

POST-MODERNİST KURAMIN NEO-MUHAFAZAKÂR APARATI: ARAÇSAL ORTAÇAĞ*

Prof. Dr. Cenk Reyhan
Ankara Hacı Bayram Veli Üni.
Edebiyat Fakültesi
ORCID: 0000-0001-6188-2738

Doktorant M. Oğuzhan Doğar
ODTÜ
Beşeri Bilimler Fakültesi
ORCID: 0000-0002-9061-0309

Arş. Gör. Dr. Barış Saday
Ankara Hacı Bayram Veli Üni.
Edebiyat Fakültesi
ORCID: 0000-0001-5106-3659



Öz

“Karanlık ortaçağ” metaforu post-modernizmin de etkisiyle bugün, birçok tarihçi tarafından bir yanılsama olarak görülmektedir ve yoğun eleştiri altındadır. Dahası, alegorik bir “aydınlık ortaçağ ütopyası” dahi sunulmaktadır. Ortaçağın “karanlığına” yönelik eleştiriler, üç madde altında gruplandırılabilir. İlki, tarihteki sürekliliklere atıfta bulunarak Rönesans’ın aslında ortaçağdan kopuşu değil, ortaçağın sonucunu teşkil etmekte olduğunu iddia eder. İkinci eleştirinin kaynağı olan Avrupa-merkezcilik karşıtı teorilere göre ise ortaçağ karanlıksa bile bu Avrupa için geçerlidir, dünyanın geri kalanı için değil. Son olarak ve diğer iki argümanı da kapsayan bir diğer itiraz ise ortaçağın karanlığı ya da geriliği paradigmasının Aydınlanma felsefesinin ve hümanizmaya dönüşün getirdiği bir önyargı olduğudur. Bu üç eleştiri başlığından hareketle, bu çalışma, modernitenin distopik bir geleceğe hizmet ettiğini savunan yukarıdaki “araçsallaştırıcı” iddiaları tartışacak. Batı - ortaçağ öğretim-kültür sisteminin, dogmanın ve skolastik düşünce tarzının öznel ortaçağ güzellikleri (çoğunlukla mikro monografiler) üzerinden meşrulaştırılmasının, romantizm tepkiselliğinin ve ardından gelen post-modernizmin bir sonucu olduğunu değerlendirmekteyiz.

Anahtar Sözcükler: Post-modernizm, Neo-muhafazakârlık, Ortaçağ, Papalık, Teokrasi

Neo-Conservative Apparatus of Post-Modern Theory: Instrumental Middle Age

Abstract

The notion of “Dark Ages” is increasingly under harsh criticism and perceived as an illusion by many historians ever since the evolution of post-modernism. What is more, even an allegorical “utopia of bright ages” is also in use. Criticisms regarding the “darkness” of Middle Ages could be grouped under three different arguments. The first, referring to continuities in history, argues that the Renaissance was not actually a break with the Middle Ages, but it was the result of the Middle Ages. According to anti-Eurocentric theories, which are the source of the second criticism, even if the “Dark Ages” existed, this was relevant only for Europe, not the rest of the world. Last objection that also covers the other two arguments, is that the darkness or backwardness paradigm of the Middle Ages is a prejudice brought about by the Enlightenment philosophy and the return to humanism. Analysing these three arguments, this study will discuss the above “instrumentalist” claims that modernity serves a dystopian future. This study considers that the legitimization of the Western-Medieval teaching-culture system, dogma and scholastic way of thinking through subjective medieval praisings (mostly micro monographs), is a result of romantic reaction and subsequent post-modernism.

Keywords: Post-modernism, Neo-conservatism, Middle Age, Papacy, Theocracy

* Makale geliş tarihi: 24.08.2022
Makale kabul tarihi: 08.11.2022
Erken görünüm tarihi: 07.11.2023

Post-Modernist Kuramın Neo-Muhafazakâr Aparatı: Araçsal Ortaçağ

Giriş

Ortaçağın “karanlık çağ” olarak dönemlendirilmesine ve bu ifadeye yüklenen olumsuz anlamlara karşı getirilen eleştiriler uzun zamandır mevcuttur. Örneğin, Uluslararası Adalet Divanı başsavcısı Carla Del Ponte, Slobodan Milosevic’in işlemiş olduğu savaş suçları için yargılandığı davada dinlenirken “ortaçağ vahşiliği” tanımlamasını kullanmış ve ünlü ortaçağ tarihçisi Jacques Le Goff’un tepkisini çekmişti. Le Goff’a göre bu tür tanımlamalar ilerlemeci paradigmanın ve genel olarak tarihin yanlış ve basitleştirilmiş bir biçimde yorumlanmasından kaynaklanmaktaydı (Le Goff, 2003: 4). Benzer şekilde İngiliz filolog Fred C. Robinson, ortaçağın karanlıkla özdeşleştirilmesine karşı çıkmış, örneğin, siyasi tutukluların içinde bulunduğu bir hapisanede yapılan işkencelerin “ortaçağ işkenceleri” olarak tanımlanması gibi örneklere itiraz etmişti (Robinson, 1984: 21). Ortaçağın karanlığına dair üretilen söylem, bugün genel anlamda, Rönesans hümanistleri ve Aydınlanma filozofları tarafından geliştirilen bir klişe olarak görülmektedir. Dolayısıyla, tarihsel açıklamada “karanlık çağ” gibi tanımlamalar birçok insana göre ortaçağ topluluklarını yeterince anlayamamaktan, tarihi basitleştirmekten ve ilerlemeci/teleolojik tarihyazımından kaynaklanmaktadır.

Bugün ortaçağın karanlığı gibi bir söylem üretildiğinde, yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere, sosyal bilimcilerden gelecek eleştiriler neredeyse standartlaşmış durumdadır. Bu eleştiriler, üç ana başlıkta toplanabilir ve her üçünün de post-modernizmin ortaya çıkışıyla ivme kazandığını iddia etmek yanlış olmasa gerektir. Eleştirilerden ilki, tahmin edileceği üzere, ortaçağın karanlığı üzerine geliştirilebilecek herhangi bir söylemin doğrudan doğruya Avrupa-merkezci, ilerlemeci, teleolojik olduğudur. Bu bağlamdaki çalışmalar kültürel bir bakış açısıyla Batı’nın Doğu’ya olan göreceli üstünlüğünü reddetmektedir: “Ezeli üstünlük iddialarına dayanan savlar, ortaçağda Doğu’nun birçok alanda Batı’dan daha üstün olduğu gerçeğini göz ardı etmektedir” (Goody, 2002: 16). Bu görüşe göre, klasik anlamıyla ortaçağ, Roma’nın M.S. 410 yılında Vizigotlar tarafından yağmalanmasından Rönesansa kadar geçen aşağı yukarı bin yıllık dönemi tarif ettiğinden, bu tür bir dönemlendirme ancak Avrupa için

geçerlidir, dünyanın geri kalanı için değil.¹ İkinci eleştiri ise öncekine göre daha erken tarihlerle dönemlendirilebilir ve kökenleri post-modernist cereyandan çok önceye, Jacob Burchardt'ın 1860'ta yayımlanan "opus magnumu" "İtalya'da Rönesans Kültürü" *Die Cultur der Renaissance in Italien*'e kadar götürülebilir. Bu görüşün takipçileri Rönesans ve hatta Aydınlanma'nın, ortaçağdaki tarihsel gelişmelerin birikimi ve sürekliliği üzerine kurulduğunu iddia eder. Bu tarihselci söyleme göre Rönesans, ortaçağdan kopuşu değil ortaçağın sonucunu teşkil etmektedir.² Ortaçağın "karanlığına" dair üçüncü ve diğer iki argümanı da kapsayan bir diğer itiraz ise ortaçağın karanlığı ya da geriliği paradigmasının aslında Rönesans ve Aydınlanma filozoflarının hayatımıza getirdiği bir önyargı olduğu iddiasıdır. Benzer şekilde, ortaçağ tarihinin kültür merkezli okunmasından ileri gelen bu argümana, Aydınlanma felsefesine başkaldıran romantizm akımı ve ütopyik ortaçağ anlatısı, incelememizdeki kavramsallaştırmamızla, "ortaçağ güzellikleri" altyapı sağlamıştı.

Tarihte küçümsenenlerin, geride kalanların veya sol eğilimli Britanyalı tarihçi E. P. Thomson'ın ifadesiyle tarihin "artıklarının", zayıfların, kadınların, çocukların, kısacası önemsiz görünenin tarihini yazmak tarihteki uzun bir "demokratikleşme sürecinin" sonucuydu. "Zavallı çorapçıyı, luddcu kumaşçıyı, modası geçmiş el-tezgâhı dokumacısını, ütopyacı zanaatkârı ve hattâ Joanna Southcott'un aldatılmış müridini gelecek nesillerin muazzam lütfuna eriştirmeye" (Thompson, 2004: 39-43) çabalayan E. P. Thomson'ın geleneksel soldan kayan dönüşümünün bireyin öne çıktığı bir çağda olması şaşırtıcı değildi. Tarih artık hanedanların ve kahramanların tarihi değil, bireylerin tarihiydi. Öznenin yapı karşısında öne çıktığı ve ötekini anlamının bu kadar önem

- 1 Bilindiği üzere Samir Amin'in 1988'de Marksist bakış açısıyla formüle ettiği Avrupa-merkezcilik *L'eurocentrisme* yaklaşımı, kapitalizm ve emperyalizm eleştirisiydi. Üçüncü dünya ülkelerinin Avrupa ülkelerine entegre olmaya çalışarak değil, aksine bu tür "uluslararası sınıfsal birlikteliklerle bağını keserek" kurtuluşa erebileceğini iddia ediyordu: bkz. (Amin, 2009: 183-186). Ancak diğer yandan Samir Amin'in Avrupa-merkezcilik adı altındaki sınıfsal eleştirisi, kolonyalizm sonrası post-modern dönemde kültürel bir zemin de kazanmıştı. Edward Said'in "oryantalizm"iyle beraber Avrupa-merkezci paradigmanın eleştirisi partikülarist, özcü ve milliyetçi ideolojilere teorik bir çerçeve sağlamıştı (Said, 1978).
- 2 Bu savın takipçileri, Annalesçi akımın etkisiyle ve kronolojik gelişmeler arasında süreklilik arz eden bir bağ olduğu inancından hareketle, olgular ya da olaylar arasındaki nedensellik bağını tarihsel olarak çok uzun süreçleri kapsayacak şekilde formüle eder. Bir başka ifadeyle, bu tür perspektifler tarihe Kantçı bir ereksellik verir. Buna dair güzel bir örnek ortaçağ tarihçisi Jacques Le Goff'un ortaçağda günah çıkartan papazlar ve tövbekârların vicdanın derinliklerine inmeleri sonucu bu durumun yüzyıllar sonrasında içgözleme ve nihayetinde psikanalize yol açtığı iddiasıdır (Le Goff, 2005: 65).

kazandığı bir çağda, kuşkusuz ortaçağ “karanlığında” kalmış sıradan insanları anlamak da önemli olmalıydı. Tam da bu yüzden, “ortaçağ güzelleme”nin bilinçli veya bilinçsiz hedefinin dolaylı olarak birey ve hümanizma hareketi olduğu unutulmamalıdır. Bu anlamıyla, aydınlık ortaçağ ütopyası, İrem’in de belirttiği gibi cemaatçi felsefi-siyasal kurama ve “altın çağ” (Türkiye’deki biçimiyle asr-ı saadet) anlatılarına geri dönüştür (İrem, 2005: 149-150).

1. Kavramsal Çerçeve

Bu üç eleştiri başlığını sorunsallaştırdığımızda üçünün de kültüralist/medeniyetçi tarih okumasından ileri geldiği görülmektedir:

1. İlk eleştiriye dayanak olan ortaçağın karanlığının Rönesanstan bu yana giderek artan Avrupa-merkezci ve teleolojik tarih okumalarının bir ürünü olduğu iddiası post-kolonyalist dönemin ve antropolojik gelişmelerin etkisiyle merkezde kalan Avrupa’yı çevreye, çevreyi ise merkeze oturtmaktaydı. Modernizm etkisindeki ilerlemeci tarihyazımına getirilen eleştiriler ise tarihteki nesnel iddialardan ziyade öznellikleri ve kültürü öne çıkarıyordu. Bu iddia karşısında bu çalışma, tarihyazımında Aydınlanmacı paradigmanın eleştirisine getirilen “garbiyatçı”³ yaklaşımlara, bir karşı-eleştiri de içermektedir.

2. İkinci eleştiri ise yukarıda belirtildiği üzere tarihçilerin modernitenin tarihteki “kopuş” dönemleri ile değil “sürekliliklerle” meydana gelen bir olgu olduğu yönündeki görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Annales ekolü ve *Longue duree* ile birlikte tarihte önemli temanın uzun süreçli sosyal ve ekonomik yapılar ve süreklilikler olması ortaçağı bir geçiş dönemi olarak ele almak açısından oldukça faydalıydı. Ayrıca, Hampson’ın da belirttiği gibi, tarihsel gelişmeyi kendi içinde bütün ve homojen dönemlere bölme yolundaki mekanik uğraşlar için de yararlı bir uyarıydı (Hampson, 1991: 15). Ancak, bu sürekliliklerin sınırlarının muğlaklaşması ise başka bir problemi doğurmuştu. Hampson’ın ifadeleriyle:

“Paul Hazard, 1935’te yayımladığı “Avrupa’nın Bilinç Bunalımı” adlı çalışmasında Aydınlanma’nın başlangıcının 18. yüzyılda değil 17. yüzyılın ikinci yarısında aranması gerektiğini söylemişti. Christopher Hill ise İngiliz Devrimi’nin Entelektüel Kökenleri’nde, 1965 yılında, Aydınlanma’ya atfedilen fikirlerin en azından İngiltere’de 16. yüzyıldan beri yaygın olduğunu ileri sürdü. Bu hızla Aydınlanma Rönesans’a kadar

3 Ve aynı zamanda “medeniyetçi”. Birbiriyle içkin iki kavramsallaştırmanın Osmanlı-Türkiye örneğinde tarihsel arka planı için bkz. Reyhan ve Halaçoğlu (2021: 162-191), Reyhan ve Aksoy (2020: 311-341).

gideceğe benzer ki Rönesans da 12. yüzyıla gerilemekte zaten” (Hampson, 1991: 15).

Bu örnek bağlamında çalışmamız, tarihyazımındaki süreklilik olgusunu çok uzun süreçlere yayma ve kopuş dönemlerini, devrimleri göz ardı etme eğilimini tartışacaktır.

3. Ortaçağın “karanlığının” Aydınlanma felsefesinin ve hümanizmaya dönüşün getirdiği bir önyargı olduğunu savunan son ve önceki iki eleştiriyi de kapsayan argüman ise bu metaforun ortaçağın gereği gibi anlaşılmasına bir engel oluşturduğunu iddia etse de (Ağaoğulları ve Köker, 1991: 78) din/kültür – iktidar arasındaki ilişkiyi göz ardı etmişti. Bu tür bir ilişkinin ihmali Çetin Özek’in belirttiği “teokrasi”, “laiklik” gibi kavramların, dinsel nitelikte kavramlar değil, siyasal yapıya dair kavramlar olduğu uyarısını hatıra getirmektedir.

Romantizmin etkisinde olan ütöpik ortaçağ tahayyülleri, neo-muhafazakâr söylemlere dayanak sağlamaktadır. Dolayısıyla, post-modernist kültüralist söylem, Habermas’ın dikkat çektiği üzere, aslında modernizmin aşılması değil, pre-modernite ile bir buluşmadır (Habermas ve Ben-Habib, 1981: 14). Ancak, post-modern kültüralist tarih anlatısının neo-muhafazakâr söylemlerle ilişkisinin analizinden önce Avrupa tarihinin dönemlendirilmesinde karanlık - aydınlık söyleminin kökenlerini incelemek yararlı görünmektedir. Modernizmin “empati eksikliğinden” yakınan romantik cereyanların, ortaçağ karanlığı metaforuna karşı getirdikleri eleştiriler, bir anlamda bu tarihsel arka planı göz ardı etmektedir.

2. Tarihyazımında Karanlık - Aydınlık Metaforu ve Dönemlendirme Sorunu

Rönesans’a ait olduğu düşünölen sanatçı ve filozofları ölçüt olarak değerlendirmek ortaçağ dönemlendirmeleri için açıklayıcı olabilir. Oliver Goldsmith, *An Enquiry into the Present State of Polite Learning in Europe* adlı eserinde *Obscure Ages* adlı bölümü Dante Alighieri (1265-1321) ile sonlandırıyor (Ker, 1904: 2). Hampson ise Aydınlanma döneminin Rönesans’a kadar gittiğinden bahsetmişti (Hampson, 1991: 15). Ker, Cermen kabilelerin kavimlerinin Avrupa içindeki mobilizasyonunun 1100 yılında durmasından ve Haçlı Seferlerini oluşturmak üzere Avrupa’nın kutsal bir ideal etrafında birleşmesinden hareketle, karanlık çağları 1100 yılına kadar, ortaçağı ise 1100’den 1500’e kadar süren ikinci bölüm olarak ele almıştı (Ker, 1904: 5). Le Goff’a göre Rönesans, ayrı bir dönem olarak bile ele alınamazdı ve yalnızca uzun bir ortaçağın sonuydu (Le Goff, 2017: 19). Floransalı hümanistlerin Tanrı’nın ve havarilerin, azizlerin vb. mutlak üstünlüğünden çok erdemleri, güçleri, varoluş

hâliyle “insan” unsurunu öne çıkardıklarını (Le Goff, 2017: 9) kabul eden Le Goff’un bu vakaya rağmen neden Rönesans’ı yeni ve nitelikçe seküler bir dönem olarak kabul etmediği sorusu akıllara gelmektedir. Ortaçağ ve Aydınlanma dönemlerinin dogmatik ve seküler olmak üzere iki ayrı felsefe benimsediklerini ileri süren çalışmamız, elbette her iki dönem içinde geçişkenlikler, döneminin genel özelliklerini taşımayan öznel olaylar görülebileceğini kabul etmektedir. Tam da bu yüzden; belki de, ortaçağ dönemlendirmeleri aynı zamanda kurumsal bir çözümlenme gerektirmektedir. Ortaçağın “karanlığının” veya “aydınlığının” niceliksel betimlemeler yerine niteliksel betimlemeler gerektirdiği⁴ düşünüldüğünde, Papalığın dünyevi hayat üzerinde bir baskı aracı olarak güçlü kaldığı 11. ve 16. yüzyıllar arasında kalan dönem skolastik, dogmatik ve baskıcı bir ortaçağ dönemlendirmesi olarak ileri sürülebilir.

Ortaçağın karanlığı metaforu bugün Aydınlanmaya ait bir kavram olarak görünse de, karanlık/aydınlık benzetmelerinin tarihin dönemlendirilmesi meselesi ile doğrudan ilişkisi olduğunu iddia etmek yanlış olmaz. Yani, geçmişteki bir dönemin karanlık ya da aydınlık olduğu savı o günkü epistemolojik sınırlılıklarla ilişkilidir. Tarihte dönemlendirmeyi karanlık - aydınlık paradigmasına oturtmak genellikle Rönesans hümanistleri ile ilişkilendirilir. Çünkü, Rönesans düşünürleri karanlık dönemi ortaçağın “barbarlığı” ile eş tutmaya başlayacaklardı. Ancak, aslında tarihsel dönemlerin karanlık ya da aydınlık olduğunu ileri sürmek Rönesans öncülü ortaçağ ilahiyatçıları için de geçerliydi. Tek farkla ki, onlar için aydınlık dönem, İsa’nın doğuşundan sonraki süreci kapsarken, karanlık dönem ise Hristiyanlık öncesindeki “küffarların” dönemiydi. İsa’nın bu dünyaya getirdiği ışık, O’ndan evvelki çürümüşlüğü üzerine doğmuştu (Mommsen, 1942: 227). Ancak, Floransa’nın güneydoğusundaki Arezzo kentinde yaşayan hümanist ve şair Francesco Petrarca (1304-1374) ise karanlığı dinsizlik ile özdeşleştiren tanımı değiştiriyor, karanlığı edebiyat ve şiirden yoksunluk durumu ile ilişkilendiriyordu:

“Benim kaderim, çetrefilli fırtınalar arasında yaşamak. Ama umduğum ve dilediğim gibi, benden sonra uzun süre yaşarsan, daha iyi bir çağ gelecek. Bu kayıtsız uyku hâli sonsuza kadar sürmeyecek. Karanlık dağıldığında, gelecek nesiller eski saf parlaklıklarına kavuşabilirler” (Mommsen, 1942: 240).

Petrarca’nın görüşüne göre, karanlık dönem edebiyattan ve sanattan yoksun olan dönemi, yani Roma’nın Vizigotlar tarafından 410’da

4 Örneğin Hitler Almanya’sı teknolojik, yani niceliksel açıdan belki de döneminin en ileri ülkesi olsa da, bu dönemin ortaçağ ile özdeşleştirildiği yüzlerce niteliksel değerlendirme bulabiliriz.

yağmalanmasından sonraki dönemi kapsıyordu. Aydınlık ise felsefe ve edebiyat bakımından zengin Klasik dönemi ifade ediyordu. Petrarca, tarihin dönemlendirilmesi konusunda St. Augustine'den ayrılarak, dönemlendirmenin merkezine dini değil kültürü koyuyordu. Bugün ortaçağ olarak adlandırdığımız dönemde yaşayan Petrarca, aslında farkında olmadan ortaçağ dönemlendirme yapan hümanistlerden ilkiydi. Tarihte dönemlendirmenin, döneminin bağlamından ayrı düşünölemeyeceğinin iyi bir örneğı olarak, eski aydınlık, karanlık; karanlık ise aydınlık olmuştu.

Diğer bir hümanist tarihçi olan Flavio Biondo'nun (1392-1463) *Historiarum ab inclinatione Romanorum imperii decades* adlı eserinde ise en azından artık kavramsal olarak bugün ortaçağ olarak adlandırdığımız dönemin Rönesans hümanistlerince ortak bir anlam ifade edecek şekilde yerleştiğini görüyoruz. Biondo'nun ifadesine göre, Roma'nın geliştiğı ve güçlü olduğı dönemlere birçok iyi tarihçi tarafından değinilmiş, ancak düşüşünü takip eden çağ karanlıkta kalmıştı (Ferguson, 1939: 12). Dolayısıyla, Rönesans tarihçileri için tarihsel dönemlemede üçlü şemaya çok da bilinçli olmadan kavramsal bir çerçeve verilmiş ancak bu şema eserlerde henüz net bir şekilde belirtilmemişti (Green, 1992: 19). Yine de ortaçağı betimleyen yeni terimler Avrupalıların ortak diline çoktan girmişti: “orta zaman/zamanlar”, *media tempestas* (1469), *media tempore* (1531), *media aetas* (1518), ve son olarak *medium aevum* (1604) (Green, 1992: 21).⁵

Aydınlanma ile birlikte 17. ve 18. yüzyıl düşünürlerinin ortaçağa olan olumsuz bakışları sert ve katı bir hâl almaya başladı. Özgürlük, ilerleme, müsamaha, anayasal hükümet, kilise ve devlet kurumunun birbirinden ayrılması gibi fikirleri derece derece benimseyen Aydınlanma düşünürleri insan mantığı ve özgür iradesi fikirlerinden yola çıkarak Kilise'nin batıllığına ve cehaletine karşı çıktılar. Bireyin özgürlüğüne ve mantığına suni olarak dayatılan kısıtlamalar, Roma'nın çöküşünden sonraki “karanlık” dönemle özdeşleştirilmekteydi. Ortaçağa ithafen, “asırların lağım çukurunda ve maymun ulusların bataklığında” her şey karanlık, her şey gotikti (Ker, 1904: 3). Voltaire, ortaçağ Kilisesi'nin yozlaşmışlığını ve sahtekârlığını vurguluyordu. 1756'da yayımlanan *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*'da ortaçağa egemen olan dogmatik düşünceyi eleştirmektedir: “sonunda yanlıştan dönölmüş olsa da, insanlığa dayatılan bu dini hükümler ve takdis ettiğı gelenekler sekiz yüz yıl boyunca Kilise'de geçerliliğini korudu: Bu hükümlerin antikliği gerçekliğin önüne geçti” (Voltaire, 1759: 119).

5 Ortaçağ teriminin Avrupa'nın farklı dillerindeki gelişim süreci için bkz. Robinson (1984: 745-756).

Voltaire'in bahsettiği yanlış, anlaşılacağı üzere ortaçağa egemen olan Kilise doktrinlerine duyulan inançlardı. Benzer şekilde David Hume'un insan doğası üzerine görüşleri dönemine göre oldukça cüretkardı. Çalışmaları kararlı bir şekilde Papalık karşıtıydı. Çoğunlukla Papalığı bâtıllıkla özdeşleştiriyordu. *Essays, Moral, Political, and Literary*'de (1758) dinin batıllığını sahil dinden uzaklaşılması şeklinde tasvir etmişti. Özellikle "Hurafe Üzerine" adlı bölümde Papalığın batıllığından dem vursa da genel anlamda Kilise ve ruhban sınıfı üzerine oldukça olumsuz bir tavır takındığı gözlemlenebilir (Hume, 1882: 144-150). Hume, ileride ateizme de argüman teşkil edecek olan sorusunu Epikür'den ödünç almıştı: "Epikür'ün eski soruları henüz cevaplanmadı: Tanrı kötülüğü önlemek istiyor, ama elinden gelmiyor mu? O zaman güçsüz. Gücü yetiyor ama istekli değil mi? O zaman kötü niyetlidir. Hem yetenekli hem de istekli mi? O zaman kötülük nereden geliyor? (Hume, 2007: 74).

Voltaire'den etkilenen diğeri bir Aydınlanma yazarı İngiliz tarihçi Edward Gibbon, 1776'da ünlü eseri "Roma İmparatorluğunun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi" *The History of The Decline and Fall of the Roman Empire*'in giriş yazısında ortaçağın "karanlığı" ve karışıklığına vurgu yapmaktaydı. Gibbon, Haçlı Seferleri tarihini sadece Bizans İmparatorluğu'nun yıkımına sebep olduğu nispette inceleyerek Roma şehrinin karanlık çağlardaki durumuna da değinmişti (Gibbon, 1820: XLI). Gibbon, Voltaire'in *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*'ta incelediği dünya tarihinin aydınlanmacı tarzından etkilenmiş ancak onu kaynak gösterme ve bilgi konusunda eksik bulmuştu (Pierre, 2016: 130). Gibbon eserinde genel anlamda Batı ve Roma İmparatorluklarının çöküşünün sebebinin kategorik olarak barbarlığın ve dinin zaferine bağlamaktaydı.

Ortaçağın skolastik düşünce tarzı, Aydınlanma felsefesinin rasyonelliğe verdiği önemle çeliştiğinden Descartes, Spinoza, Voltaire, Diderot, Thomas Jefferson ve Rousseau gibi düşünürlerce aşağılandı ve önemsizleşti. Bu önemsizlik, Fransız Devrimi'nin ardından gelen siyasal karmaşa sonucunda bilime, sanayileşmeye ve rasyonalizme duyulan şüphenin sonucu olan romantizm akımı ile sekteye uğrasa da genel anlamda varlığını korudu. Ruhban sınıfı ile özdeşleşen ortaçağın olumsuz imajı, 19. yüzyıl bilimselliği ile hat safhaya ulaşmış, bu durumu Jules Michelet, Jacob Burckhardt ve Johan Huizinga gibi tarihçilerin ortaçağa olan nispeten profesyonel yönelimleri de değiştirmemişti. Aydınlanma ideallerinin ve bilimin Avrupa'ya artık egemen olduğu 19. yüzyıl sonunda, ortaçağ üzerine genel kanıyı yansıtan Avrupalı bir tarihçi için ortaçağ, eski ile yeni arasındaki büyük bir çukur, Rönesans ise bu çukurdan modern döneme çıkmayı sağlayacak olan patikaydı (Morison, 1887: 3-4). Rönesansın Aydınlanmaya çıkan bir patika olarak tasviri bugün bazılarınca yadırganabilir. Ortada karanlık yoksa aydınlığa çıkacak bir patika da olmamalı.

Aşağıdaki bölüm, ortaçağın aydınlığı ütopyasına ait giriş bölümünde sınıflandırılan eleştirilerin örneklerini ve karşı argümanları içermektedir.

3. Ütopya: Aydınlik Ortaçağ İmgelemi

Ortaçağa yönelen ilk profesyonel tarihçiler olan Jacob Burckhardt ve Johan Huizinga gibi isimler, ortaçağ tarihyazımında bugün genel anlamda egemen olan “anlamacı” yaklaşımın ilk örneklerini bize sunmuş olsalar da, ortaçağa egemen olan dinî doktrin ve dogmaların cehaletle harmanlandığı toplumun eksikliklerini göz ardı etmiyorlardı. Dolayısıyla bir tasavvur olarak “ortaçağ aydınlığı”, post-modernizmin sağladığı teorik çerçeve ile birlikte artık şiddetli savunuculara sahip olsa da, başlangıçta en azından onun karanlık olmadığına vurgu yapılmıştı. Ortaçağ, 20. yüzyılın ikinci çeyreğine kadar henüz oldukça “karanlıktı”. Mommsen’e göre, 19. yüzyılın sonundaki genel kabul gören bir açıklama için 1883 tarihli Amerikan Ansiklopedisi’ne göz atıldığında, “karanlık çağlar” en geniş anlamıyla, 5. yüzyılda barbar egemenliğinin kurulmasından 15. yüzyılın başlangıcında, bilimin yeniden canlanmasına kadar Avrupa’daki entelektüel bunalım dönemine referans vermekteydi (Mommsen, 1942: 226).⁶ William Paton Ker, 1904’te *Dark Ages*’ı yayımladığında, o zamana kadar karanlık çağın, ortaçağ ile aynı anlamı ifade ettiğini belirtmişti. Batı Roma İmparatorluğu’nun son hükümdarı Romulus Augustulus’un tahttan indirilişinden (476) İstanbul’un Türkler’in egemenliğine geçişine dek geçen süre ortaçağ ya da karanlık çağdı. Her ikisi de aynı anlama sahipti (Ker, 1904: 1-3). Robinson’a göre bu dönemlendirme, Frank Stenton’ın *Anglo-Saxon England* adlı kitabında olduğu gibi bazı tarihçiler tarafından bir süre için kabul edilen bir dönemlendirmeydi (Robinson, 1984: 750-751). *Dark Ages* adlı eserinde ilk bakışta, Ker, karanlık çağın dönemlendirmesi sorunsalına değinmişti. Ancak diğer yandan, Ker, ortaçağın karanlığı metaforu üzerine metodolojik bir tartışmaya girmese de ortaçağın artık eskiden olduğu gibi “karanlık” ile aynı anlama gelmediğini de vurguluyordu. Bunun sebebi olarak ise şövalyelik ve aşk temalarını işleyen romantik ve gotik roman kurgularını işaret etmekteydi. Ona göre Walter Scott’un *Ivanhoe*’su, Victor Hugo’nun “Notre Dame’ın Kamburu” *Notre-Dame de Paris*’i veya Richard Wagner’in Alman mitinden beslenerek kompoze ettiği *Tannhäuser* gibi eserler sonucu “karanlık”, artık ortaçağa atfedilen bir terim olmaktan

6 Mommsen’e göre, 19. yüzyılda bu tanım, yalnızca genel kabul gören bir olgu değil, bir gerçektir. Avrupa ortaçağı üzerine uzman bir din adamı ve tarihçi olan Samuel Roffey Maitland’ın, 1844’te yayımlanan, *The Dark Ages: A Series of Essays Intended to Illustrate the State of Religion and Literature in the Ninth, Tenth, Eleventh, and Twelfth Centuries* adlı kitabının başlığının bile “The Dark Ages” olması Mommsen’e göre bu durumu yansıtmaktaydı.

çıkmişti. Gotik kelimesi ise önceden sanat ve edebiyatta aşağılayıcı bir anlama sahipken artık yalnızca mimari bir stili ifade etmekteydi (Ker, 1904: 4-5).

Ortaçağa olan bakış açısındaki bu değişimin temelinde romantik akımın yattığını iddia etmek yanlış olmaz. Sanatta, edebiyatta vücut bulan romantizm, 19. yüzyılın ilk yarısında doruk noktaya ulaşmıştı. Yukarıda bahsi geçen eserlerin verilmesi için ilham kaynağı, geçmişe duyulan özlem, yani romantizmdi. Huizinga'ya göre, "18. yüzyılın sonlarına ve romantizm çağının başlarına doğru, ortaçağ tarihi, bir ilgi ve hayranlık alanı hâline gelmeye başladığında, keşfedilen ilk şey, doğmakta olan romantizmin ortaçağ ile özdeşleştirme eğiliminde olduğu şövalyelik olmuştu" (Huizinga, 1997: 83).

Şövalyelik ve aşk olgularının bir kurgu olarak burjuva devriminin ve kapitalizmin getirmiş olduğu "tamahkârlığa", kendisini mertlik ve erdem gibi sunarak romantize etmesi esasında bir tepkiydi. Ancak, diğer yandan romantizm, muhafazakâr ideolojilerin gelecek tasavvurlarına da katkı sağlamaktaydı. Elizabeth Fay'e göre, ortaçağ romantizmi ikiyüzlüydü; çünkü ileriye baktığı zaman bile ilhamını her zaman geçmişten almakta, gerekirse onu gözden geçirerek anakronist bir şekilde revize etmekteydi. Çünkü Fay'e göre, *Ivanhoe* gibi tarihî, romantik romanlar, sadece geçmişi yeniden inşa etmiyor, aynı zamanda daha "arzu edilir bir geleceğe de" vizyon sunuyordu (Fay, 2002: 2-3).

Ortaçağa yönelik 19. yüzyılın ilk yarısında başlayan romantik eğilim edebiyat ve sanatla sınırlı kalmamış, tarihçiler de ortaçağa olan ilgisizliklerini terk etmişlerdi. Fransız tarihçi Jules Michelet'in (1798-1874) abidevi eserleri, *Histoire de France* (1833-1867) ve "Fransız Devrimi Tarihi" *Histoire de la Révolution Française* (1847-1853) sıkı Kilise ve monarşi reddiyesiydi. Michelet için ortaçağın ardından gelen Fransız Devrimi bir doruk noktası, adaletin lütuf karşısındaki zaferiydi. Lütuf kelimesi ile hem Hıristiyan dogmasını hem de monarşinin keyfi gücünü kastetmişti. Michelet için ortaçağ "bin yıl süren korkulu bir rüya" idi (Michelet, 1950: 309). Kültürel tarihçilerin en önemli öncül ismi sayılabilecek İsviçreli tarihçi Jacob Burckhardt (1818-1897) ise Michelet gibi kategorik bir ortaçağ karşıtı olmasa da, eserlerinde O da Rönesansı modernizmle ilişkilendirmekteydi. İtalyan Rönesansını yalnızca resim, heykel ve mimarîsi ile değil, sosyal yapıları ve zihniyeti ile el alan başyapıtı "İtalya'da Rönesans Kültürü", *Die Cultur der Renaissance in Italien* Rönesans ile modernizm arasında defalarca sıkı bir ilişki kurmaktaydı (Gilbert, 1990: 61). Burckhardt'a göre,

"Ortaçağda insan, bilinci bir rüyadaymışçasına ya da yarı uyur bir halde bir örtünün altındaydı. Örtü ise inanç, yanılısama ve çocukça bir önyargıdan dokunmuştu. Bu örtünün altından dünya ve tarih garip tonlarda görülmekteydi... Örtü ilk önce İtalya'da kalktı" (Burckhardt, 1860: 70).

Michelet ve Burckhardt'tan etkilenen Hollandalı ortaçağ tarihçisi Johan Huizinga (1872-1945) ise "Ortaçağın Günbatımı" *Herfsttij der Middeleeuwen* adlı eserinde, 14. ve 15. yüzyıllarda Fransa ve Hollanda'da yaşam, zihniyet ve sanat biçimlerini izlediği çalışmasında, Michelet'in "ortaçağın barbarlığı" tezini artık paylaşmıyordu. *Histoire de France*'den yarım yüzyıl sonra yazılan eser tarihteki sürekliliklere daha fazla vurgu yapmaktaydı. Huizinga, ortaçağ ile Rönesans arasında keskin bir ayırım olduğu görüşünün hatalı olduğunu düşünmekteydi (Tollebeek, 2001: 361). Huizinga, zaman zaman romantizmden izler barındıran eserinde yine de ortaçağın gaddarlığını açıkça gözler önüne sermekteydi:

"Ortaçağın sonu tam bir adli gaddarlık düzeni hâline dönüşmüştür... Bu adli gaddarlığın en çarpıcı yanı, yoldan çıkmış bir uygulama olmasından çok, halkın bu işten aldığı hayvani ve alıkça zevk, bir panayır eğlencesindekine benzeyen sevincidir. Mons kentinin halkı, onun parçalandığını görme zevki için, bir haydutun kan bedelini olağandan çok daha yüksek ödeyerek, onu satın almıştır; haydudun 'vücudu parçalanırken' halk, sanki yeni bir azizin bedeni hayata dönmüşçesine sevinç duymuştur" (Huizinga, 1997: 83).

Dolayısıyla, 20. yüzyılın dönümünde tarihçilerin ortaçağ tasavvurları henüz "aydınlık" değildi. Mommsen, "dark ages" metaforunu değerlendirdiği çalışmasında (Mommsen, 1942: 226), 1909 yılında yayımlanan *The Encyclopedia Americana*'nın, bu görüşü destekler bir biçimde "karanlık çağları", M.S. 475'te Roma İmparatorluğu'nun yıkılışından 1137'de Amalfi'de keşfedilen *Pandekt Metinleri*'ne (Roma hukuku) ilişkin literatürün yeniden canlanmasına kadar uzanan bir dönem olarak tanımladığını söyler. Benzer bir şekilde, *Encyclopedia Britannica*'nın, on birinci baskısı, 5. yüzyıldan sonraki dönemi "karanlık çağ" olarak adlandırmış ve karanlık çağın bir tasavvur değil, gerçeklik olduğunu teyit etmişti. Ancak *Britannica*'nın on dördüncü baskısında karanlık ortaçağ metaforunun kavramsal olarak sorunlu görüldüğünü belirten bir tanımla karşılaşmaktayız. Bu tanım, karanlık metaforunun metodolojik olarak ortaçağla özdeşleştirilmemesi gerektiğini vurgularken, sanki, ortaçağdan feyz alan popülist "ortaçağ güzellikleri"ni de önceden sezinlemiş ve ona karşı önlem almıştı. "Karanlık çağ" maddesini artık kullanmayan *Britannica*'ya göre "Bir zamanlar çok moda olan karanlık ve aydınlık çağları arasındaki karşıtlık, ortaçağı yeniden canlandırma girişimlerinin altında yatan idealist imgeden daha gerçek değildir (Mommsen, 1942: 226-227). Dolayısıyla *Britannica*, muhafazakâr romantik düşünce tarzının ortaçağ tarihini kendi ütöpic emellerine alet edebileceğini sezinlemekle beraber, ortaçağın karanlık olduğu tezini de reddetmişti.

Michel Foucault, "Bilginin Arkeolojisi"nde *L'archéologie du savoir*, tek çizgi doğrultusundaki ilerlemeci tarih anlatısını reddederek bu tür bir

tarihyazımını hâlihazırda sona ermiş olan modern çağın bir icadı olarak görmekteydi. Iggers'a göre çoğu Annales tarihçisi de bu görüşü paylaşmaktadır. Tekil bir tarihsel zaman yerine, yalnız farklı uygarlıklar arasında değil, her bir uygarlığın kendi içinde de bir arada var olduğu çoğul zamanlar görmekteledir. Tam da bu yüzden Annales tarihçileri Aydınlanmanın getirmiş olduğu ilerlemeci tarih anlatısını da tabu haline getirmiş oluyordular. Çünkü çizgisel zaman kavramının terk edilmesiyle, gelişmeye olan güven ve onunla birlikte Batı kültürünün üstünlüğüne duyulan inanç da ortadan kalkmıştı (Iggers, 2000: 57). Tarih artık değişimin ve gelişimin tarihi değil sürekliliklerin tarihidir. Dolayısıyla, tarihteki değişimden ziyade sürekliliklere vurgu yaparken Annales için ortaçağ karanlığı gibi bir kavram kabul edilemez oluyordu. Çünkü artık ortaçağ, modern öncesi dönemde kalmış bir karanlığı değil modernizme açılan kapıyı temsil etmiş oluyordu. Dinî taassubun şekillendirdiği bir zihin halini moderniteye açılan bir kapı şeklinde sunmak tarihteki sürekliliklere vurgu yapıyor gibi görünse de tarihteki kopuş/devrim dönemlerini göz ardı edebilmekte, nedensellikler üzerine keyfi yargılamalar yapılmasına sebebiyet verebilmektedir.

Tarihteki nedensellik bağımlı uzun süreçlere yayma girişiminin bir örneği olarak Jacques Le Goff'un bazı savlarına göz gezdirildiğinde; Le Goff'a göre,

“Dördüncü Lateran Ruhani Meclisi (1215) bütün inananları yılda en az bir kez bireysel olarak ve bir rahibin kulağına günah çıkarmakla yükümlü kılmıştı. Günah çıkartan papazlar ve tövbe-kârlar böylece vicdanın derinliklerine birlikte inmişler ve bu durum, nihayetinde, yüzyıllar sonra, psikanaliz ve iç gözleme yol açmıştı” (Le Goff, 2005: 65).⁷

Diğer bir örnekte ise Le Goff, manastır örgütlenmesinin iş ahlâkını geliştirdiğini savunuyordu:

“7. yüzyılda kullanımı yaygınlaşmaya başlayan çanların sesi Kilise'nin kendi günlük program ritmini yüzlerce yıl boyunca sürecek şekilde bütün Hıristiyanlık dünyasının günlük yaşamına taşıdı. Son olarak, keşişler başta kefaretle üstlendikleri ağır işlere kendi şahıslarına ve toplumsal statülerine bağlı olan üstün bir itibar atfettiler. Bunun sonucunda genel dinî

7 Papazların günah çıkarma eyleminden psikanaliz gibi modern bir olguya ulaşmak nedensellikler arasındaki bağımlı anakronik bir çözümlemesi olarak görünüyor (Le Goff, 2005: 65).

ve insanî değerler sisteminde iş ahlâkını iyileştirme açısından çok başarılı oldular” (Le Goff, 2005: 45).⁸

Le Goff, diğer bir söyleşisinde şiddet dolu ve barbar ortaçağ imgesini eleştiriyordu. Ancak ortaçağa olan ilgisinin nostaljik⁹ bir bakış açısıyla şekillendiğini de gizlemiyordu (Le Goff, 2003: 8).

Bilindiği üzere Avrupa-merkezci tarihyazımının eleştirisi uzun zamandır mevcuttur ve ortaçağın “karanlığına” yönelik itirazların bir kısmı Avrupa-merkezci yaklaşımlara yöneliktir. Samir Amin’e göre, “kültürelci tahayyüller” kendini, post-modern düşünce olarak adlandıran yeni bir düşünce sistemi içinde şatafatlı bir şekilde sunmaktaydı. Samir Amin, kültürelci paradigmanın rasyonel olarak addedilemeyeceğini, kültürelcilerin farklı kültürleri öne sürerek geleneklerini değişmeyen sabit bir geçmişten aldıklarını “nevrotik” bir şekilde iddia ettiklerini, halbuki durumun öyle olmadığını açık bir şekilde ifade etmişti. Bu meydan okumaya karşı Amin, aklın “özgür bırakılmasını” önermişti (Amin, 2009: 21-22). Edward Said ve Gayatri Spivak ise tam tersine kültürelci bir perspektifle post-kolonyalizmin getirdiği ortamda kültürel farklılıkların altını çizerek baskılanmış ve dışlanmış olanı yeniden önemli kılmaya çalışmışlardı. “Batılı” olmayan kültürlerin de tarihinin olduğundan hareketle antik, orta ve modern çağ dönemlendirmeleri de artık sorunlu görünmekteydi. Bu tür bir dönemlendirme özellikle kolonyalizm sonrasındaki süreçte Avrupa-merkezci olarak addedilmiş, alıntıda da görüleceği üzere tek bir ortaçağın olmadığı, çoğul “ortaçağlar”ın olduğu iddiası süregelmiştir:

-
- 8 Halbuki, tarihçi kendi başına var olan kronolojik bir zamanı ele almaktansa içinde hareket, devinim veya eylem olan zaman aralıklarını çalışır. Günün farklı saatlere bölünmesinin iş ahlâkını geliştirerek işbölümünde modernizasyona altyapı sağladığı tartışılabilir. Ancak, Kilise hukukuna göre düzenlenen ritüellerin, günü, 18. yüzyılın sonlarından itibaren yaygınlaşan mekanik saatlerin düzenlediği saatlere değil “vakitlere” böldüğünü değerlendirmektedir. Çünkü o tarihlerde Avrupa’da gün içindeki çalışma saatleri, evrensel bir saat sistemine göre değil, güneş hareketlerine ve iş rutinine, dinî ritüellere göre değişen bir “vakit” hesabına göre düzenlenmekteydi. Giddens’a göre modernite ile zaman arasındaki yakın ilişkiyi anlamak için premodern dünyadaki zaman ilişkilerini anlamakla başlamalıydık. Tüm modern öncesi kültürler, zaman hesaplama biçimlerine sahipti. Örneğin takvim, yazının icadı kadar tarımsal devletlerin ayırt edici bir özelliğiydi. Ancak, kesinlikle kitleler için, günlük yaşamın temelini oluşturan zaman hesabı, mekânla ilişkilendirilmekteydi ve genellikle belirsiz ve değişkendi (Giddens, 1996: 17-19).
- 9 John Tosh, “nostalji” kavramının gizli bir şekilde iyi olmayan tarih çalışmalarına sebep olduğunu belirtmektedir. Çünkü gelenek gibi, nostalji de geriye dönüktür, ancak tarihsel değişim gerçeğini inkâr etmek yerine, onu yalnızca bir yönde - daha kötü yönde - bir değişim olarak yorumlar: bkz. Tosh (2002: 17).

“Tek bir ortaçağ yok, ortaçağlar var. Toplumlar eşit ve benzeri süreçlerden geçmemiştir. Toplumları geniş şemalar halinde ele alan homojen zaman çizelgeleri sosyal ve ekonomik tarihin en önemli noktalarını gözden kaçıracaktır. XIII. yüzyılda İslam’ın yükselişe geçtiği dönemlerde Latin Batı’da bir bozgunun devir teslimi yapıyordu... Ortaçağın karanlık bir sayfa olmadığına altını önemle çiziyoruz. Ortaçağın ruhunu ve karakterini anlamak yalnızca felsefe tarihlerinin adalet dağıtan uzun pasajlarını okumaktan geçmemektedir. Küçümsenen, geride kalan, atlanan, uzakta tutulan ve nihayetinde hiç anlaşılamayacak olan da genel tarihin bir parçasıdır. Bunlar arasında ortaçağda ilim öğrenmek hevesiyle yola koyulan öğrenciler de vardı ve yürüdükleri yol muhtemelen kendilerine ‘karanlık’ görünmüyordu” (Takış, 2005: 7-8).

Post-modernizmin etkisinde olan bu tür “ortaçağ aydınlığı” anlatısına dayalı olan yaklaşım; “romantik ortaçağ güzellemelerine” ilişkin olarak, alanyazında dile getirilen tepkiselliğe bir örnektir. Belki, dünya tarihinde tek bir coğrafyanın yaşamış olduğu deneyim dünyanın geneli için geçerli addedilemeyebilirdi. Ancak, ortaçağda ilim öğrenmek hevesiyle yola koyulan öğrenciler örneği, karanlık olmayan, “Ortaçağ Aydınlanma”na¹⁰ dair bir kanıt mıdır? Bu öğrencilerin öğrendiği ilmin seküler/bilimsel mi yoksa kutsayıcı/dogmatik mi olduğu sorusu, başlangıcında ve hatta Aydınlanmada Üniversitenin büyük oranda “teolojinin yapıldığı yer” olduğu düşüncesini hatıra getiriyor. Aydınlanma fikirlerinin ve bilimsel devrimlerin yayılma organları ve faaliyetleri ise büyük oranda akademiler ve kulüplerce gerçekleştirilmekteydi.

Ortaçağ Avrupa’sına kıyasla örneğin İslam coğrafyasında bilim, kültür ve sanatta nispeten daha fazla gelişme gerçekleştiğini iddia etmek yanlış olmayabilirdi. Bu eleştirilere göre, ortaçağ “karanlıksa” bile bu Avrupa için geçerliydi ve farklı bölgeler için içkin/özel değerlendirmeler gerekirdi. Britanyalı antropolog Jack Goody, Batı’nın kapitalizm, modernite, sanayileşme ve hatta matbaada daha önce üstünlük elde ettiği yolundaki varsayımları sorgulamaya yönelik çabalarının sonucu olarak tasvir ettiği “Rönesanslar” *Renaissances: The One or the Many?* adlı eserinde, Joseph Needham ve çeşitli Sinologların tezlerine dayanarak Çin biliminin 19. yüzyıl başlarına kadar Batı’nın çok ilerisinde olduğunu iddia etmekteydi (Goody, 2015: 1). Benzer şekilde J. C. Sharman, “Zayıfların İmparatorlukları”, *Empires of the Weak* adlı çalışmasında başka bir tarihçiden alıntıyla, “ne zaman biri çıkıp Avrupa şu sahada ‘diyelim mülkiyet hakları, kişi başına düşen milli gelir, işgücü verimliliği ya da top imalatı vb.’ avantajlı bir konuma sahiptir dese, Asyalı bir tarihçi çıkıp

10 İlgili yazının yayımlandığı Doğu Batı Dergisi’nin dosya konusunun “Ortaçağ Aydınlanma” olması tam da makale başlığımıza dair bir örnek vaka olarak değerlendirilebilir.

bu iddianın asılsız olduğuna işaret etmektedir. Avrupa istisnacılığı çorap söküğü gibi çözümlenmektedir” (Sharman, 2021: 32).

Dikkat edileceği üzere, Avrupa-merkezci yaklaşımların dayandığı savlar genellikle teknik ve niceliksel gelişmeleri değerlendirmektedir. Halbuki Aydınlanma felsefesi niceliksel değil, niteliksel değerlendirmeler gerektirmektedir. 17. yüzyıl “Bilim Devrimi”nin Aydınlanmanın gelişimine neden olduğu söylenebilir. Hatta, Fransız astronom ve matematikçi Jean Sylvain Bailly (1736-1793) Bilim Devrimi ve sonrasında gelen Aydınlanmayı, eskiyi süpürüp yeniyi kurmanın iki aşamalı bir devrim süreci olarak tanımlamıştı (Cohen, 1976: 275). Ancak, Avrupa-merkezci okuma, Theodor Adorno’nun ileri sürdüğü, modernitenin kronolojik bir dönemi değil, niteliksel bir betimlemeyi ifade ettiği yönündeki güçlü tezini görmezden gelmektedir (İrem, 2005: 136). Horkheimer ve Adorno, “Aydınlanmanın Diyalektiği” *Dialektik der Aufklärung* adlı çalışmalarında “kültür endüstrisi”¹¹ kavramına dikkat çekmişlerdi. Adorno ve Horkheimer’a göre Aydınlanmayı büyük bir aldatmaca olarak sunan “kültür endüstrisi” nasyonel sosyalizm ve Stalinizm gibi ideolojilere kaynak, Aydınlanmanın kötümser bir yorumuna dayanak sağlamıştı. Modernliği yalnızca Aydınlanma felsefesinin çarpıtılmış argümanlarından ibaret sayan muhafazakâr/romantik akım ise, “ortaçağ aydınlığı” gibi bir ütopyayı öne sürerek ortaçağa egemen olan teokratik yapıyı göz ardı etmiş, Gramsci ve Althusser’in başka bir bağlamda kavramsallaştırdıkları, iktidarın toplum üzerinde kurduğu ideolojik baskı faktörünü görmezden gelmeyi tercih etmişti. Retorik yönü kuvvetli olan kültüralist söylem, Aydınlanmanın bu kötümser yorumundan hareketle modern toplumun tüm eksikliklerini Aydınlanma idealleri ve felsefesi ile ilişkilendirmekte, bunun bir sonucu olarak da, ortaçağın, Aydınlanma felsefesinin iddia ettiği gibi “karanlık” değil “aydınlık olduğu ileri sürülmektedir.

19. yüzyıl başlarına kadar Çin biliminin bazı yönlerden “Batı” biliminin çok ilerisinde olduğu tartışma konusu olmakla beraber Norman Davies ve John Merriman gibi tarihçiler Avrupa’da 17. yüzyılda geçirilen “Bilim Devrimi” ve ardından gelen Aydınlanma’dan itibaren geçirilen dönüşümün dünya ölçeğindeki önemini vurgulamaktadır. Aydınlanma’yı Horatius’un *Sapere Aude* mottosundan yola çıkarak “aklımı kendin kullanmak cesaretini göster” olarak tanımlayan Kant’tı (Merriman, 2010: 312). Aydınlanma, bu yönüyle hoşgörü, din ve vicdan özgürlüğü, anayasal yönetim, parlamento gibi bazı evrensel değerleri de ifade etmekteydi. Aydınlanmanın getirdiği kavramlar Batı’da

11 Adorno ve Horkheimer, popüler kültürün, kitle toplumunu pasifize etmek ve onu ekonomik durumu ne olursa olsun uysal ve hoşnut kılmak için kullanılan standartlaştırılmış kültürel ürünler (filmler, sosyal medya, dergiler, sanayi ürünleri vb.) üreten bir fabrikaya benzediğini öne sürdüler (Horkheimer ve Adorno, 1995).

oluşmuş olsa da tüm dünyayı kapsayabilecek nitelikteydi. Dolayısıyla dünyanın farklı coğrafyalarının Avrupa'nın karşısında teknik anlamda, bazı dönemlerde daha üstün olduğu gerçeğinin açık olması bir yana, Aydınlanmanın getirdiği toplum, politika ve din alanındaki köklü ve niteliksel gelişmelerin tüm dünyayı hiç olmadığı kadar etkilediği ve bu etkilerin günümüzde de devam ettiği açıktır.

Avrupa-merkezciliğin eleştirisi bağlamında bir başka örnek yine Jack Goody'den: "Tarih Hırsızlığı" *The Theft of History* adlı eserinde Goody, "tarih hırsızlığını", tarihin (tarihyazımının) Batı tarafından ele geçirilişi olarak sunuyor. Bu da geçmişin Avrupa, çoğu zaman da Batı Avrupa ölçeğinde olan bitenlere göre kavramsallaştırılıp sunulmasını, ardından da dünyanın geri kalanına dayatılmasını ifade ediyor. Goody'e göre, "bu kıta demokrasi, merkantil kapitalizm, özgürlük, bireycilik gibi değer yüklü bir kurumlar silsilesini icat etmiş olmak konusunda çok iddialıdır" (Goody, 2012: 1). Avrupa-merkezciliği eleştirirken çevreyi merkeze alarak geliştirilen Doğu-merkezci, "garbiyatçı" teori, Aydınlanmanın gündelik hayata soktuğu demokrasi, özgürlük, evrensel ahlak, bilimin öncülüğü gibi kavramlara karşı geliştirilen bu değerleri aşağılayan özcü ve muhafazakâr söylemlere temelsiz ve göz boyayan dayanaklar sağlamaktadır. Dahası, kültürelci paradigma, Aydınlanmanın yani Voltaire'in, Locke'un, Hume'un vd. hayatımıza getirdiği ve bir anlamda demokratik toplumlarca içselleştirilen hoşgörü, bireysel özgürlük, akılcılık, evrensel etik gibi prensiplere karşıt bir söylem geliştirmiştir. Arslan'ın belirttiği gibi,

"Türkiye'nin içinde bulunduğu durum itibari ile aydınlanmaya ciddi olarak geri dönmemizin, onu değerlendirmemizin, onu konuşmamızın, onu tekrar gündeme getirmemizin zamanıdır... Aydınlanmayı unutmamızın nedeni Will Durant'ın belirttiği gibi 'Bugün artık Aydınlanma'yı ele almamızın, onu konuşmamamızın ve Voltaire'i Hume gibi, Kant gibi, Karl Marx gibi görmememizin nedeni onun söylediği ve kabul ettirdiği şeyleri artık gündelik hayatımızda su gibi, hava gibi görmemizdir.' Çünkü Aydınlanmanın Batı'ya ve sonra da Cumhuriyete hediye ettiği, insanın aklını kullanma cesaretini göstermesi, hoşgörü, anayasal yönetim, sekülerizm, ilerleme, özgürlük fikirleri Aydınlanmanın getirdiği fikirlerdir. Bir kısmımız bunlara çok aşina olduğumuzdan unuttuk, bir kısmımız ise bunlarla zaten henüz hiç tanışmadık. O yüzden Aydınlanmayı yeniden gündeme getirmenin zamanıdır" (Şengör ve Arslan: 2022).

Bu anlamda çalışmamız ortaya çıkış tarihi itibari ile güncel konularla ilintisiz düşünülemez. İçinde bulunulan "geç romantik" akımın bir sonucu olarak bilimsel tarih metodolojileri ile ilgisiz, popülist hedefleri olan "romantik ortaçağ güzellemeleri", Aydınlanmanın kazanımları olan temel değerlere karşı duyulan güveni sarsmaya yönelik olarak da değerlendirilebilir.

Karanlık çağın ortaçağ ile özdeşleştirilmesine karşı çıkan diğer önemli bir isim ise İngiliz filolog Fred C. Robinson'du. Robinson'a göre: "karanlık çağın" ortaçağ ile özdeşleştirilmesi, *Webster Unabridged Dictionary*'nin 1961 yılındaki üçüncü baskısına benzer örnekler yüzündendi. Sözlükte İngilizce *medieval* kelimesinin ana anlamlarının yanında, "antika" ve "modası geçmiş" anlamları da verilmişti. Oysa birinci ve ikinci baskıların yayınlandığı 1909 ve 1934 tarihlerinde böyle bir durum söz konusu değildi. Yalnızca ikinci baskıda, "Karanlık çağ, ortaçağın yaşamış olduğu entelektüel durgunluk nedeniyle bu dönemin tamamına veya sıklıkla erken ortaçağ için kullanılan bir terimdir" ifadesi geçmekteydi. Robinson, ortaçağ kelimesinin aşağılayıcı anlamlar içeren bir şekilde kullanılmasını da eleştirmekteydi ve buna dair örnekleri de sıralamaktaydı. Örneğin, Ford Motor Şirketi, üretim uygulamalarının ortaçağ kalitesi" nedeniyle "hastaydı" veya Yunanistan'daki siyasi tutukluların kötü koşulları betimlenirken "ortaçağ koşulları" ifadesi kullanılmaktaydı (Robinson, 1984: 751-753). Halbuki Robinson'a göre, politik mutlakiyetçilik sadece Rönesansla ve 18. yüzyıl ile birlikte kurumsallaşmıştı. Ortaçağda ise monarşilerin gücü Kilise, feodal lordlar ve ortaçağ gelenekleri tarafından sınırlandırılmaktaydı. O yüzden ortaçağın "karanlığı" yanlış bir fikirdi. Hatta kendisinden ortaçağ işkence aletleri ile ilgili kaynak bilgisi isteyen bir lise öğrencisine modern çağ kürsüsüne danışmasını tavsiye etmişti (Robinson, 1984: 754-756). Başka bir örnekte, Avrupa'da ortaçağ ve Rönesans üzerine uzmanlaşan İngiliz tarihçi Denys Hay, "karanlık çağ olarak adlandırdığımız hayat dolu yüzyıllar" tanımı ile öğretilme yapıyordu (Hay, 1977: 50). Benzer şekilde "ortaçağ güzellemesi" yapan bir başka yazar "İnsanlığın belki de bir daha asla ulaşamayacağı entelektüel düzeyi yakalamış olan ortaçağ" ifadesini kullanılmaktaydı (Akyol, 2002: 49). Bir başka eserin önsözünde ise Ortaçağ, farklı safhalarıyla değerlendirilerek Roma İmparatorluğu'ndan farklılaşan, yeni bir çağı müjdeleyen, hem karanlığı hem de aydınlığı içinde barındıran bir dönem olarak tanımlanır. Modern Avrupa'nın kökenleri Ortaçağ'da aranır (Çeçen, 2019: iii-iv). Muhtemelen hiç bir akademik çalışma tarihsel bir konuyu halk arasında bu kadar popülist ve romantik bir anlatıdan daha fazla cazip hâle getiremezdi. İşkenceye dair örnekler için modern çağı incelemek gerektiği iddiası karşısında ise Engizisyon'un "kurumsal" bir işkence aracı olarak öne çıktığı dönem ortaya konabilir. Hatta Baigent ve Leigh'e göre ortaçağda inancın altında yatan şey inançtan ziyade Engizisyon'du (Baigent ve Leigh, 2000: 1-4). Ancak ortaçağ romantizminden bahis açılmışken ortaçağı "kitlelere mâl etmeyi" başaran romancı ve filozoflardan Umberto Eco'yu da anmak gerekir:

"Aslında karanlık çağlar efsanesini çürütmek için ortaçağın ışığa duyduğu ilgiyi incelemek gerekir. Ortaçağda güzellik (orantının yanı sıra), ışıkla ve renkle -temel renklerle- özdeşleştirilirdi: Renk nüanslarının veya ışık ve gölge oyunlarının olmadığı, kırmızı, mavi, altın, gümüş, beyaz ve yeşilden

oluşan senfonilerde görkem, her şeyi dışarıdan saran ve renkleri figürün dışına taşıran ışık tarafından belirlenmeyip bütünlüğün uyumundan neşet eder. Ortaçağ minyatürlerinde nesnelere ışık saçıyor gibidir” (Eco, 2014: 19).

Eco, ortaçağın “karanlığının” veya “aydınlığının” ortaçağda kullanılan giyim, alet, edevat, zanaat ve sanat ürünlerinde kullanılan renkler, yani niceliksel betimlemeler üzerinden değerlendirmeye tâbi tutulduğunu düşünüyor olabilir. Halbuki ortaçağın “karanlığı” metaforunun niceliksel değil niteliksel bir değerlendirme olduğu daha önce de ifade edilmişti. Ortaçağın “aydınlığına” dair söylem örneklerini artırmak mümkün. İrem bu tür örneklerle karşı uyarı olarak şunları ifade etmişti: “Ortaçağın ‘karanlık’ veya ‘aydınlık’ olduğunu ileri sürmek arasında iddiaların yapısı ve nitelikleri açısından açıktır ki bir fark yoktur. Her iki iddia da benzer bir normativizm hastalığından muzdariptirler” (İrem, 2005: 137).

Bu karşı eleştiri dikkate değer olsa da, ortaçağ Avrupa’sında siyasi bir teşekkül olarak ortaya çıkan Papalığın uyguladığı dinsel baskının “kurumsal” boyutlarının görmezden gelinmemesi gerektiği kanaatindeyiz.

Ortaçağda monarşilerin ve papalığın politik güçler olarak birbirlerini sınırlandırmaları doğru olsa da bu durum ancak 1075’teki “Papalık Bildirisi”nin ilan edilmesinin ardından gerçekleşen siyasal sürece tekabül etmekteydi. Çünkü, Şarlman ve Karolenj Hanedanı başlangıçta Papalık üzerinde bir nevi siyasi hâmi konumunda olsa da 11. yüzyılda Papalık Devleti kendi kurumsallığını tamamlayacaktı. Papa VII. Gregory’nin 1075 yılında beyan ettiği 27 maddelik “Papalık Bildirisi” *Dictatus Papae* (Thatcher ve McNeal, 1905: 136-139) esasında Papalığın siyasi bir kurum olarak teşkilinin ve Frank Krallarından bağımsızlığının belgesiydi. Özek’e göre, “özellikle Hıristiyanlık Roma İmparatorluğu’nda ve Avrupa’da yaygınlaşıp, Papalık dinsel bir iktidar olarak belirdikten sonra, tüm Avrupa’da Hıristiyanlığın siyasal iktidar üzerinde egemen olma savaşı kendisini göstermişti” (Özek, 1983: 34). Papa’yı imparatorları azletme hakkına sahip büyük bir güç olarak teyit eden bu bildiri ise aslında Papalık Devleti’ni siyasi bir otorite olarak ortaya çıkaran gelişmeydi.

Papalığın devletleşme süreci, kuşkusuz bazı fikirlerin Avrupa ortaçağındaki toplumlar üzerindeki gelişimi ile gerçekleşmişti. Bu fikirlerin kavramsal çerçevesini ilk kez Hıristiyan filozof ve tanrıbilimci Hippo’lu Aziz Augustine çıkarmıştı. Okandan’a göre, ortaçağda devletin Batı’daki teorik gelişimiyle ilgili fikrî faaliyetin en başında bu devrin tespit edilebilen sınırları içerisinde yer almamış olmasına rağmen kendisinden sonra ileri sürülen devlet doktrinleriyle olan ilgisi bakımından incelenmesi gereken isim Aurelius Augustinus’tu:

“Biri şer ve fenalığa istinad etmek üzere *Civitate Terrana* (Dünyevî Devlet) ve diğeri iyiliğe istinad etmek üzere *Civitate Dei* (Tanrı Devleti) namı altında iki nevi Devletin mevcudiyetini kabul eyleyen filozof, bunlardan fani diye tavsif olunan Dünyevî Devletin, yerini, Tanrı Devletine terk etmesinin mukadder olduğu neticesine varmıştı” (Okandan, 1957: 275-276).

Papalık, 756’da “Pepin Bağışı” ile Kuzey İtalya ve Roma’nın topraklarının yönetimini idaresine almış ve dolayısıyla ruhani yapıdaki bir kurum iken bu bağıştan sonra siyasi bir kurum hâline evrilmişti. *Dictatus Papae* ile siyasi kurumsallığını tamamlayan Papalık, Avrupa’daki feodal krallar ve vasallarından zamanla daha da özerkleşti ve onlara rağmen güçlendi. Papalığın siyasi bir kurum olarak en güçlü olduğu yılların 1075’te ilan edilen *Dictatus Papae* ile Martin Luther’in Wittenberg’de 1517’deki isyan hareketini başlatması arasında kalan dönem olduğu iddia edilebilir; Kilise, bu dönemde Avrupa coğrafyası boyunca siyasi ve kurumsal bir otorite olarak gözlemlenebilir. Ancak bu tarihte, Saksonya Elektörü III. Frederik’in Luther’i Papalığa karşı korumasıyla Kiliseye toplumsal başkaldırı siyasi bir boyuta ulaştı ve “Protestanizm hareketi” doğdu. 11. yüzyılda Doğu Kilisesi’nden ayrılma süreci tamamlanan Papalık, kendi içindeki bu klikleşmeyi bastıramadı. Rönesans ve Aydınlanmanın ortaçağa olan olumsuz bakışları ise Papalığın siyasi otoritesini, malum olduğu üzere, gittikçe daha fazla sınırladı. Bu süreçte, Kilisenin toplumun dini inanışlarını doğrudan ve cebren şekillendirdiğini iddia etmek hatalı olmazdı. Çünkü Hristiyan dünyasının otoritesi olarak Papalık, her inancı teolojik olarak meşru kabul etmiyordu. Bu yüzden de bu inanç ve düşüncelerin yayılmaması amacıyla gayri meşru olarak görülen bütün inanç biçimleri üzerinde baskı kurmaya devam ediyor ve onları “sapkın” veya “pagan” olarak niteliyor. Hatta daha ileri gidip bu pagan ve sapkınların ilahlarını öfkeli kıldığını iddia ediyor. Bu iddiaya göre, Tanrı’nın öfkesinin belli bir bölgede yaşayanlara yönelmesi, o bölgede “sapkınların” yaşadığı anlamına geliyor. Bu durum zamanla halkta batıl bir kanının oluşmasına da neden oldu. Bu durum öyle boyuta ulaştı ki, yaşanan herhangi bir felaket karşısında halk, felakete neden olanın mutlaka bir kâfir olduğu konusunda karar kılıyordu. Bunun sonucunda halk da Kilise otoritesine girmeyen “sapkınlara” Kilisenin bakışı ile bakmaya ve bir cüzzamlı gibi ondan sıyrılmaya çalışıp en ağır cezayı alması için huzursuzluk yaratmaya başladı. Bu yüzden kısa bir süre sonra Tanrı’ya karşı işlenildiği düşünülen sapkınlık suçu Avrupa’da en ağır suçlardan birisi oldu. Diğer yandan bu suçun cezalandırılabilmesi için kanıtlanması gerekiyordu. Bu aşamada kanıt yetersiz olursa kişinin itirafı yoluna gidiliyor, burada işkence devreye giriyordu. Sadece bir şüphyle başlayan sapkınlık iddiası itiraf alınması aşamasına kadar gelince işkence yöntemleri kaçınılmaz oluyordu. Fevrî cezalandırmaları zamanla bir cezalandırma sistemine dönüştürmek isteyen Kilise, durumu tamamen kontrol

altında tutması için “Engizisyon Mahkemeleri”ni görevlendirdi ve onu özel yetkilerle donattı (Scott, 2009: 53-55).¹²

Sonuç

Aydınlanma felsefesinden esinlenen liberalizm veya sosyalizm gibi ideolojileri büyük anlatılar olarak görüp mikro tarihin sınırlı dünyası üzerinden ortaçağın aydınlığı gibi büyük bir anlatı yaratmak isteyen post-modernist cereyan, mikro düzeyden kurtulup makro düzeyi görememektedir. Ortaçağın aydınlığı metaforu kuşkusuz post-modernizmin bir getirisidir ve materyalist/açıklayıcı tarihyazımının karşısında kültürcü/anlamaya çalışan bir çizgidedir. Bu tür iddialar Jürgen Habermas’ın, bizi, varlığını sürdüren Aydınlanma geleneğinin niyetlerini, “terörist bir akıldan” kaynaklanan niyetler olarak suçlamaya yöneltmemeli uyarısını akıllara getirmektedir (Habermas, 1981: 11). Çünkü, Habermas’a göre, neo-muhafazakârlık, kapitalist modernleşmenin getirmiş olduğu bir kambur olarak kendisini kültürde göstermektedir. Neo-muhafazakâr doktrin, memnuniyetle karşılanan toplumsal modernleşme süreci ile ardından ağıt yakılan kültürel değerler arasındaki ilişkiyi bulanıklaştırmaktadır. Neo-muhafazakârlık, çalışma, tüketim, başarı ve boş zamana karşı değişen tavırların ekonomik ve sosyal nedenlerini ortaya çıkarmaz. Sonuç olarak, neo-muhafazakârlık, hedonizm, sosyal özdeşleşme eksikliği, itaat eksikliği, narsisizm, statü tanımama gibi terimleri “kültür” alanına bağlar. Oysa aslında kültür, tüm bu sorunların yaratılmasına dolaylı da olsa aracılık etmektedir (Habermas, 1981: 7). Dolayısıyla, post-modern kültüralist söylem Habermas’ın dikkat çektiği üzere aslında bir anlamda modernitenin aşılması değil premodernite ile bir buluşmadır (Habermas, 1981: 14).

Aydınlanma ideallerinin tarihsel süreç içerisindeki önemi göz ardı edildiğinde, “insanlığın bir daha ulaşamayacağı entelektüel düzeyi yakalamış olan ortaçağ” gibi tanımlamalarla karşılaşmak mümkün görünmektedir. Tahmin edileceği üzere, Aydınlık ortaçağ ütopyası açık ve net bir biçimde sosyal

12 Buna dair bir örnek, 1414 ile 1418 yılları arasında birkaç farklı oturumla tamamlanan Constance Konsili’nde, Jan Hus, John Wyclif ve Praglı Jerome hakkında alınan kararlar dinsel baskıyı göstermektedir. Konsil’in, 14 Temmuz 1415 yılındaki 15. Oturum sonunda Jan Hus mahkûm edilmiş ve infazı gerçekleştirme görevi dünyevî iktidar sahibine verilmiştir: “Yukarıda belirtilenler ve diğer birçok mesele nedeniyle, adı geçen Jan Hus’un bir sapkın olduğunu ilan eder ve onu bir sapkın olarak değerlendirilmeye ve mahkûm etmeye karar verir” ile “Bu kutsal meclis, (...) Jan Hus’u dünyevî otoritenin yargısına terk eder” (von der Hardt ve Bernigeroth, 1700: 396).

bilimlerdeki anlama/açıklama ikiliği içerisinde anlama kısmında duruyor. Ancak popülizmin etkisindeki bu anlamacı yaklaşım, 19. ve 20. yüzyıl modernistlerinin karanlık ortaçağ imgesinin tarihsel sebeplerini de göz ardı etmektedir. Karanlık ortaçağ imgesinin müsebbibinin “önyargılı” modernistler olmadığı kanaatindeyiz. “ortaçağın karanlığı” bağımsız olarak, ortaçağ Avrupa’sının genel ve üzerinde mutabakat oluşturulabilecek bir derecede dinin ve dogmaların esiri olmasından, mantığın, kendisini bütün inanç şekillerine, zühde ve dogmalara teslim etmesinden ileri gelmekteydi. Dolayısıyla bugün genel kabul gören ve kendi içerisinde anlam bütünlüğüne sahip, rasyonel ve sistematik bir karanlık ortaçağ algısının temelleri Rönesansa uzanmakla beraber, aradan geçen yüzyıllara rağmen bu algının ayakta kalmasının nedeni günümüzde halâ geniş kabul görmesi olabilir.

Romantizmin etkisinde olan ütopyik ortaçağ tahayyülleri neo-muhafazakâr “asr-ı saadet” söylemlerine dayanak sağlamaktadır. “ortaçağ güzellemeleeri” adını verdiğimiz bu romantik akım yalnızca muhafazakâr ve tepkici literatüre katkı sağlıyor gibi görünebilir. Ancak aslında tüm muhafazakâr ideolojiler gibi idealist ve teleolojik gelecek tasavvurlarına teorik-meşrulaştırıcı altyapı hazırlar. Ütopyik olarak addedilebilecek bazı gelecek tasavvurlarının distopyik toplumlarla sonuçlanabildiği daha önce tecrübe edilmişti. Karl Marx ve Friedrich Nietzsche’nin gelecek tahayyülleri eskiye dair olan “iyiyi” korumayı amaçlasa da, bu durum onların ideallerinin başkaları tarafından sömürülmesine engel olamamış, Stalin ve Hitler’i etkilemişlerdi. Geçmişte aydınlık arayan romantik ve neo-muhafazakâr akımlar ise tarihyazımının problem çözen açıklayıcı yönünü törpüler ve onu, iktidarı meşru kılacak şekilde revize edebilir. Fay’in sözleriyle “ortaçağ romantizmi ikiyüzlüdür; çünkü ileriye baktığı zaman bile ilhamını geçmişten almakta, gerekirse onu gözden geçirerek anakronistik bir şekilde revize etmektedir” (Fay, 2002: 1-2). Sonuç olarak tarihin/tarihbiliminin günün değerleri doğrultusunda, “ortaçağ aydınlığı” gibi revizyonist tasavvurlara karşı daha temkinli yaklaşması gerektiği kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Adorno, Theodore (1974), *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life* (London: New Left Books) (Çev. E. F. N. Jephcott).
- Ağaoğulları, Mehmet ve Levent Köker (1997), *İmparatorluktan Tanrı Devletine* (Ankara: İmge Yayınları).
- Akyol, Osman Faruk (2002), “Ortaçağ veya İşığa Açılan Pencere”, *Parşömen Kültür Edebiyat Dergisi*, 3 (1): 49-61.

- Amin, Samir (2009), *Eurocentrism* (New York: Monthly Review Press) (Çev. Russell Moore ve James Membrez).
- Arslan, Ahmet (2022), "Aydınlanma Düşüncesi Nasıl Gelişti?", <https://www.youtube.com/watch?v=gBnxOrkUdjo&t=1924s> (02.05.2022).
- Baigent, Michael ve Richard Leigh (2000), *The Inquisition* (New York: Penguin Books).
- Burchardt, Jacob (1961), *The Civilization of the Renaissance in Italy* (Salzburg: The Phaidon Press).
- Cohen, I. Bernard (1976), "The Eighteenth-Century Origins of the Concept of Scientific Revolution", *Journal of the History of Ideas*, 37 (2): 257-288.
- Çeçen Kocabıykoğlu, Zeynep (2019), *Orta Çağ'a Yeni Yaklaşımlar Ekonomi, Savaş, Kilise, Yaşam* (Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları).
- Çoban, Bekir Zakir (2007), *Hıristiyanlıkta Papalık Kurumu: Ortaya Çıkışı, Tarihsel Gelişimi ve Bugünkü Durumu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Eco, Umberto (2014), *Ortaçağ - Barbarlar, Hıristiyanlar, Müslümanlar* (İstanbul: Alfa Yayınları) (Çev. Leyla Tonguç Basmacı).
- Fay, Elizabeth (2002), *Romantic Medievalism History and the Romantic Literary Ideal* (New York: Palgrave Press).
- Ferguson, Wallace K. (1939), "Humanist Views of the Renaissance", *The American Historical Review*, 45 (1): 1-28.
- Foucault, Michel (1992), *Hapishanelerin Doğuşu* (Ankara: İmge Yayınları) (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay).
- Gibbon, Edward (1820), *The History of The Decline and Fall of the Roman Empire Vol. I.* (London: T. Miller Printer).
- Giddens, Anthony (1996), *Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press).
- Gilbert, Felix (1990), *History: Politics or Culture? Reflections on Ranke and Burckhardt* (Princeton: Princeton University Press).
- Goody, Jack (2002), *Batıdaki Doğu* (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları) (Çev. Burhan Mert Angılı).
- Goody, Jack (2015), *Rönesanslar* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları) (Çev. Bahar Tırnakçı).
- Goody, Jack (2012), *Tarih Hırsızlığı* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları) (Çev. Gül Çağalı Güven).
- Green, William A. (1992), "Periodization in European and World History", *Journal of World History*, 3 (1): 13 - 53.
- Habermas, Jurgen ve Seyla Ben-Habib (1981), "Modernity versus Postmodernity" *New German Critique*, 22: 3 - 14.
- Hampson, Norman (1991), *Aydınlanma Çağı* (Ankara: Hürriyet Vakfı Yayınları) (Çev. Jale Parla).
- Hay, Denys (1977), *Annalists and Historians - Western Historiography from the Eighth to the Eighteenth Century* (Abingdon: Routledge).
- Hay, Denys (1959), *Flavio Biondo and the Middle Ages* (London: Oxford University Press).
- Horkheimer, Max ve Theodor W. Adorno (1995), *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar* (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi) (Çev. Oğuz Özgül).
- Huizinga, Johan (1997), *Ortaçağın Günbatımı* (Ankara: İmge Yayınları) (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay).

- Hume, David (1882), *Essays: Moral, Political and Literary* (London: J. J. Tourneisen).
- Hume, David (2007), *Dialogues Concerning Natural Religion* (New York: Cambridge University Press).
- Iggers, Georg G. (2000), *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı* (Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları) (Çev. Gül Çağalı Güven).
- İrem, Nazım (2005), "Karanlık/Aydınlık Anlatısı Olarak Ortaçağ ve Eski/Yeni Tarih Yazımı", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 8 (33): 135-158.
- Ker, William Paton (1904), *The Dark Ages* (New York: Charles Scribner's Sons).
- Le Goff, Jacques (2006), *Ortaçağda Entelektüeller* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay).
- Le Goff, Jacques (2017), *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları) (Çev. Ali Berktaş).
- Le Goff, Jacques (2005), "Ortaçağ'da Batı Avrupa", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 8 (33): 39 – 61.
- Le Goff, Jacques (2003), *My Quest for the Middle Ages* (Edinburgh: Edinburgh University Press).
- McNeal, Edgar Holmes ve Oliver J. Thatcher (1905), *A Source Book for Medieval History* (New York: Charles Scribner's Sons).
- Merriman, John (2003), *A History of Modern Europe: From the Renaissance to the Present* (London: W. W. Norton & Company Ltd.).
- Michelet, Jules (1950), *Fransız İhtilâli Tarihi I* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi) (Çev. Hamdi Varoğlu).
- Mommsen, Theodor E. (1942), "Petrarch's Conception of the Dark Ages", *Speculum*, 17 (2): 226-242.
- Morison, James Cotter (1887), *The Service of Man, An Essay Towards the Religion of Future* (London: Kegan Paul Trench & Co.).
- Oakley, Francis (1974), *The Medieval Experience - Foundations of Western Cultural Singularity* (New York: Charles Scribner's Sons).
- Okandan, Recai Galip (1952), *Umumi Amme Hukuku Dersleri* (İstanbul: Fakülteler Matbaası).
- Özek, Çetin (1983), *Devlet ve Din* (İstanbul: Ada Yayınları).
- Reyhan, Cenk ve Emine Burcu Halaçoğlu (2021), "Osmanlı Basın-Yayınında Medeniyetçilik: II. Abdülhamit Dönemi Garbiyatçı Söylemde Ben-Öteki İlişkisi ve Kimlik İnşası", *Tarihyazımı*, 3 (2): 162-191.
- Reyhan, Cenk ve Cansu Aksoy (2020), "Türk Tarihyazımında Garbiyatçı Yaklaşım", Şimşek, Ahmet (Der.), *Türk Tarihçiliğinde Tezler* (İstanbul: Yeni İnsan Yayınları).
- Robinson, Fred C. (1984), "Medieval, the Middle Ages", *Speculum*, 59 (4): 745-756.
- Said, Edward (1978), *Orientalism* (New York: Penguin Books).
- Scott, George Ryley (2009), *The History of Torture Throughout the Ages* (London-Newyork: Routledge Taylor & Francis Group).
- Sharman, Jason Campbell (2021), *Zayıfların İmparatorlukları* (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları) (Çev. Mehmet Fahrettin Biçici).
- Şengör, Celal (2022), "Aydınlanma Düşüncesi Nasıl Gelişti?", <https://www.youtube.com/watch?v=gBnxOrkUdjo&t=1924s> (02.05.2022).
- Takiş, Taşkın (2005), "Ortaçağ Aydınlığı", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 8 (33): 7 – 8.

Thompson, Edward Palmer (2004), *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu* (İstanbul: Birikim Yayınları) (Çev. Uygur Kocabaşoğlu).

Tollebeek, Jo (2001), "'Renaissance' and 'fossilization': Michelet, Burckhardt, and Huizinga" *Renaissance Studies*, 15 (3): 354 - 366.

Tosh, John (2002), *The Pursuit of History* (London: Pearson Education).

Voltaire (1759), *An Essay on Universal History, the Manners, and Spirit of Nations* (London: J. Nourse) (Çev. Nugent).

von der Hardt, Hermann ve Martin Bernigeroth (1700), *Magnum Oecumenicum Constantiense Concilium, C. IV, Bölüm VI* (Frankfurt-Leipzig: Typis Salomonis Schnorrii).