşmaların temel ilkesi de doğal işbirliğinin ve iletişim hakkının uzlaşmaların zemini olarak onaylanması olmalıydı. Bu ilke tüm Hıristiyan ve Hıristiyan-olmayan ülkelerin evrensel yönetime uymasını talep ediyor, aynı zamanda dünya ülkelerine haklı savaş gerekçesiyle müdahale hakkını tanımış oluyordu. Vitoria için insanlığın gelişimi bu gibi evrensel ilkelere dayanan hakların uygulanmasına ve yaygınlaşmasına bağlıydı. Eğer bir egemen, kendi ülkesinin insanlarıyla başka halkların ilişkilerini engelleyecek olursa, bu siyasî güç diğer ülkeler tarafından ilişkilerin başlatılması ve iletişimin kurulması amacıyla baskıya maruz bırakılmalıydı. Böylesi bir "meşru" zorlama, Vitoria tarafından haklı savaş kavramı dahilinde görülüyordu. Aynı hak, siyasal topluluklar arasındaki ilişkilerin sürekliliğinin garanti altına alınmasının yanı sıra, tüm devletlerin bazı ülkelerdeki zarar gören masumları korumalarını da öngörüyordu. Yinelersek, bir ülkede dinsel törenlerde insanlar katlediliyorsa, tüm diğer topluluklar bu tür uygulamaların durdurulması için bu devleti zorlamalıydı. Eğer böylesi uygulamalara devam edilirse, dünya devletleri evrensel ilkeye, "masumların tüm topluluklar tarafından korunması gereği," başvurarak söz konusu devlete karşı haklı savaşı başlatabilmeliydiler. Bu noktada Vitoria'nın evrensel hukuk tasarımına katkısı üzerine şu değerlendirmeyi yapmak doğru olacaktır: Çıkarımlarının evrenselliği insan hakları perspektifinden ortaya çıkmış olan evrensel hukuk düşüncesine göre son derece sınırlı kalmaktadır. Bu kapalılık evrensel hukuk geliştirme yolunda, Aquinas'ı tamamen aşmaya çalıştığı durumlarda bile kendini göstermektedir.[31]

[31]Öte yandan, katkılarına rağmen Vitoria'nın evrensel hukuk düşüncesine dair öngörülerini zayıflatan Skolastik önyargılarını da görmezlikten gelemeyiz. Akal *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı* adlı eserinde Vitoria'nın "çoğulcu ve eşitlikçi bir evrensel düzen"i (Akal, 1997: 41) savunduğunu iddia eder. Kanımızca Vitoria'nın yalnızca bazı görüş ve önerilerini temel alan böyle bir sempatik yaklaşım resmin tamamını sunmaktan uzaktır. Vitoria'daki

Sonuç

Bu çalışmada seküler ve evrensel hukuk anlayışını geliştirme çabalarından biri olarak XVI. yüzyıl İspanyol hukuk kuramcısı Vitoria'nın çalışmalarını sunmaya ve tartışmaya çalıştık. Kanımızca, Vitoria'nın kuramı tam anlamıyla yetkin bir evrenselciliğe ulaşmak açısından belirgin engeller barındırmaktadır. Buna ilâveten kuramının bütününü incelediğimizde, Vitoria'nın insan haklarına ilişkin bir ilke ya da norm geliştirmediğini görüyoruz. Hiyerarşik hukuk anlayışından kopuşu sağlamış ve bütün insanların varoluşunun gerekli olduğu fikrine varmış olsa da, bu iki açılım onun evrensel hukuk anlayışından temel insan haklarını çıkarmamıza olanak sağlamıyor. Çünkü, Vitoria kapsayıcı ve gerçek anlamda eşitlikçi bir bakış açısına varamamıştı, bu nedenle de temel insan haklarına ilişkin tartışmayı başlatamamıştı. Tam tersine, din adamlarının toplumun geri kalan kesimine, Papalık Genel Konseyi üyelerinin de Kilisenin diğer mensuplarına üstünlüğünü savunuyordu. Tüm bu varsayımlar büyük oranda terk etmiş olduğu Thomist hiyerarşiden –Kilisenin kendi içinde ve kilise toplum ilişkisinde– kalıntılar olarak hâlen etkindi. Ayrıca, Katolik dogmalar doğrultusunda kadınların toplumdaki aşağı statüsü konusunda hiçbir ödün vermiyordu. Kadınlar öncelikle babalarının veya

---

hukuk devleti tezi doğrudan çoğulcu ve eşitlikçi bir bakışı gerektirmemektedir. Eğer kamu hukuku âdil olmayan prensipleri temel alırsa, bu durumda yasaların üstünlüğünü savunmak hukuk devleti ilkesiyle bağdaşmayacaktır. Savımızı kanıtlamak için iki örneğe başvurabiliriz: Birincisi Vitoria'nın siyasal topluluk içerisindeki herkesin eşitliğini reddetmesidir. *Kilise İktidarı Üzerine* (*De potestate ecclesiae Prior*, 1532-3) adlı çifte releksiyonlarının ikincisinde Luther'in kurumsallaşmış evrensel Kiliseyi reddini tartışırken "ne bütün Hıristiyanlar din adamıdır *ne de eşittirler, fakat Kilisede Bir Hiyerarşi vardır*" [bizim vurgumuz] (Vitoria, 1991: 127) demektedir. Bu noktada argümanını kanıtlamak için retorik bir soru sorar: "*Kilise, nasıl bir topluluk olabilir ki, yargıçları veya yöneticileri ya da vatandaşları arasında bir hiyerarşi değil de eşitlik olsun*" [bizim vurgumuz] (Vitoria, 1991: 128). Açıktır ki, Vitoria hiyerarşik bir toplum ve dünya tasarımına sahiptir ve Kilisenin kendi iç düzeninde bile din adamları arasındaki eşitliği reddetmektedir. Diğer örnek ise, Vitoria'nın köleliği bir kurum olarak kabul ettiğine ilişkindir. Köleliği tamamen reddetmemekte, yalnızca âdil bir biçimde uygulanmasını talep etmektedir. *Savaş Hukuku Üzerine* (*De iure belli*, 1539) adlı releksiyonunda haklı bir savaşta köleleştirmeyi kabul eder ve ayrıca Hıristiyanların kayıplarının ve zararlarının tazmini olarak paganlara (Vitoria ve diğer Hıristiyan âlimlerine göre Müslümanlar pagandır) karşı açılan bir savaşta "Sarakenlerin [Müslüman Araplar] kadınlarının ve çocuklarının yasal bir biçimde köleleştirilmelerini" (Vitoria, 1991: 318) savunur. Buna ilâveten, Bernardino de Vique'e yazdığı bir mektubunda (18 Mart 1546), Vique'nin Portekiz köle ticareti üzerine sorduğu sorulara atfen, iki durumda köleyi "*ikirciksiz*" [bizim vurgumuz] (Vitoria; 1991: 334) olarak satın alacağını ve kendini "*iyi bir iş becermiş*" [bizim vurgumuz] (ibid.) sayacağını belirtir: Birincisi, kölenin iki kabile arasındaki bir savaştan sonra elde edilmesinde, ikincisi ise barbar bir siyasal toplulukta idamını bekleyen birinin fidyesinin bir Hıristiyan tarafından ödenmesi durumunda. Dolayısıyla Vitoria kölelik kurumunu esas itibariyle kabul etmekte ve bu mektubundan anlaşılacağı üzere, sadece kölelere karşı insanlık dışı davranışlardan yakınmakla yetinmektedir.

kocalarının emirlerine daha sonra ise genel yasaya uyması gereken kişiler olarak nitelendiriliyordu. Vitoria'nın Ortaçağ'da kadınları hedef alan önyargıları aşmak gibi bir çabasının olmadığı açıktır. Son olarak belirtilmesi gereken ise, belki de en rahatsız edici olan ayrımcılığıydı: Köleliği meşru bir kurum olarak değerlendirmesi. Öngördüğü evrensel düzende "köleliğin âdil uygulanımı" Vitoria'nın tek hassasiyet noktasıydı.

Sonuç olarak denebilir ki, Vitoria'dan çıkaracağımız ders, özelde yasallığın, genelde hukukun evrenselliği savunusunun insan haklarını ayrıştırmaya ve belirlemeye yetmiyor olmasıdır. Bu yetersizliğin ve insan hakları düşüncesine geçişin tıkanmış olmasının nedeni bugünden bakıldığında basit görünüyor: Vitoria'nın öngördüğü evrensellik hâlâ Katolik dünya görüşünün evrensel geçerlilik iddiasına dayanıyor ve çoğulculuktan payını almamış, eşitsizlikler içeren bir tasarımlar kümesinden besleniyordu. Bu nedenle savunduğu evrensel haklar ve hukuk düzeni özellikle pratiğe döküldüğünde insan hakları açısından kabul edilemez sonuçlara gebeydi. Ancak daha kötüsü, *masumun korunması* ve *haklı savaş* adı altında Yeni Dünya'nın işgaline meşruluk sağlayan önerilerde bulunmasıydı. Kuramının bilgi-kuramsal kökenlerinin Ortaçağ teoloji tartışmalarından, hukuk üzerine düşüncelerinin ise Yunan filozoflarıyla Roma hukukçularının yazdıklarından beslendiği açıktı. Bu etkiler Vitoria, dönemin başlıca tartışma konularıyla ilgilenirken –Yerli Meseleleri üzerine odaklandığında– barizdi. Dominiken bir teolog olarak Thomist geleneğe ciddi bir biçimde sâdık kalıyor, Aquinas'ın kurmuş olduğu hukuk felsefesini geliştirmeyi amaçlıyordu. Bu çabanın getirdiği katkı iki noktada özetlenebilir: Evrensel hukuk tasarısını canlandırmak ve tartışmaya açmak, bunu da yalnızca Hıristiyan toplumlar için değil, dünyadaki tüm halklar ve devletleri gözönüne alarak yapabilmekti. Gözden geçirdiği çoğu temel kavram Vitoria'nın düşüncesini Aquinas'ın özellikle hiyerarşik düzeninden bağımsızlaştırdı. İnsan haklarını da içerecek, kapsamlı ve tutarlı bir evrensel hukuk kuramı inşa etmekte yetersiz kalsa da, Vitoria'nın hukuk felsefesine katkısı yadsınamaz.

Vitoria insan haklarına evrenselci bir bakışı geliştirememişti. İnsan kaynaklı hukukun ve yasaların meşruiyeti kıstası olarak evrensel hukuk tarafından tanınma gereğini sağlam bir temelde savunmuştu ama farklı hukuk düzenlerinin evrensel hukuk potasında birleştirilmesini önermek insan hakları düşüncesine sahip olmak demek değildi. Vitoria'nın doğal haklar geleneği dahilinde hukukun evrenselliği teziyle insan haklarının gelişimine katkıda bulunduğunu söylemek yalnızca çok uzun bir sürekliliği (kesintisizliği) varsaymak değil aynı zamanda insan haklarından ne anlamamız gerektiği konusunda bir belirsizliğe gitmek olacaktır. En azın-

dan şu belirgindir: Bir XVI. yüzyıl düşünürü ve kuramcısı olarak Vitoria özellikle hiyerarşi modelinden tamamen kopamamış olduğundan, modern insan hakları kuram ve pratiklerine aykırı tasarımları ve uygulamaları savunmaya devam etmiştir. Başka bir deyişle dünya halkları, evrensel insan haklarının ortaya çıkması için önce modern haklar kuramının geliştirilmesini, sonra Fransız Devrimi'ni ve en son olarak da 1948 Bildirgesi'ni beklemek zorunda kalacaktır. Bugün Vitoria'nın yetersizliğinden çıkarılması gereken ders, uluslararası hukuku merkeze alan yaklaşımların insan haklarına kayıtsız kalabileceği gerçeğidir. İnsan denen varlığın otonomisine ve eşitliğine olan vurgu insan haklarının esas temelini oluşturur niteliktedir. Uluslararası hukuk bu değer ve ilkelerin ancak destekleyicisi olabilir. Dahası, seküler bir dünya görüşü olmaksızın da, söz konusu din hangisi olursa olsun insan haklarına giden yolun çok dolambaçlı ve çıkmazlarla dolu bir yol olduğu söylenebilir.

Öte yandan Vitoria'nın eserinde gösterdiği bir şey de önemlidir; günümüz insan haklarını doğru anlamak açısından: İnsan haklarının evrenselliği en basit ve temel anlamıyla *kapsayıcılığında* bulunabilir. Tür olarak insanın bugün kimlerden oluştuğunu bile biliyoruz: Bir bilgisayar programı şu anda yaşayan 6 milyar insanın ismini alt alta sıralayabilir: etik normlar olarak insan haklarının kimler için olduğu konusunda şüphe duyanlar Vitoria'yı okumalıdırlar, çünkü kapsayıcılık ve kapsayıcılığın varsaydığı eşitlik ve otonomi ilkeleri, eğer belli bir kesimi dışarıda tutarsa ya da içerde mi dışarıda mı olduklarını koşula bağlı sayarsa evrensellikten ve dolayısıyla insan haklarından çok ciddi ödünler verileceği kesindir. Ötekiyle yüzleşmede –özellikle– insan haklarının önemi son derece açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Kolumbus ve diğer fatihlerin kıyımları XX. yüzyılda yapılmış olanlarla karşılaştırıldığında giderek aydınlanan bir yüzyıla girdiğimizi söylemek pek kolay değil. Yeni girdiğimiz ve tuhaf bir açılış yapan yüzyılda insan hakları şimdilik hep birlikte insanca yaşamanın ilke, koşul ve dengelerini oluşturmanın elimizdeki en genç ama aynı zamanda en tutarlı ve sağlam yolu olarak gözükmektedir.

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, Mehmet A. ve Köker, Levent. (1997). *Tanrı Devletinden Kral-Devlete.* Ankara: İmge Kitabevi.

Akal, Cemal B. (1997). *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı*. Ankara: Dost Kitabevi.

Akal, Cemal B. (2003). "Masumlar Öldürülemez-Masumlar Öldürülebilir: Vitoria, El Inca ve Spinoza'da İletişim Hakkı". *Doğu Batı*, 24, 11-28.

Albayrak, Aydın. (2004). *The Possibility of Conceiving Universal Human Rights in the Sixteenth Century Political Theory: The Views of Vitoria and Las Casas* (Onaltıncı Yüzyıl Siyaset Kuramında Evrensel İnsan Haklarının Kavranması Olanağı: Vitoria ve Las Casas'ın Düşünceleri). Tez Danışmanı: Cem Deveci. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

Alvarado, Ruben C. (1992). "Vitoria's New World Order: The Great Commission and the Discovery of the New World". *Contra Mundum*, 2.

Aquinas, Thomas. (1953). *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas*. Editör Dino Bigongiari. New York: Hafner Press.

Aristoteles. (1958). *The Politics of Aristotle*. Editör ve çeviren Ernst Barker. Londra, Oxford, New York: Oxford University Press.

Capizzi, Joseph E. (2002). "The Children of God: Natural Slavery in the Thought of Aquinas and Vitoria". *Theological Studies*, 63; 31-52.

Carman, Glen. (1998). "On the Pope's Original Intent: Las Casas Reads the Papal Bull of 1493". *Colonial Latin American Review*, 7 (2), 193-204.

Deveci, Cem. (1999). "İnsan Haklarını Aristoteles Evrenselciliğiyle Anlama Olanağı". *Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye'de ve Dünyada İnsan Hakları*. Editörler İoanna Kuçuradi ve Bülent Peker. Ankara: Hacettepe Üniversitesi

DiSalvo, Angelo J. (1993). "Spanish Dominicans, the Laws of the Indies, and the Establishment of Human Rights". *Romance Quarterly*, 40, 89-96.

Donnelly, Jack. (1989). *Universal Human Rights in Theory and Practice*. New York: Cornell University Press.

Hamilton, Bernice. (1963). *Political Thought in Sixteenth Century Spain*. Oxford: Clarendon Press.

Henle, R. J., S. J. (1980). "A Catholic View of Human Rights: A Thomistic Reflection". *The Philosophy of Human Rights*. Editör Alan S. Rosenbaum. Wesport, Conntecticut: Greenwood Press.

Kuttner, Stephan. (1990). "On "Auctoritas" in the Writing of Medieval Canonists: the Vocabulary of Gratian". *Studies in the History of Medieval Canon Law*. Editör Stephan Kuttner. Norfolk: Variorum.

Las Casas, Bartolomé de. (1974). *In Defense of the Indians*. Editör ve çeviren Stafford Poole, C. M. DeKalb: Northern Illinois University Press.

Las Casas, Bartolomé de. (1995). *Indian Freedom: The Cause of Bartolomé de las Casas, 1484-1566*. Çeviren Francis Patrick Sullivan, S. J., Cansas City: Sheed and Ward.

MacGrade, A.S. ed. 2003. *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press

Pagden, Anthony. (1982). *The Fall of Natural Man*. Cambridge University Press.

Pagden, Anthony. (1987). *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*. Cambridge University Press.

Pagden, Anthony. (1990). *Spanish Imperialism and The Political Imagination: Studies in European and Spanish-American Social And Political Theory 1513-1830*. New Haven: Yale University Press.

Pagden, Anthony. (2003). "The Christian Tradition". *States, Nations and Borders –The Ethics of Making Boundaries*. Editörler Allen Buchanan ve Margaret Moore. Cambridge: Cambridge University Press.

Santiago, Nino C. (1993). *The Ethics of Human Rights*. Oxford: Clarendon Press.

Schmitt, Carl. (1996). "The Land Appropriation of a New World". *Telos*, Güz 1996, 29-81.

Skinner, Quentin ve Schmitt, Charles B. ed. (1996). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge University Press.

Skinner, Quentin. (1990). *The Foundations of Modern Political Thought. C. 2*. Cambridge University Press.

Stein, Peter. (1999). *Roman Law in European History*. Cambridge University Press.

Taylor, Richard C. (1998). "Aquinas, the *Plotiniana Arabica*, And the Metaphysics of Being and Actuality". *Journal of History of Ideas*, 59 (2), 217-239.

Tuck, Richard. (1981). *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge ve New York: Cambridge University Press.

Ullman, Walter. (1977). *Medieval Foundations of Renaissance Humanism*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

van Liere, Katherine E. (1997). "Vitoria, Cajetan, and the Conciliarists". *Journal of the History of Ideas*, 17(4), 597-618.

Vitoria, Francisco de. (1997). *Relection On Homicide and Commentary on Summa theologiae Iia-Iiae Q. 64 (Thomas Aquinas)*. Latince'den çeviren John P. Doyle. Milwaukee: Marquette University Press.

Vitoria, Francisco de. (1991). *Political Writings*. Editörler Anthony Pagden ve Jeremy Lawrence. Cambridge: Cambridge University Press.

Wiser, James L. (1983). *Political Philosophy: A History of the Search for Order*. Prentice-Hall, Inc.



Tarih Dersleri



SARUHANLI BEYLİĞİ'NİN KIPÇAK KÖKENLİ OLMA İHTİMALİ (XI-XIV. YÜZYILLAR)

Sencer Divitçioğlu

Bilindiği kadarıyla, Saruhanlı Beyliği'ni kuran göçebe Türk boyları XIII. yüzyılın başlarında, sınırları sonradan belirlenecek olan, Manisa, Menemen, Demirci, Gördes, Gördük, Nif, Tarhaniyat, Akhisar gibi yerleşim yerlerini kapsayan bölgeyi (eski Lidya) istilâ ederek ele geçirmişlerdir. Bu bölge kuzeyden Karasi, doğudan Germiyan, güneyden Aydınoğlu beylikleriyle aylanmıştır (Uzunçarşılı 1984: 1937, Sevim & Yücel 1989, Emecen 1989, 2001). Bölgeye ilk giren Türk konat (*band*: DLT) beylerinden birinin adı Alp-ağı'dır.[1] Alp, savaşçılığı imlerken, ağı, zenginliği verir. Oğlunun adını Saruhan koymuştur; han oğlu olduğu için değil, atalarından birinin adını yâd etmek için. Aslında bu adı haketmiştir de. Nitekim, *circa* 1305 tarihinde *Almugavar* tarafından zaptedilen Magnesie'yi (Schlumberg 1924) 1313 yı-

* Müsvetteleri okuyup telkinlerini gönderen Professör P. Golden'e içten teşekkür ederim. Sirler bağlamında haklıydı. Sildim.

[1] Başbakanlık Osmanlı Arşivi Tahrir Defterleri 398 s. 157. Zikreden: Emecen 1989 s. 17.

lında Bizans'tan geri alıp, Saruhanlı Beyliği'ni kurmuştur. Saruhan'ın Çuğa ve Ali Paşa adında iki kardeşi vardır (Sevim & Yücel).

BURAYA NASIL GELİNMİŞTİR? SARUHANLILAR'IN GEÇMİŞLERİ NEYDİ?

1. Alp Arslan zamanında (1068) Azerbaycan ile Van Gölü dolaylarında kalabalık bir Kimekiyya (Kimek)[2] topluluğunun kubrandığını biliyoruz (Sümer 1980 s. 129). Bunlar sürekli olarak Bizans topraklarına saldırıyorlar ve kentleri, köyleri talan ediyorlardı. Başlarında Alp Arslan'ın eniştesi Ponto-Hazar Kıpçaklar'ından Er-Baskan vardı. Onun ünlü Bastıoğulları'ndan olduğunu sanıyorum (Golden 2003). Her nedense, bu başbuğ Bizans'a iltica eden yüzlerce Kıpçak'a katılınca (Sevim 1980 s. 12) arda kalan Kimek grubu Melikşah'ın emirlerinden Atsız İbn Uvak'ın emrinde Suriye'ye geçti. Oralarda yaptıkları tahribat ve zulümle anılırlar (Taef Kemal 1987). Ol Kimekler'den aldığımız son haber, onların Süleymanşah emrinde İznik'e götürülmeleridir. Ancak Süleymanşah, İzmit'ten Antalya seferine giderken yanına üç yüz atlı alması Bitinya'da kalan Kimekler'in akıbetini belirsiz kılıyor. Pek olasıdır ki, onlar ya Suriye'ye geri dönmüşler ya da Batı Anadolu'ya yerleşmişlerdir. Bildiğim kadarıyla bu, Kimek federasyonundan alınan son haberdir. Ancak, demek değildir ki, federasyonun bütün üyeleri de yok olup gitmişlerdir. Hayır. Özellikle bir kısım Kıpçak, geçmişte olduğu gibi gelecekte de hayatlarını sessizce doğu ve batı Anadolu'da Türkler'le beraber devam ettireceklerdir.

2. Şimdi XI. yüzyılın sonlarına (1097) dönüp, Marvazi'yi okuyalım (Şeşen 1975 s. 97).

> Türkler'in bir kısmına Kun derler. Bunlar Nestori mezhebindendir. Kitan Hanı'nın meralarını ele geçireceğinden korktuklarından illerinden göç etmeye başladılar. Onları, daha kalabalık olan Kaylar izlediler ve Kunlar'ı yeni otlaklarından sürdüler. Ancak, her ikisinin önünde Şaru boyları vardı. Bunlar göçün baskısıyla Oğuzlar'a çullandılar. Oğuzlar da Peçenekler'e.

Hemen söyleyeyim ki, bu olgu Kaşgari'nin not ettiği büyük göçten önceki Türk boylarının batıdan doğuya doğru sıralanışlarına uygundur: Kitan, Kay, Basmil, Oğuz, Peçenek (DLT, I). Dikkat edilmişse iki ayrı sırada bulunan Şaru ile Basmil boyları eşleşmiştir. Ayrıca bu eşleşmeyi Marvazi de doğrulamıştır. Diyor ki:

---

[2] Hudut Al- Alam Kimek Federasyonu'na Yimekiyya-Kimekiyya demektedir. Böyle iken, Göçkenjan & Zimany (2001) kaynak göstermeden kelimeyi Nemakiyat olarak yazmışlardır.

> Sancudan Kitana (Kansu) doğru yola çıkan bir yolcu on beş günlük bir mesafeden sonra, başbuğlarının adı Basmil olan Şaru öbeklerine rastlar (Kljashtornyj & Sultanov 2003).

Ruslar, Saru/Şaru boylarına *polovtsy* derler. Latince *pallidi*, Almanca *valani*, Ermenice *hartaş*'tır. XIII. yüzyıl Kıpçak-Oğuz Türkçesi'nde ise şaru'dur. (Kayısı gibi. Golden: *The Resulid Hexaglot*). Sözün kısası Basmiller açık renklidir.[3]

3. Barthold (1977 p. 296), 1030 yıllarında Kıpçaklar'ın alt-boyları olan Küçet ve Çuğraklar'la (Köprülü 1944) birlikte Harzem'de görüldüklerini söyler. Altmış yıl sonra Kıpçaklar (ki Rubrouck onları Kumanlar'la bir tutar: 1985), Kitan göç dalgalarının savurduğu Basmil boylarıyla beraber artık Ponto-Hazarda'dır (1055). Ruslar bunlara "Yaban Kumanlar" derler. Yaban Kumanlar aslen iki oğuş tarafından yönetilir: Ölberli ve Toksuoba. Ölberliler Moğol asıllıdır (Golden *op cit*). Toksuoba ise Dokuzoba ya da Tuxhsoba olmalıdır. Ölberli oğuşunun başında ünlü Bönek/Bönjek/Böcek/Benek vardır. Dokuzobalılar'ın başında ise Şaruhan.[4] Böcek'in oğullarından birinin adı Taz öbürününki Sevinç'tir. Taz'ın sonradan Türkmenleşmiş bir boy adı olduğunu biliyoruz (Sümer 1980: Ekteki listeler). Şaruhan'ın oğulları Etrek (et renkli, pembe-beyaz anlamına gelir). Oğlu Köncek, kızı Gürcistan Kralının karısı Bahram Duxth'dur vs.

4. 1118 tarihinde Selçuklu-Oğuz saldırılarından yılan Gürcü Kralı David IV. Agmaşenebeli, damadı Etrek'e, kendine bağlı Kıpçak konatlarını yanına alarak Gürcistan'a gelmesini teklif etti. Amacı orduya dayalı güçlü bir devlet kurmaktı. Gelenler hem soylu, hem savaşçı, hem de kendi dünürleriydi. Gürcüler güneydoğudaki Oğuz tehdidini ileri sürerek Kafkas derbentlerinin koruyucuları olan Aslar'ı ikna edip Kıpçaklar'ın Kafkasya'dan geçişlerini sağladılar. Gelenler kırk bin savaşçıydı. Aileleri ile birlikte iki yüz, iki yüz elli bin kişi olmalıydılar. Bir kısmı Hıristiyandı.

Şaruhan'ın oğlu Etrek'in Kafkasya'da ikamet tarihi, Rus-Kıpçak-Kuman düşmanlığının başlangıç günlerine dek sürer (1150). Bu tarihten sonra Etrek yurduna döner. Akıbeti belli değildir. Oğullarından Köncek hapse atılmış, kardeşi Eltut öldürülmüştür (Golden *2003*). Onunla olan, kalabalık bir Kıpçak topluluğunun bir bölümü Ani, Erzurum, Çıldır'da yerleşmişler, bir kısım

---

[3] Basmiller hakkında Marvazi'den başka bilgiler de var. Diyor ki: "Basmil ve Kunlar İslâm'dan sünnet olmamak için kaçıyorlardı". Zaten Basmiller'in din değiştirdikleri *Divanü Lügat it-Türk'ten* anlaşılır. Karahanlılar sürgüt kâfir Basmiller'le savaşırlar.

[4] Barthold, Saruhanlılar'ı (galiba Basmiller'i) Kıpçak boyu olarak kabul eder (zikreden: Ağacanov 2004). Hattâ Kljashtornyj Şaruhan'ın babasının Asen (Ashih-na) olduğunu ileri sürer. Konu tartışmaya açıktır.

öbekler de Kür ve Çoruh Irmakları dolayları ile Dağ Eli denilen yaylalarda savaşçı-göçebe hayatlarını sürdürmüşlerdir (Kırzıoğlu 1992, Bilgin 2000).

5. Yeni Kıpçak denilen göçe gelince (Golden *ibid*): Gürcistan'da XIII. yüzyılın ortalarına kadar süren hanedan kavgaları siyasal durulmayı ancak soyluların Kuzey Kafkasya'dan Yeni Kıpçak ve As savaşçılarını yardıma çağırmalarıyla son buldu. Bu Kıpçaklar arasında iki kişi önemlidir. Biri Kraliçe Tamar'ı tutan yaşlı ordu komutanı Kubasar, öteki soyluların tarafında olan Kutlu Arslan'dır. Her ikisi de bundan böyle, Kıpçaklar'ın gittikçe siyasete katıldıklarını ve yerleşik düzene geçme niyetinde olduklarını gösterir. Ancak, Gürcüler Moğol istilası sırasında Kıpçaklar'dan Moğollar'a karşı direnmelerini isteyince, bir kısmı bu görevi karşılıksız yapmayacaklarını, ancak kendilerine bir yurt verildiği taktirde savaşacaklarını bildirmişlerdi. Bu durum Gürcüler'le Kıpçaklar'ın arasını açmış, Çanlar'ı yanlarına alan Kıpçaklar Gence halkının daveti üzerine bu yöreye gelip yerleşmişlerdir (Galstyan 2005 s. 41). Bir kısım Kıpçak ise Moğol tehlikesini karşılamak üzere (Spuler 1957, s. 485) soydaşları Harzemşahlar'a yardıma koşmuştur (1220). Bu tarih, *Deşt-i Kıpçak*'tan yardım için gönderilen Alp Kara emrindeki Kıpçak Uran alt-boyunun Harzem'e geliş tarihiyle çakışır (Kafesoğlu 1956 s. 94).

6. Cengiz Han'ın Çin seferinden önce Ortadoğu'daki savaş ateşini yakmaya niyetli olduğu anlaşılıyor. Mazereti, İran'a doğru kaçan Harzemşah Celaleddin'i yakalamaktır. Han, bu seferin başına Cebe Noyan ile Oğlu Sübetay Noyan'ı atar. Emirlerinde 25.000 süvari vardır. Ordu hızlı bir yürüyüşle Hazar'ın Güneyinden dolanır (1221). Bu tarihte Gürcüler'in kralı III. Giorgi'dir. Yanına Kıpçak Türkleri'ni almış, büyük bir gururla Azerbaycan, Ermeniye, Erran, Şirvan ve Mugan illeri üzerinde hüküm sürmektedir (Ata-Malik Juvaini 1977, Grousset 1982 p. 307). Giorgi, buna güvenerek bütün komşu askerlerini kubratmıştır. Alanlar (Aslar), Ermeniler, Sarırlar (Çerkezler gibi Kafkas halkları), Lazlar, Çanlar, Sıvanlar, Aphazalar, Süryaniler ve Rumlar birleşerek büyük bir ordu kurdular. Bu arada, Kıpçaklar'ın başbuğu Kotan, dünürü olan Rus Mstislavaya ulak göndererek Moğol saldırganına karşı askerî destek istedi. Oysa, savaş başlamıştı bile. Bir aralık, tepeden savaş meydanına bakan Sübetay, sallanan tuğlar arasındaki Kıpçak tuğunu gördü. Hemen onlara haberci göndererek bir zamanlar babası Cengiz Han'ın onlara yaptığı iyiliği hatırlattı ve çarpışmadan çekilmelerini istedi. Kıpçaklar nankör değildi, o anda 20.000 Kıpçak atlısı muharebe meydanını terk etti. Zaten, Rus kuvvetleri de geç kalmışlardı. Savaş Moğollar'ın utkusuyla bitti (1225).

7a. İbn Bibi, Sultan İzzeddin ile âsi kardeşi Rükneddin Kılıç Arslan arasındaki Afyon Karahisar yakınlarında bulunan Düz Ağaç mevkiinde yapılan savaşta (*circa* 1254) Sultanın, apar topar, Arap, Kürt, Yiva, Gence ve Kıpçak

halklarından asker devşirdiğini yazar (1996, s. 140-141). Öte yandan, Bizans İmparatoru Vatatsez, aşağı-yukarı aynı tarihte, sayıları 10.000'den fazla Kuman'ı (Kıpçak'ı) Trakya'dan kaldırıp Menderes Vadisi'ne yerleştirdiğini biliyoruz (Wittek 1944, s. 13). Her iki belge de, o dönemde Anadolu'da hatırı sayılır bir Kıpçak nüfusunun yaşadığını berkitir. Ayrıca şunu da ekleyeyim: Gürcistan Savaşı'nda Moğollar'ın yirmi bin Kıpçak atlısının (aileleri ile birlikte yüz bin kişi eder) çarpışmalardan çekilmesini istemesi üzerine oradan uzaklaşan, Gürcüler bakımından vefasız sayılan Kıpçak konatları nereye gidebilir? Sanırım, önce Sultan İzzeddin'in kişisel emrine girerler (*circa* 1254). Sonra da Bizans İmparatoru Valaskes'in aynı tarihte Trakya'dan alıp getirdiği boydaşları on bin Kuman'ın (Kıpçak) yerleştiği Menderes Vadisi'ne göçerler (Afyon ile Denizli iki komşu ildir). Bence Saruhan Beyliği'nin ilk halkı Türkmen boylarını hiç unutmadan, işte bu Kıpçaklar'dır.

7b. Maamafih, Kıpçaklar'ın Menderes Vadisine geçmelerini sağlayan olaylar onlardan bağımsızca gelişmiş olabilir. Bu konuyu irdelemek için önce Menderes Vadisi'nin XIII. yüzyılın ortalarındaki(1240-1256) iktisadî ve siyasî durumuna bakmalıyız. Bilindiği gibi, 1206 yılında Latin başatlığından bezen Bizans, İstanbul'dan vazgeçmemek kaydıyla, İznik'te Laskaris devletini kurdu. Sultan Keyhhüsrev onu hemen tanıdı. Böylece, bir süre için hem Selçuklular Bizans'ı unutup, ülkenin doğusunu çatırdatan iç sorunlarına döndüler, hem de Bizans Türkler'i unutup, Ege'de Latinler'in çevirdikleri dolapları durdurmaya çalıştılar. Bu yumuşamadan yararlanmasını bilen bir kişi vardı. Küçük Asya'nın ünlü Rum askerî soylularından olan Comnenus sülalesinden Alexis, bu gevşemeyi fırsat bilerek Trabzon Comnenus devletini kurdu (1204). Selçuklular bu oluşuma ses çıkarmadılar. Böylece, Konya ile İznik barışmış oldu. Bu süreç, her iki toplumda radikal değişmelere yol açtı. Özellikle, Rum soyluları arasında türkleşme eğilimleri artıyordu (Vryonis 1986). Bunlardan biri, kendisi de önemli bir Commeneai olan Emir Comnenus Maurozomes'dir (Bayram 2003 s. 132-140). Mehmet Bey diye de anılır. Hem Gıyaseddin Keyhusrev'in kaynatasıdır, hem Alexis'in akrabasıdır. Ayrıca, Denizli ve Honas uçbeyidir. Ve bundan dolayı, Menderes Vadisi denize kadar ona dirlik olarak verilmiştir. Koca bir *pronoia* olan bu topraklarda sırtını bir yandan Selçuklu sultanına, öte yandan Trabzon krallığına dayamış olan Maurozomes'in bu topraklarda "reaya" bulmak gibi herhangi bir sorunu olamazdı. Zira köylü-savaşçı yaratmak üzere bölgeye getirilip yerleştirilen on bin Kuman gibi, iki kardeş savaşından sonra Düzağaç'ta serbest kalan Kıpçaklar'ı da zorla ya da iyilikle Menderes Vadisi'ne getirmiş olmalıdır.

8. Aşağıdaki çizelge-1'de[5] Ponto-Hazar (*sütun-I*) ve Kafkas-Çoruh (*sütun-II*) Kıpçakçasından derlenen boy ve bey adlarına ait örnekler, dipnot-6'da belirtilen XV. yüzyıl ve sonrası Saruhanlı Beyliği ile ilgili Osmanlı belgelerinde bulunan bey ve boy adlarıyla eşleştirilince ortaya çıkan sonuç (*sütun-III*) sevindiricidir. Burada, handiyse tıpatıp bir benzeyiş sözkonusudur. Aşağıdaki çizelgeden şu sonucu çıkarabilir miyiz?: "Ponto-Hazar ve Kafkas-Çoruh bölgelerinden derlenen Kıpçakça örnekler, Ege-Saruhanlı ilindeki örneklerle eşleştiğinden bir zamanlar bu topraklarda, sayısına bakmaksızın, güçlü bir Kıpçak topluluğunun yaşamış olduğu anlaşılıyor".[6] Bu iddianın doğruluğu onun çürütülmesine kadar geçerlidir.

Sütun I	*Sütun II*	*Sütun III*
Şaruhanlu Ponto-Hazar	*Kıpçak Kafkas-Çoruh*	*Saruhanlı Kıpçak*
Çan	Çan	Çan(sa)
Sir (çan)	-	Sir(Ali)
Tokuzoba	-	Dokuzlar
Çuğrat	Çoğra	Çuğa
Beğlik	Beylik	Belik
Böcek	-	Böçek
Sevinç	Sevinç	Sevinç
Kubasar	Kubasar	-
Terteroba	Terteroba	-
Burçoğlu	Burçoğlu	-
Sabır	Sabir	-
Kasar	Kasar	-
-	Kapaklı	Kapaklı
Ulga	-	Ulganlı
Temürçü	Demirci	Demirci
-	Otar	Otamış (Ödemiş)
Bahram	-	Bahram

[5] Bütün bu onomastik aşağıdaki belgelerden elde edilmiştir: *Türkiye Meskun Yerler Kılavuzu* (1928); *Köylerimiz* (1933); Cevdey Türkay (1979); *Oymak, Aşiret ve Cemaatler; Osmanlı Arazi Tahlil Defterleri* (Osmanlı arşivleri); Gökşen (1946); Kırzıoğlu (1992); Uluçay (1944); Emecen (1987); Bilgin (2000); Rosanyi (1970-1984); Golden (2003). Not: Tahrir defterlerinin taranması bana ait değildir. Taramayı yapan tarihçilere teşekkür ederim.

[6] Zeynep Korkmaz, Bartın ağızını sesbilim tahlillerine dayanarak inceleyerek, bu yörede bazı Kıpçak izlerine rastlamıştır(1994).

-	Tarkanlar	Tarkaniyat
Balaban	Balaban	Balaban
-	Yağmurlar	Yağmurlu
Kuman	Kuman	Kumarlar
Salar	Salar	-
Terek	-	Terek (Kumuk)
Sığır	-	Sığur
Yund[7]	-	Yund
Gürgen	Gürgen	-
-	Çaparlı	Çaparlar
Durut	Durut	Durut

(Çizelge-1)

9. XV. yüzyıl Saruhan belgeleri o dönemde yaşayan halkın içinde, hem Harzem, hem de Cungarya kökenlilerin bulunduğunu imâ ediyor. Metinlerde dört kez Harzem köyü ve ekinliği geçmektedir. Sanırım, bunlar Moğol istilası önünde oradan kaçan göçmenlerdir (Germiyanlar gibi). Belgelerde zikredilen Cungarya adı ise üç tanedir: Cungarya Cemaati, Congara ve Congarili.[8] Yukarıda verdiğim iğerilmiş (*adduced*) belgelere göre ben, özgüllükle Cungarya'dan gelenlerin Kıpçaklar'la birlikte buralara göç ettiklerini sanıyorum. Yukarıda da söylediğim gibi bunlar arasında Basmiller olabilir. Bu konuyu şöyle kapatmak istiyorum.

10. İbn Bibi, *Selçuknâme*'sini (1996 cilt I. s. 430) 1233-1234 tarihinde yazdı. Bu kitabın 430. sayfasında Sultan Alaaddin Keykubat'ın Moğollar'ın yenilgisine uğramış Kırhan, Bereket, Yılan Boğa, Can Birdi, Saruhan, Küçlühan gibi Harzemli emirleri hizmetine aldığı yazılıdır. Sultan her birine birer ıkta vermiş, onları onurlandırmıştı. Aralarında tek istisna Saruhan'dır. O unutulmuşa benzer, adı bir daha anılmaz. Çünkü, Kıpçaklar'ın atası Şaruhan çoktan ölmüş, İbn Bibi sayesinde, sanal olarak yeniden yaratılmıştır.

Anlattığımız tarih sadece Saruhanlı uruğuna aittir. Ancak, şunu da göz ardı edemeyiz. XII. yüzyıldan itibaren Anadolu yoğun bir Oğuz/Türkmen istilâsına uğramıştır. Sümer'in verdiği bilgiler çerçevesinde (1967) Saruhan

[7] Bilindiği gibi Türkî diller içinde at'a Yund diyen tek toplum Anadolu Türkleri ve Kıpçaklardır. Bu eski kelime hâlâ Yund Dağı ve Yundiyan Mezrası olarak Manisa'da yaşamaktadır. Bakınız: Clauson (1972), Eren (1999), Toparlı (1993). Ayrıca, Anadolu'ya gelen Oğuz Alayundlu tirelerinin dördünün Saruhan'da, ikisinin Canik'te yerleştiklerini biliyoruz (Sümer 1980). Her iki bölge bir zamanlar Kıpçaklar'ın mekân tuttukları yerlerdir.

[8] Minorsky Şaru'nun iki bölgeye ayrıldığını yazıyor. İlki Etsin Göl kıyısında , ikinci bölümü ise, Aral Denizi'ne dökülen Aşağı Sir Derya bölgesindedir (Zikreden Ağacanov *op cit* s.235). Barthold'a göre onların ili Chu Vadisi'ndedir.

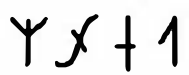
ili de bu göçlerden nasibini almıştır. Bölge, ne çapta olduğunu bilmediğimiz Kayı, Bayat, Avşar, Salgur, Karkın, Kınık, Bayundur, Eymür ve hele Ala Yuntlu alt-boylarının ya da kesilerinin köy ve ekinlik yerleşmelerine açılmıştır. Oğuz boylarının Lidya bölgesine yığılmaları buralarda yurt tutmuş olan Kıpçak nüfusunun erimesine önayak olmuştur.

11. Tarihler, XIII. yüzyılın sonuna doğru Selçuklu-Bizans *pax*'ına rağmen, Burdur-Honas-Menderes bölgesinde bazı kıpırdamaların başladığına işaret ediyor: Oğuz boyları, Kıpçak Muhacirleri, Türk uçbeyleri (Karaman, Aydın, Menteşe), Rum toprak ağaları ve çeteleri, arasıra yöreye uğrayan Bizans birlikleri ve Moğol kolluk güçleri, ayrıca da, Müslüman ve Hıristiyan din-adamları, hepsi birden aralarındaki it-dalaşını sürdürerek var olmak için didişiyorlardı. Rum çeteleri arasından biri vardı ki, hem Türkler'in hem de Rumlar'ın katında saygı ve sevgi görüyordu. O eski bir Bizans subayı idi, istifa etmiş eşkıyalığa sıvanmıştı. Adına Alexius Philanthroponus, yani iyiliksever Alexius derlerdi. Zenginlerden haracını alır, Türk ve Rum ayırmaksızın gasp ettiği ulcayı fakir köylülere üleştirirdi. Sanırım, Saruhan'ın babası Alpağı böyle bir ortamda yetişti. Tıpkı Ertuğrul'un oğlu Osman Bey gibi.

AÇMALIK

Manisa'da Karaman Kayası mevkiinde Saruhanlı İzhak Çelebi tarafından inşa edilen caminin Kapı Köprüsü'nün (Çelebi 1357'de hayatta idi) üzerinde şöyle bir bezek bulunmaktadır (Şekil-2).[9] Bu bezeğin benzeri, ufak tefek değişiklerle, İznik'teki bir Bizans kilisesinde vardır (*sic*). Ancak, camideki bezekte iki tavuskuşu arasındaki hayat ağacının tepesi sivri olacağına, ağacın başı top gibi yuvarlanmış bir *fallus* şeklini almıştır. Ayrıca, Bizans bezeğinde hayat ağacı yerine kutsallığı imgeleyen bir saksı (kap) oturtulmuştur (Bryer 1988 p. 27). Her neyse, bunun yorumunu sanat tarihçilerine bırakalım. Bizim için aslen önemli olan bu topuzun üzerine yazılan dört tane Orta-Asya Türk runudur (Şekil-3). Çözmeye çalışalım.

Şimdi harfleri sağdan sola doğru düzenleyelim:

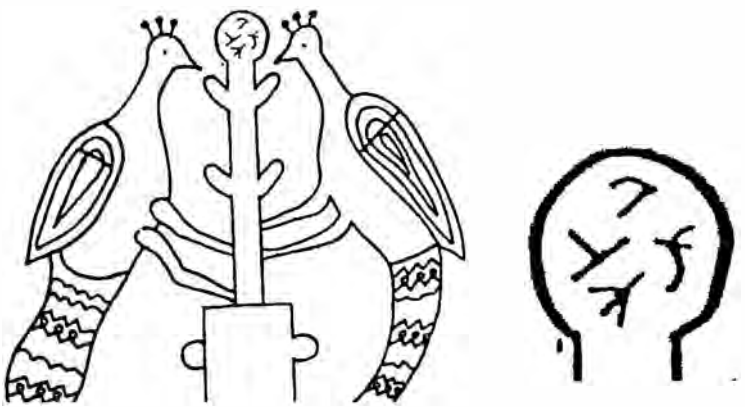


Yazıdaki ~ **Z** ve  ~ **D** harfleri Yenisey alfabesinden alınmıştır (Vasilyev 1983).

[9] Bu bezeğin aynısını Afyon Karahisar yöresindeki Türkmen mezar taşlarında da buluyoruz (Seyirci & Topbaş: *tarihsiz*). Muhammed Khazai "iki kuş" bezeğinin bir Sasani geleneği olduğunu söyler. 49 (2005) 1.

Okuyalım:
i e
içz d p/b
b e d i z ç i
(Ressam)

Caminin 1357 yılında hayatta olan Ishak Çelebi tarafından yaptırıldığı düşünülürse, Türk runlarının XIV. yüzyılın ilk yarısında kullanılmakta olduğu sanılabilir. Ancak, bu bezek eski bir Rum kilisesinden sökülmüş de olabilir. O vakit, runların tarihi çok daha eskiye gidebilir. Bence bu son şık doğrudur. Şunu da ilâve edeyim. Bu yazıyı Orta-Asya'dan taşıyanlar ancak Yeniseyliler olabilir. Çünkü, Türkler bu harfleri kullanmazlardı. Golden, bu dönemde Kimakiya'nin (ve dolayısıyla) Kıpçaklar'ın Runik alfabeyi kullandığını ileri sürmüştür (1992).



(Şekil-2, 3) Uluçay: 1940 s. 43'ten alınmıştır.

KAYNAKÇA

Ağacanov, S.G. (2002) *Oğuzlar*, Selenga.

Atalay, B. ( ) *Divanu Lügat-it Türk*, TTK. Ankara, Cilt I.II.III.IV.

Ata-Malik Juvaini (1997) *Cenghis Khan* (Trans & Edit:J.A. Boyle. Int. D.O. Morgan, Unesco Publishing.

Barthold, W. (1997) *Türkestan Down to the Mongol İnvasion*. Gibb Memorial Thrust.

Bayram, M (2003) *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, Kömen.

Bilgin, A. (2000) *Doğu Karadeniz*, Serender Yayınları.

Boyle, j.A. (1968) "Dynastic and Political History of The İl-Khans", (ed.) J.A. Boyle (1968) in *The Cambridge History of Iran*. The Cambridge University Press.

Bryer, A. (1988) *Peoples and Sattlements in Anatolia and the Caucasus*, Variorum Reprints.

Clauson, Sir G. (1972) *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford at the Clarendon Press.

Decsy, G. (1997) *The Turkic Protolanguage*, Eurolingua.

Dede Korkud'un Kitabı (1973) Haz. O.Ş. Gökyay. Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

Divitçioğlu, S. (12. 2002-2003) "The Mystery of the Az People" *Archivium Eurasiae Medii Aevi*.

Ebulgazi Bahadır Han (1996) *Şecere-i Terakime* (Haz: Z. K.Omez) Simurg.

Emecen, F.M. (1989) *XVI. Yüzyılda Manisa Kazası*. TTK.

Emecen, F.M. (2001) *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikleri Dünyası*. Kitapevi.

Eren, H. (1999) *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Ankara.

Galstyan, A.G. (2005) *Ermeni Kaynaklarına Göre Moğollar*. Yeditepe.

Golden, P.B. (1997) "The Tribes of the Cuman-Quıpcaqs", AEMA Vol.9.

Golden, P.B. (ed.) (2000) *The King's Dictionary*. The Resulid Hexaglot, Brill.

Golden, P.B. (2003) *Nomads and Neighbours in the Russian Steppe: Turks, Khazars and Kıpchaks*. Ashgate, Variorum.

Grousset, R. (1982) *L'empire des Steppes*, Payot, Paris.

Grønbeck, K. (1992) *Kuman Lehçesi Sözlüğü*, (Codex Cumanicus) çev. K. Aytaç, Kültür Bakanlığı.

Gökçen, i. (1946a) *Saruhan'da Yürük ve Türkmenler*. C.H.P Manisa Halkevi Yayınları.

Gökçen, İ. (1946b) *Saruhan Zaviye ve Yatırları*. İstanbul Marifet Basımevi.

Hudut Al-Alam (1982) Trans. V. Minorsky, Gibb Memorial.

İbn Bibi (1996) *El Evamirül-Alaiye Fül Umuril-Alaiye*. Cilt.I. II. Kültür Bakanlığı.

İzmirli, İ.H. (1941) *Altın Ordu Devleti Tarihine Ait Metinler*. İstanbul, Maarif Matbaası.

Kaşgari (1983) *Divan Lügat it-Türk*. Haz: Atalay B. TDK, Ankara.

Kırzıoğlu, F. (1992) *Yukarı Kür ve Çoruh boylarında Kıpçaklar*, TTK, Ankara.

Kljashtornyj, S. G. (1997) "The Palovcian Problem in Central Asian Aspect" in Arpad Berta (ed) (1997) *Historical and Linguistic Interaction Between Inner-Asia and Europe, Szeged*.

Kljashtornyj, S.G. & Sultanov, T. I. (2003) *Türk'ün İki Bin Yılı*, Selenga Yayınları.

Korkmaz Zeynep (1994) *Bartın ve Yöresi Ağızları*, AKDK.

Köprülü, F. (1944) "Kay Kabilesi Hakkında Yeni Notlar", *Belleten*, Cilt VIII., Sayı 31.

Nemeth, G (1990) *Kumuk Türkçesi Sözlüğü*, Kültür Bakanlığı.

Oğuz Destanı (1972) *Reşideddin Oğuznamesi* (Haz: Z. V. Toğan) İstanbul

Orkun, H. N. (1987) *Eski Türk Yazıtları*, TTK, Ankara.

Ostrogorsky, G. (1983) *Histoire'de L'Etat Byzantine*, Payot, Paris.

Pritsak, O. (1981) *Studies in Medieval Eurasian History*. Variorum Reprints.

Pulleyblank, E. J. (2002) *Central Asia and Non-Chinese Peoples of Ancient China*. Ashgate Variorum.

Rasonyi, L. (1970) "The Turks Non-Islamises en Orient (Pecenegues, Ouzes et Qıptchaqs)", *Philologiae Turcicae Fundementa*, Tom III.

Rasonyi, L. (1984) *Tuna Köprüleri*, Türk Kültürü.

Rashiduddin Fazlullah (1998) *Jami'üt-Tawarikh*, (W.M. Thackston), Harward University Press.

Rubrouck de Guillaume (1985) *Voyage dans L'empire Mongol* (1253-1255) Payot, Paris.

Schlumberger, G. (1924) *Expedition des Almugavares*, Paris, Plan.

Sevim, A. (1990) *Ünlü Selçuklu Komutanları*, TTK.

Sevim, A. (1990) *Anadolu Fatihi Kutalmışoğlu Süleymanşah*, TTK. Ankara.

Sevim, A. & Yücel, Y. (1989) *Türkiye Tarihi: Fetih, Selçuklu ve Beylikler Dönemi*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu.

Sinor, D. (1997) *Studies in Medieval İnner Asia*, Asgate Variorum.

Sümer, F. (1953) "Avşarlar'a Dair" içinde: *Fuat Köprülü Armağanı* Osman Yalçın Matbaası, İstanbul.

Sümer, F. (1980) *Oğuzlar*, Ana Yayınları.

Şeşen, R. (1975) *İbn Fazlan Seyahatnâmesi*, Bedir Yayınevi.

TaefKemal El-Azhari (1997) *The Saljugs of Syria.* Claus Schwartz Verlag, Berlin.

Tekin, T. (1994) *Tunyukuk Yazıtı*, Simurg, Ankara.

Toparlı, R. (1983) *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*, Erzurum Fen & Ed. Fak.

Turan, O. (1971) *Selçuklular zamanında Türkiye*, Turan Neşriyatı, İstanbul.

Türkay, C. (1979) *Oymak, Aşiret ve Cemaatler*, Tercüman.

Türkiye Meskun Yerler Klavuzu (1928) ve *Köylerimiz* (1933).

Uluçay, S. (1944) *XVII. Yüzyılda Saruhanda Eşkiyalık ve Halk Hareketleri*, İstanbul Resimli Ay Matbaası.

Uluçay, S. (1955) *XVIII ve XIX. Yüzyıllarda Saruhanda Eşkiyalık ve Halk Hareketleri*, Berksoy Basımevi.

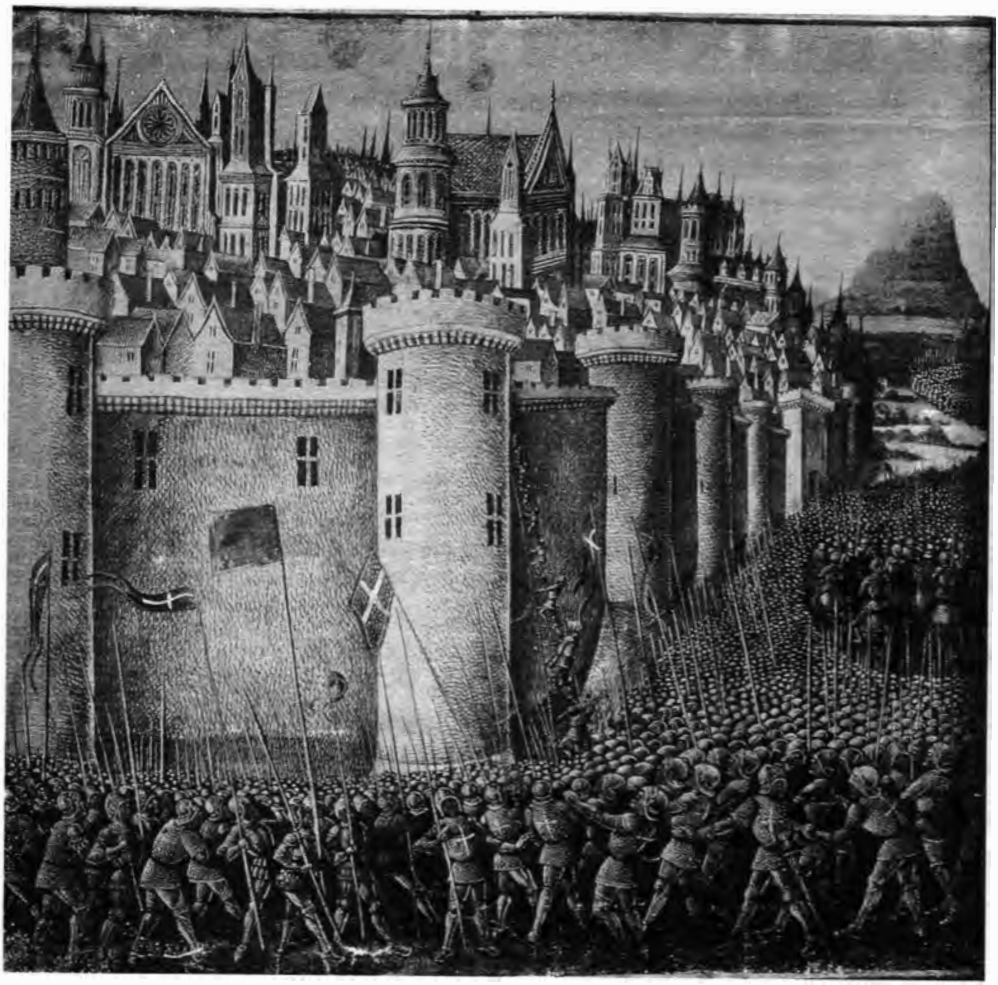
Uluçay, S. (İA) "Saruhan-Oğulları"

Vasary, I. (1993-1994) "Origins and Possibility Cuman Affiliation of the Asen Dynasty", *Archivum Ottonomicum.* Vol XIII.

Vasilyev, Y (1983) *Korpus Turskih Runiçeşkkih Pamitnikov Baseyna Yenisey.* Leningrad.

Vryonis, Jr., S. (1986) *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from Eleventh Through the Fifteenth Century.* University of California Press.

Wittek, P. (1944) *Menteşe Beyliği*, T.T.K, Ankara.



I. Haçlı Seferi, 1098 Antakya'nın alınışı.

HAÇLILAR KARŞISINDA SELÇUKLULAR

Hüseyin Kayhan*

GİRİŞ

Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra başlayan bin yıllık sürecin yaklaşık ilk beş yüz yılı Avrupa'da yeni bir oluşumun temellerinin atılıp, Avrupa uluslarının yapılanması ile geçti. X. yüzyılın sonlarından itibaren Avrupa Ortaçağı için farklı bir döneme girilmişti ve alt yapısı oluşturulan yeni toplum, sonraki bin yılın atılımlarını gerçekleştirmeye başladı. Bunun sonucunda, XVIII. yüzyıl başlarında İngiltere'de yaşanan Sanayi Devrimi'nden çok daha önce bir endüstri devrimi gerçekleştirildi. Zira, bu dönemde önceki çağlarda görülmedik biçimde makineleşme yaşandı. Su gücünü iş gücüne dönüştürebilen çarklı düzenekler ve değirmenler tahıl öğütmeden kâğıt çekme işlerine kadar hemen her şeyi yapabilmekteydi. Bunlar Ortaçağ Avrupası'nın fabrikalarıydılar. Önceleri el becerisi gerektiren işler artık bu makinelerle seri olarak yapılmaya başlandı; tarımda uygulanan yeni teknikler ve yeni âletler sayesinde çok büyük gelişmeler kaydedildi ve çoğalan Avrupa nüfusunu rahatlıkla besleyebilecek bol ve çeşitli ürünler yetiştirildi. Bu gelişmeler sayesinde

* Y. Doç. Dr. Hüseyin Kayhan, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi.

Avrupa halkının hayat düzeyi kısa sürede büyük bir yükselme kaydetti. Özel girişimciler, toprak sahipleri ve finans kuruluşları bu endüstriyel gelişmelerden büyük kazançlar elde ettiler ve gelişen kapitalizm ile birlikte işletme ve bankacılık alanında yeni yöntemler ortaya çıktı. Ekonomik güç, siyasî güçle birleşerek büyük politikaların üretilmesini sağladı. Bunun sonucunda Kıta Avrupası'nın dışında yeni pazarlar arayışına gidildi. Bu iş için en uygun alanlar doğudaki Müslüman ülkeleri idi. Üstelik, Kudüs şehri başta olmak üzere kutsal bilinen şehirler onların hâkimiyeti altındaydı.

İşte, haçlı seferlerinin başlaması arifesinde Avrupa'nın durumu kısaca böyleydi. Avrupa, kendisine yeten ve gittikçe yükselen bir gelişme çizgisi yakalamış kıta görünümündeydi ve bunu engelleyecek hiçbir dinî, siyasî baskıya maruz kalmamaktaydı.

Avrupa'da bu gelişmeler yaşanırken Sultan Melikşah'ın 1092 yılında ölümüyle birlikte karısı, kardeşi ve oğulları arasında yaşanan taht mücadeleleri Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nu bir kaos ortamına sürüklemişti. Bütün gözlerin bu iç çekişmelere çevrildiği anda Avrupa Hıristiyan âleminde yeni birtakım dinî ve siyasî gelişmeler yaşandı: Papa II. Urban'ın başkanlığında 1095 yılında Clermont'ta toplanan konsilde alınan kararlar sonucunda, bir yıllık hazırlık devresinden sonra *"Haçlı Seferleri"* adıyla anılacak hareketler başlatıldı. Bu, Hıristiyan dünyasının belli aralarla yüzyıllar boyu İslâm dünyasına karşı tertiplediği geniş boyutlu ve etkileri büyük savaşlar dizisiydi.

1096 yılında başlayan I. Haçlı Seferi sırasında, Avrupa'nın bütün ülkelerinden toplanan soylular, şövalyeler ve her sınıftan halk yığınları Balkanlar üzerinden Anadolu'ya girdiler ve Türkiye Selçukluları sultanı I. Kılıç Arslan ile mücadele ederek, Suriye'ye kadar ilerlediler. Bu toprakların sahibi ve koruyucusu konumundaki Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu iç karışıklıklardan da yararlanarak, 10 Mart 1098 tarihinde kutsal Urfa şehri ele geçirilerek Baodouin de Boulogne tarafından Urfa Haçlı Kontluğu kuruldu. Seferin devamı ile birlikte aynı yıl içerisinde kutsal şehirlerden ikincisi olan Antakya, Bohemond tarafından 3 Haziran 1098'de alınarak Antakya Haçlı Prensliği; 15 Temmuz 1099 tarihinde her üç semâvî din inananları için kutsal kabul edilen Kudüs şehri ele geçirilerek Godefroi de Bouillon tarafından Kudüs Haçlı Krallığı kuruldu. Bunun akabinde, 1103 tarihinde Raimond de St. Gilles tarafından Antartus ele geçirildi ve 12 Temmuz 1109'da Trablusşam zaptedilerek, bu topraklar üzerinde Trablus Haçlı Kontluğu tesis edildi.

İslâm dünyasının içerisinde kurulan bu haçlı devletleri, çevrelerinde bulunan Türk ve Arap emîrlerle mücadele ederek, Selçuklu'nun iç karı-

şıklıklarından da yararlanarak, kısa sürede Suriye ve Yukarı Mezopotamya topraklarının büyük bir kısmını ele geçirdiler ve komşu Müslüman şehirlere baskılar yapmaya başladılar. Selçuklu hükümdarları, ülkelerindeki iç problemlerden dolayı bizzat ilgilenemedikleri için, haçlılarla mücadele görevini Gürboğa, Çökürmüş, Çavlı, Tuğtekin, Mevdud, Artukoğlu İlgazi, Artuklu Belek, Aksungur Porsukî, İmâdeddin Zengi ve Nureddin Mahmud gibi tanınmış Türk komutan ve beylerine bıraktılar. Bunlar, Selçuklu devletlerinin istekleri doğrultusunda haçlı devletleri ile mücadele ettiler.

I. BÜYÜK SELÇUKLULAR'IN HAÇLILARLA MÜCADELELERİ

SULTAN BERKİYARUK VE HAÇLILAR

Sultan Melikşah'ın ölümünden sonra yaşanan saltanat mücadelesini kazanan büyük oğlu Berkiyaruk, öldüğü 1105 yılına kadar kardeşi Muhammed Tapar ve onu destekleyen diğer kardeşi Sancar ile mücadeleyi sürdürmek zorunda kaldı. Saltanat savaşlarının zirveye çıktığı bu dönemde Sultan Berkiyaruk'un batıda gelişen olaylarla ilgilenmesi mümkün olamadı. Dolayısıyla da, I. Haçlı Seferi ile Anadolu'yu aşarak doğu Akdeniz kıyı şeridini eline geçiren Avrupa Hıristiyan orduları ile uğraşamadı.

Haçlıların Anadolu'dan Suriye'ye indiklerinde ilk karşılarına çıkan Büyük Selçuklular'ın elinde bulunan müstahkem Antakya oldu. Buranın valisi Yağısıyan'ın yardım isteği üzerine Sultan Berkiyaruk'un emri ile harekete geçen Musul valisi Gürboğa, haçlı ordusunun ilk aldığı şehir Urfa'yı kurtarmak için buraya gitti ise de ele geçiremeyip, sıkışık durumda olan Antakya üzerine yürüdü (25 Mayıs 1098). Yolda sultanın emri ile kendisine katılan diğer Selçuklu komutanları ve Türkmen beyleri ile oldukça büyüyen ordu, bu sırada Antakya'nın dış kalesini ele geçirerek şehre giren haçlı ordusunu kuşattı ise de baş komutan Gürboğa'nın yanlış komutası ve komutanlarının ona olan nefretleri sebebiyle savaşmadan bozgun hâlinde geri çekildi (28 Haziran 1098).[1] Bu savaşın kaybedilmesi telafisi mümkün olmayan bir sonuç doğurdu ve haçlıların Suriye kıyı şeridi ile Filistin'e tamamen yerleşmelerine zemin hazırladı.

HARRAN SAVAŞI: Berkiyaruk'un saltanatı zamanında haçlılara karşı kazanılan tek zafer Musul valisi Çökürmüş ile Artukoğlu Sökmen'in

[1] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 227-231; İbnu'l-Kalânisî, 134 vd.; İbnu'l-Adîm, *Bugye*, 140; ayn. mlf., *Zubde*, II, 132-138; Azîmî, 31; Urfalı Mateos, 196-198; Ebû'l-Farac, II, 339-340; Anna Komnena, 339-342; Fulcherius Carnotensis, 92-110; Villermus Tyrensis, 225-260; Albertus Aquensis, I, 214-227; *Gesta Francorum*, 49-71; S. Runciman, I, 181-191; A. Sevim, "Haleb Selçuklu Melikliği", 27-33; I. Demirkent, *Urfa Haçlı Konluğu*, 38-42.

Urfa kontu Baudouin du Bourg ile Tell Bâşir senyörü Joscelyn de Courtenay'a karşı kazandıkları Harran Savaşı oldu (7 Mayıs 1104). Her iki haçlı şefi de tutsak alındı. Bu zafer haçlıların bölgede aldıkları ilk darbe oldu.[2]

Çökürmüş ve Sökmen, bu zaferden sonra Urfa'yı kuşattılarsa da aralarında anlaşmazlığa düştükleri için ittifakları dağıldı ve teşebbüsleri başarıya ulaşamadı (2 Haziran 1104).[3]

SULTAN MUHAMMED TAPAR VE HAÇLILAR

Sultan Muhammed Tapar, yeni kurulan haçlı devletleriyle mücadeleyi Musul'a tayin ettiği valileri vasıtasıyla yürüttü. Bu amaçla ilkin Musul valisi Çökürmüş, haçlılarla mücadeleye memur edildi. O, hemen faaliyete geçerek 1105 yılı yaz sonlarında Urfa'yı kuşattı ve bir çıkış hareketi yapan Richard de Salerno'yu yenilgiye uğrattı.[4]

Muhammed Tapar, Trablus'un haçlılar tarafından kuşatılması üzerine komutanlarından Çavlı Sakavu'yu büyük bir orduyla haçlıların üzerine sefere gönderdi. Çevredeki komutanların da ona yardım etmeleri istendi. Çökürmüş'ün bunu kabul etmemesi üzerine, sultan tarafından görevinden alınıp Musul valiliği Çavlı'ya verildi. Her iki Türk komutanı arasında bu yüzden bir mücadele yaşandığı için sefer gerçekleşemedi.[5]

Muhammed Tapar, Trabluslu müdafilerin feryatları üzerine bu sefer Dimaşk valisi Atabeg Tuğtekin'i haçlılar üzerine sefere memur etti (Aralık 1109). Çevredeki komutan ve beylere de ona yardım etmeleri konusunda emirler gönderdi. Selçuklu Devleti'nin uzun süren bir iç savaştan çıkmış olması ve henüz ülke sathında, özellikle de batıda devlet otoritesinin tam olarak sağlanamaması sebebiyle sultanın bu emirleri uygulanamadı.[6]

TELL BÂŞİR SAVAŞI: Muhammed Tapar, Çavlı'ya haber göndererek onun Musul'a dönerek haçlılarla savaşması için hazırlık yapmasını emretmişti. Musul'un yönetimi konusunda Mevdud ile yaşanan krizden ve sultanın kendisini gözden çıkararak, mallarına el koymasından sonra komutanlarından birçoğu tarafından da yalnız bırakılan Çavlı, Tell Bâ-

[2] Urfalı Mateos, 223 vd.; İbnu'l-Kalânisî, 143; İbnu'l-Esîr, X, 303-304; Azîmî, 34; Fulcherius Carnotensis, 177-180; Villermus Tyrensis, I, 456-459; Albertus Aquensis, II, 148-149; *Anonim Süryani Vekayinâmesi,* 78-79; S. Runciman, II, 34-36; I. Demirkent, *a.g.e.,* 81-93.

[3] İbnu'l-Esîr, X, 304; Albertus Aquensis, II, 151-152; S. Runciman, II, 36 vd.; I. Demirkent, 94-98.

[4] Urfalı Mateos, 227-228; *Anonim Süryani Vekayinâmesi.* 77-78; I. Demirkent, 100-103.

[5] İbnu'l-Kalânisî, 146; İbnu'l-Esîr, X, 339 vd.; Süryani Mihail, 51; A. Özaydın, *Sultan Muhammed Tapar,* 93 vd.

[6] İbnu'l-Kalânisî, 165; A. Özaydın, *a.g.e.,* 97 vd.

şir'de kalabalık bir Antakya haçlı ordusu ile savaşmış, yenilgiye uğramaktan kurtulamamıştı (Ekim-Kasım1108).[7]

Musul valiliğine getirilen Mevdud, sultanın emri ile çevreden katılımlarla güçlenen büyük bir orduyla Urfa'yı kuşattı ve yardıma gelen haçlı ordusunu ağır bir yenilgiye uğrattı (Mayıs 1110). Buna rağmen şehir ele geçirilemedi ve geri dönüldü.[8]

Bu galibiyetten sonra çevrelerindeki Müslüman şehirlerine saldırarak büyük zayiatlar verdiren haçlılara karşı Muhammed Tapar cihad ilân etti. Onun emri üzerine Mevdud ve çevredeki diğer Türk komutan ve beyleri bir araya gelerek büyük bir ordu meydana getirdiler. Suriye'ye giren ordu Tell Bâşir'i kuşattı. Kuşatma sırasında ve sonrasında ordu içerisinde komutanlar arasında yine ayrılıklar ortaya çıkmaya başladı ve sonuçta ordu hiçbir ciddi başarı elde edemedi (Eylül-Ekim 1111).[9]

Mevdud, 1112 yılında üçüncü bir sefer düzenleyerek Urfa üzerine yürüdü ve şehri kuşattı. Bütün teşebbüslerine ve gayretine rağmen şehri düşürmeyi başaramadı.[10]

TABERİYYE SAVAŞI: Mevdud, Dimaşk Atabegi Tuğtekin ile birlikte Mayıs 1113 tarihinde Kudüs Haçlı Krallığı üzerine sefer düzenledi. Bu sefer sonucunda Kudüs kralı Baudouin komutasındaki birleşik haçlı ordusu Taberiyye'de bozguna uğratıldı (28 Haziran 1113).[11]

Haçlılarla başarılı savaşlar yapan Mevdud, dostu Tuğtekin'in misafiri olarak bulunduğu Dimaşk'ta bir Cuma namazı sırasında yapılan suikast ile öldürüldü (10 Ekim 1113).[12] Onun ölümünden sonra Musul valiliğine Aksungur Porsukî tayin edildi. Porsukî göreve getirilir getirilmez sultan tarafından hemen haçlılar üzerine seferle görevlendirildi. Toplanan büyük bir ordunun başında harekete geçen Porsukî, Mayıs 1114 tarihinde Urfa

[7] İbnu'l-Esîr, X, 370-372; Urfalı Mateos, 234-235; Ebu'l-Farac, II, 348-349; *Anonim Süryani Vekayinâmesi,* 82; A. Özaydın, 99-102.

[8] İbnu'l-Kalânisî, 169; İbnu'l-Esir, X, 388; İbnu'l-Adîm, II, 154-155; Urfalı Mateos, 237-238, 239, 240; *Anonim Süryani Vekayinâmesi,* 82-83; Albertus Aquensis, 222-229; Fulcherius Carnotensis, 197-199; A. Özaydın, 102-108.

[9] İbnu'l-Adîm, II, 155-161; İbnu'l-Esîr, X, 389; İbnu'l-Kalânisî, 173-178; Ebu'l-Farac, II, 350-351; A. Özaydın, 108-116.

[10] İbnu'l-Kalânisî, 181; İbnu'l-Esîr, X, 393; Urfalı Mateos, 246-247; *Anonim Süryani Vekayinâmesi,* 83-85; A. Özaydın, 116-118.

[11] İbnu'l-Kalânisî, 183-187; Azîmî, 39; İbnu'l-Esîr, X, 395; İbnu'l-Adîm, II, 163; Fulcherius Carnotensis, 206-207; Albertus Aquensis, 259; A. Özaydın, 118-123.

[12] İbnu'l-Kalânisî, 187-188; Azîmî, 39; Bundârî, 160-161; İbnu'l-Esîr, X, 396; A. Özaydın, 123.

önlerine gelerek şehri kuşattı. İki aydan daha uzun süren bir kuşatmadan sonra yiyecek sıkıntısının başgöstermesi üzerine kuşatma kaldırıldı.[13]

Bu seferden sonra Artukoğlu İlgazi ile Porsukî'nin araları açıldı. İlgazi, Tuğtekin'le birleşerek onu Habur'da yenilgiye uğratınca Muhammed Tapar bu yeni valiyi azletti. İsyan ederek haçlılarla ittifak kuran İlgazi ve Tuğtekin'in üzerine Porukoğlu Porsuk'u gönderdi. Bu yeni komutanın bir görevi de haçlılara saldırmaktı. Taraflar arasında herhangi bir savaş olmadı ve sefer mevsimi geçtiği için müttefikler topraklarına geri dönmek zorunda kaldılar. Porsuk bu durumdan yararlanarak Kefertâb, Efâmiye ve Maaratu'n-Nu'man gibi haçlı kalelerine saldırdı. Bunun üzerine Antakya prensi Roger harekete geçerek bir gaflet anında Selçuklu ordusuna saldırıp yenilgiye uğrattı (14 Eylül 1115).[14]

Atabeg Tuğtekin'in sultandan af dileyerek bağışlanması sonucunda o ve Aksungur Porsukî, birlikte haçlılara karşı sefere çıktılar (1116). Bu sefer sonucunda Trablus kontu Pons'a bağlı kuvvetleri ağır bir yenilgiye uğratmayı başardılar.[15]

II. TÜRKİYE SELÇUKLULARI'NIN HAÇLILARLA MÜCADELELERİ

I. KILIÇ ARSLAN VE HAÇLILAR

I. HAÇLI SEFERİ

Anadolu'da Büyük Selçuklular'dan bağımsız olarak gelişen Türkiye Selçukluları Devleti'nin başında bulunan Sultan I. Kılıç Arslan, babasının temellerini attığı devleti ayakta tutup, geliştirip, büyütmek için büyük askerî ve siyasî mücadele vermekteydi. Tam bu sırada haçlı ordularının Anadolu'ya girmeleri onun emellerini yok edecek büyük bir tehdit oluşturdu. I. Haçlı Seferi ile Anadolu'ya gelen yüz binlerce kişiden oluşan haçlı ordularının, vardıkları anlaşma gereğince destek olarak yanlarında bulunan imparator Aleksios Komnenos komutasındaki Bizans ordusu ile birlikte 26 Haziran 1097 tarihinde Selçuklular'ın başkenti İznik'i ele geçirmeleri üzerine, durumun ciddiyetini kavrayan Kılıç Arslan, Dânişmendli Gümüş Tegin ve Kayseri emîri Hasan'ı yardımına çağırdı. Onun çağrısı üzerine kısa sürede bir araya gelen Türk birlikleri Eskişehir yakınlarında haçlıları karşılayarak bir meydan savaşı yaptılar. Şiddetli bir

[13] İbnu'l-Esîr, X, 399; Urfalı Mateos, 253-254; Ebû'l-Farac, II, 352, 354; *Anonim Süryani Vekayinâmesi*, 86; A. Özaydın, 126-127.

[14] İbnu'l-Esîr, X, 400, 405-407; İbnu'l-Adîm, II, 174-176; İbnu'l-Kalânisî, 191-192; Azîmî, 40; Urfalı Mateos, 254, 257; *Anonim Süryani Vekayinâmesi*, 86; Fulcherius Carnotensis, 214; A. Özaydın, 128-135.

[15] İbnu'l-Kalânisî, 197-198; A. Özaydın, 137 vd.

savaştan sonra oldukça kalabalık ve güçlü haçlı birliklerine karşı başarı sağlayamadan geri çekildiler. Talihlerini başka bir yerde denemek ve bu arada da kalabalık düşman ordusunu geçtikleri yol boyunca çete savaşları ile yıpratarak yok etmeyi amaçlıyorlardı. Yol güzergâhları boyunca tarlaları ateşe veren, su kuyularını kapatan, terk ettikleri yerleşim yerlerindeki her türlü yiyecek maddesini yok eden Türkler, aynı zamanda her yönden yaptıkları küçük baskınlarla düşmanı yıpratıp, oldukça zayiat verdirmelerine rağmen, talihlerini son bir defa daha denedikleri Konya Ereğli'sinde tekrar geri çekilmek zorunda kaldılar. Bunun sonucunda iki kola ayrılan haçlı kuvvetlerinin bir kısmı Kilikya taraflarına doğru yönelip Tarsus, Adana ve Mamistra şehirlerini Türkler'den alarak Urfa yönünde ilerlerken, diğer kol ise Kayseri, Komana, Göksun ve Maraş yoluyla güneye doğru ilerleyip, Antakya yöresine doğru gitti.[16] Kılıç Arslan batı Anadolu'da bulunan bütün topraklarını kaybetmiş, askerî kaybı da aynı oranda büyük olmuştu. Batı Anadolu, haçlılarla birlikte hareket eden Bizans Devleti'nin hâkimiyetine geçmişti.

1101 HAÇLI SEFERİ: Birinci Haçlı Seferi sonunda Urfa, Antakya ve Kudüs gibi Doğu'daki kutsal şehirlerin ele geçirilmesi ile arzulanan hedeflerin yakalanmış olması, burada bulunan haçlı hâkimiyetinin devamı açısından Avrupa'dan yeni insan kitlelerinin bölgeye ulaştırılmasını zaruri kılmaktaydı. Bu amaçla Papa II. Pascalis (1099-1118)'in girişimleri sonucu 1100 yılı içerisinde ilki ilkbaharda Anse'de, ikincisi Eylül ayında Valence'de ve üçüncüsü de 18 Kasım'da Poitiers'te yapılan konsillerle Avrupa Hıristiyan dünyası yeni bir haçlı seferi kararı aldı. Bu kararın sonucunda, tıpkı ilk seferde olduğu gibi Avrupalı kralların ilgi göstermemesi üzerine kontlar, dükler ve kilise ileri gelenlerinin komutasında birbirinden ayrı üç ordu toplandı. İlk seferin yıkıntılarını henüz temizleyemeyen Sultan Kılıç Arslan, tek başına mücadele edemeyeceği kadar büyük olan bu yeni haçlı ordusunu yok edebilmek için Dânişmendli Gümüş Tegin başta olmak üzere Anadolu'daki diğer Türk beylerinin büyük kısmı ile ittifak kurdu. Yaptıkları saldırılarla haçlı ordusunu durmadan yıpratan Türkler, 5 Ağustos 1101 tarihinde Merzifon yakınlarında akşama kadar süren kanlı bir savaştan sonra ilk orduyu yenilgiye uğratmayı başardılar.[17] Bu büyük zaferin hemen sonunda Fransızlar'ın oluşturduğu ikinci büyük

[16] Azîmî, 30; *Gesta Francorum,* 18-31; Fulcherius Carnotensis, 82-92; Anna Komnena, 331-333; Villermus Tyrensis, I, 156-177; Albertus Aquensis, 328-358; S. Runciman, I, 141-149; O. Turan, 101-104.

[17] Albertus Aquensis, 559-573; Anna Komnena, 346-348; Urfalı Mateos, 216-218; İbnu'l-Esîr, X, 248; *Anonim Süryani Vekayinâmesi,* 74; Azîmî, 33; S. Runciman, II, 15-20; O. Turan, 105; I. Demirkent, a.g.m., 23-42.

haçlı ordusu Konya'dan yaklaşık 3-4 günlük mesafede bir yerde Türkler'in âni bir saldırısıyla bozguna uğradı (Ağustos 1101).[18] Ereğli yakınlarına kadar gelen üçüncü haçlı ordusu ise Ereğli çayının kenarında Akgöl denilen mıntıkada yenilgiye uğratıldı (1101 Eylül başları).[19]

I. MESUD VE HAÇLILAR

II. HAÇLI SEFERİ

Urfa'nın fethinden sonra yeni bir haçlı seferi için harekete geçen Avrupa Hıristiyan dünyasını temsilen Alman imparatoru III. Konrad ve Fransa kralı VII. Louis ordularıyla Anadolu'ya girerek, II. Haçlı Seferi'ni başlattılar. Bu ikinci Anadolu macerası, birincisi gibi başarıya ulaşamadı. Anadolu içlerine giren III. Konrad'ın ordusu Anadolu Selçuklu hükümdarı I. Mesud tarafından 15 Ekim 1147'de Eskişehir yakınlarında neredeyse tümden yok edildi. Alman imparatoru, yanında az sayıda adamıyla birlikte kaçarak hayatını güç bela kurtarabildi ve İznik'e döndü. Burada Fransa karalı ile buluşarak Bizans topraklarından ayrılmamak şartıyla güneye inmeyi kararlaştırdılar. Efes'e vardıklarında oldukça rahatsızlanan Alman imparatoru, Bizans imparatoru I. Manuel'in ricası üzerine İstanbul'a dönüp, tedavi olmak zorunda kaldı. Sağlığına kavuştuktan sonra da karadan gitmeye cesaret edemediği için gemilerle Suriye'ye yöneldi ve Nisan 1148'de Akkâ'ya, bir ay sonra da Kudüs'e ulaştı. İzmir'den itibaren yalnız başına yola devam etmek zorunda kalan Fransa kralı, kötü hava şartları ve Türkler'in çevreden yaptıkları yıpratıcı saldırılardan bunalmış bir vaziyette iken Denizli ve Antalya arasında bir dağ geçidinde Türkler'in âni saldırılarıyla büyük bir yenilgiye uğradı (Ocak 1148). Gece karanlığından istifade ederek kaçıp canını zor kurtarabildi. Buradan Antalya'ya vardı ve oradan da gemilerle Suriye'ye geçerek, Mart 1148 sonlarında Antakya'ya vardı.[20]

HAÇLILARA KARŞI ZAFERLERİ

Maraş senyörü Renaud'un 30 Haziran 1149 tarihinde cereyan eden İnneb Savaşı'nda ölümü üzerine durumdan yararlanan Sultan Mesud, 11 Eylül 1149 tarihinde kısa süren bir kuşatmadan sonra Maraş'ı fethetti ve burasını geleceğin hükümdarı oğlu II. Kılıç Arslan'a bıraktı. Zira, buranın fethinde oğlunun büyük rolü olmuştu. Şöyle ki: Kılıç Arslan, Kont Joscelyn

[18] Albertus Aquensis, 574-578; Urfalı Mateos, a.g.y.; S. Runciman, II, 21-22; I. Demirkent, a.g.m., 43-46.

[19] Albertus Aquensis, 578-581; Urfalı Mateos, a.g.y.; *Anonim Süryani Vekayinâmesi*, a.g.y.; S. Runciman, II, 22-24; I. Demirkent, a.g.m., 48-53. İbnu'l-Esîr, 1001 yılındaki bu savaşlarda yaklaşık 300.000 haçlı askerinin öldürüldüğünü belirterek, mücadelenin dehşetini ortaya koymaktadır (*el-Kâmil*, X,248).

[20] II. Haçlı Seferi'nin bütün safhaları hakkında geniş bilgi için bkz. S. Runciman, II, 205-239.

ile ittifak kurarak, babası Sultan Mesud'u bölgeye davet etmiş ve birlikte, çevresini yağmaladıktan sonra Maraş'ı ele geçirmişlerdi. Sultan Mesud, şehri savunanlara âman vererek, canlarını bağışlamıştı.[21] Sultan Mesud, 1150-51 yılında Maraş'ın çevresindeki kaleleri de ele geçirmiş ve kısa süre içerisinde Keysun, Behisni, Raban ve Barzaman'a hâkim olmuştu.[22]

II. KILIÇ ARSLAN VE HAÇLILAR

III. HAÇLI SEFERİ

Bu haçlı seferi de bundan öncekiler gibi haçlı kuvvetlerinin Anadolu'dan geçerek Suriye ve Filistin'e inme gayretlerine sahne oldu. Salâheddin Eyyûbî'nin 5 Temmuz 1187 tarihinde Hıttîn'de haçlıları yenilgiye uğratması ve peşinden de 2 Ekim 1187'de Kudüs'ü teslim alması ile Avrupa'da yeni bir haçlı seferi düzenleme gayreti galip geldi. Batı Avrupa'nın en güçlü üç hükümdarı Alman imparatoru Friedrich Barbarossa, Fransız kralı Philippe Auguste ve İngiliz kralı Richard bu sefere katılmak için anlaştılar. Alman imparatoru, diğerlerinin cesaret edemediği şeyi yaparak karadan, Anadolu içlerinden Suriye ve Filistin'e ulaşmayı denedi. Bunun için Sultan II. Kılıç Arslan'dan kendilerine ülkelerinden geçiş izni vermesini istedi. Anlaşıldığı kadarıyla, karşılıklı söz vermekten öteye gitmeyen bir anlaşma yapıldı. Selçuklu sultanı bu anlaşmaya rağmen haçlı ordusunu durdurmayı denedi. Bu amaçla harekete geçirilen uç Türkmenleri saldırılarla haçlılara zayiatlar verdirdiler. Kılıç Arslan bu durumla ilgili olarak Salâheddin Eyyûbî'ye bir mektup gönderip, onu gelişen olaylar hakkında bilgilendirdi. Haçlı ordusu Uluborlu'da dağ geçitlerinde ağır kayıplara uğratıldı. Akşehir'de kıtlık ve yorgunluktan dolayı bitkin durumda bulunan haçlı ordusuna saldıran Selçuklu ordusu ağır kayıplar verdirmesine rağmen onu durdurmayı başaramadı. Konya'ya doğru çekilerek orada savunma yapmayı denedi (Mayıs 1190). Sayıca çok fazla olan haçlı ordusu şehri ele geçirerek yağma ve tahrip etti. İç kaleye çekilen sultan, imparatora barış teklifinde bulundu. Kayıplarının fazlalığını ve tehlikelerin gittikçe arttığını gören imparator bu teklifi kabul etti. Yanına rehin olarak verilen yirmi beş Türk komutanı ile Selçuklu sınırlarından ayrılmak üzere Konya'dan ayrıldı. Kilikya'ya girildiğinde bu rehineler öldürüldü. Bunun üzerine Türk saldırıları tekrar başladı. Her iki taraftan da ağır zayiatlar verildi. İmparator Silifke'ye vardığında üzerindeki zırhlarla birlikte girdiği çayda boğuldu. Böylece gelenek bozulmadı ve Anado-

[21] Urfalı Mateos, 301; Süryani Mihail, 155; İbnu'l-Ezrak, 92; Kadı İmâdeddîn, 129; O. Turan, 187.
[22] Ebû'l-Farac, II, 388; *Anonim Selçuknâme*, 25; O. Turan, a.g.y.

lu'nun haçlılar için geçilmez bir coğrafya olduğu bir daha ispatlanmış oldu.[23]

ALÂEDDİN KEYKUBÂD VE HAÇLILAR

1219 yılında Ermeni kralı Leon'un ölümü üzerine kızı, Antakya haçlı prensi Bohemond'un oğlu Philip ile evlenmiş, bunun sonucunda yönetim haçlıların eline geçmişti. Ermeniler, Franklaşmaya başladıklarını söyleyerek bu duruma itiraz edip kısa sürede Philip'i tutuklayınca taraflar arasında mücadele başlamıştı. Bunun sonucunda Antakya Prensliği 1225 yılında Sultan Alâeddin Keykubâd ile anlaşarak Kilikya Ermenileri ve onları destekleyen Kıbrıs haçlılarına karşı ittifak antlaşması imzaladı. Sefere çıkan sultan, Ermeniler'i ve yardımlarına gelen Kıbrıs haçlılarını yenilgiye uğrattı. Ermenek ve Mut bölgesindeki Cencîn kalesi ele geçirildi. Burası sonradan Karamanlılar'ın doğup geliştikleri yer oldu. Zira sultan burayı onlara yurtluk olarak verdi. Ermeniler barış istemek zorunda kaldılar. Sınırlar Hospitalier şövalyelerinin elinde bulunan Silifke'ye kadar genişledi.[24]

III. SURİYE SELÇUKLULARI'NIN HAÇLILARLA MÜCADELELERİ

MELİK RIDVAN VE HAÇLILAR

Tutuş'un, kardeşi Melikşah'ın ölümünden sonra ortaya çıkan taht mücadeleleri sırasında Rey yakınlarında Berkiyaruk'a yenilerek öldürülmesi (26 Şubat 1095), Suriye ve Filistin'deki Selçuklu varlığını da etkilemişti. Onun oluşturduğu siyasî yapı, oğulları Rıdvan ve Dukak tarafından yaşatılamamıştı. Zira, Suriye ve Filistin Selçukluları Devleti, Haleb ve Dimaşk merkezli iki kısma ayrılmıştı. Bunlar yine Büyük Selçuklu Devleti'ne bağlı olarak varlıklarını sürdürmeye devam ettiler. Haleb'de hâkim olan Rıdvan, babasının bıraktığı mirasa tek başına hâkim olarak, bütün Suriye'yi hâkimiyeti altında birleştirmek için Dimaşk'ta hâkim olan kardeşi Dukak ile mücadeleye girişti. Suriye'deki bu durumdan yararlanmak isteyen Fâtimî Devleti, karşı saldırıya geçerek Kudüs'ü ele geçirdi (Ağustos 1096).[25]

---

[23] Niketas Khoniates, 538-545; Ansbert, 66-92; İbnu'l-Esîr, XII, 51-52; İmâdeddin İsfahânî, *el-Fethu'l-Kussî* 330-331, 389-393, 395, 397-398; İbn Şeddâd, 98 vd., 106 vd., 107-109, 109-111; Ebû Şâme, *Uyûnu'r-Ravdateyn*, II, 60 vd.; O. Turan, 220-224; S. Runciman, III, 12-13.

[24] İbn Bîbî, I, 317-321; İbnu'l-Esîr, XII, 426-428; Ebû'l-Farac, II, 521-522; *Anonim Selçuknâme*, 30; Genceli Kiragos, 149-154; O. Turan, 342-347; C. Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, 73.

[25] İbnu'l-Esîr, X, 282 vd.; İbnu'l-Adîm, II, 125; İbnu'l-Kalânisî, 135.

KELLÂ SAVAŞI: Çevresindeki kaleleri ele geçirmek suretiyle Haleb'in ikmal yollarını tıkayan haçlılarla mücadele eden Rıdvan, Kellâ yöresinde yaptığı savaşta ağır bir yenilgiye uğramaktan kurtulamadı (Temmuz 1101).[26]

ARTAH SAVAŞI: Antakya prensi Tancred, aldığı yardımlarla Haleb melikliğinin önemli kalesi Artah üzerine yürümüştü. Onu durdurmak için harekete geçen Rıdvan, yine büyük bir yenilgiye uğramaktan kurtulamamıştı (Nisan 1105).[27]

TELL BÂŞİR SAVAŞI: Rıdvan, haçlılarla yürüttüğü mücadelelerde bazen çevredeki Türk komutanlarına karşı onlarla ittifak kurmak zorunda kalmıştı. Selçuklu komutanı Çavlı'nın Haleb'i ele geçirme isteğine engel olmak için Antakya prensi Tancred ile ittifak kurmuş ve buna karşılık Urfa kontu Baudouin ile ittifak kuran Çavlı'yı Tell Bâşir'de ağır bir yenilgiye uğratmıştı (Ekim-Kasım 1108).[28]

Mevdud'un Mayıs 1110'daki seferi sırasında, çevredeki haçlıların kuşatılan Urfa'ya yardıma gitmelerini fırsat bilerek haçlılar tarafından işgal edilen Halebin çevresindeki kaleleri geri almak için saldırı başlatan Rıdvan, Antakya prensi Tancred'in geri dönmesi üzerine başarısız bir vaziyette şehrine geri dönmüştü.[29]

MELİK DUKAK VE HAÇLILAR

Suriye Selçukluları'nın diğer kolu Dimaşk melikliğinde yönetimde olan Melik Dukak da haçlı tehdidi ile karşı karşıya kalarak, onlarla mücadele etmiştir. Haçlıların Antakya kuşatmaları sırasında yardıma gidenler arasında o ve atabegi Tuğtekin de vardı.

Dukak, Dimaşk'a bağlı Sevâd'a saldırıp yağmalamalarda bulunduktan sonra geriye dönen Taberiyye haçlı prensi Tancred'e saldırarak ağır kayıplar verdirdi (Mayıs 1100).[30]

Kudüs'te krallık tahtına oturmak için bulunduğu Urfa'dan oraya hareket eden Kont Baudouin, yolda Dukak'ın saldırısına uğrayarak emrindeki

---

[26] İbnu'l-Kalânisî, 135 vd.; İbnu'l-Adîm, II, 141 vd.; 146 vd.; Fulcherius Carnotensis, 112 vd.; Albertus Aquensis, I, 237-241; A. Sevim, *Suriye ve Filistin Selçukluları*, 190-196.

[27] İbnu'l-Adîm, II, 150 vd.; İbnu'l-Kalânisî, 148; Urfalı Mateos, 230; Albertus Aquensis, I, 158 vd.; A. Sevim, *a.g.e.*, 198-200.

[28] İbnu'l-Esîr, X, 370-373; İbnu'l-Adîm, II, 153; Urfalı Mateos, 234; Ebû'l-Farac, II, 348 vd.; Albertus Aquensis, II, 195-196; Fulcherius Carnotensis, 180 vd.; A. Sevim, 205-210.

[29] İbnu'l-Adîm, II, 155-157; İbnu'l-Kalânisî, 170 vd.; İbnu'l-Esîr, X, 385 vd.; Albertus Aquensis, II, 244-247; A. Sevim, 212-215.

[30] Albertus Aquensis, II, 17 vd.; A. Sevim, 250 vd.

kuvvetlerin çoğunu kaybetmiş, kendisi ise gece karanlığından yararlanarak hayatını zor kurtarmıştı (Kasım 1100).[31]

ANTARTUS SAVAŞI: Antartus'un Raymond de St. Gilles tarafından işgal edilmesinden sonra Trablus'un haçlı tehdidi ile karşı karşıya kalması üzerine yardıma çağrılan Melik Dukak ve Humus emîri Hüseyin, bu haçlı komutanı ile Antartus yakınlarında yaptıkları savaşta yenilgiye uğradılar (Nisan 1102).[32]

ATABEG TUĞTEKİN VE HAÇLILAR

REMLE SAVAŞI: Fatimî Devleti'nin Suriye'de kaybetmiş olduğu toprakları geri almak ve kaybettiği prestiji tekrar kazanmak için harekete geçmesi sonucu Atabeg Tuğtekin'den yardım istemesi ile oluşan ittifak ordusu Kudüs haçlı kralı Baudouin'in ordusu ile Remle'de karşılaştı ve yenilgiye uğradı (27 Ağustos 1105).[33]

BİRİNCİ TABERİYYE SEFERİ: Haçlıların Dimaşk Atabegliği'nin güneyine düzenledikleri saldırılar sonucu harekete geçen Tuğtekin, haçlılara ait bir kaleyi aldıktan sonra üzerine gelen kral Baudouin ile bazı ufak çatışmalara girmiş ise de kralın Taberiyye'ye çekilmesi üzerine ciddi bir savaşa girmeyerek geriye dönmüştü (1107).[34]

VADİ MUSA SAVAŞI: Taberiyye seferinden döndükten sonra artan haçlı saldırıları üzerine harekete geçen Tuğtekin'in komutanlarından Emîr Sabar, Vadi Musa'da kurduğu karargâhında ani bir saldırıya uğrayarak yenilgiye uğramıştı (1107).[35]

İKİNCİ TABERİYYE SEFERİ: Atabegliğinin güney sınırlarında haçlı saldırılarını durduramayan Tuğtekin, 1108 baharında ikinci Taberiyye seferine çıktı. Burada kral Baudouin'in şehir valisi Gervaise'in ordusu ile karşılaşarak onu ağır bir bozguna uğrattı.[36]

AKRA YENİLGİSİ: Trablus'a bağlı müstahkem bir kale olan Akra'nın sahibi, bağlı olduğu şehrin haçlıların eline geçmesi sonucu Tuğtekin'e haber gönderip kaleyi kendisine teslim etmek istediğini bildirmişti. Tuğtekin de komutanlarından Emîr İsmail'i göndererek kaleyi teslim aldı. Bunun üzerine kale haçlılar tarafından kuşatıldı. Durumu haber alan Tuğtekin ordusuyla yardıma geldi. Akra'yı kuşatan haçlılar bir gece baskını

---

[31] İbnu'l-Kalânisî, 138 vd.; İbnu'l-Esîr, X, 266 vd.; Fulcherius Carnotensis, 137-143; Albertus Aquensis, II, 31-37; A. Sevim, 251 vd.

[32] İbnu'l-Kalânisî, 140 vd.; İbnu'l-Esîr, X, 280 vd.; Ebû'l-Farac, II, 343.

[33] İbnu'l-Kalânisî, 148 vd.; İbnu'l-Esîr, X, 319; Fulcherius Carnotensis, 185-187; C. Alptekin, *Dimaşk Atabegliği*, 30 vd.

[34] İbnu'l-Kalânisî, 151; C. Alptekin, *a.g.e.*, 32.

[35] İbnu'l-Kalânisî, 158 vd.; C. Alptekin, 32 vd.

[36] İbnu'l-Esîr, X, 373 vd.; İbnu'l-Kalânisî, 161 vd.; Azîmî, 36; C. Alptekin, 33-34.

ile atabegin ordusunu bozguna uğratıp, ardından da şehri ele geçirdiler (1109).[37]

MERCU SUFFAR SAVAŞI: Kudüs haçlı kralı II. Baudouin her fırsatta karşısına çıkan Tuğtekin'i cezalandırmak için kuzeyden Dimaşk Atabegliği topraklarına girmişti. Topraklarına yapılan bu saldırıyı etkisiz hâle getirmek için çevredeki Türk komutan ve beylerinden yardım isteyen Tuğtekin, Mercu Suffar'da haçlılarla savaştı. İlkin yenilerek geri çekilmişken, sonradan askerlerini toplayarak karşı saldırıyla düşmanı ağır bir yenilgiye uğratmayı başardı (25 Ocak 1126).[38]

IV. IRAK SELÇUKLULARI'NIN HAÇLILARLA MÜCADELELERİ

ARTUKOĞLU İLGAZİ VE HAÇLILAR

İLGAZİ'NİN HALEB'E HÂKİM OLMASI

Sultan Mahmud'u metbû olarak tanıyan Artukoğlu İlgazi, haçlılar tarafından adeta sarılmış bir durumda bulunan Haleb'e davet edilince, oraya varıp şehre hâkim olduktan sonra, Sultanşah ve kızkardeşlerini tutuklayıp Haleb Selçuklu Melikliği'ne son verdi (1117-18). Haçlılarla kısa süreli bir barış anlaşması yaptıktan[39] sonra ittifak kurabilmek için Dimaşk hâkimi Tuğtekin ve diğer Türkmen beyleri ile bir yıl sonra genel bir saldırıya geçmeye karar verdiler (1118-19).[40]

TELL AFRÎN SAVAŞI: Haçlılara karşı kuvvet toplamak üzere Mardin'e gelen İlgazi, Bitlis ve Erzen hâkimi Emîr Togan Arslan ile Usâme İbnu'l-Mubârek b. Şibl el-Kilâbî'nin de aralarında bulunduğu Türkmen beyleri ve 20 bin kişilik Türkmen süvarisi ile birlikte harekete geçerek, Antakya Kontu Roger'i ağır bir yenilgiye uğrattı (30 Haziran 1119).[41]

BİRİNCİ TELL DÂNİS SAVAŞI: Türkler'in Ma'arratu'n-Nu'man ve Afemiyye'ye saldırabileceğinden korkan Baudouin, Tell Dânis'e gelerek, burada karargâhını kurmuştu. İlgazi ve Tuğtekin, 24 Ağustos 1119 günü

---

[37] İbnu'l-Esîr, X, 374-375; İbnu'l-Kalânisî, 162; C. Alptekin, 36 vd.

[38] İbnu'l-Kalânisî, 212-216; İbnu'l-Esîr, X, 505; Villermus Tyrensis, II, 27-31; C. Alptekin, 61-62.

[39] İbnu'l-Esîr, X, 531 vd.; İbnu'l-Adîm, II, 180; A. Sevim, *Haleb Melikliği*, 134 vd.; ayn. mlf., Artukoğlu İlgazi, 671-672.

[40] İbnu'l-Esîr, X, 544; İbnu'l-Kalânisî, 199-200; Sıbt, 45; H. Kayhan, 90 vd.

[41] İbnu'l-Kalânisî, 200-201; Azîmî, 386-387; İbnu'l-Esîr, X, 554-555; İbnu'l-Adîm, II, 188-190; Sıbt, 49; İbnu'l-Furat, I, 151; Mateos, 265; Ebû'l-Farac, II, 356; Süryani Mihail, 66-67; Villermus Tyrensis, a.g.y.; S. Runcıman, II, 123-125; N. Elisseeff, II, 319-320; C. Cahen, *La Syrie*, 237 vd.; W. B. Stevenson, 103-104; C. Alptekin, 54-55; H. Kayhan, 91-94.

saldırıya geçerek haçlı ordusunu çevirmeye çalıştılar. Şiddetli bir kuşatma savaşı yaptılarsa da sonuç alamadan geri çekildiler.[42]

İKİNCİ TELL DÂNİS SAVAŞI: Türkmenler'den asker toplayan İlgazi yeniden harekete geçerek, 26 Mayıs 1120 tarihinde Fırat'ı geçti. Kudüs Kralı II. Baudouin ve Urfa Kontu Joscelin, Tell Dânis üzerine hücum ettiler. Bu sırada Tuğtekin'in yardıma gelmesi üzerine durumu düzelen İlgazi, bin atlı ve birçok piyade ile karşı saldırıya geçerek, Tuğtekin ile birlikte haçlıların kuvvetlerini çevirdiyse de, onlar, Ma'arratu'l-Mısrîn yakınlarına kadar bozulmadan geri çekilebildiler. Bu durum karşısında, daha fazla ilerlemeyi kendileri için tehlikeli gören İlgazi ve Tuğtekin, düşmanı takip etmeyerek Mardin ve Dimaşk'a, haçlı kuvvetleri de Antakya'ya geri döndüler.[43]

İLGAZİ'NİN SON SEFERİ: İlgazi'nin Gürcüler karşısında yenilmesi üzerine, haçlılar cesaretlerini toplayarak saldırılara girişmişlerdi. Kendisini toparlayan İlgazi, yeğeni Belek'i de yanına alarak Suriye'ye girdi (Haziran-Temmuz 1122) ve Tuğtekin ile birleşerek, Zerdenâ kalesini kuşattı (6 Ağustos 1122). Kalenin senyörü Guillaume'in gizlice Kudüs'e giderek yardım istemesi üzerine, Kral II. Baudouin komutasındaki haçlı kuvvetleri harekete geçerek, Zerdenâ yakınlarına kadar gelip karargâh kurdular. Bu durum karşısında, kaleyi kuşatmayı bırakan İlgazi ve Tuğtekin, Nevaz'a çekilerek, haçlılara ovada savaş yapmayı teklif ettiler. Böyle bir meydan savaşına girmekten çekinen haçlılar, bu teklifi kabul etmediler. Üç gün boyunca Nevaz'da bekleyen İlgazi, haçlılardan bir ses çıkmayınca, bu sırada nükseden hastalığını tedavi ettirmek maksadıyla Haleb'e geri döndü. Bundan bir müddet sonra 19 Kasım 1122'de Meyyâfârikîn'de vefat etti.[44]

BELEK VE HAÇLILAR

SÛRÛC SAVAŞI

İlgazi'nin son seferinde yanında bulunan Belek, sefer dönüşü Urfa üzerine yürüyerek, şehri muhasara etmiş ise de sonuç alamadığı için geri çekilmek zorunda kalmıştı. Sefere katılan Türkmenler'i evlerine geri gönderen Belek, yanında bulunan dört yüz kişilik küçük bir kuvvetle geri dönerken, durumdan istifade ederek onu ele geçirmek isteyen Urfa kontu Joscelin ile Bîrecik senyörü Galeran'ı Sûrûc yakınlarında bozguna uğrattı

[42] İbnu'l-Adim, II, 195; H. Kayhan, 94-95.
[43] İbnu'l-Adîm, a.g.y.; İbnu'l-Kalânisî, a.g.y.; Fulcherius, 232-233; Villermus Tyrensis, I, 536-537; S. Runcıman, II, 127-128; C. Cahen, 291; W. B. Stevenson, 106-107; C. Alptekin, 57; H. Kayhan, 95 vd.
[44] İbnu'l-Adîm, II, 203-205; Azîmî, 389-390; İbnu'l-Kalânisî, 207; Mateos, 271; Fulcherius, 233; Villermus Tyrensis, a.g.y.; H. Kayhan, 96-98.

(13 Eylül 1122). Bu iki haçlı şefi ve kurtulabilen askerler esir alınarak Harput kalesine gönderildiler.[45]

TURUŞ SAVAŞI: Aynı yıl Harput civarındaki Gerger kalesi Belek tarafından muhasara edilirken, durumdan haberdar olan Kral Baudouin, onu oradan uzaklaştırmak için ordusuyla harekete geçti. Bunun üzerine Belek, süratle onun üzerine yürüdü ve Turuş'ta yakalayarak, savaşa mecbur ettikten sonra ağır bir yenilgiye uğrattı (8 Nisan 1123).[46] Baudouin esir edildi ve daha önceden yakalanmış bulunan Joscelin ile Galeran'ın tutulduğu Harput'a gönderildi.

MENBİC SAVAŞI: Belek, Anadolu'daki işlerini düzenledikten sonra, reislerini yakalayarak başsız bıraktığı haçlılara darbe vurmak için başta amca oğulları Davud, Süleyman ve Temürtaş olmak üzere, haçlıların üzerine yapılan bütün seferlere katılan Atabeg Tuğtekin ve Aksungur Porsukî'ye başvurdu. Sunduğu teklif olumlu karşılanarak, onların bizzat veya kuvvet gönderme yoluyla sefere iştirakleri ile sonuçlandı.[47] Menbic yakınlarında yapılan kanlı savaşta, Urfa Kontu Joscelin'in ordusu ağır bir yenilgiye uğradı (5 Mayıs 1124). Maraş kontu Geoffroy ve haçlı ordusunun bütün ileri gelen komutanları öldürüldüler. Çok az sayıda haçlı askeri kaçarak hayatını kurtarabildi.[48]

AKSUNGUR PORSUKÎ VE HAÇLILAR

HAÇLILARIN HALEB'İ KUŞATMASI

Sultan Muhammed Tapar'ın zamanından beri, haçlılara karşı takip edilen ve an'ane hâline gelmiş bulunan siyaset, haçlılarla mücadele vazifesinin Musul valileri tarafından yürütülmesiydi. Bu siyaseti devam ettirmek isteyen Sultan Mahmud, bu maksatla Aksungur Porsukî'yi Musul valiliğine tayin ederek, haçlılarla savaşması için görevlendirdi ve bütün emîrlerin bu mücadelede ona gereken yardımı yapmalarını emretti (1121).[49]

---

[45] İbnu'l-Esîr, X, 593; İbnu'l-Kalânisî, 208; Mateos, 271-272; *Anonim Süryani Vekayinâmesi*, 90-91; Fulcherius, 237; S. Runcıman, II, 133; I. Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu*, 29-32; H. Kayhan, 98; M. H. Yınanç, Belek, II, 470.

[46] İbnu'l-Esîr, X, 613; İbnu'l-Kalânisî, a.g.y.; Azîmî, 391; Sıbt, 68; Mateos, 272-273; Ebû'l-Farac, II, 358; Mihael, 72-73; Fulcherius, 239; Villermus Tyrensis, I, 537; *Anonim Süryani Vekayinâmesi*, 91; S. Runcıman, II, 134; I. Demirkent, *a.g.e.*, 34-37; H. Kayhan, 98-99; M. H. Yınanç, a.g.y.

[47] İbnu'l-Adîm, a.g.y.; M. H. Yınanç, a.g.m., 471.

[48] İbnu'l-Adîm, II, 215 vd.; İbnu'l-Esîr, X, 619; Azîmî, a.g.y.; Sıbt, a.g.y.; Mateos, 277; Mihail, 74; Fulcherius, 250-251; H. Kayhan, 100-102; M. H. Yınanç, a.g.y.

[49] İbnu'l-Esîr, X, 588; ayn. mlf., *Atabekiyye*, 24; Zehebî, 290; M. A. Köymen, 295; "Aksungur", 277.

Belek'in şehadetinden sonra, Haleb'e hâkim olan Temürtaş (Mayıs-Haziran 1124),[50] haçlılarla bir anlaşma imzalayarak esir edilmiş olan Kudüs kralı II. Baudouin ile diğer haçlı şeflerini serbest bırakmıştı (Eylül-Ekim 1124).[51] Serbest kalan Baudouin, imzalanan anlaşmaya sâdık kalmayarak Haleb'e saldırmaya karar vermişti.[52] Bu sırada, Temürtaş tarafından hapsedildiği Harran'dan Mardin'e nakledilen ve burada bir yolunu bularak kaçan Suriye Selçukluları Devleti'nin son hükümdarı Sultanşah, Haleb'e yeniden hâkim olmak için Kral Baudouin ile bir anlaşma yaptı.[53] Temürtaş, asker toplamak amacıyla Haleb'i terk edip Mardin'e gidince, durumdan istifade eden müttefikler savunmasız kalan şehri kuşattılar (Ekim-Kasım 1124). Haleb'i gizlice terk ederek düşman hatlarını yaran bir heyet Aksungur Porsukî'den Haleb'i kurtarması için ricada bulundu. Porsukî, yardım etmek için ordusu ile birlikte Haleb önlerine vardığı zaman, savaşı göze alamayan müttefik güçleri kuşatmayı kaldırarak geri çekilmek zorunda kaldılar. Onları takip etmeyen Porsukî şehre girdi (Ocak-Şubat 1125).[54]

A'ZÂZ SAVAŞI: Haleb'in durumunu düzelten Porsukî, 1125 yılı baharında haçlılar üzerine bir sefer hazırlığı yapan Tuğtekin ile birleşerek, 40 bin kişilik bir orduyla Suriye'ye hareket etti. Joscelin'in elindeki A'zâz kalesini kuşattılar. Türkler'in faaliyetlerini takip eden Kral Baudouin, onları durdurmak için Trablus, Antakya ve Urfa'dan yardım isteyerek, topladığı kuvvetlerle A'zâz önlerine geldi. İki ordu karşılaşınca şiddetli bir savaş başladı (11 Haziran 1125). Her iki taraf büyük zayiatlar vererek, sonuç alamadan geri çekildiler.[55]

İMÂDEDDÎN ZENGİ VE HAÇLILAR

Sultan Mahmud, Musul valiliğine İmâdeddîn Zengi'yi tayin etti (1127).[56] Zengi'nin Musul valiliğine tayini, sonuçları bakımından oldukça önemlidir. Bunun konumuzla ilgili olan tarafı ise, Zengi'nin Suriye bölgesindeki haçlı devletlerine karşı saldırı politikası yürüterek, onlarla amansızca mü-

---

[50] İbnu'l-Adîm, II, 220; ayn. mlf., *Bugye,* 127; A. Sevim, Temürtaş, 573.

[51] İbnu'l-Adîm, *Zubde,* II, 221-222; ayn. mlf., *Bugye,* a.g.y.; Usâme b. Munkîz, 167; Mateos, 278-279; S. Runcıman,II,141; A. Sevim, a.g.m., 575-576.

[52] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil,* X, 623; İbnu'l-Adîm, *Bugye.* a.g.y.; A. Sevim, a.g.m., 577.

[53] İbnu'l-Adîm, *Bugye,* 127; A. Sevim, "Haleb Melikliği",136.

[54] İbnu'l-Adîm, *Bugye,* 127-131; ayn. mlf., *Zubde,* II, 224-227; İbnu'l-Esîr, X, 623-624; Azîmî, 394-395; İbnu'l-Kalânisî, 211-212; Mateos, 281; Fulcherius, 258-59; P. M. Holt, 30; H. Kayhan, 102-105; A. Sevim, "Haleb Melikliği", 136-138.

[55] Azîmî, 395; İbnu'l-Esîr, X, 628; İbnu'l-Adîm, II, 227; Mateos, 282-284; Mihail, 87; Fulcherius, 262-63; Villermus Tyrrensis, II, 23; S. Runciman, II, 143; C. Alptekin, *a.g.e.,* 60-61.

[56] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil,* X, 643-645; ayn. mlf., *Atabekiyye.* 34-35; İbnu'l-Cevzî, X, 5; Ebû'l-Farac, II, 360; Ebû Şâme, I, 30; H. Kayhan, 107-110; H. A. al-Dakukî, 51; M. S. Takkuş, 83.

cadele edip, bulundukları yerlerde tutunmalarını imkânsız hâle getirmesi olmuştur.

ESÂRİB SAVAŞI: Haleb ve civarıyla, hâkimiyeti altında bulunan diğer şehirleri düzene koyan Zengi, askerlerinin istirahati için Musul ve el-Cezîre'ye döndü. Askerleri bir müddet dinlendikten ve bu arada hazırlıklarını tamamladıktan sonra Suriye'ye geçen Zengi, Haleb ile Antakya arasında bulunan müstahkem Esârib kalesine yürüyerek, burayı kuşattı. Onun faaliyetlerini yakından takip eden haçlılar, hazırlıklarını tamamladıktan sonra orduları ile birlikte Esârib'in yardımına koştular. Zengi, kuşatmayı kaldırarak, şiddetli bir savaştan sonra haçlı ordusunu bozguna uğrattı (1130).[57]

URFA'NIN FETHİ: Zengi'nin en büyük başarısı, Rakka, Nusaybin ve Âmid'e kadar sokulup, Mardin ve Harran'ı da tehdit altında tutan Urfa Haçlı Kontluğu'na son vermesi oldu (4 Aralık 1144).[58] Bu olay, bütün dünyada akisler uyandırdı. Müslümanlar yeniden umutlanarak, canlanıp, haçlıları Akdeniz kıyı şeridine kadar sürdüler. Musul-Haleb arası temizlendi ve Anadolu ile İran arasında adeta bir kama gibi sokulmuş olan bu Hıristiyan tehlikesi ortadan kaldırıldı. Büyük bir endişe ve korkuya kapılan Hıristiyan dünyası, doğuda işleri yoluna koymak için yeni bir haçlı seferi tertipleme telaşına kapıldı.

İmâdeddîn Zengi, haçlılarla yaptığı büyük mücadelelerden sonra 15 Eylül 1146 tarihinde gece uyurken bir haçlı esirinin saldırısı neticesinde vefat etti.[59] Toprakları oğulları arasında paylaştırıldı: Büyük oğlu Seyfeddin Gazi, Musul ve Cezîre'deki toprakları alırken, küçük oğlu Nureddin Mahmud da Haleb'in yönetimini alarak, babasının yarım bıraktığı mücadeleyi tamamlamak için Suriye bölgesinde haçlılarla mücadele etme görevini devraldı.[60]

---

[57] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil,* X, 662-663; ayn. mlf., *Atabekiyye,* 39-42; Villermus Tyrensis, II, 43-45; C. Alptekin, *The Reign,* 51; H. Kayhan, 111-113; M. S. Takkuş, 132-133.

[58] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil,* XI, 98; ayn. mlf., *Atabekiyye,* 66-70; İbnu'l-Kalânisî, 279; Bundârî, 186; İbnu'l-Adîm, II, 278-280; İbn Vâsil, I, 93-94; Ebû'l-Farac, II, 378-379; Urfalı Mateos, 297-299; Süryani Mihail, 125-128; Zehebî, II, 41; İbn Tanrıbirdi, V, 575; *Anonim Süryani Vekayinâmesi,* 281-286; Villermus Tyrensis, II, 140-144; S. Runcıman, II, 193-195; C. Alptekin, *a.g.e.,* 63-65; ayn. ,mlf., "Zengi'nin Urfa'yı fethi", 69-78; J. B. Segal, 244-247; M. S. Takkuş, 147-153; P. M. Holt, 42.

[59] İbnu'l-Ezrak, 73-77; İbnu'l-Kalânisî, 288; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil,* XI, 110-112; ayn. mlf., *Atabekiyye,* 74-76; İbnu'l-Cevzî, X, 119; İbnu'l-Adîm, II, 281-286; İbn Vâsil, I, 99-100; Süryani Mihail, 131-132; Ebû'l-Farac, II, 381; Urfalı Mateos, 298-299; Villermus Tyrensis, II, 145-146; C. Alptekin, 88-91; S. Runciman, II, 196-197; P. M. Holt, 43.

[60] Ebû'l-Farac'ın belirttiğine göre, Sultan Mesud Musul ve Haleb'in yönetimlerinin Zengi'nin oğullarına vermişti (II, 383).

NUREDDİN MAHMUD VE HAÇLILAR

II. HAÇLI SEFERİ

Başarısız Anadolu harekâtından sonra amaçlarına uygun olarak Suriye'de bir şeyler yapmak isteyen Hıristiyan kralları, bölgede bulunan diğer haçlı birlikleriyle birlikte büyük bir ordu meydana getirerek Suriye'nin merkezi konumunda bulunan Dimaşk'ı muhasaraya başladılar (24 Temmuz 1148). Dimaşk Atabegi Abak'ın adına bütün devlet işlerini yürüten veziri Muineddin Unar, Musul hâkimi Seyfeddin Gazi'den yardım istedi. Seyfeddin Gazi ve kardeşi Nureddin Mahmud, haçlıların eline geçmemesi için Dimaşk'a yardım etmeye karar verdiler. Oldukça zeki ve kurnaz bir devlet adamı olan Muineddin Unar, onların bu yardım vaadlerini bir koz olarak kullanarak, haçlılara haber gönderip, eğer kuşatmayı kaldırmaz iseler şehri Zengi'nin oğullarına teslim edeceğini ve onların da haçlı ordusunu Suriye'den kovabilecek güçte olduklarını bildirdi. Zaten aralarında tam bir birlik olmayan ve üstelik korkunç Anadolu macerasında yeterince moralleri bozulan haçlı kralları, kolay ele geçiremeyecekleri kadar büyük bir şehir olan Dimaşk'ı Zengi'nin oğullarına kaptırmaktan, belki de Anadolu'daki gibi bir yenilgiden korktukları için geldiklerinin beşinci gününde geri çekildiler. Bu çekilme esnasında onları takip eden Türkler dört bir taraftan yaptıkları saldırılarla haçlı ordusuna oldukça büyük zayiatlar verdirdiler.[61]

İNNEB SAVAŞI: Yagra'yı haçlıların elinden alan Nureddin Mahmud, Dimaşk Atabegliği'nin veziri Mu'ineddîn Unar'dan yardım isteyince, onun gönderdiği Emîr Mucâhideddîn Bozan komutasındaki Dimaşk kuvvetleriyle birlikte, yaklaşık 6.000 kişilik ordusuyla Sarmin yakınlarında bulunan mustahkem İnneb kalesini kuşatmıştı. Bunun üzerine Antakya Princepsi Raimond, yaklaşık 5.000 kişilik bir kuvvetle hemen buranın imdadına koştu. İki ordu 30 Haziran 1149 tarihinde İnneb önlerinde karşı karşıya geldiler. Oldukça şiddetli geçen bir mücadeleden sonra haçlı ordusu bozguna uğratıldı. Haçlı askerlerinin büyük kısmı savaş alanında maktul düşerken, kalanlar esir edildi. Ölenler arasında bizzat Raimond'un kendisi de bulunmaktaydı. Nureddin Mahmud bu zaferinden sonra başsız kalan Antakya'ya yüklenmedi. Kudüs kralı Baudouin'in ordusuyla yardıma gelmesi neticesinde, Nureddin geri çekildi. Böylece, Urfa'dan sonra

[61] İbnu'l-Kalânisî, 298; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI, 129-131; ayn. mlf., *Atabekiyye*, 88-89; İbnu'l-Adîm, II, 291-292; Ebû'l-Farac, II, 385; *Anonim Süryani Vekayinâmesi*, 298-299; Villermus Tyrensis, II, 184-193; C. Alptekin, *Dimaşk Atabegliği*, 138-140; S. Runciman, II, 234-236; M. K. Setton, I, 514 vd.; H. Kayhan, 182-183.

bu ikinci önemli haçlı beldesinin ele geçirilmesi belki de bir an meselesi iken, bu Türk emîri durumu değerlendiremedi.[62]

Nureddin Mahmud, uzun süredir tehdit altında bulunan Halep ve Dimaşk'ı hâkimiyetine alarak, bu şehirlerle birlikte bütün Suriye'nin haçlıların kontrolü altına girmesini önleyip, mücadele alanını doğu Akdeniz sahil şeridine sıkıştırdı. Onun en büyük başarısı bu oldu.

Sonuç

Büyük vaadler ve ümitlerle doğu macerasına çıkan Avrupalı Hıristiyanlar, aradıklarını kısmen de olsa buldular. Daha ilk seferlerinde hedeflerine ulaşıp, kutsal bildikleri topraklara sahip olarak doğu Akdeniz, Anadolu ve yukarı Mezopotamya'nın kaderini etkilediler. Hıristiyan Avrupa açısından en büyük kazanım, İslâm dünyasındaki gelişmeleri yakından görerek onları kendi kıtalarına taşımaları oldu. İki farklı din ve medeniyet bu savaşlarla birbirlerini daha yakından tanımak fırsatı buldular. Hıristiyanlar, sadece Filistin'le sınırlı bir askerî harekât gerçekleştireceklerini duyurmuş iken, bu sonradan bütün yakın-doğuya yayılarak bir Hıristiyan cihadı şeklini aldı. Ele geçirdikleri yerlerde yaşayan Müslümanlara karşı davranışları, bölgede yüzyıllar boyu silinmeyecek derin izler bıraktı. Üstelik yaptıklarını dinlerine mâl ederek, olaya kutsallık kazandırmaya çalışmaları İslâm dünyasında Hıristiyanlara yönelik büyük bir nefretin doğmasına sebep oldu.

İslâm dünyasının en güçlü devleti olarak Selçuklular, üzerlerine düşen görevi tam olarak yapamadılar. Bunda Sultan Melikşah'ın ölümünden sonra yaşanan taht kavgaları sonucu devlet otoritesinin zayıflamasıyla yaşanan siyasî bölünmüşlüğün büyük payı oldu. Kısa sürede sonuçlanabilecek bir mücadele, şahsî çekişmeler ve kaprisler yüzünden çok uzadı. Bu da Müslümanlara zulüm ve ölüm getirdi.

Kaynakça

"Aksungur", *İA*, I, 276-277.

Albertus Aquensis, *Liber Christianae Expeditionis pro Ereptione*, Alm. tr. H. Hefele, *Albert von Aachen, Geschichte des Ersten Kreuzzuges*, 2 cild, Jena, 1923.

Alptekin, C., *Dimaşk Atabegliği (Tog-Teginliler)*, İstanbul, 1985.

Alptekin, C., *The Reign of Zangi (521-541/1127-1146)*, Erzurum, 1978.

[62] İbnu'l-Kalânisî, 304-305; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI, 144; ayn. mlf., *Atabekiyye*, 98-99; İbnu'l-Adîm, II, 298-299; Ebî'l-Fidâ, II, 89; İbn Kesîr, XII, 413; 89; Ebî Şâme, *Uyûnu'r-Ravdateyn*, I, 212; Urfalı Mateos, 300-302; Ebû'l-Farac, II, 386; Süryani Mihail, 153-155; *Anonim Süryani Vekayinâmesi*, 300; Villermus Tyrensis, II, 196-197; N. Elisseeff, II, 430 vd.; C. Alptekin, 143-144; S. Runciman, II, 272-273; M. K. Setton, I, 515 vd., P. M. Holt, 45; H. Kayhan, 183 vd.; K. V. Zettersteen, "Nureddin Mahmud", 358.

Alptekin, C., "Zengi'nin Urfa'yı fethi", *AÜFEFAD*, 14, Erzurum, 1986.

Anna Komnena, *Alexiad*, Trk. tr. B. Umar, *Malazgirt'in Sonrası*, İstanbul, 1996.

Anonim Süryani Vekayinâmesi, Kısmen İng. trc. M. A. S. Tritton, "The First and Second Crusaders from an Anonymous Syriac Chronicle", *JRAS*, 1933, I. Kısım 69-101, II. Kısım 273-305.

Anonim Târih-i Âli Selçuk, Nşr. ve Trk. tr. F. N. Uzluk, Ankara, 1952.

Ansbert, *Gesta Frederici Imperatoris in Expeditione Sacra*, M.G.H., Ss., in usum scholarum, 1892.

Azîmî, *Azîmî Tarihi (Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler)*, Nşr. ve Trk. tr. A. Sevim, Ankara, 1988.

Bundârî, *Zubdeu'n-Nusra ve Nuhbetu'l-Usra*, Trk tr., K. Burslan, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, İstanbul, 1943.

Cahen, C., *Osmanlılardan Önce Anadolu*, Trk. tr. E. Üyepazarcı, İstanbul, 2000.

Cahen, C., *La Syrie du Nord*, Paris, 1940.

Dakukî, H. A., *Irak'ın Kuzeyinde Atabegler Hâkimiyeti*, İstanbul, 1975 (İ.Ü. Ed. Fak. Basılmamış Doktora Tezi).

Demirkent, I. "1101 yılı haçlı seferleri", *Prof. Dr. Fikret Işıltan'a 80. Doğum Yılı Armağanı*, İstanbul, 1995.

Demirkent, I., *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1118-1146)*, Ankara, 1987.

Ebû Şâme, *Kitâbu'r-Ravdateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn*, Nşr. M. H. M. Ahmed, Kahire, 1958.

Ebû Şâme, *Uyûnu'r-Ravdateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn*, Nşr. A. Beysûmî, Dimaşk, 1992.

Ebû'l-Farac, *Târih*, Trk. tr., Ö. R. Doğrul, Ankara, 1987.

Ebû'l-Fidâ, *Kitâbu'l-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*, İstanbul, 1286.

Fulcherius Carnotensis, *Gesta Francorum Iherusalem Peregrinantium*, İng. tr. F. R. Ryan, *A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*, Tennessee, 1969.

Genceli Kiragos, *Kirakos Ganjakets'i's History of the Armenians*, İng. tr. Robert Bedrosian, New York, 1986.

Gesta Francorum et Aliorum Hierosolimitanorum, İng. tr. R. Hill, *The Deeds of The Franks and The Pilgrims to Jerusalem*, London, 1962.

Holt, P. M., *Haçlılar Çağı, 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakındoğu*, Trk. tr. Ö. Arıkan, İstanbul, 1999.

İbn Bîbî, *el-Evâmiru'l-Ala'iye fî'l-Umûri'l-Ala'iye*, Trk. tr. M. Öztürk, 1. cild, Ankara, 1996.

İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire, 1939; Trk. tr., M. Keskin, *Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul, 1995.

İbn Şeddâd, *en-Nâvadiru's-Sultaniyye*, Nşr. C. eş-Şeyyâl, Kahire, 1964.

İbn Tanrıbirdi, *en-Nücûmu'z-Zâhire fi Mulûki Mısır ve'l-Kahire*, Nşr. W. Poper, Los Angeles, 1957.

İbn Tiktaka, *el-Fahri fi'l-Âdâbi's-Sultaniyye*, Nşr. H. Derenburg, Paris, 1895.

İbn Vâsil, *Muferricu'l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyûb*, Nşr., C. eş-Şeyyal, Kahire, 1953-60,

İbnu'l-Adîm, *Bugyetu't-Tâleb fî Târihi Haleb*; Trk. tr. A. Sevim, *Biyografilerle Selçuklular Tarihi, İbnu'l-Adîm, Bugyetu't-Taleb fî Târihi'l-Haleb (Seçmeler)*, Ankara, 1982.

İbnu'l-Adîm, *Zubdetu'l-Haleb min Târihi Haleb*, Nşr. S. Dahhan, 3 cild, Dimaşk, 1951-71.

İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târihi'l-Mulûk ve'l-Umem*, Haydarabad, 1357.

İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, Trk. tr. A. Özaydın, A. Ağırakça, *İslâm Tarihi, İbnu'l-Esîr, el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 12 cild, İstanbul, 1987.

İbnu'l-Esîr, *et-Târihu'l-Bâhir fî Devleti'l-Atabekiyye*, Nşr. A. A. Tolaymat, Kahire, 1963.

İbnu'l-Ezrak, *Târihu Meyyâfârikîn ve Âmid*, Trk. tr. A. Savran, *Meyyâfârikîn ve Âmid Tarihi (Artuklular Kısmı)*, Erzurum, 1992.

İbnu'l-Furat, *Târihu'd-Duveli'l-Mulûk*, Kısmen yay. ve İng. tr. U. ve M. C. Lyons, Cambridge, 1971.

İbnu'l-Kalânisî, *Zeyli Târihu Dımaşk*, Nşr. H. F. Amedroz, Beyrut, 1908.

İmâdeddîn İsfehânî, *el-Fethu'l-Kussî*, Nşr. M. M. Subh, Kahire, 1962.

Kadı İmâdeddîn, *el-Bustânu'l-Câmî Tevârîhu'z-Zemân*, Nşr. C. Cahen, "Une Chronique du VI/XIIe siecle, Bustan al-Jami", *BEO*, VII-VIII, 1937-38.

Kayhan, H., *Irak Selçukluları*, Konya, 2001.

Köymen, M. A., *Selçuklular Devri Türk Tarihi*, Ankara, 1982.

Niketas Khoniates, *Historia*, C.S.H.B., Bonn, 1835.

Özaydın, A., *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi*, Ankara, 1990.

Runcıman, S., *Haçlı Seferleri Tarihi*, Trk. tr. F. Işıltan, 3 cild, Ankara, 1986-87.

Segal, J. B., *The Blassed City*, Oxford, 1970.

Setton, M. K., *A History of the Crusades*, 1. cild, Philedelphia, 1955.

Sevim, A., "Artukoğlu İlgazi", *Belleten*, XXVI/104.

Sevim, A., "Haleb Selçuklu Melikliği, Alparslan ve Sultanşah devirleri", *TAD*, XIV, 1982

Sevim, A., *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, Ankara, 1989.

Sevim, A., "Temürtaş'ın Haleb Hâkimiyeti", *Belleten*, XXV/100 (1960).

Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mir'atu'z-Zeman fî Târihi'l-A'yân*, Yay. J. R. Jewett, Chicago, 1907; 2 cild, Haydarabad, 1951-52.

Stevenson, W. B., *The Crusaders in the East*, Beirut, 1968.

Süryani Mihail, *Vekayinâme, İkinci Kısım (1042-1195)*, Trk. tr. H. D. Andreasyan, 1944 (TTK Kütüphanesi'nde bulunan basılmamış tercüme).

Takkuş, M. S., *Târihu'z-Zengiyyun fi'l-Musul ve Bilâdi'ş-Şâm*, Beyrut, 1999.

Turan, O., *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*, İstanbul, 1984.

Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, Trk. tr.. H. D. Andreasyan, Ankara, 1987.

Usâme b. Munkîz, *Kitâbu'l-İ'tibar*, Trk. tr. Y. Z. Cömert, *İbretler Kitabı*, İstanbul, 1992.

Villermus Tyrensis, *Historia Rerum in Partibus Transpıarinis Gestarum*, İng. tr. A. C. Krey, *A History of Deeds Done Beyond The Sea*, Newyork, 1943.

Yınanç, M. H., "Belek", *İA*, II, 468-473.

Zehebî, *Duveli'l-İslâm*, Haydarabad, 1364-65.

Zettersteen, K. V., " Nureddin Mahmud", *İA*, IX, 358-361.

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

BÜTÜN SAYILAR:

1. DEVLET
2. DOĞU NE? BATI NE?
3. GERİCİLİK NEDİR?
4. ETİK
5. KAMUSAL ALAN
6. KAYGI
7. AKADEMİ ve İKTİDAR
8. TÜRK TOPLUMU ve GELİŞME TEORİSİ
9. SÖYLEM ÜSTÜNE SÖYLEM
10. BİNYILIN MUHASEBESİ
11. ARAFTAKİLER
12. AKADEMİDEKİLER
13. HUKUK ve ADALET ÜSTÜNE
14. AVRUPA
15. POPÜLER KÜLTÜR
16. GEÇ AYDINLANMANIN ERKEN AYDINLARI
17. EKONOMİ
18. KÜRESELLEŞME
19. YENİ DÜŞÜNCE HAREKETLERİ
20. ORYANTALİZM I ve II
21. YENİ DEVLET YENİ SİYASET
22. EDEBİYAT ÜSTÜNE
23. KİMLİKLER
24. SAVAŞ ve BARIŞ
25. GELENEK
26. AŞK ve DOĞU
27. AŞK ve BATI
28. DÜN BUGÜN YARIN: İDEOLOJİLER 1
29. DÜN BUGÜN YARIN: İDEOLOJİLER 2
30. DÜN BUGÜN YARIN: İDEOLOJİLER 3
31. DÜN BUGÜN YARIN: İDEOLOJİLER 4
32. BİR ZAMANLAR AMERİKA
33. ORTAÇAĞ AYDINLIĞI

Önceki sayıların temini ve her türlü bilgi için
e-mail; dogubatidergisi@hotmail.com
www.dogubati.com
tel :0(312)425 68 64 / 425 68 65



ORTAÇAĞ AYDINLIĞI

Zeki Özcan
Ortaçağ'da Birey ve Bireyleşme

Jacques Le Goff
Ortaçağ'da Batı Avrupa

Mehmet Ali Kılıçbay
Ortaçağ'ın Orta Malı Olmadığına Dair

Burçin Erol
Ortaçağ Avrupası ve Üniversiteler

Turhan Kaçar
Ortaçağ'ın Dinsel Fermantasyonu

A. Kadir Çüçen
Kötülük Problemi

Nazım İrem
Karanlık/Aydınlık Anlatısı Olarak Ortaçağ ve Eski/Yeni Tarih Yazımı

"UYANIŞ DEVİRLERİNDE TERCÜMENİN ROLÜ"

Bekir Karlığa
Doğu Batı Düşüncelerinde On Üçüncü Yüzyıl Dönüşümü

SÖYLEŞİ

Betül Çotuksöken'le Ortaçağ Üstüne

MÜZİK

Ahmet Soysal
Ortaçağ'da Batı Avrupa Müziği

"ORTAÇAĞ YOK, ORTAÇAĞLAR VAR"

Ebru Yener
Ortaçağ'ın Aydınlık Yüzü: Endülüs

Hüseyin Can Erkin
Japonya Ortaçağı'nda Zen Işığı

İNCELEME

Richard Dietrich
Digenes Akrites Destanı'nda Bizans Müslüman İlişkileri

HUKUK/SİYASET

Aydın Albayrak & Cem Deveci
Ortaçağ Sonunda Evrensel Hukuk Arayışı ve İnsan Hakları: Vitoria'nın Siyaset Kuramı

TARİH DERSLERİ

Sencer Divitçioglu
Saruhanlı Beyliği'nin Kıpçak Kökenli Olma İhtimali (XI.XIV. Yüzyıllar)

Hüseyin Kayhan
Haçlılar Karşısında Selçuklular

ISSN 1303-72420-0

