



An Evaluation Of Theology And Philosophy in The Middle Ages

Mustafa Bingöl ^{1,a,*}

¹ Department of Philosophy, Faculty of Letters, Erzurum Technical University, Erzurum, Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 27/04/2023

Accepted: 30/05/2023

ABSTRACT

Being a philosopher in the early scholastic period is equivalent to being a theologian or being a Christian. In the Middle Ages and in the West, eastern philosophy was largely incorporated into the Christian faith, while philosophical systems offered practical, moral, and especially intellectual codes for life. Having a virtual monopoly on higher education from the post-Roman Empire to the Renaissance period, theologians engage in complex interactions with philosophy to assimilate science and secular learning into their own thoughts. One of the most widely read theologians in the Middle Ages, St. Augustine's definitions of philosophy and theology are explored in this period, starting with Augustine and extending to William of Ockham, who is often seen as the Renaissance philosopher. In addition to the problems of logic, language and rhetoric, the topics of the twelfth century are listed, touching on the subjects of god, the universe and man. Thanks to the summas covering all these subjects, the debates, in which philosophy and theology sometimes diverged and sometimes closely related, are an introduction to the Middle Ages. Immediately after the fall of the Roman Empire, Byzantine Christianity developed its own tradition. However, the main problem that arises between the two phenomena is that communication is very poor due to the fact that few thinkers do not know both Greek and Latin. As a result of this problem, the Greek and Latin churches emerge rather than a union. More importantly, the main reason Christian theologians benefit from neo-Platonism is Byzantine-style Christian mysticism, which stems from this split. Then, with the concentration of readings on Aristotle, philosophy begins to establish its influence on theology.

Keywords: Theology, Philosophy, Middle Ages, Scholastic

Batı Orta Çağ'da Teoloji ve Felsefe Üzerine Bir Değerlendirme

ÖZ

Erken skolastik dönemde filozof olmak, teolog ya da Hıristiyan olmaya özdeştir. Felsefi sistemler yaşam için pratik, ahlaki ve özellikle entelektüel kodlar sunarken Orta Çağ'da ve Batı'da büyük ölçüde doğu felsefesi Hıristiyan inancına dahil edilir. Roma İmparatorluğu sonrasında başlayarak Rönesans dönemine kadar yüksek öğrenim üzerinde sanal bir tekele sahip olan teologlar, bilimin ve laik öğrenimin kendi düşünceleriyle özümsemesi noktasında felsefeyle karmaşık etkileşim kurarlar. Orta Çağ'da en fazla okunan teologlar arasında yer alan St. Augustinus'tan başlayarak çoğu zaman Rönesans filozofu olarak görülen Ockhamlı William'a kadar uzanan felsefe ve teolojinin tanımları bu dönemde incelenir. Ayrıca mantık, dil ve retorik sorunlarına ek olarak tanrı, evren ve insan konularına değinerek on ikinci yüzyılın konuları sıralanır. Tüm bu konuları kapsayan summalar sayesinde felsefe ve teolojinin kimi zaman ayrıştığı kimi zaman yakın ilişki kurduğu tartışmalar Orta Çağ'a giriş niteliğindedir. Roma İmparatorluğu'nun yıkılışından hemen sonra Bizans Hıristiyanlığı kendi geleneğini geliştirmiştir. Ancak iki olgu arasında ortaya çıkan temel problem çok az düşünür hem Yunanca hem de Latince bilmemesinden kaynaklı olarak iletişim çok zayıftır. Bu problemde kaynaklı olarak bir birlikten ziyade Yunan ve Latin kiliseleri ortaya çıkar. Daha da önemlisi Hıristiyan teologlar yeni Platonculuktan yararlanmalarının asıl nedeni bu bölünmüşlükten kaynaklı olarak Bizans tarzı Hıristiyan mistisizmidir. Sonrasında, Aristoteles üzerine okumaların yoğunlaşmasıyla birlikte felsefe teoloji üzerinde etkinliğini kurmaya başlar.

Anahtar Kelimeler: Teoloji, Felsefe, Orta Çağ, Skolastik

Süreç

Geliş: 27/04/2023

Kabul: 30/05/2023

Copyright



This work is licensed under
Creative Commons Attribution 4.0
International License

mustafa.bingol@erzurum.edu.tr

<https://orcid.org/000-0001-5155-9910>

How to Cite: Bingol, M, (2023) An Evaluation Of Theology and Philosophy in The Middle Ages, CUJOSS, 47(1): 61-67

Giriş

Orta Çağ'da felsefe denilince beşinci ve ondördüncü yüzyıllar arasında anlam olarak uyuşmazlık vardır. Teoloji ve Felsefe özelinde okumaların ayrışması ya da filozof/hıristiyan olmak noktasında bir alternatif

belirir. Nitekim felsefe büyük ölçüde akademik bir çalışmaydı ancak kapsamı da elde bulunan kaynakların içerikleriyle ya da temalarıyla sınırlıdır. Felsefenin yaşayan ve gelişen bir disiplin olmasından kaynaklı düşünürler sürekli arayış içerisindeydi. Bu arayışını takip

edilen ekoller üzerinden sağlar. Platoncu ve Aristotelesçi düşünceyi takip edenlerin sağladığı Hıristiyan yüzyılı yeni çalışmalar yapmadığı anlamına gelmez ancak yeni yaşam ve düşünce sistemlerinin yaratıcı biçimlerinden ziyade belirli noktalarda sınırları değiştirmeye yönelik eklettik çalışmalarıdır.

Augustinus'un felsefi yapısı entelektüel olmaktan ziyade pratik ve ahlaki bir çerçeve barındırır. Genel anlamda erdemli bir yaşamı salık veren düşünür ve mutluluğu amaç olarak tasarlar. Augustinus'ın Tanrı Şehri adlı eserinde herhangi bir şekilde ulaşılabilecek son olarak insanlığının önüne kutsanmış yaşamı sunar (Augustine, 2015: 75). Augustinus hıristiyanlığı tercih ettikten sonra bu inançla uyumlu olarak gördüğü birçok şeyi kullanır hatta bu özgürlüğünün ürünü olarak mutlu yaşam üzerine bir eser yazmayı bile düşünür. Filozofların tatmin edici bulmaya başladıkları tanrı kavramına en azından kısmen uymak, felsefi düşünce noktasında da bir hıristiyanına uygun düşer. İyilik ya da adalet kavramının saf bir varlığa indirgenmesi ne zor ne de doğası gereği itiraz edilebilir. Aziz Pavlus'un insanlara kendi yaratılışını tefekkür ederek Tanrı'nın doğasına ilişkin gerçek ancak sınırlı anlayışa doğal akıl yoluyla ulaşmış olması gibi filozoflarda mutlu yaşama, kendi tabiatlarının üzerine çıkar ve dünyevi şehvetlerden uzaklaşırlar. Tıpkı ruhun ölümsüzlüğü üzerine düşüncelerin mutlu yaşam noktasında şimdiki zamanla sınırlı olmadığını zamanın ötesine ulaştığını iddia eden filozoflar gibi hıristiyanlar da bu noktada zıt düşünceler içerisinde değildiler. Tamda bu yüzden hıristiyanlık bir felsefedir.

Batı dünyasında hayatın rehberi sorusunu ya da temasını takip etmek isteyenlerin uğrak noktası olarak Anicius Manlius Severinus Boethius (480 - 524) (Boethius, 520: 52) karşımıza çıkar. Felsefenin Tesellisi adlı eser her ne kadar filozofun kendisine karşı bir meydan okumayı gösterse de hıristiyan düşünürleri için bu şekilde algılanmaya devam eder. Bürokraside görev alması ve hayatının sonunda siyasi tutukluluk altında felsefeyle buluşur. Teolojik eserlerine bakıldığında ve kutsal bilgeliğe ilişkin değerlendirmeleri onun Hıristiyanlıkla olan bağının kopmadığını gösterir. Bu bağına rağmen Tanrı'nın ilahi kudretinin ya da kader noktasındaki etkisini sorgular. Çünkü insan kaderinin değişmez bir basitliğe bağlı oluşu noktasında sorgulamaya ihtiyaç duyar. İnsan özgürlüğünün ve bilgiyle olan ilişkisinin sorgulanması neticesinde rehber olarak gördüğü ve nihai teslimiyetin son noktası olan yerin felsefe olduğunu anlar. Ona göre tüm felaketler zincirinin bitmesine temel düzene kavuşmasında aracı olan şey felsefe'dir. Boethius'un Tesellisiyle birlikte Auxerreli Remigius'un (841 -908) da yer aldığı, eski metinlerde hangi felsefenin doğru yolu sağlayacağı Karolenj yazarlar tarafından okunarak yorumlanır.

Augustinus ve Boethius sonrasında Batı Avrupa'da teolog yerine filozof diyen ve felsefi bir sistemi tercih eden kimse kalmaz. Teolojiyi kabul edenler Hıristiyanlığa ek rehber olacağı düşüncesiyle kabullenir.

Roma İmparatorluğunun çöküşüyle beliren ve kültürel kalıpların büyük değişikliğe uğraması nedenler arasındadır. Avrupa'yı yönetenler felsefe eğitimi almak yerine siyasi pratikleri öncül kabul etmeye başlar. Kimliklerini belirleyen şey ise katedral okullarında aldıkları eğitimidir.

Bede (672-735), İtalya'da Cassino, İngiltere'de Wearmouth ve Jarrow'da kurulan manastırların el yazmalarının mirasçısıdır. Bu eserleri inceleyen Bede, bu mirası batı manastır hayatı geleneğine işler. İmla ve dilbilgisi üzerine yaptığı çalışmalarla birlikte spekülatif olmaktan daha çok yararlı bir Hıristiyan bilimi yaratma çabasına girer. Bu çabasının olağanüstü başarıya dönüşmesi, değişimin doğasına ilişkin sınırları açığa vurur. Bu başarı teoloji için geçerli olsa da felsefe adına bunu söylemek pek mümkün değildir. Artık Batı'da entelektüel kimliği kazanan birisine rastlamak olanak dışıdır. Çünkü tüm niyet ve amaçlarına bakılmaksızın farklı dinlere ait bir dizi görüş olan felsefi ve ahlaki sisteme rastlanmaz. Boethius'un bu anlamda felsefesi ya da filozof kimliği tartışılabilir bile Bede'nin çağdaşları için bu tartışma yapılamaz. Bu aşamadan sonra Felsefe'nin iki kanala girdiğini ve bu kanalları takip ettiğini söyleyebiliriz (Rundle, 1997: 36). Kendileri eski filozofların düşünceleriyle ifade etmeyi tercih eden ilk grup onların düşüncelerini benimser ve fikirlerine uyarlar. Augustinus'un görüşünü benimseme noktasında iyi ve zeki insanların tercihi olduğunu ve Hıristiyanlık adına kabul edilmemesi gereken hususların titizlikle incelenmesi gerekir (Copleston, 1993: 53).

İkinci grupta ise kendilerini Hıristiyan olarak ifade eden çağdaşlar yer alır. Hıristiyan ortodokslarıyla açık bir şekilde bağdaşmayan hatta çelişen görüşler için çarenin akıl olduğunu öne sürüyorlardı. Felsefenin bu alandaki kullanımı on birinci yüzyılın sonlarına denk gelir. O zamanlar Westminster'in başrahibi olan Gilbert Cripsin (1055-1117), Londra'da bir toplantı düzenleyerek "Felsefi Toplum" oluşturmak ister. Zamanın ötesindeki bu düşünce bir gizem taşıyor çünkü daha önceden hiç kimse bir kurgu olsa da buna yeltenmemiştir. Onun amacının ütopya boyutunda değil de daha çok, Hıristiyan ile Yahudi arasındaki diyalogun yürütüleceği bir ortam inşa etmektir. Bu diyalog bir filozof tarafından yürütülerek rehberlik edilecektir (Sapir, 1986: 89). Toplantı başladığında ikili ya da üçlü olarak değil birkaç soru tartışılır. Örneğin bazı tartışmalar içerisinde Aristoteles ile Porphyrios'un cins ve türleri arasındaki benzerlik tartışılırken diğer taraftan ise grammerin mantık biliminin alt dalı olup olmadığı tartışılır. Felsefi toplum düşüncesi taşıyan Gilbert ise farklı mezheplerde ya da dinlerde iki filozofu tartışır. Aralarındaki mesele Hıristiyan inancının rasyonel temellerine olan itibarın sağlar. Artık okuryazarlardan bahsedildiğinde ya da Gilbert onları takdim ederken eskinin filozofları olarak sunar.

Gilbert'in çağdaşı olan Peter Abelard (1079-1142), bir filozof, bir Yahudi ve bir Hıristiyan'ın yer aldığı bir diyalog yazar. Çalışma kendi kendine egzersiz yaparak

filozofları bulmanın imkansız oluşunu idrak etmesiyle belirir (Abelard, 1984:166). Hıristiyan ve Yahudi arasında geçen diyalogta Canterburyli Anselm'in (1093-1109) Tanrı Neden İnsan Oldu? eserindeki enkarnasyonu ana konu olarak içerir. Hıristiyan ve Filozof'un yer aldığı tartışmada ise iyinin ve güzelin doğası üzerine tartışır ve erdemlerinin onlara nasıl ulaşacağını sorgular (Anselm, 1977: 89). Ayrıca kötülük ve azap üzerine yaptığı sorgulamalarda özellikle Yahudilerin duyuları sarılmış canavarlar olarak eleştiren filozoflar bunun nedeni öğrenmeye çalışır. Abelard bu araştırmaya "Yunanlılar bilgelik arar." düşüncesiyle hareket ettiğini belirtir (Abelard, 167). Ayrıca mutluluk arayışının mükemmelliğe giden bir yolculuk olduğunu da ifade eder (Abelard, 167). Bu hedefe varmak kutsanmaktır. Ancak Abelard'ın düşüncesiyle Gilbert'in düşüncesi arasındaki temel farklılık kendisini Hıristiyan yerine filozof olarak tanıtan bir kişiye ulaşmamasından kaynaklı eksiklik olduğunu belirtir.

Orta Çağ'da pratik olarak yaşamları bir felsefi sistemden ziyade eski felsefi yapıları yorumlayan Hıristiyan düşünürlerle karşılaşırız. Bu yüzden Abelard, Gilbert'in yaptığı gibi, vahiy aracılığıyla elde edilen kanıtların yalnızca akılla karşılaştırılmasına indirgenmiştir.

On üçüncü yüzyılda John of Wales (?-1285) adlı Fransisken vaiz, iyi filozofu tarif etmek ister ve büyük çaba sarf eder. Ona göre öğrenimi ve alçakgönüllülüğü açısından bir keşiş olduğunu ortaya koyar. Bu dönemin sonlarına doğru özellikle Paris Sanat Fakültesi'nde felsefe eğitimi verenlerin bazıları felsefenin bir yaşam tarzı olduğunu fikrini benimseyerek ortaya koymaya çalışır. Ancak 1277'de bu fikirlere karşı mahkumiyetler yer alır (Diem, 2009: 79). Sadece filozofların bilge olduğu kabul görür. Buna rağmen bu dönemin felsefeye erişim noktasında bir kılavuz olarak sunulduğu ve tasvir edildiği açıktır.

Orta Çağ'da felsefe tanımları yapmaya başlamak onu pratik hale getirmenin en kolay yolu, diğer disiplinlerle olan ilişkisini ortaya koyarak belirir. Sanat ve bilim arasındaki ilişkiyi ortaya koyan şemaların (klasik, krolenj ve 12. yy versiyonları) on üçüncü yüzyılda güncellenmesi gerekir. Bu ilişkiyi gerçekleştiren tanımlardan da anlaşılacağı üzere felsefe'dir 1250'de Arnulfus Provincialis (220-261)'e ait felsefe tanımlarına bakıldığında: Seneca (4-65), felsefeye "bilgelik sevgisi" adını verir. Ayrıca bunu doğru akıl sevgisi olarak da tanımlar. Calcidus(?-?), felsefenin hem görülen hem de görülmeyen şeylerin kesin bilgisi olduğunu söyler. Isidore (?-636), doğru yaşama çabasıyla birleştirerek, ilahi ve insani meselelerin kesin bilgisi olduğunu belirtir. Ayrıca felsefenin sanat ve bilim olduğunu da vurgular. Belki de bu noktada felsefenin insanın kendi özüne ait erdemlere yaklaşarak yaratıcıya ulaşabileceğini düşünür. Bu erdemler arasında "ruha fayda sağlayan düzen", "insanın kendini bilmesi", "ölümle ilgili kaygı" ya da "doğanın araştırılması ve ilahi, beşeri varlıkların bilgisi"dir.

Felsefenin ne olmadığı düşüncesinden hareketle on üçüncü yüzyılda ne olduğuna dair düşünceye ulaşılabilir. Mekanik ve büyü sanatların felsefeyi dışladıkları söylenebilir çünkü dokuma, denizcilik, tarım, tiyatro, tıp, avcılık gibi bedene hizmet eden sanatlar oldukları için felsefeye karşı çıkarlar. Ayrıca kehanet (matematik), gelecek hakkında bilgi verme, uğursuz işler, büyü gibi alanları ve kişisel özgürlüğü savunan liberalizm ile bunun karşıtı olan köleliği tüm bilimlerin sınırlarının ötesinde görür. Ancak bu dönem bazı yazarlar büyüye ilişkin olan sanatları felsefeden ayırmanın pek mümkün olmadığını savunurlar. Jean Gerson (1363-1429), iblislerin var olabileceğini ve inancın bize bu noktada kesinlik sunabileceğini yazar (Gerson, 2023). Büyünün bu noktada gerçek sayılması ve sözde bilim olması asıl problem değildir onun bedensel, duyuşsal ve tikel şeylere yönelerek hakikatin önüne geçmesidir (Catherine, 1987: 17). Büyü ya da sihir iblislerle anlaşmalar yapılmasıyla meydana gelir ve bu durum putperestlikle eşdeğerdir (Catherine, 12). Bu anlaşmalar hata yapmaya odaklıdır çünkü doğa yasalarına uygun hareket etmezler (Catherine, 11). Sihirle ilgili yapılan çoğu şey insanın sabırsızlığının göstergesidir. Çünkü insan Tanrı'ya olan inancını sorgulamaya başladığında dualarını kabul olmadığını düşünür (Catherine, 11). Bu noktada büyüün işe yaradığı düşünülür ve uygulanır. Bu kabul hem felsefe hem de ilahiyat alanındakileri rahatsız eder. Aynı durum gökbilimleri içinde geçerlidir ve Gerson, göklerin Tanrı'nın yönetim aracı olduğunu ifade eder. Bu noktada astrologların bilimleri teolojinin hizmetkârı olduğunu hatırlamaları gerektiğini söyler. Böylelikle dinsizlik suçlamalarına ve hurafelere maruz kalmayacaklarını ifade eder (Catherine, 21).

On üçüncü yüzyılda mekanik sanatların mütevazı bir seviyede kalmalarının asıl nedeni, iyi şeyleri öğrenme yeteneğine sahip olanların incelemesine değmeyeceği, ruhun daha yükseğe ulaşmasına engel olacağı düşüncesidir. Büyü ve astrolojinin yerleşik bir hata eğilimde olmasının diğer bir nedeni ise görüşleri noktasında sadece Tanrı'ya odaklanmamalarıdır (hatta Orta Çağ görüşü dikkate alındığında bile). Bu noktada liberal sanatlar ruhun teolojiyi anlama becerileri sağlayan bilimler olmalıdır. Felsefe ise bu noktada ekstra bir çabaya gerek duymaz çünkü teolojiye daha yakındır. Tüm bunlardan çıkarılabilir sonuç, on üçüncü yüzyıl düşünürlerinin felsefeyi seleflerine nazaran, sanatları ve bilimlerin arasına yerleştirme noktasında ileri noktaya taşıyamadıklarıdır. Sadece bununla sınırlı kalmaz aynı zamanda felsefenin herkesin mutabık olabileceği bir tanımlamaya ulaştırılmaz. Çünkü felsefe yedi özgür sanat arasında ve müfredatta yerleşik bir alana sahip değildir.

Teoloji Fikri ve Çıkar Çatışması

Teologia terimi Hıristiyan yazarlar tarafından günümüzdeki anlamında on üçüncü yüzyıla kadar kullanılmaz. On ikinci yüzyılda daha kutsal yazıların incelenmesi noktasında söz edilirken on üçüncü yüzyılın

sonlarında St. Thomas Theologia yerine “Sacra Doctrina in the Summa Theologiae” ifadesini kullanır. Hıristiyan inancının rasyonel yöntemlerle sistematik olarak incelenmesi anlamına gelir. Kutsal metinlerin incelenmesinden hareketle birçok muğlaklık anaolojiler üzerinden açıklanır. Ancak teologia kelimesi, Boethius’ta kullanıldığı gibi dar ve sığ anlamı Orta Çağ’ın başlarında benzer nitelik taşır. Boethius, teolojiji felsefenin alt dalı ve onu spekülâtif olarak tanımlar. Teoloji madde ve hareketten tamamen bağımsız olduğu düşünülen ilahi töz ile ilgilidir. Boethius takip ettiği bu yol aslında Platoncu düşüncenin ayırımıdır çünkü teolojiji insanın entelektüel çabalarına yerleştirir. Kapsamını ise Hıristiyan bir bakış açısıyla sınırlandırır. Her ne kadar Hıristiyan bakış açısıyla yazsa da Boethius bazı zorluklara göğüs gerer. Tanrı’nın doğası, teslis inancı, yaratılış dışında insanın düşüşü ve kurtuluşu olaylarını açıklamak ister. Hatta vahiyle ilgili birçok filozofun kabul etmeyeceğini belirterek kanıtlanması gerektiğini ifade eder. Ortaya çıkan hakikat arayışı Orta Çağ düşüncesinin temeli haline alır (Richard, 2005:42). Arnulfus Provincialis, teolojinin insanları günaha ittiğini Adem’in Tanrı’nın suretinde yaratıldığını erdem ve bilgi noktasında mükemmeldi ancak doğa kanunları üzerinde tasarrufu nedeniyle anlayış yetisini yitirdiğini ifade eder. Aldığı hasar sadece ruhuna ait değildir aynı zamanda vücudunu da etkiler. Bunun dışında Adem’in yaratılmasında başka nedenlerde bulunur. Daha mükemmel olmaya, yaratıcına bilgi ve erdem noktasında benzemeye çalışır. İnsan, yaratıcıyı tefekkür ederek ruhunu yükseltmeli ve edebi mutluluğu bulmalıdır. Arnulfus’a göre çoğu filozof tarafından bu durum açıklanır. Ancak dünyanın sonuçlarından kurtaracaksa gerekli olan şartların sağlanması felsefe sayesinde olur. Bilgi ve erdem noktasında mükemmelliğe ulaşmanın aracı felsefedir. İnsanın düşüşü felsefeyle disiplin kazanmasına, varlığın bilgisine sahip olmasına hatta sevginin yan ısıra korkuyu kavramasına fırsat tanır (Lafleur, 47).

Aqunali Thomas, Summa Teolojisi’nde “felsefeden başka doktrinin gerekli olup olmadığı” sorusunu ilk olarak inceler (Stendal, 2010:12). Cevap olarak ise vahyin kurtuluş için gerekli olan ve yalnızca akılla asla bulunamayacak şeyleri içerdiğidir. Bu noktada cevabına karşılık iki itiraza yanıt verir: Birincisi akılla ele alınabilen her şey felsefe tarafından ele alınır ve insan, aklının erişemeyeceği bilmek için çaba göstermemelidir (Stendal, 12). İkinci olarak felsefe tüm hakikatler ve varlıkları konu edinir ve ilgilenir ki bu durum Aristoteles’inde ifade ettiği gibi teoloji felsefenin bir dalıdır. Aqunali ilk itiraza Tanrı’nın ifşa ettiği ve aklın ötesinde olan şeyleri iman aracılığıyla kabul etme görevini hesaba katmaz (Stendal, 12). İkinci olarak aynı konunun farklı bilimlerden ele alınabileceğini unuttur. Kutsal doktrine ait teolojinin klasik olarak felsefenin bir alt dalı olarak tanımlanmasına karşı çıkar ve farklı düzen olduğunu ifade eder. Teolojinin vahyin konusunu kapsama konusunda felsefenin ayrı oluşuma Jean Gerson’da (1363-1429) da rastlanır. On dördüncü

yüzyılın başında Boethius’un Felsefe’nin Tesellisi adlı eser üzerine çalışma yapan Gerson, “Volucer” ve “Monicus” arasında prosimetrik bir şekilde diyalog yazar. Ele alınan sorun, felsefenin tek başına teselli verip vermediğidir. Volucer, Monicus’a teolojinin felsefeyle ya da akıl yürütmeye aynı türden bir ilişkisi olduğunu belirtir. Aralarındaki ilişkinin ev hanımı ve hizmetçi benzetmesi üzerinden değerlendirerek, bilimlerin arasında derece olması gerektiğini belirtir.

Felsefe vahiyle bilinebilecek konuları dışlar. Teoloji ise bu konuları doğüstü olarak belirler. Boethius’un eserinde tanımladığı her şeyin ötesinde yer alan kader uzun bir tartışmaya neden olur. Yahudi olmayan filozofların, Tanrı’nın var olduğunu görebildiklerini ancak enkarnasyonun gizemini anlamak için açık bir şekilde iman edilmesi gerekir (Catherine, 21).

Teolojinin kapsamına ilişkin Boethiusçu yaklaşım, Orta Çağ Hıristiyan dünyası için yeni bir gelişmedir çünkü hayatın kılavuzu olarak felsefenin görülmesini sağlar. Ahlaki olarak teoloji, Hıristiyanlarda bir ihtiyacı karşılar. Buna karşın spekülasyonların ortaya koyduğu hatalar hala devam eder. Aynı konuların farklı şekilde irdelenmesi olduğu gibi diğer alanların da (dilbilgisi, retorik, mantık) sağlayabileceği biçimsel muhakemede etkisi tartışılır. Orta Çağ için bu etkiler yeterlidir çünkü bu alanlardaki teknik gelişmelerdir. Bunun dışında bazı orta çağ bilginleri için inanç meseleleri tartışırken aklın kullanılıp kullanılmayacağı tartışması ortaya çıkar. Yine de bu tartışmanın aciliyeti yoktur. Bu tarz sorular Hıristiyan bilim adamları seküler edebiyat yazarlarını okuyup kullanmaları gerekip gerekmediği şayet okurlarsa Hıristiyan yerine seküler açıdan tarif edilen Cicerocu (106-43) olma riskini tartışır. Anselmus için bile on birinci yüzyılın sonlarında inanç ve biçimsel muhakeme, inancı anlama noktasında aracı olmuştur. Ancak on birinci yüzyıldan itibaren özellikle grammer ve mantığın kullanımıyla birlikte inanca olan meydan okumanın arttığı söylenebilir. Yine de buna karşı çıkanlar söz konusudur. On üçüncü yüzyılda Auxerreli William (1140-1231), inanç maddelerinin insan aklıyla kanıtlanmanın sapkınlık olduğunu belirtir (Collman, 2011:89). Ona göre inanç kanıtlamaya yoluyla kurulamaz hatta insan aklının bunu gerçekleştirmesinin hiçbir değeri olamaz. Arius ve Sabellius (Ayres, 2004:115) gibi akılları tarafından yanılığa düşmüş sapkınların listesini verir.

Burada tartışılan konular teolojik gerçekliklerin felsefi yöntemlerle (Gilbert, ve Abelard) yani insan aklına başvuruyla tespit edilip edilmeyeceğidir. Bunun mümkün olması halinde felsefenin teolojik söylemde uygun hatta gerekli bir yeri olması gerekirdi. Kilisenin yüzyıllar boyunca ortodoks öğretilerine sadık kalacağı ve kesinlik olmaksızın felsefi tartışmanın tüm görünür dezavantajlarına kapı aralar. Şayet muhafazakâr görüşün her zaman kararlılıkla savunduğu teolojik gerçekler tesis edilememesi halinde felsefi

argümanlar inanç hakikatlerini sunma noktasında destekleyici olup olmayacağı tartışılır hal alır.

Augustinus Hıristiyanlığın temel prensiplerini filzoofların anladığını ve bu yüzden bu düşünceye sadık kaldıklarını ifade eder. *The City of God* adlı eserinde uzun bir bölüm olarak bildiği düşünce okullarının karşılaştırmasına ayıran Augustinus, Platoncuların Hıristiyan hakikatini kavrama noktasında en fazla yaklaşan olduklarını belirtir. Çünkü Hıristiyan felsefesinin aşılabilir gerçekleri barındırdığını düşünmez (Augustine, 45). Ancak onun haleflerinin pekte onun gibi düşünmedikleri ortadadır. Çünkü onun kadar iyimser olamayan halefleri Orta Çağ'a ait korkunun, felsefenin teolojii ele geçirebileceği endişesi yüzünden izin verilmemesi gerektiğini ısrarla vurgular. Bununla birlikte onikinci yüzyılın sonlarından itibaren disiplinlerin düzensiz oluşu nedeniyle felsefenin sınırları aşarak diğer konuları kirlettiğine ilişkin şikayetler vardır. Tournaili Stephen (1128-1203), onikinci yüzyılın son çeyreğinde Papa'ya mektup yazar ve felsefenin giysilerinin yırtılmış ve düzensiz olduğu için eskisi gibi itibarının olmadığını, teselli etmekten uzaklaştığını belirtir (Hamburger, 2002:162). Bununla kalmayan şikayet evrilerle onüçüncü yüzyılın başında yaşayan dominikli bilim adamlarının barbarlar gibi davrandıklarını, kutsal yazıların incelenmesinin bile metafiziğe yerleştirmenin teolojii zora soktuğunu düşünür (Philip, 152). Bu tip durumların yeni olmadığını tekrar tekrar dile getirildiği düşünülebilir ancak her zaman için felsefenin aşağılayıcı olmadığı da unutulmamalıdır.

Onikinci yüzyılın çeyreğinde Fransa'nın "dört labirenti" (Gilbert of Poitiers, Peter of Poitiers, Peter Lombard ve Peter Abelard) olarak ifade edilen gruba hicivli bir saldırı düzenlenir. Liberal sanatların, laik yazarların ve özellikle filozoflarının yerinin ne olduğunu açıklayarak, her birinde neyin kabul edilemez olduğunu belirtir. Örnek olarak ise Platon'un yıldızları tanrı olarak gördüğünü, Aristoteles'in tartışmasının hilekarlıkla dolu olduğunu belirtir (Glorieux, 1952: 103). Bununla kısıtlı kalmayan tartışmalara Lilleli Alan (1128-1203) katılır ve doğa bilimlerinden alınan terimlerin teoloji araştırmalarında kullanılmasını eleştirir hatta ona göre tiyatroyu anlamakta güçlük çekenlerin meleklerin tartışmasında sorun yaşamayacaklarını belirtir (Morenbon, 2002: 65). İlahiyatçıların ve sanatçıların Kutsal Kitap konularını tartışırken birbirlerinin ayaklarına basıyorlardı çünkü kaçınılmaz şekilde birbirlerinin alanlarına ilişkin ortaya çıkan örtüşmeler ve buna bağlı olarak oluşan olasılıklar bunlara neden olur.

Felsefi çalışmanın etkisi olduğu açıktır çünkü hakikati güvence altında olmadığı kabul edilir. Bu noktada felsefi bir şekilde konuşma ile teolojik olarak ve gerçeğe göre konuşmak arasında çizilmiş bir karşıtlığa rastlayabiliriz. Felsefe merakı gidermek adına ve Hıristiyan hakikatleriyle uyuşup uyuşmadığına dikkat etmeden hareket etmesi ya da böyle bir zorunluluğu olmaması ona araştırma izni sunar. Roger Bacon (1220-

92) onüçüncü yüzyılda merak ile teolojik çalışmayı desteklemek adına felsefenin kullanımı arasında ayırım yapar (Bacon, 1905: 91). Felsefenin araştırma noktasında sadık bilgiler sunduğunu belirten Bacon, hataların varlığını araştırılması sayesinde hakikat arayışında gerçekliğe ulaştırır. Gerçeğin desteklenmesi ve hatalardan uzaklaşılması hakikati güvence altına alır. Ancak bu iyimser hava ilahiyatçılar için ne yazık ki söz konusu değildir çoğu ilahiyatçı felsefi çalışmanın kendi haline bırakılmasından yanadır. Çünkü belirli felsefi öğretilerin Hıristiyan öğretileri ile kaçınılmaz şekilde çeliştiği noktalar söz konusudur. Örneğin yaratılmış dünyanın sonsuz olup olmadığı ya da ruh göçü üzerine / Yaratıcının bir bedeni aynı anda iki farklı yerde hazır kılma gücü var mıdır? / Melekler gelecek hakkında bilgi sahibi midir? / Yeryüzü ya da gökyüzü kendi faaliyetlerini durdurabilirler mi? / Ruh ve beden birbirinden ayrıldığı zaman akıl ruhta mı kalır? gibi sorular *Quodlibetal Questions* adlı eserlerde ortaya çıkar. Onüçüncü yüzyılın son çeyreğinde Giles of Rome (1243-1316), Aristoteles, İbn Sina, İbn Rüşd gibi filozofları ele aldığı ve görüşlerinin Hıristiyanlık ile uyuşmayan taraflarını irdelediği *Errores Philosophorum* adlı eserini yayımlar. Aristoteles tüm değişimlerin hareketten önce geldiğini, zamanın bir başlangıcının olmadığını, dünyanın ebedi olduğunu, göklerin yaratılmamış ve bozulmaz olduğunu ve ölümlerin dirilmelerini kabul etmez. İbn Rüşd hatalarında ısrar ederek dünyanın bir başlangıcının olmadığını, yaratıcının bireysel varlıklar için ilahi bir ilgisinin olmadığını ve teslis inancının olmadığını savunur. İbn Sina ise Aristoteles'in hatalarını tekrar ederek onları daha evrensel kılma çabasına girer. Değişen hiçbir şeyin doğrudan yaratıcıyla iletmediğini iddia eder. Yaratıcı tekil şeyleri tanımlamanın bireysel doğasına sahip değildir. Yaratıcının sıfatları yalnızca tepki neticesiyle belirir. Bunların dışında on üçüncü yüzyılın son çeyreğinde Paris'te mahkum edilen 219 madde arasında peygamberlerin kendi kendilerini yetiştirdikleri de yer alır (Hissette, 1977: 45). En önemlileri arasında teologların gerçeğin tamamına sahip olduklarını düşünürken filozofların ise yalnızca gerçeğin bir kısmına değil aynı zamanda kurtuluş için gerekli olan gerçekliğe sahip oldukları hususları yer alır.

Filozoflar ile kilise ekseninde hareket eden teologların söylemleri arasında çelişkiler karşısında aşına olduğumuz bazı oluşumlar meydana gelir (See, 1933: 13). On ikinci yüzyılın sonlarına doğru Tournaili Stephen, Hıristiyanların vakitlerini yedi özgür sanatla harcamamaları gerektiğini belirtir. Hatta uydurma şiirlerle, tıpla, hukukla ve daha da önemlisi Aristoteles'in şaşırtmalarıyla vakit öldürülmemelidir. Onun ortaya koymaya çalıştığı şey liberal sanatların Kutsal yazıları anlama noktasında yardımlarından öte, kendi doğrularını okumaları zihni aydınlatmak yerine kararttığını ifade eder. Yine on ikinci yüzyılın ilk çeyreğinde Paris Şansölyesi olan Prepositinus'ta benzer bir noktaya temas eder: Felsefe ve diyalektiğin boş bilgelik olduğunu ve bu sayede gerçekliği gördüklerini

belirtir. Felsefenin kısır bir gevezelik olduğunu, yararsız olduğunu ifade eder. Şayet kutsal metinleri felsefi bir tutumla incelemeye çalışırsak, yaratıcının bu durumdan hoşnut olmayacağını belirtir (Morenbon, 45). Bu tavırlar sadece felsefe eleştirisi ile sınırlı kalmaz aynı zamanda Yunan filozoflarının mısırlıları yağmaladıkları ve İbranilerin bilgeliklerini çaldıkları ancak öğrendiklerini çarpıtarak yansıtmadıkları gibi basmakalıp ifadeler görülür.

Sonuç

Felsefe ve teoloji söz konusu olduğunda her iki disiplin için de önemli birçok husus olduğu açıktır. Beşinci ve altıncı yüzyıllar sonrasında Hıristiyanlık dünyası kabul gören düşüncelere saygı gösterme eğilimindediler. Ancak burada felsefe yapan Hıristiyan bilginler kendilerini filozof olarak nitelendirmiyorlardı. Orijinal felsefi düşüncelerde bu iki disiplin arasında ayırım yapmayı daha yüzeysel hale getirmişlerdir. Bu yüzeyselliğin dışında iki disiplin arasında yapılan ayrımlar birçok düşmanlığa da neden olur. Teolojik alanlarla felsefenin kullanılması uzun bir tartışmanın ürünüdür. Özellikle on üçüncü yüzyıldan sonra teolojik tartışmaların ya da araştırmaların felsefi bir kimlik kazanması genellikle bu toplantılar sayesinde gerçekleşir. Bu evrede her ne kadar zordu felsefenin teolojinin hizmetkarı düşüncesini sürdürmek çünkü her iki disiplinin temsilcileri teologlardı. Tüm bunlara rağmen on üçüncü yüzyılın ortalarında felsefe üniversitelerin akademik çalışmalarında hak ettiği yerini almaya başlar. Ancak bu yer alma çilesiz gerçekleşmez çünkü on üçüncü yüzyılın son çeyreğinde dini otoritelerin kınamaları belirir. Bu evre, ikili arasında yüksek krizlerden bir tanesidir.

Orta Çağ'ın sonu antik dünyanın ve felsefenin duruşunda bir değişikliğe sahne olur. Özellikle edebiyat alanında bir tartışmadan ziyade somutlaştırdığı kültürün hazinesi kullanılır. Kültürün bu şekilde okunması sadece edebiyat alanında değil aynı zamanda tarih ve hitabette de etkili olur. Teoloji alanında yapılan tartışmalar arasında öğrencilerin yazı tiplerine ilişkin araştırmaları sayesinde Yunanca ve İbranice metinlerin el yazmaları araştırılır ve bu sayede Roma'nın yıkılmasında sonra ilk defa Batı'da her zamandakinden daha fazla eksiksiz çalışma konusu edinir. Eğitimli insan sadece klasik idealin özeti değil aynı zamanda kültürlü, kibar ve Rönesans insanı olmaktır. On ikinci yüzyılın ünlü değişimleri arasında yer alan, kendi zamanının en büyük bilginleri bile eski devlerin omuzlarında oturan cüceler gibiydiler, açıklamasıyla daha anlaşılır hal alır. Bu deyiş şunu ortaya koyar büyük çalışmaların omuzları üzerine yerleşen tartışmalar aslında devlere aittir. Her ne kadar skolastik yöntemler Katolik bilim geleneğinde kullanılsa da on altıncı yüzyılın sonlarında Protestan bilimi tarafından reddedilir. Tüm bunlar eski öğrenmenin mirasına yönelik yaklaşımların bilinçli bir karşıtlığının ürünüdür ve kırılan bu zeminle birlikte yeniden doğuşun duyusudur.

Orta Çağ ilahiyatçıları, Yunanlılardan beri süregelen felsefi tartışma konularıyla ilgilenerek klasik geleneği canlı tutarlar. Ancak bu katkı bazı noktalarda daha belirgin hal alır. İlahi varlıklardan bahsederken hem kelime dağarcığını hem de kavramı geliştirirler. Kilise ve ayinlerin tartışmasına felsefi kategorileri yerleştirirler. Son derece incelik ve yaratıcılığa sahip yeni bir çalışma külliyatı yaratırlar. Belki de felsefi teolojinin orta çağ çabalarının en önemli sonucu olarak bin yıl boyunca canlı kalan ve ortaya koyduğu yeteneği yok ederek değil de kullanarak bir miras aktardığını söyleyebiliriz.

Kaynaklar

- Anna Sapır, Abulafia, *The Works of Gilbert Cripsin Abbot of Westminster*, (ed. G.R. Evans), The Oxford University Press, London, 1986.
- Anselm, *Anselm Proslogion*. Bucureşti, Ştiinţifică, 1977.
- Ayres, Lewis, "Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology", Oxford University Press, New York, 2004.
- B.T, Coolman, "William of Auxerre". Springer, 2011.
- Boethius, *The Consolations of Boethius*, The University of Oxford, London, 520.
- Copleston, Frederick Charles, *A History of Philosophy. 2: Medieval Philosophy*, New York: Doubleday, 1993.
- D. Catherine, Brown. *Pastor And Laity In The Theology Of Jean Gerson*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- Diem, Albrecht, "A Classicising Friar at Work: John of Wales' *Breviloquium de virtutibus*". *Christian Humanism: Essays in Honor of Arjo Vanderjagt*, 2009, 77-102.
- Gerson, Jean De, "International Encyclopedia of the Social Science". <https://www.encyclopedia.com/social-sciences/applied-and-social-sciences-magazines/gerson-jean-de>. (13.01.2023).
- Hamburger, Philip, "Separation of Church and State". Harvard University Press, 2002.
- Marenbon, John, *A Companion to the Philosophy of Education*. Blackwell, 2002.
- P. Glorieux, "Contra Quatuor Labyrinthos Franciae", AHDLM, 1952.
- Peter Abelard, *Ethical Writings*, (Çev. Paul Vincent Spade), Hackett Publishing Company, London, 1984.
- Richard A. LaFleur, *Whelock's Latin Reader*, Harper Collins Publishers, 2005.
- Roger Bacon. *Metaphysica*, (ed. R. Steele), Opera Hactenus Inedita, London, 1905.
- Rundle, Bede, *Mind in Action*, Oxford University Press, New York, 1997.

- Saint Augustine, *The Trinity: De Trinitate*, (Çev. Edmund Hill), New City Press, 2015.
- See Jerome, "Letter 22, Select Letters", (ed. F. A. Wright), London, 1933.
- See R. Hissette, "Enquête sur les 219 Articles condamnés à Paris le 7 Mars". Paris, 1977.
- Stendal, Russell, *Commentary on the Gospel of John*, The Catholic University of America Press, Washington, 2010.