

ORTA ÇAĞ FELSEFESİ BİR HİRİSTİYAN FELSEFESİ MİDİR?

Süleyman DÖNMEZ*

Giriş

Felsefe Tarihi kitaplarında MS I. veya II. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar olan tarihsel kesit “Orta Çağ Felsefesi” başlığı altında incelenmesine rağmen¹, Bertrand Russell’in* *Orta Çağ Felsefesi diye bir felsefeden söz edilemeyeceği*² (ön)yargısı, oldukça dikkat çekicidir. Russell’in bu görüşü bazı felsefeciler tarafından hâlâ kabul görmeye birlikte³, Orta Çağ yaklaşık son yüz elli yıldır felsefe yönünden de incelenmeye değer görülmektedir. Dolayısıyla günümüzde artık *Orta Çağ Felsefesi diye bir felsefenin olup olmadığı* tartışmalarından⁴ daha ziyade, *Orta Çağ Felsefesi’nin nasıl bir felsefe olduğu* problemi zihinleri daha çok meşgul ediyor görünmektedir. Bu problem, özellikle batı dünyasında hâlâ aktüelliğini korumaktadır.⁵ Bizde ise, *Orta Çağ Felsefesi* henüz yetkin ve etkili bir tartışma zemini bulabilmiş değildir. Ancak Orta Çağ Felsefesi hakkında

* Dr. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Araştırma Görevlisi

*D. 1872 - Ö. 1970.

¹ Bkz. Ahmet Cevzici, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa 1999, s. 11.

² Bkz. Bertrand Russel, *History of Western Philosophy: And its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Routledge; London; 1996, s. 485.

³ Mesela, uluslararası bir araştırma cemiyeti kurma amacıyla 1958 yılında Löwen’de bir gelen Orta Çağ uzmanları, kurmak istedikleri cemiyetin adını, “*Société Intenationale Pour L’étude de la Philosophie Médiévale*” (S.I.E.P.M.) [Uluslararası Orta Çağ Felsefesi Araştırmaları Enstitüsü] olarak belirlemek istediler. Fakat bu girişim, bazı düşünürlerce kuşkuyla karşılandı. Çünkü onlara göre, Orta Çağ’da teolojiden bağımsız bir felsefeden söz etmek mümkün değildi. Konu ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Aertsen, Jan A. *Gibt es eine mittelalterliche Philosophie?*, -Philosophie und geistiges Erbe des Mittelalters mit Beiträgen von Jan A. Aertsen (Köln), Klaus Jacobi (Freiburg i. Br.), Georg Wieland (Tübingen) und Rêmi Brague (Paris) gehalten auf dem Symposium zum 65. Geburtstag von Professor Dr. Albert Zimmermann am 9. Juli 1993 eingeleitet und für den Druck besorg von Andreas Speer- içinde, Köln 1994 s. 13-15

⁴ Orta Çağ Felsefesi diye bir felsefenin olmadığını ileri sürenlerin temel tezi, Orta Çağ düşünce biçiminin felsefe değil, teoloji olduğudur. Aslında bu tez, tarihsel bağlamda oldukça güçlü görünen delillerle de temellendirilebilmektedir. Çünkü Orta Çağ’a damgasını vuran pek çok düşünür, özellikle orijinal kaynaklara dayanılarak incelendiğinde, genelde kendilerini felsefeye ve filozofluğa pek sempatiyle bakmayan samimi birer teolog olarak tanıtmaktadırlar. Doğal olarak bu da Orta Çağ düşüncesinin felsefi değil, teolojik olduğu izlenimi vermektedir. Ancak şu da bir gerçek ki, Orta Çağ üzerine çalışan pek çok araştırmacı da, Orta Çağ’ın önde gelen düşünürlerinin hem filozof hem de teolog olduklarından kuşku duymamaktadırlar. Bu da, onların yanısıra felsefeden de uzak durmadıklarını göstermektedir. Bkz. Dönmez, Süleyman, Aziz Thomas’ta Teoloji-Felsefe İlişkisi, Bilgi ve İnanç, Karahan Yayınları, Adana 2004, s.26, 127.

⁵ Bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çeviren: V. Eralp, İstanbul 1991, s. 123-199; Joachim Hans Störig, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Stuttgart, Berlin, Köln 1993, s. 209-213; Edouard Jeuneau, *Ortaçağ Felsefesi*, Çeviren: B. Çotuksöken, İstanbul 1998, s. 7-13.

ileri sürülen belirgin görüşlerin sıklıkla, ama genelde bizim kültür ve düşünce dünyamız bağlamında bir değerlendirmeye tabi tutulmadan iktibas edildiği de bir gerçektir.⁶ Elbette bu ve benzeri atıf ve çalışmalar, Orta Çağ Felsefesi alanında oldukça büyük olan bir boşluğun doldurulmasında olumlu katkıya sahiptirler. Fakat batının Orta Çağ Felsefesi üzerine ileri sürdüğü bazı tezlerin kesinlikle doğru ve tutarlıymış gibi benimsenip savunulması, Orta Çağ Felsefesi'nin zenginliğini kavramada sıkıntılara sebebiyet vermektedir. Öyle ki, Orta Çağ Felsefesi'ni büyük oranda eksik anlatan bazı görüşler bile, bazı eserlerde hiç eleştirilmeden destek bulabilmektedir. Mesela bu görüşlerden en belirginini, Gilson'un *Orta Çağ Felsefesi'ni salt bir Hıristiyan Felsefesi olduğunu* iddia etmesidir. Bizde bu, ekmel bir yaklaşım olarak kabul edilebilmektedir.⁷ Oysa küçük bir araştırma dahi, burada indirgemeci bir yaklaşımın söz konusu olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Demek ki, özellikle ülkemizde Orta Çağ Felsefesi'ni anlayıp yorumlama noktasında ciddi bir problem söz konusudur.

Bu durumda Orta Çağ Felsefesi'nin *ne'liği* hakkında son zamanlarda ileri sürülen belli başlı bazı temel görüş ve düşünceleri sorgulamadan benimsemek yerine, felsefi düşüncenin zenginliği ve çeşitliliği için bunların kendi kültürel perspektifimiz doğrultusunda yeniden değerlendirilip yorumlanması bir zorunluluk arz etmektedir. Ancak Orta Çağ Felsefesi üzerine ileri sürülen görüşlerden hangisinin daha tutarlı ve doğru olduğunu tam anlamı ile tespit edebilmek için, Orta Çağ olarak belirtilen tarihsel kesitte kalıcı iz bırakan bütün düşünürlerin ve düşünce biçimlerinin ayrıntılı olarak incelenmesi gerekmektedir. Ama böylesine geniş bir tarihi kesiti baştan sona bütün ayrıntıları ile ele alıp incelemek ise, bu çalışmanın sınırlarını oldukça zorlamaktadır. Zaten bireysel olarak böylesine bir girişimin altından kalkmak da oldukça zor görünmektedir. Bu nedenle biz bu araştırmamızı, Orta Çağ Felsefesi'nin nasıl bir felsefe olduğu hakkında ileri sürülen belli başlı bir kaç görüşün ışığında, hemen hemen elimize aldığımız bütün felsefe tarihi kitaplarında karşımıza çıkan, *Orta Çağ Felsefesi'ni bir Hıristiyan felsefesi olarak görme eğilimini* tartışma zeminine çekmekle sınırlandırmaktayız.

⁶ Bkz. Betül Çotuksöken & Saffet Babür, *Ortaçağ'da Felsefe*, İstanbul 1989, s. 9-35; Cevizci, a.g.e., s. 9-22; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1990, s. 141-178.

⁷ Bkz. Cevizci, a.g.e., s. 11; . Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, Çeviren: Şamil Öcal, 2003, mütercimim önsözü, özellikle s. 10.

* E. Gilson: D. 1884 – Ö. 1978; *Aziz Thomas: D: 1225 – Ö: 1274; *Bonaventura: D: 1221- Ö: 1274.

Orta Çağ Felsefesi bir Hristiyan Felsefesi midir?

Fransız uyruklu Etienné Gilson*, oldukça meşhur bir Orta Çağ Felsefesi uzmanıdır. Özellikle onun söz konusu dönemin meşhur düşünürleri arasında yer alan Aziz Thomas* ve Bonaventura* üzerine yaptığı araştırmalar oldukça dikkat çekicidir. Onun Orta Çağ düşüncesi biçimini *Hristiyan felsefesi*⁸ olarak belirlemek istemesi, Orta Çağ Felsefesi'nin inceliklerini kavramada bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Bu sebeple Orta Çağ Felsefesi üzerine yapılan pek çok çalışmada Gilson'un *Hristiyan Felsefesi* kavramı önemli bir yer tutmaktadır. Bu da, Orta Çağ Felsefesi bağlamında yapılan bir araştırmada, öncelikle Gilson'un ortaya attığı *Hristiyan Felsefesi* kavramının tartışılması gerektiğini göstermektedir.

“*La Liberté chez Descartes et la Theologie*” (*Descartes'ta göre Özgürlük Problemi ve Teoloji*) başlıklı çalışmasıyla 1913 tarihinde felsefe doktoru olan Gilson, ilk baskısı 1960 tarihinde yapılan “*Le Philosophe et la Theologie*” (*Filozof ve Teoloji*) başlıklı yapıtında doktora çalışmasını yaparken yaşadığı zihinsel değişim, gelişim ve olgunlaşma sürecine de değinmektedir. Bu nedenle bu eserin satır aralarında, onun Orta Çağ Felsefesi'nin bir *Hristiyan Felsefesi* olduğu fikrine nasıl ulaştığı sualine bir yanıt bulmak mümkün görünmektedir.

Gilson, doktora çalışmasını yaparken Descartes'ın* ve diğer bazı Yeni Çağ filozoflarının dayandıkları temel kaynaklara yönelmektedir. Fakat çalışmasında kendi döneminde –hatta günümüzde de –bazı çevrelerce kabul gören bir (ön)yargının etkisi altında, Orta Çağ'ı felsefi anlamda fazla dikkate almak istememektedir. Bu nedenle Gilson, tezinde daha çok Antik ve Yeni Çağ olmak üzere iki ana dönemin felsefesi üzerinde yoğunlaştığını ifade etmektedir.⁹ Ancak daha sonraki yapıtlarında bu (ön)yargısını yıkmak için büyük bir gayret sarf edecektir. Çünkü yaptığı tarihsel araştırmalar sonunda *Orta Çağ'da* kaynakları pek açık olmamakla birlikte, *köklü bir felsefi düşüncenin var olduğuna ve Yeni Çağ filozoflarının da ağırlıklı olarak Orta Çağ'ın felsefi düşüncesinden beslendikleri* fikrine ulaşmaktadır. Gilson, bu düşüncesini daha sonra, özellikle Thomas ve Bonaventura üzerine yaptığı araştırmalarla¹⁰ temellendirmeyi denemektedir.

⁸ Daha geniş bilgi için, Mauer'in *Hristiyan Felsefesi*' kavramı hakkında biyografik, tarihsel ve felsefi değerlendirmelerine bakınız: A. Mauer, Etienné Gilson (1884-1978), 519-545.

* Rénatus Cartesius Descartes: D: 1596 – Ö: 1650.

⁹ Etienné Gilson, *Le Philosophe et la Theologie*, Paris 1960. s. 106.

¹⁰ Bkz. Gilson, E. Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin, (6. Baskı) Paris 1972; Gilson, E. Die Philosophie des heiligen Bonaventura, übersetzt und neu bearbeitet nach der dritten französischen Auflage von 1953 von P. A. Schlüter, Köln 1960 (Fransızca ilk baskı: La Philosophie de Saint Bonaventure, Paris 1924).

Gilson, Orta Çağ'ın felsefesinin Yeni Çağ'ın felsefesiyle olan bağlantısını gösterebilmek için, öncelikle “*Orta Çağ Felsefesi'nin özünün*” ortaya çıkarılması gerektiğini fark eder ve bütün olgunluk dönemi akademik faaliyetlerini bunun açığa çıkarılmasına ayırır. Ancak, bize öyle geliyor ki, onun bu bağlamda yaptığı açıklamalar, maalesef *Orta Çağ'ın nasıl bir felsefî açılıma sahip olduğu* sorusuna kesinlikle tatmin edici bir cevap veriyor görünmüyor. Çünkü Gilson, *Orta Çağ Felsefesi'nin salt bir Hıristiyan Felsefesi'nden başka bir şey olmadığı* iddia eder ve bunu ısrarla savunur.

Şu halde bu iddia ne derecede tutarlı ve geçerlidir?

Aslında Gilson, temellendirmesi oldukça zor görünen bir tez ileri sürdüğünün farkındadır. Bu yüzden zaman zaman kendini de eleştirmekten çekinmemektedir. Gilson'a göre buradaki temel zorluk, Orta Çağ Felsefesi'nin zenginliğini ve çeşitliliğini, mesela en azından İslam ve Yahudi Felsefelerini, görmezlikten gelerek salt bir *Hıristiyan Felsefesi* olduğu iddiasından daha ziyade; bu iddianın modern çağın felsefî kriterlerine göre temellendirilememesidir. Çünkü ona göre, Orta Çağ'da felsefeden daha ziyade teoloji yapıldığı oldukça açık bir durumdur. Ancak, buna rağmen, Orta Çağ'da bir felsefeden bahsetmek mümkün değil midir? Gilson, bu suale evet yanıtı verir ve bu felsefeyi diğer felsefelerden ayıran bir özelliğin bulunması noktasına yoğunlaşır.¹¹

Öyle görünüyor ki, Gilson, Orta Çağ'da da Yeni Çağ ve Modern Felsefeye etki eden bir felsefenin var olduğundan kesinlikle kuşku duymamaktadır. Ancak bu felsefenin özellikle Eski Yunan felsefî geleneğinden oldukça farklı bir açılıma sahip olduğu da tarihsel bir gerçekliktir. Bu farklılık nereden kaynaklanmaktadır? Gilson'a göre Orta Çağ Felsefesi'ni diğer felsefelerden ayırarak farklı bir açılım sağlayan temel unsur, Hıristiyan kültürü ve dinidir. Çünkü bu felsefenin Hıristiyanlığın etkisi altında şekillenen, bu haliyle de Antik Çağın felsefesinden ayrılan yeni bir felsefe olduğu çok açık bir olgudur. Demek ki, bu felsefeyi Hıristiyan vahyini dikkate almadan anlamak mümkün görünmediği için de Orta Çağ Felsefesi'ni niteleyen en uygun ifade *Hıristiyan Felsefesi* kavramıdır.¹²

Gilson, *Hıristiyan Felsefesi*'nin tıpkı diğer felsefeler gibi bir felsefe olduğunu iddia etmektedir. Ancak onun ayırıcı özelliği, akıl ile vahiy arasında kurulan biçimsel ve uyumlu bir ilişki sayesinde açığa çıkan rasyonel bir felsefe olmasıdır. Burada vahiy, aklın olmazsa olmaz veya dokunulmaz bir yardımcısı olarak işlev görmektedir.¹³

¹¹ Gilson, 2003, s. 25, 26.

¹² Gilson, 2003, s. 45-67.

¹³ Gilson, E. *L'esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris 1948, s. 32, 33; Almancası: *Der Geist der Mittelalterlichen Philosophie*, Wien 1950, s. 40; Gilson, E. *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 33

Gilson, Hıristiyanlığın etkisi altında bir Orta Çağ Felsefesi'nin ortaya çıktığı, dolayısıyla Antik Çağ felsefesi'nin de bu Hıristiyanî etki altında Yeni Çağ'a aktarıldığı tezinde oldukça ısrarlı görünmektedir. Bu sebeple Gilson, olgunluk dönemi eserlerinin tamamında bu tezdten hareketle *Hıristiyan Felsefesi*'nin gerçekliğini metafiziğin, antropolojinin, epistemolojinin ve etiğin yardımı ile tecrübî olarak temellendirmeye çalışmaktadır.¹⁴

Hıristiyan Felsefesi, Tevrat'ın *Çıkış* (Exodus) Bölümü'nde Tanrı'nın kendisini Musa'ya aşikar etmesiyle başlayan metafiziksel (exodusmetaphysik - *çıkış metafiziği*) bir temele dayanmaktadır. Bu, sözselle olarak Tevrat'ta nakledilen “*Ego sum qui sum*” (*Benim işte ben*) (3,14) hitabı ile başlamaktadır. Gerçekte Tanrı burada metafiziksel çağrışımı olmayan kelimelerle konuşmaktadır. Ama bu ifade, metafiziksel bir açılıma gebedir. Dolayısıyla Tanrı'nın Musa'ya yaptığı bu hitap, esasen *çıkış metafiziği*'nin ve *Hıristiyan Felsefesi*'nin özünü oluşturmaktadır. Bununla kastedilen ise, Tanrı'nın varlığı ve birliği yanında, onun varlıkla da özdeş olduğudur. Bu kavrayış, *Hıristiyan Felsefesi*'nin üzerine bina edildiği temeldir. Bu temeli atan usta ise, filozof olan Eflatun* veya Aristoteles* değil, Peygamber Musa'dır.¹⁵

L'esprit, Gilson'un *Hıristiyan Felsefesi* kavramını çok yönlü olarak ele aldığı büyüleyici bir eserdir. Burada kendinden oldukça emin görünen bir üslupla Orta Çağ'da felsefî düşüncenin diğer çağlarda rastlanması olası olmayan bir etki ile yapılandığı gösterilmeye çalışılmaktadır. Hemen anlaşılacağı gibi, Gilson'nun nazarında bu ayırt edici etken, yukarda da ifade edildiği gibi, Hıristiyanlıktır. Bu husus, *L'esprit*'de de çeşitli vesilelerle sürekli olarak vurgulanmaktadır.¹⁶

Ancak biz bugün biliyoruz ki, her felsefî düşünce kesinlikle önsel bir tecrübeden beslenmektedir. Bu durumda Antik Çağ'ın devamı olan Orta Çağ düşüncesinin, dolayısıyla Gilson'un *Hıristiyan Felsefesi*'nin de *Eski Yunan Felsefesi*'nden, en azından Orta Çağ'da bir hayli etkin olan *İslam ve Yahudi Felsefeleri*'nden etkilenmiş olması gerekmez mi? Ne yazık ki, Gilson, bu ve benzeri suallere tatmin edici cevaplar verememektedir. Aslında Gilson, bizce bunu bilinçli olarak yapmaktadır. Çünkü Batı Felsefesi ve Teoloji tarihinde etkin bir Tomist (Thomasçı) olarak bilinen Gilson'nun, Orta Çağ Felsefesi tartışmalarında otorite kabul edilen İbn Sina'nın, Aziz Thomas'a yaptığı etkiden haberdar olması gerekir. Bunun da anlamı, Gilson'nun *Hıristiyan Felsefesi* önerisinde en azından İslam Felsefesi'nin ciddi bir katkısı olduğudur. Zaten

¹⁴ Gilson, 2003, s. 67; Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, Çeviren: Mehmet Aydın, İzmir 1996, s. 13,14.

* Eflatun (Platon): İ. Ö. D: 427 – Ö. 347; Aristoteles: İ. Ö. D: 384 – 324.

¹⁵ Gilson, E. *L'esprit*, s. 51 ve 61; Gilson, 2003, s. 79.

¹⁶ Gilson, E. *L'esprit*, s.60.

* Plotinus: Yaklaşık D: 204 – Ö: 270.

özellikle son çeyrek yüzyılda pek çok araştırmacı, felsefeyi anlamada ve açıklamada Thomas'ın İbn Sina'nın bir takipçisi olduğunu açıkça dile getirmektedirler.¹⁷

Diğer yandan *çıkış metafiziği*nde, her ne kadar ayırt edici olarak Hıristiyanlığın etkisi öne çıksa da, onun felsefî düşüncede, ilk örnek olduğu iddiası da oldukça tartışmalıdır. Çünkü pek çok Gilson araştırmacısı, *çıkış metafiziği*min Hıristiyanlaştırılmış bir Plotinus* veya Yeni Eflatunculuk yorumu olduğu kanaatindedir. Mesela Gilson'u eleştirenlerin başında yer alan Werner Beierwaltes, *çıkış metafiziği*ni orijinal ve dahice bir *Hıristiyan Felsefesi* olarak göstermenin doğru ve tutarlı bir yapılanma ve düşünüş tarzı olmadığı kanaatindedir.¹⁸ Bu nedenle Gilson'nun *Hıristiyan Felsefesi* kavramı, Orta Çağ Felsefesi üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Gallus M. Manser ve Löwener Okulu öncülerinden olan Fernand van Steenberghen tarafından da sert bir dille eleştirilmektedir.

Gallus M. Manser, öncelikle hangi anlamda bir *Hıristiyan Felsefesi*'nden bahsedilebileceği sorusuna bir yanıt bulmaya çalışarak, ilk önce felsefede *spesifik öz*¹⁹ kavramı üzerine bir tartışma başlatmaktadır. Sonuç olarak ise, hem felsefenin hem de Hıristiyan Dini'nin bilgeliliği ve erdemi esas alan ortak bir özden mayalandığına dikkat çekmektedir. Ancak felsefe ve din her zaman aynı yolda yürüyen iki dost değildir. Çünkü felsefe, salt akla dayanmaktadır. Bu da genelde felsefenin dinden bağımsız olan bilimsel bir disiplin olarak algılanmasını sağlamaktadır.²⁰ Felsefe, ilkelerini ve kullandığı yöntemi akla dayandırdığından, imanı öne alan dinden kesin bir şekilde ayrılmaktadır.²¹ Bundan dolayı Manser'e göre '*Hıristiyan Felsefesi*' kavramı, felsefî anlamdaki bilimselliğe ve erdeme bağlanan bir aktivite olarak değil, İsevî dünya görüşünü niteleyen bir kavramsallaştırma olarak algılanmalıdır.²² Dinsel erdemle felsefî erdem birbirine karıştırılmamalıdır. Ama vahye dayanan dinî hakikatlerle felsefenin hakikatleri arasında da içsel bir bağın olduğu muhakkaktır. Bu da inançla bilgi arasında uyumlu bir ilişkinin kurulabilmesinde engelleyici değil, destekleyici bir işleve sahiptir. Bu sebeple teolojik kaygılardan dolayı felsefenin özü değiştirilmemelidir. Eğer bu öz değişecek olursa, (özellikle Orta Çağ'da) felsefî düşünce var olma şansını kaybedecektir.²³

¹⁷ Bu konu ile alakalı daha geniş bilgi için bkz. Bloch, Ernst, *Avicenna und die Aristotelische Linke*, (2. baskı), Berlin 1963, s. 45-53; Strochmaier, G., *Avicenna*, C. H. Beck, München 1999, s. 7, 8.

¹⁸ Beierwaltes, Werner, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966, s. XXVIII.

¹⁹ G. M. Manser, *Gibt es eine christliche Philosophie?* Divus Thomas 14 (1936) 23.

²⁰ G. M. manser, a. g. e., 24f ve 29f.

²¹ G. M. Manser, a. g. e., 30f.

²² Manser, a. g. e. 30f.

²³ Manser, a. g. e. 132f ve 141f.

Fernand van Steenberghen ise, felsefenin Hıristiyanlıkla olan ilişkisini gösterebilmek için, dar anlamdaki bir felsefeyi geniş anlamdaki bir felsefeden ayırmaktadır²⁴. Ona göre felsefe, sıkı bir bilimsel anlayıştan hareket etmekte ve bir 'dünyagörüşü' (*Weltanschauung*) olarak ortaya çıkmaktadır. O, 'dünyagörüşü' kavramından; içinde farklı kültürleri, dinleri, sanatları ve toplumsallığı barındıran insan yaşantısının dünya algılayışını gösteren genel bir düşünce hareketini anlamaktadır. Felsefe dar anlamda bilimsel bir disiplin olarak bu genel anlayış içerisinde sürekli olarak varlığını sürdürmektedir. Fakat Orta Çağ düşünürlerinin²⁵ ortaya koyduğu felsefeyi, Gilson'un yaptığı gibi, bir '*Hıristiyan Felsefesi*' olarak değerlendirmek doğru değildir. Çünkü Hıristiyan bir düşünür, dünyayı açıklama gayretleri içinde derli toplu, güvenilir ve gerçekleri gösteren metotlu bir düşünüş, yani felsefi bir yaklaşım ortaya koyabilmektedir. Bazı filozofların da Hıristiyan olması gayet doğal bir olgudur. Ancak Hıristiyan filozofların yaptıkları felsefeyi '*Hıristiyan Felsefesi*' olarak isimlendirmek ya da böyle bir iddiada bulunmak tutarlı görünmemektedir. Çünkü bir felsefe ağırlıklı olarak Hıristiyanî öğelerle bezenirse bu, felsefeyi bitirmektedir.²⁶

Görüldüğü üzere Manser ve van Steenberghen Gilson'un '*Hıristiyan Felsefesi*' kavramını eleştirmektedirler. Ancak bu iki araştırmacı da Orta Çağ Felsefesi'ni, Hıristiyan vahyinin etkisi altında bir dünya görüşü olarak görmek ve göstermek istemektedirler. Özellikle van Steenberghen, skolastik bir ortak mirası, Orta Çağ düşüncesinde kabul gören *genel bir esası, birleştirici dinsel bir öğretiye* bağlanarak güncelleyip özelleştirmektedir.²⁷ Onun Gilson'dan ayrıldığı nokta ise, bunu Orta Çağ'da zirvede yer aldığı için daha ziyade Aristotelesçi bir perspektiften yapmasıdır. Dolayısıyla Orta Çağ düşüncesinin tarihsel şartları ve düşünsel çeşitliliği bu değerlendirmelerde de yeterince dikkate alınmamaktadır.²⁸

Orta Çağ Felsefesi üzerine ilginç görüşlerden birisi de, çağdaş düşünür Jan A. Aertsen tarafından ileri sürülmektedir. Aertsen, özellikle Gilson'un '*Hıristiyan Felsefesi*' kavramından hareketle Orta Çağ felsefesini anlamaya çalışan bir medyevisttir (Orta Çağ uzmanı). Ona göre '*Hıristiyan Felsefesi*' adı verilen bir '*Orta Çağ Felsefesi*' tarihsel

²⁴ F. van Steenberghen, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, Dr. Raynald Wagner, München, Paderborn, Wien: Schöningh, 1977, 502f.

²⁵ Steenberghen, düşüncelerini, Gilson'nun yaptığı gibi, daha çok Aquin'li Thomas örneğini kullanarak açıklamaktadır.

²⁶ F. van Steenberghen, a. g. e., s. 324; Krş.. F. van Steenberghen, *Histoire de la Philosophie*, 1973, s. 171-176; yine bu bağlamda Kluxen de, Hıristiyan felsefesi kavramını eleştirmektedir.

²⁷ F. van Steenberghen, a. g. e., s.13f ve 499f.

²⁸ Krş. R. İmbach, *Interesse am Mittelalter. Beobachtungen zur Historiographie der mittelalterlichen Philosophie in den letzten hundertfünfzig Jahren*, in: ThQ 172 (1992), 204f.

anlamda *gerçekliği olmayan kavramsal bir felsefedir*.²⁹ Sanırım Aertsen, bu tezi ile, aslında Orta Çağ Felsefesi diye bir felsefenin var olmadığını, bu nedenle, böyle bir felsefeden de ancak kavramsal düzeyde söz edilebileceğini anlatmak istemektedir. İlk bakışta çelişik gibi görünen bu düşünce³⁰, Orta Çağ skolastik devrin ileri gelen düşünürlerine yapılan atıflarla kuvvetlendirilmek istenmektedir.

Aertsen'e göre, Gilson, *Hıristiyan Felsefesi'nin mümkünliğünün* sistematik bir analizini yapmaya çalışmaktadır. Fakat Aertsen'nin buna somut bir itirazı vardır. Öyle ki, Gilson'un *Hıristiyan Felsefesi* kavramı tarihsel bir özellik taşımaktadır. Zaten bizzat Gilson'un kendisi de, yaptığı felsefe tarihi araştırmaları sonunda, gözlemlenebilen tarihsel nesnelere kavramsal bir aktarımını *Hıristiyan Felsefesi* olarak isimlendirdiğini ifade etmektedir. Ancak *Hıristiyan Felsefesi* Gilson'un kullandığı ve anladığı manada Orta Çağ'a yabancı bir kavramdır. Gilson, bu kavramı öylesine arzulu ve içten kullanır ki, bunun monastik ruhçuluğa ait bir terminoloji olduğu hemen açığa çıkmaktadır. Keşiş, gerçek Hıristiyan filozofudur (*philosophus christianus*).³¹ Oysa skolastik yazarlar bu anlayışa muhalefet etmektedirler. Mesela Büyük Albertus* ve Aziz Thomas, filozofları teologların ve azizlerin karşısına koymaktadır. Duns Scotus*, teologlarla filozoflar arasındaki sürtüşme ve tartışmalardan bahsetmektedir. Genelde filozofların insanı ve dünyayı sadece aklın yardımı ile anlamaya çalışan pagan düşünürler oldukları ifade edilmektedir. Mesela Aziz Thomas, bunu açıkça yazmaktadır: "*Filozoflara göre insanda kemâliyet evrenin ve onun ilk mebdinin nasıl bir düzene sahip olduğunun araştırılması sonunda açığa çıkıyor. Biz (teologlara) göre ise, bu, ancak Tanrı'yı temaşa ile elde edilebilen bir haldir.*"³² Benzer olarak Mark D. Jordan, iman ettiklerini söyleyen bir grubun filozoflara alternatif bir pozisyonda yer aldıklarını 1990 yılında Gilson'nun eserlerinde kullandığı metinlerden hareketle tespit etmektedir.³³ Fakat, bununla birlikte Gilson'un kavramının tarihsel olarak kullanılamaz olduğu da kesin olarak söylenememektedir. Çünkü gerçekte teologların (*theologi*) filozoflara karşı yaptıkları

²⁹ Aertsen bunu „*nicht-existierende Entität*“ kavramı ile ifade etmektedir. Bkz. Aertsen, A. J., a.g.m., s. 13.

³⁰ Bu sebeple Aertsen, Orta Çağ Felsefesi olarak kavramsallaştırılan düşünce biçimini, Hıristiyan Orta Çağ Düşüncesi, Müslüman Orta Çağ Düşüncesi vb. başlık ve kavramlar altında incelemenin daha doğru ve tutarlı olacağını ifade etmektedir. Bkz. Aertsen, a.g.m. s. 13.

³¹ Aertsen, A. J., a.g.m., s. 17; Krş. Schmidinger, H. M., „*Zur Geschichte des Begriffs <christliche Philosophie>*“ *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts* Bd. I içinde, Graz/Wien/Köln 1987, s. 30-45.

*Albertus Magnus: takriben D: 1206 – Ö: 1280; * Johannes Duns Scotus: D: 1265 – Ö: 1308.

³² Thomas Aquinas, *De veritate*, 2, 2: *Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totu ordo universi, et causorum eius; in qua etiam finem ultimum hominis posuerunt, qui secundum nos, erit in visione Dei.*

³³ “Thomas'ın bir Hıristiyan için filozof sıfatını kullandığını malesef bildiremiyorum.” Bkz. Jordan, M. D., *The Alleged Aristotelianism of Thomas Aquinas*, (The Etinné Gilson Series 15), Toronto 1992, s. 6.

eleştirilerin pek çoğu, filozoflarda olmazsa olmaz bir unsur olarak öne çıkan ussal argümanları hedeflemekte ve onlar (teologlar), açıkça filozofların sapıttıklarını (*errores philosophorum*)³⁴ felsefenin yardımı ile tartışma konusu yapmaktadırlar.

Aslında bu bağlamda teologların ileri sürdükleri *düşünceler, büyük bir çeşitlilik göstermektedir*. Bunu Orta Çağ Felsefesi ve teolojisi tarihinde sıkça karşımıza çıkan bir kaç meşhur örnekle belirginleştirebiliriz; Dionysius Areopagita*, *De Divinis Nominibus*' başlıklı eserinde Tanrı'nın öncelikli isminin "iyi" (*bonum*) olduğunu yazmaktadır. Aziz Thomas ise, Tanrı'nın ilk olarak bir "varlık" (*esse*) olduğunu ileri sürmektedir. Meister Eckhart* ise *Pariser Quaestio*'sunun başında biraz da alaylı bir üslupla *Havari Johannes*'in başlangıçta varlığın değil, sözün (*logos*) olduğunu söylediğine dikkat çekmektedir. Çünkü varlık, onun nazarında, daha çok sonlular (faniler) ve yaratılmışlar alanına ait bir kavramdır. Nicolaus von Kues*, *De Docta Ignorantia*'da gerçekte Tanrı'nın her hangi bir isminin olmaması gerektiğini iddia etmektedir. Ona göre bu önkoşula karşın Tanrı için geçerli tek ismin birlik (*vahdaniyet*) olduğu söylenebilir. Cusanus, Tevrat'ın Tesniye Bölümü'nün (*Deuteronomium*) başlığına yaptığı atıfla [*İsrail işit, senin Tanrı'nın tektir*. (6, 4)] doğrulamak ister.³⁵

Teologların düşüncelerinin böylesine çeşitli olmasında, farklı ruhsal deneyimler elbette etkin bir rol oynamaktadır. Nihayetinde de bu çeşitliliğin ve karşıtlığın farklı metafiziksel tercihlere dayandığı açıktır. Dionysius Areopagita'nın Tanrı için uygun olan ilk ismin "iyi" olduğunu söylemesi ve Areopagita'dan sıklıkla faydalanan Thomas'ın varlığı öncelemek sureti ile bunu geliştirmesi, her ikisinin de felsefenin üstatlarından Platon'un izinden gitmeye çalıştıklarını (*via Platonica*) göstermektedir.³⁶

Burada yöneltilmesi gereken soru, bu farklılıkların Gilson'un *Hristiyan Felsefesi* 'nde nasıl açıklandığıdır? Gilson, *Hristiyan Felsefesi* 'ni tanımlarken benzer özellikler gösteren felsefelerde de bir çeşitliliğin söz konusu olduğunu belirtmektedir. Bu düşünce, özellikle *L'esprit*'in III. bölümünde Orta Çağ'ın belirgin düşünürlerinin fikirleri çerçevesinde temellendirilmeye çalışılmaktadır. Aynı zamanda bunun *çıkış metafiziğine* felsefî bağlamda bir yer bulma girişimi olduğu açıktır. Ancak Augustinus, Anselmus, Thomas ve Duns Scotus gibi düşünürler, Tanrı'nın ve varlığın özdeş

³⁴ Mesela Aziz Thomas'ın yanlış bir betimleme ile summa philosophica olarak tanınan teoloji külliyatı (summa contra gentiles), bunun en güzel örneklerinden birisidir.

*Pseudo-Dionysius Areopagita D. ve Ö. takriben 500'lü yıllar; *Meister Eckhart: takriben D: 1260 – Ö: 1328.

*Nicolaus von Kues (Cusanus) D: 1401 – Ö: 1464.

³⁵ Areopagita, Dionysius, De divinis nominibus, ch. 2. 1. 31; Thomas, Aquin, summa theologia I, q. "13, a. 11; Eckhart, Meister, quaestiones parisienses (Lateinische Werke V 40); Nicolaus, Kues, de docta ignorantia I, c. 24, n. 74-77 (ed. P. Wilpert, Die belehrte Unwissenheit I, Hamburg 1970, s. 98.

³⁶ Bkz. Thomas, Aquin., De malo 1, 2: «... platonici... dicebant quod bonum ad plura se extendit quam ens. Et hanc viam videtur secutus Dionysius in libro de divinis nominibus, bonum praeordinans enti.»

olduğunu kabul etmektedirler. Bu durumda teologların fikirlerindeki çeşitlilik, onların *Hıristiyan Felsefesi*'nin üzerine bina edildiği *çıkış metafiziği*nde kesinlikle kesin ve ortak bir fikre (*communis opinio*) sahip olmadıklarını göstermektedir. Gilson, *L'esprit*'te bu problem üzerinde hemen hemen hiç durmamaktadır.

Bu bağlamda daha ziyade Grek felsefesi tartışılmakta ve onun Eflatuncu yorumunda "iyi" kavramının varlıktan önce geldiğine dikkat çekilmektedir. *Hıristiyan düşüncesinde* ise, "iyi"nin değil, varlığın önceliği söz konusudur ki, bu, *çıkış metafiziği*'nin temel ilkesidir. Bundan dolayı Orta Çağ düşünürleri, Aeropagita'ya rağmen, Hıristiyanî bağlamda varlığın önceliğinde ısrar etmektedirler.³⁷

Latin teologlar tarafından sıkça atıfta bulunulan Aeropagita, Gilson'un bu yorumunda Hıristiyan düşünce geleneğinin dışında bir yere konulmaktadır. Elbette bu, bir hayli ilginç, hatta şaşırtıcı bir durumdur. Çünkü Orta Çağ'ın hatırı sayılır düşünürleri içinde sayılan Bonaventura, *Itinerarium*'da Gilson'un aksine, şu açıklamayı yapmaktadır: Tanrı iki yolla araştırılabilir. Bakış öncelikli olarak ya varlığın kendisine (*ipsum esse*) çevrilir ki, bu, Tevrat'ın Exodus'ta kullandığı yöntemdir, ya da varlığın bizzat kendisi değil, ondaki "iyi" araştırılır ki, bu da İncil'de var olan bir anlayıştır. Çünkü üstadımız (*magister noster*) İsa, "iyi" ismini Lukas'ta (18, 19) Tanrı ile bağlantılı olarak kullanmaktadır. Bu nedenle Aeropagita "iyi" yi öncelikli olarak öne sürerken İsa'yı takip etmektedir.³⁸

Görüldüğü üzere, Gilson'un *Hıristiyan Felsefesi*'yle onun tarihsel gerçekliği arasında bir gerilim vardır. Aertsen'nin Gilson'un *Hıristiyan Felsefesi* kavramı üzerine yaptığı değerlendirmeler sonucu ileri sürdüğü 'Orta Çağ Felsefesi'nin *gerçekliği olmayan kavramsal bir felsefe olduğu*' tezi, Orta Çağ Felsefesi'nin nasıl bir felsefe olduğunu yeterince aydınlatamamaktadır. Ancak Aertsen, yukarıda açıklandığı üzere, Gilson'nun *Hıristiyan felsefesi* kavramına tarihsel bağlamda yaptığı itirazın da haklı görünmektedir. Bu, Gilson'un *Hıristiyan Felsefesi*'ni özellikle tarihsel olarak normatif bir yaklaşımla koruma altına almaya çalıştığı yerlerde çok daha belirgin olarak açığa çıkmaktadır. Çünkü Gilson, Orta Çağ Felsefesi'nin çok renkliliğini bilinçli olarak görmezlikten gelmekte ve Orta Çağ Felsefesi'ni bir *Hıristiyan Felsefesi* olarak nitelerken açıkça indirgemeci bir tutum sergilemektedir.

Felsefenin temel problemleri arasında yer alan *varlık*, Gilson'un *Hıristiyan Felsefesi*'nde, ilk prensibi kavramada geçerli tek imkanlılık olarak görülmektedir. Bunun dışında kalan diğer yaklaşımlar, genelde varlık teolojisinin (*ontotheologie*) bir

³⁷ Gilson, E. *L'esprit*, s. 53.

³⁸ Bkz. Bonaventura, *Itinerarium* V, 2: Dionysius sequens Christum dicit, quod bonum est primum nomen.

eleştirisidir. Bundan dolayı olsa gerek, Gilson'un takipçilerinden olan Paul Vignaux, Orta Çağ düşüncesini bir Din Felsefesi olarak anlamak gerektiğini söylemektedir.³⁹ Böylece tarihsel olarak geçerli olan dinleri konu edinen Orta Çağ düşünürlerinin savdukları temel fikirlerin dayandığı argümanlar, yargılanmadan analiz edilebilecektir. Görüldüğü üzere Gilson'un *Hıristiyan Felsefesi* önerisi karşısında Vignaux'un yaklaşımı, felsefe üstü bir bağlantıyı içermektedir. Onun Orta Çağ düşünce biçimini bir Din Felsefesi olarak belirleme girişimi de, genel anlamda problemlidir. Çünkü onun önerisinin sonuçları, Orta Çağ düşüncesinin Felsefe Tarihi'nde istisnâî bir durumun varlığını ortaya koymaktadır. Bu da Antik ve Modern periyodun arasında, Felsefe Tarihi adına, Din Felsefesi ağırlıklı bir aranağmenin var olduğunu göstermektedir. Fakat Vignaux'un Gilson yorumu da *Hıristiyan Felsefesi* kavramının felsefî bağlamda kaygı verici olduğu gerçeğini göz ardı edememektedir.

Gilson, *Hıristiyan Felsefesi*'nin Orta Çağ Felsefesi tarihçileri tarafından teolojik düzenlemelere göre sergilenmesi gerektiğini söylemektedir. Çünkü bu felsefe her şeyden önce Tanrı'nın yüceliğini ve kudretini vurgulamaktadır.⁴⁰ Bu nedenle, *Hıristiyan Felsefesi* de Hıristiyan Dini'nin teolojisine, *sacra doctrinaya* (kutsal öğreti) göre yapılmalıdır. Burada temellendirme, Tanrı'yı araştırmakla başlamaktadır. Daha sonra Tanrı'dan hareketle Tanrı'nın etkilerine, yaratılmış gerçekliğe yönelmektedir. Gilson "*Le Thomisme*" adlı kitabında Aziz Thomas'ın düşünce sistemini göstermeye çalışırken, tıpkı Thomas'ın kendisinin de yaptığı gibi, bu yapıya sadıktır. Böylece *Hıristiyan Felsefesi*, uygulamalı olarak da açıklanmaya çalışılmaktadır.

Thomas'ın *summa theologia*'nın 1. cildinin (Kitap) 2. *quaestio*'unda yer alan Tanrı'nın varlık delilleri, Gilson'un *Hıristiyan Felsefesi*'nin de temel dayanağıdır. Ama Gilson, burada felsefî tertibin karşısında yer alan bir yol tuttuğunun farkındadır. Çünkü bilindiği üzere, felsefede Tanrı Problemi başta değil, sonda ele alınmaktadır.⁴¹ Ancak Gilson, *Hıristiyan Felsefesi*'nde teolojik bir düzene sadık kalınması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu nedenle Gilson'a göre felsefe, gerçekte teolojik bir sentezle düzenlenmektedir. Çünkü felsefî düşünüş, *sacra doctrina* için sadece araçsal bir fonksiyona sahiptir. Zaten *sacra doctrina*'nın düzenlenmesi, esasen felsefenin de bir düzene konulması demektir.⁴²

³⁹ Gilson'un takipçilerinden olan Paul Vignaux, bu açıklamayı Paris'te verdiği "Felsefe Tarihi'nde Orta Çağ'ın Yeri" konulu bir konferansında yapmaktadır. Bkz. Aertsen, *Gibt es eine mittelalterliche Philosophie?*, s. 20.

⁴⁰ Gilson, 2003, s. 40 ve 67 (Tarih boyunca Hıristiyan vahyinin etkilerini göstermek, tecrübî olarak "Hıristiyan felsefesi gerçeğini ispat etme" anlamına gelecektir).

⁴¹ Dönmez, a.g.e., s. 6

⁴² Gilson, *Le Thomisme*, s. 49

Açıkça görüldüğü üzere Gilson'un *Hıristiyan Felsefesi*, doğrudan Hıristiyan teolojisine bağlanmaktadır. Bu durum onun olgunluk dönemi eserlerinde daha belirgindir. Örneğin yukarıda da kendisine atıfta bulunulan "*Filozof ve Teoloji*" başlıklı eserde de sıklıkla vurgulandığı gibi, Gilson'a göre teolojiden ayrılan bir *Hıristiyan Felsefesi* düşünmek mümkün değildir. Böyle bir yaklaşıma, felsefî bağlamda birçok itirazlar olacaktır. Çünkü burada, açık bir çelişki söz konusudur. Bu ise, Gilson'un *Hıristiyan Felsefesi*'nin gerçekte var olmayan kavramsal bir söylem (*nicht-existierende Entität*) olarak yorumlanmasına neden olmaktadır. Böylece özellikle batı kültür dünyasında büyük bir etkiye sahip olan *Orta Çağın bir Hıristiyan felsefesi olduğu* yorumu, en azından kavramsal düzeyde koruma altına alınmak istenmektedir. Fakat şu da bir gerçek ki, Orta Çağ Felsefesi'nin de içinde yer aldığı *philosophia perennis*de (*süregiden felsefe*), sadece araçsal bir fonksiyonu olan teolojinin, Gilson'un *Hıristiyan Felsefesi* önerisinde sürekli vurgulanması, aslında *Hıristiyan felsefesi*'nin *Hıristiyan Teolojisi*'ne yapılan bir hizmet olduğu izlenimi vermektedir.

Orta Çağ düşünce faaliyetinin sadece kavramsal bir felsefe olmadığı açıktır. Çünkü Orta Çağ, bizzat Aertsen'in de zikrettiği gibi⁴³, felsefî düşünüşe bir dizi yeni kavram kazandırmıştır.⁴⁴ Bunun da etkin bir felsefî ortamı gerektirdiği açıktır. Bu sebeple Orta Çağ düşünürleri, felsefenin temel konu ve problemleri arasında yer alan metafizik ve tabii teolojide yeni bakış açılarına ve açılımlara sahiptirler. Mesela felsefenin temel kavramları arasında yer alan, *varlık, ilk neden, nedensellik, zorunluluk, olabilirlik* gibi kavramların içeriğinin doldurulmasında Orta Çağ düşünürleri, İlk Çağ Grek filozoflarından ayrılmaktadırlar. Böylelikle Orta Çağ, felsefe tarihine daha ziyade varlık problemi üzerinde özel ve farklı bir açılım ve alan kazandırmaktadır.⁴⁵

Sonuç olarak Gilson, oldukça farklı kültürlerden beslenen ve felsefe adına oldukça zengin bir açılıma sahip olan bu felsefeyi, salt bir *Hıristiyan Felsefesi* olarak yorumlamaktadır. Ancak bağlantılarını sürekli dinsel bir formatla delillendirdiği için de, *Hıristiyan Felsefesi*'ni Hıristiyan Dini'nin bir savunmasına dönüştürmektedir. Bu sebeple Orta Çağ Felsefesi'ni salt bir *Hıristiyan Felsefesi* olarak görmek, '*Orta Çağ Felsefesi'nin Ruh'u*'nu tam anlamıyla ortaya koyamamak demektir. Elbette Orta Çağ felsefî düşünüşünde Hıristiyanlık oldukça etkin bir paya sahiptir. Lakin bu, Orta Çağ Felsefesi'ni salt bir *Hıristiyan Felsefesi* olarak okumak için yeter bir neden değildir. Çünkü Orta Çağ Felsefesi'nin oluşmasında en az Hıristiyanlık kadar, Yahudilik'in,

⁴³ Aertsen, a.g.m., s. 17.

⁴⁴ Krş. Jeuneau, Edouard, *Ortaçağ Felsefesi*, (Çev. B. Çotuksöken), İstanbul 1998., s. 8.

⁴⁵ Aertsen, J. A., a. g. m. s.17.

İslam'ın ve pagan olarak isimlendirilen diğer din ve inanışların etkisi, göz ardı edilemeyecek bir gerçekliktir.

KAYNAKÇA

- Aertsen, Jan A. *Gibt es eine mittelalterliche Philosophie?*, -Philosophie und geistiges Erbe des Mittelalters mit Beiträgen von Jan A. Aertsen (Köln), Klaus Jacobi (Freiburg i. Br.), Georg Wieland (Tübingen) und Rêmi Brague (Paris) gehalten auf dem Symposion zum 65. Geburtstag von Professor Dr. Albert Zimmermann am 9. Juli 1993 eingeleitet und für den Druck besorgt von Andreas Speer- içinde, Köln 1994.
- Areopagita, Dionysius, *De divinis nominibus*, ch. 2. 1. 31, Eingeleitet, übers. und mit Anm. vers. von Beate Regina Suchla.-Stuttgart : Hiersemann, 1988.
- Beierwaltes, Werner, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966.
- Bloch, Ernst, *Avicenna und die Aristotelische Linke*, (2. baskı), Berlin 1963.
- Bonaventura, Giovanni Fidanza, *Itinerarium V*, 2, Pilgerbuch der Seele zu Gott. Lat.-Alm., (Çev. J. Kaup), München 1961.
- Cevzici, Ahmet. *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa 1999.
- Çotuksöken, Betül ve Babür, Saffet, *Ortaçağ'da Felsefe*, İstanbul 1989.
- Dönmez, Süleyman, *Aziz Thomas'ta Teoloji-Felsefe İlişkisi, Bilgi ve İnanç*, Karahan Yayınları, Adana 2004.
- Eckhart, Meister, *quaestiones parisienses (Lateinische Werke V 40)*, Die lat Werke Hg. u. Übers. K. Weiss u. a. Stuttgart 1936
- Bloch, Ernst, *Avicenna ve Aristotelische Linke*, (2. baskı), Berlin 1963.
- Gilson, Etienne, *Die Philosophie des heiligen Bonaventura*, übersetzt und neu bearbeitet nach der dritten französischen Auflage von 1953 von P. A. Schlüter, Köln 1960 (Fransızca ilk baskı: *La Philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1924).
- Gilson, E. *L'esprit de la Philosophie Médivéle*, Paris 1948; Almancası: *Der Geist der Mittelalterlichen Philosophie*, Wien 1950.
- Gilson, E. *Le Philosophe et la Theologie*, Paris 1960.
- Gilson, E. *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, (6. Baskı) Paris 1972
- Gilson, E. *Tanrı ve Felsefe*, (Çev. Aydın, Mehmet), İzmir 1996.
- Gilson, Etienne. *Ortaçağ Felsefesinin Ruhü*, (Çev. Şamil Öcal), Ocak 2003.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*, (6. baskı), İstanbul 1990.
- İmbach, Rudi, *Interesse am Mittelalter. Beobachtungen zur Historiographie der mittelalterlichen Philosophie in den letzten hundertfünfzig Jahren*, ThQ içinde s.172, yıl 1992.
- Jeauneau, Edouard, *Ortaçağ Felsefesi*, (Çev. B. Çotuksöken), İstanbul 1998.
- Jordan, M. D., *The Alleged Aristotelianism of Thomas Aquinas*, (The Etinné Gilson Series 15), Toronto 1992.
- Manser, G. M., *Gibt es eine christliche Philosophie? Divus Thomas içinde sayı 14 yıl 1936.*
- Mauer, A., *Etienne Gilson (1884-1978)*, E. Corth. W. M. Neidl. G. Pfligerdorffer (Hg.), *Christlicher Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. içinde Bd. 2: Rückgriff auf scholastischer Erbe, Graz-Wien-Köln 1988.
- Nicolaus, Kues, *de docta ignorantia I*, c. 24, n. 74-77 (ed. P. Wilpert, *Die belehrte Unwissenheit I*, Hamburg 1970).
- Russel, Bertrand, *History of Western Philosophy: And Its Connection with Political And Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Routledge; London; 1996.
- Schmidinger, H. M., *„Zur Geschichte des Begriffs <christliche Philosophie>“* *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts* Bd. I içinde, Graz/Wien/Köln 1987.
- Steenberghen, Ferdinand Van, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, München, Paderborn, Wien 1977; (franz.: *La philosophie au XIII siècle*, Paris 1966).
- Steenberghen, F. Van, *Histoire de la Philosophie*, Paris 1973.
- Störig, Joachim Hans, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, (16. baskı), Stuttgart, Berlin, Köln 1993.
- Strochmaier, G., *Avicenna*, C. H. Beck, München 1999
- Thomas Aquinas, *De veritate*, 2, 2: <http://www.dominikanie.pl/tomasz/>
- Thomas, Aquin, *summa theologia I*, q. "13, a. 11: <http://www.dominikanie.pl/tomasz/>

Thomas, Aquin., De malo 1, 2: <http://www.dominikanie.pl/tomasz/>
Weber, Alfred., *Felsefe Tarihi*, (Çev. V. Eralp), (4. baskı), İstanbul 1991.

Zusammenfassung

Im Mittelpunkt von den philosophisch-wissenschaftlichen Lebenswerk Étienne Gilsons steht die intensiv philosophische und historische Beschäftigung mit der europäischen *mittelalterlichen Philosophie*. Seine Studien über die großen mittelalterlichen Denker führten ihn zu der Einsicht, dass es sich bei dem mittelalterlichen europäischen Denken keineswegs um eine einheitliche Philosophie handelt, die etwa unter dem Begriff der *Scholastik* sinnvoll zusammengefasst werden kann. Er wies nach, dass das europäische Denken dieser Epoche durch eine ausgesprochene Pluralität gekennzeichnet ist, deren einzig verbindendes Element die Verwurzelung im *Christentum* sei, so dass diese Philosophie noch am besten als "*christliche Philosophie*" zu benennen sei.

Gilson bemüht sich in seinen vielen Arbeiten um den Nachweis, dass *mittelalterliche Philosophie* eine genuin *christliche Philosophie* ist und den Aufbau einer *christlichen Philosophie* ermöglicht. *Christliche Philosophie* gilt für Gilson jene Philosophie, die bei Beibehaltung der Unterscheidung von *Theologie* und *Philosophie* die *christliche Offenbarung* als unabdingbare Hilfe für die Vernunft annimmt. Zugleich versteht er den Begriff nicht nur im Sinn einer formalen Definition, sondern auch unter dem Aspekt der konkreten historischen Entwicklung.

Dass die ganze *mittelalterliche Philosophie* als eine *christliche Philosophie* zu bestimmen, finden wir aber problematisch. demnach kritisieren wir Gilson's Deutung der *mittelalterlichen Philosophie*, weil es unmöglich ist, ganze *mittelalterliche Philosophie* als genuin *christliche Philosophie* zu interpretieren, ohne andere philosophische Bemühungen, z. B. *Jüdische* und *islamische Philosophie*, nicht zu beachten.

Schlüsselbegriffe: Étienne Gilson, christliche Philosophie, mittelalterliche Philosophie, islamische Philosophie, Scholastik, christliche Offenbarung, Theologie und Philosophie.