

PAPER DETAILS

TITLE: Aydinlanma'nin Felsefi Temellerinin Tartisilmasi II

AUTHORS: Ismail KILLIOGLU

PAGES: 333-359

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/73106>



Aydınlanma'nın Felsefi Temellerinin Tartışılması II

İsmail Kılıçoğlu*

Özet

Bu makalede, Aydınlanma kavram ve zihniyetinin ortaya çıkışı ve gelişiminin tarihi temelleri araştırılmaktadır. Onun bağlantıları ve diğer felsefi görüş ve sistemler bakımından tarihi süreci tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Aydınlanma, modern, gelenek, kültür, bilim, doğa, insan.

Discussion of the Philosophical Foundations of Enlightenment

Abstract

This article analyzes the historical foundations of the emergence and development of the term and mentality of enlightenment. Its relation and disagreement with other philosophical views and systems within the historical process have also been discussed.

Keywords: Enlightenment, modern, tradition, cultur, science, nature, human.

* Yrd. Doç. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İstanbul/Türkiye, ikillioglu@fsm.edu.tr

I. TARİHSEL TEMEL

1. Genel Olarak

Aydınlanma XVII. Yüzyılın bilim, felsefe, sanat ve toplumsal hayat alanlarında pratik ve kuramsal bir takım gelişmeleri içerir şekilde anlaşıldığı takdirde, bu gelişmelerin birden ortaya çıkması söz konusu olamayacağı için, tarihsel bir arka planın bulunduğu öncülünü göz önünde tutmak yerinde olur.¹ Yani XVIII. yüzyılın *Aydınlanmalarını* (İngiliz, Fransız ve Alman) genel bir bütünün içine yerleştirmek gerekir ve bunu “*modern*” kavramıyla, hala üzerinde tartışmalar sürse de, ifade etmek mümkündür.

a. Modern Kavramı

Gerçekten , giyim-kuşamda, yaşama tarzında “yeni olanı” ya da “yeniliği” anlatmak üzere, öncelikle *Humanist eğitim* bağlamında ve yaygın olarak Rönesans ile ilgili bir şekilde İtalya’da kullanıma sokulan kelime, sonraki yüzyıllarda düşünce alanında adeta bir ilke ve ölçü anlamı kazanmıştır. Buna rağmen, kavram olarak üzerinde tam bir anlayış birliğine varıldığı tartışmalıdır. Özellikle de “*postmodern*”² kavramının ileri sürülmesiyle birlikte, “*modern*” kavramının yoğun bir tartışmaya konu olduğu söylenebilir.

Bir anlayışa göre, eğer *modernite* hakkındaki tartışmanın ağırlık konuları ulus-devletin siyasal talepleri, modernitenin sonu ulusal egemenliğin çöküşüyle ilişkilendirilir ise, modernliğin başlangıcını XVI. Ve XVII. yüzyıllara bağlamak mümkündür. Bu bağlamda, modern dönem, her biri kendine özgü bir ifadeye ve kültüre sahip, milli iradenin ya da milli geleneklerin veya menfaatlerin anlatımı olarak meşrulaştırılan bir yönetimi devam ettirerek, bir millet etrafında teşkilatlanan farklı, bağımsız egemen devletlerin oluşturulmasıyla başladı, denebilir.³ (-Toulmin, 2002, Bir başka ifadeyle, *modern çağın* başlangıcı konusunda *modernite* eleştirmenlerinin uzlaşmazlıkları ne kadar geçerliyse, ona taraftar olanların anlaşmazlıkları da o kadar doğrudur.

Habermas, bazı yazarların “*post-modern*” deyimini benimseyenlerin “*başıboş savrulma*”larına dikkat çekerek onları “*posties*” (*artçılar*) şeklinde nitelendirir. *Habermas*’a göre “*modern dönem*”, Fransız Devrimi’nden esinlenmeyle *Kant*, tarafsız, evrensel etik ölçülerin siyasal alandaki amaç ve tutumları yar-

- 1 Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, Cilt II, Çeviren: Orhan Saadettin, Evkaf Matbaası, İstanbul, 1928, s. 161 (Eski Harflerle)
- 2 J.F. Lyotard, *Postmodern Durum* (ç.Ahmet Çiğdem), 2.Baskı, İstanbul, Vadi Yayınları, 1997, s.11; Edith Wyschogrod, *Azizler ve Postmodernizm*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2002, s. 11-14 14 vd.; Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 9-10.
- 3 Hagen Schulze, *Avrupa’da Ulus ve Devlet* (ç.Timuçin Binder), İstanbul, Literatür Yayınları, 2005, s.10,12,23,304,312vd.; William R. Everdell, *İlk Modernler* (ç.Hülya Kocaoluk), İstanbul, YKY, 2007, s.20,23,26;

gılamak için nasıl uygulandığını gösterdiği zaman başlamıştır. Çünkü *Kant*'ta, *Fransız Aydınlanması*'nın toplumsal idealleri felsefi anlatımına kavuşmuştur ve o zamandan beri ilerici politikalara Kantçı adalet yön vermiştir. "*Ancien régime*" yıkan Fransız Devrimi demokrasinin ve siyasal katılımın önünü açmış, onun ahlaki mirası, bugün geç onsekizinci yüzyılın sonlarındaki kadar güçlüdür.

Böylece başlangıcı onsekizinci yüzyılın son çeyreği, kısaca 1776(yani Amerikan Devrimi) ya da 1789 tarihidir. Ancak bu tarih, daha önceki bir başlangıç bakımından sadece bir sıçrama taşı sayılabilir. *Modernitenin* evrensel ahlaki ölçülere vurgusu *etik*, *mantık* ve *doğa felsefesinde*, bir yüzyıldan daha uzun bir süre önce *Descartes* tarafından biçimlendirilmiş bulunan, bir "*rasyonellik*" ideali yükler. Dolayısıyla modernite, *Galileo* ve *Descartes*'ın araştırmanın yeni ve akılcı yöntemlerine bağlı kalmalarıyla başlayan tarihsel dönemdir.⁴

Modernliği salt değişim veya olaylar silsilesi olarak tanımlamak yanıltıcı olabilir. Buna karşılık onu akılcı, bilimsel, teknolojik ve idari etkinliğin ürünlerinin yaygınlaştırılması şeklinde betimlemek mümkün olmalıdır. Bundan dolayı modernlik toplumsal hayatın çeşitli bölümlerinin giderek artan farklılaşmasını içerir. Bu bölümler, siyaset, iktisat, aile hayatı, din ve özellikle sanattır.

Ancak genel olarak modernlik düşüncesi, toplumun merkezindeki *Tanrı*'nın yerine *bilimi* koyar ve dini inançlara sadece özel hayat dahilinde yer bırakır. Dolayısıyla modernlik düşüncesi, sıkı bir şekilde *akılcılaştırma* düşüncesiyle bağlantılıdır, birinden vazgeçmek, ötekini de reddetmek anlamına gelir. Buna rağmen, modernlik salt akılcılaştırmaya indirgenebilir mi? Bir başka ifadeyle modernlik aklın gösterdiği ilerlemelerin, yani özgürlüğün ve mutluluğun, inançların, aidiyetlerin, "geleneksel" kültürlerin yıkılmasında kaydedilen ilerlemelerin tarihi midir? Modernlikle en güçlü bir biçimde özdeşleştiğinde Batı düşüncesinin özelliği, akılcılığa tanınan temel işlevden daha geniş bir düşünceye, akılcı bir toplum düşüncesine geçmeyi istemiş olmasında bulur. İşte böyle akılcı toplumda akıl sadece bilimsel ve teknik faaliyeti yönetmekle yetinmez, insanların ve nesnelerin yönetimini de elinde tutar. Bunu tam olarak kavramak için, modernleşmeyi akılcı bir toplumun inşası olarak ele alan bu modernlik yaklaşımını tasvir etmek ya da irdelenmek gerekir.⁵ Bu anlamda akıl hiçbir kazanımı kabul etmez, aksine bilimsel türden bir ispatlamaya dayanmayan bütün inançlar, toplumsal ve siyasal örgütlenme biçimlerine sil baştan yapar. Nitekim yakın zamanlarda *Bloom* bunu hatırlatmıştır: "*Aydınlanma felsefesini*, kendisinin hemen öncesinde yer alan felsefeden ayıran, yalnızca birkaç kişinin alanı olan bir şeyi, yani akla uygun olarak

4 Taylor, Charles, *Modernliğin Sıkıntıları* (ç. Uğur Canbilen), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995, s. 28 vd.; Stephen Toulmin, *Kosmopolis/Modernite'nin Gizli Gündemi* (ç. H. Aslan), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002 s. 17-18

5 Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi* (ç. Hülya Tufan), 3. Baskı, İstanbul, YKY, 2000, s. 23-24

yürütülen bir yaşamı herkese uygulamak isteme iddiasıdır”⁶

Öte yandan modernliği tanımlayan özellikler konusunda bir takım kaygıların bulunduğu belirtilmiştir: Bireycilik, dünyanın büyüünün çözülmesi, bireyciliğin ve araçsal aklın siyasal hayat üzerindeki korkutucu sonuçları.⁷

b. Gelenek

“*Modern*” kavramını hareket noktası aldığımız takdirde, bir başka sorun kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. *Modern* kavramının doğal olarak işaret ettiği kavram *gelenek*, aynı zamanda *geleneksel* kavramıdır. Ancak *gelenek* ile *geleneksel* kavramları başlı başına ele alınmaktan çok belli sistemlerin içinde oluşma istidadı gösterebildikleri gibi, bu belli sistemlerin özelliklerini ya da farklılıklarını nitelendirme şeklinde de tanımlanabilirler. Sözelimi *klasik* olarak tanımlanan bir düşünce sistemi ya da bir sanat akımı kendine özgü *gelenek*ye sahip olabileceği gibi, *geleneksel* bir kimliğe de bürünebilir.

Ortaçağdaki *Skolastik* düşünce ya da “*Ortaçağ felsefesi*”⁸ kendi geleneğini üretmiş, giderek *geleneksel* hale de dönüşmüştür. Benzer gözlemi *modern* düşünce için de yapmak olasıdır, hatta *Aydınlanma* felsefeleri bakımından bile bunu söyleyebiliriz.

Demek oluyor ki, *Aydınlanmayı* tarihsel bir temele oturtmak istediğimizde, onu belli bir zaman ile ilişkilendiriyoruz ve bu bağlamda onu bir bütüne ya da yapıya bağlamak gerekiyor. Söylemeye bile gerek yok ki *Aydınlanma* kavramı ve içeriği bizi “*modern*” kavramına götürüyor. Dolayısıyla modern olarak tanımlananın uyum ya da karşıtlık içinde bulunduğu düşünce sistemiyle ilişkisi öncelikle irdelenmek durumundadır. Konu ya da sorunun anlaşılır hale getirilmesi bakımından *modern* diye nitelenen düşüncenin, bir başka deyişle, felsefenin tarihsel gelişimine ana hatlarıyla göz atmak yerinde olacaktır.

2. Aydınlanmanın Tarihsel Gelişimi

Aydınlanma’nın tarihi üzerine kapsamlı çalışmalar yapanlardan birisi olan Hampson konuya farklı bir açıdan yaklaşmayı dener. Ona göre, “*The Crisis of*

6 Touraine, a.g.e., s.25.

7 Touraine, a.g.e., s.10 vd., 12 vd., 15 vd.

8 “Skolastik” ve “Ortaçağ Felsefesi” deyimleri yerine “Hristiyan Felsefesi” önerisi üzerine tartışmalar için: Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu* (ç. Ş. Öçal), İstanbul, Açılım Kitap, 2003, s.25 vd. 44 vd.; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 3.Basım, Ankara, Bilgi Y., 1974 s.145 vd. Dini ve felsefi düşünce bağlamında “Ortaçağ Aralığı” tartışması için W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi/Batı Felsefesi Tarihi* (ç. H.Hünler), II.c., İstanbul, Paradigma Yayınları, 2006 s.7 vd., özellikle s.221 vd. Daha geniş bilgi için: Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi* (ç. Ayşe Meral), İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005; Frederick B. Artz: *Ortaçağların Tini* (ç. A. Yardımlı), İstanbul, İdea Y., 1996.

the European Consciousness: Avrupanın Bilinç Bunalımı" ında P. Hazar'ın *Aydınlanma*'nın başlangıcını onyedinci yüzyılın ikinci yarısında aranması gerektiği uyarısının dikkate alınması yerinde olur.⁹ Buna karşılık *"The Intellectual Origins of the English Revolution: İngiliz Devriminin Entelektüel Kökenleri, 1665"* isimli eserinde Christopher Hill, *Aydınlanma*'ya atfedilen düşüncelerin, yaklaşık onaltıncı yüzyıldan beri İngiltere'de yaygın olduğunu savunur. Demek oluyor ki, *Aydınlanma*'yı *Rönesans*'a, onu da XII. yüzyıla kadar geriye götürmek mümkündür.¹⁰

Bütün bunlar dikkate alındığında XVIII. yüzyılı bir entelektüel ortamdan bir başkasına geçişe şahit olmuş bir dönem olarak tanımlamak yerinde olabilir. Bu bakımdan *Aydınlanma* kavramının ne anlam ifade ettiğini doğru anlayabilmek için bu akımın karşı karşıya kaldığı varsayımları, tutumları, buna bağlı olarak değerleri göz önüne almak şarttır.

II. DÜŞÜNSEL TEMEL

1. Kültürel Ortam

a. Kutsal Kitaplar

Batı Avrupa'da XVIII. yüzyıl başında eğitim görmüş kişilerin büyük çoğunluğunun kültürel dünyasına sorgulanamaz iki otorite kaynağı hakimdi: **Kutsal Kitaplar** ve **Klasikler**. Her iki otorite de, kendi bağlamında, uygarlığın yozlaşarak geçmişte yaşanan bir *"Altın Çağ"* idealinden uzaklaştığı düşüncesini oluşturup yaygınlaştırmıştır. Çağın aydınının yapma gereği duyduğu şey, kendisinden daha talihli saydığı geçmiş düşünürleri okumak suretiyle o çağa yaklaşma umuduydu. **Rönesans** ve **Reform** hareketleri de bu tutumu teşvik etmişler ve kutsal metinlerin yetkelerini vurgulamışlardır. Özellikle **Reformasyon**, **İncil**'in tasvir ettiği **imandan** sapıldığını ve suçlu olarak *Roma Kilisesini* göstererek başkaldırmıştı. Başta **Luther** olmak üzere **Protestan** önderler **İncil**'in mutlak yetkesini vurguluyorlardı. Saldırı ve suçlamalara karşı **Katolikler** alternatif yorumlar ve **Azizlerin** yetkesini öne sürerek cevap vermeye çalıştılar. Özetle XVI. yüzyıl Avrupa uygarlığının çifte kaynağını oluşturan bu metinlere (Kutsal-Klasik) gösterilen saygıyı güçlendirdi.¹¹

9 Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme* (ç., Erol Güngör), I.c., Ankara, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayınları, 1973, s. s.VII

10 Bu konuda Adams, 1905, 364 vd.; Artz, 1996, s.347 vd. Rönesans kültürü için: Burckhardt, 1974/78.s.26 vd.

11 Norman Hampson, *Aydınlanma Çağı* (ç.J.Parla), İstanbul, Hürriyet Vakfı Y., 1991, s. 15, 16; I von Ranke, *Reform Devrinde Alman Tarihi* (ç.Cemal Köprülü), 2 cilt, Ankara, Devlet Kitapları MEB Yayınları, 1953-1970.

b. Klasikler

XVI. – XVII. yüzyılda **klasiklere** gösterilen bu ilgiyi ve saygıyı bugünkü kavrayışla tam olarak anlamak pek olası değildir. Ayrıca **Roma İmparatorluğu-nun** uzun yıkılış sürecinin getirdiği maddi ve manevi yoksunluklar bakımından **Rönesans** aydınının **klasiklerin** oluşturduğu özgürleştirici ortamının onlar için ne derece önemli olduğu da hesaba katılmalıdır. Sözgelimi eski Yunan ve Roma laik düşüncesi, kamu yararına yönelik etkinlik, **toplumsal erdem** olguları, **ima-nın** doğasıyla kötü olduğunu varsayan resmi olarak dini hayatı yücelten, toplumların alinyazısının **Tanrı'nın iradesine** bağlı olduğuna inanan bir toplum ve dönem için bu önemli bir uyarıcı düşünceydi. Gerçi **klasik kültürün** önemli bir kısmı **Tanrı'nın birliğini** yansıtan bir entelektüel düşünce sistemine uyarlanmış ve **Kilise** tarafından da onaylanmıştı. **Aristoteles** felsefesinde olduğu gibi. Bu bakımdan, yeni keşiflere yönelmeyi isteyen XVI. yüzyıl köktencisi aynı zamanda çifte engelle karşı karşıyaydı. Ruhbilimsel olarak, hala **görgücülüğün** çok nadir, deneysel isbatların hükmünün ise geçerli olmadığı bir dönemde, kendi aklının **üstadınkinden** daha derinlere nüfuz ettiğine inanmaya yeltenmek cüret ve yürek isterdi. Israr etmesi halinde tutucu akademik “**çevre**”lerin sabrını zorlayabilir, **münafıklık** töhmeti altında kalabilirdi. XVII. yüzyıl İngiltere’inde (1636) Başpiskopos **Laud** hala **Hipokrates, Galen ve Aristoteles**’in yetkesinden ayrılmaya müsaade etmiyordu.¹²

2. Evren ve İnsan Kavrayışı

Klasik yazarların yetkesi ne denli kuşatıcı olursa olsun, sorgulanamayacak görev ve bilimin sesi, **İncil**’de, özellikle **Tevrat**’ta anlatıldığı şekliyle, Tanrı’nın sesiydi. Burada bir yandan insan ırkının tarihi, diğer yandan da **Kutsal bilgeliliğin** açıklaması vardı. **Tevrat**’ın ilk Kitabı **Tekvin (Genesis)**’in birinci bölümü insan doğasının herhangi bir iyimser yoruma veya insanoğlunun yeryüzünde iyi bir toplum kurabilme umuduna yer bırakmıyordu. İnsanlığın tarih öncesi hayatı **Tevrat**’ın **Tufan** öncesi anlatımına dayanıyordu. **Tufan**’dan sonra Tanrı’ca seçilmiş ve Tanrı tarafından yönlendirilen **Yahudiler** tüm klasik çağın öğreticileri kabul edilmekteydiler. Mesela **Platon** Mısır’da Yahudi peygamberlerinden **Jeremi-ah**’ın öğrencisi yapılmıştı. Tam **imani** çözümler (eğer insan tarafından çözülmesi mümkünse) **İncil**’in yorumunda gizliydi. Yorumlar müşkül, düşünceler çelişkili olabilirdi, yine de kesin bilgiye giden yol Tanrı’nın kendi iradesi ve hikmetine ilişkin sözlerin anlamı tam olarak tesbit edilerek çıkartılabılırdi. Bu geleneğe göre yetişmiş biri için **teoloji** bir kısım felsefî ve bilimsel konulardaki yöntemleri izlemekten daha doğru ve kıyaslanamayacak kadar da ciddi bir çabaydı.¹³

12 Hampson,1991,s. 16-17;Gökberk,1974,s.193; Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, London, Routledge,1991, s.480-81

13 Jones,2006,s.34,37, özellikle 163 vd.

Piskopos **Boussuet**'nin 1677'de **XV. Louis**'nin oğlu için yazdığı siyaset kuramı kitabının ithafında şöyle yazar:

*“İsparta, Atina ve Roma’da, daha da başa dönerek, Mısır’da en iyi yönetilen devletlerdeki bilgelik tüm diğer düzenlerin çıktığı Tanrı buyruğunun kapsadığı bilgelige kıyasla bir hiçtir. Dolayısıyla hiçbir devlet Tanrı’nın kurallarının uyduğu düzenden daha iyi bir düzen içinde yaşamamıştır.”*¹⁴

Özetle, siyaset felsefesinin tüm sorunlarının cevabı **Eski Ahit**'te aranmalı ve bulunmalıydı. **Descartes** bile şöyle yazacaktır: *“En önemlisi, şu şaşmaz kurala dikkat edeceğiz: Tanrı’nın bildirdiği başka şeyden daha kesindir.”* (Felsefenin İlkeleri)

S. Toulmin ve **J. Goodfield**'in belirttikleri gibi (*The Discovery of Time*, 1965), XVII. yüzyılın birinci yarısındaki evren anlayışı hala sınırlıydı. Dünya evrenin merkezi, insan da evrenin merkezinde yer alan gezegendeki tek akıllı varlıktı vb. Dolayısıyla **coğrafi keşiflerin** bir hayli ilerlemesine rağmen yeryüzü konusunda bilgi ve kavrayış yetersizliği söz konusuydu. Antropolojik bilgi birikimi ancak XVII. yüzyılın sonunda ortaya çıkacaktır.

3. Zihniyet

Bunlarla birlikte **Yahudi geleneğinin** mirasçısı kiliseye bağlı **Avrupalı Hristiyan** için dünyanın geri kalan kısmı pek de önemli değildi ve Avrupa'nın sınırları ötesinde Tanrı'nın zamanla kullarını cezalandırmak için araç olarak başvurduğu eski düşman **İslamiyet** vardı. Üstelik Avrupa dışındaki dünyanın büyük bir bölümünde, **kutsal bilgeliliğin** yeryüzünde gerçekleşmesi için **Hristiyanlaştırılmaları** gerekli kabul edilen **“vahşiler”** ya da **“ilkeller”** (*primitive*) bulunuyordu. Yani *“Avrupalı aydının kendi toplumu ve örnek aldığı klasik toplum dışında”* karşılaştırmak üzere başvuracağı başka bir ölçüsü yoktu. Eski Mısır ve Mezopotamya veya yeryüzündeki başka uygarlıklar bilinmediği gibi Hristiyanlık açısından bunlar sapkınlar olarak görülüyordu.¹⁵

Dünyanın sonuna yaklaşıldığına inanılıyordu (**Aristoteles**'in görüşünün aksine). Bu konuda tek bilgi kaynağı olan **Tevrat**'ın bildirdiğine göre evrenin yaratılışı M.Ö. 4004 yılı civarında gerçekleşmişti. **Tevrat** ve **İncil** dışındaki metinler M.Ö. 400 yılına kadar olan zamanı aydınlatabiliyordu. Hatta Hristiyanlık sonrası tarih bile pek açık değildi. Mesela **Sir Thomas Browne** dünyanın sonunun yaklaştığı duygusunu şöyle ifade ediyordu:

“Bizim isimlerimiz belki bir insan ömrü kadar bile yaşamayacak, İanus'un

14 Nakleden:Hampson,1991,s. 17-18

15 Hampson,a.g.e, 1991,s.18; H. G. Wells, *Kısa Dünya Tarihi* (ç.Ziya İshan),3.Baskı, İstanbul, Varlık Yayınları,1972 s.224-232; Stephen J. Lee, *Avrupa Tarihinden Kesitler* (ç.E.Demirel),2 cilt, Ankara, Dost Kitabevi, 2002, s.71 vd.,133 vd.

bir yüzü öbür yüzüne uymuyor. Hırslı olmak için çok geç. Dünya büyük mutasyonlardan geçiyor ve zaman bizim düşlediklerimiz için çok kısa.”¹⁶

Dünyayı bir geçit yeri olarak gören bu anlayışı **Browne**’un şu ifadeleri ortaya koyar: “Kuşkusuz bu etten bedende mutluluk olamaz; ne de gören gözlerin ufkunda mutluluk vardır. Eğer umutla beklediğim başka bir yaşam olmasaydı, bu dünyanın tüm gösterişi bana tek bir nefes aldırılmazdı: eğer ölüm düşüncesi bende hiçbir zaman ölemeyeceğime dair bir inanç yaratsaydı, bu düşünce beni hemen öldürürdü.”

Anlaşılabileceği üzere öte dünya umudu varolmaya karşı küçültücü bir tavır besliyor, gündelik olaylar anlaşılmaz görülüyor, bütün bunlar bir takım doğaüstü güçlerin oyunu gibi telakki ediliyordu. Ortaçağların sonlarında akıl nisbeten hakem konuma geçer gibi olmasına rağmen, Avrupa’da yeniden batıl korkular depreşmişti. Nitekim XVI. ve XVII. yüzyılın ilk yarısında 1577’de Languedoc’ta 400 büyücü yakılmıştı. 1584’de **Piskopos Jewell**, Kraliçe Elizabeth’in de hazır bulunduğu bir vaazda, son dört yılda büyücülüğün yaygınlaştığını söylerken, I. James’in İskoçya’ya dönmesini gerektiren fırtınaların açıkça büyücülük sonucu olduğu ileri sürülerek bir çok kişi yakılacaktır. İngiltere’de devamlı tekrarlanan veba salgını, Almanya’da Otuz Yıl Savaşları’nın korkunç yıkımı **Tanrı**’nın bir **gazabı**, günahkar insanların zayıflığının bir delili şeklinde gerçekleşen uyarılardı. **Boussuet**’nün şu ifadeleri, çağın zihniyetinin de göstergesidir:

“İmparatorlukları kuran ve yıkan bu uzun sebep-sonuç zinciri ilahi takdirin gizli buyruklarından kaynaklanmaktadır. Şaşkın meclislerimizin rastlantı zannettiği daha yüce bir mecliste, bütün sebep ve sonuçları tek bir bütün halinde ihtiva eden o ilahi mecliste, tüm ayrıntılarıyla mükemmelleştirilmiş bir plana göre yürütülür. Bu şekilde her şey aynı amaca doğru ilerlemektedir ve bizim belirli olayları rastlantı ya da karışıklık olarak görmemiz bütünü anlamaktan aciz olmamız yüzündendir. Bütün iktidarlar bu nedenle kendilerini daha güçlü bir kuvvetin emrinde görürler. Yaptıkları her zaman amaçladıklarından biraz daha az veya biraz daha fazladır ve planları da her zaman hesapta olmayan sonuçlar doğurur. Kendine rağmen başka amaçlara hizmet etmeyen hiçbir insanî güç yoktur. Yalnızca Tanrı, iradesini herşeye egemen kılmayı bilir.”¹⁷

Halk ise, **Browne**’dan farklı olarak etten bedeninin bir takım yararlarının bulunduğunu düşünüyordu, ama bu anlaşılmaz dünyanın girdaplı yollarında ilerlemeye uğraşırken “ayaklarının altında cehennemin soluğunu”da hissediyorlar, kendilerini çok yakından “bir cennetteki tahtından gözetleyen... her zaman bağışlayan bir Tanrı’nın” tarassutu altında olduklarına da inanıyorlardı.¹⁸

16 Hampson, a.g.e., 1991,s. 19

17 Nakleden:Hampson, a.g.e., 1991,s. 20

18 Daha geniş bilgi için: Huizinga,1997, s.260 vd., 282 vd.; Duby,1995,s.181 vd.

4. Bilimsel Gelişme

XVII. yüzyıl boyunca bu karamsar inançlar, hayata yeni bakış açıları ve bilim sayesinde silinmeye yüz tutmuştu. Yeni bilim, önce kuşkunun, sonra da tedricen, insan doğasına ve insanın maddi ve toplumsal çevresini kendine göre düzenleyebileceği şeklinde benzeri görülmemiş bir iyimserliğin doğmasına neden oldu.

Bilim alanında, özellikle astronomideki gelişmelerin söz konusu değişimde önemli payı olduğu, **Galileo** ve **Newton** adlarının bilimin batıl inanışlara karşı açtığı **kutsal savaşı**nın simgesi olduğu görülmüştür. Burada mesele yalnızca yer merkezli ve güneş merkezli sistem anlayışları değildir. Meselenin özü, yeni astronomik tezin simgelediği insanla doğa arasındaki ilişkiyle ilgiliydi. Yunanlıların kabul ettiği, Yahudi-Hıristiyan geleneğinde vazolunduğu üzere, eğer dünya merkezdeyse, insanın evrenin hakimi olduğu sonucu çıkmaktaydı. Ayrıca, dünya sadece yakın bir yıldızın etrafında dönen bir gezegense, o takdirde evrende sayısız benzer gezegenlerin bulunması da gerekirdi. Yeni astronomik gözlem ve görüşler evrenin, uzayın sınırlarını akıl almaz boyutta genişletti ve insanın tek önemli varlık olduğu düşüncesi geçerliliğini yitirdi. Yeni astronominin mantıksal sonucu **Fontenelle**'in "*De la pluralité des mondes: Dünyaların Çokluğu Hakkında, 1686*" eseri oldu.¹⁹

XVII. yüzyıl bilimini bu bağlamda ele almak tamamiyle yanıltıcı olmasa da, çağdaş bir anakronizm, tarihsel yanıltmadır. Bu yüzyılda kozmolojiyle uğraşanların tümü veya büyük çoğunluğu "**dindar**" kimselerdi. Bütün yaptıkları araştırmalarıyla, tüm bilimsel çalışmalarıyla **Tanrı**'yı yücelttiklerine, **Tanrı**'nın yarattığı evrenin gizli kalmış görkemini ortaya çıkarttıklarına inanıyorlardı.

1614'te **Galileo** bilim ve vahiyi, "*The Authority of Scripture: Kutsal Kitabın Yetkesi*"nde uzlaştırmaya çalışmış, **Newton** İncil çalışmalarına yıllarca devam etmişti. Öte yandan da **Bruno** ve **Galileo** akılsızca bir tutumla **yer merkezli** evren kavramını benimseyen **Katolik Kilisesi**yle karşı karşıya gelmişlerdi. Katolik Kilisesi, yani papalık eğer, Tevrat'ta güneşin dünyanın etrafında döndüğünü ima eden bir kaç pasajın yalnızca metoforik ve cahil kişilere yönelik bir basitleştirme olduğunu kabul etmeye yanaşsaydı, yeni kozmoloji, yeni ortodoksiye dönüşebilir, **Galileo** da ikinci bir **Aristoteles** olabilirdi. Buna karşılık, İncil'in lafzî yorumunda en az Katolik Kilisesi kadar titiz olan Protestan Kiliseleri, **Kopernikus** ile uğraşan bir yorum bulmakta aşılabilir bir güçlkle karşılaşmamışlardı. Hiç değilse İngiltere'de **Kopernikus**'un kuramı yüzyılın başında ilginç bir paradoks olarak görülecektir. **Donne**, "*Ignatius his Conclave: Ignatius'un Kardinaller Meclisi*,

19 Hampson,1991,s. 21; Fontenelle:Meskun Dünyaların Çokluğu (ç.H.Kiper),MEB Y.,1945 Ankara.; Alexander Koyre, Yeniçağ Biliminin Doğuşu(ç.K.Dinçer),ara Yayınları,1989 İstanbul.,s.43,47-48,70 vd., özellikle 77 vd.; R.S. Westfall, Modern Bilimin Doğuşu(ç.İ.H.Duru),-TÜBİTAK Yayınları,1995 Ankara.,s.1vd.,16 vd.

1611” inde **Kopernikus**’u başbelası kaşifler arasına katmakla beraber onun cehenneme gitmesinde bunun bir öncelik oluşturmadığını da belirtir:

“Dünya hareket mi ediyor, yoksa duruyor mu? Bundan Şeytan’a ne? Dünyayı göğe yükseltmen insanları böbürlendirdi de yeni Babil Kuleleri yapmaya ya da Tanrı’ya meydan okumaya mı kalkıştılar? Yoksa dünyanın böyle hareket etmesinden cehennemin olmadığı sonucuna varıp, günahların cezasını da mı yadsıyorlardı? İnsanlar artık inanıyor mu? Eskiden olduğu gibi dürüstçe yaşamıyorlar mı?”²⁰

Aslında XVII. yüzyıl bilimi doğadaki düzenin yeni ilkelerini göstererek ve bununla ilahi bir mimarın sonsuz hünerlerini ima ederek dini inancı da kuvvetlendirmektedir. Her ne kadar **Harvey**’in kan dolaşımı **Galenus**’un kuramını sarstıysa da, **Tanrı**’nın varlığını daha derinden ve daha geniş bir açıdan kavrayabilmek için, somut deliller ve yeni imkanlar da sunuyordu. Sonuçları bakımından en terdirdirgin edici ve sarsıcı sonuçlar coğrafya alanında ortaya çıkacaktır.²¹

Bir defa yerkürenin yüzeyindeki değişikliklerle ilgili yeni bulguları dünyanın altı bin yıllık ömrüyle bağdaştırmak zordu. Türü tükenmiş canlı fosilleri de böyle. Yeni bir jeolojik kronoloji ve evrim kuramının bu göstergeleri **bilim** ile **vahiy** (revelation) in hayatın değişik alanlarında kaçınılmaz biçimde çatışacaklarının habercisiydi. Ancak o dönem için, deniz seviyesinin çok üstünde deniz hayvanlarının fosillerinin bulunması **Tufan**’ın bilimsel delilleri olarak algılandığından, **Burnet**’in “*Sacred Theory of the Earth: Dünyanın Kutsallık Kuramı, 1681*) ve **bilim** ile **İncil**’i bir yüzyıl daha bir çok kişiyi tatmin edecek şekilde uzlaştırdı.

5. Farklı Kültürlerin Tanınması

Tüm bunlardan daha sarsıcı olanı, **Avrupa Hristiyan Uygarlığını** Hristiyan olmayan dünya bağlamında değerlendirme eğilimleriydi. Bilinen dünyanın sınırları genişledikçe yeni keşifler XVI. yüzyıl insanını coşturuyordu. Bu bağlamda tüccarlar, askerler, denizciler, bir bakıma tarafsız antropologlardı. Bir süre sonra yeni ülkelere yerleşen Avrupalılar yerel dilleri öğrendiler, yabancı kültürleri incelediler ve görüşlerini Avrupa’da yayımlamaya başladılar. Nerdeyse XVII. yüzyıl bu minval üzere geçti ve bilginler de **İslamiyet** gibi başka kültürlerle bu dönem eserlerinin etkisi altında yeni bir şekilde bakmaya başladılar. Bunun önemli sonucu, bu bilgilerin Avrupa’da oluşturduğu yeni değerler ve bakış açılarıyla buna bağlı ortaya çıkan yeni sorular ve sorunlardır.²²

Yabancı kültürel etkileri;

20 Hampson, a.g.e., 1991,s.21

21 Hampson, a.g.e., 1991,s. 22;Westfall, a.g.e., 1995,s.102 vd.

22 Artz, a.g.e., 1996,s.114 vd.,146 vd.;Karlığa, a.g.e., 2004

a) “uygar”,

b) “ilkel” olanlar şeklinde ayırabiliriz.

a) “Uygar” *kültür* içinde en eskisi Çin’di. Avrupa’ninkinden daha uzun ve sürekli bir uygarlığın mirasçısı olan “orta krallık” 1644’ten beri yeni ve enerjik *Manchu* hanedanı hakimiyetinde kendisini dünyanın merkezi olarak gördüğünü belirtiyordu.

Bu Avrupa için yeni sorunlar ortaya çıkardı. Bu yüzyılda çok rağbet gören “*Histoire Universelle: Evrensel Tarih, 1681*” de *Boussuet*, *Yahudilik* dışındaki gelenekle *Yahudi-Hristiyan* geleneğinin ilahi takdirin tecellisinde iç içe geçtikleri halde oluştuğunu savunmuştur. Ancak okurları, Çin’in, ilahi takdirin planındaki yerinin ne olduğunu sorgulayabiliyorlardı. İdealize edilmiş bir *Konfüçyüsçülük* eski Roma’nın Hristiyanlık öncesi değerleriyle bir tutulmaya başlanmış, *Roma İmparatorluğu* yıkılışını açıklamakta güçlük çeken *Liberaller*, *laik siyasi değerlerin* Hristiyan değerler kadar önemli olduklarını isbatlamak için Çin’i örnek göstermeye yönelmişlerdir. Fakat Çin’in tarihi bir sorun oluşturuyordu. *Voltaire*’in de söylediği gibi, “*tarihler bu milletin geçmişini 36 güneş tutulması öncesine kadar götürüyorlardı ki bu da Tufan’ın tarihi olarak kabul edilen tarihten geriye gidiyordu.*” Özetle Çin olgusu, Avrupa tarih ve toplum kavramıyla örtüşmüyordu.²³

b) “İlkel” *kültürler*, İlkel toplumlar konusunda değişik, ama daha güç sorunlar ortaya koydular. *Tufan*’ın Atlantik’in öbür kıyısını etkilediği görüşünü inanılır kılmak, oldukça zordu. *Tufan* mucizevi olmakla birlikte yine de muhtemel bir açıklamaydı. *Raleigh* Kızılderililer hakkında şöyle yazıyordu:

“İnsanları kurnazlık ve hainlikten uzak, nazik, sevgi dolu ve sadık bulduk. Sanki Altın Çağ’da yaşılandığı gibi yaşıyorlardı.”

1703’te *Lahonton*, *doğal bir dinin* ışığında ahlakî bir hayat süren “soylu vahşi” kavramını ileri sürdü. *İlk günah*, sanki bu insanlara hiç bulaşmamıştı ve ilkel dinler konusunda Avrupalıların biçimlendirmeye başladıkları kavramlar da tedirgin ediciydi. Bu dinlerin klasik mitoloji ve Yahudi-Hristiyan geleneğinin eski mesellerine olan tuhaf benzerliği, Avrupalının zihnindeki dinin tek ve Tanrısal niteliği konusundaki algılamasında kuşku yaratıyordu. *Descartes*, *Pascal*, *Locke*’un görüşlerinde bu hususlar değişik şekillerde bulgulanıp ortaya konulabilir.²⁴

Hakikati bulmak için insan aklının dinin desteğine ihtiyacı olmadığı görüşüne ulaşan filozofların yeni eğilimi de oldukça sarsıcıydı. *Descartes Discours*’unda açık-seçik görmediği hiçbir şeyin gerçekliğini kabul etmeye yanaşmayacağını ilan etti. Böylece *ebedi* gerçekleri kendi akıl terazisine vurma cüretini gösteriyor-

23 Hampson, a.g.e., 1991, s. 23; W. Eberhard, *Çin Tarihi*, 2. Baskı, Ankara, TTK Y., 1987, s. 299 vd.

24 Hampson, a.g.e., 1991, s. 24

du. Nitekim **Descartes**, **Locke**, **Leibniz** gibi düşünürler ne kadar ortodoks olurlarsa olsunlar, ortodoksları, iç mantıkları gereği Hristiyanlık olmasa da geçerli olabilecek düşünce sistemleriyle bağdaşabiliyordu.

Fransız Protestan göçmeni olan **Pierre Bayle**; “*Aklın açık-seçik idrakıyla yadsınan her dogma.... yanlıştır*” diyecektir. Bu görüşün kaynağı olan **Descartes**, bu yargıyı kesinlikle kabullenemezdi. Üstelik kendisi, hayatı **maddî** ve **ruhî** kategorilere ayırarak sadece ikincil nedenlerle yöneltilen **maddî** dünyadan **Tanrı**’yı dışlamıştı. Matematik evreninde günah bile neredeyse bir aritmetik hatasına indirgeniyordu. “*Aklımızın herhangi bir şeyin iyi ya da kötü olduğuna göre irademizi etkilediği oranda, irademiz de o şeyi kovaladığı ya da ondan kaçındığına göre, iyi davranışı garantilemek için iyi muhakeme yeterlidir.*” 1644’te yazdığı bir mektupta da herhangi bir şeyin kötü olduğunu kavrarsak, “*bunu böyle gördüğümüz sürece günah işlememizin imkansız olacağını*” tekrarlar. Adem ile Havva’nın baştan çıkarılışını açıklarken **Boussuet**, ihtimal, **Descartes**’ın söylediklerini düşünüyordu: “*İsyanın ruhu burada başlar: İnsanlar kuralları tartışırken itaat konusunda sorular uyanır. (Şeytan der ki) ‘Kendi bileğinizin hakkıyla mutlu ve akıllı, bağımsız ve özgür, kısaca Tanrılar gibi olacaksınız. İyi ve kötüyü anlayacaksınız, kavrayamadığınız hiçbir şey olmayacak.’ İşte bu amaçlarla insan zihni evrenin düzenine meydan okur ve kendini kuralların üzerinde görür.*” Descartesçı yöntemli panteizme ulaşan **Spinoza**, **Tevrat**’ın Yahudi tarihinden başka bir şey olmadığını ve herhangi bir tarih kitabından daha doğru sayılmaması gerektiğini iler sürdü. **Hobbes** ise, ahlakî değerlerin kaynağı olarak dini tümüyle dışladı ve siyaset kuramı gibi ahlak kuramını da imanın kendini koruma içgüdüsü üzerine kurdu.²⁵

Hobbes’un sıkıntı doğurabilecek kanununa karşılık **Descartes** ve **Spinoza** Tanrı’ya inanmış kişiler olarak (**Descartes**’ın eserlerini Roma Kilisesi yasaklar listesine soktuysa da), özellikle **Descartes**’ın eserleri Avrupa’ya tahminin ötesinde nüfuz etti.²⁶

Protestan ülkelerde dini tartışmalar teolojinin sınırlarını fersah fersah aşmalarına rağmen Ortodoks ülkelerde, Ortodoksluğa yapılan saldırılar daha az etkili olabiliyordu. Çünkü bu ülkelerde Ortodoksluğun savunucuları kendi aralarında bölünmüş ve rakiplik iddiaları öyle bir kargaşa doğurmuştur ki, Ortodoksluk birlik ve beraberliğin kaynağı olma yerine çatışmanın odağı haline dönüşmüştü. Gerçekte XVII. yüzyıl Kilisenin entelektüel yetkesinin çökmesine, inançsızların saldırıları değil, bu rekabet neden olmuştur.

25 Hampson, *a.g.e.*, 1991,s 25-26;Gökberk, *a.g.e.*, 1974,s.257 vd.

26 Gökberk, *a.g.e.*, 1974,s.265 vd.; Karl Jaspers, *Descartes ve Felsefesi* (ç. A.Kanat), İzmir, İlya Yayınları, 2005, s.134 vd.; J. Cottingham, *The Rationalists/History of Western Philosophy* 4, Oxford, OPUS,1998, s.31 vd.

Öte yandan hem *dini*, hem *laik* konuları etkilediği için yeni bilimin bir özelliğinden daha söz etmek gerekmektedir. İhtimal geleneğin tek başına bir yetke taşımadığına dair giderek yaygınlaşan kanaatin etkisiyle bütün bilim adamları klasik metinleri daha ciddi ve sistematik bir tarzda inceleme gereği duydular. Bu türden çalışmalar, kilise tarihi dolayısıyla, yeni değildi. Ancak *Pierre Simon*'un kutsal kitapları incelemeye koyulması yeni bilimsel havanın çarpıcı bir göstergesiydi ve *Tevrat*'ın birkaç defa yeniden yazılmış bir metin olduğunu göstermesi ister istemez bu kitabın vahiy yoluyla aktarılmış *Tanrı* sözü olduğuna dair yetkesini sarstı. Aynı şekilde laik tarih alanında da sorgulayıcı düşünce kuşaklar boyu aktarılan geleneklerin doğruluğunu araştırmaya yöneldi. Mesela XVI. yüzyılda İngiltere'nin kurucusu *Truvalı Brutus* diye birinin varolmadığı isbatlanmıştı ya, öyleyse sıra, zaferleri Britanya tarihini oluşturan *Kral Arthur*'a gelmişti. Bu "*İlahların Çöküşü*" (Götterdämmerung)'nın olumlu katkısı tarihi metinlerin yeni bir coşkuyla toplanarak incelenmesini teşvik etmesiydi. *Bayle*'ın; "*Kuşkuya temel teşkil eden şeyler de kuşkuludur; onun için kuşkulunup kuşkulanmamak gerektiğinden de kuşkulunmalıyız.*"²⁷ ifadeleri farklı bir zihniyetin işaretlerini veriyordu.

III. FELSEFİ TEMEL

1. Genel Olarak

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle XVII. yüzyıl üzerine bir tesbit yapılmak istendiğinde, belirli tutumların evrimi anlaşılabilir. Bu tutumlar zamanla yaygınlaşacaklar, yeni delillerle güçlenerek aydınların büyük çoğunluğunun bilinçli ilkeleri haline geleceklerdir. Öncelikli sorun, bilgi edinmekten ziyade, doğruyu, öyle görünen yanlışlardan ayırmaktır. Bilim deneylerle ispatlanmış olguların çürütülemez temelleri üzerinde yükseldikçe kuşku ve karışıklık yerini tedricen güvene, bilinmeyen henüz keşfedilmemiş olandan başka bir şey olmadığı inancına, *Hristiyan geleneğinde* o ana kadar görülmemiş bir genel varsayım, insanın kendi kaderinin hakimi olduğu kanısına yer bıraktı.²⁸

a. Bacon ve Newton

Çağdaşlarınca pek farkında olunmasa da *Francis Bacon*, sonraki kuşaklara gerçekle yanlış şaşmaz şekilde ayırt ettirecek gibi görünen bir deney ve *tümevarım yöntemi* bıraktı. Bilimin bütün dallarında *geleneğin* yetkesini reddetmekle işe başladı.²⁹ *İlahi takdir* yerine *insanî nedenleri* vurgulayarak yazdığı *VII. Henry* hal tercümesinde şu beyanda bulunur: "*İnsanlar; sanki büyülenmişçesine geçmişe*

27 Hampson, *a.g.e.*, 1991, s. 26-27; Gökberk, *a.g.e.*, 1974, s. 287 vd.

28 Hampson, *a.g.e.*, s. 29-30

29 Ernst Bloch, *Rönesans Felsefesi* (ç.H.Portakal), İstanbul, Cem Y., 2002, s. 87 vd.; Gökberk, *a.g.e.*, 1974, s. 249 vd.; R.S. Westfall, *Modern Bilimin Doğuşu* (ç.İ.H.Duru), Ankara, TÜBİTAK Yayınları, 1995, s. 41 vd.)

saygı ve eski düşünürlerinin yetkesi ve genel inançların koyduğu engellerle bilimle ilerlemekten alıkonulmuştur.” Cennetten **kovulmayla** insan doğa üzerindeki denetimini kaybetmiş, işte şimdi **bilim** “insana eski kudretini ve egemenliğini yeniden canlandırıp geri vererek” bu kaybı nispeten de olsa telafi edebilirdi.

Newton da, **Bacon**’ın bilimin imkanlarına ilişkin görüşlerini paylaşıyordu. Bu hususta fiziğe yaptığı etkiler önem taşır. Bu bağlamda **doğa** artık, farklı olguların bir toplamı, **gizemli** etkilerin bir bireşimi, sorgulanamaz bir **Tanrı**’nın anlaşılması **simgeleriyle** örülü bir kanaviçe değil, anlaşılabilir **güçlerden** müteşekkil bir sistemdi. **Tanrı** bir **matematikçiydi** ve hesapları insan aklı için **kavranılamaz** değildiler.³⁰

b. Locke

Newton’un dostu da olan **Locke** yeni düşünce akımlarının bütününün adeta temsilcisiydi. Öte yandan bir siyasetçi olarak da **Locke**, siyasî mülteci olarak kaldığı Hollanda’da **II. James**’in tahttan indirilerek İngiltere’de mutlak krallığın sona ermesi, kralların kutsal haklarının reddedilmesiyle sonuçlanan hareketin içindeydi. “*Second Treatise on Civil Government: Sivil Hükümet üzerine iki Deneme, 1690*” si, 1688’de İngiltere’de başarı sağlayan bir ilkenin, yöneten ile yönetilen arasındaki sınırlı ve geri alınabilir bir **sözleşme** üzerine kurulmuş meşrutî krallık ilkesinin kuramsal yürürlüğünü sağladı.³¹

“İlk olarak: Adem, ne babalığın doğal hakkı ne de Tanrı’dan olumlu ya da gerçek bağış yoluyla, hem çocukları üzerinde herhangi bir yetkeye, hem de, iddia edildiği gibi, dünya üzerinde egemenliğe sahip değildi.

İkinci olarak: Eğer sahip olsaydı, varisleri yine de onun hakkına sahip olamazlardı”³² diyerek önceki anlayışın, gerekçeler göstererek yanlışlığına işaret eder.

Diğer yandan eğitim, hoşgörü ve Hıristiyanlığın akılcılığı üzerine yazdığı eserler çok yönlülüğünü gösterir. İlk iki eseri sonraki kuşaklar üzerinde de etkili oldu. Ancak **Locke**’un temel eseri “*Essay Concerning Human Understanding: İnsan Anlığı Üzerine Deneme*” dir ve XVIII. yüzyıl için önemlidir.

Bu eserinde **Locke** “**doğuştan düşünceler**” (*idéas innâte*) i reddederken iddiasını isbatlamak için Avrupa dışındaki toplumlara ilişkin antropolojik deliller-

30 Westfall, a.g.e., 1995,s.68 vd.

31 George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi/Yeniçağ*(ç.Alp Öktem),II.c., Ankara, *Türk Siyasal İlimler Derneği Yayınları*,1969, s.211; Ayferi Göze, *Siyasal Düşünce Tarihi*, 2 Bası,1983 İstanbul, s.179 vd.; G. Skirbekk – Nils Gilje, *Felsefe Tarihi* (ç. Emrullah Akbaş, Şule Mutlu) İstanbul, Üniversite Kitabevi, 2004, s.283 vd.;Gökberk, a.g.e., 1974,s.340 vd.

32 John Locke, *Concerning Civil Government, Second Essay, Electronically Enhanced Text Copyright 1991, World Library, Inc.,s.6*

den yararlanır.³³ Temel iddiası düşüncelerin ya *duyusal izlenimlerin* bir ürünü ya da duyuların getirdiği *algıların* zihinde yansıması olduğudur. Ona göre *ahlakî değerler* de zevk ve acı veren duygulardan kaynaklanır. Aslında *Locke, Bacon, Descartes* ve *Newton* gibi, görüşlerini Hristiyanlığa uygun bir sınırdan tutmaya çaba gösterse de, izleyicileri bütünüyle bir *mekanik ahlak* kuramı oluşturmaya yönelmişlerdir, denebilir.³⁴

Özetle XVIII. yüzyıl şu yönlerde *Locke*'un felsefesinden etkilenmiştir:

aa. Hoşgörü: İnançlar büyük ölçüde çevrenin ürünüdürler.

bb. Doğal zekanın dışında insanların eşit olduğu görüşü: İnsanlar arasındaki farklılıklar, yani eşitsizlikler doğal değildir. Çevre farklılıklarından kaynaklanır.

cc. Toplumsal ahlaki iyileştirmek mümkündür: Toplumun maddi şartları yönlendirilmek suretiyle toplumsal ahlak iyileştirilebilir.

dd. Yeni bir eğitim ve ruhbilim: İnsanın akıldışı davranışları çocuklukta edinilen yanlış düşüncelerden kaynaklanır. Eğitim bu ilkeyi temel almalı ve ruhbilimden yararlanmalıdır.

Newton “*habis doğal güçlerin yerine akılcı*” bir *doğa yasası* önermişti. Benzer yaklaşımdan hareketle *Locke* da insan zihninin işleyişinin bilimsel yasalarını işaret eder. Böylece daha akılcı ve mutlu bir toplum kurmanın mümkün olabileceğini ileri sürer. Bu iki İngiliz bilim ve düşünce adamının görüşleri ve etkileri Avrupa’da tanınıp yaygınlık kazandıkça, belki de Avrupalılar yeni bir çağın eşliğinde olduklarını duyumsamışlardır.³⁵

Locke'un şu ifadeleri insana ve geleceğine yeni bir bakışı, arayışı ve güveni yansıtır gibidir:

“Zihnimizde başkalarının fikirlerinin yüzmesiyle bir milim daha fazla bilginmiş sayılmayız, bu fikirler doğru olsa bile. Onlarda bilim olan bizde dar kafalılık olur; çünkü yalnızca saygın isimlerle fikir birliğimizi savunur fakat onlara bu saygınlığı kazandıran işi, gerçekleri anlamak için kendi aklımızı kullanmayı yapmamış oluruz. *Aristoteles* elbette çok bilgili bir adamdı ama bu ününü başkalarının fikirlerini körce kucaklayıp bilgiç bilgiç sattığı için kazanmadı(....) Bilimde, herkes kendi anladığı kadar bilir; anlamadan, güvenerek ya da inanarak edindiğimiz bilgi, yalnızca bilgi kırıntılarıdır; bu kırıntılar her ne kadar ait oldukları bütünün önemli bir parçası iseler de, onları toplayanların bilgisine önemli bir şey katmazlar. Böyle ödünç edinilmiş servetler, tılsımlı paralar gibi, veren ellerde altın para bile olsa, alan kullanmaya kalktığı zaman toz toprağa dönüşecektir.”³⁶

33 Skirbekk-Gilje, *a.g.e.*, 2006,s.279; Gökberk, *a.g.e.*, 1974,s.342; Russell, *a.g.e.*, 1991,s.590-591

34 Russell, *a.g.e.*, 1991,s.594;Gökberk, *a.g.e.*, 1974,s.348-349; Sahakian, *Felsefe Tarihi* (ç.A. Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınları,1990, s.157

35 Russell, *a.g.e.*,1991,s.617 vd.;Skirbekk-Gilje, *a.g.e.*,2006,s.289;Gökberk, *a.g.e.*,1974,s.354

36 Hampson, *a.g.e.*,1991,s. 32-33

2. Süreklilik mi, Kopuş mu?

Locke'un bu alıntısından hareketle *Yeniçağ* ile *Ortaçağ* düşüncesi arasındaki ilişkiyi tartışma konusu yapmak mümkündür, hatta zorunludur. Nitekim bu konuda *Yeniçağın*, *Ortaçağ* düşüncesinden bir kopuş olduğu ileri sürülmüş, bu bunu ifade etmek için de “ışık” ve “karanlık” metaforuna başvurulmuştur.³⁷ Bu yazının sınırları bu görüşlerin ayrıntılı ele alınmasına imkan vermez. Ancak kopuş ya da sürekliliği doğru irdelemek için gösterilmesi gereken titizliğin öncelikle dikkate alınmasında sayısız yarar vardır.

Genel anlayış çerçevesinde modern felsefenin *Descartes* ya da *Bacon* ile başladığı görüşü savunulabilir. “*Modern*” kavramının hangi gerekçeyle XVII. yüzyıl düşüncesine uygulandığı pek açık değildir. Bununla birlikte kavramın kullanılışı *Ortaçağ* ile *Ortaçağ* sonrası felsefeleri arasında bir kopuşu işaret ettiği için anlamlıdır. Çünkü XVII. yüzyıl filozofları, eski felsefi gelenek ile kendilerinin yapmaya ve ortaya koymaya çalıştıkları kavramlar, ilkeler, görüşler ve yöntemler arasında bir farklılığın bulunduğunu, açıkçası bir *kopuşun* varolduğunu düşünüyordular. *Descartes* ve *Bacon* yeni bir başlangıç yaptıklarına tam ve kesin inanıyorlardı. Felsefelerinden buna deliller bulmak mümkündür.³⁸

Kopuş ve süreklilik tartışmasını belli bazı noktalarda toplamak açıklayıcı olacaktır.

a. Ortaçağda Gerçek Felsefi Düşünüş Yoktu Yaklaşımı

Bu yaklaşım, bir anlayışa göre, *Rönesans* ve sonrası filozoflarının görüşleri uzun bir süre yüzeysel değerleriyle gözlemlendiği için oluştu. Bunun nedeni nispeten *Ortaçağda* gerçek felsefe anlamında bir düşünüşün bulunmadığı kanaatidir. Dolayısıyla kadim Yunanda bağımsız, ısıltılı ve yaratıcı felsefi düşünce ateşi, *Rönesans*'ta yeniden dirilinceye, XVII. yüzyılda parlak bir şekilde uyanıncaya kadar sönmüştü. Dolayısıyla kopuş söz konusudur.³⁹

Bunun abartılı bir görüş olduğunu ileri sürenlere göre, ortaçağ ile ortaçağ sonrası düşünceler arasında, aksine bir süreklilik vardı. Bunu toplumsal ve siyasal alanda gözlemlemek mümkündür. Çünkü XVII. yüzyılda toplumsal ve siyasal örgütlenme biçimi tarihi temelden yoksun olarak ortaya çıkmış değildir. Mesela farklı ulusal devletlerin yavaş yavaş ortaya çıkışları, güçlü *monarkların* doğuşu ve *orta sınıfın* gelişimi sürekliliği işaret eder.

Ayrıca bilim alanında bile süreksizlik, bir ölçüde *kopuş*, sanıldığıının aksine o

37 Skırbekk-Gılje, a.g.e.,2006,s.204;Gökberk, a.g.e.,1974,s.257

38 Skırbekk-Gılje, a.g.e.,2006,s.276-277;Russell, a.g.e.,1991,s.578-579;Gökberk, a.g.e.,1974,s.335

39 Gökberk, a.g.e.,1974,s.189,258; Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu* (ç.Ş.Öçal), İstanbul, Açılım Kitap,2003, s.465 vd.

kadar bariz ve büyük değildir. Son zamanlarda yapılan araştırmalara bakıldığında **Ortaçağın** kendi içinde **görgül** (empirii) bilimlere yönelik belli bir ilgi içinde olduğunu göstermiştir. Felsefe alanında da belli bir süreklilikten söz etmek yerinde olur. Sonraki felsefi gelişmelerde **Ortaçağdaki** felsefi düşüncelerin tekaddüm ettiği söylenebilir. **Adçılığın** (*Nominalisme*) **Görgücülük** (*Empiricisme*)ü öncelemiştir, denebilir. Keza **Nicolaus Cusanus** bir yandan **Leibniz**'i, bir yandan **Kant**'ı haber verir gibidir.

Bir başka ifadeyle, **Ortaçağ**, **Rönesans** ve **Kant-öncesi** modern dönem düşünceleri arasında bir halka meydana getiriyordu, denebilir. Modern dönemin kurucularının başını çeken **Descartes**, **Bacon** ve **Locke** vb. düşünürler kendi kavramlarından çok daha fazla geçmişin etkilerine açıktılar. **Descartes**, mesela, **Tanrı**'nın varlığının isbatında **Ortaçağın** ya da **Skolastiğin** "*Ontolojik delil*"ini kullanıyordu. Demek ki **Ortaçağ felsefesi** diye bir şey var olmuştur ve yerinin Avrupa felsefesinin bütünleyici bir parçası olduğunu söylemek gerekir.⁴⁰

Buna rağmen **Ortaçağ felsefesiyle** Ortaçağ sonrası ve XVII. yüzyıl felsefesi arasında önemli farklılıkların bulunduğu da bir gerçektir. Bu bağlamda **Descartes** Skolastikten önemli ölçüde etkilenmiş olsa bile, kendi ifadesiyle Skolastikten alınan kavramların kullanımı zorunlu olarak, Skolastiklerin bu kavramlara yükledikleri anlam ve kullanımdan uzaktılar. Yine **Locke doğal yasa** kuramında, Ortaçağ düşüncesinin etkisinde olan **Hooker** tarafından etkilenmiş olsa da, doğal yasayla ilgili görüşünde Th. Aquinas'tan bütünüyle ayrılır.⁴¹

Kuşkusuz Ortaçağ felsefesinden sonraki dönem felsefesine geçişte süreklilik yanında süreksizlik, bir dereceye kadar **kopuş** aynı zamanda söz konusu edilebilir. Ancak bir değişimin olduğu her türlü kuşkunun ötesinde gerçektir.

Aslında Ortaçağdan **modern döneme** geçişte süreksizliğin ya da **kopuşun** vurgulanmasına neden olarak **Ortaçağda felsefenin** mahiyetine yaraşır bir felsefenin var olduğunun tam olarak kavranmaması düşünülebilir. Ne var ki bu felsefenin varlığı ve önemi giderek anlaşılmakla birlikte kopuşun değil, sürekliliğin belirlenmeye başlandığı görülmektedir. Sorun, sürekliliğin ne olduğu, unsurlarının ve dönemlerin kendine özgü niteliklerinin ortaya konulmasını gerekli kılmaktadır.

Tarihçiler bir dönemin düşüncesini sonraki dönemin düşüncesi için bir hazırlık evresi olarak, değerlendirme eğilimindedirler. Benzer şekilde bir düşünürün sistemini bir diğerinin sistemine bir basamak olarak tanımlama yaklaşımını benimserler. Bunun anlaşılır bir yönü vardır. Mesela **Berkeley felsefesi Locke** ve **Hume** felsefeleri arasında bir basamak ya da geçiş olarak değerlendirilebilir. Ancak bu türden değerlendirmelerde bir çok önemli şeylerin ihmal edilme tehlikesi de vardır.⁴²

40 Gökberk, *a.g.e.*, 1974, s.273; Gilson, *a.g.e.*, 2003, s.25 vd., 45 vd., 461 vd.

41 Sabine, *a.g.e.*, 1969, s.204, Hooker için: 115 vd.

42 F. Copleston, *Felsefe Tarihi (ç.A.Yardımlı), c.4, İstanbul, İdea Y.*, 1986, s. 10-13

b. Dil ve Anlatım Farkı

Öncelikle Ortaçağ ile Ortaçağ sonrası felsefe arasında hemen fark edilecek farklılıkların başında dil ve anlatım biçimi gelir. Ortaçağ'ın dili *Latinceyken*, sonrası dönemin dili giderek yaygınlaşan anadil olacaktır. Gerçi *Kant-öncesi* dönemde Latincenin hiç kullanılmadığı söylenemez. *Descartes* ve *Bacon* anadilleri yanında *Latince* de yazıyorlardı. *Hobbes* da öyle. *Spinoza* Latinceyle eser kaleme almıştı. Ama *Locke* İngilizce yazmıştı. Kaldı ki XVIII. yüzyılda anadil kullanımı yaygındı ve neredeyse kural haline gelmişti. *Hume* İngilizce, *Voltaire* ve *Rousseau* Fransızca, *Kant* da Almanca yazıyorlardı.

Bunun yanında *Ortaçağdakiler* belli kapsamlı çalışmalar üzerine yorumlar yaparak yazmakla ilgilenirken, *modern dönem* filozofları, Latince ya da anadilde olsun, yorum biçimini terk eden özgün çalışmalar ortaya koyuyorlardı. Elbette Ortaçağdakiler sadece yorum çalışmaları yapmadılar. Mesela *Peter Lombard*'ın "*Tümceler*"i, *Aristoteles* ve diğerlerinin eserleri üzerine yorumlar felsefî incelemelerin özgün örnekleriydi.

Felsefî eserlerde anadilin artan kullanımına edebî alanlardaki kullanımlar da eşlik ettiler. Bu durumu genel kültürel, siyasal ve toplumsal değişme ve gelişmelere bağlamak mümkündür. Ancak burada felsefenin *Skolastiğin* sınırlarını aşma istemini de görebiliriz.⁴³

c. Konum (Statü) Farkı

Ortaçağ filozofları genellikle öğretimle ilgili üniversite görevlileriydi. Görevleri dolayısıyla buralarda kullanmak amacıyla özgün metinler üzerine yorumlar yapıp yazıyorlardı. Modern dönem düşünürleri akademik öğretim dışında faaliyette bulunuyorlardı. Mesela *Descartes* hiçbir zaman bir üniversite profesörü olmamıştı. *Spinoza* da öyle. Heidelberg üniversitesinden çağrı almasına rağmen *Leibniz* tamamen farklı bir hayatın ve faaliyetin içinde oldu. *Locke* önemsiz sayılacak resmi bir görev üstlendi. *Berkeley* bir rahipti. Üniversitede bir kürsü kazanmak için çaba gösterdiyse de *Hume* başarılı olamadı. *Voltaire*, *Diderot*, *Rousseau* vb. "*birer mektup aydını*"ydılar. XVII. Ve XVIII. yüzyıllarda felsefe eğitimi ve kültürlü sınıflar arasında ortak bir ilgi ve ilişki konusuydu, hatta sorunuydu. Bu bakımdan Latincenin yerini anadilin alması doğaldı.

Kısaca erken modern dönemin özgün ve yaratıcı felsefesi üniversitelerin dışında gelişti. Gelenekçilerden ziyade "*özgür düşünceliler*"in ürünü oldu. Felsefî yazıların yorum biçiminde değil, bağımsız incelemeler biçimini kazanmasının temel nedenlerinden birisi budur.⁴⁴

43 Copleston 4, *a.g.e.*, 1986, s.12; Gökberk, *a.g.e.*, 1974, s.190

44 Copleston 4, *a.g.e.*, 1986, s. 13-14; Gökberk, *a.g.e.*, 1974, s.472; Russell, *a.g.e.*, 1991, s.480

d. Özerk ve Dogmatik ya da Gündümlü Olma

Sıklıkla modern felsefenin *özerk* ya da *özgür* ve aklın ürünü, buna karşılık Ortaçağ felsefesinin Hristiyan teolojisinin *gündümünde*, *dogma* tarafından sınırlandırıldığı ileri sürülmüştür. Bu niteleme ve yargının aşırı bir basitleştirme olduğu söylenmelidir. Mesela XIII. yüzyılda *Th. Aquinas* felsefenin ayrı bir çalışma alanı olduğunu ve bağımsızlığını ifade etmişti. Öte yandan XIV. yüzyılda geleneksel metafiziğin *Adçı* (*Nominaliste*) eleştirisinin bir sonucu olarak teoloji ve felsefenin birbirinden kopma istidadında olduğu görülür. Çarpıcı bir örnek olarak, felsefesini Katolik dogmasının gerekleriyle uyumlu kılmaya çalışan *Descartes*'ı burada zikredebiliriz. XVIII. yüzyılda *Berkeley* açık ve kesin olarak nihai amacının insanları *İncil*'in kurtarıcı gerçeklerine götürmek olduğunu söylüyordu.

Bütün bunlara bakarak, *modern felsefenin* teolojiye ait tasavvurlardan ve Hristiyan inancının meydana getirdiği sonuçlardan bağımsız olduğunu dogmatik bir tarzda iddiada bulunmayı tasdik etmemektedir. Belki, bir ölçüde *Spinoza*, *Hobbes*, *Hume*, özellikle de XVIII. yüzyıl Fransız Maddecileri bakımından söz konusu iddianın geçerli olduğu söylenebilirse de, *Descartes*, *Pascal*, *Malebranch*, *Locke* ya da *Berkeley* için bu iddianın geçerli olduğu düşünülemez bile.⁴⁵

3. Felsefenin Tanrıbilimden Kurtulması

Kuşkusuz felsefi düşüncenin erken Ortaçağdaki başlangıcından modern döneme kadar tanrıbilimden giderek kurtulduğunun işaretleri bulunabilir, ama *Descartes* ile *Aquinas* arasındaki farklılıklar da inkar edilemez. Üstelik *Descartes*, *Aquinas* gibi inanmış bir Hristiyandı. Fakat *Aquinas* öncelikle bir *tanrıbilimciydi*, *Descartes* ise *tanrıbilimci* değil, öncelikle bir *filozoftur*. Bu anlamda, *Ockhamlı William* da dahil, Ortaçağın bütün önde gelen filozofları tanrıbilimciyken, XVII. ve XVIII. yüzyılın önde gelen filozofları değildirler. Çünkü Ortaçağda tanrıbilim en yüksek bilim olarak kabul ediliyor ve filozof da olan tanrıbilimciler vardı. XVII. ve XVIII. yüzyıl filozoflarının bazıları inanmış birer Hristiyandılar, ama bazıları da böyle değildi. Bunlar dini inançlarıyla *Descartes* ve *Locke* gibi filozofların sistemleri üzerinde belli bir etki oluşturuyorlardı. Aslında bir Hristiyan olan, ama meslekten bir tanrıbilimci, ilahiyatçı olmayan herhangi bir filozof ile aynı konumdaydılar. *Aquinas* ya da *Bonaventura* ile karşılaştırıldıklarında *Descartes* ve *Locke* gibi filozofların "*modern*" görülmelerinin, ihtimal, nedenlerinden birisi de bu olmalıdır.

Genel olarak olguların tanınmasıyla değerlendirilmesini birbirinden ayırmak gerekir. Bu bağlamda denebilir ki, "*felsefe tanrıbilim ile yakın ilişkisinden ayrıldığı ve herhangi bir dışsal denetimden özgürleştiği oranda, olması gerektiği gibi olmuş, özerk bir çalışma dalı durumuna gelmiştir.*"

45 Copleston 4,1986,s.15;Gökberk,1974,s.191

Bu iddiaya karşılık şöyle denebilir: “*Felsefeye XIII. yüzyılda verilen konum doğru bir konumdu.*” Bir başka ifadeyle XVI. yüzyılda felsefede **aklın** yetkileri yanında **Tanrı’nın vahyediş** yetkileri de tanınıyordu. Dolayısıyla **vahyin** gerçekliğinin tanınması felsefeyi yanlış yol ve sonuçlara karşı uyarması önemli bir şeydi, üstelik gerekli de görülebilir. İşte burada olguların tanınmasının başka, değerlendirilmesinin ise tamamen farklı bir şey olduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki, olguları nasıl değerlendirirsek değerlendirelim, felsefenin tadrîcen ilahiyattan kurtarılması işlemiyle karşılaşırız, bunun bir anlamda doğru olduğu da savunulabilir.⁴⁶

4. Felsefenin İnsan ve Doğaya Yönelmesi

Felsefenin tanrıbilim ile ilişkisi bakımından değişmesinde belirginleşen yön, ilişkinin tanrıbilim konularından **Tanrı’ya** açık bir atıf olmaksızın, **insan** ve **doğanın** incelenmesine yönelmesidir. **Rönesansın Humanist hareketine** sıkça yer verilmesi bundandır. **Humanist** hareketin⁴⁷ edebiyat alanına kadar yaygınlaşması ve yeni eğitim idealleriyle insanı konu edinmesi bu bakımdan anlamlıdır. Ancak bu gelişmenin bir kopuş olduğu söylenemez. Sözelimi **humanistler** barbarlığı Latin anlayışı temelinde kınarlar. Ama daha XII. yüzyılda **Salisburglu John**, XIV. yüzyılda da **Petrarque** aynı biçimde telin etmişlerdi. Humanistler elbette edebiyat ve yaşama tarzı alanında bir yeniden doğuşu gerçekleştirmişlerdi, ama Ortaçağın Avrupa’nın en büyük, edebî kişiliklerinden biri olan **Dante’nin** “*Divina Comedia: İlahî Komediya*”⁴⁸ yı armağan ettiği de unutulmamalıdır.

Benzer şekilde, Ortaçağ düşüncesi üzerinde önemli etkisi bulunan **Yeni-Platonculuk**, felsefede de **İtalyan Humanizmi’nin** kaynağıydı. Bu durumda İtalyan **Yeni-Platonculuğunun** insan kişiliğinin gelişimi ve kutsal olanın **doğada** ifade edilmesi için oluşturduğu güçlü duygulara rağmen, Ortaçağ dünya görüşüne karşı bir görüş olduğu herhalde söylenemez. Elbette Humanizm Ortaçağ kültüründeki bir yönü geliştirip genişletti, dikkat çekici bir konum kazandırdı ona. Ancak Humanizm **modern felsefenin** erken dönemi için bir arkaplan oluşturması bakımından tek başına yeterli görülmemelidir.⁴⁹

Ortaçağın büyük düşünce sistemlerinin merkezinde Tanrı idesi vardır.⁵⁰ Bu sistemden bir başka sisteme geçişte **doğa** üzerine ilgi yoğunlaşması belirleyici oldu. Bu değişme **Marsilio Ficino** ve **Pico della Mirandola** gibi **Yeni-Platoncu-**

46 Copleston 4, a.g.e.,1986,s.15;Gökberk, a.g.e.,1974,s.165;Sahakian, a.g.e.,1990,s.93

47 Humanizm için: Charles G. Nauert, *Avrupa’da Hümanizma ve Rönesans Kültürü (ç.Bahar Tırnakçı)*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,2011; Boğos Zekiyan, *Humanizm (İnsancılık)*, İstanbul, İnkılap ve Aka Yayınları,1982.

48 A. Dante, *İlahi Komedi (ç.R.Teksoy)*,3 cilt, İstanbul, Oğlak Y., 1998.

49 Copleston 4, a.g.e.,1986, s. 16-17;Skırbekk-Gılje, a.g.e.,2006,s.151;Sahakian, a.g.e.,1990,s.94;Gökberk, a.g.e.,1974,s.194 vd.,199

50 Gökberk, a.g.e.,1974,s.154;Skırbekk-Gılje, a.g.e.,2006,s.152;Gilson, a.g.e.,2003,s.163 vd.

lar ile daha sonraki **G. Bruno** ve **Paracelsus** gibi filozofların yazılarında gözle-
nebilir.⁵¹ Her ne kadar **Bruno** ve benzer düşünürlerin **doğa tasarımları** ortaçağ
düşüncesinden **modern düşünceye** geçişi işaret etmiş ve geliştirmiş olmalarına
rağmen, değişimin tam olduğunu söyleyebilmek için bir başka unsurun gereklili-
ğine vurgu yapılmalıdır.

Bu unsuru **Rönesans**'ın **bilimsel devrimi** olarak nitelendirmek yerinde olur.
Bu dönemin **doğa filozoflarıyla** bilginler arasında kesin bir ayrım yapmak pek
kolay değildir, ama **Bruno**'yu birinci, **Kepler** ve **Galileo**'yu ikinci gruba yerleş-
tirmek mümkündür. Bununla birlikte doğa felsefelerinin modern felsefenin ar-
kaplanının bir kısmını oluşturduğunu ve **Rönesans** bilimsel hareketinin etkisinin
XVII. yüzyıl felsefi düşüncesinin yönünü, bir ölçüde de mahiyetinin belirlenme-
sinde büyük önem taşıdığını söyleyebiliriz.⁵²

Newton'un çalışmalarında ifadesini bulan **Rönesans bilimi**, evrene dair **me-
kanikçi** düşünceyi harekete geçirdi. Bu düşünce felsefe alanında dikkatin **doğa**
üzerine yoğunlaşmasına büyük katkı sağladı.⁵³

Rönesans, aynı zamanda XVII. yüzyıl biliminin önde gelen siması **Galileo**,
doğayı hareketli cisimlerin hareketli bir sistemi olarak düşündü ve bu sistemi **ma-
tematik temelde** kavradı. Aynı **Galileo** Tanrı'nın evrenin yaratıcısı ve koruyucusu
inancına sahipti. Sistemi yöneten ve matematiksel ifadeye açık olan harekette be-
liren güçlerin iç doğalarını bilmemiş olsak bile, onu Tanrı'ya atıfta bulunmadan
da inceleyebiliriz. Bu görüşü ya da anlayışı Tanrı'nın varlığını ve etkinliğini red-
deder, şeklinde anlamak doğru olamayacağı gibi, merkezinde Tanrı olan Ortaçağ
düşüncesinden bir kopuş olarak nitelendirmek de mantıklı olmamalıdır. Ancak bir
ilgi, yöneliş ve vurgu değişiminin belirginleştiğini de göz ardı etmemek gerekir.

Gerçekte XIII. yüzyılda **Bonaventura** ilk olarak tanrısal kaynağının bir göl-
gesi veya bulanık belirişi olarak tasavvur edilen maddi dünyayla ilgilenmişti.
Rönesans dönemi bilim adamı da doğanın tanrısal bir kaynağı olduğunu reddet-
miyordu, denebilir. Ama doğa bir karışıklık, düzensizlik, belirsizlik ve kaos yeri
şeklinde algılandığı, Tanrı'nın “*gözünden düşmüş, cinlere, şeytanlara, kusurlu
oluşuma, rastlantıya, anarşiye terk edilmiş*” şeklinde yorumlara konu olmuş ola-
bilir. **Doğa yasası** (*lex naturae*) istisna bir yoruma tabi tutulmuş bile gözükebilir.
Thomasçı öğreti, doğayı, en azından **düşüşle** ve şeytanın karşı çıkışıyla zayıfla-
mış insan doğasıyla aynı niteliğe büründürmüştü.⁵⁴ Yine de bu doğanın tanrısal
bir kaynağı olduğunu reddetme anlamına gelmez. Çünkü evrenin ve onun ha-

51 Gökberk, *a.g.e.*,1997,s.68-69;Gökberk, *a.g.e.*,1974,s.222 vd.,225 vd.,228,237 vd.;Westfall, *a.g.e.*,1995,s.33 vd.; Giordano Bruno, *Diyaloglar* (ç.Sedat Umran), İstanbul, Berfin Y.,1997.

52 Copleston 4, *a.g.e.*,1986, s.18; Skırbekk-Gilje, *a.g.e.*,2006, s.204 vd.; Shapin, *a.g.e.*,2000, s.19 vd., 81 vd.; Westfall, *a.g.e.*,1995, s. 9 vd., 38 vd., 107 vd., özellikle 141 vd.

53 Skırbekk-Gilje, *a.g.e.*,2006, s. 213

54 Bloch, *a.g.e.*,2002, s. 114

reketli sürecinin kemmiyet ya da niceliksel olarak belirlenebilir içkin yapısıyla ilişkiydi bu,⁵⁵ ancak aynı zamanda da bu, tanrıbilimciler ile bilim adamlarının ilgi farklılığını ortaya koyuyordu.

Bütün bunlara rağmen, önemli olan husus kuramsal doğa felsefelerinin ve Rönesans biliminin ortak etkisinin XVII. yüzyıl felsefesinde kendini hissettirmiş olmasıdır. Mesela **Hobbes**, gayrimaddi ya da **ruha** ait olan tüm söylemleri felsefeden uzaklaştırmaya çalışmış ve sadece **cisimlerle(corps)** ilgilenmiştir. Fakat **cisim** kavramı içine insan bedeni yanında, siyasi organizmayı, yani devleti de dahil eder. Buna karşılık **Descartes**'tan **Leibniz**'e kadar kıta metafizikçileri ruhsal olguların felsefi incelemesini dışta tutmuyorlardı. Nitekim **tinsel tözün** ve **Tanrı**'nın varoluşunu ileri sürmek **Descartes** sisteminin bütünleyici parçasıydı. **Leibniz** ise, **monadlar öğretisi** bağlamında **cismi** tinselleştiriyordu. **Pascal**'a göre **Descartes**, Tanrı'yı dünyayı tedvir etmede kullanıyordu. Bundan dolayı onu eleştirir; hatta suçlar.

Bu durum sadece bir ilgi sorunu değildir ve bunda fiziki ya da doğa bilimlerinin gelişmesinin de payının olduğu düşünülmelidir. Bu gelişme, dünyaya ilişkin yeni gerçekleri anlamada felsefeyi cesaretlendirmiştir, diye de yorumlanabilir. **Bacon** doğanın deneyci ve tümevarımcı yöntemle araştırılmasına dikkat çekerken insanın maddi çevrisindeki güç ve denetimini artırma gereğini ifade ediyordu. Nitekim **Novum Organum**⁵⁶ 'da belli buluşların pratik etkilerine vurguda bulunurken, nesnelerin görünüşünü ve dünyanın durumunu değiştirmelerini örnek gösterir. Coğrafi keşiflerin yeni zenginlik kaynağı olması, fiziğin deneysel temel üzerinde kurulmasının yeni bir çağın açılışını haber verdiği inancındaydı.⁵⁷

5. Felsefe ve Uygarlık

Böylece felsefe, **uygarlıkta ilerleme** düşüncesiyle insan bilgisini genişletme idealinin hizmetini, bir anlamda, üstelenmekteydi. Gerçi **Descartes** ile **Leibniz**'in yöntem konusundaki görüşleri **Bacon**'unkinden farklılık gösteriyordu. Fakat **Descartes** olsun **Leibniz** olsun, yeni bilimin olağanüstü gelişiminden alabildiğince etkilendikleri, felsefeyi dünyaya ait bilgilerin artırılmasında bir araç olarak gördükleri söylenebilir.⁵⁸

Rönesans bilimsel gelişmesinin felsefeyi etkilemesinde diğer bir yön daha vardır. O dönemde fizikî bilimlerle felsefe arasında açık ve kesin bir ayırım yapılmıyordu, hatta fizik bilimi doğal ya da deneysel felsefe şeklinde tanımlanıyordu.

55 Copleston 4, a.g.e.,1986, s. 18-19

56 F. Bacon, *Novum Organum* (ç.S.Ö.Akkaş), Ankara, Doruk Y.,1999.

57 Copleston 4, a.g.e.,1986, s. 19-20;Westfall, a.g.e.,1995,s.2; Steven Shapin, *Bilimsel Devrim* (ç.A.Yurdaçalış), İstanbul, İzdişim Yayınları, 2000, s.83 vd.

58 Copleston 4, a.g.e.,1986, s. 21;Shapin, a.g.e.,2000,s.107 vd.

du. Mesela **Oxford**'da deneysel felsefe kürsüsü bulunmasına rağmen, bugünkü anlamda felsefe öğretimi söz konusu değildi. Nitekim **Rönesans** ve **erken modern dönem** evresinde astronomi ve fizikteki keşifler filozoflar tarafından değil, bilginler olarak tanımlanabilecek kişiler tarafından yapıyordu. Aslında fizik ve astronomi bağımsızlığa doğru gidiyor, kendi gelişme yollarını da felsefeden bağımsız inşa ediyorlardı. Buna karşılık aynı dönemde felsefe ve bilimden ayrı bir disiplin olarak ruhbilim konusunda deneysel bir çalışma söz konusu değildi. Astronomi, fizik, kimya alanındaki gelişmelere bakarak filozofların bir insan bilimini geliştirme tasavvurlarını harekete geçirmeleri doğaldır. Daha bu dönemde insan vücudunu deneysel olarak inceleme geliyordu. “*De fabrica humani corporis, 1543*” yazarı **Versalius**, kan dolaşımını bulan **Harvey** vb. tarafından anatomi ve fizyoloji alanındaki buluşları zikredebiliriz. Fakat ruhbilimdeki incelemeler için filozoflara bakmak gerekir.⁵⁹

Mesela **Descartes**, ruhun tutkuları⁶⁰ üzerine bir eser yazıyor, burada **zihin**(-ruh, bilinç) ve **beden** arasındaki karşılıklı etkileşimi açıklamak için bir kuram teklif ediyordu. **Spinoza** insanın bilgi edinme süreci, tutkular üzerine ve özgürlük bilinciyle kendi sistemince şart koşulan **belirlenimcilik**(*determinisme*)i uzlaştırmaya çalışıyordu.⁶¹

Benzer şekilde, İngiliz filozofları arasında ruhbilim sorunları üzerinde dikkat çekici bir ilgi gözlemlenir. Önde gelen **görgücüler**(*empiriciste*), **Locke**, **Berkeley** ve **Hume** bilgi konusundaki sorunlarla ilgilenirler. Bu sorunları katı bir “*epistemolojik açıdan çok ruhbilim açısından*” irdeleme ve çözümleme eğilimi vardır. Dikkatlerini “*düşüncelerimiz nasıl doğar?*” sorusunda yoğunlaştırırlar. Anlaşılacağı üzere bu açıkça bir ruhbilimsel sorudur. Bu akım içinde çağrışımçı ruhbilimin geliştiği görülür. “**İnsan doğasının incelenmesi**” nde **Hume**, insan bilimini görgül bir temel üzerinde geliştirmenin gereğini vurgular. Doğa felsefesinin şimdiden deneysel bir temel üzerinde kurulduğunu, ancak insan bilimine benzer bir temele oturtma teşebbüsünün yeni başladığını söyler.⁶²

Galileo gibi bir bilgin kendisini maddi dünyayla fizik ve astronomi konularıyla sınırlı tutabilirdi. Fakat dünyayı belli bir mekanizması olan bir sistem olarak tasavvur eden görüş metafizikçi filozofun ilgisiz kalamayacağı birtakım sorunlar oluştuyordu.

Ayrıca, insan dünya içinde bir varlık olduğundan dolayı bütünüyle onun mekaniksel sisteme nasıl dahil edip edemeyeceği sorusuyla karşı karşıya kalıyordu.

59 Copleston 4, *a.g.e.*, 1986, s. 22; Shapin, *a.g.e.*, 2000, s. 82 vd.; Alexander Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu* (ç. K. Dinçer), İstanbul, Ara Yayınları, 1989, s. 49 vd., özellikle 77 vd.

60 Rene Descartes, *Ruhun İhtirasları* (ç. M. Karasan), İstanbul, MEB Y., 1991.

61 Skırbekk-Gilje, *a.g.e.*, 2006, s. 270 vd.; Sahakian, *a.g.e.*, 1990, s. 142

62 Skırbekk-Gilje, *a.g.e.*, 2006, s. 305 vd.; Sahakian, *a.g.e.*, 1990, s. 163

İhtimal buna iki türlü cevap verilebilirdi. Bir yandan insan maneviliğe sahip ve özgür ruh yüzünden belli bir seviyeye kadar maddi dünyayı savunabilirdi.

İkinci olarak, maddi dünyaya ilişkin bilimsel düşüncüyü bir bütün olarak insanı kapsayacak kadar genişletebilirdi. O takdirde ruhsal süreçler büyük bir ihtimalle daha kabataslak biçimde, kendileri maddi olarak yorumlanacak, sonuçta da insan özgürlüğü yadsınacaktır.

Ruhtan çokça söz etmesine rağmen Descartes ilk cevabın gerçekliğine inanıyordu. Maddi dünya geometrik uzamla özdeşleştirilmiş madde ve hareket kavramlarında tasvir edilebilirdi.⁶³

63 Copleston 4, *a.g.e.*, 1986, s. 22-23; Koyre, *a.g.e.*, 1989,s.141 vd.;Shapin, *a.g.e.*, 2000,s.173 vd.;Westfall, *a.g.e.*, 1995,s.35 vd.

Kaynakça

- Artz, Frederick B., *Ortaçağların Tini*, çev. A. Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1996.
- Bacon, F., *Novum Organum*, çev. S. Ö. Akkaş, Ankara, Doruk Yayınları, 1999.
- Bloch, Ernst, *Rönesans Felsefesi*, çev. H. Portakal, İstanbul, Cem Yayınları, 2002.
- Burckhardt, Jacob, *İtalya'da Rönesans Kültürü*, çev. B. S. Baykal, 2 c., Ankara, Devlet Kitapları/Kültür Bakanlığı Yayınları, 1974/78.
- Bruno, Giordano, *Diyaloglar*, çev. Sedat Umran, İstanbul, Berfin Yayınları, 1997.
- Burke, Peter, *Avrupa'da Rönesans*, çev. Uygur Abacı, İstanbul, Literatür Yayınları, 2003.
- Cassirer, E., *The Philosophy of Enlightenment*, çev. F. C. A. Koelln, J. P. Petegrov, Boston, Beacon Press, 1960.
- Cassirer, E., "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", çev. D. Özlem, *Toplumbilim/Aydınlanma Özel Sayısı*, sayı 11, İstanbul, 2000.
- Collingwood, R. G., *Doğa Tasarımı*, çev. K. Dinçer, Ankara, İmge Yayınları, 1999.
- Copleston, F., *Felsefe Tarihi*, çev. A. Yardımlı, c.4, İstanbul, İdea Yayınları, 1986.
- Cottingham, J., *The Rationalists/History of Western Philosophy 4*, Oxford, OPUS, 1998.
- D'Alembert, *Felsefenin Öğeleri*, çev. H. Köse, Ankara, Öteki Yayınları, 2000.
- Dante, A., *İlahi Komedi*, çev. R. Teksoy, 3 c., İstanbul, Oğlak Yayınları, 1998.
- Descartes, R., *Metot Üzerine Konuşma*, çev. M. Karasan, Ankara, MEB Yayınları, 1944.
- Descartes, R., *Ruhun İhtirasları*, çev. M. Karasan, İstanbul, MEB Yayınları, 1991.
- Eberhard. W., *Çin Tarihi*, 2. bs., Ankara, TTK Yayınları, 1987.
- Everdell, William R., *İlk Modernler*, çev. Hülya Kocaoluk, İstanbul, YKY, 2007.
- Eagleton, Terry, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Febvre, Lucien, *Rönesans İnsanı*, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara, İmge Yayınları, 1995.

Fontenelle, *Meskun Dünyaların Çokluğu*, çev. H. Kiper, Ankara, MEB Yayınları, 1945.

Gilson, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Ş. Öçal, İstanbul, Açılım-Kitap, 2003.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, 3. bs., Ankara, Bilgi Yayınları, 1974.

Gökberk, Macit, *Kant ve Herder'in Tarih Anlayışları*, İstanbul, YKY, 1997.

Göze, Ayferi, *Siyasal Düşünce Tarihi*, 2. bs., İstanbul, 1983.

Hampson, Norman, *Aydınlanma Çağı*, çev. J. Parla, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1991.

Hazard, Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör, c.1, Ankara, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayınları, 1973.

Horkheimer, M.- T. W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. O. Özgül, c.1, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1995.

Jaspers, Karl, *Descartes ve Felsefesi*, çev. A. Kanat, İzmir, İlya Yayınları, 2005.

Jones, W. T., *Ortaçağ Düşüncesi/Batı Felsefesi Tarihi*, çev. H. Hünler, c.2, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2006.

Kant, Immanuel, "Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt, çev. N. Bozkurt, *Toplumbilim/Aydınlanma Özel Sayısı*, sayı 11, İstanbul, 2000.

Koyre, Alexander, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. K. Dinçer, İstanbul, Ara Yayınları, 1989.

Kuhn, Thomas S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. N. Kuyaş, 2. bs., İstanbul, Alan Yayınları, 1982.

Lee, Stephen J., *Avrupa Tarihinden Kesitler*, çev. E. Demirel, 2 c., Ankara, Dost Kitabevi, 2002.

Libera, Alain de, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral, İstanbul, Litera Yayınları, 2005.

Lyotard, J. F., *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, 2. bs., İstanbul, Vadi Yayınları, 1997.

Locke, John, *Concerning Civil Government*, second essay, World Library, Inc., Electronically Enhanced Text Copyright, 1991.

Nauert, Charles G., *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

Newton, İsaac, *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri/Seçmeler*, çev. A. Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1997.

Ranke, I. Von, *Reform Devrinde Alman Tarihi*, çev. Cemal Köprülü, 2 c., Ankara, Devlet Kitapları/MEB Yayınları, 1953-1970.

Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, London, Routledge, 1991.

Sabine, George, *Siyasal Düşünceler Tarihi/Yeniçağ*, çev. Alp Öktem, c.2, Ankara, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 1969.

Sahakian, *Felsefe Tarihi*, çev. A. Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1990.

Schulze, Hagen, *Avrupa'da Ulus ve Devlet*, çev. Timuçin Binder, İstanbul, Literatür Yayınları, 2005.

Shapin, Steven, *Bilimsel Devrim*, çev. A. Yurdaçalış, İstanbul, İzdüşüm Yayınları, 2000.

Skirbekk, G.-Gülje Nils, *Felsefe Tarihi*, çev. Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, İstanbul, Üniversite Kitabevi, 2004.

Taylor, Charles, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995.

Toulmin, Stephen, *Kosmopolis/Modernite'nin Gizli Gündemi*, çev. H. Aslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.

Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, 3. bs., İstanbul, YKY, 2000.

Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi, İstanbul, Anadolu Yayınları.

Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi 2. Kısım*, çev. Orhan Sadeddin, İstanbul, Evkaf Matbaası, 1928.

Wells, H. G., *Kısa Dünya Tarihi*, çev. Ziya İshan, 3. bs., İstanbul, Varlık Yayınları, 1972.

Westfall, R. S., *Modern Bilimin Doğuşu*, çev. İ. H. Duru, Ankara, TÜBİTAK Yayınları, 1995.

Wyschogrod, Edith, *Azizler ve Postmodernizm*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2002.

Zekiyan, Boğos, *Humanizm (İnsancılık)*, İstanbul, İnkılap ve Aka Yayınları, 1982.

