

Ortaçağ Felsefesi Nasıl Çalışılmalı

LEO STRAUSS

çev. Abdullah Özkan*

Biz ortaçağ felsefesi nasıl çalışılmalı meselesini ele alıyoruz. Bu meseleyi genel olarak daha önceki felsefenin ve aslında daha genel olarak entelektüel *tarihin* nasıl çalışılması gerektiği hakkında bir şeyler söylemeden tartışamayız.

Bir bakıma bizim sorumuzun cevabı gayet açıktır. Herkes kabul eder ki, eğer ortaçağ felsefesini çalışacaksak onu mümkün olduğu kadar tam ve akıllıca çalışmamız gerekir. Mümkün olduğu kadar tam şu demektir: ne olursa olsun hiçbir detayın önemsiz olduğunu ve dikkatimizin tamamını onun üzerinde yoğunlaştırmamıza değmeyeceğini düşünme iznimiz yoktur. Mümkün olduğu kadar akıllıca ise şu demektir: her detayı tam olarak çalışırken bütünü gözümüzün önünden hiçbir zaman ayırmamalı, ağaçları incelerken ormanı bir an bile dikkatimizden kaçırmamalıyız. Ama bu söylediklerimiz sıradan şeylerdir. Fakat şunu da eklemeliyiz ki, bunlar sadece haklarında genel olarak konuşulduğunda sıradan şeylerdir ve kişi gerçekten işin başına geçip bir şeyler yapmaya başladığında bunları dikkate alırsa, bunlar sıradan şeyler olmaktan çıkarlar. Çünkü bir taraftan merak uyandırıcı ve keşfedilmemiş detaylarda kendimizi kaybetme tehlikesi, diğer taraftan da önemsiz ayrıntılar ve incelikleri cömertçe harcama tutkusu daima bizimledir.

Ortaçağ felsefesi anlayışımız *tarihsel* anlayış olmalıdır dediğimizde ise daha tartışmalı bir meseleye değinmiş oluruz. Çoğu zaman insanlar geçmişe dair bir anlatımı tam veya akıllıca olmadığı için değil, fakat tarihsel olmadığı için reddederler. Onlar bununla ne kastederler? Onlar bununla ne kastediyor *olmalıdırlar*?

Kant'ın söylediği bir söze göre, bir filozofu, onun kendisini anladığından daha iyi anlamak mümkündür. Şimdi, böyle bir anlayış en değerli erdemleri kendisinde toplamış olabilir, fakat bunun tarihsel anlayış olmadığı gayet açıktır. Eğer bu anlayış gerçek anlayış olduğunu iddia edecek kadar ileri giderse gerçekten tarihsel değildir.

* Dr. Arş. Görevlisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı

[Ortaçağ Yahudi felsefesi araştırmaları alanında böyle tarihsel olmayan yorumların en göze çarpan örneği Hermann Cohen'in İbn Meymûn'un ahlakı üzerine yaptığı çalışmasıdır. Cohen devamlı İbn Meymûn'un söylediklerine başvurur, fakat başvururken *İbn Meymûn*'un başvuru merkezini değil, *kendi* başvuru merkezini esas almakta, onun söylediklerini *İbn Meymûn*'un ufku içerisinde değil, fakat *kendi* ufku içerisinde anlamaktadır. Cohen'in izlediği bu yöntem için teknik bir terimi vardı: o bunu "idealize edici" yorum olarak isimlendirmişti. Doğrusu bu yorum biçimi mecazi yorumun modern formu olarak tarif edilebilir. Ne olursa olsun, bu yorum iddia edildiği üzere geçmiş bir yazarı onun kendisini anladığından daha iyi anlamak için girişilen bir çabadır.] Tarihsel anlayış eski bir filozofun tam olarak onun kendisini anladığı şekilde anlaşılması manasına gelmektedir. Böyle bir vazifeye ellerini bulaştıran herkes bu vazifenin zaten kendi başına yeterince zor olduğunu söylediğimde beni tasdik edecektir.

Normalde ve en ilginç durumlarda bile, felsefe tarihçisi tarafından çalışılan filozof kendisini çalışan tarihçiden zekâ, hayal gücü ve incelik bakımından çok daha ileri bir kişidir. Bu tarihçinin kendisine Gulliver'in ölü çağırma vasıtasıyla itibata geçtiği meşhur ölüyle yaşadığı tecrübeyi hatırlatması gayet iyi olur: "İsimsiz kalacak bir Hayaletten bir Fısıltı duydum ki Aristo'nun ve diğer büyük filozofların şârihleri, Mahcubiyetlerinin ve Suçluluklarının sebep olduğu Farkındalık nedeniyle daima Ustalarından uzak bir köşede duruyorlardı. Çünkü onlar bu yazarların kastettikleri manaları Sonrakilere aşırı derecede yanlış sunmuşlardı." En *yetenekli* tarihçinin en *aralıksız* çabası bile onu filozofun yerlisi olduğu ve sürekli peşinde koştuğu yükseklerle kısa bir süreliğine de olsa taşımaya neredeyse zorlukla güç yetirecektir: tarihçi nasıl olur da bir filozofa *tepeden* bakabileceği bir noktaya ulaşmanın *hayalini* kurabilir?

Geçmiş bir filozofu onun kendisini anladığından daha iyi anlamak için girişilen çaba, yorumcunun kendi kavrayışının eski yazarın kavrayışından daha üstün olduğu düşüncesini benimsediğini göstermektedir. Kant bir kimsenin bir filozofu onun kendisini anladığından daha iyi anlayabileceği fikrini öne sürdüğünde bu durumu açık bir şekilde ifade etmişti. Ortalama bir tarihçi bu kadar çok kelimeyle bu kadar büyük bir iddiayı dillendirmeyecek kadar mütevazı bir kimsedir. Fakat o bunu farkında olmadan yapma tehlikesiyle karşı karşıyadır. O kendi *kişisel* kavrayışının mesela İbn Meymûn'dan daha ileride olduğunu iddia etmeyecektir. Fakat onun bugün var olan *kolektif* kavrayışın 12. yüzyılda var olan kolektif kavrayıştan daha ileride olduğu iddiasından sakınması oldukça zordur. Mesela İbn Meymûn'u yorumlarken İbn Meymûn'un *katkısını* değerlendirmeye çalışan pek çok tarihçi vardır. Onun neye katkısını? Yüzyıllar boyunca biriktirilmiş bilgi ve kavrayış

hazinesine katkısını. Bu hazine bugün mesela İbn Meymûn'un öldüğü seneye kıyasla daha fazlaymış gibi gözükmektedir. Bu, tarihçinin İbn Meymûn'un katkısı hakkında konuştuğunda onun zihninde İbn Meymûn'un *bugün* elde var olan bilgi ve kavrayış hazinesine yaptığı katkı anlamına gelmektedir. *Dolayısıyla o, İbn Meymûn'un düşüncesini bugünün düşüncesi üzerinden yorumlamaktadır.* Onun örtük varsayımı düşüncenin tarihinde, genel olarak ifade edilirse, bir gelişmenin var olduğu ve bu yüzden 20. yüzyılın felsefi düşüncesinin 12. yüzyılın felsefi düşüncesinden daha üstün ya da gerçeğe daha yakın olduğudur. Ben bu varsayımın gerçek tarihsel anlayışla bağdaştırılamaz olduğunu iddia ediyorum. Bu anlayış kaçınılmaz olarak geçmişte var olan düşünceyi onun kendisini anladığı üzere anlama çabasına değil, fakat onun kendisini anladığından *daha iyi* anlama çabasına götürür. Çünkü: geçmişle daha fazla *ilgili olduğumuz* müddetçe geçmişle alakalı anlayışımızın daha *yetkin* olmaya doğru gideceği açıktır; fakat biz şimdiki zamanın, en önemli bakımdan, geçmişten üstün olduğunu öncesinden biliyorsak zaten geçmişle ciddi bir şekilde, yani tutkulu bir şekilde ilgilenemeyiz. Kıta Avrupası romantiklerinin yani tarihselci okulun tarih anlayışının 18. yüzyıl rasyonalistlerinin tarih anlayışından genellikle üstün olması sadece bir rastlantı değildir; bu durum 18. yüzyıl rasyonalistlerinin Akıl Çağı'nın önceki bütün çağlardan üstün olduğuna inanırlarken tarihselci okulun temsilcilerinin kendi dönemlerinin geçmişten daha üstün olduğuna inanmamış olmalarının kaçınılmaz bir sonucudur. Günümüz düşüncesinin geçmişteki düşünceden daha üstün olduğuna inanarak işe başlayan tarihçiler, geçmişini kendisi vasıtasıyla anlamının gerekliliğine inanmazlar: onlar geçmişini sadece bugüne bir hazırlık olarak görürler. Onlar geçmişe ait bir öğretiyi çalıştıklarında ilk önce şu soruyu sormazlar: bu öğretiyi ortaya koyan kişinin üzerinde düşündüğü ve tasarladığı maksat nedir? Bunun yerine o şunları sormayı tercih eder: bu öğretinin *bizim* inançlarımıza olan katkısı nedir; bu öğretinin günümüz perspektifinden bakıldığında ve onu ortaya koyan kişinin bile bilmediği anlamı nedir; *sonraki* gelişmeler ışığı altında incelendiğinde onun anlamı nedir? Bu yaklaşıma karşı tarihsel bilinç haklı olarak tarihsel bütünlük ve tarihsel gerçeklik adına protestosunu ortaya koymuştu. Düşünce tarihçisinin görevi geçmişin düşünürlerini *tam* olarak onların kendilerini anladıkları şekilde anlamak veya onların düşüncelerini onların *kendi* yorumlarına göre tekrar hayata döndürmektir. Bu noktayı tekrar özetlersek: kişinin kendi yaklaşımının veya kendi yaşadığı zaman diliminin yaklaşımının geçmişin yaklaşımından daha üstün olduğuna inanması tarihsel anlayış için ölümcüldür.

Aynı düşünceyi biraz farklı bir şekilde aşağıdaki gibi ifade edebiliriz. Düşünce tarihçisinin görevi geçmişte var olan düşünceyi tam olarak onun kendisini anladığı şekilde anlamaktır; çünkü bu görevden vazgeçmek düşünce tarihinde uygulanabilir

tek objektif kriterden vazgeçmekle eşdeğerdir. Farklı dönemlerin, farklı nesillerin ve farklı kişilerin aynı tarihsel olguyu birbirlerinden çok farklı şekillerde yorumladıkları gayet iyi bilinen bir şeydir. Aynı tarihsel olgu farklı zamanlarda farklı ışıklar altında belirir. İnsanlığın yeni tecrübeleri eski metinlere yeni ışıklar tutar. Mesela İncil'in bundan yüzyıl sonra nasıl okunacağını kimse kestiremez. Bu tür gözlemler bazı insanları *doğru* yorum olduğunu iddia eden herhangi bir yorumun iddiasının savunulamaz olduğu düşüncesini benimsemeye götürmüştür. Fakat burada mevzu bahis olan bu tür gözlemler böyle bir düşünceyi meşrulaştırmaz. Çünkü belli bir metnin anlaşılmasında ortaya çıkan sonsuz sayıdaki anlama şekli, eğer geri zekâlı bir kimse değilse metnin yazarının metni yazarken onu anladığı tek bir şeklin var olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Mesela Puritan devrimi açısından bakıldığında Samuel ve Saul'un tarihlerinin belirttiği ışık, İncil'in tarihsel olaylarını yazan yazarın o tarihleri anladığı ışıkla aynı değildir. Ve İncil'in tarihinin gerçek yorumu İncil'in yazarının İncil'in tarihini anladığı şekliyle yeniden ifade eden ve onu anlaşılır hale getiren yorumdur. En nihayetinde, bir yazarı anlamada ortaya çıkan sonsuz sayıdaki anlama şekli onun kendisini anladığından daha iyi anlamaya yönelik bilinçli veya bilinçsiz çabalardan kaynaklanır; fakat onun kendisini anladığı *şekilde* anlamamanın sadece tek bir yolu vardır.

Bıraktığımız noktaya tekrar geri dönersek: kişinin kendi yaklaşımının veya kendi yaşadığı zaman diliminin yaklaşımının geçmişin yaklaşımından üstün olduğuna inanması tarihsel anlayış için ölümcüldür. İlerlemecilik şeklinde isimlendirilebilecek olan şeyin bir özelliği olan bu tehlikeli varsayımdan genelde tarihselcilik şeklinde isimlendirilen şey vasıtasıyla kaçınılmıştır. İlerlemeciler şimdinin geçmişten daha üstün olduğuna inanırlarken, tarihselciler bütün dönemlerin aynı eşitlikte "Tanrıya yakın" olduğunu inanırlar. Mesela tarihselci her dönemin yaptığı katkıyı değerlendirmeye çalışarak geçmişi *yargılamak* istemez, fakat şeylerin ve özellikle de geçmişte var olan *düşüncenin*, gerçekte nasıl olduklarını (yani, wie es eigentlich gewesen ist) anlamayı ve bunu anlatmayı ister. Tarihselci en azından geçmişte var olan düşünceyi tam olarak onun kendisini anladığı şekliyle anlama *niyetini* taşımaktadır. Fakat o niyetini gerçekleştirme kabiliyetine yapısal olarak sahip değildir. Çünkü o, istisnai durumlar dışarıda tutulmak üzere genel bir ifadeyle her düşüncenin temelde kendi döneminin ruhunun bir ifadesi olmasından dolayı tüm zamanların düşüncelerinin hepsinin aynı eşitlikte doğru olduğunu bilmekte veya daha doğrusu bunu varsaymaktadır. Mesela İbn Meymûn kendi zamanının ruhunu ne kadar mükemmel bir şekilde ifade ettiyse, Hermann Cohen de *kendi* zamanının ruhunu o kadar mükemmel bir şekilde ifade etmiştir. Şimdi, geçmişte yaşamış filozofların tamamı sadece kendi *zamanları* için geçerli bir gerçeği

değil fakat gerçeğin ta kendisini bulduklarını iddia etmişlerdi. Fakat tarihselci onların böyle inanırlarken hata içinde olduklarını ileri sürmektedir. Ve o bu iddiasını kendi yorumunun temeli yapmaktadır. O, İbn Meymûn'un gerçeği, tüm zamanlar için geçerli olan gerçeği, öğrettiği iddiasının temellendirilmemiş bir iddia olduğunu önceden bilmektedir. İşte bu en önemli mevzuda tarihselci, tıpkı düşman kardeşi ilerlemeci gibi kendi yaklaşımının geçmiş düşünürlerin yaklaşımından daha üstün olduğuna inanmaktadır. Benimsediği prensip nedeniyle tarihselci, niyetinin aksine olsa bile, geçmişin düşüncesini onun kendisini anladığından daha iyi anlamaya çalışmaya mecbur kalmaktadır. Bazen çok daha karmaşık bir şekilde olsa bile o, ilerlemecide her zaman acımasızca eleştirdiği bir günahı adeta tekrar etmektedir. Çünkü tekrar ifade edersek, ciddi bir öğretiyi anlamak için kişinin bu öğretille ciddi bir şekilde ilgilenmesi ve onu gerçekten ciddiye alması gerekir. Fakat kişi onun *tarihinin geçtiğini* zaten önceden biliyorsa onu gerçekten ciddiye alamaz. Kişinin ciddi bir öğretiyi ciddiye alması için onun gerçekten gerçek olma ihtimalini düşünmeye istekli olması gerekir. Bu yüzden, ortaçağ felsefesini uygun bir şekilde anlamaya istekliyse, ortaçağ felsefesinin gerçekten gerçek olma ihtimalini düşünmeye, ya da daha açık bir ifadeyle en önemli meselelerde onun modern filozofların herhangi birinden öğrendiğimizden daha fazlasını bize öğreteceğini kabul etmeye istekli olmamız gerekir. Ortaçağ felsefesini sadece ortaçağ filozofları *hakkında* bir şeyler değil, fakat *onlardan* bir şeyler öğrenmeye hazır olduğumuzda anlayabiliriz.

Öyleyse gerçek şudur ki, kişi geçmişte var olan bir felsefeyi anlamak isterse ona *felsefi* bir ruhla, *felsefi* sorularla yaklaşmalıdır: kişinin ilgisi ve endişesi öncelikli olarak başkalarının felsefi gerçekle alakalı düşüncelerinin ne olduğu değil, fakat felsefi gerçeğin kendisinin ne olduğu olmalıdır. Fakat: bir kişi kendisinden önce yaşamış bir düşünürü onun *kendisinin* merkezi probleminden başka bir problemle yaklaşırsa, bu kişi onun düşüncesini yanlış yorumlamaya ve saptırmaya eğilimli olacaktır. Bu nedenle, kişinin geçmişte var olan düşünceye yaklaşırken önünde bulunan felsefi mesele o kadar geniş, o kadar kapsayıcı olmalıdır ki en sonunda o, inceleme altındaki yazarın benimsediği meselenin özel ve belli şekline uyacak şekilde daraltılmaya müsaade edebilmelidir. Bu mesele ise mutlak gerçeklik meselesinden başka bir şey olamaz.

Öyleyse felsefe tarihçisi kendi işini uygun bir şekilde yapmak, işinin ehli bir felsefe tarihçisi olmak istiyorsa filozof olmak için veya felsefe ekolüne geçmek için gerekli bir dönüşümden geçmelidir. O, profesyonel filozoflar arasında sıklıkla karşılaşılmayan bir zihin özgürlüğünü edinmeli, bir insan için mümkün olabilecek en mükemmel zihin özgürlüğüne sahip olmalıdır. Modern düşüncenin, hatta modern felsefenin, modern medeniyetin ve modern bilimin kendisinin lehine bir önyargı onu, geçmişin düşünürlerinin *tam anlamıyla* doğru olduklarını kabul etmekten

vazgeçirmemelidir. O, geçmişin felsefesini çalışmak için bir çabaya giriştiğinde ilk çocukluk döneminden beri kendilerine aşına olduğu modern kılavuzların kendisine işaret ettiği yönden vazgeçmeli, geçmiş düşünürlere yön vermiş kılavuzların kendisini yönelttiği tarafa doğru dönmelidir. Bu eski kılavuzlar hemen görünmezler; toz ve döküntü yığınları onların üzerlerini kaplamıştır. Bu döküntüler içindeki en çirkin kısım ise modern yazarların yüzeysel yorumlarından, ders kitaplarında sunulan ve tek bir formülle geçmişin gizemini aralamış gibi görünen ucuz klişelerden oluşur. Geçmişin yazarlarına yön veren kılavuzlar kullanılmadan önce ilk olarak keşfedilmelidirler. Tarihçinin bunların keşfini başarmadan önce tam bir hayret ve külli bir şüphe durumu içinde olmaktan başka bir seçeneği yoktur: o kendisini sadece hiçbir şey bilmediğini bilmesinin aydınlatığı bir karanlık içinde bulmaktadır. O, geçmişin felsefesini çalışmak için bir çaba içerisine giriştiğinde sonunda varacağı yerin kendisinden tamamen gizli olduğu bir yolculuğa giriştiğini bilmelidir. Çünkü o, yolculuğunu bitirdikten sonra kendi zamanına büyük ihtimalle farklı bir kimse olarak geri dönecektir.

II. Ortaçağ felsefesinin gerçek tarihsel anlayışı, öğrencinin ortaçağ filozoflarının gerçeği öğrettikleri iddiasını ciddiye almaya istekli olduğunu varsayar. Şimdi, gayet de haklı bir itiraz olarak, böyle bir isteğin tamamen mantıksız olduğu ortada değil midir? Genel olarak ifade edilirse, ortaçağ felsefesi Aristo'nun doğa bilimleri üzerine inşa edilmiştir: onun bilimi Galileo, Descartes ve Newton tarafından kesin olarak reddedilmemiş midir? Ortaçağ felsefesi insanların bizim anladığımız şekliyle dini müsamaha, temsilciler sistemi, insan hakları ve demokrasi gibi prensiplerin varlığından tamamen habersiz oldukları bir dönemde yükselmiştir. Şiire ve tarihe karşı nefret derecesine varan bir umursamazlık bu felsefenin ayırt edici bir özelliğidir. Bu felsefe, şifahi kanunun Musa'dan geldiğine ve İncil'in lafzının vahiy kaynaklı olduğuna kesin olarak inanılan bir anlayış üzerine inşa edilmiş gibi görünmektedir. İncil'i yorumlarken mecazi yorum kadar geçersiz başka bir yorum metoduna dayanmaktadır. Kısacası, ortaçağ felsefesi kendisini modern bilimin ve modern akademinin en az itiraz edilebilecek sonuçları tarafından beslenen kanaatlerin aksine bir konumda yükselmiş bulmaktadır.

Hepsi bu da değildir. Ortaçağ düşüncesi modern düşünce tarafından reddedilmiş olabilir, fakat buna rağmen o, kendi döneminde övgüye değer ve çok faydalı bir kazanım olarak kabul edilebilir. Fakat bu iddia bile sorgulanabilir. Felsefenin ortaçağ Yahudiliği üzerindeki etkisi faydalı olmaktan çok uzaktır şeklindeki görüş çok güçlü bir şekilde desteklenebilir. Çoğunuz Dr. Scholem'in Yahudi Mistisizminde Ana Akımlar üzerine yazdığı dikkat çekici kitabı okuyacaksınız. Dr. Scholem Yahudiliğin yani Rabbinik Yahudiliğin bakış

açısından bakıldığında Kabala'nın Yahudi ortaçağ felsefesinden çok daha üstün olduğunu iddia etmektedir. O "hem mistiklerin hem de filozofların antik Yahudiliğin yapısını tamamıyla değiştirdikleri" gözlemini yaparak işe başlamaktadır. Fakat "filozof bu göreve ancak Yahudiliğin somut gerçekliklerini soyut bir bohçaya doldurduktan sonra geçebilecektir... Mistik ise aksine, dini anlatımın yaşayan yapısını mecazlaştırma yoluna giderek onu yıkmaktan kaçınacaktır..." ["Felsefe ve Kabala'nın Rabbinik Yahudilerinin yaratıcılıklarının çok önemli iki tezahürüne yaklaşımını sırasıyla ele aldığımızda aralarındaki fark daha açık hale gelecektir: bu iki şey Halakha ve Aggadah ya da Hukuk ve Menkibedir. Filozofların her ikisiyle de tatmin edici ve samimi bir ilişki kurmaktaki başarısızlıkları çok göze çarpan bir olgudur. Dini hukukun tamamı felsefi araştırmanın yörüngesi dışında kalmıştı ki bu elbette onun hiçbir zaman felsefi eleştirinin konusu haline gelmediği anlamına gelmektedir. İbn Meymûn'un dini emirlerin kökeniyle ilgili analizleri dinin saf bir tarihsel anlayışını elde edebilmek için tabii ki çok önemlidir, fakat onun Mitzvah hakkındaki düşüncelerinin inananların günlük hayatlarındaki dini pratiklere karşı besledikleri şevki çoğaltma ihtimalinin olduğunu savunması onu cüretkâr bir adam yapacaktır... Filozof için Halakha'nın ya hiçbir önemi yoktur ya da onun gözünde bunun saygınlığının çoğaltılmasından ziyade azaltılması hesaplanmaktadır." "Aggadah... dindar Yahudilerin en güçlü motiflerini orijinal ve somut bir şekilde ifadelendiren bir metodu, dinimizin temellerine yönelik özgün ve mükemmel bir yaklaşımın ortaya çıkmasına vesile olan bir vasfı temsil etmektedir. Bununla birlikte, Yahudi filozoflarını daima hayret içinde bırakan şey bu vasfın ta kendisidir... Fakat onların kullandıkları mecazlar çoğu zaman... örtülü bir eleştiridir."] Scholem sadece bizim ortaçağ filozoflarımızın, filozoflar olarak, gözlerinin Yahudi ruhunun en derin kuvvetlerine karşı kör olduğu iddiasıyla yetinmemekte; bunun da ötesinde onların, insanlar olarak, gözlerinin insan ruhunun en derin kuvvetlerine karşı da kör olduğunu iddia etmektedir. O felsefenin "hayatın en ilkel tarafına, ölümlülerin hayatla ve ölümlü ile ilgili korkularının bulunduğu en önemli bölgeye arkasını döndüğünü ve rasyonel felsefeden kifayetsiz bir bilgelik devşirdiğini" söylemektedir. Kabala öğrencileri ise, bunun aksine, "yaşayan her şeyin etrafını kuşatan karanlık dehşetin ve kötülük gerçeğinin güçlü bir şekilde farkındadırlar. Onlar, filozofların yaptığı gibi, kullanışlı bir formül yardımıyla bu gerçekliğin varlığıyla yüzleşmekten kaçınmaya çalışmazlar."

Bizim ortaçağ felsefemizi bu kadar coşkulu ve güçlü bir şekilde ayıpladığı için Dr. Scholem'e minnettar olmalıyız. Onun söyledikleri bundan sonra bizim yaygın ruh halimizin bir özelliği olan tarihe hürmet ve felsefi kayıtsızlık karışımından memnun bir şekilde oturmamıza izin vermemektedir. Çünkü Dr. Scholem'in eleştirilerinin, alışılmışın dışında bir sertlikte olmakla birlikte, çelişkili oldukları

söylenemez. Aslında bir ölçüde Scholem konuyla ilgili genel olarak kabul edilen düşüncenin ima ettiği şeyi gayet açık bir şekilde ifade etmektedir. Yahudi felsefesi tarihi üzerine standart çalışma olarak kabul edilen Julius Guttman'ın *Yahudi Felsefesi* isimli eserinin temelini oluşturan ana fikir, ortaçağ filozoflarımızın İncil'de ortaya konan Tanrı, dünya ve insan düşüncesinden büyük ölçüde uzaklaşarak Yunan fikirleri lehine bir tavır takındıkları ve modern Yahudi filozoflarının Yahudiliğin merkezi dini inançlarının gerçek hedeflerini muhafaza etmede ortaçağdaki öncüllerinden çok daha başarılı olduklarıdır. Bu bağlamda şu olguyu da zikretmeliyiz ki Franz Rosenzweig, Hermann Cohen'in ölümünden sonra basılan eserinin (*Religion der Vernunft*) İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn*'inden kesinlikle daha üstün olduğunu düşünüyordu.

Böyle eleştiriler kolayca reddedilemez. Hiçbir şey sadece diyalektik veya tartışma içeren bir cevap vererek konunun üstesinden gelmeye çalışmaktan daha münasebetsiz olamaz. Bu durumda verilebilecek ikna edici tek cevap bizim büyük ortaçağ filozoflarımızın gerçek bir *yorumunu* ortaya koymak olacaktır. Çünkü böyle bir yorumu çoktan bir kenara bıraktığımıza inanmak çok büyük bir hata olacaktır. Nihayetinde, ortaçağ Yahudi felsefesi çalışmalarının başlangıcı hayli yenidir. Bu alanda çalışan herkes özellikle Salomon Munk, David Kaufmann ve Harry A. Wolfson'un yaptıkları önemli çalışmalara derinden borçludur. Fakat ben eminim ki bu büyük akademisyenler, modern çalışmaların Halevi'nin *Kuzarî*'siyle İbn Meymûn'un *Delâlet*'inin eşliğini bile geçemeyecek seviyede olduklarını kabul edecek ilk kişilerdir: *BEN ZOMA 'ADAYIN BACHUTZ* (Ben Zoma hala dışarda bekliyor). Biz hala gerçekten daha işin başındayız.

Fakat belki de bu ciddi meseleyi bir kenarda tutarak, burada alıntılanan bu eleştirel ifadeler işin en önemli kısmına dalmaksızın bir ölçüde cevap verilebilir. Dr. Scholem bizim ortaçağ filozoflarımızın felsefi eserlerinde tarihsel Yahudiliğin yaşayan gerçekliğini veya dindar Yahudilerin dini tecrübelerini veya duygularını ifade etmeye veya onları yorumlamaya niyetlendiklerini bir hakikat olarak kabul etmektedir. Onların gerçek niyetleri ise bundan çok daha basit veya bundan çok daha radikaldir. Yahudi geleneğinin tamamı, Yunan felsefesi taraftarlarından gelen neredeyse ve hatta gerçek bir saldırı altındadır. Yahudi tarihinin Helenistik döneminde gerçekten ne olup bittiğiyle alakalı bilgimizin eksikliğinin zorunlu kıldığı bir ihtiyatla birlikte, Ortaçağların batı dünyasının bu en önemli iki kuvveti arasındaki ilk müzakereye ve kesinlikle ilk *elverişli* müzakereye, şahitlik ettiği söylenebilir: bu iki kuvvet Kitab-ı Mukaddes'in dini ve Yunanlıların bilimi veya felsefesidir. Bu müzakere ahlak temelli bir tektanrıcılıkla putperestlik arasındaki, yani iki din arasındaki, bir müzakere değil, fakat dinle bilim veya felsefe arasındaki bir

müzakeredir. Ve bu, inanç ve itaat üzerine kurulmuş bir yaşam biçimiyle *sadece* insanın kendi bilgeliği ve bağımsız düşüncesi üzerine kurulmuş bir yaşam biçimi arasındaki müzakere olarak da ifade edilebilir. Bu müzakerede üzerinde konuşulan şey, güzel rüyalar, zâhidâne dilekler, insanda hayranlık uyandıran yanlıgılar ve duygusal mübalağalardan çok daha fazlası olarak görülebilmeleri nedeniyle ilkel ve temellendirilmemiş *varsayımlara* kaynaklık eden dini duyguların veya tecrübelerin *kendileri* değildir. Burgoslu Kabalacı Musa'nın çok güzel ifade ettiği üzere filozofların tükendiği yerde Kabala öğrencileri çalışmaya başlamaktadır. Fakat bu ifade, Kabala öğrencilerinin filozofun filozof olması hasebiyle ilgilendiği tek mesele olan inancın *temelleriyle* uğraşmadıklarını itiraf anlamına gelmez mi? Bu meselenin devasa bir mesele olduğunu inkâr etmek, inançla bilgi arasında, dinle bilim arasında bir çatışmanın varlığının düşünülemez bile olduğunu veya entelektüel dürüstlüğün ciddiye alınmaya değmez bir şey olduğunu iddia etmektir. Ve mistiğin özel tecrübelerinin bilim ve felsefenin ortaya koyduğu şüpheleri gidermeye yeteceğine inanmak bu tür tecrübelerin Tevrat'ın nihai doğruluğunu göstermelerinin aynı tecrübelerin Hristiyanlığın dogmalarının ve İslamın öğretilerinin doğruluklarını göstermesinden hiçbir farkı olmadığını unutmaktır ki bu, tektanrıcı bu üç dinin öğretileri arasındaki çatışmanın önemini küçümsemek anlamına gelmektedir. Aslında, felsefi çalışmalara yönelik çabanın doğmasına neden veya en azından ona kuvvet veren şey bu öğretiler arasındaki çatışmada var olan çözülemezlik vasfıdır. [Yahudi felsefesinin Hristiyanlığın dogmalarının etkisine karşı Kabaladan çok daha dirençli olduğunu kanıtlaması belki de bu hususa işaret etmeye degecek kadar önemlidir.]

Bazıları modern Yahudi felsefesinin inanç ve bilgi, din ve bilim meselesini ortaçağ Yahudi felsefesinden çok daha ileri, çok daha olgun bir şekilde tartıştığını -ki Guttman ve Rosenzweig'in benimsedikleri görüş bunu ima etmektedir- söyleyebilirler. Zira bizim kendi içimizde karşılaştığımız bütün zorlukların temelinde her şeyden önce geleneksel Yahudi inançlarıyla Aristo metafiziği arasındaki bir çatışma değil, fakat bu inançların modern doğa bilimleri ve modern tarihsel eleştiri ile yaptığı çatışma yatmaktadır. Ve kuşkusuz bu çatışma *ortaçağ* Yahudi felsefesinin değil, fakat *modern* Yahudi felsefesinin tartışma alanı içindedir. Fakat bu manzaranın başka bir tarafı daha vardır. Moses Mendelssohn'dan Franz Rosenzweig'e kadar modern Yahudi felsefesi genelde modern felsefenin temel önermelerine dayanmaktadır. Artık günümüzde modern felsefenin ortaçağ felsefesine üstünlüğü bir veya iki nesil öncesine görüldüğü kadar açık değildir. Modern felsefe, ortaçağ felsefesine tamamen yabancı bir şey olan felsefe ve bilim arasında bir ayrıma doğru yol almıştır. Bu ayrım, felsefi olmayan bir bilim ve bilimsel olmayan bir felsefenin kabulüne doğru giden bir yolun açılmasına müsait olması nedeniyle tehlikelidir.

Böyle bir bilim onu kullanmayı isteyen her türlü ajandanın ve her türlü gücün elinde kullanılmaya müsait sadece bir alet haline dönüşecek ve böyle bir felsefe de akla ait olan yerin her türlü arzu ve önyargı tarafından doldurulmasına elverişli bir şey haline gelecektir. Biz modern felsefenin kanıtlanabilir gerçek üzerindeki iddiasından vazgeçtiğine ve bir çeşit entelektüel otobiyografi haline doğru gerilediğine ya da modern bilimin hizmetçiliğinde sadece bir metodolojiye dönüştüğüne şahitlik etmekteyiz. Ve biz her gün insanların felsefenin adını yerden yere vururken ne kadar ileri gittiklerini Hitler gibi aşağılık düzenbazların felsefeleri hakkındaki konuşmalarında gözlemliyoruz. İnsanı üzüntüye boğan bu kullanım şans eseri ortaya çıkmamıştır: bu felsefe ve bilim arasında yapılan ayrımın zorunlu bir sonucudur ki bu ayrım en nihayetinde felsefenin bilimden *kati olarak ayrılmasına* götürecektir. Yeni-Tomasçılık hakkındaki düşüncemiz ne olursa olsun, onun Katolikler dışındaki dikkate değer başarısının nedeni modern felsefenin temelinde bir şeylerin yanlış gittiğine dair her geçen gün artan farkındalıktır. 17. yüzyılda tartışılan modernlerin antiklere üstünlüğüne veya bunun tersine dair eski mesele yeniden güncel bir mesele haline gelmiştir. Yeniden bir *mesele* haline gelmiştir ki ona yeterli bir cevabın çoktan verildiğini sadece bir aptal kabul edecektir. Biz bu meselenin içerdiği anlamların ne kadar önemli olduklarının farkına varmaya daha yeni başlıyoruz.

Fakat bunun sadece yeniden bir mesele haline gelmesi olgusu bile ortaçağ felsefesi çalışmalarının sadece tarihsel bir gereklilikten ziyade felsefi bir gereklilik haline gelmesi için yeterli bir sebeptir. [- Ortaçağ felsefemize doğru bir yaklaşım için özel bir önemi olan bir noktanın üzerinde özellikle durmak istiyorum. Modern felsefenin gelişimi bizi haddi zatında felsefe ve bilimin anlamsızlığının problematik bir hale geldiği bir noktaya ulaştırmıştır. Bu problemleri durumun en açık tezahürlerinden sadece birini zikredersek şunu söyleyebiliriz: bir zamanlar genel olarak herkesin felsefe ve bilimin sosyal davranış için en önemli rehber olduğunu veya olabileceğini veya olması gerektiğini kabul ettiği bir dönem vardı. Günümüzde sadece siyasi *mitlerin* önemi ve gerekliliği üzerine yapılan genel konuşmalar bile felsefenin veya bilimin *sosyal* öneminin ne kadar şüpheli bir konumda olduğunu göstermeye yeter. Bugün biz "Neden felsefe? Neden bilim?" sorusuyla tekrar karşı karşıyayız. Felsefenin başlangıcında bu soru tartışmanın merkezinde yer alıyordu. Kişi Eflatun'un diyaloglarının özellikle bu nokta üzerinde durmaktan daha açık bir amacının olmadığını söyleyebilir ki bu amaç, felsefeye veya bilime şehrin yani siyasi cemaatin oluşturduğu yargıçlar kürsüsü önünde meşruiyet kazandırarak neden felsefe, neden bilim sorusuna cevap vermektir. Aslında aynı şekilde ortaçağ filozoflarımız da Tevrat'tan ve kanundan beslenen yargıçlar kürsüsü önünde

felsefeyi ve bilimi meşrulaştırmaya çalışırken neden felsefe, neden bilim sorusunu sormaya kendilerini mecbur hissediyorlardı. İşte felsefenin bu en temel meselesi, yani onun meşruiyeti ve gerekliliği meselesi, modern felsefe için artık bir sorun olmaktan çıkmıştır. Modern felsefe başlangıcından itibaren ortaçağların yanlış olduğu düşünülen felsefesini veya bilimini doğru olduğu düşünülen felsefeyle veya bilimle yer değiştirme çabasıdır: artık o felsefenin veya bilimin *kendisinin* neden gerekli olduğu sorusunu sormaz, çünkü bu gerekliliği zaten varsaymıştır. Bu olgunun kendisi daha başlangıçta bize ortaçağ felsefesinin modern felsefede olmayan felsefi bir radikalizmle ondan farklılaştığını veya daha doğrusu bu en önemli meselede modern felsefeden üstün olduğunu kesin olarak göstermektedir.] Öyleyse şunu söylemekte hiçbir mahzur yoktur: biz modern filozoflardan ortaçağ filozoflarına sadece onlar hakkında bir şeyler öğrenmek için değil, fakat onlardan bir şeyler öğrenmek ümidiyle dönmeliyiz.

1- Ortaçağ felsefesi çalışan kişi modern bir kişidir. O bunun farkında olsa da olmasa da modern felsefenin etkisi altındadır. Ortaçağ felsefesini gerçekten anlamayı zorlaştıran, hatta başlangıçta imkânsız kılan şey işte bu etkinin ta kendisidir. Modern felsefenin ortaçağ felsefesi çalışan kişi üzerindeki etkisi onun başlangıçta yaptığı yorumun tarihsel *olmamasını* kaçınılmaz kılmaktadır. Öyleyse ortaçağ felsefesini anlamak modern felsefenin etkisinden mutlak bir şekilde *özgürleşmeyi* gerektirmektedir. Ve bu özgürleşmenin *modern* felsefenin özel karakteri üzerine ciddi, daimi ve merhametsiz bir *tefekküre* girişmeden gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü insanı sadece bilgi özgürleştirebilir. Biz modern insanlar ortaçağ felsefesini sadece *modern* felsefenin kendine has karakterini anlayabildiğimiz ölçüde anlayabiliriz.

Tabi ki bu, ortaçağ felsefesi çalışan kişinin ortaçağ ve modern dönemdeki bütün önemli felsefelerin tam bir bilgisine sahip olması gerektiği anlamına gelmez. Mümkün olduğunu farz etsek bile, büyük bir yekun tutan böyle bir bilgiye gerçekten sahip olmak, *böyle* bir kişiyi zihinsel bir yıpranmışlık içine sokacaktır. Diğer taraftan ise, gerçek bir akademisyenin ortaçağ düşüncesiyle modern düşünce arasındaki fark hakkında bir ders kitabından diğerine geçerek bir çeşit ölümsüzlük kazanan “uzlaşılmış hikâyelere” dayanması da mümkün değildir. Çünkü bu klişeler gerçekten doğru olsalar bile genç akademisyenin onların doğruluklarını teyit etmesine imkân yoktur: o bunları tevekkül ederek kabul etmek zorunda kalacaktır. Tam olarak çalışma vazifesiyle aynı eşitlikte gerekli olan kapsamlı çalışma vazifesini birleştirmenin sadece tek bir yolu vardır: kişi işe stratejik noktaların detaylı bir gözlemini yaparak başlamalıdır. Mesela ortaçağa ait bir çalışmanın modern bir çalışma için model teşkil ettiği durumlar vardır: model aldığı çalışmayla arasındaki benzerliklerin yakın bir karşılaştırmasını yaparak modern yaklaşımla ortaçağın

yaklaşımı arasındaki temel fark hakkında canlı ve açık bir izlenimi ilk elden edinebiliriz. Örnek olarak İbn Tufeyl'in Hay bin Yakzan isimli eseri ile Defoe'nin Robinson Crusoe isimli eseri zikredilebilir. Defoe'nin eseri bu Arap filozofun eserinin 17. yüzyılda yapılmış Latince bir tercümesine dayanmaktadır. İki eser de yalnız bir insanın toplumun veya medeniyetin yardımı olmaksızın sadece kendi doğal güçleriyle neyi başarabileceği meselesi üzerinde durmaktadır. Ortaçağ insanı mükemmel bir filozof olmayı başarır; modern insan ise teknik bir medeniyetin temellerini atar. Stratejik noktaların başka bir örneği ise ortaçağ metinlerine yapılan modern yorumlarda kendini gösterir. Mendelssohn'un İbn Meymûn'un mantık risalesi üzerine yaptığı yorumla İbn Meymûn'un kendi metnini karşılaştırmak bizim konumuza giriş yapabilmemiz için açılan bir aralık işlevi pekâlâ görebilir. Üçüncü bir çeşit ise ortaçağ öğretilerine karşı yapılmış detaylı modern eleştiriler olacaktır. Mesela Spinoza'nın İbn Meymûn'un öğretilerine yaptığı eleştiri ve *Teolojik-Politik İnceleme*'de kullandığı metodu ele alabiliriz. Kişi İbn Meymûn'un hangi tezlerinin Spinoza tarafından yanlış anlaşıldığını veya yeteri kadar anlaşılmadığını gözlemleyerek en azından Spinoza'nın İbn Meymûn'u anlamasına olduğu kadar bize de engel olan özellikle modern bazı önyargıların farkına varabilir. Buna rağmen bu üç çeşit için zikredilen örneklerin hepsi de dikkatsiz bir öğrencinin bu üç ortaçağ ve modern felsefe arasındaki farkı genel olarak ortaçağ felsefesi ve modern felsefe arasındaki fark olarak almasına neden olacağı şeklinde gelebilecek bir itiraza açıktır. Bence bu genel farkı anlamak için ortaçağlarda ve modern dönemde yapılmış en tipik felsefe veya bilim tasniflerini titiz bir karşılaştırmadan geçirmekten daha iyi bir yol yoktur. Günümüz üniversitelerinin ders programlarından veya 19. ve 20. yüzyılda bir araya getirilmiş felsefe sistemlerinin başlık sayfalarından bugün tanınan felsefi disiplinlerin bir listesini yapmak kolaydır. Bu listeyi mesela Farabi veya İbn Sina'nın felsefe tasnifleriyle karşılaştırmak. Aralarındaki farklar şaşırtıcı bir şekilde o kadar büyük, o kadar açıktır ki en basiretsiz bir kişi bile onları görmeden geçemez; onlar o kadar göze çarpıcıdır ki bu durum en tembel bir öğrenciyi bile onlar hakkında *düşünmeye* mecbur eder. Mesela kişi ortaçağlarda estetik veya tarih felsefesi gibi felsefi disiplinlerin var olmadığını hemen görür ve hemen ortaçağ tarih felsefesi ve ortaçağ estetiği üzerine makaleler ve hatta kitaplar yazan pek çok modern akademisyene karşı daimi ve gayet meşru bir güvensizlik duygusu elde eder. Kişi estetik ve tarih felsefesi kavramlarının ilk defa ne zaman ortaya çıktığı meselesine ilgi duymaya başlar; onların ilk ortaya çıkışlarının 18. yüzyılda olduğunu öğrenir; onların ortaya çıkışlarının altında yatan varsayımlar üzerinde düşünmeye başlar-ve böylece kişi kendi macerasına çoktan başlamış olur. Veya din felsefesi olarak isimlendirilen bir disiplinin ortaçağda var olmamasını ele alalım. Ortaçağ Yahudi din

felsefesi üzerine yazılmış ne kadar çok kitap ve kitapçık vardır ki doğrusunu söylemek gerekirse bunlar olmayan bir şey üzerine yazılmışlardır. Bu kitaplar ve kitapçıklarla ilgili bir şeyler aslen yanlış olmalıdır. Ortaçağ felsefesinde modern din felsefemizin yerinde bir felsefi disiplin olarak eskiden *doğal* teoloji şeklinde isimlendirilen teolojii buluruz. Doğal teoloji yani *Tanrı* hakkındaki felsefi öğretiyle din felsefesi yani Tanrı'ya yönelik *insani tutumun* bir tahlili arasında dünya kadar fark vardır. Bu farkın anlamı nedir? Ortaçağ Hristiyanlığının en büyük eseri Summa *Theologica* başlıklı eser iken Reformasyon döneminin en büyük eserinin Institutio *Christiana Religiois* başlıklı eser olması ne anlama gelmektedir? İbn Meymûn'un *dini* konular hakkında yapılan tartışmaları *Delâlet*'inin dışında bırakması ne anlama gelmektedir? En nihayetinde ortaçağ felsefesinin doğru, tam ve tarihsel bir anlayışına ulaşmak için kişinin başlaması gereken sorular tam olarak bu tür sorulardır.

[Pek çok akademisyen benim yukarıda zikrettiğim soru çeşitlerini bürokratik demesek de aşırı detaycı olarak kabul eder. Onlar bunlara şu şekilde itiraz edeceklerdir: Biz neden bir ortaçağ filozofunun şiir üzerine serdettiği düşüncelerini onun estetiğe yaptığı katkılar olarak değerlendirmeyelim? Ortaçağ filozofu bu düşüncelerin şiir sanatına, ahlaka veya hatta belki de siyaset bilimine ait olduğunu düşünebilirdi. O şiiri temelde amaca yönelik bir aktivite olarak, öğretirken zevk veren veya zevk verirken öğreten bir aktivite olarak tasavvur ederdi. O şiir sanatını nasıl güzel şiir yazılacağını öğreten teknik bir sanat olarak anlardı. O şiir sanatını temelde mesela ahlaki gelişim gibi daha yüksek amaçlara hizmet eden bir yardımcı olarak düşünürdü. Kısacası onun şiir hakkındaki düşünceleri son derece sığdı. Fakat modern filozoflarımız sağ olsunlar, biz daha iyisini biliyoruz: biz biliyoruz ki şiir sanatı kendi başına var olan bir şeydir, ve estetik saire şiirin nasıl yazılacağını öğretmekten ziyade şiirsel yaratıcılığın ve estetik zevkin, estetik idrakin veya estetik anlayışın bir tahlilidir. Modern bakış açısının ortaçağın bakış açısına üstünlüğü o kadar açıktır ki biz niye kendi referans merkezimizi ortaçağ filozofunun şiir sanatı üzerine serdettiği düşünceleri incelerken referans merkezi olarak almakta bir an bile olsa tereddüt edelim ve dolayısıyla bunları estetiğe ait şeyler olarak tanımlamayalım? Doğrusu, ortaçağ felsefesini tarihsel olarak anlamayı imkânsız kılan şey işte tam bu zihin alışkanlığıdır. Daha işin başında ortaçağın meseleye bakışının yanlış veya yetersiz olduğunu düşünürsek, o şeyi çalışmak için vaktimizi kaybetmemeliyiz. Ya da kişi vaktinin kaybolmasını umursamıyorsa bile, o içten bir sempati duyamayacağı bir görüşü gerçekten anlamak için gereken zihinsel enerjiye açıkçası sahip olmayacaktır. Estetik ve şiir sanatı arasındaki farkı örnek olarak verdiğim için, ortaçağın şiir sanatıyla ilgili görüşünün en nihayetinde Eflatun'un Devlet'ine dayandığını da eklememe izin verilebilir ki bu eser güzellik duygusundan

sanki bir ruhbanmış gibi yoksun olmakla suçlanamayacak bir kimse tarafından yazılmıştır.]

Belirtmeye çalıştığım noktanın ima ettiği şey *terminolojinin* son derece önemli olduğu hususudur. Önemli bir konu için tayin edilen her terim bütün bir felsefeye işaret etmektedir. Ve kişi işin başında hangi terimin önemli ve hangi terimin önemsiz olduğundan emin olamayacağı için, okuduğu veya sunum yaparken kullandığı her terime çok dikkat etme yükümlülüğü altındadır. Bu husus doğal olarak bizi *tercümeler* meselesine getirmektedir. Felsefi eserlerin tercümesi için yapılan övgülerin içinde onun eserin kelimesi kelimesine tercümesi olduğunu, tam anlamıyla motamot bir tercüme olduğunu söylemekten daha büyük bir övgü yoktur. Ortaçağ tercümanlarının Arapçadan İbraniceye yaptıkları veya her iki dilden de Latinceye yaptıkları tercüme benim bildiğim pek çok modern tercümeden karşılaştırılmaz bir biçimde daha iyidirler. Onların Latincesi genellikle rezil bir halde olsa bile bu harika tercümanların Latinliklerinden çok faydalanmışımdır. Pek çok modern tercümanın kelimesi kelimesine tercüme etmekten batıl inanç seviyesine varıncasına niye bu kadar korktuklarını anlamak zordur. Bu durum felsefi eserlerin bütünüyle modern tercümelemlerini kullanmak zorunda kalan bir kişinin yazarın düşüncesini tam olarak anlayamaması sonucunu doğurmaktadır. Bu nedenle diller hakkındaki malumatı az olan bir kimse bile (önünüzde duran konuşmacı gibi) bu eserlerin orijinallerini okumaya mecbur kalmaktadır. Hâlbuki ortaçağlarda durum böyle değildi. Aristo'nun ortaçağdaki bir kelime bile Yunanca bilmeyen öğrencileri Aristo'nun yorumcuları olmaları bakımından antik Yunan hakkında dünya kadar bilgiye sahip modern akademisyenden çok daha üstündürler. Şüphesiz bu üstünlüğün nedeni, ortaçağ yorumcularının Aristo'nun metinlerinin kelimesi kelimesine yapılmış tercümelemlerine maruz kalmaları ve metne ve metnin kendi terminolojisine mecbur olmaları gerçeğinde yatmaktadır.

I. Yukarıda ifade edilen açıklamalar genel olarak ortaçağ felsefesi çalışmaları için geçerlidir. Şimdi daha özel olarak ortaçağ Yahudi felsefesine dönelim. Ortaçağ Yahudi felsefesi genel olarak ilk dönemde İslami bir çevre içinde gelişen tip ve daha yakın bir dönemde Hıristiyan bir çevre içinde ortaya çıkan tip olmak üzere iki çeşit filozof tipini içerir. Ben kendimi diğer önemli hususlara hiç değinmeden bizim metodolojik meselemiz noktayı nazarından bakıldığında daha ilginç görünen birinci tiplerle sınırlandıracağım. Bizim hem Arap-Yahudi felsefesini hem de onun bağlı bulunduğu İslam felsefesini anlamamızı engelleyen özel zorluklar vardır. Doksografiden farklı olarak felsefe tarihi modern dünyanın ortaya çıkardığı bir şeydir. Onun programı ilk olarak Francis Bacon tarafından ortaya konulmuştur. Başlangıçta o felsefenin kendisinden farklı bir şey olarak, filozoflardan ziyade antika

meraklılarının ilgi alanına giren bir şey olarak düşünölmüş, ancak 19. yüzyılda özellikle Hegel sayesinde felsefenin bütünleyici bir parçası haline gelmiştir. Felsefe tarihi Hıristiyan Avrupa'da ortaya çıkan bir şey olması nedeniyle ortaçağ felsefesi çalışmalarında Hıristiyan veya Latin skolastik felsefesini kendine referans noktası olarak alma eğilimine doğuştan sahiptir. Ortaçağ felsefesini çalışan kişi, eğer modern felsefe ve ortaçağ felsefesi arasındaki fark üzerinde tutarlı bir şekilde düşünmezse, modern bir kişi olması nedeniyle modern felsefenin kendi düşüncesi üzerinde yaptığı etki onun ortaçağ felsefesini anlamasını engelleyecektir. Aynı şekilde, İslam ve Yahudi felsefesini çalışan bir kişi de, eğer Hıristiyan skolastik felsefesi ve İslam-Yahudi felsefesi arasındaki fark üzerinde tutarlı bir şekilde düşünmezse, felsefe tarihçisi olması bakımından *Batı* kaynaklı bir geleneğe dâhil olduğu için, bu gelenek onun İslam ve Yahudi felsefesini anlamasını engelleyecektir.

Kişi bir taraftan Yahudilik ve İslam'la diğer taraftan Hıristiyanlık arasındaki farktan başlamak zorundadır. Yahudiler ve Müslömanlar için din ilk olarak, Hıristiyanlıkta olduğu gibi dogmalarla formöle edilmiş bir *inanç* değil, ilahi kaynaklı bir *yasa*, bir *kanundur*. Dolayısıyla, *din* bilimi yani kutsal doktrin dogmatik teoloji yani vahyedilmiş teoloji değil, fakat hukuk bilimi yani Halakha veya Fıkıhtır. Bu şekilde anlaşılan hukuk bilimiyle felsefe arasındaki ortak noktalar dogmatik teolojiyle felsefe arasındaki ortak noktalardan çok daha azdır. Bu nedenle, prensip olarak, felsefenin Yahudi-İslam dünyasındaki durumu Hıristiyan dünyada olduğundan çok daha kırılığandır. Hiç kimse en azından yüklö miktarda felsefe çalışmaksızın yetkin bir Hıristiyan ilahiyatçısı olamaz; çünkü felsefe eğitimin resmen izin verilmiş ve hatta zorunlu tutulmuş tamamlayıcı bir unsurudur. Diğer taraftan ise, kişi felsefe hakkında en ufak bir bilgiye bile sahip olmaksızın tam anlamıyla yetkin bir halakha alimi veya fakih olabilir. Temeldeki bu farklılık İslam dünyasındaki felsefi çalışmaların daha sonraları çökme ihtimalinin niye ortaya çıktığını şüphesiz açıklamaktadır. Paralel bir gelişme ise Batıda Luther'e rağmen bile hiç ortaya çıkmamıştır. Bu durum, 1765 gibi geç bir dönemde bile Aşkenazi Yahudisi Mendelssohn'un mantık çalışmalarını tavsiye ettiği için gerçek bir savunma yapma ve yabancı ve dindışı kitapların okunmasına karşı çıkarılan yasağın mantık üzerine yazılmış eserlerin çalışılmasına uygulanamayacağını gösterme gibi bir zorunluluğu niye hissettiğini açıklamaktadır. Bu durum, en azından kısmen, özellikle İbn Meymün'un *Delâlet*'inin Thomas Aquinas'ın *Summa Theologica*'sının elde ettiği otorite kadar bir otoriteyi neden hiçbir zaman elde edemediğini açıklamaktadır. Hiçbir şey temsil değerini haiz bu iki eserin başlangıçlarındaki farklılıktan daha aydınlatıcı değildir. Thomas'ın yüce *Summa*'sının ilk maddesi felsefi disiplinler haricinde ve felsefi disiplinler yanında teolojinin gerekli olup olmadığı meselesi üzerinde durmaktadır. Yani Thomas felsefe mahkemesi önünde teolojinin savunmasını

yapmaktadır. Diğer taraftan İbn Meymûn'un Delâlet'i ise açık bir şekilde, eğer bu gerçek hukuk bilimi ise, hukuk bilimine hasredilmiştir. O Kitabı Mukaddes'in bir ayeti üzerine yapılmış karmaşık bir yorumla açılır ve felsefe mahkemesi önünde geleneksel Yahudi biliminin savunulmasından ziyade geleneksel Yahudi biliminin mahkemesi önünde felsefenin savunulmasıyla başlar. İbn Meymûn'un Delâlet'ine felsefi disiplinler yanında Halakha'nın da gerekli olup olmadığını tartışarak başlayabileceğini kim tasavvur edebilir? İbn Meymûn'un yöntemini onun çağdaşı İbn Rüşd'ün bir risalesi açıklığa kavuşturmuştur ki bu risalenin açık amacı felsefenin hukuki meşruiyetini ortaya koymaktır. Bu risalede hukuk bakımından, yani İslam hukuku bakımından, felsefe çalışmanın izinli mi, yasak mı veya emredilmiş mi olduğu meselesi tartışılmaktadır. Belki pratikte bu kadar değerlidir ama muhakkak ki felsefe, hukuki durum göz önünü alındığında açık bir şekilde savunmadır. Yahudi literatüründe İbn Rüşd'ün yaptığı bu tartışmaya benzer birden çok örnek vardır.

Felsefenin Yahudi Ortaçağlarındaki problemlili durumunun en açık anlatımı, kendisini “felsefe” ve “filozof” terimlerinin kullanımında bulmaktadır. Biz İbn Meymûn ve Halevi gibi kimselerin filozof ve onların kitaplarının tereddütsüz bir şekilde felsefe kitapları olduklarını sorgusuz sualsiz kabul ederiz. Fakat böyle yaparak, onların kendilerinin mesele hakkındaki görüşleriyle uyum içinde mi hareket etmekteyizdir? Onların kullanımında filozof kelimesi, sözde bu dinlerden birine ait olsun veya olmasın, tektanrıci üç dinden herhangi birini kabul etmiş kimselerin inandıkları şeylerden esas itibarıyla farklı başka şeylere inanmış bir kimseye karşılık gelmektedir. Bu itibarla filozoflar Yahudilerin, Müslümanların ve Hıristiyanların oluşturduğu gruplardan esas olarak ayrılmış farklı bir grup, farklı bir mezhep teşkil etmektedirler. Biz Halevi ve İbn Meymûn gibi düşünürleri “filozoflar” olarak isimlendirdiğimizde Yahudi felsefesi veya Yahudi filozofu *mefkûresinin* kendisinde bir *problem* olduğu gerçeğini zımnen reddetmiş oluruz. Fakat bu kişilerin Yahudi felsefesinin aslında problemlili, kırılmalı bir şey olduğuna dair besledikleri kanaatten daha derin ikna oldukları başka bir kanaatleri pek yoktur.

Şimdi manzaranın diğer tarafı üzerinde duralım. Hıristiyan dünyasının resmi onayında felsefeye karşı şüphesiz bazı sakıncalar mevcuttur. Bu onay kilisenin katı gözetimine karşılık elde edilmiştir. Diğer taraftan ise, felsefenin İslam-Yahudi dünyasındaki kırılmalı yapısı, onun *mahrem* olma özelliğini garanti altına almış veya bunu zorunlu hale getirmiş ve böylece onun daha fazla içsel özgürlüğe sahip olmasına neden olmuştur. Felsefenin İslam-Yahudi dünyasındaki durumu bu bakımdan onun klasik Yunan'daki durumuna benzer. Sıklıkla ifade edildiği üzere Yunan şehri totaliteryen bir sosyal düzene sahiptir: o sadece siyaset ve hukukla alakalı meseleleri değil, fakat ahlak, din, trajedi ve komediyle alakalı meseleleri de içermekte ve

bunların düzenlemesini yapmaktadır. Bununla birlikte, hem teorik hem pratik açıdan düşünüldüğünde, özünde ve kökünde *mahrem* olan, siyaset ve toplum ötesi bir aktivite vardır ki bu felsefedir. Felsefe okulları devlet veya kilisenin otoritesi vasıtasıyla değil, *hiçbir* otoritesi olmayan özel şahıslar tarafından kurulmuştur. İşte bu bakımdan, felsefenin İslam dünyasındaki durumunun Hıristiyan Avrupa'daki durumdan ziyade Yunan'daki duruma benzediğini söylüyorum. Bu olgu İslam-Yahudi filozoflarının kendileri tarafından da kabul edilmiştir: onlar Aristo'nun bir sözü üzerine yaptıkları açıklamalarda felsefi hayattan bahsederlerken onun özünde *mahrem* bir hayat olduğunu söylerler ve onu münzevi bir hayata benzetirler.

Müslümanlar ve Yahudiler tarafından din temelde bir hukuk olarak düşünülür. Bu yüzden din filozofların bakış açıları içine öncelikli olarak *siyasi* bir olgu şeklinde girer. İşte bu nedenle, dinle uğraşan felsefi disiplin din felsefesi değil, siyaset felsefesi veya siyaset bilimidir. Burada söz konusu olan siyaset bilimi de özel bir siyaset bilimidir: Eflatun'un *Devlet*'inde ve *Yasalar*'ında öğretisi olarak yer alan Eflatuncu siyaset bilimi. Bir taraftan İslam-Yahudi felsefesiyle diğer taraftan Hıristiyan skolastisizmi arasındaki farkın en aşikâr şekilde görüldüğü yer işte burasıdır: Batı dünyasındaki siyaset biliminin klasiği Aristo'nun *Politika*'sı iken İslam-Yahudi dünyasındaki siyaset biliminin klasikleri Eflatun'un *Devlet*'i ve *Yasalar*'ıdır. Aslında, Aristo'nun *Politika*'sı İslam-Yahudi dünyasında bilinmezdi ve Eflatun'un *Devlet*'i ve *Yasalar*'ı da on beşinci yüzyıl öncesine kadar Avrupa'da ortaya çıkmamıştı. Tabi ki, hem İslam hukuku hem de Yahudi hukuku Tanrı tarafından bir peygamber vasıtasıyla insanlara gönderilmiş ilahi bir kanun olarak düşünülmektedir. Bu peygamber Farabi, İbn Sina ve İbn Meymûn tarafından Eflatun'un filozof kralı bağlamında yorumlanmış ve mükemmel siyasi cemaatin kurucusu şeklinde düşünülmüştür. Bu itibarla peygamberlik öğretisi bu filozoflar tarafından siyaset biliminin bir parçası olarak kabul görmüştür. İbn Sina Eflatun'un *Yasalar*'ını peygamberlik üzerine yazılmış standart bir eser olarak görür. Peygamberliğin özünde siyasi bir karakter taşıdığına dair bu görüş, İbn Meymûn'un *Sefer Hamitzoot* ve *Sefer Hamadda* isimli eserlerinin planını etkilemiştir. Bunun işaretleri, İbn Meymûn'un astroloji uğruna savaş ve fetih sanatının göz ardı edilmesinin Yahudi devletinin çöküşüne zemin hazırladığına dair ifadelerinde görülmektedir.

İslam-Yahudi felsefesiyle Hıristiyan skolastisizmi arasındaki fark kendini en açık bir şekilde pratik felsefe alanında göstermektedir. Teorik felsefe konusunda, hem İslam-Yahudi felsefesi hem de Hıristiyan skolastisizmi büyük ölçüde aynı gelenek üzerinde yükselmektedirler. Fakat siyaset ve ahlak felsefelerinde aralarındaki fark temeldendir. Aristo'nun *Politika*'sının İslam-Yahudi dünyasında olmadığını söylemiştim. Bunun kadar dikkat çekici başka bir husus ise Roma literatürünün, Çiçero'nun ve özellikle Roma hukukunun da burada bulunmayışıdır. Bu bizi

Hıristiyan skolastisizminin ve doğrusu ta 18. yüzyıl sonlarına kadar Batı düşüncesinin bir özelliği olarak karşımıza çıkan doğal hukuk öğretisinin İslam-Yahudi felsefesinde hiç bulunmadığı sonucuna götürmektedir: bu öğretiyi sadece Hıristiyan düşüncesinin etkisi altındaki bazı geç dönem Yahudi yazarlarında görülür. Müttekellimün olarak bilinen İslam ilahiyatçılarının Batıda doğal yasalar olarak isimlendirilen şeyle pratikte aynı olan rasyonel yasaların var olduğunu iddia ettikleri doğrudur: fakat İslam-Yahudi filozofları bu görüşü tamamıyla reddetmişlerdir. Hıristiyan skolastikleri tarafından doğal yasalar ve Müttekellimun tarafından rasyonel yasalar olarak isimlendirilen bu davranış kuralları İslam-Yahudi filozofları tarafından genel kabul görmüş kanaatler olarak isimlendirilmişlerdir. Filozofların bu görüşü Hıristiyan ortaçağlarında onların kısıyında yaşamış olan Padualı Marsilius'un öğretisinde görülmektedir ki o ortaçağda kilisenin iddialarına karşı çıkan en faal kişidir.

Bu beni İslam-Yahudi felsefesini Hıristiyan skolastisizminden ayıran farkın boyutuna ve durumuna işaret etmek ve İslam-Yahudi felsefesini gerçekten anlamak için bu fark hakkında daimi bir uyanıklığın gerekli olduğu şeklinde öne sürdüğüm düşüncemi savunmak için üzerinde durmak istediğim son noktaya getiriyor. Bu nokta Hıristiyan skolastisizm ekolleri içinde İslam felsefesinden en derin bir şekilde etkilenen ekolün Latin İbn Rüşdçülüğü olmasıdır. Latin İbn Rüşdçülüğü çifte hakikat öğretisiyle meşhurdur ki bu öğretiyi bir iddianın felsefede doğru olmakla birlikte dinde yanlış olabileceğini veya tersi de olabilir, öne sürmektedir. Çifte hakikat öğretisi İbn Rüşd'ün kendisinde veya onun seleflerinde mevcut değildir. Bunun yerine biz, İslam felsefesinde belâğata dayalı deliller üzerine inşa edilen zâhirî öğretilerle, bilimsel ve burhânî deliller üzerine inşa edilen bâtinî öğretiler arasında yapılan bir ayrımın nispeten çokça kullanıldığını görüyoruz. İslam felsefesi çalışan kimseler kesinlikle çok önemli olan bu ayrıma şimdiye kadar yeterli dikkati vermemişlerdir. Eğer bilimsel öğretiyi bâtinîyse, yani gizli bir öğretiyse, İslam filozoflarının herkesçe bilinen öğretilerinin onların gerçek öğretileri olduğundan şimdiye kadar adet haline getirdiğimiz üzere emin olma hakkımız yoktur. Biz yazarlarının görüşlerini hiçbir gizleme veya dolaylama yapmaksızın direk olarak veren kitapları anlamamız için gerekli olmayan özel bir okuma tekniği edinmek zorundayızdır. Burada söz konusu olan bâtiniliğin kökenlerini ölüm döşeğindeki antik dönemin yapay bir olgusunda aramak yanlış olacaktır. Onun kaynağı Eflatun'un bizzat kendisinde, *Phaedrus*'ta geçen sözlü öğretimin yazılı öğretimden üstün olduğuna dair ileri sürülen öğretilerde, *Devlet* ve *Yasalar*'da asil yalanların gerekliliğine dair ileri sürülen öğretilerde ve bilhassa Eflatun'un bizzat kendisinin bütün eserlerinde kullandığı yazım tekniğinde aranmalıdır. İslam filozoflarının bu *Eflatunculukları* layıkıyla çalışılmadan önce, bizim İslam felsefesi anlayışımızın fazlasıyla dayanaksız temeller üzerinde durduğu rahat bir şekilde söylenebilir. Benzer düşüncelerin İslam felsefesine bağlı olarak ortaya çıkan Yahudi felsefesi için de ifade edilmesi yerinde olur. Delâlet'i okuyan herkes, İbn Meymûn'un kendi öğretisinin gizli karakteri üzerinde ne kadar hararetle bir şekilde ısrar ettiğini bilir: o daha baştan gizli

öğretisinin bölümlerinin kendisini değil, fakat sadece bölüm başlıklarını ortaya koyduğunu söyleyerek okuyucusunu uyarmaktadır. *Kuzarî*'de de benzer bir durumla karşılaşırız: Kuzarî'nin Yahudiliği en sonunda kabul etmesi, *Sefer Yetzirah*'ın gizli öğretisinin çok gizli bir yorumunu dinlemesi sonucunda gerçekleşmiştir. Benim ortaçağ felsefesi anlayışımızın hala gerçekten daha başlangıç seviyesinde olduğunu söyleme cüretini kendimde bulmamın nedeni yukarıda ifade edilen işte bu gibi olgularla karşılaşmamdır. Bunu ifade etmekle, bizim ortaçağ filozoflarımızın kendilerine mahsus bir yazım tekniğiyle yazdıklarını çeşitli zamanlarda ifade eden özellikle Wolfson ve Isaac Heinemann'a olan borcumuzu küçümsemiyorum. Genel gözlemlerin ötesinde yapılması gerekli olan şey ise, bu gözlemlerin metinlerin yorumlanması işine girildiğinde sistemli ve rasyonel bir şekilde uygulanmasıdır. İşte sadece bu yorum tamamlandıktan sonra ortaçağ felsefemizin *değeri* ve *gerçekliği* hakkında hüküm verebilecek bir konumda olacağız. Şimdiyse, böyle bir hüküm vermeyi askıya alarak bizim bu muazzam hocalarımızdan *öğrenmeye* çalışmak iyi bir siyaset olacaktır. Çünkü modern insanın sadece modern öncesi ve modern olmayan.